

# 從為己到為他

——郎餘令《冥報拾遺》中窺見唐初《金剛般若經》  
的信仰面貌\*

佐野誠子\*\*

## 摘要

郎餘令《冥報拾遺》是唐臨《冥報記》的續書。一般來說，兩者內容相差不多，可是，仔細來看的話，兩者所用佛經存在明顯差異，《冥報記》以《法華經》為主，而《冥報拾遺》則以《金剛經》為主。這反映出，六朝《觀世音經》的流行向唐初《金剛經》流行的轉變。而且其靈驗的內容也發生了相應變化。顯然，在《冥報拾遺》中，寫經的情節頻繁出現，而其靈驗的內容也不侷限於自我救贖，還有很多為他人而寫或誦《金剛經》的例子。除此之外，《冥報拾遺》的作者郎餘令，其在朝廷裡的官位比較唐臨為低，所以他所了解到的事情，比《冥報記》來說可能更為通俗。這種靈驗內容的變化，幾乎與從七到八世紀佛教大眾化和疑經信仰興盛乃是同步發生。

**關鍵詞：**《冥報拾遺》、《冥報記》、《金剛經》、寫經、疑經

---

2019年4月4日收稿，2019年8月31日修訂完成，2019年10月8日通過刊登。

\* 本項研究得到日本科學研究費基盤研究費B(編號：16H03466)和基盤研究費C(編號：19K00368)的資助。

\*\* 日本名古屋大學人文學研究科副教授。

## 一、前言

六朝、唐代志怪書籍，時常會有續書。就現在我們已經所知道的，在《隋書》〈經籍志〉裡，有《搜神記》和《搜神後記》、《異苑》和《續異苑》、《齊諧記》和《續齊諧記》、《冥祥記》和《補續冥祥記》，在《唐書》〈藝文志〉裡則有《卓異記》和《續卓異記》、《玄怪錄》和《續玄怪錄》等。其中《續異苑》、《補續冥祥記》等續書，現在已既無存書又無任何佚文，無從知曉其續書的內容。《搜神後記》、《續齊諧記》雖然還存在可知其內容的資料，但這些書並沒有忠實地仿寫原書。陶潛《搜神後記》包含干寶《搜神記》所不具備的佛教的內容，吳均《續齊諧記》中有很多有關民間節令習俗的來歷和傳說，而東陽無疑《齊諧記》中卻只有一條相關記載。

唐初郎餘令(?-693)《冥報拾遺》即是唐臨(600-659)《冥報記》的續書。成書晚於《冥報記》僅十年左右。兩者都是以佛教靈驗為主，並在文末強調記錄的事件是該書作者親聞親見的，看起來《冥報拾遺》似乎是《冥報記》忠實的續書。雖然如此，這兩本書之間仍有若干差異。

筆者認為，這個差異正是《冥報拾遺》的特徵，而這恰好反映出當時佛教信仰的變化。本文通過探討《冥報拾遺》的詳細內容而釐清當時的佛教信仰和靈驗文本之間的關係。

## 二、《冥報拾遺》的佚文範疇和其佛經信仰問題

探討《冥報拾遺》的內容之前，我們必須先劃定和整理《冥報拾遺》的佚文。

《冥報拾遺》，在各種書目中均無著錄，只有《法苑珠林》卷 100〈傳記篇·雜集部〉著錄為「《冥報拾遺》二卷，(改行)右此一部 皇朝中山郎餘令字元休。龍朔年中(661-663)撰。」<sup>1</sup>郎餘令《舊唐書》卷 189

1 唐·釋道世編，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》(北京：中華書局，2003)，卷 100，頁 2885。《大正新脩大藏經》第 53 冊(東京：大正一切經刊行會，1924-1925)，

下、《新唐書》卷 199 有傳，登進士，曾任幽州錄事參軍，後官至著作佐郎，以博學知名。

《冥報拾遺》的原書現今不存，僅有《法苑珠林》、《太平廣記》、《金剛般若經集驗記》等書裡面引用《冥報拾遺》的佚文。《冥報記》雖然在中國亡佚已久，但在日本尚存幾種古代三卷本的抄本，即《冥報記》的三卷本可條文間互有出入，而且還存在抄本中並未收錄的佚文，<sup>2</sup>一般認為抄本並非原書。最初，在對《冥報記》所屬文章進行認定的過程中，也曾注意到《冥報拾遺》的佚文。

楊守敬（1839-1915）在《日本訪書志》中，指出日本存有《冥報記》的古抄本，而將古抄本、《法苑珠林》和《太平廣記》等所引的佚文綜合之後，共統計出《冥報記》84 條，《冥報拾遺》42 條。<sup>3</sup>之後，岑仲勉（1886-1961）也曾經檢討過《冥報記》的佚文問題，他依據《冥報記》唐臨序文，推斷《冥報記》必須記錄所聞及緣由，由此判定是否為《冥報記》的文章。<sup>4</sup>另外，岑仲勉指出楊守敬認為《冥報拾遺》是唐臨著作的誤解，並整理《冥報拾遺》的佚文，共計 42 條。方詩銘（1919-2000）輯校《冥報記》時，也另備有《冥報拾遺》的 45 條。<sup>5</sup>搜集《冥報記》佚文的工作開始以來，因書名相似，《法苑珠林》、《太平廣記》等書之引用混亂等原因，兩者的佚文資料常常交錯。

最近，李劍國和邵穎濤兩位學者在重新檢討《冥報拾遺》的佚文時，都整理為共 48 條。他們利用岑仲勉研究當時所不知，現僅存於日本的唐孟獻忠編纂《金剛般若經集驗記》（以下簡稱《集驗記》）對研究進行了完

---

頁 53-1024b（為了讀者方便，在註上舉筆者參照的點校本以外，選舉《大藏經》的出處）。

- 2 有關《冥報記》的抄本，參看李銘敬，〈《冥報記》的古抄本與傳承〉，《文獻》2000.3(2000.7): 80-91。李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂本）》（北京：中華書局，2017），頁 145-149。
- 3 清·楊守敬，《日本訪書志》，《書目叢編》第 8 冊（臺北：廣文書局，1967，清光緒 23 年刊本影印），頁 523-546。
- 4 岑仲勉，〈唐唐臨冥報記之復元〉，岑仲勉，《岑仲勉史學論文集》（北京：中華書局，1990），原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》17(1948): 753-776。
- 5 唐·唐臨撰，方詩銘輯校，《冥報記》（北京：中華書局，1992）。

善。《集驗記》作者孟獻忠，據序文，開元六年（718）成書，共三卷，依據靈驗內容排列，共有 73 條。《集驗記》，是引自以《冥報記》、《冥報拾遺》、唐蕭瑀《金剛般若經靈驗記》和孟獻忠耳目所接的《金剛經》靈驗而成書，其中各條均寫明依據哪一本書，或自己所聞。這本《集驗記》在中國失傳已久，可日本尚存幾種平安時代的古抄本，是比較貴重的佚存書。<sup>6</sup>《集驗記》中有 10 條引自《冥報拾遺》，其中 4 條是其他書中未曾見過的全新佚文。李劍國、邵穎濤都對這些新出現的《冥報拾遺》佚文進行了搜集。

在他們所搜集的 48 條佚文中，有兩處不同。李劍國認為《法苑珠林》卷 64 所引的〈晉州屠兒〉也是《冥報拾遺》的佚文，這篇文章在《法苑珠林》原本中出處有脫漏，而李劍國認為：「本條在（《冥報拾遺》的）〈李知禮〉條後，當為《拾遺》之文。」<sup>7</sup>

此外〈釋僧徹〉雖見於《冥報記》卷上，而《法苑珠林》卷 95、《太平廣記》卷 109 都寫作「出《冥報拾遺》」因此，楊守敬以來，岑仲勉、邵穎濤都認為是《冥報拾遺》的佚文而採錄。李劍國則認為這是《法苑珠林》、《太平廣記》的錯誤。<sup>8</sup>這一條則是兩者佚文搜集之間不同的另一處。

6 唐·孟獻忠撰，《金剛般若經集驗記》，收入《大日本卍續藏經》第 1 輯第 2 編乙第 22 套第 1 冊（同《卍續藏經》第 149 冊，臺北：文豐出版社，1976，排印本）。此本末有識語，從日本平安時代長寬元年（1163）的書寫和校對記錄開始，共有 7 條識語，其中有日本江戶時代元祿十三年（1704）的校了之語。可知流傳得比較多。還有現在可看到的抄本是，黑坂勝美舊藏本（部分殘本，東京：古典保存會，1934-1935 年影印，現存天理大學圖書館）；石山寺藏本（上、中卷殘本，東京：古典保存會，1938 年影印）；奈良國立博物館的藏本（高山寺舊藏本，上、中、下卷全本）：[http://imagedb.narahaku.go.jp/archive\\_search/search/viewer.php?requestArtCd=0000005566](http://imagedb.narahaku.go.jp/archive_search/search/viewer.php?requestArtCd=0000005566)（2019.2.22 上網）；京都大學附屬圖書館所藏明治期抄本等。除此之外，關於《金剛般若經集驗記》的專論有（日）吳光熾，〈《金剛般若經集驗記》研究〉，收入金知見、蔡印幻編，《新羅佛教研究》（東京：山喜房佛書林，1973），頁 471-503；簡梅青，〈孟獻忠〈金剛般若經集驗記〉文獻價值探析〉，吳春梅主編，《安大史學》第 2 輯（合肥：安徽大學出版社，2006），頁 28-36；李劍國，《唐五代志怪小說敘錄（增訂本）》，《金剛般若經集驗記》項目，頁 190-197；邵穎濤，《唐小說集輯校三種》（北京：人民出版社，2017）。

