

敦煌寫本研究年報

高田時雄 主編

岩尾一史 副主編
永田知之

第十號 第一分冊

2016年3月

京都大學人文科學研究所
中國中世寫本研究班

注 記

本誌『敦煌寫本研究年報』は京都大學人文科學研究所の共同研究「中國中世寫本研究」班の研究報告である。本號には2015年1月29日～30日、京都大學において開催された“敦煌學國際學術研討會 KYOTO 2015”の發表論文を掲載することとし、これはその第一分冊である。本分冊はまた編者が研究代表者をつとめる日本學術振興會科學研究費基盤研究(A)「中國典籍日本古寫本の研究」の成果の一部である。

目次

關於構建敦煌學史的若干思考 柴劍虹.....	1
《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》的編纂 方廣錫.....	9
散藏敦煌遺書所見題跋輯錄與研究	
——以許承堯舊藏題跋為例 朱鳳玉.....	21
敦煌寫本中形近字同形手書舉例 郝春文 王曉燕.....	35
敦煌《八陽經》殘卷續綴 張涌泉 羅慕君.....	47
羅振玉舊藏『新定書儀鏡』斷片の綴合 山口正晃.....	69
敦煌本玉篇の第三殘片 高田時雄.....	89
敦煌本『文心雕龍』研究事始——初期敦煌學の一齣 永田知之.....	95
凶儀における「短封」の使用	
——唐・五代期における書簡文の變遷 山本孝子.....	109
變文資料を中心とする中國口語史研究再檢討 玄幸子.....	125
P.4524「降魔變畫卷（擬）」考 高井龍.....	135
敦煌佛教齋會文獻「啟請文」的神靈系統及相關問題 王三慶.....	149
敦煌禮懺多重網絡的建構 汪娟.....	155
敦煌唱導資料の綜合的研究總序 荒見泰史.....	169
日本敦煌變文研究的問題意識與貢獻 鄭阿財.....	177
敦煌文獻中的護產信仰研究 梁麗玲.....	189
道教の俗講に見られる劇場空間 遊佐昇.....	205
古靈寶經戒律思想的發展脈絡 劉屹.....	219
《大道通玄要》之卷數、品題及引經問題試議 周西波.....	231

關於構建敦煌學史的若干思考

柴劍虹

20 世紀初興起的“世界學術之新潮流”——敦煌學，已有百年研究歷程。儘管迄今為止還沒有一部名副其實的《敦煌學學術史》著作問世¹，但是也已經有不少學者對此做了許多基礎資料的搜集、整理、分析工作，做了初步的理論探討和內容設想，乃至初步的撰寫嘗試與輿論鋪墊工作²。值此敦煌學國際聯絡委員會在京都大學舉辦研討會之際，將筆者對於如何構建敦煌學學術史的一些粗淺思考提出來，敬請方家批評指正。

一、我對“學術史”的基本認識

“學術史”，顧名思義，亦即學術的歷史。其中心內容是論述各個時期主要學術思潮的歷史特徵。梁啟超先生在《清代學術概論》中指出：“大抵清代經學之祖推炎武，其史學之祖當推宗義，所著《明儒學案》，中國之有‘學術史’自此始也。”黃宗羲的《明儒學案》首創了“學案體”，即按照學派詳細分析並準確概括了特定時期儒學發展的歷史，是以“人”為主體敘述學術發展歷程的第一部著作。因此，據我對“學案體”的理解，結合我國及國外近現代學術史著述的實際情況，學術史應該是一門學科萌芽、形成、傳承、發展的歷史，涉及學科概念的確立與各個時期的該學科的認知範圍、理論框架、研究方法、應用例證、學派特徵、演進規律等。其中心是研究學術的人及其著述。

敦煌學學術史則應該是建立在承認“敦煌學”是一門崛起於 20 世紀初“學術新潮流”的大背景下逐漸形成並獨立的學科基礎之上的。我認為，目前對敦煌學學術

¹1992 年 10 月，北京語言學院出版社曾出版林家平、寧強、羅華慶合著的《中國敦煌學史》，梳理了自 1909 年至 1983 年的敦煌學研究資料，為撰寫敦煌學史作出了可貴的嘗試，但離開一部真正意義上的學術史著作，還有相當的距離。2005 年第 4 期《歷史研究》上刊發的榮新江《中國敦煌學研究與國際視野》一文說：“迄今為止，我們還沒有擁有一部真正意義上的敦煌學史，沒有‘辨章學術，考鏡源流’的敦煌學史，更沒有‘評判高下，辨別優劣’的敦煌學學術史”。

²原西北師大、南京師大教授，現浙江大學教授劉進寶在這方面做了較多工作，請參考他的多篇論文和主編的《百年敦煌學》（甘肅人民出版社，2009 年）及所著《敦煌學學術史》（中華書局，2011 年）兩書。

史的研究，至少在學科概念、理論框架、學派特徵、學案分析等方面還是比較薄弱的。這些問題，我曾經在中國社會科學院於2011年4月舉行的“中國社會科學院敦煌學研究”研討會上談過粗淺的意見。如其學科概念，既包括整體概念（敦煌學、敦煌文獻學等）上的紛爭，也包括若干分支概念上的“模糊性（敦煌文學、敦煌藝術、敦煌民俗、敦煌書法等）”；其理論框架，涉及與相關學科的關聯及總體把握（如敦煌民俗與民俗學、敦煌宗教與宗教學、敦煌文物與考古學、敦煌藝術與圖像學等等）；其學派特徵，是否應該既包括其與相關國家學術界的主要學派（如日本敦煌學史與京都學派、法國敦煌學史與年鑒學派等）整體特徵的關聯和各研究者自身的治學特點、方法，也包含各個分支學科研究中涉及的學派源流、風格等？其學案分析，已經有不少成果，但早期敦煌學史涉及國內外的許多人、事個案的研究分析仍顯蒼白，對敦煌學出版物的統理與評析研究亦顯不足。以上幾個方面的內容僅提請研究者繼續思考，本文以下各節會有涉及，不再在本節贅述。

二、必須有廣闊的“國際視野”與“文化學術背景”

鑒於敦煌學是“今日世界學術之新潮流”，其興起與發展與上世紀後半葉的西域探險和西北考察及相關文物的流散、研究密切相關，因此，構建敦煌學學術史必須有廣闊的“國際視野”與“文化學術背景”。我這裏強調的廣闊的“國際視野”，主要是指：第一，要承認和重視敦煌文獻、文物是在一個特殊的國際、國內背景下被發掘、劫掠、流散的主客觀事實和負面影響；第二，要承認和重視國外學者在敦煌學興起與發展過程中做出的重要貢獻，尤其是日本學界在促進敦煌學形成上的顯著作用；第三，要承認和重視中國學者自覺摒棄狹隘的民族主義和增強民族自尊自強、發奮直追對敦煌學的巨大貢獻；第四，要承認和重視增進國際文化學術交流、互鑒對於積極推進敦煌學發展的關鍵性意義。

關於“文化學術背景”，我比較關注的是兩點：一，地處絲綢之路“咽喉之地”的敦煌是否如季羨林先生所述，和新疆一樣，同是世界幾大古老文明“唯一”的交匯之地，在這種文明交融的大背景下，敦煌學有著什麼樣的學術“品格”或“特質”？敦煌學與吐魯番學、西夏學、藏學、龜茲學及目前統稱為“絲綢之路學”這些新興學問之間的關係，也是應該認真研討的學術背景。二，姜亮夫先生曾在他的重要論著《敦煌——偉大的文化寶藏》中明確指出敦煌學是“在國際間享有盛名的中國學術”，我曾提出這個“中國學術”的涵義並不是狹隘、保守、排他的，而是開放、革新、兼收並蓄的。即在國外，敦煌學是“漢學”的重要組成部分；在中國，敦煌學是帶有鮮明的中外文化交匯內容與風格的“新國學”，亦即世界性的“中國學”³。之所以要

³請參見拙著《敦煌學與敦煌文化》，上海古籍出版社，2007年，第273-274頁。

強調這一點，也與 20 世紀初中國學術文化界吹進了一股強勁的革新之風這個背景有關。這個風氣與歐美不無關係，與明治維新以後的日本關係也甚為密切。同樣，敦煌學的興起，也大大促進了“日本中國學”的發展，使之成為日本東方學的核心內容。這裏，不免同樣關涉到日本的“東京文獻學派”與“京都學派”，它們各自的學術背景對“日本敦煌學”乃至國際敦煌學的影響與貢獻，是涇渭分明、各有千秋？還是已經互補融合、難分伯仲？這應該也是一個學界饒有興趣的論題。另如對法國的敦煌學史研究，當然離不開與法蘭西學院漢學史及伯希和學術背景的緊密關聯，亦可探究其與法國上世紀二十年末興起的“年鑒學派”的關係。在中國敦煌學的創始期，乾嘉考據學派的餘緒（或曰“揚棄”），“二重證據法”的宣導，西方藝術學、人類學、考古學、圖像學及比較研究等方法的引進，王國維、羅振玉、陳寅恪、陳垣等學術大師的學術成果，是否已經成為敦煌學研究中不可忽視的學術文化背景？這既關乎“國際視野”，也關乎“國學”傳承，是必須下功夫深入探究的。

三、應該有翔實、精煉的史料基礎

以利用新材料、研求新問題為重要特徵的敦煌學學術史的撰著當然離不開史料基礎，我這裏強調的是所採用資料的“翔實”與“精煉”，既需要在匯輯“資料長編”的基礎上提煉，又區別於資料長編的寫法與結構。

中國古史界的編年史著述，常常是先按年代次序編纂相關的史料“長編”。所謂“長編”，應不僅僅是指史料內容篇幅的增加（長），也包括所採納資料範圍的拓展（寬），以便於寫史者選擇、提煉、加工。如前所述，今天的敦煌學學術史著作，鑒於其跨學科、綜合性、國際性特徵，既有別於通常的編年史、通史、國別史，也應該區別於其他學科的專門史；不但需要參照中國學術史著述“學案體”的基本框架，也應該借鑒外國學術史著作的通則。因此，更需要在中外史料長編的基礎上做準確、細緻的輯錄、翻譯⁴、辨識工作。

敦煌學作為一門因敦煌藏經洞文獻和石窟藝術品流散海內外而興起的國際性學問，我們必須充分認識到在相關材料的搜集、辨識、整理方面還有許多艱巨的工作要做，以保證對其整體把握的科學性和掌握細枝末節的準確性。例如上世紀初藏經洞文獻和石窟藝術品幾次大的流散的翔實過程，儘管相關著述不勝枚舉，卻至今未能有一個公認準確、詳密的情況報告⁵。如俄國奧登堡考察隊、日本大谷探險隊所獲

⁴尤其是國外相關史料、論著的翻譯，鑒於翻譯者的外文水準、專業知識等局限，會造成諸多歧義，影響其準確性與可靠程度。

⁵例如敦煌藏經洞地面結構，張宗祥撰於上世紀 20 年代之《鐵如意館隨筆》記曰：“敦煌石室，在甘肅敦煌縣。室甚穹，地下鋪鵝卵石，厚一二尺。有友人知縣事者遊之，為道如此。歸裝載石子甚富，蓋亦好事者。予丐其一，歸予敦煌片羽之匣。”如果真如此，則盜竊者曾掘地尋寶的可能性即不

敦煌寫本的真實途徑，美國華爾納盜取敦煌壁畫、彩塑的準確數量，藏經洞劫餘寫本在運送北京途中及到北京後被一些人割盜及作偽的實情，現在刊布的敦煌文獻中究竟有多少非莫高窟藏經洞所出（乃至非敦煌所出）者，又有多少偽卷贗品，凡此等等，這都需要在加強國際合作和深入調查分析的基礎上有一個基本精確的統計，方能保證史料的可靠性。

學術史著作的撰寫，還應該防止過多材料的羅列與堆砌，而必須經過作者的精心提煉與消化，方能達到鄭板橋所提倡的“刪繁就簡三秋樹，領異標新二月花”的境界。這裏除了對所擁有材料的把握、取捨與寫作技巧問題（中國古人所謂史才、史裁、史筆）外，也關係到對區別於史料長編的學術史著作性質的認識，涉及作者的“史識”。學術大師錢穆先生早就在其名著《國史大綱》的“引論”中指出“歷史智識”與“歷史材料”之關聯與不同，“材料累積而愈多，智識則與時以俱新。歷史智識，隨時變遷，應與當身現代種種問題，有親切之聯絡。歷史智識，貴能鑒古而知今。”⁶ 累積材料，可謂“愚公之舉”；鑒古知今，乃是“智者之功”。其辯證關係，不可忽視。

四、需要有通達的“史識”與理論建樹

我的理解，“史識”是史學著作的“靈魂”，亦即作者的“匠心”所在，取決於他的思想廣度、高度、深度，這也決定了其著述的理論建樹。

對國際敦煌學史的認識，當然離不開研究者的歷史觀，涉及歷史唯物主義與辯證法的基本原則如何在敦煌學史研究中的正確運用。據筆者拙見，似至少可注重對以下幾個具體問題的認識：(1) 敦煌文化的特性與多元化色彩及其形成、發展的人文環境；(2) 敦煌學的學術源流、內涵、外延、品格及其與其他一些學科的關係；(3) 敦煌莫高窟藏經洞的性質及敦煌文物、文獻被劫掠流散的正、負面效應，包括其流散的偶然性、必然性及對其中一些人與事的評價；(4) 敦煌文物保護與文化普及、研究的關係；(5) 敦煌學研究著作的分析、評價；(6) 敦煌學形成、發展進程中的國際文化交流、合作、互鑒；(7) 中、日、法、英、俄等各國敦煌學研究的歷程、特色與貢獻；(8) 敦煌文化遺產的當代傳承與開發、利用。

對以上問題的認識，有著作者的己見似乎不難，但是個人的見識能否建立在扎實可信的資料基礎之上，能否客觀、公正、合理、科學，取得學界共識則非易事；而要有創見，有理論建樹，更是需要下一番功夫，需要敦煌學界同道的齊心協力。例如對莫高窟藏經洞藏品時限、封閉原因的認識，至今眾說紛紜，莫衷一是，其中既

能排除。

⁶錢穆《〈國史大綱〉前言及引論》，見《百年求是叢書·學術浙大》，浙江大學出版社，2007年，第58頁。

有對相關材料辨識的準確與否，也有對時代背景認識與分析上的差異。堅持“避難說”者，須合理解釋西夏軍隊佔領敦煌前後的行為與其宗教信仰的關係；主張“廢棄說”者，須合理解釋藏經洞中眾多不該廢棄的珍貴文物（如長安頒發的標準佛經寫卷、精美絹畫及唐太宗《溫泉銘》拓本等）為何存在。現在通常都斷言藏經洞所藏為公元4-11世紀的寫本、刻本文獻，但李盛鐸賣給日本的四百多件敦煌寫本中有題署為西晉元康八年（298）的索綯《三國志·諸葛亮傳》寫本⁷和吳建衡二年（270）索綯《道德經》抄本⁸，而且前者最近又居然出現在保利香港國際拍賣公司的拍品圖錄之中，且與日本杏雨書屋所藏者混為一談⁹，這又涉及李氏所藏所售品孰真孰偽的問題，既牽涉到對藏經洞性質的認識，也關乎敦煌文物流散過程的許多事實（包括多次流散、作偽），關乎研究對象的真偽問題，當然是研究敦煌學史不能回避或模稜兩可的問題。歸根結蒂，“史識”和理論建樹還必須建立在真實史料（事）與科學思辨（理）的基礎之上，而非背離事理去“獨出心裁”。我這裏強調的“通達”，即是指不僅對事理闡述要通暢無礙，符合思辨的規律與邏輯，而且需要分析得鞭辟入裏、透徹服人，達到融會貫通的程度。

五、必須遵循學術規範、追求學術創新

上面所談，其實又涉及學術規範與創新這個古老而又時新的話題。中國先秦及漢代典籍裏即有不少對“規”與“矩”、“範”的論述，如《禮記·王藻》：“周還中規，折還中矩。”《莊子·馬蹄篇》：“圓者中規，方折中矩。”《漢書·律曆志》：“衡運生規，規圓生矩。”《淮南子·時則訓》：“規者所以圓萬物也。”“以法正人曰規。”吐魯番古墓葬中出土的絹、麻畫及中原出土的畫像磚、石的圖像上，女媧手執規、伏羲手執矩，表明我國創世神話傳說中的伏羲、女媧即是“規矩”的制定、執行者。至於“範”，《周易·系辭上》曰：“範圍天地之化而不過。”《禮記·禮運》：“範金合土，以為臺榭宮室牖戶。”（疏：“範金者，謂為形範以鑄金器。”）從制約器物型制又引申為規定行為準則，故漢代揚雄將“範”與“矩”歸納為決定事物成敗的“法度”（其《太玄經·瑩》：“矩範之動，成敗之效也。”注：“範，法也。”）¹⁰可見，“規範”應該是人為制定的用以約束和示範人的行為而又符合自然、社會發展規律的準則、法式、

⁷該索綯寫本及其他李氏敦煌藏品之真偽，請參見陳國燦《對赤井南明堂藏二敦煌寫卷的鑒定》一文，《敦煌學輯刊》1994年第2期，1-4頁；余欣《浙敦065文書偽卷考——兼論敦煌文書的辯偽問題》，《敦煌研究》2002年第3期，41-47頁。

⁸關於該索綯《道德經》寫本的真偽問題，饒宗頤、池田溫、榮新江、王素等有多篇文章討論，可參考。

⁹這兩個寫本均不應在杏雨書屋藏品中。據王素先生告知，索綯抄本原藏香港，後為美國普林斯頓博物館購得入藏。未知為何保利香港拍品圖錄將其與杏雨書屋藏品混為一談。

¹⁰至於“規範”合用，時代稍晚，似初見於晉代陸雲《答兄平原贈詩》：“今我頑鄙，規範靡遵。”

樣本、章程等等。學術著作的規範，當然也應該是一定時期學界同人認同需要遵守的一些基本樣式與標準，應該符合學術傳承發展的要求與規律。如徵引資料的準確性、可靠性（包括版本依據的完整性），引用他人成果須說明來源，採用圖版亦須注明拍攝者、收藏地或引用出處，使用人名、地名、書名、譯名等專有名稱需通用、統一，編撰專名索引等等。至於敦煌學學術史著作的規範，又有其若干特殊性。例如各國、各機構所藏敦煌文獻的通行與最新編號、著錄、索引，收藏地名稱，莫高窟洞窟各家編號的準確對照，敦煌壁畫、彩塑、寫本的定名與年代，敦煌學出版物（書與著者、編者、譯者）的名稱，等等，凡國際敦煌學界有一致結論或約定俗成的，均應遵守。有變化或不同意見的，則應說明緣由（如藏經洞發現者王道士的姓名、身份；如“敦煌學”名稱之濫觴¹¹；如敦煌研究院的變遷史、中國敦煌吐魯番學會創建情形；如俄羅斯聖彼得堡東方文獻研究所的所名由來等）。這既是學術研究的規範，也是文化普及的需要。就藏經洞所出文獻的整理研究而言，屬於古文獻學和中古漢語、藏文、西域等文字研究的範疇，當然還必須遵循這些學科的研究規範。其漢文文本，鑒於許多寫本的書寫方式、字跡的複雜情況與殘損程度，為釋讀其文字內容帶來不少困難；但是客觀、準確、科學釋讀卻必須成為敦煌學研究中的重要規範。這裏需要有目錄學、版本學、校勘學、文字音韻學等扎實的知識基礎與文化素養，才能保證所用材料的真實、準確、齊備。除歷史學、文學、語言學、藝術學等學科外，敦煌學研究還涉及考古學、社會學、民族學、民俗學、信息學、統計學等等學科，在歸納與提煉研究者的研究方法與成果概況時，還應該注意他們對這些學科一些基本概念的把握程度。例如上世紀初王國維先生所提倡的“二重證據法”，在敦煌研究裏多有運用，但此方法的核心是強調新發現材料（文物、文獻）與傳世典籍之印證；且這種材料之互證是高度契合、啓人心智的，並非勉強類比和攀比。何況王國維在敦煌學研究中，遠不止僅使用“二重證據”，而是倡導“多重證據”的綜合運用（文獻、實物、傳說、實驗、心證、田野調查等等）。我認為，學術史著作在總結學術研究成果時，應該有研究方法的分析。我注重的是源流研究、比較研究與特質研究。所謂“源流研究”，即是追根溯源，回歸各學科的文（本）史（源）研究；所謂“比較研究”，即不僅類比異同，分析相互影響，而且要有跨學科的觸類旁通（圖像、數字、類型等等）；所謂“特質研究”，即是抓住本質特徵與個性特色的提煉式研究，亦即通過對大文化背景與小環境下個別事件、特色作品的分析，進行縱橫比較，合理推論，得出本質特徵或規律性、普遍性結論的研究。

如前所述，一部好的學術史著作，還應該講究敘述語言的簡明、通暢、生動（信、達、雅），論證文字的明白、明晰、明確（有理有據），處理好形象思維（具象）與邏

¹¹浙江大學人文學院秦樺林的《“敦煌學”一詞的術語化過程》一文對此提出了新的分析見解。詳見《敦煌研究》2014年第6期第129-136頁。

輯思辯（抽象）的關係。這似乎也應該屬於學術規範的要求。

遵循規範是學術創新的前提。我們提倡在尊重前人的學術成果積累的基礎上進行創造性的學術思考，亦即規範地採用新、舊材料，更新觀念，拓寬視角，提出問題，綜合運用各種方法，得出有新意、有啓示的合乎規律的自己的結論。所以說，規範是創新的基礎與必要條件，創新是規範意義上的要求與目標，又是補充與發展規範的新條件、新基礎。百年來，敦煌學研究的“創新性成果”層出不窮，對這些成果進行瞻前顧後、客觀求是的評述，應該是敦煌學學術史著作的重要內容。例如在“敦煌文學”研究中，對“變文”在中國文學史（小說史、說唱文學史、戲劇史）上的流變與地位，對“敦煌曲子詞”在詞的起源、與文人詞和民間歌辭及“佛曲”的關係及其在“詩詞發展史”上的影響，相關論著何止成百上千，許多頗具新意，但又是眾說紛紜、莫衷一是。學術史著作的作者應該力求根據學術發展的客觀規律與要求，用規範與創新辯證統一的尺度，對它們做一番適當的考評與裁量。在敦煌學研究中，這樣的情況還相當普遍，是撰寫敦煌學學術史不應回避的。

六、應該構建清晰、合理的框架結構

敦煌學學術史著作的框架結構，當然會因撰著人的思路、學養、技巧、習慣而異，並非有統一的規定格式，但最基本的要求應該是清晰、合理。

“學案體”學術史著作是以學派源流、人物著述及相關實例的條述評論為基本結構框架的，這可以作為撰寫敦煌學學術史的借鑒。但是，敦煌學的學術視野及發展歷程，與中國歷朝經史之學有很大的區別，不僅涉及敦煌文物流散與東西各國的文化背景，涉及一些主要的研究機構及敦煌文物收藏地，涉及研究者各自的學術淵源，而且關乎多學科的綜合交叉，關乎豐富複雜的中外文資料，要做到結構清晰並非易事。我建議是否可列上、下兩編。上編縱述敦煌文化概論（亦即分析敦煌學的文化背景）、敦煌文物流散史、有關各國敦煌學研究史；下編橫敘敦煌學各重要分支、研究機構、研究者的主要成果與特色。其實還是要以“人”與“書”為主線，注重學科、學派背景，相關學術會議可穿插其中或附表介紹，述、論相間，敘、評結合，條縷析分，脈絡分明，方能使之面貌清晰。

框架結構的合理性，主要應體現在通過對“世界學術之新潮流”的敦煌學發展歷程的總體把握和高度概括，在對紛繁複雜的“學術個案”及大量相關材料的精當取捨的基礎上，做合乎學科發展規律與邏輯思辨的框架設計。筆者以為，學術史著作的價值，不應以“鴻篇巨制”為目標，而應該在提煉史實的基礎上，有明確的理論探析，有適當的“經驗批判”，提出“現實性”、“前瞻性”思考。

以上這些，只是我很不成熟的初步想法，說起來容易，真正做到頗難，不僅需要

在敦煌學國際聯絡委員會的協調與指導下，敦煌學界同仁的齊心協力，更需要撰寫者以埋頭苦幹、開拓創新的精神付出艱巨的努力。我衷心期盼在不久的將來，能有不止一部精彩的敦煌學學術史著作問世！

2014.12.16 完稿、2015.7.26 改定於北京大興黃村翰林庭院寓所

(作者為中華書局編審)

《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》的編纂

方廣鋜

《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》（以下簡稱《國圖敦煌總目錄》）的編纂，大體可以分為如下四個階段：

一、1984 年到 1990 年

1984 年秋，我師從任繼愈先生攻讀佛教文獻學。當時，任先生正在主持《中華大藏經》的編纂，他給我交代的任務是清理敦煌遺書，從中找出未收入歷代大藏經的文獻，以為《中華大藏經》所用。開始以為這個任務並不難，按照現有敦煌遺書目錄進行核對、整理，列出未入藏佛典目錄即可。但真正動手才知道，現有的敦煌遺書目錄，實在不足以反映敦煌遺書的現實，無法真正依靠。深感沒有一個完整、詳實、編排科學的目錄，對研究者從事相關課題研究是多麼不便。敦煌遺書是中華民族珍貴的文化遺產，具有重要的學術價值，卻缺乏一部實用的目錄，這一現狀與敦煌遺書地位、身份實在不相稱。於是萌發自己編一個敦煌遺書目錄的想法。現在看來，當時的確屬於“初生牛犢不怕虎”，或稱“不知水深淺，貿然就下河”，把編纂《國圖敦煌總目錄》的工作，看得太簡單了。

我把這個想法向先生彙報，先生非常支持。工作一個階段以後發現，國圖敦煌特藏數量巨大，編目工作量非同小可。先生當即決定，由我招聘一名助手，工資由他設法解決。80 年代中期，一個文科博士研究生，可以有自己的專用助手，我大概是絕無僅有的一個。有了助手，工作進度大大加快。

1985 年下半年，經任繼愈先生介紹，在中國敦煌吐魯番學會為《國圖敦煌總目錄》立項，學會給予 1 萬元課題經費。所以，這個項目最早屬於中國敦煌吐魯番學會的重點項目。有了經費的支持，我買了必要的參考書籍，請人做了五萬多張卡片。還把黃永武的《敦煌最新目錄》輸入電腦，編撰成敦煌學界第一個電腦版敦煌遺書索引。所有這一切，為《國圖敦煌總目錄》的編纂提供了的方便。

開始，我的工作依靠臺灣新文豐出版的《敦煌寶藏》圖版進行。但是，深入工作才知道，光憑圖版無法真切把握敦煌遺書，祇有依據原卷，纔能編纂出真正科學、翔實、使用的目錄。為此曾向北圖的有關人士提出合作推進編目工作，但因緣條件尚未成熟，合作的設想未能實現。

1984年剛開始編目時，流行的敦煌遺書目錄或為簡目，或為敘錄。我考慮敘錄雖然便於編目者納入個人的研究，形式比較自由，如略不留意，容易將需要著錄的項目漏掉。且剛開始工作時，首先接觸的均是國圖敦煌特藏中那些常見的佛教典籍，基本上沒有較多可供發揮的研究內容。於是把《國圖敦煌總目錄》設計為條記目錄，即將需要著錄的內容，用條目的形式一一羅列。早期的條記目錄內容比較簡單，除了少量文物形態的著錄外，主要是關於文獻、文字信息的著錄。招聘助手後，由於助手既不懂佛教，也不懂敦煌，需要有一種簡易的方式，便於助手儘快掌握工作內容。當時發現條記目錄就是一種比較適合的工作方式。工作時，一些簡單的項目由助手負責著錄，有難度的項目由我自己著錄，兩人分工合作，工作比較順利。如遇到研究性內容，條記目錄中無法容納，則另行記錄。

上世紀80年代中期，在中國，電腦開始進入普通辦公領域。由於在利用電腦將黃永武《敦煌遺書最新目錄》編纂敦煌遺書索引方面嘗到甜頭，便想到將來可以利用電腦來處理龐大的敦煌編目數據。比較而言，條記目錄顯然比敘錄更易為電腦所接受，所以在此後的編目工作中，將條記目錄這一形式堅持下來。

截止1989年，完成了4000餘號國圖敦煌遺書的編目。1990年國圖編目開始，便將這些稿件搬到國圖以為參考，其後一直保存在國圖善本部。但因在國圖已經編了新的《總目錄》，這些早期稿件失去價值，故在其後清理雜物時除留下少量以為紀念外，均皆丟棄。

參加這一時期工作的，除了先後聘請的兩位助手外，還有李瑞芹、任重、張伶等同志。

二、1990年到2004年

1989年3月，我調到國圖工作，任善本部副主任。這樣，依據原卷推進《國圖敦煌總目錄》的可能性便浮現出來。在館長任繼愈先生的提議與支持下，《國圖敦煌總目錄》項目開始提上議事日程。如前所述，從敦煌遺書入藏國圖以後的數十年間，國圖為館藏敦煌特藏先後編過7個目錄。這7個目錄總計收入敦煌遺書約達11000號，約佔國圖敦煌特藏的66%。此時計劃編纂的則是第8個目錄，擬將國圖敦煌特藏全部納入。所以，新的敦煌遺書的編目工作本身既屬於國圖對館藏藏品應做的基礎工作，也是賡續國圖前輩的編目工作而發揚光大。

編目的準備工作，從1990年初善本庫搬庫工作結束不久就開始了。新的善本庫為敦煌遺書設立了專藏，是一個庫中庫。我們首先清理藏品，並把相關資料全部集中到敦煌庫中。比如1990年8月初，把原來散存在新字頭櫃中的簡編號遺書取出登記，集中存放。同年8月16日，把原來存放在戰備書庫中的新字號敦煌遺書共29號、唐卡（佛畫）4幅提存敦煌庫。緊接著，我與杜偉生、王揚等幾位同仁一起，用大約一

周時間把年初善本書庫搬家時發現兩箱敦煌遺書殘片逐一清點、分類，作簡單登記。1990年10月，清點了當年京師圖書館時期、北平圖書館時期所編纂的各種館藏敦煌遺書目錄的稿本及當年寫經組留存的各種資料。

由於國圖不少敦煌遺書殘破較甚，故編日之前，必須解決敦煌遺書的修復。善本部圖書修整組長杜偉生同志剛從英國圖書館參加敦煌遺書修復回來，帶來國外的經驗與他的思考。當時善本部組織多次敦煌遺書修復論證會，冀淑英、丁瑜等先生對開展敦煌遺書修復工作大力支持並提出指導性意見。國圖敦煌遺書修復工作的順利開展，為敦煌遺書編目工作的開展奠定了堅實的基礎。

由於善本部人手不足，編目工作初期由善本部與國圖敦煌吐魯番資料中心合作進行。1990年12月25日，任繼愈先生在編目成員全體會議上作動員講話。

任先生指出：擔任國圖館長以來，看到國圖保存著許多珍貴資料，但因為沒有整理編目，不能公佈使用，常以為憂。現在已經具備對敦煌遺書進行編目的條件，感到很高興。這一編目工作對國內外都會產生重大影響，而且祇有國圖的工作人員纔有條件承擔這一工作。我們應該把它做好，承擔起這一責任。他說：講到善本，傳統重視經史子集。但佛教、道教也是中華傳統文化的組成部份。清朝編纂的《四庫全書》雖然龐大，收入佛教典籍祇有13部300多卷。實際上佛教典籍遠遠超過這個數字，僅《趙城金藏》就收經7000卷。所以，以往對傳統文化的觀點需要改變，要重視對佛教典籍的研究。敦煌遺書中佛教典籍較多，有必要先做好這一部份的工作。現在的編目，就屬於基礎性的工作，既是對館藏藏品的基礎工作，也是對佛教典籍的基礎工作。他要求參與者不但要學習佛教知識，還要學習隋唐史，要熟悉隋唐的社會，要練就扎實的基本功。希望參加這項工作的年輕人要有長遠的眼光，不要急功近利。對自己的發展要有一個規劃，要培養自己發展的後勁。他說：參加敦煌遺書編目，實際上就是為自己將來的發展培養後勁。最後他強調指出：集體勞動要注意職業道德。不能公佈的東西不公佈，不能發表的東西不發表。世界很多單位都有類似的規定，要遵守這一規定。不要沾染搶先發表資料的壞學風。

肇創初始，工作環境比較艱苦，猶記得春節前那段時間，資料中心的同志黎明、尚林、李德範、李錦繡、孫曉琳等同志克服種種困難，趕到紫竹院新館，在狹小的辦公室中參加編目。後來由於種種原因，除了黎明同志外，資料中心的其他同志不再參加。再後來，黎明同志從敦煌資料中心正式調歸善本部。

這樣，工作量大，人手不足的矛盾嚴重凸顯。根據這一情況，任繼愈先生決定從“中華大藏經編輯局”抽調人員，參與《國圖敦煌總目錄》的編纂。先後調來的有趙瑞禾、陳剛、張桂元、牛培昌、余岫雲、馬彤謹、蘇燕蓀等。這些人士大多是退休人員，唯有最年輕牛培昌先生是返城知青。其中張桂元女士原是退休工人，其後為了敦煌遺書幾乎投入後半生的精力。她雖然祇有高中學歷，但勤奮努力、細心周全，

後來成為我們編目工作的主力之一。她雖然終生沒有寫過什麼專著或論文，但實際已成為敦煌遺書研究的專家，甚至可以根據筆跡，直接判定某號殘卷屬於什麼文獻，大約什麼年代，有的甚至可以說出是那個寫經生寫的。趙瑞禾先生是青海回京的退休教師，工作執著認真，一絲不苟，一直堅持到著錄初稿全部完成。陳剛先生原為武警軍級幹部，當時已將近 70 歲，每天與其他工作人員一起朝九晚五，勤勤懇懇，一紙一紙地量，一字一字地抄，一段文字、一段文字地查核原文。諸位先生原來對佛教都不瞭解，而國圖敦煌特藏絕大部份為殘破佛經。當時還沒有電子版大藏經，我們的工作全部靠人工查閱《大正藏》。為了核對那些殘卷到底是什麼經典，先生們翻爛了一部《大正藏》、一部《大正藏索引》。“中華大藏經編輯局”條件有限，給予的待遇非常菲薄，每月祇有幾十元的補貼。但先生們出於對民族文化的熱愛，不計報酬，不計辛勞，執著地投入這一工作，並以今生能夠參加這樣的文化工程為榮。我記得因為陳剛先生年齡較大，我擔心他的身體受不了這樣高強度的工作，經再三動員，他纔很不甘心地退出這一工作，其後還經常抽空來看看。由於善本部本身參加這項工作的人員有限，所以《國圖敦煌總目錄》的初稿，絕大部份由這些先生完成。這些初稿至今完整保存在我家，看著上面工工整整的鉛筆字，私心區區，實不能已。

善本部參加這項工作的，除了我以外，先後還有李際寧、黎明、陳紅彥、黃霞、胡謙。我時任善本部副主任，有許多職務內的工作必須承擔，並不能整天守在編目組。祇能在佈置工作以後，每天去看幾次，解決一些疑難問題。有時疑難問題比較多，祇能讓大家把它們先留下來，待我有時間再去解決。日積月累，疑難問題堆積如山，這也是《國圖敦煌總目錄》日後長期未能定稿的原因之一。李際寧時任善本組長，我若不在，便由他負責掌控全局。黎明、黃霞兩位每天負責從庫房提取、歸還遺書，監護遺書的安全，參與目錄編纂。嗣後黎明同志離開國圖，這部份工作就由李際寧、黃霞承擔。先後擔任善本部主任的李致忠先生、張國風先生從不同角度、用不同方式對這項工作給予了支持。

我於 1993 年 5 月調離國圖。離開前，與善本部簽訂協議，承諾繼續承擔編纂《國圖敦煌總目錄》工作；善本部則承諾給予我在館時同樣的工作條件。該協議經主持工作的唐紹明常務副館長簽字生效。此後，我經常到國圖去，由於解脫了行政職務，可以安心從事編目。但畢竟已經不是國圖的工作人員，許多具體的事情更多地由李際寧挑起重擔。其後李際寧擔任善本部副主任，工作擔子更重，但對《國圖敦煌總目錄》的編纂從不鬆懈。

大約在 1990 年代中期，《國圖敦煌總目錄》的初稿全部完成，國圖敦煌特藏的主體部份均已著錄，當時能夠查到的文獻，大體均已查出，並對部分文獻做了錄文。其中的藏文部份，則在黃明信先生的指導下，由東主才讓先生承擔著錄工作。

這裡想對著錄內容做一點交代。

《總目錄》用條記目錄的方式，對敦煌遺書進行全面的著錄。著錄項目共分 14 個大項 42 個小項。與以往敦煌遺書目錄不同的是，我們清醒而有意識地從文物研究價值、文獻研究價值、文字研究價值等三個層面厘定並著錄敦煌遺書的各個知識點。在工作中逐漸完善體例，嚴格按照體例採集資料，編纂目錄。我們這一著錄體例，其後成為編制《敦煌遺書定級標準》（國家標準）的基礎。

就文物研究價值而言：

《總目錄》對國圖敦煌特藏全部遺書重新給予統一的新編號，命名為“北敦號”，用漢語拼音字頭“BD”表示。編號時兼顧到敦煌遺書的文物特徵與遺書上所抄寫的文獻特徵，創造了對敦煌遺書進行編號的新方法。

《總目錄》對遺書的文物特徵進行了較為詳盡的著錄，包括遺書的總體數據，即長度、寬度、紙數、正面抄寫總行數與行字數、背面抄寫總行數與行字數。還對該遺書每紙的具體數據，包括長度與抄寫行數進行測量、統計與著錄。此外著錄了遺書的裝幀形式、首尾存況、護首、軸、軸頭、天竿、縹帶，經名是書寫還是貼簽、扉頁情況、扉畫情況、卷面殘破情況及其位置、有無界欄及其情況（墨欄、硃欄、折疊欄、方格欄、有豎欄無上下邊欄、豎欄頂天立地等等）、尾部情況、有無附加物（蟲繭、油污、線繩及其他）、有無裱補及其年代、是否修整、其他（曾經折疊、線縫等）。

《總目錄》對同一遺書抄寫若干件文獻的情況作為較為詳盡的著錄，並對這種情況的形成，同一遺書上諸文獻的關係逐號進行分析。

如有可以綴接的遺書，《總目錄》儘量予以綴接並予以著錄。即使不能直接綴接，但如果原屬同卷者，亦予以著錄。有些綴接的情況比較特殊，則另闢一條專門著錄。

就文獻研究價值而言：

敦煌遺書常有同經異名、異經同名、同經異本、同經異卷等情況出現，一般研究者常常因此困惑。《總目錄》對每一種文獻均厘定其具體內容，採用通行名稱予以著錄。如果遇到同經異名、異經同名、同經異本、同經異卷等情況，一概在經名項中予以說明，使研究者從開始便分清文獻的異同。

《總目錄》對每一號遺書上所有的文字均進行查核，力爭做到每一行字都有交代。凡屬有傳世文獻留存的，儘量與傳世文獻核對，找出它的首尾對照項。如果沒有傳世文獻留存，則儘量與敦煌學界已有的錄文核對，找出它的首尾對照項。如果尚無錄文或錄文不符合需要，則編目者自行予以錄文。如果因篇幅、時間等關係編目者難以錄文者，則對文獻內容作簡要說明。如果所著錄文獻與對照本文字有差異，則予以說明。

《總目錄》對文獻現存的首尾題、題記，目錄中原文照錄。凡屬有意義的雜寫，也一概原文照錄。為節省篇幅，對無意義雜寫不錄文，但均予以描述性著錄。凡有印章，一概著錄印文內容，並著錄其大小、形狀、顏色、位置。

《總目錄》著錄每一文獻的書寫年代。遺書上所抄文獻的語種。包括雜寫中出現的語種。每個文獻均給予分類號，以與《分類解說卷》互檢。

《總目錄》還著錄遺書卷面二次加工情況，諸如句讀、點標、科分、間隔號、行間加行、行間加字、朱筆、墨塗、倒乙、刪除等等，重文號等其他各種書寫符號。

就文字研究價值而言：

《總目錄》著錄該文獻所用的字體、有無武周新字及其使用情況、避諱字、古字、異體字等情況。

如前所述，我們在工作中將敦煌遺書的文物研究信息、文獻研究信息、文字研究信息分解為 14 個大項 42 個小項，分別予以採集著錄。《總目錄》公佈其中的 13 個大項 39 個小項。數據庫中目前將上述信息分解為 14 個大項 47 個小項。當然，剛開始時，採集項目還沒有分得那麼細，上述著錄項目是在多年工作中逐漸發展與完善的。實際上，目前數據庫中雖然分解為 14 個大項 47 個小項，但真正統計、檢索時，依然嫌其粗略。故下一步我們將會進一步完善數據庫，考慮將有關項目分解為 80 多個小項。以使這些目錄數據能夠發揮更大的功能。

我們的基本態度是，對數據的採集應儘量客觀。這裡包括兩層含義：第一，數據本身應該是客觀的。第二，採集者應該用一種客觀的心態來對待與採集數據。在這個問題上，我們也走過彎路。

比如說，早期著錄時，我們採用“字品”來著錄遺書上所寫文字的書寫水平及書寫者書寫時的認真程度，用“書品”來著錄遺書上文字的謀篇、佈局及其書法成就。並分為“佳”、“尚可”、“差”等三級來加以評價。但後來發現這種評價主觀性很強，不同的著錄者面對相同的遺書，所給的等級可以完全不同。即使是同一個人，今天看到這件遺書，可能評價為“佳”；明天再看同一件遺書，評價也許變為“尚可”。我本人有過這樣的經驗：當連續看到幾個書法比較差的遺書，再看到一個書法好一些遺書，所給評價可能為“佳”；相反，連續看到若干書法較好的遺書，然後看到一個書法相對差一點的，所給評價可能為“差”。但如果把上述分別評價為“佳”與評價為“差”的遺書放在一起再作比較，就會發現它們之間的實際差距並沒有那麼大，有時甚至發現評價為“差”的那件與評價為“佳”的那件書法水平實際差不多。所以，後來我們廢止了用“字品”、“書品”這種從純主觀角度來評價敦煌遺書的項目。

有些項目，看起來似乎非常客觀，但著錄時卻往往深度涉入著錄者的主觀因素。這些項目，也以不予著錄為好。比如有些敦煌遺書目錄都著錄遺書的顏色，看起來遺書的顏色是一種客觀存在，似乎與著錄者的主觀因素無關。所以剛開始我們也著錄遺書的顏色。其後的實踐證明情況並非如此。首先，著錄者隨著觀察條件的不同，比如在自然光下、日光燈下、白熾燈下乃至觀察時光線強弱等等，在不同條件下觀察者所觀察到的結果會有很大的差異。其次，著錄者個人對顏色的敏感程度，也會影

響他的判斷¹。為了避免上述客觀條件、主觀因素的干擾，我曾經設想採用色標對照的方式來進行顏色的著錄，並托人到日本購買《標準土色帖》作為對照工具。但緊接著發現即使有了那樣的工具書，遺書顏色的著錄依然是一件無法完成的任務。因為敦煌遺書歷經千載風塵，種種磨難，頗多水漬、黴爛、油污、塵穢等情況，以致一個卷子往往五花斑駁。著錄某件敦煌遺書的顏色時，到底以它哪個部位的那種顏色為標準呢？即使找到一小塊似乎沒有遭到各種侵害的地方，也往往可以發現它與其他似乎同樣也沒有遭受過侵害的地方顏色有差異。在敦煌遺書已經飽經風霜，它的顏色已經完全失去原樣的今天，再來著錄它的顏色，不但沒有意義，而且會誤導讀者。所以，我們的目錄放棄了對顏色的著錄。

目前各出版社、各收藏單位出版了一批彩色圖錄，網上也公佈一批彩色圖版。與黑白圖版相比，這些彩色圖版的色彩固然大大逼近原卷，相對來說更加真實地反映原卷的面貌，但從筆者的實際經驗來說，這些彩色圖版的顏色未必完全等同於原卷。因此，要想真正瞭解某遺書的顏色，祇有親自考察遺書原件。即使這樣，由於上述主觀、客觀條件的限制，某研究者的結論也未必能夠定於一尊。

由此我認為，目錄祇能解決部份問題，不能解決一切問題。對不同的研究者來講，應其研究目的之不同，有時必須考察原卷。

初稿完成以後，到2004年《國家圖書館藏敦煌遺書》（大型圖錄）編輯以前，我們做了這樣一些工作：

- (1) 將全部鉛筆手寫目錄初稿輸入電腦。
- (2) 對初稿原稿與電腦錄入稿進行反復核對。
- (3) 設計數據庫，將電腦稿輸入數據庫。
- (4) 在數據庫中對著錄數據進行規範與整合。

1997年，我提出的《敦煌遺書總目》被中國社會科學院列為重點項目，社科院先後兩次，共計給予12萬元課題資助。《國圖敦煌總目錄》實際是《敦煌遺書總目》的一個組成部份或階段性成果。社科院這筆費用的撥付使上述輸入電腦、建立數據庫等工作成為可能。

這一階段，在任繼愈先生的主持下，國圖與江蘇古籍出版社合作，出版大型圖錄《中國國家圖書館藏敦煌遺書》，1999年出版了五冊，2001年又出版兩冊，總計七冊。配合圖錄的出版，對相關遺書的目錄初稿進行修訂，纂為定稿。遺憾的是，由於種種原因，這一合作以後未能繼續。

妙智、淨染、通了、李瑞芹等參與了這一時期的工作。慧海公司承擔了將初稿

¹據研究，人類的眼睛是依靠一種椎體狀的細胞來分辨顏色。大多數人擁有三種椎體狀的細胞，為三色視覺。色盲者只有兩種椎體狀的細胞，為雙色視覺。個別人為四色視覺，這種人能分辨出1億種顏色，比一般人多9900萬種。（<http://news.sina.com.cn/w/2012-06-21/112824634078.shtml>）

錄入電腦的任務。

三、2004 年到 2012 年

2004 年下半年，在主編任繼愈先生的推動下，在時任國家圖書館館長的詹福瑞先生、副館長陳力先生，時任善本部主任的張志清先生的大力支持下，國圖敦煌特藏圖錄的出版再次啟動，成立了專門的編輯委員會與出版工作委員會，將圖錄定名為《國家圖書館藏敦煌遺書》，由北京圖書館出版社負責出版。2004 年 12 月 21 日，時已 88 歲高齡的任繼愈先生與參加圖錄工作的全體人員見面，並講了如下一番話：

……。文化建設不能那麼快就看到明顯的效果，可是有所感覺。看報上深圳地鐵開通，幾十萬人擠啊，擠來擠去。咱們看擠公共汽車，一擁而上。有力氣的就捷足先登，老弱就被擠下來了。諸如此類。排隊時加塞啊，司空見慣。民族文化品位真正地提高不是很快就能夠見效，要長期積累纔行。不長期積累，光靠突擊恐怕不行。搞衛生，大掃除，掃除一陣也就行了。但經常講衛生，養成講衛生的習慣，一個民族那才是乾淨的。我們到日本，那裡平常就比較乾淨，不是客人來了打掃打掃纔乾淨。我們這個工作，說大了是改善我們中華民族文化品位的工作。這個工作當時看不到效益，效益在若干年以後慢慢纔開始出現。這是慢工，不是速效化肥，投上幾天以後苗就返青，就旺了。沒有那種效果，但非常重要。

現在我們國家，文科沒有受到足夠的重視，文科建設也沒有受到足夠的重視。現在我們印刷出版敦煌遺書是開始重視文科的表現，引起注意了。

我們這個工作意義比較重大，因為它是中華民族文化建設不可缺少的一個部份。文化建設先行部份就是積累資料。這又是一個第一步，就是積累資料。積累資料就好比打仗要糧草先行。文化的糧草就是積累資料。看來，真正的文化高潮大概你們到了中年以後纔趕得上，這個世紀的中葉就會看到一些苗子。現在我們做一些準備。就因為開始做準備，這個意義就比較大了。人家還沒有注意，我們先走一步，這是很值得自豪的一件事情。

再一個是大家都敬業，這一點我也很佩服。比如我知道黃霞同志並不熱愛這件事，但她的敬業精神非常好。這一點我有同感。我來圖書館時，本來想幹個兩三年就回去了。但來了以後看回不去，既然來了就盡心盡意地做這件事情。（方插話：黃霞倒不是不熱愛敦煌。幹了這麼多年敦煌，她對敦煌非常有感情。但她對佛教沒有興趣。）

大家還要認識到，我們這個工作沒有什麼顯著的引起社會重視啊，出名啊。不像別的人那麼照耀啊，那麼光輝啊，燦爛啊，沒有那種情況。這個要耐得住寂寞。我記得我們編《中華大藏經》，方廣錫也在，先後有十二、三年，106 本。那個書我是主編，大家看書上，沒有我的名字，沒有出現過。與中華書局訂合同時，甲方、乙方，當然有我的名字，那是合同上的，書上沒有。最後出目錄的時候，講編纂經過，纔提到我怎麼參加的，書上也沒有。要為了出名的話，化十幾年搞這個事情，劃不來。實際上我們是為中華文化做貢獻，這是我們感到很安逸的地方，這比什麼鼓勵都好、比什麼獎勵都好。我們為中華文化出了

一份力量，出的力量還是比較長遠，很不容易。現在有些流行的書，壽命也就是三五年，甚至於出版以後馬上就不行，就銷毀了，這樣的書很多。我們的書不是這樣的，是經得起時間考驗的。所以不要求速效，求實際的。方廣錫同志念博士學位的時候，一般是三年畢業，畢業以後打算怎麼怎麼了。他的工作沒有完，論文做起來也不大踏實，他就延長一年，晚畢業。為了這個晚畢業，工作做得挺好。他也沒有計較這些。我覺得這很好。人要拿點奉獻精神纔行。大家要認識這件事情的意義，大家共同共事，對文化建設做一份應盡的工作。這件事，我覺得說偉大也夠偉大，說平凡也夠平凡。就是這麼一件工作，很值得做一做。

現在有這麼個機會，國家肯拿出錢來做這件工作。咱們就兢兢業業地把它做好。很高興看到大家這麼認真負責地做這件工作。我也很愉快，了一件心事，完成一件任務。全世界等著我們這個呢，英國、法國都有了，我們的還沒有拿出來。而且我們加了一個說明提要（方按：指圖錄所附《條記目錄》），很有意義。這個有什麼意義？他們都沒有這個東西，我們有。他們是印出來就完了，我們是拿了我們的判斷、加上說明，等於一人一個戶口本，他的職業、年齡等等。一般的就是一個相片，貼一張相片，而我們有職業、年齡等等，多了一點。顧炎武說著作不一定要求多，要“必古人之所未及就，後世之所不可無”者，這樣的任務做起來就有意義。《日知錄》那本書一條一條的，後來他自己發現前人已說過的，就刪掉一些，不是越厚越好。咱們也不要趕時髦。咱們的這件工作就是前人沒有來得及做的，後人非做不可的，我們做了這麼一件事情。這不是意義很重大嗎？這不是很好嗎？報材料寫什麼“填補了空白”，那是隨便一說，什麼叫空白？咱們這個事情真的是個空白，因為從來沒有嘛，外國也沒有過，咱們開始做，這就很好嘛。做點實際的，不要圖虛名。做一點實事，心裡就很踏實。這就不容易。我就這麼個想法。少做些後悔的事，心裡就健康了，就踏實。做些遺憾的事情，心裡也不踏實。

這裡談一點初步的想法。大家要苦幾年，把它做完。希望大家共艱苦、共甘苦、共患難。有什麼難題，共同解決，一定把它做好。大家有什麼要求、願望，提出來，我願意為大家服務。不能在第一線像你們那樣艱苦地工作，我搖旗吶喊、幫幫忙、協助協助還是可以。做些力所能及的工作，讓我們大家共同做好。

那天先生開始講話以後，我纔想到應該錄音，所以該錄音缺失先生講話的開頭部份。先生在講話中闡明了這項工作的在中華文化建設中的價值與意義。強調要不務虛名，耐得寂寞，不企求榮譽與光輝，惟求為中華文化做一點實實在在的奉獻。強調不求速效，惟求實際。並針對新組班子中大多數人以前沒有接觸過敦煌遺書，特地以黃霞同志為例，提倡敬業精神。

配合圖錄的出版，我們依據館藏敦煌遺書原卷將《國圖敦煌總目錄》條記目錄草稿逐一全部再次核對，解決遺留問題，正式纂為定稿。由於我已經於2004年6月調到上海師範大學，上海師範大學將《敦煌遺書總目》列為特別資助項目，給予我較為寬鬆的工作條件，較為寬裕的科研經費，使我有條件集中精力進行《總目錄》條記

目錄的定稿工作。

2009年7月11日，任繼愈先生辭世，這對我們是巨大的損失。我們按照先生的教導，不講名、不講利，講工作、講奉獻，不求速效、惟求實際。繼續一步一步地將這項工作推向前進。

1912年6月，大型圖錄《國家圖書館藏敦煌遺書》146冊全部出齊。標誌著第三階段順利結束。

共同參加這一時期定稿工作的主要有李際寧、黃霞、張桂元、張麗、侯沖、程佳羽。全部藏文草稿，由中國藏學中心黃維忠先生重新審核修訂。方曦、朱雷先後協助建設了兩個數據庫，努力用數據庫來處理龐大的編目數據，取得良好的成果。方廣鑒、鮑田珍、徐東、屈憲生、王岳、張國風、薛岫樺等同志曾協助工作。王鷹、李素潔、王侃、張磊、曹凌、伍小劫、陳王庭、劉倩、蕭基平、張賢明程度不等地參加了部分工作。

四、2012年到現在

如下文所說，《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》共分為四卷。2012年大型圖錄《國家圖書館藏敦煌遺書》146冊全部出齊，就《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》而言，僅完成其中的數據數據部分，即“館藏目錄”卷。故此後的工作主要是針對這些基礎數據進行補充、修訂與規範，編纂《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》的其餘三卷。其中《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄·新舊編號對照卷》已經完成並出版，《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄·館藏目錄卷》已經完成，交付出版社。其餘兩卷正在定稿。

朱雷、張麗、侯沖、王孟、伍小劫、史經鵬、王招國程度不等地參加了部分工作。

特別要提到的是，高田時雄先生主動提出，並依據照片審核、修訂了目錄中全部藏文內容。在此對他表示衷心的感謝。

在此我還要特別提到李際寧、黃霞兩位對這一目錄的貢獻。

從1990年開始，李際寧即參加目錄的編纂，至今已經超過20個年頭，把人生最美好的時光獻給了這項事業。他生性忠厚謙和，在工作中踏踏實實、仔仔細細，做了大量瑣碎而又不得不做的工作。他繼承傳統美德，甘做陪角，做了大量拾漏補缺的工作。特別是我離開國圖以後，如果沒有他繼續擔當，這個目錄就有夭折的危險。他是這一目錄當之無愧的棟樑。

黃霞參加這一工作也已經有20多年。她工作細心，有極強的責任心。為了保證工作效率與遺書的安全，善本部決定將敦煌特藏庫交由編目組單獨管理，具體的管理工作就由黃霞承擔。從那時到如今已經20年，敦煌特藏庫沒有發生任何差錯與安全問題。我曾經這樣說：如果敦煌遺書在我們編目的過程中發現丟失、損壞等情況，

我們的全部工作就統統變成罪過。由於黃霞同志以她強大的責任心保障了館藏敦煌遺書的安全，保障了我們的戰略後方的安全，從而使得編目工作能夠順利進行。從這個意義上講，黃霞同志是這個項目的第一等大功臣。

我還想提到的是，我們這個團隊從 1990 年至今，已經合作 20 多年。大家的確如任先生所教導的，不講名、不講利。說出來也許讓人難以置信，但事實是 20 多年來，大家為了編纂《國圖敦煌總目錄》付出那麼多的勞動，卻沒有得到過一分錢收入。在當今普遍趨利的社會中，這或許可以稱為是一個奇跡。在此，我要向李際寧、黃霞以及其他諸位同志深深地鞠一躬。

在《國圖敦煌總目錄》即將完成的今天，我們特別懷念任繼愈先生。這個目錄的每一步工作，都離不開先生的支持，都凝聚著先生的心血。不僅如此，先生對編纂目錄的指導思想也給與很多具體的指導。他多次指出：我們做的是工具書，一定要詳盡、扎實、正確。不但要讓使用者信得過，而且要讓人家用得方便。要我在這方面多動動腦子。他還反復強調指出：“工作要精益求精。不做則罷，做就要做到最好。做過的工作，不要讓後人再做第二遍。”這些年，我們的目錄編纂工作就是在先生的上述指導思想下展開。國圖敦煌特藏中哪怕一些很小的殘片，乃至背面揭下的古代裱補紙，只要有文字，一律收入圖錄。《國圖敦煌總目錄》將遺書上各種資訊，依照文物、文獻、文字三個方面，儘量予以著錄。就文獻而言，我們盡力對遺書上的每一行字都有所交待，以盡可能為研究者提供有關資訊。

為了讓北圖敦煌遺書目錄這一基礎工程儘快完成，2006 年，經先生推薦，國家社科基金將《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》列為特別委託項目，給予 50 萬元人民幣的資助，對這個項目的最終完成，給予極大的推力。在此，謹將這些成果獻給任先生，以告慰先生在天之靈。

2015 年 8 月 20 日刪節

（作者為上海師範大學教授）

散藏敦煌遺書所見題跋輯錄與研究

——以許承堯舊藏題跋為例

朱鳳玉

一、前言

敦煌寫卷是近代中國學術史上的重大發現，但因時空背景等諸多因素，以致未能及時系統完整的保存，而流散世界各大圖書館，乃至公私收藏，徒增學界之遺憾與研究上之困擾。近年學者關注的焦點開始投向散藏敦煌寫卷蹤跡的追尋，我則致意於散藏寫卷的題跋。

散藏敦煌寫卷「題跋」，有的記敘寫卷收藏過程；有的品評寫卷書法字體且偶加斷代；或考論寫卷內容，評論其價值。其學術價值，每有不容小覷者。2014年草擬《散藏敦煌寫卷題跋之輯錄與研究》專題計畫，獲科技部補助¹，執行過程中，益發覺得散藏敦煌寫卷題跋實有輯錄與研究之必要。今以許承堯舊藏敦煌寫卷題跋為例，進行輯錄，並據以研究其內容，分析歸納其涉及之問題。

二、許承堯的生平及其敦煌藏卷

許承堯是清末民初的詩人、書法家、方志學家及文物鑒賞家，喜愛收藏古物。任職甘肅期間，收集不少珍貴敦煌寫本，尤其書法古雅精美之晉魏隋唐經卷，對藏卷多施加品題；而他個人書法作品也深受唐人寫經之影響，風姿綽約，流暢大方。其題跋既是個人書法藝術的呈現，又是對寫卷書法的鑒賞與品評，且涉及敦煌寫卷流傳等諸多議題。

（一）許承堯的生平及其敦煌寫卷收藏的來源與流向

許承堯（1874-1946），一名芑，字際唐，又作霽唐，號疑庵、悔庵、侯龔等，晚年別號芑父、芑叟，安徽歙縣人。出身商賈之家，少年隨邑中汪宗沂學，與潭渡的黃

¹計畫名稱：『散藏敦煌寫卷題跋之輯錄與研究』，MOST 103-2410-H-415-029-MY2，執行期間：2014.08.01~2016.07.31。

賓虹同窗。光緒二十年甲午（1894）中舉，光緒三十年（1904）甲辰科進士，欽點翰林，授庶起士。民國二年（1913）冬受甘肅都督張廣建（1864-1938）聘請，赴隴任甘涼（今甘肅張掖）道尹。任官西北十年，收集唐人寫經甚豐。後辭官返鄉，致力於鄉幫文獻之搜集。1926年至1937年，任縣誌總修纂，編修完成長達百餘萬字的《歙縣誌》，並著有《歙故》、《歙事間談》等。晚年寓居上海，撰寫紀遊詩，出版有《疑庵詩集》。工書法，其書有唐人風格。

許氏生平，有後人所撰《許疑庵先生事略》²可資參考；鮑義來、余欣、梁芬等亦對其收藏與學術概況有所論述³，茲不贅述。

許承堯舊藏寫卷的來源與流向，始終是學界關注的焦點。據余欣調查，其來源主要有三：市肆中購買，孔憲廷等同僚贈予，廷棟案接收。至於其舊藏流向：1924年許氏辭官回歙縣故里，曾將帶回敦煌寫卷，挑選出書法最佳及帶有題記紀年的精品40件，度藏老家大廳樓上，並命名為「晉魏隋唐四十卷寫經樓」；其餘則或贈予長子許家栻，姪女悅音，友人馬其昶、陳闡、黃賓虹、唐式遵，及學生吳綺川、吳博全、一塵等人；或與友人交換；更大部分則售予葉恭綽、龔釗及日本中村不折等人。1946年許氏逝世後，家人謹遵其遺囑，將所有藏品，包括書、畫、書籍及手稿悉數捐獻給安徽省博物館⁴。

（二）許承堯舊藏的敦煌寫卷

許氏舊藏敦煌文獻究竟多少？其自言：約二百卷。時人或言近三百卷，或言六百卷、或言千餘卷⁵，眾說紛紜。然據許氏舊藏寫卷題跋所提及，均言二百卷，當指許氏早年甘肅訪購的卷數。至於其蒐羅所得究竟多少？應不止此數。

許氏舊藏幾經易手，輾轉流散，據余欣調查，其舊藏寫卷所在，涉及安徽省博物館、中國國家圖書館、上海圖書館、上海博物館、北京大學圖書館、天津市藝術博物館、浙江省博物館、臺北國家圖書館、臺北中央研究院傅斯年圖書館、香港中文大學文物館、日本天理大學圖書館、書道博物館、大阪杏雨書屋、美國弗利爾美術館

²見許克定、許克寶《許疑庵先生事略》，《歙縣文史資料》第2輯，歙縣政協文史資料工作委員會編，1987年出版。

³鮑義來《許承堯與敦煌遺書拾掇》（《檔案》，2001年第5期）、余欣《許承堯舊藏敦煌文獻的調查與研究》（《敦煌學·日本學——石塚晴通教授退職紀念會論文集》，上海辭書出版社，2005年，頁151-192。）、梁芬《許承堯生平與學術概述》（《黃山學院學報》14卷1期，2012年1月，頁8-23。）

⁴歙縣檔案館館藏許承堯捐贈文物清冊，共三冊，174張（實為348頁），4075條目錄，2萬餘冊（件）文物。

⁵水梓（1884-1973）甘肅蘭州人，原籍浙江，清末貢生，甘肅著名教育家，擅書法精詩文。言共有六百卷。（說見水梓《張廣建督甘時期的見聞》，《甘肅文史資料》第2輯，1963，頁30-31）；周廷元說約有一千餘卷。（說見周廷元《編目贅言》載《周廷元敦煌寫經守殘留影》，《責善半月刊》1卷14期，1940.10，頁2-4）。

(Freer Gallery of Art) 等 14 個公私單位，總計 42 件。我在其基礎上，重新詳加檢索，計得鈐有許承堯相關印記或題跋之敦煌文獻 69 件，分別收藏於 23 處。卷數與許氏舊藏總數顯有差距，或有尚未公布，或未經辨識者，更有不知去向者。尋檢所得如下，凡余欣文章提及者於前加「*」識別之：

- (一) 安徽省博物館藏 7 件：* 1. 《大般若波羅密多經》卷五七、* 2. 《大般涅槃經》卷三三、* 3. 《藥師琉璃光如來本願功德經》卷一、* 4. 《二娘子家書》、* 5. 《大隨求真言啟請》、* 6. 《大般若波羅蜜多經》卷一九〇、* 7. 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼咒》。
- (二) 中國國家圖書館藏 7 件：* 1. BD14504 (北新 0704) 《阿毗達磨俱舍論》卷二七、* 2. BD14514 (北新 0714) 《大般涅槃經》(北本) 卷二五、* 3. BD14573 (北新 0773) 《大寶積經節抄》、* 4. BD14635 (新 0835) 《增壹阿含經》卷四七、* 5. BD14739 (北新 933) 《十誦律疏》、* 6. BD15125 (新 1325) 《法句經》卷上、7. BD15368 (新 1568) 《妙法蓮華經》卷五。
- (三) 上海圖書館藏 9 件：* 1. 上圖 016(812379) 《歡喜國王緣》、2. 上圖 030(812408) 《大智度論釋十無品》、* 3. 上圖 040 (812447) 《金光明經》卷一、* 4. 上圖 042 (812449) 《大智度論》卷八一、* 5. 上圖 043 (812450) 《妙法蓮華經》卷四、* 6. 上圖 067 (812509) 《華嚴經》卷三十三、* 7. 上圖 068 (812510) 《孟蘭盆經贊述·溫室經疏》、* 8. 上圖 078 (812525) 《太玄真一本際經》卷二、* 9. 上圖 100 (812548) 《大乘入楞伽經無常品第三之餘》。
- (四) 上海博物館藏 1 件：* 1. 上博 36 (37497) 《妙法蓮華經》卷一
- (五) 北京大學圖書館藏 1 件：* 1. 北大 D063 《金光明最勝王經》卷七
- (六) 天津市藝術博物館藏 5 件：* 1. 津藝 62 《妙法蓮華經》卷五、* 2. 津藝 74 (77.5.4416) 《佛說無量壽觀經》、3. 津藝 167 (77.5.4506) 《妙法蓮華經·從地湧出品第十五》、4. 津藝 180 (77.5.4519) 《妙法蓮華經》卷第七、5. 津藝 206 (77.5.4545) 《大般涅槃經》卷十六、
- (七) 浙江省博物館藏 2 件：* 1. 浙敦 028(浙博 003) 《大智度論》卷七二、2. 浙敦 029(浙博 004) 《太子慕魄經》。
- (八) 青島市博物館藏 5 件：1. 《大般涅槃經》卷二殘卷、2. 《妙法蓮華經》卷一、3. 《毗尼律藏》、4. 《般若波羅蜜光讚經問品下》、5. 《維摩義記》。

- (九) 首都博物館藏 2 件：1.32.577 《佛說解百生怨家經》、2.32.579 《大般若波羅蜜多經》卷五十一。
- (十) 四川博物院藏 2 件：1.26. SCM.D.21597 《大般若波羅蜜多經》殘卷、2.30. SCM.D.29127 《妙法蓮華經》。
- (十一) 香港中文大學文物館藏 1 件：* 《大智度論》卷六五。
- (十二) 臺北國家圖書館（原中央圖書館）藏 4 件：* 1. 064 《妙法蓮華經》卷一五、* 2. 085 《大般涅槃經》卷一七、* 3. 095 《大智度論》卷六三、4.127 《瑜伽論手記》。
- (十三) 臺北中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏 1 件：* 27 《隨求即得大自在陀羅尼神咒經》。
- (十四) 杏雨書屋《敦煌秘笈》藏 2 件：1. 羽 628 《佛說延壽命經》、2. 羽 771 《瑜珈師地論分門記》卷第四十二、第四十三合卷本。
- (十五) 日本書道博物館藏 8 件：* 1.132 《抱朴子》殘卷、2.133 《鄭注論語》殘卷、* 3.136 《南華真經知北遊品第廿二》、* 4.137 《春秋左氏傳》殘卷、* 5.105 唐寫《太上八威靈策》殘卷、* 6.139 《搜神記》一卷、* 7. 《律抄》一卷、* 8. 《法華經註》第一。
- (十六) 日本天理大學圖書館藏 1 件：* 183-53 《妙法蓮華經》卷六
- (十七) 日本東京大學東洋文化研究所藏 1 件：* 東大 4699 《四部律並論要用抄》。
- (十八) 美國弗利爾美術館藏 1 件：* F1982.2 號《大般涅槃經》卷三三
- (十九) 啓功藏敦煌石室寫經殘字 3 則。
- (二十) 中國文化遺產研究院藏 1 件：117 (XJ020-0660.01) 《妙法蓮華經》卷三
- (二十一) 中國嘉德 95 春季拍賣會：* 《般若波羅蜜多心經》
- (二十二) 臺北戴勝山房：隋人書《十輪經》
- (二十三) 許承堯贈唐式遵的寫卷 3 件

三、許承堯舊藏敦煌寫卷題跋

以上 69 件舊藏寫卷中，有許氏題跋 23 則，含為他人藏卷撰寫之題跋一則。茲依館藏條列輯錄如下：

1. 安徽省博物館藏《藥師琉璃光如來本願功德經》卷一，卷首有許氏跋。
2. 安徽省博物館藏《二娘子家書》另裱三冊頁，第一冊頁有許氏跋。第二冊頁節錄鄧之誠《古董瑣記》後有許氏跋。
3. 安徽省博物館藏《大般若波羅蜜多經》卷一九〇，卷尾有許氏跋。
4. 安徽省博物館藏《大般涅槃經》卷三三，卷前題「最精北朝周齊時寫經七十九行」，為許承堯筆跡。有許氏另紙題跋。
5. 中國國家圖書館藏 BD14514（北新 0714）《大般涅槃經》（北本）卷二五，有許氏題跋。
6. 中國國家圖書館藏 BD14635（新 0835）《增壹阿含經》卷四七，有許氏題跋。
7. 中國國家圖書館藏 BD15125（新 1325）《法句經》卷上，扉頁上有許氏題跋。
8. 青島市博物館藏《毗尼律藏》殘卷，卷末附有許氏八行箋題跋一紙。
9. 青島市博物館藏《維摩義記》殘卷，卷末有許氏跋。
10. 浙江省博物館藏浙敦 029（浙博 004）《太子慕魄經》，首紙有許氏題跋。
11. 臺北中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏 27《隨求即得大自在陀羅尼神咒經》，附有許氏手寫題跋二紙。
12. 上海博物館藏 23《佛說佛名經》卷尾有 1944 年許氏題跋。
13. 中國文化遺產研究院《西域文獻遺珍》117《妙法蓮華經》，有許氏題跋。
14. 臺北戴勝山房藏隋人書《十輪經》，卷末尾題後有許氏跋。
15. 啟功藏敦煌石室寫經殘字冊子第二頁右側有旁注署『芑』，即許承堯。
16. 啟功藏敦煌石室寫經殘字第五頁左邊旁批亦出自許承堯。
17. 中國嘉德 95 春季拍賣會《般若波羅蜜多心經》，卷後有許氏題跋。

18. 日本大阪杏雨書屋藏羽 628《佛說延壽命經》，卷末表紙有許氏用「甘肅政務廳用箋」八行箋二張寫成的跋。
19. 日本書道博物館藏 132《抱朴子》殘卷，卷首拖裱題有「北朝人書抱朴子奇寶也。戊午冬疑龕記」下又「黃海芑父」方形硃印。並有題跋。
20. 《救疾經》許承堯 1940 年贈唐式遵。卷後有許氏題跋。
21. 許承堯贈唐式遵另一件有許氏 1941 年所寫的題跋。
22. 許承堯贈唐式遵《金書佛經》，有許氏題跋詩一首。
23. 唐式遵從別處得到《佛母大孔雀明王經》一件，請許承堯鑒定並撰寫題跋。

四、許承堯舊藏敦煌寫卷題跋的價值

從以上 23 則題跋內容，可窺見許氏對敦煌寫卷書法精闢獨到之見解，其間亦有涉及早期甘肅地區寫卷流傳之情況，以及敦煌寫卷書寫風格、寫卷用紙等有關斷代議題之材料，具參考價值。茲分析歸納，論述如下：

(一) 呈現敦煌寫卷出自三界寺的主張

莫高窟藏經洞是 16 窟的耳洞，今編 17 窟。自敦煌文獻重見天日以來，藏經洞所在的石窟性質與寫卷時代問題一直深受關注。而藏經洞封閉的原因，自來有所謂「逃難說」與「廢棄說」的不同。其中逃難說又有「避西夏說」與「避異教徒進攻說」的差異；廢棄說也有「書庫改造說」與「神聖廢棄物說」的分歧，甚至有末法藏經說。無論如何，16 窟、17 窟是否屬於敦煌的什麼寺院，而石窟又是什麼性質的地方，才是根本說明藏經洞寫卷性質的基礎前提。

今所見許氏題跋中，有 9 則涉及對藏經洞的看法，許氏以為敦煌寫經乃敦煌鳴沙山古三界寺的寫經。如：1. 安徽省博物館藏《藥師琉璃光如來本願功德經》題跋云：「敦煌鳴沙山古三界寺石室寫經」，3. 安徽省博物館藏《大般若波羅蜜多經》題跋：「此敦煌石室古三界寺唐人寫經」，4. 安徽省博物館藏《大般涅槃經》題跋：「燉煌鳴沙山，古之三界寺石室最精寫經七十九行」，11. 傅斯年圖書館藏《隨求即得大自在陀羅尼神咒經》題跋：「敦煌鳴沙山古三界寺石室出唐初精寫」，12. 上海博物館藏《佛說佛名經》題跋云：「因山為寺，名三界寺」，14. 隋人書十輪經題跋：「右隋人書十輪經七十五行，出敦煌鳴沙山古三界寺石室」，20. 《救疾經》題跋：「(鳴沙山)山有三界寺，因石為窟」。而 15. 啟功藏敦煌石室寫經殘字冊子題跋也說：「友人從

敦煌來，得此於古三界寺燬字爐旁。」當然誠如柴劍虹所說「『得此於古三界寺燬字爐旁』，其實是盜寶者掩耳盜鈴式的欺人之談」；不過卻也透露出寫卷出自三界寺是當地共同的認知。

按：三界寺是晚唐五代時期敦煌佛教教團的官寺之一。唐朝初年已經存在，吐蕃佔領敦煌時期，始漸活躍；五代時期三界寺與歸義軍政權關係甚密，寺名漸隆，尤其經過寺僧道真的努力，遂成為敦煌的名寺，更是晚唐五代到北宋初期莫高窟的主要寺院。北宋初期，敦煌地區信徒在三界寺受戒者甚多，敦煌文獻中保存有相當多的戒牒，多稱沙州三界寺⁶。

榮新江據敦煌寫卷相關材料，主張道真所在的三界寺位於莫高窟前；同時還根據藏經洞文獻、文物與三界寺藏經、供養具之間的種種聯繫，而以為：三界寺位於莫高窟下寺，即今藏經洞第 17 窟和 16 窟的前面，藏經洞出土的藏經就是三界寺的藏經，莫高窟的藏經便是三界寺的圖書館⁷。

許承堯題跋一再提及敦煌寫經出自鳴沙山古三界寺的石室，同時也還認為是昔日之圖書館。其說法與時下學者旁徵博引所得結論不謀而合。如：12. 上海博物館藏《佛說佛名經》題跋：「予以民國二年至皋蘭，適市時遇人求售，價頗廉，因遂購訪，先後得二百卷。分類整理，乃知其中不止唐人書，有元魏，有周、齊、隋，有五代，至趙宋太平興國止。最古者，有孫吳甘露年寫。知此室乃昔之圖書館，閉於宋初也。」許氏題跋說法自有一定的參考意義。

(二) 可供早期甘肅寫卷流散情況之參考

發現莫高窟藏經洞的道士王圓籙，由於文化知識有限，不知道這些寫本珍貴的學術價值，因此，在寫卷發現之初，將一些精美的絹畫和完整的寫經，分送給敦煌縣衙中的要人以及當時地方名流，仕紳們又轉相贈送。敦煌寫本就這樣開始在早期的西北流散，也造成敦煌文獻聚散的複雜情形。

許承堯民國二年（1913）任甘涼道尹，前後在西北任官長達十年，正值寫卷於甘肅流散，得天時地利人和之便，所得甚豐，在其所撰題跋中，每每敘及當時敦煌寫經在甘肅流散的情況，可說是研究敦煌寫卷初期流散之寶貴資料。如：20. 《救疾經》題跋中有：「光緒庚子年，寺之複壁忽圯，發現內窟中，藏晉魏隋唐迄北宋寫經

⁶參鄭阿財〈敦煌石窟寺院教育功能探究——論敦煌三界寺的寺學〉，《華學》9、10，上海：上海古籍出版社，2008.8。頁 1040-1050。

⁷參見榮新江〈敦煌藏經洞的性質及其封閉原因〉，《敦煌吐魯番研究》第 2 卷，北京大學出版社，1996 年，頁 23-48；鄭炳林〈晚唐五代敦煌三界寺藏經研究〉，《西北第二民族學院學報（哲學社會科學版）》2004：2，2004.5，頁 11-17，收入《敦煌歸義軍史專題研究三編》，蘭州：甘肅文化出版社，2005.5，頁 25-47。

寫書卷軸極多，盈二鋸輪，並毳毼癩諸物。卷中紀年至太平興國止，以是推知此壁蓋扁閉於北宋初也。法人伯希和遊歷過此，喜出望外，擇其精異者捆載而去。英人踵至，亦有所得。於是敦煌石室之名，流播五洲。為清學部所聞，檄取其餘，儲之圖書館。然閱時既久，多所散佚，甘涼蘭州，時復見之。余遊隴時，數歲頓盡，今於西陲求片楮不可得矣。」¹²上海博物館藏《佛說佛名經》題跋云：「其深處石室崩豁於光緒庚子年，發見二大輪藏，卷籍極富。最先為英法游士捆載去。清學部乃遣人輦其寫經入都，號五千卷，然佳者寥寥，又皆割裂充數，其留於武威、張掖、皋蘭者不少，且皆精整。予以民國二年至皋蘭，適市時遇人求售，價頗廉，因遂購訪，先後得二百卷。分類整理，乃知其中不止唐人書，有元魏，有周、齊、隋，有五代，至趙宋太平興國止。最古者，有孫吳甘露年寫。知此室乃昔之圖書館，閉於宋初也。陳君季侃，至隴後予數年，時已漸罄，求索不易矣。」跋中說及清光緒庚子年（1900），三界寺石窟夾牆忽然倒塌，發現複壁中有石窟，內藏大量晉魏隋唐迄北宋寫卷卷軸，有紀年時代之下限為北宋太平興國，以是推知此壁蓋扁閉於北宋初也。英國斯坦因、法人伯希和先後前來捆載而去，以致敦煌文物流播世界。清廷學部聞風，收拾殘餘，歸藏京師圖書館。然閱時既久，多所散佚，甘涼蘭州，時有所見。許氏民國二年任職甘肅，於蘭州時遇人求售，多所購訪，價格頗廉。民國六年（1917）陳閻任甘肅蘭山道道尹，民國9年（1920），護理甘肅省省長。至甘肅時間較許承堯晚5年，當時甘肅流散的敦煌寫卷，坊間已漸售罄，求索已越來越不容易。

8. 日本大阪杏雨書藏《佛說延壽命經》題跋有云：「此卷為龔佛平前輩令張掖時所獲，余攬得之經，為顯德時賈彥俊所造。而太平興國時僧善明加題，尤為奇特。曩在京師方地山處，見一小卷，與此略同，後有題跋四、五行。渠為袁克定代購，索價至五百圓，其稀有可知。」按：許承堯《疑庵詩》中有〈題龔佛平同年蛻庵詩集二首〉⁸，同年是同榜錄取者的互稱。明清鄉試、會試同榜登科者也都互稱同年。許承堯光緒二十年（1894）甲午舉人，光緒三十年甲辰科進士。考清光緒三十年甲辰恩科進士表，許承堯為二甲第40名，同榜龔姓只有第82龔福燾，湖南省善化縣。龔福燾，湖南才子。又王海帆（1888–1944）⁹《戊辰消夏錄》載：「戊午夏，余以監督選舉事至涼州，識合肥龔佛平先生于甘涼道任內，過從甚密。」龔佛平為合肥人，與許承堯同為安徽人，許承堯詩題稱龔佛平為同年，則不是與許承堯進士同榜的龔福燾。至於合肥龔氏且於民國八年任官甘涼道者，疑即前述與敦煌寫卷收藏有關之收藏家龔心釗，然龔心釗光緒十七年（1891）辛卯鄉試中舉，光緒二十一年（1895）乙未進士，二者並非同年，龔佛平與龔心釗是否同為一人，仍有待進一步考訂。

⁸許承堯《疑庵詩》，合肥：黃山書社，1990，頁90。

⁹王海帆，原名永清，字海帆，以字行，號半船，又號梧桐百尺樓主人，隴西縣城種家巷人。有《王海帆詩集》、《王海帆文集》行世。《王海帆文集》附有《戊辰消夏錄》，亞洲聯合報業出版社，2004.6。

方地山（1871-1936），名爾謙，字地山，以字行，又字無隅，別署大方。江蘇江都人。清末民初學者，與弟澤山齊名文壇，世稱二方。清光緒十二年（1886）考中秀才，曾被袁世凱聘為家庭教師，袁世凱次子袁克文曾從之受業，後為兒女親家。雅好文物，尤以古泉為多。善書法及楹聯。清宣統二年（1910），自甘肅解送入京之敦煌寫卷抵達後，因其為李盛鐸之友，故得以與李盛鐸、劉廷琛同時截得敦煌寫卷。

