

# 敦煌寫本研究年報

高田時雄 主編

第七號

2013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班「中國中世寫本研究」班の報告である。この第七號には、2012年7月7日、同班の企畫に基づき、京都大學人文科學研究所「人文學諸領域の複合的共同研究國際據點」の主催で開催された國際シンポジウム「敦煌寫本と日本古寫本」の報告論文に、研究班例會のうちこのシンポジウムの趣旨に沿った論文一篇を加えて特集とした。本號に論文掲載を快諾された發表者各位に感謝したい。他の論文等は例年通りすべて研究班の成果であること云うまでもない。

## 目次

### 特集「敦煌寫本と日本古寫本」

- 從聖武天皇《雜集》的整理研究兼論其與敦煌文獻之關涉 王三慶 ..... 1
- 論日本藏敦煌寫本及古寫經靈驗記的價值 鄭阿財 ..... 23
- 敦煌《妙法蓮華經講經文》(普門品)殘卷新論 朱鳳玉 ..... 51
- 敦煌講經文類と『東大寺諷誦文稿』より見た講經に於ける孝子譚の宣唱  
荒見泰史 ..... 69
- 『琉璃堂墨客圖』覺書——「句圖」・詩人番付と日本傳存資料 永田知之 ..... 91
- 敦煌遺書《比丘含注戒本》之基礎研究——寫本系統與成書年代  
定源（王招國） ... 113
- 正倉院藏『王勃詩序』中の「秋日登洪府滕王閣餞別序」について  
道坂昭廣 ..... 149
- 
- 《華林遍略》乎？《修文殿御覽》乎？——敦煌寫本 P.2526 號新探 劉安志 .... 167
- 『閻羅王授記經』寫經考——天堂へのパスポート 玄幸子 ..... 203
- 西方淨土變の白描畫  
Stein painting 76, P.2671V の解釋について 大西磨希子 ..... 219
- 甲午年五月十五日陰家婢子小娘子榮進客目 赤木崇敏 ..... 241
- 古代チベット帝國の敦煌支配と寺領  
——Or.8210/S.2228 の検討を中心に 岩尾一史 ..... 267

ハコを用いた封緘方法——敦煌書儀による一考察	山本孝子	281
羽 094R 「(擬) 天台智者大師智顛別傳」初探	佐藤礼子	297
舜の舌による瞽叟開眼故事の流布について	高井龍	313
敦煌本讚文類小考——唱導、俗講、變文との関わりより	徐銘	333
書道博物館藏吐魯番出土『左傳』服虔注殘卷について	白石將人	347
敦煌吐魯番學からみた東アジア博物學		
書評：余欣『中古異相——寫本時代的學術、信仰與社會』	岩本篤志	361

# 從聖武天皇《雜集》的整理研究 兼論其與敦煌文獻之關涉

王三慶

## 一、前言

1987年三月底，筆者有幸到了天理大學中語學科執教，面對著天理圖書館內豐富而珍貴的藏書，倘佯其中，其樂無窮。課餘之暇，以及寒暑假期間，也曾來到京都大學借閱圖書。面對著一些已經出版的古寫經卷，以及猶未出版的珍藏卷子，的確時常讓我聯想起奈良、平安朝時代，中日兩國官方以及民間人士，冒著生命危險，飄駛著風帆，往來於海上的情景，其對當時與後來日中文化之交流貢獻，不言可喻。偶然間，也會走訪奈良、京都的一些古老寺院，在幽邃寂靜的梵剎中，傳來平和均勻的鍾磬節奏和念佛誦經的聲音，不禁讓人想起禪淨雙修的山居生涯。不過讓我更為驚訝的是在殿落的一角，往往展覽著千百年來從唐土攜回日本國內的古鈔本或幾度再過錄的寫本，尤其每年四月、十月，東大寺正倉院的曬書展覽，看到如許珍貴的文物，其質量與層次之高，直可媲美大批的敦煌寫卷有過之而無不及。可惜的是這些珍貴的日本國寶往往是寺院中的鎮山藏品，平常本來就不輕易示人，哪來外國學者接觸與研究的機會。有幸的是在近年，日本學界開始從事廣泛而有計畫的調查與編印工作，已經有了更深入的研究和顯著的成果。

日本學者對於本國的傳世寫本或古籍，從書誌的記錄到整理研究，始終沒有間斷，卓然有成，如舉世共用的重要佛典文獻大正年間編印的《大藏經》，乃是最足以讓人稱道的一例。所可惜者，後來雖有敦煌相關文獻的收錄，作了第八十五冊《古逸部》的補闕，還是未完全充分利用完成更具全的佛典，致使其中仍然存留些許的遺憾於學界，至於其他非佛教文獻的卷子可資利用比較者仍然不少。唯近年留意此方資料學者已經日益增多，除了〈小野勝年遺稿宸翰雜集譯注（一）、（二）〉<sup>1</sup>如丸山裕美子之大作《正倉院文書の世界——よみがえる天平の時代》<sup>2</sup>，對於正倉院

<sup>1</sup> 〈小野勝年遺稿宸翰雜集譯注〉（一），《安田女子大學紀要》第三十九號（2011年）第274～284頁及（二）第四十號（2012年）第343～354頁。

<sup>2</sup> 丸山裕美子著《正倉院文書の世界——よみがえる天平の時代》（2010年4月，中央公論社發行）。

所藏文書的掘發探討，既精且細，成果十分豐碩。其參與東京女子大學古代史研究會也編著了《聖武天皇宸翰『雜集』・「釋靈實集」研究》<sup>3</sup>一書，煌煌巨著，令人欽仰，凡此二書皆曾涉及敦煌文獻之討論或參校相關卷號。也因如此，筆者必須感謝池田溫先生慨贈的《書道藝術》<sup>4</sup>第十一卷，除了利用所贈該書資料發表過《杜家立成》書儀的探討與論述東亞書儀文化外<sup>5</sup>，如今擬以聖武天皇《雜集》之整理研究與敦煌文獻之關涉問題，作為一東一西，兩者文獻之間的呼應，並比較文字之異同，或掘發其特殊意涵，以補實諸家所不及處

## 二、《雜集》的內容整理和研究

有關《雜集》一書，日本知名前輩學者平野顯照曾有詳實的錄文及附加說明可資參考<sup>6</sup>，如今櫟括其文，說明如下：蓋篤信佛教的聖武天皇（724-749）讓位於皇女孝謙天皇（749-758）後，隨即以法滿為號而出家，並被奉為太上皇。天平勝寶八年（756）五月二日，以五六之齡駕崩，光明皇太后為其齋祭的第四十九日祈願冥福時，向盧舍那佛獻納天皇生前為東大寺大佛開眼供養的書寫品——聖武天皇《雜集》，根據「東大寺獻物帳」的目錄中曾經載錄有關此卷的文字：

雜集一卷 白麻紙 紫檀軸 紫羅標 綺帶  
右平城宮御宇 後太上天皇御書

目前此卷存藏在正倉院中，以歷時久遠，經過幾度的修緝補裝，已非紫檀軸的原來樣式。所用白麻紙高 27 公分，共 47 張紙粘合成 2135 公分長卷，天地頭各有一線橫界，每行十八字，行楷小字書寫，尾題「天平三年（731）九月八日寫了」。時為聖武天皇三十一歲，正是中國唐玄宗開元十九年。唯今丸山裕美子已發表更精密的成果<sup>7</sup>，凡分八章，探討正倉院之文書及大佛開眼、聖武天皇及光明皇后、從國家與百姓、中央到地方行政，造寺、造佛、寫經，以及天平年間的國際交流等諸問題，不但說明了日本天平年間從上到下，從外到內之間的時代風氣與以長安為中心的整體絲路全貌，向東西兩端的擴散，其精采之研究成果令人感佩，已補闕平野氏研究之不足。

<sup>3</sup>東京女子大學古代史研究會編著《聖武天皇宸翰『雜集』・「釋靈實集」研究》（汲古書院，平成二十二年一月版）。

<sup>4</sup>中田勇次郎編集，《書道藝術》（東京：中央公論社，昭和五十七年十月新訂版、1976）第十一卷，內容都為聖德太子、聖武天皇、光明皇后之書物，其中第 31～67 頁即為聖武天皇《雜集》。

<sup>5</sup>王三慶著《〈杜家立成雜書要略〉及其相關問題研究》，《新國學》（成都：巴蜀書社出版，2000 年 10 月）第二卷，第 74～82 頁。

<sup>6</sup>中田勇次郎編集，《書道藝術》第十一卷，第 192c～205a。

<sup>7</sup>丸山裕美子著《正倉院文書の世界——よみがえる天平の時代》（2010 年 4 月，中央公論社發行）。

至於《雜集》全卷所抄錄之詩文，根據統計共有 145 首，卷首已破損，最初二首〈歸去來〉不知作者，以後依序有王居士〈涅槃詩〉 25 首、〈奉讚淨土十六觀詩〉 13 首、〈隋大業主淨土詩〉 32 首、真觀法師的〈無常頌〉一首、〈奉王居士請題九想即事詩〉一首、〈觀白骨歎無常詩〉四首、〈幡讚〉二篇、〈奉請文〉一篇、鏡中（越州）釋靈實之〈讚文〉 13 篇、〈祭文〉二篇、〈雜文〉 15 篇、〈周趙王道會寺碑文〉一篇、〈平常貴勝唱禮文〉一篇、〈序文〉五篇、釋僧亮的〈觀行內雜詩〉九首、〈寶人銘〉一篇、〈歸去來〉詩二首、〈隱去來〉詩三首、〈早還林〉詩十首、〈淨土〉、〈穢土〉各一首<sup>8</sup>。

眾所周知，聖武天皇與光明皇后竭力興隆佛教，建立盧舍那佛及營造其著名事業東大寺，故抄寫佛教有關的中國詩文並不令人詫異。可貴的是當日所錄的詩文如今盡是中國已經散逸的貴重資料。至於詩文的相關作者，王居士恐是隋人，隋大業主則是隋煬帝，真觀法師也是隋人，釋靈實應是唐人，周趙王為北周人，釋僧亮是梁人，全是活躍於中國六朝以迄隋唐時代的實有人物。只是煬帝的淨土詩已被判明為隋僧釋彥琮的淨土禮讚原詩，唐朝南岳沙門法照著《淨土五會念佛誦經觀行儀》及《五會念佛略法事儀讚末》曾經援引，而用之於佛教的禮拜儀式。因此推測：彥琮歌頌寂光淨土情景的長詩稿，大概呈獻於煬帝，其後是否經過加筆改寫，以及不知如何被帶入宮廷，致使聖武天皇誤信為煬帝之作而遂錄。當然也可如此推考：因為《雜集》中的詩文作者釋靈實是開元時人，他也不知是彥琮的原來詩讚，而誤信為煬帝作品。所錄詩文除了釋靈實的獨孤公畫讚、豫且畫讚及二首祭禹文外，全是與釋教關涉的詩文，充滿憧憬淨土內容的思想。此外，對於聖武天皇抄寫或批覽此一詩文，影響其對佛教信仰的實踐，以及書跡的探討，因無關於本文的討論，就不再引介了。只是這裡有需要補充平野顯照說明的不足，以及存有值得商榷之處，今特依序進行如下討論。

### （一）卷首不知名作者之〈歸去來〉是二首？還是三首的問題：

所以有此疑問是依照本卷書寫習慣，凡分首處必然抬頭留空，只是第二首〈歸去來〉看似接抄在第一首後面，成為聯章體式，句法卻全然不同於後一首的「35。77。77。77。777。77。77。」以及卷末二首聯章體「33。77。77。77。77。77。35。」的句式（阿拉伯數字代表每句字數，又凡「。」號則為該句押韻處，以下體例相同，不再註明。）何況這三首都是一韻到底，不同於第一首隨著「君不見」及「行路難」的換頭轉韻，如若不計以「歸去來」三字作為和聲的詩偈外，與敦煌本諸卷號《歸西方

<sup>8</sup>按此處所計與丸山裕美子、鉄野昌弘所計稍有小異，可參閱東京女子大學古代史研究會編著《聖武天皇宸翰『雜集』・「釋靈實集」研究・解題》，第 6 頁。

讚(一)》(P.2250)中的〈歸去來〉也是不同<sup>9</sup>。那麼，能否把換頭轉韻的「君不見」<sup>10</sup>視作另一首的開頭，而把句式歸納為「君不見 77。77。77。77。77。(行路難、轉韻) 35。77。77。77。77。77。」因為這和齊梁以迄唐初的「行路難」或敦煌文獻中的《徵心行路難》句式更為近似，何況末句還有「徵本究莫及無名」的類似用語。如此分法還是不全然違背本卷的抄寫習慣，文義上更是獨立自足而不相連屬。

## (二) 本卷內容之關係人事物：

本卷下署輔賢的「〈王居士涅槃詩〉廿五首」一題，從整理後所錄詩文僅有廿四首，是因漏鈔？還是原底本脫佚？無法查考。但是平野顯照已經提及這卷的詩文作者是活躍於六朝以迄隋唐的實有人物，卻受到篇幅的限制，未曾再加說明。因此，我們還是可以稍加補充，如《隋書·文帝四子》中曾經記載說：

勇頗知其謀，憂懼，計無所出。聞新豐人王輔賢能占候，召而問之。輔賢曰：『白虹貫東宮門，太白襲月，皇太子廢退象也。』以銅鐵五兵造諸厭勝。又於後園內作庶人村，屋宇卑陋，太子時於中寢息，布衣草褥，冀以當之<sup>11</sup>。

《册府元龜》卷九百六〈總錄部：疾疹、禳厭〉條所載文字類似，則署名輔賢的〈王居士涅槃詩〉正是王輔賢本人的涅槃詩作，殆其晚年的自我告白，這不但符合六朝

<sup>9</sup>有關涉及〈歸去來〉歌讚課題的討論，凡有岩井大慧(1928)、矢吹慶輝(1930)、塚本善隆(1933)、佐藤哲英(1951)、廣川堯敏(1972.1984)、五十嵐明寶(2001)、施萍婷(1994)、張先堂(1996.1998)、林仁昱(1985.2001)等人，而統整後再進行微觀之深入論述者則為鄭阿財之《敦煌淨土歌讚〈歸去來〉析論》(原載《敦煌學輯刊》2007年第4期，頁6~24，後收入《敦煌佛教文獻與文學研究》，上海古籍出版社，2011年10月，第337~369頁。)一文，可資參考。據其整理統計，敦煌本淨土歌讚〈歸去來〉卷號凡有淨土歌讚〈歸去來〉P.2066、P.2250、日本守屋孝藏本、日本龍谷大學藏本、李氏鑒藏本(散錄540)、S.6631、P.2483、P.4572、P.3118、P.3373、北8346(文89)等，而分為〈出家樂讚〉、〈歸西方讚〉A、〈歸西方讚〉B、〈歸西方讚〉C、〈歸極樂去讚〉等三體五類，並以聯章體為主，偶為散篇。至於傳統文獻亦有唐·西崇福寺沙門智昇(? 730?)撰之《集諸經禮懺儀》(《大正新脩大藏經》第47冊，諸宗部)卷上及南岳沙門法照(747-821)於上都章敬寺淨土院述之《淨土五會念佛略法事儀讚末》(《大正新脩大藏經》第47冊，諸宗部)以及聖武天皇《雜集》(731)等文獻。

<sup>10</sup>郭茂倩《樂府詩集》有〈行路難〉62首。另敦煌本共有八件，凡分S.2672、P.2901、S.3017、P.3409、S.6042、Dx.0665及日本龍谷大學藏本，P.2555等四個系統，歷來研究者先後凡有宇井伯壽(1939)、關口真大(1957)、芳村修基(1958)、入矢義高(1961)、田中良昭(1961)、戴密微(Paul Demiéville)與饒宗頤(1971)、任半塘(1987)、項楚(1993)、張勇(1999)等人涉及，而鄭阿財則有《敦煌禪宗歌詩〈行路難〉綜論》(原載《文學新論》第3期，嘉義，南華大學文學系，2005年07月，頁1~24，後收入《敦煌佛教文獻與文學研究》，上海古籍出版社，2011年10月，第305~336頁。)一文，論述最稱完整，可資參考。

<sup>11</sup>參見魏徵纂修，《隋書》(臺北：鼎文書局影中華書局標點本)，卷四十五〈文帝四子〉，第1232~1233頁。



預寫一己生命的文風，也說明他在晚年已經皈依佛教，嚮往淨土了<sup>12</sup>。

至於真觀法師（537～599）蓋智者大師門人，曾為安國寺製碑，開皇十五年於杭州虎林山建天竺寺，並迎師至揚州禪窟寺，上所著《淨名義疏》。十九年三月半午時從化，春秋六十有三<sup>13</sup>。再者，興福寺沙門永超所集之《東域傳燈目錄》卷一載錄亦有釋靈實撰述之《鏡中集》十卷及《古今帝王年代曆》八卷<sup>14</sup>。周趙王為周武諸王之一，隋文帝受召入相，周趙王擬於家中命子進瓜，刺殺高祖，幸因元胄護持而出，後來伏誅。《隋書·經籍志、經籍四集道經佛經錄》卷三十五有《後周趙王集》八卷，劉昫撰《舊唐書·經籍志下》卷四十七作十卷<sup>15</sup>。又《高僧傳》卷十三也有釋僧亮傳，《出三藏記集》卷十二說：「荊州沙門釋僧亮造無量壽丈六金像記第四」，《法苑珠林》卷十五提到其為宋江陵長沙寺沙門，志操剛烈，戒德堅淨。常結西方願，造丈六無量壽像<sup>16</sup>。

凡此數人，的確都與佛教信仰關係密切，也是當時非常活躍的歷史人物，並有作品篇章的著錄，然而傳至於今者尠。可是如果把這些《雜集》中凡未署名的篇章都算在前人頭上，予以連繫一氣，卻也未必。如署名釋僧亮的〈像法吟〉後，還有〈性淨法身八詠并序〉及一篇並未署名的〈寶人銘并序〉，根據《歷代三寶紀》卷十一載錄：「〈至道論〉一卷……〈法界寶人銘一卷（并序）〉……」之後的總結云：

右一十二卷，武帝世沙門釋忘名著，名俗姓宗、諱闕殆，南陽人。為梁竟陵王友，曾不婚娶，梁敗出家，改名上蜀。……有集十卷，文多清素，語恒勸善，存質去華，見重於世<sup>17</sup>。

<sup>12</sup>根據丸山裕美子、鉄野昌弘編著《聖武天皇宸翰『雜集』・「釋靈實集」研究・解題》，第6～9頁之考訂，更為詳實，其參閱前賢及一己論斷，認為王居士為佛圖澄之法孫王明廣，《廣弘明集》卷5有「周前沙門王明廣請興法表」（CBETA, T52, no. 2103, p.118, c9-10），《全唐文》卷168有上官靈芝〈王居士塋塔銘〉，雖與以上所說不同，可資參考。

<sup>13</sup>《大正新脩大藏經》第50冊，《續高僧傳》卷9第495頁，參見（CBETA, T50, no. 2060, p. 495, a22-b4）以及第49冊，《佛祖統紀》卷39第360頁下欄，（CBETA, T49, no. 2035, p. 360, c10-15）。又第52冊第256頁，《廣弘明集》卷22有其致言通敏先生果報論文一篇（CBETA, T52, no. 2103, p. 256, a19-c29），第55冊《大唐內典錄》卷5第284頁中下欄引及〈杭州真觀法師別傳〉（CBETA, T55, no. 2149, p. 284, b25-c6）。

<sup>14</sup>參見《大正新脩大藏經》第55冊，第1145及1165頁，參見（CBETA, T55, no. 2183, p. 1145, c4-14）及（CBETA, T55, no. 2183, p. 1165, a1-7）。有關釋靈實《鏡中集》十卷之著作在日本留存大批記錄，丸山裕美子、鉄野昌弘編著《聖武天皇宸翰『雜集』・「釋靈實集」研究・解題》第二、三節「二、鏡中靈實集について」「三、鏡中靈實集の傳來」（第10～20頁），曾有詳實的考訂，追索文獻記錄及判斷《雜集》中為摘抄，以及有關其傳來日本的相關探討。因此筆者也同意落合俊典教授提及《雜集》為「《釋靈實集》十卷」的部份轉錄，然非等於整體的十卷。

<sup>15</sup>參見魏徵纂修，《隋書》（臺北：鼎文書局影中華書局標點本），卷四十〈列傳第五·元胄〉，第1176～1177頁。

<sup>16</sup>參見《大正新脩大藏經》第50冊第411頁上欄（CBETA, T50, no. 2059, p. 411, a3-22）、第55冊92頁中欄（CBETA, T55, no. 2145, p. 92, b23）及（CBETA, T53, no. 2122, p. 399, c3-26）。

<sup>17</sup>參見《大正新脩大藏經》第49冊101頁上中欄，（CBETA, T49, no. 2034, p. 101, a10-b3）。

《續高僧傳》卷七也說：

釋亡名，俗姓宗氏，南郡人，本名闕殆，世襲衣冠，稱為望族。……天和二年（567）五月。大冢宰宇文護遺書……護得書，體其難拔。乃與書迎還云：法師秉心彌固，栖遊世表，玄圭啟運，不屈伯夷之節；蒼精得曆；豈捐嘉遁之志。今遣往迎，名達咸陽，貴遊奉謁，隆禮厚味，彌增常限。以稱謂廣流，藏景難伏，誓當栖玄後德，便閑放無累。乃著〈寶人銘〉曰……又著〈至道論〉、〈淳德論〉、〈遣執論〉、〈去是非論〉、〈影喻論〉、〈修空論〉、〈不殺論〉等，並文多清素，語恒勸善，存質去華，不存粉墨。有集十卷，盛重於世，不知所終。有弟子僧琨，性沈審，善音調。為隋二十五眾讀經法，主搜括群籍，採摭賢聖。所撰諸論集為一部，稱曰《論場》，有三十卷。披帙一閱，俱覽百家，亦新學之宗匠者矣。後於曲池造靜覺寺，每臨水映竹，體物賦詩，有篇什云<sup>18</sup>。

可見這篇〈寶人銘并序〉全名應作〈法界寶人銘一卷并序〉，而且不屬於前面署名的釋僧亮作品，乃梁時南陽郡人釋亡名宗闕殆之作，原為衣冠望族，竟陵王友，梁敗後出家，改名為上蜀（《大唐內典錄》卷5作「止蜀。」）。就此而論，凡是不會署名的作品也未必上屬前面題名之人。再者，透過〈寶人銘并序〉一篇的校勘，可以看出《雜集》錄文的正確性往往比傳世文獻較為可靠，更可看出古本之重要性。（詳見《雜集》所附錄文）<sup>19</sup>

### （三）本卷整理文字及斷句之商榷：

關於《雜集》已經平野顯照之整理出版，採用傳統句圈為主，遇有缺文訛字都有表示及訂正，其成果表現十分具體，無庸置言。但是作為現代化的古籍整理仍有待加強，而幾個地方認字或斷句的錯誤，還有必要商榷。如彥琮〈願往生禮讚偈〉（即〈隋大業主淨土詩〉）或者釋亡名的〈寶人銘并序〉在異本的校勘下，往往可以判斷各本間文字的兩可或訛正優劣，此從筆者整理的清本校記已作說明。比較有爭論的是既無他本文字可作校讎時，只能利用篇章內在文理的校勘方式，才能看出原來整理時的一些問題，如：

<sup>18</sup>參見《大正新脩大藏經》第50冊481~482頁，(CBETA, T50, no. 2060, p. 481, b10-p. 482, b15)，《大唐內典錄》卷10：「後周武帝世沙門釋亡名著論一十一卷別集十卷」第55冊第331頁下欄，(CBETA, T55, no. 2149, p. 331, c22-27)，又《祖庭事苑》卷，亦引部分字句《續藏經》第64冊第374頁，(CBETA, X64, no. 1261, p. 374, a11-12 // Z 2:18, p. 61, d3-4 // R113, p. 122, b3-4)。

<sup>19</sup>案陳祚龍撰，〈釋亡名と善慧大士の詩歌について〉（原收入《敦煌學海探珠》，臺灣商務書局出版，1979年），《講座敦煌7—敦煌と中國佛教》II—6（牧田諦亮、福井文雅編，東京：大東出版社，昭和59，1984），第471~499頁。

(1)、第一段「歸去來」在「行路難」後的數句，原整理作：

不如光同四眾眼。看聲色不關情□。五塵五境能調得，敵彼巖谷當千齡。  
文義顯然不順外，也落韻了，因此，在沒有根據下，筆者依據文理改作：「不如光【宅】同四眾，眼看聲色不關情。五塵五境能調得，敵彼巖谷當千齡。」

(2)、又如〈畫錠光像讚一首并序〉前的四句讚文：

至像非色兮非空。法身離相兮有感。必通既雪冤兮沐霈澤。寔昭彰兮我大雄。  
第二句的分界應在「有感必通」，而空、通、雄三字皆屬東韻，如此才能合押入韻。

(3)、〈祇洹寺經臺內功德讚一首并序〉序文前數句清本原作：

「夫生不動之國者。形像之因為取。廣無生之業者。泥染之漸攸積。況乎江夷感夢仲若之思。不稽郗超立誓。安道之妙斯辨。固銘心若在授手。可期有類屈申（伸）無違咫尺矣。」以上這段文字句讀錯漏脫文者不少，經過核對後，應校訂作：「夫生不動之國者，形像之因為取；廣無生之業者，泥染之漸攸積。況乎江夷感夢，仲若之思不稽；郗超立誓，安道之妙斯辨。固知銘心有在，機應遽逾於屈申（伸）；授手可期，感召寧違於咫尺。」如此校理才合於六朝駢儷體的文式句法。

似此造成文章扞格難通的斷句還有多處，如〈畫地藏菩薩像讚一首并序〉的讚文部分、〈為睦州別駕崔 祭禹文〉誤將「石紐」上屬，接連使後來句子錯斷而無法卒讀的情形可就不用再說了。

### 三、敦煌文獻的相關對應與比較

然而聖武天皇所錄的這份《雜集》，除了彥琮原來歌頌寂光淨土情景的長詩被誤解為〈隋大業主淨土詩〉，以及未曾加署釋亡名原作的〈法界寶人銘一卷并序〉，在傳統文獻裡還可找到部分的對應外，這群活躍於六朝以迄開元年間的實有人物，其作品都已消失不見，和光同塵了。幸有此一《雜集》保留了部份文字，其貴重自是不言而喻。可是《雜集》中原創者活躍的時間恰也是敦煌文獻見存跨度重疊的時間，當然也見證過這些作品的存在。因此，本節擬透過以下四例，查考《雜集》作品與傳統載籍、敦煌文獻共同關涉的問題<sup>20</sup>。

#### （一）〈奉讚淨土十六觀詩〉十三首<sup>21</sup>與敦煌寫卷的關涉

有關〈奉讚淨土十六觀詩〉《雜集》只錄十三首，每首皆題各觀名稱，置在輔賢

<sup>20</sup>丸山裕美子著《正倉院文書の世界——よみがえる天平の時代》第一章〈聖武天皇と光明皇后〉曾有標題「《雜集》と敦煌寫本」一節及《杜家立成》一書，提及末段三言四句與S.2156、P.2104及近百卷號以上的書儀問題（第23～36頁），可資參考。

<sup>21</sup>P.2066亦有十六觀詩，然為七言詩體，已是法照（747～821）後來之作。

〈王居士涅槃詩〉二十五首之後，是否也是輔賢之作，無法確認。然以詩風及作五言佛教詩偈而論，大抵出於六朝，與唐風七言為主的格式不同，縱使此說未必可信，方向應該大致無誤。考之十六觀名首見於宋·西域三藏量良耶譯的《觀無量壽經》<sup>22</sup>，其後善導集記之《觀無量壽佛經疏·觀經正宗分定善義卷第三》則據經文之觀序從事先舉、次辨、後結的義疏<sup>23</sup>。再者，淨遐所述的〈觀經十六觀讚〉曾經為南岳沙門法照（747～821）於上都章敬寺淨土院述的《淨土五會念佛略法事儀讚末》一卷記載，足見十六觀讚隨著淨土宗派的發展而備受重視，而且以各種形式加以倡揚。也因如此，敦煌文獻中也留下了P.2066、P.3156兩個寫本，前者為《淨土五會念佛誦經觀行儀》之卷中部分，間錄釋淨遐述之〈觀經十六觀讚〉及〈阿彌陀經讚〉；P.3156卷首雖然缺損，仍然存有「第七專觀華座開」以後文字，每觀皆用「第」字領頭，其異文又較P.2066及《淨土五會念佛略法事儀讚末》一卷之載錄<sup>24</sup>為佳（詳參下註），故此部份擬題為〈觀經十六觀讚〉。倒是《雜集》〈奉讚淨土十六觀詩〉不但缺乏日觀、水觀、地想觀，而且觀名、次第與各本略有不同，值得留意。今將各書觀想表列如下：

佛說觀無量壽經	奉讚淨土十六觀詩十三首 <sup>25</sup> (731)	善導集記(613～681)	觀經釋淨遐述、又P.2066、P.3156同(僅取首句)	大智度論卷十一 <sup>26</sup> 觀出入息中復有十六行
為日想名曰初觀		就初日觀	第一初觀日在西	一觀入息
為水想名第二觀		二就水觀	第二觀水本澄清	二觀出息
為地想名第三觀		三就地想觀	第三寶地間黃金	三觀息長息短
為樹想名第四觀	02 寶樹觀	四就寶樹觀	第四寶樹七重行	五除諸身行
八功德水想第五觀	01 寶池觀	五就寶池觀	第五當觀七寶池	四觀息遍身
	03 寶樓觀	六就寶樓觀	第六應觀眾寶樓	六受喜
為總觀想名第六觀	04 捨觀			七受樂
為花座想名第七觀	07 花座觀	七就華座觀	第七專觀華座開	十心作攝
為想像名第八觀	05 像觀	八就像觀	第八寶像色圓珠 <sup>27</sup>	八者受諸心行
遍觀一切色想 09 觀	06 法身觀	九就真身觀	第九彌陀法主身	九無作喜
觀觀世音菩薩真實色身想 10 觀	08 觀音觀	十就觀音觀	第十觀音補處尊 <sup>28</sup>	11 心作解脫
觀大勢至色身相 11	09 勢至觀	11 就勢至觀	十一勢至大威雄 <sup>29</sup>	12 觀無常
為普觀想 12 觀		12 就普觀	十二觀身自往生	

<sup>22</sup>宋·西域三藏量良耶譯，《大正新脩大藏經》第12冊，No. 0365，第340～346頁。

<sup>23</sup>沙門善導集記，《觀無量壽佛經疏·觀經正宗分定善義卷第三》，《大正新脩大藏經》第37冊，第483頁，No. 1753，(CBETA, T37, no.1753, p. 261, b2-p. 270, b7)。

<sup>24</sup>參見《大正新脩大藏經》第47冊(CBETA, T47, no. 1983, p. 483, a5-c1)。又敦煌本P.2066所載亦出釋淨遐述，前者每一觀皆七言四句，今表格僅列出首句。又敦煌本與《雜集》所列觀名、五言詩偈不同。案《大正新脩大藏經》第55冊，第1077頁，《慈覺大師(圓仁794—864年2月24日)在唐送進錄》卷1亦載「阿彌陀經讚一卷(沙門淨遐撰)」(CBETA, T55, no. 2166, p. 1077, b2)。

知是觀世音、大勢至 二菩薩助阿彌陀佛普 化一切是為雜想觀 13 觀	10 捻二菩薩觀	13 就雜想觀	十三丈六紫金容	13 觀散壞
是名上輩生想 14 觀	11 上品觀		十四生人行業高	14 觀離欲
是名中輩生想 15 觀	12 中品觀		十五生居九品中 <sup>28</sup>	15 觀滅
是名下輩生想 16 觀	13 下品觀		十六下生位最卑 <sup>29</sup>	16 觀棄捨

## (二) 〈隋大業主淨土詩〉<sup>30</sup> 與敦煌寫卷的關涉

<sup>25</sup> 中田勇次郎編集，《書道藝術》第十一卷，《聖武天皇・雜集》第 44~45 頁上下欄。

<sup>26</sup> 原本為龍樹所撰，弘始四年（402 年），後秦鳩摩羅什（344 年~413 年）於長安逍遙園西明寺開譯，至弘始七年（405 年）譯訖，共 100 卷，參見《大正新脩大藏經》第 25 冊第 137~138 頁，CBETA, T25, no.1509, p. 137, c27-p. 138, a15。案此十六觀行與《佛說觀無量壽佛經》之淨土十六觀不同，今列作參考。

<sup>27</sup> 「珠」P.3156 作「明」。

<sup>26</sup> 「補」P.3156 作「普」。

<sup>27</sup> 「勢至」P.3156 作「世祇」。

<sup>28</sup> 「居」P.3156 作「於」。

<sup>29</sup> 「位」P.3156 作「住」。

<sup>30</sup> 本詩僞實為隋僧釋彥琮之淨土禮讚，或因入藏隋室而被誤作〈隋大業主淨土詩〉，亦有可能傳入日本國後被誤題，實情已經無可考明。原詩經中田勇次郎編集，題作《聖武天皇雜集》、《書道藝術》（中央公論社，昭和五十七年十月新訂版）第十一卷，第 44 下欄~47 上欄、46 下欄，今簡稱「底本」，列在表格第一列。又大唐西崇福寺沙門智昇撰，《集諸經禮懺儀》（《大正新脩大藏經》第 47 冊；CBETA, T47, no.1982, p.471, b8-p474, c15）卷下，其「第五依彥琮法師（556-610）〈願往生禮讚偈〉，二十二拜，當旦起時禮，懺悔同前後」，共錄詩 19 首，每首前冠「至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後有「願共諸眾生往生安樂國」，唯第 05、06 首改念「西方觀世音菩薩」及「西方大勢至菩薩」，今簡稱「智昇本」，其詩次列在第二列，校釋異文則依詩文內容拆列入校。第三列簡稱「善導本」（參見 CBETA, T47, no.1980, p.444, a22-p445, b11），乃沙門善導集記《往生禮讚偈》一卷，原據日本德川時代刊行宗教大學藏本及大日本續藏經整理而成，今輯入《大正新脩大藏經》第 47 冊中，即所謂的「全淨本」，共錄詩偈 19 首，其中有「第五謹依彥琮法師願往生禮讚偈。二十一拜當旦起時禮懺悔同前後」，每首前冠「南無至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後加「願共諸眾生往生安樂國」。又 S.2553 中題：「沙門善導願往生禮讚偈」亦錄有詩偈，或十句或八句，有同有異，共六首，今整理入此列中，凡不同者以藍色表示；北 8345（果 41）中題「善導師勸善文」，其第一首詩偈即底本之第十首，善導本之第七首，亦附入整理。第四列為沙南岳沙門法照於上都章敬寺淨土院述之《淨土五會念佛略法事儀讚末》，原為德川時代刊，大谷大學藏本，每首前冠「至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後加「願共諸眾生往生安樂國」（CBETA, T47, no. 1983, p. 489, b5-c19），共錄詩偈 11 首，今簡稱「法照本」。第五列為敦煌本 P.2066，蓋為長卷，第一部份包首背題作「歸西方讚一部包首」，內題「咸通六年（865）二月【□】日 僧福威牒」則作第二部份，然後始接卷軸，首題：「《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中南岳沙門法照（747-821）撰」，今已北被整理入排《大正新脩大藏經》第 85 冊古逸部第 1249~1251 頁，（CBETA, T85, no. 2827, p.1249, a5- p.1251a21），其內容凡有《佛說阿彌陀經》、《陀羅尼咒》、《又往生西方記驗》、《寶鳥讚》、《第八讚佛得益門》、釋淨遐〈觀經十六觀讚〉、釋淨遐〈阿彌陀經讚〉、〈維摩讚〉、〈涅槃讚〉、〈般舟讚〉、〈道場讚〉、〈無量壽佛讚〉、〈觀世音讚〉、〈大勢至菩薩讚〉、〈出家樂讚〉、〈淨土樂讚〉、〈請觀世音菩薩讚〉、〈六根讚〉、〈難識努力急急斷狐疑修福〉，然後即錄此 32 首詩偈，前有「至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後加「願共諸眾生往生安樂國」。其後又接抄〈歸西方讚〉、善導和上〈西方禮讚文〉、〈歸西方讚〉、〈第九化生利物門〉、〈第十迴向發願門〉、並說明其行儀，尾

考此詩偈，凡有多種不同之異本，而敦煌文獻亦存兩種卷號，今特依序略述如下：

(1) 「底本」：即〈隋大業主淨土詩〉，前已被考知為隋僧釋彥琮之〈往生禮讚偈〉，或因上呈而入藏隋室，故被誤作〈隋大業主淨土詩〉。中田勇次郎將聖武天皇之相關文字匯集，題稱《雜集》，編入《書道藝術》第十一卷，此詩自第 44 下欄～47 上欄、46 下欄，今簡稱「底本」，文字則整理在表格第一列。

(2) 「智昇本」：即大唐西崇福寺沙門智昇撰，《集諸經禮懺儀》卷下之「第五依彥琮法師（556-610）〈願往生禮讚偈〉，二十二拜，當旦起時禮，懺悔同前後」一節，共錄詩偈 19 首，每首前冠「至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後有「願共諸眾生往生安樂國」等懺，唯第 05、06 首改念「西方觀世音菩薩」及「西方大勢至菩薩」，今簡稱「智昇本」，詩次列在第二列，凡所校釋之異文則依詩文內容拆入於該詩欄列，並作異文說明。

(3) 「善導本」：沙門善導集記《往生禮讚偈》一卷，原據日本德川時代刊行宗教大學藏本及大日本續藏經整理而成，今輯入《大正新脩大藏經》第 47 冊中，又稱「全淨本」，共錄詩偈 19 首，其中有「第五謹依彥琮法師願往生禮讚偈。二十一拜當旦起時禮（懺悔同前後）」，每首前冠「南無至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後加「願共諸眾生往生安樂國」。今簡稱「善導本」，詩次列於第三列。又英藏敦煌文獻 S.2553 中題：「沙門善導願往生禮讚偈」，亦錄詩偈，或十句或八句，文字有同有異，凡六首，今整理併入此列中，不同文字則以「斜體字」表示。又北京圖書館藏號 8345（果 41）中題「善導師勸善文」，其第一首詩偈即底本之第十首，善導本之第七首，亦附入此列一併整理。

(4) 「法照本」：即為南岳沙門法照於上都章敬寺淨土院述之《淨土五會念佛略法事儀讚末》，原為德川時代刊行，大谷大學藏本，每首前冠「至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後加「願共諸眾生往生安樂國」，共錄詩偈 11 首，今入第四列，簡稱「法照本」。

(5) 敦煌本 P.2066：蓋為長卷，第一部份包首背題作「歸西方讚一部包首」，內題「咸通六年（865）二月【□】日 僧福威牒」則作第二部份，然後始接卷軸，卷內首題：「《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中 南岳沙門法照（747-821）撰」，今已整理編入《大正藏》第八十五冊「古逸部」。此卷內容凡有《佛說阿彌陀經》、〈陀羅尼咒〉、〈又往生西方記驗〉、〈寶鳥讚〉、〈第八讚佛得益門〉、釋淨遐〈觀經十六觀讚〉、釋淨

題：「《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中」。此外，相類似之寫卷尚有 P.2963，則為卷下，而日本守屋孝藏本、日本龍谷大學藏本、P.2130、P.2483、S.5572、S.0370、P.3118、P.3156、北 8346（文 89）等，亦皆有其中相關文字，可資參校，今簡稱「敦煌本」。又第六列為北京圖書館藏 8350（服 28 號），首尾並缺，下半殘斷。

遐〈阿彌陀經讚〉、〈維摩讚〉、〈涅槃讚〉、〈般舟讚〉、〈道場讚〉、〈无量壽佛讚〉、〈觀世音讚〉、〈大勢至菩薩讚〉、〈出家樂讚〉、〈淨土樂讚〉、〈請觀世音菩薩讚〉、〈六根讚〉、〈難識努力急急斷狐疑修福〉，然後始錄此 32 首詩偈，每首前有「至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後加「願共諸眾生往生安樂國」。其後又接抄〈歸西方讚〉、善導和上〈西方禮讚文〉、〈歸西方讚〉、〈第九化生利物門〉、〈第十迴向發願門〉、並說明其行儀，尾題：「《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中」。今以卷號表示，整理入第五列。此外，相類似之寫卷尚有 P.2963，則為卷下。日本守屋孝藏本、日本龍谷大學藏本、P.2130、P.2483、S.5572、S.0370、P.3118、P.3156、北 8346（文 89）等，皆有相關文字，而廣川堯敏對於淨土「禮讚」也有精湛的比較研究，可資參考<sup>31</sup>。

(6) 北京圖書館藏 8350（服 28）：本卷首尾並缺，下半殘斷，北京圖書館入藏後誤接，上下片當拆。原卷無題目，今日擬作「淨土願文」，前為五言詩偈，共有十一首，每首詩次與「智昇本」之順次差皆為八數，據此，可以考訂本卷應為大唐西崇福寺沙門智昇所撰之《集諸經禮懺儀》「第五依彥琮法師之〈願往生禮讚偈〉」部份，是以各首前冠「至心歸命禮西方阿彌陀佛」，後加「願共諸眾生往生安樂國」，全與「智昇本」同，今簡稱「北京本」，編入第六列。

根據以上六種系統，可將彥琮法師（556-610）原作之〈願往生禮讚偈〉在隋唐以後之傳衍情形，大致確認。若非敦煌本 P.2066 尚存 32 首，則聖武天皇《雜集》之〈隋大業主淨土詩〉便失去了驗證與對照。更無法看到善導大師及法照之如何改編〈願往生禮讚偈〉中的偈文及淨土思想，而「智昇本」所撰之《集諸經禮懺儀》一書，雖無明說根據的編輯底本，仍然假托彥琮之名，但從所選詩偈 19 首，仍然與「善導本」全同，不過改變詩偈次序而已。如今將各本詩次及異文校對後說明如下表，凡無異文者不出具說明文字，不標詩次者乃是該本無此詩偈：

1. 底本聖武天皇《雜集》(731)〈隋大業主(605~618)淨土詩〉共 32 首	2. 智昇(?-730?) 共 19 首	3. 善導(即淨全本 613-681) 又 S.2553、果 41, 共 19 首	4. 法照(747-821) 共 11 首	5. 古逸 P. 2066 (咸通六年 865) 共 32 首	6. 北 8350 (服 28 號)
01 法藏因彌遠，極樂果還深。異珎參作地，眾寶間為林。花開希有色，波揚實相音。	01 「花」作「華」，餘同。	01 「花」作「華」，餘同。	01 「花」作「華」，餘同。	01 全同底本	

<sup>31</sup>廣川堯敏，〈禮讚〉，《講座敦煌 7—敦煌と中國佛教》II-5（牧田諦亮，福井文雅編，東京：大東出版社，昭和 59），第 425~470 頁。

何當蒙授手， 一遂往生心。					
02 濁世難還入， 淨土願逾深。 金繩直界道， 珠網縵垂林。 見色皆真色， 聞音悉法音。 莫謂西方遠， 唯須十念心。	02 全同	02 全同	02 全同	02 全同底本	
03 道場一樹迥， 德水八池深。 往往分渠溜， 處處別行林。 真珠變鳥色， 妙法滿風音。 自怜非上品， 徒羨發誠心。				12 「別」「徒」 作「列」「空」。	
04 也聞嚴淨國， 剩起至誠因。 觀日心初定， 想水念逾真。 林宣上品法， 蓮合下生人。 寄言同志友， 從余洗客塵。		S2553 等第一 首作： 寶池嚴淨國 得水沐天人 見樹成三忍 蘭光發惠真 林宣上品法 華嚴往生人 相攜入寶閣 證得金剛身	03「也聞」「剩」 「寄」「余」作 「夜間」「垂」 「既」「餘」，皆 因形音近而致 訛，不如底本 佳。	03 「剩」「寄」	作「乘」「既」。
05 白豪山乍轉， 寶手印恒分。 地水俱為鏡， 香花同作雲。 業深誠易往， 因淺實難聞。 必望除疑惑， 超然獨不群。	04 首句作「五 山毫獨朗」， 「花」「誠」作 「華」「成」，若 與「實」對， 則底本佳，又 「因」作「困」， 誤。	04 首句與「智 又「困」「業」 昇本」同，不 如底本；「花」 「誠」作「華」 「成」，底本與 「實」對較佳。 對。		13 又首二句作 「五山毫獨朗， 四海目恒分。」	
06 放光周遠剎， 分化滿遙空。 花臺三品異， 人天一類同。 尋樹流香水， 吹樂起清風。 在茲心若淨， 誰見有西東。			04 「光」「花」 作「言」「華」， 兩可。	04 全同底本	



07 迴向漸為功， 西路稍然通。 寶幢承厚地， 天香入遠風。 開花重布水， 覆網細分空。 願生何意切， 只為樂無窮。	08 第二句及 「花」「只」作 「西方路稍通」 及「華」「正」。	06 第二句及 「花」「只」作 「西方路稍通」 及「華」「正」。	05 第二句作 「西方路稍 通」，第五句 作「開華住浮 水」，「只」作 「正」。	05 第二句作 「西方路稍 通」，「只」作 「正」。	
08 十劫道 <b>先成</b> ， <b>嚴界</b> 引群情。 金砂徹水照， 玉葉滿枝明。 鳥本 <b>珠中出</b> ， <b>人唯</b> 花上生。 敢請西方聖， 早晚定相迎。	10 「砂」「花」 作「沙」「華」， 通假字。「情」 作「萌」，並兩 可。	08 「花」作 「華」，通假 字。「情」作 「萌」，並兩 可。S2553 第 五首首句同， 餘作： 嚴界引群心 金珠變烏色 妙法滿空音 異類連哥讚 同飛入寶林 寶林化萬葉 萬葉頗梨宮 宮宮有佛會 會會聖人充	06 「砂」「花」 作「沙」「華」， 通假字。「情」 作「萌」，並兩 可。	06 「情」「砂」 作「萌」「沙」。	黑體字皆缺 文，以下同，不 再說明。「砂」 作「沙」。
09 淨刹本難儔， 無數化城樓。 四面垂鈴巾， 六反散花周。 樹貪香氣動， 水帶法聲流。 未嘗聞苦事， 誰復辨春秋。		S2553 第六首 作： 池渠寶岸上 無數化成樓 四面垂鈴匝 空滿散華周 樹含香氣動 水帶法聲流 未曾聞苦事 誰復辨春秋	11 首句作「淨 致國本無憂」， 義近似；「垂 鈴巾」作「懸 鈴匝」；又 「反」「貪」 「嘗」作「度」 「合」「曾」，大 較底本佳。	07 「難」「無」 「反」「貪」「嘗」 作「來」 「无」「返」 「含」「曾」。	
10 欲選當 <b>生處</b> ， <b>西方</b> 取可歸。 間樹開重閣， 滿道布仙衣。 香飯 <b>隨心至</b> ， <b>寶殿</b> 逐身飛。 有因皆可入， 只自往人稀。	09 「取」「仙」 作「最」「鮮」， 末二句作「有 緣皆得入，只 是往人希。」各 有可取。	07 「取」「仙」 作「最」「鮮」， 末二句作「有 緣皆得入，正 自往人希。」各 有可取。果 41 文句多誤次 及見註文 <sup>32</sup> 。	07 「取」「仙」 作「最」「鮮」， 末二句作「有 緣皆得往，只 自去人稀。」又 與諸本不一。	08 「取」「仙」 作「最」「鮮」， 末二句作「有 緣皆得往，只 自去人稀。」	01 黑體字皆缺 文，以下同，不 再說明。末二 句作「有緣皆 得入， <b>上</b> 自往 人希。」

11 未知何處國， 不是法王家。 偏求有緣地， 冀得早無邪。 八功如意水， 七寶自然花。 於彼心能繫， 當必往非賒。	11 首二句作 「十方諸佛國， 盡是法王家。」 較底本佳。又 「花」「繫」，作 「華」「係」，通 假。	09 首二句作 「十方諸佛國， 盡是法王家。」 較底本佳。又 「花」「繫」，作 「華」「係」，通 假。		09 首二句作 「十方諸佛國， 盡是法王家。」 「無」作「无」。	03 「無」「繫」 作「无」「係」， 通假。
12 淨土無衰變， 一立古今然。 光臺百寶合， 音樂八風宣。 池多說法鳥， 空滿散花天。 已生得不退， 隨意晚開蓮。	12 「土」「百」 作「國」「千」， 又「已生得不 退」作「得生 不畏退」，並可 通。	10 「土」「百」 「花」「晚」作 「國」「千」「華」 「既」，又「已 生得不退」作 「得生不畏 退」，並可通。	08 「土」「百」 「花」「晚」作 「國」「千」「華」 「既」，又「已 生得不退」作 「得生不畏 退」，並可通。	10 「土」「無」 「百」作「國」 「无」「千」，第 七句作「得生 不畏退」。	04 「土」「百」 作「國」「千」， 又「已生得不 退」作「得生 不畏退」，並可 通。
13 已成窮理聖， 真有遍空威。 在西時現小， 俱是暫隨機。 葉珠相映飾， 沙水共澄暉。 欲得無生早， 彼土必須依。	03 「暉」作 「輝」，異體同 義；「早」作 「果」，義較 佳。	03 「暉」作 「輝」，異體同 義；「早」作 「果」，義較 佳。「俱」作 「但」，不如前 二本。	09 「暉」作 「輝」，異體同 義；「早」作 「果」，義較 佳。「俱是」 作「小則」， 不同諸本。	11 首句末二字 作「聖理」，又 「暫」「無」作 「暫」「无」。	
14 心帶真慈滿， 光含法界圓。 遍土花分映， 列樹蓋重懸。 聞香足是食， 見色本為禪。 生即無餘想， 誰云非自然。	07 上二句同。 後六句需接底 本第 17 下。 「花」「憊」作 「華」「希」並 通假字。	05 上二句同， 後「圓」作 「團」。六句需 接底本第 17 下。「花」 「想」作「華」 「相」並通假。		16 首二句同， 餘六句接底本 17 首後六句 無緣能攝物， 有想定非難。 花隨本心變， 宮移身自安。 希聞出世鏡， 須共入禪觀。	
15 千輪明足下， 五道現光中。 非引恒無絕， 人歸亦未窮。 口宣猶在定，心 靜更飛通。聞 名皆願往， 日發幾花叢。	05 「非」作 「悲」，較底本 佳。	18 「非」作 「悲」，較底本 佳。「花」作 「華」，並可。 S2553 第四首 作 「八風光內出 徐徐拂寶林 樹動華宮颺		14 「非」作 「悲」，較底本 佳。「無」作「 无」。	

<sup>32</sup>文云：「欲覓當生處，西方取可歸。艱樹開重閣，寶殿逐身非。香飯隨心至，滿路普仙衣。有緣皆得往，自恨去人希。」

		樓飛蓋益從 網羅空裏覆 天樂繞千重 法響恒元紀 以下所接五 句, 除「花」 作「華」外, 餘同。			
16 慧力標無上, 身光被有緣。 動搖諸寶國, 侍坐一金蓮。 鳥羣非實鳥, 天類豈真天。 須知求妙樂, 會是戒香全。	06 「標」「被」 作「標」「備」, 雖異體通假, 不如底本。	19 「標」「被」 作「標」「備」, 雖異體通假, 不如底本。		15 又「標無」 「被」作「超 无」「備」。	
17 遠壽如來量, 遙音大士觀。 無緣能攝物, 有想定非難。 花隨本心變, 宮移身自安。 憇聞出世鏡, 須共入禪看。	07 下:「花」 「憇」作「華」 「希」, 並通假 字。	05: 下「花」 「想」作「華」 「相」, 並通假 字。		17 首二句同, 餘接 11 首後 六句 遍土花分映, 列樹蓋重懸。 聞香足是食, 見食本為禪。 生則无餘想, 誰云非自然。	
18 恒明四海色, 高貯一瓶光。 蓮開人獨處, 波生法自揚。 珠瓔和日月, 風樹合宮商。 儻如今所願, 何談得真常。				18 本首除首二 句同外餘接第 24 首後六句: 真珠和日月, 映地乃千光。 聞聲開舊習, 寶樹鏡他方。 絃歌空裏唱, 風樹合宮商。」	
19 光舒救毗舍, 空立引韋提。 天來香蓋捧, 人去寶衣費。 六時聞鳥合, <b>四寸踐花低</b> 。 相看無不正, 豈復有長迷。	14 「毗」「空」 「費」「花」作 「毘」「宮」「齋」 「華」, 形近兩 通, 「宮」不如 底本。	12 「毗」「費」 「花」作「毘」 「齋」「華」, 形 近兩通。		19 「無」作 「无」。	06 「無」作 「无」。
20 勢至威光遠, 觀音悲意濃。 大小全相類,				20 「全」「能」 作「今」「餘」。	

左右共成雙。 花飛日日雨， 珠懸處處幢。 自嗟深有障， 所念未能從。					
21 印手從來異， 分身隨類同。 心至慈光及， 人盛寶池充。 見樹成三忍， 聞波得五通。 若解真嚴淨， 應觀土亦空。				21 「異」「盛」 作「寶」「感」。	
22 欲與三昧道， 止觀一經開。 心中緣相入， 掌裏見花來。 天樂非因鼓， 法服不須裁。 莫言恒彼住， 有力念當迴。				22 「止」「相」 「因鼓」「莫」 「念」作「正」 「像」「同彼」 「勿」「定」。	
23 普為弘三福， 威令滅五燒。 發心功已建， 繫念罪便銷。 烏化珠光轉， 風好樂聲調。 俱忻行道易， 寧愁聖果遙。	15 「為」「威」 「建」「繫」「銷」 作「威」「至」 「係」「消」，並 可，或為通假。	13 「勸」「威」 「建」「繫」 「銷」「化」 「俱」作「威」 「至」「係」 「消」「華」 「但」，並可， 或為通假。		23 「為」「建」 「銷」「好」作 「勸」「至」「消」 「妙」。	07 「建」「繫」 「銷」「俱」作 「至」「係」「消」 「但」，兩可或 為通假。
24 座花非一像， 映地乃千光。 鍾聲聞舊習， 寶樹鏡池方。 無灾由處靜， 不退為朋良。 問彼前生輩， 超斯幾劫長。	13 「座花」 「灾」作「坐 華」「災」，異 體通假；又 2-4 句作「聖 眾亦難量。蓮 開人獨處，波 生法自揚。」 較底本佳。末 句「來斯幾劫 強。」	11 「座花」 「灾」作 華」「災」，異 體通假；又 2-4 句作「聖 眾亦難量。蓮 開人獨處，波 生法自揚。」 較底本佳。末 句「來斯幾劫 強。」		24 坐花非一 像， 聖眾亦難量。 蓮花人獨處， 波生法自揚。 无灾由處靜， 不退為朋良。 問彼前生輩， 來斯幾劫強。 首四句及末句 底本與諸本 異。	05 「座花」作 「坐華」，又3-4 句作「蓮開人 獨處，波生法 自揚。」末句作 「來斯幾劫 強。」
25 聖取明門入， 天衣業地居。 自覺乘通易， 即驗受身虛。				25 「入」「易」 「枝陰交異影」 「體」「逾」作 「人」「異」	

枝陰交異影， 光體一尋餘。 但能逾火界， 足得在金渠。				「枝陰萬里大」 「躡」「超」。	
26 樹非生死葉， 池無愛見波。 火來念聲少， 想成正觀多。 蓮中胎化親， 音內苦空和。 五門能早建， 三界豈還過。				26 「無」作 「无」，第三四 句作「舊會聲 聞少，新來 正士多。」「親」 「還」作「雜」 「難」。	
27 珠色仍為水， 金光即是臺。 以時花自散， 隨願葉還開。 遊池更出沒， 飛空互往來。 真心如向彼， 有善併須迴。	16 「以時花」作 「到時華」，較 底本佳；「如」 「須」作「能」 「修」，並可。	14 「以時花」 作「到時華」， 較底本佳； 「如」「須」 「真」作「能」 「修」「直」，並 可。又「葉」 誤作「華」。		27 「以」「如」 作「到」「能」。	08 「以時花」 作「到時華」， 「如」作「能」。
28 六根常合道， 三塗永絕名。 念須遊方遍， 還時得忍成。 地平無極廣， 風長是處清。 寄言有心輩， 共出一危城。	19 「須」作 「頃」，較底本 義完善。	17 「須」作 「頃」，較底本 義完善。「危」 作「苦」，並 可。		28 「無」「言」 作「无」「語」。	11 「無」作 「无」。
29 洗心甘露水， 悅眼妙花雲。 同生機易識， 等壽量難分。 樂多無廢道， 聲遠不妨聞。 如何茲五濁， 安然火自焚。	17 「茲」作 「貪」，較底本 佳。	15 「花」「茲」 作「華」「貪」， 較底本佳。		29 「眼」「無」 「廢」作「目」 「无」「癡」， 「如何茲五濁」 作「如何貪五 欲」。	09 「茲」作 「貪」，較底本 佳。
30 臺裏天人見， 光中侍者看。 懸空四寶閣， 臨迥七重欄。 疑多邊地久， 德少上生難。 且莫論餘事， 西望已心安。	18 「見」「事」 作「現」「願」， 同音通假，義 可通。	16 「見」「事」 作「現」「願」， 同音通假，義 可通。又「迴」 「望」誤作「迴」 「方」。	10 「見」「事」 作「現」「願」， 同音通假，義 可通。又「迴」 作「迴」。「已 心安」作「心 已安」。	30 「見」「事」 作「現」「願」。	10 除缺文外， 餘同。

<p>31 天親迴向 【日】， 龍樹往生年。 樂次無為後， 心超有漏前。 共沼花光雜， 隔殿網陰連。 欲敘莊嚴事， 妙樂豈能宣。</p>				<p>31 「日」字原抄脫，據補，「無」「光」「網陰」作「无」「開」「細音」，又最後一句作「妙絕不能宣」。</p>	
<p>32 一士安恒勝， 萬德壽偏存。 聊興四句善， 即歎十方尊。 微霑慧海滴， 漸信向城因。 迴與眾生共， 先使出重昏。</p>				<p>32 「霑」作「沾」，第六句作「願向智城門」，「焮」「昏」作「蒼」「昏」。</p>	

### (三) 〈奉王居士請題九想即事依經摠為一首〉<sup>33</sup>與敦煌文獻之關涉：

〈奉王居士請題九想即事依經摠為一首〉既奉王居士請題，應與前說王輔賢同人，只是作者仍然無法考釋。按「九想」又作「九相」，二者通假，為佛教不淨觀之九種屍身形像。勿論經文或是詩偈，對於九相之名稱亦不盡然相同，甚至所述止於九變死身相而已，唯有《雜集》與敦煌文獻諸本才多出生身四相，如敦煌九想觀詩，凡有 S.6631, P.3892、P.4597, P.3022, 上海博物館 48 (41379), Dlx3018 等五種不同內容，形式或五言，或七言；與《雜集》之五言詩也多差異，彌足珍貴。有關「九想觀」自川口久雄研究之後，凡有陳祚龍、林聰明、張錫厚、項楚、汪泛舟等人涉及，而鄭阿財則作一總結及較深入探討<sup>34</sup>。如今再補《妙法蓮華經玄義》，以及添置

<sup>33</sup>其原來文字是：「遊童歡竹馬 此是第一童子時。艷體愛春光 此是第二壯年時。老歷方扶杖 此是第三老時。違和遂痿牀 此是第四病時。已上四句贈生身時。神移橫朽貌 此是第一初死想。血染鬪狐狼 此是第二青瘀想。穴殘驚鳥鷲 此是第二（三）噉殘肉想。色瘞改紅庄（粧） 此是第四瘀想。連骨青如鴿 此是第五筋骨相連想。離骸白似霜 此是第六白骨離散想。年遙隨土散，世久逐風揚 此是第七九成塵想。已上九變死身，已下詩人見意以勸勉。

嗟矣含生界，悲哉輪轉鄉。四時何有樂，九變好无常。  
始悟形名假，終知人我亡。徒然重冠蓋，空尔媚芬芳。  
魚臭秦皇輦，虫臄齊后堂。顧瞻榮利族，併是倒戈房。  
唯貴千金厚，寧哀五痛長。綺羅纏穢篋，珠玉佩虫囊。  
海水真難淨，山巖實未藏。悽悽頽日下，索索逝川傍。  
古人皆已沒，今余誠可量。聊開甘露藥，冀得瑩心王。

倩語沈迷者，悌君思道場。」考之敦煌文獻亦有「九想觀詩」，如 S.6631, P.3892、P.4597, P.3022, 上海博物館 48 (41379), Dlx3018 等五種不同內容，形式或為五言，或作七言，與此本五言詩多有差異，殊為珍貴。

<sup>34</sup>鄭阿財，〈敦煌寫本「九想觀」詩歌新探〉（原載《普門學報》第 12 期，高雄，佛光山文教基金會，2002 年 11 月，後收入《敦煌佛教文獻與文學研究》，上海古籍出版社，2011 年 10 月，第 276～

鄭阿財文中已提之《雜集》與東坡居士《九想詩》，製成如下之圖表，用來說明敦煌文獻中的各色卷號與《雜集》，才能擁有所謂：「生身四相、九變死身」的共時性特色，以見一東一西兩地漢文獻饒富趣味的遙相呼應。

《放光般若經》	《妙法蓮華經玄義》	《大智度論》卷三 <sup>35</sup>	《大乘義章》卷十三	《摩訶止觀》卷九	《雜集》生身四相九變死身(731)	空海(774~835)《性靈集、九想詩》	S.6631、P.3022?	P.3892、P.4597	上博48	東坡居士《九想詩》
					第一童子時		嬰孩相1	初生想	作嬰孩	
							童子相2	童子想	作腫臃	
					第二壯年時		盛年相3	盛年想	盛少年	賞猶歡
							衰老相4	衰老想	衰老時	
					第三老時					
					第四病時、已上四句贈生身時		病患相5	病苦想	病在床	
新死相	死想		死想		第一初死想	新死想	死相6	死想	守魂空	新死相
筋骨束薪相 青瘀相	脹想青瘀想	脹相青相	脹想青瘀想	脹想青瘀想	第二青瘀想	肪脹想青瘀想	胞脹相7	胞脹想		肪脹想青瘀相
膿相 血相	噉相	噉相	膿爛想	噉相膿爛想	第三噉殘肉想	方塵想				噉食相
					第四瘀想	方亂想				
食不消相	壞想 血塗相 膿爛相	壞相 血塗相 膿爛相	壞想 血塗想 虫食想 骨鎖想	壞想 血塗想	第五筋骨相連想	瓊骨猶連想 白骨連想	爛壞相8	爛壞想	爛壞時	血塗相 肪亂相 骨連相
骨節分離相	骨想	散相 骨相	分散想		第六白骨離散想	白骨離想	白骨相9	白骨想	停孤墳	骨散相
久骨相 焦相	燒想	燒相			第七九成塵想，已上九變死身，已下詩人見意以勸勉。	成灰想				古墳相

#### (四) 其它部份與敦煌寫卷的關涉：

304 頁。)一文，可資參考。

<sup>35</sup>又《般若波羅蜜經》與《釋禪波羅蜜次第法門》之九想與本論近同，僅個別字異。

至於《雜集》中的其他文字可與敦煌文獻進行比較者仍然不少，如：〈畫彌勒像讚一首并序〉、〈畫錠光像讚一首并序〉、〈畫彌勒像讚一首并序〉、〈祇洹寺經臺內功德讚一首并序〉、〈畫地藏菩薩像讚一首并序〉、〈盧舍那像讚一首并序〉、〈畫觀音菩薩像讚一首并序〉、〈瑞應像讚并序〉、〈迦毗羅王讚一首并序〉、〈毗沙門天王讚一首〉、〈畫釋迦像讚一首并序〉、〈劉明府八日設悲敬二田文〉、〈大善寺造像文〉、〈法花寺造淨土院文〉、〈大興寺造露盤文〉等大批的造像、畫佛諸讚文，以及寺廟的法器文物，盡是虔誠信仰和布施功德的表現。這在敦煌文獻及壁畫，或者張彥遠《歷代名畫記》中的相關資料很多，從嚴可均諸人輯本的《六朝文》或《全唐文》等，也都可以找到大批的對應材料。如〈00179 三世像讚并序/4/5041〉、〈00447 三如來畫像讚并序/3/2370〉、〈00730 大羅天尊畫像讚并序/3/2371〉、〈00905 千手千眼觀世音菩薩像讚/3/2371〉、〈07477 刺史兼殿中侍御史薛公敬造石阿彌像讚并序/4/5039〉、〈21907 繡西方像讚并序/3/3105〉、〈22608 釋迦牟尼如來像讚/3/2371〉等，便存有大量的史料，尤其晚近整理出版的石刻，更值得留意。至於敦煌 P.2072 亦有〈慶像讚〉，凡此皆有呼應之處。

另外一部份則是《雜集》中與齋會相關的文字，如〈為人父母忌齋文〉、〈為人父忌設齋文〉、〈為人母遠忌設齋文〉、〈為人母祥文〉、〈為人妻祥設齋文〉、〈為人妻妊娠願文〉、〈為人息神童舉及第設齋文〉、〈為人為息賽恩齋文并為母慶造經成了〉、〈為人社齋文〉、〈大善寺造橋文〉、〈七月十五日願文〉等篇目，在上述諸書中仍然不少，如〈07228 皇帝為太子生日設齋表/4/4348〉、〈09548 設齋疏/1/625〉、〈10200 章敬寺設齋敕/4/4660〉、〈14087 為戰亡人設齋行道詔/1/19〉、14487 減損永壽節臣寮設齋供敕/4/4708、〈15042 為太平公主五郎病愈設齋歎佛文/2/1092〉、〈16029 禁國忌日設齋行香詔/1/340〉、〈18695 增設齋人數詔/1/336〉、〈18714 慶陽節設齋敕/4/4692〉等，真是不勝枚舉。這兩部分的文字都與敦煌文獻有著共同的交涉課題，如 P.3800 《齋文一卷》收錄〈縣令殞夫人設大祥〉、〈阿師子度得〉、〈慶鍾〉、〈滿月〉、〈慶橋〉等五篇，北 6851V 僅題《社齋文一本》，從題目到內容，都足以說明與《雜集》或《全唐文》中的齋會文字性質一致。此外，如《諸雜齋表歎文壹卷》或者 P.2915 《諸雜齋文一卷》等，小題即有〈亡考文〉、〈開經文〉、〈燈文〉、〈亡妣文〉、〈願文〉、〈尼大德〉、〈亡和尚〉、〈都頭〉、〈亡女〉、〈亡弟〉、〈亡姊〉、〈亡兄〉、〈重病〉、〈亡尼〉、〈願文〉等不同的篇題；題目後還有〈天兵文〉、〈法師〉、〈禪師〉、〈律師〉、〈幡〉等五篇。P.2820 《雜齋文一卷》抄錄了〈賽願平安文〉、〈綱社平善〉、〈生日〉、〈不安求善〉、〈社眾弟子設供〉、〈三長意〉、〈亡父母同用〉、〈橫事〉、〈慶經〉、〈亡考〉、〈□夏 難月用〉、〈論義道士答言〉及有〈亡考〉、〈亡夫〉、〈亡妻〉、〈亡兄〉、〈男意〉、〈亡女〉、〈還願意〉、〈平安文〉、〈生日〉、〈慶功德〉、〈齋意〉、〈忌日〉等篇章，勿論題目或內容，都是如此似曾相識，遙相呼應。



尤其《齋琬文》一書，內容分為十大類，各大類中還分多種小類，以第七、八、九類之細目而言，如「七、悼亡靈：僧尼、法師、律師、禪師、俗人考妣、男、婦女。八、述功德：造繡像、織成、鐫石、彩畫、雕檀、金銅、造幡、造經、造盒、造陳品、造浮圖、造炊輪、開講、散講、盂盆、造溫室。九、賽祈讚：祈雨、賽雨、賽雪、滿月、生日、散學、閃字、藏鉤、散講、三長、平安、邑載、脫難、患差、受戒、賽戒、入宅。」即可看出各種齋會的盛行，而 P.3129 京右街副僧錄內殿三教首座光道大師賜紫仁貴撰之《□□□□□□》卷下<sup>36</sup>，所列的三十八篇在齋會中宣讀過的實用文字，其篇題如：

- |                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| 〔安化柳僕射（柳陟？）疾愈賽願文〕并喜男觀省文 一 | 僧尼大德先備香花擬將法門寺供養值兵戈阻隔迴造筵 二 |
| 〔□□〈西山〉和尚忌日文 三〕           | 慶州高僧安和尚忌日 四               |
| 節度副使孫尚書慶宅 五               | 道標村賀雨〔賀息兵免禍兼慶影燈文 六〕       |
| 故尚父忌日文 七                  | 田夫為子移居慶修造 八               |
| 李侍中為亡男十五郎司空追七〔九〕          | 〔慶經并捨墮〕文 十                |
| 寧州慶鍾樓 十一                  | 淨戒大師慶印金剛經 十二              |
| 田常侍慶〔畫祇園壁 十三〕             | 易常侍慶功德及鳳翔未解圍遙乞平善 十四       |
| 西隱三藏為先師中祥 十五              | 〔朝武相公遠忌文 十〕 六             |
| 邠寧太保生日 十七                 | 雲陽和尚大會 十八                 |
| 邠寧太保慶道場 十九                | 〔□□為國夫人（太尉侍中）設文 二十〕       |
| 〔希貞〕和尚捨墮 廿一               | 魏尚書新市後勅立地宅功畢慶贊 廿二         |
| 〔□□步杜將軍慶〕十王堂 廿三           | 尼大德貞信慶功德 廿四               |
| 金剛磔慶修功德 廿五                | 〔希貞和尚慶百部法華〕經〔畢〕 廿六        |
| 先修十會 廿七                   | 西隱三藏慶功德酬願 廿八              |
| 〔雲陽和尚捨墮文第 廿九〕             | 侍中郎君博士為韓夫人〔設文〕 卅          |
| 延安太保為侍中生日 卅一              | 〔□□和尚慶經文第 卅二〕             |
| 西隱大德度人設 卅三                | 通惠禪院真寂大師慶千佛文 卅四           |
| 〔淨觀大師慶願文 卅五〕              | 田僕射慶修宅 卅六                 |
| 侍中於天王院勅置鍾樓動土 卅七           | 〔□□□社眾造佛〕涅槃 卅八            |

以上篇章敘事都是實際歷史人物所舉行的各式功德法會，無不與《雜集》中的齋會文字兩相對應，更顯得它們絕對不是孤零零的個別存在。

可貴的是《雜集》中的一些篇章，在傳統文獻中已經亡佚，敦煌文獻除了王梵志詩尚存五、七言為主的詩各一首外，也全已絕跡，然而論其根砥，卻是發源於河西酒泉、敦煌一帶，如篇末〈隱去來〉三首，其緣起根據是：

祈嘉字孔胤，酒泉人也。少清貧好學，年二十餘，夜，忽牕中有聲呼曰：「祈孔胤，祈孔胤，隱去來，隱去來！修飾人世，甚苦不可諧。所得未毛銖，所喪如山崖。」旦而逃去，西至敦煌，依學官誦書。貧無衣食，為書生都養以自給，遂博通經傳，精究大義。西游海渚，教授門生百餘人，張重華徵為儒林祭酒……<sup>37</sup>

若非敦煌也保留了王梵志詩，詩中又有兩首不同形式的〈隱去來〉，恐怕就看不

<sup>36</sup>王三慶著《敦煌佛教齋願文本研究》，國科會人文學研究中心補助台北新文豐出版，2009年02月，第259～328頁。

<sup>37</sup>參見魏徵纂修，《晉書》卷九十四〈隱逸列傳〉（臺北、鼎文書局影中華書局標點本），第2456頁。

出酒泉敦煌一帶人物對於中日兩地後來文獻的影響力了。

凡此數點都可以看出，《雜集》中的其他文字不但可與敦煌文獻從事一東一西的遙相呼應，更保留了中土已經亡佚的作品，其珍貴更是不言而喻。

#### 四、結論

聖武天皇《雜集》正是日本國東大寺正倉院典藏的珍貴文物，如今既有原卷的翻拍複製，更有名家平野顯照的整理及解說，的確有功於學界。然而可能受到篇幅的限制，仍有些許的不足或錯誤，如「歸去來」的首數，以及其它篇章文字的標點句讀，值得一再商榷的地方，除了筆者例舉處外，仍有不少還可多作討論，如今限於篇幅，僅能點到為止。至於這批活躍於六朝，以迄於唐代開元年間以來的人物，也可稍作補述之處。

由於《雜集》錄寫的詩文大抵中土已經亡佚或不全，致使其真實性及正確性無所對應。如今隨著敦煌文獻大部分的出版問世，從中往往能夠看到書內的這批詩文有了直接的迴響，或者互有優劣爭勝的地方，終使文獻在輯佚功能之外，也具有校勘的功能。甚至可以看到由彥琮法師（556-610）原作之〈願往生禮讚偈〉，經過善導大師以後到法照，對於六朝淨土思想的選擇與變易，透過不同的文本資料，自有不同的詮釋與發揮。更從〈十六觀詩〉、〈淨土往生讚〉、〈九想觀〉等的承繼與創發，在在都可以看到一東一西之間文獻史料的遙相呼應和迴響。縱使沒有直接的對應或共振，這些文獻往往也有其共時性的特徵存在，並嗅出當日時空中所共同擁有的各式法會道場，處處飄揚著仕女衣香及茗煙繚繞的氛圍。

#### 【後記】

感謝高田時雄教授之邀請發表論文，並有幸得到玄幸子教授之特約討論，辻正博教授也賜予〈小野勝年遺稿宸翰雜集譯注（一）、（二）〉一文；更令人感動的是丸山裕美子教授不但對本文提供其先前曾經研究的相關課題，又將其大作《正倉院文書の世界——よみがえる天平の時代》持贈筆者，對於正倉院所藏文書的掘發多所啟示，探討相關的問題既精且細，成果十分豐碩。其後又賜贈東京女子大學古代史研究會編著《聖武天皇宸翰『雜集』・「釋靈實集」研究》，這是讀書會中多位學者細緻的註釋和研究（內含有富由紀子教授之文，亦提到《雜集》最末三言四句近於天台宗二祖慧思（517~577）座右銘文，與 P.2104、S.2165 的部份近同）。至於落合俊典教授則提供有關「《釋靈實集》十卷」傳到日本的紀錄（讀書會編著丸山裕美子教授解題部份亦有追索）。以上數位學者提供之珍貴意見及資料，對於本篇論文之補實助益甚大，除了適當的斟酌採納或加以註明回應外，並特別致予深沉的敬意與謝忱。

（作者為台灣國立成功大學中國文學系教授）

# 論日本藏敦煌寫本及古寫經靈驗記的價值

鄭阿財

## 一、前言

功德記、感應記、靈驗記、冥報記等一類作品，係指向佛、菩薩，祈禱、懺悔；或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異經驗的記述；是佛教信眾的宗教見證，也是僧人宗教宣傳的利器。此類文獻自來歸之於佛教史傳部，又以其具傳說性質，多為文士採錄，發為筆記小說，因有將之歸屬子部小說類，近年此類具宗教、文學雙重特性之佛教弘傳文學因敦煌文獻的整理與研究而頗受關注。

有關靈驗記的研究，主要因敦煌文獻的整理研究而引發；日本的靈驗記研究夙有傳統，加上敦煌寫本靈驗記的發現，更擴大其發展，尤能呈顯結合二者進行整合研究之必要性。余意以為：日本靈驗記研究特點在於既保存有中國古寫本六朝、唐代靈驗記，又有日本所撰輯之靈驗記；同時最早關心敦煌文獻，極力從事整理研究佛教文獻的日本，對敦煌文獻中之靈驗記也表現出高度的學術敏銳度。

此次應京都大學人文科學研究所高田時雄教授之邀，參加「敦煌寫本與日本古寫本」國際學術研討會，特就所得見之日本藏敦煌寫卷與古寫本中之靈驗記，選擇最具特色的《懺悔滅罪金光明經冥報傳》、及《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》進行考論，並論述其研究價值與意義。

## 二、日本古寫本靈驗記保存與研究

佛教傳入中國，隨著信眾對經典的信奉受持，逐漸產生深具傳奇性之宗教經驗，這些宗教經驗遂成弘法佈道中穿插運用的見證與宣傳。深富志怪性質的故事與宣揚因果報應的說教，自六朝以來，日趨合流，一方面，促使志怪小說的創作成果更加豐碩；另一方面，虔誠的佛教徒眾，頗有蒐羅此類故事加以編纂成書，以為「輔教之書」。是以此類作品一時蔚為風氣，數量大增，惜後世大多亡佚，僅得從《法苑珠林》、《太平廣記》所援引，略窺其梗概而已。

唐代中日交流頻仍，傳入日本的漢籍頗有古抄本的保存，成為漢字文化圈重要的文化財，其中便有不少六朝及唐代佛教靈驗記的寫本，提供靈驗記研究極為珍貴

的文獻，也為佛教史、小說史研究注入了新鮮而豐富的素材，開闊研究的面向。特別以古佚六朝《觀世音應驗記》三種、古寫本唐·唐臨《冥報記》、古寫本唐·孟獻忠《金剛般若集驗記》最受稱道，影響也深。

### (一)《觀世音應驗記》三種的保存

六朝人撰輯有關「觀世音」的靈驗記多種，然《隋書·經籍志》僅著錄有傅亮《觀世音應驗記》<sup>1</sup>，隋·智顛大師《觀音義疏》曾提及晉·謝敷撰《觀世音應驗傳》、齊·陸杲又續之，並十幾次引用《觀世音應驗傳》中的故事<sup>2</sup>，唐代著名佛教小說唐臨(601-659)《冥報記》的自序也提及：「昔晉高士謝敷、尚書令傅亮、太子中書舍人張演、齊司徒從事中郎陸杲，或一時令望，或當代名家，並錄《觀世音應驗記》」由於唐代以後，這些著作皆已散佚，其文已無從得知，故近代小說文獻家均將這些著作斷為佚書。

1943年，澀谷亮泰在《昭和現存天台書籍目錄》中著錄：「《觀世音應驗記》一軸，南北朝寫，《吉水藏》」《吉水藏》為京都天台宗寺院青蓮院的經藏名；「南北朝」，其時代為1336-1392<sup>3</sup>。此抄本乃複抄本，內容有傅亮《光世音應驗記》、張演《續觀世音應驗記》、陸杲《繫觀世音應驗記》，蓋為唐代傳入日本，輾轉複抄，三書總計有靈驗事蹟86則<sup>4</sup>。1953年，牧田諦亮先行拍照，1954年，塚本善隆發表〈古逸六朝觀世音應驗記の出現——晉·謝敷、宋·傅亮の光世音應驗記〉一文<sup>5</sup>，1970年，牧田諦亮出版了《六朝古逸觀世音應驗記の研究》一書<sup>6</sup>，正式完整的將日本保存的《觀世音應驗記》三種公諸於世，隨即引起佛教史、小說史等學者的關注，據以討論，紛紛撰寫相關論文與專著<sup>7</sup>，其豐碩的研究成果無疑是日本古抄本發現所帶動的。

### (二)《冥報記》古寫本的保存

唐臨《冥報記》作於唐高宗永徽年間(650-655)，是唐代最早的志怪小說集。此書在中國早已散佚，僅見《法苑珠林》、《太平廣記》諸書引錄片段。敦煌寫本P.3216

<sup>1</sup>《隋書》卷三十三、志第二十八、經籍二：「應驗記一卷宋光祿大夫傅亮撰」，北京：中華書局，頁980。

<sup>2</sup>《觀音義疏》，《大正藏》34卷，頁921-936。

<sup>3</sup>後經赤松俊秀調查以為鎌倉時代中期1192-1333年，又有研究者將時代向前推至平安時代後期。

<sup>4</sup>傅亮《光世音應驗記》7則、張演《續光世音應驗記》10則；陸杲《繫觀世音應驗記》69則。

<sup>5</sup>《東方學報》第25冊，創立二十五周年紀念論文集（人文學報第5號合併號），1954年11月。

<sup>6</sup>牧田諦亮：《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，平樂寺書店，1970。

<sup>7</sup>小南一郎：〈六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰〉，《東方學報》，京都大學人文科學研究所，1982，頁415-500；樓宇烈：〈東晉南北朝“志怪小說”中的觀世音靈驗故事雜談〉《中原文物》特刊，1986年；孫昌武：《中國文學中的維摩與觀音》，北京市：高等教育出版社，1996年。

首殘尾完，尾題作「《冥報記》」，存 159 行，十五則<sup>8</sup>。此書對日本民間佛教的普及與佛教說話文學的形成有著極大的影響。早在奈良時期（710–794）遣唐僧人即曾將此書攜回日本，之後激發了日本平安時代（794–1192）初期佛教說教文學濫觴之作《日本靈異記》的編撰<sup>9</sup>。《日本靈異記》作者景戒在其序文有言：「昔漢地造《冥報記》，大唐國作《般若驗記》，何唯慎乎他國傳錄，弗信恐乎自土奇事。粵起自矚之，不得忍寢；居心思之，不能默然，故聊注側聞，號曰《日本國現報善惡靈異記》，作上、中、下參卷，以流季葉」<sup>10</sup>，從序文所述可想見《冥報記》在日本的流行與影響。此書中土久佚，然日本卻存有多種古寫本，如高山寺、尊經閣、知恩院藏本等，據此吾人始得以窺見其原貌。近代《冥報記》整理研究及復原工作，其主要依據便是日本古寫本<sup>11</sup>。古寫本《冥報記》整理研究的同時，也帶動了晉唐志怪小說史及佛教靈驗記的研究風潮，尤其《日本靈異記》的研究更是蔚為風潮。根據朝枝善照《日本靈異記研究》<sup>12</sup>附錄『研究文獻目錄』到 1989 年 6 月為止，已多達 817 筆，其研究熱度可以想見。

### （三）《金剛般若集驗記》寫本的保存

唐·孟獻忠《金剛般若集驗記》三卷，又稱《金剛般若經集驗記》，撰於開元六年（718）。內容為受持《金剛般若經》之各種靈驗的記述。全書三卷，分為六篇，上卷為救護及延壽，中卷為消罪及神力，下卷為功德及誠應，總計載錄七十則靈驗記。主要採自蕭瑀《金剛般若靈驗記》、唐臨《冥報記》及郎餘令《冥報拾遺》等，並加入作者的見聞，是體現初唐時期《金剛般若經》信仰的珍貴史料。

孟獻忠《金剛般若集驗記》傳入日本後，即廣為流傳，景戒在《日本靈異記》序中便將其與唐臨《冥報記》相提並論，另《今昔物語集》等文獻中也多記載有來自本書的一些靈驗傳說，對日本的「說話文學」具有深遠的影響。

日本有關《金剛般若集驗記》最早的抄本是平安時代前期書寫並藏於石山寺的上卷，及天理大學收藏的附卷殘卷，奈良國立博物館所藏平安時代承曆三年（1079）紙本、墨書、折本的《金剛般若集驗記》，是完整三卷的最古老抄本<sup>13</sup>。

<sup>8</sup>另 S.5919 殘卷，或擬作《法苑珠林》，張涌泉、竇懷永擬作《冥報記》，見《敦煌小說合集》，杭州市：浙江文藝出版社，2010 年，頁 216-238。

<sup>9</sup>《日本靈異記》三卷，全名《日本國現報善惡靈異記》，為日本平安時期藥師寺景戒所撰，成書於嵯峨天皇弘仁年間（西元 810-823）。

<sup>10</sup>武田祐吉《日本靈異記》，東京：朝日新聞社，1961 年，頁 264。

<sup>11</sup>岑仲勉：《唐唐臨〈冥報記〉之復原》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第十七本，1947 年；方詩銘輯校：《冥報記》，北京市：中華書局，1992 年 3 月；說話研究会編：《冥報記の研究》第 1 卷、第 2 卷，東京：勉誠出版，1999.2–2000.2。

<sup>12</sup>朝枝善照《日本靈異記研究》，京都：永田文昌堂，1990 年 3 月。

<sup>13</sup>《卍新纂續藏經》，第八十七冊，No.1629，1988 年 11 月，頁 449–466。

另唐臨《冥報記》序中提到唐初蕭瑀(574-648)所撰志怪集《金剛般若經靈驗記》一書亡佚已久，無從考之，現據孟獻忠《金剛般若經集驗記》所援引可輯錄一十五則，其文獻價值彌足珍貴。蕭瑀《靈驗記》專記《金剛經》靈驗故事，誠為「釋氏輔教書」之餘緒，孟獻忠《金剛般若經集驗記》則係有關《金剛般若經》之靈驗記中現存最古者，提供研究唐初佛教信仰的重要資料，亦是研習唐代小說不可忽視的重要作品集。

### 三、日本敦煌寫本靈驗記的收藏與研究

#### (一) 日本敦煌寫本靈驗記的收藏

不同於其他國家，日本有關敦煌文獻的蒐集很明顯的可分為公藏與私藏，就其藏品而言，確切來源和歷史大多不甚清楚。公藏主要以龍谷大學、東京國立博物館、京都國立博物館、大谷大學、國會圖書館等為主；私藏則以中村不折、武田家杏雨書屋、三井家族的三井文庫及藤井家有鄰館等較為大宗。

日本收藏的敦煌文獻總數約在 2000 件左右，其中有關靈驗記的寫本，主要有冠於《普賢菩薩說證明經》經首之〈黃仕強傳〉、《金光明經懺悔滅罪冥報傳》、及《誦持金剛經靈驗功德記》等三種。茲分別略述如下：

#### 1. 〈黃仕強傳〉

《大谷大學藏敦煌古寫經》一二著錄有《普賢菩薩說證明經》<sup>14</sup>，卷子本，首尾具完。全卷 21 紙，高 25.6 公分，長 904 公分。每紙 25 行，行 17 字。首題〈黃仕強傳〉，計 51 行（含題）。後空一行接抄《普賢菩薩說證明經》、《佛說證香火本因經第二》，尾題《普賢菩薩說證明經》。此卷係日本淨土真宗僧人、大谷大學第 13 代校長大谷瑩誠（1887-1948，別號禿庵）購自李盛鐸舊藏，收入大谷大學「禿庵文庫」，學者頗多懷疑此卷為贗品偽卷<sup>15</sup>。

京都國立博物館藏守屋孝藏（1876-1953）氏蒐集《古經圖錄》二四八著錄有《普賢菩薩說證明經》一卷<sup>16</sup>，卷子本，首尾俱完，計 19 紙，每行 17 字。高 26.5 公分，長 804 公分。寫經卷首附抄有〈黃仕強傳〉。首題〈黃仕強傳〉，首尾俱完。空一行接抄《普賢菩薩說證明經》。此卷為京都知名律師收藏家守屋孝藏捐贈。

<sup>14</sup>野上俊靜《大谷大學藏敦煌古寫經》，京都：大谷大學東洋學研究室，1965 年 02 月，頁 97-98。

<sup>15</sup>大谷大學藏敦煌古寫經學者頗有疑其真偽，其中《普賢菩薩說證明經》含〈黃仕強傳〉便是受到懷疑的一個寫卷。按：此卷係日本淨土真宗僧人大谷瑩誠購自李盛鐸舊藏，然北京大學圖書館藏《李木齋氏鑒藏燉煌寫本目錄》及《敦煌遺書總目索引》附錄：「敦煌遺書散錄」，據《李氏鑒藏燉煌寫本目錄》（據傳抄本）所著錄的 432 卷中未見有此卷。

<sup>16</sup>京都國立博物館編集《守屋孝藏氏蒐集古經圖錄》，京都市：京都國立博物館，1964 年 3 月，頁 101。

《台東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成》068 著錄有〈黃仕強傳〉<sup>17</sup>。卷子本，首尾俱完。高 26.1 公分，長 104.8 公分。首題：〈黃仕強傳〉，尾題〈黃仕強傳〉，計 52 行（含首尾題），行 17 字。此為日本美術家兼文物收藏家中村不折（1868-1943）舊藏。

有關敦煌寫本〈黃仕強傳〉，據《敦煌小說合集》統整計有：浙藏 26、大谷大學藏本、P.2186、P.2297、上圖 84、中村不折藏本、 $\Delta$ x4792 + 北 8290（陽 21）、 $\Delta$ x1672 +  $\Delta$ x1680、北 8291（淡 58）、P.2136 等 12 件，2010 年余曾於中國國家圖書館『2010 國家珍貴古籍特展』得見山東博物館藏敦煌本〈黃仕強傳〉殘卷，編入國家珍貴古籍名錄 06956<sup>18</sup>。

《敦煌小說合集》根據 12 件寫本首尾題之有無與用字情況，區分為四系。日本所藏三件〈黃仕強傳〉寫本中之大谷大學藏、京都國立博物館藏為同一系統，屬於《合集》所謂的甲系；書道博物館藏屬於《合集》所謂的乙系。楊寶玉《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》以為：書道博物館藏本「本卷有尾題，與並無真偽之疑的英、法等藏卷不同，卻與有一定疑問的上海圖書館藏卷相同，細審兩卷文句全同與其他各卷有異。」<sup>19</sup>《合集》以為：書道博物館藏本全卷僅抄此黃仕強故事，蓋是脫落自某《普賢菩薩說證明經》抄卷。按：今所得見與上海圖書館、書道博物館藏卷文字完全相同，而屬於《合集》所謂乙系的，尚有  $\Delta$ x1672 +  $\Delta$ x1680，真偽恐難輕言，宜多斟酌。

## 2. 《金光明經懺悔滅罪冥報傳》

### (1) 三井文庫藏卷

《敦煌遺書總目索引》附錄：「敦煌遺書散錄」，13〈日本諸家所藏敦煌寫經目錄〉據《昭和法寶目錄》著錄有：「0982《懺悔滅罪金光明經》（全卷）三井源右衛門藏」<sup>20</sup>。又陳寅恪《懺悔滅罪金光明經冥報傳》跋：「合肥張氏藏敦煌寫本《金光明經》殘卷卷首有冥報傳，載溫州治中張居道入冥事。日本人所藏敦煌寫經亦有之。日文報告未見，僅見一九一一年安南遠東法蘭西學校報告第十一卷第一百七十八及一百八十六頁索引」<sup>21</sup>按：合肥張廣建舊藏敦煌古寫經合計 112 卷 19 冊，共 131 件，

<sup>17</sup>磯部彰《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，東京：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〉総括班，2005 年 3 月，頁 10-11。

<sup>18</sup>書影見《楮墨芸香：2010 國家珍貴古籍特展圖錄》，國家圖書館 國家古籍保護中心 編，國家圖書館出版社，2010 年，頁 16。

<sup>19</sup>見《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2009 年 8 月，頁 332。

<sup>20</sup>王重民《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962 年，頁 334。

<sup>21</sup>見《國立北平圖書館月刊》，第一卷第二號，1928 年 8 月，頁 58-59。後收入《金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，1980 年，頁 256。又「安南遠東法蘭西學校報告第十一卷」，即 Noël Péri, "Une mission archéologique japonaise en Chine", *BEFEO*, Tome XI, 1911, pp.171-198。

後歸日本三井文庫藏<sup>22</sup>。

又陳寅恪所言日本人所藏敦煌寫經亦有之，是據一九一一年安南遠東法蘭西學校報告轉引日本報告而推測。日本報告指的是1911年京都學者前往中國北京調查敦煌寫卷的報告，即《清朝派遣教授學術考察報告》<sup>23</sup>。1911年5月6日松本文三郎(1869-1944)曾據調查報告寫成《燉煌石室古寫經の研究》一文發表於《藝文》2卷5號、6號<sup>24</sup>。文中兩處提及《懺悔滅罪金光明經冥報傳》，實際都是指清廷從敦煌運回北京的寫卷，並非指日本收藏的寫卷。陳寅恪有所誤會。

## (2) 杏雨書屋羽192藏卷

卷子本，首尾俱完，計17紙。每紙高26.5公分，寬46公分，全長770.8公分。每紙28行，行約18字。首題：「懺悔滅罪金光明經傳」，尾題：「金光明經卷第一」，計80行(含首尾題)。圖錄見《敦煌秘笈影片冊》三<sup>25</sup>。

按：北京大學圖書館藏《李木齋氏鑒藏燉煌寫本目錄》「百九二」著錄作：「懺悔滅罪金光明經 首尾全 首附有金光明經」<sup>26</sup>又《敦煌遺書總目索引》附錄：「敦煌遺書散錄」，據《李氏鑒藏燉煌寫本目錄》(據傳抄本)，0360著錄亦同。過去盛傳此卷歸藏於日本某氏，然始終為傳聞，未見其詳。今見《敦煌秘笈》羽192著錄：作「題名：金光明經卷第一并金光明經懺悔滅罪傳。原題名：懺悔滅罪金光明經。」首題：「懺悔滅罪金光明經傳」，尾題：「金光明經卷第一」，更有圖錄可以核實，此卷確定即李盛鐸舊藏。

## 3. 杏雨書屋羽184《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》

卷子本，首尾俱完，計五紙。每紙30.1公分，寬39.7公分，全長198.5公分。每紙27行，行約22字。首題：「誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記」，尾題：「金剛般若波羅蜜經受持靈驗記」，計112行(含首尾題)。圖錄見《敦煌秘笈影片冊》三<sup>27</sup>。

按：北京大學圖書館藏《李木齋氏鑒藏燉煌寫本目錄》「百八四」著錄作：「誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記一卷 首尾全」<sup>28</sup>又《敦煌遺書總目索引》附錄：「敦煌遺書

<sup>22</sup>詳見赤尾榮慶《敦煌写本の書誌に関する調査研究：三井文庫所蔵本を中心として》，京都，2003年3月。參清水實、桶口一貴〈三井文庫所蔵敦煌寫經の傳來暨調査經緯本中〉，(見前書頁11-14)

<sup>23</sup>參高田時雄〈明治四十三年(1911)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年，頁13-27。

<sup>24</sup>松本文三郎《燉煌石室古寫經の研究》，《藝文》2卷5號；2卷6號，1911年5月；6月，頁16；頁76。

<sup>25</sup>參吉川忠夫編《敦煌秘笈目錄冊》，大阪：杏雨書屋，2009年，頁78-79；《敦煌秘笈影片冊三》，大阪：杏雨書屋，2010年，頁208-210。

<sup>26</sup>榮新江〈李盛鐸藏敦煌寫卷的真與偽〉，原載：《敦煌學輯刊》1997：2，頁1-18，1997年12月；後收入《鳴沙集》，臺北：新文豐出版公司，1999年9月，頁127。

<sup>27</sup>參吉川忠夫編《敦煌秘笈目錄冊》，大阪：杏雨書屋，2009年，頁76；《敦煌秘笈影片冊三》，大阪：杏雨書屋，2010年，頁175-178。

<sup>28</sup>榮新江〈李盛鐸藏敦煌寫卷的真與偽〉，原載：《敦煌學輯刊》1997：2，頁1-18，1997年12月；



散錄」，據《李氏鑒藏燉煌寫本日錄》（據傳抄本），0351 著錄作：「誦持金剛般若波羅蜜靈驗記一卷 首尾全」<sup>29</sup>。《敦煌秘笈》羽 192 著錄：作「題名：誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記。原題名：誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記一卷（0351）。」首題：「誦持金剛般若波羅蜜靈驗記一卷」，尾題：「金剛般若波羅蜜經受持靈驗記」，核以圖錄，確定此卷當為李盛鐸舊藏無疑。

## （二）日本敦煌寫本靈驗記研究的回顧

日本收藏敦煌寫本靈驗記之數量雖然不多，然而對敦煌靈驗記的關注卻是最早。1910 年 9 至 10 月間，京都帝國大學文科大學的狩野直喜、小川琢治、內藤虎次郎教授及富岡謙藏、濱田耕作講師奉命赴清國北京展開閱覽送抵北京學部的敦煌寫卷<sup>30</sup>。1911 年時任京都帝國大學文科大學校長的松本文三郎（1869–1944）便據調查報告撰寫《燉煌石室古寫經の研究》一文發表，其中就關注到《懺悔滅罪金光明經冥報傳》的寫卷，說：

在同敦煌寫經中有《懺悔滅罪金光明經冥報傳》，其中提到溫州張居道臨死到地獄，受獄卒訶責，而閻王使者告訴他若能抄寫四卷《金光明經》，可以其功德消滅罪業。他聽聞後醒來，到處尋找此經，而「此經天下少本，詢訪不獲（獲？），躬歷諸方，遂於衛州禪寂寺檢得目錄有此經本，寫得，隨身供養。此「天下少本」應指四卷本，恐非《金光明經》的全本。原來四卷本、五卷本乃至七卷本都不完整，寶貴將三者合而為一完整本，以補此不足之憾<sup>31</sup>。

又說：

《懺悔滅罪金光明經冥報傳》此傳原為中國人所作，其性質本來即非可編入藏經者。其年代本就不明，然從其書體來看，無疑是唐代的風格，所以當然是唐代之前所作。其內容不過是一些與《金光明經》之功德有關的怪談，而其文頗長，今取其要<sup>32</sup>。

1930 年，矢吹慶輝（1879–1936）將他從 1916 年到 1923 年期間英、法調查敦煌寫卷所得選擇重要寫本約二百種，影印出版《鳴沙餘韻》，1934 年出版了《解說篇》，

後收入《鳴沙集》，臺北：新文豐出版公司，1999 年 9 月，頁 126。

<sup>29</sup> 王重民《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962 年 5 月，頁 320。

<sup>30</sup> 高田時雄〈明治四十三年（1911）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 年，13-27 頁。

<sup>31</sup> 松本文三郎《燉煌石室古寫經の研究》，《藝文》2 卷 5 號，1911 年 5 月，頁 16。

<sup>32</sup> 松本文三郎《燉煌石室古寫經の研究》，《藝文》2 卷 6 號，1911 年 6 月，頁 76。

成爲《大正新修大藏經》卷八十五古逸部刊行的基本材料。其中便有法藏 P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》。《鳴沙餘韻》《解說篇》第一部正篇著錄有法藏 P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》<sup>33</sup>，第二部〈疑偽佛典及び燉煌出土疑偽古佛典に就いて〉的後篇〈燉煌出土古疑偽經〉中也有《普賢菩薩說此證明經》的著錄與簡要論述，並根據 P.2186 將冠於經首的〈黃仕強傳〉全文逐錄，同時也對 P.2136 殘存〈黃仕強傳〉後部的文字一併逐錄<sup>34</sup>。

《大正藏》是日本大正 13 年（1924），高楠順次郎和渡邊海旭組織大正一切經刊行會，小野玄妙等人負責編輯校勘，於 1934 年印行完成。其中所收錄的敦煌文獻絕大部分依據矢吹慶輝於英、法考察所得照片錄文。尤其是卷第八十五古逸部、疑似部，我們持與《鳴沙餘韻》相互比對便可得知。

1957 年，野上俊靜發表了〈大谷大學藏敦煌本『普賢菩薩說證明經』について〉一文，1964 年補訂後刊載於《大谷大學所藏敦煌古寫經》一書<sup>35</sup>。文中參考《鳴沙餘韻解說》介紹大谷大學禿庵文庫藏的《普賢菩薩說證明經》外，主要將大谷本〈黃仕強傳〉持與 P.2186 進行校勘。對大谷本依行款進行逐錄，並將校勘臚列於下，可說是〈黃仕強傳〉較早的校錄者。

1972 年，河內昭圓有〈持誦金剛經靈驗功德記私考〉<sup>36</sup>一文，雖以 P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》爲論題，然全篇主要在考證孟獻忠《金剛般若經集驗記》的成書，於《功德記》著墨不多。

1974 年，馬淵和夫發表了〈懺悔滅罪金光明經傳について〉一文<sup>37</sup>，在研究《今昔物語集》卷第六「第四十一話」源流的基礎上，獲得川口久雄的指示，擴及 S.4984、S.4487、S.462 及 S.6035 等四件敦煌寫本，同時還參考俄藏 Φ260a、Дх2325 及 P2099、P.2203 等寫卷，做了寫本系統的簡單比較。

#### 四、日藏敦煌寫本及古寫經《金光明經懺悔滅罪傳》的特色與價值

近年日本敦煌寫卷收藏陸續公佈並出版，先是 2005 年《台東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成》上中下三卷<sup>38</sup>，之後有大阪財團法人武田科學振興財

<sup>33</sup> 矢吹慶輝《鳴沙餘韻：敦煌出土未傳古逸佛典開寶》，東京：岩波書店，《圖錄篇》，1930 年；《解說篇》，1933 年 4 月，頁 871。

<sup>34</sup> 同上注，頁 207-212。

<sup>35</sup> 《大谷大學所藏敦煌古寫經》，京都：大谷大學所東洋學研究室，1965 年 2 月，頁 177-179。

<sup>36</sup> 見野上俊靜編《大谷大學所藏敦煌古寫經續編》研究篇，昭和 47 年，頁 93-102。

<sup>37</sup> 馬淵和夫〈懺悔滅罪金光明經傳について〉，《國語與國文學論集》，永山勇博士退官紀念會，1974 年，頁 73-83。後收入《古典の窗》，東京：大修館書店，1996 年 6 月，頁 351-362。

<sup>38</sup> 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》（東アジア善本叢刊；第 2 集），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 年 3 月。

團杏雨書屋公佈了《敦煌秘笈目錄冊》<sup>39</sup>，著錄了 775 號，其中包括了李盛鐸舊藏的 432 件（編號 1 至 432）以及富岡謙藏、清野謙次、高楠順次郎等人舊藏，書肆購買，友人贈送的西域出土文獻 343 號（編號 433 至 775）。令人興奮的是更進一步以彩色圖版陸續出版了《敦煌秘笈影片》<sup>40</sup>，目前已出七冊，計著錄了羽第 1 號到 527 號的寫卷，了卻長久以來中日學者苦苦追求的宿願，也滿足了敦煌學界殷切的期望，更為敦煌學研究帶來了豐富的新材料。其中即有一件〈金光明經懺悔滅罪冥報傳〉，已如上述。

在日本敦煌寫本收藏陸續公佈的同時，日本的古寫經整理與研究也積極的展開，成果豐碩。繼《七寺古逸經典研究叢書》六卷的出版，國際佛教學大學院大學日本古寫經數據庫（日本古寫經データベース）的建立，正倉院聖語藏、金剛寺、七寺、石山寺、興聖寺、西方寺、名取新宮寺、妙蓮寺、德運寺等一切經目錄與部分數位資料，更提供了日本古寫經極為豐富的訊息。

敦煌寫經與日本奈良平安時期的古寫經，雖一在中國西北邊陲，一在東瀛日本，空間雖距離遙遠，然時間卻相交疊。尤其同以漢字書寫，且主要深受唐代長安傳播影響。二者各有特色，但更多是彼此的共相與互補。

余在閱覽中便發現大阪天野山金剛寺藏有平安時期的《金光明經懺悔滅罪傳》寫卷二件，編號分別是：貞 X026—001a 與貞 X026—001b。據落合俊典《金剛寺一切經目錄》<sup>41</sup>及國際佛教學大學院大學日本古寫經數據庫影像，介紹如下：

#### （一）金剛寺一切經 貞 X026—001a

此件藏本為卷子本，紙本墨書。首殘尾完，存 17 紙。每紙高 25.8 公分，寬 53 公分；每紙 30 行，行 17 字。前為《金光明經懺悔滅罪傳》殘卷，缺題，存 66 行。起：「兩手，將去直行，一道向北」，訖：「善男女等，明將誡之」。後接抄《金光明經卷第一》。首尾俱完，首題：《金光明經序品第一》，尾題：《金光明經卷第一》。計 380 行。卷末有題記：「若致隨喜心，而持是經人，俱結淨土緣，同生安樂國。願以此功德，普及於一切，我等與眾生，皆共成佛道。過去悲母，為快（？）定往生極樂，頓證菩提，書寫供養。如右敬白。保安三年七月廿日。」<sup>42</sup>按：此卷正文旁間有訓讀符號。據『日本古寫經數據庫』敘錄其時代為「平安後期」。「保安」係日本平安後期鳥羽天皇的年號，保安三年是西元 1122 年，相當北宋徽宗宣和四年。

<sup>39</sup> 吉川忠夫編：《敦煌秘笈目錄冊》，大阪：杏雨書屋，2009 年。

<sup>40</sup> 吉川忠夫編：《敦煌秘笈影片冊一～七》，大阪：杏雨書屋，2009-2012 年。

<sup>41</sup> 落合俊典：《金剛寺一切經の總合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究—研究成果報告書》，第二分冊，平成 19 年 3 月 20 日，頁 425。

<sup>42</sup> 同上注。



圖 1：金剛寺一切經 貞 X026—001a 首部

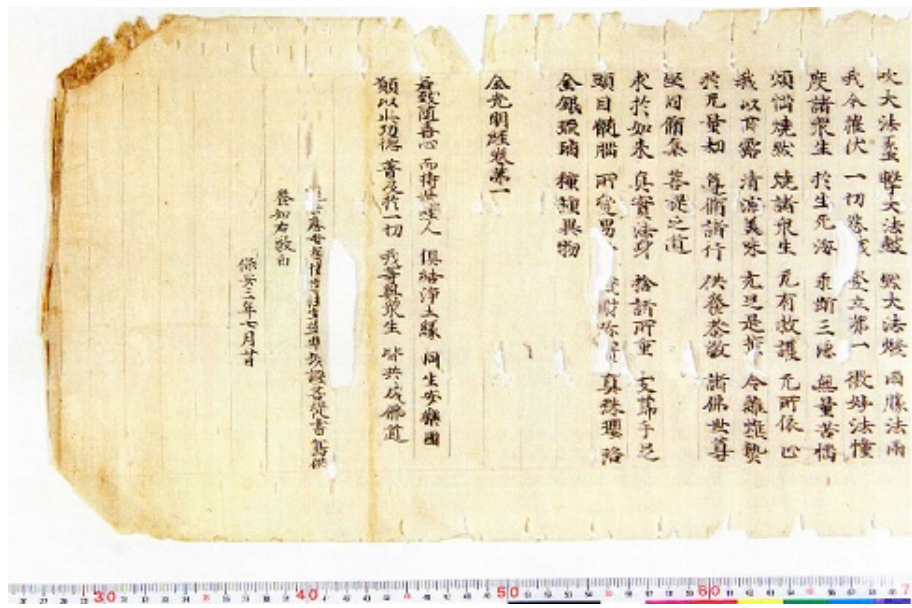


圖 2：金剛寺一切經 貞 X026—001a 尾部

## (二) 金剛寺一切經 貞 X026—001b

此件藏本爲卷子本，紙本墨書。首尾俱完，計 18 紙。每紙高 26.3 公分，寬 57.8 公分；每紙 32 行，行 17 字。有四界，烏絲欄。界高：20.4 公分，界幅 1.8 公分，天界 2.3 公分，地界 3.7 公分。前爲：《金光明經懺悔滅罪傳》。首題：「金光明經懺悔滅罪傳」，計 83 行（含題）。後接抄《金光明經序品第一》，首題：《金光明經序品第一》，尾題：《金光明經卷第一》。計 368 行。據『日本古寫經數據庫』敘錄其時代爲「平安後期」。

按：貞 X026—001a、貞 X02—001b 兩卷行款、內容、文字幾乎一致，據貞 X026—001b 抄寫情形推估，貞 X026—001a 殘缺部分爲開頭，含首題約殘 17 行。



圖 3：金剛寺一切經 貞 X026—001b 首部

詳細校對羽 192 敦煌本及金剛寺貞 X026—001a、貞 X026—001b 古寫經，並與今存其他 32 件敦煌本比較，此三件寫本當分屬兩個系統。金剛寺一切經貞 X026—001b 古寫經，與北 1426、北 1367、S.462、S.6514、S4487、Дx575 等並房山石經第七洞一六三、第八洞六九五等相同，首題都作《懺悔滅罪金光明經傳》或《金光明經懺悔滅罪傳》，文字基本一致，描繪三個冥間鬼使捕捉張居道時的動作均作「一人以索繫居道咽，一人以袋收居道氣，一人以棒打居道頭」，即屬《合集》所說的甲系。貞 X026—001a 卷首殘缺，正好爲描繪三個冥間鬼使捕捉張居道時的動作，故無法判斷屬於哪一系統的抄本。但根據整體行款、用字，幾乎與貞 X026—001b 完全相同，應該還是屬甲系無疑。

至於羽 192 則與 S.364、S.3257、S.6035、S.9515、BD003669（北 1362、爲字 69）、P.2099、BD002413（北 1363、成字 13）、BD000961（北 1365、辰字 61）、BD006466（北 1369、河字 66）、BD006269（北 1424、海字 69）、BD001477（北 1425、寒字 77）、Дx2325、Дx4363 + BD002162（北 1360、藏字 62）、Дx5692、Дx6587、及石谷風

藏本等 17 件，同屬《合集》所說的乙系，亦即首題有《懺悔滅罪金光明經傳》，而描繪三個冥間鬼使捕捉張居道時的動作均作「一人以索繫居道頭」。

由於《金光明經懺悔滅罪傳》敦煌寫本卷帙頗多，而日本所藏，不論是羽 192 的敦煌寫本，或平安後期的古寫經，其內容與同系之文字基本一致，學界已有錄文可據以按覈，在此無庸復出校錄。然逐一對校之後，金剛寺古寫經的本子，仍具有其不可忽視的意義，茲略述一二，以見一斑。

例如系統乙、丁作「使人引向東，入曲向北」，系統丙作「使人引東向，入曲向北」，而金剛寺一切經貞 X026—001a、貞 X026—001b 等古寫經則均作「使人引入東向，入曲向北」，與《房山石經》中《金光明最勝王經》經首〈金光明經懺悔滅罪傳〉及甲四 (S.6514) 同。

「聞此並起淨念」，金剛寺一切經貞 X026—001a、貞 X026—001b 均作「聞此並起淨行」，楊寶玉《校注》作「淨心」，注云：「淨心：據 BD0125 (列 55, 北 1364) 等卷校錄，S.3257 等卷或作淨行、淨念、信心等皆通。」按：《房山石經》《金光明最勝王經》經首〈金光明經懺悔滅罪傳〉均與金剛寺本同作「淨行」。

「狂言或語」，金剛寺一切經貞 X026—001a、貞 X026—001b 均作「狂言惑語」。《校注》作「狂言妄語」按：《房山石經》《金光明最勝王經》經首〈金光明經懺悔滅罪傳〉與系統乙、丙、丁及甲四 (S.6514) 同作「惑」。

「之訟自休」金剛寺一切經貞 X026—001a、貞 X026—001b 等古寫經均作「考訟自休」。按：《房山石經》《金光明最勝王經》經首〈金光明經懺悔滅罪傳〉與系統乙同作「考」。

從異文現象看，金剛寺本可說與《房山石經》屬同一系統，應是當時官方流通的版本<sup>43</sup>。冥報傳中勸人抄寫《金光明經》四卷，唯《房山石經》因冠於義淨譯《金光明最勝王經》經首，故改為抄寫《金光明經》十卷。

此外，更值得一提的是金剛寺一切經貞 X026—001a、貞 X026—001b 為平安後期的寫本，約為北宋後期。唐以後，十卷本《金光明最勝王經》最為風行，然四卷本《金光明經》及八卷本《(合部)金光明經》，依舊流傳，只是宋代後來各種《金光明經》的抄寫與刊刻均已罕見有將《金光明經懺悔滅罪傳》冠於經首流通的情形。而有關張居道冥報故事的流傳，大多基於靈驗故事立場而加以轉錄摘抄、匯集成篇。如：宋·非濁輯《三寶感應要略錄》、明·受汰《金光明經科注》等，然既不見篇題名稱，且故事多所節略，甚至出現人物、時代錯置<sup>44</sup>。顯然與基於宣傳《金光明經》

<sup>43</sup> 《房山石經》八洞六九五唐代石經《金光明最勝王經》經首刻〈金光明經懺悔滅罪傳〉之後空二格接刻〈大唐龍興寺三藏聖教敘 御製〉，從石經《金光明最勝王經卷第一》表首題額及文字規格嚴肅看，是具有濃厚的官方版本意味。

<sup>44</sup> 參拙文〈敦煌寫本《懺悔滅罪金光明經傳》研究〉，『第三十四屆亞洲及北非研究國際學術會議』論文，1993 年 8 月；後收錄於《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐出版公司，2010.07，

懺悔滅罪之功效，勸人發願抄造《金光明經》，其主體明顯有別。

金剛寺古寫經呈現的是將《金光明經懺悔滅罪傳》冠於經首並經抄寫，其卷一抄寫內容為：序品第一、壽量品第二、懺悔品第三、讚嘆品第四、空品第五，按覈經文，蓋為依據《(合部)金光明經》之寫本，而非曇無讖譯四卷本的《金光明經》，也不是義淨譯的十卷本。

《金光明最勝王經》，梵文為 *Suvarṇaprabhāsa*，略名《金光明經》、《最勝王經》，是印度大乘佛教經典。此經曾一度被判為偽經，然十九世紀末在尼泊爾發現了梵本，1931年，日本泉芳璟(1884-1947)將梵本整理刊印<sup>45</sup>。此經在中土深受重視，主要有五種漢譯本：

1. 北涼·三藏法師曇無讖玄始年間(412-427)譯的《金光明經》，四卷，十八品。為最早漢譯本，現傳世。見《大正藏》第十六冊。

2. 陳·真諦譯，《金光明帝王經》，七卷，修改北涼譯本各品，並補譯〈三身分別〉、〈業障滅〉、〈陀羅尼最淨地〉、〈依空滿願〉四品，足成二十二品，現僅存《聖語藏》中收錄真諦譯的《金光明經·序》及第一卷；《合部金光明經》中收錄〈三身分別〉、〈業障滅〉、〈陀羅尼最淨地〉、〈依空滿願〉品，其餘均已亡佚。

3. 北周·耶舍崛多譯，《金光明更廣大辯才陀羅尼經》，五卷，於北涼譯本各品外補譯〈壽量〉、〈大辨陀羅尼〉二品，現已亡佚。

4. 隋開皇十七年(597)大興善寺沙門寶貴等綜合各家譯本，刪同補缺而成《(合部)金光明經》，八卷，二十四品。現傳世。見《大正藏》第十六冊

5. 唐武周長安三年(703)義淨譯《金光明最勝王經》，十卷，三十一品。《閱藏知津》云：「此經於三譯(現存三譯)中在最後，而文義周足，亦猶華嚴之有唐譯也。」故為後世最為通行的譯本。現傳世。見《大正藏》第十六冊。

五譯之中，傳世有三，內容多寡不一，文字亦有差異。自北涼曇無讖譯出後，主要流行於中國南方。直至天台智顛大師著《金光明經玄義》和《文句》，三論宗大師吉藏著《金光明經疏》，此經才獲得普遍流通。義淨新譯十卷本最為晚出，且品目義理最為周全完備，加上慧沼又據以注《金光明最勝王經疏》，遂使此本在後世廣為流通；以致各種語文的譯本相繼出現，如藏文本、西夏文、回鶻文、于闐文、蒙文、滿文…等<sup>46</sup>。

由於〈序品〉說明本經是諸經之王，在「四天王護國品」更言此經能滅眾生無

頁 81-111。

<sup>45</sup> *The Suvarṇaprabhāsa sūtra: a Mahayana text called "The golden splendour"*, first prepared for publication by Bunyiu Nanjio; and after his death revised and edited by Hokei Idzumi, Kyoto: The Eastern Buddhist Society, 1931.

