

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究(第2年)

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：MOST 106-2410-H-004-155-MY2
執行期間：107年08月01日至108年07月31日
執行單位：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：楊明璋

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：葉爾珈
碩士班研究生-兼任助理：張滄雯
碩士班研究生-兼任助理：林起生

報告附件：出席國際學術會議心得報告

中華民國 108 年 10 月 31 日

中文摘要：本計畫主要研究的素材為敦煌文獻中以高僧為主角的話本、因緣記、讚文、傳記等體裁的作品，尤其關注其中的神異傳說敘事，藉以了解敦煌文獻中抄寫的高僧神異傳說之特色與意義、反映的唐宋之際中土高僧崇拜及其與佛菩薩信仰之結合，為傳說與宗教信仰文化、古代異文化交流史、宗教文化史視野下的動物研究等領域，貢獻一己之力。

本計畫的研究方法，是以文獻學為起始，對研究材料進行檢覈、校理；接著，利用顧頡剛「層累說」、宗教文化、動物文化史、主題學，以及口頭文化、書面文化等研究理論與成果，對這些材料進行歷時性、共時性的分析研究。

截至十月為止，執行本計畫二年多來的具體的研究成果為：二篇國內學報期刊論文、二篇國外學報期刊論文，二篇國內學術研討會論文，二篇國外學術研討會論文。而這八篇的論文，大致可分為二種類型：一是以外國、中土個別高僧的神異傳說為對象，如天竺無著菩薩、世親菩薩，新羅金和尚，中土道安、道宣、萬迴等，進行故事源流、聖化崇拜過程的討論；二是以高僧群體的神異傳說為對象，如寫本中的高僧贊抄、十大弟子、《歷代法寶記》中的禪宗諸祖師等，進行文本實際用途、特色及其宗教文化底蘊的探討。

中文關鍵詞：唐宋、敦煌文獻、神異、僧、佛、菩薩、動物、傳說、敘事、神聖

英文摘要：The main research materials are works include huaben, yinyuanji, zanwen and biography, which are mainly from Dunhuang Manuscripts that have eminent monks as main characters. This research especially focuses on mystic legends and narrations between recipient Buddha and Bodhisattva; moreover, in order to make contributions to the research field of religious belief in legends. This research also shed light on the unique and meaning of those mystic legends and considering the universality of conviction to eminent monks and Buddha/Bodhisattva during the Tang and Song dynasties as well.

As for the research methods, start from Documentation, checking and collating the research materials first. Then head to analyze those materials through both diachronic and synchronic way, using such as "Accumulation" proposed by Gujiegang, Religious Culture, Cultural history of Animals, Thematology, Oral Culture and Written Culture Study.

As of October, the project has been implemented for more than two years. The specific research results include two domestic journal articles, two foreign journal articles, two domestic academic papers and two foreign academic seminar papers. In addition, these research results were divided into two categories: one discusses among the source of mystic legends, the process of worship and the foreign and middle-earth eminent monks as individual as main characters in mystic legends, such as Tianzhu Wuzhu Bodhisattva, Shiqin Bodhisattva, Xinluo Jin monk, Zhongtu

Daoan, Daoxuan, Wanhui. The other is to explore among the textual practicality and character, cultural heritage of religion and eminent monks as group in mystic legends, such as Gaoseng Zanchao in Xieben, Shidadizi and patriarchs of Chan Buddhism in Lidai Fabao Ji.

英文關鍵詞：Tang and Song dynasties, Dunhuang Manuscripts, mystic, monks, Buddha, Bodhisattva, animals, legend, narration, sanctity.

科技部補助專題研究計畫成果報告

(期中進度報告/■期末報告)

(計畫名稱)

計畫類別：■個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：MOST 106-2410-H-004-155-MY2

執行期間：106年08月01日至108年07月31日

執行機構及系所：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：楊明璋

共同主持人：

計畫參與人員：葉爾珈、林起生、張滄雯

本計畫除繳交成果報告外，另含下列出國報告，共 1 份：

執行國際合作與移地研究心得報告

出席國際學術會議心得報告

出國參訪及考察心得報告

中華民國 108 年 10 月 20 日

一、前言

本專題研究計畫為期二年，第一年執行情形已於期中報告說明，故本期末報告將以第二年執行情形為重，當然，因其為期末報告，勢必也要綜述整體的研究狀況及成果，換言之，第二年之執行情形將採詳筆陳述，第一年則以簡筆陳述。

筆者發現敦煌文獻抄寫的以高僧為主角的話本、因緣記、讚文、傳記等體裁的作品，往往敘述有諸多神異情節，表面上看起來是在展演高僧的奇才異能，而其更為深層的作用與意義，恐怕是將之聖化，甚至部分與佛菩薩結合，形成聖僧、佛菩薩信仰。英國學者杜德橋（Glen Dudbridge）曾提出「把小說當作宗教經驗記載」的看法，他說：「對於什麼志怪小說的真實性和準確性的問題，我的看法是，不同傳說因附著不同的歷史文獻，會有不同的敘事樣式，各自都會認為各自是正確的敘事結構，所以，對我們來說，比較有把握的讀法，是考察傳說與同時代或相近時代社會上下文的聯繫，因為他們同屬於一個文化結構，在文化涵義上有可能互補。」¹又美國學者杜贊奇（Prasenjit Duara）也曾說：「對神話和標誌（symbol）如何變化所進行的歷史研究只是在近年才開始出現。這些研究傾向於強調神話的層面和歷史分層性質，每一層面都反映了某個時代或某個特定群體關心的內容。」²故本計畫即擬透過以敦煌文獻中的高僧各式神異傳述為主，結合同一時期的唐、宋其他傳世文獻，進行歷時性、共時性的分析研究。

本以「高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究」為題的專題研究計畫，可了解敦煌文獻中抄寫的高僧神異傳說之特色與意義，其反映的唐宋之際中土高僧崇拜及與佛菩薩信仰之結合情形，為傳說與宗教信仰文化、古代異文化交流史等領域，貢獻一己之力。

截至十月為止，執行本計畫二年多來的具體的研究成果為：二篇國內學報期刊論文、二篇國外學報期刊論文，二篇國內學術研討會論文，二篇國外學術研討會論文。而這八篇的論文，大致可分為二種類型：一是以外國、中土個別高僧的神異傳說為對象，如天竺無著菩薩、世親菩薩，新羅金和尚，中土道安、道宣、萬迴等，進行故事源流、聖化崇拜過程的討論；二是以高僧群體為對象，如寫本中的高僧贊抄、十大弟子、《歷代法寶記》中的禪宗諸祖師等，進行文本實際用途、特色及其宗教文化底蘊的探討。

¹ 見〔英〕杜德橋（Glen Dudbridge），“*Religious Experience and Lay Society in T'ang China: a Reading of Tai Fu's 'Kuang-i Chi'*”一書，以及“*T'ang Sources for the study of Religious Culture: Problems and Procedures*”一文。轉引自吳真《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁84，註1。

² 〔美〕杜贊奇（Prasenjit Duara）〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉，收入〔美〕韋思諦（Stephenn C. Averill）編，陳仲丹譯《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁93-114。

二、研究目的

本計畫具體的議題與目的，計有：

第一，以外國、中土個別高僧的神異傳說為對象，如天竺的無著菩薩、世親菩薩，新羅的金和尚，中土的道安、道宣、萬迴等，進行故事源流、聖化崇拜過程的討論。

新羅王子金地藏成為地藏菩薩，是我們最為熟知的中土外國僧神聖崇拜，其他還有，如 P.2680、P.3727 抄寫的印度高僧無著、世親本生緣，分別敘述了無著和世親的故事，無著本生緣的大要前文已提過，世親本生緣則謂其本習小乘，詆毀大乘，後悟，欲斷舌以示懺悔，此時無著忽現，言畢即消逝；後造《俱舍論》成，出城時，一具神異能力的湑神——有人偷物出城，神便撼鈴，世親並未偷盜任何物品的情況下出城，神卻撼鈴。二本本生緣所敘皆為神異故事，顯然是為彰顯無著、世親，且題目逕稱二僧為菩薩，其中的故事情節之承衍，以及所反映的對二外國僧崇拜信仰之演變，均值得深究。

又有 P.2125、S.516、P.3717 等十餘個寫本的《歷代法寶記》，對法號無相的新羅金和尚即有詳細的敘述，連同繼承他衣鉢的無住禪師，二人的神異故事情節至少有六則，而金和尚在成為中土群眾崇信的佛菩薩之過程中，也曾被質疑，謂：「金禪師是外國蕃人，亦無佛法，在日亦不多說法，語不能得正，在日雖足供養布施，只空是有福德僧。」不但稱他是蕃人，還直接說他語不能得正，這應該也是外國僧人在中土聖化的過程中，屢要面對的。又如敦煌畫中有約二十幅的行腳僧圖，畫面中除有一僧背負行囊，手持塵尾、錫杖，身旁總有一老虎相隨，上方則有化佛一尊，並多有「南無寶勝如來佛」的榜題，該僧人究竟是誰，是研究者關注的焦點，一般以為是玄奘，也有認為是李通玄（王惠民，1995），或者認為和唐肅宗屢夢念寶勝佛於御前的新羅金無漏密切相關（謝繼勝，2009）。其實，和老虎相關的高僧甚多，光敦煌文獻中，可舉之例就不少，如前文提過的金和尚，或 S.3074 中的釋弘明，P.4597、P.3490 的〈稠禪師解虎讚〉。故敦煌行腳僧圖及諸高僧故事中的老虎，相較於僧人，雖是配角，但老虎一形象具何種隱喻與象徵？特別是伴隨行腳僧的老虎與化佛——寶勝如來佛一同被禮敬，反映當時人們何種的文化想像？都值得我們深究。

中土的高僧則有如具萬里尋親神足通的萬迴，在敦煌文獻中是觀音菩薩的化身，也常和僧伽、寶誌一同出現於同一文本或同一組塑像之中，形成所謂的「三聖僧」信仰，成為僧伽和尚的配祀，同時，也是敦煌民眾一心供養的萬迴大師。而在一般傳世文獻中，萬迴也被視為和合神，和合神也有以為是二尊的，分別是指寒山、拾得，而寒山、拾得還同時分別被視為文殊菩薩、普賢菩薩的化身，至於玄奘則被當作萬迴具神通力的重要見證者。這種種萬迴和尚的神異傳說，其生成的先後與脈絡為何？是代代層累說下形成的？抑或同一時間不同空間下形塑出來的不同故事？本為王公貴族崇信的高僧，後來又是如何成為民間群眾信仰的對象？其中還牽涉到釋、道二教各自的佛菩薩、神仙系統的

交流與借用，如《道法會元》卷二三三〈玄壇趙元帥祕法〉屢出現萬迴，稱之為「萬回聖僧和合散事老人」或「和合童子和合判官雙身大聖萬回哥哥」。

第二，以高僧群體的神異傳說為對象，如寫本中的高僧贊抄、十大弟子、《歷代法寶記》中的禪宗諸祖師等，進行文本實際用途、特色及其宗教文化底蘊的探討。

唐宋之際的敦煌僧侶、俗眾傳抄許多來自外地甚至外國高僧的殊能異藝，是我們探究當時敦煌僧俗對殊方高僧的神聖想像及諸佛菩薩信仰活動、現象的重要素材。它們是承何流？又有何衍傳？在唐宋之際，也就是九至十世紀此一時期所編創、傳抄的故事，其定位與意義為何？反映的是何種宗教思維與文化現象？以 P.2680 一高僧專卷為例，和它抄寫內容極為相似的是 P.3727，二者一方面都各自摘抄了《付法藏傳》的部分高僧，另一方面《付法藏傳》未可見的高僧，反倒重複性甚高，P.3727 抄有〈唯識論師无著菩薩本生緣〉、〈唯識論師世親菩薩本生緣〉、〈聖者泗州僧伽和尚元念因緣〉、〈張僧繇邈和尚真影〉、〈寺門首立（惠淨）禪師讚〉、〈靈州龍興寺白草院和尚〉、〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉、〈劉薩訶和尚因緣記〉、〈羅什法師〉、〈大唐義淨三藏讚〉、〈梁朝第一祖〉（《歷代法寶記》）等十一篇因緣記、讚文，與 P.2680 重複的就有八篇，且他們要不為外國僧人，就是外地僧，只有惠遠一人為敦煌人，多數又具有神異情節。可見二本當非書手們隨意的抄寫，而是有某一有系統的祖本可依憑，故可以之探究唐宋之際敦煌僧俗傳抄殊方高僧的神異傳說之作用與意義。

三、文獻探討

本計畫主要研究的素材為敦煌文獻中的僧傳文學作品，探討其中的神異敘事、傳說，故接下來要介紹本計畫之研究情況，將以緊扣敦煌文獻的研究成果為主要評述對象，也會旁及敦煌文獻以外的研究成果，大抵分「僧傳研究」、「菩薩研究」及「文化史視野的動物研究」等三項來進行。其中的「僧傳研究」，將先介紹通論性論著，後介紹個別僧人專論性論著。

第一，僧傳研究

較早有系統地討論敦煌文獻中以高僧為對象的讚頌、傳記等文學作品的是金岡照光，1990 出版由他編輯的《敦煌の文學文獻》「Ⅱ各說」中有「五 高僧傳因緣」一項，其下又分為邈真讚、高僧讚、高僧傳因緣等三類，並對高僧讚及高僧傳因緣有頗為深刻的論述。像他將〈羅什法師讚〉、〈大唐三藏讚〉、〈義淨讚〉、〈佛圖澄羅漢和尚讚〉等與傳世歷代高僧傳比較，以了解二種文獻之關係；又以 S.1625 〈佛圖澄和尚因緣〉、S.556 的高僧別傳，以及 S.381、S.3074 的高僧傳抄為對象，以為它們有濃厚的故事性，和講唱體的「因緣」應有一定的關係，或可稱之為「高僧傳變文」。雖說金岡氏所搜羅的敦煌僧傳文學，仍不夠全面，但別具隻眼，看出這類作品的特色，開創之功不小。

在金岡氏之前，對敦煌僧傳屢有關注的是陳祚龍，甚至還利用一般傳世文獻及敦煌文獻，為歷代僧侶重新撰作傳記，如《中華佛教文化史散第四集》

(1986)就有〈敦煌名僧新傳小集〉；又《中華佛教文化史散策三集》(1981)則有〈關於研究無著、世親的生平及其「著述」之新資料〉、〈新校重訂敦煌古抄僧讚集〉，主要均以作品的校錄為主，前者還對 P.2680 的無著、世親本生緣之性質略作評斷，以為它們是當時流行的「傳說」，和變文多有密切之關係。

近期對各本敦煌僧傳較多的論述，大概就是竇懷永、張涌泉合著的《敦煌小說合集》(2010)，鍾書林、張磊合著的《敦煌文研究與校注》(2014)，以及張小剛著、敦煌研究院編的《敦煌佛教感通畫研究》(2015)等三本論著。前二本論著雖以校注為重，但於各本作品前均有詳細的「題解」，不僅提供完善的寫本校錄，還將過去學界對該本的研究成果一一簡述，並提出自己的見解，《敦煌小說合集》搜羅了〈道明還魂記〉、〈佛圖澄和尚因緣記〉、〈劉薩訶和尚因緣記〉、〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉等，《敦煌文研究與校注》則除了也收入〈佛圖澄和尚因緣記〉、〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉等因緣記外，著墨更多的是〈鳩摩羅什傳〉、〈竺道生傳〉、〈釋僧叡傳〉、〈沙門釋法琳別傳〉、〈唐泗州僧伽大師傳略〉及 S.3074〈高僧傳略〉等僧傳。《敦煌佛教感通畫研究》其中有一主題即是在討論神僧類的佛教感通畫，包括龍樹菩薩、佛圖澄、康僧會、曇延、劉薩訶、泗州和尚、安世高、寶誌、玄奘、萬回等，蓋以敦煌壁畫為論述主體，敦煌寫本的相關資料，則大抵僅羅列出，供讀者參考。

而有關佛典及僧傳神通、神異敘事研究，則如李豐楙〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉(原刊 1982)、丁敏《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》(2007)及〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉(2010)等，都對佛教的神通、神異之意義、內涵與敘事等有深刻的剖析。劉淑芬〈中國的聖僧信仰和儀式(四—十三世紀)〉(2013)一文則對「聖僧」的概念、內涵、相關的經典和儀軌，以及中古社會流行的「聖僧」信仰、宋代聖僧信仰之變化有詳實的論述。尚永琪《胡僧東來——漢唐時期的佛經翻譯家和傳播人》(2012)一書，主要利用歷代僧傳探索東漢末至唐中葉來自西域的僧人與中國佛教發展的關係，其中的第 18 為「西域僧人的神異傳教手段」，主要介紹六朝時期胡僧的各種神通及背後的意義與目的。

針對個別外國僧神異傳說進行討論研究的：如 P.2680、P.3727 等寫本的無著菩薩、世親菩薩本生緣，有陳祚龍〈關於研究無著、世親的生平及其「著述」之新資料〉(1981)；有 P.2125、S.516、P.3717 等十餘個寫本、一般傳世文獻卻未可見的《歷代法寶記》中新羅金和尚，冉雲華〈東海大師無相傳研究〉(1990)對金和尚從新羅渡海入唐，尋師訪道、神通廣大、名傳川藏、逝於川西等有詳實的論述。敦煌行腳僧圖學界討論者眾，對其中的虎一形象著墨較多的，如王惠民〈敦煌畫中的行腳僧圖新探〉(1995)、謝繼勝〈伏虎羅漢、行腳僧、寶勝如來與達摩多羅——1 至 13 世紀中國多民族美術關係史個案分析〉(2009)。

至於針對個別中土僧人神異傳說進行討論研究的：如廬山惠遠，主要集中在普度所謂的七誑上，如牧田諦亮〈燉煌本廬山遠公話について〉(原刊

1959)、〈慧遠的變遷——關於〈廬山遠公話〉〉(2007)。而萬回和尚，較早關注到的是牧田諦亮〈敦煌本三大師傳について〉(原刊 1958)，主要是整理 S.1624 中包括萬回在內的三大師傳，同時也收集了中日佛典中有關的資料；而以一般傳世文獻對萬回和尚進行考索的則有如崔小敬〈唐代神僧萬回考論〉(2016)，該文最大的特色就是將一般傳世文獻中對萬回的敘述，進行歷時性的鋪排，以見其形象之演變。

第二，菩薩研究

前文提過的金岡照光，也曾有文論及敦煌講唱文學與菩薩信仰關係，在《敦煌文獻と中國文學》第三章「敦煌文獻に見られる諸神諸菩薩信仰の一樣相——題記・追善文・願文等を主として」，就以〈目連變文〉、〈舜子變〉、〈破魔變〉等討論其中的地藏菩薩及帝釋天信仰。于君方在他的《觀音——菩薩中國化的演變》(英文版 2001)一書第五章「神異僧與觀音的本土化」，則是運用了寶誌、僧伽二位神異僧的傳奇故事，探討他們轉變成為觀音化身的歷程，以為他們及其傳說有助於觀音的本土化。尹富《中國地藏信仰研究》(2009)則在第三章第四節「八世紀初至十一世紀初地藏信仰盛況」主要運用了敦煌文獻、壁畫的材料，論述了這段時期地藏造像的變化。魏迎春《敦煌菩薩漫談》(2004)、李利安等《四大菩薩與民間信仰》(2011)二書，則對我們所熟知的五大菩薩或四大菩薩之形象、信仰之演變有或言簡意賅，或娓娓道來的論述。

第三，文化史視野的動物研究

英國學者 Roel Sterckx 於 2002 年出版的《古代中國的動物與靈異》一書，利用先秦兩漢文獻，探究古代中國思想文化背景下的動物觀，從職官、分類、地域、德化、變化、怪奇等角度進行論析，也論及個別動物在中國思想文化中的象徵，如指出戰國兩漢的古人把狗看作變化的中間環節，在前往異地的途中，狗既是守護者，也是中介者。至於陳懷宇《動物與中古政治宗教秩序》(2012)一書中的第三章「中古佛教馴虎記」及第四章「由獅而虎：中古佛教人物名號變遷」，分別利用中古僧人馴虎故事、佛教人物名號，探究中國中古佛教對印度佛教的繼承與變化，虎、獅在當時所代表的意涵。針對個別動物進行鑽研的，則如桂小蘭《古代中國の犬文化：食用と祭祀を中心に》(2005)從古人對犬的食用與祭祀風尚之演變，考察先秦以來中國的犬文化。尚永琪《蓮花上的獅子——圖說歐亞獅子文化》(2015)則著重介紹歐、亞的獅子形象、象徵、神話傳說，以及王權、佛教與獅子的關係。

四、研究方法

本計畫的研究方法，是以文獻學為起始，對研究材料進行檢覈、校理；接著，利用顧頡剛「層累說」、宗教文化、動物文化史、主題學，以及口頭文化、書面文化等研究理論與成果，對這些材料進行歷時性、共時性的分析研究。

本計畫主要的研究對象——敦煌文獻中以高僧為主角的話本、因緣記、讚文、傳記等體裁的作品，目前基礎的文獻校錄已有一定的成果，唯大抵依作品

的體裁分門別類，對個別作品進行校釋，一方面難以呈現抄寫的原始樣態，另一方面也易有疏漏，如 P.3727 抄寫狀況複雜，其中敘述有無著、世親、鳩摩羅什等，均未被注意到，加上近年來各地度藏的敦煌文獻陸續出版、公布，並有品質極高的彩色數位圖像，應有部分作品尚未被注意到，故本計畫以寫本為單位，一一為抄有高僧事跡的寫本重新進行校錄。

又本計畫研究的焦點之一，是欲了解各高僧神異傳說承衍的情形，以理清敦煌文獻傳抄的這類文本在各高僧形象演變過程的定位，以及其中蘊藏的政治社會、宗教思想文化，故須盡可能佔有各式典籍中載記的高僧行誼。故除了須對歷代各高僧傳一一檢視外，諸種電子文獻檢索數據庫，如「CBETA 電子佛典集成 June 2016」、「正統道藏漢籍電子圖書館」、「文淵閣四庫全書」電子版、「中國基本古籍庫」、「中國方志庫」，以及中央研究院「漢籍電子文獻資料庫」、「網路展書讀——唐宋文史資料庫」、「漢典古籍」等網站，也是相當重要的輔助工具。

為了要確切地落實與解決上述諸議題，顧頡剛「層累說」、宗教文化、動物文化史、故事學，以及口頭文化、書面文化等研究理論與成果的運用，也就十分必要。茲擇要說明如下：

（一）顧頡剛「層累說」

顧頡剛在〈與錢玄同先生論古史書〉（原刊 1923）上曾說：「我很想做一篇〈層累地造成的中國古史〉，把傳說中的古史的經歷詳細一說。這有三個意思。第一，可以說明『時代愈後，傳說的古史期愈長』。……第二，可以說明『時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大』。……第三，我們在這上，即不能知道某一件事的真確的狀況，但可以知道某一件事在傳說中的最早的狀況。」此即我們一般所稱的「層累說」，也有學者以為其源自崔述的「其世愈後則其傳聞愈繁」（《補上古考信錄》卷上），或者日本富永仲基「是諸教興起之分，皆本出于其相加上」（《出定後語》卷上〈教起前後第一〉）。又〈古史辨第一冊自序〉（原刊 1926）云：「研究孟姜女故事的結果，使我親切知道一件故事雖是微小，但一樣地隨順了文化中心而遷流，承受了各地的時勢和風俗而改變，憑藉了民眾的情感和想像而發展。又使我親切知道，它變成的各種不同的面目，有的是單純地隨著說者的意念的，有的是隨著說者的解釋故事節目的要求的。更就這件故事的意義上看去，又使我明瞭它的背景和替它立出主張的各種社會。」顧氏研究傳說中的古史或孟姜女故事，所觀察到的現象及運用的方法，對本計畫的研究有極高的啟示與可運用性。

