

论佛教咒愿文及其流变^{*}

张慕华

提 要 咒愿文是佛教徒为施主诵祷祝祈时宣念的文辞。在传世佛教律典和敦煌文献中,都保留了一定数量的咒愿文。佛教咒愿文有其产生、发展及演变的过程,早期的佛教咒愿文具有浓厚的宗教教化功能,唐末五代的敦煌咒愿文和斋会咒愿,则显示出极其鲜明的世俗功利色彩。佛教咒愿文的演变是佛教传播大众化的必然结果,它揭示出隋唐以后中国佛教世俗化进程加速发展的历史事实。

关键词 佛教 咒愿 敦煌 世俗化

咒愿,亦作呪愿^①,咒愿文是佛教徒为施主诵祷祝祈时宣念的文辞。作为一种广泛使用的佛事应用文体,佛教咒愿文有其产生、发展及演变的过程。在魏晋南北朝的传世佛教律典和唐末五代的敦煌文献中,都保留了一定数量的咒愿文。值得注意的是,与传世佛教律典中的咒愿文相比,敦煌文献中的咒愿文在内容和功能上表现出极其鲜明的世俗功利性。此外,在敦煌写本斋会文书中还存在着大量以回向发愿形式出现的咒愿文辞。佛教咒愿文的演变以及斋会咒愿的流行,正体现了中国佛教文化在实践传播领域的世俗化进程,同时也反映了佛教与社会习俗、民间文化等相互融合的发展轨迹。

目前学界对佛教咒愿文的研究尚不多见,饶宗颐先生与黄征先生曾分别就“咒愿”的定义发表了不同看法:饶先生认为,佛教的咒愿与世俗祝愿不同,发愿是佛教信徒一项重要的宗教手段,愿和祝完全不同。愿有本愿、大愿、报愿、大誓愿等不同名目,又有呪愿。呪有密、白、总持三种。常有呪语,呪不同于广泛之祝。^②而黄征先生则认为,咒愿与祝愿在根本上并无差异,佛教愿文之愿,就是心愿、愿望的意思,它是人们发自内心的最为虔诚善良的渴求。所谓“志求满足”实质上就是“一心渴求的愿望”之意。因此,佛教典籍中的“愿”与汉语固有的“愿”并无本质上的不同。又咒与呪同,呪与祝本义相同,故而咒愿也即是祝愿之意。^③另外,刘清玄、刘再聪先生《敦煌咒愿文刍议》一文,则对敦煌写本咒愿文

^{*} 基金项目:国家社会科学重大项目“中国古代文体学发展史”(项目编号:10&ZD102);广东省社科规划项目“中国文体史论”(项目编号:GD10CZW02);2010 年教育部博士研究生学术新人奖(项目编号:11100—3191007);中山大学逸仙优秀研究生导师培养计划(项目编号:11100—3126201);笹川基金。

① 咒、呪相通,故本文在论述时均统一采用“咒愿”和“咒愿文”的称谓,特此说明。

② 饶宗颐:《谈佛教的发愿文》,《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷,北京:北京大学出版社 1999 年版,第 480—487 页。

