

中華佛學學報第 12 期 (pp.69-78)：(民國 88 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

變文六議

薛克翹

中國社會科學院亞太研究所教授

提要

本文通過對《董永變文》、《舜子變》、《韓擒虎話本》、《葉淨能詩》、《燕子賦》和《茶酒論》的討論，旨在說明敦煌變文與佛教、佛教文學乃至印度文學的密切關係。其前四篇變文雖然出於中國作者之手，從題目看也像是中國的故事，但其中浸潤著佛教的影響，這包括使用佛教的語匯、宣揚佛教的理念、受有佛教故事的啟迪等。後二篇為寓言，從中也可看出佛教的明顯影響，且有受印度古代寓言影響的痕跡。

關鍵詞： 1.敦煌變文 2.佛教故事 3.印度寓言 4.比較文學

敦煌文學與佛教、與印度文學關係之密切，是人們有目共睹的。可以說，敦煌文學作品的發現，為佛教文學的研究和中印文學比較研究開闢出一片新的沃野。前人在這方面已經做了許多工作，已是成績斐然，但可做的事情還有很多。筆者深受前輩學者們的啟發，在這裡僅就幾個小問題發表一點淺見。

由於敦煌文學作品很多，所以歷來就有各種不同的分類方法，[1] 但不管怎樣分類，筆者仍然只採用人們已經習慣了的籠統說法，不僅將其中的變文，也將一些其他說唱類作品統稱為「變文」，如下面將提到的《茶酒論》等。因為筆者同意項楚先生的意見，「變文」這一名稱是無法用其他名稱替代的。[2]

敦煌變文中有相當一部分是為佛教服務的，也有相當一部分是直接以佛經為基礎加工創作的。在以佛經為基礎加工的這部分作品中，我們看到，印度的東西佔據著主要地位，如故事情節、故事角色、思想內容等；但由於這些作品是經過中國人的手加工的，其服務對象又是中國人，所以也必然要受到中國傳統文學的一些影響，如文體、文風、語言、修辭，甚至包括一些掌故等。對此，這裡不作具體討論，而只討論幾篇以中國人物為主角而展開情節的作品，以考察其與佛教文學乃至印度文學的關係。文中凡直接引用的變文文字，均依據項楚先生的《敦煌變文選注》，並參考了王重民等先生的《敦煌變文集》。[3]

一、《董永變文》

現今所見《董永變文》如同一首敘事詩，但據推測，它既名之變文，即應有說有唱，而不應只唱不說，從種種跡象看，其說的部分可能已經散佚。[4] 根據僅存的部分，我們已不難看出，其中受有佛教的影響。

《董永變文》實際上可以分為兩個部分，分別講述董永及其子董仲兩代人的故事。這兩個故事對後世的影響都很大，董永的故事經後世逐漸擴展演化，終於出現了黃梅戲《天仙配》這樣完整豐滿的樣式；而這兩個故事的某些重要情節又被《牛郎織女》所吸收，成為當今中國家喻戶曉的民間傳說。此外，在少數民族民間故事中還有董永故事的變體。[5]

《董永變文》開宗明義，強調的是一個孝字。但同時也把中國傳統的倫理觀與印度佛教的善惡報應理論緊密結合起來，

說人的善惡行為全部都被「善惡童子」[6] 記錄在案。

此外，文中還使用了若干佛教常用語匯，如「多生」、「發善願」、「知識」、「天堂」、「濁惡」、「帝釋」、「天女」、「阿耨池」等。這些都是以說明佛教對這篇變文的影響。

不過，還應當注意，「帝釋」、「阿耨池」等的出現，恐怕不僅僅是當時中國民間把印度佛教的神明當做了天堂的主宰，把佛教傳說中的地名用於一則中國故事，也許還暗示了這個故事的情節與印度的傳說有關。

