

字紙崇拜、捨經入寺 與敦煌變文寫卷的生成

王 于 飛

(重慶師範大學 文學與新聞學院, 重慶市)

提要: 本文利用敦煌變文中的材料, 分析了字紙崇拜、捨經入寺等民間信仰現象。

關鍵詞: 字紙崇拜 敦煌卷子 變文 民間信仰

敦煌寫卷爲什麼會封存在藏經洞? 這些寫卷是怎麼產生, 又是用什麼方式收集來的? 一百多年來, 這些最基本的問題一直困擾著我們, 難以確切地回答也難以有效地迴避, 因爲對這些問題的認識應該是理解敦煌文書, 包括敦煌變文的基本前提之一。筆者根據變文寫卷中的一些材料, 對敦煌變文生成背景中涉及到字紙崇拜、捨經入寺等民間信仰的有關現象略作敷陳, 以就教於大方之家。

在 S. 2073《廬山遠公話》的結尾部分, 講述遠公進入皇宮之後, “於大內見諸宮常將字紙穢用茅廁之中, 悉嗔諸人, 以爲偈曰: ‘儒童說五典, 釋教立三宗。視禮行忠孝, 撻遣出九農。長揚並五策, 字與藏經同。不解生珍敬, 穢用在廁中。悟滅恒沙罪, 多生懺不容。陷身五百劫, 常作廁中蟲。’是時大內因遠公說偈, 盡皆修福。”在這樣的表述中, 凡是寫有文字的紙張都被類同於長楊、五策一類文字, 與佛家經藏受到同樣的珍視和敬重。一旦穢用字紙甚至會受到“陷身五百劫, 常作廁中蟲”的報應, 反之, 則被視作“修福”之舉。上引這段文字跟變文主題幾無關涉, 多半爲後人所闖入, 也就是說, 有可能就是寫卷鈔成那段時間的人們添加進去的。據該卷尾題, 這份變文由張長繼鈔成於北宋開寶五年(972)。那麼, 這份寫卷也就成爲敦煌士民在公元十世紀後期字紙崇拜的例證之一。

“字與藏經同”的說法還意味字紙崇拜與佛教信仰之間存在著一種互爲關聯的關係。S. 2630《唐太宗入冥記》講到冥判催子玉欲爲唐太宗添壽, 向童子詢問唐太宗生前“在長安之日, 有何善事”, 後者回答說唐太宗“並無善事, 亦不書寫經像”, 看來書寫經像即爲行善修福之舉。又唐太宗重返陽間之前, 催子玉吩咐說: “陛下若到長安, 須修功德。發走馬使, 令放天下大赦。仍(令沙)門, 街西邊寺錄講《大雲經》。陛下自出己分錢, 鈔寫《大雲經》。”據此, 鈔經講經也是修功積德的一種方式。

P. 2653《晏子賦》原卷鈔有《救諸衆生苦難經》, 對寫經、讀經的功用強調得更是厲害。其文曰: “天台山中有一老師, 年可九百歲。正月二月, 天神悲樂, 眼中泣淚(血?), 唱言: 苦哉, 苦哉, 衆生死盡。弟子惠通, 合掌頂禮, 眼中泣淚, 啟言: 有世災難, 如何得免? 老師報言

惠通：我聞得衆生亡沒，普令彌勒下救諸蒼生，中國黃河已北，相魏之咆（地？），正在其中。愚癡之子，不覺不知。三月四月，鬼兵亂起，無邊無際。八月九月已來大末劫。衆生行善，鬼兵自滅，天地□……□闍得克也。此中寫一本免一門，寫兩本免么（私？）親，寫十本免一村。流傳者呈弟子。□（謗？）此經者，入阿鼻地獄，無有盡期。見此經不寫者滅。至心讀誦者，得成佛道。”

