

# 敦煌寫本《廬山遠公話》析論

鄭朝通

## 摘要

《廬山遠公話》之故事內容，主要是描寫東晉名僧釋慧遠學佛修道的歷程，惟故事乃從民間文學之角度下手，大改史實，刻意將歷史上的慧遠與道安兩人角色對換，一時慧遠成了道安的長輩，成了《涅槃經》的疏抄者，而「臂有肉環」也成了慧遠的特徵，當中更添加了慧遠被擄為奴、賣身為僕的情節，以及對道安形象之貶抑，完全顛覆了佛教史傳之實載，此種書寫手法正突顯其民間文學之創作特質。

關鍵詞：敦煌、廬山遠公話、慧遠、民間文學、變文

## 一、前言

敦煌寫本《廬山遠公話》<sup>1</sup> 乃是唐宋之際對於中國淨土宗初祖慧遠大師生平事蹟改編之故事，今僅存一抄本，收藏於大英博物館中，編號為 S2073，後被日人矢吹慶輝收編於《大正新脩大藏經》第八十五冊，題名為「惠遠外傳」。以往有因文中「進旨」二字以下字跡與前文有異，而被視為是不同的文章，後經向達、王重民先生等輯錄修正，在所編校的《敦煌變文集》中，已將其分篇者合為一篇，並採用原來題名《廬山遠公話》行世。

本文主要依據潘重規先生《敦煌變文集新書》卷六第七篇《廬山遠公話》一篇為研究題材，該書乃潘先生根據王書加以修訂而來，對於遠公故事之記載，與前書大致無異。此二書所載之《廬山遠公話》都是今存慧遠故事最為詳盡之版本，比之《大正藏》卷八十五〈惠遠外傳〉屬部分節錄，更為豐富許多。

本寫卷可歸屬民間文學，而民間文學常有改編史實的現象產生，此乃因其內容具有可變動性之特質。一個傳說或故事通常是經由大眾在不同時空底下，依心理需求或社會因素而加以增減情節，這種增減並不需經過歷史的檢驗，凡是能符合大眾喜好，就都是創作者或說書人所樂以編撰的。例如《新書》卷七第一篇《孔子項託相問書》一文，極盡顛覆孔子形象之能事，將孔子刻劃成一個心胸狹隘、調戲婦女的無恥之徒，甚至最後惱羞成怒，對小孩兒項託下了殺手。這種顛覆式的改編，便成了探討敦煌變文故事流變的一個有趣面向。

《廬山遠公話》一文最值得探究的並不在它的思想信仰，<sup>2</sup> 而是在其藝術創作特質方面。該寫卷之藝術價值，包括其書寫體制之獨特性、故事內容之流變性、史實置換之虛構性、語言文字之通俗性、軸心發展之渲染性等等，皆比探討其思想內容更具價值。

本寫卷對慧遠故事之改寫幅度極大，和歷代諸多佛教傳記所載之史蹟差異甚多，本文除交代其體例與當今研究概況外，亦將佛教史傳中的慧遠與寫本中的慧遠故事做一比對，以明瞭史實與虛構之差異處何在，接著便針對這些差異處所反映的狀況，結合對其創作特質的分析，做進一步的討論，以期能對《廬山遠公話》之民間文學特質有更深一層認識。

<sup>1</sup> 潘重規《敦煌變文集新書》，台北：文津，1994年，頁1045-1072。

<sup>2</sup> 大陸學者高國藩先生在《敦煌民間文學》一書中曾道：「斯二 73《廬山遠公話》是一個佛教話本，就思想內容來說無復可取，但它提供給我們研究話本歷史的真實材料。它保留的是原卷的標題，可見，這是唐代民間化本的真面目。」台北：聯經出版社，1994年，頁121。

## 二、寫本體例與前人研究述評

### (一) 寫本概況略述

本寫卷雖被王重民等學者收錄於《敦煌變文集》中，看似應為變文，但實際上又不完全是，其名為「話」，即是有「話本」之意，而進一步探究其體裁，也的確是話本的形式。王重民先生在其〈敦煌變文研究〉一文中，便提出該書收錄之分類狀況：

《敦煌變文集》根據變文的形式和內容分成兩大類：一類是講唱佛經和佛家故事，一類是講唱我國歷史故事。第一類又可分成三種：一是按照佛經的經文，先作通俗的講解，再用唱詞重複地解釋一遍；二是講釋迦牟尼太子出家成佛的故事；三是講佛弟子和佛教的故事。後兩種都是有說有唱。第二類也可分為三種，但不以故事內容分，而是按體裁分的。第一種有說有唱，第二種有說無唱，第三種是對話體。<sup>3</sup>