<sup>46</sup> 參見陳寅恪〈懺悔滅罪金光明經冥報傳跋〉(同注 21)及日人金剛秀友《金光明經の研究》，大東出版社，1980年2月。

邊苦惱，護持國境一切安樂。若誦讀此經，國家可獲四天王之守護。因此與《法華經》、《仁王護國經》皆被視為安世護國的重要經典。

《金光明經》在敦煌文獻中與《法華經》、《金剛經》、《大涅槃經》、《維摩經》…等，並稱六部大經，且傳世三譯本均有。1962年王重民曾根據當時所見寫卷統計敦煌本《金光明最勝王經》有809件（北京569卷，倫敦240卷）<sup>47</sup>；北涼曇無讖譯四卷本也有近二百件。這些寫卷反映了北朝到唐五代《金光明經》的流傳與演變。又敦煌本《金光明經》卷首，每每冠有張居道因發願抄寫《金光明經》四卷，因此功德得以解冤復活的靈驗故事。或題為《懺悔滅罪金光明經冥報傳》，或署為《金光明經傳》，出現此靈驗記的經本主要為曇無讖譯的四卷本。房山石經《金光明最勝王經卷第一》於經首亦刻有此靈驗記，題為《金光明經懺悔滅罪傳》，其中將「抄寫《金光明經》四卷」，改為「抄寫《金光明經》十卷」，以符合義淨譯本。而日本金剛寺一切經貞X026—001a、貞X026—001b藏本並經抄寫的《金光明經懺悔滅罪傳》，其抄寫經文卻是依據《（合部）金光明經》，此一情況實為獨特。

佛經的翻譯與抄寫是漢傳佛教傳播的主要手段。大乘佛教經典對於受持、讀誦佛經的功德極力宣說；並一再強調抄造佛教經典的殊勝；尤其鼓吹抄寫佛經具有無量無邊功德，希望透過信眾對佛經的抄造，使經典廣為流通，進而促進教義的弘傳。歷代多有為了虔誠信仰而縮衣節食，盡己所能，出資寫經，藉以供養、祈福，其身份有王室貴族、官吏、僧尼和庶民；寫經題材也是多元且繁雜，經典本身所闡釋的教義與祈願目的大抵相互關連。隋唐以後，闡揚經典具有特殊功德的抄經特別流行，如為懺悔滅罪就抄寫《金光明經》；為延年益壽、消災免厄則抄造《金剛經》等，如此正可反映民眾佛教信仰的情形。

敦煌本《金光明經》有題記年代最早的是P.4506《金光明經》卷二，題記云：

皇興五年（471）歲在辛亥，大魏定州中山郡盧奴縣城內西坊裡住，……自慨多難，父母恩育，無以仰報。又感鄉援，靡托思戀。是以在此單城，竭家建福，興造素經《法華》一部、《金光明》一部、《維摩》一部、《無量壽》一部，欲令流通本鄉，道俗異玩。願使福鐘皇家，祚隆萬代。祐例亡父亡母，托生蓮華，受悟無生。潤及現存，普濟一切。群生之類，咸同斯願。若有讀誦者，常為流通。

又北魏瓜州刺史元太榮的供養經S.4415《涅槃經》有題記：

大代大魏永熙二年（533）七月十三日，清信士使持節散騎常侍開府儀同三司都督嶺西諸軍事驃騎大將軍瓜州刺史東陽王元太榮敬造《涅槃》、《法華》、《大雲》、《賢愚》、《觀佛三昧》、《祖持》、《金光明》、《維摩》、《藥

<sup>47</sup>王重民《記敦煌寫本的佛經》，收入《敦煌遺書論文集》，北京：中華書局，1984年4月，頁293。



師》各一部，合一百卷。仰爲比沙門天王，願弟子所患永除，四體休寧，所願如是。

可見抄造《金光明經》之功德，可「祐例亡父亡母，托生蓮華，受悟無生。潤及現存，普濟一切」，也可祈求「所患永除，四體休寧」<sup>48</sup>。唐代《金光明經》盛行，尤其義淨十卷本更是廣爲流通，一方面基於具護國之特性，爲國家、帝王祈福而抄造、持誦；或爲眷屬、個人消災、療病而發願抄造。敦煌寫本《金光明經》題記，呈現有爲病人、爲父母祖先親族、亡者祈福；有爲國家、爲法界眾生祈福。如 S.1963《金光明經卷第一》題記：「敬寫《金光明經》一卷，唯願兩國通和，兵甲休息，應沒落之流，速達鄉井，共盧二娘同霑此幅。」；S.1302《金光明最勝王經卷第十》題記：「清信弟子屈榮子奉爲闔家願保平安敬寫敬寫。」其中特別 S.908《金光明最勝王經卷第二》、北圖致 28（1571）《金光明最勝王經卷第三》、P.3668《金光明最勝王經卷第九》、北圖藏 48（1998）《金光明最勝王經卷第十》等卷末都有李暉的題記願文。如 P.3668 云：

辛未年二月四日，弟子皇太子李暉，爲男弘忽染痢疾，非常困重。遂發願，寫此《金光明最勝王經》。……伏願慈悲救護，願弘疾苦早得痊平，增益壽命。所造前件功德，唯願過去未來，見在數生已來所有冤家債主、負命者，各願領受功德，速得升天。

發願者爲于闐王李聖天之子李暉，辛未年（971）<sup>49</sup>因男弘忽染痢疾，非常困重，而發願抄寫《金光明最勝王經》，祈願藉抄經功德祈求諸佛、菩薩、眾神明及一切幽冥官能慈悲救護。願文中所謂「所有冤家債主、負命者，各願領受功德，速得升天。」正與《金光明經懺悔滅罪傳》張居道因發願抄造《金光明經》，致豬等冤家解怨釋結，得以復活事相呼應。

<sup>48</sup>北圖 86 有大統七年（541）題記的《金光明經卷五》；北圖羽 35 有大統七年（541）題記的《金光明最勝王經卷十》寫本，其題記年代有疑問，蓋十卷本爲義淨長安三年（703）譯出；八卷《（合部）金光明經》爲隋開皇十七年（597）編成。

<sup>49</sup>楊富學、王書慶〈唐代長安與敦煌佛教文化之關係〉一文引此題記以爲：「文中的皇太子暉，即李暉，其事可見於北圖致 28 等卷之題記願文之中。」又說「這是一篇典型的宮廷抄經，抄經人李暉爲唐高宗第五子，顯慶元年（656 年）被立爲皇太子，上元二年（675 年）因疾而薨，享年 24 歲。由此可知，文獻中的辛未年當爲 671 年。」（《1998 法門寺唐文化國際學術研討會論文集》，陝西人民出版社，2000 年，）按：敦煌本李暉發願抄造《金光明最勝王經》存有卷一、二、三、九、十等，顯然是義淨于長安三年（西元 703 年）新譯的十卷本《金光明最勝王經》，若爲 671 年所抄，當不可能。又所有題記均無年號，但稱甲子，是李暉顯非大唐皇太子。陳國燦《敦煌學大辭典》「辛未年皇太子寫金光明最勝王經記」條，說：此爲公元 911 年于闐皇太子李暉爲子弘祈病癒所寫（上海：辭書出版社，1998 年 12 月，頁 458）；李正宇〈敦煌佛教研究的得失〉一文則明確指出李暉乃于闐王李聖天之子李暉，歸義軍節度使、瓜沙州大王曹元忠的姑表兄弟。題記「辛未年」是公元 971 年。（《南京師大學報》社會科學版，2008：5，頁 54），陳、李二說可從，茲暫從李說。

至於在日本，《金光明經》也與《法華經》、《仁王般若經》並稱護國三經。尤其義淨譯《金光明最勝王經》對日本奈良、平安時期（8-12世紀）的佛教有著重要的影響。

《金光明最勝王經》十卷是義淨於長安三年（703）新譯，十五年後傳到日本。天平十三年（741）聖武天皇下詔在全國各地都城建造國分寺，並建七重塔奉藏《金光明經》、《法華經》，配備僧尼按時讀誦《金光明經》等，以為皇室、國家祈福。按：國分寺原名為「金光明四天王護國之寺」，足見其乃以《金光明最勝王經》信仰為基礎，祈求四天王鎮護國家的國家寺院。今奈良國立博物館便藏有完整的《紫紙金字金光明最勝王經》十卷，據傳原安置於備後國（今廣島縣）國分寺塔中，這顯然是唐代寫經文化在奈良時代的傳承與延續。

位於大阪天野山的金剛寺也是奉聖武天皇詔敕創建的，其所藏平安後期抄寫的《金光明經》為隋寶貴的八卷本《合部金光明經》，且經首冠有《金光明經懺悔滅罪傳》，其並非據四卷本的《金光明經》抄寫，也非十卷本《金光明最勝王經》，而《滅罪傳》內容明確作「發願造《金光明經》四卷」，並未具實際抄寫的經文版本而改為「發願造《金光明經》八卷」。此一現象，為敦煌本、房山石經本及其他所未見，又據《金剛寺一切經目錄》載金剛寺古寫經有一件平安後期的《金光明最勝王經》卷二，而《合部金光明經》則卷二至卷八均有寫本，合以《金光明經懺悔滅罪傳》連寫的卷一，則《合部金光明經》完整，而卻未見有四卷本《金光明經》寫本的留存，此一情況有待進一步探究。

至於金剛寺本《金光明經懺悔滅罪傳》的文字，主要又與房山石刻《金光明最勝王經》卷第一前刻錄的《金光明經懺悔滅罪傳》文本相同，顯然其所據以流傳的本子蓋為官本系統，此與羽192及其他大多數敦煌本所謂的乙系，明顯不同。此種現象正反映了《金光明經》在唐代流傳與信仰之實際情形<sup>50</sup>。

## 五、羽184《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》內容及其價值

余曾對專持一經且內容較長的P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》進行整理研究<sup>51</sup>，今有緣得見杏雨書屋藏《敦煌秘笈》羽184《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》，茲據羽184寫卷圖錄依其行款逐錄，並做釋讀、標點。同時持與P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》對照，參考楊寶玉《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》及竇懷永、張涌泉

<sup>50</sup> 新近公布的陝西神德寺塔發現唐五代宋初的文獻中也有二件《金光明經懺悔滅罪傳》，分是編號：Y0038-3、Y0230-6。黃征、王雪梅《陝西神德寺塔出土文獻編號簡目》，《敦煌研究》2012：1=131，頁48、51；又見黃征、王雪梅編《陝西神德寺塔出土文獻》，2012年5月，江蘇鳳凰出版社。

<sup>51</sup> 〈敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》綜論〉，《敦煌學》20，1995年12月，頁119-146。後收錄於《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐出版公司，2010年7月，頁41-79。

匯輯校注《敦煌小說合集》的錄文。凡羽 184 寫本與 P.2094 異文而可通者，爲省篇幅，不逐一出校記，僅於異文處將字體加黑並加下線區別之，附錄於後。若異文較具學術意義則詳加考察，並持與今所得見的 P.2094、P.4025、S.4037、Дx0514 等四件寫卷相比對。茲分析歸納羽 184《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》的意義與價值，要論如下：

## 1. 篇題的意義

P.2094 首題有「持誦金剛經靈驗功德記」，包首署爲「金剛般若波羅蜜經並讚驗功德記」及「金剛般若波羅蜜經兼持誦金剛經靈驗功德記」。P.2094 號寫卷，係一長卷，內容計抄錄有：《持誦金剛經靈驗功德記》；《開元皇帝贊金剛經功德》；〈奉請八大金剛文〉、〈大身真言〉、〈隨心真言〉、〈心中心真言〉、〈金剛兒咒〉、〈佛母咒〉、〈文殊菩薩心中真言〉及《金剛般若波羅蜜經》。其包首蓋針對整體內容作的標示。若《金剛般若波羅蜜經》前抄錄的一十九則有關《金剛經》的靈驗故事論，當如原卷首題作《持誦金剛經靈驗功德記》爲是。

敦煌文獻中的佛教靈驗記，或單篇零寫，或抄撮類聚，大多無題，其中原卷具題名者不多，或以人物傳記命名，如：〈黃仕強傳〉；或以經名及功能命名，如《金光明經懺悔滅罪傳》，要皆單篇，且冠於經首，蓋依經而傳。

敦煌寫本除 P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》、羽 184 首題《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》，尾題《金剛般若波羅蜜經受持靈驗記》外，有關《金剛經》靈驗故事的寫卷也時有所見，如 P.4025 中即錄有「朱士衡」及「陳昭」兩則，S.4037 有「苟居士」一則及不見於《持誦金剛經靈驗功德記》的「李慶」一則，俄藏 Дx514 有「趙文昌」一則的殘片。這足以說明當時《金剛經》靈驗故事的盛行，反映了《金剛經》信仰的時代風尚。因此，除個別靈驗事蹟的記述外，有意識抄錄撰輯受持誦《金剛經》宗教經驗的記述，一時蔚爲風氣。就今所知見唐代先後有初唐蕭瑀《金剛般若經靈驗記》、開元初年孟獻忠《金剛般若經集驗記》、晚唐段成式（803–863）《金剛經鳩異》、晚唐大中年間盧求《金剛經報應記》等，收錄誦讀《金剛經》而獲得救護、延壽、滅罪，現神力、積功德的佛教靈驗記集。

P.2094 題名《持誦金剛經靈驗功德記》，羽 184《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》，主要強調對《金剛經》的持誦功德。所謂「持誦」，或作「誦持」<sup>52</sup>，是反復念誦某種詞語，有持名念佛、持咒、誦經等。大乘經典中尤多宣說讀誦受持佛經的功德，主張長期讀誦一經以爲修持。「金剛經」（全名《金剛般若波羅蜜經》）則指持誦的專經，「靈驗」是宣示「菩薩有靈，眾生有應」；「功德」意在強調神力之「不可思

<sup>52</sup> 「誦持」，謂誦念經文並持守之。《六祖壇經·行由品》：「但留此偈，與人誦持。」

議」。是此題名義在抄撮集錄的記述或聽聞，用以見證信眾一心持誦《金剛經》而獲致靈驗有不可思議的功德。篇題意義完整，且合乎宣揚《金剛經》信仰之旨趣，實為此類作品集最為貼切之題名。

今存敦煌各寫卷抄錄的《金剛經》靈驗故事，雖多寡不一，但其風行之事實正與大量《金剛經》經文、注疏、宣演、歌讚的出現相輝映。P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》的出現，已顯示自蕭瑀《金剛般若經靈驗記》以來，此類集錄持誦《金剛經》靈驗故事之「輔教」專書，風行不替，影響敦煌地區，而羽184《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》的保存，又說明此題名確實為有意識的集錄持誦《金剛經》靈驗故事的專名，且新集、增編代有所出，此一流傳現象，宋、元、明、清亦復如此<sup>53</sup>。

## 2. 內容的特色與意義

P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》是敦煌寫卷專持一經而卷子較長的一種靈驗記集。全卷首尾俱完，計156行，行約19至24字。內容計收錄僧琰、僧藏、婆羅門僧藏法師、趙文昌、遂州人、畦彥通、僧法藏、僧靈寂、僧靈幽、陳昭、苟居士、王陀、王綽、朱士衡、崔善沖、唐晏、魏响、李延、竇氏等十九則持誦、抄錄《金剛經》的靈驗事跡。

羽184《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》全卷首尾俱完，計112行，行約22字。首題：「誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記」，尾題：「金剛般若波羅蜜經受持靈驗記」。內容計收錄僧琰、僧藏、婆羅門僧藏法師、趙文昌、遂州人、畦彥通、僧法藏、劉弼等8則持誦、抄錄《金剛經》的靈驗事跡。就內容故事論，相較於P.2094寫卷少了12則，然而篇幅卻僅僅少44行而已。此12則，除「僧靈寂」一則篇幅較長外，其他各則均相對短小，甚至短至20字左右，如「魏响」一則僅26字，「李延」一則僅28字。

羽184前七則內容與次第均與P.2094相同，第三則「婆羅門僧藏法師」事，亦見孟獻忠《金剛般若經集驗記》「神力篇第四」引蕭瑀《金剛般若經靈驗記》，三者內容篇幅大致相同，然文字差異較大，茲將二文對照表列如下：

<sup>53</sup>如南宋淳熙元年年有《金剛經感應事跡》(一名《金剛經感應傳》)，按：《永樂大典》卷7543「金剛般若波羅蜜經」下，有《金剛經感應事跡》即此書。明·王起隆輯《金剛經新異錄》、明·慶齡述《金剛經心經感應圖說》清·周克復纂《金剛經持驗記》、清·王澤洵編集《金剛經感應分類輯要》，即使現在民間依然隨處可見《金剛經靈異錄》的印行與流通。

P.2094 《持誦金剛經靈驗功德記》	羽 184 《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》
<p>隋時有婆羅〔門〕僧藏法師，能持《金剛經禁咒》，斷除一切諸惡。有小僧就學，成咒法，數年，堪伏之(諸)耶(邪)。來詣江畔，見有一胡神之廟宮庭，即於此中坐，止宿，誦禁咒，其夜遂殞。藏問(聞)弟子身死，忿恨，自來到神(所)，亦於廟坐誦咒，因即致死。于時同寺有一僧，每恆受持《金剛般若經》，聞藏師之(師)徒並被神打死，遂來神所，亦於廟坐，誦《般若經》。至夜來，聞有風聲，極大迅速，須臾見一物，其形懷(怪)異，壯麗奇特，可畏倍常，種種形容，眼光似電。師坐正念誦《金剛經》不息，亦無恐懼。神來至前，攝諸威勢，右膝著地，合掌恭敬。聽誦經訖，師問神曰：「檀越是何神祇，初來猛迅，後乃寂然不動？」神即答曰：「弟子是此宮庭胡神，爲性剛強戾，見師習大乘經典，不可思議，是以伏聽。」檀越既能如此信敬，前者二僧誦咒，何緣打煞？」神言：「彼二僧者，不能持大乘經典，見弟子來，逆頭罵詈，口誦惡語咒術，弟子不伏。此二僧見弟子形貌，並自怕死，亦非弟子故違煞害。」側近之人知師入其神廟止宿，恐同前者二僧被打煞。至旦，諸人共相率往神所看迎，乃見平安，問師因緣，所有事意，具答諸人。諸人因此發心受持《金剛般若經》者不少。</p>	<p>隨時有婆羅門僧藏法師，能持《金持(剛)禁咒》，斷除一切諸惡。有小僧就學，成咒法，數年，堪伏諸耶(邪)。來詣江畔，見有一胡神立廟宮庭，即於中坐，止宿，誦禁咒，其夜遂殞。藏聞弟子身死，忿恨，自來到神廟所，所(亦)宿坐誦咒，因亦置(致)死。時有同寺僧，受持《金剛般若經》，聞此師徒並死，故來一廟坐誦經。至夜半，聞有風聲極迅，須臾見有一物，其形狀麗，奇特異常，變作數種形容，眼光似電。師時坐誦，正念不息。神來至前，攝諸威勢，右膝著地，合掌恭敬。聽誦經訖，師問神曰：「檀越是何神祇，初來孟(猛)迅，後乃寂然？」神言：「弟子是〔此〕宮庭胡神，爲性剛猛，強戾縱橫。見師誦習大乘經典，功德甚大，不可思議功德，是以伏聽。」師曰：「檀越既能信敬如此，何意」前者二僧不能受持大乘經典，來見弟子，遂(逆)前放罵，專誦惡語，欲相降伏，弟子不從；故見其形，二僧自然怕死，非故煞也。」於是論說冥顯共同，至明不見。近村人並知師在廟宿，恐同前僧被煞，明旦，相喚看僧，乃見安然獨坐，眾人驚嘆，甚大歡喜，始知《金剛般若》威力極大，不可思議功德，諸人悉敬。因此發心，悉皆受持《金剛般若》，故錄爲驗。</p>

此外，其他各則僅有個別文字的差異，然其中卻也呈現出不少羽 184 較 P.2094 文字正確，或語意更佳的異文現象，還有的可補 P.2094 文字的缺脫。至於羽 184 的最後一則，即第八則「蓬州儀隴縣丞劉弼」事，P.2094 無。考其內容蓋出自孟獻忠《金剛般若集驗記》，事亦見《法苑珠林》。羽 184 作：

蓬州儀隴縣丞劉弼，前任江南縣尉，有一鳥於堂門前樹上鳴，當直人言：「此鳥至處鳴者，必煞家長。」弼聞其大驚怖，莫知爲討(計)，思自念佛讚經修福。夜夢見一僧來報云：「檀越讀《金剛般若》一百遍，即得除罪。」明旦覺悟，依命即讀《金剛般若》一百遍訖，設齋供養，忽有大風從東來，吹拔此樹，隔舍擲著巷裏。其拔樹坑縱橫一丈五尺餘，過後看其風

來處，小樹大草並隨風迴，還起如故，到弼平安，年滿還家。自爾已(以)來，倍加精進，恭敬禮拜，受持讀誦，日夜尋常，親知《金剛般若羅蜜經》威力極大，不可思議功德，救拔一切苦厄，信者見報得福無量，彼人知見，悉得發心信敬受持。

唐·道世《法苑珠林》卷第十八〈感應緣〉作：

唐貞觀元年，蓬州儀隴縣丞劉弼，前任江南縣尉時，忽有一鳥於弼房前樹上鳴。土人云：「是惡鳥，不祥之聲。家逢此鳥，煞主不疑。」劉弼聞懼，思念欲修功德禳之，不知何福為勝。夜夢一僧，偏贊《金剛般若經》，令讀誦百遍。依命即讀，滿至百遍，忽有大風從東北而來，拔此鳥樹，隔舍遙擲巷裏。其拔處坑縱廣一丈五尺。過後看其風來處，小枝大草，並隨風迴靡，風止還起如故，故知經力不可思議<sup>54</sup>。

又唐·孟獻忠《金剛般若經集驗記》滅罪篇第三引蕭瑀《金剛般若經靈驗記》曰：

又貞觀元年，蓬州儀隴縣丞劉弼，前在江南任縣尉，忽有一鳥於房門前樹上鳴喚。人云：是甚惡鳥。此鳥至者，必殺家長。弼聞恐懼，思念無計。夜間夢見一僧，令讀《金剛般若經》一百遍，善神來拔此樹。隔舍擲著大街巷中，竟無亦答。般若之力其大矣哉<sup>55</sup>。

由上可知，羽 184 此則內容、篇幅與文字均較為接近《法苑珠林》；《金剛般若經集驗記》滅罪篇第三所引蕭瑀《金剛般若經靈驗記》的內容文字明顯較為簡略，二者相去較遠。

此外，羽 184 故事末尾的題記願文與 P.2094 內容雖大致相同，但文字差異較大，茲表列如下：

P.2094 《持誦金剛經靈驗功德記》	羽 184 《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》	出處
<p>更有持《金剛經》得驗者按〔較〕多，文繁不具多載者也。</p> <p>以前前件驗之，假令有人將三千大千世界七寶持用布施者，不如流傳此經功德最勝。</p> <p>若有人書寫《金剛經》受持讀誦，亦令餘人書寫流布，</p>	<p>以前傳論，假使有人將三千大千世界七寶持用佈施，不如流轉此文最勝。</p> <p>縱使有人書寫《金剛般若》受持讀誦，亦不如抄寫此文流布。</p>	<p>鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》</p> <p>「若有人以滿無量阿僧祇世界七寶，持用布施，若有善男子、善女人，發菩薩心者，持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。」(大正</p>

<sup>54</sup>周叔迦、蘇晉仁《法苑珠林校注》卷第十八〈感應緣〉北京：中華書局，2003年12月，頁608-609。

<sup>55</sup>《卍新纂續藏經》第八十七冊 No. 1629，頁458。

<p>譬而(如)一燈燃百千萬燈, 幽冥皆照, 明終不絕。</p> <p>若能抄寫此文 榜於寺壁者, 功德无量无边, 不可思議。</p>	<p>譬如一燈然(燃)百千燈, 幽冥皆照, 明終無盡。</p> <p>若能書寫三、四、五本, 榜於諸寺流轉者, 勝前功德百萬倍, 無量無邊, 不可思議功德。</p> <p>此人來生必獲菩提果, 不虛。</p> <p>如有人能書寫此文於寺內壁上安者, 必得阿耨多羅三藐三菩提 [阿羅?] 漢果, 捨身超越三界外, 燈(登)菩薩位, 定實無疑。</p>	<p>藏第 8 卷, no.235, p.752, b24-26)</p> <p>東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》</p> <p>「譬如一燈然百千燈, 無所損滅。菩提心燈亦復如是, 悉然三世諸佛慧燈, 無所損滅。」(大正藏第 9 卷, no.278, p.778, b21-23)</p> <p>唐·玄奘譯《說無垢稱經》</p> <p>「譬如一燈然百千燈, 暝者皆明, 明終不盡, 亦無退滅。」(大正藏第 14 卷, no.476, p.566, b25-26)</p>
---	--	---

羽 184 題記願文較長, 旨在勸人流傳此靈驗記。P.2094 較強調流傳此經之功德, 以及抄寫流傳此功德記之功德无量无边, 羽 184 更強調「不如流轉此文最勝。」「亦不如抄寫此文流布。」「如有人能書寫此文於寺內壁上安者, 必得阿耨多羅三藐三菩提漢果, 捨身超越三界外, 燈(登)菩薩位, 定實無疑。」鼓吹流傳《誦持金剛經靈驗功德記》不但比流傳《金剛經》的功德更為殊勝, 甚至可以藉此功德登菩薩位, 必得佛果(阿耨多羅三藐三菩提, 即無上正等正覺)。

### 3. 文字異同的意義

第一則「梁時招提寺僧琰師」事, 中「長壽殊相, 頓能如此。」我在〈綜論〉錄文時作「長壽殊相, 頓能如此」, P.2094 作「長壽殊相, 頓能如山。」楊寶玉《校注》, 張涌泉、竇懷永《合集》則均據 P.2094 原卷逐錄。余在〈敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》綜論〉<sup>56</sup>中據孟獻忠《金剛般若經集驗記》引蕭瑀《金剛般若經靈驗記》所載「隋朝招提寺僧琰師」事錄作「長壽殊相, 頓能如此」, 以為文意較為妥順。今羽 184 正作「長壽殊相, 頓能如此」。考「梁時招提寺僧琰師」事, 以唐·釋道世《法苑珠林》較早, 其〈占相篇〉第七十〈感應緣〉云:

梁州招提寺有沙門名琰, 年幼出家。初作沙彌時, 有一相師善能占相。語琰師: 阿師子雖大聰明, 智慧鋒銳, 然命短壽, 不經旬日。琰師既聞斯語, 遂請諸大德共相平論, 作何福勝, 得命延長。大德答云: 依佛聖教, 受持《金剛般若經》, 功德最大。若能善持, 必得益壽。琰師奉命入山, 結志身心, 受持《般若經》餘五年。既見延年, 後因出山, 更見相師。相

<sup>56</sup>鄭阿財:〈敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》綜論〉《敦煌學》20, 1995.12, 頁 119-146。後收錄於《見證與宣傳: 敦煌佛教靈驗記研究》, 臺北: 新文豐出版公司, 2010.07, 頁 41-79。

師驚怪，便語琰師云：比來修何功德，得壽命長？琰師具述前意，故得如是。相師歎之，助喜無已。琰師於後學問優長，善弘經論，匡究佛法，爲大德住持。年逾九十，命卒於寺<sup>57</sup>。

內容相同，文字不一。P .2094、羽 184 之文字異於《法苑珠林》，而與孟獻忠《金剛般若經集驗記》引蕭瑀《金剛般若經靈驗記》所載無別。蓋敦煌寫卷無論是 P .2094 或羽 184 其文本依據當是蕭瑀《金剛般若經靈驗記》或孟獻忠《金剛般若經集驗記》。因此，錄作「長壽殊相，頓能如此」更合文本系統。至於 P .2094 作「長壽殊相，頓能如山」蓋以「此」、「山」二字形近，恐輾轉抄寫致誤。尤其羽 184 「頓能如也」，「此」字寫作「也」，稍一不慎，則誤視爲「山」。

第二則「梁時開善寺僧僧藏師」事，P .2094 作「謂曰藏師須聰明爲講說信手依經藏中撰取一卷」，羽 184 作「謂曰藏師雖聰明能爲講說信手於經藏中探取一卷」。《校注》作「謂曰：『藏師須聰明。』爲講說。信手依經藏中撰（選）取一卷」，並注云：「此處文意不甚明，或有脫文。」《合集》作「謂曰：『藏師須聰明。』爲講說。信手依經藏中撰取一卷」，校記云：「此處費解，疑有脫訛。『撰取』，選取；『撰』可用同『選』」。

按：敦煌寫本「雖」俗寫多作「須」，如《孔子項託相問書》：「汝年雖少，知事甚大」，P.3255、P.3833 寫本「雖」作「須」，羽 184 作「雖」更明確；「爲」上有「能」，是「能爲講說」爲句，正是與前文藏師講說知名相呼應。均屬「謂曰」文句，語意完整。又敦煌寫本「於」字俗寫多作「依」，羽 184 作「於」，「撰」字作「探」，均於意均勝。「探」有取、摸取的意思。「探取」爲同意複合，意思也是摸取。如宋·陳元靚《歲時廣記·人日》：「又立春日作此，名探春繭。餡中置紙簽或削木書官品，人自探取，以卜異時官品高下。」是「探取」乃不刻意挑選，但憑隨意信手所得；若作「選取」，則是蓄意挑選取用，與前文「信手於經藏中」及後文「乃得《金剛般若》」之文意不諧，難以凸顯靈應故事之傳奇性。羽 184 作「探取」，意謂在經藏中眾多的佛經隨手任意的摸取一卷，而不是經由刻意的挑選，竟然就是一卷的《金剛般若經》，如此文從字順，前後協調，尤能表現故事中《金剛經》的靈驗。且孟獻忠《金剛般若經集驗記》「隋開藏寺尼藏師」條有此則故事，其文字正作「於經藏中信手探取一卷」<sup>58</sup>可爲佐證。

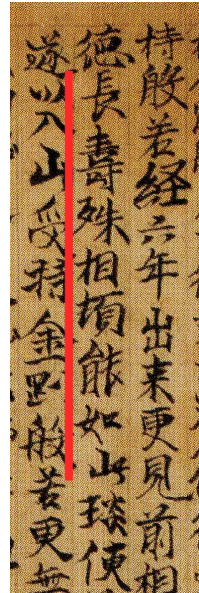


圖 4：羽 184

<sup>57</sup> 周叔迦、蘇晉仁《法苑珠林校注》卷第十八〈感應緣〉北京：中華書局，2003年12月，頁1866-1867。

<sup>58</sup> 《卍新纂續藏經》第八十七冊 No. 1629，頁453。



同一則 P .2094 作「**果如所說記**」，《校記》注云：「記，預言。此意源於佛教對弟子和發願新修行的人所做的其將來可以成佛的預言爲『記』。」意思不錯。羽 184 作「**果如所說記壽絕**」則語意更爲具足。顯見羽 184 寫卷的文字價值。

又第三則「婆羅門藏法師」事，P .2094 作「**其後遂殯**」，「殯」羽 184 作「殞」。按：「殯」，原指死者入殮後停柩以待葬；又可指靈柩，後用以泛指喪葬事務。故事言「於此中坐止宿，誦禁咒，其夜遂殯。」顯然「殯」於此語意不安；不若羽 184 作「殞」，意思爲死亡，來得明確清晰。

同一則 P .2094 作「**爲性剛強戾**」，羽 184 作「**爲性剛猛強戾縱橫**」。按：「爲性剛強戾」語氣不順，則較「爲性剛猛，強戾縱橫」來得順暢明晰。

第四則「趙文昌」事，P .2094 作「**唯一上願**」，羽 184 作「**唯心上暖**」。按：「唯一上願」意有不足，頗不成詞。「上」通「尚」，「唯心上暖」即「唯心尚暖」，語意明確暢達，且爲靈驗記中常見之成詞套語。如《懺悔滅最金光明經冥報傳》記溫州治中張居道事，即作「唯心尚暖」；《太平廣記》卷第五十三神仙「麒麟客」條也有「唯心頭尚暖，故未斂也」，又《金剛般若經集驗記》〈功德篇〉引蕭瑀《金剛般若經靈驗記》「趙文昌」事，也作「唯於心上氣暖」，均可以互證。

同一則 P .2094 作「**臣昔曾任伏事衛陛下**」，《校注》作「臣昔曾任伏事（士）衛陛下」並注云：「伏事（士）：依文意校改，伏事爲動詞，指在朝廷或官員屬下任職。此處『伏事』前有『任』字，故知『伏事』當爲『伏士』之訛。」伏士：暗藏的武士。」《合集》校記云：「此句略顯不順，或有脫誤；楊校『伏事』作『伏士』，指暗藏的武士，似未安；《法苑珠林》此處作「臣昔宿衛陛下，奉侍陛下」，《太平廣記》、《金剛經持驗記》作「臣昔宿衛陛下」可參。羽 184 作「**臣昔曾任侍伯宿衛階（陛）下**」。

按：侍伯爲北周官名。西魏恭帝三年（556）設有侍伯中旅下大夫，掌宿衛，正四命，下設侍伯上士助掌禁兵，正三命，北周因之。《周書·列傳第三十二》尉遲運傳載：建德元年，授右侍伯，轉右司衛。時宣帝在…宣政元年，轉司武上大夫，總宿衛軍事」又《北史》〈韓僧壽傳〉載：僧壽，字玄慶，亦以勇烈知名。周武帝時，爲侍伯中旅下大夫<sup>59</sup>。「宿衛」是指在宮禁中值宿，擔任警衛。是羽 184 「臣昔曾任侍伯，宿衛陛下」文意正確，據此不煩校改，且合北周官制。

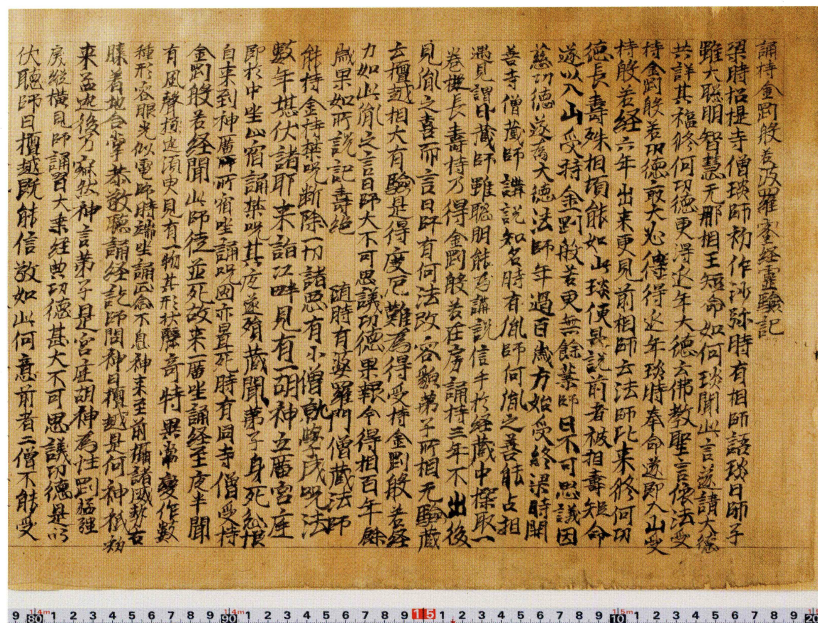
第五則「遂州人」事，P.2094 作「**一生已來，所誦經典**，好習庾信文章、諸子集錄。近來學誦《金剛般若》猶自未得」，羽 184 作「**一生已來，不讀經典**，好習庾信文章、諸子集錄。近來學誦《金剛般若經》」按：「一生已來，不誦經典」指的是不誦讀佛教經典，但好習世俗文章典籍。佛教經典與庾信文章、諸子集錄對舉，正是內典與外書的相對。不讀經典是說其過去並未讀誦佛典，如此後文「近來學誦《金

<sup>59</sup> 《周書》卷四十·列傳第三十二，北京：中華書局，頁 709；《北史》卷六十八·列傳第五十六，北京：中華書局，頁 2376。

《金剛般若經》猶自未得」方有著落，是羽 184 於意更佳。又《金剛般若經集驗記》〈延壽篇〉「遂州人」事，作「不讀誦經典，唯讀庾信文章」，正可以為證。

第七則「寶室寺僧法藏」事，P.2094 作「等身觀音石像一區千屏風像等」，《校注》作「等身觀音石像，一軀千屏風像等」；《合集》作「等身觀世音石像一軀，千〔佛〕屏風像等」，校記云：「佛，底卷無，茲據《金剛般若集驗記》校補。」羽 184 此處正作「等身觀音石像一區，千佛屏風像等」按：羽 184 文從字順。

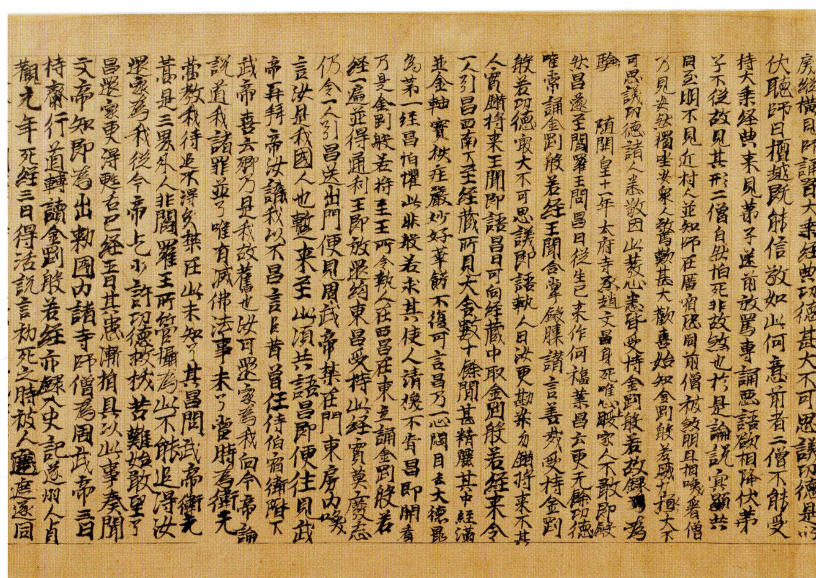
附錄：羽 184 《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》校錄



羽 184 - 1

01. 《誦持金剛般若波羅蜜經靈驗記》
02. 梁時，招提寺僧琰師初作沙彌時，有相師語琰曰：「師子
03. 雖大聰明智慧，无那相王短命，如何？」琰聞此言，遂請大德
04. 共詳其福，「修何功德更得延年？」大德云：「佛教聖言，依法受
05. 持《金剛般若》，功德最大，必得延年。」琰時奉命，遂即入山受
06. 持《般若經》。六年，出來，更見前相師。云：「法師比來修何功
07. 德？長壽殊相，頓能如此。」琰便具說：「前者被相壽短命，
08. 遂以入山受持《金剛般若》，更無餘業。」師曰：「不可思議」。因
09. 慈（茲）功德，遂為大德法師，年過百歲，方始受（壽）終。梁時開
10. 善寺僧藏師，講說知名。時有胤（相）師何胤之，善能占相，
11. 遇見，謂曰：「藏師雖聰明，能為講說。」信手於經藏中探取一
12. 卷，擬長（常）壽（受）持，乃得《金剛般若》。在房誦持，三年不出。後
13. 見胤之，〔胤之〕喜而言曰：「師有何法改容貌？弟子所相無驗！」藏
14. 云：「檀越相大有驗。是〔時〕得度厄難，為得受持《金剛般若》，經
15. 力如此。」胤之言曰：「師大不可思議，功德果報。今得相百年餘

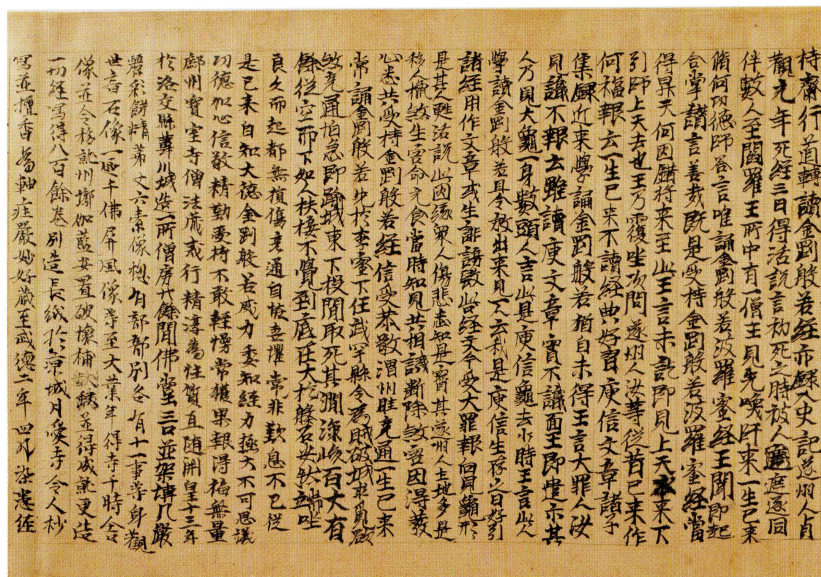
16. 歲！」果如所說記壽絕。隨時有婆羅門僧藏法師，
17. 能持《金持（剛）禁咒》，斷除一切諸惡。有小僧就學，成咒法，
18. 數年，堪伏諸耶（邪）。來詣江畔，見有一胡神立（之）廟宮庭，
19. 即於中坐，止宿，誦禁咒，其夜遂殞。藏聞弟子身死，忿恨，
20. 自來到神廟所，所（亦）宿坐誦咒，因亦置（致）死。時有同寺僧，受持
21. 《金剛般若經》，聞此師徒並死，故來一廟坐誦經。至夜半，聞
22. 有風聲極迅，須臾見有一物，其形狀麗，奇特異常，變作數
23. 種形容，眼光似電。師時端坐誦，正念不息。神來至前，攝諸威勢，右
24. 膝著地，合掌恭敬。聽誦經訖，師問神曰：「檀越是何神祇？初
25. 來孟（猛）迅，後乃寂然。」神言：「弟子是〔此〕宮庭胡神，為性剛猛，強
26. 戾縱橫。見師誦習大乘經典，功德甚大，不可思議功德，是以
27. 伏聽。」師曰：「檀越既能信敬如此，何意前者二僧不能受



羽 184 - 2

28. 持大乘經典，來見弟子，遂（逆）前放罵，專誦惡語，欲相降伏，弟
29. 子不從，故見其形。二僧自然怕死，非故煞也。」於是論說冥顯共
30. 同，至明不見。近村人並知師在廟宿，恐同前僧被煞，明旦，且相喚看僧，
31. 乃見安然獨坐，眾人驚嘆，甚大歡喜，始知《金剛般若》威力極大，不
32. 可思議功德，諸人悉敬。因此發心，悉皆受持《金剛般若》，故錄為
33. 驗。隨開皇十一年，太府寺丞趙文昌身死，唯心上（尚）暖，家人不敢即斂（殮）。
34. 然昌遂至閻羅王〔所〕問昌曰：「從生已來，作何福業？」昌云：「更無餘功德，
35. 唯常誦《金剛般若經》。」王聞，合掌斂膝，讚言：「善哉！受持《金剛
36. 般若》，功德最大，不可思議。」即語執人曰：「汝更勘案，勿錯將來不？」「其
37. 人實錯將來，王聞即語昌曰：「可向經藏中取《金剛般若經》來。」令
38. 一人引昌西南下，至經藏所，見大舍數十餘間，甚精麗，其中經滿，
39. 並金軸寶帙，莊嚴妙好，華飾（飾）不復可言。昌乃一心悶（閉）目云：「大（功）德最
40. 為第一經。」昌怕懼此非《般若》，求其使人請換，不肯。昌即開看，
41. 乃是《金剛般若》。將至王所，令執人在西，昌在東立。誦《金剛般若

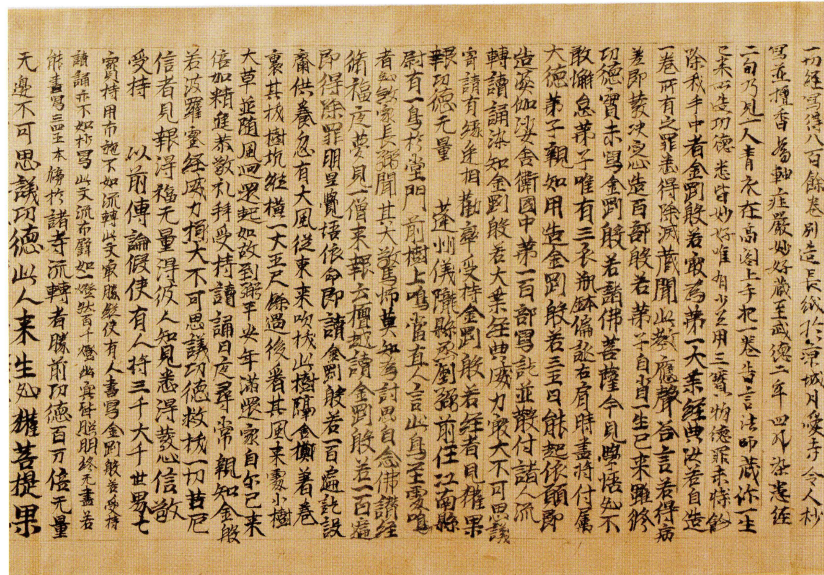
42. 經》一遍，並得通利，王即放還，約束(束)昌受持此經，實莫廢忘。
43. 仍令一人引昌，送出門。便見周武帝禁在門東房內，喚
44. 言：「汝是我國人也。暫來至此，須共語。」昌即便往見武
45. 帝，再拜。帝[曰]：「汝識我以不？」昌言：「臣昔曾任侍伯，宿衛階(陛)下。」
46. 武帝喜云：「卿乃是我故舊也。汝可還家，爲我向今帝論
47. 說，道我諸罪並了，唯有滅佛法事未了，當時爲衛元
48. 嵩(嵩)教我，待迫不得。久禁在此，未知了其(期)。」昌問武帝[云]：「衛元
49. 嵩(嵩)是三界外人，非閻羅王所管攝，爲此不能迫得。」「汝
50. 還家，爲我從今帝乞少許功德，救拔苦難，始敢望了。」
51. 昌還家，更得甦活，已經五日，其患漸捐，具以此事奏聞。
52. 文帝知，即爲出敕。國內諸寺師僧爲周武帝三日
53. 持齋行道，轉讀《金剛般若經》，亦錄入史記。遂州人貞
54. 觀元年，死經三日得活。說言：「初死之時，被人遮逐，同



羽 184 - 3

55. 伴數人至閻羅王所。中有一僧，王見先喚：「師來，一生已來
56. 脩(修)何功德？」師答言：「唯誦《金剛般若波羅蜜經》。」王聞，即起
57. 合掌，讚言：「善哉！既是受持《金剛般若波羅蜜經》，當
58. 得昇天，何因錯將來至此？」王言未訖，即見上天衣來下，
59. 引師上天去也。王乃覆坐，次問遂州人：「汝等從昔已來，作
60. 何福報？」云：「一生已來，不讀經典，好習庾信文章、諸子
61. 集錄。近來學誦《金剛般若》，猶自未得。」王言：「大罪人汝
62. 見識不？」報云：「雖讀庾[信]文章，實不識面。」王即遣示其
63. 人。乃見大龜，一身數頭。人言此是庾信。龜去少時，王言：「此人
64. 學誦《金剛般若》且令放出來」。見一人云：「我是庾信。生存之日，好引
65. 諸經，用作文章，或生誹謗，毀訾經文，今受大罪報向見龜形。」
66. 是其人甦活，說此因緣。眾人傷悲，悉知是實(實)。其遂州人土地多是
67. 移人，獵煞生害命充食。當時知見，共相識，斷除煞害，因得發

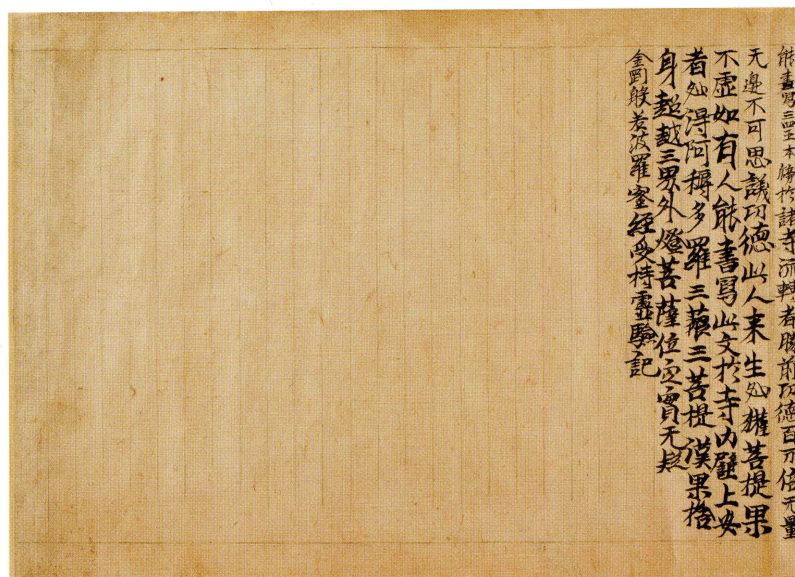
68. 心，悉共受持《金剛般若經》，信受恭敬。渭州畦彥通，一生已來
69. 常誦《金剛般若》。先於李密下任武罕（罕）縣令。為賊破城，求覓欲
70. 煞。彥通怕急，即踰城東下，投閒（澗）取死。其澗深峻百丈有
71. 餘，從空而下，如人扶接，不覺到底。在大於盤石安然端坐，
72. 良久而起，都無損傷。彥通自怪，喜懼非常，歎息不已。從
73. 是已來自知大德《金剛般若》威力，委知經力極大，不可思議功
74. 功德，加心信敬，精勤受持，不敢輕慢。常獲果報，得福無量。
75. 鄜州寶室寺僧法藏，戒行精淳，為性質直。隨開皇十三年
76. 於洛交縣葦川城造〔寺〕一所，僧房廿餘間，佛堂三口，並〔七〕架〔六〕楹，磚瓦嚴
77. 麗，彩飾精第，丈六素像總有部部別，各有十一事，等身觀
78. 世音石像一區，千佛屏風像等。至大業年得寺千（遷）時，舍
79. 像並令移就州鄆伽藍安置，破壞補缺，並得成就。更造
80. 一切經，寫得八百餘卷。別造長紙，於京城月愛寺令人抄



羽 184 - 4

81. 寫，並檀香為軸，莊嚴妙好。藏至武德二年四月染患，經
82. 二句，乃見一人，青衣，在高閣上，手把一卷〔經〕，告言法師藏：「你一生
83. 已來所造功德，悉皆妙好，唯有少互用三寶物，德（得）罪未
84. 除。我手中者，《金剛般若》，最為第一大乘經典，汝若自造
85. 一卷，所有之罪悉得除滅。」藏聞此教，應聲答言：「若得病
86. 差，即發決定心，造百部《般若》。弟子自省，一生已來，雖修
87. 功德，實未寫《金剛般若》。諸佛菩薩，今見學〔覺〕悟，必不
88. 敢懈怠。弟子唯有三衣瓶鉢，偏誕（袒）右肩，時盡將付屬（囑）
89. 大德弟子親知，用造《金剛般若》。」三、五日能起，依願即
90. 造婆伽婆舍衛國中第一百部。寫訖並散付諸人流
91. 轉誦讀。染（深）知《金剛般若》大乘經典，威力最大，不可思議。
92. 寄請（情）有緣，遞相勸率，受持《金剛般若經》者，見獲果
93. 報，功德無量。蓬州儀隴縣丞劉弼，前任江南縣

94. 尉，有一鳥於堂門前樹上鳴，當直人言：「此鳥至處鳴
95. 者，必斂家長。」弼聞其大驚怖，莫知爲討（計），思自念佛讀經
96. 修福。夜夢見一僧來報云：「檀越讀《金剛般若》一百遍
97. 即得除罪。明旦覺悟，依命即讀《金剛般若》一百遍訖，設
98. 齋供養，忽有大風從東來，吹拔此樹，隔舍擲著巷
99. 裏，其拔樹坑縱橫一丈五尺餘，過後看其風來處，小樹
100. 大草並隨風迴，還起如故，到弼平安年滿還家。自爾已（以）來，
101. 倍加精進，恭敬禮拜，受持讀誦，日夜尋常，親知《金〔剛〕
102. 般若波羅蜜經》威力極大，不可思議功德，救拔一切苦厄，
103. 信者見報得福無量，彼人知見，悉得發心，信敬
104. 受持。以前傳論，假使有人將三千大千世界七
105. 寶持用佈施，不如流轉此文最勝。縱使有人書寫《金剛般若》受持
106. 讀誦，亦不如抄寫此文流布。譬如一燈然（燃）百千燈，幽冥皆照明，終無盡。若
107. 能書寫三、四、五本，榜於諸寺流轉者，勝前功德百萬倍，无量



羽 184 - 5

108. 无邊，不可思議功德，此人來生必獲菩提果，
109. 不虛；如有人能書寫此文於寺內壁上安
110. 者，必得阿耨多羅三藐三菩提果，捨
111. 身超越三界外，燈（登）菩薩位定實无疑。
112. 《金剛般若波羅蜜經受持靈驗記》

（作者爲南華大學文學系教授）

## 敦煌《妙法蓮華經講經文》(普門品)殘卷新論

朱鳳玉

### 一、前言

敦煌文獻的發現震鑠古今，變文公諸於世，立即引起中外學者的矚目，紛紛據以撰寫序跋、轉寫校錄，其整理與研究當是敦煌文學中起步最早的。從1920年王國維〈敦煌發見唐朝之通俗詩及通俗小說〉<sup>1</sup>一文介紹「季布歌」、「孝子董永傳」、「目連救母」…等多種相關變文開始，近百年來敦煌變文不但成爲中國文學研究的重要課題，整理與研究的成果也最爲豐碩突顯。其中有關變文的校輯工作，最爲根本。1954年周紹良《敦煌變文彙錄》便是大規模匯集校錄專書的開始，全書計收錄變文38篇；1957年北京人民出版社出版了由王重民、向達、啟功、王慶菽、劉修業、曾毅公等6人合編的《敦煌變文集》，根據187個寫本，整理出78篇作品，當時號稱「這可以說是最後最大的一次整理」；1984年潘重規師《敦煌變文集新書》在《敦煌變文集》的基礎上，除校正了《變文集》許多誤錄、誤校之外，並增收了列寧格勒、臺北中央圖書館以及日本龍谷大學所藏的變文8篇，其完備性取代了長期爲人使用的《敦煌變文集》；到了1997年，黃征、張涌泉又在《敦煌變文集新書》的基礎上增入了俄藏《須大拏太子好施因緣》、《妙法蓮華經講經文》(二種)、S.2440《太子成道吟詞》、寧樂美術館《八相變》等，出版了《敦煌變文校注》一書，成爲目前學界普遍使用的完本。

回顧敦煌變文的整理研究發展，誠與敦煌文獻的公布與流通相起伏。新校輯的出現，一方面固然基於寫本文字辨識、語詞釋讀等方面的校正，尤其是寫本縮微膠卷的流通、大型寫本圖錄的相繼問世，乃至清晰數位影像的上網，大大改善了研究條件，解決辨識與釋讀的困難。另一方面，陸續公布的文獻中迭有新的變文寫本發現，爲求周全完備，新輯校錄的相繼進行確有必要。在敦煌文獻尚未百分之百的公布前，「最後最大的一次整理」只可能是學界的理想與期待。

常言道「前修未密，後出轉精」，一般研究如此，更何況以文獻爲核心的敦煌學，新文獻的出現勢必左右整理研究的進展；繼上海古籍出版社『敦煌吐魯番文書集成』

<sup>1</sup> 靜庵(王國維)〈敦煌發見唐朝之通俗詩及通俗小說〉，《東方雜誌》17：8，1920年4月，頁95-100。

《俄藏敦煌文獻》17冊的出版，近年更有《國家圖書館藏敦煌遺書》<sup>2</sup>寫本圖錄的問世，又《敦煌秘笈目錄冊》<sup>3</sup>的出版，著錄了日本杏雨書屋收藏的敦煌寫本775號<sup>4</sup>，今更陸續以彩色圖版出版了《敦煌秘笈影片》<sup>5</sup>，目前已出八冊，為敦煌學研究帶來了豐富的新材料。

在這些新公佈的敦煌文獻中，有不少變文寫本，既有諸家已校輯的異本，也有過去未曾發現而今可增補的篇章。今應京都大學人文科學研究所高田時雄教授之邀，參加『敦煌寫本與日本古寫本』會議，特藉此機會結合新發現的寫卷，統整各寫本中之《妙法蓮華經講經文（普門品）》，進行敘錄、考論，釐清寫卷內容與性質，發為新論，以就教於方家。

## 二、《妙法蓮華經講經文》研究回顧

回顧敦煌寫本《妙法蓮華經講經文》的研究歷程，在校錄方面，先是1954年周紹良《敦煌變文彙錄》收入了P.2305，擬名作《妙法蓮花經變文》<sup>6</sup>；1957年王重民等《敦煌變文集》校錄了P.2305，擬題為《妙法蓮華經講經文》（一）<sup>7</sup>、P.2133擬題為《妙法蓮華經講經文》（二）<sup>8</sup>；1984年，俄國孟列夫（Л.Н.Меньшиков）《Бяньвэнь по лотосовой сутре》（《蓮花經變文》）一書的出版，披露了俄藏Φ365《妙法蓮華經講經文》的寫本<sup>9</sup>；1986年張錫厚根據孟列夫《蓮花經變文》一書中提供的寫卷影本，發表了《妙法蓮華經講經文》二種<sup>10</sup>。1997年黃征、張涌泉《敦煌變文校注》

<sup>2</sup>中國國家圖書館編《國家圖書館藏敦煌遺書》，目前已出版到第一百四十二冊15353號，北京：國家圖書館出版社，2011年。

<sup>3</sup>吉川忠夫編：《敦煌秘笈目錄冊》，大阪：杏雨書屋，2009年。

<sup>4</sup>其中包括了李盛鐸舊藏的432件（編號1至432）以及富岡謙藏、清野謙次、高楠順次郎等人舊藏，書肆購買，友人贈送的西域出土文獻343號。

<sup>5</sup>吉川忠夫編：《敦煌秘笈影片冊一～八》，大阪：杏雨書屋，2009-2012年。

<sup>6</sup>周紹良《敦煌變文彙錄》，上海：上海出版社，1954年12月，頁7-22。

<sup>7</sup>王重民校記云：「此講經文所據經文，出《添品妙法蓮華經》卷四的『見寶塔品』，因據擬補篇題」（王重民等《敦煌變文集》，北京：人民文學出版社，1957年8月，頁500。）

<sup>8</sup>王慶菽校記云：「本卷編號伯二一三三，標題原缺，今據內容所根據演繹之妙法蓮華經擬題」（同上，頁515。）

<sup>9</sup>Л.Н.Меньшиков（孟列夫），《Бяньвэнь по лотосовой сутре》（《蓮花經變文》），факсимиле рукописи, издание текста, перевод с китайского, введение, комментариев, приложения и словарь Л.Н.Меньшикова, 1984年蘇聯科學出版社出版。全書分為論文、譯文和原卷影本三部分。主要對Φ.365原卷鑑定，論述《觀世音變文》、《金剛經講經文》與《蓮花經變文》等，並對比其散文與詩歌形式，考察使用之詞匯等。譯文包括P.2305、P.2133，與Φ.365正、背等四殘卷。並據以進行校記、詞語考釋，書末附寫卷影本。是俄藏Φ.365《蓮花經變文》此一罕見孤本寫卷的首次全文公佈，為《妙法蓮華經講經文》研究珍貴而難得的資料，深受學界重視。

<sup>10</sup>張錫厚《妙法蓮華經講經文》二種，《法音》，1986：3，頁26-34；後收入《敦煌文學源流》，北京：作家出版社，2000年5月，頁385-411。



校錄了 P. 2305、P.2133、Φ365 正面及 Φ365 背面等四篇《妙法蓮華經講經文》<sup>11</sup>。這也是學界一般討論《妙法蓮華經講經文》使用的文本依據。

近年《國家圖書館藏敦煌遺書》的出版，其中 BD07849（制 49、北 6204）也是屬於《妙法蓮華經講經文》的殘卷<sup>12</sup>；日本新近出版的《敦煌秘笈影片冊二》羽 153 卷背，經本人考定，此殘卷也是演繹講釋《妙法蓮華經》的講經文<sup>13</sup>。

截至目前為止，所得見敦煌文獻中的《法華經講經文》寫本計有：法藏 P.2305、P.2133、中國國家圖書館藏 BD07849（制 49、北 6204）、俄藏 Φ365、Φ365V、以及日本羽 153V 等六件。其所講釋的經文內容分別是〈提婆達多品〉、〈藥王菩薩本事品〉、〈觀世音菩薩普門品〉<sup>14</sup>等。這些講經文的保存，正可作為圓仁《入唐求法巡禮行記》所記唐代俗講《法華經》盛行的明證，同時也可窺見〈法華經講經文〉的宣講對法華信仰在民間傳播所展現的面貌。

另一方面，有關《妙法蓮華經講經文》的研究，1972 年羅宗濤《敦煌講經變文研究》<sup>15</sup>一書曾對 P.2305 及 P.2133 二篇進行簡要的時代考。1980 年野村耀昌〈敦煌變文に見る提婆品の形態〉及〈敦煌變文に見る普門品の形態〉<sup>16</sup>發表，主要分別據 P.2305 及 P.2133《講經文》進行日文翻譯及重點注釋，並指出講經文與俗講僧的特色。2006 年劉靜宜〈敦煌本《妙法蓮華經講經文》探析—以 Φ365〈藥王菩薩本事品〉為例〉<sup>17</sup>，據 Φ365 正面《妙法蓮華經講經文》殘卷之文本論述其結構特色與內容情節。2007 年黃國清〈敦煌伯 2305 號《妙法蓮華經講經文》的講經體例與思想特色〉<sup>18</sup>則據 P.2305 考察其創作形式、科文、文學表現及思想內容。相較於其他各篇變文

<sup>11</sup>黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997 年 5 月，頁 706-750。

<sup>12</sup>《國家圖書館藏敦煌遺書》99 冊，2008 年 6 月，頁 118-120。方廣錫擬題作《妙法蓮華經押座文》。

<sup>13</sup>朱鳳玉：〈羽 153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，廣島大學『第二屆東亞宗教文獻國際學術研討會——唱導、講經與文學』會議論文，2012 年 3 月 17-19，頁 258-288。

<sup>14</sup>王重民以為 P.2305 出《添品妙法蓮華經》卷四的『見寶塔品』，項楚《敦煌變文選注（增定本）》下，（北京：中華書局，2006 年 4 月，頁 1311。）則認為本篇所據經文是鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷四〈提婆達多品〉，所引經文與經本全同；張錫厚以為 Φ365V 號寫卷為〈妙音菩薩品〉之演繹；BD07849（制 49、北 6204），《敦煌遺書總目索引》作《法華經解》，《國家圖書館藏敦煌遺書》著錄作《妙法蓮華經押座文》。按：各卷講釋經文內容，BD07849（制 49、北 6204）為《妙法蓮華經押座文》，其他各卷所據經文蓋為羅什譯本《妙法蓮華經》，分別是：P.2305 為〈提婆達多品〉；Φ365 為〈藥王菩薩本事品〉，P.2133、Φ365V、羽 153V 為〈觀世音菩薩普門品〉，而各卷內容均不相同，且不銜接。

<sup>15</sup>羅宗濤《敦煌講經變文研究》，臺北市：文史哲出版社，1972 年，頁 1106-1110；又高雄：佛光山文教基金會，2002 年。

<sup>16</sup>野村耀昌〈敦煌變文に見る提婆品の形態〉，載中村瑞隆編《法華經信仰の諸形態：法華經研究 6》，平樂寺書店，1980 年 2 月，頁 303-345；〈敦煌變文に見る普門品の形態〉，載中村瑞隆編《法華經の思想と基盤：法華經研究 8》，平樂寺書店，1980 年 2 月，頁 337-388。

<sup>17</sup>劉靜宜〈敦煌本《妙法蓮華經講經文》探析—以 Φ365〈藥王菩薩本事品〉為例〉，《正修通識教育學報》3，2006 年 6 月，頁 293-317。

<sup>18</sup>黃國清〈敦煌伯 2305 號《妙法蓮華經講經文》的講經體例與思想特色〉，《新世紀宗教研究》5:3

之研究，有關《妙法蓮華經講經文》之研究似乎不多。

### 三、《妙法蓮華經講經文（普門品）》內容考論

《妙法蓮華經》系在漢傳佛教譯經史上，有所謂的「六出三行」<sup>19</sup>；六出之中，傳世的有三國吳·五鳳二年（255）支曇良接譯的《法華三昧經》，西晉太康七年（286）竺法護譯的《正法華經》，以及姚秦弘始八年（406）鳩摩羅什譯的《妙法蓮華經》。羅什本最受推崇也最為流行。全經二十八品，其中〈觀世音菩薩普門品第二十五〉，旨在講述佛為無盡意菩薩解說觀世音名號的因緣，勸人一心稱念觀世音菩薩名號，得以離「七難」，解「三毒」，應「二求」<sup>20</sup>；又提及觀世音菩薩能夠隨類應化，以三十三種不同形象，應化身示現，為眾說法。此種菩薩普門示現、圓通無礙、救護眾生的特質，奠定了觀音信仰之基礎，使觀世音菩薩成為家喻戶曉，人人信奉的菩薩。

北涼沮渠蒙遜時將〈觀世音菩薩普門品〉從《法華經》中獨立出來，以單行本形態流行，稱為《觀音經》，更加速了觀音信仰的流傳。敦煌文獻中每每出現一卷寫經首題作『妙法蓮華經觀世音菩薩普門品第廿五』，而尾題則作『觀世音經一卷』的情形；在觀音信仰的普及下，除了抄造、諷誦《觀音經》外，也出現了大量畫製『觀音經變』、雕塑『觀音像』，及著文頌讚觀音等等文學藝術作品，展現出豐富多元的觀音信仰文化。

另一方面，南北朝佛經義疏興起，在觀音信仰的普及下，寺院開始有為信徒講解《觀音經》經義，注解《觀音經》的出現。據《高僧傳》所載，北周光興寺釋寶象便曾奉武陵王之請，講《觀音經》<sup>21</sup>。隋·天台智顛大師在講疏《法華經》的同時，也有《觀音經》的別講，現傳世便有《觀音玄義》與《觀音義疏》<sup>22</sup>二書。其中，《觀音玄義》二卷，又稱《別行玄義》、《觀音經玄義》，是智顛大師針對《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉五重玄義的解釋，即：釋名、出體、明宗、辯用、教相等五章。由其弟子灌頂記錄而成，屬天台五小部之一，是今存〈觀世音菩薩普門品〉最早的

，2007年3月，頁1-36。

<sup>19</sup>即：吳三藏支曇良接譯《法華三昧經》，六卷，（已佚）；西晉三藏竺法護譯《薩芸芬陀利經》，六卷，（已佚）；西晉三藏竺法護譯《正法華經》，十卷；東晉沙門支道根譯《方等法華經》，五卷，（已佚）；姚秦三藏鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，八卷；隋天竺三藏崛多、笈多二法師《添品妙法蓮華經》，七卷。

<sup>20</sup>「七難」即：火、水、羅刹、刀杖、鬼、枷鎖、怨賊等；「三毒」，指貪、嗔、癡；「二求」即：求男、求女。

<sup>21</sup>《續高僧傳》卷三十〈義解篇四〉〈北周潼州光興寺釋寶象傳〉：「武陵王問師大集摩訶堂，令講請觀音，初未綴心，本無文疏，始役情慧，抽帖句理，詞義洞合，聽者盈席，私記其語，因成疏本，廣行於世。」按：此處指的當是《請觀音經》。

<sup>22</sup>《觀音玄義》，隋天台智者大師說、門人灌頂記，《大正新脩大藏經》34冊，No. 1726；《觀音義疏》，隋天台智者大師說、門人灌頂記，《大正新脩大藏經》34冊，No. 1728。

注釋書。至於《觀音義疏》二卷，又稱《普門品疏》、《別行義疏》、《觀音經疏》，是智顛大師有關《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉的講述，也是由弟子灌頂記錄而成。<sup>23</sup>是《觀音玄義》、《觀音義疏》注疏的形式與內容，乃屬正統佛典注疏。

民間自然也有化俗法師對《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉或《觀音經》進行俗講經文的講唱，未見學者有所探究，蓋以資料缺如故也。今敦煌文獻中存有 P.2133、俄藏 Φ365V、以及日本羽 153V 等三件講釋《妙法蓮華經》〈普門品〉經文的講經文，此三件講經文雖均為殘卷，然以其殘存演繹經文之篇幅與比率來衡量，亦可反映唐代觀音信仰發展的盛況。

### (一) 寫本敘錄

#### P.2133

卷子本，正背書。白紙，十六紙。每紙高 28.2 公分，長 33 公分。

正面：首尾俱殘，缺題。存 219 行，行 14 至 18 字不等。全文約計 3400 多字。起：「禮拜觀音福最強，靈山會上佛稱揚」，迄「無盡意，受持觀世音菩薩名號，得如是无量無邊福德之利云——鏡喻云云」。王慶菽據內容演繹的經文擬題為《妙法蓮華經講經文》。

背面：首尾俱殘，缺題。存 326 行，行約 24、25 字。字小，章草多簡體。與正面內容不同，字體不一，為不同人所抄。起：「上來總是第十八，上求佛地住門中」，迄「解釋已竟，從此外任覓送路而走，七勸任用者也」。卷末有題記：「貞明六年正月□日，食堂後面書抄，清密，故記之爾。」王慶菽據內容演繹的經文擬題為《金剛般若波羅蜜多講經文》。

#### 俄藏 Φ365V

卷子本，正、背書寫。

正面：首尾俱殘，缺題。存 215 行，行 12 至 19 字不等。全文約計 3200 餘字。起：「經云諸寶臺上」，迄「又取香油灌注如蠟燭云云」。孟列夫據內容演繹的經文擬題為《妙法蓮華經變文》，張錫厚擬作《妙法蓮華經講經文》。

背面：首尾俱殘，缺題。存 231 行，行 12 至 18 字，全文約 3500 字。起：「恰似爐中胡餅」，迄「合藥四時凋變云云」。孟列夫據內容演繹的經文擬題為《妙法蓮華經變文》，張錫厚擬作《妙法蓮華經講經文》。

按：Φ365 正背兩篇《妙法蓮華經講經文》，寫卷字跡不同，係出自不同人所抄寫，正面演繹的經文是《藥王菩薩本事品》部分，背面演繹的經文則是《觀世音菩薩

<sup>23</sup>智顛大師禎明元年（587）於光宅寺講《妙法蓮華經》，弟子灌頂始從聽講，隨文隨記，成《法華文句》二十卷，《觀音玄義》與《觀音義疏》當亦在此時完成。

普門品》部分。二者內容不相銜接。

### 羽 153 號

卷子本，長 158.4 公分，高 28.4 公分。計五紙，正背書寫。

正面：《四分戒本疏》殘卷。缺題，首殘尾完。據尾題擬題。每紙 35 行，行 28 字。起：「酒，乃至草木作者，无酒色香味，若非酒而有酒色香味，並不合飲」，迄：「律云：不犯者，若淨白衣染作三種色，餘輕重乃至內作淨者不犯。」尾題：「四分戒本疏第三」。

背面：《妙法蓮華經講經文》（普門品），缺題，首尾俱缺。每紙 23-24 行，存 80 行，行 20-23 字不等。起：「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法。經言：應者」，迄：「今代汝，將替君身。遂至城邑，來詣王門。」

按：此卷正背字跡不同，出自不同人所抄寫。《敦煌秘笈》著錄擬題作「《佛說九色鹿王變文》」。余詳審其內容所據以演繹之經文乃《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉，確定當擬題作《妙法蓮華經講經文》<sup>24</sup>。

以上敘錄的 P.2133、Φ365V、羽 153V 三件寫本，字體均不相同，顯然非同一人所抄寫。三件內容均係根據《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉的經文來進行演繹，各卷取材段落不一。其中，P.2133 講釋的是「無盡意菩薩，若有人受持六十二億恒河沙菩薩名字」到「無盡意，受持觀世音菩薩名號，得如是無量無邊福德之利」，Φ365V 講釋的是「云何而為眾生說法，方便之力，其事云何？」到「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法」，羽 153V 講釋的是「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法」到「應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法」。

## （二）內容考論

佛教弘法佈道的講經活動，因應聽講對象的不同，有「僧講」與「俗講」的區別<sup>25</sup>。所謂「僧講」，是指以出家僧眾為聽講對象的講經活動，其內容以講唱解說佛教經典文本為主，為正式的講經；「俗講」則是在家世俗信眾為聽講對象的講經說法活動，其講說內容除佛教經義外，也可進一步講唱佛經中具故事性的內容，屬於推廣佛教世俗化的通俗講經。

正統講經，聽講者為僧人，主講多為高僧大德，而所講釋經典之記述，往往伴隨

<sup>24</sup>詳細考論見拙文〈羽 153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，廣島大學『第二屆東亞宗教文獻國際學術研討會——唱導、講經與文學』會議論文，2012年3月17-19，頁258-288。

<sup>25</sup>日本沙門圓珍《佛說觀普賢菩薩行法經記》云：「言講者，唐土兩講：一俗講。即年三月就緣修之，只會男女，勸之輸物，充造寺資，故言俗講。（僧不集也云云）二僧講。安居月傳法講是，（不集俗人類，若集之，僧被官責。）」（見《大正藏》56卷，頁1108）

有「義疏」、「玄義」、「義記」、「宣演」…等一類的副產品。「俗講」係從正式講經衍生而來，聽講對象為在家俗眾，其儀式、程序大抵依循正式講經之儀軌，只是語言淺白，內容通俗易懂。所謂的「講經文」是化俗法師俗講的底稿或聽講的紀錄，稱為「俗講經文」，省稱「講經文」，也是最早的講唱變文。潘重規師有云：

最早的變文，是引據經文，穿插故事，使之通俗化，既說且唱，用以吸引聽眾。它的儀式是講前有押座文，次唱經題名目。唱經題畢，用白話解釋題目，叫開題，開題後摘誦經文，以後一白一歌，又說又唱，直至講完為止。進一步的開展，是不唱經文，可以隨意選擇經文中故事，經短的便全講，經長的便摘取其中最熱鬧的一段講。在正講前也還要唱出經題，所以這一種也仍是講經的一體，照例也題作變文<sup>26</sup>。

是講經文必須是專據一部經或某部經的一品，進行講釋。除了唱釋經題外，便是引據經文，逐句講釋；而講唱佛傳及佛教故事的變文，則是不唱經文，可以隨意選取佛經中的故事進行敷陳演釋。兩者的主要區別蓋在於講唱佛傳及佛教故事的變文是以故事為主，不引據經文，因此不像講經文是以解釋經文為主，此點相當明確。

換言之，講經文是專據某一部經的本文來進行佛教義理的宣說講解。其題材是以佛教經典為基本；其結構是正說開題前有用梵贊吟詞以鎮攝高座下聽眾，使其專心致意聽講的押座文；然後唱釋經題，進入正說。正說部分採三分科判，即：序分、正宗分、流通分，依序講說；最後則有解座文。其正說體制則是先引經文，次據經文依序逐句以散文進行解說，復以韻文宣唱。解說時除義理之闡釋外，其間每每穿插佛教本生、因緣、譬喻等故事，使之通俗化，用以啟悟聽眾。因此，一般對於敦煌講唱文學作品「講經文」的判定，**主要從催唱經題之有無；是否引據佛經經文，逐句闡釋演述；韻文說解是否採用佛教轉讀之法**<sup>27</sup>等特徵來作為主要的參考依據。

P.2133 殘卷的體式為韻散相間。先有韻文催唱經文，之後，引據經文，經文後以散文逐字逐句解說，散說後，復以韻文唱詞。唱詞末句，有催唱經文之套語，然後又是引據接續的經文，再以散文解說，復以韻文唱詞。如此回環，直至終篇。

P.2133 殘卷全文出現催唱經文的韻文套語有：「校量多少唱看看」、「遨遊飛去也唱將來」、「盡形供養唱將來」、「名為多不唱將來」、「一般獲福唱將來」、「更作何讚嘆唱將來」等六處，各催唱經文套語下皆緊接著引據一段經文。各段經文前後相續，分別是：

1. 經：「无盡意菩薩，若有〔人〕受持六十二億恆河沙菩薩名字。」

<sup>26</sup> 見潘重規：〈敦煌變文新論〉，《幼獅月刊》49卷1期，1979年1月，頁18-41。

<sup>27</sup> 今所見敦煌寫本講經文如：《金剛般若波羅蜜經講經文》、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》、《父母恩重經講經文》、《孟蘭盆經講經文》、《佛說阿彌陀經講經文》、《妙法蓮華經講經文》、《維摩詰經講經文》等，都具有這些講唱經文的體制特徵。

2. 經：「无盡意，若有人受持六十二億恆河砂菩薩名字。」

3. 經：「復盡形供養飲食，衣服、臥具、醫藥。」

4. 經：「於汝意云何？是善男子善女人，功德多不，无盡〔意〕言；甚多，世尊。」

5. 經云：「佛言：若復有人受持觀世音菩薩名號，乃至一時禮拜供養，是二人福正等無異，於百千萬億劫不可窮盡。」

6. 〔經〕：「无盡意，受持觀世音菩薩名號，得如是无量无边福德之利」

Φ365V 殘卷出現催唱經文的韻文套語計有：「好生搵劑也唱將來」、「最初作佛唱將來」、「也須教化唱將來。」等三處，各催唱經文套語下皆緊接著引據一段經文。各段經文前後相續，分別是：

1. 經云：「云何而為眾生說法，方便之力，其事云何？」

2. 經云：「無盡意菩薩，善男子，若有國土眾生應以佛身得度者，觀世音即現佛身而為說法。」

3. 經云：「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法。」

羽 153V 殘卷開頭部分為引據經文「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法」，之後為散文解說，之後復以韻文唱詞，韻文末句有催唱經文之套語：「向下經文作所說，椀鳴高揭唱將來」。催唱經文套語下緊接著引據一段經文，羽 153V 殘卷所引據的經文計有二段，分別是：

1. 〔經云〕：「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法。」

2. 經云：「應以聲聞云一」（按：當是「應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法。」之省略）

以上三件殘卷之體制基本相同，儘管有些殘缺，原卷缺題，且有無催唱經題亦無從得知；不過，各殘卷均存有引據經文、針對所引經文進行逐字逐句之闡釋與演述；散文解說後，接著有講經法師向都講催唱下一段經文的提示套語。之後，又引據接續的經文，然後又是針對經文的闡釋與敷演。可見這些殘卷的體制確實屬於講唱經文無疑。

此外，羽 153V 殘卷在經文的闡釋演述中，出現有大量唱釋的韻文，其中並使用了「側」、「韻」、「吟」等轉讀音曲的提示符號<sup>28</sup>。這些標誌也呈現出本篇具有採用佛

<sup>28</sup>羽 153V 所使用「側」、「韻」、「吟」等講唱經文時的音聲符號。按：敦煌變文中在許多講唱詞前標注「平、側、斷、吟、韻」等諸多音聲符號，學者對此解釋莫衷一是。王小盾將敦煌變文中在許多「平、側、斷、吟、韻」講唱詞前標注的音聲符號視為轉讀音曲符號，是佛教唸贊音樂的標誌，此種梵唄專職的佛教歌吟技能流行甚早，可追溯到六朝，並以「平、側、斷、吟、韻」之有無作為區分講經文與變文的一個標準。（王小盾：〈佛教唸贊音樂與敦煌講唱辭中「平」、「側」、「斷」諸音曲符號〉，載《漢唐音樂文化論集》，台北：學藝出版社 1989 年出版；又載《中國早期藝術與宗教》，上海東方出版中心，1998 年出版。又收入《佛經文學研究論文續集》，上海：復旦大學出版社，2011 年，頁 442-468。）李小榮以為：「韻」這一音聲符號全出現在講經變文中。S.3872 號《維摩詰經講經文》有

教轉讀以爲解說的講經文特點，也爲本殘卷屬於講經文提供另一輔證。

又就內容論，三殘卷所講唱的經文均屬《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉部分。其中羽 153V 殘卷內容中還出現有「觀音勸化生心敬，於中更爲說蓮經。」（第 35 行）、「說蓮經微妙，捨惡修行」（第 39 行）等詞句，明明白白的提示此件講經文所宣唱講釋的題材當係《妙法蓮華經》無疑。

#### 四、《法華經講經文（普門品）》各卷關係與題名

P.2133、Φ365V 與羽 153V 等三件《妙法蓮華經講經文》（普門品）殘卷，《敦煌變文校注》以爲 Φ365V 所據經文出於鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》及闍那崛多、達摩笈多譯《添品妙法蓮華經》卷七〈觀世音菩薩普門品〉，所演繹的經文，與 P.2133 大致銜接<sup>29</sup>。楊雄以爲：Φ365V 不但在內容上與 P.2133 相接，而且同爲一人所抄<sup>30</sup>。按：P.2133 與 Φ365V 二件寫卷文本講釋的經文僅差「無盡意菩薩白佛言：是尊，觀世音菩薩云何遊此娑婆世界」等 23 字，二者內容大致可銜接。其同爲硬筆書寫，抄寫字跡亦頗爲相近，然逐字逐句細加比對，顯然有所不同；加上二件均正背書寫，P.2133 另一面是《金剛般若波羅蜜多講經文》殘卷，Φ365 正面是《妙法蓮華經講經文》〈藥王菩薩本事品〉的殘卷，字跡內容均不相同，因此實在難以推論其爲同一寫卷斷裂爲二可加以綴合。

《妙法蓮華經》爲天台宗所尊崇的經典，敦煌寫卷《妙法蓮華經講經文》，無疑是承襲傳統講經而來，爲使莊嚴玄妙的佛理通俗化，乃特將深奧幽邃的佛經敷衍爲文辭易解、意旨淺顯的講經文；透過俗講儀式，利用樂曲歌讚以宣揚教義，使俗講經文，成爲深富故事性、趣味性、音樂性與大眾性的講唱文學，藉此以化導愚夫冶婦，勸誘庶民，故其傳佈特廣，而收效亦著。

雖然「俗講」是啟發大眾的通俗演講，內容不談空有法性等高深理論，但是也絕非信口開河，隨興敷衍。平野顯照在《唐代的文學與佛教》一書，論及「講經文與經疏」時，便引用 P.2305《妙法蓮華經講經文》中一段：

經：「王聞其語，歡喜踊躍，即便隨仙，供給所須，採果汲水，拾薪設食，及至以身而爲床座。」于時奉事，經於千歲，爲於法故，精勤給侍，令無所乏。

此唱經文慈恩疏科有二：初難行能行，後難事能久。于時奉侍經於千

一處，俄羅斯藏符盧格編 96 號《雙恩記》有六處。（《變文講唱與華梵宗教藝術》，上海：三聯書店，2002 年 6 月，頁 203。）

<sup>29</sup>參閱：黃征、張涌泉校注《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997 年，頁 748。

<sup>30</sup>楊雄〈講經文名實說〉，《九州學刊》5:4=20，1993 年，頁 142。

歲已下，大王辭別宮內。大王臨行，別其慈母，兼及太子臣寮。更與后妃公主：「今欲辭違，願垂允許！」公主聞兮苦死留連，慈母見兮殷懃安撫，后妃悲啼，臣寮失緒，人人交仙者卻迴，個願大王不去。夫人聞言，淚流如雨，拋卻粧臺起來，拽得髭鬚咒咀：「一自爲親，幾經寒暑，今朝忽擬生離，天地爭許！」<sup>31</sup>

以爲慈恩疏所據的佛典，是這個講經文的出典所在。此慈恩疏，當是唐大慈恩寺窺基所撰的經疏。又引圓仁《入唐求法巡禮行記》爲證，說明講經文與注疏的關係，以爲講經文是以經疏爲媒介而構成的<sup>32</sup>。

按：P.2305《妙法蓮華經講經文》殘卷，有四處註明引『慈恩疏』，且其引經方式與科文正與慈恩法師窺基的《妙法蓮華經玄贊》相應，足見此《妙法蓮華經講經文》係參考窺基《法華玄贊》編撰而成的。至於 P.2133、Φ365V《妙法蓮華經講經文》殘卷雖未註明引『慈恩疏』，但將其科文、韻文持與窺基《法華玄贊》相互對照，亦不難窺見此講經文之作者在進行經文闡述與詮釋時，亦當曾參考《玄贊》。例如：

P.2133 科文：…言六十二億，是校量也。…〔□□〕（恆河）梵語，亦菟伽河。…  
《法華玄贊》：……恒沙菩薩者，梵云菟伽<sup>33</sup>。…

P.2133 科文：…言佛者有二義：一者，如睡眠覺，〔二者〕如蓮花開。……  
《法華玄贊》：佛，有慧之主。唐言覺者，覺有三義。……佛地論云：具一切智，一切種智，能自開覺，亦能開覺一切有情。如睡夢覺，如蓮花開，故名爲佛<sup>34</sup>。

Φ365v 科文：經有三種方便：尔（爾）時世尊從三昧安詳而起，是身方便；告舍利，語方便；諸佛智惠（慧）甚深，難解難入，意方便。尋念過去佛，思唯不說法云云。  
《法華玄贊》：於前四中權巧方便也，此乃有三：一、身方便，執持糞器而著垢衣，伽耶成道等是。二、語方便，下云我此九部法，入大乘爲本，又趣波羅奈轉四諦法輪等是。三、意方便，下云尋念過去佛，所行方便力<sup>35</sup>。

Φ365v 科文：…若在眾生身內，名爲佛性，成佛號大法身，在纏即名如來藏云云。  
《法華玄贊》：……法身，勝鬘云：在纏名如來藏，出纏名法身<sup>36</sup>。

Φ365v 科文：…自受用報身，即是大智惠，即是自受用，廣大法樂於此身上變起十

<sup>31</sup>黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997年5月，頁707-708。

<sup>32</sup>參《唐代的文學與佛教》〈第三章唐代的講唱文學〉「第二節 講經文與經疏」，業強出版社，頁214-244，1987年5月；又參〈講經文的組織與內容〉載《講座敦煌7 敦煌和中國佛教》頁321-358，1984年12月。

<sup>33</sup>《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》34卷，頁685。

<sup>34</sup>《妙法蓮華經玄贊》〈序品〉《大正藏》34卷，頁664。

<sup>35</sup>《妙法蓮華經玄贊》卷3〈方便品〉《大正藏》34卷，頁695。

<sup>36</sup>《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》34卷，頁682。



重。他用身，爲十地菩薩說法。……

《法華玄贊》：佛地論亦說四：一、受用非變化，謂「自受用身」。……三、亦受用亦變化，謂『他受用身』，化十地菩薩<sup>37</sup>。

Φ365v 科文：隨類化身者，或作猿猴鹿馬云云。念爾彌猴欲入定，爲瞿師羅（罷）現三尺身。……五百婆羅門睹灰身而起信，啟花之道。

韻文：昔有瞿師長者，身長三尺已來。……

昔有五百長者，身色一似灰。知佛現大光明，不敢向前禮拜。

《法華玄贊》：……劬師羅長者，觀三尺以發心；五百婆羅門，見灰身而起信<sup>38</sup>。

P.2133 與 Φ365v 二件講經文之體制，均先採引一段經文，再據經文以散文逐句加以解說，也就是所謂的「科文」；散文解說之後，再配以五言或七言的韻文來唱誦。除了講唱體制相同外，我們透過二者「科文」、「韻文」持與窺基《法華玄贊》比對，也可發現同樣存在著參考「玄贊」的現象。今敦煌寫本中所保存的《法華經》註釋，也有窺基《法華玄贊》殘卷，如 P.2176、P.3832。綜此而論，P.2133 與 Φ365v 二件講經文雖然並非同一寫卷斷裂爲二，但卻也呈現出此二殘卷據以抄寫的底本極可能是同出一系。

唐五代《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉單品別行的《觀世音經》在民間廣泛流行，註釋講說，所在多有。如：《法華經》注疏則有十餘種，其中也有〈普門品〉注疏，特別是有二件單行《觀音經》注，一爲中國國家圖書館藏兩字 51 號（北新 6280）金剛藏菩薩注釋的《觀音經注》；一爲 P.3904 號道微注的《觀音經注》。二者皆爲歷代藏經所失收。道微《觀音經注》，注釋每句經文時，均分內外兩種意義，尤具通俗解經的特色。至於俗講活動講唱此經文者也多，且各有文本。因此究竟 P.2133、Φ365v 及羽 153v 是《妙法蓮華經講經文》〈普門品〉呢？還是《觀世音經講經文》呢？

由於 P.2133 卷末「〔經〕：『无盡意，受持觀世音菩薩名號，得如是无量无边福德之利』云——鏡喻云」空數行後有「十六」二字，楊雄以爲：書法工整，不是隨便書寫。又以此殘卷起於「經：无盡意菩薩，若有〔人〕受持六十二億恆河砂菩薩名字。」，前缺甚多，因推測前缺講釋〈普門品〉之經文有十五卷，以爲此「十六」當是「第十六卷」之簡省，因將此卷擬題爲「《觀音經》第十六」，將 Φ365v 擬題爲「《觀音經》第十七」。又 P.2133 的包首題有「觀音經」，若此似乎可以印證。

然詳審包首字跡與內文不一，當爲後加，但據此卻可以推知《妙法蓮華經講經文》〈普門品〉單品別行稱爲《觀音經》，在唐五代普遍流行，因此後人整理此卷遂有包首「觀音經」的題名。又有以爲「」字，疑爲「普門」二字之合寫<sup>39</sup>。不過，衡

<sup>37</sup> 《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》34 卷，頁 829。

<sup>38</sup> 《妙法蓮華經玄贊》《大正藏》34 卷，頁 665。

<sup>39</sup> 王于飛《敦煌變文寫卷著錄》，四川大學古代文學博士後學位論文，2004 年，頁 99。

之以羽 153V 殘卷文本出現「於中更爲說蓮經」、「說蓮經微妙」（第 39 行）等詞句，顯然還是以《妙法蓮華經講經文》〈普門品〉較爲適切。

## 五、《法華經講經文（普門品）》殘卷之研究價值

從以上對 P.2133、Φ365V 及羽 153V 三件講經文殘卷的考論，我們可以判定這三件殘卷的定名當作《妙法蓮華經講經文》，並可確認其殘存講釋的經文係〈普門品〉部分。在此文獻研究的基礎上，這三件講經文在佛教俗講變文研究發展史上所具有的價值，要而言之，約有以下數端：

### 一、可提供唐代俗講活動中《法華經講經文》的實際文本，並可據以印證唐代法華信仰在民間傳播之實況。

《妙法蓮華經》在漢傳佛教中夙有「經中之王」的美譽，譯經史上有所謂的「六出三行」<sup>40</sup>；今傳世以鳩摩羅什譯本最爲流行。敦煌石室遺書中，保存《妙法蓮華經》寫本約有 2600 多件，是敦煌佛教五部大經之一。隋唐以來，此經更爲各宗所崇奉，高僧大德之注疏一時蠡出，且多爲學界所重。近代敦煌所出之寫本及注疏，學者整理與研究不遺餘力<sup>41</sup>；然大多集中在高僧大德之義疏，或正式講釋之義記、文句等。至於民間的弘法傳播，對法華信仰推廣與普及的俗講經文，或係因通俗，致使傳世典籍不載，史志不錄，文獻不足，故尠有探究。

日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》曾記述唐開成六年正月長安左、右街七寺開俗講的情形。其中提及左街保壽寺由體虛法師講《法華經》；右街會昌寺由當時最負盛名的俗講法師文澈講《法華經》<sup>42</sup>。雖然如此，但俗講《法華經》的實況因傳世文獻付諸闕如，所以具體內容無緣知悉。今得見敦煌寫本〈妙法蓮華經講經文〉，正提供了

<sup>40</sup>即：吳三藏支暹良接譯《法華三昧經》，六卷，（已佚）；西晉三藏竺法護譯《薩芸芬陀利經》，六卷，（已佚）；西晉三藏竺法護譯《正法華經》，十卷；東晉沙門支道根譯《方等法華經》，五卷，（已佚）；姚秦三藏鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，八卷；隋天竺三藏闍多、笈多二法師《添品妙法蓮華經》，七卷。

<sup>41</sup>詳參兜木正亨：《スタイン・ペリオ蒐集敦煌法華經目錄》，東京：佛の世界社，1978 年；方廣錫〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛學學報》10，1997 年 7 月，頁 211-231。

<sup>42</sup>圓仁《入唐求法巡禮行記》云：「（開成六年）正月九日：五更時，拜南郊了。早朝歸城。幸在丹鳳樓，改年號—改開成六年爲會昌元年。又敕於左、右街七寺開俗講。左街四處：此資聖寺令雲花寺賜紫大德海岸法師講《花嚴經》；保壽寺令左街僧錄三教講論賜紫引駕大德體虛法師講《法花經》；菩提寺令招福寺內供奉三教講論大德齊高法師講《涅槃經》；景公寺令光影法師講。右街三處：會昌寺令內供奉三教講論賜紫引駕起居大德文澈法師講《法花經》—城中俗講，此法師爲第一；惠日寺崇福寺講法師未得其名。又敕開講道教，左街令敕新從劍南道召太清宮內供奉矩令費于玄真觀講《南花》等經；右街一處，未得其名；並皆奉敕講。從太和九年以來廢講，今上新開。正月十五日起首至二月十五日罷。」（白化文、李鼎霞、許德楠校註：《入唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社，1992 年，頁 369。）

我們唐代俗講《法華經講經文》寶貴的實際文本。目前所見，計有：P.2305、P.2133、BD07849、Φ365、Φ365V、羽 153V 等六件寫本。除了BD07849（制 49、北 6204）為《妙法蓮華經講經文》押座文外，其他呈現講釋的經文內容為〈提婆達多品〉、〈藥王菩薩本事品〉、〈觀世音菩薩普門品〉<sup>43</sup>等。這些講經文的保存正可作為圓仁《入唐求法巡禮行記》所記唐代俗講《法華經》盛行的明證，同時也呈現了《法華經講經文》的宣講對法華信仰在民間傳播所展現的面貌。

**二、敦煌寫本《妙法蓮華經講經文》講唱多品經文的保存，既可印證了唐代俗講活動時間長短，又可推測〈妙法蓮華經講經文〉諸品全講的可能。**

講經文是最早的變文，其主要特點在引據經文，穿插故事，使之通俗化，既說且唱，用以吸引聽眾。由於俗講活動中每次講經的時間有限，因此所講釋的佛經，短的就全講，長的只能完成部分經文的講釋，每次講一品，如此可在連續長達一個月的俗講活動中講完。今存的敦煌本講經文中，有一次便可全講的短經，如《孟蘭盆經講經文》；也有選取其中的一品或開頭部分來講釋的長經，如《長興四年中興殿應聖節講經文》<sup>44</sup>。

唐代俗講普及，一般須經官方允許，主要在三長齋月來舉行，即：每年的正月、五月、九月等，各舉行為期一個月的俗講；而地方寺院也有短期俗講的舉行<sup>45</sup>。為期一個月的俗講，所開講之經，較常見者，有《法華經》、《涅槃經》、《金剛經》、《維摩詰經》、《佛報恩經》…等大乘經典。試看今所得見的敦煌寫本講經文，如：《維摩詰經講經文》就有七種，分別宣講唱釋《維摩詰經》的〈佛國品〉、〈方便品〉、〈菩薩品〉、〈文殊問疾品〉…等。以篇幅長短來考察，大抵每卷長短約當適用於一次講經，目前敦煌所保留下來的講經文並不完整，其中《維摩詰經講經文》也非全部，但從現存寫卷應可以推測當還有講唱其他品的可能。

《法華經講經文》今所知見寫本有六件，所宣講闡釋的經文內容都不相同，其中BD07849為《妙法蓮華經講經文》押座文，P.2305為〈提婆達多品〉<sup>46</sup>；俄藏Φ365

<sup>43</sup>各卷講釋經文內容，P.2305為〈提婆達多品〉；Φ365為〈藥王菩薩本事品〉、BD07849（制 49、北 6204）、P.2133、Φ365V、羽 153V為〈觀世音菩薩普門品〉，內容均不相同，前後也不銜接。

<sup>44</sup>按此講經文係後唐明宗生日時圓鑑大師雲辯在中興殿講唱《仁王護國般若經波羅蜜經》的講經文，全篇內容只講釋了《仁王護國般若經波羅蜜經》序分中的五種成就。這是因為只在九月九日唐明宗誕節這一天講，限於時間，所以只講釋這一部份，做為帝王誕辰的慶典活動。

<sup>45</sup>圓仁《入唐求法巡禮行記》云：「（開成六年）正月九日：……又敕於左、右街七寺開俗講。……從太和九年以來廢講，今上新開。正月十五日起首至二月十五日罷。」（白化文、李鼎霞、許德楠校註：《入唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社，1992年，頁369。）圓珍《佛說觀音菩薩行法經記》云：「言講者，唐土兩講：一、俗講，即年三月，就緣修之。只會男女，勸之輸物，充造寺資。故言俗講。（僧不集也。云云。）二、僧講，安居月傳法講是。（不集俗人類也。若集之，僧被官責。）上來兩寺事，皆申所司，（可經奏外申州也，一月為期。）蒙判行之。若不然者，寺被官責。（云云。）」（見《大正藏》56卷，頁1108）

<sup>46</sup>根據王重民原校，P.2305〈法華經講經文〉所據經文，乃出自於闍那崛多、達摩笈多譯《添品妙

號正面爲〈藥王菩薩本事品〉；P.2133、俄藏Φ365V、及羽153V係根據〈觀世音菩薩普門品〉演繹，各卷取材段落不一，我們似可推測唐代俗講活動演繹《法華經》的講經，有可能如同唐代寺院所謂「僧講」正式講經一樣，講釋整部《法華經》，正式講經之文本有《妙法蓮華經文句》、《妙法蓮華經玄贊》等一類義疏的產生。

爲期較長的俗講活動中講釋《妙法蓮華經講經文》，其合理的推測似乎也應有從頭至尾逐品講唱的可能。從圓仁所記開成六年正月長安左右街開俗講，分別有體虛法師及文澈法師主講爲期爲一個月《法華經》。儘管講經文可據經文大肆鋪陳演繹，但無論如何，《法華經》任何單獨一品的經文，都不足以供作爲期一個月的宣講之用。所以理應有講釋各品的《妙法蓮華經講經文》，或連續多卷完整一部的《妙法蓮華經講經文》，只是現在尚未見完整的遺留。

另外，我們從今所得見殘存三卷684行的俄藏Φ96《雙恩記》的形制與內容來看，當是演繹《大報恩經》的講經文。殘存寫卷的第1行題有「雙恩記第三」，第238行題有「雙恩記第七」，第460行卷末題有「佛報恩經第七」，第461行題有「報恩經第十一」，第684行卷末題有「佛報恩經第十一」。潘重規師曾舉《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷九中「報恩經變一部」的記載以爲俗講經文可稱做變文的重要證據。按：「一部」的「部」爲量詞，用以稱量由多帙或多卷所組織的書籍或作品。顯見演繹《報恩經》的講經文是多卷帙的，是連續講唱的底本，可供作長期宣講之用，所以稱「《報恩經變》一部」。今存《維摩詰經講經文》也有同樣的現象，如今講釋不同品第的《妙法蓮華經講經文》的保存，更增強了唐代俗講在三長月進行爲期一個月宣講同一部經各品的可能性。

**三、羽153V《妙法蓮華經講經文》殘卷可作爲唱導「雜序因緣，傍引譬喻」及俗講「說緣喻」之例證，並有助於正確解讀六朝唱導及唐代俗講因緣、譬喻運用之情況。**

羽153V《妙法蓮華經講經文》殘卷在演繹〈普門品〉經文「應以聲聞身得度者，即現聲聞身而爲說法。」時，說及「法昭四諦，理悟一乘；鷲嶺（嶺）迴心，鹿苑悟道」後，進而藉機援引佛經中有關「鹿王捨身代懷孕母鹿受死」的本生因緣故事以資說明「鹿苑」地名之由來。此一本生因緣故事的運用，適可作爲解讀〈唱導論〉「或雜序因緣，或傍引譬喻」及《俗講儀式》「便入經，說緣喻」<sup>47</sup>的例證。

---

法蓮華經》卷四的〈見寶塔品〉，原無篇題，此爲王氏擬定。但是項楚則認爲本篇所據經文是鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷四〈提婆達多品〉，所引經文與經本全同。而黃征、張涌泉的《敦煌變文校注》則認爲本篇所據經文與闍那譯經、鳩摩羅什譯經均有差異，其所據經本未必與今日所存各本相同。參閱，黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997年5月，頁712。

<sup>47</sup>P.3849V及S.4417《俗講儀式》記講《維摩經講經文》的儀式中有云：「講《維摩》，先作梵，次念觀世音菩薩三兩聲，便說押座了。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。便說念佛贊了。便施主各各發願了。便迴向發願取散。」

六朝唱導與唐代俗講活動中之因緣、譬喻的運用，最初都是如〈唱導論〉所說的「或雜序因緣，或傍引譬喻」及《俗講儀式》中的「便入經，說緣喻」。之後，隨著聽眾對深具故事性因緣譬喻的喜聞樂道，才由穿插在講經文中，進一步發展出如《四獸因緣》、《醜女緣起》…等一類獨立的講唱。這是符合唐代俗講發展的歷程：從最早引據經文，穿插故事，使之通俗化，既說且唱，用以吸引聽眾的講經文，進而發展為不引據經文而演述佛經中有關佛陀與佛弟子的本生因緣故事。

由於羽 153V 寫卷內容在演釋〈普門品〉經文「應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法」時，以「法昭四諦，理悟一乘；鶯嶺（嶺）迴心，鹿苑悟道。」來揭櫫《妙法蓮華經》的一乘思想，並闡釋「何名鹿苑，方有聲聞？」化俗法師唱釋經文至此時，特別對『鹿苑』（鹿野苑）此一佛陀成道後初轉法輪之聖地詳加解釋，並引述佛經中有關「鹿王捨身代懷孕母鹿受死」的本生故事來說明「鹿苑」地名之由來<sup>48</sup>。其在講唱《妙法蓮華經講經文》中穿插運用的情形適足以提供我們解讀六朝以來「唱導」活動中「或雜序因緣，或傍引譬喻」，及唐代俗講「便入經，說緣喻」等之參考。

蓋《高僧傳》「唱導論」提及唱導過程中有「或雜序因緣，或傍引譬喻」，在「雜序因緣」，「傍引譬喻」之前均有表不定的用詞「或」字，當是唱導法師在說法唱導進行過程中，有時候會配合說法內容而加入佛教因緣故事，或者有時會援引相關譬喻故事來作為所說教法之參證。

又敦煌文獻中有題為《佛說諸經雜緣喻因由記》的寫本<sup>49</sup>，內容係輯錄眾經中各有關的因緣、譬喻故事以成編，原卷首題有「緣喻」二字；此外，《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》，其講唱故事係出自《撰集百緣經》〈功德意供養塔生天緣〉，內容為頻婆娑羅王后宮綵女功德意因供養塔生天的因緣故事，講唱文本的末尾也有「輒陳短見，綴秘密之因由；不懼羞慚，緝甚深之緣喻」字句<sup>50</sup>。衡之以內容性質，這兩處「緣喻」的構詞當是「因緣、譬喻」的壓縮，其意旨與「雜序因緣」、「傍引譬喻」相契合。據此，則「說緣喻」當是講說因緣故事或譬喻故事，是唱導、俗講獨特的內容之一無疑。

至於各家解讀 P.3849V 及 S.4417 《俗講儀式》中講《維摩》儀式的「便入經，說緣喻了」亦有未安。蓋「便入經」的「入經」指的是俗講進入講釋《維摩詰經》經文的階段，「說緣喻」當是講經的一部份，「便入經，說緣喻」並非俗講活動中各自獨立的兩個程序，不是在《維摩詰經講經文》進行時，另有其他如《四獸因緣》、《醜女緣

<sup>48</sup>詳見朱鳳玉：〈羽 153V 《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，廣島大學『第二屆東亞宗教文獻國際學術研討會——唱導、講經與文學』會議論文，2012年3月17-19，頁258-288。

<sup>49</sup>敦煌寫本《佛說諸經雜緣喻因由記》今存有 S.3457, S.3702, S.5643, P.3849, BD03129(騰 29, 北 8416) 等五件寫本。其中 P.3849, BD03129 二寫本，原卷首題有「《佛說諸經雜緣喻因由記》」。

<sup>50</sup>黃征、張涌泉：《敦煌變文集校注》，北京：中華書局，1997年5月，頁1083。

起》…等一類獨立「因緣」的講唱；而是當進入講釋經文階段時，隨著適當的時機，穿插相關因緣、譬喻故事以為引證，其情況正如《高僧傳》〈唱導論〉的「或雜序因緣，或傍引譬喻」一樣。

唐代俗講中，化俗法師在講唱經文時，可視情況於講唱經文中選擇適當的因緣故事或譬喻故事來進行說教。既可透過這些因緣、譬喻背後所蘊含的道理來宣傳佛法教義，又可藉助佛經中情節生動、極具故事性的因緣、譬喻來吸引聽眾，避免長時間聽經之疲困，發揮宣教弘法之效益。羽 153V《妙法蓮華經講經文》在演釋〈普門品〉的經文「應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法」時，說及「法昭四諦，理悟一乘；鷲嶺（嶺）迴心，鹿苑悟道」；進而藉機援引佛經中有關「鹿王捨身代懷孕母鹿受死」的本生因緣故事來說明「鹿苑」地名之由來。此一運用與呈現的情況，或許正可作為解讀〈唱導論〉「或雜序因緣，或傍引譬喻」及《俗講儀式》「便入經，說緣喻」的例證與說明。

(作者為嘉義大學中國文學系教授)

附圖：

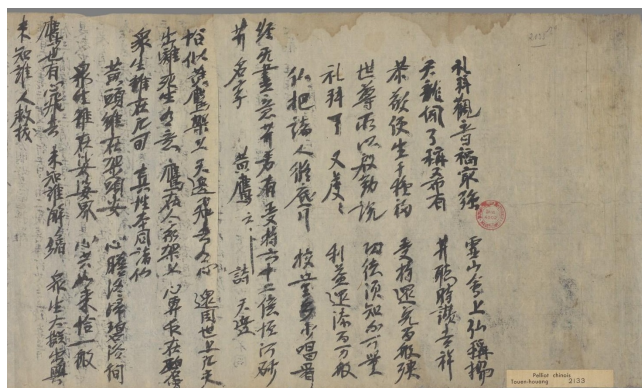


圖 1：P. 2133 開頭

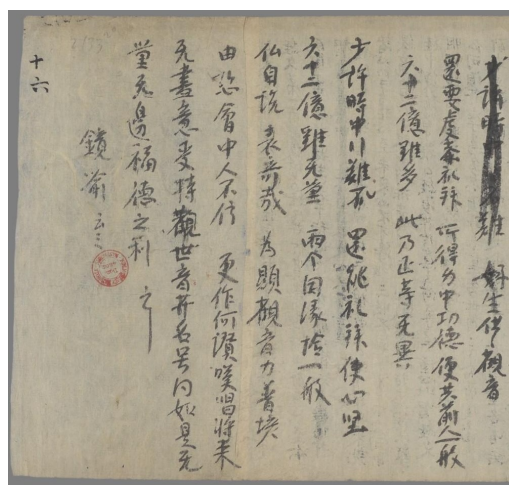


圖 2：P. 2133 末尾



圖 3：P. 2133 包首

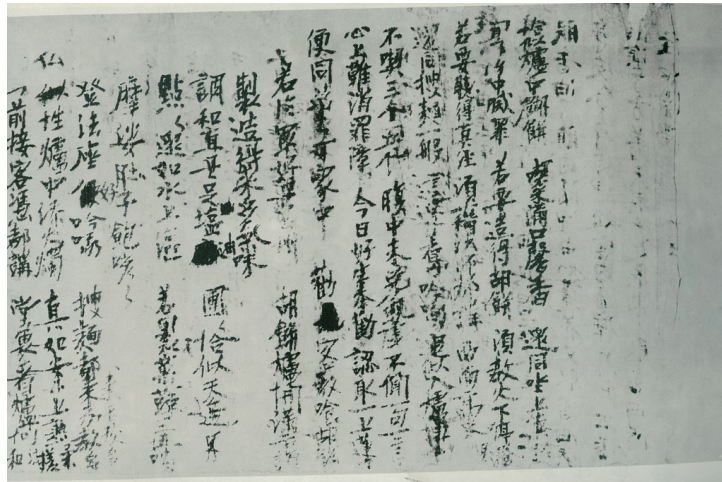


圖 4：Φ365V 開頭

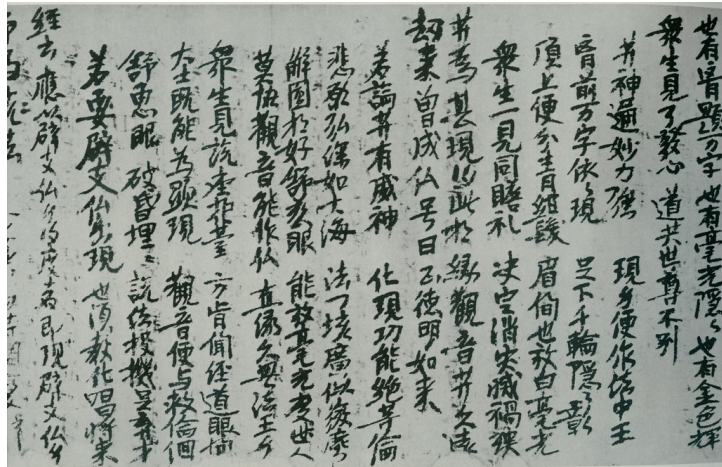


圖 5：Φ365V 末尾

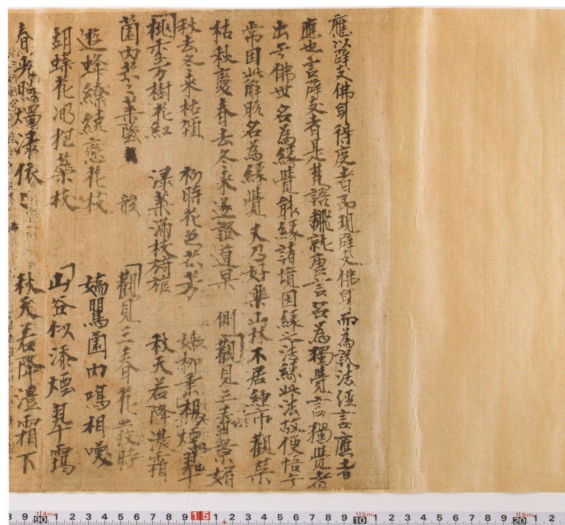


圖 6：羽 153V-1





# 敦煌講經文類と『東大寺諷誦文稿』より見た 講經に於ける孝子譚の宣唱

荒見泰史

## 第一節、前言

敦煌文獻に残される9、10世紀の孝子譚に関する膨大な文獻資料は、敦煌研究中に於いて早くから注目を集め、盛んに調査研究が續けられてきた資料群の一つである<sup>1</sup>。

これらの研究は、單に『二十四孝』成立など孝子傳類の發展過程に関わる研究に止まらず、敦煌の資料が多く佛教書に混ざって發見された點、さらには法會、齋會などの儀禮に関わる資料も見られる點などに據り、或いは佛教流入後の中國における孝道の變容を表す資料として、或いはその過程における用途、つまり僧侶の實際の宗教活動としての儀禮における孝道文學使用の實態を表す資料として、研究者の注目を集めてきたといえる<sup>2</sup>。

このうち、とくに後者の儀禮における用途に関しては、例えば中國に於いて古くから行われてきた祖先祭祀、さらには喪葬儀禮、追福供養行事の變容という視點から見た場合、さらに興味深い點が見えてくるのが想像されるのではないか。何故なら、古來中國ではそのような場で孝子譚が語られ、孝歌が歌われる傳統があることはよく知られている通りである<sup>3</sup>。こうした祖先祭祀は唐代のとくに後半期頃には佛教儀禮とも融合し、喪葬儀禮や追福のための佛教の齋會、道教の齋醮といった儀禮を形作っていったことも知られている。敦煌文獻中に多く見られる願文（齋願文）の類に、多く孝道について語る件があるのはその表れとも言える。

<sup>1</sup>敦煌文獻發見後の孝子類の研究に関しては張涌泉、竇懷永『敦煌小說合集』（浙江文藝出版社、2010年2月、頁46-49「孝子傳」解説部分）に詳しい。

<sup>2</sup>鄭阿財『敦煌本孝道文學研究』、石門圖書公司、1982年8月。

<sup>3</sup>參看龔敏「三國孝歌初談」、第四屆中國俗文化國際學術研討會會議論文集、2011年10月、頁29-37。

そのような中國の儀禮の變容の中で、孝子譚は様々に形を變えて佛教の法會、齋會に於いて巧みに利用されたのではないかと考えられるのである<sup>4</sup>。

そうした儀禮から發展したと見られる、報恩を目的として開かれた講經法會が存在していたこともすでに知られている。『故圓鑑大師二十四孝押座文』などはそれを證明してくれる資料と言えよう。この梵唄から發達した9、10世紀中國の儀禮文書に見られる作法である押座は、法會の始めに聽衆を着座させ鎮める段で儀禮の趣旨を読みこむ韻文、押座文を唱えるものである<sup>5</sup>。この『故圓鑑大師二十四孝押座文』が、具體的に如何なる講經法會の押座で歌われたものであったかはこれのみでは定かではないが、少なくとも報恩を意圖とする講經で歌われたものであることは疑いがないであろう。他にも例えば『(擬)父母恩重經講經文』、『雙恩記』という資料がある。これらはみな報恩を説く爲の講經として用いられたものであることはこれまでも多く論じられている。ただ、これらは『父母恩重經』や『報恩經』の解釋を中心とする講經に用いられたもので、文全體に「聞語笑時无意聽、見歌懽處不臺頭；專希母子身安樂、念佛焚香百種求」、「忽然是孝順女兼男、一旦生來極峻疾；若是冤家託蔭來、阿娘身命逡巡失。……只須受戒聞經、此外難申孝義。今日座中人、分明須總記。」(P.2418『父母恩重經講經文』(一))などの文辭も見られるなど、これらが父母の生前に養育の恩に報いるための法會で行われていたことを想わせ、必ずしも追福齋で使用されたものとは思われない場合もある。しかし、このような佛教における報恩の爲の講經等の法會が、喪葬儀禮などの関わりもあり、七七齋などの預修齋と追福齋とも結びつきを持っていったであろうことは容易に預想されるところである。實際、喪葬儀禮用ばかりではなく、七七齋に讀まれていた齋願文の類にも多く孝道が説かれているのである。他にも廣い意味での追福齋に関しては、膨大な目連變文類が敦煌文獻に存在していることも廣く知られている通りである。他に、敦煌の資料では、S.5957などの一連の『開經文』、『轉經文』によって、追福の爲の轉經、講經が行われる事も分かっている。ただ、具體的な追福齋の講經における孝子譚語りの事例が敦煌文獻からは明確な資料が示された事は管見の及ぶ限りではこれまでには見られない。

こうした中で、筆者は日本殘存の資料にそれらを補完する資料を見出す可能性があると考え。盛唐期から中唐期にあたる平安初期頃までの日中の交流が盛んであったこともあり、儀禮文書等に於いても敦煌資料に見られる中國資料と近い點が多く見られている。こうした點については、中國、朝鮮半島の儀禮を參拜し

<sup>4</sup>拙稿「敦煌の喪葬儀禮と唱導」、『敦煌寫本研究年報』第6號、京都大學人文科學研究所、2012年3月、頁27-40。

<sup>5</sup>拙稿「押座文及其在唐代講經軌範上的位置」、『敦煌變文寫本的研究』、中華書局、2010年、頁240-281。

た圓仁も『入唐求法巡禮行記』において、「唐風」、「新羅風」といった各國の變化を述べつつも、大枠に於いて雙方の儀禮に大きな違いが無いことを述べている通りであろう<sup>6</sup>。

このような考えに基づき、本稿に於いては日本に残されていた8世紀末から9世紀初の法會の爲の範文集と見られる『東大寺諷誦文稿』に對して初歩的な調査を試みてみた。この『東大寺諷誦文稿』に見られる文辭の中には、これに據って執り行われた法華八講が父母に對する報恩の爲に行われたものであることが読み取れる。また読み上げられた齋願文の中では孝子説話をふんだんに用いて施主の報恩を説いており、日本に残される初期の法華講における孝子譚の使用が明確に読み取れるのである。

本稿では日本文獻に見られる事例により、こうした孝子譚の佛教儀禮における受容の状況を考えてみたい。

## 第二節、『東大寺諷誦文稿』とその内容

ここに言う『東大寺諷誦文稿』の原卷寫本はすでに戦火で焼失しており、戦前に行われた調査結果、及び複製に據ってのみ實態を知ることのできる資料である。

もとは知恩院第75世貫主古經堂鶴飼徹定大教正の手にあった東大寺關係の文書であり、後に順天堂病院院長佐藤達次郎の所藏となったとされる。昭和13年に田山信郎氏が佐藤家の収集品を調査した際に見出されて國寶指定され、そして昭和14年には山田孝雄氏により複製が作成されている。その後、原卷寫本は昭和20年4月15日に四谷の佐藤邸で爆撃に據る火災により焼失したとされる<sup>7</sup>。

ただ、上にも言うように焼失に至るまでにすでに研究上の重要性が指摘されており、複製ばかりではなく多くの研究が残されている。それらによって焼失後の今日に於いてもその寫本の状況などは概ね理解することができるのである。それらについては、すでに中田祝夫氏『東大寺諷誦文稿の國語學的研究』に研究史を含めて詳細に述べられているので、ここでは概略を紹介するのに止める。

まず、同寫本を調査した山田孝雄氏によれば、「此本は楮紙十八枚を繼ぎ合わせたる卷子本にして、縦八寸八分、全長二十九尺八寸二分」とされ、さらには「一紙の寸法必ずしも一致せず」とされている。更に正面には『華巖文義要決』の記載があったという。なお『華巖文義要決』の書寫年代は平安初期とされ、紙背の『東

<sup>6</sup>圓仁『入唐求法巡禮行記』、第八章、『大日本佛教全書』113卷、頁207-208。

<sup>7</sup>『東大寺諷誦文稿』に関しては、中田祝夫『東大寺諷誦文稿の國語學的研究』（風間書房、1969年）、築島裕篇『東大寺諷誦文稿總索引』（汲古書院、2001年）、小峯和明「『東大寺諷誦文稿』の言説」（『中世法會文藝論』、笠間書院、2009年、頁47-67）を参照している。

大寺諷誦文稿』は法華八講の記述から延暦十五年（796年）、或いは引用する『心地觀經』の傳來時期から天長二年以降から9世紀半ば頃までと考えられている<sup>8</sup>。

山田氏らに「今この文章を閲するに、これは首尾一貫せる文章にあらず。この文は四・五十の斷章に分ちて見られるべくして、（その一々の斷續は今遽かに斷定するを得べからず）恐らくは法會の爲に用ゐらるべき表白又は教化の文の例案として起草を試みたるものなり」と言われるように、全編を通讀すると、法會に使用する文辭、美辭麗句を羅列する部分もあり、何らか一種類の法會に用いるために首尾一貫して編纂された次第法則といえるような資料ではない。とは言うものの、詳細にみると法會の次第ごとに文辭を集めたもののようで、數種類の法會で宣讀する資料を集めた次第法則の範文集といった性質のものに思われる。敦煌に多く見られる齋願文などの範文集に近いものと言えようか。

以下は、『東大寺諷誦文稿』中に見られる章題と見られる記載を抽出したものである。

- 1 □□言辭
- 27 六種
- 53 勸請言
- 65 勸請發句
- 67 自他懺悔混雜言
- 157 釋迦本緣
- 168 慈悲德
- 211 誓通用
- 212 誓詞通用
- 263 慰誘言
- 286 卑下言
- 303 注
- 333 注

以上の題目は、寫本上に整然と記されるものではなく、これらの章題が全ての斷章を正しく整理できているとするものではない。中には後に書き加えられたと見られるものも多く残されているのである。

しかし興味深いことに、これらを讀み進めると、概ねに於いて儀禮の次第進行と近い部分も讀み取ることができる。

因みに『入唐求法巡禮行記』『赤山院講經儀式』には以下のような次第が残され

<sup>8</sup>中田祝夫『東大寺諷誦文稿の國語學的研究』（風間書房、1969年）に據る。成立年代に關しては、他に小林真由美「東大寺諷誦文稿の成立年代」（『國語國文』第60卷第9号、1991年）がある。

ているのはよく知られている<sup>9</sup>。法會ごとに次第は異なるのであるが、近い時代の代表的資料という事で一應挙げておく。

辰時打講經鐘——良久之會，大衆上堂，方定鐘聲——講師上堂，登高座——大衆同音稱嘆佛名——登座訖，稱名訖，下座一僧作梵——大家同音唱——講師唱經題目——開題（分別三門）——維那師出來，申會興之由，施主別名，施物色。轉與講師，講師把塵尾，申舉施主名——（講師）獨自誓願——論義者論端舉門——入文談經……

『東大寺諷誦文稿』に於いては、例えば初めの1行目に始まる「□□言辭」部分では「□□(葵藿)隨日而轉，芭蕉因雷而增長，阿叔迦樹，女人摩觸華出，橘得尸菓則滋多。[無]心草木尚然。況乎，諸佛如來之本願！大悲月現衆生心想水中，如虛谷之□（響；如）鏡中之像，復如天鼓摩尼珠。」(2-4)にはじまり、また「諸佛□讚世間有容□□時，蒙小福，利大、財大、福大。」(12-13)のように言い、佛に對する讚嘆が中心となっている。

多くの法會に於いて、冒頭に嘆佛の作法があるのは言うまでもないであろう。敦煌の願文類における冒頭の「號頭」の部分がこれに一致する。例えば以下のような例がある。

法身凝寂，非色明相之可觀；實智圓明，豈人、天之所聞。不□生不災，越三界已以居尊；無去無來，運六通而自在。歸依者，□□咸出苦海；迴向者，唯離蓋纏。大聖魏魏巍巍，名言罕測者矣！（S.4536『願文』）

『入唐求法巡禮行記』においても「稱嘆佛名」があるのはこれにあたるのである。

27行目に始まる「六種」とは、もと密教の法會に於いて、闍伽、塗香、華鬘、燒香、飯食の六種のいわゆる六種供具を奉獻する際に誦し、自他に迴向する文をいう。『東大寺諷誦文稿』においても、「昔世殖善因之人，作福德丈雄，智慧丈女，無價珍器，盛盈百味供具，而供養三世三寶。(27-28)」、「吾奉此花，飛十方作佛土之莊嚴。今日奉此香煙，浮三千作信使。父母所生之土，雨雨花散，翻化瓔珞衣，百味供養。云。(31-32)」、「爲旦（檀）主過去兩親，羈縻三途八難，于今經迴者，今蒙獻華之十種功德、奉香之十箇勝利，天上寶聚自然集。(33-34)」、「所設上香花、燃燈種々，約如來之境界，所受收都無，慈悲衆生界故，垂哀納受。(36-37)」等の記載があり、これに近いものと確認できる。

法會において讀誦される文における同様の内容は敦煌の願文類にも一致するものが多く見られる。例えば「建齋逾于善德，設供越于純陀；爐焚百和之香，厨饌

<sup>9</sup>圓仁『入唐求法巡禮行記』、第八章。

七珍之味。(S.1441)」、「于是供陳百味，座拂千花；投寶地以翹誠，叩金原而瀝想。(P.2940)」など枚舉にいとまがない。これらと基本的には同じと見られる。ある種、敦煌本の「夫王(玉)花十方，佛來垂手灌頂。于是罄[捨]衣資，沐浴身心，内外虚淨，嚴飾院宇，廣荐珍羞。煙焚衆香，供設十味，翠幕橫掣，紅幡豎張。玄元降而紫氣浮天，調物至而白毫匝地。三仙(佛)奔奔，整裝而赴道場；四果洗洗，□(振)金錫而入法會。(S.2832)」とよく似た文であると見ることが出来る。

53行目からは「勸請言」である。法會における「勸請」とは、言うまでもなく神佛の壇上への來臨を請い願うことである。「鸞鳥翔處，必有聖王；紫雲、黃雲、萋萋下，必有福德玉男、玉女。況乎，某佛某菩薩翔臨所。(53)」、「今日旦(檀)主等，至誠歸浦(補)陀之主，慇懃投大悲海。七寶所成之琉璃寶宮、十恆河沙世界遙遠，因行十二故，神通寶輿，望住持之大殿。(62-64)」のように言い、文字通り「勸請」の爲の文辭であると見ることが出来る。敦煌の願文類でも『啓請文』など、多く類似する文體が見られている。

弟子某甲等合道場同發勝心，歸依啓請十方諸佛，三世如來；湛若虛空，眞如法體；蓮花藏界，百億如來；大賢劫中，一千化佛；誓居三界，功德山王；同侶白衣，維摩羅詰；菩提樹下，降魔如來；兜率宮中，化天大覺；無量劫前，大通智勝，十六王子；恆沙劫后，釋迦牟尼，五百徒衆；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，亦復如是；一一法身，恆沙世界；一一世界，百千如來；一如來，微塵大衆；一大衆，皆是菩薩；一一菩薩，俱六神通；三界有情，誓當濟拔。唯愿去金剛座，趣鐵圍沙山，來赴道場，證明弟子發[露]懺悔。……(S.5957『啓請文』)

仰啓請諸佛如來大慈悲父，能深利樂無量衆生，十二部經甚深密藏，甘露法雨能清涼，菩薩聲聞，一切賢聖；惟愿發神足，運悲心；降臨道場，證明所謂。(P.2226『捨施文』)

67行目の「自他懺悔、混雜言」の部分は、「懺悔」と「表白」あるいは「願文」の部分であろう。數編の斷章に據っているが、概ね「父母」、「親」の恩について説くものであり、初めの部分は「故我等修懺悔之行，奉送出世間之財。(77)」、「逆十惡等，乃至謗法闡提罪，自作教他見隨喜，至心慙愧，皆懺悔願罪除滅永不起。(78-79)」等のように「懺悔」を表す文言は多い。

法會におけるこのような懺悔は授戒の作法の前に行われる事が多い。敦煌の『受八關齋戒文』等に多く見られる<sup>10</sup>。他にも講經文中にも同様の次第順序で懺悔が行

<sup>10</sup>拙稿「敦煌本『受八關齋戒文』寫本の基礎的研究」、『敦煌寫本研究年報』第5號，2011年3月，頁129-150。

われた例を知ることができる。例えば『佛說阿彌陀經講經文』には「凡是聽法，必須求哀，發露懺悔，先受三歸。次請五戒，方可聞法，增長善根。然後唱經，必獲祐福，稱三五聲佛名。」の様に言い、以下の懺悔の言葉が残されている。

門徒弟子，今日既來法會，大須努力，齋心合掌，與弟子懺悔十惡五逆之罪，洗除垢穢，起改心淨心，來世往生西方淨土。連（蓮）花化生，永拋三惡道，長得見彌陀。願不願？能不能？善哉善哉！……今日今時，對十方佛，對十方菩薩，對三乘經，對十方僧，對諸大衆，不敢覆藏，志心懺悔，願罪消滅。三說。

……懺悔已了，此受三歸，復持五戒，……（S.6551『（擬）佛說阿彌陀經講經文』）

次に80行目以降であるが、ここは数え方にも據るが、概ね七つの斷章からなっていると見える。いずれも題名が無いものの、「此某會，初所以由世人所穢塵勞，爲難行法而初事。（78）」、「今日旦（檀）主某甲，掃灑三尊福庭，庄嚴四德寶殿，藥師如來謹敬，心内法華一經乘（乘經），堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講之法會志者。」（80-82）、「父以某年月日長逝，母氏以某年月日沒逝。爰佛子，沈百重深孝，設難陀之信供，今日供養善來聖衆。」（118-119）のように、法會の趣旨や亡靈について述べる箇所、さらには「由此莊嚴父母，現在安隱大期之時，令被引道，自亦於自利，々他之善事，悉除災難，臨命終時，往生淨琉璃淨土。」（109-110）のように「願意」を表す文句が散見されている。まさに後代の願文の類に近いと言える。

ちなみにこの「莊嚴父母」の様な用法は、極めて同時代の中國に於ける状況を反映していると言える。この点については後述する。

なお、そこに用いられる「今日旦（檀）主某甲」、「伏惟」等のきまり文句、あるいは文辭も、後に述べるように願文類に見られるものに近いことは注目しておいてもよいであろう。『入唐求法巡禮行記』にいう次第では、懺悔、受戒は見られていない。儀禮の趣旨説明という点では「申舉施主名」というのがこれにあたると言えよう。

157行目に始まる「釋迦本緣」では、佛傳故事が述べられる。このような佛傳故事が願文類の後ろに述べられる例については詳らかではないが、次の168行目に始まる佛菩薩への讚嘆の前に、釋迦の傳を語るような件があったということであろうか。

またここには佛傳と並んで「薩埵王子」、「帝釋化鴿」のような本生譚をもとにしたと考えられる話、「貧女腐汁奉緣」のような有名な故事も引かれている。これ

らのような本生譚は『太子成道經』や『醜女縁起』のような講唱體變文の冒頭部分にしばしば見られるものであり、また朱鳳玉氏の指摘するように羽 153V 『妙法蓮華經講經文』中に用いられた例も見られている<sup>11</sup>。また「貧女腐汁奉縁」の故事は、『賢愚經』に見られるもので、9世紀の唱導資料としては『佛說諸經雜縁喩因由記』にも見られている。このような点から見ても、敦煌の唱導資料、講經文、變文とも関連が考えられ興味深い。

ここで興味深いのは、記述は「護明。云。白象。云。右脇。云。七歩。云。大仙人令相。云。……」のようであり、具體的描寫には觸れていない点である。「——云」のような同様の記述は全編を通して見られるもので、恐らくこの寫本の書き手、あるいは法會の講師となるものにとって常識的な内容であるので、續きを書く必要が無く、梗概のみを備忘録のように残したものであろう。また、ここではこの梗概をもとに自由に講説が行われたということであろう。おそらくこのような省略された部分は、即興の漢語で説かれたと考えるよりも、和語で臨機應變に語られていたと考える方が筋が通るのではないか。かつて小峯和明氏に、『今昔物語集』巻第一の「釋迦如來人界宿給語第一」、「釋迦如來人界生給語第二」が、日本における最初の和語に據る佛傳であるとの評價があるが、それ以前に、このような口頭に據る佛傳の存在を考えて良いのであろう。この点については後節に再述する。

168行目に始まる「慈悲德」では、佛菩薩の慈悲が如何なるものであるかを具體的に述べることを中心とし、貧者に對する慈悲、地獄にいるものに對する慈悲が説かれる。このような描寫は、敦煌の願文類にも多く見られる。とくに、『俗講莊嚴迴向文』の以下の件には共通性を感じる<sup>12</sup>。

先用奉資，梵釋四王，龍天八部。伏願威光熾盛，福力彌增；興運慈悲，救人護國。使四時順序，八表無虞，九橫不侵，萬人安樂。亦使法輪常轉，佛日長明，刀兵不興，疫毒休息；經聲歷歷，上徹天宮；鍾梵鈴鈴，下臨地獄；刀山落刃，劍樹摧鋒；爐炭收煙，冰河息浪；針咽餓鬼，永絕飢羸；鱗甲畜生，莫相令□（啖）；歌謠乾闥，弦管長鳴；鬪淨（爭）修羅，旌旗永折，散友大將，護國護人，歡喜龍王，調風調雨，惡星變怪，掃出天門；異獸靈禽，潛藏地戶，懷胎難丹，母子平安，征客遠行，鄉關早達；獄閃繫閉，枷鎖離身，病臥纏眠，起居輕利；亡過眷屬，頂拜

<sup>11</sup>朱鳳玉「羽 153V 『妙法蓮華經講經文』殘卷考論——兼論講經文中因縁譬喩之運用」、『第2回東アジア宗教文獻國際研究集會論文集』、廣島大學敦煌學プロジェクト研究センター、2012年3月17日、頁274-288。

<sup>12</sup>拙稿「敦煌本『俗講莊嚴迴向文』と變文」、第57回國際東方學者會議發表論文、2012年5月24日。



彌陀；合道場人，常聞正法。亦願盲者見道，聾者再聞，啞者能言，愚者得智。（P.3770『俗講莊嚴迴向文』）

また、このような地獄の描寫も、先に見えるような「云」に據って省略する箇所が見られており、地獄についても臨機應變に語られていたことを知ることができる。このような情景は、『高僧傳』卷第十三「唱導」の八關齋の夜の描寫にも見えている通りであろう。

『東大寺諷誦文稿』では、こうした地獄の描寫の中に、「又『冥報記』、『靈異記』云」とあり、こうした地獄の描寫を、これらの書物の内容を例として語っていたことがわかる。

211行目の「誓通用」に始まる一文は、抹消されている。そして「誓詞通用」として212行目から新たに始められている。ここでは父母に對する恩を讀み上げている。「我父母」、「我等」の言葉が見られているので、檀主の言葉として語られているのが特徴的である。

263行目に始まる「慰誘言」は、三つの斷章からなっている。最初の斷章は檀主（施主）を讚嘆する内容であり、「歎徳」に繋がると見られる部分である。施主を讚嘆することはS.2832『（擬）齋儀』に以下のようにあるのに近い。

- 241 ……夫嘆齋分爲段：○爰夫金烏旦上，逼夕暮而藏  
242 輝；玉兔霄（宵）明，臨曙光而匿曜。春秋互立，冬夏遞遷。觀陰  
243 陽上（尚）有施謝之期，況人倫豈免去留者。○則今晨△乙公  
244 所陳意者何？奉爲○考妣大祥之所設也。惟靈天資冲  
245 邈，秀氣英靈；禮讓謙和，忠孝俱備。○已上嘆徳者

二つ目と三つ目の斷章は、道場となる堂についての説明と、その堂をたたえる文である。やはりS.2832『（擬）齋儀』にも「道場」という一文が「歎徳」に續き記されている。

- 249 ○是日也，嚴清甲第，素幕橫舒；像瞻金容，延僧 250 白足；經  
開貝葉，梵奏魚山；珍羞具陳，爐香紛（芬）馥。道場

『東大寺諷誦文稿』では、より具體的に堂についての讚辭が述べられる。ここでも「某甲郷」、「此堂名云某」のように範文の形になっているが「此堂大旦（檀）主先祖本願建立」のように檀主の先祖が立てた堂であることを前提に説いている点については興味深い。こうした点については藤本誠氏に論稿があるので参照されたい<sup>13</sup>。286行目に始まる「卑下言」は、『表白集』等に見られる卑下の言葉に通

<sup>13</sup>藤本誠「日本古代の「堂」と佛教——『東大寺諷誦文稿』における「慰誘言」を中心として」、『聖典と注釋』、2011年11月。

じるものである。前に檀主を讃嘆したのを受けて、表白を読み上げる唱導僧が自らを卑下した文と見ることができる。敦煌文獻に如何なる卑下の言葉が見られるかは待考。333行目に始まる「注」は、「經釋」開始部分から經釋と論義の内容部分に当たると思われる。まず「某經」として具體的な經典名を挙げずに汎用型の範文によって、以下のように、經釋をおこなう經典を讃辭する言葉に始まる。

333 注 某經是三世佛之大祖，十二部經中帝王，如虛空聚萬雲，恆沙功德所集；

334 如大地持一切物，萬善之所依怙，將見佛性明鏡；將昇天堂淨土金

335 車；將寂惑塵甘露雨；將稟天地大福寶器；將涉薩般若海

336 之龍船；將到泥洹城白象王；將登涅槃岸金橋；將得無上菩提大

337 印大坐饒國家摩尼珠。以上。

「三世佛之大祖，十二部經中帝王」に言うような讃辭は、講經の冒頭に於いてしばしば見られるようである。日本の『續群書類從』に残される『表白集』にも經釋と題する以下のような文辭を残す一文がある。ここでも「說三分」の説明とともに經典の讃辭が続いている。

將釋此經，可有大意、釋名、入文解釋三門。初大意者。今此經者，乃是大乘之肝心，方等淵府也。以正法中道爲體，三點四德爲宗。所說一味一道之妙理，因果備具。（『續群書類從』所收『表白集』）

敦煌の講經文類にも「說三分」にあたる記載は三箇所残されているが、そのうちの S.6551 『佛說阿彌陀經講經文』でも以下のように經典の讃辭が続いている。

將釋此經，且分三段，初乃序分，次則正宗，後乃流通，一句一偈，價值百千兩金，我門徒弟子細解說。（S.6551 『佛說阿彌陀經講經文』）

以上のように、經典讃辭は講經の經釋が始まる部分の常套句であったと見ることができるのである。

さらに『東大寺諷誦文稿』では、語句の解釋を行う部分とみられる記載もある。しかし、これらは語句を挙げ「云」とするのみで、解釋の部分は省略されている。おそらくこの部分は法師にとっては常識的な内容であったので省略されたものであろう。さらに、實際の講經に於いてはこの部分は日本語に據る經釋が進められたものと思われる。『入唐求法巡禮行記』で新羅の講經が「據新羅語音」と言われるように、新羅の言語によって行われていた事を考えると、自ずと理解されるであろう。

以上、これまで『東大寺諷誦文稿』の全體を窺ってきたが、これらに據ると、この文書が完全な次第の形を残すものではないが、後代における次第順序とも近い配列をとっており、數種類の法會で宣讀する資料を集めた次第法則の範文集といった體をなしているように見ることができるのである。

『東大寺諷誦文稿』の研究は、近年になり唱導研究の資料としての價値が見直され始めている。小峯和明氏によって問題提起がなされた後<sup>14</sup>、王曉平氏らに據って相次いで論稿が出され<sup>15</sup>、とくに小峰氏と王氏に據って敦煌の願文との比較が試みられているのは非常に意味深いことと思われる。しかし、このように講經の次第法則との關係が確認された現在、筆者も試みたような講經文などの俗講資料との比較研究を行う上でも重要な資料であることが指摘できるように思う。

なお、同寫本は題名を残さず、『東大寺諷誦文稿』の擬題も鶉飼徹定氏に據るものである。この「諷誦」という言葉の妥當性がしばしば論じられてきたが、中田祝夫氏は、廣義に言う諷誦——「佛式で朗誦・律唱されるもの、願文・表白・教化・祭文・起請文などすべてがこれに入るらしく（同書頁200）」と考へ——適題であるとしつつ、「諷誦することと關係なき、口述・經釋の類なども収めている」として、例外も含まれる事を論じている。なお、言うまでもなく、狹義に言う諷誦とは、布施の品を三寶に供養する爲の文、あるいは布施を供えて僧侶に讀經を請願する文を言う。『東大寺諷誦文稿』の内容はこれに含まれるものではない。

### 第三節、『東大寺諷誦文稿』と講經

以上のように、『東大寺諷誦文稿』が法會、とくに講經の法會で用いられた範文、美辭麗句を多く書き残したものだとするれば、これらが如何なる法會、如何なる經を説く講經の次第法則に據るものであるかということが次に問題になるであろう。

この點については、まず先の333行目以降の「注」の記載に、「某經是三世佛之大祖，十二部經中帝王」のように言い、特定の經ではなく、狀況に據って經名を入れて利用できるように書かれていることから、様々な講經の場で汎用し得る形式に作られていたことがわかる。しかし、そうした中で、399行目の「佛爪上置土」や、353行目の『花巖經』云のように、『華巖經』の經釋に關わる内容が多いことも指摘できる。この點は、この寫本がもと東大寺に藏されていたとされること、そして正面に有ったとされる『華巖文義要決』との關係が考えられるのかもしれない。

<sup>14</sup>小峯和明『『東大寺諷誦文稿』の言説』、『國語と國文學』第68卷第11號、1991年、頁152-165。及び『中世法會文藝論』、笠間書院、2009年、頁47-67。

<sup>15</sup>王曉平「從《東大寺諷誦文稿》看日本願文的仁孝禮佛說」、『藝術百家』、2009年第4期。

ない。339行目は以下のようにある。

339 佛爪上置土。云。立須彌山頂垂下絲。云。淨光。申。師子。申。  
以上。

なお、他に、85行目の「奉仕八講之法會」を始め、多くの斷章で「法華會」、「法華座」等の言及が有ることによって、多くの部分の法華經經釋たる法華八講に関する文辭を含んでいることも指摘される。

16 □（波）斯匿王及眷屬〔衆〕之避法席時，佛制止；法華會五千輩之退坐時，佛不

17 □（止？）。

80 今日旦（檀）主某甲，掃灑三尊福庭，庄巖四德寶殿，藥師如來謹敬，心内法

81 華一經乘（乘經），堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講之法會志

82 者。云。……

299 外無行棍，覲味不可耀，視溺不可濟。法說非法，非法說法，招妄傳之罪

300 致，藍晉筭之誚。愧己怖他，何敢臨法座。然野干。云。羅刹。云。我公等，幾反參相法華座。

321 當此時，何親屬救濟，孰知人來問？云。千箱之蓄，爲現在生活。

322 不爲持往於三塗。故申某經名。南無平等大會。云。法華哥。哭。生生世世頂戴受持。

中でも81行目には願文中に法會の名を記して明らかに「八講之法會」と言っている。

法華八講とは、『法華經』八卷を講ずる法會であり、八卷を八座に分け、一日に朝夕の二座、計四日間で講ずるとされる。

日本における法華講は、早くも延暦十五年（796年）に始められたとされる。例えば『三寶繪』の以下の一節には以下のようにある。

（僧榮好の母は）延暦十五年死にたり。四十九日よりはじめて、後々の年の忌日ごとに絶えず行なふ。勤操の聖徳世に譽められて、公け私、皆たふとぶ。この八講いよいよ大きに行なふ。（中略）東大寺の僧ども、石淵寺の八講たふとき事などききて、天地院にして代々につたへ行な

ふ。今に絶えず。この後に寺々、又皆始め、所々にあまねくひろまる。  
（『三寶繪』巻中「大安寺榮好のこと」）

『元亨釋書』の以下の記述もこの『三寶繪』と同様の記事を残している。

釋勤操、姓秦氏。和州高市郡人。父母無子（中略）

天平寶字二年生。十二歳禮大安寺信靈爲師，後就善議法師稟三論之學。  
（中略）

我等八人分法華八卷、逢媼忌各講一卷爲追薦。公等許不。七人皆諾。便設四日二座講席修之。名曰：法華八講會。于時延曆十五年也。每歳不缺。諸寺名曰石淵八講。相效修焉。十講三十三講相次而出。皆基於操也。天長四年五月七日、終西寺北院。年七十。夏四十七。（『元亨釋書』巻二、惠解二の一）

なお、10世紀末頃の成立と見られる『三寶繪』の一節には、すでに母の四十九日、或いは毎年の忌日に八講を行っていたことが分かる。

このような追福の意味で法華經の法會が行われていたことを想わせる文が他にも見られている。例えば、「法華八講」の語は出てこないが、法華經の法會に關しては、『法華經』に關わる故事を多く残している景戒『日本靈異記』の中巻「惡逆子愛妻將殺母謀現報被惡死緣第三」等がそれである。ここでは妻と離れるのを惜しみ母を謀殺した防人の話の中で「東方山中，七日奉說法花經有大會。率母聞之」のように言い、類似する法華經の法會がすでに景戒の時代に、追福の意味を持って行われていた可能性を窺う事ができるのである。

ここでは『法華經』を七卷としているが、この時代は日本では『法華經』は七卷本と八卷本がともに通行していたことは、すでに指摘がある<sup>16</sup>。中國に於いては、隋代から唐代にかけて理由は必ずしも一致しないが七卷から八卷が主流となっている流れはが確認される。日本ではこうした調卷の異なる二種の『法華經』をもとに保存していたということであろう。

「妙法蓮華經七卷 後秦弘始年羅什譯」（隋翻經沙門及學士等撰『衆經目錄』巻第二）

「『妙法蓮華經』七卷 後秦弘始年羅什譯、『正法華經七卷』晉太康年竺法護譯。右二經同本異譯。」（隋沙門法經等撰『衆經目錄』巻第一）

「『妙法蓮華經』七卷 或八卷一百四十八紙 後秦弘始年羅什譯、『正法華經』十卷 一百八十九紙 晉太康年竺法護譯、『妙法蓮華經』七卷大隋仁壽元年三藏崛多譯。右三經同本異譯。」（釋靜泰撰『衆經目錄』巻第二）

<sup>16</sup>佐藤道子「法華八講——成立のことなど」、『文學』57(2)、岩波書店、1989年2月、頁35-52。

「『妙法蓮華經』一部八卷。此一部經具單重合譯一百八十九紙」（明佺等撰『大周刊定衆經目錄』卷第二）

「『妙法蓮華經』一部七卷 第二譯與晉法護正法華經同本異出相去垂一百年一七百十五紙、『法華三昧經』一卷 十二紙。右二經八卷同帙。」（明佺等撰『大周刊定衆經目錄』卷第十三）

「『妙法蓮華經』七卷。姚秦三藏鳩摩羅什譯。」（智昇撰『開元釋教錄略出』卷第一）

「妙法蓮華經八卷。僧祐錄云：『新法華經』初爲七卷二十七品，後人益「天授品」成二十八。弘始八年夏，於大寺出僧叡筆受并製序第五，譯見『二秦錄』及『僧祐錄』」（智昇撰『開元釋教錄』卷第四）

「妙法蓮華經八卷 二十八品或七卷 姚秦三藏鳩摩羅什譯。」（沙門圓照撰『貞元新定釋教目錄』卷第一）

日本における『法華經』の靈驗譚を集めた『日本靈異記』中では七卷本を使った法會が描寫され、後に八卷本を用いた八講へと發展する過程には、こうした中國における變化を受けたと考えられ、同系統のものであったろうと考えられる譯である。

このような『法華經』の卷數の變化に關して、中國に興味深い故事が残されている。それは唐僧慧祥撰『法華傳記』卷第三（宋非濁集『三寶感應要略錄』卷第二にも同文の記載あり）の以下の記載である。

釋慧明，不知何許人。亦失俗姓。風範甚閑聰慧多聞，穎悟佛乘，以爲歸趣講『法華』，天機獨斷，相沿說釋。

一時入深山，坐石室講經。數群獼猴未（來）到聽法，異鳥象虎臥石室前。聞法噉果經三月。後夜石室上有光明，漸近窟前，是則天人。自稱：“吾是獼猴群中老蔽，而盲者是也。依聞公講，命終生忉利天。吾本身死在室東南七十餘步外。天上受樂無間絕，思師恩故聽講。故降臨此砌。願樂聞故，聞講說妙法。”明曰：“將如何講說？”天曰：“吾匆匆欲還天上。師以一部典，分八而講。”明曰：“所持七卷，將分七座，何必八講？”天曰：“法華是八年說。若八年講實久，樂開八座，擬八歲說，略可佛旨。”明伏膺裁七卷經，成八軸，爲天開講八座。既訖歡喜，以八枚眞珠，奉施慧明而說偈言：

“釋迦如來避世遠，流傳妙法值遇難。

雖值解義亦爲難，雖解講宣最爲難。

若聞是法一句偈，乃至須臾聞不謗。

三世業障皆消滅，自然成佛道無疑。

吾今聞聽講捨畜身，生在欲界第二天，

威光勝於舊生天。勝利難思不可說。”

說此偈已，還上本天。明具記事收石室，不知去處。石室及書記今見在焉（新録）。

『法華傳記』「唐釋慧明」六

（『三寶感應要略録』第六十六「七卷分八座講法花經感應 出經傳」）

この『法華經』に関わる靈驗譚は、一種この時代に七卷本から八卷本への移行を背景に語られたものと見られるものである。

これを通じて言えることは、このような『法華經』の講經法會たる法華八講が、日本發祥の法會と思われがちではあるが、以上のようにその源は中國にあった可能性を知ることができることである。さらに言えば、これによって法華經の講説が中國に於いても七座から八座への變化があったことが示され、日本における變化と一致することである。つまり、法華八講の成立時期には中國の法會からの影響が強く表れていることを知ることができるのではないか。

#### 第四節、中國の文獻との關係性

以上のように、中國の法會からの強い影響を感じさせる日本の『東大寺諷誦文稿』であるが、これを文體から見た場合、假名交じり文の部分も多いばかりか、一句の文字數、平仄の合わせ具合などより見ても、日本において書かれた部分が大半を占めているものと思われる。しかし、漢文部分の幾つかの部分を中心に、必ずしも全ての部分が日本で撰述されたとも斷言できず、何らかの中國傳來の文に據って作られたものである可能性は否定できない。

『東大寺諷誦文稿』に見られる文辭に、敦煌の願文や、日本の後代の願文とも一致する表現が見られていることは小峯和明氏もすでに觸れている通りである<sup>17</sup>。例えば、67行目に始まる一文中の「四虵」、「二鼠」の表現を通じてたびたび論じられている。

具體的には、『東大寺諷誦文稿』に「自他懺悔混雜言。四虵迫來時，虛空雖寬，而廻首無方；二鼠迎來時，大地雖廣，而隱身無處。尊卑五龍之殘未脫，愚智四山之怖未離。春花不附秋枝，幼時之紅顏不見老體。」（67-69）と有るのに對して、敦煌の願文類には例えば以下のような表現が見られている。

力微動止，怯二鼠之侵騰（藤）；氣憊晨霄（宵），惧四蛇之毀愜篋。（S.1441『患文弟（第）四』等）

夫四山逼命，千古未免其禍；二鼠催年，百代同追其福。是以扰扰娑婆，

<sup>17</sup>小峯和明氏前掲論文。

俱悲夭傷之痛；浩浩閻浮。共注枉奪之愆。(P.2313『(擬) 亡文等句段集抄』)

こうした例は、日本の願文にも受け継がれ、多くの例が見られるという。

こうした表現は他にも多く見られる。例えば、「莊嚴」という言葉もそうしたこの時代の日中共通の使い方として影響関係を指摘できるであろう<sup>18</sup>。

ここに言う「莊嚴」とは、本来、梵文では「vyūha」（建立する、見事に配置する、光輝）に相当する語と、「alamkrta」、「bhūṣita」（装飾、飾り、飾る）に相当する譯語に用いられたものである<sup>19</sup>。漢語の認知から考えると「嚴肅」、「裝飾端正」といった意味を基礎に持ち、建物や装飾、時には文辭に對する形容にも用いられる語である。もちろん形容とはいっても形容詞に限定されるものではなく、端正に装飾するといった動詞的にも用いられる。

この語は、佛教語では通常「建立」、「道場を装飾する」等の意味で用いられることが多い。儀禮に於いては『行法肝葉鈔』「先壇上莊嚴事」に見られるように、前節に述べた「六種」によって檀を装飾する意味に見られることもある。

この「莊嚴」の語であるが、9、10世紀中國の例では、法照『淨土五會念佛略法事儀讚』に「莊嚴文」と題する文が見られる他、敦煌本では『俗講莊嚴迴向文』などの「莊嚴文」類などは、亡靈或いは現生の人へ功德を迴向することによりその對象者、更にはその道場を飾り立てるという意味で用いられている。

例えば、亡靈を莊嚴する例では以下のような記述がある。

如上功德，奉用莊嚴亡靈，願騰神妙境，生上品之蓮臺；寶殿樓前，聞眞淨之正法。莊嚴○……(S.2832『(擬) 齋儀』)

このような例は日本ではあまり例が見られないとされるが、『東大寺諷誦文稿』では、以下のように類似する用例が若干ではあるが見られているのである。

『東大寺諷誦文稿』に見られる「莊嚴」の語は以下の4例である。

吾奉此花，飛十方作佛土之莊嚴。(31)

今日旦(檀)主某甲，掃灑三尊福庭，庄巖四德寶殿，藥師如來謹敬，心内法華一經乘(乘經)，堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講之法會志者。云。(80-82)

由如足罪，獨輪車如迴四生之區，百嘆何及。但有功德大助，成現在當來

<sup>18</sup>拙稿「敦煌本『俗講莊嚴迴向文』と變文」、第57回國際東方學者會議發表論文、2012年5月24日。

<sup>19</sup>參照中村元『佛教語大辭典』(東京書籍、1981年)、V.S.Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*.



