

釋應之《五杉集》中兩組特殊的齋會風俗 與流變

王三慶*

摘 要

釋應之撰制的《五杉練若新學備用》，原以為是亡佚的佛教典籍，如今重新問世，經過多位學者的研究，已發表不少的篇章，證明該書存在著極高的價值。如今筆者針對卷下「挂僧衣」、「脫僧衣」和「戴鐵鉗子」、「脫鐵鉗子」等四篇齋疏文字，兩組相互對稱的齋會儀式，追索這類為小孩穿戴僧衣，加上腳鐐耳環，以及脫去僧衣，解除腳鐐等種種儀式習俗的意涵，以迄今日為幼兒穿戴解脫衍生的習俗，如「記名弟子」或「跳牆和尚」等儀式的源頭，在在說明這些穿戴解脫衣物或器具等，並非徒為裝飾，求其好看而已，實際上都以保護兒童的生命為主要目的，並且具有推廣宗教信仰的作用。

關鍵詞：《五杉練若新學備用》、挂僧衣、脫僧衣、戴鐵鉗子、脫鐵鉗子

* 國立成功大學中國文學系名譽教授。

The Two Exceptional Zhai-Hui Customs in Shi Ying Zhi's "Wu Shan Ji"

Wang San-Ching
Honorary Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bei Yong, is written by Shi Ying Zhi, would have been believed lost but now was presented to public again. There were considerable creative ideas coming out of many scholars' research, which proved this book was invaluable. Toward contents of the four, but corresponding in pairs, chapters in roll three, Gua Seng Yi, Tuo Seng Yi, Dai Tie Qian Zi, Tuo Tie Qian Zi, I was to retrace the significance from the various customs, such as dressing children in monk robe, enfettering children and wearing earrings, and undressing monk robe, unfettering children, to so-called children's dressing and undressing customs, and to the ceremony of Ji Ming Di Zi or Tiao Qiang He Shang nowadays, and to illustrate that the clothes and implements were not only for decoration, in the purpose of beauty, but also for protection of children, and also possessed the meaning of spreading the religious belief.

Keywords: *Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bei Yong*, Gua Seng-Yi, Tuo Seng-Yi, Dai Tie Qian Zi, Tuo Tie Qian Zi

釋應之《五杉集》中兩組特殊的齋會風俗 與流變

王三慶

一、前言

南唐·釋應之撰製的《五杉練若新學備用》(以下簡稱《五杉集》)一書,胡適在讀北宋·道誠集《釋氏要覽》的摘記,第五則「服制」條中的第4點,曾經如此提說:「《五枚集》:我初不識此書名,又不認得『枚』字,後在頁49見二條:其一云:『應之大師五樞集』,其二云:『應之五枚集』,我始知此書名是《五樞集》,作者為『應之大師』,當更考之。」並且也考慮將來應作專文,研究喪儀這個有趣的問題。¹

¹ 胡適:《胡適的日記:手稿本》第15冊(臺北:遠流出版事業股份有限公司,1990),在1946年4月28至30日讀北宋道誠集《釋氏要覽》「服制」條的摘記,第五則云:「釋氏之喪服,讀《涅槃經》并諸律,並無其制。今準《增輝記》引《禮》云:服有三:一正服,二義服,三降服。《白虎通》曰:弟子於師,有君臣父子朋友之道,故生則尊敬而親之,死則哀痛之。恩深義重,故為降服。《釋氏喪儀》云:『若受業和尚,同于父母,訓育恩深,例皆三年服。……《增輝》云:但染蒼絨之色,稍異於常爾。有人呼墨黧衣為衰服,蓋昧之也。……』(此可見佛教的華化!《增輝記》與《釋氏喪儀》,我都未見,當考之。)」又云:「此書末篇(〈送終〉)引四部書最多:1.《南山鈔》(道宣),2.《增輝記》(不著作者),3.《釋氏喪儀》(普通子遠大師?),4.《五枚集》(我初不識此書名,又不認得『枚』字,後在頁49,見二條:其一云:應之大師五樞集,其二云:應之五枚集,我始知此書名是《五樞集》,作者為應之大師,當更考之。)此篇所引諸書,若都存在,當可考得佛教徒漸行喪禮的歷史。將來當作一專文研究這個有趣味的問題。」惟胡適無法看到諸書,所用的《釋氏要覽》除缺失中卷外,錯別字也多,《五杉集》即被誤認為《五樞集》。這件事胡適也曾與旅美的楊聯陞談起,故楊聯陞致胡適(1949年12月1日)函的第三段曾云:「《釋氏要覽》所引《南山鈔》、《增輝記》、《釋氏喪儀》、《五樞集》,恐怕都不存在了。我還沒有細查,將來有功夫也許作個〈釋氏要覽引書考〉之類的文章。《增輝記》不限於喪禮,如《要覽》卷中『瀘水囊』條『《增輝記》云:觀其狀雖輕小,察其功用,為護生命,即悲慈之意,其在此也。中華鮮有受持,今准律標,示備於有間爾。……《南山鈔》有式樣,文多不錄。《道宣律》中聽者名式極多,非今所用,故不注之。』此類書大略以律律為主。」見余英時:《論學談詩二十年:胡適楊聯陞往來書札》(臺北:聯經出版事業公司,1998),

凡此，足見胡適深深了解本書的價值，卻了無閱讀的機會，並且將《五杉集》誤認作「《五樞集》」，不免留下些許的遺憾。沒想到執教於韓國中央佛教專門學校（東國大學校前身）的日本學者江田俊雄幸運地得到這本書，並且在撰寫〈李朝刊經都監と其刊行の仏典〉²的論述中加以披露，則大家應可深入閱讀討論了，事實不然，由於該書屬於私人藏書，又未複製公開發行，所以學者始終無緣置喙。直到江田氏歿後，其子嗣江田和雄於 1996 年才將該書寄贈日本東京駒沢大學圖書館，於是有人開始接觸閱讀，並進行研究和發表文章。

第一位入館閱讀而撰文者為朴鎔辰，曾撰〈應之の《五杉練若新學備用》編纂とそ佛教史の意義〉一篇³，針對作者及全書的編纂流傳做了一些研究，也對刊行的背景加以推論和對該書價值的肯定。其後，山本孝子則先後撰述了〈應之《五杉練若新學備用》卷中所收書儀文獻初探——以其與敦煌寫本書儀比較為中心〉、〈應之『五杉練若新學備用』卷中における「十二月節令往還書様」「四季摠敘」の位置付け——その製作年代と利用対象者を中心として〉、〈凶儀における「短封」の使用——唐五代期における書簡文的變遷〉、〈唐五代時期書信的物質形狀與禮儀〉等數篇⁴，可說全部以中卷書儀文字為研究中心，的確作了不少的探討和發明，更持與敦煌文獻進行一些具體而有意義的比較研究，貢獻卓著。至於筆者也在閱讀了山本孝子大作之後，對於該書的佚文及下卷各式類齋疏文本部分進行了數篇的討論，發表了〈十念文研究〉、〈敦煌文獻齋願文體的源流與結構〉、〈病釋應之與《五杉練若新