王先生將《廬山遠公話》歸類於「有說無唱」的變文之因由，可從該寫本之書寫內容得到印證，全篇已少了以往佛教講經變文「有說有唱」的形式，甚至連故事材料也都取自中國歷史人物。而這種從「有說有唱」到「有說無唱」之發展演變，對於變文體裁的發展年代以及轉變原則之考察，具有相當重要的論證價值。

王先生又特別指出，這類「有說無唱」的變文之產生，應當是在「有說有唱」的變文之後，且是向著後來的話本過渡。也就是說，包括《廬山遠公話》在內的這一類變文，其實都是宋代話本日後成型的前身，也因此其題名冠以「話」字，故又說：

《廬山遠公話》以偈代詩，《葉淨能詩》直然以「詩」標題，這些變文的描寫比「有說有唱」的細膩了，而在應該特別加重描寫的地方，插入詩句，代替了七言唱詞，這在體裁上是一大變革，實際上已經進入了初期話本的結構，所以也用「詩」、「話」來標題了。<sup>4</sup>

《廬山遠公話》對於詩、偈的使用，已不如佛教講唱變文般嚴格，更非通篇有說唱之跡，而是「在應該特別加重描寫的地方，插入詩句，代替了七言唱詞」，

<sup>3</sup> 選自周紹良、白化文編《敦煌變文論文錄》，上海：上海古籍出版社，1982年，頁273。

<sup>4</sup> 同註3，頁280。

這很明顯已脫離了原來變文的書寫形式，比之原來的描述手法「細膩」得多。

《廬山遠公話》雖收編於《變文集》中，然而它卻具備了話本的雛形，甚至在話本發展上有開先之功，其體制已明顯和佛教經變文有所差異，因此，嚴格說來它應算是「話本」，而非嚴格的「變文」。大陸學者張鴻勛先生便直指「《廬山遠公話》體制為話本，題材則屬僧傳。」<sup>5</sup>這種在「變」與「話」體制之間過渡的微妙現象，確是研究《廬山遠公話》必先行分析掌握的重點。

## （二）前人研究述評

張鴻勛先生在《敦煌講唱文學作品選注》一書中認為，《廬山遠公話》故事內容之探討性不高，乃因該故事內容與思想不過是一本教訓人民的勸化書，直得著眼的地方，應在於它是唐代講唱文學發展史研究中的材料，故對其思想傳播的評價不高，詳說如下：

除宣揚遠公之神異外，特別張揚了忍耐現世苦難、安分守己、因果報應、修取來生等等思想，實際上是在大力推銷這樣的說教：被剝削、被壓迫者要求改善現實苦難的生活是毫無意義的，反抗鬥爭更是不必要的，這是命中注定的；忘卻現實中一切不公平、不合理吧，更加卑屈順從，逆來順受吧，應該以現世的「自我犧牲」換取來世的安樂，等等。純粹是一劑「麻醉人民的鴉片」，而又是為「食利者」辯護的「理論」。<sup>6</sup>

張先生此說對其故事內容之評判或有偏執，筆者以為，若站在「非佛教信仰者」的角度來看，這樣的說法或許能引起部分唯物主義者熱烈之迴響，但若以「佛教信仰者」角度說，故事中除了內容與角色顛倒不合史實外，其它對於佛教思想的傳達與論述，其實都是正常合理。

這裡所謂「被剝削」、「被壓迫」者不單是當世政治社會的現象而已，更是佛教對於整個大千世界的基本認知，眾生會生此娑婆本因業力牽引而來，所以諸苦纏身，因此佛陀才講解脫之學，但這並不是要人們「卑屈順從」、「逆來順受」，而是要人們認清世間萬法之真相，拋棄一切妄念執著，明瞭萬法皆有其因果，如此自能泰然處之。因此若能站在佛教教化眾生、提升自我境界的正面角度來看，其實「自我犧牲」所彰顯的目的正是在「度他」，而不只是「自度」以換取來世之安樂而已，故若從張先生之負面觀感來看，其故事內容自然是淪於是「辯護」而毫無價值意義可言的境地。

