敦煌寫本研究年報

高田時雄 主編

第五號

2011 年 3 月

京都大學人文科學研究所

西陲發現中國中世寫本研究班

注　記

この『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「西陲發現中國中世寫本研究」班の報告である。共同研究の報告書は慣例として一定の研究期間終了後に刊行されることになっているが、本研究班では新しい試みとして毎年度の末に「年報」の形式で研究成果の報告を行うことにした。もちろん少しでも早く成果を學界に届けようとしてのことである。大方の好意あるご支持をお願いしたい。また「敦煌寫本」を誌名に掲げたのは最も一般に受け容れやすい名辭を選擇したに過ぎず、吐魯番ほか新疆各地で發見される寫本をも視野に入れていることは當然である。

ここ一兩年、武田科學振興財團杏雨書屋に所藏される“敦煌秘笈”の公刊が進行しているのに鑑み、本研究班でも鋭意それらを取り上げてきた。本號に掲載した論考のうち幾つかはその成果である。

目　次

李盛鐸舊藏寫本《驛程記》初探　高田時雄 1

敦煌占卜文書中的鬼神信仰研究　劉永明 15

敦煌占怪書「百恠圖」考
——杏雨書屋敦煌秘笈本とフランス國立圖書館藏本の關係を中心に　岩本篤志 65

羽 039V を中心とした變文資料の再檢討　玄幸子 81

唐代敦煌縣勘印簿 羽 061, BD11177, BD11178, BD11180 小考　赤木崇敏 95

吐魯番出土儒家經籍殘卷考異　石立善 109

Дx17449「夾注本黃石公三略」小考　藤井律之 115

敦煌本《受八關齋戒文》寫本の基礎的研究　荒見泰史 129

『國清百録』管窺——書札文定型化の資料として　永田知之 151

『十方千五百佛名經』全文復元の試み　山口正晃 177

チベット支配初期の敦煌史に關する新史料
——IOL Tib J 915 と IOL Tib J 292(B)　岩尾一史 213

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　山本孝子 225

寫經題記所反映的古人病患理念——以敦煌寫經爲中心　趙青山 245

「金剛醜女緣」寫本の基礎的研究　高井龍 257

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）1-13 頁

李盛鐸舊藏寫本《驛程記》初探*

高田時雄

はじめに

李盛鐸舊藏の敦煌寫本中に《驛程記》と題される斷簡があることは、それが李氏所藏の敦煌寫本目錄に登載されていることで早くから知られていた[1]。その李盛鐸所藏敦煌寫本 432 點は、昭和十一年（1936）にすべてがその息李滂から書畫商白堅の手を經て日本にもたらされ、京都大學の羽田亨の手に歸した[2]。さらに第二次大戰末期に、戰火を避けて出資者たる武田家に移され、1980 年代初めに武田科學振興財團杏雨書屋の所藏となったが、これまで長く公開されなかったため、この斷簡を正面から取り上げた研究は皆無に等しい。幸い羽田が自分の研究用に撮影しておいた寫眞が京都大學文學部に所藏されており、その寫眞によって簡單な報告が爲されたことはあるが[3]、ほとんど存在の指摘だけに止まったのはやむを得ない。しかし昨年（2009 年）三月に『杏雨書屋藏 敦煌秘笈 目錄册』が刊行されたのを皮切りに、『影片册』一、二[4]が相次いで出版されたことで、百年の沈默を經て李盛鐸舊藏敦煌寫本の全貌が明らかになろうとしている。小文では、その中から新たに公開された《驛程記》のテキストを取り上げ、若干の關連する問題について言及したいと思う。

*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）による研究成果の一部である。また小文の初稿を研究班の例會において發表した際には、辻正博、岩尾一史の兩氏をはじめ班員諸兄から貴重な意見を頂戴した。ここに記して感謝したい。

[1]目錄のうちもっとも見易いものとして王重民『敦煌遺書總目索引』第四「敦煌遺書散錄」の一として掲げられる「李氏鑒藏燉煌寫本目錄」があり、該斷簡はその 0221 番に見える。

[2]詳細については拙文「李滂と白堅——李盛鐸舊藏敦煌寫本日本流入の背景」『敦煌寫本研究年報』創刊號（2007 年 3 月）1-26 頁を參照。

[3]榮新江「追尋最後的寶藏——李盛鐸舊藏敦煌文獻調查期」、劉進寶・高田時雄主編『轉型期的敦煌學』（上海古籍出版社、2007 年 11 月）、15-32 頁。

[4]それぞれ 2009 年 10 月、2010 年 3 月、財團法人武田科學振興財團刊。

一、寫本學的所見とテキスト

さて《驛程記》は李氏舊藏寫本中の32番、上記『影片册』一の229頁に、巻子の外形及び寫本本文のカラー寫眞が收錄されている。首尾缺の小斷片で、10行を存する。目錄の計測に從えば、殘紙は高30.7cm、殘存部の最大幅は17.6cmである。天地及び各行に界線を施し、界高は25.2cm、毎行の幅1.7cmで、一行に22字乃至23字が書かれる。文字は楷書で時に行書を交えるが、非常に丁寧に書かれた寫本で、精鈔本と稱してもよいほどである。用紙は、これも目錄に據れば、粗惡な厚紙で、色は青白橡（あおしろつるばみ）色だとされる[5]。二個所、第二行と第十行に白文の小印「李盛鐸印」が鈐されている[6]。

殘存テキストは以下の通り。便宜上、行程の日付によって改行する。［　］で圍んだ個所は缺損部（及びそれを補ったもの）、また小さなアラビア數字は原寫本の行數を示す。

1［十六日］　至谷南口宿
十七日　［……］
［十八日］　**2** 至西受降城宿
十九日　西城歇
3 廿日　發至四曲堡下宿
廿一日　發至呉懷堡宿
廿三日　發 **4** 至天德軍城南舘宿
廿四日　天德打毬設沙州專使至
九 **5** 月三日　發天德發至麥泊食宿
四日　發至曲河宿
五日　發 **6** 至中受降城宿
六日　發至神山關宿
七日　雲迦關宿
八日　歇
7 九日　發至長平驛宿
十日　發至寧人驛宿

[5]目錄では用紙の色彩を表現するのに日本の傳統的な色名を用いているが、どれほど正確に原寫本の色相を復元し得るかは疑問である。現在では圖錄が刊行され、そのカラー圖版を參照できる。印刷の加減もあり、原寫本とは色相に若干の相違があり得ようが、紙色についてはやはりカラー圖版を見るのがよいと思われる。

[6]白文の「李盛鐸印」は大きさの異なる大中小三種類が知られているが、これはその中で最小のものである。

十一日　發子 8 河驛宿
十二日　發至振武宿
十三日　發長慶驛宿
9 十四日　發至靜邊軍宿
十五日　紇藥驛宿
十六日　平番驛 10 宿
十七日　天寧驛宿
十八日　鴈門關北口驛宿
十九日　［.....

二、五臺山巡禮と敦煌

五臺山は文殊菩薩が顯現する東方の聖地として、アジア諸民族の尊崇をあつめ、古來ここに巡禮する僧俗はきわめて多い。傳說では後漢の明帝の時代、迦葉摩騰と竺法蘭が中國に來たり、洛陽に白馬寺を建てた時、天眼を以て五臺山が文殊菩薩が住し佛舍利塔の備わった聖地であると看破し、明帝に寺院の建立を奏請した。山のかたちがインドの靈鷲峯に似ているというので、この寺院は大孚靈鷲寺と命名された[7]。これが五臺山最大の伽藍を誇る顯通寺の起源だという。もとより後世の附會であって信ずるに足りないが、北魏の孝文帝がそれを再建し、靈鷲の周りに十二院を置き、花園寺と名付けた[8]というのは、龍門石窟を造營した崇佛の天子であるだけに、やや信用を置くことができる。

唐代には西域との交通が一層頻繁になったこともあって、インドからこの地に詣でる僧も出現する。『古清涼傳』は[9]、唐の麟德年間（664-666）に中國に來て、五臺山に詣でた梵僧釋迦蜜多羅（Śākyamitra）のことを傳えている。この僧はスリランカの出身であったが、マガダ國の大菩提寺に住んでいたという。五臺山に赴き、文殊菩薩を拜したいというので、朝廷ではそれを許し、漢語を解しない釋迦蜜多羅のために鴻臚寺の掌客を遣して譯語人とした。涼州から智才という僧が付き添って世話をしていたと云うから、恐らくはインドから陸路を辿って來たのであろう。

[7]『清涼山志』卷二（民國 22 年排印本）第 15 頁。この傳說そのものは唐の麟德元年（664）の『道宣律師感通錄』（『大正藏』第 52 册、437 頁）や、宋の妙濟大師延一の『廣清涼傳』（『大正藏』第 51 册、1107 頁）にも見えているので、かなり早くから存在はしていたのである。

[8]上揭『清涼山志』卷二、第 15 頁。北魏の孝文帝が創建したという說は、唐の慧祥『古清涼傳』に見える（ここでは大孚圖寺と稱する）。卷上「古今勝迹三」『大正藏』第 51 册、1094 頁。

[9]『古清涼傳』卷下、『大正藏』第 51 册、1098 頁以下。

また同じく高宗の儀鳳元年（676）のこととして、以下の有名な故事が傳えられている[10]。罽賓國の佛陀波利（Buddhapāli）がはるばる文殊の靈場たる五臺山に参詣し、五臺の山容を遙拝して、感激のあまり涙に噎んでいたところ、一人の老人が現れ、インドの言葉で何をしに來たかと尋ねた。佛陀波利が、文殊菩薩を禮拝するためにインドからやって來たというと、老人は「佛頂尊勝陀羅尼經」を持ってきたかと問う。罪深い衆生にみち、出家すらも過ちを犯すこの國に、罪を除く祕方たる「佛頂神呪」をもたらしたのでなければ、ここに來たった意味はない。いくら文殊に會ったとて、何を識り得よう。よろしくふたたび西國に歸って、この經を取り、この國に流傳せしめるがよろしかろうというのである。そこで佛陀波利はインドに歸って、「佛頂尊勝陀羅尼」を持って歸ったと。この陀羅尼が中國に傳わった際の一傳說である。

ともあれ唐代以降、五臺山には續々として寺院が建立され、文殊の道場としての地位は不動のものとなっていく。それにつれて中國周邊諸國からも一層多くの巡禮者を惹き付けることとなる。

吐蕃は長慶四年（824）、使者を遣わして五臺山圖を求めたことが諸書に記錄されている[11]。この時、吐蕃の請願は靈武節度使たる李進誠から朝廷に奏上されている。天德軍防禦使であった李進誠は、長慶二年（822）正月庚子、靈州刺史を兼ね、朔方、靈、鹽、定遠城等州節度使となっているが[12]、この地域はそれまで唐と吐蕃がしばしば干戈を交える最前線であった。しかし長慶元、二年（821-822）に長安及びラサで兩國の會盟が行われたことにより、久しぶりの平和がおとづれていた。吐蕃が五臺山圖を求めたのには、こうした兩國間の平和條約締結とそれに伴う停戰が背景にある。

ところでチベットの史書『バシェ』（sBa'-bshed）[13]によれば、吐蕃は贊普メ・ア

[10]『佛頂尊勝陀羅尼經』序（『大正藏』第 19 册、349 頁）、『續古今譯經圖紀』（『大正藏』第 55 册、369 頁）、『宋高僧傳』卷第二「唐五臺山佛陀波利傳」（『大正藏』第 50 册、717 頁）等。

[11]『舊唐書』卷十七上「（九月）甲子吐蕃遣使求五臺山圖」（中華書局評點本、512 頁）、同卷一九六下「四年九月遣使求五臺山圖」（同上、5266 頁）、『唐會要』卷九十七「四年遣使來求五臺山圖」（上海古籍出版社評點本、1981 年、2060 頁）、『册府元龜』卷九百九十九「穆宗長慶四年九月甲子、靈武節度使李進誠奏吐蕃遣使求五臺山圖。山在代州、多浮圖之跡、西戎尚此教、故來求之」（中華書局影宋本、1989 年、4041 頁）、『太平寰宇記』卷一八五「（長慶）四年吐蕃遣使乞五臺山圖」（中華書局、中國古代地理總志叢刊本、2007 年、3544 頁）。

[12]『舊唐書』卷十六、中華書局評點本、484 頁。

[13]比較的參照しやすい原文は Rolf Stein (ed.), *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bžed*, Paris, 1961；また『巴協（sBa-bzhed）』北京：民族出版社、1980 年。津曲眞一「『バシェ』訳註（1）」（『四天王寺大學紀要』第 50 號、2010 年、429-462 頁）は R.Stein の公刊した寫本を底本とし、全書 92 頁のうち 15 頁までのテキストに譯註を施したものであるが、詳細な注釋が極めて有用、續刊が待たれる。

クツォム（Mes Ag-tshoms、在位 712-755）の末年、中國では玄宗の時代に、バ・サンシ（'Ba' sang-shi）等五名を求法のため中國に派遣したことが傳えられている[14] 。またサンシはチソンデツェン（Khri-srong lde-tsan、在位 755-797）の時代にも中國に來たり、五臺山（mgo-de'u-shan[15]）に參詣して歸國した後、サムイェに五臺山に模って寺院（Nang lha khang）を建立したという[16]。『バシェ』の原本は吐蕃時代八世紀の史實を傳えるものと考えられているが、現在に傳わるテキストは大なり小なり後世の手が入っているため、五臺山に關する傳承が果たして事實に基づくものか、或いは後世の附加であるかは俄に決定しがたい。八世紀、五臺山は着実に隆盛に向かっているが、なお絶頂期とは言えない。またすでによく知られているように、中國からチベットに入った佛教は頓悟禪を主とするもので、『バシェ』にも益州の金和尚（無相）との關係が強調されている。したがって時代からすれば全く不可能ではないが、現在のところ筆者は、この傳承が後世の附加であろうとする考えに傾いている。しかし少なくとも長慶四年（824）に五臺山圖を求めた頃には、吐蕃では五臺山信仰がかなり廣まっていたことは推測できる[17]。

やや後の五代後唐の初期、コータン（于闐）から來た僧も莊宗の歡迎を受け、五臺山を參詣しており[18]、十世紀になると五臺山の名聲は廣く西域に及んだことが分かる。

わが國では靈仙三藏（759?-827?）をはじめとして、圓仁（794-864）、奝然（938-1016）、成尋（1011-1081）など多くの高僧が五臺山に詣でており、とくに奝然は洛西の愛宕山を五臺山に見立てて、嵯峨清涼寺の建立を發願した[19]。

朝鮮の佛教は當然ながら日本よりさらに早く五臺山と關わりを持った。唐の貞

---

[14]Rolf Stein, *Une chronique*, p.7, ll.11-12. それに對し、チベット新發見とされる異本『バシェ』では、この使節團は三十名からなる大規模なものだったとされる。Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger, *dBa' bzhed, The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*, Wien, 2000, p.48.

[15]また mgo-rde'u-shan とも書く。ともに五臺山の音寫。

[16]R.Stein, *Une chronique*, p.22, ll.2-4. C.Beckwith, "The Revolt of 755 in Tibet", in Ernst Steinkellrer and Helmut Tauscher (eds.), *Contributions on Tibetan languag, history and culture* (=Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, H.10), Wien, 1983, p.13, note 40; id., "The Tibetans in the Ordos and North China: Considerations on the Role of the Tibetan Empire in World History", in C.I. Beckwith (ed.), *Silver on Lapis*, Bloomington: The Tibet Society, 1987, p.9-10, note 30 を參照。

[17]チベット僧の五臺山（Tib. Ri-bo rtse-nga）巡禮は後世一層頻繁になったことと思われ、例えば『青史』（Deb-ther sngon-po）等にも關係記事が散見するが、個々の時代を確定するのが難しいこともあり、ここには擧げない。

[18]『新五代史』卷十四「有胡僧自于闐來、莊宗率皇后及諸子迎拜之。僧遊五臺山、遣中使供頓、所至傾動城邑。」中華書局評點本、144 頁。

[19]奝然は清涼寺の建立を見ることなく長和五年（1016）に示寂したが、同年その齎し歸った釋迦如來像が弟子の盛算によって棲霞寺内の釋迦堂に安置され、敕許により五臺山清涼寺と稱した。

觀十二年（638）[20]、新羅から入唐した慈藏法師は佛教興隆に大きな役割を果たした高僧である。彼は在唐中に五臺山に登って文殊の靈驗を受けたとされ、五臺山から齎した佛舍利を慶州の皇龍寺九層塔に安置したといい[21]、また江原道にある五臺山もその慈藏によって開かれた。

さて中國の西陲に位置する敦煌は、他にまして佛教の榮えた土地であったことは周知の所である。ここは西方からの巡禮者の經由地であったばかりでなく、歸義軍節度使をはじめ多くの僧俗住民が五臺山を讃仰したために、莫高窟の壁畫や藏經洞發見の寫卷には五臺山に關する豐富な史料が殘されている。莫高窟の壁畫にはしばしば「五臺山圖」が描かれる[22]ほか、敦煌遺書中には「五臺山讃」や「五臺山曲子」、さらに「往五臺山行記」とも稱すべき五臺山への巡禮行を記錄したものがある[23]。最後の「往五臺山行記」の一類としては、これまで P3973、P4648、S397 が知られており[24]、すべて日を逐って行程と出來事とを記錄した文獻であり、いまここで扱う《驛程記》と非常に近い性質をもっている。當然、詳しく比較して論ずべき材料である。ほかにも五臺山關連の敦煌文獻としては、地誌類に屬する S529「諸山聖迹志」、P2977「五臺山志殘卷」があり、また五臺山への巡禮行に關わる文獻として P3931「印度普化大師游五臺山啓文」、P.tib.849「梵藏對照詞彙跋」が注意される[25]。

さて日中戰爭の最中に五臺山を調査した日比野丈夫と小野勝年は、その調査報告ともいうべき著作『五臺山』において、五臺山に至る巡禮路として、當時の北京からの巡禮路を紹介したあと、歷史をさかのぼり、「むかし、長安や洛陽方面に都のあった時代には、山西省の南から太原を通過するコースが盛んに利用されたであろう。北京に都が奠められるようになってからは、河北省や太行山脈を橫斷

[20]『續高僧傳』卷二十四「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」による。『三國遺事』卷三によれば貞觀十年。

[21]『三國遺事』卷三「皇龍寺九層塔」

[22]五臺山圖は莫高窟には、最も壯麗な第 61 窟のそれをはじめ、第 9、144、159、222、237、361 窟に見られる。61 窟の壁畫については、宿白「敦煌莫高窟中的『五臺山圖』」『文物參考資料』2-5（1951）、日比野丈夫「敦煌の五臺山圖について」『佛教藝術』34（1958）75-86 頁があり、趙聲良「莫高窟第 61 窟五臺山圖研究」『敦煌研究』1993 年第 4 期、88-107 頁がある。

[23]杜斗城『敦煌五臺山文獻』（太原：山西人民出版社、1991 年）は五臺山關連の敦煌文獻を彙輯したもので、便利である。

[24]鄭炳林『敦煌地理文書彙輯校注』（1989 年、蘭州：甘肅人民出版社）、上揭杜斗城『敦煌五臺山文獻』、董志翹「敦煌文獻中之《往五臺山巡禮記》——兼談日僧圓仁的《入唐求法巡禮行記》及日記的起源」項楚・鄭阿財主編『新世紀敦煌學論集』（2003 年、成都：巴蜀書社）666-703 頁に錄文が收錄され、また日比野丈夫「地理書」『講座敦煌』五「敦煌漢文文獻」（1992 年、東京：大東出版社）351-352 頁にも簡單な言及がある。ただしそれぞれ目的の相違から採錄する文獻に若干の出入りがある。

[25]後二種の文獻はともにインド僧の五臺山參詣に關係するもので、釋迦蜜多羅や佛陀波利の後にもインドから五臺山に參詣する僧侶の少なくなかったことを想像させる。

する道に、巡禮の杖をひくものが續いたのである。北方から大同を經て入山するコースは、主として蒙古人や滿州人、はたまた西藏や青海からはるばる聖地を訪れる人々の巡禮路なのである」[26]といい、また「更に、山麓に近づけば、四つの道が通じている。これを普通、東西南北の四道と呼んでいる」と云い、これらのルートを解說している。彼らが辿ったのは繁峙縣城を經由する北道で、他の三ルートは河北の阜平縣から龍泉關をぬける東道、太原府を北上、忻城を經由して五臺縣城に至る南道、そして雁門、代州を通ってくる西道があった[27]。

上に觸れた敦煌寫本中の3種の「往五臺山行記」についていえば、すべて首尾を缺く斷簡であるが、それぞれ巡禮がいかなるルートを取ったかを知る上で貴重な材料である。

P3973はわずか6行しか留めないが、戊寅年（918或いは978年）に沙州を出發し、二月二十日に五臺山に到着した巡禮行の記錄らしく、代州、雁門、忻州の地名が見える。また「辛卯歲十一月回路到□…」の語句が見えるが、この年は戊寅年から十三年が經過しており、二つの年次にどういう關係があるのか不明である。代州→雁門→忻州のルートを辿ったとすれば、雁門の位置に疑問が殘る[28]。いずれにせよこの路程は、四道のうち西道を通って五臺山に入り、南道を經由して太原方面に拔けたものと推測される。

次いでP4648には、懷州から澤州、潞州を經て太原に至るまでの行程が記されており、おそらくこれは南道を通って五臺山に向かう途上の記錄であったと思われる。

S397は太原府の大安寺について詳しく記した後、北京（すなわち太原）を出立して五月二十一日に白楊店、二十二日に大于店、二十三日に忻州の南の趙家店、二十四日に定襄縣、二十五日に臺山南門建安尼院に宿泊と、日を逐って宿驛を記錄した後、二十六日に佛光寺に至り翌日、翌々日と參詣に日を費やし、二十九日に佛光寺を離れて聖壽寺に至り、更に福聖寺に着いたところまでが記錄されている。この殘卷に見える大安寺の三學院は、『宋高僧傳』の「晉太原永和三學院息塵傳」によれば後唐の長興二年（931）に創建されたものであるため、この行記はそれ以後のものと分かる[29]が、太原經由の南道を通っていることが注意される。

---

[26]日比野・小野『五臺山』東洋文庫593新版、1995年、東京：平凡社刊、179-180頁。ちなみに本書の初版は昭和十七年、東京：座右寶刊行會刊。

[27]同上、180-181頁。また李俊堂「五臺山道路小議」『五臺山研究』1986年第4期（総第5期）、42頁。

[28]鄭炳林も氣になったと見え、注を附して唐末五代の時期には雁門の位置に變動があったか、雁門縣の東陘關を指しているのであろうとする。鄭炳林上掲書、308頁、注2。雁門縣には西陘關と東陘關の二關があるが、一般に雁門とは西陘關をいう。

[29]鄭炳林上掲書、313頁、注2。

數少ないこれだけの例から速斷することは輕率の誹りを免れないが、これらが敦煌から五臺山に參詣した巡禮の手記であるとするなら、その行程が南道或いは西道に限られ、北道及び東道が現れないことは、地理的位置から極く自然なように思われる。

三、歷史地理的觀察

では《驛程記》はどうであろうか。この斷簡には某年の八月十六日に谷南口に宿泊して以降、九月十八日雁門關北口驛に宿るまでの行程がごく簡潔に記錄されている。その辿った道筋は、谷南口→（某地）→西受降城→西城→四曲堡→呉懷堡→天德軍→麥泊→曲河→中受降城→神山關→雲迦關→長平驛→寧人驛→子河驛→振武→長慶驛→靜邊軍→紇藥驛→平番驛→天寧驛→雁門關北口驛となり、いわゆる河套（オルドス）の外緣を西から東に向かい、やがて黃河を離れ南下して雁門關に至るルートである。目的地は疑いなく五臺山であり、いわゆる西道を取ったものと考えられる。とすればこの斷簡は敦煌の「往五臺山行記」にもう一つ貴重な材料を追加することになるわけである。上に見た 3 種の斷簡では、P3973 がやはり西道を經由したものらしいが、殘缺が甚だしいために、路程が明瞭でない。それに比べて《驛程記》には 20 以上の經由地が詳細に記錄されている。そのうち驛亭の名稱などはほとんど史乘に見えないもので、歷史地理の知識を補うものとして貴重である。

いまこれらの地名のうち、史料に見えるものは西受降城、天德軍、中受降城、雲迦關、寧人驛、靜邊軍である。いまそれらを含めて簡單に一行の旅程を辿ってみよう。。

唐代の受降城の建置は中宗の景龍二年（708）三月、張仁愿をして黃河の北岸に西、中、東の三受降城を築き、相呼應して突厥の南寇を防いだことに始まる。それ以前、唐の朔方軍と突厥は黃河を境界として相對峙していた。北岸には突厥の拂雲祠があり、突厥が入寇するときには、先ずここに詣でて戰勝を祈願し、兼ねて兵馬を養い、結氷するのを待って渡河する習わしであった。この時ちょうど突厥のカガン默啜が衆を率いて娑葛（テュルギシュの族長）を征討するため西に向かったため、張仁愿はその機に乘じて、ここに三受降城を築くことに成功した。拂雲祠のあった所を中受降城とし、東西受降城はそれぞれ中受降城から四百里を隔てていた[30]。

[30]『通典』卷第一百九十八「景龍二年三月、張仁愿於河北築三受降城。先是朔方軍北與突厥以河為界、河北岸有拂雲祠、突厥將入寇、必先詣祠祭酹求福、因牧馬料兵、候冰合渡河。時默啜盡衆西擊娑葛、仁愿乘虛奪取漠南之地、築三城、首尾相應、絶其南寇之路。留年滿兵助成其功。以拂雲祠為中城、與東西相去各四百里、皆據津濟、遥相應接。」中華書局評點本、1988 年、5438 頁。ちなみ

八月十八日に西受降城を出た一行は、その夜、“西城”で休息した。『元和郡縣圖志』に「西城、九原郡北黄河外八十里、景龍中韓公張仁愿置」[31]とあるが、これは西受降城を指すものであるから、ここにいう西城ではあり得ない。おそらく何か古代の城址か何かで、その片隅にかろうじて一夜を過ごすことが出來たものと思われる。

天德軍の位置は何度か變遷している。天寶八載（749）三月、朔方節度使の張齊丘が中受降城の北に横塞城を築いた[32]。朝廷ではここに安北都護府を置き、郭子儀をその任に當て、左衞大將軍に拜した[33]。ところが天寶十二載（753）に至って、當時の朔方節度使安思順が奏上して横塞城を廢し、大同川の西に新たに築城し、ここに軍を置くことを請うたので、玄宗はこれに大安軍という名を賜った[34]。十四載に築城が成り、ここに大安軍が成立したが、乾元年間（758-760）に至って、安の字を嫌い、これを天德軍と改稱した。しかし住民が少ないため、暫時、部隊は西南へ三里の永清柵に移動し、治所を西受降城に置いた。その後、（西受降城は）しばしば河水の浸蝕に惱まされたが、元和八年（813）ついに黄河の氾濫によって城の南面が崩壞してしまった。その修理には莫大な費用がかかるために、天德軍を（大同川の）舊城に移動させることにした。そもそも大同川の天德軍は當初人口も少なく、數少ない住民も室韋や党項の侵掠を避けて山谷に逃れたりしたために、その經營がうまく行かなかったのだが、今回の新城修築に當たっては三萬餘家をここに移したために、やがて遠近から人びとも集まり、邊軍も勢いづき、人びとも安心して暮らせるようになった[35]。天德軍の舊城は西受降城の東南東一百八十里に位置する[36]。その後、天德軍の位置に更なる變動があったか否かは明かではないが、《驛程記》の行程を見る限り、大體この位置にあったと考えてよいのではなかろうか[37]。一行は西受降城を發ってから四日目で天德軍に着き、天德軍を出發して三日目に中受降城に着いている。西受降城から中受降城の距離が四百里とすれば、單純計算では西受降城から天德軍まで一百八十里、天德軍から中受降城までが二百二十里となって、それぞれの所用日數が不均衡なようにも思われるが、天候や

に新舊『唐書』は張仁愿の名を張仁亶に作る。一說に本名仁亶で、のち仁愿に改めたとものという。

[31]卷四、中華書局、中國古代地理總志叢刊本、1983 年、92 頁。

[32]『舊唐書』卷九玄宗紀、評點本、222 頁。

[33]『舊唐書』卷一百二十郭子儀傳、評點本、2449 頁。

[34]大安軍は『通鑑』では天安軍に作る。

[35]この個所、天德軍の變遷は『元和郡縣圖志』卷四の說くところに據る。中華書局本、113 頁以下。

[36]『元和郡縣圖志』卷四に引く李吉甫の上奏文。中華書局本、114 頁。

[37]『遼史』卷四十一地理志五、天德軍の條に「天德軍本中受降城、唐開元中廢横塞軍、置天安軍於大同川。乾元中改天德軍、移永濟柵。今治是也」（評點本、509 頁）とある。永濟柵は永清柵に同じ。とすれば天德軍は遼代にも大同川にあったことが分かる

道路事情にも由ることであろうから、深く追究するには及ぶまい。ちなみに後世、天徳軍はやがてこの近邊にあって最大の城市に發展し、その名は廣く西方にも傳わった。それは元朝期にマルコ・ポーロがここを訪れ、この地の王がプレスター・ジョンの末裔で、住民の多くがキリスト教徒であると紹介したからである。マルコの書にテンドゥク（Tenduc）と書かれた土地につき、嘗てヨーロッパの東洋學ではその地名の考證に多くの精力が注がれたが、ユリウス・クラプロート（Julius Klaproth）によりマルコのテンドゥクが卽ち中國史上の天徳軍であることが解明され[38]、現在ではこれが定說となっている。

この時代においても天徳軍はこの地域最大の都市であったと見え、一行はここに十一晩ものあいだ逗留して、その間色々な饗應を受けたらしい。長旅の疲れを十分に癒やした一行は、九月三日に天徳軍を出發、五日に中受降城に安着。ここでは一泊しただけで道を急ぎ、六日に神山關に宿った後、七日の夜に雲迦關に到着した。雲迦關は單于大都護府管下の金河縣にある[39]。振武節度使の治所はここにあった[40]。太和四年（830）、振武軍節度使李泳の上表にもとづき、ここに雲伽關を修築し、鎭守の兵千名を配置したのがその始まりである[41]。開成五年（840）キルギスが回鶻の都城カラバルガスンを陷落させたあとの混亂のなか、回鶻の殘黨がカガンに立てた烏介特勤が南下して天徳軍を攻擊した。その時、邊境の住民が回鶻の侵掠を恐れたため、振武節度使の劉沔をこの雲迦關に駐屯させたことがあった[42]。雲迦關は天徳軍からは相當な距離があるので、直接に回鶻軍と對峙したのではなく、あくまで住民の安全確保がその目的であったと思われる。注意すべきは、一行が黃河沿いに東受降城へは行かず、黃河から離れ、眞っ直ぐに東行して振武軍に向かっている點であり、目的地が五臺山であれば、當然このコースを辿るべきものである。一行は雲迦關に二泊した。

雲伽關を九月九日に出立、長平驛、寧人驛、子河驛を經て、十二日に振武軍の所在地である單于都護府の府城に到着した。今日の内モンゴル自治區和林格爾（ホリンゴル）の地である。そこからさらに長慶驛を經て、十四日には靜邊軍で宿泊している。

靜邊軍は『元和郡縣圖志』單于都護府の「八到」に「東南至河界靜邊軍一百二

[38] Julius Klaproth, “Sur les pays de Tenduc ou Tenduch de Marco Polo”, *Journal Asiatique*, tome 9, 1826, pp.299-306.

[39]『新唐書』卷三十七地理志一、評點本、976 頁。

[40]『元和郡縣圖志』卷四「單于大都護府、今爲振武節度使理所。」中華書局本、107 頁。

[41]『舊唐書』卷十七文宗紀下「振武置雲伽關、加鎭兵千人」、評點本、538 頁。『册府元龜』卷四百十「李泳爲振武軍節度使、太和四年七月上言、先管内修雲伽關、畢功并進畫圖一軸、又奏差兵馬一千人、赴雲伽關守」、中華書局影明刻本、1960 年、4876 頁。資料により迦と伽の文字に異同があるが、敢えて統一することをしない。

[42]『資治通鑑』卷二四六、中華書局評點本、1956 年、7947 頁。

十里」と記されている[43]。靜邊軍は河東道雲州に屬しており、ここに河界とあるのがそのことを示している。ここまでくるともう現在の山西省の境域に入ったことになる。一行は百二十里を二日で行ったわけだが、一日六十里のスピードは平均的なものと思われる。ちなみに靜邊軍は王忠嗣（706-750）が築いたものという傳えもあり[44]、もしそうなら王忠嗣が河東節度使であった開元二十八、九（740-741）の頃[45]であろう。天寶十四載（755）、安祿山が擧兵した際、その征討を命ぜられた朔方節度使郭子儀は、東に向かい、單于府から出兵し、先ずこの靜邊軍を確保している[46]。靜邊軍はこの近邊における軍事上の要衝であった。

更に東に向かった一行は　紇藥驛、平番驛、天寧驛を經て、十八日、鴈門關北口に着き、その驛亭に宿った。寫本は翌日十九日の日付を書いたところで切斷されているが、この日に鴈門縣城に入ったことはまず間違いない。一行の視界には五臺山の聖境が映じていたことであろう。

以上、簡單に西受降城から鴈門までの一行の行程を見た。では一行は敦煌から西受降城までは、どのようなルートを辿ってきたのであろうか。寫本の最初に谷南口という地名が見えることからすると、どうも陰山を越えてきたものであるらしい。靈州から黃河の外緣を辿ってきたとも考えられなくはないが、このルートには谷南口というような地形があり得るとも思えず、またもしこのルートであれば、必ずしも西受降城に行く必要がない。豐州に出て、そこから天德軍へ向かうことが可能だからである。賈耽の『道里記』に記される四夷に通じる七つの道のうち、第四は中受降城から回鶻に入るいわゆる回鶻道であり、その道程を「中受降城正北如東八十里有呼延谷、谷南口有呼延柵、谷北口有歸唐柵、車道也。入回鶻使所經」と言い[47]、これが回鶻に使いする使者が用いる大道であって、車も通行可能であったことを記している。《驛程記》の一行が辿ったのはもちろんこの大道ではなく、西方から谷沿いに西受降城へ出てくる別の道である。しかし『道里記』に谷南口という表現の用いられているのは注意してよい。そもそも陰山越えという點では、賈耽の回鶻道も《驛程記》の辿った道も、ほぼ同樣の地形であった筈であり、一行が宿った谷南口はまさに陰山の谷間を經由したことを暗示している。この道は回鶻道の別ルートだったと言っても好いかもしれない。一行は恐らく肅州あたりからエチナ河に沿って北行し、居延澤に至って東に向きを變え、ゴビを渡ってきたものであろう。

---

[43]『元和郡縣圖志』卷四、中華書局本、108 頁。
[44]［明］嚴衍『資治通鑑補』卷二百十七「據舊史靜邊軍當在單于府東北、王忠嗣鎮河東所築也。」
[45]呉廷燮『唐方鎭年表』卷四、中華書局二十四史研究資料叢刊本、1980 年、410 頁。
[46]『舊唐書』卷一百二十郭子儀傳、評點本、3449 頁。
[47]『新唐書』卷四十三下地理志七下、評點本、1148 頁。

小結

P4648 や S397 では「某家」に宿泊したり、或いは寺院に宿を借りる場合がほとんどで、また P4648 ではしばしば投宿地で供養を受けていることから見ても、旅行者は僧侶（僧尼）であった可能性が高い。圓仁の『入唐求法巡禮行記』によれば、五臺山への参詣路には巡禮者のために一定の距離をおいて普通院という施設が設置され、宿と食事を提供していたらしい[48]。上記の「某家」は民間の旅宿であったであろうが、寺院に宿泊したと書いてある場合には、それらは實は普通院に數えられるべきものであったかもしれない。一方《驛程記》の記錄者はほとんど公設の驛亭に宿泊しており[49]、天德軍ではその南館に宿している。この旅行者たちはおそらく文中に見える沙州專使なのであり、歸義軍節度使が公式に派遣した使節だったと思われる。この寫本が比較的端嚴な文字で記されている點も、そのことを支持すると思われる。

沙州專使という語は、杜牧の「沙州專使押衙呉安正等二十九人授官制」[50]に見えるものが唯一例で、これは張議潮が河西を收復した後、長安に派遣した使節を指すものである。殘念ながら沙州專使の用例はこれ以外に檢出し得ないが、『册府元龜』を見ると、その卷九百七十六に「天福三年（938）五月、回鶻朝貢使都督翟全福并肅州甘州專使僧等歸本國、賜鞍馬銀器繒帛有差」とあり[51]、肅州と甘州の專使が回鶻朝貢使とともに禮品を下賜された記錄がある。外藩には例えば、契丹入朝使、回鶻朝貢使、回鶻入朝貢使、高麗朝貢使、于闐入朝使、于闐國進奉使、占城國進奉使など[52]、入朝使、朝貢使、進奉使などの呼稱を用い[53]、少なくとも名目的に

[48]圓仁『入唐求法巡禮行記』卷二、開成五年四月廿三日條「長有飯粥、不論僧俗、來集便宿、有飯卽與、無飯不與。不妨僧俗赴宿、故曰普通院。」『大日本佛教全書』遊方傳叢書第一、1915 年、東京：佛書刊行會、227 頁。

[49]特に九月九日の朝、雲迦關を發程して以後は、長平驛（九日宿）、寧人驛（十日宿）、子河驛（十一日宿）、振武軍（十二日宿）、長慶驛（十三日夜）、靜邊軍（十四日宿）、紇藥驛（十五日宿）、平番驛（十六日宿）、天寧驛（十七日宿）、鴈門關北口驛（十八日宿）という風に、軍衙の設けがある以外は毎日驛亭に宿泊している。それに對して雲迦關に到着するまでは「驛宿」とは言わず、「谷南口宿」「西城歇」「四曲堡下宿」「呉懷堡宿」「麥泊食宿」「曲河宿」のような表現を用いていることからすれば、この邊りには驛亭が完備していなかったことを窺わせる。堡（とりで）に雨露をしのいだり、時には湖畔や河岸で露營したりしたものであろう。

[50]『樊川文集』卷十七。上海古籍出版社、中國古典文學叢書本、1978 年、305 頁。

[51]『册府元龜』中華書局影宋本、3888 頁。

[52]すべて『册府元龜』に據る。

[53]唯一の例外は紇扢斯（キルギス）專使という場合で、李德裕の「代劉沔與回鶻宰相書」（四部叢刊本『李文饒集』卷八）及び「論譯語人狀」（同卷十五）に見えている。これらは開成五年（840）キルギスがカラバルガスンに回鶻を擊破し、回鶻カガンに降嫁していた太和公主を送り届けてきた使者のことを指しており、朝貢して來たのではない。從って特使のような意味で專使の語を用いたものであろう。沙州專使、肅州專使、甘州專使というような場合とは意味合いが異なるように思われる。

は藩鎮として中原王朝の支配下にある地域の使節を専使と稱したものらしい。とすればここの沙州專使は歸義軍節度使の派遣した使節である。さらに云えば公的使節である以上、その最終目的地は中原王朝の朝廷でなければならず、本音はともかく形式上、五臺山參詣はあくまで副次的な行程であった。沙州の歸義軍節度使が派遣した公的使節であればこそ、天德軍で十日もの期間滯在し懇切な接待を受けたのである。使節のためにわざわざ打毬（馬球、ポロ）を催してくれたのは、最大級の歡迎であった[54]。

ただ遺憾とすべきは、寫本中にこの沙州專使の年代を決定すべき情報が缺如していることである。雲迦關の創設年である太和四年（830）を上限とすることは出來ても、地名等からそれ以上のことを言うのは難しい。當面、大雜把に歸義軍節度使の使節としておくしかない。

（作者は京都大學人文科學研究所教授）

[54]唐五代におけるポロの流行は朝野を擧げて頗る盛んであったことは、文獻に數多くの記載がある。李重申・李金梅・夏陽『中國馬球史』、甘肅教育出版社、2009 年、65-69 頁；王永平『遊戲、競技與娛樂——中古社會生活透視』、中華書局、2010 年、132 頁以下を參照。

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）15-63 頁

敦煌占卜文書中的鬼神信仰研究*

劉永明

摘要：本文對敦煌占卜文書中的發病書、六十甲子曆、具注曆日、五兆卜法、逆刺占、靈棋卜法等幾類文書中的鬼神信仰進行了梳理、考察和討論，反映了流行於古代敦煌地區的鬼神信仰體系、鬼神信仰的特點、人與鬼神之間的關係等問題，並探討了敦煌地區的鬼神信仰與道教之間相互融合的關係。

關鍵詞：敦煌、占卜文書、鬼神、民間信仰、道教

敦煌占卜文書是敦煌遺書的重要組成部分之一，大約有 270 件以上，其中長卷可達數百行，短的爲只有幾個字的殘片。這些文書主要抄寫于晚唐五代和北宋初期的敦煌地區，大多不見於傳世文獻；而且其大多數抄卷從內容編纂到抄錄都比較粗糙，書寫比較草率、錯訛疏漏較多，民間性特徵比較強，其中有不少是敦煌當地人士所編纂的作品。

敦煌占卜文書中有很大一部分具有一個明顯的共同特徵，就是相對於傳世的占卜類文獻，其中多有鬼神、符咒、祭祀、法術等方面的內容，甚至有些文書以此類內容爲主體，宗教色彩濃厚。所以，這些資料應當是瞭解唐五代宋初敦煌地區的宗教、民間信仰、風俗習慣、社會生活等方面的重要資料。從多方面看，當時敦煌地區占卜活動流行於社會的各個階層，敦煌地區學校中有專習占卜術的陰陽子弟。所以，占卜術中所涉及的鬼神信仰及相關的宗教法事行爲，應當與敦煌地區的民間信仰和宗教活動相一致，並對這些活動的開展具有一定影響。所以，在某種程度上，敦煌占卜文書所反應的鬼神信仰，比之制度化的宗教典籍，更加接近於大眾層面宗教信仰的實際狀況。本文便從這一角度出發，力圖從這些流行於敦煌地區的占卜文書中清理出當地的鬼神信仰實況。

但占卜文書數量多，大多數殘損嚴重，而且內容駁雜。爲此，本文首先選取了部分鬼神信仰特徵鮮明、內容相對豐富的文書，作爲考察的重點。從整體梳理情況來看，這樣的文書依然以本人關注較多的發病書、六十甲子曆、具注曆日、五兆卜法等幾類文書比較具有代表性。這些文書，數量比較多，保存相對完整。在內容上，

*基金項目：國家社會科學基金一般項目“唐五代宋初敦煌道教與民間信仰研究”（10BZJ021）。

涉及鬼神信仰多，以相同名目或類同、雷同名目的鬼神爲祟致人病患，並以相應的祭祀、解除、鎮壓等內容爲鮮明特徵。見於其他占卜文書的鬼神信仰內容大多見於以上幾類文書。所以本文以這些文書爲核心，輔以相關文書及傳世文獻，展開考察。

一、發病書中的鬼神信仰

敦煌發病書專述疾病的占卜及宗教治療之術，現存材料均爲殘卷，能見到確切題名的有 P.2856 寫卷，卷末題記有“咸通三年 (862) 壬午歲五月寫《發病書》記”。新近日本武田科學振興財團杏雨書屋所刊佈的《敦煌秘笈》（圖冊一）[1]李盛鐸舊藏敦煌文獻中也收錄了一發病書殘片，編號羽 015 號，計存 8 行內容，殘片附有題名“發病書”的紙條，經核查可知其爲《發病書》之“推年立法”。據《唐六典》記載，太常寺太卜署所掌卜筮之法中“用式之法”其類有九，第八類爲“發病”[2]，可見在唐代“發病”占法屬於式占之一種。然該類文獻在傳世文獻中未能留存，所以，敦煌所出發病書文書的價值彌足珍貴。黃正建先生《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》對此類寫卷做了比較全面的梳理、歸類、定名和必要的介紹，將其歸爲“事項占”之“占病”類，共計有 10 件文書[3]。另外，還有一些殘片[4]。

在該類文書中，最具代表性的是 P.2856《發病書》。該文書首殘尾全，共計 332 行，包括 10 項內容：“推男女年立算厄法”、“推年立法”、“推得病日法”、“推初得病日鬼法”、“推得病時法”、“推十二祗得病法”、“推四方神頭脅日得病法”、“推五子日病法”、“推十幹病法”、“推人十二支生人受命法”。除第一、第九、第十項外，均有豐富的鬼神信仰內容。其次爲殘缺題名的 P.3402V 寫卷, 保存 100 行發病占內容。從比較中看，P.3024v 部分占法不見於 P.2856 卷，有些相同占法則內容有差異，所以可以作爲 P.2856《發病書》的補充。另外，S.1468 卷殘存 55 行內容，雜抄發病占及“李老君十二錢卜法”，而其中發病占內容也不見於前兩份寫卷，故而也可作爲 P.2856 卷的補充。本人曾考察認爲，以 P.2856 卷爲核心的敦煌《發病書》雖然保留了一些中原發病占術的基本內容，但其中有很多內容習見于敦煌盛行的多種占卜文獻，而編排缺乏系統性，並存在著內容上的相互矛盾。因此可以推知，敦煌《發病

[1]武田科學振興財團杏雨書屋編《敦煌秘笈》（影片冊一），大阪：武田科學振興財團，2009 年 10 月。

[2]〔唐〕李隆基撰，李林甫注，廣池千九郎校注《大唐六典》卷 14“太常寺太卜署”，西安：三秦出版社，1991 年，第 305 頁。

[3]黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，北京：學苑出版社，2001 年，第 136 頁。

[4]除了日本《敦煌秘笈》（圖冊一）所收殘片外，還有 Дx00506V 殘卷（參黃正建《關於 17 件俄藏敦煌占卜文書的定名問題》，《敦煌研究》2000 年第 4 期。）、Дx 04253 殘卷（參趙貞《敦煌占卜文書殘卷拾零》，《敦煌吐魯番研究》，中華書局，2005 年，第 212 頁。）、Дx01258 等 7 個卷號，等等。

書》並非從中原傳入的發病占文獻，而是歸義軍時期由敦煌地區人士所輯錄改編的作品[5]。該類文書宗教特徵鮮明，值得深入考察。

（一）鬼神爲祟與以六壬所使十二神爲核心的鬼神體系

1. 與六壬十二神相關的文書內容：

鬼神爲祟是《發病書》中鬼神信仰的主要內容，也是整個敦煌占卜文書中鬼神信仰的主要內容，而天上之神六壬十二神的職能與鬼神爲祟之間的關係，及其在鬼神信仰體系中的地位是值得重視的一大特點。這一方面的內容主要見於P.2856《發病書》之“推得病日法”和“推得病時法”及P.3402v之“推得病時法”當中。敦煌發病書中見有六壬十二神，這一點也正好符合《唐六典》所述“發病”占屬於式法之一的實際情況。但是，在這一占法中，對十二神的具體解說則與六壬占法大爲不同，其基本情況如下。

第一，“推得病日法”中與六壬十二神及鬼神信仰相關的內容。

該項以十二地支日爲序，共計十二條內容，每條內容之前畫一道符，次述病之吉凶、六壬十二神、疾病症狀、系何鬼神爲祟、預病死不死及解除之法等。茲舉部分相關內容[6]：

> 子日，病者不死，子者神后，南斗之子，男輕女重，/主生人命，故知不死。病者爲人黑色，頭痛熱，來去有時，腳沉重,五藏不通，心/腹脹滿，嘔吐。祟在死鬼,從外來得之。在舍星死鬼、女子鬼、身瘡盤，亦不產婦汙穢。/宅中有黃色男人從外東南來，驚動宅神。鬼字伯扶，亦名阿伯，共客死鬼，去/舍九十步，許懷神屋中，指半火人遣送。辰日小差，午日大差，酉日忌。
>
> 丑日，病者小困。丑者大吉，天上長史，主當文案，故知病者男重女輕，雖困不死。……祟在北君、不葬鬼，北方高貴天神久許不賽，丈人遣司命鬼收命人魂魄，呼人名字，欲送天曹未去，鬼字長卿，在人舍南去未地，去舍十二步，或百步，向其處送糠火代人，巳日小差，未日大差，忌酉亥二日。
>
> 寅日，病者不死。寅者功曹，天上［□□］主當土萬物，故知不死，女輕

[5]關於《發病書》的文獻及道教信仰方面的整體考察可參拙作《敦煌道教的世俗化之路——敦煌<發病書>研究》,《敦煌學輯刊》2006年第1期。

[6]關於寫卷錄文，卷中文字或模糊難辨，或文字錯訛，或文義不明，或殘斷不存，或缺略，或重複，或有衍文，或前後顛倒等等，情況複雜。本文在錄文時，在盡可能保持原貌的同時，對明顯的錯訛隨文以“(　)”注明，闕略以“[　]”補齊，難以辨認者暫以“[?]”標識，錄文有疑者以(?)標識。另外，全錄內容以“/”標識換行，摘錄者不再標出，其他根據情況予以說明。

男重。……祟在山林樹神，久許不賽，丈人被罰，遣斷後鬼、客死鬼爲祟，鬼字仲後後元伯，在舍南卌步，與［?］代人，香火送。午日小差，申日大差，死生忌戌亥。

卯日，病者不死。卯者太衝，天使者，主生人命，男輕女重，故知不死。……祟在養鬼、竈君所犯，東方急解之。鬼字儀光，一名［□□］在人舍西北戌地，去舍六步，錯臘代人，香火送……。

辰日，病者困。辰者天罡，［天］之遊激，主住收人命，故知之，困，十死一生。……祟在丈人、宅神、土公，許之不賽，東南西北有鬼，字小光阿仙，在人舍南午地，去舍九步，亦云九步，以麵人既雞子香火送……。

巳日，病者不死。巳者太一，天上南斗長女，主生人命，故知不死。……祟在養竈不立，耗虛、造舍、治門，鬼字公孺叔，一名阿貴，舍東寅地去舍□□糠火米人代送。

午日，病者小困。午者勝先，天上都尉，言教清□□［祟在］土公、斷後鬼依上舍南門上爲害，令病人狂語恍惚，目視冥冥。鬼字叔明在，一名伯明，在舍東寅地，去舍七十步，亦去七步，送麻蒲代人香火遣之。

未日，病者小厄。未者小吉，天上喬女，主將人，故知病者困厄不死。……祟在水神、司命、丈人、土公，遣星死鬼、客死鬼，男輕女重，鬼字阿公，亦字神公仲和，在人舍東辰地，去舍五十步，糠火米人代送。

申日，病者不死。申者傳送，天上主簿，生人命，故知不死。……祟在北君、丈人，遣星死鬼、斷後鬼爲祟。鬼字伯度，亦字伯明仲卿和，在人舍東卯地，六十步，秋蒲代人，香火向所送。

酉日，病者困。酉者從天魁（從魁），天帝使者，主人命，故知困厄。……祟在天神、丈人、司命、土公、星死鬼，星死鬼字小卿阿［?］，在人舍西，雞棲下糧氣依止樹下，去舍十八十步，秋蒲代人向其處送。

戌日，病者大重。戌者天魁，天上北斗長史，主收人命，故知病大［重］。……祟在天神、北君、家親、丈人，遣星死鬼、斷後鬼爲祟。鬼字叔止女山，在人舍南九十步或九十步，以［?］餅番水而杯，糠火送之。

亥日，病者不死。亥者徵明，南斗之神，主知生死。……祟在北君、司命、社公久許不賽，作竈非日，宅神不安，有土公俍遣溺死斷後鬼爲祟。鬼字伯初九卿元伯，在舍東南巳地，卌步，一云四步，向其處送米火代人，即去。

第二，P.2856 卷“推得病時法”中的相應內容。
該項以十二時辰爲序，與六壬十二神及其他鬼神相關的內容有：

夜半時，病者男重女輕，大吉病之，恐厄。何以言之？ 大吉之史（吏）收人魂魄送付天/曹，未去，爭呼選（巽）上師治之，三日小降，七日大差。

丑時者，病者，神舌（后）病之，不死，男輕女重，神后，南斗之子。病者手足沉重，鬼史［吏］在史兌收人魂魄，欲送天曹，未［去］，宜呼西北師治之吉。

寅時，病者男重女輕，徵明病之，不死。何以言之？ 徵明，亥上神。……鬼吏在申收人魂魄，送之天庭，宜須急解之。

日出卯時，病者男輕女重，天魁，病者不死。何以言之？ 天魁者，王之使。病者胸脇痛，吐逆，治門井，使不葬［鬼］收人魂鬼（魄）送天庭，未去，宜使兌上師解。

食時辰，病者，從鬼（魁）病。何以言之？ 從魁住（主）人收（收人）。病者不死，崇在丈人、庭中土公、使君，鬼史［吏］收人魂魄，欲送太山，未去，宜使艮上師解。

巳時，病者男重女輕，小吉病之。十日間乍困，頭痛，吐逆，祟在竈君。［鬼］史（吏）在亥，欲收魂魄送付天庭，未去，宜使兌上師解。

午時，病者男重女輕，北君不賽。宜使兌上師服白藥解。

未時，病者男輕女重，勝先。何以言之？ 勝光（先），北斗之子。病者土（吐）逆寒熱，心腹悶，鬼吏在道，收人魂魄，送付五道，未去，宜使乾上師解。

申時病，高貴大神許而不賽。男重女輕。宜使北方兌上師將黃藥治之吉。

酉時，病者男輕女重，天罡病之，恐困。何以言之？ 天罡者，天之獄吏。病者大重。鬼吏在寅地收人魂魄，欲送天庭，未去，宜使乾上師解之。

戌時，病者男重女輕，太衝病，天使者。頭痛寒熱，四支煩疼，鬼在辰收人魂魄，欲送五道，未去，宜呼離上師冷治之。

亥時，病者男輕女重，功曹病。功曹者，天之五官，主生命，不死。病者頭痛寒熱，四支不舉，鬼吏在亥，宜呼南離巽上師解。

第三，P.3402V 卷之“推得病時法”中的相關內容。

P.3402V 抄卷中也有“推得病時法”內容。該卷前端殘缺，而且有些內容模糊難辨。從現存內容對比來看，卷中六壬十二神與時辰的對應關係與 P.2856 之“推得病日法”基本相同，還從對比中可以看出，兩抄卷均存在抄寫錯誤，而關於鬼神爲祟內容則兩者差異甚大。茲引述 P.3402V 中巳、午、申時內容，以便與 P.2856 卷內容作對比，並糾正相關錯誤和確認相關內容：

> 巳時病者，青色凶，男重女輕，傳送病之。十日困重，/頭痛，上竈君、北君許言不賽，道路水上神人禱不/賽，犯南方土公，病者不死，七日差。坐動治門戶所作，急解/謝之吉，忌在申。
>
> 午時病者，青色凶，男重女輕。小吉病之，十日間困，/頭痛。祟在北君、竈［君］有許言不賽，及道路水上神，/久神禱, 犯南方土公，病者不死，七日差，忌在未。
>
> 申時病者，男重女輕，太一病之，恐困。何以知之？太一者，/崇天上長吏，故知困，頭目痛。祟在自力男子鬼祟/作，胸脅背痛，大神前有許言不賽，犯西方土公，/從喪家得之，病者丈人文絕不祭祀，不葬鬼爲祟，十二日/汙吉，忌在寅。

2. 關於本項內容中的神靈信仰問題：

第一、“推得病日法”與“推得病時法”中六壬十二神的使用異同。

應該注意的是，“推得病日法”與“推得病時法”中六壬十二神與日辰、時辰的對應關係有所不同，但可以看出，這種差異具有傳統術數中地支五行之間的六合關係，即子與丑合、寅與亥合之類，相當於《欽定星曆考原》中所說的月建與月將的相合[7]。文書中有不相合或者缺略的情況，可以通過五行相合關係並結合其他文書資料確定。

結合地支相合關係和 P.3402V0 抄卷內容，對照 P.2856 卷之“推得病時法”，可以確定“推得病時法”中巳時“小吉病之”應爲“傳送病之”，午時、申時所缺略的主病神靈應該分別爲小吉和太一。下面綜合 P.2856 和 P.3402V0 抄卷相關內容，將“推得病日法”、“推得病時法”之六壬十二神及其職能、相互關系列表如下[8]：

---

[7]《欽定星曆考原》卷 1 曰：“按六合者，以月建與月將爲相合也。如正月建寅，月將在亥，故寅與亥合；二月建卯，月將在戌，故卯與戌合也。月建從天道而左旋，月將從日行而右轉，順逆相值，故相合也。”見《四庫術數類叢書》，第 9 冊，上海：上海古籍出版社，1991 年，第 24-25 頁。

[8]另外，俄藏敦煌文書殘卷 Дx01258、Дx01259、Дx01289、Дx02977、Дx03162、Дx03165、Дx03892+Дx06761+Дx06761v 亦爲《發病書》寫卷，當爲“推的得病日法”內容，殘損十分嚴重。這裏經過整理與識讀，將六壬十二神主病內容清理如下，以便對照相互對照。

子日……神后，南斗之孫，注人命。

寅者□（功）曹，天上五官，注人壽命。

辰日……天罡，天上旺吏，主人命。

巳者□（太）乙，天上南斗之子，注生人命。

推得病日法		推得病時法		相互關係
子者神后	南斗之子，主生人命，（推年立法：子者神后，天長女，主生人命）	丑時神后	南斗之子	子與丑合
丑者大吉	天上長史，主當文案，	子時大吉		子與丑合
寅者功曹	天上主當土萬物	亥時功曹	天之五官，主生命	寅與亥合
卯者太沖	天使者，主生人命	戌時太沖	天使者	卯與戌合
辰者天罡	天之遊激，主收人命	酉時天罡	天之獄吏	辰與酉合
巳者太一	天上南斗長女，主生人命	申時太一	天上長吏	巳與申合
午者勝先	天上都尉，言教清□	未時勝先	北斗之子	午與未合
未者小吉	天上喬女，主將人，	午時小吉		午與未合
申者傳送	天上主簿，生人命	巳時傳送		巳與申合
酉者從魁	天帝使者，主人命	辰時從魁	主收人	辰與酉合
戌者天魁	天上北斗長史，主收人命	卯時天魁	王之使	卯與戌合
亥者徵明	南斗之神，主知生死	寅時征明	徵明亥上神	寅與亥合

從以上內容可見，此六壬十二神均爲天上之神，主宰著人的生命，從而也決定著人疾病的輕重緩急。但他們並不與人直接發生關係，直接與人發生關係的是其屬下收人魂魄的鬼吏，有時還有經常作祟的雜鬼，如不葬鬼等；人們則可以根據六壬十二神所值時辰推知疾病的輕重緩急。這裏還指明了鬼吏等收人魂魄之後欲送達的地方，有天曹、天庭、太山、五道等。又與此十二神相應的還有更高的神靈，即作爲六壬十二神的上層歸屬的天帝、北斗、南斗，而其中比較模糊的“天”和“天上”也當指天帝，或者是以天帝爲核心的神靈信仰。六壬十二神與他們的關係，或爲子女親屬，或爲下級官吏。

應該指出的是，這裏對十二神所主的解釋與六壬占法中的解釋大爲不同。作爲式占中的重要用神，《唐六典》卷 14 在講述用式之法時稱之爲“十二月之神”，列出其名目[9]。關於其用法則可從蕭吉《五行大義》中獲知。《五行大義》引《玄女式經》曰：“神后主婦女，大吉主田農，功曹主遷邦，大衝對吏，天剛主殺伐，太一主金寶，勝先主神祀，小吉主婚會，傳送主掩捕，從魁主死喪，河魁主疾病，徵明主［辟］召[10]。”《四庫全書》收有《六壬大全》，著者不詳，提要謂其“集諸書遺文”，“旁采唐以來

午日……（勝）光，天上都□（尉）。
未者天上嬌女，主侍人命。
申日……□（傳）送，天上□□注人命。
酉者從魁，天上□□，注收人命。
戌者天□（魁），天上北君，注收人命文案。
亥日……徵明，天□南斗之孫，注將 (?) 人命。
相同或相似的內容還見於 P.3402v、S.6346、Дx01258 等寫卷。

[9]〔唐〕李隆基撰，李林甫注，廣池千九郎校注《大唐六典》卷 14“太常寺太卜署”，第 304 頁。

[10]〔隋〕蕭吉著，錢杭點校《五行大義》，上海：上海書店出版社，2001 年，第 122 頁。

諸論，若括囊《雲霄賦》、《課經》之類，而緯以《心鏡》、《觀月》諸篇，采措頗爲詳備[11]。”其中見有十二神的形象描述，如云：“登明神，面長髮黃，手足黑色帶破，爲陰水，亦名天怪，古之修宮室匠人也。”“河魁神，古之獄吏也。”“從魁神，形貌端正，黃白色，古之女巫也[12]。”等等。均是以古代某一種職業者爲其形象，與發病書中均爲天上之神的說法完全不同。而且在六壬占法中，十二神都是根據以古代天文學爲背景的術數關係應用的。《六壬大全》卷 2“神將釋” 云：“以天上鬥罡旋轉而言，則天罡爲首，順布；乙太陽纏度過宮而言，則登明爲首，逆布。逆布者，謂之月將，其實即十二神也。壬課取用配合，皆曰神，不曰將，視其加於日辰年命，或生或克，或刑或合，而休咎判矣[13]。”可見，六壬十二神主要是作爲占卜術中的用神使用，不是宗教信仰中的神靈。另外，《論衡》曾說到漢代時，“或（式）上十二神登明、從魁之輩，工伎家謂之皆天神也[14]。”就是說，在式占中十二神並非天神，而其他術數家則視之爲天神，這種認識與敦煌發病書中的情況較爲一致。而在發病書中，六壬十二神顯示爲簡單化地以某神主某病，又與其他爲祟鬼神一同出現，顯示爲完全的神靈的特點，而非六壬占法中用神的特點。

第二，P.2856 “推得病日法”和“推得病時法”中作祟致病的鬼神。

在“推得病日法”中，除了六壬十二神之外，還有另一層具體爲祟的鬼神序列。其中關於鬼神致病因由、過程、鬼的字，所在的方向，乃至鬼的行爲等，都有很詳細的指示和敍述，乃至於有較爲豐富的內容情節。

其中作祟的神靈有：宅神，北君、竈君、北方高貴天神、丈人、樹神、土公、水神、司命、天神、社公；鬼魂則有：不葬鬼、死鬼、星死鬼、斷後鬼、客死鬼、女子鬼、司命鬼，養鬼、家親鬼，等。

這裏還包括有明確其姓名的十二日辰之鬼，其分別是：子日爲祟之鬼字伯扶，亦名阿伯；丑日爲祟之鬼字長卿；寅日爲祟之鬼字仲後後元伯；卯日爲祟之鬼字儀光；辰日爲祟之鬼字小光阿仙；巳日爲祟之鬼字公孺叔，一名阿貴；午日鬼字叔明，一名伯明；未日爲祟之鬼字阿公，亦字神公仲和；申日爲祟之鬼字伯度，亦字伯明仲卿和；酉日爲祟的星死鬼字小卿阿［?］；戌日爲祟之鬼字叔止女山；亥日爲祟之鬼字伯初九卿元伯。

關於鬼神作祟的具體情況，在“推得病時法”中，致人疾病的直接原因，實際上分爲兩種，一種是六壬十二神的下屬鬼吏等“收人魂魄”，一種是其他鬼神作祟爲害。顯然，在信仰者看來，前者與人的命運的必然性有關，鬼吏等的行爲是奉命而行的正當行爲，所以占卜術從表達上也一般正面地表述爲“收人魂魄”而不是“爲祟”；

[11]《六壬大全》卷 2，《四庫術數類叢書》第 6 冊，第 472 頁。
[12]《六壬大全》卷 2，《四庫術數類叢書》第 6 冊，第 500-502 頁。
[13]《六壬大全》卷 2，《四庫術數類叢書》第 6 冊，第 499 頁。
[14]黃暉《論衡校釋》，第四冊，北京：中華書局，1990 年，第 1021 頁。

後者往往是由於人對鬼神的冒犯或者鬼神爲了自己的私利而爲害於人，這自然是非正當的行爲，文書中也相應地表述爲“作祟”。又需注意的是，“推得病時法”中卯日病者，系天魁使不葬鬼收人魂魄送天庭。就是說，像不葬鬼這樣的雜鬼或者邪鬼也可以接受天神的支配，名正言順地取人性命。類似的情況還有“推得病日法”中，丑日病者，系丈人遣司命鬼收人魂魄，呼人姓名，欲送天曹等。

在 P.2856“推得病時法”中，主要是由六壬十二神屬下的鬼吏等直接“收人魂魄”，作祟致病的鬼神少，次數也很少，僅有高貴大神、土公、竈君、不葬鬼幾例。與之相比， P.3402V“推得病時法”中神靈致病內容則顯得複雜而且多有不同，其所涉及的鬼神則依然爲常見的宅神、竈神、北君、土公、大神、山神、樹神、道路水上神、丈人、外神，客死鬼、溺死鬼、不葬鬼、絕後鬼、兵死鬼、男子鬼、女子鬼等。

（二）鬼神爲祟與人對鬼神的沖犯

發病占中所指示的主要致病因由是鬼神爲祟，所以對鬼神爲祟的敍述很詳細，這裏面同時也說明了鬼神之所以爲祟的緣由。這種緣由主要是人對神靈的沖犯。這些在 P.2856 《發病書》之“推年立法”、 “推十二祗得病法”、 “推四方神頭脇日得病法”等占法中有明確的體現。現將相關內容分述如下。

第一，“推年立法”中的相關內容。

“推年立法”內容按照十二地支順序排列，共計十二條，每條內容之前畫一道符，次述所忌月日、病之吉凶、疾病症狀、系何種鬼神爲祟、預病死不死及解除之法等。茲列舉部分內容如下：

