

續表)

保存 現狀
存
存
存
存
存
存
存
存
存
存
存

試論齋文的表演性

太史文 (Stephen Teiser)

本文旨在探討敦煌齋文或願文的表演性。我認為齋文應當作為表演文學來看待。齋文,尤其是在佛教儀軌中,最宜在和其使用場合的特定的情境中進行解釋。因此,如果我們想分析齋文文本,我們應該首先分析律儀。這種模式的先決條件是先討論齋文的定義問題和表演性的特點。下面,我將就在敦煌齋文文本中出現的不同段落來分析其所運用的特殊語言模式,即分析何人為齋文的發聲者,訴求的主題為何,以及不同的段落是如何和儀式行為緊密地結合起來的。

一 定義的辯正

關於齋文的定義問題,近十年來,敦煌研究領域對此討論得很是激烈,且成果顯著。黃征和吳偉在 1995 年出版了長達 984 頁的《敦煌願文集》。他們在序文中承認他們對願文的定義下得很寬泛。他們說:“總之,用於表達祈福禳災及兼表頌贊的各種文章都是願文。”^[1]此文集在出版後,受到了許多專家和學者的關注和評議^[2]。儘管人們對

[1] 黃征、吳偉:《敦煌願文集·前言》,長沙:岳麓書社,1995 年,1—2 頁。
[2] 請特別參閱黃征:《敦煌願文考論》,原作寫於 1994 年,收入氏著《敦煌語文叢說》,香港敦煌吐魯番研究中心叢刊,臺北:新文豐出版公司,1997 年,579—598 頁;《敦煌願文雜考》,1998 年初刊,重印於黃征:《敦煌語言文字學研究》,蘭州:甘肅教育出版社,2001 年,188—191 頁;《敦煌願文“莊嚴”“資薰”“資莊”考辨》,1999 年初刊,重印同上書,213—220 頁;《敦煌願文續雜考》,2001 年初刊,重印同上書,尤其參見 199—203 頁。又參郝春文:《關於敦煌寫本齋文的幾個問題》,《首都師範大學學報(社會科學版)》1996 年第 2 期,64—71 頁;《敦煌寫本齋文及其樣式的分類與定名》,《北京師範學院學報(社會科學版)》,1990 年第 3 期,91—97 頁;方廣錫《評黃征及吳偉之〈敦煌願文集〉》,《敦煌吐魯番研究》第 2 卷,北京大學出版社,1996 年,383—389 頁;馬格寧 (Paul Magnin), “Donateurs et joueurs en l’honneur du Buddha,” *Du Dunhuang au Japon: Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié, Jean-Pierre Drègeed.*, École pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, Collège de France, Institut des Hautes Études chinoises, 2, Hautes Études orientales, 31 (Geneva: Librairie Droz, 1996), 103—40 頁;饒宗頤:《談佛教的發願文》,《敦煌吐魯番研究》第 4 卷,北京大學出版社,1999 年,477—487 頁;王書慶:《敦煌佛學·佛事篇》,蘭州:甘肅民族出版社,1995 年;張廣達:《嘆佛與嘆齋:關於敦煌文書中的齋琬文的幾個問題》,《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》,石家莊:河北教育出版社,1997 年,60—73 頁。

願文的定義持多種不同的意見，黃征的態度卻一直很堅定。他說，文學的類型並非是定義文體的決定要素。因為，大部分的願文完全是散文體，有些則是韻文體（通常是偈與讚），更有一些是散韻集合體。從另一方面來看，衡量定義文體的關鍵是它的內容和功能。就內容而言，願文“白表願望”；就功能而言，願文是應用於宗教儀式中的。根據黃征的定義，任何一種文本若在佛教儀式中大聲朗誦，但卻未包括一段儀式執行者的願語，則一概排除於“願文”的範疇之外。所以，願文的關鍵是“願”字的含意。

另外，黃征和吳偉刻意採用較寬廣的定義來提醒我們注意宗教儀軌文學中的趨吉避邪的功能。這些文獻的創作目的在於避開邪魔（apo + trepein），召喚良善。在此體例之下，願文可包括道家招福納祥的禱文，以及諸多佛教徒所輯錄的多種文獻，例如用於婚嫁祝福、淨屋除煞的願文等等。可是，“願”（pranidhāna）字的另一特殊含義並不十分吻合大多數願文中的“願”意。在這種願文中，它的目的不是“願”而是“誓”^{〔1〕}，尤其是菩薩之誓。菩薩之誓促使菩薩去救贖眾生，延緩自己之最終大悟。