也就是這樣的民間信仰背景，成爲直接促成敦煌寫卷生成的重要因素之一。儘管這一活動主要是以書寫經像爲核心，但除佛教經典以外的世俗文書也常常被當作“字與藏經同”的神聖物而受到敬重，甚至連學童練字的塗鴉之作也可能成爲這種字紙崇拜的對象。包括變文的敦煌寫卷也就在這樣的背景下大量地產生出來，並被人們小心地珍藏。如北 7707（盈 76）《大目乾連冥間救母變文》戊卷^[1]，尾題之後有題記：“太平興國二年歲在丁丑閏六月五日，顯德寺學仕郎楊願受一人思微，發願作福，寫盡此目連變一卷。後同釋迦牟尼佛嘗會彌勒生作佛爲定。後有衆生同發信心，寫盡目連變者，同池（施？）願力，莫墮三途。”又 P. 3386（接 P. 3582）《捉季布傳文》丙卷，尾題後題記曰：“許寫兩卷文書，心裏些些不疑。自要心身懇切，更要□□闍梨”。這些寫卷及題記的存在，客觀上揭示出敦煌變文寫卷生成背景的一個重要方面。

敦煌藏經洞原屬三界寺，所藏的寫卷中也有不少原爲三界寺所有。其中，五代宋初的三界寺僧人道真對這批寫卷的蒐集之功歷歷在目。敦煌研究院藏 0345 號卷《三界寺見一切入藏經目錄》的題記說：“長興五年，歲次甲午（934）六月十五日，弟子三界寺比丘道真乃見當寺藏內經論部（帙）不全，遂乃敞顙虔誠，誓發弘願，謹於諸家函藏，尋訪古壞經文，收入寺（中），修補頭尾，流傳於世，光飾玄門，萬代千秋，永充供養。願使龍天八部，護衛神沙。梵釋四王，永安蓮塞。城隍泰樂，社稷延昌。府主大王，常臻寶位。先亡姻眷，超騰會遇於龍花；見在宗枝，寵祿長霑於親族。”^[2]這段題記一方面表明道真四處尋訪收集古壞經文的原因，另一方面也表明，道真也把這樣的行爲看作是積德祈福，沾溉先亡姻眷、見在宗枝的一種修爲方式。

但在道真修補佛典的過程中，除四處徵集或者向朝廷請賜等方式外，捨經入寺的文書寫卷應該是其經典資料的一個重要來源。光是道真自己就把個人鈔得的一些經卷鄭而重之地施入佛寺。S. 5663A《在論卷第二》題記稱：“乙未年正月十五日三界寺大般若經兼內道場課念沙門道真，兼條修諸經十一部，兼寫報恩經一部，兼寫大佛名經一部。道真發心造大般若帙六十個，並是錦緋綿綾具全，造銀番伍拾口，並施入三界寺。銅令（鈴）香盧（爐）壹，香椽壹，施入三界寺。道真造 劉薩訶和尚，施入番二七口，銅令香盧壹，香椽、花氈壹，以上施入，和尚永爲供養。道真修大般若壹部，修諸經十三部，番二七口，銅令香盧壹，香椽壹，經案壹，經藏一口，經布壹條，花氈壹，已上施入經藏供養。”^[3]自己修補、鈔寫經文，又將之施入寺中，可見道真做這件事絕不只有單純的事務性動機，還應該出於一種宗教熱忱和信仰的驅動。

