

## 溫室經講經與俗講、唱導

荒見泰史\*

### 一、《溫室經》的內容及其研究

《溫室經》是一部以促進在俗佛教信徒為佛菩薩或僧侶們提供溫室洗浴供養為主要內容的經典，歷來是洗佛供養、洗僧供養（或曰洗浴供養）的依據經典之一。

在傳世文獻中留存下來了幾種《溫室經》系統的經文及其注釋，其中最受重視的版本是據傳由東漢安息三藏安世高所譯的《佛說溫室洗浴眾僧經》。現在我們通過這篇經文來識其內容，認其功德。<sup>1</sup>

阿難曰：吾從佛聞如是：

一時佛在摩竭國因沙崛山中，王舍城內。有大長者奈女之子，名曰耆域，為大醫王，療治眾病——少小好學，才藝過通；智達五經、天文地理——其所治者，莫不除愈；死者更生，喪車得還。其德甚多，不可具陳；八國宗仰，見者歡喜。「於是耆域夜歎生念：『明至佛所，當問我疑。』」晨旦，敕家大小眷屬，嚴至佛所。到精舍門，見佛炳然，光照天地。眾坐四輩，數千萬人，佛為說法，一心靜聽。耆域、眷屬下車直進，為佛作禮，各坐一面。「佛慰勞曰：『善來，醫王！欲有所問，莫得疑難！』」耆域長跪白佛言：「雖得生世，為人疏野，隨俗眾流，未曾為福。今欲請佛及諸眾僧、菩薩大士，入溫室澡浴。願令眾生長夜清淨，穢垢消除，不遭眾患。唯佛聖旨，不忽所願！」

佛告醫王：「善哉，妙意！治眾人病，皆蒙除愈，遠近慶賴，莫不歡喜。今復請佛及諸眾僧，入溫室洗浴，願及十

\* 荒見泰史現職為廣島大學總合科學研究科教授。

<sup>1</sup> 《大正新脩大藏經》第16卷，頁802c、803c。

方眾藥療病，洗浴除垢，其福無量。一心諦聽，吾當為汝先說澡浴眾僧反報之福！」

佛告耆域：「澡浴之法，當用七物，除去七病，得七福報。何謂七物？一者、然火；二者、淨水；三者、澡豆；四者、蘇膏；五者、淳灰；六者、楊枝；七者、內衣。此是澡浴之法。何謂除去七病？一者、四大安隱；二者、除風病；三者、除濕痺；四者、除寒冰；五者、除熱氣；六者、除垢穢；七者、身體輕便，眼目精明。是為除去眾僧七病。如是供養，便得七福。何謂七福？一者、四大無病，所生常安，勇武丁健，眾所敬仰；二者、所生清淨，面目端正，塵水不著，為人所敬；三者、身體常香，衣服潔淨，見者歡喜，莫不恭敬；四者、肌體濡澤，威光德大，莫不敬歎，獨步無雙；五者、多饒人從，拂拭塵垢，自然受福，常識宿命；六者、口齒香好，方白齊平，所說教令，莫不肅用；七者、所生之處，自然衣裳，光飾珍寶，見者悚息。」

佛告耆域：「作此洗浴眾僧、闍士，七福如是。從此因緣，或為人臣、或為帝王，或為日、月四天神王，或為帝釋、轉輪聖王，或生梵天，受福難量；或為菩薩，發意持地，功成志就，遂致作佛。斯之因緣，供養眾僧，無量福田，旱澇不傷。」

於是世尊重為耆域而作頌曰：

觀諸三界中，天人受景福，道德無限量，諦聽次說之。  
夫人生處世，端正人所敬，體性常清淨，斯由洗眾僧。  
若為大臣子，財富常吉安，勇健中賢良，出入無罣礙，  
所說人奉用，身體常香潔，端正色從容，斯由洗眾僧。  
若生天王家，生即常潔淨，洗浴以香湯，苾芴以熏身，  
形體與眾異，見者莫不欣，斯造溫室浴，洗僧之福報。  
第一四天王，典領四方域，光明身端正，威德護四鎮，  
日月及星宿，光照除陰冥，斯由洗眾僧，福報如影響。  
第二忉利天，帝釋名曰因，六重之寶城，七寶為宮殿，  
勇猛天中尊，端正壽延長，斯由洗眾僧，其報無等倫。  
世間轉輪王，七寶導在前，周行四海外，兵馬八萬四，

明寶照晝夜，玉女隨時供，端正身香潔，斯由洗眾僧。  
 第六化應天，欲界中獨尊，天相光影足，威靈震六天，  
 自然食甘露，妓女常在邊，眾德難稱譽，斯由洗眾僧。  
 梵魔三鉢天，淨居修自然，行淨無垢穢，又無女人形，  
 梵行修潔己，志淳在泥洹，得生彼天中，斯由洗眾僧。  
 佛為三界尊，修道甚苦勤，積行無數劫，今乃得道真，  
 金體玉為瓔，塵垢不著身，圓光相具足，斯由洗眾僧。  
 諸佛從行得，種種不勞動，所施三界人，無所不周遍，  
 眾僧之聖尊，四道良福田，道德從中出，是行最妙真。  
 佛說偈已，重告耆域：「觀彼三界，人天品類，高下長短，  
 福德多少，皆由先世用心不等，是以所受各異，不同如此；  
 受諸福報，皆由洗浴聖眾得之耳！」

佛說經已，阿難白佛言：「當何名此經？以何勸誨之？」  
 佛告阿難：「此經名曰《溫室洗浴眾僧經》。諸佛所說，非我  
 獨造；行者得度，非神授與。求清淨福，自當奉行。」

佛說是經竟，耆域、眷屬聞經歡喜，皆得須陀洹道，禮  
 佛求退，嚴辦洗具。眾坐大小，各得道跡，皆共稽首，禮佛  
 而去。

這篇經文以阿難聽佛說的方式行文，以散文與韻文相兼的文體來描寫  
 洗浴供養功德。擇其略要如下：

佛曾經在摩竭國因沙崛山中。王舍城的大長者奈女有子名叫耆域，作  
 為大醫王給各種病人做治療。有一次，耆域拜訪至佛之處並憂傷地說：「生  
 在現世的大多數人，在俗流之中，總是得不到福。現在我希望請佛及諸眾  
 僧、菩薩大士等，入溫室澡浴，而以此功德來讓眾生的穢垢消除，不遭眾  
 患。」佛聽完耆域的意思以後，先讚歎耆域，然後很詳細地給耆域解說了  
 供養洗浴可以得到的功德。

這裏所說的功德，即：以「七物」來除去「七病」，而能得到「七福報」。  
 其「七物」、「七病」、「七福報」的具體內容整理如下：

七物	七病	七福
然火	四大安隱	四大無病，所生常安，勇武丁健，眾所敬仰
淨水	除風病	所生清淨，面目端正，塵水不著，為人所敬
澡豆	除濕痺	身體常香，衣服潔淨，見者歡喜，莫不恭敬
蘇膏	除寒冰	肌體濡澤，威光德大，莫不敬歎，獨步無雙
淳灰	除熱氣	多饒人從，拂拭塵垢，自然受福，常識宿命
楊枝	除垢穢	口齒香好，方白齊平，所說教令，莫不肅用
內衣	身體輕便・眼目精明	所生之處，自然衣裳，光飾珍寶，見者悚息

