

上海師範大學敦煌學研究所學術叢書

佛教文獻論稿

王招國（定源） 著



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

上海師範大學敦煌學研究所學術叢書

佛教文獻論稿

王招國（定源） 著

廣西師範大學出版社

· 桂林 ·

圖書在版編目(CIP)數據

佛教文獻論稿 / 王招國(定源)著. —桂林: 廣西師範大學出版社, 2017. 4

(漢文佛教文獻研究系列)

ISBN 978 - 7 - 5495 - 9005 - 6

I. ①佛… II. ①王… III. ①佛教-文獻-文集
IV. ①B948 - 53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2016)第 264257 號

出品人: 劉廣漢

責任編輯: 劉孝霞

封面設計: 喃風

廣西師範大學出版社出版發行

(廣西桂林市中華路 22 號 郵政編碼: 541001)
網址: <http://www.bbtpress.com>

出版人: 張藝兵

全國新華書店經銷

銷售熱線: 021 - 31260822 - 882/883

江陰金馬印刷有限公司印刷

(江陰市濱江西路 803 號 郵政編碼: 214443)

開本: 890mm × 1 240mm 1/32

印張: 12.5 字數: 291 千字

2017 年 4 月第 1 版 2017 年 4 月第 1 次印刷

定價: 88.00 圓

如發現印裝質量問題, 影響閱讀, 請與印刷單位聯繫調換。

本書承上海市高校高峰高原學科建設計劃資助項目、國家社科基金一般項目“杏雨書屋藏敦煌遺書編目與研究”(15BZJ015)、上海市浦江人才計劃項目資助

序 言

方廣錫

本書收入王招國(定源)關於敦煌遺書的研究論文五篇,關於日本古寫經的研究論文六篇,關於珍稀刻本的研究論文三篇,合計共收研究論文十四篇,反映了他近年來在佛教文獻學領域的若干研究側面。他讓我寫一篇序,無從推辭,故而命筆。

王招國是一位僧人。王招國是他的俗家名,法名定源。他少年出家,沒有接受過完整、系統的國民教育,而是接受了傳統的佛教叢林教育。1999年初,他在閩南佛學院本科畢業,並被錄取為該院第一屆研究生。當時閩南佛學院聘請我指導他學習印度佛教,我們由此相識。

我認為,高校招收研究生,培養的是研究人才;佛學院招收研究生,培養的是佛教界的研究人才。在當代社會中,符合什麼樣的條件纔能算是“佛教界的研究人才”?今年3月在佛光大學講學時,我曾經就這個問題表述過如下看法:

對於佛教僧人而言,在當代從事研究,實際面臨兩個平臺:宗教平臺與學術平臺。必須承認,這兩個平臺是有差異的。一般來說,一個完全站在宗教平臺上的宗教信徒與一個完全站在學術平臺上的學者很難進行充分交流。但在當代社會,一個僧人研究者,

既要與宗教信徒打交道，又要與學者打交道。所以，僧人研究生既要學會在宗教平臺上、在宗教內部與佛教信徒進行交流，也要學會在學術平臺上、與宗教外部的學者進行交流。有些人認為既然兩個平臺的性質截然不同，那就完全無法打通。所以他們或者站在宗教立場上反對學術研究，或者站在學術立場上反對宗教的理論與踐行。我認為那都是不對的。在很多時候，在不少問題上，兩者實際是可以打通、可以圓融的。比如印順法師的不少研究成果，既符合宗教學說，又符合學術規範。當然，兩個平臺也存在不少一時難以打通、無法圓融的部分。這時，既需要雙方加強溝通，深入切磋，更需要雙方相互尊重，乃至可以各自保留意見。天下事本不必定於一尊，也不可能定於一尊。

自然，對一個少年出家，一直在佛教氛圍中生活、成長的學僧來說，要想很快適應學術平臺，需要付出艱苦的努力。但定源法師很刻苦，很努力。他在閩南佛學院完成的研究生畢業論文被參加答辯的廈門大學教師稱許為最符合學術規範的論文。

其後定源法師一直爭取繼續深造的機會。他東渡日本，先在京大花園大學師從沖本克己先生，獲碩士學位；又在東京國際佛敎學大學院大學師從落合俊典先生，獲博士學位。畢業後在日本國際佛敎學大學院大學工作了一段時間，最終接受上海師範大學招聘，回國從事研究與教學。