袁克定（1878-1958），字雲台，別號慧能居士，外號袁大癩子，河南項城人，袁世凱長子，原配于氏所生。一件《佛說延壽命經》小卷，索價至五百圓，其稀有可知。

至於許承堯舊藏敦煌文獻究竟有多少？頗多傳聞或猜測之詞。許氏題跋中有不少提及遊隴期間蒐羅敦煌寫卷之情形，其自我表述，應屬可信。如4. 安徽省博物館藏《大般涅槃經》許承堯題跋：「予遊隴八年，先後得古寫經近二百經卷，唐最多，初唐即較希，隋以上尤希，其中精書更難得。」12. 上海博物館藏《佛說佛名經》題跋：「予以民國二年至皋蘭，適市時遇人求售，價頗廉，因遂購訪，先後得二百卷。」許氏自言約二百卷，其弟子吳博全的題跋也說近二百卷。如：11. 中央研究院傅斯年圖書館《隨求得自在大陀羅尼神呪經》吳博全跋：「是卷乃先師許太史際唐所遺。先生游隴中八年，所收近二百卷，滿字極稀有，紀年可考者，四五本耳。矜重之至。」是二百卷當是許氏早年於甘肅訪購的卷數，至於之後所得及所見當遠超過二百卷，所以21. 許承堯贈唐式遵寫卷題跋才有：「承堯遊隴八年，所見鳴沙寫經達數百卷」，也因此時人會有言近三百卷，或六百卷、或一千餘卷¹⁰說法的出現，這是可以理解的。

（三）顯示許氏對敦煌寫卷書法精到之評隲

許氏喜愛收藏古物，也精於書法，酷愛晉唐寫卷。在甘肅時，收集唐人寫本藏經較多，以後又陸續收藏了不少珍貴書帖和繪畫作品，這批藏品的玩味提高了他的藝術表現力和鑒賞力，其個人的書法作品即受漢簡和唐人寫經的影響，風姿綽約，流暢大方。其收藏敦煌寫卷多書法精品，而題跋亦以寫卷書法之視角賞玩為多。在12. 上海博物館藏《佛說佛名經》題跋中有云：「予以民國二年至皋蘭，……先後得二百卷。分類整理，乃知其中不止唐人書，有元魏，有周、齊、隋，有五代，至趙宋太平興國止。最古者，有孫吳甘露年寫。」又21. 許承堯贈唐式遵寫卷題跋也云：「承堯遊隴八年，所見鳴沙寫經達數百卷，比勘所署年代，乃知有晉人書，有元魏北周北齊人書，有隋唐五代人書，至北宋初年為止。書法蛻變之跡，癡然可尋。確鑿可信，非向壁虛造，妄為高論也。」說明其廣搜訪購敦煌晉魏隋唐寫卷精品，從中考察書法蛻變之跡，可作其個人書法史論之確證，使其論述得以信而有徵，而不致淪為向壁虛造之空論。

1924年許氏辭官回歙縣故里時，將帶回的敦煌寫卷，挑選出書法最佳及有題記

¹⁰同注6。

紀年的精品 40 件，度藏老家大廳樓上，並命名為「晉魏隋唐四十卷寫經樓」，亦可作為其關注敦煌寫經字體書風在書法史的遞嬗變易與發展之力證。

許承堯論及晉人書跡的題跋，見於 7. 中國國家圖書館藏 BD15125 《法句經》，其跋云：「此敦煌石室寫經之最古者，樸茂淵懿，直逼漢分。所見數千件，無出其右。余藏奇古者三件，無寫時題識。以日本人所得元康六年寫之《諸佛集要經》證，知為晉人所作，而較此不如。此件亦不著年代，要當在羲、獻以前。真可謂宇內鴻寶矣。」按：漢分，指的是漢代八分書，即漢隸。康有為《廣藝舟雙楫·分變》：「西漢無挑法，而在篆隸之間者，名曰西漢分。蔡中郎說也。東漢有挑法者，為東漢分，總稱為漢分。王愔、張懷瓘說也。」日本人所得元康六年寫之《諸佛集要經》，是指日本京都西願寺第 22 代主持大谷光瑞派遣的『中亞探檢隊』，三次赴新疆吐魯番等地，獲取大量的珍貴文物。其中《諸佛要集經》殘片 14 片，紙本。中署有『元康六年』（西元 296 年），是已知世界上最早的漢文寫本，外觀呈黃褐色，有墨線界欄，經文書體自然、墨色濃郁，尚有明顯的隸書韻味。吐峪溝出土，照片見《西域考古圖譜》（下卷）。大谷探檢隊獲得的文物後散存中國旅順博物館、韓國中央國立博物館、日本東京國立博物館和龍谷大學等處。《諸佛要集經》殘片原件，現經專家整理存於旅順博物館。

中國書法之發展，秦漢以來由篆轉隸，魏晉則是隸書轉向楷書的轉型時期，隋唐則進入正楷確立的書法全盛時期。傳世文獻多賴碑帖、拓片，其實物可謂是墨林星鳳。敦煌數以萬計的寫卷，時代跨度正與晉魏、隋唐相契，寫卷書跡既有魏晉南北朝轉型期之隸楷、魏楷各型書體，提供考察隸書過渡到楷書發展歷程的實體資料；更有大量豐富正楷確立時期的隋唐寫經，可供比較分析唐代楷書大家虞世南、褚遂良、歐陽詢、柳公權、顏真卿等諸名家楷法之形態及其發展演變與影響。

許氏題跋中有論及北魏書法，如：青島市博物館藏《毗尼律藏》題跋云：「北朝人書尼律藏第二分卷第八，中無題識，以楮質、字體、書法證知為北朝所寫，且出元魏，非周齊也。樸鷲堅健，古味盎然。今人見一魏碑出土，輒駭汗相告，視此墨迹為何如乎。」，4. 安徽省博物館藏《大般涅槃經》題跋：「最精北朝周齊時寫經七十九行」「考其時代，當在元魏中葉以後，隋以前。何以明之？以他滿卷之有年代題記者證知。是紙質同、字體同，則時代同，灼然無疑也。予遊隴八年，先後得古寫經近二百經卷，唐最多，初唐即較希，隋以上尤希，其中精書更難得。此卷乃予所藏中最精品，整潔妍雅，筆筆如斷金截玉，得漢分之遺，而去元魏墓志造像記之獷，較世傳之小隋碑古樸過之。此一千數百年前墨跡，真所謂世之鴻寶。」按：「斷金截玉」乃書法史論形容魏碑之特色，操筆如刀，剛健雄強、有斷金截玉之爽利。漢分指的是漢隸，正說明北魏書法由漢隸過渡到楷書所謂魏楷的特色。

許氏論及隋唐寫卷的書法，精闢且頗自得。其中論及隋代書法，如：6. 中國國

家圖書館藏 BD14635《增壹阿含經》題跋云：「敦皇石室寫經，以他卷之有年代題識者，正其楮質字體，定為隋人書。隋書集南北大成，有宋梁之媚麗而兼元魏、周、齊之廉悍，最為可貴。此卷鑄金截玉，精光逼人，當是開皇初所為。氣味之厚，自非唐代書家所能夢見，尤足珍也。」又 10. 浙江省藏浙敦 029《太子慕魄經》題跋云：「鳴沙秘寶 隨開皇九年皇后造《太子慕魄經》，考敦皇石室所出寫經，以隋為最精。為書法至隋，集南北之大成，別有一種沖和廉穆態度，迥非唐人可及。此卷出自椒房，尤為異寶。」又隋人書《十輪經》題跋中，說：「此紙雅秀蒼勁，可敵世傳張波、元公、尉富娘諸隋志，然彼乃拓本，此為千餘年前之寶墨，尤可珍異。」「余意隋書實集南北大成，儀態天然而古味深厚。初唐以降即稍漓矣。晉人小楷俱出唐摹，唐宗虞、褚仍在隋後，此紙乃虞、褚先河，亦即真書鼻祖也。」

按：張波墓誌、元公墓誌及尉富娘墓誌，并為隋大業十一年(615)刻¹¹，書法結字茂密，字形方正規整，結體嚴謹，風格古樸，有北魏書法遺風，是隋代墓誌之精品。許氏以為敦煌《十輪經》寫本雅秀蒼勁，與所舉三隋代墓誌相匹敵，而書法風格均已融南北書風于一體，可說開唐代書法之先導。敦煌《十輪經》寫本為千餘年前之寶墨，較諸墓志拓本，尤可珍異。此隋人寫本蓋由晉魏隸楷朝向正楷發展，實是真書之鼻祖，開唐代楷書正宗虞世南、褚遂良等之先河。

至於有關唐人寫經之書法，許氏特重書風之轉變。其在 1. 安徽省博物館藏《藥師琉璃光如來本願功德經》跋云：「書法至唐一大變，古樸之意離，而勁銳之鋒露，此卷筋骨峭健，的為唐人佳品。」又 13. 中國文化遺產研究院藏 117《妙法蓮華經》題跋也云：「唐顯慶五年沙門重遷造《妙法蓮華經》，敦煌莫高窟所出。楮質良好，書法精密。初變隋人之沖和雅澹，而為廉悍勁折。於虞、褚外，別闢途徑。決為士大夫書，非經生手筆。所見有蕭大嚴居士寫經及上元官造經，差可方駕。」

按：四川博物院藏 SCM.d.02411《妙法蓮華經》尾題「妙法蓮華經卷第六」，楷書，書法極佳。後署「菩薩戒弟子蕭大嚴敬造，第八百九十八部」卷尾背面「川西人民博物館藏品」題簽。啟功鑒定為唐代原裝寫經，時間為武周至開元間¹²。

上元官造經，指唐高宗上元年間官府寫經生抄造的佛教經典。唐高宗李治用「上元」年號，僅二年三個月，時間從 674 年 8 月至 676 年 11 月。此時官府抄造經書率由秘書省或門下省的「書手」擔任，或稱「群書手」，或稱「楷書」。例如：日本書道博物館藏 70《金剛般若經》卷末題記署有：「上元二年三月廿二日秘書省楷書賈敬本寫。」；S.1456《妙法蓮華經卷第五》卷末題記署有：「上元三年五月十三日秘書省楷書孫玄爽寫」等，是屬秘書省楷書手所抄造的；又如：杏雨書屋羽 6《妙法蓮華經卷

¹¹ 《隋張波墓誌》并蓋「隋大業十一年(615)三月十一日卒，廿二日葬」。《隋元公墓誌銘》，隋大業十一年(615年)刻。清嘉慶二十年(1815年)在陝西咸甯(現今西安市)出土。《尉富娘墓誌》，隋大業十一年(615年)刻。清同治年間于陝西長安出土，現藏上海博物館。

¹² 林玉、董華鋒〈四川博物院藏敦煌吐魯番寫經敘錄〉，《敦煌研究》2013：2，2013.4，頁 47。

第四》卷末題記署有：「上元二年十月廿八日門下省群書手公孫仁約寫」、S.3361《妙法蓮華經卷第一》卷末題記署有：「上元三年七月廿八日門下省書手袁元愨寫」等，則屬門下省楷書手所抄造。

(四) 書法風格與用紙有助寫卷斷代之參考

敦煌寫卷相較於傳世文獻典籍，時間跨度長，每多缺前少後，既無書題亦無作者，又多乏紀年，是其特色，也是研究的難點與誤區。寫卷的年代，關係著寫卷的價值，其中寫卷題記有年代的，可明確作為寫卷年代的判定依據，但畢竟是少數。大多數的寫卷沒有明確年代題記以為判準，因此寫卷的斷代也就成為敦煌文獻研究基礎且希望能解決的重要問題，是最複雜且極具落差的難題。

關於寫本時代的鑑定，從歷來學者的經驗中，可知寫卷斷代需借助寫卷的內容與外型，乃至寫卷流傳的履歷。除了寫卷內容，寫卷外貌，學界主要從紙張、書跡進行考察，且已有良好的經驗。其中書跡方面，包含：行款、書法、避諱、武后新字、俗字等線索；紙張方面，則有：物質分析、厚度、面積、簾紋、透光度等視角。其實各個面向的研究均有一定的參考價值，也有其盲點；不可憑著單一的面向逕行斷代，當廣採各種不同面向分析的結果，參伍錯綜，尋求最大的交集，當可獲致寫卷時代較為可靠的判斷。這些參考要項再加上寫卷流傳的過程，又可作為寫卷真偽的判準。

梁·劉勰《文心雕龍》〈知音篇〉說：「操千曲而後曉聲，觀千劍而後識器。」中國古代文士收藏家，頗多對歷代書畫見多識廣者，更多自幼習書，精擅各體書法，熟悉名家書跡者。許承堯即是清末民初的書法家、收藏家。其斥資蒐羅敦煌寫卷書法精品，即基於酷愛晉唐書法。因此，每將訪購所得之書法精品，或有緣得以寓目之晉唐書寫卷佳品，施以題跋，以為品題鑑賞。青島市博物館藏《毗尼律藏》題跋有云：「北朝人書尼律藏第二分卷第八，中無題識，以楮質、字體、書法證知為北朝所寫，且出元魏，非周齊也。樸鷲堅健，古味盎然。今人見一魏碑出土，輒駭汗相告，視此墨迹為何如乎。」從此題跋內容，吾人可以窺見許承堯對敦煌寫卷書法評賞之精到，其間亦稍涉敦煌寫卷斷代，頗具研究之參考價值。又 21. 許承堯贈唐式遵寫卷題跋：「右敦煌鳴沙山千佛洞寫經卅九行，校其時代，當出隋唐時人所寫，紙為硬黃，而較盛唐為薄。用筆堅重，結構嚴緊，尚帶周齊遺意，下開唐風，此虞、褚以前之楷書，吾國千餘年前之寶墨也。嘗疑世所傳晉人楷書決非真跡，當出唐人虞、褚輩潤色裝點，以楷書至隋，始和合南北，別開面目，乃有妍逸之觀，如元公墓志等是已，在晉時不應有此。自敦煌寫經書遂可證實吾說，推翻自唐宋以來書家舊案，誠一大快事也。試觀此紙，更取晉帖一校，即可證入。」在在顯示出許氏對晉唐書法由隸楷到真楷的遞嬗蛻變鑑賞與論斷之功力，亦可供寫卷斷代之參考。

除了書跡外，紙張也是斷代的重要參考指標之一。許氏在 5. 中國國家圖書館藏 BD14514《大般涅槃經》題跋有云：「唐人寫經四節 此硬黃紙寫經四節，書法韶秀，古趣盎然，不可多得之品也。」20.《救疾經》題跋也云：「此卷為唐人用硬紙書，書筆沉穆，古味盎然，首尾完全，頗不易得耳。」按：硬黃紙是唐代較名貴的藝術加工紙。因經過黃檗染色及塗蠟研光製作而成，質地堅韌而色澤較黃，因稱硬黃或黃硬。其優點在於易於久藏，光澤瑩滑，所以唐人多用以抄寫佛經。南宋·趙希鵠《洞天清祿集·古翰墨真跡辨》便說：「硬黃紙，唐人用以書經，染以黃檗，取其避蠹，以其紙加漿，澤瑩而滑，故善書者多取以作字。」

(作者為嘉義大學中國文學系教授)

敦煌寫本中形近字同形手書舉例

郝春文 王曉燕

【摘要】在敦煌寫本中，一些字形相近的文字有時其字形可以相混。如“策”、“榮”；“收”、“牧”；“牧”、“枚”；“先”、“光”；“靈”、“虛”；“北”、“比”；“莖”、“莖”、“筮”（“莖”、“巫”、“至”與“誣”、“誣”）；“今”、“令”、“合”等各組字形相近的文字，在不少寫本中其字形是很難區分的。在釋錄敦煌寫本過程中，遇到以上這類文字，我們應該主要依據文義來判斷其歸屬。

正確辨識敦煌寫本上的手寫文字，是對其進行文獻學考察的第一步工作，也是進一步整理、研究的前提。妨礙讀者正確辨識敦煌寫本文書的因素很多，俗字和方音通假則是最容易遇到的問題。在這兩個方面，潘重規、張湧泉、黃徵、李正宇、鄧文寬等先生都曾做過出色的研究¹。在關於敦煌俗字的研究中，一個重要的共識是字形相近的偏旁和部首可以寫作同形。如瓦、凡；瓜、爪；雨、兩；日、月；目、肉；衣、示、方；扌、木；牛、月；亻、彳；广、疒；文、支、支；冂、𠂔；艸、艸等。上列各組偏旁和部首在敦煌寫本中經常混用，雖已成為敦煌寫本研究者的常識，但明確這一點對初學者仍然十分重要，它提示我們在遇到這類字時，可不必拘泥其偏旁和部首的具體形態，應主要依據文義來判斷由這類偏旁部首組成的字的歸屬。

在上列字形相近可寫作同形的偏旁部首中，一些同時可以是獨立的漢字，如瓦、凡；瓜、爪；雨、兩；日、月；目、肉；衣、方；文、支等。以上各組偏旁部首在作為獨立的漢字時在敦煌寫本中當然也是很容易相混的。在我們整理敦煌寫本的長期實踐中，也積累了一些非偏旁部首而字形相近的漢字亦可混用的字例，這類字也常常為正確辨認敦煌寫本的文字造成困擾。因此前尚未見有人對此現象進行深入討論，故將我們收集的字例列舉如下，以供同仁參考。

¹潘重規《敦煌俗字譜》，臺北：石門圖書公司 1978 年；張湧泉《漢語俗字研究》，長沙：岳麓書社 1995 年，又《漢語俗字研究》（增訂本），北京：商務印書館，2010 年；張湧泉《敦煌俗字研究導論》，台北：新文豐出版公司，1996 年；黃徵《敦煌俗字典》，上海教育出版社 2005 年；李正宇《敦煌方音止遇二攝混同及其校勘學意義》，《敦煌研究》1986 年第 4 期；鄧文寬《英藏敦煌本〈六祖壇經〉的河西特色——以方音通假為依據的探索》，敦煌研究院編《1994 年敦煌學國際研討會文集——紀念敦煌研究成立 50 週年·宗教文史卷·上》，蘭州：甘肅民族出版社 2000 年；等等。

1、“策”、“榮”同形

以上兩個字能否同形，我們的認識經過了一番曲折。就《敦煌俗字典》所列舉的字例而言，這兩個字是不同形的。所以最初我們一直想從字形上對這兩個字加以區分。就結構而言，過去一般認為“艸”和“艸”容易混淆。而“策”的上部是“艸”，“榮”的上部是“火火”，因此我們試圖依據這兩個字的上部構件來進行區分。後來發現，“火火”和“艸”也是可以相混的。如 S.2060《道德真經李榮注》：“利害不能干，**榮**辱同忘，貴賤無由得。”依據文義，上引“**榮**”當為“榮”字，其上部結構與手書“艸”、“艸”很難區分。再如 S.1835《失名類書（勸納諫）》：“其書未**勞**記寫年月，要以預備防萌，脫逢無軌之流，橫云浪詘書本。”“**勞**”上部結構介於“火火”、“艸”之間，從文義可判定此字為“勞”。又如 S.2041《大中年間（公元八四七至八六〇年）儒風坊西巷社社條》：“或孝家**營**葬，臨事主人須投狀，眾共助誠（成）。”據文義，“**營**”當為“營”字。但其上部結構亦介於“火火”、“艸”之間。又 S.2580《豎幢傘文》：“我**管**內釋門都僧統和尚，伏願夫揚正述，振邁玄門。”“**管**”，應為“管”字，但其上部結構似“火火”。以上例證表明，“艸”和“火火”在手書中是可以同形的。

既然“榮”和“策”的上部結構可以混淆，我們又試圖從這兩個字的下部結構的差異來區分這兩個字。從我們最初掌握的例證來看，寶蓋上有橫肯定是“策”，如 S.447《大乘淨土讚》：“觀相如無相，高聲不染聲，了（料）智（知）無所有，惠鏡浪（朗）然明。**策**子油空淨，吾（悟）則無所員，坐臥空消（霄）裏，超出離人天。”依據敦煌文獻中保存的與此件內容相同的寫本，如 S.3096、S.5569、S.6109、P.3645 等諸本可知，“**策**”當為“策”。寶蓋上有點“策”、“榮”都會出現，如 S.328《伍子胥變文》：“越王言：‘我計**策**以（已）成，不可中途而罷。’遂乃興兵動眾，往伐吳軍。”其中的“**策**”，當為“策”。又 S.766《新集書儀》之《謝賜物狀》中有“某乙散劣常材，伏蒙驅**策**，涓塵無效，補勞未彰，夙夜憂之，實懼罪責”句，其中的“**策**”亦應為“策”。又 S.2049《毛詩鄭箋（幽風七月——小雅杖杜）》：“鄰國有急，以簡**策**相告，則奔命投（救）之。”從文義看，這裡的“**策**”，亦當為“策”。S.1815《百行章（施行章第七至貞行章第十三）》：“但以君情深重，銜珠以報其恩；舍弊同**策**，持還（環）而奉其德。”這裡的“**策**”，雖字形與以上兩例近似，但據文義當為“榮”字。另 BD02496《孟蘭盆經講經文（擬）》：“目連葬送父母，安置丘墳，持服三周，追齋十忌，然後捨卻**策**貴，投佛出家，精勤持誦修行，遂證阿羅漢果。”“**策**”字也是寶蓋上有點，但據文義亦當是“榮”字無疑。寶蓋上無點都是“榮”字，如 S.2049 背《諸雜記字》：“車胤聚螢時影（暎）雪，桓**策**得貴費金銀。”依據文義，“**策**”當為“榮”；又 S.2049《毛詩鄭箋（幽風七月——小雅杖杜）》中“不**榮**而實曰莠（秀）萋”，“**榮**”字寶蓋上無點，是較規範的“榮”字。

所以，在很長時間內，我們課題組在確定區分『策』、『榮』二字的差異是：寶蓋上有橫即釋作『策』字，寶蓋上有點可根據上下文義確定其歸屬，寶蓋上無點即釋作『榮』字。但後來我們又發現“策”手書亦可寫作寶蓋上無點。如 S.2053《漢書卷七十八蕭望之傳》中有“竊憐涼州被寇，方秋饒時，民尚有飢之（乏），病死於道路，況至來春將不大困乎！不早慮所以賑救之**策**，而引常經以難，恐後為重責”；S.2053背《羸金卷第二》有文“剖符、分竹、列郡、專城、千里、五馬”，“已上並太守**策**名相稱之號”；S.2078背《習字（佚名功德碑文等）》中有“疇庸有典，俾從大賚，**策**勳三最，賜帛萬匹”之語。從文義來看，以上“**策**”、“**策**”、“**策**”肯定都是“策”，但其字形又確實像“榮”字。這些字例說明，“策”的下部結構，寶蓋上也是可以無點的。這樣，“策”和“榮”的具體形態就無法區分了。如何處理這一現象，我們讀書班內部的意見並不一致。有人建議將上列“**策**”、“**策**”、“**策**”釋作“榮”，校改作“策”，這樣做當然是可以的。但經過反復考慮，我們還是決定將以上幾例直接釋作“策”字。

對這個字的不同處理實際上反映了兩種不同的詮釋。認為應該將其釋作“榮”，校改作“策”者，其實是認為抄寫者將“策”誤寫成了“榮”；直接將其釋作“策”，也就是認定在手寫文本中，“策”和“榮”在形態上是可以相混的。我們認為，在兩個字容易混淆的情況下，主要應依據文義來確定該字到底是哪個字。

在敦煌寫本中，這樣的字例不是個案，有不少形近的文字都是可以混淆的，對這類文字，我們都應該確立主要依據文義來判斷其歸屬。這是我們從“榮”、“策”兩字辨認的個案中，總結出的一項敦煌寫本整理原則。

2、“收”、“牧”及“牧”、“枚”同形

敦煌寫本中“收”和“牧”字形亦容易相混。

收、牧兩字的區別在於二字的左半部偏旁，我們起初試圖從其相異部份“牛”、“丩”的差異來對二字進行區分。但後來發現“牛”、“丩”在很多情況下是很難區分的。如《敦煌俗字典》收錄的“收”字形中，即有一個字形做“**牧**”²，其左半部很像“牛”。而 S.2072《瑠玉集》：“至後漢時，汝南用（周）舉為并州**牧**”。從上下文看，上引文中之“**牧**”為“牧”字無疑，但其左半部卻很像“丩”。再如 S.2049《毛詩鄭箋（豳風七月——小雅杖杜）》：“川之方至，謂其水縱長之時，萬物之**牧**皆增多者”，據《十三經注疏》中之《毛詩正義》及文義可知“**牧**”為“收”字³，但其左半部亦很像“牛”。S.2072《瑠玉集》：“榮對策高第，拜為太子傅。帝賜車馬衣**物**，榮

²黃徵《敦煌俗字典》，第 371 頁。

³清·阮元校刻《十三經注疏》，北京：中華書局，1980 年，第 412 頁。

得，陳之家庭。”“物”，當為“物”字，但左半部亦似“丩”。可見，在敦煌寫本中，作為偏旁的“牛”、“丩”很容易混淆。

還有一些字形介於“收”、“牧”之間。如 S.1920《百行章一卷并序》：“荀息累綦，虞公觀而**收**過”；又如 S.2080《五臺山曲子抄》：“雨雹相和驚林藪，霧卷雲**收**，化現千般有。”從文義看，以上“**收**”、“**收**”，均當為“收”字，但其字形介於“收”、“牧”之間。又如 S.2060《道德真經李榮注》：“養百姓者，妙在於平均；宣風化者，要歸於正直。此所謂諸侯**收**宰導德齊禮，文之教之也。”由上下文義看，這裡的“**收**”應該是“牧”，但字形亦介於“牧”、“收”之間。

與此相關，“牧”與“枚”亦容易相混。

如 S.789《毛詩詁訓傳（周南漢廣至鄘風干旄）》：“遵彼汝墳，伐其條**收**。未見君子，惄如調飢。”其中“**收**”似“牧”，據現在通行的《十三經注疏》中之《毛詩正義》“遵彼汝墳，伐其條枚”句可知⁴，“**收**”實為“枚”字。又 S.1467《失名醫方集》文中有“新生烏雞子三**收**，先作五升沸湯”句，其中“**收**”亦似“牧”，但據文義應為“枚”。S.1399《王梵志詩（卷一）》：“宅舍無身護，妻子被人欺。錢財不關己，莊**收**永長離。”這裡的“**收**”字，和前兩例“枚”相似，但據文義應為“牧”字。又 S.2474《庚辰至壬午年（公元九八〇至九八二年）歸義軍衙內麵油破歷》：“逐日早夜共麵二斗，午時共胡餅（餅）五十七**收**。”以及 S.2498《大悲壇法別行本》：“用梅檀香水器一十六**收**，種種飲食，蘇（酥）、麩、飯三種白食，及諸雜果子等”句，依據文義，作為量詞的“**收**”、“**收**”均應為“枚”，但前者介於“枚”、“牧”之間，後者更像“牧”。

3、“先”、“光”同形

“先”、“光”二字之差異在上半部，起初我們亦曾據上半部的差異來對二字進行區分。在整理 S.2222《周公解夢書（天文章第一——言語章第十七）》時，我們看到該件中之“先”字，都寫得更像“光”字。如其中有：“夢見市中坐，得官。夢見**光**祖入市，生貴子。夢見春夏寒冷，大吉。”依據文義，以上引文中之“**光**”，當為“先”字無疑，但其字形卻更像“光”字。類似字例，在該件中出現不止一次，可以排除誤書。如何處理這個字例，課題組成員分為兩派，一派主張直接釋作“先”，亦不出校。另一派主張釋作“光”，校改作“先”。後來，我們又在其他文書發現了類似寫法。如 S.2072《瑠玉集》：“相遇於途，各扶箭相射，繩（蠅）箭**光**盡，乃拔棘針以擲，漸箭輒即相突而下，繩（蠅）遂免死。”這裡的“**光**”，據文義亦當為“先”，但其字形亦似“光”。

同時，我們還發現了“光”寫得與“先”字形相近的字例。如 S.2200《新定吉

⁴清·阮元校刻《十三經註疏》，第 282 頁。

凶書儀上下卷》：“但慚羈泊，何可申懷。空備團粽，幸請**先**臨。”又如 S.2607《曲子詞抄》：“棹歌驚起亂西（棲）禽，女伴各歸南浦（浦）。船押（壓）波**先**遙（搖）野（夜）虜（虜），〔貪〕歡不覺更深”。又 S.2614《大目乾連冥間救母變文一卷并序》：“於是孟蘭百味，**飾**貢於三尊。仰大眾之恩**先**，救倒懸之窘急。”以上之“**先**”、“**先**”、“**先**”字雖形似“先”字，但依據文義，這三個字例均當釋作“光”字。

另外，有的字例則介於“光”、“先”之間。如 P.3281 背《周公解夢書一卷》：“漢高祖夢見赤龍，左臂住雲，舟蛇繞腰，百日得天子。**先**武夢見乘龍上天，日月使之，五年得天子。”與前文“漢高祖”相對，這裡的“**先**”當是“漢光武帝”之“光”字，但手書字形卻介於“光”、“先”之間。P.2810B 背《唐肅宗上元元年至大曆五年大事記》有“七月一日人定時北方赤**先**數道，合國人總見”條，據文義這裡的“**先**”亦當為“光”字，但字形亦介於“光”、“先”之間。又 S.2213《法海與都統和尚論議文稿》：“統六軍以長征，率十道而開辦。加以信珠九（久）淨，心鏡**先**明，崇釋教，每歲開經，年年談論。”其中“**先**”的寫法介於“光”、“先”之間，而據文義“**先**”當為“先”字。

以上字例表明，“光”、“先”二字在敦煌寫本中的確是可以混淆的，所以，我們課題組最終決定，遇到“光”、“先”二字字形不易區別的情況，應主要依據文義來確定其歸屬。

4、“靈”、“虛”同形

如果是楷書，“靈”、“虛”二字的上下結構差異都很明顯。但在手書中，二字的下部結構在很多情況下很難區分，以下所引字例可以證明。所以，我們起初試圖從二字的上部結構來對二字進行區分。但後來發現二字的上部構件也是可以混淆的。『靈』有時寫得像『虛』字，如 Φ096A《雙恩記第三》：“桂畔應難離野禽，松間只是棲**靈**鷲。壯千峰，光萬岫，不以炎涼分節候。”“**靈**”字雖似“虛”，但據文義當為“靈”字。

同時，『虛』字有時又寫得像『靈』字。S.2295《老子變化經》：“條惕（暢）**靈**無，造化應因，挨帝八極，載地懸天，遊騁日月，回走星辰，呵投六甲，〔總〕此乾坤。”“**靈**”頗像『靈』字，但據上下文，當為『虛無』之『虛』字。

還有一些字形介於『虛』、『靈』之間。如 S.2073《廬山遠公話》：“遠公進步向前啟白莊寺（曰）：‘曰（此）此（寺）先來貧**靈**，都無一物。縱有些些施利，旋總盤纏齋供，實無財帛，不敢誑忘（罔）將軍。’”又 S.1477《祭驢文一首》：“胡不生於王武子之時，必愛能鳴；胡不生於漢**靈**帝之時，定將充駕；胡不如衛懿公之鶴，猷（猶）得乘軒。”“**靈**”、“**靈**”字形相似，但由上下文可知，前者為“虛”，後者當為“漢靈帝”之“靈”字。又如 S.1473 背《禮懺文摘抄》：“布施呪願：布施與（於）斯，

善果報口盡，亡靈生西方，現存獲安樂，緣及有情，皆共成佛道。”S.2049背《諸雜記字》：“結草酬恩魏武子，萬代傳名亦不虛。靈輒一滄扶輪報，隨侯賜藥獲神珠。”“靈”、“靈”二字的字形亦介於“靈”、“虛”之間，但據文義均當為“靈”字。

以上字例表明，在釋讀敦煌寫本時，遇到“靈”、“虛”二字形態混淆時，亦應依據上下文義來判斷其歸屬。

5、“北”、“比”同形

在敦煌文書中，“北”、“比”亦因形近容易混同。特別是“北”字，往往被寫作“比”形。如S.2071《切韻箋注》：“晞日氣乾。菝兔葵。鵠北方名雉。稀稀既。晞視。”，“比”很像“比”，但據文義和故宮博物院藏王仁昉《刊謬補缺切韻》中有關“鵠”條的記載（“鵠北方雉名。”⁵），“比”應是“北”字。又S.545《失名類書》：“翻墜葉於黃山黃山，在今始平縣界。結微冰於紫浪上林比有紫泉，九月微冰始結也。霜威變序，動嚴氣於輕葭。”“比”字亦很像“比”，但據文義，亦當是“北”字。又S.236《禮懺文一本》：“敬禮北方相德佛，敬禮東北方三乘行〔佛〕，敬禮上方廣眾德佛，敬禮下方明德佛，敬禮當來下生彌勒尊佛，敬禮過現未來十方三世一切諸佛。”“北”、“比”兩字字形均似“比”，但據文義，兩個字都應是表示方位的“北”字。又S.2659背《大唐西域記卷一》：“周千餘里，東西廣，南北狹。四面負山，眾流交湊，色帶青黑，味兼鹹苦，洪濤浩汗，驚波汨湲。”其中，“比”字形似“比”，據文義應是“南北”之“北”。

還有一些字形是介於“北”、“比”之間。如BD.02431背《金剛峻經金剛頂一切如來深妙秘密金剛界大三昧耶修行四十二種壇法經作用威儀法則 大毗盧遮那佛金剛心地法門必法戒壇法儀則》記載：“球（求）師授於四十八戒，先著紫衣，壇東北角上座（坐）於白象，受於觀（灌）頂。”其中，“比”字介於“北”、“比”之間，但據文義，當為“北”字無疑。S.289《當身勇猛無敵等詩稿》：“戰馬先驅比狄，揚邊（鞭）後押西戎。南蠻標如落葉，東夏卷似飛崩。”“比”字字形介於“北”、“比”之間，但由下文“西戎”、“南蠻”、“東夏（‘夏’當為‘夷’）”可知，“比狄”當是“北”字。又S.462《懺悔滅罪〈金光明經〉傳》：“當此之時，温州一郡，所養鷄猪鵝鴨肉用之徒，咸悉放生。家家斷肉，人人善念，不立屠行，爰及北州鄰縣，聞此並起淨念，不止一家。”其中“比”寫法在“北”、“比”之間，但據文義，應為“比”字。

“北”、“比”在作為其他字的構件時亦容易混淆，也是“北”易混為“比”。如S.2659《下部讚一卷》：“生時裸形死亦爾，能多積聚非常住。男女妻妾嚴身具，死後留他供別主。迴獨將羞并惡業，無常已後擔背負。平等王前皆屈理，卻配輪迴生死

⁵ 《續修四庫全書》編纂委員會編《續修四庫全書》第249冊《刊謬補缺切韻》，上海古籍出版社1995年，第111頁。

苦。”“背”字上部構件似“比”，但由下部“月”及文義判斷，當為“背”字。S.1807《西方阿彌陀佛禮文抄》有：“大衆雖非煞父母，皆有不孝罪因緣。妻子衣裳偏在急，耶孃單薄用為閑。^背父^背母私房食，無慚無愧不知恩。如此之人捨命後，一入地獄百千年。”“背”、“背”兩字上部構件不同，但由上下文義及下部“月”構件知，兩字均為“背”字。又S.2659背《十二光禮懺文》：“鐵圍幽暗皆蒙照，故得名為無礙光。項^背指舒^背自在，人間天上最熒煌（煌）。如燒海上金山色，故得名為光焰王。”句中“背”、“背”字形相近，均似“皆”，但據文義，“背”當為“項背”之“背”字；“背”才是“皆”字。

以上例證表明，“北”、“比”無論是作為獨立的漢字還是作為其他字的構件，在敦煌寫本中都是比較容易混淆的。從我們收集到的字例看，“北”容易被寫作“比”的形狀，而“比”寫作“北”形者則很少見。

6、“遣”、“遣”同形

首先是“遣”可以寫作“遣”形。如S.1725《唐吉凶書儀摘抄》：“繼人後者亦服斬衰三年。妻妾為夫并斬衰三年。女出嫁在他家口所遣還為父母斬衰三年。婦為姑妯齊衰三年者。”其中“遣”形似“遣”，但據文義當為“遣”字。S.1857《老子化胡經并序》：“五百商旅宿於池濱，為龍所害，竟不遣一。我遣其國渴叛陀王，傳祝與之，就池行法。”從字形看，“遣”、“遣”寫法一致，均似“遣”。但依據文義，均釋作“遣”則不通。前者當為“遣”，後者當為“遣”，文義方通。

其次是“遣”亦可作“遣”形。S.1438背《吐蕃時期書儀》：“果得高僧遠降，象駕來儀。表以精誠，無遣顆粒。自然靈物應伐（代），照贊并（普）德化之年。”從字形看，“遣”似“遣”，但據文義，當為“遣”字，文義才通。S.1441《勵忠節鈔卷第一、第二》：“楊震自（字）伯起，性貞廉，不受私謁。子孫常蔬食步行，故舊勸震令開產業，不肯，震謂竭曰：吾欲使後代稱為清白吏子孫，以此遣之，不亦厚乎？君何為以言耶？”“遣”雖形似“遣”字，但據上下文義，亦當為“遣”字。又S.1467背《失名醫方集》：“一切骨皆堪用，唯淨洗刷刮，不得遣微有土氣，但似有土氣，即不差病。”“遣”雖形似“遣”，但據文義，應為“遣”字。

第三種情況是字形介於“遣”、“遣”之間。如P.2577《老子道德經李榮注》：“春生冬謝，寒往暑來，往者既非所遣，來者亦非命召。”就字形來看，“遣”字介於“遣”、“遣”之間，但從下文“命召”來看，上文對應的當是“所遣”。所以，“遣”應為“遣”字。

7、“莖”、“莖”、“筮”同形（“罍”、“巫”、“至”與“誣”、“誣”同形）

如果是楷書，“莖”、“莖”二字之區別比較明顯。但在敦煌寫本中，二字相混的例證並不少見。比較常見的是“莖”寫作“莖”形。如S.2071《切韻箋注》卷第三“卅一芻”條有：“舸輕舟。筮莖。火呼果反。果古火反。猱猱獸。”其中“莖”字形似“筮”，但據文義及《鉅宋廣韻》上聲“三十三芻”條有關“筮”條的記載（“筮箭莖也。”⁶），“莖”應為“莖”字。又S.541背《毛詩鄭箋（邶風匏有苦葉——旄丘）》：“采葑采菲，無以下體。葑，須也。菲，芴也。下體，根莖也。”“莖”字形似“莖”，但據文義，應是“根莖”之“莖”字。又S.986《道要靈祇神鬼品經》中“復有卅六種草鬼煞人，人有入草中取菜，食其百〔草〕，根枝莖葉，有鬼毒，毒名生如。生如兄弟百萬人，烝能煞人”。其中“莖”字亦似“莖”，但據文義亦應是“莖”字。

第二種情況是字形介於“莖”、“莖”之間。如S.76《食療本食》：“榆莢平。右療小兒癩疾。又方，患石淋，莖又暴赤腫者，榆皮三兩熟搗，和三年米醋滓，封莖上，日六七遍易。”“莖”、“莖”兩字書寫差異很明顯，特別是“莖”字形介於“莖”、“莖”之間；但據文義，二字均應為“莖”字。又P.3303背《五印度用甘蔗造沙糖法》：“西天五印度出三般甘蔗：一般苗長八尺，造沙唐多不妙；第二校一二尺矩，造好沙唐及造最上煞割令；第三般亦好。初造之時，取甘蔗莖，棄卻梢葉，五寸截斷。”“莖”字亦介於“莖”、“莖”之間，據文義亦應為“莖”字。

與此相關，兩字的下部構件“罍”、“巫”作為獨立的漢字或作為其他的構件時也是容易混淆的。如S.2052《新集天下姓望氏族譜一卷并序》在“第四河東道十郡”晉州平陽郡時，計有十二姓：“汪、雋、餗（束）、乘、平、柴、至、景、句、賈、晉、風。”其中“至”字形似“罍”，但據《〈新集天下郡望氏族譜〉考釋》、《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》等書當釋作“巫”⁷。又S.1053《付法傳》：“世人愚癡，唯得吾形，以食奉獻，畏而敬我，汝今供饌，美味具足。”“敬”字右部構件亦似“罍”，但據文義及其他《付法傳》（如S.264背《付法傳》、S.1730《付法藏因緣傳卷第六》），應是“誣”字。

另外，“罍”、“巫”作為其他字之部件時，均可寫作“至”。“罍”寫作“至”的例證如S.1889《敦煌汜氏家傳并序》：“汜諱嬰，字孔明，蜀郡太守吉之第二子也。高才，通經史，舉孝廉，擢拜為尚書，後遷左丞相。”“經”字的右半部書寫似“至”，而據文義，“經”當是“經史”中的“經”字，其右部構件應是“罍”。又S.2053背《羸

⁶宋·陳彭年撰《鉅宋廣韻》（影印本）“上聲卷第三”，“三十三芻”條，上海古籍出版社1983年，第206頁。

⁷王仲榮《〈新集天下郡望氏族譜〉考釋》，《敦煌吐魯番文獻研究論集》第二輯，北京大學出版社1983年，101頁；又見《崑崙山館叢稿》，北京：中華書局1987年，388頁。唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》（第一輯），北京：書目文獻出版社1986年，94頁。

金卷第二》中有“〔龐〕翼為荊州太守，清廉如水鏡，感聖草仙芝生於境內。有人死經三日，以聖草灌（汁）汁（灌）之，即活。”又 S.1920《百行章一卷并序》：“《孝經》始終，用之無盡。但以學而為存念，得獲終（忠）孝之名”。以上“經”、“經”的右部構件均是“至”，但據文義，均應是“經”字，所以兩字的右部構件實際上是“至”。“巫”寫成“至”的例證如 S.5449《開蒙要訓一卷》：“牢獄囚禁，繫縛愆殃。檢校察訪，勿忘（妄）誣謗。拷粹鞭棒，枷鎖桎梏。判無阿儻，豈枉賢良。”其中“誣”形似“誣”字，但據文義，應為“誣”字無疑。又如 P.2942《唐永泰年間河西巡撫使判集》：“尚書忠義，寮屬欽崇。生前人無間言，歿後狀稱矯詔，假手志誣，為國披心，恨不顯誅。豈惟名行湮沉，實謂奏陳紕謬。將士見而憤激，蕃虜聞而涕流。咸謂煞國之忠良，更興謗讟。”其中“誣”字右部構件的寫法似“至”，但據文義，亦應是“誣”字。

反過來，“至”有時也可形似“至”或“巫”，或介於兩者之間。如 S.255 背《雜寫（社司轉帖等）》：“社司轉帖右年支春座局席，次至於主人家。”“至”形似“巫”，但據文義應是“至”字。S.264 背《付法傳》：“我欲去世，囑累於汝。汝當流佈，至心受持”。其中“至”字形似“至”，而據文義應為“至”字。又 P.3151《沙州書狀稿》：“所謂前年中沐鈞恩，遠差人使，特持禮弊，迄屆遐方；尋差使人遄赴復禮，至於中路”。其中“至”字的寫法介於“至”、“巫”、“至”之間，但據文義，應是“至”字。

以上例證表明，在敦煌寫本中，“莖”、“莖”二字亦屬易混的一組文字，比較多見是“莖”寫作“莖”形，或“莖”字的字形介於“莖”、“莖”之間，“莖”寫作“莖”形者比較少見。以往的研究已經證明“艸”、“艸”是易混的，所以，“莖”、“莖”二字自然與“莖”字應同屬易混的一組。與此相關，“至”與“巫”作為獨立的漢字或其他漢字的部件時，均可寫作“至”字，而“至”字的字形亦可形似“至”、“巫”，或介於三者之間。這樣，“至”、“巫”、“至”三字也應屬易混的一組文字，而由“巫”、“至”作為部件的“誣”、“誣”自然亦成為易混的一組。

8、“今”、“令”、“合”同形

“今”、“令”二字之差異在於下部有點和無點，有點為“令”，無點為“今”。但在敦煌寫本中，卻可見到“今”亦可加點，即字形似“令”的例證。如 S.203《度仙靈錄儀》：“男女生某甲，先佩上仙或上靈七十五將軍錄。肉人奉道專心，履行修勤，好道務進。今求遷。請上仙上靈二官白五十將軍錄，謹拜章一通上聞。”其中“令”之字形似“令”，但據文義當為“今”字。又 S.482《元陽上卷超度濟難經品第一》：“上師言：〔吾〕令讚（謂）汝等山神王徒，善哉！善哉！”其中，“令”形似“令”。

但與傳世《道藏》中之《洞玄靈寶上師說救護身命經》中之相同內容比勘⁸，知“令”當為“今”字。又S.516《曆代法寶記》：“近代蜀僧嗣安法師，造《齋文》四卷，現今流行。”其中“令”的寫法亦似“令”，但據文義亦應為“今”字。

同時，“令”也可以無點，即寫成“今”形。如S.76背《某年十一月十六日攝茶陵狀》：“新暖子一頂，並入綿捌兩。右謹專送上，伏惟檢到。謹狀。十一月十六日攝茶陵縣令將仕郎試大理評事譚央（？）狀。”“令”字形似“今”，但據文義應是“縣令”之“令”字。又S.515《齋文集》“亡考”條：“伏惟先考，名行衆推，信及僖德。為鄉閭之令則，作邦國之鹽梅。”再如S.779背《毗沙門功德》：“我於是時，無量百千天神，並護國王，諸舊善神，及我眷屬各自隱形，為作護助。彼怨敵，自然降伏。”以上兩例中之“令”、“令”均似“今”，但據文義應均為“令”字。又S.2575背《甄別求戒政學沙彌尼為上中下三品判稿》：“東作不失於寒耕，西城有望於歲稔。風俗無變，禮樂允常者，總是我令公之德也。”其中之“令”字，雖形似“今”，但據文義亦應為“令公”之“令”字。

還有一些字形介於“今”、“令”之間。如S.276背《靈州史和尚因緣記》：“昔先賢以懸頭刺股，明載於典墳；當令割股奉親，必彰於旌表；別有直巨（臣）致死，烈士亡軀。”“令”之字形，介於“今”、“令”之間，但據文義，當釋作“今”字。再如S.236《禮懺文一本》：“至心隨喜。所有布施福，持戒修禪惠，從身口意生，去來今所有，習學三乘人，具足一乘者。”其中之“令”，字形亦介於“令”、“今”之間，但據文義，亦當為“今”字。

有時“令”、“今”的字形近似“合”。如S.2295《老子變化經》：“因漢自職，萬民見〔口〕，端直實心，乃知吾事。令知聖者習吾意，邪心良斥，謂我何人？吾以度數，出有時節而化。”其中“令”字似“合”，但據文義，應是“今”字。又S.191《某僧與法師問答》：“是此香熏諸臭穢、無明惡業，悉令消滅。”其中之“令”亦似“合”，但據文義應為“令”字。

“合”有時也被寫作“令”形。如P.2847《李陵蘇武往還書》：“且足下父祖名將，門傳軒冕，只令豫料無（未）萌，慎終如始。”其中“令”似“令”，但據文義及校本（如S.173《李陵與蘇武書》、S.785《李陵蘇武往還書》），可知此字應是“合”字。

以上列舉了八組容易混淆的敦煌寫本字例，並確定對於這些不易區分的文字，應主要依據文義確定這類字的歸屬。需要說明的是，並非所有寫本都會混淆以上所列各組文字，大多數寫手還是注意區分形近字之間的差異的，只有部分寫手不甚區分形近字的差異。

關於寫本時代的形近字同形現象，人們早有認識，所謂“魯”字成“魚”、“帝”

⁸張繼禹主編《中華道藏》（第四冊），北京：華夏出版社2004年，第748頁。

字成“虎”，“烏”、“焉”成“馬”是也。對這種現象性質的解釋，尚在探索之中。黃徵《敦煌俗字典》列有“混用俗字”條⁹，是將這類字當作俗字來看待的。張湧泉《敦煌寫本文獻學》第八章第一節“訛文”下列有“因形近而誤”一目¹⁰，是將其當作誤字看待的。如果將其看作誤字，按校勘學的慣例就應該校改，這樣做雖有道理，但明明知道兩字可以相混，又釋作誤字，校改作正字，似有無事生非之嫌。如果將其視為俗字，似又不符合目前對俗字的種種定義。所以，如何恰當地定義和解釋這種只有寫本才有的文字現象，仍是一個值得探討的問題。不管怎樣解釋這一現象，第一步工作還是應該從海量的敦煌寫本中把這些形近字同形的字例找出來。這些字例不僅可為更加準確地釋錄敦煌寫本提供有效的工具，同時也為科學地解釋這一現象提供了必不可少的素材。

（作者郝春文為首都師範大學教授，王曉燕為首都師範大學博士研究生）

⁹黃徵《敦煌俗字典》，前言第31-32頁。

¹⁰張湧泉《敦煌寫本文獻學》，蘭州：甘肅教育出版社2013年，第265-268頁。

敦煌《八陽經》殘卷續綴

張涌泉 羅慕君

《八陽經》，亦稱《佛說天地八陽神咒經》、《佛說八陽神咒經》、《天地八陽神咒經》、《天地八陽經》、《八陽神咒經》，是我國早已失傳的佛教疑偽經之一，清代以前中國歷代藏經均未收入。後來，人們在敦煌文獻中發現了該經的大批寫本，據我們的普查，總數達 378 號之多。這些寫卷大多為殘卷或殘片，其中頗有本為同一寫卷而被撕裂為數號者。拙作《敦煌本〈八陽經〉殘卷綴合研究》¹（以下簡稱“《綴合》”）已將其中的 66 號綴合為 24 組。隨著搜集的全面和考訂的深入，更多可綴合的殘卷被發現。本文在《綴合》的基礎上，續綴《八陽經》殘卷 23 組。各組排列，按所存內容先後與完整程度為序。

一、BD8176 號+P.5579(6) 號

(1) BD8176 號（北 7621；乃 76）。見《國圖》²101/132B-137B³。11 紙。前部如圖 1 左上部所示，首題“佛說天地八陽經”，正文首 8 行中下殘，尾全，存 202 行，行約 17 字。《國圖》敘錄稱此為 7-8 世紀唐寫本，首紙 20 行為歸義軍時期後補，第 9、10 紙為 8 世紀後補，第 8、9 紙接縫處有 2 行重複。

(2) P.5579 (6) 號。見《法藏》34/268B。殘片。如圖 1 右下部所示，存中下部 7 殘行，前部另有約 6 行為空白。原卷無題，《敦煌遺書總目索引新編》⁴及《法藏》擬題“佛說天地八陽神咒經”。比對完整文本，滿行行約 17 字。

按：上揭二號內容上下相接，可以綴合。綴合後如圖 1 所示，P.5579 (6) 號殘片恰可補入 BD8176 號右下角缺損處，銜接處邊緣凹凸起伏皆吻合，上側接縫處原本分屬二片的“達”“導”“佛”“來”“愚”“神”等字、左下側接縫處原本分屬二片

¹ 《敦煌本〈八陽經〉殘卷綴合研究》，張涌泉、羅慕君，《中華文史論叢》，2014 年第 2 期，第 239-278 頁。

² “《國圖》”指《國家圖書館藏敦煌遺書》（146 冊），北京，北京圖書館出版社，2005-2013 年；“《法藏》”指《法藏敦煌西域文獻》（34 冊），上海，上海古籍出版社，1995-2005 年；“《俄藏》”指《俄藏敦煌文獻》（17 冊），上海，上海古籍出版社，1992-2001 年；“《寶藏》”指《敦煌寶藏》，臺北，新文豐出版公司，1981-1986 年；IDP 指國際敦煌項目網站。

³ “《國圖》101/132B-137B”指圖版出自《國圖》第 101 冊第 132 頁中欄至第 137 頁中欄。其中 A、B 分別代表上、下欄。下同。

⁴ 《敦煌遺書總目索引新編》，敦煌研究院，北京：中華書局，2000 年，第 336 頁。

的“貴”“多”“溫柔者”“正”等字皆得復合爲一。P.5579 (6) 號第1、2行尾字分別與BD8176 號第3、4行首字前後相接，依次爲“十/方相隨”⁵、“在大衆中/即從座起”。又二號行款格式相同（地腳高度近同，行約17字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較二號共有的“大”“世”“相”“者”“多”等字），可以參證。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1422B14-1425B01⁶，僅首部三四行底端略有殘缺，幾近完璧。

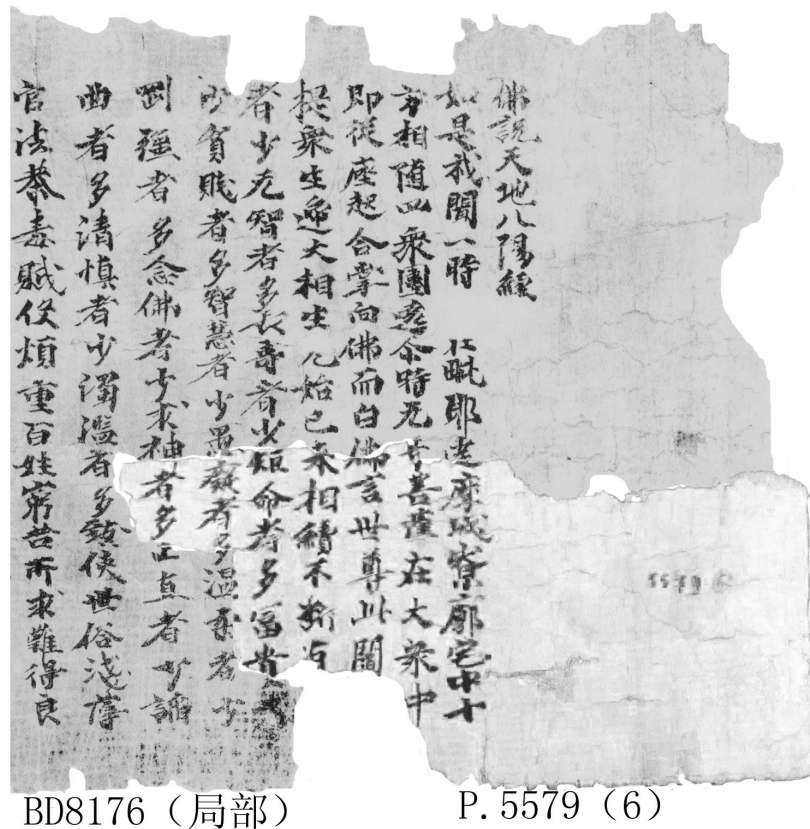


圖1 BD8176+P.5579 (6) 號綴合圖⁷

二、Дх.5992 號+Дх.5968 號

(1) Дх.5992 號。見《俄藏》12/309A。殘片。如圖2右部所示，存7殘行，首行爲經題，右殘，第2-5行上下殘，第6行、第7行僅存行端“續”字“命”字。拙作《俄藏未定名〈八陽經〉殘片考》⁸（以下簡稱“《殘片考》”）已指出此爲《八陽經》

⁵本文引經文以“/”表示兩號邊緣，“⊗”表示殘字，“□”表示缺字，“⊗”、“□”後跟“（）”表示補入殘字或缺字。

⁶“《大正藏》T85/1422B14-1425B01”指存文對應《大正藏》第85卷1422頁中欄第14行至1425頁中欄第1行。“A、B、C”分別表示“上、中、下”欄。下同。

⁷本文綴合圖版在綴接處保留狹小空白以示殘卷邊緣，並通過設置顏色深淺來區分不同的殘片。

⁸《俄藏未定名〈八陽經〉殘片考》，張涌泉、羅慕君，《敦煌研究》，2014年第3期，第160-178頁。

殘片。比勘完整文本，滿行行約 17 字。

(2) Дх.5968 號。見《俄藏》12/299A。殘片。如圖 2 左部所示，存 15 殘行，前後及每行下部皆有殘泐，第 5-6 行上部各缺 1 字。原卷缺題，《俄藏》未定名。《殘片考》已指出此為《八陽經》殘片。比勘完整文本，滿行行約 17 字。

按：雖然 Дх.5992 號字迹磨滅、紙張變形嚴重，但通過殘字和內容仍可判斷上揭二號當可綴合。綴合後如圖 2 所示，右側接縫處 Дх.5992 號所存殘筆正可依次補全 Дх.5968 號所存“如”“是”“一”“時”四殘字；斜下側接縫處第 2 行的“佛”字與第 5 行的“生”字亦可補全。而第 3、4、6、7 行接痕處的內容也前後相接，依次為“四/☐（衆）圍繞”“即從座/☐（起）”“☐（相）續/不斷”“☐（短）命/者多”。其中“續”“命”二字位置不契合，據《俄藏》圖版，疑因殘片散落後粘裱位置不當所致。又二號行款格式相同（行約 17 字，行距、字距、字體大小相近）；書風字迹似同，可以參證。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1422B14-1422C04。

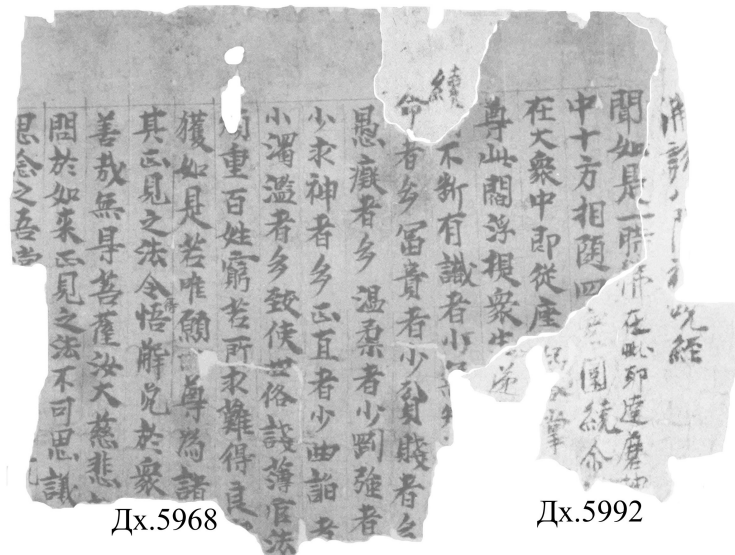


圖 2 Дх.5992 號+Дх.5968 號綴合圖

三、S.9814 號 aa+S.9814 號 ac

(1) S.9814 號 aa。見 IDP。殘片。如圖 3 上部所示，存 18 殘行。原卷無題，IDP 未定名。

(2) S.9814 號 ac。見 IDP。殘片。如圖 3 右下角所示，僅存“☐（尊）為”2 字。IDP 未定名。

按：據殘存文字推斷，上揭二號應皆為《八陽經》殘片，且二片內容上下相接，可以綴合。綴合後如圖 3 所示，S.9814 號 ac 係從 S.9814 號 aa 上脫落的碎片，二號綴接處邊緣嚴絲合縫，原本分屬二片的“尊”字復合為一。且 S.9814 號 ac 上的“為”

字與 S.9814 號 aa 上多次出現的“爲”字寫法均近似。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1422B27-1422C20。



圖 3 S.9814 號 aa+S.9814 號 ac 綴合圖

四、S.3382 號+S.10044 號

(1) S.3382 號。見《寶藏》28/170B-174A。局部如圖 4 上部所示，首 6 行下殘，尾全，存 137 行，行約 23 字。尾題“八陽神呪經卷”。

(2) S.10044 號。見 IDP。殘片。如圖 4 右下部所示，存 2 殘行。原卷無題，IDP 未定名。

按：據殘存文字推斷，後一號亦為《八陽經》殘片，且與前一號內容上下相接，可以綴合。綴合後如圖 4 所示，S.10044 號所存二行上接 S.3382 號第 5、6 行，綴接處原本分屬二號的“无”“惡”二字得以復合為一；S.10044 號所存二行行末分別與 S.3382 號第 6、7 行首部文字相連為“既得人/身”“受/種種罪苦”，中無缺字。又二號行款格式相同（行約 23 字，行距、字距、字體大小相近）；書風字迹似同（比較二號共有的“菩薩”“衆生”“得”“人”“苦海”等字），可以參證。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1422C03-1425B03。

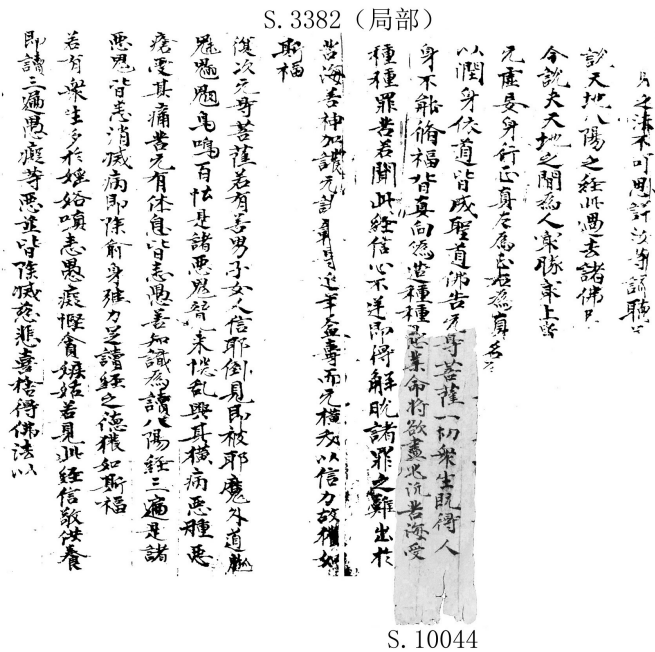


圖 4 S.3382 號+S.10044 號綴合圖

五、Дx.5672 號+BD11616 號

(1) Дx.5672 號。見《俄藏》12/214A。殘片。如圖 5 右片所示，存 12 行，每行存上部 4-8 字，夾行有藏文標注。原卷無題，《俄藏》未定名。

(2) BD11616 號 (L1745)。見《國圖》109/304A。殘片。如圖 5 左片所示，存 11 行，每行存上部 7-9 字，夾行有藏文標注。原卷無題，《國圖》擬題“天地八陽神咒經（藏文標注本）”。《國圖》敘錄稱此為 7-8 世紀唐寫本。

按：據殘存文字推斷，前一號亦應為《八陽經》殘片。且二號行款格式相同（天頭等高，滿行行皆約 17 字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較二號共有的“復次”“无”“若”“有”“讀”“此經三遍”等字），夾行皆有藏文標注，很可能為同一寫卷之撕裂。但二號內容并不直接相連，比勘完整文本，中缺約 7 行。綴合示意圖如圖 5 所示。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1422C15-1423A19。



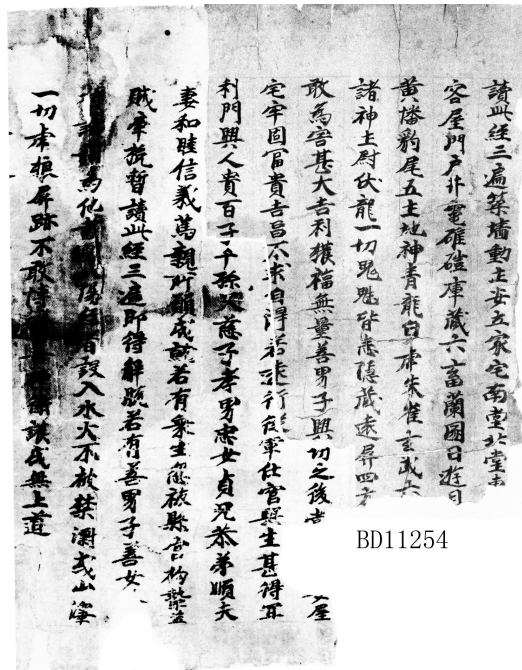
圖 5 Дx.5672 號+BD11616 號綴合示意圖

六、BD11254 號+BD2061 號

(1) BD11254 號 (L1383)。見《國圖》109/100A。殘片。如圖 6 右部所示，存 7 行，行存上部 7-18 字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《國圖》擬題“天地八陽神咒經”。比勘完整文本，滿行行約 23 字。《國圖》敘錄稱此為 9-10 世紀歸義軍時期寫本。

(2) BD2061 號 (北 7630；冬 61)。見《國圖》28/377B-380B。5 紙。前部如圖 6 左部所示，存 132 行，行約 23 字，首 3 行中上殘，尾全。尾題“佛說八陽神咒經”。楷書。有烏絲欄。《國圖》敘錄稱此為 9-10 世紀歸義軍時期寫本。

按：上揭二號內容前後相承，當可綴合。綴合後如圖 6 所示，二號銜接處斷痕吻合，第 5 行文句“興/功(工)之後”上下相接；第 6、7 行原本分屬二片的“不求自得若遠行從”“子”9 字皆得復合為一；BD2061 號第 1、2 行行末文字分別與 BD11254 號第 6、7 行行首文字相連為“屋/宅牢固”“甚得宜/利”。又二號行款格式相同(天頭等高，有烏絲欄，行約 23 字，行距、字距、字體大小相近)，書風字迹似同(比較二號共有的“讀此經三遍”“一切”“善男子”等字)，可以參證。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1422C28-1425B03。



BD2061 (局部)

圖 6 BD11254 號+BD2061 號綴合圖

七、Дх.11850 號+?+Дх.11813 號+Дх.12573 號

(1) Дх.11850 號。見《俄藏》15/343A。殘片。如圖 7 右部所示，僅存 7 行，每行存中部 1-5 字。原卷無題，《俄藏》未定名。

(2) Дx.11813 號。見《俄藏》15/338A。殘片。如圖 7 左上部所示，僅存 9 行，每行存中部 4–6 字（第 7 行空白無文字）。原卷無題，《俄藏》未定名。

(3) Дx.12573 號。見《俄藏》16/144B。如圖 7 左下部所示，殘片，存 9 殘行，每行存中部 3–6 字（第 7 行空白無文字）。原卷無題，《俄藏》未定名。

按：上揭三號應皆為《八陽經》殘片，且內容前後相承或相近，可以綴合。綴合後如圖 7 所示，其中 Дx.11813 號與 Дx.12573 號上下相接，斷痕吻合，拼合處第 1、2 行的“解”“他”二字得成完璧，第 3–6、8–9 行的文句前後銜接，依次為“或/在山澤”“善神衛/護”“多於妄語/誇語”“永除四/過”“父/母有罪”“☐☐（其子）/即為讀斯☐（經）☐☐☐（典七遍）”，中無缺字。Дx.11850 號與 Дx.11813 號+Дx.12573 號難以直接綴合，比對完整寫本，其間約缺三行。但此號與後二號行款格式相同（滿行行約 17 字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較三號共有的“為”“得”字及豎、豎勾、捺等相同筆畫），可以為證。三號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1423A01–1423A19。

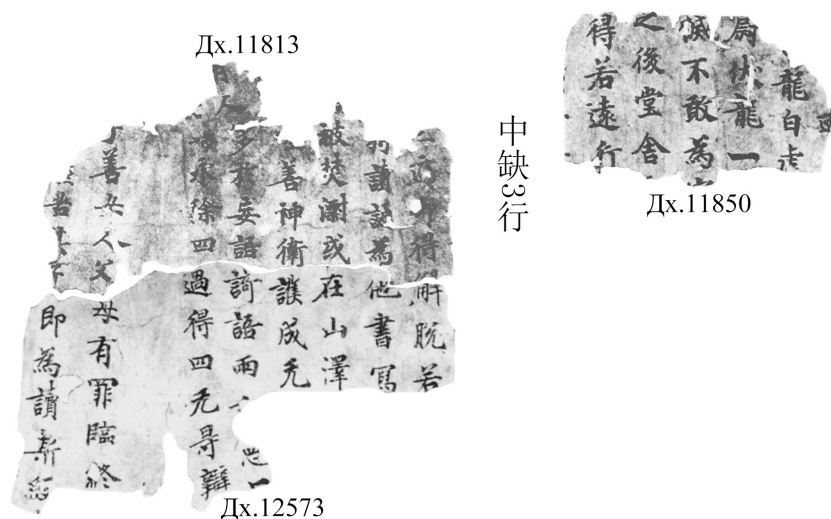


圖 7 Дx.11850 號+Дx.11813 號+Дx.12573 號綴合示意圖

八、Дx.12554 號+Дx.12586 號+Дx.12790 號

(1) Дx.12554 號。見《俄藏》16/143A。殘片。如圖 8 右上部所示，存 7 殘行，每行存上部 5–9 字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏》未定名。

(2) Дx.12586 號。見《俄藏》16/146B。殘片。如圖 8 右下部所示，存 6 殘行，每行存中部 2–5 字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏》未定名。

(3) Дx.12790 號。見《俄藏》16/170A。殘片。如圖 8 左部所示，存 12 行，行約 17 字，首行僅存中部三殘字，次行及第 8–11 行上部略有殘泐，末行僅存一二字右側殘筆。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏》未定名。

按：《殘片考》業已指出上揭三號皆為《八陽經》殘片。今謂此三號內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖8所示，Дx.12554號乃Дx.12790號右上角脫落的殘片，復位後邊緣弧線吻合，綴接處“或”“敢博噬善神”六字得成完璧。Дx.12586號上接Дx.12554號，左接Дx.12790號，接縫處“得”“山”二字筆畫契合。雖然由於紙張變形嚴重，Дx.12586號右上角無論是邊緣還是殘字都無法與Дx.12554號完全吻合，但如圖8右下角附圖所示，通過處理還是可以看到，Дx.12554號第1、3行行末的殘筆正是Дx.12586號第1、3行首字“貴”“被”二字的殘損部分。又第2、5行內容相接，依次為“兄恭弟順/夫妻□□(和睦)”，“為/他書寫”。又三號行款格式相同(滿行行約17字，行距、字距、字體大小相近)，書風字迹似同，可以參證。三號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1423A07-1423A25。



圖8 Дx.12554號+Дx.12586號+Дx.12790號綴合圖
(右下角為前二號銜接處經處理後的局部示意圖)

九、 Дx.2749號+?+Дx.6651號+Дx.502號+?+Дx.1799號+?
+Дx.1955號

(1) Дx.2749號。見《俄藏》10/25B。殘片。如圖9右側所示，存4行(末行僅存右部殘筆)，每行存中部3-4字。原卷無題，《俄藏》擬題“佛說天地八陽神咒經”。

(2) Дx.6651號。見《俄藏》13/165A。殘片。如圖9中右部所示，存3行，每行存下部5-11字。原卷無題，《俄藏》未定名。《殘片考》指出此為《八陽經》殘片。

(3) Дх.502 號。見《俄藏》6/322B。殘片。如圖 9 中部所示，存 3 行，每行存下部 10–11 字。原卷無題，《俄藏》擬題“佛說八陽神咒經”。

(4) Дх.1799 號。見《俄藏》6/322B。殘片。如圖 9 中左部所示，存 6 行，每行 17–18 字，前 3 行完整，後 3 行下部殘泐。原卷無題，《俄藏》擬題“佛說八陽神咒經”。

(5) Дх.1955 號。見《俄藏》6/322B。殘片。如圖 9 左側所示，存 5 行，每行下部殘缺，且前後行僅存若干殘字。原卷無題，《俄藏》擬題“佛說八陽神咒經”。

按：(1) (3) (4) (5) 四殘片《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》均擬題“佛說八陽神咒經”，並指明可以綴合⁹；《俄藏》將 Дх.1955、Дх.1799 號一併列在 Дх.502 號下，但排列順序有問題。今謂上揭五號皆為同一寫卷之撕裂，可以綴合。綴合示意圖如圖 9 所示，其先後順序為 Дх.2749、Дх.6651、Дх.502、Дх.1799、Дх.1955 號。據首尾完整的 P.2098 號經本，可以推知 Дх.2749 號與 Дх.6651 號間缺 68 行；Дх.6651 號與 Дх.502 號可以直接綴合，銜接處原本分屬二號的“讀”“得大吉利”五字得以復合為一；Дх.502 號與 Дх.1799 號間缺 1 行；Дх.1799 與 Дх.1955 號間缺 5 行。此五號抄寫行款格式相同（天頭地脚高度等同，行約 17 字，字體大小相近、字間距相近），書風相似（橫細豎粗，筆意相連），書迹似同（比較 Дх.2749 號與 Дх.1799 號皆有的“成”字、Дх.6651 號與 Дх.502 號皆有的“讀”“經”“得”三字、Дх.502 號與 Дх.1799 號皆有的“多”“佛”“皆”三字、Дх.6651 號與 Дх.1799 號皆有的“富”“而”“言”三字、Дх.1799 號與 Дх.1955 號皆有的“者”“善男子”等字），可資佐證。五號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1423A12–1424A22。

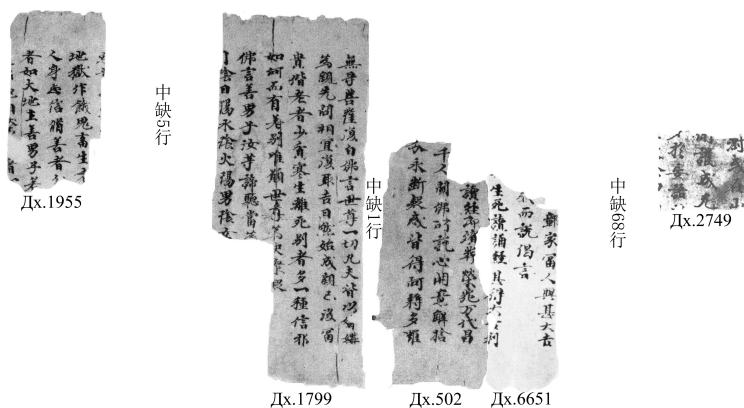


圖 9 Дх.2749 號+?+Дх.6651 號+Дх.502 號
+?+Дх.1799 號+?+Дх.1955 號綴合示意圖

⁹ 《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》，[俄] 孟列夫，袁席箴、陳華平譯，上海：上海古籍出版社，1999 年，

十、BD10068 號+BD4785 號

(1) BD10068 號 (L197)。見《國圖》107/109A。殘片。如圖 10 右部所示，存 2 殘行，次行上部七字僅存右部殘形。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《國圖》擬題“天地八陽神咒經”。《國圖》敘錄稱此為 9-10 世紀歸義軍時期寫本。

(2) BD4785 號 (北 7636；號 85)。見《國圖》64/22-28。7 紙。前部如圖 10 左部所示，首殘尾全，存 149 行，行約 17 字，首行僅存上部 11 字左部殘形。尾題“佛說八陽神咒經”。楷書。有烏絲欄。《國圖》敘錄稱此為 9-10 世紀歸義軍時期寫本。

按：上揭二號內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 10 所示，BD10068 號與 BD4785 號左右上下相接，斷痕吻合，銜接處原本分屬二片的“地獄而生天上見”七字復合為一。且二號行款格式相同（皆有烏絲欄，行約 17 字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較二號共有的“无”“法”“讀”“佛”等字），可資參證。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1423A19-1425B03。

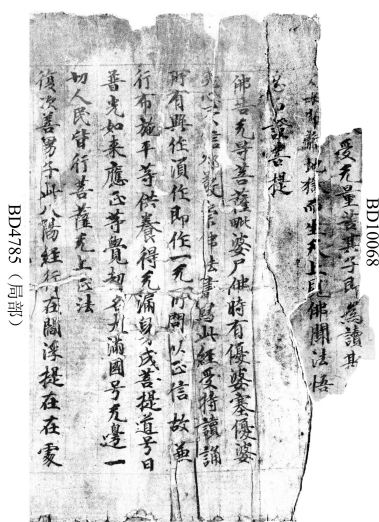


圖 10 BD10068 號+BD4785 號綴合圖



圖 11 S.10130 號+BD5560 號+BD10765 號綴合圖

十一、S.10130 號+BD5560 號+BD10765 號

(1) S.10130 號。見 IDP。殘片。如圖 11 右上部所示，存 4 殘行，每行存中上部 4-7 字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，IDP 未定名。

(2) BD5560 號 (北 7637；珍 60)。見《國圖》75/50A-53B。6 紙。前部如圖 11 中左部所示，首殘尾全，存 147 行，行 17 字，前四行中上部、前三行下部頗有殘

上册第 484 頁，下册第 396-398 頁。其中，下册第 396 頁 2697 條稱 D_x.2749 號“與本書 1252 (即 D_x.509 號) 及 2701 (即 D_x.1799 號、D_x.1955 號) 均屬同一寫卷”，但 D_x.509 號與 D_x.2749 號行款字迹皆不同；又下册第 397 頁 2701 條稱 D_x.1799 號、D_x.1955 號“與本書編目為 1251 (即 D_x.502 號) 的殘卷直接相銜接”，可知 2697 條所記“1252”當為“1251”之誤，而 D_x.502 號與 D_x.1799 號間缺 1 行，孟錄稱可“直接相銜接”，亦未確。

泐。尾題“佛說八陽神咒經”。楷書。有烏絲欄。《國圖》敘錄稱此為7-8世紀寫本。

(3) BD10765號(L894)。見《國圖》108/136B。殘片。如圖11右下角所示，僅存3殘行，每行存下部5-6字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《國圖》擬題“天地八陽神咒經”。《國圖》敘錄稱此為9-10世紀歸義軍時期寫本。

按：據殘存文字推斷，S.10130號亦為《八陽經》殘片，比勘完整文本，滿行行約17字。又S.10130號與BD10765號皆為從BD5560號上脫落的殘片，綴合後如圖11所示，S.10130號補入BD5560號右上角，BD10765號補入BD5560號右下角，綴接處邊緣完全吻合，烏絲欄密合無間，接縫處原本分屬二片的“夷心不”“作”“供養得”“正”“信”“故”等字皆得復合為一。又三號行款格式相同（天頭或地脚等高，有烏絲欄，行約17字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較前二號共有的“菩薩”“佛”“无”等字，後二號共有的“經”“行”等字），可資佐證。三號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1423A22-1425B03。

又，上揭三號既可綴合為一，而《國圖》敘錄稱BD05560號為7-8世紀唐寫本，BD10765號為9-10世紀歸義軍時期寫本，斷代不一，當再斟酌。

十二、“Дx.3102號B+Дx.4312號B”+Дx.5326號

(1) Дx.3102號B+Дx.4312號B。見《俄藏》10/187A。殘片。如圖12右部所示，《俄藏》已把二號綴合為一，共存9行，每行存下部6-13字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏》擬題“佛說天地八陽神咒經”。

(2) Дx.5326號。見《俄藏》12/98A。殘片。如圖12左部所示，存9行，每行存中部3-11字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏》未定名。

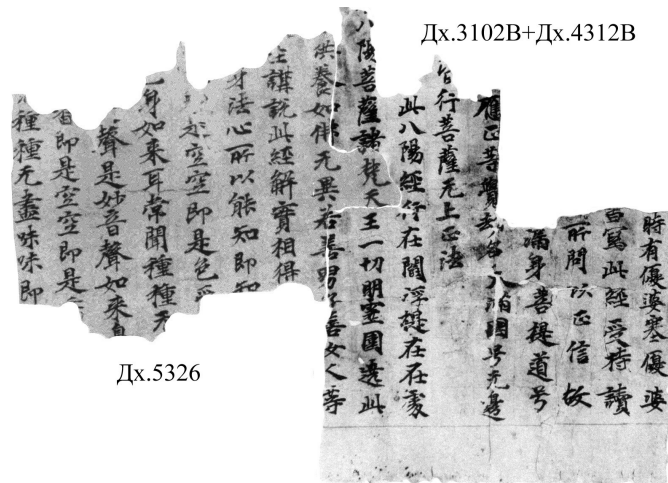


圖12 “Дx.3102號B+Дx.4312號B”+Дx.5326號綴合圖

按：後一號亦為《八陽經》殘片，且與前一號內容前後相承，可以綴合。綴合後

如圖 12 所示，Дx.5326 號右邊緣與 Дx.3102 號 B+Дx.4312 號 B 左邊緣橫縱曲直吻合無間，銜接處原本分屬二片的“供養如佛”“諸”“若善男子”等字復合爲一。又二號行款格式相同（皆有烏絲欄，行約 17 字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較二號共有的“此經”“所”“以”“无”“法”等字），可資佐證。二號綴合後，所存文字參見《大正藏》T85/1423A22-1423B10。

十三、Дx.9902 號+BD7976 號

(1) Дx.9902 號。見《俄藏》14/211B。殘片。如圖 13 右上部所示，存 12 行，每行存上部 2-10 字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏》未定名。

(2) BD7976 號（北 7640；文 76）。見《國圖》100/46A-49A。6 紙。前部如圖 13 左下部所示，首殘尾全，存 137 行，行約 17 字，前 11 行上殘。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《國圖》擬題“天地八陽神咒經”。《國圖》敘錄稱此爲 9-10 世紀歸義軍時期寫本。



圖 13 Дx.9902 號+BD7976 號綴合圖

按：據殘存文字推斷，前一號亦應爲《八陽經》殘片，且與後一號內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 13 所示，BD7976 號右側邊緣與 Дx.9902 號左側邊緣的“聲聲”“色身”四字的殘筆恰可拼合；比對完整文本，第 2 行綴接處相連爲“成菩提道/号曰”，中無缺字；第 3 行、第 5-10 行中部留白高度與所缺字數皆相符，依次爲“國[](号) / [](无) / 邊”、“此八陽[](經) / [](行) [](在) 閻浮提”、“諸梵/[] [](天王，一) / 切明靈”、“如佛无[](異) / [](若) / [](善) 男子”、“[](深) / [](達) / [](實) 相”、“所/[] [](以能) / 知即知”、“色即是/[] [](空，空) / 即是色”；第 9-11 行 BD7976 號行末與第 10-12 行 Дx.9902 號行首前後相接，依次爲

“慧眼常見/種種无盡色”、“受相(想)行/識亦空”、“耳常聞種種无盡/聲”。又二號行款格式相同(天頭等高,有烏絲欄,行距、字距、字體大小相近),書風字迹似同(比較二號共有的“男”“子”“善”“无”“是”“空”“色”等字),可資參證。二號綴合後,所存內容參見《大正藏》T85/1423A24-1425B01。

十四、Dx.3948 號+BD7045 號

(1) Dx.3948 號。見《俄藏》11/106B。殘片。如圖 14 右中部所示,存 3 殘行。楷書。有烏絲欄。原卷無題,《俄藏》未定名。《敦煌佛經字詞與校勘研究》定名為“佛說天地八陽神咒經”⁹。

