

## 敦煌本《釋佛國品手記》與僧、俗講\*

A Dunhuang Manuscript of the *Shi Foguo Pin Shouji* with Special Reference to  
Monks and Popular Lectures

楊明璋

### 一、前言

筆者在〈敦煌本〈十聖弟子本生緣起〉、〈十大弟子讚〉、〈十哲聲聞〉考論〉一文<sup>1</sup>，於考察 P.2344V 〈十聖弟子本生緣起〉的由來時，注意到 P.2344V 一寫本中，與〈十聖弟子本生緣起〉抄寫在一塊的還有〈祇園因由記〉及《維摩手記》，正面則抄錄談迅、福慧記《瑜伽論手記》，其中的《維摩手記》，蓋根據起首「次下略造維摩手記，未可具述」而起名，主要針對後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》的〈佛國品第一〉進行釋義，而與 P.2344V 《維摩手記》相近的還有傅斯年圖書館藏 34 號《維摩手記》及 P.2191V 談廣《釋佛國品手記》<sup>2</sup>。

學界過去對上述三件寫本的《維摩手記》或《釋佛國品手記》之討論並不多，且多是研究〈祇園因由記〉時，略及之，如：川口久雄〈敦煌出土の『俗講儀式』と略出因緣諸本——我が國說話文學の素材〉主要討論的是 P.3849V、BD3129（騰 029）及 P.3000 的「略出因緣」，並略及 P.2344V，謂 P.2344V 所抄的《眾經撰雜譬喻》、〈十聖弟子本生緣起〉、《維摩手記》<sup>3</sup>，都是從眾本緣經中撮抄而來的因緣譬喻故事集，由唱導僧或俗講法師所精選，以作為演唱講說時的備忘筆記<sup>4</sup>。又高井龍〈敦煌本〈祇

\*本文為執行「從僧講到俗講：敦煌《維摩詰經》講經寫本研究」(MOST 111-2410-H-004-209-MY2) 專題研究計畫之部分成果。

<sup>1</sup>楊明璋：〈敦煌本〈十聖弟子本生緣起〉、〈十大弟子讚〉、〈十哲聲聞〉考論〉，收於鄭阿財、汪娟主編：《張廣達先生九十華誕祝壽論文集》（臺北：新文豐，2021年），頁573-598。

<sup>2</sup>傅斯年圖書館藏 34 號正面為《維摩手記》，背面為〈大般若波羅蜜多經前兩帙品次錄（擬）〉，二者字跡接近，另有包首書有「維摩手記 張大慶」，就正面所書內容來看，「維摩手記」當是正面之題名，但題名、人名之字跡與《維摩手記》略異，故正、背面之文書是否為張大慶所抄寫，需再細究。

<sup>3</sup>川口久雄原作「略造維摩私記」，檢視原卷，「私」字有誤，應作「手」，又「略造」為動詞非文書名，故改之。

<sup>4</sup> [日] 川口久雄：〈敦煌出土の『俗講儀式』と略出因緣諸本——我が國說話文學の素材〉，收於慶祝饒宗頤教授七十五歲論文集編輯委員會編：《慶祝饒宗頤教授七十五歲論文集》（香港：香港中文大學中國文化研究所，1993年），頁181-194。

園因由記〉考——9、10世紀の敦煌講唱文藝の發展に關する一考察〉及〈敦煌本『祇園因由考』(續)〉二文，大抵承川口氏之見，進一步論證 P.2344V 〈十聖弟子本生緣起〉與其前的〈祇園因由記〉大概都是因應俗講之用而書寫的，同時，也猜測 P.2344V 抄寫於〈祇園因由記〉後的《維摩手記》應有相同的性質，另外，他發現 P.2191V 有〈祇園因由記〉的異本，且祇園精舍建立過程的敘述部分與唐代曇曠撰《金剛般若經旨贊》文句相同，又可溯源至唐代玄奘撰《大唐西域記》<sup>5</sup>。至於傅斯年圖書館藏 34 號《維摩手記》的討論更少，如方廣錫〈傅斯年圖書館藏敦煌遺書敘錄〉對傅圖 34 號《維摩手記》有敘錄，主要介紹該寫本的抄寫概況，並有錄文，指出其乃疏釋《維摩詰所說經·佛國品》「如是我聞：一時佛在毘耶離菴羅樹園，……無不具足」的經文，並以為「釋義委細，不少內容抄自其他佛教疏釋」，另也提到 P.2344 也有《維摩手記》，和傅斯年圖書館藏 34 號的關係則僅謂「待考」<sup>6</sup>。

綜觀上述這些論著，可知學界對 P.2344V 《維摩手記》、傅斯年圖書館藏 34 號《維摩手記》及 P.2191V 《釋佛國品手記》三件與鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》疏釋相關的寫本之關注，相當有限，留下的問題仍不少。例如，三件寫本抄寫的疏釋，不時出現有相同的文句，彼此間的關係究竟為何？又三件寫本所抄寫的疏釋之文句風格，固大部分與一般的佛典疏釋近同，也有不少直接承襲自其他佛典的，如唐代玄奘（602–664）《大唐西域記》、大曆年間活動於敦煌的曇曠《金剛般若經旨贊》<sup>7</sup>。但，不可否認的也有部分疏釋的內容故事性較強，如 P.2344 V，姑且不論抄寫於《維摩手記》之前的〈祇園因由記〉、〈十聖弟子本生緣起〉，也還有像是敘述柳下惠之弟的事跡，其乃出自《莊子·盜跖》。其中以 P.2191V 《釋佛國品手記》最多，如該手記作者在疏釋「毘耶離菴羅樹園」時，講述了菴羅奈女托奈花而生、波羅奈王夫人生一肉團、祇園精舍由來等故事，其中祇園精舍的敘述文字，大多同於被視為屬佛教俗講因緣故事的 P.2344、P.3784 〈祇園因由記〉<sup>8</sup>，這樣的情形讓人不禁追問：究竟 P.2191V 《釋佛國品手記》是什麼樣性質的文本？何以在大抵同於一般佛典疏釋的基調外，另有為數不少的故事性甚至口語性較強的敘事文句？

學界一般以為，僧講以義解為主，俗講則以說故事為主，如孫楷第〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉一文，即指出講經（僧講）以義解為主，而俗講則於誦經文之次，逐句立說，而所說為故事，與義解無關，且虛誕誇張，又有頌讚，以聲音靡人，雖有

<sup>5</sup> [日] 高井龍：〈敦煌本〈祇園因由記〉考——9、10世紀の敦煌講唱文藝の發展に關する一考察〉，《敦煌寫本研究年報》第6號（2012年3月），頁193–213；[日] 高井龍：〈敦煌本『祇園因由考』(續)〉，《敦煌寫本研究年報》第14號（2020年3月），頁73–83。

<sup>6</sup> 方廣錫主編：《中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏敦煌遺書》（臺北：中研院史語所，2013年），敘錄頁41–50。

<sup>7</sup> 有關曇曠的生平，可參 [日] 上山大峻：〈曇曠と敦煌の佛教學〉，《東方學報》（京都）第35冊（1964年3月），頁141–214。

<sup>8</sup> 如李小榮：《敦煌變文》（蘭州：甘肅教育出版社，2013年），頁220–221。

些文本闡釋文字與注疏家解經略同，但多數以說故事為主<sup>9</sup>。而姜伯勤〈變文的南方源頭與敦煌的唱導法匠〉則進一步注意到過去被視為書面的經疏與講經的關係，以為敦煌當時的非俗講性的講經，即是「由講論法師、講論大德等擔任，如曇曠之講說《百法明門論》，及其他人講說《四分律疏》，其聽眾限於義學修養較深的法徒，是純粹義學講論或毗尼藏的傳授」<sup>10</sup>。鄭阿財〈《孟蘭盆經疏》與《孟蘭盆經講經文》〉一文，對僧、俗講的意義與其文本，做了更詳盡透通的闡釋，以為：「唐代佛教講經有『僧講』、『尼講』均屬正式講經。其對象為出家僧尼，講經場所為寺院，講經期間較長，講經的文本則為『宣演』、『義記』、『注疏』、『義疏』之類。而俗講則是佛教在取得上層社會的信奉後，為求進一步積極發展，乃轉向廣大群眾展開弘法布道，以爭取下層社會廣大信眾普遍奉行的方便法門，也就是為了『濟俗』、『化俗』，在傳布方式與手法因應庶民所作的調整。」<sup>11</sup>

以此為據，則 P.2191V《釋佛國品手記》似乎是僧講的文本，只是又有為數不少的故事性、口語化的敘事文句，這部分又和俗講文本的特質是一樣的。故本文將以 P.2191V《釋佛國品手記》為中心，主要討論此一文本之性質，分別就其與僧講、俗講之關係來析論。另外，由於過去學界對 P.2191V《釋佛國品手記》討論不多，也未見有錄文，故本文在論述過程如有需引述原文，將順帶進行錄校。

## 二、P.2191V《釋佛國品手記》敘錄及其與僧講之關係

P.2191 為卷軸裝，正面抄寫唐代道液集《淨名經關中疏》卷下，首殘尾全，始於「取相故功德有邊，證無相故空無邊也」，有尾題。背面抄寫《釋佛國品手記》，首全尾殘，以大字書寫首題「談廣釋佛國品手記」，凡抄寫有 672 行文字，針對鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》的〈佛國品第一〉進行疏釋，始於闡釋品名，終於闡釋「壞魔菩薩」。另有六張浮貼，包括：(1) 第 129 與第 130 行間浮貼，正面抄寫佛典結集因由，凡 5 行，與底紙內容相合，字跡也與底紙所書同，當是作為補充之用；背面則抄寫唐代道液撰集《淨名經集解關中疏》卷上〈弟子品〉的內容，凡 6 行，字跡與底紙所書異，可推知此小紙張原應抄《淨名經集解關中疏》，為後來的抄寫者剪裁後再利用。(2) 第 190 與第 191 行間浮貼，僅正面有文字，抄寫「在」之疏釋，凡 11 行，其前、後之底紙所書，正好分別疏釋「一時佛」與「毗耶離」，且字跡與底紙所書同，應是發現疏漏後的補救，且此一補述的前 3 行大抵出自道液《淨名經關中釋抄》卷

<sup>9</sup>孫楷第：〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉，收於孫楷第：《滄州集》（北京：中華書局，2009 年），頁 1-43。

<sup>10</sup>姜伯勤：〈變文的南方源頭與敦煌的唱導法匠〉，收於姜伯勤：《敦煌藝術宗教與禮樂文明：敦煌心史散論》（北京：中國社會科學出版社，1996 年），頁 395-422。

<sup>11</sup>鄭阿財：〈《孟蘭盆經疏》與《孟蘭盆經講經文》〉，收於鄭阿財：《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 162-179。