在《十誦律》、《增壹阿含經》裏也有類似的洗浴供養功德的內容，但和這個有些不同之處，在此也介紹一下這兩個經文所記載的內容，以資借鑒。

《十誦律》卷第 58 曰：<sup>2</sup>

浴室中洗得五利：一除塵垢、二治身皮膚令一色、三破寒熱、四除風氣、五少病痛。

《增壹阿含經》卷第 28 又曰：<sup>3</sup>

聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「造作浴室有五功德。云何為五？一者除風，二者病得差，三者除去塵垢，四者身體輕便，五者得肥白。是謂，比丘！造作浴室有此五功德。是故，諸比丘！若有四部之眾欲求此五功德者，當求方便，造立浴室。如是，諸比丘！當作是學。」

爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

與上兩條經文相比，《佛說溫室洗浴眾僧經》經文的內容顯得更加具體，更加豐富，功德內容也增加了兩條。由此筆者以為《佛說溫室洗浴眾僧經》的成立年代應晚於《十誦律》、《增壹阿含經》。

據藏經目錄的記載，除了安世高譯的《佛說溫室洗浴眾僧經》以外，《溫室經》的翻譯文還有竺法護譯《佛說溫室洗浴眾僧經》。<sup>4</sup>另外，在《出三

<sup>2</sup> 《大正新脩大藏經》第 23 卷，頁 422a。

<sup>3</sup> 《大正新脩大藏經》第 2 卷，頁 703a。

<sup>4</sup> 《開元釋經錄》卷第 14、《貞元錄》卷第 24。

藏記集》、《開元釋經錄》上記載有《浴僧功德經》等經典的名稱，雖譯文缺失，但從題目來看，大抵也是內容相似的經典。<sup>5</sup>

《溫室經》類的注釋書有隋慧遠《溫室洗浴眾僧經義記》、<sup>6</sup>唐慧淨《溫室經疏》<sup>7</sup>等等，除了這些保留到現在的經典以外，在《東域傳燈目錄》（卷上）、《諸宗章疏錄》（卷第二）等文獻記載上還留有慧沼的《溫室經疏》的書名。

大藏經也有有關洗浴供養的記載，另外還有《出三藏記集》〈法苑雜緣原始集目錄序第七〉<sup>8</sup>裏的「《浴僧緣記》第十二，出《溫室經》」、「《臘月八日浴緣記》第十三，出《譬喻經》」等等。筆者以為都應給予關注，因為這些文獻大多是摘錄譬喻經典的略要本，似乎是為了在唱導的場合上作為參考底本來用從而略要下來的。從匯集譬喻譚的《譬喻經》裏略要出來的《臘月八日浴緣記》的內容來看，很可能也是相關的譬喻譚之類。總之，通過這些文獻的存在能推測出在當時的洗浴供養儀式上，舉行唱導的可能性。

關於《溫室經》的研究成果，有陳祚龍的〈看了敦煌古抄《報恩寺開溫室浴僧記》以後〉、<sup>9</sup>程存潔的〈敦煌本《太上靈寶洗浴身心經》〉、<sup>10</sup>神塚淑子的〈佛典《溫室經》與道典《洗浴經》〉<sup>11</sup>等等，主要是從佛經或佛道交涉的角度進行的研究。還有張先堂的〈中國古代的溫室浴僧供養活動〉，是充分利用了敦煌文獻並從敦煌習俗的角度來探討的論文，很值得參考。另外，探討與俗講之間關係的研究有傅芸子的〈敦煌本《溫室經講唱押座文》跋〉、<sup>12</sup>金岡照光的〈押座考〉<sup>13</sup>以及筆者的〈敦煌本慧淨《溫室

<sup>5</sup> 有些學者懷疑現存的《佛說溫室洗浴眾僧經》即竺法護所譯的。請參考陳祚龍：〈看了敦煌古抄《報恩寺開溫室浴僧記》以後〉，《漢學研究》第4卷第2期（1986年）。後來收入到《敦煌學散策新集》（臺北：新文豐，1989年）。

<sup>6</sup> 《大正新脩大藏經》第16卷，頁512c。

<sup>7</sup> 《大正新脩大藏經》第16卷，頁536c。

<sup>8</sup> 《大正新脩大藏經》第55卷，頁92a。

<sup>9</sup> 陳祚龍：〈看了敦煌古抄《報恩寺開溫室浴僧記》以後〉，後來收入到《敦煌學散策新集》（臺北：新文豐，1989年）。

<sup>10</sup> 程存潔：〈敦煌本《太上靈寶洗浴身心經》〉，《道家文化研究》第13輯《敦煌道教文獻研究專號》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年），頁295-309。

<sup>11</sup> 神塚淑子：〈佛典《溫室經》與道典《洗浴經》〉，東亞佛教研究會（2012年12月1日於駒澤大學）上的發表論文。

<sup>12</sup> 傅芸子：〈敦煌本《溫室經講唱押座文》跋〉，收於《白川集》（京都：文求堂，1943年），頁197。

<sup>13</sup> 金岡照光：〈押座考〉，《東洋大學紀要（文學部）》18集（1964年），頁41-70。

經》小識》<sup>14</sup>等等。其中拙稿是從慧淨《溫室經疏》的性質以及講經上的用途入手，來探討《溫室經》講經儀式與俗講的關係的。

的確，在有關敦煌的俗講資料中，語涉《溫室經》的文獻也不在少數。有《溫室經疏》等的注釋本，還有①《佛說諸經雜緣喻因由記》中的《儀式次第》（或曰《俗講儀式》）裏，有《溫室經》講經的次第記載；②有《溫室經講唱押座文》等俗講儀式上所用的應用文等等。《溫室經》畢竟是促使在俗佛教信者對佛菩薩或僧侶們供養溫室洗浴內容的經典，因此在俗信徒為寄進寺院而舉行的法會、齋會上供奉洗浴供養是一點都不奇怪的。

在此，筆者想在前稿的基礎上再補充一下新資料來重新探討一下 9、10 世紀的洗浴供養與《溫室經》講經的演變關係。因為筆者通過一段時間的研究，最近發現了一個很新的視角，具體而言：9、10 世紀是佛教界經歷過很大變化的一個時代，由原來唐朝的中央集權時代演變為節度使統治地方而分權的時代，而這一時代大變動導致了地方的佛教寺院漸漸失去了中央經濟供養，為了存續必須獲得新的經濟上的支持，因此逐漸靠近地方社會，形成了與地方社會共生的關係。在這種時代背景下，在俗信者無論是寄進，還是做齋主舉行法會、齋會都更加流行起來、更加需要通俗化。既然如此在與齋會密切關係的講唱文學、藝能的發展演變上，會有什麼樣的影響呢？在本稿上，筆者將按照上述觀點來探討敦煌的洗浴供養與《溫室經》講經的具體演變情況。

## 二、唐初以前的溫室洗浴供養

洗浴供養是從印度傳來的一種供養方式。從譬喻譚、因緣譚類的記載中就能了解到印度舉行洗浴供養的情況。<sup>15</sup>

《賢愚經》曰：<sup>16</sup>

一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時首陀會天，下閻浮提，至世尊所，請佛及僧，洗浴供養。

世尊默然，已為許可。即設飲食，并辦洗具，溫室煖水，調

<sup>14</sup> 荒見泰史：〈敦煌本慧淨《溫室經》小識〉，收於《佛經文學研究論集續編》（上海：復旦大學出版社，2011年），頁398。

<sup>15</sup> 初唐的道世所撰的《法苑珠林》卷第33裏有《洗僧部》的一部，其中收集了唐代以前有關洗僧供養的文獻記載，值得參考。

<sup>16</sup> 《大正新脩大藏經》第4卷，頁409c。

和適體，蘇油浣草，皆悉備有。施設已辦，白世尊曰：「食具已訖，唯聖知時。」於是世尊及諸比丘，納受其供，盡其洗浴，并享飲食，其食甘美，世所希有。食竟澡漱，各還本坐。是時阿難，長跪合掌，白世尊曰：「此天往昔作何功德，形體妙好，威相奇特，光明顯赫，如大寶山？唯願世尊！敷演其事。」佛告阿難：「諦聽善持！吾當解說。乃往過去，毘婆尸佛時，此天彼世，為貧家子，恒行傭作，以供身口。聞毘婆尸佛說浴僧之德，情中欣然，思設供養，便勤作務，得少錢穀，用施洗具，并及飲食，請佛眾僧，而已盡奉。由此福行，壽終之後，生首陀會天，有此光相。」