據《法苑珠林》卷 62，董永的故事最早見於劉向的《孝子傳》，敦煌發現句道興抄本《搜神記》中則說出自劉向《孝子圖》，二者都已具備變文中的大體情節。但檢《漢書》之《劉向傳》和《藝文志》，有關其著述的記載頗詳，卻無《孝子傳》或《孝子圖》。而後世之所以將《孝子傳》強加於劉向，大概是因為他曾根據《詩經》等編出過《列女傳》。^[7] 趙景深先生曾說過：

最早記載這故事的恐怕是在六朝，所謂晉干寶《搜神記》卷一中……《太平廣記》卷五十九亦載此條，云出《搜神記》……守野直喜的《中國俗文學史研究的材料》認為所謂劉向的《孝子圖》（《漢學堂叢書·子史鈎沉》中作《孝子傳》），《太平御覽》卷四百十一，也引用著《孝子圖》的文字。他認為劉向是前漢人，決不會也稱董永為前漢人的。他猜想所謂《孝子圖》當比干寶《搜神記》為晚出，我也這樣想。我們從故事的繁簡上也可以得出這樣的結論。^[8]

但有趣的是，在敦煌發現的遺書中，恰恰有《搜神記》和《孝子傳》兩書殘部，^[9] 而且其中都有董永故事。敦煌本《搜神記》又稱「句道興本《搜神記》」，因它與世傳干寶《搜神記》實在有很大差異。

一般認為，董永是實有其人，認為他是後漢人，但於正史無徵，其行事均見於小說雜錄。所以，董永其人未必真有，視為小說家言可矣，董仲亦然。敦煌本《搜神記》前明確標有「句道興撰」字樣，從僅存的部分看，只能認為此書是句道興摘抄加工匯編，並非始作俑者。無論如何，句道興為何人已不可考，且其書並非全本，更難據以斷定成書或抄書年代。但從書中「田昆侖」等故事的筆法看，是相當口語化的，與變文產生的時間應相差無幾。至於敦煌本《孝子傳》，也是一種摘抄加工本，其成書至早不過唐明皇世，

p. 72

因書中有開元 23 年（735 年）以後事。然而，摘抄者所抄錄的故事中有幾條來自另一種叫做《孝子傳》的書，其中包括董永故事。其中還有一條「吳猛」，說是「晉時人」，顯然可證明其成書不在晉，而在其後。

干寶《搜神記》卷 1 的董永故事，使人們相信它產生在晉代。但我們知道，六朝以來，中國志怪小說的興起與印度佛教文學的傳入關係很大。董永故事受這種影響的可能性也是存在的。因為，在印度古代，天女與凡人結合的神話傳說很多，凡女與天神結合的故事也很多。相比之下，在中國漢代以前，此類故事甚少。那時的中國神話中甚至沒有勾畫出天堂的基本輪廓。而在同一時期，印度的典籍中已經有了天神和凡人的明確分野，神人的結合也已成爲故事的母題。

《董永變文》中董仲的故事，顯然是後加入的部分。這個故事類型，恐怕也是受了印度故事的影響。

二、《舜子變》

《敦煌變文集》中的《舜子變》是由兩個殘卷湊成的，另一個叫做《舜子至孝變文》，並記有抄寫日期（949年夏5月14日）。

在敦煌本《孝子傳》中，有舜的故事，言出《太史公本記》，但實際上已不是《史記》中的原文，而是經過附會加工，遠遠超出了《史記》的內容。其大體情節倒是與《舜子變》很相似。

《舜子變》也受有佛教的影響。可以說，這一變文的出現具有佛教文學的背景。下面分幾個小題來談。

- 1.從語匯上看，文中有「五毒瞋心」、「方便」、「帝釋」等佛教用語。關於「五毒瞋心」，項楚先生解釋為「惡毒瞋怒之心」，從大意上講無疑也是對的。單解「五毒」二字，引《周禮》為出典，似乎也無可厚非，但仍嫌稍遠。[\[10\]](#) 如果把它與佛教中的「三毒」聯繫起來，可能更為貼近。「三毒」是佛教常用語，指貪心、瞋心和痴心。《大智度論》卷31曰：「三毒為一切煩惱根本。」文中「五毒」大約是由此而發，故與「瞋心」連在一起。也許是民間的創造。關於「方便」，拙文《讀〈幽明錄〉雜談》[\[11\]](#) 已經說過。關於「帝釋」，上文已提到。
- 2.從情節上看，帝釋在關鍵時刻兩次助舜擺脫危機，與佛教故事中天帝釋護法祐佛故事很相似。此外，佛經中還有不少孝子故事，如《雜寶藏經》卷1《王子以肉濟父母緣》、《棄老國緣》、卷2《波羅國有一長者子共天神感王行孝緣》等等，甚至還有大象和鸚鵡孝敬父母的故事，

