

北 1321_v (昉 050) 《维摩经解 (拟) 》考

——兼论其俗信仰特色

何剑平

(四川大学 中国俗文化研究所, 四川 成都 610064)

摘要: 北 1321_v (昉 050) 《维摩经解 (拟) 》撰作于中唐时期, 其释经素材除了摄取前贤维摩经疏之外, 还融合了大量佛教因缘故事、作家诗歌、民间传说以及民间俗信仰等多种因素, 显示了维摩经疏向民间通俗讲唱的过渡。

关键词: 《维摩经解》 写作时间 注疏依据 讲唱文学

中图分类号: G256.1 **文献标志码:** A **文章编号:** 1001-6252 (2011) 04-0021-11

《维摩经解》, 作者不详。原著卷数不详。北 1321_v (昉 050), 首尾皆残, 存 302 行。所疏为鸠摩罗什译《维摩诘所说经》之《方便品第二》、《弟子品第三》。现题系今人据内容所拟。本《经解》未为我国历代大藏经所收, 学者对它的研究仅见于方广钊、许培铃在《敦煌研究》1994 年第 4 期发表《敦煌遗书中的〈维摩诘所说经〉及其注疏》一文所作的简略介绍。为了推进研究, 现在校录全文的基础上,^① 提出几个问题加以讨论, 期望得到专家们的指正。

一、关于注疏之依据

通观全卷, 可以看出, 《维摩经解》的作者对《维摩诘经》进行注疏时, 参考借鉴了许多前代相关观点。但有些注疏, 作者并没有标明其征引的文献来源, 书名与作者皆不详具。有些注疏, 作者虽然标明了其所依据的注本, 但只举书名而不列作者。通过考

收稿日期: 2009-09-12

基金项目: 2009 年教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“佛教讲唱与中古文学”(2009JJD750012)

作者简介: 何剑平 (1964-), 男, 甘肃敦煌人。文学博士, 副教授, 主要从事佛教与中国文学研究。

^① 《〈维摩经解 (拟) 〉校录》一文提交“敦煌语言文学研究的历史、现状与未来”——纪念周绍良先生仙逝三周年学术研讨会, 后载《转型期的敦煌语言文学——纪念周绍良先生仙逝三周年学术研讨会文集》, 兰州: 甘肃人民出版社, 2010 年。

察，我们发现，其没有标明出处的文献，主要源于以下三种：

（一）后秦僧肇等《注维摩诘经》

如本《经解》释《弟子品》中维摩诘谓目犍连“夫说法者，当如法说”，其注曰：

始终不改，谓之为入者，即如荣启其（期）之流。外道以人为神，始终不变者，谓其心神无有间。

而这种注疏，其源头可溯至后秦僧肇等《注维摩诘经》，肇注云：

天生万物，以人为贵。始终不改谓之人。故外道以人名神，谓始终不变。

由此可见，《经解》作者注释所引虽未列书名，但显然是抄自肇注，又在肇注基础上加以疏注阐发，并进一步提示肇注“天生万物，以人为贵，始终不改谓之人”诸句与荣启期的故事相关。按《列子·天瑞篇》说：孔子游于太山，“见荣启期行乎郕之野，鹿裘带索，鼓琴而歌。孔子问曰‘先生所以乐，何也？’对曰‘吾乐甚多：天生万物，唯人为贵。而吾得为人，是一乐也……’”这表明《经解》作者为使肇注文句易于理解，尽可能将一些故事材料引入注中，带有通俗化倾向。而且荣启期这一人物亦是文人诗中的常见典故。此外，《经解》还有六处注文直接抄自肇注：