對黃征和吳偉的“願文”的原始定義批判得最激烈的是郝春文。他認為，此類文體真正的稱呼應該是“齋文”。郝春文的定義有如下的幾個理由。第一，此類文體中有很多頗有疑義的文章，例如，自訂標題。第二，郝先生認為，齋文的定義比願文的要廣泛。被稱為齋文的是一種容納很多內容的文類，像齋期用的大聲朗讀的作品。郝春文認為“願文”一詞的範圍應該小一些^{〔2〕}。更確切地講，“願文”應該是齋文的一個特殊的組成部分。也就是說，它是在宗教儀式中，執行儀軌的人用來表達願望的文體。對於郝先生的觀點，我個人有同意之處，也有不同意之處。簡單地講，如果我們根據執行儀軌的人對某種文本的運用來定義文學類型，那麼，我們對此文體所下的定義就缺少令人信服的、穩固的基礎。

我認為郝春文的關於願文的立論是正確的。郝將“願文”歸納為整體文本的一部份，並出現於文本之末，通常以“願”字或“願使”起頭的論點很有道理。為了支持他的觀點，郝春文提供了一個頗有幫助的對此類文本的分析法。這一方法對我完成此項研究很有啟發。可是，我同樣持有異議。以我之見，郝春文的論點過多地依賴於願文中用以自稱的字眼“齋”字。問題在於，“齋”字，正如“願”字，是一個定義極為寬廣的字。願文中很有一些文本不符合郝春文試圖指定的儀軌類型。尤其是眾所週知的佛教僧侶

〔1〕 請參閱中村元：《佛教語大辭典》，第三冊，東京：書籍株式會社，1975年，頁200a-b。

〔2〕 參閱郝春文《關於敦煌寫本齋文的幾個問題》，《首都師範大學學報》1996年第2期，67頁。

每二周悔懺一次的齋會。其中的“齋”字是稱呼此類悔懺“布薩”(uposatha)的諸多名稱之一。就此定義而言,我們閱讀自稱為“齋”的文本時,很快會發現它們並不全然符合郝春文的文體分類的標準。在六朝的文本中,對“齋”字的字義的理解已延伸到了中文的原意和梵文的“淨”字意。其中包括一般俗家弟子所行的“淨齋”之禮。《後漢書》中有描繪漢朝楚王英“潔齋三月”的記載^[1]。顯而易見,我們已和佛陀世界中的“齋”意相去甚遠。楚王英本身為俗家眾,但文中並未指出楚王英的潔齋包括悔懺之意。另外,我在本篇論文中意欲討論的“齋文”文本中,“齋”意則包括第三個語意領域。即是一種集體慶典的意義。有時和齋戒有關,但通常和宴飲結合。由此,“齋宴”成為中世紀的佛教和道教的禮儀行為之一。我認為,齋文應當作為一種表演文學來看待。齋文最適宜在一個和它的意圖吻合的情境下解釋並使用。尤其是在佛教儀軌中,大聲朗讀的效果非常好。

書寫、收集、並將禱文(包括齋文)用於超度亡人的例子當屬在敦煌出土的齋文範本中最為典範的。郝春文及其他的一些學者稱此類文本為“齋儀”。此類範本中有類似“諸雜齋文”的標題,但大多數則是沒有標題的。然而,許多範本卻從內容上告訴讀者它的標題是什麼。作為提示用的標題一般都被放在禱文中,或在不同儀典場合中誦念的片段禱文中提示出來,例如,“亡尼文”、“亡兄弟文”、“燃燈文”和“嘆像”等。儀軌的規範模式反映了編纂者為滿足不同的社會和階層的實際需求的願望。所以,我想,齋文最好被視為一扇用以探索各地佛教僧侶世界的窗口。讀者可以通過這些齋文了解到僧侶時常是如何執行宗教儀式的,他們應該在何種儀式中使用何種語言,如何區分為不同的目的設置不同的儀式。(社會歷史學家有這樣一種說法:我們的文本保存的是識字的僧侶階級的儀禮語言,它們並非是我們認定的文盲僧侶的口語之轉譯。)大部分的儀式的規範文獻都是以一定的創作範本為基礎的。這類文體為家族祭典儀式提供了一系列的參考的典範,比如說,追思父母的祭典。它們用約定俗成的語言去歌頌父母的品德。此種語言是完全不同於讚頌子女的語言的。某些儀式的文字稿通常是在喪禮之前就已準備就緒,司儀可以在齋文的各處視具體的需要更改或增減文字。如同書儀一樣,齋文作者在創作某篇齋文的特殊片段時,規範化的儀文就被用來作為參考資料。有許多儀禮文還包含註解,表明如何參照使用這一特殊的文體。有些儀文包括用於典禮之