p. 73

如《雜寶藏經》卷1《鸚鵡子供養盲父母緣》和卷2《迦尸國王白香象養盲父母並和二國緣》。其中，「睽子本生」最為有名，所以它又被敦煌本《孝子傳》所摘錄。這些故事無疑會使《舜子變》蒙上佛教的影響，使天帝釋很自然地進入情節，並無外來文化的格格不入之感。

- 3.從舜的傳說本身看，《史記》中的記載已經具備了附會曲折情節的基礎，再加上佛經故事中也有一些父母流放和謀害兒子的故事，就更加劇了《舜子變》的情節演義。如《太子須大拿經》中說國王流放了須大拿，《六度集經》卷5《童子本生》中首陀羅設計殺養子，《雜寶藏經》卷2《梵摩達夫人妒忌傷子法護緣》中國王與王后殺其獨子。這些故事都可能對《舜子變》起到推波助瀾的作用。同時，我們還注意到一種巧合，即舜的父親是盲人，而佛經孝子故事中也常常有盲父母。還有一個有趣的巧合，即印度大史詩《摩訶婆羅多》中，持國王是個盲人，他的弟弟般度王死後，他代替弟弟攝政。但他偏袒自己的一百個兒子，而不把王位讓給般度的五個兒子。持國百子多不肖，多方設計殺害

般度五子。般度五子經過多次磨難，逃離本國，在外過流放生活，後來戰敗持國百子，並妥善安置了老王持國。這個故事與《舜子變》有相似的地方，雖然只是巧合，但用作平行比較也是饒有興味。

三、《韓擒虎話本》

《韓擒虎話本》中的故事情節主要依據《隋書·韓擒傳》。韓擒虎實有其人，因避唐諱，《隋書》將其名省為韓擒。《話本》中的有些情節是根據其他人的事迹演義而成。[12] 但是，並不能據此而認為它是純粹的國產，因為其中有明顯的外來影響，即印度佛教的影響。這影響主要表現在話本的開頭和結尾部分。

在開頭部分，作者首先加上了一個楔子，完全是佛教的內容。這個楔子很有意思。大意是：周武帝毀佛（文中誤為唐武宗會昌法難），天下僧尼還俗。有一法華和尚隱居山內，日日誦經。八大海龍王化為老人前來聽經。一日，七龍王先來，一龍王後到。和尚詢問，後到龍王說：楊堅百日之內將稱帝，為了使楊堅的腦袋戴穩平天冠，特地去為他更換腦蓋骨，所以遲到；現楊堅正患頭疼，無人能治，這裡有一盒龍膏，和尚拿去，塗在楊堅頭蓋上，病便痊愈；還要告訴楊堅，以後為皇帝，一定要再興佛法。法華和尚按照龍王的話去做了，後來楊堅果然當上了皇帝。

從這個楔子可以知道，創作這個話本的目的完全是為弘揚佛教服務的。文中不僅出現了和尚，而且出現了龍王。楊堅之所以能夠順利當上皇帝，和尚和龍王起了關鍵的作用。這裡的八大海龍王起的是護法祐佛的作用，這是印度佛教文學中龍王故事的一個類型的變體。

p. 74

[13]

話本的結尾部分也很有意思。韓擒虎為楊堅立下赫赫戰功，最後，一日，當他神思不安之際，有一「五道將軍」從地下「湧出」，說是奉天命請韓擒虎去做「冥司之主」。於是，韓擒虎拜別隋文帝及滿朝大臣，安排下妻兒老小而去。這個情節是根據民間傳說安排的。《隋書·韓擒傳》裏也記載了當時人們的一些傳說：