（二）宗教文化

英國學者 Glen Dudbridge 在一篇思考唐代宗教文化研究應有的歷程的文章——〈唐代文獻中的宗教文化研究：問題與歷程〉，說道：「在志怪筆記中，往往記錄了一些傳說。在傳說研究上，應該注意的是，它們的敘事內容與原來的社會文化是同屬於一個結構的。它們在敘述方式上，也往往表現了原有制度和原有文化的某些特點。……不同傳說因附著不同的歷史文獻，會有不同的敘事

樣式，各自都會認為各自是正確的敘事結構，所以，對我們來說，比較有把握的讀法，是考察傳說與同時代或相近時代社會上下文的聯繫，因為它們同屬於一個文化結構，在文化含義上可能互補。」（原刊 2000 年。）他在此所看重的研究唐代宗教文化的素材，正和本計畫是同一種類型，同時，他也告訴讀者，他是如何處理、解讀這些傳說的，無疑地，對筆者來說，他提供一個適合本計畫可依循的思考、研究步驟。

（三）動物文化史

美國學者 Alan Bleakley 指出動物出現在人類的三層經驗之中：「首先是出現在生物的經驗中，即人生活經驗中出現真實的、自然中的動物；其次是動物出現在人的心理經驗之中，即出現在人的文化與想之中；再是出現在人的概念經驗之中，這主要指動物作為象徵符號出現於文獻書寫和意識思想之中。」（陳懷宇，2012，頁 8。）又前文提過的 Roel Sterckx 也說道：「概括地說，為了考察人類的自我認識，動物研究可以扮演多種角色。照我看，這類角色最少有四個方面，以下分別簡述。第一，動物是個自然範疇或生物學範疇。……第二，動物也是社會學範疇。……第三，動物是權力的對象和媒介。……最後，動物作為形象和符號，是人類思維的助手。……動物有時是材料，有時借為象徵，有時用來說教，還可以作裝飾圖樣，如此等等，都是人類社會認識自己的工具。」（Roel Sterckx，中譯本 2015，頁 4-6。）這些對我們在思考高僧神異傳說中的動物之意義是有幫助的。

（四）主題學

主題學始於民俗學的研究，它探索的是「相同主題（包含套語、意象和母題等）在不同時代以及不同的作家手中的處理，據以了解時代的特徵和作家的『意圖』（intention）」，而其中所謂的母題，「是重複出現的意象，而且除了表層意義外尚有弦外之音，這和象徵的形成和功用大體上都是一致的。……母題我認為是由兩個或兩個以上不斷出現的意象所構成，因為往復出現，故常能當作象徵來看待」（陳鵬翔，2004。）。若以 Stith Thompson 的說法為據，母題可以是一個故事中的角色——衆神，或非凡的動物，或巫婆、妖魔、神仙之類的生靈，要麼甚至是傳統的人物角色，如像受人憐愛的最年幼的孩子，或殘忍的後母；涉及情節的某種背景——魔術器物、不尋常的習俗、奇特的信仰；單一的事件（湯普森，中譯本 1991，頁 499。）。這對本計畫歸納整理高僧神異傳說的同題異說，深富援引、參考的價值。

（五）口頭文化與書面文化

以口頭文化研究著稱的美國學者 Walter J. Ong，以為原生口頭文化裡的思維與表達，除了有套語式風格之外，還有附加的、聚合的而不是分析的、冗餘的或豐裕的、保守的或傳統的、貼近人生世界的、帶有對抗色彩的、移情的和參與的、衡穩狀態的、情景式的而不是抽象的等九大特徵（Walter J. Ong，中譯本 2008，頁 27-43。），而書面文化的特徵正好與上述口頭文化特徵相反。

表演理論（Performance Theory）則是一改以文本為中心的口頭藝術研究，

認為表演才是口頭藝術生存的必要環境，所以，他們特別關注口頭藝術文本在特定語境中的動態形成過程和其形式的實際應用。具體地來說，他們很看重講述人、聽眾和參與者之間的互動交流，像 Richard Baumam 提出「情境性語境」(Situational Context) 一概念，並做了這樣的說明：事件的結構是由許多情境性因素的相互作用而產生的，其中包括物質環境、參與者的身份和角色、表演的文化背景原則，互動和闡釋原則，行動發生的順序等。這些因素將決定選擇什麼來表演、表演的策略、突生文本的形態，以及特定情境的自身結構。這些對本計畫討論因緣記與口頭傳統、書面傳統之關係，有相當的助益。

五、結果與討論（含結論與建議）

本計畫為二年期，於 2018 年 5 月的期中報告曾針對第一年的執行情形，指出已正式發表〈敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途〉一文，刊載於日本京都大學人文科學研究所《敦煌寫本研究年報》第 12 號（2018 年 3 月，頁 27-44。），並於 2017 年 8 月 23 日在敦煌研究院舉辦之「2017 年敦煌論壇：傳承與創新——紀念段文傑先生誕辰 100 周年敦煌與絲綢之路國際學術研討會」發表〈敦煌文獻中的無著、世親菩薩神異傳說與神聖崇拜〉一文，後針對內容進行修訂，並改題為〈敦煌本〈唯識大師無著菩薩本生緣〉、〈唯識論師世親菩薩本生緣〉之文本屬性與故事源流〉，投稿學報期刊，通過審查並已正式刊登於臺灣師範大學國文系《中國學術年刊》第 40 期秋季號（2018 年 9 月，頁 123-146。）。以上二篇論文分別摘要如下：

1. 〈敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途〉（日本京都大學人文科學研究所《敦煌寫本研究年報》第 12 號，2018 年 3 月，頁 27-44。）

敦煌文獻中抄錄有高僧贊的寫本計有：P.4597、S.6631V、S.1635、S.1774V、P.2680、P.3727、P.3355V、P.3490V、P.3570V、S.276V 等十件，若加上僅寫錄高僧贊題名的 P.2775V，則有十一件，而作品總數則有九首，另有 P.2775V 寫錄有「龍樹菩薩讚」之題。這十件寫本大抵都是九至十世紀的寫本，且正好分屬佛教贊頌專抄和佛門聖賢大德事跡專抄。P.4597、S.6631V 二寫本，即屬佛教贊頌專抄，二本抄寫的內容相當，應有一共同的祖本，當是於佛教儀式活動頌贊之用。至於屬佛門聖賢大德事跡專抄的寫本則有 P.2680、P.3727、P.3355V、P.3490V 等，它們抄寫高僧聖者事跡外，都還寫錄有繪畫榜題的文字，P.3355V 一本甚至被視為壁畫榜題專卷，也就是說，這些寫本與壁畫、圖像有密切關係，寫錄其中的高僧贊極有可能被題寫於壁畫、圖像之中。而此二種高僧贊的實際用途，也可在九世紀的《入唐求法巡禮行記》或十一世紀的《參天台五臺山記》見到相關的記錄，又敦煌文獻的 P.2971 壁畫榜題底稿、S.3074 的「竺道生圖贊」及 P.2775 的佛門聖賢名、高僧贊題名錄，或者杏雨書屋、British Museum 庋藏的紙本高僧畫像，也都可用以間接證成高僧贊的用途。當然，也有 P.3570V、S.276V、S.1635、S.1774V 等四件，未見有探求其用途之線索，它們大概就是書手自寫自閱。

2.〈敦煌本〈唯識大師無著菩薩本生緣〉、〈唯識論師世親菩薩本生緣〉之文本屬性與故事源流〉(臺灣師範大學國文系《中國學術年刊》第40期秋季號, 2018年9月,頁123-146。)

敦煌文獻抄有不少北天竺高僧無著、世親的論著,其中對二位生平事跡敘述最為詳盡的,是抄寫於十世紀中葉 P.2680、P.3727 二寫本上的〈唯識大師無著菩薩本生緣〉、〈唯識論師世親菩薩本生緣〉。二寫本所抄均是與高僧、佛弟子、聖者相關的文書,其中的文書題名涉及的文體有:贊頌高僧、佛十大弟子的「讚」,著重敘事高僧神異故事的「因緣記」,以及敘說無著、世親事跡的「本生緣」,經上文的考索,「本生緣」應該是「本生」與「緣起」的合稱,此一文體所欲強調的應當就是拔苦令安樂的菩薩行之因緣故事。而〈唯識大師無著菩薩本生緣〉、〈唯識論師世親菩薩本生緣〉二文本所敘述的故事情節,前者的主要情節——割己肉以代狗為蟲蛆所食,筆者在清代乾隆年間藏人雲增·耶喜絳稱著《菩提道次第師師相承傳》、今人索甲仁波切(Sogyal Rinpoche)著《西藏生死書》找到相同的關目;而後者則應是以南朝陳真諦譯〈婆藪槃豆法師傳〉為基礎,參考唐代玄奘《大唐西域記》與敦煌本曇曠《大乘百法明門論開宗義決》,進行拼貼、改寫而成,尤其是〈唯識論師世親菩薩本生緣〉與曇曠《大乘百法明門論開宗義決》之間存有大量相同的文句。筆者甚至疑心〈唯識論師世親菩薩本生緣〉、〈唯識大師無著菩薩本生緣〉二文可能就是出自獲吐蕃贊普邀請入藏而終未成行的曇曠手筆,如此,既可解釋〈唯識論師世親菩薩本生緣〉與曇曠《大乘百法明門論開宗義決》間有不少的互文,也能說明〈唯識大師無著菩薩本生緣〉割己肉以代狗為蟲蛆所食一關目,目前僅見於藏傳佛教典籍,即是因此一故事源自吐蕃,經漢藏佛教界之往來,被曇曠寫入〈唯識論師世親菩薩本生緣〉之中。

從2018年5月之後,至今,一年多來,本人於國內會議發表二篇論文,分別為:1.〈從新羅入唐的金和尚:敦煌文獻中無相和尚的神異傳說及其聖化聲跡〉(臺灣師範大學國文系「出土文獻與域外漢學國際學術研討會」,2018.11.10-11)、2.〈唐五代宋初敦煌的南山道宣崇拜〉(政治大學中國文學系主辦「第七屆出土文獻研究視野與方法學術研討會」,2019.10.5);國外會議則發表有四篇論文,分別為:1.〈萬里尋親傳說與敦煌聖僧萬回信仰研究〉(中國敦煌吐魯番學會、西華師範大學主辦「寫本學國際學術研討會」,2018.7.14-15)、2.〈敦煌文獻中的道安與道安撰述〉(英國劍橋大學亞洲及中東研究系主辦「International Conference on Dunhuang Studies, Cambridge 2019」,2019.4.17-18)、3.〈禪宗初祖至六祖神異傳說研究——以敦煌本《歷代法寶記》為中心〉(澳洲南天大學主辦「人間佛教」暨「中國佛教文學」國際學術研討會,2019.7.10)、4.〈敦煌本〈十聖弟子本生緣起〉、〈十大弟子讚〉與諸佛典之交涉〉(日本広島大學主辦「國際研究集会伝えられた声とその廻響き(傳越之聲及其廻響)」,2019.7.20),其第1、第2二篇論文修改完畢投稿學報期刊,審查通過,並已正式刊登,分別為:〈萬迴神異傳說與萬迴信仰——以敦煌文獻為中

心的討論》，《敦煌吐魯番研究》第 18 卷（2019 年 4 月），頁 117-134；〈敦煌寫本所見的「道安」及其相關著作〉，《敦煌學》第 35 輯（2019 年 8 月）。茲將二篇論文全文附錄於後（附錄一、二），以供學界參考。

附錄一：萬迴神異傳說與萬迴信仰——以敦煌文獻為中心的討論

一、前言

生於貞觀六年（632）五月五日，³歷高宗、武后、中宗、睿宗等四帝的萬迴（632-711）和尚，⁴高宗起即受到高度禮遇：高宗咸亨四年（673），帝「度為沙門」；武后垂拱四年（688），后延入宮，「賜錦衣，令宮女給侍」；中宗神龍二年（706），賜號法雲公；睿宗景雲二年（711）十月，詔入宮，「館于集賢院，給二美人奉事」，同年十二月，萬迴逝世，「贈司徒虢國公，圖形集賢院」；而玄宗為蕃王時，亦曾私謁萬迴。⁵可見在當時，其聲名即已顯赫。而萬迴和尚聲譽之所以雀起，並為諸位帝王垂青，不少文獻歸之於萬迴具萬里尋親一日而回的能耐，如北宋贊寧撰《宋高僧傳》卷 18〈唐虢州閿鄉萬迴傳〉云：「年始十歲，兄戍遼陽，一云安西，久無消息，……去來萬里。……舉家驚喜。自爾人皆改觀，聲聞朝廷。」⁶南宋祖琇撰《隆興編年通論》卷 15 亦云：「初，回幼時，能三千里致兄書，朝往莫歸，因號萬回，高宗聞其名，詔入宮，度為沙門。」⁷將萬迴的發跡，歸因於一則神足奔越的神異故事，似乎過於簡化。

有關萬迴和尚的研究，較早的是日本學者牧田諦亮，他在 1958 年發表的〈敦煌本三大師傳について〉一文，就對敦煌文獻中的 S.1624 一寫本抄寫包括萬迴在內的三位大師（另二位為僧伽、寶誌）之神異事跡有過錄文，並以為此一寫本將三位僧人合抄一處，是當時三聖僧信仰的一種反映，同時，也是觀音信仰具象化的表現，⁸之後的研究者，凡論及此一寫本，所見大抵不脫牧田氏。張小剛《敦煌佛教感通畫研究》一書的〈第三章與漢地有關的佛教感通畫題材〉，在討論萬迴和尚時，另還注意到 P.3490 中一則李神好繪萬迴大師像發願

³ 出自宋·本覺編集《釋氏通鑑》卷 7。見《卍新纂大日本續藏經》（東京：國書刊行會）第 76 冊 No. 1516，頁 79。

⁴ 萬迴，又作「萬回」。作「萬迴」的文本，如敦煌文獻 P. 3490、S. 1624 二寫本，或唐代張說〈唐玉泉寺大通禪師碑銘并序〉（宋·姚鉉編《唐文粹》卷 64，四部叢刊景元翻宋小字本，中國基本古籍庫）、胡璩《譚賓錄》（清鈔本，中國基本古籍庫）等均是；而作「萬回」的，則如唐代崔湜〈唐通大居士張萬回墓誌〉（宋·陳思編《寶刻叢編》卷 7，清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）、徐彥伯〈唐萬回神迹記〉（宋·歐陽修撰《集古錄》卷 6，清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）、段成式《酉陽雜俎》（四部叢刊景明本，中國基本古籍庫）等均是。

⁵ 以上出自宋·本覺編集《釋氏通鑑》卷 8。見《卍新纂大日本續藏經》（東京：國書刊行會）第 76 冊 No. 1516，頁 79。

⁶ 宋·贊寧撰《宋高僧傳》（北京：中華書局，1997）卷 18〈唐虢州閿鄉萬迴傳〉，頁 454。

⁷ 《卍新纂大日本續藏經》（東京：國書刊行會）第 75 冊 No. 1512，頁 181。

⁸ （日）牧田諦亮〈敦煌本三大師傳について〉，《印度學佛教學研究》第 7 卷第 1 號（1958.12），頁 250-253。

文題記，並據此題記後抄有另一則汜通子天成三年繪觀世音一軀並侍從像的發願文題記，判定李神好繪萬迴像亦應在西元 928 年前後，同時，以為它表明了敦煌繪畫中曾存在萬迴大師的造像。⁹而筆者則曾於〈泗州僧伽和尚神異傳說研究——以敦煌文獻為中心的討論〉一文，將 S.1624 寫錄之萬迴事跡，與贊寧撰《宋高僧傳》比較，發現二者有不少相近之文句，S.1624 所抄應該就是贊寧〈進《高僧傳》表〉提到「遐求事跡，博採碑文」諸多參考事跡、碑文之一。¹⁰

而 1966 年法國學者施舟人 (Kristofer Schipper) 在〈滑稽神〉一文則論及近現代的萬迴信仰，他提到在臺灣、中國大陸，不少地方依然保存萬迴的香火，並舉曾在臺灣江家錦先生處採集到以萬迴為專管人間和合事之神的祝禱詞為例，而該祝禱詞正好與《萬法歸宗》卷 2「和合咒」相同。¹¹此後，程薔、董乃斌在《唐帝國的精神文明：民俗與文學》一書的「神靈崇拜與巫術禁忌篇」「三迷信中的實用功利」，利用了萬迴萬里尋親一日而回之事，指出萬迴信仰是為彰顯孝悌觀念，後來才逐漸演變為能預卜吉凶、排憂解難的喜神，之後又與唐僧寒山、拾得二人相合。¹²崔小敬〈和合神考論〉指出萬迴因能一日往返萬里，遂被引申為祀之可使萬里之外的親人歸來，家人和合喜樂，故於北、南宋戰亂頻仍之際，萬迴由神僧演化為和合之神，且至遲不會超過明代，和合二仙取代萬迴，成為和合神信仰的主角。¹³之後，崔氏又發表〈唐代神僧萬迴考論〉一文，是在前文的基礎上作了增補、延伸，以為萬迴在唐代並未形成某種固定的信仰，尤其還注意到萬迴其人其事後來成為文學作品中屢被運用的典故及形象，在詩、文、詞、小說、戲劇等作品中均有所表現，最常見的是借用萬迴「萬里而回」之能，或表讚歎欽羨，或反用其意。¹⁴

另有一類佛教造像研究，也論及萬迴，其中又以四川石窟、摩崖造像最多，較早的如羅世平的〈四川石窟現存的兩尊萬回像〉，指出北宋英宗治平三年（1066）完工的大足北山第 177 號窟和大約開鑿於唐末五代夾江千佛崖第 91 號龕，均有與泗州僧伽、寶誌合龕的萬迴造像。¹⁵日本學者肥田路美的〈四川省夾江千佛岩の僧伽・寶誌・萬迴三聖龕について〉也論及北山佛灣第 177 窟、夾江千佛岩第 91 龕，以為前者是靖康元年（1126）營造，後者則是 9 世紀上半葉

⁹ 張小剛《敦煌佛教感通畫研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2015，頁 271-272。

¹⁰ 楊明璋〈泗州僧伽和尚神異傳說研究——以敦煌文獻為中心的討論〉，《中國學術年刊》第 39 期春季號（2017.03），頁 51-76。

¹¹ (法)施舟人(Kristofer Schipper)〈滑稽神〉：《中國文化基因庫》，北京：北京大學出版社，2002 年，頁 57-69。

¹² 程薔、董乃斌《唐帝國的精神文明：民俗與文學》，北京：中國社會科學出版社，1996，頁 442。

¹³ 崔小敬〈和合神考論〉，《世界宗教研究》2008 年第 1 期，頁 75-87。

¹⁴ 崔小敬〈唐代神僧萬回考論〉，《宗教學研究》2016 年第 3 期，頁 110-117。

¹⁵ 羅世平〈四川石窟現存的兩尊萬回像〉，《文物》1998 年第 6 期，頁 57-60。按語：大足北山第 177 號窟的時代，應以北宋靖康元年（1126）較為準確，見重慶大足石刻藝術博物館等《大足石刻銘文錄》，重慶：重慶出版社，1999，頁 27。而夾江千佛崖尚可參考四川省文物考古研究院等《夾江千佛岩：四川夾江千佛岩古代摩崖造像考古調查報告》，北京：文物出版社，2012，頁 234-238。

開鑿，還注意到四川綿陽魏城鎮北山院石窟 11 號龕也有三聖僧造像，並據其右側的第 13 號龕外有「菩薩一身……中和元年」（881）的題記，以為第 11 號龕應是晚唐 9 世紀末期所造。¹⁶其他像重慶大足石刻藝術博物館、四川安岳縣文物局合著的〈四川省安岳縣西禪寺石窟調查簡報〉則指出開鑿於唐元和十三年（818）安岳西禪寺西寨門 1 號龕也有三聖僧像；¹⁷四川大學考古學系等合著的〈四川安岳高升鄉千佛岩摩崖造像調查報告〉發現安岳高升鄉千佛岩摩崖為晚唐五代開鑿的第 13 號龕之中有三聖像；¹⁸四川大學考古學系等合著的〈四川安岳長河源石鑷溝摩崖造像調查簡報〉提到安岳長河源石鑷溝摩崖造像中五代時期的第 7 號龕有三聖像。¹⁹李小強、鄧啟兵合著的〈「成渝地區」中東部僧伽變相的初步考察及探略〉以為潼南千佛崖一僧伽變相中層有三尊像，布局與安岳西禪寺基本相同，故以為其造像時代應當也接近。²⁰徐汝聰的〈試論僧伽造像及僧伽崇拜〉則是提到宜賓大佛陀石窟三僧龕，分別有天聖六年（1032）十月十五日王昌連刻「志公大聖」，天聖六年十二月十五日巡檢使張隆發刻「泗州大聖」，天聖六年十二月十八日陳榮刻「萬通（迴）大聖」。²¹另外，也有研究者注意到陝西延安的三聖僧造像，如石建剛等合著的〈延安地區宋金石窟僧伽造像考察〉指出延安地區的宋金石窟中發現有僧伽造像 15 例及僧伽造像題記 1 則，其中屬三聖造像有 4 例，包括：黃龍花石崖石窟北宋天聖十年（1032）開鑿的第 1 窟，富縣柳園石窟中層北宋慶曆二年（1042）、三年（1043）雕刻的造像，富縣馬家寺石窟北壁下部北宋元祐三年（1088）所開一方形龕，富縣五神廟石窟第 2 窟北宋時期雕刻之石壁。²²

本文即擬在前賢的研究成果之上，以敦煌文獻中的萬迴記載為出發，考究其中以萬里尋親一日而回為主的萬迴傳說之源流，以及其生成文化語境。而萬迴受到唐代五位帝王青睞的最初原因，是如讖記多驗更為早出現、更為重要？

¹⁶（日）肥田路美〈四川省夾江千佛岩の僧伽・寶誌・萬迴三聖龕について〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 3 分冊（2013.2），頁 51-67。按語：張總〈四川綿陽北山院地藏十王龕像〉（《敦煌學輯刊》2008 年第 4 期，頁 84-92。）曾謂此龕群中的 10 號龕有三聖僧像，指的應該就是肥田路美說的 11 號龕。又于春、王婷《綿陽龕窟——四川綿陽古代造像調查研究報告集》（北京：文物出版社，2010，頁 111）以為 11 號龕應是北宋時期所開鑿。