③ 黄征:《敦煌愿文考辨》,《敦煌文献论集》,沈阳:辽宁人民出版社 2001 年版,第 547—553 页。

的基本体制和内容等作了较详细的论述。^① 本文拟对佛教咒愿的渊源以及咒愿文内容、形态的演变过程作深入探析,以期对咒愿文的源流发展有比较清晰的认识和理解。

一 佛教咒愿的缘起

佛教咒愿包含“咒”和“愿”两个重要概念。佛教的咒与呪同,是梵语陀罗尼的译语。陀罗尼,又作陀罗那、陀邻尼,意译为持、总持、能持能遮。以名持善法使其不散、持恶法不使起之力用。又有“咒陀罗尼”,指依禅定发秘密语,有不测之神验,谓之咒。咒陀罗尼者,于咒总持而不失也。^② 咒有咒术、咒愿、咒誓、咒咀,咒术咒咀若被邪恶人所用,都有恶用害人的一面,咒誓、咒愿则是佛法妙用。^③ “愿”是佛教术语。《法界次第》下之上曰:“自制其心,名之曰誓。志求满足,故云愿也。”《法窟》上末曰:“于出世道悌求为愿,亦是期心为愿。”又《智度论》七曰:“庄严佛界事大,独行功德,不能成。故要须愿力。”^④可见,在佛教中“咒”和“愿”均是有特定宗教意义的行为。需要注意的是,佛教的咒愿与咒术、呪语不同,咒愿与誓愿相近,重在以愿力彰显佛法妙用。^⑤ 就其本质来讲,咒愿是基于俗人与佛教徒之间的施受关系而产生的用以表示谢意和祝福的一种佛事行仪。

佛教律典对于咒愿的缘起、内容和形式等有着较为详细的记载。咒愿最初产生于施食过程中,后来发展为一种普遍使用于布施、供养等佛事中的行仪。《十诵律》卷四十一云:“有比丘受他请食,默然入,默然去。诸居士呵责云:‘我等不知食好不好?’诸比丘白佛,佛言:‘从今食时,应为施主呗赞、咒愿。’”^⑥《四分律》卷四九“法拏度第十八”佛言:“不应食已默然而去,应为檀越说达亲,乃至为说一偈。”^⑦所谓“达亲”亦称达覿、达嚩等,施主施僧以财物,谓财施;僧人向施主说法,谓法施,二者均称之为达嚩。^⑧从施受关系来看,既然施主为僧人提供了帮助,因此僧人在接受这些帮助时必须适时适当地表示感谢、祝福。而在佛教看来,对施善行为最大的嘉奖即是颂赞施主功德并祈求佛法济度,使其获得解脱。同时,正如《增一阿含经》所言,对于佛教徒而言,为俗家信众咒愿自身也可获得无量功德。^⑨随着佛教传播的进一步发展,咒愿逐渐成为佛教行事中普遍施用的轨仪。据《十诵律》卷二四记载,据《十诵律》卷二四记载,当在俗的居士建造新房屋、生病、子女结婚时邀请僧人前往参加,^⑩即使是在安居期间,僧人也应该赴请为其说法咒愿。^⑪僧祐编《法苑杂缘原始集目录》从诸经中摘列了各类咒愿文标题,自受食、施粥、布施、作舍、

① 刘清玄,刘再聪:《敦煌咒愿文刍议》,《社科纵横》2008年第4期,第119页。

② 丁福保:《佛学大辞典》,北京:文物出版社1984年版,第682—683页。

③ 董国柱:《佛教十三经今译·妙法莲华经》(下),哈尔滨:黑龙江人民出版社1998年版,第618页。

④ 丁福保:《佛学大辞典》,第1435页。

⑤ 关于“咒愿”的解释参见丁福保:《佛学大辞典》,第740页。

⑥ (日)高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,台北:佛陀教育基金会出版部1990年版,第740页。

⑦ (日)高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第935页。

⑧ 田晓娜:《礼仪全书》,西宁:青海人民出版社2003年版,第192页。

⑨ [日]高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第711—712页。

⑩ [日]高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第174页。

⑪ 陈开勇:《宋元俗文学叙事与佛教》,上海:上海古籍出版社2008年版,第33页。

远行以至生子、娶妇、亡人都可以咒愿,有咒愿文一体。^①然而,对于咒愿的内容,在大多数的情况下,仍然要以宣扬佛法教化为主,而不是依据世俗的喜好进行祝愿的,如《南海寄归内法传》卷一“受斋轨则”载上座乃以片水洒而咒愿曰:“以今所修福,普霑于鬼趣。食已免极苦,舍身生乐处。菩萨之福报,无尽若虚空。施获如是果,增长无休息!”^②

