

一場舉辦於中興殿的仁王會

——《長興四年(933年)中興殿應聖節講經文》新研究*

裴長春
山東師範大學

摘要：P. 3808《長興四年(933年)中興殿應聖節講經文》記錄了一場為慶祝後唐明宗壽誕而在中興殿舉辦的佛教俗講活動。這場儀式之所以格外引人注目，一方面是因為它的表演形式，即俗講，這是一種僧人根據佛經的內容加以鋪陳演義，以通俗有趣的說唱方式向在家人宣揚佛法的活動，對中國後世文學、曲藝等發展影響甚大。另一方面是因為它所宣講的《仁王經》，是一部在東亞佛教史上影響甚大的佛經，依之而形成的仁王會也是在東亞諸國都極有影響力的佛教法會。所以無論將其放置在佛教講經傳統中，還是仁王法會的傳統中去研究，這個文本都值得我們重視。通過對它的分析，一方面可以對唐代中期形成並逐漸發展起來的佛教俗講進行更充分的研究，另一方面也可以對自南朝後期形成的在東亞地區影響甚大的仁王會形成更系統的認識。

關鍵詞：仁王會、講經文、俗講、後唐明宗

P. 3808《長興四年(933年)中興殿應聖節講經文》(以下簡稱《講經文》)記錄了一場為慶祝後唐明宗壽誕而在中興殿舉辦的佛教俗講活動。這場儀式之所以格外引人注目,一方面是因為它的表演形式,即俗講,這是一種僧人根據佛經的內容加以鋪陳演義,以通俗有趣的說唱方式向在家人宣揚佛法的活動,對中國後世文學、曲藝等發展影響甚大。所以這件文書是我們了解佛教講經儀式的重要材料。另一方面是因為它所宣講的佛經是《仁王經》,這是一部在東亞佛教史上影響甚大的佛經,依之而形成的仁王會也是在東亞諸國都極有影響力的佛教法會。所以無論將其放置在佛教講經傳統中,還是仁王法會的傳統中去研究,這個文本都值得我們重視。

向達先生早在1934年就最先揭示《講經文》與俗講之關係,並予以錄文¹,其後錄文收入《敦煌變文集》²,從此便引發了學者們的關注。周紹良等人對《敦煌變文集》的錄文進行了修正³,而楊雄等人則從歷史、文學等角度將此份文書所涉及到的各種元素進行了系統梳

* 本文的一個英文本發表作: Changchun Pei, "A Humane Kings Convocation Held in the Zhongxing Palace: A New Study of the P. 3808 Sutra Sermon", *Religions* 14: 718. <https://doi.org/10.3390/rel14060718>.

¹ 相關研究及錄文,參向達《唐代俗講考》,初刊於《燕京學報》第16期,1934年,此據氏著《唐代長安與西域文明》,石家莊:河北教育出版社,2001年版,第300、310-321頁。

² 相關錄文,參王重民等編《敦煌變文集》,北京:人民文學出版社,1957年,第411-425頁。

³ 相關校補工作,參周紹良《〈長興四年中興殿應聖節講經文〉校證》,收入氏著《紹良叢稿》,濟南:齊魯書社,1984年,第66頁;楊雄《〈長興四年中興殿應聖節講經文〉補校》,《社科縱橫》1989年第1期,第35-37頁;郭在貽、張湧泉、黃征《〈長興四年中興殿應聖節講經文〉校議》,《敦煌學輯刊》1990年第1期,第88-92頁;潘重規《敦煌變文集新書》,臺北:文津出版社,1994年,第37-56頁等。

理⁴，為我們理解這次講經提供了非常充分的歷史背景。但各位先賢對此講經文的觀照，或從歷史考證出發，或從講經文體著眼，卻尚未從儀式和表演的角度對此次《仁王經講經文》所處的歷史場景即“仁王會”進行考察。本文即嘗試從儀式的角度對其進行一番考察。

一、《講經文》中的《仁王經》

《講經文》大致分為三部分：第一部分講解《仁王經》序分部分，但祇講解了經題和一句經文“如是我聞，一時佛住王舍城鷲峰山中，與大比丘眾千八百人具”；第二部分集中諷誦後唐明宗仁德，其中歷數明宗功德；第三部分亦即所謂“尾詩”，乃是稱讚秦王等明宗諸子，同時也暗諷了潞王等秦王政敵。關於後兩部分，限於研究主題，暫不討論，在此先關注《講經文》中的《仁王經》。