¹⁷重慶大足石刻藝術博物館、四川安岳縣文物局〈四川省安岳縣西禪寺石窟調查簡報〉，《藝術史研究》第 10 輯（2008），頁 529-553。

¹⁸四川大學考古學系、成都文物考古研究所、安岳縣文物局〈四川安岳高升鄉千佛岩摩崖造像調查報告〉，《南方民族考古》第 12 輯（2016），頁 255-277。

¹⁹四川大學考古學系、成都文物考古研究所、安岳縣文物局〈四川安岳長河源石鑷溝摩崖造像調查簡報〉，《文物》2017 年第 9 期，頁 74-96。

²⁰李小強、鄧啟兵〈「成渝地區」中東部僧伽變相的初步考察及探略〉，《石窟寺研究》2011 年。

²¹徐汝聰〈試論僧伽造像及僧伽崇拜〉，《東南文化》2014 年第 5 期，頁 89-100。按語：上文題記部分係據丁天錫《宜賓大佛陀唐宋摩崖造像》（《四川文物》1996 年第 4 期，頁 51。）其中「萬通（迴）大聖」，丁文僅作「萬通大聖」，徐文應是參酌同一龕的另一聖題名，判定「通」為「迴」之訛，又徐彥伯〈唐萬回神迹記〉（見後文）謂中宗號萬迴為「玄通大居士」，刻工或也因此混淆。

²²石建剛、高秀軍、賈廷財〈延安地區宋金石窟僧伽造像考察〉，《敦煌研究》2015 年第 6 期，頁 30-40。

抑或有其他因素？又萬迴一生主要活動於唐代首都長安，甚至有一段不算短的時間就住在宮中，受到帝王親眷達官貴人的崇敬，如此的背景，何以成為民間信仰崇拜的對象？包括在敦煌、四川、延安、杭州等地，均可見其信仰遺跡，同時，藉這些石窟、龕的萬迴圖像與文獻資料之對比，也可了解萬迴信仰的時代。此一轉變和萬迴與（觀音）菩薩結合之關係為何？又宋以後，萬里尋親一日而回之傳說及萬迴信仰有何變化？茲就以上諸問題，陳述如下，並就教於方家。

二、敦煌本萬迴神異傳說之源流及其生成文化語境

敦煌文獻 S.1624 正面寫錄有泗州僧伽、萬迴、寶誌三高僧之事跡，其中抄錄萬迴之事跡如下：

謹按〈傳記〉：唐中宗皇帝時，萬迴和尚者，號州闕鄉縣人也。俗姓張，父乃轅門列（別）校也。時兄從軍在塞外，乃家中設齋，兄好喫羔（餒）糜，因見羔（餒）糜思兄，遂告母曰：「送少許與兄去。」母曰：「真癡狂人也，此去五十（千）餘里，如何得到？」堅切覓之，母遂與去。頃（頃）刻便歸，家內齋猶未散，眾人不信，乃將出兄迴信去持汗衫，母自認得縫緼，訝極異事，往來萬里程途，故以萬迴為號。尋乃為僧，帝請於內道場供養。帝感夢，云是觀音化身，敕遣二宮官扶侍。至遷化時，唯要本鄉河水，指堦下令掘，忽然河水湧出為井，飲畢而終。

坊曲井水皆鹹，唯此井水甘美，因敕名醴泉坊焉，仍令所司邈真供養。

筆者曾將之與撰成於端拱元年（988）的《宋高僧傳》比較，發現二者有不少相近的文句，可見天福七年（942）前後抄寫的 S.1624 其所據的〈傳記〉，應也在《宋高僧傳》參考過的諸多事跡、碑文之內。²³

事實上，S.1624 主要記述的萬里尋親一日而回及坊堦下得甘泉二則傳說，在唐武宗會昌（841—846）時人胡璩所著的《譚賓錄》一書即可見到。其中萬里尋親一日而回的傳說，該書有云：

迴生而愚……迴兄戍役于安西，音問隔絕，父母謂其死矣，日夕涕泣而憂思焉。迴顧父母感念之甚，忽跪而言曰：「涕泣豈非憂兄耶？」父母且疑且信曰：「然。」迴曰：「詳思吾兄所要者布裘、糗糧、巾履之屬，請悉備焉，某將往覲之。」忽一日，朝齊所備而往，夕返其家，告父母曰：「兄平善矣。」發書視之，乃兄迹也，一家異之。宏農抵安西，蓋萬餘里，以其萬里而迴，故號曰「萬迴」也。²⁴

與之時代相近的段成式（803?—863）《酉陽雜俎》、鄭絜（?-899）《開天傳信記》二本典籍亦有之，故可知萬里尋親一日而回的傳說應該是在此時即 9 世紀中葉方出現。三本典籍對萬里尋親一日而回的敘事，均是以萬迴兄長的親筆信

²³ 楊明璋〈泗州僧伽和尚神異傳說研究——以敦煌文獻為中心的討論〉，《中國學術年刊》第 39 期春季號（2017.3），頁 51-76。

²⁴ 唐·胡璩撰《譚賓錄》（清鈔本，中國基本古籍庫）卷 1。

為驗證，《譚賓錄》和《開天傳信記》二本的文句又幾乎相同，《西陽雜俎》則僅簡述。相較之下，S.1624 以萬迴兄長離家當時所持母親縫製之汗衫為驗證，是其他文獻少見之安排。²⁵

而萬迴稱號之由來，還有其他說法，《宋高僧傳》卷 18〈唐虢州閿鄉萬迴傳〉有云：「年尚弱齡，白癡不語，父母哀其濁氣。為鄰里兒童所侮，終無相競之態。然口自呼『萬迴』，因爾字焉。」²⁶這應是比較貼近事實的，只是許多典籍，如《譚賓錄》、《西陽雜俎》、《開天傳信記》等三本認為萬迴之號的由來，是萬里尋親一日而回的傳說。而《譚賓錄》在記述完萬里尋親一日而回的傳說後，還提到：

先是，元奘法師向佛國取經，見佛龕題柱曰「菩薩萬迴謫向閿鄉地教化」，奘師馳驛至閿鄉縣，問此有萬迴師無，令呼之。萬迴至，奘師禮之，施三衣瓶鉢而去。²⁷

「先是」一詞表明的是在這之前，似乎意味著玄奘（602—664）於天竺之聞見較萬里尋親一日而回的傳說為早。南宋陳思編《寶刻叢編》卷 7 在徐彥伯於開元二十五年（737）所撰〈唐萬回神迹記〉一條目下的說明也提及玄奘一事，謂：

萬回，號，人姓張氏。據記：沙門玄奘嘗西遊天竺，有寺空其一室，問其人，曰：「是僧方生於中，聞其號萬回。」蓋自此而往者，萬回矣。萬回言語悲喜不常，如狂者，所為多異。高宗延之禁中，中宗號之曰玄通大居士，封法雲公，玄宗為營居室於醴泉里，後追贈司徒，封號國公。碑以開元二十五年，萬回弟子沙門還源所立。

此碑徐彥伯撰其事固可怪矣，玄宗英偉之主，彥伯當時名臣也，而君臣相與尊寵稱述如此，欲使庸愚之人不信不惑，其可得乎？²⁸

可知〈唐萬回神迹記〉中敘及玄奘於天竺之神異聞見一事，一方面是用來表明萬迴的神異出身，同時也是用以說明萬迴一稱號的由來。而在敘述完玄奘於天竺之神異聞見一事後，陳思對此碑的內容表示不以為然，²⁹顯然是針對該事而發，若〈唐萬回神迹記〉原碑文同時也提及另一則萬里尋親一日而回的神異故事，陳思理應也會加以摘述，但卻沒有，合理地推測，〈唐萬回神迹記〉並未撰錄萬里尋親一日而回的傳說，甚至在當時該傳說尚未出現。

皎然（大曆、貞元，8 世紀下半葉）〈萬回寺〉詩云：

萬里稱逆化，愚慧性亦全。紫紱拖身上，妖姬安膝前。見他拘坐寂，故

²⁵ 目前可見之典籍文獻，僅《太平御覽》卷 860〈飲食部十八〉有近似的安排，云：「數日，持襪而至，母發襪，乃戌子衣也。」見宋·李昉等編《太平御覽》（四部叢刊三編景宋本，中國基本古籍庫）卷 860〈飲食部十八〉。

²⁶ 宋·贊寧撰《宋高僧傳》卷 18〈唐虢州閿鄉萬迴傳〉，頁 454。

²⁷ 唐·胡璩撰《譚賓錄》（清鈔本，中國基本古籍庫）卷 1。

²⁸ 宋·陳思編《寶刻叢編》（清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）卷 7〈陝西永興軍路一·京兆府上〉。

²⁹ 陳思此段議論的大部分文字，宋代歐陽修《集古錄》（清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）卷 6 亦可見到。

我是眠禪。吾知至人心，杳若青冥天。³⁰

詩中前四句都是用以表述萬迴的生平事跡，其中第三、四句講的即是武后「賜錦衣，令宮女給侍」及睿宗「給二美人奉事」。而第一、二句的「萬里稱逆化，愚癡性亦全」，「愚癡性亦全」指的則是萬迴生而愚癡，卻仍有真心至性，至於「逆化」的意思是佛菩薩以違逆之方式來教化眾生，³¹對萬迴而言，其諸事跡、傳說足以名為「萬里稱逆化」的，應該就是上述〈唐萬回神迹記〉記萬迴乃天竺高僧萬里轉生中土，並以狂異的行為舉止曉喻世人，也就是《譚賓錄》謂玄奘於天竺見佛龕有柱題「菩薩萬迴謫向闍鄉地教化」之事。由此可知，天竺高僧萬里轉生中土一傳說，在徐彥伯、皎然的時代已是人們所熟知的萬迴神異傳說，並用以解釋萬迴稱號的由來。

也就是說，從目前我們所掌握到的文獻，天竺高僧萬里轉生中土一傳說較萬里尋親一日而回傳說出現的時間來得更早，前者 8 世紀上半葉已可見到，後者則要到 9 世紀中葉才出現，只是後者更能彰顯萬迴的能耐，遂被廣泛地傳播著，從而取代前者，用以解釋萬迴稱號的由來，並成為萬迴最具代表性的事跡傳說。

S.1624 所記另一則坊堦下得甘泉之事，胡璩《譚賓錄》卷 1 有之，云：

臨終大呼，遣求本鄉河水，弟子徒侶覓無，萬迴曰：「堂前是河水。」眾于堦下掘井，忽河水湧出，飲竟而終，此坊井水至今甘美。³²

可見此一傳說也是在 9 世紀中葉就有了。而贊寧撰《宋高僧傳》卷 18 亦有記載，云：

帝愈知迴非常人也，出二宮人日夕侍奉之，特勅於集賢院圖形焉。暨迴垂卒，而大呼遣求本鄉河水，門人徒侶求覓無所。迴曰：「堂前即是河水，何不取耶？」眾於堦下掘井，河水湧出，飲畢而終。迴宅坊中井皆鹹苦，唯此井甘美。³³

S.1624、《譚賓錄》、《宋高僧傳》等三種文本的文句時有相似之處，上述諸段引文畫有底線者即是；《譚賓錄》與《宋高僧傳》又均較 S.1624 多出弟子門人與萬迴互動的情節，且文字大體相同；而謂坊中井水皆鹹，則是 S.1624 與《宋高僧傳》才有的安排。如此看來，時代較早的《譚賓錄》及 S.1624 的〈傳記〉，應對《宋高僧傳》有所影響，而 S.1624 的〈傳記〉也應該和《譚賓錄》有關連。此則傳說，S.1624 較為特別的安排還有：將坊堦下得甘泉之事視為長安醴泉坊命名的由來，且帝王因而「令所司邈真供養」。前文曾引述過的徐彥伯〈唐萬回神迹記〉，提到「玄宗為營居室於醴泉里」，而宋代道原纂《景德傳燈

³⁰ 清·彭定求等編《全唐詩》（清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）卷 820。

³¹ 慈怡法師主編《佛光大辭典》：「『順化』之對稱。謂佛菩薩以違逆之方式來教化眾生。」見「佛光叢書·佛光大辭典線上查詢系統」(https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)，檢索日期：2018. 6. 22。

³² 唐·胡璩撰《譚賓錄》（清鈔本，中國基本古籍庫）卷 1。

³³ 宋·贊寧撰《宋高僧傳》卷 18〈唐號州闍鄉萬迴傳〉，頁 456。

錄》卷 27 則謂「景雲二年辛亥十二月八日師卒于長安醴泉里」³⁴，可見萬迴確實是居住於醴泉里，只是該地名的命名和萬迴其實並沒有什麼關係，《太平御覽》卷 189 引《兩京記》曰：「醴泉坊本名承明坊。開皇初繕築此坊，忽聞金石之聲，因掘得甘泉浪井七所，飲者疾愈，因以名坊。」³⁵

至於「邈真供養」，指的即是描繪圖像以作為人們崇敬供養之用，其他典籍與之相近的記載是「於集賢院圖形焉」，如《開天傳信記》有云：「上知萬迴非常人，內出二宮人，日夕侍奉，特勅於集賢院圖形焉。」³⁶宋代錢易（968-1026）《南部新書》卷 9 也有：「上知萬迴非常人，內出二宮人侍奉之，時於集賢院圖形焉。」³⁷當時獲帝王相同對待的，還有像被《新唐書·方技傳》評為「詭行幻怪」的張果，玄宗「有詔圖形集賢院，懇辭，還山」³⁸。可見在唐代，圖形集賢院是一種殊榮，且應是針對僧、道、術士等身分的人，其意義相當於太宗、代宗、德宗等皇帝圖形長孫無忌、郭子儀、李晟等功臣於凌煙閣。³⁹圖形集賢院和此處「邈真供養」的時機還是有些不同，後者是在萬迴往生後才施行的，顯然不同於前者是於萬迴、張果等人還在世時就進行。顯然，10 世紀中的寫本 S.1624 謂「邈真供養」萬迴，已不僅僅是對萬迴的崇敬而已，應當是屬宗教信仰儀式了。

湯用彤在《隋唐佛教史稿》中曾說：「天后時，符瑞圖讖為上下所同好，自後秘密神異之說風行。萬迴一日行萬里，一行之東水西流，均為當時所樂道。道宣之記感應，道世之申冥報，亦可見其時之風尚。而特以密宗之傳入為一大事。蓋玄宗耽嗜神秘。」⁴⁰以為萬迴日行萬里等神異舉止，與武后以來宗尚符瑞圖讖，特別是密宗的傳入，有密切的關係。傳世的唐五代文獻有關日行千萬里的神足密法，確實不少，如初唐智通所譯的《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》卷下有「菩薩自在神足印第二十三」，云：「起立，先以左手握左脚大母指如把拳，次以右手握左手腕背上，誦身呪七遍，欲進千里，不以為難，誦呪之時，勿令聲出。」⁴¹又智通譯的另一本《觀自在菩薩隨心咒經》的「隨心神足印第四十五」，亦云：「先以左手中指無名指屈在掌中，又以大母指押無名指中指甲上，頭指小指直申展之，即誦身呪，作此印已，用摩兩足，日馳千里。作此

³⁴ 大正一切經刊行會編《大正新脩大藏經》（東京：大正新脩大藏經刊行會）第 51 冊 No. 2076，頁 433。

³⁵ 宋·李昉等編《太平御覽》（四部叢刊三編景宋本，中國基本古籍庫）卷 189〈居處部十七〉。

³⁶ 唐·崔令欽撰《教坊記（外三種）》（北京：中華書局，2012），頁 92-93。

³⁷ 宋·錢易撰《南部新書》（清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）卷 9。

³⁸ 宋·歐陽修、宋祁撰《新唐書》（臺北：鼎文書局 1981 年影印新校本）卷 204〈方技傳·張果〉，頁 5797、5810。

³⁹ 後晉·劉昫等撰《舊唐書》（臺北：鼎文書局 1981 年影印新校本）卷 63〈蕭瑀傳〉：「（貞觀）十七年，與長孫無忌等二十四人並圖形於凌煙閣。」《舊唐書》卷 12〈德宗本紀上〉：「代宗即位之年……（李适）與郭子儀等八人圖形凌煙閣。」《舊唐書》卷 13〈德宗本紀下〉：「（貞元五年）九月壬戌，詔以褚遂良已下至李晟等二十七人，圖形於凌煙閣，以繼國初功臣之像。」

⁴⁰ 湯用彤《隋唐佛教史稿》，《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000）第 2 卷，頁 30-31。

⁴¹ 《大正新脩大藏經》第 20 冊 No. 1057a，頁 89。

印時，地神每將七寶華臺承行者足，凡夫肉眼不見，但生大慈悲救護之心，莫為自求名聞利養，必定感得萬神扶助。」⁴²都是透過持咒手印，以日馳千里。類似的神足密法敦煌文獻亦可見，如 P.3835 卷背的《佛說大輪金剛總持陀羅尼法》，⁴³其中即有一印，寫卷上部有圖，下部則有文字，作：「世尊此印，神足，以沉水香木剋印，方圓一寸三分，以用印足，欲進萬里，不以為難。若有心指行萬里，若除却疑心，至誠須臾間，即到西方極樂世界，見阿彌陀如來及觀音，大勢至等及十方淨土諸佛如來，皆為受記。」此處雖仍以行進萬里為訴求，但不是透過手印，而是藉由捺印於足，以達致目的。還有一則與開元三大士之一被尊為中土密宗祖師的善無畏相關的傳說故事，也涉及神足通，唐代李華撰〈玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀〉有云：

僧寶有達磨鞠多，唐云法護，掌定門之祕鑰，佩如來之密印，顏如四十，已八百年也，乃頭禮兩足，奉為本師。和上見本師鉢中，非其國食，示一禪僧，禪僧華人也，見油餌尚溫，粟飯餘暖，愕而歎曰：「中國去此十萬八千里，是彼朝熟而午時至，此何神速也。」會中盡駭，唯和上默然，本師密謂和上曰：「中國白馬寺重閣新成，吾適受供而返，汝能不言，真可學也。」乃授以總持尊教，龍神圍繞，森在目前，無量印契，一時頓受。⁴⁴

文中謂善無畏之師達磨鞠多的鉢中有從中土托鉢而得的熱食，可見鞠多亦有神足密法。綜言之，僧人萬迴萬里尋親一日而回的事跡傳說，確實是唐五代符瑞圖讖、密宗盛行的一種反映。

三、萬迴信仰之源流及其與萬迴神異傳說之關係

P.3490 於〈寺門首立禪師頌〉、〈稠禪師解虎讚〉二篇高僧贊頌後，另有一種不同於贊頌的書跡，寫錄有〈於當居創造佛刹功德記〉及包括敬繪萬迴在內

⁴² 《大正新脩大藏經》第 20 冊 No. 1103a，頁 460。

⁴³ 《大正新脩大藏經》有日本寬延二年(1749)刊豐山大學藏《佛說大輪金剛總持陀羅尼經》(《大正新脩大藏經》第 21 冊 No. 123)，但其內容與 P. 3835《佛說大輪金剛總持陀羅尼法》並不相同。而日本圓仁撰《入唐新求聖教目錄》著錄有「佛說大輪金剛總持陀羅尼印法一卷(不空)」(《大正新脩大藏經》第 55 冊 No. 2167，頁 1079。)，不知是否即 P. 3835 抄錄的此部典籍；又 P. 3835 於《佛說大輪金剛總持陀羅尼法》下有小字作「觀世音如意輪王摩尼跋陀別行法」，應是此經的別名，而《入唐新求聖教目錄》也著錄有「如意輪王摩尼跋陀別行法印一卷」(《大正新脩大藏經》第 55 冊 No. 2167，頁 1080。)，只可惜二部典籍僅見於目錄，未見內文，無法得知它們與 P. 3835《佛說大輪金剛總持陀羅尼法》之關係。

⁴⁴ 《大正新脩大藏經》第 50 冊 No. 2055，頁 290。按語：宋代贊寧撰《宋高僧傳》也有記載，該書卷 2〈唐洛京聖善寺善無畏傳〉云：「寺有達摩掬多者，掌定門之祕鑰，佩如來之密印，顏如四十許，其實八百歲也，玄奘三藏昔曾見之。畏投身接足，奉為本師。一日侍食之次，旁有一僧，震旦人也，畏視其鉢中見油餌尚溫，粟飯猶暖，愕而歎曰：『東國去此十萬餘里，是彼朝熟而返也。』掬多曰：『汝能不言，真可學焉。』後乃授畏總持瑜伽三密教也，龍神圍繞，森在目前，其諸印契，一時頓受。」宋·贊寧撰《宋高僧傳》(北京：中華書局，1997)卷 18〈唐虢州闕鄉萬迴傳〉，頁 454。

的四則發願文題記，⁴⁵而該功德記及最後一則發願文題記的文末分別署有「于時天成三年（928）歲次戊子九月壬申月十五日丙戌題記」、「天成三年戊子歲九月十七日題記」，表明了功德記、發願文題記撰就的時間分別是在天成三年九月十五日及十七日。今先將 P.3490 寫錄的四則發願文題記錄文如下：⁴⁶

竊聞釋宗大歲，闢寶勸勵萌芽，二鼠相侵，四蛇之其昇降。然則十地虛廓，六道交橫，……厥今有清信弟子某乙，天生別俊，異世英靈，……乃見當鎮仏刹，毀壞多年，往來巡遊，不生渴仰，割捨資具，誘化諸賢，崇修不替於晨昏，專心不離而制作。門樓新架，寶刹重添，四廊樑棟而剏（創）新，繪畫不侔於往日，自己就中偏捨，重發勝心。於殿上門額畫某變相，東壁畫文殊師利并侍從，並以周畢。……合鎮官寮（僚），長承富樂，……路人唱太平之歌，堅牢願千年不壞。因題標之次，略記歲年，用留遐邇。

弟子當府釋門禪師沙門願智奉為國界安寧，法輪常轉，尚書萬歲，永蔭蒼生，溥及有情，同霑福分，減捨衣鉢，敬繪 聖賢，一心供養。

弟子歸義軍節度押衙知當州左馬部都虞侯銀青光祿大夫檢校太子賓客兼監察御史李神好，奉為國界安寧，人民樂業，府主使君長延寶位，次為己躬吉慶，障沴不侵，合家康寧，所求得遂，敬繪 萬迴大師，願垂悲聖力，救護蒼生，一心供養。

厥有弟子汜通子，出生善世，長發勝心，……乃因府主修建龍泉寺，此次大捨不能，謹於徘徊西側，割捨衣食，敬繪觀世音菩薩一軀并侍從，莊（裝）飾功畢，……略記歲年，永充供養。天成三年戊子歲九月十七日題記。

第 1、4 則為佛刹、寺院壁畫修建裝飾的發願文題記，而第 2、3 則未言明繪畫修建裝飾的具體處所，但應當也是佛刹、寺院壁畫修建裝飾，或者是其他紙絹畫的發願文題記，其中李神好發願文題記一則還清楚交代供養人李神好是歸義軍節度押衙。故不論萬迴像的型態是寺院壁畫或紙絹畫，「敬繪 萬迴大師，願垂悲聖力，救護蒼生，一心供養」一段文字，都表明了天成三年的敦煌，已有一如 S.1624〈傳記〉中所謂「邈真供養」萬迴的崇敬信仰儀式，而且是和文殊師利、觀世音等等菩薩相提並論的。

前文引述過的 8 世紀下半葉皎然〈萬回寺〉一詩，不論是詩題，或詩的內容，都顯示此一不知座落於何地的寺院，應是以萬迴為主祀，才會以萬迴為寺

⁴⁵ 《敦煌碑銘贊輯釋》對〈於當居創造佛刹功德記〉有校錄，於校釋中遂錄四則發願文題記，唯稱四則發願文題記為「修功德發願文二篇」，並謂其「若非與本篇指同事而言，亦乃為同一人之作品」。參見鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992，頁 529-531。