1. 隔障生死者，为小乘断生死根故。终日凡夫、终日道法者，即如虽有妻子，是终日凡夫；常修梵行者，是终日道法。

肇曰：小乘障隔生死，故不能和光，大士美恶齐旨，道俗一观，故终日凡夫，终日道法也。净名之有居家，即其事也。

2. 心为幻宅者，如烧车、刈驴等事也。

肇曰：身为幻宅，曷为住内。万物斯虚，曷为在外。小乘防念，故系心于内；凡夫多求，故驰想于外；大士齐观，故内外无寄也。

3. 不近舍妄见，如乘驴看驴等也。

肇曰：诸见，六十二诸妄见也。夫以见为见者，要动舍诸见，以修道品。大士观诸见真性，即是道品，故不近舍诸见，而远修道品也。

4. 不待断者，即如黄苻即事也。

肇曰：七使九结，恼乱群生，故名为烦恼。烦恼真性，即是涅槃。慧力强者，观烦恼即是入涅槃，不待断而后入也。

5. 理出意外者，即如烟公之事也。

肇曰：理出意外，莫知所对也。

6. 类生逆谈、以成大顺者，如善吉执丈六为真，不见佛；执文字为法，不见法；执比丘为僧，不见僧。约相似逆，约理顺。

肇曰：自六师以下至乎不得灭度，类生逆谈，以成大顺。

上述抄录所提到的“烧车、刈驴”、“乘驴看驴”、“黄苻即事”、“烟公之事”等都指的是说解文，是《经解》作者对肇注文句的进一步疏解。很明显，它们都具体指称故事或譬喻（当各有所本），其内容则已省略，只列出关键词，用作提示。这种情况，

反映了《经解》作者对这种例引故事以阐述经义的注经方式的兴趣。

(二) 隋慧远《维摩义记》

最为明显的有以下两处:

1. “是身不净”五种之说, 本《经解》云:

是身不净者, 有其五种, 所谓种子不净, 如父母和合。二者住处不净, 如母胎中是。三者自体不净, 如自性是。四者现相不净, 即九孔所流是。五者究竟不净, 即死相是。

慧远《维摩义记》卷1末云“不净有五: 一种子不净。是身过去结业为种, 现在父母精血为种。二住处不净。在母腹中生藏之下, 熟藏之上, 安置己体。三自体不净, 三十六物集成己体。四自相不净, 九孔常流。五毕竟不净。此身死已, 虫食成粪, 火烧成灰, 埋为为土, 究竟推求, 无一净相。”^①《经解》解释“是身不净”的这段话, 出于此。

2. 关于摩诃迦旃之介绍, 本《经解》云:

今摩诃迦旃延深解其义。是何人? 此云文饰, 善能论义第一。在饰巧妙词句故, 又云扇绳。其父早亡, 母恋不嫁, 如绳连扇, 风吹不去故。

此数句全同慧远《维摩义记》卷2本注“迦旃是姓, 字名扇绳。其父早丧, 母恋不嫁, 如绳连扇, 风吹不去。因与立字, 名曰扇绳。从佛出家, 佛弟子中论义第一。”^②其间源流关系非常清楚。

(三) 唐道液《净名经集解关中疏》

本《经解》云:

虽为白衣等, 律有四名, 如《律钞》明。又律有二: 一即性净之律; 二即威仪之律。

所谓“律有二”的持律观念, 可追溯到道液《净名经集解关中疏》。《大方广佛华严经普贤行愿品别行疏钞》卷4(敕太原府大崇福寺沙门澄观撰别行疏、圭峰草堂寺沙门宗密述随疏钞)说“《关中释》云: 持律有二: 一法身性净之律, 二阴身身口之律。”^③所云“《关中释》”者, 即指道液《净名经集解关中疏》。今检视敦煌写本伯2188、斯1412、斯3475、斯2071、伯2222等《净名经集解关中疏》卷上(道液集), 果有是语曰“持律有二: 一法身性净之律, 二阴身身口之律。今优波离持身口之律。”又道液的相关注疏, 如《净名经关中释批》(伯2154, 俄藏Φ165)在为《菩萨品》弥

① 《大正藏》, 第38册, 第443页。又见慧远《大乘义章》卷16(末: “是身过去业与烦恼而为种子, 现在父母精血为种, 名种不净。二住处不净。在母腹中生藏之下, 熟藏之上, 安置己体。三自体不净, 三十六物集成己体。四自相不净, 九孔常流。两眼两耳两鼻及口大小便道是九孔也。眼出眵泪, 耳出结聍。鼻中出涕, 口出涎吐。大小便道, 流出屎尿。五毕竟不净, 此身死已, 虫食成粪, 火烧为灰, 埋之成土。究竟推求, 都无净相, 是故名为毕竟不净”《大乘义章》卷14亦有相关论述。