（一）鳩摩羅什還是不空：講經所用譯本

根據佛教經錄，《仁王經》在歷史上曾經多次被翻譯成中文，但在現在的佛教大藏經中，祇留存了鳩摩羅什和不空翻譯的兩個譯本。兩個譯本的基本框架大致相同，並且不空譯本還沿用了羅什譯本的很多用語。不過不空譯本也有不少獨特之處，比如它對羅什

⁴ 相關研究，參福井文雅《講經儀式の組織内容》，《講座敦煌》7《敦煌と中國佛教》，東京：大東出版社，1984年，第368頁；姜亮夫《莫高窟年表》，上海：上海古籍出版社，1985年，第500-502頁；潘重規《〈長興四年中興殿應聖節講經文〉讀後記》，《敦煌學》第14輯，1989年，第1-7頁；楊雄《〈長興四年中興殿應聖節講經文〉研究》，《敦煌研究》1990年第1期，第93-124頁；程興麗、許松《〈長興四年中興殿應聖節講經文〉性質、作者與用韻研究》，《敦煌研究》2015年第3期，第61-66頁等。

譯本中存在的一些道教辭彙進行了清理，當然最獨特之處還在於不空譯本中出現了陀羅尼咒語⁵。並且，不空在翻譯這部佛經的同時，還編撰了三種儀式注解書，即《仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌》（《大正藏》編號 994）、《仁王護國念誦法》（《大正藏》編號 995）、《仁王般若陀羅尼釋》（《大正藏》編號 996），它們涵蓋了仁王法會的大部分環節，描述了建立壇場、念誦咒語、冥想等密教儀式的次第，並對很多關鍵儀式環節以及咒語進行了解釋⁶。可以說，不空從文本到儀式建立了一整套全新的仁王會系統。在代宗等皇帝以及權貴的支持下，在不空的推動下，新的仁王會儀式迅速成為當時整個東亞地區規模最大、最為流行、最為重要的佛教儀式之一。

不過，不空去世（774 年）之後，他所推動的密教，可能曾一度出現衰落。不空譯本《仁王經》的流傳也受到一定程度的影響。我們在一則佛教靈驗記中看到在不空圓寂三十年後，不空譯本受到了一些質疑。《三寶感應要略錄》卷中《第六十舊譯仁王經感應（新錄）》：

德宗皇帝貞元十九年（803 年），有一沙門，不知名及住處，宿太山府君廟堂。誦新譯經四無常偈。府君夢示云：吾昔在佛前，親聞此經，什公翻譯詞質，義味混合。聞讀誦聲，身心清涼。新經又詞甚美，義味淡薄，汝持本。…沙門夢覺，兼持舊本矣。⁷

⁵ 關於兩個譯本之間的差異，參 Charles D. Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1998, p. 69.

⁶ 相關研究，參長部和雄《唐代密教史雜考》，東京：北辰堂，1990 年，第 89-95 頁；Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom*, pp. 169-191.

⁷ 非濁《三寶感應要略錄》卷中《第六十舊譯仁王經感應（新錄）》，《大正藏》第 51 冊，臺北：佛陀教育基金會出版部，1990 年，第 846 頁中。

所謂“新譯經”便是不空譯本，“舊本”即羅什譯本。這則感應故事，借泰山府君之口表達了作者對《仁王經》兩個譯本的態度：羅什譯本文筆流暢，辭義兼達，功德更勝；不空譯本雖然文詞更優，但經義有闕。總之，在他看來，新舊譯本各有優長，應當兼持。其實，若僅就內容而言，不空譯本除了多出兩部分密宗內容外，與羅什譯本基本相同，差別無幾。但這則感應故事突出二者的不同，並大力宣揚舊譯，反映出當時可能出現了新舊譯本之爭。當然新舊譯本之爭，歸根結底還是利益宗派之爭，即可能是非密宗信奉者與密宗之間對信仰群體的爭奪。