(2) BD7045 號(北 7643;龍 45)。見《國圖》95/67-73。6 紙。前部如圖 14 左部所示,首殘尾全,存 126 行,行約 19 字,首 3 行中上殘。尾題“佛說八陽神咒經一卷”。楷書。有烏絲欄。《國圖》敘錄稱此為 9-10 世紀歸義軍時期寫本。

按:前一號係從後一號上脫落的殘片,可以完全綴合。綴合後如圖 14 所示,Dx.3948 號正可補入 BD7045 號右中部殘損處,邊緣及烏絲欄皆吻合;上側銜接處“善/男子”內容相接,左側接縫處“子此六根”四字得成完璧,下側接縫處“是”“即”“顯”三字復合為一。且二號行款格式相同(有烏絲欄,行距、字距、字體大小相近),書風字迹似同(比較二號共有的“是”“空”“即”“法”等字),可資參證。二號綴合後,所存內容參見《大正藏》T85/1423B12-1425B03。



圖 14 Dx.3948 號+BD7045 號綴合圖

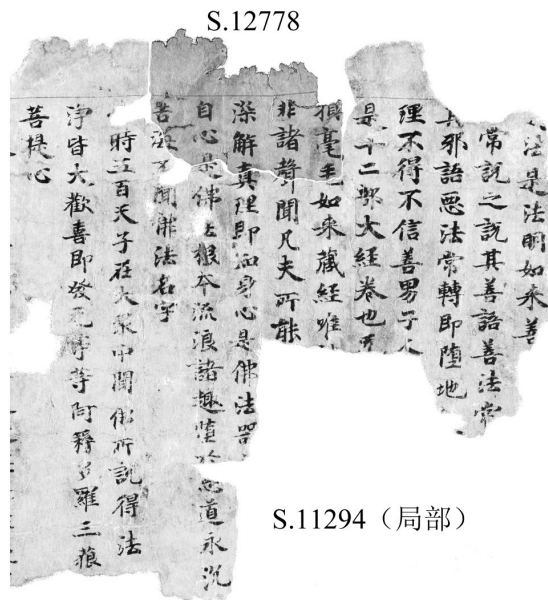


圖 15 S.11294 號+S.12778 號綴合圖

⁹ 《敦煌佛經字詞與校勘研究》，曾良，廈門：廈門大學出版社，2010 年，第 214 頁。

十五、S.11294 號+S.12778 號

(1) S.11294 號。見 IDP。殘片。如圖 15 淺色部分所示，存 29 行。楷書。有烏絲欄。原卷無題，IDP 未定名。

(2) S.12778 號。見 IDP。殘片。如圖 15 深色部分所示，存 5 殘行。楷書。有烏絲欄。原卷無題，IDP 未定名。

按：據殘存文字推斷，上揭二號皆為《八陽經》殘片，且其內容上下相接，可以綴合。綴合後如圖 15 所示，S.12778 號係從 S.11294 號上部脫落的殘片，接縫處斷痕吻合，原本分屬二號的“毫毛”“聲”“真”“是”“海”六字皆得復合為一，縱橫烏絲欄亦對接無間。又二號行款格式相同（天頭等高，有烏絲欄，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同，可資參證。二號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1423B14-1423C16。

十六、BD9174 號+BD11957 號+BD9178 號

(1) BD9174 號 (陶 95)。見《國圖》105/119B-121B。4 紙，紙高 25 釐米。後部如圖 16 右上部所示，首尾皆殘，存 86 行，行 18 字左右，前 10 行、第 18-30 行、後 17 行中下殘。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《國圖》擬題“天地八陽神咒經”。《國圖》敘錄稱此卷為 8-9 世紀吐蕃統治時期寫本。

(2) BD11957 號 (L2086)。殘片。見《國圖》110/171B。如圖 16 右下部所示，存 17 行，每行存下部 9-10 字（首行僅存左側殘筆）。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《國圖》擬題“天地八陽神咒經”。《國圖》敘錄稱此為 9-10 世紀歸義軍時期寫本。

(3) BD9178 號 (陶 99)。見《國圖》105/126B-127A。1 紙，紙高 25 釐米。如圖 16 左側所示，首缺尾全，存 28 行，行 18 字左右。尾題“佛說八陽神咒經”。楷書。有烏絲欄。《國圖》敘錄稱此卷為 8 世紀唐寫本。

按：上揭三號內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 16 所示，BD11957 號乃 BD9174 號末段下部脫落的部分，斷痕吻合，BD11957 號首行殘筆正是 BD9174 號倒 17 行下部所撕裂，二號拼合，“是色識耳是聲識鼻是”九字得成完璧；又中部銜接處原本分屬二號的“觸”“分”“中”“天”“現”“中”“大”“地”“蕩”“獄”等字亦得復合為一；縱橫烏絲欄亦可對接吻合。又 BD9174 號+BD11957 號的末行與 BD9178 號首行在內容上前後相接（“一切罪人，俱得/離苦，皆發無上菩提心”），二號銜接處斷痕吻合，BD9178 號首行右側還依稀保留著 BD11957 號末行“切”字的殘筆。又 BD9178 號與 BD9174 號+BD11957 號紙高相同，行款格式相同（天頭、地腳等高，有烏絲欄，行約 18 字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較三號共有的“一”“切”“佛”“无”等字），可資參證。三號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1423B28-1425B03。

上揭三號既屬同卷，而《國圖》敘錄却分別斷作 8-9 世紀吐蕃統治時期寫本、9-10 世紀歸義軍時期寫本、8 世紀唐寫本，斷代不一，宜再斟酌。



圖 16 BD9174 號+BD11957 號+BD9178 號綴合圖

十七、 $\Gamma x.11843$ 號+ $\Gamma x.11896$ 號+ $\Gamma x.11852$ 號+ $\Gamma x.11898$ 號+ $\Gamma x.11910$ 號
+ $\Gamma x.11815$ 號

(1) $\Gamma x.11843$ 號。見《俄藏》15/342A。殘片。如圖 17 右上部所示，存 7 殘行，每行存中部 7-10 字。原卷無題，《俄藏》未定名。

(2) $\Gamma x.11896$ 號。見《俄藏》15/351A。殘片。如圖 17 右下部所示，存 5 殘行，每行存下部 4-6 字。原卷無題，《俄藏》未定名。

(3) $\Gamma x.11852$ 號。見《俄藏》15/343A。殘片。如圖 17 中右下部所示，存 9 殘行，每行存下部 1-6 字（其中第 4 行空白）。原卷無題，《俄藏》未定名。

(4) $\Gamma x.11898$ 號。見《俄藏》15/351B。殘片。如圖 17 中上部所示，存 10 殘行，每行存中部 4-10 字。原卷無題，《俄藏》未定名。

(5) $\Gamma x.11910$ 號。見《俄藏》16/002A。殘片。如圖 17 中左下部所示，存 8 殘行，每行存下部 2-6 字（其中第 4、7 行空行）。原卷無題，《俄藏》未定名。

(6) $\Gamma x.11815$ 號。見《俄藏》15/338B。殘片。如圖 17 中左上部所示，存 10 殘行，每行存中部 3-11 字。原卷無題，《俄藏》未定名。

按：《殘片考》業已指出上揭六號皆為《八陽經》殘片，今謂此六號內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 17 所示： $\Gamma x.11843$ 號與 $\Gamma x.11896$ 號上下邊緣契合，接縫處“復”“惡”“水”“少以”五字合而為一； $\Gamma x.11843$ 號+ $\Gamma x.11896$ 號左下側邊緣與 $\Gamma x.11852$ 號右側邊緣吻合，接縫處“乃”字左右拼合，“子孫興/盛”、“ $\square\square\square$ (甚大吉) / \square (利)”二句內容前後相連； $\Gamma x.11852$ 號左上側邊緣與 $\Gamma x.11898$ 號右

下側邊緣吻合，接縫處“惣”“八”“菩”“和”四字上下拼合；Дx.11898 號左側邊緣與 Дx.11815 號右側邊緣契合，接縫處“前”字上下拼合；Дx.11910 號上邊緣與 Дx.11898 號+Дx.11815 號下側中部邊緣吻合，接縫處“曰”“曼”“言”三字上下拼合，“我等於/諸[](佛所)”、“擁護/受持”、“不善/之物”、“欲來惱/法師”四句內容前後相連。又此六片行款格式相同（比勘完整文本，滿行行約 17 字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較上揭各片交叉出現的“福”“人”“无”“善男子”“我”“經”“佛”“菩薩”“漏盡和”等字），可以參證。六號綴合後，所存內容參見《大正藏》T85/1424A18-1424B20。

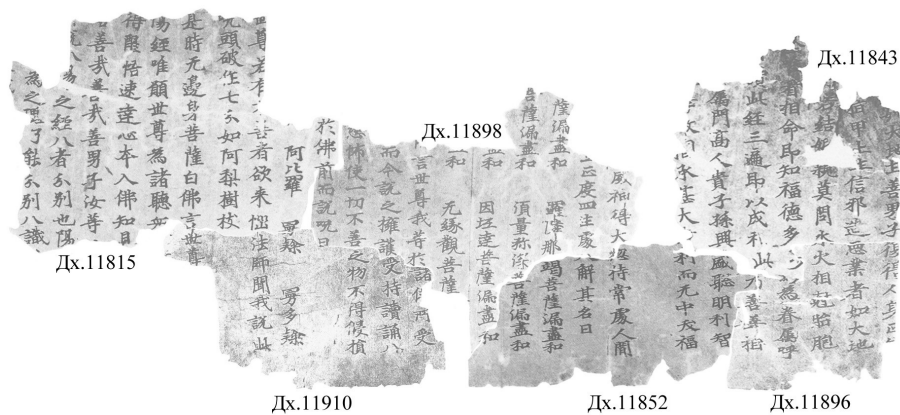


圖 17 Дx.11843 號+Дx.11896 號+Дx.11852 號+Дx.11898 號+Дx.11910 號+Дx.11815 號綴合圖

十八、“Дx.1958 號+Дx.2568 號” + Дx.6671 號

(1) Дx.1958 號+Дx.2568 號。見《俄藏》8/400A-400B。2 紙。《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》及《俄藏》已把此二號合而為一。前部如圖 18 左上部所示，首尾皆殘，存 29 行，行約 17 字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》及《俄藏》定作“佛說天地八陽神咒經”。《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》稱此為 9-11 世紀寫本¹⁰。

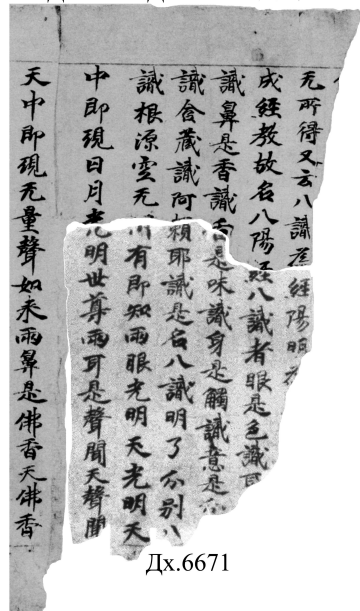
(2) Дx.6671 號。見《俄藏》13/173A。殘片。如圖 18 右下部所示，存 6 行，每行存中下部 4-12 字。原卷無題，《俄藏》未定名。

按：後一號亦為《八陽經》殘片，且與前二號內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 18 所示，Дx.6671 號係從 Дx.1958 號+Дx.2568 號右下角脫落的殘片，補入後，斷痕吻合，第 4-6 行基本完整，前三行行末則仍略有殘泐；Дx.6671 號第 4-6 行尾字分別與 Дx.1958 號+Дx.2568 號第 5-7 行首字前後相接，連同上下文依次為“[](八) / 識根源”、“光明天/中”、“聲[](聞) / 天中”，中無缺字；上側接縫處原本分屬二片的“經”“香”“賴”“所”“光”五字得以復合為一。又三號行款格式相同（皆有烏絲欄，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較 Дx.6671 號與 Дx.1958

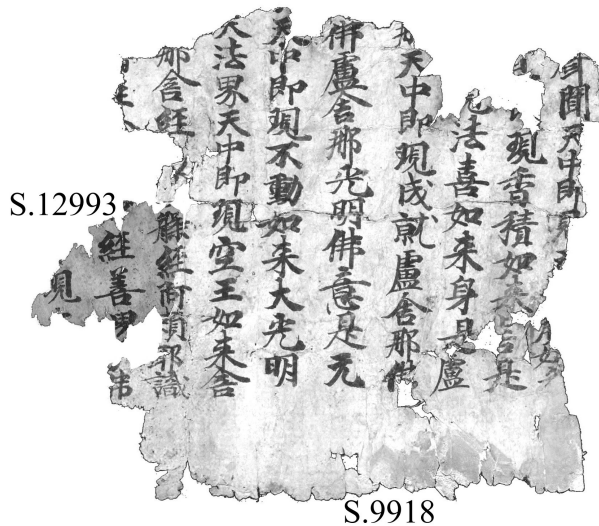
¹⁰ 《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》下冊第 398 頁。

號+Дx.2568 號共有的“經”“兩”“天”“識”等字), 可資參證。三號綴合後, 所存內容參見《大正藏》T85/1424B21-1425A07。

Дx.1958+Дx.2568 (局部)



Дx.6671



S.12993

S.9918

圖 18 Дx.1958 號+Дx.2568 號+Дx.6671 號綴合圖

圖 19 S.9918 號+S.12993 號綴合圖

十九、S.9918 號+S.12993 號

(1) S.9918 號。見 IDP。殘片。如圖 19 右部所示, 存 9 行, 每行存中下部 5-12 字。楷書。原卷無題, IDP 未定名。

(2) S.12993 號。見 IDP。殘片。如圖 19 左部所示, 存 3 行, 每行存中部 2-4 字。楷書。原卷無題, IDP 未定名。

按: 據殘存文字推斷, 上揭二號當皆為《八陽經》殘片; 且其內容前後相承, 可以綴合。綴合後如圖 19 所示, S.12993 號係從 S.9918 號左下側脫落的殘片, 復位後斷痕吻合, 銜接處原本分屬二片的“槃經阿賴”四字得以復合為一。又二號行距、字距、字體大小相近, 共有的“經”字及部件“見”寫法近同, 可資參證。二號綴合後, 所存文句參見《大正藏》T85/1424B28-1424C09。

二十、S.10655 號+S.10656 號

(1) S.10655 號。見 IDP。殘片。如圖 20 上部所示, 存 11 行, 每行存中部 5-9 字。楷書。原卷無題, IDP 未定名。

(2) S.10656 號。見 IDP。殘片。如圖 20 下部所示, 存 9 殘行, 每行存 3-5 字。楷書。原卷無題, IDP 未定名。

按: 據殘存文字推斷, 上揭二號當皆為《八陽經》殘片; 且其內容前後相承, 可以綴合。綴合後如圖 20 大圖所示, S.10655 號與 S.10656 號上下相接, 銜接處第 5-6、

9-11行原本分屬二片的“並”“菩”“諍”“夷”“羅”諸字可以直接拼合；第3-4行的殘字雖因紙張變形不可直接綴接，但如圖20右下角小圖所示，經調整後還是可以看到二片上的殘筆同為“種”“蕩”二字的一部分。又二號行款格式相同（行約17字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較二號共有的“佛”“萬”“大”“六”等字），可以參證。二號綴合後，所存文句參見《大正藏》T85/1424C08-1425A04。



圖 20 S.10655 號+S.10656 號綴合圖
(右下角為前二號銜接處經處理後的局部示意圖)

二十一、Дx.2330 號 A+Дx.4600 號+BD9179 號

(1) Дx.2330 號 A。見《俄藏》9/148A。殘片。如圖 21 右部所示，存 16 行，每行存中上部 2-15 字，末行存 8 字右部大半。楷書。原卷無題，《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》及《俄藏》定作“佛說天地八陽神咒經”。比對完整文本，滿行行約 18 字。《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》稱此為 8-10 世紀寫本¹¹。

(2) Дx.4600 號。見《俄藏》11/279B。殘片。如圖 21 中部所示，存 13 行，前三行存中部 3-6 字，後十行存上部 1-13 字（末行僅存一字右上部殘形）。楷書。原卷無題，《俄藏》未定名。《殘片考》已指出此為《八陽經》殘片。比勘完整文本，滿行行約 18 字。

(3) BD9179 號（陶 100）。見《國圖》105/127B。殘片。如圖 21 左部所示，首殘尾全，存 14 行，行約 18 字，前七行中上殘。尾題“佛說八陽神咒經”。《國圖》敘錄稱此為 7-8 世紀唐寫本。

按：上揭三號皆為《八陽經》殘片，且其內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 21 所示，Дx.2330 號 A 與 Дx.4600 號、Дx.4600 號與 BD9179 號分別上下左右相

¹¹ 《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》下冊第 399-400 頁。

接，斷痕密合無間，前二號銜接處原本分屬二號的“利”“切”“德不可”“如斯人等即成聖”諸字皆得復合爲一；後二號銜接處原本分屬二號的“阿”“又遍”“日”“故”“身”六字皆得成完璧。又三號行款格式相同（天頭等高，行約18字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較三號共有的“經”“一”“无”“法”等字），可以參證。二號綴合後，所存文句參見《大正藏》T85/1424C09-1425B03。

又，上揭三號既屬同卷，而《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》稱Дx.2330號A爲8-10世紀寫本，《國圖》敘錄稱BD9179號爲7-8世紀唐寫本，斷代不一，有待進一步斟酌。

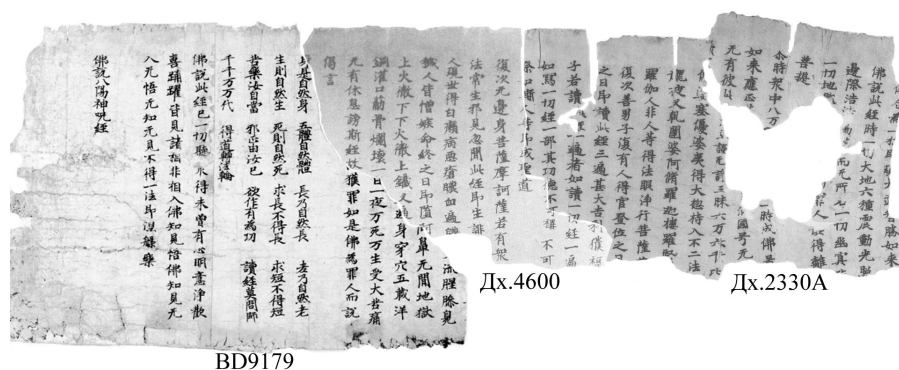


圖 21 Дx.2330 號 A+Дx.4600 號+BD9179 號綴合圖

二十二、Дx.1203 號+Дx.10344 號

(1) Дx.1203 號。見《俄藏》8/11B。殘片。如圖 22 右部所示，存 14 行，前 11 行每行存上部 9-17 字，後 3 行每行存中部 5-14 字。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》及《俄藏》定作“佛說天地八陽神咒經”。比對完整文本，滿行行約 17 字。《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》稱此爲 7-8 世紀寫本¹²。

(2) Дx.10344 號。見《俄藏》14/274B。殘片。如圖 22 左部所示，存 12 行，每行存上部 1-15 字（首行僅存首字左上側殘筆）。楷書。有烏絲欄。原卷無題，《俄藏》未定名。《殘片考》已指出此爲《八陽經》殘片。比勘完整文本，滿行行約 17 字。

按：上揭二號皆爲《八陽經》殘片，且其內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 22 所示，Дx.1203 號左側與 Дx.10344 號右側邊緣斷痕吻合，上部界欄銜接，接縫處原本分屬二號的“道”“宅之日”“若讀”諸字復合爲一。且二號行款格式相同（天頭等高，有烏絲欄，行約 17 字，行距、字距、字體大小相近），書風字迹似同（比較二號共有的“善”“男”“一”“遍”“人”“苦”“此”“經”等字），可資參證。二號綴合後，所存文句參見《大正藏》T85/1424C11-1425A18。

¹² 《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》下冊第 400 頁。

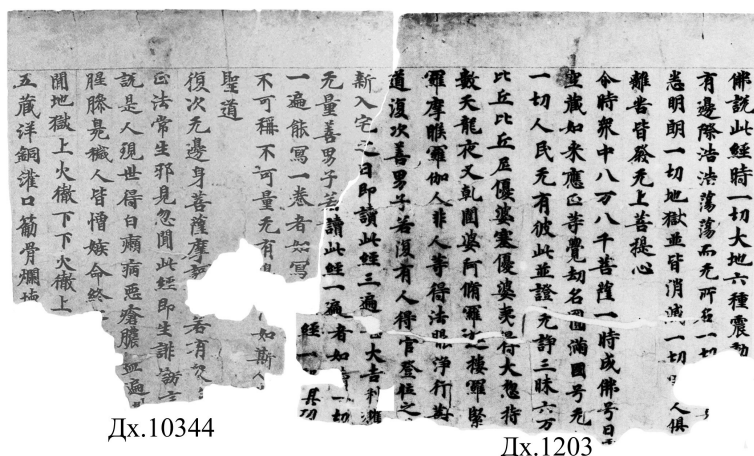


圖 22 Dx.1203 號+Dx.10344 號綴合圖

二十三、S.11342 號 dc+S.11342 號 cb+S.11342 號 ag

(1) S.11342 號 dc。見 IDP。殘片。如圖 23 右部所示，存 2 行，每行存上部 5-6 字。IDP 未定名。

(2) S.11342 號 cb。見 IDP。殘片。如圖 23 中部所示，存 5 行，每行存上部 3-5 字（首行僅存 3 字左側殘形，末行僅存 4 字右側殘形）。IDP 未定名。

(3) S.11342 號 ag。見 IDP。殘片。如圖 23 左部所示，存 3 行，每行存上部 3-5 字（首行 5 字右側或下部有殘泐）。IDP 未定名。

按：據殘存文字推斷，上揭三號應皆為《八陽經》殘片，且其內容前後相承，可以綴合。綴合後如圖 23 所示，S.11342 號 dc 與 S.11342 號 cb、S.11342 號 cb 與 S.11342 號 ag 分別左右相接，斷痕吻合，銜接處原本分屬二片的“經即”“銅灌口肋（筋）”諸字皆得復合為一。且此三片天頭等高，行距、字距、字體大小相近，書風字迹似同，可資參證。三片綴合後，所存文句參見《大正藏》T85/1425A13-1425A20。



圖 23 S.11342 號 dc+S.11342 號 cb+S.11342 號 ag 綴合圖

上面我們通過內容、行款、書風、書迹等不同角度的比較分析，把 61 號《八陽經》敦煌殘卷或殘片綴合為 23 組。加上《綴合》一文綴合所得，已綴合總數為 114 號 42 組。據我們的普查，敦煌《八陽經》漢文寫本共 378 號，其中首尾完整者僅 8 號，其餘 370 號皆有不同程度殘損，殘卷占總數的 98%，而可綴合的殘卷又占殘卷總數的 31%；按館藏分，國圖、俄藏、英藏殘卷數量多，可綴比例也高，尤其是俄藏、英藏未定名殘片可綴合的比例更是高達 39%、36%，更應引起重視。相關數據可列表如下：

	國圖	俄藏		英藏		法藏	羽田	散藏	總計
		已定名	未定名	已定名	未定名				
殘卷	117	58	90	42	36	7	9	11	370
可綴	43	15	35	4	13	3	1	0	114
可綴比	37 %	26 %	39 %	10 %	36 %	43 %	11 %	0 %	31 %

敦煌《八陽經》殘卷綴合統計表

值得注意的是，在上述 42 組 114 號殘卷綴合中，跨館藏殘卷綴合有 10 組，涉及國圖與日本藏卷綴合、國圖與法藏綴合、法藏與俄藏綴合、國圖與俄藏綴合、國圖與英藏綴合，等等，說明敦煌寫卷撕裂在不同館藏的現象十分普遍，殘卷綴合宜當放眼所有公私館藏，而絕不能僅限於一館一地。

總之，敦煌文獻中可綴合的殘卷數量龐大，且頗有一卷撕裂在不同館藏的情況。認真做好殘卷的綴合工作，對敦煌文獻的整理乃至進一步的研究都具有十分重要的意義。

（作者張涌泉為浙江大學古籍研究所教授，羅慕君為浙江大學古籍研究所博士研究生）

羅振玉舊藏『新定書儀鏡』斷片の綴合

山口正晃

はじめに

敦煌文獻を取り巻く環境は近年激變し、嘗ては圖版が見られなかったもの、あるいは目録すら見られなかったものが、容易に目睹できるようになった。その結果、各方面において研究が格段に深化している。敦煌文獻はその大半が斷片であるため、斷片どうしを綴合して原狀を復元するという作業もまた研究者の大きな關心を集めてきたが、この方面においてもまた目覺ましい成果が挙げられている。

本稿では、羅振玉舊藏の『新定書儀鏡』斷片を中心として、これと接續する斷片が近年の情報公開によって數點確認されたため、これらをあわせて綴合し、原狀の復元案を示してみたい。

一、各斷片の概觀

本稿で扱うのは、杜友晉『新定書儀鏡』の斷片である。この寫本は總計 12 種確認されているが [山本 2012] [山本 2013]、同一寫本と認められているのは散 0676 (20 點の斷片)、上圖 18、ZSD076、羽 569 の 4 種である [山本 2013]。これらの中、散 0676 の斷片がほぼ接續することは既に『書儀研究』で指摘され¹、また、上圖 18 が羽 569-2 と接合することは山本氏にすでに言及がある²が、いずれも具體的な復元案は示されていない。

¹369 頁に「(辛)《貞松堂西陲祕籍叢殘》中的書儀斷片、《敦煌遺書總目索引》著錄爲散 0676 號；屬杜氏《書儀鏡》的殘頁共有二十一片、羅氏沒有按順序排列、參照伯 3637 (甲卷)・伯 3849 (乙卷)、可以把這二十一殘片大致拼合。」とある。筆者は 20 點の斷片が接合すると考えているが、趙氏は 21 點と數える。趙氏は具體的な復元案を示していないので、どのように數えて 21 點となったのかは不明である。

² [山本 2012] [山本 2013] には同一寫本と述べるだけで接合のことは記されていないが、山本氏は清華・京都 2011 年聯合漢學工作坊主催「文學・宗教・藝術與物質文化」(臺灣・國立清華大學、2011 年 11 月 24 日)での口頭報告「杏雨書屋藏幾件書札研讀札記」において、この兩寫本が接合することを指摘している。

散 0676 というのは、『總目索引』の「四、敦煌遺書散録」の中、「8、羅振玉藏敦煌卷子目錄（依貞松堂藏西陲祕籍叢殘）」に散 0676 として記載される「書儀殘葉 書儀斷片」であり、『祕籍叢殘』に圖版が掲載されている（以下、本稿では貞松堂本と呼ぶ）。全部で 20 點の斷片が同一寫本である。ちなみにこれらの中 3 點のみ、現在は中國歴史博物館に所藏されていることが判明している（歷博 52-2、歷博 52-3、歷博 53）が、他は現在の所藏先は分かっていない。

ところで『祕籍叢殘』には寫本番號が特に附されていないため、20 點の斷片の一つ一つを指示する何かしらの基準をいま便宜的につける必要がある。今、『祕籍叢殘』の内容を見るうえで最も簡便なのは恐らく影印復刻版として出版された『敦煌石室遺書百廿種』（『敦煌叢刊初集』第 6～8 冊、新文豐出版公司、1985 年。『祕籍叢殘』は第 7 冊所收）であろう。これに基づいて以下、本稿で便宜的に使用する番號を決めておきたい。基本的に一頁につき上下 2 點の圖版が掲載されているので、各頁の上、下の順に番號を振ってゆく。まず、383 頁では 3 點の圖版があるが右側の 1 點は関係ないため除外して、左側の上段を①、下段を②とする。以下、384 頁の上段が③、下段が④、というようにして順次番號を振ってゆき、389 頁の上段が⑬、下段が⑭、となる。そして 390 頁には 4 點の圖版が載せられるが、上段の右を⑮、左を⑯、下段の右を⑰、左を⑱とする。最後に 391 頁には上段に一點、下段に二點の圖版を載せるが、下段の左側は本稿での検討対象外であるため、上段を⑲、下段の右側を⑳とし、これで計 20 點の斷片を指示することとする。

貞松堂本以外についても概略説明しておく、上圖は言うまでもなく上海圖書館のもの（以下、上圖本と略稱）、ZSD は中國書店所藏のもの（以下、中國書店本と略稱）である。いずれも近年になって初めて情報が公開され、その存在が確認されたものであり³、入手経路や來歴については一切不明である。

最後に羽 569（以下、羽田本と略稱）は、これも近年になって情報が公開された大阪の武田科學振興財團杏雨書屋所藏敦煌祕笈のコレクションで、2010 年に大阪で開かれた第 54 回杏雨書屋特別展示會でも出展され、このとき配布された圖録にも掲載されているが、それによれば清野謙次の舊藏品であり、寸法は縦 14cm と記す。本斷片では文章そのものは天地ともに缺いていないにも関わらず、縦の寸法が通常の寫本よりかなり小さいのは、後に記すように、三段に段組みした寫本の一段分であるからに他ならない。またこの羽 569 というのは二點の小斷片を掛軸仕立てにしたものであるが、上段は『現在賢劫千佛名經』という佛名經の斷片であり、下段に配される書儀斷片が本稿で取り扱うものである。ちなみに羽 570 も

³上圖本は『上海圖書館藏敦煌吐魯番文獻』（上海古籍出版社、1999 年）で、また中國書店本は『中國書店藏敦煌文獻』（中國書店、2007 年）でそれぞれ圖版が公開された。

同じく2点の断片を一幅の掛軸に装丁したもので、上には印沙佛が、下には『大乘法苑義林章』が配されるが、羽569と羽570の兩幅の掛軸は對になるものである。清野謙次舊藏書については高田時雄氏による論考がある〔高田2006〕。そこでは清野が羽田に譲渡する際の目録が紹介されており、展覧會の圖録でも指摘するように、この目録の中の「敦煌小断片四種二軸」とされているものが羽569・羽570に当たると考えられる。つまり、羽田の手に渡る前の段階で、掛軸に装丁されていたということである。

本寫本の復元案を作成するうえで参考にしたのが『書儀研究』である。『書儀研究』では Pelliot chinois (=以下、P.ch. と略稱) 3637 を底本として他の各寫本をも参照し、『新定書儀鏡』全文の録文が示されている。ここで挙げた断片群が該当するのは本録文の336～356頁のおおよそ20頁分である。この該当部分は末尾の數行を除いて上下二段に分けられ、下段はさらに二段に分割される。言い換えると、全體として三段の段組みで構成されるが、均等な割り付けではなく、上段が他の二段に比して最も高く、中・下段がほぼ同等でなお且つ上段に比して低めに設定される。ただし末尾數行のみ、段抜きで書かれる。本稿末尾で示した復元案でも同様の體裁が取られており、これが『新定書儀鏡』に概ね共通する體裁であったことが分かる。尚、上記したように貞松堂本については『書儀研究』において既におおよそ綴合できることが指摘されているが、具體的にどのような位置關係で接續するのかは示されていない。ここで「位置關係」として注意したいのは、上下の位置關係、すなわち上段・中段・下段の位置關係である。各段における前後關係は、録文に従えば自ずと判明するが、上段・中段・下段相互の位置關係は寫本によってずれる蓋然性が極めて高い。従って、『書儀研究』の録文のみに基づいて上下の位置關係を一律に決めることは出来ない。本稿で復元案を示す意義は、一つにはこうした上・中・下段の位置關係も含めて綴合狀況を具體的に示すこと、いま一つは貞松堂本のみならず、近年の情報公開によって新たに指摘された3種の寫本をも併せてそこに示すこと、ということになる。

二、復元案の作成

各断片の内容を、『書儀研究』の録文に照らして該当する箇所を示したのが【『新定書儀鏡』断片と『書儀研究』の對應表】である。上述したように、復元に當って最も重要になるのが、上段・中段・下段の位置關係である。この點、一覽表を見れば分かるように、上段と中段、もしくは中段と下段のように二段にまたがる断片が

いくつかあるため、大いに参考になる⁴。特に、中段と下段にまたがるものには上圖本・貞松堂本の②・③・⑩・⑪・⑬・⑮など比較的多くあり、従って中段と下段の位置関係はほぼ確定できると言ってよい。これに對して、上段と中段にまたがるものは貞松堂本の①と⑦の2点のみであり、確定させることが難しい。ただし、末尾の段抜きで書かれている箇所に着目すると、貞松堂本の④と⑱がそれぞれ、上段と末尾および下段と末尾にまたがっているため、ここと貞松堂本の①⑮を両端として確定させると、その中間部分についてはかなりの確實性をもって復元することが出来る。裏を返すと、そこより前の部分、具體的には上段でいえば羽569および貞松堂本の⑳、中・下段でいえば上圖本および貞松堂本の⑬に該当する部分については、上段と中・下段の位置関係は一定の留保をつけなければならない⁵。

【『新定書儀鏡』断片と『書儀研究』の對應表】

寫本番號	《敦煌寫本書儀研究》	貞松堂⑧	下段 / 349 頁 4 行～350 頁 9 行
羽 569	上段 / 336 頁 5 行～338 頁 10 行	貞松堂⑨	上段 / 350 頁 1 行～352 頁 3 行
上圖 18	中段 / 336 頁 10 行～338 頁 4 行 下段 / 336 頁 11 行～337 頁 8 行	貞松堂⑩	中段 / 345 頁 2 行 下段 / 343 頁 3 行～344 頁 8 行
ZSD076	上段 / 347 頁 9 行～348 頁 12 行	貞松堂⑪	中段 / 353 頁 7 行～354 頁 13 行 下段 / 351 頁 1 行～352 頁 4 行
貞松堂①	上段 / 340 頁 12 行～342 頁 6 行 目 中段 / 342 頁 2 行	貞松堂⑫	中段 / 350 頁 6 行～352 頁 9 行
貞松堂②	中段 / 347 頁 6 行～348 頁 2 行 下段 / 345 頁 4 行 (有錯誤) ～ 347 頁 2 行	貞松堂⑬	中段 / 339 頁 2 行～341 頁 9 行 下段 / 338 頁 13 行～340 頁 8 行
貞松堂③	中段 / 345 頁 6 行～346 頁 13 行 下段 / 344 頁 9 行～346 頁 (有 錯誤)	貞松堂⑭	中段 / 345 頁 4 行～347 頁 1 行
貞松堂④	上段 / 352 頁 4 行～356 頁 1 行 末尾 / 356 頁 1 行	貞松堂⑮	中段 / 341 頁 10 行～342 頁 8 行 下段 / 340 頁 10 行～341 頁 6 行
貞松堂⑤	上段 / 345 頁 6 行～347 頁 8 行	貞松堂⑯	中段 / 348 頁 10 行～350 頁 5 行
貞松堂⑥	下段 / 347 頁 3 行～349 頁 3 行	貞松堂⑰	中段 / 344 頁 5 行～345 頁 3 行
貞松堂⑦	上段 / 342 頁 7 行～345 頁 4 行 中段 / 343 頁 7 行～343 頁 11 行	貞松堂⑱	上段 / 348 頁 13 行～349 頁 12 行 下段 / 352 頁 5 行～354 頁 2 行 末尾 / 356 頁 3 行～356 頁 12 行
		貞松堂⑳	上段 / 340 頁 3 行～340 頁 11 行

こうして復元したのが、本稿末尾の復元案である。見開き左側の頁に上段を、右側の頁に中・下段を掲載し、寫本の全體像を把握しやすいよう配慮した。文字については基本的に『書儀研究』の録文に依りつつ、それほど多くはないが文字の異

⁴この表を見れば、『書儀研究』の録文と、本稿で取り上げる断片群とでは、上下の位置関係の一致しない場合があることは明白である。

⁵たとえば、羽 569 の圖版を確認すると、13 行目「姪生亡弔弟妹兄姉書」の下に、文字の残畫らしきものが極く僅か見える。筆者はこれを、復元案の中段 14 行目行頭の「告」の字ではないかと考えるが、そうすると復元案ではおよそ 2 行分ほどではあるが、ズレがあることになる。

同がある場合には特に注記することなく改めてある⁶。尚、重複記號については文字として起こす（例えば「悲"痛"」→「悲痛悲痛」）のが通例であるが、本稿では出来るだけ字數と行の長さを忠實に再現するため、半角記號の「"」を使用した。また改行について、確認できない箇所については大體前後の改行字數を参考とした。さらに行數について言えば、概ね、上段の方が中・下段に比して文字が大きく行間もやや広めであるため、兩者の行數は一致しない。中段と下段はほぼ文字の大きさ・行間ともに同じであるが、いかんせん寫本であるために行數が完全に一致するわけではない。こうした問題については適宜、空白行を挿入して對處した。こうして上段は空白行を含めて總計 131 行、中・下段は同じく空白行を含めて總計 150 行となっている。さらにその後、末尾の段抜き部分が 8 行分ある。この部分は當然、見開き左右の頁で行數は對應しており、文章もつながっている。また印刷レイアウトの都合上、一枚の斷片が頁をまたぐ場合があるが、その場合は矢印を附して示した。

三、餘話

さて、こうして復元案を作成してみて疑問に思うのが、なぜ、この寫本は 20 點以上にもおよぶ斷片として現在に傳わっているのか、ということである。考えられるのは、もともと斷片という形で藏經洞に封入された、言い換えると 20 世紀になって發見される前から既に斷片となっていた場合と、いま一つ、發見された後、何者かの手によって切斷された場合と、この二つの中どちらかしかない。言うまでもなく藏經洞發見の敦煌文獻の大半は斷片であり、前者の可能性も無いわけではない。しかしその場合、同一寫本の斷片がこれだけの數でまとまって残されていたという事例を他に聞いたことはなく、その點でやや不自然な印象を免れない。やはり、後者の可能性が極めて高いと言ってよいだろう。ここではこの點について若干の考察を加えたい。

まず單純に外形的特徴から指摘すると、復元案を一覽すれば明らかなように、こ

⁶ただし 1 點のみ、大きな異同があるためここに注記しておく。『書儀研究』下段の、345 頁 10 行目から 346 頁 3 行目まで、「夫亡舅姑夫及父母答弔辭」という題のつけられた本文について、甲本 (= P.ch.3637) は闕くため乙本 (= P.ch.3849) と丙本 (= P.ch.5035) によって補った、という注記がある。斷片群の中でこの箇所に該當するのは貞松堂本の②と③であるが、一覽表にも記したように、やはり混亂が見られる。具體的には、趙氏が乙本と丙本によって補ったとする部分の最初の四字「禍不出圖」は本斷片(貞松堂本③)も同じであるが、その後は、實は直前の「妯娌父母亡及夫亡辭」の内容を繰り返している。復元案の行數で示せば、下段の 75~81 行目が問題の箇所であり、この部分が、直前の 66~72 行目と全く同じ内容になっており、『書儀研究』の甲本・乙本・丙本のいずれとも異なっている。

これらの断片群は上下は各段毎に切断され、左右は文例のちょうど区切れの箇所
で切断されているものが多い⁷。とすると、誰かが意圖的に切断した可能性が高い
ということになる。さらに言えば、切断面が極めて直線的であるものも少なくない。
つまり、この多くの断片群は決して自然に破断したのではなく、誰かが何等かの
意圖をもって切断したものとみて、まず間違いない。

では、いつ、誰が、どのような目的で切断したのか。假にこれを、9～10世紀
の人が切断したとする。その目的として考えられるのは、一つは補修用紙として
再利用するために切断したということ。しかしそうであれば、内容の区切りを踏
まえて切断する必要は全くない。では、文例集の必要な箇所だけを携帯用に切り
取ったのか。しかし、本断片群は確かに上述したように内容の区切りに従って切
断されている傾向が顕著に認められるが、但し、そうっていない断片もままた
る⁸。そもそも文例集はあらゆる事例を網羅して初めて「文例集」として機能する
のであって、切り取ってしまえばもはやその価値はない。こうした点を勘案する
と、やはり当時の人が切断した可能性は限りなく低いように思われる。

これに對して、現代において誰かが切断したとすると、どのように考えられる
か。切断してバラ賣りすることによって小錢を稼ごうとした可能性が充分考えら
れるであろう。その場合、文字列が全く意味をなさない断片よりも、内容として
一定の意味を読み取れるものの方が、當然より高い値がつけられるであろう。何
等かのルートでこの寫本を入手した人物は、なんとかより多く稼ぐために、この
寫本が三段組の構成となっていることに着目して、ある程度の意味内容のまと
まりを保った状態で切断するということを思いついたのではなかろうか。たとえば、
羅振玉自身が次のような言葉を残している。

明年(=宣統2年[1910];筆者注)、由署甘督毛公遣員某運送京師。既抵春
明、江西李君與某同鄉乃先截留於其寓齋、以三日夕之力、邀其友劉君・
婿何君及揚州方君、拔其尤者一二百卷、而以其餘歸部。…(中略)…方
君則選唐經生書迹之佳者、時時截取數十行鬻諸市。故予篋中所儲、方
所售外、無有也⁹。

これは、藏經洞に残っていた敦煌文獻を北京に移送する際、李盛鐸をはじめとし
て劉廷深・何彦昇・方爾謙らが結託して優品を横領したという、悪名高き行爲につ

⁷特に上段の断片にその傾向が顕著であることは一覽表を見れば分かることなので、紙幅の都合
もあり、繁雜を避けるためここでは一々指摘しない。

⁸特に中・下段部分。これも一覽表を見れば分かることであり、一々指摘しない。

⁹羅振玉『後丁戌稿』所収「姚秦寫本僧肇維摩詰經殘卷校記[序]」(『羅振玉學術論著集』第十
集下、上海古籍出版社、2010年)

いて述べた部分であるが、注目したいのは中略の後である。「方君（＝方爾謙）は則ち唐の經生の書迹の佳なる者を選び、時時に數十行を截り取りて諸を市に鬻ぐ。故に予の篋中に儲うる所、方の售る所の外は、有る無きなり」と、方爾謙がまさしくそのような行爲を行っていたことを述べている。あるいはまた、

三年前、予曾從友人借觀是卷、令兒子福葆寫影。今乃得之市估手、初以後半二十八行乞售、亟購得之。復求前半、乃復得之浹旬以後。然末行尚有新割裂之迹、知尚有存者、今不知在何許、安得異日更爲延津之合耶。爰書以俟之。壬戌九月¹⁰。

とも述べ、三年前（1919年）に「友人」（誰を指すのかは不明）から借りて見たことのある『老子義』残巻が、「壬戌」の歳（1922）に賣りに出されていたので購入したが、前半・後半・末尾に三分割され、結局末尾は手に入れることが出来なかったことが記されている。このように、かなり早い段階から敦煌文獻を「切り賣り」することが横行していたのは明らかであり、本斷片群もそうした文脈で捉えて大過ないのではないか。

ちなみにいま引用した中の前者では、羅振玉は當初、方爾謙がこうして切り賣りしたものしか所藏していなかった、とも述べられている。つまり羅振玉はそれらを購入していたわけである。「經生の書迹」という表現を素直に解釋すれば寫經を指すと考えられるが、果たして寫經だけだったのか。現在、羅振玉が最も早く1910年に入手したと考えられている敦煌寫本は、『春秋後語秦語』残巻と『太公家經』、それに『大雲夢想經』である [林 1988 : 2]。いま問題にしている書儀もここに含まれるかどうか、斷定はもちろん出来ないが、その可能性も考慮に入れておいてよいだろう。

羅振玉は自分で購入したり、あるいは知人から借りたりして目にした敦煌文獻について多くの跋文を書いており、購入したものについてはいつ、どこで購入したかが書かれていることがある。そうした情報に基づいて [林 1988 : 2-3] は、羅振玉が敦煌文獻を入手した時期として1910、1913、1922、1924年の四つを挙げる。残念ながら、この書儀斷片について羅振玉は一切文章を残していないので實際のところは不明であるが、恐らくこの書儀斷片も、この四つの時期のどこかで入手した蓋然性が高い。

いずれにせよ、本稿で取り上げた23點の斷片は、その出所は一つで、現代人の手によって切斷されたと考えるのが最も自然である。特に、羅振玉が20點もの斷

¹⁰羅振玉『松翁近稿』所収「老子義殘巻跋」（『羅振玉學術論著集』第十集上、上海古籍出版社、2010年）

片をまとまった形で所蔵していたのは、別々に手に入れたとするよりも一括して入手したと考えるべきである。そして、他に三點の斷片が三つの機關によって所蔵されていることから考えると、これら斷片が文字通り「切り賣り」されていたときに、敦煌文獻の流失に心を痛め、私財を擲って蒐集に努めていた羅振玉がそれを知り、賣れ残っていたものを全て一括して買い取ったことが考えられる。あるいは、羅振玉が「全部」買い取ったと思っただけで、實は「賣主」はまだ數點隠し持っていて、後から小出しに賣ったのだろうか。

上述したように、上圖本と中國書店本の來歴は一切不明であるが、羽田本については清野謙次舊藏であることが分かっている。〔高田 2006〕によれば、1939年作成の讓渡目録と、そのちょうど十年前、1929年刊の『昭和法寶目録』に記載される清野コレクションの内容¹¹とで所蔵點數が倍以上に増えている。そして羽569・570を指すと考えられる「敦煌小斷片四種二軸」は『昭和法寶目録』には記載されていない。ということは、これは1929年から1939年までの十年の間に新たに清野コレクションに加えられたものということになる。ここで、羽569・570が羽田に讓渡された時點で既に掛軸に裝丁されていたことに注目したい。清野自身、自分の所蔵する敦煌寫本を切り取って掛軸に裝丁して知人に贈っていたことが〔岩本 2013〕で指摘されている。従って清野が入手した後、羽田に讓渡する前に裝丁した可能性もある。ただ、たとえば書道博物館藏の中村不折舊藏本に含まれる王樹相舊藏本のように、中國において裝丁されたものが日本に流入した例も決して珍しくはない。しかも、『敦煌祕笈』に掲載される圖版で確認すると、羽569・570の裝丁は、清野舊藏の他のもの¹²と明らかに異なる。清野が入手した時點で既に裝丁されていた可能性が高いように思う。とすると、清野の入手時期（1929～39年）ともあわせて考えると、最初の「賣主」（＝恐らく羅振玉が一括購入した人物）の手から清野に渡る間に、少なくとも一人の手は經由していた、その人物によって裝丁されていたことになる。こうした裝丁に着目して分析すれば、そのあたりの事情があるいはもう少し分かるかも知れないが、紙幅の都合もあり、本稿ではそこまで明らかにし得ない。

以上、本斷片群の流傳について若干の考察を加えたが、多くは根據の薄弱な推測に過ぎない。ただ、これらの出所が一つであったとすると、たとえば羽田本と貞松堂本^②の間のように、本來はあったと考えられる斷片がいまだ見つからない。近年の情報公開の波の中で、こうした散逸してしまった斷片が更に發見されること、また貞松堂本も多くは行方不明のままであり、その現在の所蔵先が判

¹¹『總目索引』の「敦煌遺書散錄」にもこの目録情報は轉載されている。

¹²敦煌祕笈中に含まれる清野舊藏品については〔岩本 2010〕〔高田 2006〕参照。

明することを願ってやまない。

引用文献（略称）一覧

- 『書儀研究』 趙和平『敦煌寫本書儀研究』（新文豊出版公司、1993年）
『總目索引』 商務印書館編『敦煌遺書總目索引』（商務印書館、1962年）
『敦煌祕笈』 『敦煌祕笈・影片冊』第7冊（武田科學振興財團、2012年）
『祕籍叢殘』 羅振玉『貞松堂藏西陲祕籍叢殘』（上虞羅氏印、1939年）

【論考・中文】

- 林 1988 林平和『羅振玉敦煌學析論』（文史哲出版社、1988年）
周 2010 周常林「羅振玉與學部藏敦煌文獻」（『敦煌學輯刊』2010年第4期）

【論考・日文】

- 岩本 2010 岩本篤志「杏雨書屋藏『敦煌祕笈』概観」『西北出土文獻研究』第8號、2010年
岩本 2013 岩本篤志「大東急記念文庫藏敦煌文獻來歴小考」『立正史學』第114號、2013年
高田 2006 高田時雄「清野謙次蒐集敦煌寫經の行方」『漢字と文化』9號、2006年
山本 2012 山本孝子「書儀の普及と利用——内外族書儀と家書の關係を中心に」『敦煌寫本研究年報』第6號、2012年
山本 2013 山本孝子「敦煌吉凶書儀の言語に反映される社會環境」（京都大學學位申請論文、2013年12月提出）

（作者は大手前大學総合文化學部准教授）

『新定書儀鏡』斷片群復元案

(上段)

001 弟妹亡弔次弟妹書
002 不意凶衰汝 兄傾逝割裂拔氣與汝同懷
003 痛深春寒悲念何極此 耶孃萬福男女無
004 恙吾如常因人還遣此不慘愴不次大哥告某 月日
005 大哥書至某所付某省 封
006 答書 凶疊無常
007 次哥傾逝分裂拔氣貫割難任悲"痛"奈"何"
008 次哥年未居高冀保榮祿何圖忽嬰疾疹遭
009 此凶禍悲"痛"深"孟春猶寒伏惟
010 羽 569 次哥尊體動止康念未由拜洩倍增悲戀謹附
011 疏慰慘愴不次某再拜 月日
012 題如吉書與兄書
013 姪生亡弔弟妹兄姊書
014 月日名頓首禍不出圖 某夭逝聞問傷悼貫
015 割難勝悲深 某乙盛年冀其成立何圖積善
016 無應奄遭此禍伏惟割裂慈愛痛"切"奈"何"孟
017 春猶寒伏惟次姊尊體動止萬福未由拜洩伏
018 增悲戀謹奉疏慰慘愴不次某再拜 月日
019 謹 謹 上 次姊座前 某狀 封
020 答書 不意凶衰
021 某夭逝分裂慈愛難以爲懷痛"深"某乙盛年
022 冀紹堂構忽焉夭歿悲慟無從春寒悲念何極
023 未即集洩但增悲哽遣此慘愴不次次姊告
024 題如前 月日
025 父母弔子三殤書
026 不意凶衰 某乙夭逝悲痛貫割難以爲懷念汝輩
027 遭此凶衰悲痛何極某乙年雖幼稚冀其成
028 奄從物化痛割如懷奈"何"未即見汝但增悲念
029 遣書慘愴不次耶孃告

(中段)

(下段)

三日小斂祭		001
維年月朔日孤子 ^等 敢昭	上圖 18	002
告于 亡考之靈某等不孝罪	弔後至祥禫已來經	003
深無狀罪深荼毒如昨奄及小	節辭	004
斂觸目貫割不勝屠楚敢	日月流速奄及祥制 <small>時云 類遷</small>	005
少宰之奠伏惟 尚饗	<small>時序云奄經 冬至冬節</small> 孝感罔極攀	006
	慕號擗哀痛奈何哀	007
七日大斂祭	苦奈何 答云	008
維年月朔日孤子名等敢昭告于		009
亡考妣之靈某等不孝罪深禮制	日月迅速荼毒如昨奄及	010
隨沒日月流速奄及大斂敢薦少	經祥制 <small>除禫云 奄經禮制</small> 攀慕無及觸	011
宰之奠伏惟 尚饗	目崩潰不自死滅苟延視	012
堂上啓柩將葬祭	息酷"罰"罪"苦"	013
維年月朔日孤子名等敢昭	弔伯叔兄姊亡辭	014
告于 亡考妣之靈某等罪	凶故無常	015
逆深重禮制隨沒龜兆告	賢叔傾逝貫割哀苦悲	016
吉將付玄宮敢薦少宰之奠	痛奈何	017
伏惟 尚饗	答云 凶故無常家叔	018
輜車出祭	傾逝悲"痛"罪"苦"	019
維年月朔日孤子名等敢昭	舅姨亡弔母辭	020
告于 亡考妣之靈某等不孝	凶豐無常 某舅傾逝	021
罪深重禮制隨沒日月流速奄	割號楚悲"痛"奈"	022
及祖載輜車既駕將即玄宮	何" (13)	023
敢薦少宰之奠伏惟 尚饗	答云不意凶哀汝舅	024
下柩祭	女婿亡弔親家翁母辭	025
維年月朔日孤子名等敢昭	不意凶變 某郎殞逝割	026
告于 亡考妣之靈某等不孝	裂慈愛悲痛奈何	027
罪深禮制隨沒今以吉辰將就玄	不圖凶衰 某盛年殞逝次娘	028
宮謹薦少宰之奠伏惟 尚饗	不造忽爾孀居撫視孤	029
	遺悲悼痛苦	030



030

題如吉

月日

031

⑳

答書

032

月日名言禍出不圖 某乙夭逝悲痛貫割不可

033

勝任伏惟悲念奈何傷悼奈何季秋漸冷伏惟

034

耶孃尊體動止萬福即此某無橫未由 侍奉

035

伏增悲戀謹奉白疏慘愴不次再拜

036

彼此重服相與書

037

春寒不審氣力何似某乙悲豐可量有事任于此下論未由拜洩

038

倍增崩潰遺書荒塞不次孤子姓名頓首

039

①

姓次郎 服前 月日

040

罪逆深重不自死滅辱書倍增喪禮唯命早皈故府

041

爲要春寒惟 動履友祐未即被洩但增悲仰餘惟前

042

重服內尋常相與書

043

春寒惟 動息友祐某荒豐可量辱書兼

044

致嘉記倍增悲悚因人還荒不次孤子姓名頓首

045

次郎 服前 月日

046

047

外族 弔答書一十二首

048

姑姨姊妹夫亡弔姑姨姊妹書

049

月日名言凶豐無恒 姑夫妹夫云不意因某郎殞逝

050

傾逝聞問悲慟不能已已惟妹夫云念汝攀慕擗標

051

何可堪居哀"痛"奈"何"妹夫妹夫云某郎素無疾

052

疹冀保終吉何圖積善無伏遭此凶哀悲痛奈

053

何孟秋猶熱伏惟妹云秋涼念汝無橫此吾如常未即集洩但增悲望遺書不次々哥告某娘

054

次姑動止友豫即此某蒙恩未由拜洩伏增悲

055

戀謹奉疏慰慘愴不次某再拜 題如內族兇書

056

⑦

弔女婿遭父母喪書

057

月日名句凶豐無常 親家翁母傾逝奄棄榮

058

養聞問驚惻悲慟難勝想攀慕號擗荼毒

059

貫割哀"苦"奈"何"親家翁母年雖居高冀延眉

060

壽何圖奄遭凶豐丁酷罰哀苦奈何初伏毒熱

臨壙祭	↓	嫂亡弔父母及兄辭	031
維年月朔日孤子名等敢昭告		凶故無常 嫂傾逝 ^{弟婦}	032
于 亡考之靈某等不孝罪深不		^{云新婦} 伏惟悲悼傷切悲"	033
自死滅將即幽壙尅用今日辰號		痛"奈"何"	034
天叩地不勝哀苦謹薦少宰之奠		答云 不意凶故汝嫂殞	035
伏惟 尚饗		逝男女偏露益增悲痛	036

延神祭		妻亡弔丈人丈母辭	①5	038
維年月日孤子名等敢昭告于		禍出不圖次娘子傾逝悲		039
亡考妣之靈某等不孝深重禮制隨		慟貫割哀痛奈何		040
沒謹奉神柩已即玄宮攀慕慈	←	答云 不意凶故次娘夭逝		041
顏不勝號絕謹奉靈柩還延謹		重疊相鍾撫視相對偏露		042
薦少宰之奠伏惟 尚饗		滿室何以爲懷痛"深"		043
春祭		女亡弔答女婿辭		044
維年月朔日孤子名等敢		不意凶衰次娘子殞逝貫		045
昭告于亡考之靈某等不		割悲楚痛"深"		046
孝罪深不能隨歿奄及春		當家薄福凶豐相鍾某盛		047
節不勝攀號敢薦甘新		年忽然夭逝撫視偏露痛"深"		048
伏惟 尚饗		新婦亡弔親家翁母辭		049
夏祭		凶故無常		050
維年月朔日孤子名等敢昭告	←	新婦殞逝悲悼傷切哀苦		051
于 亡考之靈某等不孝		奈何		052
罪深不能滅亡玄象遄流奄及		答云不意凶衰盛年殞		053
夏節攀慕慈顏		逝男女偏露痛"深"		054
號天叩地不勝號絕敢				055
薦新醪伏惟		婦人弔辭八首 ^{內外及相識同}		056
尚饗	①7			057

秋祭		婦人弔婦人夫亡辭	⑩	058
維年月朔日孤子某等敢昭		凶豐無常		059
告于 亡考之靈某等不		某郎傾逝惟追慕擗		060
孝罪逆不勝口死亡日月		標荼毒貫楚哀痛奈何		061
遄流奄及秋節攀慕慈		答云		062
顏不勝貫割謹薦秋物伏		某郎盛年謂保終吉何		063
惟 尚饗		圖奄此凶豐男女孤遺		064
		追慕無及觸目殞絕酷		065
		罰罪苦		066



061 想 某郎所履友立男女等友致某諸弊少理
 062 未由造慰但增悲望謹遣疏慰慘愴不次姓名句
 063 謹通 某郎至孝凶前 郡姓名白弔 封長封
 064 答書取四海重喪書

065
 066
 067
 068

069 弔女遭夫喪書
 070 不意凶故 某郎殞逝聞之悲悼難以爲懷念汝
 071 荼毒哀痛奈何 某郎年未居高謂保終吉
 072 何期不祐遭此凶哀念汝孀居男女姑露撫視
 073 相對哀痛奈何時寒念汝友立男女等友致
 074 未由集洩但多悲念遣此慘愴不次耶孀告某
 075 耶孀^{有號任稱}白書至某所付某娘省 封
 076 答書 罪豐深重
 077 某郎傾逝荼毒貫割痛深痛深某郎忽
 078 嬰疾疹冀漸瘳損何圖不祐奄鍾此
 079 禍追慕無及觸目號絕罪"苦"深"仲春
 080 已暄伏惟 耶孀尊體起居萬福未由
 081 訴奉某月日告伏增悲戀謹奉白書荒

082 寒不次次娘再拜
 083 題如前 月日

ZSD076

084 新婦亡弔親家翁母書^{答同女稱亦然注中改訖}
 085 禍出不圖 新婦夭喪^{答云次娘夭逝}悲悼痛楚
 086 不能自勝惟割裂慈愛去離骨穴哀"痛"
 087 奈"何"^{如答即于惟下云哀念苦痛} 新婦盛年冀典中饋
 088 ^{答云次新婦盛年冀保持執}何圖不造奄遭凶哀偏露
 089 滿房難爲撫視惟哀念奈何春寒惟親家
 090 翁母動靜友勝此某諸弊少理未由拜洩引領
 091 悲望日夕無捨因使慘愴不次姓名頓首



冬祭	維年月日孤子名等敢昭告	妯娌父母亡及夫亡	067
	于 亡考之靈某等不孝	凶豐無常 親家翁母傾	068
	罪深不孝罪深不能隨歿	背 <small>或云尊府君 夫人云某郎</small> 攀慕擗	069
	玄運遄速奄及冬節攀	標貫哀楚痛苦奈何	070
	慕慈顏不勝號絕謹以蒸祭	答云耶孃年雖居高冀	071
	惟 尚饗	延遐壽 <small>夫豐云不意 凶某郎頓首</small> 追慕	072
		無反觸目無紀荼毒罪苦	073
		永痛罪苦	074
祥祭	維年月朔日孤子名等敢	夫亡舅姑夫及父母答	075
	昭告于 亡考之靈某等	弔辭 禍出不圖	076
	不孝罪深不能隨歿日月	凶豐無常 親家翁母傾	077
	流速奄及大祥示人有無	背 <small>或云尊府君 夫人云某郎</small> 攀慕擗	078
	敢過禮割從禮制釋凶就	標貫割哀楚痛苦奈何	079
	吉伏惟 尚饗	答云 耶孃年雖居高	080
14		冀延遐壽 <small>夫豐云不意 凶某郎頓首</small>	081
		追慕無反觸目無紀	082
		荼毒罪苦永痛罪苦	083
遷葬祭	維年月朔日孤子名謹以少牢之	弔舅姑遭父母辭	084
	奠敢昭告于亡考之靈某	凶豐無常 尊夫君大家	085
	等不孝罪逆奄及安厝禮	崩背伏惟攀慕擗標	086
	制有限不敢觸違玄運遄	荼毒貫割痛苦奈何	087
	流奄經五載龜筮告吉今日	答云 罪逆深重不自死	088
	吉辰謹啓慈顏不勝屠楚	滅攀慕無及觸目崩	089
	伏惟尚饗	絕酷"罰"罪"苦"	090
			091
除服祭	維年月朔日孤子某等謹	妻父母亡夫弔答辭	092
	以庶羞之奠敢昭告于亡	凶豐無常 丈人 <small>夫</small> 傾	093
	考之靈某等不孝罪深不能	背攀慕擗標荼毒	094
	隨歿玄運遄速奄及三周	貫割哀"苦"奈"何"答云	095
	攀慕恩慈昊天罔極禮制	耶孃違和冀漸瘳豫	096
	有限不敢獨違以明旦吉辰	何圖不蒙靈祐奄違	097
	修從禮制號天叩地不勝摧	凶豐追慕無及觸目號	098
	絕伏惟 尚饗	絕酷"痛"罪"苦"	099
			100
父祭子	某年月朔日告汝某之靈吾	舅姑亡父母弔答辭	101
			102



092

但云服前

月日

093

題如吉

094

⑮

妻亡弔丈人母書

096

月日名頓首頓首凶故無恒次娘子疾疹冀其痊

097

復何圖不祐以某月日奄邁凶噩悲慟貫楚

098

不自勝任伏惟聞問悲慟痛"當"奈"何"仲秋漸

099

涼伏惟 丈人丈母尊體動止友福某未由拜洩

100

伏增悲戀謹附白疏慘愴不次姓名頓首

101

題如吉竝無謹封

月日

102

103

104

答書

不意凶衰

105

次娘喪逝悲慟貫割難以爲懷相視偏露倍增

106

傷悼痛苦深晚伏爵蒸敬想清祐辱月日慰

107

但增悲係謹遣還答慘愴不次姓名 月日

108

題如前

109

⑨

外生亡弔姊書

111

月日名言凶故無恒 某乙夭逝聞問悲悼不自勝

112

任伏惟 貫割號楚哀悼奈何季冬極寒伏惟

113

動止友豫未由拜洩伏增悲戀謹奉白疏慘

114

愴不次名再拜

月日

115

題如前

116

答書

117

不意凶衰 某乙夭逝喪貫割痛楚難以爲懷

118

念汝渭陽悲悼何極時寒念佳吉吾友常

119

得月日書倍增號楚遣書慘愴不次次姊告

120

某

月日

題如前

121

122

弔姪書



門凶衰鍾禍及汝念汝早喪	凶豐無常 阿翁傾背攀	103
悲慟傷神龜筮叶從殯用	慕擗標茶毒貫割哀"	104
今日躑酒于地汝當歆饗	苦"奈"何" 答云	105
之禮爲汝設祭汝歆饗	圖凶禍 先舅 ^{先姑} 傾背	106
夫祭婦	攀號無及觸目糜潰酷	107
年月朔日官位姓名以清酌庶	"罰"罪"苦"	108
羞之奠敬祭于某氏次娘子之		109
靈卿移夫事天十有餘歲貞		110
孝頗有侍執無虧彼蒼不祐	男女亡舅姑父母弔 (8)	111
延禍及之俄歸夜天奄從逝	不意凶衰 某乙夭喪號	112
水將即玄壤龜兆叶從慟哭神	慟貫割悲痛奈何	113
兮降趾	答云 某盛年冀其成立何	114
婦祭夫	圖薄福奄鍾此禍悲"悼"	115
維年月朔日某氏新婦以少牢	痛"苦"	116
之奠敬祭于 故官位次郎之靈		117
兒門族寒微會蒙侍執雖		118
闕如賓之禮冀保同穴之榮	三歲已下弔辭	119
何期凶豐所鍾忽爲今古日月	孩子夭逝去離懷抱悲念奈	120
迅速奄及大祥疾首痛心未	何	121
已人也奠慈幽解明神式昭尚饗		122
祭兄 (12)	答云	123
維年月朔日名謹以清酌之	某盛年冀其成立何圖	124
奠敢昭告于 次哥之靈與兄	薄福奄鍾此禍悲"悼"痛	125
弟天倫連枝共氣何圖凶豐	"苦"	126
奄即奠祭長辭不勝號楚伏惟		127
尚饗		128
祭姊	三歲已上十五已下弔辭	129
維年月朔日名謹以庶羞之	禍出不圖	130
奠敢昭告于 某姊之靈惟	賢郎盛年殞逝悲痛奈何 (11)	131
靈與某同氣相依周官已傳不		132
墜先業即適他族謂保終榮	答同前	133
何圖積善無徵奄從玄壤日月	合靈祭	134
遄速忽至今時謹獻庶羞之奠		135
祭男冥	年月朔日吾告某婿某女之靈	136
年月朔日吾告汝名之靈汝	汝等不孝早亡同歸玄壤禮	137
不孝早亡潛暄玄壤靈神墳	制難越二靈合筵善自邕以	138



123 不意凶故 某乙夭喪悲悼傷痛難以爲懷念
124 汝割裂恩慈號慟何極奈"何"時寒念汝無
125 橫未即集洩但多悲念遣書慘愴不次"哥告
126 某氏妹
127 ④ 答書
128 月日某氏妹次娘言不圖凶衰某乙夭喪貫割號楚痛
129 悼難任伏惟悲念奈何悲痛奈何仲冬已寒伏惟
130 哥姊尊體動止萬福未由拜訴伏增悲戀謹奉白
131 書慘愴不次"娘再拜

(末尾)

01 冥婚書 題如吉法

02

03 某頓首頓首仰與臭味如蘭通家自
04 又承賢女長及載筭淑範夙芳芳金聲早
05 以禮詞亦云請願敬宜謹遣白書不具

06 答冥婚書

07 久闕祇叙延佇成勞積德不弘豐鍾
08 牘既辱來貺敢以敬從願珍重亦云厚謹

匹冥禮視同今汝娉某氏為	保終始男女某乙等為汝設祭	139
婚以保榮匹謂汝設祭魂兮	魂兮歆饗	140
歆之	題旒文	141
祭女冥婚	維太歲某辰某月某日具官郡	142
年月朔日吾告汝名之靈汝	縣鄉里姓名府君之神旒徐	143
不孝早亡生無伉儷當就	廣云今時人題旒或多不安年號	144
凶禮尅用今時適與某郎	但安郡而已若妻亡從夫之爵妾	145
以保榮匹好修婦禮謹事	從子之位某夫人之神旒凡家長已	146
他門為汝設祭汝當尚饗	上或身長等喪埋冢克葬日訖	147
	即于家內廳事及堂居苦前隨	148
	便安旒樹旒于東階樹旒于西階	149
	者表主人有喪旒者明亡人有官	150
	(末尾)	
昔平生之日思展好仇積善無徵苗而不秀		03
振春花未發秋葉已凋賢與不賢眷言增感曹氏謹		04
姓名頓首		05
		06
己女賢子含章挺秀竹頸松貞未展九能先悲百		07
還白書不具姓名頓首頓首		08

敦煌本玉篇の第三殘片*

高田時雄

はじめに 敦煌遺書中の『玉篇』はこれまで二點が知られている。一は英藏のS6311『善惡因果經』の背面に貼付された數行の斷簡で、『玉篇』髟部の髻、鬣の二字を存し、いま一點は俄藏のДx1399+2844で、破損が多いものの、彡部の彰、彤、影、須部の須、鬻、鬻、鬻、頰字に相當する部分、雙行小字注にして二十二行が残っている。また俄藏殘片の背面には『論語』郷黨第十の何晏集解が書寫されている。掲出字を大きく出し、雙行注の小字は毎行ほぼ十七字、注の最初に朱字で字音を注記するなどの特徴は兩殘片に共通しており、端正な楷書も同一人の筆跡と見られるから、これらを同じ寫本の殘片と判断して誤りはない。英藏の小殘片は糊付けされているため、紙背の文字を見ることが出来ないが、背面には恐らく俄藏殘片と同じく『論語』が書寫されているものと思われる。これら二點の殘片については曾て些か論じたことがある¹。

今日通行する『玉篇』は宋初のいわゆる大廣益會本だが、これが注文の大幅な刪略によって、顧野王原本の姿を全く失ってしまった本であることは、日本古寫本に伝えられた原本のテキストと引き比べてみることで一目了然である。しかし顧野王原本から大廣益會本に至るまでには、その中間に各種の異本があったはずで、唐の上元年間における孫強の増字などはその一例だが、それ以外にも様々な改變が行われていたと想像される、しかしながら唐代に行われた『玉篇』諸本が実際に如何なるものであったかは、材料に乏しく明らかではない。その意味では、敦煌本の存在は小殘片とはいえ、唐代の『玉篇』の姿を瞥見し得る點で、極めて重要なものと言える。

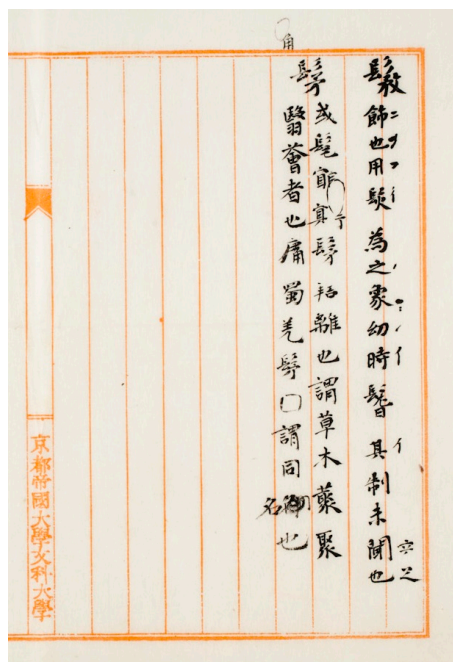
*小文は日本學術振興會科學研究費基盤研究（A）「中國典籍日本古寫本の研究」（課題番號：25244014）による研究成果の一部である。

¹高田時雄「玉篇の敦煌本」『人文』（京都大學教養部）33（1987）、53-64頁；「玉篇の敦煌本・補遺」『人文』（京都大學教養部）35（1989）、162-172頁。

一、第三殘片發見の経緯

明治四十三年（1910）九月から十月にかけ、京都大學の五人の教官が北京に赴き、敦煌の藏經洞から北京に移送されたばかりの敦煌遺書の調査に当たった²。恐らくこの調査行の主導者であったと思われる湖南内藤虎次郎は、歸國後「敦煌の古書は何れかと言へば稍失望の結果であった」と言い、「殆ど全部佛經である」ことに落膽を隠していないが、それでも彼らは學部所藏の八百點を閲覽し、七百點については『清國學部所藏敦煌石室寫經繙閱目錄』を作成し、必要なものは寫眞を撮影して持ち歸った。この目錄と寫眞は時を移さず當時京都大學の佛教學教授であった松本文三郎に提供され、松本の手になる「敦煌石室古寫經の研究」が翌年の『藝文』誌上に掲載された。この松本論文は北京藏敦煌遺書に對する最初の研究として、これまでもしばしば取り上げられてきたものの、原材料となった『繙閱目錄』そのものは、長くその所在が明かでなかった。しかるに筆者は幸いにも近年關西大學の内藤文庫中にこれを發見することができ、内藤湖南の敦煌遺書調査に關する他の材料とあわせて公刊することができた³。

『繙閱目錄』は地字第一から始まり、黄、宇、宙、洪、荒、日の各文字それぞれ百點づつ計七百點の敦煌遺書につき、經卷の名稱、料紙の種類、書風などを簡単に記し、題識、印記の有無も記録してある。注意すべきは末尾に「北京某氏藏敦煌出土寫經」として七點を附載していることである⁴。また目錄とは別に右圖のような一紙が附屬している。目錄本文を見ると、洪字第三十「阿彌陀經」の箇所に、「書風鎌倉期二似タリ。背二字書アリ」という注記があり、この紙片は背面の字書の文字を寫し取ったものらしいと知られる。この一紙とは別に、「應照者 九月廿三日於學部考定者」として、



洪字第卅號 背面有字書

²この調査行の経緯については、高田「明治四十三年京都文科大學清國派遣員北京訪書始末」『敦煌吐魯番研究』第七卷（2004）、13-27頁にやや詳しく述べておいた。

³玄幸子・高田時雄編『内藤湖南敦煌遺書調査記録』、關西大學出版部、2015年1月刊。

⁴この「埵見目錄」を含め、『繙閱目錄』については、注3に掲げた書物の前書き「内藤湖南の敦煌遺書調査及び關連資料」を参照されたい。

荒字第五十四號 報恩寺印
日字第十一號 懺悔滅罪金光明經冥法傳
日字第八十四號 六朝寫經

の四點を書き出したメモも附屬している。ともに目録本文と同じ「京都帝國大學文科大學」の文字が入った用箋を使用していて、調査現場で書かれたものであることは疑いを容れない。九月廿三日というのは、派遣員の五名が學部所藏敦煌遺書の調査を行った三日のうちの最終日に当たっている⁵。この二紙の文字は同一人物の手になるものだが、目録本文とは筆跡が全く異なる。筆者の想像では、これは派遣員の一人狩野直喜によるもので⁶、調査最終日に際して、寫眞撮影すべき番號を指示するとともに、洪字第三十紙背の字書については、自ら備忘のために手録したものであらうと思われる。

ところで洪字第三十は、現在國家圖書館には無く、『敦煌遺書總目索引新編』によれば、「空號，現存歷史博物館」となっている⁷。無事、歷史博物館に所藏されていることを願いたいだが、既刊の圖録等には収録されておらず、原姿に接する便宜が得られないのは遺憾である⁸。ともあれ『玉篇』殘片の一つが、1910年という早い時期すでに發見されていたことは頗る興味ある事實と言えよう。

二、洪字第三十紙背の殘片

しかしこの小殘片が『玉篇』であり、すでに英藏及び俄藏中に見出されたものと同一寫本の離れであることは、容易に推測し得る。『阿彌陀經』の紙背に見えるというのであるから、おそらくは英藏殘片が『善惡因果經』の背面に貼付されているのと同様に、補修紙として用いられているのであり、『阿彌陀經』の紙背に直接書かれたものではないと思われる。狩野による録文の右端行が、各文字の左部分の點畫しか寫していないのは、ここで用紙が切斷されていたからに相違ない。この殘片のテキストを改めて以下に移録してみよう。

⁵上掲の玄幸子・高田時雄編『内藤湖南敦煌遺書調査記録』、5頁。

⁶後日、令孫の狩野直禎教授にこの寫眞を示して鑑定を請うたところ、間違いなしとの判断を頂戴した。ここに附記して狩野教授に感謝したい。

⁷敦煌研究院編『敦煌遺書總目索引新編』（中華書局、2000年）、354頁。『中國國家圖書館藏敦煌遺書總目録・新舊編號對照卷』（中國人民大學出版社、2013年）は「空號（提送歷史博物館）」とする（26頁）。

⁸柴劍虹氏にはわざわざ中國國家博物館（歷史博物館の現在の名稱）及び關係者に對して、該寫本の行方につき調査していただいたが、結局現時點（2015年12月）でも不明のままである。

髻 □□□□□□□□□□□□□□□□

飾也用髮爲之象幼時髻⁹其制未聞也

髻 或髻□覲髻□離也謂草木藂聚

翳薈者也庸蜀羌髻□謂同名也

髻字の注は雙行のうち、右行の部分が脱落しているために何が書かれていたか
分明でないが、恐らく『説文』の「髻、髮至眉也」、『詩』の「紈彼兩髻」の字義に
關わる注があった筈である。いまこのテキストに残存する注、「飾也、用髮爲之、
象幼時髻、其制未聞也」というのは、『禮記・内則』の「子事父母，雞初鳴，…拂
髻」の「拂髻」に對する鄭玄の注文「用髮爲之、象幼時髻、其制未聞也」をその
まま援用したものである。しかし出典については一切言及されない。

一方、髻字の注は二つの部分に分かれる。最初の注「□覲髻、□離也、謂草木藂
聚翳薈者也」とあるのは、『爾雅・釋詁』の「覲髻、莠離也」及びその郭璞注「草
木之叢茸翳薈也」を用いたものであることは明白だが、最初の「□覲」部分が解
しがたい。狩野の録文では、缺損している様を示しつつも、二字に書き起こして
いるが、相似た字形であり、そのうちの一字はあるいは衍字であるかもしれない。
「□離也」の□字も、本來は「莠」字であるべきところだが、残念ながら狩野録文
では分明を缺く。後半部の注釋「庸蜀羌髻□謂同名也」は『尙書・牧誓』の「及
庸、蜀、羌、髻、微、盧、彭、濮人」に基づく。これは孔傳が「八國皆蕃夷戎狄、
屬文王者」と説くように、周に付き隨った少數民族の名稱である。經文では八國
を擧げているが、ここではそれだけの字數がない。恐らくは最初の「庸、蜀、羌、
髻」だけを示したもので、「□謂同名也」の□は「皆」のような虚字が置かれてい
たものと推測する。

敦煌本の體例からすれば、髻字の注の最初には朱字で音が記されていなければ
ならない筈であるが、ここにはそれらしき痕跡が見られない。『説文』では、髻字
は「髻或省」とあり、髻の省體の扱いとなっているし、大廣益會本でも髻字は「同
上」とし、髻の惑體となっている。その意味では、呂浩氏が「由於髻又與上一字
(即髻字——高田)同，故此處髻字讀音與上一字同，故此處不再給注音」とするのは
正しいといえる¹⁰。つまり『萬象名義』で髻字に「莫高反、髻字」と音を出すもの
の、髻字のほうに音注がないのは、異體字と見なしたからである。しかし『萬象
名義』で、ことさら髻字に「覲髻、莠離」¹¹という義注を與えているのは、髻字と

⁹狩野の録文では「髻」とあるが、いま「髻」に改める。

¹⁰呂浩《篆隸萬象名義校釋》(上海：學林出版社、2007年)、80頁。

¹¹呂浩《校釋》「《爾雅・釋詁》：“覲髻，莠離也。”《名義》“覲”字爲“覲”字之誤，“髻”字爲“髻”字之誤。」

寫本にしても、現在の破損情況から想像を逞しくすれば、もともと他の寫本の補修紙として用いられたものが、後に剝離したものと想像することも不可能ではない。

おわりに

敦煌遺書中に見いだされる『玉篇』の寫本はまことに數少ない。本稿で取り上げた第三の殘片もまた英藏及び俄藏殘片と同じ寫本の離れと見られるので、これら三つの殘片は無慮數萬點に及ぶ敦煌遺書のなかでも唯一の存在ということになる。敦煌遺書全體のなかで唐代の寫本がさして多くないという時代的な偏りを考慮しても、敦煌ではこの字書があまり廣く利用されなかったことを示しているように思われる。『玉篇』は、後に『切韻』とともに「篇韻」と併稱され、廣範な利用者を獲得するに至る。しかしそれは大廣益會本に代表される孫強による増字減注本の系統を引く本であって、顧野王原本及びその流れに連なる『玉篇』はその高踏的な性格のために、民間では敬遠されることが多かったものと推測される。前後三百年に及ぶ唐代は大きな社會的變動の生じた時代であり、人々の文字言語に對する關わりかたも大きく變化した。多分に貴族的な性格を有する原本系『玉篇』が新しい社會階層から敬遠されたとしても不思議ではない。

詳細な典據を示した註釋を大膽に切り捨てる一方で、収録文字數を増補した孫強増字減注本がいち早く登場したのも、實際には時代に應じた改編の一形態であったことは言うまでもない。しかし唐代の『玉篇』には、異なった方式の改編を模索するものも存在したのであって、敦煌本『玉篇』はまさにその一つである。敦煌本『玉篇』を見ると、詳細な註釋はその多くを保存しながらも、煩雜を避けて個々の出典書名を示さず、音注も反切ではなく直音を用いるなど一定の簡素化の工夫が見られる。とはいえ經書など古典に典據を求める註釋のスタイルは、全體としてはやはり原本に近い姿を留めていることは否定できない。敦煌社會には必ずしも似つかわしくなかったであろう。『切韻』がその各種増補本をふくめて敦煌遺書中に少なからず見られることと比較すれば、『玉篇』の少なさが際立っているのはその所爲である。

(作者は京都大學名譽教授)

敦煌本『文心雕龍』研究事始

——初期敦煌學の一齣*

永田知之

一、はじめに

日本の大正十五年、中國の民國十五年である1926年の五月と六月に京都と北京で二篇の論文が發表された。これらは敦煌文獻S.5478、つまり『文心雕龍』の寫本を材料に用いた論著の先驅とされる。現存する典籍の中で、『文心雕龍』は中國で最古の、また最も體系性を備えた文學理論の專著として名高い。日中雙方でほぼ同時に、同じ寫本を扱う研究が登場した背景には、どのような事情があったのか。寫本の利用を可能にした経路や『文心雕龍』を初めとする文學論・批評分析の勃興からこの問題を検討すれば、当時の古典文獻學や敦煌學の研究に見られる傾向、またS.5478の發見が『文心雕龍』研究史に占める位置を考える一助ともなるのではないか。小論ではこのような見込みの下で、若干の知見を示したい。S.5478自體の情報には追々言及するが、まず二篇の論文とその著者について見ておく。