② 《大正藏》, 第38册, 第454页。

③ 《记新大日本纂续藏经》, 第5卷, 东京: 国书刊行会, 1975年, 第277页。

勒菩萨章之肇注“新新生灭，交臂已谢”之义作疏时说“交臂者，《庄子》云孔子谓颜回曰我与汝终身交一臂而失之意，言无常迁变，念念相失。”值得注意的是，《经解》释“前会不是后会”亦引“夫子与颜回执手不相识等会灭故”为证。显然，《经解》作者参看过道液《关中疏》及《关中疏释批》的相关内容。

从以上《经解》所引材料既无书名又未列作者的情况看，《经解》作者对中唐道液系统之《净名经集解关中疏》摄取较多。鉴于僧肇等《注维摩诘经》即存于道液《关中疏》内，所以即便是参照肇注，也极有可能直接依据道液所集《关中疏》。

至于《经解》直接注明所引文献出处的注本，则有以下两种。

(一) 隋智顓《维摩经文疏》

如本《经解》释《方便品》维摩诘功德之业云：

曾供养以下乃至世主所敬，皆具十德：一者姓贵。此维摩诘从三生、六通生等；二乃至十，如《疏》明。

此处所谓《疏》，实指智顓《维摩经文疏》。因在该《文疏》卷9《释方便品第初》对“大长者名维摩诘”之“长者”名义尝作如是诠释：

维摩义，前具翻译。长者义，今当略解。……今明长者义，略为四意。一、外具十德，名世间大长者；二、内合法身，具十德即是（出）世间长者；三、约观心明，具十德；四、帖经文。第一，外具十德，名世间大长者。一、姓贵；二、位高；三、大富；四、威势；五、智深；六、年耆；七、行无失；八、礼仪备足；九、上人所叹；十、下人归敬。备此十德，世间名大长者也。^①

观此则知，《经解》中维摩诘“十德”之义当取自天台智顓《维摩经文疏》。智顓的长者“十德”这一释义颇为著名，在敦煌流传甚广，还影响到与维摩诘相关的其它敦煌写本。如伯2188、斯1412、斯3475、斯2071、伯2222《净名经集解关中疏》卷上《方便品第二》云“天台云：西方贵人称为长者皆具十德，今净名法身长者，十德亦然。十德如科文。”斯2440（二钞本）、斯1441、伯3210、伯2122五种写本《维摩经押座文》云“居士维摩众中尊，十德圆明人所重。”此外，《经解》撰者对智顓《维摩经文疏》的参考，还表现在对阿难本事的引用上。如《经解》作者释《弟子品》阿难“惣持第一者”之义，引《贤愚经》卷10《阿难总持品第三十八》说明阿难过去因供养饮食之故发愿为闻持的本事，此当得益于智顓《维摩经文疏》的启发。如《维摩经文疏》卷2（从如是讫庵罗树园）释“我闻”条云“阿难本愿为佛侍者，闻持佛经。如《贤愚经》所明阿难宿世本为长者，因施食故发愿为闻持弟子。”^②唐石鼓沙门释智云《妙经文句私志记》卷3（从约教释如是终经文住字）亦为此提供了证明：“《净名疏》中又释阿难本愿为佛侍者，闻持经，如《贤愚经》明其过去为长者，因供

^① 《续藏经》第一编第廿八套第一册，叶十右。

^② 《日本新纂大日本续藏经》，第18卷，东京：国书刊行会，1977年，第472页。

养持经沙弥发愿为闻持弟子也。”^①从时间上看,智顓应是最早在有关《维摩诘经》的注疏中征引《贤愚经》中“阿难随食得闻持”这一本事的。《经解》作者无疑在翻阅天台智顓注疏时受到启示,遂以此作为介绍阿难本事的例证之一。

(二) 隋吉藏《法华义疏》

如本《经解》诠释佛弟子目连及富楼那名义的两段注文:

目连者,是何人?此云采菽者,是胡豆子。其先祖好食其豆,故以为名。亦云萝卜,余如《法花疏》明。

佛告富楼那者,大婆罗门种,其父无子,于满江神边求故名为。缘在《法花疏》明。

今观吉藏《法华义疏》卷1就佛弟子出家得道前后以为次第,列举弟子之名,并逐一介绍,可知《经解》作者参考之迹甚明。

除上述经疏外,《经解》作者直接标明参用的注疏本还有《律钞》、《金刚疏》等。所谓《律钞》,当为道宣《四分律南山钞》,此亦为天台宗所常研习者,如圆仁《入唐求法巡礼行记》卷1载开成四年(839)“[闰正月]十九日,天台山禅林寺僧敬文来相见。书云‘敬文住天台山禅林寺。随师在此山中出家廿一夏。学《四分律南山钞》,学天台《法华经》、《止观》……’”云云。^②

总之,《经解》作者对前代《维摩诘经》之相关注疏相当熟悉,参照前贤注疏,博采众长,以成《经解》。

二、关于创作时间之判定

《经解》的写本尽管首尾残缺,但其文本内容,还是给我们提供了探求其创作时代的诸种线索。

在《经解》注释中,引用了一些在敦煌民间广泛流传的中原诗歌。这些诗大体上可分为两类,一类是中原佛教义理诗偈,另一类是中原文人诗歌,根据这些诗歌我们可以推断《经解》的创作时间。如《经解》释“是身如泡”,其注曰:

是身如聚沫,是身如泡者,如《浮沔》云:汝不见滂沱庭际水上茱茱数沔,一滂初成一滂破,记(几)回消散几回浮等。

其中的《浮沔》,即是引用佛教诗偈中的名篇,即傅大士(善慧大士)《浮沔歌》,载于《善慧大士语录》卷3,诗云:

君不见骤雨近看庭际流,水上随生无数沔,一滴初成一滴破,几回销尽几回

^① 《元新纂大日本续藏经》,第29卷,东京:国书刊行会,1975年,第201页。

^② [日]释圆仁撰,小野胜年校注,白化文、李鼎霞、许德楠修订校注《入唐求法巡礼行记校注》,石家庄:花山文艺出版社,1992年,第107页。

浮。浮沕聚散无穷已，大小殊形色相似，有时忽起名浮沕，销竟还同本来水。浮沕自有还自无，象空象色总名虚。究竟还同幻化影，愚人唤作半边珠。此时感叹闲居士，一见浮沕悟生死。皇皇人世总名虚，暂借浮沕以相比。念念人间多盛衰，逝水东注永无期。寄言世上荣豪者，岁月相看能几时？^①

最澄于大唐贞元二十一年（805）五月十五日（实为永贞元年，是年八月，始改元永贞）勘定的《传教大师将来越州录》载“浮沕篇一卷”，张勇谓此1卷“浮沕篇”当即是《大土录》卷3之《浮沕歌》^②。据张勇等考证，楼颖编次的《善慧大土录》8卷本出现于唐肃宗乾元元年（758）以后。据此，则傅大士《浮沕歌》应在中唐以前已见流行，并辗转流入敦煌。因为傅大士的诗形象生动可感，故被《经解》作者采用，作为阐发经文的例证。

再看《经解》中对“是身如幻者”的注曰：

是身如幻者，如窟磊子之流。又云[尅]木抽丝作老翁，鸡皮霍（鹤）发与[真]同等是。

此注则是引用了中原文人的作品《咏窟磊子人》诗。《经解》“窟磊子之流”后所举诗句乃本《傀儡吟》诗。按：此诗《文苑英华》卷212收录，题《窟磊子人》，作者误作“梁锺”。《全唐诗》卷202梁锺下，题作《咏木老人》，称一作《傀儡吟》，一作《咏窟磊子人》，注云“《明皇杂录》云：李辅国矫制，迁明皇西宫。戚戚不乐，日一蔬食，尝咏此诗。或云明皇作。”按此诗应为梁锺所作，“因为唐明皇曾咏以自喻，所以又有了明皇自作一说”^③。据天宝三载国子进士楼颖《国秀集序》及《全唐诗》卷202诗人小传，梁锺，官执戟，天宝中人，《咏窟磊子人》的创作时间亦当在天宝年间。又按斯3872号维摩诘经讲经文中也见引述此诗。据考证，该讲经文产生的时间在安史之乱以后，南宗禅盛行之时^④。本《经解》的撰写年代当与此讲经文同时。我们这样说，是因为《经解》作者在释文中还提供了极为重要的时间证据。例如《经解》释《方便品第二》“是身如浮云者”句引诗云“遥望白云出海湾，变成万状须臾间。忽散鸟飞趁（趁）不及，只有清风逐往还。”此乃唐人诗歌为讲经者采入注经文本之又一例。按所引诗是安史乱后在敦煌民间广泛流传的《白云歌》，载于伯2555号背面。^⑤共计十二首陷蕃诗，《白云歌》为其中最杰出者，题注云“予时落殊俗，随蕃军望之，