[1] 有關楚王英和《後漢書》的記錄,請參閱湯用彤:《漢魏兩晉南北朝佛教史》,1938年初版。此據臺北:鼎文書局,1976年再版,53—55頁。

始的禮讚套語，曰“號頭”。其他則明確地說明如何創作合適的禮儀頌文。例如，“亡妣德”一文包括了一段簡短的頌詞，應該用於彰顯母德，然後闡明其“一切頭尾時候共丈夫文同用”的特點。

二 禱文的表演性

要了解敦煌禱文，我們首先需要了解它的兩個重要的表演性。第一，禱文中有甚多的段落皆為表演用語(performative utterances)。表演用語一詞在禮儀哲學和後來的文學理論中的定義是很清楚的^[1]。根據奧斯汀(J. L. Austin)和其他學者的看法，這種表演性的語言並非祇是展現預先設計的內容；也就是說，說話的人在適當的情境下發聲說話時，並非單純的想表達一種預先想好的內容。講唱的行為實際上亦在成就他的業績。儀禮中某些段落有固定發聲的語言模式，如唱誦讚時、誦念，以及在某些情境下需要朗讀的禱文本身。嚴格地講，需要直接說出禱文文字“以此功德莊嚴亡者”，善性功德纔迴向往生者。第二，禱文的表演特色在禱文中的表現是十分複雜的。總而言之，就定義而言，祈禱的過程涉及到生命(往生者、佛陀、神祇)和物(功德、善性)的互助功能。此類互助性會因在儀式中出現的不同的角色而不同。但就往生者而言，佛陀、神祇皆是不可見到的，但是，祝禱的語言動作卻要假設他們的存在(當然，儀式中的演員也需要認同他們的存在)。於此，我們的分析就勢必把他們的存在歸入圖像的範疇中。如同有位作者說道：

在日常對話中，此類狀態祇能是心照不宣；面對不可見到的交談對象，先決條件，或是事件的參與者，或是事件的場所，關鍵是要劃定清楚其界限。大家都要明確此狀況的重點在哪裡。或者說講清楚現在說話的目的和動作的出發點。驅魔祝禱的內容大都是仿類實務(metapragmatic)。所以，反射到行動的本身，它的其中的一個理由或是，假設情境中的參與者並無分享同樣的時空情境，亦非以同樣方式分享同樣的時空情境^[2]。

下面，我將選出一些禱文中的段落來說明唱誦祝禱的因緣關係。我的建議是，這些例子

[1] 參閱 J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Vol. 2, J. O. Urmson and Marina Sbisa eds. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975); Judith Butler: *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997); Stanley J. Tambiah, "A Performative Approach to Ritual," *Proceedings of the British Academy* 45 (1979): 113-67.

[2] E. Webb Keane, "Religious Language," *Annual Review of Anthropology* 26.4 (1997): 50.

直接了當地指向祝禱儀式執行者的意圖。它們尤其在乎祝禱儀式之功德和受益者。

三 儀典文本的段落

在了解了齋文的表演性的前提下,下面,我將更詳盡地分析一下禱文本身的結構,像禱文的組成部份和我對這些部分的一些提問。我的分析是在引用郝春文、黃征和張廣達的學術成果的基礎上進行的。這些學者們都從不同的角度先後討論過諸篇願文的段落、套語和術語問題。我試圖將我的分析建立於文本的遣詞用字上。比如說,重複出現的語詞及其文法的模式。我要問兩種問題。第一是對對話的分析,或對禱文中的用字方式進行探討。(例如:何人開口說話?以何種語氣?運用何種語言?使用何種時態?借助何種隱喻?何人解此隱喻?運用何種修辭技巧?為的是何種目的?敘述描繪的對象為何人?此人於何時何處存在?對觀眾的語言有何預設的效果?)第二種類型是看看禱文是如何用詞的。在儀禮的特定的場合中的說話方式本身就是一種有意義的行動。(例如:哪些字眼是用來當作表演動作的?何人發表語言?語言動作又於何時發生?過去、現在、或未來?這些動作是否造成儀式的參與者產生某種情結?)

段落 A: 開頭的讚語

大部分齋文的起頭都是一個讚美佛陀菩薩的段落。齋文本身將此稱為“嘆德”^[1](讚嘆佛陀之功德)或“述功德”^[2](敘述“佛陀”之功德),或是更為泛稱的“號頭”^[3](文章之始),或是號頭之變體之一。在這種情況下,文體的主題是佛陀本身,或是佛教的常理常規。就儀禮或紀念儀式中的禱文而言,功德主要的受益對象已辭世往生,所以,起頭的段落皆以無常和變易為主題。這些段落描繪的菩薩形象和大多數中國佛教思想中的佛家理論的觀點一致。釋迦牟尼在歷經前世無數次生死輪迴,奉獻自己的自我犧牲之後重生為王子。他放棄王子身份的決定,為的是尋求覺悟。他在和魔王的鬥爭中的勝利,則成全了他的正果。他的普渡眾生的慈悲,讓眾多的生靈有機會進入美妙的佛境,且免於苦難,終得涅槃。釋迦牟尼的功德並非祇局限於他個人的追求,他所做的一切都是為了芸芸眾生。所以,在大多數禱文的開始,讚頌釋迦牟尼對眾生的同情和

[1] S. 2832.