> 年立子人，忌十一月、五月，帶此符大吉。年立子，黑色人衰，十一月十□（日）/夜半時，五月［?］［日］午時，若其日時得病，十死一生，非其日時不死。病者唯苦/頭痛談吐逆，食不可下，胸脇疼痛，恍惚有時。祟在［竈］君、土公、司命、星死鬼、/旦以大神食不淨。病從南北因酒食中得，不死。子者神舌（後），天長女，主生人命，故知不死。病者忌五月、十一月，子、午日。
>
> 年立丑人，忌六月、十二月，帶此府（符）大吉。年立丑，青色人衰。十二月丑日、六月未日，若其日時得病，十死一生，非其日時不死。……祟在天神、社公及土公，先許司命，兵死鬼，無右手鬼，急解吉。
>
> 年立寅人，……祟在山神、樹木［神］、狂死鬼、及斷後［鬼］、兵鬼、不葬鬼所作，宅中有狗鼠怪，憂小口，及水上神明、丈人，急解之吉。
>
> 年立卯人，……祟在丈人、竈君、客死鬼，家有先怪，飛蟲、野獸入宅

爲怪，犯東方土公及門戶［神］、樹木神，病困不死，卦曰解吉。

首先要說明的是，該占法中，並不是說每個年立的人在一年中很多的時間內得病都是由鬼神爲祟造成的，而是每個條目將特定年立的人的疾病與其得病的特定的時間乃至於具體的時辰嚴密對應，如果完全相符合，則這一疾病必然是由鬼神爲祟所致。從占法所示可知，這樣的厄運一年共有兩次，即自己的年立所在地支之月日與相沖之月日，進一步詳細者則可以精確到時辰。如年立子人所忌諱的子午月子午日直到子午時（子午相沖），年立丑人所忌諱的是丑未月丑未日（丑未相沖）之類。總體上來說是極小概率的事件。但每次爲祟的鬼神往往不止一兩個，而是有更多。總體上來看，這些爲祟的鬼神不外乎由神靈與鬼邪各十餘數以不同的組合出現。綜合統計，其中神靈包括：天神、北君、社公、土公（東方土公、東南土公、西南角土公）、司命、山神、水上神明、門戶神、樹神、竈君、丈人、宅神等；鬼邪包括兵死鬼、兵死無後鬼、兵死不葬鬼、狂死鬼、星死鬼、客死鬼、斷後鬼、絕後鬼、無右手鬼、獄死鬼、絞死不葬鬼、溺死鬼等。

鬼神爲祟導致了人的疾病，那麼鬼神爲祟的原因是什麼呢？從這一占卜術中可以看出，鬼神爲祟的原因都是因爲人對神靈的沖犯造出的。在前舉子、丑、卯內容中，年立子條鬼神爲祟致人疾病的原因是“以大神食不淨”；年立丑條語義不甚明瞭，但從“祟在天神、社公及土公，先許司命”句看，還是與許願不當或許願不賽有關；年立卯條則是由“飛蟲、野獸入宅爲怪，犯東方土公及門戶［神］、樹木神”造成的。還有本文未舉出的很多條目情況大致相同。年立午條鬼神爲祟是因爲“社公、灶君、天神不賽”；年立未條是因爲“天神不賽”；年立酉條是因爲“北方有人，驚動宅神”，年立亥條是因爲“西北高貴神，久許不賽”。總之，或是因爲神靈沒有得到人的祭祀；或者是先有許言，後未兌現；或者是祭祀時供奉的食物不乾淨；或者是有人驚動神靈；或者是家有精怪沖犯了神靈。這種種情況都可能怒犯神靈，於是有神靈派遣各種鬼來作祟。

第二，“推十二祗得病法”中的相關內容。

“推十二祗得病法”按建除十二日占何鬼神爲祟致病，並指出在必須運用解除之法後，須若干日疾病“小降”直至“差”或者“大差”、“大愈”。其中缺漏閉日內容，可見者十一條，茲錄如下：

> 建日病者，犯東方土公，丈人索食，祀不了，有龍蛇爲怪，家親所爲，解之大吉，七日差。
> 除日病者，客死鬼所爲，來去有時，耗人財物，令人鬥諍，急須□
> 滿日病者，西南有所遣宅，犯觸神樹（神樹），遣不葬鬼，星死鬼□鬼祟，解之……。

平日病者，西南有所作，犯觸樹神，遣不葬鬼爲祟，宜須急解……。
定日病者，高貴大神、樹［神］所作，遣司命鬼爲祟，病者心腹脹滿，急解之……。
執日病者，天神下有宿債不賽，丈人將外鬼與人爲祟，急解送……。
破日病者，犯土，家竈、土公、丈人欲得飲食，遣死鬼爲祟，急解送……。
危日病者，犯觸東南樹神，丈人咀（嗔），遣客死鬼爲祟，急解送……。
成日病者，家中鬥諍咒詛相向，宅神不安，遣斷後鬼爲祟，急解送……。
收日病者，家竈君、宅神，宅神不憙，遣不葬鬼爲祟，解之……。
開日病者，天神不下，有宿債不賽，丈人將外鬼來爲病，遣解送……

可見，建除十二日中逐日得病，都是鬼神爲祟所致，這種凡得病均與鬼神爲祟有關的情況與前述“推年立法”中的小概率偶發事件形成鮮明對照，屬於可能隨時發生的大概率事件。其中所涉及的鬼神有：高貴大神、天神、土公、東方土公、丈人、樹神、竈君、宅神，家親鬼、客死鬼、不葬鬼、星死鬼、斷後鬼、司命鬼、外鬼、死鬼，等。從鬼神作祟的原因看，以上十一條內容中，有十條均是人對神靈的沖犯和神靈對人的不滿，包括神靈向人所求食物，如“丈人索食”；人的造作對神靈的觸犯，如“西南有所作，犯觸樹神”；家中的矛盾爭鬥及互相詛咒導致宅神不安，以及其他不明原因導致的宅神不憙，等。

第三，“推四方神頭脇日得病法”中的相關內容。

“推四方神頭脇日得病法”，分別按朱雀日、白虎頭日、白虎足日、青龍頭日、青龍脇日、青龍足日六條爲序，內容比較簡單，指出病者系何鬼神爲祟並解謝之法，有些還說明了差愈之日。其基本內容如下：

朱雀日，一日、八日、十六日、廿三日，病者司命爲害，犯北君，外神、祖父母所作，謝之吉。
白虎頭日，……病者不死，丈人所爲，解之日降，七日大愈。
白虎脅日，……病者不死，丈人將他外鬼爲祟，解，五日差。
白虎足日，……病者，兄弟鬼所作，急解之吉。
青龍頭日，……病者不死，無後鬼所（作），急解之，八日差。
青龍脇日，……病者不死，丈人時（將）地獄死鬼來，來欲得食，解之吉，八日差。
青龍足日，……病者流連腫而腳寒熱，祟在客死鬼，解之，吉。

這裏爲祟的鬼神有：司命、北君、丈人、外神，祖父母、外鬼、兄弟鬼、無後鬼、地獄死鬼、客死鬼，等。作祟因由，明確指出的，除了通常的觸犯之外，還有丈人勾結地獄死鬼爲了得到飲食，前來作祟。

與以上相同特徵的鬼神作祟內容還見於其他占法中，如“推得病日法”中雖然有六壬十二神的下屬鬼吏收人魂魄，行使上天對人生命的主宰權力；但同時也有因爲人對神靈的冒犯而導致的鬼神作祟行爲。

（三）“推初得病日鬼法”中的十二惡鬼

本占法開始部分首先說明：“卜男女初得病日鬼名是誰，若患狀相當者，即作此鬼形並書符厭之，並吞及著門戶上，皆大吉。書符法用朱砂閉氣作之。”然後每一日內容之前有一道符，後爲文字內容。

子日病者，鬼名天賊，四頭一足而行，吐舌，/使人四支不舉，五藏不流，水腫大腹，半身/不隨（遂），令人暴死。以其形厭之即吉。

此符朱書之，病人吞之，並書著門戶上，急急如律令。 丑日病者，鬼名

是誰，天罡，青身赤面，/手持氣［?］，一足而行，令人噎塞，身體/頭目痛，暴死失溺，水不利，多口舌。以其形/厭之即吉。（書符及用法略同前，以下均略去。）

寅日病者，鬼名同爐，黃頭赤身，令人/吐四，多語言，手足不隨（遂），目不見物，日汙/流出，從東南而來。以其形厭之即去。

卯日病者，鬼名老目離，青頭赤身，［?］樂/使人狂病，令人多喚，藏頭掩口，入人家失火/狂語，恍惚不安。以其形厭之即吉。

辰日病者，鬼名鐵齒，赤身［?］面，頭上有一/角，好食生血，令人吐逆，寒熱來去，頭痛/足冷，目疼不視冥冥。以其形厭之吉。

巳日病者鬼名強郎，頭戴半月，一足一手，青/翅赤身，員（圓）轉而行，令人斷氣，忌胸脇，/吐血，心腹、百節疼，身鳴。以其形厭之吉。

午日病者，鬼名文卿，青身黃面，熱載戴王，/令人狂，失音，恍惚，目視物冥冥，/患喚 (?) 身踵。以其形厭之即吉。

未日病者，鬼名嚌，狗頭蛇身，兩翅/足，朱紅面，令人吐，喉咽悲歌，或好喚/非時，食生肉，朝差暮劇。以其形厭之即去。

申日病者，鬼名銅聾，綠身翼戴魚/形，令人癡啞，懷寒熱，言語汗出，初［?］/［?］寒。以其形厭之即吉。

酉日病者，（鬼）名耆耆，綠面非身待氣，俄/吐舌而行，令人狂顛，四支沉亂，不別親疏。/以其形厭之即去。

戌日病者，鬼名石繫機，眉生兩翅，手持刀而逢人即斫人，病人腹瀉、耳聾/噁口（心）。以其形厭之即去。

亥日病者，鬼名東僧，赤面黃身，倒/腳向上，出 (?) 兩手託地而行，入門，令人半/身不隨（遂），［?］不利。以其形厭之即吉。

本占法中所出現的應該算是一組惡鬼，其共同特徵是，均有具體的名目，性格兇殘，舉止異常。其形貌特徵怪誕誇張，是將人與動物的形體面貌錯綜組合而成的混雜體。

在致病因由方面，則與常見的“久許不賽”等冒犯或取罪於神靈的情況不同，這些惡鬼的兇殘本性決定其必然對人的生命造成威脅。所以由其導致的疾病也最爲嚴重，生命最爲危險。相應地，對付的辦法也沒有解謝祈求的溫和方式，而是病人吞符，著符門戶上，以道符厭之的對抗方式。

（四）“推五子日病法”中在一定神界權力背景下的鬼神爲祟

“推五子日病法”將六十甲子按相同地支分爲十二組，如甲子、丙子、戊子、庚子、壬子爲一組，占述得病的鬼神之由及瘥愈日併吞符及解謝之法，上面畫一道符，下面爲具體內容。由於逐日內容較多雷同，以下只列舉子日至辰日內容：

子日病者，以索系頭，欲送太山，未去，吞此符。/甲子病者至庚午差，星死鬼所作，求之吉；丙子日病至庚辰差，/［一］云庚申差，兵死鬼作，五道吉；戊子病庚寅差，一云甲午差；/庚子病至丙午日差，無後鬼所作，解之吉；壬子日病者至己未差，/客死鬼作，水解之吉。

丑日病者，索繫髮及棒打頭，未去，吞此符。乙丑日至辛卯差，丈/人、客死鬼作。丁丑日病，至丙寅日差，祟在客死鬼，水解之。/己丑日（病）至甲午日差，祟在丈人、五道，水解。辛丑日病，至丙申日差，祟/在土公、女子鬼，解之。癸丑日病，至丁巳日差，祟在天神，解。

寅日病者，以鬼箭射著人腰，吞此符。丙寅病至壬申差，星死/（鬼）、女祥鬼，謝之吉。戊寅日病者，庚戌日差，祟在客死鬼，大重，九死一/生。庚寅日病，至戊戌日差，祟在女祥鬼，宜道悟［?］。壬寅日病，至戊申/差，祟天道神作，不死，解之吉。甲寅病，至戊午日差[15]，祟在/客死鬼，解之吉。

卯日病者，鬼箭射著臂入深，吞此符吉。丁卯日病，至辛酉日差，祟/在

[15]原文此處有“戊午差”三字，當屬重複文字，故不錄。

天神、五道，己未，之角吉（解之吉?）。辛卯日病，至丁亥日差，祟［在］女祥鬼，解之吉。/癸卯日病，至己酒（酉）日差，［一］云庚寅日，祟在天神，解之吉，乙卯日病者，至/辛卯日差，一云庚寅日，祟在天神，解吉。

辰日病者，以鬼箭射頭，送太山，宜吞此符吉。戊辰日病，至甲/寅日差，丈人，旦暮解之。庚辰日病者，丙寅日差，祟在客死鬼、山/神，解之吉。壬辰日病，至戊戌日差，一云戊子日，祟在女子［鬼］，解之。/甲辰日病者，申日差，犯竈君神，水解之。丙辰日病，至庚申日差，/祟在竈君、土公、丈人。

這一部分內容的特點在於，鬼神作祟的方式有以索系頭、或棒打頭、或以鬼箭射人體某部分[16]。其中子日、辰日兩條中“送太山”的說法頗值得細究。首先，結合前述“推得病時法”中的相關內容，可知這裏指的是送人的魂魄去死後世界太山。其次，就這一行爲而言，一般來說，解送人的靈魂赴送太山的行爲是太山陰司或者相關的主宰人生命的神界的權力，如前述六壬十二神之類，不應該是普通鬼神尤其不可能是那些死於非命的邪鬼的職能。但在前述“推得病時法”中已經明確出現了由不葬鬼執行這一權力的例子。結合這種情況，再來看本占法中普通鬼神送人之魂魄去太山的說法，說明其行爲可能具有某方面的神界權力背景。

這裏作祟的神與鬼有：天神、土公、丈人、山神、竈君、山林樹神、北君、社公、竈君、外神，星死鬼、兵死鬼、無後鬼、客死鬼、女子鬼、女祥鬼、溺死鬼、斷後鬼等。

（五）有詳細情節描述的鬼神爲祟

按，S.1468 有發病占內容 55 行，黃正建擬名爲“推十二時得病輕重法”和“十二時厭病法”[17]，均不見於 P.2685 寫卷，但性質相同。“推十二時得病輕重法”以十二支爲序，述各日病患與鬼祟情況，存申至亥，而申日內容殘缺嚴重，且時有文字難辨、語言不連貫或語意不明處。茲選錄相關內容如下：

［申日病］……一鬼在入門前上□/頭司人虛便。其鬼夜被光，人不覺此鬼。又法：人闌前，入在離上□（道?）/雞鳴見雞上梨鳴者，宜趨之大吉。又曰：病者頭目痛，四支不□□/言。祟在庭中。此人犯竈君嗔，家親被

[16]高國藩先生認爲：“厶日病者”以後的“以索系頭”、“索系發及棒打頭”等等，即用繩系頭髮，棒打頭是爲吞符前舉行的儀式。但不知何據。見氏著《中國民俗探微》，南京：河海大學出版社，1989 年，第 112 頁。

[17]黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，第 143 頁。

責，竈中□□□家□/鬼欲銅鐵事，青衣女子鬼，新死伯叔來在門外，遣之大吉。/

酉日病，鬼姓學名少楊，年卌七歲，鬼有七人，一者在人門，手把杵竹作□/頭有銅鈎，捕人魂魄，藏在人西方，去舍六十步，其處有丘莊，莊邊/自死草叢，鬼在其中。又一鬼領五鬼，復在舍北角，頭出孔子，有大蛇/頭處是，大欲流連，炎則東家五人有病，女年七歲。 又曰病，是家/年少鬼、女婦鬼，復有嘖衣服事。家有黑色人，多咒詛。清齋謝之大吉。/

戌日病者，鬼姓清名仲卿，十五鬼，石（在）人家宅西北下崖孔中。如無崖，/即以三口一鬼在其處，去舍卅丈，爲德思頭清目黃，手把炎精火，常/欲燒人屋舍。其鬼病人，欲染五家，此是時五病，令人妄語，其老/禁人家親，遣吉。 又曰病是內刀兵之鬼，居三年草中他神，神來在/門欲食，神又騎馬者，人苦腰背病，□□□重，心下恍惚，口乾重。宜/趨大吉。/

亥日病［者］，鬼姓劉名伯子，七鬼。去舍八十步，有鵲巢爲德，南有乾枯木，/黑鳥在上不鳴，此是注煞病，欲連及仲子，鬼藏不出。黃昏時欲有衣，/黃衣人從外來宿，可前之鬼欲逐去，鬼在病人床西頭大甕中。鬼有嘖，/大鯉魚也。 又曰：亥日病，咽喉腫，氣臭，體煩楚。此病是惡鬼、外星血鬼，是/伯叔，年六十許、卅七許二人，平衣，是號刀外之食，昨夜驚犬，此引拾□/病來，宜急遣之，大吉。/

其後爲“十二時厭病法”，以十二支爲序，按日辰分述以不同物品厭病的方法，如“辰日病者，須東家陌頭土七升，以赤小豆七升、白米七升、川流水一升，甕盛之，置病人房內，即差。”其他日辰厭病物品，或用死人骨、生鐵、亥上土，或用別土、清酒，或用西方土、作土人、或用鹿角、雄雞尾，或用鐵器，或用桃木、梧桐木，等等。其中涉於厭鬼的內容有兩條，分別爲：

巳日病者，須作土人七枚，每長七寸，書人腹作“鬼”字，以酒脯祭之，咒曰：“今/日厶甲疾病，今土人七個，厶乙身命，土人一去，其鬼一個不得更住。土人一發，/其病即絕。 五止已，寒虐毀病人，不得火，急急如律令。“送五道頭/勿反面，其病即差。

亥日病者，鬼在佰房中，其人家飲漬（酒），恒相爭競，鬼迷其心，鬼有二□（人），/一鬼在病人牀頭，常與病人語；又一鬼昨夜驚豬也。鬼長三尺三，兩面上有/生毛，在其得榻中，令酒後王舉鳴[18]。

[18]本卷錄文可參考郝春文、趙貞《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第 7 卷，北京：社會科學文獻出版

本件之“推十二時得病輕重法”與 P.2859 之“推得病日法”都是按照十二支日辰占病，同時都有鬼祟離人舍多少步的說法，這兩點是共同的；但是具體內容差異很大。“推得病日法”以六壬十二神爲主要內容，並主病之吉凶；本件則沒有這一內容。而本件中關於鬼祟的描述比前者詳盡，如鬼之年齡、數目；鬼與患者的親疏關係如“新死伯叔”、“家年少鬼、女婦鬼”等；鬼爲祟的具體行爲如“頭清目黃，手把炎精火，常欲燒人屋舍，其鬼病人，欲染五家”，“手把杵竹”，“頭有銅鉤，捕人魂魄”等。而“十二時厭病法”對亥日鬼的形象、行爲的描述也很詳細。乃至於描寫了鬼是如何乘人家中飲酒發生爭執的機會，迷其心竅；又一鬼在床頭與病人說話，一鬼黑夜驚豬，等。這樣的內容已不僅僅是占卜中的吉凶指示，也頗似於小說作品中的具體情節描寫。本文書按照十二日辰之病，對應十二個致病之鬼，均有姓名，但因文書殘損，確知姓名的只有酉日鬼學少楊，戌日鬼清仲卿，亥日劉伯子，計三位。

以上發病占中，關於鬼神信仰的內容十分豐富。各種占法在共同具有鬼神爲祟內容的基礎上，其他方面均有各自不同的特點。總體上，關於神靈的多層次性、人與鬼神的關係、鬼與神的關係、鬼神的形象與名目、鬼神作祟的行爲與手段等方面都表現得典型而充分，在敦煌占卜文書中最具代表性。與其他占卜術中的同類內容相比較，發病占中最獨特的內容應有以下一些：六壬所使十二神及其下屬鬼吏與人疾病輕重之間的關係，鬼神以索系發、棒打頭、鬼箭射人等行爲，人向鬼神送香火、米火、秋浦等以代人的宗教行爲及詳細的情節描寫等。“推初得病日鬼法”中，天賊等十二惡鬼的形貌及性格也具有獨特性。其他諸如鬼神作祟的情狀如許言不賽等，人與鬼神的關係如解、求、厭等，鬼之名目形象等方面的內容也見於其他占卜術。

二、《六十甲子曆》和具注曆日中的鬼神信仰

敦煌本《六十甲子曆》是流行於晚唐五代宋初時期的占卜書, 屬於時日宜忌類型，且不見於傳世文獻。《隋書・經籍志》載有《六十甲子曆》8 卷, 已佚。根據黃正建先生的考察, 敦煌文獻中屬於《六十甲子曆》的寫卷計有 5 件, 包括 P.3281、P. 3685、P. 4680、丑x04960、S. 6182[19]。其中 P. 3281 寫卷內容最多, 有 327 行，最具代表性。

從避諱及正背面情況可知，P. 3281 卷寫於咸通八年（867）以前的晚唐時期。卷中內容系按照六十甲子日敍述每天的吉凶宜忌，現殘存內容爲從辛丑以下至庚申的 20 個干支日, 每日內容約有十八九行左右，中間還穿插雙行小注，用來說明不同傳本的文字異同, 或詳細揭示內容等。卷中對吉凶情狀的說明，有時正文連同注文共並列有三種說法。比如庚申日有“祀仙人（先人）凶”下有小注：“一云富貴，一云宜

社，2010 年，第 19-22 頁。本文所錄以原卷爲主，並作了部分參考。

[19]黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，第 92-95 頁。

蠶”；又如乙卯日“遠行兇”下有小注：“一云行百不返，一云冬行吉”。這說明，該抄卷在內容形成中，至少依據了三個以上的不同文本。每個條目的具體內容都比較長, 涉及到見官、上書、嫁娶、市買、祀神、解除、治病、裁衣、立舍、修造等日常生活多方面的吉凶宜忌。與敦煌具注曆日比較，其生活、生產等方面的擇吉內容大多雷同，而大量的關於鬼神祭祀等宗教活動方面的吉凶選擇則不見於具注曆日[20]。

吐蕃統治時期和歸義軍時期，敦煌地區處於獨立和半獨立狀態。這一時期，敦煌一直使用著本地區自編曆日。敦煌遺書中現存這類具注曆日約有四十餘件，最早的爲唐元和三年（808）曆，最晚的爲宋淳化四年（993）曆，時間跨度達 186 年之久[21]。敦煌具注曆日大多爲仿照中原曆自編的地方性曆日，個別曆日文書來自中原地區。曆日按照一年中逐月逐日排序，每日注明宜於進行的生產、生活、宗教等項活動，與《六十甲子曆》同樣具有日辰選擇功能。在總體上，敦煌曆和中原曆都有共同的神煞宜忌，曆注中均有“祭祀”、“解除”內容。這些內容在後世的曆書中保留了下來，是擇吉黃曆中穩定的構成部分；同時，敦煌曆日注中還有更多的宗教性內容，諸如符解、符厭之類，爲當時及後世的中原曆所不具備。這些內容都是研究敦煌地區鬼神信仰等問題時所必須關注的。

（一）《六十甲子曆》中的鬼神信仰

《六十甲子曆》中鬼神信仰內容豐富，從梳理來看，可以分爲兩個部分，一爲日辰所涉及的六十甲子本命神，一爲吉凶宜忌所涉及的鬼神。

1. 關於本命神。

見於 P.3281 卷的本命神有: “壬寅姓丘字孟卿”，“癸卯姓蘇字他家”，“甲辰姓孟字非卿”，“乙巳姓唐字文章”，“丙午姓魏字文公”，“丁未姓石字叔通”，“戊申姓範字百陽”，“己酉姓成字文張”，“庚戌姓史字子仁”，“辛亥姓左字子行”，“壬子姓厝字上卿”，“甲寅姓明字文章”，“乙卯姓戴字公陽”，“丙辰姓霍字叔慕”，“丁巳姓崔字臣卿”，“戊午姓從字元光”，“己未姓壬字元通”，“庚申姓世文陽”。另外，Дx04960 卷有：“辛卯姓即字子良”，S.6182 卷有“丁未姓石字叔通”， P.3685 卷有“辛丑姓衛字公卿”。

從以上內容可見，《六十甲子曆》每一天都對應一位本命神，但由於文書殘斷，僅見其中一小部分。對此，我們可以通過對道教文獻的考察予以補充。

[20]關於本卷的基本狀況及與道教之間的關係可參拙作《敦煌本<六十甲子曆>與道教》,《敦煌學輯刊》2007 年第 3 期。

[21]關於敦煌具注曆日，鄧文寬先生有系統梳理，可參鄧文寬《敦煌天文曆法文獻輯校》, 南京：江蘇古籍出版社，1996 年；鄧文寬《敦煌三篇具注曆日校考》,《敦煌研究》，2000 年第 3 期。

《正一法文十籙召儀》系早期天師道經典《正一法文》的殘本之一，約出於南北朝時期。其中有完整的六十甲子神名目，稱爲六甲六十真，作爲受籙者徵召的體內之神。如云：“甲子王文卿，師父康，長九寸，黑色神明君，姓嬴名鏡，字昌明，從官十八人，治在腎絳宮鄉中元裏[22]。”同爲南北朝天師道經典的《赤松子章曆》之“卻三災章”，便上章召請六甲神以解除年命不利、病患及種種災難。不過這裏的六甲神不是來自體內，而是請自天上，如：“甲子將軍王文卿，領兵士三萬六千人，直息某左右，防衛至酉[23]。”

以後有不少道教經典專門講述召此六十甲子神以除病益算或解除種種厄難。如約出於唐代的《太上老君說益算神符妙經》，假託太上老君爲天師及其弟子說佩帶北斗諸星神符，並徵召六甲神解除種種禍患。如云：“甲子將軍王文卿，遣官一百二十人，生弟子某身算萬二千道，所護人身，爲除百病[24]。”《太上老君說長生益算妙經》也大約出於唐代，其中稱六甲神爲六甲主算神人。約出於唐宋間的《太上說六甲直符保胎護命妙經》則講述了讀經感召六十甲子神保胎護命之法。約出於唐宋時期的《洞玄靈寶真人修行延年益演算法》認爲，凡修行之士，常存甲子王文卿六甲神姓名，可以使人“七竅開通，無諸疾病，不逢殃禍[25]。”

道教又有《六十甲子本命元辰曆》專述推算各人的本命及元辰之神。就是說，天上每日都有值日之神，人的生日所值之神即人的本命神。該經詳述六十甲子日本命元辰神的姓名、所屬星宿和從官人數等。如其中有：“甲子本命王文卿，從官十八人，貪狼星，元辰乙未杜仲陽，十六人……[26]。”名目及從官人數一如《正一法文十籙召儀》。又，根據道教的說法，每人出生之年月日時，若遇到太歲、魁罡等惡星所臨，或干支、五行相克，則有疾病。如果知道了本命神，就可以推算人年命中的吉凶並消災之法。《元辰章醮立成曆》講的正是按本命神推出惡神和解除災難之神，行道教章醮之法以解除災難。其中“六甲神名及從官數”所見神名亦與《六十甲子本命元辰曆》相同。可見在道教系統中，關於本命元辰之神的來歷淵源有次，用途廣泛。而敦煌文書 S.2404《後唐同光二年甲申歲（924）具注曆日並序》中引用了道教葛仙公禮北斗法，並繪製了申生人猴相本命元神；S.0612《宋太平興國三年戊寅歲（978）應天具注曆日》爲北宋官頒曆書，卷首亦有十二元神，並述本命日供養之法。而 P.3281《六十甲子曆》之癸丑日、己酉日皆云：“此日請諸神上天日，百事不避將軍、太歲、本命。”

由此可見，曆日中的本命元神與道教相關。下面即據《六十甲子本命元辰曆》列

[22]《道藏》，第 28 冊，第 486 頁。
[23]《道藏》，第 11 冊，第 198 頁。
[24]《道藏》，第 11 冊，第 642 頁。
[25]《道藏》，第 32 冊，第 579 頁。
[26]《道藏》，第 32 冊，第 717 頁。

出六十甲子神名及從官數。以便與敦煌《六十甲子曆》中的神名對照並作補充。

《六十甲子本命元辰曆》[27]之六十甲子本命元辰神及從官數

神名	從官數	神名	從官數	神名	從官數	神名	從官數	神名	從官數	神名	從官數
甲子王文卿	18	甲戌展子江	14	甲申扈文長	16	甲午衛上卿	18	甲辰孟非卿	14	甲寅明文章	16
乙丑龍季卿	16	乙亥龐明心	12	乙酉孔利公	14	乙未杜仲陽	16	乙巳唐文卿	12	乙卯戴公陽	14
丙寅張仲卿	14	丙子邢孫卿	16	丙戌車元升	12	丙申朱伯眾	14	丙午魏文公	16	丙辰霍叔英	12
丁卯司馬卿	12	丁丑趙子玉	14	丁亥張文通	10	丁酉藏文公	12	丁未石叔通	14	丁巳崔巨卿	10
戊辰季楚卿	10	戊寅虞子張	12	戊子樂石陽	14	戊戌範少卿	10	戊申范伯陽	12	戊午從元光	14
己巳何文昌	13	己卯石文陽	15	己丑范仲陽	17	己亥鄧都卿	13	己酉成文長	15	己未時通卿	17
庚午馮仲卿	17	庚辰尹佳卿	13	庚寅褚進卿	15	庚子楊仲升（叔）	17	庚戌史子仁	13	庚申華文陽	15
辛未王文章	15	辛巳陽仲公	11	辛卯郭子良	13	辛丑林衛公（卿）	15	辛亥左子行	11	辛酉邴元玉	13
壬申侯博卿	13	壬午馬子明	15	壬辰武稚卿	11	壬寅丘孟卿	13	壬子宿上卿	15	壬戌樂進卿	11
癸酉孫仲房	11	癸未呂威明	13	癸巳史公來	9	癸卯蘇他家	11	癸丑江漢卿	13	癸亥左右松	9

將敦煌《六十甲子曆》中的本命諸神與《六十甲子本命元辰曆》本命諸神相比較，可以看出，兩者的名目稱謂大多相同，有一些不同者主要是姓名中的個別文字之異，而不是全面的不同。具體內容見下表。

敦煌本《六十甲子曆》與《六十甲子本命元辰曆》六十甲子神異同對照表

六十甲子曆	六十甲子本命元辰曆	六十甲子曆	六十甲子本命元辰曆	六十甲子曆	六十甲子本命元辰曆
壬寅丘孟卿	壬寅丘孟卿	癸卯蘇他家	癸卯蘇他家	甲辰孟非卿	甲辰孟非卿
乙巳唐文章	乙巳唐文卿	丙午魏文公	丙午魏文公	丁未石叔通	丁未石叔通
戊申範百陽	戊申范伯陽	己酉成文張	己酉成文長	庚戌史子仁	庚戌史子仁
辛亥左子行	辛亥左子行	壬子厝上卿	壬子宿上卿	甲寅明文章	甲寅明文章
乙卯戴公陽	乙卯戴公陽	丙辰霍叔慕	丙辰霍叔英	丁巳崔臣卿	丁巳崔巨卿
戊午從元光	戊午從元光	己未壬元通	己未時通卿	庚申世文陽	庚申華文陽
辛卯即子良	辛卯郭子良	辛丑衛公卿	辛丑林衛公		

[27]《元辰章醮立成曆》中也有專門的“六甲神名及從官數”，兩者僅有個別文字上的差別，應該說內容是完全相同的。其差異情況如下：《六十甲子本命元辰曆》之乙丑龍季卿、乙亥龐明心、戊寅虞子張、己丑范仲陽、庚寅褚進卿、庚子楊仲升；在《元辰章醮立成曆》“六甲神名及從官數”中分別爲：乙丑龍委卿、乙亥龐明公、戊寅虞子卿、己丑範和卿、庚寅楮進卿、庚子陽仲叔；《正一法文十籙召儀》亦爲庚子陽仲叔。前者每一神名重複出現兩三次以上，後者僅出現一次。另外《六十甲子本命元辰曆》中辛丑神林衛公出現兩次，林衛卿出現一次，《正一法文十籙召儀》中爲林衛卿，《元辰章醮立成曆》中則爲林衛公。《六十甲子本命元辰曆》中壬申侯博卿從官 13 人出現 3 次，在《元辰章醮立成曆》中則爲 17 人。

從對比中可以肯定，敦煌《六十甲子曆》中的日辰神實際上就是道教所謂的本命神。

2. 吉凶宜忌內容所涉及的鬼神：

在《六十甲子曆》吉凶宜忌的指示中，有關鬼神信仰的內容也可分爲兩個部分來考察，一爲神靈的祭祀宜忌部分，一爲鬼神的爲祟致病部分。

第一，關於神靈的祭祀宜忌部分。

P.3281《六十甲子曆》中逐條均有祭祀相關的宜忌指示，這裏摘錄幾則相關內容以見大概。（有些模糊注文、或與本文主題關係不大者不錄）：

> 壬寅姓丘字孟卿……祀先人，凶，滅門；祀土公，凶（一云吉）；祀宅神，凶；祀天神，吉；祀竈神，富（一云凶）；祀外神，不宜後子孫；祭並解除，殃出大吉（寅不解祭，神不享）；病者稍困（子日小差，申日大差，生死在寅日，凶）。
>
> 癸卯姓蘇字他家……祀天神，大富貴；祀先人，生貴子；秋夏祭門戶神，吉；秋冬祭水神，吉；祀土公，凶；祀宅神、外神，大富貴；祭百倍(?)，祀水神，凶；解除殃祟，祟不出，主人病；厭百鬼（鬼出大吉）；祀宅神，吉；外神，大吉；病者自愈（治病宜使巽地師吉）；……鎮宅，吉；……逢精魅稱丈人者，兔也；東王父者，麋也；稱王母者馬鹿也。
>
> 甲辰姓孟字非卿……祀天神，富；祀大神，吉；祀先人，凶（一云三人死）；祀宅神、外神，吉；祀土公，長死，祀竈，口舌起；……解，神在大吉；祠祀，神不出，凶（此日司命死日，不祠祀，凶）；辰時神在家，解殃祟，祟不出，害六畜；厭百鬼（鬼出萬裏），病者自差（寅卅七日差，祀宅神、竈君、土公，大（丈）人鬼病之，宜使艮上師將藥並服解之，大吉）……鎮宅吉（得天倉庫馬，富貴，吉）。
>
> 乙巳姓唐字文章……祀天神，有盜賊；祀大神，富；祀先人，婦死（一云三人死）；祀竈，大吉；祀宅神，夫病；祀外神，傷煞入（人）；祀水神，凶；解除，神在吉；祠祀，神不在，凶。己酉時神在家，解除遣祟，祟西出，人（大）吉；厭百鬼（鬼出萬裏），病者自差（一云庚子、丑日、十日、六月（日）差，丈人往（使）男子鬼［病］之。宜使西北師治療之，吉）。……鎮宅，吉。
>
> 丙午姓魏字文公……祀天神，凶；地神，入獄（一云吉）；祀先人，吉（一云宜子孫）；祀土公，富；祀宅神、雜神、外神，吉；祀竈，失火（一云吉）；祭水神、大神，吉；解除去殃，大吉；祀，神在，得福；寅、卯、巳時神在家，解殃遣祟，祟去，主人吉；厭百鬼（鬼南去八百里），病者凶（壬子日差，祟客死治（鬼）病之，宜使兌上師將白藥解之，吉）。……鎮宅，凶煞婦人及女子……。
>
> 丁未姓石字叔通……祀天神、祀大神、祀先人，吉；祀土公（一云造官有死）、祀竈，保人；祀宅神，凶；祀外神、雜神，凶；祀水神，凶；解除去殃，大吉；祠祀鬼不在內；辰時神在家，解殃遣祟，祟出，主人大富貴，吉；厭百

鬼（鬼南出八百里），病者自差（一云丁未病者，至申、午，卅六日差，崇在丈人男爲病，宜使上師解，吉）……鎮宅，凶（煞婦人或（及?）女子）……。

戊申姓範字百陽……祀天神，吉；祀先人，凶（一云吉病（?），一云秋祭，吉）；祀土公，凶（一云吉，一云秋冬夏祭者，吉）；祀宅神，吉；冬夏祭門神，吉；祀竈，凶；祀雜神，吉；秋夏祭竈，吉；祠祀，神不在，凶；……祀水神，大吉；寅申時，神在家，解殃遣祟，祟出，主人；厭百鬼（鬼出八百里），病者自差（一云甲午、卅七日差，女祥鬼，厭之。宜使西北師將白藥解除之，吉○）

綜合統計，作爲《六十甲子曆》逐日祭祀吉凶所涉及的主要神靈有：天神、大神、先人[28]、土公、竈神、宅神、外神、雜神、水神、門戶神、門神。這些神靈雖然沒有十分嚴格的排序，但總體上，居前者一般爲天神、大神、先人三項，其次爲土公、竈神、宅神，次序較隨意；外神、雜神、水神一般居後而不論次序。由此排序也可以約略反應出各種神靈的地位或重要程度。

關於這一組神靈的特點，從整個內容可以看出，祭祀活動雖然是用以表達人對神靈的虔誠與恭敬，但必須講求日辰的宜忌，不可隨意而爲。在不同的日辰對不同的神靈祭祀，吉凶禍福截然不同，或者此凶彼吉，或者此吉彼凶。有的日辰祭祀活動吉多凶少，有些日辰祭祀活動則凶多吉少。比如乙巳日，在整個祭祀神靈的九項內容中，凶者占到六項。在壬寅日“祀先人凶滅門，祀土公凶（一云吉），祀宅神凶，祀天神吉，祀竈神富貴，祀外神不宜後子孫”。六項祭祀中四項凶，兩項吉。同時，關於吉凶，有些只是籠統地指出是吉是凶，有時則指明具體後果，往往其嚴重程度對比差異甚大，乃至吉者獲福無量，凶者結局悲慘。比如庚戌日祀天神益財，乙巳日祀天神有盜賊；癸卯日祀天神大富貴，己酉日祀天神被燒死。更加鮮明的對比見於對自家先亡的祭祀，據云，癸卯日祀先人生貴子，壬寅日祀先人凶而滅門。同時，祭祀還要注意的是，神靈有時在家，有時不在家。

另外，癸卯日末尾內容有逢精魅稱東王父者爲麋、稱王母者爲馬鹿的說法，當出自道教經典《抱朴子》和《白澤精怪圖》。東王父和西王母既是出自漢以前的傳統的神靈信仰，也是道教的神靈。這一內容的出現也間接反映了民間對東王父和西王母的信仰。

第二，鬼神爲祟致病部分。

從逐日內容可以歸納出，與當日疾病相關的，亦即作祟致病的鬼神有：宅神、竈君、土公、丈人、北君、社神，丈人鬼、男子鬼、女子鬼、客死鬼、殃鬼。有些條目說明神靈致病的原因在於“許神不賽”，如前舉庚戌日、戊午日均屬於此類。鬼作祟

[28]關於“先人”，在 P.3281 寫卷中，從壬寅到壬子共 11 條目，一般與“天神”、“大神”並列的是“先人”，而且每條均有，但從甲寅以下 7 條，除丁巳條無此項內容外，其他 6 條均在相應位置出現前面未曾出現的 “仙人”，而不見“先人”。而從《六十甲子曆》祭祀神靈的群體來看，以天地水諸自然神爲一組，相並列的爲竈神、宅神、門戶神、先人等與家居生活密切相關的神靈，仙人則難以與之爲伍，所以，本人以爲，這種情況屬於是傳抄中的錯訛所致。本件文書內容粗疏、抄寫中多有明顯的錯誤和遺漏，所以出現這樣的錯誤應當屬於正常現象。

致病的途徑還有“爲疰”，如辛亥日 “祟在殃鬼爲疰”。爲祟之鬼可以附著於住宅的某處地方，如乙卯日 “鬼在門戶井竈”。解決鬼神爲祟的方法往往是，需要從某個方位請“師”治療，所服藥物注重五色，而且病程的發展和日辰有關，如戊申日：“病者自差”，“一云甲午卅七日差，女祥鬼，厭之。宜使西北師將白藥解除之，吉”。

在以上具體有所指的鬼神之外，逐日多有 “厭百鬼” 一項，並注明鬼出之大吉、鬼出萬裏、鬼出八百里之類。

另外，《六十甲子曆》還透露出一些重要的信息：某一天爲諸神上天日，由於諸神上天不在，所以，行事可不忌諱。如己酉日：“此日請諸神上天日，百事不避將軍、太歲、本命。”又，甲辰日爲司命死日，不宜祠祀，祭祀的後果爲凶。

（二）敦煌具注曆日所見鬼神信仰

與其他占卜文書相比較，作爲選擇術的具注曆日，與人吉凶禍福相關的首先不是常見的鬼神，而是所謂的神煞。這裏有必要對曆注中的神煞和鬼神的區別與聯繫稍作一些辨析。具注曆日一般在序言中對當年的宜忌有所說明，涉及到很多神煞名目，曆注中也時時出現與當日對應的神煞，諸如太歲、大將軍、歲刑、歲破、黃幡、豹尾、劫煞、五鬼、破敗五鬼等多種。這些神煞作爲選擇術中的吉神和凶神，與人的吉凶禍福密切相關，具有明顯的宗教特徵[29]。但一般情況下，這些神煞並不能直接視爲宗教神靈。實際上，諸多神煞的出現，原本是以古人對自然界及人的具體生存環境的認識爲背景的，其中包括對天文、曆法、地理、居住環境等方面的認識背景。術數家則將這一方面的知識進一步術數化，與人的吉凶禍福相聯繫，於是因象立名地創造出可以預兆或者給人帶來吉凶禍福的、具有一定神性特徵的術數名相，也就是神煞。如 S.0612《宋太平興國三年戊寅歲（978）應天具注曆日》有：“五鬼在寅主有疾病，財物散失。”“破敗五鬼在離破敗人間煞其位，莫須工不惟財物散，家破疾如風。”五鬼、破敗鬼主人之疾病災難，看似與前述占卜術中的作祟之鬼神一樣，是有形象、有意志、有行爲的精神存在物。實際上並非如此，《乾坤寶典》云：“五鬼者，五行之精氣也，主虛耗之事，所理之方不可興舉，犯之，主財物耗散[30]。”如甲壬之年在巽之類，這是根據納甲法，乾納甲寅，其衝在巽的說法推出的。而破敗五鬼者：“以其方衝破歲幹所納之卦位，故以破敗爲名。而亦系之以五鬼者，言其幽隱之象云爾。是從歲破之例例之，而及於卦位者也[31]。”所

[29]鄧文寬先生《敦煌具注曆日選擇神煞釋證》一文從原本的宜忌選擇功能的角度，對具注曆日中的多種神煞的含義進行了解釋。文章指出，具注曆日由兩部分構成，一部分是其科學內容，如回歸年的長度、朔望月的大小、如何置閏、節氣物候等，另一部分是術數文化，如年神、月神、日神、時神，以及其他各種各樣能夠與人們禍福休咎有關的“神靈”，其性質屬於迷信。（《敦煌吐魯番研究》，中華書局，2005 年，第 167-206 頁。）

[30]《欽定協紀辨方書》卷 3，《四庫術數類叢書》第 9 冊，第 229 頁。

[31]《欽定協紀辨方書》卷 3，《四庫術數類叢書》第 9 冊，第 230 頁。

以在這一層面上，這些名目繁多的神煞，雖然具有神性，卻並非神靈。同樣，具注曆日中的十二月將，與發病占中所見六壬十二神名目相同，並主吉凶宜忌，所謂“至寅爲功曹日，主喜，忌正月七月；至卯爲太沖，主厄，忌二八月；至辰爲天罡，主疾病，忌三九（月）；至巳爲太一，生（主）災厄，忌四十月；至午爲勝先，大吉，忌五月十一月；至未爲小吉，主喜，忌七十二月；至申爲傳送，出行吉，忌正七月；至酉爲從魁，主災，忌二月八月；至戌爲河魁，主災厄，忌三九月；至亥爲登明，大吉，忌四曰十月；至子爲神后，百事吉，忌五十一月；至丑爲大吉，主損財，忌六十二月。”但也不具備《發病書》中的六壬十二神那樣明確的人格化特徵，所以也不屬於神靈。不過，這樣的神煞既然具有一定的神性，就可以通過進一步的人格化向神靈的方向演化；神煞原本所包涵的術數關係中的吉凶徵兆則可能演化爲神煞致人吉凶的功能，乃至於主宰吉凶的神靈的功能。一旦如此，則神煞便會成爲神靈。曆日中的神煞大致處於這兩者之間，隨著人們的認識不同而情況有所不同，有時候可能只是神煞，有時候可能是神靈。

具注曆日中的鬼神信仰有以下三個方面的內容。

第一，十二本命元神。

S.0612《宋太平興國三年戊寅歲（978）應天具注曆日》爲北宋官方頒行的大本曆日，在卷首部分是關於當年吉凶宜忌的原則性內容，其中有“今年新添換太歲並十二元神真形各注吉凶圖”，繪製太歲並十二個本命元神圖。也就是說每年曆書可能都有這樣的圖像。其中太歲如君王，坐于桌後；十二神如文臣，持笏或不持笏站立，圍繞於太歲四周。並云：“右件十二元神，凡人本命之日，於夜靜燒銀錢、駝馬、名香、恭果，並畫形供養，必得除災添壽，故安曆上切宜。”（見圖 1）顯然，這是一組備受尊崇的神靈。前述《六十甲子曆》中所見的六十位本命神與六十甲子日相配，而這裏所見本命元神與地支年相配，計有十二位。S.2404《後唐同光二年甲申歲（924）具注曆日並序》爲歸義軍時期

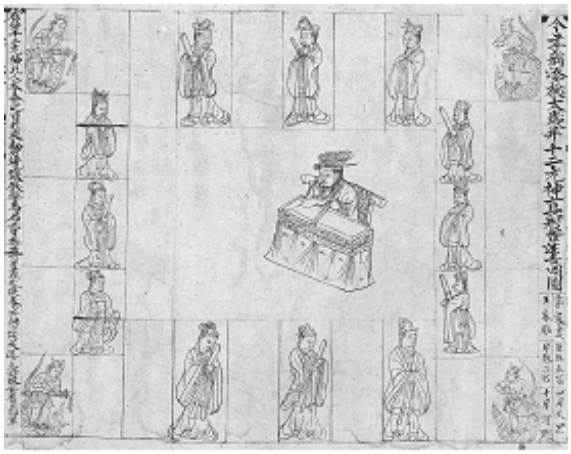


圖 1: S.0612

敦煌曆學專家翟奉達撰寫的地方曆，其序言部分涉及不少宗教內容，如云：“謹按仙經云，若有人每夜志心禮北斗者，長命消災，大吉。”之後專門繪有神靈圖並附說明文字。上面爲禮北斗之圖，題寫內容爲：“葛仙公禮北斗法：昔仙公志心，每夜頂禮北斗，延年益算，鄭君禮鬥官，長命不注刀刃所傷。”（見圖 2）下面繪有本命元神圖，其下題寫“申生人猴相本命元神，若有精心之者，逐日供養元神者，消災益福，及晝夜頭前安之，大吉。”（見圖 3）這一文書明確指出了該項神靈信仰內容的來歷，即來自道教的“仙經”及葛仙公葛玄。葛玄被靈寶派奉爲始祖，也是歷史上著名的神仙道教的代表人物東晉葛洪的祖父。前述“鄭君禮鬥官，長命不注刀刃所傷”一語與《抱朴子・雜應》所載一段內容相似：“或問辟五兵之道。抱朴子答曰：‘吾聞吳大皇帝曾從介先生受要道云，但知書北斗字及日月字，便不畏白刃。帝以試左右數十人，常爲先登鋒陷陣，皆終身不傷也。鄭君云，但誦五兵名亦有驗[32]。’”可見，無論是中原曆還是敦煌曆，在編纂時都參用了道教典籍，使用了道教中的本命元神。

圖 2: S.2404

第二，處於神煞與神靈之間的太歲。

首先，太歲是曆書中最重要的神煞之一。太歲信仰古已有之，其以木星十二年行一周天，一年行一次的天文背景爲依據。在曆書中，其定位首先當如《欽定協紀辨方書》所考證並確定的那樣：“《神樞經》曰：太歲，人君之象，率領諸神，統正方位，斡運時序，總成歲功。以上元閼，逢困敦之歲，起建於子，歲徙一位，十二年一周，若國家巡狩省方，出師略地，營造宮闕，開拓封疆，不可向之。黎庶修營宅舍，築壘牆垣，並須回避[33]。”敦煌曆日文書中的太歲也正是如此，S.1473《宋太平興國七年（982）具注曆日並序》曰：“凡人年內造作，舉動百事，先須看太歲及已下諸神將並魁罡，犯之凶，避之吉。……太歲已下，其地不可穿鑿動土，因有破懷（壞），事須修營。”太歲等神煞每年還要根據固定的時間向四方出遊，似乎具有一定的人格神特徵。“太歲、將軍同遊曰：甲子日東遊，己巳日還；丙子［日］南遊，辛巳日還；

圖 3: S.2404

[32]王明《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985 年，第 269-270 頁。

[33]《欽定協紀辨方書》卷 3，《四庫術數類叢書》第 9 冊，上海：上海古籍出版社，1991 年，第 204 頁。

庚子日西遊，乙巳日還；壬子日北游，丁巳日還；戊子日中遊，癸巳日還。犯太歲妨家長，犯太陰害家母，犯將軍煞男女[34]。”這一說法和《欽定協紀辨方書》卷 3 所引《曆例》的太歲出遊日說法相一致。《欽定協紀辨方書》又引曹震圭曰：“太歲諸神者，陰氣之化，地祇也。蓋子至巳乃陽氣健旺之辰，陰氣受制於陽神，不敢用事，故假言其出遊耳[35]。”所以，這一層面的太歲雖然稱之爲神，但仍屬於神煞系統，不屬於神靈。敦煌曆中的太歲首先具有這一特徵，同時還有另一特徵，即 S.0612《宋太平興國三年戊寅歲（978）應天具注曆日》中與十二元神共繪一圖的太歲，其既如人君之象，又與十二元神同享銀錢、駝馬、名香、恭果，則其顯然是一位地位高於十二元神的神靈。而這種太歲的神靈化也從漢代開始就已經出現了，這從王充《論衡・難歲篇》批評當時已流行的《移徙法》所謂“徙抵太歲，凶；負太歲，亦凶[36]”的說法，以及太歲之移徙和視太歲爲“天別神也，與青龍無異[37]”等認識中可以約略看出。從道教信仰來看，太歲也很早已經成爲神靈。據《抱朴子》所說，家有三皇文，可以辟除多種禍患。如：“此文先潔齋百日，乃可以召天神司命，及太歲日游五嶽四瀆，社廟之神，皆見形如人，可問以吉凶安危，及病者之禍祟所由也[38]。”可見，在道教中，太歲早已是一位人形的神靈了。

第三，其他神靈。

首先是土公和伏龍。敦煌曆日文書中常見有土公、伏龍，如 S.2404《甲申歲（924）具注曆日》序文在太歲出遊日之後，還有土公、伏龍出遊日。“凡土公，常以甲子日北遊，庚午日還；戊寅日東游，甲申日還，甲午日南遊，庚子日還，戊申日西遊，甲寅日還。凡土公，本位恒在中庭，每有游日之方，不得動土，犯之凶。”“凡宅內伏龍遊法：正月一日在中庭，去堂六尺，六十日、三月一日在堂門內一百日，六月十一日移在東垣六十日，八月十一日在四隅一百日，十一月廿一移在竈內卅日。伏龍所在之處，不可動土、穿地，若犯者，則傷家長。”

圖 4: P.2964 土公出游圖

土公和伏龍均爲宅中之神，所以也經常出現於宅經當中。P.2615《諸雜推五姓陰陽等宅圖經》中有“推宅內土公、伏龍、飛廉、地囊日法”，其中土公遊法除了與前述

[34]錄文參郝春文、趙貞編著《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第 7 卷，第 36-37 頁。
[35]《欽定協紀辨方書》卷 3，《四庫術數類叢書》第 9 冊，第 230 頁。
[36]王充《論衡・難歲篇》，第 4 冊，第 1016 頁。
[37]王充《論衡・難歲篇》，第 4 冊，第 1019 頁。
[38]王明《抱朴子內篇校釋》，第 337 頁。

曆日文書所見相同內容之外，還有“春在竈，夏在門，秋在井，冬在宅。”伏龍遊法也與曆日中內容相同。之後亦云：“右前土公、伏龍、飛廉、地囊所在之處，不得動土修造，切忌慎之。”P.2964 卷繪有“土公出遊圖”，在一九格圖中，中央繪一人坐像，題圖曰“地公位常在中庭”，四方各繪一土公乘馬出遊圖（見圖 4）；P.3602V 卷亦繪有土公出遊圖，爲一人盤腿坐像（見圖 5）；另有“宅內伏龍法”，繪一龍形伏龍圖（見圖 6）。土公爲其他占卜術中常見的神靈之一，《六十甲子曆》中時有祀土公或吉或凶的指示，與祀天神、祀大神、祀先人等同列。所以這裏的土公無疑爲宅內神靈之一。

圖 5: P.3602V 土公出遊圖

另外，還須關注的是，敦煌曆與中原曆相比，有一個特點，就是在共有的“祭祀”、“解除”之外，多出了屬於宗教活動的“解”、“解鎮”、“符解”、“符厭”、“符鎮”、“鎮宅”、“安宅”、“祀竈”、“祀宅神”等具體指示。這在一定程度上可以視作是將“祭祀”，“解除”內容的進一步細化和分解。而且，有些年份的敦煌曆寫卷中，這些宗教方術類曆注所出現的次數明顯多於同時期乃至後世的中原官頒曆書[39]。這在一定程度上意味著宗教活動可能更加頻繁，人們與鬼神打交道的頻率可能更加高。在數十份曆日文書中，除了極個別幾次明確指示祀竈、祀宅神和少數鎮宅、安宅隱含了竈神和宅神信仰外，其他絕大多數並不說明祭祀、解除、符解應對的具體鬼神名目。但結合同爲選擇術的《六十甲子曆》及發病書等其他占卜術可知，曆注中所隱含的鬼神信仰也是與這些占卜術共同的。擇吉活動中還流行著一種“推雜忌日法”，如 S.2404《甲申歲（924）具注曆日》之“推雜忌日法”云：“月虛日不煞生祭神”，“寅日不祀，鬼來反殃”，“子日不問卜”等，這一說法更加揭示和反襯了曆注中所蘊含的鬼神信仰。

圖 6: P.3602 伏龍

[39]從整體統計來看，大約從 10 世紀開始的敦煌曆中，屬於宗教方術方面的曆注明顯諸多了。關於敦煌具注曆日中反映的宗教活動的統計及與道教的關係問題，可參拙著《敦煌道教的世俗化之路——道教向具注曆日的滲透》，《敦煌學輯刊》，2005 年第 1 期。

三、五兆卜法中的鬼神信仰

五兆卜法是唐代的卜筮正術之一，據《唐六典》記載，太卜令的執掌有："太卜令掌卜筮之法，以占邦家動用之事；丞爲之貳。一曰龜，二曰兆，三曰易，四曰式[40]。"這裏的"兆"即指五兆卜法。關於該類文書，黃正建先生首先梳理出相關的寫卷大約有 14 件[41]。王祥偉博士在此基礎上增加十餘個卷號，經拼接整理後，共有 18 份殘卷[42]。該文獻涉及鬼神信仰內容也比較多，且具有獨特性。按《隋書・經籍志》、《新唐書・藝文志》、《宋史・藝文志》著錄五兆卜法著述多種，但均亡佚。所以敦煌五兆占文書的價值彌足珍貴。

關於五兆卜法用三十六個算子運算推演的具體方法，在 P.2905《五兆經法要訣第卅三》有所介紹；而 P.2859《五兆要訣略》對內容的保存比較完整。關於該卷中的神靈信仰問題，筆者曾進行過一些梳理[43]，本文則以該文書爲主，結合其他同類文書，更加完整地揭示五兆卜法中的鬼神信仰問題。比如 P.2905《五兆經法要訣殘卷》保存了占卜前的祈禱儀式，其中涉及神靈信仰問題，這些內容不見於 P.2859 寫卷；S.6167 寫卷、P.3896 等寫卷也均有相應內容可以互相參照或補充。

P.2859《五兆要訣略一卷》計 768 行，約 19000 餘字；其後爲《逆刺占一卷》。尾題中有："州學陰陽子弟呂弁均本"；"天復四載（904）歲在甲子夾鐘閏三月十二日呂弁均書寫"等內容。從這一題名可知，富含鬼神信仰內容的五兆卜法爲當時歸義軍州學中的教學內容之一。P.2859《五兆要訣略》的內容主要有兩大部分。一爲"五兆卜法"，系按木、火、土、金、水五兆所主事宜的具體占斷方法。二爲"五兆決法"，包括占卜的術數原理及具體占斷方法，內容很豐富。另外，P.3646 文書亦爲《五兆要訣略一卷》，內容與之完全相同。

五兆卜法中的鬼神信仰問題可以分爲以下三個層次。

（一）"五兆卜法"占卜儀式所見神靈信仰

據 P.2905《五兆經法要訣殘卷》之"五兆經法要決第卅三"可知，五兆占法開始占卜時，還有一定的儀式，即焚香誦咒，禱告神靈，以求靈驗的儀式。其內容如下：

> 凡人回來卜事不著，神靈不降。……凡欲卜卦，先須焚香，至心啟請，咒云："謹請四孟、四仲、四季謹（諸）神，上啟日月五星、廿八宿、六甲

[40]〔唐〕李隆基撰，李林甫注，廣池千九郎校注《大唐六典》卷 14"太常寺太卜署"，第 303 頁。
[41]41 黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜文書研究》，第 16 頁。
[42]王祥偉《敦煌五兆卜法校錄研究》，蘭州大學敦煌學研究所博士論文（導師：鄭炳林），2009 年。
[43]關於本卷的內容構成、基本特徵、鬼神信仰及與道教之間的關係可參拙作《敦煌占卜與道教初探》，《敦煌學輯刊》2004 年第 2 期。

陰陽、太上元主、四時五行，沉滯豫請爲決之。”又咒曰：“□筌（筮）得圓如神，卦得之所妨（方），神已知來，智已知往，吉凶之變通萬象，吉凶俱告，勿逐人情，吉則卦兆相生，凶則空亡剝落。”

一般而言，凡是占卜行爲均預設有神靈信仰這一前提，這一儀式則將預設的前提明確化，比較具體地指出了占卜的靈驗性所依託和信仰的神靈。首先是“四孟、四仲、四季諸神”，這是一組以一年四季的時序爲特徵的神靈的總稱，神靈名目並不具體。其次是“日月五星、廿八宿、六甲、陰陽、太上元主、四時、五行”，這一組神靈的組成比較複雜，其中日月五星、廿八宿、六甲神、太上元主等比較具體，而陰陽、五行本來是人對自然界存在和運行規律的抽象歸納，四時則是對自然時序運行的人爲劃分，這裏也被神靈化了。這說明占卜的靈驗需要依託如此眾多的、難以具體羅列的神靈來共同保佑。其中 “太上元主”，在敦煌 P.4048“靈棋本章正經”和《四庫全書》本《靈棋經》之幾乎相同的占卜儀式中，均爲“太上元老”，而在《四庫全書》本《靈棋經》“祭儀”中則爲“太上元君”，均當爲同一位神靈。這一組神靈作爲“四孟、四仲、四季諸神”“上啟”的對象，顯然是更高一層的神靈。

這一祈禱儀式不見於 P.2859 卷，可能與 P.2859 寫卷本來就是一種以“略”命名的簡抄本有關。但顯然，對於這一占卜術來說，這種宗教性的儀式是一項重要的內容。

（二） 五兆卜法的取象法則所見鬼神信仰

P.2859《五兆要訣略》之“五兆決法”中有五兆卜法的基本取象法則，其中包括兆象與神靈鬼怪相對應的內容。其中首先說明了地支五行與青龍等六神之間的基本搭配：即甲乙日青龍在兆，朱雀入木鄉，螣蛇入火鄉，勾陳入土鄉，白虎玄武入木（水）。丙丁日朱雀在兆，戊己日勾陳與兆並，庚辛日白虎與兆並，壬癸日玄武在兆。然後是具體所主，其中有：

兆與青龍並，主吉慶、財物、婚姻、喜樂、遷官、行動事，財物青色，……
兆與朱雀並，主文書、口舌、竈君、往來光明信使，急速之事……兆與螣蛇並，並（主）驚恐及怪夢外 (?) 竈不祥之事……

在其後五兆衰旺與六神相配所主事項中，也有鬼神徵象。如：

火兆，有氣是飛鳥，王相是馬，休廢是文書。與朱雀並，主竈君……
金兆，有氣是金銀，王相是孝子，休廢是驢，囚死是鬼靈坐 (?) 之物類。

“卜病何鬼神所作”則專門講兆象的五行衰旺與鬼神的對應關係：

卜得木兆，主樹神，無氣是鬼精；得火兆，靈竈廚主之；得水兆，北神橋樑道所作；得土兆，宅神、宗厝主之；得金兆，主刑（形）象之神。若王相是神所爲，無氣鬼精所作。

又 S.6167 有“卜鬼祟法”一節不見於 P.2859，而與“卜病何鬼神所作”相當，也可互爲補充，其內容爲：

卜得金兆，樹神、土地、宅神、宗厝。火兆，靈竈。水兆，北道神靈。王相神靈，無氣是鬼精。

又 P.2859 文書之“卜病差困日”，內容是五兆之每一兆遇所生之日爲差，受克之日爲困，如“木兆，丙丁日差，庚辛日困”之類，而後總括云：

卜得王者天地神明，［相］者四方山神；休困者家廟絶祀鬼作，得囚者四方殃煞鬼爲之。

顯然，這是就五兆之每一兆而言的。P.2614+北大 D241+散 0677《五兆要訣略殘卷》（擬）中亦有“占病何鬼神作害”、“卜病差困日”等，內容與 P.2856 文書中相應內容基本相同。而其中的“卜怪何作”，與 P.2856 文書中的“卜何作怪”相比，內容基本相同，但表達得更加清晰：

得火兆，四足［怪］爲之。水兆，鼠怪。金兆，鳥。木兆，人怪。土，宅神。又，木兆金支，形象之神；火兆水支，丈人；土兆水支，婦人；金兆火支，竈君。 水兆土支，丈人。又，火兆火支，兄弟；土支，兒子；金兆火支，大神爲之[44]。

P.2856 卷之“五兆決法”後面還有一段內容，根據 S.6167 文書的對應內容看，應該是“卜病狀法”，內容有：

木兆土支，祟在門戶、丘陵、塚墓；土兆水支，江河；火兆水支，竈神厝；火兆金支，祟在刑像；金兆木支，祟在社公、社地、林木爲祟。主（王）天地神，相北君及西方山神，囚爲家鬼神。

又 P.3896 殘卷有：

木兆金支，大神爲禍，土兆支，大神爲禍，水支，丈人爲禍……。

[44]王祥偉《敦煌五兆卜法校錄研究》，第 128 頁。

以上內容，將占卜中出現的徵兆與鬼神及其它事項相對應，並使這種對應似乎具有必然性，而鬼神則是其中重要的占斷事項內容之一。而如“卜病何鬼神所作”、“卜鬼祟法”專以鬼神爲斷，即出現如此徵象，就必然對應如此鬼神。不過這種內容在不同的抄本中會有一些差異，比如前舉S.6167文書中對應的徵象所示的鬼神和P.2859既有一致之處，也有不同之處，這說明敦煌五兆卜法還沒有形成統一的定本，取象法則也沒有完全統一。在這樣的取象法則中可以靈活地變化的是，在代表時空關係的術數化格局中，根據五兆的王相休廢進行更加具體的對應，比如很關鍵的一點就是：王相是神靈，無氣是鬼精。

（三）五兆卜法之具體占斷中的鬼神信仰

P.2859《五兆要訣略》之“五兆卜法”中，有關鬼神信仰的直接內容相對於整體內容來說，所占分量很小，只是偶爾穿插其中。下面將相關內容作一梳理，以便瞭解和分析。“五兆卜法”的內容總體按木、火、土、金、水五兆進行占卜，繪有卦象，每兆有“先看……鄉見何支”、“次看……鄉見何支”句，可作爲層次看待。內容以每條所見天幹的五行屬性和六親關係，結合五行在十二月中的生、王、死、葬等運程，進行占斷。其中六親是占卜術中流行的五行生克關係的意象化表述，即S.612V/3卷中“辯（辨）父母兄弟妻財子孫法”：“生我者爲父母，我生者爲子孫，克我者爲官鬼，我克者爲妻財，同類者爲兄弟。”總體上，五兆卜法包括了豐富的陰陽五行術數推理內容，大都是傳統占卜術中共同的基礎性內容。而鬼神信仰內容亦與之密切相關。

第一兆木兆：計有甲乙木、丙丁火、戊己土、庚辛金、壬癸水五個條目，其中丙丁火、戊己土、壬癸水三個條目中有鬼神爲祟致人疾病內容。其具體內容如下：

> 卜得木兆，先看兄弟甲乙木鄉中見何支，若見木，兩木相刑，有□，慎口舌、鬥諍，……次看丙丁鄉中見何支，若見火，火是丙丁之子，子在家不驚、不恐、不動，大吉；若見水，父母來入鄉克子，憂疾病，卜官難得，病者伯叔鬼爲祟。……若見木，身被抑，注憂疾病，若出行在路中，失落來遲，卜病是兄弟鬼思之，卜子不行。次看戊己土鄉見何支，……若見火財被抑，不得□□財之事，卜病竈君所作。……次看壬癸水父母鄉見何支，若見水父母，不驚、不動、不恐，安穩之事，大吉；若見火，火是木之子，子是火之官鬼，子來自刑，竈君爲祟，憂子病，凶；……

