

敦煌學

第九輯

敦煌學會編印

STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME IX

Association of the Studies on Tun-Huang

Hwa Kang, Taipei Taiwan R. O. C. 1985

戴密微著

「王梵志詩附太公家教」引言

廖伯元 譯
朱鳳玉

在寫卷中，三卷詩集編號爲一、二、三卷，與一卷沒有編號的詩集均題有「王梵志詩」。這些詩是一位名叫王梵志的詩人所寫的，這並沒有引起任何疑問，然而，他是誰呢？如果真有此人，他是什麼時代、什麼地方的人呢？

「王」在中國是分布很廣且很普通的姓。梵志不是人名，而是梵文中 *brahma-cārin* 一字的半音譯、半意譯。其原本意義是「遵奉婆羅門教規的人」，這個字在婆羅門教中是用來稱呼生命中的一個階段；即婆羅門四階段中的第一階段。意謂年青人，尚在學道，未自立門戶，要特重性事的純潔。在佛教教義中，貞潔是理所當然的。一個俗家的信徒要過一種合乎婆羅門規矩的純潔生活，這在中文則稱爲「梵」，（古音作 *b'iwām*，*r* 的頭音節省略，有如印度中部的普拉克利特語 *prākṛits* 一樣，*bambha*、*bamha*，參閱 R. Pischel. *Grammatik der Prākṛits prachen*, P. 183）。「梵」字在中文的意義遂變成特指印度和一切在印度被認爲神聖的東西。如：「梵土」意謂聖地，「梵語」是印度語，「梵字」是印度文字，「梵夾」是印度的書等等。至於「志」字，意謂「意願、大志、理想」，同時有音譯（*cārin* 的第一音節）和意譯（有意願、大志去實現婆羅門的理想），其譯法使得中文的譯名在發音與意義上均符合該外文的名詞（現代的例子，如：*Vitamine* 譯作維他命）。在中國佛教徒的一般習慣用法中，「梵志」是指一位虔誠熱忱的俗家信徒，對神聖的渴望者（不是指一位婆羅門。某些佛教經文誤譯此字爲婆羅門，例如：大正大藏經第 51、71、567 號的標題就有此誤譯）。

這位姓王的虔誠信徒，連名字都已佚失，究竟他是誰呢？根據九世紀末葉一位文人的說法：「他是在西域森林的一棵樹上生出的」。那他可能是西域人，甚至是印度人，因爲西域包括印度。從一棵樹中生出來，也有說成從樹中突出的贅瘤中生出來的，如下文所舉的另一種傳說。也有說他是從樹幹的洞穴中生出來，例如桑樹幹中的洞或梧桐樹幹的洞，這些都是中國古代神話中某些祖先出生的地方。（參見 M. Granet, *Danses et l'legendes* ... 1926, P. 434, 441）梵志之梵字是由二部分組成，下半部爲聲音部份一凡一，意謂「平常、普通」，此字可以組成「凡夫」一詞，意謂「普通人」，在佛教的術語中是指世俗的人。上半部是兩

個象樹形的符號組成的字，意譯「樹林」。這就是說文人解釋他何以叫做「梵志」。這樣離奇不經的注解，只可能出自不爲人所知的佛教人仕，從這些解釋中，我們甚至不能了解「梵志」一詞的意義，只能對其所提及的日期感到興趣，這日期是王梵志的名字和他的詩產生的下限。

但這日期並非是最早的，王梵志的名字和他的詩在八世紀的後半葉在一本禪宗的編年史（歷代法寶記，禪の語錄 3, 頁 270, 1976, 東京、柳田聖山編）和在一本詩論中就嘗提及，而有人甚至想把他上推到此世紀的上半葉，說王梵志與出名的詩人王維（701~761）是同一人，這是矢吹慶輝毫無根據的幻想。（鳴沙餘韻解說，1933, I, 頁 253）。或者引用王維二首詩的一個注解作爲根據，該注解謂那二首詩是「梵志體」。在世界文庫的第五冊，鄭振鐸編入幾首王梵志的詩，並在跋中提及該注解，（見王重民敦煌古籍叙錄，1958、284 頁所引）。這個注解在四部叢刊所收的元版王維的著作中就可以找到，而我們所見到最早的版本是福建麻沙所印的南宋時版本。在我的請求下，我的老朋友，東京的神田喜一郎教授使我得見此宋版的版本，此本原是中國大藏書家陸心源（1834~1894）所藏，而 1907 年以後則歸藏於東京附近岩崎男爵所創建的靜嘉堂文庫。如果此關於王梵志的注解是王維自己所注或者是爲王維出版詩集的他的哥哥王縉（700~781）所注的話，則此注解對了解詩人王梵志的時代有重要的幫助。