<sup>5</sup> 張鴻勛選注，《敦煌講唱文學作品選注》，四川：甘肅人民出版社，1987年，頁405。

<sup>6</sup> 同註5。

### 三、「慧遠」故事之演變與發展

慧遠故事之流傳，要到宋元以後才大致底定，可分為兩種故事內容，一為佛教史傳之正史部分，一則為敦煌寫本改編之部份。兩者對於慧遠的生平事蹟與描寫手法完全不同，內容深淺自然也不一樣，佛教史傳站在一個紀實歷史人物生平的角度，對其出身背景、交友結社、修道歷程、思想發展、譯典狀況等都有如實詳細的交代，具有較高的史實考證與思想研究之價值；而敦煌寫本則著重在其神蹟衍生的種種事件上，包括山神樹神之護持、擲筆驗證之神蹟、或故事最後造法船皈依上界等事件，較偏重於民間文學的通俗描寫。本文底下列舉史書與敦煌本對慧遠故事之記載略作比對，以明瞭其差異演變。

#### （一）佛教史傳所載「慧遠」之樣貌

##### 1、《高僧傳》卷六載：

梁代慧皎大師所撰之《高僧傳》，對於慧遠大師之紀錄，乃南朝時期較早且完整之史實紀錄。其載簡錄如下：

釋慧遠，本姓賈氏，雁門婁煩人也。沙門釋道安立寺於太行恒山，弘贊像法，聲甚著聞，遠遂往歸之，一面盡敬，以為真吾師也。後聞安講波若經，豁然而悟，乃歎曰：儒道九流皆糠粃耳。便與弟慧持，投簪落彩，委命受業。既入乎道厲然不群，常欲總攝綱維，以大法為己任。與弟子數十人，南適荊州住上明寺，見廬峰清靜足以息心，始住龍泉精舍。此處去水大遠，遠乃以杖扣地曰，若此中可得棲立當使朽壤抽泉。言畢，清流涌出，後卒成溪。遠創造精舍洞盡山美，卻負香爐之峰，傍帶瀑布之壑，仍石壘基即松栽構，清泉環階白雲滿室。彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張萊民、張季碩等，並棄世遺榮依遠遊止，遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。乃延命同志息心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰，般若臺精舍阿彌陀像前。率以香華敬薦而誓焉。桓玄征殷仲堪，軍經廬山，要遠出虎溪，遠稱疾不堪。玄自入山，左右謂玄曰：昔毀仲堪入山禮遠，願公勿敬之，玄答何有此理，仲堪本死人耳。及至見遠不覺致敬，玄問不敢毀傷，何以剪削？遠答云：立身行道！玄稱善，所懷問難不敢復言。自遠卜居廬阜，三十餘年影不出山，跡不入俗。每送客遊履，常以虎溪為界焉。遺命使露骸松下，既而弟子收葬。所著論序銘贊詩書，集為十卷五十餘篇，見重於世。<sup>7</sup>

<sup>7</sup> 《大正新脩大藏經》第五十冊，NO.2059《高僧傳》卷六，臺北：新文豐，1998年。

## 2、《佛祖統紀》卷二十六

宋代志磐所撰之《佛祖統紀》卷二十六裡頭所記載之慧遠事蹟，多依循高僧傳之記載而來，但其中也有一些小小神蹟事件發生，節錄如下：

法師慧遠，姓賈氏雁門樓煩人。見廬山閒曠可以息心，乃立精舍，以去水猶遠，舉杖扣地曰：若此可居，當作朽壤抽泉。言畢，清流涌出。尋陽亢旱，師詣池側讀海龍王經。忽有神蛇從池而出，須臾大雨，歲竟有秋，因名龍泉精舍。時師夢山神告曰：此山足可棲神，願毋他往。其夕大雨雷震，詰旦林麓廣闢，素沙布地，榱桷文梓，充布地上，不知所自至，伊大敬感乃為建刹，名其殿曰神運，以在永師舍東，故號東林。率眾至百二十三人，同修淨土之業，造西方三聖像建齋立誓，令劉遺民著發願文。謝靈運立碑以銘遺德，張野作序自稱門人，宗炳復立碑於寺門以表德業。所著經論諸序銘贊詩記凡十卷，號廬山集(刻梓在越府)。<sup>8</sup>

## 3、《廬山蓮宗寶鑑》卷四

元代優曇普度大師所撰之《廬山蓮宗寶鑑》卷四有載〈遠祖師事實〉，據〈遠祖師事實〉所載之慧遠事蹟如下：

師諱慧遠，雁門樓煩人，今河東代州。……聞道安法師居太行山，遂與弟慧持俱投之。聽講般若經豁然大悟，嘆曰：儒道九流皆糠粃耳。與弟投簪落髮，常以大法為己任。安嘆曰：使道流中國其在遠乎。孝武帝太元九年，至廬山以杖卓地曰：有泉當住。忽泉迸出，乃誅茅為庵講涅槃經，感得山神獻靈，資助材木雷雨闢地。江州太守驚其神異，奏立東林寺名，其殿曰神運。太元十一年寺成，師以東南經律未備禪法無聞，乃於寺內別置禪室，請一禪師率眾習禪，……每謂禪法深微非才莫授，入道要門功高易進者念佛為先，師徒眾往來三千，真信之士一百二十三人，乃與劉遺民等十八賢為上首，於無量壽佛像前，建齋立誓同修西方淨土，結白蓮社。遺民著發願文，師自製念佛三昧敘。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 《大正新脩大藏經》第四十九冊 No. 2035《佛祖統紀》卷二十六，臺北：新文豐，1998年。