[2] S. 343, 15.

[3] S. 343, 18.

悲憫確實很有感染力,這種開場白為有需求的芸芸眾生帶來能被救助、得解脫的希望。這是一種從佛教的世界觀來響應求助者的務實的態度。

開頭段落的用語通常是整篇文本中最為抽象的部分。其內容和在當時當地正在發生的儀式無關,用意在於能供大家普遍運用,因為其中闡明的玄秘真理足夠關懷四海的眾生。因此,與禱文中的其他段落相比較,其語言的運用範疇比較寬廣。在這一點上來講,作者/說話者試圖借助傳統的文學手法的魅力去加深觀眾(讀者、聽者)的印象的用意是顯而易見的。細讀之下,其中大多數的詞彙都不是佛教用語。這就是說,要真正理解文字的意思,我們就應該從佛教經典或律儀之外的,中國的文學傳統中來辨識這些詞彙的含意。在這種文體中,文法運用的是長短不一的散文句,通常以對比的結構形式出現。常見的發語詞有“夫”、“若夫”,“夫惟”、“蓋聞”、“恭聞”、“余聞”、“每聞”或“竊聞”等。這類文體的本質是散文形式的,儘管中間穿插了許多的佛教專門用語,包括數字和特殊的名詞。因此,禱文的開頭段落的文法和詞彙顯然是為了面對一個事實,目的在於證明文本在很多方面取自傳統(在佛教之前)的悼亡頌辭,然後以佛教的專業詞彙對此加以渲染。

段落 B:儀禮的目的

現今殘存的最重要的儀軌範本中,有一篇將段落 B 題上副標題“齋意”。依我之見,這種為此段落添加副標題的做法頗富啟示的意味。副標題的添加也是為了完善禱文的現實意義。事實上,這個副標題在選詞上側重重複禱文本本身的用詞。“意”字通常出現在此段落中,然而“齋”字則很少露面。取代齋字的是其他的常規的禮儀用語。其格式有多種多樣,但最常見的是有一個長句。到目前為止,我所見到的最短的範本,是一篇獻祭給一個尼姑的齋文。文曰:“然今所申意者為亡尼某七功德之所崇也”〔1〕。另有一個較長的句子,說明第二個子句中的主要的名詞是一種佛事。此句源於一篇儀典文,被用於佛教的,由俗家弟子,或“社”或“邑義”所主持的祈福修德的儀式。書曰:“然今厥席時有清信士某公建慈福事者為邑義功德之嘉會也”〔2〕。我選擇此文的目的,是要探討文書與儀禮在使用禱文上的語言特色。第一是開頭部分,用的是“然今”、“厥今”或其他類似的變化性的詞組。此開頭用語為連接詞,同時又標示出時間,非常

〔1〕 S. 343, 4.

〔2〕 S. 343, 8.

的重要。作為連接詞，它既連接上下文，又指出文本中的兩個段落間的分隔處，或者說是表演的兩個不同的階段。這樣一來，從開頭段落論述的大原則和大英雄轉移到眼前的、非常具體的事件：儀典。作為時間語，這些詞的使用將觀眾的注意力從佛教術語的無量時空轉移到當下當處、此時此地的儀禮。

這一段落的另一個語言特色是，它通常包括一行用詞多、文法結構複雜的長句。我不認為此長句的出現是隨意的。其目的在於將許多的社會群體為實現一個大的目標而聯合起來，即為將要發生的儀禮行為打基礎。它的標明動機的心願是相當明顯的，由於“意”字在文中常常重複出現。做為“意義”而言，“意”字精闢地概括了儀式的含意。作為一個“意圖”詞，它一直是後來頗為時尚的用語，因為它對現在的表演者的心靈有安撫的作用，對未來的使用者有啟示的功能。這大概是此類禱文要達到的目的之一吧。