有關此注解的二首詩是王維寫給一位稱爲胡居士的朋友，其時胡居士生病，王維題獻給胡居士的詩還有另外二首，這些詩與王梵志的某些表現佛教思想的詩，或更精確的說，有禪味的詩，相比較的話，二者對生死的看法很相近，都把人生與朝露相比。儘管這種意像的比喻很普通，但二位詩人間的相似却可看出八世紀期間禪宗文化的飛躍發展。我較爲傾向於這樣的看法，王維詩的這個注釋是宋代的編輯者所加上去的，在宋代，王梵志的詩已經普遍流傳。

禪宗的大史家宗密（780~841）於 833 年（此日期參見冉雲華，通報 58 期，1972 年，15 頁）編撰的禪源諸詮集都序中，曾經提到王梵志。見於大正大藏經第 2015 號、頁 412。（或者岩波文庫、大藏經版本、東京、1939 年、1888~1890、頁 156，或者鎌田茂雄翻譯注釋本，254 頁，收入禪の語錄叢書第九冊，東京、1971 年）。這段文章說：在禪宗各種傳道的方法中，有一種是（傳道人）「或降其跡而適性，一時間警策群迷。」，而作者的一個注解更詳細地說：「志公（寶志，418 ~ 514）傅大士（傅翕 497~ 569），和王梵志就是這樣傳道的」。這是關於三位詩人用他們自己的教育方法和型式把教外人引導入門。以宗密對當時

禪宗文學的廣博知識，他在文中提及王梵志而不提寒山，則很有意義；寒山的詩內容更為精煉，其文學風格更為人所贊賞，使其名在後來常為人所提及，而不再提王梵志。而此可視為一證據，證明唐朝後期的寒山較王梵志後期，一如入矢義高的看法（例如東方學報28期，京都，1958年，115頁），但却與吳其昱的看法相反，吳其昱在其寒山研究（通報45期，1957，392頁起）中，想證明寒山與六—七世紀的一位和尚是同一人。

通俗文學史研究的偉大提倡者胡適（1891~1962）想把王梵志的時代上推到隋朝，認為他約在590至660之間生存，（白話文學史，上海，1928，231頁）。但是，他所依據的證據是不能成立的，該證據是一段引文，引自978年到981年編輯的太平廣記卷八十二，太平廣記又轉引自一本名為史遺的書，史遺的作者與時代完全不為人所知。該段引文是這樣的：

王梵志，衛州（今河南省北部濬縣，在南陽東南）黎陽人也，黎陽城東十五里有王德祖，當隋文帝時，家有林檎樹，生癭大如斗，經三年，朽爛。德祖見之，乃剖其皮，遂見一孩兒抱胎……德祖收養之。至七歲，能語，曰：「誰人育我？復何姓名？」德祖具以實語之，因名曰「林木梵天」，後改曰「梵志」。曰：「王家育我，可姓王也。」梵志乃作詩示人，甚有義旨。

我們可以看到在這段引文與上文的傳說謂王梵志生在西域的一棵樹上，有所不同，在一篇具明1927年12月8日的補遺中，胡適指出在桂苑叢談有這個故事的另一不同的說法。桂苑叢談是一本書，其時代應在九世紀末葉或十世紀初年，（根據入矢義高中國文學報4期，1956年4月，20頁）。入矢認為此傳說的第二種異文和太平廣記的引文一樣，都是引自史遺，而史遺則是一種約與唐國史補同時的史料，唐國史補的時代約為825年（參見 R. des Rotours, *Traite' des examens*… 1932年，107頁）。在第二種異文中，此傳說具有更為清楚的佛教目的：「作詩諷人，甚有義旨，蓋菩薩示化也。」所有這些都沒有任何證據支持胡適提出隋朝日期的說法。