<sup>9</sup> 《大正新脩大藏經》第四十七冊 NO.1973《廬山蓮宗寶鑑》卷四，臺北：新文豐，1998年。

## (二) 敦煌寫本所載之「慧遠」

敦煌寫本《廬山遠公話》所載之慧遠故事與形象，主要與《高僧傳》所載相異者，是從其師承關係衍生，本文此處分別以別師出山、廬山造寺、盜賊擄劫、賣身為奴、辯論說法、歸山引退等環節，節錄其文如下：

### 1、別師出山：

有一和尚，號曰旃檀。有一弟子，名曰惠遠。...於旃檀和尚處，常念正法，每觀直（真）經，知三禪定如（而）樂，便委世之不遠。遂於一日，.....師曰：「汝今既去，但往江佐（左），作意巡禮，逢廬山即住，便是汝修行之處。」惠遠聞語，喜不自勝，.....合掌鞠窮（躬），再禮辭於和尚，便登長路。

### 2、廬山造寺：

於香爐峰頂北邊，權時結一草庵。.....便念涅槃經，約有數卷。是經聲朗朗，遠近皆聞，法韻珊珊，梵音遠振。敢（感）得大石搖動，百草亞身，瑞鳥靈禽，皆來讚嘆。是時也，山神於廟中忽見有此祥瑞，驚怪非常，.....神鬼造寺，直至天明，造得一寺，非常有異。且見重樓重閣，與切（切）利而無殊；寶殿寶臺，與西方無二。.....遠公曰：「非我之所能，是他大涅槃經之威力。」.....見大石一所，共（其）下莫有水也。遠公遂已（以）錫杖楸之，方得其水，從地而湧出，至今號為錫杖泉，有寺號為化成（城）之寺，寺下有水流注，號為白蓮池。.....廬山千尺潭龍，...聽法來一年，尚自不會涅槃經中之義理，何況卒悟眾生，聞者如何得會。...擬製造涅槃經疏抄，令一切眾生心開悟解，...將紫雲毫神筆，啟告十方諸佛，如來土地神祇，咸願證知，若諸賢勝不許，願筆當時卻下。...遂將其筆望空便擲，是時其筆空中訖（屹）然而住。...至今江州廬山有擲筆峰見在。.....

### 3、盜賊擄劫：

有一群賊，姓白名莊，...子細占視遠公，心生愛慕。為緣遠公是菩薩相，身有白銀相光，身長七尺，髮如塗漆，脣若點朱。白莊一見，乃語左右曰：「此箇僧人，堪與我為一驅使之入。」...遠公進步向前，願捨此身，與將軍為奴，情願馬前驅使。.....遠公常隨白莊逢州打州、逢縣打縣，朝遊川野，暮宿山林，兀髮肩（眉）齊，身挂短褐，一隨他後。數載有餘，思念空門，無由再入。...

#### 4、賣身為奴：

當朝宰相崔相公宅內...遠公啟曰：「么年么月賣身與相公為奴，伏事盡忠，須畢阿郎一世...」書契既了，度與相公。...名為善慶。...善慶進步向前啟相公曰：「善慶昨夜隨從阿郎入寺，隔在門外，不得聞經，便知道安上人說法，不能平等。賤奴身雖居下賤，佛法薄會些些，縑眼（服）不同，法應無二。從此道安說法不能平等，不解傳法入三等之人耳，及四生十類。」.....