不過，即使如此，不空譯本影響仍然很大，不空所建立的仁王會儀式仍在延續，在朝鮮和日本也有廣泛流傳。而我們這次研究的敦煌出土的 P. 3808《長興四年(933年)中興殿應聖節講經文》也可以說明不空譯本的流行。《講經文》雖然是講《仁王經》，但近五千字的篇幅中祇提到了一句經文，即：

“如是我聞”，信成就；“一時”兩字，時成就；“佛”之一字，教主成就；“住王舍城鷲峰山中”，處所成就；“與大比丘眾千八百人俱”，聽眾成就。

下劃線處就是經文正文內容，也就是“如是我聞，一時佛住王舍城鷲峰山中，與大比丘眾千八百人俱”。這句正是佛經中的第一句。此句正出自不空譯本，而非羅什譯本，因為後者的對應內容是“一時，佛住王舍城耆闍崛山中，與大比丘眾八百萬億”。

這份講經文用於為皇帝祝壽，說明其使用者應該是當時京城最重

要的僧人之一⁸。他們在這種最莊重、容不得半點疏忽的場合選擇不空譯本而非羅什譯本，說明即使晚至後唐時代，在京城最核心的佛教圈中，不空譯本更具有功效，更值得信任。

（二）時代性的經院主義解經學

俗講雖然是面向世俗信眾的表演活動，但它本質上仍屬於佛教講經活動，因此也在某種程度上保留了傳統經院主義的解經特點。正如前述，此次講經雖然僅僅講解了《仁王經》正文的第一句，但這也可以幫助我們了解到一些這位經師的解經風格。

在《講經文》中，對經文的解說，始於“適來都講所唱經題，云‘仁王護國般若波羅蜜多經序品第一’者”，之前為讚嘆佛德的內容；終於“總因多劫因緣會，方得長時近聖人”，其後乃頌皇帝及諸王的讚詞。

如果我們把《講經文》和其他時代的《仁王經注疏》進行比較，那麼便會發現《講經文》在解經方式方面仍然是延續了經院主義的傳統，但又出現了新的變化。如果要從歷代所作眾多《仁王經疏》中挑出幾部典型作品與此《講經文》做一簡單對比，那麼吉藏的《仁王般若經疏》（《大正藏》編號 1707，以下簡稱《吉藏疏》）和良賁的《仁王護國般若波羅蜜多經疏》（《大正藏》編號 1709，以下簡稱《良賁疏》）則最具代表性。《吉藏疏》作於唐初，《良賁疏》作於中唐不空重新翻

⁸ 根據劉銘恕的研究，這位講經僧可能是後唐時期著名的雲辯。參劉銘恕《敦煌遺書叢識》，收入杭州大學古籍研究所等合編《敦煌語言文學論文集》，杭州：浙江古籍出版社，1988年，第43-55頁。

譯《仁王經》之後不久，《講經文》作於後唐時期，可以說代表了三個不同時期的僧人講解《仁王經》的特點。三者有同有異，相同處主要在於對傳統經院主義解經學傳統的保持；而不同處則與三位經師關於《仁王經》主旨的理解有關。

最可說明三者差異處即體現在“明經宗”部分。比如，《吉藏疏》言：

此經以無生正觀為宗，離有無二見，假言中道。……此經以外內二護為用。內護者，下文云為諸菩薩說護佛果因緣、護十地行因緣；所言外護者，下文云吾今為汝說護國土因緣，令國土獲安、七難不起、災害不生、萬民安樂。⁹

《仁王經》本身宣揚了般若中觀的教義，同時也推崇此經所具有的護國功效。但通過吉藏的論述順序，可以看出吉藏首先看重的便是此經“無生正觀”之“內護”，即般若精義，而後纔是“護衛國土”之“外護”。實際上這是自南朝以來義解傳統氛圍下仁王會傳統的延續¹⁰。《良賁疏》對應的內容是：

今說此經，廣陳二護。十四王等，有聖有凡，皆育黎元，植菩薩事。¹¹

⁹ 吉藏《仁王般若經疏》卷上，《大正藏》第33冊，臺北：佛陀教育基金會出版部，1990年，第315頁上。

¹⁰ 參裴長春《王權と仏教儀礼—中国における仁王会と三十七尊礼懺を中心に》，日本廣島大學博士論文，2017年。

¹¹ 良賁《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷一，《大正藏》第33冊，臺北：佛陀教育基金會出版部，1990年，第429頁中。