7 見李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂本）》，頁 174。

8 同上註，頁 149。

那麼〈釋僧徹〉究竟是否為《冥報拾遺》的佚文呢？

《法苑珠林》和《太平廣記》的引文幾乎一樣，文字數量上都比《冥報記》卷上少 300 字，其內容只有《冥報記》卷上該條前半部釋僧徹治療癩病人的事而已，而無後半部釋僧徹的泉湧和坐化事。這個引用情況與《集神州三寶感通錄》卷下、《大唐內典錄》卷 10 等等情況一致。可見徹禪師療癩的故事受到了相當廣泛的傳播。

邵穎濤認為這條故事：「餘令或自《冥報記》省略成文。」<sup>9</sup> 岑仲勉對此持相同看法。在此徵引《冥報記》卷上〈釋僧徹〉的全文：

絳州大德沙門釋僧徹，少而精練，於孤山西阿，造立堂宇，多樹林木，頗得山居形勝。僧徹嘗出行山間，土穴中，見一癩病人，瘡痂臭穢，從徹乞食。徹愍之，呼出與歸，於精舍旁，為造土穴，給衣食，教令誦《法華經》。此人不識文字，性又頑鄙，徹句句授之，殊費功力，然終不懈倦。此人誦經向半，便夢，有人教之，自後稍聰悟。至得五六卷，漸覺瘡癒。比誦一部畢，鬚眉平復，生肥體如常，而能為療疾。臨嘗患腫，僧徹遣此人禁咒，有驗。自說云然。

後房仁裕為秦州刺史，表僧徹所立精舍，為陷泉寺。初此地無水，僧徹常遠汲山下，以自供。一朝，忽有陷，陷處泉出，故因以名陷寺也。僧徹專以勸善為務，而自修禪業，遠近崇敬如父焉。永徽二年（651）正月，忽屬累徒眾，自言將死。既而，端坐繩床，閉目不動。其時天氣晴朗，雨花如雪，香而不消。方二里許，樹葉上皆有白色，如輕粉者。三日，乃復常色，而僧徹已終。至今三歲，猶坐如故，亦不臭壞，唯目中淚下云。（徹弟子實素等，及州人並說云爾也。）<sup>10</sup>

這篇文章中，前半部療癩病人的事情之後即有唐臨聞見的記載。筆者認為唐臨《冥報記》原書只記到這裡，關於這一點李劍國的推測正確，《太平廣記》和《法苑珠林》的出處記載是錯誤的，而後半部的泉湧和遷化之段落，纔是《冥報拾遺》的拾遺部分。

9 見邵穎濤，《唐小說集輯校三種》，頁 238。

10 唐·唐臨撰，《冥報記》，《高山寺古典籍纂集》第 17 冊（東京：東京大學出版會，1988，高山寺本），卷上，頁 58。《大正新脩大藏經》第 51 冊，頁 51-788c。若干文字依《大藏經》修改。

《冥報記》本來被認為成書於永徽年中（650-655）。岑仲勉據此條記載，推測《冥報記》於永徽四年（653）成書。<sup>11</sup> 並且，後半部的遷化情節也屬於唐臨可能知曉的事情，《續高僧傳》卷 20〈僧徹傳〉中，雖然無僧徹療癩病人的情節，卻有後半部的遷化的事情，還在最後寫了唐臨為其撰寫碑銘的事情：

度支尚書唐臨。昔住萬泉，贊承俗務。性行專信素奉歸依。後仕華省，常修供養。顧惟德本便勒銘。<sup>12</sup>

唐臨直到僧徹逝世，尚在與其進行直接往來。唐臨當然也知道僧徹的遷化奇蹟，而記錄《冥報記》也並非不可思議的。但是，筆者認為，現存的〈釋僧徹〉的後半部纔是《冥報拾遺》的佚文，而只有前半部是《冥報記》原來的文本。

推定的根據有三：其一是末尾的聞見紀錄。前半部文末有唐臨親自聽到的事情的記載。他從僧徹所派來的曾患癩病的人口中直接聽說了這件事情。全文末尾的記述卻是，「徹弟子實秦等，及州人並說云爾。」如果唐臨是直接知道僧徹遷化的事情的話，此處不應該這樣記述；其二是《冥報拾遺》的〈拾遺〉緣由。《冥報拾遺》的佚文中，還有其他《冥報記》中也有出現過的人物故事。其一是〈李思一〉。現存有〈李思一〉的文本僅有前田家本《冥報記》而已，<sup>13</sup> 記錄了李思一在貞觀二十年（646）死而復生的事情。《冥報拾遺》佚文中，先簡單說明《冥報記》中死而復生的事件，然後記述了其永徽三年（652）再入冥的事情。郎餘令大概事先知道《冥報記》中李思一死而復生的故事，此外還採錄了永徽三年再死而復生之事。《冥報拾遺》中〈張亮〉也有「事在《冥報記》」<sup>14</sup> 的文字記載。

11 見岑仲勉，〈唐唐臨冥報記之復元〉，頁 771。

12 唐·道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》（北京：中華書局，2014），頁 770。《大正新脩大藏經》第 50 冊，頁 50-595c。

13 （日）說話研究会編，《冥報記の研究》第 1 卷（東京：勉誠出版，2002），頁 289-291。是前田家本《冥報記》的照片和翻刻。詳細地記載李思一貞觀二十年死而復生的事。

14 唐·郎餘令撰，邵穎濤點校，《冥報拾遺》，收入邵穎濤，《唐小說集輯校三種》，頁 196。

前半部是對《冥報記》所記載的貞觀五年到七年（631-633）之間佛像發生奇怪現象的摘錄，後半部有郎餘令貞觀年間（627-649）親自看到這尊佛像又發生奇怪現象的記載。依據〈李思一〉、〈張亮〉的記載來看，郎餘令雖可能也記錄了〈釋僧徹〉前半部的事情，但是他重點要寫的應該是後半部的湧泉和遷化一事；其三是〈釋僧徹〉前半部的靈驗是《法華經》的靈驗。《冥報記》和《冥報拾遺》皆與同時期編纂的《金剛般若經靈驗記》不同，並未限定於特定佛經的靈驗。可是，《冥報記》以《法華經》靈驗為主（但數量少），而《冥報拾遺》中，《金剛經》靈驗較多。筆者認為這就是《冥報記》和《冥報拾遺》的不同之處，這是分析《冥報拾遺》的特徵時，不可忽視的部分。所以，〈釋僧徹〉前半部的《法華經》靈驗部分原本屬於《冥報記》的可能性相當之高。現存的《冥報記》抄本採錄了《冥報拾遺》的拾遺部分。

筆者的結論是《冥報拾遺》佚文總共 49 條，包括李劍國、邵穎濤都認定的 47 條，以及〈晉州屠兒〉和〈僧徹〉的後半部。

邵穎濤另外設「偽目疑目」，檢討 2 條《法苑珠林》引用為《冥報拾遺（記）》的文章不是《冥報拾遺》佚文的事。其中《法苑珠林》卷 27 所引的〈董雄〉，邵穎濤根據文字數量和其他文獻所引的同一故事進行比對，而分析並非《冥報拾遺》的佚文，從而斷定《法苑珠林》誤作引《冥報拾遺》。此外，這位董雄「專念《普門品》。」<sup>15</sup>《普門品》即《法華經》普門品，又稱《觀世音經》。從信仰的佛經名稱也可得知〈董雄〉並非《冥報拾遺》所記，而是當屬《冥報記》的文章。

《冥報記》和《冥報拾遺》中主要信仰的佛經因何不同？除佛經名稱以外，其靈驗內容是否不同？以下將通過分析《冥報拾遺》中所見的《金剛經》靈驗，而進一步探討《冥報拾遺》的特徵。

### 三、《冥報拾遺》中的《金剛經》靈驗

15 同上註，《冥報拾遺》，頁 245。

六朝時期的佛教靈驗記中主要出現的佛經是《觀世音經》（即《法華經》普門品）。當時已有《觀世音經》靈驗專書，如梁代陸杲等撰《觀世音應驗記》。這本書中特別重視其所收錄靈驗的真實性，文末多記載其靈驗情報的出處。

《金剛經》早有姚秦鳩摩羅什等之漢譯，在六朝作了幾種註釋，卻是被視為在義理上有缺點的不了義經。在隋唐代，才掀起了推崇《金剛般若波羅蜜經》的熱潮。<sup>16</sup> 與此同時《金剛經》的靈驗故事也逐漸增多。<sup>17</sup> 唐臨《冥報記》中以自己見聞為主的記載方法也確實是在對六朝靈驗記進行模仿，唐臨並沒有表明特定的佛經信仰立場，《冥報記》中幾種佛經名稱皆有出現。高山寺本《冥報記》共有 53 條，其中《法華經》靈驗有 8 條，《金剛經》靈驗卻僅有 1 條。<sup>18</sup> 郎餘令《冥報拾遺》49 條佚文中，《法華經》靈驗僅有 2 條，《金剛經》靈驗有 11 條。還包括被引用文獻中《法華經》和《金剛經》使用混亂的情況（後述）。

