

潘重規先生與佛教研究

汪娟、梁麗玲

銘傳大學應用中文系副教授、銘傳大學應用中文系副教授

一代宗師潘重規教授，是國際著名的敦煌學、紅學專家。先生學養豐富，研究領域涵蓋了敦煌學、經學、史學、子學、文學、佛教典籍與語言文字，其個人卓越的研究成就，對學術的貢獻博大深遠，而其治學嚴謹的態度與好學不倦之精神，更足為後輩之典範。

關於佛教方面的研究，客觀而言，並非潘先生的研究重心，然因研究敦煌學的緣故，而與佛教文獻結下不解之緣，卻是不爭的事實。由於敦煌寫本文字向來被視為鄙俚繁雜，容易造成閱讀上的障礙。先生在長期涉獵敦煌寫卷之後，發現許多一般認為是訛誤的文字，實為當時約定俗成的文字，並強調若不能通曉敦煌文字的書寫習慣，就很難通讀敦煌文書，於是提出〈敦煌卷子俗寫文字與俗文學之研究〉¹一文，將敦煌文字俗寫的習慣，歸納成字形無定、偏旁無定、繁簡無定、行草無定、通假無定、標點符號多異等條例。因敦煌文書的內容有百分之九十以上與佛教有關，經由這些條例分析的成果，對世人解讀佛教文獻有很大的助益，特別是揭示出許多佛教的專用術語，如：仏（佛）、并（菩薩）、𑖀𑖃𑖫𑖞（涅槃）、𑖀𑖃𑖫𑖞（菩提）等；並提出「省字符」、「省句符」等特殊標點符號的用例，有助於吾人對佛教文獻表達形式的正確理解。例如有些常用詞彙往往於首字下著一點或兩點來表示省略，如：「功、」（功德）、「如、」（如來）、「供、」（供養）、「眾、」（眾生）、「煩、」（煩惱）、「清、」（清淨）等；而寫本中頻頻出現的文句，抄手往往直接省略，或以更為簡短的字句代替，例如P.2305〈無常經講經文〉的唱文中，有十幾句「由不悟无常拋暗號」，便省略為「由……」或「由不悟……」等等，凡此種種皆足以證明先生對於克服後人閱讀敦煌佛教經典及文獻的障礙，居功

¹ 見《孔孟月刊》，215期，1980年7月。

厥偉。尤其先生特別鳩集學生，先後於 1978 年編纂《敦煌俗字譜》²，1980 年重新將遼·沙門行均編《龍龕手鑑》加以整理，集成《龍龕手鑑新編》³，更是協助研究者解除敦煌俗寫文字迷障不可或缺的工具書，此乃先生對後人解讀敦煌佛教文獻的直接貢獻之一。

概括而言，先生對於佛教材料的運用及其研究成果，遍及佛教經錄、佛教經典、佛教史傳、佛教通俗文學（變文、王梵志詩、孝道文學）等各方面。茲分別論述如下：

一、佛教經錄

先生關於佛教經錄的研究，主要集中於劉宋《眾經別錄》的校訂與闡揚。巴黎藏P.3747 爲唐前寫本，經王重民考證爲《眾經別錄》之殘卷，而其《敦煌古籍敘錄》卻誤作P.3848。先生以爲王氏敘錄雖有小疵，然考定此一殘卷爲劉宋時《眾經別錄》，則確然無疑。1979 年，先生於巴黎細讀此卷，益加確信王說無誤，特撰成〈敦煌寫本《眾經別錄》之發現〉⁴一文，除詳加校訂全文之外，更進一步闡述此錄三大優勝之處，同時亦辨明P.3848 非《眾經別錄》之謎。

先生細察此卷《眾經別錄》卷首三行缺上半截，所缺之處，適容三經題；第四、第五行則爲題記；於是利用《出三藏記集》（略稱祐錄）之相關著錄與此卷互校，據以補足此卷第三行之經題「文殊師利淨律經」，第四、第五行當爲「文殊師利淨律經」之題記。並舉實例證明：除以祐錄校正此卷之缺字誤字之外，亦有可以此卷校正祐錄之誤者，足見互校可相補正也。校錄既竟，先生復論述此卷《眾經別錄》之三大特色如下：

其一，藏經目錄，現存者此爲最古，早出祐錄數十年。據《大唐內典錄》所載，知唐初尚存之經錄八種，實以劉宋《眾經別錄》爲首出；而《開元釋教錄》注云：「今尋本未獲，但具存其目。」是《眾經別錄》自開元時已佚其本，唐人此後所能見之最早經錄，惟梁·僧祐《出三藏記集》。千載之後，乃復獲見祐錄前之敦煌殘卷，允爲現存最古之經錄也。

² 《敦煌俗字譜》，石門圖書公司，1978 年 8 月，頁 58+391。

³ 《龍龕手鑑新編》，石門圖書公司，1980 年 10 月，頁 266+443。

⁴ 見《敦煌學》第 4 輯，1979 年 7 月；又載於《華學月刊》97，1980 年 1 月。

其二，此錄每一經典，皆標明宗旨，如《菩薩行五十緣身經》云：「以佛相似因果爲宗」；《德光太子經》云：「以菩薩行爲宗」……等等；此皆深研經奧，揭明宗旨，與判教講學均有極大關係。一切經錄，似皆無若此卷之特別注意及此者。現存經錄，世多推重唐·智昇《開元釋教錄》，謂爲「諸錄中之白眉者」，然觀其編輯之用心，不過爲考文徵獻之資；而於經義宗旨，未有一一爲之拈出揭櫫也。即此可知《眾經別錄》之作者，必爲踐履篤實之士，故每經皆明其宗旨，以爲行道之鵠的也。