第二兆火兆中有：

> 次看丙丁火（戊己土）[45]鄉中見何支。……若見火，身克財，被抑，亦注財，欺以諍訟，病鬼，兄弟鬼抑之……次看庚辛金妻財鄉見何支，……若

[45]據P.2905卷相應內容，此處“丙丁火”應爲“戊己土”。

見火身入財，擬諍訟，卜人妻病，伯叔鬼爲之，竈君注病；……若見木官鬼入不動，被扶王相，遷官益職，休廢即神靈降福，亦不失官落職。……火兆水支，鬼來向身，水火相克，驚動四鄰，身逢鬼，求官不得，覓財克子，病者大重，恐畏身死，急需祀神，修福，解除，吉。……火兆木支人子鄉，眾合難合，內中眼藏，所有口舌、官、病患，橫羅禍殃小人和，病者甚困，此卦祀神、解除、修福即吉。

第三土兆：

丙丁火鄉，土之父母；戊己土鄉，土之兄弟；庚辛庚之子，甲乙木，土之官鬼，壬癸水，土之妻財。（卦象）凡得土兆，家有患鬼，心腹要（腰）脊，救火獵。卜宅神者，主地鬼久經事之人，金去之地，王相爭田宅，□注婚姻，黃牛駁，家有蛇鼠豬犬爲怪。
次看丙丁火父母鄉中見何支……若見金子自刑，憂病官事之卦，鬼者叔伯鬼爲祟。

第四金兆中有：

卜得金兆，家有兵死鬼來，在家中與宅神作病，令人家親女婦，白色位口舌起，複主患頭心腹，令狗鼠爲怪，路水神手足。

第五水兆中有：

卜得水兆，看壬癸水鄉中見何支……次看甲乙木鄉中見何支……次看丙丁火鄉中見何支……次看戊己土官鬼鄉中見何支……次看庚辛金父母鄉中見何支，若見金父母，不驚、不恐、不動，有願不賽，卜吉。……若見土，被抑，抑注遲，疾病，犯土公之神，急解即吉。……水兆金支，母子相隨，求官不得，凶事難爲，憂病自差，家鬼所爲，求神解除了便得清良大吉。

以上內容，系以具體占斷爲主，即卦象的具體所示及解決方法。同時，中間也穿插了一些取象法則性的內容，便於我們理解具體占斷的過程，如木兆之丙丁鄉中“若見水，父母來入鄉克子，憂疾病，卜官難得，病者伯叔鬼爲祟。”火兆之庚辛金妻財鄉“若見木官鬼入不動，被扶王相，遷官益職，休廢即神靈降福”等。在P.2859《五兆要訣略》之“五兆決法”之“占行人、占盜賊藏法”下有：

假令八月甲午旬中壬癸日卜得木兆者，先有兩木成林，有樹神、龍社、地神爲祟，家有作筏鬼，其鬼患腰胯或是手腳，男祥女祥之鬼，火光、音

聲、飛鳥、釜鳴、犬鼠爲怪，祖父上口許功債不賽，急宜解鎮厭求之即吉。

卜得火兆者主煌煌，口舌諍張，火主爲離，空虛之事，家有患目之鬼，或有憂利血星之鬼爲祟，佛家咒詛，產死之鬼，有赤女婦竇邊口爲詛，火光、音聲、飛鳥、釜鳴犬鼠爲怪。離別之兆，臣遠其君，子遠其父，百草離於牙，奴婢離于本主，急須解厭求之。

卜得土兆者，先家有兩姓共居，或有宅住，或有兩母子同住，或孤養外生男，宅裏不用，兩心而行，家有腫死丈夫、血星女爲祟。火光、音聲、釜鳴、犬鼠爲怪，野器入宅，是以不安。凶神犯觸家墓，百鬼來鎮家中，急宜解謝求之即吉。

卜得金兆者，家有兵死丈夫、［血］星產死女婦爲祟，佛家咒詛，大神口許不賽，黃蛇入宅，狗臥人床，火光、音聲、飛［鳥］、釜鳴、犬鼠爲怪，鬼收人魂魄，在鬼鄉中[46]，田田生不收，急須解厭鎮即吉。

卜得水兆者，水主遊遊，心憂兩頭，一意欲流，水主羊羊，流寄他鄉，家有溺死之鬼、有血星產死之鬼爲祟，神名口許，犬鼠作怪，鼠通竇作孔，鬼夜喚人名字，解厭之。

S.6167 也有同樣內容，但不及本卷全面。

P.3896 卷之木兆也有鬼神內容：

卜得木兆，家有患腳之鬼，無腳。木是主足腰，亦主社神。兩木有青龍，不□，憂煞人，三木平平。青龍大驚，宅神不在，將有楊兵，若鬼來庭內，主死女子，二鬼在竈傍，疾病、憂墮相破傷，亦不吉。

又有：“宅中兵殃鬼宜慎”，“河伯、山神、土公、縣官相連，移徙不安”等。

以上內容當是複雜的占斷方法和諸多取象法則在具體運用中的占斷舉例，其具體內容相當複雜。這些具體內容是被怎樣綜合推出的，尚需要在深入瞭解該占法的基礎上，進行分析。

五兆卜法中所顯示的鬼神信仰，很重要的一點是，有關鬼神的占斷內容，是有一定的陰陽五行的取象法則依據的。其中所見神靈有：樹神、龍社 (?)、地神、大神、丈人、竈君、宅神、土公、河伯、山神。鬼有：伯叔鬼、家鬼、作筏鬼，男祥女祥之鬼、患目之鬼、血星之鬼、產死之鬼，兵死鬼、兵殃鬼、兵死丈夫、腫死丈夫、溺死之鬼、血星女、血星產死女婦、血星產死之鬼，等。

[46] “在鬼鄉中”原卷作“在鬼在鄉中”，根據 S.6054+S.6167(1)+S.6167(2)《五兆要訣略殘卷》相同內容改。參王祥偉《敦煌五兆卜法校錄研究》，第 165 頁。

四、《逆刺占》所見鬼神信仰

敦煌占卜文書中有《逆刺占》文書6件，不見於傳世文獻，據Дx02637文書曰："逆刺者，京房之所作……。一則殊於卜耆，二乃異於龜書，察人來情"，屬於察人來情、逆知人意性質的占卜術。本人曾考察認爲，敦煌《逆刺占》雖然題名京房，實際上與史籍中所見的託名京房的逆刺占法完全不同，是敦煌地區占卜之士託名編制的作品[47]。

P.2859卷緊接《五兆要訣略》一卷之後爲《逆刺占一卷》，計245行，約6000餘字，文書自稱爲"京房逆刺"。北新0836文書280行，內容與本卷完全相同；P.2610文書64行，內容爲前兩份寫卷內容之一部分；另外還有北新0872+北新0875及Дx02637文書殘片等。其具體內容有二十余項[48]，鬼神信仰內容主要見於"序言"、"客在支干位坐［占］法"、"占十二時來法"中，可以分爲三個方面，茲根據P.2859卷予以梳理。

第一，關於無神不卜的說法。

《逆刺占》首段是一些總則性的敍說，前面有一句比較重要的話："凡月四日、七日、廿日、子日，以上四日，無神不卜。"這就表明，占卜活動都必須依賴神靈的力量才能準確預知，無神的日子是不能進行占卜的。關於子日不問卜的說法，在敦煌文書中比較常見，如S.612V"推雜忌法"專述十二地支日之禁忌，謂"子日不問卜，怪語非良。"這顯然並非僅僅針對某一種占卜術，而是針對所有的占卜術而言的。《逆刺占》的說法則揭示了不問卜的實質，從而也揭示了占卜術所共有的宗教特徵。

第二，關於五帝信仰。

敍說內容又曰：

> 凡人來卜者，先舉看日/相、此人所坐之地、正面所向發家之所，出門行立坐臥、言語深淺，/顏色青、赤、黃，向黑即知也。來時地土與歸時相似，但准五帝法，/東方青，南方赤，西方白，北方黑，四季黃。向青占才（財）物；向/白仙，亦有口願；向黑口舌；向赤官事；向黃田宅中事。

這裏的"五帝法"應當指的是一種占卜方法，這一占卜法以五帝命名，隱含了對該占法靈驗性的信仰，也是隱含了對五帝的信仰。當是五帝信仰的一種表現形式。

第三，其他的鬼神信仰。

"客在支幹位坐［占］法"之"支位占法"系按照來人所坐的地支方位所作的占卜內容，其中有：

---

[47]關於敦煌逆刺占法的內容、性質及與史籍所見京房逆刺占法之間的關係梳理，以及史籍所見京房逆刺占亦屬於偽託之作的考辨參拙著《敦煌占卜與道教初探》，《敦煌學輯刊》2004年第2期。

[48]參黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，第155-158頁。

子地來坐，家有九人或六人，憂病遠行，憂丈人小口，祟在醒死鬼、社稷、土公、水官，家當見向四足及水火怪，厭之吉。……　辰地坐，家有十人或九人、六人，憂家長、小口，醒死鬼，先見龍蛇怪，憂遠行。……　午地坐，家有八人、七人，不外養，家見火，先赤，病寒熱，星死鬼。　未地坐，家有是人或九人，有病死鬼，神明不安。　申地坐，家有家有十三人或七人、五人，憂遠行，一人病，男子鬼，許竈謝之。　酉地坐，家有六人、五人、四人，憂女子病，主鬼爲□（祟）。……　亥地坐，家有五人、四人，父及長子外養，星死鬼、無後［鬼］，火光怪。

也就是說，凡來人問占，只要坐在十二地支方位之子、辰、午、未、申、酉、亥七個方位，其所占之事必然和鬼神有關。

在“占十二時來法”中，凡一日十二時中，有人來占病，若對應一定的症狀，則必然與鬼神爲祟相關。其內容爲：

子時來占病，苦腹脹熱，丈人所作，坐祠不賽，病者/不死，許氣土公。　丑時來占病，苦腹脹病，星死女子［鬼］見所作，爲自絞/死男子男鬼來作，急解之。　寅時來占，病人苦頭痛，祟在土/公，犯司命上鬼，死鬼來爲，急解之。　卯時來占，病人苦胸腸四/支不舉，時土（吐），祟在丈人、土公，急解之。　辰時來占病，苦頭心悶，吐/逆，坐犯東南土公、丈人來所［作］，急解謝之。　巳時來占病，咽喉不能下/食，坐犯移動門戶，犯土公，祟在司命，急解之。　午時來占病，苦心痛，/四支不隨，祟在司命、廢竈不禱不賽，急解謝之。　未時來占病，四支/拘急，祟在司命、廢竈不禱不賽，急解之吉。　申時來占病，頭痛，/嘔吐不得食，眼臥不安，是太歲上土公爲祟。　酉時來占病，四支不/舉，祟在大神禱而不賽，急謝之吉。　戌時來占病，苦腹痛四支皆/痛，祟在外亡，有口舌，不與犯，謝之。　亥時來占，病重，祟犯廁上神，/有日煞上土公，急解謝之吉。

另外，“占時來卜及人家有酒食法”中有結合時辰和八卦方位進行占卜的內容，其中有：

子丑時坎來卜者，盜物，是男子五人，今至，痛小口急，出（祟）在司命鬼、竈君……。

以上幾則內容，占斷方法略有不同，但最後均落實到常見的一些鬼神信仰方面。這裏除了與前述鬼神作祟之相同內容之外，還有廢竈不禱不賽亦能致人得病；還值得注意的是，廁所也有神，廁上神也會被沖犯而發怒致人疾病。

綜合來看，《逆刺占》中所見鬼神有以下一些，屬於神類的所有五帝、社稷、丈人、土公（東南土公、太歲上土公、日煞上土公）、水官、竈君、司命、大神、廁上神等；屬於鬼類的有醒死鬼、司命上鬼、死鬼、男子鬼、星死鬼、無後［鬼］、星死女子［鬼］）等。

五、“靈棋卜法”所見鬼神信仰

靈棋卜法是將十二枚棋子分爲三份，標“上”、“中”、“下”字樣各四枚，然後擲棋，根據上、中、下排出三層卦象，再根據卦辭確定吉凶，共有 124 卦。據黃正建考察，敦煌遺書中有 6 件靈棋卜法文書，分屬兩種本子，而卦辭基本相同[49]。靈棋卜法多見於唐宋時期的公私目錄書，說明該占法當時相當流行。該法在傳世文獻中也有完整保留，明《道藏》收《靈棋本章正經》二卷，《四庫全書》收《靈棋經》二卷。這兩種傳世本的卦辭與敦煌本基本相同，而注文經後世注家的充實完善，內容豐富；不過，這兩種傳世本之間的注文等內容也頗有差異。

《四庫提要》對靈棋卜法的流傳有一個比較全面的總括：“《靈棋經》二卷，舊本題漢東方朔撰，或又以爲出自張良，本黃石公所授，後朔傳其術。《漢書》所載，朔射覆，無不奇中，悉用此書。或又謂淮南王劉安所撰。其說紛紜不一，大抵皆術士依託之詞。考《隋書・經籍志》即有《十二靈棊卜經》一卷，而《南史》所載：客從南來，遺我良材，寶貨珠璣，金盌玉杯之緜，實爲今經中第三十七卦象詞。則是書本出自六朝以前。其由來亦已古矣[50]。”敦煌本的出現也進一步證明該卜法的源遠流長，而敦煌本則保留了一種寶貴的早期傳本。P.4048 卷有以下一段文字：

> 公又用此法，客於淮南自示秘密，莫有傳者。/晉太康中，襄城道人法味，有老翁著皮衣以/以竹筒盛此書，以受法味，遂傳於世。

核《四庫全書》本僅有唐會昌年間李遠所寫序文，無上述內容；而《道藏》本則在李遠序之外多出宋以後不著撰人序文兩篇，其中有上述內容，其中的文字差異正可校補敦煌本，如：“或云：八公用此法傳淮南王，有客自淮南得之，秘密莫有傳者，洎晉太康中，襄城道人常法和曰：有老翁衣黃皮衣，以竹筒盛此書，以授法和，遂傳於世[51]。”這說明敦煌本與《道藏》本之間有更加密切的淵源關係。然三本之間關係複雜，非可遽論。詹石窗先生認爲太歲、太上元君、五星北斗、二十八星宿、六甲陰陽等神靈並見於道教典籍，又張子房、東方朔及淮南王都是道門中人所尊奉的神仙人物，所以認爲：“此書之出大抵與信道之士有關”，“靈棋課法早先應該屬於道教使

[49]參黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，第 21-22 頁。
[50]《靈棋經》“提要”，《四庫術數類叢書》，第 6 冊，第 197 頁。
[51]《道藏》，第 23 冊，第 455 頁。

用的一種卜筮技藝”[52]。筆者認爲這一觀點是合理的。以神靈論，太歲及二十八宿等爲道教繼承的傳統中固有之神靈，而“太上元君”則純屬道教神靈，《老子中經》之第二神仙稱爲“無極太上元君”，亦即道君、元氣自然，屬於僅次於作爲道之父、天地之先的上上太一。《上清修行訣》引《四十四方經》，道士傳法需先禱祝太上元君等神靈以求感應。靈棋卜法卦辭中多有道教內容，如 P.3782 卷之“司命來下，省祭（察）秘圖，算錄未盡，橫被無寧，即命扁鵲，便發玉壺，賜藥一丸，即得活蘇”等。

在 6 件《靈棋卜法》文書中，P.3782、S.557 爲同一份寫卷，P.4048、S.9766、S.9766V、P.4984V 爲同一寫本。其中保存內容最多的是 P.3782《靈棋卜法一卷》，末尾記有：“靈棋卜法一卷，殿下錫（賜）本。”及“以前都計百廿四卦，壬申（792）年寫了。範捂記”兩行。文書前殘尾全，存卦象 66 個。這些卦象大體都可以在《道藏》本和《四庫全書》本中找到對應的內容。P.4048 卷則保存了部分序文，講述占卜方法及卦理等內容。

靈棋卜法中的鬼神信仰內容見於兩個方面的內容，一爲占卜方法所示，一爲占卜內容所示。

（一）“靈棋卜法”占卜儀式所示神靈信仰

P.4048“靈棋本章正經”序文中有占卜儀式，在占卜前首先祈求神靈保佑占卦的靈驗性，曰：

> 其卜法，/用棋子十二枚，各方一寸，書上中下字，各四枚/每卜占之時，皆須清淨燒香，安坐少時，然/後執棋而咒之曰：卜兆臣某乙謹因四孟諸神、/四仲諸神、四季諸神、十二辰官，上啟天地父母、太上/元老、日月五星、北斗七星、四時五行、六甲陰陽、/廿八宿、歲得（德）明堂，某乙心有所疑，請爲決之，吉/當言吉，凶當言凶，得失是非，請形於兆，心中所疑，但但言之。

這裏所祈禱的神靈及層次的區分與前述五兆卜法所示的祈禱內容頗爲相同，不過比前者多出了天地父母、北斗七星、歲德明堂三項。相應內容見於《四庫全書》本和《道藏》本，而敦煌本與《道藏》本更多一致性。《道藏》本所奉請神靈內容爲“奉請四孟諸神、四仲諸神、四季諸神、十二辰官，上啟天地父母、太上元君、左日右月、五星北斗、二十八宿、四時五行、六甲陰陽、明堂歲德、天十二神、地十二祇、歲月日時直事功曹使者”，又比敦煌本多出天十二神、地十二祇、歲月日時直事功曹使者數項，而《道藏》本的“太上元君”顯然即是敦煌本的“太上元老”。由於敦煌本爲

[52]詹石窗《靈棋課法的由来及其符号解讀》，《周易研究》，2001 年第 1 期，第 70、71 頁。

殘本，尚不能確知其占卜儀式內容是否完備，如果從《四庫全書》本和《道藏》本來看，在占卜前要祈禱，占卜結束後，還要送神。《道藏》本送神詞曰："向來奉請，仰叩靈棋，已沐感孚，今當奉送。願返雲霞之旆，請迴霄漠之宮。來時降恩, 去時留福。凡有召請，一如故事[53]。" 而且每年正月初七，還需要祭祀。關於祭祀之法，《四庫全書》本和《道藏》本略有不同，即《道藏》本在祭祀的同時突出了道教驅使六甲六丁之神的內容，而《四庫全書》本則純屬祭祀內容。不過兩者所祭祀的主要神靈依然爲前述諸神。這說明靈棋卜法對於占卜所依賴神靈的祭祀和祈禱比很多占卜術更加重視。

（二）占卜內容所見鬼神信仰

敦煌靈棋卜法的具體占卜內容，也有不少涉于鬼神內容。現就 P.3782 卷中具有代表性的內容選錄如下：

（卦象：一上四中三下）君命司士，討截奸究，尋矛張戟，大有所摧，注：日益爲/人驅使，亦宜使人自專，即敗，病者有鬼，宜爲解除，行人/必遠討，吉。……

（卦象：四上二中一下）四鬼二坐，相向叩頭，天神來下，解釋執拘，病得消除……。顏淵曰：重陰在上，鬼氣爲變唯有一陽，獨在其下，□教即應病癒，非天神孰應此哉。……

（卦象：四上二中二下）塚墓高丘，鬼在上游，宜急祀之，可得無憂。注曰：祀吉非時，/不遷物者解之必有許人，許人不與，凶之願矣，吉之。顏淵曰：/群陰無陽，其高崔巍，此丘墓之象，鬼道既盛，當專祭之，得度/憂患。此卦動涉凶，各亦可救之而獲免也。

（卦象：三上三中一下）宗廟敬祀，凶禍消止，福來□□□□□裏。注曰：所求吉，凡事/從心，家神佑助吉也。 顏淵曰：陰□□□眾所尊，其唯宗/祀乎，彩盛斯備，陳言無災，禍止福來，即其理也。此卦祭祀大吉。家門安樂大慶也。

（卦象：四上三中三下）司命來下，省祭（察）秘圖，算錄未盡，橫被無辜，即命扁鵲，便發/玉壺，賜藥一丸，即得活蘇。 注曰：病宜服九（丸）藥，若司命者，天監/也，物中則是，人中之長，叩之吉，求得行人未還。 顏淵曰：雖有眾陽以/鑒於重陰，有似天辜，溺於橫禍，實由扁鵲，其道乃亨，此卦因禍/致福，病者差吉。

（卦象：四上四中二下）重陰在上，鬼氣浮游，中庭水深，堂上行舟。……

[53]《道藏》，第 23 冊，第 457 頁。

顏淵曰：此卦純陰之象，而內外不相應，鬼害水災，並/屬於陰，凡如此例，多是凶象，唯內外端住，式陽居其中，及更反吉。

（卦象：四中四下）兩鬼共居，常饑苦虛，欲入門戶，畏此桃符。注曰：有福卻禍。顏/淵曰：陰核之世，取鬼肆暴，將害禱祀，巫主假符，祝以自助，無/所求食，常饑虛也，祠祀益甚，吉。

（卦象：四中）鬼氣未成，厲毒未生，人保性命，居家安平。注曰：應得自/保也。顏淵曰：中位象人也，故云鬼氣未成，凡爲陰弱又無災/擾，謹以保身，即沒爲鬼厲所觸也，有爲亦敗，凶也。

從上述內容可見，靈棋卜法中關於鬼神信仰內容的出現，均有卦象的陰陽關係依據，有氣的陰陽變化依據。一方面，在某種卦象下，預示著鬼的存在並作祟害人；另一方面，在某種卦象下，則預示著鬼氣尚未形成，或者鬼氣浮游。這說明鬼本來屬於陰陽之氣交互關係的的產物。“重陰在上，鬼氣浮游”，說明鬼是積累多重的陰氣而形成的。這是靈棋卜法對鬼爲何物的解釋。同時，也有指示以祭祀、解謝活動逢凶化吉的方法。其中所指出的具體鬼神名目較少，且相對籠統一些，明確的只有天神、司命、家神，而人鬼、惡鬼、厲鬼、鬼氣、鬼害、鬼精、鬼厲等則比較籠統。

小結

第一，以上是對敦煌占卜文書中鬼神信仰基本狀況的考察。就黃正建先生所梳理的占卜文書類別而言，本文所涉及的內容包括了發病占、六壬式占、逆刺占、五兆卜法、時日選擇、靈棋卜法等項，而其他文書中的鬼神信仰內容，與本文所考察的情況基本相同或者相似。比如，S.813“李老君周易十二錢卜法”中也有“祟在北君、竈神”、“占病不死，祟在樹神、竈君，有詛咒，急求可”；“占病不死，祟犯竈君、丈人，求之得差”等內容。屬於祿命類文書約有三十餘件，只有個別文書涉及鬼神內容，涉及最多的爲冊頁裝文書 P.3838 卷之“推九宮行年法”，其中有“命屬第五宮，歲中百事皆凶。……爲竈君有喜，不賽，居宅不安。”第二宮有“祟在樹神”，第八宮有“祟在山林、竈君、社廟”等。這些占卜文書與前述發病占中的神靈信仰及人神關係完全相同。S.813“孔子馬頭卜法”曰：“昔孔子馬頭上坐咒曰：神卜零（靈）零（靈），知死知生，知敗知成……。[54]”也表達了占卜術的靈驗性依託的是對神靈的信仰，這與五兆卜法、逆刺占中所見情況相同。如敦煌夢書、相術中神靈信仰內容則比較少。另外，宅經和葬書也是反映鬼神信仰的重要文獻，與本文所考察的內容有密切關係；但其中直接和間接涉及的鬼神信仰問題比較複雜，有不少內容需要作

[54]參郝春文、金瀅坤《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》，第四冊，北京：社會科學文獻出版社，2006年，第 395 頁。

進一步的辨析，諸如有些神靈的具體內涵，神靈與神煞的相區別與聯繫等問題，故有必要另作專門考察，本文暫未涉及。

第二，在本文所涉及的占卜文書中，不同類別的占卜文書所反映的鬼神問題既有各自的側重點和特點，同時又有整體的共性特徵。就各自鮮明的特徵而論，發病占文書關於鬼神信仰的內容最集中、最豐富，對鬼的形象認識最具體，鬼有名有姓，形象上各有特點，行爲上各具情態。五兆卜法則通過該占卜術的法則性內容，對不同的兆象所表示的鬼神給予了說明，使鬼神和兆象之間似乎有了一種必然聯繫和比較強烈的對應關係。在《六十甲子曆》和具注曆日中，突出了擇日行事的重要性，行事不擇日會招致鬼神的作祟和懲罰，即便是對神靈的祭祀祈好也需要嚴格地擇日選擇，不然吉凶難料；《六十甲子曆》還對不同神靈的不同禁忌及祭祀的截然不同的後果給予了詳細的指示。靈棋卜法則對卦象與鬼的關係，從陰陽失衡、重陰之象到鬼精爲害，從積聚陰氣、鬼氣浮游到鬼的形成等都有明確的揭示。

從共性的角度而論，五兆卜法、靈棋卜法、逆刺占法對占卜活動本身蘊含的鬼神信仰給予了明確化的揭示，反映了占卜術本身所具有的宗教特徵。發病占和選擇術中都很重視本命神。至於人們關於類同名目、類同性格的鬼神及其作祟致人疾病的認識，人們對日辰選擇的重視，人們對神靈的祭祀發願，對作祟鬼神的解謝祭祀以及用符咒驅辟厭鎮等，則是所有占卜文書所共同展示的內容。這些共性不僅反映了占卜術之間的相互關係，而且反映了古代民眾在鬼神信仰方面的基本觀念、基本態度及共同的宗教行爲。

以上占卜文書本身的形成和來歷情況很複雜，其中至少有一部分作品形成于敦煌本地區人士之手，如《發病書》、《五兆要訣略》、《逆刺占》、絕大部分具注曆日等；而其中內容的構成則更加複雜，乃至駁雜。同時，相同或相似的占卜法也流行於全國各地，甚至有官方背景；又有很多內容或集中或零散地見於傳世文獻，尤其是道教文獻。所以，本文所考察的內容首先反映了古代敦煌地區流行的鬼神信仰，同時也在一定程度上反映了中國古代普遍的鬼神觀念。

第三，從以上考察中已經可以梳理出一個基本的爲古代敦煌民眾所廣泛信仰的鬼神陣容。顯然，這些鬼神是多層次、多序列的，並有各自不同的特性及與人之間的複雜關係。

本文所見神靈可以分爲以下幾組：

天帝、北斗、南斗。這些神靈至高無上，從占卜術的內容來看，一般不直接與人打交道。曆日文書中禮拜北斗以追求長命消災的說法，引自道教，反映了道教神靈信仰的影響。

四孟、四仲、四季諸神，日月五星、廿八宿、六甲、陰陽、太上元主、四時五行，等。這些神無處無時不在，是占卜術靈驗的根本依託和占卜活動必須首先尊崇

的神靈。

六壬所使十二神：如神后、大吉等。他們與天帝、北斗、南斗等更高一級神靈具有親屬或者隸屬關係，並受命主宰人的生命壽夭。當人遇到疾病時，依據六壬十二神所值的時辰可知病之輕重緩急。

六十甲子日本命神和每年與十二地支對應的本命元神：如壬寅姓丘字孟卿、癸卯姓蘇字他家，等。本命元神屬於人的保護神，按照屬相逐日供養本命元神，有消災益福之功。

天神、北方高貴天神、北君、社公、山神、水神、河伯、地神、土公（東方土公、東南土公、西南角土公、太歲上土公、日煞上土公、）司命、丈人、山林樹神、樹神、龍社、竈君、伏龍、外神、宅神、社稷、水官、門戶神、廁上神，等。從以上名目來看，這些神靈的地位是有高低區別的，比如天神、北方高貴天神顯然地位高貴，而門戶神、廁上神則地位卑微。但實際上，這些神靈同樣受到人的直接祭祀，人們可以直接向高貴天神祈求並許下口願；而這些神靈無論高低都同樣可以直接爲祟於人，或派遣各種鬼邪作祟害人。這說明這些神靈與人的關係大體上處於同一層次，同一狀態，所以地位的高低實際上並不明顯；另外還應該指出的是，根據眾多的占卜術顯示，實際上也正是這一組神靈對人的威脅和爲害最大。

另外，還有《逆刺占》中所見的“五帝法”之五帝、《六十甲子曆》中所見精怪自稱之東王父、西王母，以及“李老君十二錢卜法”之李老君，也是間接地反映了對這些神靈的信仰。

鬼類可以分爲以下幾組：

六壬所使十二神屬下各有鬼吏，職能是執行收人魂魄，送達天曹、太山、五道等處的任務，具體實施上天或陰司對人生命的生殺予奪權力。

十二地支日爲祟之鬼有明確身份者：如子日爲祟之鬼字伯扶、亦名阿伯，丑日爲祟之鬼字長卿等。另外，S.1468 文書中也有一組按十二日辰致人疾病之鬼，因文書殘損，僅見學少楊等三個名目。

十二地支日對應的形象怪異而致人重病、取人性命的惡鬼：如子日鬼名天賊，四頭一足而行，吐舌。等。

其他時常爲祟的有：兵死鬼、兵殃鬼、兵死無後鬼、兵死不葬鬼、兵死丈夫、狂死鬼、星死鬼、客死鬼、獄死鬼、絞死不葬鬼、溺死鬼、不葬鬼、死鬼、斷後鬼、絕後鬼、無右手鬼、丈人鬼、男子鬼、女子鬼、司命鬼、養鬼、外鬼、家鬼、家親鬼、兄弟鬼、祖父母鬼、伯叔鬼、男祥女祥之鬼、患目之鬼、血星之鬼、產死之鬼，腫死丈夫、溺死之鬼、血星女、血星產死女婦、血星產死之鬼，等。

可見，這裏的鬼也是有正有邪。六壬所使十二神屬下的鬼吏應當屬於正鬼，其他大體均爲邪鬼之類。鬼的邪惡性也有程度差別，最兇惡者莫過於《發病書》之“推

初得病日鬼法”中的天賊等十二地支日鬼。數量最多、出現最頻繁的則是那些正常或非正常死亡的人鬼。這些人鬼或以死亡原因命名，如兵死鬼、溺死鬼之類；或以其與生者的親屬或非親屬關係命名，如祖父母鬼、外鬼等；或以鬼與神靈的所屬關係命名，如司命鬼、丈人鬼；或以性別命名，如男子鬼、女子鬼；或以某種狀態或相關情況命名，如不葬鬼、斷後鬼等。這種命名方式表明，每一種名目並非某一鬼的專稱，而是對同類的統稱。這些鬼類，尤其是其中死於非命的亡靈，常常接受神靈的指派爲祟害人，顯示出鬼爲神使的特徵；有時則與神靈互相勾結作祟；有時候他們單獨作祟，責人飲食等。在個別情況下，他們也可能受命于主管人之生命的正神而執行索取性命、收人魂魄的任務。

第四，以上考察反映了古代敦煌地區民間信仰中人與鬼神之間的複雜關係。

敦煌占卜文書中所見的幾組地位較高的神靈與人的關係雖然各不相同，但均比較簡單，已如前述；那些較低層次的神靈與人的關係則既密切而又比較複雜。首先是人對這些神靈的頻繁祭祀祈禱、解謝及非正式的口頭發願。從各類占卜文書中可以看出，在平日裏，人們會時不時地祈求、祭祀神靈，會時不時地對神靈發下口願。同時，占卜術還蘊含著這樣一些認識，合乎時宜的、禮儀周全的祭祀將得到圓滿的結局；非正式的口願如能得到及時的報賽補償，也將得到圓滿的結局；按照占卜術的指示進行祭祀、解謝活動則自然會得到圓滿的結果。所以，占卜術往往指示問卜者祭祀、解謝神靈。其次，以《六十甲子曆》爲典型的擇吉術強調，對不同的神靈的祭祀活動要選擇不同的日辰進行，如果祭祀合乎日辰，可以得到吉慶，如果不合日辰，則會招致災難。所以這是人神關係中一個十分重要的禁忌。另外，S.1339“孔子馬頭卜法”有“卜求神得福否”曰：“一得福，二得病即差，三得福無盡，四求福無益，五得福病差，六准上七准[上]，八不得，九得福大吉。”在九項中，兩項求福不得。這一求神未必得福的認識可以與前者互相映證。同樣，凡事也需要擇日而行，否則不吉。比如P.2856《發病書》之“推得病日法”中亥日病者，正是因爲作竈非日，致使宅神不安而造成的。從《六十甲子曆》中所指出的吉凶宜忌出發，我們將能夠更加充分地理解古代具注曆日所注宜忌事項的重要性。因爲具注曆日只列出逐日所宜事宜，如宜於出行、祭祀、解謝等。這就意味著，未注明所宜之事的日子，可能不宜從事相應的活動；不然，後果可能不吉乃至大凶。其三，關於人對神靈的沖犯及所導致的神靈對人的懲罰。從多種占卜術可見，人的許願如果不予及時報賽，實際上也就是對神靈的冒犯，就會遭到神靈的懲罰。可能被沖犯的神靈，大到天神、高貴天神，小到山林樹木神、司命、土公等，乃至廢竈、廁上神也會因沖犯而對人懲罰。而神靈對人的懲罰往往通過作祟的辦法實現，其中既有神靈派遣各種邪鬼作祟的情況，也有神靈與鬼聯手作祟的情況。另外，對神靈的沖犯還主要存在於人與宅內之神的關係當中，比如因家中爭鬥不和，或者偶有外來之人的驚動，都可能導致宅神不安，於是有神和鬼作祟。再比如曆日文

書中講到的，宅中的土公和伏龍的遊動所到之處，不可動土，如果有所沖犯，結果必凶。P.3402V 卷之“推得病時法”巳時病者，便是因爲動治門戶沖犯南方土公造出的。其四，神靈也存在主動地有求於人的情況，即希望得到人飲食貢奉，但這種需求也是通過作祟爲害來表達的。總體來看，敦煌占卜文書中所顯示的人與神靈之間的密切關係，主要不在於神靈爲人們帶來了多少保佑吉祥，不在於監察人的行爲善惡與道德品格以福善禍淫；而在於人們對神靈的敬畏有加、禁忌繁多和動輒得咎，神靈則對人們動輒作祟懲罰直至奪人性命。所以，在很大的程度上，這些神靈的存在實際上是人們生存的巨大威脅和危害所在。只有當神靈偶爾不在時，比如諸神上天之日，人們才可以自己做主，可以無所顧忌地行事。

至于人與鬼之間的關係，如前所述，敦煌占卜文書中所見的鬼有正有邪。六壬十二神屬下的鬼吏体現的是主使神靈的旨意，收人魂魄，送付太山、天庭或五道等處。如前所述的行爲，是由人的命運使然的正當行爲。其他更多的是各種雜鬼作祟，而具體情況有多種。有時候，鬼爲了達到向人索要飲食的目的而作祟；有時候，神靈爲了求得飲食或因爲人的沖犯及願許不賽，派遣鬼來作祟或者鬼神聯手作祟。值得注意的是，在作祟之鬼的隊伍中，家中已故親人的靈魂也是相當重要的組成部分。作祟的直接後果，主要是致人疾病，可以顯現多種症狀；至於天賊之類的惡鬼，則是使人得暴病和危重病，致人生命危險。鬼在爲祟時有很多具體的行爲，如以索系頭、以棒打頭、以鬼箭射人；鬼有時繞人宅舍，有時藏在屋内；有的鬼欲燒人屋舍，傳播疾病，有些鬼捕人魂魄；鬼還可以呼叫人，可以迷人心，還可以與病人說話，等。而人應對鬼祟的辦法也有多種：有符法、咒法、解法、厭法、謝法、鎮法、祭祀等。這些方法或被單獨使用，或結合使用，結合使用者如 “急宜解鎮厭求之”、“解厭求之”、“解謝求之”、“解厭鎮”、“解厭” “急解謝之”等。有些更加具體地提出“清齋謝之”；還有些更加直接地說明用何種物遣送作祟之鬼，如《發病書》中提出的以麻蒲、糠火米人、香火等物代人遣送之。還有些直接稱作“趨之”、“遣之”等。

總體上，人與鬼神之間的一個最主要的關係可以描述爲：人對神靈的冒犯或鬼神對人的不滿——鬼神作祟致人疾病——人對鬼神的祭祀解謝或者驅辟鎮壓。這大致也是古代民間信仰中人與鬼神關係的一個重要特徵。

餘論

研究中國傳統的民間信仰問題，難免要考慮其與中國的本土的制度化宗教道教之間的關係。本文在考察敦煌占卜文書中的鬼神信仰問題時，也不得不同時關注道教中的鬼神信仰，並在對比中考察兩者間的相互關係，主要是道教對敦煌占卜文書中鬼神信仰的影響。下面就此問題略作討論，以便爲進一步認識敦煌地區的鬼神信

仰提供一些參考。

中國傳統的鬼神信仰源遠流長。人們對鬼神作祟致人疾病的認識，人對鬼神的既祈祭又鎮壓的行爲，均有著久遠的歷史傳統。比如北斗、南斗主人之生死、太山治鬼、呼鬼名以辟除鬼祟，乃至使用符咒鎮厭等法，其出現並不晚於道教的產生，同時也是道教產生和發展的重要源頭和基礎。但應該看到的是，從鬼神信仰角度來說，道教繼承、整合、改造並豐富了傳統中固有的信仰，是在傳統的信仰基礎上體系化、制度化的本土宗教，並在與民間信仰的密切關聯中不斷發展的。劉仲宇先生曾說："巫風俗是道教的沃土，巫術是道教的直接前身。從巫道、鬼道中脫胎而出的道教是巫文化的昇華。從它與巫文化的關係，可以看出道教對秦漢以及更加古老的信仰、崇拜體系吸收後又加以發展的關係。吸收了上古至秦漢的崇拜體系的營養之後，道教的各個派別，都走向嚴格的制度化的發展方向。明白了這一點，才能理解道教的來歷與特徵，也只有明白了這一點，討論道教與民俗——包括我們所要討論的民間信仰習俗的緊密聯繫，才能得到理解[55]。道教"是從巫俗中得道飛升的"[56]。同時，從民間信仰昇華而來的道教在其長期的發展過程中，依然一直紮根於民間信仰之中，始終沒有與民間信仰割斷聯繫，而是密切關聯，相互融合的。也正如吉岡義豐《中國民間宗教概說》所說的，道教"緊貼在中國人的日常生活裏，且深入於地域社會之中。就此點觀之，道教實爲一種'土俗宗教'"[57]。

道教在興起之後，曾一直力圖與民間信仰層次的鬼神信仰劃清界線。天師道興起後，首先將民間信仰作爲批判改造的對象。《赤松子章曆》卷一云："謹按太真科及赤松子曆，漢代人鬼交雜，精邪遍行，太上垂慈，下降鶴鳴山，授張天師正一盟威符籙一百二十階，及千二百官儀，三百大章，法文秘要，救治人物。……[58]"《陸先生道門科略》云："太上老君以下古委懟，淳澆樸散，三五失統，人鬼錯亂，六天故氣，稱官上號，搆合百精，及五傷之鬼、敗軍死將、亂軍死兵，男稱將軍，女稱夫人，導從鬼兵，軍行師止，遊放天地，擅行威福，責人廟舍，求人饗祠，擾亂人民，宰殺三牲，費用萬計，傾財竭產，不蒙其祐，反受其患，枉死橫夭，不可稱數。太上患其若此，故授天師正一盟威之道……，下千二百官章文萬通，誅符伐廟，殺鬼生人，蕩滌宇宙，明正三五，周天匝地，不得復有淫邪之鬼。罷諸禁心，清約治民，神不飲食，師不受錢。使民內修慈孝，外行敬讓，佐時理化，助國扶命。唯天子祭天，三公祭五嶽，諸侯祭山川，民人五臘吉日祠先人，二月八月祭社竈。自此以外，不得有所祭。若非五臘吉日而祠先人，非春秋社日而祭社竈，皆犯淫祠。若疾病之人，不勝湯藥針灸，惟服符飲水，及首生年以來所犯罪過。罪應死者，皆爲原赦；積疾困

[55]劉仲宇《中國民間信仰與道教》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003 年，第 33 頁。
[56]劉仲宇《中國民間信仰與道教》，第 23 頁。
[57]吉岡義豐《中國民間宗教概說》，臺北：華宇出版社，1989 年，第 4 頁。
[58]《道藏》，第 11 冊，第 173 頁。

病，莫不生全[59]。”正一盟威之道正是“殺鬼生人，蕩滌宇宙”，而天師道“盟威法”所主張的是：“師不受錢，神不飲食，謂之清約。治病不針灸湯藥，唯服符飲水，首罪改行，章奏而已。居宅安塚，移徙動止，百事不卜日問時，任心而行，無所避就，謂約。千精萬靈、一切神祇，皆所廢棄，臨奉老君、三師，謂之正教[60]。”即反對流行的占卜與祭祀鬼神，宣導三官信仰、符水治病、上章解謝、用道符役使神靈並祛除鎮壓鬼邪。《三天內解經》卷上亦云：“太上謂世人不畏真正而畏邪鬼，因自號爲新出老君。即拜張爲太玄都正一平氣三天之師，付張正一明（盟）威之道，……民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢……[61]。”與陸修靜所云相同。

從另一角度看，天師道雖然反對民間的鬼神祭祀及占卜活動，但並非否定這些鬼神的存在；而是肯定他們的存在，並創造出一整套更高層次的鬼神和法術體系，將很多民間固有的鬼神置於驅辟和鎮壓之下。爲此，道教典籍中每每細述鬼神名目，將凶邪之鬼作爲呼名驅除的對象。《抱朴子・論仙》對不相信鬼神和仙人的俗人，以論述鬼神的存在爲前提來說明神仙之存在：“又神仙集中有召神劾鬼之法，又有使人見鬼之術。……鬼神數爲人間作光怪變異，又經典所載，多鬼神之據，俗人尚不信天下之有神鬼，況乎仙人居高處遠，清濁異流，登遐遂往，不返於世，非得道者，安能見聞[62]。”《抱朴子》還多處講述收治和驅辟鬼邪的方法。“登涉”篇曰：“按《鬼錄》，召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪，山川之精，不敢來試人[63]。”又“道士常帶天水符、及上皇竹使符、老子左契、及守真一思三部將軍者，鬼不敢近人也。其次則論《百鬼錄》，知天下鬼之名字，及《白澤圖》、《九鼎記》，則眾鬼自卻[64]。”“遐覽”篇載有《收治百鬼召五嶽丞太山主者記》三卷、《收山鬼老魅治邪精經》三卷。《道要靈祇神鬼品經》“靈祇鬼品”引《太上太真科上經》認爲，鬼也有善惡之別，輪轉報應各有不同：“凡鬼無精粗，至滿七世，善惡各絕。善鬼昇上鬼仙錄中，惡鬼經履刀山劍樹火鑊之考，骨骸爛盡，方入溟泠地獄，萬劫無生[65]。”同時，該經載有《老子天地鬼神目錄》，專門記錄鬼神名目。

同時，道教還創造出一系列新的鬼神，使固有的鬼神隊伍更加龐大，從而形成道教的鬼神信仰體系。比如，在早期天師道經典《正一法文》殘本之一《太上正一法文經》中，太上老君回答張道陵，老百姓之所以有此種種疾病災難，是因爲“人民不信宿命，罪福因緣，輕師慢道，破齋犯戒，違負天地日月星辰，攻根伐本，背正入

[59]《道藏》，第 24 冊，第 779-780 頁。
[60]《道藏》，第 24 冊，第 782 頁。
[61]《道藏》，第 28 冊，第 414 頁。
[62]王明《抱朴子校釋》北京：中華書局，1985 年，第 20 頁。
[63]王明：《抱朴子內篇校釋》，第 300 頁。
[64]王明：《抱朴子內篇校釋》，第 308 頁。
[65]《道藏》，第 28 冊，第 386-387 頁。

邪，欺淩貧賤，咒詛鬼神，穢辱三尊，……[66]”等，其中便包括不能得罪鬼神。“是故天有九丑殺鬼，各將徒眾九千萬人，乘雲馭氣，因風傍雨，棲泊林木，依附人家，伺其衰怯，隨托衣服，流精飲食，入人髒肺，或居宅舍，行九種厄難，布在世間，治此惡人，令歸善道[67]。”另外還有青、赤、白、黑、黃五帝神官,各行五厄,以伺惡人，如爲首的青帝神官，專行病厄：“行青瘟、青疫、青毒、青蠱、青搜、青吹，逢之者頭痛壯熱，傷寒時氣，霍亂下痢，手足煩疼，肩背強直，不能飲食，身體痛楚，骨肉辛酸，言語恍惚，不自覺知[68]。”《道要靈祇神鬼品經》亦云：“盟威正一之氣女青鬼律役使天下邪魅，助道興化，勒鬼真名主者，明加切正，使天下道氣宣佈，邪逆賓伏，子知鬼名姓，鬼自趨走，不敢害人。子常念之，慎勿違犯[69]。”顯然，這批龐大的鬼神隊伍，同樣爲人類降下了種種災難，其爲害的程度不在普通鬼神之下，只不過他們是以驅使人們信仰道教和鬼神爲目的，或者說是打著驅使人們信仰道教和鬼神的旗號而已。又在《真靈位業圖》之“得鬼官道人名品”中有殺鬼、地殃、日遊三鬼，“北帝常使殺人者，無姓名[70]”。可見，鬼也可以得道成爲神，在道教神靈體系中有一席之地。又有東越大將軍劉陶等號爲四鎮，“各領鬼兵萬人，各有長馬，復有小鎮數百，各領鬼兵數千人[71]。”鬼在神靈的統帥下，可以組成鬼兵，成爲一種名正言順的存在。

在這種情況下，道教一方面增強了信仰者戰勝鬼神的信心和力量，豐富了驅使和鎮壓鬼神的方法；一方面卻壯大了鬼神的隊伍，強化了鬼神的威懾力，從而也強化了人們認識中固有的鬼神爲祟的觀念。他們力圖使人們歸依道教，遠離鬼神，以解決“人鬼交雜”的問題，而實際上卻以更大的鬼神的威脅以及鎮壓、驅逐的方式使人們不斷地接近鬼神；因爲凡遇到疾病災難，往往要歸因於鬼神作祟，往往需要用道教的宗教手段來解決。這就意味著，人永遠無法遠離鬼神，永遠要與鬼神打交道。所以，從傳統的祭祀鬼神到道教的鎮壓祛除鬼神，只是改變了與鬼神打交道的方式，並沒有從根本思想認識上拉開人與鬼神之間的距離。道教的方法比之民間信仰的方法雖然在文化層次上高一些；但從效用上看，道教結合上章與鎮壓祛除的方法是否必然優於民間固有的祭祀祈好和鎮厭的方法，這一點道教是無法證明的。從而，道教也無法使畏懼鬼神的廣大民眾乃至下層道徒全面地信從於道教。從《陸先生道門科略》中可以看出，當時道民不遵從道法者甚眾，陸修靜曾嚴厲批評那些“雖是道民，失師來久，治無命籍，家無宅籙，或有師主，三吉之日，不赴會齋，……雖奉道法，

[66]《道藏》，第 28 冊，第 410 頁。
[67]《道藏》，第 28 冊，第 410 頁。
[68]《道藏》，第 28 冊，第 411 頁。
[69]《道藏》，第 28 冊，第 390 頁。
[70]《道藏》，第 3 冊，第 281 頁。
[71]《道藏》，第 3 冊，第 281 頁。

不遵科禁，淫犯殺生，信邪卜問，百行不良[72]”的現象。同樣，道士不遵科戒、妄行道法的現象也大有存在。尤其是有些道徒由於行用道教法術治療疾病無效，有謗怨道教神靈，毀棄道籙乃至道教設施靖廬，轉事鬼神的情況。而這種遷怒於道教的過激行爲的出現，一般不會是道法偶然失效的結果，而只能是人們在屢次施行無效後，對道教信仰徹底絕望的結果。如果是多數有效而少數無效，作爲信仰者，不至於做出如此徹底毀滅棄絕、背叛信仰、不顧神靈責罰的過激行爲。然而，作爲道教堅定的信仰者和改革家，陸修靜看不到道法本身無效的一面，而一味地將這種失敗歸因於道教徒及普通民眾愚偽迷妄和不遵守科儀等。他斥責說：“愚偽道士，既無科戒可據，無以辯劾虛實。唯有誤敗故章、謬脫之符，頭尾不應，不可承奉，而率思臆裁，妄加改易。穢巾垢硯，辱紙汙筆，草書亂畫，葷以酒肉順口，隨意所索，浮辭假語，不依事實，違源背理，幹觸考官，或濫收無罪之鬼，枉劾非祟之神，或宜解而反結，或應伐乃更遷，換倒互錯，事無准的，入靖啟奏，不辯文句，是其所識，則洪聲鼓響，聞於四鄰，其所不解，則咳吒吟呀，抹略而過。如此之徒，吏兵不爲使，道氣所不降，考逮日更急，病者轉就增，虛益重脆，卒無效驗，客主共迷，不悟其非，乃生謗毀，怨道咎神，或致燔籙，毀靖化廬，凡事鬼種，禍有殃咎，至於滅門。如此之失，可不省哉！[73]”實際上，道教法術的失靈使人們必然要另找出路，而回歸固有的民間信仰便是自然而然、順理成章的選擇。

所以，對於普通民眾而言，道教無疑又爲他們提供了一整套對付鬼神的有力手段，可以與固有的祈祭鬼神的手段相配合，根據自己的需要加以選擇使用，或者採用祭祀祈禱的方法，或者採用鎮壓驅逐的方法，或者兩者兼用。而出身民間的下層道士，難以具備上層道士的文化與宗教素養，難以理解經教道教的宗旨，尤其是宗教改革家的旨意；他們更加易於與普通民眾打成一片，理解普通民眾的需要，將道教的方法與民間信仰中固有的方法相結合，從而進一步促進道教與民間信仰之間的相互融合。在道教的發展中，巫鬼祭祀雖然一直是經教道教所反對的，道教中不合經教的蛻化現象也雖然一直是被批判和革除的對象；但這種局面在民間層面卻總是難以扭轉。陸修靜曾嚴厲斥責道教中存在的“背盟威清約之正教，向邪僻祆巫之倒法”的現象。所謂“邪僻祆巫之倒法”即是“祭祀鬼神，祈求福祚，謂之邪；稱鬼神語，占察吉凶，謂之祆；非師老科教，而妄作忌諱，謂之巫。書是圖占塚宅地基、堪輿凶咎之屬，須上章驅除。乃復有曆，揀日擇時，愚僻轉甚，正科所明，永不肯從，法之所禁，而競尊用，背真向偽，謂之倒也[74]。”但這種現象的長期存在正好說明，與民間信仰相互混雜、相互融合的狀態恰恰是民間道教中存在的一種實況。

[72]《道藏》，第 24 冊，第 782 頁。
[73]《道藏》，第 24 冊，第 782 頁。
[74]《道藏》，第 24 冊，第 782 頁。

就本文所涉及的敦煌占卜文書中鬼神信仰的狀況而言，其中既有不合於道教的民間信仰的內容，也有民間信仰與道教共同的內容，也有來自道教的影響。

如靈棋卜法與道教有密切關係，又如關於本命神的信仰、禮北斗的信仰及對太上元主（或稱太上元老、太上元君）的信仰等來自道教。如天帝、北斗、南斗、六壬十二神、四孟、四仲、四季諸神，日月五星、廿八宿、六甲、陰陽、太上元主、四時五行，以及層次較低的北君、社公、山神、水神、地神、土公、司命、丈人、樹神、龍社、竈君、伏龍、丈人、宅神等神靈，乃至天曹信仰、太山信仰，都是傳統信仰和道教信仰所共有的內容。其中有些神靈與道教的關係，筆者在相關的文章中曾有過一定的討論，下面從整體角度再作一些對比考察。

早期道經《老子中經》云："天都京兆，合在勾陳之左端，號曰安德君主，與天太一北君共竿計說諸神，主人魂魄，會於南極。有錄者延壽，眾神共舉之；無錄者終矣。司命絕去之人，魂魄會於北極。……汝居世間，當何著於天地？ 神可畏也。故天置日月、北斗、二十八宿、五星主之；六甲六丁諸神，主行民間。兆汝不知，汝甚可畏之。常復有邪鬼精魅至於家，思不祥、裏社、水土公、司命、門戶、井竈、清溷、太陰水瀆，皆能殺人者[75]。"這裏的神靈有多種，而裏社之神、水土公、司命等與邪鬼精魅、思不詳、門戶等同列，且能殺人，顯然難以視爲正神，而與敦煌占卜文書所見的作祟鬼神屬於同類。

由於符在道教法術中的重要作用和被廣泛使用，使之成爲道教的標誌性法術，其內涵比之道教產生之前民間所用之符具有更加豐富而深刻的宗教文化內涵；咒術亦爲道教的重要法術之一。敦煌地區具有久遠的傳統信仰和道教信仰的淵源，盛唐時期道教一度盛行。在這樣的歷史文化背景下，晚唐以降流行於敦煌地區占卜術中的符咒之術自然是經受過道教的洗禮，接受過道教的影響，或直接取自道教；而不是避開道教的影響，僅僅保留漢以前傳統信仰中巫術性質的符與咒。其他相類似的祭祀、解謝行爲同樣，都可能擇善而從，根據需要不同程度地受到道教的影響。

約出於唐代的《太上老君說長生益算妙經》講述了佩符厭鬼之法："當吾符者死，背吾符者亡，符厭妒耗害田蠶之鬼，符厭死喪新舊哭泣雌雄破殃復連之鬼，符厭山林社稷田君殘殂之鬼，符厭遊光精魅百怪之鬼，符厭赤舌吭詛盟誓之鬼，符厭比舍起屋動土屍疰之鬼，符厭日遊土氣禁忌之鬼，符厭腥血傷亡客死之鬼，符厭兵死獄死之鬼，符厭男女殃祥之鬼[76]。"其中既見敦煌占卜文書中相同相類名目的各種鬼，並作爲符厭的對象，兩者頗相一致。

《太上正一咒鬼經 》講述道教禁咒之法："消滅中宗外親，前亡後死，男女復連，無辜之鬼，客死之鬼，兵死之鬼，星死之鬼，注死之鬼，前死之鬼，後死之鬼，應時

[75]《道藏》，第 22 冊，第 145-146 頁。
[76]《道藏》，第 11 冊，第 412 頁。

咒殺之鬼……[77]。”“有諸高大廣長鬼神苦撓天下，暴酷百姓，鬼神行病，鬼神行疫，鬼神行炁。鬼神有外鬼，思想鬼，癃殘鬼，魍魎鬼，熒惑鬼，遊逸鎮厭鬼，（咒）鬼，伏屍鬼，疘死鬼，淫死鬼，老死鬼，宮舍鬼，停傳鬼，軍營鬼，獄死鬼，市死鬼，驚人鬼，木死鬼，火死鬼，水死鬼，客死鬼，未葬鬼，道路鬼，兵死鬼，星死鬼，血死鬼，逋禱鬼，斬死鬼，絞死鬼，逢忤鬼，自刺鬼，恐人鬼，強死鬼，兩頭鬼，騎乘鬼，車駕鬼，山鬼，神鬼，土鬼，山頭鬼，水中鬼，據梁鬼，道中鬼，羌胡鬼，蠻夷鬼，忌誕鬼，蟲撩鬼，精神鬼，百蟲鬼，井竈池澤鬼，萬道鬼，遮藏鬼，不神鬼，詐稱鬼。一切大小百精諸鬼，皆不得耗病某家男女之身，鬼不隨咒，各頭破作十分，身首糜碎。當誦是經，咒鬼名字，病即除差，所向皆通[78]。”這裏被禁咒的鬼名目繁多，遠在敦煌占卜文書中的所有名數之上，並有部分重合。而且，其中也包括了一些施行疫病，致人禍患的邪神，與敦煌占卜文書中的作祟之神性質相同。

《正一法文經章官品》卷一有“收土公”、“收先祖病子孫”、“收死人耗害”，卷三有“主土公鬼”、“主土炁鬼”、“主井竈鬼”、“主治竈鬼”等，其主要內容便是與常見於敦煌占卜文書中的鬼神打交道。

從鬼的名目及形象來看，《太上正一法文經》中遊行人間行九種厄難的九丑鬼，也是有名字的：“九丑鬼者，一曰狄星, 二曰狂雲, 三曰眾妖, 四曰天乖, 五曰驟, 六曰甘篤, 七曰狂, 八曰警乎昌, 九曰值。俱各司一厄, 常行人間[79]。”

在《赤松子章曆》中，鬼不但有姓名，且各有不同的方位，十二月辰均有不同名字之鬼，同時也與十二時辰相關。卷三“斷瘟毒疫章”云：“若是東方生青瘟青毒青疰，鬼名高遠。在南方生赤瘟赤毒赤疰，鬼名士言。在西方生白瘟白毒白疰，鬼名白幸。在北方生黑瘟黑毒黑疰，鬼名大黃奴，父子七人，男女兄弟各行惡毒疫氣。正月至十二月，各有瘟鬼，隨其放逸，天下病害。又甲子乙丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二月辰，瘟鬼皆有名字。從十二時上來，五方五色，黃奴老蟲。致今末世，愚民逢禍，致死不可稱計[80]。”當然，這些瘟鬼都是依照盟威之法誅滅的對象。

《道要靈祇神鬼品經》亦見於敦煌文獻，該經載六十甲子日鬼各有姓名，如甲子日鬼名元光之類，並云：“甲子六十日，直煞逆鬼六十人，人身無頭，赤毛無衣，有耳無目，飛行千里，共導三屍凶逆不孝，煞害天民，人隨日憶知其名，鬼不敢近人[81]。”這些內容與敦煌占卜文書基本相同，每日均有對應之鬼，而鬼又有恐怖的形象和兇殘的性格。所不同的只是，這裏的鬼按六十甲子爲別，敦煌占卜文書中的鬼按十二地支爲別。

---

[77]《道藏》，第 28 冊，第 368 頁。
[78]《道藏》，第 28 冊，第 370 頁。
[79]《道藏》，第 28 冊，第 411 頁。
[80]《道藏》，第 11 冊，第 201-202 頁。
[81]《道藏》，第 28 冊，第 389 頁。

若論道教中鬼神的兇悍和給人帶來的災難，其程度也不在敦煌《發病書》之天賊等十二惡鬼之下。如《道要靈祇神鬼品經》中有太和之鬼，“無身有頭，頭長三尺，目大三寸，耳廣七寸，眉廣五寸，口廣三寸，鼻大二寸，鬢長三尺，髮長一丈，呼吸吞吐之成雲子”[82]。《太上正一法文經》之青、赤、白、黑、黃五帝神官，各將殺鬼三百萬人, 手持五刀, 行於人間。“一曰木刀，著人之時身體寒熱，皮膚痛癢，起動不安、手足酸楚、風狂恍惚、坐臥不寧。二曰火刀，中人之時、頭痛壯熱、遍身疼煩、言語謬誤、面目變赤。三曰金刀，中人之時咳嗽上氣，骨節痛楚，或身上生瘡。四曰水刀，中人之時，霍亂下痢，面目青黑，身體浮腫，手足煩疼。五曰土刀，中人之時，腹內脹滿，飲食不消。從此五者，轉生百病，使人形容消瘦，魂魄飛揚，常夢與死人同遊，滅其算命，名書黑簿、或年命沒在黑星赤宿，天羅地網[83]”等等。

將以上道經中的鬼神信仰與敦煌占卜文書所見的鬼神信仰作比較，兩者之間有很多相同、相似之處。由此可見，其兩者間的密切聯繫也是毋庸置疑的。也由此可見，要將道教與民間信仰截然分開是很困難的。當然其兩者間的區別也是必須看到的。由於道教與民間信仰在鬼神信仰方面的諸多共同性，似應更加注重宗教行爲中的區別。比如說，一些低層次的鬼神常常作祟爲害，而得到的卻是人們的祭祀祈好和飲食供奉，那麼，這種情況無論何時何地，都更多地體現的是民間信仰的特徵。如本文所述內容中，口許神靈並予報賽的行爲，祭祀先人的行爲，明確指出用某物代人遣送的行爲，以及以酒脯祭祀作祟之鬼並念咒以祛病，清酒謝之的行爲，等等，這些均非經教道教所宣導，所以更多地延續的是民間信仰的形式。而在道教盛行之後，當民眾對鬼神作祟的行爲採取符咒祛除鎮壓時，則可能這種行爲已經受到過道教的影響，從而也當不同程度地體現出道教的色彩。同爲解謝活動，也要留意道教與民間信仰之間的區別。根據天師道經典，解謝活動主要是通過對天上神靈的上章行爲實現的。而如敦煌占卜文書中所指出的解謝行爲，沒有提供具體的宗教科儀，所以這樣的解謝活動既可能是通過道士按照道教科儀進行上章式的解謝行爲，也可能通過民間道士或者陰陽師用民間傳統的祭祀途徑解決，也可能將道教的法術與民間信仰中的宗教行爲相結合進行。而從敦煌民間祭祀活動的實際狀況來看，將兩者相結合而進行的祭祀活動是存在的，如曹延祿的醮祭活動便是典型的事例。所以，筆者以爲，敦煌占卜文書中所顯示的民間鬼神信仰體系，是道教與民間信仰相結合的產物。

（作者爲蘭州大學敦煌學研究所副教授）

[82]《道藏》，第 28 冊，第 389 頁。
[83]《道藏》，第 28 冊，第 411 頁。

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）65-80 頁

敦煌占怪書「百恠圖」考

杏雨書屋敦煌秘笈本とフランス國立圖書館藏本の關係を中心に*

岩本篤志

はじめに

2009 年に公開された杏雨書屋藏敦煌秘笈「羽 44」は六紙からなる卷子本の殘缺である。『敦煌秘笈 影片冊一』（杏雨書屋、2009）にカラー寫真が掲載されている。

「敦煌秘笈」は、京都大學の教授で総長にもなった羽田亨 (1882〜1955) による敦煌文獻主體の西域出土文獻コレクションで、現在は蒐集にあたって資金的支援をしていた武田氏にゆかりのある武田科學振興財団・杏雨書屋が所藏する。そこにふくまれる文獻総數は約 760 點、このうち文書番號「羽」1〜432 番は先行研究が譲渡された過程をあきらかにしており、李盛鐸舊藏の敦煌文獻であるとみてほぼ疑いない[1]。「羽 44」はこの冒頭 432 番までの李盛鐸舊藏分の一點である[2]。

「羽 44」は杏雨書屋『敦煌秘笈・目録冊』および影片冊では「占法」、李盛鐸の舊目録および羽田亨『敦煌秘笈目録』では「陰陽書」と名付けられており[3]、その具體的な檢討は今後にゆだねられた狀態にある。

本稿では既知の敦煌文獻との關係から羽 44 の史料的性格を考えてみたい。

---

*本稿は日本學術振興會科學研究費・若手研究（B）「唐五代期における實用典籍の讀者層の研究－中國西北出土古文獻を中心に」（2010 年度）の成果の一部である。

[1]榮 (1997)、落合 (2004)、高田 (2004)。岩本 (2010) に概觀を整理した。

[2]2009 年に公開された『敦煌秘笈 目録冊』によれば、その他にも李盛鐸舊藏品とおぼしきものが數十點混じっているようである。ただ本稿公開時には全資料の寫眞の公開には至っておらず、その由来を確かなものとする證據にも乏しい。

[3]羽田亨『敦煌秘笈目録』は本稿發表時には未公表で、筆者未見だが、『敦煌秘笈 目録冊』の排列内容が羽田亨『敦煌秘笈目録』によって書かれた落合 (2004)、高田 (2004) の指摘と一致することから、羽田目録のおおよそを想定可能である。

1．杏雨書屋蔵「羽 44」の内容と構成――P.3106 との関係を中心に

羽 44 の料紙一枚あたりの法量は 29 × 41.6cm で、上下に界線なく、1 行あたりの字數はおよそ 30 字程度であるが、一定ではない。

一方、P.3106「占卜書」(『法藏敦煌西域文獻』による題名）は現存している箇所はわずかだが、料紙一枚の法量は約 30 × 42.5cm とみられ、上下各行に界線があり、1 行あたりの字數は 30 字前後でほぼ一定している。

こうしたことだけからみても兩斷片は接合するとは考えにくく、また筆跡からも書寫者は同一人物とはみられない。ただ、ともに漉き目の粗い料紙が用いられており、9〜10 世紀のものである可能性はある。

それぞれの資料の由來をみておくと、羽 44 は前述のように李盛鐸舊藏敦煌文獻である。スタイン、ペリオが敦煌文獻を入手した後に清朝政府はあわてて敦煌を調査し、殘った敦煌文獻を北京へ引き上げ、その際、指揮に當たった李氏が一部を私藏したものが李盛鐸舊藏敦煌文獻の中核を爲したとされる。したがって清朝の回收に由來するものが多い國家圖書館藏敦煌遺書と接續する資料が含まれる可能性はたかいが、英佛露國の收集品と接合するものは現狀では確認されていない。

また、P.3106「占卜書」は『禮記正義』(背面、祈雨文)、『脉經』斷片と同一番號に整理されていることから、三斷片はおそらく重なりあう狀態で發見され、そのまま海外に持ち出されたとみられる。とはいえ、それぞれの斷卷の形狀は全く異なっているので、發見されるまでに複雜な經過を經たものと想像される。なお、以下では、特に斷りのない限り、P.3106 は「占卜書」斷片だけを指す。

ただこのように料紙や筆跡、そして收集過程などからみて、接合するとは考えにくい二つの斷卷は、實は內容から見ると相補う可能性が高い。次にこの點を檢證していく。

1-1．見出し項目の構成

卷末に P.3106「占卜書」と羽 44 全文の試釋を付した。羽 44 と P.3106 はともに題名と卷數をしめす見出し項目をあげており、以下のように構成される。

見出し部分のおおかたは文字が大きめに書かれ、羽 44 ではこの見出しの箇所に「？」に似た丸い鍵狀の朱線が記されており、P.3106 では見出しの上に「△」の記號が朱で記されている。記號は異なるものの、見出し部分が明瞭なように朱をくわえている點では共通する。