二、鈴木虎雄による『文心雕龍』のテクスト研究

鈴木虎雄（1878–1963）、號は豹軒、新潟縣西蒲原郡粟生津村（現燕市）で漢學者の家系に生まれる。東京帝國大學文科大学漢學科を卒業（1900）した後、東京高等師範學校教授等を経て、京都帝國大學文科大学助教授に着任（1908）、のち教授（1919）を務める。退官後は名譽教授の稱號を受け（1938）、帝國學士院會員に選定された（1939）。戦後、文化勳章を授與される（1961）。専門は中國古典文學で、特に古典詩と詩論に關する業績が名高い¹。さて、その鈴木が著した「燉煌本

*小論は日本學術振興會科學研究費補助金「中國典籍日本古寫本の研究」（基盤研究A、研究代表者：高田時雄京都大學名譽教授）による研究成果の一部である。

¹鈴木の経歴は吉田町教育委員會（1964）、興膳宏（1995）229–238頁参照。

「文心雕龍校勘記」(1926)は、S.5478 全體の録文とそれを清・黃叔琳『文心雕龍輯注』と對照した結果を示す主要部に先立って「一 校勘記の前に」と題する文章を置く。校勘記の凡例となる箇所を除いて、その大部分を次に挙げる。

「文心雕龍」の支那文學を研究する者にとりて重要なる書なることは言ふまでもなきことなるが、如何にせん其の古書なる故を以て文字の誤脱等尠からず、而して之を訂補する方法に乏し。支那の校勘家の謂ふ所の宋本元本といふ者の如きは殆ど之を得るに難く、之を得たりと稱する者も其の價値の如何なるや頗る疑ふべきものすら之あるに至る。明清の校勘家凡そ數十人の姓名を聞くも其等の著書さへもその二三を除く外は容易に之を窺ふこと能はず。此時にあたりて我が内藤湖南博士は巴里より燉煌本文心雕龍を將來せられたり、誠に學界の一大快事といふべし。燉煌本は草書を以て記さる。書體其他によりて考察するに恐くは唐代の筆寫にかゝるものならん。内容は原道第一の贊の尾凡十三字に始まり、次に徵聖第二以下各篇備はりて雜文第十四に至り、最後に諧譌第十五は其の篇名のみを存して本文を闕けり。即ち「徵聖」より「雜文」に至る十三篇は完存す。是蓋し現存する雕龍の最古本なり、豈に貴重せざるべけんや。而して此本の貴重すべきは單に其の古きが故を以てには非ず、之を「太平御覽」等に對校するに互に合致する處多しと雖も其の相異なる處亦決して尠からず。余は此本の全く獨立の系統に屬するものなることを信ずるものなり。獨立して而かも讀者をして「是なるかな」と感歎せしむる箇所の多き、是其の最も貴重すべき要點なり。此本の筆寫の誤は往々にして之あり班を斑とし觀を親とするの類是なり。此等は望んで其の誤たるを知るべく、以て其の眞價に累を及ぼすに足らざるなり²。

S.5478 の解題として、最低限の事柄はここに盡くされていよう。『文心雕龍』は五十篇から成るので、當該寫本には全體の四分の一強が見えることになる。引用した文章に續いて、「二 燉煌本文心雕龍原文」と「三 燉煌本文心雕龍校勘記」が置かれる。鈴木はこの三年後に、敦煌本を含む多くのテキストを用いて、同書の全體を對校した「黃叔琳本文心雕龍校勘記」を公にした。その「第一 緒言」の約三分の一と「第二 校勘所用書目」の一條を挙げる。

大正乙丑春。斯波吉川二子。在大學。課以文心雕龍。因校諸本。相共讀之。二子用工甚力。起予之言不尠。課讀所用。以黃叔琳輯註附載紀

²鈴木虎雄(1926) 979-980頁。なおこの「校勘記」は同(1927) 77-127頁に再録。

昀評本・及養素堂板黃氏原本・爲本。傍及諸書。憾插架單薄。宋元舊刻。概無由窺。雖則明刻。或未及採蒐。……於是。予慨然奮起。努任校讎。善本雖不多得。而左右所置、可以供用。凡予之所見。與所未見。書目列記於下。若文鏡秘府論・燉煌本者。西土學子。固不經見。……論校語之得失。則請俟世之賢者。昭和三年。十月十八日。

一燉煌本文心雕龍

燉煌莫高窟出土本、蓋係唐末鈔本、自原道篇贊尾十三字起、至諧讒第十五篇名止、文學博士内藤虎次郎君自巴里將來、余與黃叔琳本對比、大正十五年五月、既有校勘記之作、今之所引、止其若干條耳、余所稱燉本者、卽此書也、³

「大正乙丑」、即ち十四年（1925）に後年、廣島大學教授として日本における『文選』研究の泰斗となる斯波六郎（1894–1959）、鈴木と同じく京都大學教授を務め、中國文學の研究を領導する吉川幸次郎（1904–1980）が列なる授業で『文心雕龍』が素材に使われていたことが窺われる。二人は年齢こそ十歳も異なるが、京都帝國大學文科大学支那語學支那文學專攻の同級生であった。一級違いの後輩（網祐次）によれば、彼らは演習の責任者だった⁴。

「緒言」の後に、鈴木による敦煌本の紹介を挙げた。先に引く數年前の「燉煌本文心雕龍校勘記」の「校勘記の前に」に比べれば、記述はごく簡略である。また、校勘の方も著者が述べるとおり、意味がある異文しか掲出しない（これは他の刊本についても等しい）。一つ注目すべきは、嘗て「校勘記の前に」で單に「唐代の筆寫」と稱した點が「蓋係唐末鈔本」となっていることだろう。鈴木が範圍を狭めた理由は、いま詳らかでない。また、S.5478の年代に關しては、避諱（後掲の趙萬里の文章參照）から分析は進められているが、なお定論は無い⁵。いずれにせよ、「燉煌本文心雕龍校勘記」（五百條以上に及ぶ異文を注記）等は後の『文心雕龍』研究に影響に與えた。ただ、今はもう一件の校勘にひとまず話題を改めたい。

三、趙萬里の敦煌本『文心雕龍』校勘

趙萬里（1905–1980）、字は斐雲、浙江海寧の人。東南大學國文系で學んだ後、清華學校國學研究院の助教に採用された（1925）。やがて北平北海圖書館（國立北平圖書館）に轉じ（1928）、善本部主任などを歴任する。人民共和國建國後は、北京

³鈴木虎雄（1929）159–162頁。「昭和三年」は、發表の前年（1928）に當たる。

⁴網祐次（1969）6頁。因みに彼らは『文心雕龍』を「スラスラと讀」んでいたらしい。

⁵S.5478の校録・研究の歴史は林其銓・陳鳳金（2011）7–12、69–194、863–864頁參照。

圖書館研究員を務めた。研究領域は中國文獻學の廣い範圍に及ぶが、殊に目錄學・書誌學上の業績で知られる⁶。彼の「唐寫本文心雕龍殘卷校記」は前節で論及した鈴木による最初の校勘記からわずか一箇月後（1926年6月）に發表された。次に趙の校記より、校勘に先立つ前書きの全文を掲げる。

敦煌所出唐人草書文心雕龍殘卷、今藏英京博物館之東方圖書室。起徵聖篇、訖雜文篇、原道篇存讚曰末十三字、諧讖篇僅見篇題、餘均亡佚。每頁二十行至二十二行不等。卷中淵字、世字、民字、均闕筆、筆勢遒勁、蓋出中唐學士大夫所書、西陲所出古卷軸、未能或之先也。據以逐校嘉靖本、其勝處殆不可勝數、又與太平御覽所引、及黃注本所改輒合、而黃本妄訂臆改之處、亦得據以取正、彥和一書傳誦于人世者殆遍、然未有如此卷之完善者也。去年冬余既假友人容君校本臨寫一過、以其有遺漏也、復假原影本重勘之、其見于御覽者亦附著焉。卽以三夕之力、彙錄成校記一卷、序而刊之、以質竝世之讀彥和書者。丙寅花朝日記⁷。

文中の「彥和」は、梁・劉勰（『文心雕龍』の撰者）の字である。當否はさておき、「闕筆、筆勢」による年代の推定などは、鈴木の「校勘記」に比べて考證が詳しいといえる。當時においては嘉靖十九年（1540）刊本等の明版、今日でも元・至正十五年（1355）刊本より古い完全なテキストが見られない『文心雕龍』の校勘で、同書を度々引用する宋代の文獻は、大きな助けとなる。そういった理由から『太平御覽』を校勘に用いる姿勢は、趙萬里も鈴木と変わらない。その上で、更に遡る寫本として、彼らは敦煌本を重視するわけである。

さてこの文章で趙萬里は「友人容君」より敦煌本の「校本」を借りたと記す。これは趙と交りがあった容庚（1894–1983）か弟の容肇祖（1897–1994）⁸を指すものか。假にそうだとしたとしても彼らには出國の經驗が無いので、S.5478の影印は他者を介して得たと考えられる。次に少し方向を改めて、鈴木と趙が敦煌文獻の存在を知り、寫しを入手した經緯を考えたい。

四、S.5478 關連情報・影印の獲得經路

前々節に挙げた「敦煌本文心雕龍校勘記」と「黃叔琳本文心雕龍校勘記」の引用に見えたとおり、鈴木に敦煌本の寫眞を贈ったのは、東洋史家の湖南こと内藤虎次郎（1866–1934）である。彼らは、京都帝國大學文科大學の教授として、同僚の

⁶趙萬里の經歴は趙芳瑛・趙深（2011）に詳しい。

⁷趙萬里（1926）97頁。彼のこの「校記」はのち同（2012）358–385頁に再録。

⁸容庚は王國維（趙の上司）の知遇を得た。容兄弟については東莞市政協（2004）参照。

関係に在った。内藤は、これより先、大正十三年（1924）に、歐州へ敦煌文獻の調査に旅立った（歸國は翌年）⁹。その際に得た数多い寫しの中に、S.5478のそれも含まれていた。この資料に基づいて鈴木が著した「燉煌本文心雕龍校勘記」は、内藤の還曆を祝う論文集に相應しい論考といえるだろう。

鈴木が校勘記二篇の前置きとなる文章で共に、敦煌本『文心雕龍』（の寫眞）は「巴里」から「將來」されたと述べるのは、やや奇異に思われる。S.5478は、言うまでも無く英國所藏の敦煌文獻である。従って、鈴木の記述は誤りなのだが、實はそれにはもっともな理由が存するようだ。内藤がまず調査に向かった大英博物館の擔當者は、必ずしも協力的ではなかった。それに對して、パリの方では各方面の協力を得て、結果は上首尾なものといえた。

拜啓歐洲滯在期日も已に切迫致しビブリオテーク・ナショナルの敦煌遺書も三百種ばかり閱覽寫眞、ロトグラフの數も五十餘種に上るべく其外手寫せしものも數十種あり文學上の新らしきものも有之いづれ御參考になるもの可有之存候その爲費用も隨分かさみ亞米利加を見棄て候本月廿八日馬港出發歸途につき可申候……

十二月三日
豹軒博士侍史¹⁰

虎頓首

内藤が鈴木に宛てた、大正十三年の書簡から引用した。旅の終わりに予定していた米國行きを諦めるほどに複製費がかさむ、言い換えれば大量の資料を得られた喜びが傳わる文面である。思うに、鈴木はこのような内藤の書信、あるいは歸國後に交わした會話などからパリでの調査の順調さを強く印象付けられたのではないか。そのため、内藤が歐州で得た成果を概ね滯佛中のそれと錯覺した可能性がある。S.5478に關する誤解も、これに兆すと思しい。

このように内藤の將來品に直接の情報を仰ぐ鈴木と異なり、趙萬里のいう「原影本」（影印）の出所は定かではない。ただS.5478の現物を内藤より二年早く目睹した中國人が存在した。

内藤と研究上の連攜を持った董康（1867-1947）が、その人である。彼による敦煌文獻の實見調査及び記録については、既に研究がある¹¹。それらに據れば、民國十一年（1922）の十月から十二月に、董はパリとロンドンで相當數の敦煌遺書

⁹内藤の調査旅行に關しては高田時雄（2008）に據る。

¹⁰内藤虎次郎（1976）562頁。句讀點は無いが、「閱覽」と「存候」で文章は切れる。

¹¹史睿・王楠（2011）。記録については芳村弘道（2010）69-70頁も參照。内藤と董康の敦煌文獻研究における協力を示す資料の研究・影印に玄幸子・高田時雄（2015）がある。

を目にした。後に彼が編んだ調査記録『敦煌書録』（1942年轉寫本）が上海圖書館に藏せられるが、その一節にこういう。

S.5478 Ch932 文心雕龍唐寫本 蝶裝章艸四三二行
黏連一小册自徵聖第二起至諧讖第十五日止¹²

「S.5478」、「蝶裝章艸四三二行」は朱筆で記される。當該寫本に關する記述は、これだけに過ぎない（筆者が實見）。だが、董康は英佛で得た敦煌文獻の寫しを中國に持ち歸っている。時期から考えて、趙萬里が提供を受けたという S.5478 の「原影本」も、あるいはその流れを汲むものだったかもしれない。この推測の當否は今後の調査に俟つが、1920年代前半に日中雙方の研究者が敦煌本『文心雕龍』の情報に意を留めた點は、本節に引いた資料より明らかであろう。次節では、鈴木と趙の校勘記が初期敦煌學において持つ意味を考えてみる。

五、鈴木虎雄と趙萬里が初期敦煌學に占める位置

鈴木が S.5478 をパリ所在の寫本と誤解した、その理由の推測は前節で既に述べた。内藤が寫眞を提供する際に、出所を詳説したかは定かでないが、少なくともスタイン所獲品ということは、鈴木にも傳わっていた。それを示す詩が、内藤がなお歐州に在った頃（1924年末）の雑誌に見える。なお詩の中の太字は韻字、丸括弧内のそれは原注を表す。

想見秋蛇簡色寒。遺編何日事鉛丹。封中疑帶古香氣。尺素展來幾度看。
(右聞斯坦因蒐錄中有草體文心雕龍寫眞成) (鈴木虎雄「次湖南博士詩韻二首」¹³)

二首から成る連作の第一首を挙げた。内藤湖南による原唱の方も、同じ雑誌に載っている。ここでは、内藤が鈴木に宛てた葉書に基づくそれを挙げておく（句讀點は無い。太字は韻字）。

寺田學士索題英國古地圖
四海縱橫盟已寒名都秋色木將丹要知雄國興衰跡試取圖經子細看¹⁴

¹²玄幸子・高田時雄（2015）458頁に當該箇所影印が見える。ここを含む董康の目録を歐州渡航前の内藤が寫していた點は同353頁の寫眞や同96頁の録文より明らかとなる。

¹³藝文（1924）35頁。鈴木の門人が彼の退官時に獻呈した鈴木虎雄（1938）卷九に再録。

¹⁴内藤虎次郎（1976）558頁、藝文（1924）35頁。1924年10月5日にパリより發信。

内藤が S.5478 の「寫眞」完成を鈴木に報じた書信は、いま見られない。ただし、詩の自注で「斯坦因蒐錄」という以上、鈴木もそれがスタインの収集品だということは知っていた。

今日、「パリにあるスタイン所獲敦煌文獻」などといえば、粗忽の誇りは免れまい。ただ 1920 年代という敦煌學がまだ草創期に在った時代、北京所在の寫本を除く資料閱覽の便宜が限られる日中の研究者において、傳聞による情報の混亂は現に存在した¹⁵。またいわゆる専門家としての敦煌學者がなお現れていない状況下では、これは止むを得ない現象だった。もっとも鈴木の誤謬は、主に當人が抱く興味の程度に起因しよう。『文心雕龍』の校勘を除いて、彼には敦煌寫本を用いた業績は全く見られない。因みに、趙萬里の方には「魏宗室東陽王榮與敦煌寫經」（1943）と「唐寫本說苑反質篇讀後記」（1961）と題された論文¹⁶がある。

前者の表題にいう「敦煌寫經」は中村不折舊藏品（臺東區立書道博物館現藏『觀世音經¹⁷』）と中國國家圖書館藏品（BD05850『大智度論』）、後者の「唐寫本」は蘭州圖書館舊藏品（敦煌研究院 328）を指す。『文心雕龍』を校勘した後の趙萬里が敦煌文獻を主な材料に用いた論文は、これらに止まる。一方は北魏の史實を論じるために寫經の題記を用い、もう一方は中國西北部に傳存した寫本を對校の校勘に用いる。敦煌寫本は考證・校勘の材料に供されるのみで、資料としての獨自性は強調されない。結局、趙萬里も「敦煌學者」ではなかったのである。

それでは、敦煌寫本自體への關心は必ずしも高くない彼らの如き研究者がその利用に手を染めた要因は、どこに求められるのか。鈴木が長らく身を置いた京都は、敦煌學搖籃の地の一つとされる。明治四十四年、宣統三年（1911）、そこに亡命した羅振玉（1866–1940）・王國維（1877–1927）と内藤ややはり京都帝大文科大学教授の狩野直喜（1868–1947）との遭遇がそれに大きく關わることは、もはや説明を要すまい。内藤と狩野を含む京都帝大の研究者複数名は、敦煌資料の調査を目的の一つとして海外に赴いた¹⁸。京都を活動の中心とする東洋學者の中で、この動きに超然たる位置を占めたかに見えるのが、實は鈴木であった。

受業生の吉川幸次郎は、こう述べる。「大正年間の中國文學研究は、日本の學界も中國の學界も、戲曲小説など虚構の文學の研究に専心し、杜詩などはほとんど忘れた時期であった。しかし先生は杜詩を守りつづけられた」¹⁹。文中の「戲曲小

¹⁵例えば王國維はペリオから寫眞を得たために敦煌文獻中の『切韻』、即ち S.2683・S.2055・S.2071 をパリ所在の寫本と誤解していた。高田時雄（2002a）237–239 頁。

¹⁶趙萬里（1943）、同（1961）。同（2012）404–407 頁、同（2011）474–480 頁。

¹⁷中村不折（1927）巻中に題記の録文、書苑（1942）41–42 頁に寫眞を載せる。

¹⁸日本側の當事者などの回想に内藤虎次郎（1970）222–233 頁、神田喜一郎（1984）245–282、350–369 頁がある。昭和初年までの調査に関しては高田時雄（2003）参照。

¹⁹吉川幸次郎（1969）306 頁。

説など虚構の文學」を「新たな資料だけに基づく新領域」に、「杜詩」を「傳統詩文」に置き換えても、鈴木（引用中の「先生」）の學問を示すこの記述の意圖は、そう損なわれまい。内藤による資料提供という特殊な事情があったにせよ、その彼が生涯で一度だけ（業績としては二篇だが）、出土文獻に關わったわけである。この事實は、彼のような學者にも影響を及ぼすほどに、大正期の京都における東洋學の中で、敦煌遺書など新資料への探求心が高潮したことを示すのではないか。

翻って趙萬里の場合は、どうだったか。我々は、敦煌本『文心雕龍』を扱った當時、彼が清華學校に在ったことを思い返すべきだろう。しかも直接の上司は、かの王國維であった。

王國維が自ら命を絶ったため、導師と助教という二人の關係は、そう長く續かなかつた（1925–1927）。ただ趙萬里は王の年譜を編み、遺著を集成している。まだ弱年だったこともあって、趙はこの同郷の先輩から絶大な影響を受けた。王に親炙した時期、趙は七十種もの古籍を校勘し、記録を陸續と發表した。『文心雕龍』の校勘は、その成果の一つだった。王國維が敦煌學を創始した人物の一人であることは、贅言を要さない。趙萬里が S.5478 と刊本『文心雕龍』の對校に攜った一因は、そういった新出資料を含む古典文獻への重視という師の學風による感化に在ったのではないか。この見方が正しければ、日中の中國學界に存した風氣との關わりにおいて、鈴木の場合との共通性が想像され、實に興味深く思われる。

六、『文心雕龍』研究史における鈴木虎雄と趙萬里の校勘記

S.5478 と『文心雕龍』の刊本の異同を列挙する點、また四・五百條という數は、鈴木と趙萬里の作業で異なるところは無い。しかし用いた底本（鈴木は黃叔琳本、趙は明刊本）が違ふ他、二人の校勘には等しくない側面が見られる。いま兩者を詳しく分析する餘裕は無いが、一例として趙萬里「唐寫本文心雕龍殘卷校記」で校勘に關わる最初の條を挙げよう。

徵聖第二（唐寫本篇名均頂格寫）²⁰

篇名を一々改行して寫すことを示した注記が見える。寫眞を附さない校勘記だと、原寫本がどのように書寫されているかという、この種の注記は他では特に珍しくもない。だが、鈴木の校勘にはこういった記述は、全く見られない。そのことは、校勘・版本學の大家としても後に名を成す趙萬里と異なって、鈴木の關心がテキストの内容にしかない點を示すだろう。

²⁰趙萬里（1926）97頁、同（2012）358頁。行格・避諱にも趙は注意を怠らない。第三節に引く「唐寫本文心雕龍殘卷校記」の前書きを見られたい。

いったい、『文心雕龍』は現代における盛名に比して、日本ではよく讀まれた典籍というわけではない。近代の學術研究が始まる段階では、過去の蓄積はほとんど無かった²¹。その中で鈴木の本書に基づく文學論の分析²²は、研究の先鞭をつけるものだった。敦煌本を用いる校勘は、彼が重視して止まないこの文獻の讀みをより確實にする意圖に出ていよう。日本での状況に比べると、さすがは本國だけあって、中國では注釋・校勘など同書に関する若干の論著が、前近代から生み出されてきた。二十世紀以降、『文心雕龍』にも新しい文學研究の手法が用いられるようになる²³。そういった中で、趙萬里の校勘記は、必ずしも文學論を主題とした研究を志向しないと見られる。鈴木のそれとの性格の差は、これとも関わろう。

もちろん兩者の校勘が、續く『文心雕龍』の研究に及ぼした影響は小さくない。校勘と注から成る『文心雕龍注』は、今も版を重ねる注釋書である。その「例言」の冒頭にこういう。

一、文心雕龍以黃叔琳校本爲最善、今即依據黃本、再參以孫仲容先生手錄顧〔千里〕黃〔堯圃〕合校本、譚復堂先生校本、及近人趙君萬里校唐人殘寫本。畏友孫君蜀丞尤助我宏多、〔孫君所校有唐人殘寫本、明抄本太平御覽、及太平御覽三種。〕書此識感²⁴。

范文瀾（1893–1969）は民國十八年（1929）九月に『文心雕龍注』上・中冊を初めて上梓した。彼がそれより三年前に公表された趙萬里「唐寫本文心雕龍殘卷校記」を利用したことが、ここに挙げた文章から見て取れる。更に七年後（1936）の七月、彼は『文心雕龍注』の新版を公刊する。その「例言」では、舊版で「及近人趙君萬里校唐人殘寫本」とあった一句が「鈴木虎雄先生校勘記、及友人趙君萬里校唐人殘寫本」と改められている。この「例言」に續いて、鈴木「黃叔琳本文心雕龍校勘記」（1929年4月）の「緒言」と「引用書目」が全て引用される²⁵。范文瀾は校勘では隨處に、注釋でも鈴木の説を十七箇所引證する²⁶。

もとより、そこには鈴木の學問が中國の學界でも相應の盛名を博したことが、范文瀾をしてその業績に着目させたという事情はあるだろう²⁷。ただ、鈴木と趙が對校の成果を公にして數年で、早々とそれらは依據すべき研究と見做されていた。

²¹興膳宏（2008）279–295頁、門脇廣文（2005）368–426頁參照。

²²鈴木虎雄（1925）94–111頁。

²³張少康（2001）1–185頁參照。

²⁴范文瀾（1929）3頁「范文瀾所論第四種文心雕龍注例言」に據る。

²⁵范文瀾（1936）卷首。同（2002）6–15頁まで後の諸本は、皆この内容を引き繼ぐ。

²⁶黃端陽（2012）223頁。范文瀾による『文心雕龍』については黃氏の書が參考になる。

²⁷鈴木の古典文學に関する著述は、鈴木虎雄（1925）が同（1928・1929）として早くに漢譯されるなど、民國の學者にも一定の知名度を得ていた。なお、鈴木が『文心雕龍』を研究した手法が范文瀾に影響を與えたという吉川幸次郎氏による推測が東方學（1976）155頁に見える。

否、『文心雕龍』のテキスト分析が当時とは比較し得ないほどに格段の進歩を遂げた今日でも、敦煌本を用いた校勘²⁸が（范文瀾が用いなかった鈴木「燉煌本文心雕龍校勘記」に觸れる中國の研究は少ないにせよ）常に兩者の論著に言及するなど、大筋でこの點に變化は見られない。その意味において、1920年代の時點で敦煌本にいち早く注目した彼らの炯眼は、改めて評價されるべきだろう。

七、おわりに

趙萬里の方もそうだが、鈴木による『文心雕龍』の校勘には、古寫本を扱う研究として、相當に不十分な側面があると感じられる。モノとしての寫本に対する關心が甚だ薄いこと、即ち行格や書寫の形式に全く顧慮を拂わぬことが、それである（第二節・第六節）。鈴木には、『文鏡秘府論』、『白氏文集』の古鈔本を用いた同時期の文章もあるが、この傾向はそれらにも共通する²⁹。本領の古典文學・文學論に關わる情報のみが、そこでは抽出される。

もとより、S.5478に關する文獻學上の研究（注5）が重ねられた今日から、その不足を指摘することは容易い。しかし、鈴木自身の關心の在り方や、書誌的な情報（例えば縦十七センチメートル、横十二センチメートルといった事實）と鮮明な寫眞を内藤が持ち歸ったか³⁰という事情も考慮する必要があるだろう。『文鏡秘府論』や『白氏文集』の古寫本を本格的に取り上げた近代の研究者は、鈴木をもって嚆矢とする。『文心雕龍』の校勘と併せて、古文書學の確立前における、鈴木のこれら寫本を用いた研究が持つ先驅性は否定し難い。

繰り返しになるが、同じ講座の先輩教授である狩野直喜などと比較して、鈴木は新領域への興味が薄い研究者と見做される。實際には、王國維の論著を紹介するなど、それまで學界で顧みられなかった中國の詞曲に對する關心を、彼は早くに有していた³¹。ただし、これは1910年代中頃までのことであって、この後は専門である古典詩文の研究に沈潜することになる。そのような鈴木ではあるが、彼に敦煌文獻を目睹する機會が無かったわけではない。

須知學術無疆域、誰道人間有黃白。旅食兩京殊不惡、何唯眼福飽琳瑯
[眼福飽琳瑯、斥英法二圖書館所儲敦煌石室遺書、及西域殘簡古畫]。

²⁸その後の主な業績として潘重規（1970）と林其鏞・陳鳳金（2011）23-194頁がある。

²⁹鈴木虎雄（1923）、同（1927）156-231頁。後者は所收書の目次では1926年の執筆とされる。顧みる者の稀な資料を扱う先進性でも、S.5478の研究とこれらは一脈通じる。

³⁰内藤の將來したS.5478の寫眞は「敦煌鈔本寫眞帖」中の一冊として、一部を京都大學東洋史研究室が藏したという記録がある（現物は未見）。梶浦晉（2002）114-115頁。

³¹京都帝國大學では詞曲を題材とする講義も擔當していた。錢鷗（1994）90-99頁参照。

(『君山詩艸』「次鈴木豹軒教授將遊歐洲留別韻³²⁾」)

昭和四年(1929)七月、鈴木は歐州視察の旅に赴く。それを見送る狩野直喜(號は君山)の詩(三首連作の第三首)から末四句を引いた。學問に「黃白」(アジア人とヨーロッパ人)の別は無い、「兩京」(ロンドンとパリ)に滞在する意義は「眼福」を得ることだけではない、と狩野は概ねこう述べる。かく「眼福」のみが目的ではないと言われたからでもあるまいが、鈴木は英佛滞在中に狩野が自注で挙げた「敦煌石室遺書」を目睹することは無かったようだ。

また、西洋人の漢学に觸れようともしなかったらしい。詩集『豹軒詩鈔』卷十一に収める當時の作品に徴する限り、かかる形跡は見出せない。確かに八月二十日にロンドン着、九月にパリ着、同月下旬より他國を歴訪してから十月十九日にパリへ戻って、十一月一日に同地を發するという強行軍では、資料の調査などままならないかもしれない。彼が望んだにせよ、大英博物館當該部門の閉鎖性などを思えば寫本を閲覽できるかという問題もあったろう。だが、「杜詩」など傳統詩文を「守りつづけた」學風(第五節、注19)と相俟って校記二篇で自ら扱った唐鈔本『文心雕龍』の現物に興味が無いかの如き態度は、内藤虎次郎や狩野(實は内藤や董康より早くS.5478の存在を知っていた³³⁾)とは、好對照を成すものといえよう。

傳世の稀觀本については豊かな研究業績を残した趙萬里も、こと出土文獻に限れば、類似の研究態度を持つ。鈴木と趙が敦煌本『文心雕龍』の校勘に従った事實は、兩者を圍繞する學術上の風氣とは無關係ではあるまい。1920年代の中國學界に廣く存した新發見資料への高い關心は、それと距離を保つ彼らにすら影響を與えていた。京都と北京という二つの土地での草創期敦煌學の熱氣、内藤や王國維、また董康などを媒介とした學術上のネットワークが存在した事實を示す一現象として、このことは少しく注目を受けてよいと考えられる。

参考文献一覽

(著者名等の後に括弧で挟んだ数字はその論著の發表・出版年を意味する)

【日本語によるもの】

網祐次(1969):「そぞろごと」、吉川幸次郎(1969)月報

³²狩野の詩集である狩野直喜(1960)に據って、假に句讀點を補った。

³³藝文(1914)で狩野が前年に見たスタイン所獲文獻を擧げる中に「行草體の横帳となれる文心雕龍あり」、瀧精一(1913)33頁に「佛典以外には狩野氏の發見に係る文心雕龍の一册中唐草體の細書至妙と申すべく、本文異同の研究亦頗る重要なもの有之候」とある。狩野がS.5478を『文心雕龍』に比定したことと内藤の寫眞將來、鈴木による研究との關係を分析することは、關連資料が公開されることを俟ちつつ、他日の課題としたい。

- 梶浦晋（2002）：「大正・昭和前期の京都における敦煌學」、高田時雄（2002b）
- 門脇廣文（2005）：『文心雕龍の研究』（創文社）、小論関連部分は各々「《文心雕龍》の《古今和歌集》眞名序への影響について」、「鎌倉室町時代・江戸時代前半における《文心雕龍》受容の歴史」、「江戸時代後半における《文心雕龍》受容の歴史」として『人文科學』4（1999年）、同5（2000年）、同6（2001年）に初出。
- 狩野直喜（1960）：吉川幸次郎・狩野直禎校字『君山詩艸』
- 神田喜一郎（1984）：『神田喜一郎全集』9（同朋舎出版）、小論関連部分は「敦煌學五十年」、「狩野先生と敦煌古書」として『龍谷史壇』38（1953年）、『東光』5（1948年）に初出。
- 藝文（1914）：（無署名）「彙報 京都文科大学内諸學會記事 支那學會」、『藝文』5-3
- 藝文（1924）：内藤虎次郎・鈴木虎雄「詩七首」、『藝文』15-12
- 玄幸子・高田時雄（2015）：玄幸子・高田時雄編著『内藤湖南敦煌遺書調査記録』（関西大學出版部）
- 興膳宏（1995）：『異域の眼——中國文化散策』（筑摩書房）、小論関連部分は「東洋學の系譜10 鈴木虎雄」として『月刊しにか』1991-1（1991年）に初出。
- 興膳宏（2008）：『新版中國の文學理論』（清文堂出版）、小論関連部分は彭恩華譯「日本對《文心雕龍》的接受和研究」として朱東潤・李俊民・羅竹風主編『中華文史論叢』34（上海古籍出版社、1985年）に初出。
- 書苑（1942）：書道博物館藏「西域出土寫經」、『書苑』6-9（1942年）
- 鈴木虎雄（1923）：「文鏡秘府論を校勘して」、『支那學』3-4
- 鈴木虎雄（1925）：『支那詩論史』（弘文堂書房）、小論関連部分は「魏晉南北朝時代の文學論（第四回）」、「同（第五回）」として『藝文』11-2、11-3（1920年）に初出。
- 鈴木虎雄（1926）：「燉煌本文心雕龍校勘記」、内藤博士還曆祝賀會編『内藤博士還曆祝賀支那學論叢』（弘文堂書房）
- 鈴木虎雄（1927）：『業間録』（弘文堂書房）
- 鈴木虎雄（1929）：「黃叔琳本文心雕龍校勘記」、斯文會編輯『支那學研究』1（斯文會）
- 鈴木虎雄（1938）：鈴木虎雄撰、鈴木教授還曆記念會編輯『豹軒詩鈔』（弘文堂書房）
- 高田時雄（2002a）：「敦煌韻書の發見とその意義」、高田時雄（2002b）

- 高田時雄（2002b）：高田時雄編『草創期の敦煌學』（知泉書館）
- 高田時雄（2003）：「敦煌寫本を求めて——日本人學者のヨーロッパ訪書行」、『佛教藝術』271
- 高田時雄（2008）：「内藤湖南の敦煌學」、『東アジア文化交渉研究』別冊3
- 瀧精一（1913）：「節庵來信一節」、『國華』278
- 東方學（1976）：吉川幸次郎・鈴木脩藏・倉田淳之助・中田勇次郎・小川環樹「座談會「先學を語る」——鈴木虎雄博士」、『東方學』52
- 内藤虎次郎（1970）：『内藤湖南全集』12（筑摩書房）、小論關連部分は「歐洲にて見たる東洋學資料」として『新生』1-1（1926年）に初出。
- 内藤虎次郎（1976）：『内藤湖南全集』14（筑摩書房）、小論中に引く漢詩は内藤虎次郎編『航歐集』（1926年）にも見える。
- 中村不折（1927）：『禹域出土墨寶書法源流考』（西東書房）
- 吉川幸次郎（1969）：『吉川幸次郎全集』17（筑摩書房）、小論關連部分は「鈴木虎雄先生の功績——傳承と創始」として『圖書』163（1963年）に初出。
- 吉田町教育委員會（1964）：吉田町教育委員會編集『名譽町民豹軒鈴木虎雄先生』（吉田町教育委員會）
- 芳村弘道（2010）：「留滬半年經眼書錄抄（下）」、『學林』50

【中國語によるもの】

- 黃端陽（2012）：『范文瀾《文心雕龍注》研究』（文史哲出版社）
- 史睿・王楠（2011）：「董康《敦煌書錄》の初步研究」、樊錦詩・榮新江・林世田主編『敦煌文獻・考古・藝術綜合研究——紀念向達先生誕辰110周年國際學術研討會論文集』（中華書局）
- 鈴木虎雄（1928・1929）：孫俚工譯『中國古代文藝論史』上・下（北新書局）
- 張少康（2001）：張少康・汪春泓・陳允鋒・陶禮天『文心雕龍研究史』（北京大學出版社）、小論關連部分は張・汪・陳三氏が執筆。
- 趙萬里（1926）：「唐寫本文心雕龍殘卷校記」、『清華學報』3-1
- 趙萬里（1943）：「魏宗室東陽王榮與敦煌寫經」、『中德學誌』5-3
- 趙萬里（1961）：斐雲「唐寫本說苑反質篇讀後記」、『文物』1961-3
- 趙萬里（2011）：趙萬里著、冀淑英・張志清・劉波主編『趙萬里文集』1（國家圖書館出版社）

- 趙萬里（2012）：同前著、同前主編『趙萬里文集』2（同前）
- 趙芳瑛・趙深（2011）：趙芳瑛・趙深編、胡拙整理「趙萬里先生傳略」、趙萬里（2011）
- 東莞市政協（2004）：東莞市政協編『容庚容肇祖學記』（廣東人民出版社）
- 潘重規（1970）：『唐寫文心雕龍殘本合校』（新亞研究所）
- 范文瀾（1929）：『文心雕龍注』上册（文化學社）
- 范文瀾（1936）：『文心雕龍注』（開明書店）
- 范文瀾（2002）：『范文瀾全集』4（河北教育出版社）
- 林其銓・陳鳳金（2011）：『增訂文心雕龍集校合編』（華東師範大學出版社）、小論
關連部分は「敦煌遺書《文心雕龍》殘卷集校」、林其銓「《文心雕龍》主要版本
源流考略」として各々『中華文史論叢』43（上海古籍出版社、1988年）、《慶
祝王元化教授八十歲論文集》編委會『慶祝王元化教授八十歲論文集』（華東
師範大學出版社、2001年）に初出。

（作者は京都大學人文科學研究所准教授）

凶儀における「短封」の使用

——唐・五代期における書簡文の變遷

山本孝子

唐から五代にかけて「短封」と呼ばれる書簡文が存在したことは、敦煌發見の書儀や司馬光『書儀』の記述により知られていたが、資料に限りがあり、その性格や機能を復原することは極めて困難であった。しかしながら、近年公開された『五杉練若新學備用(五杉集)』巻中にその文例を含め、関連する記述が残されていたことにより、具體像が見えてきた。本稿では、「短封」について、その變遷を追いながら検討したい。

1. 『五杉練若新學備用』に見る「短封」

1.1 「慰書式様」のテキスト

現存する資料の中で、「短封」について最も詳しく記されているのが『五杉練若新學備用』である。『五杉練若新學備用』は、五代南唐期(10世紀中葉)に禪僧・應之によって編まれ、巻中に僧侶に向けた各種書簡の模範文を収録する。その成書年代から、敦煌發見の書儀と司馬光『書儀』の間に位置付けられ、書簡文の變遷を見る上で重要である¹。

本稿で扱う「短封」に関連する記述は巻中のうち「慰書式様」に見られる。まずは駒澤大學圖書館所藏朝鮮刊本に基づき、その釋文を以下に示す。(便宜上、各書簡文例および註釋に番號を振ったほか、原文の空格などを省略した箇所がある)。

慰書式様

①慰書之制、或單幅、或二幅書用兩紙
出魯公、或三紙、即具短封此隔越在遠、或
經晦朔外、今各列之。隨高下尊卑近遠用也。

②慰師亡

¹詳しくは [朴 2009] [山本 2012] 参照。

靈變無常、伏承〔尊〕和尚或順天年^{六十已下云「不盡天年」}、奄歸眞寂、承問惻怛、不能已〔已〕。惟追慕摧咽、何〔可堪〕忍。日月不居、已經^{成服、歸塔、齋祥}、伏增酸哽^{平交或卑、即云「唯增」}、謹奉白疏陳慰。慘愴不次。某郡沙門某白。

③若是三幅書、此作短封樣。練若復書用此第一紙、并第二幅同卷。長封・封短（短封）樣、各在後^{須用細緊紙繩子。或孝子兄弟多、即云「至孝大德昆2伸、或昆季」。若孝子卑、改「服前」作「哀次」也。}

短封樣

④陽面 某郡沙門 某 白疏
陰面 謹謹上 至孝大德

⑤伏以尊和尚方熾眞乘、奄歸圓寂、而況眉壽不永^{若七十已上、即云「雖眉壽已峻」。餘如前}、或藉弘揚、倏棄教門、倍增感愴。伏惟追慕玄猷、殞咽彌極。孝履中(?)³、稍抑哀摧、用全禮制。未由造慰、兀積悲系。慘愴不次。謹狀。

月 日某郡沙門 某 狀

至孝大德服前

⑥ 孝子稍尊、即加「某啓」。孝子若平交或卑、即云「慘愴不次。某郡沙門某上」⁴。孝子若卑、慰者尊、不用云「伏惟」「當惟」「仰惟」。後⁵、「謹馳狀」。其書後云「不次。某狀達」。改「服前」作「哀次」。更慰者尊高、即云「遣此陳慰。不次。書送前」。改「伏惟以」作「切以」。

答云、

⑦某侍奉寡祐、先和尚克順天年^{七十已下、即云「不享遐齡」}、奄歸眞寂、追慕^平⁶慈訓、不任殞咽痛切。謹復白疏。慘愴不次。孝院小師某答白。

⑧若答三幅、用此爲短封。答復書、用此第一幅。連後、第二幅同卷封。

⑨陽面 謹謹上 某官座前

陰面 孝院小師 某 白疏^{或云「座前」、或云「左右」、或云「閣下」、看尊卑用}

答復書第二紙

⑩伏以^平先和尚眉壽雖高^{或云「未高」}、況無久疾^{或云「近繁小疾」}、何圖緣書、修告眞歸慈訓、尚存音容

²「或孝子兄弟多」：原本では「云或孝子兄弟多」となっているが、文意から「云」字は衍字であると判断し削除した。

³「中」：他の用例から考えて「如何」「何似」といった語が期待される。

⁴下線部「孝子…某上」：原本では「至孝大德服前」の前に挿入されるが、「至孝大德服前」までが書簡の模範文であり、下線部は註釋である。内容から判断して前後を入れ替えた。あるいは、小字雙行註として読み替えるべきか。

⁵前後に脱字が疑われる。或いは「後」は「狀尾云」の誤りか。

⁶「平」：平出すべき箇所を示すと考えられる。以下、「平」の小字註は同様に解釋する。

□隔、不任號慕、哽咽之極。伏蒙慰問、伏增悲感、謹復狀。慘愴不次。謹狀。 月
日孝院小師 某 狀。

⑪或答尊人、須添「某啓」。如來書云「不次。狀上」等、亦依云「不次。孝院小師
某狀上。某人或座前、或座右」已來也。

⑫復書封樣 或用簽子、亦得。三幅書、亦如此。封父母亡書、亦如此、只不言「孝院」、只著「僧 厶 狀封」

謹謹上 至孝大德 某郡沙門 某 狀封
謹謹上 大德座前 孝院小師 某 狀封

⑬三幅書 短封於書邊以小紙片子同封、定不得、用圖書。

某啓。慰疏已具短封。孟春猶寒、伏惟至孝大德、孝履萬福、即日某蒙恩、謹奉疏慘
愴不次。謹狀。

某月 日某郡沙門 某 狀上
至孝大德 服前 謹空

⑭第二幅

某啓。不審自經悲結、孝履如何。伏惟稍抑追摧、以全禮制、祝望之切。謹狀。
某郡沙門 某 狀

第三幅

⑮某啓。伏以賢尊和尚克著嘉猷、早光宗敬、盛烈方崇於當代、眞歸倏告於此時、遠
邇悲涼、實驚衰喪、某旦承慈護。伏切追思、雲山路賒、未獲造慰、謹奉狀。伏惟俯
賜鑑察。謹狀。

某郡沙門 某 狀

⑯平交已下、即只作「某啓」、不用「伏以」字。狀尾不用「俯賜」、只作「伏惟照察、
謹狀」。若亡人小、即改「慈護」作「恩念」。此用簽子封樣如前。

復來書樣⁷

⑰第一幅

某啓。答疏已具短封。孟春猶寒、伏惟某人尊體起居萬福。即日某悲際下蒙恩、謹
復狀。慘愴不次。謹狀。

某月 日孝院小師 某 狀上
某人 座前 謹空 座右、閣下、
但隨時用

⑱第二幅

某啓。不審近日體用何似。伏惟順時倍加保重、悲誠祝望。謹狀。

⁷⑰⑱⑲の内容から考えて、「答三幅書」の意か。

孝院小師 某 狀

⑲第三幅

某啓。某伏念薄祐所鍾、侍奉無感、先師和尚、或終世數、俄告眞歸、追感仁私、遠垂慰問。伏增悲哽、謹復狀陳謝。伏惟照察。謹狀。

⑳慰父母亡

禍故無常、伏承賢尊府君或「尊夫人」傾背、聞問惻怛、不能已已。伏惟追慕殞咽、何可堪忍、日月易流、已經成服齋七、某早忝仁私或云「思麻」、不任悲係、謹奉白疏、慘愴不次。某郡沙門某白。

㉑答（若）⁸是三幅、即用此作短封封樣如前。若作復書、用此作第一紙封封樣如前。若作單幅、即將第二紙相合作復書。

㉒第二紙

伏以尊府君盛德方崇母云「懿德」、不聞遠俗、異亨遐筭、以茂華宗、不圖遐邁永期、實增傷歎、未由躬詣靈席、唯增悲涼。謹奉狀陳慰。慘愴不次。謹狀。

月 日某郡沙門某狀。或作「不次。某郡沙門某狀上」亦得。⁹

至孝大德服次

㉓若是三幅書、即將第一紙爲短封、將復書第二紙作二幅書、第三紙爲更添、時候問體樣與封題書、竝依慰師之書樣度也。

㉔答書

俗門凶禍上延先考妣、追慕慈育、不任哀絕摧殞、日月易流、已經成服齋七哽咽。謹復白疏。慘愴不次。僧 某白或見人稱「孤子僧」、深慰不可也

㉕若三幅、即用此作短封。若復書、乃第一紙也。短封樣如前。若作單幅、將後一幅作之。

㉖答書第二紙

切以先考甫順六十已上、即云「甫順」、六十已下、即云「未叶」天年、倏告永逝、雖云且捐慈育、而難忘生成、遭此凶衰、唯增哽咽。特蒙慰問、益忍恩休或「仁私」、悲感之心。無以指比、謹復狀陳謝。慘愴不次。謹狀。

月日某郡沙門某狀。

㉗來書若云「不次。某郡某狀上」、至孝等此亦倣之。若是三幅、將前紙爲短封、將此作第三幅、時候問體。答書竝依師亡者樣、封題竝如前式。

⁸「答」：文脈から「若」の誤りであると考えた。

⁹下線部は書簡本文ではなく、註釋として理解すべきである。原本で「亦得」の二文字は㉓冒頭、「若是」の直前に記されているが、錯簡であるにとらえ、文脈からここに移動した。

※「慰書式様」の内容としては「慰伯叔兄弟」「慰小師」「有弟兄在外報師亡書」「與僧遺書」「謝上靈香紙或茶」の各文が續けて収録されるが、本論で扱う「短封」とは直接関係しないため以下省略する。

1.2 短封の使用状況

『五杉集』の中で短封の使用が認められるのは、②から⑩の師を亡くした僧侶、⑪から⑮の在家の父母を亡くした僧侶に對して送る「慰書（慰問の手紙）」とその返答の書き方においてである。この後に續いて示される「慰伯叔兄弟」や「慰小師」といった書簡では短封に言及されることはない。僧侶にとっては、師も父母もいずれも重喪に当たり¹⁰、短封は凶儀でも限られた状況において使用されていたらしい。

前節に引用した資料のうち、短封の書き方については④に封題、⑤に本文の模範文例が見えるほか、②や⑦、⑩、⑭も一定の条件下で短封として用いられることがあった。つまり、註釋に③「若是三幅書、此作短封様（三幅書であれば、これを短封とする）」、⑧「若答三幅、用此爲短封（三幅書への返信であれば、これを短封とする）」、⑪「答（若）是三幅、即用此作短封（三幅ならば、これを短封とする）」、⑫「若是三幅書、即將第一紙爲短封（三幅書であれば、第一紙を短封とする）」とあるように、ひとつの模範文が他の書式との組み合わせにより異なる役割を擔っていたのである。これら②、⑦、⑩、⑭の模範文が「短封」として用いられるのは「三幅書」に添えられる場合に限られ、復書や單幅書においては同文が短封以外の別の位置付けにあった。また、三幅書については、①「或三紙（「三幅書」の意であると解される）、即具短封（或いは三紙なら、短封を準備する）」、⑬「慰書已具短封（慰書はすでに短封を用意しました）」、⑯「答書已具短封（答書はすでに短封を用意しました）」といった文言が確認でき、別に短封が附されていたことがわかる。「短封」が書簡文として單獨で送られることはなかったようである。⑬・⑭・⑮の三幅書の模範文を見ると、短封に見られるような弔いの語はほとんど述べられておらず、慰問の書簡としては短封の果たす役割が大きかったと思われる¹¹。

¹⁰『五杉集』卷中所收「僧五服圖」では、「得戒和尚」と「父母」が最も重い「三年」の服喪である。

¹¹特に注目されるのは⑬の「萬福」の語である。敦煌寫本書儀に収録される弔書では「萬福」の使用は認められない。S.361『書儀鏡』凶下「凡五十條」に「凡前人有大功已上服通吊書、極尊云『支福』、次尊云『支豫』、稍尊云『支勝』、平云『支適』、『支常』、『支祐』、卑云『支度』、『支遣』」とあるように差出人と受取人の關係に應じて「支福」「支豫」「支勝」「支適」「支常」「支祐」「支度」「支遣」といった語が使い分けられる。例えば、『新定書儀鏡』「吊女遭夫喪書」では「念汝支立、男女等支致」とあり、その答書では「伏惟耶孃尊體起居萬福」と「萬福」の語が用いられる。これは弔書の受取人（差出人のむすめ）がその夫の喪にある一方で、答書の受取人（差出人の父母）はそのむすめ婿の喪には服していないため、吉儀の書札禮に従って「萬福」を使用しているに過ぎな

短封が添えられる三幅書は最も重い禮を盡くした形式である。「伯叔兄弟」や「小師」を亡くした場合に用いられることはなく、その使用は「師」や「父母」の重喪を弔う場合に限られる。つまり、亡者と受弔者（弔書の受取人）の関係により使用範囲が決められていた。ただ、重喪に服す相手を弔う場合でも、常に三幅書が用いられていたわけではなく、⑳・㉔「若作單幅（もし單幅とするならば）」、㉕「將復書第二紙作二幅書（復書第二紙を二幅書とする）」と見えるように、單幅や二幅書が送られることもあった。三者のいずれを用いるかについては、①「隨高下尊卑近遠用也（相手との高下尊卑遠近といった關係に隨って用いる）」とある通り、差出人と受取人の關係によって選擇されていた¹²。單幅は師僧や父母だけでなく伯叔兄弟らにも用いられることから明らかなように¹³、三幅書・二幅書・單幅の順に、書簡を構成する紙數、内容の分量の多さに比例して敬意が示されている。三幅書に添えられる短封もまたかなり鄭重な作法であったと推測される。

2. 唐代の「短封」

前章では『五杉練若新學備用』に基づき、五代期の短封について確認した。唐代の短封については文例そのものは残っていないものの、『五杉集』を参照することによっておおまかに使用状況や性格をつかむことは可能である。順に確認していきたい。

2.1 敦煌發見の書儀に見る「短封」

敦煌發見の書儀には「短封」そのものの具體例は収録されておらず、いくらか言及が見られるのみである。該當箇所を次に挙げる。

まずは、S.361『書儀鏡』「吊遭父母喪」（『新定書儀鏡』にも同文あり。開元天寶期）に次のような註釋が附されている。

如尊人、不問遠近竝短封。平卑、遠即長 [封]¹⁴、近則否。

もし（受取人が）目上の人物であれば、（居場所が）遠いか近いかに関わらずみな短封とする。同等あるいは目下の人物の場合、距離が遠ければ長封とし、近ければそうはしない（＝短封とする）。

い。⑬の三幅書の模範文において「萬幅」が用いられるのは、弔書としての主な機能を短封が担っているためであるのか、禪僧獨特の禮儀なのか、あるいは單なる誤字なのか、一考を要する。今後の課題としたい。

¹²但し、同じ様式を用いる場合であっても受取人と差出人の關係により多少言葉遣いに差があり、②「若孝子卑」、⑥「孝子稍尊」「孝子若平交或卑」「孝子若卑、慰者尊」といった説明が加えられる。

¹³『五杉集』「慰伯叔兄弟」には「只可單幅」との注意書きが添えられる。

¹⁴「長」は、『五杉集』に見える「長封」の意であると解される。よって、「封」字を補った。

父母の死に際して送られる書簡について述べられているのであり、『五杉集』と同じく重喪において短封が用いられたことが確認できる¹⁵。

ここでいう「遠近」は関係の親疎ではなく、差出人受取人の居場所の実際の距離をいうものと判断できる。『五杉集』①の註でも「此隔越在遠、或經晦朔外（これは距離が遠く離れている場合、或いはひと月以上経ている場合以外）」と見え、短封の使用は距離の遠近により決まっていた。受取人が遠くに居る場合やひと月以上経ている場合を除き短封を必要としたのである。なお、このひと月というのは亡くなった時点からに限らない。②にある「成服、歸塔、齋禱」など短封を送るべき各節目からの日数をいう。S.361『書儀鏡』「吊遭父母喪」においても、亡くなったばかりの場合の模範文のほか、本文註釋に「日月迅速、奄經禪制（時の流れは速く、忽ち除禪を迎える）」との書き換えの例文が見え、短封・長封の使い分けは「除禪」の際にも適用されていたと判断できる。凶儀では、喪に服す者のところに直接出向いて吊いの気持ちを表すのが本来のかたちで、やむを得ず行けない場合に書簡を送るものであったが¹⁶、さらにその書簡についても両者の距離などの事情が考慮されていたらしい。

また別に、P.2622『新集吉凶書儀』（大中年間）においても、父母の死を弔う書簡である「四海吊答書儀・吊人父母喪疏」に次のように述べられている。

右修吊答疏、不得著官位、「謹空」字於短封内、非禮也。只可於封題上看前人輕重言之。

右の弔いの書簡やその返答においては、官位や「謹空」の文字を短封に記してはならないのであって、それは禮に反することである。ただ封題においては相手の輕重に應じて述べても構わない。

まず、短封はやはり重喪の相手に對して送られるものだということが確認できるほか、官位や「謹空」の文字は短封には書かず、封題（書簡本體ではなく封緘の用紙、外側）にだけ記すといった短封に関わる禮儀作法を読み取ることができる。『五杉集』は禪僧のために編まれたものであり、官位を記さないのは短封に限った

¹⁵なお、この「吊遭父母喪」ではこの時期まだ三幅書は使用されておらず、複書が最も重い禮であったため、複書の形式が用いられている。

¹⁶『禮記』「檀弓上」に「有殯、聞兄弟之喪、雖緦必往。非兄弟、雖隣不往、所識、其兄弟不同居者皆吊」、『顏氏家訓』「風操篇」に「江南遭重喪、若相知者、同在城邑、三日不吊則絶之。除喪、雖相遇則避之、怨其不己憫也。有故及道遙者、致書可也。無書亦如之」と見え、「同在城邑」「有故及道遙者」と喪に服する者と吊いに赴く者の居場所に関する言及があり、両者の距離は弔いの行動のあり方にも影響する要素であったことがわかる。また、P.3849『新定書儀鏡』でも「古今書儀皆有單複兩體、但書疏之意本以代詞、苟能宣心、[不]在單複」と見え、本来書簡は實際のことばに代えたものであった。[山本 2010] 参照。

ことではないが、書簡末尾に「謹空」の語が用いられないことは確認できる¹⁷。

わずかな記録ながら、『五杉集』と同じく重喪の場合において、「短封」は僧侶に限らず一般に広く用いられていたらしいことが見えてきた。

2.2 『高野雜筆集』に見る「短封」

『高野雜筆集』は空海の遺文を集めたものであるが、周知の如く下巻には唐人の書簡が合計十八通収められている。そのうち一通に「短封」への言及が見える。大谷大學博物館所蔵本¹⁸を底本とし、石山寺所蔵「大師文章（題籤）」¹⁹によって校勘した釋文を示す。

哀絛、謹具短封。仲夏毒熱、伏惟和尚道體萬福。即日度晨昏外蒙恩、尊和尚至伏蒙恩念、不忘遠賜存問、并惠及名席、捧受慙荷、下情難勝、不審近日寢膳何如。伏計不失調護、限以山海阻隔、每思頂禮無因、但積瞻仰之極、謹因尊和尚廻、附狀起居、不次。謹狀。

五月廿七日 趙度狀上。

空和尚法前

信發揮霍間、下（不）及異物²⁰、奉獻尤積、所慙。蕤錦緣擢疊燈心席壹領、謹附上、忽不嫌所弱²¹、伏乘（垂）處分²²、檢納恩幸²³。謹空。

題書部分から明らかな通り、これは唐僧・趙度から來日中の義空に宛てられた

¹⁷ [中村 1991] では「中國の書札において謹空と書かれるのは、『以下餘白』の意味が第一義であって、それが變化して單なる書札末尾の用語となった」とする。ただ、このような意味であれば、短封において「謹空」の語が非禮に當たる理由が判然としない。文中で、北宋・沈括『夢溪補筆談』に従って紹介される「返書を期待する」の意に解釋するのがここでは適當か。

¹⁸ 「承安元年（1171）六月六日書寫了一交了」、「承安元年六月八日於理趣院書寫了 範杲本也 一交了」の題記があり、現存する寫本の中で最も早い時期に書寫されたものである。

¹⁹ 淳祐内供（890-953）にかかると考えられる『高野雜筆集』古抄本のひとつであり、日本平安中期（10世紀）に抄寫されたと考えられている。現存部分には八通の書簡が確認でき、ここに引用した書簡も含まれている。石山寺文化財綜合調査團編『石山寺資料叢書・文學篇第3』（京都：法藏館，2008）収録の寫真を参照した。

²⁰ 「下及異物」：石山寺本は「不及異物」に作る。「異物」について、[高木 1990] は「一般に鬼をいうも、ここでは常に異なる珍貴な物を指すか」という解釋を示す。次に「所慙」の語があることから、趙度はこの書簡に附した禮物の不足を恥じているものと理解できる。文意と石山寺本により「不」に改める。

²¹ 「忽不嫌所弱」：石山寺本は「忽不嫌惡弱」に作る。ここでも禮物の不足、粗末なことを厭うていうものと理解でき、「惡弱」の方が文意はより明確なように思われるが、「所弱」でも意味が通るためひとまず底本原文に従う。

²² 「伏乘處分」：石山寺本は「伏垂處分」に作る。字形の類似に據る誤りであり、文意および石山寺本によって改める。

²³ 「檢納恩幸」：石山寺本は「檢納恩幸 > >」に作る。

書簡である。正確な年代は特定できないものの、840-850年代のものであることは疑いなく²⁴、前節で見た『新集吉凶書儀』とほぼ同時期の資料である。

冒頭の「哀紼、謹具短封」は『五杉集』⑬「慰疏、已具短封」に相当すると考えられ、この書簡には別に短封が添えられていたものと推測される²⁵。この一句を[高木 1990]では「追伸及び次の書簡からみて、同法者、十二房の逝去を告げている」²⁶と解釈されるが、この書簡自身は告哀書ではなく弔慰書に対する答書である²⁷と考える。

「哀紼、謹具短封（哀しみのことばは謹んで短封を準備いたしました）」とある通り、本書簡中では哀悼の文言は見えず、時候のあいさつや受取人の健康を気遣う表現が続き、『五杉集』⑬「三幅書」の第一幅と大きく異なる点はない。ここで問題となるのは、書簡末尾の部分であり、「限以山海阻隔」は書儀の常套句でありつつも、この場合は実際に差出人と受取人は大海を隔てた中国と日本に居り、惠萼が日本に歸國する機会を利用して送られたものである。『五杉集』に従うならば、このように両者が遠く離れている状況では短封を必要としないはずであるが、ここでは『書儀鏡』にあったように目上の人物に対して距離に関わりなく短封が用いられたものと推測され、唐の終わりから五代にかけての變遷を見る上で非常に重要な資料として位置づけられる。ただ、短封は「重喪」において用いられるという点に関して、この書簡が当てはまるか否かの判断は難しい。この書簡に関わ

²⁴義空の來日時期は諸説あり、[高木 1990]は847年説を、[大槻 2011]は844年前後説を唱えている。ただ、844年以前というのは師である齊安（842年滅度）の喪が明けておらず可能性は低いと考えられる。なお、この書簡については、[山崎 2007]が849年秋に徐公祐・胡婆・惠萼が中国から日本にもたらしたものとす。いずれにせよ、義空が日本に滞在していたのは840-850年代のことである。

²⁵これに續いて収録される「五月廿七日」付の義空に宛てられた弔い文がその短封であると考えられる。内容は以下の通り。

度言。私門凶豊、十二房傾逝、哀慕摧裂、五内煩冤、楚毒纏綿、不自堪處、苦痛至深、苦痛至深。十二房盛季、忽縈氣疾、藥餌無微、以前年六月五日、奄從傾逝、日月迅速、姪女子屠（=荼）毒如昨、俯臨祥制、追慟摧裂、情不自任、苦痛至深、苦痛至深。伏奉問及、下情倍增摧咽。謹附疏。不次。趙度頓首。再拜。

五月廿七日

詳しくは、香港中文大學で開催された2015 Young Scholars' Forum in Chinese Studiesにおいて「《高野雜筆集》下卷所收錄的兩封凶書相關問題研究」と題する口頭発表を行っており、若干の修正を加えた上で近日中に公表する予定である。

²⁶ [高木 1990] 372頁註一。

²⁷ [高木 1990]はこの書簡と次の書簡を一連のものにとらえるが、現存の書儀を見る限り、告哀書と弔慰書が同時に送られる状況は確認できないこと、文中に差出人に関する情報がないことから、高木氏の書簡の性質に対する認識には疑問が残る。書式や内容からいずれも弔答書であると判断した。二通の書簡の性質・関係について詳しくは山本孝子「《高野雜筆集》下卷所收錄的兩封凶書相關問題研究」（近刊）で検討している。

る状況については詳しく検討する必要があるが、本稿では9世紀中葉に実際に短封が用いられていたという事実を確認し書儀の記載を裏付ける一例として扱うにとどめ、關聯するそのほかの問題については稿を改めて論じることとしたい²⁸。

3. 短封の名稱について

3.1 「短封」の別稱

ここまで「短封」が8世紀から10世紀頃まで弔いの際に用いられていたことを確認してきた。唐五代期の弔慰書については、司馬光『書儀』卷九・喪儀五「慰人父母亡疏狀」の註釋にその變遷が簡単にまとめられている。その部分を次に引用する。

鄭儀、書止一紙、云「月日名頓首」、未云「謹奉疏、慘愴不次、姓名頓首」。裴儀、看前人稍尊、即作複書一紙、無月日、未云「謹奉疏、慘愴不次、郡姓名頓首」。封時取月日者向上。如敵體、即此單書。劉儀、短疏覆疏長疏三幅書、凡六紙、考其詞理、重複如一。今參取三本、但尊卑之間、語言輕重差異耳。若別有情事、自當更作手簡、別幅述之。若慰嫡孫承重者、如父母法²⁹。

鄭餘慶の書儀では、書簡は一紙に書き留め、「月日名頓首」といい、末尾には「謹奉疏、慘愴不次、姓名頓首」という。裴矩の書儀では、相手がやや目上の人物であれば、複書で一紙とし、日付はなく、末尾に「謹奉疏、慘愴不次、郡姓名頓首」という。封緘する時には日付のある方を上に向ける。對等な相手であれば、これを單書とする。劉岳の書儀では、短疏・覆疏・長疏・三幅書、凡そ六紙について、そのことばの道理や意圖を考えると、重複して同じである。いま三種の書儀を斟酌して取り入れるが、尊卑の間には言葉の輕重に差異があるのみである。もし別に事情があれば、當然手簡、別幅を加えて述べるべきである。もし嫡孫で重喪の者を慰問する場合は、父母を亡くした者を弔う方法と同じである。

五代の劉岳の書儀では父母を亡くした人を弔う際に「短疏」「覆疏」「長疏」「三幅書」が使われていたらしい³⁰。このうち、三幅書は『五杉集』の三幅書に對應す

²⁸山本孝子「《高野雜筆集》下卷所收錄的兩封凶書相關問題研究」(近刊)。

²⁹『鄭儀』とはS.6537vに一部現存する鄭餘慶『大唐新定吉凶書儀』を指し、『裴儀』(散佚)とは裴矩撰『大唐書儀』十卷(新/舊『唐書』)、『劉儀』(散佚)は後唐時代に編まれたもので『宋史』「藝文志」に「劉岳吉凶書儀二卷」と見え、『新五代史』「劉岳傳」、『通志』「新定書儀二卷 劉岳」にも言及がある。

³⁰「劉儀、短疏覆疏長疏三幅書、凡六紙、考其詞理、重複如一」の部分について、[吳2013]は「劉儀、短疏覆疏長疏三幅、書凡六紙、考其詞理、重複如一」と釋讀し、劉岳は三幅六紙を用いた、

るものであろう。また、ここでいう「短疏」とはおそらく「短封」のことである。唐・李涪『刊誤』卷下「短啓短疏」に次のように述べられる。

今代盡敬之禮、必有短啓短疏、出於晉宋兵革之代。時國禁書疏、非弔喪問疾、不得輒行尺牘。故羲之書、首云「死罪」、是違制令故也。且啓事論兵、皆短而緘之、貴易於隱藏。前進士崔旭、累世藏鍾王書、即有羲之啓事一帖、折紙尚存、蓋事出一時、沿習不改。我唐賢儒、接武壞法、必修晉宋權機、焉可行於聖代。今啓事弔疏皆同、當代書題削去短封、以絕舛謬。

當代の敬意を盡くす禮儀作法には、必ず短啓や短疏が用いられるが、これは晋から宋の戦亂の世に出現したものである。その頃、國は書簡を禁じており、喪を弔ったり病氣を見舞う場合でなければ、尺牘を勝手に遣り取りしてはならなかった。王羲之の書の始めに「死罪」というのは制度法令に違反しているからである。啓事³¹（職務上の書簡）や論兵（軍事兵法を論じる書簡）はみな短く封緘され³²、隠しやすさが貴ばれた。先の進士・崔旭は代々鍾繇と王羲之の書を藏し、その中に王羲之の啓事一帖もあ

複書の書式の再興させただけでなく、多くの紙を用いたとの見解を示す。しかしながら、書儀の中で「幅」は『五杉集』の「三幅書」のように、書簡の内容の区切れを単位としていう場合に用いられ、また多くの場合、「紙」と同じく書簡の書寫材料である紙の数を表し、書簡（共に封緘されるひとまとまりのもの）の量詞は「封」が用いられる。よって、「短疏」「覆疏」「長疏」を指して「三幅」というのではなく、「短疏」「覆疏」「長疏」「三幅書」という書式が列挙されているものと考えた。なお、複書にも一紙、二紙の別があり、紙数からその書簡の書式を確定することはできない。

³¹宋代の例になるが、『聖宋名賢四六叢珠』卷七四に「啓事式」が収録されており、「若短啓、云『謹具啓』、不用事字」との註釋も見える。

³²吉儀における短封の使用は本稿のよく論ずるところではないが、敦煌寫本書儀の中にも言及が見られる。

P.4092「新集雜別紙」

賀洺州推官

伏承光膺寵命、伏惟慶慰、豈謂恩念、特示芳函、不任悚荷之至。短封過儀、難已當克、謹回狀咨納陳謝。

P.4092「新集雜別紙」

回洺州團判矩（短）封

伏蒙仁私、以月日（日）[特]垂榮示、悚荷之至豈任下情。矩（短）封過儀、難已當勝、謹復狀回納陳謝。

P.3864「（擬）刺史書儀」

（謝主務）又

△昨者叨奉台恩、委以主轄兵務。但量冗未、實愧非才。此皆、△官曲假吹嘘、潛垂剪拂、致切（叨）忝榮之幸、莫不賴於保持。豈謂隆深之念、特辱賀緘。懷感激以尤多、賤毫罔既。短封過禮、難以捧當。謹修狀封還陳謝。伏惟云云。

いずれも官人の間で交わされた書簡であり、相手から貰った書簡を指して「短封」と言っており、李涪『刊誤』にいうところの「啓事」に当たるだろう。ただ、「短封」そのものは残っておらず、その全容を知るすべはない。

り、折り畳まれた紙も残っていて、同じ時に行われたもので、古いしきたりが改められることなくそのまま受け継がれたのであろう。我が唐の賢儒が悪法を継承し、晋・宋の権謀にならい、この御代に行うことができようか。いま啓事や弔疏（弔いの書簡）はみな同じくするが、當代の書簡は短封を取り捨て、誤りを断ち切るべきである。

標題および文中に見える「短啓」「短疏」は本文末尾の「短封」に同じ、あるいは近い性質のもののはずである。唐代に最高の敬意を盡くす禮として短啓や短疏が用いられていたという点は、ここまでに確認した書儀の短封とも共通する。その封緘方法（「皆短而緘之」）に着目すれば「短封」という名稱が相應しいであろうし、先に見た『五杉集』のように、書簡としての内容を伴うものであれば、「短疏」「短啓」と呼ばれることに不自然な点はない³³。よって、五代期において劉岳が「短封」ではなく「短疏」「短啓」という名稱を用いていたと推測することは十分に可能であり、そうであれば残る「長疏」は「長封」をいうはずである。次節以降、引き続き検討していきたい。

3.2 「短封」の形態と封緘方法

「短封」や「長封」は何らかの書簡の固有の様式をいうのではなく、もとは封緘の方法あるいは書簡の形状を表していたと考えられる。書儀の中で「～封」の名稱は、「重封」（S.361『書儀鏡』）、「直封」（S.6537v『大唐新定吉凶書儀』）、「斜封」（『五杉集』）のように、封緘方法について用いられることが多い³⁴。『五杉集』③の註には「長封・封短（短封）様、各在後（長封や短封の書き方については、各々後述する）」と見えるものの、実際には「短封様」（④～⑥）が示されるのみで「長封様」といった文例は収録されていない。吉儀にも広く用いられる一般的な封緘方法を「長封」と呼び、特殊な形状である「短封」だけを取り立てて紹介しているのではないだろうか。

また、逆に本来短封とすべきところで長封を用いるときには注意書きが見える。例えば、S.3637『新定書儀鏡』「吊女婿遭父母喪書」には「謹通 厶郎至孝由前 郡姓名 白吊 封長封」と封題の書き方の最後に「長封」と示されている。本来目下の者でも父母を亡くした重喪の場合は居場所の距離によって短封を用いるが、むすめ婿の場合は一律長封とし、短封としないことに注意が向けられているものと解釋できる。明らかに封緘方法についての註であり、特に中身を伴った書簡ではな

³³書儀の中で書簡を「書疏」と呼ぶことが少なくない。「啓」はまた書簡の書式のひとつである。

³⁴また、S.6537v 鄭餘慶『大唐新定吉凶書儀』「上四方館牒式」の「表函壹封印全」や、S.2589「肅州防戍狀」の「各有狀一封」のように、封緘された状態の書簡を数える量詞としても用いられる。

かったと理解できる。少なくともここまでで取り上げた敦煌発見の書儀（凶儀）に見える「短封」は、いずれも封緘方法をいうものであり書簡の書式ではない。

最初にも觸れた通り、②・⑦・⑳・㉔の書簡は三幅書に附される場合にのみ短封として用いられ、単幅書や復書の一部ともなり得るといふ變動的なものであった。この点からも、書簡本體の特定の書式をいうのではなく、やはり書簡の形状や封の仕方に特徴があったと考えられる。また、先に引用した『刊誤』にも「皆短而緘之」と見え、「短封」の名稱の由來がその封緘方法にあることを示唆している。『五杉集』には⑬「短封於書邊以小紙片子同封。定不得、用圖書（短封は（三幅書の）ふちに小さい紙片を以て一緒に閉じる。固定できない場合は印章を用いて割り印のように用いる³⁵⁾」の説明があるところからも、短封は三幅書より小さく短いものであったことがうかがえるのである³⁶⁾。

3.3 「短封」と禮の輕重

先に見た通り、司馬光『書儀』に據れば、五代期に用いられた「短疏覆疏長疏三幅書」は合わせて「六紙」であった。順に『五杉集』と照らし合わせてみると、「短疏」つまり「短封」は⑤のように一紙、「三幅書」は⑬・⑭・⑮と三紙であったことは確認できる。残る「覆疏」と「長疏」であるが、「長疏三幅書（長疏である三幅書、長封によって封緘される三幅書）」と理解するならば、「覆疏」はおそらく「復書」、⑦と⑩、⑳と㉒のように二紙に渡って記されたということになる。あるいは、「短疏」「覆疏」「長疏」各一紙と「三幅書」三紙であったとしても、合計六紙を数えることができる（註30参照）。いずれにせよ、1.2でも少し觸れたように三幅書には弔いの語はほとんど見えず、短封が中心的役割を果たしていたのであり、『五杉集』⑤の末尾に書き留めの語や差出人の署名があることに加え、④に短封の封題の書き方が見られることから、「短疏」は單獨で封緘するものであったと判断できる。一方の「三幅書」は、裴儀の「復書」や「單書」と同じく書簡の書式をいうはずであり、封緘された中身、書簡本體の紙の数が三紙と多くなり、「復書」や「單書」よりも恭しさが表される。それに對し、「短封」は三幅書に添えられ、二通一組で送られることとなり、封が複数になることで丁寧さを示していたものと見なすことができるだろう³⁷⁾。

³⁵⁾『五杉集』「上尊闊遠書」には「極尊人不合用圖書」と見え、「圖書」を用いるのは本來あまり鄭重な方法ではなかったと考えられる。

³⁶⁾三幅書の封緘は⑫「復書封様」註釋に「三幅書、亦如此」と見える通りである。

³⁷⁾一般的に量の多さによって敬意を表す傾向がある。例えば、單書と復書であれば復書の方が内容も多く丁寧である。三幅書も非常に限られた範囲でしか使用が認められない。また、司馬光『書儀』「上尊官時候啓狀」の註釋には「又今人與尊官書多爲三幅、其辭意重複、殊无義理。凡與人書

では、唐代はどうであったのだろうか。上掲 S.361 『書儀鏡』「吊遭父母喪」の記述から、目上の人に送られる「短封」の方が、對等な立場あるいは目下の者に用いられる「長封」よりも鄭重な形式であったことは疑いない。また、1.2でも最後に述べた通り、もし「短封」「長封」の長短が紙幅のこと、あるいは書簡本文の長さ、書式の複雑さなどを言うのであれば、短封に比べて長封の方が丁寧で、より恭しいのではないだろうか。しかしながら、すでに述べた通り、唐代の「短封」は通常より短いという特殊な形状を呈する封緘の方法であった。この特殊性が、日常とは異なる喪の状態に身を置く相手への敬意に繋がっていたのではないかと考える。凶儀における禮の重さを示すものとして、『刊誤』にあったように晋から劉宋期の習慣を受け継いだものであろう。

小結

以上、唐五代期において短封は、その性格・役割をやや變えながら重喪の弔いの際に用いられていたことを確認した。唐代には主に一種の特殊な封緘の方法を言い、9世紀以降「別紙（/別幅）」³⁸や「三幅書」の登場に伴い、内容を持つ弔いの書簡として發展し、五代期には三幅書に伴って送られる書簡として弔いの文言が連ねられ、單獨で封がなされていた。「短疏」や「短啓」と呼ばれるような姿へと變化したと考えられるのである。

参考文献（アルファベット順）

中村裕一 1991：「唐代書札にみえる『謹空』について——空海・圓仁の書札に關聯して」『唐代官文書研究』中文出版社，附論 V，492-507 頁

大槻暢子 2011：「唐僧義空の招聘とその背景」『ヒストリア』227，56-72 頁

朴鎔辰 2009：「應之の〈五杉連若新學備用〉編纂とその佛教史的意義」『印度學佛教學研究』57-2，51-57 頁

高木神元 1990：「唐僧義空の來朝をめぐる諸問題」『空海思想の書誌的研究』法藏館，357-409 頁

山本孝子 2010：「敦煌書儀中の“四海”範文考論」『敦煌寫本研究年報』4，141-161 頁

所以爲尊敬者在於禮數辭語。豈以多紙爲恭耶、徒爲煩冗而不誠不足法也」との批判が見える。〔山本 2015b〕 參照。

³⁸ 〔山本 2015a〕 參照。

- 2012：「應之《五杉練若新學備用》卷中所收録的書儀文獻初探——以其與敦煌寫本書儀比較爲中心」『敦煌學輯刊』2012-4, 50-59 頁
- 2015a：「敦煌發見の書簡文に見える『諮』——羽071『太太與阿耶、阿叔書』の書式に關聯して」『敦煌寫本研究年報』9, 92-109 頁
- 2015b：「唐五代時期書信的物質形狀與禮儀」『敦煌學』第31輯, 2015年3月, 1-10 頁
- 山崎覺士 2007：「九世紀における東アジア海域と海商——徐公直と徐公祐」『人文研究』58, 227-246 頁

(作者は日本學術振興會特別研究員 PD)

變文資料を中心とする中國口語史研究再検討*

玄幸子

中國語口語研究に関しては翟灝『通俗編』、錢大昕『恆言錄』、羅振玉『俗說』さらに劉淇『助辭辨略』などの先駆けともいえる先達の研究成果はあるものの、本格的に口語を対象とする研究成果が表れるのは1900年代半ばといえよう。敦煌文獻の発見からほぼ半世紀を経てようやくその成果がまとまった形で表れ始めた時期である。その契機となったのは、口語の寶庫ともいえる俗文學を集大成した『敦煌變文集』（1957年人民文學）の出版であることは誰もが認めるところである。さらに2年後の1959年には初めての口語語彙辭書ともいえる蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』が世に出た。

日本においても時を同じくして太田辰夫『中國語歴史文法』（1958年、江南書院）が出版されたが、51種の敦煌寫本中から101の例文を取り上げている¹ことから、敦煌文獻の口語研究に占める位置が如何に大きかったかを知りうる。また、『敦煌變文集』の出版を受けて入矢義高「敦煌變文集口語語彙索引」（1961油印）が編まれ、未詳語彙7項目を含む1210項目を口語語彙として取り上げている。さらに蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』が出版されるや、ほとんど時を移さず「書評：蔣禮鴻《敦煌變文字義通釋》」²を公表するなど、口語研究が當時如何に熱く展開されたかがうかがい知れる。

その後、史料の整理と公開が進むにつれ敦煌文獻全體の研究が急速に深化し現在に至っているが、變文研究に限って言えば、中國では『敦煌變文集』の改訂版ともいえる『敦煌變文集新書』『敦煌變文選注』『敦煌變文校注』『敦煌變文選注（増訂本）』が次々に出版された。一方、日本では各地域で輪讀會などが開催されながらも、まとまった形で公開されることはなく、個別の事項について個々人の研究

*本稿は敦煌學國際學術研討會・京都2015における研究發表“中國口語史再探討——以敦煌變文爲中心”を軸に再整理したものである。研究發表及び本稿はまた日本學術振興會科學研究費基盤研究（A）「中國典籍日本古寫本の研究」（課題番號：25244014，代表：高田時雄京都大學名譽教授）の助成による成果の一部である。

¹玄幸子，敦煌文獻與中國口語史研究——以太田辰夫《中國語歴史文法》爲中心，《敦煌吐魯番研究》第十四卷（2014），537-552頁參照。

²入矢義高著，京都大學『中國文學報』第11冊，1959年，175-180頁。

の中で深められていったという點に中國との大きな差が見られる。

口語研究に關しては現在までに文字、音韻、語法の面で多くの研究成果が蓄積されてきている。その概要についてはまた紙面を改めることにするが、小稿では従來の研究手法を振り返り、いささかの問題點を取り上げることで今後の研究法に對する新たな取り組みを提起する。

一例として蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』の初版から取り上げられてきた「灘」の扱いについて考察する。まず、初版『敦煌變文字義通釋』の記載を確認すると、

灘

完，盡。

破魔變文：“鬼神類，萬千般，變化如來氣力灘。任你前頭，多變化，如來不動一毛端。”（頁349）“氣力灘”就是氣力盡。案，《一切經音義》卷二十引《爾雅》釋天“涿灘”的李巡注道：“灘，單，盡也。”“單”通作“殫”，“殫”也是盡。說文“灘”是“灑”的俗體，“灑，水濡而乾也。”又引詩“灑其乾矣”。水乾就是水盡，水盡叫做灘，力盡也叫做灘³。

上記初版では「灘」に「完（おわる），盡（つきる）」の意味を認め、破魔變文の用例を挙げて「もろもろの鬼神は幾萬にも様々に如來に變化するも、氣力が盡きる。いかな多く變化するも、如來は微動だにせず。」と解釋している。傍證として『一切經音義』卷二十に引く『爾雅』釋天の「涿灘」につけられた李巡の注を挙げる。「灘は單，盡なり」から、「單」と通用する「殫」に「盡」の意味があることで、「灘」に「盡」の意味が認められると檢證する。さらに『說文解字』に見える「灑」字の俗體字としての「灘」について、本字の「灑」が「水に濡れたのが乾く」の意味であることから「乾く」のは「水が盡きる」ことだとし「力が盡きる」ことも同様だと解釋する。

このように A = B、B = C、…と置き換えて解釋するのは典型的な訓詁學の手法であり、さらにその語源を追求するのもまた特徴的ではあるが、時に論の展開に強硬な姿勢が感じられるのは如何ともしがたい。

續いて増訂本での變更部分を確認してみよう。

灘

完，盡。

破魔變文：“鬼神類，萬千般，變化如來氣力灘。任你前頭多變化，如來不動一毛端。”（頁349）“氣力灘”就是氣力盡。這是說鬼神向如來施展變化，不能動如來一毛，而自己氣力已盡。案，玄應《一切經音義》卷十七，俱舍

³『敦煌變文字義通釋』1959, 44 頁。

論第一卷音義引《爾雅》釋天“涸灘”的李巡注道：“灘，單，盡也。”“單”通作“殫”，“殫”也是盡。說文“灘”是“灑”的俗體，“灑，水濡而乾也。”又引詩“灑其乾矣”。水乾就是水盡，水盡叫做灘，力盡也叫做灘。

徐復說：尊說只推究語源，未說本字。按：《廣韻》二十五寒，“攤”與“疹”同音，正謂力極，他于切。⁴

第3版で増加した部分に下線部を付した。とりわけ「破魔變文」例文について「これは、鬼神が如來に對して變化を展開するが如來の一毛をも動かすことができず、自分の氣力がすでに盡きてしまったことをいっている」という解釋が付け加えられている。これは、入矢書評⁵にみられる「如來の氣力が盡きる」と解釋した批判を考慮してのことと推測される。参考までに書評の該當箇所を以下に引用しておく。