由此可见,咒愿从根本上讲是一种佛事行仪。虽然,佛教咒愿与世俗祝愿均有“期心为愿”的意思,但咒愿缘于佛教徒对于俗家居士供养施舍等功德的法施回馈,这决定了咒愿的最终目的必然指向赞扬信仰三宝、突出出离清净的宗教主旨。因此,佛教咒愿与世俗祝愿的性质有着根本区别,咒愿文是在佛教传播活动过程中产生的具有特定功能的佛事应用文体。

二 早期咒愿文:弘法布道的宗教本色

传世文献中的佛教咒愿文集中在魏晋南北朝时期,大都是作为佛教律仪范本而保留下来的。^③如东晋佛陀跋陀罗、法显共译的《摩诃僧祇律》卷三四“明威仪法之一”中,就有为亡人施福者、生子设福者、入新舍设供者、估客欲行设福者、取妇施者等咒愿文文范。^④如:若生子设福者,应如是咒愿:“童子归依佛,如来毗婆施,尸弃、毗叶婆,拘楼、拘那含。迦叶及释迦,七世大圣尊。譬如人父母,慈念于其子。举世之乐具,皆悉欲令得。令子受诸福,复倍胜于彼。家家诸眷属,受乐亦无极。”佛教认为只要世人虔诚礼敬三宝、持戒修行就能获得佛法庇佑,文中甚至把佛比作人之父母,其意在于要求世人用对待其父母的至诚态度来敬佛、信佛,佛也就会象父母关爱子女一般庇护世人,并使其得到志满意足。又若为娶妇施者,应作是咒愿:“女人信持戒,夫主亦复然。由有信心故,能行修布施。二人俱持戒,修习正见行。欢喜共作福,诸天常随喜。此业之果报,如行不费粮。”佛教法施的核心思想是佛教因果果报学说,只要常修善因必得善果。文中“童子归依佛”、“修福设饮食”和“能行修布施”等功德善行,即是获得“受乐亦无极”、“天神常随护”等佛法庇佑的业因。这类咒愿文强调在咒愿时应以佛教义理学说开悟众生,使其能够通过修习善行来获得解脱,而不应追求表面化的吉祥颂赞,如若为亡人施福者,不应作是吉祥叹:“贤善已无常,今是吉祥日,种种设肴膳,供养良福田。”应作如是咒愿:“一切众生类,有命皆归死。随彼善恶行,自受其果报;行恶入地狱,为善者生天。若能修行道,漏尽得泥洹。”则注重从因果轮回的角度,引导世人堪破生死大欲,指出生死乃必然之事,唯有扬善抑恶、依法修行,才能获得最终的解脱。

佛教有应时咒愿的法则,《四分律行事钞资持记》卷下三佛言:“诸比丘若说法咒愿,当解时宜,忧悲喜乐,知时非时,不得妄说。”^⑤此外,还非常重视咒愿的技巧,要求诵咒者“令随彼欲,欲即是机。应机说法,实难其任。在乎有智,随事观量。”^⑥可见,选择适当的

① 饶宗颐:《谈佛教的发愿文》,第480页。

② [唐]义净著,王邦维校注:《南海寄归内法传校注》,北京:中华书局1995年版,第244页。

③ 《梁皇忏法》中的“赞佛咒愿”、《灵峰宗论》中的“持准提咒愿文”虽名为咒愿,但从其内容看,以发弘誓愿为主,应属于佛教发愿文性质,而非佛教咒愿文。

④ [日]高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第500—501页。

⑤ [日]高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第136页。

⑥ [日]高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第402页。

合乎情理的语言表达方式进行咒愿是极其重要的,也是需要一定技巧和智慧才能做好的。如:若估客欲行设福者,不应作是说:“一切诸方面,贼难不可行,今正是其时,出家修咒行。”应作如是说:“诸方皆安隐,诸天吉祥应。闻已心欢喜,所欲皆悉得。两足者安隐,四足者亦安;去时得安隐,来时亦安隐;夜安昼亦安,诸天常护助;诸伴皆贤善,一切悉安隐。康健贤善好,手足皆无病,举体诸身分,无有疾苦处。若有所欲者,去得心所愿。”此处拈弃了直白突兀的劝诫说教,适应时机地为施主祈求旅途平安顺利,充分展示了佛佑世人的慈悲关爱之情。文中“若有所欲者,去得心所愿”的祝辞,带有一定的世俗祈愿色彩,体现了佛教咒愿“随世间语”^①的特点。然而,这种随顺世间法的咒愿,仅仅是佛教传播手段的权宜变化,其根本宗旨还是为弘扬佛法服务的。