頁 95。

²〔日〕江田俊雄：《朝鮮佛教史の研究》（東京：國書刊行會，1977），頁 313-314。

³〔韓〕朴鎔辰：〈應之の《五杉練若新學備用》編纂とその佛教史的意義〉，《印度學佛教學研究》57：2（2009.3），頁 51-57。

⁴山本孝子所撰數篇文章，若依發表的先後時間分別為〈應之《五杉練若新學備用》卷中所收書儀文獻初探——以其與敦煌寫本書儀比較為中心〉，《敦煌學輯刊》4（2012.12），頁 50-59；〈應之『五杉練若新學備用』卷中における「十二月節令往還書様」「四季摠敘」の位置付け——その製作年代と利用対象者を中心として〉，收入《桃の會論集六集：小南一郎先生古稀紀念論集》（京都：桃の會發行，2013），頁 161-176；〈凶儀における「短封」の使用——唐五代期における書簡文的變遷〉，收入高田時雄主編，岩尾一史、永田知之副主編：《敦煌寫本研究年報・第 10 號》第 1 分冊（京都：京都大學人文科學研究所中國中世寫本研究班，2016），頁 109-124；〈唐五代時期書信的物質形狀與禮儀〉，《敦煌學》31（2015.3），頁 1-10。

學備用集》的相關研究〉、〈釋應之《五杉練若新學備用》上卷與敦煌文獻等「法數」之編輯比較研究〉等數篇具有學術價值的文章。⁵唯本書內容豐富，並非上述幾位學者的數篇短文所能悉數含攝，如今特選「挂僧衣」、「脫僧衣」及「戴鐵鉗子」、「脫鐵鉗子」等二組為小孩兒禳災祈福的特殊齋會作為研究，並探討此一風俗的沿革流變。⁶

二、為孩子挂僧衣、脫僧衣的齋願習俗及其意義

《中時晚報》在〈蔣夫人與張學良生命中的4個女人〉這篇文章有關「生母趙夫人個性剛烈，教子嚴格，小少帥當了記名和尚」一小節中，曾經有過如此的紀錄：

張學良回憶說：「我母親個性十方剛烈，我小時候皮得很，所以常挨打。」趙夫人對於命根子張學良重視得不得了，求神問卜聽說張學良命很硬，甚至還會剋母，趙夫人從習俗糊了一個小紙人，上書「雙喜」的名字，放在廟裡並認養了一個師父，成為一個記名和尚。⁷

⁵ 拙著依次為〈十念文研究〉，《敦煌研究》145（2014.6），頁133-144；本文原以 *On study of the origin and structure of Zhai Yuan Wen style in Dun-Huang manuscripts*（〈敦煌文獻齋願文體的源流與結構〉）之篇名發表於：First Circular, September 15, 2014. Conference at Princeton University, September 6-8, 2014. Theme: Prospects for the Study of Dunhuang Manuscripts: The Next 20 Years. Co-sponsored by Princeton University, Buddhist Studies Workshop. International Liaison Committee for Dunhuang Studies，後改寫投稿於《成大中文學報》54（2016.9），頁27-58。〈病釋應之與《五杉練若新學備用集》的相關研究〉，《成大中文學報》48（2015.3），頁69-92；〈釋應之《五杉練若新學備用》上卷與敦煌文獻等「法數」編輯之比較研究〉，收入南華大學敦煌學研究中心編：《敦煌學》第33輯（臺北：樂學書局，2017），頁17-32。

⁶ 本篇原於2015年12月5日「饒宗頤教授百歲華誕國際學術研討會」（Reminiscences of Hong Kong by the Brush: A Celebration of the 100th Birthday of Professor JaoTsung-i）發表，參見研討會論文集第4冊，頁1047-1053。唯迄今只見鄭煒明編選有關「饒學」之部分文章，以「《饒宗頤教授百歲華誕國際學術研討會論文選集》」書名由香港紫荊出版社出版，似無全部刊行，故特重新修訂後改投本刊。

⁷ 民國89年6月26日第12版；又見張之宇著：〈沒享過一天福的母親〉，《口述歷史之外——張學良是怎樣一個人》（臺北：歷史智庫出版股份有限公司，2002），頁30-31，有關「求神解厄」一節的文

這種記名和尚的習俗不僅在清末民國初年盛行，在上一世紀末仍然存在於民間，如果要追溯這一風俗的起源或最早所提到的書篇，則非《五杉集》一書莫屬。該書在卷下的標題中載有「孩子挂僧衣」及「願滿脫僧衣」兩篇文章，看似不同而各自獨立成篇，卻是前後互相關聯的一組齋會儀式中的祈願文字，兩篇齋文必須合起來參看，始稱面貌完整，此從以下所錄內容即可看出：

孩子挂僧衣

切（竊）以青黑木蘭之衣，如來制於弟子，作福田於王室，隨人眾於僧倫，上則諸佛一同，次則釋姓齊致，群象見而悅伏，金翅覩而遵依，固為祥瑞之宗，其實安樂之本。

今孩子嬌分膝下，明耀掌中，蘭纔長而馨香，日初生而煥赫，欲保四時之泰，爰披三寶之衣，雖朱紫暫拋，而福善克集。當願孩子解脫之衣被躡，吉祥之事及身，心田瑩於寶珠，相見圓於秋月。

就此短文看來，可以意會到，從古迄今，孩子不分男女，在養育過程，身為父母者總是想方設法，希望求得神佛給予加持庇護，讓孩子能夠順利成長。尤其在醫學不甚昌明的古代，從懷孕胎兒的開始，到出生，以及後來養育的整套過程，存有諸多不可預測的變數，此就〈左街僧錄大師壓座文〉⁸這一篇勸諭俗眾的齋講壓作文和諸多「十月懷胎父母恩」的曲詞，就可以約略看出醫學不太昌明的古代，婦人從懷孕一刻起到生產過程種種轉變的苦辛，以及孩子出生以後到養育長大成人，更非一件容易的事。勿論天災人禍，隨時發生的一件偶然意外，都可能讓胎兒流產，或令小孩子夭折。那有今日發達的婦科或兒科醫學，既可凍精保卵，或以人工試管的方式給予受孕，更有要男要女的任意性選擇。既孕之後，又有超音波、絨毛穿刺等孕婦