しかし一方では、氏のいわゆる「歸納整理」が甚だしい牽強と臆斷に陥った例も、また少なくはない。その第一は、先秦や漢代の古書を手がるに引用して、こじつける場合である。……例えば、第一の「灘」の例文は、「鬼神類，萬千般，變化如來氣力灘」（破魔變文）であるが、そもそも原文がこれでは通じない。ここは前後の文脈からすると、如來の氣力が「灘」するのではなく、外道の鬼神たちが如來の法力に敗れて「氣力灘」となったことでなくてはならない。主客は全く正反對なのである。そこを讀み誤ったままで「灘」を「盡」の意と附會しても、全く無意味である。右の句は、乙卷（S3491）では「變化神通氣力難」となっている。これならば、問題なく文意は通ずる（變文集はこの乙卷の異同を擧げていない）。したがって「灘」は甲卷（P2187）の誤寫であることは疑ない。（176-177頁）

次に第4版の増加部分を確認してみよう。ほぼ變化のない前半は省略し増加部分を中心に引用する。

灘

完，盡。

（前半省略）

⁴『敦煌變文字義通釋』1961, 105-106頁。

⁵前掲注3参照。なお、この箇所の評者の最終的判斷は『佛教文學集』（平凡社1975）所收の「破魔變文」當該箇所に附せられた注7にみえる。引用すると「その變化の神通は力續かず。『變文集』では、ペリオ二一八七號の「變化如來氣力灘」を本文とするが、これでは意味不通。ここではスタン三四九一（紙背）の「變化神通氣力難」に従う。」（24頁）。

徐復說:以上只推究語源,未說本字。“氣力盡”另有專字作“瘡”,《說文》疒部:“瘡,勞病也。”又作“瘡”。《廣韻》上平聲二十五寒:“瘡,力極,他干切。”與“灘”同音。“力極”就是“倦極”,都是說的“氣力盡”《呂氏春秋》重己篇:“使烏獲疾引牛尾,尾絕力勳,而牛不可行,逆也。”高誘注:“勳,讀曰單,單,盡也。”音義亦同。禮鴻按:《集韻》上平聲二十五寒韻,多寒切下有“瘡,勞病也。”“勳,力竭也。”用音切和義訓來推求,“勳”也就是“瘡”字。

郭在貽說:皮日休上眞觀詩:“灑漉風聲癡,跣跣地力瘡。”“瘡”即“灘”之本字。白居易琵琶行:“幽咽泉流水(當作“冰”)下灘。”“灘”字承幽咽,當亦氣力盡之意,段玉裁改爲“難”字,失考。禮鴻案:唐玄度《新加九經字樣》:“瘡,音灘⁶,馬病也。今《詩》作嘽。”綜徐、郭兩君之說,“氣力灘”的灘字本字當作“瘡”、“瘡”、“勳”,是爲力盡;“幽咽泉流冰下灘”的灘字即《說文》的灘字,是爲水盡。兩者義類相同而字源非一。琵琶行的“水下灘”,日本那波道圓本作“冰下灘”。歐陽修李留後家聞箏詩:“絃蠻巧囀花間舌,嗚咽交流冰下泉。”可證冰字爲是⁷。

第4版では、先に少し触れられていた徐復の本字探求に関する考察を引用、さらに郭在貽の説にも言及している。徐復が『說文』『廣韻』『呂氏春秋』の記載に基づいて「瘡」「瘡」「勳」に本字を求めたのに對し、さらに『集韻』を傍證に引き、郭在貽が皮日休の「上眞觀詩」から「瘡」に本字を求め、白居易の「琵琶行」の「灘」を「難」と改めたのは誤りであるとしたのに對しては『新加九經字樣』を傍證に引きその正當性を跡づけている。さらに兩者の説を總じて、「灘」の本字を「瘡」「瘡」「勳」とし、「力が盡きる」ことであると結論をくだしている。この項目に関しては1981年の増訂版以降改訂は見られない。81年の段階でほぼ解釋が定着したということであろう。これ以降、「破魔變文」該當箇所はほぼ例外なくこの解釋に従っている⁸。

さらに、『漢語大詞典』〈灘〉の項では次に引用するように第4番目に「盡」という字義を認めている。

⁶ 基づいた版本が確認できないが、『後知不足齋叢書』第二函所收の『新加九經字樣』ほか諸版本「灘」に作る。「攤」「灘」は同音。

⁷ 『敦煌變文字義通釋』1981, 207-208頁。

⁸ 參考に近年の成果として『敦煌變文校注』と『敦煌變文選注(増訂本)』の該當箇所に對する注を引用する。まず校注本では本文を「鬼神類,萬千般,變化神通氣力灘」とした上で、注[139]:神通,原録作「如來」。按:「如來」二字蓋涉次行之字而誤,此據乙卷改爲「神通」;注[140]:蔣禮鴻云:「氣力灘」就是氣力盡。……と注を附している。次に選注本では本文は原件のままにおき、注[23]:灘:氣力用盡,通作「瘡」。《廣韻》…と注を付けている。いずれも、「灘」字に關しては蔣禮鴻説を踏襲しているといえる。

灘 tān ㄊㄢ ㄉㄨㄥˋ 〔《廣韻》他乾切，平寒，透。〕

4. 氣力盡。

《敦煌變文集・破魔變文》：“鬼神類，萬千般，變化如來氣力灘，任你前頭多變化，如來不動一毛端。”參閱蔣禮鴻《敦煌變文字義通釋》。

さて、このような解釋は妥當であろうか。變文テキストの校訂の方法と口語を扱う基本的な方針を考察するうえで重要な事例だと考え、以下に検討する。

『敦煌變文字義通釋』の内容を改定版ごとに再度順を追って確認していくと、まず解釋の基本となったのは『一切經音義』卷二十に引く『爾雅』李巡注に則ったということ、61年版で「破魔變文」該當箇所解釋が加えられた以外は、もっぱら本字に関する考察が加えられている。

ではまず、『爾雅』李巡注から見ていくことにする。確かに李巡注に関しては引用の通りではあるが、『爾雅義疏』〈釋天〉「歲陽」の郝懿行疏では上掲の『一切經音義』中の李巡の注を選録したあとに續けて孫炎など諸説を紹介した後、「按湑灘雙聲兼疊韻。諸家各以意說釋文。灘本或作攤。漢孔廟禮器碑作湑歎」という按語を最後に附している。つまり「湑灘」は雙聲疊韻の語であり、諸家は自身の意のままに解釋をしている。「灘」については「攤」と書くものあり、漢孔廟禮器碑では「湑歎」と刻されている。「灘」「攤」「歎」の表記は字義ではなく字音を表したものと考えられる。さらに、この李巡注以外に「灘＝盡」の註を管見のかぎり見つけることができない。これは、この注がかなり特殊だということを物語っている。

次に関連の字について、特に重要だと思われる「殫」と「單」の字義を『漢語大詞典』から引用する：

殫 dān ㄉㄢ ㄉㄨㄥˋ 〔《廣韻》都寒切，平寒，端。〕亦作“揮”。

1. 盡，竭盡。

唐・王昌齡《代扶風主人答》詩：“老馬思伏櫪，長鳴力已殫。”

3. 通“瘡”。病；禍。

《淮南子・覽冥訓》：“斬艾百姓，殫盡大半。”高誘註：“殫，病也。”

單 I dān ㄉㄢ ㄉㄨㄥˋ 〔《廣韻》都寒切，平寒，端。〕

16. 通“殫”。盡，竭盡。

《莊子・列禦寇》：“朱泝漫學屠龍於支離益，單千金之家，三年技成而無所用其巧。”

17. 通“殫”。全部。

《禮記・郊特牲》：“唯爲社事，單出里。”孔穎達疏：“單，盡也。”

さらにそれぞれ上記の意味の「殫」、「單」を語構成要素とする語彙が、

殫盡 / 殫極 / 殫竭 // 殫弊 / 殫弱 / 殫微
 單寡 / 單少 / 單薄 (寡少)
 單盡 / 單極 / 單竭 單用 (用盡) / 單耗 (耗損至極)
 單弱 / 單微 / 單斃 / 單薄 (力量薄弱, 不充實)
 單憂極瘁

と多く認められる。これは「灘」に關して「盡」義を有する構成要素をもつ語彙を一つとして見いだせないのと對照的である。

「灘=盡」の註を他に見いだせないこと、「盡」義を有する構成要素「灘」を含む語彙が無いこと、以上の2つの觀點から「灘」の字義として「盡」の意味を認めるのは難しいと思われる。

次に本字を「瘡」、「疹」、「勳」とする點であるが、なぜ本字が3種類もあるのか、もっと簡単な整理法はないのであろうか。口語を口語と判断する基準の一つに語音を軸とする考え方がある。そこで今回特に語音を真ん中に据えて従来とは異なるアプローチを提示してみたい。

そこでまず「灘」「疹」「單」「殫」について『十韻彙編』から該當箇所を以下に抜き出す。

【切三】

廿四 寒

單 都寒反, 又滯演反, 市連反, 六 (禪) … (鄆) … (丹) … 殫 盡 (簞) …

嘽 馬鳴, 他單反, 六 (嘆) (攤) … 灘 水灘, 一曰歲在申曰滔灘 (誼) … 疹 力極, 又馬病, 託何反

【王一】

單 都寒反, 隻, 又滯演反, 人姓, 九 (禪) … (鄆) … (丹) … 殫 盡 (簞) ……

嘽 他單反, 馬鳴, 八 (嘆) … (攤) … 灘 水灘, 一曰歲在申曰滔灘 (誼) … 疹 力極, 又馬病, 託何反 ……

この4字の韻母はすべて「寒」韻に屬するが、聲母は「端」母「透」母の別がある。高田時雄著『敦煌資料による中國語史の研究』(1988、東京：創文社)では體系的には「端」母「透」母の對立を結論付けているものの、藏漢對應資料に見える「端」母の注音“th”と「透」母の注音“t”や「開蒙要訓」の「端」「透」母通用例があることが報告されており⁹、これらから「灘」「疹」「單」「殫」を音通字として捉えることができよう。さらに以下に引く『廣韻』の「疹」字の記述により音通字であることを明確に確認できる。

上平 25 寒韻 (他干切) 力極。

⁹同書 52、65、298 頁の各表参照。

下平 7 歌韻 (託何切) 馬病, 又力極也。又叨丹切。

去聲 38 箇韻 (丁佐切) 病也。

つまり「疹」は大きく透母平聲と端母去聲の2種の字音があるものの、意味上大きく乖離していない状況が見て取れる。また端母去聲箇韻は「瘰」と同音であり、「瘰」にはさらに上平寒韻端母の又音がある。

上述の状況から、次のように考えられる。これら一群のグループは1つの意味範疇(竭盡——力盡・力極——弱薄——〔馬〕病)にまとめることができ、この意味を表す語音が平聲寒韻端(/透)母である。また、この語音を代表させるのに最も適切な字は「單」であるが、「單」は別に大きな意味範疇「孤」を有するため、區別する意味で「殫」を使う。

結論をまとめれば、

一、「平聲寒韻端(/透)母——殫(單)」を口語と判定する理由:

①同音・音通による別字・異文が豊かなバリエーションで確認できる。「灘」はそのバリエーションの一つである。

②また、この意味の「殫(單)」を語構成要素にもつ語彙は下記のごとく多々見られる。

殫盡 / 殫極 / 殫竭 // 殫弊 / 殫弱 / 殫微; 單寡 / 單少 / 單薄 (寡少) // 單盡 / 單極 / 單竭 // 單用 (用盡) / 單耗 (耗損至極) // 單弱 / 單微 / 單斃 / 單薄 (力量薄弱, 不充實) // 單憂極瘁

二、平聲寒韻端(/透)母のこの口語語彙の基本義は「盡」「疲弊、病」である。標準的表記法は「殫(單)」である。一方「灘」を構詞要素とする上記の如き語彙は未見であることから「灘」が表記法として定着していなかったことは明白である。

三、變文集の當該箇所については「破魔變文: “鬼神類, 萬千般, 變化如來氣力灘(殫)。任你前頭多變化, 如來不動一毛端。”」とし、口語語彙「殫(單)」を任意に別の音通字で表記したものと判断する。『爾雅』釋天「涖灘」の李巡注「灘, 單, 盡也。」のみをもって、「灘」に「完, 盡」の意味を解説するのは無理がある。「灘」は音通による書き誤り、もしくは故意の書き換え(修辭効果を狙ったものか、かけことば遊び、當該箇所の譯語で示せば「氣力も干上がり」といったニュアンスを表現するために語音にひっかけて「灘」字を使用した)と考えられる。

最後に語彙項目としての記述方法を提起し例を示せば以下のとおりである。

dan¹/ tan¹ 平聲寒韻端(/透)母 殫(單) / 疹、灘、攤、歎、瘰
意味 盡; 疲弊、病

用例 <燕子賦> 燕子單貧，造得一宅。
<破魔變文> 鬼神類，萬千般，變化如來氣力灘（殫）。

さて、一例として「灘」の扱いを問題としたが、口語語彙としての使用例は變文資料において多くは見られない。むしろさらに時代をさかのぼるのではないかと考えられる。そこで、もう一例、變文資料に多出する口語語彙を取り上げてみよう。

「没」は、否定詞としての用法以外に疑問代名詞としての方法がある。『敦煌變文集』中に7例用法が見える。“緣没（何のために、“爲甚麼”）”“緣沒事（何事のために、“爲何事”）”も加えると全7例の用例が確認される。さらに疑問詞の用例からの引伸義と考えられる「このような（這麼、這樣）、あのような（那麼、那樣）」の指示代名詞の用法も確認される。否定詞の用法は今問題としない。疑問代名詞を中心として項目をまとめると以下のようになろう。

mo³ 入聲魂韻（/上聲姥韻）明母 没、莽、磨

意味 ①甚麼，怎麼 ②這麼（那麼），如此

用例 ①<降魔變文>佛是誰家種族？先代有沒家門？

<捉季布傳文>今受困危天地窄，更向何邊投莽人？

<鷲子賦>朕是百鳥主，法令不阿磨。 → 阿没（；磨；莽）

②<目蓮救母變文>早知到沒艱辛地，悔不生時作福田。

<無常經講經文>只磨貪婪沒盡期，也須支準前程道。 → 只没（；磨）

……

ここで問題となるのは、當然のことながら語音ということになる。「没」は入聲魂韻に屬し、韻尾は當然 t と考えられるが、高田時雄前掲書 155-6 頁では t 入聲韻尾がチベット文字はじめコータン・ブラーフミー文字，ウイグル文字，ソグド文字の同時代同地域の資料においてすべて -r で寫されていることについて、ペリオ・マスペロ・羅常培は入聲韻尾の消失過程として摩擦音化を想定したのに對して、有坂秀世の「onglide だけの semi-rolled r」とする考え方を支持している。そこで資料對音表（376 頁）でも、臻攝「没」（10-1, 0785）字に切韻音 [mat⁴] を推定しつつ河西音に [m̥bər₄] を推定している。さらに資料 T（大乘中宗見解）との對音テキストでは、「什没」のみに出現するという限定つきであるが、[ma] と記述される。これに關連して同書 117 頁では、「例外的な對音に ma 謨（T43.11）があるが、これは疑問詞「甚謨」に用いられており、單獨に字音を寫したものと認めがたい」と記される。以上をまとめると、「没」の入聲消失はある程度進んでいたと判断されること、また、「什没」「甚謨」の 2 音節語においては「ma」音を認めると

いうことになろう¹⁰。

「莽」は廣韻上聲 10 姥模韻模補切であるが、同じく模韻に屬す「謨」字の切韻推定音は [mo³]、河西音に [m̥bu₃] を推定している。また特殊な對音については前述の通りである。以上の考察の結果、「沒」「莽」「磨」の3語はほぼ同音を寫したものと考えてよかろう。ただ、本字を決める決定的根拠は見つからない。いずれも「mo³ (何)」を記すために使用されただけだと考えられる。

そこで、接頭辭「阿」のついた「阿沒」「阿莽」「阿磨」も同じ語彙を寫した別の表記としてとらえられる。また、「沒」「謨」などは、從來「甚 ma」「什 ma」「只 ma」「熠 ma」の接尾辭であると捉えられてきたが、少なくとも「甚 ma」「什 ma」の疑問詞に関しては、同義結合による二音節語彙であったものの後半が輕聲化したという可能性もでてこよう。

以上2項目のみ検討しただけであるが、從來個別にとらえられていた語彙を語音から同じグループに括る作業は、口語を語音として再現する基礎的な試みであるだけでなく、從來見過ごされてきた諸問題を改めて再検討する契機にもなりうる。

最後に敦煌學國際學術研討會・京都 2015 における研究發表で提示した2項目を以下に再掲しておく。会場では特に方言との關連についてご教示をいただいた。柴劍虹先生、張湧泉先生はじめご意見を頂戴した先生方に紙面を借りて御禮申し上げます。

dai⁴/ (da⁴) 待 / 大

意義 將, 要; 等待, 等候

用例 (將, 要)

<維摩詰經講經文> 遂即安排寶蓋, 整頓金冠, 專心而待赴菴園, 愴戀而難別方丈。

<維摩詰經講經文> 今朝大(待)欲禮空王, 直爲纏眠(綿)又嘆傷。

(等待)

<捉季布傳文> 待伊朱解迴歸日, 口馬行頭賣僕身。

<舜子變> 大(待)伊怨(冤)家上倉, 不計是兩個笠子, 四十個笠子也須燒死。

you²xi⁴ / you²xi³ 游戲 / 由喜

意義 游樂嬉戲; 玩耍

¹⁰『敦煌變文字義通釋』では『集韻』「沒」の注を傍證にさらに次のように述べる:「集韻上聲三十四果韻:“沒, 母果切, 不知而問曰拾沒。”“拾沒”即“什沒”, “沒”據《集韻》音切同聲, “拾沒”、“什沒”也就是什麼。」

用例 <董永變文> 董仲長年到七歲，街頭由喜（遊戲）道邊旁。

【附記】<破魔變文> “變化如來氣力灘（難）”という S3491 の異文に據る校訂は、白居易 <琵琶行> “幽咽泉流冰下灘（難）”とする校訂とともに、一考の餘地はあろう。ただ今回諸工具書、諸索引ほか調査した結果“氣力難”という搭配を見つけられなかった。よって、“氣力難（殫）”とする結論を得たが、實際變文資料の中ではこの口語語彙の例をほとんど見いだせない。

使用テキスト

- 『敦煌變文集』王重民ほか，北京：人民文學出版社，1957年
『敦煌變文集新書』潘重規，臺北：文津出版社，1984年
『敦煌變文選注』項楚，四川：巴蜀書社，1990年
『敦煌變文校註』黃征、張涌泉校注，北京：中華書局，1997年
『敦煌變文選注（增訂本）』項楚，北京：中華書局，2006年

引用文献

（中國）

『敦煌變文字義通釋』蔣禮鴻著

初版 北京：中華書局，1959年

第3版 北京：中華書局，1963年

第4版 上海：上海古籍出版社，1981年

第5版 上海：上海古籍出版社，1988年

『十韻彙編』劉復 [ほか] 編著，臺北：學生書局，1973年影印版

（日本）

入矢義高「書評：蔣禮鴻《敦煌變文字義通釋》」，『中國文學報』第11冊，1959年

入矢義高監修『佛教文學集』，東京：平凡社，1975年

高田時雄『敦煌資料による中國語史の研究』，東京：創文社，1988年

(作者は關西大學外國語學部教授)

P.4524 「降魔變畫卷（擬）」考*

高井龍

序

「降魔變文」は、敦煌文獻に複数の寫本が確認されるのみならず、歸義軍時代以降、莫高窟に多数の壁畫が描かれた故事である。また、繪解きされ、紙芝居のように語られていたことも、P.4524「降魔變畫卷（擬）」によって確かめられている。P.4524「降魔變畫卷（擬）」の大きさは、IDPによれば天地27.5cm、長さ571.3cmである。



圖1 P.4524「降魔變畫卷（擬）」に描かれた法術比べの第5場面

「降魔變文」の梗概は、次の通りである。

須達なる人物は、長らく佛教を知らずにいたが、佛に出會い、三寶に歸依せんことを心に決める。須達は佛弟子の舍利弗とともに、佛を招聘するのに相應しい庭園を探し出し、太子から買った。しかし、佛教を快く思わない外道の勞度差は、佛教を邪教であると國王に進言し、佛教徒との法術比べを申し出る。舍利弗と勞

*本研究は JSPS 科研費 15J00325 の助成を受けたものである。また、當該畫卷の實見調査を行なうにあたり、2012年11月、フランス國立圖書館・東洋寫本部のナタリー・モネ女史（Nathalie Monnet）の便宜を得た。ここに厚く謝意を表す。

度差は、それぞれ法術を繰り出して6回戦った結果、すべて舍利弗が勝利を収める。そして、負けを認めた勞度差が佛教に改宗する。

P.4524「降魔變畫卷（擬）」のRectoには、「降魔變文」の中でも後半に行なわれる舍利弗と勞度差の法術比べの繪が描かれている。この法術比べは本來6回行われるものであるが、P.4524「降魔變畫卷（擬）」では第1場面が半分以上失われている。続く第2場面から第5場面までは完備しているが、第6場面もやはり大半が失われている。一方のVersoには、Rectoの法術比べの各場面を詠んだ韻文が書かれている他、「降魔變文」とは関係のない文章が、上下逆轉して2行にわたって書き込まれている。

このように、當該畫卷の現存状態は完全ではないのだが、「降魔變文」の繪解きに使われた畫卷として、また變文と繪解きの密接な関係を示す畫卷として、その資料的價値は高い。この畫卷の特徴や使用方法が明らかになるならば、その成果はP.4524「降魔變畫卷（擬）」の理解を深めるだけでなく、當時の變文や繪解きの理解を大きく促すことにも繋がるだろう。既に幾多もの研究が、この畫卷について直接または間接に論考を發表してきたが、本稿では、その中でも代表的な成果を振り返り、今なお考究すべき幾つかの課題について考えていきたい。

第一章、先行研究の成果と現在の課題

P.4524「降魔變畫卷（擬）」の初めての專論としては、1954年のニコル・ニコラ氏 (Nicole Vandier-Nicolas) の研究が擧げられる¹。その内容は、寫本紹介、『賢愚經』等の佛教經典との關わり、そして圖像説明に及んでいる。続く1960年代には、秋山光和氏の研究が相次いで出された²。秋山氏の研究は、法術比べの各場面の考察に詳しく、Rectoの繪の描寫方法、色使い、登場人物の位置關係に着目している。莫高窟に描かれた多數の降魔變壁畫との比較研究も詳細であり、「降魔變文」の研究において、今なお影響を與え續ける論文である。秋山氏のこれらの論考は、後に、莫高窟の降魔變壁畫の研究とともに、『平安時代世俗畫の研究』に加筆して收められた。その後、1995年にヴィクター・メア氏 (Victor H. Mair) の

¹Nicole Vandier-Nicolas, *Śāriputra et les six maîtres d'erreur: facsimilé du manuscrit chinois 4524 de la Bibliothèque nationale* (Mission Pelliot en Asie centrale; Série in-quarto V), Imprimerie nationale, 1954.

²秋山光和「敦煌における變文と繪畫——再び牢度叉鬪聖變(降魔變)を中心に」『美術研究』第211號、1960年(初出)。同「敦煌における變文と繪畫——再び牢度叉鬪聖變(降魔變)を中心に」『美術研究』第211號、1960年(初出)。ともに、同『平安時代世俗畫の研究』「第三編 變文と繪解きの研究」(吉川弘文館、1964年、387-454頁)に加筆掲載。

研究が発表された³。メア氏は、全6回行われるはずの法術比べのうち、最後の第6場面が切り取られていること、また、第5場面の法術比べを詠う韻文が書き換えられ、強引に第5場面で法術比べを終了し、「降魔變文」の故事を終わらせていることに着目した。その結果、当該畫卷は本来韻文の書かれていない状態で使われていたこと、その後畫卷の所有者が變わり、繪解きを専門としない人物の手に渡った可能性を指摘する。なおメア氏は、Versoに見られる2行の書き込みに、10世紀の敦煌に生きた“馬文贊”の名を読み取っている。これは、P.4524「降魔變畫卷(擬)」研究のみならず、「降魔變文」の年代測定においても重要な成果であると言える。これに續いて、サラ・フレイザー氏(Sarah E. Fraser)の研究が挙げられるが⁴、フレイザー氏の研究については後に取り上げるため、ここでの紹介は省略する。他にも、近年では簡佩琦氏の論考があり⁵、莫高窟に描かれた降魔變壁畫との比較考察から、P.4524「降魔變畫卷(擬)」の研究を併せ行っている。そして、降魔變壁畫に描かれた人物の構圖に着目し、当該寫本を晩唐期以降の寫本と指摘する。遺憾ながら、簡氏はメア氏の論考を参照していないようだが、その年代測定が馬文贊の生きた10世紀に近い點は見逃せない。

このような專論を中心に、P.4524「降魔變畫卷(擬)」の多くの特徴が明らかにされてきたのだが、未だ十分に解明されていない問題もある。例えば、韻文の書寫上の特徴や書寫位置の問題がある。また、近年の敦煌寫本研究では、敦煌變文寫本が臨機應變に書き換えられることが指摘されているが、P.4524「降魔變畫卷(擬)」のVersoに書かれた韻文の書き換えについては、まだ検討が進められていない。そして、他の變文畫卷との関係、更には何故莫高窟第17窟に収められたのかも、今なお検討を必要とする問題である。本稿では、實見調査によって得られた知見も活かしながら、これらの問題について考えていきたい。

第二章、P.4524「降魔變畫卷(擬)」の寫本上の特徴

上述のように、P.4524「降魔變畫卷(擬)」を使って繪解きを行った人物は、Versoに書かれた韻文を読んでいたと考えられる。この読むという點に、少しく問題がある。

³Victor H. Mair, “Sariputra Defeats the Six Heterodox Masters: Oral-Visual Aspects of an Illustrated Transformation Scroll (P. 4524)”, *Asia Major*, 3rd Series, Volume 8, Part2, 1995, pp.1-52.

⁴Sarah E. Fraser, *Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia*, 618-960, Stanford University Press, 2004.

⁵簡佩琦「勞度叉鬥聖變之文本與圖像關係」『敦煌學』第27輯、2008年、493-520頁。

實は、現存する繪解きに關する文獻記録を涉獵しても、文字資料を讀みながら繪解きを行ったという記述は確認されない。また、それら繪解きに關する資料に出てくる繪解き人は、多く身分の低い女性であることから、識字能力はなかったと考えるのが適切である。ここでは唐詩の例を2つ見ていこう。

まず、中晩唐に生きたと思われる吉師老の詩には次のようにある。

吉師老「看蜀女轉昭君變」⁶

妖姬未著石榴裙，自道家連錦水濱。檀口解知千載事，清詞堪歎九秋文。

翠眉顰處楚邊月，畫卷開時塞外雲。說盡綺羅當日恨，昭君傳意向文君。

ここに出てくる繪解き人は、四川（錦水）からやってきた年若い女性（未著石榴裙）である。彼女が「王昭君變文」を詠ったことは詩題の通りであるが（詩題の「轉」は「轉」に通じる。「轉變」とは、「變」に描かれた繪の場面を詠うことを意味する。）、その際に文字資料を讀んだことを窺わせる文句はない。また、中唐の詩人・王建の詩には次のようにある。

王建「觀蠻妓」⁷

欲說昭君斂翠蛾，清聲委曲怨于歌。誰家年少春風裏，拋與金錢唱好多。

こちら「王昭君變文」を繪解きした女性を詠んだ詩である。路上で王昭君の故事を詠い、僅かなお金を得る女性の姿が窺われるが、やはり文字資料の存在は確認できない。

これらの資料に同じく、他の繪解きに關する記述においても、文字資料の存在が窺われることはない。それでは、P.4524「降魔變畫卷（擬）」のVersoに、本來の「降魔變文」にはない第5場面の結末だけでなく、他の韻文も全て書寫されているのは何故か。やはりこの畫卷の利用者が、韻文を讀まねばならなかったこと、つまりは唐詩に詠まれた女性のような繪解きの専門家ではなかったためであろう。

次に、この問題と關連して、Versoの韻文の字に着目しておきたい。第1場面から第5場面まで、いずれの韻文も比較的丁寧な字で書かれている。例として、第2場面と第3場面の韻文を下に示す（圖2、圖3）。

⁶吉師老「看蜀女轉昭君變」（『全唐詩』卷第774）。

⁷王建「觀蠻妓」（『全唐詩』卷第301）。本稿で取り上げる資料の他、繪解きに關する資料としては、李賀「許公子鄭姬歌」（『全唐詩』卷第393）、李遠「轉變人」（（高麗）釋子山夾注、查屏球整理『夾注名賢十抄詩』）、郭湜撰『高力士傳』（『開元天寶遺事十種』）、『茅亭客話』卷4「李聾僧」（『全宋筆記』）等がある。

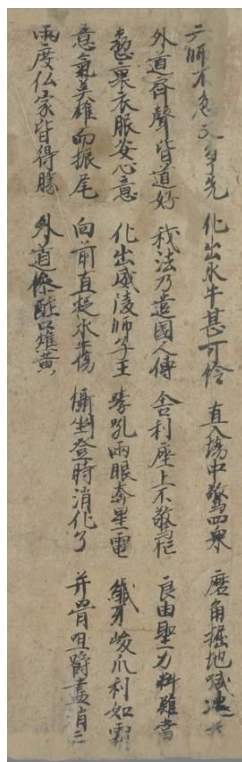


圖 2 P.4524V 「降魔變畫卷（擬）」
法術比べ第 2 場面の韻文

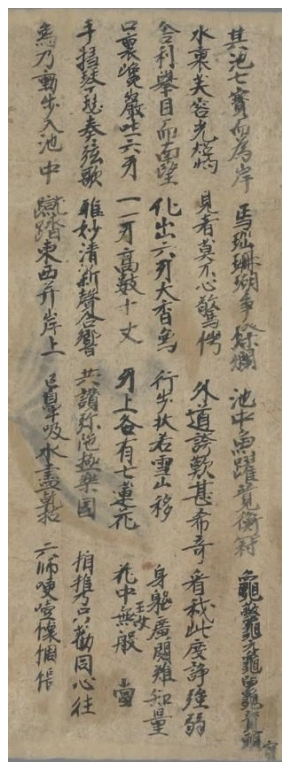


圖 3 P.4524V 「降魔變畫卷（擬）」
法術比べ第 3 場面の韻文

これらの圖 2、圖 3 を見ると、文字に若干の墨の擦れがあるとはいえ、決して亂雑に書かれてはいないことが指摘できる。他の變文寫本と比較しても能筆家である。彼は、手元に「降魔變文」寫本を有していたか、または別のどこかに所藏されている「降魔變文」寫本を借りることができ、そこに書かれた韻文を参照しながら、當該畫卷の Verso に第 5 場面で終わらせるための新たな韻文を作成したのであろう。このように韻文を書寫する点からも、この畫卷の再利用者が、繪解きを専門とする人物でなかったことを示している。

また、文字に擦れがあるのは、韻文を書寫してから幾度か畫卷を開閉したことを示しており、第 5 場面で終わるこの「降魔變文」の繪解きが実際に行われたことが指摘できる。

3 つ目の特徴は、韻文の書寫位置である。畫卷を開くと、Recto の繪が聽衆に向けられ、Verso の韻文は繪解き人の側に向けられる。その時、Verso に書かれた韻文は、繪解き人の正面には位置しない。Verso の韻文が書かれている場所は、各場面ともに中央から右側にあたるためである。これは、法術比べのいずれの場面でも共通している。そのため、意識的に右寄りに書かれた可能性が高い。その理由は未だ解明できていないが、右寄りであることが、実際に繪解きする際に都合の

良い場所であったことは間違いないだろう。

なお、識者によっては、全ての場面の Verso の韻文が右寄りに書かれていることから、繪解き人が畫卷の新たな場面を展開させる際、畫卷を捲り終わる位置を測るための基準となったと考えるかもしれない。確かに韻文の書寫位置は各場面の右寄りではあるが、その更に右側にも若干の餘白が残されている。そのため、韻文の書寫位置によって畫卷の捲り終わりの位置を正確に把握することはできない。そもそも、当該畫卷には、元來韻文は書寫されていなかったことから、韻文がなくとも的確に次の場面を展開することができたはずである。よって、韻文を右寄りに書寫したことを畫卷の展開と繋げて考える必要はない。

第三章 P.4524V 「降魔變畫卷（擬）」 Verso の韻文の書き換え

メア氏の言うように、当該畫卷の第5場面の韻文は、強制的に「降魔變文」を終了させる内容へと書き換えられている。故に、それが第6場面の破損以降に書かれたとする氏の見解には説得力がある。ここから導き出されるのは、法術比べの第6場面が破られ、Verso に韻文が書かれた時には、まだこの畫卷を使って「降魔變文」が繪解きされていたということである。それは、実際に利用された可能性を示唆する文字の擦れに通じる特徴である。また、もし当該畫卷が第6場面の破損によってすぐ破棄されていたならば、韻文を書くことにはならなかったはずである。このことは、Verso の韻文執筆時、現在破損している法術比べの第1場面はもちろん、その法術比べ以前の場面も破損していなかったことを意味する。

次に考えるべきは、Verso の韻文の書き換え方である。問題は、この畫卷に書寫された韻文が、他の「降魔變文」寫本の韻文と少しく異なることである。以下に、第1場面から第5場面までの韻文を取り上げ、P.4524 「降魔變畫卷（擬）」の Verso の韻文と他の「降魔變文」寫本の韻文を比較する。そのうち、鉤括弧（〔 〕）内の太字は、「降魔變文」寫本との異同を示しており、括弧のない太字は P.4524V 「降魔變畫卷（擬）」にのみ確認される韻文であることを示す。なお、第5場面の韻文は、内容上2段に分ける。

・ P.4524V 「降魔變畫卷（擬）」と他の「降魔變文」寫本の韻文の比較

[第1場面]

六師忿怒情難止，化出寶山難可比。嶄岩〔高下〕可有數由旬〔百由旬〕，紫葛金藤而覆地，山花鬱翠〔密葉〕錦文成，金石崔嵬碧雲起。上有王喬丁令威，香水浮流寶山裏。飛仙往往散名華，大王遙見生歡喜。舍利弗見山來入會，安詳不動居三昧，應時化出大金剛，眉高額闊身軀礪〔礪〕。手執金杵火衝天，一擬

邪山便粉碎。外道哽噎語聲嘶，四衆一時齊唱快。

[第 2 場面]

六師忿怒在王前 [不忿又爭先]，化出水牛甚可憐，直入場中驚四衆，磨角掘地喊連天。外道齊聲皆唱 [道] 好，我法乃遣國人傳。舍利座上不驚忙，都緣智惠甚難量 [良由聖力料難當]，整裏衣服安心意，化出威稜 [陵] 師子王。哮吼兩眼如 [奔] 星電，纖牙迅抓 [峻爪] 利如霜，意氣英雄而振尾，向前直擬 [捉] 水牛傷。懾 (摺) 剉登時消化了，并骨咀嚼盡消亡。兩度佛家皆得勝，外道意極計無方 [慘酢口焦黃] 。

[第 3 場面]

其池七寶而爲岸，馬瑙珊瑚爭燦爛。池中魚躍盡 [競] 衡冠，龜鱉鼃黿競殺 [頭] 竄。水裏芙蓉光照灼 [炤灼]，見者莫不心驚愕。外道自 [誇] 歎甚希奇，看我此度諍強弱。舍利舉目而南望，化出六牙大香象。行步狀如雪山移，身軀廣闊難知量。口裏嚙巖吐六牙，一一牙高一百 [數十] 丈。牙上各有七蓮華，華中玉女無般當，手擱琴瑟奏弦歌，雅妙清新聲合響。共讚彌陀極樂國，相攜祇 [只] 勸同心往。象乃動步入池中，蹴踏東西並岸上。已 (以) 鼻吸水盡乾枯，六師哽噎懷惆悵。

[第 4 場面] 是日六師漸冒燥，忿恨罔知無 [□] (計) 校。雖然打強且祇敵，終竟懸知自須倒。又更化出毒龍身，口吐烟雲懷操 (躁) 暴。雷鳴電吼霧昏天，霹靂聲揚似火爆。場中恐怯并驚嗟，兩兩相看齊道好。舍利既見毒龍到，便現奇毛金翅鳥。頭尾懾 (摺) 到不將難，下口其時先啗腦。*

*以下、「降魔變文」寫本作：

筋骨粉碎作微塵，六師莫知何所道。三寶威神難測量，魔王戰悚生煩惱。

*以下、P.4524 作：

血流遍地已成泥，瞬息之間滾啜了。

[第 5 場面]

六師自道無般比，化出兩個黃頭鬼。頭腦異種醜屍骸，驚恐四邊令怖畏。舍利弗舉念暫思惟，毗沙天王而自至。天王回顧震睛看，二鬼迷悶而擗地。*

*以上 8 句、P.4524 作：

六師頻弱懷羞恥，會中化出黃頭鬼。神情異種醜屍骸，望得四邊而怕畏。舍利弗和顏悅不已，保知定得強於彼。遮莫你變現百千般，不免歸降爲弟子。場中化出大天王，威稜赫奕精奇異。身穿金甲曜三天，腰間寶劍星霜起。手中寶塔放神光，長戟森森青焯焯。天王怒目暫迴眸，二鬼迷悶而闕地。

.....

外道是日破魔軍，六師膽懾〔忙怕〕盡亡魂。賴得慈悲舍利弗，通容忍耐盡威神。驢螺〔騾〕負重登長路，方知可得比龍鱗。＊＊

＊＊以下、「降魔變文」寫本作：

祇爲心迷邪小逕，化遣歸依大法門。

＊＊以下、P.4524 作：

六師悔謝深慚恥，比日無端長我仁。忘飢失渴淹年歲，終日驅馳仕大神。擔柴負草經艱苦，役勞自役枉辛勤。鐵盥打充禱廁鑊，鐵鉗搥破柵泥塵。一時慚謝歸三寶，更莫癡心戀舊門。一切煎兒總去盡，唯殘鈍鳩瞿曇恩。

この比較から、主に第1場面、第2場面、第4場面、第5場面の韻文が加筆されたことが分かる。それでは、P.4524「降魔變畫卷（擬）」のVersoの韻文の書き換え方にはどのような特徴があるのかを見ていこう。

まず、第1場面では法術比べに負けた勞度差の様子と周囲の喝采を加筆している。加筆されたのは2句であるが、少しく文字の異同がある。続く第2場面でも、勞度差の法術である水牛の敗北の様子を加筆している。しかし、第1場面よりも文字異同が多い。第3場面はほぼ書き換えられてはいないが、続く第4場面では毒龍を出す前の勞度差の様子と毒龍の恐ろしさを大きく加筆している。冒頭に10句もの加筆を行い、最後にも2句の加筆を行っていることは、先の2つの場面の書き換えと大きく異なる。最後の第5場面でも全5回の法術比べに負けた勞度差が懺悔し、三寶への歸依を誓う内容を加筆している。最後の場面であることを考慮すれば、書き換えや加筆の量も納得できる。なお、この第4場面と第5場面の韻文が大幅に加筆されたのは、失われた第6場面の内容を補うために、結末に近い部分を、より魅力的なものにする意圖があったためであろう。

また、以上の書き換え方から分かることは、いずれの加筆も勞度差の描寫を中心に行われたことである。恐らく、韻文作成者は極めて意圖的にこのように行っている。意圖的と考えられる根拠となるのが、「降魔變文」における舍利弗の描寫の理解である。

實は、法術比べにおける舍利弗は、勞度差とは反對に極めて簡潔な描寫で統一されている。書き換えを経していない「降魔變文」における舍利弗の描寫を見てみよう。全ての法術比べにおいて、法術を先に出すのは勞度差であり、舍利弗は勞度差の法術を見て後に自らの法術を出す。よって、舍利弗の描寫は勞度差の法術を見て後の様子を描いたものとなっている。ここで、散文部分の舍利弗の描寫を取り上げる。

[第1場面]

舍利弗雖見此山，心裏都無畏難。須臾之頃（頃），忽然化出金剛。

[第2場面]

舍利弗雖見此牛，神情宛然不動。忽然化出師子，勇銳難當。

[第3場面]

舍利見池奇妙，亦不驚嗟。化出白象之王，（以下略）。

[第4場面]

舍利弗安詳寶座，殊無怖懼之心，化出金翅鳥王。

[第5場面]

舍利弗獨自安然。舍利弗踟躕思忖，毘沙門踴現王前。

これら下線部に着目するならば、舍利弗は勞度差の法術を恐れることなく、泰山自若とした姿で描かれており、上に引用した勞度差の姿とは大きく異なることが分かる。なお、第6場面は、「舍利弗忽於衆裏化出風神。」と始まるため、第5場面までに見られる勞度差の法術に對する描寫はない。

このような舍利弗の描寫方法の特徴を踏まえると、P.4524「降魔變畫卷（擬）」のVersoの韻文において、書き換えるべきは舍利弗ではなく、勞度差となることも理解できる。もし舍利弗の描寫を勞度差の描寫のように詳しくするならば、舍利弗の寡黙さと勞度差の恐ろしさとの對比という構圖が崩れてしまうだろう。

なお、先に見た唐詩に詠われた繪解き人等は、通常韻文を書き換えることはない。しかし、敦煌變文寫本においては、韻文は比較的自由に書き換えられる。この點は、繪解きを専門とする藝人と、敦煌變文寫本の筆記者、及びその利用者との差として認識しておく必要がある。

第四章 P.4524「降魔變畫卷（擬）」の繪解きの行い方

P.4524「降魔變畫卷（擬）」を繪解きする時、繪解き畫卷は常に聽衆に開かれていたのではない。恐らく、散文部分の語りを行なう時には閉じられており、韻文部分が詠われる時になって開かれたのであり、韻文が終わって新たな散文の語りになると、再び閉じられた可能性が高い。それは、現存する敦煌變文寫本からも推測される。例えば水谷眞成氏は、「王陵變文」に見られる「從此一鋪，便是變初。」という語句や、他の變文にも見られる「若爲陳述」「而爲轉說」等の韻文導入表現に着目し、それらがいずれも韻文の始まる直前に書かれているため、韻文を詠う

時に畫卷が開かれたと指摘する⁸。つまり、それまでは畫卷は閉じられていたことになる。韻文と繪解きに密接な関係があることを踏まえれば、畫卷を開いたのは韻文を詠う時となるだろう。この見解は、金文京氏にも近い指摘が確認され⁹、近年ではフレイザー氏にも受け継がれている¹⁰。筆者もまた、それら諸氏の見解が妥当なものとする。

しかし、彩色豊かなP.4524「降魔變畫卷（擬）」を用いて繪解きを行うにあっても、問題がないわけではない。序に述べたように、當該畫卷は天地27.5cmしかない。よって、実際に繪解きを行う場合、多くの聴衆がこの繪を見ることはできないだろう。近年、この點に着目した遊佐昇氏は、P.4524「降魔變畫卷（擬）」がそれほど多くの聴衆に語ることでできる畫卷であったか、疑問を呈している¹¹。考えるに、これらの大きさの畫卷は、それ程多くの聴衆を想定して作成されたものではない可能性が高い。ここで我々は、現存する變文に関する記録から、當時大きさも用い方も様々な畫卷があったことを見ていきたい。

まず『譚賓録』（『太平廣記』卷第269）には次のような繪解きの場面が記録されている。

李林甫是姜皎外甥，楊國忠是張易之外甥。楊國忠爲劔南，召募使遠赴瀘南，糧少路險，常無回者。其劔南行人，每歲，令宋昱、韋儼爲御史，迫促郡縣徵之。人知必死，郡縣無以應命。乃設詭計，詐令僧設齋，或于要路轉變，其衆中有單貧者即縛之，置密室中，授以絮衣，連枷作隊，急遞赴役¹²。

この轉變が、兵を募ることを目的として行われた以上、一定数の民衆がこの場に足を運んだと考えられる。このような轉變が、P.4524「降魔變畫卷（擬）」の如き小さな畫卷を用いて行われたとは考えにくい。

また、敦煌變文文獻中の文章からも、P.4524「降魔變畫卷（擬）」とは異なる畫卷が存在していたことが窺われる。

P.2553「王昭君變文（擬）」は、寫本上の空格等の存在から、轉變に使われてい

⁸水谷眞成「「一鋪」の意義について——變文演出法に関する一試論」『支那學報』第2號、1957年、29-32頁。後、同『中國語史研究——中國語學とインド學との接觸』（三省堂、1994年）に轉載。

⁹金氏は、P.2553「王昭君變文（擬）」を取り上げた論考の中で、「上卷立鋪畢，此入下卷。」という句が韻文のすぐ後にある點から、「變文」の中で繪解きと密接に関係していたのは、おそらく韻文の部分であろう。」と述べる。金文京「中國の語り物文學——說唱文學」神奈川大學中國語學科編『中國通俗文藝への視座』（新シノロジー・文學篇）、東方書店、1998年、85-124頁。

¹⁰注4、177頁。

¹¹遊佐昇「道教と語りの世界」『明海大學大学院應用言語學研究』第15號、2013年、9-16頁。

¹²李昉等編『太平廣記』卷第269「酷暴3」宋昱・韋儼、中華書局、1986年、2109頁。

たというよりも、既に読み物化した可能性の極めて高い變文である¹³。しかし、そこに残る文言に當時の繪解きの様子が窺われることは間違いない。當該寫本の40行目には、「上卷立鋪畢，此入下卷。」との一文がある。この語句について、かつて那波利貞氏が次のような指摘をしている。なお、文中の「明妃傳」とは、當時のP.2553「王昭君變文（擬）」の呼稱である。

此際、此の『明妃傳』の繪畫が日常固定的の壁畫などならば『上卷立鋪畢、此入下卷』など謂ふべき筈なく、之より見ても變文の主體たるその變相繪畫は演出の座に臨時的に掛け得る移動性あるものでなければならぬ。此の『明妃傳』の下卷を譚說歌唱する際には上卷の部の繪畫は取り外して下卷の部のもののみ掛け置いて宜しかしり譯のものである¹⁴。

那波氏の指摘するように、上下巻という2つの畫卷を掛けていたならば、それがP.4524「降魔變畫卷（擬）」とは異なる畫卷であったことは間違いない。P.2553「王昭君變文（擬）」の内容に基けば、上巻には、王昭君が匈奴のもとへ嫁ぎ、結婚式を擧げる場面までが描かれていたことになる。そして下巻には、まずは匈奴の生活に馴染むことができない王昭君を振り向かせようとする單于が描かれ、そのまま異國の地で死んだ王昭君、及びその盛大な葬儀の場面が描かれていたと考えられる。

ここでは2つの例を擧げるにとどめるが、中央アジアや日本の繪解きにおいても、かつて様々な形の畫卷が繪解きに利用されていたことが知られている¹⁵。上に見られるように、敦煌においても繪解き畫卷の種類は様々であったはずである。P.4524「降魔變畫卷（擬）」の如き畫卷は、その多様な繪解き畫卷の1つとして位置づけられるものである。

第五章 P.4524「降魔變畫卷（擬）」は何故莫高窟第17窟へ收藏されたか——廃棄説の立場より

敦煌文獻が現在にいう莫高窟第17窟に收藏された理由は、今なお確かには分かっていない。だが、現在までの研究成果から考えるに、それらが不要になったためで

¹³「王昭君變文」では、「孝哀 皇帝」と「皇帝」の上をわざわざ一字分空格にしているが、これなども複数の人に讀ませるために、當時の書寫の規範に従ったものと解せよう。」金文京「『王昭君變文』考」『中國文學報』第50冊、1995年、81-96頁。

¹⁴那波利貞「俗講と變文（下）」『佛教史學』第1卷第4號、1950年、39-64頁。

¹⁵Victor H. Mair, *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis*, Hawaii University Press, 1988.

あるとするのが最も妥当な見解であると考えられ¹⁶、筆者もその立場に與している。それではなぜ10世紀の敦煌で広く流布した「降魔變文」の畫巻が不要とされたのか。それは、第6場面（舍利弗の大風が外道の大樹を砕く場面）が破られ、そこを語ることでできなくなったために、聴衆を惹きつけることができなくなったためではないだろうか。もし第5場面を終了する「降魔變文」が人気を博し続け、変わらず聴衆を惹き付ける力をもっていたならば、当該畫巻が不要文書として第17窟に收藏されることはなかったであろう。しかし、最大の人気の場面を失った「降魔變文」が、いつまでも利用され続けたとは考え難い。第5場面の韻文の書き換えに着目して考えるならば、P.4524「降魔變畫巻（擬）」が不要文書と見做されたのは、第6場面の破損以外に原因が求め難い。

この点につき、フレイザー氏は異なる意見を提示している。フレイザー氏は、P.4524「降魔變畫巻（擬）」に第6場面が缺けていることについて、現在は失われている第1場面にこそ第6場面が描かれていた可能性を指摘する¹⁷。これは、「降魔變文」と同系故事を記す『賢愚經』「須達起精舍品」中の法術比べの順番を参照しながら提起された見解である。確かに、「須達起精舍品」では大樹と大風が1回目の法術比べとなっている。だが、『賢愚經』「須達起精舍品」と「降魔變文」は、他の5回でも法術比べの順番が異なっている。「降魔變文」のこの箇所だけに『賢愚經』「須達起精舍品」を用いた解釋を施すことは、唐突の感を免れない。また、P.4524「降魔變畫巻（擬）」が「降魔變文」の畫巻であり、その第5場面まで「降魔變文」の順番と一致していることから、最後の場面のみ順序を入れ替えたとも考え難い。舍利弗と勞度差の法術比べを残す同系説話を確認しても、そのような順序で法術比べを行った例が見つからない点から判断するに、筆者は、メア氏や簡氏が示したように、第6場面は外道の大樹と舍利弗の大風が描かれていたと考えたい。

¹⁶Fujieda Akira, "The Tun-huang Manuscripts", *Essays on the Sources for Chinese History*, 1973, pp.120-128. 方廣鋤「敦煌藏經洞封閉之謎」國家圖書館善本特藏部敦煌吐魯番學資料研究中心編『敦煌與絲路文化學術講座』第二輯、北京圖書館出版社、2005年、1-19頁。なお、敦煌文獻封藏に関する従來の見解は、榮新江「敦煌藏經洞的性質及其封閉原因」（『敦煌吐魯番研究』第2卷、1997年、23-48頁。後に、同『辨偽與存真——敦煌學論集』（上海古籍出版社、2010年）に再録）、及び上山大峻「敦煌文書封入考」（『佛教學研究』第56號、2002年、19-31頁。後に、同『增補敦煌佛教の研究』（法藏館、2012年）に再録）にも詳しい。

¹⁷フレイザー氏は以下の3つの可能性を指摘し、3番目の可能性を支持している。"1) the damaged end portion (completely broken off) contained the battle; 2) the wind battle was not included; or 3) the artist and storyteller placed the wind/tree fight at the beginning (which also sustained damage), recalling the configuration in the fifth-century sutra. I think the evidence supports the third interpretation." (注4, p.283.)

小結

本稿では、P.4524「降魔變畫卷（擬）」の寫本上の特徴や韻文の書き換え、及び實際の使用方法等について考察を進めてきた。

考えるに、今から約一千年前の繪解きの状況を示す一次資料は、いずれの國や地域であっても極めて稀少である。中國について言えば、敦煌文獻の發見なくしては、かつての繪解きの存在そのものが今なお人々の知るところとならなかった可能性も否めないのである。例えば、繪解き人を詠んだ李賀の詩「許公子鄭姫歌」にある第17、18句目（「長翻蜀紙卷明君，轉角含商破碧雲。」）について、歴代の注釋家たちは繪解きとの関係を見出せなかった。このことは、長らく繪解きの存在が忘れ去られていたことの傍證でもあろう¹⁸。P.4524「降魔變畫卷（擬）」は、中國において實際に使われていた貴重な繪解き資料というだけでなく、約一千年前の敦煌の繪解きにおいて、人々はいかに畫卷を捲り用いていたか、そしてまた、いかにその畫卷を語り、詠っていたかを我々に教えてくれる貴重な資料と言えるだろう。

（作者は日本學術振興會特別研究員 PD）

¹⁸この指摘は既に次の著書に見られる。Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts*, Harvard University Press, 1989, pp.154–156.

敦煌佛教齋會文獻「啟請文」的 神靈系統及相關問題

王三慶

【提要】佛教齋戒法會的第一要件必先啟請神佛蒞臨道場，見證齋主建齋之誠心與齋疏功德，並且也請神佛坐鎮四界，維持道場及法會儀式的行進秩序；然後在即將完成之際，將此所建齋會功德一一迴向於諸佛菩薩，以及各階級的生靈百姓，更延澤於已往之七世祖先親人與所有鬼神；在齋會活動即將終了當下，還要恭送神佛聖靈等復歸原位。也因如此，每一篇完整的齋戒法會文本，總不斷的出現啟請與念誦這些神佛的名字，卻也多少呈現著宗教的派別與信仰對象的不同，而有著不同的神佛名稱，除了純佛齋之有顯密世尊與諸菩薩的分別外，雜齋中更有諸神佛的出現，饒富趣味的是隨著佛教的在地化，偶而也有當地神祇的涉入。故本篇實就敦煌齋文文獻查考其中的神佛問題，藉以了解佛教諸宗之興衰與齋會之演變，是為寫作之主要目的。

【關鍵詞】敦煌、齋會、啟請文、神佛

一、前言

佛教齋戒法會的第一要件必先啟請神佛蒞臨道場，見證齋主或受戒者之誠心與齋疏功德，並且拔渡眾生。施食惡鬼的時刻，也需要敦請神佛的蒞臨，坐鎮四界，用以維持道場及法會儀式的順利行進與秩序維持。等到法會或齋戒儀式即將完成之際，也需要將此所建齋會功德一一迴向於諸佛菩薩，以及各階級的生靈百姓，更延澤於往生之七世祖先親人與所有的鬼神；在齋會活動即將終了當下，總不能默而不言，沒有動作表示，而讓祂們永遠待在原地，而是要恭送神佛聖靈等復歸原位。也因如此，每一篇完整的齋戒法會文本，在啟請的時刻，總是不斷地宣誦一批神佛的名字，卻也在不經意間透漏了個人的宗教信仰與不同的神靈對象，除了純粹佛齋之有顯密世尊與諸菩薩的分別外，雜齋中更有諸神佛的出現。饒富趣味的是，隨著佛教的在地化，偶而也有當地神祇的涉入。故筆者想從敦煌的啟請文獻中找尋何方神聖與這些啟請文體同在，而其所代表的意義又是甚麼樣的內涵？這是筆者延續之前齋願文體研究的再予深化。

根據筆者調查敦煌齋會文獻的確出現不少的「啟請」詞彙與經典咒語，如 P.02384、P.03845〈大元帥啟請〉、S.04400V〈大降魔穢積金剛聖者啟請〉等各式類別的「啟請」共有八種，並有相互對應的陀羅尼，少數還有迴向文字。然而檢視這些「啟請」篇章，盡屬密教經典的內容，且多為中土失傳已久或未見的佛典，故《大正藏》第八五冊曾收錄了部份作品，如《大悲啟請》等。有關此一方面的研究以日本學者居多¹，對於密教的經典文獻或義理頗有精彩的闡發與著作，卻始終不曾涉及「啟請」文體及儀式問題；而中國學者李小榮雖為先行，卻也製造了一些錯誤，已經筆者予以評論及說明²。唯因受到刊物文字的長短及出版時間的諸多限制，尚有啟請神佛之內容及其功能性未能深入論述或詳加探討，特再為文予以補缺。

二、敦煌文獻所啟請的神佛系統辨析

有關「啟請」一詞，學者之判讀仍有些許的爭議，因此討論時還是以帶有題名的篇章先行解析較為妥當，然後再從內容文字上的異同系聯到各自獨立分類的卷子比較合適。

(一)、敦煌文獻中第一種「啟請文」的神佛系統

敦煌文獻中直接標作「啟請文」者，凡有 S.3427V 號寫卷，這個卷子已經殘損，然而就以文中現存的目次來看，正面開首雖然沒有標題，中間則有「結壇散食迴向發願文」、「第二盤食」兩個題目；另外在同一卷背上則題作：「《啟請文一本》」、「第二盤食」。由於寫卷正背面的抄錄筆跡相同，卷背文字又是正面內容的簡化，所以本卷可以根據這些題目判定作：「《啟請文一本》」。其實，這也可以透過北 8360（皇 090、BD07690）加以確認，證明這卷「啟請文」的題名並非孤零零的個別存在。再者，根據 S.3875V 之首題作：「諸雜齋文一本 啟請文」，中題：「結壇文」，並全同 S.3427 的正面文字，卷尾又雜書「清泰叁年（936）丙申歲」，說明它們都是晚唐雜齋法會中宣讀的部分配件。

¹參見三崎良周，〈五佛頂尊勝陀羅尼經と諸星母陀羅尼經〉；平井宥慶，〈千手千眼陀羅尼經〉；賴富本宏，〈中國密教史における敦煌文獻〉；御牧克己，〈大乘無量壽宗要經〉等四篇文章及部分註文，並收錄於《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》（昭和五十九年十二月初版）第 115～172 頁。

²見拙著，〈敦煌文獻北圖藏本 7677（夜 98、BD05298.3）《咒食施一切面然餓鬼飲食水法》研究〉，《東方學研究論集》（臨川書店，2014 年 06 月出版）第 272～282 頁。另外又有〈敦煌應用文書啟請文研究〉，《敦煌吐魯番研究》（上海古籍出版社，2014 年 12 月出版）第十四卷，453～466 頁。今並已改寫，收入拙著，《敦煌吐魯番文獻與日本典藏》（新文豐出版公司，2014 年 09 月），第四章第三、四節，第 387～424 頁。

惟本卷若從「啟請文」的正面內容加以分析，其所「啟請」的神佛可以說是面面俱到，如文中所提到的「十方諸佛、三世如來」，凡有東方世界阿閼毗佛、南方世界日月燈佛、西方世界無量壽佛、北方世界最勝音佛，四維上下的菩薩徒眾，另外還有更再啟請的東方提頭賴吒、南方毗樓勒叉、西方毗樓博叉、北方大聖毗沙門等四大天王、上方釋提桓因、下方堅牢地神等及其主領轄區內的靈祇眷屬，一起來降道場，證明齋會弟子的發露懺悔。但是這批啟請的神佛和其後來結壇時的用語稍有不同，雖然同是以弟子身分為主體，「啟請文」用的是「啟請」的詞彙，「結壇文」則用「奉請」，兩者間應無貴顯之別，因為四大天王東方提頭賴吒仍然套用「啟請」一詞，後續則用「請」字，似乎可以隨喜而用。至於奉請的神佛第一批先是清淨法身毗盧遮那佛、圓滿報身盧舍那佛、千百億化身同名釋迦牟尼佛、東方十二上願藥師琉璃光佛、西方極樂世界阿彌陀佛、歡喜藏摩尼寶積佛、當來下生彌勒尊佛、琉璃金山寶華光照吉祥功德海如來佛，以及大聖文殊師利、大聖普賢、大慈如意輪、大悲觀世音、大慈大勢至、大悲地藏諸菩薩等。其次奉請的是過現未來十方三世一切諸佛、十二部尊經甚深法藏、諸大菩薩摩訶薩眾、聲聞緣覺一切賢聖、清涼山頂一萬聖慈地上地前證真菩薩、摩離耶山五百羅漢、四向四果得道沙門、分斷俱全六明通大聖等。主要祈求的目的不外從國家社稷到個人，希望「國安人泰，社稷會昌，五穀豐盈，三農倍稔。先亡魂識，不值八難之中；過往尊親，無歷三塗之苦。」再次則為一己的「延祥益壽，災殃不侵於己身，歲富年昌，橫禍無來於戶側。合家長幼，長銜魚水之歡；內外親姻，永保蓂花之茂。」凡此奉請諸神佛能夠降臨道場，證盟弟子△甲的功德隨喜，結壇轉經，受斯咒供錢財，鑒領香花五穀，增長弟子福同春卉，隨日而生；除蕩災比秋林，逐風而落。此外，再請護界善神、散脂大將、護伽藍神、金剛蜜跡、十二藥叉大將、四海八大龍王、管境土地神祇、泉源行非水族、鎮世五岳之主等佛教系統及非系統內的神祇，更還多出了「鶉剛三峽山神、社公、稷品官尊、地水火風神等」眾神，顯然這些神祇是過去所未曾見過，且具有燉煌三危特色的地方信仰。

根據筆者所整理過的寫卷，〈結壇散食迴向發願文〉如上所述是與〈啟請文〉合抄一處，有的則是個別單一的篇章存在，或者混抄在其他文字當中，但是不外分為虛擬的文本和實體齋會中所宣讀的文本兩種。有趣的是在實用宣讀的文本中，法會的主持者也有略抄或偷斤減兩的情況，如具有本篇內容的寫卷凡有 S.3427RV、S.1147、S.5957、北 7677、S.2144V、S.5232、國圖藏本 136、北 8360（皇 90、BD07690）、S.3875V、S.1160、S.4454、P.3162 等共十二個卷號，其中北 8360（皇 90、BD07690）、S.3875V、S.3427RV 三卷既有「啟請」，也有「結壇」文字，可以看到這是曹議金以太傅或尚書的名義與夫人天公主結角四壇九處的實際法會文書。就其內容而言，都不如虛擬文書來得詳盡，那麼是主持法會者的偷懶而有所減省，還是這份文書在三天三夜、五天五夜，或是七天七夜的法會時程中，會在適當而需要的時候稍加口頭

上的補充修訂，而且可以被一而再的重複宣唱，不必重新製作一份內容差異不大的作品，有如 S.3427V 〈啟請文一本〉內有僕射天公主，法會的結壇啟請文書却隨著曹議金官位的升遷而給予不同的稱呼，但是實際的內容文字却差異無幾。

(二)、敦煌文獻第二種「啟請文」的神佛系統

敦煌文獻中另外存有一種題作「啟請文」的標目，即 S.2685，其正面署題：「《乾元寺啟請文一本》」，正面內容及所載的篇題凡有：「大廣智三藏不空口訣」的「施餓鬼食并水真言」、「印法」、「發願」、「普集印」、「真言」、「破地獄門普召餓鬼印」、「甘露食真言」、「開咽喉變甘露法味真言」、「施無畏印」、「毗盧遮那一字水輪觀³」、「普施餓鬼飲食真言」、「念五如來」、「發遣解脫真言」等多種名稱，尾題則署作：「施餓鬼食并水真言印法一卷」等，其下特別註明：「夜有不祥之夢，誦咒七遍，則得消滅。」尾題後又有「地獄壘」、「餓鬼壘」、「畜生壘」、「釋迦牟尼佛心咒」、「阿闍佛咒」等題目，從卷尾保留完整的情況，看不出曾有殘缺過的狀態。又卷背不標任何題目，而內容上是以四言為主體的「啟請文」和四首完整、一首複抄未完「速在為我願吉祥」為主的贊文。從整卷的編寫形式來看，《乾元寺啟請文一本》這個書題應該是正背兩面篇題及其內容的總稱，至於各小題都是這部首尾一貫的法會進程序的有機部件，此在拙著中已經論證³，不再費詞。也因如此，我們可以根據如上的名目，找尋此類「啟請文」的相關寫卷，如北京圖書館藏本 7677 號（夜 98、BD05298.3）中題：《施食及水軌儀一本》，以及題署：《散食文一本》的 S.5589 號、《咒食儀壹本》的 S.4454 等。

從上述段落所論的第一種「啟請文」（下列表中第一格）及此處三個寫卷的第二種「啟請文」的內容（下列表中第三格至第七格）作一比較，立刻可以看出兩種之間差異甚大的系統存在。再者，將其他具有相類似的書名及對應的小標目也附入本系統之下，便可作成如下明確的表格：

一、《諸雜齋文一本》、 《啟請文一本》	二、《啟請文》	三、《散食文一本》	四、《咒食儀壹本》	五、《乾元寺啟請文一本》： 《施餓鬼食并水真言印法》	六、《施食及水鬼儀一本》： 《咒食施一切面熬餓鬼飲食水法》	七、《水散食一本》
S.3427RV、S.1147、S.2144V、S.5232、臺北圖藏136、S.1160	S.5456北8360 (BD076990)、北7680 (BD0642河21)	S.5589 咒語 彌勒佛真言 毗沙門真言	S.4454、北7466 (BD02藏055)、北7674 (BD01906收06)	S.2685、S.3875 V、S.595北5811 (BD04863巨63) P.3289、S.6897V	北7677 (BD05298.3夜98) 卅 x01597 +卅 x02464、P.2197同諸啟請	P.3835V、S.2144V、P.3162RV、S.4566水散食 (用藥六道真言指印法)
諸雜齋文一本啟請文一本		散食文一本 奉請諸佛菩薩賢聖	咒食儀壹本(淨三業、安土地、召請偈(真言、手印)、開喉、雙食、雙甘露、依字水輪咒、咒食儀	乾元寺啟請文一本、大廣智三藏口訣	真言1、陀羅尼啟請2、金色大輪王陀羅尼啟請2、佛說金剛蓮花大摧碎部金剛落啟2延壽陀羅尼真言2	卷第四、大興善寺三藏沙門大廣智不空奉詔譯
	歎願	又更啟請四方佛 又更啟請上下及地水火風神	S.5957 (僅啟請文一篇同、餘非)	施餓鬼食、并水真言印法 ⁴	咒食施一切面熬餓鬼飲食水法 ³	

³參見前註 2。

⁴S.6897V 自此起，末題：「弟子法興本」，並錄每月十齋日。

啟請文、結壇燃燈誦咒轉經捨施散食三日三夜	啟請文 啟請文	敬禮、歸命、懺悔、隨喜、勸請、結壇燃燈誦咒轉經捨施散食七日七夜		發願		
結壇散食迴 發願文		供養香淨真言 請一切佛真言 飯食供養真言 鈴令供養真言	結壇散食迴向發願文 (同S.1160)	普集印、真言	普集真言4	結壇散食迴向發願文 (S.5232同、無上題)
		四天王真言、十方神真言 得自在真言 淨飯食真言 變食真言	迴向輪咒 四天王咒	破地獄門普召餓鬼印	權面餓鬼飲食真言破地獄門普召餓鬼印6 無量威德自在光神妙陀羅尼	四天王真言V1、十方神真言V2、淨飯食真言V3、得自在真言V4
		甘露真言		甘露食真言	甘露食真言7	甘露真言V5
誦勸請發願文				誦開咽喉變甘露法味真言作施無畏印	誦開咽喉變甘露法味真言作施無畏印5	
				作毗盧遮那一字水輪觀	作毗盧遮那一字水輪觀8	
				普施餓鬼飲食真言	普施餓鬼飲食真言	
然後咒師與咒印加持, 兼稱四如來名				念五如來	觀相誦真言念五如來9、又結壇散食迴向發願文9a	妙色身如來真言、甘露王如來真言
	五台山讚文	得食真言、發願、又願、迴向真言				
		誦發遣真言		念發遣解脫真言及印	誦發遣真言10	
		捨水真言		施餓鬼食并水真言、印法一卷	施食及水軌儀一本11	捨水真言V6
						第二V7
第二盤食		第二盤食	第二盤食			第二食R1
第二盤食		發願				迴向發願R2
真言		五般供養真言				V8得自在、淨水食、變食、
		甘露真言				甘露、
		開咽喉真言				開喉、
		得食真言?				得食喫、
		迴向				結壇散食迴向發願文12
		捨水真言				迴向真言V8
		五如來偈				發遣、舍水等真言名
		誦發遣真言				
		吉祥梵音				散神食與了13
【修造伽藍文】		開宗皇帝御製禱		尾題後有「地獄權」、「餓鬼權」、「畜生權」、「釋迦牟尼佛心咒」、「阿閼佛咒」卷背四言體「啟請文」、四首「速在為我願吉祥」贊文P.3861題「此下是散食法」(本卷與北0088 BD06504 淡004密宗二十八戒文字全同)	法師歌贊盤口14又結壇散食迴向發願文、得食真言	佛頂三昧陀羅尼道場懺悔、破魔結界降伏真言、華印真言、三昧結界真言、刀印真言、索印真言

從以上列表來看，顯然看出第一、二類的「啟請文」和第三至第七類的「啟請文」有所不同，前二類有如顯教系統初受密教影響下的齋會結構，第三類以後名稱各不相同，但基本意義仍以散食結壇為主，內容上縱使有繁有簡，可是其發展轉變的痕跡從表列標目也可以約略看出，都是濟度惡鬼亡魂的節目，這點恐與佛教地獄觀念的濫觴有著緊密的關聯，也影響著道教的中元節及佛教的盂蘭盆節在中國社會上盛行的一大轉變。

(三)、敦煌文獻第三種「啟請」的神佛系統

由於這一組合與前面所論稱的二系「啟請文」近似，它沒有地方神靈信仰的介入，也無眾多的手印真言及散食第二盤食的種種節目，卻與「八關齋戒文」裡頭的第二門相同，所謂：「第一、讚戒功德，第二、啟請聖賢，第三、懺悔罪障，第四、歸依三寶，第五、政受羯磨，第六、說其戒相，第七、迴相發願。」顯然舉行「八關齋戒」時都需要啟請聖賢的降臨，所以它是受八枝淨戒中的一個小小部件。可是檢視

當中所請來的神祇數量若與前系相較，毫不遜色，只是以四方神祇為主而已，而且沒有在地的神靈信仰，因此就系統判別而言，非屬前面二系中的任一系統。當這麼多的神靈被請來之後，其所為目的何在？根據卷頭開宗明義的段落說明是：

若不啟請賢聖，賢聖不來道場，賢聖若不降臨，誰為證盟？縱然懺悔，罪難除滅。必須虔恭合掌，懇道至誠，同心啟請。能不能？若能者依口宣請。

所以啟請的主要目的在於證盟其誠心懺悔，而且也凸顯出主持戒壇法師與受戒者之間的互動問答及唱和之聲。這完全不同於前面法會中的純粹唱念真言咒語和比畫指印的動作。

三、結論

有關「啟請文」的寫卷，在敦煌文獻中數量不少，勿論是儀式節目或內容文字，都有顯密之分及轉變漸進之演化痕跡可尋，而且也各有系統上的區別，不可不辨。甚至它也與道教文獻相互關涉。何況國內外的戒壇目前尚依稀可見，而「咒食儀軌」在今日臺灣的民間習俗中仍然保存，並且不斷的演練，因此有必要再更進一層的深化研究及調查採錄。本篇只是將燉煌文獻中的幾個系統按照文字紀錄進行整理，並將各類寫卷稍加分辨，考察其儀式節目，對於涉及的神祇進行比較而已。有趣的是燉煌在地的區域神靈，如「鶉剛三峴山神、社公、稷品官尊、地水火風神等」的涉入，以及看到燉煌一地結壇行城的法會實用文書，不只是當日信仰線索的追尋，更是歷史事實的一個存證。尤其曹議金以太傅或尚書的名義與夫人天公主結角四壇九處的實際法會文書，內容上雖不如虛擬的範文來得詳盡，但是在三天三夜、五天五夜，或是七天七夜的法會時程中，這些配件應會在適當過程中加入口頭上的補充，且被一再的重複宣唱，而不必重新製作內容差異不大的作品，有如 S.3427V 〈啟請文一本〉內有僕射天公主，法會的結壇啟請文書却隨著曹議金官位的升遷而給予不同的稱呼。

（作者為國立成功大學中國文學系名譽教授）

敦煌禮懺多重網絡的建構

汪娟

一、前言

禮懺是佛教禮拜、懺悔的儀式，禮懺文是禮懺儀式所使用的文本。

佛教禮懺是古德將經論中如何「斷除三障」，如何「成佛」的理論，透過日常行道來加以具體實踐，所以是不分宗派共同承認的修行法門。例如《圓覺經道場修證儀》所說：「然供養、稱讚、禮敬、懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等八重，是修行人之本事，非別行法。」¹ 值得注意的是，禮懺既可作為佛教修行的前方便（即修持戒、定、慧三學的初階），而修持禮懺的極至，又可同時具足戒、定、慧三學，達到滅罪斷障，究竟成佛的目標²。

由於信徒對佛教義理的領受程度各不相同，對禮懺的實際參與也存在有不同的目的，或偏重於理智，或偏重於信仰。偏重於理智者，多以懺悔滅罪、迴願生死解脫（或往生淨土）的宗教性目的為主；偏重於信仰者，多以積累功德、祈求現世福佑的功利性目的為主。因此，高僧大德製作的經懺儀軌往往較為艱深，富有宗派色彩，除了結合六時禮懺的常儀以外，也帶入了經義的解說，以及經典的諷頌、禪觀（觀行）等，一般維持十科的體製³；而日常六時行道所使用的禮懺儀式，往往是將深奧的佛經原文、佛教思想轉換成通俗儀式，以記載儀節程序的實用性儀文為主。無論是透過個人的日常修持，或是集體共修的法會來實踐佛法，參與禮懺的信徒，不分僧俗貴凡，皆須以虔敬的心意、口頭的唱誦、搭配五體投地的禮拜動作，全身心地投入、浸潤在儀式中。這時候，信徒一方面是佛法的接受者，一方面也是佛前的申

¹ (CBETA, X74, no. 1475, p. 381, c6-7 // Z 2B:1, p. 367, c13-14 // R128, p. 734, a13-14)。按：本論文使用《CBETA 電子佛典集成光碟 2011》，台北：中華電子佛典協會。T：《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社）；X：《卍新纂續藏經》（東京：株式會社國書刊行會），Z：《卍大日本續藏經》（京都：藏經書院），R：《卍續藏經》（京都：藏經書院原刊，台北：新文豐出版公司）；J：《嘉興大藏經》（台北：新文豐出版公司）。

² 參見拙著：〈佛教禮懺「斷除三障」的修道意涵——以敦煌本《大佛名十六卷略出懺悔》為中心〉，收入《張廣達先生八秩華誕祝壽論文集》（台北：新文豐出版公司，2010.9），頁 827-860。

³ 高僧大德製作的經懺，以天台宗智顛所撰《法華三昧懺儀》首創懺法十科體製，但是當時已有整套的日常行道的六時禮懺文普遍流行。例如三階教的信行禪師有《七階禮懺文》行世，時代和智顛相當；而天台宗典籍《國清百錄》也收錄有一般行道所用的「敬禮法」等。

悃者，由請佛、讚佛、禮佛、念佛、懺悔、發願、誦經、觀行……，通過一系列的口誦、心惟（觀想、作意），體踐（禮拜）佛法，如此不但有助於宗教情感的提昇，也可進入感應道交的不思議境界，進一步加強佛教徒堅定的信仰和濃厚的情感。換言之，禮懺是以儀式來弘法，是人與諸佛菩薩之間的溝通橋樑，藉由儀式來淨化人心、內化人心，甚至可以達到眾生與佛之間「心、佛不二」的精神境界⁴，於是成為落實佛教信仰的重要方式之一。

在道場施行的法會中，隨著禮懺儀式的偏重各有不同，保存下來的儀文，在儀節項目和名稱上也互有差異。例如有稱為「禮」、「禮文」、「懺文」、「懺悔文」、「願文」、「發願文」、「回向文」、「回向發願文」、「禮讚偈」、「齋文」、「唱導文」、「禮懺文」、「懺悔發願法」、「禮懺儀」、「懺願儀」、「修證儀」、「觀行儀」……，其他還有逕稱為經的，如「七階佛名經」等等，不一而足。至於敦煌遺書中的禮懺文，數量豐富，名目繁多，其中更有不少屬於古佚文書。筆者長期從事佛教禮懺之研究，先後撰寫《敦煌禮懺文研究》、《唐宋古逸佛教懺儀研究》兩本專著，詳細考釋十多種敦煌禮懺文的形式結構與思想內涵，並列舉六到十世紀有年代題記的禮懺文寫本，證實了敦煌地區的禮懺風氣十分興盛。

近年來許多學者日益關注俗講變文、石窟壁畫和佛教儀式之間的關係，但多半止於唐代俗講儀式的討論。如果能將注意力擴大到早期的禮懺文獻，並藉由敦煌寫經、俗講、圖像、石窟……與禮懺儀式進行整體性的考察，將可以發現禮懺儀式的流行和週邊眾多的佛教活動息息相關，互相影響。因此本論文試圖通過敦煌寫經與禮懺、俗講變文與禮懺、石窟圖像與禮懺等方面的交涉⁵，藉以闡述敦煌禮懺並不是孤立性的存在，而是與敦煌其他的週邊事物互相交織，架構出猶如佛教所說的因陀羅網，彼此之間，重重影現，相即相入的關係⁶。

⁴例如敦煌本《法身禮》第八禮所說：「虛空無中邊，諸佛身亦然。心同虛空故，敬禮無所觀。」參見拙著：《敦煌禮懺文研究》（台北：法鼓文化事業公司，1998.9），頁39、62。敦煌本《秀禪師七禮》第一禮也說：「釋迦身心遍法界，影現眾生心相中。一切眾生無二等，一體真如普共同。」參見拙著：《唐宋古逸佛教懺儀研究》（台北：文津出版社，2008.2），頁74。唐·湛然《法華三昧行事運想補助儀》也有：「能禮所禮性空寂，感應道交難思議。我此道場如帝珠，釋迦牟尼影現中。我身影現如來前，頭面接足歸命禮。」（CBETA, T46, no. 1942, p. 956, a2-3）這些禮讚偈的內容，皆顯示出施行禮拜的眾生與所禮之佛，交融於「心、佛不二」的精神境界中。

⁵本論文承科技部專題研究計畫之補助，計畫名稱：『敦煌變文、變相與禮懺的互文性書寫』，編號：MOST 104-2410-H-130-054。

⁶因陀羅網，或譯作帝網，指帝釋宮殿之結珠寶網，一一網珠皆映現自他之影，無限交錯，重重影現。

二、敦煌寫經與禮懺

佛經是佛陀教法的載體，也是傳佈佛教思想的基本工具，舉凡經典的翻譯、注疏、宣講、抄寫、刻板……，都是直接宣揚經義、流通經典的重要方式。換言之，佛教經典的傳布可以說直接對佛教思想的傳播起到關鍵性的作用。

如果從諸經疏中所強調的修道過程（信→解→行→證）⁷來加以考慮的話，不難發現佛教徒對經典的聽聞、受持、抄寫、讀誦…等相關的宗教活動，除了強調流通經典的功德利益（「信」）之外，亦可經由體解經義（「解」），進一步邁向修習（「行」）等三個階段，但是最終獲得實證的目標（「證」），對一般信徒來說，卻是最為困難的。高僧大德所製作的經懺行法，則是佛經與禮懺的結合，直接將佛經的教法轉化成儀式來加以體現，行者或可藉由禮懺的實踐達到「證」悟經義的境界。舉例來說，智顛撰《法華三昧懺儀》，於「明初入道場正修行方法第四」（即懺法十科）之後，續作「略明修證相第五」，又如宗密撰有《圓覺經道場修證儀》，可見兩者皆相當著重於懺法的「修證」功能，即可證明懺法是有「修（行）」有「證」的。由此大概可以推知，既然有了佛經作為修行的指標，為什麼還要依據佛經來製作懺法的主要原因，或許是為了協助一般佛教徒都能藉由懺法來實踐佛經中的義理，落實「信、解、行、證」的宗教意義。即使是日常行道所使用的禮懺文也是如此，例如：《法身禮》中強調「要假思惟於義理，方能悟入一乘真」、「同觀一實證無生」、「早證身中大涅槃」，《金剛五禮》中有「同一真如平等性，不捨生死證涅槃」，《寅朝禮》中有「迴向菩提證常樂」、「生滅永寂證無餘」，《黃昏禮》中有「不歷僧祇獲法身，願今證果成寶王」，《上生禮》中有「龍花初會證無生」、「龍花三會悟三明」，《秀禪師七禮》中有「普敬真如證涅槃」等等，皆表達了透過禮懺可以獲得證悟的願望。由此來看，大部分的敦煌禮懺文幾乎都是依據佛經而製作的這個特點，也就可以得到合理的解釋了。例如：《法身禮》依據《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》而製作，《十二光禮》依據《無量壽經》而製作，《七階禮》依據《觀藥王藥上二菩薩經》而製作，《金剛五禮》依據《金剛般若波羅蜜經》而製作，《上生禮》依據《觀彌勒菩薩上生兜率天經》、《彌勒大成佛經》等彌勒經典而製作，《降生禮文》依據《佛本行集經》而製作，《秀禪師七禮》依據《觀心論》而製作，《法華七禮文》依據《妙法蓮華經》而製作，《揭帝禮》依據《般若波羅蜜多心經》而製作，《觀音禮》依據《妙法蓮華經·普門品》而製作，而《大佛略懺》則是由十六卷本《佛名經》中抄出別行的懺悔文。值得注意的是，這些禮懺文所依據的佛經及其相關注疏，多數見存於敦煌寫經中，特別是《金剛五禮》依據的《金剛般若波羅蜜經》，《揭帝禮》依據的《般若波羅蜜多心經》，《法華七禮文》依據的《妙法蓮華經》，《觀音禮》依據的《妙法蓮華經·普門品》，還有