这类佛教咒愿文在许多佛教律典中都有记载,如《长阿含经》卷二世尊咒愿云:“可敬知敬,可事知事。博施兼爱,有慈愍心。诸天所称,常与善俱,不与恶会。”^②《弥少塞部和醯五分律》卷十五为贾客说随喜,咒愿云:“二足汝安隐,四足亦安隐,去亦得安隐,还亦得安隐。如耕田有望,下种亦有望。汝今入海望,获果亦如彼。”^③总括其要,这些咒愿文重视对施主的布施、设斋、供养等功德的赞颂,并借此宣明佛法教义,实现佛教教化功能。从其体式上看,均使用齐言偈赞体式,具有十分明显的宗教色彩。

三 敦煌咒愿文:庆酬贺吉的世俗转型

目前所见的敦煌写本咒愿文,均是唐末五代时期敦煌地区使用的实用文书或文样。从其内容看,绝大部分是用于婚礼上的庆吉贺辞。故《敦煌学大辞典》中将“咒愿”解释为:“敦煌婚俗。由专门从事其活动的儿郎到场咏唱《咒愿文》,婚主付以一定报酬。”^④与《僧祇律》中为“娶妇施者”所诵的咒愿文相比,敦煌婚礼咒愿文的宗教因素已消减殆尽,其内容则不再以颂赞佛事供养功德为主,而代之以对新婚夫妻及其婚后生活的庆贺之辞,如盛赞新婚夫妇的容貌才德、祈愿家庭和睦、子嗣兴旺、富贵长寿等方面的溢美之词,显示出鲜明的世俗功利色彩。从敦煌婚礼咒愿文使用的具体场合看,念诵咒愿文往往穿插于迎娶、拜堂、撒帐、宴请等婚礼仪式的过程中,并与其他仪式程序一起共同构成具有特色的敦煌婚俗。特别是一些由非佛教徒撰写和念诵的婚礼咒愿文,已逐渐脱离了佛教行事的影响,而成为与世俗礼仪文书相类似的贺酬文字。这类由俗家文郎创作的咒愿文不仅内容贴近世俗生活,其语言表达也更加通俗直白。以 P. 3350 号写卷中的《咒愿新郎文》为例,全文如下:

今择良辰吉日,会合诸亲,从贵至贵,福祿千春。千奴万婢,果报自随。锦绮罗千重,饮食常餐百味。济济苍苍,快乐胜常。颜如桃李,玉面胜妆。仙人作伴,玉女同床。紫袍金带,曜日辉光。衙草当深,峻执不善,内外贤良。善神齐心加备,日胜日昌。狮子门前吼唤,百兽率舞迎将,内外明珠照耀,至暮不用灯光。东舍西厅,看客延

① 《大乘义章》卷十一云:“爱语有二:一、随世间语,所谓慰问、祝愿、赞叹。二、正说法语,谓说一切德相应法。”

② [日]高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第123页。

③ [日]高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,第103页。

④ 季羨林:《敦煌学大辞典》,上海:上海辞书出版社1998年版,第440页。

引,绝胜孟尝。大儿持之旌节,小子身任太常。兄弟皆沾敕墨,京兆二郡称扬。奴婢双双驱走,并有只库园莽。金银年年满库,麦粟岁岁盈仓。汉奴专知仓库,胡奴检校牛羊。斤脚奴扶鞍接镫,强壮奴使力耕荒。孝顺奴盘鸡炙族,谗嘴奴点醋行姜。端正奴拍箜篌送酒,丑掘婢添酥酪浆。细腰婢唱歌作舞,挫短婢擎炬子食床。每日音声娱乐,更如此方。从今已后,合家大富吉昌。并愿同修十善,不善波斯匿王,咒愿主人自矜良。未知赏何疋帛,亲家翁母,早来为将。贵言千秋永固,重赏莫辱文郎。