⁴⁶ 第 1、4 則篇幅稍長，此節錄之。

名，而詩句歌詠的對象也理所當然地落在萬迴身上，此時距萬迴下世不及百年。而稍早於皎然的王昌齡（698?-757?）則有〈香積寺禮拜萬迴平等⁴⁷二聖僧塔〉，該詩云：「真無御化來，借有乘化歸。如彼雙塔內，孰能知是非。愚也駭蒼生，聖哉為帝師。當為時世出，不由天地資。萬迴主此方，平等性無違。今我一禮心，億劫同不移。肅肅松柏下，諸天來有時。」⁴⁸《景德傳燈錄》卷 27 提到萬迴下世後，在景雲「三年正月十五日窆于京西香積寺」⁴⁹，故王昌齡才會至香積寺禮拜萬迴聖僧塔。相較之下，皎然的〈萬回寺〉詩更接近於 10 世紀初 P.3490 所謂的「敬繪萬迴大師」「一心供養」，或 10 世紀中 S.1624 說的對萬迴的「邈真供養」，只是〈萬回寺〉詩表述的內容，仍無法讓人清楚地掌握 8 世紀下半葉的唐人崇敬萬迴較為具體的情形。而從 8 世紀下半葉至 10 世紀初，也就是中唐至晚唐此一時期，唐人對萬迴的崇敬情形，在目前的傳世文獻未見記載，四川石窟、龕造像可補此闕漏。

據前言概述的佛教造像研究顯示，四川所見最早的萬迴造像是開鑿於 9 世紀初（元和十三年，818）安岳西禪寺西寨門第 1 號龕中的三聖僧像，之後，有愈來愈多的三聖僧造像，包括：9 世紀上半葉開鑿的夾江千佛岩第 91 龕，9 世紀末期所造的綿陽魏城鎮北山院石窟第 11 號龕，晚唐五代開鑿的安岳高升鄉千佛岩摩崖第 13 號龕，五代時期的安岳長河源石鑿溝摩崖造像第 7 號龕。入宋後，則有天聖六年（1032）雕刻的宜賓大佛陀石窟三僧龕，分別有榜題「志公大聖」、「泗州大聖」、「萬通大聖」；靖康元年（1126）營造的北山佛灣第 177 窟。又前言也已提過的陝西延安的宋金石窟新發現三聖造像 4 例，最早的是北宋天聖十年（1032）開鑿的黃龍花石崖石窟第 1 窟，之後，則有北宋慶曆二年（1042）、三年（1043）雕刻的富縣柳園石窟中層的造像，北宋元祐三年（1088）開鑿的富縣馬家寺石窟北壁下部一方形龕，以及推測為北宋時期雕刻的富縣五神廟石窟第 2 窟石壁造像。由此可知，9 世紀初（元和十三年，818）包括萬迴在內的三聖僧，已成為當時四川安岳一帶的人們信仰膜拜的對象，而且它的時間較日本僧人圓仁於長安寺院求得的「壇龕僧伽、誌公、萬迴三聖像（一合）」⁵⁰為早。圓仁在長安活動的時間是開成五年（840）至會昌五年

⁴⁷ 平等聖僧指的或許是僧伽和尚，據《太平廣記》卷 96〈異僧十〉引本傳及《紀聞錄》，謂其於泗州臨淮縣建普照王寺，掘地時得古香積寺銘記，唯此詩的香積寺，指的是長安的香積寺，詳細情況猶待考證。

⁴⁸ 清·彭定求等編《全唐詩》（清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）卷 141。

⁴⁹ 《大正新脩大藏經》第 51 冊 No. 2076，頁 433b。

⁵⁰ 日本僧人圓仁撰《入唐新求聖教目錄》云：「壇龕僧伽誌公邁迴三聖像（一合）……右件法門佛像道具等，於長安城興善、青龍及諸寺求得者，謹具錄如前。」（《大正新脩大藏經》第 55 冊 No. 2167，頁 1084c）又另一日本僧人安然（841?-915?）撰《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷下〈諸圖像部第二十〉「諸聖僧影七」亦有之，云：「壇龕僧伽、誌公、乃迴三聖像一合（仁）。」（《大正新脩大藏經》第 55 冊 No. 2176，頁 1132b。按語：日本學者末木文美士〈日本佛教目錄學的形成——以《東域傳燈錄》為中心〉有云：「安然撰寫的《諸阿闍梨真言密教部類總錄》（即《八家秘錄》），兩卷，試圖集密教經論之大成。該目錄的序言記錄了兩種年代：一是仁和元年（885 年），一是延喜二年（902 年）。所以該目錄到底何時編纂還需要研究，但它形成於九世紀末到十世紀，應該沒有問題。」見方廣錫主編《藏外佛教文獻·第 7 輯》（宗教文化出版社，2000）No. 0066，頁 424。

(845)，⁵¹故圓仁對三聖僧的見聞應當較安岳西禪寺西寨門第1號龕的開鑿為晚。也就是說，三聖僧信仰應該就是在9世紀初或更早以前已成型，這也意味萬迴信仰也在此一時期有了進一步的發展，祂們本應為長安一帶的人們所崇敬，後來逐漸地傳播擴散至其他地方，如四川、陝北等地。

藉由這些材料也可以知道，在8世紀下半葉至9世紀初成型的萬迴信仰，是早於9世紀中葉才出現的萬里尋親一日而回的萬迴傳說，故該傳說或許對後來的萬迴信仰、三聖僧信仰具推波助瀾之效，但在此之前，萬迴應有其他為人所欽服的行事與能耐。

萬迴不論從咸亨四年(673)高宗度為沙門或是垂拱四年(688)武后延入宮廷算起，直至其下世(711)，大約有四十年的時間受到帝王親眷達官貴人的崇敬，其中最為要緊的，應該是如元代陶宗儀《南村輟耕錄》卷11敘述一位名為龍廣寒者，謂其有「預知之術，游湖海間，咸推為異人」，並舉萬迴為例，云：「或謂專持寂感報耳祕呪，故爾寂感，即俗所謂萬回哥哥之師號也。」⁵²也就是說，萬迴具寂感報耳祕呪的預知能力，且因之為人所熟知。像《太平廣記·異僧六》引《紀聞錄》，謂有一僧人明達，「不知其所自，於闕鄉縣住萬迴故寺，往來過客，皆謁明達，以問休咎，明達不答，但見其旨趣而已。」⁵³又像《宋高僧傳》卷20〈唐潞州普滿傳〉謂：「釋普滿者，未知何許人也。於汾晉間，所為率意，不拘僧體，或歌或哭，莫喻其旨。以言斥事，往必有徵，故時人以強練、萬迴待之。」⁵⁴二位僧人都具有預知能力，或以言語，或以行為喻事，與萬迴的「言必讖記，事過乃知」⁵⁵是一致的，故二僧人被視為萬迴。萬迴讖記多驗的事跡，傳世典籍記載甚多，如《譚賓錄》卷1即有云：

時張易之大起第宅，萬迴嘗指曰：「將作監人。」莫之悟，及易之伏誅，以其宅為將作監。……惠莊太子即睿宗第二子也，初，則天曾以示萬迴，萬迴曰：「此兒是西域大樹精，養之宜兄弟。」後生申王，儀形瓌偉，善於飲啖。景龍中，時時出入，士庶貴賤競來禮拜，萬迴披錦袍，或笑罵，或擊鼓，然後隨事為驗。⁵⁶

又《西陽雜俎》前集卷3云：

天后任酷吏羅織，位稍隆者日別妻子，博陵王崔玄暉位望俱極，其母憂之曰：「汝可一迎萬迴，此僧寶誌之流，可以觀其舉止禍福也。」及至，母垂泣作禮，兼施銀匙筋一雙，萬迴忽下塔，擲其匙筋於堂屋上，掉臂而去。一家謂為不祥，經日，令上屋取之，匙筋下得書一卷，觀之，讖

⁵¹ (日)釋圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校注《入唐求法巡禮行記校注》(石家莊：花山文藝出版社，2007)，頁335-460。

⁵² 元·陶宗儀撰《南村輟耕錄》(北京：中華書局，2008)卷11〈龍廣寒〉，頁136。

⁵³ 宋·李昉等編《太平廣記》(北京：中華書局，2003)卷92〈異僧六·明達師〉，頁610。

⁵⁴ 宋·贊寧撰《宋高僧傳》卷20〈唐潞州普滿傳〉，頁523。

⁵⁵ 宋·贊寧撰《宋高僧傳》卷18〈唐虢州闕鄉萬迴傳〉，頁454。

⁵⁶ 唐·胡璩撰《譚賓錄》(清鈔本，中國基本古籍庫)卷1。按語：有關惠莊太子為西域大樹精，嚴耀中對此有專文討論。參嚴耀中《〈新唐書·惠莊太子摛傳〉中的「西土樹神」》，《漢傳密教》，北京：學林出版社，2006，頁288-302。

緯書也，遽令焚之。數日，有司忽即其家，大索圖讖，不獲，得雪。時酷吏多令盜夜埋蠱遺讖於人家，經月告密籍之。博陵微萬迴則滅族矣。⁵⁷

《開天傳信記》亦有云：

居常貌如愚癡，忽有先覺異見，驚人神異也。……安樂公主，上之季妹也，附會韋氏，熱可炙手，道路懼焉。萬迴望其車騎，道唾曰：「血腥不可近也。」不旋踵而滅亡之禍及矣。⁵⁸

宋代郭忠恕(?-977)《佩觿》卷上「人之詞有火」下有云：

萬回於闐鄉市叫曰：「今夜有八人過。」是夕有大火災。⁵⁹

《宋高僧傳》卷18〈唐虢州闐鄉萬迴傳〉云：

正諫大夫明崇儼者，道術之士，謂人曰：「萬迴神僧也。」玄宗潛龍時，與門人張暉等同謁。迴見帝甚至褻黷，將漆杖呼且逐之，同往者皆被驅出。曳帝入，反扃其戶，悉如常人，更無他，重撫背曰：「五十年天子自愛，已後即不知也。」張公等門外歷歷聞其言，故傾心翼戴焉。五十年後，蓋指祿山之禍也。⁶⁰

由這些文獻記載可知，萬迴語張易之、崔玄暉、安樂公主、玄宗等人之事，皆一語成讖，又能為武后之孫惠莊太子看相、預知闐鄉市有大火，這種讖記多驗的能力才是「士庶貴賤競來禮拜」的關鍵因素，並透過這些見證者或道士明崇儼⁶¹等人的推崇，萬迴自然聲譽雀起，受唐代前後五位帝王的青睞。

縱觀萬迴一生，主要活動於長安，甚至有段時間就住在宮中，因讖記多驗而受到帝王親眷達官貴人的崇敬，何以後來成為民間信仰崇拜的對象？張說(667-730)為神秀(605?-706)所寫的〈荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序〉中有云：「萬迴菩薩，乞施後宮，寶衣盈箱，珍價敵國，親舉寵費，侑供巡香。」⁶²此時萬迴尚在世，卻已被視為菩薩，只是從張文的敘述，萬迴的活動與影響力應該還是在帝王親眷達官貴人，且仍不離讖記多驗的形象。而前文曾引述過9世紀中的《譚賓錄》記有玄奘於天竺證聖的神異聞見——佛龕有柱題「菩薩萬迴謫向闐鄉地教化」外，尚有「母祈於觀音像而因娠迴」⁶³，非但視萬迴為菩薩謫降，且是借聲譽卓著的玄奘，來強化故事可信度，以達到彰顯萬迴的目的，同時，還提到萬迴之母因向觀音菩薩祈願遂懷有萬迴，萬迴因而與觀音菩薩有了連結。又到了一樣也是前文曾提過的天福七年(942)前後抄寫的敦煌文獻S.1624一本，謂「帝感夢，云是觀音化身」，這時，萬迴已成為觀音菩薩的化

⁵⁷ 唐·段成式撰《酉陽雜俎》(四部叢刊景明本，中國基本古籍庫)前集卷3。

⁵⁸ 唐·崔令欽撰《教坊記(外三種)》(北京：中華書局，2012)，頁92-93。

⁵⁹ 宋·郭忠恕撰《佩觿》(清康熙刻本)卷上。

⁶⁰ 宋·贊寧撰《宋高僧傳》卷18〈唐虢州闐鄉萬迴傳〉，頁456。

⁶¹ 明崇儼亦有萬里而回之術，《景德傳燈錄》、《宋高僧傳》提起明崇儼，冠上的頭銜為正諫大夫，而《舊唐書》卷191〈方伎·明崇儼〉謂明崇儼儀鳳二年(677)累遷正諫大夫。

⁶² 宋·姚鉉撰《唐文粹》(四部叢刊景元翻宋小字本，中國基本古籍庫)卷64。按語：清代董誥纂《全唐文》亦收有此文，作〈唐玉泉寺大通禪師碑銘并序〉。見清·董誥編《全唐文》(清嘉慶內府刻本，中國基本古籍庫)卷231，頁2334-2。

⁶³ 唐·胡璩撰《譚賓錄》(清鈔本，中國基本古籍庫)卷1。

現。此一萬迴從僧人轉變成觀音菩薩化身的過程，大抵和萬迴信仰成型的時間——8世紀下半葉至9世紀初是相應的。又從前文引述過的P.3490發願文題記，供養人是為「國界安寧，人民樂業，府主使君長延寶位，次為己躬吉慶，障沴不侵，合家康寧，所求得遂」，而敬繪萬迴大師，此時的萬迴之職能已和當時的文殊、觀音菩薩相差無幾。故萬迴的崇拜能從帝王親眷達官貴人傳播至民間，應與其職能逐漸擴大、神佛化有關。

另外，萬里尋親一日而回的傳說也確實發揮了極大的作用。像宋遺民劉一清撰《錢塘遺事》卷1〈萬回哥哥〉有云：

臨安居民……惟萬回哥哥者，不問省部吏曹、市肆買賣及娼妓之家，無不奉祀，每一飯必祭。其像蓬頭笑面，身著綵衣，左手擊鼓，右手執棒，云是和合之神，祀之可使人在萬里外亦能回家，故名萬回。隆興鐵柱觀側武當福地，觀內殿右亦祠之。⁶⁴

從劉一清的描述可知，南宋臨安人對萬迴的奉祀甚為流行，不論是官宦人家，或是商賈、娼妓均奉祀之，且萬迴像的樣貌和《譚賓錄》所敘「披錦袍，或笑罵，或擊鼓」⁶⁵是一致的。有意思的是，萬迴在此時被視為「和合之神」，掌管人世和合，祀之能讓離家萬里者亦得歸，此種說法，蓋從萬迴萬里尋親一日而回的傳說延伸而來的。又文中提到「隆興鐵柱觀」，隆興指的是南昌，清代金桂馨撰《逍遙山萬壽宮志》卷7「鐵柱萬壽宮」條有云：

在廣潤門內，一名鐵柱宮。晉建，祀旌陽令許遜。宮左有井與江水相消長，中有鐵柱，旌陽所鑄，以鎮蛟螭之害。唐咸通中額曰鐵柱觀，宋大中祥符二年賜名景德觀，政和八年改延真觀，上尊號曰神功妙濟真君，嘉定間御書額曰鐵柱延真之宮。明初壬寅春，太祖至隆興，幸鐵柱觀。⁶⁶

由此可知，在劉一清所處的時代——南宋末至元代，江西南昌鐵柱觀亦祀有萬迴，這表示本為佛教的僧人萬迴，此時已入祀於屬道教的道觀。

又如明代蘭陵笑笑生撰《金瓶梅》第五十七回也提到萬迴信仰及萬里尋親一日而回的傳說，有云：

話說那山東東平府地方，向來有箇永福禪寺，起建自梁武帝普通二年，開山是那萬迴老祖。怎麼叫做萬迴老祖？因那老祖做孩子的時節，有個哥兒從軍邊上，音信不通，不知生死。……那孩子說：「早是這等，有何難哉！娘，如今哥在那裏？咱做弟郎的，早晚間走去抓尋哥兒，討個信來，回覆你老人家，却不是好？」那婆婆一頭哭，一頭笑起來，說道：「怪呆子！你哥若是一百二百里程途，便可去的，直在那遼東地面，去此一萬餘里，就是好漢子，也走四五個月纔到哩，你孩兒家怎麼

⁶⁴ 元·劉一清撰《錢塘遺事》（清光緒刻武林掌故叢編本，中國基本古籍庫）卷1〈萬回哥哥〉。按語：明代田汝成撰《西湖遊覽志餘》（清文淵閣四庫全書本，中國基本古籍庫）卷23〈委巷叢談〉亦有類似的記載，云：「宋時杭城以臘月祀萬回哥哥，其像蓬頭笑面，身着綠衣，左手擊鼓，右手執棒，云是和合之神，祀之，可使人在萬里外亦能回來，故曰萬回。今其祀絕矣。」

⁶⁵ 唐·胡璩撰《譚賓錄》（清鈔本，中國基本古籍庫）卷1。

⁶⁶ 清·金桂馨撰《逍遙山萬壽宮志》（清光緒四年江右鐵柱宮刻本，中國基本古籍庫）卷7。

去的？」那孩子就說：「嗚！若是果在遼東，也終不在個天上，我去尋哥兒就回也。」……只見那萬迴老祖忽地跪到跟前說：「娘，你還未睡哩？咱已到遼東抓尋哥兒，討的平安家信來也。」婆婆笑道：「孩兒，你不去的正好，免教我老人家掛心。只是不要吊謊哄著老娘。那有一萬里路程朝暮往還的？」孩兒道：「娘，你不信麼？」一直卸下衣包，取出平安家信，果然是那哥兒手筆。又取出一件汗衫，帶回漿洗，也是婆婆親手縫的，毫厘不差。因此哄動了街坊，叫做萬回。日後捨俗出家，就叫做萬回長老。果然是道德高妙，神通廣大。曾在那後趙皇帝石虎跟前，吞下兩升鐵針，又在那梁武皇殿下，在頭頂上取出舍利三顆。因此敕建那永福禪寺，做那萬迴老祖的香火院，正不知費了多少錢糧。正是：「神僧出世神通大，聖主尊隆聖澤深。」⁶⁷

雖是小說家之言、萬迴的時代也錯置了，但它仍透露了民間信仰中是將信仰萬迴的緣由與萬里尋親一日而回的傳說連結在一塊，且也表明了明代中葉的山東東平應該有萬迴的崇祀活動。值得注意的，還有「一直卸下衣包，取出平安家信，果然是那哥兒手筆。又取出一件汗衫，帶回漿洗，也是婆婆親手縫的，毫厘不差。」一段文字，前文曾提過一般傳世文獻敘萬迴為證明自己確實是萬里一日往返，透過的是書信，而敦煌文獻則是藉由衣物，沒想到《金瓶梅》是結合二者，這也說明了敦煌文獻的說法當也在敦煌以外的其他地區流傳著。有意思的是，清初王士禛（1634-1711）所撰的《池北偶談》卷22〈談異三〉記載一則劉公勇吏部說的張谷山故事，非但情節單元和萬迴的萬里尋親一日而回相同，而且主角張谷山用以證明自己有千里之行的信物也是書信與衣物二種，云：

張谷山，潁州人，日與小兒嬉戲，人不知其有道者也。張有表兄客薊州，一日除夕，嫂方製餛飩祀先，念夫而歎。谷山在側曰：「嫂無憂，吾為嫂今日一至兄所，請寄餛飩為信。」穎去薊二千餘里，日未移晷已返，云：「適至薊，見兄亡恙。」嫂笑其妄。谷山探懷出家書及夫昔所絮衣，云：「此豈妄耶？」自是人始驚其神異。後入武當山，不知所終。遺二陶器，盛夏盛肉不腐。此與萬回事相類。⁶⁸

明代有關萬迴信仰的情形之記載，還可見於佚名所撰的《萬法歸宗》卷2〈和合秘法〉，其中有「和合呪」云：

真觀元年五月五日，萬回聖僧生下土，不信佛法不信仙，專管人間和合事，和合來時利市來，眼觀梨園舞三臺，拍掌呵呵常要笑，鑿鑿金鼓滾地來，男女相逢心相愛，營謀買賣大招財，時時刻刻心常戀，萬合千和萬事諧，吾奉萬回歌張聖僧律令勅。⁶⁹

⁶⁷ 明·蘭陵笑笑生撰，齊煙、汝梅校點《新刻繡像批評金瓶梅》（臺北：曉園出版社，1990），頁739-741。

⁶⁸ 清·王士禛撰《池北偶談》（北京：中華書局，1997）卷22〈談異三·張谷山〉，頁521。

⁶⁹ 明·佚名《萬法歸宗》（明刻本，中國基本古籍庫）卷2。

又《道法會元》卷 233〈玄壇趙元帥祕法〉「召太尉咒呪」、「祭遺儀」均有「萬回聖僧、和合散事老人」⁷⁰，同書卷 235〈正一玄壇飛虎都督趙元帥祕法〉「和合符」、「老祖天師律令」也分別有「和合童子、萬回哥哥、利市童子」及「和合童子、和合判官、雙身大聖、萬回哥哥、利市郎君……凡謀用喜，逢人和合，遇事圓成」⁷¹。透過以上諸種祕法符咒資料，我們可以知道在當時萬迴信仰仍流行著，才有不同的符咒出現有萬迴，且萬迴的職能更廣泛，和道教的連結也更緊密。到了清代，萬迴信仰應還持續著，鄒弢（1850-1931）的《三借廬贅譚》卷 1〈張和合〉引述金匱張蓮洲〈步瀛詩〉云：「西風刀尺一燈涼，塞外寒多妾自傷。只恐衣成難寄遠，萬回哥處暗燒香。」⁷²思念塞外征夫的婦人至萬回哥處燒香，表明了萬迴信仰在此時仍存在。

最後，筆者還要補充一點，即萬迴何以又稱為「萬回哥哥」？從上述資料來看，「萬回哥哥」的稱呼在宋已經有了，又或許早在唐代已有之。南宋志磐撰《佛祖統紀》卷 39 有云：「（乾封）四年，詔萬回禪師入宮供養。萬回，閬鄉人，姓張。年方十歲，其兄萬年戍遼東，母程氏憶之，飯僧祈福，裹齋餘出門，際晚持兄書歸，母方知其神異。以往回萬里，人因呼為萬回哥哥。後剃髮著褐衣為沙門。」⁷³若志磐所謂的人呼萬迴為「萬回哥哥」，指的是唐人，則唐代時此稱號已出現。而「哥」在唐代有一特殊的用法，據清代趙翼《陔餘叢考》卷 38〈哥〉云：「哥字《廣韻》云：『今呼為兄』，《韻會》亦云『今人以配姊字，為兄弟之稱』，是哥之為兄，其來久矣。然《舊唐書·王琚傳》元宗泣曰：『四哥仁孝同氣，惟有太平。』四哥謂睿宗也（元宗父）。……可見宮庭中呼太子、諸王皆曰哥，乃親貴之稱，想唐時已如此。」⁷⁴如此一來，正好和萬迴長時間在長安與帝王親眷有頻繁互動的背景相符合，當時帝王親眷稱之為「萬回哥哥」也就在情理之中。