上，之後才是新的疏釋。(3) 第 223 與第 224 行間浮貼，僅正面有文字，抄寫「菴羅」之疏釋，凡 21 行，始於「者，不定之辭」，終於「亦言在吠舍城南」，正好可與其前、後之底紙所書內容相互銜接，字跡也與底紙所書同，其中，第 2 至 7 行所書出自唐代慧淨撰《溫室經疏》，第 7 至 14 行則出自道液《淨名經關中釋抄》卷上。(4) 第 329 至第 330 行間浮貼，正面抄寫「護持，宣布者」之疏釋，凡 6 行，字跡與底紙所書雖略異，但其前、後之底紙所書分別為「受持正法」與「能師子吼」之疏釋，大抵可相互銜接，應是用以補充原文，而其文大抵出自玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 541〈第四分供養窣堵波品第三之三〉<sup>12</sup>；背面則雜寫有「而而不好□包日日日用一不而耳」「王文選」。(5) 第 613 與第 614 行間浮貼，僅正面有文字，抄寫一則沙州善解醫方之令狐生故事，凡 6 行，字跡雖與底紙所書異，但其前、後之底紙所書，正好分別疏釋「為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行」與「無量功德」，顯然是針對其前大醫王等等的補充。另外，浮貼紙張之右下角，有一朱色大字「水」。(6) 第 617 與第 618 行間浮貼，正面抄寫一則甘州二居士往西天途中遇穢污卻得神力故事，凡 7 行，其前、後之底紙所書分別為「其見聞者，無不蒙益」與「諸有所作，亦不唐捐」之疏釋，顯然是針對前者的補充說明，且字跡與底紙所書同，又浮貼紙張之右下角有一朱色大字「山」；背面所抄寫應是往生父母追福的齋願文，凡有 5 行，字跡與底紙所書異，可推知此小紙張原應抄齋願文，為後來的抄寫者剪裁後再利用。

此一寫本首題「談廣釋佛國品手記」，除了表明所抄寫文書名稱為《釋佛國品手記》外，「談廣」應當就是作者名，其他敦煌文獻書出現有「談廣」的寫本，土肥義和指出的就有 P.2825V、P.4640、S.6889V、北大 D203 四件<sup>13</sup>，分別寫錄有：P.2825V 雜寫有「都僧統和都僧政智惠林僧錄談廣」；P.4640 抄錄的功德記傳讚等文，其中一篇〈住三窟禪師伯沙門法心讚〉則有「禪伯，即談廣之仲父也」；S.6889V 背面紙縫處有「談廣」，北大 D203 有「管內都僧錄談廣」。馬德調查山東博物館收藏之敦煌遺書，其中也有編號 052 的寫本，正面抄寫《大乘百法明門論開宗義記》之疏釋，背面則有〈天復五年（905）新婦染患施捨文（擬）〉及〈都僧統賢照都僧錄談廣等上僕射狀稿（擬）〉<sup>14</sup>。另外，P.2245 沙門慧述《四分戒本疏》卷 3 除了有「沙門福慧勘記」及朱筆書「寅年十月十一日比丘福漸詳閱」的題記外，另於背面紙縫處有「淨土談廣」。其中，P.4640〈住三窟禪師伯沙門法心讚〉有謂「禪伯，即談廣之仲父也」，而禪伯法心，據鄭炳林、鄭怡楠考證，當是活動於九世紀下半葉的敦煌人，並於咸

<sup>12</sup> [唐]玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷 541〈第四分供養窣堵波品第三之三〉，CBETA 2022.Q3, T07, no.220, p.781b11-22。引自中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）：《CBETA 線上閱讀（CBETA Online reader）》，參見：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽日期：2022 年 11 月 21 日；以下引文若出自此資料庫，將標明編號，不再贅述。

<sup>13</sup> [日]土肥義和編：《八世紀末期～十一世紀初期敦煌氏族人名集成——氏族人名篇人名篇》（東京：汲古書院，2015 年），頁 1006。

<sup>14</sup> 馬德：〈國內散藏敦煌遺書的調查隨筆〉，《敦煌研究》2012 年第 5 期，頁 46-49。

通八年（867）張議潮入朝之後出家為僧<sup>15</sup>，談廣既然是禪伯的姪子，則應與禪伯的時代相當而稍晚些，加以山東博物館編號 052 背面與僧錄談廣等上僕射狀稿抄寫一起的施捨文，即是天復五年（905）的文書。可見曾任僧錄的談廣，當是九世紀下半葉、十世紀初的敦煌僧人，《釋佛國品手記》大約也是此時所撰作的。

另外，從上述 P.2191V 談廣《釋佛國品手記》的簡要敘錄，可知其中的疏釋不少出自《淨名經關中釋抄》卷上，意味著道液《淨名經關中釋抄》應是談廣重新疏釋《維摩詰所說經·佛國品第一》時重要的參考文本之一，且其正面所抄又是《淨名經關中疏》卷下，更坐實二者的關係是密切的。在當時，僧人們確實喜以道液的《淨名經關中釋抄》或《淨名經集解關中疏》，作為疏釋《維摩詰所說經》時的重要參考文本，像抄寫有《淨名經關中釋抄》卷上的 P.2079 一寫本，卷末題記有云：「壬辰年（872）正月一日河西管內都僧政京城進論朝天賜紫大德曹和尚，就開元寺為城隍禳災僧講《維摩經》<sup>16</sup>，當寺弟子僧智惠，並隨聽寫此上批<sup>17</sup>，至二月廿三日寫訖。」據榮新江考證，此位曾進京的僧政曹和尚即是敦煌張氏歸義軍時期敦煌高僧法成的弟子法鏡<sup>18</sup>，而題記表明的是他曾在唐咸通十三年（872）於敦煌開元寺為城隍禳災，進行《維摩經》的「僧講」，而「僧講」時採用的文本即是《淨名經關中釋抄》。而法鏡的這一類針對《維摩經》等佛典進行敷演的講說，在 P.4660 中一篇由悟真撰〈入京進論大德兼管內都僧政賜紫沙門故曹僧政邈真贊〉也有所描述，有云：「《瑜伽》、《百法》，《淨名》俱徹，敷演流通，傾城懌悅，後輩疑情，賴承斬決。入京進德，明庭校劣，敕賜紫衣，所思皆冗<sup>19</sup>，旋歸本群，誓傳講說。繩愆有截，年期八十，示同殞滅，……中和三年歲次癸卯（883）五月廿一日，聽法門徒燉煌釋門法師恒□。」

為 P.2191V 談廣《釋佛國品手記》所引述的佛典，除了《淨名經關中釋抄》、《大般若波羅蜜多經》外，其實還有不少。像談廣在疏釋「如是」時，即與窺基撰《妙法蓮華經玄贊》頗多類同，《釋佛國品手記》有云：

11 經曰：「如是」，世尊將欲涅槃之時<sup>20</sup>，元阿難以為侍者<sup>21</sup>，聞佛涅槃，悶絕躄地，尊者阿 樓豆<sup>22</sup>

<sup>15</sup>鄭炳林、鄭怡楠：〈敦煌寫本〈住三窟禪師伯沙門法心贊〉考釋〉，《絲綢之路》2014 年第 12 期，頁 8-12。

<sup>16</sup>隍，原卷作「煌」，蓋形音近同而訛，今改之。

<sup>17</sup>此文書卷末尾題作「淨名關中釋批」，故此處才會稱「寫此上批」。

<sup>18</sup>榮新江：《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 271-272。

<sup>19</sup>冗，原卷作「宬」，「冗」或「穴」之異體，與上下合觀，應釋作「冗」為佳。見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?educode=A00303-005](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?educode=A00303-005)，瀏覽日期：2022 年 11 月 28 日。

<sup>20</sup>涅槃，原卷作「冊冊」，即「涅槃」之俗字。見黃征：《敦煌俗字典》（上海：上海教育出版社，2005 年），頁 292。

<sup>21</sup>侍，原卷作「待」，蓋形近而訛，今改之。

<sup>22</sup>原卷空一格，據諸佛典，知其應是「毘」，或作「尼」、「泥」，不知何故未書。如，隋·慧遠撰《維

12 慙念未代眾生，令以水灑良久，乃蘇，告曰：「阿難，汝是如來親弟侍者<sup>23</sup>，一切教法付囑

13 於汝，今迷悶，一無所問，如來教法，以何存濟善？」「我今已無覺知，依何所問，即便

14 誨之。」申其四問，第一問云：「我等如來在世，依佛如住，如來滅後，依何如立？二，如來

15 在世以佛為師，大師滅後以何為師？三，惡惱比丘，佛自調伏，佛今滅度，以何

16 調伏？四，一切經首法，佛自宣說，如來滅後，一切經首，當置何言？」答：「

17 佛自告言：依四念處，如住言。四念者，身受心法，有其二種。小乘之中，一觀

18 身不淨，二觀受有苦，三觀心生滅，四觀法無我。大乘之人，觀身如處空，

19 二觀受內外空，三觀心但有名字，四觀是法是非法也<sup>24</sup>。第二，依波羅提木叉

20 為師。

21 三，惡性比丘以梵檀治之，漢云默殯。

22 四，一切切經首，當安『如是』之言。」

而唐代窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷1則云：

「如是我聞」等，以三門分別：一說之所由，二立之所以，三正釋其文。說所由者，如《大術》等經說其本緣<sup>25</sup>，佛臨涅槃時，佛命有疑當問，時優婆離、阿菴樓駄教阿難請問四事：一佛滅度後諸比丘等以誰為師，二依何處住，三惡性比丘如何治罰，四一切經首當置何言。佛教之云：「我滅度後，以波羅提木叉為汝大師，依戒而行；依四念處住，安處其心；惡性比丘梵檀治之，梵檀默然，故不應打罵，但默殯；故一切經首當置『如是我聞』等言。」後阿難結集，還依佛教，廣述所由，皆如經說<sup>26</sup>。

同樣是阿難聞佛將涅槃，阿難的反應於《釋佛國品手記》所述較《妙法蓮華經玄贊》來得生動，但之後阿難與佛針對四事之問答，文句大同小異，彼此承襲的痕跡至為

摩義記》卷2〈弟子品〉云：「此阿那律，經中亦名阿尼樓駄，又亦名為阿泥樓豆，本是一名，傳之音異。」CBETA 2022.Q4, T38, no.1776, p.455c5-6。

<sup>23</sup>侍，原卷作「待」，蓋形近而訛，今改之。

<sup>24</sup>是，原卷二個「是」字均作「𠄎」，字形與「是」的諸字體均略異，就上下文意可通，今姑校作「是」。

<sup>25</sup>《大術經》即是《摩訶摩耶經》，《大唐西域記》卷6有云：「摩訶摩耶，唐言大術。」CBETA 2022.Q4, T51, no.2087, p.901a2-3。