可見良賁是先重“外護”，而後重“內護”，這與吉藏恰恰相反，反映了密宗主導下的仁王會已經淡化了重視佛經教義的傳統，而更加重視《仁王經》所具有的護國功效。此《講經文》對應內容是：

於〔時〕世尊宣揚妙理，付囑明君。遠即成佛度人，近即安民治國。令行十善，以息三災。心行調而風雨亦調，法令正而星辰自正。真風俗諦同行，而魚水相須；王法佛經共化，而雲龍契合。

可見它僅僅祇是描述了“外護”，絲毫不涉及“內護”，亦即徹底拋棄了此經本有的般若精義。這種變化當然也可能是講經場合不同而引發的，但卻反映出了這樣一個事實，即當講經人與皇權距離越近，《仁王經》注疏的般若精義得到的重視度便越低。

對皇權的推崇，還可以通過《講經文》中的莊嚴文——也就是為皇帝和參加慶典的其他高官貴族祈福的文字——得以了解。《講經文》起首處便開宗明義，用華麗的駢體文和八聯詩句點出這次“講經”的目的是為明宗祝壽。而在一般的佛教講經儀式的起始環節，都是讚歎佛德。經師在文中直言明宗即是菩薩和轉輪王，“若非菩薩之潛形，即是輪王之應位”；甚至直接比擬為佛，“若居佛國名調御，來往神州號至尊”。其實，不止於起首處的莊嚴文如此，在之後的內容中，也時時穿插著讚頌明宗之文，比如講《仁王經》“五種成就”的五段韻文，每段用八句詩稱讚佛，也會用八句詩讚美明宗。也就是說，在這裡，皇帝可以和佛相提並論。這種語言就是直接服務於皇權的直接表現。

二、儀式的贊助人與儀式的表演

《仁王經》因有濃重的護國色彩，在整個東亞地區都非常流行，它的護國功能及祈雨等功能都為朝野上下所崇信。依據《仁王經》而形成的仁王會在特殊時刻甚至可以左右當時的國家政策以及政治、軍事和經濟生活。仁王會形成於南北朝中後期，就發展軌跡而言，南朝時期，仁王會更注重《仁王經》般若中觀的思想內涵，即使是在面向世俗人講經的過程中，也是如此；而自隋唐以降，尤其是不空之後，仁王會更注重通過儀式和對部分經義的闡發，來發揮《仁王經》具有的護國功效，也就是對其護國內涵越發重視¹²。同時，隨著唐代中後期佛教僧人俗講文化的發展，僧人在面向世俗信眾講解《仁王經》時也融入了很多俗講的技巧，使得仁王會的儀式具有了更強的娛樂性和表演性。關於這種俗講式的仁王會，我們今天之所以依然可以了解其內容和儀式過程，原因就在於敦煌藏經洞保存下來的 P. 3808《長興四年(933年)中興殿應聖節講經文》。下面擬依據《講經文》的內容，對這次仁王會的贊助人、儀式的時間和空間以及表演人進行研究。

(一) 仁王會的贊助人

《講經文》是為後唐明宗壽誕慶祝表演所用文本，也就意味著這場法會的贊助人實際上是後唐明宗。雖然正如後面所要論述到的那樣，在這場祝壽大典上，可能還舉辦了其他法會儀式，甚至還有道教

¹² 關於這兩種傳統的具體演變和影響，參裴長春《王權と仏教儀礼—中国における仁王会と三十七尊礼懺を中心に》。

的法會儀式，但我們決不能就因此將這場仁王會和其他法會儀式等量齊觀，因為仁王會本身就具有皇帝專享屬性。這種屬性在根本上是由《仁王經》決定的。

無論是在羅什的譯本，還是不空的譯本，都限定了《仁王經》的使用者，即要將《仁王經》“付囑國王，不付比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷”，之所如此，是因為“無王威力，不能建立”，祇有國主纔有能力在“種種災起，諸國王等，為護自身、太子、王子、后妃、眷屬、百官、百姓，一切國土，即當受持此般若波羅蜜多，皆得安樂”¹³。這體現的就是中國本土長久流傳的“不依國主，法事難立”的思想¹⁴。如果我們將視線暫時轉移至南北朝，就可以發現，自南朝梁陳之際仁王會成立以來，便形成了祇有在為皇帝或為國家祈福時纔可以舉辦仁王會的傳統；並且這一傳統一直被遵循，從未被打破，甚至在朝鮮、日本也得到了很好的保持。比如日本的仁王會祇在新天皇即位後舉行（被稱為“一代一度仁王會”），以及一年當中春秋二季為國祈福舉辦，或禳除外敵、防災賑災時臨時舉辦¹⁵。