佛告阿難：「而此天者，非但今日請佛及僧，尸棄佛時亦來世間，供養世尊及於眾僧，乃至迦葉佛時，亦復如是。」

佛告阿難：「此天非但承供七佛，於當來世賢劫之中，興千佛出，亦當一一洗佛及僧，猶如今日無有差別。」爾時世尊，因受天記：「於未來世，滿阿僧祇百劫之中，當得作佛，號曰淨身，十號具足，所化眾生，不可限量。」……

西晉沙門法立、法炬共譯《佛說諸德福田經》曰：<sup>17</sup>

於時須陀耶禮已還坐。復有一比丘，名曰阿難，即從座起，整服作禮，長跪叉手，白世尊曰：「我念宿命，生羅閱祇國，為庶民子，身生惡瘡，治之不差。有親友道人，來語我言：『當浴眾僧，取其浴水，以用洗瘡，便可除愈，又可得福！』我即歡喜，往到寺中，加敬至心，更作新井，香油浴具，洗浴眾僧，以汁洗瘡，尋蒙除愈。從此因緣，所生端正，金色晃昱，不受塵垢，九十一劫，常得淨福，僧祐廣遠。今復值佛，心垢消滅，逮得應真。」

關於舉行溫室洗浴供養的施設可以參考《法苑珠林》引《十誦律》的記載，說有上閣、中閣、下閣的三重閣，另外有西院、東院等兩院的說法。

《法苑珠林》引《十誦律》曰：<sup>18</sup>

<sup>17</sup> 《大正新脩大藏經》第 16 卷，頁 778a。

<sup>18</sup> 《大正新脩大藏經》第 53 卷，頁 543c。

外國浴室形圖猶如園倉，開戶通煙，下作伏瀆，出外內施三擎閣，齊人所及處。以瓶盛水滿三重閣，火氣上升，上閣水熱，中閣水暖，下閣水冷。隨宜自取用，無別作湯，故云淨水耳。

有關溫室洗浴供養的作法流傳到中國以後一直到唐代時候盛行的情況，我們可以通過前節所提到的經典翻譯及其注釋書窺知其詳，還能通過《高僧傳》等的傳記類的記載作些了解。

比如《續高僧傳》卷第 13 有下面的記載：<sup>19</sup>

釋寶襲。貝州人。雍州三藏僧休法師之弟子。休聰達明解神理超逸。齊末馳聲廣於東土。周平齊日。隱淪本州。天元嗣立創開佛法。休初應詔為菩薩僧。與遵遠等同居陟岵。開皇七年召入京輦住興善寺。襲十八歸依誦經為業。後聽經論偏以智度為宗。布響關東高問時傑。從休入京訓勗為任。開皇十六年。勅補為大論眾主。於通法寺四時講化，方遠總集。逮仁壽造塔。又勅送舍利於嵩州嵩岳寺。初雲霧暗合七日蒙昧。襲乃擎爐發誓。願將限滿下舍利時得見日采。俄而所期既至。天開光耀日當正午。既副情望遂即藏翳。未又送于邢州汎愛寺。忽於函上見諸佛菩薩等像及以光明。周滿四面不可殫言。通於二日光始潛沒。而諸相猶存。及當下時又見臥像一軀赤光踴起。襲欣其所感圖而奉敬。至文帝昇遐起大禪定。以名稱普聞召而供養。武德末年卒於住寺。春秋八十矣。有弟子曇恭明洪皆善大論。恭少而機辯。見解有名。屢講經論京室稱善。護法匡弼頗存聖言。貞觀初年。勅徵為濟法上座。綱維僧務傳芳季緒。後召入弘福。又令知普光寺任。德為時須。故輪轉無定。卒於任所。洪亦以榮望當時紹宗師業。召入普光。時復弘法而專營浴供，月再洗僧，係踵安公，歸心慈氏云。

文中提到釋寶襲祈念繼承安公即道安的意志而歸依彌勒，同時每月供奉兩次洗僧供養。可見，這種洗浴供養應是頻繁舉行的常見的作法。

<sup>19</sup> 《大正新脩大藏經》第 50 卷，頁 520a。

雖然手頭沒有唐代以前洗浴供養的具体作法的資料，但是通過《出三藏記集·法苑雜緣原始集目錄序第七》的「《浴僧緣記》第十二，出《溫室經》」、「《臘月八日浴緣記》第十三，出《譬喻經》」等的略要經典的存在，還是能夠推測出和溫室洗浴供養相關的齋會或唱導是存在的。

這樣六朝時期的溫室洗浴供養似乎持續流行到唐王朝統治時代，但是隨著時代的變遷，有慢慢受到整理與規範的情形。道世撰寫《法苑珠林》時設計了《洗僧部》項目，用來細說道世自己對洗浴供養的看法：「因明洗僧遂申歎德，恐邊遠道俗，不閑法用，故略明法事，以標厥致耳」。此後整理洗浴供養儀禮的規範而說如下：<sup>20</sup>

述曰：因明洗僧，遂申歎德。恐邊遠道俗，不閑法用，故略明法事，以標厥致耳。

竊惟尼連河裏，非有垢而見除；嵐毘園內，實無塵而示蕩。故知，洗沐是清昇之本；灌澡為澄潔之原。可謂，乘香範於前修；振芳猷於後業。所以東國泛七華之水，以濯一乘之賓；西方瑩八德之池，用滌九品之輩。故使醫王夜念，發造溫室之心；長者晨言，敬申洗僧之願。遂蒙如來善巧，近說七物之儀；大覺垂慈，遠記五天之報。

然今此處摩訶施主某官，斯乃運廣大心，行無上業。生生常修佛事，世世常轉法輪。故能信正法於群邪，敬緇徒於像季。深知講宣四句，價重隋珠；飯沐一僧，田高異道。遂使共相率勵，勸課等侶，各捨淨財，同崇此福。

於是辦七物於嘉時，洗三尊於此日。又能屈請高德某法師講宣《溫室洗浴眾僧經》一部。法師乃時稱學海，世號詞宗。出玄義而似雲屯，決眾難而方泉涌。能使俗徒開解，猶朗日之闢重昏；法侶除疑，等嚴霜之卷零葉。今既玄章盡軸，座停雷梵之八音；藻浴時臻，次歎洗僧之七物：一者，鴻鑪熾火，巨鏡氤氳，密室既已除寒，龍泉自然泛熱；二者，輕清德水，流湛金池，蕩垢皎若蓮開紅，身首霑便土潤；三者，銀光豆屑，細滑逼於兜羅，卻膩本若雲披，潔體方開露白；四者，八味酥膏，五香芬馥，排風去痺，未謝摩抵，瑩質光

<sup>20</sup> 《大正新脩大藏經》第 53 卷，頁 544b-545a。

顏，何慚妙藥；五者，玉管神灰，雪華霜潔，邪風遇便息扇，亂想賴已恬凝；六者，青楊細柳，綠幹輕條，去熱則口發幽蘭，淨齒則氣合優鉢；七者，齊縑魏素持作內衣，陰患并得身安，蕩報自然光飾。