現在讓我們來看看禱文為何會有如此複雜的句式。首先，就前文引述的 Keane 對禱文文類的敘述來講，佛教儀典的時空框架的設置，並非是簡單的處理方式。它反映了在世存活的施主正在進行的一連串的、複雜的儀禮行為。通過虛設的時空概念，他們用行為讓在本質上不可見的所謂的“功德”變得十分真實可信。此類功德必須是迴向給受益者的。而這種假想的時空給禱文的受益者和唱導者創造了會合的機會。其次，此類禱文很看重文字的表演性能，並使用抽象的語言來評論正在進行中的動作。它指出儀禮中的主要參與者，但卻沒有直命其名。反之，它根據演出者在儀典中的角色而將他們叫作“焚香”、“坐前齋主”和“行人”。由此可見，參與儀禮的其他角色並不是本儀禮的重點。另外，更讓人吃驚的是，每當涉及到關鍵的內容，像提及何人參加儀式，參加的意義為何時，卻有一個非常重要的角色被完全忽視，或隻字不談。此人是執行儀典的祭司僧侶，理應扮演儀禮的中心角色。若無此人，儀典不可能進行。原因很簡單，至少應該有一位和尚在場接受奉獻。當然，如果有更多的僧侶以祭司的角色出現，也不應該感到奇怪。因為他們的責任是誦經、梵唱和享受齋食。就儀禮而言，在禮儀中略去此人的存在，並不加命名亦屬正常，因為此角色是宣讀禱文的執行者。換句話說，此人是這個句子的幕後敘述者。因此，我的結論是：文本此段落正是從執事僧侶的觀點，亦即是祭司的觀點來宣稱儀典行動的意義。

段落 C：頌揚受益者

我尚未發現任何抄本用一個術語來命名這一段落。我就依賴段落的發語詞和內容來定義。此段開頭通常為一感嘆詞“唯”或“惟”，然後隨即提出一精簡頌辭，讚頌受益

者。出現在敦煌手稿中的齋儀範本和實際的儀典皆傾向於在此段落使用同樣語言。如同中國常見的其他頌辭書寫格式，此類文本讚頌亡者，根據的是亡者的社會階級，一一從作者的角度發言，可能是父、母、雙親等，子或女，兄弟或姊妹，僧或尼，執事祭司或寺院高層等等。不同群組各有一套美德頌辭。這些段落通常以四字頌辭起頭。內文中的一項重要變化出現於對病患的禱文。此類禱文不稱美病患者，反而為目前的處境責怪病患者：文本敘明病患者如何在過往犯罪行惡。在任何情況下不管是好是壞：文本敘述個人的道德立場和先前作為，和儀典所需行為的種種相關。就疾患者而言，他不依賴於他人代表自己求作功德，反而是要通過執行祭儀來悔懺先前之惡行。

段落 D：過往的儀禮和功德的意識形態

就某些方面而言，段落 D 可視為段落 C 的延續，主要討論的仍是儀典的受益者。然而，段落 D 又和段落 C 有區別。它將討論的重點放在了已執行完畢的儀禮行為或來日可施行的儀典動作。在某些回顧往事的儀禮上，段落 D 談的最多的是發生在過去的事和人。意在說明主持者將採取何種手法，在往生者辭世後幫助受益者。在這些祭儀中，說明主人公在前生有何作為顯得格外重要。其要點是：不管過去曾有何種作為，最關鍵的是在如何面對眼前。

段落 D 用不同的技巧達成此去再無回頭的修辭高潮，說服觀眾相信。為了幫助前段盛言美讚的對象，惟有下一階段的儀典動作纔能盡其功。最典型的是，文本在正反路線間交替互換。此例尤其見於前段引過之“亡妣文”〔1〕。其中，負面說法是：“縱使灰身粉骨，未益亡靈。”正面敘述如是接續：“惟福是憑，齋薦（薦）冥路。”大多數此類語句皆較簡短。它們亦包括其他負面敘述的版本，比如“欲祈贊助”〔2〕、“無處控告”〔3〕、“無蹤再會”〔4〕，以及“無門尋告”〔5〕。正面敘述段落最常用的用語是“唯福是憑”。

段落 E：儀禮行動

這個段落在 S. 2832 中稱之為“道場”。此語詞在中世紀的中國具有廣泛的語意範

〔1〕 S. 343, 3.

〔2〕 S. 343, 4.

〔3〕 S. 343, 7.

〔4〕 S. 343, 19.

〔5〕 S. 343, 20.

