

敦煌患文所见唐、五代时期的佛教疗疾仪式

杨宝玉 马托弟

摘要: 敦煌文献中发现了大量题名为“患文”的佛教发愿文,其主要内容和疾病有关,是佛教相关法会上念诵的应用文书。患文中一般对病人生病原因的陈述,可分为“寒暑乖违”“四大不调”等气候因素及“毁坏生灵”“草菅人命”等道德性因素,这构成了我们认识古人疾病观的重要基础。除此之外,患文里还写到求助佛教的原因,为“药石频投”“求遍人间医王”而未愈,充分说明中古时期民众面对疾病的无助以及投向宗教的心路历程,体现出当时的医疗观及古人面对疾病时的医疗选择。患斋在患者家里举行,家人为施主,在文末的回向中也有对家人或七世祖的祈愿,体现了浓厚的家庭及亲情色彩。敦煌患文抛却了生冷的灾疫叙事,体现了对个体生命的关怀。

关键词: 敦煌;患文;佛教仪式;疗疾

中图分类号: K24 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)02-0143-08

古人对疾病、医疗的认识与其所处时代背景相关,与我们今天意义上的医疗有很大的差别,其治疗疾病的方式也比今天广泛得多。中国古人除了医药治病之外,还利用符咒、巫术和宗教仪式,尤其是在医疗资源匮乏的民间,非医药的治病方式占重要比重。唐、五代时期的敦煌,除了现代医学意义上的医药针灸等,还普遍存在佛教、道教、民间宗教等医疗方式,展现出多民族聚居区多种文化多种医疗方式融合的场景^[1]。

患文是敦煌文献中以治疗疾病为目的的愿文。前人对此多有关注,如:郑志明从佛教的角度详细论述了患文所表达的宗教医疗观^[2]196-224,彭氏子则以较为通俗的方式重新诠释了郑文^[3],太史文讨论了患文的写作风格^[4],他还通过13件敦煌患文,分析了患文的文本结构、忏悔仪式、佛教治疗过程及佛教的理想社会^[5]64。近年一些敦煌学相关学位论文,也多对敦煌患文有所涉及^①。总体来看,前人对患

文的研究重点是将患文作为“斋文”的研究及宗教医疗本身。本文将进一步探讨患文的性质及其背后的佛教治病仪式,以及患文所表现出来的唐、五代时期民众的疾病医疗观、信仰及当时的孝亲伦理与对普通个体生命的关怀。

一、敦煌患文的性质及分类

1. 患文的性质

对于患文的性质,以往学者多有论及。黄征、吴伟认为“患文是在亲人得病以后,其眷属施舍财物于寺庙、祈求神灵的助护时诵读的文章”^[6]2。郑志明将患文定义为“佛教专为解除病患所举行坛法仪规中所念诵的应用文书”,并认为其有一定的范文模式,经由建坛作法来启请诸佛,为患者解除病痛,可分为文书模板和实际应用中的患文,是仪式中祈祷的回向文章^[2]198,211,212。太史文在他的研究

收稿日期:2024-11-12

基金项目: 中国博士后科学基金第74批面上项目“晚唐五代宋初敦煌医疗社会史研究”(2023M743862);中国社会科学院博士后创新项目“晚唐五代宋初敦煌医疗社会史研究”。

作者简介: 杨宝玉,女,中国社会科学院古代史研究所研究员、博士生导师(北京 100101)。马托弟,女,中国社会科学院古代史研究所助理研究员(北京 100101)。

中没有明确定义患文,但间接表述了患文是僧侣抄写的回向功德文的观点^{[5]46}。戴晓云认为唐、五代时期为生病、战争等举办的相关斋会是水陆法会,间接说明了患文是民众因生病而举办的水陆法会中的文书^[7]。

基于对患文定义、性质认知的不同,前人所收集、整理、释录的敦煌患文写卷卷号、篇目数量不一。《敦煌愿文集》收录了祈求祛除疾病并原标题为患文的愿文,并将无题或失题的和患文内容相近的愿文拟题为患文;太史文《疗以善业:中古佛教患文》一文附录了13篇比较经典的患文,其中包括12篇患文和1篇僧患文,卷号为:S.1441v.3d、S.5548.2、P.3825.4、P.4963.2、S.343v.14b、S.5453.1、S.5616.2、P.2631.8、P.3806v.3c、S.2832.15、BD9156.2、TH745、S.5561.3^{[4]60-68};赵玉平整理了39个卷号的患文,段鹏则整理了包括P.3562v10、羽072b两篇道教《病差文》在内的74个卷号74篇患文^②。

通过以上文献来看,患文往往和开经文、临坛文等抄写在一起,很明显是寺院僧尼所写,其中一部分属于僧尼写作患文时的范本,另一部分具有明确法事对象,应是因施舍者患病举办法事活动时僧尼于佛像前念诵的应用文书。因此,患文应该就是施舍者因为生病而在施舍、转经、设斋、焚香等诸种法事中,请僧人代替施舍者向佛表白施舍者施舍原因及目的的念诵文书,而敦煌文献中所保留的患文应该是佛教疗疾仪式中僧人为施舍者拟写念诵词的范本及一些应用过的文书记录。