P.3106…〔占狗嗥爲恠第廿五〕 / 占狗縮鼻爲恠第廿六 / 占音聲恠第廿七

羽 44…占鬼呼人第廿八 / 占狐鳴恆第廿九 / 占人家釜鳴第三十 / 占之第卅一

以上のように見出しは、「占〔怪奇現象〕第〔卷數〕」という形で一定しており、内容から P.3106 冒頭の部分は〔占狗嗥爲恆第廿五〕であったと推測できる。

構成として、P.3106 が占音聲恆第廿七の後半を缺損するのに對し、羽 44 は占鬼呼人第廿八の前の「第廿七」の前半部分を缺損している。料紙の狀態からみて接合しないにせよ、内容的には補完關係にあるとおもわれる。次にこの點と項目それぞれがどのような論理で構成されるかをみていこう。

1-2．項目ごとの内容構成

項目ごとの内容を分析すると以下のように整理できる。行數は本稿附録の試釋に示したものによる。

項目名	資料番號－行數	内容構成
〔占狗嗥爲恆第廿五〕	P.3106 - 01～05（前欠）	(b)(d)
占狗縮鼻爲恆第廿六	P.3106 - 06～22	(a)(b)(c)(d)(e)
占音聲恆第廿七	P.3106 - 23～27（後欠） 羽 44 - 001～009（前欠）	(d)(a)(c)
占鬼呼人第廿八	羽 44 - 010～022	(d)(a)(c)
占狐鳴恆第廿九	羽 44 - 023～059	(d)(b)(a)
占人家釜鳴第三十	羽 44 - 060～081	(a)(d)(c)
占之第卅一	羽 44 - 081～103(?)	(a)(c)(d)(e)

文章の構成を分類する際に用いた基準は以下の通りである。

(a) 日支（日毎の十二支）によって怪奇現象の吉凶を整理し厭法を示した箇所

(b) 怪異の内容が複數行にわたって箇條書きにされている箇所

(c) 日干（日毎の十干）によって怪奇現象の吉凶を整理した箇所

(d) 冒頭「凡」で書き起こされる怪異の解說箇所。ただし、怪異全體の說明である場合と、その一部の說明でしかない場合がある。内容的には (b) と共通する。

(e) 厭勝の呪文や具體的な符の形象が示されている箇所。

排列、項目ともに一定せず、定式化されているとは言い難いが、そうした構成の拙さは P.3106 と羽 44 の斷片に共通する特徵である。また、(a) 日支によって怪奇現象の吉凶を整理したうえで厭法を示し、(d) 怪異の内容に解說を加えるという點で第廿五から第卅一までの内容が一貫している點には注目してよいであろう。こ

うしたことから缺損している第廿五の前半には、元來 (a) 部分があったものと推測される。

なお、兩斷片ともに日支の小見出しには、朱で“・”または“「」”が付されており、兩斷片とも占いの結果がすぐに檢出できるようになっている。

1-3．文章の構造

次にとくに (a) 部分の文章をとりあげ、文章構造を比較してみる。

占狗縮鼻爲恆第廿六（P.3106 － 06）より
丑日、憂婦女喪

占音聲恆第廿七（P.3106 － 24～25）より
丑日聲恆1、憂財物・少子・凶2、厭用桃木長六寸七枚、書天文符、着中3、吉4。

占鬼呼人第廿八（羽 44 － 012～013）より
丑日呼人1、北獄使者來索食、捉人・凶2、用桐木長二寸一枚、書天文符戸3、大吉4。

占狐鳴恆第廿九（羽 44 － 035～037）より
卯日鳴1、北家有死亡官事・婦女口舌、南家有死亡不出七日、西家男子死不出三十日2、用桃木長七寸六枚・狗肉二斤・努箭一枚、瓷中着埋於酉地3 吉、又作不免刑向之吉4

著しく表現が簡略化されている占狗縮鼻爲恆第廿六の例をのぞけば、(1) 特定の怪奇現象がみられた日支（十二支によって表記されるその日の割り當て）によって、(2)「病患」「官事」「少子」「口舌」「索食」など憂い事（憂事）があることを示し、(3) その厭勝（鎭壓）のためには一定の大きさの桐や桃の板を何枚か用意して、そこに「天文符」を書き、特定の場所に埋めたり、燒いたり、また酒や肉を用意して祭れば、(4) 吉となることを示している。

以上は一部の比較に過ぎないが、ここまでの分析から羽 44 と P.3106 は構成、論理ともに酷似しており、同一典籍の異寫本である可能性が高いと考える。

1-4.「P.4793」について

敦煌文獻にはこのほかにも似通った用語と論理構造が示されるものがある。とくに P.4793 は日支によって怪奇現象の吉凶を整理し、「天文符」によって厭勝す

る術が付記されており、その殘存する部分の題名「厭釜鳴法第卅二」は、羽 44 の「占人家釜鳴第三十」と酷似しており目的を同じくする典籍の一部分といえる。

しかし、P.4793 には P.3106 や羽 44 に示された符を用いた厭勝術のみならず、鎮石法が示されている點で異質で、P.3106 や羽 44 と「同類の典籍の一部」ではあっても、同一典籍とは考えにくい點がある。

圖 1: 左：P.4793 部分、右：P.3106 部分

とはいえ、P.4793 は P.3106 と羽 44 がどのような資料であるのかを分析するのにきわめて有用である。例えば、P.3106 と羽 44 には (e) として示したように、わずかながら符の形象が示されているが、P.4793 にはいくつも厭勝に用いた符の形象が明瞭に示されており、そこから羽 44 の文中の「天文符」とは、北斗七星等を書寫した符であると考えられる[4]。P.3106 と羽 44 の文中には多種の天文符への言及が確認できるので、缺いた部分には多數の符形が收録されていたと想定できる。

なお、羽 44 の末尾にある一部を缺いた符は P.4793 に示された「丙丁日」の「天文符」と酷似しており、補完可能と思われる。

圖 2: 左：羽 44 部分、右：P.4793 部分

2.「百恠圖」——「羽 44」、「P.3106」背面、「S.3877」との關係

2-1.「百恠圖」

P.3106 背面には「此百恠圖於法則不能□□」とある。これはこの料紙が別の文獻の包紙などに再利用された際に書かれたものか、または P.3106 自體の題記か、はたまた全くこの兩面には關係性がない、という 3 つの可能性が考えられる。

ただ、P.3106 が「占音聲恠」のように「恠（怪）」奇現象ごとに構成をなしていることによれば、P.3106 そのものが「百恠圖」という書名であった可能性が十分考え得る。このことは人に災いをもたらす精恠の名を記し、それらの厭勝法を示した P.2682 が、「白澤

[4]高 (1992)、大形・坂出・賴富（2005）にこうした呪符に関する概観が整理されている。また、王 (1991)、王（1993）張 (2005) が紹介する墓券、呪符的資料に北斗七星等が記された天文符がみえる。

精恆圖」と名付けられていることからも、妥當な推測に思われる[5]。こうした點から羽 44 と P.3106 は「百恆圖」という典籍寫本の一部であり、黃正建（2001）が P.3106 を「占怪書」の一種と分類したのは適切と考える。

ちなみに P.2682 にはこの「人に災いをもたらす精恆の名を記し」た部分以外に、日支によって「釜鳴」現象の吉凶を整理した箇所があり、怪異現象を憂事と結びつけ、それを日支（または十干）によって整理し、各々の厭勝法を示しており、羽 44 と P.3106 とは共通した論理が展開される部分もある。

2-2.「白澤精恆圖」を書寫した者と「百恆圖」を書寫した者

この P.2682「白澤精恆圖」の本文とその題記は筆跡から、書寫した者が異なる可能性が高いと見られる。その題記には次のようにある。

已前三紙無像道昕道僧併攝俗姓范／白澤精恆圖一巻卅一紙成

1 行目は、この書寫者か所持者名、2 行目は典籍名と寫本に用いた料紙の枚數が示されている。本文と題記の書寫者が違うとしても書寫内容からみて P.2682 の題名が「白澤精恆圖」であることはまず間違いなかろう。また「俗姓范」とあるのによれば、その書寫者は道士か僧侶であった可能性が高い[6]。

一方、「百恆圖」とみられる羽 44 と P.3106 については書寫者を特定しうる題記等は一切殘っていない。

ところで、筆者が杏雨書屋の許可を得て、羽 44 を實見した際、資料背面にうっすらと何かが書かれていることに氣づき、少し料紙を持ち上げ、透かしてみたところ、料紙のうち三枚の背面に圖 3 のような奇妙な線畫を確認した。現狀ではこの文書の背面は表裝されて覆い隱されており、影片册にも寫眞が掲載されておらず、十分な分析はできていないが、その線畫は以前、宮崎順子 (1996) が言及した英藏敦煌文獻「S.3877・S.3877v」の「形派風水」の描畫と同種のものと推測される。「風水」の描畫は S.3877・S.3877v 同樣に粗雜に書かれているが、三枚の線畫が接續しないようにみえることは、いずれが一次利用面か判斷を躊躇させる。

また、羽 44 のとくに後半部分をみると「木筆（ペン）」で書かれているようにみえる。そうであれば、吐蕃占領期以降のものと考えられるが、實は占書にはこうした「木筆」で書かれているようにみえるものが少なくなく、あらためて筆記道具と字體、時代比定の方法を考えてみる必要があると思われる。

[5]坂出（2010）に「白澤精恆圖」に関する日本や中國の傳承が概括されている。
[6]Kalinowski(2003) にも同樣の指摘がある。

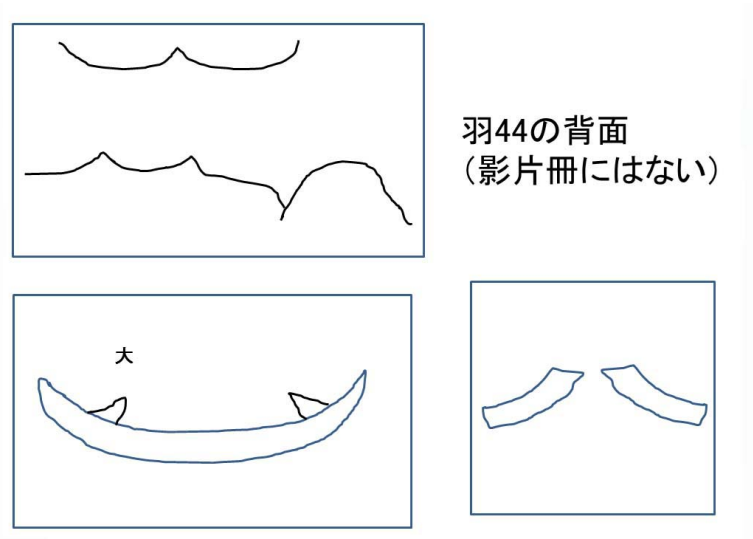


圖 3: 羽 44 の背面：筆者によるラフスケッチ

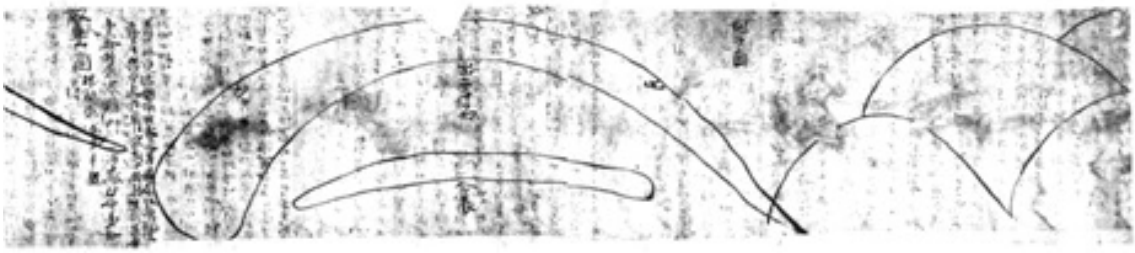


圖 4: S.3877・S.3877v「形派風水」圖　(上海古籍出版社『法藏敦煌西域文獻』)

ただ、羽 44 の料紙は、兩面に「百恠圖」と「風水」というともに方術的要素の強い内容が書かれており、料紙の二次利用者は一次利用面の書寫者かそれに近しい者であった可能性を考えて良いであろう。つまり、羽 44「百恠圖」は歸義軍期に「風水」に關わる知識を持つ者が所持していたと考えられる。

3. S.4400「太平興國九年二月廿一日歸義軍節度使曹延禄醮奠文」との關係

3-1.「歸義軍節度使曹延禄醮奠文」と「百恠圖」

ところで「百恠圖」は具體的にどのように讀まれ、利用されるものだったのであろうか。それを示す史料（S.4400）を次にあげる。

謹請中央黃帝、恠公恠母、恠子恠孫。謹屈請天地風伯雨師、五道神

君、七十九恠、一切諸神、竝願來降此座。主人再拜、添酒。

惟大宋大平興國九年歲次甲申二月壬午朔廿一日壬寅、勅歸義軍節度使、特進檢校太師兼中書令敦煌王曹 (延祿)。

謹於百尺池畔、有地孔穴自生、時常水入無停、經旬亦不斷絕、遂使心中驚愕、意内惶忙、不知是上天降禍、不知是土地變出。伏覩如斯災現、所事難曉於吉凶、恠異多般、只恐暗來而攪擾、**遣問陰陽師卜、檢看百恠書圖。或言宅中病患、或言家内死亡、或言口舌相連、或言官府事起、無処避逃、解其殃祟。謹擇良月吉日、依法備具書符、清酒雜菓、乾魚鹿肉、錢財米飯、是事皆新、敬致祭**、於五方五帝、土地陰公、山川百靈、一切諸神。已後、伏願東方之恠還其東方、南方之恠還其南方、西方之恠還其西方、北方之恠還其北方、中央之恠還其中央、天上之恠還其天梁、地下之恠入地深藏、恠隨符滅、入地無妨。更望府主之遐受 (壽)、永無災祥、官人安樂、勢力康強、社稷興晟、萬代吉昌。或有異心惡意、自受其殃、妖精邪魅、勿令害傷、兼及城人喜慶、内外恆康、病疾遠離、福來本鄉。更有邪魔之惡寇、密投欽伏之尚方。今將單禮、獻奉神王、消災成福、特請降嘗。伏惟尚饗[7]。

「遣問陰陽師卜、檢看**百恠書圖**。或言宅中病患、或言家内死亡、或言口舌相連、或言官府事起、無處避逃、解其殃祟。謹擇良月吉日、依法備具書符、清酒雜菜、乾魚鹿肉、錢財米飯、是事皆新、敬致祭」とあるように、陰陽占卜の專家に「百恠書圖」を調べさせ、「宅中病患」「家内死亡」「口舌相連」「官府事起」などの災禍をまぬがれるため、吉日を選んで、符を用意し、鎭祭を行ったと記録されている。憂事の原因が「百恠」とむすびつけられていることは「羽 44」「P.3106」「P.4793」の論理と合致する。このことから S.4400 の「百恠書圖」は「百恠圖」もしくは、それに類する「白澤精恠圖」を指すと考えられる。また「百恠書圖」はこのような鎭祭を行う際に缺かせない典籍であったと推測される。

また、劉 (2002)、王 (2004)、余 (2006) も述べているように、この資料の「大平興國九年二月廿一日」の儀式はあきらかに俗信と宗教的にみえる儀式を組み合わせたものであって、道教の齋醮そのものではない。實際、「羽 44」「P.3106」「P.4793」は五行占をもとにした占怪書であって、宗教經典とは性格を異にするものである。

なお、歸義軍期の沙州には唐朝中央の太常寺太卜署に相當する知識を持つ者がいる機關として伎術院が設置されていたほか、州學に「陰陽」科があった[8]。その

[7]IDP の Webdabase、『法藏敦煌西域文獻』および、劉 (2002)、王 (2004)、余 (2006) に釋文があるのを參照した。

[8]高 (1986)、姜 (1982)、伊藤 (2008)。

ことから考えれば、ここでいう「陰陽師卜」は伎術院の構成員や州學の陰陽學生であった可能性が想定しうる。

ただ、「白澤精恠圖」の所持者が出家者であった可能性を考えると、曹氏歸義軍期における歸義軍と道士の關係も視野にいれておく必要があろう。

3-2.「百恠圖」はどこから來たか

日本の陰陽家、安部氏土御門家に仕えた若杉家の陰陽道文書を分析した山下克明（2007）は、S.4400「百恠書圖」は「白澤精恠圖」に類する五行占であろうと指摘している。その推測が妥當であることは新資料である「羽 44」による以上の分析からも支持することができる。

また、山下（2007）は『玉葉』治承元年（1177）6 月 12 日條に、冠がネズミに食われていたことについて陰陽師に六壬式で占ってくれるよう賴むと、それについては「百恠圖」に記載があると言う返答があった、とする史料を紹介しており、日本の陰陽師が眼を通していた典籍に「百恠圖」と題するものが存在したことがわかる。

また中國の陰陽家の典籍の拔粹からなりたっている若杉家文書「雜卦法」には、以下のような卦文がある[9]。

> 甑釜鳴有大喪衰。
> 犬、嗥街□、不出其年必有賊其邑、大夫貪狼之殘。
> 子日、日晝異者凶、崩、水出灌涼州。凶在武都、酒泉。

これらは「百恠圖」や「白澤精恠圖」に記された論理と同じとはいえないまでも、十二支を用い、動物の行動や釜の鳴る音で吉凶を占うという點で一致する。またこの三例とも唐『開元占經』に、近似した表現がかいまみられる。

すでに先行研究で以上のような史料によって日本の五行占と敦煌文獻中の占卜書に近似性があることが指摘されてはいるが、日本ではこうした五行占よりも六壬式が重視されたとされる。しかし、「百恠圖」に近い占法はかつて想像されている以上に日本で廣く流布していた可能性がある。

例えば、「百恠圖」や「白澤精恠圖」、また「雜卦法」にもみられる「釜が鳴る」現象を用いた占法がそれである。釜を使わない現代人にはそもそも「釜が鳴る」現象とはどのようなものなのか理解しがたいが、「百恠圖」や「白澤精恠圖」にさえも、その方法は明示されていない。

---

[9]山下 (2007)。

ところが、その占法の次第を傳えると思われる神事が日本に現存する。岡山縣の吉備津神社の「鳴釜神事」である。この神事の儀式次第によれば[10]、釜の中にいれる穀物や水量、重石などによる沸騰音の違いによって吉凶を判斷することになっており、「百怪圖」や「白澤精怪圖」の占釜鳴法を彷彿とさせる。

神社の傳承によれば、この神事は百濟王子の死に關わる日本古來の儀式とされ、江戸時代には吉備津の鳴釜は上田秋成が小說の題材に用いるなどして廣く知られるようになった。しかし、すでに藤井駿（1954）が指摘しているように、近世以前は吉備津神社以外でも行われていた占卜であったらしい。同じような神事は石清水八幡宮等に關する文獻にも頻見されるばかりか、13〜14 世紀に成立したとされる日本の類書『拾芥抄』上にある次のような記事の存在がその推測を支える[11]。

> 釜鳴怪部第十五子ノ日愁事　丑ノ日喪事　寅日官事凶
> 卯日家喪事　辰日家亡　巳日中吉來
> 午日鬼神來　未日口舌事　申日同上
> 酉日同上　　戌日大凶　　亥日小吉

この記事は釜鳴の現象の起こった日の干支によって吉凶を占うことを示したもので、その論理は「百怪圖」に一致する。『拾芥抄』にはつづいて「野干鳴吉凶部第十六」があり、「野干」が鳴いた日の十二支（日支）によって吉凶を占っており、これもまた、「百怪圖」に通じる。こうした點から見ればもはや日本の鳴釜の占卜が敦煌で發見された資料と無關係とはいいがたい。

おそらくはまず、鳴釜を用いた占法が長安や洛陽の民間の占術者の間で廣く定着し、その後、その民間占術は都から遠く離れた敦煌や朝鮮半島に廣まり、そこから朝鮮半島を經由して日本にも傳わり、獨自の受容をされていったものと推測される。

おわりに

① 羽 44 は、既知の敦煌文獻 P.3106 と同一典籍の異寫本の一部の關係にある。また、P.4793 は符と鎭石を用いる複合形ではあるものの、その目的、構成において羽 44 と近似した構成をもつ典籍である。

② 「白澤精怪圖」の構成や「占鳴釜法」の共通点からみて、P.3106 はその背面に書寫されている「百怪圖」を題名とみなすことができると考えられ、元來、圖や

[10]藤井（1973）に概要、神事の際の寫真などが示されている。
[11]『拾芥抄』上。故實叢書本を參照した。

多くの符形が記されていたと考えられる。ほとんど同じ内容、構成からなる羽 44 も「百恆圖」と題するのが妥當であると考える。

③ S.4400 の所謂「太平興國九年二月廿一日歸義軍節度使曹延祿醮奠文」（曹延祿鎮宅文）に陰陽占卜の專家に「百恆書圖」を調べさせ、「宅中病患」「家内死亡」「口舌相連」「官府事起」などの解決のため、吉日を選んで、符を用意して、鎮祭が行われたことが記されている。憂事が「百恆」とむすびつけられていることや符を用いることなどは「百恆圖」(「羽 44」「P.3106」) や「P.4793」の論理と合致する。このことは一連の文獻の敦煌における存在意義を説明すると同時に、②の推論を支持する。

④ 前掲の理由により、「羽 44」「P.3106」「P.4793」は曹氏歸義軍期 (914〜1002) に頻用された「百恆圖」の斷片と考えられ、いずれの書寫年もおそらくはその前後かと推測される。

⑤ 敦煌本「百恆圖」に近似する典籍は日本にも傳わっていたとみられる。「百恆圖」は敦煌獨自の思考・習俗によるものではなく、基本的な發想は長安―洛陽の中原文化に由來し、それが傳來定着した地域によって獨自の受容がなされていったと考えられる。

引用文獻（書名のみの場合は該当頁を併記した）

高明士 1986 「唐代敦煌的教育」『漢學研究』第 4 卷第 2 期。

王育成 1991 「武昌南齊劉覬地券刻符初釋」『江漢考古』1991 年第 2 期。

姜伯勤 1992 『敦煌社會文書導論』、新文豐出版公司、105〜106 頁。

高國藩 1992 『中國民俗探微――敦煌古俗與民俗流變』、河海大學出版社、62〜122 頁。

王育成 1993 「徐副地券中天師道史料考釋」『考古』1993 年第 6 期。

榮新江 1997 「李盛鐸藏敦煌寫卷的眞與僞」『敦煌學輯刊』1997 年第 2 期、同『鳴沙集』（新文豐出版公司、1999 年）、同『辨僞與存眞』（上海古籍出版社、2010 年）所收。

黃正建 2001 『敦煌占卜文書與唐五代占卜研究』、學苑出版社、161〜170 頁。また張弓（主編）『敦煌典籍與唐五代歷史文化』（下卷）（中國社會科學出版社、2006 年）に、黃正建「雜占章」として收録。

劉永明 2002 「試論曹延祿的醮祭活働――道教與民間宗教相結合的典型」『敦煌學輯刊』2002 年第 1 期。

王卡 2004 『敦煌道教文獻研究』、中國社會科學出版社、39～48 頁。

劉永明 2006「敦煌道教的世俗化之路――敦煌『發病書』研究」『敦煌學輯刊』2006 年第 1 期。

張勛燎 2005 『中國道教考古』、線裝書局、第 2 巻、843～867 頁。

余欣 2006 「唐宋敦煌醮祭鎮宅法考察」『敦煌研究』2006 年第 2 期)。

藤井駿 1954 「吉備津宮の釜鳴神事と鑄物師の座」『瀬戸内海研究』第 6 號。

藤井駿 1973 『吉備津神社（岡山文庫)』、日本文教出版、57～85 頁。

宮崎順子 1996「敦煌文書『司馬頭陀地脈訣』の形派風水術」『羽衣國文』第 14 號。

落合俊典 2004「敦煌秘笈目録 (第 443 號至第 670 號) 略考」『敦煌吐魯番研究』第 7 巻。

高田時雄 2004 「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 7 巻。

大形徹・坂出祥伸・賴富本宏 2005 『道教的密教的辟邪物の調査研究』、ビイング・ネットプレス、41～79 頁。

山下克明 2007 「若杉家文書『雜卦法』の考察」、小林春樹・山下（編）『「若杉家文書」中國天文・五行占資料の研究』、汲古書院。

伊藤美重子 2008 「敦煌のさまざまな學校」、同『敦煌文書にみる學校教育』汲古書院。

坂出祥伸 2010 『日本と道教文化』（角川選書)、角川書店、201～216 頁。

岩本篤志 2010 「杏雨書屋藏「敦煌秘笈」概觀――その構成と研究史」『西北出土文獻研究』第 8 號。

Kalinowski, Marc.(ed.) 2003 *Divination et société dans la Chine médiévale*, BnF., pp.431～467 (Despeux,Catherine)

附録：「百怪圖」（P.3106、羽 44）試釋

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ていきたい。脱誤等ご指摘いただければ幸いである。

＜凡例＞

■ … 黒く塗りつぶされている箇所。または誤字を消したと思われる箇所

（ ）… 雙行注または小字注

朱の記号については記していない。

P.3106 釋文

01 ＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿井竈上有水災　犬嗥咬主身憂□
02 ＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿憂遠行　犬嗥於門中憂死亡　犬
03 ＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿官事　犬嗥堂上長子凶　犬嗥□
04 屋憂婦女　犬嗥而即鳴必凶　犬嗥向天必家破　犬嗥墻□
05 吏召事　犬自食其子凶　凡犬嗥者不出三年必家破喪亡凶
06 **占狗縮鼻爲恆第廿六**　子日縮鼻大吉（一云憂長子）丑日憂婦女喪　寅日有喜
07 或憂別離　卯日有非災長凶　辰日大凶喪　巳日客會事（亦喪）午日刑訟田宅
08 事　未日大吉利（一云相傷）　申日凶喪　酉日大吉（一云鬼欲來）戌日有
09 犬來尿人門戶三日内有慶賀事　若弱人門戶不止者有＿＿＿＿
10 尿人井竈上有憂住身者得男　尿人竈　子＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿
11 有乱　犬生子似羊六畜死　惡鬼來入宅　犬將死屍來入＿＿＿＿＿
12 犬逐猪内乱六畜死　犬尿人衣物有仇惡亦夫妻離別＿＿＿＿＿＿
13 中凶直煞煞取頭懸戶上即去　犬糞坐席上君子高遷利益＿＿＿＿＿
14 憂官事　犬臥床上口舌聚衆　犬恒嗥不止置即煞之以向＿＿＿＿＿
15 吉　犬無故向人悲嗥憂喪亡　犬糞不得其地堂中□＿＿＿＿＿＿
16 至門中口舌敗　糞倉庫有慶賀吉　甲乙日憂索長　丙丁＿＿＿＿＿
17 戊己日憂中子　庚辛日憂男子　壬癸日憂賤人堂前疾病＿＿＿＿＿
18 至　糞床上死憂亡大凶　凡厭犬恆用餅五十枚脯＿＿＿＿＿＿＿
19 庭四面各一祭之吉即說呪曰狗犬頻恆生死狗食殃＿＿＿＿＿＿＿
20 爲善自作妖恆態起不良今當然汝終不相速置在□＿＿＿＿＿＿＿
21 難取次煞之若復更爲勅　　思念汝寧可再拜祭之若戊財自
22 然放汝吾使大喜　後事昌昌急急如律令　※　狗恆符□
23 **占音聲恆第廿七**　凡 音聲聲恆兵死死鬼　子日音聲憂病患□
24 事宜書天文符戶上吉　丑日聲恆憂財物少子凶厭用桃木長六寸七
25 枚書天文符着中吉　寅日聲恆憂病患官事亡財厭用桃木長六
26 寸七枚書天文符着在處吉　卯日聲憂官事少子厭用桐木長三寸九枚
27 □天文符星下祭祭以酒脯吉　辰日聲恆憂父母死亡厭用桃木長六寸八枚書

注記

※ (22 行目)…本論・圖 1 右の符形あり。

羽 44 釋文

001 □□枚書天文□＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿
002 □□長九寸七枚書天文符酒肉癸之吉　午日爲恆＿＿＿＿
003 □□木長九寸三枚書天文符酒肉癸之吉　未日恆＿＿＿＿
004 □□福德桃木二寸四枚書天文符戶上吉　申日恆＿＿＿＿
005 以用桃木長三寸六枚書天文符着戶上吉　戌＿＿＿＿＿＿
006 用桃木長四寸一枚丹書天文符戶上吉　亥＿＿＿＿＿＿
007 用桃木長四寸四枚書天文符着戶上吉　凡人門戶□□＿＿＿
008 甲乙日父母索食　丙丁日鬼來索食　戊己　庚辛日□＿＿＿
009 壬癸日星死鬼來索食　並於五道中祭之大吉
010 **占鬼呼人第廿八**　　凡是鬼呼人是妖媚之鬼浮遊諸處或□
011 中庭門前或舍上諸處但問呼人思姓名　子曰爲恆憂司會遣

012 來害子父母用南行桃木長三寸五枚丹書天文符着戸上吉　丑日呼
013 人北獄使者來索食捉人凶用桐木長二寸一枚書天文符戸大吉
014 寅日呼人憂害家裏用葉木長八寸三枚雄鶏血書天文符戸上大吉
015 卯日呼憂害家長以用桃木長三寸一枚雄鶏血書天文符戸上大吉
016 辰日呼人憂喪六畜亡用桃木長三寸四枚丹書天文符戸上吉
017 巳日呼人兵鬼來欲煞用桃木長七寸四枚鶏血書天文符戸上吉
018 午日呼人憂欲害人六畜以桃木二尺書天文符戸上吉　未日呼人鬼來
019 索食用桃木長七寸二枚鶏書天文符戸上吉
020 酉日呼人呼來索食欲害人用桃木長七寸七枚鶏血書天文符戸上吉
021 戌日呼人欲害於家亡財用桃木長七寸五枚書天文符戸上吉
022 亥日呼人大凶厭用庭上○
023 **占狐鳴怍第廿九**　　凡是狐鳴妖魅精亡鬼打一切之物以爲
024 聲鳴或死或生其狀如此　　狐無故入人家宅及遶舍而去作其
025 聲向必憂喪亡官事　一　以酒　寅立泥於竈上方□五寸　又
026 泥辟方□寸吉　　狐鳴守人門戸家有移及遠行　　狐無故從
027 東來鳴而去有驚丘亡之憂　　狐鳴舍上泥四辟方九寸
028 子日鳴不出三十日東家北家憂小口女患鬪訟官事六畜用桃木長九寸
029 六枚以獨血四升 努箭一枚於庭中以■炭二斤懸一竿上着戸左
030 右又以鶏血子桃木柴焼焼埋於門中吉　丑日鳴不出一七日東
031 家男子死西家官事南家死亡用桐木六長八寸四枚肉二斤努箭二枚
032 於未地埋之銅三斤懸一丈竿上庭安向之吉　寅曰鳴憂東北
033 家有亡失北家官事失財南家吉用肉二斤努箭一枚埋着
034 庭中以金鐵向之五尺竿向之又用一家奨向之又用甑帯懸
035 向之吉　　卯日鳴北家有死亡官事婦女口舌南家有死亡
036 不出七日西家男子死不出三十日用桃木長七寸六枚狗肉二斤努
037 箭一枚瓷中着埋於酉地吉又作不免刑向之吉
038 辰日鳴東家官事害人少子憂死婦女憂死不出七日不解凶解之
039 桐木長七寸四枚丹書天文符以酒脯於星下祭之吉
040 巳日鳴不出五十日西家兵死東家患傷六畜西家女子死用李
041 木長八寸三枚丹鶏血書天文符四枚埋厠中又以炭三斤懸於一丈竿
042 七向之吉　又穿地三尺満土　着水向之吉　午日鳴不出六日
043 西家男子死以失火六畜亡用桃木長五寸三枚鳥鶏血丹書天文
044 符赤小豆等於庭中出三升合懸一丈竿上向之吉
045 未日鳴不出卅日東北家失災官事南家闘訟用桐木長九寸一
046 枚鶏血書天文符置四城中埋之亦可取城中□和埋井
047 以炭三斤懸於一丈竿上向之吉　申日鳴憂官事死亡
048 盗賊起西家有死南家憂女婦用桃木長七寸三枚
049 丹鶏血書天文符和赤小豆一升埋於竈口中又以生鐵一斤
050 懸着戸上吉又黄土三升懸於一丈九尺竿上亦大吉
051 酉曰鳴東家南家憂長子官事失災不出三日用桃木
052 長八寸三枚鳥鶏血書天文符用三家將水三升埋於廁
053 中又以炭二斤懸於大三竿上向之吉　戌曰鳴□南
054 家憂官事六畜死亡失火女亡不出三十日北家男子

055 用桃木長八寸三枚以丹書天文符和鷄血作之和合
056 埋於庭中又以井華水二升咸瓶中於八尺（寸）竿上向
057 之又以土二升懸於竿上　亥日鳴不出卅日西家女子亡官事
058 盜賊見血北家男子死用此木長三寸二枚醬豉苦三升和金鐵
059 三斤懸於大五竿上向之吉也
060 **占人家釜鳴第卅**
061 子曰鳴不出百日家有喪亡或所二年内　丑日鳴失財不出百日
062 寅日鳴損賊或吉來　事來　卯日鳴女婦事不出廿日（田宅口舌／此卑賊起）
063 辰日鳴失火不出三年家内有外人來賊　巳日鳴宅不利之霊□散財
064 午日鳴不出三年備々吉　也　未曰鳴口舌□衆
065 申日鳴　　中　　女　　離　　別　酉日鳴亡惡相家亦病
066 戌日鳴　　六　　畜　　死　　亡　　亥日鳴官事口舌不利
067 凡釜鳴厭用五姓変作■脂飯三七枚設北斗七星坐布
068 天　蘇六升　燈三盞　刀一口布上着　三呪□□後無
069 殃家中大吉利　恠家祭之
070　右巳度占十二時釜鳴吉凶法
071 又□子時鳴西家勿占事道凶　丑時鳴九十日西家病勿時女
072 □文通凶　寅時鳴北家忽有變通口舌□　卯時大凶
073 辰時家有死亡西家莫往來受寄亦可東北家勿變脂
074 用四家酒脯發餅五家殺呪病五尺於舍東北祭之
075　家中女婦厄用脂飯廿枚酒脯祭也卅日内家□用
076 炭十斤懸於鳴處　午時或官長亡小口凶　未時大吉利
077 有人來有益　申時鳴家右口舌自身女人厄　酉時鳴
078 不出九十日家有疾病　戌時妻呪口舌家有死亡　亥時
079 鳴會客或吉或凶平□之事　又云子日釜鳴女婦口舌□財失
080 火不出旬月有
081 又法着十二日辰　　**占之第卅一**　又云子日釜鳴有女婢口舌□財
082 失火不出旬月有　丑日會客亡六畜口舌用桃木七寸畜
083 剋作人書天文符戸上吉子庭同 寅日憂女子亡時家
084 破口舌女長子人凶用桃木長九寸十枚書天文符懸宅上吉
085 卯日祭祀不了家長少子口舌不出　廿六年月破惡家同木
086 長六寸七枚書天文符新光中　益下祭之三月四月吉也
087 辰日口舌子孫不利　巳日鬪打口舌凶
088 未日家吉或□北家病　申日死亡官事不出日　酉日非
089 禍論財婦女口舌　戌日口舌官事六畜死亡　亥日
090 官事亡遺六畜又云平是□小口凶　日□憂家長者　會
091 時憂小口　隅中憂文書　日中憂奴婢事　日朕憂財
092 鷄憂表行事　脯憂時小口　日入大凶　黄昏了吉
093 人定又吉　夜半凶　鷄鳴客事　又云甲乙日平是又鳴不出羊死亡 日中吉也　丙
094 丁日不出三年家長亡　戊巳日不出三年有喪　日中祭祀不可　庚辛日不
095 三年凶亦可五十日　壬癸日男女奴婢死亡　凡厭釜鳴甲乙日受用
096 青瑣　一升　青鳴一枚祀之吉　就日依卅□之色別　初之時家
097 長今帯男口自祭之於竈邊於軍營鳴大凶

098 又一法　慈石一斤　黍果一升　麻子一升　繒□咸之懸釜上吉
099 家不鳴　又六府厭□以眞朱丹書天文符四枚随書其木上好淨
100 香　酒脯於星下祭之番度符再拜清水洗手掃地及釜男子
101 自祭之了釜口上吉
102 ＿＿＿＿＿＿□癸日　符如右
103 ＿＿＿＿＿＿□　　※　丙丁日符如上

注記

※ (103 行目)…本論・圖 2 左の符形あり。

・110 行目にあたる付近に「鳴口舌」、次行に「名十」の殘字ほか判讀不能な殘畫あり。

（筆者は新潟大學人文社會教育科學系助教）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）81-94 頁

羽039Vを中心とした變文資料の再檢討*

玄幸子

一、はじめに

「變文」とは何か？ この問題は、敦煌文書發見時より長らく大きな問題として取り上げられ、多くの專門家から種種さまざまな見解が提示されてきた。1957 年に人民文學出版社から『敦煌變文集』が出版された後も、各々の主張に基づいて書名に「變文」を冠する多くの專著がさまざまな角度からの再改編を經て出版されている。近年の代表的なものとして、項楚著『敦煌變文選注』[1]、潘重規著『敦煌變文集新書』[2]、黃征, 張涌泉校注『敦煌變文校注』[3]などが擧げられる。現在では「變文」とは廣義には敦煌文書中の俗文學全般を含み、狹義には韻散混交體を主とする說唱體の俗文學を指すというのが一般的なとらえ方であろう。

一方、中唐俗文學の代表ともされる變文が當時實際かなり流行していたことは、白居易と張祜の應報において目連變に言及されること[4]や、唐代吉師老の〈看蜀女轉昭君變〉詩[5]などからも既に明らかなこととして確認されている。ただ、實際こ

---

*本稿は西陲發現中國中世寫本研究班夏季大會（2010 年 8 月 11 日）での發表を加筆修正したものである。當日班長はじめ班員諸氏から貴重なご意見を頂戴した。また校錄については俄藏會輪讀の席上で諸氏から有益なご示教を頂戴した。ここに記し改めて謝意を表すものである。本稿はまた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。

[1]巴蜀書社、四川大學古典文獻研究叢刊 5、1990 年；增訂本、中華書局、2006 年。

[2]文津出版, 1994 年。

[3]中華書局, 1997 年。

[4]夙に倉石 1939、432-440 頁で言及される白居易と張祜の應報は下記、王定保『唐摭言』に基づく。張處士憶柘枝詩曰：鴛鴦鈿帶拋何處，孔雀羅衫屬阿誰。白樂天呼爲問頭。祜矛盾之曰：鄙薄問頭之誚所不敢逃。然明公亦有目連變。長恨詞云：上窮碧落下黃泉，兩處茫茫都不見。此豈不是目連訪母耶？（〔唐〕王定保『唐摭言』卷十三）

[5]吉師老四首 其二「看蜀女轉昭君變」

妖姬未着石榴裙　自道家連錦水濱
檀口解知千載事　清詞堪嘆九秋文
翠眉嚬處楚邊月　畫卷開時塞外雲
說盡綺羅當日恨　昭君傳意向文君（〔五代〕韋縠撰『才調集』卷八「古律雜歌詩一百首」）

の 2 例の現存する資料を見るだけでもその文體や内容に關してはかなり廣範圍に雑多な要素を含んでいただろうと豫想でき一概に論ずることはできない。

ここで取り上げる「舜子至孝變文」は口語性の強い散文體で書かれており一般に韻散混交文とされる變文の文體特徴から乖離しているため、「變文」を定義する際に早期より注目されてきた[6]。近年の概論書である Mair 1989 においても次のように指摘する。

> Except for two short poems, the Tun-huang story of the extreme filial piety of the legendary Shun as a boy is written entirely in prose. Unless one assumes that the verse has simply been omitted, this poses problems for a definition of pien or pien-wen that specifies the prosimetric form as an essential characteristic. The two manuscripts, S4654-354 and P2721-52, respectively, have a head title and an end title which identify the story as Shun-tzu pien i chuan 舜子變一卷 and Shun-tzu chih-hiao pien i chuan 舜子至孝變文一卷. The text also lacks the pre-verse formula and any other implicit or ostensible references to illustrations. The language and style resemble less those of the majority of works I have been considering than they do those of the wholly prose narrative such as the story of Ch'iu Hu 秋胡 and Hui-yuan 惠遠 (this latter is simply designated on the manuscript [S2073-283] as a "Tale [hua] of the Honorable [Hui-]yuan of Lu Mountain" 廬山遠公話) The Shun-tzu text differs so radically from the first group of pien-wen, in fact, that we are tempted to declare either that it constitutes a case of mislabeling or that it represents a loose usage of the term. (p. 25)

表題をつけ誤る、或いは「變（文)」というタームを嚴格に用いていないケースだと思わせるほどに特異な例として說明されているのであるが、本論でとりあげる羽 039V[7]によって「舜子至孝變文」の成書過程の一つのケースを非常に具體的に考察することができる。なぜ韻散混交文にならなかったのか、變文というものを

[6]「舜子變文」の文體研究に荒見 2010 がある。先行研究をまとめ「變文」というタームの文學史上の位置づけも確認したうえで、顔廷亮 1993 の "變文中, 只有『舜子變』通篇大體爲六言韻語, 體近故事賦。" をうけ、さらに進めて S.4654,P.2721V が六言の賦體から發展したと結論付ける。當該論文では、一部『孝子傳』との關連についても言及するが、本稿で檢討する羽 039V により別の角度から檢討できよう。

[7]『敦煌祕笈』影片册一、265-269 頁、杏雨書屋、2009 年

どのように當時とらえていたのか、などについても大きなヒントを與えてくれる。以下に資料の詳細を記述した上で、「舜子至孝變文」の一形成過程について檢討する[8]。

二、羽039V書寫狀況と錄文

羽039Vに關する敦煌祕笈目錄[9]の記載から題目を拔書きすれば下記の通りである。問題となる紙背には6種類の資料が順に從って書寫されるのではなく時間を前後して空白部分に上書きされており、複數資料が混在している。

三九R　　七階佛名經
三九V一　般若波羅蜜多經經題
三九V二　金光明寺主惠登書狀習字
三九V三　舜子變
三九V四　大般若波羅蜜多經經題
三九V五　般若波羅蜜多心經
三九V六　禮懺文

書寫順を類推すると次の順で書寫されたと考えられる。錄文を「　」內に併せて記す。／は改行箇所、(　)は校定結果、□は判讀不能を示す。

1. 般若波羅蜜多經經題および本文の一部
「般若波羅蜜多經一卷／如是我聞一時薄伽梵住王舍城鷲峯山中擧(峯)大□(苾)」

2. 金光明寺主惠登書狀および習字（「百行章一卷」など雜寫）
「冬極寒 伏惟慈父□／說心地經空中有个女子／信行章第六／金光明寺主惠登 狀／右伏以惠登末□無才去載／右 右件施捨 乃及／乃及／ 及及／及說也用能及及／也 也 □ 世尊妙／右件捨施所申意者奉／13[10]百行章一卷 杜正論(倫)／15 臣察三墳廓遠　誰／17 世尊 金光／19 即食服下□清淨地藏／22 大般若波羅蜜多經／23 尒時世尊從三昧起告觀／24 自在／40 般若波羅蜜多心經一卷／41 如是我聞一時薄伽梵住王舍城／42 鷲峯山中與大苾芻衆及／43 諸菩薩訶摩薩俱」

3. 舜子孝子故事・舜子變および他の孝子故事

[8]羽039に關しては先行研究として湯谷2004がある。當該論考において既に錄文、孝子傳との比較など詳細な檢討が行われているが、基づいた資料が不鮮明だったことにも起因し些か不十分な點が認められる。今回初めてカラー寫眞による公開がなされ、新たに得られた知見もあるので、改めて取り上げ檢討する。
[9]『敦煌祕笈』目錄册、22-23頁、杏雨書屋、2009年（影片册一、258頁、263-264頁再掲載）
[10]內容にかかわらず資料全體の行數に通し番號を付し、3、4錄文にかかわる部分のみ明示する。

（錄文は後掲する。）

4. 詠神龜詩[11]

「81 詠神龜／ 海中有神龜 鳥擊共相隨 遊於世間故 看眾人／不知　道鳥銜牛粉 (糞) 口稱我是龜 不能認 (忍) 口舌／ 撲煞殘死屍 代薄時僥當此時 習惡煩多見苦番／ 歷起留人徒度世 猶如撲煞頭神龜」

「三九Ｖ六 禮懺文」は上下逆に記されており、上記 1 ～ 4 との書寫の前後は判斷できない。次に 3 の錄文を記す。同一人の手になるが、墨色から同一時に書寫されたのではないと思われる部分がある。詳細を以下に記す。

【錄文】3. 舜子孝子故事・舜子變および他の孝子故事[12]

（舜子孝子故事）

11 昔舜子者異 (冀) 邑人也。 早喪[13]慈母，瞽取後妻。妻譖其夫，

12 頻欲煞舜，令舜濤井，以石壓。 帝釋照見，東家井出，

14 舜遂奔耕歷山。 後聞米貴，將來與 (於) 異 (冀) 都而出米 (糶)[14]，乃見

16 後母就舜買米。 舜見父母，密與其錢及米置於囊中。

18 如此數度，瞽疑是舜。 遂往都市，高聲喚云[15]，「子

20 之語聲似吾舜子。」 知是父[16]，遂撥人向父而哭，以舌舐

21 眼，眼得再明。 其詩曰

（舜子變）

25 後妻既被瞽叟容許設計，不經旬日之間設得計成，

26 白瞽叟曰，「妾見廳前枯井三二年來無水，交伊舜子

27 淘井，把取大石押[17]死。」 瞽叟報言娘子，「娘子雖是女人，設計大

---

[11]この詩に歌われている故事は本來インドの昔話であるようだ。『世界昔話ハンドブック』（稻田浩二、三省堂、2004）「第二部 世界の代表的昔話――あらすじと解說」「インド」の部に「二羽の雁と亀」として紹介される。また、義淨『根本說一切有部毘奈耶』卷第二十八「違惱言教學處第十三」や康僧會譯『舊雜譬喻經』卷下、『五分律』卷第二十五「第五分初破僧法」にも口禍を戒める比喩譚として使われている。さらに、P.2129 に同材料の詩がみえる。ここに、錄文を記す。

海中有神龜 兩鳥想共隨
遊依世間故 差眾人不知
道鳥銜牛糞 口稱我且歸
不能謹口舌 雹煞老死屍
敢上神龜一首

[12]本資料の同定については後述するが、ここでは假稱としての題目を用いる。

[13]特に意味のある場合を除き俗體字は正體ないし通行體に改める。以下同じ。

[14]本來「糶」の俗字「粜」1 字であったものを轉寫する際に 2 字に分けてしまったものであろう。

[15]「喚云」の間に「言」の字が塗りつぶし法で削除されている。

[16]「父」字下にもと「母」字あり。塗りつぶし法で削除。

[17]もと「壓」字を書き損じ，塗りつぶし法で削除のうえ右橫に訂正字「押」を加える。

能精細。」 高聲喚言舜子，「阿耶見廳前枯井三二年來
無水。 汝若淘井出水，不是兒於家了事？」 舜聞淘井，心
自知之，便脫衫衣，井邊跪拜，入井淘泥。 上界帝釋密降銀
錢五百文，入於井中。 舜子便於泥灌中置銀錢，令後母象
兒挽出，數度錢訖。 上報阿孃言，「井中水滿錢盡，遣我出
著與飯一盤食者，不是阿孃恩德？」 後母聞言，於瞽叟
詐云，「是你怨家有言，『不得使我銀錢。若用我錢者，出來
報官，渾家不殘性命。』」
瞽叟既見後妻讒說，將謂是實，遂即嗔怒，便與[18](以) 大石
填塞舜子。 後母有女，把著阿耶，「阿耶若煞前家
歌 (哥) 子，交兒等甚處出頭？」 阿耶不聽其言，拽手與 (以) 石
填井。
……
阿耶既抛石填入井，帝釋變作一[19]黃龍，引舜通穴，
往東家井出，舜叫聲，上報。 恰值一老母取水，因云，「井中
是甚人乎？」 舜子答云，「是西家不孝子。」 老母便知是舜
牽拙 (挽) 出之。 舜即泣淚而拜。 老母便與衣裳串 (穿) 著身上
與食一盤喫了，報舜云，「汝莫歸家。 但取你親阿孃
墓去，必合見阿孃見身。」 說詞已了，舜即尋母。
（孝子故事／郭巨・閔子・王褒・向生）
郭巨者河內人也。 養母至孝。 時遇飢荒儉。夫妻爲人傭作。
每至喫食，減飯將歸，留餧老母。 巨有一兒，常奪阿婆飯食，
遂得不飽。 巨告妻曰，「兒死再有，母難重得。 你可煞兒存母
若不如是，母當餓死。」 遂令妻抱兒，巨自將鍬鑼穿地三尺
擬欲埋之，天愍其孝，乃賜黃金一釜并一卷。 卷文詞曰， 金
賜孝子。官不得侵，私不許取。 詩曰，郭巨專行孝養心，
時年飢儉苦來侵，每被孩兒奪母食，生埋天感賜黃金。
閔子者嘉夷國人也。 父母年老竝皆喪明。 閔子晨夕侍
養無闕。 常著鹿皮之衣，與 (以) 鹿群爲伴，擔瓶取水，在
鹿群中。 時遇國王出城遊獵乃見澗下有鹿群行，
遂王張弓射之，悟 (誤) 中閔子。 閔子失聲號叫云，「一箭煞三人。」
王聞之有人叫聲，下馬而問。 閔子答言，「父母年老，

[18]もと「与」。繁體字に統一する。以下同じ。
[19]「一」字下にもと「老」字あり。塗りつぶし法で削除。

62 又俱喪明。 侍養無人，必應餓死。」 語了身亡。 詩曰，
63 閔子行孝事親 不恨君王射此身 父母年俱失兩目
64 誰知一箭煞三人
65 王褒者魏郡人也。 養母至孝。 母後命終，日夜培 (陪) 墳，墳側
66 有松柏樹。 褒若向墳啼哭，其樹即之，變色枯枠 (悴)，不同
67 常日。 母生存之日，常怕雷驚。 褒每聞雷聲，即便奔赴
68 墓所，告曰，「褒今在此。 願孃勿驚。」 詩曰，
69 王褒慈母怕雷聲 每至春間不得寧 及至百年亡沒
70 後 抱墳猶怕阿[20]孃驚
71 向生者河內人也。 慈母年老，兩目俱盲。 時遇賊寇相陵。 向
72 生遂被討征。 新婦在家，向生 (來)[21]壓 (厭) 賤，好食自飡，麤[22]食將與向母。
73 向母[23]自嗟嘆云，「不種善因，受此艱苦。」 新婦大怒，乃取豬糞和
74 食與飡， 又更罵辱。 天見不孝，降雷霹靂至死。 又書
75 背上云，「向生妻五逆。天雷霹靂打煞。阿家兩目再明。」 詩曰
76 向生養母值艱危 被討邊疆未得歸 新婦家中行不孝
77 天雷霹靂背書之
（以下、下記同行 1 文を含め墨色が異なる）
77 向生妻逆天雷打死
（舜子故事および舜子變の韻文部）
78 詩曰瞽叟填井自目盲 舜子從來歷山耕
79 將米糞都逢父母 以舌舐眼再還明 又詩曰
80 孝順父母感于天 舜子淘井得銀錢 父母拋石壓舜子
81 感得穿井東家連

改めて注意したいのは書寫狀況である。つまり、まず「舜子孝子故事」が書かれ“其詩曰”としながら韻文は提示されず、續けて「舜子變文」の一部が書寫され、その後「舜子孝子故事」と同類の「孝子故事」が書寫された後に、墨色が變

[20]「阿」字下にもと「耶」字あり。塗りつぶし法で削除。
[21]「向生」のままでは讀めない。おそらく「向來」と書くつもりが、前後にみえる人名にひかれて誤ったものと思われる。「嫁はもともと貧しいことを嫌っており、(向生が不在になったので) ごちそうは自分が食べ、粗末な食事を向の母 (姑) に與えた」と讀みたいところである。
[22]もともと「好」字であるが、横に「麤」の俗體字を書き添える。塗りつぶしによる削除はないが、削除する意圖がありつつ、前部分の文字の亂れにより、判斷できなかったようである。
[23]もと「二」字の横に反復記號が添えられている。しかし、「二二」では意味をなさない。これは、行の頭の反復記號を 2 度繰り返してあった元の資料を書き寫す際に、最初の記號を「二」字であると見誤ったことによる誤りであろう。この書寫狀況から、本資料は他の資料を轉寫した可能性があることを改めて確認できる。

わりおそらく同時に書寫されたのではないだろうと思われる筆で「舜子孝子故事」の韻文が書寫されている點である。この狀況は、『敦煌變文集』（人民文學出版社 1957）出版の當初から注目されてきたように、同じ韻文が「舜子至孝變文」および「孝子傳」[24]中の舜子故事に重複して見られる點を解明する大きなヒントを我々に與えてくれる。

三、關連資料との比較

すでに「舜子至孝變文」「舜子孝子故事」といった假稱をつけているが、改めて資料の内容について同定作業をしておく必要があろう。錄文 3 のうち本稿で中心に檢討する「舜子至孝變文」「舜子孝子故事」について關連資料との比較を以下に行う。まず、錄文 25～49 行について、P.2721V と比較したところ次のようである。太字部は資料間の異同を示す。例えば、25 行目について羽 039V に「後妻既被瞽叟容許設計」の 10 文字が認められるが P.2721V にはなく、また羽 039V では「之間」となっているところが、P.2721V では「中間」となっているなど、相互に異同がみられる部分をすべて太字とする。

行数	羽 039V	P.2721V
25	**後妻既被瞽叟容許設計**，不經旬日**之**間，設得計成，	不經旬日**中**間，**後妻**設得計成，
26	**白瞽叟曰，**「妾**見**廳前枯井三二年來無水，交伊舜子	「妾廳前枯井三二年來無水，交伊舜子
27	淘井，把取大石**押**死。」瞽叟報言娘子，「娘子雖是女人，設計大	淘井，把取大石**填壓**死。」瞽叟報言娘子，「娘子雖是女人，設計大
28	能精細。」高聲喚言舜子，阿耶**見**廳前枯井三二年來	能精細。」高聲喚言舜子，「阿耶廳前枯井三二年來
29	**無**水。汝若淘井出水，不是児於家了事？」舜聞**淘**井，心	水。汝若淘井出水，不是児於家了事？」舜聞**濤**井，心
30	**自**知之，便脫**衫**衣，井邊跪拜，入井**淘**泥。上界帝釋密降銀	**裏**知之，便脫衣**裳**，井邊跪拜，入井**濤**泥。上界帝釋密降銀
31	錢五百文，入於井中。舜子便於泥灌中置銀錢，令後母**象**	錢伍佰文，入於井中。舜子便於泥鐏中置銀錢，令後母
32	**兒**挽出，數度**錢**訖。上報阿孃言，「井中水滿錢盡，遣我出	挽出，數度訖。上報阿**耶**孃，「井中水滿錢盡，遣我出

[24]『敦煌變文集』所收の「孝子傳」が「孝子傳」でないことは後述する。

33	著與飯一盤食者，不是阿孃**恩**德？」後母聞言，於瞽叟	著与飯一盤食者，不是阿孃**能**德？」後母聞言，於瞽叟
34	詐云，「是你怨家有言，『不得使我銀錢。若用我錢者，出來	詐云，「是你怨家有言，『不得使我銀錢。若用我**銀**』錢者，出來
35	報官，渾家不殘性命。』」	報官，渾家不殘性命。』」
36	瞽叟**既見後妻讒說，將謂是實，遂即嗔怒，便**與（以）大石	瞽叟**便即**与（以）大石
37	填塞**舜子**。後母有女，把著阿耶，「**阿耶若**煞前家	填塞。後母有**一**女，把著阿耶，「煞**却**前家
38	歌（哥）子，交兒**等**甚處出頭？」阿耶不聽**其言**，拽手**與（以）石**	歌（哥）子，交与甚處出頭？」阿耶不聽，拽手
39	**填**井。	**埋**井。
44	**阿耶既拋石填入井，**帝釋變作一黃龍，引舜通穴，	帝釋變作一黃龍，引舜通穴，
45	往東家井出，舜叫聲，上報。恰值一老母取水，**因**云，「井中	往東家井出，舜叫聲，上報。恰值一老母取水，**應**云，「井中
46	是甚人乎？」舜子答云，「是西家不孝子。」老母便知是舜	是甚人乎？」舜子答云，「是西家不孝子。」老母便知是舜
47	牽**拙**（挽）出之。舜即泣淚而拜。老母便與衣裳串（穿）著身上	牽**挽**出之。舜即泣淚而拜。老母便与衣裳串（穿）著身上
48	與食一盤喫了，報舜云，「汝莫歸家。但取你親阿孃	与食一盤喫了，報舜云，「汝莫歸家。但取你親阿孃
49	墓去，必合見阿孃**見**身。」說詞已了，舜即尋**母**。	**墳**墓去，必合見阿孃**現**身。」說詞已了，舜即尋**覓**

異同を示す太字部分はあまり多くなく、基本的に差異はないと考えられる。P.2721V は巻末に“舜子至孝變文一卷”および“天福十五年歳當己酉朱明薾賓之日莫生拾肆葉寫畢記”の題記があり、文體が如何様であれ、書き手は「變文」を書寫したという意識で書き上げた資料である。よって、錄文 25～49 行については『舜子至孝變文』の一部が書寫されていると同定できよう。

錄文 11～21 行については、關連資料として P.3536 と S.389 がある。對照比較した結果を以下に示す。3 資料のうち相互 1 か所についてでも異同があれば、やはり前掲と同じく異同部分を太字で示す。下記對照表から、異同について羽 039V と P.3536 は同一、S.389 が異なる部分が多く、本資料は P.3536 とほぼ一致することがわかる。

行数	羽039V	P.3536	S.389
11	**昔**舜子者**異**（冀）邑人也。早喪慈母，**瞽**取後妻。妻譖其夫，	**昔**舜子者**異**（冀）邑人也。早喪慈母，**瞽**取後妻。妻譖其夫，	舜子者**冀**邑人也。早喪慈母，**獨養老父，老父名瞽瞍。父**取後妻。**後**妻譖其夫，
12	頻**欲**煞舜，令舜濤井，以石壓。 **帝釋照見**，東家井出，	頻**願**煞舜，令舜濤井，以石壓**之**。 **帝釋照見**，東家井出，	頻**欲**煞舜，令舜濤井，與石壓**之**。 **孝感於天**，**徹**東家井出，
14	舜遂奔耕歷山。 後聞米貴，將來與（於）**異** (冀)都而出米（糶），乃見	舜遂奔耕歷山。後聞米貴，將來與（於）**異** (冀)都而出來（糶），乃見	舜遂奔耕歷山。後聞米貴，將朱（來）**冀**都而粜，乃見
16	後母，就舜買米。舜**見父**母，密與其錢**及米**置於囊中。	後母，就舜買米。舜**見父**母，密與其錢**及米**置於囊中。	後母，就舜買米。舜**識是**母，密與其錢置於囊中。
18	如此數度，**瞽**疑是舜。遂往都市，高聲喚云，「子	如此數度，**瞽**疑是舜。遂往都市，高聲喚云，「子	如此數度，**到家具說上事，瞍**擬是舜。**令妻引手**，遂往都市，高聲喚云，「子
20	之語聲似吾舜子。」知是父，遂撥人向父而哭，以舌舐	之語聲似吾舜子。」知是父，遂撥人向父而哭，以舌舐	之語聲似吾舜子。」**舜**知是父，遂撥人向父**包頭**而哭，與（以）舌舐
21	眼，眼得再明。**其**詩曰	眼，眼得再明。**其**詩曰	**其**眼，眼得再明。**市人見之无不驚怍**。詩曰

問題の韻文部分については、下記の通り、關連資料 3 種とほぼ同文とみて良かろう。太字部分は前掲と同様、異同のある個所である。

行数	羽039V	P.2721V	P.3536	S.389
78	詩曰 瞽叟填井自目盲 舜子從來歷山耕	**其**詩曰 瞽**叟**填井自目盲 舜子從來歷山耕	**其**詩曰 瞽**叟**填井自目盲 舜子從來歷山耕	詩曰 瞽**瞍**填井自目盲 舜子從來歷山耕
79	將米冀都逢父母 以舌舐眼再還明 又詩曰	將米冀都逢父母 以舌舐眼再還明 又詩曰**者**	將米冀都逢父母 以舌舐眼再得明 又詩曰	將米冀都逢父母 與舌舐眼再還明 又詩曰
80	孝順父母感于天 舜子淘井得銀錢 父母抛石壓舜子	孝順父母感于天 舜子濤井得銀錢 父母抛石壓舜子	孝順父母感于天 舜子濤井得金銀 父母抛石壓舜子	孝順父母感爲天 舜子濤井得銀錢 父母抛石壓舜子
81	感得穿井東家連	感得穿井東家連	感得穿井東家連	感得穿井東家連

四、變文と孝子傳

次に、舜子變文と「孝子傳」の關係について考察してみよう。檢討するに先立って、『敦煌變文集』所收の「孝子傳」の問題點を明らかにしておく。まず、『敦煌變文集』では數種の資料を内容にしたがって混在させるかたちで整理してしまっている。また、いずれの原資料にも「孝子傳」という題は見られず、ありていに言えば、敦煌本『孝子傳』なる資料は存在しないのである。

よって、原資料に立ち戻って再整理する必要があるのだが、『敦煌變文集』所收「孝子傳」の基づく資料は 2 種に分けられる。つまり、最後の部分に注目すれば、

A　出～　（出典を記すもの）
B　詩曰～（詩でまとめ終わるもの）

の 2 つの型に分けることが出來る[25]。この基準で、『敦煌變文集』が基づいた關係資料を分けると、

P2621　A 型
P3536　B 型　（閔子、舜、向生、王褒[26]）
P3680　B 型　（王褒、閔子）
S389　B 型　（郭巨、舜、向生）
S5776　A 型

となる。羽 039V と重なる資料は 3 で述べたとおりである。當然 B 型との共通點が大きい。A 型は P2621 および S5776 共に王三慶氏が類書『事森』であると比定したように、類書であり、『孝子傳』としてしまうのは、問題があろう。別に扱うべき資料である。ここで再度確認すべき重要な點は、前述のとおり羽 039V および B 型を相互比較した結果、本文の異同は見受けられるが、韻文部（七言詩）については同音字による書き換えなどを除き、ほぼ異同がないということである。

さて、では所謂「孝子傳」との關係を檢討してみよう。黑田 2007 に現存の「孝

[25] この分類は、王三慶 1989 では A 型を「類林系統」B 型を「散韻合體系統」とする。当該論文の該当箇所を引用すれば:

如果把類林系統的類書和這種散韻合體的系統, 加以比較, 即可以看出兩者之間的不同, 類林系統猶存類書舊式, 並逐漸脫離傳統類書的範疇, 進入通俗化的領域中。……

至於散韻合體系統, 敘事取材源自通俗類書, 不需說明原典出處, 代之以七言詩句作結。這種散韻文體的結構, 乃為當日俗講經文流行後的常見體式。俗講的内容也由佛經進而講史及講時事等過渡作品, 以至於舜子一則, 其敘事部分到了「舜子變」, 已敷衍成長篇敘事, 可是結尾的兩首七言四句詩, 却仍然被「舜子變」照單襲用。這種過渡的痕跡, 極為清晰, 它較「類林」系的通俗類書更接近廣義的「變文」, 把它輯錄在輯錄在「敦煌變文集」中是無可厚非的。(193 頁)

[26] 羽 039V と重複する人物を出現順に列擧記載する。以下同じ。

子傳」逸文についての詳細な調査結果がまとめられている。羽 039V にみられる「舜・郭巨・閃子・王褒・向生」について關連箇所を要約すると、

1．舜　『劉向孝子傳』からの引用として『法苑珠林』『廣博物志』『繹史』ほかに見られる。さらに『逸名孝子傳』として『三教指歸』成安注下、『覺明』注に引用がある（黒田 2007、132 頁）。

2．郭巨　『劉向孝子傳』からの引用として同じく『法苑珠林』、『敦煌本北堂書鈔』など、さらに『宋躬孝子傳』として『初學記』『太平御覽』などに、『逸名孝子傳』として『蒙求』『白氏六帖』などに見られる。金澤文庫本『孝子傳』にも採られている（黒田 2007、121-122 頁）。

3．閃子　黒田 2007 に記載なし。

4．王褒　『逸名孝子傳』として『陳檢討集』にみえる（黒田 2007、120 頁）。

5．向生　黒田 2007 に記載なし。

以上から、あくまでも現存資料に關してではあるが、「古孝子傳」において閃子と向生の記述が見られないことがわかる。

まず、閃子であるが、これは本來佛典『剡子經』に基づくインド傳來の剡氏の故事であることからすれば「古孝子傳」に現れないのは當然である[27]。また、向生の故事は、現在その典故を敦煌文書以外の資料中に見つけられない。ただ類似の故事として、實母と姦通して實父を殺害し、その報いに雷に打たれて體に「因緣」と記される〈齊何君平〉の故事と盲目の姑にミミズを食べさせて雷雨にさらわれ空から落ちてきた後白い犬の頭に變えられてしまった女の故事〈隋婦養姑〉が共に前後して『法苑珠林』第四十九にみえる[28]。さらに『法苑珠林』[29]第六十二感應

[27] 黒田 2007 では、敦煌本孝子傳の兩卷（P3536V, P3680V）に舜、王褒などと竝んで剡子が登場することを指摘し、後世の二十四孝が形成されつつあることの徵證に他ならず、同時に、孝子傳、孝子傳圖の轉換、終焉を表すものとする。（456 頁）