其三，每一經下，皆標明文質。或注云「文」，或注云「質」，或注云「文質均」，或注云「不文不質」……，不一而足。蓋佛典初入東土，譯人皆大德高僧，或清信文士，莫不虔心敬慎，深懼違失聖言。其間譯胡爲漢，備極艱難，過文恐失旨，過質慮不達。夫經意不失，與譯筆文質，有極大之關係，是以此卷每經皆注明文質也。

因此透過先生精密的論證與闡述，益發揭示出劉宋《眾經別錄》特殊之意義與價值：「《眾經別錄》每經詳辨其文質者，意在因文以明道；每經必揭其宗旨者，期明道以篤行。研精教乘，孰有先於明道篤行者！然則此錄之特色，不獨諸錄之所無，抑亦諸錄之所不及，是此卷之發現，得不謂爲經錄一大發現歟！」⁵

二、佛教經典

先生關於佛教經典之研究，是以敦煌寫本《六祖壇經》爲主要課題。《六祖壇經》記錄六祖惠能自說求法的經過，其中惠能求見五祖弘忍時的機鋒問答特別有名，其文云：

惠能答曰：「弟子是嶺南人新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛。」大師遂責惠能曰：「汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作佛！」
惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北。獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」

丁福保《六祖壇經箋注》釋云：「獼音葛，獸名，獠音聊，稱西南夷之謂也。」自來均以六祖爲「獼獠」，是西南夷的少數民族之一。先生以爲「獼獠」連

⁵ 繼先生發表此一論題之後，續有學者對此課題作進一步討論，如：白化文：〈中國存世第二部最古書目——敦煌寫本《眾經別錄》殘卷校釋〉、方廣錫：〈也談敦煌寫本《眾經別錄》之發現〉等。

爲一詞，蓋始見於《壇經》寫本，惟非爲西南夷之一種，乃田獵之獠夷。因於 1992 年撰〈敦煌寫本《六祖壇經》中的「獠獠」⁶一文，列舉諸史皆不見「獠獠」之名號，而獠獠一詞，又惟見於寫本之《六祖壇經》。若如丁氏之解，是五祖輕鄙獠族，有逾常人，揆之祖師悲心，無乃不類。故尋檢台北國立中央圖書館⁷所藏一百餘卷敦煌寫本，「獠」字凡四見，皆當爲「獵」之俗寫；並以《正名要錄》中的「臘」俗寫作「臙」爲佐證，補充說明「獠」確爲「獵」的俗寫字，獠獠即獵獠。獠是夷蠻之人，多以漁獵爲生。從佛教的觀點而言，漁獵乃是觸犯經律重罪，與學佛之路背道而馳，故五祖弘忍責以「若爲堪作佛！」不但論證周密，而且怡然理順。

《六祖壇經》是惠能說法的紀錄，編成《壇經》後，便用作修行的課本。它不但代表禪宗的基本觀念，也是中國人所寫佛教著作中唯一被尊稱爲「經」的典籍。過去讀《壇經》的人，多以明藏本爲通行讀本，直到敦煌寫本《壇經》的發現，才使《壇經》研究進入新的里程。先生首先提出宋朝人即視寫本文字爲鄙俚繁雜，而近代中、日學者，更以其書寫文字與後世不同，咸認爲是抄寫訛誤，甚至鄙視之爲「惡本」。先生以爲敦煌寫本使用文字乃當時通行文字，於是廣徵博引敦煌俗寫文字之例證，撰成〈敦煌六祖壇經讀後管見〉⁸發表於 1992 年。文中主要說明敦煌本《壇經》，並非被後世所輕視的誤本、惡本，而是一個很質樸、很接近原本的早期抄本。從《壇經》流傳的過程來看，敦煌本只有一萬二千字，惠昕本則有一萬四千字，而明藏本竟增至二萬一千字，足見後世《壇經》版本，不乏後人增補，而近代發現的敦煌本，正可讓世人重睹《壇經》原貌。唯以敦煌本俗寫文字不易確認，致使真本不彰。並詳舉例證駁斥胡適之主張《壇經》爲神會偽造的謬說，論據確鑿，極見功力。

1994 年先生以年近九十的高齡，於兩次開刀後，發心據北京 8024 號、英倫 S.5475 號、敦煌博物館及大谷光瑞等之敦煌本《壇經》，細爲校定，並工楷手錄定本，力求恢復《壇經》原貌，以提供研究禪宗歷史與《壇經》者重要而正確的資料。「凡茲所爲，惟欲破除讀敦煌《壇經》的文字障，俾百世以下，讀者如親聆大師音旨。」⁹今幸地不愛寶，得睹石窟遺書，英倫藏

⁶ 見《敦煌學》第 18 輯，1992 年 3 月，頁 1-9；《中國文化》9，1994 年 2 月。

⁷ 現已更名爲「國家圖書館」。

⁸ 見《敦煌學》第 19 輯，1992 年 10 月，頁 1-13；《中國文化》9，1992 年 11 月。

卷，乃真曹溪原本。豈敢不竭管窺所得，重加寫定，求正當世，冀減罪愆。倘荷大德通人，憫其愚誠，匡其違失，曷勝大願！」其用心之誠及慎重之情，可見一斑。儘管先生所用敦博本，受限於當時尚未公開發布，僅能以向達手抄本取供校讎，然向氏錄文已幾近原本⁹；而先生以謙沖之懷，冀於大德通人能匡其違失，更值得吾人感佩。