同時，《仁王經》中也對仁王會的儀式規模進行了規定：

爾時，世尊告波斯匿王等諸大國王：諦聽諦聽，我為汝等說護國法。一切國土，若欲亂時，有諸災、難、賊來破壞，汝等諸王應當受持、讀誦此般若波羅蜜多，嚴飾道場，置百佛像、百菩薩像、百師子座，請百法師，解說此經。於諸座前，然種種燈，燒種種香，散諸雜花。廣大供

¹³ 這裏使用的是不空譯本的經文，但羅什譯本的經文與之大同小異。

¹⁴ 《仁王經》中貫穿的此種思想，也成為不少學者將其判定為疑偽經的重要原因。

¹⁵ 野田有紀子《平安中後期の仁王會と儀式空間》，《工學院大學研究論叢》2006年43號；內田敦士《平安時代の仁王會》，《ヒストリア》2017年265號；等。

養，衣服臥具，飲食湯藥，房舍床座，一切供事。每日二時，講讀此經。若王、大臣、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，聽受讀誦，如法修行，災難即滅。

法會儀式要使用“百佛像、百菩薩像、百羅漢像、百比丘眾、百法師”等，因此，當時人也把仁王會稱為“百座法會”。仁王會規模之大，遠非其他法會所能比擬。雖然唐太宗時期，曾形成了另一種仁王會儀式，即在每一寺院中舉辦小型仁王會，祇需要轉讀《仁王經》即可。但舉辦這些小型法會，也祇能用於為皇帝和國家祈福。皇帝之外的個人，則沒有權力舉辦這種法會。

長興四年選擇在“應聖節”——也就是明宗的誕辰——特意選擇舉辦仁王會，可能還與當時後唐政局以及明宗本人身體建康狀況有關。理由如下：

首先，《講經文》中歷數明宗功德以及近年武功，如“所以感東川之災息，西蜀心回”所言乃是孟知祥遣使入朝一事；“掩頓於八荒；無事無為，乃朝宗於萬國。祇如兩浙，遠隔蒼〔口〕，感大國之鴻恩，受明君之爵祿。長時有貢，志節寧虧。天使行而風水無虞，進貢來而舟航保吉”述吳越國王錢鏐遣使入貢之事。這種朝政清明、天下太平的政治局勢雖然祇是表面現象，因為兩年之後，後唐朝廷便被推翻；但這種表像起碼是和《仁王經》中宣揚的國王可以守護國土、使百姓皆得安樂的文詞相合。

其次，自長興四年五月起，年已 67 歲的明宗便開始患病。《資治通鑒》載：

[長興四年五月]甲申，帝暴得風疾；庚寅，小愈，見

群臣於文明殿。

帝旬日不見群臣，都人洵懼，或潛竄山野，或寓止軍營。秋，七月，庚辰，帝利疾，御廣壽殿，人情始安。¹⁶

可知，自五月始，明宗便已染疾，七月時甚至不能親自出席朝政，並因此在百官之中引發情緒恐慌。到了八月，明宗的病情似乎更重了，有一些朝臣已經擔憂皇帝立儲之事。《資治通鑒》載：

何澤見上寢疾，秦王從榮權勢方盛，冀已復進用，表請立從榮為太子。¹⁷

也正是在這種身體狀況下，明宗迎來了自己最後一個生日。

明宗身體每況愈下，應該是眾所周知之事，所以參加壽誕慶典的佛教僧人在儀式表演中加入了不少祈禱皇帝身體康健之語，如“唯希國土永清平，祇願聖人長壽命”以及“臣僧禱祝資天算，願見黃河百度清”。這四句詩句雖可能祇是套語，倒也貼近當時的實情，不僅契合《仁王經》“護國”的佛經教義，也貼合了皇帝生日慶典中給皇帝祝壽的主旨。