① 《卍新纂大日本续藏经》第69卷。

② 张子开《〈浮沕歌〉考》，《宗教学研究》1996年第3期。

③ 项楚《敦煌诗歌导论》第1章《文人诗歌》，成都：巴蜀书社，2001年，第67页。徐俊《敦煌诗集残卷辑考》，北京：中华书局，2000年，第882页。

④ 拙作《维摩诘经讲经文的撰写年代》，《敦煌研究》2003年第5期。

⑤ 伯2555背面的《白云歌》首云“遥望白云出海湾，变成万状须臾间。忽散鸟飞趁不及，唯祇清风随往还。”此据徐俊《敦煌诗集残卷辑考》校文录，第753页。

感此而作。”据研究者考证,《白云歌》当为安史乱后、河西相继陷蕃时所作。^①《经解》的撰写应在《白云歌》在敦煌本地颇为流行的时代。

除引述中原诗歌外,在《经解·弟子品》迦叶章的一段释文中,还提到一个僧人体清法师:

分别取相谓之味者,即如体清法师之同学一头陀僧,恒在山门修道,着番衣,恒恐人恶厌,不敢近众,后闻体清讲说,即来相看体清法师。法师见自同学贵仰心生,好调羹臠,食饮其羹美,遂索水添之,然后而食,断贪味故。

这段说解文谈到体清法师与同学(头陀僧)有关食饮羹臠的一件轶事。据此可知,体清法师的身份属义学僧,善于讲经。为作者所熟知。从叙述的口吻看,《经解》作者当与体清是同一时代人。那么体清是何许人也?为什么《经解》的作者会提到他呢?前面我们说过,《经解》作者注疏中重要的参考文献之一是道液的《净名经集解关中疏》,道液居长安资圣寺,于上元元年(760)撰成《关中疏》,又于永泰元年(765)修正定稿。^②此疏成为当时长安诸寺在“讲文学义”风气影响下颇具指南性的首选教本。^③而以下几则敦煌文献表明:体清法师与此疏的流传有密切关系:

1. 伯 2149 《维摩疏释前小序抄》。此卷系为中京资圣寺沙门道液《净名经集解关中疏》卷上之道液自序及所附释僧肇《维摩诘经序》所作疏,为道液自序所作疏之末云“余永泰二年(766),时居资圣,传经之暇,命笔真书,自为补其阙遗,岂敢传诸母事。”上山大峻认为此文作者是崇福寺沙门体清。^④

2. 崇福寺沙门体清记撰《释肇断序钞义》。此本首残尾全,内容系为僧肇《维摩诘经序》所作疏之后部分。大英博物馆藏敦煌写本,斯 2496,首题新加,尾题云“余以大历二年(767)春正月,于资圣寺传经之次,记其所闻,以补多忘。庶来悟义伯,无谓斐然矣。崇福寺沙门体清记。”这表明体清于大历二年在资圣寺传讲《维摩诘经》后尝作疏记。

3. 伯 2131 《天台分门图》。此本末尾则指出沙门体清与资圣寺的关系“后明注意。庶将来君子等句。是下又言,‘余以大历二年’者,是造彼释序时,略记年代也。其造序僧体清,即是后资圣寺和尚甥也。”