先生不只是最早發心就以上四部敦煌《壇經》進行合校，寫成定本的第一人，大大地恢復了早期《壇經》的原貌。先生對於促進《壇經》研究之後續發展，亦頗有貢獻。例如：蒙默於〈《壇經》中「獠獠」一詞讀法——與潘重規先生商榷〉¹⁰一文中，首先肯定潘先生考訂「獠」為「獵」之俗寫，可謂「旁徵博引，洋洋灑灑」，而潘先生之研究態度更是「虛懷若谷，謙光照人」。其次舉出更早的《顏氏家訓·書證篇》中所載「獵化為獠」，以證潘先生所說之不誣；但是蒙默認為獠字有三讀三義，用於《壇經》之三讀皆扞格難通，因此提出《壇經》之「獠獠」當為「仡佬」之異寫，蓋為仡佬族自稱之音譯；並以為獠人遲至晚唐五代尚無打獵習俗，因此質疑潘先生讀「獠獠」為「獵獠」，意為「打獵獠人」，似與諸史所載獠人「不識弓矢」之記載相矛盾。又獠人於唐宋之世最為人賤，「獠獠若為堪作佛」，乃賤鄙視同禽獸之詈言。蒙默此文除了舉出比敦煌本佛經及《正名要錄》更早之例證外，並提出「獠獠」當讀為「仡佬」之新說，值得進一步討論；但《魏書·獠傳》所云：獠人「能臥水底持刀刺魚」、「惟執盾持矛，不識弓矢」，可見從事漁獵活動未必非以弓矢為唯一工具不可，而初唐亦未必無「獵獠」之稱。

張新民於〈敦煌寫本《壇經》「獠獠」辭義新解〉¹¹一文，一面肯定潘先生將「獠」訓讀為「獵」，而其所舉《正名要錄》與敦煌寫本諸條例證雖較《顏氏家訓》為晚，且不如《家訓》所言明確，但是以之與敦煌《壇經》前後同時的文獻相互為證，更有力地增加了唐代語境「獠」可訓為「獵」的堅強證據；另一面指出將「獠獠」讀為「仡佬」乃是後起意，若依蒙默所說讀為「仡佬」，甚至引伸作賤鄙之詈語，則必然與佛法物我一體，廣大慈悲之

⁹ 關於敦博本《壇經》，另有楊曾文編：《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993年10月；周紹良編：《敦煌寫本壇經原本》，文物出版社，1997年12月；鄧文寬、榮新江編：《敦博本禪籍錄校》，收錄有「南宗頓教最上大乘壇經一卷」，江蘇古籍出版社，1998年12月，頁199-430；皆可資參考。

¹⁰ 見《中國文化》第十一期，頁256-257。

¹¹ 見《貴州大學學報》1977年第三期，頁84-88；或見張氏：〈「獠獠作佛」公案與東山禪法南傳——讀敦煌寫本《六祖壇經》劄記〉，《中華佛學學報》16期，2003年7月，頁109-131。

本心本願相悖……，既使惠能的哲理依據缺少了證立的豐富蘊涵及當下的針對性，也使弘忍的有意探問淺薄化、幼稚化。進而提出「獬獬」仍當讀為「獵獬」，殆指「獵頭獬人」而非「打獵獬人」的新解。獵頭即獵取人頭以為祭祀之用，張氏引證諸史論述獬族自古即有獵頭習俗，而仡佬族即唐代從獬族中分化出來的單一民族，但至宋代，獬與仡佬已分成兩種不同的民族，在與華夏文化接觸過程中，使同於仡佬的「獬獬」已不再具有「獵頭獬人」的涵義，故「獬獬」讀為「仡佬」，實為另一層文化習俗曲折的演變。張氏又以獵取人頭比起田獵魚捕更是大惡之惡，直接關係到佛性之有無，及闡提能否成佛之關鍵，故弘忍責以「若為堪作佛！」因此張氏從考證與哲理的雙重關懷出發，認為「獬」字仍當訓作「獵」，釋義卻與潘先生大不相同。張氏此文詳細論證古代獬族的獵頭習俗，不但具備人類文化學上的價值，同時有助於少數民族的深入研究。但是回歸到佛教哲理本身，若以獬族過去的獵頭習俗作為五祖弘忍之所以責問惠能的原因，恐有悖於佛教因果律中「自作自受」的原則。故潘先生所說「打獵獬人」的涵義，似乎更能切合「獵獬」的原意。

三、佛教史傳

先生基於《文心雕龍》之文本研究，並旁及作者劉勰（字彥和）之生平及其與僧祐之關係，於佛教史傳多所闡明。故先生於完成《唐寫文心雕龍殘本合校》¹²之餘，對於饒宗頤〈劉勰文藝思想與佛教〉¹³一文之結論，謂「佛學者乃劉勰思想之骨幹，故其文藝思想亦以此為根柢。必於劉氏與佛家關係有所了解，而後文心之旨，斯能豁然貫通也。」先生認為此一論點有違真相，為使劉彥和著書宗旨不為眾議所淆，乃於 1979 年撰寫〈劉勰文藝思想以佛學為根柢辨〉¹⁴，詳辨《文心》成書之經過，論述彥和依僧祐之前，文學早成之明證。首先依據僧傳史料，將范文瀾、楊明照二氏所考定彥和依僧祐居定林寺的時間為永明五、六年之誤，更正為永明十年；其次檢諸佛教史傳，列舉六朝立碑撰文者，必擇高才鴻文之士的社會背景，指出彥和在永明十年入京依僧祐之時，旋為定林寺釋超辯撰製碑文，除可證明彥和依止僧祐居定林寺之前，文學已成、文名已著之外，更進一步澄清自來考定彥和身世者，