字，也是大同小異。

⁸ 本篇據潘石禪師：《變文集新書》（臺北：文津出版社，1994），所錄文字如下：「三界眾生多愛癡，致令煩惱鎮相隨。改頭換面無休日，死去生來沒了期。饒俊須遭更姓字，任姦終被變形儀。直教心裡分明著，合眼前程總不知。假饒不被改形儀，得箇人身多少時。十月處胎添相貌，三年乳舖作櫻兒。寧無命向臍風樹，也有恩從撮口離。子細思量爭不怕，纔生便有死相隨。設使身成童子兒，年登七八歲髻雙垂。父憐編草竹為馬，母惜胭脂黛染眉。女即使聞周氏教，兒還教念百家詩。算應未及甘羅貴，早被无常暗裡追。笄年弱冠又何移，漸漸顏高即可知。」

與孩子的各種產前檢查。等到產期來臨的那天，醫生早就先行預告可能的生產日；否則還可選個黃道吉日，用人工剖腹的方式接生，避開難產的種種意外。這種對於孕婦的諮詢及醫療保護，絕對不是古代婦女所能想像與可以望其項背。所以，古代母子能夠平安無事，順利產下孩子，都要看著老天爺是否眷愛。幼兒一旦出生，也要經過兩三年平平安安的乳哺，才能脫離父母的懷抱，而且還需盱衡產婦的身體狀況及家庭經濟條件而定，哪能像今日充斥著各種嬰兒奶粉及營養補品。如果出生在貧窮落後的家庭，也許母子因為生產過程的消毒問題，發生了產褥或因受感染，而患了所謂肚臍風或破傷風，所以因此而走的人也不在少數；不然也因成長過程中遇到嚴冬荒年，饑寒交迫，餓凍而死，連大詩人杜甫的兒子都曾經發生過這類情形，更不用說一般的平民百姓家了。古代沒有三合一、七合一、九合一各種可以預防疾病的疫苗，小孩子常見的天花、白喉、百日咳、腸病毒、瘧疾、霍亂、腦炎等各種流行的傳染疾病，總是一再伴隨環繞著小孩子的成長，一有機會隨時都會帶走他們。僥倖能夠存活下來的，到了甘羅富貴般的年紀，遲早還要被黑白無常追著跑了。因此，在佛教影響下的入世習俗中，就有小孩挂僧衣的避禳儀式，而道教信仰下的民俗也沒有例外。如本篇所言，認為青黑木蘭僧衣是如來設置給弟子所穿的服飾，需有福田者才能進入僧倫，穿上僧衣。一旦穿上之後，上焉者等同諸佛，其次則與釋姓齊等，更使群象或金翅鳥等在看見之後也得心悅誠服。所以如來為弟子製作的僧衣，無形中便成為吉祥的象徵與安樂的根本，也就具有神佛同等法力的代表衣物。有了這種信念之後，信徒往往會利用僧衣所具備的功能特性，在孩子出世之後，便藉著它保持一年四季的安泰；而在適當的時機，如洗三、滿月、或四月日、周歲、或四五歲時，總得為他們想方設法，披上三寶僧衣，拋棄世俗的朱衣紫服，如入佛門，使福善克集，解脫之衣被躄，吉祥之事及身，心田中有如寶珠一般的光瑩，相見則圓滿如秋月。所以這篇齋文就是在祈福禳災法會的風俗下，等待被套用的一篇範文格式。

只是「八關齋戒」與挂僧衣雖然同樣穿起僧衣，也是舉行齋會，卻僅些許的類似，因為它只是到寺裡去實習課頌，適應僧家修持八戒的一日夜工夫，而非具備諸佛法力，釋性齊等，並且能夠避除百害的功能。再者，佛典中也不乏穿著僧衣的例

子，如《根本說一切有部毘奈耶頌》卷3云：

施主有先心，施此非餘處；迴將與他寺，宜應強奪來。若著僧衣服，及自上價衣；不應浣染等，福增無損故。若於雨雪時，不應安露地；無宜著此服，入不淨室中。若其過初夜，臥具不應分；必知長久停，宵中亦應給。⁹

或者如《續古尊宿語要》卷4（第四集：月）「沙彌披剃」說的：

斷除鬚髮著僧衣，精進當遵古佛儀。一念不生親領略，方知我法妙難思。便恁麼是真出家，可以報生成之德，可以酬莫大之恩。其或未然，無人知此意，令我憶南泉。¹⁰

但是這兩段引文中所提到穿著僧衣，或者剃除鬚髮，都是出家和尚所應遵守的行為，與世間庶民百姓的挂、脫僧衣習俗有所不同。再者，為孩子挂、脫僧衣縱使也有短暫日子的出家，然而卻著重寄付在佛祖的法力下得到庇蔭，好讓孩子能夠健康長壽而舉行的外力行為，不能隨喜任意，必須展示一己的真心誠信。所以需要選個適當的黃道吉日，慎重地在佛菩薩，以及人眾僧倫之前正式宣示，舉辦個齋會儀式，請求佛菩薩的同意，師父才能給予法號，並一一行禮如弟子儀，如此才會具有真正的法力，躲開一切的災禍。因此，它非真正的進入佛門出家，穿上僧衣也只是短暫的期限，總會有個結束的時候，所以又有相對的另一篇齋會文字是：

願滿脫僧衣

切（竊）以淨願有限，妙果克圓，求吉祥則依佛依僧，盡歸信乃有始有末。前件孩子早投佛護，是挂僧衣，剪緣髮隨比丘之形，衣褐服契七眾之相，能合十指爪，歸依兩足尊，三周克圓，善事斯畢。

猶是羅巾襲俗，釋服還僧，綵衣重耀於鯉庭；紺髮漸生於犀櫛。當願百福隨至，妙善常臻，雖為孔氏之門，終是如來弟子。若是女孩子脫僧衣，從猶是下換八句。

猶是臉花重麗，眉柳還芳，攏雲鬢於粧臺，整玉容於畫閣。當願百福隨至，

⁹ 唐·義淨譯，尊者毘舍佉造：《根本說一切有部毘奈耶頌》卷3，收入《大正藏》第24冊（臺北：新文豐出版公司，1983），頁653b。（CBETA, T24, no. 1459, p. 653, b8-15）

¹⁰ 宋·師明集：《續古尊宿語要》卷4，收入《卍續藏經》第68冊（臺北：新文豐出版公司，1983），頁436c。（CBETA, X68, no. 1318, p. 436, c15-18）