以此觀之，應該說《冥報記》和《冥報拾遺》的成書過程之間存在著所依據佛經由《法華經》到《金剛經》的變化。當然《冥報記》成書之前，已經有最早的《金剛經》靈驗事件專集——蕭瑀撰《金剛般若經靈驗記》（推定為 648 年成書）。但《冥報記》比《冥報拾遺》所記錄的靈驗發生的時間跨度更廣。《冥報記》中最早的事件是卷中所見的北魏太武帝太平真君七年（446）的佛教鎮壓事件，另外有 2 條梁代的事件、1 條東魏事件、2 條北齊事件、1 條北周事件、1 條陳代事件、12 條隋代事件。隋代以前的事件，總共有多達 20 條，在總數不到 60 條（依抄本條數不同）的

16 楊惠南，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》14(2001): 186-196。

17 (日)山崎宏，〈報應信仰と佛典・佛像〉，《隋唐佛教史の研究》（京都：法藏館，1967），頁 266-272；劉亞丁，〈佛教靈驗記研究——以晉唐為中心〉（成都：巴蜀書社，2006），頁 227-229 等。

18 (日)滋野井恬，〈唐代庶民層における仏教信仰〉，《唐代佛教史論》（東京：平樂寺書店，1973），頁 238-256。滋野井恬還討論靈驗的經典之間的差別。(日)曹述變，〈《冥報記》の應報について〉（上）、（下），《愛知淑徳大學論集——文化創造學部》3(2003.3): 13-24、4(2004.3): 1-10，也整理《冥報記》中所見的應驗種類。



《冥報記》中占三分之一以上。《冥報拾遺》除了隋大業十一年（615）發生的〈耿伏生〉和隋仁壽年間（601-604）發生的〈杜之亮〉2條以外，其他的事件都在唐代發生的。《冥報拾遺》所錄事件的主要發生年代有貞觀年間（627-649）8條、永徽年間（650-655）5條、顯慶年間（656-661）11條、龍朔年間（661-663）9條等，其所記錄的事件中，距其成書之年愈近事件愈多。這意味著《冥報拾遺》比《冥報記》更能反映七世紀中葉佛教信仰的實際狀況。

筆者認為，七世紀中葉就是《金剛經》信仰和其靈驗抬頭的時期。其信仰內容與以前的《法華經》或《法華經》中《觀世音經》的靈驗有些不同。

滋野井恬也曾經指出，唐代的《法華經》和《金剛經》靈驗的不同之處，他說唐代的《金剛經》靈驗，比《法華經》靈驗更具有現實性，因為《金剛經》信仰是以老百姓為主。<sup>19</sup> 筆者並不完全贊同這個結論，可是《法華經》靈驗與《金剛經》靈驗之間確實存在差異。另外，筆者已經分析過《冥報記》、《冥報拾遺》、《金剛般若經靈驗記》之間的關係，<sup>20</sup> 釐清了《金剛般若經靈驗記》中勸誦《金剛經》的故事多為事實。在此，將從別的觀點來再就《冥報拾遺》中所見的《金剛經》靈驗譚的特徵展開分析。

### （一）唐代新出的靈驗

六朝的《觀世音經》靈驗，其內容以脫離困境、解決非常現實的問題的靈驗為主。《觀世音經》靈驗記中的陸杲《繫觀世音應驗記》，依靠《觀世音經》和《請觀世音菩薩消伏毒陀羅尼經（請觀世音經）》所舉的奇蹟而進行排列記錄。換言之，該書不採錄延長壽命等《觀世音經》中所不存在的奇蹟。《繫觀世音應驗記》之前的傅亮《光世音應驗記》、張演《續光世音應驗記》中所見的靈驗也大都屬於《繫觀世音應驗記》所劃定的靈驗

19 見（日）滋野井恬，《唐代佛教史論》，頁253。

20 （日）佐野誠子，〈《金剛般若經靈驗記》研究〉，陳茂仁主編，《第六屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》（臺北：里仁書局，2019），全30頁。

範圍之內。<sup>21</sup>

《冥報拾遺》中只有 1 條見到了《觀世音經》的字樣。貞觀二十一年（647）杜智楷，在山中遇患時，誦《觀世音經》三十餘遍而獲救。另外，《冥報拾遺》的 2 條《法華經》靈驗之一即是在上文所分析過的〈釋僧徹〉，救病的靈驗相當於《請觀世音經》中的〈遇大惡病〉。另一條〈石壁寺老僧〉是在文中將《法華經》、《金剛經》並提的（後述）。

《冥報拾遺》中的《金剛經》靈驗也有《觀世音經》中所見的奇蹟之類。平州人孫壽在顯慶年間（656-661）所目睹的火災中只有《金剛經》沒有燃掉、龍朔二年（662）曹州參軍事廐<sup>22</sup>元禕所說的曹州濟陰縣精舍火災時，《金剛經》不燃。此類事件都屬於火不能燒的靈驗。隋仁壽中（601-604）漢王諒府參軍事杜之亮，繫牢獄時，他母親在夢中見一沙門推薦誦《金剛經》而使他獲救，這也屬於《觀世音應驗記》中常見的脫離生命危險的靈驗。

可是，《冥報拾遺》中的佛經奇蹟，並不拘束在《觀世音經》奇蹟的範圍之內。其中代表性強且數量較多的是有關冥界遊行的奇蹟。

## （二）入冥故事和佛經

前校書郎沈嘉會，永徽六年（655）死後見泰山府君時，府君要求他誦《金剛經》，因此他復活後每日誦《金剛經》，此類紀錄共有 4 條。入冥情節，早在《幽明錄》就有趙泰的故事，在六朝時期也屬於常見情節。在南北朝末期，冥界主宰者從泰山府君變成閻羅王，與此同時，增加了閻羅王請僧侶或俗人誦佛經的情節。<sup>23</sup>

《觀世音應驗記》中沒有類似有關入冥的情節，在六朝，這樣的話題也只在《幽明錄》、《冥祥記》等書中出現，而並非是在靈驗記之類的具有

21 (日) 佐野誠子，〈六朝志怪における西方仏教説話の選択受容〉，東アジア怪異學會編，《怪異學の地平》（京都：臨川書店，2019），頁 170-172。

22 李劍國認為「廐」是「席」的俗字。見李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂本）》，頁 175。

23 (日) 佐野誠子，〈隋唐における佛教冥界遊行譚の變化——閻羅王と金剛經そして創作の萌芽—〉，《名古屋大學文學部研究論集・文學》63(2017.3): 91-109。

濃厚佛教性的志怪中所出現。到唐代之後，入冥情節，不僅在《冥報記》、《冥報拾遺》等沒有表明特定的佛經信仰的佛教志怪之中可以看見，在各種佛經靈驗記專書裡面也頻繁出現。<sup>24</sup>

其中，《冥報記》有《法華經》的入冥故事，《冥報拾遺》有《金剛經》的入冥故事。如《冥報記》卷上，隋大業年間（605-618），客僧在泰山見到了山神，為在地獄受罰的僧侶而寫《法華經》。又《冥報記》卷中，李山龍，唐武德年間（618-626）去地獄時，閻羅王因他誦過《法華經》，而放他回到人間，前者為下地獄受罰的僧侶寫經。在六朝的入冥故事裡也有僧侶下地獄的描述，<sup>25</sup>《冥祥記》江陵四層寺慧熾（《法苑珠林》卷 94 所引）、多寶寺釋道志（《法苑珠林》卷 79、《太平廣記》卷 116 所引）是破戒僧侶下地獄的故事，留在人間的弟子們通過為去世了的僧侶上香，忽然看見他們的樣貌或聽見其聲音，從而得知破戒僧侶要下地獄。可是，在地獄的破戒僧並沒有請徒弟誦或寫經，而徒弟們也沒有為他做任何祈禱。因此，為死者而寫經的情節是相當新出的。

稍後，《冥報拾遺》中的佛經名稱則變為《金剛經》。惟其中也存在著佛經名稱混亂的例子。如《冥報拾遺》的〈高純〉，在龍朔二年（662），隋代高穎之孫、高表仁之子的高純，在冥界因曾誦過佛經而不能被損舌。這裡的佛經名稱，因引用文獻不同，《大唐內典錄》卷 10、《法苑珠林》卷 46 作「《法華經》」，《三寶感通錄》卷下、《法華傳記》卷 7 作「《法華》」，《弘贊法華傳》卷 9 作「《法華》、《金剛般若》」，《集驗記》卷下作「《金剛般若經》」。

《法華傳記》等書，為了強調《法華經》的靈驗，因此引用時去掉《金剛經》的字樣，而《集驗記》為了強調《金剛經》的靈驗，在引用中去掉《法華》的字樣。根據引用者的不同，改變其所提及的佛經名稱，或去掉不需要的佛經名稱。