¹² 《唐寫文心雕龍殘本合校》，香港新亞研究所印本，1970 年 9 月。

¹³ 《文心雕龍》研究專號，香港中文大學會編，1962 年 12 月出版。

¹⁴ 見《幼獅學誌》第 15 卷第 3 期，1979 年 6 月，頁 100-111。

往往據《梁書》本傳「早孤，家貧，依沙門僧祐」，認為彥和尚未能自立，需就養沙門，乃得讀書學成之誤解；接著強調彥和著作《文心》之資料，在未依僧祐之前早已蘊蓄於胸中，故全書之宗旨，皆以儒家為骨幹，而《文心》全書的文學思想，乃涵濡儒書所孕育之成果，而非編撰佛典所滋生。最後說明彥和入定林寺之因，乃緣於僧祐搜集經藏欲加整理，需汲汲廣求學通內外、文綜古今之士以佐其撰述，於是彥和因文高學廣，乃應僧祐之請，為校定經藏，完成著述，正如《梁書·劉勰傳》云：「依沙門僧祐，與之居處積十餘年，遂博通經論，因區別部類，錄而序之。今定林寺經藏，勰所定也。」此後彥和因編纂佛典，博通經論，馴至歸心慈氏，晚歲出家，改名慧地，而撰寫〈滅惑論〉駁斥異教，弘揚佛道，其思想顯然與撰寫《文心》時大異其趣。先生復以劉毓崧〈通義堂集書文心雕龍後〉¹⁵一文為佐證，得知《文心》先成書於齊和帝中興二年三月以前（彥和約三十七八歲），而〈滅惑論〉則晚作於梁時。期間彥和的學術思想已歷經由儒入佛之轉變，實不可誤以其晚年之思想，淆亂其早成之著作。先生以客觀的研究態度探究事實，使彥和撰寫《文心雕龍》時以儒家為宗旨，而非佛學之真相得以還原。

又近人姚名達、范文瀾、楊明照等，或疑僧祐著述多出於彥和之手，惟諸說語焉不詳，恐難起人深信。於是先生深加探索，發表〈劉彥和佐僧祐撰述考〉¹⁶一文，根據佛教史傳文獻提出四項理由說明僧祐不能躬親撰述之客觀背景。**其一，勞於搜集經卷：**檢閱僧祐《出三藏記集》，可知經卷訪求之不易，抄寫之困難，或秉師承，或親創獲，或聞知未見，必須躬親考驗，辨真疑偽，訪訊遐邇，因勤搜卷軸，費時力頗多，相對於撰寫編輯等事自然減少；**其二，疲於法事講席：**僧祐為當代律學名僧，早歲即高踞講席，據慧皎《高僧傳》及《出三藏記集》所載，足覘僧祐在齊、竟陵王、巴陵王父子法會上經常參與講席之事，且為期常歷數月，如此疲於法事傳戒，必當多廢撰述之事；**其三，躬親營造之役：**僧祐秉性巧妙，曾參與光宅鑄像、剡縣石佛等營建，其勞於鑄造工技，所費心力亦不可勝計；**其四，晚年體衰多疾：**先生藉由僧祐著述中頗多稱疾之辭，證知其晚年多疾衰羸，致使撰述時間減少；又以梁武帝屢選名僧注經抄撰，而不委以僧祐，所選才學道俗之士，乃「僧旻、智藏、寶唱諸人，而彥和特與其列。豈非以僧祐多疾，不堪煩勞，

¹⁵ 原文未見，轉引自〈劉勰文藝思想以佛學為根柢辨〉，頁102。

¹⁶ 見《史學彙刊》第15期，1984年10月；又《新亞學報》15期，1986年6月。

乃特以彥和代其役。」更進一步推定僧祐所撰《出三藏記集》、《釋迦譜》、《弘明集》諸書，雖創始於齊，實完成於梁，故「彥和入定林寺依僧祐十餘年，蓋多爲僧祐執筆完成其撰述也。」

另外，先生又從僧祐自言撰述之事，並針對僧祐著述之編纂及與劉勰辭氣之比較，舉出三項理由條析彥和佐僧祐撰述之例證。**1. 僧祐自言撰述不出自手：**祐以專精律學，除著有〈薩婆多部記〉和〈十誦義記〉外，於〈薩婆多部記目錄序〉云：「條序餘部，則委之明勝」，所謂餘部如《出三藏記集》、《弘明集》等其他著述；而明勝蓋謂才學超群之士。蓋總署僧祐之名者，皆由他人屬筆，而由僧祐發心結集而成，所謂「文自彼製，而造自鄙衷」。且《弘明集》亦收彥和〈滅惑論〉，僧祐自稱：「余所集弘明，爲法禦侮，通人雅論，勝士妙說。」是僧祐明稱彥和爲通人勝士，是則「條序餘部，則委之明勝」，殆即委之於彥和。故僧祐結集藏經之際，即彥和入定林之時，僧祐所以延攬彥和者，正欲以撰述之事，委之明勝，此僧祐自言撰述出於他人之手也。**2. 就現存僧祐著述觀察編纂之情況：**今存僧祐著述，計有《出三藏記集》、《弘明集》、《釋迦譜》三種。先生將《出三藏記集》之序文，與《文心》序志篇相校覈，可見其撰述之方術與謙慎之態度，與撰《文心》時相仿。觀《出三藏記集》編撰之體式，大抵取法劉向父子《別錄》、《七略》及班固《漢書藝文志》，而《文心》一書亦廣引劉、班之說爲證，由此可知彥和精研劉、班之學，因此彥和爲僧祐編定《出三藏記集》時，必當運用華夏傳統校讎目錄之學以部勒佛藏，完成內典目錄之傑作。故《梁書》以編定《出三藏記集》之功，屬之彥和，誠實錄也。又〈慧皎傳〉謂：「祐集經藏既成，使人抄撰要事，爲《三藏記》、《法苑記》、《世界記》、《釋迦譜》及《弘明集》等。」知僧祐事繁多疾，抄集之功，自必委之彥和，此皆劉勰參佐僧祐並完成其撰述之明證。**3. 互勘著述文辭，證明作者：**將《出三藏記集》卷一所載〈胡漢譯經音譯同異記〉，校之以《文心》及〈滅惑論〉，其文意辭氣，顯出一人之作，至於文句相同，可相互證者亦復多有，其爲彥和手筆，殆無可疑。由以上論證可以看出先生本著「爲學之道，貴得實事，務求真是」之精神，透過內證外緣之考察，闡明彥和佐僧祐撰述之事例，釐清學術之源流本末，自有一定之價值。