無何，其鄰母見擒門下儀衛甚盛，有同王者，母異而問之。其中人曰：「我來迎王。」忽然不見。又有人疾篤，忽驚走至擒家曰：「我欲謁王。」左右問曰：「何王也？」答曰：「閻羅王。」擒子弟欲撻之，擒止之曰：「生為上柱國，死作閻羅王，斯亦足矣。」因寢疾，數日竟卒，時年五十五。

《隋書》畢竟嚴肅得多，只是記載了時人的傳說，並沒有說他真的當上閻羅王。然而話本則不同，說得活靈活現，極盡誇飾之美。其「五道神」從地「湧

出」的細節描繪，更是帶有佛教的色彩。說起「五道神」或「五道將軍」，顯然是從佛教「五道輪迴」說而來。而「湧出」一詞，有時又作「湧出」，也是佛經中常用的詞匯，南北朝至唐為雅俗共用。[14] 而本文中的細節，可參見《經律異相》卷 8〈為聽《法華經》大地震裂踊現空中〉。[15]

四、《葉淨能詩》

葉淨能為唐中宗時道士，景龍 4 年（710 年），李隆基起兵，被誅。文中的故事乃集其他若干道士傳說而成。[16]

從故事情節可知，這篇變文宣揚的是道教，也可以算是一篇誌異小說。然而，宣揚道教的《葉淨能詩》也避免不了佛教的影響，其痕迹在故事中往往可見。下面試舉數例。

變文開頭說，葉淨能在觀中勤苦修道，「感得大羅宮帝釋」派一神人送來符書一卷，令他學習。不用說，其中的「帝釋」是道教從佛教中借來的神靈。同樣，道教還模仿佛教的「三十三天」說造出「三十六天」說。佛教的三十三天又稱「忉利天」，由帝釋掌管。而道教襲用佛教說法，將天界分為三十六重，或六重，大羅天為最高一重。《雲笈七籤》卷 21 引《元始經》曰：「大羅之境，無復真宰，惟大梵之氣包羅諸天之上。」但此變文代表了民間的看法，認為印度傳來的神明天帝釋即大羅天的主宰。

p. 75

按《元始經》的說法，「大羅」即「大梵之氣包羅」的意思，而這個「大梵」也是從印度的「大梵天」轉化來的。

文中說：「行經數日，大羅王化作一河水，其河闊五里已來，又無橋船渡人之處，而試淨能。」這裡的「大羅王」即是帝釋，他利用變化來考驗葉淨能，如同佛經中天帝釋考驗菩薩。

文中，葉淨能把一瓮子變為道士與唐玄宗飲酒的情節，與《西陽雜俎》前集卷 5〈怪術〉中「梵僧難陀」的故事很相似，也許是受其影響。中國古籍對印度古代的幻術多有記載，《西陽雜俎》中的「梵僧難陀」即是來自印度的僧人，說他「得如幻三昧」，實指他懂得幻術。

文中，葉淨能帶唐玄宗到月宮，有這樣一段描述：

直到大殿，皆用水精琉璃瑪瑙，莫測涯際。以水精為窗牖，以水精為樓臺。又見數個美人，身著三銖之衣，手中皆擎水精之盤，盤中有器，盡是水精七寶合成。見皇帝皆存禮度。淨能引皇帝直至娑羅樹邊看樹，皇帝見其樹，高下莫測其涯，枝條直覆三千大千世界。其葉顏色，不異白銀，花如同雲色。

這裡，「七寶」、「娑羅樹」、「三千大千世界」等詞匯都來自佛經，而月宮由七寶合成的說法，更使我們想起佛經中關於日宮和月宮的描繪。^[17] 娑羅一詞本是梵語音譯，據傳，釋迦牟尼在娑羅雙樹間涅槃。當時的民間傳說，把月中桂樹稱為娑羅樹，如《敦煌變文集》頁 227〈下女夫詞〉中即有「月裏娑羅樹，枝高難可攀」這樣的詩句。