妙善常臻，得嘉聲於東床，固長年於繡戶。

這篇文章與前頭的掛僧衣恰是相互對稱，可以看出當日為了求得孩子的平安吉祥，只好讓它皈依佛、歸依僧，信仰我佛釋迦牟尼；依賴佛祖的庇護，穿挂起褐色的僧衣，剪去頭髮，斷去俗緣，扮作比丘之形，用以契合佛弟子七眾之相。所謂七眾？根據《大智度論》卷十說：「佛弟子七眾：比丘、比丘尼、學戒尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。優婆塞、優婆夷是居家，餘五眾是出家。出家、在家中更有二種：若大、若小——小者，童男、童女；餘者為大。」¹¹意即佛門弟子按照受戒和修行程度可以劃分為出家眾五，在家眾二，合稱為七。一旦兒童穿上僧衣，便契合七眾之相，縱使未如出家五眾深厚，這些童男、童女也可以比擬作在家眾中的優婆塞或優婆夷。唐·道宣（596-667）〈統略淨住子淨行法門序〉也說：「以三歸七眾，制御情塵。善根增長，紹續佛種，故曰淨住子也。」¹²其意思所指的是皈依佛、法、僧後的釋家弟子，在穿上僧衣以後，便皈依於福慧雙足的釋迦牟尼佛門下，以迄於今日三周年屆滿之後，行善之事也就算是告一段落，於是頭上戴著世俗的羅巾，還僧釋服，重新穿回光綵鮮豔的世俗衣服，亮麗瑩耀於鯉庭；而且也長出可以梳櫛的黑紺頭髮。最後還是希望百福隨至，妙善時常彙集，雖是轉入孔氏之門開始研讀聖賢經書，仍然不忘還是如來弟子。看到這裡，直讓我們認識到佛儒之間的匯通與和平相處，也唯有中國才有可能讓三教共存共榮於一個和平的社會中，信仰自由流轉，縱使偶有一時半刻因個人的矛盾衝突，一般而言，三教信眾還是自施法寶，八仙過海，各顯神通。

事實上，這篇文章是即將脫去僧衣，離開佛門之前所舉行的還願齋會儀式，行文字句之中仍然顯示出多麼的不捨。也因如此，儒釋合流的思想在這齋文中極為明顯，這種外釋內儒不只是釋應之本身一己的意識形態及經歷，也是當時的社會風尚。至於女孩子的用語則有部分的改易，所祈求的願望不外是臉如花樣的漂亮，眉如柳

¹¹ 姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：〈序品〉，《大智度論》卷 10，收入《大正藏》第 25 冊，頁 130b。（CBETA, T25, no. 1509, p. 130, b13-16）

¹² 唐·道宣：〈統略淨住子淨行法門序〉，《廣弘明集》卷 27，收入《大正藏》第 52 冊，頁 306a。（CBETA, T52, no. 2103, p. 306, a22-24）

葉般的芬芳，百福隨時而至，妙善則常常聚集，未來將能夠嫁得一個好名聲的東床快婿，而且長年永保恩愛，共伴於繡戶之中。愛美的天性及求得圓滿的婚姻幸福無疑是古代所有少女共同祈禱的未來願望，這點和古代男性希望受到好的教育，考上科舉進士，未來更能夠出將入相的官宦生涯完全不同。同時也可以從這篇齋文中看到女孩子也有脫掛僧衣的習俗，並非男孩才有的現象。不過重男輕女的觀念不時的蘊藏在佛教教義的底層，偶而也流露出種性制度的背景，更是中國古代宗法制度下的一種自然反應。

此後，這種齋會逐漸成為特定的風俗習慣，至少在明代還可以看到這類稍作變異的文字敘述，《張江陵集》曾經提到：「皇朝：凡皇太子、諸王生，率剃度幼童一人為僧，名替度。雖非雅制，而宮中率沿以為常。皇上替僧名志善，向居龍泉寺。」¹³足見明清以後，一般富貴家庭為了皇太子或諸王的平安成長，往往都要剃度一位幼童代為出家，稱之為「替僧」，實與掛僧衣的意義具有異曲同工之妙。清朝雍正 2 年（1724）八月初八日總督倉場戶部右侍郎法敏所呈的奏折中談到「有僧人正修，自稱王府替僧，求見臣等。令筆貼式問伊住址，及來此何事？據云：僧名肆和尚，在百齡寺住持，係阿哥替僧，從五臺歸來，有通州經紀張崑山素係相識，特來求見，將張崑山放天字號等語。」¹⁴凡此，在在足以證明五代出現這種齋會風俗，以迄於明、清，宮廷之中還是盛行這種「替僧」的風氣。難怪清代小說《紅樓夢》在這時代風氣的背景之下，第二十九回中就寫到清虛觀的張道士是當日榮國府國公的替身兒，並且說：「就只這玉兒像他爺爺」；「只見鳳姐兒笑道：『張爺爺，我們丫頭的寄名符你也不換去。前兒虧你還有那麼大臉，打發人和我要鵝黃緞子去！』」這裡描寫鳳姐向張道士討人情，要換一下巧姐的寄名符；那麼，作者刻意塑造像他爺爺的寶玉，又銜玉而生長在公侯富貴之家，和父親賈政、家庭之間更有相互沖剋的先天宿命，難道沒有想方設法為他消災解厄嗎？這個答案即出現在第二十五回：「魘魔法叔

¹³ 參見〔日〕永尾龍造：《支那民俗誌》第 6 卷（東京：支那民俗誌刊行會，1942），第四篇〈乳兒篇〉第一章「周歲の間に於ける諸習俗」，「四・替僧と替身」引文，頁 542-543。然而其援引語氣不類明人口吻。考之明·張居正撰，張舜徽主編：《張居正集·文集四》第 3 冊（武漢：湖北人民出版社，1987），卷 32，〈敕建承恩寺碑文〉，頁 190-191。

¹⁴ 國立故宮博物院編：《宮中檔雍正朝奏摺》第 3 冊（臺北：國立故宮博物院，1978），頁 38。

嫂逢五鬼，通靈玉蒙蔽遇雙真」。本回原寫到賈環抄經時，聽見寶玉和彩霞瞎鬧，心中按不下這口毒氣，故意裝作提燈失手，把那一盞油汪汪的蠟燈向寶玉臉上一推，只見寶玉滿臉滿頭都是蠟油，說不燙傷才怪呢？隨後則有另一段文字敘說：