《冥報拾遺》中有關《金剛經》的冥界遊行事件，具有兩個特徵：其

24 關於唐代入冥故事，參看邵穎濤，《唐代敘事文學與冥界書寫研究》（北京：中國社會科學出版社，2014）。

25 （日）佐野誠子，〈僧侶と冥界遊行——六朝篇〉，《桃の會論集》7(2016.8): 35-58。

一，不僅誦經，有時候會被要求抄寫《金剛經》。括州刺史任義方，死而復生後：「其所的俸祿皆造經象，曾寫《金剛般若》千餘部。」<sup>26</sup>他在冥界裡雖然看過閻羅王，可是閻羅王沒有提到寫經，甚至《金剛經》的事情也沒提。而他所選擇的表明佛教信仰的方法就是寫《金剛經》。此外，《冥報記》中 2 條《金剛經》靈驗之一的卷中〈豆盧氏〉也是通過寫《金剛經》而獲得長壽的。這裡要注意的是，她不是誦《金剛經》，而是抄寫《金剛經》。

《法華經》裡提到寫經的功德：

若善男子善女人。受持是《法華經》。若讀若誦若解說若書寫。是人當得八百眼功德。千二百耳功德。八百鼻功德。千二百舌功德。八百身功德。千二百意功德。<sup>27</sup>

又看到《金剛經》裡：

復有人聞此經典信心不逆其福勝彼。何況書寫受持讀誦為人解說。<sup>28</sup>

《觀世音經》中只勸誦稱觀世音的名字而已，沒有提到寫經事情。隨著依據經典的轉變，其表示信仰的方法也據經典的內容改變了。《冥報拾遺》中，將《法華經》換成為《金剛經》的行為，大概受到了《冥報記》裡所見寫經的影響，可蕭瑀《金剛般若經靈驗記》中卻並不存在寫《金剛經》的情節。蕭瑀《金剛般若經靈驗記》是佚書，現在僅存《集驗記》引文 14 條而已。其中 12 條是有關延長壽命和復活再生的靈驗。都是誦《金剛經》的靈驗，而幾乎沒有寫經的記載。唯一的例外是《集驗記》卷中所引的《靈驗記》〈僧法藏〉，記載隋代鄜州寶室寺僧法藏，造一切經，已寫八百餘卷。然後唐武德二年（619）閏二月，得了重病，夢中見一人說：「汝一生已來造大功德，皆悉精妙。汝今互用三寶物，得罪無量。我所持經者是《金剛般若》，汝若能自造一卷，至心誦持，一生已來所用三寶物最並得消滅。」<sup>29</sup>法藏臨終前囑咐弟子及親知為他造《金剛經》一百部，然後

26 同上註，頁 199。

27 後秦·鳩摩若什譯，《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第 9 冊，卷 6，頁 9-47-c。

28 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第 8 冊，頁 8-750-c。

29 唐·孟獻忠撰，邵穎濤點校，《金剛般若經集驗記》，卷中，收入邵穎濤，《唐小說

命終。在冥王知道了法藏托人抄寫《金剛經》和轉讀的事情，於是放他回現世，而後獲得長壽。以上舉出的《靈驗記》都不積極提寫經，只是強調持誦而已。大概是因為存在重視持誦佛經的人群，這在敦煌的《持誦金剛般若經靈驗記》中也有所反映。

衣川賢次已經指出，入冥情節才是《金剛經》靈驗的特徵，而《金剛經》信仰中「功德第一」的精神會打破地獄的虛妄性而使人獲救。<sup>30</sup> 誦經也好，寫經也好，入冥故事具有需要《金剛經》的必然性。而且這些行為不僅是為了自己獲救，而是為了使他人獲救。《靈驗記》中王陀故事，前半部王陀本人因為誦《金剛經》而復生並且獲得長壽。後半部，他為了下地獄的哥哥誦《金剛經》而使他從苦難中解放出來：

於後，陀兄身患，因遂命終。經餘一日，見兄共語，語陀：「努力為我讀誦《金剛般若經》，救我地獄之苦。」言語未訖，有一人推兄遂入地獄。陀怕不走歸，有羊六口遮陀行路，不聽陀過。陀即誦《般若經》向羊，其羊即漸微小；誦經亦訖，其羊並即入地，遂使得過。即為兄誦《般若經》五千遍，救兄地獄之苦。陀晝夜持不廢，又勸化一切人並讀誦《般若經》。陀為誦持，見得延壽。<sup>31</sup>

王陀哥哥親自請王陀誦《金剛經》，可是，已經知曉《金剛經》功德的王陀，毫不猶豫地誦《金剛經》。

《冥報拾遺》也有寫經拯救親人的情節，這即是《冥報拾遺》中冥界遊行的特徵之二。

龍朔元年（661），洛州景福寺比丘尼的供侍女任五娘墮落在地獄後，向他姐姐和弟弟訴苦的情景：

---

集輯校三種》，頁 86。《卍續藏經》，頁 149-89 下。

30 (日)衣川賢次，〈地獄のなかの救い——金剛經靈驗譚の意味〉，《興膳教授退官記念中國文學論集》（東京：汲古書院，2000），頁 383-396。

31 唐·孟獻忠撰，邵穎濤點校，《金剛般若經集驗記》，卷上，收入邵穎濤，《唐小說集輯校三種》，頁 56-57。《卍續藏經》，頁 149-83 上、下。而這一故事又見於《太平廣記》，卷 103〈王陀〉（出《報應記》）和《持誦金剛經靈驗功德記》（《大正新脩大藏經》，頁 85-158c）。但是這兩處記載只有關於前半部的簡單概略而已，沒有王陀哥哥的部分。

語其姊曰：「兒小時染患，遂殺一螃蟹，取汁塗瘡得差，今入刀林地獄，肉中見有折刀七枚。願姊慈愍。為作功德救助之。姊煎迫，卒難濟辦，但隨身衣服，無益死者。今并未壞。請以用之。」姊未報聞，乃曰：「兒自取去。」良久又曰：「衣服已來。見在牀上。其姊試往觀之，乃所斂之服也，遂送淨土寺寶獻師處，憑寫《金剛般若經》。每寫一卷了，即報云：「已出一刀。」凡寫七卷了，乃云：「七刀並得出訖，今蒙福業助。即往託生。」與姊及弟，哭別而去。<sup>32</sup>

在這裡沒有說明為何要寫《金剛經》，可是，為了親人寫經的習慣，在當時相當普遍的。《冥報拾遺》〈姚明解〉也存在，破戒僧姚明解在地獄落難後，通過夢請畫工寫經的事情：

唐姚明解者，本是普光寺沙門也。性聰敏，有文藻，工書翰，善丹青，至於鼓琴亦當時獨絕。每欣俗網，不樂道門。至龍朔元年（661）舉應詔人。躬赴雒陽。及升第歸俗，頗有餘言，未幾而卒。（中略）至二年（662）秋中，又託夢於畫工曰：「我以不信佛法，今大受苦痛。努力為我寫三二卷經。」執手殷勤賦詩言別。教畫工讀十八遍，令記。寤乃憶之。其詩曰：「握手不能別，撫膺還自傷。痛矣時陰短，悲哉泉路長。松林驚野吹，荒落寒霜。言離何以贈，留心內典章。」其畫工素不識字。忽寤，乃倩人錄之。將示明解知友、故人。皆曰：「是明解文體不惑。」聞見者莫不惻然。京下道俗，傳之非一。<sup>33</sup>

姚明解只說到「三二卷經」<sup>34</sup>而已，卻不提具體的佛經名稱。但他所屬的普光寺是後述中通過誦《金剛經》而有出現遷化奇蹟的栖玄法師所在的寺廟，而且他比姚明解晚一年逝世。假如，某一個寺廟保持特定佛經信仰的話，姚明解所請的寫經也或許是寫《金剛經》。

《冥報拾遺》中還有很多寫經的情節。這個寫經，不僅是為自己，更有為他人寫經者。如上舉的《靈驗記》〈法藏〉，便是法藏本人請徒弟和親知寫經的例子。從徒弟們的立場來看，他們意識到為師寫經的必要性。而

32 見唐·郎餘令撰，邵穎濤點校，《冥報拾遺》，頁 236。

33 同上註，頁 229-230。

34 「三二卷經」，高麗藏《法苑珠林》、《歷代編年釋氏通鑑》卷 8、《歷朝釋氏資鑑》卷 6 作「二三卷經」。同上註，頁 230，《續高僧傳》卷 25 作「一二卷經」。

這樣的為他人奉獻積福的精神，一直到唐代才出現。

### (三) 孝子寫經

寫經的情節不僅在入冥情節中存在，《冥報拾遺》中，還有 2 條關於孝子居喪時，刺血寫經的故事。其一是永徽元年（650）前大理司直司馬喬卿刺血寫《金剛經》，其二是顯慶五年（660）李虔觀刺血寫《金剛經》。以司馬喬卿的紀錄為例：

前大理司直河內司馬喬卿，天性純謹，有志行。到永徽中，為揚州司戶曹。丁母憂。居喪毀瘠，刺心上血寫《金剛般若經》一卷。未幾，於廬上生芝草二莖，經九日，長尺有八寸，綠莖朱蓋，日瀝汁一升。傍人食之，味甘如蜜，去而復生，如此數四。喬卿同僚數人並向餘令陳說，天下士人多共知之。<sup>35</sup>