<sup>26</sup> [唐]窺基撰：《妙法蓮華經玄贊》卷1，CBETA 2022.Q3, T34, no.1723, p.662a4-15。

明顯。

又《釋佛國品手記》對「如是」的疏釋，後頭還有一長段，有云：

22 四，一切切經首，當安『如是』之言。」次中有其三意：一為生信，二為簡偽，三  
23 則除疑。生信中有其七種：佛法一如海，信為能入，智為能度。二信比如手，如人有  
24 手，若至寶山，則能隨意，恣力如取，若具信手，則能採取功德  
25 之寶。三信如其筋，人以獸筋為作琴弦<sup>27</sup>，若以師子筋作弦者，一  
26 彈之聲，餘絃皆斷，若具信時，一切煩惱，都皆忽盡。四如  
27 乳者，如人搆取牛馬之乳，置之一器，若與師子乳，一滲投之，一切  
28 諸乳皆變成水，若發信，一切諸惡魔障業累，變為清淨法水。  
29 五如財者，辟如世間財物，能益眾生，信心亦爾，能長人惠命，  
30 所以七聖財中為信財也。言七聖財者，信戒施聞惠慚愧名之  
31 為七，至文當說。六如根者，如世樹根能生花果，信心亦爾，能  
32 生菩提之花<sup>28</sup>，所以五根之中，有信根也。言五根者，信、精進、念根、定根、  
33 惠根，觀身無常，苦空無我，及四諦等，能生菩提，不可傾動，故名為  
34 根，至文廣說。七如力者，如世壯士，能伏剛強，次中引喻鎌寺加  
35 踏，石沒鐵沒皺之事，信心亦爾，能摧一切惡、不善法，不可屈伏之義，  
36 故名信力也。二簡偽，若無「如是」之言，成就之義，當知一切經  
37 書，外道教教，外道教題，皆置「阿區」二字，「阿」表依無，「區」表於  
38 有，外道一切經書，不離「阿區」兩字，謂劫初之時，梵天王流  
39 出七十二字，曲藉道理，相假如行，漸入輕薄，却被梵天吞入  
40 口中，於口兩角，救得兩字，外道現行，即彼是也。

此段疏釋文字，又可分為二部分：先是以海、手、筋、乳、財、根、力七種譬喻來說解「信」，後為敘述「阿區」<sup>29</sup>與「如是」之區別。而像這樣的說解在佛典疏釋中是頗為普遍的，其中與廣談所述最為接近的是唐代崇俊（696–760）所撰<sup>30</sup>、法清集疏《法華經玄贊決擇記》<sup>31</sup>，該書卷2有云：

疏定之所以者，又按《智度論》等中外道經，初先標兩字，所謂阿憂。然劫初之時，本無文字，後梵王下來而施設，有七十二字，以訓於世，教化眾生，後時眾生，轉薄

<sup>28</sup>「菩提」二字旁有「云覺」，蓋「菩提」之注釋。

<sup>29</sup>P.2191V的「阿區」，一般佛典作「阿嘔」或「阿漚」。

<sup>30</sup>定源（王招國）：〈日本現存〈唐禪智寺故大德法師崇俊塔銘〉考釋〉，《唐研究》第26卷（2021年），頁327–351。

<sup>31</sup>約活動於唐開元年間的大覺，其所撰《四分律行事鈔批》卷14也有近同的文句。以上分參[宋]贊寧撰《宋高僧傳》卷26：「覽以開元二十二年示疾，終於臨平所造寺，春秋八十四。」CBETA 2022.Q4, T50, no.2061, p.875b14–15；[唐]大覺撰：《四分律行事鈔批》卷14，CBETA 2022.Q4, X42, no.736, pp.1045c17–1046a6。

梵王，因茲吞噉，在口兩角，各有一字，一是其阿，阿之言無，二是其嘔，嘔之云有，以此二字，置於廣主經首。……問經由說，為簡外道，置如是等。……准諸廣律，有如是等，復有六種，明定所以。一如手，二如筋，三如乳，四如財，五如根，六如刀<sup>32</sup>。言如手者，《華嚴經》云如人有手，入寶山中，自在取寶，有信亦爾，入佛法中，自在取無紛法寶。言如筋者，如人用師子筋，以為琴絃，音聲一奏，一切餘絃，皆悉師滅，若人發一念信心，一切煩惱惡業，皆悉消滅。言如乳者，如人稱取牛馬諸乳，置之一器，若將師子乳，一滌投之，一切諸乳悉皆變為清水。若人發信心，一切惡魔，諸罪障業，皆變為清淨法水。言如財者，譬如世間財物，皆益眾生色身，信心亦爾，能益行者慧命。言如根者，如世樹根能生華葉，信心亦爾，能生菩提華葉。言如力者，如世壯人，能伏剛強，信心亦爾，能摧一切惡不善法<sup>33</sup>。

顯然《釋佛國品手記》的七種譬喻，僅如海一項未見於《法華經玄贊決擇記》，此一譬喻當是節取自鳩摩羅什譯《大智度論》，該書卷1有云：「佛法大海，信為能入，智為能度。」<sup>34</sup>而「阿嘔」與「如是」之區別的敘述，二者也大抵相同，當然，我們也發現《法華經玄贊決擇記》對「阿嘔」的解釋，又與更早的唐代道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》近同，該書卷上有云：「三簡邪者，外道教初皆置『阿漚』二字，云梵王有七十二字以訓於世，眾生轉薄，梵王嗔怒，吞噉諸字，唯此二字，在口兩角，『阿』表於無，『漚』表於有。」<sup>35</sup>

再舉一例，談廣在疏釋《維摩詰所說經·佛國品第一》「毗耶離」時，有云：

- 191 言毗耶離等者，吉藏法師云：「二處四會云何？二處，方丈在城，菴羅在  
192 外，故名二也；四會者何？菴園初會，〈佛國〉、〈弟子〉等二品是也，後會說  
〈菩薩行〉  
193 等四品是也。方丈初會說〈方便〉一品，後會說〈問疾〉等六品之也，故名為  
四。」  
194 毗耶離者，或云毗舍離，國號是也。或言維耶離，新云吠舍釐，  
195 改梵輕重義同<sup>36</sup>，疏引：在恒河南中天竺界，七百聖者結集處也<sup>37</sup>。《西域記》

<sup>32</sup> 「刀」字，《大正新脩大藏經》如是，根據上下文來看，應作「力」。

<sup>33</sup> [唐]崇俊撰，法清集疏：《法華經玄贊決擇記》卷2，CBETA 2022.Q3, X34, no.637, pp.154c04-155a4。

<sup>34</sup> 龍樹菩薩造，[後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》卷1，CBETA 2022.Q4, T25, no.1509, p 63a1-2。

<sup>35</sup> 《御注金剛般若波羅蜜經宣演》可見於敦煌文獻，凡有47件。而與上述類似的文句，在其他佛典疏釋也有之，如敦煌文獻中共有14件寫本的曇曠撰《金剛般若經旨贊》，該書卷上有云：「言簡邪者，但無『如是』六句經文，當知皆是外道教收，如有外道，一切教初皆必安置『阿漚』二字。『阿』表於無，『漚』表於有，言其教旨，不離有無。今置六句，為簡於彼。」以上分見于淑健、黃征整理：《敦煌本古佚與疑偽經校注：以《大正藏》第八十五冊為中心》（南京：鳳凰出版社，2017年），頁26-27、60、217、225。

<sup>36</sup> 改，原卷作「改」，「改」之俗字。見黃征：《敦煌俗字典》，頁122。

<sup>37</sup> 竺，原卷作「竹」，蓋與「竺」形音同而訛，今改之。

云：「

196 其城周圍五千餘里，土地沃壤，花果茂盛，節序和暢，風俗淳質，  
197 好福重學，邪正雜信，伽藍數百，多已毀壞，存者三五，僧徒希少。  
198 天祠數餘，外道雜居，露形之徒，繁多不少。其城土地極多傾頽，  
199 其故基跡周六七十里，宮城四五里，少有人居。去城西北有五六里，至一  
200 伽藍，僧徒寡少，習學小乘，有窣堵波，是昔如來說《維摩  
201 經》處，長者獻蓋之初。於此伽藍東北三四里，有一窣堵波，是  
202 毗摩羅詰故宅基跡，多有靈異。去此不遠，有一神舍，其  
203 狀壘塼，亦云積石，是長者現疾說法處也<sup>38</sup>。吠舍釐國城南不遠，  
204 精舍前有窣堵波，是柰女園持以施佛。七百賢聖重集，  
205 律儀數千，獨覺於茲滅度，如來受魔請入般涅槃，喜拒  
206 王分身，造閣說法。」

「吉藏法師云」一段，應該是以隋代吉藏撰《維摩經義疏》為基礎加以發揮，該書卷1云：「此經始終，而有二處四集。言二處者，一菴園處，二方丈處。菴園是佛所住處，方丈為菩薩住處。又菴園出家所栖，方丈俗人居止。又菴羅女以園施佛，造立精舍，謂他業所起八，未曾有室，蓋是淨名，自會構興。菴羅園在城外，方丈在城內。《法顯傳》云：相去三里，在城南也。所言四會者，一菴羅會，二方丈會，三重集方丈，四再會菴園。」<sup>39</sup>而「疏引」二句，則是出自唐代玄應撰《一切經音義》，該書卷8云：「毗耶離，或作毗舍離，或言維耶離，亦云鞞奢隸夜，皆梵言，訛轉也。正言吠舍釐。在恒河南中天竺界，七百賢聖於中結集處也。」<sup>40</sup>至於《西域記》，指的則是玄奘的《大唐西域記》，上述《釋佛國品手記》從「其城周圍五千餘里」至「是長者現疾說法處也」即是節錄自《大唐西域記》卷7「吠舍釐國」<sup>41</sup>，而「吠舍釐國城南不遠」之後的文句，則是從《大唐西域記》卷7「菴沒羅女園」及「吠舍釐結集」二段擇要摘抄<sup>42</sup>。

以上所論，說明了談廣《釋佛國品手記》確實是以《維摩詰所說經·佛國品第一》之義解為主，它彙集了如：後秦鳩摩羅什譯《大智度論》、唐代玄奘譯《大般若波羅蜜多經》、玄奘撰《大唐西域記》、玄應撰《一切經音義》，《維摩詰所說經》的疏釋——隋代吉藏撰《維摩經義疏》、唐代曇曠撰《金剛般若經旨贊》、道液撰《淨名經關中釋抄》，以及唐代慧淨撰《溫室經疏》、窺基撰《妙法蓮華經玄贊》、崇俊撰《法

<sup>38</sup> [唐] 玄奘口述，辯機編纂：《大唐西域記（校點本）》卷7，CBETA 2022.Q4, B13, no.80, pp.714a12-715a11。

<sup>39</sup> [隋] 吉藏撰：《維摩經義疏》卷1，CBETA 2022.Q4, T38, no.1781, p.917b17-24。

<sup>40</sup> [唐] 玄應撰：《一切經音義》卷8，CBETA 2022.Q4, C056, no.1163, p.936c1-4。

<sup>41</sup> 《大唐西域記（校點本）》卷7，CBETA 2022.Q4, B13, no.80, pp.714a12-715a11。

<sup>42</sup> 同上註，CBETA 2022.Q4, B13, no.80。

華經玄贊決擇記》等等其他佛經疏釋。這樣的作法，誠如羅師宗濤所言：「譯經之際，已多有論說，譯經既竟，彙集原來論說，稍事董理，即成早期之注疏本，緇徒或即本之宣講；然而，當其宣講之際，又不免有隨機觸發者，行之既久，資料寔多，於是，復有新疏之製。」<sup>43</sup>像北周僧人寶象聽韶法師講《請觀音經》，「初未綴心，本無文疏，始役情慧，抽帖句理，詞義洞合，聽者盈席，私記其言，因成疏本，廣行於世」。<sup>44</sup>