我也不認為可以利用敦煌卷子的一個手抄卷證明此日期，此一敦煌手抄卷是吳其昱在通報46期（1958年），397~401頁所指出的。這是一段文字，占了卷子P 4978號正面的一半，這段文字似乎比反面的文字寫定的日期稍晚，反面的文字寫定的時間在742年至757年之間。在這篇奇怪的文章中，一位叫做王道的人，自稱是王梵志的「直下孫」，而王梵志被說成是東朔方黎陽人，又被稱為「通玄學士」，王道謂他「謹……清酌白醪之奠，敬祭逗留風狂子朱沙染……兒弘農楊筠之靈」，而不是祭他的祖父。祭文的作者描述一位小丑般的人物，而對他所講的話，也是滑稽而難以理解的，此祭文注明的日期是開元元年（713~714）

二月（癸丑年，文中的二七年明顯是元年之譌。）這是一種滑稽模仿的文學作品，對這一類的文學作品，Herbert Franke 曾寫過一篇研究論文（*Oriens Extremus* 21期，1974，23-32頁），在那篇文章中，他說這種文學型式在唐朝中葉才開始出現。這段文字最奇怪的一點是說王梵志的籍貫是黎陽，與上文史遺中的傳說所言相同，但此地方（黎陽）於這篇文字中却是在東朔方（東朔方，黎陽），這倒奇怪了，朔方可以表示「北方」，同時也是一郡、一道和一軍的名稱（朔方郡，朔方道，朔方軍），包括現在的綏遠地區，治所在靈州，即今寧夏靈武縣，此地距河南的西北方很遠，而我們前面已說過黎陽是在河南）。至於「通玄學士」之名號，應當是「通玄院」的官員之名號，通玄院在唐代是隸屬於司天台（參見 R. des Rotours. *Traite' des fonctionnaires*...P209）。王梵志是政府天文台的官員！所有他的作品都推翻這種可能性。根據舊唐書卷三十六（1888年版本，頁11a），通玄院的創立只能上推到758年，與該祭文注明的日期713年也不符合。王梵志的「孫子」與713年此日期有關係的可能不大，胡適謂王梵志是隋朝時人的可能性也不大。

此二日期都與下列證據有矛盾，在王梵志的詩（卷第三第三十七首）中，有婁師德勸告他的弟弟對別人的侵犯不予抵抗的出名故事，如果有人吐唾在他的面上，不要把唾液抹去，讓它自乾！婁師德在630年至699年生存，那麼，王梵志詩集的第三冊不會早於八世紀，因為要到當事人死後，他的傳記才會出版，人家看到他的傳記才會把他的故事流傳。該詩的作者王梵志不可能在713年有一位孫子……，倒是王梵志可能的生存時代是八世紀。

王梵志的詩所提供詩人的生平資料很少，在卷第三第五十五首，他提到一位「王二」，如果王二不是詩人塑造的人物，則應是他的弟弟。此處是詩中他自稱為「梵志」的二處之一，另一處在稍後（卷第三第五十八首），「梵志」在此處是一位官員，他甚至在雨中審判司法案件！在第一卷的序言中，產生了此序言是否王梵志所寫的問題。此序言並不是他寫的，此序言誇讚「王梵志所留下的文章」之道德功用，而宣稱這些文章「傳播甚廣，遠近皆知」，序言中也討論到文學的型式和文章的類別及其詩集的目錄（很不幸，目錄已佚）。另一項資料，太公家教的序言具有相當個人的性格（余乃生逢亂代，長值危時，亡鄉失土，波進流移，只欲隱山學道，不能忍凍受飢，只欲揚名後世，復無晏嬰之機。）作者自謂是時代動亂的受害者，這是唐代末年作家自謂的共同點，在同一作品的跋中（余之志也，四海為宅，五常為家，不矯身體，不樂榮華，食不重味，衣不絲麻，唯貪此書一卷，不用黃金千車，集其數韻未辯玼瑕，本不呈於君子意欲教於兒童。），作者以第一人稱說話，自謂是一禁欲苦行的人，其所唯一擔心的是年青人的教育，但在此條資料中，作者沒有稱自己的名字，而此項資

料的型式、風格和內容，都與注明是王梵志的詩句有很明顯的距離。但我相信應該把太公家教歸入王梵志的作品中，因為它與王梵志的作品；特別是與無編號的詩集相類似，都同樣具有對年青人教育和格言的性格，而且有時用字也相似（例如：「見人善事，必須讚之。」（太公家教）「見惡須藏掩，知賢唯讚揚。」（王梵志詩），（路逢尊者，齊脚斂手。）、「路逢尊者、側立道傍。」（太公家教）「逢人須斂手，避道莫前邊。」（王梵志詩））