採錄這條記載的《集驗記》在文末加注說：「餘令《孝子傳》亦具說焉。」<sup>36</sup> 郎餘令曾經撰寫《孝子傳》，《新唐書》〈藝文志〉有郎餘令《孝子後傳》三十卷的著錄，現已佚失。這些故事在他的《孝子傳》中也有存在的可能性。<sup>37</sup>

刺血寫經行為，常見於大乘經論，《大般若經》、《梵網經》等皆有相關記載。<sup>38</sup> 《南史》〈梁武帝本紀〉、《續高僧傳》卷 15 載梁武帝蕭衍（464-549）刺血寫經的事。另外，《弘讚法華傳》卷 10 也有隋代陳國容公竇抗弟弟竇璉（?-633）刺血寫《法華（花）經》和《金剛經》之事：

司空陳容公竇抗，早出中衢，宿知寶所。雖貴極台輔，而凝心妙覺。爰捨淨財，立靜法寺。莊嚴輪奐，將美天宮。其弟璉，行盡色難，志窮惡道。奉為考安豐公。妣成安公主。敬造《法花》、《金剛般若》各一部。乃妙思神慄，幽情獨悟。每齒蒼將發，澡雪身衣。自塞池內白

35 同上註，頁 189。

36 唐·孟獻忠撰，《金剛般若經集驗記》，頁 106。《卍續藏經》，頁 149-93 上。

37 見邵穎濤，《唐小說集輯校三種》，頁 189。

38 關於刺血寫經的事情，參照（日）村田みお，〈血字經の淵源と意義〉，《中國思想史研究》34(2013.3): 187-207。有中文版，（日）村田濤，〈血經的淵源及其意義〉，《佛學研究》21(2012.12): 56-63。

蓮花葉，潔淨曝乾，搗以為紙。於是，嚴飾道場，躬自抄寫，刺心取血，用以為墨。斯事振古罕儔。理多祥瑞。而璉謙損慎密，不許外傳，使後代無聞。惜哉，其經緘之寶藏，於今尚在。<sup>39</sup>

他們刺血寫經的行為，純粹是因為佛教信仰的緣故。而到了唐代，刺血寫經的行為，開始與孝的思想結合起來，因而有上述《冥報拾遺》的刺血寫經情節。<sup>40</sup> 另外，為死者誦經的情節也早在《冥報記》卷中得見，如唐武德中（618-626）韋仲珪為病死的亡父誦《法華經》而發生奇蹟，但這裡只是誦經，而非寫經。

《集驗記》中還獨有孝子寫經（並非刺血寫經）的篇章。卷下〈姚待〉，他在長安四年（704）丁憂，發願為亡親寫四大部經（《法華》、《維摩》、《藥師》、《金剛》）而發生奇蹟。實際上，敦煌出土寫經的卷末也偶爾有為亡父母等寫經的題記。《冥報拾遺》正反映出其時髦性。

在開元二年（714）七月玄宗發布了〈斷書經及鑄佛像敕〉（《唐大詔令》卷 113），戒嚴民間店舖裡的寫經行為，轉而提倡在寺廟裡面寫經。據此可知，詔令發出之前，也就是七世紀後半，甚至可能追溯到七世紀中葉，這一時期寫經便已經是相當流行的行為。<sup>41</sup>

而且，他們的寫經目的，不僅有為自己，偶爾也有為他人。如上述《冥報拾遺》任五娘、刺血寫經的 2 條都是為他人寫經的。這樣的說法在疑經中也可看到。

《佛頂心陀羅尼經》乃是疑經，推定為中唐時期成書。<sup>42</sup> 這部只有 3000 字左右的經文中，共有 10 處強調寫經。該經內容雖不強調孝父母，然後世有關該經的經幢和刊刻中，常見為父母祈禱而寫經的緣由。<sup>43</sup> 在疑經中

39 唐·惠詳撰，《弘讚法華傳》，《大正新脩大藏經》第 51 冊，頁 51-44c。

40 見（日）村田みお，〈血字經の淵源と意義〉，第 4 節，頁 198-202。中文版無第 4 節部分。

41 （日）牧田諦亮，〈疑經研究〉，（日）「牧田諦亮著作集」編集委員會編，《牧田諦亮著作集》第 1 卷（京都：臨川書店，2014），頁 39，原著 1976。

42 鄭阿財，〈《佛頂心大陀羅尼經》在漢字文化圈的傳布〉，《敦煌學輯刊》2015.3 (2015.12): 1-19。

43 （日）福田素子，〈偽經《佛頂心陀羅尼經》の成立版行・石刻活動〉，《債鬼轉生》



展開的價值觀與孝敬父母具有密切關係。別的疑經《開元釋經錄》（730年以後成書）有著錄的《父母恩重經》<sup>44</sup>裡也有寫經的文字：

獻佛及僧得果無量。能報父母之恩。若復有人。書寫此經。流布世人。受持讀誦。<sup>45</sup>

疑經中的盡孝精神和寫經進行結合之前又或大約同一時期，就出現了《冥報拾遺》的為父母、為他人寫《金剛經》的情節，這並不是偶然出現的。可以說，七世紀中葉的《冥報拾遺》所描繪的故事與疑經及其中寫經情節出現的熱潮有著密不可分的關係。

在六朝以來，儒家的孝道和佛家的出家之間一直存在著矛盾，對此問題各家也議論紛紛。佛教本身雖然也有提倡孝相關的事情，但在以留下後代為重的儒家概念中，佛教的不結婚不生孩子就出家的行為，是無法被認可的。但在唐代，中國儒家孝思想和佛教孝思想結合起來，產生了新的思潮。佛教徒也積極談論孝的問題。<sup>46</sup>

其中這個佛教中孝思想源流或許可以追溯至北朝佛教文化。北朝早在造像銘文中已經有為了父母、眷屬祈禱上生天上的字樣。<sup>47</sup>上舉的唐代寫經的情節也都是為了逝世了的人，並不為在世父母盡孝。隋唐以後，南北佛教文化合流，這種孝子寫經的情節也被繼承了下來。

唐代佛教文學中，目連故事無法被忽略，並且作為其孝子目連故事背景的《盂蘭盆經》也是倡導實踐孝道的。<sup>48</sup>《冥報拾遺》的孝子刺血寫經

---

（東京：知泉書館，2019），頁 241-290，原著 2012。

44 見（日）牧田諦亮，《疑經研究》，頁 62。

45 唐·無名氏撰，《父母恩重經》，《大正新脩大藏經》第 85 冊（東京：大正一切經刊行會，1932），頁 85-1403c。

46 關於唐代佛教孝思想，參看（日）道端良秀，《唐代佛教史の研究》（京都：法藏館，1957），頁 271-380，第三章「佛教と實踐倫理」。

47 （日）佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》86.10(1977.10): 1421-1562；侯旭東，《五六世紀北方民眾佛教信仰（增訂本）》（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁 247；（日）倉本尚德，《北朝佛教造像銘研究》（京都：法藏館，2016），頁 57 等。

48 （日）金岡照光，〈唐代民間孝子譚の佛教の一斷面——目連變文を中心として〉，《東洋大學紀要》13(1959.5): 33-42。

的情節就是在接受目連故事的精神基礎上所產生的。

中國民間信仰，名為一己而祈禱的，但這一己可包括家族。<sup>49</sup> 六朝佛教靈驗，其範圍卻限制於狹義的一己（只限本人，不含家族）而已。因此，《觀世音應驗記》中並沒有為父母祈禱的情節，可有韓睦之為了在戰亂時為人所略的兒子而祈禱的故事，以及彭城嫗為了去參戰沒有回鄉的兒子祈禱的故事。但是，兒子回鄉這件事本身對父母來說，也算是一種幸福的結果，所以並不完全屬於犧牲自己以奉獻他人。

《金剛經》本身不似《觀世音經》，並沒有提到任何具體的靈驗，可是在新的受到南北兩朝文化共同影響的王朝裡，人們需求新的靈驗，恰恰利用《金剛經》和其他的經典的思想，形成了新的靈驗。即反映自我犧牲、報恩父母等的唐初佛教信仰。

雖然《冥報拾遺》並不只支持《金剛經》信仰，卻恰好反映出當時《金剛經》信仰的優勢。

#### 四、《冥報拾遺》中所見的僧侶和《金剛經》

在上一節中提到，《法華經》和《金剛經》的名稱有時可能會進行互換，這是因為，某個佛經信仰者，為了主張自己信仰的佛經的優勢，而對別的佛經進行了否定。

在這一節，筆者將以僧侶故事為題材探討。僧侶故事與入冥故事存在諸多差異。

##### （一）僧侶遷化

僧侶遷化時，容易發生諸多奇蹟，在《梁高僧傳》、《唐高僧傳》、《宋高僧傳》等僧傳中也常有記載。特別是關於《法華經》的記述中，誦持《法華經》的僧侶在遷化後，誦經之舌不燒或不朽的記載尤為多見。<sup>50</sup> 但

49 蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代信仰世界》（臺北：麥田出版社，2004），頁9，說中國古代民間信仰中，主要關注的是一己（包括個人或家族）之福。