2. 患文的分类

敦煌患文没有完全统一的格式,内容也不尽相同。从文本来讲,敦煌患文分为实际应用型患文和患文参考范本。如:“某公染患已来,经今数旬,药食频投,未蒙痊(痊)损,所以危中告佛,厄乃求僧,投托三尊,乞垂加护。”^③文中没有特定的施舍者,所以可以认定是一篇患文范本,僧尼在佛教治病仪式上将“某公”修改为患病对象即可使用。

根据患病对象社会身份的不同,患文大致可以分为三种格式。

其一,为没有特别身份的普通百姓所写的患文,言辞和形式都较为简略,直接由僧侣念诵患者举办斋会的目的、生病症状及回向等。如S.5561、S.5522《俗丈夫患文》:

仰启千(莲)花藏界,清静法身,百亿如来,恒沙化佛,清凉山顶大圣文殊,鸡足岩中得道罗汉,龙宫秘典,鹫岭微言;道眼他心,一切贤圣。

惟愿发神足,运悲心,降临道场,证盟(明)所谓。厥今坐前所主捧炉虔跪、舍施启愿所申意者,奉为△人已躬染患诸(之)所建也。惟患者乃英灵俊杰,文武双[全];于家训五教之仪,奉国守亡躯之效。遂乃寒暑匡候,摄养乖方;染流疾于五情,抱烦痼于六府。

……

惟[愿]以慈(兹)[舍]施功德、焚香念诵胜因,尽用庄严患者即体:惟愿耆婆妙药灌注身心,般若神汤恒流四大。身病心病,即日消(消)除;卧安觉安,起居轻利。伏持胜福,次用庄严施主即体:惟愿三宝覆护,众善资持;灾障不侵,功德圆满。然后一毫十力之善,将七代而俱荣;八难六趣之中,遇此同登彼岸。摩诃般若。^④

其二,有一定的社会身份,如佛教僧侣和都头之类,这类患文篇幅一般较长,形式也较为复杂,其中不仅有疗疾仪式中僧人需要念诵的旁白,还有“律师自云”“患尼自云”“患都头自云”之类病者自我忏悔的内容,以《尼患文》《僧患文》《父患文》为代表。如S.5561《僧患文》:“奉启三身四智,五眼六通,十地十心尘妙(沙)菩萨,四向四果,无量声闻,八大龙神,四天王众,冥幽空显,道力地心。伏愿去定花台,降斯法会,今日今时,证明所谓。厥今广延清众,开畅真乘,大会缁伦,香烟匝席时(持)炉祈愿,舍施衣钵者,有谁施作?时即有△公奉为△闍梨已躬染患诸(之)福会也。”“律师”自云:“慈悲法父,放爱月之灵光;自在观音,施醍[醐]之妙药。视(示)现之疾,皤若冰消;真宝福田,俄然往矣。然后散霏法界,普及有情,赖此胜因,齐登觉道。摩诃般若。”^⑤再如S.5561《尼患文》:“惟患尼乃凤标雅素,早弃精(情)花;碧水将禅池共清,丹桂以(与)戒香莲(连)馥。飞声流俗,坛(擅)德桑门;继连(莲)色以高踪,习爱道之精轨。遂乃火风不适,地水乖违;五情不安,四大无顺。伏枕累席,未能起居;药饵频施,全无袖撼(抽减)。谨将微渺,割舍净财,投杖(仗)福门,希垂救厄。”“患尼”自云:“惟愿以慈(兹)舍施功德、无限胜因,总用庄严患者即体:惟愿药王、药上授与神方;观音、妙音施其妙药。醍醐灌顶,法雨润身;万福云臻,千灾雾倦(卷)。身病心病,即日消除,卧安觉安,身心轻利。”^⑥还有S.6417《父患文》,“患都头”自云:“以兹转经回向功德,总用庄严患父都头即体:唯愿医王大圣,洒甘露之莫祁;百毒龙王,吸四支(肢)之痛楚。从心香汗,遍五体而通流;百节烦怨,

若云飞而自殄。即日痊愈,所苦皆除;轻利身心,还复如旧。辜恩负命之辈,并愿来过此场;领受舍施资财,发欢解怨仇语。又持是福,次用庄严坐前都头即体云云。”^⑦

其三,身份尊贵者的患文,如吐蕃时期宰相、归义军节度使等。这类患文没有病者自己的忏悔,只是歌颂其功德,患文内容文辞考究,意有所指。敦煌文献中 P.2974《为宰相病患开道场文》即系赞普遣使为患病宰相设斋的斋文:“伏惟圣神赞普,道阐百王,声高五帝。振霜威而清四海,施惠泽而育万灵。故得谋臣图仕,入转无筹;塞表尘清,峰(烽)飏不举。更复游心至教,专意福门;转诵金言,赛酬往愿。今者能事备,宝轴终,胜愿享,万祥集。总斯功德,莫限良缘,先用庄严圣神赞普:伏愿厥今虚法座,显真容,锦褥重敷,绣茵遐设者,有谁施之?则有专使等奉为宰相尚腊藏嘘律钵微疾缠躬、保愿崇福之嘉会也。”^⑧该斋文先对赞普进行了赞美,再歌颂宰相的功德。再如为河西节度使太保所作的患文:“厥今倾心佛日,钦慕(慕)莲宫;请柰苑之僧徒,转龙宫之教典。财施七宝,香散六珠(铢);仰仗三尊,乞祈福祐者,为谁施作?时则有我节度使太保奉为己躬患病,乞祈减损之所建也。伏唯我太保有天庭之貌,负日角之姿;孝义两全,文武双备。”“以斯转读设斋功德、舍施回向福因,先用奉资上界四王、下方八部:伏愿威光炽盛云云。当今皇帝云云。又持是福,伏用庄严我太保病患即体:唯愿四百四病,借此云消;五盖十缠,因兹断灭。药王、药上,洒甘露之清浆;观音、妙音,洒提胡(醍醐)之妙药。身病心病,即日(日)消除;卧安觉安,起居轻利。又持是福,次用庄严夫人即体:唯愿云云。”^⑨