事實上，這場仁王會並未延緩明宗的病情。應聖節之後不久，明宗病情便繼續加重，一度病危，“[十一月]戊子，皇帝的病情再度惡化，己丑日，陷入病危”。也正是此次病危，引發了秦王李從榮的兵變。重病中的明宗受驚而崩。

¹⁶ 司馬光等《資治通鑒》卷二七八《後唐紀七》，北京：中華書局，1956年，第9084頁。

¹⁷ 同上。

(二) 中興殿講經儀式的時間與空間

《講經文》開篇便提到了這場仁王會的時間是九月九日重陽節：“年年九月¹⁸，彤庭別布於祥煙；歲歲重陽，寰海皆榮於嘉節”。九月九日正是後唐明宗的誕日，在當時被定為“應聖節”，這是一個國家節日。

在皇帝聖誕日舉辦仁王會，並不是在仁王會形成之初便存在的傳統。就歷史發展來看，南朝陳時期仁王會“一年兩集”，但有時也會因智者大師等人的到來而臨時有所調整；不空時期有事則舉辦，並且某些寺院也存在著於“年三月十”等特殊時日舉行仁王會的情形¹⁹。

因為皇帝誕辰作為節日的歷史可能始於唐玄宗，所以皇帝誕日於宮中舉行講經的歷史並不很長。有記載的誕日講經亦可追溯到玄宗時期（開元十七年，729年）²⁰。就後唐明宗而言，於應聖節當日延請僧師詣宮廷講經也早已成為慣例。如《冊府元龜》卷二《帝王部·誕聖》便收入了六條明宗於應聖節請僧事，加之 P. 3808 反映的 933 年講經一事，便是七條：

(1) [天成元年(926年)]九月九日應聖節，百寮於敬愛寺設僧齋，

¹⁸ “年年九”三字在圖版中殘缺，但根據文義可以推測出來。參邱震強、羅華英《〈長興四年中興殿應聖節講經文〉“年□□日”校詁》，《湘南學院學報》2020年第4期，第70-72頁。

¹⁹ 關於南朝至唐朝時期的仁王會，參裴長春《王權と仏教儀礼—中国における仁王會と三十七尊禮懺を中心に》。

²⁰ 相關研究，參鄭阿財《唐五代帝王誕節寺院活動與宮廷講經之管窺》，《第三屆中國俗文化國際學術研討會暨項楚教授七十華誕學術討論會會議論文集》，北京：中華書局，2012年，第964-967頁；劉林魁《〈廣弘明集〉研究》，北京：中國社會科學院，2011年，第388-441頁；等。關於開元十七年始設千秋節的記載，參《冊府元龜》卷二《帝王部·誕聖》之“玄宗開元十七年”條，南京：鳳凰出版社，2006年，第18-19頁。關於玄宗時期於千秋節延僧論法的記載，參《冊府元龜》卷三七《帝王部·頌德》之“玄宗開元二十三年”條，第392頁。

召緇黃眾於中興殿論難經義。

(2) [天成]二年(927年)九月九日應聖節，百官奉為應聖節，於敬愛寺行香設齋，宣教坊伎宴樂之。……召兩街僧道於中興殿講論。

(3) [天成]三年(928年)九月九日應聖節，召兩街僧道談經於崇元殿。

(4) [天成]四年(929年)九月九日應聖節，百官於敬愛寺齋設，……復御中興殿，聽僧道講論。

(5) 長興元年(930年)九月九日應聖節，百官於敬愛寺齋設，帝御廣壽殿，聽僧道講論。

(6) [長興]二年(931年)九月九日應聖節，帝御中興殿，觀僧道講論。²¹

(7) 長興四年(933年)九月九日應聖節，帝御中興殿，觀僧講《仁王經》。

不難看出，除長興三年的情況不見記載外，明宗在位八年間(926-933年)幾乎每次生日慶典時都會請僧講經，並於敬愛寺設齋。其中關於第(1)條記載，在《舊五代史》卷三七《唐書十三·明宗紀》也有記載，“癸亥，應聖節，百寮於敬愛寺設齋，召緇黃之眾於中興殿講論，從近例也”²²。二者的記載基本一致，但後者信息更為豐富，所謂“從近例也”，表明這是延續了後唐莊宗(885-926年，923-926年在位)以來的故事。