50 （日）諏訪義純，〈隋唐時代における舌不燒信仰について〉，《佐藤匡玄博士頌壽

這些記載在《冥報記》中未被收錄。《冥報記》裡面的遷化奇蹟僅有蒲州仁壽寺僧〈釋道慈〉1條而已：

釋道慈……一旦無疾而卒。道俗驚慟。(崔)義真身自徒跣。送之南山之陰。時十一月。土地冰凍。下屍於地。地即生花。如蓮而小。頭及手足。各有一花。義真奇之。令人夜守。守者疲睡。有人盜折其花。明旦視之。周身並有花出。總五百餘莖。經七日乃萎乾。(義真及道俗皆說云爾)。<sup>51</sup>

這裡的崔義真，是省略部分登場的虞鄉縣令。釋道慈，在《續高僧傳》卷14有傳，《續高僧傳》裡無崔義真的名字，可有關於遷化後的開花奇蹟的記載。

《冥報拾遺》中也有幾條有關僧侶的故事，如例舉過的〈釋僧徹〉，前半部是《法華經》的靈驗，但後半部的遷化的情節中沒有提到任何經典名稱，又也沒有舌不燒類情節。另外，誦《金剛經》的〈栖玄法師〉的遷化情節中也沒有發生特別的事情：

普光寺栖玄法師少小苦行，常以講誦《金剛般若經》為業。龍朔二年（662）冬十一月，於寺內端坐遷神，儼然不動。天子聞而嘉之，下制曰：「普光寺僧栖玄德行淳脩，道俗欽仰，奄然坐化，釋眾摧梁。宜以三品禮葬，仍給鼓吹一部。」傾城仕女，觀者如市焉。(餘令嘗在京都見諸大德及親友共說)。<sup>52</sup>

普光寺栖玄法師，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷6、卷8出現過他的名字，得知他跟隨玄奘法師譯經。<sup>53</sup>這裡的皇帝下詔，他處並無記載，無法確認其真實性。可是，在唐代存在著若干與以幾品禮葬相關的詔令，<sup>54</sup>此

---

記念東洋學論集》(京都：朋友書店，1990)，頁239-256；前註引劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁202-209。

51 唐·唐臨撰，方詩銘輯校，《冥報記》，頁59。《大正新脩大藏經》第51冊，頁51-781b。

52 唐·郎餘令撰，邵穎濤點校，《冥報拾遺》，頁242-243。

53 見邵穎濤，《唐小說集輯校三種》，頁136-137。

54 北宋·歐陽修等撰，〈后妃傳〉，《新唐書》(北京：中華書局，1966)，頁3491，「玄宗皇后王氏，以一品禮葬」等。

處為了宣揚高僧事蹟，而由皇帝下詔禮葬也有極大的可能性。

另外，《集驗記》卷下有張玄素、薛巖共 2 條關於誦持《金剛經》的俗人去世時候，發生各種奇蹟的記載。而這類俗人的奇蹟在《法華經》靈驗中並未曾出現過。

## (二) 為衆生誦經

關於僧侶誦經的描寫，《梁高僧傳》中有誦經篇。這裡的僧侶以誦《法華經》為主，誦經目的是脫離災難之類，但很少有為他人誦經的情況。而唐代僧侶的誦經，有時出於慈悲之心，甚至會為了其他生靈而誦經。如《冥報拾遺》中〈石壁寺老僧〉為死去的雛鵠而誦經：

並州石壁寺有一老僧，禪誦為業，精進練行。貞觀（627-649）末有鵠巢其房楹上，哺養二鵠。僧每有餘食，常就巢哺之。鵠後雖漸長，羽翼未成，乃並學飛，墜地而殞。僧並收瘞之。經旬之後，僧忽夜夢。二小兒白之曰：「兒等為先有少罪遂受鵠身。比來聞法師讀《法華經》及《金剛般若經》。既聞妙法得受人身。兒等今於此寺側十餘里某村某姓家託生為男。十月之外，當即誕育。」僧乃依期往視。見此家一婦人同時誕育二子。因為作滿月齋。僧呼鵠兒。兩兒並應曰：「諾。」後歲餘始言。（賈祇忠先為並州博士、遷任隰州司戶，為餘令言之。後並州訪問，並稱實錄。）<sup>55</sup>

這個記載在好幾個文獻中都有收錄（後述），可寫明聞見緣有的只有《集驗記》卷下而已。

這位無名僧侶，為了兩隻意外喪生的小鳥而誦經。最終小鳥轉世成人。《冥報拾遺》的入冥故事中，不少是人轉生為畜生的。而此處恰是於此相反的。由此可知，當時這樣的轉生類話題也是相當流行的。

這裡在提到佛經時，是將《法華經》、《金剛經》並提。同樣收錄了此事的文獻之中，《法苑珠林》卷 50、《法華傳記》卷 9 也有相同記載。但《太平廣記》卷 109 只記「《法華》」，而無「《金剛經》」的字樣。現在尚無法判斷，是有意刪去了《金剛經》的名稱，還是抄寫的過程中無意漏

55 唐·郎餘令撰，邵穎濤點校，《冥報拾遺》，頁 201-202。

掉了《金剛經》的名稱。

此外，《冥報拾遺》之後的《法華傳記》所記的釋清慧的故事中，對《法華經》和《金剛經》的優劣進行了比較：

釋清慧，梓州慧義寺清靈之弟子。從師至齊州靈巖寺北三總山中。多年而住。師去後清慧亦發願，為三惡道受苦衆，誦《法華經》。其詞云：「一切衆生流轉父母，從冥入冥，互不知恩，願誦經力，早得離苦，永證解脫。」遊諸佛國。即長安元年（701）七月十五日，至于神龍元年（705）正月，五年精誦，終不移志，未得感應。悲泣歎曰：「大師清靈，深心發願，為三途受苦眾生，受持《金剛般若經》。三七日中，速得感應。今吾五年，精誠無微，恨非其人，議一大事因緣，失上乘微驗。」面目流血，悲泣懺謝。神龍元年正月十五日隅中，忽然似夢。見一大城，縱廣可五六里許。莊嚴奇麗，寶幢幡懸列。於中有金床玉冠，右執白拂者，而坐自謂王者。又兩白銀空座。慧將入城，時天童子相從，王見慧及童子。從座而下甚恭敬。請坐金座，慧昇寶座。童子在銀座。王在地胡跪白言：「阿師為三途受苦眾生，誦《法華經》。甚可佛意。但先師為三途受苦眾生，誦《金剛經》，放却少多輕者。今無其人，是故經歷五年。受苦眾生，既墮集不論輕重。為師放却之。」將與童子共詣見受苦處。即童子從座而起，引慧手漸進見城郭，無有一人。自問：「何無人耶。」答：「依師誦願，悉生天上。中有一人受苦者見不。此謗阿師願，優婆塞姚通是也。」慧曰：「謗者尚得不退。豈留不生天。」即應聲不見。便還王所陳其事。覺悟自說此因緣。誦經功德。自他俱救如斯而。<sup>56</sup>

導師清靈誦《金剛經》看起來是立即生效了，可事實上，慧清所誦《法華經》最終拯救了所有的受苦之人。這樣的記載在其他文獻中並未發現，因此不能判斷這樣的看法是否具有普遍性。經常有，將佛經靈驗的佛經名稱部分改為其他佛經的事情發生，此種行為可以被認為是為了強調自己所信仰的佛經而人為地進行了修改。

慧清的導師清靈所屬的梓州慧義寺，可能曾信奉《金剛經》。《集驗記》中有 11 條關於梓州慧義寺釋清虛的紀錄，他利用《金剛經》，滅火災、祈

56 唐·僧詳撰，《法華傳記》，《大正新脩大藏經》第 51 冊（東京：大正一切經刊行會，1927-1928），頁 51-75a。

雨、治療自己的腰疼等。《宋高僧傳》卷 25 有傳。清虛也為了三途受苦的衆生而受持《金剛經》：

（釋清虛）去萬歲通天元年（696）十月初、於齊州靈巖寺北三總山中深心發願：為三途受苦眾生等受持《金剛般若經》，願一切眾生早得離苦解脫。從十月三日誦至六日，有七頭鹿忽來聽經，及至誦時即來伏聽，誦訖便去，及其總了，更不復來。<sup>57</sup>

當一個寺廟誦持《金剛經》之時，他們所追求的不是《觀世音經》那樣的個人從災難中脫身，而是為了救濟衆生。《宋高僧傳》卷 6 又有梓州慧義寺神清傳，開元九年（721）出生比釋清虛略晚的僧侶，他作過《法華經》的註釋書，卻沒有有關《金剛經》信仰的記載。<sup>58</sup> 不知，清虛以後慧義寺中信仰的佛經是否發生了改變（《法華傳記》的慧清也或許能反映這個變化），又或是同一個寺廟中，各個僧侶所信仰佛經也存在著差異。

筆者目前尚未發現，關於應當信仰何種佛經的相關文獻資料。對特定的佛經的進行標榜，一定包含著個人的佛經信仰。

## 五、《金剛經》靈驗流行和其道俗皆知的問題

《冥報拾遺》與《冥報記》一樣，在文末積極記錄其聞見緣有。但現存的《冥報拾遺》佚文中，有幾條並未記載聞見緣有，當然這裡也存在著抄寫過程中出現脫漏的可能性。在《冥報拾遺》佚文與《法苑珠林》和《集驗記》相重複的記錄裡，時有前者無聞見記載，後者卻有聞見記載的例子（〈石壁寺老僧〉等幾條）。《集驗記》在引用文獻的時候，慎重地保留了聞見記載，而《法苑珠林》的引用出處也常常出現疏漏，且對於聞見記載也並不積極保存。在《冥報拾遺》的聞見記載之中，從寺廟僧侶處所聽