七物並皆精備一心奉上。惟眾慈悲為歎祝願：

「夫欲起居淨國，必須預蕩十力之形；迴託天宮，先當澡彼六和之眾。譬若聲調響順，形直影端。因果之理必然，非關鬼神之授。然今施主等仰襲醫王，建斯溫室。營辦七物，洗浴三尊。獎率有緣，弘揚妙典。

以茲殊勝，莫大善根，先用莊嚴今日某法師等，有大勢力，生生常轉法輪，獲大神通，世世常修佛事。長幼受無窮之智，眷屬極不夭之年。障累與朝霧俱消，嘉慶共繁星等列。」

諸施主等願：高臨八正，趣大道於菩提；富有七珍，惠蒼生而無盡。又願：片時營佐之者，除七病而莫遺；豪分助讚之徒，獲七福而無竭。見聞隨喜，咸趣法城，叩頭彈指，齊昇佛果。敷揚玄教，已自周圓。嚴儀洗具，復皆備訖，唯眾一心，奉請三寶。

稽首歸依，上請十方諸佛，三世慈尊，五分法身，真應兩體。九十八使惑纏已盡，三十二相微妙莊嚴，實無四求，假同四事，為眾生故，有感便來。唯願各各乘摩尼寶殿，坐碼瑙雲中，放百億光明，照三千剎土。梵王持蓋，帝釋布華，降此道場，入溫室浴。

次請發心已上，補處已還，歡喜離垢之人，善慧法雲之士。三賢十聖一切諸菩薩，惟願運天人於掌內，安法界於毛端。齊馭四足之靈鵬，俱騁六通之神驥。不見相而見，不來相而來。降此道場，入溫室浴。

次請山中宴坐獨覺大人，言下證真四果高士，及向趣聖僧賓頭上座等。惟願空中振錫戲六神通；雲內持瓶，具十八變。發波斯之信仰，伏勞度之邪心。及此現前，和合大眾，百臘已下，乃至無臘，並入溫室浴。

次請弘慈本誓，誓度四生。方便善權，權形六道，隨聲即至，如影赴身，不念即彰，不請之友，並入溫室浴。

次請三界天眾，四海龍王，八部鬼神，一切含識有形之類，蠕動之流，並入溫室浴。

歎請既周，大眾和合，唄讚持香，依次行道。

頌曰：

三寶冥興，四生標式，慈蔭十方，恩流萬德。

智抱八藏，化周百億，酬恩義重，斯由福力。

彩畫彫形，傳經建福，舟濟橋梁，興齊沐浴。

不顧身命，精誠何抑，盛哉勝業，功成難測。

洗浴供養的會期，《法苑珠林》引用《譬喻經》而說「臘月八日」（12月8日）的一天。<sup>21</sup>

如《譬喻經》云：佛以臘月八日神通降伏六師，六師不如，投水而死。仍廣說法度諸外道，外道伏化白佛言：「佛以法水洗我心垢，我今請僧洗浴以除身穢。」仍為常緣也。今臘月八日洗僧，唯出此經文。

這樣，《法苑珠林》裏引用《譬喻經》，其注釋上則說唐初期在臘月八日舉行洗僧供養的是根據這段經文來的，似乎強調洗僧供養應該是臘月八日舉行的。

關於臘月八日固定舉行洗僧供養一事，經過了同時代常見的佛經改寫成為道教經典的過程後，影響到了道教的洗僧供養，其開催日也即臘月八日。

我們通過文獻記載能夠了解佛教的《溫室經》，在唐初佛教與道教論爭的時候，已經被改寫為《洗浴經》而用於道教的洗浴供養的情況。例如在大白馬寺僧玄嶷撰《甄正論》卷下有記載如下：<sup>22</sup>

先生曰：道經除道德二篇。西昇一卷。又有黃庭內景之論。自餘諸經咸是偽修。又有《太平經》一百八十卷，是蜀人于吉所造。此人善避形跡，不甚苦錄佛經，多說帝王理國之法，陰陽生化等事，皆編甲子為其部帙。又《太清上清》等經，皆述飛鍊黃白藥石等法。至如《本際》五卷，乃是隋道士劉進喜造。道士李仲卿續成十卷。並模寫佛經，潛偷罪福，構

<sup>21</sup> 《大正新脩大藏經》第53卷，頁543a。

<sup>22</sup> 《大正新脩大藏經》第52卷，頁569c-569c。

架因果參亂佛法。自唐以來，即有益州道士黎興、澧州道士方長，共造《海空經》十卷。道士李榮又造《洗浴經》以對《溫室》，道士劉無待又造《大獻經》以擬《盂蘭盆》，并造《九幽經》將類《罪福報應》。自餘非大部帙，偽者不可勝計。豈若釋迦大聖獨擅法王，施化西國聲流東夏。案《列禦寇書》云：「商太宰問於孔子曰：『三王聖者與。』」

此記載說「道士李榮又造《洗浴經》以對《溫室」，意思是當時道教的《洗浴經》是道士李榮根據佛教《溫室經》所撰的。

因為缺少這個時代的有關道教洗浴的儀禮資料，所以不太了解當時道教如何舉行洗浴供養的。但是通過擬題為李榮所撰的敦煌本《洗浴經》記載，至少能了解唐代中期道教舉行洗浴供養齋會的情況。

敦煌本 S.3380《太上靈寶洗浴身心經》篇幅不長，在此不煩介紹全文，如下：

1. 太上靈寶洗浴身心經一卷
2. 元始天尊，時於太玄都玉京山金闕七寶
3. 紫微宮，與十方聖眾、諸天真仙、諸天帝
4. 王、一切種類人天龍鬼、應受度者無量之
5. 眾，登真一位，得無為心，同會其所。爾時，天尊
6. 告諸四眾：「汝等身心本地清淨，實相不動，始
7. 終恒一，猶如處空，老來無礙。但以倒想，隨業
8. 受形，積邪偽塵，聚貪癡垢，欲惡染性，穢
9. 濁纏身。譬如明珠，恒埋糞壤，歷劫隱蔽，
10. 不顯珠光。將來眾生，迷真道本，造顛倒
11. 業，種邪偽根，埋智慧珠，增煩惱垢，墮生死
12. 海，溺貪愛流，驅馳五欲，處魔怨境，煩惱
13. 結縛，身心臭穢，隨業流轉，三惡五道，塵
14. 蓋正性，沈沒玄珠，翳本光明，亦復如是。汝
15. 等四眾，以本分力，汲道性水，採無為香，調
16. 智慧湯，居清淨室，為諸眾生，洗愚癡
17. 垢，滌身心穢，得真實淨，畢竟無染，平
18. 等解脫，令入道場。」爾時，大眾聞是說已，奉