不同社会身份者的患文差距比较大,有较高社会身份的人,在患文中添加了对其社会地位或功业的长篇幅赞美,而普通人的患文只是简单表述了其求佛的原因及回向等。这三种格式的患文文本在敦煌文献里同时存在,但不管是达官贵人,还是普通民众,患文表达的目的都是相同的,即:“‘患文’是一种讽诵的悼辞,将佛教义理融入到坛场仪轨中,在神圣的仪式操作下展现出语言的感染力量。这种倾向现世的大众化仪轨,是借助佛力来助威忏悔,在宗教仪式的设计下,传达了心灵净化的解厄历程。”^{[2]198}

二、唐、五代时期佛教疗疾仪式

患文是唐、五代时期敦煌佛教治病斋会上的应

用文书,对于患文背后的佛教治病仪式的探究,是深入了解患文的必要基础。据宋家钰研究,佛教斋会受道教斋会影响而形成,系统、全面编撰道教斋仪的是南朝刘宋时期的道士陆修静,受道教斋仪的影响,佛教斋仪也在南北朝时期形成和发展,它的编撰应大致与道教斋仪具有相同目的和功用,也是规范斋会的程式活动^[8]。魏晋南北朝相关史料中已出现佛教患斋的记载,《魏书》卷十九《京兆拓跋王太兴传》云:

初,太兴遇患,请诸沙门行道,所有资财,一时布施,乞求病愈,名曰“散生斋”。及斋后,僧皆四散,有一沙门方云乞斋余食。太兴戏之曰:“斋食既尽,唯有酒肉。”沙门曰:“亦能食之。”因出酒一斗,羊脚一只,食尽犹言不饱。及辞出后,酒肉俱在,出门追之,无所见。太兴遂佛前乞愿,向者之师当非俗人,若此病得差,即舍王爵入道。未几便愈,遂请为沙门,表十余上,乃见许。^[9]

这则故事说明当时已经出现了应对、治疗病患的佛教斋会“散生斋”。另外《高僧传》卷十《杯度》记载:“有齐谐妻胡母氏病,众治不愈。后请僧设斋,斋坐有僧聪道人,劝迎杯度。度既至一咒,病者即愈,齐谐伏事为师。”^[10]《南史》卷七十《郭祖深传》则言:

臣见疾者诣道士则劝奏章,僧尼则令斋讲,俗师则鬼祸须解,医诊则汤熨散丸,皆先自为也。臣谓为国之本,与疗病相类,疗病当去巫鬼,寻华、扁,为国当黜佞邪,用管、晏。^[11]

可见“请僧设斋”已成为当时民众罹患疾病后治疗疾病的选择,僧尼“斋讲”更是与医诊中的“汤熨散丸”并列的重要治病方式。因此可以说,魏晋南北朝时佛教已经有了治病斋会,且较为流行。唐、五代时期,佛教治病斋则更为普遍。《太平广记》卷三百六十二《妖怪四》“燕凤祥”条载:

(凤祥)乃避于精舍中,见佛榻下有大面,瞪目视之。又将逃于他所,出门,复见群鬼,悉戏巷中。直赴凤祥,不得去。既无所出,而病转笃。乃多请僧设斋,结坛持咒。^[12]

依照敦煌现存患文中的《僧患文》《父患文》《俗丈夫患文》等患文可知,唐、五代时期敦煌普通民众、僧尼、官员等群体,在罹患疾病后举行“祈福求僧”的斋会、道场等佛教疗疾仪式十分多见。值得注意的是,对于一般民众而言,在祈福疗疾过程中并不分宗教信仰,而是“有灵始信”。对此,敦煌文献

可以提供相关线索。例如,除佛教患文外,敦煌文献中保存了与患文相似的道教疗疾仪式文书《病差文》,反映了道教疗疾仪式在敦煌的施行,P.3562v10《病差文》即为此类文书,“盖闻天尊立教,开化十方”,“然今谨有斋主某公”,“更舍净财,建造功德,经像若干,临时言之,并以周圆,谨因此斋,以申表庆”,“唯愿天降灵药,又赐神汤,洗涤沉痾,驱除鬼魅,早蒙平复,速得康强。又持此善庄严斋主合门大小,唯愿道牙(芽)增长,灾厄永除,智慧(慧)庄严,恒离凡(九)障,灵椿比寿”^⑩。从中可知,道教疗疾仪式中的应用文书赞叹天尊之德、表明祈福缘由及目的、发愿回向的格式与佛教患文类似,二者在内容上也体现了“自利利他”的思想。实际上,唐、五代时期的敦煌,佛教治病、道教疗疾的仪式并非泾渭分明,而是互相影响,甚至敦煌佛、道共同举办法会,P.3562v18《岁初愿文》即可能是当时佛、道二教共同举办斋会的文本记录:“无名而名,经传浩劫;不有而有,形遍尘沙。驾青牛而诣西方,感真容见于东土,则我大道之教也;其有金人入梦,白马流风,法自汉朝,教传中夏,则如来之教也。即此会者。”“唯愿天尊雍(拥)护,百疾去身;诸佛扶持,千灾远体;饥食灵药,渴饮琼浆;变老状为童颜,盖(改)衰年为玉色。有(又)用功德,装(庄)严法界。伏愿九阴罪威(灭),十方福生,希南亩之有秋,冀北极之太平;天下地上,水陆众生,俱沐胜因,成无上道。”^⑪从中可以看到道教和佛教熔融于“岁除斋会”之中,所谓“大道之教”和“如来之教”“即此会者”,二教的神灵共同护佑信众的生命健康,正所谓“天尊拥护,百疾去身;诸佛扶持,千灾远体”是也,回向内容中的“南亩”“北极”分别反映了佛道二教的内容和理念。