[28] ［唐］釋道世『法苑珠林』卷第四十九〈感應緣〉

「齊何君平」

齊何君平，相州人。母裴氏少年誕平，後更不孕。父母憐愛劇同眼目。父母憐重，平長大，不多教學問，縱暴自游。年至二十，父母憐愛，不聽別室。父因使出行，經年方還。父行去後，母憐共私。父還到舍，共母殺父，埋之後園，誑他道：父未還。天雷霹父屍出，然後霹平身，身上具題因緣。親隣告官，聞徹天聽，敕：殺裴氏暴屍，不聽收理　(右見李歸心錄也)。

「隋婦養姑」

隋大業中河南人，婦女養姑不孝。姑兩目盲，婦以蚯蚓爲羹，以食之。姑怪其味，竊藏一臠留以示兒。兒還見之，欲送婦向縣，未及而雨雷震失其婦，俄而婦從空落。身衣如故而易其頭白狗頭，言語不異。問其故。答云：以不孝姑爲天神所罰。夫以送官。時乞食於市。後不知所在　(右一驗出冥報記)。

[29] ［唐］釋道世『法苑珠林』卷第六十二「感應緣略引」一十五驗

緣略においては、「舜子」「郭巨」の 2 項が取り上げられており、これらの狀況は本來孝子故事であったものが佛教に取り入れられる際に靈驗譚として翻案されていることを示している。

よって、羽 039V および『敦煌變文集』に「孝子傳」の資料として取り上げられた王三慶 1989 の所謂「散韻合體系統」諸資料は、「孝子傳」ではなく從來すでに人口に膾炙していた孝子故事が翻案された佛教靈驗譚であると考えるべきである。

五、まとめ

同じ七言詩が何故 2 種類の異なる資料に出現するのかという從來の疑問は、羽 039V においてなぜ唐突に 2 首の詩のみが最後に置かれたかという疑問とともに、ほぼ解決の絲口を見出すことが出來る。つまり、王三慶 1989 の用語を借りるならば「類林系統」から韻文を含む「散韻合體系統」に、そして「變文」に、さらに書き込めば目連變文などの韻散混交體（狹義の「變文」）にという流れを想定すれば自然に了解できよう。

舜子變文の書き手はかなり口語性の強い言語で書寫しており、韻文は「散韻合體系統」資料を踏襲したと考えられる。舜の民間故事の起源は湯谷 2004 の指摘によればかなり早期から認められる[30]。が、變文の題材として捉えた場合、それは佛教色の濃いものに書き改められる必要があった。中國撰述の目連經などの場合と異なり、民間故事を題材とする場合は既に人口に膾炙しており、民衆をひきつけうる思い切った改編は容易ではなかったと想像される。また本來繼子いじめや近親相姦といった題材は佛教とは相容れない要素である。地獄めぐりや降魔變文に見られるような技比べといった見せ場、聞かせ場は畢竟望めなかったであろう。舜子變文が狹義の變文としての體裁を整えるまでに到らなかったと考える所以である。

本稿は奇しくも倉石 1939 で言及されている下記の推測を檢證する結果となった。

「舜子有事父之感」

舜父有目失, 始時微微, 至後妻之言, 舜有井穴乏。舜父迮家貧厄邑市而居。舜父夜臥夢見一鳳凰, 自名爲雞, 口銜米以哺已, 言雞爲子孫, 視之是鳳凰。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。

「郭巨有養母之感」

郭巨河內溫人。甚富。父没分財二千萬爲兩分弟, 已獨取母供養住。自比隣有凶宅, 無人居者。共推與居無患, 妻生男, 慮養之則妨供養, 乃令妻抱兒, 已掘地, 欲埋之。於土中得一釜黃金, 金上有鐵券曰: 賜孝子郭巨。

[30]氏は前掲書において、畫像石資料および北魏時代の漆棺資料を用いて「少なくとも北魏時代（三八六－五三四）以前には、敦煌本『孝子傳』や變文の一部と共通する資料が成立していたことが明らかになる」（100 頁）と述べる。

> 飜って前掲の舜の逸話に於てやはり「變文」の題が襲用されてゐる處を見ると、少くともこの場合に於ては變文より發達したる宗教的語り物が、支那固有の童話をも惹き込んだらしく思へる。如何に少く見積つても**當時は宗教的語り物の方が優位に在つた**のでないと、この關係が解けそうに無い。(134 頁下段)　……　われわれは**先づ固有の語り物が佛教家の變文に壓到された時代を想像する。次に再び固有の物語が變文の袖に隱れてそろそろと其改革された、時代の兒としての姿を現す、それは「舜子至孝變文」に於て眼のあたり認めることが出來る。**かの「孝子董永傳」に至つてはよほど脫化の傾向さへ見える。而して最後に再生の語り物たちが「變文」や「緣起」の舊套をかなぐり捨てて、民衆の間に躍り出す、それはかの灌園耐得翁の都城紀勝や周密の武林舊事等に「小說、說公案、說鐵騎兒、說經、說參請、講史書」として竝列されてゐるのでも知れ、而かも啻に對等の地位を占むるのみならず、筆頭たるの人氣を博してゐるに至つては實以て凄まじい。(135 頁下段〜136 頁上段：太字は筆者による。)

「變文より發達したる宗教的語り物」という認識や「童話」の定義などに於いて今の一般の了解と些か乖離する点もあるが、太字で強調した部分に述べられている点は、従来より人口に膾炙していた「舜子孝子故事」が佛教霊験譚に翻案され、さらに狭義の「變文」に書き換えられようとしつつ十分に果たせないまま、廣義の「變文」と認識された様子を述べたものとして捉えられよう。羽 039V はまさしくその過程を証明する史料であるといえる。、半世紀以上を隔た現在においても色あせない先人の洞察力に改めて敬意を示し、當時目にすることのなかった新資料に於いてここにその推測の正確さを實證できたことを幸いとする。

使用圖錄

『敦煌祕笈』影片册一、杏雨書屋、2009 年

『敦煌祕笈』目錄册、杏雨書屋、2009 年

參考引用文獻

倉石 1939　倉石武四郎「目連變文紹介の後に」『支那學』第 4 卷第 3 號、432-440 頁

王三慶 1989　「《敦煌變文》中的〈孝子傳〉新探」『敦煌學』第 14 輯、189-220 頁

Mair 1989　Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts*, Harvard University Press, Cambridge

黒田 2001　黒田彰『孝子傳の研究』、京都：思文閣出版

—— 2007　黒田彰『孝子傳圖の研究』、東京：汲古書院

湯谷 2004　湯谷祐三「新出敦煌孝子傳資料と變文の關係——羽田記念館所藏「西域文獻資料寫眞」所收孝子傳資料をめぐって」『同朋大學佛教文化研究所紀要』第 23 號、87-104 頁

荒見 2010　「舜子至孝變文類寫本の書き換え狀況から見た五代講唱文學の展開」『アジア社會文化研究』第 11 號

顏廷亮 1993　『敦煌文學概論』、蘭州：甘肅人民出版社

（作者は関西大學外國語學部教授）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）95-108 頁

唐代敦煌縣勘印簿 羽061, BD11177, BD11178, BD11180小考

赤木崇敏

はじめに

一昨年より公開され始めた、杏雨書屋（武田科學振興財團）所藏の敦煌祕笈コレクションの中には、羽 061「史索貞國牒勘印簿」[1]と題された唐代官文書が存在する。この文書は、2010 年 4 月に開催された第 54 回杏雨書屋特別展示會「敦煌の典籍と古文書」に出品された折、展示會カタログにて「勘印帳」と題されて「官司で公文書に勘印した、日々の記録を書き繼いだもの」[13 頁]と紹介されてはいるが、それ以上の說明はない。ところが實は、羽 061 文書と内容的に一續きのものと思われる斷簡が、中國國家圖書館藏の敦煌文獻の中に 3 點存在する（BD11177, BD11178, BD11180）。ただし、敦煌祕笈文書や中國國家圖書館藏文書はいまだ一般に公開されておらず、筆者も展示會にて羽 061 を遠望したのみである。そのため、釋讀には既刊の圖版集に多くを賴らざるを得ず、現段階で作成しえた録文は完全とは言い難い。しかし、いずれの文書も録文はまだ公表されておらず、さらに内容の檢討も手付かずである。そこで本稿では、これらの文書の録文を提示するとともに、その書式や性質について初步的な考察を行い、今後の研究に資することにしたい。

1．羽 061

(1) 基礎情報

『敦煌祕笈』目録册、381 頁によれば、本文書の寸法は縱 27.9cm ×横 53.0cm、2 紙が貼り繼がれている。現在、右端と左端は大きく缺損しているが、後述するように、本文書の原型は多數の紙を貼り繼いだ長大な卷子であったと思われる。右

[1]文書のカラー圖版・基礎情報は『敦煌祕笈』目録册、381-383 頁；展示會カタログ 13 頁を參照。

端には「敦煌石室祕笈」印が、左端には「李盛鐸印」「李滂」の二印が押されており、本文書は李盛鐸舊藏寫本であったことがわかる。現在殘っている行數は21行、7及び8行目の間に紙縫がある。裏面には墨跡は無いが、裏面の紙縫上には6.0cm四方の朱方印が押されている。『敦煌祕笈』及び展示會カタログでは印文を判讀していないものの、展示會にて實見したところ、朱泥の痕跡は表面からも見ることができ、「……／縣之印」と判讀できた。後述の如く、本文書と内容的に關係する中國國家圖書館藏敦煌文獻BD11177, BD11178, BD11180には、やはり紙縫裏に「燉煌縣之印」が押されその寸法も近いため（5.8 × 5.4cm）、羽061の印もまた同じと思われる。

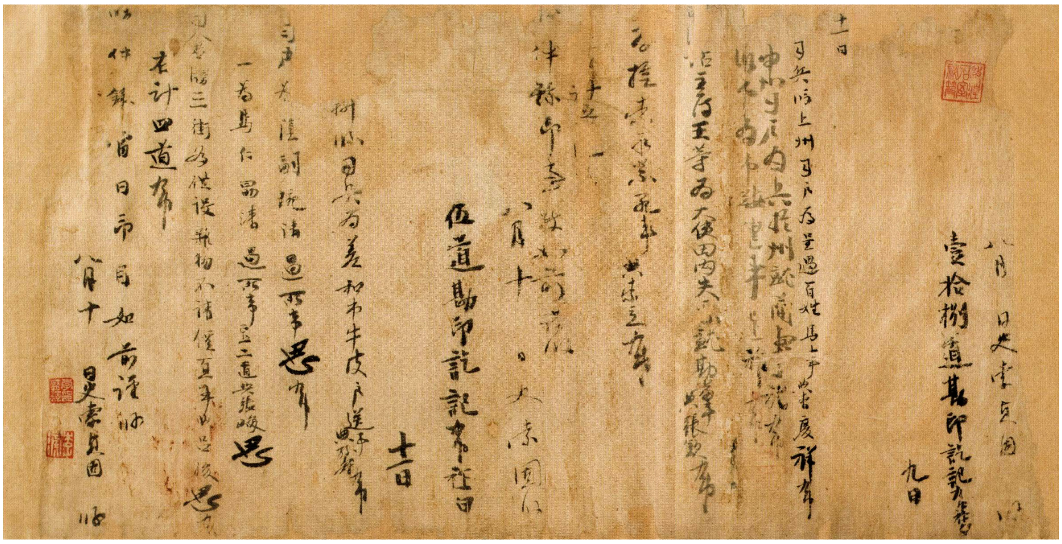


圖 1: 展示會カタログ、13頁

（2）録文

〔　前　缺　〕

1　　　　　　　　　　　八月　 日。史索貞固　牒。

2　　　　　　　　　　「壹拾捌道勘印訖、記有印。社白。

3　　　　　　　　　　　　　　　　九日」。

4　十一日

5　　　司兵牒上州司戸爲量過百姓馬事。典曹慶。「祥」。「有印」。

6　　　申州司戸爲兵於州就商事。「祥」。「有印」。

7　　　牒下爲市鞍□事。已上「祥」。「有印」。

- （紙縫）

8　司法帖主簿王等爲大使田内失□就勘當事。「有印」。

典張欽。
9　一爲檢索承芬死事。典索定。「有印」。
10　右計伍道。「有印」。
11　牒、件録印事狀如前。謹牒。
12　八月十　日。史索固牒。
13　「伍道勘印訖、記有印。社白。
14　十一日」。
15　［　］科牒司兵爲差和市牛皮戶送事。「有印」。
典孫壽。
16　司戶爲陰嗣琬請過所事。「思」。「有印」。
17　一爲馬仁勗請過所事。已上二道典張峻。「思」。
18　司倉牓三街爲供設新物不請價直事。典呂俊。「思」。「有印」。
19　右計四道。「有印」。
20　牒、件録當日印目如前。謹牒。
21　八月十　日。史索貞固　牒。
〔　後　缺　〕

2. 中國國家圖書館藏敦煌文獻 BD11177, BD11178, BD11180

(1) 基礎情報

1910 年に敦煌莫高窟より中國國家圖書館（舊京師圖書館）に移管された敦煌文獻は約 1 萬點を數え、その全貌は陳垣『敦煌劫餘録』［陳垣 1931］、王重民『敦煌遺書總目索引』［王重民 1962］、中田篤郎 (編)『北京圖書館藏敦煌遺書總目録』［中田 1986］などのカタログ、或いは圖版集『敦煌寶藏』によって明らかにされてきた。ところが 1990 年に、かつて敦煌から北京に移送した際に敦煌文獻を納めた木箱が、2 つだけ未整理のまま書庫に保管されていたことが判明し、從來その存在を全く知られていなかった敦煌文獻が多數「再發見」された。この「再發見」史料については、郝春文氏が 1997 年に全文書を調査し、そのうち社會經濟史に關係する漢文文書 24 點のテキストと解說を、2002 年及び 2004 年に公表している［郝春文 2002；郝春文 2004］。

羽 061 と關連する文書、BD11177, BD11178, BD11180 の 3 點は、この「再發見」史料の一部ではあるが、郝氏のテキストには含まれていない。しかし、2005 年より刊行され始めた『國家圖書館藏敦煌遺書』の第 109 卷（2009 年刊行）に、「敦煌縣用印事目歷（擬）」というタイトルを付されてその圖版が收められた［58-61 頁］。

同書卷末にある「條記目録」[17-18頁]によれば、各文書の古文書學的情報は以下のとおりである。

BD11177：①寸法：縦27．4×横29．1cm　②紙數：2紙　③行數：11行
　④朱印：「燉煌縣之印」、紙縫裏に1ヶ所、5.8×5.4cm。
BD11178：①寸法：縦27．3×横35．6cm　②紙數：2紙　③行數：14行
　④朱印：「燉煌縣之印」、紙縫裏に1ヶ所、5.8×5.4cm。
BD11180：①寸法：縦27．3×横22cm　②紙數：2紙　③行數：10行
　④朱印：「燉煌縣之印」紙縫裏に1ヶ所、5.8×5.4cm。

「條記目録」は、この3點を同一文獻と見なし、かつ文書の年代を7～8世紀としているが、そのように判斷した理由は記されていない。このほか、「條記目録」では全く指摘されていないが、BD11177の表面6～11行目は、圖版からも明らかなように上部と中央部とでは行が連續していない上に筆致も異なっており、不自然な感じを受ける。これは、この文書群の一部と思われる別の小紙片が、6～11行目上部に貼り付けられているためであろう。また、3～4行目上端にもやはり、後述の文書書式から推して考えるに、別紙片があるように見える。これら小紙片の形態については以下に録文とともに示す。

（2）録文

① BD11177

〔　前　缺　〕
1　　右計十道。
2　牒、件當日印目如前。謹牒。
3　　　　　　　　八月七日。史索貞固牒。
4　　　　　　　「拾道勘印訖、記有印。[（社白）]
5　　　　　　　　　　　　　　七日」。
6　[　　　]爲差八月防口夫事。「思」。「有印」
7　[　　　]爲捉盜水人事。已上典張道。「思」。「有印」。
8　[（牒司）]戸爲差大烏等三戌送草鼓車事。「有印」。
　　　　　　　　　　　　　　　　　典索定
- -（紙縫）
9　[　　　　　]州司倉爲請檢納原羚角事。「思」。「有印」。
　　　　　　　　　　　　　　　　　典索定
10　[　　　　　]爲□□兒等動事。「祥」。「有印」。

11　［　　］爲□明差替事。已上貳道宋史。「祥」。「有印」。
12　［　　］
〔　後　缺　〕

3〜4 行目上部の紙片
1　□日

6〜11 行目上部の紙片
1　　司戸牒上差科［
2　　右計［
3　□(牒)、件計當［

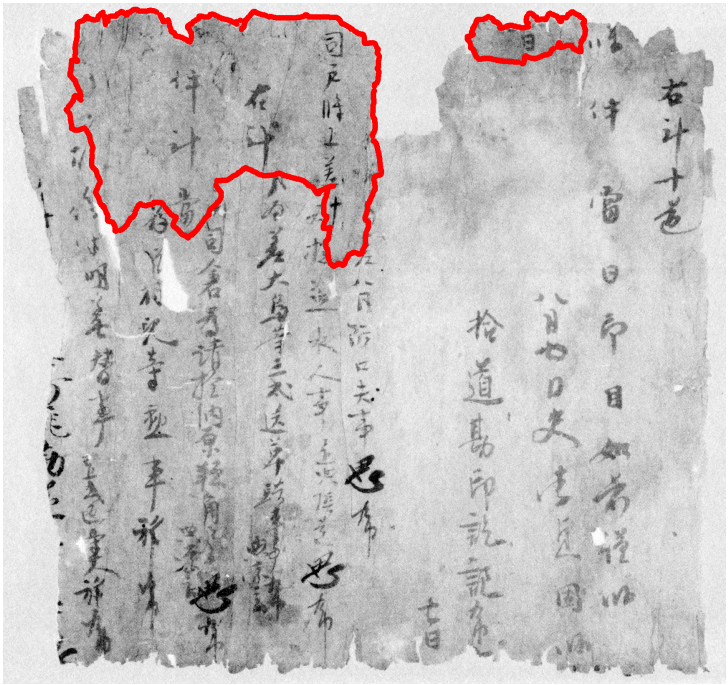


圖 2:　『國家圖書館藏敦煌遺書』109、58 頁。
太線枠は 3〜4, 6〜11 行目上部の別紙片を示す。

② BD11178　※ 3〜7 行目冒頭に墨勾あり。
〔　前　缺　〕
1　［　　］
2　　已上一十六道典宋度。

3　牒懸泉府爲李仁忠逃去勒防事。「思」。「有印」。
4　　一爲許度直逃去勒防事。「思」。「有印」。
5　牒懸泉鄉爲同前事。「思」「有印」。
6　牒呂□□爲新附事。「思」。「有印」。
7　［　　］鄉爲同前事。已上五道典張□。「思」。「有印」。
8　　　右計卅二道。「有印」。
9　牒、件録當日印目如前。謹牒。
10　　　　　　　八月　日。史　索固牒。
11　　　　　　「參拾貳道勘印訖、記
- （紙縫）
12　　　　　　有印。社白。
13　　　　　　　　　　　　四日」。
14　　帖市爲□水□絹及彩色等事。典張道。「祥」。「有印」。
15　［　　］效穀鄉爲□□□禮馬價錢事。典李慶。「祥」。「有印」。
〔　後　缺　〕

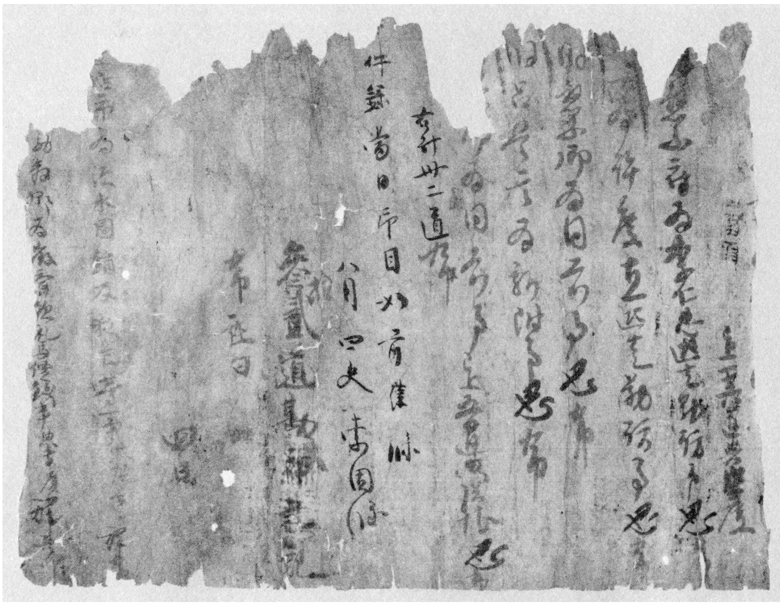


圖 3: 『國家圖書館藏敦煌遺書』109、59 頁

③ BD11180

〔　前　缺　〕
1　　牓縣門爲□□□□馬事。
2　　　　　　　　　　　　已上貳道典曹慶。「祥」。「有印」。

－－（紙縫）

3　司戸牒張□玄爲檢□地事。典張峻。「思」。「有印」。

4　　申州司戸爲趙智咸等没落事。「思」。「有印」。

5　　牒韓少府爲效穀郷袁智方等單□事「思」。「有印」。

6　　牒神沙郷爲氾大亮□後勒還事。「思」。「有印」。

7　　　　　　　　　　　　　已上三道典張欽。

8　　牒上差科竝下郷爲張仙娘正男崇領事。「思」。「有印」。

9　　牒司功爲送唐元度充學生事。「思」。「有印」。

10　　　　　　　　　　已上三道典宋度。

〔　後　缺　〕

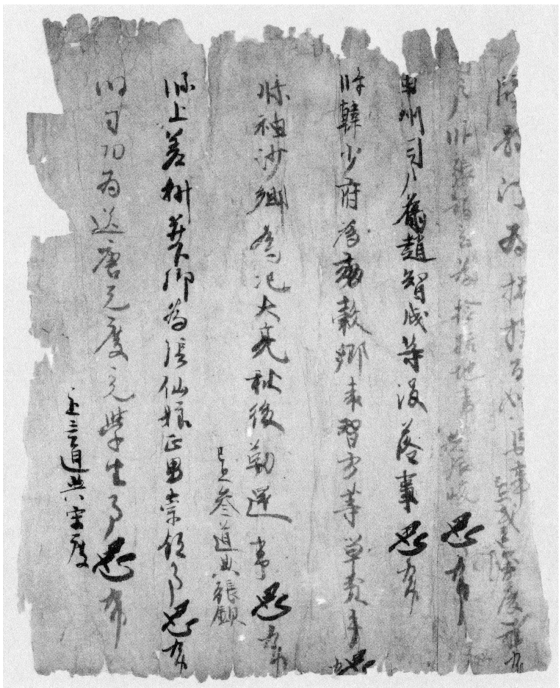


圖 4: 『國家圖書館藏敦煌遺書』109、60 頁

3．文書の性格と書式

（1）形態

以上の羽 061、BD11177、BD11178、BD11180 は、いずれも紙縫裏に「燉煌縣之印」が押されており、敦煌縣で作成された文書と見てよい。また、「燉煌縣之印」のほかに、この 4 點には以下のような共通點が見られる。

まず、この文書群の料紙の紙幅は、27.3cm（BD11178、BD11180）、27.4cm（BD11177）、27.9cm（羽061）とほぼ同じ大きさである。

また、後段で詳述するように、各文書とも縣から諸機關（州縣の判司や管内の郷・折衝府など）や個人に宛てた官文書（符・申・牒・帖・牓）をリストアップし、各文書に押された官印の合計數を史の索貞固が日ごとに報告した記録という共通の形式を備えている。

さらに、索貞固〔索固〕（羽061、BD11177、BD11178）をはじめとして、索定（羽061、BD11177）、思（羽061、BD11177、BD11178、BD11180）、祥（羽061、BD11177、BD11178）、曹慶（羽061、BD11180）、宋度（BD11178、BD11180）、張欽（羽061、BD11180）、張峻（羽061、BD11180）、張道（BD11177、BD11178）のように、複數の文書に共通した人名の署名が現れ、しかもその筆致までもが一致している。

以上に加え、BD11180を除く3點には8月4日から8月十數日までの連續した日付が現れるから、本文書群はそれぞれ獨立した文書ではなく、本來は敦煌縣において某年8月に作成された一續きの文書であったが、何らかの理由により分斷され、この4點のみ現在まで殘ったものと推測される。ただし、各文書の左右端破損部の形狀や日付の殘り方から判斷するに、各文書は直接には接合しない。各文書の本來の順番と日付とは以下のように復元できよう。

① BD11178：8月4日、8月5または6日
② BD11177：8月7日、8月8または9日
③ 羽061：8月9日、8月11日、8月1?日
不明 BD11180：日付なし

前述のように、『國家圖書館藏敦煌遺書』「條記目録」は本文書群の年代を7〜8世紀に求めているが、その根據は提示していない。しかし、文書の日付部分には紀年こそ無いものの、「燉煌縣之印」の寸法が唐代官印の規格一邊2寸前後（約5.5cm）に近いこと[2]、4點の文書の縦幅27.3〜27.9cmは唐代の文書規格（縦1尺）に近いこと[3]、さらにBD11178の3行目に見える懸泉府は唐代沙州にあった折衝府の一であることから[4]、この文書群が唐代、それも吐蕃が敦煌を占領する786年以前の

[2]唐代官印は、中央・地方や官の上下に關係なく一邊2寸と定められている。片岡2008, 83頁を參照。

[3]唐代文書を實測した潘吉星氏によれば、實際の文書規格は1尺よりもやや短く、約8寸（25〜26cm）、約9寸（27〜29cm）のものが多いという［潘吉星1980，143頁］。荒川1997，2、17頁も參照。

[4]『新唐書』卷40, 地理4［中華書局版, 1045頁］には、龍勒府、效穀府とともに懸泉府が沙州に設置されたと傳えている。

ものであると考えてよい。

（2）性格

上述のように、『敦煌祕笈』は羽 061 を「史索貞國牒勘印簿」と名付け、展示會カタログは「勘印帳」と呼んで官府にて公文書に勘印した日々の記録としている。一方、『國家圖書館藏敦煌遺書』「條記目録」も、BD11177、BD11178、BD11180 を「敦煌縣用印事目歷」として、「思」[5]なる人物が文書に押された印を點檢した記録であると簡潔に說明している。それでは、この「勘印簿」「勘印帳」「敦煌縣用印事目歷」とはいったいどのような文書を指すのであろうか。

本文書群の内容の大半を占めているのは、敦煌縣から各處に發した官文書のリストである。このリスト各行の末尾には、「思」または「祥」という人物の署名と「有印」とが書き添えられており、文書一件ごとにそこに押されている印を點檢したことを推測させる。また、リストの終わりには、史の索貞固が當日發行した官文書の合計數を報告しており、それを受けた某社なる人物が「勘印」（文書上の印を點檢）して、さらに「有印」と記したことを述べている。リスト部分にある「有印」の筆致は、この某社のそれと似ていることから、某社が官文書に押印のあることを 1 件ずつ確認し、リストの末行に「有印」を書き加えたと考えられる。

唐の官府が發出する文書は、發信者・受信者の統屬關係・上下關係に應じて一定の書式を備えるとともに、公權力の證として官印を押すきまりとなっており、敦煌縣の發する官文書には縣印「燉煌縣之印」が押されていたはずである。『唐六典』卷 1, 尚書都省、左右司老中員外郎條［中華書局版, 11 頁］には、「凡施行公印應印者、監印之官考其事目、無或差繆、然後印之、必書於曆、每月終納諸庫」とあり、官印を押した文書は、「監印之官」によって内容の確認が行われた後に押印され、「曆」にそれを轉記したとある。この「監印之官」とは、『唐六典』卷 30, 三府督護州縣官吏［735 頁］に縣官の職掌として「主簿掌付事勾稽、省署抄目、糺正非違、監印、給紙筆、雜用之事」とあり、縣においては主簿が官印を管理したことが窺える。また、唐代官府における官文書の整理保管について詳論した内藤乾吉氏は、敦煌・トゥルファン文書の實例から、「曆」について「本司から文牒を發行する場合に、文牒の目を文書發行簿とでもいうべきものに書き記す」と說明し、また縣においては主簿がこのような目録を省覽してそれに署名したと述べている[6]。すなわち、本稿の羽 061、BD11177、BD11178、BD11180 とは、この文書發行簿であ

[5]『國家圖書館藏敦煌遺書』「條記目録」は、BD11177、BD11178、BD11180 に見える「有印」を全て「𠂤」と讀み、「思＋有印」を「思𠂤」という署名と誤解している。

[6]内藤 1963, 319 頁。

ると同時に、各文書に押印があるかどうか、つまり正式な手續きを經て發行されたかを確認した勘印簿であり、その末尾において「勘印」を行っている某社とはおそらく敦煌縣の主簿であろう。

（3）書式

勘印簿は、索貞固から某社への報告書を日々書き連ねたものとなっている。この索貞固の報告書は、これまでに知られている唐代官文書のうち牒式と呼ばれるものに當たる。牒式は、敦煌莫高窟より發見された開元 7 年（719）令の公式令殘卷（P.2819）には官府内下達文書として、また『唐六典』卷 1、尚書省左右司郎中員外郎條［中華書局版, 11 頁］には官人の發する上申文書として 2 通りの運用規定があり、索貞固の牒式は後者である。ただし、出土文書中の實例によって確認される牒式の機能はより多彩であり、仁井田陞・中村裕一氏らによれば、牒式とは下達・平行・上申の全ての機能を持ち、原則として統屬關係にない官府や官人間で行用される文書であった。また中村氏は、文書機能が下達ならば「故牒」、上申ならば「謹牒」と本文の結句が變わることを指摘している[7]。さらに盧向前氏は、唐代牒式の書式・機能と司馬光撰『書儀』所收の宋代牒式との類似性を指摘し、宋代牒式の通則に準據して唐代牒式の機能を平行・補牒・上申・下達の四種類に分類している[8]。これに加えて筆者も、牒式の書式には、公式令殘卷に見える書式（牒式 A）と司馬光『書儀』の傳える宋代牒式に類似する書式（牒式 B）との 2 種類存在することを指摘した[9]。索貞固の牒は、「牒、件録印事狀如前。謹牒」或いは「牒、件〔録〕當日印目如前。謹牒」と本文が「牒」で始まり「謹牒」と締めくくっていることから、牒式 B に相當する。

牒式 B の復元書式[10]

① 發出主體　　牒 宛先

② 事書

③ 牒…（本文）…謹牒／故牒。

---

[7]仁井田 1937, 836 頁；中村 1996, 107, 591 頁. 同樣に荒川正晴氏も、牒式とは直接の統屬關係にない間での書式と述べている。荒川 1997, 5 頁を參照。

[8]盧向前 1986, 350-351 頁。宋代牒式については司馬光撰『書儀』［叢書集成初編, 4 頁］を參照。

[9]赤木 2008, 79-80 頁. 牒式 A は、四等官制（長官―通判官―判官―主典）によって組織された官府において長官・通判官・判官の三判決裁という事務手續きを經て發出しうる書式であり、四等官の置かれない官府或いは個人がこれらの書式を用いることはできない。一方、牒式 B は、四等官の置かれた官府において三判決裁を經ずして迅速に發出しうるものであり、また四等官制の置かれない行政末端の官府や個人も發出可能な書式である。

[10]赤木 2008, 77 頁。

④　　年月日 作成者 牒。

ただし、本文書群においては、冒頭にあるべき①の發出主體や宛先が記されていない。羽061の4行目のように冒頭に日付を記す場合もあるが、多くはそれすら省略している。次行より、事書として②行頭を數文字分下げて縣が當日取り扱った官文書をリストアップし、文書1件ごとに、縣の判司名（或いは無記入）＋官文書の種類（符、牒、申、帖、牓）＋宛先（省略する場合もある）＋案件の内容〔爲……事〕＋そのリストを記した典（索定、曹慶、宋度、孫壽、張欽、張峻、張道、張□、李慶、呂俊）の署名を1行にまとめ、行末には別人（思または祥）が署名し、某社が「有印」と書き添えている。このリストが複數件に亘る場合は、リストの最終行にのみ典の署名を記し、しばしば文書の合計件數が書き加えられる。そして史の索貞固により③當日中に發出した文書の合計數と④全文書の押印の確認が報告され、⑤日付と索貞固の署名の後に、⑥最後に某社による判辭（處決文）で締めくくられている。以上の書式は次のようにまとめられる。

①（日付）
②　リスト部分：縣の部局名（縣自體が發出する場合は無記入）、官文書の種類、宛先、案件内容〔爲……事〕、典の署名、思／祥、「有印」。
（已上○道、典の署名）
③　右、計○道「有印」。
④牒、件録印事狀如前〔件録當日印目如前〕。謹牒。
⑤　日付 索定固 牒
⑥　判辭：○道勘印訖、記有印。 社 白。
日付。

先に述べたように、BD11177の3〜4行目（⑤日付＋索貞固の署名と⑥某社の判辭）の上部には、ただ2文字のみ「□日」と見える。しかし、以上の書式から推せば⑤・⑥の上部は空白であるべきであり、『國家圖書館藏敦煌遺書』の圖版からは確認しづらいものの、この「□日」は①日付部分にあたる別紙片が貼り付けられていると見るべきであろう。また、6〜11行目下半分は③リスト部分にあたるが、この上半分にある

1　司戸牒上差科［
2　右計［
3　□（牒）、件計當［

の3行は②リスト部分の末行と③・④部分に相當するから、全く異なる紙片がこ

こにあることは明らかであり、『國家圖書館藏敦煌遺書』圖版からもこの別紙片の輪郭線が明瞭に確認できる。

ところで、リスト部分の冒頭には、官文書名稱の直前に縣の判司（司兵、司法、司戶、司倉）が置かれる場合と、無記名の場合とが混在する。例えば、羽061の5〜6行目には、

5　司兵牒上州司戶爲量過百姓馬事。典曹慶。「祥」。「有印」。
6　申州司戶爲兵於州就商事「祥」。「有印」。

とあり、5行目は縣の司兵が牒文書を發信したことが窺える。この場合の司兵は、案件の處理や文書の作成を行った擔當部局名を記したものである。一見すると、6行目では5行目冒頭に現れる「司兵」が省略されており、縣の司兵が州の司戶に對して牒のほかに申といった官文書を發出したとも考えられよう。ただし、牒式は原則として統屬關係に無い官府間で通行する書式であるが、申式は統屬關係にある官府間で用いられる上申文書である[11]。縣の司兵と州の司戶のように、上下關係は發生するものの職掌が異なり直接の統屬關係には無い官府間では、牒式で文書傳達が行われるのであり、牒式と申式の兩者が併用されることはありえない。また、現在確認できる敦煌・トゥルファン文書中の申式の實例は、いずれも縣から州の判司へ宛てたものばかりであるが、その書式は、

① 〇〇縣　事書（爲申……事）
② 案件に關する人・物
③ 右…（本文）…者。謹依録申〔今以狀申〕。
④ 縣令　縣丞
⑤ 宛先（某州某判司〔某州都督府某曹司〕）件狀如前。謹録依申請裁。謹上。
⑥ 年月日　尉　上
⑦ 録事
⑧ 佐
⑨ 史

のように復元される。冒頭①には發信官府として縣名のみを記し判司名を含まないこと、また④⑥〜⑨まで縣令以下全ての縣官の自署を必要とすることなど、縣から州（都督府）へ上申する申式は判司ではなく縣自體が發出元であることがわかる。一方で、次の73TAM193:15(a)「唐天寶某載文書事目歷」[12]のように、州が各官廳から受領した文書の帳簿の中に、天山縣や高昌縣から申式文書が届いたこ

[11]赤木2008, 94頁。
[12]『圖文』4, 241頁。

とを記しているが、ここにも判司名は記されない。

1　八日
2　　・天山縣申［
3　　・高昌縣申爲丞嚴奉景［
〔　後　　略　〕

このように見れば、羽 061 の 6 行目とは、行頭に敦煌縣の司兵が省略されているのではなく、敦煌縣自體が文書の發信者であるため、判司を記す必要が無かったと考えられよう[13]。

おわりに

以上、杏雨書屋所藏の敦煌祕笈コレクションと中國國家圖書館藏敦煌文獻という、近年新たに公表された敦煌文獻の中から、羽 061、BD11177、BD11178、BD11180 の唐代官文書 4 點を取り上げ、その内容を紹介するとともにテキストを提示した。本稿では、これら 4 點の文書が 7〜8 世紀に作成された同一文書の離れであること、敦煌縣が發出した官文書とそこに押された官印を點檢した勘印簿であること、また牒式に準じた機能と書式について明らかにできた。國家圖書館藏敦煌文獻については未だ實見の機會を得ないため、録文は完全なものとはいえず、また内容面に踏み込んだ議論を行うことはできなかった。同種の唐代勘印簿の實例は數少なく、トゥルファン出土文書 73TAM221:3「武周典齊九思牒爲録印事目事」の存在が知られるのみである[14]。73TAM221:3 との比較も含め、内容の本格的な檢討は今後の課題としたい。

略號・參考文獻（五十音順）

[13]なお、BD11178 の 5 行目（牒懸泉鄉）、或いは BD11180 の 6 行目（牒神沙鄉）のように、縣下の鄉へ牒を發した事例が 2 件ある。この場合、冒頭に判司名が記されないため、發信者は敦煌縣自體と考えられるが、縣―鄉間のように直接の統屬關係にある官府間では、牒式ではなく、上申文書の申式に對する下達文書、符式が用いられるはずであり、實際に、トゥルファン文書では高昌縣から武城鄉・太平鄉など諸鄉へ宛てた符式の實例が存在する（60TAM325:14/5-1(a)「唐龍朔三年（663）西州高昌縣下武城鄉符爲上烽事」［『圖文』3, 101 頁；64TAM35:24「唐永淳元年（682）西州高昌縣下太平鄉符爲百姓按戶等貯粮事」（『圖文』3, 487 頁）；64TAM35:18「唐永淳元年（682）西州高昌縣下某鄉符爲差人運油納倉事」（『圖文』3, 489 頁）；64TAM35:19(a)「唐西州高昌縣下太平鄉符爲檢兵孫海藏患狀事」（『圖文』3, 488 頁）。本稿の BD11178、BD11180 において何故に牒式を用いたかは現時點では不明であり、今後の課題としたい。

[14]『圖文』13，315 頁；王永興 1994, 378 頁。

『國家圖書館藏敦煌遺書』＝任繼愈(主編)『國家圖書館藏敦煌遺書』既刊134卷，北京圖書館出版社，2005～

『圖文』＝中國文物研究所等（編）『吐魯番出土文書』（圖文對照本）全4册，文物出版社，1992-1996

展示會カタログ＝第54回杏雨書屋展示會カタログ，杏雨書屋，2010年，43頁

『敦煌祕笈』＝『敦煌祕笈』既刊目録册，影片册2册，武田科學振興財團、2009～

『敦煌寶藏』＝『敦煌寶藏』全140卷，新文豐出版，1981-1986

赤木崇敏 2008　「唐代前半期の地方文書行政――トゥルファン文書の檢討を通じて」『史學雜誌』117-11，75-102頁

荒川正晴 1997　「クチャ出土「孔目司文書」攷」『古代文化』49，1-18頁，圖版2枚

王永興 1994　「吐魯番出土唐西州某縣事目文書研究」『唐代前期西北軍事研究』中國社會科學出版社，353-422頁

王重民 1962　『敦煌遺書總目索引』商務印書館，552頁

郝春文 2002　辻正博（譯）「中國國家圖書館藏未刊敦煌文獻研讀劄記」高田時雄(編)『草創期の敦煌學』知泉書館，127-147頁，圖版5枚

――― 2004　「中國國家圖書館藏未刊敦煌文獻研讀劄記」『敦煌研究』2004-4，22-31頁

片岡一忠 2008　『中國官印制度研究』東方書店，9+501頁，圖版4枚

陳垣 1931　『敦煌劫餘録』全6册，國立中央研究院歷史語言研究所

内藤乾吉 1963　『中國法制史考證』有斐閣，1+345頁，圖版6枚

中田篤郎 1986　『北京圖書館藏敦煌遺書總目録』朋友書店，510+176頁

中村裕一 1996　『唐代公文書研究』汲古書院

仁井田陞 1937　『唐宋法律文書の研究』東方文化學院東京研究所，5+8+857+17頁，圖版8枚

潘吉星 1980　佐藤武敏（譯）『中國製紙技術史』平凡社，10+462頁

盧向前 1986　「牒式及其處理程式的探求――唐公式文研究」北京大學中國中古史研究中心（編）『敦煌吐魯番研究論文集』3，北京大學出版社，335-393頁

（作者は神戸市外國語大學客員研究員）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）109-114 頁

吐魯番出土儒家經籍殘卷考異*

石立善

一、吐魯番新出 2006TSYIM4:2-1《詩・大雅・蕩之什・抑》殘卷

2006 年吐魯番洋海出土《詩》白文本殘卷，拆自女性墓主右腳紙鞋，其中《大雅・蕩之什・抑》殘卷存後半部份，十九行，隸書，有烏絲欄。今據《新獲吐魯番出土文獻》上冊[1]所收圖版，並參照其釋文，重新錄文如下：

1 爾$\boxed{\text{侯度}}$，用戒不虞，$\boxed{\text{慎}}$爾出話，$\boxed{\text{敬}}$〔闕〕
2 不□嘉，白圭之$\boxed{\text{玷}}$，尚□摩也。斯$\boxed{\text{言}}$〔闕〕
3 □也！ 毋易$\boxed{\text{由言}}$，$\boxed{\text{無}}$□苟矣。莫捫〔闕〕
4 □□□。$\boxed{\text{無言不}}$讎，$\boxed{\text{無德}}$不報，惠于〔闕〕
5 小子。々孫繩$\boxed{\text{々}}$，萬民不承。視〔闕〕
6 顏，□瑕有愆。相□爾$\boxed{\text{室}}$〔闕〕
7 曰不顯，莫與云覯。神□格□，〔闕〕
8 射思？ 辟爾為德，卑$\boxed{\text{臧卑}}$〔闕〕
9 于儀。不僭不賊，鮮□□□。$\boxed{\text{投我以}}$桃，報之以李。
10 彼□□$\boxed{\text{角}}$，實虹小子。荏蕊柔□，言緡之絲。
11 溫々□人，維德之基。其維悊人，告之話言，順德
12 □$\boxed{\text{行}}$。其維愚〔闕〕
13 小子，未知臧〔闕〕
14 之，言提其〔闕〕
15 $\boxed{\text{誰}}$夙知而$\boxed{\text{莫}}$〔闕〕
16 爾夢々，我心慘〔闕〕
17 $\boxed{\text{復}}$用$\boxed{\text{為}}$虐。借曰未知，亦聿$\boxed{\text{既旄}}$。□□$\boxed{\text{小}}$子，
18 告爾□□。$\boxed{\text{聽}}$用我謀，庶無大悔。天方艱難，

---

*初稿曾蒙許建平先生提供寶貴意見並惠賜相關資料，謹致謝忱。

[1]北京：中華書局，2008 年 4 月，第 186 頁，釋文見 187 頁。

19 曰喪□□，□璧不遠，昊天不忒。回遹其德，

第七章“莫與云靚”（寫本第 7 行），今本“與”作“予”，“與”、“予”古通。第六章“萬民不承”（寫本第 5 行），今本作“萬民靡不承”。鄭玄《箋》云：“‘繩繩’，戒也。王之子孫敬戒行王之教令，天下之民不承順之乎！言承順也。”《經典釋文》云：“‘靡’，一本作‘是’。”關於此句，清儒多有議論。臧琳《經義雜記》卷十一“萬民不承”條云：“經如有‘靡’字，文義已明，鄭可無庸箋矣！蓋經本作‘萬民不承’，‘靡’字後人竄入。依《釋文》‘靡’當作‘是’，較通。”徐灝《通介堂經說》卷十五“萬民靡不承”條從臧說，並云：“然此‘不’字當讀爲丕，即《孟子》引《書》‘丕承哉’之義。”王玉樹《經史雜記》卷一“毛詩古本”條亦從臧說。陳啓源《毛詩稽古編》卷三十謂“康成讀本，‘靡’當作‘是’”。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》卷二十六云：“據《箋》訓，則鄭君所見經文原作‘萬民不承’，無‘靡’字。據《釋文》云‘一本“靡”作“是”’，則作‘萬民是不承’，‘不’為語詞，猶云萬民是承也。惟《韓詩外傳》引作‘萬民靡不承’，則今本《毛詩》蓋沿《韓詩》之誤。”王先謙《詩三家義集疏》卷二十三從馬說。陳喬樅則駁馬說，云：“經文作‘萬民靡不承’，語氣正順。毛、韓師傳各異，文或不同，要不得是彼非此，而以《韓詩》爲誤也”（見陳壽祺《韓詩遺說考》卷一）。王引之《經傳釋詞》卷十“不丕否”條云：“作‘是’者是也。《箋》云‘天下之民不承順之乎！言承順也’，不爲‘靡’字作解，則一本爲長。‘不’，語詞。‘不承’，承也。《爾雅》云：‘是，則也。’‘萬民是不承’，言萬民則承順之矣。不須加‘乎’字以足其義。”陳奐《詩毛氏傳疏》卷一謂“《箋》不爲‘靡’字作解，則鄭所據作‘是’字”，並從《經傳釋詞》之說。

善按：據吐魯番寫本，今本“靡”字乃衍文無疑。寫本作“萬民不承”者，陸德明亦未之見，猶可寶也。鄭《箋》云“天下之民不承順之乎！言承順也”，則以反語解之，可知鄭玄所見本作“萬民不承”。清人程大鏞《讀詩考字》補編疑《釋文》“一本作是”下脫“鄭作是”三字，乃臆說而已。

二、吐魯番新出 97TSYM1：12《論語・堯曰》古注殘卷

1997 年吐魯番洋海 1 號墓葬（97TSYM1）中出土《論語・堯曰》“子張曰何謂惠而不費”章古注殘片，存九行，楷書，有欄，背面鈔錄《孝經義》。今據《新獲吐魯番出土文獻》上冊[2]所收圖版，錄文如下：

97TSYM1:12（正面）

1 利而利之，斯不〔闕〕

[2]第 164 頁。

2 誰怨乎？ 欲仁而得人，有焉貪乎？ 君子無眾寡，
3 無小大，無敢沛，斯不亦泰而不驕乎？ 君子政
4 其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦
5 威而不猛乎？ “可勞”，謂居富及不年者。“得仁”，謂捄患分灾。“衆寡”、“小大”，謂所見之多少、尊卑，容貌若一，為不
6 少卑，沛然自矜莊也。子張問一而為說四者，知其懷慎也。子張曰：“何謂四悳？”子曰：
7 “不教而煞謂之虐，不戒視成謂之暴，漫令致其
8 謂之賊，猶之與人□□□□□□□□ 吉語也〔闕〕
9 吉語〔闕〕

與傳世本相比，此寫本多通假字，經文“人”通“仁”，“有”通“又”，“政”通“正”，“煞”乃“殺”之俗字[3]，“其”通“期”。又，“無敢沛”，“沛”疑“漫（慢）”之訛寫。朱玉麒[4]、王素[5]曾論此殘片，然於注中“捄患分災”卻未置一詞。

善按：“捄患分災”，乃《左傳》之語，《僖公元年傳》云：“凡侯伯，救患、分災、討罪，禮也。”“捄”，古“救”字也（參《漢書・董仲舒傳》“捄溢扶衰”顏師古注），《詩・邶風・谷風》“匍匐救之”，《漢書・谷永傳》引“救”作“捄”。《周禮・大宗伯》“以凶禮哀邦國之憂”，鄭玄注云：“哀謂救患分哉”。《國語・齊語》“翟人攻邢，桓公築夷儀以封之，男女不淫，牛馬選具。翟人攻衛，衛人出廬于曹，桓公城楚丘以封之，其畜散而無育，桓公與之繫馬三百。天下諸侯稱仁焉，於是天下諸侯知桓公之為己動也，是故諸侯歸之”，韋昭注云：“動謂救患分災也”。《逸周書》卷末序云“穆王遭大荒，謀救患分災，作《大匡》。”寫本注文以“得仁”為捄患分災，其說不見今存諸注，乃其特色之一。又按：朱、王二氏推測此古注乃鄭玄注，今以《左傳》“救患分災”解經始於東漢，且此注體式古樸等特徵觀之，極可能就是鄭注。

三、大谷 4403 號《論語集解・子罕》殘片

《大谷文書集成》貳冊[6]圖版九四乃《論語集解・子罕》殘片，存三行，楷書。今重錄其文如下：

1〔闕〕前忽焉在〔闕〕
2〔闕〕兒也誘進也言直道歡人有次序 子〔闕〕
3〔闕〕能既竭吾才〔闕〕

[3]參照《干祿字書》、《廣韻・入聲・黠韻》。
[4]《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：上海古籍出版社，2007 年 9 月，第 43-56 頁。
[5]《吐魯番新出闞氏王國〈論語鄭氏注〉寫本補說》，《文物》2007 年第 11 期，第 70-73 頁。
[6]小田義久責任編集，釋文見第 240 頁，定為性質不明文書，京都：法藏館，1990 年 3 月。

善按：此寫本殘片先後由劉安志[7]、許建平[8]定名。許氏認為“直”、“歡”二字乃“此”、“勸”之訛，並脫“進”字，其說是。《集解》之文句，諸本皆有差異，阮刻《十三經注疏》本、劉寶楠《論語正義》作“言夫子正以此道進勸人有所序”；日本寬政二年（1790）刊本《論語集解》作“言夫子正以此道勸進人有所序”；皇侃《義疏》、《四部叢刊》景日本正平刊本作“言夫子正以此道勸進人有次序也”；宋本《論語注疏》、元岳氏荊溪家塾刻本《論語集解》及《冊府元龜》卷六百引作“言夫子正以此道進勸人有次序”；敦煌寫本 P.3305 作“言夫子正以此道勸人進有次序也”（“進”字當在“勸”或“人”前）；《史記集解》引作“言夫子正以此道進勸人學有次序也”。作“所序”誤，當以“次序”為正，蓋“所”、“次”草書形近而誤。《集解》前句注云“循循，次序貌也”，又《子罕》篇“子曰未之思也夫何遠之有哉”《集解》云：“夫思者，當思其反，反是不思，所以爲遠也。能思其反，何遠之有？言權可知，唯不知思耳。思之有次序，斯可知之也。”亦其例也。

四、吐魯番 60TAM313：07/3《孝經解》殘片

《吐魯番出土文書》壹冊載錄阿斯塔納 313 號墓出土文書高昌國義熙元年辛卯（511）寫本《孝經解》殘片圖版[9]，存五行，楷書。今重錄其文如下：

1 孝經解
2 釋比丘戒妙□□孝經一〔闕〕
3 孔子於魯襄公廿二年十一〔闕〕
4 公十六年夏四月卒於己丑〔闕〕
5 □□□七十右二 義熙元年辛卯□□□□廿□ 〔闕〕

據《吐魯番出土文書》記載，殘卷有烏絲欄，第二行“釋比丘戒妙□□孝經一”用朱筆書寫（今僅據圖版，此行文字無法辨識），姑從《吐魯番出土文書》之釋文。第五行起首二字《吐魯番出土文書》釋作“畢命”，由於文字殘闕過甚，無法辨認。

善按：殘卷現存文字當為《孝經》首句“仲尼居”三字之注釋，內容是關於孔子的生卒年月日及享年。歷來孔子生卒年月日有三種說法：《穀梁傳・襄公二十一年》以孔子生於魯襄公二十一年（前 552）十月庚子，《公羊傳・襄公二十一年》以孔子生於魯襄公二十一年十一月庚子”，《史記・孔子世家》則謂“襄公二十二年（前 551）

[7]《〈大谷文書集成〉古籍寫本考辨》，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版）第 25 卷第 1 期，2004 年 3 月，第 44 頁。

[8]《跋大谷文書中四件未經定名的儒家經籍殘片》，《敦煌學輯刊》2005 年第 4 期，第 10 頁。

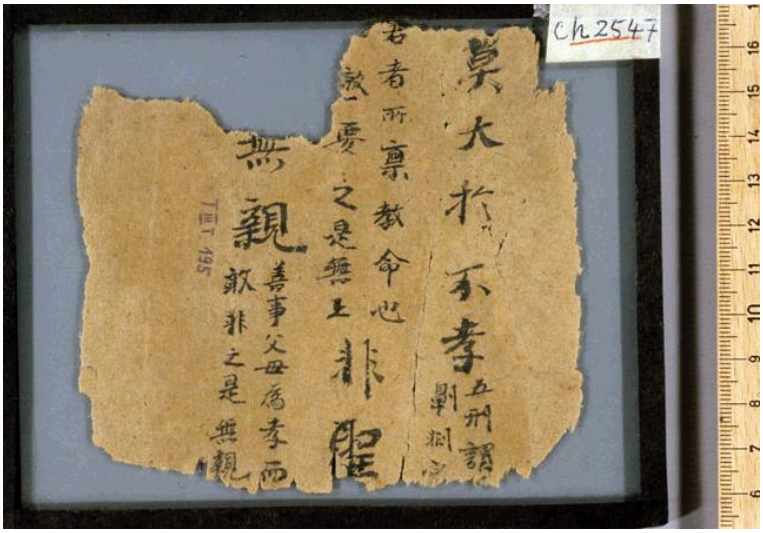
[9]第 290 頁。王素《吐魯番出土高昌文獻編年》（臺北：新文豐出版公司，1997 年 1 月，第 145 頁）根據“義熙五年甲午歲道人弘度舉錦券”，認為注文中“辛卯”應是“庚寅”之誤。

而孔子生……年七十三以魯哀公十六年四月己丑卒”。唐司馬貞《史記索隱》云“若孔子以魯襄二十一年生，至哀十六年為七十三；若襄二十二年生，則孔子年七十二。”可知《孝經解》依據《史記》之說，其以孔子生卒年（襄公二十二年——魯哀公十六年四月己丑卒）為年七十二的說法早於《史記索隱》，則司馬貞之說固有其本。又按：林聰明《敦煌吐魯番文書解詁指例》[10]認為“釋比丘戒妙”僅是此件文書抄寫者，而非作者，可備一說。東漢高誘、曹魏王肅皆有《孝經解》之書，不知是否即此寫本。頗值得注意的是，注文與正文字跡不同，似出於不同人之手。

五、德藏 Ch2547《御注孝經・五刑章》殘片

德國柏林藏 Ch2547《孝經・五刑章》注殘片[11]，存三行，楷書。今錄其文如下：

1〔闕〕莫大於不孝 五刑，謂墨、劓、刖、宮 〔闕〕
2〔闕〕 君者，所稟教命也，而敢要之，是無上。非聖〔闕〕
3〔闕〕無親 善事父母為孝，而敢非之，是無親 〔闕〕



王素《敦煌吐魯番文獻》[12]認為此寫本乃唐玄宗《御注孝經》開元初注本。善按：王說不確。《御注孝經》開元初注本[13]作：“罪莫大於不孝。（五刑，謂墨、劓、刖、宮、大辟也。條有三千，而罪之大者，莫過不孝也。）要君者無上，（君者，臣之所稟教

[10]第 226 頁。
[11]此寫本照片由西脇常記先生提供，謹此致謝。
[12]北京：文物出版社，2002 年 4 月，第 204 頁。
[13]《古逸叢書》本。

命也，而敢要君，是無上也。）非聖人者無法，（聖人制作禮法，而敢非之，是無法也。）非孝者無親，（善事父母為孝，而敢非之，是無親也。）”天寶重注本[14]作：“罪莫大於不孝。（五刑，謂墨、劓、刖、宮、大辟也。條有三千，而罪之大者，莫過不孝。）要君者無上，（君者，臣之稟命也，而敢要之，是無上也。）非聖人者無法，（聖人制作禮樂，而敢非之，是無法也。）非孝者無親，（善事父母為孝，而敢非之，是無親也。）”“要君者無上”句御注，寫本殘片則作“君者，所稟教命也，而敢要之，是無上”，寫本脫“臣之”二字，“要君”作“要之”。可知寫本上句與開元初注本同，下句卻與天寶重注本同，因此尚無法判定究竟是初注本還是重注本。又，天寶重注本“臣之稟命也”，石臺本“之”作“所”，楊守敬疑天寶重注本原作“臣之所稟命也”[15]，今據寫本及初注本考之，可知其說是也。

（作者為上海師範大學哲學學院教授）

[14]日本宮內廳藏北宋天聖明道年間刻本。

[15]《日本訪書志》卷二“唐玄宗開元注孝經一卷”條（《楊守敬集》第八冊所收劉昌潤校注本，武漢：湖北人民出版社、湖北教育出版社，1997 年，第 71 頁）。

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）115-127 頁

Дx17449「夾注本黃石公三略」小考

藤井律之

はじめに

『俄藏敦煌文獻』（上海古籍出版社）17 册所收の寫本 Дx17449 は、『黃石公三略』に比定されている。『黃石公三略』は上略・中略・下略の三部分からなるが、同寫本は上略のほぼ眞中の部分に相當するものである。

この寫本はメンシコフの目録に採録されていなかったため、サイズが不明であったが、2009 年 7 月 14 日から 9 月 6 日にかけて京都國立博物館にて開催された特別展覽會「シルクロード、文字を辿って――ロシア探檢隊收集の文物」において、日本で公開され、その際にサイズが 24.2 × 52.8cm であることが判明した。

『黃石公三略』の西陲發現寫本は、Дx17449 以外にも西夏語譯本が存在し、ネフスキー（H.A.Невский）による言及と[1]、鍾焓氏による一連の研究がある[2]。しかし、Дx17449 は、隸書の書風を殘しており（「之」や「人」「夫」など）、隋唐以前の寫本と考えられ、必然的に最古の『黃石公三略』の寫本ということになる。また、後述するように Дx17449 に見える雙行注は、從來知られていた『黃石公三略』の注とは全く異なるものである。管見の限り、同寫本の釋文を提示し、また内容を檢討した先行研究は存在しない。本稿は Дx17449 の釋讀および他テキストとの比較を中心とした初步的考察を試みるものである。

一、釋文

まず Дx17449 の釋文を以下に擧げる。なお、□は一文字分の判讀不能箇所、…は二文字以上の判讀不能箇所、〈 〉は插入、レは倒置符號を示す。

---

[1] Тангутская филология: исследования и словарь в двух книгах // Изд-во восточной литературы. M. 1960.