#### 5、辯論說法：

其時善慶亦其堂內起來，高聲便喚，止住經題。四眾見之，無不驚愕。...但知會下座者，不逆其意，若是諸人即怕你道安，是他善慶，阿誰怕你。...善慶說曰：「...涅槃經疏抄，從甚處得來？」道安答曰：「從廬山遠大師處得來。」善慶曰：「如今者，若見遠公，還相識已否？」道安曰：「如今若見遠公，實當不識。」善慶曰：「既言不識，疏抄從甚處得來。」道安答曰：「向遠公上足弟子雲慶和尚處得來。」善慶曰：「若覓諸人，實當不是；若覓遠公，只這賤奴便是。」道安聞語，由身自懷疑惑。「我聞大師身有異相，腕有肉環，若是大師，現出其相。」於是遠公為破疑情，宣（揜）其左膊，果然腕有肉環，放大光明，聽眾皆普見。於是道安起下高座，舉身自撲，七孔之中，皆流鮮血，步步向前，已（以）懺前悔。...再請遠公重昇高座。...是時遠公纔開經之題目，便感得地皆六種震搖，五色常（祥）雲，長空而遍。

#### 6、歸山引退：

遠公忽因一日，憶得阿○如來有言，遂便辭皇帝：「臣僧於大內，蒙陛下供養數年，今擬却歸廬山，伏乞陛下進旨（止）。」皇帝聞語，滿目淚流...見他遠公語切，便知情意難留...遠公上路...遂即密現神通。遠公既出長安，足下雲生如壯士展臂，須臾之間，便至廬山。...權時結一草庵。...經數月。遠公忽望高原，...是如來修行之處。於是遠公正坐，入其三昧。然淨意澄心，思唯佛道，念浮生不久，想凡世而無堪，便將自性心王，造一法船，歸依上界。遠公造船，不用凡間料物，也不要諸般，自持無漏大乘，已為攬索，菩提般若，用作拘（勾）欄，已為（下闕）

開寶五年張長繼書記（原卷抄至此止）



### （三）史傳與傳說之差異

佛教史傳中的慧遠與敦煌本的慧遠最大的差異處，其實可從普度的《廬山蓮宗寶鑒》卷四〈辯遠祖成道事〉中得到七個疑難點，這七個疑點即所謂「七誑」。略舉該文如下：

予乃參考大藏、弘明集、高僧傳，察其詳要略舉七事，以破群惑，識者鑒之。遠公禮太行山道安法師出家，妄傳師栴檀尊者，一誑也；妄以道安為遠公孫者，二誑也；遠公三十年影不出山，足不入俗，妄謂白莊劫擄者，三誑也；晉帝三召遠公，稱疾不赴，妄謂賣身與崔相公為奴者，四誑也；道安臂有肉釧，妄謂遠公者，五誑也；臨終遺命，露骸松下，全身葬西嶺，見在凝寂塔可證，妄謂遠公乘彩船升兜率者，六誑也；道生法師虎丘講經，指石為誓石乃點頭，妄謂遠公者，七誑也。悲夫世之姦佞，不知祖師實德，道聽途說，妄裝點許多不遜之事，……凡吾同志，詳審遠公實跡，從本至末，痛告諸方，光揚祖道庶先聖之屈，於斯雪矣。<sup>10</sup>

此文大抵將元代猶存之《廬山成道記》所載七點伴誑道出，而此《廬山成道記》很可能就是《廬山遠公話》故事，<sup>11</sup>雖然《廬山遠公話》只有前五事與《廬山成道記》之前五誑同，但話本殘卷結尾所提之「造一法船，歸依上界」實與《廬山成道記》之第六誑有大半雷同之敘述，因此，或可將兩者視為同一故事論。

七誑一方面雖是對於史實的篡改，但另一方面卻也正是敦煌寫本的新創特質，即是民間文學突破傳統對於歷史人物的刻板描寫，從而創造新的衝突點或轉折點來吸引讀者，同時為了因應時代的潮流，而不斷在情節、角色、口語上創造新奇，以達到其既通俗又口語化的效果，符應平民大眾娛樂的需求。因此，站在娛樂大眾的角度而言，普度對七誑之批評倒是過於嚴肅了。

## 四、寫本之創作技巧與藝術特質

《廬山遠公話》一文主要的創作價值是在其俗文學性質，以及具有研究話本起源的考證價值。正因其俗文學性強，故有必要先探討它和正史記載間的諸種差異，如此才有比較其創新特質的意義。本文探討該寫本之創作特質，主要從人物關係的顛覆、情節活動的改編、口語文字的通俗以及思想教化的目的四方面來談。

<sup>10</sup> 同註 9。

<sup>11</sup> 見周紹良先生《讀變文札記》一文，《文史》第七輯，北京：中華書局，1979年，頁230-231。

### (一) 人物關係的顛覆

《廬山遠公話》具備了民間文學的變異性質，乃因它將慧遠之師承關係做了徹頭徹尾的改變，而這一改變正是脫離了史實的刻板印象，達到新創鮮奇的效果。普度大師之第一誑「妄傳師梅檀尊者」之說，極欲導正大眾之視聽，可見該故事之顛覆必然影響極大，以致有佛門弟子出面加以澄清駁斥。