之勝糧。由此莊嚴父母，現在安隱大期之時，令被引道，自亦於自利，々  
他之善事，悉除災難，臨命終時，往生淨琉璃淨土。(107-110)

女衆之行，莊嚴佛法；女衆之行，治家愍人；女衆之行，如是可畏之，衆  
中而敢申何言。(295-296)

このうちの107-110行目の例では、まさにS.2832『(擬) 齋儀』に見られたのと同じように、功德によって亡霊を飾り、浄土への道を飾るという抽象的な意圖で使用されている例と言え、9、10世紀の中國の法會の流れを受け継いでいると見ることができよう。

他に、日本に現存する多くの願文類は、実際に使用されたものが模範文例集の形で残されるものが多く、敦煌に多く見られる汎用型の範文集はほとんど見られないとされてきたが、『東大寺諷誦文稿』にみられる「某甲」に始まる形式は、一般に日本では珍しい形式とされ、中國のものに近い。他にも以下のような表現も見られる。

父以某年月日長逝，母氏以某年月日沒逝。(118)

里名某甲鄉，此今此堂名云某。何故云某鄉。然故本縁。何故云某堂。然  
故本縁。此堂大旦(檀)主先祖本願建立。(279)

以上のような記述に見られるように、同文献が、状況によって書き換えられつつ使用していた範文集であることは明らかである。

『東大寺諷誦文稿』は、ほぼ全編に訓點、読み假名が施されており、儀禮に於いては和訓によって朗詠されていたかの如くであり、日本語を背景に日本人の手に據って撰述されたもののように見える。多くの語が對になってはいるものの、一句の文字數もまちまちで、本來が漢語を背景に撰述されたとは思いがたい部分もある。しかし、あるいはこのような中國將來の文書に據り、書き換えられつつ成立した可能性も排除できないのである。

## 第五節、『東大寺諷誦文稿』と孝子譚

『東大寺諷誦文稿』に父母への報恩を説く爲の孝子譚の記述があることは、すでに山田孝雄氏に「……そのうち最も重きをおける部分は、父母の恩を説き孝養を設ける所に存するは頗る注目するに足るべし。」とあるほか<sup>20</sup>、中田祝夫氏、小峯和明氏、王曉平氏らによって指摘、引用されている通りである。しかし、その大きな部分が追福供養を目的とした法華八講における願文の上に記されているこ

<sup>20</sup>複製本解題4頁(筆者未見)。『典籍雜攷』(寶文館、1956年所收)。

とは、これまで明確に指摘されていないように思う。以下に、説明の爲に願文全文を引いておく。

80 今日旦（檀）主某甲，掃灑三尊福庭，庄嚴四德寶殿，藥師如來謹敬，心内法  
81 華一經乘（乘經），堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講之法會志  
82 者。云。夫報恩高行，世雄之尊德，魏魏難量測，大乘之妙典，蕩蕩牢雙。  
83 是以世間出世〔間〕難值，難聽無上尊教，天上天下，最勝最尊，三寶  
84 境界。是以雪山<sup>之</sup>大王童子，爲八字命施羅刹；薩埵王子，爲菩提身  
85 捨飢虎。四恩中離報難窮者，不過父母之恩，所以須闡太子割  
86 身，濟父母命，忍辱太子穿眼，療父公病。然則莊嚴德，菩薩雅  
87 迹，忘恩忘德，凡夫陋行。丁蘭雕木爲母，重尺鑿石爲父。  
88 曹娥碎肝入水而探父尸，會稽哭血旋墓而覓父骸，宏提作官奴而贖父罪，董永賣  
89 身而葬父尸，重華擔盲父而耕歷山，而作養盲父，畢陵（陵？）寺側作舍  
90 求育老母，  
91 菜順採桑子供母，孟仁拔霜筍奉祖，張敷對扇戀母。  
92 然則至貴至寵父母，叵忘叵忍〔即〕親子。況復三寶德海，廣大  
93 無邊，極峻極奧，若恭禮者，萬劫不忘，片報片贈，千  
94 生相祐，長世勝君，久劫貴親。  
95 伏惟，旦（檀）主爲性，具佛心而深厭世網，自然韜悲智，而厚好淨行，幼時離某芳  
懷，

（□内は抹消された文字。以下同じ）

ここには、まず施主が三尊と寺院を莊嚴した功德と、そして法華經を心に想い、藥師如來を勸請して八講の法會を開こうとしている法會趣旨を述べている。そして次の段では報恩の徳が大乘の教えに並び稱される事を述べ、孝子を列擧した後、父母の恩と親子の縁の深いことを述べ、三寶の徳に據って報恩を行うべき事を述べている。そして最後には「佛心を具え、世網を厭って自然に悲智を韜み、淨行を好む」など施主の徳を讃えている。このような形式とともに、また「伏惟」などの套語もみられ、願文の體裁を整えていると見ることができるであろう。（なお、96行目から100行目までの一段は、この句に續く補充の部分とも見られるが、95行目と96行目の間には數行分の空白がある爲、ここには引用していない。）

この願文は、「旦（檀）主某甲」と書かれるように、施主がかわっても用いられるように作られた汎用型の願文の範文であると言える。日本の後代の願文は、實際に使用された願文を一種の文學形式として作者の名とともに記録する習慣があったので、このような汎用型の範文はほぼ現存せず、日本に残されるものとしては珍しい存在であると言える。しかし、この形は實用文書を多く残す敦煌文獻の願

文類ではむしろ多く残されるものであり、共通点が多く見られている。あるいは中国から伝わった形式を保存していると考えて良いかもしれない。

この二番目の段落に、「丁蘭」、「重尺」、「曹娥」、「會稽」、「宏提」、「董永」、「重華」、「畢悛（陵?）」、「菜順」、「孟仁」、「張敷」といった十一人の孝子の話が登場する。多くが中国伝統の有名な孝子であるが、このうちの「重尺」、「會稽」、「宏提」、「畢悛（陵?）」の四人は他に例を見ず、不明である。

これらの孝子のそれぞれについてはこれまでも多くの論稿が見られるので一一についてはここでは論じないが、興味深い点と言えば、この中に女性の「曹娥」が入っている点であろう。「曹娥」とは、『後漢書』「列女傳」等にも見えているように會稽郡上虞縣の女性で、五月五日迎神の祭祀で父が江中に消えたのを嘆き、父の屍を江の沿岸に十七晝夜探し求めたが得られず、江に身投げしたとされる孝女である。江南の龍船競争の縁起としても語られる有名な話ではあるが、孝子譚として列挙される例は早期の例では餘りない。孝子傳類の中では、日本にのみ傳わる船橋本孝子傳と陽明本孝子傳にのみ記載が見られる話である<sup>21</sup>。また、孝女が擧げられる例も、『二十四孝』の「唐夫人」のように例がないわけではないが、決して多くはないのである。

このように女性を意識して考えてみると、上の十一人の孝子中、不明の四人を除いた七人において、母親に対する孝を説くものの比率が極めて高いことに気づく。先の女性の曹娥の、父に対する孝を説いたもの以外で言えば、「董永」と「重華（舜）」を除くすべては母親への孝について述べたものである。またこの「董永」と「重華（舜）」もまた、敦煌本孝子傳や變文などを見た場合、父だけではなく両親への報恩へと書き換えられていることもすでに論じられている通りである<sup>22</sup>。

このような点は、佛教傳來以降の中国における孝子の變容の中で説かれた事がある。確かに、幾つか存在したとされる『父母恩重經』の中で、現存しない唐代の系統には、經録に以下のような記載があり、やはり孝子譚を引用していたことを知ることができる。經録に残される記録に據り、それらもやはり、母に対する報恩を説く話が中心に置かれていたことを知ることができる。

「父母恩重經一卷。經引丁蘭、董黯、郭巨等。故知人造三紙。」（『開元釋教錄』卷第十八「別錄之八」）

「父母恩重經一卷。經引丁蘭、董黯、郭巨等。故知人造十紙。」（『貞元新定釋教目錄』卷第二十八「別錄之九」）

<sup>21</sup> 黒田彰「孝子傳の研究」、『孝子傳圖の研究』、汲古書院、2007年、頁47-146。

<sup>22</sup> 鄭阿財『敦煌孝道文學研究』、臺北中國文化大學中文所博士論文、1982年。徐銘「敦煌本“讚嘆文”の實踐と發展變化——唱導、俗講、變文との關わりを中心として」、第57回中國四國地區中國學會大會發表資料、2011年5月28日。

『東大寺諷誦文稿』の中では、文字數から見た場合、父と母はほぼ同數である。229行目には「乳房之恩」などという言葉も現れ、母、女性を重視する傾向は、敦煌文獻などの中國の文獻に見られるのと同様である。

『東大寺諷誦文稿』中の孝子の記述は他にも見られる。

### 263 慰誘言

264 敬惟大旦（檀）主情高青天，仁廣大地，愛賢好士，不憎他，不結怨。以無不爲  
265 患，以有不爲喜。對佛法之時，如須達、祇陀、末利夫人、勝鬘  
266 夫人等 不云具，二人可稱。奉仕親時，如曾參、丁蘭，如善財覓法，如不輕弘  
267 教，八風不可傾動其意。

ここに見られる「曾參」、「丁蘭」がともに母への報恩を語る話である事は言うまでもないであろう。他に、「佛に對する時には」の句でも、「須達、祇陀、末利夫人、勝鬘夫人」と並べている點も女性を意識させられるものと言えよう。

もう一か所は、以下の文の末尾に「丁蘭」、「須悽」、「餘孝子」のように語のみを擧げて説明を省略した書き方をしている。

133 夏以蟬之空腸思於慈父；冬以蠶之裸身戀於恩母。朝，燒香設  
134 齋，以行三歸五戒，諷誦三藏；夕，燃油捧花，而發十善八戒。稽首諸佛，加以  
135 牢得半升米，讓於三寶，希受破衣，周於僧尼，無愛其身，勿貴  
136 其命。諸天雲飛，零精粳之米，繼於飢身；釋王吹風，生錦繡粧多上，  
137 襲寒身。禮拜入廬而坐，其夜父墓側，芝草五莖；母墓邊五莖；又退五莖之連理樹。羅  
漢控白鹿，迎仲天；牢跋儲七宮，遊虛空；護法歡喜，惡  
138 摩降伏。漁獵之侶消弓；羅之樂飲食之類，息泊浦  
139 之想（?）。丁蘭、須悽、餘孝子。

ここの「丁蘭、須悽、餘孝子」とあるのがそれである。「須悽」という人物も不明であるが、やはり當時知られた孝子だったのであろう。

また、ここの記述は、孝子の名が羅列されているだけであって、何ら説明の部分が無い。先にもあげた「釋迦本縁」や「經釋」部分にあったのと同じ表現で、孝子の名前を擧げるのみで、前の話に續けて孝子譚を語ることを表していると見て良いであろうか。

「釋迦本縁」の該當部分を擧げておく。

### 157 釋迦本縁

158 「護明。云：觀閻浮生誰家。淨飯心清淨仁慈。白象。云。右脇。云。七步。云。大仙人令相。云：摩耶三世父母。哭。云：從劫初相副輪王。絶作三世人王代，世中高人女集此宮，絲竹。云：世中高才  
159 集。讀書問博士，不通太子教。云。四門。云。居苑觀華。云。中夜出城。云。四王。

云。飯王七日迷悶。云。六年。云。沐。云。

160 草。云。乳。云。鉢。云。菩提〔樹〕下。云。御監目代鬼申魔王。云。悉達太子坐樹下。云。魔王來言可本宮。云。

161 次二女奉洒掃。云。次興軍。云。僻地腕(腕)轉，所縛不動，刀杖折碎。云。趣鹿野園，度五比丘。云。

162 故云《稱名〔經〕》：初發。云。捨輪王位出家入道。從天來云清淨出家六。云。誕生高。云。一丈六尺紫金色，菩提樹下成佛道。

163 鹿野園中四。云。

164 佛昇忉。云。文殊使。云。于闐王。云。梵帝作橋。云。目連下告。云。四天王天貢物。從劫初未有。像立禮。云。

165 曲腰像尺。云。貧女腐汁奉緣。云。

166 釋佛薩埵王子七產。般遮。地赤色。草木葉赤。壞劫滅失。成劫本相不失。

167 一野火燒，雉潤翼恩。此野我生，人成有恩。我子有，有我眷。帝釋化鴿，至今不燒。云。

## 第六節、小結

以上のように、『東大寺諷誦文稿』中の孝子譚とその使用の状況を見てきたが、総じてこれらは同時代の敦煌文獻などの中國資料と比較して研究する上で非常に重要な資料であるという事は明らかであるように思われる。追福供養のための講經の法會に用いられる願文表白における孝子譚使用の例は、これまで敦煌文獻中から發見されておらず、そういう点では同時代資料の中ではかなり珍しい例であると言える。それが日本特有のものであったかどうかという点において議論を残すところであるが、敦煌に於いても追福供養のための轉經、講經が行われていたことが疑われることは前述する通り願文の存在に據って示した通りであり、それらの願文に報恩、孝道に関わる記述が多くあることから、日中における儀禮では、その点においてはそれほど大きく異なることはなかったであろうと思われる。用いられる孝子の名前が基本的には當時の『父母恩重經』などに一致し、また女性を重視した形への改變も中國における傾向に一致している。また、大卒の法會の次第等も中國の資料と一致する点が多いことは第二節に論じたところである。

ただ、實際の法會の進行に於いては、和語を使用していたことは明らかであり、かつ臨機應變に講師の辯才が發揮されていたと見られ、後代に續く一脈の日本の唱導の流れに續くものともなっていることにも注目すべきであろう。

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)



## 『琉璃堂墨客圖』覺書\*

——「句圖」・詩人番付と日本傳存資料

永田知之

### 一、はじめに

北宋の歐陽脩（1007～1072）『六一詩話』は、隨筆の形式で詩歌を論じる著作の草分けとして知られる。同書以降、この「詩話」というジャンルに屬する作品は後世まで膨大な数が編まれてきた。近世中國の詩學文獻として、その中心たる役割を果たしたといえよう。

実際には、その前から詩歌理論・批評の書は少なからず著されてきた。實作では古典詩の黄金期である唐代のそれが、「詩話」に比べて大方の印象が薄いのは、大部分が完本を傳えず、各種文獻中の逸文でのみ知られること、及び俗書の性格を多分に持つためと思しい。

「詩話」登場に先立つ唐・五代において、詩學文獻の主流は、「詩格」と呼ばれる作詩指南、通俗的な批評書であった。これらは、ほとんどが空海（774～835）『文鏡祕府論』と南宋の『（陳學士）吟窗雜錄』の引用で、今日に内容を傳える<sup>1</sup>。うち『雜錄』は陳應行（十二世紀）の編著といわれ、「詩格」以外の詩學關連著作をも抜粹・集成する。小論ではそれが含む『琉璃堂墨客圖』（以下、概ね『墨客圖』と略す）を出發點に、唐代詩學中の一側面を探りたい。

### 二、『墨客圖』の逸文

#### 琉璃堂墨客圖

\*本稿は日本學術振興會科學研究費補助金「ロシアに所藏される敦煌吐魯番等發見漢文文獻の研究」（基盤研究B、研究代表者：高田時雄京都大學人文科學研究所教授）による研究成果の一部である。

<sup>1</sup>これらは張伯偉（2002a）に集成される。唐・五代の詩格については同書の1-53頁参照。筆者自身の同分野に關する理解は、永田知之（2008）、同（2010b）を参照されたい。

陳子昂撰

陳子昂詩	王孝友	王昌齡詩夫子
孟浩然	李白詩宰相	王維
皇甫琳	高適	張謂
綦毋潛詩大夫	薛據	李邕
常建	劉昫虛	祖詠
李嘉祐	陸鴻漸	崔顥
朱放	儲光羲	崔輔國
盧象	杜甫	陶翰
郎士元	李頎	史青
戴叔倫	錢起	嚴維

李蘭（『吟窗雜錄』卷首「目錄」上）

### 琉璃堂墨客圖

#### 詩仙陳子昂

荒唐穆天子、好與白雲期。

王孝友

上山下山入溪谷、山中日落留我宿。

#### 詩夫子王昌齡

明堂坐天子、月朔朝諸侯。

孟浩然

八月湖水平、涵虛混太清

詩宰相李白

女媧弄黃土、團作愚下人。（以下闕、同卷十六）

まず、『吟窗雜錄』に見える『墨客圖』の断片を挙げてみた。『雜錄』には明刊本を初め複数のテキストが存するが、みな善本とはいえない。しかも『墨客圖』の引用は、臺北の故宮博物院現藏（舊北平圖書館舊藏）明鈔本<sup>2</sup>だけに見え、他本はそれを缺く。

列挙される名を見渡すと、多くが今日にも知られる唐代の詩人である。「目錄」は撰者を陳子昂（659?～700?）とするが、その他は全て彼より後の人物なので、それが誤りということは贅言を要さない。貴重な資料を含みつつ、『雜錄』が杜撰な編纂物と評される一因といえる<sup>3</sup>。宋以前の書目で『墨客圖』を唯一著録する南宋・

<sup>2</sup> 『雜錄』は中國國家圖書館所藏寫眞を景印した王秀梅（1997）65-66、505頁から引用。

<sup>3</sup> 『吟窗雜錄』の文獻としての性格は張伯偉（2000）26-46頁、永田知之（2010a）参照。



陳振孫（1183～1261頃）『直齋書錄解題』卷二十二「文史類」には「琉璃堂墨客圖一卷 不著名氏」とある。わずかに残るこの引用などから初めて同書を論じた卞孝萱氏の專論<sup>4</sup>を、まず引證しておく。

卞氏によれば、「目録」の「陳子昂詩」は「陳子昂詩仙」の、「崔輔國」は「崔國輔」の、二箇所に見える「王孝友」は「王季友」の誤寫である。また、書名が含む「琉璃堂」は唐末の張喬「題上元許棠所任王昌齡廳」詩（『萬首唐人絶句』卷四十九）に「琉璃堂裏當時客、久絶吟聲繼後塵」と詠われた王昌齡（698頃～755?）が赴任した江寧（上元）縣の遺址に因むと、同氏は推測される。更に、『墨客圖』には徳宗（在位779～805）期より後の詩人が見えない點から、晩唐の『詩人主客圖』（第五節参照）に先立って著されたともいう。

卞氏の論じられる如く、『墨客圖』は詩人を格付けし、更にその佳句<sup>5</sup>を附した、品第・摘句の書と察せられる。陳子昂と王季友は「詩仙」、王昌齡及び孟浩然是「詩夫子」、李白ら五名は「詩宰相」、綦毋潛以下は「詩大夫」と四つの品等が、そこに示される。今本『雜録』はその部分を缺くが、王維（699～762）たちについても詩句は録されていたのだろう。

いま、『雜録』所引の『墨客圖』に見られる詩句について、少しく私見を述べておきたい。

子昂詩曰、**荒哉穆天子、好與白雲期。**宮女多怨曠、層城蔽蛾眉。曷若阮公三楚多秀士、朝雲進荒淫。朱華振芬芳、高蔡相追尋。一爲黃雀哀、涕下誰能禁。（唐・皎然『詩式』卷三「論盧藏用陳子昂集序」）

陳子昂感寓、**荒哉穆天子、好與白雲期。**宮女多怨曠、層城蔽蛾眉。（同卷三「直用事第三格（其中亦有不用事、格稍弱、貶爲第三）」）

元嘉以還、四百年内、曹劉陸謝、風骨頓盡。頃有太原王昌齡、魯國儲光羲頗從厥迹。且兩賢氣同體別、而王稍聲峻。至如**明堂坐天子、月朔朝諸侯。**清樂動千門、皇風被九州。慶雲從東來、泱泱抱日流。……斯竝驚耳駭目。（唐・殷璠『河岳英靈集』卷下「王昌齡」評）

又放歌行、南渡洛陽津、西望十二樓。**明堂坐天子、月朔朝諸侯。**又、慶雲從東來、泱泱抱日流。（『詩式』卷三「直用事第三格」）

敦煌文獻 P.2567+P.2552 [唐詩叢鈔]

<sup>4</sup>卞孝萱（2010）139-144頁。以下、卞氏の所説は、全てこれに據る。

<sup>5</sup>陳子昂らの詩句は擧げられる順に「感遇」其二十六（『陳伯玉文集』卷一）、「宿東溪李十五山亭」（『文苑英華』卷三百四十三）、「放歌行」（同卷二百三）、「望洞庭湖上張丞相」（同卷二百五十）、「上雲樂」（『李太白文集』卷三）で、二句しか無い點から見て明らかだが、みな摘録である。

(前略) 洞庭湖作

八月湖水平、含虛混太清。氣蒸雲夢澤、波動嶽陽城。

李白上雲樂、女媧弄黃土、搏作愚下人。散在六合間、濛濛若沙塵。(『詩式』卷一「調笑格一品・戲俗」)

又詩、女媧弄黃土、搏作愚下人。右李白句、合諷。(『吟窗雜錄』卷十五所引・王夢簡『詩格要律』「古意門」)

ここに挙げた『詩式』と『詩格要律』は、第一節で言及した「詩格」の範疇に含まれる。『河岳英靈集』と敦煌寫本「唐詩叢鈔」(擬題)は、唐人選唐詩(唐人による唐詩の選集)として知られる。これらが摘録する詩句は、共に現存の『墨客圖』断片にも見えるものだ。

『河岳英靈集』と『詩式』はそれぞれ天寶十二載(753)、貞元五年(789)以降に成立を見たと考えられる(各々の巻首・殷璠「河岳英靈集序」、巻一「中序」に據る)。「唐詩叢鈔」は天寶十二載以後、順宗の即位(805)以前<sup>6</sup>の書寫と思しい。五代の作だろう『詩格要律』を除けば、半世紀強のうちに集中して著された文獻である。太字で示した、前掲の『墨客圖』との間における引用詩句の一致は、何を意味するのか。

思うに、この事實は、それらが當時において世評の高い詩句だったことを示していよう。今日に傳わる僅少な資料よりこれだけの重複を見出せる以上、そう考えても、決して無理はあるまい。『詩式』等の引用は、みな一部であり、全詩を引くものではない<sup>7</sup>。その點から見て、作品全體もさることながら、これらの句自體が廣く世に知られていたのではないか。

いい換えれば、それは『墨客圖』が八世紀終盤の詩歌批評を反映し、ひいてはその時期に編まれたことを示唆するのかもしれない。元より、『詩式』(同書に關しては第五節でも觸れる)は陳子昂と李白の詩句に對して、意に滿たない點もあつて、批評の俎上に載せている。ただ、その批判は兩作品が一定の知名度を有した事象を、かえって示すかと思しい。

さて従來、『吟窗雜錄』の引用でのみ内容が幾許か傳わった同書に、もう一つ手掛かりとなる資料が現れた。それは、日本の類書に見える。

<sup>6</sup>これは、そこに見える詩歌や避諱から推測された年代である。徐俊(2000)42-43頁參照。

<sup>7</sup>もっとも、孟浩然の詩に關しては、八句と四句の二形態が存在し、敦煌本「唐詩叢抄」は後者を全體として収めたのだという見解もある。黃永武(1987)98-99頁參照。

### 三、「詩天子」と「詩夫子」

#### 瑠璃臺詩人圖卅六人

陳子昂 <sup>詩仙</sup>	王昌齡 <sup>詩天子</sup>	薩稷 <sup>詩宰相</sup>	李白	王維
纂母潛	李頎 <sup>詩舍人</sup>	竇參	錢起	張謂 <sup>詩進士</sup>
岑參 <sup>詩客</sup>	章元八	于良史	劉長卿	朱放
皇甫冉	韓翃	崔洞	孟浩然	崔顥
陸鴻漸	孟郊	姚倫	常建	劉禹錫
李邕	戴叔倫	李嘉祐	衆甫	皇甫嵩

盧倫 杜甫 郭仕元 白居易 僧護國 李季蘭（『明文抄』卷三「人倫部」）

金程宇氏が発見された『瑠璃臺詩人圖』（以下、『詩人圖』）を挙げた<sup>8</sup>。出典の『明文抄』は詩文に優れた藤原孝範（1158～1233）が編んだ中國古典の抜粹等から成る金言集の一種である。複数の寫本（最古は鎌倉時代末期の書寫）が傳わるが、この箇所には大きな異同は無い<sup>9</sup>。

金氏による校勘を、先に示しておく。即ち「薩稷」は「薛稷」の、「纂母潛」は「綦母潛」の<sup>10</sup>、「皇甫嵩」は「皇甫松」の、「崔洞」は「崔峒」の、「衆甫」は「張衆甫」の、「郭仕元」は「郎士元」の誤りである。また、この『詩人圖』に據れば、前節に掲げた『墨客圖』で人名を列挙した箇所の「李蘭」は「李季蘭」と訂正できよう。佛家（僧護國）と女流（李季蘭）が末尾に置かれる形は、總集等でも珍しくない。なお、『明文抄』の引用は、ここに挙げた人名のみで、佳句の選録は無い。

表題や挙げられた人物（十九名が共通）、等級名の類似より考えて、『墨客圖』と『詩人圖』の間に関係を想定することは、ごく自然だろう。金氏の説に據れば、後者の中で最も時代が下る詩人は皇甫湜（777～835）の息子・皇甫松（生没年未詳。原文では皇甫嵩）である。他に劉禹錫（772～842）と白居易（772～846）の名が見えるので、その活動年代を考慮して、『詩人圖』の成立は『墨客圖』に遅れるとされた同氏の見解は、首肯し得る。

ここで両者の等級名を比べておこう。『墨客圖』では「詩仙」、「詩夫子」、「詩宰相」、「詩大夫」とするのに対して、『詩人圖』には「詩仙」、「詩天子」、「詩宰相」、「詩舍人」、「詩進士」、「詩客」とある。金氏は前者が陳子昂（詩仙）「感遇」の「荒唐たり 穆天子、好し白雲と期せん」という神仙の故事を描く一聯を採るなど（第二節所引『墨客圖』、注5）、その呼稱に合わせて詩句を選録したと説かれる。いず

<sup>8</sup>金程宇（2011）。以下、金氏の所説は全てこれに據るが、小論は同論文に多くを負う。

<sup>9</sup>『明文抄』については遠藤光正（1984）、山内洋一郎（2012）参照。『詩人圖』の引用は、前者の576-577頁に見える神宮文庫本の景印に據る。

<sup>10</sup>續羣書類從（1928）148頁に収める『明文抄』は、正しく「薛稷」、「綦母潛」に作る。

れにもせよ、兩者共にいわゆる初唐の文學者である彼を最上位に置く點は等しい。唐代の陳子昂に対する、尊重の一例といえる<sup>11</sup>。

これに次いで、『墨客圖』と『詩人圖』雙方で、王昌齡が最も高い地位を占める。彼を含め、兩圖は概ね盛・中唐の詩人を録する。陳子昂は前代の人物として別格であり、「夫（天）子」など俗界の身分を附された王昌齡以下が、その評價對象の中心だったのではないか。

先述の如く、「琉璃堂」は王昌齡に因んだ言葉である。それを示す詩文は、卞氏の論文（注4）に引かれた張喬の作（第二節で既引）以外にも見出し得る。

子美嘗登拜、昌齡合按行（琉璃堂圖以王昌齡爲詩夫子）。（北宋・林逋『宋林和靖先生詩集』卷一「贈張繪祕教九題・詩將」）

千古萬古琉璃堂、中有一人萬丈光。（南宋・韓淾『澗泉集』卷六「録王昌齡詩」）

史稱其詩句密而思清、唐人琉璃堂圖以昌齡爲詩天子、其尊之如此。（南宋・劉克莊『後村詩話』新集卷三）

南北兩宋の文獻を掲げたが、全て「瑠（琉）璃堂（圖）」を王昌齡と結び付けている。李白（701～762）と杜甫（712～770）を凌ぐ『瑠璃堂圖』の評価は、宋人から見ても意外だったのだろう。だが、實作者たる他、『詩格』・『詩中密旨』（共に「詩格」の一種）の撰者と稱されるなど詩論家としても、盛唐の詩人中で彼の令名は、元々抜きん出て高かった<sup>12</sup>。

その王昌齡への評語だが、これが實は一致しない。前掲の『墨客圖』と林逋詩の注は「詩夫子」、『詩人圖』と『後村詩話』では「詩天子」に作る。王昌齡と無関係ながら、晚唐の周朴「贈大滄」詩に「禪是大滄詩是朴、大唐天子只三人」（『佛果擊節録』卷下「第三十九則・大慈示衆」という二句が見える。周朴自身を「詩」の「天子」と詠うことから、詩人の中の天子なる概念が、唐代に存したと分かる。ただ、元代には、次のような例もある。

昌齡工詩、緒密而思清、時稱詩家夫子王江寧。（元・辛文房『唐才子傳』卷一「王昌齡」）

宋元の文獻で、かくも異同が見られるわけだ。こうして、王昌齡は「詩天子」、

<sup>11</sup>唐人による概して高い陳子昂への評價やその原因は、永田知之（2001）を参照されたい。

<sup>12</sup>『詩格』、『詩中密旨』については張伯偉（2002a）145-200頁参照。兩書の王昌齡撰述説には假託の可能性もあるが、それは詩人としての高い評價をかえって示すだろう。なお、王昌齡の實作だけでなく、詩學をも扱う專著に李珍華（1994）、畢士奎（2008）がある。

「詩夫子」のいずれかを以て稱されたか、今まで定論を見なかった<sup>13</sup>。金程宇氏は前掲の資料を収集の上、諸種の刊本を対照して、「天子」を是と結論付けられる。氏の博搜に基づく論證は説得力を持つが、「天」と「夫」といった誤刻・誤寫が頻繁に起こり得る文字が対象となれば、版本の比較という手続きにも限界があろう。次節では、『墨客圖』・『詩人圖』の考證に資し、且つ兩圖自體を除けば最も古いと筆者が考える関連の記述を紹介したい。その典據も、やはり日本に傳わる。

#### 四、「詩帝」と「圖」

島田忠臣（828～892）といえば、菅原是善（812～880）の門人で、是善の三男・道眞（845～903）の師且つ岳父でもあった。當時の日本を代表する詩人だった彼が元慶五年（881）に作った律詩の尾聯を、次に挙げておく。中國學の分野では、問題にされない作品である。

曾在昌齡成帝號（玄宗立王昌齡爲詩帝）、不言詩上玉屏風。（『田氏家集』  
卷中「元慶五年冬大相國以拙詩章五百餘篇始屏風十帖仍題長句謹以謝上<sup>14</sup>」）

「皇帝の號を以て呼ばれた王昌齡ですら、その詩が貴人の屏風に記されたとはいわない」。二句の意はこう解される。本文に「帝號」、注に「詩帝」とある以上、忠臣は王昌齡の異稱を詩壇の皇帝と認識していたことになる。誤刻・誤寫等の事情は、ここには介在し得ない。

注目すべきは、「玄宗は王昌齡を立てて詩帝と爲す」との自注だろう。管見の限り、中國傳存の文獻にその種の記述は見えない。日本人の創作（捏造）・改變の可能性も考えられるが、皇帝自身が著名な詩人を「詩」の世界の「帝」と認めたという説話が發生し得る餘地は、充分にある。この場合、評語は「詩夫子」ではなく、「詩天子」でなければなるまい。

少なくとも、九世紀末の島田忠臣は、「詩帝」の出典をそこに求めていた。金程宇氏は、『墨客圖』・『詩人圖』乃至同系統の文獻が日本に傳來した時期に關して、次の記述を示される。大江匡房（1041～1111）が中國文學の史的展開を論じた文章に、それは見える。

□人作瑠璃臺、苟定人階品、世不用之。（『朝野群載』卷三「詩境記<sup>15</sup>」）

<sup>13</sup> 卞氏と駱偉里（2006）は「詩天子」説、駱禮剛（1999）99-100頁は「詩夫子」説を支持。

<sup>14</sup> 田氏家集注（1992）62-66頁所載の本文、注釋、現代語譯（三木雅博氏執筆）を參照。

<sup>15</sup> 「詩境記」の注釋としては、後藤昭雄（1987）がある。引用箇所はその323頁に見える。

「瑠璃臺」の語、「人」（詩人）の「階品を定め」という表現から、「瑠璃臺詩人圖」の書名が容易に想起される。この直前まで唐末に至る詩歌が取り上げられており、闕字（□）は或いは「唐」なのだろうか。ともかく、匡房の活動時期から見て、十二世紀初頭までに『詩人圖』と同類の文獻が日本に伝わっていたはずだ。先に掲げた忠臣の詩（881年の作）が『墨客圖』を踏まえるならば、その日本傳來の下限は、更に二世紀さかのぼると思しい。

もちろん、忠臣が王昌齡への「詩天子」の呼稱を知っていたにせよ、それが『詩人圖』等に基づくという保證は無い。ただ、筆者はその蓋然性には、一考の餘地があると思う。前々節で見た『墨客圖』が、後世の所謂「句圖」に分類し得る點に、これはよる。

「句圖」は個人、または諸家の詩篇から「摘句」、即ち句を摘み、概ね一聯を一単位として列挙した文獻で、宋人の撰述が確認される。『墨客圖』の佳句選録部分が唐以前の數少ない實例である點は、金氏が指摘された。唐代の「句圖」としては、他に『詩人主客圖』（次節参照）のみが傳わる<sup>16</sup>。

先に引いた島田忠臣の詩を、思い起こされたい。詩題にいうとおり、「拙詩章五百餘篇」が屏風に仕立てられた感動を、それは詠う。各篇の全體が記されたかは措いて、「十帖」もの「玉屏風」は、多分に視覺的な迫力を持つ「圖」の性格を帯びていたかもしれない<sup>17</sup>。彼は王昌齡所縁の「帝號」の語を用いたが、これはその稱が「圖」と關わるからではないか。然らば、王昌齡を高位に配する『墨客圖』の類の存在を、忠臣は知っていたことになる。

「圖」を含む書名について、今一つ申し添えたい。「琉璃堂」の名稱を冠したり、それと關わったりする繪畫の存在が知られる。『宣和畫譜』（1120年序）の卷七「人物三・宋・周文矩」に北宋末の宮廷が所藏した「琉璃堂人物圖」を著録する他、下記の作品を、現に目睹し得る。いずれも、南唐・周文矩の作とされる原畫の流れを汲むという。

1. 傳・周文矩（實は後世の模本）『琉璃堂人物圖卷』：The Metropolitan Museum of Art 所藏
2. （清代の模本）『琉璃堂人物圖卷』：Freer Gallery of Art 所藏
3. （1の後半部分と同じ構圖）『文苑圖』：北京・故宮博物院所藏<sup>18</sup>

<sup>16</sup>宋代の「句圖」も、概ね『吟窗雜錄』等に引かれる形（恐らく殘闕）で傳存する（『墨客圖』のような品第の要素は含まない）。この形式を専ら扱う記述や論文に羅根澤（1957）221-230頁、凌郁之（2000）、張海鷗（2007）、琴知雅（2012）がある。

<sup>17</sup>川口久雄（1981）126-128頁は「本文屏風」（屏風詩）と稱して忠臣の事例を論じる。

<sup>18</sup>『琉璃堂人物圖』等については徐邦達（1979）、同（1984）文字部分150-154頁、圖版部分206-208頁、金維諾（2004）299-302頁参照。

士人七名と佛僧一名（彼らが王昌齡を含む詩人かは確言できない）、侍者三名が畫面に會するこの作を、金程宇氏は「一種の想像から創作された詩人群像圖であり」、そこにいう「琉璃堂」とは『墨客圖』由來のもの」と論じられる。筆者は一步進めて、これらの圖像の他、『墨客圖』等と繪畫の關係について、『詩人圖』の逸文が見出された位置に注目したい。

『明文抄』卷三の當該箇所は、中國の著名人に關わる名數とその内容を示す部分の中にある。例えば、「琉璃臺詩人圖卅六人」の前後には「凌煙閣廿四人」と「南殿賢聖圖」が配される。前者は唐の宮城内凌煙閣にあった建國の功臣の圖像<sup>19</sup>、後者は唐以前の賢臣を描く日本の京都御所にある「賢聖障子<sup>20</sup>」に由來する。この兩者を初めとした連作畫の題材中に配する點より見て、同書の編者は、「琉璃臺」の圖を人物畫と見なしていたとも考えられる。

臆測に涉るが、後世の「三十六歌仙繪」と同様、肖像を含む『詩人圖』があったのかもしれない。その場合、「圖」は「句圖」以外に、「圖畫」の意をも帯びる。それが唐土から傳わった意識とすれば、畫題になるほどだから、『詩人圖』の廣範な普及を示そう。

本節では、前節で言及した「詩天子」説の一證左となり得よう日本漢詩を取り上げた。その原注は、皇帝・玄宗が王昌齡を「詩帝」に立てたと記す。また、島田忠臣の詩を屏風に書き記させたのは「大相國」（太政大臣）藤原基經（836～891）であった。詩人に對する權力者の殊遇にまつわる典故も數多い中で、忠臣はなぜ「帝號」の故事を選択したのか。

基經の忠臣に對する眷顧は、詩歌を「讀誦」の對象たるだけでなく、「觀賞」の對象たらしめた屏風を媒介とする。この屏風詩と（句圖、更には圖畫としての）「圖」の類似が彼に「詩帝」の典故を選ばせたのではないか。斷定は控えるが、ここに記して一説に備えたい。

## 五、品第と唐代の詩歌批評

「句圖」が摘句<sup>21</sup>によって成ることは、前節で既に述べたとおりである。『墨客圖』はその範疇に含まれるが、同書を構造的に支えるもう一方の柱は品第、即ち

<sup>19</sup>『舊唐書』卷六十五「長孫無忌傳」、『唐會要』卷四十五「功臣」、唐・呂溫「凌煙閣勳臣頌」二十二首并序（『文苑英華』卷七百七十六）參照。

<sup>20</sup>紫宸殿（南殿）母屋と北廂の境に立てられた襖障子。『古今著聞集』卷十一「畫圖」參照。

<sup>21</sup>古典文學におけるその意義は興膳宏（1995）71-96頁、張伯偉（2002b）326-345頁、馬歌東（2011）205-227頁に詳しい。

複数の人間・事物を幾つかの等級に配置する手法である。本節では、これら二つの要素を通じて、考察を進めたい。

いうまでも無く、中国での品第法の歴史は長い。聖人から愚人まで九等に秦以前の著名人を分類した『漢書』卷二十「古今人表」は、その早期の一例である。この流れは、後代にも續き、具体的な人名は缺くが一般論として、人間を人格・職業で神人より愚人に分かつ陳寛（九世紀中盤に生存）撰『二十五等人圖』（敦煌文獻 P.2518）<sup>22</sup>も存在する。藝術批評の世界も、例外でなかった。

ここで、南朝から北宋に至る品第式の藝術批評書を、成立した順に列挙しておく。佚書も含めて、等級の内容が明確な文獻に限る。以下、本節の敘述は筆者自身の舊稿<sup>23</sup>と多く重なるが、行論の都合上、止むを得ない仕儀として諒恕を請う。冒頭の三篇が南朝、末尾の四篇が北宋、他は唐代に編まれた論著だが、『墨客圖』と『詩人圖』は便宜上、唐の終わり近くに置く。

書名	分野	品第の内容（評價の高い順）
古畫品録	繪畫	第一品～第六品
詩品	詩歌	上・中・下品
書品	書法	上・中・下〔各々を更に上中下に三分〕
書後品	書法	逸品、上・中・下品〔各々を更に上中下に三分〕
畫後品	繪畫	上品〔一中下〕、中・下品〔各々を更に上中下に三分〕
書斷	書法	神・妙・能品
書估	書法	上・中・下估、第一等～第五等
書議	書法	十七人の書家を書體ごとに各8～9位まで格付け
畫斷	繪畫	神・妙・能〔各々を更に上中下に三分〕
詩式	詩歌	第一格～第五格
歴代名畫記	繪畫	上・中・下品〔各々を更に上中下に三分〕
<b>墨客圖</b>	詩歌	詩仙・夫子・宰相・大夫
<b>詩人圖</b>	詩歌	詩仙・天子・宰相・舍人・進士・客
詩人主客圖	詩歌	主・上入室・入室・升堂・及門
益州名畫録	繪畫	逸格、神・妙・能格〔各々を更に上中下に三分〕
五代名畫補遺	繪畫	神・妙・能品
聖朝名畫評	繪畫	神・妙・能品〔各々を更に上中下に三分〕
續書斷	書法	神・妙・能品

五世紀から十一世紀まで、繪畫・詩歌・書法の三分野に涉って、品第による批評書が著され續けた様子が、見て取れよう。格付けの対象は、『詩式』を除けば、全て藝術家である。ここに列挙された書名に基づく限りでは、唐代などいかにも、

<sup>22</sup>二十世紀後半の專論に王利器（1997）515-517頁、凍國棟（2003）、同（2005）、馬翼虹（2005）がある。

<sup>23</sup>永田知之（2008）41-57頁。小論と合わせて参照されたい。



品第法全盛の時期かと思われるが、實態はそう単純でもなかった。眞跡が散逸し、比較の対象が減少していく書畫の批評で、その衰勢が中唐期に姿を見せる<sup>24</sup>。

他にも、「逸」という批評用語が象徴する前代に例が無い作風を持ち、比較が困難な作品の登場等も、この傾向に拍車を掛ける。その果てには、明確な指標が存在し得ない藝術の分野で品第式の批評は成り立つか、と根本的な疑問も生じたと思しい。格付けの手法を用いない「述書賦」（『法書要録』卷五・六。775年以前成立）、品第に關しては先行文献のそれを部分的に踏襲しただけの『歷代名畫記』（847年頃成書）などの登場は、かかる傾向の現れだろう。

小論が課題とする、詩歌批評はどうだったろうか。梁の鍾嶸（469頃～518頃）『詩品』に次ぐ、現存最古の品第式詩歌批評書は詩僧・皎然（720頃～793以後）の『詩式』である。唐代の詩格として最も内容豊かな同書は、作者の詩論と例句の列擧という两部分から成る。うち後者は、先秦より唐まで五百首強の詩から約二千句を選んで、二句乃至十六句を一つの単位として、五つの格に分かつ<sup>25</sup>。

品第の対象が人物ではない点で、類例の稀な形式である。秀句の擧例に格付けを盛り込んだ試みは、対象こそ異なれ、『墨客圖』に通じるといえよう。これらに續く、摘句と品第を兼ねた批評書に『詩人主客圖』（以下、『主客圖』と稱する）がある。晩唐の張爲が撰述した同書は、著者自身をも含んだ唐代後半期の詩人八十餘名の詩風を「廣大教化」、「高古奧逸」、「清奇雅正」、「清奇僻苦」、「博解宏拔（援）」、「瑰奇美麗」の六つに分類して、各々に「主」（代表者）一人を置き、その下で評價の高い方から「上入室」、「入室」、「升堂」、「及門」という四つの品級に各人を配しつつ、それぞれの詩句若干を摘録する<sup>26</sup>。

撰者の張爲には、自らを「詩」の「天子」と述べる作（第三節後半で引用）を残す周朴（?～879）たち當時の詩人と交遊があったことなど、わずかな事跡しか傳わらない。なお、「入室」や「及門」等のランクは、『論語』「先進」篇で孔子が門弟を評した言葉に基づく。

厥後白樂天爲諷諫五十篇、亦一時之奇逸極言。昔張爲作詩圖五層、以白氏爲廣德大教化主、不錯矣。（『文苑英華』卷七百十四・唐・吳融「禪月集序」、899年の文章）

禪月大師貫休所吟千首、吳融侍郎序之、號曰西嶽集、多爲古體、窮盡物情。議者稱白樂天爲大教化主。（後蜀・何光遠『鑑誠錄』卷五「禪月吟」）

白居易（字は樂天）を「廣（德）大教化主」に位置付けていた点など、『主客圖』

<sup>24</sup>品第法とその變容は興膳宏（2008a）316-341頁、大野修作（2001）45-69頁参照。

<sup>25</sup>張伯偉（2002a）220-347頁、興膳宏（2008b）227-265頁、中森健二（2000）参照。

<sup>26</sup>王夢鷗（1987）204-215頁、楊明（2005）273-285頁、陳才智（2007）58-99頁参照。

の構成が唐末・五代の時期に知られていた事実を、これら二つの文章は示す。品第と摘句に、流派による詩人の明確な分類という要素を加えた同書だが、後世の評価は芳しくない。

**張爲主客圖**、義例迂僻、良堪噴飯。然其所詮、亦自有意、特創爲主客之說、**與鍾嶸謂源出某某者**、同一謬悠耳。(明・胡應麟『詩藪』外編卷三「唐上」)

**張爲主客一圖**、妄分流派、謬僻尤甚。(明・胡震亨『唐音癸籤』卷三十二「集録三・唐人詩話」)

前者の「與鍾嶸謂源出某某者」は、『詩品』が批評の対象とした詩人の約三分の一について、「其(A)源出B」、「(A)祖襲B」、「(A)憲章B」(BはAに先立つ人物)と各人間に見える師承・影響に関してコメントすることを指す<sup>27</sup>。「唐詩主客圖一卷、唐張爲撰。……近世詩派之說、殆出於此。要有不然者」(『直齋書録解題』卷二十二「集部・文史類」)と穏當な意見もあるが、同種の文獻がこれ以降、ほぼ皆無な事實は見逃せまい。『主客圖』自體、原本が失われ、南宋・計有功『唐詩紀事<sup>28</sup>』から復元した輯本だけが行われる點も詩學史上の高からぬ地位を示す。要するに、品第式藝術批評書は唐代末期、下火となりつつあった。

昔有詩客、嘗以**神聖工巧四品**分類古今詩句、爲說以獻**半山老人**。半山老人得之、未及觀、遽問客曰、如老杜勳業頻看鏡、行藏獨倚樓之句、當入何品。客無以對。遂以其說還之曰、**嘗鼎一臠**、他可知矣。(南宋・胡仔『苕溪漁隱叢話』前集卷首「序苕溪漁隱叢話」)

詩話類編(既存の詩話を再編集)に編者自身が附した序文から引用した。「半山老人」王安石(1021~1086)が某「詩客」の説を斥けたのは、提起された詩句をその人物が即座に分類できなかつたからだ。これが詩の一部を切り取って評價する行爲への懷疑を含む點は、明白だろう。もう一つ、この文脈の中で否定的に捉えられるのは、安直な品第だった。「神・聖・工・巧」が問診の技量を格付けする醫學用語(『黃帝八十一難經』「神聖工巧」)だと知れば、それは分かる。

この逸話は、時代を北宋後期に設定する。眞偽は措くにせよ、その背景には『主客圖』の類に對する宋人の冷淡さがあつたのではないか。現に北宋では「今則不復定品」(『圖畫見聞誌』卷首・郭若虛「圖畫見聞誌序」)と格付けはしないと作者自ら宣言する畫論書さえ、出るようになる。個別の論評では變わらず頻用される

<sup>27</sup>これらへの批判を含め『詩品』に對する歴代の言及は張伯偉(1999)197-339頁參照。

<sup>28</sup>同書の他に、南宋・顧文薦『負暄雜錄』(百卷本『說郛』卷十八)、南宋・陳耆卿『嘉定赤城志』卷三十二「人物門一」の任翻、項斯、周朴の條にも、『主客圖』の引用が見える。

が、南宋以降の藝術諸分野において、品第（と文學の場合は詩文の摘録）を主とした批評書は、従前ほどの位置を占めなくなる。

確かに、品第は甚だ分かりやすい批評の方法であろう。また、摘句は最も原始的な評価の手法だ。しかし、詩人を等級付け、佳句を附すだけで、後は読者の判断に任せるのでは、厳密な意味で詩歌批評の名に値するだろうか。本節で觸れた『詩式』は品第・摘句の書だが、撰者の詩論も多量に含み、その聲價の高さはこの部分によるといってよい。これとは對照的に、現存の逸文に限ると、著者自身の議論が、『主客圖』にはほとんど見られない。

従って、先に推測した中唐に兆す摘句・品第式批評の地位低落が事實ならば、宋以降に同書が好評價を得るとは考え難い。『墨客圖』と『詩人圖』についても、事は全く等しい。かくて、『主客圖』は南宋の文獻（注28）に引かれ、相當な人の目に入った故に批判された。

その一方で『墨客圖』と『詩人圖』は、恐らく他書にわずかばかり引用された後、比較的早くに亡佚して、批評の對象にすらほぼならなかった。ただ、これら諸文獻の散逸には、なお考究の餘地もあろう。次節で、それについて考える。

## 六、批評書と番付（等級表）の間

『墨客圖』・『詩人圖』と唐代に著された他の品第式批評書との大きな相違は、品級名にある。即ち、兩圖は「仙」も含め當時、人間の肩書に直接なり得た語彙を使う。包含する詩人（第二・三節参照）から、兩圖撰述の上限と思しき中唐の「詩仙」の語を例に取ろう。

紫煙樓閣碧紗亭、上界詩仙獨自行。（『唐詩紀事』卷四十四・王建「上李庶子」）

王建（?～830?）がこの詩を奉ったのは、高名な文學者・李益（748～827）とは同姓同名の同時代人らしい。宮廷を仙界に例えて、そこで活躍する人物を「詩仙」と呼んだものだ。

白居易は「詩魔」、「詩仙」の語を詩文の中で度々用いた。特に著名な前者は、作詩の意の止み難い内心の情動を指すと解される。實は、この表現はかかる思いを抱く彼の自稱にも使われた。また、後者は「詩豪」などと同様、彼を含めた詩人らの仲間内での呼稱ともなる。

知我者以爲詩仙、不知我者以爲詩魔。（『白氏文集』卷二十八「與元九書」）

客有詩魔者、吟哦不知疲。（同卷六十二「裴侍中晉公以集賢林亭即事詩二十六韻見贈猥蒙徵和才拙詞繁輒廣爲五百言以伸酬獻」）

詩仙歸洞裏、酒病滯人間。（同卷十九「待漏入閣書事奉贈元九學士閣老」）

彭城劉夢得、詩豪者也。（同卷六十「劉白唱和詩解」）

心知洛下閑才子、不作詩魔即酒顛。（劉禹錫『劉夢得文集』外集卷一「春日書懷寄東洛白二十二楊八二庶子」）

詩仙有劉白、爲汝數逢迎。（『文苑英華』卷一百六十一・牛僧孺「李蘇州遺太湖石奇狀絕倫因題二十韻奉呈夢得樂天」）

第一の例において、理解者は白居易を「詩仙」といい、他は「詩魔」と呼ぶと述べる。第二の例も、自稱である（「客」の中に作者自身を含む）。第三の例は、翰林院勤務の親友・元稹（779～831）を指したもので、先に挙げた王建の詩と同じ方向の使用例といえる。

續く二例は、白居易と劉禹錫の交遊に關わる作品である。一方では前者が後者を「詩豪」と呼び、もう一方では主客が轉じて後者が前者を「詩魔と作らず」酒に沈湎していると戯れる。最後の例では彼らと親しい牛僧孺（779～847）が「劉白」（劉の字は夢得）を「詩仙」と評するが、次に挙げる宣宗（元號は大中）が大詩人の死を悼んだ例もこれに等しい。

白樂天去世、大中皇帝以詩弔之曰、綴玉聯珠六十年、誰教冥路作詩仙。

（以下略）（『唐摭言』卷十五「雜文（一作雜記）」）

劉白のような功成り名遂げた詩人ばかりが、「詩仙」と呼ばれるわけでもない。終生不遇だった賈島（779～843）や詩壇で著名でもなかつたろう人物にも、この言葉は使われる。

野客狂無過、詩仙瘦始眞。（『文苑英華』卷二百七十八「送別賈島」）

君到亦應閒不得、主人草聖復詩仙。（『姚少監詩集』卷九「和王郎中題華州李中丞廳」）

共に姚合（?～839以降）の詩である。前者では榮達と無縁な詩人への評語として、後者では「草聖」（盛唐の書家・張旭の異稱として著名）と並べて「詩仙」が使われる。詩語のみ見てきたが、他者への褒辭として機能したらしい。ここで、目を日本文學に轉じてみよう。

遇境芳情無晝夜、將含雞舌伴詩仙。（菅原道眞『菅家文草』卷五「就花枝應製」）

詩臣膽露言行樂、女妓粧成舞步虛。（同卷一「早春侍内宴同賦無物不逢春應製」）

前者は同題の下、複数人で詠じた詩（891年の作）の末尾で、他の作者を「詩仙」と呼ぶ。因みに、島田忠臣（第四節）にも「七言就花枝應製」（『田氏家集』巻下）があるので、彼もその中に含まれよう。後者（868年の作）の「詩臣」は、文學の臣という意で自稱として現れる。また、平安朝文學で類似の用語が現れるのは、漢詩の世界だけではなかった。

然猶有先師**柿本大夫**者、高振神妙之思、獨步古今之間。有**山邊赤人**者、竝**和哥仙**也。（『古今和歌集』巻末「古今和歌集序」）

紀淑望（?～919）の手に成るこの所謂「眞名序」は、柿本人麻呂と山部（邊）赤人という『萬葉集』の二大歌人を、「和哥（歌）仙」と稱する。同書巻首の「假名序」で紀貫之（866/872?～945）は、これを「哥の聖」と表現した。道眞の詩や『古今集』（905年奏上）より、「仙」字を含む文學者への呼稱は、九・十世紀の日本においても使われていたと分かる<sup>29</sup>。

これらの諸例から、「詩〇」の語（多くは尊稱）が唐中期は元より、少し後の日本でも、用例を検し得る言葉と知られる。「詩仙」が専ら李白を指すようになるのは、後代のことである。従って、それが『墨客圖』・『詩人圖』で最上級のランクとされる点も奇異ではない。その一方で、「詩天子」や「詩宰相」は、宋まで範囲を広げても使用例は、僅少に止まる。次に類書と、陸佃（1042～1102）が趙令時（1051～1134）の作に和した詩の一節を挙げる。

詩天子（**王昌齡**集云、**王維**詩天子、**杜甫**詩宰相） 詩宰相（**王禹偁**云、**杜甫**且爲詩宰相）（南宋・葉廷珪『海録碎事』巻十九「文學部下・詩門」）  
他日若稱**詩宰相**、定應先後秉鈞陶。（北宋・陸佃『陶山集』巻二「次韻和趙令時」）

陸佃のいう「詩宰相」は、通常の贊辭だ。興味深いのは類書に引く出所不明（いま残る王昌齡、王禹偁の著作に見えず）の用例である。『墨客圖』・『詩人圖』とも王維を「詩宰相」に、杜甫を前者は「詩大夫」、後者は「詩客」に位置付ける（第二・三兩節参照）。同種の等級名を用いつつ、品第は兩圖と異なる言説（文獻）が存した事實を、これらは示唆する。

いったい、『墨客圖』や『詩人圖』が詩人番付ともいべき性格を帯びることは、品第や社會的地位を借りた等級名より明らかだ。小論は現代の觀點から、批評書として兩者を扱ってきたが、後世への流傳を元々意圖せぬ、時代に密着した番付の性質も捨象できまい。それだけに唐宋の各時期を通じて、兩圖に類する文獻は

<sup>29</sup>新聞一美（2003）41-54頁参照。白居易や道眞の詩文での用例は、これに據った。

多数あっても不思議でない。『海録碎事』に引く『王昌齡集』も、別集ではなく、王昌齡を頂點に置く番付だったかもしれない。

選録する詩人・品第の高下で、『墨客圖』と『詩人圖』は大筋で似通う。ただ、後者が孟郊（751～814）や劉禹錫・白居易を含むことなど差違も存する。恐らく、この點には次のような説明が可能ではないか。即ち、前者（乃至同系統）の文獻が流布する中、詩人の顔觸れが既に時代遅れと考えた人物が、劉白ら中唐詩壇の重鎮を加えるなどして後者に改編し、時流に合わせた修正、換言すれば本來は壽命が短い番付の延命を圖った、と。

だが、その延命期間も短かったと推測される。『詩人圖』が生前より拔群の文名を有した白居易をほぼ末席に置くことは、中・晩唐期一般の世評とは距離がある。また、こちらは『墨客圖』もそうだが、杜甫の席次が低い。彼に関しては、王禹偁（954～1001）の「杜甫すら且つ詩宰相と爲る」という一句（『海録碎事』所引）を、本節で既に挙げた。

この言葉は、宋初に上昇中だった杜詩への評價と、かかる流れを全面的には容れない王禹偁（白居易の詩風を愛したことで知られる）の如き人物の存在を示す。それはともかく、詩人として他を壓する杜甫の名聲が北宋後期に確立して後は<sup>30</sup>、『墨客圖』の「詩大夫」、『詩人圖』の「詩客」どころか、「詩宰相」でさえその評語としては、不足といわざるを得まい。

第三節で引いた『後村詩話』には、「唐人の琉璃堂圖は昌齡を以て詩天子と爲し、其の之を尊ぶこと此くの如し」とあった。撰者・劉克莊（1187～1269）が見た『琉璃堂圖』の内容が『墨客圖』や『詩人圖』の逸文に等しければ、王昌齡が李杜らの上位にある同書の構造は、南宋人の彼にはさぞ奇妙に見え、或いはそれが彼にこの感想を記させたものか。『詩品』が後世被った批判の一半は、例えば「陶淵明が（上品ではなく）中品にあるのは不當」と品第に矛先を向ける（注27）。價值觀を共有せぬ後人には、前代の理解不能な格付けなど、無意味に取られやすい。兩圖が後世、顧みられなかった理由の一端もここにある。

更に、そこには品級名の問題もある。「詩天子」など大仰な呼稱は、品第といわんより、安易な決め付けと受け取られかねない。格付けに不賛成なのは同じでも、「逸品」、「第一格」の類に比して、違和感は大きかったろう。「天子」の語を詩評に用いる點を不謹慎に取る向きの輕視も想像される（「夫子」の異文も、書寫者側の規制で發生したのかもしれない）。摘句・品第法の衰退については、前節で略述した。これら時代的な背景に加えて、本節で述べた個別の要因こそが、『墨客圖』や『詩人圖』に殘闕をもたらしたのではないか。

<sup>30</sup>中唐から時間を掛けて杜詩評價が高まる過程は、黒川洋一（1977）235-280頁参照。

最後に勝者となった文學觀と大きく齟齬を生じる批評は、大半が文學史の淘汰に堪え得ない。臆気ながら、兩圖が輪郭だけでも今に傳えたことは、その意味で全くの僥倖だった。

## 七、おわりに

高麗中期の高官・李奎報（1168～1241）に「花王」、「鶯友」、「錢兄」、「燈婢」、「竹君」、「月娥」と擬人法を用いた語彙を各句に配した詩が傳わる。その冒頭二句に、こうある。

爲引詩天子、方斟酒聖人。（『東國李相國後集』卷一「借名勸酒」）

後句の「聖人」は清酒の異稱である。前句で「李奎報は中國典籍に基づいて「詩天子」の一詞を使用したはずであり、その稱號の影響は海東まで及ぶに至った」という金程宇氏の指摘は正しかろう。ただ、この文脈で「詩天子」が持つ意味は、やや不分明なようだ。

これとは異なり、第四節で見たとおり、島田忠臣は「帝號」の由來を確實に意識した上で、自作の詩にそれを詠み込んだ。玄宗が王昌齡を「詩帝」に立てたという逸話の眞偽・性格は、いま問わない。ただ、『詩人圖』を含む諸種の文獻が、その淵源は中國發祥であることを保證する。むしろ、詩歌をめぐる、詩人の傳説や人物評が、日本にまで傳播した點が注目される。これについては、空海の別集『遍照發揮性靈集』に、考え合わせるべき記述がある。

王昌齡詩格一卷、此是在唐之日、於作者邊偶得此書。古詩格等雖有數家、近代才子切愛此格、當今堯日麗天、薰風通地、垂拱無爲、頌德溢街、不任手足、敢以奉進。庶令屬文士知見之矣、還恐招恥遼豕。……弘仁二年六月二十七日 沙門空海進。（卷四「書劉希夷集獻納表一首」）

王昌齡集一卷……弘仁三年七月廿九日 沙門空海進。（同卷四「獻雜文表一首」）

空海が入唐求法より歸國する際（806）、大量の漢籍を携えたことは、よく知られる。ここに挙げた二つの上表は、そのうち王昌齡の『詩格』（注12）と詩集を嵯峨天皇（在位809～823）に弘仁二年（811）、三年（812）の二度に涉って献上した消息を示す。

この事實から、兩書に對する空海の高い評價が見て取れる。現に、その『文鏡祕府論』には『詩格』からの引用が相當量見える。かかる批評は、初めの表に「近

代の才子 切に此の格を愛す」といい、『河岳英靈集』(第二節所引)が王昌齡を「曹劉陸謝」(曹植、劉楨、陸機、謝靈運)ら魏晉・劉宋の名立たる詩人の數百年を隔てた後繼者と述べる唐人のそれ——盛・中唐の交に限っては相當な力を持った——を直接受けるものだった。彼を盛唐詩人の頂點とする『墨客圖』と同様の見解は、當人の死後遅くとも半世紀で、日本にも達していたと分かる。想像を逞しくすれば、「詩天子」の稱も、既にもたらされていたかもしれない。

周知の如く、九世紀中葉から日本の詩壇は、白居易禮贊の風潮に席卷された。大江匡房は、「瑠璃臺」の「階品」は「世に之を用いず」と述べている(第四節、注15)。空海が傳えた極度な王昌齡の重視は、中唐以降の本國と同じく、平安朝でも特に力を持たなかった。

ただ、それが幾分かの印象を與えたことは、疑うべくも無い。『明文抄』に引く『詩人圖』の逸文は、その最も見やすい例である。また島田忠臣の漢詩は、極ささやかな痕跡だろう。

總じていえば、これらは斷片的な材料でしかない。しかし、『墨客圖』は殘闕でも、現存する希有な唐代の「句圖」である。誰が何故に編んだかなど、史料不足ゆえ、今後の検討に俟つ課題は多い。だが、番付と見なす第六節の所説が確かならば、一時代の好尚に基づくため残り難いその實例というだけで、同書と『詩人圖』の引用は貴重極まりない。また、唐代中期にこの種の文獻が享受されていた證據としても、兩圖の有する意義は小さくない。

その形式について一點だけ附言すれば、『詩人圖』の場合だと、「詩進士」、「詩舍人」、「詩宰相」と官名を用いた等級は、やはり目を引く。作詩文を課された進士科の及第者が屢々宰相まで昇り得た當時における官僚社會の様相が、この命名の背景にあるのではないか。

また前節で示した、白居易らの詩作が顯著になった後、『墨客圖』が『詩人圖』に修改されたとの見通しが大過無ければ、その事實は、王昌齡への尊崇が一面では生き残ったことを示す。加えて、「詩仙」の語の使用など、平安朝文學に對する唐代詩學の影響を考える一助とも、兩圖はなり得よう。

最後に和漢比較文學に關わって、一つ問題を提起したい。「圖」字を題名に含む摘句の書は、『墨客圖』がいま見られる資料の範囲内では、最も古い。ただし、詩歌の全體ではなく佳句のみ録した選集は、それ以前にも存在した。唐初から八世紀以前の作として、『古文章巧言語』、『古今詩人秀句』、『續古今詩人秀句』などの書名が傳わる。

中でも、『古今詩人秀句』は『文鏡祕府論』南卷「集論」に撰者・元兢による「後序」が引用され、また『日本國見在書目録』(九世紀末の成書)冊「惣集家」に著録



される<sup>31</sup>（他に『秀句集』と題した文献もそこに見える）。従って、九世紀を通じて、日本に同書が存在したことは疑いない。「句圖」とこれら全て散逸した「秀句集」（いま假にこう呼ぶ）との関係は詳らかでない。中國におけるこの状況とは對照的に、邦人撰述の佳句選集は、今も見ることができる。

唐詩の秀句を和歌に翻案した『句題和歌』（894年奏上）はやや特殊な形式ながら、その先蹤といえようか。續いて『千載佳句』（十世紀中頃）、選句の對象を日本の詩文にまで広げた『和漢朗詠集』（十一世紀初頭）、『新撰朗詠集』（十二世紀前半）が著された。中國の「秀句集」がこれらに影響を與えた可能性は、夙に指摘される<sup>32</sup>。摘句による編集、『古今詩人秀句』等の傳來を考慮に入れば、蓋然性の高い説といえる。更に筆者は、「圖」と題する摘句の書も、日本人の佳句選集編纂における雛型になり得たものかと考える。

確かに、佳句を配した『墨客圖』の類がいつ日本に持ち込まれたか、現段階で確證は得られない。だが、「句圖」、殊に非品第式の作（注16）と詩句ならば多く一聯ずつ列ねる『千載佳句』等との類似は、朗詠という目的の有無、部立ての差異はあるにせよ否定し難い。より古い「秀句集」が現存せぬ以上、兩者の比較は、試みられる價值を有しよう。それにつけて、思い合わされる事實がある。

奉宣聖旨、令空海書兩卷古今詩人秀句者。……弘仁七年八月十五日  
沙門空海上表。（『遍照發揮性靈集』卷三「勅賜屏風書了即獻表」）

弘仁七年（816）、勅命を奉じて空海は、『古今詩人秀句』の内容を屏風に書いたという。その目的は定かでないが、「本文屏風」（注17）と呼ばれる作品群は、この書寫を嚆矢とする。先に言及した島田忠臣の「詩章五百餘篇」を記した「玉屏風」も、その流れを汲んでいよう。第四節の末尾でも述べたが、屏風への書寫という行爲は、詩歌を「讀誦」だけでなく、「觀賞」の對象たらしめる側面を持つだろう。そして、そこには「句圖」なる呼稱、『墨客圖』等の書名が持つ意味を解く鍵があるかと思う。

「句圖」と總稱される文献と表題に「圖」字を含まない摘句の書の間には質的な差があるかは、疑問とせざるを得ない。ただ、書目等に徴する限り、唐後期以降、量的には前者が優勢になっていく。「句圖」という文學史上の用語が通行する點が、それを象徴する。これは或いは、秀句の列擧を「圖」として觀賞する傾向の進展を示すのかもしれない。外見上は詩句の羅列でしかない「句圖」において、詩歌批評の性格は、相對的に希薄ともなろう。

<sup>31</sup>『古今詩人秀句』（七世紀後半に成書）については、興膳宏（2008b）435-437頁参照。「秀句集」に關する筆者自身の見方は、永田知之（2008）30-34頁に示した。

<sup>32</sup>興膳宏（1995）80-88頁。

中國で起こっていた佳句の「觀賞」との関連の中で、空海の『古今詩人秀句』書寫にも、再考される餘地があろう。この意味で、これらの動きを概ね唐末、具體的には『主客圖』から説き起こそうとする先行研究（注16所掲）にも、補正の要を認め得るのではないか。やはり品第を含む點は特異だが、より早い『墨客圖』・『詩人圖』（後者の逸文は摘句を缺くが）が「句圖」の先驅であることは間違い無いからだ。

小論の分析は、非常に初歩的な段階に止まる。しかしながら、もし兩圖の例に即して、日本の類書・漢詩が持つ中國學研究での有用性を些少でも示せたならば、甚だ幸いである。

## 参考文献一覧

### 【日本語によるもの】

- 遠藤光正（1984）：『類書の傳來と明文抄の研究——軍記物語への影響』（あさま書房）
- 大野修作（2001）：『書論と中國文學』（研文出版）、小論関連部分は「『述書賦』の性格——中唐期の書論」として松本肇・川合康三編『中唐文學の視角』（1998年）に初出。
- 川口久雄（1981）：『繪解きの世界——敦煌からの影』（明治書院）、小論関連部分は「我が國における題畫文學の展開」として山岸徳平編『日本漢文學史論考』（岩波書店、1974年）に初出。
- 金程宇（2011）：「詩學と繪畫——日中の唐代詩學文獻『琉璃堂墨客圖』をめぐって」、『學林』53・54 黒川洋一（1977）：『杜甫の研究』（創文社）、小論関連部分は「中唐より北宋末に至る杜甫の發見について」として『四天王寺女子大學紀要』3（1970年）に初出。
- 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「日中秀句考」として『文藝論叢』40（1993年）に初出。
- 興膳宏（2008a）：『新版 中國の文學理論』（清文堂出版）、小論関連部分は「詩品と書畫論」として『日本中國學會報』31（1979年）に初出。
- 興膳宏（2008b）：『中國文學理論の展開』（清文堂出版）、小論関連部分は「詩品から詩話へ」、「皎然詩式の構造と理論」、「唐代詩論の展開における皎然詩式」として各々『中國文學報』47（1993年）、50（1995年）、同55（1997年）に初出。
- 後藤昭雄（1987）：「大江匡房「詩境記」私注」、和漢比較文學會編『中古文學と漢文學』II（汲古書院）

新聞一美（2003）：『平安朝文學と漢詩文』（和泉書院）、小論関連部分は「白居易の詩人意識と『菅家文草』「古今序」——詩魔・詩仙・和歌ノ仙」として『和漢比較文學』17（1996年）に初出。

續群書類従（1928）：塙保己一集、續群書類従完成會編『續群書類従』30下（續群書類従完成會）

田氏家集注（1992）：小島憲之監修『田氏家集注』卷之中（和泉書院）

永田知之（2001）：「先達の姿——唐人の意識下に於ける陳子昂」、『中唐文學會報』8

永田知之（2008）：「摘句と品第——皎然『詩式』の構造」、『東方學報』京都82

永田知之（2010a）：「『吟窗雜録』小考——詩學文獻としての性格を探る試み」、『東方學報』京都85

永田知之（2010b）：「書儀と詩格 - 變容する詩文のマニュアルとして」、『敦煌寫本研究年報』4

中森健二（2000）：「唐皎然『詩式』考」、立命館大學人文學會編『寛・松本教授退職記念中國文學論集』（立命館大學人文學會）

山内洋一郎（2012）：『本邦類書玉函祕抄・明文抄・管蠡抄の研究』（汲古書院）

#### 【中國語によるもの】

王秀梅（1997）：王秀梅整理『吟窗雜録』（中華書局）

王夢鷗（1987）：『傳統文學論衡』（時報文化出版公司）、小論関連部分は「唐「詩人主客圖」試析」として『中央日報』1985年3月21日・28日に初出。

王利器（1997）：『曉傳書齋集』（華東師範大學出版社）、小論関連部分は「敦煌唐寫本《二十五等人圖》跋」として『人文雜誌』1980-5（1980年）に初出。

金維諾（2004）：『中國美術史論集』上（黑龍江美術出版社）、小論関連部分は「從華盛頓到紐約——歐美訪問散記之三」として『美術研究』1982-2（1982年）に初出。

琴知雅（2012）：「詩句圖的傳統與文學的活用」、『唐代文學研究』14

黃永武（1987）：「敦煌所見孟浩然詩十二首的價值」、『敦煌的唐詩』（洪範書店）

徐俊（2000）：『敦煌詩集殘卷輯考』（中華書局）

徐邦達（1979）：「琉璃堂人物圖與文苑圖的關係」、『美術研究』1979-2

徐邦達（1984）：『古書畫偽訛考辨』上卷（江蘇古籍出版社）

張海鷗（2007）：「從秀句到句圖」、『文學評論』2007-5

- 張伯偉（1999）：『鍾嶸詩品研究』（南京大學出版社）、舊版は1993年刊。
- 張伯偉（2000）：『中國詩學研究』（遼海出版社）、小論關連部分は「論《吟窗雜錄》」として『中國文化』12（1995年）に初出。
- 張伯偉（2002a）：『全唐五代詩格彙考』（江蘇古籍出版社）
- 張伯偉（2002b）：『中國古代文學批評方法研究』（中華書局）、小論關連部分は「摘句論」として『文學評論』1990-3（1990年）に初出。
- 陳才智（2007）：『元白詩派研究』（社會科學文獻出版社）、小論關連部分は「《主客圖》與元白詩派的成立」として『中國詩學』7（2002年）に初出。
- 凍國棟（2003）：「讀敦煌所出唐寫本《二十五等人圖》論漢唐間社會觀念的某些變遷」、張國剛主編『中國中古史論集』（天津古籍出版社）
- 凍國棟（2005）：「敦煌所出寫本《二十五等人圖》補論」、『魏晉南北朝隋唐史資料』22
- 馬歌東（2011）：『日本漢詩溯源比較研究』（商務印書館）、小論關連部分は「中日秀句文化淵源考論——以唐詩的秀句傳承及其域外影響為中心」として『陝西師範大學學報（哲學社會科學版）』2003-2（2003年）に初出。
- 馬翼虹（2005）：「從敦煌遺書《謹案二十五等人圖》看中國古代的道德教育」、『敦煌研究』2005-5
- 畢士奎（2008）：『王昌齡詩歌與詩學研究』（江西人民出版社）
- 卞孝萱（2010）：『卞孝萱文集』2（鳳凰出版社）、小論關連部分は「唐《琉璃堂墨客圖》殘本考釋」として『唐代文史論叢』（山西人民出版社、1986年）に初出。
- 楊明（2005）：『漢唐文學辨思錄』（上海古籍出版社）、小論關連部分は「淺論張爲的《詩人主客圖》」として『文學遺產』1993-5（1993年）に初出。
- 羅根澤（1957）：『中國文學批評史』2（古典文學出版社）、小論關連部分は『晚唐五代文學批評史』（商務印書館、1947年）に初出。
- 駱偉里（2006）：「“詩天子”“詩夫子”孰是孰非」、『蘇州教育學院學報』2006-1
- 駱禮剛（1999）：「王昌齡二題」、『文學遺產』1999-2
- 李珍華（1994）：『王昌齡研究』（太白文藝出版社）
- 凌郁之（2000）：「句圖論考」、『文學遺產』2000-5

（作者はハンブルグ大學アジア・アフリカ研究所研究員）

## 敦煌遺書《比丘含注戒本》之基礎研究 ——寫本系統與成書年代\*

定源（王招國）

《比丘含注戒本》，又稱《四分律比丘含注戒本》或《四分律含注戒本》，是唐代道宣（596–667）的律學著作之一。道宣一生，勤於筆耕，著述內容涉及史書、目錄、感通、戒律等多種領域。道宣的著作現基本上已收入《大正藏》或《續藏經》，為大家所習見。但值得注意的是，上世紀初在中國西陲發現的敦煌遺書中，保留了不少道宣的律學著述，比如：《四分律刪繁補闕行事鈔》<sup>1</sup>、《四分律刪補隨機羯磨》<sup>2</sup>以及本文所要討論的《比丘含注戒本》，甚至還有未為歷代大藏經所收的《行事鈔中分門圖錄》<sup>3</sup>。從文獻整理的角度看，敦煌遺書中的道宣著作，其抄寫年代均比《大正藏》或《續藏經》所依據的底本要早，更多保留了刊刻之前的文本面貌，可謂是研究道宣著述的珍貴資料。

道宣是中國佛教史上舉足輕重的人物，迄今為止，中外學界對他的生平、著述、思想等方面多有研究，不勝枚舉。然而，管見所及，充分利用敦煌遺書對道宣的著述進行整理與研究的專論似乎不多。1997年3月，龍谷大學佛教文化研究所編輯出版有《敦煌寫本〈本草集注序錄〉·〈比丘含注戒本〉》，該書除了將龍谷大學所藏「本草集注序錄」與「比丘含注戒本」（以下，簡稱“龍大本”）影印公開之外，並進行了解題研究<sup>4</sup>。就中對《比丘含注戒本》的研究認為：現存敦煌遺書有三十一號，龍大本

\*2012年7月7日，本文曾以“敦煌本《四分律比丘含注戒本》の研究——特に系譜と成立に關して”為題，在京都大學人文科學研究所主辦的“敦煌寫本與日本古寫本”國際研討會上作了口頭發表（日文），當時承蒙高田時雄先生的關照，並得到山口正晃先生的指教，在此謹表謝意！

<sup>1</sup>據筆者初步統計，敦煌遺書《四分律刪繁補闕行事鈔》至少有70號，分別是北京國家圖書館藏29號、大英圖書館藏10號、法國國家圖書館藏8號、俄羅斯東洋學研究所藏18號、中國國內散藏5號。各自寫本編號從略。

<sup>2</sup>據筆者初步統計，敦煌遺書《四分律刪補隨機羯磨》至少有42種，分別是北京國家圖書館藏10號、大英圖書館藏15號、法國國家圖書館藏7號，俄羅斯科學院東洋學研究所聖彼得堡分所藏13號、中國國內散藏2號。各自寫本編號從略。

<sup>3</sup>本文獻內容為道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》的科分，敦煌遺書僅存BD14522（北新722）一號。蘇軍曾有整理本，可參見方廣錫主編《藏外佛教文獻》第1輯，宗教文化出版社，1995年12月，第101–168頁。

<sup>4</sup>龍谷大學佛教文化研究所編、龍谷大學善本叢書16《敦煌寫本〈本草集注序錄〉·〈比丘含注戒

是唯一首尾俱全的寫本，約抄於八世紀後半葉，在同類文獻中書寫最早，保留了文本的最初形態。同時指出，龍大本從第 606 行之後書寫形式有所變化，可能是另人所抄，並推定《比丘含注戒本》的成書時間當在貞觀四年（630）至同八年（634）之間。之後，同研究所還發表了「敦煌寫本《比丘含注戒本》釋文」，將龍大本與《大正藏》卷第四十（No.1806）所收本（以下，簡稱“大正藏本”）進行了校異，為我們了解兩者文字的異同提供了極大方便。

近年來，隨著世界散藏敦煌遺書的陸續公開，可以斷定為《比丘含注戒本》的寫本已達到了五十餘號，遠遠超出當年所統計的數字。有趣的是，通過我們對這些寫本的整理發現，除了少數寫本與大正藏本內容近似之外，大多數寫本與大正藏本內容差異較大，顯然是另一種異本。同一種著述，同一人所撰，何以在不同文本之間會有如此差異？這是值得探討的問題。詳審敦煌遺書與大正藏本之文字，那些差異難以認為是寫本在轉抄過程中由於誤抄或脫落所致，似乎另有人為的原因，或是道宣自身刪改治訂，亦未可知。與此相關，《比丘含注戒本》是否成書於貞觀四年（630）至同八年（634）之間，也就成為一個值得再探討的問題。

有鑒於此，本文擬對敦煌遺書《比丘含注戒本》進行初步整理，以大家普遍所熟知的大正藏本為比定標準，在分析敦煌遺書諸本系統的基礎上，就《比丘含注戒本》的成書時間與過程提出筆者的粗淺看法，希望能為研究道宣及其著述的學者提供參考。不當之處，尚乞方家指正！

## 一、寫本敘錄

根據筆者目前所掌握的資料，敦煌遺書中可判定是《比丘含注戒本》的寫本至少有五十餘號。為了論述方便，茲依所藏機構將各寫本的書誌概要敘錄如下：

### （一）北京國家圖書館藏（共 19 號）

BD00881（820.5 × 28.0cm）：首殘尾全，楷書，卷子本，存 12 紙，每紙 36 行，每行 21 字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。各戒條前有朱筆符號，天界上方另有墨筆序號。內容存“若惡我亦不向諸大德”至“餘者無犯也”。尾題作“注四分戒本卷上”。

BD01415（538.0 × 31.0cm）：首尾均殘，楷書，卷子本，存 13 紙，每紙 27 行，每行 27 字左右。有天地界，烏絲欄，部分有雙行割注。內容存“譬如人毀□”至“使語比丘言大”。

BD01725（108.0 × 31.0cm）：首尾均殘，楷書，卷子本，存 3 紙，每紙 27 行，每

---

本》》，東京：法藏館，1997 年 3 月。解說篇部分收入藤枝晃先生執筆的“寫本解題”，以及上山大峻、龍口明生先生執筆的“龍谷大學所藏敦煌本《比丘含注戒本》解說”。

行 27 字左右，有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“德有執事人不須衣”至“佛在舍衛”。

BD01874 (298.5 × 31.0cm)：首尾均殘，行楷，卷子本，存 8 紙，每紙 27 行，每行 28 字左右。有天地界，烏絲欄，部分有雙行割注。內容存“…□戒本序 太一山沙門□□□□”至“若問若不問佛勅諸比丘問能”。

BD01927 (772.5 × 27.0cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存 27 紙，每紙 29 行，每行 33 字左右。有淡墨界，烏絲欄。注釋部分比本文文字稍小，無雙行割注。內容存“木叉佛波羅”至“十六強敷戒”。

BD02064 (130.5 × 30.5cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存 3 紙，每紙 32 行，每行 27 字左右。有天地界，烏絲欄，無雙行割注。內容存“比丘處乃至無住處”至“故如事足如是持”。卷末雖有餘白，但中途輟筆，沒有續抄。

BD02143 (346.5 × 32.0cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存 8 紙，每紙 35 行，每行 29 字左右。有天地界，烏絲欄，無雙行割注。內容存“睡眠無所覺知不受樂”至“場者於中治五穀”。

BD02368 (244.5 × 28.0cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存 7 紙，每紙 28 行，每行 30 字左右，有天地界，烏絲欄，無雙行割注。內容存“半月□…/三種和合”至“若僧不去遣僧中”。卷末雖有餘白，但中途輟筆，沒有續抄。

BD02821 (167.5 × 31.0cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存 5 紙，每紙 28 行，每行 31 字左右，有天地界，烏絲欄，部分有雙行割注，有時將注文抄成與本文一樣的大字。內容存“便與露□…/若比丘令非親里”至“譏索白佛制戒也”。

BD03737 (259.0 × 31.0cm)：首全尾殘，楷書，卷子本，存 7 紙，每紙 23 行，序文部分每行 22 字左右，注釋部分每行 40 字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。卷面有乙倒、刪除等符號，有行間校加字。除了“二盜戒緣”之外，各戒條目之前均有序號。內容存“比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述”至“舉過白佛因制此戒也”。

BD04278 (609.0 × 31.0cm)：兩面書寫，楷書，卷子本，存 14 紙。背面抄「佛名懺悔文」(擬)，正面抄《比丘含注戒本》，首尾均殘，每紙 30 行，每行 30 字左右，注釋部分一行有時超過 40 字。有天地界，烏絲欄，雙行割注。卷面有乙倒、刪除等符號，有行間校加字。戒名部分用朱筆，注釋部分用墨筆抄寫。內容存“被地施敷具飲食豐足”至“不自舉不教人舉者”。卷末墨筆另抄“勅受河洒應 曹元忠”一行大字。

BD05853 (593.0 × 32.0cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存 14 紙，每紙 30 行，每行 25 字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。卷面有乙倒、刪除等符號，有行間校加字。內容存“□…□門釋道宣述”至“過三由旬者尼薩耆波逸提”。卷末雖有餘白，但中途輟筆，沒有續抄。

BD05885 (306 × 31.5cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存8紙，每紙35行，每行26字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。卷面有乙倒、刪除等符號。內容存“未□度□□見□心者多考”至“即破僧舉過設諫因制此戒”。

BD08148 (150.6 × 27.2cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存3紙，每紙35行，每行21字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。卷面有乙倒、刪除等符號，有行間校加字。內容存“明由序”至“懺悔者得安樂”。

BD08650 (41.5 × 29.6cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，存2紙，每行29字左右。有天地界，烏絲欄。無雙行割注。內容存“犯不淨行是姪欲法也”至“疑偷蘭遮無主々”。

BD11720 (21.7 × 8.8cm)：首尾均殘，楷書，卷子本，僅存1紙11行，下部殘損，有烏絲欄。內容存“戒□…”至“為最一”。本文書雖被定名為《比丘含注戒本》卷上<sup>5</sup>，但由於僅存《四分戒本》的皈敬偈部分，或為《四分戒本》殘片，亦未可知。

BD12036 (12.4 × 16.4cm)：僅存1紙8行，上部殘損。內容存“四分戒本者”至“夫於辯”，僅序文部分。

BD14111 (1317.5 × 30.4cm)：首尾均全，行楷，卷子本，共30紙，每紙25行至33行不等，每行36字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述”至“皆共成佛道”。卷末同筆另抄“別入俱舍論十四，從應有生現，有訟云：法體性恒有，而不許法常。有法不異性，是真自在”。此段文字亦可見後述龍大本以及北大D168卷末，值得注意。

BD14729 (109.7 × 28.0cm)：首殘尾全，行楷，卷子本，存12紙，每紙36行，每行21字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。卷面有墨筆或朱筆乙倒、刪除等符號，有行間校加字。內容存“如上□…房作人計作”至“皆共成佛道”，有尾題“四分律大比丘含注戒本”。卷末另有同筆題記“比丘神刹△”<sup>6</sup>，後一字難以識別。

## (二) 大英圖書館藏 (共 15 號)

S2894 (223.6 × 28.8cm)：兩面書寫，行楷，卷子本，存6紙。背面為「千字文」、「十二月社司錄事轉帖」、「淨土寺帖」等雜抄。正面為《比丘含注戒本》，首尾均殘，有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“來者來二應與”至“堅持不捨比丘應”。

S3334 (821.7 × 31.3cm)：首尾均殘，行楷，卷子本，存19紙，有天地界，烏絲欄。除第十紙處有雙行割注外，其餘註釋文字幾乎與本文大小相同。內容存“分若無者應與分眾中應”至“寺中若因請直說便聽者”。

<sup>5</sup>參見《國家圖書館藏敦煌遺書》第110冊，北京圖書館出版社，2009年6月，第38頁。

<sup>6</sup>池田溫編《中國古代識語集錄》(東京：大藏出版，1990年)錄作“比丘神刹？臺”，“神刹”作為僧名極為少見，最後一字也很難認為是“臺”字。此據中國國家圖書館編《國家圖書館藏敦煌遺書》目錄條記錄文。



S3735 (44.0 × 31.0cm)：首全尾殘，行楷，卷子本，存1紙，僅27行，每行24字左右。有天地界，烏絲欄。內容存“比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述”至“戒本含注一卷，出曇無德 唐言法護部律”，僅存首題與序文部分。

S4238 (229.1 × 30.6cm)：首全尾殘，行楷，卷子本，存6紙。每行36字左右。有天地界，烏絲欄，有雙行割注，但書寫形式並不統一。內容存“戒本含注一卷 出曇無德 唐言法護部律”至“若男女先已通而後離別”。

S4394 (340.7 × 31.0cm)：首殘尾全，行楷，卷子本，存8紙，有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“戒故波逸提”至“皆共成佛道”，無尾題。

S4439 (146.7 × 27.1cm)：首尾均殘，行楷，卷子本，存5紙，每行30字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“喻致使教隨文結理任情移”至“二觸人女戒緣 佛在舍衛國”。

S4442 (47.0 × 30.0cm)：首尾均殘，行楷，卷子本，存2紙，每行30字左右，有天地界，烏絲欄，雖無雙行割注，但本文字體稍大於注釋文字，有行間校加字。各戒條目之前有朱筆符號。內容存“不得叉腰匡時也”至“或時有病或鉢小或墮”。

S4504 (315.0 × 30.2cm)：兩面書寫，行楷，卷子本，存9紙。背面雜抄「十願歌」、「讚大聖真容」等十餘種文獻。正面為《四分律含注戒本》，行楷，首尾均殘，每行28字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注，有行間校加字。內容存“聚落行惡行污他”至“散亂心睡形露為諸長”。

S5016 (96.8 × 30.3cm)：首尾均殘，行楷，卷子本，存3紙，每行30字左右，有天地界，烏絲欄，有少量雙行割注。內容存“渡河溝渠”至“治五穀處車者”。

S5164 (792.8 × 32.2cm)：首尾均殘，行楷，卷子本，存18紙，每行31字左右，有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“行於是承□…律舒分杖之喻”至“若澆草若教人澆者”。

S6411 (1543.9 × 31.0cm)：首尾全，行楷，卷子本，共36紙。有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“比丘含注戒本序 太一山沙□…”至“皆共成佛道”，之後有“布薩竟說偈文：諸佛出世第一快，聞法奉行觀喜快。大眾和合寂滅快，眾生離苦安樂快”，此內容不見於他本。尾題“四分含注戒一卷”。

S6499 (555.9 × 30.0cm)：首尾均殘，行楷，卷子本，存14紙，每行36字左右，有天地界，烏絲欄，無雙行割注。各戒條目之前有朱筆符號，中途本文改用朱筆書寫。內容存“安居諸在婆求河邊”至“明日食夜辯世聰明”。

S8408 (17.3 × 27.5cm)：首尾均殘，存1紙，每行28字左右，有天地界，烏絲欄，無雙行割注。內容存“諸大德是四波羅夷法”至“如是等不名捨”。

S8599 (8.4 × 37.0cm)：本號有A·B·C三個殘片，均兩面書寫，楷書，梵夾裝，每半頁5行，每行40字左右。B·C兩個殘片上部殘損。A殘片正面內容存“諸大

德□□羅提提捨尼”至“名悔過法若自手”，背面內容存“咽咽犯比丘尼”至“大姊且止須諸比丘”。B 殘片正面內容存“世尊不作是語”至“名若”，背面內容存“止宿者如上解”至“若其事實爾”。C 殘片正存面內容“清淨衆中說戒者”至“若非法語”，背面內容存“當與罪處所”至“更不相問故”。各殘片正背內容可以接續。

S12565 (26.1 × 28.2cm)：本號有二個殘片，第一殘片僅存“…序 太一山沙門釋道宣述/…是開萬行之通衢引三乘之正軌也自法王/…小之沉溺故能關不□”三十餘字，另一殘片根據字痕可辯認出“四分含注戒本”六字，此當是第一殘片的表題。

### (三) 法國國家圖書館藏 (共 6 號)

P2065 (862.3 × 27.8cm)：抄兩種文獻，行楷，卷子本，存 18 紙，從第 1 紙至第 15 紙抄《比丘含注戒本》，後別筆抄「沙彌十戒法並威儀一卷」。《比丘含注戒本》，首全尾欠，每紙 28 行，每行 24 字左右，有天地界，烏絲欄，從第 10 紙後改為雙行割注。卷面有乙倒、重文等符號，有行間校加字。內容存“比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述”至“使尼四衆齋”。

P2201 (2120.0 × 26.3cm)：首全尾欠，卷子本，行楷，存 50 紙，每紙 29 行，每行 30 字左右，有天地界，烏絲欄。部分有雙行割注，有時本文字體稍大於注釋文字，卷面有乙倒、重文等符號，有行間校加字。內容存“比丘含注戒本序 崇義寺沙門釋道宣述”至“亦善說毘尼”。卷末僅欠二十一旬偈。

P2315 (197.0 × 30.0cm)：抄兩種文獻，行楷，卷子本，存 5 紙，第 1 紙抄《比丘含注戒本》，後抄「小鈔一卷」。《比丘含注戒本》，首全尾欠，共 28 行，每行 33 字左右。有天地界，烏絲欄。內容存“比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述”至“和合僧集會未受大戒者出”。

P2331 (168.6 × 31.3cm)：兩面書寫，卷子本，行楷，存 4 紙。背面雜抄「社文」、「五臺山讚文」等多種文獻，正面為《比丘含注戒本》，首全尾殘，每紙 31 行，每行 32 字左右。有天地界，烏絲欄，無雙行割注，本文字體稍大於注釋文字。內容存“比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述”至“若比丘實無所知謂實無見”。

P4565 (8.7 × 37.1cm)：兩面書寫，梵夾裝，楷書，僅存 1 紙 5 行，每行 41 字左右。有天地界，烏絲欄，無雙行割注，本文字體稍大於注釋文字，且用朱筆書寫。正面“舍居士譏言”至“二十七溢鉢受食戒佛在舍衛□□□”，背面“土請僧設食”至“入內取羹還比丘食”。兩面文字可以接續。

P4739 (8.8 × 37.6cm)：兩面書寫，梵夾裝，楷書，僅存 1 紙 5 行，每行 41 字左右。有天地界，烏絲欄，無雙行割注，本文字體稍大於注釋文字，且用朱筆書寫。正面“合器若澡槃承取”至“不犯者有病”，背面“或於岸上大小便”至“不犯者或時有如是病若”。兩面文字可以接續。

#### (四) 俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所藏 (共 6 號)

Дx00094：首尾均殘，楷書，卷子本，僅存 1 紙 8 行，下部殘損，有天界，烏絲欄，雙行割注。卷面有朱筆符號。內容存“此事故乃至三諫□”至“諫語便言大德莫向我”。

Дx02331：首尾均殘，楷書，卷子本，僅存 1 紙 11 行，每行 25 字左右，有天地界，烏絲欄。內容存“…□序/□□□□者蓋是開萬行之道衢”至“雖有深會未”。

Дx03694：首尾均殘，楷書，僅存 1 紙 5 行，上下殘損，有烏絲欄，雙行割注。內容存“法食如豬狗□”至“有正法食如雞鳥”。

Дx04404：兩面書寫，楷書，梵夾裝，僅存 1 紙 2 行，每行 40 字左右，有天地界，烏絲欄。無雙行割注，本文字體稍大於注釋文字，且用朱筆書寫。正面“不犯者或有病”至“諸比丘以過白佛因”，背面“即呵制戒”至“若有所與若禮懺悔若受教誡者”。兩面文字可以接續。

Дx05535：兩面書寫，楷書，梵夾裝，僅存 1 紙 5 行，上下殘損，每行字數不明，有烏絲欄。無雙行割注，本文字體稍大於注釋文字，且用朱筆書寫。正面“是云何人現前”至“親於眾中”，背面“六群比丘便言”至“佛在瞻波國白”，兩面文字可以接續。

Дx05712：兩面書寫，楷書，梵夾裝，僅存 1 紙 5 行，下部殘損，有天界，烏絲欄。無雙行割注，本文字體稍大於注釋文字，且用朱筆書寫。正面“羅以故作故犯”至“垂前兩角後褰”，背面“瘡下著同前”至“衣角著肩上也”。兩面文字可以接續。

#### (五) 其他散藏 (共 8 號)

龍大本 (2022.2 × 27.9cm)：京都龍谷大學藏，卷子本，兩面書寫，背面抄《本草集注序錄》與《大智度論》卷五十部分。正面抄《比丘含注戒本》，首尾均全，楷書，每紙 17 行，每行 20 字左右，有天地界，烏絲欄，雙行割注。表紙題“四分注戒本”，內容存“比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述”至“皆共成佛道”，有尾題“四分戒本”。卷末同筆抄“別入俱舍論十四……以前律中事”等十八行文字，分別抄有《俱舍論》卷十四、《大寶積經》卷十三“密跡金剛力士會第三之六”、《瑜伽師地論》卷七十六、卷七十八<sup>7</sup>。

唐招提寺本 (379.0 × 30.5cm)：奈良唐招提寺藏，無編號。筆者未見，1975 年出版《唐招提寺古經選》中僅揭有卷首圖版一張。據該圖版及書末所附的解題<sup>8</sup>：首尾均殘，卷子本，存 9 紙，每紙 24 行，每行 34 字左右，有天地界，烏絲欄，雙行割注。有行間校加字。卷首紙背別筆“□□戒本含注”，內容起序文“移雲飛二部五部

<sup>7</sup>有關此寫本的詳細書誌情況，可參見藤枝晃先生執筆的“寫本解題”（龍谷大學善本叢刊《敦煌寫本〈本草集注序錄〉·〈比丘含注戒本〉》，上山大峻責任編集，1997 年 3 月 31 日，第 207-219 頁）。

<sup>8</sup>圖錄：《唐招提寺古經選》，中央公論美術出版，1975 年，第 118 頁。解題：同書第 103 頁。

之殊”。

敦研 342 (353.7 × 30.4cm)：蘭州敦煌研究院藏，首殘尾全，楷書，卷子本，存 8 紙，每紙 32 行，每行 35 字左右，有天地界，烏絲欄，部分有雙行割注。卷面有朱筆句讀等符號，有行間校加字。內容存“後見佛來白言”至“皆共成佛道”。尾題“四分注戒本一卷”，卷末題記“庚午年三月十五日比丘法燈受持”。

北大 D167 (76.0 × 30.0cm)：北京大學圖書館藏，楷書，卷子本，首尾均殘，存 3 紙，共 46 行，每行 28 字左右，有烏絲欄，無天地界，無雙行割注。內容存“令知廣如刪補羯磨中”至“將至人女令入三處三□”。

北大 D168 (1467 × 30.0cm)：北京大學圖書館藏，楷書，卷子本，首殘尾全，存 34 紙，每紙 26 行，每行 30 字左右。有天地界，烏絲欄，雙行割注。內容存“…□見□…/咸然但知祇奉故律□”至“皆共成佛道”，後抄“別入俱舍論十四 從應有生現有訟云 法體性恒有 而不許法常 有法不異性 是真自在”。無尾題，卷末同筆題記“申年十月七日寫訖 比丘尼賢智受持”。

天津本 A-207 (1778.5 × 29.8cm)：天津市文物公司藏<sup>9</sup>，首殘尾全，楷書，存 42 紙，每紙 29 行，每行 33 字左右，有天地界，烏絲欄，雙行割注。卷面有朱筆句讀等符號。內容存“義則不資他義”至“皆共成佛道”，尾題“含主戒本一養”，此“主”與“養”二字分別是“注”與“卷”之誤。卷末題記“申年九月十五日僧潛應初學手書以記”。

新 152371 (36.7 × 8.4cm)：北京故宮博物院藏，筆者未見，據王素、任昉、孟嗣徽編《故宮博物院藏敦煌吐魯番文獻目錄》<sup>10</sup>載：1963 年 7 月購自上海，兩面書寫，楷書，梵夾裝，存 2 紙，本文為朱筆，注釋文為墨筆，第 1 紙正面為“五十五怖比丘戒”，背面為“五十六半月浴過戒”，第 2 紙正面為“五十七露地然火戒”，背面為“五十八藏他衣物戒”。兩面文字可以接續。

旅博 LM20-1468-02-03 (11.5 × 20.7cm)：大連旅順博物館藏，楷書，僅存 10 行，上下殘損，有烏絲欄。內容存“如今可遠此”至“諫諸大德莫”。旅順博物館藏《トルファン出土漢文佛典斷片選影》<sup>11</sup>雖然定名為《比丘含注戒本》，但據殘存內容推測，當是《四分戒本》，而非《比丘含注戒本》。

<sup>9</sup>圖錄：《天津市文物公司藏敦煌寫經》，文物出版社，1998 年 10 月，第 103-124 頁。

<sup>10</sup>《敦煌研究》，2006 年第 6 期（總第 100 期），第 178 頁。

<sup>11</sup>旅順博物館·龍谷大學共編旅順博物館藏《トルファン出土漢文佛典斷片選影》，東京：法藏館，2006 年 10 月，第 234 頁。

## 二、寫本綴接、外觀及分卷

以上共敘錄了五十三號寫本，其中除了旅順博物館藏一號殘片以及姑且存疑的 BD11720 之外，可以斷定是《比丘含注戒本》的有五十一號。當然，世界散藏敦煌遺書迄今尚未全部公開，這一統計數字難免掛一漏萬。

前述寫本中首尾均全者僅四號：BD14111、S6411、S2201 以及龍大本。其餘都是殘本，有的僅存一行或兩行，甚至幾個字。通過本次整理，至少有四號可以直接綴合，詳情如下：

BD01415 → BD01725

Дx00094 → BD00881

此外，有些寫本雖然不能直接綴合，但從書寫形式、字體以及現存內容，也不難推測它們原為同一寫本的情況（依內容前後順序排列）：

BD08148+Дx00094 → BD00881+BD14729

新 152371+S8599+Дx05712+Дx04404+P4565+P4739+Дx05535（梵夾裝，兩面書寫）

現存諸本字體幾乎為楷書，少數字體介於行楷之間。從現存寫本的注釋形式看，各自抄寫形式不甚統一，有些用雙行割注，有些部分用雙行割注，有些僅是戒文字體比注釋文字寫得稍大或用墨稍濃一點。需要注意的是，不少寫本卷面上有墨筆或朱筆的乙倒、刪除、重文等符號，行間有些校加字。這種現象說明有些寫本在流傳過程中曾被大家所研習、校讀。

現存諸本中，卷末有題記者僅四號：

BD14729 “比丘神刹△”

北大 D168 “申年十月七日寫訖 比丘尼賢智受持”

敦研 342 “庚午年三月十五日比丘法燈受持”

天津本 A-207 “申年九月十五日僧潛應初學手書以記”

以上四條題記，三條有抄寫年代，且用的都是干支年號。我們知道，敦煌遺書干支紀年的用法基本上集中於吐蕃統治敦煌的九世紀前中期。因此，以上有干支紀年的三號寫本當抄於這一時期。以此三號為準，對比其它同書寫本的字體風格，大致可以推定抄於九世紀前後。與此不一致的是，先行研究認為：龍大本抄於八世紀後半葉，它是現存諸本中最早的寫本，保留了文本的最初形態。這一推論的主要依據是：吐蕃統治敦煌之後，敦煌地區流行的紙張一般比較厚，而龍大本紙質較薄，與寶應二年（763）抄寫的曇曠《大乘起信論略述》以及廣德二年（764）抄寫的《金剛般若

經旨贊》的紙質極為相似<sup>12</sup>。有關龍大本的抄寫年代，基於紙質所作出的上述判斷是否可以信從，因筆者未見原件，不敢妄加評論，但以我們對龍大本內容的考察，它不應是最早抄寫的文本，至少不可能保留了文本的最初形態。有關這一點，容後再述。

以上四條題記都是僧人所書，這恐怕與其所抄的內容性質有關。因《比丘含注戒本》是律學著述，主要提供給僧人受持與閱讀。不過，北大D168題記“比丘尼賢智受持”一句頗值得注意。對佛教戒律稍有了解的人都知道，比丘可以閱讀比丘尼戒本，但比丘尼不宜閱讀比丘戒本。而北大D168題記表明，敦煌比丘尼有學習並書寫比丘戒本的情況。

對於上引題記所見“神刹”“賢智”“潛應”<sup>13</sup>以及“法燈”四人，管見所及，僅“法燈”一人另可見於S2674「大乘廿門本」題記“丁卯年三月九日寫畢/比丘法燈書”，此處同樣用的是干支年號，表明該寫本也抄於九世紀前中期。細審敦研342與S2674字體，兩者書寫風格相近，兩處所見法燈當為同一人。

除以上四條題記之外，BD04278卷末還可以看到別筆抄「勅受河泗應 曹元忠」一行大字。“泗”疑是“西”字之誤。曹元忠(?-974)，敦煌人，歸義軍政權的創建者曹議金第三子，元德、元深之弟。天福九年(944)其兄元深卒後，元忠繼任沙州節度使。在敦煌遺書中有不少關於歸義軍曹氏的記載，從S4245「曹元德造窟功德記」、P3269「曹元深發願文」、S2687「曹元忠夫婦布施疏」以及P4514「曹元忠造大慈大悲救苦觀世音菩薩像」等資料可知，歸義軍曹氏家族世代信佛，發願開鑿洞窟、布施供養、刊印佛像等事，對於敦煌佛教的發展貢獻極大。BD04278卷末為何會有曹元忠的一行雜寫，詳細情況雖然不得而知，但從他曾任沙州節度使，且信仰佛教來看，或許是他為了作功德而供養的經典之一。

現存敦煌遺書《比丘含注戒本》除了一些背面抄有其它文書之外，正面也有與其它文獻連抄的情況。例如P2065號，前面抄《比丘含注戒本》，從第十五紙開始另抄《沙彌十戒法並威儀》，卷末雖有餘白，但中途輟筆，兩種文獻都沒有抄完。此外，值得注意的是，BD14111、北大168與龍大本三者卷末同抄《俱舍論》卷十四偈頌及相關內容，其中龍大本所抄內容最多。由於這三號寫本卷末所抄內容部分相同，它們當有一定的關係。

以上是寫本的綴合與外觀情況，以下談談它的分卷。

在介紹寫本分卷之前，首先有必要了解大正藏本的分卷情況。大正藏本分上、中、

<sup>12</sup>請參考上山大峻、龍口明生先生執筆的“龍谷大學所藏敦煌本《比丘含注戒本》解說”。龍谷大學佛教文化研究所編、龍谷大學善本叢書16《敦煌寫本〈本草集注序錄〉·〈比丘含注戒本〉》，東京：法藏館，1997年3月，第298頁。

<sup>13</sup>上海圖書館藏上圖127「四分尼戒本」卷末見有“子年十一月比丘潛均寫”，“潛均”與“潛應”或有關係。

下三卷，與現存其它宋刊本（包括覆宋刊本）<sup>14</sup>相同，各卷內容如下：

1、道宣自序 2、序分 3、正宗分 四波羅夷 十三僧伽婆尸沙法 二不定法 三十尼薩耆波逸提法	上卷
九十波逸提法	中卷
四波羅提提舍尼法 百式叉迦羅尼法 七滅諍法 七佛通偈 4、流通分 5、道宣自跋	下卷

與大正藏本比較，敦煌遺書《比丘含注戒本》的開卷如何？

如前所述，現存諸本中首尾均全者僅四號，即BD14111、S6411、S.2201與龍大本。此四號不分卷，均為一卷本。此外，有些寫本雖然首殘，如天津本A-207與敦研342兩號，但因有尾題“含注戒本一卷”，依此可以肯定也是一卷本。再者，S3735與S4238兩號雖然尾殘，但根據道宣自序之後有“含注一卷”字樣，也可以推測它們是一卷本。總之，現存諸本中，除某些殘損較甚無法得知分卷外，可以確認者均為一卷本，唯一例外的是BD08148+Dx00094→BD00881+BD14729一種寫本。

Dx00094→BD00881現存內容從十三僧伽婆尸沙法最後一戒“十三惡性拒佃違諫戒”至九十波逸提法中的“三十九不受食戒”，之後尾題作“注四分戒本上卷”。大正藏本的卷中是九十波逸提法，Dx00094→BD00881現存上卷部分將近九十波逸提法的一半，相當於大正藏本三卷的一半內容。其尾題既然作“注四分戒本上卷”，那麼它原來應該是上、下二卷本。

據BD00881卷上內容，下卷當從九十波逸提法中的第四十戒開始，BD14729現存內容從“四十二食前後至他家戒”至最後的“皆共成佛道”，尾題作“四分律大比丘含注戒本”，可知此寫本卷首僅闕四十與四十一兩戒。這裡“四分律大比丘含注戒本”雖然與BD00881尾題“注四分戒本上卷”存在同一寫本而尾題不統一的現象，

<sup>14</sup>管見所及，日本藏宋本有：京都東寺觀智院藏本、金澤文庫藏本以及京都大學圖書館谷村文庫藏本。谷村文庫藏本為高山寺舊藏，詳情可見：<http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/t196/image/01/t196s0001.html>。覆宋本有：京都泉涌寺藏本。2012年4月13日，筆者在京都泉涌寺寶物館心照殿學藝員西谷功氏的關照下，對該本進行了考察，共三冊，每冊大約縱30.7cm，橫1849.0cm。卷上內題與尾題後均有墨書“泉涌寺”三字，卷上尾題下有字“錢塘洪元刀”，可知它是宋版覆刻本。

但這一現象在敦煌遺書中比較常見<sup>15</sup>，不足為怪。

綜上所述，目前敦煌遺書《比丘含注戒本》中，只有一卷本與兩卷本，看不到三卷本的形態。實際上，《比丘含注戒本》的分卷差異與成書過程有一定關聯，詳細情況，容後再敘。

### 三、寫本系統分類

迄今為止，大家所熟知的《比丘含注戒本》主要是大正藏本。然而，通過我們考察，敦煌遺書《比丘含注戒本》除了少數寫本與大正藏本類同之外，大多數的寫本都與大正藏本不同，顯然屬於另一系統。不僅如此，敦煌遺書之間的內容也未必一致，相互異同情況比較複雜。若以大正藏本為比定標準，大致可分出以下三類、四個系統：

- 1、與大正藏本類同的文本。以下稱此為【系統一】
- 2、與大正藏本差異較大的文本。以下稱此為【系統二】
- 3、前面部分與大正藏本類同，後面部分與大正藏本不同，其中又有兩種情況。

以下分別稱此為【系統三】與【系統四】

根據以上標準將現存五十二號寫本進行系統分類的結果如下：

【系統一】	【系統二】	【系統三】	【系統四】
BD08148+ Дx00094 → BD00881+ BD14729	BD01874、BD01927、BD02064、BD02368、 BD02821、BD03737、BD04278、BD05358、 BD08650、BD12036、BD14111、P2201、 P2315、P2331、P.4565、P4739、S2894、 S3334、S3735、S4238、S4394、S4439、 S4442、S4504、S5016、S5164、S6411、 S6499、S8048、S8599、S12565、Дx03694、 Дx04404、Дx05535、Дx05712、北大 D167、 北大 D168、敦研 342、新 152371、唐招提寺 本 <sup>16</sup> 。	龍大本	天津本 A-207、 P2065、BD01415 → BD01725、 BD02143、 BD05885

據上表可知，在敦煌遺書中屬於【系統一】的寫本僅四號（一種寫本），【系統二】的寫本有四十號，【系統三】的寫本僅龍大本一號，【系統四】的寫本有六號（五種寫本）。後兩個系統的文本情況比較複雜，實際上是雜糅了【系統一】與【系統二】而成，詳細情況，以下再述。

<sup>15</sup>敦煌遺書中同一寫卷而首尾題不一致的情況並不罕見，僅以《比丘含注戒本》為例，比如：S.6411首題作“比丘含注戒本”，其尾題卻作“四分含注戒”。龍大本首題作“比丘含注戒本”，其尾題卻作“四分戒本”。

<sup>16</sup>新 152371、唐招提寺本兩號筆者均未見，系統分類前者根據王素、任昉、孟嗣徽編《故宮博物院藏敦煌吐魯番文獻目錄》所著錄的內容，後者根據《唐招提寺古經選》。



(一)【系統一】【系統二】的異同情況

為了大家便於了解敦煌遺書與大正藏本的異同情況，首先將大正藏本與【系統一】【系統二】進行對照。不過，由於篇幅所限，以下只能對照卷前的差異較大部分。同時【系統二】的寫本較多，權以首尾均全的BD14111為例。三者對照結果如下：

大正藏本	【系統一】(BD08148)	【系統二】(BD14111)
<p>四分律比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述 ……如來立禁戒，半月半月說 已前偈文法護尊者所作，為廣略二教通序。前開持毀之言，以成說聽之本也。和合已下，二教大宗，自分三分，序正流通。</p> <p><b>和合</b> 時有與同師知識，別部說戒法，當尊重承事恭敬，布薩一處住，和合說戒，違者與罪。佛言：有三種和合，一應來者來，二應與欲者與欲，三現前得訶者不訶。反此別眾也。</p> <p><b>僧集會</b> 時有比丘，說戒日，若在界內，若有戒場，不往說戒處。佛言：應求應喚，是我所教。若出界外，若往而不坐者，如法治之。自今已去，隨所住處。有一比丘至說戒日，當先至布薩堂中，掃灑敷座，具水然燈并舍羅等。若有客來，四人若過，作自說戒，乃至一人，心念清淨。若有非法，別眾說戒者，如法治之。</p> <p><b>未受天戒者出</b> 時有比丘，令餘人遮說戒事。佛並令至，不見聞處，餘人未受戒者，非人來者聽之。又不應在尼前作也。</p> <p><b>不來諸比丘說欲及清淨</b> 時說戒日，有病比丘，若看病者，及三寶事不來聽戒。佛言：應與欲及清淨，隨其廣略。若不現身相，不口說者，不成。若病重者，舉至僧中，恐病增動。若出界作，以無方便可得，別眾羯磨，說戒故也。</p>	<p>(首殘) □明由序□… ……如來立禁戒，半月半月說 已前偈文法護尊者所，為廣略二教通序。前開持毀之言，以成說聽之本也。和合以下，二教大宗，自各分三，謂序正流通。</p> <p><b>和合</b> 時有與同師知識，別部說戒，佛言說戒法，當尊重承事恭敬，布薩聽一處住，和合說戒，違者與罪。佛言：有三種和合，一應來者來，二應與欲者與欲，三現前得訶者不訶。反此別眾。</p> <p><b>僧集會</b> 時有比丘，於說戒日，若在界內，若有戒場，不往說戒處。佛言：應求應喚，是我所教。若出界外，若往而不坐者，如法治之。自今已去，隨所住處。有一比丘至說戒日，當先至布薩堂中，掃灑敷座，具水然燈并舍羅等。若有客來，四人若過，作白說戒，乃至一人，心念清淨。若有非法，別眾說戒者，如法治之也。</p> <p><b>未受天戒者出</b> 時有比丘，令餘人遮說戒事。佛並令至，不見不聞處，除人未受戒者，非人來者聽之。又不應在尼前作也。</p> <p><b>不來諸比丘說欲及清淨</b> 時說戒日，有病比丘，若看病者，及三寶事不來聽戒。佛言：應與欲及清淨，隨其廣略。若不見身相，不口說者，不成。若病重者，舉至僧中，恐病增動。若出界作，以無方便可得，別眾羯磨，說戒故也。</p>	<p>比丘含注戒本序 太一山沙門釋道宣述 ……如來立禁戒，半月半月說</p> <p><b>和合</b> 佛言：有三種和合，一應來者來，二應與欲者與欲，三現前得呵者不呵是也。反上三種，是名別眾不和合。</p> <p><b>僧集會</b> 佛言：若有一比丘，於布薩日，應掃灑堂，然燈火具舍羅，並諸眾具，以待客比丘。若有一二比丘，當三語說戒。若三人並集一人說欲者，是名別眾不成就戒。若得四人，應作白，然後說戒，不得受第四人。欲更互說，名法別眾。若白說戒，是名非法別眾。若四人以上，如法受欲。</p> <p><b>未受天戒者出</b> 佛言：應令未受戒人，至眼不見，耳不聞處，亦不應在白依前說戒，應遣去。若自至不見，聞處亦得。</p> <p><b>不來諸比丘說欲及清淨</b> 時說戒日，有病比丘不來。佛言：應與欲。若有佛法僧事，病比丘事，看病比丘事，應與欲，有五種與欲。若言我說欲，若言為欲，若現身相，若廣說並成與欲，若不現身相，不口說者，不成。與欲應，應更與欲。若不得欲與清淨，別說</p>

<p><u>比丘尼衆遣何人來耶</u> 佛言：若有者，即應起白言：比丘尼僧和合禮比丘僧足。廣如刪補羯磨中。若無來者，答云：無尼請教誡也。今僧和合何所作為 彼應答言：說戒羯磨。佛言：若說戒日，不得在房。比座相檢，來不來者。應先白已，然後說戒。若癡比丘言：先不誦或有忘者，不成說戒，當依能誦戒者。比丘五夏，當誦使利。若詣比近學誦戒序，乃至餘法。還至本處，次第說之，不應重誦。若不得者，但說法誦經，從座而起。不者，如法治也。</p>	<p><u>比丘尼衆遣何人來耶</u> 佛言：若有者即應起白言：比丘尼僧和合禮比丘僧足。廣如刪補羯磨中。若無來者，答云：無尼請教授也。今僧和合何所作為 彼應答言：說戒羯磨。佛言：若說戒日，不得在房。比座相檢，來不來者。應先白已，然後說戒。若癡比丘言：先不誦或有忘者，不成說戒，當依能誦戒者。比丘五夏，當誦使利。若詣比近學誦戒序，乃至餘法。還至本處，次第說之，不應重誦。若不得者，但說法誦經，從座而起。不者，如法治。</p>	<p>應一時合說。作如是言：某甲比丘，如法僧事與欲，清淨彼受欲者不解。受之信言，若能憶姓，相名類者，隨意多少。若多者，但言我受衆多比丘，欲清淨得。若受欲者，受欲已，便命過。若出界去，若罷道，若入外道衆，若入別部衆，若至戒場上，若明相出，若言邊罪，自言犯比丘尼，自言是賊住。若破内外道，若黃門，若煞父，若煞阿羅漢，若惡心出佛身血，若破和合僧。若是畜生，若是二形，若是不見舉，不懺悔舉，說欲不障道舉。若滅殞，若應滅殞。若在空隱没，若離見聞處，如是等並名不成與欲。若至中道，若在僧中亦爾。應與餘者欲，若持欲比丘自有事起，不及僧聽轉與餘比丘言：我△甲受衆多比丘，欲清淨彼及我身，如法僧事，與欲清淨。佛言欲者，若睡眠，若入定，若忘，若不故作，並成。若故不說，突吉羅。若病重者，應舉至僧中。若恐病者增動，應僧就病者所，若出界外說戒，以更無方別，羯磨說戒。若受欲比丘，持欲至僧所，中道逢難，走出界外，持欲來者，得成說戒羯磨。餘如律本。</p> <p><u>誰遣比丘尼來受教戒</u> 佛言：若有者，即應起白僧令知。廣如刪補羯磨中。</p> <p>僧今和合何所作為 彼應答言：說戒羯磨。</p>
---	---	---

(表中括線內的文字是戒本本文，下同)

上表中，相對【系統二】而言，【系統一】雖然首殘部分不明，但其內容基本上與

大正藏本相近，而【系統二】內容與前兩者差異較大，簡而言之，主要有三個方面：

- 1、不見有“已前偈文……序正流通”的科分內容。
- 2、大正藏本、【系統一】戒文“比丘尼眾遣何人來耶（邪）”一句，【系統二】作“誰遣比丘尼來受教戒”。
- 3、注釋文字互有增略。

不過，從四波夷罪之後，【系統二】與大正藏本、【系統一】的差異逐漸縮小，茲舉數例如下：

	大正藏本	【系統一】(BD00881)	【系統二】(BD14111)
例一	<u>屏處不定戒</u> 佛在舍衛國，迦留陀夷先俗友婦齋優婆私，形並端正，各有繫意。時到詣彼，共屏覆坐，說非法語。毘舍佉母闍見起過，疾往白佛，因訶制戒。	<u>屏處不定之緣</u> 佛在舍衛國，迦留陀夷先俗友婦齋優婆私，形並端正，各有繫意。時到詣彼，共屏覆坐，說非法語。毘舍佉母闍見起過，疾往白佛，因訶制戒。	<u>屏處不定緣</u> 佛在舍衛國時，迦留陀夷先白衣時，有親友婦名齋優婆夷，俱並端政，各有繫意。迦留陀夷時到詣彼家，與共獨屏覆坐，說非法語。時毘舍佉母闍見，疾往白佛，因訶制戒。
例二	<u>初畜長衣過限戒</u> 佛在舍衛國，聽持三衣，不得有長。六群比丘，畜多長衣。或旦起衣，或中時衣，或晡時衣。彼常經營莊嚴衣服，積而藏舉。比丘舉過，佛便訶已，因開重制。	<u>一畜長衣過限戒</u> 佛在舍衛國，聽持三衣，不得有長。六群比丘，畜多長衣。或早起衣，或中時衣，或晡時衣。彼常經營莊嚴衣服，積而藏舉。比丘舉過，佛便訶已，因開重制。	<u>一畜長衣過日戒</u> 佛在舍衛國，久聽比丘持三衣，不得長時。六群比丘畜長衣，或早起衣，或中時衣，或晡時衣。彼常經營莊嚴如是衣服藏，舉過白佛，便訶已制戒，因開重制。
例三	<u>二離衣宿戒</u> 佛在舍衛國，六群持衣囑親友往人間行，彼為出衣曬之，比丘問言：佛聽畜三衣，不得有長。此是誰衣，具答被訶。白佛竟，因制此戒。	<u>二離衣宿戒</u> 佛在舍衛國，六群持衣囑親厚者往人間行，彼為出衣曬之，比丘問言：佛聽三衣，不得有長。此是誰衣，具答被訶。白佛重責，制此戒。	<u>二離衣宿戒</u> 佛在舍衛國，時六群比丘持衣付囑親友比丘往人間遊行，彼受付比丘數數出衣曬之，諸比丘問言：佛聽比丘畜三衣，不得長。此是誰衣，具答被訶，白佛重責，制此戒也。
例四	<u>三月望衣過限戒</u> 佛在舍衛國，但三衣比丘有僧伽梨故爛，十日中間，便不能辦，聽畜長衣，為滿足故。六群比丘取同衣不足者，浣染點淨，寄人遊行。比丘舉過，佛訶制戒。	<u>三月望衣過限戒</u> 佛在舍衛國，但三衣比丘有僧伽梨故爛，十日中間，更不能辦，聽畜長衣，為滿足故。六群比丘取同衣不足者，浣染點淨，寄人遊行。比丘舉過，佛訶制戒也。	<u>三月望衣過限戒</u> 佛在舍衛國，有比丘僧伽梨故爛，弊十日間，更不能辦。佛言：聽畜長衣，為乃至滿足故。時六群比丘取同者不足，衣浣染點淨已，寄人遊行。諸比丘舉過白佛，佛便訶責制戒。
例五	<u>四取非親尼衣戒</u> 佛在羅閱祇，蓮華色尼持食往山與諸上座，彼有比丘著弊故納。尼脫所著貴價換之。後著弊衣，為佛怪問，訶彼比丘，因制此戒。	<u>四取非親尼衣戒</u> 佛在羅閱祇，蓮華色尼持食往山與諸上座，彼有比丘著弊故納。尼脫所著貴價換之。後著弊衣，為佛怪問。訶彼比丘，因制此戒也。	<u>四取非親尼衣戒</u> 佛在羅閱祇，時蓮華色比丘尼自持食往耆闍崛山與諸上座，時有比丘著弊故補納僧伽梨。彼尼見已，即脫身所著貴價者共換之。後著弊衣往佛所，為佛怪問。訶彼比丘，因制戒。

例六	<u>五使非親尼澆故衣戒</u> 佛在舍衛國，迦留陀夷及偷蘭難陀尼，貌各端正，俱有繫意，坐失不淨，污安陀會，令尼澆之。比丘以過白佛，因訶而制。	<u>五使非親尼澆故衣戒</u> 佛在舍衛國，迦留陀夷及偷蘭難陀尼，貌各端正，俱有繫意，坐失不淨，污安陀會，令尼澆之。比丘以過白佛，因呵而制此戒。	<u>五使非親尼澆故衣戒</u> 佛在舍衛國，時尊者迦留陀夷偷蘭難陀比丘尼，各顏貌端政，俱有繫意，後便與覆形而坐尋失不淨，污安陀會，令尼澆之。諸比丘以過白佛，因呵而制戒也。
例七	<u>六從非親俗人乞衣戒</u> 佛在舍衛國，時跋難陀為人說法，從索所著衣，俛仰與已，單衣入城。便云：祇桓中被賊，諸俗譏嫌。比丘舉過，佛便制戒。	<u>六從非親俗人乞衣戒</u> 佛在舍衛國，時跋難陀為人說法，從索所著衣，俛仰與已，單衣入城。便云：祇桓中被賊，諸俗譏嫌。比丘舉過，佛便制戒。	<u>六從非親俗人乞衣戒</u> 佛在舍衛國，時有長者入祇桓中，在跋難陀前坐聽法，便從索所著衣，俛仰與已，著一衣入城，為守門者恠問云：祇桓中被賊，俗人譏嫌。比丘呵責，以過白佛，便制戒。
例八	<u>七過分取衣戒</u> 佛在舍衛國，多比丘遇賊失衣，來到祇桓，有信聞之，多送衣與。比丘言：止便為供養，已有三衣故不須也。六群令取，持以與我，遂更受之。比丘舉過，佛因制戒。	<u>七過分取衣戒</u> 佛在舍衛國，衆多比丘遇賊失衣，來到祇桓，有信聞之，多送衣與。比丘言：止，便為供養，已有三衣故不須也。六群令取，持以與我。比丘舉過，佛因制戒。	<u>七過分取衣戒</u> 佛在舍衛國，有衆多比丘遇賊失衣，來到祇桓精舍，有優婆塞聞之，多持好衣而來與之。諸比丘言：止，便為供養已，我等自有三衣不須也。六群比丘令取與我，比丘舉過，白佛制戒。
例九	<u>八勸居士增衣價戒</u> 佛在舍衛國，居士夫婦共議云：跋難陀是我知舊，持是衣價買衣與之。乞食比丘，聞已告知。後往彼家，勸令當須廣大新好堅緻。俗人譏嫌，比丘舉過，佛便制戒。	<u>八勸居士增衣價戒</u> 佛遊舍衛國，居士夫婦共議云：跋難陀是我知舊，持是衣價買衣與之。乞食比丘，聞已告知。後往彼家，勸令當須廣大新好堅緻。俗人譏嫌，比丘舉過，佛便制戒也。	<u>八勸居士增衣價戒</u> 佛遊舍衛國，有居士夫婦共義（議）云：跋難陀釋子是我知舊，當持如是衣價買如是衣與之。乞食比丘聞已，告跋難陀知。彼後往居士家，勸令廣大新好堅緻作。俗人譏嫌，比丘舉過，制戒。

上表對照結果顯示，大正藏本與【系統一】關係密切，屬於系統接近的文本。相比之下，【系統二】的注釋文字較繁。比如例二，大正藏本與【系統一】作“佛在舍衛國，聽持三衣”，【系統二】相應部分卻作“佛在舍衛國，久聽比丘持三衣”。再如例五，大正藏本與【系統一】作“彼有比丘著弊故納，尼脫所著貴價換之”，【系統二】相應部分卻作“時有比丘著弊故補納僧伽梨，彼尼見已，即脫身所著貴價者共換之”。此外，有些注釋文字雖然意思相近，但表達方式不同。比如例八，大正藏本與【系統一】作“來到祇桓，有信聞之多送衣與”，【系統二】相應部分卻作“來到祇桓精舍，有優婆塞聞之多持好衣而來與之”。這裡除了【系統二】文字較繁之外，對應的“有優婆塞聞之”與“有信聞之”一句，存在“信”與“優婆塞”置換概念的可能。

## （二）【系統三】——龍大本的問題

本文之所以將龍大本列為【系統三】，因為它存在以下問題。

先行研究指出，龍大本除了卷末《俱舍論》等雜抄之外，共有 1122 行，奇妙的是在第 606 行處有一行重抄而被刪除，即從第 606 行之後，龍大本的書寫形式發生了變化。所謂變化，主要有兩點：其一、第 605 行以前戒條序號抄在天界上方，自第 606 行之後戒條序號卻抄入了正文之內；其二、以第 605 行為界其前後的書寫字體有所不同，尤其是“戒”字，前後寫法差異明顯。另從所抄內容上看，第 605 行正好抄到九十波逸提法中的“三十九不受食戒”，換句話說，龍大本的書寫形式是從“四十索美食戒”之後開始改變的。

值得注意的是，從前述 BD08148+Dx00094 → BD00881+BD14729 的現存內容及尾題我們可以得知，它們是兩卷本，上卷部分到九十波逸提法中的“三十九不受食戒”為止，下卷部分推測是從“四十索美食戒”開始。有趣的是，BD08148+Dx00094 → BD00881+BD14729 的戒條序號也抄在天界上方，與龍大本第 605 行之前的書寫形式完全一致，甚至包括“戒”字的寫法也完全一樣。由此我們認為，龍大本第 605 行之前可能是根據 BD08148+Dx00094 → BD00881+BD14729 相同形式的底本抄寫的，而自第 606 行之後則根據另一形式的底本，前後之間有過轉換底本的可能。龍大本第 606 行處之所以有一行重抄，正是抄寫者在轉換底本時無意間衍寫的結果。

其實，龍大本可能有過底本轉換，不僅可以從它的書寫形式前後差異上看出，也可以從它的前後內容加以證實。若將龍大本與 BD08148+Dx00094 → BD00881+BD14729 進行比較，其結果可以顯示，龍大本第 605 行之前的內容與 BD08148+Dx00094 → BD00881 相同，而第 606 行之後的內容卻與同本的 BD14729 差異較大。也就是說，龍大本的前半部分雖然屬於上述分析的【系統一】，但後半部分則不是。那麼它後半部分抄寫的是哪一系統呢？為了說明問題，以下以龍大本為主，選擇第 605 行前後部分的內容與【系統一】【系統二】進行對照：

【系統一】 (BD00881 · BD14729)	【系統三】龍大本	【系統二】(BD14111)
<p><u>三十七非時食戒</u> 佛在羅閱城，時人民節會，難陀跋難陀二釋子共看伎，并受飲食，向暮還山。迦留陀夷入城乞食，雷電見面，稱言鬼鬼。比丘以過佛，因呵制也。</p> <p><u>若比丘非時</u> 時者明相出，乃至日中。案此時為法，四天下食亦爾。非時者，從日中乃至明相未出也。</p> <p><u>受食</u> 有二種，佉闍尼食，如上。蒲闍尼五種食，亦如上。</p>	<p><u>三十七非時食戒</u> 佛在羅閱城，時人民節會，難陀跋難陀二釋子共看伎，并受飲食，向暮還山。迦留陀夷入城乞食，雷電見面，稱言鬼鬼。比丘以過佛，因呵制也。</p> <p><u>若比丘非時</u> 時者明相出，乃至日中。案此時為法，四天下食亦爾。非時者，從日中乃至明相未出也。</p> <p><u>受食</u> 有二種，佉闍尼食，如上。蒲闍尼五種食，亦如上。</p>	<p><u>三十七非時食戒</u> 佛在羅閱城，時人民節會作樂，難陀跋難陀二釋子共看彼，并受飲食，向暮還山。時日欲暮，迦留陀夷入城乞食，雷電見面，稱言鬼鬼，即墮身，諸比丘以過白佛，因呵制。</p> <p><u>若比丘非時</u> 時謂日相出，乃至日中。案此時為法，四天下食亦爾。非時者，從日中乃至明相未出。</p> <p><u>受食</u> 有二種，佉闍尼食，如上。蒲闍尼五種食，如上。</p>

**食者波逸提** 彼非時受食咽墮，若非時過非時，七日過七日並墮。盡形壽藥無因緣服者，吉羅。不犯者，作黑石蜜法爾故。有病者，服吐下藥。日時過煮麥，令皮不破漉汁飲。又喉中覘出，還咽者，無犯。

**三十八食殘宿食戒**

佛在羅閱祇，迦羅坐禪思惟，疲苦食先得者，比丘於小大食上不見覓之，具說所由。比丘白佛：佛便呵已，言：汝雖少欲，後來眾生相法而行。因即制戒。

**若比丘殘宿** 今日受已至明日，於一切沙門釋子受大戒者，皆不清淨。

**食** 有二種，非正食者，根食乃至細末食。正食者，乃至肉飯。

**而食者** 舉宿而食咽墮，非時七日過限亦墮。盡形壽藥無病因緣而服者，吉羅。

**波逸提** 不犯者，宿受食與父母。塔舍作人計價與，後乞食比丘，從作人邊乞得者，若鉢盂孔罅食入，如法洗之，餘不出者得。宿受蘇油灌鼻，若墮唾出，棄餘者得也。

**三十九不受食戒**

佛在舍衛城，人為亡父母等，於四衢道頭乃至廟中祭祀供養，糞掃衣乞食比丘自取食之，居士共嫌。比丘以過白佛，便呵制戒。

**若比丘不受** 不與食者，未受者是。受有五種，手與手受，手與持物受，持物與手受，若持物授持物受，若遙過物與者，受者俱知中間無所觸礙，得墮手中是也。復有五種，身衣、曲肘、器與還，以上四受。若有因緣置地與，是為五也。

**食者波逸提** 彼非時受食咽墮，若非時過非時，七日過七日並墮。盡形壽也，藥無因緣服者，吉羅。不犯者，作黑石蜜法爾故。有病者，服吐下藥。日時過煮麥，令皮不破漉汁飲。又喉中覘出，還咽者，無犯。

**三十八食殘宿食戒**

佛在羅閱祇，迦羅坐禪思惟，疲苦食先得者，比丘於小大食上不見覓之，具說所由。比丘白佛：佛便呵已，言：汝雖少欲也，後來眾生相法而行。因即制戒。

**若比丘殘宿** 今日受已至明日，於一切沙門釋子受大戒者，皆不清淨。

**食** 有二種。非正食者，根食乃至細末食。正食者，乃肉飯也。

**而食者** 舉宿而食咽墮，非時七日過限亦墮，盡形壽藥無病因緣而服者，吉羅。

**波逸提** 不犯者，宿受食與父母。塔舍作人計價與，後乞食比丘，從作人邊乞得者，若鉢盂孔罅食入，如法洗之，餘不出者得。宿受蘇油灌鼻，若墮唾出，棄餘者得也。

**三十九不受食戒**

佛在舍衛城，人為亡父母等，於四衢道頭乃至廟中祭祀供養，糞掃衣乞食比丘自取食之。居士共嫌，比丘以過白佛，便呵制戒。

**若比丘不受** 不與食者，未受者是。受有五種，手與手受，手與持物受，持物與手受，若持物授持物受，若遙過物與者，受者俱知中間無所觸礙，得墮手中是也。復有五種，身衣、曲肘、器與還，以上四受。若有因緣置地與，是為五。

**食者波逸提** 彼非時受食咽墮。若非時過非時，七日過七日並墮。盡形壽藥無因緣服者，吉羅。不犯者，作黑石蜜法爾故。有病者，服吐下藥。日時過煮麥，令皮不破漉汁飲，喉中覘出，還咽者，無犯。

**三十八食殘宿戒**

佛在羅閱祇，尊者迦羅常坐禪思惟，疲苦日日乞食，故食先得者，諸比丘小大食上不見，故不見之，具向說之。諸比丘以事白佛，便呵已，言：汝雖少欲，後來眾生相法而行。因即制。