### 三、P.2191V《釋佛國品手記》與俗講之關係

前文曾提及 P.2191V 談廣《釋佛國品手記》疏釋的範圍始於《維摩詰所說經·佛國品第一》的品名，終至「壞魔菩薩」，有意思的是屬俗講文本的 S.4571《維摩詰經講經文》，其選擇闡釋的經文，部分與《釋佛國品手記》是一樣的，如一開始針對經首置「如是」二字用以表「信」進行了闡釋，之後則依序對「我聞」、「一時」、「眾所知識」、「為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行」等文句進行講述，這些文句談廣也都有所疏釋，特別是 S.4571 對「信」的散文闡釋和《釋佛國品手記》一樣都引述了大量的佛典，若非 S.4571《維摩詰經講經文》在以散文闡釋後又有韻文，還真不容易區隔二者的差別。而談廣《釋佛國品手記》的疏釋，雖未有俗講文本的表現形式特徵之一——散韻相間，但部分敘述存在俗講文本的另一特徵——較濃厚的故事性與口語性，除了前文已論及可視為有 P.2344、P.3784 二寫本的〈祇園因由記〉之異本的一段記述祇園精舍由來（第 225 至 255 行）之外，尚有十則。

按諸故事之出處來區分，則出自內典的故事凡有五則，而屬於外典的故事有四則，另有二則距談廣不久，其稱之為「近代」的故事。其中，記述祇園精舍由來一段，同樣是前文已提過的——高井龍指出其與曇曠撰《金剛般若經旨贊》部分文句相同，且若干句子取材自玄奘撰《大唐西域記》，此一見解大抵不誤，只是筆者在凡有 P.2794、S.216 等八件寫本的《大乘四法經論廣釋開決記》中，也發現有與《釋佛國品手記》類同的文句，有云：

言羅筏城者，梵音，此云聞有。昔二仙人，一名為聞，二則名為有，此二仙人置此城故。又有釋云：此名豐德，謂豐財寶、女色、多聞、解脫四德，故名豐德；亦名聞物，以多寶物及以人物諸方聞故。言誓多者，此云戰勝，即勝軍王之太子也。太子生日，王破敵軍，因而立名，謂之戰勝。言林者，戰勝有菌，地周十里，在於城南五六里餘，花卉茲繁，泉池交影。於菌圃中，特為殊勝。言給孤獨者，國之大臣，本名蘇達多，此云善施，仁而聰敏，積而能散，極濟貧乏，哀孤恤老，時美其德，號給

<sup>43</sup> 羅宗濤：《敦煌講經變文研究》（高雄：佛光山文教基金會，2004年），頁472。

<sup>44</sup> [唐]道宣撰：《義解篇四·釋寶象傳》，收於[唐]道宣：《續高僧傳》（北京：中華書局，2016年），卷8，頁268。

孤獨焉。有七男子，六已婚聚，因為小兒聘室，遂至王舍大城。佛初成道，正在彼國。見佛聞法，果證預流，遂請世尊，降臨舍衛。如來既許，願造僧房。佛令鶩子隨而瞻撥，唯有此處堪造僧房。遂詣太子，殷求貨買。太子戲言：金遍乃賣。須達聞之，心裕如也，即出藏金。隨言布地。太子感念而告之曰：若佛非是良田，寧□使輕金貴土？我植善種，正是其時。地任卿收，樹當自施。須達得地，大建僧房，崇飾既周，遙請佛降。大聖懸鑒，乘通如來。既至伽藍，謂大眾曰：林樹祇陀自捨，園地須達買施，二人同心，式崇功業。君上臣下，世曲格言。自今已後，應謂此地為祇陀樹給孤獨園。遊化在城，君止在園。雙舉城園，顯斯二義雖異，俱名住焉，是故經曰：住室羅筏等。」<sup>45</sup>

上述引文畫有底線者，即是《大乘四法經論廣釋開決記》與《釋佛國品手記》類同的文句，而《金剛般若經旨贊》與《釋佛國品手記》類同的大抵也是這些。《大乘四法經論廣釋開決記》的八件寫本中的 P.2794，於首題下還題署有「大藩國大德三藏法師沙門法成集」，又該寫本卷末有題記，云：「癸丑年（833）八月下旬九日，於沙州永康寺集畢記。」可見此疏釋當為唐代法成所集，而法成的時代晚於曇曠，故法成集《大乘四法經論廣釋開決記》時，採納曇曠撰《金剛般若經旨贊》也是自然的。不過，法成的疏釋有二仙人與豐德的記述（即上面引文斜體灰階者），卻是《大乘四法經論廣釋開決記》與《釋佛國品手記》才有的，《釋佛國品手記》云：

此城者，二仙人，一名為聞，二則名有，即二仙人置此城也。亦云豐德，為豐財寶、多聞、脫解，故名豐德。亦名聞物，以多寶物及以人物諸方聞故。（P.2191V 第 217 至 219 行）

二者的文句大抵雷同。因此，談廣在疏釋《維摩詰所說經·佛國品第一》的「園」字時，恐怕是以法成集《大乘四法經論廣釋開決記》為據。

接下來，我們先來討論《釋佛國品手記》中，另四則屬內典的故事。第一則是第 40 至 129，敘述佛涅槃後於七葉窟結集因由，開頭為「三除疑者，所以者何？為七葉巖窟結集之事，自下一一解釋因由」，結語則作「如是結集因由，在薩婆多戒緣中明，樂者尋之」。從這簡短的頭、尾記述，可知長達 90 行的因由故事，是在闡釋一切經首皆安以「如是」之言有生信、簡偽、除疑三意中的「除疑」意，同時直接表明故事是取材自薩婆多戒緣。而所謂的「薩婆多」，就是一切有部<sup>46</sup>，筆者檢視諸佛典後，發現談廣所說的「薩婆多戒緣」，指的應該就是唐代義淨譯《根本說一切有部

<sup>45</sup>于淑健、黃征指出《大乘四法經論廣釋開決記》於敦煌文獻中，凡有 S.216、S.2817、P.2691、P.2794、P.3007、BD7442、BD3530、BD7873 八件。見于淑健、黃征整理：《敦煌本古佚與疑偽經校注——以《大正藏》第八十五冊為中心》，頁 1553、1561。

<sup>46</sup>佛瑩編：《四分比丘尼戒本註解》卷 1：「薩婆多 Sarvate 譯云一切有部，Sarvastivada 即根本一切有部。」CBETA 2022.Q4, B08, no.26, p.16a25。

毘奈耶雜事》。談廣所述，一開頭簡要敘說如來八相成道，之後將重點放在如來滅度後，迦葉等人本欲召牛哨比丘結集三藏，牛哨比丘聞如來滅度，悲痛逾恆，現神通化火焚身亦滅度，眾人遂轉而找阿難，迦葉責問阿難八條愆過，阿難一一回應。這一連串的敘述大抵與《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39〈第八門第十子攝頌涅槃之餘次明五百結集事〉的主要情節相同<sup>47</sup>。當然，談廣也將部分的人名、地名做了調整，如以七葉巖取代畢鉢羅巖<sup>48</sup>，牛哨比丘取代具壽牛主<sup>49</sup>，二組名稱的意思其實是一樣的，只是談廣使用的名稱已中土化，更易於唐人理解；又於部分環節增添了若干情節，敘述的語言也較白話，如召牛哨比丘結集三藏即是其例，有云：

52 已，諸天上自恐法俎壞，今須召四方聖者，結集三藏。其時<sup>50</sup>  
53 牛哨比丘，佛在世時，恒常羸弱，佛即問言：「汝何如此？」答言：「佛  
54 制不許非時如食，緣習未斷，食已吐出，所以羸瘦。」佛即  
55 開許吐以再食，惡世譏嫌<sup>51</sup>，令牛哨往三十三天居菩提樹下，緣  
56 斯不在。迦葉遣圓滿比丘<sup>52</sup>，往彼告迎，圓滿即運神通，至彼  
57 天所，宣迦葉大眾等意請牛哨，牛哨比丘內懷生疑：「佛若在世，合  
58 稱世尊之勅，何故稱大迦葉等勅耶？」告圓滿言：「莫法海  
59 枯涸耶？莫法山崩摧耶？莫法幢摧折耶？」如是問已，圓滿  
60 比丘哽噎如言，即實告知。牛哨比丘聞佛滅度，哀哉嗥叫：「  
61 如來大師上自涅槃，我等今日依何如住？」所有衣鉢盡與  
62 圓滿比丘<sup>53</sup>，牛哨即現種種神通，化火焚身。見是事已，即  
63 持遺留衣鉢，却還本方，遂告大眾如上之事。既見不

開頭先以佛關心牛哨比丘何以如此瘦弱，牛哨回以佛律不許非時食，佛因而予吐以再食的優待，這是《根本說一切有部毘奈耶雜事》所沒有的，談廣增添此一情節，用以交代牛哨一名稱的由來，也算是頗具巧思。而牛哨比丘聽到造訪的圓滿比丘，自

<sup>47</sup> [唐] 義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39〈第八門第十子攝頌涅槃之餘次明五百結集事〉，CBETA 2022.Q4, T24, no.1451, pp.402a20-407c20。

<sup>48</sup> [宋] 日新錄《孟蘭盆經疏鈔餘義》：「畢鉢羅窟即七葉巖。」CBETA 2022.Q4, X21, no.376, p.572a7。印順也有云：「發起結集，那是佛弟子所一致贊同的。論到地方，決定在王舍城（或說七葉岩，或說畢鉢羅窟）。」見印順：〈王舍城結集之研究〉，《華雨集（三）》，CBETA 2022.Q4, Y27, no.27, p.48a6-7。

<sup>49</sup> [宋] 法雲編《翻譯名義集》卷1：「僑梵鉢提，或云僑梵波提、伽梵婆提、笈房鉢底，此翻牛呵。《法華疏》云：『昔五百世曾為牛王。牛若食後，常事虛哨，餘報未夷，時人稱為牛呵。』《楞嚴》云：『於過去世，輕弄沙門，世生有牛呵病。』《爾雅》作𧈧，與呵同。郭璞云：『食之已久，復出嚼之。』亦翻牛王，又翻牛相。」CBETA 2021.Q4, T54, no.2131, p.1064c3-8。

<sup>50</sup> 「其時」後原有「牛」字，惟下一行亦有「牛」，顯然衍一字，今刪之。

<sup>51</sup> 譏嫌，原卷作「譏謙」，此詞未可見，而「譏嫌」則有之，於上下文之意亦合，如[唐]地婆訶羅譯：《方廣大莊嚴經》卷1有「遠於世譏嫌，樂法捨貪欲。」CBETA 2022.Q3, T03, no.187, p.541a26。

<sup>52</sup> 圓滿比丘，原卷作「員滿比丘」，下文作「圓滿比丘」，今統一作「圓滿比丘」。

<sup>53</sup> 圓滿，原卷作「員滿」，今如前註，改之。

稱他是受迦葉等人所託前來邀請牛哨比丘，牛哨比丘遂心生懷疑，以一連三句具象的話語——「莫法海枯涸耶？莫法山崩摧耶？莫法幢摧折耶？」詢問圓滿比丘，佛是否已不在人世，頗具渲染力。而在得知佛已涅槃，牛哨比丘直接「哀哉嗥叫」，後現神通，化火焚身。這樣的敘述方式已和通俗講經甚為接近。又如迦葉責問阿難八條愆過，一開始作：