四、結論

透過以上討論，我們發現歷來的典籍文獻，包括敦煌文獻在內，萬里尋親一日而回確實是唐代萬迴和尚最為人所熟知的傳說事跡，而此一傳說生發的年代，應該是 9 世紀中葉方出現。而日行千萬里的神足密法在唐代已傳入中土，如初唐智通譯《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》，或敦煌文獻 P.3835 卷背的《佛說大輪金剛總持陀羅尼法》都記載有此一密法，故此傳說可說是唐五代符瑞圖讖、密宗盛行的一種反映。

至於萬迴信仰成型的時間，應早於萬里尋親一日而回傳說生發的時間，是在 8 世紀下半葉至 9 世紀初之間即有。一開始應出現於長安，後傳入四川、甘肅敦煌，入宋之後，陝北延安、浙江杭州、江西南昌、山東東平等地也可見到

⁷⁰ 明·張宇初等編《正統道藏》（臺北：新文豐，1985）第 51 冊正一部，頁 317a、318a。

⁷¹ 《正統道藏》第 51 冊正一部，頁 340a、b。

⁷² 清·鄒弢撰《三借廬贅譚》（清光緒申報館叢書餘集本，中國基本古籍庫）卷 1〈張和合〉。

⁷³ 《大正新脩大藏經》第 49 冊 No. 2035，頁 368。

⁷⁴ 清·趙翼撰《陔餘叢考》（清乾隆五十五年湛貽堂刻本，中國基本古籍庫）卷 38。

其信仰的踪跡，且在約南宋末至元代之際，與道教結合，成為道教的神祇。

而萬迴的發跡變泰及後為人所崇拜信仰，並不是僅藉一則萬里尋親一日而回的傳說，更重要的，是他有識記多驗的能耐，而這些識記還有當時的達官貴人，如張易之、崔玄暉、安樂公主、道士明崇儼等人的見證。當然，像稱萬迴為天竺高僧萬里轉生或萬里尋親一日而回等傳說，也都在萬迴信仰的興起過程，起了推波助瀾的作用。特別是萬里尋親一日而回的傳說，還為明、清文士引述、再創造，明代蘭陵笑笑生的《金瓶梅》、清代劉公勇說的張谷山故事即是其例。而類似的故事在唐代也可見，如善無畏之師達磨鞞多即有萬里托鉢一日而回的傳說。

〔本文為執行「高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究」(MOST 106-2410-H-004 -155 -MY2) 專題研究計畫之部分成果。〕

附錄二：敦煌寫本所見的「道安」及其相關著作

一、前言

生於西晉末、主要活動於東晉十六國的釋道安(312-385)，一生在他的故鄉北方的常山、鄴、長安及南方的襄陽等地，顛沛流離，往返弘法，⁷⁵為漢傳佛教樹立起一座豐碑，而他的聲名也遠傳至西陲的敦煌。若從知名的敦煌文獻 S.2073《廬山遠公話》來看，道安已不是我們一般認識的為人崇信的得道高僧，而是成了竊取我們熟知有「南遠」之稱的廬山慧遠(334-416)所撰《涅槃經疏抄》的反派角色。考究歷代典籍，道安及其弟子慧遠均未對《涅槃經》進行注疏，而對《涅槃經》有注疏的是有「北遠」之稱的隋淨影寺沙門釋慧遠(523-592)。本文擬以 S.2073《廬山遠公話》所形塑的道安為出發，探究話本在以南遠為主角的故事編創裡，化用了哪些原本屬於道安及其他高僧的事跡，其目的為何？而敦煌文獻中的道安，除了《廬山遠公話》外，其他文獻對道安又有什麼樣的敘述？包括敘有道安的 P.2173 等十七件寫本之道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、《法華經玄贊釋》等文書，以及 P.3355 的〈彌天釋道安第一〉讚文，都將納入討論，以期對道安於敦煌文獻中的形象有較全面的觀察。另有 S.2985、臺灣國家圖書館藏 139 號等十件漢文與一件藏文寫本的〈道安法師念佛讚文〉，以及 P.3570、P.3727、P.2680、羽 298 等四件寫本的《劉薩訶和尚因緣記》中提到的「道安法師碑記」，其中的「道安」與東晉道安的關係又為何，也是本文討論的重點。

二、道安與《廬山遠公話》的敘事旨趣

在開寶伍年(972)張長繼書記的 S.2073《廬山遠公話》裡，道安非如一般為人稱頌的高僧，反而是站在話本主人公廬山慧遠對立面的反派角色。在此話

⁷⁵ 參方廣錫《道安評傳》(北京：昆崙出版社，2004)。

本中，道安藉由慧遠的《涅槃經疏抄》於東都洛陽福光寺開講，聽眾無數，遂透過皇帝敕旨，規定聽講一日須納錢一百貫，使得後來的聽者全為王侯將相，道安也因而名利雙收。如此的做法卻和《涅槃經疏抄》原著者慧遠主張的闡提眾生亦應度化的理念，背道而馳。後為慧遠（化名善慶）所知，遂利用道安坐寶臺講經之際，質問道安，雙方展開十九回合的問答，並且以道安在知道眼前的善慶就是慧遠後，自恨有眼不識泰山，舉身自撲，弄得七孔流血，向慧遠悲啼懺悔做結。這樣的事情節安排，顯然是有意將史實中本是慧遠師父的高僧道安，貶抑、形塑成竊奪慧遠經疏抄而夤緣攀附的反派人物，藉以突出主人公慧遠。

過去學界對《廬山遠公話》的事情節進行了很多人物本事的考索，也獲致許多的好成果，主要發現話本中除了沿用史傳中的慧遠行跡外，也化用、移植不少原本屬道安及其他高僧大德的事跡於慧遠身上。如此一來，慧遠的正面形象遠較史傳更為豐盛，而道安本來的形象則非但一無所剩，還因身分的錯置、虛構竊奪經疏抄等而成了假冒主人公。⁷⁶

我們先簡述《廬山遠公話》諸事情節裡，沿用了哪些史傳中的慧遠行跡。包括錫杖擻地得水、潭龍聽法、山神指揮神鬼造寺、擲筆空中等情節都是，這些學界已有許多的討論。⁷⁷像南朝梁慧皎《高僧傳》卷六有云：「及屆潯陽，見廬峯清靜，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。其後少時，潯陽亢旱，遠詣池側讀《海龍王經》，忽有巨蛇從池上空，須臾，大雨，歲以有年，因號精舍為龍泉寺焉。」⁷⁸敘述的就是慧遠以錫杖擻地得水、潭龍聽慧遠說法。至於山神指揮神鬼造寺，則可見於據傳是晉代佚名所撰《蓮社高賢傳》，該書有云：「至尋陽，見廬山閑曠，可以息心，乃立精舍。以去水猶遠，舉杖扣地曰：『若此可居，當使朽壤抽泉。』言畢，清流涌出。尋陽亢旱，師詣池側讀《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。永師先居廬山西林，欲邀同止，而師學侶寢眾，永乃謂刺史桓伊曰：『遠公方當宏道，而貧道所棲隘不可處。』時師夢山神告曰：『此山足可棲神，願毋往。』其夕，大雨雷震，詰旦，林麓廣闊，素沙布地，梗柁文梓，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。」⁷⁹前半段談的是錫杖擻地得水、潭龍聽法，後半段即是山神指揮神鬼助慧遠造寺。《蓮社高賢傳》還有「又於一峰製《涅槃疏》，因名擲筆峰」，可見民間早有

⁷⁶ 俄國學者普羅普指出故事有七種角色，假冒主人公是其中之一，而他的行動圖指的包括動身去尋找、對贈與者要求的反應——總是負面的，以及作為一個專門的功能項——欺騙性的圖謀。參〔俄〕普羅普著，賈放譯《故事形態學》（北京：中華書局，2006），頁74。

⁷⁷ 韓建瓚對此前三則事情節有詳細的論述，最後一則劉長東有論之。以上分參韓建瓚〈敦煌寫本《廬山遠公話》初探〉，《敦煌學輯刊》創刊號（總第四期），1983年，頁50-66；劉長東〈讀《廬山遠公話》札記〉，《古籍研究》1999年第2期，頁46-52。

⁷⁸ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷6（北京：中華書局，1992），頁212。

⁷⁹ 晉·佚名撰《蓮社高賢傳》（明程榮何允中清王謨輯紅杏山房刊本，《漢魏叢書》）。

廬山慧遠撰《涅槃疏》的傳說。另外，唐文宗太和年中釋道振〈福巖禪院讀法華經姓名記〉則有「擲筆臺」的說法，云：「周朝有惠遠法師，即晉城霍秀人也。制《涅槃疏》，擲筆昇空，精義入神，以驗其旨，名振古今，號擲筆臺，已現存焉。」⁸⁰經學者考證，此處的周朝指的即是北周，晉城即是上黨高都，此時、地和《續高僧傳》記載的隋代淨影寺慧遠是一致的，⁸¹筆者則在《全唐文》卷七百三十九的唐敬宗寶歷時人薛重元撰〈硤石寺惠遠法師遺跡誌〉發現有「擲筆臺」，云：「即修《涅槃》藏疏，絕筆石巔，擲上太虛，得以明真，契示其同。法師稱號惠遠，生燉煌李氏之族，家數世居霍秀里，本宅猶存舊址，與硤石西北連崗。……驗擲筆故處，丹流中貫，危石最峭，後之人實目曰擲筆臺。」且文中所述其他事跡，如謂「開皇十二年沒於京淨影寺」等⁸²，亦與隋代淨影寺慧遠相符，可見釋道振、薛重元所說的惠遠確實就是隋代淨影寺慧遠。《廬山遠公話》擲筆空中的原型或許是以南遠的擲筆峰為據，也可能以北遠的擲筆臺為範本。

至於化用、移植原屬道安及其他高僧大德事跡於慧遠身上的，則有包括東晉道安臂有肉釧、竺道生講經石點頭等。最常被引用的一條資料，是元代優曇普度大師所編《廬山蓮宗寶鑑》卷四〈辯遠祖成道事〉，有云：

後之所習念佛者，不知吾祖之本末，失其源流，多見世之薄福闡提輩，偽撰《廬山成道記》，裝飾虛辭，盡是無根之語，誑惑善信，遍傳在人耳目，逮今不能改革，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，妄傳師旃檀尊者，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。⁸³

較早引述此段文字的周紹良，即以為文中提到的《廬山成道記》七誑，在《廬山遠公話》中也均有之，且據文中說《廬山成道記》是「誑惑善信」，指出《廬山成道記》顯然是一部通俗文字的讀物，甚至推斷《廬山遠公話》應該就是優曇說的《廬山成道記》。⁸⁴不管《廬山遠公話》是不是就是《廬山成道記》，成道記中的七誑確實可見於話本，且除了一誑謂慧遠師旃（旃）檀尊者及四誑謂慧遠賣身與崔相公，未見於其他僧人史傳典籍有類似的情節外，其餘五誑均有近似的。

二誑以道安為慧遠再傳弟子、五誑臂有肉釧與道安相涉，七誑講經石點頭

⁸⁰ 清·董誥《全唐文》（清嘉慶內府刻本）卷 909。

⁸¹ 劉長東〈讀《廬山遠公話》札記〉，頁 46-52。

⁸² 清·董誥《全唐文》（清嘉慶內府刻本）卷 739。

⁸³ 元·普度編《廬山蓮宗寶鑑》卷 4，（CBETA, T47, no. 1973, p. 321, c25-p. 322, a11）。

⁸⁴ 周紹良〈讀變文雜記〉，《紹良文集》（北京：北京古籍出版社，2005），頁 1533-1570。

則與竺道生相涉，學界已有討論。⁸⁵如前者，在南朝梁僧祐《出三藏記集》卷十五〈道安法師傳〉即有云：「初，安生便左臂上有一皮廣寸許，著臂如釧，將可得上下，唯不得出手而已，時人謂之印手菩薩。」⁸⁶《高僧傳》卷五〈釋道安傳〉亦云：「初，安生而便左臂有一皮，廣寸許著臂，捋可得上下之，唯不得出手。又肘外有方肉，上有通文，時人謂之為印手菩薩。」⁸⁷或者北魏崔鴻撰《十六國春秋·前秦錄十》也有云：「初，安生而左臂有一皮廣一寸許，著手可得上下之，唯不得出手，時人謂之印手菩薩」⁸⁸可見手臂如釧確為道安的重要特徵，這和《廬山遠公話》謂慧遠腕有肉環可說是一樣的。而據傳晉代佚名撰《蓮社高賢傳》「道生法師」條則云：「師被擯南還，入虎丘山，聚石為徒，講《涅槃經》，至『闡提』處，則說有佛性，且曰：『如我所說契佛心否？』群石皆為點頭。」⁸⁹或初唐梁載言撰《十道四番志》亦有云：「生公，異僧竺道生也，講經於此，無信之者，乃聚石為徒，與談至理，石皆為點頭。」⁹⁰二則分別屬道安、竺道生的傳說，話本的編創者刻意地將之移花接木於慧遠身上。⁹¹

三誑白莊劫擄及六誑遠公乘彩船升兜率，筆者以為應也與道安有關。我們先來看白莊劫擄慧遠一事。北魏崔鴻撰《十六國春秋·前秦錄十》提到苻堅派兵攻襄陽，道安為苻堅軍所獲，送至長安，⁹²這樣的經歷也可見於南朝梁僧祐《出三藏記集》、慧皎《高僧傳》等典籍的道安本傳。《高僧傳》慧遠本傳還提到道安被拘之際，「分張徒眾，各隨所之」⁹³；這樣的情節和《廬山遠公話》慧遠為白莊所獲之際，要弟子雲慶與僧眾各自迴避，並切須努力，是一樣的。故筆者以為話本的編創者大概是以道安被苻堅所獲並分張徒眾為原型，進行改寫。至於遠公乘彩船升兜率的說法，不但與東林結社、志念彌陀的宗旨相違背，且在各慧遠史傳、傳說中一樣未有相關線索；倒是在《高僧傳》道安本傳中，謂道安屢「於彌勒前立誓，願生兜率」，至其謝世前十餘天，有一異僧來寺寄宿，道安請問來生所往處，該異僧以手虛撥天之西北，「即見雲開，備觀兜率妙勝之報」⁹⁴，這和《廬山遠公話》謂慧遠夢阿闍佛授記、「造一法船，歸依上

⁸⁵ 韓建瓚〈敦煌寫本《廬山遠公話》初探〉，頁 50-66。

⁸⁶ 梁·僧祐撰《出三藏記集》卷 15〈道安法師傳〉，(CBETA, T55, no. 2145, p. 109, a22-24)。

⁸⁷ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷 5〈釋道安傳〉，頁 184。

⁸⁸ 北魏·崔鴻撰《十六國春秋》(明萬曆刻本，中國基本古籍庫)卷 42〈前秦錄十〉。

⁸⁹ 晉·佚名撰《蓮社高賢傳》(明程榮何允中清王謨輯紅杏山房刊本)。

⁹⁰ 宋·龔明之撰《中吳紀聞》(清乾隆鮑廷博校刊本，《知不足齋叢書》)卷 2「石點頭」條引。

⁹¹ 學界對於《廬山遠公話》化用其他僧人事跡者，尚有一些考索，如韓建瓚指出慧遠與道安論義於東都洛陽之事，是《高僧傳·竺法汰傳》載竺法汰、慧遠難道恆於建康之事的演變；製《涅槃經疏抄》用投火法求契於佛心，是《高僧傳·朱士行傳》的轉變。而後者，王昊還提到可見於 P. 2094、P. 4025 朱士衡條經書置於烈火中燒不壞(按：指的即是《持誦金剛經靈驗功德記》的其中一則，該則故事目前可見 P. 2094、P. 4025 二寫本)。以上分參韓建瓚〈敦煌寫本《廬山遠公話》初探〉，頁 50-66；王昊〈略論敦煌話本小說人物塑造的藝術方法〉，《中國社會科學院研究生院學報》2004 年第 3 期，頁 94-97。

⁹² 北魏·崔鴻撰《十六國春秋》卷 42〈前秦錄十〉。

⁹³ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷 6，頁 212。

⁹⁴ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷 5，頁 183。

界」，可說有異曲同工之妙。由以上討論可知，七誑扣除純粹是話本編創者虛構的二誑後，剩下的五誑當中，就有四誑本為型塑道安正面歷史形象的重要元素，全為話本的編創者移植於南遠身上。換句話說，《廬山遠公話》的編創者透過弱化道安的正面形象，來強化南遠的正面形象。

《廬山遠公話》像這樣藉貶抑道安、彰揚慧遠的敘事方式，固然是為確立、突顯廬山慧遠於話本中的核心地位，進一步要思考的是佔《廬山遠公話》相當篇幅的道安與慧遠十九回合的問答，編創者如此費心鋪排的用意又為何？

道安與慧遠十九回合的問答，其實是圍繞《涅槃經疏抄》在進行的。《廬山遠公話》謂《涅槃經疏抄》為廬山慧遠所造，而我們檢視諸佛典均未見慧遠曾為《涅槃經》注疏，道安也未有之，僅在前文曾引述過的《蓮社高賢傳》有慧遠「於一峰製《涅槃疏》，因名擲筆峰」的說法，也就是說，史實裡道安與慧遠未曾注疏《涅槃經》，而民間應是有廬山慧遠曾造《涅槃疏》的傳說。就現存佛典來看，以注疏《涅槃經》聞名的其實是人稱北遠的隋代淨影寺慧遠，《大正藏》第三十七冊 No.1764 即收錄龍谷大學藏應永三年（1396）賢寶寫、寬政五年（1793）典壽校正的隋淨影寺沙門釋慧遠述《大般涅槃經義記》。唐代神清撰、宋慧寶注《北山錄》卷四〈宗師議第七〉在「北遠之門智微每講析幽微，皆云大法師意如此，因則聲淚俱發」下也有注云：「廬山慧遠，姓賈，雁門人，謂之南遠。澤州硤石寺慧遠，姓李，燉煌人，著《涅槃經疏》者，謂之北遠也。」⁹⁵最值得注意的，是唐代道宣《續高僧傳》卷八〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉除了提到北遠「七夏在鄴，創講《十地》，一舉榮問，眾傾餘席。自是長在講肆，伏聽千餘，意存弘獎，隨講出疏。《地持疏》五卷，《十地疏》七卷，《華嚴疏》七卷，《涅槃疏》十卷」外，還提到他造《涅槃疏》後做了一場夢，說道：「初作《涅槃疏》訖，未敢依講，發願乞相，夢見自手造塑七佛、八菩薩像，形並端峙，還自續飾，所畫既竟，像皆次第起行。末後一像彩畫將了，旁有一人來從索筆，代遠成之。」⁹⁶這和《廬山遠公話》南遠製造《涅槃經疏抄》有十方諸佛如來以紫雲毫神筆助之的情節，有著高度的相似，應是此一故事情節編創的原型。

至此，我們可以說，《廬山遠公話》中謂廬山慧遠造《涅槃經疏抄》，應可視為承襲了如《蓮社高賢傳》記載的民間傳說進行敷演，更可能是將北遠的事跡嫁接於南遠身上。⁹⁷南北二遠事跡相混的情形，還可在有 P.3570V、P.3727、P.2680 三個寫本的〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉及 P.2680〈遠公和尚緣起〉見到，二種文本均是敘述北遠的因緣故事，卻又出現有南遠隱迹廬山之事。

⁹⁵ 唐·神清撰，宋·慧寶注《北山錄》卷4〈宗師議第七〉，(CBETA, T52, no. 2113, p. 599, a26-29)

⁹⁶ 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，收入《續高僧傳》卷8（北京：中華書局，2014），頁286-287。

⁹⁷ 《廬山遠公話》將北遠與南遠混同的情形，小南一郎已有論述。參〔日〕小南一郎〈有關敦煌本《廬山遠公話》的幾個問題〉，'93中國古代小說國際研討會學術委員會編《'93中國古代小說國際研討會論文集》（北京：開明出版社，1996），頁122-125。

關於北遠與《廬山遠公話》的關係，更值得注意的是話本對北本《大般涅槃經》、北遠《大般涅槃經義記》中的義理思想之引述。《廬山遠公話》明確提到道安開講，舉經題云：「大涅槃經如來壽量品第一」⁹⁸，檢視現存幾部漢譯《涅槃經》，均未有品題作「如來壽量品第一」者，倒是後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷五有〈如來壽量品第十六〉及唐代義淨譯《金光明最勝王經》卷一有〈如來壽量品第二〉，諸種《涅槃經》品題與話本經題最接近的是北涼曇無讖譯四十卷本《大般涅槃經》，該書卷一有〈壽命品第一〉。接者，我們要討論的是《廬山遠公話》中闡釋的諸種佛教概念，包括有崔相公為夫人說的「八苦」，善慶（慧遠）為崔相公說的「四生十類」、「十二因緣」，或是道安與慧遠問答爭執的焦點——度闡提和佛性平等的落實與否，或「黑風義者何」等等。

翻閱北涼曇無讖譯四十卷本《大般涅槃經》及為之注疏的北遠《大般涅槃經義記》，雖未見與《廬山遠公話》完全對應的文句，但均可找到與之相對應的義理思想。如話本中透過道安之口謂：「涅槃是不生之義，不生不滅，即契真如，無去無來，便為佛性」，而《大般涅槃經》卷二十五〈光明遍照高貴德王菩薩品〉則謂：「槃言去來，不去不來，乃名涅槃。」⁹⁹又《廬山遠公話》中，存有 S.2165 另一摘抄本的身智二足之偈（「身生智未生」），¹⁰⁰《大般涅槃經》卷五〈如來性品〉也有謂：「如佛所說，畢竟安樂名涅槃者，是義云何？夫涅槃者捨身捨智，若捨身智，誰當受樂？」¹⁰¹《大般涅槃經義記》卷七〈德王菩薩品〉則有：「尼連告魔是第一句，菩薩已斷是第二句，昔告生名是第三句，毘舍告魔是第四句，為力士說後夜涅槃是第五句。相從三者：前之兩句，執彼身智盡滅之處，以為涅槃，難破煩惱斷處為是；第三一句，執惑斷處，身之與智，即為涅槃，難破向前涅槃如空無有住處；後之兩句，還執身智滅為涅槃，難破煩惱斷處為是。」¹⁰²值得關注的，還有像是善慶（慧遠）問道安「黑風義者何？」道安答以「眾生無明之風」，這在《大般涅槃經》卷三十九〈憍陳如品〉有近似的敘述，云：「瞿曇！從性生大，從大生慢，從慢生十六法：所謂地、水、火、風、空，五知根；眼、耳、鼻、舌、身，五業根；手、腳、口、聲、男女二根，心平等根，是十六法。從五法生色、聲、香、味、觸，是二十一法。根本有三：一者染、二者鹿、三者黑。染者名愛，鹿者名瞋，黑名無明。瞿曇！是二十五法皆因性生。」¹⁰³又《大般涅槃經義記》卷十〈憍陳如品〉也有闡釋，云：「如是所生心中有其三種，調染鹿黑，染者是貪，鹿者是瞋，黑者

⁹⁸ 寶懷永、張涌泉匯輯校注《敦煌小說合集》（杭州：浙江文藝出版社，2010），頁 500。按：本文有關《廬山遠公話》的引述，概以《敦煌小說合集》為據，後不再贅述。