这篇咒愿文使用了民间俗赋的形式。^①文中大肆称赞婚礼场面的奢华和热闹:非富即贵的亲友、千奴万婢的侍从,以及狮子吼门、明珠夜照等豪华的布置,无不炫耀出婚庆主人非比寻常的权贵背景。在咒愿祝辞部分,撰文者为主人描绘出一幅子嗣扬名、金银满库、麦粟盈仓、奴婢成群、大富吉昌的未来生活的美好蓝图,充分表现出极力追求世俗名利和物欲享乐最大化的心理需求。虽然文中仍有部分佛教色彩的语句穿插其中,如“果报自随”、“善神齐心加备”、“并愿同修十善,不善波斯匿王”等,但这大都仅是随口念诵的祈愿套语,与佛教经律所载婚嫁咒愿文中颂赞夫妻共信持戒、同修布施等言辞所表现出来的敬佛、礼佛之信念,不可同日而语。而文末以“未知赏何疋帛,亲家翁母,早来为将。贵言千秋永固,重赏莫辱文郎”作结,将咒愿者讨要赏赐的迫切心情直白无遗地表露出来,更突出了该文是一篇地道的功利性的贺酬之作。

佛教经律中的咒愿文,其咒愿动机是为了让信众更加崇信佛法,以此实现佛教的济度功能,而并非以世俗贺吉求施为目的。与之相较,敦煌婚礼咒愿文却呈现出极其世俗化、功利化的面目,甚至完全脱离了其宗教意图,而成为一种酬贺、祈禳的礼仪文章。但是,需要注意的是,敦煌婚礼咒愿文不过是佛教咒愿运用于特定场合的一种文体表现形式,并不能代表整个唐末五代敦煌地区咒愿文发展的实际情况。因此,将敦煌咒愿文定义为专门用于婚礼的民俗应用文体,尚有商榷之处。在敦煌文献中除了婚庆咒愿外,还有为施主的子女祈福的咒愿文辞,如 S. 343 “咒愿小儿子意”。该篇咒愿与《僧祇律》中“生子设福”咒愿的施用场合相类似,但其咒愿内容却不再以“人敬佛、佛佑人”为中心,而是将世俗心愿通过祝吉贺词直接表述出来。文中除了零星的祈神祷辞如“五神扶卫”、“八臂护持”、“餐法喜而无烦”等还带有些许佛教色彩外,其余部分几乎全是赞颂孩子才智出众、德行纯良和祈求父母长寿显贵、福禄俱全的祝辞。这些祝辞极大地满足了施主追求物质生活和理想化人生的心理欲求,集中展现了人们在现实社会生活中的功利性思想。在这种以世俗欲求为核心的咒愿文中,咒愿的宗教本义消融湮没于世俗功利祈愿之中,其结果是使佛教咒愿更加趋同于礼仪性的祝愿。

随着佛教在唐代的发展,特别是宣扬诵佛消灾、施舍获福的中国封建化、世俗化的佛教宗派的形成和兴盛,各种官私斋会盛行。^②在敦煌遗书中,除了以贺酬文书的形式参与社会日常礼仪的咒愿文之外,还有以回向发愿的形式广泛地运用于各类佛教斋会中的咒愿文句。斋会就是专指会僧而施斋食的法会。^③所谓回向,指回转自己所修之功德而趣