19. 教思惟，心開意解，歡喜踊躍，仰瞻尊儀，
20. 而說頌曰：
21. 元始無上大慈尊，善說眾邪[顛]倒業。
22. 不悟妙本常清淨，動則沈淪經萬劫。
23. 妄想既植貪癡根，隨根即生煩惱業。
24. 根業繁滋彌世界，善惡輪迴互重疊。
25. 狂迷競貪邪偽菓，子菓不絕恒相接。
26. 煩惱垢重覆明珠，身心臭穢乖清淨。
27. 示我汲引道性水，洗滌千邪歸一正。
28. 平等清淨智慧珠，蕩除癡垢開真性。
29. 有緣速入正觀空，無為香水澄如鏡。
30. 能照去來邪□業，洗滌貪瞋歸誠定。
31. 心垢惱病豁以除，各復真根增慧命。
32. 慈尊所說頗思議，我故稽首咸恭敬。」
33. 時此會中，天真皇人從座而起，上白天尊：
34. 「唯願：慈雲廣覆無外上妙法雨，遍灑人
35. 天眾生，愚癡隨業生滅，垢穢深重，邪或（惑）
36. 纏身，令調法湯，建清淨室，洗滌罪垢，消
37. 除邪穢。未審儀軌，其事云何？」天尊曰：「凡
38. 諸行道，入靜燒香，為己及人，請謝罪福，皆
39. 當沐浴，蕩滌身心。過此，每月一浴，是其常
40. 法。然諸天帝王，勅其男女，依法清淨，作五
41. 種香水，廣開淨室，散花燒香，行道禮拜，
42. 持齋奉誠，講說經文。每至年終上八，集仙
43. 真聖天中，男女洗濯身形，將勸眾生，迴向正
44. 道，出生死煩勞。汝等宜依此法，至是八日，勸
45. 諸男女，及以國王大臣宰輔、天下人民，作法
46. 香水，懸諸幡蓋，建齋行道，懺悔禮拜，講
47. 誦此經，入清淨室，正念安坐。先觀身心垢穢，
48. 聚積無量邪或（惑），不淨塵勞，共成我身，內外貪
49. 癡，麤細不淨，生老無常，眾苦結縛，三業郭
50. 道，六塵覆心，彌[漫]天雲，翳日月光。作是觀已，了

51. 了分明，以法香水，先從首面、皮膚、四支、五體、
52. 六根、九竅，次第灌洗，悉令清淨，外清淨已，
53. 復以淨觀重修內心邪惑（惑）、煩惱、妄想、執計、
54. 貪瞋、癡垢，普令清淨，內外既淨，住法身心，
55. 常居道場，斷邪偽垢，是名法水洗浴身
56. 心。若有善男子、善女人，能為國主人王、九玄
57. 七祖、所生父母、己身男女、天下人民、三途五苦
58. 一切眾生，施法香水、出家法服俗衣、香藥沐
59. 浴之具，修齋行道，散花燒香，禮拜念誦，聽
60. 講經教，受誠發願，供養十方諸天上聖妙行
61. 真人神仙王（玉）女，及出家法身，所得功德，最為
62. 無量，不可思議。所以者何？是人能為一切行
63. 人洗塵垢故。塵垢既除，得見真道。是故得福，
64. 最為無量。」作是說已，諸仙歡喜，各隨儀軌，
65. 依法奉行，禮拜天尊，一時而退。
66. 太上靈寶洗浴身心經一卷

與佛教《溫室洗浴眾僧經》的內涵稍有所不同。例如重點似乎不在洗僧供養上，而是放在洗淨信徒的心身之法上等等，但是基本的思路還是與佛教所說的幾乎相同，如「眾生的身心是因為有自己的罪業被貪癡的垢沾染，其實原本是清淨的，因此應該要用道性的水來洗淨污穢」等等。另外，有關開催日記載上有「每至年終上八」即臘月八日的說法，應該是受到了唐初道世的規範以來的佛教洗浴供養的影響。

臘月八日舉行洗浴供養的習俗，也有繼承到後代的。明廣州沙門釋弘贊在摯輯的《四分律名義標釋》卷第 34 上解說「第八日」如下：<sup>23</sup>

是臘月初八日也。譬喻經云：「佛以臘月八日，神通降伏六師，六師不如，投水而死。仍廣說法，度諸外道。外道伏化，白佛言：『佛以法水洗我心垢。我今請僧洗浴，以除身穢，仍為常緣也。』今時臘月八日，設淨香湯，以洗僧者，即此緣也。從初一日。至十五日。名如來現大神變月。」

<sup>23</sup> 《卍續藏》第 44 冊，頁 663b。

### 三、9、10 世紀的法會、齋會的變化以及洗浴供養

上節裏筆者提到過《甄正論》，有把《溫室經》與《孟蘭盆經》的兩種佛教經典改寫為道經一事的記載，筆者覺得很重要。

《溫室經》是洗浴供養的依據，《孟蘭盆經》是孟蘭盆會的依據經典。無庸諱言，洗浴供養和孟蘭盆會的法事都是獲得了在俗信徒供奉和支持的，是連接在俗信徒與佛門之間的重要紐帶，也可以說是支撐佛寺院經濟的重要來源之一。那麼，道教把這種佛教經典改寫為道經，而使用來舉行儀式，這究竟說明了什麼呢？

這不僅僅說明了道教要模仿佛教在布教和攫取利益上的成功之道，還揭示了更加接近於民間的道教吸收當時各種宗教行為的過程。具體而言，通過《辯正論》卷第 2 的記載，我們能夠了解到當時道教已有較為完善的、豐富多彩的齋會體系，尤其是在與民間生活密切相關的方面為多，如供養死者靈魂的追福齋等齋會。

法琳的《辯正論》，是為了批判道教齋法的書，書中描寫了很多當時道教齋醮的情況。下面引用了該處的記載：<sup>24</sup>

公子問曰：「竊覽道門齋法，略有二等：一者極道、二者濟度。極道者，《洞神經》云：『心齋坐忘，至極道矣。』濟度者，依經有三錄七品。三錄者：一曰金錄，上消天災，保鎮帝王，正理分度，大平天下；二曰玉錄，救度兆民，改惡從善，悔過謝罪，求恩請福；三曰黃錄，拔度九玄七祖，超出五苦八難，救幽夜求歎之魂，濟地獄長悲之罪。七品者：一者洞神齋，求仙保國之法；二者自然齋，學真修身之道；三者上清齋，入聖昇虛之妙；四者指教齋，救疾攘災之急；五者塗炭齋，悔過請命之要；六者明真齋，拔幽夜之識；七者三元齋，謝三官之罪。此等諸齋，或一日一夜，三日三夜，七日七夜，具如儀典。其外又六齋、十直、甲子、庚申、本命等齋，通用自然齋法。坐忘一道，獨超生死之源；濟度十齋，同離哀憂之本。始末研尋，其功甚大。其間威儀軌式、堂宇壇場，法象玄虛，備諸楷則。衣冠容止，濟濟鏘鏘；朝

<sup>24</sup> 《大正新脩大藏經》第 52 卷，頁 497a-b。

揖敬拜，儼然齋肅。旋行唱讚，真氣自然；燒香花華，神儀鬱在。身心俱致，感應必臻；賓主同諧，自符景福。『明真儀』云：『安一長燈，上安九火置中央，以照九幽長夜之府。正月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日夜中，安一長燈令高九尺，於一燈上燃九燈火，上照九玄。』其佛家娑羅、藥師、度星、方廣等齋，威儀軌則，本無法象。世人並見，何所表明。」……

這段文字記述了民間信徒舉行的宗教儀式裡有各種行為做法，說明了當時道教已經開始吸收各種宗教行為，而逐漸使之體系化的過程。這樣看來，《溫室經》與《孟蘭盆經》的兩種經典改寫為道經一事，也是道教吸收佛教齋會而歸納進道教體系裏的過程。再說，隨著《太上靈寶洗浴身心經》這一敦煌文獻的發現，可以了解到在唐初有了改寫的道教《洗浴經》，經典及其儀禮一直流傳到了 9、10 世紀。說明道教儀禮與民間一直保持有密切的關係。

然而意外的是，這個時代的佛教在這方面的齋會就不像道教那麼多。尤其是在俗信徒支持下的洗浴供養、孟蘭盆等的齋會，幾乎沒有看到過由貴族、高級官僚階層以外的信徒做施主來舉行的記錄，反而有時表明了反對舉行這種齋會的態度。特別是葬禮、追福齋等的有關供養死者的活動，經過道宣、義淨等的反對而受到了嚴格的控制，以保持嚴格避開「不潔淨」的態度。看來，唐初以來的社會上，與俗人接觸更多的不是僧侶而是道士。的確，關於唐初期道教舉行黃籙齋等豐富多彩的齋會的情況，在《辯正論》上就有詳細的記載。