实际上,念诵患文只是佛教祛病仪式中的一个环节,除此之外还有转经、设斋、焚香等。P.2237《患得损》写道:“惟愿患者承兹转经、设斋、焚香种种功德,天垂妙药,佛降神光。”^⑫其他患文里也有“因斯转经功力、念诵之因”“以兹施舍功德、念诵焚香”等表述。而通过佛教祛疾的种种功德,病人情况好转或痊愈后,会设斋道谢,敦煌文献中就保存了这类文书,如P.4092《新集杂别纸》中《设斋疏》(拟)记载:“设斋疏子具官,伏为妻王氏疾病捐,起建道场,转念功德数,具经遍数。右件功德并以圆就,今因斋次请为表因,谨疏。”^⑬P.2652v《诸杂谢贺》中《谢患痊(痊)》记载:“△乙自拙将治,微疾缠身,伏蒙司空宽假,以得医疗□□无任战惧。△乙卑微末品,宿见业生,致令四大乖违,六□□楚。特蒙司空神力,威念

日了,却得痊除,累赐□□,□以百节。(陡)觉轻利。△乙非但今世一身,万生感恩荣幸。”^⑭

因此可以说,敦煌患文应分为祈求祛除疾病的“患文”和庆祝疾病痊愈的“疾愈文”。例如S.5640中的《疾念诵》和《疾愈意》分别对应了祈求祛除疾病的“患文”和病愈后庆贺的“疾愈文”。从文本情况来看,得病时的祈求祛疾的患文占了敦煌患文里的绝大部分,故移录较为少见的“疾愈文”如下:

疾愈意

公谦谦君子,洛洛(落落)英才;常怀三义之心,每有断金之美。顿因离宫,大动玉质,瘵身羸雪如六出之花,貌[悴]如九秋之叶。遂乃仰凭皇觉,斋青眼(服)以虔诚;信启金仁,蒙素毫而远照。喜得六根清泰,如月照秋江;三障云消,似红莲舒于碧沼。是知信诚不昧,灵鉴照(昭)彰;慈云布而热恼清凉,惠(慧)影临而沉痾顿息。既蒙诸佛护念,宁无庆贺之心?表于此晨,用申庆赞。^⑮

由此可知,佛教斋会治病是一种延续性的宗教活动,从生病到病愈,佛教仪式渗透患者及其家属疗疾的整个过程。需要说明的是,患斋治病仪式不是单独的宗教活动,而是有配套的医药辅助,如石刚在《走向世俗——中古时期的佛教传播》一书中所言:“通过以上几段医方可以大致了解僧医的治疗程序。首先要念诵咒语,其次对治疗的器具(如青、黄、绿三色缕)和药物(如郁金、青黛水)再以咒语咒之,最后再做具体治疗。咒语所起的作用多为心理暗示,让病人对医生、医术产生信心,后面的物理方法或药物治疗则对症下药,解除病痛。这种行医方式,兼具生理疗法与心理疗法,一旦产生疗效,病人自然对佛法生起信心,僧人也由此达到了以行医传播佛法的目的。”^[13]另外,圆仁《入唐求法巡礼行记》记载了斋会的过程及僧尼参与佛教疗疾仪式的收入等问题^[14],是我们进一步了解唐代治病斋会的重要资料。

此外,敦煌患文系有关个人疾病的文本,而敦煌文献中保存的大量和群体疾病相关的祛疫文本,是当时祛除瘟疫斋会的记录。如S.4537《结坛发愿文》记载了一次曹元德称太保时期祛除瘟疫的活动,其言:

厥今倾心三宝、皈命十方,置净坛于九宫,满五辰于此日。炉焚(焚)百和,财献七珍,拜首王(玉)毫,披陈求愿者,为谁施作?时则有我节度使太保乃见城中疾病,已历三春,伏恐死

损不休,引入九夏。所以先陈至恳,希佛力以荡烦痼;仰仗福门,借神方救疗病苦之所建也。

……

以斯结坛发愿功德、转经念佛回向福因,先用奉资上界四王、下方八部;伏愿威光炽盛,福力弥增;兴运慈悲,救人护国。愿使药王、药上,洒甘露之清浆;观音、妙音,施提胡(醍醐)之妙药。励(病)疾消散,疫瘴不行,万户无虞,千家有庆。^{①6}

作为完整的斋文,《结坛发愿文》开头先叹佛,表明结坛的地点及结坛的原因,这是对中国传统驱傩祛疫仪式的继承,其次表明斋会的主持者是节度使,再表述疫情的严重程度及对民众生活造成的灾难,最后回向部分将活动祈愿延伸到中原皇帝、归义军节度使及其家属、官僚及僧俗各界,有的甚至延伸至所有生灵。