該故事最具顛覆性的情節改編，即是慧遠與道安兩人身分之置換。道安本為慧遠之師，《高僧傳》、《佛祖統記》、《廬山蓮宗寶鑒》等也都記載慧遠禮太行山道安法師出家，後聽聞道安講般若經而有所悟。這種師承關係在佛教裡頭極為重視，然而敦煌話本卻挑戰了這個界限，直接將道安變成慧遠之晚輩，而且將道安描寫成一個說法不平等，甚至昧佛法而貪求名利之人，文中慧遠即說「只為道安上人說法，總不能平等。」所謂不平等，指的就是道安之道場並非廣為眾生開設，而是有其限制性，如文中所載：

是時有勅：「若要聽道安講者，每人納絹一疋，方得聽一日。」

當時有勅：「要聽道安講者，每人納錢一百貫文，方得聽講一日。」

這種需要納絹納錢才能聽的佛法，自是有其利益考量，而且故事中又安排道安有「竊用」遠公《涅槃經疏抄》之嫌，這對史上被尊為「彌天釋道安」的道安而言，已是一種人格上的全面顛覆。這樣的顛覆，就如同〈孔子項託相問書〉中將孔子形象顛覆一樣，造成了一種故事與史實之間的嚴重衝突，產生一個全新的意象，以便於吸引大眾的好奇心，獲得迴響。

這種顛覆性的衝突效果，並非只是角色置換完畢即可，它還要透過劇情的安排，創造一個情節起伏的轉折點，才能將其改編之價值發揮出來。故事中最具震撼效果，同時也是整篇情節轉折之樞紐，應是這段：

遠公為破疑情，宣（揎）其左膊，果然腕有肉環，放大光明，聽眾皆普見。  
於是道安起下高座，舉身自撲，七孔之中，皆流鮮血，步步向前，已（以）懺前悔。

這段情節可說是遠公身分的大逆轉，從他被盜賊白莊擄劫當作奴僕，再被崔相公買來當僕從，這二個過程幾佔全部故事篇幅大半以上，可說都是在為他日後的翻身作伏筆。這二大段的伏筆隱隱透露著遠公的未來將會有著不平凡的遭遇，例如故事中安排他屢屢夢見神人與他對話或給予提示，使他在顛沛中不失道心，以致能在困境中依然有所堅持，最後能和道安進行辯論而不失方寸。

這個情節安排讓原本低調的氣氛，一時沸騰起來，一介奴僕轉眼之間竟變身為傳說中的慧遠大師，不止人民歡呼，連遠公也感觸極深，文中形容「是日遠公由（猶）如臨崖枯木，再得逢春。亦似鉤錮（溝澗）之魚，蒙放却歸江海。天生意氣，不與凡同，骨貌神姿，世人之罕有。」最後就連皇帝也歸依在其門下。造成這種顛覆性的衝突效果，一則由於其人物之巔覆而來，一則配合劇情的轉折起伏之安排，才能造成此種吸引大眾之效果，此乃該寫本的創作特質之一。

## （二）故事情節的渲染

本敦煌寫本的第二個創作特質，便是對於故事情節發展的重點，能夠緊緊扣住，並且針對這個「點」加以渲染，造成整篇故事的主要意象。這個「點」即是以遠公之「求道」過程為中心意象開展，透過「廬山造寺」、「盜賊擄劫」、「賣身為奴」、「辯論說法」、「歸山引退」等一連串情節的發揮，而在神異事蹟、困厄受擄、卑下為奴、單身答辯等事件上，逐步強化了遠公求道過程中的精采度。

本故事第一個情節是藉由慧遠與其師旃檀和尚的對話，開啓慧遠求道的始端，而旃檀大師要他參訪的地點便是廬山。慧遠依旃檀指示到了廬山，隨即在「香爐峰頂北邊，權時結一草庵」，「遂焚無價寶香，○跏敷座，便念涅槃經，約有數卷。」這個時候竟感得山神、樹神為之震撼欣喜，兩神最後更欲「與此和尚造寺」。這便顯示出遠公修道的決心與莊嚴，足以感動當地鬼神之襄助，而遠公卻歸之於「是他大涅槃經之威力」，可見遠公之謙善。

而第二個情節與第三個情節，如上文所說，乃是全篇故事的伏筆，敘述遠公落難的遭遇，其中以遭白莊擄劫為首難。此段歷程之困厄不僅是他個人之劫難，同時也是「佛法」之劫難。為了讓這個故事的焦點再度凝聚，故事情節中安排了「夢境」來挽救這一切，而這個夢裡頭出現的是：