嚮,包括執行儀式所在的任何區域、專門為佛教徒儀禮以及其他儀式而說的專用奉獻座堂、佛陀端坐其下而悟道的菩提樹道場、或和佛陀與眾菩薩施行救贖法力的整個場域^[1]。就敦煌出土的願文文本而言,“道場”通常被看作是儀典部分的特有動作。它通常以時間用語起頭,讓時間架構從過去的儀式和可能轉向現在。諸多變化包括:“於是”、“爰於此時”、“故於是日”、“是以”、“遂又……又乃”。這部份的內容通常是用來描繪儀典中進行的系列的行動。用語敘述簡潔,通常是四個慣用詞組成,每個詞包括三、或四字。這個段落總結了我們必須完成的功德,總結了我們必須成就的業績,而且時間是在下個段落的儀典行動發生之前。

段落 F:莊嚴或將功德迴向受益者

編號 S. 2832 的範本將此段落標題為“莊嚴”,另有其他諸多文獻也以此用語為其他個別的儀典文章訂立副標題,比如“女莊嚴”、“亡莊嚴”等。儀文的此段落為文本的表演樞紐。嚴格說來,此為表演,原因是說話發聲之際皆伴隨一個動作。而且,關鍵之所在為:如果沒有這個動作,儀典則不能進行。綜觀之,文本的其他部分或可略去不談,然此處的語句若不發聲表現,儀典的意圖則不能實現。此段落通常祇有一個句子。這一句獨自發聲,儀典中參與者的行動效果就瞬時聚結,迴向於受益者。此句子典型的結構是:“以是功德廣大善因先用莊嚴座前齋主。”^[2]此段落儀文之所以如此的重要,原因在於和佛教儀典邏輯直接相關。在佛教的宇宙觀,有因就有果,所有的行動皆產生結果:善行結善果,惡行結惡果。此處我們將討論的儀禮即是以此為基礎的。施禮者目前對儀禮的狀況不僅由他們先前的行動決定,尤其是由其前生諸世的作為來決定,眼下儀禮的行動作為亦會在未來產生效果。更有甚者,這套體系的一個基本教義即是:所謂的“功德”或“福”報並不局限於行動的原始作為者。行動所結的善果能迴向於他人。

這一段落的語言學結構相對來講比較複雜,反映出儀禮表演情境的相對的複雜性。從文法用語的角度來說,我們可藉如下圖表拆解句子,分析其最普通的形式:

輔助動詞	名詞 1	副詞	動詞 1	名詞片語(動詞 2 名詞 2)
以	功德	先	用	莊嚴 亡者

敦煌諸文本中有很多變化。就輔助動詞“以”來說,有時出現“總”字或“持”字。取代

[1] 中村元:《佛教語大辭典》,頁 1015c - d.

[2] S. 343, 6.

“功德”字眼或在功德字眼之外，我們讀到“功力”、“勝因”、“善因”等語。所有這些變化用語都符合“業”的邏輯。許多莊嚴的段落包括一次以上的功德迴向，通常是先指明第一個功德受益者，加上第二個，有時再加上第三個。如果莊嚴已涉及一人，副詞通常表有所有的功德“總”歸於某個單一的受益者。

於此儀式重要轉折處，運用“莊嚴”用語自有其特別的用意。許多中國的研究敦煌願文的學者已對此問題多有探討。尤其是黃征，專門寫了一篇論文來闡明“莊嚴”在願文文本中的深刻含意。他收集了包括“資薰”、“資莊”、“校”、“飾”等詞語。他認為這些字眼：

都是近義的名詞，在願文類作品中義為“裝飾”，“打扮”，表示用種種功德，善願，勝因等奉獻給生者，亡靈或天神，以助早生佛國，因而有時也就有了“奉獻”、“讚美”之類的引申義^{〔1〕}。

如同黃征及其他學者們的分析論證，“莊嚴”一詞理當源遠流長，包含多重意義。在佛教敘述文學中，此詞語最常見的意思是“莊飾”，用此詞語形容佛菩薩充滿裝飾德行之方式。這類的裝飾通常都是很具體的，像以花朵、聲音和其他美麗景色的形式顯現。如同法藏所言：“莊嚴有二義。一是具德義。二交飾義。”^{〔2〕}

以此觀之，在中世紀的祭儀文章中，已故的家庭成員、病患者以及其他的諸眾，“莊嚴”的理由方式當然大有別於佛菩薩以花朵、聲音莊嚴面目以彰顯本身德性。在非佛教傳統中，此詞語的用法亦相近於佛教用法，具裝飾、美化之意。黃征及《中文大辭典》^{〔3〕}的編輯對此觀點表示贊同。然而，我們不可忽視的是這樣的一個信仰，即發生在菩薩身上的德慧亦同樣會發生在法會的受益者的身上，它們兩者都在法會中得到推崇和升級。因此，佛教徒和非佛教徒之間的意義的區別是具有不同的深意的。依我之見，儀式文本中的“莊嚴”一詞的用法最有趣的不在於運用一個較機械的、較功能化的動詞，“迴向”。反之，大多數的文本寧可裝飾語言，如同生者相信功德之受益者在另一個世界已然裝飾美麗。就文字的字義而言，齋文中之“莊嚴”，解讀為“資薰”最為準確，黃征就其解讀為“裝飾”或“打扮”是不夠準確的。