這種唐代宗教界的情況後來有所變化，尤其是安史之亂以後的社會變動，影響到了寺院經濟來源，從而引起的寺院處境的變化。安史之亂以後改革的各種新制度給社會帶來了很大變化，佃戶制的采用增大了地方節度使的權利，王朝的中央集權時代逐漸推移到了地方分權時代。這些變化對佛教界的影響也很大，佛教界逐漸失去了原有的強大王朝及貴族階層在政治經濟上的支持，為了維持寺院，佛門也不得不主動依靠以當地武士、地主為中心的俗人了。因此，在佛教寺院裏，由地方豪族作為施主而舉行的預修齋、死者供養等法會、齋會便逐漸增加了。因而 9 世紀以後舉行的較

為接近民間的佛教法會、齋會的有關記載也開始增加了，隨之有關溫室洗浴供養的資料也是增加的。

被視為 9 世紀以後成立的《往生西方淨土瑞應傳》的《道珍禪師第三》上有如下記載：<sup>25</sup>

梁朝道珍禪師於廬山念佛，因作水觀，夢見水，百人乘船欲往西方，乃求附載，船上人不聽。珍曰：「貧道一生修西方業。何故不聽？」船上人曰：「師業未圓，未誦彌陀經并營浴室。」於是船人一時俱發，珍既不得去。啼泣睡覺，乃誦經浴僧。多時又夢，一人乘白銀樓臺，舉手言曰：「珍禪師。汝業已圓。好用其心，故來相報，定生西方。」臨終夜，山頂如列數千炬火，異香滿寺。已後於經函中收得存生遺記。未終前並不說於人。

在《五燈會元》卷第 14《東京普淨院常覺禪師》之條上還有如下記載，<sup>26</sup>說明了洗浴供養不僅僅在臘月八日舉行，而是每月幾次頻繁舉行的情況。

東京普淨院常覺禪師，陳留李氏子。初訪歸宗，聞法省悟，遂求出家。未幾，歸宗將順寂，召師撫之曰：「汝於法有緣，他後濟眾人，莫測其量也。」仍以披剃事，囑諸門人。師至唐乾化二年落髮，明年納戒於東林寺甘露壇。尋遊五臺山，還上都，於麗景門外獨居二載。間有北鄰信士張生者，請師供養。張素探玄理，因叩師垂誨。師乃隨宜開誘，張生於言下悟入。設榻留宿，至深夜，與妻竊窺之。見師體徧一榻，頭足俱出。及令婢僕視之，即如常，倍加欽慕。曰：「弟子夫婦垂老，今願割宅之前堂，以裨丈室。」師欣然受之。至後唐天成三年，遂成大院，賜額曰普淨。師以時機淺昧，難任極旨。苟啟之非器，令彼招謗讟之咎，我寧不務開法。每月三八施浴，僧道萬計。師嘗謂諸徒曰：「但得慧門無壅，則福何滯哉？」一日，給事中陶穀入院，致禮而問曰：「經

<sup>25</sup> 《大正新脩大藏經》第 51 卷，頁 104b。

<sup>26</sup> 《卍續藏經》第 80 冊，頁 286c。

云，離一切相則名諸佛。今目前諸相紛然，如何離得？」師曰：「給事見箇甚麼？」陶欣然仰重。自是王公大人，屢薦章服師號，皆卻而不受。以開寶四年十二月二日示疾，十一日告眾。囑付訖，右脇而化。

按照如上記載，「三八日（應是一個月中的八日、十八日和二十八日的三天）」「施浴」即舉行溫室洗浴供養，是從天成3年（928）到開寶4年（971）之間開始的。

這裏所說的洗浴供養在「三八日」舉行一事，筆者認為很值得注意。因為按筆者發現的《北里志·海論三曲中事》等記載來看，「三八日」和9世紀末的長安保唐寺等寺院給士族、妓女開講俗講的日期是相重疊的。那麼，溫室供養和俗講儀式是否有什麼關係呢？《北里志·海論三曲中事》的記載如下：

平康里入北門，東回三曲，即諸妓所居之聚也。妓中有錚錚者，多在南曲、中曲。其循牆一曲，卑屑妓所居，頗為二曲輕斥之。其南曲中曲，門前通十字街，初登館閣者，多於此窈游焉。

……

諸妓以出里艱難，每南街保唐寺有講席，多以月之八日，相牽率聽焉。皆納其假母一緡，然後能出于里。其于他處，必因人而游，或約人與同行，則為下婢，而納資於假母。故保唐寺每三八日士子極多，蓋有期于諸妓也。

前輩學者們的研究已經提到過，這裏所說的俗講，與圓仁在《入唐求法巡禮行記》裏所描寫的在三長齋月舉行的國家規模的俗講，性質不同，是已經成為了眾多俗人都能參加的、更加通俗化了的俗講。<sup>27</sup>

有關這種9世紀以後通俗化了的俗講，又和《溫室經》講經、洗浴供養屬於同時代的文獻資料，可以參看敦煌9世紀文獻P.3849V《佛說諸經雜緣喻因由記》中的《儀式次第》（或曰《俗講儀式》）。<sup>28</sup>記載明確地說，俗講開講時候所用的經典即是《溫室經》。

<sup>27</sup> 金岡照光：〈變文類〉，收於《敦煌の文學文獻》（東京：大東出版社，1990年），頁61-172。

<sup>28</sup> 拙稿：〈敦煌的故事略要本與變文〉，收於《敦煌變文寫本的研究》（北京：中華書局，

297. 夫為俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了。索  
 298. 唱《溫室經》。法師唱釋經題了，念佛一聲了。便說開  
 經了。……

另外，敦煌文獻中有《溫室經講唱押座文》等俗講儀式所用的應用類文書。眾所周知，押座文就是在上述俗講次第上「押座」作法上所宣唱的韻文。<sup>29</sup>

S.2440V《溫室經講唱押座文》的全文如下：

72. 溫室經講唱押座文  
 73. 頂禮上方大覺尊，歸命難思清淨眾，四智三身隨  
 74. 眾願，慈悲丈六釋迦文。百千萬劫作輪王，不樂王宮  
 75. 恩愛事，捨命捨身千萬劫，直至今身證菩提。生  
 76. 死海中久沉淪，不覺不知業力引，垢障消除今睹  
 77. 佛，光照三千世界中。毗耶離國有菴園，奈女  
 78. 還生奈花中，寶樹枝條光色好，非凡非聖化  
 79. 生身。祇城還從奈女生，妙通法術救眾生，  
 80. 能療眾病一切差，國稱之寶大醫王。父號祇  
 81. 婆慈愍賢，下針之疾立輕便，名高八國為長  
 82. 者，迴喪起死閻浮中。祇城思念牟尼尊，  
 83. 明旦敕家俱詣佛，直到靈山法會上，請佛  
 84. 沐浴及凡僧。佛說七物各有功，不違祈願浴  
 85. 法身，香湯能淨凡聖眾，功德無量滿願中。  
 86. 今晨擬說甚深文，唯願慈悲來至此，聽眾  
 87. 聞經罪消滅，總證菩提法寶身。閻浮濁  
 88. 惡實堪悲，老病終朝長似醉，已捨喧喧求  
 89. 出離，端坐聽經能不能？能者虔恭合  
 90. 掌著，經題名字唱將來。