三、敦煌患文所见佛教疾病医疗观

敦煌所存患文是应用文书,反映的是佛教为患者举行的治病仪式,不同于佛教严苛的戒律,是世俗化的佛教仪式。通过患文不仅能了解佛教的疾病医疗观,作为特定历史时期的产物,患文也能反映唐、五代时期的医疗状况。

1. 患文所见佛教医疗观

患文里提到的举行治病斋会的原因,一般是药石等医学方式无效或者民间医生治疗无效后才求助佛教疗疾的仪式。患文里提到的病因包括两部分:一是“寒暑乖违”等自然原因,一是道德方面的原因。这反映了当时人们对人为什么生病的认识,他们认为疾病是外在环境和内在心理道德因素共同作用的结果。外在环境造成的疾病用医药的方式治疗,心理或道德因素造成的疾病应该通过巫或宗教的方式治疗。这也是为什么患文里提到的病人生病后,在医药治疗无效的前提下才求助佛教的原因。

对于造成疾病的道德原因,敦煌患文里有详细的记载,不同身份者有不同的表述,在患文中病者“自云”中可以得见。如:S.6417《父患文(拟名)》:“患都头自云:生居贵族,长践豪门;性逸猖狂,恣奢异众。或心调雄勇,意习弓弧;掣逞貔猊,蹢生为围。或临军敌,发箭射人,或马上飞刀,伤煞贼寇。或游出猎,逐兔奔狐;□前安箴,妄煞虫兽。或营舍宅,动土兴功;伐树斫材,冒侵灵圣。或街衢耀贵,非分

捻愆;打扑平人,意犹不歇。或盛年美貌,爱染邪淫;欲火焦心,侵[□]贞洁;情生二种,性曲不端;妄作怨家,互相恨结。或因恃势,起嫉妒心;竞(竞)利争名,危身害命。谓得未得,高倚箴(蔑)人;非利求财,多端巧说;恒怀取物,不惧业因;无记深愆,积同海岳;愚痴障蔽,不觉不知。今对佛法僧前,披肝忏涤,愿罪消灭。”^{①7}S.5561《僧患文》:“律师自云:生居末法,像名出家;戒行常亏,故违误犯;经行精塔,坐卧金田;[佛]法僧财,贪求无足。如斯诸(之)罪,无量无边;由(犹)若恒沙,难可知数。今对消(清)众,忏悔宿愆;所有负财,领受功德。”《尼患文》:“患尼自云:生居女质,长自凡流;常游苦海之中,未离欲尘之境。虚[沾]缁众,浪忝披真;徒受圆满之尸罗,全犯巨知之限约。或将非律之绣绮,枉禀衣□;或求器刹之名闻,诈行异行;或经行殿塔,污泥伽蓝;或反应上言,抵突师长;或因自赞,隐毁他人;或不细思,忘(妄)谈长短(短);或因执掌常住,分寸搜掙;或是犯捉之间,将轻换重。如斯等罪,陈诉难周;前世怨家,诟知头数?盖在凡缘所闭,不觉[不]知;今卧疾中,始悟前障。无门诉告,忤忤尊前;伏愿慈悲,希垂救拔。怨家债主,领受斯福;舍结济生,十恶之愆并愿消灭。”^{①8}P.2642曹元德相关《患文》载:“患太保自云:生居五浊,位处王公,每因国务之句,广造不善之业。有明取口覆,烦烦(恼)自缠,不觉不知,堕恶识转。累土少安武战,伤煞万人命根。或动土修崇,冒犯凶神。或因经行寺宇,污秽伽蓝,拂扑蚊虻,损伤虫蚁。或因忆味,屠煞牛羊,燂剥鸡猪,弹射禽兽。或因游猎,逐兔奔狐,安箴下箭,众生怕怖,无处藏身,煞命之恐,走犬飞鹰,卒陈难尽。或因□□□□功德之资,粗生隐没,道场布施,口善心远,出数极劣,临时改易。或因恃势,枉法受财,谣谤平人,逼迫而取。或凶言鄙语,枉蔑尊亲,恶口秽词,毁灭三宝,况于十恶五逆,无不皆造。口四身三,恒常□□,如斯之罪,无□□□,由(犹)若尘沙,难可之(知)数。今对佛前法前僧前,披肝忏涤,愿罪消灭,所有冤家债主领受。今日今时,转经结坛,设斋功德,释怨舍结。”^{①9}从中可知,造成贵族阶层产生疾病的道德因素大致包括骄奢淫逸、战场杀人、猎杀动物、仇恨别人等;出家僧、尼大体有骄奢、心生杂念、占用财物、顶撞师长、不敬佛法等致病因素;而曹元德作为敦煌的最高统治者,造成他罹患疾病的道德因素则包括骄奢淫逸、杀害动物、不敬三宝、枉法受财等因素。患文所表现的病因道德定命论,是中国传统道德定命论与佛教因果报应轮回观念相结合的产物。同时