〔1〕 黃征：《敦煌願文“莊嚴”“資薰”“資莊”考辯》，213頁。亦可加上“奉資”（S. 343, 3）及“迴向莊嚴”（S. 343, 16）。

〔2〕 法藏（643—712）：《華嚴經探玄記》，引於諸橋徹治：《大漢和辭典》，第十三冊，東京：大修館，1955—1960年，31035. 59。

〔3〕 見張其昀：《中文大辭典》，31795. 178。黃征：《敦煌願文“莊嚴”“資薰”“資莊”考辯》，似乎未參考此類資料，雖然結論類同。又見蔡鏡浩：《魏晉南北朝詞語例釋》，南京：江蘇古籍出版社，1990年，379—380頁。

段落 G: 為求特殊功德的禱文

即使在出資者將功德迴向受益者後，儀式仍尚未結束。執事人仍要詳細地敘述儀禮的其他的一些細節，像明確交代受益人享用的是何種福報。在從莊嚴到禱文祈求的過程中，語調或語氣的轉折是至關重要的。

在敦煌出土的禱文或願文中，主要的動詞結構，像“願”或“願使”起到了中介的作用。其中，“願”字的意義尤為重要。如同前所談到的，“願”字包含了一個廣泛的範圍中的諸多現象。從一方面來講，它包括諸佛菩薩在追求佛果的所有的發願。如同眾所皆知的，為了求得誓願有效，諸菩薩要在佛座前張口發願。而且，如果在發願的時候，菩薩找不到現身的佛，那麼其他界的佛也會挺身而出地現身相助。顯然地，諸菩薩的誓願的文法結構和內容是相當重要的。菩薩的誓願說：如果未來諸菩薩無能力實現他/她自己的誓言，那他/她就無法求得正果。佛教徒們對這種類型的菩薩願極為熟悉；它們無疑地對眾人如何理解儀禮文本中的“誓言”產生了影響。此二者都是以表演發聲為特點的，而不是單純表達說話者的預設立場的語言。它們都是通過執行者的表演表達出來的。這種語言有其明確的，特定的意境，為的是要對聽者產生直接的感染力。如果情境不宜或用語失當，則不能獲致預期的效果。除此之外，諸菩薩的立誓不僅僅限於一或二，而是有很多種。同樣的，見之於儀禮文本中的願文很少局限於一誓者。許多的敦煌儀禮文獻不祇列出多個不同的受益者的名字，而且還將明確每個受益者的不同的受益內容。

段落 H: 祝禱

通常綴在齋文最後面的是一段祝禱。英文是 benediction (源自拉丁文 benedicere, bene 為“好”之意, dicere 為“說話”之意)。此祝禱的最普遍的形式是四字祝福語“摩訶般若”。通常，此四字被視為具有某種神秘效應的梵文發音。但在漢語中，“摩訶般若”不能簡單地從漢語的表面意思來理解，即使唱頌者了解此詞的梵文語意（大智慧），在齋文結尾時仍要用此詞組的梵文的原音發唱方得效果。所以，此類齋文的結束方式並不具備預設立場的意義，也不用來描述或定義任何事物的狀況和含意。相反，它具有的表演特性是不可否認的。頌唱它的目的是要更好地發揮其文字對聽眾的感染力。

事實上，有祝禱的其他語言模式具有文字表面之意義。它們幾乎皆是以四字語詞的模式出現，宜於在儀式尾聲誦唱。它們還含括其他較簡短的樣式，如“賴此勝因，齊

有這些變
是先指明
副詞通常

研究敦煌
「嚴」在願
他認為這

重功德，善
“奉獻”、

義。在佛
飾德行之
顯現。如

諸眾，“莊
。在非佛
《大辭典》
發生在菩
到推崇和
之見，儀
之動詞，
另一個世
確，黃征

向莊嚴”(S.
，1955—1960

未參考此類
頁。

成佛果”^{〔1〕}，以及較長的格式，如“摩訶般若，利樂無邊，大眾虔誠，一切普誦。”^{〔2〕}通常，較長的祝禱傾向於漸縮漸減，不易和禱文部分的結尾句有所區別。此即是，在形容敘述為第一個受益者追求的功德福報後，禱文用較小的時間說出福報，而且不明說何人可以享受此福報。此時，就像祝禱部分一樣，通常用四字詞語彙表達禱文在此部分敘述的功德。因此，許多祝禱之詞皆混合了預設立場的語詞、及純粹表演的語詞。