[1] 本文所稱某變文某卷，基本依黃征、張湧泉《敦煌變文校注》，中華書局，1997 年版。

[2] 轉引自榮新江《敦煌學十八講》，北京大學出版社，2001 年版，第 84—85 頁。

[3] 施萍婷《敦煌遺書總目索引新編》，中華書局，2000 年版，第 176—177 頁。

捨經入寺的當然不止道真一個人，其他的僧俗人眾也都有這種普遍性的行爲，這種行爲甚至可能跟一種以民間信仰爲核心的社會習俗相關聯。S. 5441《捉季布傳文》辛卷是一個小冊子，其封面即寫有“戊寅歲太平興國三年戊寅歲二月廿五日陰奴兒書記”、“戊寅年二月十七日田繼長、李應紹、陰驢子三人本應紹捨頭身，口口（繼長？）管筆頭，拙慙咄咄自手書記耳。後來獨誦者更莫怪也。”又另行雜寫“戊寅年二月十日陰奴兒寫文字一卷，自手書記耳”。另行書：“戊寅年二月廿二日陰奴兒寫季布一卷，手自書記耳。”正文鈔《捉季布傳文》後又尾題：“大漢三年楚將季布罵陣詞文一卷。太平興國三年戊寅歲四月十日汜孔目學士郎陰奴兒自手書季布一卷。”從這些複雜的題記中可以看出兩個問題。其一，這個冊子是由田繼長、李應紹和陰驢子三人合力製成並捨入佛寺的。其中，“應紹捨頭身”可以理解爲李應紹負責這項捨經事務的紙張及卷冊裝幀，“繼長管筆頭”指田繼長提供筆墨，“拙慙咄咄”與“陰驢子”應當就是“陰奴兒”，負責專職鈔寫和“自手書記”；其二，這次捨經很有可能是一次系列性行爲。陰奴兒衆多題記中明確提到的具體時間有五處，它們是太平興國三年的二月廿五日、二月廿七日、二月十日、二月廿二日和四月十日。其中二月廿二日“寫季布一卷”，四月十日又“自手書季布一卷”。後者即鈔之於本冊，二月廿二日所鈔之《季布》又在何處呢？其餘的三個時間裏鈔寫了什麼文字，又都鈔到哪裏去了呢？陰奴兒爲什麼要鈔寫這麼多的文字，甚至一份《捉季布傳文》要如此反複地鈔寫？鈔完之後爲什麼不將題記題寫於所鈔文字之後，而要一一題寫在本冊的封面上？莫非陰氏所鈔之文書都已捨入佛寺，本冊封面只是他每一次鈔經入佛寺的隨手記錄？這些問題雖然不能盡於本冊之中索解，却也令人生出無限的遐想。

在敦煌變文的寫卷中，也有不少迹象表明，相當多的寫卷都是鈔成後以施入的方式被佛寺所接受和保存的。

P. 3697《捉季布傳文》原卷是一份兩面鈔寫的卷子，一面鈔變文，一面鈔《受八齋戒文》。從鈔寫字迹跟卷子粘接的關係判斷，《捉季布傳文》分別鈔寫在6張單紙上，粘接成卷子後，再在卷背鈔《受八齋戒文》。但是，在卷子的背面，當《受八齋戒文》鈔到中段的時候，却空了半行出來，用行書鈔寫“孔法律捨經畢”。這六個字顯然不是《受八齋戒文》特意留出空來鈔成，而是在《受八齋戒文》鈔寫之前寫上去。《戒文》鈔到此處，避開原來鈔寫的文字，遂形成卷面上兩種不同字迹與內容扞格不容的情形。那麼，“孔法律”所捨的經文是指卷子正反兩面文字中的哪一個呢？如果前面的推理不謬，這行題字確是寫於《受八齋戒文》鈔寫之前，所捨之經文就只能是先鈔在卷子正面的《捉季布傳文》。

然而卷子正面的變文鈔到結尾處，又另行題有“度恒”兩個字。許多人會認爲這個度恒就是《捉季布傳文》的鈔寫人。但從筆迹及書寫位置來看，這兩個字跟前面的變文缺乏自然的呼應和關聯，是否爲變文的鈔寫人所署還很難料定。但可以肯定的是度恒跟背面的孔法律絕非一個人，這一點從兩處字迹的書法狀況來看也非常清楚。那麼，且不管《捉季布傳文》是否由度恒鈔成，至少將這篇變文當作捨經對象施入佛寺的應該是一個叫孔法律的人。而“孔法律捨經畢”的書法又表明它絕非《捉季布傳文》的鈔手所寫，也就是說《捉季布傳文》爲某甲（度恒？）所鈔，而將之施捨入寺並加寫“孔法律捨經畢”題記的又是另外一個人（孔法律）。