患文体现了佛教“业”的思想,也和中国古代天人感应思想一脉相承,该感应思想认为疾病不仅是身体病变的表现,也是上天对自己错误行为的惩治。

患文里多有“药石频投”“求遍人间医王”(没有效果后)才转而求助佛教仪式的表述,充分说明了中古时期民众面对疾病的无助以及最后投向宗教的心路历程。于赓哲认为:“千百年的中国历史上,民众对医人的医术缺乏足够的信心,在求医问药过程中有很强的运势观和侥幸心理。这种现象产生的主要原因就是民间医人的水平一直在一个比较平庸的层面上徘徊。”^[15]加之社会生产水平低,医疗不发达,非医疗的疾病治疗方式在敦煌占很大的比例,除了佛教斋会外,还有抄经、施舍、念佛等方式祈求疾病的痊愈。智颢(538—597),是6世纪的天台宗祖师,他就在多处讨论过疾病的治疗。《摩诃止观》中提到治疗方法时说:

凡诸病患须细心寻检,知病根源然后用治也。明治法宜对不同。若行役、食饮而致患者,此须方药调养即差。若坐禅不调而致患者,此还须坐禅,善调息观乃可差耳,则非汤药所宜。若鬼、魔二病,此须深观行力,及大神咒乃得差耳。若业病者,当内用观力、外须忏悔,乃可得差。众治不同,宜善得其意,不可操刀把刃而自毁伤也。^[16]

在智颢看来,导致疾病的原因分为“行役、食饮而致”“坐禅不调而致”“鬼、魔二病”和“业病”四种,医治则应“众治不同,宜善得其意”,其中除行役、食饮的疾病采用方药调养的医学治疗手段外,其余则需采用带有宗教色彩的治疗方式。这不仅代表了当时佛教的医疗观,也是当时精英阶层对疾病认识的代表性观点。例如,作为同时期精英阶层的韩愈,在《遣疟鬼》中,总结概括了唐人对疟疾的认知,其言:

屑屑水帝魂,谢谢无馀辉。如何不肖子,尚奋疟鬼威。乘秋作寒热,翁姬所骂讥。求食呕泄间,不知臭秽非。医师加百毒,熏灌无停机。灸师施艾炷,酷若烈火围。诅师毒口牙,舌作霹雳飞。符师弄刀笔,丹墨交横挥。咨汝之胃出,门户何巍巍。祖轩而父项,未沫于前微。不修其操行,贱薄似汝稀。岂不忝厥祖,眊然不知归。湛湛江水清,归居安汝妃。清波为裳衣,白石为门畿。呼吸明月光,手掉芙蓉旗。降集随九歌,饮芳而食菲。赠汝以好辞,咄汝去莫违。^[17]

从中可知时人认为疟疾是疟鬼所致,“医师加百毒,熏灌无停机。灸师施艾炷,酷若猎火围。诅师毒口牙,舌作霹雳飞。符师弄刀笔,丹墨交横挥”则体现了时人应对疟疾的主要医疗方式,“赠汝以好辞,咄汝去莫违”之语则类似于患文中的回向发愿,希冀疟疾能够消散。由此可见,巫术、宗教等非医药手段在古人治病选择中占据重要位置。

2. 患文所见唐、五代佛教疗疾信仰

唐、五代时期佛教疗疾在面对疾病时,除了采用现代意义上的医学、医疗知识外,还存在疗疾信仰及相应的非医药手段。值得注意的是,中国佛教的所有神祇基本都具有护佑生命的职能,但在佛教中国化的过程中,诸如药师佛、观音菩萨、妙音菩萨、药王菩萨、药上菩萨、耆婆、龙王等在敦煌患文里出现的具有疗疾功能的神灵,是民众较为信奉的对象,可以探索勾勒佛教疗疾的“神灵谱系”。

就敦煌文献所存患文来看,除了身为医王的佛及佛的医生耆婆外,观音菩萨是佛教疗疾“神谱”里出现次数最多、最频繁的神祇。实际上,不唯患文,在其他涉及疾疫相关的文本中,观音菩萨也最常出现。其中,观音或单独出现,如BD00062(北6854,地62)文书背面患文中所述:“以此功德,先用庄严患者即体:唯愿观音如月洒芳,亦以济□大圣□花,扇香风而荡虑。”^{[6]676}或和药上一起出现,如S.5561《难月文》所记:“观音灌顶,授不死之神方;药上扞摩,垂惠长生之味。”^{[6]698}或者和药王、药上、妙音一起出现,如前文所列S.4537《结坛发愿文》所载:“愿使药王、药上,洒甘露之清浆;观音、妙音,施提胡(醍醐)之妙药。”再如,S.6417《僧患》文中所言:“药王、药上,授予神方;观音、妙音,施其妙药。”^{[6]703}敦煌一些抄本里出现了“观世音菩萨最胜妙香丸”的记载,以观世音菩萨的名号命名药物,可见当时观音菩萨治病的形象已深入人心。“观音菩萨最胜妙香丸法”(P.2637)的出现,与敦煌地区流行的观音菩萨治病救难的信仰以及密教治病观念的扩展是密不可分的。P.3236、P.3916《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》中抄有《佛顶心观世音菩萨疗病催产方》和《观世音菩萨救难神验经》等内容,这些佛经,均被当时的信众们当作了消除病苦、救治产难等的方便法门^[18]。除此之外,灵验记、笔记小说等文学作品里出现了大量观音治病救人的故事。可见观音疗疾信仰已经深入人心。