四 結 論

關於定義“齋文”或“願文”的問題，我的結論與湛如的意見類似。關於晚唐和五代對“齋文”的認知，湛如是這樣認為的：

齋會的流行，是佛教在民間普及的直接表現。唐五代之際，齋會的種類與名目繁多，設齋的齋主來自各個階層，設齋的目的亦表達了不同階層的虔誠願望與信仰情懷。無論是個人設齋、社團設齋，還是僧齋或普通的平等供養，都對生者祈福消災、對亡者追福迴向。為了聲明齋主齋意的需要，便有了齋文。換言之，齋文就是齋會之前所宣讀的特定格式的文疏，俗稱為齋條。不同性質的齋會，決定了齋文的內容。齋文的產生與齋會的出現是同步的，同時也隨著齋會的發展而日趨規範化^{〔3〕}。

除了敦煌出土的資料外，中世紀的中國有關儀典理論和大量的在生活中運用的資料愈來愈多地出現在研究人員的面前。讓我們在實際的研究儀禮文本中的功德迴向中能借鑒和利用其他的同宗同系的相關資料。換句話講，我們在研究禮儀文獻時可以參照其他的文字資料作比較研究，例如，手抄稿，造像銘文和經文題跋，等等。此二者研究的環境雷同，研究的目標相關或一致^{〔4〕}。這種祇是少數的可能的研究主題。敦煌學的學術研究世界仍在成長壯大，所有的文字材料皆息息相關於未來中國的宗教文學的研究成果。

儘管有些儀禮文章使用的是不同的語言，其功能在很多方面皆類似於我對祭典儀式的關鍵用語的分析模式，亦即裝飾用語的功能問題。例如，有篇寫於公元911年的祭

〔1〕 S. 1441, 5.

〔2〕 P. 2854.

〔3〕 湛如：《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003年，317—318頁。

〔4〕 例如，請參見侯旭東：《五六世紀北方民衆佛教信仰：以造像記為中心考察》，北京：中國社會科學出版社，1998年，尤見於88—91頁；以及林保堯：《東魏武定元年銘石造釋迦五尊立像略考：造像記文的用語、紀年、意旨試析》，見於《東方宗教研究》第二期，1988年，2—52頁。

文《施捨疏》，將功德迴向給馬家的一個女兒。該文總結了此女亡後七七儀典中奉獻的五穀和布料，明列了各式的經文以供每次儀典取用其一，為她唱誦。此文描述功德迴向，所用語言不像我們在前文引述齋文中的儀典語言，而祇使用簡單的用語。這種情況在齋文的結尾的用詞上尤為顯著。此《施捨疏》宣稱：“設供轉念功德，今日右件所修，終七已後，並將奉為亡過娘子資福。”^[1]此處的關鍵字為“奉為”。此二字總結了福報與將其歸向法會預定的受納者的願望。此二字的功能接近於迴向功德的字眼（見我在段落 F 中的分析）。此“奉為”兩字明示執事者欲將何種福報迴向此女。這些用語類似於上面的祭典儀禮中的願文段落（見段落 G）。不同的是，它們缺乏使用“願使”二字的關鍵結構。儘管它們使用的是不同的表達方法，儀文的使用場景也是不盡相同的，馬家的《施捨疏》呼應了我們在此文中分析的不同願文的段落結構方式。

我在本文中分析的齋文祇佔敦煌文本中的一小部分。同時，我還進一步限定了自己的研究課題。我主要探討齋文範本的格式，而非實際祭儀的樣本。在不久的將來，我希望能夠增補、修正我現在提出的浮淺的分析意見，並希望能得到中國同行們的批評與指正，以便我在將來能提出一些比較詳盡的、更有說服力的敦煌齋文語言的分析結果。在未來的研究中，我有意將更多的精力放到和發願文有關的動物祭儀、燃燈節慶、佛陀誕辰、寺廟獻祭、經文抄錄，以及關於佛家僧俗出資做功德的儀禮文獻的研究上。

作者附記：

本論文的撰寫是以我在 2005 年 12 月在上海師範大學講學的演講稿為基礎的。在此，我首先對上海師範大學的嚴耀中教授和郝春文教授邀請我到上海講課，以及他們對我的此項研究結果提出的建議和批評表示感謝。其次，其他的從事文獻研究的同事們，例如，張廣達、林鎮國、李豐楙、劉苑如、船山徹和謝惠英等等，對我的此項研究工作提供了方方面面的建議和幫助，讓我受益非淺，我在此一併表示感謝。

（作者工作單位：美國普林斯頓大學）

[1] S. 86, 編錄於湛如：《敦煌佛教律儀制度研究》，369 頁。