以上數例，說明佛教對《葉淨能詩》的影響。這一影響的產生，自然有當時當地的背景，但從根本上說，道教在發展過程中始終得力於佛教的啟發、刺激和競爭，佛教縝密的思辯、浩瀚的典籍、奇異的神話等，都成為道教吸收利用的素材。

五、《燕子賦》

敦煌變文中有《燕子賦》七種，《敦煌變文選注》選出二種並分為甲乙，今據以議論。

《燕子賦》（甲），講的是雀兒強占了燕子的巢，二人找鳳凰裁判的故事。其中，雀兒在被囚禁時說了這樣一段話：「古者三公厄於獄卒，吾乃今朝自見。惟須口中念佛，心中發願，若得官事解散，驗寫《多心經》一卷。」這段話說明，當時民間相信念佛、轉經可以避禍得福，積功增德。如《太平廣記》的《報應類》，幾乎全屬此類。

p. 76

關於寫《多心經》，也有故事，《太平廣記》卷 112《孟知儉》就是一例。^[18] 另外，唐鄭處誨《明皇雜錄》中說到楊貴妃養一鸚鵡，會念《多心經》，與這只雀兒發願寫《多心經》可相輝映。

《燕子賦》（乙），講的也是雀兒強占燕子巢穴的故事。其中，燕子說：「真成無比較，曾聘海龍宮，海龍王第三女，發長七尺強。」這是龍王龍女故事，與印度佛教故事有關，前文已經說過。雀兒說道：「一種居天地，受果不相當……恒思十善業，覺悟欲無常。饑恆餐五穀，不煞一眾生。」這裡，「受果」（受果報的意思）、「十善業」、「無常」、「不煞一眾生」（煞同殺），都是佛教用語。可見，雀兒滿嘴的佛家道理，而實際上卻是霸道的強梁。最後，鳳凰作出裁判，令雀兒歸還燕巢，雀兒唱道：「鳳凰住佛法，不擬煞傷人；忽然責情打，幾許愧金身。」鳳凰以佛家的慈悲心化解矛盾，並沒有責打雀兒。

《燕子賦》是一篇寓言，以鳥類爭巢寓人類社會的財產爭端。這種鳥兒間進行長篇對話的寓言，在古代的中國寓言中是極為罕見的，但在佛經文學中卻比比皆是。因此，說《燕子賦》這種寓言的出現是受到了佛經寓言的影響並不為過。

六、《茶酒論》

敦煌《茶酒論》寫本有六，其伯 2718 號前標有作者，為鄉貢進士王敷，文後留有抄寫人閻海真題記，抄寫時間在「開寶三年壬申歲」。[\[19\]](#)

《茶酒論》是一篇由文人寫作的遊戲文章，但仍不失為一篇構思奇特、妙趣橫生的寓言。它通過茶和酒的辯論，以及水的總結，說明了一條道理：任何人，不能只見己長不見人長，更不能只見枝葉而不見根本；對任何事物，都不能只強調其個性而忽略其共性。但同時，我們還從這篇寓言中看到了當時儒佛道三教並存，相互排斥並相互吸收和融合的文化格局。

辯論伊始，茶先發言，自稱為「百草之首」，「貢五侯宅，奉帝王家」，「自然尊貴」。酒乃駁論，曰「茶賤酒貴」，自稱為君王、群臣、三軍飲用，「和死定生，神明歆氣。」在頭一回合的辯論中，似乎酒佔了上風。於是酒在第二回合中又提出「玉酒瓊漿，仙人杯觴。菊花竹葉，君王交接。」把自己同道家和最高統治者相聯繫。然而，在以後的幾個回合即遭到茶的有力反擊。茶的武器主要是佛家的觀點：