3. 患文所见古代孝亲伦理及生命关怀

患文是佛教中为病人祈福的仪式,但是该仪式

的主要操持者为病人的配偶、子女、父母,体现了夫妻之间的感情、父母对子女的爱护以及子女对父母的孝敬,反映了当时的家庭伦理。同时,患文结尾的回向发愿一般指向自己的家人眷属及亡故的亲人,体现出浓厚的血脉深情。因此可以说,患文是佛教世俗化最集中的表现,将佛教“业”的观念和中国固有的天人合一思想及祖先崇拜传统完美结合,构造了一个理想的社会。从这个层面来说,患斋能不能真的起到治病的作用已经不是那么重要,重要的是它把病人的疾病从个人角度上升到家庭、家族甚至社会的层面,强调病人处于一个充满关爱的家庭与社会组织里,这是对个体疾病的接纳和认可。在这里,病人不是身患疾病、失去社会角色的弱者和边缘人,而是家庭和社会的一分子,家人和社会不仅对他提供医疗援助,而且营造了良好的社会关系氛围。“唐宋时人们普遍认为,个人的命运遭际,并不是一个孤立的现象,它与家庭及亲人的命运吉凶有着密切的关系,夫妻、父母、子女的命运吉凶紧密相连,互相影响。就连疾病,也是互相体现、互有影响的,故有如上总结。”^[19]

疾病是古代民众面对的巨大灾难之一。但是在传世文献里,我们很少看到对普通民众疾病的叙述,只有对民众个体生命造成巨大威胁的瘟疫才出现在史籍里。而瘟疫,常常和水灾、蝗灾、地震等自然灾害一起出现,仅是作为对国家生产力重大破坏作用的证明被记载下来。这样一来,灾疫史代替了疾病史,也就忽略了对个体疾病及生命的关怀。与患文类似的传世文献有《全唐文》里的《为太平公主五郎疾愈设斋叹佛文》,与敦煌患文差异较大,但是可以推测唐、五代时期上层社会也为病患设斋祈愿或还愿。《广弘明集》中保存了一些愿文,但是其中也没有患文。据杨晓平《东亚愿文考》研究:“东亚汉语散文在古代东亚文学中占有重要地位。愿文是六朝至宋初流行的文体,但《文选》、《文苑英华》等均未收录,只有敦煌遗书中保留着大量愿文。”^[20]因此,在传世文献记载缺席的情况下,敦煌患文对研究古代愿文有重要的意义。

从敦煌文献记载来看,与瘟疫书写中“兴运慈悲,救人护国”“万户无虞,千家有庆”“城隍安泰,阖郡康宁”中祈求国泰民安的宏大叙事不同,敦煌患文中“以斯殊胜功德,回向庄严患者”“放舍患儿,还复如故”“又患者即体:耆婆妙药,灌注身心”的笔触则以患病者为核心进行祈福、回向、发愿,体现了对个体生命的关怀。因而可以说,在中古以上层视角

为主,只有瘟疫鲜有疾病的叙事里,敦煌患文抛却了生冷的灾疫叙事,弥补了有关个体疾病叙述的空缺,体现了对个体生命的关怀,敦煌所存患文对理解整个唐、五代时期的社会医疗与生命关怀有重要意义。

总之,患文是佛教治病斋会仪式上念诵的文书,体现了古人对个体生命的关怀。敦煌文献所存患文文本则弥补了唐、五代时期以上层为视角,只有瘟疫鲜有疾病的叙事的不足,为医疗社会史的深入研究提供了视角。患文所展现的疗疾仪式,不仅有佛教义理、佛教医学的内容,还吸收了道教符篆,并兼具中国传统的天人合一、孝亲伦理等思想,展现出了儒释道融合的历史图景。

注释

- ①赵玉平:《唐五代宋初佛斋礼仪研究》,上海师范大学2015年博士学位论文;任伟:《敦煌文化研究》,兰州大学2017年博士学位论文;段鹏:《九——十世纪敦煌社会宗教生活研究——以斋会文本为中心的考察》,兰州大学2020年博士学位论文。
- ②赵玉平整理的39个卷号分别为:P.2058、P.2237、P.2255、P.2631、P.2854、P.2974、P.3172、P.3259、P.3351、P.3566、P.3765、P.3825、P.3405、P.4608、S.4537、S.5561、S.5593、S.5522、S.5957、S.6417、S.343、S.1441、S.5548、S.4081、S.5639、S.5640、S.530、S.2832、P.2449、P.2587背、上海图书馆085(812532)、国图836、国图6854、国图7069、国图BD09156、国图00062、Φ263、Φ326、Jx.01009,参见赵玉平:《唐五代宋初佛斋礼仪研究》,第133页。段鹏整理的74个卷号,兹不赘,参见段鹏:《九——十世纪敦煌社会宗教生活研究——以斋会文本为中心的考察》,第91—92页。
- ③图版见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第一卷,四川人民出版社1990年版,第144页。
- ④⑤⑥⑧图版见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第八卷,四川人民出版社1992年版,第26、24、25、25—26页。
- ⑦⑩图版见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第十一卷,四川人民出版社1992年版,第65、24—25页。
- ⑧上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法藏敦煌西域文献》第20册,上海古籍出版社2002年版,第295页。
- ⑨图版见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第六卷,四川人民出版社1992年版,第131页。
- ⑩图版见上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法藏敦煌西域文献》第25册,上海古籍出版社2002年版,第328页。录文参见马德:《敦煌文书〈道家杂斋文范集〉及有关问题述略》,陈鼓应主编:《道教文化研究》第13辑,读书·生活·新知三联书店1998年版,第228页;刘永明:《P.3562v〈道教斋醮度亡祈愿文集〉与唐代的敦煌道教(一)》,《敦煌学辑刊》2013年第4期;段鹏:《九——十世纪敦煌社会宗教生活研究——以斋会文本为中心的考察》,第92页。
- ⑪图版见上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法藏敦煌西域文献》第25册,第329页。录文参照马德:《敦煌文书〈道家杂斋文范集〉及有关问题述略》,第