根據資料中的常用詞語，而把王梵志的作品做統計是很難的。依據第一卷的不是作者名之序言，他的作品「超過三百首詩」，一首詩有完整的意思和完整的韻律，可以包含一節或好幾節，每一節有嚴格的格式：四行或六行，某種格律，配合某種韻等，在唐詩三百首中，「首」字的意義是這樣的。但是在敦煌卷子中，却很難把每首詩分隔開來並計算其數目，因為詩與詩之間很少用空間的間隔或用標點分別開來。另一方面，所謂「三百餘首」可能只是傳統對詩稱呼的慣用語，來自詩三百篇（或三百零五篇）。篇字的意義起源於一束用於書寫的竹簡，後來，其意義轉變為一本書的一部份、一節。而於稱為龐居士的龐蘊，人們也講同樣的話。龐蘊是一位禪宗的信徒，死於 808 年，他寫與王梵志同一類的詩，而他「有詩偈三百餘篇傳於世」（龐居士語錄結語，入矢義高編、東京、1973 年，196 頁，佐佐木等譯成英文本：The Recorded Sayings of Layman Pang 紐約～東京，1971，P. 76）。952 年的祖堂集（16 卷，2956 頁，柳田聖山編；京都，1972）在提及龐蘊的時候，這樣寫道：他留下「偈頌可近三百餘首」。對唐末的另一位佛教詩人～寒山和尚，人家也是以同樣的方式說他的詩的數量，寒山的詩無疑較王梵志的作品稍後，寒山把詩寫在岩石上，在他死後，後人蒐集得「三百餘首」，編為三卷；（參見入矢在神田集刊的文章，京都，1957，頁 501，第三期）。王梵志的詩集也是三卷，在其無編號的詩集有一最後的附注明確地說：「王梵志詩，上、中、下三卷，合為一部」。很不幸，此附注在卷子中被割裂，沒有結尾（參見 P4094 卷末）；佚去的部分應該是關於無編號的一卷；此卷內容的格言和教訓的性格，使其與有編號的三卷完全不同。佛教的思想所占的份量大為減低；只有在結尾處例外：有一篇詩歌型式的學生日常道德手冊，此手冊是主持敦煌地區學校的和尚為他們的學生編寫的，（同樣的，在日本的中古時期，「寺院的學校」也是由和尚主持。而在東南亞的國家中，佛教的和尚掌握了教育事務）格式也不同：在無編號詩集的 92 首四行詩，都是獨立的，每一首有其自己的韻。至於長的不完整殘篇則組成無標題的一卷，而只存在一個手卷（P 3418）。此卷與第一卷；尤其與第二卷很近似；其 39 首詩，共有 161 節，可能是其三卷詩集的一部份，此三卷詩集我們也只保存其殘篇。

不久以前，我嘗試調和「三百首」的數目和敦煌卷子的資料（參見法蘭西學院收藏品年鑒 *Annuaire du Coll. de France* 1958年頁389與1959年，頁437~438）。但是，這些手卷幾乎全是不完整的：第一卷，有13首、59節；第二卷，有51首，153節；第三卷，有65首，143節，無標題的一卷有39首，161節，只有無編號的一卷的四個手卷是完整的，有92節，（每一節算作一首），總數是260首，608節。離300首之數尚遠。或者再要加上被引用的27首、38節，這些被引用的詩幾乎沒有一首是收在敦煌的五卷詩集中；而且這些被引用的詩是我們所有王梵志的作品中字句最爲完整者，而且大部份都爲詩的批評家、鑒賞家，甚至宋代的大詩人所喜愛，這些被引用的詩的幾首也有被收入寒山詩集中（參見入矢在神田集刊的文章、1957、頁497~498）。寒山也是一位佛教詩人，其詩與王梵志的詩類似，其人更爲出名，也同樣充滿了傳說的氣氛。寒山的詩被印刷流傳至今，而王梵志的詩却從宋代以後就被忘記，可能是王梵志的詩比寒山的詩較「俗」；王梵志的詩，其語言和思想都與文人雅士的世界有很大的距離，引起上層文化人的反感。寒山與王梵志詩的類似，使人想起王梵志就同時想起寒山，漸漸的，這些作品也被混爲一談，可能到宋朝時，這些詩或被人歸於王梵志的名下，而在稍後，又被人歸於寒山名下，某些歸於王梵志名下被引用的詩，可能只是宋代文人對他挖苦取笑時所引用的。