惟文中所及部分例證仍有商榷之餘地，例如先生根據《出三藏記集》卷十二，僧祐撰〈薩婆多部記目錄序〉云：

大聖遷輝，歲紀緜邈，法僧不墜，其唯律乎？初集律藏，一軌共學，中代異執，五部各分。既分五部，則隨師傳習。唯薩婆多部，遍行齊土。……祐幼齡憑法，季踰知命，仰前覺之弘慈，奉先師之遺德，猥以膚淺，承業十誦，諷味講說，三紀于茲。每披聖文以凝感，望遐路以翹心。遂搜訪古今，撰薩婆多記。……此撰述之大旨也。條序餘部，則委之明勝。……

因而推定「蓋律部之作，皆出（僧祐）自手，其他則委之他人。故薩婆多部記目錄序云：『條序餘部，則委之明勝。』所謂餘部，殆指自撰律部著述之外，如出三藏記集、弘明集等其他著述。」又以《弘明集》亦收彥和〈滅惑論〉，及僧祐自稱：「余所集弘明，爲法禦侮，通人雅論，勝士妙說。」推論是僧祐明稱彥和爲通人勝士，是則「條序餘部，則委之明勝」，殆即委之於彥和。

然而，依據〈薩婆多部記目錄序〉中所載「初集律藏，一軌共學，中代異執，五部各分。」是指佛陀入滅後百年頃，付法藏第五祖優婆鵲多之下有曇無德等五弟子，分別於律藏衍出五部之派別，統稱爲五部律，包括曇無德部、薩婆多部、彌沙塞部、迦葉遺部、摩訶僧祇部等。¹⁷僧祐向以精研律學知名，而遍行齊土及其承業、講說的十誦律，即屬薩婆多部（意譯爲說一切有部）之戒律，是以撰有〈十誦義記〉、〈薩婆多記〉等律部著述。故其「條序餘部，則委之明勝」，所謂餘部或許應指薩婆多部以外之四部律，而委之明勝或爲一般屬筆之謙辭，謂有俟於其他賢哲，非的指某一特定人士而言。

四、佛教通俗文學

先生有關佛教通俗文學的研究，範圍較廣，可以分從變文、王梵志詩和孝道文學三方面加以論述：

（一）、變文

變文是佛教的產物，起源於佛教僧徒爲了宣傳教義，運用講唱方式所發展出的一種通俗文體。所以最早的變文，是引據佛經原文加以演變，使之成爲通俗化的講經文；之後爲吸引聽眾，不再直接援引經文，而著重敷演佛教故事的俗講；再進一步擴大運用非佛教的史傳故事爲題材，蛻變爲講史傳俗事的作品。

¹⁷ 參考《佛光大辭典》，佛光出版社，1995年5月初版六刷，頁1157。

關於匯集變文材料之著作，最早爲王重民等六人合編之《敦煌變文集》，全書資料極爲豐富，然遙錄校勘錯漏百出，先生爲避免學者據此研究而產生錯誤推論，乃以《敦煌變文集》爲基礎，一一核校原卷，訂正其錯誤，補充其漏脫，遂於 1983 年完成《敦煌變文集新書》¹⁸。其書不僅增收列寧格勒、台北中央圖書館以及日本龍谷大學所藏之變文八篇，於編次上復依照唐代俗講之發展過程加以排列，如第一類是講唱佛經和佛家故事，又細分爲三種：第一種按照佛經經文，先作通俗講解，再用唱詞重複解說一遍，而押座文爲講經的先聲，故冠於全經之首；第二種講述釋迦牟尼太子出家成道故事；第三種講佛弟子和佛教故事。這些豐富正確的新材料，均可提供變文研究之主要依據，此乃先生爲佛教通俗文學的研究資料所貢獻之心力。

關於變文的名稱，早期因寫卷流散各地，未能對變文有全面的認識，以致稱呼不一：或稱爲佛曲，或稱爲俗文，或稱爲唱文……等，直至鄭振鐸以「變文」統稱此類講唱文學，成爲中外學者普遍接受而確定的說法。之後，有學者對此提出反駁，主張此類作品的體制、內容、性質不盡相同，應將不同類型作品加以區分。如向達據押座文、緣起、敷衍全經等三類俗講話本，質疑統稱變文之說¹⁹；程毅中認爲變文和講經文相似而實不同²⁰；張鴻勳強調應充分尊重抄卷原有的標名，故據標名分爲詞文、故事賦、話本、變文、講經文等五類，以及押座文附類²¹。先生深感將俗講經文與變文劃清界線之見解，對整個變文的名義、體裁、流變影響極大，實有澄清之必要，於是撰寫〈敦煌變文新論〉²²及《敦煌變文集·後記》²³二文加以辨明。首先據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷九所載，推定玄奘獻給唐高宗的「《報恩經變》一部」，應是《報恩經》的俗講經文，藉以證明唐顯慶元年以前（西元 656 年），已有稱「俗講經文」爲「變文」的事實。此一推斷，又因列寧格勒藏《雙恩記》的發現更得到證實。先生校錄《雙恩記》現存三卷的內容，由卷七首題爲《雙恩記》，尾題曰《佛報恩經》，即可證明《雙恩記》亦爲《報恩經》的