**若比丘殘宿** 今日受已至明日，於一切沙門釋子受大戒者，皆不清淨。

**食** 有二種，非正食者，根食乃至細末食。正食者，乃至肉。

**而食之** 舉宿而食咽墮，非時七日過限亦墮，盡形壽藥無病因緣而服者，吉羅。境想輕重二罪結。

**波逸提** 不犯者，宿受食與父母。塔舍作人計價與，後乞食比丘從作人邊乞得者，若鉢盂孔罅食入，如法洗，餘不出者得。若宿受蘇油灌鼻，若隨唾出棄餘得。

**三十九不受食戒**

佛在舍衛時城中，人為命過父母等，於四衢道頭乃至廟中祭祀供養，有着糞掃衣乞食比丘見自取食之，諸居士見皆共嫌，呵諸比丘，以過白佛，便呵制。

**若比丘不受** 不與食者，未受者是。受者五種，手與手受，手與持物受，持物與手受，持物與持物受，若遙過物與者，受者俱知中間無所觸礙，得墮手中是。復有五種，身衣、曲肘、器與還，以上四受。若有因緣置地與，是為五。

食 佉闍尼食根至細末摩。又云飯麩乾飯等。

若藥 奢耶尼食者。蘇油生蘇蜜石蜜。

著口中 若不與食自取著口中咽咽墮。非時七日若過限亦墮。盡形藥無因緣不受而食者吉羅也。

除水及楊枝波逸提 若不犯者。取淨水楊枝若不受蘇油灌鼻與唾俱出餘不犯。若乞食比丘鳥銜食。若風吹墮盂中除去此食。乃至一指爪可除去。餘者無犯也。

#### 注四分戒本上卷

(首殘)

以下 BD14729

…□如上□…

食 佉闍尼食根至細末摩。又云飯麩乾飯等。

若藥 奢耶尼食者。蘇油生蘇蜜石蜜。

著口中 若不與食自取著口中咽咽墮。非時七日若過限亦墮。盡形藥無因緣不受而食者吉羅。

除水及楊枝波逸提 若不犯者。取淨水楊枝若不受蘇油灌鼻與唾俱出餘不犯。若乞食比丘鳥銜食。若風吹墮盂中除去此食。乃至一指爪可除去。餘者無犯也。

#### 四十索美食戒

佛在舍衛國，時跋難陀有一商估為檀越，彼至其家，我今欲得雜食。彼商主言：有何患？乃思此食。便言：無患，但意念耳。商賈譏嫌，諸比丘以過白佛，便呵制。

若得好美食乳酪魚及肉若比丘如此美食無病 病者乃至一坐間不堪食竟。

自為身索者波逸提 尼等吉羅，不犯者，病人自乞，為病人乞得而食。或己為彼彼己，若不乞而得者，不犯。

#### 四十一與外道食戒

佛將弟子從拘薩羅遊至舍衛國，佛及眾僧大得餅食，令阿難與僧分傳，故有餘，佛令與乞人，遂以黏餅與乞人女生過。又以外道得食，故號禿頭居士。佛便集僧，以所聞告，制戒也。

若比丘外道男外道女 裸形異學人波私波羅闍者，在此眾外，出家者是。

自手 欲與者置地與，使人與也。

與食 佉闍尼食者，根食乃至果食。油乃至摩細末食。食者五種，如上。

食 佉闍尼食根細末磨。又云飯麩乾飯魚及肉。

若藥 奢耶尼食者。蘇油生蘇蜜石蜜。

著口中 若不與食自取著口中咽咽墮。非時七日若過限亦墮。盡形藥無因緣不受而食者吉羅。

除水及楊枝波逸提 不犯者。取淨水楊枝若不受蘇油灌鼻與唾俱出餘不犯。若乞食比丘鳥銜食。若風吹墮鉢中除去此食。乃至一指爪可除去。餘者無犯。

#### 四十索美食戒

佛在舍衛國，時跋難陀有一商估為檀越，彼至其家，我今欲得雜食。彼商主言：有何患？乃思此食。便言：無患，但意念耳。商賈譏嫌，諸比丘以過白佛，便呵制。

若得好美食乳酪魚及肉若比丘如此美食無病 病者乃至一坐間不堪食竟。

自為身索者波逸提 尼等吉羅，不犯者，病人自乞，為病人乞得而食。或己為彼彼己，若不乞而得者，不犯。

#### 四十一與外道食戒

佛將弟子從拘薩羅遊至舍衛國，佛及眾僧大得餅食，令阿難與僧分傳，故有餘，佛令與乞人，遂以黏餅與乞人女生過。又以外道得食，故號禿頭居士。佛便集僧，以所聞告，制戒也。

若比丘外道男外道女 裸形異學人波私波羅闍者，在此眾外，出家者是。

自手 欲與者置地與，使人與。

與食 佉闍尼食者，根食乃至果食。油乃至磨細末食。食者五種，如上。

<p>……</p> <p>房作人計作…無犯也。</p> <p><b>□…□戒</b></p> <p>佛在舍衛，長者為跋難陀故飯僧。彼時垂過方來，比丘食竟不足。又羅闍城中大臣得果，令跋難陀□□□□食已諸餘家。比丘告二過，佛雙制此戒。</p> <p><b>若比丘先受請已前食</b> 明相出至食時。</p> <p><b>後食</b> 從食時至日中。</p> <p><b>詣餘家</b> 有男女所居也。</p> <p><b>不囑授餘比丘</b> 若獨一房中，囑授比丘住者，同一界共住也。</p> <p><b>除餘時波逸提餘時者病時</b> 如上。</p> <p><b>作衣時</b> 亦如上也。</p> <p><b>施衣時</b> 自恣後無衣一月，有衣五月。除此已餘時，勸化作食，并衣施者是也。</p> <p><b>是謂時</b> 彼先受請已前後食，不囑授入門犯墮，餘方便吉羅。不犯者，如上開緣囑□□□。若無比丘不囑授，至庫藏處聚落邊房，若至尼寺，至所囑家。若多家敷坐具請比丘，若難緣者。</p> <p><b>四十三食家強坐戒</b> 佛在舍衛，迦留陀夷本俗友婦齋優婆私，各端正，俱繫意。後至其家，彼婦嚴身，夫主極愛。比丘食已坐住，其夫便瞋捨去。比丘以事白佛，因制戒也。</p> <p><b>若比丘在食</b> 男以女為食，女以男為食。</p> <p><b>家</b> 如上。</p> <p><b>中有寶</b> 碑磈、碼碯、真珠、琥珀、金銀。</p> <p><b>強安坐者</b> 當舒手得及戶應坐。</p>	<p><b>者波逸提</b> 尼等吉羅，不犯者，若捨著地。若使人與，若與父母。與塔別房作人計，作食價與。若力勢強奪去，無犯也。</p> <p><b>四十二食前食後至他家戒</b></p> <p>佛在舍衛國，有長者為跋難陀故飯僧。彼日時垂過方來，諸比丘竟不滿足。又羅闍城中大臣得甘果，因跋難陀故令僧中分布，彼食已詣餘家。諸比丘具告二過，佛雙制也。</p> <p><b>若比丘先受請已前食</b> 明相出至食時。</p> <p><b>後食</b> 從食時至日中是。</p> <p><b>詣餘家</b> 有男女所居也。</p> <p><b>不囑授餘比丘</b> 若獨一房中，囑授比丘住者，同一界共住也。</p> <p><b>除餘時波逸提餘時者病時作衣時</b> 病時亦如上。</p> <p><b>作衣時</b> 亦如上。</p> <p><b>施衣時</b> 自恣後無衣一月，有衣五月。除此已餘時，勸化作食，并衣施者是也。</p> <p><b>是謂時</b> 彼先受請已前後食，不囑授入門墮，餘方便吉羅。不犯者，如上開緣囑授比丘。若無比丘不囑授，至庫藏處聚落邊房，若至尼寺，至所囑家敷坐具請比丘，若難緣者。</p> <p><b>四十三食家強坐戒</b></p> <p>佛在舍衛國，迦留陀夷本俗同友婦齋優婆夷，各端政，俱繫意。後至其家，彼婦莊嚴其身，夫主極愛。比丘食已坐住，其夫語令去，而故住，便瞋捨出去。諸比丘以事白佛，因制戒。</p> <p><b>若比丘在食</b> 男以女為食，女以男為食。</p> <p><b>家</b> 如上。</p> <p><b>中有寶</b> 碑磈、碼碯、琥珀、金銀。</p> <p><b>強安坐者</b> 當舒手得及戶應坐。</p>	<p><b>者波逸提</b> 尼等吉羅，不犯者，若捨著地。若使人，若與父母。與塔別房作人計，作食價與。若力勢強奪去，無犯也。</p> <p><b>四十二食前食後至他家戒</b> 佛在舍衛國，有長者為跋難陀故飯僧。彼日時垂過方來，諸比丘竟不滿足。又羅闍城中大臣得甘果，因跋難陀故令僧中分布，彼食已詣餘家。諸比丘具告二過，佛雙制。</p> <p><b>若比丘先受請已前食</b> 明相出至食時。</p> <p><b>後食</b> 從食時至日中是。</p> <p><b>詣餘家</b> 有男女所居也。</p> <p><b>不囑授餘比丘</b> 若獨一房中，囑授比丘住者，同一界共住。</p> <p><b>除餘時波逸提餘時者病時作衣時</b> 病時亦如上。</p> <p><b>作衣時</b> 亦如上。</p> <p><b>施衣時</b> 自恣後無衣一月，有衣五月。除此已餘時，勸化作食，并衣施者是也。</p> <p><b>是謂時</b> 彼先受請已前後食，不囑授入門墮，餘方便吉羅。不犯者，如上開緣囑授比丘。若無比丘不囑授，至庫藏處聚落邊房，若至尼寺，至所囑家敷坐具請比丘，若難緣者。</p> <p><b>四十三食家強坐戒</b> 佛在舍衛國，迦留陀夷本俗友婦齋優婆私，各端政，俱繫意。後至其家，彼婦莊嚴其身，夫主極愛。比丘食已坐住，其夫語令去，而故住，便瞋捨出去。諸比丘以事白佛，因制戒。</p> <p><b>若比丘在食</b> 男以女為食，女以男為食。</p> <p><b>家</b> 如上。</p> <p><b>中有寶</b> 碑磈、碼碯、琥珀、金銀。</p> <p><b>強安坐者</b> 當舒手得及戶應坐。</p>
--	---	---



<p><b>波逸提</b> 若盲聾互有吉羅，立而不坐吉羅。不犯者，若食家有寶，舒手及戶處坐。若有二比丘為伴，有識別人，或客作人在一處。若不盲聾，或從前今逕過不住，病發倒地，力勢所持。或被繫命梵難，故不犯。</p> <p><b>四十四食家屏坐戒</b> 佛在舍衛，迦留陀夷以念前戒應手及戶處坐，即在戶扉後，與齋優婆私坐共語。比丘聞語，譏嫌白佛，因呵制戒也。</p>	<p><b>波逸提</b> 若盲聾互有吉羅，立而不坐吉羅。不犯者，若入食家有寶，舒手及戶處坐。若有二比丘為伴，有識別人，或客作人在一處。若不盲聾，或從前至過不住，卒病發倒地，力勢者所持。或被繫命梵難，故無無犯。</p> <p><b>四十四食家屏坐戒</b> 佛在舍衛國，迦留陀夷以念前戒不應安坐當手及戶處坐，即在戶扉後，與齋優婆夷坐共語。乞食比丘，聞語嫌白諸比丘說，便白佛呵制。</p>	<p><b>波逸提</b> 若盲聾互有吉羅，立而不坐吉羅。不犯者，若入食家有寶，舒手及戶處坐。若有二比丘為伴，有識別人，或客作人在一處。若不盲聾，或從前至過不住，卒病發倒地，力勢者所持。或被繫命梵難，故無無犯。</p> <p><b>四十四食家屏坐戒</b> 佛在舍衛國，迦留陀夷以念前戒不應安坐當手及戶處坐，即在戶扉後，與齋優婆夷坐共語。乞食比丘，聞語譏嫌向諸比丘說，便白佛呵制。</p>
---	---	--

【系統一】雖然殘損卷下開頭“四十索美食戒”與“四十一與外道食戒”部分，但上表最值得注意的是，龍大本至“三十九不受食戒”為止，除了相互個別文字漏抄或誤寫之外，其內容幾乎與【系統一】相同，但自“四十索美食戒”之後，與【系統一】的內容差異較大，反而與【系統二】接近。也就是說，龍大本第 605 行之前依據的是【系統一】，自第 606 行之後依據的是【系統二】。由此我們進一步認為，龍大本之所以自“四十索美食戒”之後書寫形式發生變化，是因為它用了不同系統的底本進行抄寫的結果。

詳細觀察上表的異同情況，相對於【系統一】而言，【系統二】與龍大本後半（自“四十索美食戒”之後）的注釋文字比較繁瑣，尤其是制戒因緣的敘述。不僅如此，各系統之間的戒文也有差別。比如：【系統二】與龍大本“四十二食前食後至他家戒”中的“除餘時波逸提餘時者病時作衣時”一句，【系統一】卻作“除餘時波逸提餘時者病時”，前者文末“作衣時”三字屬於衍抄。此外，在戒文句讀方面也有不同，比如：【系統二】與龍大本在“四十一與外道食戒”中把戒文句讀作“與食”“者波逸提”。相應這一部分【系統一】雖然殘闕不詳，但與【系統一】相近的大正藏本則作“與食者”“波逸提”。相比之下，【系統二】與龍大本的句讀顯然未諦。龍大本前後既然利用了【系統一】與【系統二】的類似底本抄寫而成，那麼作為底本的兩系統文本在此前必然已經流傳。也就是說，從內容上看，龍大本不可能是保留了文本的最初形態。

### （三）【系統四】——另一種混合文本

除龍大本之外，敦煌遺書《比丘含注戒本》中還存在另一種混合文本，屬於這一系統的有天津本 A-027、P2065、BD01415 → BD01725、BD02143、BD05885 六號。其中 BD01415 → BD01725 雖然可以直接綴合，但天津本 A-027 僅殘卷首序文，現存文字最多。為了方便起見，【系統四】的文本中我們以天津本 A-027 為

例。需要交待的是，反映【系統四】的特徵部分【系統一】正好殘闕。根據此前對照我們可以知道，大正藏本以及龍大本的前半部分大致與【系統一】相同。這裡為了有助於說明【系統四】的混合情況，茲將大正藏本與龍在本一並加以對照，至於【系統二】的文本依然以BD14111 為例。四者對照結果，有如下表：

大正藏本	【系統三】（龍大本）	【系統四】 （天津本 A-027）	【系統二】 （BD14111）
<p>諸大德是中清淨默然故是事如是持 自此已前，廣教之別序也。後說之文，即廣教之正宗也。</p> <p>諸大德是四波羅夷法半月半月說戒經中來</p> <p>初大姪戒</p> <p>佛在毘舍離國，時須提那子持信出家，後還本村，與其故二共行不淨。諸比丘察知已言：當於如來清淨法中，於欲無欲，能斷渴愛，破壞巢窟。除眾結縛，愛盡涅槃，云何乃作如是惡事。以過白佛，即集眾僧，知時義合，取自言已，佛呵責云：汝所為非，非威儀，非沙門，非淨行，非隨順行，所不應為。告諸比丘：我無數方便說斷欲法，越度愛結。又說：此欲如火、如炬，乃至如刀、如戟。如是呵已，此為癡人。多種有漏，最初犯戒。今當結戒，集十句義：一攝取於僧，二令僧歡喜，三令僧安樂，四未信者令信，五已信令增長，六難調者調順，七慚愧者安樂，八斷現在有漏，九斷未來有漏，十正法久住。諸戒例爾，下並略之。欲說戒者，當如是說。</p> <p>……</p>	<p>諸大德是中清淨默然故是事如是持 自此已前，廣教之別序也。後說之文，即廣教之正宗也。</p> <p>諸大德是四波羅夷法半月半月說戒經中來</p> <p>大姪戒緣</p> <p>佛在毘舍離國，時須提那子持信出家，後還本村，與其故二共行不淨。諸比丘察知已言：當於如來清淨法中，於欲無欲，能斷渴愛，破壞巢窟。除眾結縛，愛盡涅槃，云何乃作如是惡事。以過白佛，即集眾僧，知時義合。取自言已，佛呵責云：汝所為非，非威儀，非沙門，非淨行，非隨順行，所不應為。告諸比丘：我無數方便說斷欲法，越度愛結。又說此欲如火、如炬，乃至如刀、如戟。如是呵已。此為癡人。多種有漏，最初犯戒。今當結戒，集十句義：一攝取於僧，二令僧歡喜，三令僧安樂，四未信者令信，五已信令增長，六難調者調順，七慚愧者安樂，八斷現在有漏，九斷未來有漏，十正法久住。諸戒例爾，下並略之。欲說戒者，當如是說。</p> <p>……</p>	<p>諸大德是中清淨默然故是事如是持 自此已前，廣教之別序也。後說之文，即廣教之正宗。</p> <p>諸大德是四波羅夷法半月半月說戒經中來</p> <p>初姪戒緣</p> <p>佛行在毘舍離國，時須提那子持信出家，後還本村，與其故耳共行不淨。諸比丘察知已告言：當於如來清淨法中，於欲無欲，能斷渴愛，破壞巢窟。除眾結縛，盡涅槃，云何乃作如是惡事。以過白佛，即集眾僧，知時義合。取自言已，佛呵責云：汝所為非，非威儀，非沙門，非淨行，非隨順行，所不應為。告諸比丘：我無數方便說斷欲法，速度愛結。又說此欲如火、如炬，乃至如刀、如戟。如是呵已，此為癡人。多種有漏，最初犯戒。今當結戒，集十句義：一者攝取於僧，二令僧歡喜，三令僧安樂，四未信者令信，五已信令增長，六難調者調順，七慚愧者安樂，八斷現在有漏，九斷未來有漏，十正法得久住。諸戒例爾，下並略之。欲說戒者，當如是說。</p> <p>……</p>	<p>諸大德是中清淨默然故是事如是持</p> <p>諸大德是四波羅夷法半月半月說戒經中來</p> <p>一姪戒緣</p> <p>爾時世尊在毘舍離，時迦蘭陀村須提那子持信出家，後還本村，其母以財勸令捨道，至三不從，以婦往勸。便言：我能後行不清，常懷憂愁。諸比丘呵責已，往白世尊。世尊集諸比丘，知時儀合，問取自言，種種呵責已。告諸比丘，當與結戒，集十句義：一攝取於僧，二令僧歡喜，三令僧安樂，四令未信者信，五已信增長，六難調者調順，七慚愧者安樂，八斷現在有漏，九斷未來有漏，十正法得久住故。便制此戒，更有隨結，如常說。</p> <p>……</p>

<p><b>戒羸不自悔</b> 佛言：云何戒羸不捨戒，若有比丘，常懷愁憂，不樂梵行，厭比丘法，意欲在家，便言：我念父母、婦兒、親里、村落、城邑、園田、家業，我欲捨佛乃至學事等是也。若作是思，我今捨戒，是戒羸而捨也。</p> <p><b>犯不淨行</b> 佛言：是姪欲法也。男則二道，女則三道。若從道入道，從道入非道，從非道入道。若限齊，若盡入，乃至入如毛頭者，皆波羅夷。</p> <p><b>乃至共畜生</b> 佛言：可得行姪處者是也。有三種行姪，人、非人、畜生趣。復有五種，婦、童女、二形、黃門、男子。比丘姪心向前境三處、二處，初入便犯，有隔亦犯。若向睡眠，若死未壞，若多未壞，於三處、二處行姪，初入便犯，如是廣說。若比丘為怨家將至前所，強持令入三處、二處，始入覺樂犯。不樂不犯。有隔、無隔亦同上。若為怨家強捉比丘行不淨行，覺樂不樂，有隔無隔，亦如上也。</p>	<p><b>戒羸不自悔</b> 佛言：云何戒羸不捨戒，若有比丘，常懷愁憂，不樂梵行，厭比丘法，意欲在家，便言：我念父母、婦兒、親里、村落、城邑、園田、家業，我欲捨佛乃至學事等是也。若作是思，我今捨戒，是戒羸而捨。</p> <p><b>犯不淨行</b> 佛言：是姪欲法也。男則二道，女則三道，若從道入道，從道入非道，從非道入道。若限齊，若盡入，乃至入如毛頭者，皆波羅夷。</p> <p><b>乃至共畜生</b> 佛言：可得行姪處者是也。有三種行姪；人、非人、畜生趣。復有五，婦、童女、二形、黃門、男子。比丘姪心向前境三處二處，初入便犯，有隔亦犯。若向睡眠，若死未壞，若多未壞，於三處、二處行姪，初入便犯，如是廣說。若比丘為怨家將至前所，強持令入三處、二處，始入覺樂犯。不樂不犯。有隔，亦同上。若為怨家強捉比丘行不淨行，覺樂不樂，有隔無隔，亦如上。</p>	<p><b>戒羸不自悔</b> 佛言，云何戒羸不捨戒，若有比丘，常懷愁憂。不樂梵行<sup>17</sup>城邑、園田、家業，我欲捨佛，乃至學事等是也。若作是思，我今捨戒，是戒羸而捨。</p> <p><b>犯不淨行</b> 佛言：是姪欲法也。男則二道，女則三道，若從道入道，從非道入非道。若限齊，若盡入，乃至入如毛頭者，皆波羅夷。</p> <p><b>乃至共畜生</b> 佛言：可得行姪處者是也。有三種行姪，人、非人、畜生趣。復有五，婦、童女、二形、黃門、男子。比丘姪心向前境三處、二處，初入便，有隔亦犯。若向睡眠，若死未壞，若多未壞，於三處、二處行姪，初入便犯，如是廣說。若比丘為怨家將至前所，強持令入三處、二處，始入覺樂犯，不樂不犯，有隔亦同上。若為怨家強捉比丘行不淨行，覺樂不覺樂，有隔無隔，亦如上。</p>	<p><b>戒羸不自悔</b> 佛言：若有餘比丘不樂淨行，聽捨戒還家。若復欲出家修淨行，應度出家受大戒。或有戒羸不捨戒，若愁憂不樂梵行，常懷慚愧，厭比丘法，意樂在家，便言我念父母、婦兒、園田、家業，乃至非沙門釋子，是謂戒羸不捨戒。何者戒羸而捨戒，若思惟言，我欲捨戒，便即捨戒故。</p> <p><b>犯不淨行</b> 是姪欲法也。從道入道，從道入非道，若限齊盡入，若以姪心乃至入如毛頭，波羅夷。方便而不入，偷蘭遮。</p> <p><b>乃至共畜生</b> 可行姪處者是也。是中比丘以姪意向人、非人、畜生、男女、三處、二處行不淨，初入便犯，有隔無隔四句亦爾。若睡眠，若形未壞，多未壞亦壞爾。若為怨家將至人女令入三處，三時中隨一時，受樂者犯，有隔無隔亦爾，乃至男子亦爾，乃至死形多未壞亦爾。若為怨家強捉比丘，道中行不淨，隨三時中，受樂者犯，乃至有隔無隔亦爾。若死屍半壞，及骨間搏泥等中，犯偷蘭。若道作道想，若道疑，若道非道想，一切波羅夷。非道道想，及疑偷蘭遮。</p>
--	--	---	--

<sup>17</sup> “行”字後，原本漏抄“厭比丘法，意欲在家，便言：我念父母、婦兒、親里、村落”二十字。

<p><b>是比丘波羅夷</b> 佛言：譬如斷人頭，不可復起，比丘亦如是。犯此法者，不復成比丘，故名也。若方便欲行不淨，成者波羅夷，不成者偷蘭遮。若教比丘行，若作教者偷蘭遮，不作突吉羅。除比丘、比丘尼餘眾相教，作不作盡突吉羅。若屍半壞，若一切壞，若骨間，若地孔、泥孔，行不淨者，並偷蘭。若道作道想，若疑，若非道想，並波羅夷。若非道道想、道疑，並偷蘭遮。比丘尼波羅夷，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅滅擯，是謂為犯。不犯者，若睡眠無所覺知，不受樂，一切無有姪意。不犯者，最初未制戒，癡狂心亂，痛惱所纏。</p> <p><b>不共住</b> 佛言：有二共住，同一羯磨，同一說戒。不得於此二事中住，故名不共住也。</p> <p><b>二大盜戒</b> 佛在羅閱城，有檀尼迦在閑靜處草屋坐禪，為人持去，乃作全成瓦屋。佛令打破，便詐宣王教取彼要材，為王臣、人民訶責。無使入村，勿復安止。比丘以過白佛，因斯如上制戒。</p> <p><b>若比丘</b> 其義如上。</p> <p><b>在村落</b> 村有四種，一者四周牆，二者柵籬，三者籬牆不周，四者四周屋也。</p>	<p><b>是比丘波羅夷</b> 佛言：譬如斷人頭，不可復起，比丘亦如是。犯此法者，不復成比丘，故名也。若方便欲行不淨，成者波羅夷，不成者偷蘭遮。若教比丘行，若作教者偷蘭遮，不作突吉羅。除比丘、比丘尼餘眾相教，作不作盡突吉羅。若屍半壞，若一切壞，若骨間，若地孔、泥孔，行不淨者，並偷蘭。若道作道想，若疑，若非道想，並波羅夷。若非道道想、道疑，並偷蘭遮。比丘尼波羅夷，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅滅擯，是謂為犯。不犯者，若睡眠無所覺知，不受樂，一切無有姪意。不犯者，最初未制戒，癡狂心亂，痛惱所纏也。</p> <p><b>不共住</b> 佛言：有二共住，同一羯磨，同一說戒。不得於此二事中住，故不共住。</p> <p><b>大盜戒</b> 佛在羅閱城，有檀尼迦在閑靜處草屋坐禪，為人持去，乃作全成瓦屋。佛令打破，便詐宣王教取彼要材，為王臣、人民訶責。無使入村，勿復安止。比丘以過白佛，因斯如上制戒。</p> <p><b>若比丘</b> 其義如上。</p> <p><b>在村落</b> 村有四種，一者四周垣牆，二者柵籬，三者籬牆不周，四者四周屋也。</p>	<p><b>是比丘波羅夷</b> 佛言：譬如斷人頭，不可復起，比丘亦如是。犯此法者，不復成比丘，故名也。若方便欲行不淨，成者波羅夷，不成者偷蘭遮。若教比丘行，若作教者偷蘭遮，不作突吉羅。除比丘、比丘尼餘眾相教，作不作盡突吉羅。若屍半壞，若一切壞，若骨間，若地孔、泥孔，行不淨者，並偷蘭。若道作道想，若疑，若非道想，並波羅夷。若非道道想、道疑，並偷蘭遮。比丘尼波羅夷，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅滅擯，是謂為犯。不犯者，若睡眠無所覺知，不受樂，一切無有姪意，不犯。又不犯者，最初未制戒，癡狂心亂，痛惱所纏也。</p> <p><b>不共住</b> 佛言：有二共住，同一羯磨，同一說戒。不得於此二事中住，故言不共住。</p> <p><b>大盜戒</b> 佛在羅閱城，有檀尼迦在閑靜事止一草屋，後為人將作薪持去，便作全成赤色瓦屋，為佛呵責。勅諸比丘打破，便至王守材人所詐宣王勅取彼要材持去，為王臣、人民、比丘呵責，世尊因呵制戒。</p> <p><b>若比丘</b> 比丘義如中。</p> <p><b>在村落</b> 村有四種，一者周垣垣牆，二者柵籬，三者籬牆不周，四者四周有屋。</p>	<p><b>是比丘波羅夷</b> 譬如斷人頭，不可復起，比丘亦復如是，犯此法者，不復成比丘，故名也。比丘尼波羅夷，式叉摩那、沙彌尼突吉羅滅擯。不犯者，若睡眠無所覺知，不受一切，無有姪意，癡狂心亂，痛惱。</p> <p><b>不共住</b> 有二共住。同一羯磨同一說戒。不得於是二事中住故。</p> <p><b>二盜戒緣</b> 爾時佛在羅閱城耆闍崛山，有檀尼迦比丘在閑靜處止一草屋，後為人將作薪持去，便作令成赤色瓦屋，為佛呵責。勅諸比丘打破，便至王守材人所詐宣王勅取要材持去，為王臣、人民、比丘呵責，世尊因呵制戒。</p> <p><b>若比丘</b> 比丘義如中。</p> <p><b>在村落</b> 村有四種，一者周垣垣牆，二者柵籬，三者籬牆不周，四者四周有屋。</p>
---	--	---	--

<p><b>若閑靜處</b> 即村外靜地也。處者，若地中，若地上處，若乘，若擔，若空，若架上，若村若，阿蘭若，若田處，若處所，若船，若水，若私度關塞不輸稅，若取他寄信物，若取水，若楊枝，若園果草木，若無足眾生，若二足、四足、多足。若同財業，若共要，若伺候，若守護若邏道，是名處也。</p> <p><b>不與</b> 他不捨也。若他物想，他所護想，有主想，非己物非暫用，非同意故也。</p> <p><b>盜心取</b> 賊心取也。有五種，黑闇心、邪心、曲戾心、恐怯心、常有盜他心。又五種，決定取，恐怯取，寄物取。見便取，倚託取。或依親友強力，若以言辭辯說誑惑而取者是。</p> <p><b>隨不與取法</b> 以王立法，若取五錢，若直五錢物，罪應至死。佛隨王法，盜滿制重也。</p> <p><b>若為王</b> 得自在不屬人。</p> <p><b>王大臣</b> 種種大臣輔佐王者。</p> <p><b>所捉若殺若縛若驅出國</b> <b>汝是賊汝癡汝無所知是</b> <b>比丘波羅夷</b> 比丘如上。諸處得物，盜直五錢，若過五錢，波羅夷。方便，偷蘭遮。若取減五錢，偷蘭遮。不得者，突吉羅。教人盜取，彼若得物，俱波羅夷。若受教者，自取異物。若異處取物，取者犯重，教者偷蘭。若為</p>	<p><b>若閑靜處</b> 即村外靜地也。處者，若地中，若地上處，若乘，若擔，若空，若上，若村，若阿蘭若。若田處，若處所，若船，若水，若私度關塞不輸稅，若取他寄信物，若取水，若楊枝，若園果草木，若無足眾生，若二足、四足、多足。若同財業，若共要，若伺候，若守護，若邏道，是名處。</p> <p><b>不與</b> 他不捨也。若他物想，他所護想，有主想，非己物非暫用，非同意故。</p> <p><b>盜心取</b> 賊心取也。有五種，黑闇心、邪心、曲戾心、恐怯心、常有盜他心。又五種，決定取，恐怯取，寄物取，見便取，倚託取。或依親友強力，若以言辭辯說誑或而取者是也。</p> <p><b>隨不與取法</b> 以王立法，若取五錢，若直五錢物，罪應至死。佛隨王法，盜滿制重。</p> <p><b>若為王</b> 得自在不屬人。</p> <p><b>王大臣</b> 種種大臣輔佐王者。</p> <p><b>所捉若殺若縛若驅出國</b> <b>汝是賊汝癡汝無所知是</b> <b>比丘波羅夷</b> 比丘如上。諸處得物，盜直五錢，若過五錢，波羅夷。方便，偷蘭遮。若取減五錢，偷蘭遮。不得者，突吉羅。教人盜取，彼若得物，俱波羅夷。若受教者，自取異物。若異處取物，取者犯重，教者偷蘭。若謂</p>	<p><b>若閑靜處</b> 村水閑淨地是也。處有多，若地，地上處。若乘墻，若虛空，若上，若村，若阿蘭若，若田，若處所，若船若水處，若私度關塞不輸稅，若取他寄信物，若取水，若楊枝，若園樹果草木，無足眾生，若二足、四足、多足，若同財業，若要，若同，若守護，若邏要道等是也。</p> <p><b>不之物</b> 他不捨也。若他物想，他護想，有主想，非己物非暫用，非同意故。</p> <p><b>盜心取</b> 賊心取也。有五種，黑闇心、邪心、曲戾心、恐怯心、常有盜他物心。又五種，決定取，恐怯取，寄物取，見便取，倚託取。或依親厚強力，若以言辭辯說誑或而取。</p> <p><b>隨不與取法</b> 王法若取五錢，若直五錢物，罪應至死，佛隨王法制。</p> <p><b>若為王</b> 得自在不屬人。</p> <p><b>大臣</b> 種種大臣輔佐王也。</p> <p><b>所捉若殺若縛若驅出國</b> <b>汝是賊汝癡汝無所知是</b> <b>比丘波羅夷</b> 若方便教人，求五賤，得者犯。減五賤，偷蘭遮。若能教所教，互不相應互犯。有主想取五賤，若過者犯。重有主疑，偷蘭遮。無主主想，若疑一切，偷蘭遮。若減五賤相當心境，偷蘭遮。不當者，突吉羅。下四眾如前，犯</p>	<p><b>若閑靜處</b> 村外閑靜地是也。處有多，若地，地上處，若乘處，若擔，若虛空，若上，若村，若阿蘭若，若田若處所，若船，若水處，若私度關塞不輸稅，若取他寄信物，若取水，若楊枝，若園樹果草木，無足眾生，若二足、四足、多足。若同財，若要，若同，若守，若邏要道等是也。</p> <p><b>不與物</b> 他不捨也，若他物想他護想有主想，非己物非暫用，非同意故。</p> <p><b>盜心取</b> 賊心取也。有五種，黑闇心、邪心、曲戾心、恐怯心、常有盜他物心。又五種，決定取，恐怯取，寄物，見便取，倚託取。或依親厚強力，若以言辭辯說誑或而取。</p> <p><b>隨不與取法</b> 王法若取五錢，若直五錢物，應死，佛隨王法制。</p> <p><b>若為王</b> 得自在不屬人。</p> <p><b>大臣</b> 種種大臣輔佐王也。</p> <p><b>所捉若殺若縛若驅出國</b> <b>汝是賊汝癡汝無所知是</b> <b>比丘波羅夷</b> 若方便教人，求五錢得者犯。減五錢，偷蘭遮。若能教所教，互不相應互犯。有主想取五錢，若過者犯。重有主疑，偷蘭遮。無主主想，若疑一切，偷蘭遮。若減五錢相當心境，偷蘭遮。不當者，突吉羅。下四眾如前，犯</p>
---	---	---	--

<p>取物，使無盜心。教者波羅夷，受使者不犯。若教人取物，謂遣盜取，受教者犯重，教者無犯。有主想犯重，若疑偷蘭。無主物，有主想疑偷蘭。比丘尼等四眾，並如上戒。不犯者，與想，取已有想，糞掃想，暫取想，親厚意想者是也。</p> <p><u>不共住</u> 義如上解。</p> <p><u>三大殺戒</u></p> <p>佛在毘舍離，為諸比丘說不淨觀，彼習定已，厭患身命，歎死、勸死。難提比丘，受雇殺人，居士驚怖。佛知此事，便說禪法。比丘修習，並證上果。因訶上過，而制此戒。</p> <p><u>若比丘故自手斷</u> 所謂行殺也。若自殺，若教殺，若遣使殺，若往來使殺，若重使殺，若展轉使殺，若求男子殺，若教人求男子殺，若求持刀人殺，若教人求持刀人殺，若身現相，若口說，若身口現相，若教使歎，若遣書，若教遣書，若坑陷，若倚撥，若與藥，若安殺具，及餘方便殺者是也。</p> <p><u>人命</u> 從初識至後識而斷其命。</p> <p><u>持刀與人，歎譽死、快勸死，咄，男子用此惡活為，寧死不生，作如是心思惟，種種方便，歎譽死、快勸死，是比丘波羅夷</u> 若作如上殺人方便，不死偷蘭。若殺非人，若畜生有智解</p>	<p>取物，自無盜心。教者波羅夷，受使者不犯。若教人取物，謂遣盜取，受教者犯重，教者無犯。有主想犯重，若疑偷蘭。無主物，有主想疑偷蘭。比丘尼等四眾，並如上戒。不犯者，與想，取已有想，糞掃想，暫取想，親厚意想者是也。</p> <p><u>不共住</u> 義如上解。</p> <p><u>大殺戒</u></p> <p>佛在毘舍離，為諸比丘說不淨觀，彼習定已，厭患身命，歎死、勸死。難提比丘，受雇殺人，居士驚怖。佛知此事，便說禪法。比丘修獲，並證上果。因訶上過，而制此戒。</p> <p><u>若比丘故自手斷</u> 所謂行煞也。若自殺若教，若遣使殺，若往來使殺，若重使殺，若展轉使殺，若求男子殺，若教人求男子殺，若求持刀人殺，若教人求持刀人殺，若身現相，若口說，若身口現相，若教使歎，若遣書，若教遣書，若坑陷，若倚撥，若與藥，若安殺具，及餘方便殺者是。</p> <p><u>人命</u> 從初識至後識而斷其命。</p> <p><u>持刀與人，歎譽死、快勸死，咄，男子用此惡活為，寧死不生，作如是心思惟，種種方便，歎譽死、快勸死，是比丘波羅夷</u> 若作如上殺人方便，不死偷蘭。若殺非人，若畜生有智解</p>	<p>不犯者，與想取已有想，異掃想，暫取親厚意是。</p> <p><u>不共住</u> 如上說。</p> <p><u>三殺人戒緣</u></p> <p>佛在毘舍離，與諸比丘說不淨觀，彼習定覺，厭患身命。嘆死、勸死、讚死。有難提比丘，受雇衣鉢，便斷他命。被魔惑已，日殺六十人，為諸居士驚怖。佛知此事，便說數息觀已。諸比丘修獲果證佛，如前呵已，制戒。</p> <p><u>若比丘故自手斷</u> 煞者，若自煞，若教歎，若遣使，若往來使煞，若重使煞，若展轉使煞，若求男子煞，若教人求男子煞，若求持刀人煞，若教求持刀人煞，若口說，若身現相，身口俱現相，若遣書，若教遣書，若坑陷，若倚撥，若與藥，若安煞具。</p> <p><u>人命</u> 從初識至後識而斷其命。</p> <p><u>持刀與人，歎譽死、快勸死，咄，男子用此惡活為，寧死不生，作如是心思惟，種種方便，歎譽死、快勸死，是比丘波羅夷</u> 若比丘如上煞法，及餘方便死者，犯重方便，不欲偷蘭。若</p>	<p>不犯者，與想取已有想，異掃想，暫取親厚意是。</p> <p><u>不共住</u> 如上說。</p> <p><u>三殺人戒緣</u></p> <p>佛在毘舍離，與諸比丘說不淨觀。彼習定覺，厭患身命。嘆死、勸死、讚死。有難提比丘，受雇衣鉢，便斷他命。被魔或已，日殺六十人，為諸居士驚怖。佛知此事，便說數息觀已。諸比丘修獲果證佛，如前呵已，制戒。</p> <p><u>若比丘故自手斷</u> 煞者，若自煞，若教歎，若遣使煞，若往來使煞，若重使煞，若展轉使煞，若求男子煞，若教人求男子煞，若求持刀人煞，若教求持刀人煞，若口說，若身現相，身口俱現相，若遣書，若教遣書，若坑陷，若倚撥，若與藥，若安煞具。</p> <p><u>人命</u> 從初識至後識而斷其命。</p> <p><u>持刀與人，歎譽死、快勸死，咄，男子用此惡活為，寧死不生，作如是思惟，種種方便，歎譽死、快勸死，是比丘波羅夷</u> 若比丘如上煞法，及餘方便死者，犯重方便，不煞偷蘭。若</p>
--	--	---	---

<p>於人語，若能變形，方便殺者，並偷蘭，不死者突吉羅。畜生不能變形，若殺波逸提。實人人想，波羅夷。非人想疑，偷蘭。四眾犯相如上。不犯者，擲刀杖、瓦石，誤著而死。若營事作房，誤墮木石而死。若扶將病人入房，往反一切無害心而死者是。</p> <p><u>不共住。</u></p> <p><u>四大妄語戒</u> 佛在毘舍離，時世穀貴，乞食難得，婆求河邊有安居者，便共稱歎：得上人法，信心居士，減分施之。後往佛所，因問訶責，而制此戒。</p> <p><u>若比丘實無所知</u> 謂實無知見法。</p> <p><u>自稱言我得上人法</u> 自稱說，有信戒施聞，智慧辯才過人。人法者，人陰、人界、人入也。上人法者，諸法能出要成就也。</p> <p><u>我已入聖智勝法</u> 自言：有念在身，若正憶念，若堅持戒，若有欲，若不放逸，若精進，若得定，若正受，若有道，若有修，若有慧，若有見，若有得，若有果。</p>	<p>於人語，若能變形，方便殺者，並偷蘭，不死者突吉羅。畜生不能變形，若殺波逸提。實人人想，波羅夷。非人想疑，偷蘭。四眾犯相如上。不犯者，擲刀杖、瓦石，誤著而死。若營事作房，誤墮木石而死。若扶將病人入房，往返一切無害心而死者是也。</p> <p><u>不共住。</u></p> <p><u>大妄語戒</u> 佛在毘舍離，時世穀貴，乞食難得。婆求河邊有安居者，便共稱難，得上人法，信心居士，減分施之。後往佛所，因覺訶責，而制此戒也。</p> <p><u>若比丘實無所知</u> 謂實無知見法。</p> <p><u>自稱言我得上人法</u> 自稱說，有信戒施聞，智慧辯才人。人法者，人陰、人界、人入也。上人法者，諸法能出要成就也。</p> <p><u>我已入聖智勝法</u> 自言：念在身，若正憶念，若堅持戒，若有欲，若不放逸，若精進，若得定，若正受，若有道，若有修，若有慧，若有見，若得，若果也。</p>	<p>天龍、神鬼、畜生中有解人義語者，若有變形者，方便求煞者，偷蘭遮。不能變形者，吉羅。下四眾如前說。不犯者，若悞，若扶病人無害心而死者。</p> <p><u>不共住</u> 如上說</p> <p><u>四大妄語戒緣</u> 佛遊毘舍離，時世穀貴，乞食難得。集僧告言：當隨同師親友安居。諸在婆求河邊安居者，便共稱讚，得上人法，諸信居士，減食分施與安居竟。攝衣持鉢，往至佛所，為聖慰問，二眾發覺，呵制。</p> <p><u>若比丘實無所知</u> 謂實無知見。</p> <p><u>自稱言我得</u> 自稱說有信戒施聞智慧辯。</p> <p><u>上人法</u> 人法者，人陰、人界、人入也。上人法者，諸法出要成就。若得善果，自言念在身。若正憶念，若持戒，若少欲，若不放逸，若精進，若得定，若正受，若有道，若有修，若有慧，若有修，若有慧，若有見。</p> <p><u>我已入聖智勝法我知是</u> <u>我見是於彼異時若問若不問欲自清淨故作是說</u> <u>我實不知不見言知言見</u> <u>虛誑妄語除增上慢</u> 時有比丘慢心自謂得道，後便真證。諸比丘白佛，佛言：增上慢人不犯。</p>	<p>天龍、神鬼、畜生中有解人語者，若有變形者，方便求煞者，偷蘭遮。不能變形，吉羅。下四眾如前說。不犯者，若悞，若扶病人無害心而死者。</p> <p><u>不共住</u></p> <p><u>四大妄語戒緣</u> 佛遊毘舍離，時世穀貴，乞食難得。集僧告言：當隨同師親友安居。諸在婆求河邊安居者，便共稱讚，得上人法，諸信居士，減食分施與安居竟。攝衣持鉢，往至佛所，為聖慰問，二眾發覺，呵制。</p> <p><u>若比丘實無所知</u> 謂實無知見。</p> <p><u>自稱言我得</u> 自稱說有信戒施聞智慧辯。</p> <p><u>上人法</u> 人法者，人陰、人界、人入也。上人法者，諸法出要成就。若得善果，自言念在身。若正憶念，若持戒，若少欲，若不施逸，若精進，若得定，若正受，若有道，若修，若有慧，若有見。</p> <p><u>我已入聖智勝法我知是</u> <u>我見是於彼異時若問若不問欲自清淨故作是說</u> <u>我實不知不見言知言見</u> <u>虛誑妄語除增上慢</u> 時有比丘慢心自謂得道，後便真證。諸比丘白佛，言：增上慢人不犯。</p>
---	---	--	--

<p><b>我知是我見是</b> 若言：天龍、鬼神來供養我，若得不淨觀、四禪、四空定等。</p> <p><b>彼於異時若問若不問欲自清淨故作是說我實不知不見言知言見</b> 意欲以後悔前用實轉虛，由口造業，言了結重。</p> <p><b>除增上慢</b> 比丘慢心自謂得道，後勤精進證增上果，生疑白佛。便言：增上慢人為不犯。</p> <p><b>是比丘波羅夷</b> 若作是虛而向人說，前人知者，波羅夷。不知者，偷蘭。若遣手印，若遣使，若書，若作知相，若知者，其犯亦爾。若於不能變形畜生向說得，突吉羅。下四眾如前說。不犯者，增上慢人，若業報得，若不言我得，或戲笑說，疾說，屏說，欲說，此錯說彼是也。</p>	<p><b>我知是我見是</b> 若言：天龍、鬼神來供養我，若得不淨觀、四禪、四空定等。</p> <p><b>彼於異時若問若不問欲自清淨故作是說我實不知不見言知言見</b> 意欲以後悔前用實轉虛，由口造業，言了結重。</p> <p><b>除增上慢</b> 比丘慢心自謂得道，後勤精進證增上果，以疑白佛。便言：增上慢人為不犯。</p> <p><b>是比丘波羅夷</b> 若作是虛而向人人說，前人知者，波羅夷。不知者，偷蘭。若遣手印，若遣使，若書，若作知相，若知者，其犯亦爾。若於不能變形畜生向說得，吉羅。下四眾如前說。不犯者，增上慢人，若業報得，若不言我得，或戲笑說，疾說，屏欲說，此錯說彼是也。</p>	<p><b>是比丘波羅夷</b> 若如是虛而向人說，前人知者，波羅夷。不知者，偷蘭。若遣手印遣使，若書，若作知相者亦爾。若不能變形畜生向說得，突吉羅。若實得道向不同意比丘說，吉羅。下四眾如前。說不犯者，增上慢業報得。不言我得，戲笑說，疾說，屏處說，若欲，此諸說彼。</p>	<p><b>是比丘波羅夷</b> 若如是虛而向人說，前人知者，波羅夷。不知者，偷蘭。若遣手印遣使，若書，若作知相者亦爾。若不能變形畜生向說得，吉羅。若實得道，向不同意比丘說，吉羅。下四眾如前。說不犯者，增上慢業報得。不言我得，戲笑說，疾說，屏處說，欲說，此錯說彼。</p>
---	---	--	--

對於上表，可先看龍大本，它除了個別文字誤漏之外，基本上與大正藏本相同。而【系統四】的情況比較複雜，其中最值得注意的是，它至“大盜戒”開頭部分“佛在羅閱城，有檀尼迦，在閑靜事，止一草屋”為止，基本上與大正藏本、龍大本相近，但從此文之後突然轉為與【系統二】相近，反而疏遠了大正藏本、龍大本。為何會出現這種特殊現象，頗難理解。不過，以先例龍大本的混合情況來看，我們推測它可能也是在抄寫過程中有過底本轉換。即【系統四】在“大盜戒”之後依據的是【系統二】，此前依據的是【系統一】。換句話說，【系統四】也是一種由【系統一】與【系統二】混合抄寫而成的文本。問題是，【系統四】諸本在“大盜戒”處看不到龍大本那樣有明顯的書寫形式差異，它具體在什麼情況下轉換了底本，詳細情況不明。

根據上表對照結果，最值得注意的依然是【系統二】（包括【系統四】“大盜戒”之後部分），因為其內容與前兩者比較，除了注釋部分依然較繁之外，還有幾下幾點區別：

1、科文有無：【系統二】沒有“自此已前，廣教之別序也。後說之文，即廣教之正宗也”的科分部分。

2、戒名不同：比如大正藏本、龍大本四波羅夷第三“大殺戒”，【系譜二】與【系



譜四】卻作“殺人戒緣”。

3、戒文不同：比如大正藏本、龍大本的“在村落”，【系譜二】與【系譜四】卻作“若在村落”。再如大正藏本、龍大本的“不與”，【系譜二】與【系譜四】卻“不與物”。

4、句讀不同：比如大正藏本、龍大本的“自稱言我得上人法”一句，【系譜二】與【系譜四】卻分為“自稱言我得”與“上人法”兩句。再如大正藏本、龍大本的“我已入聖智勝法”、“我知是我見”、“是於彼異時若問若不問欲自清淨故作是說我實不知不見言知言見虛誑妄語除”三句，【系譜二】與【系譜四】卻作“我已入聖智勝法我知是我見是於彼異時若問若不問欲自清淨故作是說我實不知不見言知言見虛誑妄語除”一句。

5、注釋不同：系統之間注釋文字差異明顯，互有增減。從整體而言，自“大盜戒”之後【系譜二】與【系譜四】文字相近，其中與大正藏本、龍大本相比，有些明顯有改動的痕跡，茲舉一例以見一斑，比如第三殺人戒的制戒因緣中，【系譜二】與【系譜四】作“佛知此事，便說數息觀已”，大正藏本、龍大本卻作“佛知此事，便說禪法”。此句道宣《比丘含注戒本疏》自己解釋是“言佛知此事，便說禪法者，數息觀也”<sup>18</sup>。這種例子甚多，不煩舉。

#### (四) 各系統特徵

綜合以上分析，茲將各系統的特徵歸納如下：

【系譜一】：存四號（同一寫本），上下二卷本，它與大正藏本內容近似，兩者關係最為密切。

【系譜二】：存四十號，除了首尾殘損不明開卷之外，可以確定的均為一卷本。它與大正藏本內容相異最大。

【系譜三】：僅龍大本一號，是混合【系譜一】與【系譜二】的文本，九十波逸提第“四十不索美食戒”之前屬於【系譜一】，之後屬於【系譜二】。

【系譜四】：存六號（五種寫本），同樣是混合【系譜一】與【系譜二】的文本，四波羅夷第二“大盜戒”之前屬於【系譜一】，之後屬於【系譜二】。

現存諸本雖然可分為四個系統，但由於【系譜三】【系譜四】是混合【系統一】【系統二】而來，在文本流傳和書寫的初期階段應該只有【系統一】【系統二】兩種。換言之，歸根結底是一、二兩系統的差別。大正藏本是繼承【系統一】而來，【系統二】完全屬於迄今未為大家所知的新文獻。與【系統一】、大正藏本相比，它具有以下一些特徵：

1、【系統二】沒有序、正宗、流通三分的科分文字，【系統一】、大正藏本則有。

<sup>18</sup> 《續藏經》第39卷，第842頁。

- 2、【系統二】卷末沒有道宣自跋，【系統一】、大正藏本則有。
- 3、【系統二】戒本文字有些與【系統一】、大正藏本不同。
- 4、【系統二】戒文句讀有些與【系統一】、大正藏本不同。
- 5、【系統二】與【系統一】、大正藏本的注釋文字互有繁簡，但從整體上看，【系統二】的注釋文字較為繁瑣。

#### 四、《比丘含注戒本》的成書時間

對於【系統二】與【系統一】，也許有人會問，同一著作，在不同文本中何以會有如此差異？對此，首先我們應該排除這是文本在流傳或轉抄過程中因抄寫者誤訛的結果，相反，從前述的差異情況看，倒有人為修訂的痕跡。

若真是經過修訂的話，它至少又有兩個問題：其一、是誰修訂的？其二、兩系統中哪種系統屬於修訂本？對於這兩個問題，又不外乎四種可能：

- 1、在【系統一】的基礎上修訂成了【系統二】，修訂者為道宣自己。
- 2、在【系統二】的基礎上修訂成了【系統一】，修訂者為道宣自己。
- 3、在【系統一】的基礎上修訂成了【系統二】，修訂者為道宣之後的某人。
- 4、在【系統二】的基礎上修訂成了【系統一】，修訂者為道宣之後的某人。

在這四種可能當中，三、四兩種後人修訂說基本上可以排除，因為我們在現存資料中看不到任何記錄提到後人修訂過《比丘含注戒本》，且【系統一】與【系統二】卷前均附有自序，明確表示是道宣所述。其實，以道宣的律學成就以及他在中國佛教史的地位，後人對他應該崇敬有加，著意修改他的著述可能性極小。如此看來，一、二兩種可能才是我們優先考慮，且值得探討的問題。

有關《比丘含注戒本》的成書年代目前至少有兩種說法：一種是《佛書解說大辭典》所認為的貞觀四年說<sup>19</sup>；另一種是龍大本解題所認為的貞觀四年（630）至八年（634）說。前一說法主要根據道宣自序，後一說法除了自序之外，還依據宋代元照《四分律含注戒本疏行宗記》所記載的“戒本與疏並經兩出，初貞觀八年注戒本一卷，疏三卷”<sup>20</sup>。姑且不論這兩種說法孰是孰非，首先有必要確認一下作為貞觀四年說的道宣自序內容：

余少仰玄風，志隆清範。昔在帝京，周流講肆，伏膺請業，載紀相尋，何嘗不執卷臨文，慨斯壅結，遂以貞觀四年庚寅之歲，薄遊嶽瀆，廣評律宗。但見誦語紛綸，未思弘遠。高譚有務，事用無施。纔羅七五之名，妄

<sup>19</sup> 《佛書解說大辭典》第4卷，第233頁。《比丘含注戒本》解題由大野法道氏執筆。

<sup>20</sup> 《續藏經》第39卷，第710頁。

居一字之首。但述行藏之要，寧開決正之心。問以戒律廢興，妙憑疏解。約之情通本據，無文可依。自有博學生知，行名雙顯，而神用莫準，情取天乖。余意之所未安，義當依法為定，則諍輪自弭，何俟繁辭。今試敢依律本，具錄正經，仍從佛解，即為注述，文唯一卷<sup>21</sup>。

上引序文，道宣交待了他自己從小勵行志學，曾在長安從師研習，孜孜多年，後有感律典文意不通，遂於貞觀四年外出遊學，廣尋律學宗旨。因當時戒律廢馳，有學無行，使學者無文可依，故據律本，遵循佛意而撰述了《比丘含注戒本》，文唯一卷。這裡有兩點值得注意：其一、道宣在回顧自己早年的經歷中談到貞觀四年外出遊學，並沒有明言《比丘含注戒本》的撰述時間，貞觀四年是否可以理解為該書的撰述時間，需要進一步分析；其二、《比丘含注戒本》的最早形態是一卷本。

其次，作為貞觀四年至同八年說的依據，元照的敘述內容如下：

如常所聞，戒本與疏並經兩出，初貞觀八年注戒本一卷，疏三卷。至永徽二年重修戒本二卷（今分三卷），疏為四卷（今分八卷）。今所傳者，並後修本<sup>22</sup>。

據此我們可以知道，《比丘含注戒本》與《比丘含注戒本疏》均有過修訂。即道宣先於貞觀八年撰述《比丘含注戒本》一卷，疏三卷，後於永徽二年（651）分別進行了重修，改《比丘含注戒本》為二卷，疏四卷。不過，元照所依據的《比丘含注戒本》已是從二卷本改為了三卷本，且當時所流傳的是重修本，即元照當年沒有看到初稿的一卷本。依此看來，《比丘含注戒本》的成書過程應經過兩個階段，即貞觀八年的初稿一卷本與永徽二年的再稿二卷本。

然而，上引元照記錄是否可信？或者說它的文獻依據何在？須進一步求證。對此，最可信的資料莫過於道宣自己的記錄。實際上，有關《比丘含注戒本》的成書經過，元照著《四分律含注戒本疏行宗記》卷末所附道宣自敘的內容談得最為詳細，茲摘錄相關部分如下：

貞觀初年，周遊講肆，尋逐名師，若山若世，遂以所解，造鈔三卷，未及覆治，人遂抄寫。貞觀四年，遠觀化表。北遊并晉，東達魏土。有厲律師，當時峯岫，遠依尋讀，始得一月，遂即物故。撫心之痛，何可言之。乃返沁部山中，為擇律師又出鈔三卷，乃以前本更加潤色，筋脉相通。又出刪補羯磨一卷，疏兩卷，含注戒本一卷，疏三卷。于時母氏尚存，屢遣追喚，顧懷不已，乃返隰列，同法相親。追隨極衆乃至三十，達

<sup>21</sup> 《大正藏》第40卷，第429頁。

<sup>22</sup> 《續藏經》第39卷，第710頁。元照另一著作《靈芝遺編》卷三亦載“四分律含注戒本二卷，貞觀八年出，永徽二年重修。本一卷，後為二卷，今分三卷，見行”（《續藏經》第59卷，第649頁）。

於河濱，一夏言說。又出尼注戒本一卷，遂爾分手，唯留鈔本，餘並東流。巡涉稽湖，達於京邑。十六年，內母氏云崩，性不狎喧，樂居山野，乃因事故，遂往南山。至二十年，方得巖隱。有樂戒者，乃復相尋，祈廣其文。事不獲已，又出羯磨，并疏四卷。永徽初年，又請戒本及注解疏。情不能已，又出戒本含注，并疏四卷。值患停廢，心志遼落。昏忘非一，為求不已，至永徽二年九月十九日方為疏訖。粗得開其大務，決事行用，頗有準承。余今暮年，旦夕為命，故以歷之，亦絕筆有據耳<sup>23</sup>。

上文是道宣晚年所撰，可視為道宣的自傳性資料<sup>24</sup>，在此道宣不僅回顧了自己的經歷，而且還詳細地交待了自己的律學撰述情況，為我們研究道宣著述的成書經過提供了寶貴資料。對於前文，我們可以了解以下幾點：

- 1、貞觀初年（627）造《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷，但未及修訂就被人抄寫。
- 2、貞觀四年（630），行腳參學北至並州、晉州，東達魏土。
- 3、曾師事法礪律師，然未及一月律師故世。之後歸山西沁部（山西省沁縣），對此前《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷進行了潤色，同時撰述《四分律刪補隨機羯磨》一卷、同疏二卷以及《比丘含注戒本》一卷、同疏三卷。
- 4、後因母親屢次追喚而返隰、列，追隨者達三十餘人。之後到達河、濱，結夏安居，並撰《比丘尼含注戒本》一卷。後經稽湖，到達長安。
- 5、貞觀十六年（642）其母去世，歸居終南山。
- 6、貞觀二十年（646），應學戒者之請，修訂《四分律刪補隨機羯磨》及疏四卷。
- 7、永徽初年（650）又請戒本進行注解，出《比丘含注戒本》並疏四卷。然中途因病輟筆，直至永徽二年（651）九月十九日才完稿。

從上文內容看，元照記錄的永徽二年《比丘含注戒本》重修說，顯然是根據道宣的自述，值得信從。不過，在道宣自述中卻沒有提到初稿本撰於貞觀八年之說，只提到因法礪律師示寂，回到泌部，在修改《四分律刪繁補闕行事鈔》與撰述《四分律刪補隨機羯磨》一卷、同疏二卷之後才著手執筆《比丘含注戒本》。也就是說，《比丘含注戒本》初稿本的撰述時間肯定是在法礪律師示寂與《四分律刪補隨機羯磨》及其注疏撰出之後。

法礪律師，《續高僧傳》卷二十二有傳，俗姓李，為靈裕法師弟子，曾從靜洪律師學習《四分律》，後往江南研習《十誦律》，撰有《四分律疏》十卷、《羯磨疏》三

<sup>23</sup> 《續藏經》第40卷，第174頁-175頁。

<sup>24</sup> 諏訪義純先生曾撰「《四分律含注戒本疏行宗記》にみる道宣の自叙と三種の道宣傳——道宣傳の再検討」一文，利用這一資料與《宋高僧傳》、《佛祖統紀》以及《釋門正統》所收的“道宣傳”進行了譯注與比較研究（《愛知學院大學文學部紀要》第20號，1999年，第53頁-59頁）。

卷等，貞觀九年（635）十月卒於鄴日光寺，春秋六十七。此傳是道宣親自所撰，既然法礪律師是卒於貞觀九年十月，那他至少是在同年十月之後才返回沁部。

沁部，《舊唐書》卷三十九·地理志二載“義寧元年，置義寧郡，領沁源、銅鞮、綿上、仍分沁源置和川，凡四縣。武德元年，改為沁州”，即今山西省沁源縣。有關道宣在沁部的居住時間，可見《集神州三寶感通錄》卷中的道宣自述：

余以貞觀九年，曾遊沁部，左綿上界，周歷三年<sup>25</sup>。

據此，道宣在沁部的居住時間是從貞觀九年至同十一年（637），期間他撰述了《四分律刪補隨機羯磨》及疏，該書後批即載：

曾以貞觀九年春，因遊方次，於泌<sup>26</sup>部綿上縣鸞巢村僧坊，出疏兩卷<sup>27</sup>。

《四分律刪補隨機羯磨疏》是道宣於沁部綿上縣鸞巢村僧坊所撰，既然如此，其撰述時間至少是貞觀九年十月之後。無論如何，《比丘含注戒本》撰於《四分律刪補隨機羯磨》及其注疏之後是可以肯定的，《比丘含注戒本》中所看到的“廣如刪補羯磨中”字樣，即是一證。

由此看來，元照主張《比丘含注戒本》撰於貞觀八年說，與道宣自述不符，難以成立。迄今為止有關《比丘含注戒本》成書時間的兩種說法均難以信從。據道宣自述，其成書時間與過程應該是：

初稿本：起稿於貞觀十年或十一年之間，當是道宣在沁部期間所撰，一卷本。

重修本：始修於永徽元年，完稿於永徽二年九月十九日，二卷本。

接下來要討論的是敦煌遺書發現的【系統一】與【系統二】的兩種不同文本，到底哪一種屬於初稿本，或重修本的問題？

其實，明白了《比丘含注戒本》的成書過程，上述問題也就不難說明。首先，從開卷來看，《比丘含注戒本》的初稿是一卷本，重修時改為了二卷本。在《大唐內典錄》卷五所收道宣著述目錄即著錄“注戒本（一部二卷並疏記四卷）”，可見，道宣自己著錄的是重修本。此外，《新唐書·藝文志》亦有“道宣又撰《注戒本》二卷”的著錄。此“又撰”二字本身即說明此著錄的二卷本是重修本。至於三卷本的記錄，現存最早資料恐怕是慧琳《一切經音義》卷六十四“四分含注戒本三卷琳”。遺憾的是，同書僅存目錄，沒有音釋內容。總之，道宣在世時《比丘含注戒本》已有一卷本與兩卷本，至於三卷本，最遲在《一切經音義》成書的九世紀初葉之前就已出現<sup>28</sup>。

<sup>25</sup> 《大正藏》第 52 卷，第 422 頁。

<sup>26</sup> “泌”當是“沁”字之誤。

<sup>27</sup> 《續藏經》第 41 卷，第 344 頁。

<sup>28</sup> 有關慧琳《一切經音義》的成書時間，共有兩說：一、貞元四年（788）至元和五年（810）說；二、建中末年（783）至元和二年（807）說。目前學界主要採取後一種說法，無論如何，該音義最遲成書於九世紀初葉是可以肯定的。

有趣的是，現存敦煌遺書《比丘含注戒本》屬於二卷本的只有【系統一】，【系統二】中可以確定開卷的均是一卷本。這也許是一種巧合。但根據元照的記錄，他當年所看到的就是重修本，即大正藏本系統。通過我們以上對寫本系統分類可知，相對於【系統二】而言，接近於大正藏本的是【系統一】。也就是說，【系統二】屬於初稿本，【系統一】屬於重修本。

常言道“前修未密，後出轉精”，若【系統一】屬於重修本，那它必然比【系統二】的初稿本更加完善。實際上，根據此前列表比較結果，相對於【系統一】而言，【系統二】的文本有以下一些具有初稿本的性質特徵：

- 1、無序、正宗、流通三分科文。
- 2、戒文句讀或有不妥。
- 3、注釋文字比較繁瑣。

以上這些與其說是【系統二】的特徵，還不如說是它的不足。相反，若從【系統一】改為【系統二】的話，這些不足則難以解釋。據此，我們有理由相信【系統一】是重修本，【系統二】是初稿本，其版本前後關係是：

【系統二】（初稿本）→【系統一】（重修本）→大正藏本（宋版系統）

## 五、餘論及今後課題

本文以上通過寫本敘錄與系統整理，初步討論了《比丘含注戒本》的一些文獻學問題，但還有許多問題尚未提及，現作為餘論及今後課題擬交待以下兩點。

### （一）《比丘含注戒本》所依據的戒本

一般認為，《比丘含注戒本》是佛陀耶舍譯《四分僧戒本》的注釋書，既然如此，它所依據的底本應該不成問題。然而，事實並非如此簡單。《大正藏》卷二十二所收兩種佛陀耶舍譯本，分別為《四分律比丘戒本》(No.1429)與《四分僧戒本》(No.1430)。將《四分僧戒本》與《比丘含注戒本》所依據的戒本比較，我們發現它們兩者之間有不少出入，而且敦煌遺書不同系統之間，戒本文字也有差異，情況極為複雜。比如，《四分僧戒本》開頭中的“誰遣比丘尼來受教誡”一句，【系統二】雖然與此相同，但大正藏本、【系統一】則作“比丘尼眾遣何人來耶”。相反，同樣是《四分僧戒本》開頭中的“大德僧聽，今僧十五日布薩說戒，若僧時到僧忍聽，和合說戒，白如是”一句，其中“和合說戒”大正藏本作“布薩說戒”。其中的“布薩說戒”，【系統一】與【系統二】作“眾僧說戒”。這一句【系統一】與【系統二】反而與《四分律比丘戒本》相同。

有關各系統之間存在戒本文字的差異，值得舉出的還有一種情況。即《四分僧戒

本》最後的百眾學法中的“……應當學”，大正藏本、【系統一】均統一作śiksā-karaniya的音譯“式叉迦羅尼”，可是，【系統二】在百眾學法第三十七之前與【系統一】、大正藏本一致，但在第三十八之後則用了另一種音譯“尸叉闍賴尼”。其實，śiksā-karaniya還可音譯為“尸叉闍羅尼”。無論哪一種音譯，均可意譯為“應當學”或“眾學”。

“尸叉闍賴尼”與“式叉迦羅尼”的譯法較古，《宋高僧傳》卷十六云“尋律文本即知異同，如眾學戒初題云：尸叉闍賴尼，如破伊蘭葉，言此是覺明本也。如言式叉迦羅尼，如破伊羅葉，即是支法領本也”<sup>29</sup>。據此可以知道“尸叉闍賴尼”是屬於覺明譯本，即佛陀耶舍譯本，而“式叉迦羅尼”是支法領譯本。然而，唐代定賓在《四分律疏飾宗義記》卷三中認為“尸叉闍賴尼法，胡音不正，應言式叉迦羅尼法。有續寫者，書應〔正〕從此式叉迦羅尼”<sup>30</sup>。

依此看來，【系統二】中所用的“尸叉闍賴尼”，之所以在【系統一】中改為了“式叉迦羅尼”，應該是考慮了胡音不正的因素。藉此也可以證實我們前述【系統二】是初稿本的推測。

總之，《比丘含注戒本》雖是佛陀耶舍譯《四分僧戒本》的注釋書，但其戒本文字未必與現存《四分僧戒本》一致。這些差異可能是道宣自己不斷修正的結果，其中或反映了道宣對戒本內容的獨自思考與見解。實際上，據道宣自敘，他在貞觀二十一年（647）仲冬於終南山豐德寺，參互讎校了佛陀耶舍譯本、慧光與法願輯本等三本，撰有《新刪定四分僧戒本》一書<sup>31</sup>。問題是，無論現存哪一種系統《比丘含注戒本》，其戒本文字都不同於《新刪定四分僧戒本》。難以理解的是，在永徽二年重修本中道宣並沒有吸取新刪定本的成果。其背後具體有何原因，我們不是很清楚，也許是道宣於永徽初年時，因患病而中途輟筆所致。無論如何，我們今後在探討不同系統《比丘含注戒本》注釋文字異同時，也應該對其所依據的戒本予以關注。

## （二）道宣著述中的重修本

前引道宣自述可知，除了《比丘含注戒本》之外，道宣還對《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律刪補隨機羯磨》、《四分律刪補隨機羯磨疏》、《四分律含注戒本疏》等律學著述進行過重修。另據元照《芝園遺編》載：《量處輕重儀》、《釋門章服儀》以及《教誡新學比丘行護律儀》等著述也有過修訂<sup>32</sup>。這說明道宣的不少律學著述都是

<sup>29</sup> 《大正藏》第 50 卷，第 811 頁。

<sup>30</sup> 《續藏經》第 42 卷，第 37 頁。

<sup>31</sup> “覺明法師首開律部，因出戒本，附譯傳寫。高齊御曆，盛昌佛日。三方釋侶，二百餘萬。法上大統，總而雜之。沙門慧光，當時僧望，聯班上統攝御是圖。以夫，振紐提綱，修整煩惑。非戒不立，非戒不弘。更以義求，纂緝遺逸。重出一本，廣流于世，則其本首題歸敬者是也。隋運并部沙門法願，鄙光所出，宗理爽文。後學憑附，卒難通允。乃準的律部，連寫戒心。通被汾晉，最所傾重。則其本首題戒德者是也。參互三本，讎校同異”（《續藏經》第 39 卷，第 262 頁）。

<sup>32</sup> “量處輕重儀一卷，有云：處量輕重儀。貞觀十一年製，乾封二年重修，見行。釋門章服儀一卷，顯慶四年製，此年重修，見行。……教誡新學比丘行護律儀一卷，貞觀八年製，永徽元年重修，見行”

在不斷的修訂或刪補過程中完成的，反映了他對律學的嚴謹態度，體現了他力臻完善的精神。

也許出於道宣的聲望與影響，有些尚未完稿的著作被人抄寫，比如撰述《四分律刪繁補闕行事鈔》一書時，道宣明確說“造鈔三卷，未及覆治，人遂抄寫”。儘管初稿本被人抄寫而流通，但從“前修未密，後出轉精”的原則，一般情況初稿本很難保留下來。敦煌遺書中居然保留了《比丘含注戒本》的初稿本，誠為幸事，這可能也是“未及覆治，人遂抄寫”的結果。敦煌遺書的發現為我們研究道宣著述提供了極其寶貴的資料，今後應該將初稿本與重修本進行詳細對比，藉此探討道宣律學思想的前後變化。

我們在本文開頭已經談到，敦煌遺書除了《比丘含注戒本》之外，還有《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律刪補隨機羯磨》等寫本，其中是否也存在初稿本？或這些寫本與現行本關係如何？有待今後整理與探討。

作為今後的課題，我們必須指出，現存諸本的關係極為複雜，尤其是保存最多的【系譜二】寫本。比如 S6411 號卷末有“布薩竟說偈文：諸佛出世第一快，聞法奉行觀喜快。大眾和合寂滅快，衆生離苦安樂快”，此文是舉行布薩之後所說，不見於其它諸本。這表明 S6411 號曾在布薩禮式中使用過。總之，本文雖然歸納了四個系統，但寫本的各自性格，以及相互之間的關係，還有待進一步詳考。

最後，附帶一提的是，據先賢研究<sup>33</sup>，日本古寫經中所發現的《續高僧傳》寫本，與現行大正藏本系統不同，它的成書時間要比大正藏本系統早，更多保留了初稿本形態。這意味著在道宣的律學著述之外，《續高僧傳》也存在初稿與再稿的不同。慶幸的是，敦煌遺書與日本古寫經居然都保留了這些初稿本，這不得不說是一種奇跡。

（作者為國際佛教學大學院大學研究員）

---

（《續藏經》第 59 卷，第 649 頁）。

<sup>33</sup>藤善真澄「《續高僧傳》玄奘傳の成立——新發見の興聖寺本をめぐって」（《鷹陵史學》第 5 號，1979 年），此文後收入同氏著《道宣傳の研究》一書第六章「《續高僧傳》玄奘傳の成立——卷四・玄奘傳」（京都大學學術出版會，2002 年 5 月）。圍繞玄奘傳的成立問題，近年又有新的研究，可參見：SAITO Tatuya 齊藤達也（2012）：“Features of the Kongo-ji version of the Further Biographies of Eminent Monks 續高僧傳：With a Focus on the Biography of Xuanzang 玄奘 in the Fourth Fascicle”. (*Journal of the International College For Postgraduate Buddhist Studies*, Vol.XVI) 國際佛教學大學院大學研究紀要 16, pp.69-103.



# 正倉院藏『王勃詩序』中の 「秋日登洪府滕王閣餞別序」について\*

道坂昭廣

## 前言

正倉院に「詩序一卷」と題される抄本がある。正倉院藏本は、「慶雲四年（707）」という紀年や、則天文字の使用などから、王勃死後（676年?）まもなく編纂された『王勃集』の當初の文字を伝えるテキストではないかと考えられている<sup>1</sup>。この抄本が録する王勃の序作品四十一編のうち、二十一編は中國にも傳存し『文苑英華』や蔣清翊『王勃集註』などに採録されている。それらの作品を校勘してみると、多寡の差はあるがどの作品にも文字の異同がある<sup>2</sup>。その異同は、正倉院本は、抄寫の際の書き間違えを主な原因とし、一方中國諸版は、ひとり王勃の文集に限ったことではないだろうが、抄寫者の知識や文學的好尚などを原因としているように思われた。前者を無意識な改寫とすれば、後者は意識的な改寫と概括できる。

しかし、それらを前提として認めつつも、正倉院本と中國諸版の異同を検討することによって、王勃の序作品の原初の文字を復元すること、少なくとも推測す

---

\*本稿の骨子は、「關於王勃〈滕王閣序〉的幾個問題——並論正倉院《王勃詩序》和《王勃集注》的文字差異」（『清華中文學報』第六期、2011年12月、台灣・國立清華大學中文學系）として既に公表している。本稿は、その後、多くの先生方に御指摘を戴き、更に改訂を加えたものである。

<sup>1</sup>楊守敬「古鈔本王子安文一卷」（『日本訪書志』卷十七、1897年）、羅振玉『王子安集佚文附校記』（1918年）、内藤湖南「正倉院尊藏二舊鈔本に就きて」（『内藤湖南全集』卷七、初出は1922年）等が早く指摘している。王勃詩序の研究史は『正倉院藏王勃集殘簡の研究Ⅰ』（神戸市外國語大學外國學研究所、1994年）が詳しい。

<sup>2</sup>道坂昭廣『正倉院藏《王勃詩序》校勘』（香港大學饒宗頤學術館學術論文／報告系列二七、2001年）を参照。なお、小論で言う中國諸版とは、『文苑英華』（明・隆慶刊本、1966年中華書局影印、以下『英華』と表記）；明張燮輯『王子安集』（明崇禎刊本、四部叢刊影印、以下張本と表記）；清項家達輯『王子安集』（清乾隆四六年星渚項家達校刊『初唐四傑集』所收、以下項本と表記）；清蔣清翊撰『王子安集注』（清光緒九年吳縣蔣氏雙唐碑館刊本、1977年臺灣大化書局影印、以下蔣本と表記）の四種を指す。

ることが可能なのではないだろうか。そしてその作業は、王勃とその文學、更には初唐文學を正しく理解するための重要な資料となり得るのではないだろうか。

もちろん、上に述べたように、中國に限らず、古典は我々が目にするまでに、傳寫を繰り返し讀まれて來た。その讀まれてきた歴史を否定することも、文學研究において正しい態度ではないように思われる。しかし、小論で取り上げようとする「秋日登洪府滕王閣餞別序」（以下、「滕王閣序」と省略する）に限っては、中國傳存諸版には、そのような一般的な改寫とは異なり、王勃滕王閣序故事とでも呼ぶべき物語が原因で、書き換えられた部分があるように思われる。

以下、正倉院本と中國諸版の文字の異同について考察を加え、それぞれのテキストとしての性質を考えてみたい。

—

異體字や俗字の使用といったものを除くと、正倉院本の「滕王閣序」が中國諸版と異なる部分は、数え方にもよるが、『英華』とは53箇所、蔣本とは56箇所ある。校勘の結果、明らかに正倉院本の誤りと考えられる部分は以下の七例である。

A・「十旬休沐」(7)<sup>3</sup>。中國諸版は「十旬」を「十旬」に作る。

B・「上出重宵」(12)。中國諸版「上出重霄」。

C・「豈之明時」(25)。同じく「豈乏明時」。

D・「酌貪泉而競爽」(27)。同じく「酌貪泉而覺爽」。

これらは、字形の類似によって誤寫されたと考えられる。

更に、E・「寫睇盼」(19)を中國諸版は「窮睇盼」に作っている。この部分と對になる句が「極娛遊」と作っており、これも字體の類似によって生じた誤字に加えてよいように思われる。

また、F・「指吳會於間」(21~22)は、對となる句の字數から考えても當然、中國諸版が作るように「於雲間」でなければならない。

G・「効窮之塗哭」(29)も對應する句の構成と意味の上から考えて、正倉院本の顛倒であり、中國諸版の「効窮途之哭」が正しい。

以上のように、正倉院本の誤字は、全て字形の類似が原因の「魯魚之誤」や、行が移る際の脱字など、その間違え方に不思議さはなく、明らかに間違いであることを指摘できる。

<sup>3</sup>括弧内のアラビア數字は正倉院本「滕王閣序」の行數を示す。以下同じ。

一方、中國諸版により、正倉院本の文字に然るべき基づくテキストのあったことが證明される例もある。

「虹銷雨霽」(15)は『英華』と蔣本は「雲銷雨霽」に作る。しかし張本・項本が「虹」に作り、『英華』も「雲」の下に「一作虹」と注しており、正倉院本の文字に作るテキストがあったことがわかる<sup>4</sup>。また、「指呉會」(21)と「鍾期既遇」(33)もそれぞれ『英華』・蔣本は「目呉會」、「鍾期相遇」に作る。だが、これも張本・項本はそれぞれ該当部分を「指」「既」に作り、『英華』も「一作指」「一作既」と注記する。

「矯翠」(12)の語を中國諸版はみな「聳翠」に作る。しかし、傅增湘『文苑英華校記』(北京圖書出版社、2006年影印)によると、影宋鈔本ではこの文字を「矯」に作っており、「一作聳」という割注があると記録している。

宋代『文苑英華』が編纂された頃には、中國には、幾つかの『王勃集』のテキストが存在していた。そして、その内の一種は正倉院本が基づいたテキストの系統であったことがわかる。

ただ、このように、正倉院本の過誤や、逆に基づくものがあったことが明示できる文字は、實は多くない。中國諸版と正倉院本との間に、文意にさほど違いは生じないが、異なった文字が用いられている部分がある。單純により古い抄寫であるという理由で、正倉院本の表現を優先してよいか困惑を感じる。

例えば、「驪」(27)は『英華』が「權」、他本は「歡」に作るが、みな「よろこぶ」と解することが可能である。同じ行の「遙」を諸版「賒」とするが、ともに平聲で意味も「遠い」であって違いはない。「駢驂」(10)を中國諸版は「驂駢」と文字を逆に作る。どちらの言葉にも用例があり、意味にも違いはない。「曾台」(11)は諸版「層台」に作る。意味の上では異ならない。庾信・謝靈運に「曾台」の用例があるが、陸機には逆に「層台」の例がある<sup>5</sup>。また、「青雲之望」(26~27)を中國諸版は「青雲之志」に作る。「望」と「志」はもちろん通用ではないが、少なくとも「滕王閣序」のこの部分に関しては、文意に差異は生じない。

更にやっかいなのは、王勃の他の作品や初唐までの文學者に正倉院本、或いは中國諸版と同じ表現、類似する表現が発見される場合である。

中國諸版が「十旬(正倉院本は「旬」に誤る)休暇(『英華』は假(一作暇))、勝友如雲。

<sup>4</sup>この異同については、陳偉強「王勃<滕王閣序>校訂——兼談日藏卷子本王勃<詩序>」(『書目季刊』第三五卷第三期、2001年)は、「雲」の方が優れると指摘する。確かに楊炯「浮湍賦」(『楊炯集』(中華書局、1980年)に「雲銷霧霽」などの例もある。この文字も、後述するような、後世の洗練が加えられたのかもしれない。

<sup>5</sup>陸機「擬青青陵上柏」(『文選』卷三十)庾信「和穎川公秋夜」(『庾開府集箋注』卷五)(但し、『庾子山集』(卷四)は「層」に作る)。謝靈運「會吟行」(『文選』卷二八)。

千里逢迎、高朋滿座」と作る句のうち、「休假」を正倉院本は「休沐」(7)に作る。王勃「梓州玄武縣福會寺碑」(卷一九)には「十旬休沐、奄有泉林、千里邀迎、乃疲風月」と、對となる句までほぼ同じである表現がある。一方で「十旬芳暇、千里薄遊」(「江浦觀魚宴序」佚文)と、中國諸版の句に近い例もある。また四句目「滿座」を正倉院本は「滿席」(7)に作る。「滿座」の用例もあるが<sup>6</sup>、例えば徐陵「裴使君墓誌」(『藝文類聚』卷五十・職官部六)に「篤く朋遊を好み、居常滿席たり(篤好朋遊、居常滿席)」と、正倉院本の典據と考えられる表現がある。正倉院本「氣浮彭澤之罇」(19)を中國諸版は「凌彭澤」に作る。「陶淵明の酒席と同じ雰圍氣が漂う」と、「陶淵明の酒席より以上」と、解釋に少し變化が生じる。これも王勃に「彭澤仙杯、影浮三旬之氣」(「九月九日採石館宴序」佚文)と似た表現があり、「浮」に作る可能性が全く無いわけではない。

正倉院本「大運不齊」(24)を『英華』は「大運不窮(一作時運不齊)」、他本は「時運不齊」に作る。「大運」は『史記』(天官書)以來、用例のある言葉である。また「時運」と「大運」は重なる意味をもつ。陳子昂「府君有周文林郎陳公墓誌文」(『陳拾遺集』卷六)に「大運不齊、賢聖罔象」という句があり、正倉院本の文字列が不可能ではなかったことがわかる。この句と對になる「命塗多緒」(24)も中國諸版は「命途多舛」に作る。「途」と「塗」は通用される。しかし「緒」と「舛」の意味は、完全には重ならない。陳子昂に「命塗乖舛」(「爲薛令本與岑内史啓」『陳拾遺集』卷十)と、今度は中國諸版に近い表現があるが、「多緒」も、任昉「奉答勅示七夕詩啓」中の「帝迹多緒」という例がある<sup>7</sup>、王勃にも「吾之生也有極、時之過也多緒」(「上巳浮江讌序」卷七)という例がある。「舛(そむく)」ほど直接的ではないが、「多緒」は、「舛」の意味を含みつつ、「多端」と言った意味で解することができる。對句としても「多緒」は上の句の「不齊」と對應する。正倉院本「終軍之妙日(日は則天文字)」(30)を諸版は「弱冠」に作る。『三國志』魏志卷十九陳思王植傳の「終軍以妙年使越」(求自試表)が出典となろう。「妙年」を「妙日」にしたのは、平仄の交替の爲である。勿論、「終軍」+「弱冠」の表現をもつ作品<sup>8</sup>もあるが、「終軍」+「妙日」にも根據があると考えるとよいのではないだろうか。

以上の例は、日中のテキストで文字は異なるが、文意に大きな隔たりのない異同であり、かつ、正倉院本の文字に作る根據が強弱の差はあれ求められるものである。消極的な言い方をすれば、少なくとも正倉院本の文字であっても問題はな

<sup>6</sup>「滿座(或いは坐)」は、王勃以前、意外に使用例の少ない言葉のようである。鮑照「驅馬上東門行」(『藝文類聚』卷四一樂部一)に「絲竹徒滿座」とある程度である。

<sup>7</sup>他に何遜に「臨別情多緒、送歸涕如霰」(「臨別聯句」『古詩紀』卷九四)がある。

<sup>8</sup>『後漢書』列傳第三十四胡廣傳「終賈揚聲亦在弱冠」。また、孔融「薦禰衡表」(『文選』卷三七)「終軍欲以長纓牽致勁越、弱冠慷慨前代美之」という例がある。

いと言いうことができる。ではなぜこのように文字の違いが生まれたのだろうか。そのことを論じる前に、正倉院本と中國諸版で解釋が異なってくる異同の例をあげよう。

## 二

中國諸版が「家君作宰、路出名區。童子何知、躬逢勝餞」と作る最後の句、正倉院本は「勝踐」(9)に作る。字形の類似による書き誤りの可能性もあるが、「滕王閣序」では「餞別」(1)、「幸承恩於偉餞」(35)と「餞」字が用いられ、「餞」と「踐」は書き分けが有るように感じられる。また、正倉院本「仲家園宴序」でも「勝踐」の語がある<sup>9</sup>。「名區」と對となる語であり、同じく場所を示す「勝踐」でも矛盾しないが、正倉院本だと「優れた風景に出會った」の意味になり、中國諸版は「優れた送別の宴に來合わせた」となる。

蔣本が「關山難越、誰悲失路之人、溝水相逢、盡是他鄉之客」と作る對句、正倉院本も「溝水」に作るが、張本・項本は「萍水」に作る(『英華』は「一作」として「萍水」に作るテキストの存在を指摘する)。しかしこの隔句對の第二句「悲」を正倉院本だけが「非」(22)に作る。中國諸版の「誰か失路の人を悲しまん」であれば、嶺外に向かう王勃の孤獨感に焦點が絞られる。一方、正倉院本であれば「誰か失路の人に非らざらん」と讀め、王勃自身、そして彼と同じく嶺外の新州(現廣州)に赴任する宇文某の氣持ちを代辯し、故郷や都を遠く離れ、地方官としてさまよう参加者たちの不遇感、恐らく宴席の底にあったであろう感情を寫すものように思われる<sup>10</sup>。「非」と「悲」を含むこの隔句對は、「序」が書かれた場の雰囲気を示すか、「序」を作った王勃という人物の狀況の表白ととらえるかという、作品の解釋に関わってくる問題が横たわっている<sup>11</sup>。「踐」も「非」も、字體の類似を原因とする異同の可能性はある。しかし、以下の例は、正倉院本、中國諸版がそれぞれ別の典據を用い、それゆえ解釋も大きく異なってくる。

正倉院本「所賴君子安排、達人知命」(25~26)の前の句を『英華』は「君子見機(一作安貧)」とし、蔣本も「見機」に作る。張本・項本は「安貧」に作る。「君

<sup>9</sup>但し中國諸版は題名を「仲家園宴序」とし、ここでも「勝餞」に作っている。王勃の周辺の文學學者では、楊炯「群官尋楊隱居詩序」(『盈川集』卷三)に「思傳勝踐」。盧照隣「益州至眞觀主黎君碑銘」(『盧昇之集』卷七)に「玉壘庭坤、珠鄉勝踐」という例がある。

<sup>10</sup>初唐の序は、そのような感情を表白するものが多かった。拙稿「初唐の「序」について」(京都大學中國文學會『中國文學報』第五四冊、1997年)を参照。

<sup>11</sup>陳偉強氏(注4論文)は「非」の方が良いとする。黃任軻氏「《滕王閣序》疑義辯析」『文學研究叢刊』(上海社會科學院文學研究所編、1984年)は、正倉院本を見ていないが、その解釋は「非」の解釋に近いように思われる。

子見幾」は『易』繫辭傳下の「幾は動の微、吉（凶）の先づ見わる者なり。君子は幾を見て作す、終日を俟たず（幾者動之微、吉（凶）之先見者也。君子見幾而作、不俟終日）」に基づく。下句「達人知命」も「樂天知命、故不憂」という『易』繫辭傳上を典據とする。それゆえ「君子見幾」という文字列は對句としても妥当性があるように感じられる。一方「安排」は『莊子』大宗師「適を造すも笑うに及ばず、笑を獻ずるも排するに及ばず、排に安んじて化を去れば、乃ち寥天一に入る（造適不及笑、獻笑不及排、安排而去化、乃入於寥天一）」を典據とし、早く謝靈運「晚出西射堂」（『文選』卷二二）に「安排徒空言、幽獨賴鳴琴」という例や、陳子昂「梓州射洪縣武東山居士陳君碑」（『陳拾遺集』卷五）に「撫化隨運、安排屈伸」と「安排」を用いた例がある。「安排」は郭象の注によれば「推移に安んじて化と俱に去り、乃ち寂寥に入りて天と一と爲るなり（安於推移而與化俱去、乃入於寂寥而與天爲一也）」と、運命に身を委ね安定した心の状態を示す言葉である。「安貧」（典據としては『後漢書』列傳第五十下蔡邕傳「安貧樂賤、與世無營」を擧げることができよう。）はまだしも、世の動きに先んじて動くことを言う「見幾」と、正倉院本の「安排」は、精神の有り方としては對立している。對となる言葉が「知命」であることを考えると、正倉院本の「安排」の方が、意味の繋がりとしては妥当であるように思われる<sup>12</sup>。

ところで、この句は中國諸版間でも「見幾」と「安貧」の二種があった。その異同は正倉院本に見られたような、文字の類似や顛倒といった類ではない。この違いは、『英華』に載録され、版本として王勃の作品が定着する以前の傳寫の段階で、意識的な書き換えが行われてきたことを示しているのではないだろうか。先に指摘した似た意味でありながら違う文字に作っていた例も、中國諸版が筆寫者の鑑賞、あるいはその文學觀や知識によって書き換えられて來た可能性を示すものであったと考えることができるのではないか。もちろんそれは、王勃の作品に限らず、古典世界において傳寫者がとる一般的な態度であり、時代による推敲と呼べるかもしれない。その端的な例として以下の異同を擧げることが出来る。正倉院本より、作品として、より整齊で洗練された表現になっている例である。

一つは平仄配置の整齊である。正倉院本「孟學士之詞府」（8）の「詞府」を中國諸版は「詞宗」に作る。「詞府」という言葉は典據もある<sup>13</sup>。また「詞府」は文學の場で、「詞宗」は文壇のリーダーを指すという意味の違いがあり、對となる言葉が「武庫」であることを考えると、正倉院本の「詞府」の方が良いように考えら

<sup>12</sup>楊炯「青苔賦」（『盈川集』卷一）「達人卷舒之意、君子行藏之心」も正倉院本の文字に作る例として、参考になるかもしれない。

<sup>13</sup>王僧儒「從子永寧令謙誄」（『英華』卷八四二）に「容與學丘、徘徊詞府」とある。

れる。しかし駢文の平仄の配置で考えると、平聲の「宗」がよい<sup>14</sup>。解釋にやや變化が生じるが、平仄の整齊を優先したと考えられる。次に、正倉院本の「清風起」(18)を中國諸版は「清風生」に作る。この句はどちらでも解釋に大きな違いはない。「清風起」という言葉は劉孝標「廣絶交論」(『文選』卷五五)「虎嘯而清風起」以降、文學作品で用いられる言葉となった。王勃も他に「越州永興李明府宅送蕭三還齊州序」(卷八)で「清風起而城闕寒」と「清風起」を用いている。ただ、「滕王閣序」のこの部分は、仄聲「起」より平聲「生」がよい。これらは、傳寫の間によりよい文字に置き換えられ、正倉院本が基づいた初期の文字は驅逐されてしまったのではないだろうか。

二は、同じ文字の繰り返しを避けようとしている例である。正倉院本「老當益壯、寧移白首之心；窮當益堅、不墜青雲之望(中國諸版は志に作る)」(26～27)の第三句の「當」を中國諸版は「且」に作る。しかし蔣清翊が注するように、『後漢書』列傳第十四馬援傳「丈夫為志、窮當益堅、老當益壯」を意識した表現であろうから、正倉院本の文字が本來の姿であったと考えられる。ある段階で四字の對句のうちの二字が重なることが忌避されたのではないか。正倉院本「奏流水而何慙」(33)の句も隔句對の三句目であるが、中國諸版は「而」を「以」に作る。これも第一句が「撫凌雲而自惜」となっており、對句中で虚字が繰り返されるのを避けようとする意識が働いたと思われる。そう考えるのは、正倉院本「酌貪泉而競(中國諸版は「覺」に作る)爽、處涸轍而相驩」(27)の句、『英華』・蔣本は、正倉院本と同じく「而」を繰り返すのに對し、張本・項本が下句の「而」を「以」に變えるという例があるからである。

三は、後に付け加えられたと思われる例である。中國諸版は、序の最後に「請灑潘江、各傾陸海云爾」と、正倉院本には無い句がある。『英華』はこの句の下に「一無此十字」と注し、正倉院本が基づいたテキストの存在が示される。「陸海」「潘江」という『詩品』中の言葉を連用した例は、王勃のやや後輩になる李嶠(664～713)の「謝撰懿德太子哀策文降勅褒揚表」(『英華』卷五九二)に「論之以雲間日下、方之以陸海潘江」という表現がある。王勃・李嶠ともに初唐の文學者であるが、李嶠が王勃の表現に刺激されて作ったのではなく、「滕王閣序」傳寫者が李嶠の表現を應用した可能性があることが<sup>15</sup>、正倉院本との異同から明らかになるのである。

もちろん、洗練されたばかりではない。逆に傳寫の間に混亂が生じた例もある。

<sup>14</sup>駢文の平仄配置の原則については、鈴木虎雄『駢文史序説』(2007年、研文出版)を参照。

<sup>15</sup>懿德太子(重潤)は中宗の子で、則天武后治世時代に張易之等により殺害された。中宗即位後、懿德太子と諡名が贈られたので、この作品は神龍元年(705)頃作られたと思われる。『舊唐書』卷八六高宗中宗諸子・懿德太子重潤傳。

それぞれ典拠を用いた表現であった先の「見機」「安貧」と「安排」の異同も、その例として挙げるができるだろう。更に発音が同じである爲に混亂が生じたと考えられる例がある。正倉院本「舸艦弥津」(15)、蔣本と項本は「弥津」を「迷津」に作る。『英華』が「彌津」に作るので、正倉院本の文字にも根拠があったことがわかる。「迷」と「弥」はどちらも“mi”の音である。また「矜甫」(17)は中國諸版間にも亂れがあり、「矜」を「襟」或いは「吟」に作る。これは発音の類似というより、字形の類似による混亂と思われる。しかし「甫」を『英華』・蔣本は「甫」に作るが、張本・項本が「俯」に作る(『英華』も「一作俯」とする)のは、ともに“fu”という音であることによって混亂が起こったと考えられる。

『英華』をはじめとする中國諸版は、このように傳寫の間に混亂した部分もあるが、一種の時間の推敲を経て、一般的に正倉院本より優れた文字になっていると言える。しかし逆に言うと、明らかな過誤以外、その文字に作る根拠を提示できる正倉院本は、中國渡來のテキストを、正確に抄寫しようとし、それを實現したテキストであったと見なすことができるのではないだろうか。小論では「滕王閣序」のみを考察の対象としているが、正倉院本の他の作品の異同も、検討してみると、概ね同様の傾向が見られるのである。やはり正倉院本は、王勃と王勃の文學を考える上で、極めて重要なテキストと言える。

さて、正倉院本が、中國渡來のテキストを正確に抄寫しようと努めた抄本であるという前提にたち、中國諸版との文字の異同を再度眺めてみると、中國諸版「滕王閣序」には、恐らく傳寫の際に行われがちであった、筆寫者の古典知識、文學觀に基づいた書き換え、いわば一般的な書き換えとは異なる原因で、正倉院本との異同が生じたのではないかと考えられる文字が発見される。

### 三

「滕王閣序」は王勃の代表作と見なされ、多くの文學選集に採録され、さまざまに論評されてきた。その中、歐陽修「唐德州長壽寺舍利碑」(『集古錄跋尾』卷五)は、その初期に位置し、またよく知られているもののひとつであろう。

余屢しば文章の陳隋に至りて、其弊に勝えざるを歎く。唐家能く致治の盛を臻すも、遽かに文弊を革むる能わざるを怪しむ。以爲えらく積習俗と成り、驟に變ずるに難しと。斯の碑を讀むに及び、浮雲嶺松と共に蓋を張り、明月と巖桂と叢を分つと云う有り。迺ち知る王勃、落霞と孤鶩と齊しく飛び、秋水長天と共に一色と云う。當時の士賢愚と無く、以て警絶と爲す。豈に其の餘習に非らざらんや(余屢歎文章至



陳隋、不勝其弊。而怪唐家能臻致治之盛、而不能遽革文弊。以爲積習成俗、難於驟變。及讀斯碑、有云、浮雲共嶺松張蓋、明月與巖桂分叢。迺知王勃云、落霞與孤鶩齊飛、秋水共長天一色。當時士無賢愚、以爲警絶。豈非其餘習乎)。

古文を主張した歐陽修らしく、「滕王閣序」中の名對とされる「落霞與孤鶩齊飛、秋水共長天一色」も陳隋の餘習に過ぎぬと批判する。彼の指摘を受ける形で、この後、現代に至るまで、この對句構造が王勃の發明ではなく、南北朝から王勃の時代までしばしば用いられた形式であることが追確認されている<sup>16</sup>。しかしまず、「當時士無賢愚、以爲警絶」という指摘について確認する必要はないか。唐代の資料が豊富に伝わっていたであろう歐陽修の時期には、このように述べる確かな根拠があるのかもしれない。また私の見落としの可能性もあるが、現存の資料から見る限り、「當時」は、現在ほど「滕王閣序」は喧傳されておらず、王勃の代表作とする認識もあまり強くはなかったように感じられる。

王勃の文學に對する最初の論評は、楊炯の「王勃集序」である。そこでは王勃の作品として、沛王府侍讀時期に「平臺鈔略」を作り、帛五十匹を賜わったこと。蜀地での文學的成長を指摘し、「九隴縣孔子廟堂碑文」をその時期の代表作として擧げるが、「滕王閣序」への言及はない。他に王勃の傳記、例えば五代劉昫編『舊唐書』は、「乾元殿頌」を朝廷に献上したという記録と、「上元二年、(王)勃交趾に往かんとして、道江中に出で、采蓮賦を爲りて以て意を見わす、其の辭甚だ美なり」と、「滕王閣序」を作った旅程でありながら<sup>17</sup>、「滕王閣序」ではなく「采蓮賦」を擧げる。歐陽修・宋祁編『新唐書』になってはじめて「滕王閣序」が言及される。

一方、「滕王閣序」について言及する作品は、韓愈「新修滕王閣記」(『韓昌黎文集』卷一三)が最初である。しかし韓愈のこの作品で、王勃は文中では滕王閣に關わる作品を書いた三人、「三王」の一人として出るだけで、序に對する具體的論評はない。極論すれば、韓愈の王勃「滕王閣序」に對する關心は、滕王閣に關する作品を作った過去の作者の一人という程度にしか過ぎなかったのではないか。この後、韋愨「重修滕王閣記」(『英華』卷八一十)が作られる(大中二年(847))が、「落霞與孤鶩」の句はもちろんのこと、現在王勃「滕王閣序」を名作とする我々の感覺からすると、意外に感じるほど王勃の序を意識したと思われる表現はみあた

<sup>16</sup>宋龔頤『芥隱筆記』、宋胡仔『苕溪漁隱叢話』などに始まり、最近でも陳鵬「論六朝文章中的“落霞句式”」(『湖南社會科學』2009年第5期)がある。

<sup>17</sup>王勃の「滕王閣序」作成時期については、後述するように異説があるが、現在では彼の晩年、交趾へ向かう途上であったとされる。

らない<sup>18</sup>。後述するように、杜甫に「滕王閣歌」を意識していると指摘される詩があるが、これも序の表現を踏まえているわけではない。他にも白居易「鍾陵餞送」(『白氏長慶集』卷十七)に滕王閣の名が出るが、序を意識していたとは思えない。李涉「重登滕王閣」(『全唐詩』卷四七七)。張喬「滕王閣」(『全唐詩』卷六三八)ほか、杜牧・許渾・黃滔の詩などにも滕王閣の言及がある。皆一讀したところでは、「滕王閣序」を意識していると思われる表現はない。晩唐の錢翊「江行無題」の連作の中に「今日滕王閣、分明見落霞」という表現があり、これが現在のところ私が発見した、序の、特に「警絶」と稱された句を踏まえた最初の表現である<sup>19</sup>。

一方、周知のように「滕王閣序」には、王勃滕王閣故事と稱すべき物語が傳わる。この物語は晩唐の羅隱が馬當山の民間傳承を採録したことに始まる<sup>20</sup>。この物語の採取時期と、以上のような唐代における「滕王閣序」に對する言及、引用の乏しさから考えると、王勃の「滕王閣序」が世に名作として喧傳されるようになるのは、實は晩唐以降、五代の頃からだったのではないだろうか。

王勃の「滕王閣序」作成に纏わる故事を最初に記録した、羅隱「中元傳」は傳わらない。しかし、内容にややくい違いはあるが、『新編分門古今類事』と『歲時廣記』(ともに『十萬卷樓叢書』所收本)が「中元傳」に基づいてこの物語の記録する<sup>21</sup>。

陳元靚『歲時廣記』卷三五 重九中「記滕閣」によると、十三才の王勃が、父の宦游に従って江左に遊び(『分門古今類事』卷三 異兆門「王勃不貴」では、舅に従って。以下括弧内は、『歲時廣記』の文字)、馬當山で中元水府の神に出會い、その神の力により、一夜にして遠く離れた南昌に着き、滕王閣で開かれた餞別宴に出席する。宴席において「序」の作成を列席者が譲り合うなか、王勃は辭退しなかつた。不快に思った都督は退出し、下僚に逐次作品を傳達させる。最初は「儒生(老儒)常談」、「故事也」と批判したが、「公即不語」、「但頷頤而已」となり、そして「落霞」の對句に至って「公矍然拊(公不覺引手鳴)几曰、此天才也」と絶賛するに至る。歡を盡くして宴を終え馬當山に戻って來た王勃は、與えられた褒美の品を寄進する。『歲時廣記』は、この序を作り終えたあと、さらに詩を作ったとする。作品の進行にともなって次第に評價が上がってゆくこの物語の最高潮の場面は、李劍國氏が指摘するように、王勃とともに四傑と併稱される駱賓王の「代李敬業傳檄天下文」の

<sup>18</sup>ただ、この記の終わりに「必知後千百年、閣之名焉、與公之政俱垂不朽矣」と、王勃の「滕王閣序」そのものではなく、後に紹介する所謂滕王閣故事の影響を感じさせる部分がある。物語が羅隱に採録されるより以前、ローカルな傳承として存在していたことを示しているように思われる。

<sup>19</sup>この詩は錢起の作とされてきたが、實は錢翊の作であったことは、『全唐詩』卷七一二や阮廷瑜校注『錢起詩集校注』(新文豐出版、1996年)などに指摘がある。

<sup>20</sup>李劍國『唐五代志怪傳奇叙録』(南開大學出版社、1993年)による。

<sup>21</sup>李劍國氏前掲書による。他に『類說』『唐摭言』にも記録があるが、特に後者はかなり省略があり、ここでは對象としない。

逸話と似た構成をもつ<sup>22</sup>。

先に挙げた歐陽修の論評は、この物語を踏まえて「當時士」と言っているように考えられる。「滕王閣序」は物語とともに、歐陽修の批判的論評によって、むしろ名作と認知されたのではないだろうか。しかし、これはあくまでも王勃の「滕王閣序」作成を元にした物語であって、神助を得て馬當山から南昌に一夜で到着するといった明らかなフィクションばかりでなく、王勃の年齢など、いくつか事実と異なるところがある<sup>23</sup>。ところが、中國諸版と正倉院本との校勘から、この物語が原因で、テキストとして固定されてしまった文字や、書き換えられたのではないかと推測される文字が浮かび上がってきた。

前者は、物語のクライマックスともいえる「落霞與孤鶩」句中の異同である。正倉院は「孤鶩」を「孤霧」(16)に作る。どちらも王勃以前、さらに唐代においても王勃以外の使用例をにわかに見つけられない言葉である。「鶩」「霧」は、字體が類似するとまでは言えないであろう。それよりむしろ、兩字が同音であることに注意しなければならないのではないだろうか。同音であることが原因で、中國諸版間に混亂が生じている文字があることは指摘した。

歐陽修が批判的に取り上げて以降、この句に對する論評が飛躍的に増えた。その論評には二つの方向がある。一つは歐陽修の論點を引き継ぎ、句の構造が珍しいものではないということを証明しようとする。ただその中から、それでも名句と稱し得るといふ反論が起こった。もう一點は、「落霞」「孤鶩」の「霞」と「鶩」の組み合わせの適不適を巡る議論である。より論點を絞れば「鶩」字に對する違和感が出発点になっている<sup>24</sup>。正倉院本の「霧」字は、「落霞」「孤鶩」の對の適否論争の意味を失わせる可能性を秘めており、慎重に考える必要がある。蔣清翊が「鶩」に對して『爾雅』釋鳥、舒鳧。郭注、鴨也」とストイックな注しか付さなかったのは、「鶩」字に對する議論を知っていたからであろう。しかし彼ですら別字の可能性を豫想しなかったのは<sup>25</sup>、歐陽修の論評以降「孤鶩」が置き換えられない言葉となっていたからではないか。歐陽修が論評する以前、「孤霧」と作るテキ

<sup>22</sup>段成式『酉陽雜俎』卷一忠志「駱賓王爲徐敬業作檄、極數則天過惡。則天覽及蛾眉不肯讓人、狐媚偏能惑主、微笑而已。至一抔之土未乾、六尺之孤安在、不悅曰、宰相何得失如此人。」

<sup>23</sup>注(17)で指摘したように、「滕王閣序」が王勃の若い晩年の作であることは、定論となっている。例えば劉汝霖「王勃年譜」(『王子安集』(上海古籍出版社、1995年)附録)。植木久行『詩人たちの生と死——唐詩人傳叢考』研文出版、2005年)を参照。また、一般にこの物語は王定保『唐摭言』が引用されるが、李劍國氏によれば、むしろ羅隱の「水元傳」に基づき、合理化したものであるという。

<sup>24</sup>宋代に早くも、俞元徳『螢雪叢書』(卷下)と葉大慶『考古質疑』(卷五)の間で論争が起こり、その後『本草綱目』(卷四八)なども、「滕王閣序」の鶩について論じている。

<sup>25</sup>蔣清翊は、例えば「上巳浮江宴序」(卷七)の「初傳曲路之悲」句について、「悲」是「杯」之訛」と同音が原因の書き間違えを指摘している。

ストが存在した可能性は皆無であろうか。例えば蘇軾が「落霞孤鶩換新銘」（「四望亭」『東坡詩集註』卷四）や「落霞孤鶩供千里」（「蔡景繁官舎小閣」同卷二八）と連用するのをはじめ、唐代の沈黙が嘘のように、宋以降「孤鶩」は詩語として定着して行く。しかしその中で、北宋末から南宋初の人、呂本中に「孤霧悠悠伴落霞」（「次韻吉父見寄新句」『東萊詩集』卷一三）。また同じ時期の鄭清に「橫孤霧殘霞外」（「祈晴行西湖上呈館中一二同官二首二」『江湖後集』卷六）という句があることを、この文字が存在した痕跡とするのは強引であろうか。これまでの考察から明らかになった正倉院本のテキストとしての性格から考えても、「孤霧」に作るテキストが存在した可能性を主張することは許されるのではないと思われる。しかしこの異同は、最終的には「孤鶩」或いは「孤霧」のどちらで風景をイメージするか、読者の側に解釈を委ねることが可能な差異とも言える。議論によりイメージを深め、宋代以降詩語として定着した「孤鶩」も、尊重されなければならない。

これに對し、次の二點は、物語の竄入の可能性がより高く、その結果「滕王閣序」に對する解釋に混亂を生ぜしめたのではないかと私は考える。その意味で「孤鶩」と「孤霧」の異同より正倉院本の文字は注目されなければならない。

一は中國諸版が「三尺微命、一介書生」とする「三尺」である。「三尺」を正倉院本は「五尺」（29）に作る。これについては別稿<sup>26</sup>があるので、ここでは簡単に述べておきたい。

「三尺」には幾つかの解釋が存在する。黃任軻氏は注（11）の論文において、從來の説を三つにまとめる。一は、『禮記』（玉操）「紳長制、士三尺」と、『周禮』鄭玄註「王之下士一命」を典據に、下級官吏とする解釋。二に、『漢書』杜周傳を典據に、「三尺」を法律と解し、法に觸れ死刑になりかけた王勃のささやかな命と解釋する説。三に十三（四）才という少年王勃の身長を指すと言う説である。黃氏は如何に少年であっても「三尺」は小さすぎるとして、身長の説を否定され、下級官僚である自分という解釋を妥當とする。黃氏が詳細に論じられたように、現代においては、下級官僚説が最も有力である。但し、下級官僚説は、管見の限り、民國時期の高步瀛氏『唐宋文舉要』が、身長説に反對して、主張されたのが最初である。逆にいうと高氏以前は、三尺は身長と解されていたのである。そしてその身長とする解釋には、先の物語が影を落としていると、私は考える。この物語の重要なモチーフは、十三、四才の少年王勃が、このような長大な駢文を作ったということにある。そもそも出發點が事實とは異なっているが、しかしそうであれば、身長が小さいほど少年のイメージが強調されることになる。その證據に、この物

<sup>26</sup>拙文「《滕王閣序》“勃三尺微命、一介書生”新解——以正倉院藏王勃詩序為線索」（『古典文學知識』2012年第6期、南京：鳳凰出版）參照。

語を敷衍した明馮夢龍編『醒世恒言』四十卷「馬當神風送滕王閣」では、登場人物が「三尺童稚」と王勃を批難する場面があり、清鄒式金輯『雜劇三集』中の「滕王閣」では、この二句を踏まえて劇中の王勃に「三尺書生」と詠わせている。

私は高氏以降の、「三尺微命」の解釋は何ら間違っていないと考える。しかし傳寫の間に、物語に言う少年王勃のイメージが竄入した可能性はないだろうか。即ち本来「五尺」であった文字が、「三尺」に意圖的に書き換えられた可能性はないのだろうか。黄氏は、正倉院本を見ていないが、いみじくも「五尺之童」「六尺之孤」が未成年者、つまり若者を指す言葉であると指摘している。また王勃自身も「上絳州上官司馬書」（卷五）で「五尺微童」という言葉を用いている。私は、正倉院本の「五」が本来の文字であり、少年では無く、若者である王勃自身を指していたと考える。三と五は書き誤り易い字ではあるが、正倉院本の無意識的は誤字と見なすより、中國において上記のような理由から意識的に「三」に書き改められたと考えるべきなのではないだろうか。

圖式的に言うと、まず、物語世界の少年王勃の形象<sup>27</sup>を受けて「三尺」がテキストに竄入し定着した。その後「三尺」が少年の身長としても小さすぎるという理知的な判断から、「下級官僚である自分」という解釋が生じたのである。物語が「滕王閣序」を書き變えてしまった部分であると、私は考える。

もう一点も同じく數字の異同である。序の最後に、「一言均賦、四韻俱成」と、序とともに詩が作られたことを示す記述がある。先に指摘したように、『歳時廣記』は、この序のあと王勃が續けて詩を詠ったとする。現在「滕王閣（歌）」と題される詩がそれである。

滕王高閣臨江渚、佩玉鳴鸞罷歌舞

滕王の高閣江渚に臨み、佩玉鳴鸞歌舞罷む。

畫棟朝飛南浦雲、朱簾暮捲西山雨

畫棟朝に飛ぶ南浦の雲、朱簾暮に捲く西山の雨。

間雲潭影日悠悠、物換星移度幾秋

間雲潭影日び悠悠、物換り星移り幾秋を度る。

閣中帝子今何在、檻外長江空自流

閣中の帝子今何くに在る、檻外の長江空自く流る。

『歳時廣記』以降、現代でも、「滕王閣（歌）」詩或いは「滕王閣序」について言及した書物の多くは、詩と序が同時に作られたとする。確かに、榮華のはかなさと滕王閣から眺める雄大な自然の不變を詠うこの詩は、内容的にも序と響き合う部

<sup>27</sup> 『歳時廣記』に既に、王勃に向かって「三尺小兒童」と言う發言がある。

分がある。確認しておく、序という文體は、初唐において急速に流行した。王勃はその代表的な作者の一人である。初唐の序は、宴席において人々が詩を作り、それらをまとめる際に付された散文であった。このような宴席での作詩は、その場で韻が指定されるなど、作詩に条件が與えられることが一般的であった。ゆえに「滕王閣序」も、最後に「別れに臨んで言を贈る、幸いに恩を偉賤に承く。高きに登りて賦を作る、是れ群公に望む所なり。敢て鄙懷を竭し、恭しく短引を疏す。一言均しく賦し、四韻俱に成さん（臨別贈言、幸承恩於偉賤。登高作賦、是所望於群公。敢竭鄙懷、恭疏短引。一言均賦、四韻俱成）」と作詩の条件を記録するのである。その作詩条件の後半部分「四韻」を、正倉院本は「八韻」(36)に作る。四韻は八句の詩を意味するので、上に見る七言八句の詩がそれであれば、正倉院本の誤りと言えそうである。この作詩の条件について記録した部分について、もう一度検討してみよう。

「短引」は短い詩という意味で用いられている例が後世にある。しかし王勃は「秋晚入洛於畢公宅別道王宴序」(卷八)でも「短引」を用いており、兩作品併せて考えると、「序」を謙遜して言っていることがわかる。また「一言」も「意謂主人發出一句倡議、請大家都作一首四韻詩」<sup>28</sup>など、日中ともに、一言(ひとこと)の意味と解釋している例があるが、「一言均賦、四韻俱成」は、王勃も含めた宴の参加者全員が、均しく同じ韻を用い、皆がその韻で四韻八句(正倉院本に従えば「八韻」十六句)の詩を作ったと解さなければならない<sup>29</sup>。

「滕王閣(歌)」詩を見てみると、句数は八句で、一見すると、序にいう条件に一致しているように見える。では「一言」はどうだろう。この詩は、一、二、四句末は上聲「虞」韻、五、六、八句末は平聲「尤」韻と途中で換韻している。「滕王閣序」が作られた場と同じような送別などの宴席で作られたと考えられる王勃や初唐の他の文學者の、いわゆる賦得韻(字)詩を調べても、途中で換韻する例を發見することはできない。「滕王閣序」にいう作詩条件と合致せず、「滕王閣(歌)」は、「一言均賦、四韻俱成」という条件で作られた詩と稱することはできないのである<sup>30</sup>。

<sup>28</sup>『唐代文選・上』孫望・郁賢皓主編、江蘇古籍出版社、1994年。滕王閣序の注釋擔當は任國緒氏。

<sup>29</sup>序に作詩の条件が記されることについては、拙稿「王勃の序について」(『人文論叢』十1993年)「初唐の序について」で紹介している。また興膳宏「遊宴詩序の演變——「蘭亭序」から「梅花歌序」まで」(『萬葉集研究』二八、塙書房、2006年)にも指摘がある。

<sup>30</sup>さらに言えば、七言詩という詩型にも疑問がある。都督といった高位の人の宴で、當時まだ輕視されていた新興の七言詩が作られたであろうか。高位の人々が参加する宴席の場で七言詩が作られるは、管見の限り、王勃の活動時期より少し後、則天武後の宴席においてである。その序文「夏日遊石淙詩序」(『金石萃編』卷六四は薛曜、『全唐文』卷九七は則天武後の作とする)で特に「七

この序と詩の関係について、先の問題と同じく、蔣清翊は沈黙している<sup>31</sup>。同時の作ではないと豫想していたのかもしれない。黄任軻氏は、私の知る限り、最初に「滕王閣（歌）」詩が序の作詩条件に一致しないことを指摘された。さらに氏は論を進めて、この詩を王勃の作ではないとされている。しかし、「滕王閣（歌）」と同じ七言八句、換韻という詩型は、初唐時期では、宋之間などによって作られている<sup>32</sup>。また、杜甫「越王樓歌」は仇兆鰲『杜詩詳注』（卷十一）が指摘するように七言八句換韻という詩型だけでなく、内容も「滕王閣歌」を意識している。即ち、初唐時期のこの詩が存在していたことは間違いないのであり、今のところ私は、王勃の作でないとはまで断言する勇氣はない。

いずれにせよ、「滕王閣（歌）」詩は、中國諸版「滕王閣序」が作る「四韻」そして「一言」という条件に合わない。物語によって同時の作とされたことと、八句という形式から、「四韻」に書き換えられた可能性があるのではないだろうか。王勃及び初唐において、滕王閣に関わる詩はこの「滕王閣（歌）」しか傳わらない。である以上、「滕王閣序」のこの部分は、正倉院本が言う「八韻」ではなかったかもしれないが、同じ程度に「四韻」でもなかったかもしれない、としか言うことが出来ない。しかし少なくとも「滕王閣（歌）」詩は、「滕王閣序」を付して一卷にまとめた、この餞別宴の詩群の一首ではないと断言はできるのである<sup>33</sup>。ただ、正倉院本に言う「八韻」、即ち十六句の五言詩は、「四韻」とともに、初唐において必ずしも珍しい句数ではないということをつけ加えておきたい。

上記三點の文字の異同は、中國諸版が、傳寫の際に行われがちであった、いわば一般的な書き換えの他に、「滕王閣序」に限っては、所謂滕王閣故事の影響を受けた書き換えの可能性を浮かび上がらせた。

王勃「滕王閣序」に對する唐代の文學逸話や文學評論の沈黙に近い状況から考えると、馬當山から南昌あたりのローカルな物語であった滕王閣故事が、羅隱によって發掘され、廣まった。中國諸版はその影響を受けて書き換えられ部分もあるのではないかと思われる。そうであれば正倉院本は、滕王閣故事が廣まる以前、また名句と喧傳されるより以前に抄寫されたテキストであり、最初の『王勃集』に

---

言」と作詩条件を断っているのは、七言詩がまだ宴席に正式な詩形では無かったことを暗示しているように思われる。

<sup>31</sup>例えば、「別薛華」詩（卷三）には、「清翊曰、本集有秋日夜於蘇州官席別薛華序」と記し、「上巳浮江宴序」（卷七）では、「卷三有上巳浮江宴詩二首」と注し、關係を指摘している。

<sup>32</sup>宋之間は以下の五首「軍中人日登高贈房明府」「寒食江州蒲塘驛」「至端州驛見杜五審言沈三任期間朝隱王二無競題壁慨然成咏」「寒食陸渾別業」「綠竹引」。他に劉希夷「洛中晴月送殷四入關」張說「巡邊在河北作」が、同じく七言八句換韻の詩である。

<sup>33</sup>咸曉婷「從正倉院寫本看王勃《滕王閣序》」（『文學遺產』2012年第6期）も、「滕王閣詩」が「滕王閣序」と関わりのない詩であるとする。

近いテキストである、とより強く主張してよいように思われる。

## おわりに

正倉院本は、抄寫の紀年や則天文字の使用などから、『王勃集』編纂當初の文字を傳えているのではないかと指摘されてきた。小論は、正倉院本と『英華』など中國諸版間の文字の異同を検討することにより、正倉院本と中國諸版のテキストとしての性格を明らかにしようと試みた。

正倉院本と中國諸版との異同を検討すると、明らかな過誤もあるが、正倉院本の文字に作るテキストが過去に存在したことも明らかになった。また、王勃の他の作品や初唐の文學作品、典據から、少なくともその文字に作られる可能性があるものも發見された。一方中國諸版は正倉院本に比べて平仄の配置や文字の繰り返しの忌避など、洗練が加えられている可能性を窺うことが出来た。これらのことは中國諸版が傳寫の間に意識的に改寫されていったことを示すものであるが、正倉院本の側からすると、その文字が改寫される以前の當初の文字であることを暗示するものでもあった。

以上のことから、正倉院本は『王勃集』編纂當初の文字を傳えている可能性が極めて強いことが證明できたと考える。もちろん、そのことによって、王勃作品が傳寫され讀まれてきた歴史を否定することは正しい態度ではない。但し、「滕王閣序」に限っては、傳寫者の文學觀による改寫とは異なる、王勃滕王閣故事とも呼ぶべきフィクションの影響により改められたと思われる文字が存在する。そして、そのことが、「滕王閣序」の解釋に混亂をもたらしていることも明らかになった。

「滕王閣序」を名作とする認識は、晩唐頃に始まり歐陽修の言及により確立したと考えられる。言うまでもなく正倉院本は、物語が馬當山や南昌から廣がる以前、即ちフィクションの影響を受けていない時期の筆寫である。その意味で正倉院本及び正倉院本中の「滕王閣序」は注目されなければならない。

(作者は京都大學大學院人間・環境學研究科教授)







## 《華林遍略》乎？《修文殿御覽》乎？ ——敦煌寫本 P.2526 號新探

劉安志

### 引言

敦煌所出 P.2526 號文書，是中國學人最早見到的寫本之一，因其具有重要的學術研究價值，自問世以來，即備受中外學人關注。1911 年，羅振玉率先將該寫本刊佈於《國學季刊》，並定名為《修文殿御覽》。同年，劉師培發表《敦煌新出唐寫本提要》（十九種），亦定寫本為《修文殿御覽》，並據其中避諱字斷其抄寫年代當在肅宗後、穆宗前<sup>1</sup>。1913 年，羅振玉又以珂羅版影印此卷於《鳴沙石室佚書》中，並撰提要加以詳考，指出其抄寫年代在開天之前<sup>2</sup>。1913–1914 年，曹元忠亦就此卷相關問題發表看法，定其為唐高宗時寫本<sup>3</sup>。1932 年，洪業發表《所謂〈修文殿御覽〉者》，對寫本進行了系統、詳實的校錄整理，並從《太平御覽》對《藝文類聚》和 P.2526 號寫本採錄的比例、南北學風的差異、避諱字的使用、類書編纂者對石虎的駁斥等方面，對羅振玉“修文殿御覽”說提出有力質疑和挑戰，認為寫本有可能是比之更早的《華林遍略》<sup>4</sup>。1962 年，美國學者丁愛博（Albert E.Dien）在探討北周麟趾殿、北齊文林館的一篇論文中，亦傾向於認為寫本並非《修文殿御覽》，但其是否為《華林遍略》，尚有待進一步探討<sup>5</sup>。1964 年，日本學者森鹿三發表《修文殿御覽について

<sup>1</sup>劉師培：《敦煌新出唐寫本提要》（十九種），《國粹學報》第 7 卷第 1—8 期，1911 年；《劉申叔遺書》（下），南京鳳凰出版社，1997 年，第 2002—2024 頁；又參見王重民《敦煌古籍敘錄》，北京商務印書館，1958 年，第 195–196 頁。

<sup>2</sup>羅氏宸翰樓影印本，1913 年；收入《羅雪堂先生全集》第 4 編第 5 冊，台北大通書局有限公司，1972 年，第 2197–2226 頁。

<sup>3</sup>參見王重民《敦煌古籍敘錄》，第 196–198 頁。

<sup>4</sup>洪業：《所謂〈修文殿御覽〉者》，《燕京學報》第 12 期，1932 年；修訂本又收入同著《洪業論學集》，北京中華書局，1981 年，第 64–94 頁。

<sup>5</sup>Albert E.Dien, “A Note on Imperial Academies of the Northern Dynasties.” *Proceedings of the Second Biennial Conference, International Association of Historians of Asia*, pp.57-69, Taipei, 1962. 丁愛博先生指出，P.2526 號寫本亦有“衍”字，並不避梁武帝蕭衍諱，洪業觀點尚有疑問。根據《隋書·經籍志》記載，南北朝時期曾編撰了不少類書，該寫本究屬何書，尚有待對文本類型的仔細研究。

て》<sup>6</sup>，仔細比較了羅振玉、洪業對寫本的分析及其看法，大致認同洪氏寫本非《修文殿御覽》之觀點，然又指出，與《華林遍略》同時期的類書尚有劉孝標的《類苑》，故還不能判定寫本即《華林遍略》；森氏又據日本兼意撰《香要抄》、《寶要抄》、《藥種抄》等古抄，揭出《修文殿御覽》佚文 10 類 71 條，並以之與《太平御覽》進行比較，指出《修文殿御覽》實乃《太平御覽》重要藍本；1975 年，飯田瑞穗發表《〈秘府略〉に關する考察》<sup>7</sup>，指出森鹿三氏揭出的 61 條《修文殿御覽》佚文中，有 56 條錄入《太平御覽》，二者在引用諸書的範圍、長短方面完全一致，說明《太平御覽》確以《修文殿御覽》為主要藍本；他完全同意洪業對寫本的看法，並在文中揭示，日本古書《政事要略》卷 25、卷 67、卷 95 亦保存有《修文殿御覽》佚文，其引文形式與《太平御覽》相一致。1973、1977、1978 年，日本學者勝村哲也相繼發表《修文殿御覽卷第三百一香部の復元》<sup>8</sup>、《〈修文殿御覽〉新考》<sup>9</sup>、《修文殿御覽天部の復元》<sup>10</sup>三文，在森鹿三氏已有研究成果基礎上，參據《藝文類聚》、《法苑珠林》等書及日本古抄《秘府略》殘卷，對《修文殿御覽》“天部”与“香部”進行了復原，並錄出《政事要略》一書所載《修文殿御覽》佚文 3 類 9 條。對於寫本的認識，他比較贊同丁愛博的觀點，即寫本既非《修文殿御覽》，也非《華林遍略》，然究為何書，並未提出自己的判斷。1978 年，朽尾武發表《類書の研究序說（一）——魏晉六朝唐代類書略史》<sup>11</sup>，指出：依據什麼標準來判定寫本是《華林遍略》還是《修文殿御覽》，是比較困難的，不如認為其屬這個系統的寫本。1984 年，遠藤光正出版《類書の伝来と明文抄の研究——軍記物語への影響》<sup>12</sup>，從《明文抄》輯出《修文殿御覽》佚文 3 條，他亦認同寫本非《修文殿御覽》的看法，但又指出《修文殿御覽》、《華林遍略》之前已有若干類書存在，故還很難認定寫本即《華林遍略》。日本學者對《修文殿御覽》佚文的復原及其相關研究成果，對深入認識《修文殿御覽》一書及 P.2526 號寫本，有著非常重要的意義，可惜並未引起中國學界足夠的重視。1993 年，王三

<sup>6</sup> 森鹿三：《修文殿御覽について》，載《東方學報》第 36 卷，1964 年；又收入同著《本草學研究》，（財）武田科學振興財團杏雨書屋，1999 年，第 276-305 頁。

<sup>7</sup> 飯田瑞穗：《〈秘府略〉に關する考察》，載《中央大學九十周年記念論文集》，中央大學文學部，1975 年，第 293-331 頁；又收入同著《古代史籍の研究》（中），飯田瑞穗著作集 3，吉川弘文館，2000 年，第 161-199 頁。

<sup>8</sup> 勝村哲也：《修文殿御覽卷第三百一香部の復元——森鹿三氏「修文殿御覽について」を手掛りとして》，《日本仏教學會年報》第 38 号，1973 年，第 153-176 頁。

<sup>9</sup> 勝村哲也：《〈修文殿御覽〉新考》，《森鹿三博士頌壽記念史學論文集》，同朋社，1977 年，第 159-194 頁。

<sup>10</sup> 勝村哲也：《修文殿御覽天部の復元》，《中國の科學と科學者》，京都大學人文科學研究所，1978 年，第 643-690 頁。

<sup>11</sup> 朽尾武：《類書の研究序說（一）——魏晉六朝唐代類書略史》，《成城國文學論集》第 10 輯（坂本浩教授古稀慶賀），1978 年，第 157-212 頁。

<sup>12</sup> 遠藤光正：《類書の伝来と明文抄の研究——軍記物語への影響》，あさま書房刊，1984 年，第 36-45 頁。

慶出版《敦煌類書》<sup>13</sup>，對寫本進行了較為全面深入的整理研究，就洪業對寫本定名的質疑，也闡述了一些自己的看法；1995年，黃維忠、鄭炳林發表《敦煌本〈修文殿御覽殘卷〉考釋》，繼續對寫本進行校勘整理，並對洪業觀點逐一進行反駁，堅持認為寫本是《修文殿御覽》，其抄寫年代當在高宗朝乾封年後<sup>14</sup>；2010年，許建平發表《敦煌本〈修文殿御覽〉錄校補正》，對前人的整理成果進行了若干補正<sup>15</sup>。

總之，有關P.2526號寫本的整理與研究，前人雖已積累了不少成果，但問題依然存在，尤其是寫本的定名，儘管洪業先生對羅振玉觀點提出有力質疑和反駁，徹底動搖了寫本為“修文殿御覽”之說，且得到聞一多<sup>16</sup>、胡道靜<sup>17</sup>、丁愛博、森鹿三、飯田瑞穗等中外知名學者的認同；而數十條《修文殿御覽》佚文的發現，也有力地證實了洪業先生早年的觀點。然目前中國學界仍大多認定P.2526號寫本為《修文殿御覽》，如《敦煌遺書總目索引》<sup>18</sup>、《敦煌寶藏》<sup>19</sup>、《敦煌遺書最新目錄》<sup>20</sup>、《敦煌學大辭典》<sup>21</sup>、《敦煌遺書總目索引新編》<sup>22</sup>、《法藏敦煌西域文獻》<sup>23</sup>、《續修四庫全書》<sup>24</sup>等權威書目，除《敦煌學大辭典》定寫本為《華林遍略》外，其餘皆定為《修文殿御覽》，這不能不讓人感覺有些遺憾。

本文擬在中外學人已有相關研究成果基礎上，繼續對P.2526號寫本抄寫年代及寫本定名等問題做進一步的探討，並就寫本的復原校錄提出若干不成熟的意見。不妥之處，敬希中外學人不吝賜教。

<sup>13</sup>王三慶：《敦煌類書》，臺灣麗文文化事業股份有限公司，1993年，研究篇：第16-21頁，錄文篇：153-161頁，校箋篇：571-578頁。

<sup>14</sup>黃維忠、鄭炳林：《敦煌本〈修文殿御覽殘卷〉考釋》，《敦煌學輯刊》1995年第1期。

<sup>15</sup>許建平：《敦煌本〈修文殿御覽〉錄校補正》，《敦煌研究》2010年第1期。

<sup>16</sup>聞一多在其有關《詩經》的研究論著中，就多次稱P.2526號寫本為《華林遍略》。參見《聞一多學術文鈔·詩經研究》，巴蜀書社，2002年，第33頁、249頁。

<sup>17</sup>胡道靜《中國古代的類書》指出：“洪業的考證，已動搖了殘卷之為《修文殿御覽》的說法，而使人覺得這卷石室本古類書殘卷應是出於南朝的編撰而不為北朝之產物。至於是否《華林遍略》，猶待更充分的證明。”中華書局，1982年，第54頁。

<sup>18</sup>王重民主編：《敦煌遺書總目索引》，北京商務印書館，1962年，第266頁。按《伯希和劫經錄》為王重民先生所編，而王先生在此前出版的《敦煌古籍敘錄》一書中，對P.2526號寫本的認定，曾於“修文殿御覽”之後加一問號，表明最初對該寫本的認定較為審慎，然《伯希和劫經錄》卻直接定名為《修文殿御覽》，似乎後來在認識上又有了變化。參見王重民：《敦煌古籍敘錄》，第193頁。

<sup>19</sup>黃永武主編：《敦煌寶藏》，臺灣新文豐出版公司，1986年，第121冊，第488頁。

<sup>20</sup>黃永武主編：《敦煌遺書最新目錄》，臺灣新文豐出版公司，1986年，第663頁。

<sup>21</sup>季羨林主編：《敦煌學大辭典》上海辭書出版社，1998年，第779頁。

<sup>22</sup>施萍婷、邵惠莉等編：《敦煌遺書總目索引新編》，中華書局，2000年，第241頁。

<sup>23</sup>《法藏敦煌西域文獻》第15冊，上海古籍出版社，2001年，第133-138頁。

<sup>24</sup>《續修四庫全書》子部類書類，第1212冊，上海古籍出版社，2002年。

## 一、寫本概況

P.2526 號寫本全卷由 11 張半紙抄寫而成，紙張呈黃色或淡黃色，兩面書寫，正面有界欄，楷書，總存 274 行<sup>25</sup>，前 10 紙每紙 24 行，第 11 紙後部殘缺，存 19 行，其後當缺 5 行文字；另半紙前後缺，總存 15 行，前後當殘缺 9 行文字。除雙行小注外，每行足字多為 17 字，少數為 16 或 18 字不等。背面書體較差，存約 84 行，似為願文或祈禱文一類。

前賢在正面文字的分類統計上略有不同，茲表列如下：

類目 作者	鶴門	鴻門	黃鵠門	雉門	合計
羅振玉	44	18	14	4	80 <sup>26</sup>
洪業	46	18	15	4	83
王三慶	46	18	15	9	88
黃維忠、鄭炳林	47	19	15	8	89