這些年來，王招國（定源）的研究對象主要為佛教文獻。就佛教文獻而言，敦煌遺書、日本古寫經是百年來新開發的兩大學術園地，對此他都有深度涉獵，並取得不俗的成績。關於這一點，祇要翻閱本書即可瞭解。王招國（定源）生於中國，負笈日本，學習、融匯了兩國的優秀學風，這使他的成果，既有宏觀的論述，又有微觀的鑽研。以本書所收三篇關於珍稀刻本為例，一篇所論《鐔津文

集》原為日本藏刻本，一篇所論《永明智覺禪師方丈實錄》原為中國國圖藏刻本，這兩種均可歸入義理層面佛教系統；一篇所論《天竺靈籤》原為民間流通本，屬於信仰層面佛教系統。無論從資料來源、資料內容以及作者所作的研究本身，都反映了作者的眼界與學養。

王招國（定源）原計劃將幾篇以前發表過的有關點校商榷的文章也收入本書。我覺得此類文章當時已經發表，發揮過作用，則不需要再結集保留，建議他刪除不收，他聽取了這一建議。

錄文、校勘、標點是古籍整理研究的基本工作，凡從事古籍文獻整理研究者，幾乎人人都要做。然而，由於傳統古籍整理模式本身的弊病，也由於整理者本身的學養、工作條件、工作環境乃至本人秉持的工作態度、工作時的精神狀態等諸多原因，所以最終的古籍整理結果，正如古人所感嘆的：“校書如掃落葉，旋掃旋生。”我從事古籍整理幾十年，自己錄文點校及經手審讀定稿的古籍不算少，雖然在工作中一直用“以精益求精之心，求盡善盡美之境”來勉勵自己，但其後發表的錄文，多多少少總會發現有錯誤。最終祇好用“盡善盡美之境”僅存於彼岸世界來自嘲。當然，我依然要努力，盡量使自己經手的古籍整理本錯誤少一點，小一點。

發現其他研究者的錄校本有錯誤，怎麼辦？不同的人會有不同的處理方法。我因為深知從原卷錄文的甘苦，所以一般不對別人的錄校提意見；如果需要，往往會在發現修訂錯誤以後，自己再重新錄校一遍——此時自然會提到參考了某人的錄文，但一般不會批評該錄校中的錯誤。^①有的人會善意地指出別人錄校中的錯

① 唯一例外的是我主持的《敦煌本〈壇經〉校釋疏議》，該《校釋疏議》曾對其他敦煌本《壇經》錄校者的錄校文字，無論正確還是錯誤，一一予以評述。之所以那樣做，是由“校釋疏議”這一寫作體裁所決定的。考慮到種種因素，該《校釋疏議》已於幾年前停止，且計劃利用數字化技術，改造為《敦煌本〈壇經〉校釋》。

誤，寫成商榷文章，以利他人將來進行修訂，這自然比我的境界更高。也有的人則見獵心喜，以為得到一個打擊別人、顯耀自己的機會。我就曾經遇到這樣的事情：二十多年前，有一次幾個人聊天，我提到某人某篇校註中的某些內容有錯，旁邊的一位馬上建議：“你快寫文章，他現在可是個名人。”打名人以博名，假學術而謀私，學風如此，令人感慨。

總之，正常的學術商榷是推動學術前進的重要動力。就古籍錄校、標點而言，錄校一字之差，標點一處之誤，有時交涉甚大，所以需要有人來指出已發表錄校本的錯誤，以免這些錯誤繼續誤人。至於用打名人來博名，本來就是當年魯迅所謂的“文臺攀龍術”，這些年更成為學術腐敗的“新常態”。少見會多怪，多見則不怪。好在明眼人一看便知，也就作用有限。話又說回來，即使本意真的是“打名人博名”，但祇要所批評的問題的確存在，批評本身也有理有據，則對推動學術發展依然起到正面作用。所以，我們不可因其動機而抹殺其效果。再說，如果人人投鼠忌器，則那些所謂“名人”就會變成摸不得的老虎屁股，那同樣也是學術腐敗的表現。所以，我自己雖然不寫，但並不反對這類錄校商榷的文章。如上所述，我建議王招國不必把這類文章收入文集，是因為它們已經應時應機發揮過作用，不值得加以結集，永久保存。

此外，我認為比較而言，我們更應該關注的是產生這些錄校錯誤的根源——傳統古籍整理模式本身的弊病。在古籍整理界，被重複整理過的古籍不知凡幾，同一古籍被重複整理的次數不知凡幾，其源皆出於傳統古籍整理模式本身的弊病。不從根子上徹底改變這一固有的弊病，就不可能改變當今學術界在古籍整理方面不斷付出大量重複勞動的現狀。什麼是傳統古籍整理模式固有的弊病，應該怎樣改變，我另有文章闡述，此處不贅。