過了一日，就有寶玉寄名的乾娘馬道婆進榮國府來請安。見了寶玉，唬一大跳，問起原由，說是燙的，便點頭嘆息一回，向寶玉臉上用指頭畫了一畫，口內嘟嘟囔囔的又持誦了一回，就道：「管保就好了，這不過是一時飛災。」又向賈母道：「祖宗老菩薩那裏知道，那經典佛法上說的利害，大凡那王公卿相人家的子弟，只一生長下來，暗裡便有許多促狹鬼跟著他，得空便擰他一下，或掐他一下，或吃飯時打下他的飯碗來，或走著推他一跤，所以往往的那大家子孫多有長不大的。」賈母聽如此說，便趕著問：「這有什麼佛法解釋沒有呢？」馬道婆道：「這個容易，只是替他多作些因果善事也就罷了。再那經上還說，西方有位大光明普照菩薩，專管照耀陰暗邪祟，若有善男子、善女人虔心供奉者，可以永佑兒孫康寧安靜，再無驚恐邪祟撞客之災。」賈母道：「倒不知怎麼個供奉這位菩薩？」馬道婆道：「也不值些什麼，不過除香燭供養之外，一天多添幾斤香油，點上個大海燈。這海燈便是菩薩現身法像，晝夜不敢息的。」賈母道：「一天一夜也得多少油？明白告訴我，我也好作這件功德的。」¹⁵

作者依據清初的風俗背景，在沒有舉行任何儀式下，就把這位貪財狠心的馬道婆說成是寶玉的寄名乾娘，而且透過馬道婆的專業常識，說明富貴人家的生命比較值錢，稍有不順就會有許多促狹鬼跟著他，讓他不得安寧，而點亮光明燈則是消災解厄的方法。可是誰也想不到，後來嚇使趙姨娘將寶玉、熙鳳弄得奄奄一息反而是他。

其實，佛道兩教之間相互學習的地方很多，既有觀摹，也有競爭，這類情形非只一端。如穿上僧衣抵禦邪魔的這種習俗並非佛教專屬，道教也存有這類儀式。在上一世紀也曾充斥於民間，一般稱為「出家解厄法」¹⁶，那是祈求孩子健康長壽的一種方法或手段。通常孩子的八字中如果帶有孤毒的命格，多用寄養的方式，如果

¹⁵ 以上參見清·曹雪芹、高鶚原著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，1984），「第二十九回」，頁457-458頁；「第二十五回」，頁392-393。

¹⁶ 〔日〕永尾龍造：《支那民俗誌》第6卷，第四篇〈乳兒篇〉第一章「周歲の間に於ける諸習俗」，頁486-488，「3 孤・毒の命とその解除法」有「イ・變裝解厄法」、「ロ・出家解厄法」。

用義母領養還不足以解套，只好把孩子送到寺廟，讓孩子穿著僧衣僧帽，並剃去頭髮，僅左側留下一些頭髮或留下一條小辮子，象徵性的表示出家，當起小僧，與和尚結為師父弟子的關係；或者由父母抱到宮觀去，依賴帝釋天尊或神明道士的緣分，給予庇護，這兩類都可以稱之為「記名弟子」。經過此一儀式之後的「記名弟子」，仍然抱回自己的家中過活，只在年中有關的重要節日，父母為他準備些齋食禮物上供，不必常居寺中，這和正式居寺受戒的和尚是有分別的。

雖然如此，一旦穿過僧衣，有人會常駐寺中，尤其有特殊緣分或一般窮困家庭養不起的兒童，往後更容易隨喜進入空門，然而這在「不孝有三，無後為大」的中國，永久出家並非大多數父母的原始初衷。在孩兒渡過苦難的成長階段，也有如齋文所說的三年期限，或者到了八、九歲以後，更遲是在結婚之前，往往要舉行脫掉僧衣的儀式，一來不會污瀆宗教的莊嚴，也代表再度回到世俗人間的原來模樣，更要向神佛致謝，保佑平安成長的恩德。所以臺灣民間的習俗，一般庶民在結婚之前，都要迎來地方宮廟的主神，既要坐鎮，也有感恩之意。至於舉行脫去僧衣的儀式所代表的意義即離開寺廟而還俗，兩者所代表的意義前者是出家，後者則是還俗，兩種不同的概念，因此需要具有象徵性的區隔，維持著出家僧人的一定尊嚴，總不能任由記名弟子或剃度僧及替僧等，大喇喇地從山門出走，於是只好用象徵性給予暗示，表演著不是光明磊落的從正門大搖大擺的出走，而是偷偷摸摸地用跳牆方式離開寺廟。何況所跳過的牆並非是一道真正的寺廟圍牆，只是擺上一條長板凳，上面披著紅色的布幔示意而已。一旦跳跨過長板凳後即代表跳牆，離開寺院，然後脫下僧衣，走出山門，剃去前時所留的髮式，回復當初完整的髮型面貌。舉行此一還俗儀式稱之為「跳牆還俗」，還俗的小孩則稱之為「跳牆和尚」。¹⁷這個儀式在道教儀式的民俗中並未多見，主要是與僧人身分無異的全真之外，其他道教的教派是與家

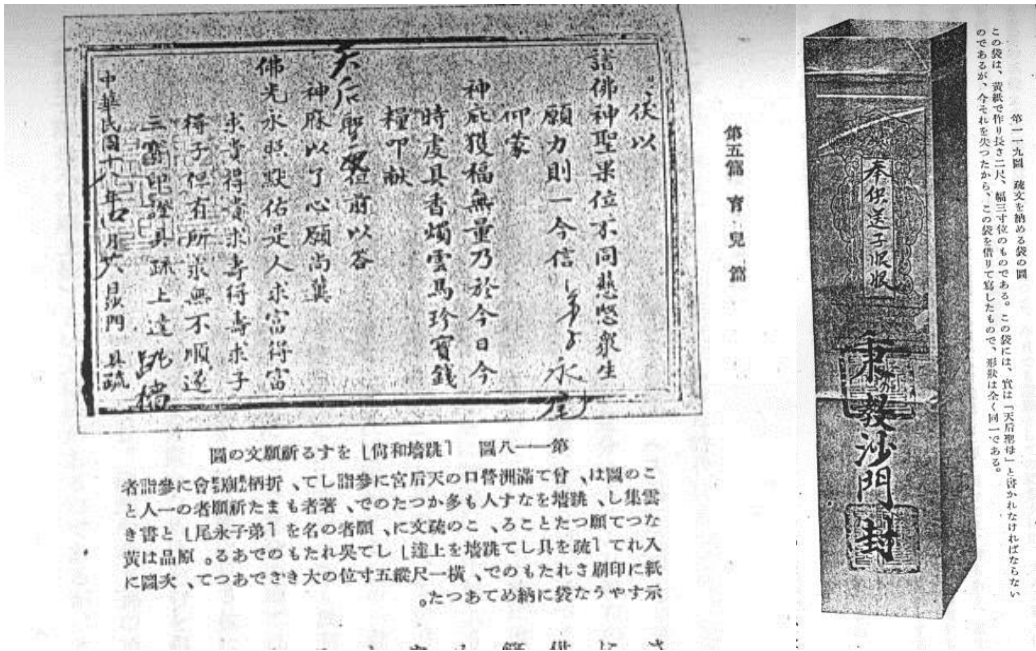
¹⁷ 參看〔日〕永尾龍造：《支那民俗誌》第6卷，第四篇〈乳兒篇〉第一章「周歲の間に於ける諸習俗」，頁569-571，「八・僧衣を著せること」中有「イ・僧形となつて佛前に奉仕す」、「ロ・佛弟子となる手續と還俗」二節。又同書同卷第五篇〈育兒篇〉第一章「小兒の保健に關する習俗」，其二項「出家する習俗」更為詳細，所述有「一、跳牆和尚のこと」「二、跳牆還俗のこと」，見同書頁665-676。至於「百度百科」頁庫存檔「跳牆和尚」條，應該是取自於永尾龍造之著作，並給予簡化。詳見〈跳牆和尚〉，《百度百科》網站，網址：<https://baike.baidu.com/view/2547576.htm>（2014年5月3日上網）。