需要指出的是，羅振玉、洪業等前輩學者並沒有見到 P.2526 號寫本全貌，故其統計總數欠少。王三慶、黃維忠與鄭炳林等據縮微膠捲或寫本影印本，業已見到寫本全貌，然二者統計仍有出入。據筆者最新統計，寫本總數與王三慶先生相合，同為 88 條，然在雉門 9 條的具體統計上，則有些不同。王先生把《周禮》與《瓊語》合為 1 條，似有疑問<sup>27</sup>。因為《周禮》後的文字，其實是前條《說文》中的內容，並非單獨的 1 條（詳後）；另外，從“有鳥從南方來”前 1 行殘存筆劃看，似為“王”、“言”二字偏旁，聯繫本條所記內容，此二字實即“瓊語”。換言之，《瓊語》條是另行抄寫的，是為單獨 1 條，不應把它與《周禮》並為 1 條。

## 二、寫本抄寫年代

寫本缺紀年，前賢多從寫本避諱字入手，考察其抄寫年代。如羅振玉認為，寫本書跡爾雅，“虎”、“民”、“治”諸字缺筆，而“隆”字則否，知其繕寫之歲，尚在開天之前；劉師培認為，卷中“民”、“治”字均缺末筆，所引“異苑大亨”，避“亨”為“享”，惟“恒”字弗缺，此卷繕寫之年，當在肅宗後穆宗前；曹元忠認為，卷中虎、民、治諸字缺筆，蓋唐高宗時寫也；王三慶認為，根據寫本引書情況及抄錄書跡之嚴整情形，又諱虎、民、治三字，不諱隆字，當為玄宗以前抄錄之寫卷<sup>28</sup>；黃維忠、

<sup>25</sup>劉師培統計為 256 行，乃因未見寫本全貌；黃維忠、鄭炳林則統計為 259 行，似有誤計。

<sup>26</sup>原文誤為 79 條，洪業先生已指出此點。

<sup>27</sup>王三慶：《敦煌類書》，第 160-161 頁。

<sup>28</sup>王三慶：《敦煌類書》，第 16 頁。

鄭炳林注意到，寫本中世、民二字亦各有一處未缺筆，均為唐俗寫字，推測其當出於避諱之例始行之時，即高宗朝乾封年後。可見，前賢大多判定寫本為玄宗以前所抄。

我們注意到，寫本中的避諱字，除前賢所揭諸字外，尚有《相鶴經》“眠”、《風土記》“葉”、王隱《晉書》“潛”諸字，並未缺筆或改形以避太宗世民諱；又“雉”字多見，似不避高宗李治諱；《盛弘荊州記》“弘”字（俗寫字），不避太子李弘諱；《陶侃傳》“但”、《東觀漢記》“壇”、《神境記》“影”、王隱《晉書》“景”、《桂陽列仙傳》“晝”等字，不避睿宗李旦諱；《晉八王故事》“機”，不避玄宗隆基諱；《易漸》引《王弼注》“適”，不避德宗李適諱。以上事例似可說明，寫本在避諱上並不十分嚴格，尤其是“眠”、“葉”、“潛”諸字不避太宗諱，頗值注意。據《舊唐書》卷4《高宗紀上》載，顯慶二年（658）十二月，“庚午，改‘昏’、‘葉’字”<sup>29</sup>。其後凡有“民”、“世”偏旁者，或缺筆，或改形，以避太宗諱。凡從“民”者皆改作“氏”形，從“世”者改作“云”、“文”或“曳”形，這在敦煌吐魯番文書中多有反映。寫本“眠”、“葉”、“潛”三字，既不缺筆，又不改形，說明避太宗世民諱並不嚴格。

另外，寫本中“隆”、“機”字不避玄宗隆基諱，並不表明其就一定是玄宗之前的寫卷。從目前所出敦煌寫本看，有明確紀年的開天年間寫本，直書“隆”、“基”、“機”者，也有若干，如抄寫於開元二十五年（737）的P.3030號《因地論一卷》，其中即有“隆”字，不避當朝皇帝玄宗隆基諱，且避太宗世民諱也不嚴<sup>30</sup>；又寫於開元二十六年（738）的P.2617號《周易經典釋文一卷》，“隆”字直書作本形，不避玄宗諱，且不避太祖、世祖、高宗、中宗諱，即使避太宗、睿宗諱，也不嚴格<sup>31</sup>；又天寶十載（751）抄寫的P.2255號《老子道德經》，有“基”字，同樣亦不避玄宗諱<sup>32</sup>。因此，有關寫本的抄寫年代，若僅從避諱字著眼，而不考慮其他因素，恐怕較難得出合理的判斷和認識。

以書法而言，寫本為楷書。筆者曾就此請教專攻書法史的專家劉濤先生，承劉先生賜信教示：唐朝楷書，前期書風“瘦勁”，玄宗朝始尚“肥腴”，此風延經中唐，到晚唐又變為“瘦硬”。此書史界共識。敦煌文書P.2526號從楷書書法看，已見肥腴，且字劃結構以及筆力不及太宗高宗兩朝寫卷精勁，但保留了一些唐朝前期的寫法，僅以書法判斷，應屬玄宗朝或稍後的寫本，但無法判斷是安史亂前還是安史亂後<sup>33</sup>。

<sup>29</sup> 《舊唐書》，中華書局，1975年，第77頁。

<sup>30</sup> 參見竇懷永：《敦煌文獻避諱研究》，浙江大學博士學位論文，2007年，第98頁。

<sup>31</sup> 參見竇懷永：《敦煌文獻避諱研究》，第98頁。

<sup>32</sup> 參見竇懷永：《敦煌文獻避諱研究》，第100頁。

<sup>33</sup> 劉濤先生現為中央美術學院教授，長期從事中國書法史、書法技法的教學與研究，主要研究領域為漢魏兩晉南北朝書法史、敦煌寫經書法、王羲之書法等，出版《中國書法史：魏晉南北朝卷》、《書法談叢》、《書法欣賞》、《中國書法》、《字里千秋：古代書法》等多部著作，發表《敦煌寫卷的辨偽——兼說建立敦煌寫卷斷代的“書法座標”》（載《敦煌學國際研討會論文集》，北京圖書館出版社，2005年）、《傳統鑒定與敦煌寫卷鑒定方法的探索》（載《收藏家》2005年第7期）等論文數十篇。對劉濤

根據上述寫本書法風格，再結合避諱不甚嚴格的特徵進行分析，該寫本的抄寫年代更有可能是玄宗朝或稍後時期，其下限不會超過吐蕃攻佔敦煌之前（唐德宗貞元二年，786年）。簡言之，其為公元8世紀中葉前後寫本的可能性較大。

### 三、寫本復原與校錄

寫本雉門總9條，然內容有殘缺，前賢曾對此進行了復原與校錄工作，取得不少業績，但也存在若干問題，今試分析如下。

按第4條引《說文》後有“周禮”二字，未寫完，又另行抄寫，但所寫文字殘缺，僅存數字筆劃，洪業據殘存筆劃錄文為“(前缺)驚蒐雉也七十四種盧諸雉高准”，擬復原為“周禮曰：孤服驚冕。雉凡十四種，盧，諸雉，喬雉”<sup>34</sup>；王三慶錄文並推補為“周禮曰：孤服□□□□□□雉凡十四種。盧，諸雉，喬雉”<sup>35</sup>，校箋篇對此未有任何說明，當源自洪業之說。洪氏據寫本抄寫格式補為17字，而王氏則補為22字。按寫本抄寫規格，每行多為17字，王氏所補似有未當。洪業對其所補雖未提出任何理由，但他對此條的復原是值得信從的。據寫本殘存筆劃，約存13字，可初步錄為“驚冕雉也凡十四種盧諸雉喬雉”，此內容不見《周禮》記載，而見於《說文》隹部雉條：“雉：有十四種，盧，諸雉，喬雉，鳴雉、驚雉（後略）”又鳥部驚條載：“驚：赤雉也，從鳥，敝聲。《周禮》曰：‘孤服驚冕。’”再聯繫此條前所引《說文》內容，實乃隹部和鳥部內容合併而成，且其後又接書“周禮”二字（未完），可推知“周禮”後的內容實也是出自《說文》。原類書編纂者把此三條合為一條，類書抄寫者似不明其中道理，以為《周禮》是另一條，於是另行抄寫，導致寫本如此。因此，根據寫本抄寫規格，本條試可復原如下（按粗體為寫本原有文字，下同）：

《周禮》曰：孤服驚冕。雉也，凡十四種，盧，諸雉，喬雉（後缺）。

上文業已指出，據寫本紙張抄寫格式，此紙（即第10張紙）存19行文字，後缺當為5行；而最後一紙前後缺，存文字15行，前後當缺9行。據此可知，兩紙之間無法直接拼合，所抄內容也不存在直接的前後銜接關係。因此，王三慶先生把此紙最後一條《周禮》與另一殘紙的《璣語》並為一條，似有未安。

最後一殘紙前後缺，首行殘存2字筆劃，經仔細辨認，實為“王”、“言”二字偏旁，聯繫此條所記內容出自《璣語》，知即“璣語”二字。此條內容，王三慶復原為：

（《璣語》曰）：“有鳥從南（西）方來，赤質五色（皆備，集平公之庭，）  
相見如讓。公召叔向問之。叔向曰：‘（吾聞師曠）曰：西方有白質（鳥），

先生的教示，謹在此表示衷心感謝！

<sup>34</sup>洪業：《洪業論學集》，第88頁。

<sup>35</sup>王三慶：《敦煌類書》，第160頁。



五色皆備，其名曰翬；南方赤質，五色皆備，其名曰搖；其來為吾君臣，其祥先至矣。’”<sup>36</sup>

黃維忠、鄭炳林復原為：

《瓊語》曰：“有鳥從南方來，赤質五色（皆）……相見如讓，公召叔向問之，叔向曰：“……曰，西方有白質（鳥），五色皆備，其名曰“翬”，南方赤質，五色皆備，其名曰“搖”，其來為吾君臣，其祥先至矣。”<sup>37</sup>

由於他們未注意到此條首行殘存的“瓊語”二字筆劃，故所復原的內容既不全，也存在理解偏差的問題。如原文為“有鳥從南方來，赤質五色”，王氏則校訂為“有鳥從西方來，赤質五色”。然據後文內容，從西方來的鳥是“白質”，從南方來的鳥是“赤質”，顯然，校“南”為“西”字是不妥的。

根據寫本抄寫格式，“瓊語”二字後當缺 15—16 字。按後文既提及西方鳥，又提及南方鳥，且有“相見如讓”一語，或指西方鳥與南方鳥“相見如讓”也。因此，“瓊語”之後所缺內容，似為有關西方鳥的記載。據《太平御覽》卷 917《羽族部四·雉》載<sup>38</sup>：

《瓊語》曰：有鳥從飛西方來，白質，五色皆備，集平公之庭，相見如讓。公召叔向問之，叔向曰：“吾聞師曠曰：‘西方有白質鳥，五色皆備，其名曰翬；南方赤質，五色（皆）備，其名曰搖。’其來為吾君臣，其祥先至矣。”

《御覽》所引《瓊語》並沒有“有鳥從南方來”的相關記載。按白居易《白氏六帖事類集》卷 29《鳥第一》“從南方來”條注文<sup>39</sup>：

晉平公時，有鳥從南方來，赤質，五色皆備，集於庭相讓。叔向曰：“吾聞師曠曰：西方有鳥，白質五色，曰翬；南方有鳥，赤質五色，曰雉。今來為君瑞也。”

《六帖》此條未記源出何書，然相近內容，又見於明董斯張《廣博物志》卷 45《鳥獸二·鳥下》引《瓊語》<sup>40</sup>：

<sup>36</sup> 王三慶：《敦煌類書》，第 160—161 頁。

<sup>37</sup> 黃維忠、鄭炳林：《敦煌本〈修文殿御覽殘卷〉考釋》。

<sup>38</sup> 《太平御覽》，中華書局，1960 年，第 4068 頁。按“有鳥從飛西方來”，當是“有鳥從西方飛來”之誤；“五色備”當為“五色皆備”。

<sup>39</sup> 《白氏六帖事類集》卷 29（宋刻本），臺灣新興書局，1969 年，第 1038 頁。

<sup>40</sup> 《廣博物志》，江蘇廣陵古籍刻印社，1990 年，第 437 頁。

昔平公時，有鳥從南方來，赤質，五色皆備，集於庭。叔向曰：“吾聞師曠言：西方有鳥，白質五色，曰翬；南方有鳥，赤質五色，曰雉。今來為君瑞也。”

知《六帖》所引即為《瓊語》<sup>41</sup>。《六帖》、《御覽》同引《瓊語》，內容近似，然一記“西方鳥”，一記“南方鳥”，各有詳略，二者適可相互補充，據此可復原寫本《瓊語》條內容如下：

**《瓊語》曰：有鳥從西方飛來，白質，五色皆備；又有鳥從南方來，赤質，五色皆備。集平公之庭，相見如讓。公召叔向問之，叔向曰：“吾聞師曠曰：‘西方有白質（鳥），五色皆備，其名曰翬；南方赤質，五色皆備，其名曰搖。’其來為吾君臣，其祥先至矣。”**

《瓊語》一書，王三慶氏云：“歷代書志未曾見載，亦不知作者何人，唯《太平御覽》援用數則，俟考。”<sup>42</sup>日本福田俊昭氏認為，《瓊語》即《古文瓊語》，作者為梁代顧協<sup>43</sup>。按《梁書》卷30《顧協傳》：“協博極群書，於文字及禽獸、草木尤稱精詳，撰《異姓苑》五卷、《瓊語》十卷，並行於世。”《隋書》卷34《經籍志三》：“《瓊語》一卷（梁金紫光祿大夫顧協撰）。”列入子部小說家類，《通志》卷68《藝文略六》同，《玉海》卷47《藝文·史氏流別》引《史通》亦作“一卷”，則顧協《瓊語》或原本1卷。又按《隋書》卷33《經籍志二》載“《古文瓊語》四卷（汲冢書）”，列入史部雜史類，《通志》卷63《藝文略一》同。此書既稱“汲冢書”，顯然即為西晉太康二年（281）出自魏襄王墓的“竹書”，而非顧協所撰之《瓊語》。據《晉書》卷51《束皙傳》載：“初，太康二年，汲郡人不準盜發魏襄王墓，或言安釐王冢，得竹書數十車。其《紀年》十三篇……《瓊語》十一篇，諸國卜夢妖怪相書也……”而《太平御覽》所引《瓊語》11條（其中名《古文瓊語》1條），所記皆春秋及以前奇談怪異之事<sup>44</sup>；其餘諸書引《瓊語》，或作《汲冢瓊語》，或作《古文瓊語》，也都記春秋及以前之事。因此，寫本及《太平御覽》所引之《瓊語》，實乃記錄“諸國卜夢妖怪相書”之《汲冢瓊語》或《古文瓊語》，而非梁代顧協所撰之《瓊語》<sup>45</sup>。

<sup>41</sup>《經典釋文》卷5《毛詩音義上》“瓊兮”條：“依字作瓊，素果反；瓊尾，少好之貌。”中華書局，1983年，第59頁；又《集韻》卷6《上聲下》“瓊瓊”條：“《說文》：玉聲也，或作瓊。”知“瓊”、“瓊”二字通，故古籍或作“《瓊語》”，或作“《瓊語》”，皆一也，故本文未作具體區分。上海古籍出版社，1985年，第406頁。

<sup>42</sup>王三慶：《敦煌類書》，第578頁。

<sup>43</sup>福田俊昭：《敦煌類書の研究》，東京：大東文化大學東洋研究所，2003年，第231頁。

<sup>44</sup>《太平御覽》卷83、135、369、377、378、391、642、684、832、917、932等。

<sup>45</sup>《汲冢瓊語》一書，北宋以後逐漸亡佚，清人多有輯佚，參見嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》之《全上古三代文》卷15《汲冢瓊語》，中華書局，1958年，第107-108頁。

寫本《璣語》之後為《史記》條，王三慶氏指出，此則非出《史記》，乃《史記·秦世家》注文，《索隱》援用《漢書·郊祀志》文字，《御覽》卷917《雉》引文亦作《史記》，文字近似，《類聚》卷90《雉》引作《列異傳》，文字差異較大<sup>46</sup>。經核查，王先生此說或有誤判。按寫本所抄內容如下：

《史記》曰：秦文公獲若石，於陳倉北阪祠之。其神常以夜，光暉若流星，東南來集於祠，則若雄（雉），其聲殷殷，野雉夜雊。

據《史記》卷28《封禪書》載<sup>47</sup>：

作鄜時後九年，文公獲若石云，於陳倉北阪城祠之。其神或歲不至，或歲數來，來也常以夜，光輝若流星，從東南來，集於祠城，則若雄雞，其聲殷殷，野雞夜雊。

又《漢書》卷25《郊祀志》云<sup>48</sup>：

作鄜時後九年，文公獲若石云，於陳倉北阪城祠之。其神或歲不至，或歲數。來也常以夜，光輝若流星，從東方來，集於祠城，若雄雉，其聲殷殷云，野雞夜鳴。

仔細比較，可以發現，《漢書》“東方”，《史記》與寫本俱作“東南”；“夜鳴”，《史記》與寫本俱作“夜雊”，據此可以判定，寫本內容實抄自《史記·封禪書》，而非《漢書·郊祀志》。

有一點值得注意，寫本中“野雉”，《史記》、《漢書》俱作“野雞”，乃避呂后之諱<sup>49</sup>。由此可以推知，寫本並不避前朝諱。因此，洪業先生以寫本不避北齊諱，而推斷其不是《修文殿御覽》，這一質疑理由恐怕並不充分<sup>50</sup>。

寫本《史記》之後為《琴操》條，其後殘缺3、4字，諸家未補。按《藝文類聚》卷90《鳥部上·雉》載<sup>51</sup>：

《琴操》曰：齊獨沐子，年七十無妻。朝出，見飛雉雌雄相隨，感之，撫琴而歌曰：“雉朝飛，鳴相和，雄雌群遊於山河。”

<sup>46</sup>王三慶《敦煌類書》，第578頁。

<sup>47</sup>《史記》，中華書局1959年，第1359頁。

<sup>48</sup>《漢書》，中華書局1962年，第1195頁。

<sup>49</sup>《史記》卷28《封禪書》《集解》注云：“如淳曰：‘野雞，雉也。呂后名雉，故曰野雞。’”第1359頁。《漢書》卷25《郊祀志》顏師古注曰：“殷殷，聲也。云，傳聲之亂也。野雞，亦雉也，避呂后諱，故曰野雞。言陳寶若來而有聲，則野雞皆鳴以應之也。上言雄雉，下言野雞，史駁文也。殷音隱。”第1196頁。

<sup>50</sup>洪業：《洪業論學集》，第92頁。洪氏也注意到，寫本中有“衍”字，不避梁武帝蕭衍諱，其解釋說：“至於‘衍’字則抄書者寫偽也，原書無其字。”這一說法恐有未安。第94頁。

<sup>51</sup>《藝文類聚》，上海古籍出版社，1982年新一版，第1570頁。

《太平御覽》卷 917《羽族部四·雉》云<sup>52</sup>：

《琴操》曰：齊獨沐子，年七十無妻，出見飛雉雌雄相隨，感之，撫琴而歌曰：“雉朝飛，鳴相和，雌雄群遊於山阿。”

晉崔豹《古今注》卷中《音樂第三》<sup>53</sup>：

《雉朝飛》者，牧犢子所作也。齊處士，泯宣時人，年五十無妻，出薪於野，見雉雌雄相隨而飛，意動心悲，乃作《雉朝飛》之操，將以自傷焉。

根據以上記載，寫本後缺內容當為“朝飛操”三字。寫本鶴門引《琴操》條後有“故曰別鶴操”數字，當可佐證。

《琴操》條之後上半部殘缺，存如下文字：

（前缺）□雉（鄭玄曰取其守介死不失節也）。

王三慶氏已正確指出，此條引自《周禮》，並復原為<sup>54</sup>：

《周禮·春官大宗伯》曰：“士執雉”。（鄭玄曰：“取其守介而死，不失節也。”）

然據寫本抄寫規格及殘缺部分，缺字當在 4 字左右，本條似可復原為：

《周禮》曰：士執雉。（鄭玄曰：取其守介死，不失節也。）

寫本最後部分殘存 2 行文字，前賢未能考出其源出何書，茲錄文如下：

（前缺）鴻嘉二年博士行飲酒禮有飛（中缺）□堂後集諸（後缺）

經核查，本條實出自《漢書》卷 10《成帝紀》<sup>55</sup>：

（鴻嘉）二年，春，行幸雲陽。三月，博士行飲酒禮，有雉蜚集於庭，歷階升堂而雉，後集諸府，又集承明殿。

《太平御覽》卷 917《羽族部四·雉》亦收錄此條，然文字有節略：“《漢書》曰：成帝鴻嘉二年，有飛雉集於殿庭，歷階升堂而雉。”<sup>56</sup>茲據此復原寫本內容如下：

《漢書》曰：成帝鴻嘉二年，博士行飲酒禮，有飛雉集於殿庭，歷階升堂，後集諸府，又集承明殿。

<sup>52</sup> 《太平御覽》，第 4068 頁。

<sup>53</sup> 此據《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海古籍出版社，1999 年，第 237 頁。

<sup>54</sup> 王三慶：《敦煌類書》，第 161 頁。

<sup>55</sup> 《漢書》，第 316 頁。

<sup>56</sup> 《太平御覽》，第 4067 頁。

#### 四、寫本非《修文殿御覽》辨

關於寫本的定名，羅振玉指出，其體例頗似《太平御覽》，引書止於魏、晉；且《太平御覽》鳥部採錄寫本內容十之五六，而採錄《藝文類聚》十之二三，因襲之跡十分明顯，故斷其為《修文殿御覽》。劉師培亦定寫本為《修文殿御覽》，主要理由有二：其一、北齊《修文殿御覽》是在《華林遍略》基礎上，增加《十六國春秋》等諸書而成，而寫本所引《趙書》，宋《太平御覽》因之，改標《十六國春秋·後趙錄》，此即增入崔鴻書之證，書出北齊，於此可驗；其二、北宋修《太平御覽》，實以《修文殿御覽》為基，寫本所引古書，與《藝文類聚》同者十之六，與《太平御覽》同者十之七，且篇目次第，亦與《太平御覽》大同。又梁陳以下之書，均未採掇，因此，定其為《修文殿御覽》，似無疑義。洪業則對羅振玉氏“修文殿御覽”說提出有力質疑。首先，洪氏根據統計指出，《太平御覽》採錄《藝文類聚》極多，而採錄寫本極少，此可證寫本非《修文殿御覽》；其次，寫本所抄內容有“隱”、“泰”、“樹”、“湛”、“恒”諸字，不避高齊諱，若其為《修文殿御覽》，不當不避北齊廟廷之諱；其三，以南北學風差異而言，北方《周易》重鄭玄注，《左傳》重服虔注，然寫本引《易》二條，皆用王弼注；引《左傳》2條，1條無注，1條則用杜預注，這說明寫本之編纂在江左而不在河洛；其四，據顏之推《觀我生賦》，其曾掌《修文殿御覽》之編纂，寫本第18條所引《紀年》之文，與顏氏作文所用典不合，則寫本之成書，似與顏之推無關，則其不為《修文殿御覽》矣；其五，據《三國典略》，《修文殿御覽》引錄崔鴻《十六國春秋》、王嘉《拾遺錄》諸書，而《太平御覽》鶴類、鵠類皆引錄二書，此殆抄自《修文殿御覽》，然寫本鶴類、鵠類並未引錄此二書，知寫本不為《修文殿御覽》也；其六，最堪注意者，寫本第77條，不引《十六國春秋》而引《趙書》，其下有“謹案”等36字注文，斥石虎為逆賊，“夫唯江左文人，乃擯北虜于王化之外；而鄴都朝臣，何必以揚州貢鳥為可諱？只此寥寥三十六字注語，已足證殘卷之不為《修文御覽》矣”<sup>57</sup>。基於上述分析，洪氏指出，寫本決非《修文殿御覽》，而更有可能是比之更早的《華林遍略》。

洪業上述質疑，除第二條避諱之說尚存疑問外，其餘皆鏗鏘有力，在國內外學術界產生極大反響。其後，王三慶著《敦煌類書》，對洪氏之質疑也提出了若干反駁意見；黃維忠、鄭炳林發表《敦煌本〈修文殿御覽殘卷〉考釋》一文，則直接針對洪氏質疑之要點進行反駁，堅持認為寫本即《修文殿御覽》。可見，在中國學界，洪業先生的觀點並沒有得到普遍認可。然而，日本學者所復原的數十條《修文殿御覽》佚文，則使這一問題有了進一步澄清和解決的可能。通過《修文殿御覽》佚文與寫本內容的比較，可以證實寫本並非《修文殿御覽》。

<sup>57</sup>洪業：《洪業論學集》，第93頁。

據兼意《寶要抄》、《香要抄》、《藥種抄》，明確標明為《修文殿御覽》佚文的，實為 60 條<sup>58</sup>；勝村哲也氏從惟宗允亮撰《政事要略》中輯出 9 條，計“枸櫞” 3 條、“衣” 4 條、“學校” 2 條<sup>59</sup>；遠藤光正氏從《明文抄》中輯出 3 條<sup>60</sup>；此外，新美寬編、鈴木隆一補《本邦殘存典籍による輯佚資料集成》一書，又收有《修文殿御覽》佚文 5 條，錄如下<sup>61</sup>：

- 1、鳥之勇銳者，名之為鷲。(慧琳《音義》七十七)<sup>62</sup>
- 2、八眉，如八字也。重瞳者，目有四瞳子也。(《弘決外典鈔》卷一)<sup>63</sup>
- 3、《三五歷記》云：未有天地之時，混沌狀如雞子也。(稱名寺本句末有“天如雞子白地如雞子黃”十字。同上)<sup>64</sup>
- 4、《藝經》曰：籌，成都也。(稱名寺本“籌”作“十”。同上)<sup>65</sup>

<sup>58</sup>其中金 5 條(《寶要抄》，(財)武田科學振興財團杏雨書屋，2002 年，圖版第 32 頁，釋文第 105-106 頁)、琉璃 13 條(《寶要抄》，圖版第 36-38 頁，釋文第 110-112 頁)、馬瑙 7 條(《寶要抄》，圖版第 59-60 頁，釋文第 133-134 頁)、車渠 7 條(《寶要抄》，圖版第 68-69 頁，釋文第 142-143 頁)、雞舌香 4 條(《香要抄》(一)，(財)武田科學振興財團杏雨書屋，2008 年，圖版第 50-51 頁，釋文第 188-189 頁)、芸香 15 條(《香要抄》(二)，2009 年，圖版第 53-55 頁，釋文第 157-159 頁)、人參 3 條(《藥種抄》(一)，(財)武田科學振興財團杏雨書屋，2010 年，圖版第 21-22 頁，釋文第 121-122 頁)、木甘草 1 條(《藥種抄》(一)，圖版第 64 頁，釋文第 164 頁)、遠志 2 條(《藥種抄》(一)，圖版第 75-76 頁，釋文第 175-176 頁)、天門冬 3 條(《藥種抄》(一)，圖版第 103 頁，釋文第 203 頁)，總 60 條。森鹿三氏所說的 10 類 71 條，其中 10 條，他考證認為是兼意在抄錄《修文殿御覽》時刪除的重復條目，故飯田瑞穗氏僅承認為 61 條。其中“芸香”所引《說文》條後有“淮南說”一語，《太平御覽》卷 982 則分為《說文》與《淮南子》2 條。森氏、飯田氏據此認為是 2 條，故有“71 條”、“61 條”之說。其實，據《法苑珠林》卷 49 “芸香”條所引《說文》內容，與《修文殿御覽》佚文全同，則《修文殿御覽》原文當為 1 條，而非 2 條，故佚文實際總數為 60 條。

<sup>59</sup>惟宗允亮《政事要略》卷 25、卷 67、卷 95，增補新訂國史大系第二十八卷，吉川弘文館，1937 年，第 90 頁、第 539 頁、第 715 頁。參見勝村哲也：《修文殿御覽天部の復元》，第 658 頁。

<sup>60</sup>《明文抄》卷 2 “帝道部下”：“為人臣侮其主者，其罪死而又死。(修文殿御覽)”同書卷 3 “人事部上”：“饑而思食，壯而惡，自然之性。(修文殿御覽)”卷 4 “人事部下”：“以往聖之法治將來，譬如膠柱而調瑟。(修文殿御覽)”參見遠藤光正：《類書の伝来と明文抄の研究——軍記物語への影響》，錄文第 40 頁，圖版第 565 頁、591 頁、613 頁。第 1、2 條見於《太平御覽》卷 353 《兵部八十四》引《新序》、卷 510 《逸民部十》引《高士傳》，第 3 條出自楊雄《法言》，但未見於《太平御覽》相關記載。按第 2 條“壯而惡”，當為“壯而思室”之誤。

<sup>61</sup>新美寬編、鈴木隆一補《本邦殘存典籍による輯佚資料集成》(續)，京都大學人文科學研究所，1968 年，第 117 頁。按原書無標點斷句及書名號，此為筆者所加。

<sup>62</sup>此條《太平御覽》未見。

<sup>63</sup>具平親王《弘決外典鈔》卷 1 “至陳太建七年初入天臺”條注稱：“《御覽》云：‘八眉如八字也。重瞳者，目有四瞳子也。’”春秋社，1989 年，第 13 頁。《太平御覽》卷 80 《皇王部五·帝堯陶唐氏》：“《尚書大傳》曰：堯八眉，舜四童子。八者如八字也。”與此近似。第 373 頁。

<sup>64</sup>具平親王《弘決外典鈔》卷 1 “元氣未分混而為一”條注稱：“《御覽》云：‘《三五歷記》云：未有天地之時，混沌狀如雞子也。(天如雞子，白地如雞子黃)。’”第 17 頁。《太平御覽》卷 1 《天部一·元氣》：“《三五歷紀》曰：未有天地之時，混沌狀如雞子。(後略)”第 1 頁。

<sup>65</sup>具平親王《弘決外典鈔》卷 1 “固留決都都訖”條注載：“《御覽》云：‘籌，成都也。’”第 26 頁。此條《太平御覽》未見。

5、《雜字解詁》云：鷄鳴，似鳳凰；鷄鳴，山雞也。（同上卷四）<sup>66</sup>

據初步統計，中國現存典籍中，殘存《修文殿御覽》佚文約 14 條<sup>67</sup>，加上前揭 77 (60+9+3+5) 條，總數約 91 條，這是目前所知中外《修文殿御覽》佚文的大致情況。

以寫本 88 條、《修文殿御覽》佚文 91 條，與《太平御覽》相關記載進行比較，考察並分析其異同，進而揭示《修文殿御覽》、寫本與《太平御覽》之間的關係，則對寫本是否為《修文殿御覽》，就會有一個清晰的判斷和認識。

日本古籍所抄《修文殿御覽》佚文比較完整的，有兼意諸抄 60 條及《政事要略》9 條，總 69 條，茲以其錄入《太平御覽》的比例情況列表分析如下：

日本《修文殿御覽》佚文錄入《太平御覽》之統計表

《修文殿御覽》 佚文門類	《修文殿御覽》 佚文條數	《太平御覽》 採集條數及比例
芸香	15	13 86.67 %
琉璃	13	12 92.31 %
車渠	7	7 100 %
馬瑙	7	7 100 %
金	5	5 100 %
雞舌香	4	4 100 %
天門冬	3	3 100 %
人參	3	3 100 %
遠志	2	2 100 %
木甘草	1	0 0 %
枸櫞 <sup>68</sup>	3	3 100 %
衣 <sup>69</sup>	4	4 100 %
學校	2	2 100 %
合計	69	65 94.2 %

<sup>66</sup>按具平親王《弘決外典鈔》卷 4 “楚人鳳凰其實山雞” 條注稱：“《御覽》云：‘《雜字解詁》云：雞鷄，似鳳凰；雞鷄，山雞也。’” 與此略異。第 103 頁。此條《太平御覽》未見。

<sup>67</sup>中國典籍引用有：《法苑珠林》4 條、《北戶錄》2 條、《齊東野語》1 條、《鷄冠子解》1 條、《通鑒考異》1 條、《升菴集》3 條（《丹鉛總錄》、《古詩紀》、《古樂苑》、《千一錄》、《晉書斟注》同）、《戰國策校注》1 條、《弇州四部稿》1 條，總 14 條。按付晨晨學士學位論文《〈修文殿御覽〉初探》（劉安志指導，武漢大學，2009 年）依據四庫全書電子本，輯出《修文殿御覽》佚文 11 條；桂羅敏：《〈修文殿御覽〉初探》（載《圖書情報工作》2009 年第 1 期）輯出佚文 9 條，但都沒有注意到《法苑珠林》中的 4 條記載。

據表,《修文殿御覽》佚文 69 條,《太平御覽》採集 65 條,錄入比例高達 94.2 %;又《明文抄》佚文 3 條,《太平御覽》採集 2 條,錄入比例為 66.67 %;《本邦殘存典籍による輯佚資料集成》佚文 5 條,《太平御覽》採集 2 條,錄入比例為 40 %;中國《修文殿御覽》佚文總 14 條,《太平御覽》採集略為 10 條<sup>70</sup>,錄入比例大致為 71.43 %。三者相加,總 91 條,錄入《太平御覽》79 條,比例為 86.81 %。由此不難看出,《修文殿御覽》與《太平御覽》之間直接的淵源承襲關係。

森鹿三氏曾以 60 條《修文殿御覽》佚文,與相對應的《太平御覽》引文之間進行認真比較,指出二者在文字、內容、引用書名、前後順序等方面大多相同,表明《太平御覽》是以《修文殿御覽》為主要藍本而進行編纂的。而寫本 88 條與《太平御覽》之關係,洪業氏曾以其中之 83 條與《藝文類聚》、《太平御覽》相關記載進行比較和分析,指出寫本與《太平御覽》87 條中極相似的,僅有 17 條,所占比例極少,有力地反駁了羅振玉“十之八九”及“十之五六”之說<sup>71</sup>。另外,即使不計內容詳略、文字差異等因素,寫本至少也有 29 條不見於《太平御覽》記載<sup>72</sup>,其錄入比例約為 67.05 %,比《修文殿御覽》佚文錄入總比例 86.81 %,少了近 20 %。從錄入《太平御覽》比例看,寫本與《修文殿御覽》之間明顯存在著差異。

此外,我們還注意到,在編排順序上,《修文殿御覽》佚文皆先“事”後“文”,這一編纂特點與《藝文類聚》、《太平御覽》完全一樣。為便於說明問題,茲列表分析如下:

《修文殿御覽》	《藝文類聚》	《太平御覽》
<p>“芸香”佚文:</p> <p>1.《大戴禮·夏小正》日(曰):正月采芸為廟菜。</p>	<p>卷 81《藥香草部上·芸香》<sup>73</sup>:</p> <p>1.《禮記·月令》曰:仲冬之月,芸始生。(香草。)</p>	<p>卷 982《香部二·芸香》<sup>74</sup>:</p> <p>1.《說文》曰:芸草似苜蓿。</p>

<sup>68</sup> “枸櫞”第 1 條,《政事要略》卷 25 引書為“斐(裴)淵廣州記”,第 90 頁;《太平御覽》卷 972《果木部九·枸櫞》則為“劉欣期交州記”。第 2 條《政事要略》引書為“劉欣期交州記”,第 90 頁;《太平御覽》則為“裴淵廣州記”。據《齊民要術》卷 10 “枸櫞”條,《太平御覽》似誤,當以《政事要略》所引為是。

<sup>69</sup> “衣”第 4 條,《政事要略》卷 67 引書為“呂氏春秋”,第 539 頁;《太平御覽》卷 689《服章部六·衣》則為“世本”。

<sup>70</sup> 限於篇幅,本文僅列出《修文殿御覽》佚文相關條目及與《太平御覽》大致比對的結果,至於詳細的錄文及相關比較,只有另撰專文了。

<sup>71</sup> 洪業:《洪業論學集》,第 91 頁。

<sup>72</sup> 洪業認為在 24 條以上,其列舉總條數實為 30 條,《洪業論學集》,第 91 頁;王三慶實際統計為 28 條(未包括雉類 9 條),卻批評洪業統計有誤,認為“並無高達 28 條”,《敦煌類書》,第 20 頁。根據筆者最新統計,若加上雉類第 4 條《說文》,則寫本完全不見於《太平御覽》記載者,實有 29 條。

<sup>73</sup> 《藝文類聚》,第 1395-1396 頁。

<sup>74</sup> 《太平御覽》,第 4350 頁。



<p>2. 《禮記·月令》曰：仲冬之月，芸始生。（鄭玄曰：芸，香草也。）</p> <p>3. 《說文》曰：芸草似葍，《淮南》說芸可以死而復生。</p> <p>4. 《雜字解釋詁》曰：芸，杜榮也。</p> <p>5. 《魏略》曰：大秦出芸膠。</p> <p>6. 《博物志》曰：南陽梁正伯夷芸台。</p> <p>7. 《羨集禮圖》曰：蒿也，葉似邪蒿，香美可食。</p> <p>8. 《洛陽宮殿簿》曰：顯陽殿前芸香一株，徽音、含章殿前各二株。</p> <p>9. 《晉宮閣名》曰：太極殿前芸香四畦，式乾殿前芸香八畦，徽音殿前芸香雜花十一畦，明光殿前芸香雜花八畦，顯陽殿前芸香二畦。</p> <p>10. 《廣志》曰：芸膠有安息膠，有黑膠。</p> <p>11. 《吳氏本草》曰：石芸，一名敞列，一名顯喙。</p> <p>12. 曹植《芸香賦》曰：西都麗草。</p> <p>13. 傅玄《芸香賦序》曰：始以微香進御，終於指（捐）棄黃壤，吁可閔也，遂詠而賦之。</p> <p>14. 成公綏（綏）《芸香賦》曰：美芸香之條潔，稟陰陽之濟精，莖類秋竹，枝象春松。</p> <p>15. 傅咸《芸香賦序》曰：先居（君）作《芸香賦》，辭義高麗有觀，斯卉蔚茂馨香，同遊使余為序。</p>	<p>2. 《倉頡解詁》曰：芸蒿似邪蒿，香可食。</p> <p>3. 《洛陽宮殿簿》曰：顯揚殿前芸香一株，徽音殿前芸香二株，含章殿前芸香二株。</p> <p>4. 《晉室閣名》曰：太極殿前芸香四畦，式乾殿前芸香八畦。</p> <p>5. 賦：晉傅咸《芸香賦》曰：攜昵友以逍遙兮，覽偉草之敷英，慕君子之弘覆兮；超托軀於朱庭，俯引澤于丹壤兮（後略）</p> <p>6. 晉成公綏《芸香賦》曰：美芸香之循潔，稟陰陽之淑精，去原野之蕪穢，植廣廈之前庭。莖類秋竹，葉象春檉。</p> <p>7. 晉傅玄《賦序》曰：《月令》：仲春之月，芸始生。鄭玄云：香草也，世人種之中庭。</p>	<p>2. 《淮南子》曰：芸可以死而復生。</p> <p>3. 《雜字解釋詁》曰：芸，杜榮。</p> <p>4. 《大戴禮·夏小正》曰：采芸為廟菜。</p> <p>5. 《禮記·月令》曰：仲冬之月，芸始生。（鄭玄曰：芸，香草也。）</p> <p>6. 《禮圖》曰：芸蒿白，葉似蒿，香美可食也。</p> <p>7. 《魏略》曰：大秦出芸膠。</p> <p>8. 《洛陽宮殿簿》曰：顯陽殿前芸香一株，徽音、含章殿前各二株。</p> <p>9. 《晉宮閣名》曰：太極殿前芸香四畦，式乾殿前芸香八畦，徽音殿前芸香雜花十一畦，明光殿前芸香雜花八畦，顯陽殿前芸香二畦。</p> <p>10. 《廣志》曰：芸膠有安息膠，有黑膠。</p> <p>11. 《吳氏本草》曰：石芸，一名敞列，一名顯喙。</p> <p>12. 傅玄《芸香賦序》曰：始以微香進御，終於捐棄黃壤，吁可閔也，遂詠而賦之。</p> <p>13. 成公綏《芸香賦》曰：美芸香之修潔，稟陰陽之淑精，莖類秋竹，枝象春檉。</p> <p>14. 傅咸《芸香賦序》曰：先君作《芸香賦》，辭美高麗有觀，斯卉蔚茂馨香，同遊使余為序。</p>
<p>“車渠”佚文：</p> <p>1. 《廣雅》曰：車渠，石次玉也。</p> <p>2. 《魏略》曰：大秦國多車渠。</p> <p>3. 《玄中記》曰：車渠出天竺國也。</p>	<p>卷 84 《寶玉部下·車渠》<sup>75</sup>：</p> <p>1. 《廣雅》曰：車渠，石次玉也。</p> <p>2. 《廣志》曰：車渠出大秦國及西域諸國。</p> <p>3. 《玄中記》曰：車渠出天竺國。</p>	<p>卷 808 《珍寶部七·車渠》<sup>76</sup>：</p> <p>1. 《廣雅》曰：車渠，石次玉也。</p> <p>2. 《魏略》曰：大秦國多車渠。</p> <p>3. 《古今注》曰：魏武帝以車渠為酒杯。</p>

<sup>75</sup> 《藝文類聚》，第 1442 頁。

<sup>76</sup> 《太平御覽》，第 3592 頁。

<p>4. 魏文帝《車渠椀賦》曰：車渠玉屬，多織理縟文，生於西國，其俗寶之，小以系頸，大以為器。</p> <p>5. 王粲《車渠椀賦》曰：雜玄黃以為質，似乾坤之未分，兼五德之上美，超眾寶而絕倫。</p> <p>6. 陳思王《車渠盃賦》曰：惟盃之所生，於涼風之峻湄，光如激電，景若浮星，河神怪之瓌璋，信一覽而九驚。</p> <p>7. 王處道《車渠椀賦》曰：溫若騰螭之升天，曜似遊鴻之遠臻。</p>	<p>4. 《蘇子》曰：車渠馬瑙，出於荒外，今冀州之土，曾未得其奇也。</p> <p>5. 賦：魏文帝《車渠椀賦》曰：車渠玉屬也，多織理縟文，生於西國，其俗寶之。惟二儀之普育，何萬物之殊形，（後略）</p> <p>6. 魏王（粲）《車渠椀賦》曰：侍君子之宴坐，覽車渠之妙珍，挺英才于山嶽，含陰陽之淑真，（後略）</p>	<p>4. 《玄中記》曰：車渠出天竺國。</p> <p>5. 《古車渠椀賦》曰：車渠玉屬，多織理縟文，出於西國，其俗寶之，小以系頸，大以為器。</p> <p>6. 王粲《車渠椀賦》曰：雜玄黃以為質，似乾坤之未分，兼五德之上美，超眾寶而絕倫。</p> <p>7. 陳思王《車渠椀賦》曰：唯盃之所生，於涼風之峻湄，光如激電，景若浮星，河神怪之瓌璋，信一覽而九驚。</p> <p>8. 王處道《車渠椀賦》曰：溫若騰螭之升天，曜似遊鴻之遠臻。</p>
--	---	---

據上表所列，《修文殿御覽》“芸香”佚文總15條，前11條記“事”，後4條記“文”，有“賦”、“序”等；《藝文類聚》“芸香”總7條，前4條記事，後3條記“賦”；《太平御覽》“芸香”總14條，前11條記“事”，後3條記“賦”、“序”。又《修文殿御覽》“車渠”佚文總7條，其中“事”3條，居前；“文”4條，居後。《藝文類聚》“車渠”總6條，其中“事”4條、“文”2條，亦“事”先“文”後；《太平御覽》“車渠”總8條，“事”、“文”各4條，同樣“事”先“文”後。由此不難發現，《修文殿御覽》、《藝文類聚》、《太平御覽》三書在編排體例上，都有一個共通特點，就是先“事”後“文”。同時，我們還注意到，雖然《太平御覽》的編纂，曾參據《修文殿御覽》與《藝文類聚》，但在條文採錄上，更多依據《修文殿御覽》，無論是引書，還是具體內容，二者皆大體一致，可見二書之間直接的淵源承襲關係；而《藝文類聚》的內容，則與《修文殿御覽》、《太平御覽》有些差異，三者之間的關係值得探討。

反觀P.2526號寫本的編排順序，則顯得雜亂無章，與上揭三書截然有別，如鶴類總46條，其中王粲《鵠（鶴）賦》置於第33條，湛方生《羈鶴吟·敘》係於第36條，傅咸《詩·敘》置於第44條，《古歌辭》係於第46條；鴻類總18條，其中成公綏《鴻雁賦·敘》置於第10條，曹毗《雙鴻詩·敘》置於第17條。可見，寫本編排“事”、“文”混雜，並無區別和先後順序，其與《修文殿御覽》之差異顯而易見。

此外，91條《修文殿御覽》佚文中，總有“事”73條，“文”18條，除庾闡《楊都賦》、曹植《芸香賦》2條外，其餘16條全部錄入《太平御覽》，比例高達88.89%，與總錄入比例86.81%相差不大。而寫本88條中，總有“事”82條，“文”6條，錄入《太平御覽》“文”僅《古歌辭》1條，比例為16.67%，比《修文殿御覽》佚文少72.22%，從中也可看出二者之明顯差異。

再從編纂內容看，寫本所抄內容完全同于《太平御覽》者，可謂少之又少，且其

文字大多詳于《太平御覽》，這與前揭《修文殿御覽》佚文大多同于《太平御覽》的情況，可謂截然有別。因此，寫本非《修文殿御覽》，至此可以明斷矣。

需要補充說明的是，歐陽詢在《藝文類聚》序中，曾對此前類書編纂有過批評，認為“《流別》、《文選》，專取其文；《皇覽》、《偏（遍）略》，直書其事”，所以他編《藝文類聚》要改變這一做法，創一體例，使“事”、“文”並舉，即“事居其前，文列于後”<sup>77</sup>。其實，從《修文殿御覽》佚文可以看出，這種“事居其前，文列于後”的編纂體例，早在北齊就已經產生了，為何歐陽詢卻不提《修文殿御覽》？個中原因值得探討。

再從寫本內容看，其與《太平御覽》之相關記載存在著較大不同，二者實為不同系譜，並不存在直接的淵源承襲關係。茲以寫本《相鶴經》、《神境記》、《趙書》所記內容為例，進一步論證其與《太平御覽》之關係。

寫本《相鶴經》前部殘缺，其後內容如下<sup>78</sup>：

（前缺）生無中，夭壽不可量，所體（中缺）土之氣內養，故不表於外。是以行必依洲，止不集林兮，蓋羽族之宗長，仙人之騏驥也。鶴之上相，瘦頭尖頂，露眼黑精，故遠視；隆鼻短喙，故少眠；體軀頰毳耳，故聽警；長頸促身，故善鳴；凹頷凸膺，則體輕；鳳翼雀毛，故善飛；龜背鰲腹，故能產；軒前重後，則其舞；高腳羸節，則有力；洪脾纖指，（則）能行。此相之備者，鳴則聞於天，飛則一舉千里，仙聖之所乘，不崇朝而遍四海者也。鶴二年落子毛，易點，三年頭赤，七年產復，復七年羽翮俱，復七年飛薄雲漢，復七年學舞，復七年舞應，復七年晝夜十二時鳴聲中律，復百六十年不食生物，復百六十年大毛落，茸毛生，色雪白或純黑，泥水不污。復百六十年雄雌相見，目精不轉而孕，水六百年飲而不食，胎產鸞鳳為群。聖人在位，則與鳳皇同翔於郊甸。

《太平御覽》卷916《羽族部三·鶴》載<sup>79</sup>：

淮南八公《相鶴經》曰：鶴者，陽鳥也，而遊於陰，因金氣依火精以自養，金數九，火數七，故七年小變，十六年大變，百六十年變止，千六百年形定。體尚潔，故其色白；聲聞天，故頸赤；食於水，故其喙長；軒於前，故後指短；棲於陸，故足高而尾凋；翔於雲，故毛豐而肉踈；大喉以吐故，修頸以納新，故生夭壽不可量。所以體無青黃二色者，木土

<sup>77</sup> 《藝文類聚》，第27頁。

<sup>78</sup> 按：本文有關P.2526號寫本的錄文，均主要依據國際敦煌項目IDP網頁（<http://idp.nlm.gov.cn/>）所提供的清晰圖片，同時參考了洪業、王三慶、鄭炳林等諸位先生的錄文，特此說明，下不另注。

<sup>79</sup> 《太平御覽》，第4061頁。

之氣內養，故不表於外。是以行必依洲嶼，止不集林木，蓋羽族之宗長，仙人之騏驎也。鶴之上相，瘦頭朱頂，露眼黑精，高鼻短喙，𩚑（音故列切）頰𩚑（音德宅切）耳，長頸促身，鸞膺鳳翼，雀毛、龜背、鰲腹，軒前垂後，高羸節，洪骨纖指，此相之備者也。鳴則聞於天，飛則一舉千里。鶴二年落子毛，易黑點；三年產伏，復七年羽翮具，復七年飛薄雲漢，復七年舞應節，復七年晝夜十二時鳴聲中律，復百六十年不食生物，復大毛落，茸毛生，雪白或純黑，泥水（不）污，復百六十年雄雌相見，目精不轉而孕，千六百年飲而不食，鸞鳳同為群。聖人在位，則與鳳凰翔於甸。

仔細比較即可發現，二者文字差異較大，寫本中“故遠視”、“故少眠”、“故聽警”、“故善鳴”、“則體輕”、“故善飛”、“故能產”、“則其舞”、“則有力”、“（則）能行”、“仙聖之所乘，不崇朝而遍四海者也”等文字，均不見於《太平御覽》所引之《相鶴經》；而且，《太平御覽》有夾註，而寫本無，此點頗值注意，因為唐人徐堅《初學記》卷30《鳥部·鶴第二》所引《相鶴經》，同樣有夾註，而且內容與《太平御覽》之《相鶴經》大同小異。為便於說明問題，茲引錄如《初學記》之《相鶴經》內容如下<sup>80</sup>：

《相鶴經》曰：鶴者，陽鳥也，而遊於陰，因金氣依火精以自養，金數九，火數七，故七年小變，十六年大變，百六十年變止，千六百年形定。體尚潔，故其色白；聲聞天，故頭赤；食於水，故其喙長；軒於前，故後指短；棲於陸，故足高而尾凋；翔於雲，故毛豐而肉疎；大喉以吐故，修頸以納新，故生大壽不可量。所以體無青黃二色者，木土之氣內養，故不表於外。是以行必依洲嶼，止不集林木，蓋羽族之宗長，仙人之騏驎也。鶴之上相，瘦頭朱頂，露眼玄睛，高鼻短喙，𩚑（音故解反）頰𩚑（音德宅反）耳，長頸促身，燕膺鳳翼，雀毛、龜背、鰲腹，軒前垂後，高脛粗節，洪髀纖指。此相之備者也。鳴則聞於天，飛則一舉千里。鶴二年落子毛，易黑點；三年產伏，復七年羽翮具，復七年飛薄雲漢，復七年舞應節，復七年晝夜十二時鳴中律，復百六十年不食生物，復大毛落，茸毛生，雪白或純黑，泥水不污，復百六十年雄雌相視，目睛不轉而孕，千六百年飲而不食，鸞鳳同為群。聖人在位，則與鳳凰翔於甸。

以之與《太平御覽》所引《相鶴經》比較，不難發現，二者除注音及個別字有差異外，其餘全同，且皆有夾註，寫本《相鶴經》則與之有很大的不同，這表明《初學記》與《太平御覽》之《相鶴經》，很有可能源自同一版本，二者俱屬同一系譜，而與寫本《相鶴經》並無直接的淵源承襲關係。又《藝文類聚》卷90《鳥部一·鶴》引淮南八

<sup>80</sup> 《初學記》，中華書局，1962年，第726-727頁。

公《相鶴經》文，僅有“鶴，陽鳥也，而遊於陰。蓋羽族之宗長，仙人之騏驎也”<sup>81</sup>，則《初學記》與《太平御覽》所引《相鶴經》文，當另有來源。上文業已指出，《太平御覽》與《修文殿御覽》之間存在著直接的淵源承襲關係，《修文殿御覽》是《太平御覽》的主要藍本，從這一意義上講，《初學記》與《太平御覽》所引之《相鶴經》，極有可能源自《修文殿御覽》，由此也可證明寫本並非《修文殿御覽》。

又寫本“鶴門”第16條引《神境記》云：

《神境記》曰：滎陽郡南有石室，室後有孤松千丈，常有雙鶴，晨必接翮，夕輒偶影，傳云：昔有夫婦二人，俱隱此室，年既數百，化成此鶴。一者中夫之尋為，一者獨栖此松，煢立哀唳。

《太平御覽》卷916《羽族部三·鶴》載<sup>82</sup>：

王韶之《神鏡記》曰：滎陽郡南百餘里，有蘭岩，常有雙鶴素羽皦然，日夕偶影翔集。傳云：昔夫婦俱隱此，年數百歲，化成此鶴。

二者同屬“鶴門”，且引書俱為《神境記》，然內容卻有較大不同，顯然並不存在直接的淵源承襲關係。同時，我們還注意到，與前揭《相鶴經》情形一樣，《太平御覽》所引《神境記》，與《初學記》引《神境記》<sup>83</sup>內容完全相同，這恐怕不是偶然的巧合，其同樣表明《初學記》與《太平御覽》所引之《神境記》，俱屬同一系譜，當也源自《修文殿御覽》。而《藝文類聚》卷88《木部上·松》引《神境記》文，卻與寫本所引《神境記》類同<sup>84</sup>：

《神境記》曰：滎陽郡南有石室，室後有孤松千丈，常有雙鶴，晨必接翮，夕輒偶影。傳曰：昔有夫婦二人，俱隱此室，年既數百，化成雙鶴。

兩相比較，差異在於一入“鶴門，一入“松門”；另外，從“滎陽郡南有石室”到“化成雙鶴”，除“云”作“曰”、“此”作“雙”二字有差異外，其餘文字完全相同，說明寫本與《藝文類聚》之《神境記》當存在一定的淵源承襲關係，而與《太平御覽》沒有直接關聯。當然，與寫本、《藝文類聚》之《神境記》相近似的文字，也見於《太平御覽》卷953《木部二·松》<sup>85</sup>：

《神境記》曰：滎陽南有石室，室後有孤松千丈，常有雙鶴，晨必接翮，夕輒偶影。傳云：昔有夫婦二人，俱隱此室中，年既數百，化為雙鶴，一者失之，尋為人所害；一者獨棲此松，煢立哀唳。

<sup>81</sup> 《藝文類聚》，第1563頁。

<sup>82</sup> 《太平御覽》，第4061頁。

<sup>83</sup> 《初學記》卷30《鳥部·鶴第二》“玄晴”載：“王韶之《神境記》曰：滎陽郡南百餘里，有蘭岩，常有雙鶴，素羽皦然，日夕偶影翔集。傳云：昔夫婦俱隱此，年數百歲，化成此鶴。”第727頁。

<sup>84</sup> 《藝文類聚》，第1512頁。

<sup>85</sup> 《太平御覽》，第4232頁。

其根本差異在於，一作“鶴”，一作“鵠”；而且，寫本與《藝文類聚》“鵠門”俱無此條，《藝文類聚》“松門”作“雙鶴”，而非“雙鵠”，表明《太平御覽》中有關《神境記》的記載，並非源自寫本與《藝文類聚》。

其實，寫本引《趙書》，而不引《十六國春秋·後趙錄》，實可證明其並非《修文殿御覽》。劉師培、鄭炳林等先生認為《趙書》實即《十六國春秋·後趙錄》，此說恐有未安。按《趙書》乃前燕太傅長史田融所撰，又名《趙石記》或《二石集》，記石勒事<sup>86</sup>，其與崔鴻《十六國春秋》恐怕不能隨意等同。《太平御覽》引《趙書》時，或稱“田融趙書”；引《十六國春秋·後趙錄》時，或名“崔鴻十六國春秋後趙錄”，或稱“崔鴻春秋後趙錄”，或為“崔鴻後趙錄”，或名“後趙錄”，兩書是截然有別、嚴格區分的，如卷386《人事部·健》先引《後趙錄》，繼引《趙書》；卷465《人事部·謠》先引《後趙錄》、《前秦錄》，繼引《趙書》，從中不難看出二書之區別。再比較寫本所引《趙書》與《太平御覽》所引《十六國春秋·後趙錄》之異同，寫本內容如下：

《趙書》曰：石虎建武十三年，楊州獻黃鵠雛（？）五，頸長一丈，鳴聲聞十餘里，養之于池。（謹案：虎實逆賊，王化不通，豈有貢其鳥物者乎？此獻之妄，或疆（？）垂小民，假稱珎恠，取媚於虎耳。）

《太平御覽》卷916《羽族部三·鵠》則記<sup>87</sup>：

崔鴻《十六國春秋·後趙錄》曰：楊州獻黃鵠雛五，徙之于玄武池，頸長一丈，聲聞十餘里。

二者所記雖為一事，但一為《趙書》，一為《十六國春秋·後趙錄》，且文字敘述及前後順序並不一樣，如“養之于池”與“徙之于玄武池”等，顯然是明顯不同的兩部書，似不可輕易等同。

其實，田融《趙書》，早在《華林遍略》編纂之前就已傳入南方。據梁釋慧皎《高僧傳》卷9《竺佛圖澄傳》載：“田融《趙記》云：澄未亡數年，自營冢壙。”<sup>88</sup>此處“趙記”，當即《趙書》或《趙石記》。據考，《高僧傳》成書年代下限為梁中大通五年（533）<sup>89</sup>，這說明《趙書》此前已在南方流行。最能說明問題的，乃《世說新語·言語篇》劉孝標注引《趙書》<sup>90</sup>：

佛圖澄與諸石游，林公曰：“澄以石虎為海鷗鳥。”（《趙書》曰：虎字季龍，勒從弟也，征伐每斬將擐旗。勒死，誅勒諸兒，襲位。）

<sup>86</sup>《趙書》卷數，《隋書》卷33《經籍志二》作“十卷”，《舊唐書》卷46《經籍志上》、《新唐書》卷58《藝文志二》、《冊府元龜》卷555《國史部·采撰》、《通志》卷65《藝文略三》俱作“二十卷”，疑是。

<sup>87</sup>《太平御覽》，第4064頁。

<sup>88</sup>《高僧傳》，中華書局，1981年，第357頁。

<sup>89</sup>參見紀贇：《慧皎〈高僧傳〉研究》，上海古籍出版社，2009年，第33-35頁。

<sup>90</sup>余嘉錫：《世說新語箋疏》，中華書局，1983年，第126頁。

按《華林遍略》始撰于梁天監十五年（516），至普通四年（523）成書。而《世說新語》劉孝標注成書時間，據余嘉錫先生考證，“蓋作於天監六七年之間也”<sup>91</sup>。可見，田融《趙書》早在梁天監初就已傳入南方。因此，《華林遍略》編纂時，錄入《趙書》並無問題。

據唐人丘悅《三國典略》記載，《修文殿御覽》是在《華林遍略》基礎上，增加《十六國春秋》等“舊書”而成，《太平御覽》卷601《文部十七·著書上》載<sup>92</sup>：

《三國典略》曰：（前略）陽休之創意，取《芳（華）林遍略》，加《十六國春秋》、《六經》、《拾遺錄》、《魏史》第（舊）書，以士素所撰之名，稱為《玄洲苑御覽》，後改為《聖壽堂御覽》。至是，珽等又改為《修文殿》，上之。

據此，北齊所修《修文殿御覽》，當有不少《十六國春秋》、《拾遺錄》、《魏史》等“舊書”內容，如《修文殿御覽》佚文“琉璃”14條中，即引有《後魏書》1條，茲錄如下<sup>93</sup>：

《後漢（魏）<sup>94</sup>書》曰：天竺國人高（商）販京師，自云能鑄石為五色琉璃。於是採礦山中，於京師鑄之。既成，光澤美於西方來者，乃詔為行殿，容百餘人，光色暎徹，觀者見之，莫不驚駭，以為神明所作。自此國中琉璃遂賤，人不復珎之。

《太平御覽》卷808《珍寶部七·琉璃》引作《魏書》，除“京師”作“至京”、“國中”作“中國”外，餘皆相同，則此條明顯源自《修文殿御覽》。據我們初步統計，《太平御覽》一書引錄《十六國春秋》達數百條，主要應源自《修文殿御覽》。如果寫本是《修文殿御覽》，在記錄同一件事時，當取《十六國春秋》，而不取《趙書》。如果《趙書》為原類書（即《華林遍略》）所有，《修文殿御覽》僅是沿用不改的話，在以其為主要藍本的《太平御覽》中，也應該是《趙書》而非其他。但實際情況並非如此，《太平御覽》此條並未取《趙書》，而是取《十六國春秋·後趙錄》，其源自《修文殿御覽》當無疑義。從這一意義上講，寫本非《修文殿御覽》則可確定矣。

總之，根據上述分析和論證，我們完全可以肯定地說，P.2526號寫本絕非《修文殿御覽》，而是另外一部類書。

<sup>91</sup>余嘉錫：《世說新語箋疏》，第275頁。

<sup>92</sup>《太平御覽》，第2707頁。

<sup>93</sup>《寶要抄》，圖版第37頁，釋文第110-112頁。

<sup>94</sup>原抄作“漢”，誤，森鹿三氏已正之為“魏”，參見森鹿三：《本草學研究》，第299頁。

## 五、寫本為《華林遍略》之可能性分析

寫本究為何書？洪業曾推測其為比《修文殿御覽》更早的《華林遍略》，丁愛博、森鹿三等則對此有所懷疑，認為也有可能是南北朝時期所修的其他類書，如劉孝標的《類苑》等。勝村哲也氏既不贊成“修文殿御覽”說，也不同意“華林遍略”說，其對《華林遍略》一書有過如下判斷<sup>95</sup>：

《華林遍略》七二〇卷、五〇部。條文排列的基本形以“經部書·子部書·史部書·集部書”為順序。條文是以“某書云”的形式引用。引用中以長文居多。

若依這一判斷，則寫本顯然既非《修文殿御覽》，也非《華林遍略》。然而，勝村氏上揭判斷實存在若干疑問。勝村氏認為，《藝文類聚》乃據《華林遍略》刪節而來，其條文排列順序為“經部書·子部書·史部書·集部書”，可推知《華林遍略》亦同。按《藝文類聚》確以《華林遍略》為藍本（詳下文），然《華林遍略》為700餘卷<sup>96</sup>，《藝文類聚》僅為100卷，二者卷數相差極大，且《華林遍略》一書已全部佚失，目前所知僅存佚文1條<sup>97</sup>，沒有任何跡象表明它們之間有共同的條文編排順序。以晚出之書去推論早出之書，若無堅實之證據及合理的解釋，恐怕很難得出有說服力的觀點和看法；若依唐杜寶《大業雜記》所載，《華林遍略》乃梁武帝“敕華林園學士七百人，人撰一卷”<sup>98</sup>，則其恐難有統一的條文編排順序。勝村氏又據唐法琳《辯正論》卷7揭出《華林遍略》佚文1條，指出其注文引書形式為“遍略云”，並參據與《華林遍略》同時代編纂的佛學類書《經律異相》，其引書形式亦為“某經云”，從而推斷“某書云”為南朝系類書條文引用的一般形式，進而據以指出《辯正論》卷1《三教治道篇第一（上）》注文中，所引《易鉤命決》、《河圖括地象》、《命歷序》、《帝系譜》、《六藝論》等書內容，皆為《華林遍略》佚文<sup>99</sup>。按“某書曰”、“某書云”乃中國古代典籍常用的兩種主要引書形式，南朝《三國志》裴松之注、《世說新語》劉孝標注，皆大多使用“某書曰”，少數則使用“某書云”，《顏氏家訓》則兩者同時使用；北朝《水經注》、《齊民要術》亦主要使用“某書曰”，少數使用“某書云”；即使唐代編纂的佛學類書《法苑珠林》，也是二者並用。因此，僅以《辯正論》所引“遍略云”及相關的《經律異相》中的“某經云”等形式，實難證明《華林遍略》一書的條

<sup>95</sup>勝村哲也：《修文殿御覽天部の復元》，第673頁。

<sup>96</sup>關於《華林遍略》的卷數，有“720卷”、“700卷”、“620卷”等不同說法，本文對此不擬展開討論，僅取折中說法而已。

<sup>97</sup>目前所知，明確為《華林遍略》佚文的，僅唐法琳《辯正論》卷7引錄“有新鬼不得飲食”1條，《大正藏》第52冊，東京大正一切刊經行會，1924-1934，第538頁，中欄；《中華大藏經》第62冊，中華書局，1993年，第577頁，中欄。參見勝村哲也：《修文殿御覽天部の復元》，第650-651頁。

<sup>98</sup>杜寶撰、辛德勇輯校：《大業雜記輯校》，三秦出版社，2006年，第23頁。

<sup>99</sup>勝村哲也：《修文殿御覽天部の復元》，第674頁，第686頁注釋（42）。



文引用形式即為“某書云”；更何況《辯正論》除使用“某書云”外，也使用“某書曰”的引用形式，如卷5《佛道先後篇第三》夾註有“彈曰”、“春秋內事曰”2條<sup>100</sup>，卷7《信毀交報篇第八》夾註有“晉錄曰”、“何氏傳曰”、“靈鬼志曰”、“幽明錄曰”等<sup>101</sup>，其中“幽明錄曰”2條，總7條。《經律異相》的注文形式主要為“出某經”，其次為“某經云”，也有“某經曰”的例子，如卷1《三大災第二》夾註有兩處“雜心曰”<sup>102</sup>，並非全部皆為“某經云”的引用形式。因此，勝村氏有關南朝系類書條文引用一般形式為“某書云”的論斷，是有疑問的。而且，前揭《辯正論》卷1所引《易鉤命決》、《河圖括地象》、《命歷序》、《帝系譜》、《六藝論》諸條，也完全不見於《藝文類聚》與《太平御覽》之相關記載，頗感奇怪。

總之，勝村哲也氏對《華林遍略》一書的分析和判斷，似存在若干疑問，恐難成立。

從目前所見資料看，確實缺乏判定寫本為《華林遍略》的直接證據，但據種種跡象分析，其為《華林遍略》的可能性最大。

寫本引書60餘種，迄晉、宋時代著作為止，則其成書當在劉宋以後、隋唐之前。至於其編撰地點，洪業先生已據寫本所引注文，從南北經學的差異論證寫本之編纂在江左，而不在河洛。此外，寫本所引《趙書》中36字按語，也可進一步說明這一問題。該按語斥北方石虎為“逆賊”，其實關涉中古正統之爭的大問題。如所周知，自西晉滅亡以後，南北長期分裂，南北政權“索虜”、“島夷”正統之爭異常激烈；進入隋唐一統，雖然在德運承襲及正統淵源問題上曾有過討論和爭議，然其政權源自北朝，故在正統觀上基本認同和肯定北朝，對東晉南朝的正統地位持否定態度<sup>103</sup>。從這一意義上講，寫本按語斥北方石虎為“逆賊”，其以江左為華夏正統之意甚明，實乃發自南朝江左的聲音。因此，其為江左南朝之著作，應該沒有什麼大的疑問。而寫本與《藝文類聚》之密切關係，則昭示我們，其很有可能即是《華林遍略》。

據歐陽詢《藝文類聚》序稱<sup>104</sup>：

以為前輩綴集，各杼其意，《流別》、《文選》，專取其文；《皇覽》、《徧（遍）略》，直書其事。文義既殊，尋檢難一。爰詔撰其事且文，棄其浮雜，刪其冗長，金箱玉印，比類相從，號曰《藝文類聚》，凡一百卷。其有事出

<sup>100</sup> 《大正藏》第52冊，第521頁，上欄、中欄；《中華大藏經》第62冊，第535頁，上欄、中欄。

<sup>101</sup> 《大正藏》第52冊，第537頁，下欄；第538頁，上欄、中欄。《中華大藏經》第62冊，第576頁，中欄、下欄；第577頁，上欄。

<sup>102</sup> 《大正藏》第53冊，第4頁，下欄；第5頁，上欄。《中華大藏經》第52冊，第727頁，中欄；第728頁，上欄。

<sup>103</sup> 參見呂博：《唐代德運之爭與正統問題——以“二王三恪”為線索》，《中國史研究》2012年第4期。

<sup>104</sup> 《藝文類聚》，第27頁。

於文者，便不破之為事，故事居其前，文列于後，俾夫覽者易為功，作者資其用，可以折衷今古，憲章墳典云爾。

歐陽詢批評此前的《流別》、《文選》、《皇覽》、《徧（遍）略》等書，或“專取其文”，或“直書其事”，故其編纂《藝文類聚》時，改變這一做法，使“事”、“文”相結合，“事居其前”、“文列于後”。序稱“棄其浮雜，刪其冗長，金箱玉印，比類相從”，表明《藝文類聚》乃主要在前揭四書基礎上刪節而成，即“文取”《流別》、《文選》，“事”依《皇覽》、《徧（遍）略》。然《皇覽》一書後世散佚嚴重<sup>105</sup>，故《藝文類聚》有關“事”的記載，當主要取自《華林遍略》<sup>106</sup>，觀今本《藝文類聚》所收《皇覽》僅有5條<sup>107</sup>，即可明瞭此點。

據唐杜寶《大業雜記》，大業二年虞綽等編纂的《長洲玉鏡》一書，乃“源本出自《華林遍略》”，秘書監柳顧言曾對隋煬帝說<sup>108</sup>：

然梁朝學士取事，意各不同。至若“寶劍出自昆吾溪，照人如照水，切玉如切泥”，序劍者盡錄為溪（劍）事，序溪者盡錄為溪事，撰玉者亦編為玉事，以此重出，是以卷多。至若《玉鏡》則不然。

據此，知“寶劍出自昆吾溪，照人如照水，切玉如切泥”一語，實出自《華林遍略》，並分別編入書中的“劍事”、“溪事”、“玉事”，是以重出而卷多。《藝文類聚》卷60《軍器部·劍》載<sup>109</sup>：

梁吳筠《詠寶劍詩》曰：我有一寶劍，出自昆吾溪；照人如照水，切玉如切泥；鏗邊霜凜凜，匣上風淒淒；寄語張公子，何當來見攜。

由此知柳顧言所言“寶劍”一語，實為梁吳筠《詠寶劍詩》中的內容。從中不難看出，《藝文類聚》此條，當即源自《華林遍略》。值得注意的是，《藝文類聚》“溪門”、“玉門”不載此詩，正說明其對《華林遍略》的刪節，所謂“棄其浮雜，刪其冗長”是也。《太平御覽》卷344《兵部七十五·劍下》亦收有此詩，同樣亦不見於“溪門”、“玉門”，其詩源自《修文殿御覽》還是《藝文類聚》，並不清楚。即使源自《修文殿御覽》，《修文》也是依據《華林遍略》而來。

<sup>105</sup>《隋書》卷34《經籍志三》子部載“《皇覽》一百二十卷”，後注云：“繆襲等撰。梁六百八十卷。梁又有《皇覽》一百二十三卷，何承天合；《皇覽》五十卷，徐爰合，《皇覽目》四卷；又有《皇覽抄》二十卷，梁特進蕭琛抄。亡。”中華書局，1973年，第1009頁。

<sup>106</sup>參見付晨晨：《〈修文殿御覽〉初探》，武漢大學本科學士學位論文，2009年。

<sup>107</sup>《藝文類聚》卷1《天部上·天》有“皇覽記”1條，卷3《歲時上·夏、秋》有“皇覽逸禮”2條，卷40《禮部下·冢墓》有“皇覽”2條。第2頁、第46頁、第48頁、第731-732頁。

<sup>108</sup>杜寶撰，辛德勇輯校：《大業雜記輯校》，第23頁。

<sup>109</sup>《藝文類聚》，第1082頁。

上文我們已根據《相鶴經》、《神境記》、《趙書》等多條內容，證明寫本與《太平御覽》不存在淵源承襲關係。而其中《神境記》的相關記載，又表明寫本與《藝文類聚》存在著一定的關聯。仔細比較寫本內容與《藝文類聚》相對應的記載，就會發現，二者存在著直接的淵源承襲關係，當屬同一系譜。為便於說明問題，茲列表分析如下：

寫本、《藝文類聚》、《太平御覽》引文異同表

書名 序號	P.2526 號寫本	藝文類聚	太平御覽
1	<p><b>鶴門第 5 條：</b> 《神異經》曰：西海之外有鶴國，男女皆七寸，為人自然有禮，好經論跪拜，壽三百歲。人行如飛，日千里，百物不敢犯之。唯畏海鵠，鵠過吞之，亦壽三百歲。人在鶴<sup>110</sup>腹中不死，而鵠一舉千里。（張茂先注曰：此陳章對桓公者之言）</p>	<p><b>卷 90 《鳥部一·鶴》：</b> 《神異經》曰：西海之外有鶴國，男女皆長寸，為人自然有禮，好經論跪拜，壽三百歲。人行如飛，日千里，百物不敢犯之。惟畏海鵠，鵠過吞之，亦壽三百歲。人在鵠腹中不死，而鵠一舉千里。（張茂先曰：此陳章對桓公也）（第 1563 頁）</p>	<p><b>卷 916 《羽族部三·鶴》：</b> 《神異經》曰：西海之外有鶴國，男女皆長七寸，為人自然有禮，經論跪拜，壽三百歲。人行如飛，日千里，百物不敢犯之。唯畏海鵠，鵠過吞之，亦壽三百歲。人在鶴腹中不死。<sup>111</sup>（第 4060 頁）</p>
2	<p><b>鶴門第 16 條：</b> 《神境記》曰：熒陽郡南有石室，室後有孤松千丈，常有雙鶴，晨必接翮，夕輒偶影，傳云：昔有夫婦二人，俱隱此室，年既數百，化成此鶴。一者中夫之尋為，一者獨栖此松，梵立哀唳。</p>	<p><b>卷 88 《木部上·松》：</b> 《神境記》曰：熒陽郡南有石室，室後有孤松千丈，常有雙鶴，晨必接翮，夕輒偶影。傳曰：昔有夫婦二人，俱隱此室，年既數百，化成雙鶴。（第 1512 頁）</p>	<p><b>卷 916 《羽族部三·鶴》：</b> 王韶之《神鏡記》曰：熒陽郡南百餘里，有蘭岩，常有雙鶴素羽，然，日夕偶影翔集。傳云：昔夫婦俱隱此，年數百歲，化成此鶴。（第 4061 頁）</p>
3	<p><b>鶴門第 23 條：</b> 《風土記》曰：鳴鶴戒露，交涼、交涼。鳴鶴，白鶴也。此鳥性警，至八月，白露降流於草葉上，滴滴有聲，即高鳴相警，移徙所宿處，慮於變害也。</p>	<p><b>卷 90 《鳥部一·鶴》：</b> 《風土記》曰：鳴鶴戒露，此鳥性警，至八月，白露降流於草上，滴滴有聲，因即高鳴相警，移徙所宿處，慮有變害也。（第 1564 頁）</p>	<p><b>卷 916 《羽族部三·鶴》：</b> 《風土記》曰：鳴鶴戒露，此鳥性警，至八月，白露降流於草上，滴滴有聲，因即高鳴相警，移徙所宿處。（第 4061 頁）</p>

<sup>110</sup> “鶴”，洪業認為應作“鵠”，是。此乃抄卷者筆誤。

<sup>111</sup> 按：《初學記》卷 19《人部下·短人第五》引《神異經》，亦無張茂先注。第 463 頁。

4	<b>鶴門第 32 條：</b> 王粲《鵠（鶴）賦》曰：白驗稟塗龜之脩壽，資儀鳳之純精，接王喬於湯谷，赤松駕於扶桑，食靈岳之瓊蕈，吸雲表之露漿。	<b>卷 90《鳥部一·鶴》：</b> 魏王粲《白鶴賦》曰：白翎稟靈龜之脩壽，資儀鳳之純精，接王喬於湯谷，駕赤松於扶桑，餐靈岳之瓊藥，吸雲表之露漿。（第 1567 頁）	無
5	<b>鶴門第 34 條：</b> 《晉八王故事》曰：陸機為成都王所誅，顧左右而歎曰：“今日欲聞華亭鶴唳，不可復得。”華亭，吳由卷縣郊外野也，有清泉茂林。吳平後，機兄弟素遊於此，十有餘年耳。	<b>卷 90《鳥部一·鶴》：</b> 《晉八王故事》曰：陸機為成都王所誅，顧左右而歎曰：“今日欲聞華亭鶴唳，不可復得。”華亭，吳由拳縣郊外之野，機素遊之所。（第 1563 頁）	<b>卷 916《羽族部三·鶴》：</b> 《八王故事》曰：陸機為成都王所誅，顧左右歎曰：“今日欲聞華亭鶴唳，不可復得。”（第 4060 頁）
6	<b>鶴門第 35 條：</b> 湛方生《羈鶴吟·敘》曰：鄰人王氏有養鵠者，摧翮虞人之手，心悲志喪。後三年，羽翮既生，翻然高逝，有感餘懷，乃為之吟。	<b>卷 90《鳥部一·鶴》：</b> 晉湛方生《羈鶴吟·序》曰：鄰人王氏有養鵠者，摧翮虞人之手，心悲志喪。後三年，羽翮既生，翻然高逝，有感餘懷，乃為之吟。（第 1569 頁）	無
7	<b>鶴門第 36 條：</b> 《竹林七賢論》曰：嵇紹入洛，或謂王戎曰：“昨於稠人中如見嵇紹，昂昂然若野鶴之在雞群。”	<b>卷 90《鳥部一·鶴》：</b> 《竹林七賢論》曰：嵇紹入洛，或謂王戎曰：“昨於稠人中始見嵇紹，昂昂然若野鶴之在雞群。”（第 1563 頁）	<b>卷 916《羽族部三·鶴》：</b> 《晉書》曰：嵇紹始入洛，或謂王戎曰：“昨於稠人中始見嵇紹，昂昂然若野鶴之在雞群。”戎曰：“君復未見其父耳！”（第 4060 頁）
8	<b>鶴門第 37 條：</b> 《神（仙） <sup>112</sup> 傳》曰：介象死，吳光帝思象，以所住屋為象廟，時時復祭之。有白鶴來集坐上，良久乃去。	<b>卷 90《鳥部一·鶴》：</b> 《神仙傳》曰：介象死，吳先帝思之，以象所住屋為廟，時時往祭之。有白鶴來集坐上也。（第 1564 頁）	<b>卷 916《羽族部三·鶴》：</b> 《神仙傳》曰：介象死，吳先帝思之，以象所住屋為廟，時時往祭之。有白鶴來止。（第 4061 頁）
9	<b>鶴門第 44 條：</b> 《桂陽列仙傳》曰：蘇耽去山之後，忽有白鶴十數頭夜集郡東門樓上，一者日晝作書字，言曰：“城郭是，人民非，三百年當復遇。”咸謂將耽乎。	<b>卷 90《鳥部一·鶴》：</b> 《列仙傳》曰：蘇耽去後，忽有白鶴十數隻夜集郡東門樓上，一隻口晝作書字，言曰：“是城郭，人民非，三百甲子當復歸。”咸謂是耽。（第 1565 頁）	無

<sup>112</sup>寫本原缺“仙”字。

10	<b>鴻門第 15 條：</b> 《莊子》曰：孔子見老子歸，三日不談，謂弟子曰：“龍如飛鴻者，吾必矰而射之，吾今見龍矣。”	<b>卷 90 《鳥部一·鴻》：</b> 《莊子》曰：孔子見老子歸，三日不談，謂弟子曰：“人如飛鴻者，吾必矰繳而射之，吾今見龍矣。”（第 1561 頁）	無
11	<b>鴻門第 17 條：</b> 曹毗《雙鴻詩·敘》曰：近行東野，見有養雙鴻者，其儀甚美，鳴舞，雖志希青翠之遊，身非己有。物之可感，良謂此也。	<b>卷 90 《鳥部一·鴻》：</b> 晉曹毗《雙鴻詩·序》曰：近東野見有養雙鴻者，其儀甚美，又善鳴舞，雖志希青翠之遊，身非己有。物之可感，良謂此也。（第 1562 頁）	無

需要特別說明的是，本表所列 11 條，僅限於寫本與《藝文類聚》相同、近似而未見或不同于《太平御覽》者，至於三書所記全同者，因可能皆來自同一個淵源，即《華林遍略》，故此不列。

上揭 11 條中，寫本與《藝文類聚》相同者 5 條，即王粲《白鶴賦》(4)、湛方生《羈鶴吟·敘》(6)、《竹林七賢論》(7)、《莊子》(10)、曹毗《雙鴻詩·敘》(11)等；其餘 6 條或近似，或文字互有詳略，且其中 4、6、9、10、11 諸條不見於《太平御覽》相關記載，皆反映了寫本與《藝文類聚》之間的關係非同一般。

上文業已指出，《修文殿御覽》佚文 91 條中，總有賦、序、集等“文” 18 條，除庾闡《楊都賦》、曹植《芸香賦》 2 條外，其餘全部錄入《太平御覽》，錄入比例高達 88.89 %。而寫本總有王粲《鵠（鶴）賦》、湛方生《羈鶴吟·敘》、傅咸《詩·敘》、《古歌辭》、成公綏《鴻雁賦·敘》、曹毗《雙鴻詩·敘》“文” 6 條，其中錄入《太平御覽》僅《古歌辭》 1 條，比例為 16.67 %；錄入《藝文類聚》則有王粲《鵠（鶴）賦》、湛方生《羈鶴吟·敘》、《古歌辭》、曹毗《雙鴻詩·敘》 4 條，比例為 66.67 %，比《太平御覽》多達 50 %，且引文內容大致相同，不僅可以證明寫本非《修文殿御覽》，而且還表明寫本與《藝文類聚》之間存在著非常密切的關係。

以第 1 條《神異經》為例，寫本與《藝文類聚》既有經文，又有張華（茂先）注文，除少數幾字略有差異外，其餘全同；而《太平御覽》無“而鵠一舉千里” 6 字及張華注文，其與寫本及《藝文類聚》之間的差異十分明顯。據《神異經》，“鶴國”原作“鵠國”，張華注為“陳章與齊桓公言小人也”<sup>113</sup>。由此不難看出，寫本與《藝文類聚》實存在著明顯的淵源承襲關係，二者當屬同一系譜。

再以第 7 條《竹林七賢論》為例，除“稠”作“稠”、“如”作“始”，二字因形近易訛而有差異外，其餘全同。而《太平御覽》此條卻引《晉書》，未引《竹林七賢論》，且內容也有較大差異，如“戎曰：‘君復未見其父耶！’”一語，就為寫本與《藝文類聚》所無。這也可進一步說明寫本與《藝文類聚》關係密切，二者應同屬一個系譜。

<sup>113</sup> 《神異經》，明程榮《漢魏叢書》本，京都中文出版社，1970 年，第 1521-1522 頁。

此外，即使在引書內容上，寫本與《藝文類聚》互有詳略，也與《太平御覽》存在較大的不同。如第2條《神境記》前2句，寫本、《藝文類聚》俱作“滎陽郡南有石室，室後有孤松千丈”，《太平御覽》作“滎陽郡南百餘里，有蘭岩”，明顯存在著差異。如第3條《風土記》，寫本“交涼交涼”四字，《藝文類聚》、《太平御覽》無；寫本末句為“慮於變害也”，《藝文類聚》作“慮有變害也”，《太平御覽》則無此句。又如第5條《晉八王故事》，《太平》作“八王故事”；寫本“不可復得”後尚有“華亭吳由卷縣郊外野也，有清泉茂林，吳平後，機兄弟素遊于此，十有餘年耳”，《藝文類聚》則刪節為“華亭吳由拳縣郊外之野，機素遊之所”，而《太平御覽》全無。再如第8條《神仙傳》，寫本末句有“有白鶴來集坐上，良久乃去”，《藝文類聚》刪節為“有白鶴來集坐上也”，《太平御覽》則為“有白鶴來止”，也與二書有異。至於第9條《列仙傳》，寫本作“桂陽列仙傳”，“只”作“頭”，“口”作“日”，“甲子”作“年”，“歸”作“遇”，“咸謂是耽”作“成謂將耽乎”，雖有些許差異，但文意全同，且不載于《太平御覽》一書。這些都反映了寫本與《藝文類聚》、《太平御覽》之間的不同關係。

以上例證足可說明，寫本與《藝術類聚》存在著非常密切的關係。二書無論是在引用書名，還是在引用內容上，皆大同小異，且不少未見於《太平御覽》，它們之間存在著非常直接的淵源承襲關係，二者明顯屬同一系譜。而《藝文類聚》一書的編纂，又主要依據《華林遍略》而成，由此可以推斷，寫本極有可能即《華林遍略》。

再從編纂體例看，寫本也與《華林遍略》有相同之處。據唐釋法琳《辯正論》載，《華林遍略》的編纂體例是“悉抄撮眾書，以類相聚”<sup>114</sup>，又據前揭《大業雜記》，是書還下分“劍”、“溪”、“玉”等門類；P.2526號寫本分鶴門、鵠門、鴻門、雉門等，同樣抄撮眾書，與《華林遍略》體例相同。不僅如此，據歐陽詢《藝文類聚·序》，“《流別》、《文選》，專取其文；《皇覽》、《徧（遍）略》，直書其事”，也就是說，《皇覽》與《華林遍略》在具體編纂過程中，一切以“事”為中心，並沒有區分所編材料的文體，如吳筠的《詠寶劍詩》，體裁雖屬“文”，然其內容涉及劍、溪、玉等事，故被分別編入《華林遍略》之“劍事”、“溪事”、“玉事”。由此不難看出，“事”、“文”不分，實乃《華林遍略》之編纂特點，P.2526號寫本的情況亦是如此。上文業已指出，寫本鶴類總46條，其中王粲《鵠（鶴）賦》置於第33條，湛方生《羈鶴吟·敘》係於第36條，傅咸《詩·敘》置於第44條，《古歌辭》係於第46條；鴻類總18條，其中成公綏《鴻雁賦·敘》置於第10條，曹毗《雙鴻詩·敘》置於第17條，都是以

<sup>114</sup> 《辯正論》卷7《品藻眾書篇第九》載：“案梁武皇帝使阮孝緒等，於文德政御殿撰《文德政御書》四萬四千五百餘卷。於時帝修內法，多參佛道，又使劉杳、顧協等一十八人，於華林苑中纂《要語》七百二十卷，名之《遍略》，悉抄撮眾書，以類相聚，於是文筆之士須便檢用。”《大正藏》第52冊，第541頁，下欄；《中華大藏經》第62冊，第581頁，下欄。按“華林苑”，《中華大藏經》作“華苑”，無“林”字。

“事”為中心，由“事”統括一切，不管是“詩”、“賦”還是“歌辭”、“序”等，皆混雜其中，沒有什麼區別和先後順序，這一編纂特點正與《華林遍略》相同。因此，寫本為《華林遍略》的可能性最大。

總之，根據寫本與《華林遍略》之共同編纂特點，寫本內容與《藝文類聚》之直接淵源關係，再結合寫本的其他情況，如引書至晉、宋時代著作為止，寫本引書所反映的南朝學風，以及以江左為華夏正統之聲音等等，都可說明 P.2526 號寫本最有可能是《華林遍略》，而非《修文殿御覽》。

## 結語

綜上所述，可歸納總結如下：

從書法及避諱特點看，P.2526 號寫本抄寫年代當在公元 8 世紀中葉前後。參據《修文殿御覽》佚文，並結合寫本內容綜合考察，其絕非《修文殿御覽》則可斷言。再結合寫本與《藝文類聚》之密切關係，可知二者同屬一個系譜，有直接的淵源承襲關係，寫本極有可能就是南朝蕭梁所修之《華林遍略》。

從目前所知情況看，南朝蕭梁編纂的《華林遍略》，不僅抄錄眾書，還收錄了當代作者的詩文作品，如梁吳筠的《詠寶劍詩》；在體例上也有分類，如“劍事”、“松事”、“玉事”等門類；因所收諸文重出較多，且多引長文<sup>115</sup>，故其部頭較大，長達 700 餘卷之多，成為後來唐初編纂《藝文類聚》的主要來源。北朝高齊所編之《修文殿御覽》，則以《華林遍略》為基礎，除增加《十六國春秋》、《拾遺錄》、《魏書》等內容外，還對《華林遍略》進行過刪改和調整<sup>116</sup>，其體例謹嚴<sup>117</sup>，文字簡潔、凝練，條目清楚<sup>118</sup>，且首創“事”先“文”後這一類書編排體例，對南朝類書既有承襲，又有創新，帶有整合南北文化之興味，成為北宋初編纂《太平御覽》一書的主要藍本。

總之，《華林遍略》與《修文殿御覽》一南一北兩大類書的成功編纂，均對後世產生了非常重要的影響，其編纂背後所反映的思想史、文化史背景以及南北學風之差異，將是今後值得認真深入探討的重要課題。

<sup>115</sup>如《辯正論》卷 7 所引“有新鬼不得飲食” 1 條，字數多達 316 字（不計字元）。勝村哲也氏已指出《華林遍略》所引長文居多的特點，詳見正文。

<sup>116</sup>《修文殿御覽》編纂時，在《華林遍略》基礎上增加了《十六國春秋》等書內容，然卷數僅 360 卷，比《華林遍略》700 餘卷少了將近一半，北齊館臣很有可能對《華林遍略》進行了較大幅度的刪節，觀《修文殿御覽》佚文與《藝文類聚》之異同，似可說明此點，如《修文》“馬腦”條引魏文帝《馬勒賦》僅 25 字，《藝文》則引達 107 字；《修文》引王粲《馬腦勒賦》僅 26 字，《藝文》則為 74 字；又《修文》“車渠”條引魏文帝《車渠椀賦》僅 26 字，《藝文》則引達 98 字。

<sup>117</sup>參見胡道靜《中國古代的類書》，第 51 頁。

<sup>118</sup>比較 88 條寫本與 88 條《修文殿御覽》佚文內容，即可看出，《修文殿御覽》文字簡潔、凝練，條目清楚，多者 80 左右字，少者僅 7、8 字；而寫本則長文居多，且編排順序較為雜亂。

生與中天壽不可量也  
 去之氣內養故不表於外是以行必依洲止  
 不集林分蓋羽族之宗長仙人之麒麟也鶴  
 之上相瘦頭尖頰露眼黑睛故遠視隆鼻短  
 喙故少眠體雖類龍可故龍警長頸促身故  
 善鳴凹頰而齊則體與鳳翼在毛故善飛遊  
 背翫腹故能產軒前重後則其舞高脚赤  
 第則有力洪脾纖脂能行此相之備者鳴則  
 聲聞于天飛則一舉千里仙聖之所乘不崇  
 朝而過四海者也鶴二年谷子毛易點三年  
 頭赤七年產伏項七年羽翮其項七年飛薄  
 雲漢項七年學舞項七年舞節項七年畫  
 夜十二時鳴聲中律項百六十年不食生物  
 項百六十年大毛落背毛生色雪白或純黑  
 泥水不汙項百六十年雄雌相見目精不轉  
 而孕水六百年飲而不食胎產鸞鳳為群聖  
 人在位則興鳳皇同朝於郊甸  
 易中孚曰九二鳴鶴在陰其子和之我有好  
 爵輒爾康之王制注曰歲內居重陰之下不歸於小五  
 試節焉至既在時物亦應焉故曰鳴鶴在  
 陰其子和之  
 春秋左傳曰衛懿公好鶴者乘軒者及有  
 秋人之難國之受甲者皆曰使鶴鶴實有祿  
 位余焉能戰遂敗杜預曰軒大夫車也賈子曰衛懿  
 公嘉鶴有以也  
 易通卦驗曰立夏清風至晨鶴鳴  
 神異經曰西海之外有鶴國男女皆七寸為  
 人自然有禮好經論跪拜壽三百歲人行如

圖 1: P.2526 (1)

神異經曰西海之外有鶴國男女皆七寸為  
 人自然有禮好經論跪拜壽三百歲人行如  
 飛日千里百物不敢犯之唯畏海鶴鶴遇吞  
 之亦壽三百歲人在鶴腹中不死而鶴一舉  
 千里張氏先注曰此陳  
 章野經公考之言  
 春秋考異記曰鶴知夜半宋均注曰鶴水鳥夜半水  
 陸咸其夜則益鳴也  
 說題解曰鶴知夜半陰衛道也鶴之為言  
 央也央教然陰之精以類感夜半物靜獨或  
 主也決勝陰主北方辰半子時也故至其時情  
 也勝感其時而鳴或主知夜半也  
 琴操曰高陵牧子娶妻五年無子父兄將欲  
 為改娶聞中夜驚起倚戶悲嘯牧子聞援  
 琴鼓之痛恩愛之乖離歎別鶴以舒憤故  
 曰別鶴操  
 穆天子傳曰天子至臣蒐氏臣蒐人乃獻白  
 鶴之血以飲天子曰其牛馬之漣洗天子之  
 足并太行南濟于河官人又進白鶴之血天  
 子射庶林中血氏爰舞白鶴六郭璞曰今孔鶴歌  
 血氣力也制音亦  
 并也  
 列仙傳曰王子喬見桓良曰吾我家七月七  
 日待我雞氏山頭乘白鶴往山巔望之不得  
 舉手謝時人數日而去蕭史善吹簫能致白  
 鶴  
 莊子曰鳥豕雖短續之則夏鶴豕雖長斷  
 之則悲  
 老子謂孔曰夫鶴不浴日而白鳥不浴日點  
 而黑

圖 2: P.2526 (2)



老子謂孔曰夫鶴不浴日而白鳥不浴日而黑  
 漢書武紀曰後九年帝幸安定詔曰朕巡北  
 邊見羣鶴留山不以羅罔靡所鷹于太時  
 郊祀志曰宣帝告祠也宗廟日有白鶴其後  
 遼王莽以鶴醜清餐種學似  
 吳越春秋曰吳王闔閭代楚与夫人及女會  
 食蒸魚王嘗半女怨曰王食我殘魚辱不  
 久生乃自斃闔閭痛之其蓋曰闔門外鑿地  
 為池積土為山文石為榭金鼎玉杯銀尊珠  
 襦之寶皆以送女乃拜白鶴於吳市中使方  
 巨隨觀之遂使男女與鶴俱入羨道同墓之  
 以送死人國悲焉  
 神境記曰英陽郡南有石室室後有孤松千  
 丈常有雙鶴晨必接翻夕輒偈影傳云昔有  
 夫婦二人俱隱此室年既數百化此鶴一  
 者中夫之尋為一者獨栖此松麓立哀嗟  
 三輔舊事曰始皇發以金銀為鳥鶴  
 紀年曰穆王南征君子為鶴小人為飛鶴志  
 成王十七年有一鶴三翔於鄂市  
 列異傳曰吳時長沙劉卓為神道馬印之  
 見物在下紛紛如雪卓問侍馬者曰此海上  
 白鶴飛也一人便取鶴子數枚與卓  
 盛和荊州記曰衡山有三峯極秀一峰名燕  
 蓋溢天明景輒有一雙白鶴徊翔其上清響  
 朗徹荆中記曰衡山之上曰  
鶴迴翔四澤者也

圖 3: P.2526 (3)

蓋溢天明景輒有一雙白鶴徊翔其上清響  
 朗徹荆中記曰衡山之上曰  
鶴迴翔四澤者也  
 永嘉記曰青田有一雙白鶴年年生伏子長  
 大便去餘恒父母一雙在可精白可愛多云  
 神仙所養  
 陶侃傳曰丁母艱在墓下忽有二客來吊不  
 哭而退儀服鮮異知非常人遣隨而者之但  
 見雙鶴飛而冲天  
 風土記曰鳴鶴或露文之涼鳴鶴白鶴也  
 此鳥性警至八月白露降流於草葉上適適  
 有聲即高鳴相警移徙所宿慮於憂害也  
 漢武故事曰祠上唐曰白鶴群飛集後遊  
 古今注曰宣帝二年白鶴集孝文園  
 宮中記曰千歲之鶴隨時鳴  
 春秋繁露曰鶴所以壽者無宛氣於中也  
 王隱晉書曰孫成外祖將迪與吳平後鶴告  
 迪所居長城列由馨空宅中問景春曰當生  
 天子儲副曰眾眾改郡縣見誅女入吳官有  
 清聲動人感懷悅遂生男  
 墨子曰昔夏梁之時鬼呼於國鶴鳴十步  
 魯連子曰吳王使其臣請樊奉一鶴母以問  
 梁王韓子謂梁王曰女有問制國之王以一鶴  
 母者子臣請為君欺之出謂使曰冠則不以  
 禮見請樊曰吳斷髮文身避於龍子若大國  
 之臣辱於弊邑冥君亦曰始祝斷髮文身然  
 後得見若此大國之臣安乎請出假冠以見

圖 4: P.2526 (4)

之臣辱於弊邑竊君亦曰姑祝銜疑又身然  
 後得見若此大國之臣安乎請出假冠以見  
 雀贛易林謙之泰曰白鶴銜珠夜食為明豫  
 胡德音身受榮光  
 韻集白鶴善鳴鳥  
 王榮鶴賦曰白鶴稟靈龜之脩壽資儀鳳之  
 純精接玉鳥於湯谷赤松駕於扶桑食靈岳  
 之瓊蕤吸雲表之露漿  
 異苑太享平南州人見二白鶴語於橋下曰  
 今茲寒不減充朔年於是飛去  
 晉八王故事曰陸機為成都王所誅願充右  
 而歎曰今日欲聞華亭鶴唳不可復得華亭  
 吳由卷縣即外野也有清泉茂林吳平後機  
 兄弟素遊於此十有餘年可  
 湛方生羈鶴吟叙曰隣人王氏有養鶴者惟  
 翻虞人之予心悲志壺後三年羽翮既生翻  
 然高逝有感余懷乃為之吟  
 竹林七賢論曰嵇紹入洛或謂王戎曰昨於  
 稠人中如見嵇紹昂昂然若野鶴之在鸛群  
 神傳曰介象死吳光帝思象以所住屋為象  
 唐時時復祭之有白鶴來集坐上良久乃去  
 劉向列錄有鶴賦今敲石邑感君居或見白  
 鶴  
 桓譚新論曰曲陽侯王根迎方士西門君惠  
 學養性却老余見侯曰聖人不學養性凡人  
 欲為之欺田甚矣君惠曰夫龜稱三千歲鶴

圖 5: P.2526 (5)

學養性却老余見侯曰聖人不學養性凡人  
 欲為之欺田甚矣君惠曰夫龜稱三千歲鶴  
 言千歲人又不如鳥虫耶今日誰當久與龜  
 鶴同居密知其年歲乎說令然蟬鯨渠略又  
 可使延年如龜鶴耶  
 仲長昌言曰聞之鶴壽八百歲靈龜有十萬  
 之數道家以為鶴曲頸而長龜潛而一所以  
 壽也  
 養性者取法象焉吾未有以易也令人龜鶴  
 不食數月不死藏龜於器積年猶生既然不  
 遠者也  
 幽明錄曰吳郡孫鍾家貧種菜為業忽有三  
 人乞於鍾為具食三人請上山以墓地報鍾  
 既而曰此墓地也我三人司命也君下山百  
 步勿返願鍾行可八十步迴看三人皆作白鶴  
 飛去  
 傅咸詩叙曰楊駿就吾索詩云茅文通相說  
 文動為規藏可盡送便作此詩欲其有悟  
 然猶有慮以示文通曰得無作唯此白鶴直  
 為罵可君此遠有文義哉欲令兄見之唯此  
 白鶴者良真臨池而中有鶴白令子崔瑗為  
 賦指以罵與遂并文與駿辭然云不知多務  
 不省也將如搔腹自無覺也詩曰肅肅商風  
 起悄悄心自悲圓圓三五月皎皎耀清輝  
 令音一何盛氣氤自消微微黃黃及華飄  
 徑隨風飛

圖 6: P.2526 (6)

今昔一何盛 氤氳自消微 微黃黃及華飄  
 極隨風飛  
 桂陽列仙傳曰 燕脫去山之後 忽有白鶴十  
 數頭 夜集郡東門樓上 一者曰 晝作書字言  
 曰 城郭是人民非 三百年當復遇成謂時  
 乾子 嗣使曰 與從弟者 文書曰 余好養鶴 鶴  
 從弟以 衛懿乘軒為試 余答曰 衛公巨無伐  
 軍之載 鶴有乘軒之飭 是以敗可若周文  
 靈囿 文魚素鳥 無所害也  
 古歌 鮮曰 飛來白鶴 從西北來 十五五羅  
 列 成行 妻年 被病 不能 相隨 五里 返顧 六里  
 徘徊 吾欲 銜汝 去口 喙不能 開 吾欲 負汝 去  
 毛羽 何雀 類  
 鴻  
 說文曰 鴻 鴻鵠也 從鳥 江聲  
 易漸曰 初六 鴻漸于陸 其羽可  
 為儀者 王弼注曰 鴻水也 過進之美 也 於下而外 者也  
 故以鴻為喻 也 度高潔 不累於 區域 瑣瑣 遠儀  
 為也  
 衛詩曰 魚細之哉 鴻則離 詩義疏曰 鴻鵠也 羽  
 大黃頭 其美也 應又有小鴻 大小如鳥 色赤 純曰  
 之 自謂 禮記 禮記曰 鴻 雁也 五曰 鴻 小曰 鴻  
 禮記月令曰 孟春之月 鴻雁來 季秋之月 鴻  
 雁來 賓 鄭注注曰 來賓 言其 容心 來去 也 祭義 章曰  
 也 陽氣 遠 故 鴻雁 陽陰 起則 而陽 起則 北為 二氣 陰也  
 季冬 今曰 鴻北 而 知 此 日 常 從 而 未 也  
 春秋傳曰 衛獻公 弑 孫子 甯 惠子 貨 皆 服  
 而朝 日 肝 不 台 而 射 鴻 於 園 二子 從 之 釋 冠  
 而 與 之 言 二子 怒 而 遂 獻

圖 7: P.2526 (7)

而朝日肝不台而射鴻於園二子從之釋冠  
 而與之言二子怒而遂獻  
 淮南萬術畢曰鴻毛之囊可以渡江 感鴻毛  
 不可以渡  
 此不可也  
 韓詩外傳曰齊使欬鴻於楚鴻渴使者飲鴻  
 鴻攫菅潰失鴻使者至楚曰臣欲二為兩使  
 不通欲拔頭而死持以吾王賤士貴鴻也楚  
 王賢之以為上客  
 管子曰桓公在位管仲見立有二鴻飛而公  
 難曰仲父今被鴻鵠無遠而至非羽翼之故  
 耶管仲不對公曰寡人有仲父猶飛鴻之有  
 羽翼不一言教寡人乎管仲對曰有國百姓  
 公之本也輕稅緩刑則可公今有司削方墨  
 筆明日朝唐門之外使輕稅緩刑焉  
 博物志曰鴻類壽千歲千歲者皆胎生  
 成公綏鴻鴈賦序曰余遊河澤之間時鴻鴈  
 節而至夫鴻漸著羽儀之數小雅作子飛之  
 歌有咏美遂賦之云  
 魯連子曰屨母所為魯君使遺齊襄君鴻至  
 絕而洛鴻失杜柳者曰鴻毛物可使若一然  
 買鴻子母所曰是士隱君之幣也柳者曰然  
 則二子母所曰是身在而不違君使也柳者  
 曰然則死子母所曰是使君貪幣而賤士也  
 乃見襄君縛虛莊而請罪襄君飯食而謝之  
 崔顛易林為之遞周書時凱曰兩木之月又  
 五日鴻鴈來不遠人不厭

圖 8: P.2526 (8)

崔顛易林爲之遜周書時訓曰雨木之月之  
 五日鴻鴈來不遠人不厭  
 風土記曰鴻大應也  
 楊子法言曰鴻飛冥冥弋人何焉  
 莊子曰孔子見老子歸三日不談請弟子曰  
 龍如飛鴻者吾必增而射之吾今見龍矣  
 老子相歸曰鴻未剖其卵視之非鴻也形釋  
 首尾皆以具存此亦無鴻之鴻也况未有鴻  
 卵而造作哉  
 曹毗雙鴻詩叙曰近行東野見有養雙鴻者  
 其儀甚美鴻舞難志布青翠之遊身非已  
 有物之可感良謂此也  
 夢書鶴白鶴爲遠道客隨時行也夢見鴻鶴  
 憂遠人也  
 黃鶴  
 說文曰鶴黃鶴也從鳥告聲  
 廣志曰黃鶴出東海漢以其來集爲祥  
 列仙傳曰陵陽子明死蒼山下有黃鶴來栖  
 其冢樹鳴聲呼安呼安  
 漢書昭紀曰始元元年春黃鶴下建章宮太  
 液池中如淳曰漢用太液池而黃鶴  
 池中也  
 古今注曰漢惠帝五年七月黃鶴二集蕭池  
 仲長統昌言曰聞黃鶴壽八百歲  
 韓詩外傳曰田饒事魯哀公而不見祭謂哀  
 公曰大雞頭載冠文也足傳距武也見敵敵聞

圖 9: P.2526 (9)

韓詩外傳曰田饒事魯哀公而不見祭謂哀  
 公曰大雞頭載冠文也足傳距武也見敵敵聞  
 勇也有食相呼仁也庾不失時信也雖有五  
 德君猶曰濬而食之者以其所從來近故也  
 夫黃鶴一舉千里止君園池食君魚蟹家君  
 稻粱無此王者猶貴之以其所從來遠也故  
 臣將去君黃鶴舉矣公曰吾書吾子之言田  
 饒曰臣聞食其食者不毀其器陰其樹者不  
 拔有臣不用何書言爲遂之燕以燕爲相而  
 國治  
 春秋繁露曰恩及羽虫則黃鶴出  
 東觀漢記曰帝幸至盛崇崇崇單黃鶴出從  
 西南來任祀壇上東北過于宮屋翔翔而上  
 遂至奉高  
 崔顛易林賁之噬曰六人俱行各遺其囊黃  
 鶴夫主無以自明  
 韻集曰鶴鴻之者也  
 戰國策曰莊辛謂楚王曰黃鶴遊於江海掩  
 乎大沼府冢饒鯉仰斷陵衛齊其六朝道程  
 乎高翔自以爲無患與人無爭不知失狀者  
 方將備天蓋治繳將加已百仞之上被盪承  
 微折清風而矣故蓋遊江湖名  
 趙書曰石崖建武十三年楊州獻黃鶴鶴五  
 頭長一丈鳴聲聞十餘里養之於池謹案唐  
 王化不通宜有異其鳥物者乎此說之  
 妄然鶴豈小鳥微細物哉  
 南越志曰水鶴大而無尾鳴如鶴聲在水底

圖 10: P.2526 (10)

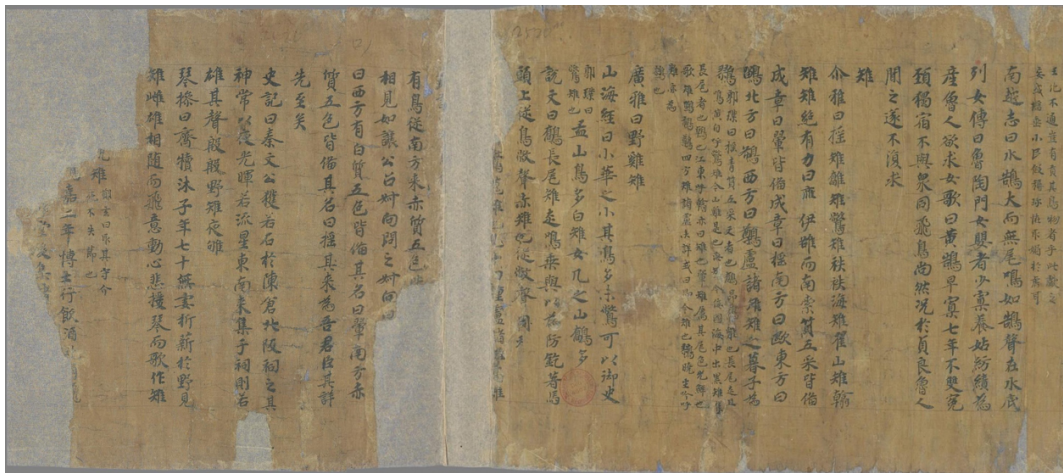


圖 11: P.2526 (11)

(作者為武漢大學中國三至九世紀研究所教授、龍谷大學佛教文化研究所客員研究員)



# 『閻羅王授記經』寫經考

## ——天堂へのパスポート

玄幸子

### はじめに

『十王經』に関する研究はすでに多くのすぐれた研究がある。とりわけ日本では塚本善隆（1931）<sup>1</sup>を嚆矢とし、禿氏・小川（1962）<sup>2</sup>、小川（1984）<sup>3</sup>などの論考が早くから注目を集めた。また近年では単刊の專著として杜斗城（1989）<sup>4</sup>に始まり、その三年後には先行するほぼすべての研究成果を踏まえ更に総合的に集大成した Teiser（1994）<sup>5</sup>が出版された。その後も関連新資料の報告など各方面で新たな成果はみられるが、今回論及しようとする『閻羅王授記經』に特化して言えば、詳細な調査と検討を行った論考として張（2001）<sup>6</sup>が挙げられる。

ここでは本論に入る前に本稿で検討しようとする問題点について従來の研究状況を簡単に概括しておく。まず、日本での研究状況であるが、酒井（1937）<sup>7</sup>では東晉の『灌頂經』（帛尸梨密多羅譯）卷11「隨願往生十方淨土經」や『佛祖統紀』卷33の記述を根據に預修齋および亡人齋という2種の十王齋のうち預修生七齋は十王齋よりは起源が古いと、中有思想による預修齋の萌芽は南北朝時代には存したとした。さらに十王については後漢～南北朝、唐中期以降五代に性格の類似性が觀取され、「冥界信仰が個的のものとしてその立場を定めた」ことの意義を「國家的民族的統一の精神を失った個人的なものの分化竝立の時代」であったことに

<sup>1</sup> 「引路菩薩信仰と地藏十王信仰」『東方學報・京都』第1冊、『塚本善隆著作集』第7巻（京都：法藏館、1975年）に再録。

<sup>2</sup> 禿氏祐祥・小川貫弑「十王生七經讀圖卷の構造」『西域文化研究』5、257-296頁。

<sup>3</sup> 小川貫弑「閻羅王授記經」『講座敦煌』第7巻「敦煌と中國佛教」（東京：大東出版社）、223-239頁。

<sup>4</sup> 『敦煌本《佛說十王經》校録研究』、蘭州：甘肅教育出版社。

<sup>5</sup> Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings*, Honolulu: University of Hawaii Press.

<sup>6</sup> 張總「《閻羅王授記經》綴補研考」『敦煌吐魯番研究』第五卷、81-116頁。

<sup>7</sup> 酒井忠夫「十王信仰に関する諸問題及び閻羅王授記經」『齋藤先生古稀祝賀會記念誌』、611-656頁。

求めつつ、現存の諸本を3類に分け、相互比較の結果、

中村本（原形） → 寶・續本（+藏川讚） → 佐藤本（+圖）<sup>8</sup>

という成書過程を示した。この流れはその後日本における研究のなかでほぼ踏襲され、現在のところ管見の限り新たな観点は提示されていないようである<sup>9</sup>。

一方、中國における研究状況を見れば杜斗城（1989）では甲乙2類に分けたあと、テキスト成立の過程については言及せず、有圖有讚の甲類は、變文や講經文、後の詩讚類文學につながる佛道儒三教を捏ね合せた宣傳性の強い「繪解き」であるのに對して、無圖無讚の乙類は寫經者が自身のために「功德」を積むべく寫經した完全に形式的なものであるとしている<sup>10</sup>。さらに張（2001）では、單純な2分類ではもはや全面的状況を反映できないとして、その注の中で次のように述べる<sup>11</sup>。

…… 禿氏祐祥與小川貫式曾將這兩種文字作對比，來探討其發展演化，即經文如何由簡至繁，由寫至圖。但此論證應在年代考訂的基礎上作出。且其所用簡本是日本書道博物館清泰三年（936）本，時間較晚。而圖本爲 P.2003 卷，亦無年代。當然其對多數經卷的年代推測大致不誤，但其立論之據稍覺薄弱了一些。

つまり、簡単な經文が讚文などを加えた複雑なものへ、經文のみであったものが圖を加えられた形へと如何に変わったかをテキストを比較検討し述べる禿氏・小川の論考について、簡本である中村本は清泰三年（936）本であり成書年がかなり遅いこと、一方附圖本である P2003 には年代が記されていないことなどから論據が弱いと指摘しているのである。

<sup>8</sup>中村本：中村不折舊藏（現臺東區書道博物館所藏本）。寶・續本：高野山寶壽院本（大正藏圖像第7卷）・大日本續藏經本。佐藤本：佐藤汎愛氏舊藏（現久保總美術館所藏本）。

<sup>9</sup>例えば小南一郎氏は次のように述べる：「敦煌發見の『十王經』のテキストが大きく二つの種類に區分できるであろうことについては、すでに多くの人たちが指摘するところであり、わたしも、前論でその考えを援用した。その二種類のテキストとは、第一種類のものは、地獄の十王とそこをおとずれる死者たちを畫いた彩色の圖が付いているテキストであり、第二種類のものは、そうした圖が付かないテキストである。第二のテキストの方が、第一のものに比べて、少し早く成立した可能性があるとの推測も、前論に記したところである」小南一郎『『十王經』の形成と隋唐の民衆信仰』『東方學報・京都』第74冊（2002年）、242頁。前論とは小南氏の以下の論文を指す：「十王經をめぐる信仰と儀禮——生七齋から七七齋へ」、吉川忠夫編『唐代の宗教』、京都大學人文科學研究所研究報告、159-194頁。

<sup>10</sup>「甲類：有經文，有讚文，有圖者。如 P2003、P2870、S3961。乙類：有經文，無讚文，無圖者，如 2489、S2815、S3147、S4530、S4805、S4890、S5544 等。……甲類是一種揉合了佛道甚至儒家思想的宣傳性很強的“畫本”，它可能被作為宣演的“底本”，而乙類只是當時的人們為“自己”作“功德”而抄寫的。」（杜斗城（1989）148、151頁。）

<sup>11</sup>張（2001）112頁、注72。



本稿では、以上の先行研究を踏まえた上で再度テキストの構成などから検証をすすめ、従来餘り注目されてこなかった『金剛經』との竝寫狀況を確認しつつ、異なった角度から『十王經』異本の成書過程を改めて見直すと同時に『閻羅王授記經』の特徴を明らかにすることを目的とする。

## 一、テキスト比較

すでに酒井（1937）では中村本（現書道博物館所藏本）と佐藤本（現久保總記念美術館所藏本）、禿氏・小川（1962）では書道博物館所藏本とP2003、杜斗城（1989）ではS3147とP2003について全面的かつ詳細に比較對照検討をしているので、ここではとりわけ問題となる箇所についてのみ検討していく。

附圖資料としては經讚圖すべてをもつ完本P2003を、經文のみの資料としては道眞の手になる最も簡潔なS3147を取り上げ比較對照してみよう。同テキストを對照する杜斗城（1989）を隨時参照しつつ原文に基づいて検討する。

P2003は誰もが指摘するように、まず生七齋を述べ、その後七七齋について詳しく述べる。具體的に示せば、次の通りである。

### 【P2003】

（前略）

若有善男子善女人、比丘比丘尼、優婆塞優婆夷、預脩生七齋者、每月二時、\* 1 供養三寶、所（祈）設十王、脩名納狀、奏上六曹。善惡童子奏上天曹、地府官等。記在名（冥）案、身到之日、便得配生快樂之處、不住中陰四十九日。不待男女追救命。過十王若闕一齋、滯在一王、留連受苦、不得出生、遲滯一年。是故、勸汝作此要事、祈往生報。\* 2

（中略）

尔時佛告阿難、一切天龍八部及諸大臣、閻羅天子、太山府君、司命司錄、五道大神、地獄官等行道大王、當起慈悲法、有寬縱可容一切罪人。慈孝男女、脩福薦拔亡人、報生養之恩。七七脩齋造像、以報父母恩、令得生天。

（中略）

尔時琰魔法王、歡喜踊躍、頂禮佛足、退坐一面。佛言：此經名為閻羅王授記四衆預脩生七往生淨土經。汝當流傳國界、依教奉行。

（中略）

佛說十王經一卷

これに對して、S3147は讚文以外にも阿難が佛に閻羅天子の因縁を尋ねる場面などが見られないなど、全體的にかなりコンパクトになっているが、逆に一部P2003に見えない部分が増えている箇所がある。増加部分を太字で示すと次の通りである。（表現の異なる部分には下線を付す。さらに増加箇所は\*1、\*2でその對應箇所を示す。）

【S3147】

若有善男子善女人、比丘比丘尼、優婆塞優婆夷、預脩生七齋、毎月二時、  
\*1 [十五日、卅日。若新死、依一七計至七七、百日、一年、三年、竝請  
此十王名字、每七有一王下件察。必須作齋、功德有无即報天曹、地府。]  
供養三寶、祈設十王、唱名納狀。狀上六曹、善惡童子奏上天曹地府冥  
官等、記在名案。身到日時、當便配生快樂之處、不住中陰四十九日。

（若し善男子善女人、比丘比丘尼、優婆塞優婆夷が生七齋を豫め修めるなら毎月二度、十五日と30日にせよ。若し新たに亡くなったのなら、一七から數えて七七、百日、一年、三年まで、毎回この十王の御名を請えば、7日ごとに一王の下りきたりて取り調べを行う。必ずやお齋をしなければならず、功德の有無が天曹、地府に報告されるからである。三寶を供養し、十王を祈り設けて、その御名を唱し書狀（功德を記した上書）をお納めする。書狀は六曹に上り、善惡童子が天曹地府冥官等に奏上して名案<sup>12</sup>（名簿）に記される。そして壽命が盡きればすぐさま快樂の處に配され再生して中陰四十九日に留まることもない。）

身死已後、若待男女六親眷屬追救命、過十王、若闕一齋、乖在一王、并新死亡人、留連受苦不得出生、遲滯一劫。是故、勸汝作此齋事。

（死んだ後に、もし子供や親族が追齋を行い、十王を過ぎるのにもし一齋でも缺かしたならその王のところに隔離され、そしてその亡人はとどめおかれて苦しみを受け生まれ變わることができず、長い間遅れることとなる。そのために、この齋事を行うようにと勧めるのだ。）

\*2 [如至齋日到、无財物及有事忙、不得作齋、請佛延僧建福、應其齋日、下食兩盤、紙錢餵飼。新亡之人并隨歸在一王、得免冥間業報、飢餓之苦。若是生在之日作此齋、名爲預脩生七齋、七分功德盡皆得之。若亡沒已後男女六親眷屬爲作齋者、七分功德亡人唯獲一分、六分生人將去。自種自得、非關他人與之。

（もし齋事を行う日になって、お齋を行うだけの財力が無かったり、多忙でお齋を行えないなら、佛に延僧建福を請うて、そのお齋の日に2皿の料理を準備し、紙錢で（亡者が）食べ物を得るようにせよ。そうすれば亡くなった人もそのまま一人の王のところに歸着して冥間の業報や飢餓の苦しみを免れる。もし生前にこの齋事をすれ

<sup>12</sup>あるいは“冥案”（冥土にある生前行狀記録）か。

ば、その名を預脩生七齋といって七分功德をすべて得ることができる。もし死んだ後に子や親族が齋事を行えば、七分功德は亡き人はその一分を得るのみで、残りの六分は生きて齋事を行ったものが持って行く。自ら植えた種は自らが得るのであり、他人に與えることはできない。)

**尔時普廣菩薩言：若有善男子善女人等，能脩此十王逆脩生七及亡人齋，得善神下來敬禮凡夫。凡夫云：何得賢聖善神禮我凡夫。一切善神并閻羅天子及諸菩薩欽敬，皆生歡喜。]**

(この時普廣菩薩が言った：もし善男子善女人などがよくこの十王逆脩生七及び亡人の齋事を修めることができるなら、善神が下りきたりて凡夫に禮拜するだろうと。凡夫言う：賢聖善神が私のような凡夫にどうして禮拜なさることがありましようぞ、と。すべての善神、そして閻羅天子と諸菩薩が敬い慎み、そこで皆喜びを生じた。)

(中略)

尔時琰魔羅法王歡喜頂禮，退坐一面。佛告阿難此經名：閻羅王授記令四衆預脩生七及新死亡人齋功德往生淨土經。汝等比丘比丘尼、優婆塞優婆夷、天龍八部、鬼神諸菩薩等、當奉持流傳國界，依教奉行閻羅王受記經

#### 界比丘道眞受持

以上を一見すれば明白なように、S3147では生七齋と七七齋を分けることなく混交して説明している。さらに生七齋は月々の15、30日に行い、七七齋は初七から七七まで、百日、一年、三年に設けよと齋日を明確に示し、諸事情で齋事を設けることができない場合の簡易法なども具体的に指示、さらにこれが凡夫のためのものであると明言しているのである。

さて、この異同箇所を勘案すれば、單純に「簡」から「繁」、「寫」から「圖」への變化のみではとらえきれないことは明白である。さらに「民衆化」「俗化」という要素を加える必要がある。また、張(2001)で指摘されるように、甲乙の二分類ではまとめられないバリエーションが數多見られる。次にいくつかのバリエーションを併せて比較對照してみよう。

まず、S2489であるが、圖讚がなく經文だけで構成され、その内容はS3147とほぼ同様といえるが、一部むしろP2003系統かと思われる部分を含む。それは、前述で特に取り上げた以下の部分である。

【S2489】若有善男子善女人、比丘比丘尼、優婆塞優婆夷，預脩生七齋者，每月二時，供養三寶，祈設十王齋，脩名進狀\_\_上六曹官。善業童子奏上天曹，地府\_\_等。記在名案，身到之日，當便配生快樂之處，不住中陰四十九日。\_\_待男女追救命。過十王若闕一齋，乖在一王，留

連受苦，不得出生，遲滯一年。是故，勸汝作此要事，祈往生報

(中略)

閻羅王經一卷

下線部は P2003 の同箇所と異同がある点を示すために引いたものだが、巻末の經題を除いては圖讚のない S3147 にほとんど一致することから、この S2489 は P2003 類(附圖讚類)と S3147 類(經偈文類)の中間的な位置にある資料だといえよう。

書寫年に關しては紀年がないためわからないが、書寫した人物はその「安國寺患尼弟子妙福、發心敬寫此經一七卷。盡心供養」という題記から安國寺の尼妙福であると知れる。妙福については Teiser (1994) で、895 年頃に靈修寺の信徒となり、その後安國寺<sup>13</sup>に移った尼僧の可能性が高いとされ、よっておよそ 885 年頃に生まれ、病氣に悩まされ十王經を書寫したのは 930~960 年と推察している<sup>14</sup>。張(2001)においても、10 世紀半ばに書寫されたと結論づけており、ほぼ同じ見解を示している<sup>15</sup>。妙福書寫の本經は他に北京國家圖書館藏 BD08045 (字 045)<sup>16</sup>も見られるが、文面はほぼ S2489 と同じであり、同じテキストに基づいて書寫したようである。

次に D<sub>x</sub>06099 + D<sub>x</sub>00143<sup>17</sup>を取り上げる。この寫本はおそらく従來の分類の枠に入れることができないくらい特異である。S3147 と比較對照し異同のある箇所に下線を付す。空白下線部は S3147 だけに文字が現れる箇所を示している。さらに特に注意すべき箇所に記號 ABCD を入れて後述する。

<sup>13</sup>歸義軍期敦煌五尼寺として靈修寺、安國寺、大乘寺、普光寺、聖光寺がある。

<sup>14</sup>“In conclusion, it is a strong possibility that a young or underage Miao-fu sought ordination as a novice at Ling-hsiu ssu around the year 895, later moved to An-kuo ssu, and as an old woman there commissioned The Scripture on the Ten Kings. If she was roughly ten years old in 895, she would have been born around 885, and between 930 and 960 she may have suffered from the unspecified ailments she hoped the copying of the text would relieve.” (p.132)

<sup>15</sup>101 頁。

<sup>16</sup>『閻羅王授記經』關連の國家圖書館藏資料の番號對照表は次の通り。

1. BD00529V = 荒 029
2. BD01226 = 列 026
3. BD04544 = 崗 044
4. BD06375 = 鹹 075
5. BD01546 = 來 046
6. BD08045 = 字 045
7. BD08066 = 字 066
8. BD08237 = 服 037
9. BD08888 = 有 009
10. BD 新 1537 = (無)

<sup>17</sup>この 2 資料の接合については西陲發現中國中世寫本研究班 2011 年 12 月 19 日例会で「『閻羅王授記經』俄藏第 11-17 冊所收資料整理記」と題して報告を行ったが、その後の調査の過程で黨燕妮「《俄藏敦煌文獻》中《閻羅王授記經》綴合研究」『敦煌研究』2007 年第 2 期を知り得た。當該論文の中で接合後の校録もすでに行われているが、録文に異同もあり、本稿では別の視点からのアプローチを行うため再度ここで全文を録することにする。なお『閻羅王授記經』關連俄藏未同定資料として次のものが挙げられる。D<sub>x</sub>00931、D<sub>x</sub>03906 + D<sub>x</sub>03862、D<sub>x</sub>04560 + D<sub>x</sub>05269、D<sub>x</sub>06099 + D<sub>x</sub>00143、D<sub>x</sub>06611 + D<sub>x</sub>06612、D<sub>x</sub>07919 + D<sub>x</sub>07960 + D<sub>x</sub>07909 + D<sub>x</sub>08062

【Dx06099 + Dx00143】

Dx06099 4-4 中

貴家免其罪過若有善男子

善女人比丘比丘尼優婆塞優

婆夷預脩生七齋每月 \_\_\_\_ 十五日

盡日 每月 新死亡人 依一七計至七七

百日一年三年竝須 各 請此十王名字

每七有一王 \_\_ 檢察必須作齋 告何功

Dx06099 4-4 左

德即報天曹及以地府功德有無 供養

三寶祈設十王唱名納狀狀上六曹官等 \_\_\_\_\_

記在名案身到之日時當 \_\_ 配生快樂

之處不住中陰四十九日身死已後若

侍（待）男女六親眷屬追救命過十王

若羅閻王 閻（闕）一王 齋者乖在一王 \_\_\_\_\_ 留

Dx06099 4-2 中

連受苦不得出生遲滯一年 是

故勸汝作此 要 事如至齋日 \_\_ 无 錢

作齋或若 事忙 作齋不得 者請

佛發願應其齋日下食兩盤紙

錢兩觀新死之人 及巡齋王 歸在一

處得免冥間 \_\_\_\_ 飢餓之苦 及業

Dx06099 4-2 左

報罪祈往生報 \_\_\_\_\_ A

尔時地藏菩薩 \_\_\_\_\_ B \_\_\_\_\_ 陁□尼菩薩金剛

藏菩薩文殊師利菩薩彌勒菩

薩 \_\_\_\_\_ B' \_\_\_\_\_ 等 讚歎 世尊 愍念 凡夫說此妙

經拔死救生頂禮佛足

尔時二十八重一切獄主與閻羅天子

Dx06099 4-1 左

六道冥官禮拜發願若有 衆生

及 比丘比丘尼優婆塞 優 婆夷若

造此經 讀誦 一偈 \_\_ 當免其罪 \_\_ 送出

地獄往生天 道 不令繫滯受 之 苦

惱 尔時間 [羅] 天子以偈白佛  
南无阿波羅 日度數千河 衆生无定相

ㄇx06099 4-2 右

猶如水上波 願得智 [慧] □ 漂輿 (與) 法輪河  
光明照世界 巡歷悉經過 普拔衆生苦  
降鬼攝諸魔 四王行世界 傳佛脩多羅  
凡夫脩善少 顛倒信邪多 持經免地獄  
書寫過灾河 超度三界難 永不見夜叉  
生處登高位 富貴命延多 至心讀此 [經]

ㄇx06099 4-3 右

天王恆護那 欲得无罪苦 莫信邪師卜  
祭鬼煞衆生 爲此入地獄 念佛把真經  
應當自誠勗 手把金剛刀 斷除魔衆族  
佛行平等心 衆生不具足 脩福似微塵  
造罪如山嶽 欲得命 [延長] 當脩造此經  
能除地獄苦 往生豪貴家 善神恆守護

ㄇx06099 4-3 中

造經讀誦人 忽尔无常至 諸佛自來迎  
天王常引接 携手入 [金] 城  
尔時 C 佛告阿難一切龍神八部四衆閻羅天子  
太山府君司命司錄五道大神地獄官典行  
道天王當起慈悲皆發願言法有寬  
縱一切罪人慈孝男女追齋脩福濟

ㄇx06099 4-3 左

拔亡人七七脩齋造經造像報父母恩  
及兄弟姊妹奴婢等得生天道 閻羅法  
王白佛言世尊我發使乘黑馬把黑幡  
著黑衣檢亡人家造何功德唱名納狀 抽  
出羅罪人不違誓 [願] 伏願世尊聽說  
檢齋十王名字

ㄇx06099 4-4 右

第一七齋秦廣王下 第二七齋宋帝王下  
第三七齋初江王下 第四七齋五官王下  
第五七齋閻羅王下 第六七齋變成王下

第七七齋太山王下 百日齋平正王下  
一年周齋都市王下 三年齋五道轉輪王下

---

十 齋具足免十惡 罪 放其生天我 當

Δx06099 4-1 右

令四大夜叉守護此經不令陷沒稽  
首世尊 獄中 罪人惣是用三寶財物

---

喧 受罪識信之人可自誠慎勿犯三  
寶財物罪報難容見此經者應當  
出地獄因 尔時□羅法王歡喜頂  
禮 退坐 一面 白 佛言 世尊當何名

Δx06099 4-1 中

D此經我等四部諸□□何奉持佛  
告四部衆 此經名爲閻羅王受記四  
衆逆脩七齋 往生淨土經  
此經云何逆脩尔時閻羅王說逆脩  
七齋四部諸衆諦聽諦聽逆脩齋

Δx00143

者在生之日請佛延僧設齋功德  
无量无边亦請十王請僧七七四十  
九人俱在佛會飲食供養及施  
所愛財物者命終之日十方諸佛  
四十九僧爲作證盟□罪生福善惡  
童子悉皆歡□□便得生三十

Δx00143V

三天 汝當奉持流布國界依教  
奉行

佛說 閻羅王受記經

經

佛說佛說羅王

全體的に S3147 類（經偈文類）系統であることは明確である。その上で、顕著な特徴と認められるのは七七齋と逆修七齋の説明箇所である。A 部で S3147 にみえるのは次の通りである：

若是生在之日作此齋者，名爲預修生七齋，七分功德，盡皆得之，若亡沒已後，男女六親眷屬爲作齋者，七分功德，亡人惟得一分，六分生人將去，自種自得，非關他人與之。尔時善廣菩薩言：若有善男子、善女人等，能修此十王逆修生七及亡人齋，得善神下來，禮敬凡夫，凡夫云：何得賢聖善神，禮我凡夫。一切善神并閻羅天子及諸菩薩欽敬，皆生歡喜。

また、Bの箇所では、「龍樹菩薩 救苦觀世音菩薩 普廣菩薩 常悲菩薩 常慘菩薩」さらにB'には「普賢菩薩」の名がS3147では見られる。逆に、Cの「佛告阿難～得生天道」とD以下の下線部はS3147では認められない。この状況をまとめると、Dx06099 + Dx00143では、先に七七齋について記述をした後に、最後に問答形式で逆修生七齋（預修生七齋）を説明しており、その具体的な方法まで記載されている。亡人のための七七齋と預修生七齋を取り混ぜて説明するS3147のような形式よりよほど整合性があると思われる。7日ごとに7人の僧を招いて亡き人を供養するというのは小南（2000）で紹介されるよう<sup>18</sup>に、唐代玄宗期ではもっぱらポピュラーな状況であったようであるが、Dでは、生きている間に同様に七七四十九人の僧を招いて供養をすれば命盡きるときにその四九人が生前の無罪生福を証明してくれると説明するのである。かような説明の展開からは、むしろ亡人七七齋が先行し生七齋がそれに倣って勧められたという解釈が自然なように思われる。

さらに細かく異同をみれば、例えば“必須作齋告何功德，即報天曹及以地府功德有無”がS3147では“必須作齋，功德有無即報天曹地府”となり、“是故勸汝，作此要事，如至齋日，无錢作齋，或若事忙，作齋不得者請佛發願”がS3147では“是故勸汝，作此齋事，如至齋日到，无財物及有事忙，不得作齋，請佛延僧建福”となるが、接續詞“及以”の使用、“報”の二重目的語構文（VOO）、“無錢作齋”（有無動詞＋N＋V）“作齋不得”（VO 不得）などの語彙、語法は唐代口語の特徴をよく示しており、S3147に比べ一般民衆にとって理解しやすい文體を使用する傾向が見られる。

しかし、これらの特徴は成書書寫の年代を明確するには決め手とはならない。やはりバリエーションの一つとしてとらえておく<sup>19</sup>。

最後にP3761は小型のブックレットである。圖は付されていないが、經文は附圖完本のP2003とほぼ同じである。よって讚を含む。P2003との異同はわずかに

<sup>18</sup>184頁に玄宗期の宰相姚崇の遺令を引く中に、「もし、正しい道に完全に依據することが困難で、俗情（世間さまの気持ち）にも配慮せねばならぬのであれば、初七日から終七日まで、七人の僧を招いた齋を設けることは認めよう。」とある。