[2] 「《黃石公三略》西夏譯本正文的文獻特徵」『民族研究』2005-6、「《黃石公三略》西夏本注釋與《長短經》本注釋的比較研究」『寧夏社會科學』2006-1、「《黃石公三略》西夏本注釋來源初探――以與《群書治要》本注釋的比較爲中心」『寧夏社會科學』2007-9。

01 …
士…
02 得其幹牧其半則政行□不…
03 政□□理
故不怨也
04 ・用兵之要在於崇禮而重祿禮
05 崇則士至祿重則戎士輕其死 □□
敵也
06 故録賢不愛財賞功不過時 登□□其
有功…
07 □以勸
衆也 則下力并而敵國消 消滅
也
08 ・用人之道之卜尊以爵瞻之以財 瞻酒
饒也
09 則士自來接之〈以〉禮厲之以辭則□
10 之 以善言誘
厲之也
11 ・夫將率者必同滋味共安危敵…
12 可加 加兵誅[3]
伐之也 是故兵有全勝敵有…
13 囚 囚拘也全為
己於拘制也 昔者良將之將兵也人
14 有饋一蕈醪者使役諸河 蕈器名…
以盛其漆…
15 令士卒迎流而飲之夫一蕈之醪不
16 味一河 河大醪也不能使河
河レ使有味也 然三軍之士思…
17 之死者何也以其滋味之及…
18 語未見
其人也
19 ・軍讖曰軍井未達將不言渴 …
…
20 者曰讖軍營屯止穿井未達於水
將不言渴示与衆共所欲也 軍幕未辨將不
21 言倦 不敢言疲倦
示同其労也 与之安与之危 與衆共
安危也
22 故其衆可合而不可離 感恩德思盡力曰示
合衆以效用而不離散也
23 可用而不可罷 士力可用而
不可罷勞也 以其恩素蓄
24 策謀和也軍讖曰蓄恩不倦以一取
25 萬 □□施恩蓄厚不解士感其惠
□報其德施之以一可以取萬也
26 ・將□所以威者號令也戰之所以

前述したように、丆x17449 のサイズは 24.2 × 52.8cm、各行ごとに罫線が引かれている。謹直な字體で記されてはいるが、9 行目には挿入が、16 行目の雙行注には倒置符號が付されている。雙行注を含まず、かつ下部が破斷していない行を見てみると、4 行目は 1 行 12 字、24 行目は 14 字となっていて、行ごとの字數は一定していない。

[3]雙行注の「伐」の字形は「代」であるが、「伐」として通用する例がある。黃征『敦煌俗字典』（上海教育出版社、2005）105 頁參照。

二、テキストの比較

ついで、Дx17449 の本文と、他テキストとの比較にうつる。比較に用いるのは、以下の四種である。

まず、通行本である『武經七書』所收の『黃石公三略』である。本テキストは元豐三年（1080）に『武經七書』として編纂された際に校訂を經ており、唐代以前の姿を傳えてはいない。底本として、靜嘉堂藏南宋刊本を用いた（以下、『武經本』と略する）。Дx17449 と重なる箇所は以下の通り。

> 夫所謂士者、英雄也。故曰、羅其英雄則敵國窮。英雄者國之幹、庶民者國之本。得其幹、收其本、則政行而無怨。夫用兵之要、在崇禮而重祿。禮崇則智士至、祿重則義士輕死。故祿賢不愛財、賞功不踰時、則下力并、敵國削。夫用人之道、尊以爵、贍以財、則士自來。接以禮、勵以義、則士死之。夫將帥者、必與士卒同滋味、而共安危、敵乃可加。故兵有全勝、敵有全因。昔者、良將之用兵、有饋簞醪者、使投諸河、與士卒同流而飲。夫一簞之醪、不能味一河之水、而三軍之士、思為致死者、以滋味之及巳也。軍讖曰、軍井未達、將不言渴。軍幕未辦、將不言倦。軍竈未炊、將不言飢。冬不服裘、夏不操扇、雨不張蓋、是謂將禮。與之安、與之危、故其衆、可合而不可離、可用而不可疲、以其恩素蓄、謀素和也。故曰、蓄恩不倦、以一取萬。軍讖曰、將之所以為威者、號令也。戰之所以全勝者、軍政也。士之所以輕戰者、用命也。故將無還令、賞罰必信、如天如地、乃可御人、士卒用命、乃可越境。

第二に、『群書治要』卷四〇に節略して引用された『黃石公三略』である。節略によって分量は三分の一程度になってしまってはいるが、『群書治要』は、唐の魏徵らが皇子達の教育を目的に編纂したものであり[4]、唐朝が所藏した良質のテキストを使用したと考えられている。『群書治要』は宋代に散佚したものの、日本に鈔本があり、それが後に中國に逆輸入されている。底本として、宮內廳書陵部が所藏する金澤文庫本を用いた（以下、『治要本』と略する）。金澤文庫本が鈔寫された年代は不明であるが、訓點は建長五年（1253）から文應元年（1260）にかけて施されており、「それを少しく溯るころに京都で書寫された」という[5]。

Дx17449 と重なる箇所は以下の通り。なお、（　）は雙行注、〈　〉は插入を示す。

[4]『唐會要』卷三六　修撰「貞觀五年九月二十七日、祕書監魏徵撰群書政要、上之。太宗欲覽前王得失。爰自六經、訖于諸子。上始五帝、下盡晉年。徵與虞世南褚亮蕭德言等始成凡五十卷、上之。諸王各賜一本。」

[5]古典研究會叢書漢籍之部『群書治要（景東京宮內廳書陵部藏舊金澤文庫藏鈔本）』（汲古書院、1989～1991）に付された尾崎康氏の解題を參照。

・夫用兵之要、在於崇禮而重祿。禮崇則儒士至、祿重則義士輕其死。故祿賢不愛財、賞功不逾時、則下力并、而敵國削矣。用人之道、尊之以爵、贍之以財、士自來（易曰、何以聚人、曰財）。接之以禮、厲之以辭（崇接士之礼、厲士以見危授命之辭）、則士死之。

・夫將師者、必〈與士卒〉同滋味、而共安危、敵乃可加（養士如此、乃可〈加〉兵於敵也）。昔者、良將之用兵也、人有饋一簞醪者、使投諸ゝ河、與士卒逆流而飲之。夫一簞之醪、不能味一河〈之水〉、而三軍之士、思為致死者、以滋味之及巳也。

・軍井未達、將不言渴（達、徹也）。軍幕未辦、將〈不〉言倦。冬不服裘、夏不操扇（与衆同也）、是謂禮將（是謂達禮之將）。與之安、與之危、故其衆、可合而不可離（將与士、同禍福、共安危、衆如一體而不可離也）、可用而不可疲（不疲者、以主恩養素積策謀和同也）、故曰、蓄恩不倦、以一取万（夫〈恩〉以接下、則士歸之。養一人可以致万人。燕養郭隗以致樂毅、是也）。

第三に『長短經』に引用されたものである。『長短經』は唐の開元年間の人物である趙蕤の撰で[6]、引用されている『黃石公三略』は、『群書治要』のそれと非常に近しく、唐代に通行したテキストの姿を傳えているものと考えられる。『長短經』が『黃石公三略』を引用した部分は 30 箇所以上に及ぶが、Дx17449 と重なる箇所は以下の三箇所のみである。底本として、周斌氏の校勘本を用いた[7]。なお、引用文中の（　）は注釋である。

『長短經』卷一　論士第七（『長短經』1 と略す）
黃石公曰、羅其英雄、則敵國窮。夫英雄者、國家之幹。士民者、國家之半。得其幹、收其半、則政行而無怨。

『長短經』卷九　道德第四（『長短經』9a と略す）
黃石公曰、軍井未達、將不言渴。軍幕未辦、將不言倦。冬不服裘、夏不操扇、是謂禮將。與之安、與之危、故其衆可合而不可離、可用而不可疲。接之以禮、厲之以辭（厲士以見危授命之辭也）、則士死之。

[6]『新唐書』卷五九　藝文志三　丙部子錄　雜家類「趙蕤長短要術十卷。字太賓、梓州人。開元、召之不赴。」

[7]周斌『《長短經》考證與研究』、巴蜀書社、2003。ちなみに、周斌氏は校勘の際に宋本を用いることが出來なかったという。『長短經』には、南宋初年の杭州淨戒院刊本があり、その影印本が『常熟翁氏世藏古籍善本叢書』（文物出版社）におさめられている。筆者が影印本と周斌氏の校訂本とをつきあわせてみたところ、本稿に引用した箇所に關しては、異同がなかった。

『長短經』卷九　道德第四（『長短經』9b と略す）
以其恩養素畜、策謀和同也。故曰、畜恩不倦、以一取萬。

第四に『太平御覽』に引用されたものである。『太平御覽』の引用書目に『黃石公三略』が見えるが、全ての引用が『黃石公三略』單行本からの引用とは限らず、他の類書からの孫引きも含まれている。ただ、『太平御覽』が編纂されたのは太平興國年間（976〜984）なので、『武經七書』編纂時の改訂を蒙る以前のテキストが用いられていることは確かである。Дx17449 と重なる箇所は以下の五箇所である。底本として、四部叢刊本を用いた。なお、引用文中の（　）は注釋である。

『太平御覽』卷二七三　兵部四　將帥下（『御覽』273 と略す）
三略曰、軍井未達、將不言渴。軍竈未炊、將不言飢。軍幕未辦、時不言倦。冬不服裘、夏不操扇、是謂禮也。

『太平御覽』卷二八一　兵部一二　撫士下（『御覽』281a と略す）
三略曰、夫將之爲帥者、必同滋味共安危。人有遺一簞之醪者、使投諸河、令士衆向流而挹之。夫一簞之醪、不能味一河、然而三軍之士思爲之死者、何也。以滋味之及巳也。

『太平御覽』卷二八一　兵部一二　撫士下（『御覽』281b と略す）
又曰、用兵之要、在於崇禮而重祿（崇、高也。祿、廩食也）。崇禮則賢士至、重祿則戎士輕死（賢士至、謂若燕禮郭隗而樂毅之徒鱗集也。故曰、重賞之下、必有死夫）。

『太平御覽』卷七〇〇　服用部二　幕（『御覽』700 と略す）
黃石公三略曰、軍幕未設、將不言熱。此謂之禮將。

『太平御覽』卷七六〇　器物部五　簞（『御覽』760 と略す）
黃石公三略曰、良將用兵、有饋一簞醪者、使投之於河、令士卒迎流而飲之。

Дx17449 は「・」印によって段落が區切られているので、段落ごとに比較する。後述するが、Дx17449 の雙行注は、他の典籍には見えない獨自のものなので、比較するのは本文のみである。

Дx17449-01〜03 行目
　得其幹、牧其半〔1〕、則政行□不…
　〔1〕「牧」、『武經本』及『長短經』1 作「收」。

Дx17449-04〜07 行目

・用兵之要〔2〕、在於崇禮而重祿〔3〕。禮崇則士至〔4〕、祿重則戎士輕其死〔5〕。故録賢不愛財〔6〕、賞功不過時〔7〕、則下力并、而敵國消〔8〕。

〔2〕「用兵之要」、『武經本』『治要本』作「夫用兵之要」。

〔3〕「在於崇禮」、『武經本』作「在崇禮」。

〔4〕「禮崇」、『御覽』281b 作「崇禮」。「士」、『武經本』作「智士」、『治要本』作「儒士」、『御覽』281b 作「賢士」。

〔5〕「祿重」、『御覽』281b 作「重祿」。「戎士」、『武經本』『治要本』作「義士」。「輕其死」、『武經本』『御覽』281b 作「輕死」。

〔6〕「録」、『武經本』『治要本』作「禄」。

〔7〕「過」、『武經本』作「踰」、『治要本』作「逾」。

〔8〕「而敵國消」、『武經本』作「敵國削」、『治要本』作「而敵國削矣」。

卩x17449-08～10 行目

・用人之道〔9〕、之卜尊以爵〔10〕、瞻之以財〔11〕、則士自來〔12〕。接之以禮〔13〕、厲之以辭〔14〕、則□之〔15〕。

〔9〕「用人之道」、『武經本』作「夫用人之道」。

〔10〕「之卜尊以爵」、『武經本』作「尊以爵」、『治要本』作「尊之以爵」。

〔11〕「瞻之以財」、『武經本』作「瞻以財」。

〔12〕「則士自來」、『治要本』作「士自來」。

〔13〕「接之以禮」、『武經本』作「接以禮」。

〔14〕「厲之以辭」、『武經本』作「勵以義」。

〔15〕「則□之」、『武經本』『治要本』『長短經』4a 作「則士死之」。

卩x17449-11～18 行目

・夫將率者〔16〕、必同滋味〔17〕、共安危〔18〕、敵…可加〔19〕。是故兵有全勝〔20〕、敵有…囚〔21〕。昔者、良將之將兵也〔22〕、人有饋一蕈醪者〔23〕、使役諸河〔24〕、令士卒迎流而飲之〔25〕。夫一蕈之醪、不味一河〔26〕、然三軍之士〔27〕、思…之死者〔28〕、何也〔29〕。以其滋味之及…〔30〕

〔16〕「夫將率者」、『武經本』作「夫將帥者」、『治要本』作「夫將師者」、『御覽』281a 作「夫將之爲帥者」。

〔17〕「必同滋味」、『武經本』『治要本』作「必與士卒同滋味」。

〔18〕「共安危」、『武經本』『治要本』作「而共安危」。

〔19〕「敵…可加」、『武經本』『治要本』作「敵乃可加」。

〔20〕「是故」、『武經本』作「故」。

〔21〕「敵有…囚」、『武經本』作「敵有全因」。

〔22〕「良將之將兵也」、『武經本』作「良將之用兵」、『治要本』作「良將之用兵也」、『御覽』760作「良將用兵」。

〔23〕「人有饋一簞醪者」、『武經本』作「有饋簞醪者」、『治要本』作「人有饋一簞醪者」、『御覽』281a作「人有遺一簞之醪者」、『御覽』760作「有饋一簞醪者」。

〔24〕「使役諸河」、『武經本』『御覽』281a作「使投諸河」、『治要本』作「使投諸氵河」、『御覽』760作「使投之於河」。

〔25〕「令士卒迎流而飲之」、『武經本』作「與士卒同流而飲」、『治要本』作「與士卒逆流而飲之」、『御覽』281a作「令士卒向流而挹之」。

〔26〕「不味一河」、『武經本』『治要本』作「不能味一河之水」。『御覽』281a作「不能味一河」。

〔27〕「然三軍之士」、『武經本』『治要本』作「而三軍之士」、『御覽』281a作「然而三軍之士」。

〔28〕「思…之死者」、『武經本』『治要本』作「思為致死者」、『御覽』281a作「思為之死者」。

〔29〕「何也」、『武經本』『治要本』無是二字。

〔30〕「以其滋味之及…」、『武經本』『治要本』『御覽』281a作「以滋味之及巳也」。

Дx17449-19～25行目

・軍讖曰〔31〕、軍井未達、將不言渴。軍幕未辦〔32〕、將不言倦〔33〕。与之安、与之危。故其衆、可合而不可離、可用而不可罷〔34〕。以其恩素蓄〔35〕、策謀和也〔36〕。軍讖曰〔37〕、蓄恩不倦、以一取萬。

〔31〕「軍讖曰」、『治要本』無是句。

〔32〕「軍幕未辨」、『長短經』9a作「軍幕未辦」、『御覽』700作「軍幕未設」。

〔33〕「將不言倦」、『御覽』700作「將不言熱」。

是句之後、『武經本』有「軍竈未炊、將不言飢。冬不服裘、夏不操扇、雨不張蓋、是謂將禮」、『治要本』『長短經』9a有「冬不服裘、夏不操扇、是謂禮將」。『御覽』700有「此謂之禮將」

「將不言渴～將不言倦」、『御覽』273作「軍井未達、將不言渴。軍竈未炊、將不言飢。軍幕未辦、時不言倦。冬不服裘、夏不操扇、是謂禮也」。

〔34〕「可用而不可罷」、『武經本』『治要本』『長短經』9a作「可用而不可疲」。

〔35〕「以其恩素蓄」、『長短經』9b作「以其恩養素蓄」、『治要本』無是句。

〔36〕「策謀和也」、『武經本』作「謀素和也」、『長短經』9b作「策謀和同也」、『治要本』無是句。

〔37〕「軍讖曰」、『武經本』『治要本』作「故曰」。

Дx17449-26 行目
・將□所以威者〔38〕、號令也。戰之所以…
〔38〕「將□所以威者」、『武經本』作「軍讖曰、將之所以爲威者」。

三、内容の檢討

(1) 本文

前章でのテキスト比較にもとづき、Дx17449 本文について檢討する。

(a) 段落

まず、形式の上での比較であるが、Дx17449 は段落ごとに改行し、冒頭に「・」を付している。他のテキストで段落の區分が明白なものは、『治要本』である。『治要本』では必ずしも改行がなされているわけではないが、段落冒頭には「・」が付されている。しかし、Дx17449 の 7 行目は途中で改行して、8 行目の「用人之道」から新しい段落がはじまっているのに對して、『治要本』の「用人之道」には「・」がつかず、また改行もなされていない（さらに言うと『武經本』にみえる「夫」字もない）〔9〕。Дx17449 の如く「用人之道」で段落を區切るのが、より古い『黄石公三略』のスタイルだったのであろう。なお、『武經本』は段落ごとの改行こそないものの、「・」にかわって「夫」字を付し、段落區分の名殘を留める。問題となる「用人之道」の箇所において『武經本』は「夫」字を付しており、古い段落區分を殘していたことが分かる。

(b) 文字の異同[8]

Дx17449 は非常に謹直な字體で書かれているが、「收」を「牧」に〔1〕、「祿」を「録」に〔6〕、「投」を「役」〔24〕に作るのは、明白な誤字である。一方で、〔21〕の、『武經本』の「因」を Дx17449 が「囚」とする箇所については、Дx17449 の方が文意は明確で、『三略直解』のような無理な注を施す必要もなくなる[9]。この箇所は『治要本』など他のテキストには見えない部分なので、現行のテキストを修正できる重要な資料である。

〔7〕の「過」と「踰」「逾」、〔8〕の「消」と「削」、〔16〕の「率」と「帥」「師」、〔34〕の「罷」と「疲」は通用字である。〔25〕の「迎」を『治要本』が「逆」とするのは通用字であろうが、『武經本』の「同」は通用字とは言い難い。むしろ『御

[8]「以」や「之」などの助字の有無について、ここでは言及しない。
[9]明・劉寅の『三略直解』は『武經本』にもとづき、「全因、言敵之所有、皆爲我資也」なる注を付す。

覽』281a の「向」が「同」と字形が類似するが、なぜ「迎」「逆」と「同」「向」の異同が生じたか判然としない。おなじ〔25〕において、『御覽』281a のみが「飮」を「挹」としている點も目を引くが、この異同が生じた理由もよくわからない。しかし、後述するように、文字の異同こそあるものの、句づくりを基準とすると、じつは Дx17449 と『御覽』281a は非常に近い關係にある。

〔4〕について、Дx17449 では單なる「士」であったものが、「智士」「賢士」「儒士」などと、テキストごとに異なる文字が「士」の上に付されているのは、「士」一字だけのものが本來のテキストであり、テキストの傳播とともに「士」を修飾する語が補われたのではないかと推測する（とはいえ、この句は「士」が一字であっても二字であっても、對句にはならない）。

〔5〕について、『武經本』『治要本』が「義士」とする箇所を Дx17449 は「戎士」につくる（『御覽』281b も同じく「戎士」とする）。これはいずれが正しいか判斷がつきかねるが、「義」字の下部と「戎」字は非常によく似ており、「義」を「戎」に寫し誤った可能性がある。

〔14〕について、Дx17449 と『治要本』が「辭」とする箇所を『武經本』のみ「義」とする。「辭」と「義」の異同が生じた理由は殘念ながら判然としないが、「辭」の方がオリジナルに近いのであろう。

〔37〕について、『武經本』『治要本』が「故曰」とするのに對し、Дx17449 は「軍讖曰」としている。Дx17449 に續く『黃石公三略』上略の後半は、こうした「軍讖」が多數引用される箇所で、基本的な傾向としては、「軍讖曰…」と軍讖を引用してその意味を解說した後、「故…」と、その段落を總括するパターンが多い（ただし、軍讖のみを列擧する箇所もある[10]）。後述するように、Дx17449 は 21 行目に 20 字以上の脫落がある〔33〕。さらに、〔38〕においては、『武經本』にみえる「軍讖曰」が Дx17449 には見えないので、このあたり、Дx17449 にはテキストに混亂があったと推測される。よって、〔37〕〔38〕については『武經本』に從う方が妥當だと思われる。

さて、Дx17449 には誤字以外に誤插入がみえる〔10〕。ここは「尊之以爵」あるいは「尊以爵」とするべきところを「之尊以爵」と轉倒した上に、どのテキストにも見えない、明らかに不要な「卜」字が插入されている。なぜこの樣な現象が起きたのか、判然としないが、筆者は以下のように推測する。

[10]武經本『黃石公三略』上略の「軍讖曰、上行虐、則下急刻。賦重斂數、刑罰無極、民相殘賊、是謂亡國」から「軍讖曰、佞臣在上、一軍皆訟。引威自與、動違於衆。無進無退、苟然取容。專任自己、擧措伐功。誹謗盛德、誣述庸庸。無善無惡、皆與己同。稽留行事、命令不通。造作奇政、變古易常。君用佞人、必受禍殃」に至るまで、合計九條の軍讖が列擧されるが、その間に「故」の字は見あたらない。

Дx17449 が依據したテキストには「之尊以爵」と記され、「之」字の右下に抹消符號の「⊦」が付されていたが、Дx17449 を鈔寫した人物が「⊦」を抹消符號と理解できずに、「卜」字と誤解して本文に插入した結果、「之卜尊以爵」になってしまったのではなかろうか。

「之尊以爵」を、續く「贍之以財」と對句にするためには、倒置符號のほうが適切だと思われるが、Дx17449 の 16 行目の雙行注に倒置符號「レ」が用いられており、鈔寫した人物が倒置符號を誤る可能性は低い。「レ」より古い形式の倒置符號は「乙」であるから、それを「卜」字と間違える可能性はさらに低くなる。

倒置符號が「乙」から「レ」へと變化したように、抹消符號は「⊦」から「…」へと變化したが、Дx17449 を鈔寫した人物は古い抹消符號「⊦」を知らなかったが故に誤插入が生じたのではないかと思われる[11]。

(c) 脫簡

Дx17449 には如上の誤字が見受けられるが、最大の問題は 19〜25 行目の段落において 20 文字以上が脫落している點である〔33〕。『黃石公三略』が圖書目録に著録されたのは『隋書』經籍志が最初であり、『漢書』藝文志には見えない。すなわち、劉向・劉歆の時代には彼らが校勘するに足るほどのまとまったテキストが存在していなかったことになるが、光武帝の詔勅に「黃石公曰」として『黃石公三略』が引用されている[12]。この時點で上略・中略・下略という三篇が成立していたかどうかは疑わしいが、簡牘が主たる書寫材料であった時代に、詔勅に引用されるだけの權威を有していたことは間違いなく、簡牘に記された寫本も存在していたであろう。また、當時の簡牘の基本的な長さは漢の一尺（23cm）、一本の簡牘に記される文字數が 30 字前後であり、Дx17449 において脫落している文字數が『武經本』を基準とすると 24 字であることを考慮すると、Дx17449 にみえる脫落は紙から紙への鈔寫の際に生じたのではなく、Дx17449 が脫簡した册書を底本としていたことが原因だと考えられる。

(d) その他

〔35〕〔36〕に相當する句は『治要本』には見えないが、該當箇所は『治要本』の雙行注に、「不疲者、以主恩養素積策謀和同也」として見える。これは、『群書治要』鈔寫の際に生じたミスの可能性がある。というのも、『長短經』9b では「以其

[11] 倒置符號と抹消符號については、東野治之「抹消符と倒置符」（『書の古代史』第三章 2、岩波書店、1994）、李正宇「敦煌遺書中的標點符號」（『文史知識』1988 年第 8 期）、林聰明「敦煌文書的符號」（『敦煌文書學』第六章、新文豐出版公司、1991）を參照。

[12] 『後漢書』臧宮傳　第八「詔報曰、黃石公記曰、『柔能制剛、弱能制彊』。柔者德也、剛者賊也、弱者仁之助也、彊者怨之歸也。」

恩養素畜、策謀和同也」が本文として引用されており、そしてなにより、『治要本』とは異なる注釋を有する Дx17449 の本文中に「以其恩素蓄、策謀和也」として見えるからである。『武經本』は該當箇所を「恩素畜、謀素和」と、「恩」と「謀」、「畜」と「和」を對とする三字二句としているが、Дx17449 や『長短經』9b の如く對句としないのが唐以前における主流のテキストだったことになる（『長短經』9b は四字二句となっているが、『武經本』の如き綺麗な對句とは言い難い）。

〔5〕について、『武經本』『治要本』が「義士」としている箇所を、『御覽』281b は Дx17449 と同じく「戎士」としていることは前述した。この箇所は、『太平御覽』が『黃石公三略』を引用したのではなく、他の類書から孫引きした部分だと思われる。『御覽』281b は「崇禮」「重祿」のような主語述語が轉倒するなどの差異もあるが、「義士」を「戎士」とするテキストが西陲に孤立して存在していたのではなく、他地域にも流布しており、なおかつ類書に引用されるだけの影響力を有していたことを示している。同様のことは〔29〕についても指摘できる。やはり文字の異同こそあるものの、『武經本』『治要本』に見えない「何也」が、Дx17449 と『御覽』281a には見えるからである。『御覽』281a・281b は類書特有のいい加減な引用ではなく、『黃石公三略』の古いテキストを傳えているのである。

(2) 雙行注

續いて、雙行注の檢討にうつる。とはいっても、雙行注は本文以上に斷片的で、注の傾向を讀み取ることが困難なため、指摘できる點はあまり多くない。

冒頭において觸れたが、Дx17449 の雙行注は、どの資料にも見えないものである。例えば Дx17449 の 11〜12 行目の「敵…可加」に付された注は「加兵誅伐之也」であるが、『治要本』の同書における注は「養士如此、乃可加兵於敵也」となっていて明らかに異なる。『治要本』あるいは『長短經』に見える注は、『隋書』經籍志に見える成氏注であろう[13]。では Дx17449 の注釋者は誰か。その候補となる人物がいないわけではない。敦煌出身でのち酒泉に隱棲し、西涼から北涼にかけ

[13]『隋書』卷三四　經籍志三「黃石公三略三卷下邳神人撰、成氏注。梁又有黃石公記三卷、黃石公略注三卷。」前述したように、『群書治要』は、唐の皇子達を敎育する目的で編纂されたので、素性のよいテキストが用いられたに相違なく、隋朝から所藏されていた成氏注本が用いられたと思われる。本稿で引用した『治要本』には「厲士以見危授命之辭」という注がみえるが、『長短經』9a にも「厲士以見危授命之辭也」としてみえる。また、他の注も合致する箇所がある。例えば『治要本』の「將內顧、則士卒慕」という箇所には「內顧、思妻妾也」という注が付されている。『長短經』卷九將體第十一における本文の引用は「將內顧、則士卒淫」と、文字の異同があるが、そこに付された注は「內顧、思妻妾也」であり、『治要本』のものと全く同じであることから、『長短經』が參照したものも成氏注本であったと思われる。なお、本文の文字の異同であるが、『武經本』は「淫」につくり、『長短經』と同じである。

て生き、『黄石公三略』の注釋を記したとされている劉昞なる人物がその候補である[14]。とはいえ、逸文などの決定的な證據はなく、單に時期と地域が合致するに過ぎないので、やはり注釋者不明とするのが妥當であろう。

次に、出典が判明するものを擧げる。7行目の注「消、滅也」は、『廣雅』釋詁の「夷、吞、泯、絶、止、消、威、滅也」にもとづく。ついで13行目の「囚、拘也。全爲已於拘制也」のうち「囚、拘也」は『爾雅』釋言の「囚、拘也」にもとづく。17〜18行目の「…語未見其人也」は、前半部が缺けているが、『論語』季氏の「隱居以求其志、行義以達其道。吾聞其語矣、未見其人也」を踏まえているのであろう。

さて、本文にも誤字があったが、注にも誤りと思われる箇所がある。16行目の注「河大醪也。不能使河使河有味也」について、後半の「不能使河使河有味也」のうち、二度目の「使河」には倒置符號が付されているが、そもそも「使河」を重複させる必要が無く、倒置符號も含めて衍字である。なお、前半部分の「河大醪也」は、河が無味であることが話の前提なので、「河大於醪也」としたほうが適切であろう。

19〜20行目には、「…者曰讖」という、讖に關する注が見える。ただし、上略において「讖」字はここが初出ではない。Дx17449には見えないが、「軍讖曰、柔能制剛、弱能制強」というあまりにも有名な句が上略の冒頭に登場する。にもかかわらず、讖に關する注が上略の中盤にあたるДx17449に見える理由について、敢えて臆說を提示するならば、最初に「讖」字が登場してからДx17449まで離れているため、再度注を付した、あるいは、Дx17449の「柔能制剛、弱能制強」の箇所は「軍讖曰」となっていない（讖が別の字となっている、もしくは「軍讖曰」そのものが脫落している）、のいずれかであろう。

7行目の「消、滅也」と13行目の「囚、拘也。全爲已於拘制也」は、Дx17449のみに見える文字「消」〔8〕と「囚」〔21〕にもとづく注釋であり、10行目の「以善言誘厲之也」も本文が『武經本』の「義」ではなく「辭」であることにもとづく注である〔14〕。筆者が以前檢討した『淮南子』寫本では、別テキストにもとづく注釋を本文に插入したために、本文に存在しない文字を注が解說するという、本文と注の乖離がみられたが[15]、Дx17449に關しては、そうした乖離は存在しておら

[14]『魏書』卷五二　劉昞傳「劉昞、字延明、敦煌人也。父寶、字子玉、以儒學稱。…（中略）…昞後隱居酒泉、不應州郡之命、弟子受業者五百餘人。李暠私署、徵爲儒林祭酒・從事中郎。暠好尚文典、書史穿落者親自補治、昞時侍側、前請代暠。暠曰、躬自執者、欲人重此典籍。吾與卿相值、何異孔明之會玄德。遷撫夷護軍、雖有政務、手不釋卷。暠曰、卿注記篇籍、以燭繼晝。白日且然、夜可休息。昞曰、朝聞道、夕死可矣、不知老之將至、孔聖稱焉。昞何人斯、敢不如此。昞以三史文繁、著略記百三十篇・八十四卷、涼書十卷、敦煌實録二十卷、方言三卷、靖恭堂銘一卷、注周易・韓子・人物志・黄石公三略、竝行於世。」

[15]「西陲發現淮南子時則訓小考」（『敦煌寫本研究年報』第三號、2009

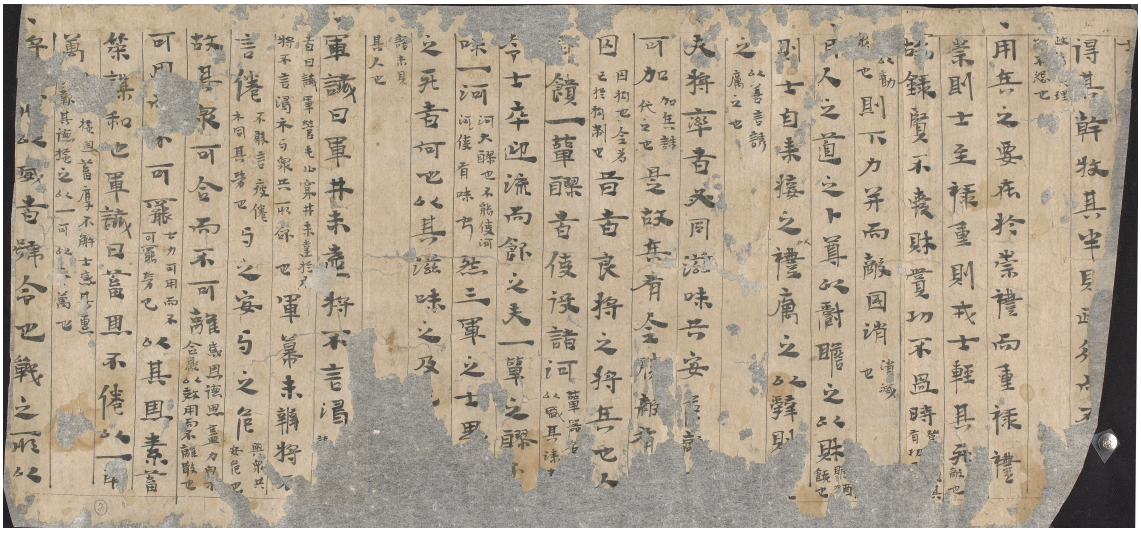
ず、Дx17449 の本文に則した至極まっとうな注ということになる。

おわりに

以上、極めて簡單ながら Дx17449「夾注本黃石公三略」について檢討した。Дx17449 は現存する最古の『黃石公三略』の寫本であり、注釋者不明ながら、獨自の内容の雙行注を有する。誤字や脫簡がみられるが、現在通行している『武經本』を修正することも可能である。さらに Дx17449 と類似したテキストが『太平御覽』に引用されていることから、Дx17449 は西陲のみにて通用したテキストではなかったことも判明した。Дx17449 が首尾を缺いた斷片であるとはいえ、指摘しえた點は非常に瑣末であった。御叱正頂ければ幸いである。

さて、Дx17449 の背面は、『俄藏敦煌文獻』が「朱批收支曆」という名稱を與えている。背面の釋讀ができれば、出土地や書寫年代の比定に非常に有益なのであるが、『俄藏敦煌文獻』の圖版からの釋讀は難しく、また、現在では裏打ち用の紙が貼られている。背面の釋讀には赤外線を使用するなどの特殊な方法が必要となるため、背面の檢討は今後の課題としたい。

最後に、Дx17449 の圖版を提供していただいた、ロシア科學アカデミー東洋寫本研究所のポポワ所長に、記して謝意を表する。



Дx17449R

（作者は京都大學人文科學研究所助教）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）129-149 頁

敦煌本《受八關齋戒文》寫本の基礎的研究

荒見泰史

一、前言

本研究は、敦煌文獻に數十點殘される 6 世紀から 10 世紀の八關齋戒關連資料のうち、とくに八關齋戒の法會（八關齋會）の次第に關する文獻を中心として取り上げ考察し、八關齋會が在俗の信者を對象としてどのように行われ、そして同時代において同じように在俗の信者を對象として行われた唱導、俗講などとどのような關連を持っていたかについて、具體的狀況を探ることを目的とする。というのも、それを知ることによって、同時代において唱導、俗講の說法に由來を持つとされ、10 世紀ころに講唱文學文獻として體裁を整えた變文、講經文が、如何なる形成過程を辿ってきたかを知る手掛かりとなると考えられるからである[1]。

周知の如く、八關齋會とは在俗の佛教信者を對象として營まれる法會の一つであり、1 カ月 30 日のうちの定められた日の一昼一夜に八つの戒を受持させ、信者に罪を懺悔させて功德を積ませることを主たる目的とする。インドに始まるこの法會は、中國へも早くに傳わり、現代に至るまで廣く行われてきたことが知られている[2]。このように八關齋會が時代や地域を超えて支持されてきたのは、言うまでもなく在俗の佛教信者たちが死後の裁きを信じ、自らの死後の爲に、あるいは近親緣者の死後の爲に滅罪を祈求するという信仰上の目的に據ることは疑いないが、實はそればかりではなく、一種の娛樂性、藝能性を伴い行われた法會として人氣を維持してきたという事實も背景にあると考えられる。その具體例を擧げるならば、例えば『高僧傳』（卷第十三）には 5、6 世紀の八關齋の日に行われた唱

[1]拙著『敦煌變文寫本的研究』、中華書局、2010 年。拙著『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010 年。

[2]八關齋に關しては、平川彰「六齋日・四齋日とインドの曆法」（『原始佛教の研究』，春秋社，1964 年）、道端良秀氏「中國佛教における在家菩薩と八關齋」（『奥田慈應先生喜壽記念佛教思想論集』，平樂寺書店，1976 年）に詳しい。他に敦煌の八關齋に關しては、土橋秀高『戒律の研究』（永田文昌堂，1980 年）。里道德雄「敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について」（『東洋大學大學院紀要』第 19 號，1982 年）の他、最近では湛如氏「敦煌所出戒牒・戒儀・度牒研究」及び「敦煌的齋會」（ともに『敦煌佛教律儀制度研究』，中華書局，2003 年）に詳しい。

導の中で在家信者に故事や地獄を語る狀況が克明に記錄され、この時代の八關齋會がすでに民衆に喜ばれた法會であったことが分かっている。また敦煌の 9 世紀の唱導資料、例えば『佛說諸經雜緣喻因由記』からは、八關齋會に俗講が行われ、其中「說緣喻」という故事を語る場が設けられていたことを讀み取ることもできる。これなどは、さきの 5 世紀頃における『高僧傳』の記載と一脈通ずるものと思われる。さらに元和の姚合『聽僧雲瑞講經』詩、『贈常州院僧』詩には齋會の日に庶民が市場から寺院の音曲の中に消えていく樣相が表現されるなど、寺院における齋會の日の娛樂・藝能について語る資料は枚舉に暇がない。中國の資料ばかりではなく、朝鮮半島の資料にもそのような傾向は現れていて、例えば『三國史記』、『三國遺事』、『高麗史』などには八關齋會が歌舞音曲を伴う法會へと發展していることがはっきりと記されている[3]。このように娛樂性、藝能性を伴う八關齋會では、佛教傳來以降において、徐々に講唱文學、音曲、舞踊などを取り入れ發展したと思われ、寺院を發祥とする多くの藝能の發展とも關係が深かったと預測される譯である。その八關齋戒の法會の發展の狀況、さらには娛樂を取り入れていく樣相などを知り得るならば、ともに發展したと考えられる唱導、俗講などの發展過程を調べる研究の上でも重要な意味を持つと考えられる譯である。

このような視點から八關齋會の發展經緯を研究することが、敦煌變文の研究、とくにこれまでに殘されてきた課題を解決する上で重要であると思われる。

筆者のこれまでの研究によって明らかなように、敦煌文獻に見られる變文資料は、實は驚くほど複雜に姿を變え、その改變の中で長編化しているケースも見られている。『敦煌變文集』などの翻刻資料を通じて見た場合、佛傳故事類の變文、『目連變文』、『舜子變』、『醜女緣起』などは、數點の寫本が校合されて一つの作品として紹介されているが、實際の寫本を手に取ればそれらの多くが實際の用途に應じて書き寫された口頭表現のための資料であることは明らかで、次々と書き寫されながら內容を豐かにしていると見てとれるものも多い[4]。變文は多くがこのような性質を持つ講唱文學資料であり、唱導や說經など實際の表現の場に應じて次々と改變されるのはあたり前のなのである。となれば、それが實際にどのような場で表現されていたかが重要な意味を持つのである。これまでの研究によって、敦煌の變文には確かに法會で使用されていた痕跡を多く殘し、こうした寺院內で行われる在俗の信者を對象とする法會やそこで行われる藝能に利用されていたことは疑いがない。

---

[3]廣島大學名譽教授尹光鳳先生の御教示による。

[4]參照拙著『敦煌變文寫本的研究』（中華書局、2010 年）、『敦煌講唱文學文獻寫本研究』（中華書局、2010 年）および高井龍「『金剛醜女緣』寫本の基礎的研究」、『敦煌寫本研究年報』第 5 號、京都大學人文科學研究所、2011 年。

しかし、これまでにもそうした表現の場が、法會と密接な關係があることまでは明かされてきたが、唱導、あるいは講經や俗講との關係について探る研究は早くから道を示されてはいるものの[5]、敦煌變文の表現の場により近い敦煌における在俗の信者に對する唱導、說法、通俗講經の儀禮の研究という點ではそれほど進展は見られていない。これまでに筆者も敦煌の八關齋會關連の資料が變文研究にとって重要であることを指摘したことはあるが、筆者自身、徹底した研究を行えないまま、大きな關心も集めずに今日にまで至っている。そこで本研究では、敦煌變文が表現された場に最も近い法會の一つと考えられる八關齋會關連文獻を中心として敦煌文獻の調查を行い、八關齋會の法會と唱導、俗講との關係、さらには變文の發展變化に影響を及ぼした表現の場について考えてみたいと思い至った次第である。

二、敦煌本『受八關齋戒文』及び關連資料紹介

敦煌文獻から發見されるこうした八關齋戒關連の文獻の中では、次第の類、戒牒、願文などの様々な資料が見られるが、中でも法會で讀み上げられる内容を臺本のように書き留めた後代に言う儀軌のようなスタイルの法會の規矩、規式の類が最も多く殘されている。それほど多くの法會が敦煌において營まれていたということであろう。敦煌本の八關齋會の軌範及び八關齋會關連する文獻は、これまでに數多くが發見されているが、本稿に扱うような法會の次第、あるいは法會の規矩、規式の類の資料として、以下の 27 點が見つかっている。

(1) S.2689 正面文獻： ①雜寫一行/②受戒懺悔文/③**受八戒文**
②首題： 受戒懺悔文
尾題： 無
行數： 存 7 行
識語： 無
③首題： 受八戒文
尾題： 無

[5]敦煌變文と法會の關係については、向達「唐代俗講考」(『燕京學報』第 16 期、1934 年)、孫楷第「唐代俗講軌範與其本之體裁」(『國學季刊』第 6 卷第 2 號、1938 年)、澤田瑞穗「支那唱導文學の生成」(『智山學報』新 13 號、新 14 號、1939、40 年）にすでに詳細な研究がある。また、敦煌文獻に言及する戒律、八關齋戒の研究には土橋秀高前掲書、里道德雄前掲論文)、船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程」(『東方學報（京都)』第 67 冊、1995 年)、湛如『敦煌佛教律儀制度研究』(中華書局、2003 年)、西本照眞「三階教新出資料 P2849 について」(『印度學佛教學研究』第 44 卷第 1 號、2005 年）など、優れた論稿が多いが、變文との關連について言及されるものはこれまで見られなかった。

行數： 存 16 行
識語： 無
參考： 土橋秀高《敦煌の律蔵》,《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 264。
背面文獻： ④雜寫三行
參考文獻： 徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，中華書局，2000 年，頁 872。

(2) S.4081 正面文獻： ①（**受八關齋戒文**）/②（願文文範匯集）嚴病、僧、報願、僧、難月、亡、東行、畜
①首題： 闕
尾題： 無
行數： 存 229 行
識語： 無
解說： S.4081 寫本上寫有“平聲”、“側聲”、“如是三說”等口頭演出上所用的標識。
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》,《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 80。土橋秀高《敦煌の律蔵》,《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 264。李小榮《敦煌講唱與華梵宗教藝術》，上海三聯書店，2002 年，頁 198。
②首題： 無
中題： 嚴病、僧、報願、僧、難月、亡、東行、畜
尾題： 無
行數： 存 47 行
識語： 無
參考文獻： 任半塘《敦煌歌辭總編》，上海古籍出版社，1987 年，頁 970。黃征《敦煌願文集》，岳麓書社，1995 年。頁 172。

(3) S. 4407 正面文獻： ①（**受八關齋戒文**）
①首題： 闕
尾題： 闕
行數： 存 113 行
識語： 無
解說： S.4407 寫本上寫有“佛子”、“三說”等口頭演出上所用的標識。
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》,《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 80。土橋秀高《敦煌の律蔵》,《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 264。湛如《敦煌佛教律儀制度研究》，中華書局，2003 年，頁 137。

(4) S.4494 正面文獻： ①（雜咒文集）/②（**受八關齋戒文**）

①首題： 無

尾題： 無

參考文獻： 鄭阿財《敦煌寫本〈佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經〉研究》，《敦煌學》23，2001 年，頁 41。

識語： 大統十一年 (545 年) 乙丑歲五月廿日訖，平南寺道養許大德。

②首題： 無

尾題： 無

解說： 《敦煌遺書總目索引新編》曰："計有請觀音咒、除疫毒陀羅尼、除睡眼陀羅尼、觀世音菩薩陀羅尼、咒眼陀羅尼、法華咒、藥王菩薩咒、勇施菩薩咒等。"

參考文獻： 土橋秀高《戒律の研究》，永田文昌堂，1980 年，頁 774。里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 80。鄭阿財《敦煌寫本〈佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經〉研究》，《敦煌學》23，2001 年，頁 41。湛如《敦煌佛教律儀制度研究》，中華書局，2003 年，頁 137。

(5) S.4610 正面文獻： ①長樂經卷第六

①首題： 闕

尾題： 長樂經卷第六

行數： 存 79 行

識語： 無

解說： 大淵忍爾考證。此經道藏未收。

參考文獻： 大淵忍爾《敦煌道教目錄》，法藏館，1960 年。王卡《長樂經》，《敦煌學大辭典》，上海辭典出版社，1998 年，頁 760。王卡《敦煌道教文獻研究》，中國社會科學出版社，2004 年，頁 39、235。

背面文獻： ②（**受八關齋戒文**）/③ (大般若波羅蜜多經第三十八等題目和雜寫等共 8 行)

②首題： 闕

尾題： 無

行數： 存 49 行

識語： 無

參考文獻： 土橋秀高《戒律の研究》，永田文昌堂，1980 年，頁 780。里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 81。土橋秀高《敦煌の律藏》，《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 264。

③首題： 無

尾題： 無

行數： 存 8 行

(6) S.4624 正面文獻：①（**受八關齋戒文**）
①首題：闕
尾題：闕
行數：存 114 行
識語：無
參考文獻：里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 81。土橋秀高《敦煌の律蔵》，《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 264。

(7) S.5886 正面文獻：①（**受八關齋戒文**）
①首題：闕
尾題：闕
行數：存 18 行
識語：無
解說：《敦煌遺書總目索引新編》擬題為《禮懺文》。

(8) S.5934 正面文獻：①（**八關齋會莊嚴文**）
①首題：無
尾題：無
行數：存 10 行
識語：無
解說：吐蕃時代的寫本。
參考文獻：拙稿《敦煌本〈莊嚴文〉初探》，《敦煌變文寫本的研究》，中華書局，2010 年，頁 216。

(9) S.6148 正面文獻：①（**受八關齋戒文**）
①首題：闕
尾題：闕
行數：存 18 行
識語：無
參考文獻：里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 81。土橋秀高《敦煌の律蔵》，《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 264。

(10) 北 6787 正面文獻：①佛說善信菩薩二十四戒經
辰 48 ①首題：佛說善信菩薩戒經
BD1048 尾題：佛說善信菩薩戒經
行數：存 75 行
識語：無
解說：唐寫本。

參考文獻： 許國霖《敦煌石室寫經題記》敦煌叢刊初集 10，1985 年，頁 44。方廣錩《善信菩薩二十四戒經》,《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998 年，頁 711。

背面文獻： ②佛說善信菩薩二十四戒經（題名一行）/③ (禮懺文)/④ (**八戒功德文**)

③首題： 無

尾題： 無

行數： 存 12 行

解說： 歸義軍時代的寫本。《國家圖書館藏敦煌遺書》第 15 卷的目錄上有錄文。

④首題： 無

尾題： 無

行數： 存 6 行

解說： 歸義軍時代的寫本。《國家圖書館藏敦煌遺書》第 15 卷的目錄上有錄文。

(11) 北 7143
BD00038
地 38

正面文獻： ①**受八關齋戒文**

①首題： 受八關齋戒文

尾題： 無

行數： 存 260 行

識語： 260 庚子年十一月廿九日沙彌德筆 (抹消字)

解說： 吐蕃時代至歸義軍時代的寫本。

參考資料： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》,《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 81。土橋秀高《敦煌の律蔵》,《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 261。蕭登福《道教與密宗》，新文豐出版公司，1993 年，頁 396。

背面文獻： ②（雜寫一行）

行數： 存 1 行

識語： 某罪嫡後嗣

(12) 北 7144
麗 52
BD04052

正面文獻： ①（**受八關齋戒文**）

①首題： 闕

尾題： 無

行數： 存 96 行

識語： 無

解說： 《國家圖書館藏敦煌遺書》上擬題為《受三歸八戒文》。

參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》,《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 81。土橋秀高《敦煌の律蔵》,《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 261。

(13) 北 7145 正面文獻： ①（**受八關齋戒文**）
崑 62 ①首題： 闕
BD6164 尾題： 無
行數： 存 80 行
識語： 無
解說： 歸義軍時代的寫本。
背面文獻： ②（**受八關齋戒文二行**）/③（**患文**）/④（**莊嚴文**）/⑤（**八關齋會次第以及莊嚴文記載**）
②首題： 無
尾題： 無
行數： 存 2 行
識語： 無
③首題： 無
尾題： 無
行數： 存 8 行
識語： 無
④首題： 無
尾題： 無
行數： 存 3 行
識語： 無
參考文獻： 拙稿《敦煌本〈莊嚴文〉初探》，《敦煌變文寫本的研究》，中華書局，2010 年，頁 216。
⑤首題： 無
尾題： 無
行數： 存 8 行
識語： 無
解說： 參照論文本文。

(14) 北 7357 正面文獻： ①（**受八戒齋戒文**）
師 53 ①首題： 闕
BD07153 尾題： 無
行數： 存 97 行
識語： 無
解說： 歸義軍時代的寫本。《國家圖書館藏敦煌遺書》上擬題為《受三歸八戒文》。
參考文獻： 王重民《敦煌遺書論文集》，中華書局，1984 年，頁 79。

(15) 北 8415 正面文獻： ①（**受八戒齋戒文**）
寒 82 ①首題： 闕
BD1482 尾題： 闕
行數： 存 251 行
識語： 無

解說： 歸義軍時代的寫本。《國家圖書館藏敦煌遺書》上擬題為《受八戒儀》。

參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 82。王重民《敦煌遺書論文集》，中華書局，1984 年，頁 79。

(16) 北 8611 正面文獻： ①（**受八關齋戒文**）
衣 5 ①首題： 闕
BD8305 尾題： 闕
行數： 存 48 行
識語： 無
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 82。王重民《敦煌遺書論文集》，中華書局，1984 年，頁 79。
背面文獻： ②（佛教名數雜釋）/③（大乘一宗法）
②首題： 闕
尾題： 無
行數： 存 18 行
識語： 無
③首題： 無
尾題： 無
行數： 存 13 行
識語： 無

(17) P.2147 正面文獻： ①受菩薩戒文一卷
①首題： 無
尾題： 闕
識語： 無
背面文獻： ②（**受八關齋戒文**）/③五會念佛讚/④（大乘百法明門論開宗義決）/⑤受菩薩戒文一卷（題名）
②首題： 闕
尾題： 無
行數： 存 79 行
識語： 無
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 82。土橋秀高《敦煌の律藏》，《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 261。
③首題： 五會念佛讚
行數： 存 12 行
識語： 無

尾題： 無
④首題： 無
尾題： 無
行數： 存 21 行
識語： 無

(18) P.2403 正面文獻： ①（太上太極大虛上眞人演太上靈寶威儀洞玄眞一自然經訣上）
①首題： 闕
尾題： 闕
行數： 存 28 行
參考文獻： 石井昌子《靈寶經類》,《講座敦煌 4 敦煌と中國道教》，大東出版社，1983 年，頁 153。
背面文獻： ②（**受八關齋戒文**）
②首題： 闕
尾題： 闕
行數： 存 27 行
識語： 無
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》,《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 82。土橋秀高《敦煌の律蔵》,《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 261。

(19) P.2668 正面文獻： ①闔外春秋第一、第二/②新菩薩經一卷/③翟奉達七言詩一首/④十恩德/⑤（雜寫（倒寫））
①首題： 無
尾題： 無
行數： 存行
解說： 第 19 行有《闔外春秋》的眞題。
②首題： 新菩薩經一卷
尾題： 新菩薩經一卷
行數： 存 14 行
識語： 同光四年（926 年）
背面文獻： ⑥（雜寫 11 行）/⑦**受八關齋戒六（文）一卷**/⑧**受八關齋戒文**/⑨（維摩詰經注釋 16 行）
⑦首題： 八關齋戒六（文）一卷
尾題： 無
行數： 存 46 行
識語： 無

參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 82。土橋秀高《敦煌の律蔵》，《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 261。

⑧首題： 受八關齋戒文

尾題： 無

行數： 存 228 行

識語： 無

參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 82。土橋秀高《敦煌の律蔵》，《講座敦煌 7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984 年，頁 261。

(20) P.2849 正面文獻： ①制法一卷/②**受八戒法** 信行禪師撰

①首題： 制法一卷

尾題： 無

識語： 無

②首題： 受八戒法 信行禪師撰

尾題： 受戒法一卷

行數： 存 106 行

識語： 無

解說： 7、8 世紀唐代寫本

參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 83。湛如《敦煌佛教律儀制度研究》，中華書局，2003 年，頁 134。西本照眞《三階教新出資料 P2849 について》，《印度學佛教學研究》44-1，1995 年，頁 71。

(21) P.2984 正面文獻： ①十地論初歡喜地卷之一（中題）

①首題： 闕

尾題： 闕

行數： 存 107 行

識語： 無

解說： 第 18 行有《十地論初歡喜地卷之一》的中題。

背面文獻： ②願文/③五更轉/④**受三歸五戒八戒十戒文**

②首題： 闕

尾題： 無

行數： 存 7 行

識語： 無

③首題： 南宋大乘五更轉

尾題： 五更轉一首

行數： 存 15 行
識語： 無
④首題： 受三歸五戒八戒十戒文
尾題： 闕
行數： 存 85 行
識語： 無
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 83。

(22) P.3217 正面文獻： ①小鈔
①首題： 小鈔
尾題： 闕
識語： 無
背面文獻： ②**受三歸五戒八戒十戒文**/③（二行字）
②首題： 受三歸五戒八戒十戒文
尾題： 闕
行數： 存 81 行
識語： 無
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 84。

(23) P.3235 正面文獻： ①太玄眞一本際經卷二/②（老子道德經）
①首題： 闕
尾題： 太玄眞一本際經卷二
識語： 無
②首題： 闕
尾題： 闕
識語： 無
解說： 存第三章至三十五章。
背面文獻： ③**八關齋戒文**
③首題： 八關齋戒文
尾題： 無
識語： 無
參考文獻： 里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 84。

(24) P.3318 正面文獻： ①（大乘百法明門論）
①首題： 闕
尾題： 闕
行數： 存 83 行
識語： 無
參考文獻： 芳村修基、土橋秀高、井ノ口泰淳《敦煌佛教史年表》，《西域文化研究 1・敦煌佛教資料》，法藏館，1958 年，頁 261。

背面文獻：　②（**受八關齋戒文**）
②首題：　闕
尾題：　闕
行數：　存 55 行
識語：　無
參考文獻：　里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 84。

(25)　P.3697　正面文獻：　①（六行字）/②捉季布傳文一卷
①首題：　無
尾題：　無
行數：　存 6 行
識語：　顯德貳年乙卯歲（955 年九）月廿六日圖□記
②首題：　捉季布傳文一卷
尾題：　闕
背面文獻：　③**受八關齋戒文**
③首題：　受八 [關] 齋戒文
尾題：　闕
行數：　存 203 行
識語：　無
參考文獻：　里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 85。

(26)　P.4522　正面文獻：　①**受八關齋戒文**
①首題：　闕
尾題：　闕
行數：　存 164 行
識語：　無
參考文獻：　里道德雄《敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》第 19 號，1982 年，頁 85。
背面文獻：　②宅文/③（頭像畫稿）
②首題：　推鎮宅文一本
尾題：　無
行數：　存 20 行
識語：　無
參考文獻：　高國藩《敦煌古俗與民俗流變》，河南大學出版社，1990 年，頁 500。蕭登福《道教與密宗》，新文豐出版公司，1993 年，頁 442。余欣《唐宋時代敦煌的鎮宅術》，《敦煌吐魯番研究》第 9 卷，中華書局，2006 年，頁 357、371。

(27)　Φ.109　正面文獻：　①（**八關齋會**）**押座文**/②**大乘八關齋戒文**/③（**八關齋發願文**）
①首題：　押座文

尾題： 無
行數： 存 14 行
識語： 作梵而唱
参考文獻： 福井文雅《唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題》,《大正大學研究紀要》第 54 輯，1968 年，頁 307。潘重規《敦煌變文集新書》，中國文化大學中文研究所，1984 年，頁 33。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。
②首題： 八關齋戒文
尾題： 大乘八關齋戒文一卷
行數： 存 218 行
識語： 無
③首題： 無
尾題： 無
行數： 存 6 行
識語： 無

これらの寫本は、6 世紀から 10 世紀頃まで、吐蕃時代を含め歸義軍時代に至るまで長い間に見られており、八關齋會が敦煌においても長い時代を通じて繼承されてきた法會であったことが分かる。先に言う『高僧傳』のように、六朝時代の八關齋會の記錄はすでに見られており、また『十誦羯磨比丘要用』中には一種の法會の規式たる「受八戒文」がすでにまとめられているので、中國においては六朝時代までには廣く行われていたであろうことがすでに知られているが、これらの敦煌文獻によって、様々に支配者を變えてきた敦煌においても八關齋會が同じ六朝時代から長く繼承されていたことが確認された譯である。

次に、寫本を一覽してまず氣がつくことは、(4) S.4494『受八戒文』、(8) S.5934『(擬) 八關齋會莊嚴文』と (20) P.2849 の信行禪師撰『受八戒法』を除くと、記載の順序や若干の出入があるもののほとんどが同系統の記載を轉用したテキストに見える點である。詳細に見比べた場合、同じ内容を記載しているようでいて實は寫本間で少しずつ記載に違いがあり、一つとして完全に一致するものがない。寫本に記される題名も實に様々で、眞題では『受八關齋戒文』が最も多いものの、『受八戒文』、『受戒懺悔文』、『大乘八關齋戒文』などと一定せず、さらには八戒ばかりではなく五戒と十戒の加わった『受三歸五戒八戒十戒文』としている文獻もある[6]。八關齋戒と三歸五戒八戒十戒では對象者も自ずと異なる譯だが、寫本の一部のみが殘されているような場合、『受八關齋戒文』であるのか『受三歸五戒八戒十

[6]里道德雄「敦煌文獻に見られる八關齋關連文書について」では、この『受三歸五戒八戒十戒文』を、「八關齋戒の延長線上にある高位の在家佛教者の戒」と解釋されている。

戒文』かが判然としないであろうし、また同一文を援用しているのは明らかであり發展の上で深い關係が考えられるので、筆者は參考資料としての意味も込めて類するテキストを網羅的に集めてある。

これら敦煌本『受八關齋戒文』關連の一連のテキストの年代は、寫本の狀態からほぼ 9、10 世紀の吐蕃時代から歸義軍時代に集中していると推定される。この 9、10 世紀というのは、敦煌における唱導資料が多くみられる時代とも重なり、また敦煌變文など多くの講唱文學資料が發見されている 10 世紀よりもやや早い時期から重なる時代にまでかかっており、變文との發展關係を考える上では重要な資料といえることになる。

次章においては、これら 9、10 世紀文獻に見られる一連のテキストから讀み取れる法會の狀況や、唱導、俗講、變文との關係について見ていきたいと思う。

第三章、經典の引用部分に見られる改變

まず、これら 9、10 世紀敦煌の一連の『受八關齋戒文』テキストは、全體としては、『十誦羯磨比丘要用』中にまとめられる「受八戒文」の流れを汲みより整えられたもの、といった感がある。『十誦羯磨比丘要用』では示されていなかった儀式の次第順序も明確に示され、また法師が讀み上げるべき文句を注記付きで載せ、また願文も讀み上げる内容をそのまま記載し、より規式としての體裁を整えている。

そうした複數の敦煌本の間にみられる差異としては、受戒の宗教的意義、八戒、戒を破った罰として落ちるとされる地獄などについて說明される部分に加筆されたと見られる部分が最も顯著である。次第順序にも若干の變更がみられ、作梵、押座文、莊嚴などが加えられているものも見られる點は、變文との關係を考える上で重要と見られる。また、法會の作法や宣讀の方法について「三說」、「平声」、「側声」、「佛子」など、變文と同樣の注記が見られることも重要である。さらには願文部分の書換えによる變化が多く見られるばかりか、願文の範文集を末尾に加えるもの（S. 4081）なども見られ、願文の部分が狀況に應じて自在に書き換えられていたことを窺わせる。

これらのうち、本章では加筆訂正と見られる部分について、幾つかの點を取り上げて分析してみたい。というのもこうした書き換えからは、各寫本の作成された時代や順序などを知る手掛かりが見つかるからである。

ここでは紙幅の關係もあるので、「第一讚戒功德」部分の書き換えを中心に見てみたい。というのは、ここには多くの經典が引用されており、經典が寫し間違えられていく過程を檢討することによって、ある程度段階的に書き寫された時期を

推測することができるからである。この部分では、寫本にもよるが、『戒經』、『法華經』、『涅槃經』、『梵網經』、『薩遮尼乾子經』、『諸經中讚戒功德』など多くの經典が引用されている。この中でも書き換えが大きく注目すべきはまずは『大般涅槃經』の引用部分である。P.3217V など『受三歸五戒八戒十戒文』系統の寫本とP.2668V ⑧『受八戒齋戒文』には以下のようにある。

> 故『涅槃經』云：“世有六事，甚爲難得。何等爲六？ 一者，人身難得；二者，中國難生；三者，縱得人身，六根難具；四者，佛世難值；五者，正法難聞；六者，信心難發。”

これは、『大般涅槃經』の以下の記載を引用して書かれたものとみられる。

> 世有六處，難可值遇，我今已得。云何當令惡覺居心。何等爲六？ 一，佛世難遇；二，正法難聞；三，怖心難生；四，難生中國；五，難得人身；六，諸根難具。（『大般涅槃經』卷第二十三，『大正新修大藏經』第 12 卷，頁 499 上。）

一見して經典本文に比較的忠實な引用文であると言える。しかし、他の寫本ではこの部分が次々と寫し間違えられていくようで、中には經典名を書き間違えて『法華經』としているもの多い。ちなみに、『法華經』ではこれに類する記載は見あたらない。また「經曰」とするのに留めて原典を明記していない寫本もあるのは、間違いに氣付いたものの正しい出典を確認できなかった爲であろうか。いったん書き間違えられたものが、正されることなくそのまま使用され、後に間違いを認めて出典名を書かなくなったというように段階的に考えて良いであろう。

同様の寫し間違いには以下のような例もある。

> 『智度論』云：“大惡病中，戒爲良藥；大恐怖中，戒爲依護；大黑闇中，戒爲燈炬；三惡道中，戒爲橋樑；生死海中，戒爲舩筏。”

これは『受三歸五戒八戒十戒文』系統の寫本と『受八關齋戒文』ではP.2668V ⑧に殘される部分であるが、おそらく『智度論』の以下の文を引用したものとわかる。

> 如偈說：「大惡病中，戒爲良藥；大恐怖中，戒爲守護；死闇冥中，戒爲明燈；於惡道中，戒爲橋樑；死海水中，戒爲大船。」『大正新修大藏經』第 25 卷，頁 153 上

この部分は、先の寫本以外では大きく書き換えられ、經典の引用文としてではなく、改變されて本文の一部として以下のように記述されているものが多い。例えば Φ.109 では以下のように記述する。

故諸戒者，能開發宿世善芽，無於生無險路之中，戒爲資粮；大黑闇中，戒爲明燈；大怖畏處，戒如伴侶；登涅槃山，戒爲梯等；度生死海，戒爲浮囊。Φ.109

先の『涅槃經』の寫し間違いなどとも勘案するに、より正確に經典を引用しているのは『受三歸五戒八戒十戒文』系統と『受八關齋戒文』系統のP.2668V⑧であり、これらの寫本は他のものよりも古い段階に書寫されたものと考えて良いようである。

なお、このような經典の寫し間違いは多くの經典引用部分で見られており、これらを總合的に調査することによって寫本が書き換えられた順序がある程度段階的に見えてくる。本稿では紙幅の關係でこれ以上細部について說明することはできないが、今回扱った資料では、どうやら、『受三歸五戒八戒十戒文』系統とP.2668VについでΦ.109と北京7143、そしてS.4081とS.4624等へと段階的に續くと考えられる。そのような考えに基づき、筆者は『受八關齋戒文對照表』を作成して確認を行っている[7]。このような俯瞰圖によると、『受八關齋戒文』の改變の狀況はより明瞭なものとなるのである。

第四章、『受八關齋戒文』における次第の變化

前章のように、一連の規式を發展段階順に並べて見ることによって、9、10世紀敦煌で行われていた八關齋關連の法會がどのような發展をしていたかがより明瞭となった。

まずこれによって次第順序を見れば、まずは本文中にも明示されているように、「第一讚戒功德」、「第二啓請賢聖」、「第三懺悔罪障」、「第四歸依三寶」、「第五正受羯磨」、「第六說其戒相」、「第七迴向發願」の七門（七科）を基本とするが、S.4081などのように第二以降を「二明啟請」、「三明懺悔」、「四受三歸依」、「第五正受八戒」、「第六迴向發願」として、「第五正受羯磨」、「第六說其戒相」をまとめて「第五正受八戒」として全體を六門（六科）とするものが現れるなどの變化が見えている[8]。ちなみに9世紀中期の寫本と見られる『佛說諸經雜緣喩因由記』の末尾にも八關齋會の次第が記されている。

[7]この俯瞰圖はPDF形式で作成されたものであるが、2010年8月11日に京都大學人文科學研究所西陲發現中國中世寫本研究班で發表した折には紙媒體で配布している。

[8]この點に關しては、土橋氏、里道氏に言及があるが、本研究のように寫本の成立年代を見た場合、六門とするのはむしろ後代のもののようである。

304. 夫爲受齋，先啓告請諸佛了，便道一文表嘆，使主了。
305. 便說讚戒等，七門事科了。便說八戒了。便發願□（施）
306. 主了。便作緣念佛了。迴向發願取散。

P.3849V『佛說諸經雜緣喩因由記』

これによれば、以上のように「七門事科」とあるので、少なくとも 9 世紀中頃では七門であったことが確認される。

このような次第の變化は、押座文と莊嚴文の登場へもつながっている。さきの『佛說諸經雜緣喩因由記』の八關齋會の次第によれば、他の俗講などとは異なり「押座」、「莊嚴」は見られない。しかし、ロシア藏 Φ.109 では八關齋會の次第の冒頭部分も八關齋會の押座文を記載しているのである。そこには「作梵而唱」との注記も添えられており、「作梵として押座文を唱え」、つまり梵唄の要領で押座文を歌うことが注記されている。八關齋會の作梵に關しては他にも八關齋會の次第を殘す北京 7145 には以下のように記されることも注目しておきたい。

14. 初作梵了；次法師念佛數號；次若但受齋
“受戒所生功德”如說法白云
15. 戒，不說法便云：以（已）此開讚大乘甚深句義，所
16. 生功德无量无邊。先將資益梵釋四王、龍
17. 天八部。伏願威光轉盛，福力彌增，興運
18. 慈悲，救人護國，使四時順序，八表无虞，
19. 九横不侵，万人安樂，法輪常轉。佛曰：“恒明刀兵
20. 不興，疫毒休息。”奉爲龍天八部、土
21. 地神祇，大聲稱念阿彌陀佛。

北京 7145V (BD06164V)

この 14 行目、15 行目に記される次第が、Φ.109 の一連の次第順序と類するものであることは見て取れよう。『佛說諸經雜緣喩因由記』の次第には見られない「作梵」もここには確かに見られるのである。しかも、「作梵」と「押座」の兩方は見られず、「作梵」のみである點には注目したい。これによって、簡略的に梵唄あるいは押座文のどちらかとしていたことがわかり、Φ.109 と一致していることになる。北京 7145 の作梵が「云何唄」のような梵唄を指すのか、あるいは押座文であったのかは斷定することはできないが、おそらくはある段階から簡略的に梵唄または押座文をこれに当てた八關齋會がおこなわれるようになったことが示された譯である。ちなみに、この押座文は變文を語る法會にしばしば使用されていたものであって、法會の梗概を歌う押座文は徐々に讀み物化する中で、物語の入話の韻文へと變化したと見られている。この押座文は敦煌文獻に數多く見られているが、現存

する押座文がほぼ歸義軍時代以降、9 世紀末から 10 世紀頃と見られていることも付け加えておきたい。先に見た發展段階の順序とこれらを併せ考えた場合、このΦ.109 の寫記年は 9 世紀末から 10 世紀初め頃とすると最も矛盾がないようである。

さて、さきの北京 7145V 15 行目の半ば以降には莊嚴文に關する記述が見られていることも重要であろう。莊嚴文というのは、法會の冒頭部分において法會の意義やその法會の施主の願意を宣讀するもので、表白、願文に類するものと見られる[9]。現存する様々な法會の次第の中では、法照『淨土五會念佛略法事儀讚』に殘されている。この莊嚴は、日本の儀禮では馴染みの薄いものであるが、初めに言葉によって法會の場を清淨にする、という意味で使われていたものと思われ、やはり『佛說諸經雜緣喩因由記』の俗講の次第などの中に見られている。

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。

P.3849V『佛說諸經雜緣喩因由記』（太字は筆者による）

莊嚴文は、同じ『佛說諸經雜緣喩因由記』に見られる一連の次第の中でも、先に紹介した八關齋會の次第部分には見られず、上のような『温室經』の俗講や、他に『維摩經』の講經の冒頭部分に見られるのみであったが、9 世紀末以降と思われる北京 7145V の記載によって、9、10 世紀の一連の規式による八關齋會においても宣讀されるようになっていったことが確認できたことになる[10]。

ところで北京 7145V に記載される莊嚴文は、實は 9 世紀中期以降の悟眞撰『俗講莊嚴迴向文』（敦煌本 S.3770V）を元に書き換えられたものであることも分かっている。同様の莊嚴文の援用は北京 7145V に 2 か所見られ、もう一か所は、最後の廻向文の部分で、『俗講莊嚴迴向文』のうち莊嚴文としての決まり文句を外すなどして、莊嚴文を法會の最後の廻向文として轉用している。この悟眞撰『俗講莊嚴迴向文』は唱導書類の中でしばしば用いられ、『佛說諸經雜緣喩因由記』にも同様の内容が記載されているのであるが、10 世紀頃までには様々に形を變えて利用されていたことが分かる。

莊嚴文は、押座文と同様にしばしば講經文、變文の冒頭に併記される散文である。しかもそれらが徐々に改變されて變文の一部に取り込まれ、後代の小說の入話の散文となったと考えられるものであり、これらがどのように變形していった

[9]拙搞「敦煌本“莊嚴文”初探」，『敦煌變文寫本的研究』，中華書局，2010 年，頁 216。

[10]八關齋會に用いられた莊嚴文として S. 5934 という吐蕃時代のものも見られており、古くから八關齋會で使用されていたことが確認できる。

かの過程については推測を交えてすでに論じたことがある[11]。そこでは、『俗講莊嚴迴向文』は、『佛說諸經雜緣喩因由記』のような唱導資料に記載され、より在俗の信者を對象とする法會で用いられながら徐々に變文の文頭へと書換えられていった、としていたが、これらの資料によって、まさに莊嚴文の書換え（讀み替え）が法會の段階ですでに行われていたことが確かめられたことになる。さらに、本來あるべき法會の意義や施主の願意はすでに書換え（讀み替え）られ、「『說法』の代わりとして『說法』と同じように讀め」と注記されていることから、ここに言う「說法」が何を指すかは不明ながら、本來の表白、願文の意義を薄れさせながら形骸化している狀況を讀み取ることができ、變文冒頭の部分へと續く流れを見ることができるのである。

まとめ

本稿では、敦煌文獻中に見られる 9、10 世紀の『受八關齋戒文』の整理作業によって氣付いた點を中心に報告した。總じて、これらは『十誦羯磨比丘要用』の「受八戒文」、信行禪師撰『受八戒法』などのように一種の法會の規式としてまとめられた文獻とは異なり、法會において實際に使用するために書き繼がれてきたもの、という點で極めて興味深い改變の狀況が映し出されていた。というのも、寫し間違えや法會の變化によって徐々に改變された痕跡を殘しているのであって、それらを時代に沿って並べ替えることによって、9、10 世紀敦煌で實際に行われていた八關齋會の變化の樣子も明らかにできるからである。

それにしても、法會を行う上での規式の書というのは、一般的に言えば寺院内で相傳されるものであって、廣く外部に傳わるようなことは決して多くない。また傳世文獻として後世に傳えられるようなことも多くはないものである。しかし、敦煌文獻の場合、石窟寺院内に封藏された 11 世紀以前の寺院文書を中心とする埋藏文獻であり、實際に当時の僧侶が法會で使用していた生のテキストが、そのままの狀態で殘されていたため、このような法會の規式や、手控えとされたような文獻も多く見つかるのである。まさに敦煌文獻ならではのことで、それゆえそうした資料に合わせた研究方法も必要となるということであろう。

そのような敦煌文獻の法會の規式に見られる變化の中には、唱導、講經あるいは變文などの講唱文學文獻との關係という點でも多くの共通點が見られていた。例えば押座文が 9 世紀後半から 10 世紀頃になって八關齋會に加えられるようになったのは變文などとも一致している。莊嚴文に關しても、唱導で多く使用されてい