與之相關的例子如 P. 3910《茶酒論》甲卷為小冊子，首頁題“己卯年正月十八日陰奴兒界□□(學子?)”，卷尾又另題“癸未年二月六日淨土寺彌趙員住□□□”、“癸未年二月六日淨土寺趙趙 訖(施?)”。以字迹判斷，本卷文字當為汜孔目學仕郎陰奴兒所鈔，淨土寺趙員住則只能是寫卷之施入者或其他什麼人。又如上圖 028(812406)和 P. 3375 相綴合的《歡喜國王緣》原卷，正面鈔《書儀》，背面題有“乙卯年(後周顯德二年為乙卯)七月六日三界寺僧戒淨寫耳”字樣一行。兩處文字書法迥異，戒淨顯然非寫卷之鈔寫人，其身份也只能是寫卷的施入者或其他什麼人。如果趙員住和戒淨都是寫卷的施入者，兩個寫卷的情況也就與上述《捉季布傳文》原卷相同，而與前述道真自己修補、鈔寫經文後施入寺中的情況有所不同了。

筆者對 P. 3697《捉季布傳文》原卷是否為度恒所鈔的懷疑非為無端。在相當多敦煌變文寫卷的尾題中，都存在著只題作品名稱卷數，或者題寫作品名稱、卷數、鈔寫時間和地點，不題鈔寫者姓名的情況。甚至有的寫卷即使題寫了某人的姓名也未必為鈔寫人的姓名。如 P. 2653《韓朋賦》原卷，先後鈔《燕子賦》(一)、《燕子賦》(二)和《韓朋賦》共三篇。每篇變文之後都有尾題“燕子賦一卷”、“燕子賦一首”和“韓朋賦一首”，却無任何其他信息。又 P. 2292《維摩詰經講經文》(四)正文鈔畢後另行題記曰：“廣政十年八月六日，在西川靜真禪院寫此第廿卷文書，恰遇抵(?)黑書了。不知何得到鄉地去。”隔數行又題：“年至四十八歲，於州中應明寺開講，極是濕熱。”儘管信息豐富，却没有出現任何人名。又如 S. 1156《捉季布傳文》壬卷，鈔完《傳文》後尾題“大漢三年季布罵陣詞文一卷”，又於同行接鈔《季布詩詠》，鈔畢尾題“季布歌一卷”，另行題“天福肆年己亥歲□□四日記”，另行下側小字寫“沙彌慶度”。前兩則題識當為文末尾題，“天福肆年己亥歲□□四日記”為全卷題記，而“沙彌慶度”從字體、書法及鈔寫的位置看，都與前文不相聯屬，與其說為鈔寫人即時留下的題記，毋寧更近於施入者或者保有者後加的標識。

上述這一系列現象單獨看去無非是些靜態的狀況呈現，但綜合起來却又大有機趣。同樣一批寫卷，題記或有或無，有題記的寫卷中信息含量又或多或少。這些現象的形成總有一定的原因，這些原因雖往往渺茫莫測，也總該存在一些較為確定的影響因素。捨經入寺是我們觀察這些複雜現象的一個取景框。當我們過濾掉一些不相關聯的冗雜信息之後，剩下的景象越來越清晰。而當我們再將相互關聯的信息整合起來，事情的部分輪廓也就漸漸顯現出來。上圖 028(812406)V 和 P. 3375 相綴合的《歡喜國王緣》原卷，正面鈔《書儀》，背面共鈔《歡喜國王緣》、《須闍提太子因緣》和《鹿女因緣》(筆者擬題)三種文字。除最後一段文字殘斷以外，前面兩則變文都鈔有尾題。《歡喜國王緣》文後題“歡喜國王緣一本 寫記”，《須闍提太子因緣》文後題“須闍提太子因緣一道 寫記”。兩處題記都在作品名稱數量與“寫記”二字之間留下一段空白。按照常規，這段空白應該是某某人署名的地方，但為什麼鈔寫人不署出自己的名字而將之留作空白呢？這種空白的作用是什麼呢？

P. 2133《金剛般若波羅蜜多經講經文》卷背鈔正文後有題記曰：“貞明六年正月 日食堂後面書鈔清密故記之爾”。這段題記有兩個地方值得注意。一是題記中紀年月都很清楚，却在紀日的時候留下空白。留空的目的何在？二是“食堂後面書鈔”與“故記之爾”之間的“清密”二字為墨迹抹去，須仔細辨析纔能看出。且這兩個字字迹略小，很像是後來加填上去的。那麼，這兩個字為什麼當時不寫而要留到後來纔填上去？很顯然，“日”字前的空白和