4. 斯 3475 《净名经关中疏》卷上题记有对体清法师的记录“巨唐大历七年

① 陈祚龙《关于敦煌古钞某些李唐边塞词客之诗歌》、《新校重订敦煌古钞李唐词人陷蕃诗歌初集》,以上两文皆收入《敦煌学海探珠》,台北:台湾商务印书馆,1979年。王重民《敦煌唐人诗集残卷考释》,载《中华文史论丛》1984年第2辑。柴剑虹《敦煌伯二五五卷“马云奇诗”辨》,载《中华文史论丛》1984年第2辑。潘重规《敦煌唐人陷蕃诗集残卷作者的新探测》,载《汉学研究》第3卷第1期,1985年。项楚《敦煌诗歌导论》第4章《乡土诗歌》,第247页。王志鹏《敦煌写卷P.2555〈白云歌〉再探》,《敦煌研究》2004年第6期。

② 见《维摩疏释前小序抄》,载于伯2149、斯1347等写卷。

③ 见《常晓和尚请来目录》,《大正藏》,第55册,第1069页。

④ 《敦煌佛教の研究》第4章《中原未伝・古逸の汉文佛典》,京都:法藏馆,1990年,第345-348页。

(772) 三月廿八日,沙门体清于虢州开元寺为僧尼道俗敷演此经,写此疏以传来学。又至辰年(贞元四年,788)九月十六日,俗弟子索游岩于大番管沙州,为普光寺比丘尼普意转写此卷讫。”对此题记,敦煌研究院编《敦煌遗书总目索引新编》说“大历七年的题记为原有的题记。辰年的题记是转写的题记,也可以说是此卷的真正题记。”

综理上述材料可以肯定两个事实:

1. 体清和尚的活动时间在大历年间或之后。

2. 体清为义学僧人,善于讲经、注疏,曾活跃于崇福寺、资圣寺等长安著名寺院,在资圣寺讲说道液系统之《净名集解关中疏》,并为之作传写、补遗工作。

弄清这两点很重要,因为据此我们可以大致有一条较为清晰的关于沙门体清的活动线索。即在唐代宗永泰二年(766)之前,体清挂单于崇福寺,当时长安资圣寺盛讲《净名经关中疏》,而体清的舅父正好驻锡资圣寺,或缘此之故,体清于永泰年间,移住资圣寺;于大历二年(767)在资圣寺听讲道液《净名经关中疏》,并于听讲之次,为作疏记。五年后(大历七年,772)又应虢州开元寺诸僧尼道俗之请,开讲道液《净名经关中疏》,乃于讲次,传写此疏,以传来学。嗣后不久,其疏本流布敦煌,为俗弟子索游岩所获,体清也为敦煌佛教界所熟知。由此可推断,《经解》释文中提到的体清与活动于长安一带的体清当为同一人。由《经解》作者在释文中提到沙门体清的轶事可知,《经解》作者不仅对体清传写的这本《净名经关中疏》极为熟悉,而且对体清和尚之本事也较为了解。他撰写《经解》的时代当距体清不远,即写于大历七年之后一体清传写的《净名经关中疏》在敦煌仍具有很大影响的时代。

据以上诸条线索,可以推知,《经解》当撰造于中唐时期,其上限在大历七年。

三、《经解》之俗信仰特色

前文说到,《经解》所存注仅《方便品》与《弟子品》两部分,尽管《经解》作者对于前贤经疏多有参考摄取,然与前代《维摩诘经》注疏相比,《经解》在解释经义方面还是呈现出不同的特色:

(一) 重视佛教经论中的因缘故事。据笔者统计,仅释《方便品》,作者即征引以下数种佛教因缘故事:

1. 王索无脂肉之缘。此载在《大智度论》卷15“复次思惟,观空无常相故。虽有妙好五欲,不生诸结。譬如国王,有一大臣,自覆藏罪,人所不知。王言:取无脂肥羊来。汝若不得者,当与汝罪。大臣有智,系一大羊,以草谷好养。日三以狼而畏怖之,羊虽得养肥而无脂。牵羊与王。王遣人杀之,肥而无脂。王问:云何得尔?答以上事。菩萨亦如是。见无常苦空狼,令诸结使脂消诸功德肉肥。”^①

^① 《大正藏》,第25册,第169页。

2. 瑠璃王诛释种之缘。见载于《增壹阿含经》卷 26、《根本说一切有部毘奈耶杂事》卷 9、《大方便佛报恩经》卷 5 (失译人名在后汉录 《慈品第七》等。如《大方便佛报恩经》卷 5 《慈品第七》云 “尔时流离王起四种兵伐舍维国, 得诸释子, 穿坑埋之。坑悉齐腋, 令不动摇。过一七已。”^①