其實，關於明宗每於誕辰便請僧講法，在《講經文》中也有反映：“我皇帝翹心真境，志信空門。修持三世之果因，敬重十方之佛法。

²¹ 以上記載，參《冊府元龜》卷二《帝王部·誕聖》之“後唐明宗天成元年至長興二年”條，第23-24頁。

²² 《舊五代史》卷三七《明宗紀》，北京：中華書局，1976年，第510頁。

若不然者，曷能得每逢降誕，別啟御筵？”以及“每逢降誕，別啟御筵”所言當即此事。

在應聖節這一天，舉辦仁王會的具體時間，可能在於夜間。《冊府元龜》中記載的絕大多數講經活動都安排在“於敬愛寺行香設齋”之後，佛教齋會的結束時間當在午食之後了。《講經文》給我們提供了更為豐富的細節。考慮到明宗誕辰是陰曆初九日，此時正值上弦月之時，月亮祇能於上半夜看見。在講經僧讚歎新建成的御花園的頌詩中有“秋後蓮荷蜀地錦，夜深星月水仙燈”。這兩句詩是對當時場景的具體描寫，乃是實景描繪，即秋後荷塘與月下水仙。由之亦可知宴會之時正值星月當空，也就是上半夜。

講經活動發生在應聖節，本身便是應聖節的祝壽活動之一，這本身也昭示了隨著應聖節的過去，當日的祝壽活動很可能也會隨之結束。同時，考慮到夜間祝壽的總時長有限，並且還安排有道教等其他活動，用於僧人講經的時間不可能太多。這也就需要對講經內容進行了限制，也就是一方面要符合祝壽的宗旨，另一方面也要考慮表演時長。這也便不難理解為何《講經文》祇講解了《仁王經》的經題和序分中的第一句經文，並且主體內容還是為皇帝歌功頌德、並讚美秦王等眾王了。通覽全文，僅四千七百餘字，若祇是諷唱，所需時間可能確實不會太長。

《講經文》反映的這次聖誕慶典舉辦地點是中興殿。而根據上文統計到的明宗時期舉辦的七次聖誕活動，其中至少五次(926、927、929、931、933年)設於中興殿，祇有928年的舉辦地點是崇元殿、930年的舉辦地點是廣壽殿。後唐時期，中興殿在很大程度上承擔了皇帝宴請賓客的功能。《講經文》還給我們描述了當時宮殿的裝飾：“年年九月，彤庭別布於祥煙”，可以看到這一天，中興殿到處香煙繚繞，

觸目所及皆佈滿紅妝，熱鬧非凡。這種場景，尤其是紅妝的佈置，當然並非佛教法會儀式應該出現的。但因為應聖節最重要的是要為皇帝祝壽，所有佈置都要體現慶壽的喜慶氛圍，並不能因為佛教講經而改變。

根據《講經文》的描述，當時在宮殿中還可以看到宮殿之外的亭臺樓榭與院中御池。宮苑中，“好花萬種，布影而錦觀池中”。宮苑中種植了大面積的菊花，農曆九月，菊花盛開，耀眼無比，所以《講經文》中言及“百千藁之金菊，惹露芬芳”。御池之中，也種滿了蓮花，《講經文》中就對此有所描繪：“撐舡而衝破蓮荷，奏曲而驚飛鴛鴦”。蓮花盛開於農曆六月，至秋後九月時還有不少花朵未謝。根據《講經文》的描寫，御池之中還停留著一艘黃色的龍舟，當時“人人盡指黃龍舡，願見明君萬遍升”。由此也許可以推知，明宗身體健康時，應該是經常乘坐此龍舡遊湖觀景。

（三）講經的表演人

這場講經的主要參與者是經師，經師之外的參與到講經活動還有“都講”。南北朝時期，都講本是向經師提問發難的人，他和經師一問一答，共同完成對經文的講解。但到了晚唐五代時期，則已有所變化，在一些講經活動中，都講已經不再負責責難經師了，而祇是背誦經文，以供經師解說。北宋的贊寧曾如此評論此種現象：“今之都講，不聞擊問，舉唱經文，蓋似像古之都講耳。”²³ 應聖節中的都講之角色