庭社會緊密結合，不需住在道觀之中，然而既已掛名作為記名的契子，一生之中仍要持續不斷的謝恩還願。至於上世紀所踐行的儀式是否與十世紀中葉時代相同，僅憑有限的文字還是無法給予明確的答案，想來多少也會隨著時空或地緣的不同而有所變革。在願滿跳牆還俗之後，每年寺廟宮觀的齋會慶典或元宵、端午、中秋等民俗重要的節日，仍然需要以弟子的名義酬謝原來的寺廟宮觀及對師門呈送一些節慶禮物。

從《五杉集》中的挂僧衣，到明清以來的「替僧」，或者《紅樓夢》一書裡張道士是榮國公的替身，巧姐兒的寄名符，還是馬道婆是寶玉的乾娘，以及點油燈的解厄方法或者臺灣今日在宮觀中點光明燈，求香火袋等，形式上縱然有所不同，意義則沒有兩樣，並且還在上一世紀末的民間流行，以迄今日從來沒有斷絕過。除了著僧衣之外，也有穿著喇嘛衣的習俗¹⁸，也有假借出家之名，只取形式，而本身根本未曾到過寺廟。這些習俗都是為了逃避鬼魅或妖魔的纏擾，遠離災厄的手段，並且在重男輕女慣習的作祟下，認為鬼怪所犯都以男性為主，所以更有因此利用女子不被鬼怪所注意，從小就男扮女裝，穿起女性衣服、穿耳洞、戴耳環的裝扮行為，這也是一種變裝解厄的養育方法。在臺灣從南到北，或者大陸的廣東、福建東南沿海一帶，孩子滿月前後，往往會有「神明契子」或「神明契孫」的習俗。這種習俗仍然緣起於幼兒難以養育的這個階段，父母燃香，手持筊杯，祝念孩子的姓名、生辰八字及住址，向自己信仰的宮廟主神請示，祈請神明收留小孩為契子或契孫，也有記名在道士靈巫之下。如果徵得神明同意，則孩子的父母需要準備四菓或牲禮，以及一份金箔和「契子疏文」等到廟裡答謝，然後將金箔與「契子疏文」一同燒化。從此，稱呼自己的父母為叔孀，孩子便掛名於主神下屬的一位契子，群魔從此也就不敢興風作浪，自然平平安安長大了。每年過節或神明的聖誕千秋，孩子的父母都要帶來香花、水果或牲禮祭拜，答謝神明的庇祐。這份「契子疏文」往往是由廟祝幫忙書寫，上押玉皇大帝印章作為見證，也有押著宮廟或主神的印章及幼兒的花押指印等，其疏文性質則與穿戴僧衣儀式的齋疏文類似，唯一不同者是《五杉集》的

¹⁸ 參見〔日〕永尾龍造：《支那民俗誌》第 6 卷，第四篇〈乳兒篇〉第一章「周歲の間に於ける諸習俗」，頁 571，「九・喇嘛衣を著せること」。

挂脫僧衣是以三年為期，並非「契子」與「契孫」終身不改名義。



左圖為民國 18 年印製的「跳牆和尚祈求還願文」，空格紙填上「弟子永尾」，右圖是長二尺寬三寸的黃紙封盒，上書「奉供送子娘娘 秉教沙門封」。

三、為孩子戴鐵鉗子、脫鐵鉗子的習俗及意義

所謂「鐵鉗子」即是「鈇」字的複合詞，《說文》曰：「鐵鉗也。」段玉裁注曰：「鈇，踏腳鉗也。狀如跟衣，著足下，重六斤，以代則。」¹⁹孩子的本性向來活潑亂跳，無憂無慮，十分可愛好動，然而為他戴上這麼重的鐵鉗子，有如今天婦女腳下的高跟鞋，讓他類似罪人一般，行動極不方便，而其所代表的意義何在？不免令人懷疑此一習俗的設置。根據《五杉集》中凡有兩篇相呼應的法會疏文，今錄如下：

戴鐵鉗子

切（竊）以鐵也者體重，懷厭押之用；鉗也者堅固，有檢束之稱。世法流傳，

¹⁹ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1966），頁 714。

時用有則，孩子賦髮未束，朱顏方施，正當鍾愛之時，須置保持之道。是以揉鐵成器，鉗而檢身；限在長成，已從脫卸。當願孩子五金等其堅固，万善扶以行藏，分慶善於當來；無災殃於畢世。

脫鐵鉗子

切（竊）以信而合道，志而感神，世法行而善法從，時用作而妙用合。孩子爰從卅歲，式儀檢身，揉鐵為鉗，禳惡集善，期於此日，命僧卸之，有以見志而不回，信而無咎。當願郎君或小娘子得諸佛如意之寶，分菩薩吉祥之光，慶隨萊子之衣，永固籙坑（鏗，即彭祖）之壽。