漢文佛教文獻整理，任重道遠。這些年來，王招國（定源）步子走得正，踏得穩，已經在這個領域取得了可觀的成果，他還年輕，將來有大成的希望。希望他不驕不躁，穩步前進，多做學術積累的工作，承擔起學術界與佛教界賦予他們這一代研究者的歷史責任。

2015年7月17日於古蓮河北端

目 錄

序言	方廣錫	1
----------	-----	---

敦煌遺書

斯 1087 號背《金剛般若義記》作者考述	3
敦研 178 號背《佛說八師經》譯者小考	34
敦煌遺書《比丘含註戒本》之基礎研究 ——寫本系統與成書年代	51
敦煌·吐魯番出土新羅元曉《大乘起信論疏》殘卷研究 ——兼論東亞“書籍之路”傳播的另一側面	111
敦煌遺書所見道甗《設齋贊願文》及其研究價值	135

日本古寫經

日本新出古寫本《護淨經》的考察	151
論《大周錄》的疑偽經觀 ——日本古寫經發現的意義	173
《慧琳音義》所據《高僧傳》傳本略考 ——以《高僧傳》卷五音義為例	206
日本古寫經《高僧傳》所見“釋法和傳”異文考辨	222

無準師範傳記之新資料

——日本藏《佛鑒禪師行狀》寫本 248

日本新出《徑山佛鑒禪師行狀》考論 268

珍稀刻本

日本藏《鐔津文集》版本及其文獻價值 303

永明延壽傳記之新資料

——中國國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》 325

有關《天竺靈籤》的考察 351

後記 383

敦煌遺書

斯 1087 號背《金剛般若義記》作者考述

莫高窟藏經洞敦煌遺書的發現迄今已有一百多年，它的面世，推動了中國中古社會、文化、經濟、宗教等各領域的研究，尤其對中國佛教研究來說，其資料價值更是不可估量。然而，由於敦煌遺書殘篇斷簡居多，有相當數量的文獻作者不明，所以文獻作者的考定工作已是敦煌學研究者不可回避且極為艱巨的課題。

斯 1087 號是英國著名探險家奧里爾·斯坦因(Aurel Stein, 1862—1943)收集的敦煌遺書之一，現藏英國國家圖書館。本遺書兩面抄寫，正面文獻首尾均殘，所抄內容是《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四；背面文獻首全尾殘，首題“金剛般若義記一卷上”，其下有朱筆雜寫“大乘百法明門”六字。《大正藏》卷八十五“古逸部”所收編號 2740《金剛般若義記》(以下簡稱《義記》)即據此背面文獻錄文而成，但《大正藏》將遺書原編號誤作斯 1037 號。關於《義記》的研究，據筆者所知，至目前為止除了矢吹慶輝博士在《鳴沙餘韻》中有簡略的解題之外，似乎尚未有人作過專文探討。矢吹博士在解題中指出：本文獻(《義記》)與各種羅什譯本的註疏不同，它是北魏菩提流支譯本的註釋，可能是曾經流傳於北方屬於菩提流支系統的古逸文本，作者待考。^①

① 矢吹慶輝：《鳴沙餘韻》，東京：岩波書店，1933 年 8 月，第 65—66 頁。另，《佛書解說大辭典》卷三(東京：大東出版社，1965 年 6 月，第 499 頁)中亦有矢吹博士執筆的解說內容。

有關《義記》的作者，宇井伯壽博士在《金剛般若經・論的翻譯及其註釋》一文中說：“《大正藏》編號 2740 號背的《金剛般若義記》，如果是琛法師四卷本《義記》內容部分的話，那將是一個極其有趣的問題。”^①這裏所說的琛法師，是指隋代曇琛。換句話說，宇井博士懷疑至今作者不明的《義記》或許是隋代曇琛的著作。