77 慮靜曰安，處中曰居，於中進業，名曰安居。既安居竟，聖  
78 眾集已，迦葉入定，觀看眾中，恐有貪嗔未盡，唯見  
79 阿難貪嗔癡不斷。又遣阿那律觀看，亦阿難煩惱  
80 盡。迦葉訶責：「汝應出去，勿住眾內。」阿難白曰：「我為  
81 何過，趁我出眾？」即告之曰：「汝有八條愆過<sup>54</sup>。第一，佛在世時

談廣對角色行動上的描述頗為細緻，而迦葉與阿難的對話也有口語化的傾向。尤有甚者，是阿難與迦葉八回次的應答，最末，當阿難被逐出之際，阿那律、阿難及迦葉三人的反應是：

113 逐之，阿那律勸迦葉言：「且留勿遣，至三不聽，即棄出眾。」阿  
114 難云：「大德不看我，情可不顧如來耶？」定言不許。唱言：「苦哉  
115 世尊，何故涅槃？遺我於後，遺無所投。涅槃之時，遣依迦葉，如  
116 住誰□？今日不顧，如來反逐，於我悲流。」即往王舍城中，召

阿那律勸和、阿難不服，但在迦葉堅持下，阿難最終在哭喊世尊聲中暗然離去，這些已非一般佛經疏釋的敘述方式。

第二則是談廣在疏釋《維摩詰所說經·佛國品第一》「毗耶離」時，除了採一般疏釋——以義解為主，引述其他佛典外，也敘述了一則波羅柰王夫人生下肉片以說解廣嚴城之因由，有云：

208 結子即少，其葉似柳，長一尺，三指，其狀似梨。亦云廣嚴城。  
209 昔時有王名波羅柰王夫人，懷妊十月滿足<sup>55</sup>，生一肉片，即便羞  
210 恥，以器盛之，棄於江水，人見水中，即便拾取至於家中。  
211 經於半月分為兩片，又經半月兩片，肉上各生五胞，  
212 更經半月，一片金色成其童男，一片似銀成於童女，其人修  
213 導以慈心，故以指出乳，每以食之，長成十五，便起與牧牛人。得  
214 與便為夫妻，遂於平垣之處，南北東西各十六里，安置

<sup>54</sup>愆，原卷作「愆」，「愆」之俗字。見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?quote\\_code=QTAWmjM5LTAwOA](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?quote_code=QTAWmjM5LTAwOA)，瀏覽日期：2022年11月28日。

<sup>55</sup>妊，原卷作「任」，蓋音同而訛，今改之。

215 宅。後更生二子，是一男一女，即十六度，生十六男、十六女，盡為夫  
216 妻。轉更三度，即便開闢，名曰廣嚴。廣者，闊大也；嚴者，真

上述故事大抵與南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》所記載的毘舍離根本因緣是一樣的<sup>56</sup>，只是，談廣所述已將較適合書面閱讀的枝蔓省去。雖然吉藏撰《維摩經義疏》卷1〈佛國品〉也有類似的作法，他將《善見律毘婆沙》所述進行了剪裁，成為：

吉藏案：《善見毘婆娑》<sup>57</sup>：昔波羅捺王夫人懷妊，忽生一片肉，形如赤槿葉。夫人以器盛之，流於江水。江水邊有一道士，依放牛入住，見器接之還家。經半月，一片忽成二片。又經半月，二片各生五胞。却後半月，一片成女，女白銀色。一片成男，男如黃金色。道士念之，以慈力故兩手出乳養之。道士因以二兒與牧牛人，語之云：「可以二兒為夫妻，覓平博地安處之。」二兒年十六，牧牛人見平博地，縱闢一由旬，為起立宮舍，因合為夫婦，生一男一女。如是十六迴生兒，牧牛人見其子多，更為開闢造舍，凡造十六宅。如是三過，開闢此處，故自此地以為博嚴<sup>58</sup>。

吉藏與談廣所述，確實頗為相似，只是談廣所述更為口語化、枝蔓更少。如夫人懷孕生產一肉片，談廣謂「懷妊十月滿足，生一肉片，即便羞恥，以器盛之，棄於江水，人見水中，即便拾取至於家中」，而吉藏則作「夫人懷妊，忽生一片肉，形如赤槿葉。夫人以器盛之，流於江水。江水邊有一道士，依放牛入住，見器接之還家」，相較之下，吉藏所述仍有較強的書面性。

第三則是談廣疏釋「制諸外道」時，敘述了陳那析石故事以為說明，有云：

378 「制諸外道」云「陳那」者，菩薩也，有析石之功。時有外道多諸  
379 伎能，於彼自在天主而乞長壽，雖得長壽，終須變作一物，得  
380 長壽後，變作物時，以己伎能轉於弟子，語弟子云：「後有人  
381 難詰，汝答不令，我於平原中變作一石而住。」後其  
382 弟子被陳那詰難，果如不令，便指其石，陳那至石，施其數  
383 問，隨問便答，不如陳那，石便兩片。

此一故事各佛典所見多為隻言片語<sup>59</sup>，唐代智周撰《成唯識論演祕》所引述的一段謂「相傳」者，是較為詳盡的，也和上述最能相應，該書卷1有云：

劫初之時有一外道，舊百論等名伽毘羅，此人修道得五通仙，造略數論，已知世無常，身不久住，恐他於後破所造論，遂欲留身久住，與他論難。往自在天所請

<sup>56</sup> [南朝齊] 僧伽跋陀羅譯：《善見律毘婆沙》卷10，CBETA 2022.Q4, T24, no.1462, p.743a27-c24。

<sup>57</sup> 佛典中未有名為「善見毘婆娑」者，且就吉藏所述內容，可知確實是出自《善見律毘婆沙》。

<sup>58</sup> [隋] 吉藏撰：《維摩經義疏》卷1〈佛國品〉，CBETA 2022.Q4, T38, no.1781, p.919c8-20。

<sup>59</sup> 如，[唐] 湛然述《止觀輔行傳弘決》卷10：「恐身死，往自在天問，天令往頻陀山取餘甘子食，可延壽。食已，於林中化為石如床大，有不逮者書偈問石，後為陳那菩薩斥之，其書偈石裂等。」CBETA 2022.Q4, T46, no.1912, p.434b18-22。

延壽法，……仙獲此藥，乃恐無常，更往天所復請延年。天云：「斷為一物最得長壽，天遂變仙為一方石，可一丈餘，在頻陀山餘甘子林。」陳那菩薩造《因明論》成，以宗因喻破其數論，彼仙門徒莫能通者，將陳那難辭，書之於石，石尋書答。陳那知己與仙門屬共往石所，書難在石，同對記之，明旦來看，尋書解訖，如是復書，日日往看，至二、三日，方始能解。陳那復書，七日方解，如是復書，更不能釋。其石流汗大吼，振碎迸在空中，於是天神掌捧陳那，住在空中，說頌讚歎，時眾既覩，於是陳那所造諸論，盛行於世<sup>60</sup>。

二相對照，智周《成唯識論演祕》對陳那析石的過程做了細緻的交代，而談廣則僅就有諸多伎能的外道為求長壽情願變成石，後卻為陳那駁倒，原本長壽之石也裂為二片等核心情節加以敷演。智周所述是書面常見的表述方式，而談廣的表述則較合於口頭的講述。

第四則是疏釋「壞魔菩薩」時，以鞠多籌盈石室、屍繫魔王故事作為例子，有云：

657 言壞魔菩薩者，佛滅度後，如優波鞠多度人，更無過此，度得一人，於八間大堂，  
658 置一小籌，記其人數，其中不受，將知無數。後鞠多當座說法，被諸魔王變作  
659 天人，戴天瓔珞<sup>61</sup>，來會聽法，盡惣□花著人身上<sup>62</sup>，□敷不落<sup>63</sup>，鬧我  
660 人心，不放聽法。鞠多遂與神力，變其瓔珞，作其死狗，脰脹屍臭形<sup>64</sup>。  
661 法座將散，擬欲歸去，見戴死狗<sup>65</sup>，盡其神力，不能棄之<sup>66</sup>。却就鞠  
662 多，種種求哀：「與我棄狗，自今已往，於佛法中，永不留礙，共相守護。」文  
663 云：「飄風不終朝，驟雨不終日。」天之喜怒，上自如是，豈況大悲不  
664 調伏也。鞠多告言：「我與汝、棄汝，能變化見佛，出興如佛在時，變  
665 化看了。」答言：「我即能變和尚見，不覺禮拜，捐我身福，招其罪  
666 業。」鞠多言：「我自知了，但汝變化。」便往深山，現三十二相，紫磨  
667 金容，項輦圓光，幡花蔽日，龍天前後，菩薩團遶，天花遍滿，

<sup>60</sup> [唐] 智周撰：《成唯識論演祕》卷1，CBETA 2022.Q3, T43, no.1833, pp.825c14-826a5。

<sup>61</sup> 戴，原卷作「帶」，蓋同音通假，今改之。

<sup>62</sup> 原卷作「檄」，不知何字，故暫作「□」。

<sup>63</sup> □敷，原卷作「埽敷」，「埽」不知何字，故暫作「□」。

<sup>64</sup> 脰，原卷作「臙」，字形與「脰」略同，又「脰脹」一詞在佛典中屢見不鮮，今姑作「脰」。《字彙·肉部》：「脰，腹脹貌。」見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?quote\\_code=QzEwOTEx](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?quote_code=QzEwOTEx)，瀏覽日期：2022年11月28日。屍臭，原卷作「臭」，蓋「尸」與「臭」的合體字，而「臭」又為「臭」之異體。見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?educode=A03387](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?educode=A03387)，瀏覽日期：2022年11月28日。

<sup>65</sup> 戴，原卷作「帶」，蓋同音通假，今改之。

<sup>66</sup> 棄，原卷作「弃」，「棄」之異體。下文亦同，不再贅述。見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?educode=A01944-013](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?educode=A01944-013)，瀏覽日期：2022年11月28日。

668 香氣上騰，一像如來，更無異相。鞠多從□□身擗  
669 地，不覺禮拜，魔不敢當，即隱神力，却復本形。魔便自言：「  
670 不覺禮拜，過然如此。」鞠多言：「我不是不覺，我恨生在  
671 八難之中，佛前難是，不見真身，禮其像身，我不禮汝。不是不覺，  
672 所以擗地。」鞠多小過，上自降魔，豈況大士，不降伏也。

從談廣所述，會以為鞠多以屍繫魔王，起因於魔王妬忌鞠多籌盈石室——表度人無數，遂藉瓔珞著於前來聽鞠多說法者的身上，擾亂人心，鞠多於是以狗屍化作瓔珞著於魔王身上，欲脫不得，最後魔王只好求饒。事實上，此一故事是由鞠多籌盈石室和以屍繫魔王二則組合而成，籌盈石室出自北魏吉迦夜、曇曜譯《付法藏因緣傳》卷4，記述憂波鞠多（即鞠多）化度無量眾生，「得道者一人一籌，籌長四寸，滿一石室，室高六丈，縱廣亦爾」；<sup>67</sup>以屍繫魔王則出自《付法藏因緣傳》卷3，謂魔王妬忌憂波鞠多信徒甚眾，遂趁憂波鞠多入三昧之際，以真珠花瓔珞著於其頸上，以干擾他，憂波鞠多於是以蛇、狗、人三屍化作華鬘著於其頸上<sup>68</sup>。換言之，它們本是各自獨立的二則故事，在談廣的巧妙安排下，縮合成聯繫緊密的完整故事，同時，談廣也順勢將《付法藏因緣傳》所述的枝蔓情節一併簡省，另外加上「文云」，謂「飄風不終朝，驟雨不終日」，此「文」指的是《老子》<sup>69</sup>，讓以唐人為主要閱聽者的文本，能更有效地被掌握與理解。