由於鐵質本身體性沉重，懷有厭押伏魔的作用；鉗者堅固，而具有象徵檢舉約束個人的言行法度。也因如此，當孩子年幼時節，腳上就有幫他裝戴鐵鉗子的習俗，將他打扮成命賤似的下人，邪魔惡鬼也就不想來找他麻煩，自然可以禳災避禍。一般民間往往都有類似的變形習俗：如將孩子的綽號或命名叫得越低俗、越卑賤，鬼怪就會疏忽而放過他，也因此越容易順利養大成人，所以「雞屎」、「牛糞」類的命名者大有人在。從另一方面來看，自漢代以來，對於國家立下大功的臣侯將相，皇帝往往賜予「鐵券」，持有這類東西的人代表具有免死除罪的功能。所以在孩子從幼年卅角歲起，父母即透過僧人、道士，為之舉行齋會儀式，正式幫他戴上鐵鉗子，就如神佛賜給脫除罪孽的意義。至於將來要脫去鐵鉗子時，也要備辦法會，敦請僧人來為他舉行一場儀式，這與《西遊記》中孫悟空頭上所戴緊箍子一般，便容易受到掌控，而郎君或小娘子，才能「禳惡集善」，得到諸佛祖的如意法寶，分享菩薩的吉祥光彩，並且長壽如老萊子穿著彩衣般，快樂的舞弄，娛樂親人，而恰似彭祖一般，保有永固不衰朽的身體與壽命。

戴鐵鉗子的習俗歷來非常盛行，也有各式各樣不同的變形儀式或習俗，如《紅樓夢》中的寶玉，生下來時口中即含了一塊可大可小、可以除邪崇、鑲著：「莫失莫忘，仙壽恒昌」八個字的玉石不談，薛寶釵服食那古今唯一的獨家配方「冷香丸」外，身上也有僧人提供配戴而嵌著「不離不棄，芳齡永繼」的一塊金璣（第九回）。同樣的，賈寶玉與賈母到清虛觀去，王道士這批人奉承送上不少的吉祥物與寶貝，「有金璣，也有玉玦，或有『事事如意』，或有『歲歲平安』，皆是珠穿寶貫，玉琢金鏤，

共有三五十件。」(第二十九回)尤其那對引起無數紅學家聯想不已的雌雄麒麟，湘雲、翠縷主僕兩人還在「因麒麟伏白首雙星」這第三十一回中論那陰陽及象徵湘雲與寶玉的一段未來也是這麼說的：

一面說，一面走，剛到薔薇架下，湘雲道：「你瞧，那是誰掉的首飾？金晃晃在那裏。」翠縷聽了，忙趕上拾起來，手裏攥著，笑道：「可分出陰陽來了。」說著，便拿史湘雲的麒麟瞧。湘雲要他揀的瞧，翠縷只管不放手，笑道：「是件寶貝，姑娘瞧不得。這是從那裏來的？好奇怪！我從來在這裏沒見有人有這個。」湘雲道：「拿來我瞧瞧。」翠縷將手一撒，笑道：「請看。」湘雲舉目一驗，卻是文彩輝煌的一個金麒麟，比自己佩的又大又有文彩。湘雲伸手擎在掌上，只是默默不語。²⁰

他們兩人身上都戴有大小形狀文彩類似的金麒麟，不但具有避邪的功能，也象徵著他們未來的共同命運。在穿戴金銀鑲鍊之外，也有挂耳環、鼻環的習俗。這一風俗的源起甚早，世界各地從石器時代的遠古遺物中已經多所發現，而中國以往在洗三日常有為女兒穿耳洞、戴耳飾的習俗，使女孩子走起路來一搖三擺，婀娜多姿之外，裝飾的鈴鐺作響，在民俗上也有避禳的特殊意義，免得妖魔鬼怪無聲無息地抱走小孩。隨著舊時代的結束，進入民國以後，知識分子逐漸的覺省，生活上有了新的改造，以至於漢陽公安局曾在報刊中登載禁止女子穿耳洞、戴耳環的規定。臺灣的風俗在孩子滿月或四月日，以及度過周歲時，也有祈禱於寺廟或道觀者，娘家往往贈之以鍊條鎖片，贈送這些禮物給小孩子挂於項間，用以保護幼兒，壓制鬼怪，無疑也是另一種厭勝的意義。²¹這種風俗不只見於今日的臺灣，全中國到處都可以看見，如廣東瓊崖或東北都有打鎖片戴挂於小兒項上的習俗。也有參詣於寺廟，求僧道畫符而帶回來的小布袋香火。滿月之後，孩子則要移出產房，回到外婆家，在將歸家時刻，外婆往往也以藍色或白色的絲繩，串綁上數文錢，挂於項間，一般稱之為「錢龍鎖」，其意義是將生命挂繫於這個紐帶上。戴上時，則要唱著禁厭之類的俗語說：

²⁰ 以上引文參見清·曹雪芹、高鶚原著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》，「第九回」，頁142-143；「第二十九回」，頁459；「第三十一回」，頁491-492。

²¹ 參見〔日〕永尾龍造：《支那民俗誌》第6卷，第四篇〈乳兒篇〉第一章「周歲の間に於ける諸習俗」，頁542-543，其中「五項・耳環の孔をあける風習」。

「頭上套，腳下拿，活到八十八。」

有關「腳鉗」，今日已不多見，多用鞋子代替，然而中營元帥哪吒三太子那副可愛頑皮的小孩子模樣，總是在兩手兩腳間套上了圈圈的環形鐐銬，踏上風火輪，如今廟宇基於好玩，也有刻意用溜冰鞋加以替代的。一般在孩子四五歲時，都走流行足環的風俗，稱之為「腳鉗」，不是穿金，就是戴銀，有的只是鍍金而已，有些地方則是神佛的刑具。一般戴腳鉗也是有著預防魔鬼之手偷走小孩的生命，以保護兒童為目的。戴上腳鐐時，通常要先向神佛許願，將其子作為囚徒一般，將為大眾或神佛服務，條件是在腳上加了足枷，此後解除足枷還是要向神佛許願，舉辦齋會。以廣東省陸安縣為例，出產的祝品都有贈送耳環或腳箝的習俗。這些用品通常在祈願保護兒童時，每每刻上了神佛的名字，習慣上也會加刻了「長命富貴」等這些吉祥話或相關的文字。²²

四、結論

當我們看到緬、泰、越南一帶兒童到寺廟中去當小僧人時，還以為是當地的一大特色，有的還把它與經典中的八關齋戒相連結。其實，這種挂僧衣的風俗有其特殊的意涵，也與八關齋戒稍許不同。至少民間所謂的「記名弟子」或「跳牆和尚」，自有其一套專屬儀式，論其來源，迄今可見的最早文獻當以釋應之《五杉練若新學備用》一書卷下所載錄的齋會為首見，而其「脫僧衣」代表還俗，離開寺廟，也是向大家明示跳牆而去，留給宗教或寺廟一點尊嚴。至於小孩身上穿戴的腳鐐或耳環，也非徒為裝飾好看而已。這些在家或廟裡舉行齋會儀式或穿戴裝飾物都是出於保護兒童為目的，並具有推廣宗教信仰的意義，而釋應之《五杉練若新學備用》一書卷下載錄的「戴鐵鉗子」與「脫鐵鉗子」，即是這種民俗最早的見證文獻。兩組齋會、