⁹⁹ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，(CBETA, T12, no. 374, p. 514, c16-17)。

¹⁰⁰ 「身生智未生」詩於 S. 2165 的摘抄本，首先為徐俊所披露。參徐俊〈《廬山遠公話》的篇尾結詩〉，《文學遺產》1995 年第 6 期，頁 116-117。

¹⁰¹ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 5〈如來性品〉，(CBETA, T12, no. 374, p. 396, a6-8)。

¹⁰² 隋·淨影寺沙門釋慧遠述《大般涅槃經義記》卷 7〈德王菩薩品〉，(CBETA, T37, no. 1764, p. 810, c8-15)。

¹⁰³ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 39〈憍陳如品〉，(CBETA, T12, no. 374, p. 593, a2-8)。

是癡。此三皆是受生煩惱，於受生時，男即於母生愛名染；於父生瞋，名之為麤；女翻可知，無明不了，說之為黑。」¹⁰⁴

可見《廬山遠公話》中對《涅槃經》的諸種闡釋，雖非直接引述北涼曇無讖譯《大般涅槃經》及北遠的《大般涅槃經義記》，但也是以二本經疏為基礎，再依據聽眾的身分、資質進行加工敷演，像文中的善慶，以入寺聽法之人對聽經的四種態度來解釋「四生」，即是為《涅槃經》通俗化做了很好的展現。

至此，我們可以說，《廬山遠公話》是以南遠的事跡、傳說為基礎，同時，主要化用道安的腕有肉環、為苻堅所擄、升兜率天，以及竺道生講經石點頭、隋淨影寺慧遠注疏《涅槃經》等等其他高僧大德的事跡，而為突出南遠，刻意將本是慧遠之師的道安，錯置為慧遠的對手，成了剽竊慧遠注疏、招搖撞騙的假冒主人公，好藉由道安與南遠十九回合對答的鋪排，來宣傳北本《大般涅槃經》的思想。

而且，北涼曇無讖譯《大般涅槃經》¹⁰⁵與北遠的《大般涅槃經義記》，敦煌文獻中也正好都存有之，據研究，前者敦煌文獻凡有 1671 件寫本，後者則有 P.2164、S.2731、S.6616、S.6809、S.7587、BD983V、BD3390、BD6378V1、Dx2392、Dx1553、石谷 26 等十一個寫本，¹⁰⁶其中，P.2164 有尾題作「涅槃義疏第七卷」，BD3390 非但有尾題「涅槃經義記卷第一」，另有題記：「大德沙門慧遠沙門撰之（聖歷元年柒月拾肆）大隋大業十一年敦煌郡沙門曇枚敬寫。」括號中的文字，原卷為小字，且「聖」、「月」二字均以武后新字書寫，聖歷正好為武后年號，字跡與其他不同，故應是後來加上。而同一文書之題記有二個年代，比較合理的解釋，是《大般涅槃經義記》本為大隋大業十一年（615）敦煌郡沙門曇枚所寫，後流傳至武后時期，並於聖歷元年（698）柒月拾肆日為某人所收藏閱讀。總之，這些敦煌文獻中的《大般涅槃經》與北遠的《大般涅槃經義記》，可用以說明二佛教經疏在敦煌是廣泛地流傳著，正好和以闡釋二種佛教經疏為旨趣的《廬山遠公話》相互呼應。

三、道安與〈彌天釋道安第一〉等贊釋的要旨

敦煌文獻中有關道安的描述，除了前文 S.2073《廬山遠公話》外，還有讚文——P.3355V〈彌天釋道安第一〉，佛典注疏——有 P.2173、P.2113、P.2084、P.2132、P.2182、P.2330¹⁰⁷、P.3080、S.771、S.1389、S.2671、S.2738、S.4052、

¹⁰⁴ 隋·淨影寺沙門釋慧遠述《大般涅槃經義記》卷 10〈憍陳如品〉，(CBETA, T37, no.1764, p.894, c11-26)。

¹⁰⁵ 敦煌文獻也有南朝宋慧嚴等依《泥洹經》加之三卷《大般涅槃經》，凡有 69 件。參國際佛敎大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》（東京：國際佛敎大學附屬圖書館，2015），頁 129-130。

¹⁰⁶ 以上分見國際佛敎大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 117-129、236。

¹⁰⁷ P.2330，《大正藏》誤作《金剛般若經疏》，《敦煌遺書總目索引新編》該卷號下有「說明」指出：「原卷首尾俱殘。《大正藏》第 85 卷頁 141 至 145 據此載，誤題為『金剛般若經疏』。」見敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》（北京：中華書局，2000），頁 233。

S.5905、S.8078、S.8166、BD7387V（鳥 087V）、北大 D022 等十七件寫本的唐代道貳集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，以及《法華經玄贊釋》。相較於 S.2073《廬山遠公話》展現的是作為主人公慧遠對手、被醜化的道安，而這些文書所見則是被尊崇、聖化的道安。

我們先從〈彌天釋道安第一〉讚文談起。〈彌天釋道安第一〉僅見於 P.3355 背面，該寫本為卷軸裝，正面抄有北魏曇摩流支譯《信力入印法門經》卷第二，卷背除抄〈彌天釋道安第一〉外，其前為〈十大弟子贊〉的須菩提、摩訶迦葉、大目乾隗連、舍利佛、富樓羅、優波梨、羅睺羅（此則僅存題，無讚文）、阿難，以及《付法藏傳》的（第九代）聖者脇比丘、（第八代）聖者伏陁密多、（第七代）聖者伏陁難提、（第六代）聖者彌遮迦，其後為讚文〈佛圖澄聖僧〉、〈十大弟子贊〉的阿那律，以及《付法藏傳》的第七代聖者伏陁難提、第一（十）¹⁰⁸代聖者富那奢、（第十一代）聖者馬鳴菩薩、（第十二代）聖者比羅、第十七代聖者羅漢比丘、第十八代聖者僧伽耶舍、（第六代）聖者彌遮迦、第十二代聖者比羅等，前後次序雜沓。研究者認為主要抄寫〈十大弟子贊〉、《付法藏傳》二種文書的 P.3355 卷背之性質，應是壁畫榜題抄本。¹⁰⁹而穿插其間的〈彌天釋道安第一〉與〈佛圖澄聖僧〉二首讚文，筆者在〈敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途〉一文，則以為這二首讚文的形式與〈十大弟子贊〉近同，應也是因應壁畫、圖像榜題的需要，依照〈十大弟子贊〉的基調另外撰寫而成的，故可將它們視為同一組的讚文。¹¹⁰

為利於接下來的討論，先將 P.3355V〈彌天釋道安第一〉逐錄於下：

彌天釋道安第一

敏哉偉器，間世英靈。氣稟岳瀆，才膺文星。博瞻（瞻）墳典，採
（探）蹟（蹟）義經。初地修證，彌天定名。堅陷襄國，遂至咸秦。門
眾億垓，¹¹¹獲士一人。出入同輦，寰宇稱珍。¹¹²菓（果）付愎諫，¹¹³不
納謀臣。紫禁獻可，周受詰詢。櫛風沐雨，野次蒙塵。凡諸藻思，與代
絕倫。竹帛書值，丹青寫真。嘉績永播，芳垂萬春。

題目「彌天釋道安第一」的「第一」，應是為呼應〈十大弟子贊〉，該組讚文一

¹⁰⁸ 原卷作「第一」，實為「第十」。

¹⁰⁹ 劉波、林世田〈國家圖書館藏 BD14546 背壁畫榜題寫本研究〉，《文獻》2010 年第 1 期，頁 38-51。

¹¹⁰ 楊明璋〈敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途〉，《敦煌寫本研究年報》第 12 號，2018 年 3 月，頁 27-44。

¹¹¹ 垓，原卷字潦草，形略似「堪」，但於意又未通，而作「垓」，於形近似，於意也可通，《太平御覽》卷七百五十〈工藝部七·數〉引《風俗通》曰：「十十謂之百，十百謂之千，十千謂之萬，十萬謂之億，十億謂之兆，十兆謂之經，十經謂之垓。」宋·李昉等編《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975 影印四部叢刊三編），頁 3459。

¹¹² 珍，原卷作「弥」，本為「彌」之異體字，但於韻不合，「珍」有異體作「玠」，與「弥」近同，且「珍」於韻相合，故筆者以為當作「珍」。

¹¹³ 愎，原卷字潦草，形略似「愆」，但於意又未通，而作「愎」，於形近似，於意也可通，今姑作「愎」。

首表述一弟子，開首均有「弟子名+某事跡+第一」的題名，而「彌天釋道安」則是道安的「名對」，是當時人已在襄陽的道安，面對擁有天逸鋒辯的名士習鑿齒來訪、並且口氣不小地自稱「四海習鑿齒」，道安亦不甘示弱地回應以「彌天釋道安」。¹¹⁴此首讚文就用韻情形來觀察，我們會發現，「靈」、「星」、「經」屬平水韻九青韻，而「名」則屬八庚韻，¹¹⁵至於「秦」、「人」、「珍」、「臣」、「詢」、「塵」、「倫」、「真」、「春」等九個字則屬十一真韻。¹¹⁶而就其文意來看，從第一至第八句，旨在稱頌道安資質聰敏、契經通達、¹¹⁷修行證悟；而第九至第廿句，則取苻堅奪襄陽，道安被苻堅掠至長安的史實，一方面稱頌道安受到苻堅的倚重，禮遇道安，和自己同輦出入，另一方面又贊揚道安以天下蒼生為念，不惜犯顏直諫；第廿一至廿六句，則贊揚道安才思高妙，為文足以名留青史，寫真值得後人瞻仰，而「竹帛書值，丹青寫真」這幾句贊詞也可用以說明 P.3355V 所抄的此首〈彌天釋道安第一〉，確實是因應壁畫、圖像榜題的需要而撰就的。

有意思的是此首讚文的句子，有與《晉書》卷一百十四〈載記第十四苻堅下〉近同的，其文云：

安曰：「陛下應天御世，居中土而制四維，逍遙順時，以適聖躬，動則鳴鑿清道，止則神栖無為，端拱而化，與堯舜比隆，何為勞身於馳騎，口倦於經略，櫛風沐雨，蒙塵野次乎？且東南區區，地下氣癘，虞舜游而不返，大禹適而弗歸，何足以上勞神駕，下困蒼生？《詩》云：『惠此中國，以綏四方。』苟文德足以懷遠，可不煩寸兵而坐賓百越。」¹¹⁸

讚文作「櫛風沐雨，野次蒙塵」，史書則作「櫛風沐雨，蒙塵野次」，詞彙先後不同，讚文的編撰者應是對《晉書》的記載了然於胸，信手拈來加以化用，方有如此相似的文句。而敦煌文獻也正好有《晉書》的寫本，包括有 P.3481、P.3813、S.1393 等，其中 P.3813，即自〈載記〉卷第十一「望馬首拜之」始，至〈載記〉卷第十三「堅自平諸國」止，前後皆殘，也就是它抄錄了皇甫真、〈載記〉卷第十一史評、苻洪、苻健、苻雄、王墮、苻堅等人事及史評內容，上述「櫛風沐雨，蒙塵野次乎」的引文，應屬本卷抄錄的範疇，惜今已殘。

接下來，我們要討論的是有 P.2173 等十七件寫本的唐代道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》。¹¹⁹此文書，據方廣錫的研究，「為《趙城金藏》所收，為

¹¹⁴ 南朝梁·僧佑撰《出三藏記集》卷 15〈道安法師傳〉，(CBETA, T55, no. 2145, p. 107, c23-p. 109, b9)、南朝梁·慧皎撰《高僧傳》卷 5、北魏·崔鴻撰《十六國春秋》卷 42〈前秦錄十〉等均有記載。

¹¹⁵ 「靈」、「星」、「經」《廣韻》為十五青，「名」《廣韻》為十四清。

¹¹⁶ 「秦」、「人」、「珍」、「臣」、「塵」、「真」《廣韻》為十七真，「詢」、「倫」、「春」《廣韻》為十八諄。

¹¹⁷ 姚秦·竺佛念譯《出曜經》卷 6〈放逸品〉：「一者契經，直文而說，義味深邃。……十二者義經，所以言義者，契經義、偈義，一一通達，無復滯礙。」(CBETA, T04, no. 212, p. 643, b25-c12)

¹¹⁸ 唐·房玄齡等撰《晉書》(臺北：鼎文書局，1980 影印新校本)，頁 2913-2914。

¹¹⁹ 平井宥慶錄有十一件，今補上 S. 771、S. 2738、S. 8078、S. 8166、BD7387V (鳥 087V)、北大

六卷本，現殘存第五卷。中國其他藏經均未收。」¹²⁰而這十七件的敦煌寫本中，二件有題記，包括：（一）S.4052 以草書抄《宣演》，於卷末以朱筆楷書題「金剛般若宣演卷中」，並有題記作：「大曆九年（774）六月三十日於沙州龍興寺講必（畢）記之。」（二）P.2132 於卷首題有「金剛般若經宣演卷下 敕隨駕講論沙門道氤集」，題下另有「義林」，卷末有題記作：「建中四年（783）正月廿日僧義琳寫勘記。」後又以朱筆題寫：「貞元十九年（803）聽得一遍，又至癸未年（803）十二月一日聽第二遍記，庚寅年（元和五年，810）十一月廿八日聽第三遍了。義琳聽常大德法師說。」義琳亦可見於抄寫有道宣撰述《四分律刪繁補闕行事鈔卷下》的 P.2041 一寫本，該寫本題記作：「廣德貳年（764）七月四日，僧義琳於西州南平城城西裴家塔寫訖故記。」若 P.2041 的僧義琳與 P.2132 的僧義琳確為同一人，則廣德貳年（764）本於西州活動的義琳，後來帶著諸佛典文書東移至敦煌。而從這些紀年，我們可以知道唐玄宗敕隨駕講論沙門道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，至晚在大曆九年（774）已在敦煌的寺院被講述，並為寺院僧人傳閱抄寫，直到元和五年庚寅年（810）還流傳著，甚至進而影響俗講活動。像 P.2133 〈金剛經講經文〉，除了與曇曠《金剛般若經旨贊》的關係密切外，也有部分應是參考《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，如該講經文有「二約二諦，弁為重成」，僅見於《御注金剛般若波羅蜜經宣演》卷下，該文書卷二云：「此論第二、約二諦辨。初善現辨；後佛重成。此初也。」可見《宣演》也影響了俗講講經活動。¹²¹

《御注金剛般若波羅蜜經宣演》一書的卷上有段文字敘及道安，今以 P.2173 所抄為例，卷首有首題作「御注金剛般若波羅蜜經宣演卷上 敕隨駕講論沙門道氤集」，與道安相關的文字如下：

解經文中先科判，後解釋，依無著菩薩判釋此經，有十義句、十八住處，餘二論釋，無別科判。真諦三藏正宗分中分四：一護念付囑，二住，三修，四斷疑，兼序、流通為六分。菩提流支《金剛仙記》判為十二，一一廣多，既非論意，今並不取。然晉朝道安法師，時人稱為寶印手菩薩，科判諸經，以為三分：序分、正宗、流通。後譯《佛地論》，親光菩薩釋《佛地經》，三分正同，是知妙理潛通，惠心玄合，「彌天」之稱，豈虛也哉！¹²²

這段文字雖不長，但敘及道安的二件事跡：一是人稱之為寶印手菩薩；二是其

D022 等六件，合為十七件。參〔日〕平井宥慶〈敦煌本·道氤集『御注金剛經宣演』考〉，《印度學佛教學研究》22 卷 1 號，1973 年 12 月，頁 316-319。按：S. 8078、S. 8166 二寫本據方廣錫補。見方廣錫編著《英國圖書館藏敦煌遺書目錄：斯 6981-斯 8400 號》（北京：宗教文化出版社，2000），頁 302、328-329。

¹²⁰ 季義林主編《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998），「御注金剛般若波羅蜜經宣演」條，頁 684。按：方廣錫執筆。

¹²¹ 蕭文真〈〈金剛經講經文〉參照《金剛經》注本問題之探究〉，《敦煌學》第 27 輯，2008 年 2 月，頁 479-492。

¹²² 《大正藏》第八十五冊 No. 2733《御注金剛般若波羅蜜經宣演》即是取 P. 2173 所作之校錄文，上引文逕自引 P. 2173 原卷。

科判諸經為序分、正宗、流通三分，與後來的天竺親光菩薩《佛地經論》的分判不謀而合，道氤並借以闡釋、推崇「彌天釋道安」的「彌天」並非虛言。

其中，「寶印手菩薩」一名的原由，即如前文已引述過的南朝梁僧祐《出三藏記集·道安法師傳》、南朝梁慧皎《高僧傳·釋道安傳》、北魏崔鴻撰《十六國春秋·前秦錄十》等謂其臂腕如肉環、肉釧，人稱「印手菩薩」，而五代義楚集《釋氏六帖》卷二十「佛臂柔軟」條則指出：「《般若》云佛臂柔軟，如象王鼻。又道安臂如肉環，皮下，上下來往，時人呼寶印手菩薩。傅大士然臂，賓頭盧申臂取鉢。又二祖與琳被賊斷臂，《寶林傳》云：『自截求真』。」¹²³可見手臂異常柔軟，如宛若有肉環，即被佛徒視為佛菩薩的徵象。另外，S.2733、S.37、S.4102 等三件寫本的《法華義記卷第三》也有「漢地有一肉身菩薩，名為道安。汝於神朝，遙禮敬之，可得度難往到。」¹²⁴所謂的肉身菩薩，指的應就是上述的「寶印手」。以目前敦煌文獻所見之《宣演》寫本有十餘件，《法華義記卷第三》有三件，可知道安的「寶印手菩薩」、「肉身菩薩」等聖化的稱號，應是廣泛地流傳於敦煌。

至於謂道安科判諸經為序分、正宗、流通三分，此一科判被視為首開先例，唐代澄觀述《華嚴經行願品疏》卷二就說：「第十隨文解釋，自彌天高判，經無大小，例開三分：序、正、流通。以聖人設教，必有其漸，將命微言，先彰由致，故受之以序分。由致既彰，當根授法，故受之以正宗。正宗既陳，務於開濟，近篤時會，遠益將來，使千古洪規，傳芳不絕，故受之以流通。」¹²⁵在此的「彌天」，指的即是道安。¹²⁶且此一解釋佛典的方法，也為後來的諸高僧大德所襲用，成為慣例，甚至當時的俗講也循此方式進行講唱，如 P.3808〈長興四年中興殿應聖節講經文〉、P.2133〈金剛般若波羅蜜經講經文〉、S.6551〈佛說阿彌陀經講經文〉、國家圖書館藏〈孟蘭盆經講經文〉等都如此。

有意思的是《御注金剛般若波羅蜜經宣演》有關道安的敘述，還為其他敦煌文書所引述。如 P.2344V 在《祇園因由記》之後抄錄有名為《維摩手記》者，起首謂「次下略造維摩手記，未可具述」，文中有題作「佛國品」，下云：

科經者，自安公襄陽科經一切為三 彼地屬晉，故云晉朝道安法師也。
後親光論師，至科經為三分，如《佛地論》，杲如安公之作。（青¹²⁷龍法師嘆曰：「妙理潛通，惠心玄合，彌天之稱，豈虛哉也！」）

其中所謂青龍法師指的就是《御注金剛般若波羅蜜經宣演》的作者道氤，因《宣演》是道氤「於青龍寺執新疏」¹²⁸，故又被稱為《青龍疏》。像五代吳越景

¹²³ 五代·義楚集《釋氏六帖》卷 20，(CBETA, B13, no. 79, p. 424, a15-p. 425, a1)。

¹²⁴ 「神朝」，S. 2733 如是，S. 37 作「朝神」。

¹²⁵ 唐·澄觀述《華嚴經行願品疏》卷 2，(CBETA, X05, no. 227, p. 71, c7-11 // Z1:7, p. 259, b7-11 // R7, p. 517, b7-11)。

¹²⁶ 清·道需纂要《華嚴經疏論纂要》卷 119〈普賢行願品第四十〉謂彌天「即道安和尚」，(CBETA, B05, no. 2, p. 2828, a12)。

¹²⁷ 青，原卷作「肯」，「青」之異體字。

¹²⁸ 宋·贊寧撰〈唐長安青龍寺道氤傳〉，《宋高僧傳》卷 5（北京：中華書局，1987），頁 98。

霄纂《四分律行事鈔簡正記》卷二引述《宣演》即作《青龍疏》，云：「《青龍疏》歎云：『妙理潛通，慧心懸合，彌天之構，豈虛言哉！』」¹²⁹另一本傅斯年圖書館藏編號 34 號由張大慶所抄《維摩手記》，有「『如是我聞』等者，依《佛地論》，彌天法師大判經文以為三分，序、正、流通（如疏述）」，而有 S.2782、S.2744 等二十三件寫本的曇曠《金剛般若經旨贊》¹³⁰也有「上釋題目，次解經文，依《佛地論》，彌天法師大判經文，以為三分」的敘述。

敘及道安的還有《法華經玄贊釋》、《維摩疏釋前小序抄》。《卍新續藏》第三十四冊收錄有《法華經玄贊釋》此文書，據稱亦出自敦煌石窟，該文書題名有註：「此書久埋敦煌沙中，迨清朝末發掘之，恨失冠頭，今姑安首題，待後來是正。玄贊卷一中第二明經宗旨。」¹³¹卷末另有題記：「明治四十五年七月日依於敦煌發掘稿本，繕寫加句逗了，仍揭欠疑于鼈頭，以待君子之是正。洞上沙門 中井義仙 謹誌。」¹³²《中華大藏經總目錄》疑心其為唐代可周撰《玄贊評經鈔》。¹³³惜今原卷尚不知去向。《法華經玄贊釋》有云：

第六釋經本文者，先序多家，然後依疏解釋，讀者應知。自漢朝已來，佛法東流，前英後哲，所講經論，并依文解釋，不生章段句數，至復後秦襄陽道安法師方分章段，云經無大小，例開三段，謂序、正、流通，顯與西方親光菩薩《般若論》同，故知東流雖遠，英賢道合。時人謂安公為寶印手菩薩。彼有道士，名習鑿齒，極有才學，聞道安公博識內外，辨才無滯，打門相命云：「四海習鑿齒，故來相見耳。」於是安公遣人報云：「彌天釋道安，不久即相看。」既言彌天，更過於四海。既出相看，安公先行，習氏嘲云：「揚之簸之，糠粃在先。」安答曰：「濤之汰之，沙石在後。」又以別日，安公就習氏園池，習氏嘲云：「兔兔來何求？」安公報云：「故來覓羊頭。」習氏又云：「剃刀已淨堪用不？」安公報云：「已許神明合毛留。」自餘事如《高僧傳》說。¹³⁴

以上文字，前半段旨在說明道安被世人稱為寶印手菩薩，以及他始科判諸佛經為序分、正宗、流通三分，與天竺親光菩薩《佛地經論》的分判不謀而合，大抵和敦煌本《御注金剛般若波羅蜜經宣演》所言相同。

而後半段則著重彰顯道安的「辨才無滯」，敘述了習鑿齒與之一來一回的對答共四回合，其中的第二回合——習氏嘲「揚之簸之，糠粃在先」，道安答「濤

¹²⁹ 五代吳越·景霄纂《四分律行事鈔簡正記》卷 2，(CBETA, X43, no. 737, p. 22, c3-4 // Z1:68, p. 75, b15-16//R68, p. 149, b15-16)。