十方諸佛，悉現雲間，無量聖賢，皆來至此。喚言：菩薩起，莫戀光（无）明睡著，證取涅槃之位，何得不為眾生念涅槃經。

這個夢如刺般地喚醒遠公，使其不失道心，更在明瞭與白莊之前世因緣後，豁然償還這段宿業，繼而賣身於崔相公府宅為奴。此時便是第三個情節接起，此一情節已漸漸導引遠公向著即將大白的真相前進，即藉由崔相公在福光寺聽法之因緣，牽引遠公也接觸了道安之道場。但這個接觸並不是十分順遂，因為要進這道場聽經，並不是普通人可進，非得納絹納錢不可，更遑論慧遠（善慶）此時還是奴僕身分。

然而，這個困難馬上獲得崔相公的幫助解決了。崔相公如同遠公求道過程中的護法，不僅兼備德行智識，對佛法也能有所理解，對於遠公所說的法更是敬服萬分。因此，這段情節在看似有所阻難的情況下，依舊循著它的主題聚焦，呈現出遠公求道過程中的順逆情況。這種對於「點」的拿捏與緊扣，讓整篇故事不致在敘述冗長的佛法義理時，失去焦點，同時更加強了故事的渲染性，不論是神蹟、困厄、辯論，都呈現其精采的對話與情境，可以說這是該寫本的另一創作特質。

### （三）口語文字的通俗

民間文學的另一重要特質便是口語文字的通俗與否，這個因素很可能直接影響到一個文本的流傳效果。因為一個民間故事或神話傳說，都是透過普羅大眾的口耳相傳或野史記載而來，所用的都是市井小民平常的生活語言，因此具有極深的通俗性。所以，民間文學對於文字口語的使用，也都以符應大眾需求為主，那些屬於宮廷高門的雅文學，反而不太能在民間受到熱烈的歡迎與流傳。

《廬山遠公話》之口語應用，同時具備了文字的淺白化，與口語的通俗化。高國藩先生即對其語言之應用說到：

這話本中的敘述口氣、講話，都是一種說書人的口吻，完全是宋代那種流行話本常用的語言，例如，寫他上山修道的一段：「遠公迤邐而行，將一步涅槃之經，來往廬山修道。是時也，春光揚艷，薰色方菲，綠柳隨風而尾婀娜，望雲山而迢遞，觀寒雁之歸忙。自為學道心堅，意願早達真理。遠公行經數日，便至江州。」完全是像宋代話本中規範的白話文，宋話本來自敦煌民間話本的痕跡看得很清楚。<sup>12</sup>

此段論述即將本故事之語言特質道出，同時也據之為推論宋話本之源流出處的重要證據。然而，該寫本之語言文字不僅是在此處可見其通俗白話，就連說書人的旁白也屢屢出現，而且具有情緒帶動的效果，如：

但知會下座者，不逆其意，若是諸人即怕你道安，是他善慶，阿誰怕你。於是善慶聞語，轉更高聲，遙指道安怒聲責曰：「闍梨去就，也是一箇志道宵像，所出言問，不合聖意。我如來留教，經乃分明，蠢動含靈，皆沾幅性。」

<sup>12</sup> 高國藩，《敦煌民間文學》，台北：聯經出版社，1994年，頁121。

這裡的語氣直似說書人與道安有仇一般，非要遠公出面與他羞辱一番方肯干休，故此處不僅可以看到文字口語的通俗白話，更可感受到說書人的情緒波動，正欲引起聽者情緒隨之高漲，在遠公與道安對質表明身分後，立時顯露出一股大快人心的暢快，其戲劇性效果亦愈加強烈，精采度更加高張。故該寫本在口語文字的應用方面，不僅突顯文本白話通俗的特質，連說書人的語言也極盡通俗、煽動之效果，完全發揮了此一創作特效。

#### （四）思想教化的功能

《廬山遠公話》雖為民間話本，但它仍是佛教的宣傳文本，其作用不止於娛樂效果便罷，它最終目的仍是在思想教化上的。本文於此處並不談其深入義理部分的涅槃思想，僅就其所欲傳達的重要概念略作論述。

該寫本所欲傳達的教化思想，大概可從因果輪迴與業力受報兩點來看。所謂因果業力與輪迴受報，即是針對遠公與白莊、崔相公之宿緣而說。遠公與白莊之宿緣，誠如遠公夢中所聞：

汝有宿債未常（償），緣汝前世曾為保兒，今世令來計會，債主不遠，當朝宰相，常鄰相公身，是已後却賣此身，得錢五百貫文還他自（白）莊，却來廬山，與汝相見。

此處指出何以遠公願意自個兒讓白莊擄劫而去，正因遠公前世曾和白莊有過一段錢財糾紛，以致今世要來償還宿債，而此段宿債的另一個要角，就是宰相崔相公。這兩大情節裡頭的所有事件，即是從這段宿業所延伸而來，一方面是為了故事的鋪陳，另一方面則是藉此宣傳佛家輪迴果報的思想，同時兼備了娛樂與教化的功能。