我們很自然就會問各地收藏的敦煌卷子是否能爲我們提供王梵志的其他的詩，在從八世紀下半葉到十二世紀寫定的卷子中，是否有引用到王梵志的作品。在列寧格勒的東方學研究所藏的敦煌卷子中，有一殘卷，其結尾題記曰：「大曆六年（771）五月……日抄王梵志詩一百一十首，沙門法忍寫之記……」。這些詩有二首在卷子中編號爲第80首與第100首，從這裏我們可以知道此卷子所謂首是「節」，是四行詩，而描寫在卷子中，前面的部份已佚去，開始於第67節（參見「Description」列寧格勒 *Opisanie*，卷I，1963，頁573。關於L. 1456卷子的附注，又卷II、1967；頁672，此卷子結尾部份的複印本，亦參見通報51期，1964，頁362，附註2）。這是王梵志的詩注明日期最古的卷子。列寧格勒出版物附注所引的幾首詩，我很難看清楚，文字損壞很多，幾乎是不可理解的複印本對我都沒有幫助，那篇文章似乎是屬於哲學類的，而不屬於教訓的文章。這個殘卷是否可以用來補充其他已知的卷子呢？此有待列寧格勒科學院的出色的專家孟西科夫把卷子的原文印出來後，我們才能知道多些。

關於「太公家教」我還要說明一點，此篇長文之歸於王梵志的名下，其理由我在前文已經說明我們可以找到此篇文章的法文譯本（翻譯得很差），王重民對此做過一篇研究論文，

發表於北京漢學研究中心的出版刊物「漢學」上（1949，II，iv，頁335~362）：中文本於1948年在一本論文集發表（此中文本收入在作者的敦煌古籍叙錄，1958，頁220），此後，入矢義高發表了。「太公家教校釋」一文，刊登於福井博士頌壽紀念東洋思想論集（東京、1960、頁31~60；參見漢學書目雜誌 *Revue bibliographique de sinologie*, 6, n° 631）這個版本編訂得如此完美，使我們了解這位學者是唐代俗文學最好的專家，他的校訂是利用十三卷藏在倫敦的卷子，一卷羅振至所藏的卷子，一卷藏於北京的卷子，和一卷在奈良所藏的卷子，我沒有讀過這十六卷卷子，只能完全相信這位日本學者的研究成果。我利用了倫敦所藏的另外二卷與二十五卷藏於巴黎的卷子（其中 P 2825 r° 注明是 850 年），與入矢版本比較而把異文加了上去。那麼，我的版本共利用了四十二種卷子編制而成，即使沒有被編號，太公家教仍是敦煌卷子最有代表性的卷子之一，毫無疑問，是因為他被用作教科書。

事實上，這是一個典型的教訓性與諺語性的集子，「對偶的句子」組成二行詩（有些是三行詩），通常是三音節的，有時是六音節的，而組成同一韻的很多首詩。不論作者是誰，他特意細心地在用詩的型式寫成的序言和跋中，強調他的書是為年青人而寫的。此集子一直到北宋時期（960~1127）仍被用於教學，其後就沒有流傳下來，而由同一類別的著作，如：三字經（南宋的三字經，參見伯希和、通報24期、1926、251~252頁）、百家姓（北宋的百家姓、參見伯希和、通報29期、1932、138~140頁）或千字文（約公元500年的千字文、參見伯希和、通報24期、1926、179~214、293頁）所代替，這些著作者文字上與「太公家教」有某些類似。直到中華民國初年，這些著作，特別是第一種，仍是所有中國小學生背誦的課本。但在中國元朝與明朝，太公家教仍然沒有完全忘記，仍偶被引用，例如有些元代的戲曲就會引用他，明初的散套（參閱郭勛、雍熙樂府二、四部叢刊續編）也會引用他，晚明的明心寶鑑（王衡、1564~1607，著明心寶鑑，參見向達，唐代長安與西域文明、1957、249頁），也會引用他。更有進者，根據王國維的說法，很多現代的諺語，在太公家教中就可以找到（很不幸，他沒有舉出任何例子）。在日本、1140年、藤原賴長在他的日記中記述說他閱讀太公家教，而在兒童的課本，如童蒙抄之類，受到太公家教的影響是很明顯的；童蒙抄中有五篇是以「太公曰」開始的。（參見太田晶二郎、日本學士院紀要七卷一期、1949年）。而特別是在中國北方與東北方的渴望學習中國文化的民族中，太公家教長時期流行，有契丹文、女真文、滿州文和韓文的翻譯本，在金朝，有以太公家教為名的劇本，在他編制的版本前面，入矢寫了一篇內容豐富的導論，我們可以在此導論中找到很多有用的資料；其中有與