① 伏俊珏:《俗赋研究》,北京:中华书局 2008 年版,第 247 页。

② 宋家钰:《佛教斋文源流与敦煌本斋文书的复原》,《英国收藏敦煌汉藏文献研究》,北京:中国社会科学出版社 2000 年版,第 306 页。

③ 丁福保:《佛学大辞典》,第 1373 页。

向于所期。《往生论》注曰:“回向者,回己功德普施众生,共见阿弥陀如来,生安乐国。”^①因此,就施报关系而言,回向发愿与咒愿的实质是相同的,也即是佛教徒对斋主功德的一种回馈。敦煌文献中的绝大部分日常斋会文书,如亡文、患文、转经文、入宅文、社斋文等的回向发愿部分,实际上即是由早期佛教经律中的应时咒愿发展演变而来的。敦煌佛教斋会咒愿以祈福禳灾为主要目的,尤其是为斋主及家人祈求世俗福报,已成为咒愿中不可或缺的重要内容,如 P. 2820《斋愿文》曰:“伏愿雄飞就日,高万里之程途;金色巢莲,得千年之富贵。贤夫人伏愿,曹门女戒,流懿轨范于香屏,道韞风欢娱于帷帐。郎君伏愿,鹤鸿羽翼,翔天上之烟霞;学海波澜,振人间之声价。小娘子伏愿,红莲白齿,花光翠黛之容;臻手娥媚,玉动保神仙之态。”受密教咒术流行的影响,敦煌佛教斋会中也还常常出现施法诵咒的现象,如 P. 3825《难月文》曰:“惟愿日临月满,果愿生奇异之神童;母子平安,定无忧嗟之苦厄。观音灌顶,受不死之神方;药上扪摩,垂惠长生之味。”又如 S. 5637《入宅文》曰:“入宅以后惟愿金龙绕宅,玉凤衔珠;地涌珊瑚,天垂玛璃。四王持剑,斩斫魔军;八部冥加,殄除鬼魅。人增寿命,各保长年。忧患消治,庆流后运。千殃顿断,万福咸臻。……斋主则命同劫石,历千古而不亏。娘子则质比松筠,凌岁宽而不变。男贞女洁,子盛孙茂,皆全磊落之才,并有神姿之貌。然后四神欢聚,护宅安人,五帝喜忻,永无灾难,摩诃。”即是围绕建造新舍这一主题,祈求四王八部等神灵给予宅主及其家人全方位的护佑,以期消灾除魔、永保平安。这种以祈福消灾为目的的心愿陈述,充分显示出民间祈福文化对佛教咒愿的深刻影响。

综上所述,咒愿并非一个单纯的术语概念,而是佛教传播实践中的一种重要手段。随着佛教文化和活动的推广与流行,佛教咒愿的内容和形式也发生了变化。为了适应社会民风习俗和民众普遍的心理欲求,佛教咒愿文从最初作为维系僧俗供养关系、宣扬佛法的佛事仪文,转变为以庆酬祈福为主要功用的实用礼仪文书。在庆酬类咒愿文和斋会咒愿中,咒愿的宗教本义和济度功能逐渐淡化,而其世俗功利性却明显增强。佛教咒愿的产生有其特定的宗教根源,这是它区别于普通祝愿的根本特点。同时,佛教咒愿在传播领域与社会日常生活和民俗活动结合得非常紧密,为了吸引更多信众并获得更加广泛的社会支持,咒愿时往往弱化宣教的一面而偏重于世俗祈福,使得咒愿与一般意义上的祝愿呈现出更多相似之处。咒愿的宗教属性与其世俗化发展之间的矛盾,导致佛教咒愿文的内容和样式产生了较大的变化。然而,这种矛盾在佛教传播中很少产生激烈的冲突,更多的是以种种变通的方式达到融合。隋唐以后,佛教咒愿文的内容日趋功利化,表现形式也更加多样,充分体现出佛教文化与世俗文化的互融互摄,也由此揭示出中国佛教世俗化进程加速发展的历史事实。

(作者通讯地址:张慕华 广州 中山大学中文系 510275)

(责任编辑 晓 宁)

^① 丁福保:《佛学大辞典》,第499页。