“故記之爾”前的空白都是鈔寫人留給後來人填上去的。那麼，什麼人會來填寫這些題記中的空白呢？

從前述 S. 5663A《在論卷第二》記載道真對三界寺的施捨內容看，種類和數量那麼複雜的施捨物不可能都為道真親手製成。道真以種種手段收集來，再以個人的名義捨入寺中。當他施入的時候，一定會在各種施入對象上留下本人的印記，就像人們施一尊佛像、一幅壁畫、一個經幢、一幅經幡，都要打上施捨人的標記，記上施捨人的功德，纔使得他們施捨的意義得到確證。這些東西未必都是施捨人親手製作而成，施捨人只要將別人製作的物件收買下來，再在上面題寫自己的名字，施入寺中，也就算是本人所積的功德了。

施捨經卷的情況應該也是這樣。捨經的人不一定都能識文斷字——一見了寫有字迹的紙張就會頂禮膜拜的人往往沒有太高的文化水平。這樣的人們大多造不起佛像，施不起經幢，只能買一些價錢便宜的經卷文書，希望用這有限的力量來為自己積一份功德，了一份心願。當他們購買經卷或者請人鈔寫文書的時候，不一定去計較文字的內容，而更注重自己的姓名是否署上了卷冊尾端，錄上了功德簿子，自己的虔誠是否實實在在地送達神佛的靈知中去。

於是，鈔寫文卷的書手也就應運而生。這些人有的是隨機地滿足自己或親朋的需要，有的順便討一筆外快，有的乾脆以此謀生，還有的可能為他人或者某些寺院所僱傭，專職或者兼職地鈔寫文卷。P. 2721《舜子變》乙卷在端楷工鈔《雜鈔》、《新集孝經十八章》和《舜子變》正文後，另行作題記曰：“盈人中末輩，衆內微才。枉歷石磧，虛蹂洙泗。而又文虧翰墨，學寡箋毫。恬筆空圓，元無詞□(藻)。幸因 郎君不恥勦劣，奉邀命以寫 周旋。盈愧恧筆勢粗疏，望仁私俯垂不訝。輒將草草，叨讀交勾(文句)，不憚荒無，略成□勾(句)。懽忤學寡又無才，即奉邀命不辭推。狂污白紙皆脫謬，展向人前不堪□(說)。筆愧羲之書□□，文慚翰墨實心獲。償(倘)若不訝相容納，結義傳衫壁不□。”據文中所述，本卷很有可能就是這位自稱某“盈”的文士為應某“郎君”的招募而精心書寫的文卷。又 S. 4472《左街僧錄圓鑒大師雲辯詩文鈔並李琬記》卷尾題記曰：“大德參尋聖境。遠達梁京，偶因視聽清談，說本道風化，而乃頓回愚意，傾心歸依。二年來往，一無供須。所令迭紙揮毫，故無辭憚。切認廣敬西天梵語，多重東國文章。更能無染無違，必究真空真義。時顯德元年季春月賓開三葉。長白山人李琬蒙沙州大德請鈔記。”在這段文字中，這位長白山人李琬因“蒙沙州大德請”，“二年來往，一無供須。所令迭紙揮毫，故無辭憚”的情況就已說得非常清楚了。