太公家教此書有關的研究和出版物。羅振玉所藏的卷子是他的版本的主要資料來源，此卷子是在1911年後爲此出名的收藏家與博學者（1866～1940）所藏，他是伯希和的朋友，法國純文學與金石學研究院的通訊院士，他發表了太公家教的複印本，附有偉大的學者王國維（1877～1927）的跋。他們兩個也同時指出在一封李翱（772～841年、798年進士）的信中引用了太公家教的文字。證明太公家教在八世紀的後半葉已經存在。我們一直明確的認爲白話文學是在此世紀開始的，李翱很嚴厲地批評白話文學的「詞章不能工」，三個世紀以後，朱熹也批評太公家教的文章生硬可笑（朱子語類、96、入矢所引）。

太公是指呂尚，又名姜望，這位年老的賢人在釣魚的時候碰到文王，後來成爲武王的師傅和顧問，武王是周朝的開國君主。在某些卷子中，謂太公家教基本上是教導文王的，後面有一名爲武王家教的附錄，武王家教也有單行的本子。在武王家教中，太公回答文王的問題，其型式是一項一項地列出來，全是無韻的散文。

最後，在巴黎藏卷 P 3454 r° 號中，有太公六韜的片斷，太公六韜與太公家教有關聯。王重民曾經讀過此卷子，他在 1948～1949 年所發表的一篇文章（敦煌古籍叢錄，221～222 頁，漢學 II、IV、357 頁）中，認爲此卷子所載是六韜原本的節錄，六韜的古本有六部份，其中一部份是討論軍事藝術，這一部份也是唯一保存至今的部份，但已摻進很多後人造假的東西。我二次詳細研究過 P 3454 號卷子，這個卷子很長，既無頭又缺尾，沒有標題，也沒有注明日期，共有二百行，每行約有 25 字，卷子的內容包含文王和武王向太公請教的問題和太公的回答；但是在結尾處，問題和回答都是利用歷史事實作政治和討論。不再是「家庭的」道德教訓，而是公共事務的道德，關涉到社會與政治。文章是純粹的散文體，完全不是太公家教那種白話與通俗的文字，把此卷子的文章與太公家教比較，我看不出二者在文字上有任何關係。此卷子的背面，是佛經的抄本，也沒有注明日期，其開頭是經院式文章的引文。六韜的題目出自於莊子。在同一句話中，也提及詩書禮樂太公所著，名爲太公六韜的作品在隋、唐、宋的書目中都有著錄。四庫全書總目卷99和卷100認爲太公六韜保存的部分是後人僞作。太公家教之名可能受到太公六韜此古老的書名的影響而來，但是，王重民所說的太公家教是古本六韜的節錄，則是完全不可能的。在太公家教的內容中，不乏時代錯誤的例子：西元前三世紀的魯連和西元三世紀的諸葛亮在一起被提及，而被認爲是作者的太公却在書中以歷史人物的身份出現！

通過其粗俗和錯誤，或者正是因爲這些粗俗和錯誤，太公家教與其附錄留給我們一個極

爲生動的民間的真實的物證，顯示一千多年來中國人民的風俗、信仰和思想。我們可以在同一時間別的地方找到相似的東西嗎？同樣的，王梵志的詩更爲典型。由於其通俗的性格，很難理解，我們在此把其原文刊登出來並嘗試對其作一合理的解釋。

我應該感謝幾位中國朋友，他們非常好意的幫助我作解釋，法國遠東學院的研究員，現任香港中文大學教授饒宗頤先生爲我解釋了幾個難理解的諷喻，坎培拉澳州國立大學的柳存仁教授與我一起一再閱讀無標題的卷子，巴黎的國立科學研究中心的左景權先生幫助我辨認潦草的字體，最後，國家科學研究中心的侯錦郎先生負責謄寫本書中的中文字，使本書不必太麻煩太貴就可以在法國出版。

戴密微 1976年11月

敦煌學 第九輯

編輯者：中國文化大學
中國文學研究所 敦煌學會

出版者：中國文化大學
中國文學研究所 敦煌學會

中華民國七十四年五月出版

版權所有，不准翻印

訂價：新台幣三八〇元

(郵費另計)