P.2191V《釋佛國品手記》所敘屬外典的四則故事，分別是在疏釋《維摩詰所說經》的「集眾法寶，如海導師」、「等觀菩薩」、「寶積菩薩」時講述的。第一則疏釋「集眾法寶，如海導師」時，有云：

552 疏云：「善導商人，必獲夜光。」行貨曰商，坐易曰鋪。言必者，終也，果也。  
言夜光

553 者，未審是何。依外傳云：姓朱名仲，獻四寸之珠，名曰夜光。依李日進云：  
昔有楚臣

554 名曰隨侯，行至漢江之水，見群小兒打一蛇子，傷破欲死，此蛇是海龍王之子，  
555 出遊陸地。陸者，乾也。不悞失水，被人所害，所以文云：<sup>70</sup>「神龍失水，遊  
於陸地，即便受辱，

556 伏於螻蟻。鷹鳳爭栗於場，即取屈於雞雉。」<sup>71</sup>龍子失水，當之亦然。隨侯

557 慙之，遂便贖取贈藥封之，放至江水，蛇即遁去。其夜，龍子銜徑七寸寶珠，

<sup>67</sup> [北魏] 吉迦夜、曇曜譯：《付法藏因緣傳》卷4，CBETA 2022.Q3, T50, no.2058, p.313a7-21。

<sup>68</sup> 同上註，卷3，CBETA 2022.Q3, T50, no.2058, pp.306b15-307a3。

<sup>69</sup> 《老子道經》二十三章云：「希言自然。飄風不終朝，驟雨不終日。」見朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，2000年），頁94。

<sup>70</sup> 文，原卷有塗改，應是先書「外」，後於「外」字上又書「文」。

<sup>71</sup> 雉，原卷作「𪗇」，形似「崔」，但與上下文之意不相合，若作「雉」則文意可通，故今姑作「雉」。

來

558 報隨侯，隨侯在室，眠寢如臥，於睡覺已，乃見奇光，將謂失火，強盜即戶，按<sup>72</sup>

559 劍拒之斬之，至曉，寂無人聲，唯見寶珠，置在於戶。言唯者，獨也。始知龍子<sup>73</sup>，報恩來

560 也。隨侯持珠，奉上楚王，楚王見奇異，亦不敢取，號曰夜光之寶，即是《千文》辭也。如此之事，

561 上獲其寶，豈況三乘聖人，萬行功圓，不證妙覺也。

一開始所引之疏，乃出自後秦僧肇撰《注維摩詰經》<sup>74</sup>，之後即以朱仲獻珠及隨侯珠二事來說明「夜光」之意。朱仲獻珠一事談廣稱依「外傳」，指的應該是舊題漢代劉向撰《列仙傳》，該書卷上有云：

朱仲者，會稽人也，常於會稽市上販珠。漢高后時，下書募三寸珠，仲讀購書，笑曰：「直值汝矣！」齎三寸珠，詣闕上書。珠好過度，即賜五百金。魯元公主復私以七白金，從仲求珠，仲獻四寸珠，送置於闕，即去。下書會稽徵聘，不知所在。景帝時，復來獻三寸珠數十枚，輒去，不知所之云<sup>75</sup>。

談廣對朱仲獻珠一事僅以三言兩語即帶過，其敘述的重點為隨侯珠。而一般傳世文獻對隨侯珠有較詳細記述的，是晉代干寶所撰《搜神記》，不論是二十卷本、八卷本，或敦煌文獻 P.5588+S.6022 均有之，以二十卷本的《搜神記》為例，有云：

隋縣澁水側，有斷蛇邱。隋侯出行，見大蛇，被傷中斷，疑其靈異，使人以藥封之。蛇乃能走。因號其處「斷蛇丘」。歲餘，蛇銜明珠以報之。珠盈徑寸，純白，而夜有光明，如月之照，可以燭室。故謂之「隋侯珠」，亦曰「靈蛇珠」，又曰「明月珠」。丘南有隋季良大夫池<sup>76</sup>。

將 P.2191V《釋佛國品手記》所述與之相較，會發現談廣的敘述，強化了龍子持珠報恩是在夜晚，隨侯為該珠之奇光所驚嚇，而有一連串的行動，這些應當是為了呼應僧肇疏中的「必獲夜光」一句而刻意增添的。值得注意的，是此則故事仍有「文云」，其引述的句子是將楚辭中的〈惜誓〉「神龍失水而陸居兮，為螻蟻之所裁」<sup>77</sup>，以及屈

<sup>72</sup>按，原卷作「搯」，蓋「按」字之增筆。

<sup>73</sup>始知，原卷作「始之」，「之」為「知」之同音而訛，今改之。

<sup>74</sup> [後秦] 僧肇撰《注維摩詰經》卷 1 云：「肇曰：引導眾生，入大乘海，採取法寶，使必獲無難。猶海師善導，商人必獲夜光也。」CBETA2021.Q4,T38, no.1775,p.330a21-23。

<sup>75</sup>舊題 [漢] 劉向撰：《列仙傳》，《正統道藏》洞真部記傳類，第 8 冊，頁 260-1。

<sup>76</sup> [晉] 干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》（北京：中華書局，1985 年），頁 238。

<sup>77</sup> [宋] 洪興祖：〈惜誓章句〉，收於 [宋] 洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安書局，1991 年），卷 11，頁 229。

原〈懷沙〉「鳳皇在笱兮，雞雉翔舞」二段成句<sup>78</sup>，加以改造而成的。

第二、三則故事則是在疏釋「等觀菩薩」時所說的，有云：

631 言「等觀菩薩」者，舊云「正觀」，有其二意：觀，看也；觀者，遊慮行門也。  
初「正觀」

632 者，約理如論；後「等觀」者，順根如說，此諸菩薩多約功行而立其名，或就  
因

633 相如受其稱，非是一也。如世人名，約相受機<sup>79</sup>。如孝和皇帝為敬重

634 母，造慈恩寺在於東京，與母薦福<sup>80</sup>，約行立名，號曰孝和。又妖秦

635 之時<sup>81</sup>，天墮一石，到地兩斤，中有字言：「滅秦者胡也」，其帝無道，疑

636 匠偽作，所有石匠，敕下誅之<sup>82</sup>，諸臣諫曰：「非干石匠<sup>83</sup>，胡者多應是彼

637 單于北狄。」<sup>84</sup>便遣廳相及一太子築其長城，所以文云：「十三築長城，八十

638 不得歸。」後秦主入其孔廟，文云：「秦王無事開吾門，棄吾床，把

639 吾角弓射南牆，不到沙丘身滅亡。」著牢如迴患<sup>85</sup>，漸如增加急，命

640 築城太子要紹王位<sup>86</sup>，百僚作計偽其敕：「築城違時，汝當

641 自死。」至三催死，封刀附葉，如自死之，見替不得。第二太子，字名胡

642 亥<sup>87</sup>，便立其王，智臣記曰、效賢集云：<sup>88</sup>「上天滅秦，非北故，非由外

643 也<sup>89</sup>。一朝禍起蕭牆內<sup>90</sup>，渭水咸陽成漢都。」<sup>91</sup>言蕭牆者，《論語》

644 云，是君臣相見至禮之處<sup>92</sup>，而今屏牆是也。果如不虛<sup>93</sup>，胡亥

645 不久自崩，滅其秦名號曰漢，善惡之事<sup>94</sup>，都被此太子名字應之。今諸大士

646 當知亦然。此諸大士寂滅無名，而有名者，謂初有也。應物之道，略有

<sup>78</sup> [漢] 司馬遷撰：〈屈原賈生列傳〉，收於 [漢] 司馬遷：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），卷84，頁2487。

<sup>79</sup> 機，原卷作「紮」，與「機」之俗字「机」近似，且從上下文來看可通，故今姑校作「機」。

<sup>80</sup> 薦，原卷作「建」，當是同音而訛，今改之。

<sup>81</sup> 妖秦，原卷作「繁秦」，就上下文來看，本應書「如」，卻省略右旁之「口」改作「夭」。

<sup>82</sup> 誅，原卷作「朱」，應是同音而訛，今改之。

<sup>83</sup> 干，原卷作「杆」，或即「杆」，而從上下文來看應作「干」，今姑改之。

<sup>84</sup> 單，原卷作「禪」，蓋同音而訛，今改之。

<sup>85</sup> 牢，原卷作「牽」，蓋「牢」之俗字。見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?educode=A02489](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?educode=A02489)，瀏覽日期：2022年11月28日。

<sup>86</sup> 紹，原卷作「紹」，「紹」之書法字。

<sup>87</sup> 亥，原卷作「害」，蓋音近而訛，今改之。下文亦同，不再贅述。

<sup>88</sup> 效，原卷作「效」，「效」之書法字。

<sup>89</sup> 外，原卷作「外」，不知何字，從上下文來看，作「外」可通，今姑校作「外」。

<sup>90</sup> 蕭，原卷作「蕭」，蓋音同形近而訛，今改之。

<sup>91</sup> 渭，原卷作「渭」，當即「渭」，蓋與「渭」音近而訛，今改之。

<sup>92</sup> 此當是出自《論語》鄭玄注，而非《論語》。《論語·季氏》云：「吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也。」鄭玄注曰：「蕭之言肅也，牆謂屏也，君臣相見之禮，至屏而加肅敬焉。是以謂之蕭牆。」

<sup>93</sup> 果，原卷作「過」，應是音近而訛，今改之。

<sup>94</sup> 「善惡之事」本以小字書寫於「都」、「被」二字旁。

以中土的孝和皇帝及胡亥二人之名號與作為，來解釋佛教「約行立名」的「等觀」之意，不失為一深入淺出的表述方式。第二則孝和皇帝故事，據《舊唐書》所言，孝和是唐中宗的諡號<sup>95</sup>。只是，敬重慈母造慈恩寺一事，並非唐中宗所為，而是唐中宗的父親高宗還是太子時的作為，且該慈恩寺是位於西京長安<sup>96</sup>，而非《釋佛國品手記》所說的「東京」——洛陽，如是的衍誤，應是談廣一時疏忽所致。值得注意的，是抄寫者在「孝和」二字旁，另書寫有二行小字，第二行倒書，二行文字可相銜接，有云：

其孝和父體老，捨位與兒，兒聞南宮父崩，從殿摸死，所以文云：「一子一酉，鷄啾啾，鼠 [噦] [噦]，行到半田頭，老少一時卒。」

所謂南宮指的應該就是翠微宮<sup>97</sup>，如此一來，「南宮父崩」指的應該是唐太宗，因為據《新唐書》的記載，太宗駕崩於翠微宮，皇太子李治於此即位<sup>98</sup>。而此段敘述仍舊有「文云」，其所引述的韻語，就行文風格來看，應是來自當時民間的時政謠諺，其意為何，頗令人費解。接續在「號曰孝和」之後的胡亥故事，起首的「又妖秦之時」提供我們一則很好的線索，即「妖秦」二字原卷作「<sup>𤝵</sup>秦」，就上下文來看，「妖」字原本應作「如」字，卻寫了「女夭」，顯然是刻意為之的，搭配上前文的「一子一酉，鷄啾啾」，則「女夭」指涉的應當就是武則天，謂其牝雞司晨，導致李唐政權旁落，同時也對太宗、高宗父子均有所婉諷。