名僧大德，幽隱禪林。飲之語話，能去昏沉。供養彌勒，奉獻觀音。千劫萬劫，諸佛相欽。酒能破家散宅，廣作邪淫。打卻三盞已後，令人只是罪深。

p. 77

把飲茶與佛家的清淨修行相聯，把飲酒與世俗的邪淫罪惡相聯。又說：「君不見生生鳥，為酒喪其身……即見道有酒黃酒病，不見道有茶瘋茶顛。阿闍世王為酒殺父害母，劉憐為酒一死三年。」引用佛教典故歷數飲酒之弊。又說，飲酒取咎，最終還得求助佛門，「燒香斷酒，念佛求天」。辯論到這裡，似乎茶佔了上風。

在相爭不下之際，水終於發言，它首先強調水在天地間的地位和作用：「人生四大，地水火風……萬物須水，五穀之宗。上應乾象，下順吉凶。」然後，勸合茶酒：「從今以後，切須和同。酒店發富，茶坊不窮。長為兄弟，須得始終。」又勸戒世人：「若人讀之一本，永世不害酒顛茶風。」這裡，「人生四大，地水火風」是印度古代哲學（包括佛教哲學）的基本範疇，可見，水的發言是站在一個更高的立場上，居高臨下，融合三教，更加權威。而最後二句對世人的勸誡，正如鄭振鐸先生所說：「這二句話恐怕是受了印度作品的影響。像這樣的自讚自頌的結束方法，在我們文學作品裏是很少見的。」[\[20\]](#)

p. 78

Six Issues Concerning Bianwen

Xue Keqiao

Professor, Institute for Research on Asia-Pacific,
Chinese Academy of Social Sciences

Summary

Bianwen (transformative text) was a popular form of narrative literature flourishing in the T'ang Dynasty (618~907), with alternate prose and rhymed parts for recitation and singing. It was often on Buddhist themes. This paper, after a careful and detailed discussion of such bianwen texts as The Story of Dong Yong, The Story of Shunzi, The Story of Han Qinhu, Poems on Ye Jingneng, Ode to Swallow, and A Debate Between Tea and Wine, aims at indicating the close relationship between the Dunhuang bianwen texts and Buddhism, Buddhist literature, and even Indian literature.

Although the first four bianwen texts were written by Chinese writers, and their titles also show that they are seemingly Chinese stories, they in fact were filled with Buddhist influence, which included Buddhist terms, Buddhist ideas, and enlightenment from various Buddhist stories. The last two bianwen texts are fables, in which the Buddhist influence is obvious, and also in which traces of ancient Indian fables can be found.

Keywords: 1.Dun huang Bianwen (transformative text) 2.Buddhist stories
3.Indian fables 4.comparative literature

- [1] 參見顏廷亮主編《敦煌文學概論》第二章，甘肅人民出版社，1993年。
- [2] 項楚《敦煌變文選注·前言》，巴蜀出版社，1989年。
- [3] 人民文學出版社，1957年。
- [4] 參見《敦煌變文集》，頁113校記一。
- [5] 參見邢慶蘭《敦煌石室所見〈董永董仲歌〉與紅河上游擺彝所傳借錢葬父故事》，見周紹良、白化文編《敦煌變文論文錄》，上海古籍出版社，1982年。
- [6] 「善惡童子」出自佛經，可參見《敦煌變文選注》，頁228注3。
- [7] 《藝文志》著錄為《列女傳頌圖》。
- [8] 《董永故事的演變》，見《敦煌變文論文錄》。
- [9] 均見《敦煌變文集》卷8。
- [10] 參見《敦煌變文選注》，頁254。
- [11] 載1994年第4期《南亞研究》。
- [12] 參見《敦煌變文選注》，頁298。
- [13] 參見拙文《關於中國龍王龍女故事的補充意見》，1997年，第1期《南亞研究》。
- [14] 參見錢鍾書《管椎編》，頁1516，中華書局，1979年。
- [15] 出《法華經》卷5。
- [16] 參見《敦煌變文選注》，頁332注1。
- [17] 參見《長阿含經》卷22。
- [18] 出《朝野僉載》。
- [19] 「三年」似為「五年」之誤，因五年為壬申歲，即公元972年。
- [20] 《中國俗文學史》，頁139，東方出版社，1996年。