3. 桑柘之间鱼灯绝照之缘。未详出处。

4. 王在厕之缘。即《根本说一切有部毘奈耶杂事》卷 22 所载猛光王性爱女色因缘。文长不录。^②

5. 伏龙比丘之缘。伏龙比丘, 实即沙曷比丘, 曾降恶龙, 故以伏龙直称之。其事见载西晋沙门法炬译《佛说沙曷比丘功德经》。后又为梁沙门僧旻、宝唱等《经律异相》卷 16 所引述, 作《沙曷降恶龙》。《沙弥律仪毗尼日用合参》卷上《笈》引《优婆塞五戒相经》云 “支提国有恶龙, 名庵罗婆提陀, 暴害人禽, 破灭秋谷。莎伽陀罗汉, 到其处树下敷座。龙发嗔恚, 身出烟火, 雨雹霹雳, 蜈蚣蚰蜒等。莎伽陀, 变作优钵罗华、波头摩华。恶龙所有势力, 尽现皆不能胜, 因受三归, 更不作恶。有一贫女, 信敬莎伽陀, 办酥乳糜, 似水色酒, 持与莎伽陀。不看饮之, 饮已便去。时酒势不觉倒地。佛语诸比丘: 莎伽陀今能折伏虾蟆否? 圣人饮酒, 尚如是失, 何况凡夫。今后凡我弟子不得饮酒, 乃至如草头一滴, 亦不得饮。”

6. 飡沙入钵事。见支谦译《撰集百缘经》卷 10 《诸缘品第十》“梨军支比丘缘”。

至于在《弟子品》中, 作者所引用的有关佛弟子的因缘故事则更多:

1. 利弗章, 用《大智论》卷 11 《舍利弗因缘》;

2. 连章, 载引《佛本行集经》卷 48 《舍利目连因缘品下》;

3. 迦叶章, 参用元魏西域三藏吉迦夜共昙曜译《付法藏因缘传》卷 1, 隋天竺三藏闍那崛多译《佛本行集经》卷 45、46 《大迦叶因缘品》;

4. 阿那律章。《佛本行集经》卷 5 《贤劫王种品下》、《佛本行集经》卷 59 《摩尼娄陀品》、《经律异相》卷 13 《阿那律先身为劫以箭挑佛灯得报无量》。

5. 罗睺罗章。参用元魏西域三藏吉迦夜共昙曜译《杂宝藏经》卷 10 《罗睺罗因缘》、《佛本行集经》卷 55 《罗睺罗因缘品第五十六》、《大智度论》卷 17 引《罗睺罗母本生经》。又释“摧诸外道”句征引陈那裂石之传说, 此详载湛然《止观辅行传弘决》卷 10 之一、沙门智周《成唯识论演秘》卷 1。

6. 阿难章。引用《大方便佛报恩经》卷 3、西晋月氏三藏竺法护译《佛说乳光佛经》、《贤愚经》卷 10 《阿难总持品第三十八》。又引薄拘罗比丘以一诃梨勒果供养众僧得五种不死事以示如来无病之理, 此薄拘罗本缘故事见载《付法藏因缘传》卷 3。

道液《净名集解关中疏》等虽于《弟子品》中对释家弟子有介绍, 但于其因缘本

① 《大正藏》, 第 3 册, 第 151 页。

② 《大正藏》, 第 24 册, 第 310 页。

末事皆甚简略。

(二) 参用俗书或民间故事。《经解》作者在大量征引佛教因缘故事的同时,也采摭民间故事以疏解经文。形成以佛经、俗书文献交映并置来阐发经义的特点。事实上,援引当世语汇和现实事例来阐释经文,将现实的内容引入佛经解说的方法,早在天台智顓《维摩经文疏》已肇其端。此种出世不忘世间的学说特色,为唐代俗讲僧进行文学创作时普遍采用和效法。因为撮举世典,便于迷者领悟,这是一种更为通俗的讲注方式。《经解》作者在这方面可谓承绪有自。前面所述“烧车、刈驴”、“乘驴看驴”、“黄苻即事”、“烟公之事”等,即是一证。此外,还有以下二例:

而致诘者下,如钳楼(黔娄)先生死,颜回吊去。见先生脚出,语妻曰:其被何不斜盖之?妻曰:宁方盖而死,不斜而活。颜回无言可对,故用此缘。

勿使我等受斯耻也者,君优(忧)臣辱,只如起信纳时。又如龟池会,赵王与秦王对燕,秦王怙强轻赵,相如以剑刺之,不昔(惜)于命。今维摩诘是佛弟子,既闻佛病,亦受其耻,故呵之。

据此可以看出这样一些问题:一、《维摩经解》中一些用以说明经文的素材,或是采自说唱艺术,如第一例所述颜回吊黔娄先生故事,原本于刘向《古列女传》卷2《贤明传》“鲁黔娄妻”条,但《经解》作者在抄写故事时又进行了改动:将往吊黔娄先生的人由曾子改换为颜回;二、《经解》作者对历史故事的描述,在细节方面与正史所载并不一致。例如第二例述“龟池会”而言“相如以剑刺之”的细节,在《史记》卷81《廉颇蔺相如列传》未有记载。此类说法盖本诸民间故事说唱^①。事实上,中晚唐的唐人说话中已有与维摩诘相关的题材在民间流行,这些题材对《维摩诘经》中若干故事情节进行了窜改或增衍。斯2073号《庐山远公话》引善庆怒责道安语说“维摩居士,由(犹)遭光严童子喝责”云云,是窜改之一证,可理解为创作者对民间传说的接受。增衍的证据极多,例如日本求法僧圆珍《授决集》卷上“须弥内芥子决八”条载云:

唐人说话:什公才译《净名经》,呈当时国主姚兴天子。主上怪曰“须弥纳芥子,此无道理。”什公以镜示主,问曰“圣人见镜中面像不?”主答“我能见之。”什师问曰“面之与镜何者大乎?”兴曰“镜小面大。”什曰“若镜小面大,何以现像乎?”主上惊悟,更无言语。此义合知。^②

此后秦国主姚兴与鸠摩罗什法师就《维摩诘经》中“须弥纳芥子”义项所进行的形象化的问答情节,不见于经文,也不见于唐前典籍载述,实乃唐代通俗文学的产物。它表明:当时的说话艺人为使经文中一些佛学义理成份得到更为形象生动的宣讲,对维摩诘传说和故事进行了再创造。增衍经文的例子还见于敦煌石窟的榜题。如第61窟维摩诘经变榜题50“时长者维摩诘以诸菩萨对佛而说偈言”,榜题53“尔时维摩诘以释

^① 王昆吾《敦煌高兴歌及其文化意蕴》,载《汉唐音乐文化论集》,台北:学艺出版社,1991年,第377页。

^② 《智证大师全集》第2,高楠顺次郎、望月信亨编纂《大日本佛教全书》,1932年,第344-345页。

梵天王持七宝众于阎浮提界，供养释迦如来，请说法化根本因缘，令开情感”等^①均不见于经文，是对经文《法供养品》情节的增衍，这一增衍加重了以维摩诘为主角的故事及画面，意味着它们有独立的或许是民间文学的来源。可以说，民间故事说唱的背景构成《经解》作者释文取材的一个重要来源。此外，《经解》作者对一些佛经因缘故事的改动似亦受到民间信仰的影响。例如《经解》在讲说迦叶因缘故事时，述及迦叶父母为其娶妻一事，云：

其父母巨富，疑（拟）与取妻，都不招纳。父母苦逼已，云“还得如我相似金色女，少欲知足者取之。”其父莫知所以，即问诸婆罗门，有一婆罗门云“既有金色男，必有金色女。”即设计造一金人，将以循国觅之。婆罗门告国人：“向前必有疫疾起，若不来见礼者，定着其病。”[此数句经文无]诸人尽来礼敬金人。

迦叶娶妻事在隋天竺三藏阇那崛多译《佛本行集经》卷 45、46《大迦叶因缘品》中有详细之记载，但皆未载有婆罗门告国人之语，这些实用性的语言盖来自民间俗信仰。

^① 榜题据贺世哲《敦煌莫高窟壁画中的〈维摩诘经变〉》一文附录二，载《敦煌研究》1982年第2期。