57 唐·孟獻忠撰，《金剛般若經集驗記》，頁 108。《卍續藏經》，頁 149-149-93 上、下。

58 北宋·釋贊寧撰，《宋高僧傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊（東京：大正一切經刊行會，1927-1928），頁 50-741a。「前後撰成《法華玄箋》十卷、《釋氏年誌》三十卷、《新律疏要訣》十卷。」

來的緣有比較多。當然《觀世音應驗記》、《冥報記》裡也有僧侶所說的事情，但這兩者中僧侶所說的事情，似乎更多的是從與自己較為親近的僧侶口中所聽說的。

上文所舉〈釋僧徹〉的記載也是如此。從《冥報記》的聞見記載中可以看出，唐臨與釋僧徹時常往來事情。《冥報記》卷上的法端奪取河東尼僧中所寫的《法華經》的事中「貞觀二年（628），法端自向臨說（當具說尼名字。臨忘之。唯記其事云爾）。」，<sup>59</sup> 也有「自向臨」的文字。法端的另一則故事即《冥報記》卷上河東沙門道英在寒冷的冬天落黃河而不死之事也給唐臨說過。法端，是在龍門講《法華經》的僧侶。另外，《冥報記》卷中李善龍因為誦《法華經》而復生的故事末尾也說：「善龍自向總持寺主僧說之。轉向臨說之云爾。」<sup>60</sup>

《冥報拾遺》中所提到的僧侶，也是直接向郎餘令進行訴說的。如〈劉善經〉，劉善經的母親因為生前的佛教信仰，而在死後轉生為男子，善經便以母禮事之。文末說：「隰州沙門善撫與善經舊知。見善經及鄉人所說。為餘令言之。」<sup>61</sup> 可知此事由僧侶親自向郎餘令訴說。但是，《冥報拾遺》中的別的故事，並非郎餘令親自從僧侶口中聽得。如上文所舉的〈釋僧徹〉後半部便是如此，從末尾的「徹弟子實秦等，及州人並說云爾。」的文字可看出，郎餘令並不一定與釋僧徹弟子實秦有過直接往來。釋僧徹的遷化奇蹟，在當時成了新聞，是很多人知道的事情。所以州人也在哄傳。另外，《冥報拾遺》中有 4 條相州智力寺僧慧永所說的事件。嚴格來說，其中 1 條是與佛教無關的事件：

唐冀州館陶縣主簿姓周，忘其名字。至顯慶四年（659）十一月，奉使於臨渝關互市。當去之時，將佐史等二人從往。周將錢帛稍多，二人乃以土囊壓而殺之。所有錢帛咸盜將去。唯有隨身衣服充斂。至歲暮，乃入妻夢。具說被殺之狀，兼言所盜財物藏隱之處。妻乃依此告

59 唐·唐臨撰，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 59。《大正新脩大藏經》第 51 冊，頁 51-789a。

60 同上註，頁 78，《大正新脩大藏經》第 51 冊，頁 51-796-b。

61 唐·郎餘令撰，邵穎濤點校，《冥報拾遺》，頁 193。

官。官司案辯，具得實狀，錢帛並獲，二人皆坐處死。相州智力寺僧慧永云：「當親見明庭觀道士劉仁寬說之。」<sup>62</sup>

這篇內容雖然屬於報冤，但是其中並沒有直接性的佛教色彩。還有，慧永從道士處聽到的記載。其他的 3 條是僧玄高、信都元方死後轉生的事和李思一的復生事件。尤其是〈李思一〉的故事，在《冥報記》中有〈李思一〉的事後譚。《冥報拾遺》說，李思一當時住在相州，且他的本貫也被改成了隴西（此處或是有意改之，為和合唐朝李氏的本貫）。或許，慧永先聽說了《冥報記》的事件，而後有意進行了改寫。慧永所說的事情總體來說，是屬於較為簡單的。因此他可以隨意杜撰言些靈驗故事。相州智力寺和慧永，因為沒有其他資料，我們也無從得知他的生平等之類的情報。或許是慧永他們在寺廟講故事的時候，郎餘令聽到了這些故事從而進行了記錄。

唐朝時期的僧侶講故事之時，不僅是在親密的人之間，更是面向大眾進行宣講的。且唐代佛寺中俗講，時常也會利用《金藏論》、《法苑珠林》等佛教類書。<sup>63</sup> 這個記載或許也反映出了當時俗講的原貌。其實，除了佛寺會宣講靈驗以外，當時的佛教靈驗，很多其實是道俗皆知的。《冥報記》、《冥報拾遺》的文末記載中，偶爾有「道俗皆知」之類的字樣。但《觀世音應驗記》裡面的靈驗，卻並未見「道俗皆知」的字樣，由此可知六朝《觀世音應驗記》的靈驗，可能並未進行廣泛的傳播，而只在信仰《觀世音經》的人和僧侶之間流傳。<sup>64</sup>

《冥報記》卷上〈寶誌〉，寶誌對寒士講述其寒士的前世的故事。寶誌是齊代末至梁代出現的神異僧，他的事蹟，可見於《高僧傳》等文獻。<sup>65</sup> 但

62 同上註，頁 226-227。

63 鄭阿財，〈敦煌佛教文獻傳播與佛教文學發展之考察——《金藏論》、《法苑珠林》、《諸經要集》等為核心〉，《佛教文獻と文學——日臺共同ワークショップの記録 2007》（東京：國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會，2008），頁 210-212。

64 （日）小南一郎，〈六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰〉，三つの《觀世音應驗記》，（日）福永光司編，《中國中世の宗教と文化》（京都：京都大學人文科學研究所，1982），頁 418-439。

65 關於寶誌的傳記資料，參看（日）牧田諦亮，〈寶誌和尚傳攷〉，收錄氏著，《中國佛教史研究》，（東京：大東出版社，1984），第 2 冊，頁 56-84。



是，《冥報記》所及的事情在《高僧傳》裡沒有出現，得知，這可能是寶誌死後附加的各種傳說之一。<sup>66</sup> 但是文末有「江東道俗，至今傳之。」<sup>67</sup> 的文字。前引《冥報記》卷上蒲州仁壽寺僧釋道縣的遷化奇蹟中，文末有「義真及道俗，皆說云爾。」的文字。可是《冥報記》中，俗人靈驗故事中並無這樣「道俗云云」的文字。據這些記載可以得知，僧侶的事件的傳播度更高。

《冥報拾遺》中所見的道俗皆知的事件，相較於《冥報記》來說，傳播得更為廣泛。道俗皆知的靈驗事件裡，也有關於僧侶的事件。如前例中下地獄的僧侶姚明解的末尾，說：「京下道俗，傳之非一。」俗人的故事也有，像慈州刺史大原王千石，居父喪時，誦經引發奇蹟的事件：「道俗聞者，莫不驚異。」<sup>68</sup> 還有唐居士李信者，他所乘的馬是他的母親轉生的樣子：「鄉閭道俗，咸歎異之。」而「時工部侍郎溫無隱。歧州司法張金停俱為丁艱。在家聞而奇之。故就信家顧訪。見馬猶在。問其由委。並如所傳。」<sup>69</sup> 李信事件，未有關於郎餘令如何得知的記載。文中的溫無隱是禮部尚書溫大雅的兒子，《舊唐書》卷 61 有傳（可張金停沒有其他的記載），是地位相當高的人。這樣的名士親自訪問確認其靈異的真實性，或許能使其事情流傳得很廣泛，已經超越了從某某口中聽到的程度。當時的唐代社會，佛教靈驗、《金剛經》靈驗可能是廣為流傳的。

郎餘令，在朝廷裡的官位比較唐臨更低，《冥報拾遺》中當然也有郎餘令從與他交往的人士口中所聽到的事情，然而就大部分故事來說，他與寺廟高僧並不常往來，他所記的故事可能是僧侶在寺廟講故事之時所得，又或許取材於街談巷語，因而導致《冥報拾遺》比《冥報記》更具有通俗性，也是以當時的人們所熟知的故事為主的書。

但是，事情不僅僅是那麼簡單。《金剛般若經靈驗記》中沒有寫其靈

66 同上註，頁 68-69。指出寶誌死後，增加了很多寶誌奇蹟的事件。

67 唐·唐臨撰，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 62，《大正新脩大藏經》第 51 冊，頁 51-270b。

68 唐·郎餘令撰，邵穎濤點校，《冥報拾遺》，頁 200。

69 同上註，頁 204-205。

驗聞見得出處，無從得知，所記錄事件的來歷，《集驗記》雖然熱心地記下聞見緣由，不過其中既沒有從僧侶聽到的記載，又無道俗皆知等的記載。孟獻忠有在地方當官的經驗，當那裡發生事件之時，就招人聽取，或從別的低級官僚之處所聞的比較多。

## 六、結語：《冥報拾遺》的特徵和當時的佛教信仰

《冥報拾遺》與《冥報記》一樣，並沒有表明特定的佛經信仰，所以，《冥報記》和《冥報拾遺》對於《法華經》和《金剛經》運用的不同，或許正反映出當時的佛經流行的變化趨勢。換言之，郎餘令或許希望忠實地模仿《冥報記》，作出其真正的續書，可當時他所在的情況並不容許他這麼做。