本文即在宇井博士的提示下，就《義記》是否為隋代曇琛的著作進行考述，一得之愚，敬乞方家斧正。

一、《義記》撰述年代的界定

探討《義記》作者是否為隋代曇琛之前，首先有必要對《義記》的撰述年代作一界定。

《義記》寫本現存二百零六行，每行二十三字不等，僅存卷首以及證信序的解釋部分。從筆跡風格看，至少由兩人以上書寫而成。它與正面《薩婆多毗尼毗婆沙》抄寫的筆跡不同，而且兩者在內容方面也沒有邏輯關係。據首題“《金剛般若義記》一卷上”推測，本文獻的原來形態至少有兩卷本，如果還有“一卷中”或“一卷下”，則原來形態至少是四卷本或六卷本。現存本文從“然真宗虛寂”至“食由緣昇坐入”，以下殘缺。前六行內容相當於開經前的序文，之後以大乘滿字和小乘半字二教，判《金剛般若經》為大乘滿字法門所攝，並舉八部般若，依菩提流支譯、天親造《金剛般若波羅蜜經論》（以下簡稱《天親論》）分經為十二分。文中有引述“菩提三藏云”內容，從註釋“婆伽婆”“舍婆提”等經文來看，的確屬於北魏菩提流支譯本的註釋書。

① 參見《宇井伯壽著作集》第 6 冊，東京：大東出版社，1967 年，第 202 頁。

菩提流支，唐道宣《續高僧傳》卷一“譯經篇”中有傳。^①亦云菩提留支、魏云道希，北天竺人，永平元年（508）來遊洛陽。不過，該傳中不載其譯《金剛般若經》的具體年代。據費長房《歷代三寶紀》卷九記載，菩提流支所譯經論共有三十八（九）部，共計一百二十七卷，其中“《金剛般若波羅蜜經》一卷，永平二年於胡相國第譯，是第二出”^②。這一記載後來被《大唐內典錄》《大周刊定衆經目錄》以及《開元釋教錄》等所承襲。可見，繼羅什之後的第二種譯本《金剛般若經》是菩提流支來洛陽第二年，即永平二年（509）翻譯的。既然如此，《義記》作為菩提流支譯本的註釋書，其撰述年代必然是在此之後。

那麼，《義記》到底是什麼時期內撰述的呢？以下通過本文獻的引用情況作一界定。在現存《義記》內容中能夠見到的經名有如下幾種：

（一）《華嚴》（現有四十卷、六十卷、八十卷三種譯本，具體指何種譯本不明）

（二）《十地》（姚秦鳩摩羅什譯《十地經論》，或指唐尸羅達摩譯《佛說十地經》）

（三）《大雲》（東晉竺佛念譯《大方等無相經》）

（四）《法鼓》（劉宋求那跋陀羅譯《大法鼓經》）

（五）《摩訶般若》（姚秦鳩摩羅什譯）

（六）《大集》（北涼曇無讖譯《大方等大集經》）

（七）《涅槃》（北涼曇無讖譯）

① 《大正藏》第 50 卷，第 2060 號，第 428 頁上 22—429 頁下 5。

② 《大正藏》第 49 卷，第 2034 號，第 85 頁下 25。

(八)《金剛般若》(姚秦鳩摩羅什譯,或菩提流支譯)

(九)《人(仁)王》(姚秦鳩摩羅什譯,或唐不空譯)

(十)《光贊》(晉竺法護譯)

(十一)《大空(品?)》(姚秦鳩摩羅什譯,即《摩訶般若》)

(十二)《道行》(後漢支婁迦讖譯)

(十三)《閻王懺悔經》(譯者不明)

以上共有十三種經名。需要說明的是,由於《義記》是殘卷,僅從這十三種經名當然難以反映《義記》全體的引用情況。實際上,文中除了兩處引用曇無讖譯《大般涅槃經》本文之外,大多僅有經名,而未引經文。因此,對有些同名類經典,具體引述哪家譯本也就無從查考。最後所列的《閻王懺悔經》不見於諸家經錄,譯者未詳。不過,從圓測《仁王經疏》卷一所載“如《金剛仙論》及真諦所引《閻王懺悔經》說”^①一文看,《閻王懺悔經》當譯於真諦之前。至於《華嚴》《十地》雖然難以排除唐代的翻譯作品,但從整體上看,《義記》引用的大多是南北朝以前翻譯的經典。

此外,現存《義記》內容除了明確揭出如上十三種經名之外,根據統計還有引用“釋云”六次,“論云”兩次,“解云”一次,“釋論說”“釋論廣說”“釋論中”各一次。通過考察,其中“釋云”與“解云”解說的相應內容,多不見於其他典籍,因此,這一部分或是《義記》作者自身的語言。所謂“論云”係指菩提流支譯《世親論》。而“釋論”云云,則指《世親論》的解釋書《金剛仙論》。依大正藏本《金剛仙論》卷五、六、九首題下“魏天平二年菩提流支三藏於洛陽譯”記載,此論當譯於天平二年(535)。不過,唐代智昇曾經質疑,此論並非

① 《大正藏》第33卷,第1708號,第363頁中26—27。