¹³⁰ 參國際弘教學大学院大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 251-252。

¹³¹ 《卍新續藏》第 34 冊 No. 0639《法華經玄贊釋》註(CBETA, X34, no. 639, p. 930, a3-4//Z1:93, p. 1, a1//R93, p. 1, a1)。

¹³² (CBETA, X34, no. 639, p. 958, b1-3 // Z1:93, p. 28, d16-18 // R93, p. 56, b16-18)

¹³³ 蔡念生編《中華大藏經總目錄》卷四，(CBETA, B35, no. 194, p. 534, a12)。

¹³⁴ 《法華經玄贊釋》，(CBETA, X34, no. 639, p. 940, a4-17//Z1:93, p. 10, d7-p. 11, a2//R93, p. 20, b7-p. 21, a2)。按：《卍新續藏》有校記，謂：「『復』字疑衍」、「『顯』字更『勘』」。

之汰之，沙石在後」，《晉書》卷五十六〈孫綽傳〉也有近同的對答，只是對答的二人為孫綽與習鑿齒，云：

綽性通率，好譏調。嘗與習鑿齒共行，綽在前，顧謂鑿齒曰：「沙之汰之，瓦石在後。」鑿齒曰：「簸之颺之，糠粃在前。」¹³⁵

《法華經玄贊釋》不知為何時之作，若確實出自唐五代可周的手筆，則《法華經玄贊釋》的成書就較《晉書》為晚，故極可能是《法華經玄贊釋》取《晉書》孫綽與習鑿齒之故實黏附於習鑿齒與道安身上，將之連同「四海習鑿齒」與「彌天釋道安」的名對，以及另二則嘲諷，組合成先後連貫的排調故事。以習鑿齒與道安為主角的排調故事，還可見於南朝梁元帝蕭繹撰《金樓子》卷五〈捷對〉，有云：

習鑿齒詣釋道安，值持鉢趨堂，鑿齒乃翔往，衆僧之齋也，衆皆捨鉢歛衽，唯道安食不輟，不之禮也。習甚恚之，乃厲聲曰：「四海習鑿齒，故故來看爾。」道安應曰：「彌天釋道安，無暇得相看。」習愈忿，曰：「頭有鉢上色，鉢無頭上毛。」道安曰：「面有匙上色，匙無面上坳。」（習面坳也）習又曰：「大鵬从南來，眾鳥皆戢翼。何物凍老鴟，臃臃低頭食。」道安曰：「微風入幽谷，安能動大才。猛虎當道食，不覺蚤蚩來。」於是習無以對。¹³⁶

凡有三回合的對答，第一回合的「四海習鑿齒，故故來看爾」與「彌天釋道安，無暇得相看」，非但一樣也運用了「四海習鑿齒」與「彌天釋道安」的名對，分別接於二句之後的「故故來看爾」、「無暇得相看」，也和《法華經玄贊釋》的「故來相見耳」、「不久即相看」近同。蕭繹撰《金樓子》的年代較《晉書》更早，或許是《法華經玄贊釋》取《金樓子》以為基底，重新敷演捏合而成。

而《維摩疏釋前小序抄》則有 S.1513V、S.1347、S.914、P.2149、P.3736、P.3488V、BD14888、羽 639 等八件寫本，¹³⁷今以 P.2149 一寫本為據，其中有云：

前秦苻堅立十六年，太史奏¹³⁸：「有德星現外國分野，當有聖人入輔中國，得之者王。」堅乃遣使苻丕攻襄陽取釋道安，呂光伐龜茲取羅什。後道安入秦，堅忻然謂僕射權翼曰：「朕不以珠玉為珍，但以賢哲為寶。不惜十萬之師攻襄陽，獲¹³⁹一人半耳。」翼曰：「誰？」堅曰：「安公一人，鑿齒半也。」

此段文字所述，將道安視為德星化身，隋代費長房撰《歷代三寶紀》已有記

¹³⁵ 唐·房玄齡等撰《晉書》，頁 1544。

¹³⁶ 南朝·梁元帝蕭繹撰《金樓子》卷 5（清知不足齋叢書本，中國基本古籍庫）〈捷對〉。

¹³⁷ 參國際佛敎大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 253。

¹³⁸ 奏，P. 2149、P. 3736 作「秦」，《大唐內典錄》作「奏」，知「秦」當是「奏」之訛，據改。

¹³⁹ 獲，P. 2149 作「[才支]」，P. 3736 作「獲」，據改。

載，¹⁴⁰而與上述更為接近的是唐代道宣撰《大唐內典錄》，該書卷三有云：「前秦堅立後十有六年，時太史奏：『有德星見外國分野，當有聖人輔中國，得之者王。』堅乃使將呂光求龜茲國鳩摩羅什，又使將苻丕攻取襄陽彌天釋道安并習鑿齒等。堅既獲之，欣然謂僕射權翼曰：『朕不以珠玉為珍，但用賢哲為寶，今以十萬之師攻襄陽，獲一人有半。』翼曰：『誰？』堅曰：『安公一人，鑿齒半也。』」¹⁴¹《維摩疏釋前小序抄》的文字與之幾乎相同，顯然此一佚名的疏釋抄當曾參考過《大唐內典錄》。

綜觀上述〈彌天釋道安第一〉讚文、道宣集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、《法華經玄贊釋》、《法華義記卷第三》、《維摩疏釋前小序抄》等敦煌贊釋文書敘及的道安，內容或有大小不同的差異，或被稱為「彌天釋道安」，或被稱作「寶印手菩薩」、「肉身菩薩」，或被視為德星化身，不過，大抵圍繞著「彌天」一詞，旁及道安其他事跡，可說是將三分科經的史實結合了具神異性的傳說，以達到彰顯、推崇道安辯才博瞻、慧心知理的目的。

四、道安與〈道安法師念佛讚文〉的撰者

敦煌文獻中有關道安的撰述，現存最多件寫本的就是旨在勸戒世人不殺生食肉，題名為〈道安法師念佛讚文〉或作〈勸善文〉者，凡有 P.2809、P.2963V、S.473、S.2985、S.5019、臺灣國家圖書館 139 號、BD7676（北 8441，皇 76）、Дх.2430、¹⁴²P.3190、BD9383 等十件漢文寫本，以及 P.t.1253 一件藏文寫本。¹⁴³這些寫本按其題名及抄寫內容，筆者發現可分為二種系統，分別陳述如下。

（一）題名作〈勸善文〉的寫本：1.P.2963V，首題〈勸善文〉，讚文最末一句作「當來必得佛來迎」，正面抄《淨土念佛誦經觀行儀》卷下，卷末有題記：「時乾祐四年（951），歲次辛亥，蕤賓之月蕤彫十三葉（廿八日），¹⁴⁴於宕泉大聖先巖寺講堂後彌勒院寫，故記。」2.S.473，首題〈勸善文 □□一本〉，首存尾殘；3.S.5019 首題〈勸善文〉，末尾未抄完；4.BD7676（北 8441，皇 76），首題〈勸善文〉，尾題〈勸善文讚一本〉，讚文最末一句作「當來必得佛來迎」，背面為〈悉達太子讚一本〉（首題、尾題）。5.P.t.1253，藏文寫本，未有題

¹⁴⁰ 隋·費長房撰《歷代三寶紀》卷 8，(CBETA, T49, no. 2034, p. 75, a3-7)。按：《大唐內典錄》敦煌文獻有 P. 4673、P. 3739、S. 6298V、BD16397B、BD16397、BD15455、P. 3898 等寫本。參國際佛敎大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 250-251。

¹⁴¹ 唐·道宣撰《大唐內典錄》卷 3，(CBETA, T55, no. 2149, p. 249, c14-21)。

¹⁴² 以上據朱鳳玉〈敦煌勸善類白話詩初探〉，《敦煌學》第 26 輯，2005 年 12 月，頁 75-92。

¹⁴³ 藏文寫本據〔日〕高田時雄《敦煌資料による中國語史の研究：九・十世紀の河西方言》（東京：創文社，1988），頁 288-291。

¹⁴⁴ 《藝文類聚》卷 4〈歲時部中·月晦〉引《帝王世紀》曰：「堯有草夾階而生，每月朔生一莢，月半則生十五莢，自十六日一莢落，至月晦而盡，月小則餘一莢，厭而不落，以為瑞草，名為蕤莢，一名曆莢。」「彫」，通「凋」，故蕤彫十三葉即是廿八日。參唐·歐陽詢撰《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999），頁 61。

名，據高田時雄研究，為〈道安法師念佛讚文〉的音寫本，高田氏並根據 S.2985、P.3190、臺灣國家圖書館藏 139 號等三件寫本對此一藏文本進行對譯，其中有二段文字未能在上述的三件寫本中找到相對應的文句。¹⁴⁵筆者別取上述 P.2963V、BD7676 等題名作〈勸善文〉者，發現它們其實就是「終須一度無常去，阿那甘心入死門？死門且向總應知，一死不還再生時。飛鷹走苟（狗）屠他命，黃泉地下悔難期。煞命始得他肉吃，思量阿莽有慈恩？鉞（被）針刺著由（猶）疼痛，何向將刀身上〔黎〕」和「口中橫骨語不得，眼見刀光恨不飛。命斷專心相追逐，寸步元來不想離。將命倍還償他命，亦無門戶囑曹司」¹⁴⁶二段文字的對譯，又讚文最末一句高田氏錄作「to 當 le'i 來 byi? tig? phur 佛 le'i? 'gye 期」，對照上述文本，可知它應該是「當來必得佛來迎」一句的對譯，故 P.t.1253 也屬〈勸善文〉一系統。6.P.2809，前殘末尾未抄完，無首、尾題，其後抄曲子詞。從現存的文句來看，正好存有屬於上述〈勸善文〉較〈道安法師念佛讚文〉為多的二段文句，故 P.2809 應也屬〈勸善文〉一系統。另有 Dx.2430 一寫本，於〈出家讚〉（首題）後，倒書有「三十三天佛最尊，萬物終歸不過人，一」等文字，能確定的是它屬本讚文的一部分，至於究竟屬〈勸善文〉或〈道安法師念佛讚文〉，則無從得知。

（二）題名作〈道安法師念佛讚文〉的寫本：1.S.2985，首題〈道安法師念佛讚文〉，讚文最後一句為「當來極樂佛為期」，《大正藏》第八十五冊 No.2830A 即根據此本校錄；¹⁴⁷2.P.3190，首題〈道安法師念佛讚文〉，讚文最末一句作「當來極樂佛邊期」；3.BD09383，尾題〈念佛讚文一本〉，殘缺嚴重，讚文最末一句作「當來極樂佛邊期」，後未馬上寫尾題及題記，而是又抄〈上皇勸善斷肉文〉，¹⁴⁸如下：

上皇勸善斷肉文

稟性雖千種，貪生共一般，從頭皆覓□，□□□□□，
 怕急緣方箭，高飛恐被彈，詎堪鷹犬逐，誰忍羅網縵，
 豬復哀離園，羊牽惡出欄，苦痛知何說，荒迷如許難，
 持刀咽下刺，將肉口中食，寄信食肉者，自割始嘗看。

念佛讚文一本

長興參年壬辰歲（932）六月五日蓮臺寺丞願

4.臺北國家圖書館藏 139 號，首題〈道安法師念佛讚文〉，以「來世得免苦沈淪」做結，且檢視其他文句，確實和 1-3 〈道安法師念佛讚文〉的文句未完全相同，但相較於〈勸善文〉一系統，與〈道安法師念佛讚文〉仍較為接近，應是〈道安法師念佛讚文〉的簡略本，文末有題記云：「貞明四年己卯歲二月十日書

¹⁴⁵ [日]高田時雄《敦煌資料による中國語史の研究：九・十世紀の河西方言》，頁 288-291。

¹⁴⁶ 以上引文根據 BD7676。

¹⁴⁷ 《大正藏》第八十五冊另收錄有稱亦出自 S.2985 的 No.2830B 〈道安法師念佛讚文〉（上北臺），其實，其非念佛贊，而是〈五臺山曲子〉。有關〈五臺山曲子〉的論述，可參杜斗城《敦煌五台山文獻校錄研究》（太原：山西人民出版社，1991），頁 95。

¹⁴⁸ 〈上皇勸善斷肉文〉尚有 S.6469、上圖 142、上博 48 等寫本。

記。」己卯年應為後梁貞明五年（919），故貞明四年應是五年之誤寫。

由以上敘述可知，在這二種系統共十一件的讚文寫本中，留存有題記者，分別為二件和一件，都是五代十國時期的寫本，表明了它們的時代差別不大。二種系統最大的差別是〈勸善文〉較〈道安法師念佛讚文〉多了分別以「終須一度無常去」和「口中橫骨語不得」為開頭的二段文句，以及〈勸善文〉的結尾為「當來必得佛來迎」、〈道安法師念佛讚文〉的結尾則為「當來極樂佛邊（或作「為」）期」。既然〈道安法師念佛讚文〉一系統以「當來極樂佛邊期」作結，則題名中的「道安法師」，指稱的不太可能是東晉道安，因為他提倡的是彌勒淨土，不同於「極樂佛邊」的彌陀淨土。¹⁴⁹

學界過去對此一讚文的錄文，主要根據 BD7676（北 8441，皇 76）的〈勸善文〉，也注意到 S.2985 有另一題名作〈道安法師念佛讚文〉，但尚未關注到二者末尾句的歧異，故以為它們都是後人託名於東晉高僧道安。如項楚就指出此篇戒殺生食肉的詩贊，不可能出自早於梁武帝的東晉道安之手，而是後人嫁名的。¹⁵⁰朱鳳玉承襲此說，且更進一步根據 P.2963 的〈勸善文〉是抄在《淨土念佛誦經觀行儀》卷下的背面，認為「唐代佛教諸宗並起，禪宗、淨土宗最為興盛。其中，淨土念佛法門尤為民間普遍傳誦」，「敦煌寫本〈念佛讚文〉出現冠有『道安法師』名號而成〈道安法師念佛讚文〉，旨在凸顯『勸善念佛讚文』蓋出自淨土宗教徒之手，此從各件前後抄寫與淨土有關文獻便可證明。」¹⁵¹而于淑健又在朱氏的基礎之上，指出託名東晉道安之說是可信的，他說：「據敦煌卷子中 8 號讚文的避諱字使用、詞彙特點、用韻情況對其撰抄時間作一番具體分析，這個觀點還是可信的。」¹⁵²類似此一讚文託名的情形，在敦煌文獻中確實並不少見，如〈十二月禮佛文〉，據方廣錫研究，本出自劉薩訶，S.4494 由平南寺道養許大德於大統十一年（545）乙丑歲五月廿九日抄寫的〈劉師禮文〉，即是〈十二月禮佛文〉早期的樣貌，而 P.3795、S.2565、P.3809、上圖 141、P.3588、P.2566、上博 48、S.5541、P.2575、S.2143 及 BD8168（北 8348·乃 068）等，則已將之嫁接於玄奘。¹⁵³可見以「當來極樂佛邊期」作結的〈道安法師念佛讚文〉的「道安法師」，如果依照史實來看，指稱的不大可能是志生兜率的東晉道安，但是由於敦煌當地的信仰型態，彌陀淨土與彌勒淨土經常混淆不清，¹⁵⁴故我們也無法完全將之排除在外。

〈道安法師念佛讚文〉中，「道安法師」最可能的指稱對象還有誰呢？抄寫於 P.3570、P.3727、P.2680、羽 298 等四件寫本的《劉薩訶和尚因緣記》引述了

¹⁴⁹ 參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海人民出版社，2017，頁 152-154、253-257。

¹⁵⁰ 項楚《敦煌詩歌導論》（臺北：新文豐，1993），頁 114。

¹⁵¹ 朱鳳玉〈敦煌勸善類白話詩初探〉，頁 75-92。

¹⁵² 于淑健〈敦煌本〈道安法師念佛讚文〉探蹟〉，《新疆大學學報》2016 年第 5 期，頁 77-82。

¹⁵³ 除 BD8168（北 8348·乃 068）外，以上各寫本均可見於方廣錫之文，方氏另提及 S.2567、北大 74、P.2817 三件寫本也抄有〈十二月禮佛文〉，只是這三件寫本未敘及玄奘。參見方廣錫〈談〈劉師禮文〉的後代變種〉，《華東師範大學學報》2016 年第 1 期，頁 19-30。

¹⁵⁴ 有關敦煌寫本反映當地信仰將彌陀淨土與彌勒淨土雜揉一處者，如〈金剛五禮〉。詳參汪娟《敦煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化，1998），頁 227-230。

所謂「道安法師碑記」的文句。據唐代道宣撰《續高僧傳》卷二十六〈魏文成沙門釋慧達傳〉云：「故今模寫傳形，量不可測，約指丈八，臨度終異，致令發信，彌增日新。余以貞觀之初歷遊關表，故謁達之本廟，圖像儼肅，日有隆敬。自石、隰、慈、丹、延、綏、威、嵐等州，並圖寫其形，所在供養，號為劉師佛焉。因之懲革胡性，奉行戒約者殷矣。見姚道安〈製像碑〉。」¹⁵⁵可見《劉薩訶和尚因緣記》中的道安法師，指的應是撰作〈二教論〉的北周俗姓姚的僧人道安，而「碑記」則是指〈製像碑〉。又此北周的姚道安，《續高僧傳》卷二十四有云：「安內外既明，特善文藻，動言命筆，並會才華。而風韻疏通，雅調翔簡，執禮居尊，仁被朝貴。故榮達儒宰，知名道士，日來請論，咸發信心，故得義流天下，草偃從之。」¹⁵⁶像這樣內外兼修、善於撰作且知名於當世的行跡，讓人不得不將之與〈道安法師念佛讚文〉聯想在一塊。又若〈道安法師念佛讚文〉因旨在戒殺生食肉，學界以為不可能早於梁武帝，而晚於梁武帝的北周僧人姚道安，則無此一問題，且他也晚於中土佛教徒禁斷酒肉的另一重要時間點，即北齊天保（550-559）年間，文宣帝高洋受僧稠感召，「受菩薩戒法，斷酒禁肉，放捨鷹鷄，去官畋漁，鬱成仁國，又斷天下屠殺」，¹⁵⁷此事件被認為是中土北方佛教徒開始禁斷酒肉的重要契機。¹⁵⁸而北周姚道安目前還可見有讚文作品——〈遺誡九章〉，以四言韻文闡釋他「奉持淨戒」的體會感悟，如其四曰：

卿已出家，號曰道人。父母不敬，世帝不臣。普天同奉，事之如神。稽首致敬，不計富貧。尚其清修，自利利人。減割之重，一米七斤。如何怠慢，不能報恩。倚縱遊逸，身意虛煩。無戒食施，死入太山。燒鐵為食，融銅灌咽。如斯之痛，法句所陳。今故誨約，宜改自新。¹⁵⁹

其中的「無戒食施，死入太山。燒鐵為食，融銅灌咽」和旨在戒殺生食肉的七言韻文——〈道安法師念佛讚文〉所述的「枉取一錢徵萬倍，命終地獄受艱辛。富貴前生佈施得，貧是慳貪宿業因」有些近似，而「飛鷹走狗屠他命，黃泉地下悔難期」似也和上述北齊文宣帝的「斷酒禁肉，放捨鷹鷄」呼應。當然，我們也不諱言〈遺誡九章〉的用語較〈道安法師念佛讚文〉為典雅，像〈道安法師念佛讚文〉有「阿那」、「阿莽」等口語詞彙。至此，筆者以為〈道安法師念佛讚文〉的「道安法師」，指稱的更可能是北周僧人姚道安。或者託名該僧人，或者即是出自他的手筆；而〈勸善文〉一系統的文本則可視為別本，至於二系統孰先孰後，尚難斷定。

五、結論

透過上文的論述，我們可以知道，敦煌文獻中出現的僧人道安，雖都名為

¹⁵⁵ 唐·道宣〈魏文成沙門釋慧達傳〉，《續高僧傳》卷26（北京：中華書局，2014），頁981-982。

¹⁵⁶ 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，頁913。

¹⁵⁷ 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，頁576。

¹⁵⁸ 康樂《佛教與素食》（臺北：三民書局，2001），頁91-94。

¹⁵⁹ 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，頁918-921。

道安，但卻有不同的形象與指稱：在因應大眾群體的說話表演伎藝而生成之文本——《廬山遠公話》，道安成了竊奪他人智慧財產、夤緣攀附的反派人物，此處的形象是被醜化的道安；而在因應僧人、佛徒群體的講經活動而生成之文本——〈彌天釋道安第一〉讚文、《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、《法華經玄贊釋》、《法華義記卷第三》、《維摩疏釋前小序抄》，道安或被稱為「彌天釋道安」，與佛十大弟子並列，或逕被視為菩薩，稱作「寶印手菩薩」、「肉身菩薩」，或被視為德星化身，此處的形象是已略具神性的道安；至於主要用來化導世俗的通俗讚文——〈道安法師念佛讚文〉，「道安」指稱的或許與前此的文本一樣，也是東晉高僧道安，但讚文以「當來極樂佛邊期」作結，和東晉道安的彌勒淨土並不同，加以中土佛徒禁斷酒肉又不早於梁武帝，則出自善於撰作且知名於當世的北周姚道安，可能性更高，尤其是其讚文〈遺誡九章〉與〈道安法師念佛讚文〉又有部分的近同，當然，它也可能是託名。而與〈道安法師念佛讚文〉文句部分相同的〈勸善文〉，則應視為同一文本的不同系統的表述。

而《廬山遠公話》就標題與故事情節的安排，雖是以人稱南遠的東晉高僧廬山慧遠為主角進行稱頌，但其中諸故事情節並不全出自南遠。錫杖擻地得水、潭龍聽法、山神指揮神鬼造寺、擲筆空中等，確實可見於《高僧傳》、《蓮社高賢傳》等典籍中的南遠敘述。同時，也化用了東晉道安的腕有肉環、為苻堅所擄、升兜率天，竺道生的講經石點頭，以及隋淨影寺慧遠的佛菩薩幫助注疏《涅槃經》等等其他高僧大德的事跡；並透過道安與慧遠為主的十九回合對答，對北本《大般涅槃經》、北遠《大般涅槃經義記》進行闡釋，可見宣傳北本《大般涅槃經》的思想，是此一話本重要的敘事旨趣。

附記：本文為執行「高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究」(MOST 106-2410-H-004 -155 -MY2) 專題研究計畫之部分成果，係據〈敦煌文獻中的道安與道安撰述〉(英國劍橋大學亞洲及中東研究系、劍橋大學李約瑟研究所、敦煌學國際聯絡委員會主辦「敦煌學國際學術研討會·劍橋 2019/International Conference on Dunhuang Studies·Cambridge 2019」, 2015 年 4 月 17-18 日。)一文改寫，感謝與會專家學者的指正，以及《敦煌學》二位匿名審查者的指導。

科技部補助專題研究計畫出席國際學術會議心得報告

日期：2019年9月30日

計畫編號	MOST 106-2410-H-004 -155 -MY2		
計畫名稱	高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究		
出國人員姓名	楊明璋	服務機構及職稱	國立政治大學中國文學系 副教授
會議時間	108年4月12日 至 108年4月21日	會議地點	英國劍橋大學（另安排至倫敦進行移地研究，已申請國外差旅費出國種類變更，並獲得核准。）
會議名稱	(中文)敦煌學國際學術研討會·劍橋2019 (英文) International Conference on Dunhuang Studies·Cambridge 2019		
發表題目	(中文)敦煌文獻中的道安與道安撰述 (英文) Daoan and Daoan's Writings in Dunhuang Documents		