⁷唐·澄觀以信解行證，分《華嚴》為四科。製疏，歷四年而文成，影響頗鉅。

本身具備禮拜性質的《佛名經》等等，皆抄寫了數百個卷子，乃至數千，數量龐大，都是敦煌地區非常流行的佛經。

其次，也有一些佛經與禮懺文合抄的例子，甚至是將禮懺文當成佛經的一部分來看待。例如：中村不折舊藏本書道 72 號的《彌勒上生經》⁸（出自鄯善，首殘尾完）抄完之後，附有《禮彌勒菩薩文》一篇，內容計有 14 禮，皆是依照稱名禮拜、讚偈（七言四句）、和聲「願共諸眾生，兜率見彌勒」的程序反覆進行，最後還有一行通常接在三皈依之後的「和南」，可能省略了三皈依的儀節。卷末有題記云：「久視元年九月十五日白衣弟子汜德達供養、普照寺僧法浪校定、交河縣龍泉鄉主賈方素抄。」從武后新字的署款來看，當為西元 700 年抄本。從寺僧校定、鄉主抄寫來看，供養者汜德達似乎身分不凡，但無法確定是否為《禮彌勒菩薩文》的作者。據陳國燦《吐魯番出土唐代文獻編年》收錄了「永淳元年（682）汜德達飛騎尉告身」、「延載元年（694）制授下汜德達輕車都尉告身」、「久視元年（700）白衣弟子汜德達寫彌勒上生經記」以及「上輕車都尉汜德達墓誌」等四條文獻來看，可以確知汜德達曾授勳為飛騎尉、輕車都尉等。陳國燦還指出，「汜德達於本年（700）九月十四日命終，廿二日入葬，此經乃祈冥福所寫。」又墓誌云：汜德達有「二男三女……次子法朗，出家入道。」⁹ 據此或可作以下幾點推測：其一，書道 72 號的《彌勒上生經》由「普照寺僧法浪校定」，「法浪」或許可能與「次子法朗」同門，或者為「法朗」之訛也未可知。其二，原卷書法嚴整，但於《禮彌勒菩薩文》的讚偈中仍有缺漏字的情形，或許是因為抄寫的時間（汜德達於九月十四日命終，賈方素於九月十五日抄寫）過於緊迫的緣故？其三，陳國燦條目為「久視元年（700）白衣弟子汜德達寫彌勒上生經記」，當誤，其實是代汜德達寫經（《彌勒上生經》）供養。值得注意的是，抄寫於《彌勒上生經》之後的《禮彌勒菩薩文》，首尾皆綴有一行《彌勒上生經》的經題，因此幾乎是把《禮彌勒菩薩文》也視為《彌勒上生經》的一部分來供養。

再者，本身具有禮拜性質的《佛名經》，「形式上主要是臚列佛名，其中或夾雜了懺悔文，正好可與禮懺儀式互相結合，宣唱佛名，禮拜、懺悔，構成了身、口、意三業清淨的重要條件；而且和絕大多數禮懺文類的形式相近，主要是以禮佛和懺悔作為最重要的兩大部分，可說構成了禮懺文類形式發展的重要基石。」¹⁰ 依據馬德的研究指出，「公元 966 年 5 月，來此避暑的節度使曹元忠及其夫人翟氏，『兼請僧俗數人……於大王窟（98 窟）內抄寫大佛名經文，一十七寺之中每寺各施一部。』」¹¹ 楊

⁸ 磯部彰編《台東區立書道博物館所藏 中村不折舊藏禹域墨書集成》卷中（文部科學省科學研究費特定領域研究〈東アジア出版文化の研究〉總括班，2005.3），頁 26-29。感謝高田時雄先生提供資料。

⁹ 陳國燦：《吐魯番出土唐代文獻編年》（台北：新文豐出版公司，2002.12），頁 118、144、154-155。

¹⁰ 參見拙著：〈佛名經典與佛教懺儀的關係〉，《法鼓佛學學報》第 1 期，頁 35-69，2007.12。

¹¹ 馬德：《敦煌莫高窟史研究》（蘭州：甘肅教育出版社，1996），頁 197。

明芬（釋覺旻）也說：「在布滿千佛的洞窟中，基於禮一佛即是禮諸佛的觀念，所以行者在中心柱前，以東向面的主尊為代表，對著佛像禮拜、懺悔，即等同禮拜千佛，對千佛懺悔罪業，從而完成禮敬千佛，懺悔滅罪的儀式。」¹² 如果搭配敦煌寫本中不但輯有從十六卷本《大佛名經》內抄出別行的懺悔文（即《大佛略懺》），也有每夜須「禮《大佛名經》一卷」，否則「亦招科罰」的行政命令（S.1604 [天復二年（902）都僧統賢照帖]），即可看出敦煌地區流行的佛名信仰，事實上也是經典、圖像和禮懺的結合。

此外，從《宋高僧傳》中也可以找到後唐·長興二年（931），息塵法師「一字一禮《華嚴經》一遍，字字禮《大佛名經》，共一百二十卷」¹³，後周·天福三年（938），道丕法師「精勤不懈，一佛一禮《佛名經》，《法華》、《金剛》、《仁王》、《上生》四經，逐一字禮」¹⁴ 等等禮拜經典的例證。無論是受到僧官的命令或是自發性的行道，無論是一佛一禮（佛名禮拜）或是一字一禮（經文禮拜），皆可證明佛教界經常以禮懺作為申悃輸誠、體踐經典的表現方式。佛經與禮懺的結合，可以提供修證經義的具體行法，也使得參與的信眾更容易融入經義中，實際達到身、口、意三業皆與佛法相應的目的。

三、俗講變文與禮懺

眾所週知，變文作為俗講的底本，最早的變文應該是講經文，後來進一步衍化為講唱佛教故事，而後也講史傳故事或民間故事。值得注意的是，不管是禮懺文也好，講唱佛經故事的變文也好，都是以佛經作為主要依據而進行改編的。

以《降生禮文》與佛傳變文為例，《降生禮文》禮拜的主體是釋迦牟尼佛一生的化儀（八相成道），和佛傳變文一樣，主要皆以隋·闍那崛多譯《佛本行集經》作為經典依據。但是《降生禮文》中有一些禮讚偈的內容在各佛傳經典中都付之闕如，而其情節、用詞卻與佛傳變文頗多相通。例如：第四禮「踰城出家相」的「朱綜（駮）素月侵」，歌讚太子在月夜裡騎著朱駮白馬踰城出家，但各佛傳經典中皆僅作白馬，不言朱駮；而佛傳變文中卻頻頻出現「朱駮」或「駮駮」¹⁵。又如：第五禮「雪山修

¹² 楊明芬（釋覺旻），《唐代西方淨土禮懺法研究——以敦煌莫高窟西方淨土信仰為中心》（北京：民族出版社，2007.3），頁182。

¹³ (CBETA, T50, no. 2061, p. 858, a11-12)。

¹⁴ (CBETA, T50, no. 2061, p. 819, a18-19)。

¹⁵ 《太子成道經》一卷中，太子於出四城門及踰城時，曾多次出現「駮駮」白馬；《悉達太子讚》中有「駮駮（駮）步步淚雙垂」；《悉達太子修道因緣》中有「駮駮白馬淚雙垂」；《太子成道變文》中有「忽見槽上所有百千疋龍馬內，見珠琮（駮駮）白馬一疋」、「車匿五百白馬共成朱宗（駮駮），共佛四月八日同時生」；《八相變》中也有「太子來日，遂遣車匿，被於朱綜（駮駮），往出城門。」「被得朱駮（駮駮）白馬，牽來直近階前」等等。

道相」的「鵲向頂心巢」，歌讚太子在雪山修苦行，與鳥獸為侶，有鵲鳥於頂上築巢，此一情節亦不見於佛傳經典，卻同樣出現在佛傳變文中¹⁶。由此不難窺見敦煌禮懺文與變文之間的互文性。

而且，還有一些佛經故事的變文，一方面搭配故事情節的鋪敘，一方面著重於宣揚禮懺。例如：《大目乾連冥間救母變文一卷（并序）》云：「寄語家中男女道，勸令修福救冥災」、「欲得亡人沒苦難，無過修福救冥魂」。《歡喜國王緣》云：「欲識心珠先發願，要窮佛法傳香燈，但於言下知歸處，誓學牟尼六度門」、「勲發願，速發行，濁世婆娑莫戀營，便須受戒皈正法，淨土天中還相逢」。《醜女緣起》云：「如來長說誘勸門徒，焚香發願，勸念彌陀，修齋造善。……修齋歡喜，果報圓滿」、「夫主去後，便捻香爐，向於靈山，禮拜發願」、「醜女佛前懺罪愆，所為宿業自招然，懺悔才終兼發願，當時果報福團圓」。舉凡焚香、禮拜、懺悔、發願、受戒、修齋……，皆屬禮懺相關的儀節。如果將不含故事情節的唱詞（例如「欲識心珠先發願，要窮佛法傳香燈」之類）置入禮懺文的偈頌中，恐將難以分辨。

此外，P.3107《大目乾連冥間救母變文一卷（并序）》卷背有標題「大目乾連變文一卷 寶護」，又有一疏云：「謹請西南方雞足山賓頭頗羅墮和尚 右今月八日於南閻浮提大唐國沙州，就淨土寺奉為 故父某某大祥追福設供，伏願誓受佛勅，不捨蒼生，興運慈悲，依時降駕 戊寅年六月十六日孤子某某謹疏。」潘師重規認為卷背標題之「筆迹與正文相似，蓋即寶護所書」，而疏文「亦似寶護筆迹」¹⁷。儘管「故父某某」和「孤子某某」不明所指何人，而大祥日期和疏文日期也不相符，但是由此推測《目連變文》的使用場合，或會實際用於追福設供的齋懺法會中，也是不無可能的。證諸荒見泰史由北京 8719《目連救母變文》與喪葬所用《追悼文》（擬）的合抄，進一步推測《目連救母變文》在送葬儀式的使用，似乎是合理的。

再從俗講的儀式來看，1934年向達發表〈唐代俗講考〉，提出宋·元照《四分律行事抄資持記》、日僧·圓仁《入唐求法巡禮行記》以及敦煌寫本P.3849《俗講儀式》（擬）等文獻作為佐證，頗受學界關注¹⁸。其後，孫楷第於〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉一文更詳細地論述，「講唱經文之體，首唱經。唱經之後繼以解說，解說之後，繼以吟詞。吟詞之後又為唱經。如是迴還往復，以迄終卷。」復立五門為「唱經、吟詞、吟唱與說解之人、押座文與開題、表白」，剖之甚詳¹⁹。近年來，日本學者荒見

¹⁶ 《悉達太子讚》中有「鷓鴣巢居頂上安」；《悉達太子修道因緣》中有「鷓鴣巢窠頂上安」；《八相變》中有「頂鵲為巢」以及「鷓鴣（鵲）巢窠頂上安」等。

¹⁷ 潘重規：《敦煌變文集新書》（下），（台北：中國文化大學中文研究所，1983.7），頁716。

¹⁸ 向達：〈唐代俗講考〉，原載《燕京學報》106（1934），頁1-13。後收入氏著：《唐代長安與西域文明》（北京：三聯書店，1957），頁294-336；亦收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊（臺北：明文書局，1985），頁41-69。

¹⁹ 據孫氏附記：「此文草創於一九三三年」云云。收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁71-127。

泰史在講唱文學的文體與佛教儀式之間的關係，特別是在俗講儀式、受戒儀式、齋會儀式、五會念佛等方面都有很好的研究成績²⁰。

站在前賢的研究基礎上，試圖提出新的思維方式：俗講活動其實是以禮懺儀式為框架，以唱導經典為骨幹，可以視為經典詮釋和禮懺儀式的結合。以 P.3849《俗講儀式》（擬）的第一段為例：

夫為俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了，索唱《溫室經》。法師唱釋經題了，念佛一聲了，便說開經了，便說莊嚴了，念佛一聲，便一一說其經題字了，便說經本文了。便說十波羅蜜等了，便念念佛讚了，便發願了，便又念佛一會了，便迴[向]、發願，取散云云。（已後便開《維摩經》）

事實上，作梵、念佛（念菩薩兩聲、念佛一聲、念佛一會）、念佛讚、回向、發願，都屬於禮懺的一部分，也是佛教法事的常法，是不分宗派的。也就是說，俗講活動是把講唱經文的體式，構築在禮懺儀式上來進行的。

接在空白數行後的第二段為受（八關）齋法，其文云：「夫為受齋，先啟告請諸佛了，便道一文表嘆使（施）主了。便說讚戒等七門事科了，便說八戒了，便發願施主了，便作緣念佛了，迴向發願取散。」第三段講《維摩經》的儀式，和第一段講《溫室經》大致相同：

講《維摩》，先作梵，次念觀世音菩薩三兩聲，便說押坐了，便索唱經文了。唱曰法師自說經題了，便說開讚了，便莊嚴了，便念佛一兩聲了。法師科三分經文了，念佛一兩聲，便一一說其經題名字了，便入經說緣喻了，便說念佛讚了，便施主各各發願了，便迴向發願取散。

荒見泰史曾指出「在這個資料上『莊嚴』作法只在俗講、《維摩經》講經次第上出現，而在第 303-305 行的八關齋次第上則沒有出現。」²¹ 其實，在受齋法的啟請諸佛之後，「便道一文表嘆使（施）主」，便相當於莊嚴文的作用，故不須重複。此外，荒見泰史在〈敦煌本「莊嚴文」初探〉一文中也指出，P.3770V《俗講莊嚴迴向文》的「內容包含『迴向』的意思在內，所以該寫本的題名有『莊嚴迴向文』。P.3770V 上所說的『迴向』的意思不是《俗講儀式》最後用的迴向文」，並認為「莊嚴一般用

²⁰ 荒見泰史：《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010.3。荒見泰史：《敦煌變文寫本的研究》，北京：中華書局，2010.11。荒見泰史：〈「淨土五會念佛法事」と八關齋、講經〉，收入《第 2 回東アジア宗教文獻國際研究集會「唱導、講經と文學」報告書》廣島大學敦煌學プロジェクト研究センター，2013.3，頁 231-269。荒見泰史：〈二月八日の出家踰城と敦煌の法會、唱導〉，《敦煌寫本研究年報》第八號（2014.3），頁 31-46。

²¹ 荒見泰史：〈「淨土五會念佛法事」と八關齋、講經〉，頁 263。

於儀式開始部分，而迴向用於法會終場結束部分。」²² 這個推論大體正確，但細微仍須辨明。

關於俗講儀式中的莊嚴文，源頭亦來自禮懺文獻。例如《廣弘明集》中收錄了一則南朝·沈約代皇太子所擬的《南齊皇太子禮佛願疏》，即用於法會中的表白文疏。其文云：

維年月朔日，弟子皇太子諱稽首，和南十方諸佛一切賢聖。

夫至理可祈，必憑誠於正覺……去歲皇帝，暫虧御膳，小廢乾行……祇樹獨園伏膺下拜，伽藍精舍遶足頂禮。百神傲衛，萬福具臻，曾不信宿，聖躬和愈。豈非三寶之私慈，十號之法力！既而天從心欲，誠願克果，今於崇正殿奉還法會千僧，仍留百僧八關行道，又度二士同日出家。惟願藉此功德，奉資皇帝陛下，壽與南山共久，年將北極俱長；道懋農軒，德高堯舜；上界八萬之劫可期，下方七百之祚未擬。元良之位，長守膝下之歡；上嗣之所，永保懷袖之愛。

以茲法田，奉中宮皇后殿下，福履攸善，無思不屆。天母之德，厚載不能加；任姒之盛，坤儀寧足匹。未及諸王妃主、宮掖嬪房、未來因緣、過去眷屬，並同茲辰，預此慈善。

又普為積苦餓鬼、受罪畜生、三途八難、六道十惡、水陸蠢動、山藪翾飛、濕生化生、有想無想，皆藉今日慈悲，咸筵浣濯。人天攝受，幽顯證明。庶憑眾力，共相津濟。謹疏²³。

說明皇太子因為去年皇帝生病，經虔誠禮拜，終獲和愈，因此乃以千僧法會、百僧行道、度僧二人來還願。後半段的內容：「惟願藉此功德，奉資皇帝陛下……；以茲法田，奉中宮皇后殿下……；又普為積苦餓鬼、受罪畜生……。」與莊嚴文的表現方式，已經十分接近。

又如：隋·智顛《法華三昧懺儀》在「第五明讚歎三寶方法」之後註明：「行者既奉請三寶已，即當五體投地，正身威儀，一心倚立而面向法座燒香散華，心念三寶微妙功德，口自宣偈讚歎，并及呪願。」其中的「宣偈讚歎」分別是：

容顏甚奇妙，光明照十方，我適曾供養，今復還親覲。

聖主天中王，迦陵頻伽聲，哀憫眾生者，我等今敬禮。

而在兩首偈頌之後，「呪願」的內容則是：

²² 荒見泰史：〈敦煌本「莊嚴文」初探——唐代佛教儀式上的表白對敦煌變文的影響〉，收入《敦煌變文寫本的研究》，頁 216-239。

²³ (CBETA, T52, no. 2103, p. 323, a19-b13)。

以此歎佛功德，修行大乘無上善根，奉福上界天龍八部、大梵天王、三十三天、閻羅五道、六齋八王、行病鬼王、各及眷屬、此土神祇、僧伽藍內護正法者，又為國王帝主、土境萬民、師僧父母、善惡知識、造寺檀越、十方信施、廣及法界眾生，願藉此善根，平等熏修功德、智慧二種莊嚴，同會無生，成種智道²⁴。

「以此歎佛功德，……奉福」一切天人鬼神，乃至法界眾生，目的在於祈願「藉此善根，平等熏修功德、智慧二種莊嚴」，迴向佛道。不難發現這一類的「呪願」，實際帶有人神溝通的意味，在歎佛之後，啟告（表白）了迴向的對象、祈願的內容（法會的目的）。由此可見，這一類和「莊嚴文」性質相近的「呪願」，在唐代以前的禮懺文獻中已經甚為普及，但是用語尚未完全成為定式。

再看《國清百錄》中的「敬禮法第二（并序）」²⁵，大體上和敦煌禮懺文的形式結構並無二致。其中序文指出：

此法正依龍樹《毘婆沙》，傍潤諸經意。於一日一夜，存略適時。朝、午略「敬禮」，用「所為」；三晡用「敬禮」，略「所為」；初夜全用。午時十佛代中夜，後夜普禮。

這一段文字說明，將一日間的時段，分為朝、午、三晡（申時，指傍晚）、初夜、中夜、後夜等六時，不同時段禮拜對象的多寡，也有詳略不同。緊接著是「敬禮法」的儀節：

一心敬禮常住三寶。

嚴持香華，如法供養。

願此香華雲，遍滿十方界。一一諸佛土，無量香莊嚴。

具足菩薩道，成就如來香。

供養已，如法行道。行道竟，敬禮常住三寶。

歎佛呪願，呪願云：

色如閻浮金，面逾淨滿月。身光智慧明，所照無邊際。

摧破魔怨眾，善化諸人天。乘彼八正船，能度難度者。

聞名得不退，是故稽首禮。

歎佛功德，三界天龍，皇國七廟，師僧父母，

造寺檀越，一切怨親，等會真如，共成佛果。（上座當用智力，自在說）

這段文字除了敬禮常住三寶（例行性的禮佛三拜）以外，主要包含了兩種儀節：第一是供養行道，第二是歎佛呪願。歎佛偈後應接著呪願（即是回向），故知「呪願

²⁴ (CBETA, T46, no. 1941, p. 951, b13-26)。

²⁵ (CBETA, T46, no. 1934, p. 794, b27-c23)。

云」三字，當挪至「歎佛功德」前。最後的提示性文字「上座當用智力，自在說」，說明呪願的內容，上座可以自由發揮，這也可能促進了後來莊嚴文的形成。

隨後「禮佛」的儀節，分作兩個部分，即上述序文中的「敬禮」和「所為」。「敬禮」逐一臚列了敬禮對象：以「敬禮常寂光土毘盧遮那遍法界諸佛……」的形式，包含敬禮：毗盧遮那…等三身佛，東方善德如來…等十方佛，過去七佛與未來佛（因釋迦牟尼佛除外，計為七佛），總禮佛法僧等三寶，共計作禮 23 次。「所為」是在「敬禮」之後，分別為天人鬼神等各類眾生而禮拜諸佛。其格式為「為□□□□，願□□□□，敬禮常住諸佛」，但長短不一，列舉數條如下，可見一斑。

為梵釋四王、八部官屬、持國護法、諸天神等，願威權自在、顯揚佛事，敬禮常住諸佛。

為諸龍王等，願風雨順時、含生蒙潤，敬禮常住諸佛。

為天台山王、王及眷屬、峯麓林野、一切幽祇，願冥祐伽藍、作大利益，敬禮常住諸佛。

為武元皇帝、元明皇太后、七廟聖靈，願神遊淨國、位入法雲，敬禮常住諸佛。

為至尊聖御，願寶曆遐長、天祚永久、慈臨萬國、拯濟四生，敬禮常住諸佛。

為皇后尊體，願百福莊嚴、千聖擁護，敬禮常住諸佛。

底下還包含：為皇太子殿下、為在朝群臣、為經生父母歷世師僧、為基業施主、為州牧使君、為創寺已來凡所侵傷等，敬禮常住諸佛。加上最後一則總禮（一般稱作「普為」）：「為法界怨親、識性平等，斷除三障、誠心悔罪」，共計作禮 13 次。值得注意的是，「所為」的對象，不但是禮佛功德的迴向對象，同時也轉變成祈願的對象之一。以第一則「為梵釋四王」等敬禮常住諸佛為例，其間「願威權自在、顯揚佛事」，便同時具有祈願、讚歎的作用。因此，結合歎佛的「呪願」和禮佛的「所為」，便形成了莊嚴迴向文的體式。

此外，在敦煌禮懺文《七階禮》的歎佛儀節中，於「如來妙色身」、「如來色無盡」兩首偈頌後的嘆佛文中，錄有「以此嘆佛善根……資益法界眾生……一時作佛」，和嘆佛呪願一樣屬於小迴向。而《寅朝禮》中的禮佛儀節也保存有「為天龍八部諸善神王」、「為過現諸師恆為道首」、「為皇帝聖化無窮」、「為師僧父母及善知識」…等，分別「敬禮常住三寶」的儀文，雖然比〈敬禮法〉中的「所為」稍微簡略些，但性質也是一致的²⁶。

²⁶參見拙著：《敦煌禮懺文研究》，頁 120、154-156。

又如，日僧圓仁在《入唐求法巡禮行記》中也載有「讀齋文了，唱念『釋迦牟尼佛』，大眾同音稱佛名畢，次即唱禮，本國道『為天龍八部諸善神王』等頌一般。」又揚州開元寺條，行香之後，「有一老宿圓乘和上讀咒願畢，唱禮師唱『為天龍八部』等頌，語旨在嚴皇靈，每一行尾云『敬禮常住三寶』，相公諸司共立禮佛。」²⁷從圓仁所述的「唱禮師唱『為天龍八部』等頌」來看，內容便和《國清百錄·敬禮法》中的「所為」相同，而「語旨在嚴皇靈」，也說明了「所為」具有莊嚴的作用。

總而言之，所謂的迴向，一般是將自己的功德迴向給一切眾生或無上菩提（以及涅槃），故迴向的使用場合，可有小迴向與大迴向之別。小迴向用於個別儀節結束，大迴向用於終場結束部分。俗講莊嚴文屬於小迴向，故緊接於「開經」、「開讚」之後，內容往往兼具有迴向、發願、讚頌等多重涵義在內。《俗講儀式》最後用的迴向文，屬於大迴向。因此，荒見泰史所說的「莊嚴一般用於儀式開始部分」，應該只是用於整體儀式中較前端的部分，而且是接在特定儀節之後。是以《受齋法》也是在「請佛」之後，（莊嚴）表嘆施主。佛教禮懺文在「歎佛」、「禮佛」的儀節之後，也往往附有小迴向。由此可見，俗講莊嚴文是在佛教禮懺普遍流行之下，將這一類小迴向運用於俗講的儀式中。

四、石窟圖像與禮懺

從寺窟塔像的禮懺功能來說，寺窟塔像的修建，可以提供禮懺的活動空間以及禮懺、觀想的對象。在施行禮懺之前，必先至誠嚴飾道場，亦即用心做好道場佈置。首先要考慮適當的場所（包括場地的尺寸，容納信眾的多寡等），一般是以寺院或石窟作為禮懺的道場，以固定的塑像、壁畫作為禮懺的對象。以 P.3781-1《河西節度使尚書造大窟功德祈願文》（擬）為例，據馬德的研究指出，「P.3781 是在莫高窟 98 窟完成窟頂壁畫後舉辦的『福會』上的功德祈願文。由此可知，98 窟在營造過程中定期舉辦法會。」其文有云：「妝畫上層，如同忉利。十方諸佛，模儀以毫相真身；賢劫千尊，披蓮齊臻百葉；四王護法，執寶杵而摧魔；侍從龍天，赤威光而煥赫；煥然金色，如盛日之寶山；梵響凌空，布翔膺於碧落。」²⁸如果將上述的文字對照窟頂壁畫來看，就事相而言，身處窟中就如同目睹諸佛真容、護法龍天降臨道場，而一瞻一禮之間，又彷彿親歷佛國聖境一般的宗教氤氳；以理觀來說，就像《法身禮》中所說：「一禮平等禮，無禮無不禮，一禮遍含識，同歸實相體」，因此將更容易進入（觀想）佛與眾生無二無別，同一真如實相的境界。

²⁷圓仁原著，白化文等校註：《入唐求法巡禮行記校註》（花山文藝出版社，1992.9），頁 71、84；另可參見拙著：《敦煌禮懺文研究》，頁 322-323。

²⁸馬德：《敦煌莫高窟史研究》，頁 117-119。

雖然目前還沒有發現在敦煌石窟中施行特定禮懺文的紀錄，但依常理推測，依照窟型的大小，可以容納不同的人數進行禮懺儀式。如果是人數眾多的法會，需要中大型的石窟，並以殿堂窟最為適宜；如果是人數不多的禮拜旋繞，也可以選擇在中心柱窟舉行。鄭師阿財即指出，敦煌莫高窟的南區「多有塑像、壁畫的中大型石窟，主要供作僧侶修禪、學法、禮佛及信徒參拜、懺悔等宗教活動的場所。」²⁹ 馬德的研究也指出：「有一些崖面底層的大型洞窟，加上前面部分營造的木構窟檐，使窟內有較大的活動空間。」節度使曹元忠及其夫人翟氏曾兼請僧俗數人……於大王窟（98窟）內抄寫大佛名經文，並且認為「寫經活動應是在殿堂內進行的。既然98窟內能從事佛經抄寫活動，其他一些窟前建有大型殿堂的大窟，如146、152、61、53、55、16窟以及南、北大像130、96窟等大窟的殿堂內同樣也可以進行此項活動。」³⁰ 事實上，在這些大型殿堂窟內的空間大小，動輒達到數十乃至二百餘平方米的面積，如果要提供給十人到三、四十人進行禮懺共修的話，是一點也不成問題的。

其次，從石窟的壁畫來說，將佛經中的內容轉變為圖像來弘法，謂之經變圖，或逕稱為變相。變相的功能除了可以作為講唱變文的視覺輔助以外，更可作為禮懺的對象或觀想的輔助，莊嚴道場，永充供養。以敦煌172窟《觀無量壽經變》為例，巫鴻在〈敦煌172窟《觀無量壽經變》及其宗教、儀禮和美術的關係〉一文中即指出：「居於中心的尊像是宗教禮拜的主體，一旁的歷史故事繪畫闡釋經文，另一旁所繪的王后韋提希的『十六觀』則可作為『觀想』禮儀的視覺嚮導。……其所表現的是韋提希或任何虔誠的信仰者『觀想』的結果——目睹阿彌陀和他的淨土。」³¹ 詳細闡述了經變圖與禮懺之間的關聯性。

如果在寺窟以外的其他處所結壇，則需以移動式的塑像、絹畫、幢幡…等來莊嚴道場。例如每年歲末由民間舉辦的諸巷道場，「於是轉經於六街，結鎮道場於巷內」（P.4608《難巷齋文》），以及官方舉辦的結壇轉經，「遂於玄英晚朔，太呂末旬，嚴佛像於中殃（央），豎良津於八表。經開玉軸，五辰之無暇披陳；佛唱金仙，四夜之一禮一拜。」（P.2646《歲末壇會齋文》）。譚蟬雪即說明是在季冬下旬，於歸義軍衙府內，「幢幡廣豎於瓊樓」、「僧佛請崇於寶閣」，同時也在城的四面八方設壇³²。此外，當然還要備辦香燈花果、飲食淨水，依位敷坐…等，然後啟請供養。

此外，關於《劉師禮文》的形成及其與劉薩訶瑞像的結合，則是一個獨特的例子。方廣錫於〈從《劉師禮文》談中印文化的滙流〉一文中，率先對S.4494《劉師禮文》進行彙錄及研究，指出篇名中的「劉師，應是早期中國信仰性佛教的代表人物

²⁹鄭阿財：〈觀音經變與敦煌莫高窟寺院講經之蠡測〉，《普門學報》35，2006.9，頁57-80。

³⁰馬德：《敦煌莫高窟史研究》，頁197-198。

³¹巫鴻：〈敦煌172窟《觀無量壽經變》及其宗教、儀禮和美術的關係〉，收入《儀禮中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005.7），頁405-417。

³²參見譚蟬雪：《敦煌歲時文化導論》（台北：新文豐出版公司，1998.12），頁378-385。

——劉薩訶」，並且依據早期的佛教經典（《尸迦羅越六方禮經》及其異譯本）說明釋迦牟尼並不認同類似的方位禮拜³³，推論極為合理。

在佛教史傳中，劉薩訶被塑造成一名具有神異色彩的聖僧，「少好田獵，年三十一忽如暫死，經日還蘇，備見地獄苦報。見一道人云：是其前世師。為其說法，訓誨令出家，往丹陽會稽吳郡覓阿育王塔像，禮拜悔過，以懺先罪。既醒即出家學道，改名慧達。精勤福業，唯以禮懺為先。」³⁴ 巫鴻的研究指出，慧皎的作品集中於劉薩訶所發現的佛教遺物和聖像來自於印度，印證了南方佛教的正統性；而道宣的作品著重於劉薩訶對番禾瑞像的預言，以及種種靈異，而且留下圖像遺物供後人禮拜供養，號為「劉師佛」³⁵。保存於敦煌 72 窟南壁壁畫，表現了番和瑞像圖最為複雜的敘事畫面，其中也有不少表現劉薩訶等特定人物焚香禮拜的畫面³⁶。

如果將《劉師禮文》與上博 48《十二月禮佛名》進行對照，可以發現兩者在形式上皆於十二月中特定的日子、特定的時段，向特定的方向，進行特定次數的禮拜，及滅若干罪，但內容上小有參差。值得注意的是，《劉師禮文》與《十二月禮佛名》之後皆抄錄了一段流通功德文。《劉師禮文》云：

玄始十一歲次己卯，劉師唯法，教化後生，除罪禮拜。若有信者，如能不失時節，禮拜滿三年，即得道，所願隨意，不違心。欲生向處，隨意求願。欲生彌勒佛國，願人求畢，不違心意。往生西方妙樂國土，亦得往生。生卅三天上，亦得如是。禮敬禮盡，更如法界諸佛，並及得道沙門。

《十二月禮佛名》云：

爾時，玄藏（奘）法師向西國翻經，十二部尊經要略，略出《禮佛名》，恐畏閻浮眾生多造罪業，五濁惡世，受罪眾生，王官逼迫，無有的容，積罪極重，死墮地獄、餓鬼、畜生，受大苦惱，無有閑容；入道場懺悔禮拜，亦不及六時禮拜、供養諸佛，遂略出《十二月禮佛名》，取月月時節，不唱禮佛名。

綜合來看，《劉師禮文》和《十二月禮佛名》同樣是依照十二月份禮佛滅罪的文書，兩者可說是異名同實：一則託名劉師禮文流傳，一則託名玄奘翻經略出。《劉師禮文》強調禮拜滿三年，可以隨願往生，主要的憑依可能取法於劉薩訶的禮懺不懈和

³³方廣錫：〈從《劉師禮文》談中印文化的滙流〉，《國際佛教學大學院大學研究紀要》第 11 號，2007.3，頁 197-211。

³⁴（CBETA, T50, no. 2059, p. 409, b13-19）。

³⁵巫鴻：〈再論劉薩訶——聖僧的創造與瑞像的發生〉，收入《儀禮中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》，頁 431-454。

³⁶霍熙亮〈莫高窟第 72 窟及其南壁劉薩訶與涼州聖容佛瑞像史迹變〉，《文物》1993:2（總 441），頁 32-47，1993.01。

瑞像靈迹；《十二月禮佛名》強調不必唱禮佛名，更為簡便易行，主要的憑依可能取則於玄奘譯經的正統性。如前所述，大部分的敦煌禮懺文都是依據佛經而製作的，但很顯然地，《劉師禮文》不但是個例外，而且其中的內容完全不合乎佛教的教義。這一類寫本的流傳，或可視為六時禮懺的簡易化，希望提供一種特別便利的方式，滿足信眾可以輕易達成滅罪的願望，純粹是由世俗化的信仰衍生出來的結果。因此，《劉師禮文》的形成，或許是在劉薩訶信仰的普及下，伴隨著劉薩訶瑞像一起流行，也標誌著禮懺文與瑞像的結合。

五、結語

以上分別論述了敦煌寫經、俗講變文、石窟圖像與禮懺之間的關係。

佛經是佛教思想的主要依據，也是佛教信仰的核心。大部分的禮懺文或經懺行法，都是透過佛經與禮懺的結合，直接將佛經的教法轉化成通俗的儀式，讓一般信徒也可以藉由禮懺儀式，完成經義的信解行證。事實上，除了禮懺以外，俗講、變相，亦源自佛經。變文的俗講儀式採自禮懺，並以變相作為宣講的輔助；變相的圖像既可用於俗講的指示情節，又可作為禮拜懺悔的對象和莊嚴道場的供養用途；禮懺和俗講的儀式大體相通，而唱誦所用禮讚偈的內容、用詞和變文也有頗多互文之處，至於禮懺的對象和道場的佈置皆可使用變相的圖像。因此，佛經、俗講、變相、禮懺，四者之間的互相統合，變成了有機的聯結，彼此相輔相成。

此外，從佛教傳播的角度來說，佛教經典為了廣為流傳的目的，往往在最後的流通分中，加上「佛說此經已，皆大歡喜，信受奉行」³⁷一類的套語，敘述一切眾生聽聞佛說之後，皆能「信受奉行」，加以實踐，才能獲得真正的功德利益。雖然，俗講原本是藉由通俗講經來傳播佛法，屬於口語傳播的（聽覺）藝術；變相原本是藉由繪製圖像來傳播佛法，屬於圖像傳播的（視覺）藝術，兩者都是庶民大眾接受佛教的重要傳播媒介，但是如果單單以信徒的視聽感官促使信徒接受佛教的話，充其量只能達到佛經所說的「信受」而已。然而，一旦融入了禮懺的要素，將禮懺儀式作為俗講活動的框架，以壁畫圖像作為禮拜懺悔的對象，如此一來就不僅止於原本的「視」、「聽」效果，而是融入了宗教的情操、心靈的作用，更能達到信徒與佛菩薩之間宗教感情的雙向交流，進一步完成佛經結尾所說的「皆大歡喜，信受奉行」。

（作者為銘傳大學應用中文系教授。）

³⁷ (CBETA, T01, no. 3, p. 159, a18-19)。

敦煌唱導資料の綜合的研究總序*

荒見泰史

本研究は、敦煌文獻中の唱導資料の収集、整理研究を通じ、そこから唐五代時期の社會の變動とそれに伴う佛教儀禮の變容、及びそこから發生したと考えられる中國そして東アジアの藝能、文學の發展について明らかにしようと考えたものである。

この時代ころからの東アジアの佛教儀禮と藝能、文學の發展には密接な關係があることはすでに多く指摘されている。中國における俗講や講經文、變文から雜劇、話本等への發展、日本における法會から延年、琵琶法師による説話、説經節への發展、朝鮮半島における法會に付隨する様々な藝能の發展などは代表的なものであり、それらが中國、朝鮮半島、日本を中心とする東アジア各地の後代の藝能、語り物文藝へと大きな影響を及ぼしたことはすでによく知られている通りである。そして、こうした文藝の重要な基礎の部分を作り上げたのが東アジアの規範と秩序を發信してきた唐の各皇帝に據る王朝とその時代の宗教界、とくに安史の亂後の唐王朝後半における彼らの働きであったことは疑いがないのである。さらに言えば、唐の各皇帝や皇族、高級官僚層に支持され王朝の平和と安定を祈願する儀禮を中心として膨張を續けていった佛教界が、唐後半になってからは經濟的な據り處を地方政權から幅廣い社會層にまで擴大していったという歴史的事實はきわめて重要で、こうした歴史的變化の流れの中で、法會の參拜者層の下層へ向かう變化とともに、庶民との接近のための文藝、文學の必要性も増し、結果的に藝能、文學に大きな影響を及ぼすことになったと考えられるのである。

こうした時代の宗教界の動きを知る爲の資料は、宗教儀禮が人間行動を中心とするものだけに今日に残される文獻資料は限られている。ゆえに今日に繼承された儀禮や僅かに残された文獻資料に據ることが多くなるが、上に言うような變化の中でとくに重要な下の層へ行くほど資料は更に限定的となる。そうした中で、20世紀初頭以降に發見された膨大な敦煌文獻などの出土資料は、こうした時代の、しかも地方政權である節度使支配下の寺院で實際に使用されていた文書を中心とし

*本課題は學術振興會科學研究費補助金基盤研究（B）研究課題番號：22320069「敦煌文獻中に見られる唱導資料の綜合的研究」報告書の總序の部分である。

ている爲に、多くの法會の次第や、各作法で唱えられる文、さらにはそうした法會の影響のもとに作られた藝能や講唱文藝の基本に至るまでが残されている。まさに東アジアの文學を考える上での重要な資料庫であるといえるのである。具體的には、王朝、地域を単位とした儀禮としての護國を祈る仁王經や法華經の講經法會や、鎮魂の爲の施餓鬼に關わる法會、また教えを説き廣める爲の三教論議があり、個人を単位とした儀禮としては預修齋から葬送儀禮、追福齋などと様々な法會の資料が残されている。それぞれの法會では不空以降の密教儀軌の發展とともに様々な法具や繪畫、火や水などを用いた見た目にも莊嚴な儀禮作法がより多く交えられるようになり、唱えられる文にも、供養、願、讚といった目的によって様々な文體が發展しており、特徴的に見られるものでは、密教の眞言の類、さらには法照の五會念佛法事から發展したと見られる淨土讚類、様々な法會の目的や願いを中心とする願文類が様々な層で実際に使用された形のままで残されている。そして、そうした法會から廣い社會層にまで裾野を廣げた文藝へと影響を及ぼしたものでは、三教論議における餘興として發展した藝能に關わる『茶酒論』、『孔子項託相問書』といった對話體小説類、淨土讚から歌い物へと發展したとみられる資料、また法會次第の形式や文辭をそのまま残した幾つかの變文などの講唱文學文獻も見られている。

筆者は、こうした資料群を唱導資料という名稱を用いて研究を試みた。唱導とは、慧皎『高僧傳』等に見られる用語をもととして、日本の平安末期から鎌倉時代にかけて發達した安居院流や三井寺派などの説經の法を稱する際に用いられた用語である。そして日本における唱導は、宗教者による様々なことばに關わる作法を中心として、聽衆を導くための様々な工夫までを廣く含む術語として用いられ、その廣義の解釋に據れば、時には寺院の裝飾たる莊嚴や、嗅覺に關わる香火、聽覺に關わる様々な鳴らし物まで含めて考えることもある。しかしこの唱導という用語は、本家であるはずの中國においては、その漢字表記から認知される意味の廣さから様々な用例が見られるものの、日本におけるように説經の法やそこから發展した文學の總稱として用いられることはあまりない。先の『高僧傳』においては、法會の發展段階において聲（美聲）、辯（辯舌）、才（才知）、博（博識）の四を唱導の重要な要素とし美聲による比喩話等を交えた臨機應變な説教を最上としたと記されるが、唱導を行う法師を指す場合、比喩話等を用いた説法を指す場合、齋會の趣旨「大意」の説明を指す場合など様々である。また『續高僧傳』に據れば、その後の發展段階では隋の彦琮によって新たな唱導法が作られ舊法が改められ新たな法となったと言うが、具體的には不詳である。さらにその後の唐代の儀禮の形式の發達では次第作法の細分化がおりそれぞれの作法の技巧化が一

層進んだために、個別の儀禮作法を表す術語が發展し、總稱としての唱導の語が用いられなくなったという経緯もある。『續高僧傳』において「唱導師」ではなく「雜科聲徳」として各種の聲に関わる作法に優れた名僧の傳を作り上げたのもそのためである。以上のように、唱導という語を、日本におけるように説經の總稱として統一的な術語として用いられてきたことは餘りないのである。それを、本研究で敢えてこうした法會のことばに関わる作法とその文體を唱導の名によって總稱としようとしたのは、主として①各儀禮作法に関わる文體を個別に研究するばかりではなく相互の影響關係を考える爲に様々な文體を大枠で考える必要があると考えたことと、②日本や朝鮮半島の關連する研究領域とリンクさせて考える必要を感じたこと、の二點に據る。とくに、敦煌文獻のような當時實際に使用されていた文書では様々な儀禮作法が複雑に絡まりあい相互に關連していることが多く、大枠でくくった上での総合的な研究が必要であると思われるのである。

以上のような考えのもとに、本研究では『敦煌唱導資料の綜合的研究』を題目として以下の様な順で議論を進めていく。

總論部

總論部では、本研究で扱う唐から五代、宋までの時代背景と佛教界の立ち位置の變化、そして本研究の題目となる唱導という概念についての日本と中國における用例の違いなどの整理、最後に主として資料として扱った敦煌文獻の概要と、そこに見られる儀禮關連資料の重要性などについて論じる。

具體的には、第一章では「唐代佛教儀禮及其通俗化」として、本研究で扱う唐五代頃の時代の流れと佛教の儀禮の變化について考える。とくに、この時代の政治狀況の變化が如何に佛教界の立ち位置に影響を及ぼし、庶民にまで裾野を広げた文學、藝能の發展に繋がったのかを時代をおって考える。そして、そこには中央集權的な強國から節度使らに據る地方分權への移行期に、地方勢力との繋がりを強める佛教界の狀況がみられ、またそこには規範化された儀禮から通俗化及び文學、藝能への發展や通俗文學との結びつきが見られるようになることを論じている。

第二章「敦煌文獻と佛教儀禮文獻」では、敦煌文獻全體の狀況について概観し、そこに残される法會に関わる文獻の重要性について論じる。そして第三章「敦煌唱導資料研究序説」では、本研究の中心となる唱導という概念について、とくに中國における佛教傳來以前の中國におけるものから佛教傳來後の用例までの整理を行う。そしてそこに發する變化と多様な用例について考えつつ、日本における用法と對比させ、本研究で唱導の語を用いる意義について論じる。

第I部 唱導と文體

第I部では、敦煌文獻に残される儀禮時に読み上げられたと見られる文を個別に取り上げて論じる。とくに、それらが如何に使用され、後に文學文獻にどのように影響を及ぼしたかについて考えることをここでは主たる目的とする。

第一章では「佛教儀禮の構造と文體」として、敦煌文獻と日本古抄本などに見られる術語の異なる儀禮文獻を比較對應させるために、儀禮の構造と文體の分析を試みる。とくに佛教儀禮で用いられた言葉およびそれを記した文を『法苑珠林』に見られる分類にもとづいて整理検討し、さらに敦煌文獻に残される文體と日本の儀禮文獻にみられる文體とを比較しつつ、用語の理解が異なるために後にはそれぞれ異なる發展をたどった兩國の種々の文體について検討を行う。さらに、本章の後半では日本の儀禮に特徴的に見られる呪願文を具體的に一例として取り上げ、中國での使用状況から日本での發展について考え、儀禮文獻の變化とその要因についても検討する。

第二章以降では、敦煌本の『俗講莊嚴迴向文』、『齋琬文』と齋願文類、『佛說諸經雜緣喻因由記』など、様々な文體の文獻を調査整理し、それぞれの文體が儀禮で如何に使用され、發展し、後の文學文獻、或いは藝能に如何に影響したかについての検討を行う。これら文獻は、いずれもが俗講や變文への發展關係が予測される文獻であり、ここでは各文獻が佛教儀禮に如何に用いられ、如何に文學的に發展をしていったのかという、文學文獻への影響の状況も窺う。特に、『佛說諸經雜緣喻因由記』は、『賢愚經』を読み物、或は唱導の臺本として再編集した文獻とみられること、そしてその俗講などでの講唱文學での使用の形跡が見られることなどから、變文への發展を読み解く貴重な資料であることを論じる。

第五章から第八章では、淨土五會念佛法事等に使用され流行した讚、いわゆる淨土讚の發展と變化について検討する。インドより傳來した stotra は、唐中期以降は唐詩の流行とともに平仄の整った近體詩の文體へと變容して様々な儀式で唱えられるようになり、文學、藝能にも大きな影響を及ぼすようになる。そうした發展の経緯について、安史の亂後に新たな時代の佛教界の中心的人物として活躍した法照法師や法照を崇敬する組織の活動、そしてその後の法會での讚文の使用といった角度から、文學文獻への具體的發展關係について論じた。具體的には、第五章以降では、讚から押座文へと發展した例、讚から變文の韻文の一部として使用されるようになったものまでを實例を挙げて論じ、發展がより明確になるよう論じる。第七章では、このような讚の流行の背景に法照とその弟子や信徒たちの活動があることを指摘し、とくに法照を熱狂的に崇める一派には、『淨土五會念佛誦經觀行儀』など依據する文獻をもとに改變し、法照の靈驗譚を交えた唱導を行

うなどの活動があったことを突き止め、その活動について論じる。

第II部 諸儀禮と唱導

第II部では、敦煌で行われていた様々な儀禮を中心として、その儀禮に関連する文獻を整理し、そしてそれらの儀式の中で様々な文體がどのように使用されていたか、そしてその儀禮と文が如何に展開して文學に影響を及ぼしたのかについて考える。

第一章から第四章までは『受八關齋戒文』、『地藏菩薩十齋日』、『佛說十王經』といった資料により個人の修身や追福の供養を中心に考え、預修齋という修身を中心とした儀禮から追福供養へ、そして佛教による葬送儀禮の發達に至る経緯とその時代状況を考える。また、そうした時代變化の中で、こうした儀禮の中にも密教儀禮の莊嚴な圖像や五感に訴えかける作法、淨土讚の援用など文學、藝能に徐々に近づいていく過程も見てとることができ、中には『俗講莊嚴廻向文』を用いる作法、淨土讚を読む作法が加えられつつ、俗講、變文への發展關係を持つと見られるものも少なからず有ることを論じる。

第五章では「温室經講經與俗講、唱導」として佛道の洗浴供養の發展を論じ、法會における洗浴供養の位置づけや、9、10世紀の洗浴供養と俗講の關係などについて論じる。後世の「湯屋の作法」にもつながると見られる洗浴供養は、この時代に多くの齋會と結びついたと見え、敦煌の佛教資料ばかりか道教資料にも関連する資料が多くみられている。俗講資料としても代表的なS.3849Vの次第でも洗浴供養に関わる『温室經』が取り上げられており、この時代の齋會に於ける洗浴供養の發展とその意味の解明は重要と考える。

第六章では「敦煌本『二月八日文』と法會、唱導」として佛傳と藝能、文學の關係を敦煌の願文資料、及び講唱體文學文獻を使用しつつ論じる。敦煌本中にみられる『二月八日文』などの唱導資料の發展には、二月八日の法會の様相と時代的變化、そしてそこで実際に『悉達太子修道因縁』の様な講唱文學が演じられていた状況を讀み解くことができる。本章では、それらを整理検討することにより、敦煌の二月八日の法會の發展に於ける、佛誕から踰城出家に至る一連の佛傳故事類變文講唱の流れが鮮明になるものと考えられる。

第七章では、「敦煌本孝子傳類の展開と日本殘存資料」として、法華經講經から孝子譚などの語り物の發展の關係を『(擬)東大寺諷誦文稿』など日本資料を交えて検討し、中國における孝子譚の法會での使用を、日本資料に見られる状況から推測して論じる。

第 III 部 佛教儀禮から藝能、文學へ

第 III 部では、主として佛教儀禮から發展したと見られる藝能、文學を中心として論じている。このテーマでは、敦煌の講經文、變文などが代表的としてしばしば取り上げられるが、實のところ筆者はすでに『敦煌變文寫本的研究』、『敦煌講唱文學寫本研究』の二著でこの問題は重點的に取り上げたことがあるのでここでは多くは論じず、佛教儀禮と關わる當時の藝能、文學について、法會における唱導という寺院活動から藝能、文學への變化を中心とした個別的な問題をいくつか取り上げるのに留める。

具體的には、第一章では「遊僧と藝能」として、本來、宗教者が携わることのなかった藝能、文學を、後に擔うようになった下級僧や在家信者である童子等の活動について考え、佛前に於ける僧侶の儀禮という聖域における活動と、世俗社會、世俗の聽衆とを結ぶ關係について検討を加える。

第二章では、「三教論議から滑稽戲へ——敦煌本『茶酒論』と宗教論争」として、そうした下級僧や在家の童子らが擔ったと考えられる、三教論議とともに演じられた滑稽戲について考え、そしてそれと『茶酒論』、『孔子項託相問書』等のいわゆる對話體類との關係を論じている。さらに日本の『酒茶論』、延年資料との對比をおこない、廣く日本資料等との比較から敦煌唱導資料の實際の儀禮での用途を推測し得ることも論じる。

また第三章では「敦煌本『韓朋賦』より見た「韓朋」故事の展開」では、散文體小説類として残される文獻もまた、佛教寺院の資料と一定の關係が見られることを論じ、さらには講唱文學としての發展の過程で書き換えられ變化發展していることを、文體分析などから論じている。とくに、現存している『韓朋賦』では、『搜神記』などの影響を受けつつ、何らかの講唱の用途の爲に本來四字句の精緻な文體を基礎としながら、恐らくは講唱の過程で次々と書き換えられ、文體を崩しながら廣まったものであることを論じる。

終部

最後にまとめとして、同時代の唱導、講唱文學、藝能を考える上で、殘された問題や、筆者が研究の上で今後進んでいくべき方向性などについて、氣づいた點を數點あげて考察を行う。とくに中國における宗教的な特徴は注目すべきで、王朝と宗教の特殊な關係、代々同様の文字と言語を使用し續けてきたこと、という二點を主たる要因とした獨特な宗教觀を有している。例えば一國の中に諸宗教が混在する狀況があり、そうした中で儀禮における次第作法などにも宗教を超えた共通性が見られるようになるのである。こうしたことに據り、例えば儀禮を考える場合には同時期に行われた様々な宗教の活動についても考慮すべきことになる。

また、唐後半から五代期にかけての通俗化の流れを考える場合、そこには平和から戦亂の時代への變化もまた要因に挙げられることはすでに論じた譯だが、そうした時代の文學のもう一つの特徴として女性の社會的立場の變化も見られるようになるのである。こうした現象と要因などについても今後の研究の課題となろう。

こうした問題に對して、第一章では「論中國宗教的特徵及其融合——以景教的讚美歌與淨土讚的關係爲主探討」として、中國における佛教以外の外來宗教の存在と相互の關係、その文學への影響の可能性について考える。前にも言うように、中國では歴史上同じ文字（漢字）、言語（漢語）を使用してきた爲に、新たな概念を導入する際に既存の概念との融合という現象が起こる。宗教上の用語も例外ではなく、異教であっても少なからず同じ用語を使用するために概念上の融合の現象が見られている。こうした考え方から唱導、藝能、文學を考える場合、佛教からの影響を論じるのみではなく、他の宗教の影響下で發展した儀禮も存在した可能性についても検討する必要があると思われるのである。そうした點について、本章では景教の讚美歌を例として論を展開する。その結果、同時代の法照などに據る淨土讚の發展と景教の『景教三威蒙度讚』などの讚美歌には、時代的にも文體的にも關連性が見られ、術語の上でも佛教と景教の間で混同されていると見ることができ、こうした現象の分析を通じて儀禮の上での各宗教相互間の影響關係があったことが認められる。さらにはそこから時代的背景となる王朝に據る宗教政策、とくに安史の亂以降の唐王朝の宗教政策とその變化の狀況などについても窺い知ることができ、將來的に検討が必要な課題であると考えられる。

第二章では「敦煌文獻より見た唐五代の女性を取り巻く社會環境」として、唐五代期の女性の地位の變化と、法會の參拜者や講唱文學の聽衆としての女性の存在感が増していた可能性について論じた。唐五代期の文學の變化として、本研究に主として扱う通俗化という現象の他に、女性表現の多様化も見られていると思う。唐末五代の戦亂期には、女性の嫉妬心といった題材から、性差別的な要素である血の穢れを女性の罪とする内容、その反對に母親に對する出産と養育という感謝の念を表す内容、さらには強い母性愛、武人の妻、武人の母などといった強い女性の表現、そして戦争などの争いに巻き込まれる悲劇のヒロインとその苦惱の詳細な描寫に至るまで、それまでの士大夫、文人を中心とした文獻に見られる女性描寫とはかなり異なり、女性に關してより具體的な表現が著しく増加しているのである。こうした表現の變化には、地方の支配者として君臨する武人的要素の強い節度使を中心とした社會體制へ移行したことも強く關連していることについて論じた。

以下に本研究の總目次を付しておく。

「敦煌唱導資料の綜合的研究」目次

總論部

- 第一章 唐代佛教儀禮及其通俗化
- 第二章 敦煌唱導資料研究序説
- 第三章 敦煌文獻と佛教儀禮文獻

第 I 部 唱導と文體

- 第一章 佛教儀禮の構造と文體
- 第二章 敦煌本『俗講莊嚴廻向文』と俗講、變文
- 第三章 敦煌本『齋琬文』と齋願文類
- 第四章 敦煌本『佛説諸經雜緣喻因由記』と俗講、唱導
- 第五章 “淨土五會念佛法事”と八關齋、講經
- 第六節 敦煌本讚文類と唱導、變文
- 第七章 法照門徒の念佛法事と「法照傳」宣唱
- 第八章 敦煌本淨土五會念佛讚“略要本”に見る佛讚類の書き換えと發展
——《五臺山讚》を中心に

第 II 部 諸儀禮と唱導

- 第一章 敦煌本『受八關齋戒文』と次第、儀軌
- 第二章 敦煌本『地藏菩薩十齋日』とその儀禮
- 第三章 敦煌本『佛説十王經』と唱導
- 第四章 敦煌の喪葬儀禮と唱導
- 第五章 溫室經講經與俗講、唱導
- 第六章 敦煌本『二月八日文』と法會、唱導
- 第七章 敦煌本孝子傳類の展開と日本殘存資料

第 III 部 佛教儀禮から藝能、文學へ

- 第一章 遊僧と藝能
- 第二章 三教論議から滑稽戲へ——敦煌本『茶酒論』と宗教論争
- 第三章 敦煌本『韓朋賦』より見た「韓朋」故事の展開

終部

- 第一章 論中國宗教的特徴及其融合——以景教的讚美歌與淨土讚的關係爲主探討
- 第二章 敦煌文獻より見た唐五代の女性を取り巻く社會環境

以上

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)

日本敦煌變文研究的問題意識與貢獻*

鄭阿財

一、前言

敦煌文獻的發現震鑠古今，變文公諸於世，立即引起相關學者的矚目，近百年來，變文研究更成為中國文學研究的重要課題，成果豐碩。除敘錄、校錄文獻，或利用變文作為語料的語言學研究外，主要是變文名義、起源、體制及其與佛教關係等探究。

相較於敦煌學研究其他領域的表現，日本變文研究似乎不如佛教、歷史、地理、政治、經濟、法制、社會、藝術等方面來得顯著而出色。雖然如此，其有關敦煌變文的研究面向與成果也有一定參考價值與影響。據本人近期編纂的《敦煌變文研究論著目錄》初稿統計，日本學者之研究篇章，總計近 300 篇。

日本學者較早關注敦煌文獻，對變文研究的面向也廣，尤其在變文與佛教、圖像關係等相關論題上呈現出強烈的「問題意識」，其中研究觀點、研究方法與經驗頗有值得借鑑之處。本人近年執行科技部『敦煌變文研究論爭之析論與平議』研究計畫，特關注相關情況，今應邀參加『敦煌學國際學術研討會·京都 2015』盛會，乃就個人多年來蒐集所得日本學者有關敦煌變文研究的論著篇章，分別從分期、主題，研究學者群、研究論題與問題意識等面向，考察其發展歷程，析論其特色與貢獻，正視其「問題意識」，以供變文研究發展之參考。

二、日本敦煌變文研究主題的計量分析

變文自來有廣義與狹義之別，本論文採取的是廣義的變文概念與範疇。首先參酌日本敦煌學研究發展的分期，將日本敦煌變文研究分四期來進行分析討論。

第一期，為 1945 年二次大戰前，屬萌芽階段。此期計有 16 篇論著。由於日本最早關注敦煌文獻的狩野直喜（1868-1947）主要專長在中國古代文學文獻，對俗文學

*計畫編號：102-2410-H-343-011-MY2，執行期限：2013.08.01-2015.07.31。

多所重視；因此在敦煌文獻的考察中，對俗文學寫本尤為留意。1916年分別在《藝文》第7卷1號和3號發表了〈支那俗文學史研究の材料〉的長篇論文，從英、法藏敦煌寫本爬梳出〈唐太宗入冥記〉、〈秋胡戲妻故事〉、〈伍子胥小說〉、〈孝子董永傳〉、〈季布歌〉等俗文學資料，據以追溯其在中國俗文學的發展。這是日本第一篇有關變文研究的論文，也是敦煌變文研究的發軔。之後，倉石武四郎（1897-1975）、青木正兒（1887-1964）對於〈目連變文〉的介紹，塩谷溫（1878-1962）對〈茶酒論〉的關注，川口久雄（1910-1993）對〈伍子胥變文〉和日本說話文學關係之探討等，對當時公布的變文寫本多所關注。遊學歐洲的那波利貞（1890-1970）在利用敦煌文獻探究唐代社會文化的同時，也發表〈韓朋賦考〉、〈中唐時代俗講僧文淑法師釋疑〉、〈晚唐時代の撰述と考察せらるる茶に關する通俗的滑稽文學作品〉等論文，均對變文的關注面向較為寬闊。澤田瑞穗（1912-2001）1939年發表《支那佛教唱導文學の生成》長文，探討唱導文學及寺院文藝唱歌與說話等基礎樣式，論述唐代俗講與變文、變文與變相等佛教講經演藝化，並從唐代變文、宋代說經派流到後期諸宮調、彈詞、鼓詞、道情、寶卷等關係。

此期研究學者大多能有機緣看到變文的原卷文本，因此，研究的面向與議題相對的寬且深，對敦煌變文的研究發展具開創之功。

第二期，為1946年二戰後至1980年，屬發展階段。此階段長達35年。1946年到1950年二戰剛結束期間，經濟蕭條，百廢待興，完全沒有論文發表，從1951年到1980年的30年間計有124篇。此期124篇研究篇章中，以涉及變文名稱、起源、講唱形式、變文概論、變文與變相、變文與繪畫關係等通論性論文38篇佔最多；其次是佛教故事的變文26篇，以〈降魔變文〉、〈破魔變〉、〈八相成道變〉、〈悉達太子修道因緣〉、〈目連救母變文〉為主；再次為講史性變文研究20篇，涉及〈伍子胥變文〉、〈王昭君變文〉、〈孟姜女變文〉、〈舜子至孝變文〉、〈董永變〉、〈王陵變〉、〈李陵變〉等，其中金岡照光（1930-1991）及川口久雄為主體，川口系列論文以變文與日本說話文學比較為主，頗具特色。再其次是押座文、講經文類的18篇，其中平野顯照（1928-2012）對於講經文與佛教經疏關係的研究最為系統而深入，金岡照光對於押座文有細緻而全面的整理與研究。其他則是針對個別講經文作品的考究。

此外，敦煌俗賦5篇，主要是〈茶酒論〉的考述；有關變文材料《搜神記》一類的小說研究有5篇，以及書評5篇。

這一時期立基於二戰前的基礎，隨著敦煌變文文獻的大量公布，不論在講唱文學、變文理論的溯源派流，或個別文本的微觀研究，或平行、影響等宏觀的比較研究，或講經文與佛教經疏關係，或講史變文題材探索等等，研究觀念與研究方法上均有所進展，成果也多有可觀。

第三期，為1981到2000年，面向寬，論題深，屬興盛階段。此期71篇研究中，

以金岡照光的 10 篇為最多，依次為金文京 8 篇，川口久雄 7 篇，遊佐昇 5 篇，川崎ミチコ、荒見泰史、砂岡和子各 4 篇為主。

金岡照光的研究面向全面而豐富，惜不幸於 1991 年逝世。正值壯年。金文京主要從中國古代小說、戲劇及說唱文學史的角度切入，進行敦煌變文故事主題的研究；川口久雄主要進行變文與日本文學的比較研究。其有關變文研究論文的結集則呈現在《敦煌よりの風》六冊中；遊佐昇、川崎ミチコ、荒見泰史三位分別關注變文中的〈葉淨能詩〉及其道教題材，〈茶酒論〉，以及〈醜女緣起〉〈地獄變文〉等敦煌佛教說話之研究。有關以變文為語料的語法研究則集中在砂岡和子及玄幸子的表現。

第四期，為 2001 至 2014 年，屬轉型階段。此期有 81 篇，由於此時中日交流頻繁，有十幾篇係出自中國學者訪問研究與研究生留學發表的篇章，實際上日本學者的論著約 70 篇，分佈在 21 位作者。雖然如此，但 1991 年起金岡照光、川口久雄、入矢義高等極具特色的研究者、領導者的先後仙逝，對日本敦煌變文研究發展，是極為嚴重的打擊與影響。高田時雄意識到日本敦煌學研究隊伍逐漸老化的危機，其遠慮不無道理。

此期作者大多屬於中青年學者，其中以荒見泰史的研究最見成果，計有 23 篇，論題集中在佛教講經法會與變文寫本的形成。玄幸子 5 篇以佛教變文的文本校理為主；牧野和夫 4 篇全集中在《孔子項託相問書》的相關研究；伊藤美重子 3 篇以講史變文的研究為主…等，新秀高井龍在荒見泰史指導下撰寫博士論文『敦煌講唱體文獻的生成與發展研究』，發表了〈「金剛醜女緣」寫本基礎研究〉等 4 篇論文，在擔心青黃不接的氛圍下是可喜的。

三、日本敦煌變文研究群析論

2014 年 12 月以前日本敦煌變文研究的篇章粗略統計有 292 篇，分屬 90 位學者，其中有 11 位是來自中國及台灣的訪問學者或留學生。就個人發表的篇章數論，20 篇以上有三位，分別是：金岡照光 38 篇、川口久雄 30 篇、荒見泰史 28 篇；5-10 篇有 12 位，分別是：金文京 10 篇、那波利貞 10 篇、玄幸子 8 篇、平野顯照 8 篇、福井文雅 6 篇、入矢義高 6 篇、遊佐昇 6 篇、澀谷譽一郎 6 篇、砂岡和子 5 篇、秋山光 5 篇、小川陽一 5 篇、小南一郎 5 篇；4 篇的有：川崎ミチコ、牧野和夫、伊藤美重子、高井龍等 4 位；3 篇的分別有：澤田瑞穗、道端良秀、西野貞治、岩本裕、北村茂樹、根本誠、山田勝久、新井慧譽、橘千早、柿市里子等 10 位；2 篇的則有：狩野直喜、青木正兒、藤枝晃、松尾良樹…等 12 位；1 篇的有：塩谷溫、小川環樹、宮次男、岡野誠…等 38 位。

總計有 79 位，研究隊伍可說相當可觀。其中，狩野直喜是日本最早從事敦煌學

研究者之一，也是最早的變文研究者。其《支那俗文學史研究の材料》的長文，是介紹他歐洲訪書從英、法所藏敦煌變文《唐太宗入冥記》、《秋胡戲妻故事》、《伍子胥小說》、《孝子董永傳》、《季布歌》等，據以追溯中國俗文學之發展，勾勒出中國俗文學史的完整輪廓，既是日本第一篇有關敦煌變文的研究論文，也是敦煌俗文學研究的發軔。

研究成果最多的首推金岡照光。他是利用敦煌文獻研究中國中世俗文學的先驅。1953年畢業於東洋大學文學部。1961年以《敦煌出土唐五代變文的研究》獲文學博士。1969-1971年利用英國博物館和日本東洋文庫合作拍攝的英藏斯坦因所獲敦煌文獻縮微膠卷，及已公開的斯坦因等收藏目錄進行敦煌文學文獻的編目及解題，出版《敦煌出土文學文獻分類目錄附解說》。其專研敦煌文學，尤其以敦煌變文的整理與研究最為稱著。

金岡氏是日本敦煌變文研究最為專注且持久的學者，其研究成果質量可觀，變文目錄編纂，或理論建構，均有建樹。1954年開始撰寫第一篇有關敦煌變文研究的論文〈唐五代變文の意義——佛教の中國的展開の一断面〉，到1990年生前最後寫稿、組稿的一部專書《講座敦煌9・敦煌の文學文獻》為止，共編寫4部有關敦煌變文研究的專著，38篇有關敦煌變文研究論文。同時也是第一個系統性討論敦煌變文，從事變文文獻敘錄分類與理論基礎研究之學者。

他在變文研究上最具影響力的《敦煌出土文學文獻分類目錄附解說》、《敦煌の文學》及《講座敦煌9・敦煌の文學文獻》等三部專著，是敦煌文學研究者必備之工具書。其他重要的研究篇章主要收入2000年出版的《敦煌文獻と中國文學》一書¹。

變文研究篇章第二多的則為川口久雄。其研究領域為中國與日本比較文學研究。自1955年撰寫〈敦煌變文の素材と日本文學——楚滅漢興王陵變・蘇武李陵執別詞とわか戦記文學〉以來，陸續發表有關敦煌變文與日本說話文學、古代文學關係的相關論文，包括佛教變文、講史變文等，至1983年〈敦煌出土の「俗講儀式」と略出因緣諸本——我が國說話文學とのかかわり〉為止，計有30篇。

相較於各國的敦煌變文研究，川口久雄的研究可說是獨一無二的，他將日本中世漢文學，特別是平安文學與敦煌變文相結合，進行互證互釋，充分發揮比較文學平行研究、影響研究與主題學的研究方法。其研究成果也成為日本敦煌變文研究的主要特色之一。既探究了中世漢文學在日本的發展，又開闊了敦煌變文研究的視野。其論著篇章均收入1999年明治書院出版的《敦煌よりの風》6卷中。

變文研究論著第三多的是荒見泰史（1965-）。1985年進入東洋大學中國哲學文學科，師從金岡照光教授學習敦煌文學，第一篇論文〈敦煌出土文獻〈地獄變文〉考略〉發表在《東洋大學大学院紀要》。2001年獲上海復旦大學中國語言文學系博士。

¹見金岡照光《敦煌文獻と中國文學》，東京，五曜書房，2000.10。

2003年，進入浙江大學古籍研究所博士後進修。現為廣島大學大學院綜合科學研究科教授。其博士論文《敦煌變文寫本的研究》主要探討變文特有的文體及散韻相兼講唱體的演變過程。通過對敦煌原件資料的重新發掘、整理和校錄，明確了敦煌的講唱體作品是以佛教講經儀式為主要背景而成立的；其深入研究寫本抄寫情況等細節部分，進一步提出講唱體變文是在當時佛教通俗講經儀式的場合中，把各項儀式所用的文體加以拼接、融合而成的通俗文學作品。

《敦煌講唱文學文獻寫本的研究》為其博士後出站報告，通過對敦煌講唱文學文獻寫本不同異本的比較研究，探討了敦煌講唱文學作品的發展演變過程，有許多新的見解。由於年富春秋，專注研究，寫作力旺盛，加以家族背景，對佛教法會與佛教講經變文之關係尤其投入，乃至對於日本唱導文學、佛教說話文學之研究，多所用力。其研究以變文研究為基礎，佛教變文與講史變文兼具，從微觀的個論到宏觀的綜論，同時也關注變文在法會的位置與功能。師承金岡照光變文研究之方法，又兼融復旦陳允吉唐代佛教文學研究與浙大張涌泉敦煌文獻學研究之特色，提升其於變文研究的深度與高度。

此外，日本敦煌變文研究的進路也有其開創之功，即在變文內緣的文學研究之外，有將變文視為語料進行語法、詞彙的外緣研究，其中以入矢義高為代表，雖然其論著篇章不多，但影響卻不可小覷。入矢義高(1910-1998)是知名的中國語學和中國文學研究家。1936年畢業於京都帝國大學中國哲學文學科，1974年從京都大學退休，同年任花園大學教授，主持『敦煌變文研究會』。1998年辭世。其有關敦煌變文研究的篇章雖然只有6篇，然而主要奠基在中國語言學研究的基礎與專長上。對變文詞語的重視可從其編纂《『敦煌變文集』口語語彙索引》一書及對蔣鴻禮《敦煌變文字義通釋》的書評中窺知。其在『敦煌變文研究會』的成立與運作，既推動了敦煌變文整理研究的進展，也掀起漢語口語白話研究的風潮，更培養了不少中堅學者，如松尾良樹、金文京、衣川賢次、玄幸子…等。

文學是社會的產物，特別屬於俗文學的敦煌變文，其所使用的語言屬民間口語白話的俗語言，作品呈現的思想內涵是民間的俗文化，與一般傳統士人文學有別。尤其是地處西北邊陲，胡漢雜處的敦煌，其文學的表現尤具地方色彩與歷史特質。因此，研究上宜針對這些特點廣泛吸取歷史、社會、文化等學科的相關知識，進行整合研究。特別是利用敦煌變文進行歷史學的考察，發掘有關歷史的資料，綜合唐代社會民俗資料進行研究，成果必有可觀。那波利貞(1890-1970)便是跨學科研究的先行者。他在中國中古社會文化、經濟及法制史上著作宏富，擅於在傳世的史料外結合敦煌文獻，為唐代禮制研究、敦煌寺院經濟研究帶來新的視野與課題。1931到1933赴法國進修，對伯希和所獲敦煌卷子進行調查、抄錄、拍照並編目。回國後發表大批論文，主要利用敦煌文獻進行社會史及經濟史的研究；其中也涉及到敦煌文

學的研究，先後發表了〈韓朋賦考〉、〈中晚唐五代の佛教寺院の俗講の座に於ける變文の演出方法に就きて〉、〈晚唐時代の撰述と考察せらるる茶に關する通俗的滑稽文學作品〉、〈敦煌發現古寫錄本唐の鄉貢進士王敷撰の茶酒論の研究〉均具特色，這些論文篇章均收入弟子們編成的《唐代社會文化史研究》。

變文源於佛教，是佛教弘法宣傳下的產物，蓋以佛教東傳，初期的傳播者主要是外來的高僧，傳播的方式，憑藉記憶口誦經典，進而訴諸于文字譯出經典，使信眾有可誦習之憑藉；經典流通與盛行，更透過注解、講說、圖像展示，進行教義的宣揚與教法的弘傳，快速的推動信仰的發展。佛教的傳播逐漸進入由雅而俗的新階段。大型法會訴諸語言聲音的轉經誦經與說法佈道；民間村落法邑經幢鐫刻等造經活動，訴諸於視覺的造像與繪製壁畫等圖像的傳播，使各階層與不同地域的信眾，得以有緣接受。期間主要的傳播者當然是僧人。

日本敦煌變文研究的特點之一更凸顯了僧人的關切。研究者中頗多具有佛教僧人身份的，其研究的關注點與切入點，尤其聚焦在講經儀式、講經分工與職能、講經的道具…，與佛教法會實際運作與功能的探究等。如平野顯照、福井文雅…都是其中的翹楚。福井文雅（1934-），是日本佛教學者，中國學者，天台宗僧侶。歷任早稻田大學教授、大正大學講師、日光山輪王寺唯心院住持。主要著作有：《般若心經の歴史的研究》、《道教研究のすすめ》《佛教的東漸與道教》、與牧田諦亮合編《講座敦煌》第七卷《敦煌與中國佛教》…等。有關變文研究主要有〈講經儀式における服具の儀禮的意味〉、〈講經儀式的組織内容〉、〈俗講の意味について——ドミエヴィル先生に捧ぐ〉、〈都講の職能と起源——中國、インド交渉の一接點〉、〈唐代の俗講形式の起源〉、〈唐代俗講儀式的成立をめぐる諸問題〉等篇章，對於俗講的實務研究有獨到的見解。

變文與變相之產生均源自佛教，同為佛教傳播過程中的宣傳手法，一是將經文內容變更為：以線條、色彩、形相表現的視覺圖像；一是以通俗語言、韻散交雜形式表現的聽覺講唱，共同達到宣傳佛理，教化俗眾的目的。二者同樣可省稱為「變」。日本佛教美術學者，秋山光和（1918-2009）早就關注變文與繪畫的關係。前後發表5篇頗具見解的篇章。他1941年畢業於東京大學文學部美術史學科，1965年參加《世界美術系》第九卷《中國美術II》（敦煌石窟與它的壁畫）編纂。編著有《日本繪卷物の研究》、《西域美術：ギメ美術館ペリオ・コレクション》…等。有關變文研究主要有：〈敦煌における變文と繪畫——再び牢度叉鬪聖變（降魔變）を中心に〉、〈敦煌における變文と繪解〉、〈敦煌本降魔變（牢度叉鬪聖變）畫卷について〉、〈變文と繪解きの研究——平安時代世俗畫の研究〉、〈變文と繪卷——ペリオ將來降魔變圖卷について〉等，為變文與繪卷關係研究打下厚實的基礎。

從小說及民間故事研究進路，進行變文研究的，主要為金文京（1952-），計發

表相關論文 10 篇。金氏為朝鮮裔日本人，1974 年畢業於慶應義塾大學中國文學科；1974 年京都大學大學院文學研究科修士課程，完成日本京都大學大學院中國語學文學科博士課程，曾任京都大學人文科學研究所教授、韓國成均館大學兼職教授。主要從事中國古代小說、戲劇及說唱文學史研究。有關變文的研究主要有：〈王昭君變文考〉、〈中國の語り物文學——說唱文學〉、敦煌本〈舜子至孝變文〉と廣西壯族師公戲〈舜兒〉、〈敦煌本《前漢劉家太子傳（變）》考〉、〈敦煌變文の文體〉、〈孔子的傳說——〈孔子項託相問書〉考〉…等，頗能結合小說、戲曲材料進行變文主題的研究，為其特點。

唐代三教並行，除佛教講經外，儒家、道教也有講經。敦煌變文的發現，有關佛教俗講的問題，才受到學界的矚目。由於敦煌為佛教聖地，發現寫卷的莫高窟藏經洞是佛教洞窟，今存敦煌變文，主要為佛教講經文、講唱佛教故事及中國民間歷史故事等變文。有關道教的講經與變文，相對少有論及。1941 年道端良秀有〈道教の俗講に就いて〉一文，1960 年小川陽一有〈《葉淨能詩》の成立について〉，之後則尠有論述。金岡照光的弟子遊佐昇對道教變文則有所用心，1983 年發表〈葉法善と葉淨能——唐代道教の一側面〉後，陸續有〈道教と唱導——BD1219 文書の検討から〉、〈敦煌俗文學と道教〉、〈《董永變文》和道教-以董仲信仰為中心探討〉…等研究篇章，成為少數研究敦煌道教變文的主力。

四、日本敦煌變文研究的論題與問題意識

日本敦煌變文研究的成果，根據個人近期編纂的《敦煌變文研究論著目錄》初稿，總計有 292 篇，參考拙編分為：『通論』、『校注』、『語言』、『講經文』、『佛教變文』、『講史變文』、『小說』、『俗賦』、『書評』等九類來進行計量分析與解說。其中，『通論』有 89 篇，『佛教變文』58 篇，『講史變文』56 篇，『押座文、講經文』28 篇，『語言』、『俗賦』各 15 篇，『小說』13 篇，『校注』10 篇，『書評』8 篇。

『通論』89 篇最多，蓋以敦煌變文絕世已久，一旦公諸於世，自然引起矚目，成為中國俗文學研究的重要課題。加以傳世典籍尠有記述，因此對於變文的名義、起源、體制及其與佛教關係的探究，當是研究者最關切的議題，討論自然熱烈。『佛教變文』58 篇，『講史變文』56 篇，二者不相上下，呈現佛教故事題材變文與中國史傳及民間傳說題材的變文同受研究者青睞；又反應敦煌佛教變文作品篇數與講史變文不相上下的實際狀況。『押座文、講經文』28 篇，說明日本學界關注敦煌講經文與佛教義疏關係及講經文體制分析的情況。

除了以上論題的觀察外，從篇章所研究的問題焦點來考察，大致歸納出：『變文名稱、起源』、『變相與變文』、『變文與繪解』、『校注、校勘』、『口語詞彙與語音文

法』、『變文與日本文學』、『唱導』、『俗講』、『講經文』、『說唱文學形式』、『俗文學』、『俗文化信仰』、『故事研究：佛教故事』、『故事研究：史傳故事』、『故事研究：俗賦』、『小說』、『文本研究』、『書評與研究動態』幾類。

在以上所歸納的諸多議題中，頗多屬於研究敦煌變文者所共同關心討論的議題，如『變文名稱、起源』、『變相與變文』、『校注、校勘』、『說唱文學形式』、『俗文學』、『故事研究：佛教故事』、『故事研究：史傳故事』、『故事研究：俗賦』…等，無須特別說明。不過，有幾個議題則是日本變文研究較具『問題意識』特色的，茲分別簡要說明如下：

『變文與繪解』的問題意識。變文與變相均源自佛教，二者關係的聯繫主要在「變」這一共同的特性。變是佛教傳播過程中的的一種宣傳手法，是將經文內容變更為：線條、色彩、形相表現的視覺圖像；或以通俗語言、韻散交結形式表現的聽覺講唱，達到宣傳佛理，教化俗眾的目的。二者同樣可省稱為「變」。隨著時間推移與發展，講唱變文時，不論佛教或非佛教，均可有變相圖畫的配合；而在變文盛行下，許多膾炙人口的題材也被採入寺院壁畫的繪製，甚至有以變文作為繪製壁畫之題材藍本。因此自來研究者多著眼於變文與變相關係的研究。

在日本有所謂的「繪解」，它是類似唐代俗講變文中，用以搭配吟誦說唱的配圖，內容大抵為宣講佛經與佛傳故事。隨著佛教的傳入，這種傳達佛教教義的媒介，從平安時期便廣為流行，之後更由弘法佈道發展為寺廟神社宣傳，或對祖先報恩謝德，或為祈福供奉，甚至單純的欣賞，因而繪卷內容也大為擴展，而有：經說類、和歌類、物語類、戰記類、說話類、記錄類、傳記類、緣起驗記類、御伽草子類、雜類等，是日本的重要特色文化之一，其傳承主要在佛教的唱導之中。敦煌文獻P. 4524《降魔變》是唐代講唱時使用的實物遺存。日本大量的繪解，至今仍在各種唱導活動中普遍使用，2014年3月『第四屆東亞宗教文獻國際學術研討會』在臺北舉行時，大會特地安排日本真教寺馬川透流進行「蓮如上人繪傳」繪解的實際演出。早在1955年梅津次郎便發表有〈變と變文——繪解の繪畫史的考察その二〉²，之後，川口久雄有〈敦煌變文の性格と日本文學——繪解きの世界〉³、金岡照光也有〈變と變文——敦煌の繪解き〉⁴，秋山光和更出版了《變文と繪解きの研究—平安時代世俗畫の研究》專著⁵。這無疑提供了變文與變相鮮活的實證，讓人可具體的理解變文講唱時搭配視覺輔助畫面進行的情況，當屬日本變文研究的重要貢獻。

『變文與日本文學』的問題意識。日本平安朝時期相當於中國中唐至南宋時期。

²梅津次郎〈變と變文——繪解の繪畫史的考察その二〉，《國華》750，1955，頁191-207。

³川口久雄〈敦煌變文の性格と日本文學——繪解きの世界〉，《日本文學》12：10，1963.10，頁27-41。

⁴金岡照光〈變と變文——敦煌の繪解き〉，《國文學》47：11，1982，頁53-60。

⁵秋山光和《變文と繪解きの研究—平安時代世俗畫の研究》，東京：吉川弘文館，1964。

此時隨著中日交流遣唐使、學問僧引進了中土流行的各種時尚文學，影響日本平安朝的文學。中國傳奇、變文、說話等敘事文學，提供日本古代各類說話文學豐富的養分，使平安文學能在各個階層教育、娛樂乃至宗教信仰中發揮正面的功能。時至今日我們卻可憑藉平安時期的說話文學來與敦煌變文故事題材相互參照，使敦煌變文研究能夠在「以唐考敦，以敦證唐」的同時，更多了許多寶貴輔證。這一點日本學者也早提出了此類問題意識。特別是平安文學專家川口久雄，他自1955年起先後發表有〈敦煌變文の素材と日本文學——楚滅漢興王陵變・蘇武李陵執別詞とわが戰記文學〉⁶、〈敦煌變文の素材と日本文學——目連救母變文、降魔變文〉、〈敦煌變文の素材と日本文學——王昭君變文と我が國における王昭說話〉…等系列論文，都是圍繞在敦煌變文與日本古典文學關係上，成就他國無法取代的特色與貢獻。