更值得一提的是各種學府中的學仕郎。他們有的就讀於敦煌伎術院，如鈔 P. 3716《晏子賦》乙卷的敦煌伎術院禮生張□□(衛道?)、鈔 P. 2718《茶酒論》原卷的知術院弟子閻海真等；有的從學於某孔目官，如鈔北大 D188《漢將王陵變》戊卷的孔目官學仕郎索清子、鈔 S. 5441《捉季布傳文》辛卷和 P. 3910《茶酒論》甲卷的汜孔目學士郎陰奴兒；有的成為某寺學的學童，如鈔 P. 3833《孔子項託相問書》甲卷的蓮臺寺學郎王和通、鈔 S. 395《孔子項託相問書》壬卷的淨土寺學郎張延保、鈔 S. 214《燕子賦》戊卷的永安寺學郎杜友遂，等等。學郎們出於學習的要求作書寫的訓練，這種訓練由於缺少名家法帖，不少人即以敦煌地區的某些名人字迹作為臨摹對象(如《捉季布傳文》的好幾個寫卷都與三界寺僧道真所鈔 P. 3197 同文丁卷有仿學關係，應該是一種書寫訓練的產物)，還有的就是單純地鈔寫某些僧俗文字。其

中書寫較好的作品就有可能被轉化為捨入佛寺的神聖物。當然，出賣這些經卷文書的人們也會順便賺到一筆香火錢。

當這些文書卷子被賣與或僧或俗的捨經人，寫卷中留出的那些空白也就應該被填上鈔寫的具體時間（實為施卷人捨經的時間）和施卷人的名字。前述寫卷中度恒、清密、寶護、戒淨、沙彌慶度等一大堆跟本卷文字關係蹊蹺的名字大約也就在這時候被先後填寫上去。

捨入寺中的經卷大致會有三種用途：一，作為神聖物供養起來；二，作為修補殘壞經藏的材料備用；三，用作寺中人修行或者學習誦讀的文字材料。而在第三種用途中，又往往導致一個寫卷中出現兩個或更多人的名字。如 S. 548《太子成道經》甲卷尾題“長興五年甲午歲八月十九日蓮臺寺僧洪福寫記諸耳。僧惠定池念誦，知人不取”，清楚表明寫卷為洪福所鈔，而又為惠定所用的情況。又 P. 2614《大目乾連冥間救母變文》原卷題記為：“貞明柒年辛巳歲四月十六日淨土寺學郎薛安俊寫。張保達文書。”姜亮夫先生《莫高窟年表》中認為張保達“蓋保有此卷者之名”〔4〕，當可認同。又 P. 3107《大目乾連冥間救母變文》丙卷。該卷筆迹與鈔寫 P. 2614《大目乾連冥間救母變文》原卷的淨土寺學郎薛安俊所鈔諸卷皆出一人之手，顯然為薛安俊所鈔，然而卷背又題有“大目乾連一卷 寶護”一行。既然這個“寶護”並非寫卷之鈔寫人，就很有可能是寫卷的保有者。

其實，許多寫卷的鈔寫人都有可能預見到本卷將來的這種下落，在鈔寫的時候即有所表達。如 S. 5441《捉季布傳文》辛卷題記中說“後來獨誦者更莫怪也”，表明陰奴兒對“應紹捨頭身，口口（繼長？）管筆頭，拙慙咄咄自手書記耳”的這個“三人本”將來流落的去向，發揮的用途都有較清楚的預期。又如北大 D188《漢將王陵變》戊卷題記作“孔目官學仕郎索清子書記耳。後有人讀誦者，請莫怪也□也”，大概也出於同樣的預期。

就這樣，由於字紙崇拜、捨經入寺的民間信仰在敦煌地區的客觀存在，促成了捨經人和捨經願望的產生，導致職業或半職業鈔手的出現，也迎合了佛寺中對各類經卷文書的需求，最終刺激了包括敦煌變文寫卷在內的經卷文書大量生成。這種現象說明，一種民間信仰的存在，對敦煌寫卷的產生有可能發生一系列相關的影響。這種影響足以導致這些寫卷生成的盛衰。敦煌變文寫卷在什麼時候興盛，什麼時候衰落，跟這樣一些民間信仰層次、甚至其他社會文化層次的因素有沒有什麼關係？會發生什麼樣的關係？以上的分析只是從一個很小的角度作了試探。不管這種試探是否成功，至少這種努力的方向還是應該有它一定的價值吧。

王于飛，男，重慶師範大學文學與新聞學院副教授，四川大學俗文化研究所兼職研究員。

〔4〕 姜亮夫《莫高窟年表》，第 477 頁。