第三則的胡亥故事，情節大抵圍繞從天墜下之石，書有「滅秦者胡」，秦始皇以為工匠刻意為之，本欲殺所有石匠；大臣則認為指的是北方胡人，遂有築長城之舉；最後才發現「滅秦者胡」指的是秦始皇之子——胡亥，秦為「胡」所「害」，是禍起蕭牆。就《史記·秦始皇本紀》的記載，上述故事應是分別來自三件歷史事件，如下：

（始皇）三十二年……燕人盧生使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書，曰「亡秦者胡也」。始皇乃使將軍蒙恬發兵三十萬人北擊胡，略取河南地。……三十四年，適治獄吏不直者，築長城及南越地。三十六年，熒惑守心。有墜星下東郡，至地為石，黔首或刻其石曰「始皇帝死而地分」。始皇聞之，遣御史逐問，莫服，盡取石旁居人誅之，因燔銷其石。

（三十七年）上病益甚，乃為璽書賜公子扶蘇曰：「與喪會咸陽而葬。」書已封，在中車府令趙高行符璽事所，未授使者。七月丙寅，始皇崩於沙丘平臺。丞相斯為

<sup>95</sup> 《舊唐書》卷7〈中宗睿宗紀〉云：「（景龍四年）九月丁卯，百官上諡曰孝和皇帝，廟號中宗。」〔後晉〕劉昫撰：〈中宗睿宗紀〉，收於〔後晉〕劉昫：《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1981年），頁150。

<sup>96</sup> 《舊唐書》卷191〈方伎傳·僧玄奘〉「高宗在東宮，為文德太后追福，造慈恩寺及翻經院，內出大幡，敕九部樂及京城諸寺幡蓋焜伎，送玄奘及所翻經像、諸高僧等入住慈恩寺。」見同上註，頁5109。

<sup>97</sup> 宋代王讜撰《唐語林校證》卷4〈賢媛〉云：「北闕初建，南宮翠微。」見〔宋〕王讜撰，周勛初校證：《唐語林校證》（北京：中華書局，1997年），頁416。

<sup>98</sup> 《新唐書》卷3〈高宗李治紀第三〉：「（貞觀）二十三年，太宗有疾，詔皇太子聽政於金液門。四月，從幸翠微宮。太宗崩，以羽檄發六府甲士四千，衛皇太子入于京師。六月甲戌，即皇帝位于柩前。」〔宋〕歐陽修、宋祁撰：〈高宗李治紀第三〉，收於《新唐書》（臺北：鼎文書局，1981），頁51。

上崩在外，恐諸公子及天下有變，乃祕之，不發喪。棺載輜涼車中，故幸宦者參乘，所至上食。百官奏事如故，宦者輒從輜涼車中可其奏事。獨子胡亥、趙高及所幸宦者五六人知上死。趙高故嘗教胡亥書及獄律令法事，胡亥私幸之。高乃與公子胡亥、丞相斯陰謀破去始皇所封書賜公子扶蘇者，而更詐為丞相斯受始皇遺詔沙丘，立子胡亥為太子。更為書賜公子扶蘇、蒙恬，數以罪，（其）賜死<sup>99</sup>。

談廣所述與上述史事二相對照下，確實是有些張冠李戴，但也不得不承認談廣善用「滅秦者胡」，一方面讓三件史事天衣無縫地被捏合在一起，另一方面也藉以讓閱聽者較容易理解佛教「約行立名」的「等觀」之意。尤有甚者，談廣一如前此，再度引述了三段韻文成句「文云」——「十三築長城，八十不得歸」；「秦王無事開吾門，棄吾床，把吾角弓射南牆，不到沙丘身滅亡」；「上天滅秦，非北故，非由外也，一朝禍起蕭牆內，渭水咸陽成漢都」，分別用來強化築長城、秦始皇於沙丘暴卒，以及胡亥矯詔害死兄長、繼承皇位而致使秦亡。前二段當亦是來自民間謠諺，而第三段則是對唐代王翰〈飲馬長城窟行〉「秦王築城何太愚，天實亡秦非北胡。一朝禍起蕭牆內，渭水咸陽不復都」<sup>100</sup>的改造。

第四則故事則是在疏釋「寶積菩薩」時所說，有云：

651 言「寶積菩薩」者，楚王遣使入秦，推道觀寶，意在東西，元行南北，擬  
652 欲伐秦。秦王使出卞和璧玉<sup>101</sup>、夜光之珠與為其寶，良久不然。似此之寶，  
653 恐侵我境，人在君存，人亡君滅，須與人為寶。依使之前，陪加敷設，安  
654 其繡檄，命招保恤太宗了。等說其治國安人，家和合穗，更引張  
655 儀、蘇秦之事<sup>102</sup>，楚使見之<sup>103</sup>，迴至楚國。說上因由，惣是智臣仁寶，不敵  
656 伐也。世間人寶，上自如是，豈況菩薩法象，財寶無大益也。

此則故事主要的情節，當是根據《戰國策》，該書卷 14〈楚一·張儀為秦破從連橫〉有云：

楚王曰：「楚國僻陋，託東海之上。寡人年幼，不習國家之長計。今上客幸教以明制，寡人聞之，敬以國從。」乃遣使車百乘，獻鷄駭之犀、夜光之璧於秦王<sup>104</sup>。

《戰國策》記載的是楚王欲藉予秦王璧玉等財寶以求國治民安，而談廣則在此一基礎上，強調楚王最終並未能如願，用以說明財寶無大益處。整體來看，像這樣引述外

<sup>99</sup> [漢] 司馬遷撰：《史記》，卷 6〈秦始皇本紀〉，頁 251-252、259、264。

<sup>100</sup> [宋] 郭茂倩編：〈相和歌辭〉，收於 [宋] 郭茂倩：《樂府詩集》（臺北：里仁書局，1981 年），卷 38，頁 560。

<sup>101</sup> 卞，原卷作「弁」，蓋音同而訛，今改之。

<sup>102</sup> 儀，原卷作「宜」；秦，原卷作「親」，蓋皆音同或音近而訛，今改之。

<sup>103</sup> 楚，原卷作「禁」，蓋形近而訛。下文亦同，不再贅述。

<sup>104</sup> [漢] 劉向集錄：〈楚一·張儀為秦破從連橫〉，收於 [漢] 劉向：《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1978 年），卷 14，頁 510。

典故來解釋《維摩詰所說經》，正和宋代思坦提到有些僧人講者，「不務談理趣，銜其音聲，雜以外典，以為文華」是一致的<sup>105</sup>。

另二則「近代」的故事，其一為第 613 與第 614 行之間的浮貼，有云：

- 1 又云：且近立喻，近代沙州塞停有一令狐生，善解醫方，於大乘寺有
- 2 一表法律祖父，病臥因門過去，令狐生曰：「魂不知病，便與藥湯。
- 3 令病即差畢<sup>106</sup>，莫喫齋。」當爾秋時，不忍，喫齋，其病再發，即保
- 4 醫人，醫言：「不喫齋耶？」毀言不喫<sup>107</sup>，從屋來看<sup>108</sup>，  
辨色已後<sup>109</sup>，應喫
- 5 齋也。即便實說：「我喫三蓋。」便與藥湯，瀉出本齋。如此之輩，妙通八
- 6 術，上自如是，豈況菩薩無大醫也？

談廣借此一近代沙州令狐生善解醫方之事為喻，詮釋「大醫王」之意。其二則為第 617 與第 618 行之間的浮貼，有云：

- 1 又釋引近代甘州有二居士，發誓往西天補德伽山，禮敬觀音<sup>110</sup>，未至次山，欲
- 2 近界內，忽見草菴烟出<sup>111</sup>，遂則前行。有一老人其菴□與狗糞累之，
- 3 老人言：「汝往何處？」答上所由。一人恐怖遠去，一人以志就前<sup>112</sup>。「汝喫
- 4 些些食飯，然後進路。」于時有一白狗入來，雖糞盂中遣喫，其人嫌穢，
- 5 不然者，人自食，少留一匙，其人□□如喫，忽然不見，即當是彼□
- 6 者。後至山中，更不見也。其喫糞者，神通極大，見者遠去，亦得神力。
- 7 次□教劣，二俱得益。

以甘州二居士往補陀落迦山禮敬觀音途中<sup>113</sup>，遇應是觀世音化現之老人予食，雖為狗糞所污，卻乃得神力為喻，說明「其見聞者，無不蒙益」之意。像這樣引述近代故事為喻，以解說佛經者，在俗講文本也可見到，如 S.3872《維摩詰講經文》為了解釋《維摩詰所說經·方便品》「若在內官」的「內官」，即講述了一則罷官之內侍就醫

<sup>105</sup> [宋] 思坦集註：《楞嚴經集註》卷 6，CBETA2021.Q3,X11,no.268,p.481,a17。

<sup>106</sup> 差，原卷作「老」，「差」之異體。見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?educode=A01153](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?educode=A01153)，瀏覽日期：2022 年 11 月 28 日。

<sup>107</sup> 毀，原卷作「毀」，「毀」之異體。見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?educode=A02093](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?educode=A02093)，瀏覽日期：2022 年 11 月 28 日。

<sup>108</sup> 屋，《四聲篇海·戶部》：「屋，屋舍。」見教育部《異體字字典》，網址：[https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word\\_attribute.rbt?quote\\_code=QzAOMDg2](https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?quote_code=QzAOMDg2)，瀏覽日期：2022 年 11 月 28 日。

<sup>109</sup> 辨，原卷作「辯」，蓋音同而訛，今改之。

<sup>110</sup> 敬，原卷作「近」，蓋音近而訛，今改之。

<sup>111</sup> 菴，原卷作「奄」，蓋形音近而訛，今改之。下文亦同，不再贅述。

<sup>112</sup> 志，原卷作「悋」，蓋「志」之增筆。

<sup>113</sup> 文中的「補德伽山」，指的應該就是「補陀落迦山」，有觀世音道場，如 [唐] 伽梵達摩譯《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》云：「釋迦牟尼佛在補陀落迦山觀世音宮殿，寶莊嚴道場中，坐寶師子座。」CBETA 2022.Q4, T20, no.1060, p.106a8-9。

之事；又 P.2133V 《金剛般若波羅蜜經講經文》則為了詮釋經文中的「如來說非眾生」，則提及豪州入冥僧還魂之事。

綜合以上所述，可知凡有 672 行文字的 P.2191V 《釋佛國品手記》中，敘述故事的有 181 行；而凡有 57 行文字的六張浮貼，敘述故事則有 20 行。換言之，P.2191V 《釋佛國品手記》中具故事性、口語性的敘述佔約莫 25 %，此比例不可不謂低。茲以表格呈現如下：