『俗講與唱導文學』的問題意識。在向達探索敦煌變文的起源，發表〈唐代俗講考〉提出「俗講文學」的前後，日本佛教文學研究者筑土鈴寬（1901-1947）提出了「唱導文藝」一詞⁷；民俗學、國文學者折口信夫（1887-1953）則提出了「唱導文學」一詞⁸。澤田瑞穗受到啟發，於1939年發表了《支那佛教唱導文學の生成》一文⁹，既深受向達的影響，又繼承折口信夫所提出的「唱導文學」術語與觀念，用以探究唐代俗講與變文、變文與變相等佛教講經演藝化，及變文的淵源流別等問題。隨著「唱導文學」一詞的提出，使其研究範圍更形凝聚，且成為學術研究的熱門區塊。日本變文研究者開始有以「唱導文學」來繫聯敦煌變文展開研究而發為論文的，如：川口久雄對變文的性格與日本唱導文學的比較，說明日本唱導中說話與說經師的關係¹⁰。近年荒見泰史更嘗試以「唱導文學」概念來進行敦煌文學的研究，希望能開拓出一條新的研究路徑，他先後發表了系列論文¹¹，嘗試以「唱導文學」的概念來囊括演變成敦煌講唱文學之前的那些周邊資料。

『作為變文材料的小說』，敦煌變文的研究者，普遍對於王重民等《敦煌變文集》及潘重規先生《敦煌變文集新書》將《搜神記》、《孝子傳》二篇收入變文集，頗不以

⁶川口久雄〈敦煌變文の素材と日本文學——楚滅漢興王陵變・蘇武李陵執別詞とわが戰記文學〉，《金澤大學法文學部論集（文學篇）》3，1955.12，頁16—30。

⁷筑土鈴寬：〈唱導文藝としての百座法談〉，《文學》（講座附錄），1932.7；收入《筑土鈴寬著作集》第3卷，せりか書房，1976，頁255-270。

⁸折口信夫：〈唱導文學——序説として〉，《日本文學講座 第二卷》改造社，1934.8，後收入《折口信夫全集》4，東京：中央公論社，1995.5。

⁹澤田瑞穗《支那佛教唱導文學の生成》，《智山學報》13、14，1939-40。修訂後改題《唱導文學の生成》，收入《佛教と中國文學》一書，東京：國書刊行會，1975.5，頁1-66。

¹⁰川口久雄〈敦煌變文の性格とわが國唱導文學——說話と說經師の系譜〉，《金澤大學法文學部論集》（文學編）8號，1961.4，頁1-20；〈題畫文學と唱導文學〉，《金澤大學法文學部論集》（文學篇）19，1972.3，頁1-17。

¹¹12 荒見泰史〈敦煌文獻與「唱導文學」〉，《百年敦煌學——歷史・現狀・趨勢》，蘭州：甘肅人民出版社，2009.12，頁403-410；〈敦煌的唱導文學文獻——以《佛說諸經雜緣喻因由記》為中心探討〉，《項楚先生欣開八秩頌壽文集》，北京：中華書局，2012.8，頁48-61。

為然，以為《搜神記》、《孝子傳》當是小說，不該視為變文，宜將之從變文集中與予剔除。王重民及潘先生當然知道此二書是小說，只是他們在理解變文題材與編寫實況後，以為《搜神記》、《孝子傳》雖是小說，卻是變文講唱寫作的素材，因此特將之安置在變文集的最後一卷。關於這一觀點，日本敦煌變文的研究者，瞭然於心，所以非常重視變文寫作材料的相關問題。西野貞治、川口久雄等有關《搜神記》的探究¹²；枳尾武、高橋稔、湯谷祐三等有關《孝子傳》的論文¹³…，都具有此一問題意識。

除此之外，近期日本敦煌變文的研究，也留意到透過變文來進行『俗文化』、『俗信仰』的考察，或從說唱文學的功能性進行探究，為百年的敦煌變文研究，開拓新的視野。如伊藤美重子〈敦煌寫本「伍子胥變文」について：その娛樂性〉¹⁴，遊佐昇〈《董永變文》和道教——以董仲信仰為中心探討〉¹⁵…等。

五、日本敦煌變文研究的特色與貢獻

敦煌變文研究，在中國主要表現在文獻校輯上，其文本研究則在校錄的基礎上以俗文學的方法進行探源溯流。日本的敦煌變文研究，整體而言，不論對變文名義，或變文起源，或變文講唱形式、文體與源流，乃至變文與變相之關係，均做出了全面而系統的整理與研究。

尤其 80 年代以前，研究成果頗受學界肯定。日本學界對中國學者在敦煌變文研究上的協助與啟發，有一定的影響力，也具有一定的借鑑價值。特別是入矢義高在漢語語言學的基礎上對敦煌變文俗語詞進行的研究；川口久雄將敦煌變文與日本平安文學相互聯繫，展開比較研究；金岡照光最早對敦煌變文進行文獻編目與作品分類，並展開全面概述，發表系列有關變文的研究論文；撰寫專書，系統總結敦煌文學研究成果。

相對中國學者的研究，日本敦煌學的研究最明顯的特色便是專一而獨特。上述

¹²西野貞治〈敦煌本《搜神記》について〉，《神田博士還曆記念書誌學論集》，東京：平凡社，1957.11，頁 437-449；西野貞治〈敦煌本《搜神記》の說話について〉，《人文研究》8：4，1959.4，頁 56-67；川口久雄〈日本說話文學と外國文學とのかわり——敦煌本搜神記をめぐる〉，《國文學解釋と鑑賞》30：2，1965.2，頁 59-63。

¹³枳尾武〈敦煌變文孝子傳と舜子變の比較〉，《櫻美林大學中國文學論叢》1968.3，頁 89-10；高橋稔〈敦煌本孝子傳覚え書〉，《東京學藝大學人文科紀要》35，1984.2，頁 179-18；湯谷祐三〈新出敦煌孝子傳資料と變文の關係——羽田記念館所藏《西域文獻資料寫真》所收孝子傳資料をめぐる〉，《同朋大學佛教文化研究所紀要》23，2003，頁 87-104。

¹⁴伊藤美重子〈敦煌寫本「伍子胥變文」について：その娛樂性〉，《お茶の水女子大學中國文學會報》31，2012.4，頁 25-40。

¹⁵遊佐昇〈《董永變文》和道教——以董仲信仰為中心探討〉，收入《道教神仙信仰研究》上冊，臺北：中華道統出版社，2000。

的幾位學者，其專精一意之精神令人讚嘆，幾乎都是窮一生之精力於某一論題之鑽研，從材料蒐集到理論的建構，由單點的突破到系統的論述。

研究者務求專一而不駁雜，充分呈現敬業精神。如福井文雅的研究，論題絲毫不逾越其專業的研究領域，篇篇結合自己有關佛教講經的學養與專長。無論是講經的形式、儀式、道具均基於其嫻熟的佛教事務，因此每有獨到見解。

川口久雄以其日本中世漢文學的專長，與深厚的平安文學學養，結合敦煌變文文獻，發為論文，至為可觀。其所論述，資料豐富，證佐有據，而跨學科、跨領域的比較文學研究，更是令吾輩刮目相看。

學術背景影響關注的學科，學術專長也引導研究主題的選擇，更關係到學術發展的面向與成果的呈現。臺灣敦煌變文的研究者頗多皈依或親近佛法，於佛教文化多所理解，對敦煌佛教文獻、文學與文化之研究與關注尤為深切，因此不自覺的形成臺灣敦煌學研究發展的優勢與趨向。日本在這方面則更具特色，有許多的研究者不但親近佛教，更具有僧侶身份，且有寺院道場主持或參與佛教法務的實際經驗，因此關注變文與法事之關係，析論變文在唱導與俗講活動的功能等等，尤其深入且切近。加上日本佛教教團主辦的大學眾多，如大谷大學、龍谷大學、駒澤大學、佛教大學、大正大學…等，也關注敦煌變文的研究，這都是日本敦煌變文研究重要的助力。

又日本唐化運動以來，大量唐抄本、古寫本、正倉院豐富的大唐文物及平安時期的文獻、寺院文書，提供了敦煌變文印證的相關資料與實物。加上日本佛教法會講經與唱導活動的實務，說唱藝人、繪解與唱導文學在各個場合的運用等等，大大提高了唐代變文講唱活動現場重建與活化的可能性；使敦煌變文研究在紙面材料外，又有實物材料與民俗材料等多重證據可資論述。

（作者為四川大學中國俗文化研究所長江學者講座教授）

敦煌文獻中的護產信仰研究

梁麗玲

一、前言

分娩對產婦而言是攸關生死的大事，由於狀況難以預卜，若稍有不慎動了胎氣，或累日久產不下，將嚴重威脅婦女和胎兒的生命，因此，產厄自來被視為婦女生命中的災難。為了避免產難，確保母子平安，許多趨吉避凶的保護措施、醫學療方、民俗方術、儀節禁忌等護產觀念應運而生，進而衍生出相關的生育習俗與產護關懷。特別是佛教東漸、道教產生之後，對於婦女妊娠過程的關懷，又增加了宗教信仰的內容和色彩。

從傳統醫學的角度來看，雖然歷來醫者面對生產大事，各有其因應之道¹。到了唐代，也陸續出現專題討論婦科與產科醫書²，如《婦人方》十卷、俞寶《小女節療方》一卷、崔知悌《產圖》一卷、孫思邈《崔氏產鑿圖》一卷、《千金要方》和《千金翼方》、咎殷《經效產寶》³等，透過傳統醫學的對治措施，提供湯藥方劑及服食時間，因應妊娠時期所產生各種疾病症候。但是對於難產和妊娠崇病的治療，仍存在著很多無法解決的問題，特別是探討難產病因時，醫家大多仍將觸犯禁忌，邪魔作祟視為重要誘因之一。就學理立場而言，有些醫者認為患者之所以被邪祟侵犯，乃因其身心虛衰、欠缺自我防禦的能力。至於對治方法的運用，有些醫者亦認同除了透過尋常的醫療手段之外，必要時還需輔以宗教信仰等特殊方法，才足以治癒邪祟等病症。例如：初唐的崔知悌吸取北魏（386-534）高僧曇鸞撰寫的《調氣方》，成

¹據李貞德研究表示：「中國醫者在5世紀到7世紀之間，已然對女性生育活動展開全面性介入，從胎產功能、生活行為到情緒規範，一層深似一層地申論女性身體的特殊性，為中國醫學中婦人別立一方提供了理論基礎。」見李貞德主編《性別、身體與醫療》，台北：聯經出版社，2008年10月，頁2。

²唐代婦產科醫書為數不少，據馬大正的研究，至少有十四種唐代醫書專題討論婦科與產科，有《婦人方》十卷、俞寶的《小女節療方》一卷、崔知悌《產圖》一卷、孫思邈《崔氏產鑿圖》一卷等；而方藥書籍中涉及婦產科者更多，其中最為影響者當屬孫思邈的《千金要方》。從這些醫書可以推知唐人在婦女求孕、妊娠惡阻、胎動不安、妊娠期間的疾病預防與生活調養等課題，皆比前人有所突破。見馬大正《中國婦產科發展史》，陝西科學教育，1991，頁110-111。

³唐·咎殷撰《經效產寶》三卷，又名《產寶》，成書於847-852年間。原書共52篇，371方。今存本為41篇，374方。卷上論妊娠期雜病及難產諸疾；卷中、下均論產後諸疾。作者集唐代以前諸家關於胎產的論述，兼收民間驗方，結合個人臨床經驗著成此書，為中國現存最早的產科專著。

功地運用到臨床產育實踐中⁴；孫思邈在《千金翼方》的「禁產難方」、「咒禁產暈方」中，採用了道教的符籙咒禁對病者進行心理治療⁵。可見盛唐之際，在佛道二教盛行的時代背景下，醫者主動吸取宗教相關知識並善加運用，對於促進婦產科醫療技術之發展具有一定的催化作用。

敦煌文獻中保留不少隋唐五代時期，信眾尋求宗教信仰、民俗方術協助護產的珍貴材料。例如，P.2666v 記載了民間信仰的安胎習俗，「婦人妊娠，經三日覺，即向南方禮三拜，令子端正，其是古蒙。」；P.3385 的催生符，「婦人產宜易，安床腳上，大吉利」。尤其是佛教、道教傳入敦煌以後，教導透過稱念佛名、持誦經咒或施加符印等方式可免除產難，平安順產者，例如婦女臨產前夕，由施主（家人）到寺廟舉辦祈福法會，延請僧眾向三寶祈求順產誦念的「難月文」⁶，主要透過布施財物、燒香祝禱的功德迴向，祈願三寶加被，讓情緒不安的產婦及家人藉以獲得安慰。若孕婦在生產過程中萬一發生難產現象，為祈禱順利安產，則運用陀羅尼咒、符、印施行催生，同時配合醫方藥材來治療。從宗教信仰的角度來看，這些配合宗教對治產難的療癒方式，正可反映晚唐五代敦煌人士對於婦女孕產的關懷。

本文以「敦煌文獻中的護產信仰研究」為題，主要在探討宗教對於婦女臨產遇難時提供的解除之方。從宗教醫療的角度，通過對於敦煌寫卷所載有關難產對治方法的考察，探討護產信仰祈求的對象、各類經咒符印、催產方、難產符的內容與應用方式，有助於瞭解敦煌地區佛教、道教、民間信仰相互交涉、滲透和借用的情況，藉以反映宗教與社會習俗、民間文化等相互融合的軌跡。

二、與佛教有關的護產信仰

（一）佛教對於產難的關懷與因應

佛教認為產婦發生難產的原因之一，乃觸犯邪崇禁忌，即被邪魔遮障或惡鬼舐頭所造成。例如《龍樹五明論》卷一：「第十六主婦人難產，及惡鬼舐頭」⁷。流傳至敦煌的寫卷 P.3920 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》（簡稱《大悲咒》）載有：「女人臨難生產難，邪魔遮障苦難忍」；P.3916 《佛頂心觀世音療病催產方》：「又設復若有一切諸女人，或身懷六甲，至十月滿足，坐草之時，忽分解不得，

⁴ 崔知悌晚年「述職孤城，空莊四絕，尋醫訪道」時，曾收錄曇鸞助產之事，同時編輯於《崔氏纂要方》十卷內。見《舊唐書》卷 47〈經籍志〉，頁 2042-2050。

⁵ 陳豔玲〈宗教影響下魏晉迄唐生育禮俗探微：以佛教為中心〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版），第 38 卷第 3 期，2011 年 5 月，頁 146-150。

⁶ 詳參阿依先〈祈佛求道、護祐誕生——以敦煌《難月文》誕育願文為中心〉，《敦煌學輯刊》2007 年第 2 期，頁 150-159。

⁷ CBETA, T21, no. 1420, p. 958, a22-24。

被諸惡鬼神為作障難，令此女人苦痛叫喚，悶絕號哭。」佛教所謂的邪魔遮障、惡鬼舐頭，與中國傳統巫術信仰的邪祟病症相類，李建民則泛稱所有的「鬼神之病」為「崇病」⁸。古人認為由邪魔鬼魅引起的某些崇病，並非屬於一般疾病，需採用咒禁療法加以對應。隋·智顛法師在《童蒙止觀·治病第九》也提及：「若是鬼病，當用強心加咒以助治之。」⁹處理策略乃延請巫師、女巫、咒禁師、法師、道士，以符、咒或經由其他特定儀式進行治療之後，便可趕走致病鬼魅，疾病痊癒。採取的對治之方，大抵與巫覡的禱解和禳除之法相仿，只是祈求的對象因宗教信仰的不同而有所差異。

從宗教醫療的角度來看，婦女臨盆時若因邪魔相擾導致難產，佛教特別針對臨產遇難、胎衣不下和胎死腹中等危急狀況，提供了許多免除產厄的經咒印符，或透過念咒儀式的操作、或食服符水、或懸佩難產符，也有咒語或符印配合傳統醫學及民俗療方者，以祈母子均安，達到化解產難之目的。尤其是密教典籍中記載很多迴遮婦女產難的咒（陀羅尼）及相關行法。例如：有念佛名號即可化解者，在東晉·帛屍梨蜜多羅譯《佛說灌頂經》卷十二記載了：「若他婦女生產難者，皆當念是瑠璃光佛……不遭枉橫，善神擁護，不為惡鬼舐其頭也。」¹⁰藉以鼓吹念誦藥師瑠璃光佛名號，便可免除惡鬼侵擾；又東晉·竺難提譯《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》卷一載：「若有婦人生產難者，臨當命終，三稱觀世音菩薩名號，並誦持此咒，即得解脫。」¹¹強調稱念觀音名號和持誦消伏毒害陀羅尼，即可解除產難；又如專門對治難產而設的陀羅尼咒，在失譯《陀羅尼雜集》卷五載錄了〈佛說除產難陀羅尼一首〉¹²與〈尼乾天所說產難陀羅尼咒〉¹³兩則咒語，唐·伽梵達摩譯出的《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》則強調「志心稱誦大悲咒，鬼神退散安樂生」¹⁴。

⁸詳參李建民〈崇病與「場所」：傳統醫學對崇病的一種解釋〉，頁101。所謂邪祟病症，在遠古時期指涉「邪鬼」(demons)、「鬼神」等力量，等到「系統對應醫學」(medicine of systematic correspondence)興起之後，則逐漸被無關鬼神、單指致病因素 (pathogenic agents) 的「邪氣」所取代。李建民又進一步提出：(1) 在《內經》的內、外因分類架構下，以「邪」、「氣」(或「風」)或「邪氣」等觀念來理解崇病的病理，成為重要的醫學史傳統；(2) 宋代醫者陳言提出「三因」之說，將「疰、忤、附著、畏、壓、溺」等背於常理的病症歸類在「不內外因」，說明此類病症無法完全用七情(內因)、六淫(外因)的常理加以相衡。因此，可以推斷直到宋代為止，中國的醫者不外是以外因(自然因素)與不內外因(超自然因素)來解釋邪祟病症。

⁹智顛《童蒙止觀》，北京：中華書局，1988年，頁55。

¹⁰CBETA, T21, no. 1331, p. 534, c6-10。

¹¹CBETA, T20, no. 1043, p. 36, a25-27。

¹²CBETA, T21, no. 1336, p. 605 c7, p. 606, a27-b8。由於《陀羅尼雜集》未詳撰者，今附於梁錄。依于君方〈「偽經」與觀音信仰〉表示：「《大正藏》卷21收有失譯的《陀羅尼雜集》十卷，據說是六世紀前半(550以前)寫成的「偽經」。」《中華佛學學報》第08期，臺北：中華佛學研究所，1995，頁117。詳參 Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells", Robert E. Buswell, Jr. (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, University of Hawaii Press, 1990, p.80。

¹³CBETA, T21, no. 1336, p. 610, a6-10。

¹⁴CBETA, T20, no. 1060, p. 108, c16。

(二) 敦煌佛教文獻的護產之方

流傳於敦煌地區的佛教寫卷與護產信仰有關者，大多是採宗教儀式與傳統醫書（或民俗療方）並用進行催生，即結合了傳統醫方，或透過持誦咒語的祈禱儀式，或書寫咒印，或求乞難產符（或印）使產婦飲服或懸佩之。茲分別說明如下：

1、持咒配合醫方

在佛教咒術中，解除產難必須驅鬼伏魔，主要是通過持誦咒語配合傳統醫方來進行，敦煌寫卷中有 P.3920 與 S.2392 兩個卷子。

P.3920 抄錄了唐·伽梵達摩譯《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》卷一云：

若難產者，取胡麻油，呪三七遍，摩產婦臍中及玉門中，即易生。若婦人懷妊，子死腹中，取阿波末利伽草（牛膝是）一大兩，水二升和煎，取半升，呪三七遍，服即出來，一無苦痛。胎衣不出者，亦服此藥，即差¹⁵。

這段經文說明產婦命在旦夕之際，佛教提供療治各種難產的處理方式。首先，若發生難產，催生方法是先取胡麻油，虔誠持誦二十一遍大悲呪，同時將油塗摩於產婦臍中及玉門中，即可順俐落胎。由於咒語具有一種超自然的神秘力量，透過持咒儀式的操作，祈請觀音菩薩廣大神力的加持，威攝作祟的邪魔鬼魅。至於催生之方則使用麻油施咒助產，乃取麻油有其滑澤之義，此一概念可能與滑潤之物能滑胎易產的相類聯想有關¹⁶。在失譯的《陀羅尼集集》卷五〈佛說除產難陀羅尼一首〉並附記說明：「行此呪法者，呪油七遍塗產所，即易。」¹⁷據此可知，佛教很早就已經懂得運用咒語配合麻油的催產方術。到唐代譯出的密教經典中，敘及以油施咒祈請觀音菩薩慈悲護產，再將油（或水）塗抹按摩婦女臍部或產門來解除產難者甚多，例如智通譯《觀自在菩薩隨心咒經》卷一：「若婦人難產，取淨油呪三遍，塗產門兒，則易生。」¹⁸；阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷二〈淨王佛頂印呪第十八〉云：「若婦人產難，產不出者，以此印印麻油器上，呪三七遍，將油摩臍，誦呪，即出。白月¹⁹十

¹⁵CBETA, T20, no. 1060, p. 110, b25-28。P.3920 所抄寫文字與《大正藏》所錄內容略有差異：「若患難產者，取胡麻油，呪三七遍，摩產婦臍中及玉門中，即易生。若婦人懷妊，子死腹中，取阿波末利伽草（牛膝草也）一大兩，清水二升和煎，取一升，呪三七遍，服即出，一無苦痛。胎衣不出者，亦服此藥，即差。」另外，本經的異出本由伽梵達摩譯《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》卷一，「若有婦人患產難者，取胡麻油，呪三七遍，摩產婦臍中及玉門中，若令口吞易生。若有女人懷妊，死腹中者，取阿婆末喇草一大兩，以水二升和煮絞去滓，取一升汁，呪三七遍，服即出，一無苦痛。若不出胎衣者，亦服此藥，即出差（阿婆末喇草，牛膝草是也）。」（CBETA, T20, no. 1059, p. 104, a28-b4）。據此可知，P.3920 水二升和煎取半升，可能是抄寫不慎所產生的筆誤。

¹⁶詳參方燕：〈從催生巫術看宋代婦女的生育〉，《甘肅社會科學》2008年第2期，2008年，頁104-107。

¹⁷CBETA, T21, no. 1336, p. 605 c7、p. 606, a27-b8。

¹⁸CBETA, T20, no. 1103a, p. 462, b8-9。

¹⁹所謂白月，係指印度每月的後半十五日，相當於中國陰曆的每月初一到十五日。

三日香湯灑浴燒香供養，誦呪滅罪，即能縛鬼惡人及賊。」²⁰；卷十〈烏樞沙摩金剛法印咒品〉云：「又法若婦人難產，呪胡麻油七遍，以摩臍上，即得生兒。」²¹不空譯《一字奇特佛頂經·先行品》：「又除發吒字，難產婦人加持水或油，與飲及塗，即易產。」²²這些密典多強調受持陀羅尼（咒）配合麻油（或水）即可脫離產難，此種簡單又方便的處治方式，帶給臨難婦女及其家眷許多安慰與希望。

其次，若懷妊過程發現胎死腹中，或產後胎衣不出²³時，佛教提供醫藥與咒術並用的療治之法，即以阿波末利伽草（即牛膝草）一大兩，水二升和煎，取一升等湯藥方劑，配合持念大悲呪二十一遍的儀式後服之，即可順利流產及脫卸胎衣²⁴。由於牛膝草具有調節身體循環系統的功能，對婦女月經週期的調整亦有所助益，特別是改善經期間水分滯留的現象。唐代孫思邈《備急千金要方》中有兩帖以牛膝草治療產難的藥方：其一為治產兒胞衣不出、令胞爛方：「牛膝、瞿麥（各一兩）當歸、通草（各一兩半）、滑石（二兩，一作桂心二兩）、葵子（半升），上六味咀，以水九升，煮取三升，分三服。」²⁵另一帖則治胎死腹中，若母病欲下之方：「又方牛膝（三兩）、葵子（一升），上二味以水七升，煮取三升，分三服。」²⁶由此可見，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》所記載的內容，確實結合了傳統醫學藥方中提及牛膝草對治產難的療效。其次，宋·陳自明《婦人大全良方》，〈妊娠胎動安不得卻須下方論第三妊娠得病，欲去子方附〉所載：

夫妊娠羸瘦，或挾疾病，臟腑虛損，氣血枯竭，既不能養胎，致胎動而不堅固，終不能安者，則可下之，免害妊婦也。療胎動安不得，尚在腹，

²⁰CBETA, T18, no. 901, p. 798, c12-15。

²¹CBETA, T18, no. 901, p. 873, b9-10。

²²CBETA, T19, no. 953, p. 294, a4-5。其他尚有金剛智譯的《五大虛空藏菩薩速疾大神驗祕密式經》卷一〈成就悉地品〉：「若人欲得一切，女人難產速生者，以北方菩薩加前天，祈之。」（CBETA, T20, no. 1149, p. 608, b7-9）；寶思惟譯《大方廣菩薩藏經中文殊師利根本一字陀羅尼經》卷一：「若有女人產難之時，取阿吒盧沙迦根或郎伽利迦根，呪之七遍，以無蟲水和摩之，塗於產女臍中，兒即易生。」（CBETA, T20, no. 1181, p. 780, b24-27）；不空譯的《聖迦柁忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經》卷二：「又法婦人難產者，取酥一兩加持二十一遍令服，即得易產，不受諸苦。」（CBETA, T21, no. 1222a, p. 110, a18-19）；以及《大藥叉女歡喜母並愛子成就法》卷一：「又法若有難產者，加持牛酥一百八遍或二十一遍，與產婦喫及塗產門，必得易產。」（CBETA, T21, no. 1260, p. 287, c28-29）；還有《佛說金毘羅童子威德經》卷一：「又法若有女人生產難者，取藥一丸和酥摩腰下，即易生。」（CBETA, T21, no. 1289, p. 371, b21-22）。

²³李應存根據中醫理論表示：「產衣不出，又名胞衣不下，或胎衣不下。指胎兒娩出後，胎盤超過半個小時以上遲遲不下，多因產時用力過度，待兒產出之後，氣血大虛，身體疲憊無力，不能更用氣力產胞，其間外界冷邪乘虛而入，使血道痞塞不暢，故胞久不出，古代又稱為息胞，即今天所說的『胎盤滯留』。當須用手法取出胞衣，繼以藥物救治，一般宜用大補氣血、溫宮暖胞之十全大補湯，也可同時針灸合穀、三陰交等穴。」

²⁴CBETA, T21, no. 1260, p. 287, c28-29。

²⁵唐·孫思邈《備急千金要方》，吉林：人民出版社，頁113。

²⁶同上註。

母欲死，須以牛膝湯下之²⁷。

更詳細說明當產婦身體虛弱，氣血凝滯，不足以養胎，又可能威脅到產婦生命安全時，傳統醫學便運用牛膝草湯的激勵作用以為療癒的功效。此外，佛教以咒術結合醫藥雙管齊下對治產難的方式，還有寶思惟譯《大方廣菩薩藏經中文殊師利根本一字陀羅尼經》卷一：「若有女人產難之時，取阿吒盧沙迦根或郎伽利迦根，呪之七遍，以無蟲水和摩之，塗於產女臍中，兒即易生。」²⁸；不空譯的《聖迦梔忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經》卷二：「又法婦人難產者，取酥一兩加持二十一遍令服，即得易產，不受諸苦。」²⁹；以及《大藥叉女歡喜母並愛子成就法》卷一：「又法若有難產者，加持牛酥一百八遍或二十一遍，與產婦喫及塗產門，必得易產。」³⁰也可運用在逆產現象時，如《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》卷一：「若有婦人患倒子產，難生欲死者，取蓬萊一升，以水三升煮取一升汁，呪三七遍，令服即生，無病。」³¹

另外，S.2392 也抄錄了唐·阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷九載錄療治婦人產難的內容：

是法印呪。若婦人產，腹中兒死不得出者，手掬取少水，和少許阿魏藥，誦前供養呪³²一百八遍，與其令服，死兒即出³³。

據《千金翼方》載阿魏具有「主一切疰惡氣」之效，又《本草匯言》謂「阿魏化積、墮胎、殺蟲之藥也」。因此，當發生胎死腹中不得出的現象時，立即採少許水合阿魏藥，再持誦烏樞沙摩供養法印呪一百零八遍，即可化解危機。

據此可見，結合持咒儀式與服飲藥方並行，是佛教對治產難經常操作的一種療癒模式。換言之，在對治產難的療程中，運用咒語的神奇威力讓產婦心理產生變化，再加上一般藥物的輔助，達到相輔相成的效果，使其迅速產子，解除痛苦。

2、書寫咒印吞服

敦煌寫卷 P.3916 與 P.3930 兩卷所載內容，則是透過書寫咒印再用水吞服的方式來消除產難，驅鬼治病。

P.3916 《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》卷中《佛頂心觀世音療病催產方》，抄

²⁷宋·陳自明《婦人大全良方》，頁 379-380。

²⁸CBETA, T20, no. 1181, p. 780, b24-27。

²⁹CBETA, T21, no. 1222a, p. 110, a18-19。

³⁰CBETA, T21, no. 1260, p. 287, c28-29。

³¹CBETA, T20, no. 1059, p. 105, a26-28。

³²《陀羅尼集經》卷 9 〈烏樞沙摩供養法印呪第五〉的內容：「唵（一）跋折囉 俱嚕駄（二）摩訶婆（去音）羅（三）唵（四）入鞞入鞞（五）摩訶入鞞（六）主羅主羅（七）企羅企羅（八）娑羅娑羅（九）訶羅訶羅（十）馱訶馱訶（十一）莎訶（十二）」（CBETA, T18, no. 901, p. 861, c3-9）

³³CBETA, T18, no. 901, p. 863, a18-23。

錄了兩段救護難產、胎衣不下的催產妙方，藉以宣揚此陀羅尼的大威神力，其內容如下：

又設復若有一切諸女人，或身懷六甲，至十月滿足，坐草之時，忽分解不得，被諸惡鬼神為作障難，令此女人苦痛叫喚，悶絕號哭，無處投告者，即以好朱砂書此陀羅尼及秘字印，密用香水吞之，當時分解，產下智慧之男，有相之女，令人愛樂。

又若復胎衣不下，致損胎傷殺。不然，兒為母死，乃至母為兒亡。或復母子俱喪。速以朱砂書此頂輪王秘字印，用香水吞之，當即便推下亡兒，可以速棄向水中。

由於這部經不入藏經，不著譯著人名，依據于君方³⁴及鄭阿財³⁵對其內容的考證，認為是一部本土所撰的偽經，並指出療病催產的內容，最初可能是善信人士將驗效文字附記於經文之後，經過輾轉傳抄，誤植成經卷的一部分。若發生分娩不順，或胎衣不下，可能傷及胎兒及產婦性命時，本經提供以「好朱砂書此陀羅尼及秘字印，密用香水吞之」的操作方式解除難產；又以「朱砂書此頂輪王秘字印，用香水吞之」的模式療治胎衣不下。這兩種對治方式皆未見於佛教經典中，根據蕭登福指出「道經中所見的吞符方式，或將神符直接以井華水吞服；或書符於竹膜上再予吞服；或將符燒灰，和於水中飲用」³⁶。例如：《太上玄妙千金錄》：「右書符念咒，潔淨密室內，集神，面北端坐，想北斗七星覆頂上，玄武現龜蛇入口內，不出氣書了，吹在紙上，用新筆朱砂書之。如與人，仍於咒上任意別書符二道蓋之。至夜，香上度過，燈上燒灰，香水吞下，自身獨寐而可應。」由此可知，《佛頂心觀世音療病催產方》所提供對治產難的方法，已與中國本土文化相結合，從早期佛教傳入的口頭持咒，轉化為用硃砂書寫陀羅尼及秘字印。至於以朱砂書寫秘字印吞服的治療方式，很有可能是借用或仿效道教吞符的法術，進而將咒語神符化。由於 P.3916 中年代最晚的是唐·法成所譯的《諸星母陀羅尼經》，鄭阿財根據「沙門法成於甘州修多寺譯」考訂，法成移居甘州修多寺譯經應在公元 842–846 年間，推測本經的成立時間宜在中唐時期³⁷。據此可以推知，P.3916 號經卷的抄寫及其在敦煌的流行，應該晚於 846 年以後。

³⁴于君方在〈「偽經」與觀音信仰〉表示：「《大悲咒》跟《請觀音經》都很可能是《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》的模式，或至少該「偽經」的作者從前兩經得到靈感。」詳參《中華佛學學報》第 08 期，臺北：中華佛學研究所，1995 年，頁 116–121。

³⁵鄭阿財在〈敦煌寫本《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》研究〉：「此卷似為持誦《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》者，將此經於孕婦催產，保佑母子平安之妙方，附抄於經後，以為鼓吹抄造此經之宣傳。經傳抄流傳後，轉化為經文。」詳參鄭阿財：〈敦煌寫本《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》研究〉，《敦煌學》第 23 輯，2003 年 2 月，頁 21–48。

³⁶蕭登福〈道教符籙咒印對佛教密宗之影響〉，《台中商專學報》第 24 期，1992 年 6 月，頁 53。

³⁷同註 31。

此外，浙江省博物館藏有兩卷《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》，一件是1960年麗水碧湖宋塔出土的南宋《佛頂心陀羅尼經》，另一件為黃賓虹捐贈³⁸給浙江省博物館的舊藏（見圖一）；臺北故宮博物院藏有明泥金字寫本《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》三卷³⁹（見圖二）；美國印地安納波里斯博物館（Indianapolis Museum of Art）收藏的明正統刊插圖本《佛頂心大陀羅尼經》三卷⁴⁰。這幾部經的卷尾皆書寫了救助產難的「秘字印」，以及跋有「朱書此符，能救產難」的題字。此「秘字印」與道教符印頗為相似，皆透露《佛頂心陀羅尼經》與道教信仰相結合的發展痕跡，相較於敦煌寫本的內容可以得知，自南宋以後流傳的《佛頂心陀羅尼經》，似乎更加強調這部經的護產功能。雖然就目前所藏敦煌文獻看來，尚無法得知P.3916《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》所發揮的護產功效為何？但是在明正統刊插圖本《佛頂心大陀羅尼經》，卷尾載錄了一段信徒還願印經的題記：

京都順天府大興縣澄清坊小巷面南，居住奉佛信女人孫氏妙淨，為女唐氏妙真於正統三年九月二十三日坐草，忽患心頭疼痛，無伸（神）保佑。對家堂前告許印施佛頂心大陀羅尼經一千卷，荷保女唐氏母子平安。果蒙經力，不負初心，發心印施流通吉祥如意者，正統五年四月初八日施。

文中敘述唐妙真生產遇難，臨危之際其母孫妙淨於堂前祈請發願，若得觀世音菩薩護持庇佑，母子均安的話，將發心施印《佛頂心大陀羅尼經》一千卷，而此經即是孫妙淨為了感謝觀世音菩薩護產有成，於正統五年（1440）四月初八日佛誕日歡喜還願，發心供養的。由此可知，隨著佛頂信仰的大力鼓吹，這部經已然成為祈求安產的對象之一，至少到了明代英宗年間，《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》在民間仍持續發揮著護產的功能。

另外，在P.3930〈醫方書〉中抄錄一則〈治女人難產方〉，其內容為：

右吞皂莢子七枚，驗。又方：水銀如大豆許，二枚，服之即差。右方酥蜜各二兩，煖酒一升相和，服之三兩，服甚效。右方有咒法：南無乾施婆天使我廣說此呪偈：邪喇邪喇 邪婆怛他 邪婆怛他莎訶。右此咒於華皮上抄之，淨嗽口，含淨水，燒香佛前，一氣抄之，但覺欲產時。

此卷透露的訊息是，醫者除了以傳統醫方治療產難之外，也認同有些邪魔作祟的病癥無法使用一般疾病的治療方式時，建議可採用祝禱、咒語之方法，配合宗教儀式

³⁸李翎、馬德合撰〈敦煌印本《救產難陀羅尼》及其相關問題〉，《敦煌研究》2013年第4期，頁78-83。

³⁹同註31。

⁴⁰據于君方在〈「偽經」與觀音信仰〉一文所附照片，詳參《中華佛學學報》第08期，臺北：中華佛學研究所，1995，頁134；圖片可見于君方著、陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯《觀音——菩薩中國化的演變》，台北：法鼓文化，2009年7月，頁147。

加以處理，以利催產。P.3930 所抄之〈治女人難產方〉與失譯《陀羅尼雜集》卷五《尼乾天所說產難陀羅尼咒》的內容相類：

南無乾陀天使我呪句如意成吉，即說此呪：

耆梨耆梨 耆羅鉢陀 耆羅鉢陀悉波呵

呪曰：書樺皮若紙上，書呪文燒作灰，婦人水中服之，即得分身⁴¹。

經過比對可以發現，除了咒語因翻譯緣故有所差別，以及《尼乾天所說產難陀羅尼咒》需將咒語燒作灰之外，兩者對治難產的處理方式，皆是在華（樺）皮上書寫陀羅尼咒合水吞服。此外，十世紀日本醫者丹波康賴所輯《醫心方》卷二三《治產難方第九》也引用《大集陀羅尼經》神咒：

南無乾陀天與我呪句如意成吉，祇利祇利，祇羅針陀施祇羅鉢多悉婆訶。

右其咒，令產婦易生，朱書華皮上燒作灰，和清水服之，即令懷子易生，

聰明智慧，壽命延長，不遭狂橫。本在上易產篇⁴²。

《醫心方》所載催產妙方的內容，大抵與上述兩則相同。另外，唐代產科醫家許仁則《子母秘錄》云：

防產難，及運呪曰：耆利闍羅拔施 羅拔施耆利闍河沙呵。

上，臨產預至心禮懺，誦滿千遍，神驗不可言，常用有效。

又云：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

上，臨產，墨書前四句，分為四符，臍上度至心，水中吞之，立隨兒出，

曾有效⁴³。

《子母秘錄》提供的催產方，也是將經文書寫為符，合水吞之，即可順利生產。這些例證顯現，唐代醫者在對治產難方面，接受並徵引佛教的咒語、符印與藥方相結合的治療方式，於是在傳統醫學的治產難藥方中，屢屢出現佛教經文及咒語的事實。據此可見，P.3930〈醫方書〉所載內容，很有可能也是參考失譯《陀羅尼雜集》而來的。

3、吞符結合民俗

S.2498《觀世音菩薩符咒》中提供兩種婦女遇產難時的催生符，依照此法吞服者，可立即驗效。小的難產催生符為方形，具體作法是：「難產者吞之，兒出。手把符出，見驗，大吉。」（見圖三）大的難產催生符狀若複雜草書，文書內容為「此符

⁴¹CBETA, T21, no. 1336, p. 610, a6-10.

⁴²丹波康賴《醫心方》，北京：人民衛生出版社，1955年，頁905。

⁴³許仁則唐代醫家，其生平履貫均欠詳，嘗著有《子母秘錄》十卷，未見傳世。唯同代之《外臺秘要》及後來之《證類本草》，均引有其佚文，足見其影響。引書同上。

難產，隨年幾（紀）與吞。桃湯下，七立（粒）桃仁，去尖。此法極秘，勿傳。」下云：「以醋點湯。」旁有兩行指示文字：「凡欲書符及印，身行用法，皆與朱砂驗酢研之，書畫併吞。取井華水，如急，待（持）用軍荼利小心咒，即廿一遍，咒水下符」。（見圖四）符是將文字屈曲成篆籀星雷之形，具有避邪、威懾的特性。道教認為，符原是天上聖神使用的文字，其後始下漏於地。據《雲笈七籤》卷四十五〈祕要訣法〉云：「符者，三光之靈文，天地之真信也。人皆假之以朱墨紙筆，吾獨謂一點靈光，通天徹地，精神所寓」⁴⁴。道教認為符具有人神交感的神秘功能，可作為人與神進行溝通、感應的重要媒介，因此，借用吞符方式以求治病驅鬼，成為道教治療疾病的方術之一。此一習俗始於漢代，據《太平經》卷一百八〈要訣十九條〉云：「欲除病而大開道者，取訣於丹書吞字也。」

S.2498《觀世音菩薩符咒》中，小幅難產催生符的對治方法，是令產婦在緊急時刻吞下符紙，透過此符的神奇力量，遣其速生，以化解危機。當兒出生時手持難產婦女所吞之符，即見靈驗之效。由於印度佛教傳入中國時，並未使用符籙之術，可見此吞符催產的相關行法，與道教相結合的可能性極高，同時也揭示了敦煌地區的佛教信仰，已雜糅不同宗教與民俗文化的轉變現象。關於吞符解除產難之方，在宋·吳彥夔撰《傳信適用方·卷下·治婦人眾疾》中更詳細說明其用法：

催生靈符，治一切產難橫逆。於端午日以露水或雨飛好朱砂，至誠書龍字，勿令筆劃連接。每臨產時即旋圓一字，以溫水吞下，隨男左女右持符出，是驗。然須直候腰作陣痛，上草欲產時方服，不可太早。甲子庚申日亦可書。

產婦能順利產子的原因皆為吞符催生，《傳信適用方》還特別叮嚀，此符必須等到婦女陣痛已達腰間，準備生產時才能服用，時間不宜過早才能發揮效力，而且 S.2498 的「兒出，手把符出，見驗」與《傳信適用方》「隨男左女右持符出，是驗」，兩者的驗證方式亦十分類近。由此可見，這種吞符的催產方式，不僅是晚唐五代的敦煌地區，一直到宋代民間依然流傳。

除了倚靠吞符的神秘力量催產之外，S.2498 大幅的難產催生符，為了強化符咒的功效，還配合了桃湯、桃仁、醋等藥物作用。所謂桃湯，係指用桃木煮成的液汁。從民俗的角度來看，漢代已有鞭灑桃湯以驅鬼之古俗，如《漢書·王莽傳下》云：「又感漢高廟神靈，遣虎賁武士入高廟，……桃湯赭鞭，鞭灑屋壁。」到了南北朝，演變成春節飲桃湯以辟邪的風俗，如梁·宗懷《荊楚歲時記》云：「正月一日……於是長幼悉正衣冠，以次拜賀。進椒柏酒、飲桃湯。」又《太平御覽》引古本《荊楚歲時記》作：「（正月一日）飲桃湯及柏，故以桃湯、柏葉為酒。」因此，S.2498 大幅難產符需

⁴⁴ 《道藏》第 32 冊，北京：文物出版社，1988 年，頁 674。

隨年紀吞催生符，配合桃湯而下，可能是依循唐人飲桃湯之俗，藉以驅除難產作祟之邪魔惡鬼。其次，就中醫理論來看，桃仁味苦、性平，具有活血祛瘀，潤腸通便的功效。使用桃仁煎劑，有促進產婦子宮的收縮作用，亦有助於子宮恢復和止血的功能，可見桃仁具有防治產難及療癒產後百病的效能，經常被使用於治療婦科疾病的藥方之一。例如宋代朱瑞章編《衛生家寶科備要》，也指出桃仁具有催產之功效，如：「取桃仁分破，書一片作可字，一片作出字，依前還合，令母吞之即產。此天真法也，神效」。明代李時珍《本草綱目》果部第二十九卷也有類似的記載：「婦人難產，數日不出，桃仁一個劈開，一片書可字，一片書出字，還合吞之即生。（刪繁方）。」至於以醋點湯的作用，據叢春雨⁴⁵指出敦煌遺書中有兩則用醋治療婦科疾病者，其一是 P.2662v《雜證方書》中：「治產後血悶方：好墨，醋研，服一合。」治療產後血暈（血悶），崩中卒下血的癥狀，用醋磨服之，可達到補虛祛痰，生化止血，醒腦開竅之作用。其二為 P.2666v《單藥方》：「子死腹中，月數未足，母欲悶絕者，用大豆三升，以醋煮濃汁。頓服，立出。——《產乳》」本品與醋煮濃汁，頓服，在於下死胎化癥滯、通經氣，無非取其酸收消痕之功。在《子母秘錄》中也有類似的記載：「胎死不下月未足者，大豆煮醋服三升、立便分解，未下再服。」⁴⁶又宋代王懷隱等奉敕編纂《太平聖惠方》的「治產難諸方」也有：「每遇難生，看大小書符子，畫『天生』兩字，以醋湯下，極效。」由此可見，醋在治癒產婦時也被當作一種藥方。關於此難產催生符的流傳，由於用「桃湯下，七立（粒）桃仁，去尖」等藥方來對治難產的方式，並未見於傳統婦科醫書和敦煌文獻中的醫方書，有可能受到「此法極秘，勿傳」的影響，而僅在敦煌地區流行。另外，就行法的施用而言，除了採用道教以朱砂畫符、書印、吞符、取井華水⁴⁷等相關祕法之外，若情況緊急，還需配合念誦二十一遍密教的軍荼利小心咒⁴⁸等儀式，才能確保平安順產。由此可以推測，此幅結合民俗、藥方、道教的井華水、密教的咒語的產難催生符，很可能是敦煌佛教摹仿中土方術與道教符印所造構而成的，同時反映了佛教中國化、民間化的表現。

⁴⁵叢春雨〈論醋在敦煌遺書馬王堆竹簡古醫方中的臨床應用〉，《敦煌研究》2001年第2期（總68），2001年，頁142-143

⁴⁶原文均引自《本草綱目》穀部第二十五卷。

⁴⁷所謂井華水，井中平旦第一汲出的水。道經中之井華水，亦稱井華、井花，係清晨最先由井中打起的水，道徒常喜歡以井華水來服藥，又《千金方》載：「治心悶汗出，不識人。新汲水和蜜飲之，甚妙。又方：欲產時，取井花水半升，頓一服。」

⁴⁸軍荼利，梵文作 Kundali，密教有軍荼利明王，為金剛界五大明王之一，在佛教信仰中，其係南方寶生如來的教令輪身，唐·不空譯《甘露軍荼利菩薩供養念誦成就儀軌》。所謂「軍荼利小心咒」，參見《陀羅尼集經》卷八所載：「軍荼利香爐法印第一（用小心咒）仰左右手掌，兩手中指、無名指、小指，直向上豎，背各相著二頭指斜直頭相柱，二大指舒頰頭指第二節，咒曰：唵（一）阿（上音）蜜哩（二合）帝（二）鳴鉢（三）拈（四）是法印咒。若作一切金剛法事，先以此印印香爐已，誦小心咒滿三七遍，然後燒香一切歡喜。」（CBETA, T18, no. 901, p. 852, b03-11）。

4、帶持救產難咒

敦煌印本 P.4514 《聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼》（見圖五），除了繪有主尊觀世音菩薩及五層梵文咒輪之外，在兩邊及下方捺印了十一幅左漢右梵的咒語，左邊漢文為「念尼虔陀菩薩普願一切分解平善」，右邊梵文上方書寫「救產難陀羅尼」，說明此陀羅尼具有救助產難的功用。根據李翎、馬德指出，《聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼》出現在五代時期，為更加簡捷的救產難咒語，只要隨身帶持即可解難⁴⁹。然而在漢文《大藏經》中，未能發現「念尼虔陀菩薩普願一切分解平善」的記載，敦煌印本《救產難陀羅尼》究竟出自何處？仍有待進一步考證。

再依據林光明考訂 P.4514 《聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼》的內容指出，此圖中央為千轉觀世音，觀音的四隅原為金剛歌、金剛舞、金剛嬉、與金剛鬘等菩薩，代表金剛界的內四供菩薩，圖中分別以歌、舞、嬉、鬘四位菩薩的悉曇種子字來表示，用以讚頌供養正中央的本尊。五咒的內容分別為：(1) 聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼、(2) 法身緣生偈、(3) 大金剛吉祥佛眼陀羅尼、(4) 一切如來隨心陀羅尼、(5) 曼殊室利菩薩五字陀羅尼⁵⁰。左邊三行漢文：「此聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼，有大威力，能滅眾罪，轉現六根，成功德體。若帶持者，罪滅福生，當得作佛。」說明帶持本咒可產生滅罪生福的功效。由於《聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼》未收錄於《大藏經》之中，但與千轉觀音咒有關者，有唐·智通譯《千轉陀羅尼觀世音菩薩呪經》及玄奘譯《咒五首經》（又名《能滅眾罪千轉陀羅尼經》）。據《千轉陀羅尼觀世音菩薩呪經》所述：「千劫聚集業障，一時誦念，悉皆滅盡，得千佛聚集善根，得背千劫流轉生老病死邊際，捨此身已，即見千轉輪聖王。」經中強調念誦此咒，可滅盡千劫所聚業障，與《聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼》說明咒有大威力，能滅眾罪的功能相類。據此推測，同樣印於 P.4514 的《救產難陀羅尼》，可能也是基於千轉滅罪的觀念，提供產婦隨身帶持此符咒，即可化解難產的危機。

三、與道教有關的護產信仰

P.2661v 記載了產婦分娩之際，呼叫六神之名可免除產難的內容：

六曰神名：天公字大莘，日字長生，月字子光，北斗字長文，太白字文君，東方朔字祖常。右難此六神名字識之，不兵死；女人識之，不產亡。有急難呼六神，老不避死，吉。一云：知此六神名，長呼之，即長生不死，上為天宮。

⁴⁹李翎、馬德合撰〈敦煌印本《救產難陀羅尼》及其相關問題〉，《敦煌研究》2013年第4期，頁78-83。

⁵⁰林光明〈滅罪生福的《千轉觀音咒》〉，《咒語漫談》第32期，嘉豐出版社，2005年2月。

說明透過呼請天公、日神、月神、北斗、太白、東方朔等六神名諱的儀式，不但可避免兵難、產難，還可以長生不死。高國藩⁵¹主張分娩時產婦必須呼喊六神之名，乃古敦煌民間的傳統信仰，然筆者卻持不同看法，認為可能與道教流行的因素較為密切。

關於呼請神名可免死難的信仰，在北宋張君房編纂《雲笈七籤》卷六一〈辨雜呼神名〉也有類似記載：

天公字陽君，日字長生，月字子光，北斗字長史，雷公字吾君，西王母字文殊，太歲字微明，大將軍字元莊。已上，男知不兵死，女知不產亡。
入水呼引陰，入山呼孟宇，入兵呼九光，遠行呼天命。凡呼之，皆免難。

相互對照可以發現，兩卷的文義很相近，除了 P.2661v 呼六神與《雲笈七籤》呼八神的名諱有所不同，和 P.2661v 的太白、東方朔兩神未出現於《雲笈七籤》之外，呼請諸神名諱的模式與「男不兵死，女不產亡」之目的皆相同。由於《雲笈七籤》乃宋真宗天禧年間（1017–1021）張君房所編的道教類書，之後又被收錄於《正統道藏》太玄部。據此可推知，P.2661v 以呼請神名即可免難，追求長生不死的習俗，應該與道教信仰有關，且書寫時間也早於《雲笈七籤》。

此種呼神名諱以治病避邪的作法，據蕭登福⁵²指出，應是由早期祝由之法，指稱其名，讓鬼神不敢作祟的觀念而來。此俗於戰國時期已經存在，唯所呼請為身外之神，亦未言明諸神的名諱姓氏⁵³。到了西漢讖緯書《龍魚河圖》，所呼念神祇則由早期的外神之名，轉為呼請人體身內諸神名諱，以達到治病驅邪之目的：

髮神名壽長，耳神名嬌女，目神名珠映，鼻神名勇盧，齒神名丹朱。夜臥呼之，有患亦便呼之九過，惡鬼自卻⁵⁴。

文中以夜臥呼請髮、耳、目、鼻、齒等身神名諱來驅退惡鬼、療治病患，所治病患應與身體部位相對應，如呼耳神名可治耳痛，呼目神名可治眼疾等，在態度上也由恐嚇為害的邪精，轉變成虔心祈請正派神祇加以護持。反觀 P.2661v 所載，雖然呼請的是身外之神，但無論是祈請形式或治病目的皆與《龍魚河圖》相仿。由此推測，敦煌寫卷 P.2661v 的護產方式，有可能也是受到漢代道教呼請神祇（鬼魅）名諱來治病風俗的影響。

⁵¹高國藩《敦煌民俗學》，上海文藝出版社，1989年，頁84。

⁵²詳參蕭登福〈試論道教內神名諱源起——兼論東晉上清經派存思修煉法門〉，《宗教學研究》2004年第3期，頁1–10+82。

⁵³例如：西漢馬王堆三號墓出土帛書《雜療方》第六十七行至第七十行：「即不幸為蠅蟲蛇蠱（蜂）射者，祝，唾之三，以其射者之名名之，曰：『某，女（汝）弟兄五人，某索智（知）其名，而處水者為，而處土者為蚊，棲木者為蠱、厭斯，蜚（飛）而之荊南者為蠅。而晉□未□，爾教為宗孫。某賊，爾不使某之病已，且複□□□□□□□□。』」說明了治病的方式，即藉由稱道魅物之名，並加以恐嚇。

⁵⁴《古微書·卷三十四·河圖緯》引。

至於 P.2661v 所呼六神與「女人識之不產亡」有何關連？相傳東方朔乃歲星之精⁵⁵，故本卷所呼神名應與道教的星斗崇拜信仰有關。道教認為天空諸星是神祇的化現，代表著天帝及諸神，各有其階位及職司，掌管人事吉凶禍福。例如日、月代表光明，能照破一切黑暗，日、月之中有眾多神靈，能制伏各種邪害，具有辟邪療疾的作用⁵⁶。廣義來說，道教追求的終極目標是長生不老，呼喊六神之名，可受其護祐，得長生延壽，如《藝文類聚》引《京房易傳》：「日月大光，天下和平，延年益壽，長世無極。」至於具有護產信仰的功能者，可能唐代譯出的《佛說北斗七星延命經》有關，該經云：「若有女人懷胎難月，若遇此經信敬供養，即一得母子分解，厄難消除。所生兒女，皆得端正，長命果報。」⁵⁷ 這部經雖收入《大藏經》中，但內容卻蘊含道教星斗崇拜的觀念。由於北斗君專掌壽夭之職，在《老子中經》云：「璿璣者，北斗君也，天之侯主也，主制萬二千神，持人命籍。」段成式《酉陽雜俎·玉格》：「禍福續命，由怙照第四天，鬼官北斗君所治，即七辰北斗之考官也。」《佛說北斗七星延命經》：「若善男子善女人，須知北斗七星管人生命。一生之中所有災厄，官事口舌釜鳴百怪，若遇此經信敬供養，一無妨害。」⁵⁸ 道教認為只要一心信仰北斗君便能得道，能從死籍簿上除名而永遠長生，故有「南斗注生，北斗注死」之說。古代女子因產難而亡的機率頗高⁵⁹，想要得長生不死的條件之一，就是儘量避免產難發生，故必須多祈求六神護祐之。

四、結語

綜合以上論述可知，為了幫助產婦迅速脫離險惡，確保母子平安，一旦陷於產難危急之際，協助接生者（醫者）很可能採取方藥、符咒、各種宗教儀式等多管齊下的方式，試圖縮短分娩時間，讓胎兒順利產出。因此，敦煌文獻中提供的護產信仰，也呈現多元而廣泛的樣貌。其中尤以佛教的護產材料居多，主要針對臨產分娩、胎死腹中、胎衣不下等情況，提供不少對治產難的經咒符印。至於祛除產難的催生方

⁵⁵漢·東方朔仕漢武帝為太中大夫。武帝暮年好仙術，與朔狎昵，從朔求不老之藥及吉雲、甘露等。朔嘗謂同舍郎曰：「天下知朔者唯大王公耳」。及朔卒，武帝召大王公問之，對以不知。問何能，對以善星曆。乃問諸星皆在否，曰：「諸星具在，獨不見歲星十八年，今復見耳。」帝仰天歎曰：「東方朔生在朕傍十八年，而不知是歲星哉！」事見舊題漢郭憲《東方朔傳》。《漢武故事》：「西王母使者至，東方朔死，上問使者，對曰：朔是木帝精，為歲星，下游人中，以觀天下，非陛下臣也。」《列仙傳》所說：「東方朔，楚人也，後賣藥五湖，知其歲星焉。」

⁵⁶存思日月是早期道教中盛行的重要方術，見李建民，〈崇病與「場所」：傳統醫學對崇病的一種解釋〉，《漢學研究》第 12 卷第 1 期（1994），頁 101-148。

⁵⁷CBETA, T21, no. 1307, p. 426, b7-9。

⁵⁸CBETA, T21, no. 1307, p. 426, b9-12。

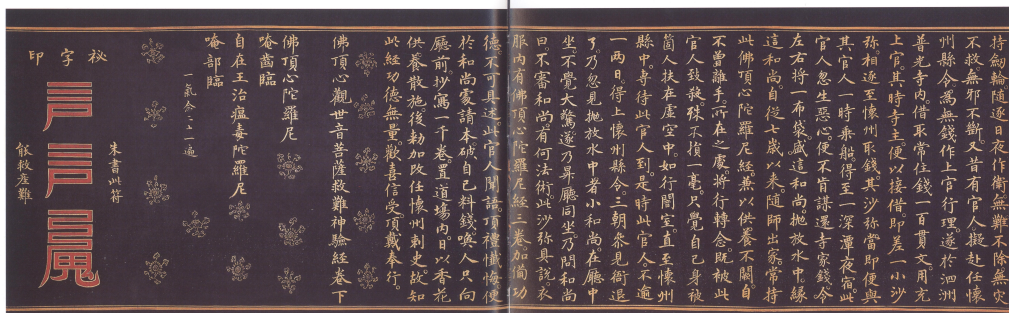
⁵⁹據李燕捷指出，唐代因生育而死亡的婦女，占女性死亡總數的 38%。詳參李燕捷：〈唐代人口死亡原因統計與分析〉，《河北師院學報》，1994 年第 3 期。

式，不論是以持咒結合醫方，或以書寫咒印吞服，或以吞符配合藥方，或帶持或懸佩符咒，大多是採取宗教儀式、傳統醫書或民俗療方並用，而且多與密教及觀音信仰的流行有關。另外，還有道教以呼叫六神之名以免除產難的方法，則可能與星斗崇拜信仰有關。

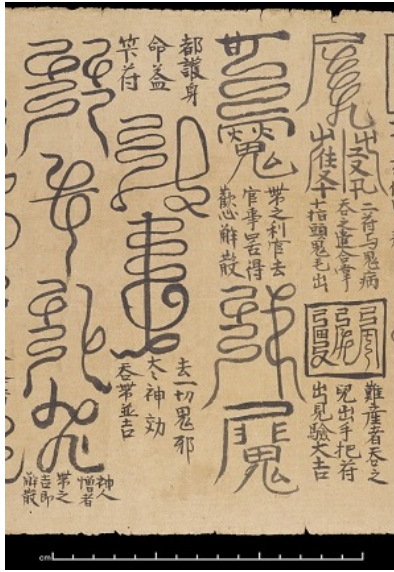
較為特別的是因佛教的傳入與道教的興起，形成這批具有宗教關懷的護產之方，其中與 S.2392、P.3920、P.3930 有關的對治藥方，先後被寫入了婦科、產科等書籍之中，對於中古時期醫學領域的發展產生廣泛、深遠的影響。至於未收入大藏經的 P.3916《佛頂心觀世音療病催產方》、S.2498《觀世音菩薩符咒》、P.4514《聖觀自在菩薩千轉滅罪陀羅尼》以及與道教有關的 P.2661v，則成為敦煌地區獨具特色的護產信仰。



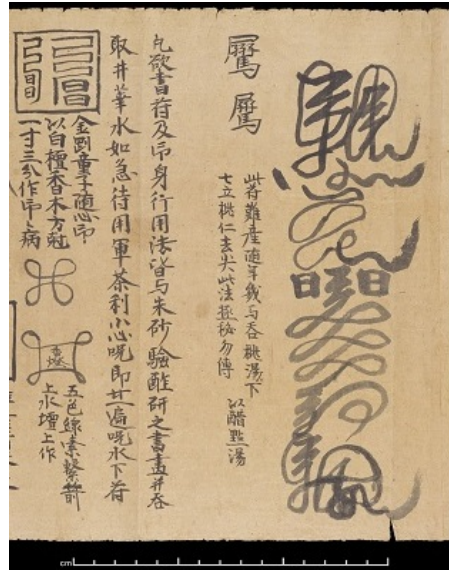
圖一：浙江省博物館藏有兩卷《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》



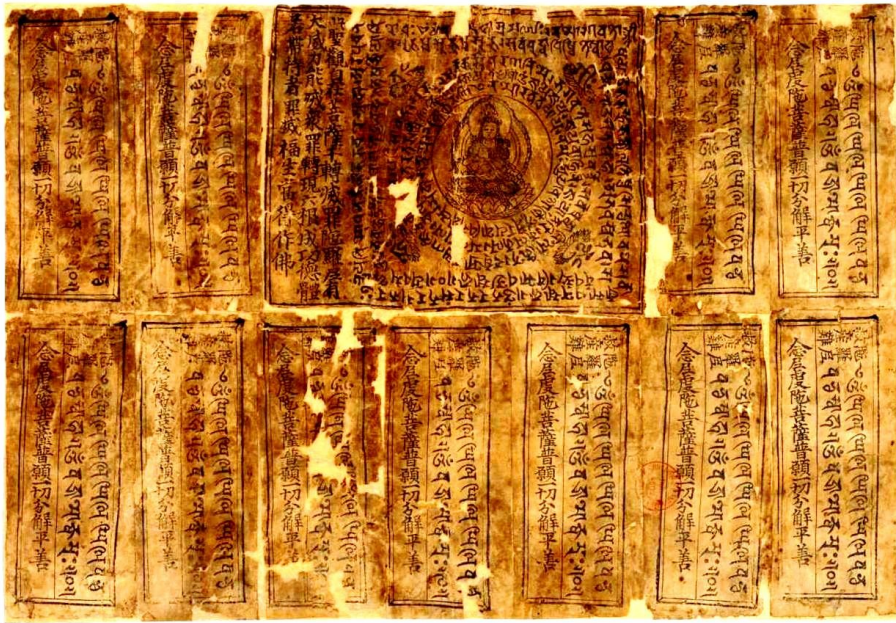
圖二：臺北故宮博物院藏有明泥金字寫本《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》



圖三：S.2498 難產催生符（小）



圖四：S.2498 難產催生符（大）



圖五：敦煌印本 P.4514(9)6 《救產難陀羅尼》(Pelliot sanscrit Touen-houang 8)

(作者為銘傳大學應用中文系教授)

道教の俗講に見られる劇場空間*

遊佐昇

（一）

道教の俗講は、遣唐使とともに海を渡って、留學僧として唐の地に渡った圓仁が残した滞在中の日記『入唐求法巡禮行記』中に見られる記録から、佛教の俗講と共に同時にそれぞれ場所を異にし、寺院、道觀とに分かれて開かれていたことが分かっている¹。

道教の俗講については、ごく最近に至るまでその存在を直接証明する資料であったり、その俗講で用いられていたテキストであったり、その前段階となる臺本等の直接資料に缺けていたことから、間接資料を用いてのその存在を確認していく研究か、あるいは佛教、儒教、そして道教文獻を用いて、儀式次第として俗講の構成を検討していく研究が行われていただけであった²。

近年、北京國家圖書館藏の寫本群の資料の整理が進む中、BD1219、BD7620の二つの寫本が修復を経て鮮明な寫眞が公開されるにいたった。この2點の寫本は、これまでの研究を経て、道教の俗講と直接関わりのある文獻であり、俗講が開講された場において直接演じられるテキストであったか、あるいはそれに近い存在のものであることが明らかとなってきた³。

*本稿は、2015年1月28、29日に京都大學で開催された「敦煌學國際學術研討會・京都2015」において口頭発表したものを一部書き改めたものである。その際に、王三慶教授（臺灣・成功大學）から、韓愈の詩「華山女」等に関してのご教授を得た。記して感謝いたします。俗講の變化の視點から稿を改めて考えたいと思う。

¹『入唐求法巡禮行記』卷三。

²那波利貞「唐代における道教と民衆の關係について」『甲南大學文學會論集』社會科學編第2集、1962年3月。

³遊佐昇「北京國家圖書館藏BD1219文書について」『明海大學大學院應用言語學科紀要 應用言語學研究』No.12、2010年3月；同「道教と唱導——BD1219文書の検討から」『應用言語學研究』No.13、2011年3月；同「道教と俗講——北京國家圖書館藏BD7620文書を中心に」『東方宗教』第百十七號、2011年5月；周西波『道教靈驗記考探——經法驗與宣揚』第五章「法會的宣揚——敦煌寫卷BD1219的道教俗講」、2009年6月、文津出版社；李小榮『敦煌道教文學研究』、2009年3月、巴蜀書社。

本稿では、その2つの文獻を中心として、これまで十分に検討されることの少なかったP3021 + 3876（以下P3021と略稱する）を資料に加えて、道教の俗講の演じられる‘場’に参加する人々―話し手としての人、及び聞き手としての人々―の存在する空間に焦點を當てて、その場での演出や構成、更にはそこに醸し出される‘場’の雰囲気について見ていくことにする。

（二）

先ず、資料として用いるP3021であるが、現在、敦煌文獻中の道教文獻分類目録として最も整理されている王卡著の「敦煌道教文獻分類叙録」⁴において「道教中元金録齋戒講經文（擬）」の擬題が與えられて、「講經人の身分は道士である。講經文の内容は儒教、佛教の説に渉るが、道教の長生不死の法を正道としている。文中に‘年有六月、月有十齋’とあり、これは道教の靈寶六齋法を指している。また‘太上皇陛下’、‘皇帝’、‘皇后’、‘諸王’‘公主’の祈福發願のことばがあり、金録齋の懺悔文である。これより、全編唐代の道士が秋分中元の日に舉行する靈寶金録齋の法會の講經記録と推測する。」としている。

この寫本はP3021とP3876とが、同一文獻の分離したものであることから、貼りあわせて連続する一點の文書としているのだが、それでも前後ともに破損があるように見え、首尾ともに完全なものではない。だが、寫本の冒頭は文字の書かれるその中を切斷面が走っていて、明らかな缺損を示しているのに對して、末尾部分は「教之中有九十云種外道云々」と541行目が書かれた後、數行分の空白があつての切斷となっている。これを見ると、前缺ではあるが、末尾は寫本の原型としては元來の状態を保っていると見ることができる。また、541行に亘つての長文であることから、冒頭での缺損はさほど大きいものではなかつたと思われる。

この寫本とその全體の内容に關しては、別に取り扱いたいと思っているので、ここでは詳細は避けるが、全體を見ると、「金録齋の懺悔文である。……唐代の道士が秋分中元の日に舉行する靈寶金録齋の法會の講經記録」であるより、全編に亘つて、道教經典の引用の一節、聽者への話の切り出し方のいくつかの例、譬えに用いる故事、説話の數々等がそれぞれに分類されて、同様の用いられ方を示す一つ一つの一節がその纏まりごと集められており、また、その一つ一つの素材としての一節が、次の別個の一節の記載に移る際には行を變えて見やすく整理されているのだが、その前後する節の相互間の連続性は必ずしも明確ではないこと。また、一つ一つの分類ごとに少なくない數が集められ、並べられていること。これらの

⁴『敦煌道教文獻研究』所收、2004年10月、中國社會科學出版社。

ことを総合的に見ると、俗講での語り手となる道士自身の忘備録、もしくは俗講開催準備時において、話のタネを探すネタ本ではないかと考えられてくる。いずれにしても、このP3021に記録された一つ一つのまとまりとしての一節は、講説中に引用される道教經典の一節、或いは道士による俗講で用いられた話の一節の記録等を、部分として一節ごとにそれぞれ取り出し、用途ごとに複数の一節を集めて分類編集したものであると考えてよいと思われる。

(三)

まずは、最も長文の状態で残されているBD1219から、その俗講における構成と演出に焦点を当てて見ていきたい。このBD1219について、筆者は以前、その内容と形式から「道教受戒布施唱導文」との擬題を提唱したことがあったが、混乱を避けて、ここでは分かりやすく「BD1219唱導文」として假稱することにする⁵。

「BD1219唱導文」は、大きく分けて見ると間に四つの説話を組み込んだ、次のような構成からなっている。

前段—説話（4話）—後段

また、更に語り物として構造的に考えると以下に示すように五つの部分に分けて考えることができる。この分け方は、この作品の有する意圖を分析すると明確に結論づけられる。この作品は、全體を通しての明確な意志が計算された上で構成されていると考えられるからである。

具體的には、各部分において集まっている聴者を指して用いられている呼びかけ語が、意圖的なものとして、一段一段進めていく中に變化していることから見て取れる。以下に示そう。

まず、各部分に含まれる呼びかけ語の数を示そう。後述との関連で、その部分に含まれる呼びかけ語の使用回数を付記してある。

- 1 導入部分 —（第1行～15行）〈呼びかけ語の使用—6回〉
- 2 前段本文（第15行～72行）〈呼びかけ語の使用—31回〉
- 3 説話部分（第73行～249行）〈呼びかけ語の使用—5回〉
 - 第一話（73行～128行）〈呼びかけ語の使用—1回〉
 - 第二話（129行～180行）〈呼びかけ語の使用—2回〉
 - 第三話（181行～233行）〈呼びかけ語の使用—1回〉
 - 第四話（234行～249行）〈呼びかけ語の使用—1回〉

⁵注3参照。

4 後段本文（250行～431行）〈呼びかけ語の使用—27回〉

5 問答部分（432行～500行）〈呼びかけ語の使用—無し〉

※行数はBD1219寫本による。

次に、呼びかけ語の變化を構成上五つに分けたそれぞれの段落について具體的に見ていくことにする。

1 導入部分—「弟子衆」（6件中の6件）

2 前段本文—「施主」（31件中の27件）

「弟子」（一件、21行）、「時衆」（一件、22行）、「善男子善女人」（一件32行）

3 説話部分

第一話—「道場男女」（1件）

第二話—「男女」、「道場大衆等」（2件）

第三話—「見在道場若□女」（1件）

第四話—「道場内有煞生之者」（1件）

4 後段本文—「道場男女」（27件中の14件、「見在男女」、「是男是女」、「道場善男女」を含む）

「敬白道場」（1件、250行）、「施主」（4件、250行、251行、256行、397行）「道場諸人」（2件、47行、49行）、「弟子」（2件、48行、56行）、「大衆」（1件、351行）、「道場時衆」（1件）、「道場四衆」（1件、394行）、「道場善知識」（1件、414行）

5 問答部分—（無し）

ここに見られるように、この呼びかけ語は1～5に亘るそれぞれの構成の進行とともに變化しており、構成に伴う内容の變化、そしてその語りの目的と密接に関連していることが明らかに見て取れる。以下に改めて示しておく。

以上の結果をそれぞれの部分の内容に照らし合わせて改めて見ていくことにする。

部分	多く用いる呼びかけ語	内容
1 導入部分	弟子衆	「弟子衆等、懺悔已後、…得如此願、報道慈恩。」導入のためのフレーズの繰り返し。
2 前段本文	施主	受戒の勧め
3 説話部分	男女	4つの説話
4 後段部分	道場男女	布施の勧め
5 問答部分	無し	二つの問いとその答え

實際、この「BD1219 唱導文」は、受戒と布施（特に布施）を求めることをその目的とした唱導文であると考えているが、ここまで見てきたように、参會した聴衆に對して用いる呼びかけの語は十分な意圖をもって用いられていることを指摘しておきたい。

次いで、BD7620 で用いられる呼びかけ語について検討してみる。BD7620 も先に述べたように、参加者に布施の效用を説き、布施を求める道教者の「唱導文」と考えてよいものである。假に「BD7620 唱導文」と呼稱して先に進めることにしたい。このBD7620B 文書について以前取り上げたことがあるのだが、ここでの問題提起に合わせて再度見ていくことにする⁶。

BD7620 では、その残される文獻自體が短く、元來の状態で残されているとは思われぬ。前部には明確な切斷の形跡は確認できないが、後部は明らかに切斷されていることが確認できる。また、全體で 50 行が確認できるが、この文獻も内容形式上から 2 つに分けて考えることができる。

前半部は 1 行目の「布施已後」から 36 行目の「故難阿得也」までで、布施の結果のご利益が説かれるが、この部分には呼びかけ語はない。語り手の一方的な效能説明といってよい。後半の 36 行目「五五説諭」から始まる部分は、聴き手と一體になって進む語りの部分と思われ、以下のような呼びかけ語が用いられている。

- 1 敬白道場衆等 1 例（37 行）
- 2 施主 2 例（46 行、48 行）

BD7620 も結論から言えば、BD1219 と同じく聴者に布施を求める目的をもって作成されたものと言っていいであろう。

ここまで検討してきて、場の参加者に呼びかける呼びかけ語の有無は、人々を集めて開講している場において、重要な役割を果たしていることが見えてくる。

呼びかけ語の存在は、その語りの場で語り手が聴者を語りの世界に引きずり込んで、その場の空間を聴者参加型の空間に變貌させる役割を持っていたと考えてもいいであろう。

ここで改めて、語り手のタネ本と考える P3021 からも呼びかけ語を取り出してみることにする。

P3021 からも、多くの呼びかけ語が見いだせる。「弟子」の語は最も多く、42 件見いだせるが、明らかな呼びかけ語の用例のみ取り上げる。全體を通して以下のような例を挙げることができる。

⁶注 3 参照。

	呼びかけ語	行数
1	座下道場男女	105
2	座下時衆	115
3	合座施主	124
4	座下衆等	125
5	施主	126
6	道場之内受戒之者	127
7	今能受戒之者	129
8	若欲受戒之者	130
9	道場大衆	161
10	施主等	169
11	合座施主	370
12	座下女男	370
13	施主	372
14	座下弟子	380
15	座下女男	387
16	施主	392
17	座下弟子	411
18	座下如（女）男	439
19	座下弟子	459
20	座下女男	468
21	座下弟子	469
22	座下女男	493
23	座下如□弟子	497

これを見ると使用される語は「BD1219 唱導文」と同様の傾向があるのが分かり、道教の俗講においては、ほぼここまで見てきた語が使われていたであろうことが推測されるのだが、ただ場当たりの、或いは話し手の好みにより適当に用いられていたのではなく、使用の仕方によって聞き手にある方向性を示していく方法としても用いられていたことが分かってくる。

しかし、よく見ると P3021 には、一つ奇妙な不整合がある。「男女」と「女男」についてである。1 の例が「男女」となっているのを除いて、それ以外の 4 例（12, 15, 20, 22）が全て「座下女男」となっており、18 を含めると 5 例が「男女」ではなく「女男」となっていることだ。

人々を指す一般的な語の使い方としては「男女」が使用されることが多いように思われる。「女男」との使用は当然あるのだが、決して多くはない。このまとまった数の存在は、ただのいい加減さによって用いられたわけではないと考えてよいだろう。特に唐・五代の口語文獻について見ると、同じ敦煌文獻 P2418 「父母恩重

經講經文（擬）」に、まとまって複数（7例）の用例が見られる⁷。これらを見ると、

- 1 臺（擡）舉女男、不辭辛苦、（女男を擡舉（養育する）するに、辛苦を辭せず、）（1470）
- 2 一伴又餵飼女男、濕處母眠、乾處兒臥。（一伴又女男を餵飼^{やしな}い、濕處に母は眠り、乾處に兒を臥かす。）（1471）
- 3 自是女男多五逆 等閑逃走不歸迴、（是れ自り女男五逆多く 等閑逃走して歸迴らず、）（1482）
- 4 忽然男女病纏身、父母憂煎心欲碎、念佛求神乞護持、（忽然として男女病い纏身し、 父母憂いて煎心して碎かんと欲して、念佛求神し護持を乞う、）（1497）

のように、4例のみを挙げたが、「女男」の語は「子供」の意味で用いられていると言ってよいようである。ただ、2で挙げた用例をそのまま續けて見ると、

一伴又餵飼女男、濕處母眠、乾處兒臥、…一頭承仕（事）翁婆、一伴又餵飼男女、

のように、「女男」と「男女」が同義で用いられている感もないではなく、語り手あるいはP2418文書を記録したものに混亂が生じているのだが、「女男」と用いられている7例は、すべて「子供」の意であることから、區別はされていると考えてもよいようである。

また、「P3021唱導文」に見られた「一伴又餵飼女男、濕處母眠、乾處兒臥」の表現は、明らかに「父母恩重經」に據るもので、「父母恩重經講經文」にも、「十種恩德」として、

忍熱受寒、不辭辛苦、乾處兒臥、濕處母眠、（1469）

として、強い印象をもって説かれている。

このように見てくると、語り手（記録者）もさることながら、特に聴き手の側の者（俗講の参加者）は、「父母恩重經」に説かれる内容に共感を覚える、ほぼ同一の價值觀を共有する重複した層の人々であったと考えてもよいのではないかと思われる。

（四）

道教の俗講の参加者とは、どのような人々であったのだろうか。この點についてはその一部をここまで見てきた。次に、その開講時における場の様相、はどのよ

⁷以下の引用は項楚著『敦煌變文選注（増訂本）』（2006年4月、中華書局）に據る。數字は所出のページ數。

うなものであったのだろうか。例えて言うに、莊嚴さを強めた宗教的な儀式の中に身を置くようなものだったのだろうか、場として学びの意識が強いものであったのだろうか、あるいはざわめいた空間の中で参加者としての聴き手が半ば娯樂を求めてやってくる空間であったのだろうか。

「BD1219 唱導文」に語り手と場に参加している聴き手との間にやり取りされる言葉に場の雰囲気如實に表現されている。

施主等各々斂容正坐，合掌當心。只如牛犢畜生，四蹄八甲，頂戴兩角，口中橫骨，不解分疎，向毛袋中生長。如此衆，隆見道場，亦不解收心斂掌。(37～39行)

施主等各々斂容正坐し（姿勢を正して）、合掌當心せよ（胸の前で合掌せよ）。只だ牛犢畜生の如きは、四蹄八甲、頂戴兩角、口中橫骨にて、分疎を解さず、毛袋中に生長す。此くの如き衆、道場に隆見す、亦收心斂掌を解さず。

俗講の開かれる場に入ってきた人々は、宗教儀式が執り行われている場に入るように必ずしも威儀を正して、あるいは氣を引き締めて参加していったのではないようだ。法師は始めるに当たってまず場の雰囲気を整え、参加者に場に對しての集中心を求める必要があった。

貧道謬廁玄門，猥參黃服，濫承訓功。佩靈文玉簡金篇，龍章鳳篆，眞經妙法，茶戒科儀，竝獲披尋，未能依奉。枉蒙推拔，昇此高筵，宣暢玄風。誰知源際，所以恐貧道德薄，未能弘益，願不拔免，詎可默然。今合道場施主既能歸依三寶，心無浮散，共乞聲稱善，以證志誠，即請三稱无量善。稱者是滅惡之因，聲尚不齊，心焉能同等。今法座之下，且有三種人聽法，何名爲三種人，一者身心俱至，二者身心俱不至，三者身至心不至。(253～259)

貧道玄門に謬廁し、黃服を猥參し、訓功を濫承す。靈文玉簡金篇、龍章鳳篆を佩し、眞經妙法、茶戒科儀、竝に披尋するを獲るも、未だ依奉する能わず。枉蒙推拔、此の高筵に昇り、玄風を宣暢す。誰が源際を知らん、所以に貧道の徳薄く、未だ弘益する能わざるをを恐れ、願いたるも拔免せられず、詎ぞ默然たる可し。今道場施主を合して既に能く三寶に歸依せしむ、心に浮散無く、共に聲稱善を乞い、以て志の誠なるを證さん、即ち請う三たび无量の大善を稱せんことを。稱する者は是れ滅惡の因なり、聲尚お齊しからず、心焉ぞ能く同等ならんや。今法座の下、且く三種の人法を聽く有り、何をか名づけて三種の人と爲すか、一は身心俱に至れり、二は身心俱に至らず、三は身至るも心至らずなり。

法師は、法座に集まった人に「今法座の下、三種の人が法を聴いている」として、

一は身心俱に至れり一心身ともに講座への参加に集中している。

二は身心俱に至らず一心身共に集中を欠いている。

三は身至るも心至らずなり一體はここにあるか心はどこかに飛んでいる。

の三種に分けて、人々に覺醒を促し、場の参加へ心身共に集中することを促している。この場に参加する人にもいろいろな人がいるということだが、明らかに俗講への参加は、聴く側の参加者から見ると必ずしも宗教的敬虔さを求めていることでも、知的な學習を求めていることでもないと考えた方がいいようだ。

見（現）座大衆，使心開意解，體道見眞，萬禍不生，百邪自泯。合道場善男女等，舉手彈指，齊聲誠禮於經法。（351～352）

見の座の大衆，心開いて意解し，道を體し眞を見しむれば，萬禍生ぜず，百邪自ら泯びん。合に道場善男女等，舉手彈指し，聲を齊て誠もて經法を禮すべし。

俗講への参加は、心開いて意解し、道を體し眞を見しむれば（心を開いて眞面目に聞けば）、萬禍生ぜず、百邪自ら泯びん（あらゆる災いから逃れられますよ）という意味合いを持つようになってきていることが見て取れる。

敬白道場四衆等、此非市店、何須亂語。亂語之人、必定獲罪。（394）

道場の四衆等に敬白す、此は市店に非ず、何ぞ亂語を須んや。亂語の人、かならず罪を得ん。

そうであるが故にとってもよいのだろうが、俗講の場は、必ずしも嚴肅な雰囲気保たれたものではなかったようだ。「ここは市中の店ではない、勝手なおしゃべりは慎みなさい。勝手なおしゃべりをしている人は、かならず罪を得るであろう」との聴衆に向けた注意は、場に集まって来た人々が一つの目的を持って来ている人々だけではないことを現しているだろう。

（五）

BD7620 文書の冒頭は、切斷された様相は示していないが、確實に元來の寫本の最初の部分とも斷定しがたい。貼り合わせてあった前の部分が剥がれている可能性も考えられるからである。だが、「布施已後願家門眷屬…」と始まる部分は、その場にいる人々に呼びかけ注意を促しながら語りに入って行く口吻が感じられる