<sup>19</sup>黨燕妮（2007）では“由此写本經末閻羅王說逆修七齋的一段經文，可知其較其他写本年代要晚，其偽經的特征更加明顯。”（108頁）とするが、偽經の特徴がより明確になっていることはさておき、成書年期が他の資料よりも遅いとするのは根拠が希薄であろう。



次に示すとおり。残念なことに、書寫未了のため、「善神常守護」までで終了している。さらに、その後は本来なら讚文が續くはずなのだが、P2003とは全く異なる「若犬吠獄／善男子若」8文字を二行に分けて書寫したあと空白のままとなっている。讚文の書き方に特徴があり、書き進むにつれて最初の數文字を大きく書いて、餘白がなくなり残りを小字で2行がきをする場合が多い。これは、出だしが口から出れば後は樂にでるため、そのような便宜を圖って書かれたものであろうか。いずれにせよ、用途について考える必要がある。

【P3761】

(異同箇所)

當得作佛，名曰普賢王如來 → 當得作佛，號曰普賢王如來  
處斷冥間，復于此會 → 處斷冥間，復於此會  
我記來世尊國 → 我記來世寶國  
汝等人天，應不疑惑 → 汝等人天，不應疑惑  
煞父害母，破齋破戒 → 煞父害母，破齋\_\_\_\_  
供養三寶，所設十王 → 供養三寶，祈設十王  
送出地獄，往生天道 → 送出地獄，得生天道  
南无阿羅河 → 南无阿羅河 南无阿羅河  
天王恆記錄，莫煞祀神靈 → 天王恆記錄，欲得无罪咎，莫煞祀神靈  
願執金剛眞惠劍 → 願執金光眞惠劍  
能持地獄苦 → 能除地獄苦

圖が無いだけで、經文偈讚はすべてそろっている P3761 がある一方で、圖のみの資料も存在している。英國博物館斯坦因繪畫 80.Ch.cii.001 + P4523 がそれである。本稿では、附圖本については、ほとんど言及しないが、P3761 との關連を指摘する研究もあるので、現段階での私見を簡単にまとめておく。

従來の研究成果をふまえれば、附圖本は大きく2種類に分かれる。開頭の圖が地藏菩薩を中心に置くものと、佛が閻羅王に受記を與えている說法圖である。地藏菩薩を中心に置く場合は、第五閻羅王の場面で必ず地藏菩薩と道明和尚（あるいは片方）が描かれている。また、早期に Teiser (1994) で指摘されていることに、S3961 の最後の救濟の場面に目連救母が描かれており、さらに張 (2001) では、十王經繪圖の注解とされる P3304V の最後に“大目乾連於此鐵床地獄，勸化獄卒救母時”とあることから、この二資料の關連性に言及している。死後の救濟という點で目連救母の故事は十王經と深い關連を持つことは當然推察されよう。圖中に描かれるのが、手に佛像や經を持つ善女人が多く、寫經の願文で祈られるのは、妻

や母といった女性が多いのも、この関連性を裏付けているかもしれない。

図のみの英國博物館斯坦因繪畫 80.Ch.cii.001 + P4523 と文のみの P3761 とを関連づけてみたいと誰しもが思うところであろう。が、確たる證左がない時点ではあくまでも推量の域を出ない。むしろ、当時の著名な繪師である董文員が供養のために作畫した久保惣記念美術館藏本のような場合を考慮し、S3961 (+1919,0101,0.78 + 1919,0101,0.213) のように畫の間に讚文を後から書き込んだような場合を考えれば、これから經文を書き入れるところだったか、あるいは畫見本のような位置づけでとらえられるか、様々な可能性が考えられよう。畫見本あるいは手本という考え方から、經文のみの P3761 も逆に圖に書き入れるための經文の見本(手本)を作成しようとした意圖が読み取れるかも知れない。いずれにせよ、現段階で明確な答えを出すことはできないようである。

以上、數點典型的なバリエーションの實際を検討してきたが、ここで明確に結論づけることができるのは、これらの資料が決して一直線上には並び得ないという事實である。最初に挙げた中村本(原形) → 寶・續本(+藏川讚) → 佐藤本(+圖) という系譜はいったん白紙に戻すことが必要であろう。その上で、實際の儀禮の歴史とは別に、殘された文獻自體のそれぞれの特徴性格意味を確認した上で、全體をとらえ直してみたい。

## 二、亡者救濟の寫經と自己救濟の寫經

亡者七七齋の供養として書寫された『閻羅王授記經』は、翟奉達がその妻馬氏のために七七齋に當たって、關連の經文を7日毎に書寫したことがよく知られている。3分割されてしまっていた資料を接合し完本とした北圖藏 8259(崗 044) + 天津藝術博 4352 + P.2055 がそうである。これについてはすでに多くの論考が見られるので、簡単に書寫リストのみを挙げると次の通りである。

- 一七 無常經一卷
- 二七 水目觀音經一卷
- 三七 呪魅經一卷
- 四七 天請問經一卷
- 五七 閻羅經一卷
- 六七 護諸童子經一卷
- 七七 多心經一卷
- 百日 孟蘭盆經一卷
- 一年 佛母經一卷

### 三年 善惡因果經一卷

すでに多くの指摘があるところだが、七七齋での重要な五七齋日に『閻羅經』を書寫し他の齋日に書寫された經典がほぼすべて偽經である点などからも、この七齋の供養が中國的文化背景の中で民間に流行し發展してきたことが看取される。

そして、この亡人七七齋と同様に、生前から死後世界へ向けて供養を行う生七齋も民間で大いに受け入れられた状況は、生七の實踐者の典型として八五歳老人寫經の状況をみることで知りうる。この2つの實踐例は、張(2001)でも、亡人修福の典型として翟奉達寫經を挙げ、生七の實踐者の典型として次の八五歳老人寫經を挙げて、好對照であると述べるように、まさに『十王經』關連の史料として、必ず俎上に上がる好例なのである。

そこで S5544 は先行研究で必ず言及される史料といえる。また Teiser (1994)、張(2001)では未見、所在不明となっている散 262 は現在『敦煌祕笈』に羽 073-2 として收められている。これらはすべて張(2001)で指摘されるように、同一老人の手になり、西川戈(過)家眞印本に依って書寫されたものである。張(2001)では諸資料を總括した上で、『金剛經』と『閻羅王授記經』の組み合わせがおそらく 908 年以前にはもう出現していただろうと考察している<sup>20</sup>。さてここまでの指摘は張(2001)でもみられるが、では何故竝寫されたのかという點に於いて先行研究で言及するものはほぼ見られない。

竝寫される理由を考察するにあたり見るべき史料として P2094 「持誦金剛經靈驗功德記/ 開元皇帝讚金剛經功德」(908 年)がある。まず、題記であるが、

于唐天復八載歲在戊辰四月九日，布衣翟奉達寫此經，讚驗功德記，添之流布，後爲信士兼往亡靈及見在父母合邑等，福同春草，罪若秋苗，必定當來，具發佛會。

とあり、時の文人であり著名な曆學家であった翟奉達によって書寫されたことが読み取れる。また、最初の行には「奉達書」の三文字が筆により消された跡が確認できる。

さてこの史料の内容であるが、題名の通り『金剛經』にまつわる靈驗譚を集めたものである。全 19 話の靈驗譚が収録される。『法苑珠林』『太平廣記』中に重なる故事もあり、恐らくは初唐中唐にすでに流布していた史料の採録と考えられ翟奉達のオリジナルではない。

文書頭の「奉達書」が消されていたのも、このような事情を反映したものであろうか。あるいは所有者が變わったときに抹消されたものかも知れない。

<sup>20</sup>97 頁。

次に関連の靈驗譚を抜粹してみよう。まずは、第4條 趙文昌の故事である。

開皇十一年，太府寺丞趙文昌身死，唯一上願，家人不敢即斂。然昌遂至閻羅王，問昌曰：從生已來，作何福業？昌曰：更無餘功德，唯常誦持**金剛般若經**。王聞合掌，恭敬讚言：善哉！受持**金剛般若**，功德最大，不可思議。即語執人曰：汝更勘案，勿錯將來不？其人實錯將來不？聞即語昌曰：可向經藏中，取**金剛般若經**來。令一人引昌西南下至經藏。所見大舍數十餘間，甚精麗。其中經滿，竝金軸寶袂，廣嚴妙好，華飾不復可言。昌乃一心閉目云：大德最爲弟子一經。昌怕懼此非**般若**。求其使人請換。不肯，昌即開看乃是**金剛般若**。將至王所，令執人在西，昌在東立，誦**金剛般若經**一遍。竝得通利。王即放還，約束昌受持此經，實莫廢忘。仍令一人引昌送出門。便見周武帝禁在門東房內，喚言：汝是我國人也，暫來至此，須共語。昌即便見武帝，再拜。武帝：汝識我不？昌言：臣昔曾任伏事衛陛下。武帝喜云：卿乃是我故舊也。汝可還家，爲我向今帝論說道，我諸罪竝了。爲（唯）有滅佛法事未了。當時爲衛元嵩讒言，不得。久禁在此。未知了其。昌問武帝：衛元嵩是三界外人，非閻羅王所管攝，爲此不能追得。汝還家，爲我從今帝乞少許功德，救拔苦難，始敢望了。昌還家更得甦活。已經五日，其患漸損。具以此事奏聞。文帝知，即爲出勅國內諸寺師僧爲周武帝三日持齋行道，轉誦**金剛般若經**亦錄入史記。

次に、第5條、遂州の人の故事は、

遂州有一人貞觀元年死，經三日得活。說言：初死之時，被人遮逐，同伴數人至閻羅王所。中有一僧，王見先喚：師來，一生已來，修何功德？師答言：唯誦**金剛般若波羅蜜經**。王聞即起合掌讚言：善哉，既是受持**金剛般若波羅蜜經**，當得昇天。何因錯將來至此。王言未訖，即見天衣下來，引師上天去也。王乃覆坐，次問遂州人：汝等從昔已來，作何福報？云：一生已來，所誦經典、好習庾信文章、諸子集錄。近來學誦**金剛般若經**，猶自未得。王：大罪人，汝見識不？報云：雖讀庾信文章，實不識面。王即遣示苦人，乃見大龜，一身數頭，人言：此是庾信。龜去少時，王言：此人學誦**金剛般若**，且令放出來。見一人云：我是庾信。生存之日，好引諸經，用作文章，或生誹謗，毀訾經文。今受大罪，報向見龜刑。是以甦活，說此因緣。眾人傷悲，悉知是實。其遂州人土地多是移人，獵生害命充食。當時知見，共相識斷除殺害。因得發心，悉共受持**金剛般若經**，信受供人恭敬。

上記はいずれも死して閻羅王のところへ行くも生前『金剛般若經』を受持していた御利益を受けて生き返る話である。ここに明らかに冥界譚と『金剛經』とのつながりを見ることができる。さらに『金剛般若經』の靈驗あらたかな話が續いた後、最後に

以前件驗之，假令有人將三千大千世界七寶持用布施者，不如流傳此經，功德最勝。若有人書寫金剛經，受持讀誦，亦令餘人書寫流布，譬而（如）一燈燃百千萬燈，幽冥皆照，明終不絕。若能抄寫此文勝於寺壁上者，功德無量無邊，不可思議。

と締めくくり、「△開元皇帝 讚金剛經功德」の讚文が續いている。書寫および讀誦によって伝えていくことを最良とする姿勢は、いかにも前世紀から同時期にかけて流行した「勸善經」「新菩薩經」などと機軸を同じくするものである。

このP2094は更に4種の眞言、2種の呪がつづき、前掲の題記で一端收束する。が、そのあとに『金剛般若波羅蜜經』法會因由分第一から書寫された別紙が貼り繼がれている。最後にはやはり題記があり、「布衣弟子翟奉達，依西川眞出本内抄得分數及眞言，於此經内添之兼遺漏分也」とあるので、これもやはり西川眞出本に基づき翟奉達によって書寫されたことが明らかである。翟奉達が亡き妻馬氏の亡七齋のために『閻羅王授記經』を書寫したことは先に述べた通りである。が、他方亡七齋は亡人は七分の一のみを享受できるだけで残りは亡七齋を設ける生きている者たちに將來されることを考え合わせれば、亡七齋はいわば預修生七齋を兼ねているといえよう。その意識の根底には亡人の追福を意圖しつつも自己の死後の救済という意圖も同時に有していたに違いない。八十老人書寫による一連の竝寫文書はこのような當時の共通意識を反映したのだといえよう<sup>21</sup>。

P2094「持誦金剛經靈驗功德記/ 開元皇帝讚金剛經功德」（908年）に見られる地獄における「免罪符」のような位置づけで捉えられる『金剛經』が『閻羅王授記經』と竝寫されたのはむしろ當然ともいえよう。あるいは竝寫された状況から逆に地獄からの救済として『閻羅王授記經』を書寫した意圖が却って明確にされうるともいえようか。

### 三、まとめ

前述したように十王經の成立と傳承については極めてシンプルな祖型に藏川が讚文を付し、それを受けて圖を付す形式へと擴張したという主張がこれまで大勢

<sup>21</sup>この老人の書寫意識の変遷を張（2001）96-98頁で詳細に検証している

を占めている。『道明還魂記』(S3092)に基づき道明蘇生の大暦13年(778)の後まもなく原型ができ、晩唐に流行した法照禪師の五會念佛の影響を受け讀誦のために成都府大聖慈寺の沙門藏川が讚文を撰述し、さらに張果老が各場面を畫いて繪解きによりさらに布教効果が期待できた、とするのは確かに非常に明快で理解しやすい展開ではある。

しかし、一方で文献資料に則して見る限り、このような單純明快な回答が得られないのも事實である。中村不折本の紀年は書寫年を記すのみで、寫した原本はさらに古い資料であったろうという考え方もできよう。が、それならば、同時期に先に見てきたとおり様々な形態の文書が並行して行われていたことをどのように考えるべきであろうか。

本稿では「勸善經」「新菩薩經」などの偽經の多くが自己救済のために書寫されたことを鑑み、これと同じ意圖を死後の自己救済という意味に於いて『閻羅王授記經』を書寫したものがあったと考える。いわば死後の天堂(天國)へのパスポートとしての『閻羅王授記經』の位置づけを行うのに際して、これまであまり視野に入れられてこなかったダイジェスト版の出現という可能性を考えるものである。とりわけ冊子形態で數種の(偽)經を竝寫した文書のなかには簡略化がかなり進んだものがある。例えば冊子本 S.5544 の總文字數が1378字であるのに對して附圖卷子本 P2003 が總文字數2363字である等、對照してその差を見れば明白である。

また圖と讚文との前後を言えば、もちろん基本の圖案が藏川の讚文をもとに作成されたのだとすることもできようが、十王のイメージが先行する可能性はなかっただろうか。具體的な繪付けの作業を考える上で、P.4523 と P.3961 のあり様を見ることは有効だろう。先にテキストありきではなかった事が良く分かる。

七七齋と生七齋という死後世界での救済をテーマとした同材料を、繪解きの材料にしたケース、亡人供養の意味で寫經したケース、自身の死後の安泰を祈っていわば天堂へのパスポートの意味合いで書寫したケース、様々な形態で同時期に存在していたと考えるのが自然であろう。とりわけ本稿では、あまり取り上げられることのなかった死後世界での救済手段としての寫經という面に焦點を當てて『閻羅王授記經』を再検討し、従來の研究とは異なる角度からの側面を明らかにできたように思う。

(作者は關西大學外國語學部教授)

## 西方淨土變の白描畫

### Stein painting 76, P.2671V の解釋について

大西磨希子

#### 1. はじめに

西方淨土變とは、阿彌陀の西方淨土の場景を造形化したもので、敦煌莫高窟に初唐期以降の大畫面の壁畫が多數現存するほか、藏經洞からも絹本畫が発見されている。藏經洞遺物の中には、こうした西方淨土變の一部や、その外縁に付加される『觀無量壽經』（以下『觀經』）所説の圖を描いた白描畫が數點含まれている<sup>1</sup>。

西方淨土變には形式上、淨土變のみからなるタイプと、その外縁に『觀經』所説の序分（太子阿闍世による父王頻婆娑羅と母后韋提希の幽閉物語、未生怨説話）と十六觀（阿彌陀淨土に關する十六の觀想法）の圖を付加したタイプの二種がある。初唐期の作例は前者に屬し、盛唐期になって後者の作例が出現する。それゆえ藏經洞發現の白描畫にも、淨土景部分に關するものと、外縁部分のものが存在する。これらについて従來の研究では一般に、壁畫の下繪と解されてきた<sup>2</sup>。しかし、これらを果たして壁畫制作を目的とした下繪と見なしてよいものかについては疑問がある。

<sup>1</sup>藏經洞から発見された、西方淨土變に關する白描畫には、本稿で扱う Stein painting 76 と P.2671V のほかに、淨土變部分を描いた P.4514(16) と P.4518(37) がある。沙武田『敦煌畫稿研究』（民族出版社、2006 年、109-119 頁）。Fraser, Sarah E., *Performing the Visual*, California: Stanford University Press, 2004, pp.54-68. その他フレイザー氏は、P.2868V の右半を『觀經』の十六觀圖と解されたが（前掲 *Performing the Visual*, pp.618-960）、沙氏は十六觀圖ではなく藥師淨土變の十二大願圖であると指摘しておられる（前掲『敦煌畫稿研究』63-69 頁）。

<sup>2</sup>前掲注 1 フレイザー書および沙書など。なお、藏經洞から発見された白描畫と莫高窟壁畫との關係について、最初に着目されたのは秋山光和氏であり、同氏は勞度叉鬪聖變などに關する一連の研究を發表しておられる。秋山光和「敦煌本降魔變（牢度叉鬪聖變）畫卷について」（『美術研究』187、1956 年）。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』211、1960 年）。同「彌勒下生經變白描畫本（S 二五九 V）と敦煌壁畫の製作」（『西域文化研究』6、1963 年）。同「牢度叉鬪聖變白描畫本（Pelliot Tibétain 1293）と敦煌壁畫」（『東京大學文學部 文化交流研究施設研究紀要』2・3、1978 年）。その他、楊泓氏にも敦煌遺書中の白描畫に關する論考がある。楊泓「意匠慘淡經營中——介紹敦煌卷子中的白描畫稿」（『美術』1981 年第 10 期）。

そこで小論では、これら西方浄土變に関する白描畫のうち、文書を伴い制作年代の手掛かりを有する外縁部分の二點（Stein painting 76、P.2671V）を対象に、内容と制作年代を概観し、そのうえで現存する敦煌莫高窟や榆林窟の壁畫および藏經洞發見の絹本畫との比較を行い、壁畫制作と粉本という観点から、この問題について検討してみたい。

## 一、Stein painting 76<sup>3</sup>の内容と制作年代

本圖は本來別々の三紙を貼り合わせたもので、中央の一紙は手紙文書「甲戌年四月沙州丈人鄧定子妻鄧慶連致肅州僧李保祐狀」である。各紙の内容を、右から順にみていくと、次のようになる（圖1）<sup>4</sup>。括弧内は現状での天地を示す。

### 【表面】

〔第一紙〕『觀經』序分圖、仙人斬殺と逐免からなる未生怨因緣圖、十六觀圖を描く（倒置）。

〔第二紙〕手紙文書「甲戌年四月沙州丈人鄧定子妻鄧慶連致肅州僧李保祐狀」（正置）。

〔第三紙〕維摩詰經變。『維摩經』「問疾品」にもとづく維摩詰の姿を畫面の向かって左半に描き、同「香積品」に説く化菩薩の香飯捧持・鉢飯無盡の場面などを描く（正置）。

### 【背面】

<sup>3</sup>この所藏番號は、大英博物館スタイン將來繪畫資料の目録番號である。スタインによる原番號は Ch.00144 であり、スタインの第二次中央アジア探檢報告書『セリンディア』第二卷にディスクリプションが収録されている。M. A. Stein, *Serindia*, Oxford: Clarendon press, 1921, vol.2, pp.966-967. 本文書の寫眞圖版は、ロデリック・ウィットフィールド編集解説『西域美術』2（講談社、1982年、figs.86-88）および中國社會科學院歷史研究所他編『英藏敦煌文獻』14（四川人民出版社、1995年、179-181頁）に載せるほか、白描畫部分のみの圖版を *Serindia*, vol.4, pls. XCV, XCVII、および松本榮一『敦煌畫の研究』圖版篇（東方文化學院東京研究所、1937年）圖 22b、54b に收める。

<sup>4</sup>本圖の圖樣解釋については、以下を参照。*Serindia*, vol.2, p.967. 前掲注 3 松本書 48-49 頁、143-156 頁。Arthur Waley, *A Catalogue of Paintings Recovered from Tun-Huang by Sir Aurel Stein, K.C.I.E.*, Delhi, London: Printed by order of the Trustees of the British Museum and of the Government of India, 1931, cat. no. LXXVI, pp.111-112. Roderick Whitfield and Anne Farrer, *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route*, New York: George Braziller, 1990, pp.92-93. 以上の諸氏は本圖を維摩變相とのみ解釋しているが、フレイザー氏と沙氏は、第一紙の表裏の主題が西方浄土變に関連する『觀經』序分圖と十六觀圖および未生怨因緣圖であることを指摘しておられる。胡素馨（Sara Fraser）「敦煌的粉本和壁畫之間的關係」（『唐研究』3、1997年）438頁。前掲注 1 フレイザー書、67-68頁、119-123頁。沙武田「S.P.76〈觀無量壽經變稿〉析」（『敦煌研究』2001-2）14-18頁。前掲注 1 沙書、79-86頁、164-165頁。



〔第一紙裏〕『觀經』序分圖。阿闍世王による父、頻婆娑羅王の幽閉場面を描く（倒置）。

〔第二紙裏〕手紙の上書きの上に、維摩詰經變を描く。上書きは二行にわたり「沙州妻鄧慶連狀上／肅州僧李保友（祐）處」と記す。維摩詰經變は『維摩經』「問疾品」にもとづく文殊菩薩と聽聞衆を描く（正置）。

〔第三紙裏〕維摩詰經變。毘耶離城の城門や「方便品」の各國王子問疾の場面などを描く（正置）。

すなわち、第一紙は『觀經』に関わる内容を表裏に描いたもので、第二紙は手紙文書の反故を利用し、餘白の多い上書きの面に『維摩經』にもとづく圖相を描いたもの、第三紙は表裏に『維摩經』の圖を描いたものである。これらはいずれも一紙ごとの表裏は天地が一致しているが<sup>5</sup>、現状では表背面ともに第一紙が他の二紙とは天地が逆になる形で貼られている。これについては、粗忽に貼り合わせたようにもみえるが、第一紙（『觀經』関連の圖）と他の二紙（『維摩經』関係の圖）とは内容が異なるため、故意に向きを逆轉させたとも考えられる。

この手紙文書の内容や作成年代については、坂尻彰宏氏の研究に詳しい<sup>6</sup>。すなわち、本文書は沙州（敦煌）在住の鄧慶連なる女性から肅州（酒泉）の僧、李保祐に宛てた私信であり、作成年代については、文中に歸義軍期の官職である「知駝官」という語があらわれることから、本文書は歸義軍期（9世紀半ば～11世紀初め）のもので、その間の「甲戌年」とは854年、914年、974年のいずれかにあたる。しかも文中に甘州ウイグルとの紛争状況を示す内容が記されていることから、914年ないしは974年の可能性が考えられるという。さらに同氏は、本文書の折り痕や上書きから、本文書は草稿ではなく実際に手紙として使用されたものであることを明らかにされている。また、第二紙裏の文殊菩薩圖の墨線はテキスト（手紙文書の上書き）の上に描かれていることから、白描畫は明らかに手紙文書より後に描かれたものであるという。したがって、本文書の白描畫は、914年ないしは974年以降に描かれたものということになる<sup>7</sup>。

本文書を他の藏經洞遺物とともに収集したスタインは、彼の第二次中央アジア探検報告書『セリンディア』における藏經洞將來品リストの中で、本圖を「佛教に

<sup>5</sup>第二紙は、上書きが手紙の本文に對して逆方向に記されているが、白描畫は手紙本文と同じ向きに描かれている。そのため、第二紙の白描畫は、上書きの文字の向きに逆らうように描かれている。

<sup>6</sup>坂尻彰宏「大英博物館藏甲戌年四月沙州丈人鄧定子妻鄧慶連致肅州僧李保祐狀」（『敦煌寫本研究年報』第6號、2012年3月）。

<sup>7</sup>筆者は舊稿において本圖の制作年代を914年以降としていたが（拙稿「中唐吐蕃期の敦煌十六觀圖」『佛教學部論集』95、2011年、表3）、ここに注して訂正しておきたい。

關する粗いスケッチで覆われた紙巻、恐らくはより大きな構圖のためのデザイン」<sup>8</sup>とみなし、本圖を壁畫などの下繪の一種と解している。同様にサラ・フレイザー (Sara E. Fraser) 氏も、本圖の配置が粗雑で圖像に粗密あり描線も簡略であるとしながら、やはり本圖を壁畫の粉本と見なしている<sup>9</sup>。一方、ジェーン・ポータル (Jane Portal) 氏は本圖に關する短い解説の中で、「これらの白描が畫僧の繪の練習に描かれたのか、現存していない本畫のための習作であったのかは判断できない」と述べ、下繪ではなく練習のための繪という可能性も指摘しているが、判断は保留している<sup>10</sup>。しかし沙武田氏は、本圖の表現が細部を省いた大まかなもので配置が亂れ混み合っているのは壁畫の下繪 (底稿) としての性質の表れであると捉え、やはり本圖を壁畫の下繪と解している<sup>11</sup>。すなわち本圖に關しては、練習のためのスケッチという可能性も部分的には指摘されているものの、ほとんどの場合、壁畫の粉本すなわち壁畫制作に先だって描かれた下繪の範疇で捉えられてきたといえる。

## 2. P.2671V の内容と制作年代

本圖は、中唐吐蕃期の敦煌において大量に書寫された『大乘無量壽宗要經』<sup>12</sup>の紙背文書のうえに描かれている (圖 2)。この『大乘無量壽宗要經』の寫本は卷首を欠き、後半から卷尾までの三紙分のみが残る<sup>13</sup>。本圖に關しては沙武田氏の研究があり、同氏は紙背文書についても録文を示しておられる<sup>14</sup>。ただし、沙氏の録文には一部に不備誤脱があるため、ここで改めて提示しておきたい。

【表面】『大乘無量壽宗要經』の後半部分。

<sup>8</sup>原文は、“Paper scroll covered with rough sketches of Buddhist subjects, prob. designs for larger compositions” (*Serindia*, vol.2, p.966) と記す。なお本圖に關する本文は、ibid. p.892 に收める。

<sup>9</sup>前掲注 4 フレイザー論文、438 頁。なお同氏は、本圖が簡略である理由については、壁畫制作に携わった畫工が定型化した表現を十分熟知していたため、下繪は配置や内容を想起させるだけの簡単なもので十分であったのであろうと述べておられる。

<sup>10</sup>朝日新聞社事業本部文化事業部編『大英博物館の至寶展』朝日新聞社、2003 年、219 頁。

<sup>11</sup>前掲注 4 沙論文、および前掲注 1 沙書、79-86 頁。

<sup>12</sup>本經は、書寫による様々な善報を説く。經題の「宗要」は「陀羅尼」の意。中唐吐蕃支配期の敦煌において夥しい數の漢譯本とチベット譯本が書寫された。漢譯の譯者は不明で、敦煌かその周辺の地域で 8 世紀末から 9 世紀初頭にかけて譯され流行したものとみられている。本經については、主に以下を参照。御牧克巳「大乘無量壽宗要經」(『講座敦煌 7 敦煌と中國佛教』大東出版社、1984 年、167-172 頁)。上山大峻『敦煌佛教の研究』法藏館、1990 年、437-456 頁。

<sup>13</sup>『大正藏』19、83b 第 4 行-84c 第 28 行に相當し、そのうち最初の 8 行分は料紙の破損により缺失する。

<sup>14</sup>前掲注 1 沙書、86-87 頁。

【背面：文書】

〔録文〕

- 1 尔時梵釋四天王及諸大衆□佛言世尊如是經典甚深
- 2 之議（義）若現在者當知如來卅七種助菩提法住
- 3 西東紫羅一疋白綾一疋紅綾一疋清綾一疋生□
- 4 疋□生一疋
- 5 河西都僧統 宋僧政 張僧政 梁法律 張法
- 6 律 康法律 經惠□ □嚴 信寂 惠通 法造
- 7 金剛藏 紅眞 紅莫 義深 □宗 靈□ 靈信
- 8 善才 慈照聰
- 9 勅河西節度使曹海滿書記之也
- 10 靈圖寺比丘龍辯 寺
- 11 靈圖
- 12 甲辰年五月廿□日
- 13 □□
- 14 黃（× 12 字）
- 15 想（× 14 字）
- 16 尚（× 17 字）
- 17 □□□□□□盒
- 18 □□□□□□親仗佛有如湜功德恆沙
- 19 歎□□□□□□奇妙光明照十方我適增（曾）

〔校異〕

〔第 1～2 行〕 尔時梵釋至助菩提法住。『金光明最勝王經』卷三の經文の一部（『大藏經』16、417c）を抄出したもの。沙氏の録文はこの二行分を省略する。

〔第 3～4 行〕 帳簿の類から抜き書きしたものか。沙氏の録文はこの二行分を缺く。

〔第 5～12 行〕 僧録の抄書。

〔第 6 行〕 惠通。惠道にも讀めるが不詳。

〔第 7 行〕 紅莫。沙氏は第二字を判讀不可とするが、紅莫か。

〔第 8 行〕 慈照聰。沙氏の録文は慈字を缺く。

〔第 9 行〕 勅河西節度使。沙氏は勅字を缺く。

〔第 9 行〕 曹海滿。沙氏は曹字について唐かとしている。誰を指すかは不詳。

〔第10行〕寺。沙氏は書に作る。次行の靈圖の二字と同じく寺字の輪郭を記す。

〔第12行〕廿□日。第二字は不詳。あるいは一か。

〔第13～16行〕習字。

〔第17～19行〕經文の一部か。沙氏の録文はこの三行分を缺く。

〔第18行〕親仗佛有如湜功德恆沙。出典不明。

〔第19行〕奇妙光明照十方我適增。『妙法蓮華經』卷六、藥王菩薩本事品第二十三の讚佛偈の部分（『大正藏』9、53c）。

### 【背面：白描畫】

用紙を縦に使用した縦長の畫面に、三紙に渡って未生怨因緣圖と『觀經』の序分圖および十六觀圖を描く。上部三分の一の區畫に十六觀圖を、残る下部に未生怨因緣圖と序分圖を描く。

本圖の制作年代の手掛かりとなるのは、裏文書の僧録部分である。第5行に「河西都僧統」、第9行「河西節度使」の語が含まれることから、裏文書が歸義軍節度使の時期に『大乘無量壽宗要經』の紙背を利用して記されたものであることは明らかである。そのうえで第12行に記す「甲辰年」が何年であるのかが問題となる。これについて沙氏は、文中に出る靈圖寺が宋の天禧三年（1019）まで存続していた敦煌の大寺であること<sup>15</sup>、さらに第10行に「靈圖寺比丘龍辯」とあるのは、S.6526『四分律比丘戒本』奥書に「中和元年（881）弟子龍辯寫經□□」とあるのと同人物であることから、944年であるとみなし、本圖を944年以降に描かれたものとされた<sup>16</sup>。しかし、この年代比定にはやや問題がある。

靈圖寺の龍辯は河西都僧統となった人物であり、その在世および都僧統在位の期間が竺沙雅章氏や榮新江氏により凡そ明らかにされている<sup>17</sup>。まず竺沙氏は、龍辯が僧官として現れるのはS.6781「丁丑年（917）梁課決算文書」に「都僧録龍辯」とあるのが最も早く<sup>18</sup>、その後、海晏の都僧統時代の副僧統を経て、S.6417「清泰六年（939）金光明寺徒衆上座神威等衆請善力爲上座狀」<sup>19</sup>に都僧統への昇進が最初に確認されるとする。つぎに都僧統としての在位が最後に確認できるのはP.4638の清泰四年（937）の「僧龍辯等上司空牒」「僧龍辯等謝司空賜物牒」「同獻物牒」

<sup>15</sup> 李正宇「靈圖寺」（季羨林主編『敦煌學大辭典』上海辭書出版社、1998年、629頁）。

<sup>16</sup> 前掲注1 沙書、90頁。

<sup>17</sup> 竺沙雅章「敦煌の僧官制度」（『東方學報（京都）』31、1961年、140-141頁）。同『中國佛教社會史研究』同朋舎出版、1982年、355-356頁。榮新江「關於沙州歸義軍都僧統年代的幾個問題」（『敦煌研究』1989年第4期。のち『歸義軍史研究』（上海古籍出版社、1996年、287-289頁）に再録）。

<sup>18</sup> 『敦煌寶藏』51、516頁。

<sup>19</sup> 『敦煌寶藏』46、278頁。

<sup>20</sup>であるとされた。加えて、沙氏も挙げられた中和元年の S.6526『四分律比丘戒本』について竺沙氏は、比丘戒本は比丘となれば常に受持しなければならないものであり、具足戒を受けて比丘となる前後に書寫し備えておくべきものであったこと、また具足戒は二十歳になって受けるものであることから、881年に龍辯は二十歳前後であったと考えられるとし、龍辯の都僧統就任は七十を超えてからのことで、都僧統在位が確認できる 935～937年當時には龍辯は七十四～六歳頃であり、恐らく在任数年足らずで世を去ったのであろうと推定された。

榮新江氏は、この竺沙氏の研究成果を受け継ぎ、彼の都僧統の在位期間の下限をのぼす新資料を發掘された。すなわち S.8583「天福捌年（943）河西郡都僧統龍辯榜」に「河西應管内外沙門都僧統龍辯」（圖3）と記されていることから、943年に龍辯はまだ都僧統の位にあったことを明らかにされた。該文書は末尾の日付の上に「河西都／僧統印」の朱印が捺されており、文書の正本であることが分かる点でも貴重である。榮氏はさらに、甲辰年（944）六月から十一月の間に記された P.2032V と、乙巳年（945）正月に記された P.2040 には、同じ「孔僧統」の百日齋のための施入が記されており、当該の「孔僧統」は 944年に亡くなったとみられることから、この「孔僧統」が龍辯であった可能性を指摘しておられる。その場合、龍辯の死寂は 944年後半ということになる。ただし榮氏は、「孔僧統」が龍辯時代の副僧統であった可能性もあるとし、没年についてはなお判断を保留しておられる<sup>21</sup>。

さて、P.2671Vの白描畫の年代判定の基準となる、僧錄箇所の「甲辰年」であるが、龍辯が 943年までは健在であったことが確認できることからすれば、沙氏がみなされたように 944年としてもぎりぎり許容できるかのようにもみえる。しかし、問題なのは本文書の僧錄において、彼が「河西郡都僧統龍辯」ではなく「靈圖寺比丘龍辯」と記されている点である。つまり本文書に抄書された僧錄は、龍辯の都僧統在任期のものではなく、就任以前のものだったのではないか。さらに、龍辯が 881年に具足戒を受け比丘となったことも考え合わせれば、問題の「甲辰年」はおのずと 884年に絞られる。したがって、本圖は 884年以降に描かれたものと考えられよう<sup>22</sup>。

<sup>20</sup>『法藏敦煌西域文獻』32、237-238頁。

<sup>21</sup>なお鄭炳林氏は、根據は示しておられないものの、龍辯の俗姓を「孔」とみなしておられる（鄭炳林『敦煌碑名贊輯釋』甘肅教育出版社、1992年、356頁）。假に、龍辯の俗姓が孔であったということが確認できれば、P.2032VやP.2020に記す「孔僧統」はまさしく龍辯であったということになろう。後考に俟ちたい。

<sup>22</sup>本圖の制作年代について、筆者は舊稿において 944年以降としていたが（前掲注7拙稿、表3）、ここに注して訂正しておきたい。

本文書の白描畫について唯一考察を加えられた沙氏は、その繪としての性質について、壁畫の底稿であることは疑いを容れないとし、Stein Painting 76の白描畫と同様、壁畫制作に先だつてつくられた下繪とみなしている<sup>23</sup>。

### 3. 敦煌壁畫および絹本畫との比較

敦煌藏經洞から發見された二點の白描畫（Stein painting 76、P.2671V）は、前者に關して畫僧による習作の可能性がわずかに言及された以外、すべて壁畫の下繪と解されてきた。とくに敦煌莫高窟の壁畫制作と下繪との關係を研究してこられたフレイザー氏と沙氏は、いずれも壁畫の下繪と解していた。しかし、果たしてそうであろうか。

これら二點の白描畫は、ともに文書の反故を利用しており、とくに P.2671V にいたっては、寫經の裏に經文の一節や僧錄の一部をランダムに抜き書きし、習字にも使用したうえに、重ねて描かれたものである。これに對して、藏經洞から見つかった他の白描畫のなかには、下繪として使用されたことが明らかなものがいくつか存するが（圖4）<sup>24</sup>、それらが文書の反故を使用していないことは注意されてよい。

加えて、これら二點の白描畫の描寫は簡略で、描線も粗雑である。とくに Stein painting 76 は圖像が密集して描かれており、圖像の配置や順序は完全に無視されている。一方 P.2671V は縦長の畫面のなかに描かれているため、圖像の配置や順序は示されているが、その描線はきわめて稚拙でたどたどしい。こうした白描畫をもとに大畫面の壁畫を構成しうるとは、にわかには想像しがたい。さらにこの疑問を強くするのは、これらの白描畫よりも早い莫高窟や榆林窟の壁畫および藏經洞發見の絹本畫に、同種の圖像がすでに現れているという事實である。この點について以下、圖像の特徴が明瞭で比較同定しやすい『觀經』十六觀の各圖と、未生怨因緣圖とを例にとりながら、みていくことにしたい。

<sup>23</sup>前掲注1 沙書、86-90頁。

<sup>24</sup>Ch.00226 (M.A. Stein, *Serindia*, vol.4, pl.XCIV.) は、線描に沿って小さな針穴が開けられており、下繪として制作されたものであることが確認できる。松本榮一「『かた』による造像」（『美術研究』156、1950年）10-11頁参照。幡畫の下繪であることが確認できる白描畫には、P.5018、P.3050、S.9137、P.4082、S.9137がある（以上は、前掲注1 フレイザー書、131-158頁を参照）。

### 3-1 『觀經』十六觀圖からみた Stein painting 76 と P.2671V

『觀經』十六觀とは、阿彌陀淨土を觀想する法を十六段階に分けて詳述したものであり、釋迦佛が未來の衆生のために韋提希夫人に向けて説くという形で示されていることから、十六觀圖では觀想の對象と、それに向かう韋提希夫人とが描かれる。『觀經』の記述に従えば、まず初觀の日想觀では觀想を始めるに際し方角を西に定めることが説かれ、ついで第二觀から第六觀では淨土の景物、第七觀から第十二觀では阿彌陀三尊を、残る第十三觀から第十六觀は、機根により異なる臨終來迎と往生淨土の場景を、それぞれ觀想する法が説かれる。

かように觀想の對象や順序が明確に規定されている十六觀ではあるが、敦煌の作例の多くは經典から乖離し、順序の亂れや圖像の重複、經文では解釋しがたい特異な圖像の出現といった現象が、盛唐期からすでに生じており、その傾向は時代を経るにつれ一層強くなる<sup>25</sup>。表1～3は、莫高窟と榆林窟の壁畫および藏經洞發見の絹本畫に加え、今回考察對象とする白描畫2例を含めた計45例（盛唐：12例、中唐：22例、歸義軍期：11例）を對象に調査した結果をまとめたものである。そのうち圖像の時期的特徴を考えるうえで、とくに注目されるのは、網掛けを施した、經文に合致しない圖像である。

『觀經』の漢譯には現行本以外の異譯が存在していないことから、これら特異な圖像が何らかのテキストに依據して生み出されたとは考えにくく、寫し崩れによる産物であることは明らかである<sup>26</sup>。そのうち表1～3では、盛唐期の作例にすでに出現している圖像を第一群、中唐吐蕃期の作例に新たに見出せるものを第二群、歸義軍期の作例にのみ見られるものを第三群として示した。それでは以下、問題の白描畫 Stein painting 76 と P.2671V に描かれた、經文に合致しない十六觀の各圖像について、以下順にみていきたい。

#### (a) 寶池の圓輪（圖5）

四周に磚を敷いた寶池の中に大きな圓輪を描くもので、P.2671V に描かれる。P.2671V では圓輪を花のように描いており變則的であるが、同様の圖像は莫高窟第320窟北壁など盛唐期の作例にすでに出現しており、中唐吐蕃期から歸義軍期にかけて繼承された圖像である。

<sup>25</sup> 拙稿「敦煌十六觀圖の分類と變遷」（『朝日敦煌研究員派遣制度記念誌』朝日新聞社、2008年、95-101頁）。前掲注7拙稿。

<sup>26</sup> 十六觀圖の寫し崩れについては、山部能宜氏の以下の論考に詳しい。Yamabe, Nobuyoshi. Transformation Tableaux “Based on” the Amitayus Visualization Sutra: Their Deviations from the Text, *Kristi*, vol.1, 2008; An Analysis of the Guanjing bianxiang Focusing on ㄈx-316: A Reconsideration of the Relationship between Art and Text, *Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research*. St. Petersburg: Slavia, 2012, pp.299-309.

(b) 寶幢（圖6）

Stein painting 76 と P.2671V の兩方に描かれる。やはり盛唐期に同様の圖像が出現しており、前者の寶幢は柱に傘狀飾りを重ねるタイプで、莫高窟の第 320 窟北壁や第 201 窟北壁のものと形状が近い。後者の寶幢は柱狀の太い銅を有し、莫高窟第 180 窟北壁のものに類似する。

(c) 僧形あるいは俗人形（圖7）

合掌する人物像を描くもので、佛菩薩とは異なり頭光を伴わない。Stein painting 76 と P.2671V の兩方に描かれる。前者は蓮華座に、後者は低い牀座に坐す。やはり盛唐期に同様の圖像が出現している。

(d) 寶池に群生する蓮華（圖8）

寶池の中に蓮華や荷葉が群生する様を描くもので、第二觀の水想觀から派生した圖像と思われる。P.2671V の表現は、盛唐期の莫高窟第 320 窟北壁など、同種の表現をとるものは多い。Stein painting 76 の圖は、寶池とその中の未開敷蓮華と荷葉を眞上から見たように描いており、受ける印象は異なるが、圖像の構成要素自體は盛唐期から出現しているものである。

(e) 寶瓶（圖9）

P.2671V に描かれる。同様の圖像は盛唐期の莫高窟第 320 窟北壁などにすでに出現している。

(k) 湧雲（圖10）

韋提希夫人の眼前に湧きあがる雲のみを描いたもので、壁畫・絹本畫をあわせても他に類例がなく、Stein painting 76 のみに描かれる。ただし第六觀の寶樓觀において、樓閣の下部に湧雲を描いた例が莫高窟第 172 窟南壁にあることから、こうした先行作例をもとに、湧雲部分のみを描いたものと考えられる。

以上から、Stein painting 76 と P.2671V にみられる、經文に合わない圖像は、いずれも盛唐期にすでに出現していたもので、中唐吐蕃期から歸義軍期にかけて繼承されていたものであったといえる。さらに同様のことは、經文に合致している圖像においても指摘できることから<sup>27</sup>、これら二點の白描畫にみる十六觀圖は、圖像としての新奇性がなく、盛唐期以降に制作された、既存の作例を寫した可能

<sup>27</sup>例えば、P.2671V にみられる佛立像は、盛唐期の莫高窟第 320 窟や第 172 窟などに描かれて以降、多くの作例に描かれているもので、本來は第十三觀を意圖した圖と思われる。また Stein painting 76 に描かれる、大きな未開敷蓮華に包まれた童子は、第十二觀圖に由來すると解されるもので、盛唐期の莫高窟第 66 窟や中唐期の榆林窟第 25 窟などにも描かれている。



性が高いといえよう<sup>28</sup>。

### 3-2 未生怨因縁圖からみた Stein painting 76 と P.2671V

未生怨因縁圖とは、父母を幽閉するにいたった太子阿闍世の名の由來を示した圖である。この因縁説話は『觀經』やその注疏類には説かれず、『四分律』や『大般涅槃經』に記されている。すなわち、阿闍世の漢譯名が未生怨というのは、次のような経緯に由來するという。すなわち、かつて父王の頻婆娑羅には後嗣がなく、占いにより山中の仙人が亡くなれば王の子となると知ったことから仙人を殺させた。それによって生まれたのが阿闍世であるという<sup>29</sup>。これにもとづき、仙人と頻婆娑羅王の對面、あるいは仙人斬殺の場面を描いたのが未生怨因縁圖である。加えて敦煌では、これら傳來の經典類には記載のない、もう一つの場面を加えることがある。すなわち、仙人が白兔に化し、それを王兵が逐うという場面である<sup>30</sup>。これらの未生怨因縁圖は、敦煌の盛唐期の作例にはほとんど描かれておらず、中唐吐蕃期の壁畫や、それ以降の絹本畫に見出すことができ、Stein painting 76 と P.2671V にはいずれも描き込まれている。

まず Stein painting 76 からみていくと、山竝みと草庵を背景に、裸形に近い人物が背後に立つ兵らしき人物により後ろ手に縛られ、劍を手にしたもう一人の兵に頭髪を引っ張られている。その左斜め下には、右腕に鷹をのせた騎馬の兵士がおり、その前方には兔が走っている（圖 11）。一方、P.2671V では、旗を靡かせながら兔を逐う三人の騎馬兵と、その下に同じく旗をもった三人の騎馬兵と、その手前に草庵の中から仙人の手を掴む兵の姿が描かれている（圖 12）。

現存する壁畫や絹本畫のなかで未生怨因縁圖について圖版で確認できるものは、これら二點の白描畫を含め、計 13 例（盛唐期：1 例、中唐吐蕃期：5 例、歸義軍期：7 例）ある（表 4）。それらによれば仙人を捕える場面は、中唐吐蕃期の中葉ころを境に、仙人と頻婆娑羅王の對面を主とする表現（圖 13）から仙人を斬殺せんとする表現（圖 14-右）へ變化することが見て取れる。P.2671V の表現では、草庵から仙人を引きずり出すさまを描いており、現存作例中では他に類例をみないが、對面から斬殺へと表現が移る過渡期の圖像と解することができ、P.2671V の制作

<sup>28</sup>十六觀圖に關していえば、Stein painting 76 と P.2671V の白描畫は、盛唐期の莫高窟第 172 窟南北壁、同第 320 窟北壁、同第 180 窟北壁のそれと近い。ただし、この二點の白描畫と全く合致する作例は現存していない。

<sup>29</sup>未生怨因縁圖については、以下を参照。松本榮一「未生怨因縁圖相と觀經變」（『東方學報（東京）』4 號、1933 年）。同「觀經變相に於ける未生怨因縁圖相」（前掲注 3 松本書、45-59 頁）。

<sup>30</sup>義山良忠の『觀經疏傳通記』（大正藏 57、576a）所引の『照明菩薩經』とその別記には、この仙人が死して兔身を受け、頻婆娑羅王の兵に逐われて死ぬ話を載せる。前掲注 24 松本論文を参照。

年代からみれば古い圖像を描いていると考えられる。Stein painting 76 は、劍を手にした兵と頭髪を掴まれた仙人を描いており、P.2671V よりは新しい圖像的特徴を示してはいるが、こうした圖像の出現自體は中唐吐蕃期の後半に遡ることから、やはり既存の圖像を寫したものであると考えられる。

同様に逐兔の場面でも、中唐吐蕃期中葉ころから鷹狩の姿であらわされるようになるという変化が見て取れる（圖 14-左）。ところが P.2671V には鷹が描かれておらず、仙人捕縛の場面と同様、古いタイプの圖像の特徴を示しており、本圖が既存作例を寫したものであることを示している。また Stein painting 76 は鷹狩姿を描いているが、その圖像は中唐吐蕃期の後半にはすでに出現していたものであり、やはり既存の圖像を繼承していることが確認できる。

したがって未生怨因縁圖の検討からは、P.2671V は中唐吐蕃期の前半に描かれた作例を、Stein painting 76 は中唐吐蕃期の後半以降の作例を寫した可能性がうかがえる。さらに、未生怨因縁圖のみならず十六觀圖においても、壁畫と絹本畫の間には圖像やその時代的變遷において共通性が見出せることから、これらの白描畫が手本とした作例は、壁畫だけでなく絹本畫であった可能性も十分に考えることができよう。

#### 4. 白描畫——粉本か習作か

白描畫 Stein painting 76 と P.2671V について、十六觀圖と未生怨因縁圖の圖像を検討してきた結果、いずれもすでに存在している先行作例を後から寫し取ったものである可能性が高いことが指摘できた。では、なぜこの二點の白描畫について、従来は一般的に壁畫の下圖とみなされてきたのであろうか。その理由は恐らく、Stein painting 76 と P.2671V の白描畫が、同じ圖を繰り返していない點に求めることができよう。

藏經洞から發見された白描畫の中には、練習描きであることが明らかなものが含まれている。例えば、P.4522V は幞頭をつけた男性の頭部像を繰り返し描き、P.2002V は菩薩や俗人などの姿を大小取り混ぜながら描いている<sup>31</sup>。興味深いのは、そのいずれもが反故を利用しているという點である。前者は『無上金玄上妙道德玄經』卷二の紙背を再利用し、『ツ椎鎖宅法』第十とそれに關する住宅圖などを示した後、さらにその餘白に老若の男性頭像を大小計七三面にわたって描いてい

<sup>31</sup>P.4522V と P.2002V の白描畫に關しては、次を参照。Jao, Tsong-yi (饒宗頤) et al., *Peintures monochromes de Dunhuang (Dunhuang Baihua)*. Paris: 1978, École française d'Extrême-Orient. fascicule I, pp.19-20. fascicule II, pp.33-35. Fascicule III, pls. I-III, VIII-XI. 沙武田「敦煌寫真邈畫稿研究—兼論敦煌畫之寫真肖像藝術」(『敦煌學輯刊』2006年第1期)。

る。P.2002Vは『無上金玄上妙道德玄經』卷二の紙背に、圖の大きさに従って紙の縦横を自由に使い分け、仁王や菩薩、俗人男女の全身像や頭部像を大小様々に描いている。それらのなかには丁寧に面貌の細部まで描き込むものもあれば、輪郭のみで目鼻を缺いているものもあり、途中で描くのをやめているものも含まれる。これらが習作であることは疑いようもない。とすれば、同じく反故を利用して描かれたStein painting 76とP.2671Vもまた、やはり同じ性質のものともみなしてよいのではなかろうか。

Stein painting 76やP.2671Vの白描畫が描かれた歸義軍期の敦煌では、民間の「畫行」と官府に屬する「畫院」が存在していたことは、指摘されてすでに久しい<sup>32</sup>。それらには、「畫師」「畫匠」「畫人」といった職掌のあったことが、P.2049V、P.2032Vなどに記されており<sup>33</sup>、組織としてある程度まとまった數の人材を擁していたことがうかがえる。そこでは見習工が先行作例を手本として寫しながら練習を重ねるということが、當然のことながら行われていたはずで、その際に反故も利用されていたのであろう。Stein painting 76やP.2671Vの白描畫は、こうした畫工組織における習作の一つであったと考えられるのではないか。

テキストにおける習字が同一字の羅列といった判別しやすい特徴を有するのとは異なり、白描畫についてはこれまで、圖の反復などにより習作であることが明らかかなもの以外は、概ね壁畫の粉本すなわち下繪としての意味合いをもつものと理解される傾向にあった。しかしながら、Stein painting 76とP.2671Vの検討からは、圖の反復がみられない白描畫の中にも習作が含まれていること、さらに白描畫には壁畫制作の準備段階で作成されたものだけでなく、既存作例を寫したのものも含まれていることがうかがえ、とくに反故を利用して描かれたものについてはその可能性が高いことが指摘できよう。これら練習目的の習作については、あくまでそれ以前に存在していた壁畫や絹本畫の圖相を伝えるものとして理解すべきであって、壁畫を描く際の粉本として使用されたと考えるのは、主客轉倒であろう。

## おわりに

以上、小論で考察してきたところをまとめると、以下のようになろう。

・Stein painting 76は、手紙文書「甲戌年四月沙州丈人鄧定子妻鄧慶連致肅州僧李保祐狀」の内容から914年ないしは974年以降に、P.2671Vの白描畫は、その

<sup>32</sup>敦煌における畫院の存在について、最初に注目されたのは向達氏である。向達「敦煌藝術概論」(『文物參考資料』第2號第4期、1951年)。敦煌の畫行および畫院については、姜伯勤「敦煌的『畫行』與『畫院』」(『敦煌藝術宗教與禮樂文明』中國社會科學出版社、1996年、13-31頁)に詳しい。

<sup>33</sup>前掲注32姜論文。

下に抄書された甲辰年の僧録に「靈圖寺比丘龍辯」とあることから884年以降に、それぞれ描かれたと考えられる。

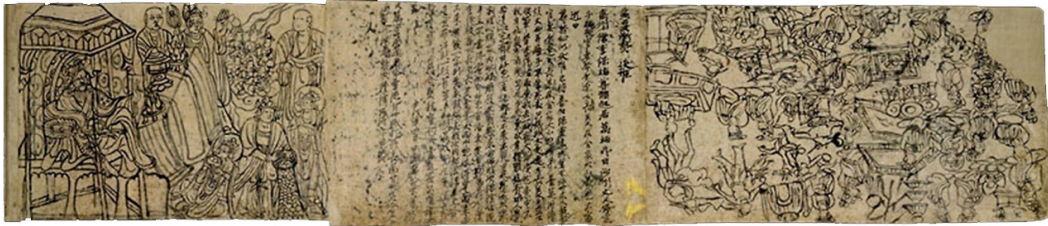
・Stein painting 76 と P.2671V の白描畫に現れる十六觀圖と未生怨因緣圖を、他の現存する壁畫や絹本畫と比較すると、十六觀圖は盛唐期にすでに出現していた圖像を、未生怨因緣圖は中唐吐蕃期に出現していた圖像を受け継いでいることが指摘できる。

・Stein painting 76 と P.2671V は、圖像に新奇性がなく、描寫が粗略で、とくにStein painting 76 では配置を無視した描き方がなされていることから、これらはいずれも壁畫の下繪ではなく、既存の作例を寫し取ったものと解される。

・敦煌地域における壁畫と絹本畫には共通性がみられることから、Stein painting 76 と P.2671V が寫す際に手本としたのは、壁畫ではなく絹本畫であった可能性も考えられる。

・Stein painting 76 と P.2671V の白描畫が文書の反故を利用して描かれているのは、手習いのための習作であったことを示す特徴の一つと考えられる。

(作者は佛教大學佛教學部准教授)



〔第三紙 表〕

〔第二紙 表〕

〔第一紙 表〕



〔第一紙 背〕

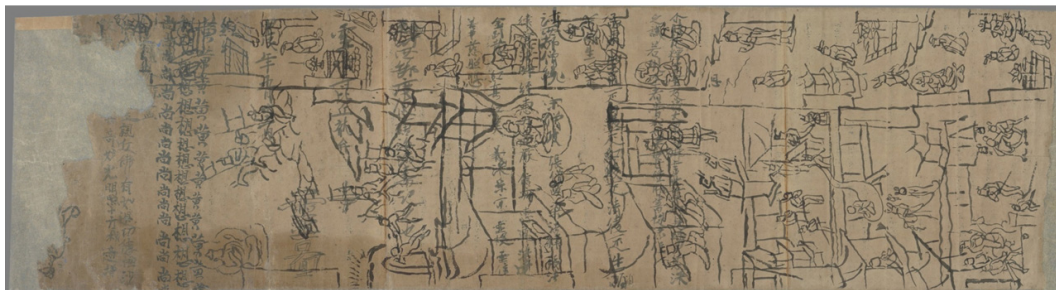
〔第二紙 背〕

〔第三紙 背〕

圖 1：Stain painting 76 (上) 表面 (下) 背面



〔表面〕



〔背面〕

圖 2：P.2671 (上) 表面 (下) 背面

漢程漢 龍蓋法 去法深 保會智先  
 界法僧改 為僧改 變龍法  
 約也  
 右休諸司所請禪律大德律師等  
 竊錄 釋迦曾教律寶朗然累  
 代精修不聞墮壞乃見邊方  
 安泰法眼重興道俗傾心上下  
 敬自後  
 司徒秉政設法再役河西改俗  
 風專慕弘揚 佛日今且四  
 方開泰五穀豐盈別處福  
 門許置方寺前付大德僧首  
 判官謹奏 明遵守律式  
 存心勾當幸勿殷備勿若檢教  
 不周一則虧陷律儀二則却損珠  
 禍准茲會請必不奈然  
 右仰准此際流不備謹奏天福  
 年二月十九日 榜  
 河西郡都僧統龍蓋

圖 3：S.8583 「天福捌年河西郡都僧統龍辯榜」



圖 4：Ch.00226 佛說法圖



圖5：寶池の圓輪（左） P.2671V（右）莫高窟第320窟北壁

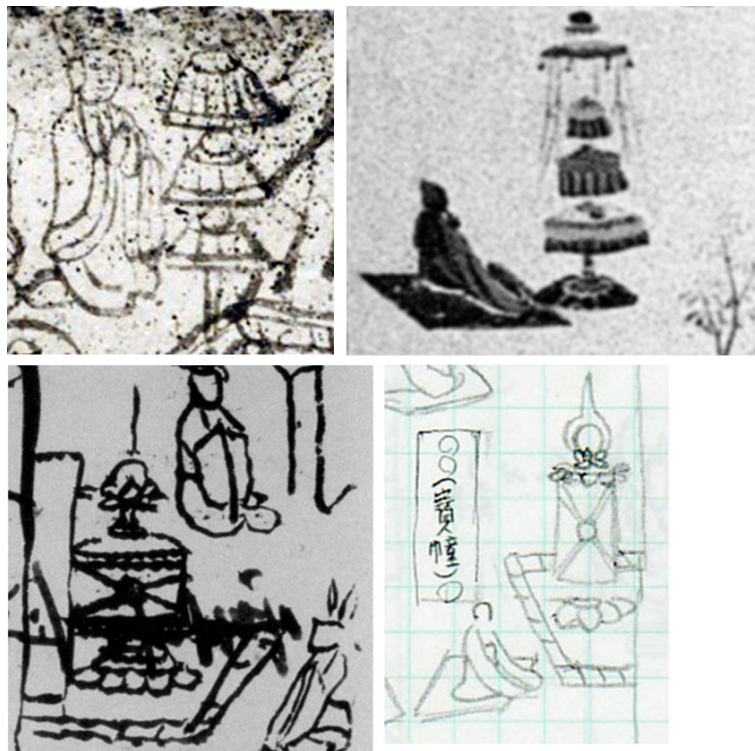


圖6：寶幢（左上）Stein painting 76（右上）莫高窟第320窟北壁  
（左下）P.2671V（右下）莫高窟第180窟北壁

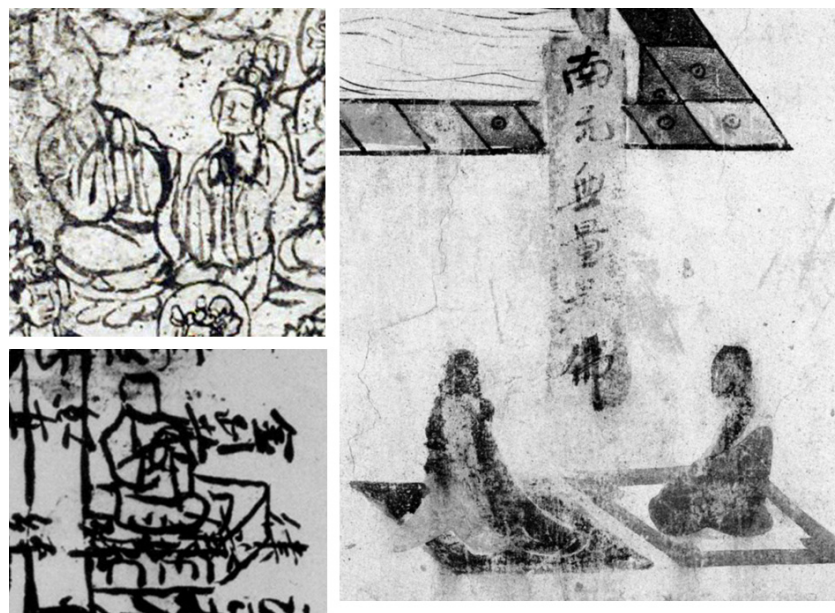


圖7：僧形あるいは俗人形

(左上) Stein painting 76 (左下) P.2671V (右) 莫高窟第320窟北壁

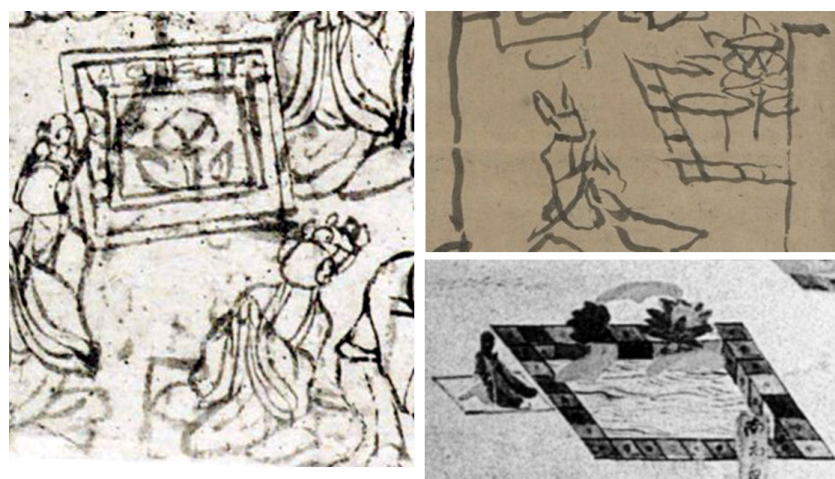


圖8：寶池に群生する蓮華

(左) Stein painting 76 (右上) P.2671V (右下) 莫高窟第320窟北壁



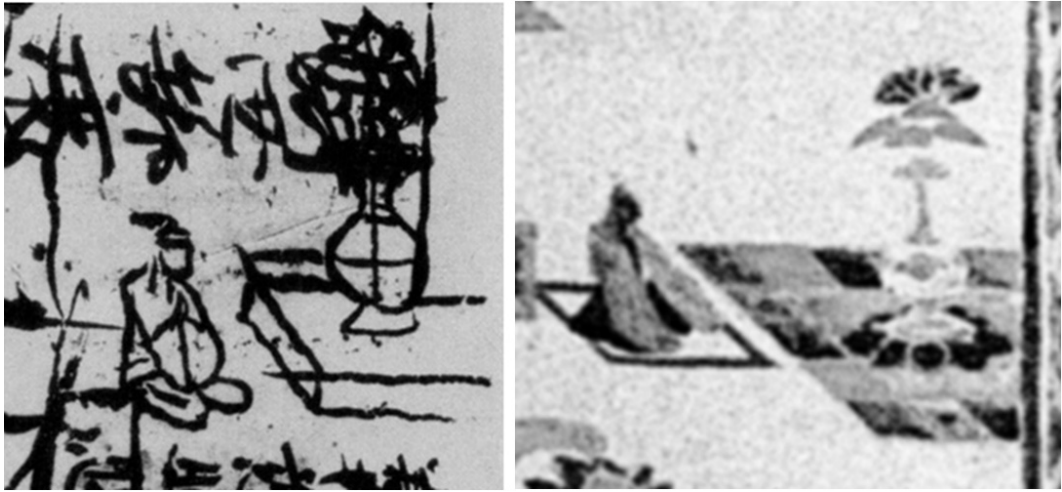


圖 9：寶瓶（左） P.2671V（右）莫高窟第 320 窟北壁



圖 10：湧雲（左） Stein painting 76（右）莫高窟第 172 窟南壁



圖 11：Stein painting 76 未生怨因緣圖部分

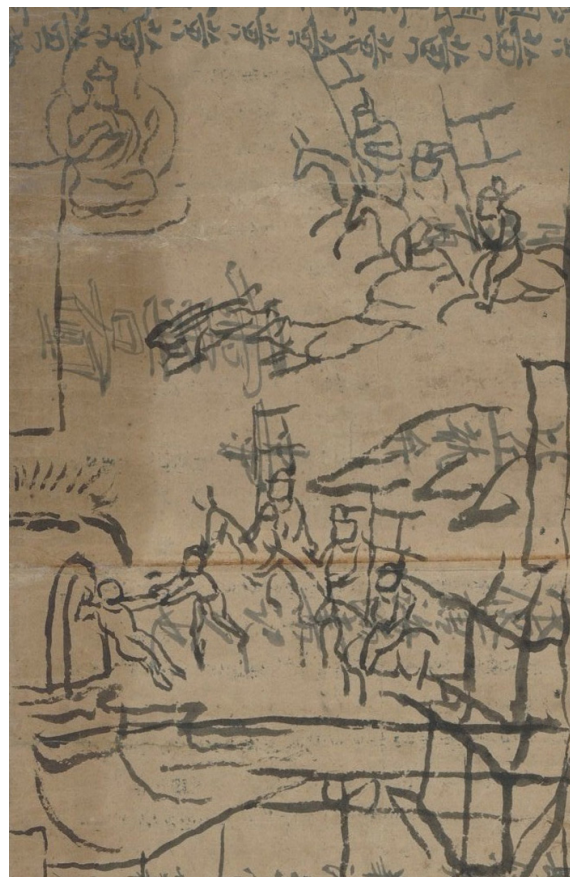


圖 12：P.2671V 未生怨因緣圖部分



圖 13：仙人と頻婆娑羅王の對面を主とする表現（楡 25）



圖 14：(左) 鷹狩による逐兔表現 (右) 仙人を斬殺せんとする表現 (MG.17673)

【圖版出典】

圖 1・6・7・8・10・11 (Stein painting 76) ©The Trustees of the British Museum

圖 2・5・6・7・8・9・12 (P.2671V) ©BnF/IDP

圖 3 ©The British Library/IDP

圖 4 *Serindia*, vol.4, pl.XCV

圖 5・6・7・8・9 (莫高窟第 320 窟北壁) 施萍婷主編『敦煌石窟全集 5 阿彌陀經畫卷』(香港:商務印書館、2002 年) 150 圖

圖 6 (莫高窟第 180 窟北壁) 筆者作成

圖 10 (莫高窟第 172 窟南壁) 筆者作成

圖 13 施萍婷主編『敦煌石窟全集 5 阿彌陀經畫卷』(香港:商務印書館、2002 年) 206 圖

圖 14 『西域美術 ギメ美術館ペリオ・コレクション I』(東京:講談社、1994 年) 圖 19

時代	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	盛唐	
年代													8~9世紀	
窟主														
窟號/作品番號	莫172	莫172	莫320	莫180	莫116	莫118	莫91	莫117	莫126南	莫126北	莫188南	莫188北	Stein painting 37	
畫面形式	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	
場面數	16	16	16	16	5	16	7(現状)	8	14(現状)	16	16	16	10(現状)	
經文に合致するもの	(1)日想觀	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
	(2)水想觀	○○	○○	○○	○	○	○○○	○	○	○○	○○	○	○	
	(3)寶地觀							○	○				○	
	(4)寶樹觀	○	○	○	○		○○○	○	○	○	○	○	○	
	(5)寶池觀						△	△	○	○		○	△	
	(6)寶樓觀	○(雲あり)	○(雲あり)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
	(7)華座觀						△	○						
	(8)像觀 (9)眞身觀					○	○○		○			○○	○○	
	(10)觀音觀 (11)勢至觀	○○	○○	○○	○○					○○	○○	○○	○○	
	(12)普觀										△			
	(13)雜觀	○	○	○	○					○	○	○	○	
	(14)(15)(16)三輩往生	○○○	○○○	○○○	○○○						○○○	○	○○○	
	經文に合致しないもの	第一群	(a)寶池の圓輪	●	●	●	●				●	●	●	●
			(b)寶幢			●	●			●	●	●		
(c)僧形或いは俗人形			●	●	●	●		●			●	●		
(d)寶池に群生する蓮華			●	●	●	●		●					●	
(e)寶瓶			●	●	●	●		●		●	●			
(f)未開敷蓮華														
(g)開敷蓮華						●		●						
(h)寶珠			●	●										
第二群	(i)寶帳													
	(j)塔													
	第三群	(k)湧雲												
		(l)香爐												
その他	不明				○				○		○○			
	缺損													

表1 盛唐期の十六觀圖

時代	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃	吐蕃		
年代													839					8世紀後半	9世紀初め	9世紀初め	9世紀前半	9世紀	9世紀	
窟主													陰嘉政		張氏		索氏							
窟號/作品番號	楡25	莫129	莫201南	莫201北	莫197	莫134	莫191	莫44	莫358	莫154	莫200	莫231	莫237	莫159	莫360	莫144	MG.17672	Stein painting 35	EO.1128	Stein painting 70	Ch.lvi.0018	Ch.lv.0047		
畫面形式	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅		
場面數	15(現状)	16	16	16	16	5	9(現状)	16	13	11	15	16	16	11(現状)	16	16?	11(現状)	15(現状)	16	14(現状)	15	11		
經文に合致するもの	(1)日想觀		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
	(2)水想觀	○	○○○	○○	○○	○	○	○	○○○	○	○○	○○	○○	○○	○○○	○○	○○	○○	○○	○○○	○○○	○○	○○	
	(3)寶地觀		○			△					○		○○					○					○	
	(4)寶樹觀	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
	(5)寶池觀	○	○	○	△	○		○	○	○	○	○	△	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
	(6)寶樓觀	○	○	○	○	○		○	○	○		○	○	○		○		○	○	○	○	○	○	
	(7)華座觀	○				○		○	○			○												
	(8)像觀 (9)真身觀		○			○○	○		○				○	○		○	○	○	○○	○	○○	○	○	
	(10)觀音觀 (11)勢至觀		○○	○○	○○	○○		○	○○		○	○○	○○		○○	○	○	○	○	○	○○	○○	○	
	(12)普觀	△		○		○						○			△(三尊)	△(三尊)	△(三尊)	○	○	○	○	○	○	
	(13)雜觀	○	○	○	○	○		○				○		○				○	○	○	○	○	○	
	(14)(15)(16)三輩往生	△	○○○		○○○	○○○			○○○			○○○	○○○	○○○		○○					○○		○	
	第一群	(a)寶池の圓輪	●							●	●				●					●		●(寶池なし)	●	●
		(b)寶幢				●		●		●	●	●	●			●	●		●		●	●	●	●
(c)僧形或いは俗人形		●		●●	●		●						●			●			●				●	
(d)寶池に群生する蓮華		●		●●	●						●		●	●		●				●				
(e)寶瓶		●		●			●			●	●			●						●				
(f)未開敷蓮華		●						●		●	●				●●		●	●●	●					
(g)開敷蓮華		●							●	●														
(h)寶珠		●	●	●●	●						●													
第二群	(i)寶帳								●	●							●	●			●			
	(j)塔															●								
	(k)湧雲																							
第三群	(l)香爐																							
	不明											○○		○○	○○○	○○		○						
その他	缺損						○															○		
	没山出宮										○													

表2 中唐吐蕃期の十六觀圖

時代	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	歸義軍	
年代	865			962頃					10世紀初	10世紀				10世紀	914/974以降	884以降
窟主	索義弁															
窟號/作品番號	莫12	莫18	莫19	莫55	莫76	楡35	莫141	MG.1767 3	Ch.0051	Ch.lv.004 7	Ch.lvi.0018	Ch.v.001		Stein Painting 76 (白描)	P. 2671V (白 描)	
畫面形式	屏風	屏風	條幅	條幅	條幅	條幅	條幅	橫長	條幅			條幅		條幅	條幅	
場面數	16	12? (現状)	8 (現状)	16	11 (現状)	16	7	9	15 (現状)	11	15	11 (現状)		14 (現状)	15	
經文に 合致す るもの	(1)日想觀	○		○	○	○	○			○	○	○		○	△	
	(2)水想觀	○○	○○○	○○	○○	○	○○○		○	○	○○	○○		○○	○	
	(3)寶地觀									○	○		○			
	(4)寶樹觀	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
	(5)寶池觀	○	○				○			○		○				
	(6)寶樓觀	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	
	(7)華座觀	○					○									
	(8)像觀 (9)眞身觀	○								○○○○○	○	○	○○			
	(10)觀音觀 (11)勢至觀	○	○		○○	○○		○	○○	○○	○	○○	○○	○○	○○	
	(12)普觀	○										○		○		
	(13)雜觀				○		○		○			○			○	
	(14)(15)(16)三輩往生				△△										△△△	
	經文に 合致し ないもの	第一群	(a)寶池の圓輪	●		●	●		●			●	●		●	●
			(b)寶幢	●	●	●		●		●	●	●	●	●	●	●
(c)僧形或いは俗人形						●	●	●		●		●	● (未開敷蓮華に 包まれる)	●	●	
(d)寶池に群生する蓮華						●			●						●	
(e)寶瓶			●			●	●	●							●	
(f)未開敷蓮華			●	●		●		●●								
(g)開敷蓮華			●				●	●●		●						
(h)寶珠					●			●				●				
第二群		(i)寶帳	●	●								●				
		(j)塔														
第三群	(k)湧雲															
	(l)香爐				●									● (6)寶樓觀の 一部?		
その他	不明		○○			○							○ (寶池?に 樂器)	○		
	缺損			○						○○○		○		○		

表3 歸義軍期の十六觀圖

年代		作品番號／窟番號	仙人殺害				馬上逐兎	
			對面	拘引	斬殺	草庵	鷹	騎馬人物
中唐吐蕃期 (786～848)	8～9世紀	Steing painting 37 (Ch. 00216)	△ (仙人のみ)	/	/	○	×	△ (兎のみ)
		楡25	○	/	/	○	×	×
		莫358	/	/	○	○	×	○
	8世紀末～9世紀初	MG. 17669	不明	/	不明	不明	×	○
	9世紀初	Steing painting 35 (Ch. lvi. 0034)	○	/	/	○	○	○
	9世紀前半	EO. 1128	/	/	○	○	○	○
歸義軍期 (851～1002)		楡35	不明	/	不明	○	不明	不明
		楡38	○	/	/	○	不明 (圖版缺)	不明 (圖版缺)
	10世紀初	MG. 17673	/	/	○	×	○	○
		Ch. lv. 0047	/	/	○	○	○	○
		Ch. lvi. 0018	/	/	○	不明	○	○
884以降	P. 2671V	/	○	/	○	×	○	
914/974以降	Stein painting 76	/	/	○	○	○	○	

※絹本畫の制作年代については、大英博物館およびギメ東洋美術館の推定に従う。

※Ch. lv. 0047とCh. lvi. 0018は、ニューデリー国立博物館所藏。

表4 未生怨因縁圖の圖像表現



# 甲午年五月十五日陰家婢子小娘子榮進客目

赤木崇敏

## はじめに

敦煌文獻の中には、婚禮に際して吟詠される詩文や、儀式の次第と婚書の書式を収める書儀の類が多数残されている。唐五代の典籍には婚禮習俗に関する記録が乏しいために、これらの資料は早くから注目を集め、当時の婚禮の復元に利用されてきた<sup>1</sup>。また、莫高窟や榆林窟など敦煌の石窟群に描かれた彌勒經變の一部「嫁娶圖」も、婚禮資料として重要視されている。人の寿命が際限無い彌勒世界では、女性は齡五百歳にしてようやく嫁ぐとされるが、敦煌石窟ではこのモチーフが好んで取りあげられ、青布の幔幕を張って婚禮を執り行う實社會の様子が克明に描かれている<sup>2</sup>。

このほか、上記の詩文・書儀・嫁娶圖に比べて点数は少ないものの、以下のような婚禮に関する物品や人名のリストも残されている。

- ・ S.4609 「宋太平興國九年（984）十月某日鄧家財禮目」：婿側（鄧家）が花嫁側に贈った結納品の添え状<sup>3</sup>。
- ・ P.3490v(1) 「索家財禮目」：年代不明の結納品リスト<sup>4</sup>。
- ・ S.6981v(3) 「壬戌年（962）十月十七日兄弟轉帖」：南街都頭の婚禮に参加するよう兄弟社のメンバーに呼びかけた回覧状<sup>5</sup>。
- ・ P.3942 「榮親客目」：年代不明の婚禮参列者のリスト<sup>6</sup>。
- ・ S.4700 + S.4121 + S.4643 + BD15250 「甲午年五月十五日陰家婢子小娘子榮

<sup>1</sup>代表的な研究としては、譚 1993, 133-174 頁；周・趙 1995, 285-294 頁；伊藤 1996；高 1999, 166-180 頁；呉 2002, 356-366 頁を参照。特に譚 1993 と伊藤 1996 は、儀式次第の詳細な復元を行っている。

<sup>2</sup>例えば莫高窟第 12 窟南壁東側 [『中國石窟・敦煌莫高窟』4, 平凡社, 1982, 圖 161]、榆林窟第 38 窟西壁 [『中國石窟・安西榆林窟』平凡社, 1990, 圖 87] や蔡 1995 を参照。

<sup>3</sup>圖版：『英藏敦煌』6, 161 頁。録文：『眞蹟釋録』4, 6 頁；譚 1993, 21-22 頁；TTD 4, No.286. 本文書については、伊藤 1996, 309-307 頁（逆頁）の解説も参照。

<sup>4</sup>圖版：『法藏敦煌』24, 331 頁。録文：『眞蹟釋録』4, 7 頁。

<sup>5</sup>圖版：『英藏敦煌』12, 12 頁。録文：TTD 4, No.163.

<sup>6</sup>圖版：『法藏敦煌』30, 264 頁。録文：『眞蹟釋録』4, 14-15 頁。

親客目」：陰氏の娘の婚禮への参列者リスト<sup>7</sup>。

このうち本稿で取り上げたいのは、最後の人名リスト「甲午年五月十五日陰家婢子小娘子榮親客目」である（以下、「甲午年榮親客目」と呼ぶ）。譚蟬雪氏<sup>8</sup>によれば、榮親とは營親の音通であり、婚姻を意味する。つまり、榮親客目とは婚禮の参列者のリストを指す。このリストは 160 組 600 人以上の参列者を載せ、ジャイルズ氏の紹介以来、本文書は河西歸義軍節度使が敦煌を支配していた時代（851 年～11 世紀初頭）における婚禮の様子や歸義軍政權の構造を示すものとして知名度の高い文書の一つである。これまでの研究では、婚禮における大規模な宴會の存在を指摘するか、文書の年代（甲午年）の決定、あるいは文書に見える人名・官稱號を抽出して唐末五代藩鎮の官制研究や敦煌在住コータン王族について分析が進められた。ただし、文書は途中で破断しており、不完全なものであった。

さて筆者は、近年公刊されたばかりの中國國家圖書館所藏の敦煌文獻の中に、このリストの末尾にあたる文書 BD11987 が存在することに気づき、「甲午年榮親客目」を完全に復元することができた。これまで筆者は 10 世紀歸義軍政權の構造や婚姻外交について検討を進めてきたが、その基礎作業の一環として、本稿では復元した「甲午年榮親客目」のテキストを紹介し、次いで参列者たちの構成やその特徴について分析する。

## 一、文書の基礎情報

このリストについて最初に言及したのは、おそらくジャイルズ氏であり、1957 年に刊行した大英圖書館藏敦煌漢文文獻のカタログ [Giles 1957, No. 7854, 7878, 7879] において、S.4700 は陰氏の娘の結婚式における参列者のリストであること、S.4121 や S.4643 と内容が関連すること、また明確な根拠は挙げていないが文書冒頭に見える甲午年が 934 年である可能性を指摘した。この 3 點の文書は、S.4700（縦 30.4 × 横 39.9cm、15 行）→ S.4121（30.5 × 43.1cm、17 行）→ S.4643（30.3 × 43.5cm、17 行）の順に接合するが<sup>9</sup>、リストは完結しておらず S.4643 の左端で 1 行分の残畫を残して途切れている。

その後、唐耕耦氏は、1949 年以降に中國國家圖書館が収集した敦煌文獻の 1 つ、BD15250（新 1450）が S.4643 と接合することを発見した<sup>10</sup>。ただし、BD15250 は

<sup>7</sup>圖版：『英藏敦煌』5, 255 頁；『英藏敦煌』6, 198, 241 頁；『國家遺書』141, 198 頁。録文：『籍帳』No. 303；『眞蹟釋録』4, 10-13 頁；譚 1993, 22-26 頁；唐 1996, 114-116 頁。

<sup>8</sup>譚 1993, 25 頁, 注 1。また同氏による『敦煌學大辭典』の記事「榮親」[440 頁] も参照。

<sup>9</sup>寸法の情報は International Dunhuang Project (<http://idp.bl.uk/>) に據る。

<sup>10</sup>唐 1996, 113-116 頁。唐氏は S.4700～BD15250 の録文を提示するとともに、文書の形態的特

寸法・行数が縦 30.5 × 横 36.5 cm、16 行と横幅がやや短く、左端がリストの途中で裁断されており、リストはさらに續いていたことが分かる。

このリストの末尾にあたるのは、同じく中國國家圖書館所藏の敦煌文獻 BD11987 (L (臨) 2116) である。本文書は、1990 年に國家圖書館書庫にて「再発見」された文書群の 1 つで、近年の『國家圖書館藏敦煌遺書』[以下、『國家遺書』と省略] の刊行によって、ようやくその存在を知ることができた<sup>11</sup>。BD11987 は 2 枚の料紙を貼り繼いでおり (2~3 行目の間に紙縫あり)、寸法は、縦 30.3 × 横 36.5 cm。本文書右端の破断面や残畫は、BD15250 左端のそれと合致し、両者が接合することは明白である。また、BD11987 には 9 行のみ記され、料紙の左半分は空白となっているから、ここでリストが完結していると思われる。

さて、この「甲午年榮進客目」は、本來は 5 枚の料紙を接続した卷子であったが、何らかの理由により以上の 5 點の文書に分割され、現在はロンドンと北京とに別れて收藏されることとなったと考えられる。文書全體の形態的な特徴であるが、全行数は 72 行を数え、さらに行間には多數の書き込みがある。また、63 行目以前と 64 行目以降とでは筆が異なっている。公開されている圖版資料や目録を見る限りでは、5 點とも印影は無く、また紙背は空白である。さらに IDP (International Dunhuang Project) ウェブサイトのカラー寫眞からは、スタイン文書の 3 點は、參加者氏名の上に朱點が打たれていることが確認できる。一方、BD15250、BD11987 の 2 點については、『國家遺書』のモノクロ圖版では朱點は確認できず、また文書の基礎情報や録文を収める巻末の「條記目録」にも朱點の有無について注意書きは無い。スタイン文書に見える朱點は恐らく參加者の出缺等を點檢した跡であり、BD15250、BD11987 にも同様に朱點が打たれている可能性がある。

## 二、テキスト

本章では、復元したテキストを提示する。なお、姓氏や名は太字で表記した。また先行研究との字句の異同については脚注で言及した。

---

徴、婚禮の狀況について簡単な解説を述べている。後に、寺院經濟文書の年代や人名を比定する過程で本文書を部分的に利用しているが、詳細な内容の分析は行っていない [唐 1997, 330 頁]。なお、BD15250 は「人名録 (擬)」という表題を付されて『國家遺書』141, 198 頁に圖版が、同巻「條記目録」10 頁に基礎情報が掲載されている (ただし録文は掲載されていない)。

<sup>11</sup>圖版は『國家遺書』110, 189 頁、基礎情報・録文は『國家遺書』110, 「條記目録」54-55 頁を参照。1910 年に莫高窟より京師圖書館 (現在の中國國家圖書館) に搬入された敦煌文獻のうち、約 4000 點の文書群が未整理のまま残されていたが、1990 年に再発見された。これらは、BD9872~13750, 15996~16445 の番號を割り当てられ、『國家遺書』107~112, 145~146 巻に圖版と基礎情報が収録されている。

(以下 S.4700)

- 1 甲午年五月十五日、陰家婢子小娘子榮親客目。  
翟使君及水官并小娘子・男女等六人<sup>主人</sup><sup>12</sup>。
- 2 太子大師<sup>主人</sup><sup>13</sup>及娘子二人。慕容<sup>主人</sup><sup>14</sup>都衛及娘子并郎君三人。
- 3 會長都頭及娘子并男女四人。安國寺曹家娘子一人。
- 4 羅鎮使及娘子并都頭・小娘子四人。友仙娘子及都頭并  
郎君三人。友賓都頭及慈母娘子并小娘子三人。友
- 6 崇都頭及母娘子<sup>主人</sup><sup>15</sup>并小都頭三人。友順都頭及母娘子  
并新婦小娘子并二小都頭五人。皇后及都頭<sup>主人</sup>二人。
- 閻遊奕合門。閻願進合門。閻保住合門。閻保盈合門。<sup>主人</sup>
- 8 閻都衛及娘子并都頭・小娘子四人。索指揮及娘子并  
閻爪兒合門。賈都頭及小都頭并新婦四人。<sup>主人</sup>
- 9 都頭・小娘子等七人。順興都頭及娘子二人。陰繼
- 10 受一人。陰將頭及新婦二人。會昌押衛及新婦
- 11 二人。善盈郎君及新婦二人。願員都頭及新  
張家友定娘子并達怛<sup>主人</sup><sup>16</sup>二人。
- 12 婦并男殘定・新婦等四人。唐万子押衛及男女  
五人。陰都知及娘子并男女等六人。宋文秀及
- 14 母二人。汜丑子都頭及男女四人。愍訥都頭及小  
娘子二人。慶長都頭及男都頭并小娘子三人。

..... [紙縫]

(以下 S.4121)

<sup>12</sup> 『籍帳』645頁は「主人」を2行目の「慕容都衛及娘子」に對する注記と見ている。

<sup>13</sup> 『眞蹟釋錄』4, 10頁は「太子大師」を「太子太師」と東宮官の最高位「太子三師」(從一品)の1つに讀み替えている。歸義軍節度使やその子弟は品秩を示すために中原王朝より職事官を加えられ(或いは勝手に自稱)、節度使クラスの人物が三師三公(正一品)を稱することも珍しくはなかったが、「太子太師」という高位は知られていない。また、歸義軍時代の世俗文書に「太子大師」は散見されるが、「太子太師」という用例は見当たらない。それゆえ、ここは原文書どおり「太子」+高僧に對する敬稱「大師」として解釋すべきである。

<sup>14</sup> 『眞蹟釋錄』4, 10頁は「容」を「客」と讀む。

<sup>15</sup> 『籍帳』645頁は「主人」を移録していない。

<sup>16</sup> 『眞蹟釋錄』4, 10頁は「怛」を「狃」に、唐1996, 114頁は「擔」に讀む。

- 16 索營田及小娘子<sup>主人</sup>二人。不子<sup>主人</sup>張都頭及新婦二人。
- 17 不子<sup>主人</sup>曹都頭及新婦二人。不奴<sup>主人</sup>張押衙及新婦并妹
- 18 三人。沈<sup>主人</sup>17都頭及母二人。長殘<sup>主人</sup>都頭及母并小娘子等
- 19 三人。鄧<sup>主人</sup>都衙及娘子并男女三人。丑<sup>主人</sup>18撻都頭及小娘子
- 20 二人。張<sup>主人</sup>馬步及五娘子并男女三人。員<sup>主人</sup>繼郎君及
- 21 都頭二人。作坊及娘子二人。守清<sup>主人</sup>都頭及小娘子并
- 22 郎君等三人。陳<sup>主人</sup>家娘子及縣<sup>主人</sup>19令并小娘子三人。安都
- 23 知及新婦并男三人。汜<sup>主人</sup>懷恩及弟二人。汜和子<sup>主人</sup>二人。
- 24 汜住兒<sup>主人</sup>二人。陳骨子及新婦并男三人。曹<sup>主人</sup>順興都頭及母并
- 25 弟都頭・小娘子等五人。定昌<sup>主人</sup>都頭及小娘子二人。苟<sup>主人</sup>奴郎君
- 26 及母娘子并郎君・新婦小娘子等四人。曹<sup>主人</sup>家衆兄弟及女
- 27 并女夫等九十人。李友清及母二人。保住都頭及新婦  
存泰一娘子及何郎。
- 28 二人。丑<sup>都頭</sup>兒及新婦二人。陰平水・衍<sup>主人</sup>奴・男女四人。陰山子及
- 29 男二人。福<sup>主人</sup>進兄弟及新婦六人。善<sup>主人</sup>奴及兄弟并新婦・男女
- 30 等八人。清<sup>主人</sup>奴及新婦并男女三人。鍾<sup>主人</sup>奴 呂都頭及小娘子
- 31 二人。富<sup>主人</sup>定 呂都頭及小娘子二人。義昌<sup>主人</sup> 楊都頭及母并新
- 32 婦・男女等五人。竇<sup>主人</sup>願興及男二人。都頭閻<sup>主人</sup>閻<sup>主人</sup>20興及娘子  
..... [紙縫]

(以下 S.4643)

- 33 并男二都頭・小娘子等六人。故<sup>主人</sup>閻章久都頭男女二人。閻
- 34 章<sup>主人</sup>倅都頭・男女三人。衍<sup>主人</sup>子押衙及男女三人。閻<sup>主人</sup>富實及
- 35 男<sup>主人</sup>定員并新婦四人。閻<sup>主人</sup>清奴及新婦二人。汜<sup>主人</sup>鄉官及新婦

<sup>17</sup> 『真蹟釋錄』4, 11 頁及び唐 1996, 114 頁は「沈」を「塊」と讀む。

<sup>18</sup> 唐 1996, 114 頁は「丑」を「扭」と讀む。

<sup>19</sup> 『真蹟釋錄』4, 11 頁は「縣」を「懸」と讀む。

<sup>20</sup> 唐 1996, 115 頁は「閻」を「順」と讀む。

- 36 并男三人。汜達<sup>主人</sup>怛<sup>主人</sup><sup>21</sup>及草場并新婦五人。押衙汜文傑及新婦  
 37 三人。汜文惠兄弟三人。陰丑兒及母三人。陰義通三人。  
 38 陰章友并男三人。陰勝盈并男三人。陰義恩三人。陰  
 39 衍鷄三人。陰長兒三人。陰像<sup>主人等</sup><sup>22</sup>友三人。陰再成三人。陰  
 陰曹子三人。  
 40 願遂三人。故陰定子押衙男女三人。都頭陰<sup>主人</sup><sup>23</sup>弘受兄弟及  
 41 新婦三人。陰定千二人。故陰員保押衙妻一人。陰長繼押衙  
 42 及新婦二人。故宋保子男女三人。宋保通三人。宋衍子二人。  
 43 宋丑子二人。宋保盈二人。故宋白兒男女二人。宋鄉官<sup>主人等</sup>  
 44 二人。宋慶奴二人。宋丑子四人。宋懷建<sup>主人</sup>六人。宋再定二人。  
 宋再成二人。  
 45 宋苟奴二人。定千<sup>主人</sup>張都頭合門五人。汜馬步及娘子并男都  
 46 頭・小娘子等四人。定存<sup>主人</sup>汜都頭及營田娘子等二人。鄧家  
 47 兄弟六十人。翟保興<sup>主人</sup>都頭及衙推・小娘子・都頭合門等六  
 汜善俊<sup>主人</sup>虞侯及阿師子二人。  
 48 人。翟四大口及新婦・男女等五人。楊憨兒<sup>主人</sup>都頭及  
 ..... [紙縫]

(以下 BD15250)

- 49 新婦并男女四人。存子<sup>主人</sup>李都頭及小娘子三人。存德<sup>主人</sup>押  
 50 衙及新婦二人。長定<sup>主人</sup>李都頭及小娘子二人。高都頭及小  
 51 娘子二人。安庫官及新婦并男女六人。楊通引及新  
 并東舍合門  
 52 婦二人。梁長<sup>榮 主人</sup>都頭及新婦二人。王願成<sup>主人</sup>押牙并新婦  
 53 二人。王丑胡一人。安家二娘子及都頭二人。王員長  
 安和尚<sup>主人</sup>婆西<sup>主人</sup>。達怛<sup>主人</sup>押牙并新婦二人。宇難<sup>主人</sup>并新婦二人。  
 54 一人。阿篤丁<sup>主人</sup>安都頭及新婦并男三人。員子<sup>主人</sup>安都頭

<sup>21</sup> 『真蹟釋録』4, 12 頁及び唐 1996, 115 頁は「怛」を「坦」と讀む。

<sup>22</sup> 『籍帳』647 頁は「像」を「懷」と讀む。

<sup>23</sup> 『真蹟釋録』4, 12 頁では「陰」が脱落している。

- 55 一人。宋安昌都頭及娘子并男四人。保盈 張都知及新  
 56 婦二人。都頭李衍奴。都頭張永昌。吳清奴及長泰  
 57 八娘子二人。阿雉九娘子及翟郎二人。長友七娘子及汜郎二人。  
 58 故孔庫官五娘子及男二人。金銀行兩團都料・録事十人。  
 59 弓行都料・録事七人。刺鞍行都料・録事八人。皴文行三團都料・  
 60 録事六人。耶<sup>24</sup>甲碓縹四團共二十人。衙前翻頭留戸節家等二  
 當家押衙及  
 61 十人。官健<sup>十</sup>三人。漢二十人。行榮虞侯・二判官・通引五人。  
 62 州司判官及校棟<sup>25</sup>判官三人。庫家判官二人。盧富盈・令狐<sup>主客</sup>  
 63 願通。田安德。姚都料。張丑定。陰平水  
 存泰一娘子及何郎。

(以下 BD11987)

- 64 張遊奕。李遊奕。遊奕官健六人。保山 王都頭及保<sup>26</sup>  
 65 德 王押衙<sup>27</sup>二人。董富<sup>28</sup>子并都頭二人。王弘子。福員 張都頭<sup>29</sup>  
 ..... [紙縫]  
 66 及郷官。索都料并什子押衙二人。遂子 汜押衙及保盈<sup>30</sup>二人。羅  
 67 都料及昌進押衙二人。不子 張幸者。善清 張押衙及兄二人。  
 68 丑子 張判官。再昇 索押衙及判官并打窟匠。何章三<sup>31</sup>及判官。  
 69 薛奴子及叔二人。唐都頭及男二人。幸深 楊押衙及男。住奴 孔押  
 70 衙。孔都<sup>32</sup>及男并昇子押衙<sup>33</sup>四人。令狐小山及保盈<sup>34</sup>二人。泊再定。劉富<sup>35</sup> 昌  
 71 及善興二人。合明押衙及住奴二人。劉骨子及願成二人。王願進。

<sup>24</sup>唐 1996, 116 頁は「耽」と讀む。

<sup>25</sup>唐 1996, 116 頁は「棟」と讀む。「校棟」は歸義軍政權の軍將の一、教練（使）と音通。

<sup>26</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」54 頁は「及保」を判讀していない。

<sup>27</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」54 頁は「保德王押衙」で1人とはせず、「保德」と「王押衙」の2人の人物に分けている。

<sup>28</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」54 頁は「富」を「宙」と讀む。

<sup>29</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」54 頁は「福員張都頭」を「福員」と「張都頭」の2人の人物と見ている。

<sup>30</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」54 頁は「盈」を「朶」と讀む。

<sup>31</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」54 頁は「三」を「之」と讀む。

<sup>32</sup>「都」は、歸義軍時代の官稱號「都衙・都頭・都知・都料」のうち、いずれかの2文字目が省略されたものと考えられる。

<sup>33</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」55 頁は「昇子押衙」を「昇子」と「押衙」の2人の人物と見ている。

<sup>34</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」55 頁は「盈」を「朶」と讀む。

<sup>35</sup>『國家遺書』110, 「條記目錄」55 頁は「富」を「宙」と讀む。

72 夫人宅>官・判官二人。官健五人。大歌五人。汜德兒。鄩子員。

### 三、年代

本リストは、冒頭行に「甲午年五月十五日、陰家婢子小娘子榮親客目」と表題を記している。この甲午年については、上述の如く、まずジャイルズ氏が934年説を提示し、その後『籍帳』[No. 303]や張廣達・榮新江氏[1999(2008, 302頁)]などいくつかの研究に踏襲されているが、一方で、『眞蹟釋録』[4, 10頁]や譚蟬雪氏[1993, 25頁]、『敦煌學大辭典』[440頁]のように甲午年=994年とする説も出てきている。さらに、『國家遺書』の編者らは、年代決定の根拠を明示していないものの、BD15250、BD11987を吐蕃時代敦煌における集團活動の参加者名簿、または大規模活動の記録としており、全く異なる見解を出している<sup>36</sup>。

さて、リスト中に頻出する都衛(=都押衛)・押衛・都頭といった節度使に近侍する軍官は、歸義軍時代(9世紀中葉~11世紀初頭)に特有のものであるから<sup>37</sup>、甲午年は874、934、994年のいずれかに限定できる。さらに、坂尻彰宏氏の研究<sup>38</sup>によれば、このうち都頭は歸義軍時代でも曹氏時代(914~11世紀)にのみ現れる稱號であり、9世紀には存在しない。加えて、唐耕耦・陸宏基氏が『眞蹟釋録』にて指摘して以降、多くの研究が支持しているように、本テキストの33~34行目に見える「閻章件都頭」は、太平興國九年(984)の日付を持つS.4609「宋太平興國九年十月某日鄧家財禮目」にも現れていることから<sup>39</sup>、甲午年はこの984年に近い994年であったと考えられる。さらに、陳菊霞氏[2009, 85頁]は、汜達怛(36行目)がP.3579「宋雍熙五年(988)十一月神沙鄉百姓吳保住牒」に、汜文惠(37行目)・陰丑兒(37行目)・陰義通(37行目)・陰像友(39行目)・陰曹子(39~40行間)・宋保子(42行目)がP.3231(11)「癸酉年至丙子年(973~976)平康鄉官齋曆」に、慕容都衛(2行目)が10世紀末に活躍した慕容長政であることを挙げて、甲午年=994年を決定づけている。

<sup>36</sup> 『國家遺書』110, 「條記目錄」55頁; 『國家遺書』141, 「條記目錄」10頁。

<sup>37</sup> 鄭・馮1997, 90-91頁; 馮1997, 99-109, 124-130頁。

<sup>38</sup> 坂尻2012, 381, 389頁, 注10。

<sup>39</sup> 『眞蹟釋録』4, 13頁; 譚1993, 25頁; 唐1996, 113頁; TTD 4, 134頁など。S.4609の21行目に「太平興國九年十月 日表節度都頭知衛前虞侯閻章件牒」とある。S.4609の圖版・録文は脚註3を参照。



#### 四、リストの構成・内容

「陰家婢子小娘子」の解釋は後述するとして、本文書は表題に「客目」とあるため、2行目以下は全て参列した賓客のリストである。またリスト中にも明確にこの婚禮の婿を示す語は見られないため、婿や兩家の兩親など婚禮の當事者はここに出現していないと見てよい。

さて、リストの特徴だが、2行目から末行まで婚禮の参列者が追い込み形式で記されている。参列者は、單獨で記載される場合もあるが、多くはグループ毎に記載されている。各グループは家族や歸義軍政權に屬する集團などを單位とし、その規模は最小で2人、最大で90人と様々である。いくつかのグループでは、一家總出で参加したらしく、「合門」(7~9、45、47、51~52行目)と記すのみで、具體的な人數が不明のものもあるが、判明する限りでは参列者の總數は184組724人以上を數える<sup>40</sup>。

表記の特徴として、各グループは1人ずつ姓名を列記するのではなく、冒頭に主要な人物の官姓名、それに續けて同伴者の官稱號や續柄((慈)母、娘子、小娘子、新婦、兄、弟、妹、男、女)、そして最後に各組の人數の小計が記されている。ただし、全ての同伴者の姓名・官稱號が列擧されているわけではなく、例えば23行目の「汜和子二人」のように、記載されている名前の數と小計とが一致しない組も多い。また、「曹家衆兄弟及女并女夫等九十人」(26~27行目)、「鄧家兄弟六十人」(46~47行目)、「官健三十人」(61行目)などのように、具體的な官姓名を記さないグループも存在する。さらに、姓名の表記方法も一様ではなく、姓+名(例えば9~10行目の陰繼受など)や「姓+官稱號」(2行目:慕容都衛)、「姓+名+官稱號」(12行目:唐万子押衛)、「官稱號+姓+名」(32行目:都頭閻閏興)のほか、姓と名が倒置した「名+姓+官稱號」(16行目:不子張都頭)、姓を記さない「名+官稱號」(3行目:會長都頭)などがある。さらに補足すれば、54行目までの各グループではその中の主賓と思しき人物の右横に「主人」と、また62~63行目の盧富盈・令狐願通には「主客」と添え書きし、グループの中でも區別を行っている。

先行研究は本文書を客人名簿と呼ぶも、上に述べた特徴から推測されることは、実際には参列者の名前は重視されておらず、グループ毎の人數の確認と「主人」の識別とを目的としたリストであり、名前の上に打たれた朱點はその點檢の證であろう。

<sup>40</sup>28行目加筆部分と63行目に「存泰一娘子及何郎」が二度現れるが、後者には墨塹が付されていることから、こちらは書き誤りで改めて28行目に加筆されたと思われる。なお、この存泰一娘子は、63行目で小さく「陰平水」と加筆されているから、恐らく陰平水の係累であろう。

それでは、このリストは婚禮のどの段階においてそしてどのように使用されたのであろうか。唐耕耦氏 [1996, 113 頁] はリストの配列秩序や使用目的について、客人の社会的地位や新郎・新婦との個人的関係を基準にして貴顯を上座に配置しており、宴席の招待や手配の参考にしたと述べている。確かに、リストの前半には「太子大師」「使君」「都衛」「鎮使」などの高位高官が並び、後半には都料・打窟匠・官健・大歌など専門職従事者が多く見えるため、唐氏の説には説得力に富む。だが、例えば 17 行目不奴張押衛の後 19 行目に、押衛より上級職である鄧都衛が現れたり、また新婦側の陰氏が必ずしも上席に置かれているとは言い難く、官職の序列、姓氏の別、組毎の人数の多寡などといった秩序は見られない。

一般に唐代婚禮では婿が新婦を連れて男家で婚禮を舉行するはずであり、開元年間以前に編纂された「大唐吉凶書儀」によれば、婚禮は男家で開式されるきまりであった。しかし、9 世紀中葉に河西節度掌書記儒林郎試太常寺協律郎であった張敖によって編まれ、歸義軍時代に廣く流布した「新集吉凶書儀」「新集諸家九族尊卑書儀」によれば、この時代の河西地方の婚禮は女家で行うよう規定が變化している。従って、本文書冒頭行で「陰家婢子小娘子榮親客目」とあって婿側の名前を記さないのは、本文書が婚禮を開催する花嫁側で作成された参加者リストだからとも考えられる。或いはこの表題は花嫁側の参加者を列記したものであり、新郎側の参加者については別なリストがあったという解釋もありうるだろう。ただし、張敖の書儀で描かれる婚禮の登場人物は、當事者夫婦と花嫁の両親、そして婿の従者と儀式進行を務める儻相だけであり、榮親客目や賓客に関する説明は無く<sup>41</sup>、このような推測を裏づける十分な證據はない。

一方、「大唐吉凶書儀」では婚禮は男家で行われるが、その翌日に新婦は身仕舞いを整えて舅姑に拜見し、その後集まった賓客・親類に拜見するという記述がある。

賓客諸親、聚集坐定量分、新婦出扇<sup>(扇)</sup>在庭前正南立、拜見賓客。拜一人、諸親長宿遺宣言、一人於新婦前、可行一二步、側立曰「諸族親新婦。新婦可謂高門貴族、積代人倫、令淑 [有聞]」。退席還房、新婦更設日拜、廻返入室<sup>42</sup>。

これによれば、席に着いた賓客・親族に對し、新婦は庭先の眞南に立って 1 人ずつ拜見する。親族のうち年長者が 1 人を新婦の側に行かせて、新婦は自分達の身内であることを述べ、新婦の高貴な血筋や人倫・淑徳を褒めそやしたのちに、新婦

<sup>41</sup>張敖書儀の儀式次第については、譚 1993, 140-157 頁；伊藤 1996, 315-297 頁（逆頁）に詳しく検討されている。

<sup>42</sup>S.1725 [『英藏敦煌』3, 131 頁]。録文や解釋については、譚 1993, 11-12 頁；伊藤 1996, 297 頁を参照。

は退出するとある。新婦と賓客とが一堂に會する場合は他に見当たらないため、「甲午年榮親客目」はこの拜見儀禮における賓客・親族のリストであったかもしれない。しかしいずれにせよ、婚禮書儀には賓客や宴席に關する記述が乏しく、また「大唐吉凶書儀」の規定が10世紀まで適用されたかどうかはさらなる検討を要するため、ここでは可能性を指摘するにとどめる。

## 五、參列者の特徴

さらに、參加者たちには以下のような特徴を見ることができる。

### (1) 姓氏

表1は參列者を姓氏別に分類したものであり、姓氏が記載されていない者は全て「不明」とした<sup>43</sup>。敦煌住民の姓氏については、「敦煌名族志」などをもとに8～10世紀について論じた池田氏や、特に歸義軍時代について詳細な分析を行った土肥氏の研究に詳しく<sup>44</sup>、それによれば、曹・鄧・陰・宋・汜・張・安・索といった8～11世紀の敦煌の主要氏族が本表の上位10位を多く占めていることがわかる<sup>45</sup>。また陰氏(3位)、宋氏(4位)、閻氏(7位)、翟氏(8位)は10世紀の曹氏節度使との間に婚姻關係を結んだ有力氏族であった。その他の姓氏についても、ほぼ全てが池田・土肥兩氏の研究で8～11世紀において敦煌とその周邊地域で活動していたことが確認できる<sup>46</sup>。すなわち、姓氏の判明する限りでは、參列者は全て敦煌

<sup>43</sup> 上述した陰氏出身の「存泰一娘子」のほか、以下の人物については、同時代史料から姓氏を決定しうる。

會長都頭(3行目)→會長曹都頭(P.3942, 12行目)

順興都頭(9行目)→順興陰都頭(P.3440, 13行目)

作坊(21行目)→鄧作坊(P.3942, 5行目、P.3440, 11行目)

守清都頭(21行目)→守清鄧都頭(P.3942, 1行目)

<sup>44</sup> 敦煌住民の姓氏については、「敦煌名族志」などをもとに8～10世紀について論じた池田1965a、池田1965bや、特に歸義軍時代について詳細な検討を行った土肥1980, 254-255頁；土肥1992, 430-439頁を参照。

<sup>45</sup> ただし、同じ有力氏族でも令狐氏や慕容氏の人数は少ない。

<sup>46</sup> 池田氏・土肥氏が明らかにした敦煌住民の姓氏別構成の中に、泊氏(35位)と節氏(36位)は含まれていないが、泊氏については、以下の10世紀の社司轉帖に3人の泊姓が確認できる。泊帳設：S.5489(2)「壬寅年(942年)六月九日社司轉帖」[TTD Supplement, 補IV, No. 補1]。泊善友：P.3379「後周顯德五年(958)二月社司錄文録事都頭陰保山等牒」[『法藏敦煌』24, 36頁；『眞蹟釋録』4, 511頁；TTD 4, No. 35]、Dx2149「年次未詳(10世紀後期)巷社納柴曆」[『俄藏敦煌』9, 49頁；『眞蹟釋録』2, 446頁；TTD Supplement, 補IV, No. 103]。泊知客：S.2894v(3)「壬申年(973)十二月三十日社司轉帖」[『英藏敦煌』4, 253頁；『眞蹟釋録』1, 332頁；TTD 4, No. 106]、S.2894v(4)「年次未詳(10世紀後期)社人名」[『英藏敦煌』4, 253頁；『眞蹟釋録』1, 333頁；TTD 4, No. 216]。帳設とは衙府に仕える番役の一[雷2000, 164頁]。知客とは、節度使管下の官員で外交事務を擔當する客司に所屬する官員で[周藤1962, 611-612頁；馮2003d, 314, 320頁](なお

住民であったといえる。

表 1：姓氏別参列者

	氏族	主な官稱號（括弧内は人数を示す）	組數	人数
1	曹氏	都頭 (4)	5	102
2	鄧氏	都衛 (1)、都頭 (1)、作坊 (1)	4	68
3	陰氏	押衛 (1, 故人 2)、都頭 (2)、都知 (1)、将頭 (1)、平水 (1)	23	62
4	宋氏	都頭 (1)、郷官 (1)	15	40
5	汜氏	營田 (1)、馬歩 (1)、押衛 (2)、都頭 (3)、虞侯 (1)、草場 (1)、郷官 (1)	14	37
6	張氏	馬歩 (1)、押衛 (2)、都頭 (4)、都知 (1)、遊奕 (1)、判官 (1)、郷官 (1)	13	26
7	閻氏	都衛 (1)、都頭 (5, 故人 1)、遊奕 (1)	11	21 以上
8	翟氏	都頭 (2)、衛推 (1)、水官 (1)、使君 (1)、四大口 (1)	4	19
9	安氏	都頭 (3)、都知 (1)、庫官 (1)	6	16
10	索氏	營田 (1)、押衛 (2)、都頭 (1)、指揮 (1)、判官 (1)、都料 (1)	4	14
11	楊氏	押衛 (1)、都頭 (2)、通引 (1)	5	13 以上
12	李氏	都頭 (3)、遊奕 (1)	5	9
13	王氏	押衛 (2)、都頭 (1)	6	8
14	孔氏	押衛 (2)、庫官 (故人 1)、都 [衛、頭、知、料?] (1)	3	7
15	唐氏	押衛 (1)、都頭 (1)	2	7
16	羅氏	押衛 (1)、都頭 (1)、鎮使 (1)、都料 (1)	2	6
17	陳氏	縣令 (1)	2	6
18	劉氏		2	4
19	呂氏	都頭 (2)	2	4
20	賈氏	都頭 (1)、小都頭 (1)	1	4
21	令狐氏		2	3
22	慕容氏	都衛 (1)	1	3
23	吳氏		1	2
24	梁氏	都頭 (1)	1	2
25	高氏	都頭 (1)	1	2
26	董氏	都頭 (1)	1	2
27	何氏		1	2
28	薛氏		1	2
29	沈氏	都頭 (1)	1	2
30	竇氏		1	2
31	田氏		1	1
32	盧氏		1	1
33	姚氏	都料 (1)	1	1

周藤氏は客司の長官である客將と知客とを同一と見なすが、馮氏は知客は下級官員で各地への出使にあたったとする)、10世紀後半の泊氏は歸義軍政權に參與する存在であったことがわかる。

34	鄮氏		1	1
35	泊氏		1	1
36	節氏	衙前翻頭 (1)	1	1
37	不明	太子大師 (1)、皇后 (1)、押衙 (5)、都頭 (15)、小都頭 (3)、虞侯 (1)、衙前翻頭 (19)、判官 (7)、通引 (2)、都料録事 (31)	38	223

## (2) 官稱號

またもう一つの特徴として、リスト全般に亘って、歸義軍節度使府に仕える高官や地方行政官の官稱號が多数見られることが挙げられよう。次掲の表2は、嚴耕望氏の唐代幕職官の研究や馮培紅氏の歸義軍時代軍將の研究などを基に、リストに見える官稱號を分類・整理したものである。

表2：「甲午年榮親客目」中の官稱號一覽

	官稱號	人數	職掌	參考
諸使	營田 (營田使)	2	都營田使の下に置かれ、歸義軍政權の所管の田地の調査・分配を行う。	馮 2003a, 253-259 頁.
武職軍將	都衙 (都押衙)	3	歸義軍政權における高位の軍官であり、軍事・行政の要職として押衙を束ねた。	周藤 1962, 587 頁; 嚴 1969, 231 頁; 馮 1997, 102-104 頁.
	馬歩 (左右馬歩都押衙)	2		
	押衙	21	節度使に近侍する將官の稱號。歸義軍政權下では節度使の信任を示す散官的稱號に變化し、衙内や州縣軍鎮の軍政民政職を兼務した。	周藤 1962, 583, 587 頁; 嚴 1969, 233 頁; 馮 1997, 99-109 頁; 劉 1998, 68-70 頁.
	都知 (都知兵馬使)	3	軍事司令官の一。兵權を掌握し、序列の首位に置かれる。	周藤 1962, 590 頁; 嚴 1969, 213 頁; 馮 1997, 109-114 頁.
	指揮 (都指揮使または指揮使)	1	都知兵馬使と同等の職權を持つ最高位の將官。五代以降 (敦煌では曹氏歸義軍時代以降)、都知兵馬使に代わり都指揮使の職權が増した。都指揮使の下には指揮使が置かれ、どちらも指揮と略稱される。	周藤 1962, 593 頁; 馮 1997, 113-117 頁.
	虞侯	2	都虞侯の下に置かれた軍將。部隊を統率して戦時には出軍する一方で、司法・警察をも擔當し、領内の治安維持に努めた	周藤 1962, 615-617 頁; 嚴 1969, 222-224 頁; 馮 1997, 117-121 頁.
	校棟 (教練使)	1	都教練使の下に置かれ、左右兩廂の馬歩軍の軍事教練を擔當。戦時には部隊の統括や使者を務める。	周藤 1962, 590-591 頁; 嚴 1969, 233-235 頁; 馮 1997, 121-124 頁.

	遊奕 (遊奕使)	3	都遊奕使の下に置かれた軍將。州縣軍鎮や行軍部隊に配置され、巡回・偵察を擔當する。	馮 1997, 162-164 頁.
	都頭	61	曹氏節度使政權の軍官號の一。政權内の節度使に近い人物に與えられる稱號。	鄭・馮 1997, 90-91 頁；馮 1997, 128-129 頁；坂尻 2012, 381, 389 頁, 注 10.
	將頭	1	十將の下に置かれ、各部隊 (將) を指揮する將校。戦闘時には先陣を務める。	馮 1997, 138-141 頁.
	衙前翻頭	20	輪番で衙府の巡檢・宿直にあたる兵卒を統率する臨時的役職。多くの場合は押衙が兼任する。	馮 1997, 144-146 頁.
文職僚佐	庫官	3	歸義軍政權において資財を備蓄する各種倉庫 (軍資庫司、倉司、内庫、武庫など) の長官。62 行目の庫家も歸義軍が管理する倉庫の責任者と考える。	馮 2003c, 303 頁.
	宅官	1	節度使やその親族などの貴顯の家政機關に仕える役職。	盧 1992, 120-121 頁, 注 44；鄭 1997, 266-271 頁；坂尻 2012, 380 頁.
	草場	1	草場司 (歸義軍期土地税の一つ、草 (まぐさ) の徵發・管理を擔當する) の長官。	盧 1992, 125 頁；赤木 2007, 44 頁.
	水官	1	都渠泊使の下で諸渠の水利を分掌し、渠や農地をめぐる民事問題の審理や、渠・堤堰の建設・修復などを擔當した。	馮 2003b, 281-283 頁.
	平水	1	唐代では色役の一つとして水利を管理する胥吏を指したが、歸義軍期ではその地位は高く、しばしば押衙が兼任した。敦煌オアシスの東西南北に 1 人ずつ置かれ、渠への取水・灌漑を擔當した。	馮 2003b, 283-285 頁.
	作坊 (作坊使)	1	作坊司 (歸義軍の手工業の専門機關で、官府所屬の工匠らを管理監督する) の長官。	盧 1992, 126 頁；鄭 1997, 271-272 頁.
	通引 (通引官)	2	五代期には客將と同様渉外を擔當し、諸藩との禮物・進奉や賓客の接待・案内、書状の作成などを掌った*1。	周藤 1962, 614-615 頁；梅原 1985, 511, 526-527, 560 頁.
	判官	8	節度使・觀察使等諸使の下に置かれ、軍政・民政を補佐する僚佐の總稱。	嚴 1969, 192-194 頁.
	衙推	1	節度使・觀察使・團練使等諸使に屬する下級官の一。	嚴 1969, 200 頁；榮 1996, 210 頁.
地方官	使君	1	州縣等地方を統べる長官への尊稱であり、歸義軍においては、使持節某州諸軍事の敬稱として使用される。	榮 1986, 29 頁；榮 1996, 210 頁；陳 2009, 89 頁.
	判官 (軍事判官)	1	州院とは別に設置された使院の僚佐で、州の録事參軍事に相當する。	嚴 1969, 165-167 頁.

	縣令	1	歸義軍時代の沙州には敦煌縣・壽昌鎮が、瓜州には晉昌縣・常樂縣が設置された。この婚禮は敦煌で開催されているため、敦煌縣令と考えられる。	—————
	郷官(知郷官)	3	縣下の各郷に置かれ、徴税・訴訟・治安などの雑務を擔當。押衙などの官員が派遣された。	土肥 1980, 246-248 頁; 赤木 2007, 38-39 頁.
	鎮使(鎮遏使)	1	領内の交通・經濟上の要地に設置された鎮の軍事長官。	土肥 1980, 246 頁; 馮 1997, 150-156 頁.
その他	官健	41	公的な資財によって雇用される職業軍人的將兵。	坂尻 2012, 379 頁.
	四大口	1	未詳。P.3415v(3)の官姓名リストには曹姓の「四大口」が現れる。「口」が渠の取水口を意味するならば、宜秋渠(馬圈口)、都郷渠(都郷口)、北府渠・東河渠(中河斗門)、陽關渠・神農渠(五石斗門)といった、黨河から直接引水した主要な渠の取水口を統括する職とも考えられる。	—————
	都料	54	各種手工業の上級工匠で、設計・施工・工程管理などの責務を負う。この史料からは、都料は金銀行*2・弓行*3・刺鞍行*4・皺文行*5・耶甲碓縹行*6など各種の行(同業の商工店・組合)に屬していたことが分かる。	鄭 1997, 244-249 頁.
	録事		行の事務處理全般を擔當する役職と思われる。	—————

\*1 歸義軍時代の用例としては、P. 2675v「七星人命屬法」の奥書に「咸通二年(861)歲次辛巳十二月廿五日衙前通引并通事舍人范子盈・陰陽汜景詢二人寫記」と見える。范子盈が通引と兼職する通事舍人も朝見の引接・通奏を職掌とする官である。

2 榆林窟第 34 窟題記には「社長押衙知金銀行都料銀青光祿大夫賓客尉遲實令一心供養」とあり、押衙が金銀行都料を兼職していたことが窺える。金銀行(金銀器製造業者)については、鄭 1997, 254-255 頁; 馬 1997, 7, 57-59 頁も参照。

3 弓匠は弓師。敦煌文獻には弓匠のほかには驚匠、箭匠、胡祿匠、塔匠などの弓箭關係の工匠が確認できる [鄭 1997, 263-264 頁; 馬 1997, 61-62 頁]。

4 刺鞍匠(鞍匠)は鞍の製造業者 [鄭 1997, 261-262 頁; 馬 1997, 61 頁]。

5 皺文匠は、鞋靴を縫製する工匠で、歸義軍政權に製品を納品していたことが指摘されている。鄭 1997, 261 頁; 馬 1997, 7, 56 頁を参照。

6 耶甲碓縹はこれまで敦煌文獻に在證されていない。歸義軍期の手工業のうち「縹」に関するものは、寺院會計帳簿などに散見される「洗縹」(棉布の染色業)があるが [鄭 1997, 257-258 頁]、兩者の關係は未詳であり、後考を俟つ。

むろん、ここには都虞侯使・都教練使・都遊奕使などの上級將校や、柴場や羊司・客司・宴設司など民政・財政機關の官員、さらには瓜州刺史などの地方官の姿が見えないため、政權の全構成員が参加しているわけではないが、724 人を越す參列者の中で歸義軍の官員は 144 人と約 20%、その家族まで含めれば、301 人

と約42%に及ぶ。このほか、官職ではないが郎君7人（官吏・富家の子弟に対する通稱、内4人は官員の家族）<sup>47</sup>や、リストの後半では職業的將卒である官健（41人）のほかに、官營の工房に所屬ないし官府の勞役に服務する特殊技能者（各行の都料・録事51人や打窟匠1人）も見えている。これらを合計すれば、397人つまり參列者の半數以上は歸義軍政權の關係者とその家族であったことが指摘できる。さらに、節度使の側近で内政・外交の要である都押衛・押衛・都頭（計87人）が全體の1割強を占めていること、表1とあわせて見れば、人數が1~2人の姓氏にも都押衛や都頭が含まれていることは注目に値する。

このように歸義軍の官員、特に節度使の側近集團が多數を占めていれば、歸義軍節度使やその子弟の名前が當然豫想されるが、このリストには全く見当たらない。これと對照的に、同時代に作成されたと思われる人名リストP.3942には、司徒・尚書・僕射など曹氏節度使とその一族が用いた稱號が見られる。

- 1 守清 鄧都頭。不子都 [ ] 不<sup>奴?</sup>□押衛 [ ] <sup>48</sup>
- 2 僧録。定千都及定 [ ] 鄧都衛及娘子。慶長都頭及
- 3 小都頭。張馬步 [ ] 員繼郎君。長定 李都頭。□□<sup>49</sup>
- 4 都頭及娘子。安國寺大曹家娘子。翟僧正及四大口。翟都衛及
- 5 娘子。汜虞侯・都頭。安家二娘子。鄧作坊及娘子。羅鎮使及娘
- 6 子。祐仙娘子及都頭。曹家大娘子及祐順都頭。又大娘子及祐崇
- 7 都頭。祐賓都頭及娘子。皇后及都頭。尚書及娘子。丑撻都頭
- 8 及娘子。閻都衛・娘子・男都頭。慕容都衛・娘子。索指揮・
- 9 娘子。僧統。順興都頭及娘子。願員都頭及新婦。故僕射
- 10 娘子。祐定娘子。圖閻僧統。潤興 閻都頭合家。故員昌都頭
- 11 娘子及郎君<sup>50</sup>。定昌都頭及娘子。汜馬步及娘子。西宅僕射
- 12 射及娘子。太子大師及娘子。會長 曹都頭及娘子。使君・水官
- 13 及娘子。愍兒<sup>阿師子</sup>都頭。長殘都頭及小娘子。義昌都頭。陰都知
- 14 及娘子。員遂娘子。金光寺曹僧正。故平縣令娘子。
- 15 故僕射宅。西宅。尚書宅。<sup>主人 主人 主人</sup>

<sup>47</sup>史料中には官職以外に某郎や阿師子、幸者、大歌などの呼稱が見られる。このうち某郎とは、異性の外族卑屬に対する呼稱。通婚書では、(婚禮前の) 娘婿に對して某郎という呼稱が用いられる [山本 2012, 181 頁, 注 32]。

<sup>48</sup>『眞蹟釋録』4, 14 頁は「守清鄧都頭」以下を「李都……」と復元するが、實見により改めた。

<sup>49</sup>『眞蹟釋録』4, 14 頁は「祐□」と復元するが、實見により改めた。

<sup>50</sup>『眞蹟釋録』4, 14 頁は「郎君」と「定昌都頭」とを連續させて讀んでいる。



『真蹟釋録』の編者、唐耕耦・陸宏基氏は、形式だけではなく、そこに現れる85人中65人が「甲午年榮親客目」と一致することから、本文書を「榮親客目」と定名している。このうち尚書については不明だが、司徒は、榆林窟第35窟甬道南壁第2身に「節度副使守瓜州團練使金紫光祿大夫檢校司徒兼御史大夫譙郡開國男食邑三百戸曹延瑞」<sup>51</sup>と記されている節度使曹延祿の弟のことであろう。また西宅僕射とは、これも延祿の弟で、建徳四年（966）の大般若波羅蜜多經卷274～277の奥書に「歸義軍節度監軍使檢校尚書左僕射兼御史大夫曹延晟」<sup>52</sup>とある人物を指すと思われる。

さらに付言すれば、P.3942には僧統・僧録・僧正といった敦煌佛教教團の僧官が名を連ねるが、「甲午年榮親客目」には僧尼は太子大師（2行目）、安國寺曹家娘子（3行目）、安和尚婆西（53～54行間）の3名しか僧尼が現れない点も特徴といえよう

## 六、太子大師・皇后

一方で、姓氏の判明しない参列者のなかで太子大師（2行目）、皇后（7行目）の2つの稱號は歸義軍政權とは一見無關係に見えるが、敦煌で開催されているこの婚禮に参加している以上、敦煌或いは歸義軍政權と何らかの關係を持つ者と想像しうる。以下、この2人について皇后、太子大師の順に検討したい。

### (1) 皇后

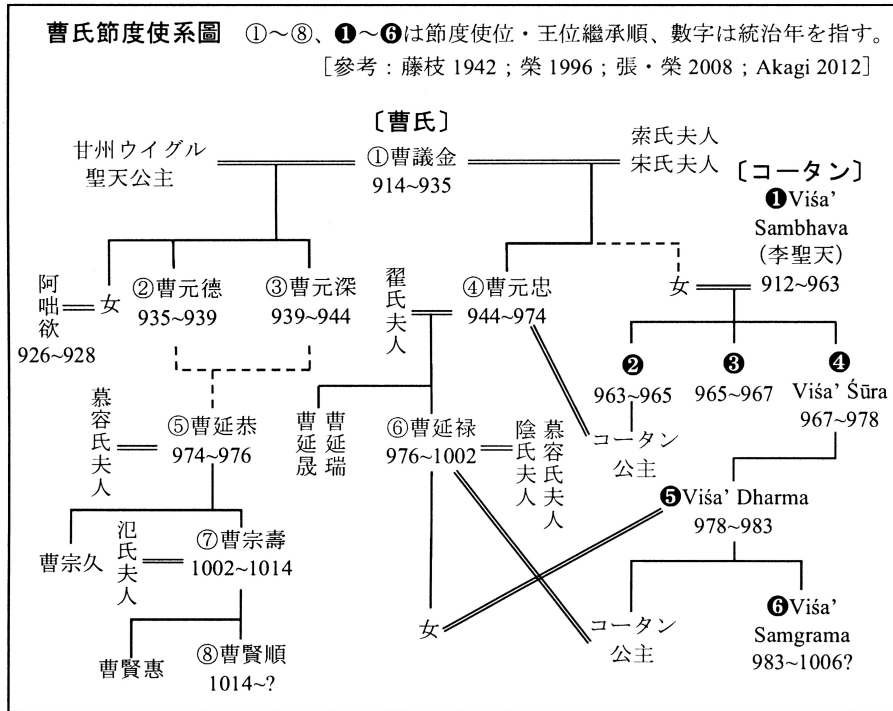
歸義軍時代の文獻に現れる「皇后」は、中原諸王朝ではなくコータン國の皇妃を指すことは廣く知られているが、問題はこれがいったい誰であり、また何故にコータン皇后が敦煌での婚禮に参加したのであろうか。

最も著名な「皇后」は、934年にコータン皇帝李聖天（Viśa' Sambhava）に嫁した節度使曹議金（在位914～935年）の娘である。中繼貿易を富力の源泉とする敦煌オアシスは、遠隔地貿易を圓滑に進め、通行路の安全を確保するために、近隣國家との友好・協力關係の維持に意を用いる必要があった。そのため、曹氏節度使はしばしば近隣諸國と婚姻關係による同盟を結び、交通・外交の安定化を圖った。その顯著な例が曹議金であり、彼自身は甘州ウイグルの公主と結婚する一方

<sup>51</sup> 『安西榆林窟』251頁。

<sup>52</sup> 『識語集録』No. 2378～2381を参照。

で、2人の娘を甘州ウイグル可汗の阿咄欲と李聖天とに嫁がせていた<sup>53</sup>。李聖天に嫁したこの女性が「天皇后」または「皇后」と呼ばれたことは、既に先行研究の指摘するとおりである<sup>54</sup>。



本リストの「皇后」が曹議金の娘であるならば、曹氏節度使に縁のある者として、わざわざ敦煌の婚禮に参加していたとしても不思議ではない。現に、張廣達・榮新江氏 [1999 (2008, 298, 302 頁)] は、「甲午年榮親客目」の甲午年を 934 年とした上で、7 行目の「皇后」を議金の娘に比定し、彼女は遅くとも 964 年まで史料上に現れることを指摘している。ただし、問題の甲午年が正しくは 994 年であることは上述のとおりである。この時代は彼女の甥の曹延祿（在位 976～1002 年）の治世期間にあたっており、Viśa' Sambhava や彼女の弟で第 4 代節度使であった曹元忠（在位 944～974 年）など同世代の人物は既に死去している。そのため、964 年からさらに 30 年下った 994 年まで、彼女が生存していた可能性は低い。

そこで、10 世紀末においてコータン皇后となった人物で、かつ敦煌と関係の深い人物を探すと、曹延祿の娘が考えられる。以下の 2 つの史料——コータンから敦

<sup>53</sup> 歸義軍政權の貿易國家としての性格や婚姻外交の具體例については、藤枝 1943, 58-78, 87-89 頁；森安 1980, 315-316 頁；張・榮 1982 (1984 = 2008, 33 頁)；姜亮夫 1987, 957-963 頁；榮 1994, 114 頁；榮新江 1996, 15, 17, 310-311 頁などを参照。

<sup>54</sup> 張・榮 1982 (1984 = 2008, 33 頁)；姜亮夫 1987, 960-961 頁；張・榮 1999 (2008, 300 頁) などを参照。例えば、議金時代に造營された莫高窟第 98 窟東壁南側第 2 身には、彼女の肖像と題記（名札）が描かれており、そこには「大朝大元國大政大明天册全封至孝皇帝天皇后曹氏一心供養」とある [『供養人題記』 32 頁]。

煌に派遣された使節團の一員が残した文書 P.2998v と IOL Khot S.21 ——からは、延祿の娘とコータン王 Viśa' Dharma との間に婚姻関係があったことが窺える。

・ウイグル語手紙文書の草稿 P.2998v<sup>55</sup>

…… ädgü ödkä qutluγ qut …… yunt yil bešinč ay altun el yalaβač kältimiz šačuqa, yüz ellig-niγ qiz qolaγali qiz bultumuz (ll. 1-5)

良き時、幸多き午の歳、5月に、我ら金國の使節は百王の娘との婚姻を求めて沙州に着いた。我らは娘を得た。我らは良き厚情と敬意を得た。

・コータン語讚文 IOL Khot S.21 (Ch. 0021 a (bis))<sup>56</sup>

še-tcünä midämjä tte viśa' darma baudasatvā rāmdä ksuni ye pūha cū hīna kamala aśi rä bāstī salī haudama māścā khu hā panā nva aysmu jastunā ksamā rrīna āyīma vasve cingvā ysāye tte ysarnai rrvī gūttairā pabhā udeśā hadi pasta hastā vāstā sacū vāstā (ll. 20-22)

聖尊にして慈悲深き王、かの Viśa' Dharma 菩薩王の御代、中興の第5年、午の歳、第7月。(王は)御心に、黄金の王家を永續させんがために、相應しき純なる漢族出身の妃を請う望みを抱かれた。彼(王)は使節を此方沙州へ派遣なされた。

P.2998v の「金國」とはコータン國の國號の1つであり、この2つの史料はともに、午の歳にコータン側が沙州の女性との婚姻を求めて使節を派遣したという同一の事件を傳えている。P.2998v の年代については934年ないし982年のいずれかに意見が分かれているが<sup>57</sup>、IOL Khot S.21 の年代についてはプーリーブランク氏 [1954, p.94] によって、中興とは Viśa' Dharma の年號で、午の歳が982年であることが確定している。Viśa' Dharma が求婚した沙州の「百王の娘」「漢族出身の妃」が當時の歸義軍節度使であった曹延祿の娘を指すことは疑いない。そのため、當時の節度使・曹延祿の娘は、Viśa' Dharma の妻として迎えられ、議金の娘と同

<sup>55</sup>Hamilton 1986, No. 16.