表 1 P.2191V 《釋佛國品手記》中的故事

行數起訖	抄寫之內容概述
內典故事	
第 40 至 129 行	敘述佛涅槃後於七葉窟結集因由，以說解「除疑」（如來八相成道、召牛哨比丘結集三藏、迦葉責問阿難八條愆過）
第 208 至 216 行	敘述波羅柰王夫人生下肉片，以說解「廣嚴城」
第 225 至 255 行	敘述祇園精舍由來（〈祇園因由記〉異本）
第 378 至 383 行	敘述陳那析石以說解「制諸外道」
第 657 至 672 行	敘述鞠多籌盈石室、屍繫魔王，以說解「壞魔菩薩」
外典故事	
第 552 至 561 行	敘述朱仲獻珠及隨侯珠，以說解「集眾法寶，如海導師」
第 633 至 645 行	敘述孝和皇帝（楊按：此為唐中宗諡號，但所說故事為唐高宗太子時所為）及胡亥二人之名號與作為，以說解「等觀菩薩」（「約行立名」）
第 651 至 656 行	敘述楚王欲藉予秦王璧玉等財寶求國治民安，以說解「寶積菩薩」
近代故事	
第 613 與 614 行之間的浮貼（凡 6 行）	敘述近代沙州令狐生善解醫方之事，以說解「大醫王」
第 617 與第 618 行之間的浮貼（凡 7 行）	敘述甘州二居士往補陀落迦山禮敬觀音途中遇老人予狗糞所污之食得神力，以說解「其見聞者，無不蒙益」

這些取材自內、外典或近代的大小故事，大抵而言，它們頗類慧皎所說的，是在「唱導」之時，為了「宣唱法理，開導眾心」，「或雜序因緣，或傍引譬喻」<sup>114</sup>。又北京大學藏 245 號的《注維摩詰經序疏釋》有云：

<sup>114</sup> [南朝梁] 慧皎撰：〈唱導〉，收於 [南朝梁] 慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1992 年），卷 13，頁 521。

此座高廣，吾不能昇者，於文殊師利與八千菩薩、五百聲聞、百千天人俱詣摩維方丈<sup>115</sup>，立談一品經文，斯諸菩薩及大弟子等當於何座？<sup>116</sup>長者等云云。隨時任引，不定長短。俗講引：雪山之下，頓捨全身；寶塔之花，焚燒兩臂；翹足七日，無憚劬勞。暫立須臾，何以辭倦？

李小榮首先注意到此段文字，以為《注維摩詰經序疏釋》的性質應是佛經義疏的彙抄，極可能是作為講經法師的講經提要之用，並特別指出「俗講引」之後所敘，應是表述了雪山童子本生、藥王菩薩本事及佛本生故事，也證明了俗講內容確實多以本生、本事、因緣、譬喻等故事性較強的佛經為講說依據<sup>117</sup>。而筆者以為一如一般佛經疏釋的北京大學藏 245 號《注維摩詰經序疏釋》出現有「俗講引」，更大的意義是它表述了「俗講」的內容也會被僧人援引入僧講、經疏之中，就如上述提及 P.2191V《釋佛國品手記》引述了〈祇園因由記〉。

#### 四、結論

P.2191V《釋佛國品手記》乍看之下，會以為它和一般的經疏一樣，大概也是因應僧講而生成的，但，誠如前文指出，《釋佛國品手記》的記述有較一般書面經疏更濃厚的故事性與口語性，頗有「或雜序因緣，或傍引譬喻」的味道，且不時浮貼書寫有作為補充之素材的小紙張。故《釋佛國品手記》應是談廣為僧、俗講鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·佛國品第一》之時，一方面援引諸本經疏以為己所用，另一方面又增添了包括來自俗講文本、內外典故事，以及當時民間傳說、謠諺等素材，所形成的講經文本。就如卒於唐貞觀初年長期駐錫於長安法海寺的寶巖，道宣所撰《續高僧傳》卷 30〈雜科聲德〉就提到他說法時，「氣調閑放，言笑聚人，情存導俗，時共目之說法師也」，和一般僧人「務存章句，消判生起，採結詞義」的講經論並不相同，寶巖是「隨狀立儀，所有控引，多取《雜藏》、《百譬》、《異相》、《聯璧》、觀公導文、王孺懺法、梁高、沈約、徐、庾，晉宋等數十家，包納喉衿，觸興抽拔」，於是，使得寶巖每次登座講經，「案几顧望，未及吐言，擲物雲崩，須臾坐沒，方乃命人徙物」<sup>118</sup>。

國家圖書館藏臺 119 號《淨名經關中疏》卷上一寫本的末尾，有題記云：「己巳（789）<sup>119</sup>年四月廿三日，京福壽寺沙門維秘於沙州報恩寺為僧尼道俗敷演此《淨名經》

<sup>115</sup>維摩方丈，原卷作「摩維方丈」，「摩維」應是「維摩」乙倒，〔北魏〕曇鸞注解《無量壽經優婆塞舍願生偈註》卷 1 云：「如維摩方丈苞容有餘，何必國界無貴（子支反）乃稱廣大？」CBETA 2022.Q4, T40, no.1819, p.828b14-16。

<sup>116</sup>等，原卷作「才」，「等」之俗字，下文「等」字同，不再贅述。見黃征：《敦煌俗字彙》，頁 80。

<sup>117</sup>李小榮：《敦煌變文》（蘭州：甘肅教育出版社，2013 年），頁 217-218。

<sup>118</sup>〔唐〕道宣撰：《續高僧傳》，頁 1261-1262。

<sup>119</sup>己巳年，土肥義和訂於 789 年，他應是根據 S.2729〈燉煌應管勘牌子歷〉也有沙州龍興寺僧明真，而該卷為西元 788 年的辰年所書。見〔日〕土肥義和編：《八世紀末期～十一世紀初期燉煌氏族

已，傳來學之徒，願秘藏不絕者矣。龍興寺僧明真寫，故記之也。」<sup>120</sup>又 S.3475《淨名經關中疏》卷上一寫本也有題記云：「巨唐大曆七年（772）三月廿八日沙門體清於虢州開元寺，為僧尼道俗敷演此經，寫此疏以傳來學，願秘藏常開，廣布真如之理，蓮宮永麗，弘分般若之源矣。又至辰年（788）九月十六日<sup>121</sup>，俗弟子索遊巖於大蕃管沙州，為普光寺比丘尼普意轉寫此卷訖。」雖然二件《淨名經關中疏》並沒有像 P.2191V《釋佛國品手記》有那麼多具故事性、口語性的敘述，但二件寫本的題記，表明了在那時，僧人是有同時為僧尼道俗敷演《維摩詰所說經》的情形。故綜合上述所言，P.2191V《釋佛國品手記》應是談廣為僧講而編創的文本，同時，也心存俗講，遂有大量故事性、口語性的敘述，甚至援引了包括屬俗講因緣文本的〈祇園因由記〉，或民間謠諺、文人韻語，重新加以編創，展現的是一種具多種特質的隨機觸發之文本。

#### 徵引文獻

##### 專著

[漢] 司馬遷撰：《史記》，臺北：鼎文書局，1981年。

[漢] 劉向集錄：《戰國策》，上海：上海古籍出版社，1978年。

舊題 [漢] 劉向撰：《列仙傳》，《正統道藏》洞真部記傳類，第8冊。

[晉] 干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京：中華書局，1985年。

[南朝梁] 慧皎撰：《高僧傳》，北京：中華書局，1992年。

[唐] 道宣撰：《續高僧傳》，北京：中華書局，2016年。

[五代後晉] 劉昫撰：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1981年。

[宋] 洪興祖撰：《楚辭補注》，臺北：大安書局，1991年。

[宋] 王讜撰，周勛初校證：《唐語林校證》，北京：中華書局，1997年。

[宋] 歐陽修、宋祁撰：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1981年。

[宋] 郭茂倩編：《樂府詩集》，臺北：里仁書局，1981年。

于淑健、黃征整理：《敦煌本古佚與疑偽經校注：以《大正藏》第八十五冊為中心》，南京：鳳凰出版社，2017年。

方廣錫主編：《中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏敦煌遺書》，臺北：中研院史語所，2013年。

朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，2000年。

人名集成——氏族人名篇人名篇》，頁1154。

<sup>120</sup>國家圖書館編：《敦煌卷子》（新北市：聯經，2021年）第4冊，頁230。

<sup>121</sup>吐蕃統治敦煌為781年至848年，其間地支紀年為辰年者，凡有5年，與772年最接近為788年，索氏轉寫此卷的時間或為此時。

- 李小榮：《敦煌變文》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年。
- 國家圖書館編：《敦煌卷子》，新北市：聯經，2021年第4冊。
- 黃征：《敦煌俗字典》，上海：上海教育出版社，2005年。
- 榮新江：《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 羅宗濤：《敦煌講經變文研究》，高雄：佛光山文教基金會，2004年。
- [日] 土肥義和編：《八世紀末期～十一世紀初期燉煌氏族人名集成——氏族人名篇人名篇》，東京：汲古書院，2015年。

#### 期刊與專書論文

- 定源（王招國）：〈日本現存〈唐禪智寺故大德法師崇俊塔銘〉考釋〉，《唐研究》第26卷2021年。
- 姜伯勤：〈變文的南方源頭與敦煌的唱導法匠〉，收於姜伯勤：《敦煌藝術宗教與禮樂文明：敦煌心史散論》，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 孫楷第：〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉，收於孫楷第：《滄州集》，北京：中華書局，2009年。
- 馬德：〈國內散藏敦煌遺書的調查隨筆〉，《敦煌研究》2012年第5期。
- 楊明璋：〈敦煌本〈十聖弟子本生緣起〉、〈十大弟子讚〉、〈十哲聲聞〉考論〉，收於鄭阿財、汪娟主編：《張廣達先生九十華誕祝壽論文集》，臺北：新文豐，2021年。
- 鄭阿財：《〈孟蘭盆經疏〉與〈孟蘭盆經講經文〉》，收於鄭阿財：《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 鄭炳林、鄭怡楠：〈敦煌寫本〈住三窟禪師伯沙門法心贊〉考釋〉，《絲綢之路》2014年第12期。
- [日] 上山大峻：〈曇曠と敦煌の佛教學〉，《東方學報》（京都）第35冊，1964年3月。
- [日] 川口久雄：〈敦煌出土の『俗講儀式』と略出因緣諸本—我が国説話文學の素材—〉，收於慶祝饒宗頤教授七十五歲論文集編輯委員會編：《慶祝饒宗頤教授七十五歲論文集》，香港：香港中文大學中國文化研究所，1993年。
- [日] 高井龍：〈敦煌本〈祇園因由記〉考——9、10世紀の敦煌講唱文藝の發展に關する一考察〉，《敦煌寫本研究年報》第6號，2012年3月。
- ：〈敦煌本『祇園因由考』（續）〉，《敦煌寫本研究年報》第14號，2020年3月。

#### 網站資料

- 中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）：《CBETA 線上閱讀（CBETA Online reader）》，參見：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽日期：2022年11月21日。
- 國家教育研究院語文教育及編譯研究中心：教育部《異體字字典》，參見：<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/home.do>，瀏覽日期：2022年11月28日。

（作者為國立政治大學中國文學系教授）