²³ 相關內容，參贊寧撰、富世平校注《大宋僧史略校注》，北京：中華書局，2015年，第55頁。關於“都講”，相關研究，參孫楷第《唐代俗講規範與其本之體裁》，初刊於《國學季刊》第6卷第2號，1936年，此氏著《俗講、說話與白話小說》，北京：作家出版社，1956年，第42-98頁；[日]福井文雅《講經儀式的組織內容》，第

也正是如此，即祇是“唱經題”。

在這場法會中，都講講唱的內容可能有兩處。在敦煌保存的這個寫本上，他背誦的內容被省略掉了，但留下了兩處標誌，即第10行和第30行處的“經”字²⁴。在這兩處“經”字的前後都留有空白，表示它們與前後內容有所區別，以及對經文原文的省略。儘管這裡沒有留下背誦的文字，但根據經師的講唱內容，我們也可以確認此兩處省略的經文分別為經題“仁王護國般若波羅蜜多經序品第一者”和序分第一句“如是我聞，一時佛住王舍城鷲峰山中，與大比丘眾千八百人具”。在正常的講經活動中，都講是要把所有的經文都要念誦一遍的，祇不過在應聖節這一特殊節日中，講經活動祇能象徵性地表演一小部分。

在應聖節的表演活動中，都講的功能被嚴重弱化和娛樂化，這一方面使仁王會僅僅保留有講經的外衣，實際上不再具有研磨精義的學術內涵，徹底拋棄了南陳以來“義解傳統”的內核；但另一方面，此種形式的講經的主要目的是為皇帝祝壽，而在“家國一體”的帝國時代，為皇帝祈福實質上也是為國祈福，所以講經還是延續了仁王會的“護國傳統”。

此外，每一次應聖節都是由僧道共同講經，易言之，應聖節不僅有僧人講經，亦有道士講經，而道士們的祝壽也都是當日慶祝皇帝誕辰活動中的一環。關於此點，正合於《講經文》中所描述的那樣：

359-382頁；鄭阿財《敦煌講經活動都講職司與文獻遺存考論——以法藏P.2807寫本為例》，收入氏著《敦煌佛教文獻與文學研究》，上海：上海古籍出版社，2011年，第180-217頁；等。

²⁴ 其實“經”字前面的“唱將來”一語，亦可視為提示都講接續唱經的標誌。關於此點之揭示，參孫楷第《唐代俗講規範與其本之體裁》，第73頁。

“君王聽法登金殿，釋道談經寶臺上”，宮殿之中“有人煙處，羅烈（列）香花；有僧道處，修持齋戒。醮蔭庥道廣，虔禱心同”。僧人和道士同臺表演，也許和南北朝以來的僧道論衡活動有關，但講經文中的信息尚不足以讓我們對長興四年這次應聖節僧道活動進行更深入的討論。

三、小結

南北朝以至唐宋時期，仁王會的發展演變，可視為這一時期中國佛教發展的一個縮影，即從精英佛教走向世俗佛教。南北朝以至隋唐前期，仁王會以講經論難為主，但唐太宗以後，尤其是隨著密宗的發展，仁王會加入了更多的密宗元素，表演性更強，護國的功利性也越發突出。

唐朝中後期，隨著俗講的出現與流行，仁王會也發生了異變，出現了“講唱文學”性質的《講經文》。這種文本所反映出的仁王會，一方面保留了以往仁王會的兩個傳統，即經院主義的講經傳統和重視佛經護國功效的傳統；另一方面也對這兩種傳統進行了大幅簡化，表現為：根據場合的不同，改變仁王會的規模。這種改變即是對講經內容進行所取捨，也是對人員規模的調整。具體到前者，有時為了迎合贊助人的需求，甚至可以祇選擇講解很少一部分經文，而使用更多的篇幅對齋主進行讚頌，具有強烈的表演性和娛樂性；具體到後者，有時可能囿於時間和空間的限制，講經甚至祇需要一二位僧人即可完成。這種仁王會在保留傳統的同時，更具表演性，可視為“戲化”的仁王會。