2010年)，頁62-106。

<sup>29</sup> 金岡照光：〈押座考〉，《東洋大學紀要（文學部）》18集（1964年）；拙稿：〈押座文及其唐代講經軌範上的位置〉，收於《敦煌變文寫本的研究》（北京：中華書局，2010年），頁240-281。

這種「押座」的作法，在圓仁《入唐求法巡禮行記》裏所描寫的會昌年間長安舉行的國家規模的俗講上是看不到的，前輩學者們認為是法事趨向通俗化過程中，後來加上來的新作法。

說起《溫室經》講經，馬上會想起前面提到過的道世《法苑珠林》裏的有關洗浴供養次第的《溫室經》宣講作法。那麼，如果像敦煌的俗講儀式那樣，開頭部分有《溫室經》講經作法，意思是這種俗講開講時候可能還帶有溫室洗浴供養。日本平安時代以來的法會（「修二會」等）中的「湯屋の行事（浴室的作法）」，與這種法會裏帶有洗浴供養的作法很接近。《五燈會元》也說「每月三八施浴，僧道萬計」等等，意思是「……，在浴室裏僧侶之間商量各種事情」，這也與日本的「浴室作法」的內容很接近。

筆者認為在 9、10 世紀左右的法會儀式的通俗化過程中，逐漸結合了洗浴供養等俗人支持的作法。



在東大寺二月堂修二會上  
準備洗僧的信徒代表「三役」



穿著「湯屋小袖」  
而去「湯屋」鍊行眾

另外，敦煌文獻中還有有關溫室洗浴供養的曆、疑是宣讀用的願文類文獻。最為代表性的是 S.2832 《(擬)願文等範本》中的《十二月時景兼陰晴云雪諸節》，如下：<sup>30</sup>

230. ……臘月八日：時屬風寒月，景在八辰；如來說  
231. 溫室之時，祇（只）試浴眾僧之日。故得諸垢已盡，  
無復煩  
232. 惱之痕；虛淨法身，皆霑功德之水。

此處能了解到唐初以來於臘月八日舉行傳統性的洗浴供養。

<sup>30</sup> 黃徵、吳偉：《敦煌願文集》（湖南：嶽麓書社，1995 年）裏也有錄文。

另外，P.3103 上有題為《浴佛節願文》的如下願文：

1. 方今三冬季序，八葉初辰；
  2. 飛煙布而休氣浮，日重輪而
  3. 月抱戴。欲令家國延久，陰陽
  4. 不愆；冀佛日而恒明，願法輪
  5. 而常轉。彰仁王以無為而
  6. 化物，示黎庶凭福智以修身。
  7. 宣傳不絕於龍沙，傳授無虧
  8. 於柰苑。所乃效未生怨之盛作，
  9. 襲祇（只）域王之芳蹤。爰當浴
  10. 佛佳辰，洗僧良節。而乃澄清
  11. 神（深）思，仰百法以翹誠；除滌籠
  12. 煩，趣大乘而懇切。謠是求僧
  13. 側陋，置席蓮宮；導之以闔境
  14. 玄黃，率之以傾城士庶。幢幡晃
  15. 炳，梵讚訇鏘，論鼓擊而會
  16. 噓填，法旌樹而場駢塞。而以
  17. 法施无竭，唯直出於人天；財捨
  18. 有窮能資持於福祿。是即
  19. 捧金爐而香添五分，披訴情
  20. 誠；合玉掌而花散四蓮，獻陳
  21. 珍異。美矣盛矣，休□□□
  22. 塵沙易算於垠□□□
- ……〔後闕〕

這裏所說的「三冬季序，八葉初辰」指的也是臘月八日，還是按照傳統的日期舉行溫室洗浴供養的。但是 S. 2832 《（擬）願文等範本》裏描寫法會的部分，同時還寫有「某乙日旦」的記載，意思是，這篇有關洗浴供養的願文不一定是臘月八日所用的，這是一篇只需補一下供養日期就能使用的通用願文。說明在嚴格繼承傳統儀禮作法的敦煌佛教界裏，同時還有通俗化的一面。

S. 2832 《（擬）願文等範本》上的相關記載如下：

116. ……水淨禪戒，雲
117. 開月心。以大悲前行，迴平濟物。日唯一食，減半共  
（供）於病人；三眼（服）持身，餘
118. 仗施於貧下。門人等追摧心意，奮神該痛，人、天眼  
滅，法煙沈
119. 輝。哭一聲則大地生悲，動愁眉則天雲慘色。某乙日  
旦，各
120. 裁抑尋思。是情可以撥苦修業，排憂薦福。鍾梵共
121. 玄音而雙美，百味與明德而齊馨。紅幡奄亭午之
122. 輝，香積注斷雲之際。伏願出三賢，超九聖，跨法雲  
地生。
123. 夫王（玉）花十方，佛來垂手灌頂。於是罄（捨）衣  
資，沐浴身心，
124. 內外虛淨，嚴飾院宇，廣薦（薦）珍羞。煙焚眾香，  
供設十味，
125. 翠幕橫掣，紅幡豎張。玄元降而紫氣浮天，調物至
126. 而白毫匝地。三仙弈弈，整裝而赴道場；四果詵詵，  
仗金
127. 錫而入法會。……

在敦煌小說體《廬山遠公話》的描寫中有如下記載，也可以說是俗講時在寺院內舉行溫室洗浴供養的情節：

相公曰：「汝若有心，吾也不障。」於是相公與夫人令善慶西院內香湯沐浴，重換衣裝，放善慶且歸房中歇息，待來日侵晨，別有處分。善慶既歸房中，澄心淨意，直至天明，更無睡眠。須臾入朝之時，善慶亦從相公入內。相公朝卻，退歸宅內歇息，遂喚善慶。相公曰：「是他道安是國內高僧，汝須子細思量。」善慶啟相公曰：「俗彥（諺）云有語：入山不避狼虎者，是樵父之勇也。入水不避蛟龍者，是魚（漁）父之勇也。但賤奴若得道安論義，如渴得漿，如寒得火，請相公高枕無憂。」只時（待）講降時便去。

這個記載其實不是一段講經次第的一部份，但是和後面寫有完整的俗講儀式的描寫連在一起考慮，一定程度上反映了洗浴作法的描寫吧。

#### 四、敦煌的《溫室經》有關文獻

如上所說，初唐時候所規範並繼承到後代的溫室洗浴供養，一直到了 9、10 世紀以後才開始通俗化，除了傳統的臘月八日以外，也在每月的三、八日（8 日、18 日、28 日）舉行，而且還有演變成為俗講等法會上的一道作法的可能性。

那麼，在這種俗講儀式上所宣讀的到底是什麼樣的經典或注釋書呢？因為在敦煌文獻裏，雖然有押座文，但是從來沒有《溫室經》講經文類文獻，對這點還沒有具體探討過。但是，通過敦煌文獻裏留下來的一些《溫室經》注釋書，也許能夠做些展開討論。

先介紹一下敦煌文獻裏能看到的和《溫室經》有關的文獻。通過筆者調查，現有如下 5 件：

- (1) S.2497 正面文獻：10. 溫室經疏  
 ①題：溫室序  
 尾題：溫室經疏 釋慧淨撰  
 行數：177 行  
 識語：無  
 參考文獻：《大正新修大藏經》第 85 卷，頁 536c-540a。
- (2) S.3047 正面文獻：①（溫室經疏）  
 ①題：無  
 尾題：無  
 行數：33 行  
 識語：無  
 參考文獻：《大正新修大藏經》第 85 卷，頁 536c-540a。
- (3) S.3881 正面文獻：①（溫室經疏）  
 ①題：無