²² 參見〔日〕永尾龍造：《支那民俗誌》第 6 卷，第五篇〈育兒篇〉第一章「小兒の保健に關する習俗」，頁 638-639，「6・腳箝」。

四篇文章完全以禳災避禍，讓小孩能夠平安育養，順利成長為主要目的，也是推廣與宗教信仰有關的一種民俗，如今隨著時間的變形演化，成為各式各樣的民俗，距離原初設置的形式或意義已經漸行漸遠，難以看出其本來面目了。

徵引文獻

一、原典文獻

(一) 古籍

漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1966。

* 南唐·釋應之：《五杉練若新學備用》，「天順六年壬午歲（1462）朝鮮國刊經都監奉／教重修」本，駒澤大學圖書館藏。

明·張居正撰，張舜徽主編：《張居正集》第3冊，武漢：湖北人民出版社，1987。

* 清·曹雪芹、高鶚原著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1984。
國立故宮博物院編：《宮中檔雍正朝奏摺》第3冊，臺北：國立故宮博物院，1978。

(二) 佛典

姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：《大智度論》，收入《大正藏》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

唐·義淨譯，尊者毘舍佉造：《根本說一切有部毘奈耶頌》，收入《大正藏》第24冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

唐·道宣：《廣弘明集》，收入《大正藏》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

宋·師明集：《續古尊宿語要》，收入《卍續藏經》第68冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

* 中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典集成》，臺北：中華電子佛典協會，2016。

二、近人論著

(一) 專書

余英時：《論學談詩二十年：胡適楊聯陞往來書札》，臺北：聯經出版事業公司，1998。

* 胡適：《胡適的日記：手稿本》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，1990。

張之宇：《口述歷史之外——張學良是怎樣一個人》，臺北：歷史智庫出版股份有限公司，2002。

潘石禪師：《變文集新書》，臺北：文津出版社，1994。

*〔日〕永尾龍造：《支那民俗志》第6卷，東京：支那民俗誌刊行會，1942。

*〔日〕江田俊雄：《朝鮮佛教史の研究》，東京：國書刊行會，1977。

（二）單篇論文及其他

不著撰人：〈跳牆和尚〉，《百度百科》網站，網址：<https://baike.baidu.com/view/2547576.htm>（2014年5月3日上網）。

不著撰人：〈蔣夫人與張學良生命中的4個女人〉，《中時晚報》第12版，2000年6月26日。

王三慶：〈十念文研究〉，《敦煌研究》145（2014.6），頁133-144。

王三慶：〈病釋應之與《五杉練若新學備用集》的相關研究〉，《成大中文學報》48（2015.3），頁69-92。

*王三慶：〈敦煌文獻齋願文體的源流與結構〉，《成大中文學報》54（2016.9），頁27-58。

王三慶：〈釋應之《五杉練若新學備用》上卷與敦煌文獻等「法數」編輯之比較研究〉，收入南華大學敦煌學研究中心編：《敦煌學》第33輯，臺北：樂學書局，2017，頁17-32。

*〔日〕山本孝子：〈應之《五杉練若新學備用》卷中所收書儀文獻初探——以其與敦煌寫本書儀比較為中心〉，《敦煌學輯刊》4（2012.12），頁50-59。

*〔日〕山本孝子：〈應之『五杉練若新學備用』卷中における「十二月節令往還書様」「四季摠敘」の位置付け—その製作年代と利用対象者を中心として〉，收入《桃の會論集六集：小南一郎先生古稀紀念論集》，京都：桃の會發行，2013，頁161-176。

〔日〕山本孝子：〈唐五代時期書信的物質形狀與禮儀〉，《敦煌學》31（2015.3），頁1-10。

〔日〕山本孝子：〈凶儀における「短封」の使用—唐五代期における書簡文的變遷〉，收入高田時雄主編，岩尾一史、永田知之副主編：《敦煌寫本研究年報・第10號》第1分冊，京都：京都大學人文科學研究所中國中世寫本研究班，

2016，頁 109-124。

*〔韓〕朴鎔辰：〈應之の《五杉練若新學備用》編纂とその佛教史的意義〉，《印度學佛教學研究》57：2（2009.3），頁 51-57。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- [Qing] Cao Xue Qin & Gao E, *Hong Lou Meng Jiao Zhu* [Collation and Annotations of The Dreams of The Red Chamber], (Taipei: Li Ren Bookstore Press, 1984).
- CBETA, *Dian Zi Fo Dian Ji Cheng* [CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection], (Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association, 2016).
- Eda Toshio, *Chao Xian Fo Jiao Shi De Yan Jiu* [The History of Buddhism in Korea], (Tokyo: Kokushokankokai Inc., 1977).
- Hu Shi, *Hu Shi De Ri ji: Shou Gao Ben* [Hu Shi's Diary-manuscript], (Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd., 1990).
- Piao Rong-Chen, "The Meaning in Buddhist History of *Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bei Yong* written by Ying-chih," in *Yin Du Xue Fo Jiao Xue Yan Jiu* [Indian and Buddhist Studies], Vol. 57 No.2 (March, 2009), pp. 51-57.
- [Southern Tang] Shi Ying Zhi, *Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bei Yong* [The Book for Buddhism], Tian-Shun sixth year (1462) Press in Korea. (Collection of Komazawa University Library).
- Uingutēru O Nagaku, "The Chinese Folklore", Vol. VI, (Tokyo: Chinese Folklore Society Press, 1942).
- Wang San Ching, "On Study of the Origin and Structure of Zhai Yuan Wen Style in Dun-Huang Manuscripts," in *Journal Of Chinese Literature of National Cheng Kung University*, No.54 (Sep, 2016), pp. 27-58.
- Yamamoto Takako, "Ying Zhi Wu Shan Ruo Xin Xue Bei Yong Juan Zhong Suo Shou Shu Yi Wen Xian Chu Tan: Yi Qi Yu Dun Huang Xie Ben Shu Yi Bi Jiao Wei Zhong Xin" [Comparison Studies on Shuyi of *Wu Shan Lian Ro Sin Shue Bai Yong* written by Ying-chih with Dunhuang Manuscripts], in *Dun Huang Xue Qi Kan* [Journal of the Dunhuang Studies], No.4 (Dec, 2012), pp. 50-59.
- Yamamoto Takako, "Monthly Letters of *Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bi Yong* written by Ying-chih," in *Tao Yuan Lun Ji* [Tao Yuan Memorial Essays], (Kyoto: Tao Yuan Association, 2013), pp. 161-176.