¹⁸ 見潘重規：《敦煌變文集新書》，台灣中國文化大學中文研究所，1984 年 1 月；又文津出版社，1994 年 12 月。

¹⁹ 參向達：《唐代俗講考》，見《燕京學報》第 106 期，1943 年，頁 1-13、40-60。

²⁰ 參程毅中：《關於變文的幾點探索》，見《文學遺產增刊》第 10 期，1962 年 7 月，頁 80-101。

²¹ 參張鴻勳：《敦煌講唱文學的體制及類型初探》，見《文學遺產》第 10 期，1982：2，1982 年 6 月，頁 62-73。

²² 見《幼獅月刊》第 49 卷第 1 期，1979 年 1 月；又收入於《敦煌變文集新書》附錄，1984 年。

²³ 見潘重規：《敦煌變文集新書》，文津出版社，1994 年 12 月，頁 1316-1322。

俗講。就其所本爲《佛報恩經》，就其講唱之變文則又名爲《雙恩記》，由此證明俗講經文不但可稱爲變文，亦有別立專名的變文。其次列舉講佛經故事且有變文標題的〈降魔變押座文〉、〈大目乾連冥間救母變文〉等，及無變文標題的〈目連緣起〉、〈歡喜國王緣〉等，皆可發現這類變文源於俗講經文的痕跡。先生更進一步強調「說故事」是構成「變文」的實質，因變文和變相皆因描寫佛經故事而得名，變字表示故事情節的變化，變字由動詞轉化爲名詞，自然含有故事的意義，如〈醜女緣〉用「上來所說醜變」，即是「上來所說醜女的故事」。因此「變文是一時代文體的通俗名稱，他的實質便是故事；講經文、因緣、緣起、詞文、詩、賦、傳、記等等不過是他的外衣。譬如一位某甲，穿著中裝、西裝、和服、乃至運動衫、游泳衣等等的寫真照片，我們不能以服裝的不同，而斷定這不是某甲的寫真照片。變文所以有種種的異稱，正因爲它說故事時用種種不同文體的外衣來表達的緣故。」先生舉證《報恩經變》即《變文雙恩記》的事實，並提出精闢見解辨明變文名義，對於近代學界大有以敦煌講唱文學取代變文之勢，頗有力挽狂瀾之功。

此外，先生又以爐火純青的文獻素養，細心校錄變文原卷，一方面糾正前人的錯誤，一方面提出自己的新解。如先生披閱列寧格勒藏《雙恩記》後，撰寫〈變文雙恩記試論〉²⁴和〈變文雙恩記校錄〉²⁵二文，提出《雙恩記》最突出的價值，在於它是第一次被發現有正式題名的講經文，因此變文《雙恩記》的發現具有兩大意義：其一，證明變文的名稱，最早是指稱俗講經文；其二，唐初玄奘時，變文名稱已經流行。先生又發現孟西科夫教授附錄的「字體對照表」的校訂文字，頗多未得正解，因此先生重新整理原卷，並寫成通行文字。先生之用心及精密之校訂，受到日人川口久雄的敬重，特撰〈潘重規教授「變文雙恩記校錄」について〉²⁶予以褒揚。又如〈敦煌寫本祇園圖記新書〉²⁷一文，將王重民諸人所誤認的「祇園因由記」，訂正爲「祇園圖記」；復如〈敦煌變文集四獸因緣訂定〉²⁸，校定原卷被誤認、誤錄之處；還有發

²⁴ 見《新亞書院學術年刊》第15期，1973年9月，頁1-81；又收入《列寧格勒十日記》，1975年。

²⁵ 見《幼獅學誌》第16卷第1期，1980年6月；又《東洋研究》57，大東文化大學東洋研究所，1980年3月，頁53-55。

²⁶ 見《東洋研究》57，大東文化大學東洋研究所，1980年3月，頁47-52。

²⁷ 見《敦煌學》第3輯，1976年12月，頁103-110。

²⁸ 見《大陸雜誌》第59卷第4期，1979年10月。

表〈長興四年中興殿應聖節講經文讀後記〉和²⁹〈敦煌寫本最完整的一篇講經文的研究〉³⁰二文，說明此篇講經文首尾完整，卻無押座文之原因，乃是替皇帝祝壽之俗講，故逕以恭祝聖壽的文字取代之；並補正前賢校證之不足，提出此篇講經文不但可以印證史事，且具有訂正正史文字的價值。

（二）、王梵志詩

《王梵志詩集》屬於佛教通俗詩歌，詩作大部分是以淺俗質樸的佛教語彙來諷刺當代時事，或歌詠處世之道與治家格言，如《桂苑叢談》謂「作詩諷人，甚有義旨，蓋菩薩示化也」，在唐代詩風極盛時期造成很大的影響。自敦煌石室重新發現《王梵志詩集》以來，引起中外學者濃厚的興趣，國人劉復、胡適之、鄭振鐸、日人入矢義高、金岡照光以及法國的戴密微、蘇聯的孟西科夫等學者，皆分別針對王梵志的時代、生平、思想、詩作等論題進行探討。其後，張錫厚所撰《王梵志詩校輯》一書出版，成為當時學界之重要參考。然而先生在詳細披閱《王梵志詩校輯》後，發現張氏校錄頗多訛誤：或因寫本字體不易辨識而誤認；或對寫本認識不清而誤改；或因原卷抄寫誤漏之處被擅自更動，以致失去詩作的原意，造成新的誤解。因此分別於 1984 年發表〈簡論「王梵志詩校輯」〉³¹、1985 年撰寫〈「王梵志詩校輯」讀後記〉³²，針對張氏書中許多訛誤之處，運用敦煌原卷進行更精細、更正確的文字校勘，因而大大恢復了王梵志詩作的原貌，更有益於後人對《王梵志詩集》的解讀。茲以佛教相關作品為例：張氏校輯本（〇八一）：「一身無本利，四大聚會同。」（張校：「無」原作「元」，「利」原作「別」，據文義改。）先生認為張氏所改文義牽強，乃案覈寫卷P.3833 原作「一身元本別」，意謂一身四大元本有別，文義甚妥，且「別」和「同」對文，旨在破除人們的我執。又如：（一〇九）：「兀兀身死後，冥冥不可知。為人何必樂，為鬼竟何悲？地役張眼睜，官慢豎眉窟。裏將長鹿腳，知我是誰友？」先生發現此詩經過張氏校改之後，變得既不押韻又難以理解。於是首先轉錄巴黎圖書館手抄原卷：「兀兀身死後，冥冥不可知。為人可必樂，為鬼何悲。竟地徒張眼，諍官慢豎眉。窟裏將長展腳，知我是誰皮。」據以指出張氏誤認「自知」為「可