[11]前掲、筆者拙稿。

た『俗講莊嚴迴向文』が改變され、さらに形骸化されていく様子は變文と一致するものである。しかもこれが變文改變と時期を同じくしている。本稿では紙幅の關係で詳述はできなかったが、やはり變文寫本にも見られる「平声」、「側声」、「佛子」などの注記が 9 世紀末から 10 世紀頃と見られる敦煌における法會の規式にみられるようになり、變文がこうした法會の中から發展したものであることがより明瞭になった。この「平声」と「側声」は、變文の歌唱法に關するものであると指摘されるものであり、同時期には押座文が加えられたことも併せ考えると八關齋會でもこの時期頃から何らかの音樂的要素が取り入れられるようになったと考えることもできるように思われる。

以上、『受八關齋戒文』の書き換えからは、變文の書き換えとの共通點が多くみられ、變文の書き換えが法會の規式と同様に法會で使用されるために書き繼がれ、法會の場の變化によって變化發展するとの筆者の說を補強する資料となり得ると考える次第である。

（作者は廣島大學総合科學研究科准教授）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）151-175 頁

『國清百録』管窺
——書札文定型化の資料として*

永田知之

一、はじめに

天台宗の第三祖たる智者大師こと智顗（538～597）の沒後、天台山（現浙江省）に開基された天台寺は、後に國清寺と名を改める。弟子の章安灌頂（561～632）は、そこで先師に關する著作を複數編纂した。ここに取り上げる『國清百録』は、その一つに他ならない。

『國清百録』はもと智寂（傳未詳）によって編まれ始めたが、彼が中途で沒したため、灌頂が作業を引き繼いだという。卷首の序で灌頂は「先師の遺迎信命」、即ち智顗と他者の遣り取りをまとめるのが、同書編纂の目的だと述べる（第四節參照）。

その言葉のとおり、『國清百録』は冒頭の行法清規（禮佛法や懺法、寺院内での行動規範）七首を除いて、智顗とその周圍が著した書札、勅、願文、碑文など九七首より成る。ただ、編纂當初から現行本の全四卷一〇四條と同じ構成だったかは定かでない。

それというのも、書目等に五卷本が著録される上、書名の如く全一〇〇條のテクストも存在するからだ（所收作品に差は無く、分章が異なる）。また、早くは「廣本」、「略本」等も存し、日本人入唐僧も將來したようだが、各本の内容は判然としないのが實狀である。

時代は降って『國清百録』は南宋の資福藏（軍函）、金藏（趙城藏。俶函、全五卷、存一卷、抄三卷）、元の弘法藏（庸函）に收められた[1]が、うち現存する金藏本

*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。

[1]『國清百録』の書誌情報は、大部分を野澤佳美（1998）195-225 頁に依據する。

も内容を窺う便を得ない。續く明代の刊・鈔本（類書中のまとまった引用を含む）は、以下のとおりだ。

a) 永樂南藏本（山口縣快友寺藏、卷三全缺）
b) 永樂大典本（『永樂大典』卷一萬九千七百三十七～卷一萬九千七百四十）
c) 永樂北藏本（弊函）
d) 嘉興藏本（弊函）[2]

a)、c) は共に永樂帝の命により、各々南京、北京で開板された。ただし、後者が全體として完成したのは、正統五年（1440）のことだ。b) も同じく永樂期（1403～1424）の勅撰書で、『國清百録』の全文を引用する。基づくところは、南藏本だろう。嘉靖四十一年（1562）作成の副本が景印され、現在通行している。d) の弊函は刊記から、萬曆十八年（1590）に刊刻されたと分かる。これ以後の版本は、みなこの d) を底本に用いる[3]。

概ね大正蔵（第 46 册）本によりつつ、『國清百録』は智顗や初期天台教團研究[4]の材料とされてきた。加えて、第三節冒頭で觸れる關連人物の政治的な地位も注目される。だが逆にいえば、これは佛教學・佛教史、政治史の分野に偏った着目かと思われる。

二陸（陸機・陸雲）、二王（王羲之・王獻之）の書簡が文學・書法上の價値から、模本等でも書跡乃至文面が傳存することは、周知のとおりだ。ただ、多人數による隋以前の書札が一書に編まれて傳わる例は、『國清百録』を措いて他に存在しない。小論では、この書簡集という從來等閑視された觀點から、同書自體について少し素描を試みたい。

對照の便を考え、大正藏所收佛典はそれに基づき、引用は「T46,816a1」というように、「T（册），頁・a,b,c（段）・行」の形で示すこととする。その上で『國清百録』の校勘については、先に觸れた諸本のうち b)、c)、d) をも參照した。

さて、前掲の諸本とは別に『國清百録』の一節を寫したという敦煌文獻が存在する。小論の主旨からはやや外れるが、まず次節で、その比定の妥當性を檢討しておく。

---

[2] b)～d) は永樂大典（1960）と同（1984）、中華大藏經（1994）183-235 頁、嘉興大藏經（1987）699-727 頁に景印がある。なお、b) は全一〇〇條の構成を取る。大澤亮湛（1988）參照。

[3] 和刻本（江戸初期京都豐興堂中野小左衞門刊本）、『大正新脩大藏經』本がその例である。

[4] この種の研究について、現時點では李四龍（2003）257-275 頁の目録が最もよく具わる。なお、池田魯參（1982）は『國清百録』の全體に日本語の譯注を施した勞作である。

二、P.5588P6 定名再考

最初に、前節の末尾で言及した當該の寫本、P.5588 に附屬する第六斷片の全文を擧げる。

P.5588 P6　〔國清百録〕[5]
1　］請轉法輪
2 ］我今頭面礼
3 ］
4 ］
5 ］從身口意生
6 ］无量人天福
7 ］
8 ］
9 ］爲度羣生故
10 ］廻向於菩提
11 ］
12 ］
13 ］□心常思念
14　　］見佛性

この寫本を『國清百録』の斷片というのは、同書に次の一段があるからだろう。

至心勸請　十方一切佛、現在得道者、今**請轉法輪**、安樂諸群生。十方一切佛、若欲捨壽命、**我今頭面禮**、勸請令久住。勸請已、禮諸佛。
至心隨喜　所有布施福、持戒修禪行、**從身口意生**、去來今所有。習學三乘人、成就三乘者、一切凡夫**福**、皆隨而歡喜。隨喜已、禮諸佛。
至心迴向　我所有福德、一切皆和合、**爲**諸衆**生故**、正迴向佛道。罪應如是懺、勸請隨喜福、**迴向於菩提**。迴向已、禮諸佛。
至心發願　願諸衆生等、悉發菩提心、繫**心常思念**、十方一切佛。復願諸衆生、永破諸煩惱、了了**見佛性**、猶如妙德等。發願已、歸命禮諸佛。
（『國清百録』卷一 2「敬禮法[6]」T46,794c29-795a12）

ここに擧げた勸請、隨喜、迴向、發願に先立って見える懺悔を加えた五つの次第行法を「五悔」と呼ぶ。太字の箇所は、前掲の P.5588P6 と一致する。なるほど、

[5] Bibliothèque nationale（1995）604 頁の擬題。法藏（2005）293 頁もこれを踏襲する。
[6]『國清百録』の條名に冠した「2」等の數字は池田魯參（1982）に依據した條數を示す。

これを見れば、同寫本を『國清百録』に比定したくもなろう。だが、次のような資料も存在する。

P.3842　〔禮懺文〕寅朝禮懺[7]

至心勸請　十方諸如来、現在成道者、我請轉法輪、
安樂諸衆生。十方一切佛、若欲捨壽命、我今頭面礼、
勸請令久住。勸請已、歸命礼三寶。

至心隨喜　所有布施福、持戒修禪恵、従身口意生、
去来今所有。習學三乘人、具足一乘者、无量人天福、
衆等皆隨喜。ゝゝ已、歸命礼三寶。

至心迴向　我所作福業、一切皆和合、爲度群生故、
正迴向佛道。罪應如是懺、勸請隨喜福、迴向於菩提。
迴向已、歸命礼三寶。

至心發願　ゝ諸衆生等[a)]、悉發菩提心、繫心常思念、
十方一切佛。復願諸衆生、永破諸煩悩、了了見佛性
猶如妙德等。發願已、歸命礼三寶。

a) 原無「等」字、BD.8321 同、據他本補（參見注 8）。

P.5588P6 の第 6、9 行が『國清百録』の「一切凡夫福」、「爲諸衆生故」ではなく、この P.3842 の「无量人天福」、「爲度群生故」に等しい點が見て取れよう。「寅朝禮懺」は禮懺文の一種で敦煌寫本に少なからず見出される[8]。P.5588 の第六斷片はそれを原則毎行一九乃至二〇字で、項目ごとに一行空けて書寫したものの殘闕と考えてよかろう。

そもそも、『國清百録』「敬禮法」の内容は、その序で先行の佛典に基づくことを明記する。「五悔」の記述も、原據[9]を踏襲する點は明らかだ。ただ、敦煌出土の禮懺文により近いのは『國清百録』の加工を經た方であり、この事實は先學が既に指摘するところである[10]。

その一方で、唐・智昇『集諸經禮懺儀』卷上にも、『國清百録』とほぼ等しい「五悔」等に關する記述が見える（T47,458a8-22）。智昇は『開元釋教録』（T55）の編者で、『集諸經禮懺儀』の上卷は、開元期（713〜741）以前に行われていた三階教

[7]P.5588P6 と對照するため、改行箇所を改め、段落間に間隔を置いて、行番號も略した。
[8]寅朝禮及び共通の要素をもつ十方禮の校合テクストが汪娟（1998）139-164 頁に見える。
[9]龍樹造、鳩摩羅什譯『十住毘婆沙論』卷五「除業品」（T26,45c20-47a24）等が相當する。
[10]井ノ口泰淳（1995）355-356 頁、廣川堯敏（1982）77-82 頁、廣川堯敏（1984）437-439 頁。これらも指摘するが、禮懺文には智顗『法華三昧懺儀』（T46）を利用した跡も窺える。

の儀禮を收めるという[11]。

智顗と三階教の祖・信行（540〜594）は同時代人なので、兩者が定めた法式の先後は知り難い。ただ、『國清百録』中の儀禮とそれらとの符合を見れば、そこに異宗派間での儀禮共有が存在する點は肯われよう。禮懺文の存在は、敦煌におけるその普及の様を證明する。

結局、P.5588P6 は禮懺文の寫本であり、『國清百録』なる擬題は輕率の謗りを免れまい。だが、この誤解の誘發は、先述の事情にこそ、その遠因を求め得るといえるのではないか。

三、『國清百録』書簡用語一斑

當代隨一の佛教者と目された智顗は晩年、陳・隋兩王朝の尊崇さえ受けるに至る[12]。いま、『國清百録』に文章を殘す俗人を檢すると、陳の宣帝や後主、隋の文帝ら皇帝を筆頭に、錚々たる貴顯の名を見出せる。中でも、最晩年の智顗と深い關係をもったのが、晉王楊廣（後の隋・煬帝）だ。陳朝討滅を遂げた後も、揚州に留まった王（『國清百録』で單に王といえば彼を指す）は智顗に「智者」の尊號を贈り、逆に「總持」の法名を授かっている。

彼ら貴人の書札には公的な性格も色濃く、當時の公文書を研究する上でも、『國清百録』は貴重な史料となる[13]。この點、同書は單なる私的な文書の集積というわけではない。

否、公的な書札も收める以上、『國清百録』は本來、廣範圍に渉る公開を前提に編まれたのではないか。その意味で、灌頂を智顗の正統な後繼者に位置付けるため、また天台宗の他宗派に對する優越性誇示を目的とした捏造が書中に見えるとの說は傾聽に値しよう[14]。

箇別の史實追究が目的ならば、贋作の文書など資料に用いようも無い。だが、小論は『國清百録』を書簡集と捉える立場を取る。假に少量の僞作を含むにせよ、發信・受信者の立場、用途を考慮しつつ隋代・唐初に執筆されていれば、往來の範圍が權力者・高僧に限られるとはいえ、この試みにおいて、それは充分な資料的價値をもつ。

---

[11]矢吹慶輝（1933）第一部 299 頁、田島德音（1940）197-199 頁。矢吹慶輝（1927）512-536 頁は敦煌禮懺文中の「七階佛名」（寅朝禮懺を含む）もやはり三階教の法式と述べる。

[12]南朝末の動亂を背景に金陵・天台山などで活動した智顗の生涯は佐藤哲英（1961）、Leon Hurvitz（1962）、京戸慈光（1975）、新田雅章（1982）、潘桂明（1996）參照。

[13]例えば中村裕一（1991）271-274、284-285 頁は「慰勞詔書」の分析に『國清百録』を用いる。

[14]Jinhua Chen（1999）83-106 頁は卷四 100「蔣山棲霞寺保恭請疏」、102「吉藏法師書」、103「吉藏法師請講法華經疏」、104「智者遺書與臨海鎭將解拔國述放生池」を僞作とする。

以下、『國清百録』中の特徴的な表現・形式と南北朝・隋唐の書札等の比較を試みる。中でも主な比較の對照となるのは、敦煌出土の書儀類だ。書簡の雛型として唐代の士・庶に廣く開かれた書儀[15]と南朝末・隋の著名人による文章がどう關わるかを見ていきたい。

【道體何如】文獻の性格上、當然だが、『國清百録』には僧侶への挨拶の語が多く見える。

> 春寒猶厲、**道體何如**。〔以下略〕（『國清百録』卷一 11「至德三年陳少主勅迎」一 T46,799b3）
> 秋色尚熱、**道體何如**。……弟子毛喜**和南**。（同卷二 20「陳吏部尚書毛喜書」三 T46,801b24-c2）
> 冬暮寒切、**道體何如**。……弟子楊俊**和南**。十二月十七日。（同卷二 23「秦孝王書」一 T46,802c27-803a2）
> 傾仰每深、甚熱、禪師**道體何如**。……弟子楊俊**和南**。五月十九日。奉施沈香等、如別至、願檢領。沈香十觔、牋香十觔、熏陸少許。右牒、薄伸供養。（同卷二 23「秦孝王書」二 T46,803a3-8）
> 極暄、法師**道體何如**。……楊廣**和南**。三月二十一日。（同卷二 37「王與匡山三寺書」一 T46,805b15-19）
> 春序將謝、**道體何如**。……楊廣**和南**。三月二十一日。（同卷二 37「王與匡山三寺書・與膳閣寺書」T46,805b20-27）
> 皇帝敬問修禪寺智顗禪師、省書具至。意孟秋餘熱、**道體何如**。〔以下略〕（同卷二 44「文皇帝勅給荊州玉泉寺額書」T46,806c13-14）

順に陳・後主の勅、毛喜（陳の高官で智顗に歸依）、秦王楊俊（文帝の第三皇子、煬帝の弟、謚は孝）、晉王廣の書簡（秦王、晉王の分は二通）、隋・文帝の詔書だ。「道體」は僧や出家者への尊稱だが、定型句「**和南**」と合わせて古い用例と書儀中の定義を擧げる。

> 五翳消空、韶光表節、百華異色、結綵成春。**道體何如**、恒清宜也。……綱**和南**。（『廣弘明集』卷十六「佛德篇二」梁・簡文帝〔蕭綱〕「與慧琰法師書」T52,210c13-19）

> P.2616V　刪定儀諸家略集・通例弟二
> 62　凡与衆僧書云**道體**、末云**和南**、全尊者云稽首、自餘稱謂同
> 63　小重。〔以下略〕

[15]この點は周一良、趙和平（1995）、呉麗娛（2002）、張小豔（2007）に依據する。

文帝の詔書を除いて、『國清百録』の諸例と簡文帝の手紙は、全て冒頭で時候への言及と共に「道體何如」の語、末尾に「和南」を用いる[16]。そして、それは書儀の記述とも等しい。

【道體如宜】數は少ないが「お健やかであれ」、「お元氣か」の意でこの表現も使われる。

> 皇帝敬問光宅寺智顗禪師。……春日漸暄[17]、**道體如宜**也。開皇十年正月十六日。〔以下略〕(『國清百録』卷二 22「隋高祖文皇帝勅書」T46,802c11-23)
>
> 皇帝敬問括州天台寺沙門智越法師等、餘寒、**道體如宜**也。〔以下略〕(同卷三 83「至尊勅」T46,815a7-8)

智越(543～616)は天台宗の僧で、智顗亡き後、教團を統率した。後者は煬帝が彼に、前者は文帝が智顗に與えた慰勞詔書だ。隋代の他の詔にも、「如宜」の例は見える。

> 皇帝敬問婺州雙林寺慧則法師。……猶寒、**道體如宜**。今遣使人、指宣往意。(『淳化閣帖』卷五「歷代諸家法書」隋朝法帖「慧則法師帖[18]」)
>
> 〔煬〕帝遣素弟修武公約齎手詔勞素曰、……稍冷、**公如宜**。〔以下略〕(『隋書』卷四十八「楊素傳」)

文帝、煬帝の使用例を一つずつ擧げた。氣候に觸れた後で用いる點は「道體何如」と等しい。この「如宜」についても、「道體」、「和南」と同じく書儀が端的な定義を下す。

> P.3442　〔杜友晉撰〕書儀〔卷上〕　□海吉書儀五首・□稍卑□
>
> 147　爲別雖近、眷想已勞。使至枉問、用慰懷抱。猶寒、想清宜也。
>
> 148　云**如宜**、比何似也。〔以下略〕
>
> P.2616V　刪定儀諸家略集・通例弟二
>
> 52　〔上略〕凡**如宜**、佳適、佳致、叙對等語皆小輕 a)。〔以下略〕
>
> a)「小輕」、P.4002 作「施小重」

「小輕」か「小重」か、異同こそあれ、帝王が僧侶や重臣(楊素)に宛てた文章なので、これで敬意に不足は無かったのだろう。逆にいうと、次のような場合は、例外だった。

[16]張小豔(2007) 161 頁は【道體○悆】の項に引く徐則の例も用いて「道體」を定義する。

[17]「漸暄」も書儀等では習見の語で、「暄」は「暖」に同じ。『杜家立成雜書要略』【十】「與知故在京書」に「春暮逝(漸？)暄、故豐佳賞」とある。永田知之(2009) 46-47 頁參照。

[18]開皇十五年(595)二月十五日の慰勞詔書、唐・樓穎編『善慧大士語録』卷二參照。

太建末、隋兵大舉、聞宣帝崩、乃命班師。遣使赴弔、修敵國之禮、書稱姓名頓首。而後主益驕、書末云、想彼統内**如宜**、此宇宙清泰。隋文帝不說、以示朝臣。(『南史』卷十「陳本紀」下)

南北兩王朝がなお對峙していた時期の逸話だ。隋の方が禮を盡くしたにも關わらず、陳・後主の返書は驕慢なものだった。隋の文帝が「說(よろこ)ば」なかったのは、第一義的には自國領について「此の宇宙清泰」と稱する尊大さだ。しかし、隋の支配領域について、「如宜」(治まっている)だろうという細部の表現も國書には不適切だった可能性は考慮されてよい[19]。

【道體○忩】「○忩」という言葉を考察する前に、まず次の二例を見ていただきたい。

S.329　〔書儀鏡吉上〕四海平蕃破國慶賀書
164　〔上略〕使至奉問、下情實增悲悚。孟冬漸寒、伏惟
165　大夫五ゝ郎ゝ動止**勝途**。〔以下略〕

P.3637　書儀鏡〔　吉上〕婦人書題廿首・与新婦書[20]
答書　姓位至奉月日告誨、伏慰
下情。孟冬漸寒、伏惟　大君大家尊體
動止萬福、次姑**康途**[21]、即此親(新?)婦蒙恩、
男女等平安、侍奉未由、伏增馳戀。〔以下略〕

「勝途」、「康途」では文意を解し難い。ここは、やはり以下の文章を參照すべきだ。

S.329　〔書儀鏡吉上〕
157　〔上略〕四海平蕃破國慶賀書　使至辱問、深慰馳情、孟
158　秋尚熱、伏惟　公動止**勝忩**。〔以下略〕

P.3442　〔杜友晉撰〕書儀〔卷上〕　外族吉書儀并論婚報答書十首・
□舅ゝ母□姨夫書母之外祖□母及姨舅附之
15　名言、違遠稍久、馳係唯積。昨奉近問、稍慰下情。孟春猶寒、
16　伏惟　翁婆萬福、舅姨動止**勝忩**。更有親表、此下具言。〔以下略〕

[19]この項は張小豔(2007)388-389頁に多くを負う。張氏の書は書儀の用語などを論じた非常な好著だが、ここに引く煬帝の智越宛の詔書を明の『釋文紀』から引用する等、傳世文獻の扱いに問題があり、また孫引きを除いて『國清百録』は全く利用していないようだ。
[20]P.3637は段組が部分によって異なるなど複雜な構成を取っているため行番號は省略した。
[21]趙和平(1993)377頁はP.3849、P.5035に從って、「途」を「忩」に改めるべきという。

P.3442　同　外族吉書儀并論婚報答書十首・□表丈人及姑姨表兄姉書
21　名白、曠奉稍久、延係唯積。孟春猶寒、伏願 謂前人二親、隨所稱謂。 康和、丈
22　人**勝恧**、兄姉勝常。〔以下略〕

S.361　書儀鏡〔吉上〕
48　〔上略〕与妻姨舅姑書
49　久不拜覲、無任馳情。孟春尚寒、伏惟　次姨動止 萬福 **康恧**、即此ム及
50　娘子男女等無恙。〔以下略〕

P.3637　書儀鏡　凶上　内外族弔答書一十二首・弟妹亡弔次弟妹書・答書
〔上略〕孟春猶寒、伏惟次哥尊體
動止**康恧**。〔以下略〕

これらの例や「恧」の字義（“安寧、康泰”）から、「勝（康）途」は「勝（康）恧」の誤りで、それは機嫌伺いの常套語だという指摘は正しい[22]。ただ、「○恧」の語は敦煌書儀にのみ見えるわけではない。次に六世紀（後の三例は晉王廣）の文章から例を挙げておく[23]。

乃抗表曰、……去月二十五日聖**體**康**恧**、至於二十六日奄忽昇遐。（『魏書』巻七十四「尒朱榮傳」）

弟子總持和南、暄和、**道體**勝**恧**。……謹和南。二月二十二日。（『國清百録』巻二 42「王遣使荊州迎書」T46,806a22-27）

弟子總持和南、仲秋轉冷、仰惟**道體**康**恧**。弟子即日粗可行、未由虔禮、但增延結。願珍德、謹遣修承[24]。謹和南。（同巻二 46「王從駕東嶽於路遣書」一 T46,807a1-3）

朞月、〔徐則〕又辭入天台山、因絶穀養性、所資唯松水而已、雖隆冬沍寒、不服綿絮。……晉王廣鎮揚州、知其名、手書召之曰、……霜風已冷、海氣將寒、偃息茂林、**道體**休**恧**。〔以下略〕（『隋書』巻七十七「隱逸傳・徐則」）

最初に引いたのは、北魏末の權臣・尒朱榮の上表だ。「去月二十五日」に「聖體

[22]張小豔（2007）94-95 頁参照。なお、殘缺だが P.4002 にも「尊體勝恧」の四字が見える。
[23]『慈悲道場懺法』巻一「斷疑」（T45,925a13-14）に「今者幸得四大未衰、五福康恧、遊行動轉、去來適意」とある。同書は南朝梁の懺法を集成したものだが、成立は後世に降る。
[24]この「修承」も書儀に現れる他、『唐人月儀帖』（十一月仲冬）、『杜家立成雜書要略』（四例）にも見える書簡の結語である。張小豔（2007）140 頁、永田知之（2009）46 頁参照。

康悆」だったのに翌日に崩御するとは、と孝明帝（510～528）が毒殺された可能性を示唆している。

殘る三例のうち、先の二首は智顗、最後の一首は徐則に宛てた書札だ。最後の「休悆」を含めて、敦煌の書儀と同じく相手に向けて「お元氣なことと思う」と述べる。「○悆」が他者の健康を推し量る文脈で現れる例は、實のところ更にさかのぼるかもしれない。

> 遺民乃致書肇曰、頃飡徽問、有懷遙仰。歲末寒嚴、體中何如。音寄壅隔、增用悒蘊。弟子沈痾草澤、常有弊瘁。願彼大衆康和、外國法師**休悆**不[a]。〔以下略〕（『高僧傳』卷六「義解三・釋僧肇」T50,365a29-b3）
>
> a)「悆不」、『歷代三寶紀』卷八（T49,80c11）作「愈不」、『肇論』（T45,155a3）作「納」

劉遺民（354～410）が僧肇に送った書簡の一節である。「外國法師」（鳩摩羅什を指す）は健康か否か、という意に「休悆」の語を使う。ただ、校勘に示した如く、これには異文も存する。かかる「○悆」の使用本格化は、やはり『國清百録』を待たねばなるまい。

古くは、『說文解字』十篇下「心部」に「悆」を說明して、「从心余聲、周書曰、有疾不悆」とある。現在の『尚書』周書「金縢」では該當箇所を「王有疾弗豫」に作るが、健やかならぬ狀態「弗（不）豫」は夙に「弗（不）悆」とも書いた。結局、「悆」自體は「豫」と同義[25]、乃至「愈」とも通じる。從って、「○悆」は「○豫（愈）」に等しい。同じ『國清百録』に、「○悆」だけではなく、次掲の例が散見することもそれを示そう。

> 弟子總持和南。獻歲春明、仰惟**道體勝豫**、禪悅法喜。……謹和南。正月二十日。（卷二 47「王還鎭遣迎書」T46,807a9-27）
>
> 〔上略〕天高氣清、願**道體康愈**。……開皇十三年九月十七日、前陳侍中安右將軍中書令領軍將軍南雍州大中正新豐縣開國侯、弟子濟陽蔡徵稽首和南。（卷四 96「前陳領軍蔡徵書」T46,820c23-821a3）

【起居萬福】以下にいくつか擧げるが、敦煌寫本において、その例は枚擧に暇無い。

> P.3637　書儀鏡　凶下・外族弔答書一十二首・弔女遭夫喪書・答書
> 〔上略〕仲春已暄、伏惟
> 耶孃尊體**起居萬福**。〔以下略〕

[25]『大廣益會玉篇』卷八「心部」にも「悆（余庶切、豫也、悗也）」とある。

S.6537V　〔鄭餘慶撰〕大唐新定吉凶書儀一部并序・起居啓第七
379　起居啓　某啓、孟春猶寒、伏惟　管（官）位尊體**起居萬福**。〔以下略〕

P.2646　〔張敖撰〕新集吉凶書儀上下兩卷并序・内外族吉書・上祖父母及父母狀
144　〔上略〕孟春猶寒、伏惟翁婆耶孃尊
145　體**起居萬福**。〔以下略〕

S.3399　雜相賀
3　〔上略〕參天使語
4　時候、伏惟　常侍□□**起居萬福**。〔以下略〕

S.529　同光二年（924）五月定州開元寺僧歸文牒・一
1　季夏極熱、伏惟　起起　**起居萬福**
2　和尚**尊體起居萬福**。〔以下略〕

P.3016　〔天興玖年（958？）九月西朝走馬使富住狀〕[26]
季秋霜冷、伏惟
指揮都衙、宋都衙、周都衙、小宋都衙及兩班諸都頭等、
尊體**起居萬福**。〔以下略〕

P.3197V　文瑞等啓[27]
文瑞等啓、仲春漸暄、伏惟
司空尊體**起居萬福**。〔以下略〕

P.2621V　〔書儀〕
仲春漸暄、伏惟　常侍尊體**起居萬福**。即日厶乙蒙恩、
不審　近日尊體何似。伏惟善加順節保重、下情
所望。　謹狀。
季春極暄、伏惟　都頭尊體**起居萬福**。〔以下略〕

S.2578　〔某年十一月十九日押衙薛九安謝張索二都頭狀〕
仲冬嚴寒、　　伏惟
　張都頭、索都頭尊體**起居萬福**。〔以下略〕

P.4019　〔書儀〕
仲夏盛熱、伏惟

[26]以下、この項に引く敦煌寫本は複數の文章が散在しているので、行番號は省略する。
[27]曹氏歸義軍の駐甘州ウイグル王國大使による本國宛私信（草稿）。赤木崇敏（2003）參照。

押衙**尊體起居萬福**。

P.4019
某乙啓、孟春猶寒、伏惟
相公尊體**起居萬福**。〔以下略〕

P.3277V　〔陽願進狀〕
仲春漸暄、伏惟
指撝（揮）尊體**起居萬福**、即日願進蒙恩。〔以下略〕

P.2690V　〔僧保福狀〕
孟秋猶寒、伏惟　家兄尊體**起居萬福**。〔以下略〕

「起居」が相手の行爲、ひいては情況、「萬福」が幸多きことを意味し、兩者が直接に結合して、機嫌伺いの定型句となる點はいうまでも無い[28]。「動止萬福」の形も、これと同義でよく使われる（本節【道體○悆】項所引P.3637「書儀鏡・与新婦書」、S.361「書儀鏡」參照）。

ここに擧げた如く書儀以外に、實際の書狀（恐らく草稿）でも、敦煌寫本においてこの表現は「尊體」を冠して多用される。あるいは、S.3399の□□も「尊體」だったものか。

上は歸義軍節度使（P.3197Vの「司空」）から下は「家兄」（最後に引いた「僧保福狀」）まで「起居萬福」の對象となる人物は幅廣い[29]。次に擧げる二例も、その證左となり得よう。

某啓。辭違積年、伏戀軒屛、首冬初寒、伏惟相公尊體**起居萬福**。〔以下略〕（『李太白文集』卷二十六「爲趙宣城與楊右相書」）

天寶十四載（755）十月頃、宣城太守を務める趙悦のために李白が代筆した書簡から引用した[30]。宛先は「楊右相」こと右相（舊中書令）の楊國忠（756沒）で、當代隨一の權臣だ。

天台寺沙門智越一衆啓。仲秋已冷、伏惟皇帝陛下**起居萬福**。……謹啓。
大業元年八月三十日。（『國清百録』卷三 85「輿駕巡江都宮寺衆參啓」T46,815a27-b2）

[28]敦煌書儀における「起居」、「萬福」の語義は張小豔（2007）344-348頁參照。
[29]ただ、「起居」は本來、親族内では直系尊屬にのみ用いた。呉麗娛（2007b）264頁參照。「起居」やそれに類した言葉（「動止」等）を用いる書式の專論に呉麗娛（2007a）がある。
[30]制作の年月等は詹鍈（1958）105頁、安旗、薛天緯（1982）92頁參照。なお、傳世文獻を用いたこの箇所の注が市川桃子、郁賢皓（2003）272頁に見える。

大業元年（605）、江都（揚州）に行幸した煬帝に宛てて、智越が天台教團を代表して奉った上啓の首尾を擧げた。ここから我々は、「起居萬福」が早くも隋代には存在した表現であること、更にそれが皇帝に對しても使用が可能な表現だったことを知り得る。

【○膳勝常】前項末に引いた啓の他にも、『國清百録』には「起居萬福」の用例が見える。

> 〔上略〕願**御膳勝常**、安德宮太后菩薩寢興納豫、皇太子**起居萬福**、諸王諸主咸保嘉慶、末及弟子自身并息諶等内外眷屬、一切因緣壽命長遠、身心快樂。〔以下略〕（卷二 16「永陽王解講疏」T46,800c5-9）

「永陽王」は陳伯智（陳・文帝の第十二皇子）で、智顗が住む天台山を治下に含む會稽内史の任に在った。文中の「安德宮太后」は沈妙容（宣帝の皇后、廢帝の生母）、「皇太子」は陳胤（後主の第一皇子）、「息諶」は永陽王自身の息子（陳諶）を指すのだろう。

この文章は、永陽王が智顗を招いて開いた法會で朗讀されたと思しい。皇族の息災を祈る中で「起居萬福」の語を使う。本項で注目するのは、同じく太字の「御膳勝常」の方だ。

「起居萬福」を皇太子に使うのに對して、「御膳」という以上、それが「常に勝る」ことを祈念されるのは、皇帝（ここでは後主）だ。時代は降るが、次のような例がある。

> 四年八月、吐蕃請和、從之、賞賜金城公主及贊普錦帛器物等、蕃酋皆喜。公主奉表謝恩曰、金城公主奴奴言、仲夏盛熱、伏惟皇帝兄**起居萬福、御膳勝常**。……五年三月、吐蕃贊普又遣使奉表請和、金城公主上表曰、金城公主奴奴言、季夏極熱、伏惟皇帝兄**御膳勝常**。〔以下略〕（『册府元龜』卷九百七十九「外臣部二十四・和親二」）

所謂「和蕃公主」として吐蕃王に嫁いだ金城公主（李奴奴。中宗の兄の孫娘で養女）が開元四年（716）と同五年（717）、玄宗（文中の「皇帝兄」）に宛てた上表の一部を中心に引用した。いずれも皇帝の「御膳勝常」を思い、先の謝表では更に「起居萬福」の表現まで用いる。

この項で擧げた永陽王の疏と金城公主の最初の表は、いずれも同じ文脈で「御膳勝常」を「起居萬福」と併用していた。從って、前者が前項で見た後者と同樣、挨拶の定型句であることは容易に知られる。皇帝ならぬ一般人の場合だが、以下の諸例が參考になろう。

P.3442　〔杜友晉撰〕書儀〔卷上〕　外族吉書儀并論婚報答書十首・與外祖□母書□伯叔□附之

9　名（女云某氏次第女。）言、違離（外伯叔祖云違覲。）稍久、思戀恒積、不奉近誨、無慰（下缺）

10　孟春猶寒、不審翁婆（并平闕。）尊體起居何如。伏願寢**膳勝**常、

11　即日耶孃安和。〔以下略〕

P.3442　同　婦人吉書儀八首・與夫之□父母□母書

65　大新婦（以夫之弟數稱次弟）言、違離經年（經時、經朔、累月、稍久、未久、已久。）、思戀無寧。奉某月

66　日誨、伏慰惶悚。孟春猶寒、不審尊體起居何如。伏願寢**膳**

67　**勝常**（珎和）、即日新婦蒙恩。〔以下略〕

「寢膳」の語は、文字どおりに取れば睡眠と飲食をいう。「眠食」などと同じく、それで生活全體を象徴すると考えてよかろう。また、「如常」（常の如し、問題無いの意）が自己について使うのに對して、「勝常」は他者の益々の發展を希望する書簡での常套語だ[31]。

要するに、「寢膳」の含意は、「起居」と異ならない。かくて「寢膳勝常」は「更にお健やかなれ」という意味をもつ。前掲の疏や表が「寢」を「御」に作るのは、對象が皇帝であるからに過ぎず、語義自體に差異は無い。實は『國清百録』にも、次の用例が見える。

吉藏啓。景上至奉旨、伏慰下情。薄熱、不審尊體何如。伏願信後**寢膳勝常**、誨授無乃上損。〔以下略〕（卷四102「吉藏法師書」一T46,821c22-23）

三論教學の大成者として著名な吉藏（549～623）が智顗に送った返書の冒頭を抜粋した。文中の「景上」は詳らかでないが、智顗の往信を吉藏に屆けた使者の名かと思われる。

書き起こし、氣候への言及に續き、「不審（……）尊敬（起居）何如」と相手の現況を氣遣った後、「寢膳勝常」の表現を配する。この構成は、前掲P.3442の二例と全く同じだ。

本節では、『國清百録』と書儀などに複數回現れる修辭の明確な共通例を比較してみた。箇別の語彙や使用頻度の低い表現まで範圍を廣げれば、この何倍もの紙幅が必要となろう。

擧例は挨拶の定型表現に集中するが、これは材料が書札やその例文集である上は、當然の傾向だろう。興味深いのは、各語彙の單位、即ち「道體」や「如宜」等

[31]敦煌書儀中の「寢膳」、「勝常」は張小豔（2007）397、348-350頁參照。

は別だが、それらが結合して一つの表現を形作る例が、南朝後期以前の文獻には、見出し難いことだ。

もちろん、これは現存の資料に限った現象である。しかし、敦煌寫本に屢々見える典型的な挨拶語の若干が、先行する『國清百録』に集中して現れるのは、確かな事實だ。そこで節を改めて、次に書札文定型化の過程で、書簡集として同書がもつ意味を考える。

四、『國清百録』と書儀

さて、ここまで「書簡集」なる言葉を既に用いてきた。だが、智寂や灌頂が『國清百録』編纂を志した主目的が、單純な智顗關連文書の整理に在ったとも思えない。

その點で亡き智顗の學德賞揚[32]、あるいは彼を「菩薩」に祭り上げる[33]など、動機の推論が提起されている。また、同書の編集も、決して獨立した營爲というわけではなかった。

> 王後答遺旨文并功德疏、慰山衆文並在**別本**。(『隋天台智者大師別傳』T50,196c12-13)

灌頂が編んだ智顗の傳記から引いた。「王」(晉王)の「答遺旨文」、「功德疏」、「慰山衆文」とは66「王答遺旨文」、67「王遣使入天台建功德願文」、68「王弔大衆文」という三篇の文章を指す。これらを『國清百録』は卷三に續けて收める(T46,810c7-812a12)。

智顗の死を受けて著されたこの三篇が、「並びに別本に在り」と灌頂は述べる。これは、『隋天台智者大師別傳』と「別本」(『國清百録』)の編纂が相呼應するものと示そう。

つまり、各種文書の整備は灌頂にとって智顗の全體像を示す營みの一環に過ぎなかったといえるのではないか。彼の思想を傳える著作(多く灌頂が編集)と、傳記『隋天台智者大師別傳』、原資料の集成『國清百録』はその中で補完し合う關係に在ったと思われる。

更にいえば、智顗がいかに時の政權と密接な關わりを有したか誇示する意圖が、そこにあった蓋然性は無視できない。その意味で、唐代の『寺沙門玄奘上表記(大唐三藏玄奘法師表啓)』一卷、『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』六卷(共

[32]山内舜雄(1960)130-131頁參照。

[33]第三節【○膳勝常】條冒頭所掲の疏に「安德宮太后菩薩」とある。それ自體は永陽王の言葉だが、初期天台教團には皇族らを菩薩と稱する迎合的な側面があった。これは同時に教理上の傾向でもあり、かかる菩薩視は智顗にも及んだ。土橋秀高(1982)245-251頁。

に T52 所收）[34]といった高僧の上表を集めた文獻の先蹤として、同書を捉えることは可能かもしれない。

これらの二書は、玄奘（602～664）と太宗・高宗二帝との交涉、不空（Amoghavajra、705～774）の肅宗・代宗兩朝での位置を知る助けとなる。『國清百録』中に、同樣の資料性を求めるならば、それは天台宗と陳・隋兩朝、とりわけ煬帝との關係ということになる。

『國清百録』が編まれた時期には、諸說ある。ただ、智顗の示寂（597）から晉王楊廣が太子、更に皇帝へと上りつめる期間と一致する事實は動かし難い[35]。

他の部分にも見えるが、『國清百録』卷二 22「隋高祖文帝勅書」から卷四 94「玉泉寺碑」までは隋の公權力と關係をもつ文章で占められる。實に、全條數の三分の二以上である。そして、その大部分が楊廣と關わり、中に彼自身の書狀も少なからず含む。

> 使持節上柱國太尉楊州總管諸軍事楊州刺史晉王、弟子楊廣稽首。……
> 右牒、開皇十一年十一月二十三日。王禀戒名總持菩薩、書疏用法諱、**弟子總持和南**。（『國清百録』卷二 26「王受菩薩戒疏」T46,803a22-804a3）

開皇十一年（591）、菩薩戒を受けた晉王は、文末の注にいう如く、以後（皇帝即位前）の書札で通常、「（弟子）總持和南」と謙稱する（實例は前節參照）。注意すべきは、卷三 66「王答遺旨文」以降、即ち智顗滅後の文章でもこれは同じという點だ。實質上の開祖たる智顗のみならず天台教團にも最高權力者が恭しく振る舞う姿が、ここから讀み取り得よう。

> 陵書最多、門人競持去、追尋止得三紙并願書。（卷二 19「陳左僕射徐陵書」題下注 T46,801a14）

徐陵（507～583）は陳の侍中・中書監（『陳書』卷二十六「徐陵傳」）、「徐庾體」の文章形式で庾信と併稱される南北朝末最大の文學者だ（『周書』卷四十一「庾信傳」）。その彼は智顗に「最も多」く書簡を送ったが、それを「門人」が「競いて持ち去」ったのだという。

徐陵ほどの名士ならば、書信の盜難といった事態も、奇異ではない[36]。ただ、この記述は、『國清百録』所收の書札は智顗たちが著し、また彼らに届いたその一部

[34]各々神田喜一郎（1984）377-388 頁と高田時雄（2008）、中村裕一（1993）參照。

[35]『國清百録』の成書を山内舜雄（1960）131 頁、池麗梅（2005）は各々大業三年（607）、二年（606）二月以降、池田魯參（1982）14-15 頁は編纂を開皇二十一年（601）頃から大業三年頃とする。楊廣の立太子は開皇二十年（600）、即位は仁壽四年（604）である。

[36]唐・竇臮撰、竇蒙注「述書賦」上（『法書要録』卷五）に「孝穆鄙重、剛毅任拙、猶偏裨武夫、膽勇智怯（徐陵字孝穆、東海人、陳左僕射、今見正書帶名啓一紙）」とある。この書信の盜難が著名人との交流を誇る假構でなければ、書跡としての價値重視もその背景にはあったろう。

という自明の事實を再認識させる。そして、そこには煬帝に焦點を絞って隋朝との蜜月を演出する天台教團の（紛失等の偶然ではない）文書の意圖的な取捨選擇の存した疑いが、極めて濃厚だ。

こういったわけで、『國清百録』に收める作品が、當時の書札というジャンルの全體像を過不足無く示すわけでは、もとよりない。この當然の事實を銘記しながら、分析の糸口にしたいのは、同書が書簡等のみならず、第二節で垣間見た卷一2「敬禮法」を初めとした天台宗の禮法をも含む點だ。

> 又沙門智寂編集先師**遣迎**[a)]**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。呼爲國清百録、貽示後昆、知盛德之在茲。（『國清百録』卷首0灌頂「國清百録序」T46,793a19-23）
>
> a)「迎」　永樂大典本作「遊」

この文章から、智寂の「遣迎信命」收集を繼承した灌頂は、更に「諸もろの經法等」、即ち天台の儀式次第を加えて、『國清百録』を作ったと分かる[37]。智顗が定めただろう規制が重要なことは言を俟たない。灌頂もそう考えて、これらを全書の冒頭に置いたらしい。

しかし、果たしてそれだけだろうか。例えば行法の中でも、懺法について、智顗は別に『法華三昧懺儀』（注10參照）を傳える。同書の編集は、やはり灌頂が擔當した。記載の重複を承知で、禮制と書信を併收する態度には、次のような時代の風氣が窺えまいか。

> 弘明敏有思致、既以民望所宗、造次必存**禮法**、凡**動止施爲**、及**書翰儀體**、後人皆依倣之、謂爲王太保家法。（『宋書』卷四十二「王弘傳」）
>
> **書儀**十卷（王弘撰）（『隋書』卷三十三「經籍志二・史・儀注」）

王弘（379～432、官は太保）は東晉・劉宋の大貴族、先の記述は南朝の初期、既に「動止の施爲」と「書翰の儀體」が「禮法」の主な要素と認識されていたと示す[38]。これと關連付ければ、『隋書』にいう王弘『書儀』は言動と書簡雙方の範例を含む文獻だと考えられる。

> 昔者、王侯自稱孤、寡、不穀、自茲以降、雖孔子聖師、與門人言皆稱名也。後雖有臣僕之稱、行者蓋亦寡焉。江南輕重、各有謂號、具諸**書儀**、北人多稱名者、乃古之遺風、吾善其稱名焉。（『顔氏家訓』「風操」）

[37]山内舜雄（1960）130頁參照。なおこれらの儀禮の重要性は鹽入良道（1974）に詳しい。
[38]これについては永田知之（2009）52-53頁も參照されたい。

顔之推（531～591以降）は後に北朝で仕官するが、弱年の頃は梁の元帝に仕えていた。出家前の智顗も元帝政權に身を置いていたので、同僚だった可能性がある。

その顔之推は、南北の差を語る中で「諸もろの書儀に具わ」るという。話題となる一人稱は、口頭でも書面でも使う言葉だ。この「書儀」の内容も兩方に渉っていたと思しい。

元來、書簡作成法は禮制の一部だが、複雜化して禮の手引「書儀」の中で大きな比重を占め始める。敦煌書儀が書札（例）の他、喪禮關連の記述等を含むのが、その證左となる。

『國清百録』が先述の構成を取る一因に、この形式が擧げ得るかもしれない。確かに、同書が含むのは實際の書狀だ。それを天台の門徒が、書儀の如く使用した形跡も殘らない。

ただ、少なくとも、次の事柄はいえるのではないか。即ち、書儀を意識したかは措いて、行法清規と文書類というこの構成は、灌頂にとってそう奇妙でもなかった、と。

知識人である上は當然だが、佛僧が書狀を輕視しなかったことは、先に見た徐陵の「書」の一件からも窺い知れる。南朝末、書信の範例たる書儀も彼らと無緣の代物ではなかった。

> 釋曇瑗、未詳氏族、金陵人也。……瑗以太建年中卒于住寺、春秋八十有二。……著十誦疏十卷、戒本羯磨疏各兩卷、**僧家書儀**四卷、別集八卷、見行於世。（『續高僧傳』卷二十一「明律上・陳楊都光宅寺釋曇瑗傳」T50,608c22-609b6）
>
> **僧家書儀**五卷（釋曇瑗撰）（『隋書』卷三十三「經籍志二・史・儀注」）

陳の太建年間（569～582）に八二歲で沒したというから、曇瑗は智顗と最低三〇年強、並世の人だった。『僧家書儀』の存在は、書信について佛家獨自の定型化が起こっていたことを示す。

『僧家書儀』自體は既に見るを得ないが、僧侶同士、また僧俗の間で遣り取りする書簡の例文、例えば次に引く敦煌寫本の一節のような記述を含んでいた點は想像に難くない。

> P.3442　〔杜友晉撰〕書儀〔卷上〕
> 103　僧尼道士吉書儀七首
> 104　□和尚闍梨書名稽首和南道士除和南字言、違侍稍久，思恋無比。奉某月日誨、伏慰
> 105　下情。孟春猶寒、不審和尚闍梨尊體何如。伏願寢膳安和。即日名

106　蒙恩、礼拜未由、伏增馳結、伏願珎和、言疏不備。名稽首和南。
107　道士云再拜。
108　　謹　　封
109　　和尚閣梨（道士云尊師）几前　名言疏

前節で『國清百録』を斷片的に引いて、敦煌書儀との類似を指摘した。箇々の語彙及び表現を超えた段階でも、構成や四・六字句を基調とした文體等、兩者の形式がいかに共通するか、ここに擧げた「□和尚閣梨書」（□は「與」か）の例から理解されるのではないか。

中國中世の書簡文は唐代、一應の完成に達したと思われる。傳世の文獻に加えて、敦煌出土の書儀類がその様式をまとめて提示することは、贅言を要すまい。そこに至るまで、定型化には長い時間を必要としたろうが、經過を示す資料はあまりにも乏しいのが實狀だ。

『國清百録』は、この空白を幾分なりとも埋め得るのではないか。唐代の書儀と直前の同書を比べることは、（特に佛家の）書札文が隋代にどこまで完成していたか、また未完成だったかを知る有力な手掛かりともなろう。仔細な檢討は後日を期したいが、禮法と書簡の併載という前例の知られない構成を含め、同書と書儀の比較、また双方に共通する文化的背景の想定は意義をもつ試みと思える。

五、おわりに

第三、第四兩節で『國清百録』と書儀の共通點を指摘した。小論を終えるに際し、兩者の相違とも見える事柄に觸れておきたい。最大のそれは、執筆（使用）者の身分と思われる。

『國清百録』は當時の最上流人士が著したという文章から成る。これに對して、書儀を用いる階層はずっと幅廣い。身分差への過度な意識は禁物だが、それにしても雙方の語彙・形式が屢々一致することは、何を意味するのか。

後世の書儀に當たる南北朝期の文獻が殘らず、現存の書簡文も僅少である以上、いまこの問題に確かな解答は提出できそうもない。ただ、①隋以前に書札の形式は相當な完成を見ており、既に階層間で差異は無くなっていた。乃至②上層階級の用いる形式が唐代に至って廣く社會全體で共有されるようになった、との見通しは立てられよう。

今一つ、執筆者の地位を反映して『國清百録』が詔書など純然たる公文書や書簡でも公的な作品を含む（前々節【道體何如】、【道體如宜】の項參照）事實も無視

できまい。これらと書儀も、多くの類似點を有する。公文書とて特定の對象を持つ點は私信に等しいので奇異でもないが、かかる類似は他にも見出し得る。

> 〔九月辛巳〕爰天皇聘唐帝、其辭曰、東天皇敬白西皇帝。使人鴻臚寺掌客裴世清等至、久憶方解。季秋薄冷、尊何如、想**清悆**[39]、此即如常。今遣大禮蘇因高、大禮乎那利等往。謹白不具。(『日本書紀』卷廿二「推古天皇紀」)

推古天皇十六年(608)、來日した隋使・裴世清を伴い小野妹子(中國名は蘇因高)、吉士雄成(同じく乎那利)は中國に赴いた。引用したのは、その時に提出した日本の國書だ。元來こうだったかはさておき、この文言が『日本書紀』の成立(720)を降ることは無い。

この「清悆」を「清和」に同義と見て、「清念(愈)」と改める說を批判する見解がある[40]。結果として、それは正しい。だが、「清悆」に作って問題無いという積極的な證明も可能だ。

> 筠和南。……寒凝、**道體何如**、**想**比**清豫**[41]。……遣白。王筠和南。(『淳化閣帖』卷四「歷代名臣法帖」梁尚書王筠書「寒凝帖」)

王筠(481～549)は蕭梁の廷臣、この書簡は僧に宛てられており、前々節で取り上げた【道體何如】の早い用例となし得る。「清豫」に冠する「想」は推測の意味をもつ文字だ。

> 皇帝勅。皇帝敬問括州國清寺沙門智越法師等。……冬序甚寒、**道體清豫**。……大業元年十一月二十九日。〔以下略〕(『國清百録』卷四 89「勅度四十九人法名」T46,816a20-b5)

大業元年(605)、四九名の得度を許すため、煬帝が天台宗に下した詔書から引いた。「勝悆」と「勝豫」がいずれも『國清百録』に見えることは、第三節【道體○悆】項で既に述べた。

それを知った上で、極言すれば「清悆」と「清豫」は用字の差に過ぎない。更に「道體清豫」の例を見て、三年後に呈せられた推古天皇の國書にいう「想清悆」は「想清豫」、即ち「お元氣でありましょう」の意だと、より確信がもてる。類似の例を、今少し擧げよう。

---

[39]寛文九年刊本は「念」に作るが、他の諸本を參照した國史大系(1952) 151 頁に從う。

[40]徐先堯(1979) 173 頁參照。

[41]『淳化閣帖』卷六「王羲之書」一に「羲之頓首、闊別稍久。眷與時長。寒嚴、足下何如、想清豫耳」とある。ただ、これは僞帖という說が有力、福本雅一(1985) 142-147 頁參照。しかし、僞作が南朝期までさかのぼるならば、「想清豫」の古い用例とはいえる。

十五年四月戊子、渤海國遣使献方物。其王啓曰、哀緒已具別啓。伏惟天皇陛下、動止萬福、**寢膳勝常**、嵩璘視息苟延。〔以下略〕（『類聚国史』巻百九十三「殊俗部・渤海」上）

十二年十一月乙巳、渤海國遣使獻方物。國王上啓曰、仁秀啓。孟秋尚熱、伏惟天皇**起居萬福**、即此仁秀蒙免。〔以下略〕（同巻百九十四「殊俗部・渤海」下[42]）

延暦十五年（796）と弘仁十二年（821）に各々大嵩璘（渤海國第六代の康王）、大仁秀（同第十代の宣王）が日本に送った啓を抜粋した。『日本後紀』（840 年成書）巻四、巻廿九の逸文と考えられる[43]。ここにも前々節【○膳勝常】や【起居萬福】の項で見た表現が含まれる。

こういった國書の類に一般の書簡と同じ用語が用いられることは、早くに知られていた。書儀所載の規定でそれらの輕重（「如宜」は「小輕」に用いる等、前々節【道體如宜】参照）を考え、當時の外交關係、殊に兩國間の上下を探る試み[44]もある。

進展の期待される研究課題だが、局限もまた豫想される。一つは公用文の分析における有效性だ。表状箋啓書儀を除けば、概ね一般的な書信を對象とした書儀中の公的性格をどう評するかにもよるが、そこには自ずと限界も存しよう。

また、周邊諸國に中國文書札關連の規定が廣まるには時間が必要だ。資料上の制約から書儀を主な比較對象とするのは當然だが、推古朝の國書が雛型としたのは、（理論上）唐代の文獻ではあり得ないし、渤海の二例についても疑問は殘る。

『國清百録』は、この點で敦煌書儀の缺を補い得ようか。前掲の外交文書を典型として、公用文との距離が存外小さい以上、書札という形式の分析には、各種文書等との比較が缺かせまい。その意味でも、隋代に編まれ、公的性格も色濃い同書は貴重な資料といえよう。

[42]『類聚國史』の引用は、國史大系（1934）348、356 頁に基づく。
[43]佐伯有義（1941）28、152 頁、譯注日本史料（2003）68、802 頁による。
[44]山田英雄（1987）135-154 頁、堀敏一（1998）211-218、239-250 頁、廣瀬憲雄（2006）、同（2007）。

参考文獻一覽

（著者名等の後の括弧で括った數字はその論著の發表・出版年を意味する）

【日本語によるもの】

赤木崇敏（2003）：「曹氏歸義軍時代の外交關係文書」、森安孝夫責任編集、坂尻彰宏編集『シルクロードと世界史』（大阪大學 21 世紀 COE プログラム「インターフェイスの人文學」）

池田魯參（1982）：『國清百録の研究』（大藏出版）

市川桃子、郁賢皓（2003）：『新編　李白の文－書・頌の譯注考證』（汲古書院）

井ノ口泰淳（1995）：『中央アジアの言語と佛教』（法藏館）、小論關連部分は「敦煌本「禮懺文」について」として岩井博士古稀記念事業會編『岩井博士古稀記念典籍論集』（岩井博士古稀記念事業會、1963 年）に初出。

大澤亮湛（1988）：「永樂大典所收『國清百録』について」、『天台學報』30

神田喜一郎（1984）：『神田喜一郎全集』3（同朋舍出版）、小論關連部分は「知恩院藏　重要文化財　大唐三藏玄奘法師表啓　解說」一として貴重古典籍刊行會編『大唐三藏玄奘法師表啓』（貴重古典籍刊行會、1960 年）に初出。

京戸慈光（1975）：『天台大師の生涯』（第三文明社）

國史大系（1934）：黑板勝美編『新訂增補國史大系 6　類聚國史　後篇』（吉川弘文館）

國史大系（1952）：黑板勝美、國史大系編修會編『新訂增補國史大系第一部 2　日本書紀　後篇』（吉川弘文館）

佐伯有義（1941）：佐伯有義編『增補六國史 6（日本後紀　卷下）』（朝日新聞社）

佐藤哲英（1961）：『天台大師の研究』（百華苑）

鹽入良道（1974）：「初期天台山の教團的性格」、『日本佛教學會年報』39

高田時雄（2008）：「大唐三藏玄奘法師表啓に關する一問題－玄奘と長命婆羅門」、國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會、京都大學人文科學研究所 21 世紀 COE 實行委員會編『佛教文獻と文學　日臺共同ワークショップの記録　2007』（國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會）

田島德音（1940）：「例時作法と三階級との關係」、『大正大學々報』30・31

池麗梅（2005）：「『國清百録』の完成年代に關する一考察－隋煬帝と天台山教團との交涉をめぐって」、『インド哲學佛教學研究』12

土橋秀高（1982）:『戒律の研究』第二（永田文昌堂）、小論關連部分は「菩薩像－國清百録の場合」として『印度學佛教學研究』24-1（1975 年）に初出。

永田知之（2009）:「『杜家立成雑書要略』初探－敦煌書儀等との比較を通して」、『敦煌寫本研究年報』3

中村裕一（1991）:『唐代制勅研究』（汲古書院）、小論關連部分は「唐代の慰勞制書に就いて」、「慰勞制書の起源」として各々唐代史研究會編『律令制－中國朝鮮の法と國家』（汲古書院、1986 年）、同編『中國都市の歴史的研究』（刀水書房、1988 年）に初出。

中村裕一（1993）:「『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』解說」、久曾神昇編『不空三藏表制集　他二種』（汲古書院）

新田雅章（1982）:「天台智顗の生涯と思想」、田村芳朗、新田雅章『人物　中國の佛教　智顗』（大藏出版）

野澤佳美（1998）:『明代大藏經史の研究』（汲古書院）、小論關連部分は「『國清百録』諸本考」として『佛教史學研究』34-2（1991 年）に初出。

廣川堯敏（1982）:「敦煌出土七階佛名經について－三階教と浄土教との交涉」、『宗教研究』251

廣川堯敏（1984）:「禮讚」、牧田諦亮、福井文雅責任編集『講座敦煌 7　敦煌と中國佛教』（大東出版社）

廣瀨憲雄（2006）:「書儀と外交文書－古代東アジアの外交關係解明のために」、『續日本紀研究』360

廣瀨憲雄（2007）:「日本の對新羅・渤海名分關係の檢討－『書儀』の禮式を參照して」、『史學雜誌』116-3

福本雅一（1985）:『淳化閣帖』6（二玄社）

堀敏一（1998）:『東アジアのなかの古代日本』（研文出版）、小論關連部分の一部は“The Exchange of Written Communications between Japan,Sui and Tang Dynasties”として *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko*, No.52, Tokyo, 1994. に初出。

譯注日本史料（2003）:黒板伸夫、森田悌編『日本後紀』（集英社）

矢吹慶輝（1927）:『三階教之研究』（岩波書店）

矢吹慶輝（1933）:矢吹慶輝編著『鳴沙餘韻解說　燉煌出土未傳古逸佛典開寶』（岩波書店）

山内舜雄（1960）:「國清百録について」、『印度學佛教學研究』8-1

山田英雄（1987）：『日本古代史攷』（岩波書店）、小論關連部分は「日・唐・羅・渤間の國書について」として伊東信雄教授還暦記念會編『日本考古學・古代史論集』（吉川弘文館、1974 年）に初出。

【外國語によるもの】

安旗、薛天緯（1982）：『李白年譜』（齊魯書社）

永樂大典（1960）：『永樂大典』（中華書局）

永樂大典（1984）：『永樂大典殘』（中華書局）

汪娟（1998）：『敦煌禮懺文研究』（法鼓文化事業）

中華大藏經（1994）：《中華大藏經》編輯局編『中華大藏經（漢文部分）』83（中華書局）

嘉興大藏經（1987）：『徑山藏版明版嘉興大藏經』3（新文豐出版）

呉麗娛（2002）：『唐禮摭遺－中古書儀研究』（商務印書館）

呉麗娛（2007a）：「試論唐五代的起居儀」、中國社會科學院歷史研究所學刊編委會編『中國社會科學院歷史研究所學刊』4（商務印書館）

呉麗娛（2007b）：「試論敦煌書儀中的官場起居儀」、劉進寶、高田時雄主編『轉型期的敦煌學』（上海古籍出版社）

周一良、趙和平（1995）：『唐五代書儀研究』（中國社會科學出版社）

徐先堯（1979）：『二王尺牘與日本書紀所載國書之研究－隋唐期中日關係史之一章』（華世出版社）

詹鍈（1958）：『李白詩文繫年』（作家出版社）

張小豔（2007）：『敦煌書儀語言研究』（商務印書館）、小論關連部分の一部は「“心”旁誤作“辶”旁例釋」として『古漢語研究』2004-2（2004 年）に初出。

趙和平（1993）：『敦煌寫本書儀研究』（新文豐出版）

潘桂明（1996）：『智顗評傳』（南京大學出版社）

法藏（2005）：上海古籍出版社、法國國家圖書館編『法國國家圖書館藏敦煌西域文獻』34（上海古籍出版社）

李四龍（2003）：『天台智者研究－兼論宗派佛教的興起』（北京大學出版社）

Bibliothèque nationale（1995）：*Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang: fonds Pelliot chinois*, tome 5, Paris: Bibliothèque nationale.

Jinhua Chen（1999）：*Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography.* Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies.

Leon Hurvitz（1962）：*Chih-i (538-597): an introduction to the life and ideas of a Chinese Buddhist monk.* Bruxelles:Imprimerie Sainte-Catherine.