238—239页;刘永明:《P.3562v〈道教斋醮度亡祈愿文集〉与唐代的敦煌道教(一)》,第24页;段鹏:《九——十世纪敦煌社会宗教生活研究——以斋会文本为中心的考察》,第21页。⑫图版见荣新江主编:《法国国家图书馆藏敦煌文献》第44册,上海古籍出版社2025年版,第43页。⑬图版见上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法藏敦煌西域文献》第31册,上海古籍出版社2005年版,第329页。录文参见赵和平辑校:《敦煌表状笺启书仪辑校》,江苏古籍出版社1997年版,第141页。⑭图版见上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法藏敦煌西域文献》第17册,上海古籍出版社2001年版,第106页。录文参见赵和平辑校:《敦煌表状笺启书仪辑校》,第313—314页。⑮图版见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第八卷,四川人民出版社1992年版,第228页。录文参见赵玉平:《唐五代宋初佛斋礼仪研究》,第133页。⑯图版见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第六卷,四川人民出版社1992年版,第131—132页。关于本篇文书,黄征、吴伟将其篇题目拟为《患文》,但将卷号写为P.2854,段鹏则将此篇文书定名为《结坛禳灾文》,两者均有录文。参见黄征、吴伟编校:《敦煌愿文集》,第674—675页;段鹏:《九——十世纪敦煌社会宗教生活研究——以斋会文本为中心的考察》,第106—107页。⑰图版见上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法藏敦煌西域文献》第17册,第69页。录文参见杜海、郑炳林:《敦煌文书P.2642〈释明文范〉释录》,《敦煌学辑刊》2018年第1期。

参考文献

- [1]王晶波,马托弟.唐、五代时期敦煌医疗体系探论[J].中州学刊,2023(3):142-147.
- [2]郑炳林,郑阿财.港台敦煌学文库:66[M].兰州:甘肃人民出版社,2016.
- [3]彭氏子.敦煌写卷“患文”与佛教医疗观[J].佛教文化,2004(5):80-84.
- [4]饶宗颐.敦煌吐鲁番研究:第14卷[M].上海:上海古籍出版社,2014:355-377.
- [5]余欣.中古中国研究:第2卷[M].上海:中西书局,2018.
- [6]黄征,吴伟.敦煌愿文集[M].长沙:岳麓书社,1995.
- [7]戴晓云.水陆法会的功能在唐五代的嬗变[J].敦煌学辑刊,2019(2):100-109.
- [8]宋家钰.佛教斋文源流与敦煌本《斋文》书的复原[J].中国史研究,1999(2):73.
- [9]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974:443-444.
- [10]释慧皎.高僧传[M].北京:中华书局,1992:383.
- [11]李延寿.南史[M].北京:中华书局,1975:1720-1721.
- [12]李昉.太平广记[M].北京:中华书局,1961:2880.
- [13]石刚.走向世俗:中古时期的佛教传播[M].北京:社会科学文献出版社,2020:82.
- [14]圆仁.入唐求法巡礼行记[M].桂林:广西师范大学出版社,2007:20-21.
- [15]于赓哲.从古人求医心态看古代民间医人水平[J].学术研究,2005(9):20-21.
- [16]大正新修大藏经[M].台北:新文丰出版股份有限公司,1983:107-108.
- [17]彭定求.全唐诗[M].北京:中华书局,1960:3835-3836.
- [18]饶宗颐.敦煌吐鲁番研究:第15卷[M].上海:上海古籍出版社,2015:495.
- [19]王晶波.敦煌占卜文献与社会生活[M].兰州:甘肃教育出版社,2013:559.
- [20]杨晓平.东亚愿文考[J].敦煌研究,2005(5):95-100.

The Buddhist healing ceremony in the Tang and Five Dynasties period shown in Dunhuang Healing Liturgies

Yang Baoyu Ma Tuodi

Abstract: A large number of Buddhist vow texts titled “Healing Liturgies” have been discovered in the Dunhuang manuscripts. Their main content is related to diseases and they were recited during Buddhist healing rituals. The Healing Liturgies classified the causes of patients’ illnesses into climatic factors such as “abnormal cold and heat” and “imbalance of the four elements”, as well as moral factors such as “destroying living beings” and “trampling on human lives”, which constitutes an important basis for our understanding of the concept of human disease then time. In addition, the Healing Liturgies mentioned that the reason for seeking help from Buddhism was “searching for doctors all over the world”, which fully shows the helplessness of the people in the face of disease in the middle ancient times and the psychological process of seeking religious treatment, reflecting the medical concept at that time and the medical choice of people in the face of disease. The Healing Liturgies ceremony was held in the patient’s home, with family members as the sponsors. In the dedication at the end of the text, there were also prayers for family members or seven generations of ancestors, which demonstrated a strong sense of family and kinship. The Dunhuang Healing Liturgies abandoned the cold narrative of disasters and epidemics and reflected the concern for individual lives.

Key words: Dunhuang; Dunhuang Healing Liturgies; Buddhist ceremony; Healing disease

责任编辑:王 轲