<sup>56</sup>Skjaervø2002, pp.523-524. 和譯は金子 1974, 116-115 頁(逆頁)を参考にした。

<sup>57</sup>P.2998v の年代決定については長年の議論がある。そもそも本テキストを公開したハミルトン氏は1986年の時点で午の歳を922~994年と幅廣く推定するのみであったが、後に Hamilton 1996, p.142 において、金國 (khot. ysarnai bādā = uig. altun el) というコータン國號は851~938年間に使用されたとする張・榮 1982 (1984 = 2008, 17-20 頁) に據って934年に定めた。その後、張廣達・榮新江氏もこのハミルトン説に従い934年説を支持している [張・榮 1999 (2008, 300-301 頁)]。ただしその一方で、張廣達・榮新江氏は、1982年に発表した國號による年代判定の原則は、必ずしも全ての文書に当てはまらないことを認めているし [張・榮 1989 (2008, 73-76 頁)]、榮新江氏自身もまた P.2998v を982年とする見解をこれまでに発表している [榮 1994, 113 頁; 榮 1996, 32 頁]。従って、P.2998v を934年に求める決め手は無い(なお、バザン氏は早くから午の歳 = 982年説を採用している [Bazin 1974, pp.303-305])。

様にコータン皇后と稱されたと考えられる<sup>58</sup>。

## (2) 太子大師

一方、リストの筆頭に置かれる太子大師とは誰を指すのであろうか。この比定については、既に2通りの見解が示されている。

曹氏時代の敦煌には同盟國コータンから太子や公主が多数來訪し、その一部は敦煌に在住した。そのため、この太子大師もコータンの王族と見る向きが現れるのは必然であり、譚蟬雪氏 [1993, 25 頁] も同様の見解を示している。また、張廣達・榮新江氏 [1999 (2008, 299-300 頁)] も太子大師をコータン太子とする立場をとっており、漢文祈願文 P.3804(3) に現れる別の太子大師を、李聖天と議金の娘との間に生まれた子で後に Viśa' Śūra (在位 967~978 年) として即位する從德太子 (khot. tcūm-tthei:) に比定している<sup>59</sup>。

一方、沙武田・趙曉星氏は、コータン太子だけでなく曹氏節度使の子もまた太子と呼ばれることを指摘し、太子大師を節度使の男兒に求めている<sup>60</sup>。

沙・趙兩氏が指摘するように 994 年の段階で從德太子 (Viśa' Śūra) は死去しているため、太子大師を從德太子と見ることはできないが、「甲午年榮親客目」に年代の近い S.6178「宋太平興國四年 (979) 七月皇太子廣濟大師請僧政爲男太子中祥追念疏」<sup>61</sup>では、皇太子廣濟大師なる人物が開元寺・蓮臺寺・顯德寺など諸寺の僧官に亡兒の追善供養を行うよう要請している。曹氏節度使の子が皇太子を稱することはあり得ないため、この人物はコータン皇帝の子であったと見てよい。970~990 年代にかけて他に太子大師と呼ぶべき候補者はおらず、譚氏や張・榮氏らの説 (太子大師=コータン太子) に従うならば、皇太子廣濟大師が本件の太子大師という可能性はある。かつ、張・榮氏 [1999 (2008, 294 頁)] によれば、10 世紀中葉にはコータン太子と沙州の陰氏女性との間に婚姻関係があったことが確認されるため、陰氏と姻戚関係にあるコータン出身の太子大師がリストの筆頭に置かれていても不自然ではあるまい。

<sup>58</sup>ただし、コータンでは直後に Viśa' Dharma が死去したらしく、翌 983 年には新たに Viśa' Samgrama 王が即位した [井之口 1960, 37 頁; 張・榮 1982 (1984 = 2008, 26-27, 36 頁)]。寡婦となったこの女性はそのために敦煌に歸郷したとも考えられる。また、7 行目の皇后に併記されている「都頭」とは、歸義軍政權側の官員ではなく、コータンから派遣された駐敦煌大使ないし外交使節の一員という可能性も浮上する。

<sup>59</sup>張・榮 1999 (2008, 299-300 頁)。P.3804(3) には天皇后 (議金の娘) の後に太子大師が「聖皇貴胤、天帝良苗」と莊嚴されている。また、コータン王が莫高窟に奉納した銀塔の銘文「于闐國王大師從德」とあり、從德が「大師」と名乗ったことが確認できる。

<sup>60</sup>沙・趙 2003, 49 頁。後周廣順三年 (953) の日付を持つ大谷 11003「佛說延壽命經」の奥書に、「府主太保及夫人、爲亡男太子早別王宮棄辭火宅、遂寫延壽命經四十三卷」と見える。この府主太保は節度使曹元忠であり、その子を太子と呼んでいることがわかる。

<sup>61</sup>圖版：『英藏敦煌』10, 150 頁、録文：『眞蹟釋録』4, 180 頁。

一方、沙・趙説だが、兩氏は太子大師＝コータン太子への反證として、太子大師が敦煌南方の紫亭鎮の副使・監使・都衛に出した帖文書の草稿、S.447v「太子大師告紫亭副使等帖」<sup>62</sup>を挙げ、敦煌の客分でしかないコータン太子が、歸義軍の軍官たちに對し帖を發することは不適當であると述べる。しかし、帖は官文書のみならず私文書としても使用可能であり、歸義軍期敦煌では官民を問わず多用された文書書式の1つである<sup>63</sup>。コータン太子という貴顯が地方官に對し下達形式の文書を用いたとしても不思議ではない。また、兩氏が挙げた史料のうち確實に曹氏男兒を太子と呼ぶことが確認できるものは、いずれも曹元忠が太保と號していた時代（950～955）の願文でかつ亡兒に對する呼稱である。ただし、沙・趙氏は取りあげていないが、曹元忠時代の漢文願文P.2726の冒頭で、曹氏一族を莊嚴する中で、大王（曹元忠、在位964～974年）、梁國夫人（涼國夫人翟氏）、夫人、公主、羅家・達家夫人、諸娘子に續けて太子大師への讚文があり、曹氏一族の中にも太子大師がいたことは確認される<sup>64</sup>。従って、本リストの太子大師をコータン太子もしくは曹氏太子のいずれに確定すべきか、現状では直接的な決め手は無い。

## 七、敦煌王の婚禮

それでは、この婚禮の新郎・新婦はいったい誰であろうか。また、先行研究ではほとんど觸れられなかったが、新婦「婢子」の解釋も問題とせねばなるまい。このような規模の婚禮を開催し得る「婢子」は下女や婢女の子ではありえず、尊長や貴人の側室・妾と理解するのが妥當であろう。實のところこれらの問題に對する直接的證據は不足しているが、可能性を挙げるとすれば、婿は當時の節度使曹延祿ではないだろうか。

まず、この婚禮は、參列者だけで700人以上が参加する大規模な催しであった。人口數萬程度のオアシス國家において、このような規模の婚禮を開くだけの經濟力や社會的影響力を持つ者は、節度使やその子弟、曹氏の姻族、或いは瓜州の實質的支配者であった慕容氏一族など、ごく一部の權勢者に限られるであろう。

次に、表1の姓氏別で見れば、組數は少ないものの、敦煌最大の大姓である張氏を抑えて曹姓の人間が一位を占めている。無論、リストには姓氏を明示していな

<sup>62</sup>圖版：『英藏敦煌』1, 193頁、録文：『英藏敦煌社會歷史文獻釋録』2, 330頁。なお、編者の郝春文氏は「太子大師」を東宮府に仕える太子三師の一つ「太子太師」（從一品）と読み替えるが、上述のようにこれは誤りである。本文書は紫亭鎮を襲撃した賊に關する報告だが、墨跡が薄く文字の大半は判讀できないため、詳細は不明である。

<sup>63</sup>中村1996, 145頁。帖の書式については赤木2007, 37-38頁を参照。

<sup>64</sup>圖版：『法藏敦煌』17, 378頁、42～45行目「若乃金枝玉葉、釋門其人、解講邊屍、儒門救盡。諸太子大師之得也。伏願冬月無虧、常談吼石之功、夏滿愍、永讚邊屍之德。爲太子」。

い人物も多いため、表1は絶対的な数値を示すものではないし、10世紀の敦煌を支配した曹氏一族が比較的多いのも当然かもしれぬが、100人を超える人数が参加するだけの関係が新婦側の陰氏との間にあったことは考慮に含めるべき要素であろう。

さらに、表2で示したように、参列者の約2割は歸義軍の官員であり、家族や技術者も含めれば半数近い人間が歸義軍政権と何らかの関係を持っていることになる。その中には都押衛・押衛・都頭といった牙軍の中核をなす側近集團や都知兵馬使など軍事司令官らの姿も見えており、このような婚禮に節度使一族が参加していても不思議ではあるまい。しかし上述のように、節度使自身や節度副使を務めた曹延瑞などその子弟の姿が一切見えておらず、このことは奇異に感じられる。そもそもこの榮親客目は賓客用のリストであり、當事者たる新郎については明記されていない。そこで、當然豫想されるがリストに載っていない人物、すなわち曹氏一族が候補として浮上するのである。

翻って曹氏一族の婚姻関係を見ると、上掲の曹氏系圖にも示したように、陰氏夫人を娶った人物は曹延祿をおいて他に知られていない。延祿の造營した榆林窟第35窟の甬道南壁には、彼自身の供養人像と題記「勅竭誠奉化功臣歸義軍節度瓜沙等州觀察處置管内營田押蕃落等使特進檢校太師兼中書令敦煌王譙郡開國公食邑一千七百戸曹延祿一心供養」とあり、延祿が敦煌王を名乗るのは984～1002年の間だから、この期間に造營されたことがわかる。一方の甬道北壁には、彼の3人の妻の供養人像と題記が描かれ、順に「大朝大于闐金玉國皇帝的子天公主」（第1身）、「勅受清河郡夫人慕容氏」（第2身）、「勅受武威郡夫人陰氏」（第3身）とある<sup>65</sup>。第1身のコータン公主は980年前後には延祿のもとに嫁いでおり、莫高窟第202窟、第449窟、天王堂などにしばしば延祿とペアで供養人像や題記が描かれているから、延祿の正妻とわかる<sup>66</sup>。側室の慕容氏夫人や陰氏夫人がいつ延祿と結婚したかは定かでないが、もし延祿と陰氏夫人の組み合わせが正しいとすれば、冒頭行は、「陰家出身の（敦煌王・曹延祿の）側室である女性の婚禮の参列者リスト」と解釋できよう。

## おわりに

以上本稿では、大英圖書館と中國國家圖書館とに別置されていた「甲子年榮親客目」を復元し、その内容を紹介した。本文書は、994年に催された婚禮の参加者数

<sup>65</sup> 『安西榆林窟』251頁。

<sup>66</sup> 榮1994, 115頁。

や主賓を確認するためのリストであり、参加者は敦煌在住者でかつ歸義軍政權の構成員及びその関係者が大半を占めていた。ただし、榮親客目と婚禮との具体的な関係や榮親客目の利用方法などについては、婚禮習俗や書儀に關して筆者の理解が不十分なところもあり、未解決の問題が多く残された。また、この婚禮が當時敦煌王を名乗っていた曹延祿のものであると推測したが、無論この婚禮に節度使が關與していたという明白な證據があるわけではなく、あくまで可能性の1つにすぎない。歸義軍時代官文書の多くは曹元忠～延祿時代に集中しているが、その中でもこれだけの人名・官稱號がまとまっている例は希有であり、本文書に見える參列者は、當時の歸義軍節度使政權の構造を知る有力な手がかりとなる。解決のためには、關係する同時代文書のみならず、元忠・延祿が造營した莫高窟・榆林窟に残された軍官たちの供養人題記などを総合的に見直す必要があるが、それは稿を改めて論じたい。

#### 略號・參考文獻 (ABC・五十音順)

TTD = *Tun-huang and Turfan Documents: Concerning Social and Economic History*, 5vols, Tokyo: The Toyo Bunko, 1978-2001.

『安西榆林窟』 = 張伯元『安西榆林窟』四川教育出版社, 1995.

『英藏敦煌』 = 『英藏敦煌文獻 (漢文佛經以外部分)』全14卷, 四川人民出版社, 1990-1995.

『英藏敦煌社會歷史文獻釋錄』 = 郝春文 (編)『英藏敦煌社會歷史文獻釋錄』既刊8卷, 科學出版社, 2001～

『俄藏敦煌』 = 『俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻』全17卷, 上海古籍出版社, 1992-2001.

『國家遺書』 = 任繼愈 (主編)『國家圖書館藏敦煌遺書』全146卷, 北京圖書館出版社, 2005-2012.

『供養人題記』 = 敦煌研究院 (編)『敦煌莫高窟供養人題記』文物出版社, 1986.

『識語集錄』 = 池田温 (編)『中國古代寫本識語集錄』東京大學東洋文化研究所, 1990.

『真蹟釋錄』 = 唐耕耦／陸宏基 (編)『敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄』全5卷, 書目文獻出版社, 1986-1990.

『籍帳』 = 池田温『中國古代籍帳研究——概觀・録文』東京大學出版會, 1979.

『敦煌學大辭典』 = 季羨林 (編)『敦煌學大辭典』上海辭書出版社, 1998.

- 『法藏敦煌』 = 『法藏敦煌西域文獻』全 34 卷, 上海古籍出版社, 1995-2005.
- Akagi Takatoshi. 2012. “The Genealogy of the Military Commanders of the Guiyijun from Cao Family,” In I. Popova and Liu Yi (eds.) *Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research* [敦煌學：第二個百年的研究視角與問題], St. Petersburg: Slavia Publishers, pp.8-13.
- Bazin, Louis. 1974. *Les calendriers turcs anciens et medievaux*, Lille: Université de Lille III.
- Giles, Lionel. 1957. *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London: The Trustees of the British Museum.
- Hamilton, James. 1986. *Manuscripts Ouïgours du IXe-Xe siècle de Touenhouang*, Paris: Peeters France.
- 1996 “On the Dating of the Old Turkish Manuscripts from Tunhuang,” In R. E. Emmerick et al. (eds.) *Turfan, Khotan und Dunhuang: Vorträge der Tagung “Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung”, veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12. 12. 1994)*, Berlin: Akademie Verlag, pp.135-145.
- Pulleyblank, Edwin George. 1954. “The Date of the Staël-Holstein Roll,” *Asia Major* n.s. 4, pp.90-97.
- Skjaervø, Prods Oktor. 2002. *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library: A Complete Catalogue with Texts and Translations*, London: British Library.
- 赤木崇敏 2007 「歸義軍時代敦煌オアシスの税草徴發と文書行政」『待兼山論叢』(史學篇) 41, 27-53 頁。
- 池田温 1965a 「唐朝氏族志の一考察——いわゆる敦煌名族志殘卷をめぐって」『北海道大學文學部紀要』13-2, 3-64 頁。
- 1965b 「八世紀初における敦煌の氏族」『東洋史研究』24-3, 273-297 頁。
- 伊藤美重子 1996 「敦煌の婚禮資料について」『富山大學人文學部紀要』24, 324-289 頁 (逆頁)。
- 井之口泰淳 1960 「ウテン語資料による Visá 王家の系譜と年代」『龍谷大學論集』364, 27-43 頁。
- 梅原郁 1985 『宋代官僚制度研究』(東洋史研究叢刊 37) 同朋舎。
- 榮新江 1986 「歸義軍及其與周辺民族的關係初探」『敦煌學輯刊』1986-2, 24-44 頁。



- 1994 「于闐王國與瓜沙曹氏」『敦煌研究』1994-2, 111-119 頁。
- 1996 『歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索』上海古籍出版社。
- 金子良太 1974 「敦煌出土張金山關係文書」『豐山學報』19, 118-109 頁 (逆頁)。
- 姜亮夫 1987 『敦煌學論文集』(成均樓論文輯第二種) 上海古籍出版社。
- 嚴耕望 1969 「唐代府州僚佐考」「唐代方鎮使府僚佐考」『唐史研究叢稿』新亞研究所, 103-236 頁。
- 吳麗娛 2002 『唐禮摭遺——中古書儀研究』商務印書館。
- 高國藩 1999 『敦煌俗文化學』(中華本土文化叢書) 上海三連書店。
- 沙武田·趙曉星 2003 「歸義軍時期敦煌文獻中的太子」『敦煌研究』2003-4, 45-51 頁。
- 蔡偉堂 1995 「敦煌壁畫中的《婚禮圖》探討」謝生保(編)『敦煌民族研究』甘肅人民出版社, 206-221 頁。
- 坂尻彰宏 2012 「杏雨書屋藏敦煌祕笈所收懸泉索什子致沙州阿耶狀」『杏雨』15, 374-389 頁。
- 周一良·趙和平 1995 『唐五代書儀研究』中國社會科學出版社。
- 周藤吉之 1962 『宋代經濟史研究』東京大學出版會。
- 譚蟬雪 1993 『敦煌婚姻文化』甘肅人民出版社。
- 張廣達·榮新江 1982 「關於唐末宋初闐國的國號, 年號及其王家世系問題」『敦煌吐魯番文獻研究論集』中華書局, 179-209 頁。
- 1984 “Les Noms du Royaume de Khotan,” In Michel Soymié (ed.), *Contributions aux études de Touen-Houang* 3, Paris: école Française d'Extrême-Orinet, pp.23-46, + 4pls.
- 1989 「關於敦煌出土于闐文獻的年代及其相關問題」『紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集』北京大學出版社, 284-306 頁。
- 1999 「十世紀于闐國的天壽年號及其相關問題」『歐亞學刊』1, 181-192 頁。
- 2008 『于闐史叢考(增訂本)』中華人民大學出版社。
- 陳菊霞 2009 「翟使君考」『敦煌研究』2009-5, 84-90 頁。
- 鄭炳林 1997 「唐五代敦煌手工業研究」鄭炳林(編)『敦煌歸義軍史專題研究』蘭州大學出版社, 239-274 頁。
- 鄭炳林·馮培紅 1997 「晚唐五代宋初歸義軍政權中都頭一職考辨」鄭炳林(編)『敦煌歸義軍史專題研究』蘭州大學出版社, 71-93 頁。

- 唐耕耦 1996 「敦煌研究拾遺補缺二則」『敦煌研究』1996-4, 113-119 頁。
- 1997 『敦煌寺院會計文書研究』新文豐出版。
- 土肥義和 1980 「歸義軍（唐後期・五代・宋初）時代」榎一雄（編）『講座敦煌 2 敦煌の歴史』大東出版社, 233-296 頁。
- 1992 「九・十世紀の敦煌莫高窟を支えた人々——敦煌研究院（編）『莫高窟供養人題記』の數量的分析」唐代史研究會（編）『中國の都市と農村』汲古書院, 425-446 頁。
- 中村裕一 1996 『唐代公文書研究』汲古書院。
- 馮培紅 1997 「晚唐五代宋初歸義軍武職軍將研究」鄭炳林（編）『敦煌歸義軍史專題研究』蘭州大學出版社, 94-178 頁。
- 2003a 「唐五代敦煌の營田與營田使考」鄭炳林（編）『敦煌歸義軍史專題研究續編』蘭州大學出版社, 245-262 頁。
- 2003b 「唐五代敦煌の河渠水利與水司管理機構初探」鄭炳林（編）『敦煌歸義軍史專題研究續編』蘭州大學出版社, 263-292 頁。
- 2003c 「唐五代歸義軍軍資庫司初探」鄭炳林（編）『敦煌歸義軍史專題研究續編』蘭州大學出版社, 293-306 頁。
- 2003d 「客司與歸義軍外交活動」鄭炳林（編）『敦煌歸義軍史專題研究續編』蘭州大學出版社, 307-325 頁。
- 藤枝晃 1942 「沙州歸義軍節度使始末（三）」『東方學報』（京都）13-1, 63-95 頁。
- 1943 「沙州歸義軍節度使始末（四）」『東方學報』（京都）13-2, 46-98 頁。
- 馬德 1997 『敦煌工匠史料』甘肅人民出版社。
- 森安孝夫 1980 「ウイグルと敦煌」榎一雄（編）『講座敦煌 2 敦煌の歴史』大東出版社, 297-338 頁。
- 山本孝子 2012 「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』6, 169-191 頁。
- 雷紹鋒 2000 『歸義軍賦役制度初探』洪葉文化。
- 劉安志 1998 「唐五代押牙（衙）考略」『魏晉南北朝隋唐史資料』16, 62-72 頁。
- 盧向前 1992 「關於歸義軍時期一份布紙破用歷的研究——試釋伯四六四〇背面文書」『敦煌吐魯番文書論稿』江西人民出版社, 97-170 頁。

（作者は大阪大學大學院文學研究科助教）

# 古代チベット帝國の敦煌支配と寺領

## —— Or.8210/S.2228 の検討を中心に

岩尾一史

### 1. 問題の所在

大英圖書館所藏のスタイン蒐集敦煌文書コレクション Or.8210 のうち、いわゆる S ナンバーを持つ文書は、そのほとんどが漢文文書である<sup>1</sup>。しかし実際には若干の他言語文書も含まれ、チベット文は合計 90 点ほど確認することができる。筆者は最近これらチベット文文書をカタログ化することに取り組み<sup>2</sup>、その過程で幾つかの重要な情報を含む文書を発見することができた<sup>3</sup>。本稿で取り上げる未発表のチベット文の土地訴訟文書一件もその一つである。敦煌出土チベット文文書において訴訟文書自體は珍しくないのだが、件の文書が他の訴訟文書に比してより重要なのは、チベットの敦煌支配體制に關する幾つかの新事実が言及されているからである。その點において、本文書はチベット期敦煌の支配體制を解明するための新史料と言い得る。そこで本稿では本文書を學界に紹介することを第一の目的とし、次にそこに現れる二、三の事柄、特に寺領とチベット政府との關係について簡単な分析を加えたい。

### 2. S.2228 の構造

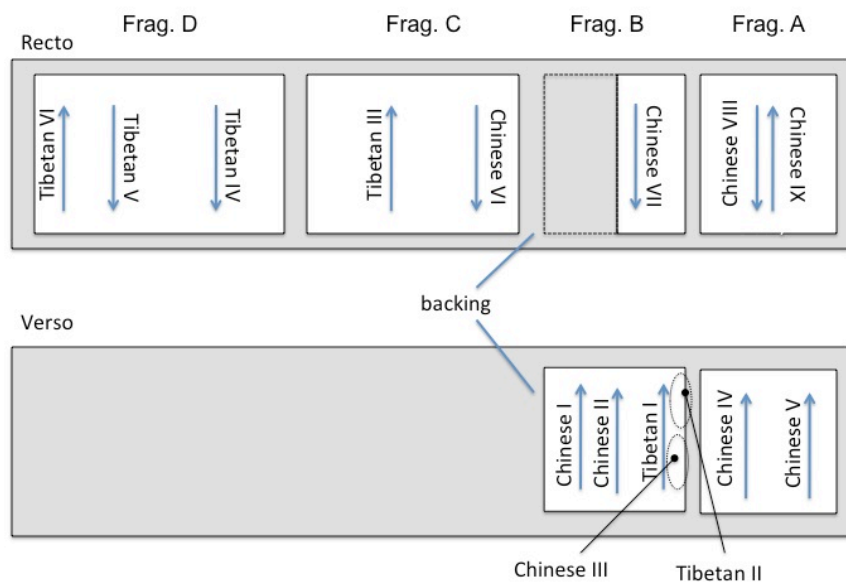
本稿の眼目は S.2228 に含まれる未発表のチベット語訴訟文書一件を紹介することにあるが、先ずは S.2228 自體について簡単に説明しておきたい。同文書は「夫

<sup>1</sup>なお S. は Stein の頭文字であるとしばしば説明されるが、誤解である。これについては Iwao *et al.* 2012 の Introduction: ix-x を参照されたい。なお、同 Introduction は van Schaik (The British Library) が主に執筆した。

<sup>2</sup>カタログは Iwao *et al.* 2012 として出版された。

<sup>3</sup>例えば、同コレクションには最古の古典チベット語史書『バシエ』斷片が含まれる。『バシエ』は 8 世紀後半のバ・セルナン作であると伝えられてきたが、傳世寫本では 12 世紀までしか遡ることができなかった。同斷片の発見によって、少なくとも 10 世紀頃には『バシエ』が存在したことが明らかになったのである。Cf. van Schaik and Iwao 2009、岩尾 2011a.

「丁修城記録」など一部が取り上げられてきたものの、実際に實見してみると複雑な構造を有していることがわかる。文書の構造は本稿の考察と関わるので、今ここに圖示する。



圖：S.2228 の構造

S.2228 は漢文、チベット文の文書數點が貼り合わされて一枚の卷子本状になっている。文書修復の段階で文字が無い部分には裏打ちが施されてしまったので、元の状態を完全に復元するのは難しいが、少なくとも現状における各テキストの位置関係は、付圖にまとめた通りである。含まれるテキストは以下の一覽表の通りである。なお、一覽表におけるローマ數字はそれぞれ上の圖に對應している。ローマ數字に(?)を付したものは、内容が未確定であることを示す。

- 漢文：合計 9 點。
  - I, II, IV(?), VI: 付曆
  - III(?), V: 契約
  - VII, IX: 「夫丁修城記録」(藤枝 1961: 148-50、唐・陸 1986-90: vol.2, 403)
  - VIII: 「辰年巳年麥布酒付曆」(唐・陸 1986-90: vol.3, 149)
- チベット文：合計 6 點。

- I, IV, V, VI: 契約 (Takeuchi 1995: 309-16)
- II: 漢文契約文書のサイン?
- III: 土地訴訟文書。本稿で扱う文書。

一見して分かる通り、文書の大半が貸付リストと契約文書であり、特にチベット文の契約については Takeuchi 1995 に詳細な研究がある<sup>4</sup>。ただし本稿の考察の対象となる Tibetan III (Recto, Frag. C) については、Takeuchi 1995: 309, n.3 ではその存在に言及はあるものの、テキスト自體が紹介されることはなかった。したがって、本文書の學界への紹介は本稿が最初ということになる。便宜上、本稿では件の文書を假に S.2228 T.III と呼ぶことにする。なお、Frag. C には Tibetan III と Chinese VI の両方が記されるが、両者は個別のテキストであり関係はない<sup>5</sup>。

### 3. テキスト

次に、S.2228 T.III のローマ字轉寫、翻譯および最小限の語釋を提示する。

#### a. ローマ字轉寫

(1) / sngun cang de lig gis / yur ba de yir nas / 'tshal zhing dang / shing [. . .]  
 .] (2) khang khyim / lha ris la yon du phul nas / / shing ra lha ris la bsnan de  
 / phyag sbal du / (3) yang 'dris / / phyag rgya yang 'chang du stsal pha las /  
 / byi ba lo la 'brog zhing mkhos (4) bgyis pa'i tshe / / sgo sgo nas / zhing yon  
 du phul ba'i rnam / / sla blar bsduste (5) 'bangs kyi rkya zhing / du stsal pa'i  
 tshe / de lig gi yon du phul ba'i shing ra'i sa (6) lha ris myi dbang bar gyur nas  
 / / cang klu 'dus kyi rkya zhing du stsal nas / / lha ris (7) kyis / klu 'dus la  
 zhing skyin stsal cing / shing ra lha ris dbang bar thams / (8) zhing skyin myi  
 'tsal na / / shing rnam / lha ris dbang ba las / / klu 'dus kyi (9) shing yang  
 kho na dbang bar snyad btagste / na ning / blon khong bzher la stsogs pa'i (10)  
 spyang ngar / mchid shags su 'tsal nas / / lha ris dbang bar chad nas / / sbyang  
 (11) te / bcad pa'i gzhi yang to dog la mchis / / bdag cag gis / bde blon zhang  
 (12) legs bzang la gsol te / lha ris stsol chig par gtad pa yang mchis / sngar (13)

<sup>4</sup>契約を含む文書群の詳細については Iwao *et al.* 2012: text 18 を参照されたい。

<sup>5</sup>Chinese VI は黄麻の貸付リスト 2 行であり、チベット文の餘白に記された、明らかに無関係のテキストである。

bcad pa dang / gtad las 'byung ba bzhin du lha ris stsal par chi gnang // (14)  
 'brog zhing mkhos mdzad pa'i rtsis mgo dang / sho tshigs las // zhing 'brog  
 (15) lta bu ni / sgo sgos yon du phul ba dang / btshongs pha dang / ji ltar song  
 ba // yang (16) rung ste thog pa'i bdag po dbang / bdag pos rab chad na / blar  
 bzhes so zhes (17) 'byungste / de lig gis sgo'i shing ra yon du phul ba'i sar blar  
 bzhes // (18) par baste / shing lha ris dbang ba'i steng du / shing / dge 'dun  
 [gyi (/gyis)] bskyed chi (19) bzungste / mchis pa lags na / dkon mchog gsum  
 gyi ris su mnga' / ba' / (20) snyan ca yang myi bsnor zhes ba / 'byung bzhin /  
 du gchad par gsol / (21) de lig gis yon du ma phul bar brkus na yang bka' shos  
 / lan du med (22) bkhumste / lha ris dbang na / de las bkas gchad par gsol //

## b. 翻譯

(1) 以前、張デリクは、第一渠 (yur ba de yir) にある請田 (? 'tshal zhing)・柵地・(2) 家屋を寺領 (lha ris) に布施として献上した。柵地は寺領に加えられ、文書庫 (phyag sbal) に (3) も【記録を】記してあり、有公印文書も保管用として賜った。

しかし、子年に牧群と農地の畫定 (4) がなされたとき、各戸から布施として献上した土地を、再びお上に集約して、(5) 民の農耕地 (rkya zhing) として與えた。そのとき、デリクが布施として献上した柵地の場所は、(6) 寺領に所有権がなくなり、【お上から】張ルドゥーの農耕地として【ルドゥーに】與えられた。

しかし、寺領 (7) はルドゥーから土地を借り上げ、柵地【自體】は寺領が所有すると取り決めた (thams)。 (8) 土地の借り上げを行わなくても (lit. 行わなければ)、柵地等は寺領が所有するのである。しかしルドゥーは、(9) 柵地もまた【彼が】所有すべきである、と難癖をつけた。

去年、論コンシェルたちの (10) 御前にて、文書での反論 (mchid shags) で争って、【柵地は】寺領が所有すべきだと決定した。【論コンシェルが】精査して (11) 決定したその根據 (gzhi) も都督のところにある。

我々は、デカムの大臣である尚 (12) レクザンに申し上げて、「寺領に與えよ」という認可 (gtad pa) もいただいている。そこで、先の (13) 決定と、認可書にあるように、【柵地を】寺領に賜るようどうかお願いします。

(14) 牧群と農地の畫定を行ったときの取り決め (rtsis mgo) と、サイコロ【占い】の言葉によれば【次のようである。】

【取り決めによると】「農地と牧群 (15) については、各戸が布施として献上したものや賣り拂ったものやどのようなものでも (16)、最初の持ち主が所有する。持ち主が家系断絶したら、お上が (lit. において) 受け取る (blar bzhes)」、

と (17) ある。【張】デリクが戸の柵地を布施として献上した、その土地については、お上が受け取 (18) ったのであるけれども、柵地は寺領 (lha ris) が所有していた上に、僧團が利益を全て (19) 得ていたのでありますれば、

「三寶の領域にあるものは (20) 耳飾りほどのものでも冒されない。」

と言われるとおりに、【寺領の所有地として】處分されるよう申請します。

(21) 【張】デリクは布施として献上したのではなく【寺領が】略奪したのかどうかについても、サイコロ【占い】の結果 (lit. お言葉) で、【サイコロの】回答に「否」と出た (22) 。

【結論としては】寺領が所有すべきなので、それにもとづきご命令にて決定くださるよう、申請します。

### c. 語釋

- (1) **cang de lig:** cang は漢人姓の「張」(Takeuchi 1995: 130) に當る。de lig は明らかに漢人名の音寫である。あるいは「大力」と復元できるか。
- (1) **yur ba de yir:** yur ba は「渠」の意味。de yir は漢語「第一」の音寫だろう。これは東河水系に屬する第一渠に他ならない (李 1996: 128-129)。
- (1) **'tshal zhing:** 字義通りには「求める土地」である。均田制下における土地区分の一である請田の透寫語だろうか。張デリクが唐朝の支配下において得ていた請田のことかもしれない。
- (5) **rkya zhing:** 字義通りには「キヤの土地」である。キヤという語は土地の廣さの單位であると同時に徵稅單位として使用された。徵稅義務を有する人々を指して「キヤに屬する」(rkya la gtogs pa: P.t.1071; rkyar sbyar: P.t.1078bis) と稱した。「キヤの土地」と呼ばれる土地は、少なくとも敦煌においては農地を指すようだ。そこで、今は農耕地と譯した。キヤについての詳細は岩尾 2007b、Iwao 2010 を参照されたい。
- (7) **thams:** thams = 'thams と解釋し、さらに『藏漢』(1227) の'thams pa 「相談して決める」(gtam chad byed pa)、「議定、談決」を採用した。

- (10) **sbyang**: 動詞 sbyong ‘to study’ の完了形か。ここでは「精査する」と解釋した。
- (10) **mchid shags**: 「反論文書」。mchid「文書、書かれた言葉」と shags「反論」の複合語。寺側が反論文書を出すのであるから、張ルドゥー側が先に訴えたことがわかる。
- (11) **bde blon**: デカム (bde gams) の大臣。デカムはチベット支配下の河西回廊を含む廣域を管轄した行政機構である。詳細については Richardson 1998 (1990) を参照されたい。
- (12) **gtad**: 動詞 gtod の完了形。gtod pa には「交付、委託」の意味がある (『藏漢』1050)。公文書の末尾にしばしば現れる定型文「某の私印の元に交付して (... gi sug rgya 'og nas gthad de)」という場合、gtad は「交付」の意味でも解釋できそう。ただし、他の用例の中には、「交付する」では解釋しきれないこともある。例えば、P.t.1083, 1.6 には「萬戸の中で良縁を求めるように、gtad するようにどうぞ御願います」(khri sde'I nang du dga' gnyen 'tshal bar / gthad du ci gngang)、同文書 1.7 には「【沙州漢人は】良家の子息のように、公印と gtad を得て、【チベット人は】毛ほども (?) 彼らを保持することを許さない。」(bu bzangs lta bur phyag rgya dang gthad thogs the/ spus 'dzin du ni myi gngang / /) とある。また、M.I.i.23, ll.4-7 に「ツェルチ【軍管區】のトンキャブに所屬部を換えることは許され、公印によっても gthad された。(中略) ツェルチの將軍と御目付に gthad して下さるようお願いします。」(tshal byi mthong khyab du sde spo bar gngang ste / phyag rgyas gthad nas / / (中略) tshal byi dmag pon dang / spyang la gthad par chi gngang) とある。あるいは gtad は「決定や命令を認可する」、「(命令の) 認可書」という意味かもしれない。
- (14) **sho tshigs**: 「サイコロ【占い】の言葉」。サイコロ占いの結果である。チベット帝國は高度な法律體系を有していたが、一方で Dotson 2007 が紹介したチベット語文書 IOL Tib J 740 は、サイコロ占いがチベットの政治・法律にとって重要な位置を占めていたことを示唆する。IOL Tib J 740 はサイコロ占いの卦と、係争を占いで決着した事例集から構成されている。文書内容によると、サイコロ占いの卦は何年かに一度中央チベットで決定され、全國に配布され、そして法律や契約の規定を超えた事例が出た場合にサイコロ占いをすることになっていた。
- (16) **blar bzhes**: この表現は古チベット文碑文にも現れ、Richardson (1985: 172) は ‘resume (by the king)’ と譯す。Richardson 譯に従う。



#### d. 内容

S.2228 T. IIIは土地争いの訴状である。最後に印やサインがないことからすると、草稿であると考えられる。原告は敦煌の佛寺であり、被告は張ルドゥーなる人物である。提出先は明記されていない。

訴訟にいたる経緯は次の通りである。元來は張デリクなる人物が問題の土地を領有していたが、ある時期に全て寺に寄進した。しかしチベット政府が子年に行った土地畫定の際、寺所有の土地も含めて全てチベット政府が回収し、人民に再分配してしまい、元の張デリクの土地は、張ルドゥーに分配されてしまった。

そこで寺側は張ルドゥーと獨自に交渉し、張ルドゥーから問題の土地を借り上げると同時に、土地に附屬する柵地は寺側が領有する、と取り決めたのである。この取り決めによって柵地は寺側に領有権が移った。そこで寺側は土地を借りなくても、柵地は寺のものだと主張したのである。張ルドゥーはもちろんこれに反対し、柵地が係争のたねとなった。

本訴状が作成される一年前、論コンシェルなる人物のところで裁判が行われ、柵地は寺領が所有すべきだと決まった。これらの判断に至った根拠は敦煌の都督のところに保存された。

次に、寺側は当時チベット支配下にあった河西回廊全體を管轄していた行政区「デカム」の大臣である尚レクザンにも伺いを立てており、柵地は寺に與えよ、という命令を受け取っている。

さらに、敦煌において牧群・農地の畫定を行ったときの取り決め (rtsis mgo) によると、布施として献上したり賣ったものに関しては、最初の持ち主が権利を有するということになっていた。この場合の「最初の持ち主」とは、文脈からみると土地區畫が行われた時點での持ち主のこのようだ。そうすると、最初の持ち主は寺である。

最後に、張デリクが献上せず實際には寺側が強奪したのではないかという疑念について、サイコロ占いによって信憑性が確認され、疑念は否定された。

本文書には土地畫定やサイコロ占いなどの興味深い内容が含まれており、チベットの支配體制の實態を解明する上で重要史料である。しかしそれらの検討は別稿にゆずり、本稿では原告である寺と寺領について特に考察したい。

### 3. 原告の寺について

本文書にはどういった理由からか、原告であるはずの寺名が記されていない。しかし、S.2228に含まれる各テキストを考慮すると、一定の推測ができるようだ。

Takeuchi (1995: 309) は次のような指摘をしている。まず、S.2228 には都合 4 件のチベット文契約文書草稿が含まれるが、そのうち 3 件 (Tibetan I, IV, V) が亥年の紀年を、残り 1 件 (Tibetan VI) がその前年の戌年の紀年をもつ。さらに I と VI には、cang leng hyen なる僧が現れ、この名前は「張靈顯」と復元できる。この leng hyen は、契約文書の P.t.1297 pièce 5 に現れる cang ban de leng hyen 「張氏の僧靈顯」とおそらくは同一人物である。一方で、P.t.1297 pièce 1 には、weng shi'u si'i dge skos 「永壽寺の僧侶」 や ban de leng hyen 「僧靈顯」が現れる。なお、P.t.1297 も S.2228 と同様に幾つかの文書が貼り付がれてできた文書であり<sup>6</sup>、明らかに永壽寺関係文書を集めたものである。以上が、Takeuchi 1995 による指摘である。

では、S.2228 も同様に永壽寺関係の文書を集成したものなのだろうか。この点に関しては、「夫丁修城文書」は明らかに永壽寺とは無関係であるし、その他の漢語文書も永壽寺と関係があるかどうかは分からない。しかし、少なくともそのうちのチベット文契約文書に関しては、4 件とも近接する紀年をもち、うち 2 件には永壽寺の僧が現れる。このことからみて、S.2228 の一部が全て永壽寺に關係する可能性は高いとみてよいのではないかと筆者は考える。さらに注目すべきは、チベット語契約文書 4 件が全て契約草稿であり、そして S.2228 T.III もやはり草稿であることである。すると、契約 4 点と S.2228 T.III とをあわせて、5 件は全て出處を同じくする草稿群であるという見方も可能である。もしこの見方が正しいとするならば、この草稿群は全て永壽寺を出處とするということになる。そうすると、原告の寺は永壽寺であるということになる。

#### 4. 子年の土地畫定と寺領

本文書において筆者の興味を惹いたのが、子年の土地畫定に関する言及と、土地畫定と寺領との關係である。文中には、

子年に牧群と農地の畫定がなされたとき、各戸から【寺領に】布施として献上した土地を、再びお上に集約して、民の農耕地として與えた。

とある。子年の畫定 (mkhos) は、土地訴訟文書 P.t.1078bis にも次のように現れる。

「我〔々、王ゴーコン兄弟は〕かつて、中國【支配】の時から皆和渠に居た。その後、子年に沙州【漢】人をキャ (徵稅單位) に屬させ、土地

<sup>6</sup>P.t.1297 については Takeuchi 1995: 153-154 を参照されたい。

畫定をなさった (zhing mkhos m[dzad]) . . . 。農耕地として得、以前の土地畫定のとおりに確かに耕していた。」(P.t.1078bis, 第 6-8 行、岩尾 2006: 6)

舊稿(岩尾 2006: 15)では、この子年(796年か808年)のときに農地の畫定が行われたとしたが、本文書の記述から、實は農地と同時に牧群についても畫定作業が行われたことが判明する。なお、この畫定作業の後、土地は農耕地(rkya zhing)、樹林地(zhugs zhing. lit. 「松林」)、荒地(phong zhing)の三つに區分され、そして農民一口につき一ドル(突 = dor = 十畝)の割合で土地が配分され、そこからドル税(突税)が徴収されたのである<sup>7</sup>。

さて、本文書の記述によると、張デリクは子年の土地區畫よりも先に、自分の土地を寺に寄進していたようである。この動機がどの邊にあったのか文書自體には記されていないが、おそらくのところはチベット政府に土地を回収されることを避けたということなのであろう。土地と同時に自らも寺に屬するということにすれば、少なくともそれまでの土地を奪われることはなかろうと踏んだのであろう。

チベットの支配最初期において寺領を避難所のように使うといったことは他に例がある。S.3873「索淇牒文」第3-7行には次のようにある。

- (3) [. . .] 兩所水磴、菌田家客、施入 [. . .]
- (4) [. . .] 供養三寶、不絶願心、[. . .]
- (5) [. . .] 其磴是時被殿下其 [. . .]
- (6) [. . .] 日出賣、與報恩寺 [. . .]
- (7) [. . .] 五十餘載(後 略)

竺沙(2002: 463-4)は、「索家の水磴二所、菌田、家客を報恩寺に施入したこと、その後五十餘載を経ていることが読み取れる。(中略)牒文に記された水磴等の施入の年はそれより五十餘年前すなわち吐蕃支配初期のことである」とみる。チベット支配期の初期に索家が報恩寺に水磴等を寄進した動機も、おそらくは同じようなところにあつたのであろう。

しかしこのような敦煌漢人たちの豫防策は徒勞に終わることになった。本文書第4-5行によれば、布施として獻上した土地は「再びお上に集約して、民の農耕地として與えた」とあるから、寺領に新たに入った土地については一旦政府の元に召し上げられ、その後に農民に再分配されたのである。

<sup>7</sup>畫定作業から農耕地の分配にいたる過程に関しては、岩尾 2006: 13-14 も参照されたい。また突税については姜 1984、楊 1986、池田 1990 を参照されたい。

このようにして確立された寺の領分であるが、その後においてもチベット政府は寺の財産を管轄していたらしきことが幾つかの史料から分かる。例えば、P.t.1079の第4-5行に次のようにある。

「【末年（839? 山口 1982: 5）】瓜州軍管區の會議がツェクペウに招集された際の冬、デカム（?）の寺領・財務を監査し、健全化（?）することに決定したのち」<sup>8</sup>

また、敦煌チベット語文書 P.t.997 は瓜州榆林窟寺院に屬する寺の財産簿であるが、提出先は軍管區の長（ru pon）であるから（同文書第9-10行）、やはり寺領は政府により管轄されていた證左とみることもできよう。

ただし問題は、このようなチベット政府の寺の財産管轄がどの程度のものであったかということである。この点については、S.2228 T.III 第19-20行に「三寶において領有されるものは耳飾りほどのものでも冒されない。」とあることをそのまま受け取るとすると、寺側は政府に對して獨立財産權を有していたようだ。すると、チベット政府の寺の財産管轄はあくまで監査のみであって、寺側から何らかの徴収を行うなどということはなかった可能性が高い。

それどころか、チベット支配期の敦煌では、寺院で行われる齋會の費用は税で賄われていた（岩尾 2011b: 51-52）。また、敦煌に置かれた漢人軍千戸部のゴースル千戸部が組織的に、そしておそらく強制的に佛教教團への寄進リストに組み込まれていたのである（岩尾 2007a: 176-182）。この2例が示唆するのは、チベット政府はチベット支配下敦煌の佛教教團から税を徴収するどころか、逆に運営のために税をつぎ込んでいたということである。この佛教優遇は敦煌の特殊状況というよりは、むしろチベット帝國全土で同じような状況であった可能性が高い。政府の庇護の下、經濟的に恵まれた佛教教團が臺頭したのはまた當然であり、逆にこのことがチベット帝國の財政狀況を壓迫したこともまた容易に想像できるのであるが、この事については、本稿の趣旨とずれるので、今は措く<sup>9</sup>。

さて最後に言及したいのが、寺に屬する寺戸と呼ばれる人々についてである。堀（1975: 340）はこれら寺戸について「寺戸はそれぞれの寺院に屬するとともに、それを通じて敦煌の教團全體の統制をもうけ、一般の民衆と身分的に區別された農奴であって、かれらは一應自己の經營をももちながら、寺院の直營地の農耕や牧畜、その他の雜多な賦役に動員された」と説明する。

<sup>8</sup>P.t.1079の譯については、山口 1982: 2-5を参照されたい。原文の該當箇所は以下の通りである。kva cu khrom kyi 'dun sa / tsheg pe'ur bstus pa'I lan gyi dgun / bde gams gyI lha ris khab so bzlug cIng thang gdab par chad nas /

<sup>9</sup>9世紀前半におけるチベットの佛教優遇と財政との關係については別稿で論じたい。

チベット語で lha 'bangs と呼ばれた寺戸たちは寺院に属していたのであるが、興味深いのは、チベット支配が終わった 848 年以降、チベットの寺戸のうち一部は解放され、残りは「常住百姓」と呼ばれる寺院所屬民になったということである<sup>10</sup>。張議潮死後の張氏時代に發布された『寺院に對する常住安堵狀』には次のようにある。

「寺院の内外の舍宅、莊田は信者の佛に對する信心から施入して、以て僧たちの食に充てんがためのものである。また寺院所隸のすべての戸口、家人 [寺院に隸屬せる奴隸] は檀家がその寺院に獻納し、寺院の永代の使役に充てんがためのものである。(中略) 而して、これらを「常住」と名付けて、これに關する一切のことは、萬事舊例に従ひ、山のごとく決して改移してはならないものである。」(P.ch.2187.3, 第 5-8 行。和譯は藤枝 1943: 259, n.250 より引用)<sup>11</sup>

「萬事舊例に従って」規定された常住百姓の身分とは、チベットの寺戸のことに相違ない。このことは、チベット支配時代にみられた寺領の獨立財産權が、そのまま後の歸義軍期へも繼承されたことを示唆するのである。

## 5. むすびと展望

本稿では、S.2228 のうち未發表のチベット文土地訴訟文書一件を紹介し、譯注を提供した上で、S.2228 に現れる寺領について簡単な分析を加えた。本稿で検討した事柄はより大きな問題を内包しており、更なる考察が必要である。少なくとも、今後の課題としてあげられるのは、敦煌における寺領と世俗權力との關係について漢語、チベット語史料の雙方から検討すること、そして何よりも中央チベットにおける寺領の問題について検討することであろう。ただしこれらの問題をただちにここで扱うことは紙幅上の問題からも困難である。本稿では新史料 S.2228 Tib.III を紹介し、そこに現れる若干の重要事項について言及するにとどめた次第である。残る問題については、以って今後の課題としたい。

<sup>10</sup> 寺戸に關しては、竺沙 2002(1961)、堀 1975: 340-360、堀 1980、北原 1980、姜 1987 等を参照されたい。

<sup>11</sup> 原文の該當箇所は以下の通り。「(5) (前略) 内外舍 (6) 宅莊田、因乃信心施入、用爲僧飯資糧。應是戸口家人、壇越將持奉獻、永 (7) 充寺舍居業、(中略)。(8) 號曰常住、事件一依舊例、如山更不改移」。また、唐・陸 1986-90: vol.4, 158 に録文がある。

## 参考文献

- 池田 1990 池田温「敦煌における土地税役制をめぐって——九世紀を中心として」唐代史研究会(編)『東アジア古文書の史的研究』刀水書房、東京: 46-70.
- 岩尾 2006 岩尾一史「Pelliot tibétain 1078bis よりみた吐蕃の土地區畫」『日本敦煌學論叢』1: 1-26.
- 2007a 岩尾一史「チベット支配下敦煌の納入寄進用リスト—IOL Tib J 575、1357 (A) (B) の紹介—」『敦煌寫本研究年報』創刊號:165-189.
- 2007b 岩尾一史「キヤ制 (rkya) の研究序説—古代チベット帝國の社會制度—」『東方學』第 113: 118-103 (逆頁)
- 2011a 岩尾一史「チベット語文獻『バシエ』研究の最前線」『史林』第 94 卷 1 號: 186-200.
- 2011b 岩尾一史「古代チベット帝國支配下の敦煌における穀物倉會計: S.10647 + Pelliot tib é tain 1111 の紹介」『内陸アジア言語の研究』XXVI: 39-74.
- 北原 1980 北原薫「晚唐五代の敦煌寺院經濟」『講座敦煌 3: 敦煌の社會』大東出版、東京: 371-456.
- 姜 1984 姜伯勤「突地考」『敦煌學輯刊』1984-1: 10-18.
- 1987 姜伯勤『唐五代敦煌寺戶制度』中華書局、北京
- 『藏漢』張怡蓀(主編)『藏漢大辭典』*Bod rgya tshig mdzod chen mo*、全 2 卷、民族出版社、北京 (1984)
- 竺沙 2002(1961) 竺沙雅章「敦煌の寺戶について」『増訂版 中國佛教社會史研究』朋友書店、京都: 427-476. 初出『史林』44-5 (1961).
- 唐・陸 1986-90 唐耕耦・陸宏基(編)『敦煌社會經濟文獻真蹟釋録』全 5 卷、全國圖書館文獻縮微複製中心・古佚小説會、北京.
- 藤枝 1943 藤枝晃「沙州歸義軍節度使始末」(四・完)『東方學報』13-2: 48-98.
- 1961 藤枝晃「吐蕃支配期の敦煌」『東方學報』31: 145-195.
- 堀 1975 堀敏一『均田制の研究』岩波書店、東京.
- 1980 堀敏一「敦煌社會の變質」『講座敦煌 3: 敦煌の社會』大東出版、東京: 371-456.
- 山口 1982 山口瑞鳳「漢人及び通類人による沙州吐蕃軍團編成の時期」『東京大學文學部文化交流研究施設研究紀要』4: 1-21

- 楊 1986 楊際平「吐蕃時期沙州社會經濟研究」韓國磐（主編）『敦煌吐魯番出土經濟文書研究』廈門大學出版社、廈門：357-413.
- 李 1996 李正宇『敦煌史地新論』新文豐出版公司、臺北.
- Dotson 2007 Dotson, B., “Divination and law in the Tibetan Empire: the role of dice in the legislation of loans, interest, marital law and troop conscription,” in: M. Kapstein and B. Dotson (eds.), *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, E. J. Brill, Leiden/Boston: 3-77.
- Iwao 2010 Iwao Kazushi, “An analysis of the term *rkya* in the context of the social of system of the Old Tibetan Empire,” *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko*, No. 67: 89-108.
- Iwao *et al.* 2012 Iwao Kazushi, van Schaik, Sam and Takeuchi Tsuguhito, *Old Tibetan Texts in The Stein Collection Or.8210: Studies in Old Tibetan Texts from Central Asia, vol. 1 (Studia Tibetica No.45)*, Toyo Bunko, Tokyo.
- Richardson 1985 Richardson, H. E., *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, Royal Asiatic Society, London.
- 1998 (1990) Richardson, H. E., “The province of the Bde-blon of the Tibetan empire, eighth to ninth centuries,” in M. Aris (ed.), *High Peaks, Pure Earth*, London: 167-176. 初出: in Paulo Daffins (ed.), *Indo-Sino-Tibetica: Studi in onore di Luciano Petech*, Roma: 305-315.
- van Schaik and Iwao 2009 van Schaik, Sam and Iwao Kazushi, “Fragments of *The Testament of Ba* from Dunhuang,” *Journal of American Oriental Society*, 128.3: 477-488.
- Takeuchi 1995 Takeuchi Tsuguhito, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo shuppan, Tokyo.

(作者は神戸市外國語大學客員研究員・非常勤講師)





# ハコを用いた封緘方法

## ——敦煌書儀による一考察

山本孝子

### はじめに

唐五代期、書札禮全般に關する禮儀作法指南書として、「書儀」が盛んに編纂されていた。その中には書簡の模範文が多く収録され、その言葉遣いはいうまでもなく、字體や平出闕字、料紙、封緘の方法、封題の書き方<sup>1</sup>、書簡を送る時機についても、禮を失することのないよう、規範となる文例や細やかな注釋により示されている。とりわけ封緘方法については、書儀の中でしばしば圖解とともに詳しく説明がなされる。封緘に使用する材料によって、紙の場合と木製のハコの場合の大きく二種類に分類されるが、その封の方法や様式にはそれぞれ性格の相異がある。前者については、敦煌文獻中に實際に利用された書簡の包み紙が残されており、書儀と比較しながら立體的に復元する試みもなされている<sup>2</sup>。一方、後者については紙製の文書（書簡）に限らず、それ以外の物品の運搬（あるいは保管）容器としても使用されるが<sup>3</sup>、例が少なくこれまでほとんど注意が向けられてこなかった。しかし、どのような場合に紙ではなく木を採用するのか、どのように封をするのか、その具體像を描くことは當時の書札禮を正確に把握するためにも不可欠である。よって、今回はその初歩的試みとして、書儀に見られるハコの使用情況について確認するとともに、ハコの大きさや材質、封の仕方などについて、史料をもとにまとめて覺書としたい。またハコを封緘する際に用いられる「全」字に關しても併せて考察を加える。

<sup>1</sup>封題は、いわゆる書簡の宛名書きの部分である。しかし、實際には受信者だけでなく發信者に關する情報も含めて一つの書式を爲しており、“名”ではなく親族呼稱や官職名が用いられることもある。よって、宛名と呼ぶことは必ずしも適當ではないため、本稿では書儀原文に見られる「封題」或いは「題書」という語をそのまま用いることとする。

<sup>2</sup> [赤木 2005]、[王・王 2011]

<sup>3</sup> 慧琳『一切經音義』卷第四「大般若波羅蜜多經第三百九十九卷」「一函 霞緘反。『字書』：盛書、盛物也。今人函書、表函等是也。」（『大正新修大藏經』第五十四卷、332 頁中）

## 1. 敦煌書儀に見るハコ

敦煌書儀の中で、書簡などを入れる容器としてのハコには「函」の文字が当てられる。書儀に収録される各種書簡文のうち、「函」を用いて封緘することが求められているのは、上表文と婚禮の儀式に關するものに限られる。まずは該當箇所を、やや長くなるが書儀より引用し、順にその内容について確認する。なお、書儀では併せて、函書授受にかかる禮儀作法についても詳しく記述されている例があるが<sup>4</sup>、ここでは、書簡などを「函」に納め、封緘し、宛先を記すという發送準備、送付方法に關わる部分のみを取り上げることとし、書簡の模範文も省略する。

※引用文中、小字で組んだ箇所は原寫本における註釋部分である（以下本稿引用文すべて同様）。

※底本とした寫本の文書番號を附すが、他本により文字を改めたり、或いは補った箇所についても特に必要のない限り註記していない<sup>5</sup>。

### 1.1. 表

#### (A) P.3900 「(擬) 書儀」(則天武后期)

「牋表第二・慶正冬表」

題函面云、「某官臣姓名上表。」函側右畔題云「謹上京神都門下」。已下表頭尾題函竝與此同。其有表進者、緘封訖、印蠟上、其行軍頭出使無印者蠟封上全字、其□官及使人在□(外?)應奏事者、但修狀進具牒(?)如前。

#### (B) S.6537v14 鄭餘慶撰「大唐新定吉凶書儀一部并序」(元和期)

「諸色牋表第五」

封表極式

題[表(?)]極式

某道節度觀察刺史陞(階)勳封姓名錄(?)上中書省館奏事。右表寫子(了)、即窠(?)訖、從後緊卷至頭、勿令心空、則著一色紙直封題訖、入函、[函]用黃楊木爲之。絢(?)表紙數多少、遣之訖、安表內(納)函中、三道絃(線)縛面上、則繫定、以白臘填之、火灸、刀子削平。當心書全字。依此樣封題訖、則著一片蓋板、重三道縛之、以防磨損。并四方館牒一時入氈袋、布裹封題發遣。

<sup>4</sup>婚禮の次第と作法については、[伊藤 1996] に詳しい。特に本稿と關連するのは 314-307 頁、II (2) ①結納(納徴と函儀)。

<sup>5</sup>各書儀の異寫本については [山本 2011] 227 頁の表を、校訂テキストは [趙 1993] を参照。

### 上四方館牒式

外官毎上表、皆牒上四方館。勅某道某州牒上四方館。如上袋 [太子] 即云牒上右春坊、表函壹封印全、爲某事牒、前件表牋函印全、遞至上都四方館、請准式引進者。謹録上。謹牒 某年月日典 本司典姓名封 刺史觀察使銜陞 (階) 名封。轉牒式

勅某道節度使觀察等使、轉牒上都已來路 (?) 表、次館驛表函壹封印全、爲某事牒、前件表函印全。上都四方館牒在氈袋内。今遞至上都、伏請准式送上四方館、不得晷刻停留者、送上紇 (?)、所 (?) 遞此牒、迴者事須轉牒上都已來、路沿 (?) 州懸 (縣) 館驛者、謹牒。 某年月日典。本 [司] 典姓名牒。

この中で記述の詳しい (B) 「題 [表?] 極式」に基づき、表を送る際に必要なことをまとめると、

- (1) 書簡を後ろから前に向かってきつく巻く (このとき中心部に空洞が出来てはならない)
- (2) 一色の紙で「直封」<sup>6</sup>にする
- (3) 函は黄楊 (ツゲ) で作る
- (4) 紙数を記す
- (5) 表を入れた函は三本のヒモで縛る
- (6) 封には白いロウを用い、「全」の字を記す
- (7) さらに汚損防止のため、蓋板で覆い、さらに三本のヒモで縛る
- (8) 四方館でまとめて毛氈の袋に入れ、布で包んで封題を記してから發送する

(A)、(B) 「題 [表?] 極式」「上四方館牒式」「轉牒式」封題 (題書) の書き方はそれぞれに異なるものの、封緘の方法については共通点が見られ、表を送る場合に特に重要なのは

- ・函に入れる<sup>7</sup>
- ・蠟を用いて封印をする (このとき「全」字印を用いる)

の二点であると考えられる。そのほか、(A) では、行軍中あるいは使節として外

<sup>6</sup> 「直封」とは、書簡折りたたんだ後、別の紙 (「封皮紙」) で包むが、そのとき「封皮紙」の邊と書簡の邊が平行になるように置き、兩側から合わせるように包み込む。最後、封じ目が来る面に「封題」を書き記す。敦煌文獻中にもその實例が残されている。[王・王 2011] 42-44 頁参照。

<sup>7</sup> 實際に表には「函」が用いられていたことは圓仁の記録からも読み取れる。太政官牒・延曆寺牒および小野少貳の書はもともと函に入れて封がしてあり、揚州節度使・平章事李紳が敢えて自ら開くことはせず、全て封をしたまま長安に進上したのだという (『入唐求法巡禮行記』卷四「然太政官牒、延曆寺牒、及小野少貳書、緣本函封、揚州節度使、平章事李紳不敢自開、全封進上長安」[小野 1969] 273-275 頁)。また P.3633 「辛未年七月沙州百姓一萬人上廻鶻大聖天可汗狀」でも「函書發日、天子面東拜跪。」と函に入れられた書簡について言及がある。

地に赴いているために印が手元がないとき、封蠟に「全」字を用いるように示される。(B)「上四方館牒式」「轉牒式」では外官が表を送る場合の手順が示されており、館驛を経由して送る場合も含めすべて四方館に送ること、その際には四方館宛ての牒を附すこと、その牒は毛氈の袋の中に入れることがわかる。またそして、牒中では表函の數、「全」字印により封緘していることが伝えられている<sup>8</sup>。

## 1.2. 婚禮の儀式に関するもの

### (C) P.3442 杜友晉撰『書儀』(開元末)

「通婚書」

皆兩紙眞書、往來竝以函封

### (D) P.2619v 『新定書儀鏡』(天寶期)

(D) -1 「通婚函書」

往來皆須以函封、無函者可用紙。

(D) -2 「(通婚函書に對する) 答函書」

第某女 妹侄等隨所函言之

### (E) P.3284 張敖撰『新集吉凶書儀』(大中期)

右修前件婚書、切須好紙、謹楷書緊卷於函中、函用梓木。黃楊木、楠木等爲之。函長一尺二寸像八節、函闊一寸二分像十二時、函板厚二分像二儀、函蓋厚三分像三才、函內闊八分像八節。其函了、即於中心解作三道路一、以五色線縛。

| 封題函樣 | 謹謹上 ム官閣下 | 全 | ム官銜ム郡姓名封白<sup>9</sup>

(C) では往書、答書ともに二紙を用いて(つまり「複書」の形式を採る)楷書で書き、その授受は函に入れて封をして行うことが求められているが、時代のやや

<sup>8</sup> 「上四方館牒式」「表函一封印全、爲某事牒、前件表牒函印全」や「轉牒式」「次館驛表函壹封印全、爲某事牒、前件表函印全」の部分、文書發信/受信記録木簡と記載内容・機能などにおいて類似する部分があるように思われる [永田 1989] (319-20 頁) によれば、文書發信の記録は「發信文書の内容●○事○封 某干支(日) 某吏某(名) 封」のように、「上段に發信する文書の内容の要點を示し、●印を賦して封書の數を記す。そして下段には發信月日と發信責任者の職と名を明記する。なお簡頭に●印を附す場合がある」という。また、文書受信の記録は

「書○封 其一封某印 某月干支(日) 某吏某(名) 發」(「印」字はまた「章」とも記される。)

のように「上段に受信した封書の形態と數、中段には封印に用いられたそれぞれの印章名を記録し、下段に「某月干支某吏某發」として受信月日と受信責任者を明記する」のだという。

<sup>9</sup> 書儀中の紙を用いた封緘方法を示した圖において、直線部は紙の折り目、切れ目など凹凸のある部分を表すことから ([王・王 2011] 38 頁, 圖 1・2, [趙 1993] 324, 500, 521, 522, 575, 576 頁參照)、ここでも文字の間に引かれる線は、函表面の凹凸を表すものと推測される。つまり、「全」の字の上下には木の継ぎ目または彫込みがあったと考えられる。

下る(D)では函がない場合、紙を用いても構わないという。(E)に見える通婚書の封緘に用いる材料・形状についての規定は次の通りである。

- (1) 書簡：楷書で良質の紙に書く。きつく巻いて函に納める。
- (2) 函：(a) 材質：梓（キササゲ）、黄楊（ツゲ）、楠木（クスノキ）などを用いる。  
(b) 形態：長さ一尺二寸<sup>10</sup>×幅一寸二分で、本体部分には厚さ二分の板を、蓋には厚さ三分の板を用い、函の幅（内法）が八分となるようにする。  
(c) 封緘方法：（書簡を）函に入れ（蓋をし）た後、その中心部を五色のヒモを三本かけて結ぶ。  
(d) 封題の書き方

通婚書の場合も表と同様に、函に入れることを基本としていた（一部、紙の使用を許す）ことが確認できる。

S.1725「(擬)書儀」(唐前期)には、紙に書かれた書簡ではなく、結納の品物の送り方について言及がある。些か長くなるが、次に引用する。

### S.1725「(擬)書儀」

問曰、何名六禮。

答曰、鴈第一、羊第二、酒第三、黄白米第四、玄纁（纁）第五、束第六。

問曰、鴈既毛色不豊、烏刑（形）非佳、因何婚禮用之。

答曰、鴈知避陰陽寒暑、似婦人之從夫、故婚禮用焉。所以知者、『詩』云、「雍>明（鳴）鴈、旭日始旦。士如歸妻、殆（迨）水（氷）未泮。」注云、「鴈知逐寒暑、泮雍>鴈聲、知取其和順之義、上下和睦之家。」又董仲舒曰、「鴈飛知有行列、參差作大小、以婦下夫、是以婚禮用焉。」鴈是飛鳥、去[法]如何。須竹籠盛之、三寸版子※繫著籠口、題云禮鴈、安在輦中。將羊者何。（※原有「體云」二字、衍）

答曰、漢末之後然始用。羊羔在母腹下胡跪飲乳之志。婦人產子、彼有恭敬之心、是故婚禮用羊。去法如何。須用絲作籠頭、槌栓（椿）覆之、三寸版子繫著角門、題云禮羊、遣人牽之至女家、門外釘栓（椿）入地、繫著羊、聽喚始入求婚之法、不勞煩主人、是以槌栓（椿）自覆也。用酒者何。

答曰、先人造酒、唯許和婚姻、祭宗唐（廟）、今求婚禮是以用酒。去法如何。須三（用）鍾盛之、下(?)顯鍾之大小、將青油[紙?]覆口、三寸版子繫著鍾咽、題云禮酒、安在輦中。用黄白米者何。

<sup>10</sup>書儀の註に見えるような理由だけでなく、縦一尺の紙がちょうど納まるようにという実用的な理由もあったに違いない。

答曰、黄米者、稷也、白米者、稻米也。黄米擬作黄團琮、祭仙人之靈。是以  
[用黄白米]。去法女(如)何。黄米取帛作袋子、三角縫之、白米取帛練作袋  
子、三角縫之。二米升數多少任意。連二袋子相著、三寸版子繫著袋口、題云  
禮米、安在輦中。用玄纁(纁)者何。

答曰、玄纁(纁)三疋、皂色少淺、使如土紫赤黑色、纁(纁)三疋緋、玄之與  
纁(纁)各卅尺。玄法天象男也、纁(纁)放(仿)地象女也。[陰]陽之禮合、  
故男女交通也。玄纁(纁)二物同束一所、三寸版子繫著附要(腰)、題云禮玄  
纁(纁)、安在輦中。用帛者何。

答曰、束帛者、五疋絹也。各長卅尺、兩向卷之、一頭有二丈、是以詩之婚禮純  
帛、不過兩家爲十疋、故云束帛。以放(仿)夫婦片合之義。展之則離、卷之則  
合。去法女(如)何。五疋束使相合、著三寸版子繫著、附 去法女(如)何。  
答曰、須秋版、長尺二、廣五寸、厚三分。書作行字、第一行云、君有嘉命則室  
也。△婿父名敬依先曲、玄纁(纁)束帛羊鴈旨酒。第二行云、謹遣某官姓某  
乙再拜。第三行云、納徵。所以用秋爲納徵者何。

答曰、婚姻既合、冀得千秋、是以用秋木。長尺二者、法十二月、闊五寸者、法  
五行、厚三分者、法天地人也。須青(帛?)一尺二寸、裹其版子、背頭向字。  
更須一版、長短大小、一種相似。半腸之內、鑿作死(鴛)頭、裹三道白線纏  
之、如(加)蝟(蠟)封其線上、注作全字、題云、某官大門下合姓頓首叩頭、  
或云、白書。任意一法、全無謬。

最初に六禮(鴈、羊、酒、黄白米、玄纁、束)について、それぞれの由來、封緘・  
送付方法、送付時に附す板に記すべき題書の文字が示される。續けて、これらの  
品物をまとめて送る際に必要な「納徵版」についての説明があり、使用すべき材  
料、大きさなどがその由來とともに述べられる。今、注目すべきはこの「納徵版」  
に關する部分で、(E)通婚書を入れる函の場合と類似している。(E)では明確に  
「全」字を書き込むことは指示されていないものの、「封題函様」を示した圖中  
に見える「全」の字は、S.1725「如(加)蝟(蠟)封其線上、注作全字」の「全」字  
に相當すると見なすことが可能である。したがって、通婚書は、封緘の印として  
「全」字を用いる點においても、表の場合と共通しているということになる。

次章以降、書儀に見える「函」の共通點に焦點を當て、他の資料を比較参照しつ  
つ、考察を進めていきたい。

## 2. 「三道」と「函」の形状について

書儀では、函の大きさについては各邊の長さの由來が細かく示されているにも関わらず、なぜ「三」なのかということについては全く觸れられていない。古くは縦横に交差させるヒモのかけ方や「三」だけでなく「一」から「五」本程度のヒモが用いられていたが<sup>11</sup>、書儀の編纂された唐五代期頃までには、「三」という數がある程度標準となっていたようである。盧仝『玉川子詩集注』卷一「走筆謝孟諫議新茶」に次のような一句が見える。

口云諫議送書信、白絹斜封三道印

(口に云う 諫議の送りし書信なりと 白絹の斜封、三道の印)

孟諫議から届いた書簡の形状について、白い絹で斜封にされていたこと<sup>12</sup>、三本のヒモがかけられ、封緘の印（おそらくは封蠟あるいは封泥）が押されていたことが読み取れる。そして、書儀に見える封緘方法が、唐代廣く用いられていたことがうかがえる。また、この詩には清・孫之騷により次のような註が附されている。

首云諫議送書至、白絹斜封三道印：豈唐人又曾用絹封者耶。『齊東野語』曰、古者本謂絹紙、近世失之、蓋古人多以絹爲紙。隋『脩文殿御覽』載、晉人藏書數有白絹草書、白絹行書、白鍛絹楷書之目。『彈雅』云、三道者三行也。古人函封岐縫處、密加印信。古無封筒、亦不用紙、以絹素斜裹折角、施蠟烙、以焦斗加印其上、滿縫而止、故曰三道。今人以一印爲一道、非也。

はじめに「三道」とは「三行」<sup>13</sup>であるという解釋が引用される。そして、古人は函を用いて封緘する際にその封じ目に印を押して證明としていたことを紹介し、封筒や紙を用いず、白絹で斜封にし、蠟を用いて印を押し、封じ目をしっかり止めるので、「三道」と言うのだという。後人の理解がどこまで正しいか定かではないが、唐代の頃までには函の封じる時にかかるヒモの數は定まっていたと考えられる。

この註釋中にも「函封」とあり、やはり書儀の例と同じく、このようなヒモを使った封緘方法は送付物を入れる容器として「函」を用いる場合に限られるようである。そして、その來歴は木簡に求めることができそうである。木簡にもさまざまな種類が存在するが、そのひとつに「檢（封檢）」と呼ばれるものが知られて

<sup>11</sup> [王 2004] 97-98 頁。

<sup>12</sup> 斜封とは、封皮紙の邊と書簡の邊が斜め 45 度になるように置き、書簡を螺旋状にくるむ封緘方法。その實例として P.2555Pièce1 が挙げられる。詳しくは、[赤木 2005]、[王・王 2011] 參照。

<sup>13</sup> 『周禮』「地官司徒」師氏條「教三行。一曰孝行以親父母。二曰友行以尊賢良。三曰順行以事師長。」（『十三經注疏：附校勘記』北京：中華書局，1980，730 頁）

いる<sup>14</sup>。それは、粘土をつめてその上に印を押すための凹部（「封泥匣」）と、ヒモをかけるための溝（「齒」）を持つ。多くの場合、この溝の数がちょうど「三」である<sup>15</sup>。送付時、ヒモを結んだ上に粘土をつめ、その上に印を押すことで封がなされる。またおもて面には封題が記される。これは特に S.1725 の「納徵版」と、その機能も含め、非常に近いものである<sup>16</sup>。

S.1725 の「納徵版」についてももう少し検討を加えたい。この「納徵版」は、すでに指摘のある通り、東晋の「六禮版」を踏襲したものと考えられ、さらには『通典』卷五八「公侯大夫士婚禮」に引用される後漢・鄭衆「百官六禮辭」の「六禮文」に遡ることが可能であろう<sup>17</sup>。

『通典』卷五八・禮十八「公侯大夫士婚禮」<sup>18</sup>

後漢鄭衆「百官六禮辭」、大略同於周制、而納采、女家答辭末云「奉酒肉若干、再拜」。反命、其所稱前人、不云吾子、皆云君。六禮文皆封之、先以紙封表、又加以阜囊、著篋中。又以阜衣篋表訖、以大囊表之。題檢文言、「謁篋某君門下」。其禮物、凡三十種。各内有謁文、外有贊文各一首。封如禮文、篋表訖、蠟封題、用阜帔蓋於箱中、無囊表、便題檢文言、「謁篋某君門下」。便書贊文、通共在檢上。

……（中略）……

東晋王堪六禮辭、竝爲贊頌。儀云、於版上各方書禮文、婿父名、媒人正版中、納采於版左方。裹以阜囊、白繩纏之、如封章「某官某君大門下封某官甲乙白奏」。無官言賤子。禮版奉案承之。酒羊鴈繒采錢米、別版書之、裹以白繒、同著案上。羊則牽之、豕鴈以籠盛、繒以筥盛、采以匱音廉盛米、以黃絹囊盛。米稱斛數、酒稱器、脯腊以斤數。

六禮文の封緘方法に注目したい。六禮文はすべて封をせねばならず、まず紙で包んだ上で帛の囊に入れてからハコ（「篋」<sup>19</sup>）に入れ、そのハコはさらに帛衣で包んでから、大きな囊に入れる、という。そして、檢の題書には「謁篋某君門下」と書

<sup>14</sup> [靱山 2001] では樓蘭出土のさまざまな封檢が取り上げられ、紙文書との関係を視野に入れつつ分析が加えられる。

<sup>15</sup> [靱山 2001] 挿圖参照。

<sup>16</sup> 品物の荷札の役割を持つ「楬」とよばれる木簡を結びつける際にも、三重にヒモがかけられていたようである。[羅・王 1914] 屯戍叢殘二十 B 右端の寫眞。【圖 1】

<sup>17</sup> [伊藤 1996]。「大略因於周制」とあることから、さらに古く周の制度を受け継いだものである可能性がある。

<sup>18</sup> 王雲五主編『通典』上海：商務印書館，1935，336-337 頁。

<sup>19</sup> 『一切經音義』第七大般若波羅蜜多經第五百四十一卷「箱篋『韻英』云盛書、盛衣服物名也」（『大正新修大藏經』第五十四卷，347 頁中。）「箱」「篋」もまた「函」と同様、文書や衣服、器物を入れる容器として用いられていたものである。



くように指示されているのである。この「檢」とはつまり封檢木簡であり、書儀の「納徵版」に相當するものに違いない。加えて、その30種にも及ぶ禮物に、それぞれ中に謁文、外に贊文の各一首を附し、贊文は禮文と同じように篋を包んでから、蠟で封をし、阜帔を用いて箱の内部を覆う（但し、囊では包まない）のだという。蠟で封をするという点において、また書儀との共通点が見出されるのである<sup>20</sup>。

さらに函の蓋と檢、兩者の密接な関係は『説文解字繫傳』通釋卷十一にも表れている。

## 檢

書、署也。從木僉聲。臣鍇曰書函之蓋也。三刻其上繩緘之、然後填以泥題書而印之也。大唐開元封禪禮爲石函以盛玉牒、用石檢也。其閃反<sup>21</sup>。

檢とは書函の蓋で、三本の刻みを入れ<sup>22</sup>、ヒモで封緘した上で、粘土で埋めて、題書をし、印を捺すものであるという。これはまた考古資料によっても裏付けられる。物品を入れるハコの蓋として「檢」が使われる実例が知られる。ひとつはスタインが敦煌北西の漢代烽燧の遺跡（T.VIII）で発見した木簡（T.VIII.5）であり、檢の上部には「顯明燧藥函」と記されるもので、この檢は藥函の蓋として使われていた<sup>23</sup>。大きさは縦 17.6cm、横 8.8cm である<sup>24</sup>。また別に、トルファンのアスターナ古墓群西區（II 區）603 號墓出土の木簡蓋（06TAM603:22-1）があり、十六國期の遺物である。縦 13.6cm、横 13.4cm、厚さ 1.6cm でほぼ正方形を呈している。こちらは底板に「柴桂 一枚、緋 二丈、絳 一枚」の文字が確認される<sup>25</sup>。いずれも封泥匣と齒が確認でき、その中身は書簡ではなく品物である<sup>26</sup>。

以上、敦煌発見の書儀に記載される「函」の形状およびその封緘方法は、非常に古くから踏襲されてきたものであることが確認できた<sup>27</sup>。「三」という数について、十分な回答が得られていないが、おそらくは書儀の編纂された時点において、すでによく伝わっていなかったのではないかと推測する。もしそれが明らかであっ

<sup>20</sup> 函と同時に布を封緘に用いる方法は、書儀（B）題〔表？〕極式の「并四方館牒一時入氈袋、布裏封題發遣」とも関連しているように思われる。

<sup>21</sup> 『説文解字繫傳』四部叢刊正編，臺北：臺灣商務印書館，117 頁上。

<sup>22</sup> ここから見ても、檢に刻む溝の数、つまりヒモをかける数は「三」で一定していたようである。

<sup>23</sup> [羅・王 1914] 屯戍叢殘十五 A，右端の寫眞。【圖 1】

<sup>24</sup> [Stein 1921] vol.2, p.659.

<sup>25</sup> [吐魯番文物局 2007] 19 頁、[白須 2012]。

<sup>26</sup> さらに大きな物を入れる容器としては、馬王堆一號漢墓出土の竹筒が参考になろう。封泥や内容物が書かれた札も取り付けられている。『長沙馬王堆一號漢墓』下・圖二〇八、竹筒【圖 2】；圖二一〇【圖 3】；圖二一一、封泥部分【圖 4】。

<sup>27</sup> 書簡の書寫材料として紙が使用されるようになってからも、封緘に木簡が使われることもあった（[富谷 2001] 490-494 頁參照。先に引用した後漢・鄭衆「百官六禮辭」の記事とも矛盾がないことが確認されている）。しかし、書儀において木簡の使用は認められない。

たならば、函の大きさと同様にその由来をはっきりと述べたにちがいない。また、ニヤ出土のカロシュティー文字が書かれた「檢」も漢字が記されたものとよく似た形状をしており、三本のヒモで縛られていることから<sup>28</sup>、必ずしも中國的な禮に基づく解釋が容易でないようにも思われる。

### 3. 「全」字について

#### 3.1. 書簡文に見る「全」字印

書儀より見いだされる「全」字に関する記述は、上で引用した書儀(A)から(E)の例がすべてであり、婚禮の儀式や皇帝への表を入れる函に限られることから、重々しい禮儀作法に則った封緘方法が指摘されている<sup>29</sup>。ここでは書儀以外の資料、まずは敦煌發見の實際の書簡文から「全」字に関する記述を抽出し、この點について検討する<sup>30</sup>。

##### P.3547 「沙州上都進奏院上本使狀」(9世紀末)

已上賜物、二月十六日於客省請領到院、元有皮袋盛、內記木牌子、兼有司徒重印記全。

##### P.3750 「至淮深委曲」(歸義軍期)

前後緣諸城鎮官吏數多恩賜、汝全不曾得、不是吾入已、汝亦得知。今王敬翼般次到、此度恩賜竝全、於左誠珍邊發遣。待到日於領衣物一角竝銀椀一枚、封印全、椀在外。

##### P.2770 pièce 「與某僧書」

〔缺損〕 袋子竝封印全其紙及藥 〔缺損〕

<sup>28</sup> [Stein 1907] vol.2, pp.94-95.

<sup>29</sup> [呉 2006] 782 頁。

<sup>30</sup> 敦煌發見以外の資料も一點挙げておく。

佚名『赤松子章曆』卷二「封章法」

凡章讀了、置奏案、以書刀朱筆鎖上。次操復畢、如法緊卷、以香度過、仍以全紙封之。題云、「謹詣虛無自然金闕玉陛下」。下具所受法位、「泰玄都正一平炁、係天師陽平治、左平炁門下、版署三品大都功、兼左廉察祭酒、赤天三五步綱元命真人臣某謹封」。

次入函、以青絲三道纏、然後以蠟填印池、用九老仙都之印印之。

次以青紙外封。先以朱點、上下不得顛倒。然後封兩頭、題作全字。朱書、各以印印之。

外封題云：奉爲大道弟子、具官銜姓名、爲某事請拜某章若干通、謹詣三天門下、請進。三天門下、字須平寫。請進、字於三天門下側注。次題法位如前某甲謹封。謹封處、以印印之。(『道藏』「洞玄部表奏類」(CH0212))

(E)の「通婚書」では五色であったが、ここでは青色のものが使われている。「印池」は印泥匣に当たる。書儀(E)の「封題函様」と同じく題書には「全」字が用いられている。

P.3547を除き、残り二通の書簡はいずれも私信の書式で書かれる。わずかな例ではあるが、表や通婚書以外の場面でも、「全」字印は一般的に広く用いられていたことが窺える。一方で、管見の限り、紙を用いて封緘する際に「全」字印が用いられたという事例や、書簡を送るためにハコが日常的な書簡の遣り取りに使用されたということは確認できない。先行研究が指摘する禮儀作法の重厚さは「全」字印ではなく、むしろ書簡を納めるためにハコを用いる點に由来するのではないだろうか。表だけでなく P.3750 のような下行文書にも使用例が認められることから<sup>31</sup>、「全」字印と禮の輕重とは無關係であると考えられる。「全」字印は、その内容物が書簡であるか、物品であるかに關わらず、木製のハコの蓋（あるいは布製の袋に附ける木製の荷札）をヒモで縛ったのち、その結び目に封緘印として押されている。

封じ目に封蠟や封泥を用いるのは本來、中身の機密性を保持するためであり、固有の文字・記號によって押印した者が本人であることを證明できなければならぬ<sup>32</sup>。では、汎用性のある「全」字印はどのような役割を果たしていたのであろうか。表の場合から順に考えてみたい。

### 3.2. 表における「全」字印

書儀 (B) に細かく示されている通り、表は差出人から受取人である皇帝の元に届けられるまでに通過する機關が決まっておき、その過程で重ねて封が加えられることもある。註 7 で引用した『入唐求法巡禮行記』の場合も、數名分の書簡がまとめて長安に送られている。また、圓仁がわざわざ「もともと函封にしてあったため、揚州節度使・平章事の李紳も敢えて自ら開くことはせず、全て封をしたまま長安に進上した（緣本函封、揚州節度使、平章事李紳不敢自開、全封進上長安）」と記していることから考えて、場合によっては皇帝の手元に届く前に第三者により開封・閲覽されることもあったものと推測する。時代は遡るが、『獨斷』には「章や表は皆封を啓いたままで、密事を言上する場合は帛の囊に入れることができる（凡章表皆啟封、其言密事、得帛囊盛）」<sup>33</sup>と見える。もしこのように最初から嚴封の必要がなかったとすれば、「全」のような印を用いて封緘しても特に問題とならないであろう。

<sup>31</sup> 委曲は目上の者から目下の者への書簡に用いられる。[山本 2012] 185 頁註 46 參照。

<sup>32</sup> 『釋名』卷六「釋書契」「印、信也、所以封物爲信驗也。亦言因也、封物相因付也。」

<sup>33</sup> 『獨斷』、四部叢刊廣編、臺北：商務印書館、4 頁上。

### 3.3. 通婚書、その他における「全」字印

通婚書を入れた函は、「函使」および「副使」（いずれも親族の中から官位も才貌も有する男子を充てる）によって新婦の家へと運ばれる<sup>34</sup>。比較的移動距離が短く、また中継者を経ず特定の人物によって届けられる。さらに、通婚書の内容は禮に則った形式的なものであり、特に私的な内容も含まれておらず、封をすること自體、儀禮的な意味合いが強いのであって、第三者への披見を防ぐことが主要な目的ではなかった可能性が十分に考えられる。表の場合と同じくあえて嚴封する必要がなかったのだろう。

加えて、すでに引用した S.1725 からわかるように、ひとつひとつの物品は、籠や袋に入れられ、封じ目に題書の書かれた「三寸版子」が縛られており、内容物もよくわかる状態になっている。これらすべての物品をひとまとめにして送る際に附される「納徴版」にだけ「全」字印が用いられるのは、複数の品物が缺けることなく“全（すべ）”揃っていることを示しているのではないだろうか<sup>35</sup>。

上掲の P.3547、S. 3750、P.2770 pièce においても、複数の物品が同時に送られている。特に、S.3750 では衣物一角と銀椀一枚を共に送るが、「全」字印によって封がしてあるものの、椀は別に容器の外に出ていることが述べられている。受取人は「全」の字を一見すれば、書簡に記されている物品が全てその中に揃っているべきであることを認識するのであろう。したがって、ひとまとめになっていない物について注意を促さねばならないのである。また、書簡文本文中では多くの場合、贈り物の數量と共に「（於）～手上」と、誰の手によってそれらが運ばれるのかが示されており、表の送付と同様、経路や責任の所在がはっきりとしている。

### 3.4. 「全」字以外の印

少し時代が下るが、「全」字以外でも、汎用性のある印が用いられていたことが知られている。ひとつは高さ 2.2cm、印面の大きさ 1.2 × 1.4cm の「封」字の玉印で、宋代のものとされている【圖 5-1、5-2、5-3】<sup>36</sup>。また、文獻資料にも「封」字印に関する記述が見られる。

<sup>34</sup>P.3284 『新集吉凶書儀』[趙 1993] 540 頁参照。

<sup>35</sup>全て揃っていることを示すことができれば、「全」でなくても構わなかった可能性もある。S.376 「尚書致鄧法律書」（曹氏歸義軍期）には「又如文字經兼鉢落竝總封印付送」とあり、總て封印して送るといふことだけが伝えられ、どのような印を用いたかは取り立てて述べられていない。また、S.3750 中の「汝全不曾得」「此度恩賜竝全」や S.4685 「家書」「又麻羯胡手上發遣碧絹一角、紅豉新（？）兩個、得全不得、竝無言語」、羽一七二vノ二「家書」「得全不得、回付一字」といった語句から、差出人は、全て過不足なく受取人の手元に届いたかどうかを氣にする様子がかがえる。

<sup>36</sup> [史 2002]。またこの印は、宋・賈似道の用いていた印（[史 2002] 778 頁）と類似する【圖 6】。

『金史』禮志・寶玉

金克遼宋所得寶玉、及本朝所製、今并載焉。獲於遼者、……。獲於宋者、玉寶十五、金寶七、印一、金塗銀寶五。……「封」四、共三十五面、竝玉。「封」字一、「御畫」一、二面竝馬瑙<sup>37</sup>。

各種文字が刻まれた印が列挙される中に「封」字のものが計五顆含まれている。さらに、「封」字印は日本でも使われていたようである。

『儀式』「飛驒儀」

……、令主鈴納函緘封納於木函、以絲緘、以松脂封之 訖即令内記一人、於函上頭、記賜某國字、押緘之處封字、其緘下右注飛驒字、……<sup>38</sup>

蠟ではなく松脂を用いているなど多少の相違はあるものの、書簡文は木製のハコに納められ、糸で封緘される點は敦煌の書儀の場合と同じである<sup>39</sup>。書儀(B)では、封じ目には「全」字が書かれていたが(「當心書全字」、ここでは替わって「封」字を書くように示されている。9世紀、平安期の日本において用いられたこの「封」字は、唐からの影響が十分に想定され<sup>40</sup>、先の宋代の「封」字印も唐からそのまま踏襲されたものであることを傍證しよう。

また別に、「封全」の印も用いられていた。

『遼史』禮志・凶儀・宋使祭奠弔慰儀

閣門使右下殿受書匣、上殿奏「封全」<sup>41</sup>。『金史』禮志・外國使入見儀  
閣使右入欄字内、奏「封全」、轉讀畢、…<sup>42</sup>

ここに引用したほか、「宋使告哀儀」や「宋使見皇太后儀」「宋使見皇帝儀」にもよく似た記述があり、「封全」の印は吉凶問わず用いられていたらしい。こちらも考古資料によってその存在が裏付けられている<sup>43</sup>【圖7-1、7-2】。圖7-2の銅印のように、他の文字と組み合わせて用いられることもあったようである。

「封」字印、「封全」字印、共に陰刻になっているところからみて、印泥に使われていたもの、つまり紙ではなく木を材料として封緘する場合に使用されていたものであったと考えられる。いずれの印も敦煌の「全」字印と同様に、機密性を

<sup>37</sup> 中華書局標點本、763-764頁。

<sup>38</sup> 神道大系編纂會編集・渡邊直彦校注『儀式・内裏式』東京:神道大系編纂會、1980。

<sup>39</sup> さらに、この後の記述からは、「囊」の使用も確認できる。

<sup>40</sup> 『日本國見在書目録』からは『永徽禮』『開元禮』などの禮書が唐から當時の日本にもたらされていたことが確認できる。

<sup>41</sup> 中華書局標點本、842頁。

<sup>42</sup> 中華書局標點本、873頁。

<sup>43</sup> [陳述 1980]、[黑龍江省文物考古工作隊 1977]。

保持すべき私信ではなく、情報の漏洩を危惧する必要のない場合において用いられたのであろう<sup>44</sup>。

## おわりに

以上、ハコの使用状況、書簡や物品の封緘方法について整理し、若干の私見を述べた。表や通婚書といった禮儀作法が非常に重視される局面において、ハコはその内容物である書簡を汚損から保護するという役割を果たしていたと考える。また「全」字印は、その内容物が書簡であるか物品であるかを問わず使用され、厳格に封をして第三者の披見を防ぐという機能を期待されたものではなかった。

書儀の記述をもとに、わずかな事例によって傍證したに過ぎず、ハコを用いた封緘方法について、十分に復元できたとは言い難い。また、木から紙へと書簡の書寫材料が變化したことと封緘方法との関係（特に紙で包む場合と、板で挟む場合、ハコに入れる場合の違い）や、書儀を含め本稿で参照した資料の多くに認められた「囊」の使用といった問題について、分析することはできていない<sup>45</sup>。しかしながら、冒頭でも述べた通り、書簡や物品を送る時に、何に基づいて封緘の仕方を決定するかという点を明らかにすることは、書札禮の輕重をはかる上で重要な課題のひとつである。今後さらに書札禮の歴史的變遷を追いながら、廣く資料を收集整理し、封緘の目的とその材料や印の選擇といった問題について取り組んでいきたい。

## 参考文献（アルファベット順）

赤木崇敏 2005：「河西歸義軍節度使張淮鼎——敦煌文獻 P.2555 pièce 1 の検討を通じて」『内陸アジア言語の研究』XX, 1-25 頁

陳述 1980：「跋黑龍江省出土的“封全”銅印和另一“封全”印模」『社會科學戰線』1980年2期, 217-218 頁

Édouard Chavannes 1913： *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*, Oxford

黑龍江省文物考古工作隊 1977：「黑龍江畔綏濱中興古城和金代墓群」『文物』1977年第4期, 40-49 頁

<sup>44</sup>書儀（A）で確認したように、個人の印が手許にない場合の代用印としても使用される。

<sup>45</sup>註 30 で少し觸れたヒモの色、また包装に用いられる囊や紙の色についても今後詳しく分析していかねばならない。時と場合によって、區別されていたことは間違いない。[富谷 2001]（512-521 頁）では詔の紙色について述べられる。

- 湖北省博物館・中國科學院考古研究所編 1973：『長沙馬王堆一號墓』上・下集，北京：文物出版社
- 伊藤美重子 1996：「敦煌の婚禮資料について」『富山大學人文學部紀要』24，324-289 頁（逆頁）
- 羅振玉・王國維 1914：『流沙墜簡』，上虞羅氏宸翰樓印
- 初山明 2001：「魏晉樓蘭簡の形態：封檢を中心として」，富谷至編『流砂出土の文字資料——樓蘭・尼雅出土文書を中心に』京都：京都大學學術出版會，135-160 頁
- 永田英正 1989：『居延漢簡の研究』京都：同朋舎出版
- 小野勝年 1969：『入唐求法巡禮行記の研究』第四卷，京都：法藏館史樹青 2002：「宋白玉“封”字印考」『捐芬集：張政烺先生九十華誕紀念文集』北京：社會科學文獻出版社，367-368 頁；圖 777-778 頁
- 史樹青 2002：「宋白玉“封”字印考」『捐文集：張政烺先生九十華誕紀念文集』北京：社會科學文獻出版社，367-368 頁；圖 777-778 頁
- 白須淨眞 2012：「シルクロードの古墓から出土した「玉手箱」——2006 年發掘・アスターナ古墓群西區（II 區）603 號墓出土の「木函」」『內陸アジア言語の研究』XXVII，1-42 頁
- Sir Aurel Stein 1921： *Serindia: Detailed Report of Expeditions in Central Asia and Westernmost China*, 5 vols.
- 1907： *Ancient Khotan: Detailed report of archaeological explorations in Chinese Turkestan*, 2 vols.
- 富谷至 2001：「3 世紀から 4 世紀にかけての書寫材料の變遷：樓蘭出土文字資料を中心に」，富谷至編『流砂出土の文字資料——樓蘭・尼雅出土文書を中心に』京都：京都大學學術出版會，477-526 頁
- 吐魯番地區文物局 2007：「吐魯番地區鄯善縣洋海墓地斜坡土洞墓清理簡報」，『吐魯番學研究』2007 年第 1 期，1-27 頁
- 王國維 2004：王國維原著/胡平生・馬月華校注『簡牘檢署考校注』上海：上海古籍出版社
- 王使臻・王使璋 2011：「敦煌所出唐宋書札封緘方法的復原」，『文獻』2011 年第 3 期，37-48 頁
- 吳麗娛 2006：「陸 書儀章」，張弓主編『敦煌典籍與唐五代歷史文化』北京：中國社會科學出版社，下卷，702-843 頁
- 山本孝子 2011：「僧尼書儀に關する二、三の問題——敦煌發見の吉凶書儀を中心として」，『敦煌寫本研究年報』第 5 號，225-244 頁

—— 2012：「書儀の普及と利用——内外族書儀と家書の関係を中心に」、『敦煌寫本研究年報』第6號，169-191頁

趙和平 1993：『敦煌寫本書儀研究』臺北：新文豐出版

(作者は京都大學高等教育研究開發推進機構非常勤講師)

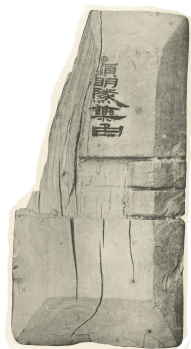


圖 1



圖 2



圖 3



圖 4

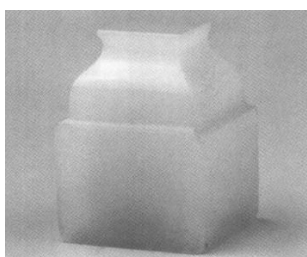


圖 5-1

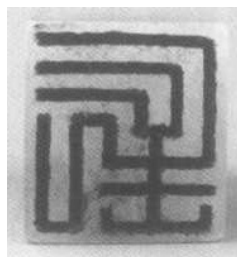


圖 5-2



圖 5-3



圖 6



圖 7-1



圖 7-2



## 羽094R

# 「(擬) 天台智者大師智顛別傳」初探\*

佐藤礼子

### 一、はじめに

杏雨書屋より2009年に發刊された『敦煌祕笈・影片册』一に見られる羽094は、二紙からなる卷子本である。その羽094Rの表題名は『敦煌祕笈・目錄册』および『影片册』では「(擬) 天台智者大師智顛別傳」であるが、李盛鐸の舊目錄および羽田亨『敦煌祕笈目錄』では「唐三藏哭西天行記一卷」となっている<sup>1</sup>。これは094Vに見える「唐三藏哭西天行記」の書名を採用したものと考えてよかろう。また、094Rの内容について、『目錄册』には、「首部ハ、天台智者大師別傳異本。中途ハ經論ノ釋文。尾部ハ、佛曲？」と記し、第一紙半ばまでを天台智者大師別傳の一種と比定している。確かに第一紙前半は智顛の別傳と言っている内容であり、しかも現存する諸別傳には見られない記述を持つものであって、智顛傳の成立や傳播を考える際、考慮すべき新たな資料となりうる。ただ、これは異本ではない。筆者は、「中途ハ經論ノ釋文」と記される「釋文」の一部であると、それも天台大師智顛の『維摩經玄疏』関連の「釋文」であると推定している。管見の限り、これまで同寫本の釋文を提示し、また内容を検討した先行研究は存在しない。ゆえに以下に卑見を述べ、本寫本に對する初歩的な考察と、智顛傳の一種としての本寫本のもつ價值についての考察を試みたいと思う。

---

\*本稿は2012年6月4日、中國中世寫本研究班での發表にもとづき加筆修正したものである。當日は班長はじめ劉安志教授や班員諸氏から貴重なご意見を頂戴したほか、俄藏會における羽094R輪讀の際の配布資料（藤井律之氏擔當）も参考させていただいた。また後日、天台宗典編纂所の荒槇純隆所長からも、本寫本について有益なご指導を賜った。ここに記し改めて深甚なる謝意を表すものである。

<sup>1</sup>岩本（2011）65頁に、『敦煌祕笈・目錄册』の排列次第は、羽田亨『敦煌祕笈目錄』によって書かれた落合（2004）、高田（2004）の指摘と一致するという。

## 二、維摩經の注疏

『維摩經』は『維摩詰所說經』、『維摩詰經』、『不可思議解脫經』、『淨名經』、『說無垢稱經』とも呼ばれ、各宗派の根本經典にこそならなかったが、在家菩薩のプロトタイプとして、魏晉南北朝を通じて王侯貴族に廣く受容され信仰された經典である。同經は方・許（1994）によれば、七回に渡り譯出されている。智顛の『維摩經玄疏』は、そのうち最も世に行われた鳩摩羅什譯『維摩詰所說經』（T14、No475）と、羅什門下の僧肇の手になる注釋書『注維摩詰經』（T38、No1775）に基づいて編まれたもので、歴代の史書によれば、智顛の最晩年に晉王楊廣に請われて著し、その死後になって晉王の手に届いたものであるという。例えば『國清百錄』卷三「遺書與晉王」には、「聖心重法、令著淨名疏。」といい、また晉王がその遺書に答えた「王答遺旨文」には、「先師天台智者内弟子灌頂普明至奉接。（開皇）十七年十一月二十一日、遺書七紙、手迹四十六字、并淨名義疏三十一卷。」といい、あるいは『天台九祖傳』の智顛傳には「晉王仍請大師、著淨名疏」などと記されている。

さて、敦煌においても『維摩經』とその注疏は廣く流通し書寫され保存された。そのことは數多の先行研究により明らかであり、ここで贅言を要するまでも無かる<sup>2</sup>。本稿では智顛の『維摩詰經玄疏』系統に屬する注釋書がどの程度殘存しているのか、記しておくこととしよう。

まず、智顛『維摩詰經玄疏』そのものは、『敦煌遺書總目索引新編』によればわずかにP4695『維摩詰經玄疏』の存在が知られるのみである。しかもこれは斷片一紙であり、敦煌において玄疏がどれほど讀まれていたのかを判断する材料たり得ないが、僧肇の『注維摩詰經』が多少なりとも存する（P2214、P4088、P2095、Jx01626など）のに比べ、その流通は多くなかったのではないかと推測される。

また、玄疏系統の注釋書には、『淨名經關中釋抄』が知られる。これは『淨名經關中釋批』、『關中疏釋批』などとも呼ばれるもので、唐の資聖寺の沙門であり不空の譯經事業の潤文を擔った道液の手になる。同書は智顛の玄疏に基づきつつ、諸家の維摩經注を吸収また批判もしており、その注釋は精要を極めている。『敦煌遺書總目索引新編』には20種あまり著録され、比較的利用され流通したらしいと知られる。道液はまた僧肇『注維摩詰經』に基づく『淨名經集解關中疏』も著しており、この名の似通う二書は明確に區別されなければならないが<sup>3</sup>、こちらも50點以上の所藏がすでに知られているから、道液による維摩經の注疏は、中唐以降よく行われたものらしい。

<sup>2</sup>詳しくは、曾（2009）を参照。

<sup>3</sup>方・許（1994）p.151に「本釋抄與同作者所撰淨名經集解關中疏不同、是以隋智顛所撰六卷本維摩經玄疏爲主、吸引了各家對維摩經注釋竝加批釋而撰成。」という。

この『浄名經關中釋抄』と『浄名經集解關中疏』とは、日本にも將來された。承和六年（839）9月2日付の上表を附す『常曉和尚請來目錄』（T55、No2163）には、

維摩經疏一部四卷（＝浄名經集解關中疏）

維摩經釋批一部三卷（＝浄名經關中釋抄）

の書名が見え、いずれも作者を道液法師と記している。さらに、常曉は維摩經を講ずる際に道液の注疏が廣く利用されたことを次のように述べる。

右維摩經、窮微盡化、妙絕之稱也。造疏之人、數般論旨、左右詞疎、理蹇于是。至開中液公、大宗蕪蔓眞極而開。今見大唐眞典近代興盛講文學義之類、總此疏等以爲指南。是故、每寺講浄名典、化度白衣、以液公疏提撕緇徒。皆云、雖有諸師註疏、慧底未足。乍學此文、法鏡轉明、慧燈益照者。

『浄名經關中釋抄』は、今大正藏第85卷に収録される<sup>4</sup>。

### 三、羽 094R の内容と構成

では、羽 094R は何れの注釋の釋文であるのか。その解明のためには、まず羽 094R そのものの内容を見ていかねばならない。

羽 094R は、目錄冊によれば用紙は鹿紙、一紙あたり縦 27.8 × 横 42.3cm、影片冊の寫眞を見る限り界線は無く、24 行、行 20 字内外不等、文字は楷行を併用している。本文一行目冒頭に破損が見られる他は、文字も鮮明で比較的判別しやすい。全 43 行、末尾 3 行は目錄には「佛曲」とあるが、偈頌か。

以下羽 094R の錄文を掲げる。なお、□は一文字分の判讀不能箇所、□で囲んだ文字は検討の餘地の残るもの、〈 〉は挿入を表す。本寫本では、菩薩、菩提は「井」「菟」のように合字を用いるが、以下の錄文ではそれぞれ菩薩、菩提とした。本錄文は現段階では完璧を期したものといえないが、今後、修正を加え、より十全なものとしたい。脱誤等ご指摘いただければ幸いである。

- 01 □知法勝。先辨其人未審。天台是何人也。言天台
- 02 者□山立稱。天台法師住在此山。莫敢取其名。故
- 03 就山名其號也。法名智顛。俗姓陳氏。是荊州南<sup>□</sup>園
- 04 郡華容人也。乃是地。前業生菩薩。造維摩
- 05 經疏千紙。門前先立此五義。何以知是地前業生

<sup>4</sup>詳しくは方・許（1994）を参照。

06 菩薩。年始七歲。因隨父母入寺。至法花道場。聞一僧誦  
07 法花經六卷。隨聞隨誦。意猶未足。餘一卷不聞  
08 諦自思惟而便悟也。及〈年〉十五。聲遍天下。教典竝通。人  
09 皆仰志。後聞衡嶽山有思大和尚。常持法花經。高  
10 名播世。遂往彼山。禮謁思大和尚。思大和尚於此經中菩提生。  
11 常持法花經。護身云云。其天台見已。和上云。識吾已否。  
12 童子生年未幾。想遠佇嘉名。故來相謁。和上云。且  
13 於法花道場中禮佛。天台入禮已。便得加備得宿命。知  
14 自省數十生。與思大和上於靈鷲山中。釋迦如來會  
15 下。同聽法花。却來相見。天台云。靈山一別。迄至于今。  
16 宿因善緣。得遇相見。若不久植善根。曷能如此。  
17 夫師僧父母。恩法俱深。以義校量。不无憂劣。始末  
18 倫超。有其六種。一處胎凡聖異。二誕生胎化異。三  
19 長養色法異。四攝受恩愛解脫異。五救拔世出  
20 世間異。六結緣一生多劫異。  
21 理致深遠者。實相至理深遠幽[𠄎]難名相也。言旨淵玄  
22 者。理既深遠。難名難示。意亦深遠。猶如何者。下文云  
23 一切海淵。若但依文才者。如傍佛云云。隨逗機緣者。教  
24 門不一。隨逗機緣。引門一軌遍絕。  
25 滿本願中說。四願三願已滿。唯有衆生未度了。從悲起應。  
26 度脫衆生。通明諸經者。通者統也。統通十二分教。生  
27 起之因有三。滿本願中間。菩薩發弘誓。誓度於衆生。衆生  
28 未度菩薩。先成佛者何耶。答。菩薩誓度衆生訖。然[經]  
29 常成佛。衆生未度盡。功行任運自立。然成佛也。  
30 經云。與梵王受記。汝當得菩提。梵王。我願菩薩爲汝不求  
31 菩提。故菩薩自然得。汝若求菩薩。菩薩漸漸遠我。雖滅度留  
32 諸教法。與作得度因緣。結僧那者。梵語漢言。弘誓  
33 也。引資聖弘誓。講經百遍。和上弘亦然。終大悲以赴  
34 難者。初發心時。發四弘願爲發斯願[修]。因得果功圓事  
35 畢劫來生死。救度衆生。即文殊菩薩也。文殊釋  
36 迦九代祖師。妙淨德八子。皆師妙光。竝得成佛。其長  
37 子攝是文殊菩薩。第二子攝第一子。展轉相攝。至第八子。  
38 第八子者。即釋迦也。將此第八釋迦。逆望文殊。即〈是〉第九祖  
39 攝也。處胎經中。文殊我已〈名〉成佛。曾爲釋迦師二尊。不

- 40 竝化。故我爲菩薩。  
41 池中生月。嶺上觀<sub>圓</sub>。知身處<sub>幻</sub>。不染榮華。  
42 得憐十聖。近佛無。遍身百憶。應供娑婆。  
43 隨念忽至。只是阿羅。

#### 四、見出し語の検討

録文のうち、釋文の見出し語となっている箇所として、以下の九つが挙げられよう。

- 01行：天台者
- 21行：理致深遠者
- 21行：言旨淵玄者
- 22行：猶如何者
- 23行：若但依文才者
- 23行：隨逗機緣者
- 26行：通明諸經者
- 32行：結僧那者
- 33行：終大悲以赴者

このうち、「天台」「理致深遠」、「言旨淵玄」、「若但依文才」、はいずれも智顛『維摩經玄疏』（以下『玄疏』と略す）卷一冒頭部分、「天台云、此經理致深遠、言旨淵玄。若但依文帖釋恐止事數而已。」に對應した見出し語であり、羽094Rと『玄疏』との深い関連性を物語るものである<sup>5</sup>。また、26行目の「通明諸經」も、『玄疏』卷一の「教相者既通明諸經同異、故義兼總別。」と見え、同じく對應している<sup>6</sup>。だが、上記以外の23行目の「隨逗機緣」、32行目の「結僧那」、33行目の「終大悲以赴」の三語は『玄疏』には見えない。この三語までを含むのが、實は道液の『淨名經關中釋抄』卷上なのである。

以下に對照表を示す。便宜上『淨名經關中釋抄』は大正藏本を利用したが、羽094Rと對應する卷上卷頭部分を殘す敦煌寫本には、大正藏の甲本となったP2580や乙本のS2584、丙本S2739などの他に、P2079、P2288などが知られる。

<sup>5</sup>T38、No1777『維摩經玄疏』519a。

<sup>6</sup>同注5、519b。

<p>道液『淨名經關中釋抄』卷上 (大正藏 85 册、No2778)</p>	<p>羽 094R</p>
<p>天台云。</p>	<p>天台是何人也。言天台者□山立稱。天台法師住在此山。莫敢取其名、故就山名其號也。法名智顛。俗姓陳氏。是荊州南陵郡華容人也。乃是地。前業生菩薩。造維摩經疏千紙。門前先立此五義。何以知是地前業生菩薩。年始七歲。因隨父母入寺。至法花道場。聞一僧誦法花經六卷。隨聞隨誦。意猶未足。餘一卷不聞諦自思惟而便悟也。及〈年〉十五。聲遍天下。教典竝通。人皆仰志。後聞衡嶽山有思大和尚。常持法花經。高名播世。遂往彼山。禮謁思大和尚。思大和尚於此經中菩提生。常持法花經。護身云云。其天台見已。和上云。識吾已否。童子生年未幾。想遠佇嘉名。故來相謁。和上云、且於法花道場中禮佛。天台入禮已。便得加備得宿命。知自省數十生。與思大和上於靈鷲山中。釋迦如來會下。同聽法花。却來相見。天台云。靈山一別。迄至于今。宿因善緣。得遇相見。若不久植善根。曷能如此。夫師僧父母。恩法俱深。以義按量。不无憂劣。始末倫超。有其六種。一處胎凡聖異。二誕生胎化異。三長養色法異。四攝受恩愛解脫異。五拔救世出世間異。六結緣一生多劫異。</p>
<p>「此經理致深遠。</p>	<p>理致深遠者。實相至理深遠幽隱難名相也。</p>
<p>言旨淵玄。</p>	<p>言旨淵玄者。理既深遠。難名難示。意亦深遠。</p>
<p></p>	<p>猶如何者。下文云、一切海淵。</p>
<p>若但依文帖釋。</p>	<p>若但依文才者。如傍佛云云。</p>
<p>恐指事數而已。一教宗極終自難量。猶須略付幽微顯不思議旨趣。今輒於文前撰五重玄義。第一釋名。第二出體。第三明宗。第四辯力。第五判教相。」 此名不思議人法是名。不思議真性解脫為體。不思議佛國因果為宗。不思議權實折伏為力用。不思議帶偏顯圓為教相。故今明此經。始從如是我聞終乎歡喜奉行。皆明不思議也。所以五義次第爾者。雖理絕名言。非言無以設教。故於無名之道假名相說而名以召法法以應名。是以經之指歸蘊在名內。故先標名。夫尋名得理。理即真性解脫。真性解脫即經之體也。故次出經體。體不孤致。求之有方涉行修因然後致果。故用因果為入理綱宗。行因得果即能巧用權實。析伏攝受利益衆生。故次明力用。</p>	

聖人設教。隨逗根緣。根緣不一。是以教有同異。故次明教相也。	隨逗機緣者。教門不一。隨逗機緣。引門一軌遍絕。滿本願中說。四願三願已滿。唯有衆生未度了。從悲起應。度脫衆生。
第一釋名門中復有三意。初辯教起所由。次明翻譯帝代。後正釋經題。初教起所由有通有別。	
通明諸經者有三意。一爲滿本願。故一切諸佛。行菩薩道。皆發四弘誓願。今爲答。初衆生無邊誓願度。故說教也。	通明諸經者。通者統也。統通十二分教。教生起之因有三。滿本願中。問菩薩發弘誓。誓度於衆生。衆生未度菩薩。先成佛者何耶。答。菩薩誓度衆生訖。然常成佛。衆生未度盡。功行任自運立。然成佛也。經云。與梵王受記。汝當得菩提梵王。我願菩薩爲汝不求菩提。故菩薩自然得。汝若求菩薩。菩薩漸漸遠我。雖滅度留諸教法。與作得度因緣。
故肇師云。結僧那於始心。	結僧那者。梵語漢言。弘誓也。引資聖弘誓。講經百遍。和上弘亦然。
終大悲以赴難。如下文云。菩薩取於淨國者皆爲饒益諸衆生故。	終大悲以赴難者。初發心時。發四弘願爲發斯願修。因得果功圓事畢劫來生死。救度衆生。即文殊菩薩也。文殊釋迦九代祖師。妙淨德八子。皆師妙光。竝得成佛。其長子攝是文殊菩薩。第二子攝第一子。展轉相攝。至第八子。第八子者。即釋迦也。將此第八釋迦。逆望文殊。即〈是〉第九祖攝也。處胎經中。文殊我已〈名〉成佛。曾爲釋迦師二尊。不竝化。故我爲菩薩。 (以下偈頌は略す)

一瞥して分かるのは、22・23 行中の「猶如何者。下文云、一切海淵。」に對應する一文が見られないこと以外、文義の停滯が無いことである<sup>7</sup>。本寫本はゆえに『淨名經關中釋抄』卷上の冒頭に相當する釋文であると證明しえよう。

ちなみに、「終大悲以赴難者」の釋文中の文殊菩薩の故事は、『法華經』序品に見えるもので、文殊菩薩を釋迦の九代の祖師であると解するのは、智顛『法華文句』卷三上に「妙光是釋迦九世祖師」といい、また梁法雲『法華義記』卷二に「昔日日月燈明佛在俗有八子、此八子昔日是文殊弟子、文殊教化八子皆成佛道、八子之中最後成佛者名曰燃燈、燃燈佛即是定光、定光佛即是釋迦之師、釋迦復是彌勒之師、然則文殊即是釋迦祖師。」とあるように、法華經の注疏に見られる。

本寫本は、冒頭の「天台」の解説を除けば、引用も冗漫にならず簡略的かつ平明で、分かりやすさに重點が置かれたものと考えられる。釋文のあるべき姿と言えるだろう。

<sup>7</sup> 「猶如何者。下文云、一切海淵。」の下文とは『維摩經』菩薩行品中の文を指す。

## 五、智者大師別傳の異本

本寫本が『淨名經關中釋抄』卷上の釋文であるのと同時に重要なのは、上に述べた通り、「天台」の解説部分の内容にある。『敦煌祕笈・目錄冊』に「首部ハ、天台智者大師別傳異本」と記される通り、この智顛の傳の内容は、他書の持つそれと大幅に異なる。

天台宗の實質的な開祖である智顛の傳記は、いま、各種史書や『佛祖統紀』、『天台九祖傳』などの天台系の諸書に見られる。また、別傳については、現在に傳わる『隋智者大師別傳』は後代の名稱であって、もとは『行狀』とのみ呼ばれていたという。最も早く成立した智顛傳は、『國清百錄』に次のように記される。

九月十九日……勅云、師還寺不更開先師龕、必當大異。對云、爾勅旨云、弟子欲爲先師造碑。先師有若爲行狀。對云、先師從生以來、訖至無常、其間靈異非止一條、竝是弟子灌頂記錄爲**行狀**一卷、由在山内未敢啓。（『國清百錄』卷三「僧使對問答第八十六」）

つまり隋の大業九年（605）九月十九日には高弟灌頂が著した先師智顛の「行狀」一卷は、いまだ彼の墳墓内にあった。その後、煬帝の勅により墓が發かれると、墳墓内部にあったそれは書寫され各州に一部ずつ配布されたという。

使人盧政力還奏。開先師龕墳、不見舍利。又上**行狀**一卷。百司竝賀。…  
…今有**行狀**一卷、諸公等共觀之、諸州考使各寫一通、還所部流布。（『國清百錄』卷四「勅報百司上表賀口勅第九十一」）

この時の「行狀」の内容がどのようなものであったか、今全貌を知る術は無いが、ここから始まる智顛の傳記は『續高僧傳』などの史傳に受け繼がれていったと考えられる。だが、この「行狀」自體の行方を記したものは無かった。その後、大業九年から一世紀と半ばを過ぎた唐代宗の永泰元年（765）になって、顏眞卿らによりこの「行狀」が發見された。これは『天台靈應圖本傳集』卷二所收の顏眞卿「天台山國清寺智者大師傳」に見え、次のように記されている。

唐魯公顏眞卿、永泰貶吉州別駕、周遇法源大師、遂獲都灌頂法師所著**行狀**、竝天台國清百錄、輒攝其要、繼此傳云<sup>8</sup>。

ここで發見された「行狀」は、おそらく大業九年に各州に配布されたうちの一本であったと思われ、その機縁により顏眞卿は智者大師傳を著したのである。

<sup>8</sup>『傳教大師全集』卷三所收『天台靈應圖本傳集』卷二に收められる顏眞卿「天台山國清寺智者大師傳」の末尾。



この「行狀」が「別傳」と呼ばれるようになったのは、智顛没後、墓をあばき「行狀」が入手されて以後まもなくであったらしい。あるいは同時代的に併稱されていたかもしれない。なぜなら645年成立の『續高僧傳』卷十七智顛傳には、「…事見別傳。」と見えるからである。ただ、『續高僧傳』は度重なる増補修訂を經ているため、「行狀」が後に「別傳」と書き改められた可能性は考慮されなければならない。いずれにせよ、智顛没後まもなく智顛傳は廣く世に傳わり、「行狀」そして「別傳」と呼ばれ、『續高僧傳』の藍本の一つとなったと考えられる。

さて、副葬品であった灌頂著「行狀」以外にも、智顛傳は製作された。知られる限りの作者名を挙げれば、法琳・灌頂・法論・智果・道證、そして顏眞卿や梁肅、曇翬がいる。『續高僧傳』卷十七智顛傳には、次のようにいう。

……沙門灌頂侍奉多年、歷其景行可二十餘紙。又終南山龍田寺沙門法琳、夙預宗門、觀傳戒法、以德音遽遠、拱木俄森。爲之行傳廣流於世。

ここにはすでに灌頂と法琳の名しか記載されていないが、『國清百錄』ではさらに二名の名が見える。また、智顛傳製作の志を持ちながら未完成に終わった智寂の名も記されている。

先師以陳太建七年歲次乙未、初隱天台。……先師神光而生、結跏而滅。處證妙法、出作帝師。備是渚宮法論、會稽智果、國清灌頂等、三傳所載。又沙門智寂、編集先師遺迎信命、搜訪未周、而智寂身故、筆墨之功與氣俱棄。余覽其草本、續更撰次諸經方法等、合得一百條、呼爲國清百錄、貽示後昆、知盛德之在茲<sup>9</sup>。

智寂の未完成稿本は、「章安撰する所の別傳は國清の智寂禪師本を用い、稍や増益を加へ、遂に世に行わる」<sup>10</sup>と傳えられる如く、『國清百錄』とともに灌頂の別傳の草本となった。さらに、『傳教大師將來臺州錄』には、道證の撰になる「天台山智者大師別傳一卷、一十二紙」が見える。顏眞卿による『智者大師傳』に續くこの道證の傳は、いま『天台靈應圖本傳集』に所收され、名を「智者大師述讚序」という。『本傳集』にはさらに、曇翬『國清寺智者大師影堂記』も收められる。また『台州錄』は、梁肅の「天台山智者大師別傳論一卷、六紙」を傳えている。

このように、入唐した最澄により我が國へは唐代に作られた數々の智者大師傳が將來されたけれども、大陸においては、『續高僧傳』の撰者道宣による目錄『大唐内典錄』卷十（懿德元年、664）に「天台智者別傳」の書名が記されて以後、730

<sup>9</sup> 『國清百錄』卷一、灌頂序。

<sup>10</sup> 『佛祖統紀』卷九、玉泉寺法論の條。

年『開元釋教錄』、800年『貞元新定釋教目錄』等の一切經目錄には收められなかった。そのため開元録や空海の將來した貞元録に依據して作成された日本の古寫經類にも、この智者別傳は存在せず、ひとり天台に保存されたのである。

## 六、諸別傳との比較

隋から唐代を通じて編まれた智顛の別傳はかくの如き量を見、灌頂、顔眞卿と道證の書、『續高僧傳』所載の智顛傳とを現在に傳えている。これらの傳記を、羽094Rの「天台」を解説した釋文と對照させることにより、羽094R 當該部分の異質性を明らかにすることが可能となるであろう。

比較對照するにあたり、ひとまず讚と傳の形態をとる道證『智者大師述讚序』は除外した。それはこの述讚が問題の殘る箇所を含むからでもある<sup>11</sup>。

以下の表は、内容が重複していると認められる部分を太字で示したものである。

羽 094R	灌頂別傳	續高僧傳智顛傳	顔眞卿別傳
天台是何人也。言天台者□山立稱。天台法師住在此山。莫敢取其名、故就山名其號也。— ①			
法名智顛。俗姓陳氏。是荊州南陽郡華容人也。— ②	先師諱智顛。字德安。俗姓陳氏。潁川人也。……家隨南出。寓居江漢。因卜荊州之華容縣。	釋智顛。字德安。姓陳氏。潁川人也。有晉遷都。寓居荊州之華容焉。	大師諱智顛。字德安。俗姓陳氏。潁川人。其先隨晉先帝南遷。遂寓居荊州之華容縣。
乃是地。前業生菩薩。造維摩經疏千紙。門前立此五義。何以知是地前業生菩薩。— ③			
年始七歲。因隨父母入寺。至法花道場。聞一僧誦法花經六卷。隨聞隨誦。意猶未足。餘一卷不聞諦自思惟而便悟也。— ④	年歲喜往伽藍。諸僧口授普門。初契一遍即得。而父母遏絕不聽。數往每存理。所誦。惆悵未聞掩。忽自然能通其餘文句。	七歲喜往伽藍。諸僧誦其情志。口授普門品。初契一遍即得。二親遏絕不許更誦。而情懷惆悵。奄忽自然通餘文句。	十歲法華經普門品。一遍便誦。

<sup>11</sup> 『天台靈應圖本傳集』目次には「天台大師略傳」の書名があるものの、實際の文章が残らないと考えられていた。しかし池麗梅（2005）によれば、「述讚」と「略傳」本文の境界が曖昧になってしまった結果、「略傳」が存在しないと見なされるようになったとし、本來あったはずの「略傳」とは、道宣『大唐內典錄』の智顛傳だとする。ただ、その「略傳」も羽094Rとは全く重複が見られないため、本稿では「述讚」とともに除外した。

<p>及〈年〉十五。聲遍天下。教典竝通。人皆仰志。— ⑤</p>	<p>年十五。值者無之。</p>	<p>志學之年。(土梁承聖屬元帝淪沒。)</p>	<p>十五(值元帝敗。家國淪亡。)</p>
<p>後聞衡嶽山有思大和尚。常持法花經。高名播世。遂往彼山。禮謁思大和尚。思大和尚於此經中菩提生。常持法花經。護身云云。其天台見已。和上云。識吾已否。童子生年未幾。想遠佇嘉名。故來相謁。和上云。且於法花道場中禮佛。天台入禮已。便得加備得宿命。知自省數十生。與思大和上於靈鷲山中。釋迦如來會下。同聽法花。却來相見。天台云。靈山一別。迄至于今。宿因善緣。得遇相見。若不久植善根。曷能如此。— ⑥</p>	<p>昔在周室。預知佛法當禍。故背北遊南。意期衡嶽。以希棲道。權止光州大蘇山。先師遙・風德。如飢渴矣。其地乃是陳齊邊境。兵刃所衝。而能輕於生重於法。忽夕死貴朝聞。涉險而去。初獲頂拜思師。歎曰。昔共靈山同聽法華。宿緣所追。今復來矣。即示普賢道場。爲說四安樂行。……經二七日。誦至藥王品。諸佛同讚。是真精進。眞法供養。到此一句。身心豁然。寂而入定。持因靜發。照了法華。……自心所悟及從師受。四夜之進功踰百年。聞一知十。何能爲喻。觀慧無疑。禪門不擁。宿習開發。煥若華敷矣。思師歎云。非爾不感。非我莫識。所入定者。法華三昧前方便也。所發持者。初旋陀羅尼也。</p>	<p>又詣光州大蘇山慧思禪師。受業心觀。……思每歎曰。昔在靈山同聽法華。宿緣所追。今復來矣。即示普賢道場。爲說四安樂行。顛乃於此山行法華三昧。始經三夕。誦至藥王品。心緣苦行。至是真精進句。解悟便發。見共思師處靈鷲山七寶淨土聽佛說法。故思云。非爾弗感。非我莫識。此法華三昧前方便也。</p>	<p>聞慧思大師。在光州大蘇山。因往謁焉。大師歎曰。昔於靈鷲山。同聽法華經。宿緣所追。今復來矣。即示普賢道場。爲說四安樂行。乃如教修行。經二七日。誦至品諸佛同讚。是真精進。眞法供養。身心豁然而入定。持因靜。發得宿命通。照無照了。具以白。師曰。非爾不感。非我不識。所入定者。法華三昧前方便也。所發持者。初旋陀羅尼也。</p>
<p>夫師僧父母。恩法俱深。以義較量。不无憂劣。始末倫超。有其六種。一處胎凡聖異。二誕生胎化異。三長養色法異。四攝受恩愛解脫異。五救拔世出世間異。六結緣一生多劫異。— ⑦</p>			

灌頂別傳、續高僧傳の智顛傳、顏眞卿別傳の三書を竝列すると明らかになる

のは、續高僧傳の智顛傳が、灌頂の別傳を藍本として増補刪修を加えたものであり、さらに顔眞卿のそれは『續高僧傳』よりも一層簡略化されていることである。そして何よりも、この灌頂別傳系統と羽094Rの智顛傳相當の釋文とに、共通する内容が殆ど無いことが浮き彫りとなってくる點である。以下、表中に示した數字によってその異同を示そう。

① 天台大師の呼稱。

天台山に依った呼稱であることは明白だが、實はその次第を智顛の諸傳中には求めることは出来ない。羽094Rでは肝心の山名が判別不能である恨みを残す。待考。

② 智顛の本貫。

荊州華容縣と記す文獻は多いが、郡名を載せるものは無い。隋代には、華容縣は南郡に屬し、のち大業初年に復置された巴陵郡屬となった。しかし羽094Rでは「南陵郡」に作る。あるいは「陽」字か。待考。

③ 智顛と『維摩經』との關連。

維摩經疏（即ち淨名經疏）は智顛の最晩年に勅命により天台山にて編まれたと考えられるが、羽094Rでは、「この地」すなわち前出の荊州華容において維摩經疏千紙を造ったとする。荊州において維摩經疏を著したという記録は見えない<sup>12</sup>。また本部分は、灌頂別傳の系統には一切見えない内容である。

④ 幼少期に口授された『法華經』。

羽094Rのみが「法華經六卷」と作る。他書はみな『法華經』の一品である「普門品」と作る。

⑤ 十五歳時の名聲。

ここは羽094Rと灌頂別傳の二者のみ、十五歳時に、すでに名が世に知られていたとしている。

⑥ 前世、靈鷲山でともに經を聞いた南嶽慧思との邂逅。

羽094Rと他書の共通する部分は、前世での出會いを記した場面であるが、内容そのものは似通うものの、この出會いを両者が對話する形式で順を追って表記する仕方など、描き方が決定的に異なる。また、「思大和尚於此經中菩提生。常持法花經。護身云云」という慧思に對する簡略的説明的な描寫は、これが別傳ではなく注疏釋文であることを示すものといえる。

⑦ 智顛が「倫超」である理由六點。

生涯において、智顛が一般の道理を超えて他と異なる點が六つあったとする。

<sup>12</sup>『續高僧傳』卷十七智顛傳に、「所著法華疏止觀門修禪法等。各數十卷。又著淨名疏至佛道品。有三十七卷。皆出口成章。侍人抄略。而自不畜一字。」という。

それぞれ、一：胎児の頃より凡夫と聖者の違いがあった。二：胎中で種々の教化を現じるといふ点で異なつた。三：五感でとらえられるすべての感覚が他人と異なつてゐた。四：父母や師僧の恩愛を蒙りながら完全なる悟りを得たこと（が他人と異なる）。五：世間、出世間（ここは世俗を指すか）の苦しみから救ひ出した。六：一生多劫に渡り、衆生を佛法と縁づけたことが他人と異なつてゐた。これらの内容は、いずれの点も、智顛傳より案出されたに違ひないとはいへ、他書に一切見られない描寫であり、羽094Rの特殊性を示すものと言えよう。

かくのごとく、會話調の文體をもち、他書には一切見られない記述、内容構成を含む羽094Rの智顛傳は、相當に異色なものである。これは明らかに灌頂の別傳ではない、別の智顛傳に依つたものと考えるのが妥當であろうが、しかし何れの傳に依つたものか。或いは、「廣く世に行わる」と記される法琳のものなのであろうか。灌頂別傳の系統しか残らない今となつては、それを知る術は残されてゐない。この點の解明には、新出資料の發見や今後の研究に期待するほか無いであらう。

ただ一つ注意すべきは、本寫本は道液の『淨名經關中釋抄』の釋文であり、同じく道液の著した『淨名經集解關中疏』が上元元年（761）の序を持つことから考えて、『釋抄』もそれと大差ない時期の成立と考えられることである。とすれば、顏眞卿による別傳（765年）の制作と『釋抄』の成立とはほぼ同時期と言つてよい。よつて本釋文の書寫年代は少なくともそれ以降になるわけだが、しかし顏眞卿の別傳を参照した形跡は、上記に見た通り皆無である。したがつて、本寫本は、天台系に保存された灌頂系統の智顛傳とは別の、つまり、灌頂の行狀（別傳）が佚してから顏眞卿による發見を経て、彼の手により傳が新たに作られるまでの一世紀半の間に、唐代に流傳してゐた智顛傳の一端を示したものと考え得るのではないだらうか。

## 七、終わりに

灌頂が著した別傳は、例えば志磐に「尚ほ浮辭多し」との非難を受けるごとく、内容面においても、文體においても、俗であつたとされる<sup>13</sup>。享保年間、叡山の可透による『天台大師別傳句讀』叙には次のようにいふ。

初大師滅後、隋帝遣柳顧言、訪一代行狀於門人。於是章安尊者親製此狀、以上。帝勅諸州考使、令各寫一通流布。然其文緝裁巧密、排鋪菁

<sup>13</sup> 『佛祖統紀』卷六、四祖天台智者法空寶覺靈慧大禪師傳注に、次のように記される。「…至若別傳敘事之際、尚多浮辭、今竝刪略、務存簡實。至他所未錄者、今竝收載。覽者宜知。」

麗。不似尊者平昔之筆。蓋當時徐庾文章盛行于世、朝野翕然、競相模範。意者、菩薩權智、難誘引後進、不得不循俗尚、而投時機也<sup>14</sup>。

つまり、別傳が灌頂の平生の文と異なるのは、先師智顛の教えと行いを世に知らしめるため、「大權漚和之一端」として、要は方便の一端として、當時一世を風靡した徐庾體に倣った俗體で書かれたからである、と解釋するのである。こういった理解は、他にも天台座主を三度務めた堯恕親王の『智者大師別傳新解』、また喜多院第35世忍鎧『天台智者大師別傳考證』の跋にも、それぞれ似たような文言が見える<sup>15</sup>。

灌頂の筆になる別傳が俗體であるからといって、智顛の弟子達により同時期に作られた別傳まで同様に俗體で書かれたとは限らないけれども、いずれの別傳も今に伝わらないため、それを知る術はもはや残されていない。我々はただ前章での比較を通じて、灌頂系統とは別の聖賢傳説を伝えるらしい羽094Rの文章も、また同じく俗體で記されていることを知るのみである。

小論では、「(擬)天台智者大師智顛別傳」と題された羽094Rについて、これが別傳ではなく、道液『淨名經關中釋抄』の釋文であることを示した。その上で、釋文に引用された「天台」の解説、すなわち智顛の傳記に相當する部分が、現在に傳わる數種類の智顛傳とは全く異なる系統に屬することを明らかにした。本寫本はこの二つの意味において、誠に貴重な資料であることは言うまでもない。ただ先行研究の更なる確認など、なお遺漏があるかと思われる。各方面からのご示教をお願いしたい。

## 使用圖録

『敦煌祕笈』影片冊一、杏雨書屋、2009年  
『敦煌祕笈』目錄冊、杏雨書屋、2009年

## 参考文献

- 岩本篤志 2011 「敦煌占怪書「百怪圖」考——杏雨書屋敦煌祕笈本とフランス国立圖書館藏本の關係を中心に」『敦煌寫本研究年報』第五號、65-80頁。
- 落合俊典 2004 「敦煌祕笈目錄(第433號至第670號)略考」『敦煌吐魯番研究』第7卷、174-178頁。
- 高田時雄 2004 「明治四十三年(1910)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7卷、13-27頁。

<sup>14</sup>『續天台宗全書』史傳一「智者大師傳註釋類」を参照。

<sup>15</sup>同注14。

方廣鋤・許培鈴 1994 「敦煌遺書中の『維摩詰所說經』及其注疏」『敦煌研究』1994年第4期、145-151頁。

曾曉紅 2007 「敦煌本『維摩經』注疏研究概述」『2007 敦煌學國際聯絡委員會通訊』上海古籍出版社、2007年9月、70-97頁。

池麗梅 2005 「『天台靈應圖本傳集』に關する一考察」『中華佛學研究』第9期(民國94年)、臺北：中華佛學研究所、183-202頁。

山内舜雄 1953 「天台智者大師別傳竝に註釋について」『駒澤大學學報』復刊通號2、1953、54-62頁。

—— 1956 「天台智者大師別傳竝に註釋の研究」『印度學佛教學研究』通號7、1956、132-133頁。

—— 1961 「天台智者大師別傳竝に註釋について(承前)」『駒澤大學佛教學部研究紀要』通號19、1961、63-77頁。

山口弘江 2003 「天台維摩經疏の流傳に關する諸問題」『印度學佛教學研究』51(2)、2003、640-642頁。

※智顛傳の資料には、主に『續高僧傳』、『國清百錄』、『傳教大師全集』卷四、『佛祖統記』、『續天台宗全書』史傳一「天台大師傳註釋類」を利用した。

(作者は京都大學文學部非常勤講師)





## 舜の舌による瞽叟開眼故事の流布について\*

高井龍

### 序言

中國の傳說的皇帝の1人である舜は、殷代中期頃には山東省のあたりで信仰されていた農業の神とも言われる<sup>1</sup>。その後、堯・舜・禹として並び稱されるようになった彼は、その優れた統治のみならず、孝たることによっても廣く知られ、また讃えられてきた。そして、その孝子としての舜の姿は、敦煌文獻中の「舜子變文」と「孝子傳（擬）」にもまとまった記述が確認される。

その「舜子變文」や「孝子傳（擬）」には、舜が盲目となった父・瞽叟の眼を舌で舐め、瞽叟を開眼させるプロットがある。これは、舜に関する文章を残す『孟子』や『史記』等の古典籍には記載されておらず、以下の本論中にも見るように、傳世文獻における記録は決して多くはない。しかし、敦煌文獻中にはこのプロットが多数確認されている。本論は、従來の研究では具體的な考察対象となつてこなかつた舜の舌による瞽叟開眼に着目し、傳世文獻と敦煌文獻の記述を併せ用いることで、舜の孝子譚がいかに流布していたかを明らかにしようとするものである。なお、本論に言う「舜子變文」とは、S.4654V「舜子變」、P.2721V「舜子至孝變文」、羽39V「舜子變（擬）」の3點の寫本から復元される舜の故事を指している。他に、「舜子變」との擬題が冠される文獻として D<sub>x</sub>440a があるが、斷片であり、その内容も十分ではないため、ここでは取り上げない。

本論はまず、六朝時代以降の孝子と開眼故事との繋がり、及び孝子の舌による開眼故事を取り上げ、中國の長い歴史を有する孝子譚の中で、舜の舌の開眼故事が占める位置を考える。續いて舜の舌の故事が9、10世紀頃の敦煌文獻に多く見られることを踏まえ、ほぼ同時代の資料である宋初の『江西別録』に記載された舜の記事との比較から、當該故事の廣範な流布を明らかにしたい。またその『江