²⁹ 見《敦煌學》第 14 輯，1989 年 4 月。

³⁰ 見《孔孟月刊》第 28 卷第 1 期，1989 年 9 月，頁 22-26。

³¹ 見《中央日報》，1984 年 8 月 16 日；《文藝評論》第 21 期。

³² 見《敦煌學》第 9 輯，1985 年 1 月，頁 15-38。

知」，誤「展」爲「鹿」，誤「皮」爲「友」；復誤改「徒」作「役」，「裏」作「裏」，加上原卷抄寫之訛脫，反而增添新的錯誤，導致文義不通，詩韻不協的現象。復依據文義作進一步的校定，將此詩重寫爲：「兀兀身死後，冥冥不自知。爲人何必樂，爲鬼何必悲。競地徒張眼，爭官漫豎眉。窟裏長展腳，知我是誰皮？」並以案語註明：「窟裏長展腳，謂死臥地窟。誰皮，謂何人頭面皮，猶言何許人。」³³全文意義毫無疑滯，意爲「一般人自己對於生死總是冥昧無知的，做人時未必可樂，做鬼時未必可悲。生時張眼經營，競買田地；豎眉貪求，爭奪官職。死後把腳直伸，躺在地窟裡，到時根本不知道自己是誰！」³⁴先生不厭其煩地精校原卷，釐清王梵志詩因文字訛誤所產生的謬論，不但還原了王梵志詩集的原始面貌，更彰顯出王梵志詩作的價值。

關於這位白話詩人王梵志的神秘身世，一直是中國文學史上未解之謎。歷來研究者對王梵志其人有過種種不同的猜測，如胡適之、日本學者入矢義高、金岡照光、菊池英夫等人，皆將《桂苑叢談》所錄視爲神話式的記載，但因缺乏有力證據，難以令多數學者信服。先生則另闢蹊徑，從探索史實的觀點，前後發表了〈王梵志出生時代的新觀察—解答全唐詩不收王梵志詩之謎〉³⁵及〈敦煌王梵志詩新探〉³⁶，針對記載王梵志生平事蹟的《桂苑叢談》和《太平廣記》二書，細心校勘，詳加比對，推斷這些文字所載不過是敘述一位棄嬰被收養的過程，並沒有絲毫的神異色彩。又輔以唐代詩人陸羽爲棄嬰的身世相印證，以及王陽明的說話遲過常人、戴震「十歲始能言」，與王梵志之命名乃受當時佛教熏習的風氣所產生等數例爲佐證，說明王梵志只是一位生於隋代被人收養的棄嬰。並根據P.4987號〈王道祭楊筠文〉推知王梵志的出生時期，最遲在隋代晚期，甚至有可能於隋文帝初年，編纂《全唐詩》之人，依所見資料，認定王梵志爲隋代人，因而解開《全唐詩》編者不收錄《王梵志詩集》之疑惑。

先生從歷史觀點來考證王梵志的生平與時代，雖然尚未成爲學界的定論，卻能不斷引起學者的後續討論與迴響。例如項楚一方面肯定先生的慧眼

³³ 同上註，頁 25-26。

³⁴ 見《中央日報》，1984 年 8 月 16 日。

³⁵ 見《中央日報》，1985 年 4 月 11 日；《文藝評論》第 54 期。

³⁶ 見《敦煌學國際研討會論文》，1986 年 8 月；又《漢學研究》第 4 第 2 期，1986 年 12 月，頁 115-128。

卓見，以及棄嬰說的合情入理；另一面則援引古籍文獻中有關樹癭生嬰；伊尹、孔子生於空桑；以及竹生神話等古老的史詩性傳說，來說明《桂苑叢談》所載王梵志出生的神話，也可能是這一古老傳說模式的又一變種。³⁷陳允吉則進一步從佛經中「柰女降生」的故事，以及「梵志」得名之由來探溯王梵志傳說的根源。³⁸儘管這些學者提出的研究成果尚未形成一定的共識，但是各從不同的專業領域與視角提出論證，皆能言之成理，各具卓識，自有一定之價值；而先生別出蹊徑的論點，頗有益於學術之進步與發展，深值學人所敬佩。