（作者は京都大學人文科學研究所助教）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）177-212 頁

『十方千五百佛名經』全文復元の試み

山口正晃

はじめに

大正大藏經（以下、大正藏と略稱）の第 14 册・經集部、No.442 に『十方千五百佛名經』なる佛名經が收錄されている。これは歷代大藏經の中で繼承されてきたものではなく、大正藏の注に「依中村不折氏藏本採錄、首部缺。」とあるように、中村不折氏所藏の敦煌寫本を基に大正藏に採錄したものであって、しかも中村氏藏本の卷頭が殘闕しているため、大正藏の『十方千五百佛名經』もまた、必然的に卷頭を缺いた形となっている。

一方、敦煌寫本にはこの中村氏舊藏本以外になお、十餘種の『十方千五百佛名經』が殘されている。本稿の目的はこれらの寫本を用いて本經の全文を復元することである。ただし、そのためには解決しなければならない問題が若干ある。以下、この視點を軸として、敦煌寫本『十方千五百佛名經』について紹介・整理をすることにしたい。

なお、筆者は近年、佛名經類に關する基礎的研究を行っているが[1]、本稿もまた言うまでもなく、その一環をなしている。

一、大正藏『十方千五百佛名經』の概略

上述の通り、大正藏『十方千五百佛名經』は首部が缺けている。しかし、本經の概略を見るには充分なので、差し當たり、大正藏に基づいて、本經典の概略を見てみる。經名の「十方」とは、東・東南・南・西南・西・西北・北・東北・上・下の十方位を指す。そして、各方位ごとに 150 の佛名を羅列し、合計 1500 の佛名が連ねられた佛名經ということである。大正藏に缺けているのはこのうち、東方および東南方の途中までなので、單純に計算して全體のおよそ 90 %近くは殘っている

[1]「現在十方千五百佛名竝雜佛同號小考」『敦煌寫本研究年報』第二號、2008 年 3 月；「敦煌本『現在賢劫千佛名經』について」『敦煌寫本研究年報』第三號、2009 年 3 月。

ことになる。もっとも、實際には各方位ちょうど 150 佛というわけではなく、概ね 150〜160 の佛名が竝べられている。大正藏でいえば東南方が末尾の 21 佛[2]、南方が 158 佛、西南方が 154 佛、西方がとび抜けて多く 190 佛、西北方が 160 佛、北方が 161 佛、東北方が 156 佛、上方が 150 佛、下方が 158 佛、という具合である。

また、本經は佛名のみの羅列で構成されているわけではない。それぞれの方位毎に、佛名を羅列する前に流通分が附されており、「この方位の佛名をとなえればこういう御利益がある」といったことが記される。さらに方位によっては、末尾の方で「一心に敬禮すれば千億劫の生死の罪を取り除くことができる」といった文章が特定の佛名に附せられることもある。これらの文章は、おそらく法會の場で使用するためのものであろう。單なる佛名の羅列から始まった佛名經類が、こうして附加的要素を增しながら（また佛名の「數」そのものも增しながら）經典としての體裁を整えていったということを踏まえると、本經は最初期に成立した佛名經ではない。

卷末には「建德元年九月十五日寫竟」の紀年がある。北周の建德元年（572）のことである。本經は歷代經錄には一切著錄されておらず、成立（譯經）年代や編纂（譯經）者は一切分かっていないが、この紀年により遲くとも北朝末期には成立していたことが知られる。また本經の名稱から受ける印象としても、南北朝から唐初期におそらく最も盛んに行われていたであろう初期の佛名經類の中では、筆者が以前扱った『現在十方千五百佛名竝雜佛同號』と同樣、最も遲くに成立した部類に入るのではないかと考えられる。以上より、本經は北朝末期に成立したものであり、中村氏舊藏本はその成立當初の寫本ではないかと筆者は考えている。

ところで、いま述べたように本經は歷代經錄には一切著錄されていない。各經錄に殘されている經名として本經に近いものとしては「十方佛名經」「現在十方佛名經」「千五百佛名經」といったものがあるが[3]、しかしこれらの實物は、敦煌寫本を含めても現在に殘されていない。注 4 で引用するように、敦煌寫本の中にはこれらの經典の名稱が見られるものもある一方で、後に紹介する本經の敦煌寫本 14 種は、首題もしくは尾題が殘っている場合には例外なく全て「十方千五百佛名經」もしくは「現在十方千五百佛名經」と記されており、「十方」と「千五百」の兩方を經名に含んでいる。とすると、これら諸經が本經と何らかの關連を有する可能性もあるが、本經そのものではない、と見てよいだろう。ちなみに、これら諸經にしても、各經錄においては全て闕本とされており、當時にあってもこれら佛名

[2]ただし、圖版の寫眞から確認できるのは 16 佛のみ。殘闕部分の紙が折れているため、寫眞には寫っていないのであるが、實際に手にとって紙を伸ばして見れば、恐らく確認できるのであろう。

[3]例えば『出三藏記集』卷 2 には「十方佛名一卷」が、卷 4 には「現在十方佛名經一卷」および「千五百佛名一卷」が著錄されているが、それぞれ「闕本」「未見經本」と注記されている。

經類の多くが中原には傳わっていなかったことが知られる。筆者が以前取り上げた『現在十方千五百佛名竝雜佛同號』なる佛名經もまたこうした狀況に關しては本經と全く同樣であり、河西地方における佛名經類の盛行ぶりが窺われる[4]。

蛇足ながら、本經をめぐる如上の狀況を見るとき、本經が大正藏の經集部に收錄されていることに對して、違和感を持たざるをえない。それは、本經が歷代經錄に一切著錄されておらず、從って歷代大藏經にも一切收錄されていないこと、つまり本經は敦煌寫本にしか殘されていないこと、そうして譯者や譯經年代が一切不明であること、などから本經はいわゆる擬疑經に分類すべきと考えられるからである。實際、上記『現在十方千五百佛名竝雜佛同號』もまたこうした條件は全く同じであり、敦煌寫本をもとに大正藏に採錄した點まで本經と全く軌を一にするが、しかしそれは第 85 册・疑似部・敦煌寫本類に收錄されているのである。この二經を一方は經集部へ、もう一方は疑似部へと分別する根據は全くないように思う。

とはいえ、擬疑經だからといって研究する價値がないということでは、もちろんない。むしろ、由來の定かでない、「非正統」とも言うべき本經典が、一千年の時を越えて敦煌石室から十餘本も發見されたことにこそ、筆者は大いなる價値を見出だすのであって、當時の河西地方における民間信仰の實態を窺い知るうえで極めて貴重な資料だと考える。佛教の專門家ではない筆者がこうして佛名經類に取り組んでいるのは、言うまでもなく教理研究のためではなくして、河西地方における庶民信仰の實態を明らかにする歷史研究のためであり、その意味において、これまで詳細はほとんど明らかになっておらず、また完本は全く殘されておらず、それでいてある程度まとまった形を殘している寫本が十本以上もあって全文復元の餘地が殘されている本經こそは、筆者の問題關心からすれば絶好の材料と言えるのである。

---

[4]敦煌寫本に實物が殘されていない上記關連諸經だが、その經名は敦煌寫本の中に見出だすことができる。これらはいずれも南北朝期のものであり、筆者が以前指摘したように（拙稿 2008・2009）、南北朝期には存在していた多樣な佛名經類は、北魏のときに『佛說佛名經』が成立してからは次第に淘汰されてゆき、隋唐期以降はほぼ姿を消してしまう。從ってこれらの諸經は、吐蕃支配期から歸義軍期の寫本が大半を占める敦煌寫本には殘されなかったのであろう。

① 上博 3318「西魏祀馬部司馬豐祖寫『十方佛名』題記」（西魏・大統十七年五月六日）
「…故割減所資、敬寫十方佛名一卷。願現家安穩、居眷寧泰、百惡冰消、萬善集延…」

② S.1945「北周比丘洪珍寫『大般涅槃經』卷十一題記」（北周・保定五年）
「…仰惟大聖、遂勸化道俗、寫千五百佛名一百卷、七佛八菩薩咒一百卷、…」

二、敦煌本『十方千五百佛名經』の紹介および整理

（一）敦煌本『十方千五百佛名經』の紹介

本題である全文復元を試みるに當って、まずは敦煌寫本に殘されている本經を列擧し、果たしてこれらから全文を復元することが可能か否か、檢討しなければならない。筆者が檢索しえたのは全部で 15 種、それを一覽表にしたのが表 1 である。なお、これら各寫本の書誌情報については、各目錄や圖版に附された解題に書かれてあるので、必要でない限り一々それらを紹介することはしない。

上記の如く、大正藏に收錄されている『十方千五百佛名經』は中村不折氏が所藏していた敦煌寫本をもとにした錄文である。中村不折氏の所藏していた敦煌寫本が現在、東京都臺東區立書道博物館に所藏されており、カラー寫眞を掲載した大型圖版が近年出版されたのは周知の通りである[5]。件の『十方千五百佛名經』もこの圖版に收錄されており、「048」という寫本番號が附されている。以下、この寫本を「書博本」と呼ぶこととする。

表 1：敦煌本『十方千五百佛名經』一覽

寫本番號	調卷	殘存方位	備考
BD00084	二卷	（東）・東南・南・西南・西	地 84。北 836。
BD00458	？	（東）・東南・南・（西南）	洪 58。北 837。
BD00953	二卷	（西北）・北・東北・上・下	昃 53。北 843。
BD01822	二卷	（西北）・北・東北・上・下	秋 22。北 841。罫線あり。
BD02275	二卷	東・東南・南・西南・西	閏 75。北 834。
BD02564	二卷	（東）・東南・南・西南・西	歲 64。北 835。罫線あり。
BD07430	？	(西)・西北・(北)	官 30。北 840。罫線あり。
BD07650	？	（南）・（西南）	皇 50。北 838。罫線あり。
BD08227	？	（西）	服 27。北 839。
BD08329	？	（西北）・北・（東北）	衣 29。北 842。罫線あり。
S4531	一卷	（南）・西南・西・（西北）・（東北）・上・下	
S5082	二卷	（東）・東南・南・西南・西	
P4007	？	（西）	
書博 048	一卷	（東南）・南・西南・西・西北・北・東北・上・下	（北周）建德元年の紀年
羽 698V	？	？	未見

書博本の闕落部分は卷頭の東方および東南方の途中までであるから、この一覽表から單純に言えば、卷頭を殘している BD02275 を用いてこの闕落部分を補うことは可能なはずである。しかし、實際にそうするには、解決しなければならない問題がある。端的に言えばそれは、「テキスト系統」の問題である。例えば、筆者が以前扱った敦煌寫本の『賢劫千佛名經』は三系統に分類され、その內容、つまり

[5]『中村不折舊藏禹域墨書集成：臺東區立書道博物館所藏』全 3 册（二玄社、2005 年）

佛名の構成において大きな差異があった[6]。従って、まずはこれら各種寫本の内容を對照して、その内容に違いがあるのかないのか、あるとすればどの程度の差異なのか、それを見極めなければならない。

こうした視點を持って表 1 を見たとき、まず氣付くのは、「十方」という方位の構成およびその配列に違いはない、ということである。當然といえば當然のことではあるが、基本的事項として、まずはここを押さえておく必要がある。そして次に目が行くのが、調卷である。一見して、一卷本と二卷本と二種類あることが見て取れる。上記『賢劫千佛名經』の三系統のテキストのうち一つは一卷本、殘る二種は二卷本であったことを考えると、やはりここでも分卷を一つの指標として少なくとも二系統に分類しなければならないであろう。しかも、書博本は一卷本であるのに對して、その卷頭部分を補う可能性を唯一持っている BD02275 は二卷本である。従って、これらテキストの間にどの程度の差異があるのか、この點が最重要課題といえよう。

（二）一卷本と二卷本の分類

そこで、未見の「羽 698V」を除く 14 種を一卷本と二卷本に分類した表 2 を作成した。この表の上から順に BD00084 から S5082 までが二卷本、BD07430 から書博 048 までが一卷本である。首題もしくは尾題が殘存しており、そこに「卷上」「卷下」とあれば二卷本、逆に「十方千五百佛卷」としている S4531 および「十方千五百佛名一卷」としている書博本は一卷本と判定した。問題は、首題も尾題も殘闕している寫本（表の「調卷」欄で「？」としたもの）であるが、一つの基準としては、殘存方位がある。二卷本であることがはっきりしている BD00084・BD00953・BD01822・BD02275・BD02564 および S5082 を見れば明らかなように、二卷本の上卷は東から西に至る五方位、下卷は西北から下に至る五方位、という構成になっている。これは、十方をちょうど半分に割って五方ずつ、ということで極めて分かりやすく理にかなった調卷であって、恐らくこの點は動かしようがない。とすると、西方から西北方へと跨っている BD07430 は一卷本であると判斷できる。では調卷不明のその他の寫本はどう判定すべきか。

[6]注 1 所引拙稿 2009 參照。

表 2：敦煌本『十方千五百佛名經』殘存状況一覧

寫本番號	調卷	東	東南	南	西南	西	西北	北	東北	上	下
BD00084	二卷	△	○	○	○	○					
BD00458	？	△	○	○	△						
BD00953	二卷						△	○	○	○	○
BD01822	二卷						△	○	○	○	○
BD02275	二卷	○	○	○	○	○					
BD02564	二卷	△	○	○	○	○					
BD07650	？			△	△						
BD08227	？					△					
S5082	二卷	△	○	○	○	○					
BD07430	？					△	○	△			
BD08329	？						△	○	△		
S4531	一卷			△	○	○	△	×	△	○	○
P4007	？					△					
書博 048	一卷		△	○	○	○	○	○	○	○	○

（○＝完存、△＝一部存、×＝圖版に不備ありて見られず[7]）

本經に一卷本と二卷本の二系統が存在すること自體は、實はすでに指摘されている。中國國家圖書館所藏分については、その圖版[8]各册の末尾に解題が附せられているが、そこでしばしばこの問題が擧げられているのである。例えば BD00084 の解題には「中村本爲一卷本、本文獻則分爲上下兩卷。故兩件可互校補充」とあり、あるいはまた BD00458 の解題には「本經有一卷本・兩卷本兩種。《大正藏》所收爲一卷本、文字與二卷本略有差異。本號應爲二卷本、但因二卷本尚無錄文發表、故暫以一卷本爲對照本。」とある。前者では「一卷本と二卷本は互いに校勘して（缺落部分を）補うことができる」といい、後者では「一卷本と二卷本とでは文字に若干の差異があるが、二卷本のテキストが發表されていないのでとりあえず一卷本で對照した」と書いているように、一卷本と二卷本の兩種があることは指摘されているのだが、その實、兩種のテキストに對する見解が統一されていない。この一事を以てしてだけでも、本稿を發表する意義はあろう。

そして、上記 BD00458 の解題はこのようにも述べている。すなわち、「本號諸佛名上均冠“南無”二字」と。ずらりと竝べられている各佛名それぞれに、「南無」

[7] S4531 について、筆者が見たのは『敦煌寶藏』であるが、西北方の途中から、次の寫眞ではいきなり東北方の途中から始まる。つまり、西北方の後半・北方および東北方の前半が抜けている。マイクロを撮影する際に脇に置いたとみられる標識の番號は連續しているため、原本が缺落しているのかも知れない。IDP のホームページでもこの寫本はいまだ見られないので（2010 年 12 月現在）、確認できていないことをお斷わりしておく。

[8] 『國家圖書館藏敦煌遺書』（北京圖書館出版社、2005-）

の二字が冠せられている、というのである。そこでこの點に着目して、上述した二卷本と一卷本がはっきり判定できている各寫本を見てみると、二卷本は全て「南無」の二字を冠しており、逆に一卷本は全てそれが無い。對象となる寫本が少ないとはいえ、ここまで截然と分かれていると、これは一つの判別基準とできるのではないだろうか。理屈から言っても、單純計算で1500佛（實際にはもっと多い）のそれぞれに「南無」の二字が加えられると、それだけで3000字增加することになる。二卷に分卷する一つの理由と言えないか。またこれと關連して、書式にも明確な差がある。二卷本は各行につき二つの佛名を記す（つまり、俯瞰したときに截然と上下二列に分かれている）のに對し、一卷本は各行につき二つ乃至五つの(大半の行では三つ乃至四つの)佛名を記す（つまり、横のラインである「列」というものが無い)。この特徵もまた、上記した二卷本と一卷本とはっきり判定できているものを比較すると、明確に分かれており例外は一つもない。これもまた、二卷本と一卷本という調卷の「差」をもたらす一つの理由になるのではないか。

そうして、この觀點を以て調卷不明の寫本を見ると、やはり、「南無」を冠しているものは全て上下二列に書かれており、逆に「南無」を冠していない寫本は、一行あたり二つ乃至五つの佛名を記して「横のライン（＝列)」というものを爲しておらず、そこには一つの例外もない。要するに、佛名に「南無」の二字が冠せられているか、という點と、その書式を見ることによって、それが二卷本か一卷本かを判定できるのではないか、と考えた次第である。上掲の表2は、そうして調卷不明の寫本をも判別して作成した表である。

では、なぜこのような兩種のテキストがあるのだろうか。一つ、單純に考えられるのは、時代による差異である。ここでまた、中國國家圖書館の解題を參照したい。そこでは、各寫本について、それがいつの時代の寫本なのか、それぞれ見解が示されている。それを示すと、以下の通りである。

南北朝：BD07430・BD08329
唐：BD00953・BD01822・BD02275
歸義軍：BD00084・BD00458・BD02564・BD07650・BD08227

恐らくは書體と紙質に基づいて出された見解であろうが、實に興味深い。それは、本稿で一卷本と判定しえた兩つの寫本が兩つとも、南北朝期の寫本とされていることであり、逆に二卷本と判定したものは全て、唐もしくは歸義軍期の寫本とされていることである。本經の中で唯一、紀年があるのは書博本であるが、それは先述の通り北周の年號を持っており、一卷本である。つまり、一卷本は南北朝期の寫本であり、二卷本は唐以後の寫本ではないか、という豫測ができるのである。

實際、紙質はともかくとして、圖版からその書體を見るに、一卷本は全て南北朝期獨特の所謂「隸風」を強く殘した書體となっており、それとは反對に二卷本は全て直線的な、典型的な楷書で書かれている。

從って、一卷本と二卷本の關係としては、以下の推測が成り立つであろう。すなわち、本經が成立したのは前章で述べた通り、南北朝末期と考えられるが、成立當初の本經は一卷本であった。そしてその後、佛名經類の體裁が整えられ、初期佛名經類が淘汰されゆく風潮の中にあって、本經もまた、「南無」を冠したり佛名の配列を上下二列に揃えるなどして體裁が整えられ、その結果、一卷では長すぎる内容となって二卷本が成立した、と。少なくとも、書博本により一卷本が南北朝期に存在していたこと、また書體から見て一卷本が南北朝期のものであって二卷本が唐以後の寫本であることは斷言してよいだろう[9]。

（三）羽 698V について

上で擧げた本經 15 種の寫本の中、唯一いまだ寫眞を見ていないのが、日本の杏雨書屋所藏の羽 698V である。このコレクションは近年圖版の出版が始まったところであり、當該寫本は末尾に近い番號なので、おそらくこの寫眞が公開されるまでにはまだ數年を要するであろう。ただ、目錄はすでに公開されており[10]、また岩本篤志氏による概觀の報告も出されているので[11]、ここではそれらの情報に基づいて一言しておきたい。

この寫本の正面には「某和尚說反魂記」という題名が附けられており、恐らくはその背面を二次利用して「十方千五百佛名經」を書寫したものであろう。縱 25.4cm ×橫 75.1cm、三紙を貼り繼いだものとあるので、完本ではない。というよりむしろ、ごく一部のみ殘された斷片と言った方がよいであろう。ところで、目録にはこの寫本と大正藏との異同について、次のように記している。

---

[9] ちなみに、前述の「南無」を冠するか否かという問題について、禿氏祐祥氏は夙に次のように指摘している。「後世の『佛名經』は一々の佛名に南無の二字を冠することになっている……敦煌石室傳來の古經には時として佛名だけで南無の二字を伴わない分を見出すことがあるが、淨土教の傳播よりの影響でこの變化を生じたものと推定される」と。さらにまた、氏は中村不折舊藏の「十方千五百佛名經」についても言及する際、それが南無を冠していないことを指摘し、「この寫本は後世の轉寫本と異り六朝時代の原本である」と述べる。氏の見解に、筆者も全く同意する。禿氏祐祥「敦煌遺文と佛名經」（西域文化研究會編『西域文化研究』第一卷（敦煌佛教資料）、法藏館、1958 年）參照。

[10] 古泉圓順『敦煌祕笈』目錄册（武田科學振興財團、2009 年）。

[11] 岩本篤志「杏雨書屋藏『敦煌祕笈』概觀——その構成と研究史」（『西北出土文獻研究』第 8 號、2010 年）。

> 大正藏經本ハ、首部缺失本。本寫本ニヨリ、二七佛名補填シ得ル。大正藏經本ハ、佛名ノミ、「南無」ノ稱號ナシ。佛言若善男子…以下長行、本寫本デハ雙行、細字。

ここから分かることとしては、まず第一に本寫本は二番目の方位である東南方の途中から始まっており、大正藏（つまり書博本）より二十七佛前の箇所から殘されていること。そして、「大正藏經本ハ、佛名ノミ、『南無』ノ稱號ナシ」という言い回しから判斷するに、本寫本は南無を冠しているのであろう。とすると、二卷本ということになる。「佛言若善男子…」の文章を大字長行で書くか細字雙行で書くか、というのは、一卷本と二卷本の間で明確に分かれているわけではないので、この點はあまり參考にはならない。以上から判斷するに、本寫本は二卷本の上卷前半部分（ただし首部は闕く）に當る。二卷本の上卷前半部といえば、表2から分かるように比較的多くの寫本が殘っており、本稿において全文を復元するに當っては、本寫本を見ずとも大きな影響はないであろう。

杏雨書屋の「敦煌祕笈」は李盛鐸コレクションを收めていることで世に知られているが、それはNo.432までであり、698號である當該寫本はそれではない。まれに後の番號のものでも李盛鐸の印記の存するものがあるようだが、岩本氏の作成した一覽表によると、そうした印記もないようである。また「敦煌祕笈」には清野謙次や富岡謙藏といった日本の初期敦煌學者が收集したものも含まれているが、やはり岩本氏の一覽表によれば、それでもない。恐らく、書肆から購入したものであろう。いずれにせよ、圖版が公刊される日を待ちたい。

三、『十方千五百佛名經』の全文復元——むすびにかえて

以上の檢討により、敦煌寫本に殘された『十方千五百佛名經』には一卷本と二卷本の二種類を想定すべきことが判明した。結論を先に言えば、この二系統のテキストの間には、「南無」の有無を除けば字句の異同はほとんどない。詳細は全文復元案の末尾に附した校勘記を參照して頂きたいが[12]、字句の異同はほとんどが筆寫の過程で生ずることが十分想定できる範圍内のものである。特に、テキスト系統

[12]末尾の校勘記を見ると、あるいは「意外と多く異同がある」という印象を受けるかも知れない。しかし、これには已むを得ない理由がある。それは、底本として用いた書博本が、最も誤字・脱字が多い寫本なのである。他の寫本では全て一致しているにも拘らず、書博本のみ字が異なる、という事例が非常に多い。そのため、校勘記が煩雜にならざるを得なかった。こうした問題がありながら、なぜ書博本を底本に選んだのか、その理由は凡例を御覽頂きたい。いずれにせよ、ここで最も重要なのは、一卷本と二卷本の間で、字句あるいは佛名の配列に特筆すべき異同がない、ということである。

を判斷するうえで極めて重要な指標となる佛名の「配列」は、以前檢討した『賢劫千佛名經』では大きく異なっていたのに對して、本經では全くと言っていいほど、ない。わずかに、順序が若干入れ替わっていたり、佛名が一つ二つ脱落していたりすることはあるが、それは筆寫の過程で十分起こり得ることであろう。従って二卷本を利用して、大正藏『十方千五百佛名經』の卷頭缺落部分を復元することは可能、というのが本稿の結論である。以下に、筆者が復元した本經の全文を掲示する。

なお、凡例は以下の通りである。

1. 底本は、書博本とする。その理由は二つある。一つは、大正藏という、現在最も一般的に使用されている大藏經において既に本寫本が用いられていること。いま一つは、前章の表 2 を見れば分かるように、現存する本經の敦煌寫本の中で、書博本が最も揃っているからである。なお、書博本はしばしば佛名號の末字「佛」を書かない場合がある。これらについては特に注記せずに「佛」字を補った。

2. 書博本の卷頭缺落部分（東方および東南方の途中まで）については、唯一卷頭の揃っている BD02275 を底本とし、「＊」を附した。

3. 書博本の現存部分においても、他の寫本にあって書博本にない佛名が幾つかある。これらについては、出典を注記した上で該當箇所に插入し、「＊」を附した。（例）西南方・第 31 佛「無邊像佛」

4. 本稿で指摘した通り、二卷本は各佛名に「南無」の二字を冠するが、ここで復元した佛名はすべて「南無」は省略する。また、上・下の分卷も行わない。

5. 參照の便宜のため、方位毎に各佛名に算用數字で順位を附した。

6. 校勘記は末尾に一括して附した。（ア）佛名の文字の異同については、方位毎にその佛名の順位を示した上で異同の内容を記し、該當する寫本番號を記す。なお、「×」とあるのは、その文字（あるいは佛名そのもの）が當該寫本には無いことを示す。（イ）佛名の配列が異なる場合は、同じく方位毎にその佛名の順位を示した上で、當該寫本における順位を示し、該當する寫本番號を記す。（ウ）その他、流通分などの校勘については、本文中に注番號を附したうえで、上記佛名校勘のさらに後に校勘内容を記す。

十方千五百佛名經

現在東方一百五十佛名

佛言。若有善男子善女人。學菩薩乘。聞此東方諸佛名號不懷猶豫。稱名敬禮者捨身。所生不墮三塗常爲轉輪聖王。若佛興世常當覩見。無數諸佛悉供養之。淨脩梵行獲諸神通。獨步無畏摠持自在終不退失上道心捨離無量百千萬億阿僧祇劫生死之罪。漸成佛道相好嚴身。若有光世犯重罪者應墮惡道。禮此佛故小遇頭痛衆罪消滅。世間諸惡不能加客。壽終之時悉能得見億侅諸佛。聞佛所說皆能受持一言不妄。若聞此佛名心懷猶豫誹謗巨逆而不信者。世世所生不値三寶常處三塗八難之中。是以行者應勤敬禮諸佛世尊除棄誹謗必得如上功德之利。

1 賢劫千佛*
2 東方拘樓孫佛*
3 迦葉佛*
4 拘那含牟尼佛*
5 釋迦文佛*
6 彌勒佛*
7 智華生佛*
8 上雲燈佛*
9 寶光月殿妙尊佛*
10 寶嚴佛*
11 極高德聚佛*
12 大堅佛*
13 無邊寶力佛*
14 須彌堅佛*
15 難陀拔檀佛*
16 德王明佛*
17 樂無相相佛*
18 妙化音佛*
19 一切緣中自在現相佛*
20 華上佛*
21 寶德佛*
22 海彌樓佛*
23 無垢意佛*
24 寂滅佛*
25 二萬億威音王佛*
26 離欲自在佛*
27 滅諸趣佛*
28 不思王德佛*
29 喜王德佛*
30 瑠璃香佛*
31 無礙香光佛*
32 雲鼓音佛*
33 功德生佛*
34 無邊行自在佛*
35 須彌堅佛*
36 無邊光佛*
37 上香彌樓佛*
38 普觀佛*
39 無畏佛*
40 德無畏佛*
41 月燈佛*
42 明燈佛*
43 振威德佛*
44 極高行佛*
45 善衆佛*
46 金剛生身佛*
47 自在王佛*
48 智力流布佛*
49 上安佛*
50 德王明佛*
51 妙肩佛*
52 妙眼佛*
53 娑羅王佛*
54 須彌王佛*
55 彌樓佛*
56 旃檀窟佛*
57 寶威德佛*
58 常善德佛*
59 梵音聲佛*
60 寶華佛*
61 常悲佛*
62 蓮華生德佛*
63 旃檀香佛*
64 如須彌佛*
65 上嚴佛*
66 華最高德佛*
67 寶蓋佛*
68 香象佛*
69 無邊自在力佛*
70 不虛稱佛*
71 安王佛*
72 不思議功德明佛*

73 雜華佛*
74 藥王佛*
75 求利世佛*
76 無邊心行佛*
77 無邊自在力佛*
78 無邊眼佛*
79 言音自在佛*
80 無邊虛空自在宿王佛*
81 上香德佛*
82 虛空德佛*
83 極高行佛*
84 作方所佛*
85 極高彌樓佛*
86 無礙眼佛*
87 婆伽羅佛*
88 須彌肩佛*
89 善安王佛*
90 上衆嚴佛*
91 三同號上衆佛*
92 空性佛*
93 名聞力王佛*
94 放光佛*
95 離垢佛*
96 雜華香佛*
97 無相音佛*
98 離怖畏佛*
99 無礙眼佛*
100 旃檀香佛*
101 大聲眼佛*
102 寶積佛*
103 香象王佛*
104 一華善佛*
105 二同號彌樓肩佛*
106 網明佛*
107 寶華德佛*
108 智華寶明德佛*
109 增十光佛*
110 增千光佛*
111 智光佛*
112 智出光佛*
113 滅諸怖畏佛*
114 無邊光明佛*
115 無礙智佛*
116 網光佛*
117 寶意佛*
118 善出光佛*
119 無邊陳佛*
120 無邊自在佛*
121 智住佛*
122 優波羅德佛*
123 釋迦文佛*
124 智流布佛*
125 調御佛*
126 娑羅寶王佛*
127 寶娑羅佛*
128 寶行列佛*
129 德王佛*
130 不虛稱王佛*
131 流布王佛*
132 不虛力佛*
133 香明佛*
134 無礙音佛*
135 多安王佛*
136 多聞力佛*
137 須彌高頂王佛*
138 蓮華上佛*
139 寶高德佛*
140 方流布嚴佛*
141 普守增上雲音王佛*
142 無邊明佛*
143 法積佛*
144 無邊慧成佛*
145 無邊功德智明佛*
146 華生德佛*
147 華出王佛*
148 本淨佛*
149 善德佛*
150 寶光月殿妙尊音王佛*
151 須彌燈光明佛*

現在東南方一百五十佛名

佛言[1]舍利佛。若善男子善女人。其有聞此諸佛名號持諷誦念至心信樂無有疑悔此諸如來皆授其決住不退地。若有女人聞諸佛名歡喜信樂敬禮[2]之者。從是以後所生之處不受女身不爲三毒之所纏繫。應受無量億劫之罪自然消滅。如淨天金獨步無畏魔鬼外道所不能壞所得功德不可思議滅八萬[3]千億生死之罪。

1 東南方無憂德佛*
2 入精進佛*
3 進精進佛*
4 德明王佛*
5 除衆戚佛*
6 師子音佛*
7 師子相佛*
8 阿閦佛*
9 須彌頂佛*
10 一切緣中能見佛*
11 念離佛*
12 畏手佛*
13 無邊緣中現佛*
14 蓮華敷力佛*
15 網明佛*
16 無邊明佛*
17 寶華佛*
18 娑羅佛*
19 發心即轉法輪佛*
20 華聚佛*
21 增千光佛*
22 無上光佛*
23 不動力佛*
24 無邊出力佛*
25 無邊願佛*
26 無邊自在力佛*
27 無量願佛*
28 無定願佛*
29 轉胎佛*
30 轉諸難佛*
31 一切緣脩行佛*
32 三億同字不沙佛*
33 無勝莊嚴佛*
34 方無憂功德佛*
35 法自在師子遊戲佛*
36 虛空佛*
37 有德佛*
38 道自在佛*
39 羅王佛*
40 師子吼王佛*
41 八臂勝雷佛*
42 難俎壞王閻浮提佛*
43 珍寶藏功德吼佛*
44 大藏佛*
45 星宿稱佛*
46 功德力娑羅王佛*
47 妙音自在佛*
48 娑羅勝毘娑王佛*
49 妙音自在寶佛*
50 明自在佛*
51 寶掌龍王佛*
52 兩音自在法佛*
53 月光明佛*
54 燈光明佛*
55 勝音山佛*
56 稱音王佛*
57 梵音王佛*
58 堅音佛*
59 快樂尊佛*
60 導師佛*
61 普光佛*
62 須彌燈王佛*
63 寶莊嚴佛*
64 無斷光言佛*
65 離垢清淨光海業佛*
66 水王光佛*
67 世界佛*
68 樂蓮華首佛*
69 離垢光佛*
70 守寂佛*
71 須彌燈王佛*
72 寶德佛*
73 寶炎佛*
74 藥王佛*
75 寶願佛*
76 寶嚴佛*
77 難勝佛*
78 師子嚮佛*
79 一切利成佛*
80 迦葉佛*
81 寶莊嚴佛*
82 尊伏欲王佛*
83 普賢佛*
84 一切智王佛*
85 龍種尊佛*
86 惟越莊嚴佛*
87 一燈王佛*
88 普現佛*
89 賢王佛*
90 日華佛*
91 大香王佛*
92 須曼那佛*
93 持戒王佛*
94 善淨王佛*
95 梵增益佛*
96 閻浮影佛*
97 冨樓那佛*
98 勝妙佛*
99 寶山佛*

100 海藏佛*　101 那羅延佛*　102 尸棄佛*
103 南無尼佛*　104 覺尊佛*　105 憍陳如佛*
106 師子力佛*　107 智幢佛*　108 佛音聲佛*
109 尊勝佛*　110 離世尊佛*　111 利益佛*
112 師子尊佛*　113 寂靜智佛*　114 難陀佛*
115 尸拘羅王佛*　116 金色目佛*　117 得自在佛*
118 日樂佛*　119 寶勝佛*　120 善目佛*
121 梵善樂佛*　122 梵音佛*　123 法月佛*
124 示現義佛*　125 稱樂佛*　126 稱增益佛*
127 端嚴佛*　128 善香佛*　129 眼勝佛*
130 善觀佛*　131 攝聚義佛*　132 善意願佛*
133 勝慧佛　134 金幢佛*　135 善目佛*
136 天明佛*　137 淨飯佛*　138 善見佛
139 毘琉璃幢佛　140 毘樓博叉手佛*　141 梵音佛*
142 功德成佛　143 有功德淨佛　144 寶光明佛*
145 師子稱佛*　146 功德通王佛　147 雨法華佛
148 造光明佛　149 增益山王佛*　150 普明佛
151 那羅延勝業佛　152 愛清淨佛　153 日月光佛
154 普光自在王佛
155 梵王佛　一心[4]歸命敬禮者却三萬六百劫生死之罪
156 不退轉輪成首佛　一心敬禮者却千億劫生死之罪
157 大與光明佛　一心敬禮者却八萬六千劫生死[5]之罪
158 法種尊佛　一心敬禮者却四百九劫生死[6]之罪
159 成首佛　160 與光明佛　161 法種尊佛
162 寶藏莊嚴佛

現在南方一百五十佛名

佛言。若[7]善男子善女人。聞南方佛名。不懷疑結信悟[8]道眼執持禮拜者。於現在世中功德具足遂得五法。一者除去吾我常值佛世。二者獲尊勢[9]轉輪聖王。三者遂得總持執御經典誠信無量。四者成卅二大人之相至得佛道衆行備悉。五者遂五神通無所弊礙。是爲五事。若有女人聞此佛名。至心禮敬[10]則離女身生淨佛土[11]。神通具足能却七百萬億劫生死之罪。

1 南方純寶藏佛　2 旃檀德佛　3 日月燈明佛
4 名聞光佛　5 火炎肩佛　6 須彌燈佛
7 無量精進佛　8 虛空住佛　9 常滅佛
10 寶辯佛　11 不捨精進佛　12 破煩惱光明佛
13 寶炎佛　14 無憂佛　15 無憂德佛
16 不退轉上手佛　17 樹根華王佛　18 二千億同號日月燈明佛
19 無相嚴佛　20 明德聚佛　21 日意佛
22 那羅延佛　23 離垢相佛　24 求金剛佛
25 淨意佛　26 求利安佛　27 善思嚴佛
28 懷怨賊佛　29 憂鉢德佛　30 流布力王佛
31 雜華佛　32 無邊明佛　33 轉男女相佛
34 上香德佛　35 高寶王佛　36 香彌樓佛
37 智見一切衆生所樂佛　38 智德佛　39 無礙香嚴佛
40 純珍寶藏佛　41 不動力佛　42 迦葉佛
43 示一切緣佛　44 調御佛　45 成利佛
46 生德佛　47 生德王佛　48 壞衆疑佛
49 德味佛　50 宿王佛　51 智德佛
52 無量相佛　53 不緣一切法佛　54 旃檀佛
55 網明佛　56 梵音佛　57 無邊自在佛
58 無量性得佛　59 無能斷嚴佛　60 示一切法佛
61 普現諸法佛　62 無邊得生佛　63 智出光佛
64 華上佛　65 方生佛　66 華生佛
67 於衆堅固佛　68 智明佛　69 智衆佛
70 離胎佛　71 賢王佛　72 壞諸煩惱佛
73 無邊智讚佛　74 旃檀窟佛　75 具生佛
76 華生佛　77 娑羅王安力佛　78 月出光佛
79 調御佛　80 須彌堅佛　81 施名聞佛
82 轉諸難佛　83 名親佛　84 名堅固佛
85 離憂佛　86 華生德王佛　87 演華相佛
88 普放香光佛　89 聲眼佛　90 放炎佛
91 亦流十方佛　92 高明佛　93 寶照明佛
94 火然佛　95 三界自在力佛　96 名輪佛
97 空自在佛　98 盡自在力佛　99 皷音佛

100 普自在佛　101 智流布佛　102 山王佛
103 明力高王佛　104 安立佛　105 自在嚴佛
106 積諸功德佛　107 寶德佛　108 智生德佛
109 智生明德佛　110 聚華生王佛　111 上法自在成就佛
112 半月光佛　113 香象佛　114 無量明佛
115 蓮華聚佛　116 華生德佛　117 旃檀德佛
118 演聚佛　119 上名慧佛　120 作安佛
121 無量德生佛　122 明相佛　123 無邊積佛
124 衆德生佛　125 一切功德生佛　126 持炬佛
127 華德生佛　128 極高王佛　129 宿王佛
130 無邊彌樓佛　131 虛淨王佛　132 無量音佛
133 無量明佛　134 寶彌樓佛　135 雜寶華嚴佛
136 上衆佛　137 離垢嚴佛　138 金華佛
139 寶窟佛　140 雜華生佛　141 放光佛
142 華生佛　143 華蓋佛　144 不嚴虛佛
145 流布力王佛　146 梵音佛　147 自在力佛
148 無邊虛佛　149 調御佛　150 無礙佛
151 無礙眼佛　152 無量華佛　153 純寶藏佛
154 虛空住佛　155 常滅佛　156 旃檀德佛
157 樹根華王佛　158 旃檀摩尼光佛

現在西南方一百五十佛名

佛告舍利弗[12]。若[13]善男子善女人。得聞此諸如來名者。曾已供養過去諸佛。應當一心信樂持念。當起廣遠無量歡喜安立其意[14]令使眞諦。以千萬[15]信樂之心念諸如來。其人當得無量之福。永當遠離三塗之厄[16]。命終之後皆當後[17]彼諸佛刹。命終之時彼諸如來將諸大衆。住其人前說法教化[18]令不退轉。必成正覺。其有[19]人聞稱揚讚嘆是諸如來功德名號而生誹謗當墮地獄。百五[20]萬劫具受衆苦。若有受持一心不捨禮拜供敬滅千萬億劫生死之罪。

1 西南方普明佛　2 善哀觀衆生佛　3 寶施佛
4 華德佛　5 法音吼佛　6 師子雷音佛
7 造王神通炎華佛　8 普華佛　9 盡勝佛
10 毘婆葉佛　11 迦葉佛　12 諦相佛
13 梵相佛　14 山海慧自在通王佛　15 跋旃檀香神通佛

16 須彌相佛　17 金華佛　18 雷音王佛
19 須彌佛　20 須彌光佛　21 尸棄佛
22 常精進佛　23 善住佛　24 無邊嚴佛
25 無相嚴佛　26 普嚴佛　27 作燈佛
28 作明佛　29 一藏佛　30 一聚佛
31 無邊像佛*　32 無邊精進佛　33 網光佛
34 大神佛　35 明輪佛　36 觀智佛
37 不虛稱佛　38 壞衆怖畏佛　39 離怖畏佛
40 無邊德王佛　41 壞諸怨賊佛　42 過諸魔界佛
43 無量華佛　44 持無量德佛　45 無量音聲佛
46 光聚明德佛　47 離二邊佛　48 無量聲佛
49 無量覺華見佛　50 明彌樓佛　51 沙羅王佛
52 日面佛　53 妙眼佛　54 上德佛
55 寶華佛　56 寶生佛　57 月華佛
58 一切衆生嚴佛　59 轉一切生死佛　60 無邊辯財佛
61 持炬佛　62 火相佛　63 智聚佛
64 善淨德光佛　65 流布力王佛　66 六百萬同字一切義佛
67 功德王明佛　68 現智佛　69 華高生德佛
70 寶火佛　71 赤蓮華德佛　72 善衆佛
73 壞一切疑佛　74 拘樓孫佛　75 相王佛
76 蓮華德佛　77 放光佛　78 彌勒佛
79 蓮華光明佛　80 上法王相佛　81 無量力佛
82 勝山海佛　83 釋迦文佛　84 不虛見佛
85 無礙音佛　86 無量名德佛　87 無分別聲佛
88 無量光佛　89 妙眼佛　90 善利佛
91 吉利嚴佛　92 寶相佛　93 淨光佛
94 香尊王佛　95 出法無垢王佛　96 無垢目大寶藏佛
97 力無障礙王佛　98 自智功德力佛　99 衣服知足佛
100 得自在佛　101 無障礙利益佛　102 智慧藏佛
103 大山王佛　104 日力藏佛　105 求功德佛
106 華幢波佛　107 衆生光明佛　108 無癡功德王佛
109 法相佛　110 尊音王佛　111 持金剛佛
112 堅自然幢佛　113 珍寶自王佛　114 山劫佛

115 雨娛樂佛　116 壞蓋善法佛　117 婆羅王佛
118 遍滿天佛　119 海功德佛　120 智慧和合佛
121 智識佛　122 華衆佛　123 世間尊佛
124 優曇鉢華幢佛　125 法幢自在王佛　126 旃檀王佛
127 善住佛　128 精進力佛　129 幢等光明佛
130 智步佛*　131 海幢佛*　132 法稱佛*
133 壞魔王佛*　134 衆光明佛　135 智出明佛
136 慧鎧稱佛　137 安隱王佛　138 智音佛
139 幢攝聚佛　140 天金剛佛　141 無爲思惟佛
142 種種莊嚴佛　143 無勝像最步佛　144 德聚威光佛
145 慧持群萠佛　146 思最尊佛　147 須彌山意佛
148 覺善香薰佛　149 自在德威佛　150 眼如蓮華趣無爲佛
151 方帝相佛　152 梵梵相佛　153 寶明佛
154 天帝金剛佛　155 金海自在王佛
156 寶蓋照空佛　一心敬禮[21]却六百劫生死之罪
157 妙寶佛　一心敬禮者却八千劫生死之罪[22]
158 諦幢佛　一心敬禮者却八百九十六劫生死之罪
159 梵憶佛　一心敬禮者却六十七却生死之罪

現在西方一百五十佛名

佛言。若有[23]善男子善女人。學菩薩道。聞此佛名不生疑罔篤信敬事者。所生之處致[24]演光明三昧正定尋。復遂得無量三昧門。臨終之時亦見十方各十億佉諸佛。正覺皆能啓受。甚深法言至[25]成佛道終不癈忘。能却[26]千劫[27]生死之罪永棄[28]不受[29]。

1 西方寶上佛　2 寶山佛　3 金剛步迹佛
4 無量明佛　5 無量壽佛　6 火光明佛
7 尊音王佛　8 音智藏佛　9 月藏光明無垢尊佛
10 稱黃佛　11 寶山王佛　12 勝光無憂佛
13 遍藏華佛　14 二千同字雲自在燈王佛　15 梵華佛
16 勢進佛　17 法燈勇佛　18 寶月佛
19 師子吼相尊佛　20 攝諸根淨目佛　21 世自在王佛
22 師子意佛　23 法意佛　24 梵相佛
25 月德佛　26 寶德佛　27 相德佛

28 火相佛　29 珠蓋佛　30 師子髮佛
31 破無明佛　32 智華佛　33 超勇佛
34 多摩羅跋旃檀香佛　35 持大功德佛　36 雨七寶佛
37 離瞋恚佛　38 大莊嚴佛　39 無相佛
40 寶藏佛　41 德頂佛　42 多迦羅香佛
43 旃檀佛　44 蓮華佛　45 莊嚴道路佛
46 龍蓋佛　47 雨華佛　48 散華佛
49 華光明佛　50 日音聲佛　51 蔽日月佛
52 琉璃藏佛　53 梵音佛　54 淨明佛
55 金藏佛　56 須彌頂佛　57 山王佛
58 音聲自在佛　59 淨眼佛　60 月明佛
61 得衆佛　62 華生佛　63 如須彌山佛
64 日月佛　65 持大功德佛*　66 梵音聲佛
67 世主佛　68 師子行佛　69 妙法意佛
70 師子吼佛　71 珠寶蓋珊瑚色佛　72 破疑闇佛
73 水月佛　74 衆華佛　75 菩提佛
76 華超出佛　77 開智持雜寶佛　78 眞琉璃明佛
79 蔽日月佛　80 持大功德佛　81 得正慧佛
82 勇健佛　83 離諂曲佛　84 除惡根裁佛
85 大音道央佛　86 水光佛　87 海雲慧遊佛
88 德頂華佛　89 莊嚴佛　90 日音聲佛
91 月勝佛　92 如琉璃佛　93 梵聲佛
94 光明佛　95 金藏佛　96 山王佛
97 音王佛　98 龍勝佛　99 無染佛
100 淨面佛　101 月面佛　102 如須彌佛
103 旃檀香佛　104 威勢佛　105 燃燈佛
106 難勝佛　107 寶得佛　108 離垢明佛
109 師子佛　110 王王佛　111 力勝佛
112 喜音佛　113 光明佛　114 龍勝佛
115 華齒佛　116 無畏明佛　117 香頂佛
118 普賢佛　119 普華佛　120 寶相佛
121 上香王佛　122 施一切樂佛　123 見一切緣佛
124 壞諸驚畏佛　125 安立王佛　126 寶明佛

127 利一切衆佛　128 無邊空嚴德佛　129 蓋嚴佛
130 空相佛　131 威華生德佛　132 上德佛
133 淨眼佛　134 無邊自在積佛　135 世妙佛
136 慈悲佛　137 大調御佛　138 無勝相佛
139 最高德彌樓佛　140 世主佛　141 人王佛
142 衆歸佛　143 天香彌樓佛　144 月間王佛
145 上彌樓佛　146 寶生德佛　147 名聞彌樓佛
148 美德佛　149 無閡眼佛　150 梵德佛
151 無邊德積佛　152 無量華佛　153 滅德王佛
154 寶火佛　一心敬禮者其人立得不退轉疾得成佛道[30]
155 淨月幢稱光明佛　一心敬禮者却百六十劫生死之罪
156 阿彌陀佛　聞名一心信樂誦念歡喜得無量福離三惡道臨終[31]至念[32]佛自來迎[33]
157 殊勝佛　聞名歡喜信樂誦念能降魔衆却六十劫生死之罪
158 集音佛　聞名歡喜信誦[34]念其人得佛音聲衆中說法却[35]八十劫生死之罪
159 金剛步精進佛　一心敬禮者却百劫生死之罪
160 造王神通炎華佛　161 早王神通佛　162 無量幡佛
163 淨日憶稱光佛　164 度一切世間苦惱佛　165 大光普佛
166 善建立珠臺王佛　167 寶幡佛　168 普光升勝臺王佛
169 淨光佛　170 雷舍那佛　171 普賢華敷佛
172 寶上佛　173 樹根華佛　174 莊嚴通佛
175 維越莊嚴佛
176 自在王神通佛　一心敬禮者却五十九劫生死之罪[36]
177 度一切世間苦惱佛　178 須彌相佛　179 多摩羅跋旃檀香神通佛
180 大悲光明佛　181 蓮華樹世界長精進佛
182 妙樂佛　一心敬禮者却五百劫生死之罪
183 無量幢幡佛　一心敬禮者却五百劫生死之罪
184 無量幢佛　一心敬禮者却八十劫生死之罪
185 大光普遍佛　一心敬禮者却九十二劫生死之罪
186 寶幢佛　一心敬禮者却七十九[37]劫生死之罪
187 淨光佛　一心敬禮者却二百劫生死之罪
188 寶上佛　一心敬禮者却百[38]八十一[39]劫生死之罪
189 樹根華王佛　一心敬禮者却三百十三[40]劫生死之罪

190 維越莊嚴佛　一心敬禮者却九百[41]劫生死之罪
191 無量明佛

現在西北方一百五十佛名

佛告阿逸多[42]。若族性[43]子族性[44]女。得聞此諸如來名號。信樂歡喜受持諷誦[45]作禮之者。曾已奉見五十萬佛。其人所生之處常得天眼見。十方刹常得[46]耳聞無量音。身能飛行歷事諸佛。心常能知一切所念。乃至泥洹不生下賤貧窮之處。不生三惡八難之處。身如金剛具衆相好。心樂大法衆[47]所愛敬。轉身所生不離諸佛。是故阿逸。其[48]有恭敬諸佛名號禮拜之者。所得功德唯佛能知。永脫生死千萬億劫生死[49]之罪。

1 西北寶相佛	2 多寶佛	3 寶生德佛
4 寶常佛	5 六千同字衆生喜見佛	6 具足千萬光明佛
7 師子月央佛	8 離垢光喰佛	9 日月淨明德佛
10 阿閦佛	11 雲雷音宿華智佛	12 淨華宿王智佛
13 六萬同字光明佛	14 六百同時散華佛	15 無量光佛
16 無量光明佛	17 無量光佛	18 無量自在力佛
19 無量力佛	20 一蓋佛	21 無量明佛
22 蓋行佛	23 寶蓋佛	24 宿王佛
25 善宿佛	26 明輪佛	27 明王佛
28 高廣德佛	29 無邊光佛	30 自在王佛
31 自在力佛	32 無量音聲佛	33 大雲光佛
34 網聚佛	35 覺華光佛	36 蓮華自在佛
37 山王佛	38 月衆增上佛	39 放光佛
40 妙肩佛	41 不虛見佛	42 頂生王佛
43 蓮華生佛	44 普香光佛	45 香明王佛
46 香彌樓佛	47 香象佛	48 香自在佛
49 香窟佛	50 明輪佛	51 光王佛
52 蓮華生佛	53 法自在佛	54 可樂佛
55 無量法自在佛	56 愛德佛	57 散華佛
58 華蓋行列佛	59 華窟佛	60 金華佛
61 香華佛	62 彌樓王佛	63 善導師佛
64 一切衆生最勝嚴佛	65 轉諸難佛	66 善行嚴佛
67 妙華佛	68 無邊香佛	69 普放光佛
70 善放光佛*	71 普光明佛*	72 散華生得佛

73 寶網手佛　74 極高王佛　75 宿王佛
76 普照一切佛土佛　77 妙見佛　78 安立王佛
79 香流佛　80 無邊智自在佛　81 不虛嚴佛
82 不虛見佛　83 無礙眼佛　84 不動佛
85 初發意佛　86 無邊眼佛　87 燈上佛
88 普照明佛　89 光照佛　90 一切世界佛
91 無垢力佛　92 一切衆生不斷辯才佛　93 無流行佛
94 習精進佛　95 上精進佛　96 一乘度佛
97 蓮華上佛　98 法央佛
99 無量德藏寶積快見金剛師子遊王佛　100 定光佛
101 普光德上嚴王佛　102 堅住功德注山嚴王佛　103 德央佛
104 法造弘佛　105 仙天佛　106 諦央佛
107 習金剛佛　108 衆尊佛　109 雷像佛
110 樂清淨佛　111 出家樂行佛　112 華央佛
113 勝施佛　114 善明佛　115 善曜佛
116 仙勳佛　117 轉勝佛　118 欣樂佛
119 天華佛　120 轉吉神佛　121 善首佛
122 善喜佛　123 住覺佛　124 住放佛
125 諦法普稱佛　126 是世善妙佛　127 普辯佛
128 寶稱佛　129 威彊佛　130 梵神佛
131 無畏善佛　132 善音佛　133 目悅佛
134 積德佛　135 雨音佛　136 妙觀佛
137 受神佛　138 與人遊佛　139 美求佛
140 降怨眷屬佛　141 唯衛佛　142 識佛
143 隨葉佛　144 拘留秦佛　145 迦葉佛
146 拘那含牟尼佛　147 無垢光佛　148 思惑豫佛
149 寶才佛　150 雨香王佛　151 多摩羅跋旃檀香神通佛
152 須彌相佛　153 憂鉢羅佛　154 蓮華勝佛
155 妙容山相佛　156 人天王佛　157 華德佛
158 無上勝尊佛　159 慧灌佛
160 開化菩薩佛　一心敬禮者却八十一[50]劫生死之罪
161 見無怨懼佛　一心敬禮者却六十三劫生死之罪
162 一乘度佛　一心敬禮者却六十四劫生死之罪

現在北方一百五十佛名

佛言。若族性[51]男女。學菩薩乘。聞此佛名信樂不疑。喜心敬事者。所生之處遂得[52]種種[53]三昧。覩見十方各十恆河沙[54]諸佛。亦使現世離諸狂[55]橫。怨毒除滅行道日進。心中善願應念[56]皆得[57]。遇善知識獲深法忍。所生之處常爲人尊。至成佛道終不受苦。能滅卅萬億阿僧祇生死之罪。

1 人王佛	2 勝王佛	3 寶智手佛
4 月殿清淨佛	5 難沮佛	6 日生佛
7 炎肩佛	8 最勝音佛	9 網明佛
10 無量德寶佛	11 蔽日月光佛	12 德行精進佛
13 雲自在佛	14 雲自在王佛	15 相德佛
16 王相佛	17 斷愛王佛	18 接識佛
19 卅億同字釋迦文佛	20 摩尼珠佛	21 釋迦文尼佛
22 尊音王佛	23 智和合佛	24 善華佛
25 無恕佛	26 日藏佛	27 尊樂佛
28 勝尊佛	29 成華佛	30 日明佛
31 龍德佛	32 金剛光明稱王佛	33 無上明佛
34 四相光明佛	35 那尼輪佛	36 智成就佛
37 香王佛	38 火葉佛	39 婆羅王佛
40 那羅延佛	41 無垢燈出王佛	42 寶蓋增光明王佛
43 金山王佛	44 迦葉佛	45 須彌佛
46 壞諸道佛	47 破疑佛	48 無相音佛
49 無邊功德成就佛	50 寶生德佛	51 蓮華生德佛
52 寶上佛	53 三世無礙嚴佛*	54 無邊明佛
55 寶彌樓佛	56 燈高德佛	57 智生德佛
58 炬燈佛	59 無上光佛	60 德王明佛
61 沸生佛	62 無邊明佛	63 德味佛
64 方等佛	65 華生德佛	66 婆羅王佛
67 師子王佛	68 寶彌樓佛	69 毘跋尸佛
70 醫王佛	71 上衆佛	72 上善德佛
73 自在力佛	74 上香德佛	75 上香相佛
76 旃相窟佛	77 無邊明佛	78 增千光華出佛
79 無邊自在佛	80 威華生高王佛	81 寶網佛
82 安立王佛	83 不虛稱佛	84 不虛力佛

85 不虛自在力佛　86 不虛光佛　87 無邊釋進佛
88 沙羅王佛　89 寶娑羅佛　90 一蓋嚴佛
91 寶賢佛　92 旃檀窟佛　93 旃檀香佛
94 無邊明佛　95 明輪佛　96 彌樓嚴佛
97 無礙眼佛　98 無邊眼佛　99 寶生佛
100 諸德佛　101 覺華德佛　102 善住幢佛
103 無邊力佛　104 不虛德佛　105 寶力佛
106 無邊嚴佛　107 虛空光佛　108 無相音佛
109 藥王佛　110 不驚畏佛　111 離怖畏佛
112 淨王佛　113 智出佛　114 勇衆佛
115 智聚佛　116 作方佛　117 娑訶王佛
118 上離佛　119 調御佛　120 智守佛
121 最高德佛　122 示衆生深心佛　123 無礙光佛
124 滅諸愛自在佛　125 華最高生德佛　126 拘陵王佛
127 日燈佛　128 上寶佛　129 智生德佛
130 無礙眼佛　131 安立功德王佛　132 無畏佛
133 智聚佛　134 金剛佛　135 火衣佛
136 明燈佛　137 不虛精進佛　138 善思嚴相佛
139 師子佛　140 妙善住王佛　141 寶聚高德佛
142 梵德佛　143 無礙香象佛　144 彌樓明佛
145 火燈王佛　146 華上光佛　147 住名聞佛
148 名慈佛　149 娑羅王佛　150 觀華佛
151 無邊光佛*　152 善華佛*　153 無恕佛
154 日藏佛　155 尊樂佛
156 德内豐嚴佛　聞名歡喜信樂誦念一心作禮得不退轉疾成正覺。却一劫生死後。生得六通[58] 得端政。常尊貴能除[59] 欲縛六情常無病。生常値佛聞法見僧。離八難常具淨戒。心不亂[60] 乃至涅槃
157 金剛堅強消伏壞散佛　聞名歡喜信樂誦念得不退轉却十萬億[61] 之罪
158 寶火佛　聞名歡喜信樂誦[62] 念得不退轉疾成正覺
159 寶月光明佛　聞名信樂持諷誦念後生[63] 得[64] 中正定自見諸佛轉尊法輪
160 賢最佛　聞名歡喜樂[65] 持諷誦念後生[66] 端正[67] 自識宿命得成正覺[68]
161 寶蓮華步佛　聞名信樂誦念所生之處當爲一切所敬言教承用一心敬禮者能令女人得爲男子成阿維[69] 越致

162 蓮華髮莊嚴王佛　163 月殿清淨佛　164 相德佛

現在東北方一百五十佛名

佛告舍利弗。若族性[70]子族性[71]女。其有聞[72]此諸佛名號。歡喜信樂[73]諷誦禮敬之者。所得功德勝於一切布施。諸餘功德十萬億倍。諸佛國土隨意往生。不退轉成最正覺。若有誹謗懷疑不信者。當墮虛[74]腭渥犁。六萬億歲中受無量罪。其有信樂稱嘆禮拜。現世安隱滅五百千萬億劫生死之罪。

1 壞一切間怖畏佛　2 蹈七寶華佛　3 離垢心佛
4 寶蓋超光佛　5 悲精進佛　6 三乘行佛
7 無淨佛　8 緣一切辯佛　9 寶事佛
10 寶積佛　11 等行佛　12 一切德光相佛
13 彌樓乾那佛　14 增肩佛　15 不虛行佛
16 無礙眼佛　17 普守佛　18 德王明佛
19 賢王佛　20 月辯佛　21 善目佛
22 普世佛　23 寶首佛　24 普觀佛
25 尊自在王佛　26 光淨照燿佛　27 梵首天王佛
28 二萬同字日月燈明佛　29 慧見佛　30 金華佛
31 無量德超所有王佛　32 無垢淨龍自在尊音王佛　33 藏佛
34 無量淨王佛　35 寶山王佛　36 不可思議功德佛
37 寶光明佛*　38 寶尊音佛　39 遍出一切光明功德山王佛
40 寶海佛　41 智華無垢堅佛　42 普賢佛
43 阿閦佛　44 無垢功德光明王佛　45 善樂自在音光明佛
46 日藏佛　47 智日佛　48 龍自在佛
49 金剛稱佛　50 日藏佛　51 大功德藏佛
52 光明音相佛　53 常光明佛　54 光明音相佛
55 自在稱佛　56 不可思議王佛　57 安和自在見山王佛
58 智豫佛　59 眼淨無垢佛　60 百功德佛
61 號勝佛　62 明慧佛　63 遍淨佛
64 善眼佛　65 九萬十一那術同字無色佛　66 無垢超德佛
67 勇進佛　68 離百憂佛　69 喜生德佛
70 安王佛　71 上彌樓佛　72 妙香佛
73 憍陳如佛　74 勢德佛　75 赤蓮華德佛
76 白蓮華生佛　77 大音眼佛　78 上衆佛

79 無邊明德佛　80 月出光佛　81 名流十方佛
82 星宿王佛　83 無邊光明佛　84 上香彌樓佛
85 離怖畏佛　86 安隱生德佛　87 無邊功德月佛
88 一切德嚴佛　89 日華王佛　90 不壞相佛
91 宗守光佛　92 無量生行佛　93 一切上佛
94 大威德蓮華生佛　95 虛空淨王佛　96 無相音聲佛
97 明德王佛　98 德明王佛　99 度功德邊佛
100 燃燈佛　101 作明佛　102 無畏佛
103 德味佛　104 無怖畏佛　105 華德佛
106 智華德佛　107 寶積佛　108 無邊願佛
109 寶首佛　110 無邊功德安立王佛　111 娑羅王佛
112 寶明佛　113 寶聚佛　114 上衆德佛
115 無邊嚴佛　116 觀世音佛　117 須彌明佛
118 無邊自在力佛　119 極高行佛　120 寶華德佛
121 無邊神通自在佛　122 隨衆生願嚴佛　123 高寶蓋佛
124 上衆佛　125 無量華佛　126 寶自在佛
127 月出德佛　128 諦釋幢王佛　129 發心即轉法輪佛
130 十萬同字流布佛　131 普光淨德佛　132 勝戰鬪佛
133 無礙尊樹德佛　134 蓮華佛　135 寶蓮華諦住樹王佛
136 大光曜佛　137 慧燈明佛　138 大雄佛
139 白無垢塵佛　140 內寶佛　141 上像幢十蓋王佛
142 威神自在王佛　143 極受上影王佛　144 大海佛
145 十方見佛　146 世間尊佛　147 善德佛
148 須彌相佛　149 蓮華尊佛　150 日月尊佛
151 寶光月殿妙尊音佛
152 壞魔羅網獨步佛　一心敬禮者却一百劫生死之罪
153 師子吼力佛　一心敬禮者却二百一十劫生死之罪
154 悲精進佛　一心敬禮者却千億劫生死之罪[75]
155 三乘行佛　156 金剛堅強自在王佛　157 梵天佛

現在上方一百五十佛名

佛言[76]。若族姓子族姓[77]女。學菩薩乘。聞此佛名心無結網。信吾道眼之所斑[78]宣者。世世所生未曾懈怠不習貪欲。常以菩薩爲父[79]妻子兄弟親族。在在所生[80]身未

曾離卅二相。亦得往生諸佛國土。少婬怒癡身無疾[81]病[82]。一切功德[83]皆得成就。卅五萬恆河沙劫罪皆得消滅。

1 華敷日王佛　2 不可思議月光明佛　3 勝光佛
4 名稱佛　5 樂蓮華首佛　6 廣衆德佛
7 思樂成佛　8 善德佛　9 無樓精進願首佛
10 世自在王佛　11 消滅等超王佛　12 無限眼王佛
13 至精進佛　14 香積佛　15 萬八千同字山王佛
16 無垢大聖佛　17 吉祥佛　18 師子央如光尊佛
19 梵音佛　20 宿王佛　21 香上佛
22 香光佛　23 火炎肩佛　24 娑羅樹王佛
25 雜色寶華嚴身佛　26 寶華德佛　27 見一切義佛
28 如須彌山佛　29 善寂佛　30 無邊高力王佛
31 月嚮佛　32 精進最高力王佛　33 破疑佛
34 善宿王佛　35 燃燈佛　36 作明佛
37 明輪佛　38 明彌樓佛　39 淨明佛
40 白蓋佛　41 香蓋佛　42 寶蓋佛
43 旃檀窟佛　44 旃檀德佛　45 須彌肩佛
46 寶明佛　47 娑羅王佛　48 梵德佛
49 淨明佛　50 無驚怖佛　51 離怖畏佛
52 妙肩佛　53 上寶佛　54 山王佛
55 轉女相嚴佛　56 無邊嚴佛　57 無上光佛
58 網明相佛　59 因王佛　60 德勝佛
61 普明佛　62 勝敵佛　63 相王佛
64 藥王無礙佛　65 無量功德明自在王佛　66 寶遊行佛
67 寶華佛　68 安住佛　69 山王佛
70 無垢相佛　71 大山戶佛　72 淨一切願威德勝王佛
73 善住意佛　74 月王佛　75 無勝步自在王佛
76 娑隣陀王佛　77 普賢佛　78 八十同字師子步王佛
79 蓮華尊佛　80 法自在豐王佛　81 光明無垢賢香豐王佛
82 智光自在相王佛　83 千智識尊音王佛　84 千增相尊音王佛
85 千善無垢尊音王佛　86 千離怖畏尊音王佛　87 千善無垢光尊音王佛
88 五百日尊音王佛　89 五百日藏尊王佛　90 五百樂音尊王佛
91 二日光明佛　92 四龍自在神佛　93 八離恐怖稱王光明佛
94 十離音光明佛　95 八聲稱佛　96 十一顯露法音佛

97 九功德法稱王佛　98 廿不思議王佛　99 卅寶憶無明尊王佛
100 覺智尊相王佛　101 七不可思議音佛　102 三智藏佛
103 十五智山憶佛　104 十五智海王佛　105 卅大智力尊音王佛
106 二山功德劫佛　107 十八清淨智懃佛　108 九十尊相衆生佛
109 百善智無垢雷音尊王佛　110 八十勝尊大海功德智生力王佛
111 卅天上菩提尊佛　112 二智覺山華王佛　113 二功德智覺佛
114 二金剛師子佛　115 二持戒光明佛　116 二示現增番佛
117 無量光明佛　118 三師子遊戲佛　119 二無盡智山佛
120 二寶光明佛　121 二無垢智慧佛　122 九智慧光明佛
123 五十那羅延無勝藏佛　124 二無垢淨智慧佛　125 九大智慧光明佛
126 七十聚集珍寶功德佛　127 卅光明藏佛*　128 梵增益佛*
129 廿分別星寶王佛　130 三功德力娑王佛　131 九十妙香音佛
132 提頭賴王佛　133 六十光明熾珠王佛　134 千蓮華香釋稱尊王佛
135 卅蓮華香力增佛　136 二無量功德大海智增僧佛　137 閻浮提香佛
138 一百三功德山憶佛　139 師子相佛　140 百一龍雷尊華王佛
141 度蓋行佛　142 善趣種無我甘露功德王劫佛
143 種種威嚴王無勝智佛*　144 千離智龍王解脫覺世界海眼山王佛
145 威神佛　146 善寂月音王佛　147 諸華佛
148 寶成佛　149 善德佛　150 無數精進願首佛
151 廣衆德佛　152 珠勝月王佛

現在下方一百五十佛名

佛言。若善男子善女人。聞此佛名至心受持燒香敬禮者。所生之處得普光三昧。命欲終時自然得見。億百千佉諸佛住前十方皆[84]然。諸佛所說悉皆受持未曾忽忘。神通威[85]動無量衆生。亦能滅除二百萬[86]億佉生死之罪[87]。

1 明德佛　2 師子佛　3 名聞佛
4 普光佛　5 遠摩佛　6 法憶佛
7 持法佛　8 一寶蓋佛　9 染清淨佛
10 普賢佛　11 梵精進佛　12 寶藏佛
13 娑羅王佛　14 離恐怖圍遠佛　15 月殿佛
16 清淨華光佛　17 遇神通王佛　18 建立精進佛
19 師子央佛　20 無量光明最勝佛　21 虛空音佛
22 虛空嚴佛　23 火目佛　24 拘留孫佛

25 上德佛
26 大德佛
27 有音佛
28 蓮華德佛
29 師子德佛
30 成利佛
31 師子頸佛
32 師子護佛
33 安立王佛
34 梵彌樓佛
35 淨明佛
36 不虛稱佛
37 香象佛
38 香德佛
39 香彌樓佛
40 無量眼佛
41 香聚佛
42 寶窟佛
43 寶彌樓佛
44 安住佛
45 善住王佛
46 梵彌樓佛*
47 娑羅王佛
48 明輪佛
49 七十普淨光明王佛
50 燃燈佛
51 威德佛
52 提沙佛
53 弗沙佛
54 光明佛
55 天王佛
56 蜜迹金剛步佛
57 淨王佛
58 息意佛
59 無量訓寶佛
60 錦淨王佛
61 師子步佛
62 妙央意光明王佛
63 供養佛
64 妙華佛
65 奉養佛
66 善目佛
67 快臂佛
68 炎光佛
69 炎味佛
70 無退沒佛
71 執功德佛
72 寶事佛
73 無欺世佛
74 無量德佛
75 寶稱佛
76 蓮華上佛
77 雷音王佛
78 虛空性佛
79 違離佛
80 德王明佛
81 善思願成佛
82 迦葉佛
83 香明佛
84 八千定光佛
85 無邊德寶佛
86 普光德淨威佛
87 不虛稱佛
88 五百華上佛
89 五威德佛
90 二千憍陳如佛
91 金剛上佛
92 普首佛
93 迦葉佛
94 十五日明佛
95 六十二善寂佛
96 定光佛
97 大莊嚴佛
98 善明佛
99 無始佛
100 智光明佛
101 淨身佛
102 華光佛
103 燃燈佛
104 光明佛
105 名相佛
106 大通智勝佛
107 閻浮那提佛
108 金光佛
109 多摩羅跋旃檀香佛
110 法明佛
111 千二百普明佛
112 光遠佛
113 月教佛
114 旃檀香佛
115 善山剛佛
116 止念佛
117 世如王佛
118 無量壽佛
119 離垢辯佛
120 無着佛
121 龍天佛
122 音王佛
123 安明頂佛
124 金剛藏佛
125 燄光相佛
126 地種佛

127 上瑠璃佛　128 金色佛　129 月像佛
130 音華佛　131 解脫華佛　132 具足光明佛
133 海意樂慧佛　134 火光佛　135 大香佛
136 離胎佛　137 捨厭意佛　138 寶行佛
139 勇音佛　140 首積佛　141 大衆法慧佛
142 蔽日月光佛　143 極最首佛　144 月光佛
145 日光佛　146 調意越諸華佛　147 除諸癡冥佛
148 宣龍雷音佛　149 出山海自在王佛
150 斷疑拔欲除冥佛　一心敬禮者却卅六億劫生死之罪
151 意無恐懼威毛不堅佛　一心敬禮者却八萬劫生死之罪
152 師子佛　一心敬禮者却六十劫生死之罪
153 名稱遠聞佛　一心敬禮者却八萬劫生死之罪
154 法名號佛　一心敬禮者却七十二劫生死之罪
155 奉法佛　一心敬禮者却八十二萬三千[88]劫生死之罪
156 法幢佛　一心敬禮者却十二萬三千百[89]億劫生死之罪
157 善寂月音王佛　158 明德佛　159 日月光王佛

【佛名校勘記】

東方

53:娑→婆…S5082 **79**:音→首…S5082　**115・116**:