\*本稿執筆にあたり、2012年7月2日の發表時、諸先生方より多数の御教示を賜った。ここに、厚く謝意を表す。

<sup>1</sup>佐藤長「堯舜禹傳説の成立について」『中國古代史論考』、朋友書店、2000年、95-148頁。

西別録』の記事は、元末明初の知識人・陶宗儀（1329-1410）にも注目されていたことから、陶宗儀の文章を考察することで、後代における当該故事の位置付けが可能となるだろう。以上の考察から、歴代の舌による開眼故事を考えるにあたり、敦煌文獻中に舜の舌の開眼故事が多数確認されることの意義を考えてみたい。そして最後に、日本における当該故事の流布について、中國との差異やその傳播の特徴を明らかにする。

ここで、本論に入る前に、「舜子變文」の梗概を記しておこう。

「舜子變文」は、舜の實母・樂登夫人が、病のために夫・瞽叟に舜を託して他界する場面から始まる。瞽叟は後妻を娶ると、後妻は瞽叟を唆し、舜の弟の象とともに3度にわたって舜殺害を試みた。幸い、舜は帝釋天の助力も得ることで、それらの難を逃れたが、その後は實母の靈の勧めによって、1人歴山へ移り住むことになる。歴山で暮らすこと10年、豊かになった舜は、通りかかった商人に父母のことを尋ねたところ、瞽叟等が盲となり、また癡となって、貧しい生活を送っていることを知った。そこで彼は、米を賣りに町へ出て来る繼母に密かに援助し、孝を盡した。ある日、瞽叟はそれが舜であることに氣付き、涙を流してかつての行爲を謝す。その涙を流した瞽叟の眼を舜が舐めると、瞽叟の眼が開き、また繼母や象の病も治った。瞽叟は自分を唆した繼母を殺そうとするが、舜はそれを引き止める。舜の孝は天下に傳わり、彼は堯を繼いで皇帝となった。

この梗概からも分かるように、この故事の特徴は、舜の皇帝としての事跡ではなく、皇帝となる以前の孝行者としての事跡を主に置いていること、また、史書等には傳わってこなかったプロットが多分に盛り込まれていることにある。

## 一、孝子の舌と開眼が繋がる故事

### 六朝時代から唐代まで

現在、「舜子變文」と同じく舜の舌による瞽叟開眼の故事が確認できる典籍は、『法苑珠林』巻第49「感應緣・舜子有事父之感」を以て嚆矢とする。以下、その全文である。（開眼に関する文章を太字で示す。以下同じ。）

舜父有目失，始時微微。至後妻之言：舜有井穴之。舜父在家貧厄，邑市而居。舜父夜臥，夢見一鳳凰，自名爲雞，口銜米以哺己。言雞爲子孫，視之如鳳凰。黃帝《夢書》言之，此子孫當有貴者，舜占猶也。比年糴稻，穀中有錢，舜也。乃三日三夜，仰天自告過因。至是聽常與市者聲，

故二人舜前舐之，目霍然開見舜，感傷市人。大聖至孝，道所神明矣<sup>2</sup>。

『法苑珠林』の撰述は668年であり、7世紀後半にあたる。神としての舜の姿が殷代中期には形作られていたとも言われる以上、そこから優に1,000年以上の開きがあることになる。また、既に程毅中氏も指摘しているように<sup>3</sup>、この文章には若干の脱文があるようで、些か読みにくい。舜の舌による瞽叟開眼の故事がいつ頃形成されたかを推測することは、極めて困難と言わざるを得ない。

さて、『法苑珠林』の記載によれば、この文章は前漢・劉向撰『孝子傳』から引用されたものである。若干の脱文は傳承の過程で起こり得るものだが、ここで問題なのは、その脱文の問題以上に、劉向が『孝子傳』を撰したことについて、従来多くの識者から疑問が付されてきたことである。例えば、唐代に至るまでの經籍志に劉向撰『孝子傳』が確認できないこともその一因である。現存資料や先行研究の成果から判断するに、筆者もまた、劉向撰『孝子傳』とは、劉向に假託して作られた六朝時代の著作と見做すことが妥当と考える<sup>4</sup>。恐らくその假託は、彼が漢代で著名な學者であったというのみならず、『列女傳』の如き、孝と近い性格を有する著作を撰していたことも起因しているであろう。

次に、この劉向撰たる『孝子傳』が作成された六朝時代の孝子譚をみていくと、孝と開眼の結びつく故事が複数確認される。例えば祖台之『志怪』「盛冲」には次のようにある。

吳中書郎咸冲至孝，母王氏失明，冲鬻行，勅婢爲母作食。乃取蟻螯蟲蒸食之。王氏甚以爲美，不知是何物。兒還，王氏語曰：汝行後，婢進吾一食，甚甘美極，然非魚非肉。汝試問之。既而問婢，婢服實是蟻螯。冲抱母慟哭，母目霍然開明<sup>5</sup>。

このような孝子による開眼故事は、既に六朝時代に複数見られたことが、『晉中興書』「顔含」や『宋躬孝子傳』「陳遺」からも確かめられる<sup>6</sup>。だが残念ながら、「舜子變文」と同じ、孝子の舌による開眼故事は、現存資料にはあまり見られない。

<sup>2</sup>唐釋道世撰、周叔迦・蘇晉仁校注、『法苑珠林校注』、中華書局、2003年、1487頁。

<sup>3</sup>程毅中「《舜子變》與舜子故事的演化」『慶祝潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊』、文津出版社、1996年、89-99頁。

<sup>4</sup>近年の『孝子傳』の研究においても劉向撰『孝子傳』を六朝時代の著作と見做す立場は支持されている。参照：宇野瑞木「郭巨説話の母子像——二十四孝と十種恩徳」『中國——社會と文化』第22號、2007年、106-130頁。

<sup>5</sup>注2、1489-1490頁。

<sup>6</sup>この指摘は早くは次の論文に見られる。西野貞治「陽明本孝子傳の性格竝に清家本との關係について」『人文研究』第7巻第6號、1956年、22-48頁。

そこで少し角度を変えて、舌と開眼が何らかの繋がりを持つ類型故事を探してみると、史書や佛教經典にも近い故事が確認される。ここでは『南齊書』巻55と『大方便佛報恩經』（以下、『報恩經』）巻第4に見られる2つの故事を取り上げる。まず『南齊書』の故事は以下の通りである。

又永興概中里王氏女，年五歲，得毒病，兩目皆盲。性至孝，年二十，父母死，臨屍一叫，眼皆血出，**小妹娥舐其血，左目即開，時人稱爲孝感。**縣令何曇秀不以聞<sup>7</sup>。

これは、王氏のむすめが孝行者であったため、盲であったその眼が開いたという故事である。この故事は当時広く知られていたようで、『晉書』にも記載されていたことが、『太平御覽』巻第415「人事部56」に確認できる<sup>8</sup>。このプロットは、孝子自身が開眼するというものであり、また片眼が開いたという点でも、『法苑珠林』や敦煌文獻の舜の故事とは若干異なる。だが、そのような差異がありながらも、六朝時代の孝子譚の1つに、悲しみで血の涙を流したむすめの眼がその孝たることによって開いたという故事があったこと、そしてそれが史書にも採られているという事実には変わりはない。また、血を舐められたことによる開眼とは、その状況を思い浮かべるならば、舌で眼を舐めて開眼させたという舜の故事と極めて近いプロットと言えるだろう。

舌と開眼が繋がるもう1つの例は、『報恩經』巻第4「惡友品」である。『報恩經』は、その成立について今なお不明な点を残す經典であるのだが、唐代以前には成立していたとする点で、識者の見解は一致している<sup>9</sup>。またその内容は、恩について説く經典となっており、孝とも関係が深い。

この『報恩經』巻第4「惡友品」に、舌と眼の繋がる場面が見られる。その場面までの梗概は次の通りである。

昔、善友太子と惡友太子という兄弟がいた。善友は、一切衆生の濟度のために大海へ出航し、摩尼寶珠を手に入れる。その歸途、途中で別れた弟の惡友と再會したため、善友は摩尼寶珠の入手を告げると、惡友の心に強い嫉妬心が湧いた。そこで惡友は、疲れた善友が木陰で休んでいる時を狙い、2つの竹で眠っている善友の兩眼を突き刺し、摩尼寶珠を篡奪する。盲目となった善友は、そのまま當ても

<sup>7</sup>『南齊書』（中華書局點校本）、959頁。

<sup>8</sup>ただし、ここにいう『晉書』が歴代のいずれの『晉書』であるかは不明である。

<sup>9</sup>小野玄妙氏は4世紀末から5世紀初頭の成書とし（『佛教の美術と歴史』、大藏出版、1937年、12-27頁）、内藤龍雄氏は5世紀の中頃から後半の成書とし（「大方便佛報恩經について」『印度學佛教學研究』第3巻第2號、1955年、313-315頁）、Sumet Supalaset氏は北朝秦代から6世紀初頭の間の成書とする（『大方便佛報恩經』の成立問題『印度學佛教學研究』第57巻第2號、2009年、979-976（164-167）頁）。

無く彷徨い徘徊していると、利師跋王國において牛を放牧していた者が傍を通りかかる。その時に、視力回復のきっかけとなる出来事が起こる。

爾時善友太子坐在道中。爾時牛群垂逼踐踏，中有牛王，即以四足騎太子上，令諸牛群皆悉過盡，然後移足右旋宛轉，反顧迴頭，吐舌舐太子兩目，拔出竹刺<sup>10</sup>。

この「悪友品」における牛の舌は、直接に開眼の力を有しているわけではなく、後の開眼へと繋がる刺抜き役割を果たしたものである。その點、舜の故事や上掲『南齊書』等の開眼故事とは少しく異なるのだが、舌と眼の回復が關わる點では些か似た性格を持つ故事と言える。

ここまで、唐代までの資料に見られる孝子による開眼故事を取り上げて見てきた。その結果、舜の故事のような、孝子の舌によって盲であった人物が開眼するプロットは見られなかったが、それに類した開眼故事は複数存在していたこと、僅かながら史書にも採用されていたことが指摘できる。そして、現在確認できる中においては、舜の故事は、孝子による開眼故事の初期に位置づけられることも分かる。また、唐代以前において、孝子による開眼故事が様々なパターンを有して存在していたことから、『法苑珠林』や敦煌文獻中の舜の故事が、數ある孝子による開眼故事の1つであったことになるのである。

## 宋代以降

そして、宋代以降もまた、孝子による開眼故事の流布が途絶えることはなかった。だが、宋代以降の開眼故事が唐代までのそれらと大きく異なるのは、舜の故事と同じ舌による開眼故事が散見されることである。それは、例えば史書の如き公的な典籍にも確認される。以下、史書の例を3つ挙げる。

劉孝忠，并州太原人。母病經三年，孝忠割股肉、斷左乳以食母；母病心痛劇，孝忠然火掌中，代母受痛。母尋愈。後數歲母死，孝忠傭爲富家奴，得錢以葬。富家知其孝行，養爲己子。後養父兩目失明，孝忠爲舐之，經七日復能視。以親故，事佛謹，嘗於像前割雙股肉，注油創中，然燈一晝夜。劉鈞聞而召見，給以衣服、錢帛、銀鞍勒馬，署宣陵副使。開寶二年，太祖親征太原，召見慰諭。（『宋史』卷456「孝義」劉孝忠<sup>11</sup>）  
劉政，洺州人。性篤孝，母老喪明，政每以舌舐母目，逾旬母能視物。母

<sup>10</sup> 『大正藏』第3卷、145頁b。

<sup>11</sup> 『宋史』（中華書局點校本）、13387頁。

疾，晝夜侍側，衣不解帶，剖股肉啖之者再三。母死，負土起墳，鄉隣欲佐其勞，政謝之。葬之日，飛鳥哀鳴，翔集丘木間。廬於墓側者三年。防禦使以聞，除太子掌飲丞。（『金史』卷127「孝友」劉政<sup>12</sup>）

王思聰，延安安塞人。素力田，農隙則教諸生，得束脩以養親。母喪，盡哀。父繼娶楊氏，事之如所生。以家多幼稚，侵父食，別築室曰養老堂奉之，朝夕定省，愈久不怠。父嘗病劇，思聰憂甚，拜祈于天，額膝皆成瘡，得神泉飲之，愈。後復失明，思聰舐之，即能視。縣上狀，命表異之。（『元史』卷197「孝友一」王思聰<sup>13</sup>）

まず、最初の『宋史』劉孝忠の故事は、佛教との関わりが明瞭に読みとれる孝子譚である。よく知られているように、佛教は儒教や道教との論戦の中で、決して孝に背く教えではないことを強く主張し続けてきた。このことは梁・僧祐撰『弘明集』<sup>14</sup>に収められた幾つもの文章から確かめられる。そして、先に見た『法苑珠林』「感應緣」には、舜の他にも郭巨や董永等の有名な孝子が列挙されているが、これもまた、佛教を儒教社會に普及させるために佛教徒の計らいが反映されたものとは既に指摘されてきたことでもある<sup>15</sup>。この劉孝忠の故事もまた、それらの流れを汲んだ一例と見て間違いあるまい。更に、この最後の文章より、これが10世紀後半の出来事であったことが分かる（“開寶二年”は969年である）。P.2721V「舜子至孝變文」に“天福十五年”（950年）の識語が確認されることから、劉孝忠の故事は、舜の舌による開眼故事が流布していたのと同時代のことと分かる。

また、これら3つの故事からも見て取れるように、孝は立身出世と結びつくことが多い。これは、中國の歴代王朝が、その統治のために孝子を宣揚してきたことが反映されているだけでなく、舜が孝たることを顕彰されて皇帝になったことにも繋がるものと言えよう。

ところで宋代以降では、これら史書のような政治的な意味合いを直接には有していない俗文學資料にも、孝子の舌による開眼故事が確認される。

『西遊記』卷9回「陳光蕊赴任逢災 江流僧復讎報本」には、玄奘が盲目となった母親の眼を舐めて開かせる場面がある。この母親は、夫と玄奘の歸還を待つ中で、十分な庇護がないために路上暮らしとなり、更にその悲しみによって視力を失ったのであった。しかし、その後再會した玄奘は、その母親の眼を舐めて開眼させる。以下、その場面である。

<sup>12</sup> 『金史』（中華書局點校本）、2747頁。

<sup>13</sup> 『元史』（中華書局點校本）、4450-4451頁。

<sup>14</sup> 『大正藏』第52卷。

<sup>15</sup> 道端良秀『佛教と儒教倫理——中國佛教における孝の問題』（サーラ叢書17）、平樂寺書店、1968年、265頁。

玄奘問：「婆婆的眼，如何都昏了？」婆婆道：「我因思量你父親，終日懸望，不見他來，因此上哭得兩眼都昏了。」玄奘便跪倒向天禱告道：「念玄奘一十八歲，父母之仇不能報復。今日領母命來尋婆婆，天若憐鑑弟子誠意，保我婆婆雙眼復明！」祝罷，就將舌尖與婆婆舔眼。須臾之間，雙眼舔開，仍復如初<sup>16</sup>。

『西遊記』の成立には今なお不明な點が残されている。だが、明・吳承恩の編纂によってまとめられたとする近時の説に基づけば、遅くとも明代には一定の形を成していたと考えられる。もっとも、明代の成立とするのは下限の年代測定である。『西遊記』中の唐太宗入冥故事が、10世紀初頭に書寫されたと思しい敦煌文獻S.2630「唐太宗入冥記」<sup>17</sup>にまで遡ること、また唐・張鷟撰『朝野僉載』にも『西遊記』との關連が認められることを踏まえるならば<sup>18</sup>、玄奘が母を開眼させる場面も、宋代頃に既に一定の形成を見ていた可能性は充分にあるだろう。

このように、宋代以降の史書や俗文學の内容からは、舜の舌による開眼故事と同じプロットが多數確認されていく。これは、唐代までの孝子による開眼故事の流布のあり方と大きく様相を異にしたものである。

それでは何故、宋代以降の資料からそれらの故事が見られるようになるのか。宋代の始まる10世紀、並びにそれより少し前の9世紀頃に、舌による開眼故事の流布に關わる何らかの要因があったのであろうか。ここで想起されるのが、敦煌文獻中の舜の故事が9、10世紀を中心としていることである。果たして舜の故事が、孝子の舌による開眼故事が流布する要因の1つとなったと考えられるのだろうか。次章ではこの問題を考えるため、舜の舌による瞽叟開眼故事の流布について見ていきたい。

<sup>16</sup> 吳承恩撰、世界書局編輯部編校『西遊記』、世界書局、1967年。

<sup>17</sup> 當該寫本には「天復六年」の識語が確認される。ただしこの年代について、黃征・張涌泉校注『敦煌變文校注』（中華書局、1997年）は、正しくは天祐三年（906年）のことであろうと指摘している。（該書332頁の注161参照。）その一方で、帝王への敬意を示す空格が寫本上に確認されることから、唐太宗（在位：627-649）の時代からそれ程遠くない時代の寫本である可能性も指摘されている。金岡照光『敦煌の繪物語』、東方書店、1981年、192-193頁。

<sup>18</sup> 「唐太宗入冥記」と『朝野僉載』や『西遊記』との關係は、狩野直喜「支那俗文學史研究の材料（上）」（『藝文』第7年第1號、1916年、104-109頁。）以來、多數の指摘がある。参照：『隋唐嘉話・朝野僉載』（唐宋史料筆記叢刊）、中華書局、1979年。

## 二、10世紀における舜の舌の故事の流布

### 舜の舌の故事を詠んだ詩の流布

舜の舌による瞽叟開眼のプロットは、複数の敦煌文獻に確認される。その中でも以下に掲げる詩は、P.2721V「舜子至孝變文」や羽39V「舜子變（擬）」などの「舜子變文」のみならず、S.389V「孝子傳（擬）」やP.3536V「孝子傳（擬）」、更には舜の故事とは本来直接の関わりがないはずのS.2204「董永變文（擬）」にも引かれており、敦煌において広く流布していたことが見て取れる。

瞽叟填井自目盲，舜子從來歷山耕。將米糞都逢父母，以舌舐眼再還明<sup>19</sup>。

この詩に言及する研究は少なくないが、ここでは高橋稔氏の指摘を振り返っておきたい<sup>20</sup>。

高橋氏の研究は、『孝子傳』研究の立場から、瞽叟の盲目が民衆によっていかに認知されていたかを指摘し、併せて舌による開眼について言及したものである。氏は、S.389VやP.3536Vの「孝子傳（擬）」に記された舜の故事と上掲の詩とを比較し、故事においては盲目となったと語られていないのに、詩では盲目になったことがはっきりと詠まれていることに着目する。また、上掲の詩も、預備知識を持たない者がそれを讀んだ場合、何故瞽叟が“填井”によって盲となったのか、第1句目の意味するところがまず理解できないことを指摘する。このことから、“填井”による盲目を含む詩の内容が、既に多くの人の熟知するところであったと述べる<sup>21</sup>。

このことはまた、舜が瞽叟を開眼させたのは、詩にあるように、舌で舐める行為によるとの認識が共有されていたことを示してもいよう。

ここで筆者が舌で舐める開眼方法に着目するのは、敦煌文獻P.2621に、舜が瞽叟を開眼させる方法が舌ではなく、手で涙を拭うと記されているためである。更に、日本残存の古文獻に見られる舜の故事も、開眼方法は舌ではない。日本の古文獻の問題は後述するが、少なくとも敦煌文獻から考えるに、本来瞽叟の開眼は舌によるプロットが基本となっていたことが分かる。

<sup>19</sup> ここには寫本ごとの文字の異同や誤寫は反映させていない。

<sup>20</sup> 高橋稔「敦煌出土「孝子傳」零本について」『中哲文學會報』第10號、1985年、141-150頁。

<sup>21</sup> 高橋氏は併せて次のように指摘している。「この作品を広く多くの人々に聴かせる、あるいは讀ませることを意識して作られたものと見る場合、相手が已に舜の話の筋は熟知しているということを前提に語り起されているという感じがする。つまり、この作品は、その末尾の詩をも含めて、すでに舜の話の筋を熟知している人々に對して語られた、あるいは見せられたものらしいということである。」上掲論文146頁。



それでは舜の舌と瞽叟の開眼が繋がる故事は、敦煌以外の地域ではどこまで流布していたのだろうか。果たして宋代以降の同系故事の流布への影響を想定することはできるのだろうか。

### 『江南別録』に見る舜の舌の故事の流布

かつて金岡照光氏が待考とした舜の舌による開眼故事の流布を考えるにあたり<sup>22</sup>、僅かながら、参考となる記述が確認された。それが、宋初・陳彭年（961-1017）が撰した『江南別録』である。ここではその記述に基づきながら、当該故事の流布について考えてみたい。その文章は以下の通りである。

彭李者，世爲義門陳氏之傭夫，喪明已久。有子一人，常聞陳之子弟言，舜王孝而父瞽叟，舐目而致明，乃歸倣之。不旬日，父目忽然明朗<sup>23</sup>。

『江南別録』は、南唐（937-975）の義祖、烈祖、元宗、後主という4代の皇帝に関する記述から成り、同じ時代の湯悦・徐鉉等が撰した『江南録』に漏れた記事を、陳彭年が収集したものである<sup>24</sup>。

まず、彭李の子が舜の舌による開眼の故事を聞いたのは、彼の仕えている義門陳氏の子弟が常に舜の話をしてきたことによる。義門陳氏と言えば、累世同居たる義門の先驅けとなった一族であり、唐末期より大きな力を持ち始めた一族である<sup>25</sup>。『宋史』によれば、黄巢の亂を避けるため、陳伯宣が徳安に居を遷して後、子の陳崇が江州長史となった。陳氏は唐・僖宗（在位873-888年）の時代に表され、南唐において義門を立てたとされる<sup>26</sup>。

そして、この『江南別録』を撰した陳彭年が義門陳氏と同姓であることから、兩者の間に何らかの関係があったことは想像に難くない。このことは、陳彭年の傳（『宋史』卷287）の次の文章からも確かめられる。

<sup>22</sup>金岡照光「敦煌本舜子變再論補正——附斯坦因4654本校勘譯註」『東洋大學紀要・文學部篇』第26集、1972年、41-67頁。（後、同『敦煌文獻と中國文學』（五曜書房、2000年）に轉載。）

<sup>23</sup>陳彭年撰『江南別録』（朱易安等主編『全宋筆記』第1編第4冊）、大象出版社、2003年、195-210頁。

<sup>24</sup>「此書所紀爲南唐義祖、烈祖、元宗、後主四代事實。時湯悦、徐鉉等奉詔撰《江南録》。彭年是編，蓋私相纂述，以補所未備故以別録爲名。《宋史》藝文志、晁公武《讀書志》俱作四卷，當以一代爲一卷。此本一卷，疑後人所合併也。」『武英殿本四庫全書總目提要』第2冊：史部、臺灣商務印書館、1983年、430頁。

<sup>25</sup>義門陳氏については次の論文に負う。佐藤仁「江州陳氏」について『東洋古典學研究』第17集、2004年、35-66頁。

<sup>26</sup>「灌孫伯宣，避難泉州，與馬總善，注司馬遷《史記》行於世；後遊廬山，因居徳安，嘗以著作佐郎召，不起，大順初卒。伯宣子崇爲江州長史，益置田園，爲家法戒子孫，擇羣從掌其事，建書堂教誨之。僖宗時嘗詔旌其門，南唐又爲立義門，免其徭役。」（『宋史』卷456「孝義」陳兢）

彭年、幼好學、母惟一子、愛之、禁其夜讀書。彭年篝燈密室、不令母知。年十三、著《皇綱論》萬餘言、爲江左名輩所賞<sup>27</sup>。

ここにいう江左の名輩とは、江南に居を遷した義門陳氏の一族であろう。そして、江左の名輩が義門陳氏であることは、『江南別録』の舜の話の信憑性とも関わってくる。義門陳氏と近い関係にもあった以上、陳彭年は、この話を単なる傳聞以上に確かな話として耳にしていたことになるからである。

それでは、當該故事の流布は、どの程度のものであったのだろうか。敦煌と江南という兩地域に着目すると、次のことが分かる。

まず、敦煌が北方であり、江西が南方であるという地理的な問題からしても、両者が何らかの影響を直接に與え合う地域と考えることは難しい。特に9世紀の敦煌は、前半期は吐蕃支配期として中原との関係さえ希薄であったのであり、その後半期における張氏歸義軍時代も間もなく弱體化していった。続く10世紀初頭には、まず張奉承による金山國の獨立があり<sup>28</sup>、その後の曹氏歸義軍時代も半ば獨立状態にあったのである。一方の江西地域も、當時は唐王朝滅亡後の混亂の最中であつた。

このような状況においては、兩地域は地理的にだけでなく、政治的にも疎遠だったことは容易に想像がつく。このように疎遠な2つの地域に同様のプロットを持つ舜の故事の流布が確認されることから考えると、10世紀の中國においては、舜が舌によって瞽叟を開眼させた故事が極めて廣範に流布していたことが分かる。唐代以前の資料では、現在では『法苑珠林』にのみ見られる當該故事が、文獻には明瞭には表れない民間の世界において、極めて廣く流布した故事であつたのである。

そして、當該故事の廣範な流布には大きく2つの要因が考えられる。

1つ目は、舜の開眼故事が、もともとかなり傳播しやすい故事であつたことである。儒教の理念である孝について語る際、舜は第一に名前の擧げられる人物である。だが、そのような儒教的意味合いを含みながらも、儒教に限られることのない、もっと多様な姿を取り入れる民間傳承にまで、當該故事が傳播していたと考えられる。この點に關しては、先の金岡氏の論文をはじめとし<sup>29</sup>、幾多の「舜子變文」研究が指摘してきたことでもあるが、近年の調査においてもまた、「舜子變文」と似たプロットを有する舜の故事が今なお廣西省に残されていることが確かめら

<sup>27</sup> 『宋史』（中華書局點校本）、9661頁。

<sup>28</sup> 金山國が獨立した年代については諸説あるが、ここでは次の著書によつた。顏廷亮『敦煌西漢金山國文學考述』、甘肅人民出版社、2009年。

<sup>29</sup> 注22。

れている<sup>30</sup>。そして、ここでは舜の孝の対象は瞽叟ではなく繼母となっている。舜が繼母に孝を盡くすプロットは、『法苑珠林』が瞽叟への孝を強調していることと比べても、より「舜子變文」に近い。一般に、民間に流布する故事の内容は時代とともに容易に変化していくものである。そうでありながら、今から1,000年以上前の「舜子變文」と極めて近いプロットを持つ舜の故事が現代の廣西省に確認されることは、当該故事の極めて廣範な傳播があったことを示している。このような廣範な傳播が、10世紀において敦煌と江西という離れた地域にまで同じプロット of 舜の故事が流布した一要因となったと考えられるのである。

そして、もう1つ考えられる当該故事の流布の要因は、『法苑殊林』にある。舜の舌の故事を記した『法苑殊林』は、唐代の長安・西明寺にいた釋道世(?- 683)の編纂に成る佛教類書である。『法苑殊林』に記載された当該故事が、長安を起點として、周邊地域へ流布していったことが考えられるのではないか。

なお、『法苑殊林』の流布については、その書名が唐・道宣撰『大唐内典録』には見られるのに、その後に編纂された唐・智昇撰『開元釋經録』には見られないことなど、些か不明な點もある。だが唐代は、『開元釋經録』が編纂された後もしばらくの間は『大唐内典録』によって各寺の入藏經が選ばれていた<sup>31</sup>。このことは、中國の各寺が『法苑殊林』を藏經中に備えるべき典籍と見做していたことを意味する。それがどこまで実際に行われたか、また『法苑殊林』の抄出本としての流布の程度についても別に考察を要するとはいえ、少なくとも、9、10世紀頃に書寫されたと思しい敦煌文獻S.5915には、『法苑殊林』の4文字が確認されている<sup>32</sup>。更に、その『法苑殊林』という書名を記した文字が拙劣であることから、『法苑殊林』が初學者のような者にも傳わった典籍であることも窺われる。

<sup>30</sup>金文京「敦煌本「舜子至孝變文」と廣西壯族師公戲「舜兒」」『言語文化研究所紀要』第26號、1994年、71-92頁。金氏はこの論文の中で、「廣西貴港市東龍鎮同閉村演出隊爲廣西儺戲國際學術討論會演出曲（劇）目安排及內容簡介」の「舜兒」の概略を翻譯紹介している。その概略によれば、「舜兒」は、本文に述べるように「舜子變文」と近い内容を備える一方、一般的な古典籍が強調してきた舜の孝や瞽叟と繼母がいかにか救われたかについては、それ程重點が置かれていないようであり、些か相違も窺われる。なお金氏は、「舜兒」の中に、「舜子變文」に見られる近親相姦のプロットがなくなっていることに着目し、それが表だって記録することができなかつたためであること、またその由來が極めて古い可能性も併せて指摘している。

<sup>31</sup>牧田諦亮「中國佛教における疑經研究序説——敦煌出土疑經類をめぐって」『東方學報』第35冊、1964年、337-396頁。なお、中國の各寺が『開元釋經録』を藏經の基準としたのは、その撰述から100年以上を経た後であり、會昌の廢佛以降のこととされる。方廣錫『中國寫本大藏經研究』、上海古籍出版社、2006年。

<sup>32</sup>S.5915については次の論文に負う。本井牧子「敦煌寫本中の『法苑珠林』と『諸經要集』」『敦煌寫本研究年報』第6號、2012年、81-98頁。

もう1つ『法苑珠林』の流布を示しているのは、10世紀の日本において源爲憲(?-1011)が撰した『三寶繪』に、『法苑珠林』が強い影響を與えていた事実である<sup>33</sup>。中國國外の典籍の成立に大きな影響を與えた事実から考えても、中國國內における『法苑珠林』の一定の流布を想定することは可能である。逆に、『法苑珠林』が中國國內においてさえ流布し難い典籍であったならば、日本に將來されることには大きな困難を伴ったであつたらうし、更にそのようにして將來された典籍が日本の典籍に大きな影響を與えるという事象が併せ起こる確率の低さは、『三寶繪』の成立を考えるのにもやや困難を伴うことになる<sup>34</sup>。

ただ、ここで重要なのは、『法苑珠林』が7世紀後半の典籍であり、唐代の主要經録が8世紀までの著述であるのに對し、その流布の想定されるのが概ね10世紀頃の中國であることだ。この數世紀の間に『法苑珠林』のどのような流布の變化があつたかは今明らかにし難いが、舜の舌による開眼故事は、10世紀頃には全国的に流布していたことが認められるのであり、『法苑珠林』の流布もまた、その時期に一定程度の流布が認められる。婉曲的ではあるが、このことは、敦煌文獻中の佛教故事の略出寫本の幾點かが現在『法苑珠林』と比定されていることにも若干の支持ともなる。

まとめると、舜の舌の開眼故事は、それ自身かなり廣く傳播する故事であつたこと、併せて『法苑珠林』のような佛教類書に採録されたことによって、廣く中國社會に認知されていったと考えられるのである。

10世紀の『江南別録』の記事が簡潔であるため、充分な情報を引き出すことの難しい面があることは否めない。ただ、そのような中からも、『法苑珠林』や敦煌文獻に確認される舜の舌の故事が、「舜子變文」の書寫年代と近い10世紀頃の中國において廣く流布していたことが見て取れる。ここに、宋代以降、舌による開眼故事が増加していったことの一要因を認めることができるのではないか。また、本章の考察により、かつて金岡氏の提起した問題に對しても、1つの解答を提示できたであろう。

なお、ここで『江南別録』中の陳氏の子弟について付言しておく、陳氏は同族教化や官界進出のために書堂を置いていたとされる<sup>35</sup>。この點から、陳氏の子弟

<sup>33</sup>森正人「三寶繪の成立と法苑珠林」『愛知縣立大學文學部論集（國文學科編）』第26號、1976年、15-28頁。参照：小島孝之・小林眞由美・小峯和明編『三寶繪を読む』、吉川弘文館、2008年。

<sup>34</sup>時代は少し下るが、平安時代後期（1094年）の佛教典籍目録である永超編『東域傳燈目録』の「雜述録四」に、「法蒙（苑）珠林百卷」とある。高山寺典籍文書綜合調査團編『高山寺本東域傳燈目録』（高山寺資料叢書：第19冊）、東京大學出版、1999年、135、236、373頁。

<sup>35</sup>佐竹靖彦「唐宋變革期における江南東西路の土地所有と土地政策——義門の成長を手がかりに」『東洋史研究』第31卷第4號、1973年、51-84頁。（後、同『唐宋變革の地域的研究』（東洋史研究叢刊44、同朋舎出版、1990年）に轉載。）許懷林「財産共有制家族的形成與演變——以宋代江州義

の教育にはある程度の水準があったものと考えられる。しかし、上掲の引用文中にいう子弟は、舜の舌と瞽叟の開眼について、常に口にしていたとされる人物である。この舜の故事は、本来知識人等が公に口にする類のものではない通俗的内容であることからしても、その弟子の學的水準は、(少なくともその当時においては)それ程高いものではなかったであろう。これは、變文が俗文學に屬するものであることや、敦煌變文寫本が在俗生である學士郎によって書寫されたこととも通じる<sup>36</sup>。

それでは、このように流布した舜の舌による開眼故事は、同じプロットを持つ開眼故事が多数存在する中で、その後どのように位置づけられていたのだろうか。また、宋代以降であれば、同系の孝子譚が史書や俗文學等に採用されていることは既に見た通りである。史書に多数採用されている事実から考えても、それが史實に近い位置付けが広く働いていたことにもなる。これらの問題について、元末明初に生きた著名な文人である陶宗儀の文章から考えてみたい。

### 三、陶宗儀撰『輟耕録』に見る舜の舌による開眼故事

陶宗儀撰『輟耕録』卷第6「孝感」には、先に見た『江南別録』の舜の故事が、以下のようにそのまま全文引用されている。そして、そこに併せて陶宗儀の孝に對する見解も窺われる。(『江南別録』の引用箇所を太字で示す。)

越楓橋里人丁氏，母雙目失明。丁至孝，每朝盥漱訖，即舐母之目，積有年矣。俄而母左目明，未久，右目復明。憲司上其事於朝，表其閭曰孝子之門，至治年間也。**因讀『江南別録』：彭李者，世爲義門陳氏之傭，夫喪明已久。有子一人，嘗聞陳之子弟言，舜爲父瞽叟舐目而致明，乃歸效之。不旬日，父目忽然明朗。**右二事誠孝行所感。今段吉父先生母夫人劉，雙目久失明，醫弗能愈。先生中鄉舉，一目忽自見物。先生及第，一目又如之。雖夫人喜溢於中，不自知其然而然，亦先生學業有成所致與。傳曰：立身揚名，以顯於後世，孝之至也。其此之謂焉。先生諱天祐，汴梁蘭陵人，仕至江浙儒學提舉<sup>37</sup>。

これは、丁氏と舜の孝行譚を例に挙げ、陶宗儀と同時代の段吉父の孝と母親の開眼について述べたものである。なお、「傳曰」として引かれた最後の一文(「立

門陳氏、撫州義門陸氏爲例(上)』『大陸雜誌』第97卷第2期、1998年8月、33-48頁。

<sup>36</sup>小川貫弑「敦煌の學士郎について」『印度學佛教學研究』第21卷第2號、1973年、84-89頁。同「敦煌佛寺の學士郎」『龍谷大學論集』第400・401號、1973年、488-506頁。

<sup>37</sup>陶宗儀撰『南村輟耕録』(歷代史料筆記叢刊)、中華書局、1997年、83-84頁。

身揚名，以顯於後世，孝之至也。』)は、『孝經』の「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」を踏まえたものであろう。

さて、ここで考えるべき問題は2つある。陶宗儀は何故、數ある孝子譚の中でも舜の故事に着目したのか。またそれと関連して、多數ある舜の孝行譚の中でも、何故彼は『江南別録』中の故事を選んだのか。單に舜の逸話を引くことが目的であったならば、經書や史書等、もっと權威のある相應しい典籍があったはずである。このことから考えるに、陶宗儀は何らかの具體的な意圖があったために、この『江南別録』の舜に関する文章を引用したのであろう。それではその目的とは果たして何であったのか。前後の故事との繋がりを考えると、次のことが分かってくる。

まず、1つ目に挙げられた丁氏の故事は、至治年間(1321-1323)のこととされる。それは、陶宗儀の生まれる數年前に起こった開眼故事である。また、その舞臺となった地域は、越の楓橋地域である。これもまた、陶宗儀の生まれである浙江と近い位置關係にある。このことから考えるに、“孝子之門”と稱された丁氏の話は、陶宗儀がかなり親しみをもって耳にしたところであったのだろう。

では、それに續いて引用された『江南別録』の舜の故事はどうであろうか。先に見たように、10世紀においては既に舜の舌による瞽叟開眼の故事が中國の廣い地域に流布していた。ところがその一方で、舌によって開眼するという故事は、そのままでは俄かには信じ難い、一種の奇譚としての側面を有していることは否めない。『江南別録』において、舜の舌の故事のように、實際に舌によって開眼した人物(彭氏)がいたと示されていることは、陶宗儀の文章中の故事に信憑性を付加し、現實味を帯びさせることになる<sup>38</sup>。ここに、陶宗儀が『江南別録』の舜の文章を選んだ根據があったと考えられるのである。またこれらの特徴は、舜の舌による瞽叟開眼の故事が、宋代以降の史書と同じく、單なる奇譚としてだけでなく、一定の史實的な故事として後世に認識されて傳わっていたことを示してもいる。

そして、舜が孝によって挙げられ皇帝となったことに同じく、丁氏もまた、その孝によって表されている。この記述による限り、段吉父は孝によって挙げられたわけではないのであろうが、最後に引かれた『孝經』の文章との關わりから判断すれば、陶宗儀が孝と立身との繋がりの中で段氏の故事を捉えていたことは間違いない。

それでは何故、舜の故事はこのように後代まで傳えられ、一時代の代表的知識人さえ言及するところとなり、また同系故事の代表的な位置を占めるに至ったの

<sup>38</sup>『江南別録』は、その幾つかの記事には疑問が持たれる一方、宋・司馬光が『資治通鑑』の來源資料として用いた經緯もある。

であろうか。その流布の要因と敦煌文獻との関わり、また敦煌文獻中に舜の故事が多数確認されたことの意義は、果たしていかに考えられるのか。

#### 四、敦煌文獻と舜の舌による開眼故事

まず、唐代頃までの舜の舌の故事を記す文獻は、劉向に假託された『孝子傳』、『法苑珠林』、敦煌文獻であった。重要なのは、これら現存する資料がいずれも佛教と密接な関わりを有することである。『法苑珠林』は言うまでもなく、敦煌文獻も寺院文書である。そして『孝子傳』が佛教の宣教と密接に関わることは、先にも取り上げた道端氏の言葉の通りであり、これまでの『孝子傳』研究の成果からも異論のないところであろう。

もちろん筆者は、舜の舌による開眼故事が佛教によってのみ傳承され、傳播していったというわけではない。ただ、その故事の敦煌文獻における残存状態から考えてみても、その流布に佛教の宣教との強い繋がりを認めることは可能である。先に述べたように、『法苑珠林』の流布がその撰述年代から稍遅れるものであったとしても、佛教が舜の舌の開眼故事を宣教に採用していたからこそ、寺院文書たる敦煌文獻にその記事が複数見られるのであろう。

また、敦煌文獻中に、舜の舌に関する文獻の存在が確認されたことは、もう1つの意義を有する。舜の舌の故事を記した典籍は、現存するものでは、唐代以前では『法苑珠林』であり、「舜子變文」と同時代以降でも、『江西別録』等の記事である。よって、舜の舌の故事がどのように流布していたのか、その流布の規模も、細々と伝わっていたのか、民間で根強く伝わっていたのか、それほど明瞭には掴み難い。敦煌文獻に多数の当該故事が確認されたことにより、唐代以前と宋代以降における流布が具体的に繋がりを見せたと言えるのである。それはまた、舜という傳説上の皇帝が、どのように民間に受け入れられていたのかを我々に示してくれている点で、敦煌文獻の意義は決して看過されるべきものではない。

では、このように中國に流布した舜の孝子譚は、海を渡った日本ではどのように伝わっていたのか。實は、日本におけるその流布は、中國と些か様相を異にしていたようである。次にこの点について見てみたい。

## 五、日本残存資料中の舜による瞽叟開眼故事と X 本『孝子傳』の想定

ここでは先行研究をもとに、日本に傳わる諸本のうち、舜による瞽叟開眼故事の記述を見いくこととする<sup>39</sup>。だがその前に、敦煌文獻における瞽叟開眼の方法をまとめておくと、以下のようになる。

S.389V「孝子傳（擬）」

與（以）舌舐其眼，眼得再明。

S.3536V

以舌舐其眼，眼得再明。

P.2621「事森」

以手拭其父淚，兩目重開（開）

P.2721V「舜子至孝變文」

拭其父淚，與（以）舐（舐）之，兩目即明。

羽 39V「舜子變」

以舌舐眼，眼得再明。

かつて王三慶氏が明らかにしたように、孝子譚を残す敦煌文獻は2つに分類される<sup>40</sup>。氏の言葉を借りるならば、「通俗類書系統」と「變文系」である。そして、上掲寫本のうち、P.2621は前者に屬し、S.389VとS.3536は後者に屬する。この王氏の見解は、近年の「舜子變文」研究でも踏襲されており、玄幸子氏は羽39Vが後者に屬するものであることを指摘している<sup>41</sup>。

そしてこの分類を基礎に基づくと、上掲5點の寫本における開眼方法は、3分類できる。手で涙を拭うP.2621と、舌で眼を舐めるS.389V、P.3536、羽39Vである。P.2721Vは、手で拭い、且つ舌で舐めて開眼させるものであるため、兩記述を取り込んだものと言える。ただ、この場合の開眼は舌によってなされたと見做

<sup>39</sup>日本の舜の傳承については以下の論著を参照した。増田欣「虞舜至孝説話の傳承——太平記を中心に」『中世文藝』第22號、1961年、1-17頁。徳田進「舜の孝子説話の發展と擴大」『高崎經濟大學論集』第10巻1・2・3合併號、1967年、17-33頁。佐藤義寛『三教指歸注集の研究』、大谷大學出版、1992年、162頁。馬淵和夫他校注『三寶繪・注好選』（新日本古典文學大系31）、岩波書店、1997年、247、403頁。黒田彰『孝子傳の研究』「III 孝子傳と二十四孝」「二・重華外傳——注好選と孝子傳」、思文閣出版、2001年、350-379頁。幼學の會編『孝子傳注解』、汲古書院、2003年、24-38、285-286、344-345頁。村山修一編『普通唱導集：翻刻・解説』、法藏館、2006年、174頁。

<sup>40</sup>王三慶氏は『敦煌變文集』（人民文學出版社、1957年）に收められた『孝子傳』について、P.2621、S.5776、S.389、P.3536、P.3680のうち、前二者を「通俗類書系統」とし、後三者を「變文系」として2系統に分類している。王三慶「《敦煌變文集》中的〈孝子傳〉新探」『敦煌學』第14輯、1989年、189-220頁。

<sup>41</sup>玄幸子「羽039Vを中心とした變文資料の再検討」『敦煌寫本研究年報』第5號、2011年、81-94頁。



し得ることから、いずれかに分類するとすれば、後者に属することになる。

さて、このような敦煌文献の記述の傾向から見ると、手で拭って瞽叟を開眼させる用例は決して主流ではなかったことが分かる。これは先の高橋氏の研究を引用した際にも述べたことであるが、ここで日本残存資料における舜の故事を見てみると、瞽叟開眼の方法がいずれも舌ではなく、中国での傳承と大きく異なっていることに気が付く。まず、舜の資料としても主要文献と目される2点の日本残存『孝子傳』を取り上げよう。

父曰：「君是何人，而見給鄙？ 將非我子重化耶？」舜曰：「是也。」即來父前，相抱號泣。舜**以衣拭父兩眼，即開明**。（陽明文庫本『孝子傳』）  
父奇而所引後妻，來至舜所問曰：「君降恩再三，未知有故舊耶？」舜答云：「是子舜也。」時父伏地，流涕如雨，高聲悔叫，且奇且恥。爰舜**以袖拭父涕，而兩目即開明也**。（船橋本『孝子傳』）

陽明文庫本『孝子傳』は、書寫年代は不明であるが、中世の寫本と見られており、船橋本『孝子傳』は“天正八年”（1580年）の識語を有している。ただその内容は、いずれも中国で散逸した内容を備えており、前者は隋代までは下らない可能性が高いこと、後者は概ね唐代のものと考えられている。それぞれ衣と袖による開眼である。そして、これら『孝子傳』以外の典籍では、以下のようになっている。

父曰：「君是何人，見給墻（鄙）？ 時非我子重花乎？」「舜是也。」即來父前，相抱號泣。舜**以衣拭兩眼，即開明**。（『普通唱導集』）  
舜**將衣襟拭父目，即開朗明**。（『古注千字文』）  
舜見父年老泣，攬子泣。即舜**以手拭父淚，兩目明**。（『注好選』）  
父識其聲曰：「此正似吾子重花聲。」舜曰：「是也。」即前攬父頭，失聲悲號，**以手拭父眼，兩目即開**。（大谷大學圖書館所藏本『三教指歸注集』）

これらの典籍うち、『普通唱導集』は陽明文庫本『孝子傳』の流れを汲む。『注好選』は船橋本『孝子傳』の流れに近いものの、船橋本以上に敦煌本の舜の故事に近いとされる<sup>42</sup>。

さて、以上の瞽叟の開眼方法をまとめると、陽明文庫本『孝子傳』と『普通唱導集』は衣で眼を拭うとし、船橋本『孝子傳』は袖で拭うとし、『古注千字文』では衣の袖で眼を拭うとし、『注好選』では手で涙拭うとし、大谷大學圖書館所藏『三教指歸注集』は手で拭うとする。ここには眼を拭うのか、それとも涙を拭うのか、と

<sup>42</sup>注 39 増田論文参照。

いう拭う対象の相違もあり、それぞれに傳承の問題があろうが、いずれも拭うという行爲によっていること、並びに舌による開眼でない點では一致している。これは、舌の開眼を主流とする中國の傳承と大きく異なるものである。このことは、日本における舜の孝子譚の傳承を考える際にも重要となってくる。

かつて日本の『孝子傳』研究は、概ね陽明文庫本と船橋本とを中心に据え、そこから後世の傳播が考えられてきた。しかし近年では、兩『孝子傳』以外にも、日本に受容され、廣く流布した別系統の『孝子傳』の存在が指摘され始めている。例えばその1つが、『注好選』の舜の故事である。『注好選』の内容は、日本の兩『孝子傳』以上に敦煌本の内容に近く、その點に着目した結果、日本には敦煌本に近い『孝子傳』が傳來していたことも窺われるのである<sup>43</sup>。このような近年の成果を踏まえて考えるならば、舜による瞽叟の開眼方法を手や衣、袖などで拭うとする『孝子傳』が日本に傳來し、一定の流布を見せたとも考えられるのではないか。今假にこれをX本と呼ぶならば、このX本は、陽明文庫本や船橋本の『孝子傳』が拭うとするのと相俟って、日本における舜の故事の流布に大きな影響を與えたのであり、それが、日本では中國と異なる舜の孝子譚が流布した一要因となったのであろう。

ところで、もう1點ここで考慮すべきは、これらの日本の典籍の中にも、『普通唱導集』など、佛教關係のものが多く確認されることである。恐らくこの背景には、たとえ開眼の方法が異なろうとも、六朝時代の『孝子傳』から『法苑珠林』へ、そして9、10世紀の敦煌文獻に至るまで、舜の當該故事の傳承に佛教の宣教が大きく関わりを有していたという、中國における流布のあり方が強く反映されたためであろう。

## 結語

以上、本論では、敦煌文獻中に確認された舜の舌による瞽叟開眼故事の流布の様相を見てきた。中國の傳説的な皇帝として長く稱えられてきた舜については、その文獻上の記録は決して多くの典籍に確認されるものではない。そのような中であって、中國社會において、いかに舜の孝子譚が傳播していたのかを垣間見ることができたのは、敦煌文獻中の舜の故事が多數確認されたことに多く負うものであり、舜の人物像の形成を窺う點だけでなく、中國と孝の倫理の繋がりを窺う點でも重要であろう。また、その故事の日本における流布が異なる開眼方法となっていたことも、かつての日本に傳來したであろう新たな『孝子傳』の存在を窺わ

---

<sup>43</sup>注 39 黒田論著参照。

せるものとして貴重であることは、今後の『孝子傳』研究にも意義を有すると言えるのではないだろうか。

今後の課題としては、何故舌と開眼が結びつくようになったかの解明が挙げられる。六朝時代、並びにそれ以前において両者が結びつくようになった背景には、舌と開眼にどのような意味が込められていたのか。またそれらはいかなる意味を有して舜の故事へと取り込まれていったのか。この点については民俗學的な考察をも要するであろうが、そのようにして当該故事の成立した背景が解明されるならば、その流布や當時の人々の認識についてもまた新たな理解が得られるであろう。

(作者は広島大學綜合科學研究科博士課程・日本學術振興會特別研究員 DC)



## 敦煌本讚文類小考

### ——唱導、俗講、變文との関わりより\*

徐銘

#### 序

敦煌より発見された文獻群には、「讚」や「讚文」を題名とした韻文類が多く見られる。それらは、主に佛教法會や僧侶の日常詠唱などの用途で用いられたと見られるもので、とくに讚文類という名称をもって總稱されることもある<sup>1</sup>。

敦煌本讚文類の整理・研究としては、まず任半塘『敦煌曲校録』、及びそれをもとに改編された『敦煌歌辭總編』と『唐聲詩』に讚文が取り上げられ、翻刻・紹介されている<sup>2</sup>。また饒宗頤・戴密微『敦煌曲』は、任半塘の業績を増補するものであり、讚文類に關しても解説がある<sup>3</sup>。その後、王昆吾の『隋唐五代燕樂雜言歌辭研究』<sup>4</sup>では、讚文類の起源、名稱、時代、内容、作者、體裁、修辭などについて言及されている。現在では、そうした研究も專論へと發展し、林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、李小榮『敦煌佛教音樂文學研究』の大著が著されている<sup>5</sup>。これらは、先賢の研究成果を踏まえ、敦煌讚文類の文學、音樂、宗教意義、表現藝術などの様

---

\*本稿は、2011 年度に廣島大學に提出した修士論文の一部、および中國中世寫本研究班での發表原稿をもとに加筆訂正したものである。なお、本稿の發表・執筆にあたり、高田時雄教授をはじめ諸先生方より貴重なご助言を賜った。ここに特記して感謝の意を表したい。

<sup>1</sup>林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光出版社、2003 年、37 頁。

<sup>2</sup>任二北（半塘）『敦煌曲校録』、上海文藝聯合出版社、1955 年。同『唐聲詩』、上海古籍出版社、1982 年。同『敦煌歌辭總編』、上海古籍出版社、1987 年。

<sup>3</sup>『敦煌曲』 *Airs de Touen-houang (Touen-houang k'iu), textes à chanter des VIIIe-Xe siècles: manuscrits reproduits en fac-similé avec une introduction en chinois par Jao Tsoun-yi; adaptée en français avec la traduction de quelques textes d'airs par Paul Demiéville (Mission Paul Pelliot, 2), Centre national de la recherche scientifique, 1971.*

<sup>4</sup>王昆吾『隋唐五代燕樂雜言歌辭研究』、中華書局、1996 年。

<sup>5</sup>林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光出版社、2003 年。李小榮『敦煌佛教音樂文學研究』、福建人民出版社、2007 年。

相を研究したのである。ただ、それらの先行研究では、本稿に扱おうとするような、唱導、俗講、變文との関わりについてはほとんど論じられていない。

寺院内文書を多く残す敦煌文獻中には、儀禮に關わる實用文書が、數多く残され、當時の宗教儀禮と文學の關係を示す貴重な資料を我々に提供している。讚文類についても同様で、佛教儀式において行われる講唱活動、主に唱導、俗講との間には確實に何らかの関わりがあると考えられる。具體的には、俗講の次第を記す P.3849V 『俗講儀式』には、儀式の各段階に讚文類を詠む作法が記されて、變文と同一寫本に寫された讚文類も多い<sup>6</sup>。『太子讚』が押座文<sup>7</sup>へと變形し、さらには變文中の韻文の一部に書き換えられているものもあることはすでに知られている通りである<sup>8</sup>。

本稿では、讚文類と唱導、俗講との関わりを起點とし、更に實際の佛教活動において變文と同時に使用される點をふまえ、改めて敦煌文獻中に残される讚文類について整理収集を行い、唱導から俗講を経て變文の作品中への變遷過程における敦煌本讚文類の位置づけについて検討してみたいと考える。

## 第一節 讚文類と唱導

六朝時代以降、佛教では唱導というを宣教方式が發展してきた<sup>9</sup>。唱導とは、『高僧傳』卷第十三唱導科の末尾に記される慧皎の論に、「唱導者、蓋以宣唱法理、開導衆心也」と示されるのに始まり、その概念は各時代において用いられ、時代的變化は見られるものの今日に至ってもなお中國佛教界において使用されている<sup>10</sup>。

また、唱導の概念は平安時代ごろまでには日本に傳わってきた。日本元亨2年

<sup>6</sup>敦煌寫本群においては、變文と讚文類を同一寫本に書寫したものが數多く存在している。P.3645Rの首題は『前漢劉家太子傳』であり、尾題は『劉家太子變一卷』である。そこには、『佛母讚文』が併記されている。一方の Verso では、『薩埵太子讚』、『大乘淨土讚』、『佛母讚』、『五臺山讚文』などの歌曲や禮懺文が併記されている。そして S.4654 は、『大乘淨土讚』や『舜子變』、七言詩が併記されている。P.3210 では、『化生童子讚』、『維摩經押座文』、『温室經押座文』があり、S.2204 には『董永變文』、『太子讚』、『父母恩重讚』などが併記されている。

<sup>7</sup>押座文とは、座下の聽衆を鎮める意味であるとされ、佛教の語り物の入話になるものである。(金岡照光「押座文」、『敦煌の文學文獻』(『講座敦煌』9)、大東出版社、1984年、339-381頁。)

<sup>8</sup>P.4017『太子讚』にある「押字爲定」という文字からこの讚を押座文として使われる示唆が得られる。また、S.2440『八相押座文』の記載(初めから30句までの部分)は、S.548V、S.2352V、S.4626、P.2999、北京8436などの『悉達太子修道因緣』、『太子成道經』に挟み込むように使用されている(荒見泰史『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010年、36-38頁)。

<sup>9</sup>佛教の講唱活動、特に變文は強く唱導の影響を受けたという結論に関しては、李小榮『變文講唱與華梵宗教藝術』(上海三聯書店、2002年)と荒見泰史「敦煌唱導資料研究序說」(『唱導文化の比較研究』、岩田書院、2011年)。

<sup>10</sup>荒見泰史「敦煌唱導資料研究序說」『唱導文化の比較研究』、岩田書院、2011年、269-300頁。

(1321年)に撰された『元亨釋書・音藝志』には、「唱導」について以下のような記述がある<sup>11</sup>。

唱道者，演說也。昔滿滋子鳴于應眞之間焉。自從吾法東傳，諸師皆切於論導矣。而廬山遠公擅其美。及大法瓜裂，斯道亦分。故梁傳立爲科矣。吾國向方之初尚若彼，又無剖判焉。故慶意受先泣之譽，緣賀有後讚之議。而未有闕閱矣。治承、養和之間，澄憲法師挾給事之家學，據智者之宗綱，臺芒射儒林而花鮮，性具出舌端而泉湧，一昇高座四衆清耳。晚年不慎戒法，屢生數子。長嗣聖覺克家業課唱演。自此數世系嗣賤賤，覺生隆承，承生憲實，實生憲基。朝廷躋其論導緩于閨房，以故氏族益繁。寛元之間，有定圓者，園城之徒也。善唱說，又立一家，猶如憲苗種。方今天下言唱演者，皆效二家。

これは大體『高僧傳』から引用したものであり、唱導に對する理解、唱導に従事した者の能力に關する記載は『高僧傳』とほぼ一致する。

もととなった『高僧傳』卷第十三「唱導」では、唱導にかかわる行爲としての「宣唱」、役職としての「導師」の名稱等も見られ、高度な技術を要する唱導という形式の形成、及びその普遍化の過程において、専門に唱導に従事する者も現れてきたことが分かる。例えば、

釋道照，平西人，披覽群典，以宣唱爲業。音吐嘹亮，洗悟塵心，指事適時，言不孤發，獨步於宋代之初。（「釋道照傳」）

釋道儒，渤海人，出家之後，蔬食讀誦，凡所之造，皆勸人改惡修善，遠近宗奉，遂成導師。（「釋道儒傳」）

釋曇宗，少而好學，博通衆典。唱說之功，獨步當世。…（中略）…嘗爲孝武唱導。（『高僧傳』卷第十三「唱導」、「釋曇宗傳」）

唱導に従事する僧侶たちは高い能力を持っていたと見られるが、実際に行われてきた佛教の宣教活動において、一律な活動によって佛教の思想を伝えることはできず、場面や對象者に應じた臨機應變な變更が求められたことは『高僧傳』の記述にもある。そこで、唱導を中心として、徐々に多彩な講唱を織り交ぜたものも行われていったに違いない。そうした過程で讚文類もまた唱導に取り入れられていったことが推測される。

また、『高僧傳』「唱導」には、唱導の機能について以下のように言う。

<sup>11</sup> 『元亨釋書』卷第二九「音樂志七」、『大日本佛教全書』第101卷、1913年、356頁。

談無常，則令心形戰栗；語地獄，則使怖淚交零。徵昔因，則如見往業；  
覈當果，則已示來報。談怡樂，則情抱暢悅；敘哀戚，則洒淚含酸。

ここでは、無常を言う、地獄を語る、過去因を求める、現在の果報を確かめる、  
怡樂を談ず、哀れを述べる、などの唱導において演じられ内容やそれぞれの果た  
した機能が指摘されている。佛教の講唱が実際に行われる場合において、その内  
容、つまりさまざまな形式を組み合わせることによって総合的に演出するからこ  
そ、聴衆の心の深くまで佛教の義理を伝えることができ、各講唱形式の機能を發揮  
することができるのである。それゆえに、本來は禁忌とされる唱導の手控え<sup>12</sup>は、  
様々な講唱形式を含むものとして作り出され、さらには韻文體を含む唱導へと發  
展していったものと考えられる。それに關して、林仁昱は、敦煌から發見された  
讚文類が唱導の影響を受けたと述べている。

在敦煌文獻中，明顯具有“唱導”性質的歌曲，數量相當豐富，與各類  
敦煌“講唱文學”相較，雖僅見歌辭，未有演說之講辭，但純屬歌曲的  
唱導方式，仍可盡情達意，且內容、種類豐富：有演說佛陀本生故事的  
『太子讚』、『鹿儿讚』、『小小黃宮養讚』等；有標舉無常現實的『九想觀  
詩』、『百歲篇』、『十無常』等；有闡述空理的『十空讚』、『無相偈』等；  
演說禪宗義理的『南宗讚』、『出家讚文』等；說父母恩德的『父母恩重  
讚』、『十恩德』、『十二時行孝文』等；示現五臺山殊勝美好的『五臺山  
讚』、『五臺山曲子』等<sup>13</sup>。

このように作られた讚文類は、佛教の法會や齋會における唱導活動に用いられ  
るケースもあったかと思われる。

そのような重層的イメージ（筆者注：『文心雕龍』等に示されるように、「讚」が美辭による  
梗概という文體のイメージと祭祀儀禮における儀式的先導を指すイメージを兼ね備えていること）  
を以て作り出される讚文という文體は、法會の趣旨説明としての唱導に韻文を用  
いようとした場合、——本來の讚文の創作意圖と用途にかかわらず——適當な素  
材となりうることは言うまでもないであろう<sup>14</sup>。

正に唱導の影響を受け入れた讚文類は、唱導の次第の一部分の代わりに用いら

<sup>12</sup>「（諸葛）穎曰：“天授英辯世罕高者，時有竊誦其言寫爲卷軸。”以問於權。權曰：“唱導之法設，  
務在知機，誦言行事，自貽打棒。雜藏明誡，何能輒傳？宜速焚之，勿漏人口。故權之導文不存紙墨。  
每讀碑志多疏麗詞，旁有觀者，若夢遊海。及登席列牽用引囀之。」（唐道宣『續高僧傳』卷第三十「善  
權傳」）

<sup>13</sup>林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光出版社、2003年、462頁。

<sup>14</sup>荒見泰史「敦煌本讚文類と唱導、變文」、ロンドン大學 SOAS 國際研究集會（大英圖書館にお  
けるレクチャー資料）、2011年5月10日、16頁。



れ、儀式の目的、即ち「佛理を宣唱し衆心を導く」役割を擔いつつあったと考えられる。

## 第二節 讚文類と俗講

讚文類の表現形式の一つは、俗講、講經等において初めの部分に開讚として歌われるケースが次第文書に見えている。

敦煌の佛教講經儀式の次第を記すものには、敦煌本9世紀文獻P.3849V『佛說諸經雜緣喻因由記』末、及びS.4417の所謂「俗講儀式」の記載がある。

- 298 夫爲俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了。索  
299 唱《溫室經》，法師唱釋經題了，念佛一聲了。便說開經了。便說  
300 莊嚴了，念佛一聲。便一一說其經題字了。便說經本文  
301 了。便說十波羅蜜等了。便念念佛讚了。便發願了。  
302 便又念佛一會了，便回發願，取散，云云。已後便開《維摩經》。  
.....  
303 夫爲受齋，先啓告請諸佛了，便道一文，表嘆使（施）主了。  
304 便說讚戒等，七門事科了。便說八戒了。便發願施  
305 主了。便作緣念佛了。迴向發願取散。  
306 講《維摩》：先作梵，次念觀世音菩薩兩聲，便說押  
307 座了。便索唱<sup>15</sup>經文了。唱曰法師自說經題了。  
308 便說開讚了。便莊嚴了。便念佛一兩聲了。  
309 法師科參分經文了。念佛一兩聲。便一一說其經題  
310 名字了。便入經。說緣喻了。便說念念佛讚了。  
311 便施主各各發願了。便迴〔向〕<sup>16</sup>發願取散。

P.3849V『佛說諸經雜緣喻因由記』

講經の初めに行われる作法である「作梵」とは、梵唄を歌うことを指すものが<sup>17</sup>、この梵唄は、讚文類の最初の姿とも考えられる。

西方之有唄，猶東國之有讚。讚者從文以結音，唄者短偈以流頌，比其事義，名異實同。是故經言：以微妙音聲歌讚于佛德，斯之謂也<sup>18</sup>。

<sup>15</sup> 「唱」、原卷作「舊」。

<sup>16</sup> 「向」、原卷缺。

<sup>17</sup> 荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』の各論部の第三章「唐代講經的法會及押座文的位置」第一節「對押座文的研究」、中華書局、2010年12月、262頁。

<sup>18</sup> 唐道世『法苑珠林』卷三十六『唄讚』、中華書局、2003年、96頁。

このように見た場合、この9世紀の次第に據れば「梵唄」、「押座」、「讚嘆」はそれぞれ別の作法ではあるものの、梵唄と讚文類、さらには押座文までもが時として同じ効果を持つものであったと思われる。そして、法會によってはそれらを混用していたケースが數點見られていることをあわせ考えると、それらが時に必ずしも明確に區別できるものではなかったとも考えられる。

さらにこれらを詳細に見た場合、開頭の讚嘆以外にも、まず經文を講ずる前、經文を講ずる部分、經文を講じた後、の大きく三部分に分けて見られるが、それらの末尾に讚嘆を置いているものもある。それぞれの作法の末尾に讚嘆をおこなうことは多くの法會につながるものを見ることができるのである。

このように、俗講や通俗講經のパフォーマンスにおいて、序曲としての讚嘆を歌い、また作法ごとに讚嘆を歌うことは、もともとのパフォーマンスの魅力を増加する一方、韻律を伴った言葉と形式によって理解しにくい經文を洗練させることで、聴衆が容易に受け止め、また理解を深めて印象付ける機能を果たしたであろう。

爰始經師，爲德本實，以聲釋文；將使聽者神開，因聲以迴向。頃世皆捐其旨，鄭衛珍流，以哀婉爲入神，用騰擲爲清舉；致使淫音婉變，嬌弄頗繁，世衆同迷，尠宗爲得。故聲唄相涉，雅正全乖。（『續高僧傳』「聲德篇」）

「雅正全乖」と言うからには、これは所謂通俗講經に言及した記述と考えて間違いない。ここには「世衆同迷」の句によって讚文類など歌唱を加えて世間の愛好を獲得しようとしていた状況を知ることができる点は、讚文の唱導、講經そして俗講に使用されるようになった経緯を考える上で重要だと、筆者は考えるのである。

また、このようにして讚文を組み合わせた俗講は法會、齋會に行われていたと考えられ、一定の次第法則に沿って進行されていたものと豫想されるのであるが、そのような法會、齋會の次第法則の類に多く見られる註記と、讚文に見られる註記との類似性から讚文と俗講の関係を考えることもできる。例えば、現在に傳わる俗講テキストに「平」、「側」、「斷」などの符號が記されているのは重要であろう。それは、讚文が儀禮の中で一定の方式によって歌われていたことを示しているのである。こうした点について向達も曾て以下のように述べたことがあった。

今日傳世之俗講話本，如《敦煌零拾》所收之《有相夫人生天因緣變》中時注以“觀世音菩薩”、“佛子”辭句，英京藏《維摩經押座文》亦有“念菩薩佛子”、“佛子”等辭句。凡此皆指唱至此等處所，須行轉讀，會眾同聲唱偈也。此俗講話本雜有轉讀成份之明證也。

至於《維摩詰經講經文》中之偈語常注以“平”“側”“斷”諸字，甚難索解，頗疑此等名辭，亦與梵唄有關<sup>19</sup>。

以上のように、唐代に起こった佛教世俗化のもとで、六朝期に分化した經、導二技を併せた講唱の形式が發展し、所謂俗講が發生したと考えられている。その文體上に表される特色は韻文に散文を挟むものであり、讚文類はその韻文に大きく影響を與えたものと考えられるのである。

また、俗講の盛行につれて、その内容や規模を擴大する目的をもって、唐代半ば以降には佛教に由來しない世俗の題材、歴史上の題材を取り入れる變文も、次第・儀軌の一部として演じられたのであろう<sup>20</sup>。

### 第三節 法會次第における讚文類と變文——S.2204『太子讚』と『父母恩重讚』を例として

敦煌本に見られる『太子讚』や『父母恩重讚』は、佛教の思想や故事に中國の傳統的な思想や故事を取り入れて作られた10世紀の法會に使用された手控えの書と見られる文獻である。そこで、本節では、S.2204『董永變文』の後に書寫されたこの『太子讚』と『父母恩重讚』の分析を通じて、法會儀禮次第における讚文類と變文の関わりを検討する。

#### ①『太子讚』

『太子讚』は、首題の下に「釋迦牟尼和」という和聲を表す5字が書かれている。讚文には、句讀點や句ごとの空白は見られない。任半塘は『敦煌歌辭總編』において、章ごとに「五、五、七、五」という句型であり、和聲の「釋迦牟尼」は每章の最後に詠まれるものであると解説している<sup>21</sup>。

この讚は、「聽說牟尼佛，初學修道時」の句から始まり、冒頭において聽衆の注意を集めようという講唱の口ぶりを強く感じる。

その後、釋迦牟尼佛は前世において、「忍辱仙」となり、五百人の弟子と山林に住み、辱を忍んで修業した故事が續く。

續いて「供養香花」の故事を経て釋迦牟尼の今世の故事に入る。そこでは、「太子生七日、摩耶却歸天」から始まり、太子が大人になり、結婚し、「四門」を出て、人生の無常を見通すことを簡潔に述べる。そのうち、北門に見た一人の「眞僧」が、

<sup>19</sup>向達「唐代俗講考」、『唐代長安與西域文明』、三聯書店、1957年、326頁。

<sup>20</sup>那波利貞「俗講と變文（下）」、『佛教史學』第1卷第4號、1950年、53頁。

<sup>21</sup>任半塘『敦煌歌辭總編』（中）、上海古籍出版社、1987年、800-806頁。

姿は「袈裟常掛體，瓶鉢鎮隨身」で、「常念彌陀轉法輪，救度世間人」をしたと述べる。これは「彌陀淨土」信仰の影響を受け、故事に「念彌陀」を取り込み讚文に歌いこんでいるものである。

なお、ここに見られる「釋迦牟尼佛」のような和聲は敦煌本讚文類に多く見られるものである。例えば、唐代半ばの法照の撰した『淨土五會念佛略法事儀讚』の中にある『寶鳥讚』<sup>22</sup>や『相好讚』<sup>23</sup>などには「彌陀佛」という和聲が見られている。

『寶鳥讚』依阿彌陀經

極樂莊嚴間雜寶，彌陀佛	實是希奇聞未聞。彌陀佛彌陀佛
寶鳥臨空讚佛會，彌陀佛	哀婉雅亮發人心。彌陀佛彌陀佛
晝夜連聲無有息，彌陀佛	文文句句理相同。彌陀佛彌陀佛
或說五根七覺分，彌陀佛	或說八聖慈悲門。彌陀佛彌陀佛
或說他方離惡道，彌陀佛	或說地獄封人天。彌陀佛彌陀佛
或說散善波羅蜜，彌陀佛	或說定慧入深禪。彌陀佛彌陀佛
或說長時修苦行，彌陀佛	或說無上菩提因。彌陀佛彌陀佛
菩薩聲聞聞此法，彌陀佛	處處分身轉法輪。彌陀佛彌陀佛
願此法輪相續轉，彌陀佛	道場衆等益長年。彌陀佛彌陀佛
衆等迴心生淨土，彌陀佛	手執香花往西方。彌陀佛彌陀佛

『相好讚』依相好經

世尊往昔塵沙劫，彌陀佛	苦行勤修相好身。彌陀佛彌陀佛
今已得成無見頂，彌陀佛	復生紺髮旋螺文。彌陀佛彌陀佛
眉間毫相頗梨色，彌陀佛	右旋宛轉琉璃筒。彌陀佛彌陀佛
齒如珂珮皆齊密，彌陀佛	舌相長舒覆面門。彌陀佛彌陀佛
佛心紅蓮金色坐，彌陀佛	清淨皎潔日光分。彌陀佛彌陀佛

このように、講唱體變文にも淨土五會などの法事に詠まれた讚文の和聲が見られるのは、本讚が法會の講唱として使われたという可能性を示唆するものと言える<sup>24</sup>。

そして、太子が山に入り、苦業を修めると決心した場面を詠む。「車匿」が隨行し、歸ってから太子妃にそれを報告し、太子の苦行する場面が描かれている。即

<sup>22</sup>『大正新修大藏經』第47卷、476頁下欄。

<sup>23</sup>『大正新修大藏經』第47卷、477頁上欄。

<sup>24</sup>淨土五會念佛法事において歌唱される讚文と、講唱體變文の韻文部分との関係については、荒見泰史「淨土五會念佛と八關齋、講經」（『東アジア宗教文獻國際研究集會論文集』、2012年3月）がある。同文は翻譯され「淨土五會念佛與八關齋、講經」として『政大中文學報』（國立政治大學、2013年1月）に掲載されている。

ち、「孤山高萬仞，雪領（嶺）不曾霄」、「石壁忡忡近天河，嶮峻沒人過」、「千年就（舊）雪在，溪谷又氷多」と描寫されるところである。しかし、「寒多樹葉土（吐）成條，太子樂逍遙」の句から見れば、太子は煩惱を棄て、苦境にありながらも、心は何にも拘束されることなく自在であったと説き、太子の心は凡人の届かない境地に行き着いていることを表している。また、「嶺上煙雲起，散蓋覆山坡」の場面において、太子は娑婆世界を離れ、佛になる彼岸に至ったとしている。最後の「唯留三乘教，悟者向心求，但行如是捨凡流，成佛是因由」は、釋迦牟尼が佛になるために辿った道程を描寫しており、俗世間に生きる人々もこの道を歩み、内心に善を求めれば、成佛できると説く。

太子讚という題名が見られる他の寫本としては、P.2924V、P.4017、Дх.1230が存在している。これらの讚文は内容においては同じでない。しかし、太子が山に入る修業を詠む讚でありながら、太子の修業する過程や、太子が修業を通して得られた義理については、どこにも具體的には描かれていない。實は、そこに主に描かれているのは、太子が山に入る前の生活、妻の耶輸羅と結婚した経緯、また山に入る以前身の周りにいた者たちのことを描いたものである。つまり、『太子讚』は深い教理を説くものではなく、世俗の人々の気持ちや反響に應じた描き方をしており、民衆の求めるストーリー性に重きが置かれるという講唱の特徴を示しているのである。

なお、附言すれば、「孝道」という道徳的行爲は昔から中國で重視されていたため、敦煌の讚文類にも通じるものであり、父母の恩徳や子女の孝道を解明して宣傳する作品は、かなり多かったと言える。先に検討した『太子讚』と同じく、殊に社會と民衆の需要に應じた佛教の民間普及の役割を持つものだと考えられる。

## ②『父母恩重讚』

S.2204『父母恩重讚』は、題名の下に和聲を表す「菩薩子和」という文字が書かれている。任半塘の校訂<sup>25</sup>によると、合わせて13章あり、章ごとに7言4句の形式を持つ讚歌となっている、前10章の讚文には、「一」から「十」までの番號が付されている。末の三章にはそのような番號がないが、前10章に詠った父母の恩徳を繰り返して強調する。

第1章の首句は「父母恩重十種縁」であり、全文の要旨を説明する。次の句は、「第一懷耽受苦難」から始まり、母親の子どもへの10種の恩徳を詠む。本讚には、母親が妊娠して苦難を受けることから始まり、生む寸前の危険「命如草上霜珠懸」、授乳する時の辛さ「一年計乳七石二，母身不覺自焦乾」、育てる時の愛情「乾處常

<sup>25</sup>任半塘『敦煌歌辭總編』、上海古籍出版社、1987年、766-772頁。

迴兒女臥，濕處母身自家眠」、更に「母喫家常入蜜味，恐怕兒嫌腥不食」、「洗濁不淨衣」などの恩について述べる。また、子どもが大人になるときにも、その婚姻のためになやまれずにはいられず「悪業縁」を招くことにも繋がる事を述べる。

母親の恩はこの上なく廣大で、末の部分では聴衆にその母親の恩を思い出させ、「一朝母子再相見，由（猶）如破鏡却團圓」となるように、と詠まれている。ただ、最後の句には、「焼香禮拜歸佛道，願值彌勒下生年，各自虔心禮賢聖，此是行孝本根原（源）」とあり、「孝道」と佛教信仰とが解け合い、佛教の思想にも「孝道」という要素が加えられている点は興味深い。これは、佛教と中國の伝統的な倫理との食い違いを乗り越えるための努力だと思われる<sup>26</sup>。

『父母恩重讚』と題する韻文は、『淨土五會念佛略法事儀讚』およびP.2066『淨土五會念佛誦經觀行儀』に、『父母恩重讚文』<sup>27</sup>として収められている。全文は5言72句の讚歌であり、4句ごとに1章をなす。その内容は、S.2204『父母恩重讚』、『十恩德讚』及び『孝順樂讚』と似たものである。例えば、「母身在濕處，將兒回就乾，血乳充飢渴，羅衣障風寒」と言う記述も見られる。ただし、文辭は明らかに異なり、その中には順序を表す番號も書かれていない点は異なっている。

また、『父母恩重經』は敦煌の寫本群においては、2つのグループがある。第1グループは、S.419、S.2269を代表とし、その中に郭巨などの孝子の故事が引用される。第2グループは、P.3919を代表とし、中國の孝子故事に関してはほとんど記述が見られない。敦煌文獻における孝道に関するものの大多数は、後者により改編されたものである。また、『孝子經』、即ち『孝子報恩經』は僧祐『出三藏記集』によると、既に梁時代に流行っていたが、その主な内容は、孝行と出家とが矛盾しないことを説いたものである<sup>28</sup>。

また、孝行に関する讚文類は、主に母親に對して詠ったものであった<sup>29</sup>。特に、敦煌文獻においては、「父母」という題名が冠されながらも、母親の妊娠十月ということから書き始められ、すべて母親の養育の辛さ、ならびに母親が自分自身を犠牲にし、一切を子どものため捧げるといふ愛、ひいては大人になってもたえず世話をする母親の愛について詠まれている。その一方で、父親が子供の成長にどのような役割を果たしたのか、父親が如何に子どもの世話をし子どものため犠牲を拂ったのかはまったく言及されていない。この点から見れば、なぜ『父母恩重讚』の前に書寫される『董永變文』以外の董永故事では父への孝養のみが記されるのに對して、『董永變文』では孝行の對象として父母が擧げられているかが推測

<sup>26</sup>鄭阿財『敦煌孝道文學研究』、臺北中國文化大學中文所博士論文、1982年、632-636頁。

<sup>27</sup>『大正新修大藏經』第47卷、490頁上欄。

<sup>28</sup>『大正新修大藏經』第55卷、17頁下欄。

<sup>29</sup>鄭阿財『敦煌孝道文學研究』、臺北中國文化大學中文所博士論文、1982年、598頁。

されよう。また、敦煌文獻において、董永故事の記述は S.2204、P.2621、S.3877 の三つの寫本のほかに、四點存在している。

董永賣身葬父母，天女以之酬恩。（S.133『秋胡』）

董永賣身葬父母，感得天女助機絲。（『古賢集』）

且如董永賣身、遷殯葬其父母，敢（感）得織女爲妻。（P.2193『目連緣起』）

正南午，董永賣身葬父母。天下流傳孝順名。感得織女來相助。（『天下傳孝十二時』）

これらの引用はかなり短いが、『董永變文』と同じように、「葬父」ではなく、「葬父母」となっている。つまり、敦煌における董永説話の中に記されるのは、父親に対する孝ばかりか、母親に対する孝も重視されていたと知ることができる。それは、敦煌の文學を考える上で参考とすべき事は言うまでもなく、佛教の思想に合わせるために、中國の傳統的な説話が書き換えられているという點で重要な視點をあたえてくれる資料である。

中國に傳わった後、佛教の僧侶たちが中國人の思想にならって、「孝行」を宣傳することは、やむを得ざる行爲であった。P.2418『父母恩重經講經文』には以下のようにある。

184 ……夫孝者，是天之經，地之義。孝感於天

185 地也，通於神明。孝至於天，則風雨順序；

186 孝至於地，則百穀成熟。孝至於人，則重

187 譯來貢；孝至於神，則冥靈祐助。又太公家教：

188 孝子事親，晨省暮省；知飢知渴，知暖知

189 寒；憂則共戚，樂即同歡；父母有病，甘

190 美不餐；食無求飽，居無求安；聞樂不樂，見戲不看；不修身體，  
不整衣冠；待至疾愈，整亦不難。

191 又經云：天地世界之大者，不過父母之恩。

192 經書之内，皆說父母之恩，奉勸門徒，大須行孝。

（下略）

そもそも、中國の天地を感動させた孝行が次第に佛教の講經にも移植されているという状況は、講經が中國の民衆に受け入れられていたことを表しているとも言える。民間の故事を改編し、内容的には佛教と民間のものを同時に引用し、聽衆の需要に応えた講唱となっていたことは、佛教の中國における世俗化の過程に重要な役割を果たしたのである。このように、唐代半ばに數多く作られ、使用された作品は、傳世文獻の中には名残を留めず消えていったが、敦煌文獻の發見によって辛うじて我々に當時の民間の佛教受容の状況を知らせてくれるのである。

この『董永變文』は、P.3697『捉季布傳文』のような歌うことを目的とした「傳文」というよりも、元來殘缺している前半部分に散文があり、現存部分はまとめの部分としての詩であり、散と韻を備えていたものであった可能性がかつて指摘された<sup>30</sup>。それに基づき考察するに、經典の内容を民間に受け入れさせるために徐々に通俗化された變文が作成され、法會に詠まれた讚文は、そのような變文と組み合わせられて行ったのではないか。そうした中で、佛教儀禮に缺かせない讚唄等に代わって、『董永變文』が歌う形式を持つ当時の流行曲とも言える『太子讚』や『父母恩重讚』などの讚文類を取り入れたのは、自然の流れであろう。こうして、變文とセットになる讚文類の内容も次第に通俗化していくのであらうと思われる。このような變文と讚文類の歌曲がそれぞれ獨立した存在として同一寫本に寫されたのは、正に詠いのみ形から語りと詠いを交えたものへ書き換えられる中間段階だと考えられるのではなかろうか。

さらに、講經における讚文の機能を考えるに、讚文類はその行事の締めくくりとしても重要な存在だったと言える。P.2066『淨土五會念佛誦經觀行儀』には、以下のようにある。

121 衆等誦彌陀經，了。即誦寶鳥讚。誦諸讚，了。發

122 願具在。讚後即散。

また『淨土五會念佛法事儀讚』には以下のような次第も記されている<sup>31</sup>。

先須焚香聲磬召請聖衆。當座人念佛一聲，白衆云：“敬白道場衆等，總須發至誠心端坐合掌，觀想阿彌陀佛一切賢聖如對目前。若能如是用心即賢聖降臨，龍天護念，聽聞經讚法事，令衆等即於言下，滅無量罪獲無量福，心開意解速證甚深念佛三昧，得無生忍獲大總持，具六波羅蜜神通自在。言訖，即打磬一下。作梵，了。念阿彌陀佛、觀音、勢至、地藏菩薩，各三五十聲。然後至心稽請。

次莊嚴了。依前念佛，即須觀其道場徒衆多少，或晝或夜，或廣或略，有道場請主，爲何善事，切須知時，別爲莊嚴，廣與念誦。坐道場時，或有兩坐、三坐乃至多坐。其《彌陀觀經》，一坐一啓。《散華樂》及諸讚文總須暗誦。周而復始，經讚必須精熟，不得臨時把本。唯五會妙音，一坐獨作不得聲。若准一坐，啓經法事，即廣略看時。其諸依次誦之，《散華樂》爲首。其《散華樂》一坐一；諸《寶鳥》、《相好》、《維摩》、《五會》、大小《般若》、《般舟》、《涅槃》等讚一坐兩句，爲聲打磬；《淨土

<sup>30</sup> 金岡照光「敦煌本「董永傳」試探」、『東洋大學紀要』、1966年、64頁。

<sup>31</sup> 『大正新修大藏經』第47卷、475頁中欄。



樂》、《六根讚》、《西方樂》、《出家樂禮讚》等竝四句爲准；《道場樂》一句而已；從《彌陀觀維經》已後諸讚，皆須第三會念佛和之。誦諸讚了欲散，即誦《道場樂》，音即高聲。須第三會念阿彌陀佛三百餘聲。最後唱《西方禮讚》天臺智者迴向發願文。取散。

これを見ると、法事の最後において、讚文は迴向や發願という次第を引き出す役割を果たしていたようである。讚文類は解座文と同じような役割を果たしていたともいえる。ということは、變文の後にある讚文類は法會の締めくくりを示し、そして聴衆を解散させる機能があったとも言えるのである。變文の影響を強く受けた宋時代の「話本」に見られる「話本説徹，權作散場」という決まり文句と同じように<sup>32</sup>、變文末の讚文類は變文の内容との関連性の有無にかかわらず、形式上の意義を持っていると考えられる。

## 結び

敦煌文獻には、各種類の講唱活動に使用された講經文、變文、押座文、因縁や縁起、及び禮懺活動に使用された禮懺文、表白文、願文が多く残されている。それらは、佛教の宣教活動と緊密な関係がある文獻として、讚文類と同じように佛教が一般の民衆と接するための重要な道具であったと言える。儀式次第の一部分として、講經文、變文と讚文類を合わせて同一の寫本に書寫されたものがしばしば見られるのはそのためである。このように、讚文類は、佛教の宣教の目的を果たす手段、あるいは聞き手の共鳴を引き起こす作品として、儀禮に詠われたほか、次第に諸々の僧侶によって作られた通俗的な作品、例えば俗講や變文、または押座文に相當するものとして使用されてきた可能性が考えられる。

P.2066『淨土五會念佛誦經觀行儀』の「寶鳥讚」の後には、各讚文類の前に、「第八讚佛得益門」という眞題を持ち、前半は「問難」と「應答」の形をもって、讚文類を演じる由來と利益を説明している記述がある。

- 123 第八讚佛得益門 難曰：如說修行，理實明矣。仰信專行，  
124 今讚佛之時，有何益焉。 答曰：利益无邊，說不可盡，略而  
125 言之，且諸佛世尊名滿十方，饒益衆生稱歡無窮盡。  
126 一切衆生類，無不宗奉者何旨，寔由過去爲凡夫時，以身  
127 意口業讚佛，及衆生不毀於它人，由斯讚功德，今速成佛

<sup>32</sup> 拙稿「『清平山堂話本』から探る敦煌變文の後世の話本小説に與えた影響——文體における影響を中心に」、『アジア社會文化研究』第11號、2010年3月、167-179頁。

128 道，還令眾生恭敬尊重而讚嘆。故《佛本行經》云：釋迦菩薩  
129 翹一足，讚歡底沙佛故，讚曰： 天地此界多聞空，  
130 逝宮天處十方無， 丈夫牛王大沙門， 尋地山林遍無等。  
131 說此讚，讚彼佛已。超彌勒九劫，速得成佛，是知讚佛功德，豈可  
132 稱量。更有讚佛得益，具在諸經。今之四衆，若讚佛時，現世爲  
133 人，恭敬瞻仰<sup>33</sup>，命終之時，佛來迎接，定生極樂世界：身金色，舌  
134 相廣長，詞辯縱橫，得无礙智；世界莊嚴書盡皆七寶，名聞廣大，  
135 普遍十方一切衆生，無不尊重讚歡。何以故？由今讚佛得生佛。  
136 家，速成佛故。因感果故，智者當知。……

つまり、讚文類を詠う功德をすべての大衆に及ぼそうというものである。これを例として挙げて説明することにより、法會に参加し、讚文類を詠う信徒たちに對して攝取の効果を狙うものであるといえる。宣教活動と儀禮を行う僧侶たちが、實際の講唱活動を行う場合に讚文類を使用する傾向があるのは、佛教の思想を伝える上で有効な手段と考えられていたからであろう。

これらの讚文類の作者または講演者たちは、より効果的に佛教の義理を宣傳するため、一段と聽衆を感動させるパフォーマンスを磨こうと努めたに違いない。そうしたパフォーマンスは、唱導や俗講、變文などの講唱文學には缺かせない成分となり、唱導から俗講、變文への變遷に應じて形や位置を變え、ますます重要さを増していったことであろう。即ち、まず唱導活動において、讚文類が詠われる形式は法會、齋會の儀禮の次第の重要な位置を占めていたのであるが、それが徐々に變文と組み合わされるにしたがい、個々に獨立した讚文としてではなく、變文の内容に關わるよう徐々に變化したのである。このように見た場合、現在しばしば行われるような敦煌の講唱作品の書き變えを解明する研究において、それぞれのパフォーマンスに用いられた讚文類の變形の様相を明らかにすることも、變文の發展を考える上で重要な示唆を與えてくれるはずである。

(作者は廣島大學総合科學研究科博士課程)

<sup>33</sup>原卷作「仰瞻」、但し、二字の間に倒置の印があり、故に「瞻仰」に改めた。『大正大藏經』には「仰瞻」のままである。

# 書道博物館藏吐魯番出土 『左傳』服虔注殘卷について

白石將人

## 一、本資料について

### 1. 著録

『臺東區立書道博物館圖録』によれば、本資料は日本の重要文化財で、「春秋左氏傳殘卷、縦一五・七×横二五・五、唐（七～九世紀）頃、吐魯番三堡出土」となっている<sup>1</sup>。『吐魯番文書總目 日本收藏卷』には、「東京書道博物館藏吐魯番文書」の部分に、「138 六朝寫《春秋左氏傳・昭公七年》殘片」として著録されている<sup>2</sup>。

また『中村不折舊藏禹域墨書集成』<sup>3</sup>の「經卷文書類目錄——中國及び本邦」<sup>4</sup>に據ると、本文書は財團法人書道博物館の所藏する「六朝及唐人墨蹟」という卷子の最初に貼り込まれている。また、この卷子は吐魯番三堡の出土に係るといふ。この目錄でも既に春秋左氏傳服虔注の佚文ではないかと指摘されている。

さらに、同書に收められている「不折舊藏寫經類コレクションについて」<sup>5</sup>に據ると、この卷子は不折の所藏になる以前に、梁素文の所藏であったという。

書寫年代に關しては、上記の著録によると六朝あるいは唐、卷子の題名に據れば六朝から唐代にかけてということになる。しかし、これらの書寫年代は確たる根據があつてのことではなく、推測によるものと思われる。

<sup>1</sup>臺東區立書道博物館編、2007年改訂初版、16頁。

<sup>2</sup>陳國燦・劉安志主編、武漢大學出版社、2005年、504頁。

<sup>3</sup>磯部彰編集『中村不折舊藏禹域墨書集成：臺東區立書道博物館所藏』、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〉総括班、東アジア善本叢刊第2集、東京：二玄社、2005年。

<sup>4</sup>財團法人書道博物館編。ただ、本目錄はもと中村不折の子息の中村丙午郎氏が、不折の著録などに基きつつ、昭和二十年代後半に發行したものという。

<sup>5</sup>鍋島稻子執筆。

## 2. 書寫年代

以下に文書の書寫年代の推定を試みる。同じ卷子に貼り込まれているもので年代が特定できるものに、唐中宗景龍三年（709）の紀年のある殘經がある。だが、だからといって本資料の書寫年代と直ちに結びつけられるわけではないだろう。

同時に出土したと考えられるものとして、中村不折の所藏する他の梁素文舊藏でなおかつ吐魯番出土のものを見てみても、紀年のあるものはない。そこで梁素文とコレクションの内容が交錯している王樹枏舊藏のもので中村不折の所藏になったものを見ると、紀年のあるものが一つある。それは、「佛說菩薩藏經第一」という資料で、これには北涼承平十五年（457）の年紀があり、出土地も本資料と同じ吐魯番三堡である。しかし、この資料は王樹枏の『新疆訪古錄』によると、鄯善土峪溝の出土ということになっており、確定的なことは言えない。

結局同時に出土したものから年代を確定することは出来ない。本資料の年代判定として残された方法は字體によるものである。字體から見ると、隋唐を下るものとは思われない。藤枝晃編著『トルファン出土佛典の研究——高昌殘影釋録』<sup>6</sup>所載の「一〇四 金光明經」に字様がよく似ているように思われる。これは、藤枝氏の分類では、「AA 北朝前期様式寫本」とされるものである。書寫年代は北朝期と見るのが妥当であろう。

紙の大きさに關しては、『書道博物館圖録』には上記のように、「縦一五・七×横二五・五」とあるが、寫眞で見ると分かるように、上部と左右は欠けており、正確な測定は困難と思われるので、推測を逞しくすることは止めておく。

なお、『講座敦煌 5 敦煌漢文文獻』所載の吳其昱「敦煌漢文寫本概観」には、「正式な經典は……一紙に約二九行、一行に一七字を書く。儒家の經典は一行常に一四字で、黑色の細い罫があり、上下に餘白を残し、標點は無く、誤字は時として雌黃で塗りつぶす。非正式の文書は、墨點や小さな丸で斷句し、或いは、朱點や記號で主に篇章を分ける。」とある<sup>7</sup>。

本資料は、推定される經文を補うと一行は十七字か十八字なので、經書であるにもかかわらず、吳氏の言う「正式な（佛教の）經典」の格式で書かれていて、「儒家の經典」の體裁では書かれていないようである。また、朱點で篇章を分けているので、「非正式の文書」の形態となっている。

<sup>6</sup>京都：法藏館、2005年。

<sup>7</sup>池田温編、東京：大東出版社、1992年、17-18頁。

### 3. 翻字

以下に翻字するが、今回の翻字に際しては、『書道博物館圖録』16頁所収の寫眞に據った。この部分は『春秋左氏傳・昭公七年』の傳に符合する。

上段が今回扱う殘卷の翻字であり、下段の小さな字が現行の阮元本『十三經注疏』の『春秋左氏傳』の傳文及び杜預注である。

傳文に關しては、兩者の傳文の違うところは、太字で表記した。[ ] で囲まれた部分は、現行の傳文を基にして、類推して補った部分である。

注文に關しては、兩者の同じ部分に、下線を施した。なお、傳も注も句點を適宜補った。原文にある朱點は「・」で表記した。「①」という數字は本資料での行數を表示する。

① [百事。今有司曰女胡執人於王宮？ 將焉] 執之。周

百事。今有司曰「女胡執人於王宮？」將焉執之。周

② [文王之法曰有亡荒] 闕，・所以得天下也。亡，罪人；荒，大；闕，蒐。言有亡人，當大蒐於衆也。吾

文王之法曰「有亡荒闕，荒，大也；闕，蒐也。有亡人，當大蒐其衆。所以得天下也。」吾

③ [先君文王作附區] 之法。・附，隱；區，匿也。曰盜所隱器所爲盜藏器之人也。

先君文王楚文王。作僕區之法。僕區，刑書名。曰「盜所隱器，隱盜所得器。」

④ [與盜同罪。所以封汝] 也。・封界所以北至汝也。言行此善法，故封境益廣，乃至於汝也。若從有司

與盜同罪。」所以封汝也。行善法，故能啟疆北至汝水。若從有司，

⑤ [是無所執逃臣也。逃] 而舍之。・是無陪臺也。臣之臣曰「陪」；僕之臣曰「臺」。王事

是無所執逃臣也。逃而舍之，是無陪臺也。言皆將逃。王事

⑥ [無乃闕乎？ 昔武王] 數紂之罪以告諸侯曰，・紂爲

無乃闕乎？ 昔武王數紂之罪，以告諸侯曰「紂爲

⑦ [天下逋逃主萃淵藪。] 言逋逃之歸紂者，若鳥之集／困，魚之入瀾，獸之窟藪也。故夫致

天下逋逃主萃淵藪。」萃，集也。天下通逃，悉以紂爲淵藪澤而歸之。故夫致

- ⑧ [死焉。君王始求諸] 侯而則紂無乃不可乎？ 若死焉。人欲致死討紂。君王始求諸侯而則紂無乃不可乎？ 若
- ⑨ [以二文之法取之。盜有所] 在矣！ 言王亦盜也。王曰。取汝臣以往。以二文之法取之，盜有所在矣！ 言王亦爲盜。王曰：「取而臣以往。往去之。
- ⑩ [盜有寵未可得也。] 遂舍之。盜有寵，王自謂。・・・楚子成章華盜有寵，未可得也。」「盜有寵」，王自謂，爲葬靈王張本。遂赦之。赦無字。○楚子成章華
- ⑪ [之臺。願以諸侯落之。] /成也/者。大宰遠啓疆曰臣能得之臺，願以諸侯落之。宮室始成祭之爲落。臺，今在華容城內。大宰遠啓疆曰「臣能得
- ⑫ [魯侯。遠啓疆來召公辭曰] 昔先君成公命我先魯侯。」遠啓疆來召公辭曰「昔先君成公命我先

#### 4. 譯文

[ ] は論者による補足部分である。譯は岩波文庫本<sup>8</sup>を参考にしたが、これは杜預注に基づいているので、この卷子の注に合致するように適宜改めている。

[楚の靈王が章華臺という宮殿を造り、そこに逃亡者を匿っていた。靈王の臣である無宇の門衛が罪を犯し章華臺に逃げ込んだ。無宇はそこで章華臺で門衛を逮捕しようとするが、王宮で人を逮捕することは犯罪なので、逆に王宮の役人に捕らえられて、王の前に引き立てられてしまった。そこで無宇は靈王の前で、辯論を始める。]

[無宇が語って言うには、人々は各々階級に別れて、] 全てのことを [行っています。] ところが今、役人は「なぜお前は王宮内で人を逮捕するか？」と仰せられる。いったい、どこで人を捕らえたらいいのですか？ 周の文王の法に「逃亡者あらば、隈なく搜索せよ」とあり、よって文王は天下を手になされました。吾が楚の先君文王は、附區の法を作られ、「盜の持ち込んだ品を隱匿すれば、盜と同罪とする」とされ、よって汝水の地に封ぜられました。役人の言うとおりにすると、逃げた部下を逮捕する場所もありません。逃げても放置しておけというのなら、陪・臺 [というような、臣下の階級の上下による區別] などは存在しないはずで

<sup>8</sup>小倉芳彦譯『春秋左氏傳』下冊、東京：岩波書店、1989年。

では國事に缺陷が生じるではありませんか。昔、周の武王が紂の罪を列擧して諸侯に通告した中に、「紂は天下の逃亡者の受け入れ先となり、巢窟となった」とありました。そこで人々は決死の覺悟をしたのです。我が君は諸侯を集めようとする矢先から紂に則られるとは、とんだ間違いではございませんか。もし〔周と楚の〕二人の文王の法で捕らえらるれば、盜はここにおられます〔と靈王のことを指す。〕」

靈王は、「お前の部下を捕らえて連れて行け。まだ天寵を受けている盜〔すなわち靈王自身のこと〕は捕らえることはまかりならぬ」と言って無字を赦免した。

楚子は章華臺が完成すると、諸侯とともに落成式を舉行したいと思った。大宰の遠啓疆〔イケイキョウ〕は、「臣なら魯侯をお連れできます」と言って、魯に来て公〔魯侯のこと〕を招待した。その口上はこうである。「その昔、先君成公は我が先〔大夫嬰齊に仰せられた……〕」

## 5. 検討

本項では阮元本の他に、更に宮内廳書陵部藏の『左傳集解』の寫本も比較に用いた。これはもともと博士家の清原氏の所藏だったが、執權の北條氏に渡って金澤文庫に入り、徳川家を経て宮内廳に入ったものである。三十巻全てが残っている完本である。今回、吐魯番出土の舊抄本を検討するに当たって、日本古寫本と比較するのも意義があるだろう。

### a. 割注について

#### ③行目

この殘卷の割注の「附，隱；區，匿也。」という部分が、『左傳正義』の「服虔云：『僕，隱也；區，匿也。爲隱亡人之法也。』」及び『左傳音義』の「服云：『僕，隱也；區，匿也。爲隱匿亡人之法也。』」の引く服虔注の「僕，隱也；區，匿也。」の部分と重なっている。（「附」と「僕」の相違については後述。）この部分が重なっているので、この殘卷に付けられている他の割注も服虔注の佚文と推測される。しかし、この殘卷では後半の「爲隱（匿）亡人之法」の部分が缺けている。

「爲隱匿亡人之法」の部分は、『左傳校勘記』の「案：《釋文》引《服注》，『亡』上有『匿』字。」が指摘するように、『春秋正義』の「亡」字の上に「匿」字を補えば、『釋文』、『正義』ともに共通で、やはり服虔注の一部であったと考えられる。だが、この殘卷では何らかの理由で脱落したものと思われる。

また、この殘卷の割注が「附，隱。」であるので、この殘卷では缺けている部分

の、この注の依據した傳文は「附區」となっていたと推定できる。だが、現行の『春秋正義』、『左傳音義』の引く服虔注では「僕」となっている。この點については、傳文に關して言及するところで再度論ずる。

また、宮内廳寫本の紙背には「服虔曰僕隱也區匿也爲隱送亡人之法也」という書き込みがある。服虔注には、「隱送」につくる異本があったのだろうか？ただ、「隱送」という語は不詳なので、單なる書き間違えかもしれない。

## b. 傳文について

### ①行目「執」

この字に相當する部分には「親」という字の左下のような筆畫が見えている。現在の「執」の字から見ると不思議だが、上述の宮内廳藏の寫本によると、やはり「執」字の左下を、「親」字の左下のように書いているので、これも「執」の字だと類推できる。

### ③行目「藏」字の右上

不鮮明であるが、小さく「隱」の字があるように見える。以下は「隱」の字であると假定して話を進める。この書き方から見て、「隱」の字は後から書き入れたものと思われる。もし本文の「藏」字が間違いであったら、「藏」字に何らかの修正の痕跡があっても良さそうであるが、そのようなものは見られない。あるいは、これは異本では「藏」の字が「隱」の字になっているということを表示したものであろうか？

以下では、三箇所の際元本の傳文との異同を檢討するが、何れも清代に作られた阮元『十三經注疏校勘記』からはこの異同は窺うことは出来ない。

### ③行目「附區」

ここは、阮元本傳文では、「僕區」である。經書の中では、『毛詩・大雅・既醉』に、「景命有僕」とあり、『毛傳』に「僕，附也」という訓詁がある。しかし、これは「附着」の意味であり、この箇所の意味である、「隱匿」の意味とは關係ないので、關連はないだろう。

音について以下に考察する。

中古音

僕 入聲沃韻並母一等

附 去聲遇韻並母三等

上古音<sup>9</sup>

僕 侯部入聲

<sup>9</sup>董同龢『上古音韻表稿』（上海：商務印書館、1948年）による。以下、上古音は同書による。



## 附 侯部去聲

中古音に関しては、聲母は「僕」、「附」は共通であるが、主母音、聲調は異なる。上古音でも、同部ではあるが聲調が違う。「附區」という言葉は、中國古典中には見だし得ない語であるので、音が似ていることにより字が異なっていると考えるのが適當であろう。『左傳正義』、『左傳音義』に引く服虔注が「僕」になっているのは、優勢な杜預注の依據する傳文にあわせて、「附」から改められたものと推察される。

### ⑦行目

宮内廳寫本には、「故夫人致」と「人」の字がある。意味としてはそんなに變わりがないが、字としては吐魯番出土の本資料と阮元本が同じで、宮内廳寫本だけが異なることになる。

### ⑨行目

「汝」は阮元本、宮内廳寫本では「而」に作る。「而」でも「汝」でも、ここは「おまえ」という二人稱の代名詞の意味であろう。

中古音

汝 上聲語韻日母三等

而 平聲之韻日母三等

上古音

汝 魚部上聲

而 之部平聲

### ⑩行目

「舍」と「赦」

この段は、「自分(王)はとがめないようにせよ」ということであり、本資料の「舍」は「捨」の意であろう。宮内廳寫本、阮元本の「赦」も結局は不問に付すということになる。両者は字音も同じである。

中古音

舍 去聲禡韻書母三等

赦 去聲禡韻書母三等

上古音

舍 魚部去聲

赦 魚部去聲

また、この行の末尾にある「……」という朱點は、話の切れ目を示す科段點と思われる。

### ⑪行目

宮内廳寫本だけが「太宰」としていて、「大」にしている本資料及び阮元本と異なる。「遠啓疆」の「疆」字は、本資料だけが「疆」で、他の二者は「彊」である。本資料では欠落しているが、⑫行目の「疆」も同様と推定される。

#### ⑫行目

「昔先君」を、宮内廳寫本だけ「昔我先君」とする。

## 6. 小結

注文は杜預注とは一致しない部分が多く、『春秋左傳正義』と『經典釋文』の引用する服虔注と一致する部分があるので、服虔注の佚文と考えられる。ただ、『正義』、『釋文』所引の服虔注とくらべると分かるように、省略されている箇所があることも明らかである。

『隋書經籍志詳攷』所載<sup>10</sup>の『春秋左氏傳解詁』（服虔注）に挙げられている輯本、『玉函山房輯佚書』、『同續編』、『漢學堂叢書』、『漢魏遺書鈔』、『本邦殘存典籍による輯佚資料集成及び同續』、『左傳賈服注攷逸』<sup>11</sup>及び『鄭氏佚書』には未載であるので、これが服虔注だとすると、新しい佚文と言うことになる。

また、傳文も阮元が主に宋版に依據してまとめた『十三經注疏校勘記』からは知る事の出来ない異文があったことが分かる

## 二、『春秋左氏傳』服虔注とは？

後漢末期の大儒鄭玄は群經に注を書いたが、『春秋左氏傳』にだけは注を書かなかった。『世說新語・文學篇』にある説話によると、

鄭玄欲注春秋傳，尚未成時，行與服子慎遇宿客舍。先未相識，服在外車上與人說己注傳意，玄聽之良久，多與己同。玄就車與語曰：「吾久欲注，尚未了。聽君向言，多與我同，今當盡以所注與君。」遂爲服氏注<sup>12</sup>。

とあり、鄭玄が、服虔の考えが自分と同じなのを知って、自分の書きかけの注を服虔に與えて、その後服虔が注を完成させたという。服虔については、以下のように『後漢書・儒林傳下』に簡単に履歴が述べられているだけであるが、確かに『左傳注』は書いていたようである。

<sup>10</sup>興膳宏、川合康三著、東京：汲古書院、1996年、133頁。

<sup>11</sup>重澤俊郎編、東方文化學院京都研究所、1936年。

<sup>12</sup>『世說新語箋疏』（余嘉錫著作集）（中華書局、1983年）227頁。

服虔字子慎，初名重，又名祗，後改爲虔，河南滎陽人也。少以清苦建志，入太學受業。有雅才，善著文論，作春秋左氏傳解，行之至今。又  
以左傳駁何休之所駁漢事六十條。舉孝廉，稍遷，中平末，拜九江太守。  
免，遭亂行客，病卒。所著賦、碑、誄、書記、連珠、九憤，凡十餘篇<sup>13</sup>。

これらに基づいて、鄭玄の『春秋左傳』解釋を窺う資料として、服虔注は清朝考證學者に重視された。しかし、晉の杜預の注が世に行われて以降、宋代には散佚してしまっていたので、今までに上述したように『隋書經籍志詳攷』に挙げられている數種類の輯佚が行われている。鄭玄の著作を輯佚した袁鈞の『鄭氏佚書』にも、『春秋左傳』の部分には鄭玄の春秋注がないので、代わりに服虔注を輯佚している。

### 三、資料の周邊

#### 1. 他の吐魯番出土『左傳』古寫本

以下で、この斷片に接續する資料がないか、或いは他に『左傳』服虔注が吐魯番から出土していないかを検討する。現在發見されている吐魯番出土寫本のうち、『左傳』に關するものは以下のようであり、それぞれについて私見を書き加えた。また、『吐魯番文書總目 日本收藏卷』、『同 歐美收藏卷』<sup>14</sup>が掲出している番號を加えておいた。

京都龍谷大學大宮圖書館藏大谷文書

- ・ 3857 《春秋左氏傳・昭公二十五年》（杜預集解）殘片

実際には注ははっきりと見えない。第一行目に割注の文字が一文字見えるが、その字は「也」か「巴」と思われ、いずれにせよこれは杜注とは符合しないので、本當に杜預集解と見なせるかどうかは判断を保留すべきだろう。

- ・ 4389 《春秋左氏傳・成公十六年》（杜預集解）殘片

4行目に割り注があり、そこに「壓」らしき字と「未（未）」字が見えるが、これは杜注のこの箇所想定される文字と符合しており、杜注と認めて問題ないものと思う。

- ・ 8090 《春秋左氏傳・成公十七年》（杜預集解）殘片

該當箇所の杜預注とよく一致しており、杜預集解であろう。

<sup>13</sup>中華書局點校本『後漢書』2583頁。

<sup>14</sup>榮新江主編、武漢大學出版社、2007年。

東京静嘉堂文庫藏吐魯番文書

- ・ 211 《春秋左氏傳・昭公二十五年》（杜預集解）殘片  
これに見える注は、杜預注と一致している。

德國國家圖書館藏吐魯番文獻（Ch 編號部分）

- ・ Ch1044r+Ch2432r 《春秋經傳集解》昭公二十二年  
これも杜預注と一致する部分がほとんどで、杜注であろう。

結果として本資料に接續するものはなく、また他に服虔注も出土していないようである。

## 2. 吐魯番における經學

本資料は服虔の左傳注を窺うことの出来るものであるが、これが吐魯番から出土したということにはどういう背景があるのだろうか？ 當時の中國の經學の狀況、特に左傳學の狀況から考えてみたい。

### a. 北朝の經學

中國で晉が南遷してより後、中國は大まかに言って南北に分斷される狀況が生じた。この南北による經學の異同を簡潔に論じているのは以下の文である。

南北所治，章句好尚，互有不同。江左周易則王輔嗣，尚書則孔安國，左傳則杜元凱。河、洛左傳則服子慎。（『隋書・儒林傳』<sup>15</sup>）

左傳學では、江南で杜預注が重んじられ、中原では服虔注が重んじられたことが分かる。

特に本資料と時代的な關係が深いと思われる北魏の狀況は以下のようである。

漢世鄭玄並爲眾經注解，服虔、何休各有所說。玄易、書、詩、禮、論語、孝經，虔左氏春秋，休公羊傳，大行於河北。王肅易亦間行焉。晉世杜預注左氏，預玄孫坦、坦弟驥於劉義隆世並爲青州刺史，傳其家業，故齊地多習之。（『魏書・儒林傳』<sup>16</sup>）

これによると、北魏では『左傳』に關しては服虔注が行われたことが分かる。杜預注も傳承はされたが、南朝が一時期支配していた東方に限られた如くである。さらに、

<sup>15</sup>中華書局點校本『隋書』、1705頁。

<sup>16</sup>中華書局點校本『魏書』、1843頁。

河北諸儒能通春秋者，並服子慎所注，亦出徐生之門。張買奴、馬敬德、邢峙、張思伯、張奉禮、張彫、劉晝、鮑長宣、王元則並得服氏之精微。又有衛覬、陳達、潘叔虔，雖不傳徐氏之門，亦爲通解。又有姚文安、秦道靜，初亦學服氏，後兼更講杜元凱所注。其河外儒生，俱伏膺杜氏。其公羊、穀梁二傳，儒者多不厝懷。（『北史』儒林・上）<sup>17</sup>

とあり、杜預注を學ぶ人でも、最初は服虔注を學んだようである。ただ、ここでも杜預注が傳承されていた地域もあったことが述べられている。

総じて言えば、北朝では杜預注も行われていたとはいえ、服虔注が優勢であったことが窺えよう。

## b. 吐魯番と北朝との外交状況

『魏書・西域傳・車師』に以下のようにある。

初，沮渠無諱兄弟之渡流沙也，鳩集遺人，破車師國。眞君十一年，車師王車夷落遣使琢進、薛直上書曰：「臣亡父僻處塞外，仰慕天子威德，遣使表獻，不空於歲。天子降念，賜遺甚厚。及臣繼立，亦不闕常貢，天子垂矜，亦不異前世。敢緣至恩，輒陳私艱。臣國自無諱所攻擊，經今八歲，人民饑荒，無以存活。」<sup>18</sup>

北涼は439年に北魏の攻撃によって滅亡するが、北涼王族の沮渠無諱は高昌に移り、高昌大涼政權を作って勢力を保った。その沮渠無諱によって高昌を逐われた車師王の、北魏・太平眞君十一年（450）における發言に據れば、父親の代にも自分の代にも北魏への朝貢は欠かさなかったとのことである。

さらに、沮渠無諱の弟の沮渠安周が國を繼ぐが、安周は柔然に殺害され、柔然を宗主國として闐氏が王となる。その後、高車の影響下で王が交代を繰り返すが、500年頃に麴嘉が王となる。その麴嘉は以後、永平元年（508）から繼續して北魏に遣使している。

嘉字靈鳳，金城榆中人。……永平元年，嘉遣兄子私署左衛將軍、田地太守孝亮朝京師，仍求內徙，乞軍迎援。於是遣龍驤將軍孟威發涼州兵三千人迎之，至伊吾，失期而反。於後十餘遣使……。三年，嘉遣使朝貢，世宗又遣孟威使詔勞之。延昌中，以嘉為持節、平西將軍、瓜州刺史、泰臨縣開國伯，私署王如故。熙平初，遣使朝獻。……神龜元年冬，孝亮復表求援內徙，朝廷不許。（『魏書・高昌傳』<sup>19</sup>）

<sup>17</sup>中華書局點校本『北史』、2709頁。

<sup>18</sup>中華書局點校本『魏書』、2264-2265頁。

<sup>19</sup>中華書局點校本『魏書』、2244頁。

この間、麴嘉は繰り返し内地への移住を懇請していたようである。その後の正光元年（520）<sup>20</sup>には、

正光元年，肅宗遣假員外將軍趙義等使於嘉。嘉朝貢不絕。又遣使奉表，自以邊遐，不習典誥，求借五經、諸史，并請國子助教劉燮以為博士，肅宗許之。（『魏書』<sup>21</sup>）

とあって、五經と史書を貰い受けることと、國子助教の劉燮を自國の博士にしたいことを要請して、許可されている。麴嘉の自國への中國文化移入の意志が窺われる。ここで「五經」とあるが、ここには『春秋左氏傳』も含まれたはずである。また、當然經文だけでなく注釋も傳えられたはずだが、その解釋は北魏の東部で傳えられていた杜預注よりも、優勢であった服虔注であったろうと推測される。ただ、劉燮に関しては彼の學問を窺うに足る資料はない。

さらに麴嘉の死後にも、

子堅立。於後關中賊亂，使命遂絕。普泰初，堅遣使朝貢，除平西將軍、瓜州刺史，泰臨縣伯，王如故。又加衛將軍。至永熙中，特除儀同三司，進爲郡公。後遂隔絕。至大統十四年，詔以其世子玄嘉爲王。恭帝二年，又以其田地公茂嗣位。武成元年，其王遣使獻方物。保定初，又遣使來貢。（『魏書』<sup>22</sup>）

とあり、一時交流が途絶えたこともあるが、武成元年（559）、保定（561-565）初と、北魏に引き続き、北周にも朝貢していた。これらの高昌國と唐との交流については、辻正博「麴氏高昌國と中國王朝」<sup>23</sup>が詳しい。

### c. 北朝系經學と南朝系經學

こうしたことを考えてみれば、高昌が北朝で盛行していた『春秋左氏傳』服虔注を移入していた蓋然性は極めて高いと言えるだろう。

一方、吐魯番出土の經學文獻と南朝系經學との關連については、すでに朱玉麒が指摘している<sup>24</sup>。

<sup>20</sup> 羅振玉『高昌麴氏年表』。今、『羅振玉學術論著集』第八集上（上海古籍出版社、2010年）所收に據る。正光元年條（47頁）に「兩史（論者注：「兩史」指『魏書』及『北史・高昌傳』）不載表求經史之年，叙於趙義使嘉之後，當是是年事。」とある。ここでは、この羅氏の說に従って五經の要請を正光元年のこととみなす。

<sup>21</sup> 中華書局點校本『魏書』、2244-2245頁。

<sup>22</sup> 中華書局點校本『魏書』、2245頁。

<sup>23</sup> 夫馬進編『中國東アジア外交交流史の研究』（京都大學學術出版會、2007年）、52-83頁。

<sup>24</sup> 朱玉麒「吐魯番新出《論語》古注與《孝經義》寫本研究」『敦煌吐魯番研究』第10卷、上海古籍出版社、2007年、43-56頁。

吐魯番の洋海 1 號墓葬 (97TSYM1) は 477 年の紀年文書が見つかっており、埋葬年代もその頃と思われる。その中に (97TSYM1:12) という『論語』古注が表に、『孝經義』が裏に書かれた文書があった。『孝經義』は南朝の義疏の學と關連が有り、一方同じ紙の表面に書かれている古注を朱氏はこれを鄭注と推測して、鄭注も南朝で學官には立てられていたから、これも南朝から傳わったものとしても不思議はないと見なしている。これは同時に發見された資料から明らかになった、475 年の呉からの使者の來訪による影響であると推測しておられる。

ただ、吐魯番と南朝系經學との關わりもさることながら、北朝系經學の影響があったことも、北朝との密接な交流、とりわけ 520 年の五經と博士の北魏への要請から當然考えられることである。ただ、吐魯番で見ついている『左傳』の注は、上記のように圧倒的に杜預の『集解』が多い。本資料だけが服虔注と思われるだけである。敦煌の藏經洞から出た儒教經典を網羅的に研究した許建平『敦煌經籍叙録』<sup>25</sup>も、『左傳』注として挙げるのは、全て杜預『集解』である。もともと南朝では杜預注が優勢であったし、北朝でも杜預注の傳承は絶えなかった。上記では吐魯番と北朝との交流だけを取り上げたが、北魏と対立していた沮渠氏はもとより、麴嘉の後繼者の麴堅<sup>26</sup>も梁の大同年間 (535-546)、南朝・梁に遣使 (『梁書・諸夷傳』) している。しかも、唐以降は南朝系の經學が中國を席卷したので、杜預『集解』が多く發見されるのは當然のことである。

#### 四、まとめ

以上見てきたように、本資料は北朝期に書寫されたものと考えられる。そこに書かれている『春秋左氏傳』の注釋は『左傳』服虔注の新出の逸文であり、また本資料から『左傳』傳文の異文も指摘できた。

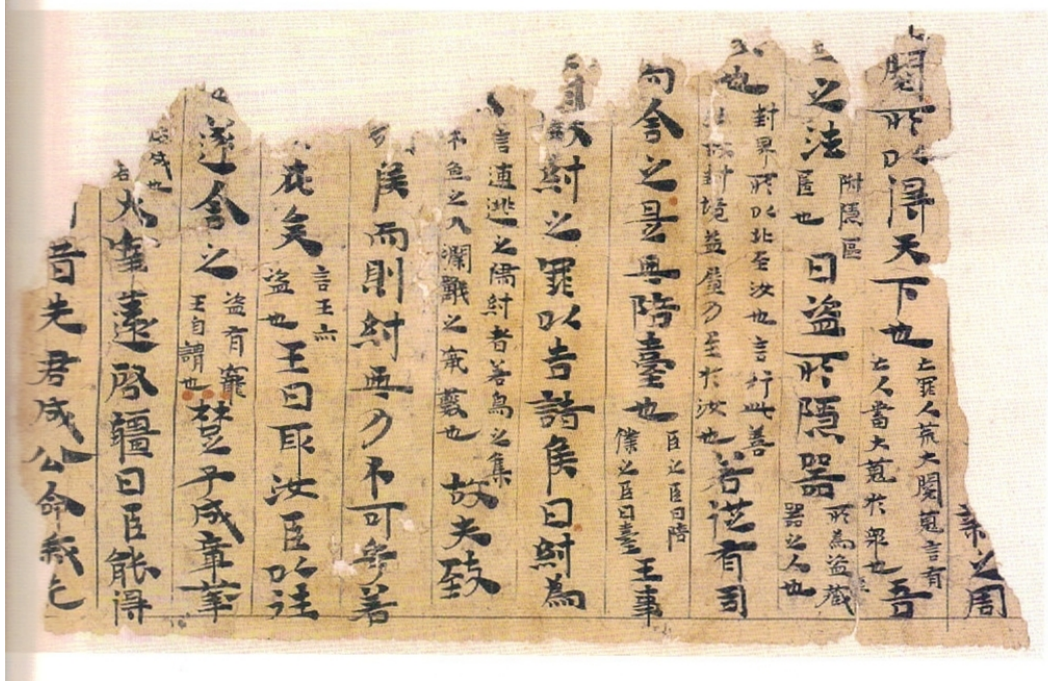
本資料は吐魯番から出土した『左傳』注の中では現在確認できる唯一の服虔注であるが、高昌が北朝と外交關係を維持していて、學問の面でも北朝の影響を受けていただろうことを考えると、北朝で盛行していた『左傳』服虔注が見つかったことも自然なことであろう。

ただ、残念なのは、本資料の書寫年代を限定することができなかつた點である。字體より見て、大まかに北朝期と見なす他なかつた。

(作者は北京大學歷史學系博士課程)

<sup>25</sup>北京：中華書局、2006 年。

<sup>26</sup>羅振玉によれば、嘉と堅の間に短期間だが麴光の一代があつたという (羅氏前掲書 48 頁)。



『臺東區立書道博物館圖錄』より「10 重文 春秋左氏傳殘卷」



## 敦煌吐魯番學からみた東アジア博物學

書評：余欣『中古異相——寫本時代的學術、信仰與社會』

上海古籍出版社、2011年3月

岩本篤志

### はじめに

敦煌文獻および吐魯番文獻を對象とした研究が「敦煌吐魯番學」という固有の一分野をなすとみなされるようになってから久しい。1983年に甘肅省の蘭州で開催された中國敦煌吐魯番學會第一回大會を畫期と見なすとすれば、すでに30年近くがすぎたことになる。また敦煌文獻の發見にさかのぼれば一世紀が過ぎているが、近年ようやく俄藏敦煌文獻、日本所藏の敦煌文獻などが研究の俎上にあげられるようになったばかりで、加えて敦煌莫高窟北區の出土資料や新獲吐魯番出土文獻に関する新報告のように研究材料が年々増え續けている状況にある。ただ、研究對象の擴大は、しばしば研究分野が細分化されていく傾向をもうみだす。しかし、細分化は必ずしも研究の高度化につながるものではないので、その結果を俯瞰する視點が別途、求められていくことになるう。

さて、本書の著者である余欣氏は、敦煌吐魯番學を専門とする中華人民共和國を代表する研究者の一人である。これまでの代表的著作に主に敦煌文獻をもちいた歴史宗教學的研究である『神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究』（中華書局、2006年3月）があり、すでに世界的に知られた研究者である。かつて評者は書評を書かせていただいたことがある（『西北出土文獻研究』第4號、2007年3月）。

本書はその著者による中國西北地域の出土文物を用いた知識社會史的研究であり、中國中世の「博物學」研究である。卷頭に本書の刊行に至るまでに資金援助を受けた費目および題名が記されており、そのいずれにも「博物學」という言葉が含まれることから著者が本書のような形をめざして研究をつづけてきたことがうかがえる。

また本書には中國思想史・宗教史で著名な葛兆光氏による序文が寄せられており、そこに趣旨をうかがうことができるほか、上編に含まれる「要義」に著者自身による各章の概要が示されており、構成の意圖は鮮明である。したがって、評者があえて本書の紹介に贅言を要すものではないが、ほぼ同時代の近接した題材をあつかう研究者の一人として、また日本の研究環境から本書がどのように讀めたのか、批評してみることにしたい。

## 一、本書の概要と視角

本書は導論および本論上下二編から構成される。導論では解題、總論、要義にわけて、趣旨説明および分析手法が記され、本論は上下二編十章構成となっており、上編「寫本時代的學與術」に第一章から第五章、下編「中古博物的林中路」に第六章から第十章が含まれる。

「導論：同相と異相」では筆者の關心の所在が示される。敦煌吐魯番學および中外關係史を専門とする筆者は中國文化の本源ともいえる二つの相、すなわち方術と博物學に注目して新しい中國中古史（中世史）を開拓しようとしたことが記されている。

「解題」では、書名の意味が説明される。中古史としたのは魏晉南北朝隋唐史であり、異相とは佛典の語彙であり、相術（姿形から、その者の運勢をみる）が示す相のことでもであると述べる。また中國中古史における知識、信仰、社會の實相がいかなるものであったのかという問題を提起し、その一部である方術と博物學に著目することで中古時代の骨相をみいだすことを目的としたと述べている。また「寫本時代」とは知識の傳達に紙の寫本が用いられた時期、すなわち魏晉南北朝隋唐時期がそれにあたるとする。

そして寫本時代の典籍の書寫とその傳播の特徴を以下の五點にまとめる。第一に紙の寫本がその利用において簡牘時代の特徴の一部をとどめていること、第二に寫本で用いられている俗字や誤字などには知識社會史的觀點からみて有用なものを含んでいること、第三に寫本にしばしば見られる雜抄や摘録のような形態がこの時期特有の撰述のありかたで、そこに筆者の願望や意圖があらわれていること、第四に寫本には書儀、願文、契約、社司轉帖等の實用文書が含まれており、宗教活動や知識傳承に不可欠な一級資料であること、第五に寫本中の題記、書寫形態、傳播の過程等の考察に貴重な示唆を與えることをあげる。これらは編纂史料である正史とは扱いが異なる寫本を史料として扱う際にどこに注目すべきかを示したものである。著者は師の榮新江の持論「文獻研究をこえて歴史研究へ」とい

う言葉に導かれ、それを具現化するために有効な研究環境に身をおくことをとおして現在の視座を獲得したと記している。

「總論」では方術と博物學が傳統社會の知識體系において重要な位置を占めることを『後漢書』方術傳、『山海經』、『博物志』、『異物志』等の漢文史料を用いながら論じ、「Natural History」の譯語として使われる「博物學」とは異なる「世界認識の思考方法」としての東アジア博物學からの觀點の有効性を述べる。著者がそのように述べる背景にはベルナルド・ラウファーやエドワード・H・シェーファーの東アジア中世博物學的な著作のほか、ウィトゲンシュタインの「論確實性」やハイデガーの「世界像の時代」等の認識論に裏付けられた世界觀が意識されていることが示される。そして著者は以上の觀點をふまえて、中國中世の方術と博物の源流を解釋していくと述べる。

「要義」ではその後に展開される本論の論點、要旨が記されている。したがってそこで著者自身による本書の要約を読むことができるわけだが、まだ本書を手にとったことの無い方のために、續いて私自身が關心を持った點とあわせて簡単に紹介しておくことにしたい。

## 二、本書の構成とその概要

まず本書は前述したように上下二篇にわかれている。「上編 寫本時代的學與術」から見ていこう。

第一章「史學習染：從《漢書》寫本看典籍傳承」は敦煌吐魯番『漢書』寫本を題材に、「歴史知識はどのようにして社會に浸透して大眾化したか」という觀點から、知識社會史的な分析が展開される。敦煌吐魯番文獻に關する文獻學的知見をふまえて個々の文獻を丁寧分析しつつ、雜抄など識字書、童蒙書に關しても言及する。

第二章「物怪易占：闕氏高昌王國的卜筮與經學」は5世紀後半の闕氏高昌期の墓葬から出土した新獲吐魯番出土文獻のひとつ『易雜占』をはじめとした占術書を題材にした内容で、著者が得意とする分野である。睡虎地秦簡や正史五行志などとの比較をふまえ、文獻學的分析によって占術の方法や政權との關わりを解き明かしている。縦横無盡かつ網羅的に先行研究が引用されているのは著者ならではのスタイルであるが、同時に先行研究に對して真摯に對峙している様子をうかがうことができる。

第三章「厭効妖祥：絲路遺物所見人形方術探蹟」は敦煌、高臺、居延、吐魯番、長沙、ウラル山脈中部、奈良、京都といったユーラシア大陸の東部でしばしば出

土する「木俑」すなわち「人形」を題材に、その用途や意圖をさぐったものである。このうち、とくに中國西北地域で發見されたものについては、先行の研究者がそうした人形の出土地が軍事施設の長城烽燧付近であることに注目していないことを指摘し、それが兵陰陽に關係するものであることを論じ、また各地域の文物にこめられた意圖を比較していくことで、關邪思想でつながる東西文化の交流を見いだしている。

第四章「觀風望氣：吐魯番文書殘存占候之術鉤沉」はドイツ所藏吐魯番出土文獻を中心にしたものである。著者が記しているようにドイツ所藏の吐魯番出土方術文獻はいまだ十分な研究がなされていない。著者は殷代以來の占術史の流れをふまえて、そのドイツ所藏の吐魯番出土文獻 Ch.3316 が占風術について記した文獻の斷片であることを見だし、この資料がもつ出土地ならではの特徴と書寫年代を分析し、中國學のなかに位置づける。やはり睡虎地秦簡『日書』や敦煌占術文獻をはじめとした出土資料のほか、既知の傳存資料が多數援用されている。また西夏占術文獻にまで觸れているのは筆者の視野の廣さを示すものであって、それは次章にもあきらかである。

第五章「選擇推歩：黑水城文獻子餘日者之術溯源」は俄藏黑水城文獻のうち、入宅や出行等のイベントの「(吉) 日を選ぶ」や選擇術の文獻を扱ったものである。その分析には他章と同様に敦煌・吐魯番占術文獻のほか、關連の深い具注歴日や歲時記類の知見が活かされている。著者は西夏語文獻を直に分析しているわけではなく漢語譯を援用しているが、西夏語の占術文獻はこれまでほとんど未開拓の分野であって、本章の分析手法は今後の研究に重要な一步を踏み出したものといえる。

次に「下編 中古博物的林中路」を見ていこう。上編が主に「知識」を扱っていたのに對し、後編は題名どおり、主に博物學的な「モノ」を扱っている。

第六章「附子考：藥物的東西交通史」はその題名通り、中醫藥（日本語では漢方藥）や毒としても用いられるトリカブトの部位ごとの藥材名の變遷とその原産地を東西交渉史の中において論じたものである。なぜ附子に注目したのか、それはラウファーが『シノ・イラニカ』で『隋書』に附子がササン朝ペルシアの產品であると記されていることを指摘しつつも、實際それがペルシアにあった話は聞かないというすっきりしない記述をしていることに著目したことによる。著者は多數の史書と出土資料を博搜し、その原産地が中國にあったこと、それにもかかわらずなぜペルシア由來のものとする記述があったかを推論している。附子に關する専門的な研究書は日本でも中國でもかなりの數が公刊されているが、著者はそれらを博搜の上で論を展開する。

第七章「蕪菁考：菜茹的風華博物志」は蕪菁の中國社會史的、東西交渉史等における意義を論じたものである。原産地に關する學說の整理から書き起こし、蕪菁をめぐる史料をあげながら食物史、本草學、宗教史、東西交渉史へ展開し、蕪菁が日本をふくむ東アジアにどのように廣まり定著していったのかを分析する。まさに「博物學」的敘述となっている。

第八章「七寶考：佛寺寶藏的功能詮釋」は寺院の什物すなわち秘藏品の存在意義とそれが東西文化交流の中でどのようにもたらされ、定著したのかを論じたものである。ここでも敦煌文獻が主要史料として用いられる。そもそも敦煌文獻は寺が所有する一角（藏經洞）から發見されたものであり、そこには主に寺院が使用していた什物が納められていたと見られている。本章でもラウファーとシェーファーの指摘に導かれながらも、彼らが使用し得なかった出土資料や新知見を多数用いて、論が展開される。

第九章「土貢考：沙州貢品的歴史情境」は地方から中央へ特産品が貢納される「土貢」に注目し、敦煌文獻によってその實態を探ったものである。敦煌の土貢についてはこれまでもそれに關係する個々の敦煌文獻が分析される過程で觸れられてはきたが、本章のような形で先行研究と關係史料を網羅的に検討した研究は管見の限りこれまでなかった。

第十章「異物考：龜茲方物的文化想象」は東西文化交渉の中に位置する龜茲に關係する文物を扱った論考である。出土文物の報告をふまえながら、宗教儀式等に用いられる金銀器や西アジアもしくはヨーロッパ的な意匠をもつ五種の文物について概観した後、「異域の風景」がどのようにして記録の中に投影されていったのか、中國中世の人々の世界像をなりたたせているその構造の一端を解き明かしている。

以上のように各章の概要を私なりにまとめた。敦煌・吐魯番文獻の研究を礎にその全體を博物學または知識社會史的に統括するという敘述スタイルは敦煌吐魯番學のみならずアジア研究を見通す新たな視點といえよう。

## おわりに——感想にかえて

本書はしばしば引用されるラウファーやシェーファーの衣鉢を繼ぐ博物學的大作であると同時に、個々の敦煌吐魯番文獻においてもそれぞれの史資料を用いた新しい研究を切り開いたものといえる。ひとつひとつの論考を見ていくと、敦煌・吐魯番文獻を用いる際には、根拠に基づいてその書寫年代と用いられた場所の推定をしており、従來の文獻學的研究の肝要な點はずしてはいない。このことは本

書にしばしば出てくる榮新江教授が述べていたという「文献研究を越えた歴史研究を」という教えをその獨創力のもとに遂行した結果といえよう。またいささかペダンチックにみえる先行研究への言及は個々の論題を分析するには必要不可欠な引用であり、その博搜ぶりとそれにもとづく分析は多くの読者に新しい情報を提供し、啓發するところが多い。また中文書籍によくみられる日本語表記の誤りがほとんどみられないことにも著者の緻密さをうかがうことができる。

今回、評者が本書をとりあげたのは書評執筆の打診をいただいたためでもあったが、その内容が評者の志向とも幾分重なっていると感じたことが大きな動機ともなった。もちろん中国人である筆者と日本人である評者とでは研究環境や兩國の出版状況は異なっている。しかし、評者が学生の頃に讀んだ博物學的エンターテイメントやニュー・アカデミズムに分類される著書、またそれらに引用される国内外の著書は、著者が導論で引用した文献とほとんど重複しており、結果として本書の視角には共感できるところが多かった。その意味ではその共感には同時代の研究者としての必然も含まれているのではあろう。

ただ、とくに強調しておきたいのは、著者が本編において異分野の理論や言葉を性急に利用せず、個々の史料の分析、比較から地道に結論を導き出していることである。つまり筆者は史料をどう讀むか、史料から何を導き出せるのかを探求しているのであって、歐米の新史學の理論や潮流に乗ろうとしているわけではない。そういう意味で本書の魅力はこれまで積み重ねられてきた敦煌吐魯番學の研究を、また歴史學的な文献讀解法を、これからの中國學またはアジア研究においてどう活かしていくかをみせてくれた点にあるのだと思う。

なお本稿は中文學術雜誌『中國中古史研究』から依頼をうけ、執筆投稿した書評の原稿を一部、加筆修正したものである。本稿によってより多くの研究者に本書の存在を知ってもらえれば幸いである。

(評者は立正大學文學部専任講師)

〔敦煌寫本研究年報 第七號〕

---

2013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