（三）、孝道文學

佛教傳入中國後，最受國人抨擊者，宜為出家廢棄孝道。故劉勰著《滅惑論》，汲汲為之辯護；佛教徒亦極力提倡孝道，譯出《佛說父母恩重經》、《佛說孝子經》、《盂蘭盆經》等相關經典。至於佛教徒提倡孝道的努力的方法，在敦煌寫本發現之前，皆闇鬱不彰，因此先生特撰《從敦煌遺書看佛教提倡孝道》³⁹一文，從俗講、歌詠、齋會等三方面詳加論述，藉以釐清佛教徒運用敦煌通俗文學來弘揚孝道的事實。**1.俗講：**為取得流俗的信受，佛教徒乃變化佛經內容，利用通俗動人的俗講方式來宣傳孝道，使聽眾受到廣泛的影響。首先列舉與孝道有關的講經文，計有《父母恩重經講經文》、《目連緣起》、《大目乾連冥間救母變文》、《目連變文》、《故圓鑑大師二十四孝押座文》、《舜子至孝變文》等。其中《舜子變》表面上雖與佛教無關，然文中敘述「舜子是孝順之男，上界帝釋知委，化一老人，便往下界」，此乃將佛經中的帝釋天加入中國傳統故事而成。其次強調俗講中常引《孝經》、《論語》、《曲禮》、《太公家教》等儒家經典來互相印證，用以反映儒釋兩家的融洽。此外，在講述其他經典時，亦大加發揚孝道，如S.4571《維摩詰講經文》云：「第二、世間父母，憂其男女病。偈：父母人間恩最深，憂男憂女不因循。那堪疾嶮龜（羸）苦，豈謂纏痼惹患迍。藥餌未逢痊減得，呻吟難止怨愁聞，為於兒子心心切，恨不將身替病身。」還有，P.3107《故圓鑑大師二十四孝押座文》中：「如來演說五千卷，孔氏譚論十八章。孝心號為真菩薩，

³⁷ 參〔唐〕王梵志著、項楚校注：《王梵志詩校注》（全二冊），上海古籍出版社，1991年10月，頁1-3。

³⁸ 參陳允吉：〈關於王梵志傳說的探源與分析〉，《復旦學報》（社會科學版）第6期，1994年，頁97-103。

³⁹ 見《華岡文科學報》第12期，1980年3月，頁197-267。

孝行名爲大道場。佛道孝爲成佛本，事須行孝向耶娘。」不但爲佛教讚揚孝道，也爲儒家讚揚孝道。由此可見，這類敦煌寫卷中保存的俗講經文，皆是佛教徒有意識編造的故事，更可看出佛教徒宣傳弘揚孝道的努力。**2.歌詠：**刻意將佛教提倡的孝道編成歌曲，在寺院內外歌唱詠歎，如此更能深入人心，影響無遠弗屆。如：〈十恩德讚〉強調佛陀提醒信徒需時時感念父母養育的十種恩德；〈天下行孝十二時〉將孝養父母的行爲分配到一日十二時中；特別是〈皇帝感 新集孝經十八章〉爲佛教徒據儒家孝經撰寫而成，如第一首云：「新歌舊曲遍州鄉，未聞典籍入歌場，新合孝經皇帝感，聊談聖德奉賢良」等，此皆佛徒運用歌詠形式致力宣傳孝道之實證。**3.齋會：**盂蘭盆會，自六朝以來極爲流行。由敦煌遺書中保存頗多與盂蘭盆節有關的經典及宣揚目連救母故事的俗講材料，如〈佛說盂蘭盆經〉、〈佛說淨土盂蘭盆經〉、〈盆經讚述〉、國立中央圖書館藏〈盂蘭盆經〉和〈爲二太子盂蘭節薦福文〉、據《盂蘭盆經》俗講敷衍成的〈大目乾連冥間救母變文並圖一卷並序〉、〈目連變文〉、〈目連緣起〉等，可見盂蘭盆會在當時流傳甚廣。盂蘭齋會之設，本以供養十方諸佛，救拔慈親，宣揚孝道爲主，其後又與民間節日相結合，於齋會時期，接連多日搬演目連救母戲文雜劇，這些都是佛教徒爲深入社會各階層，利用齋會活動努力弘法，提倡孝道的明證。而在先生的指導下，鄭師阿財更完成了博士論文《敦煌孝道文學研究》的撰寫⁴⁰。

小 結

潘先生數十年來持續不斷的從事學術研究，一向秉持著「文字爲基礎，目錄是門徑」的治學理念與方法，並以此作爲教導學生的入門之津。先生本著求真務實的精神，每每親校原卷又不妄加臆改，故能發現敦煌寫本實以當時約定俗成的文字寫成，唯有放棄鄙視抄手淺劣、輕視寫本訛誤的種種成見，方能克服閱讀敦煌寫本上的困難。進而提出許多重大的新發現、新論點，提供正確的指導方針，引領後輩繼續爲文化研究服務。特別是敦煌寫本以佛教材料爲其大宗，故先生關於佛教之學養及其研究成果，其光芒將爲世人所共矚。

先生基於對目錄的重視，故能揭示巴黎所藏 P.3747《眾經別錄》彌足珍

⁴⁰ 見鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，石門圖書公司印行，1982年8月，頁764。

貴的價值；先生歷時五年遍校敦煌《壇經》，令後世子孫得以親聆六祖惠能的法語；先生爬梳史傳，羅列證據，闡明彥和佐僧祐撰述的事例；先生以佛教俗講的經題為變文正名，以歷史觀點解開王梵志身世之謎，以佛教通俗文學材料闡明佛教徒提倡孝道的方式與影響。凡此數端，無不彰顯出先生對佛教研究的貢獻與創獲。

回想先生一生的鑽研著述，努力不懈，對於敦煌寫本及佛教經卷的研究熱忱，令人不禁生起無限的崇敬與懷念。如同先生初見敦煌寫卷時，心中湧現似曾相識的悸動情懷；⁴¹當我們閱讀先生飛往法國前寫下的小詩，眼前似乎也浮現出那位孜孜矻矻、埋首於書案的「寫經生」來：

微茫孔思與周情，
入海遺編照眼明，
錫我頭銜新署印，
敦煌石室寫經生。

⁴¹ 參見岫峨採訪：〈本無色相住虛空——訪國學大師潘重規〉，收入《敦煌壇經新書附冊》，財團法人佛陀教育基金會，1995 年 11 月，頁 81-105。