尾題：無

行數：45 行

識語：無

解說：原卷是把不同筆跡的兩段記載粘在一起而成，一看似乎有兩種記載內容的。所以《敦煌遺書總目錄》、《敦煌遺書最新目錄》等目錄上把它們當是兩種不同的記載而寫為《書牘殘卷》和《溫室洗浴眾生經疏釋》的兩種記載。後來，《敦煌遺書總目錄新編》上，認為兩段記載是連在一起的，而題名為《溫室洗浴眾生經疏釋》。但是，我們通過和上海 068 文獻等比較研究，知道此本即慧淨《溫室經疏》的一部分記載。

參考文獻：參看 S.2497。

背面文獻：②（莊嚴文）

③題：無

尾題：無

行數：13 行

識語：無

參考文獻：拙稿《敦煌本「莊嚴文」初探》，《文獻》第 2 期，2008 年 4 月，頁 42-52。

(4) 北京 385 正面文獻：①彌勒成佛經義疏／②溫室經義疏

BD03968 ①題：闕

（生 68） 尾題：彌勒成佛經義疏一卷

行數：149 行

識語：無

解說：歷代的大藏經、經錄上一律未收。待考。

②題：150 溫室經義疏

尾題：無

行數：176 行

識語：無

解說：歷代的大藏經、經錄上一律未收。待考。

背面文獻：②（雜寫 3 字）

③首題：無

尾題：無

行數：1 行

識語：無

解說：有「汜智胞」3 字

(5) 上海 068 正面文獻：①孟蘭盆經讚述／②溫室經疏一卷

812510

題：孟蘭盆經讚述 沙門慧淨法師製

尾題：孟蘭盆經讚述

行數：132 行

識語：無

參考文獻：《大正新修大藏經》第 85 卷，頁 540a-543c。／  
拙稿《從新資料來探討目連變文的演變及其用途》，《敦煌學》第 27 輯，2008 年 2 月，頁 127-152。

①題：133 溫室經疏一卷 慧淨法師製

尾題：292 溫室經疏一卷

行數：160 行

識語：293 歲次癸卯（883 年）四月五日沙門海德寫記

解說：參看 S.2497。

參考文獻：《大正新修大藏經》第 85 卷，頁 536c-540a。

## 五、結論

如上所說，敦煌本溫室經典類寫本，在講經、俗講法會等口頭演出上使用的可能性是很大的。但是因為除了《溫室經講唱押座文》以外，從來還沒發現過《溫室經講經文》等明顯的證據之故，因此關於敦煌的溫室經典類文獻與講經儀式之間的關係，幾乎也沒有前輩學者提到過，更遑論探討過。

但是，現在通過筆者擺列介紹的 5 件文獻，初步說明了幾件事情，如：在敦煌本溫室經典類文獻上，作者不詳《溫室經義疏》1 件，此外 4 件都是慧淨《溫室經疏》。從用途的角度來調查這 4 件慧淨《溫室經疏》文獻，能看得出這些文獻似乎是儀式上所用的文本資料，或者只抄錄了《溫室經

疏》的一部分，或者像上海圖書館本 117《瑜珈師地論隨聽手記》一類的講經隨聽筆記那樣，用朱筆寫注釋等等，都顯示出其與講經等法會有種種關聯。

通過更進一步考慮，以《溫室經疏》作為講唱底本的證據還有幾點，如下：

第一個注意到的是，S.3881 寫本背面留有《(擬)莊嚴文》的記載。莊嚴，即：法會儀式程式上在演唱押座文等梵唄、讚歎以後所宣讀的迴向用的一種作法，有的法會上也用專門的《莊嚴文》應用文書。疑是其中有用語言來讚歎莊嚴所迴向的人或道場的含意之故，叫做莊嚴的。這種作法雖然在現在的法會上看不到了，但是唐代以後，尤其是 9、10 世紀在對俗人舉行的敦煌的法會儀式上是普遍使用的。這點據 P.3849V《佛說諸經雜緣喻因由記》末的「儀式程式(又名俗講儀式)」部分的記載已經很清楚了。另外，通過 P.3808《長興四念中興殿應聖節講經文》、S.6551《佛說阿彌陀經講經文》、S.3491《頻婆沙羅王後宮綵女功德意供養塔生天因緣變》等文獻的考察，這個莊嚴的作法在演唱變文、講經文的開頭部分也同樣宣讀的。也就是說，S.3881 與莊嚴文記載抄寫在一起意味著在講經等法會儀式上用為底本的可能性是很大的，而且還能認為是演變到變文、講經文脈絡的線索。再說，在敦煌的溫室經典類文獻之中，有關講經等法會儀式的已經有 S.2440《溫室經講唱押座文》。那麼，我們能夠肯定，據 P.3849V《佛說諸經雜緣喻因由記》所寫的講唱《溫室經》的講經儀式記載，在這些法會上，先唱《溫室經講唱押座文》，其次是宣讀讚歎用的莊嚴文，而開講以後用《溫室經疏》來講經演說。這樣看來，在這個《溫室經疏》的「經曰」開頭的經文部分與「通曰」開頭的解釋部分的結構，的確和 10 世紀的講經文的「經文」、「散文解釋」、「韻文」的結構有相似之點。

第二個注意到的是，在上海圖書館藏 068 的正面文書上，慧淨《孟蘭盆經讚述》和《溫室經疏》的兩個作品連在一起抄寫。其中《孟蘭盆經讚述》，是目連變文類作品發展演變脈絡中的一個階段的作品。<sup>31</sup>其詳細內容在此不再贅述，簡單說的話，有一種《大目乾連冥間救母變文》系統的作品的記載，與《孟蘭盆經讚述》部分相同或者酷似，意思是在不斷地改寫而發展的講唱文學作品的演變中，也曾經參照過《孟蘭盆經讚述》。而且這

<sup>31</sup> 拙稿：《從新資料來探討目連變文的演變及其用途》，《敦煌學》27 輯（2008 年）。

個《盂蘭盆經讚述》的記載結構上，也和《溫室經疏》一樣採用「經曰」、「述曰」相間的講經文式的記載結構，並且還留有法會儀式上常用的朱筆記號等注釋，能夠說明與講經等法會儀式相關的痕跡也很多。由此可見，這個《溫室經疏》與《盂蘭盆經讚述》一樣，是在 9 世紀的講經、俗講等法會上所用的文獻，而這些作品在唱導、講經等實際口頭演述裏所用，影響到了 10 世紀以後的變文、講經文的發展演變。

在本稿中，筆者論述了幾件在敦煌文獻中能看到的溫室經類文獻，其結論是：敦煌本《溫室經疏》寫本和對俗人舉行的法會儀式關係匪淺，也可以視為是在 P.3849V《佛說諸經雜緣喻因由記》末的「儀式次第」的《溫室經》講經、俗講的文本資料之中的一種。

還要注意的是《溫室經疏》與《盂蘭盆經讚述》一樣採用「經曰」、「述曰」的記載結構。因為這個結構和敦煌的 10 世紀講經文文獻的結構相似，只缺少散文後面的韻文部分。再者《溫室經疏》與《盂蘭盆經讚述》雖然是在 7 世紀為慧淨所撰的，而敦煌文獻都是 9 世紀的寫本，意思是 9 世紀在敦煌流通而在俗講法會上把它當成文本資料來用的。另外，敦煌所發現的講經文，最早的寫本是 920 年所抄的。那麼，這些 9 世紀用《溫室經述》、《盂蘭盆經讚述》等經典注釋在俗講上使用的記載結構，是否影響到了 10 世紀的講經文的記載結構呢。對此筆者的觀點是，可能還有很多討論的餘地，但這個問題涉及到講唱體作品發展成立年代的，值得繼續研究。