ことから、人々を集めての唱導の場が始まるその始まりに近い場面で用いられていた部分と推測される。

前半は次のように布施の效用を説き、七世先祖の救済を願う部分から始まる。

布施已後、願家門眷屬等、金山所有親縁、命同昆嶽、兒郎濟濟仙侶无殊、子姪洗洗賢聖不別、宗親和睦、内外常安、過勉（免）三塗災、超度九厄、温耶（濕邪）百鬼无敢侵傷、福慶千神咸來擁護、竝使形同桂月、命似瓊珠、恆淨照恆明、唯長唯大。九玄七祖幽出離三塗、七代亡魂超喩八難、乘法淪之輦、話長樂之郷、沉不死之舟、上无爲之岸。（1-6）
布施已後、願わくば家門眷屬等、金山所有親縁、命は昆嶽と同じく、兒郎は濟濟たる仙侶と殊なる無く、子姪は洗洗たる賢聖と別ならず、宗親和睦し、内外常に安らかに、過あるも三塗災より免れ、九厄を超度し、濕邪百鬼の敢て侵傷すること無く、福慶千神咸な來りて擁護し、竝に形をして桂月と同じく、命をして瓊珠と似じく、恆に淨く照らし恆に明るく、唯だ長唯だ大ならしめんことを。九玄七祖の幽は三塗より出離し、七代の亡魂は八難を超喩し、法淪に乗る輦は、長樂の郷を話し、不死の舟に^{おちつ}沉き、无爲の岸に上らんことを。

續いて、世間での苦しみや病からの救いを願い、元始天尊等に先祖の三塗地獄からの救済を願う場面が續き、この後に、次のように「講經」の御利益が説かれる。

藉此講經、咸蒙解脫、超陵三界、逍遙上清、福被家門、恩流眷族、男歡女樂、宅吉神安、財寶豐饒、五穀成孰、年々見道、歳々聞經、布施雖微云々。

因此開經、功多報重、聖人鑑照、大衆證明、更爲稱善。（31-34）

此の講經を藉りて、咸な解脫を蒙り、三界を超陵し、上清を逍遙して、福家門に被り、恩眷族に流れ、男歡女樂、宅吉神安、財寶豐饒、五穀成孰せんことを。年々道を見、歳々經を聞く、布施微たりと雖も云々。

此れ因り開經、功多く報重なり、聖人鑑照、大衆證明、更に稱善を爲さん。

ここには「講經」を聞く意味が説かれている。「咸な解脫を蒙り、三界を超陵し、上清を逍遙して、福家門に被り、恩眷族に流れ、男歡女樂、宅吉神安、財寶豐饒、五穀成孰せんことを」を求めてのことで、「年々道を見、歳々經を聞く」として、これを繰り返すことが求められる。

以上を受けて「布施微たりと雖も云々」と締めくくられるのは、布施そのものが量の問題ではないこと、場に合わせていえば、この場に集まった人々が出せるそのようなものであっても全く問題はないこと、そのことを意味していよう。あ

るいは、この場が始まる前に布施（入場料）が取られたことを意味しているようにも取れる。そうであるなら、寫本の冒頭にみられた布施の效用は、言葉を變えて言うと、布施（料金）を出して「講經」の場に参加することから得られる效用との意とも解すことができる。以上のように「開經」の宣言がなされ、續けてその效用が再び稱され前半部が終わる。

寫本においても、そのまま以下の「五五說喻」と題する後半の場面に移るのだが、此處に興味ある記載が見て取れる。

五五說喻

敬白道場衆等、何故講經之處、即作音聲伎樂、只爲招集男女等、遣向此間聽法、譬如何物、由如慈母唯生一子、心中怜愛、欲似掌中明月寶珠、其兒忽然頭上卒患、惡瘡非常臭穢、爾時阿孃煩惱、欲似猛火燒心、晝夜憂愁、不食不寢、於是覓得良藥來、即欲與兒着此藥、兒怕瘡痛、便即走去、慈母心中煩怨、肝腸寸斷、更无方計、遂將菓子遠立、噉口云、阿孃奴不與兒、漢兒即到來、左手過與、右手罕捉、於是清泔淨洗、即爲封藥、兒雖啼哭、惡瘡得差、說此喻者、欲明何事、由如賢者優婆姨等身中、例有三毒惡瘡、煩惱重病、无明障翳、身心穢臭、不可言盡。貧道今日廣設音樂、招集施主、得至道場、聞說天尊大乘經法用、智惠樂採无爲風調、法音湯洗身心臭穢、破无明障翳、治煩惱重病、使五欲清淨、六惠開明、與施主等結萬劫因緣、當來生爲善知識、只如元始天尊、无上法王昔在香林園中、說微妙法、當此之時、正爲衆生漂沈苦海、淪溺愛河、墮（36-50）

五五說喻

道場衆等に敬白す、何に故に講經の處、即ち音聲伎樂を作すや。只だ男女等を招集するが爲なり。此間にて聽法せしむるは、譬へるに何物の如きか。由ほ慈母の唯だ一子を生むが如し、心中怜愛、掌中の明月寶珠の欲似し。其の兒忽然と頭上に卒患あり、惡瘡非常に臭穢、爾の時阿孃の煩惱、猛火燒心の欲似し。晝夜憂愁、不食不寢、是こに於いて良藥を覓め來て、即ち兒の與に此の藥を着けんと欲するも、兒は瘡痛を怕がり、便即ち走去す。慈母心中煩怨し、肝腸寸斷、更に方計無く、遂に菓子を將て遠立し、噉口して云う、阿孃奴兒に與へずと。漢兒即ち到來せば、左手に過與へ、右手に罕捉す。是こに於て清泔淨洗し、即ち封藥を爲す。兒啼哭すと雖も、惡瘡差るを得る。此の喻を説うは、何事を明らかにせんと欲するや、由ほ賢者優婆姨等の身中に、例へるに三毒惡瘡、煩惱重病、无明障翳、身心穢臭の有るがごとし、言盡すべからず。

貧道今日廣く音樂を設けて、施主を招集し、道場に至るを得て、天尊大乘經法用を聞

説せしむ。智惠樂无爲風調を採り、法音身心臭穢を湯洗し、无明障翳を破り、煩惱重病を治め、五欲清淨、六惠開明なら使む。施主等と萬劫因縁を結び、當來生れて善知識と爲らん。只如元始天尊、无上法王昔し香林園中の在りて、微妙の法を説く、此の時に當りて、正に衆生苦海を漂沈し、愛河に淪溺し、墮…

この一節から「講經」を行う場で「音聲伎樂」が行われていたことが見て取れる。これだけの資料からでは、「音聲伎樂」がいかなる状態でとり行われていたかを判断するのは難しいのだが、一つには客寄せのために「講經」と二本立てで行っていたとも考えられ、またもう一つの見方として「講經」を「音聲伎樂」に乗せて行っていたとも考えられる。ただ、「何に故に講經の處、即ち音聲伎樂を作すや。只だ男女等を招集するが爲なり」との表現から見ると、人々に集まってもらうのがその主たる目的として「音聲伎樂」を行っているとは辨明的な口吻が感じられる。更に付け加えるならば、實はよく分かりかねる譬えではあるのだが、引き續いて言われる内容にその解釋を委ねて照らし合わせながらみると、「講經」を行う道教者は慈母（慈しみの心を持つ母）に譬えられ、來集する聽者は慈母の「心中怜愛、掌中の明月寶珠の欲似し」する一人っ子に譬えられているようだ。そのひとりっ子が「忽然と頭上に卒患あり、惡瘡非常に臭穢」との状態になる。これは來集させたい聽者その者であり、今の現世を生きる人々の持つ悩み苦しみを指しているだろう。この人々を「講經」が開かれる場に集めるために、「阿嬢の煩惱、猛火燒心の欲似し」と人々を思いやる道教者が、「晝夜憂愁、不食不寢、是こに於いて良藥を覓め來て、即ち兒の與に此の藥を着けんと欲するも、兒は瘡痛を怕がり、便即ち走去す、慈母心中煩怨し、肝腸寸斷」と如何にこの場に呼び寄せるかに心を悩まし、「更に方計無く、遂に菓子を將て遠立し、嚙口して云う、阿嬢奴兒に與へずと」人々の好きなおいしいものを眼前に示して（餌にして）、來なければあげないよと言ひ、「漢兒即ち到來せば、左手に過與へ、右手に罕捉す」やってくればしめたものと捕まえて「是こに於て清泔淨洗し、即ち封藥を爲す。兒啼哭すと雖も、惡瘡差るを得る」と治療を施し藥（講經を聞かせる）を與える。このような譬えと取っていいであろう。

この後、續けて「貧道今日廣設音樂、招集施主、得至道場、聞説天尊大乘經法用（貧道は今日廣く音樂を設けて、施主を招集し、道場に至るを得て、天尊大乘經の法用を聞説せしむ）」とあるのも、これまでの解釋を離れて、歌や音樂（「音聲伎樂」）を見聞かせ人々を開講の場に集めて、その上で天尊大乘經の法用を聞かせると素直に讀んで、そこに娛樂としての催しを客寄せ行事として開いて人々が集めたいうで、主要な目的である道教の講經が開始されるに至ると考えていいようだ。

このように見て、おいしいもの（娛樂）を見せて人を集めて（捉まえて）本筋で

ある「講經」に入る順序からは、「音聲伎樂」は人を集める目的での前座としての役割で行われていたものとみていいのではないだろうか。

これは、この時点での「講經」そのものが如何に社會の人々と関りをもっていたのかとの觀點に深い理解を與えてくれる。少なくとも、圓仁が報告していた敕令によって開かれ、佛教、道教の經典を講じた「俗講」から時間の経過とともに、またその開催場所の廣がりとともに變化が生じていた。その具體的な経過として聽衆を集めるために娯樂を交えていったと思われるその状況が見て取れる資料として貴重なものと言えるのではないだろうか。

俗講と音樂との關連を考えるに、P3621 に興味ある語りの部分が収録されている。

385 譬如聾人座下聽經、无不見聞聲、縱看音樂、亦不聞聲、聾人緣此聲、
386 亦不信法師、講經亦不信、有不聞聲、聾人緣此聲、亦不信法師講經、亦
387 亦不信有音樂、只今座下女男、不通悟者、生不信心者、喩如聾人座下聽
388 經、樂无不聞聲一切衆生不通悟、衆生不信心者、由如聾人相似、顧座下
389 弟子、一種聽法生信敬心發智慧惠想聞法師說法付普皆通悟、莫作聾人聽
390 樂、各々頂禮三寶

(冒頭の數字は寫本の行數を表す)

喩えるに聾人の座下に經を聽くが如し、聲を見聞せざる無し、音樂を看ると縱も、亦た聲を聞かず、聾人此の聲に緣りて、亦た法師を信ぜず、講經も亦た信ぜず、聲を聞かざる有ればなり、聾人此の聲に緣りて、亦た法師の講經を信ぜざるなり、亦た音樂有るを信ぜざるなり、只今座下の女男、通悟せざる者、信ぜざる心を生ずる者、喩うるに聾人の座下に經を聽くが如し、樂も聲を聞かざる无くば一切の衆生通悟せず、衆生の信心せざる者、由お聾人の相い似たるが如し、座下の弟子を顧るに、一種聽法信敬心を生じせしめ、智慧惠想を發せしむ、法師說法を聞けば普く皆に通悟を付す、莫作聾人の聽樂を作す莫れ、各々三寶に頂禮せよ、

これを見ると、俗講の開催には音樂が必須のアイテムとして用意されていたと考えてよいようだ。「聾人の座下に經を聽くが如し、聲を見聞せざる無し、音樂を看ると縱も、亦た聲を聞かず……」との表現は、聾人を譬えとして取り出して、「樂器を演奏している様子は見えるが、肝心の音は聞こえていない云々」と展開させて、座下の聽衆に「心身ともに至れり（心身とも口座への参加に集中している）」を求める説教として用いているのだが、その譬えはあくまで目の前に見えるものを持ち出した具體的な譬えであるはずで、その場での音樂演奏者の存在が示されているとっていいようである。

音樂そのものの存在が、必ずしも娯樂に繋がると圖式的に判斷することはでき

ないのだが、先に見てきたような開講の場のざわついた雰囲気等と兼ね合わせて考えていくと、その場で奏される音楽の変化を含めて、俗講そのものの変化の経過を如實に表わす事柄ととらえてよいのではないか。

ここまで具体的資料に依據して道教の俗講の具體相を見てきたのだが、その分析を通じて、俗講は、敕令による經典解釋を主とする宗教者の俗講から、通りすがりの者も開講の場に引き入れる娯樂を與える場とその内容を變化させていったこと。宗教者側にとっては布施（収入）を得ていく場となっていく経過が見て取れるのである。

（作者は明海大學外國語學部教授）

古靈寶經戒律思想的發展脈絡*

劉屹

一、引言

相對於戒律在經教道教中的重要地位和作用，學界對於道教戒律的研究卻顯得明顯不足。此前，中外學者已對道教戒律的研究大體做了以下三方面的工作：

其一是從道教與佛教關係的角度，揭示出道教戒律對佛教戒律多有模仿甚至是抄襲。這方面已有很具體的例子，足以說明佛教戒律對道教戒律所產生的深刻影響。如早在 1960 年，秋月觀暎先生就發現敦煌本的道教《神人所說三元威儀觀行經》，幾乎就是抄襲佛教的《大比丘三千威儀》而成¹。道教的戒律威儀抄自佛教的事實，似乎從一開始就留在人們的印象當中。近年來，船山徹先生研究了陶弘景在天監十四至十五年間（515-516），受到《普賢觀經》等佛經影響後，曾自誓受佛教五戒的情況²。都築晶子教授重點探討了道觀出現後，在道觀中共同生活的道士們所要遵守的戒律，也指出宮觀道教的戒律明顯受到佛教戒律的影響³。這些都是不爭的事實，無庸諱言。

其二是從中國古代儒釋道三教交融的立場上，強調道教的戒律不僅僅受到佛教的影響，還深受儒家倫理道德準則的規範。如 1983 年，楠山春樹先生從道教戒律的角度來說明道教與儒教的關係，首次系統地考察道教的各種戒律，提出道教的戒律在形式上借鑒了佛教戒律，而在內容上則頗有不同；進而指出了道教戒律產生和行

*本文是國家社科基金項目（12BZS025）和教育部人文社會科學規劃基金項目（12YJA770030）及北京市人才強教古文獻學創新團隊成果之一。本文初稿在佛教戒律知識方面，曾得方廣錫老師和曹凌博士若干指教，謹此致謝！

¹秋月觀暎《大英博物館藏スライム將來漢文文書第五三〇八號敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡と大比丘三千威儀》，《弘前大學人文社會》第 19 期，1960 年，1-26 頁。又見同氏《敦煌出土道經と仏典》，《講座敦煌》第 4 卷《敦煌と中國道教》，東京：大東出版社，1983 年，207-237 頁。

²船山徹《陶弘景と佛教の戒律》，吉川忠夫編《六朝道教の研究》，東京：春秋社，1998 年，353-376 頁。

³都築晶子《唐代中期の道觀——空間・經濟・戒律》，吉川忠夫編《唐代の宗教》，京都：朋友書店，2000 年，269-296 頁。同氏《道觀における戒律の成立——『洞玄靈寶千真科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』》，麥谷邦夫編《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002 年，59-81 頁。

用於深受儒家文化影響的中國社會，因而無可避免地帶有鮮明的儒家倫理色彩⁴。他還專門對道教的各種“十戒”條文做了梳理和初步的研討⁵。此後，伍成泉先生也強調了道教戒律是對儒釋道三教思想融攝的產物；他還通過對比多套道教戒律的具體條文，發現了一些有價值的問題，但因囿於道教史中傳統的道派區分，把很多有價值的問題放在未必確實的道派分別之背景下去看，因而忽略了某些重要的線索⁶。

其三是對某些具體的道教戒律文本材料的基礎研究，如多位學者圍繞《老君說百八十戒》發表過不同的看法⁷。丁培仁先生則通過對《道藏》材料的通盤梳理，對被他確認為是基本的道教戒律文獻，做了分類和介紹⁸。

此外還有些研究者對道教“戒律”概念本身不加界定，隨意使用，將很多不應屬於“戒律”的內容也當作道教戒律來討論。這樣的研究實際上無益於我們準確地了解道教戒律思想。

我對戒律問題的關注，始於近年來對敦煌所見古靈寶經的研究。2010年，我在討論 P.2861.2+2256 佚名的《靈寶經義疏》所載“第五篇目”的“智慧上品三（大）戒，三卷”時，指出此“三卷”即《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒》上、下兩卷，先出；故有“未出一卷”之說，指的是後出的《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》一卷。並認為先後兩步作成的這三卷“大戒經”，是區分古靈寶經中戒律思想前後發展的極好例證⁹。2013年，我通過比較敦煌本靈寶經中“仙公新經”到“元始舊經”關於戒律思想的異同，為我提出的“仙公新經”早於“元始舊經”，“元始舊經”又有先後之分的觀點提供了佐證¹⁰。本文想在有關古靈寶經形成問題的新歷史觀基礎上，

⁴楠山春樹《道教と儒教》，1983年初刊，此據其修訂稿《道教戒の概観と五戒・八戒》，氏著《道家思想と道教》，東京：平和出版社，1992年，64-82頁。

⁵楠山春樹《道教における十戒》，1983年初刊，收入氏著《道家思想と道教》，83-113頁。

⁶伍成泉《漢末魏晉南北朝道教戒律規範研究》，成都：巴蜀書社，2006年。

⁷關於《老君說一百八十戒》的研究，主要有 Hans-Hermann Schmidt, “Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao-chün.” In Gert Naundorf et al. ed., *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger, Würzburg, Königshausen und Neumann*, 1985, pp. 149-160. 前田繁樹《「老君說一百八十戒序」の成立について》，1985年初刊，此據氏著《初期道教經典の形成》，東京：汲古書院，2004年，64-82頁。裴凝 (Benjamin Penny), “Buddhism and Taoism in the 180 Precepts Spoken by Lord Lao.” *Taoist Resources*, Vol. 6, No.2, 1996, pp.1-16. 日譯文見山田利明、田中文雄編《道教的歷史と文化》，東京：雄山閣，1998年，91-113頁。Barbara Hendrischke and Benjamin Penny, “The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study”, *Taoist Resources*, Vol. 6 No. 2, 1996, pp. 17-29. 施舟人 (Kristofer Schipper), “Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia”, 2001年初刊，此據陳傑中譯文《道教生態：內在的轉變——對早期道教戒律的研究》，《中國道教》2006年5期，38-43頁。

⁸丁培仁《道教戒律書考要》，《宗教學研究》2006年2期，4-23頁。

⁹劉屹《古靈寶經“未出一卷”考論》，《中華文史論叢》2010年第4輯，上海古籍出版社，81-103頁。

¹⁰劉屹《敦煌道經與中古道教》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年，198-202頁。

即從“新經”發展到“舊經”的過程中，考察靈寶經的戒律思想是如何形成的，以及在形成的過程中，與佛教的戒律思想究竟有怎樣的關聯與區別。

二、“新經”中的戒律

伍成泉先生認為：最初上清經對戒律規範方面的建設並不注重，除少數經典涉及一些禁忌規定外，其他都是關於存想方術兼及符篆咒語的道書¹¹。他按照敦煌本“靈寶經目錄”所載諸經“舊經”在前，“新經”在後的次序，列舉出八種、九卷靈寶經，梳理了其中所載的多套戒律的名目¹²。可以說靈寶經陸續作成的時期，也正是道教戒律形成的重要時期。又由於靈寶經具有“佛道混合”的特性，所以靈寶經中的戒律理應不可避免地帶有鮮明的佛教戒律色彩。然而，這種看起來理所當然的認識，與靈寶經中戒律的實際情況之間，存在不小的差異。而在舊有的靈寶經認知體系下，這種差異就長期被忽視了。如果按照我所提出的“新經”早於“舊經”作成，“舊經”內部也分先後作成的新觀點¹³，則應先考察“新經”，再考察“舊經”。如果破除以往認為“新經”中戒律都是對“舊經”中戒律內容的補充或說明之類的認識局限，不帶主觀設定的前提來看“新經”的戒律，就會有如下幾點新發現。

第一，“新經”在對“戒律”的重視方面，似乎還沒有形成明確而普遍的共識。這可以從四個不同的角度得到印證。

其一，如我已反復說明的，“新經”是葛巢甫造出的、圍繞葛玄通過修煉而成為太極左仙公這個主題來展開論說的。在葛玄成仙的過程中，“新經”主要強調的是他的“宿世因緣”，而基本上看不到對其是否遵守“戒律”的描述。如在《仙人請問本行因緣眾聖難經》中，葛仙公向地仙們講述自己前世輪回中的修道經歷，只提及了“齋誠（戒）”，而沒有單獨強調“持戒”、“守戒”。同樣地，《太極左仙公請問經》卷上也並未提及戒律對修道成仙的作用。

其二，當葛玄功德圓滿，在天台山迎來太極真人等天真下降傳授其經法，授予其仙公之位時，四位天真所傳的經法和講說中，都沒有明確的戒律內容。《上清太極隱注玉經寶訣》中講當時道教傳授各種經書，也都沒有提及伴隨道經一起傳授的戒律。這和後來道士在受法、受經的同時，必要受戒的情況明顯不同。四位天真降授葛仙公的情況，可參“移入三經”之一的《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》。這部

¹¹ 伍成泉前揭書，155-156頁。

¹² 伍成泉前揭書，135-146頁。

¹³ “新經”和“舊經”之分，本是陸修靜在471年《三洞經書目錄》時的一種權宜性分類，並不是靈寶經實際造作的先後次序。本文所言的“新經”主要是幾部集中以葛仙公成仙為背景的靈寶經，它們的作者很可能就是葛巢甫。此外還有被陸氏列入“新經”的《真文要解上經》，成書應該早於葛巢甫造經；而《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》、《上清太極隱注玉經寶訣》這兩部“新經”則可能晚於葛巢甫造經。“舊經”中的“移入三經”應該視為“新經”來看。

經的第三部分，即《三途五苦勸誡經》中多次提及“輪轉勸誡”和“授以勸戒”，並提到了“犯科律”的問題。所謂“勸誡（戒）”的具體內容，還可在“新經”《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中看到。即經中“太極智慧十善勸助功德戒”部分，以“戒曰：勸助……令人……”的形式，共列舉十條¹⁴。其後云：此戒名“太上智慧勸進要戒上品”。如果這也可以算作是“十戒”之一種的話，顯然這“十戒”不是禁戒性條文，反而是鼓勵修道者要積極從事的事情。可見靈寶經最早的“十戒”，應該不是直接仿照佛教的戒律。《真一勸戒法輪妙經》的第四部分，即《妙通轉神入定經》，則有以“若見……思念……”的形式列舉的“四十五念”，也是一種正面的鼓勵，而非禁戒性規定。這一事實可能會與我們以往認為道教戒律都是抄襲佛教的傳統印象有所不同。

其三，當葛玄已經受到天真降授，正式成為葛仙公之後，《智慧本願大戒上品經》載太極真人對葛仙公說：“夫學道，不受大智慧道行本願上品大戒，無緣上仙也。子有宿命，是以見此經。”¹⁵ 似乎強調了受戒的重要性，但這已是在葛玄成仙之後的情形。而且此戒看來不是任何人都可以尊奉的，而是要有“宿命因緣”才有機會奉持。同經中所列的“智慧本願大戒上品”59條，都是以“若見……當願……”的形式體現，與前述《真一勸戒法輪妙經》的四十五念相比，形式上相似，內容上區別還是很大的，但都是鼓勵性而非禁戒性的條文¹⁶。同樣地，在《太極左仙公請問經》卷下，太極真人對已經成仙的葛仙公說：

“能奉太上十誡，亦得此福也。今當為子說之，豈不願奉之乎？”仙公避席稽首曰：“唯唯。天尊願便傳之矣，我即奉之焉。”

這說明所謂“太上十誡”（具體內容見下文），也是在葛玄成仙後才傳給他的。看來這“十誡”並非葛玄在歷世輪轉修煉時所尊奉的戒律，而只是在其成仙之後起到錦上添花的作用。

其四，葛玄成仙後，分別與太極真人和高上老子有問有答，體現出對“戒律”不同的認知。如《太極左仙公請問經》卷上，太上太極高上老子無上法師云：“夫學道修德，以善功為上，然後當齋戒，吐納元和，挹漱流霞五華之英也。學道不勤修善

¹⁴ “十善”和“勸助”之語常見於漢譯佛經。曹凌博士認為，“勸助”或應是早期漢譯佛經對“隨喜”一詞的異譯。取佛經中“十善”與“勸助”的內容與“新經”所說的“十善勸助”相較，道教似乎更多指向了經濟方面的“勸助”。

¹⁵ 此據《道藏》6冊，頁155c-156a。

¹⁶ 關於靈寶經中出現的“願”，柏夷歸納為兩類，一是為拯救他人而發願，二是為自己的成道發願，參見柏夷（Stephen R. Bokenkamp），“The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Taoism”，John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Vol. 1, *Ancient and Medieval China*, The Chinese University of Hong Kong and École française d'Extrême-Orient, 2004, pp.317-339. 這樣的歸納或許並不能涵蓋這裡的“若見……當願……”。

功、齋戒，亦徒勞於山林矣。”高上老子還特別說道：“夫道家所先，莫近乎齋。”¹⁷可見卷上是強調積累善功和勤修齋戒對於修道成仙是頭等重要的事情。“齋戒（誠）”一詞在這幾部“新經”中的含義應該都是一樣的。“道家所先，莫近乎齋”，表明“新經”強調的修行還是以“齋”為主而非以“戒”為主。這一點只要參照下文“未出一卷”《智慧上品大戒》中一段相近而相反的表述就可明晰無疑。卷上有出自“《太極智慧經》上篇”的所謂“道士之行”，其中並未強調戒律的特色¹⁸。然而《請問經》的卷下，太極真人曰：“夫學道，當先忠孝，善行持誠，慈心一切，事師恭肅，吐納養神，尊受大經，禮仰法師，如奉聖人。齋靜誦經，施惠困厄，勸人以善。然後服藥致益，吐納神和。齋誠有感，誦經真降，魔眾伏使，敢為試害，如此必得道。”¹⁹亦即說卷下認為在忠孝為先的前提下，積善持誠、齋靜誦經等是第一要緊的事情；其次是服藥和吐納等道術。卷下較之卷上，突出了對“持誠”的強調。而《請問經》卷下所強調的“持誠”，所指的就是經中所謂“太上十誠”，即：

法師（太極真人）曰：十誠者，一者不得嫉妬勝己，抑絕賢明。二者不得飲酒食肉，穢亂三宮。三者不得淫犯他妻女，好貪細滑。四者不得棄薄老病窮殘之人。五者不得誹謗善人，毀攻同學。六者不得貪積財寶，不肯施散。七者不得殺生祠祀六天鬼神。八者不得臆論經典，以為虛誕。九者不得背師恩愛，欺詐新學。十者平等一心，仁孝一切。能奉此十誠，分明立願，無不必報也²⁰。

這樣的禁戒意義上的“十誠”，與前述幾部“新經”所提到的十條“勸誠”、五十九條智慧本願大戒或“四十五念”明顯不同。這裡出現了“不飲酒”、“不淫”等戒條，但“不得殺生祠祀六天鬼神”也應與一般意義上的“不殺”有所區別，即反對的是殺牲血祠，而非反對殺生。因此，還不能說這“十誠”是對佛教戒律的直接模仿。在這之後，《請問經》卷下又有：

十惡不可犯。一者飲酒淫色，貪欲無己。二者陰賊世間，訕謗道士。三者輕師慢法，傲忽三寶。四者竊取經書，妄宣道要。五者借換不還，欺誘萬民。六者殺生貪味，口是心非。七者背恩違義，犯諸禁戒。八者誦經忽略，嘖嘖自是。九者責望人意，嘖恚四輩。十者臆斷經旨，損益聖典，不信宿命，快情所為，穢慢四大，不念生道²¹。

¹⁷敦煌寫本 S.1351，並參張繼禹主編《中華道藏》4冊，北京：華夏出版社，2004年，頁119a-b、c。

¹⁸此處“道士之行”的內容，與“舊經”中的《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》所載“十善因緣上戒之律”和“十四持身之品”的內容基本相同，小有差異。學者們一般認為是“新經”簡化了“舊經”的十戒，而我認為正好相反。

¹⁹此據《道藏》24冊，頁669a。

²⁰此據《道藏》24冊，頁666b-c。

²¹此據《道藏》24冊，頁666c-667a。

可見，無論是“太上十誡”還是“十惡”，都還不是對佛教戒律的直接模仿。直接模仿佛教戒律而成的“十戒”，很可能要到“舊經”作成時才出現。不過，《請問經》上卷基本沒有正式提到“戒律”，而卷下則明確有了“十誡”和“十惡”的禁戒。這樣的差異還是值得注意的。

第二，“新經”中提到了此前已經存在的戒律，大概只有“百八十戒”這一種。如葛仙公在《請問經》卷下問太極真人高上法師：“當何以為本行上誡乎？”答言：“太上智慧上誡、百八十誡，皆上誡律也。”²²其中“太上智慧上誡”應該就是前引本經所述的“太上十誡”，所以這裡只有一種“百八十戒”是“新經”之前確實已在道教中存在的。同樣地，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》也說到：

太極真人曰：夫祭酒當奉行老君百八大戒，此可言祭酒也。故曰：不受大戒，不得當百姓及弟子禮拜也。受此戒者，心念奉行，今為祭酒之人矣。祭酒當斷念，捨眾惡，推行戒法，當如是也²³。

這說明在“新經”的觀念中，只有“太上十誡”和“百八十戒”是當時已經存在的正式的戒律。“太上十誡”出自靈寶經，而“百八十戒”是針對天師道祭酒而設置的，不受此戒，就不能具備祭酒的身份。“百八十戒”的戒文，都是以“不得……”的形式展現，即是一種禁戒性的條文²⁴。

第三，在“新經”中，佛教戒律觀念的影響已經有所顯露。如《太上靈寶威儀洞玄真一自然經》（擬）（P.2356）中提及“沙門比丘尼、五戒清信弟子、男女人，欲於塔寺精舍持戒、讀佛神咒云云”同經的P.2452寫本中《初度經章儀》部分有：“某沙門如干戒弟子、清信男女生”之說²⁵。《智慧本願大戒上品經》中的“禮經咒三首”中提到：“持戒制六情，念道遣所欲。”所謂“戒制六情”的“六情”，即佛教所說的由“六根”眼、耳、鼻、舌、身、意所引起的情識。而除了前述的“勸助”、“若見”等語外，“太上十誡”中“細滑”一詞，恐怕也是來自漢譯佛經。這說明“新經”的作者是知曉漢譯佛經中對佛教修行者的戒律規範的。但“新經”所體現的道教戒律，卻還沒有出現直接對佛教戒律的改頭換面。這大概是因為當時“戒律”對於道教修行的重要性還沒有得到充分地渲染，“新經”強調的是宿緣宿念、積累善功和齋靜轉經的重要性。對戒律在佛教中的重要性已經意識到，但還沒有將這種觀念原封不動地引入靈寶經。

²²此據《道藏》24冊，頁666b。

²³此據《道藏》9冊，頁872b。

²⁴“百八十戒”戒文中有明顯模仿佛教戒律的內容，見伍成泉前揭書，113頁。

²⁵分別參見《中華道藏》4冊，頁97b、99c。

三、“舊經”中的戒律

前述幾部“新經”的作成，應該在葛巢甫“造構靈寶”的隆安年間，即公元400年左右。以420年劉宋建立為契機，“元始舊經”開始大行於世。到437年，陸修靜說“十部舊目，出者三分”，即三十六卷的十分之三被造作出來。到471年為止，“舊經”已經作出了21卷。故這21卷“舊經”大體可以分為420–437年和437–471年兩個時間段。如果按照這樣的歷史背景來觀察，可以看到“舊經”關於戒律思想的幾個特點。

第一，前述“新經”中“戒律”的觀念尚未得到明確，延續到第一批作成的大約10卷左右的“舊經”中，“戒律”的觀念仍然不很明確和普遍。因為這第一批“舊經”重點在建構以新的“靈寶五篇真文”為核心的宇宙論，戒律的重要性似乎仍未得到突出和強調。

如“舊經”中的第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》，主要是講奉持靈寶五篇真文的神效，故對戒律所起的作用反而不如對五篇真文功用的強調。《真文天書經》的卷中末尾提到了“執齋持戒”。卷下又有“修齋奉戒”、“執齋奉戒”、“持戒朝禮，旋行誦經”等語句，但具體所要奉持的戒文，則是出現在專門解說五篇真文的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上。此經在講“立願布施，持戒執齋”後云：

受靈寶大戒……十戒：一者心不惡妬，無生陰賊，檢口慎過，想念在法。二者守仁不殺，愍濟群生，慈愛廣救，潤及一切。三者守貞讓義，不淫不盜，常行善念，損己濟物。四者不色不欲，心無放蕩，貞潔守慎，行無點污。五者口無惡言，言不華綺，內外忠直，不犯口過。六者減酒節行，調和氣性，神不損傷，無犯眾惡。七者不得嫉人勝己，爭競功名，每事遜讓，退身度人。八者不得評論經教，訾毀聖文，躬心承法，常如對神。九者不得鬥亂口舌，評詳四輩，天人咎恨，傷損神氣。十者舉動施為，平等一心，人和神睦，行常使然。修奉清戒，每合天心²⁶。

這“十戒”的內容，已經包括了佛教的不殺、不盜、不淫、不妄語、不（少）飲酒等最基本的五戒。但細究之下，有些內容顯然前後頗有重複，如“不惡妬”與“不得嫉人勝己”；“口無惡言”與“不得鬥亂口舌”等。而基本相同的“十戒”內容，還見於相對晚出的“未出一卷”《洞玄靈寶智慧上品大戒經》。以目前的認知來看，《智慧上品大戒經》應該是襲用了《赤書玉訣妙經》，並將原本“靈寶大戒”十戒改稱為“智慧上品十戒”，從此就以“上品十戒”的名義廣為傳布。還有《赤書玉訣妙經》卷上的“十二可從”之“妙訣”，也在《智慧上品大戒經》中以“十二可從之戒”的名義

²⁶此據《道藏》6冊，頁184b-c。

完全重複出現。在《赤書玉訣妙經》中，這十戒、十二可從是太上道君直接傳給精進學士王龍賜的；而《智慧上品大戒經》中，這十戒、十二可從是由元始天尊傳給太上道君的。同屬“舊經”，又出現相同內容的重複，而原本不是作為“戒”的條文被改造成戒文，傳戒的神格也從低到高的現象，應該可以據之確認《赤書玉訣妙經》是早於《智慧上品大戒》作成。

此外，《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》也應屬於第一批造作的“舊經”。此經提及了“禁戒明真科律”，亦可見到“長齋持戒”、“修齋持戒”等泛泛之說。此經詳列了“十善因緣功德報應”和“十四條罪報之目”，總共 24 條。“十善因緣”是從正面講，生時修道虔誠，死後會輪轉得仙；“十四條罪報”是從反面講，生時如果行為不端，死後就會沉淪地獄，不得救度。這 24 條“明真科”文，都是強調生時如何，死後就會如何的果報思想，也不像是真正意義的戒律條文。經中明確說道：“長夜之府九幽玉匱明真科律，具說罪福宿命因緣，善惡報應，解拔苦根，戒人治行，身入光明，遠惡就善，終歸福門。”²⁷ 表明“明真科”所言的“禁戒”，是從生死罪福（即正、反）兩方面來告誡修道者，所以這仍是“勸誡”，而非真正意義的“戒律”。值得注意的是《明真科經》在“十善因緣功德”第八條提到了“修奉智慧上品十戒”，並說“敬信奉十戒，……功齊十轉報”，顯然這十戒並不是經中所云的“十善因緣功德”。而與“十轉”觀念緊密相連的“智慧上品十戒”，只見於前述“未出一卷”的《智慧上品大戒》。這裡到底是說明後出的《智慧上品大戒》，將《赤書玉訣妙經》和《明真科》尚未明確的“十戒”條文和觀念加以正規化和固定化？還是說明《明真科》的文本在《智慧上品大戒》作成後又有修正？或可留待以後的研究。

第二，不僅在“舊經”中，而且在整個靈寶經中的“戒律”思想，主要都是從 437 年開始第二批造作的“舊經”中才得到強調的。如《太上洞玄靈寶三元品戒經》中詳列了“三元品戒罪目”云：“三元品戒，部有六十條，合一百八十條戒，各有陰陽左右水火風刀官考典之。正月十五日，上元校戒之日，七月十五日中元校戒之日，十月十五日，下元校戒之日。”²⁸ 學者們已經發現三元品戒這 180 條的內容，與“老君說百八十戒”有很多重合²⁹。“百八十戒”有明顯來自晉宋新出漢譯佛經中的戒文，故很可能是晉末宋初的作品；《三元品戒經》襲用其戒文，同樣也顯示出天師道的背景來。而其與“百八十戒”的密切關係，提醒我們靈寶經戒律思想的另一個重要來源——天師道的教戒科律。

“舊經”十部舊目的“第五篇目”中有“智慧上品三（大）戒，三卷”，其中前兩卷即《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》上、下卷，應在 437–471 年間作成；第三

²⁷此據《道藏》34 冊，頁 379c。

²⁸此據《道藏》6 冊，頁 883a。

²⁹詳細的比較，見伍成泉前揭書，109–112 頁。

卷《智慧上品大戒》則是在 471 年以後才問世的。這三卷本記載了多套戒律，成為靈寶經戒律最集中的載體。《智慧罪根上品大戒》上、下兩卷，說到元始天尊是時當授太上道君《智慧罪根上品戒經》，表明此時正式出現了“戒經”的概念，而這“戒經”是可以授受的。此經中有“十善因緣上戒之律”和“十四持身之品”，但這“十善因緣”卻與前述《明真科經》所載“十善因緣功德”不同。“十四持身之品”來自《請問經》卷上“道士之行”的部分內容。經中的“上品十戒之律”則是來自《請問經》卷下所載的“太上十誡”。“十惡之戒”來自《請問經》卷下的十惡。“十二可從之戒”來自《赤書玉訣妙經》卷上。可見《智慧罪根上品大戒》撰作這些戒律時，依據的主要是早出的“新經”和第一批“舊經”中既有的戒律資源。

到後出的第三卷《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》，則體現出靈寶經對戒律的特別重視。這主要體現在：一是經文云：“元始天尊告太上大道君：修齋求道，皆當一心請奉十戒，諦受勿忘，專心默念。”亦即強調在修齋的同時要遵守十戒，在這個意義上，“齋戒”就有了“修齋持戒”的意味。二是如前所示，此經的“洞玄智慧十戒”，內容來自《赤書玉訣妙經》的“靈寶十誡”；“十二可從之戒”，與《赤書玉訣妙經》和《智慧罪根上品大戒》的“十二可從”相同，可見“十二可從”的內容在三部不同的靈寶經中已經三次重複出現³⁰。雖然戒文的內容多有重複，但仍能看出些許的區別。如《智慧上品大戒》云：“若善男子、善女人，……受我十戒，行十二可從，則為大道清信弟子。”³¹意即通過受戒才可獲得一定的身份，這就很像佛教中通過受戒才可成為佛弟子一樣。這是將戒律逐漸從原先針對天界仙真，逐漸轉向了在世修道的信徒，無疑是個重要的變化。而這種變化，只是出現在第二階段的“舊經”中。

更重要的是，《智慧上品大戒》有明顯對“新經”強調齋功觀念的更正與更新，如云：

天尊言：為道之本，欲度十苦八難之中，當受大戒。……不受大戒，徒為長齋，或斷穀休糧，隱遁山林，肉身求度，而無六通智慧之行，徒失爾功，無由成就³²。

取之與前述《請問經》卷上強調“道家所先，莫近乎齋”的觀念相比，顯然這是在“新經”重視齋靜修行的基礎上，轉而把“戒”的重要性提到了“齋”的前面。亦即說，“新經”還不怎麼強調戒律的重要性，而“舊經”則是到了第二批造作時，明確地強調戒律比長齋重要。從這個角度來說，“新經”應該是早於“舊經”的，否則這樣

³⁰曹凌博士在一篇未刊稿中已經注意到這“十戒”、“十二可從”的具體內容，與佛教《玉耶女經》、《梵摩皇經》及偽經《護身命經》頗有可對應之處。但並不能簡單認定是靈寶經抄襲了這幾部佛經，甚至不排除是晚出的佛教偽經採用了靈寶經內容的可能性。這方面的研究還有待進一步深入。

³¹P.2461 寫本，此據《中華道藏》3 冊，頁 259b。

³²此據《中華道藏》3 冊，頁 261a-b。

的轉變就說不通了。因為事實上正是“舊經”中重視戒律的觀念在後來影響深遠³³。“六通智慧”來自佛教觀念。經中有“智慧度生上品大戒”，就是要以六戒來心通智慧。經中還有“智慧閉塞六情上品戒”，就是閉塞目、耳、鼻、口、手、心之六情（即前述的六根）給修道所帶來的困擾。而這“六情”，也是來自佛教的概念。

第三，“舊經”中最鮮明具有佛教戒律特色的“十戒”，出現在《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》。在“思微定志兩半訣”之後，天尊說：

雖得此訣，當以十戒為本，授兩半訣；畢，次度十戒。度十戒法，法師居南，弟子向師三禮。畢，請曰：願見成就，授以十戒，當終身奉行，誓敢有違。於是長跪，心存十方大聖在於上方，乃稽首諦受。法師燒香，便為說戒。一者不殺，當念眾生。二者不淫，犯人婦女。三者不盜，取非義財。四者不欺，善惡反論。五者不醉，常思淨行。六者宗親和睦，無有非親。七者見人善事，心助歡喜。八者見人有憂，助為作福。九者彼來加我，志在不報。十者一切未得道，我不有望。是為十戒。受者並云：弟子某甲受，終身奉修。又禮師，都畢。天尊曰：能受是十戒，修行如法，十方天官，無不衛護，必致得道³⁴。

此套“十戒”在後來與之前的“十四持身品”組合在一起成為《十戒經》，通常伴隨《道德經》一起授受，在敦煌存有多種這樣的寫本³⁵，說明此“十戒”在後世頗受重視並流傳極廣。在眾多的靈寶經戒律中，實際上只有這一套“十戒”關於“不殺”、“不淫”、“不盜”、“不醉”的規定，與佛教的“十戒”在文字表述上最相近。

楠山春樹先生曾認為《定志通微經》的“十戒”是受到《梵網經》“菩薩十重戒”的影響而作成。而他認同《梵網經》是431–471年間作成的偽經之說³⁶。果如是，則《梵網經》的時代對於《定志通微經》來說就具有重要的參考價值。然而，《梵網經》前有僧肇序，說是此經為鳩摩羅什在長安譯經期間最後譯出，應在413年羅什去世之前。現在也有學者認為《梵網經》不應該被認作是偽經，而是羅什所譯的真經³⁷。

³³可供參照的是在南朝後期作成的《太上洞玄靈寶業報因緣經》中，《奉戒品》被置於《持齋品》之前。

³⁴此據《道藏》5冊，頁890a-b。

³⁵有關敦煌本《十戒經》的研究，參見楊富學、李永平《甘肅省博物館藏道教〈十戒經傳授盟文〉》，《宗教學研究》2001年1期，97–100、111頁。吳羽《敦煌寫本中所見道教〈十戒經〉傳授盟文及儀式考略》，《敦煌研究》2007年1期，73–78頁。朱大星《敦煌本〈十戒經〉的形成及流傳》，《浙江大學學報》2007年3期，43–51頁。劉永明《日本杏雨書屋藏敦煌道教及相關文獻研讀札記》，《敦煌學輯刊》2010年3期，68–82頁。

³⁶詳見氏著《道家思想と道教》，103頁。

³⁷關於《梵網經》，自望月信亨提出是偽經以來，日本學者多依照其說。見船山徹《疑經〈梵網經〉成立の諸問題》，《佛教史學研究》39卷1號，1996年，54–78頁。同氏《〈梵網經〉卷下先行説の再検討》，麥谷邦夫編《三教交渉論叢續編》，京都大學人文科學研究所，2011年，127–156頁。同氏

其中的“菩薩十重戒”即“菩薩十波羅提木叉”，依次為：不殺、不盜、不淫、不妄、不酤酒、不說罪過、不自贊毀他、不慳、不瞋、不謗三寶。雖然楠山先生認為《定志通微經》的“十戒”除了比較明顯接近的不殺、不盜、不淫、不飲酒之外，其它諸條也可從“十重戒”中引申而出，但我認為這種關聯很難直接建立起來。當時佛教明明已有“十戒”的概念和具體的戒文，而《定志通微經》卻只援用了“五戒”，其中的緣由恐怕也需要詳細比對佛道教在當時的戒律條文才能尋得一些線索³⁸。因此，《梵網經》的時代與《定志通微經》的關係，也仍有待進一步的探究³⁹。不過，因為《定志通微經》中提到了“三元品戒”，而且認為元始天尊也是經過前世修行而成就的至尊神格，這樣的觀念與其他“舊經”以元始天尊為道炁的化身，隨劫輪轉不滅的觀念明顯不同，故可以推測《定志通微經》應該是第二批“舊經”中相對晚出的一部。

總之，靈寶經中的戒律條文，名目雜而多端，有些更是明顯被改頭換面後重複使用。這說明靈寶經對於“戒律”的思想觀念和具體條文，經歷了從無到有、從模糊到清晰的發展過程。“新經”和“舊經”中先後出現了多套的戒律，而最終得以廣泛流行的兩套“十戒”，居然都是明確包含了佛教最基本五戒在內的“思微定志十戒”和“智慧上品十戒”，而記載這兩套十戒的《智慧上品大戒經》和《定志通微妙經》，都很可能是相對晚出的“舊經”，這絕不是偶然的現象。這正符合我之前從其他途徑得到的推論：“新經”早於“舊經”，“舊經”中也有先後之分。“舊經”中這兩套“十戒”得以作成並流行，也標誌著靈寶經的“戒律”思想發展到了一個新的階段。

四、結語

以往對道教戒律的研究，多是對戒律條文進行靜態地羅列和歸類工作。本文試圖描繪出在靈寶經戒律思想發展中的一條動態的發展線索。即：靈寶經的戒律思想明顯有個從“新經”到“舊經”的發展演變過程。戒律思想在道教中從傳統的“齋戒”到“奉齋持戒”，再到“奉戒、持齋”，甚至把受戒作為修道的前提，戒律的重要性一步步在經教道教中得到體現。戒律的條文也從最初的雜而多端，逐漸走向了規整統一。這一發展脈絡也再度印證了我關於“新經”早於“舊經”的觀點。

《『梵網經』の初期の形態をめぐって》，《東アジア仏教研究》12期，2014年，3-25頁等。近年也有中國學者認為此經不偽，如屈大成《從古文獻記載論〈梵網經〉之真偽》，《普門學報》38期，2007年3月；同氏《從文本論〈梵網經〉之真偽》，《普門學報》39期，2007年5月。

³⁸曹凌博士認為道教此時多採佛教五戒為基礎構建十戒的原因之一，是因為佛教的五戒比十戒的傳布範圍更廣，受眾更多，道教也就更易接觸得到。

³⁹也有學者通過追尋《定志通微經》所載元始天尊的“本生故事”，判斷此經的造作受到《六度集經》或《法句譬喻經》的影響。如神塚淑子《六朝靈寶經に見える本生譚》，麥谷邦夫編《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002年，95-105頁。不過這兩部佛經翻譯的時代都較早，還不能為《定志通微經》的斷代提供直接的依據。

此外，還可注意到靈寶經戒律思想的一個顯著特點：在令人眼花繚亂的多套戒律條文中，靈寶經的戒律一方面明確地禁止一些錯誤的行為，另一方面又積極地提倡踐行一些正確的修行活動。強調禁止的規範往往是受到佛教戒律的影響，而中國本土宗教信仰中存在悠久的“勸戒”傳統，很多“勸戒”的內容原本就是帶有積極引導的性質。以往都覺得靈寶經的戒律是受佛教的影響才產生的，但實際上真正能落實到佛教來源的戒律條文並不多。所以，靈寶經的戒律思想也是我們考察中國本土傳統與外來佛教因素交匯融合的一個新的途徑。

不可否認的是，靈寶經的作者顯然已經多少知道了一些佛教的戒律思想。至於這些佛教戒律的來源，到底是古譯時期，還是舊譯時期的漢譯佛經？這可能需要更多的具體條文對比的工作。其中，佛教菩薩戒對靈寶經戒律的影響尤其明顯。但這方面尚需結合更多佛教戒律方面的研究成果才能展開。

初稿 2014 年 12 月

二稿 2015 年 7 月

(作者為首都師範大學教授)

《大道通玄要》之卷數、品題及引經問題試議

周西波

一、前言

《大道通玄要》為敦煌文獻中之道教類書，《道藏》未收，目前已刊布確認者有九件，日本學者大淵忍爾首先進行較全面之整理與探討，其《敦煌道經·圖錄編》第五篇〈道教類書類〉收錄六件寫件影本¹，而《敦煌道經·目錄編》則又論及編號地17之寫卷，共計七件，加以敘錄，一一列舉各卷引用之經典情形，並考定此書編成於唐玄宗開元七年，認為即新舊唐志與《通志略》道家類著錄的《道要》三十卷²。其後尾崎正治於《講座敦煌4 敦煌と中國道教》之〈九、道教の類書〉中，除了繼承大淵忍爾的說法，主要著眼於引用經典的考察，包括唐王朝崇尚《老子》、《莊子》、《列子》及《文子》等道家典籍之歷史背景的陳述，被引用道教經書在《道藏》的存佚情形等³。繼而向羣在前二者的基礎之上，撰寫〈敦煌本《大道通玄要》研究〉一文，不僅彙錄六件寫卷的文字，且將P.2456卷六所存殘缺之內容品題擬為〈思微定志戒品〉，而P.2363殘存卷十二之文字則擬為〈身神品〉，又論斷其中所引《皇人經》即《道藏》收錄之《金闕帝君三元真一訣》一書。向文中取《無上秘要》之品目與《大道通玄要》相互對照，揭示《大道通玄要》以之為藍本或範本的現象，並析論其靈寶經系色彩與通俗化的義理取向，取得更進一步的研究成果，甚具啟發性⁴。此外，王卡則在《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》一書中，補充S.10284與S.12187兩件寫本殘卷資料，認為同為卷六之內容⁵。

《大道通玄要》現存內容在前述論著的梳理、考索之後，於編纂體例、取材來源乃至經教思想方面固然已可呈現較為清晰的脈絡，不過仍存在著若干疑問或值得商

¹見大淵忍爾《敦煌道經·圖錄編》，東京，福武書店，1979年2月，頁775-797。依次收錄P.2456、P.2466、S.3618、P.2362、貞松堂藏本及S.3839。

²詳見大淵忍爾《敦煌道經·目錄編》，東京，福武書店，1978年3月，頁344-348。

³詳見《講座敦煌4 敦煌と中國道教》，東京，大東出版社，1983年12月，頁193-199。

⁴詳見向羣〈敦煌本《大道通玄要》研究〉，《道家文化研究》第13輯，1998年4月，頁310-366。

⁵詳見王卡《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，北京，中國社會科學出版社，2004年10月，頁227-229。關於《大道通玄要》寫卷之敘錄，又見王卡〈南北朝隋唐時期的道教類書——以敦煌寫本為中心的考察〉，《唐研究》第十九卷，北京大學出版社，2013年12月，頁523-526。

權之處，包括全書的卷數在前述論著中皆被認定為三十卷，而實無確證；該書卷十二之殘存文字究屬何品，向羣擬為〈身神品〉，王卡則認為可擬為〈守一品〉或〈身神品〉，何者為是？另外卷中所引《皇人經》未見於《道藏》之中，其內容性質有助於對品題的認定，並涉及相關經典的傳播分合問題，也有進一步釐清的必要。本文之作，即擬以前述學者研究之成果為基礎，針對全書之卷數、所引《皇人經》的內容與性質以及卷十二品題之判斷等方面，提出個人淺見，就教於博雅方家。

二、《大道通玄要》卷數之蠡測

現已刊布經確定為《大道通玄要》寫本，共計九件，分別為：P.2456、P.2466、S.3618、S.10284、S.12187、P.2363、S.3839、BD0017(地 17)及 BD14523(貞松堂藏本)。茲據前述學者整理之成果，將各卷情形表列如下，以明其概況：

現存卷次	寫卷編號	品題	引錄典籍	敦煌本《無上秘要》相類之品題次序 ⁶
卷一	P.2456 首尾俱殘，存 307 行，前為卷六內容，第一卷始於第 173 行。	1 道品 2 道生一品 3 人品	1 昇玄內教經卷八、道德經卷上、文子道元第一、妙真經卷上、靈寶自然經訣、上清太極籙寶上說卷、莊子外篇知北遊第二十二。 2 老子德經卷下、上清經三天正法卷、靈寶洞玄法輪經卷、神仙鈎注經、妙真經卷上、文子九守第三、昇玄內教經第三卷。 3 妙真經卷上、上清太上帝君九真中經卷、文子微明第七、列子天瑞第一。	1 大道品 2 一氣變化品 3 人品
卷五	P.2466 首全尾殘，存 110 行。	1 反俗品 2 入道初門品 3 三士行品	1 昇玄經卷第三、昇玄經卷第八、老子道經卷上、靈寶自然經訣卷。 2 昇玄內教卷第一、靈寶經消魔卷、靈寶經三元品誠卷。 3 老子德經下、靈寶經勸誡法輪卷。	38 違俗品（道藏本卷 60） 37 入道品
卷六	P.2456 參卷一。 S.10284 存 8 行。 S.12187 存 10 行。	1 [思微定志戒品] ⁷ 2 智慧戒品 3 可從戒品 4 度生戒品	1 (太上洞玄靈寶智慧定志通微經) 2 靈寶經智慧大戒卷。 7 靈寶經智慧罪根卷。 11 靈寶經思微定志卷	32 要訣十誠品、十善誠品、十惡誠品、智慧誠品、可從誠品、閉塞誠品、度生死誠品、勸助誠品。

⁶有關《大道通玄要》與《無上秘要》品題之比較，詳參註 4 向羣文，頁 351-354。

⁷品題據向羣所擬，詳參註 4 文，頁 347-348。

		5 閉塞六情戒品 6 勸助戒品 7 本行戒品 8 持身戒品 9 十善戒品 10 十惡戒品 11 要決十戒品		
卷七	S.3618 首尾俱全，存 206 行。 BD0017 (地 17) 首殘尾缺，存 107 行。	1 上元戒品 2 中元戒品 3 下元戒品	(靈寶三元品誡功德經)	32 上元品誡、中元品誡、下元品誡。
卷十二	P.2363 首殘尾全，存 48 行。	品題不詳	皇人經卷、靈寶五符經卷	
卷次不詳	S.3839 首殘尾全，存 84 行。	1 (願品) ⁸ 2 念品	1 (靈寶經消魔卷) (洞玄定志經)。 2 昇玄經卷第五、靈寶經觀戒法輪卷。	44 發心念品、啟志願品。
卷十四	BD14523 (貞松堂藏本) 首殘尾全，存 120 行。	1 (尸解品) ⁹ 2 仙品 3 兼忘品 4 真一品	1 (太極真人飛仙寶劍上經) 2 靈寶經自然經訣卷、昇玄經卷第七。 3 靈寶敷齋卷、列子力命第六、莊子外篇天運第十四。 4 妙真經上、昇玄經第四卷。	48 尸解品、地仙品、天仙品。 49 體兼忘品、會自然品、歸寂寂品。

有關《大道通玄要》的全書卷數，大淵忍爾據《舊唐書·經籍志》與《新唐書·藝文志》以及《通志略》道家類均見有《道要》三十卷之記載，認為是同一典籍，尾崎正治亦承其說，向羣與王卡雖皆指出並無足夠證據證明二者為同書異名，然其論著中仍將《大道通玄要》認定為三十卷。然檢視現存各寫卷之內容文字，並未見有該書為三十卷之說，故其實際卷數仍難遽定。若取其品第次序與《無上秘要》相較推測，其卷數似不致於多達三十卷之夥。

按 P.2861《無上秘要》卷一云：「合一百卷，二百八十八品，義類品例四十九科。」首列〈大道品〉乃為「表明宗本，建品言之。」次及〈一氣變化品〉以明「變無化有，皆從氣立，故次第二。」接著由〈大羅天品〉至〈人壽品〉共計二十四品，主旨在於呈現「氣之所分，生天成地，形象既敷，眾類斯植，故次第三。」第四義類強調「眾

⁸品題據大淵忍爾所擬，見註 2 書，頁 347。

⁹品題據大淵忍爾所擬，同前註書。

類推遷」之無常，從第五義類以後，大致落實到修道成真的各種途徑、意義與境界層次之內容，而以「混同物我」為終極目標。故卷末列舉〈變神景品〉、〈體兼忘品〉、〈會自然品〉及〈歸寂寂品〉云：

行窮上道，位極高真，易景通靈，陶形變質。混同物我，則天地等遺；莫識其由，則視聽無寄。斯乃自然之妙旨，冥寂之玄宗，造化神塗，於茲驗矣。終此四十有九。

盧國龍已指出《無上秘要》用義類品例的方法來綜括整理道教經書，將散漫無統屬的經教融合成一個完整的教理體系，貫穿著由自然法則（一氣化生）到神的法則（聖真傳經度人），最終歸結於人生修持得道的基本思路。而最後的也即最高的得道境界，是第四十九義類的體悟重玄兼忘、得自然之真的圓通解脫之道。¹⁰《大道通玄要》之經教體系固不如《無上秘要》之宏大複雜，然其編纂方式，據 P.2456《大道通玄要·卷一》序言所述云：

開三洞之靈文，採眾經之闕義，以類相從，集為八十一品，應陽九之圓數，號曰《大道通玄要》。別序九科，名〈眾妙品義〉。

可見該書將八十一品區分為九大義類，〈眾妙品義〉雖已不存，然觀其卷一亦首列〈道品〉，次及〈道生一品〉，乃至〈人品〉。其義類體例，經由向羣之比對分析可知，明顯受《無上秘要》影響無疑，其科判品類之架構，當與《無上秘要》相仿。〈道品〉引《昇玄經》、《道德經》、《文子》及《妙真經》之文字，在於闡述「道」之本質及其玄妙之義、彌綸天地之功，如引《昇玄經》云：「夫道玄妙，出於自然，生於無生，先於無先，挺於空洞，淘育乾坤，…，神奇微遠，不可得名。若論其大，則苞含天地、彌羅無外。」〈道生一品〉與《無上秘要》一樣在於強調「氣化萬物」的概念，如引《靈寶洞玄法輪經卷》云：「夫天地建立，元始分判，陰陽開化，五行列位。…，皆稟受空洞，以氣為宗，宗生於始，始生於元，元生於玄，三生萬物，莫不相承，綱維八極。」與《無上秘要》相較，《大道通玄要》省略了天地山川之描述，而直接以《人品》聯繫人之生成、品類、身神等內容。若依《無上秘要》之體例模式推測，佚失之卷二、卷三及卷四，可能循善、惡二途，對應宗教賞罰之結果，尤其側重於災難、憂患之突顯，以明宗教救贖之必要。而今存第五卷〈反俗品〉、〈入道初門品〉及〈三士行品〉等，則已是踏上求道之途，循循善誘，堅定其志，指引門徑。如〈反俗品〉引《靈寶自然經訣》云：

夫至人之學道行，當取人所不能取，食人所不能食，衣人所不能衣，行人所不能行，忍人所不能忍，斷人所不能斷，學人所不能學，居人所不

¹⁰詳參盧國龍《中國重玄學》，北京，人民中國出版社，1993年8月，頁130-134。

能居。成功不名有，度物無極，去末守本，棄華抱朴，執志專一，可謂大道行業之也。

至卷六「持戒」起，則當是示以各種修持之方法與層級、順序乃至不同之境界等等，最終達到「契道成真」的理想。《大道通玄要》與《無上秘要》站在國家立場統整道教的企圖與高度不同，卷一序言中說明其編纂之目的是「以為開唱之法，庶使文約易覽，修入有方，世道交替，微言不墜矣。」可見此書編者意欲作為講經說法之所本，書中所涉及的層面必然比《無上秘要》縮限許多。

據此以觀，BD14523（貞松堂藏本）《大道通玄要》卷十四卷末之〈兼忘品〉與〈真一品〉可視為相對於《無上秘要》第一百卷之內容，亦即修道之最高境界，〈真一品〉引《昇玄經》卷四所言「用不兼二，故守一而已。」及「念一者想不散，一念者心得定也，心定在一，萬偽不能遷，羣邪不能動，故謂真一。」實亦守一之境界。「真一」一詞在《道藏》典籍中可謂俯拾皆是，道教徒關於「真一」之說，實亦同於「道」之本質，達真一之境，實即與道合一，冥合自然也。如「是知萬物之源者，皆道德為根，象帝之先，真一之為本也。」¹¹「太虛之先，寂寥無象，何以至精感激，而真一存焉，真一運行而元氣自化。」¹²唐代流行的《太玄真一本際經》經名即標榜「真一」，P.2369寫卷《太玄真一本際經》卷四云：「圓一切智，故名真一。」約成於唐代之《太上靈寶昇玄內教經中品述義疏》亦強調其經「理貫重玄，義該雙遣。修之於己，昇玄之趣可窮；蘊之於懷，真一之門洞啟。」¹³凡此均可見〈兼忘品〉與〈真一品〉已達道教修為之最高理想。卷一至卷十四或已構成一完整之經教體系，第十四卷可能為全書結尾之內容，故而《大道通玄要》或僅約十四卷，而非三十卷之數。

此外，S.3839〈(願品)〉、〈念品〉之卷次不詳，《無上秘要》義類第四十四為〈發心念品〉與〈啟志願品〉，可與此對應，其品義說明為「德立行修，所念非忘，志願有憑，靈鑑無爽。」《道藏》本置於卷七十四〈啟志願品〉。基於前述體例之推測，此卷至少應置於第十四卷之前。

三、P.2363《大道通玄要·卷十二》所引《皇人經》與品題之考索

P.2363《大道通玄要·卷十二》之品題不詳，為便於討論，茲彙錄其部份現存文字如下：

¹¹《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》卷上，《道藏》洞神部方法類深字，第18冊，上海書店、文物出版社、天津古籍出版社，1996年8月，頁562。以下不另注出版資料。

¹²同前註書。

¹³見《道藏》太平部母字，第24冊，頁706。

- 1 □入其中者矣。故□□
- 2 時則百鬼攻其外，眾疾發其內而不可 [救矣]。
- 3 能守之，遭過大難，水火兵賊，必得獨全，雖厄不
- 4 死，乃知道真耳。
- 5 《皇人經卷》
- 6 上一真之極也，中一真之至也，下一真之妙也。
- 7 天皇得極，故上成皇極。地皇得至，故上成
- 8 正一。人皇得妙，上成眾妙之君。三皇體真以
- 9 守一，故一無藏形。仙人尋真以求一，故三一俱
- 10 明。一無藏形，其真極也，三一俱明，得一而已。
- 11 《靈寶五符經卷》
- 12 中黃道君曰：天生萬物，人為貴。人一身形苞含
- 13 天地日月北斗璇璣玉衡五岳四瀆山川河
(略)
- 47 月望朔八至之日，夕皆存神內視，呼體上神
- 48 名，使令拘魂制魄。真人曰：子欲登仙，當召身
- 49 神。
- 50 《大道通玄要》卷第十二

由於卷中引錄《靈寶五符經卷》強調呼召存思身神之法，故向羣考察認為是對應於《無上秘要》第三義類的〈身神品〉，《道藏》本為卷五。今檢視《道藏》本《無上秘要》卷五之內容，引錄《洞真造形紫元二十四神經》、《洞真九真中經》、《洞真太上素靈大有妙經》、《洞真四宮雌一寶名玉訣經》、《洞真三元品誠經》及《洞神經》，列舉人身各處之神名或降居變化之時節，如「腦神名覺元字道都，髮神名玄文華字道行」云云，強調「志學之士，當知人身之中，自有三萬六千神，…，日日存之，時時相續，念念不忘，長生不死。」¹⁴所引經典多屬上清經系，亦均未見於《大道通玄要》卷十二之殘卷中，而《大道通玄要》引錄《靈寶五符序》則刻意略去原書所載身神之姓名等部份。向羣認為二書內容的差異是因為《大道通玄要》具有推重靈寶經系傾向之緣故。又據《雲笈七籤》卷五十所載《金闕帝君三元真一經訣》有相同之引文，判定卷中所引《皇人經》即《道藏》收錄之《金闕帝君三元真一訣》¹⁵。

P.2961《無上秘要·卷一》所列第三義類依次包括：大羅天品、三天品、九天品、三十二天品、三十六天品、十天品、八天品、九天相去里數品、三十二天相去

¹⁴見《道藏》太平部叔字，第25冊，頁14-17。

¹⁵向文中特別指該經在《道藏》中作《金闕帝君三元真一訣》，經檢《道藏》，書名實作「經」而非「訣」。收錄於《道藏》洞真部方法類果字，第4冊，頁548-550。

氣數品、日品、月品、星品、三界品、九地品、九地里數品、靈山品、林樹品、仙果品、山洞品、洞天品、神水产品、人品、身神品及人壽品。而其說明則強調云：「氣之所分，生天成地，形象既敷，眾類斯植，故次第三。」從其所列品目及說明可知，這一義類之內容重點在於呈現天、地、人之生成、結構，而非求道修持之方法，其性質顯然與《大道通玄要》卷十二之內容取向有別，竊以為該卷並非對應於〈身神品〉。

至於《金闕帝君三元真一經》見於《道藏》洞真部方法類果字，一卷，題「涓子授東海青童君」，內容敘守一之法與敦煌寫卷所引相符，然全卷未及「皇人」之稱，不明二者之關係，其以涓子授東海青童君亦明顯顛倒了二者在道教信仰體系中的位階次序。且《無上秘要》卷五載「夫人是有生最靈者也，但人不能自知，而不守神以卻眾惡耳。…。然後真一存焉。」¹⁶一段文字亦註出《皇人經》，並不見載於《金闕帝君三元真一經》中，可見《金闕帝君三元真一經》並不同於《皇人經》。

今考《太上靈寶五符序》卷下云：

昔在黃帝軒轅，曾省《天皇真一之經》，而不解三一真氣之要，是以周流四方，求其釋解。…。乃復遊雲臺青城山，見寧先生，先生曰：吾得道始仙耳，非是三皇天真之官，實不解此真一之文。近皇人為扶桑君所使，領峨嵋山仙官，今猶未去矣，子可問之。又乃到峨嵋山，清齋三月，得與皇人相見。皇人者，不知何世人也。身長九尺，玄毛披體，皆長尺餘，髮則長數寸。其居乃在山北絕巖之下，中以蒼玉為屋，黃金為床，張華羅之幃，然千和之香，侍者皆是眾仙玉女，坐賓三人，皆稱太清仙王¹⁷。

前述《無上秘要》卷五所引《皇人經》之文字，在《太上靈寶五符序》中正是皇人向黃帝解說真經要道之內容。然而《大道通玄要》卷十二所錄《皇人經》之文字則未見於《太上靈寶五符序》中，可見《太上靈寶五符序》所載亦不完整。又檢《洞真太上素靈洞元大有妙經》載有《太上大洞守一內經法》，始於「太上曰：真人所以貴一為真一者，上一而已矣。」迄於「其道秘妙，得者神仙，修行九年，白日升天。」¹⁸篇幅頗長，詳細敘述守一之法，取與《金闕帝君三元真一經》相較，可以看出《金闕帝君三元真一經》之內容即摘錄自此經文字，再者《洞真太上素靈洞元大有妙經》又載有《太上道君守元丹上經》，文中敘其傳承為：「太帝君、天帝君、太微天帝君受於太上道君，施行道成，上補帝真。太帝君以經傳西王母，天帝君以經傳南極上元君，太微天帝君以經傳金闕聖君，金闕帝君傳上相青童君，青童君傳涓子。」¹⁹可見《金闕帝君三元真一經》即將兩者混而為一，卻將傳承次序顛倒錯置。

¹⁶同註 14。

¹⁷《道藏》洞玄部神符類衣字，第 6 冊，頁 341。

¹⁸《道藏》正一部右字，第 33 冊，頁 409-413。

¹⁹同註 18 書，頁 404。

「皇人」在各類道籍的記載中，與靈寶經典的傳授源流具有密切而重要的地位，而似皆本於《太上靈寶五符序》之記載，茲就所見列舉如下：

道教典籍	相關記載
《無上秘要》卷八四	皇人，此為太帝所使，在峨嵋，黃帝往受真一五牙者。 ²⁰
唐《上清道類事項》卷一	《皇人守三一經》曰：峨嵋山皇人以蒼玉為屋，黃金為局腳床也，五色為垣也。 ²¹
《道門經法相承次序》卷上：	唐天皇於中嶽逍遙問三一法，潘尊師答曰：謹案《皇人守一經》存三一之法，…。 ²²
唐《廣黃帝本行記》	敘黃帝見皇人之事。 ²³
北宋《元始無量度人上品妙經四注》卷四	《真一五牙經》云：皇人者，不知其得道之始也。身長九尺，…。黃帝再拜問道，授以五牙三一之文云。 ²⁴
北宋《黃帝陰符經注解》	蓋神仙抱一之道，始因黃帝見皇人。…。但討《皇人三一圖經》閱之，即知抱一守道之詳矣。 ²⁵
《雲笈七籤》卷三「道教所起」	今傳靈寶經者，則是天真皇人於峨嵋山授於軒轅黃帝。 ²⁶
北宋《洞淵集》卷二：	第七，峨嵋山，洞周迴三百里，名虛靈大妙之天，即天真皇人所治，黃帝曾問道於此，皇人授帝《守三一經》，見傳於世。 ²⁷
《無上黃籙大齋立成儀》卷二十一「歷代聖人神仙所受經」	《三一經》（黃帝）、龍躡經（黃帝）。右二經，天真皇人授。 ²⁸
元《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經註》	上陽子陳觀吾序云：「軒轅時，皇人與太清三仙王會峨嵋山，黃帝再拜問道，皇人授以五牙三一之文，並《度人經》上卷，黃帝修之上仙。」其卷一注文又云：「又《靈寶經》者，乃是天真皇人於峨嵋授於軒轅黃帝。又天真皇人授帝 <small>ǎŹŝ</small> 牧德之臺，夏禹咸降於鍾山，闔閭竊窺於句曲。其後有葛孝先之類，鄭思遠之徒，師資相承，蟬聯不絕，此乃經旨出教也。」 ²⁹
元《茅山志》卷九「上清大洞寶經篇目」	《上清金闕守三元真一經》、《上清皇人守三元真一經》。 ³⁰

²⁰ 《道藏》太平部叔字，第 25 冊，頁 241。

²¹ 《道藏》太平部姑字，第 24 冊，頁 875。

²² 《道藏》太平部諸字，第 24 冊，頁 785。

²³ 《道藏》洞真部記傳類海字，第 5 冊，頁 32-35。

²⁴ 《道藏》洞真部玉訣類寒字，第 2 冊，頁 248。

²⁵ 《道藏》洞真部玉訣類閏字，第 2 冊，頁 770。

²⁶ 《道藏》太玄部學字，第 22 冊，頁 12。

²⁷ 《道藏》太玄部和字，第 23 冊，頁 839。

²⁸ 《道藏》洞玄部威儀類，第 9 冊，頁 511。

²⁹ 《道藏》洞真部玉訣類往字，第 2 冊，頁 393。

³⁰ 《道藏》洞真部記傳類龍字，第 5 冊，頁 593。

由上表所列資料，可見《皇人經》之異稱包括有《皇人守三一經》、《皇人守一經》、《三一經》、《真一五牙經》、《皇人三一圖經》、《守三一經》、《上清皇人守三元真一經》等。除此之外，在《道藏》太玄部尚收錄有《太上洞玄靈寶三一五氣真經》一卷，文字始於「昔有黃帝軒轅曾省天皇真一之經，而不解三一真氣之要。」迄於「蓋求之者鮮矣，將來染根其墻戶矣。」³¹亦載有與《皇人經》相同之部份內容。

《太上靈寶五符序》中記載皇人所授黃帝之法，側重於食五芽之術，前已述及《大道通玄要》所引守一之說，並未見載其中，且該書中亦未見有《皇人經》之稱，葛洪《抱朴子》與陶宏景《真誥》、《登真隱訣》等著作均未見提及，頗疑此書之編纂可能晚於陶宏景所處之時代。蓋《登真隱訣》卷上敘及《太上素靈經》，陶註云：「此真經未行於世，是守一之宗本矣。」又云：「丹田經即此守三元真一之道也，根源乃出《素靈》。」³²其所謂《太上素靈經》，當即前述《洞真太上素靈洞元大有妙經》，為上清經系中的重要典籍，《道藏提要》認為此經於《雌一五老寶經》所提出之「太一」、「雌一」以外，更突出「一」與「守一」、「三一」與「守三一」之作用。復以三一與三寶神經相結合。此經從理論和方法上組成為三寶上清真經之統一體系，對後世崇信存神修煉者影響頗大。³³茲將《皇人經》與《太上靈寶五符序》、《洞真太上素靈洞元大有妙經》互見之文字對照如下：

《無上秘要·卷五》引《皇人經》	《太上靈寶五符序》卷下
<p>夫人是有生最靈者也，但人不能自知，而不守神以卻眾惡耳。知之者則不求祐於天神，止於其身則足矣。故云：一人之身，一國之象，胸腹之位猶宮室也，四肢之列猶郊境也，骨節之分猶百官也，神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故知治身者則知治國矣。夫愛其民所以安其國，恡其氣者，所以全其身。民散則國亡，氣竭則身死，亡者不可生，是人至人消未起之患，治未病之疾，堅之於無事之前，不追於既逝之後。民之難養而易濁，故審其威德，所以保其治，割嗜欲所以固血氣，然後真一存焉。³⁴</p>	<p>帝就坐，皇人先為設廚體之饌，徐告之曰：汝向所道真經，言所不解者，蓋上天之氣，歸此一身耳。一身分明，便可長生也。</p> <p>夫人是有生最靈者也，但人不能自知，不能守神以御眾惡耳。知之者則不求祐於天神，止於其身則足矣。故云：一人之身，一國之象，胸腹之位猶宮室也，四肢之列猶郊境也，骨節之分猶百官，神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故知治身則知治國矣。夫愛其民所以安其國，吝其氣，所以全其身。民散則國亡，氣竭則身死，亡者不可存，死者不可生。是以至人消未起之患，治未病之疾，醫之於無事之前，不追之既逝之後。民之難養而易濁，故審威德所以保其理，割嗜欲所以固血氣，然後真一存焉。³⁵</p>

³¹ 《道藏》太玄部取字，第19冊，頁921-923。

³² 《道藏》洞玄部玉訣類遜字，第6冊，頁607。

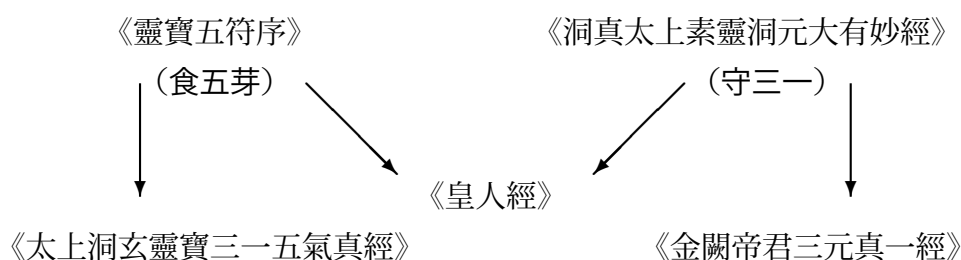
³³ 詳見《道藏提要》，北京，中國社會科學出版社，1995年8月，頁1037。

³⁴ 同註14，頁14。

³⁵ 同註17，頁342。

《大道通玄要卷十二》引《皇人經》	《洞真太上素靈洞元大有妙經》
6 上一真之極也，中一真之至也，下一真之妙也。／7 天皇得極，故上成皇極。地皇得至，故上成／8 正一。人皇得妙，上成眾妙之君。三皇體真以／9 守一，故一無藏形。仙人尋真以求一，故三一俱／10 明。一無藏形，其真極也，三一俱明，得一而已。	上一真帝之極也，中一真皇之至也，下一真王之妙也。天皇得極，故上成皇極。地皇得至，故上成正一。人皇得妙，故上成眾妙之君。三皇體真以守一，故一無藏形。仙人尋真以求一，故三一俱明，一無藏形，其真極也。三一俱明，得一而已。 ³⁶

由上可知，《皇人經》之內容分別見於《太上靈寶五符序》和《洞真太上素靈洞元大有妙經》，以經典性質而言，一為靈寶經系，一屬上清經系，如果從天真皇人授黃帝的神話來看，《皇人經》應屬靈寶系統，然而從前文所舉《上清道類事項》及《茅山志》所載，則又明顯列於上清經系之中。若考慮《皇人經》之編纂可能晚於《太上靈寶五符序》和《洞真太上素靈洞元大有妙經》的時間，其與《道藏》中另兩部經典的源流情形可能如下：



至於《大道通玄要》卷十二引錄《皇人經》內容之品題，顯然與強調守一之法有關，據 P.2861《無上秘要》卷一第四十義類列舉有〈拘三魂品〉、〈制七魄品〉、〈安形神品〉及〈守三一品〉，其說明云：「意燥浮競，靈爽外馳，心度安恬，精景內守，善事拘留，則神宅充固，如其拙為保養，則身藏衰虛，故次四十。」《太上靈寶五符序》載皇人之說即強調「三一守焉，身壯之焉，年壽遐焉。」《洞真太上素靈洞元大有妙經》亦云：「守一之戒，戒於不專，專復不久，久不見精，精不能固，固而不常，則三一去矣，身為空宅耳。空宅無主，其禍安久。」與《無上秘要》所述俱若合符節。卷十二在《皇人經》之前的引文雖然目前尚未能考知其出處，但是文中「能守之」云云，應與強調守一有關，而《太上靈寶五符序》所云「呼體上神名，使令拘魂制魄」，在道教徒的修持方法中，目的仍在於達到守一的境界，蓋「三魂」會有「躁競赤子，使為他念，去來無形，心悲意悶」之弊，故「道士皆當拘而留之，使無遊逸。」(P.2751《紫文行事訣》)至於「諸殘病生人，皆魄之罪；樂人之死，皆魄之性；欲人之敗，皆魄之疾」，故「道士當制而勵之，練而變之，攝而威之。」S.5887《老子道德經義疏》於〈載營章第十〉云：「就此一章，義分三別，第一明拘魂制魄，守一內修。」其以「魂性雄健，好受喜怒，魄性雌柔，好受驚怖。驚怖喜怒，皆損精神，故修道之初，

³⁶同註 18，頁 409。

先須拘魂制魄，使不馳動也。」又云：「既能拘魂制魄，次須守三一之神，虛夷凝靜，令不離散也。」不管其對魂魄的描述如何，拘制的目的乃在於使心凝神定，故 P.2861《無上秘要》卷一第四十義類所列舉之〈拘三魂品〉、〈制七魄品〉、〈安形神品〉及〈守三一品〉實具有修持的程序，而以「守一」為最終訴求。據以衡諸《大道通玄要》卷十二現存文字之性質，當擬為〈守三一品〉為宜。

四、結語

《大道通玄要》現存寫卷可以確定的是全書至少有十四卷，而學界受大淵忍爾先生之說影響，始終認定該書有三十卷，向羣針對該書文字的整理與經教系統的剖析，為吾人理解該書之義學特色提供了很大的幫助，然而就全書結構而言，向羣指出「從《無上秘要》整體結構與教理體系來看，似乎可以推想《大道通玄要》亦應以修真得道，返樸歸真為最終旨趣。」³⁷ 卻又認為《大道通玄要》有三十卷之數，則其「最終旨趣」乃置於全書前半部份，與《無上秘要》的經教義理架構模式明顯不符，自相矛盾。從《無上秘要》和《大道通玄要》現存內容觀之，每卷之品數不一，無法從品數多寡推斷卷數，故以《無上秘要》編纂體例的理路衡諸《大道通玄要》一書，「十四卷」之數似較為合理。以此為據，則卷次不詳的 S.3839 〈(願品)〉、〈念品〉當置於第十四卷之前，或為第十三卷。

至於 P.2363《大道通玄要·卷十二》所涉及的問題，一為文中所引用之《皇人經》，與向羣所揭示之《金闕帝君三元真一經》並非同書，經由前文針對相關道籍之梳理，可知其與《靈寶五符經序》及《洞真太上素靈洞元大有妙經》具有密切之關係，其內容殆為融靈寶與上清二系之修持方法而為一，《金闕帝君三元真一經》及另一道經《太上洞玄靈寶三一五氣真經》則分別為《洞真太上素靈洞元大有妙經》及《靈寶五符經序》之節略本。其次關於品題究應為〈身神品〉或〈守三一品〉之問題，仍據《無上秘要》之義例為基礎來觀察，一為人體結構生成、組成變化之展現，一為體道求真之修持，本文認為後者更接近寫卷引經之性質，故以〈守三一品〉之品題較為適切。

(作者為嘉義大學中文系副教授)

³⁷同註 4 文，頁 360。

〔敦煌寫本研究年報 第十號 第一分冊〕

2016年3月31日發行

編者 高田時雄

發行者 京都大學人文科學研究所
「中國中世寫本研究班」

〒606-8265 京都市左京區北白川東小倉町47

Phone 075-753-6993 Fax 075-753-6999

ISSN 1882-1626