一、參加會議暨移地研究經過

「敦煌學國際學術研討會·劍橋2019/International Conference on Dunhuang Studies·Cambridge 2019」為英國劍橋大學亞洲及中東研究系、劍橋大學李約瑟研究所、敦煌學國際聯絡委員會主辦之國際學術研討會，2019年4月16日至4月18日於英國劍橋大學舉行。而位於英國倫敦的英國國家圖書館及大英博物館，度藏相當多的敦煌文物，故為調查其中的敦煌寫本文獻及文物，本人提前於4月12日晚上從桃園搭機出發，13日抵達英國倫敦，14、15日分別前往英國國家圖書館及大英博物館進行移地研究，16日搭車前往位於劍橋的劍橋大學並向大會報到，會議於4月17、18日舉行，19日則至劍橋大學圖書館進行移地研究、搜集資料，20日乘車至倫敦希斯洛機場(Heathrow Airport)搭機回國。本人發表時間為17日下午14:00-15:40，Panel 4，於St John's college Fischer Building進行報告。上述各項行程已於2019年4月30日校內核定之「專題計畫變更申請表」中詳述。

二、與會心得

「敦煌學國際學術研討會·劍橋2019/International Conference on Dunhuang Studies·Cambridge 2019」共計有來自英國、法國、丹麥、俄國、中國大

陸、日本、臺灣、美國等國家 45 位學者發表論文，本人發表之論題為「敦煌文獻中的道安與道安撰述 (Daoan and Daoan' s Writings in Dunhuang Documents)」，該場主持人為中國大陸蘭州大學敦煌學研究所所長鄭炳林教授，其他發表人為日本佛教大學仏教学部大西磨希子 (〈Relic Worship of Empress Wu and the Commentary on the Dayun jing 武則天的聖物崇拜和大雲經評述〉)、大手前大學総合文化学部山口正晃 (〈A study about “Shifang-qianwubai foming 十方千五百佛名” found from Dunhuang 敦煌 and Turfan 吐魯番〉)、中國大陸復旦大學出土文獻與古文字研究中心張小豔 (〈Discerning the Forgery of Manuscript Wulun 27 of Puxian Pusa Shuo Zhengming Jing 伍倫 27 號《普賢菩薩說證明經》辨偽〉)，也就是本場次聚焦在佛教文獻的討論，與會專家學者有熱烈互動，如本人發表的論文學者們即聚焦於道安法師念佛讚的作者歸屬上，讓本人得以再次思考此道安是否就是我們所熟知的東晉高僧道安，或另有其人。又〈伍倫 27 號《普賢菩薩說證明經》辨偽〉一文，與會專家學者對該卷真偽的方方面面論據提出各自的觀察與看法。

整體來看，本會議 45 位學者發表之論文，主要的論題除了上述敦煌佛教文獻外，另有敦煌文學、歷史文獻、石窟壁畫等也是學者們關注的焦點，而於各論題中融入寫本學、圖像學及進行跨領域學科的討論，也是本次會議的重要特色，這些對個人的研究具有積極的催化與啟示意義。

另外，14、15 日前往英國國家圖書館及大英博物館進行移地研究，19 日至劍橋大學圖書館進行移地研究，調查了英國國家圖書館藏 S. 2204、S. 2621、S. 2721、S. 4654 等寫本，同時也對大英博物館目前展出的敦煌絹畫及日本、韓國、印度等亞洲各地佛像進行調查。

三、發表論文全文或摘要

本人以「敦煌文獻中的道安與道安撰述 (Daoan and Daoan' s Writings in Dunhuang Documents)」為題，於英國劍橋大學亞洲及中東研究系、劍橋大學李約瑟研究所、敦煌學國際聯絡委員會主辦「敦煌學國際學術研討會·劍橋 2019/International Conference on Dunhuang Studies·Cambridge 2019」發表，和與會專家學者交換意見，返臺後進一步修訂，投稿《敦煌學》，並已通過二名匿名審查，於《敦煌學》第 35 輯 (2019.8) 正式刊登。論文全文將於本計畫期末報告附上，今僅摘要如下：

敦煌寫本所見的「道安」具有多元的面貌。在敦煌文獻 S. 2073 的《廬山遠公話》裡，東晉道安成為竊取《涅槃經疏抄》站在廬山慧遠對立面的反派角色，本文以《廬山遠公話》所形塑的道安形象為出發，連同其他敘有道安的《法華經玄贊釋》、道胤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》等文書，以及 P. 3355 的〈彌天釋道安第一〉讚文，對敦煌文獻中的道安形象進行綜述。另有 S. 2985、臺灣國家圖書館藏 139 號等十一件寫本的〈道安法師念佛讚文〉，以及 P. 3570、P. 3727、P. 2680、羽 298 等四件寫本的《劉薩訶和尚因緣記》引述的「道安法師碑記」，二者所謂的「道安」與東晉道安的關係，也是本文討論的重點。

四、建議

英國國家圖書館、大英博物館、劍橋大學亞洲及中東研究系、劍橋大學李約瑟研究所等機構有關之研究論著不少，建議各學術研究機構，可與加強交流，相互交換學術論著、期刊，有助臺灣學界對英國漢學研究、國際敦煌吐魯番學、考古文物等研究領域有更深廣的認識。

五、攜回資料名稱及內容

此次攜回資料為「敦煌學國際學術研討會・劍橋 2019 / International Conference on Dunhuang Studies・Cambridge 2019」論文資料，以及英國國家圖書館、大英博物館出版之相關圖書。茲另外附上此次會議議程表如下：

Dunhuang Studies Conference, Cambridge 2019

敦煌學國際研討會 劍橋 2019

Programme

Dates: April 17-18, 2019

Venue: Fischer Building, St John's college, University of Cambridge, UK

Sponsors:

Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, University of Cambridge 劍橋大學亞洲及中東研究系

Centre for the Study of Manuscript Culture, Hamburg University 漢堡大學寫本研究中心

Needham Research Institute, University of Cambridge 劍橋大學李約瑟研究所

International Liaison Committee for Dunhuang Studies 敦煌學國際聯絡委員會

Glorisun Global Network 旭日全球佛學網路

Dhammachai International Research Institute 法勝國際研究院

60th Dhammachai Education Foundation 法勝教育基金會

April 16 (Murray Edwards College)

12:00-18:30 Arrival, registration (Porter's Lodge, Murray Edwards College)

18:30-20:30 Welcome Dinner

April 17 (Fischer Building, St John's college)

08:50-09:00 Welcome Remarks Imre GALAMBOS 高奕睿致歡迎詞

Panel 1 部會 1 (Palmerston Room)

Chair 主持：TAKATA Tokio 高田時雄

09:00-09:30

Keynote Speech HAO Chunwen 郝春文：The Typology, Classification, and Structure of Dunhuang Manuscript Liturgies 敦煌寫本齋文的分類、定名及其文本結構

09:30-09:50 ZHANG Yongquan 張涌泉：Restoration and the Dating of Dunhuang Fragments 綴合與敦煌殘卷的斷代

09:50-10:10 ZHENG Acai 鄭阿財：Studies on the Fifty-Scroll Version and the Sixty-Scroll Version of the Flower Garland Sutra from the Perspective of the Dunhuang Manuscript 從敦煌本華嚴經論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題

10:10-10:30 Open floor 開放討論

10:30-11:00 Coffee Break 茶歇

Panel 2 部會 2 (Ground Seminar Room, Language: English)

Chair 主持：Li-ying KUO

11:00-11:20

CHEN Ming 陳明：A Global Perspective on Medical Manuscripts from Dunhuang and Turfan 全球視野下的敦煌吐魯番醫學文獻

11:20-11:40 Christine MOLLIER：Betwixt and Between: Dunhuang Talismans in Mantic Science and Religious Practices 非此非彼：敦煌避邪物在占卜科學和宗教實踐中的關係

11:40-12:00 YU Xin 余欣：The Cosmic Board Divination in Medieval China: Integrated Studies on the Divination Book Manuscripts 中古時代的式占：《卜筮書》寫本綜考

12:00-12:20 Open floor 開放討論

Panel 3 部會 3 (1st Floor Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：ZHU Fengyu 朱鳳玉

11:00-11:20

LIANG Liling 梁麗玲：The Adaptation and Transformation of the Talisman on Avalokitesvara in the Dunhuang Manuscript 敦煌文獻中觀音符印的借用與轉化

11:20-11:40 WANG Bangwei 王邦維：More Remarks on S.1344: Buddhist Contribution to the Traditional Chinese Phonetic Theory 再談敦煌寫卷 S.1344 兼論佛教與中國古代音韻學的產生和發展

11:40-12:00 ZHAO Zhen 趙貞：The Human God in Annotated Calendars from Dunhuang 敦煌具注曆日中的“人神”標注

12:00-12:20 Open floor 開放討論

12:20-14:00 Lunch Break 午餐

Panel 4 部會 4 (Ground Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：ZHENG Binglin 鄭炳林

14:00-14:20 ONISHI Makiko 大西磨希子：Relic Worship of Empress Wu and the Commentary on the Dayun jing 武則天的聖物崇拜和大雲經評述
14:20-14:40 YAMAGUCHI Masateru 山口正晃：A study about “Shifang-qianwubai foming 十方千五百佛名” found from Dunhuang 敦煌 and Turfan 吐魯番
14:40-15:00 YANG Mingzhang 楊明璋：Daoan and Daoan’s Writings in Dunhuang Documents 敦煌文獻中的道安與道安撰述
15:00-15:20 ZHANG Xiaoyan 張小豔：Discerning the Forgery of Manuscript Wulun 27 of Puxian Pusa Shuo Zhengming Jing 伍倫 27 號《普賢菩薩說證明經》辨偽
15:20-15:40 Open floor 開放討論

Panel 5 部會 5 (1st Floor Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：ZHENG Acai 鄭阿財

14:00-14:20

CHAI Jianhong 柴劍虹：Teaching in Picture and Self-cultivation—How to Understand Dunhuang 寓教於圖，修身養性—我們怎樣讀懂敦煌

14:20-14:40 LIU Jinbao 劉進寶：Re-exploration of the Establishment of the National Dunhuang Art Research Institute 國立敦煌藝術研究所成立史事再探

14:40-15:00 SHA Wutian 沙武田：Cultural Prejudice and Artistic Discrimination—Study on the Artistic Expression Technique of the Heretic Female Figure in Dunhuang Paintings 文化偏見與藝術歧視—敦煌畫中外道女性表現手法發覆

15:00-15:20 ZHANG Xiantang 張先堂：Representatives of the Uighur Cave Art—A New Exploration of the Uighur Caves at the Western Thousand-Buddha Grottoes in Dunhuang 回鶻石窟藝術的代表—敦煌西千佛洞回鶻石窟試探

15:20-15:40 Open floor 開放討論

15:40-16:10 Coffee Break 茶歇

Panel 6 部會 6 (Ground Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：ZHANG Yongquan 張涌泉

16:10-16:30 ARAMI Hiroshi 荒見泰史：Prajña-paramita-hrdaya and “Xin 心” 般若波羅蜜多心經和心

16:30-16:50 WANG Juan 汪娟：A Study on the Forms and Applications of Paying Homage to the Trikaya of the Buddha in Dunhuang Manuscripts 敦煌文獻中「禮佛三身」的型態與應用探究

16:50-17:10 YANG Xiuqing 楊秀清：Buddhist Beliefs Reflected by the Inscriptions Left by Visitors in the Dunhuang Caves through the Ages 敦煌石窟歷代游人題記反映的佛教信仰

17:10-17:30 ZHOU Xibo 周西波：Discussion on the Metaphorical Stories in Dunhuang

Taoist Scriptures 敦煌道教講經文中故事譬喻故事之探討

17:30-17:50 Open floor 開放討論

Panel 7 部會 7 (1st Floor Seminar Room, Language: English)

Chair 主持：IWAO Kazushi 岩尾一史

16:10-16:30 AKAGI Takatoshi 赤木崇敏：Construction Projects and Religious

Background of the Dunhuang Caves in the 10th Century: the case of Cao Yuanzhong 10 世紀時期敦煌石窟的建設項目與宗教背景—以曹元忠為例

16:30-16:50 IWAMOTO Atsushi 岩本篤志：A Fundamental Study of The Procession Scenes in Buddhist Caves Around Dunhuang—Focus on The Murong Guiying's in The Yulin Caves 敦煌佛教石窟中出行圖的基礎研究—以榆林窟的慕容歸盈為中心

16:50-17:10 SAKAJIRI Akihiro 坂尻彰宏：Yulin Caves and Regional Society as seen in Chinese Inscriptions and Donor Portraits around 10th Century 從 10 世紀左右的中國碑文和捐贈者肖像來看榆林窟與當時的地域社會

17:10-17:30 Nathalie MONNET：Thousand-Armed Guanyin as Saviour of the Hungry Ghost and the Greedy One: Buddhist Visual Culture from Eastern India, Dunhuang, Sichuan, and the Dali Kingdom 從印度東部、敦煌、四川和大理國的佛教視覺文化來看千手觀音作為飢餓與貪婪鬼魂的救世主

17:30-17:50 Open floor 開放討論

18:30-20:30 Formal Dinner 正式晚宴

April 18 (Fischer Building, St John's college)

Panel 8 部會 8 (Ground Seminar Room, Language: English)

Chair 主持：Costantino MORETTI

09:10-09:30 Michelle C. WANG：The Cross-Cultural Transmission of Mahamayuri

Imagery on the Silk Road 大孔雀明王意象於絲綢之路中的跨文化傳播

09:30-09:50 Paul COPP：Dunhuang Manuscripts, Vernacular Religion, and the Silk Road 敦煌寫本、白話信仰以及絲綢之路

09:50-10:10 Yu-ping LUK：Visualising faith along the Silk Road: Study into the donors of paintings found in Cave 17, Dunhuang 依循絲綢之路的信仰可視化：敦煌莫高窟第 17 窟的繪畫捐贈者之研究

10:10-10:30 Open floor 開放討論

Panel 9 部會 9 (1st Floor Seminar Room, Language: English)

Chair 主持：YAMABE Nobuyoshi 山部能宜

09:10-09:30 Irina F. POPOVA：The Field Journal of D.A. Klemetz's Turfan Expedition

from the Archives of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS 東方手稿研究所中 D.A. Klemetz's 的吐魯番考察檔案之實地日誌研究

09:30-09:50 YAMAMOTO Takako 山本孝子：How to Write a Letter of Presenting Gifts: Notes on Transmittal Letter Tests from Dunhuang 如何撰寫饋贈信：敦煌中的寄送函檢驗筆記（注意事項）

09:50-10:10 IWAO Kazushi 岩尾一史：On Additional Collection of Taxes under the Old Tibetan Empire 論古西藏王朝的額外徵稅問題

10:10-10:30 Open floor 開放討論

10:30-11:00 Coffee Break 茶歇

Panel 10 部會 10 (Ground Seminar Room, Language: English)

Chair 主持：Irina F. POPOVA

11:00-11:20 Christopher NUGENT：Dunhuang Manuscripts of a Tang Educational Leishu 唐代教育類書中的敦煌寫本

11:20-11:40 Henrik H. Sørensen：A Tantric Buddhist Ritual in Dunhuang: The Case of the Twenty-eight Vajra Precepts 敦煌的佛教密宗儀式－以二十八金剛戒律為例

11:40-12:00 Li-ying KUO：The Dunhuang Certificates of Precepts Ordination Revisited 敦煌證書的授秩禮典準則再探

12:00-12:20 Open floor 開放討論

Panel 11 部會 11 (1st Floor Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：ZHANG Xiantang 張先堂

11:00-11:20 LI Jun 李軍：Control, Self-proclamation and Legal Provisions: A Multidimensional Study on the Change of Territory of Guiyi Army Regime in the Transition of Tang and Song Dynasty 控制、自稱和法定：唐宋之際歸義軍疆域變遷的多維度考察

11:20-11:40 TAKATA Tokio 高田時雄：Tibetan Names in the Chinese Dunhuang Manuscripts 敦煌漢文文書中吐蕃官員的音譯

11:40-12:00 ZHENG Binglin 鄭炳林：A Unjust Case Arises between Mi Qindao and Zhang Shensu as Seen in Entombed Epitaphs of Tang Dynasty 唐敦煌米欽道與蕩州都督張審素冤案

12:00-12:20 Open floor 開放討論

12:20-14:00 Lunch Break 午餐

Panel 12 部會 12 (Ground Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：YU Xin 余欣

14:00-14:20 TSUJI Masahiro 辻正博：P.4745 《永徽吏部式》小考

14:20-14:40 YOU Ziyong 游自勇：A Legal Case of Tomb Field During the Guiyijun Period “沙州龍神力亡兄墓田爭訟”案卷再探
14:40-15:00 Open floor 開放討論

Panel 13 部會 13 (1st Floor Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：CHAI Jianhong 柴劍虹

14:00-14:20 TSUJI Masahiro 伏俊璉：Collection and Spread of Literary Works in the Manuscript Period: Using Manuscript Dx3871+P.2555 as Example 寫本時期文學作品的結集合傳播——以敦煌寫本 Dx3871+P.2555 為例

14:20-14:40 HOU Chong 侯沖：A Study of Sujinang (Popular Narratives) 俗講再研究

14:40-15:00 Open floor 開放討論

15:00-15:30 Coffee Break 茶歇

Panel 14 部會 14 (Ground Seminar Room, Language: English)

Chair 主持：Michelle C. WANG

15:30-15:50 Costantino MORETTI：Picturing the Buddhist Hells in Dunhuang Murals : Iconic and Descriptive Scenes of the Netherworld in Sutra Representations 描繪敦煌壁畫中的佛教地獄：佛經中神秘世界的標誌性和描繪性場景之表述

15:50-16:10 山部能宜：An Examination of a Painting of Sukhavati (Stein Painting 35*) Stored at the British Museum 大英博物館館藏“極樂世界圖”的調查研究

16:10-16:30 Open floor 開放討論

Panel 15 部會 15 (1st Floor Seminar Room, Language: Chinese)

Chair 主持：CHEN Ming 陳明

15:30-15:50 LIN Renyu 林仁昱：A Study on Miscellaneous Copies and Applications of “The Eulogy of Scattered flowers” in Dunhuang Manuscripts 敦煌「散花」歌曲寫卷樣貌與應用意義探究

15:50-16:10 ZHU Fengyu 朱鳳玉：A Study on the Original Condition and Textual Function of Dunhuang Quzici Manuscripts 敦煌曲子詞寫本原生態及文本功能析論

16:10-16:30 Open floor 開放討論

16:40-17:10 Closing Remarks TAKATA Tokio 高田時雄 (Palmerston Room)

106年度專題研究計畫成果彙整表

計畫主持人：楊明璋			計畫編號：106-2410-H-004-155-MY2			
計畫名稱：高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究						
成果項目		量化	單位	質化 (說明：各成果項目請附佐證資料或細項說明，如期刊名稱、年份、卷期、起訖頁數、證號...等)		
國內	學術性論文	期刊論文	1	篇	1. 楊明璋，2019.8〈敦煌寫本所見的「道安」及其相關著作〉，《敦煌學》第35輯。	
		研討會論文	2		1. 楊明璋〈唐五代宋初敦煌的南山道宣崇拜〉，政治大學中國文學系主辦「第七屆出土文獻研究視野與方法學術研討會」，2019.10.5。 2. 楊明璋〈從新羅入唐的金和尚：敦煌文獻中無相和尚的神異傳說及其聖化聲跡〉，臺灣師範大學國文系「出土文獻與域外漢學國際學術研討會」，2018.11.10-11。	
		專書	0	本		
		專書論文	0	章		
		技術報告	0	篇		
		其他	0	篇		
	智慧財產權及成果	專利權	發明專利	申請中	0	件
				已獲得	0	
				新型/設計專利	0	
		商標權	0			
		營業秘密	0			
		積體電路電路布局權	0			
		著作權	0			
		品種權	0			
		其他	0			
技術移轉	件數	0	件			
	收入	0	千元			
國外	學術性論文	期刊論文	1	篇	1. 楊明璋，2019.4，〈萬迴神異傳說與萬迴信仰——以敦煌文獻為中心的討論〉，《敦煌吐魯番研究》第18卷，頁117-134。	
		研討會論文	4		1. 楊明璋〈敦煌本〈十聖弟子本生緣起〉、〈十大弟子讚〉與諸佛典之交涉〉，日本広島大學主辦「國際研究集會伝えられた声とその廻響き（傳越之聲及其迴響）」，2019.7.20。 2. 楊明璋〈禪宗初祖至六祖神異傳說研	

					<p>究——以敦煌本《歷代法寶記》為中心》，澳洲南天大學主辦「人間佛教」暨「中國佛教文學」國際學術研討會，2019.7.10。</p> <p>3. 楊明璋〈敦煌文獻中的道安與道安撰述("Daoan and Daoan's Writings in Dunhuang Documents")〉，英國劍橋大學亞洲及中東研究系主辦「International Conference on Dunhuang Studies, Cambridge 2019」，2019.4.17。</p> <p>4. 楊明璋〈萬里尋親傳說與敦煌聖僧萬回信仰研究〉，中國敦煌吐魯番學會、西華師範大學主辦「寫本學國際學術研討會」，2018.7.14、15。</p>
	專書		0	本	
	專書論文		0	章	
	技術報告		0	篇	
	其他		0	篇	
智慧財產權及成果	專利權	發明專利	申請中	0	件
			已獲得	0	
		新型/設計專利	0		
	商標權		0		
	營業秘密		0		
	積體電路電路布局權		0		
	著作權		0		
	品種權		0		
	其他		0		
技術移轉	件數		0	件	
	收入		0	千元	
參與計畫人力	本國籍	大專生	0	人次	
		碩士生	3		
		博士生	0		
		博士級研究人員	0		
		專任人員	0		
非本國籍	大專生	0			
	碩士生	0			
	博士生	0			
	博士級研究人員	0			
	專任人員	0			
其他成果					

(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)

科技部補助專題研究計畫成果自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現（簡要敘述成果是否具有政策應用參考價值及具影響公共利益之重大發現）或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以100字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形（請於其他欄註明專利及技轉之證號、合約、申請及洽談等詳細資訊）

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以200字為限）

本計畫為二年期的第二年，凡發表有國內期刊一篇，國外一篇，國內會議二篇，國外會議四篇。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性，以500字為限）

本計畫為二年期的第二年，整體而言，計畫原本預期的成果，均已落實，包括主要對敦煌文獻中的高僧神異傳說及其反映的唐五代宋初高僧崇拜進行了或宏觀或微觀的爬梳與論述

，因而也為唐宋僧傳文學、聖僧信仰、宗教文化史視野下的動物研究、從傳說故事探究宗教信仰文化、古代異文化交流史等等，貢獻了一己之力。

4. 主要發現

本研究具有政策應用參考價值： 否 是，建議提供機關

（勾選「是」者，請列舉建議可提供施政參考之業務主管機關）

本研究具影響公共利益之重大發現： 否 是

說明：（以150字為限）