另外，遠公與崔相公簽定的賣身契約，也可從另一個角度說明輪迴果報之作用，即此一因果定律，不僅可成為立誓之約則，更可視為彼此信任與期待的保證。如：

么年么月買身與相公為奴，伏事盡忠，須畢阿郎一世。若也中路拋棄，當當來是，死墮地獄，受罪既畢，身作畜牲。○鞍垂鐙，口中銜鐵，已負前○。若也盡阿郎一世，當來當來世，十地果圓，同生佛會。

這裡就說明了業力受報之強烈，所謂如是因、如是果，因果輪迴是永遠存在的法

則，因此遠公向崔相公作了最嚴厲的保證，若他中路拋棄，便會死墮地獄、身作畜牲等等。這種教化口吻，看似是將因果定律「恐怖化」了，但若從佛教對於因果之堅信來看，這卻是一種普遍的必然現象，因為只要能諸惡莫作、眾善奉行，持平常心以對，所謂惡因緣也可以是善因緣的一種，無所謂恐不恐怖。

這種夾雜娛樂與教化功能的民間文學，是俗文學普遍的書寫現象，從唐宋元明清以來皆是如此。站在普度的角度來看，此種污衊祖師之作法自是不可原諒，更遑論是拿來傳佈、提供娛樂了。然而，若站在兼備娛樂效果與教化功能的立場上來考量，則此種通俗性的改編，反而是比三藏十二部之教化來得更有效用，對於廣大的市井小民而言，反而更具吸引力了。

## 五、結論

敦煌寫本《廬山遠公話》與元代的《廬山成道記》兩文本，雖然改編了慧遠大師的事蹟，甚至引起元代普度大師的責難，但這種膽敢挑戰佛教威儀的民間文學之所以能盛傳於世，自必有其特殊之處。普度大師特別提出所謂「七誑」來論辯遠公之事實，然而這七項誑處，卻正是話本本身所欲渲染的地方，藉由這些渲染點的鋪陳，便一一創造出了故事情節的新鮮性與娛樂性，最後終於達到吸引大眾的目的，這不啻是此話本虛構成功之處。

歷代記載慧遠大師事蹟之書冊繁多，且皆以史實角度描寫之，惟獨敦煌寫本《廬山遠公話》對遠公之生平大肆虛構，更對道安法師之形象多有貶抑，極盡顛覆之事。本文特藉此敦煌寫本對遠公事蹟的改寫，一探該寫本所呈現的民間文學之創作特質，乃從佛教史傳與話本之差異處做一析論比較，繼而整理出該寫本在對人物關係、故事情節、口語文字以及思想教化等四方面之書寫手法上，確實展現了極強烈的顛覆性、渲染性、通俗性以及教化性等民間文學之創作特質。

## 參考書目

(依姓氏筆劃排序)

- 周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》，上海，上海古籍出版社，1982。
- 矢吹慶輝編：《大正新脩大藏經》，第 47、49、50 冊，臺北市，新文豐，1998。
- 台中蓮社：《淨土聖賢錄》，台中市，青蓮出版社，1992。
- 曲金良：《敦煌佛教文學研究》，台北市，文津，1995。
- 周紹良：《讀變文札記》，《文史》第七輯，北京，中華書局，1979。
- 高國藩：《敦煌民間文學》，台北市，聯經出版社，1994。
- 張鴻勛選注：《敦煌講唱文學作品選注》，四川，甘肅人民出版社，1987。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，
- 湯用彤：《校點高僧傳》，台北縣三重市，佛光，2001。
- 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京，中華書局，1982。
- 楊家駱主編：《中國俗文學》，台北市，世界，1995。
- 望月信亨：《中國淨土教理史》，台北市，正聞出版社，1991。
- 潘重規：《敦煌變文集新書》，台北市，文津，1994。
- 劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都，巴蜀書社，2000。
- 蕭登福：《敦煌俗文學論叢》，台北市，台灣商務印書館，1988。
- 譚達先：《中國民間文學概論》，台北市，貫雅文化，1992。
- 釋晴虛：《中國淨土宗的創傳史及祖師傳之研究》，基隆市，法嚴出版社，2000。