唐臨既經整理隋以前的事件，所以郎餘令只好集中編輯唐初已來、及他同時代發生的事件，然這個時代已經與《冥報記》的信仰世界有所不同，而導致《金剛經》為主的靈驗大量出現。且其中明顯增加了為他人寫經、誦經祈福的信仰，從而產生種種靈驗。而八世紀《父母報恩經》等疑經的出現，則應該可視為《冥報拾遺》中所反映出的佛教信仰面貌的另一種表現。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

後秦·鳩摩若什譯，《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第 9 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1925。

後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第 8 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1925。

唐·唐臨撰，方詩銘輯校，《冥報記》，北京：中華書局，1992。

唐·唐臨撰，《冥報記》，《高山寺古典籍纂集》第 17 冊，東京：東京大學出版會，1988，高山寺本影印和翻刻。

唐·唐臨撰，《冥報記》，(日)說話研究會編，《冥報記の研究》第1卷，東京：勉誠出版，2002，前田家本影印和翻刻。

唐·釋道世編，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003。

唐·釋道世編，《法苑珠林》，《大正新脩大藏經》第53冊，東京：大正一切經刊行會，1928。

唐·道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，北京：中華書局，2014。

唐·道宣撰，《續高僧傳》，《大正新脩大藏經》第50冊，東京：大正一切經刊行會，1927-1928

唐·郎餘令撰，邵穎濤點校，《冥報拾遺》，《唐小說集輯校三種》，北京：人民出版社，2017。

唐·孟獻忠撰，邵穎濤點校，《金剛般若經集驗記》，《唐小說集輯校三種》，北京：人民出版社，2017。

唐·孟獻忠撰，《金剛般若經集驗記》，《大日本卍續藏經》第1輯第2編乙第22套第1冊，同《卍續藏經》第149冊，臺北：文豐出版社，1976，排印本。

唐·惠詳撰，《弘讚法華傳》，《大正新脩大藏經》第51冊，東京：大正一切經刊行會，1927-1928。

唐·僧詳撰，《法華傳記》，《大正新脩大藏經》第51冊，東京：大正一切經刊行會，1927-1928。

唐·無名氏撰，《父母恩重經》，《大正新脩大藏經》第85冊，東京：大正一切經刊行會，1932。

北宋·李昉等編，張國風會校，《太平廣記會校》，北京：燕山出版社，2011。

北宋·歐陽修等撰，《新唐書》，北京：中華書局，1966。

北宋·釋贊寧撰，《宋高僧傳》，《大正新脩大藏經》第50冊，東京：大正一切經刊行會，1927-1928。

清·楊守敬，《日本訪書志》，《書目叢編》第8冊，臺北：廣文書局，1967，清光緒23年刊本影印。

## 二、近人論著

(日)小南一郎 1982 〈六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰〉，(日)福永光司編，《中國中世の宗教と文化》，京都：京都大學人文科學研究所。

(日)山崎宏 1967 《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏館。

(日)衣川賢次 2000 〈地獄のなかの救い——金剛經靈驗譚の意味〉，《興膳教授

退官記念中國文學論集》，東京：汲古書院。

- (日) 佐野誠子 2016 〈僧侶と冥界遊行——六朝篇〉，《桃の會論集》7(2016.8): 35-58。
- (日) 佐野誠子 2017 〈隋唐における佛教冥界遊行譚の變化——閻羅王と金剛經そして創作の萌芽—〉，《名古屋大學文學部研究論集・文学》63(2017.3): 91-109。
- (日) 佐野誠子 2019 〈六朝志怪における西方仏教説話の選択受容〉，東アジア怪異學會編，《怪異學の地平》，京都：臨川書店。
- (日) 佐野誠子 2019 〈《金剛般若經靈驗記》研究〉，陳茂仁主編，《第六屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》，臺北：里仁書局。
- (日) 佐藤智水 1977 〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》86.10(1977.10): 1421-1562。
- (日) 吳光燦 1973 〈《金剛般若經集驗記》研究〉，收入金知見、蔡印幻編，《新羅佛教研究》，東京：山喜房佛書林。
- 岑仲勉 1948 〈唐唐臨冥報記之復元〉，岑仲勉《岑仲勉史學論文集》，北京：中華書局，1990。
- 李銘敬 2000 〈《冥報記》的古抄本與傳承〉，《文獻》2000.3(2000.7): 80-91。
- 李劍國 2017 《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂本）》，北京：中華書局。
- (日) 村田澗 2012 〈血經の淵源及其意義〉，《佛學研究》21(2012.12): 56-63。
- (日) 村田みお 2013 〈血字經の淵源と意義〉，《中國思想史研究》34(2013.3): 187-207。
- (日) 牧田諦亮 1984 〈寶誌和尚傳攷〉，《中國佛教史研究》第 2 冊，東京：大東出版社。
- (日) 牧田諦亮 2014 《疑經研究》，(日)「牧田諦亮著作集」編輯委員會編，《牧田諦亮著作集》第 1 卷，京都：臨川書店。
- 邵穎濤 2014 《唐代敘事文學與冥界書寫研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 邵穎濤 2017 《唐小說集輯校三種》，北京：人民出版社。
- (日) 金岡照光 1959 〈唐代民間孝子譚の佛教的一斷面——目連變文を中心として—〉，《東洋大學紀要》13(1959.5): 33-42。
- 侯旭東 2015 《五六世紀北方民衆佛教信仰（增訂本）》，北京：社會科學文獻出版社。
- (日) 倉本尚德 2016 《北朝佛教造像銘研究》，京都：法藏館。
- (日) 曹述燮 2003-2004 〈《冥報記》の應報について〉(上)、(下)，《愛知淑徳

大學論集——文化創造學部》3(2003.3): 13-24、4(2004.3): 1-10。

簡梅青 2006 〈孟獻忠〈金剛般若經集驗記〉文獻價值探析〉，吳春梅主編，《安大史學》第2輯，合肥：安徽大學出版社。

(日) 滋野井恬 1973 《唐代佛教史論》，東京：平樂寺書店。

楊惠南 2001 〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》14(2001): 186-196。

(日) 道端良秀 1957 《唐代佛教史の研究》，京都：法藏館。

(日) 福田素子 2019 〈偽經《佛頂心陀羅尼經》の成立版行・石刻活動〉，《債鬼轉生》東京：知泉書館。

蒲慕州 2004 《追尋一己之福——中國古代信仰世界》，臺北：麥田出版社。

劉亞丁 2006 《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社。

(日) 諏訪義純 1990 〈隋唐時代における舌不燒信仰について〉，《佐藤匡玄博士頌壽記念東洋學論集》，京都：朋友書店。

鄭阿財 2008 〈敦煌佛教文獻傳播與佛教文學發展之考察——《金藏論》、《法苑珠林》、《諸經要集》等為核心〉，《佛教文獻と文學——日臺共同ワークショップの記録 2007》，東京：國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會。

鄭阿財 2015 〈《佛頂心大陀羅尼經》在漢字文化圈的傳布〉，《敦煌學輯刊》2015.3(2015.12): 1-19。

## From “for Oneself” to “for Others”: Viewing Belief in the *Diamond Sutra* from Lang Yuling’s *Mingbao Shiyi* in the Early Period of the Tang Dynasty

Seiko Sano<sup>\*</sup>

### Abstract

Lang Yuling’s 郎餘令 (?-693) *Mingbao shiyi* 冥報拾遺 (*Gleanings of the Unseen Retributions*; addenda to *Mingbao ji* 冥報記) is a sequel to Tang Lin’s 唐臨 (600-659) *Mingbao ji* 冥報記 (*Records of Miraculous Retribution*). Generally speaking, the content between the two works is similar; however, after reading the texts more closely, the sutras that these works mainly depend on differ. *Mingbao ji* is based on the the *Lotus Sutra*, whereas *Mingbao shiyi* is predominantly based on the *Diamond Sutra*. This change reflects the gain in popularity of the *Diamond Sutra* in the early period of the Tang dynasty at the cost of the *Guanshiyin Sutra*’s (the *Lotus Sutra*, ch. 25, “The Bodhisattva Avalokiteśvara”) waning popularity during the Six dynasties. Moreover, a corresponding shift can be seen in the miracles that occurred dependent on which sutra one believed in. In *Mingbao shiyi*, more instances of sutra copying are evident, and the contents of related miracles, which occurred due to the copying or chanting of the sutra, are not merely for the self of the individual who believes in the sutra but also for others. In addition, Lang Yuling held a lower official position than Tang Lin, and thus, what he understood was more common or popular in comparison to Tang Lin. This change in the contents of recorded miracles is likely synchronous with the increasing popularity of Buddhism and the rise of Chinese Buddhist apocryphal sutras during the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries.

---

\* Seiko Sano, Associate Professor, Graduate School of Humanities, Nagoya University.

**Keywords:** *Mingbao Shiyi* 冥報拾遺, *Gleanings of the Unseen Retributions*, *Mingbao Ji* 冥報記, *Records of Miraculous Retribution*, the *Diamond Sutra*, sutra copying, Chinese Buddhist apocryphal sutras

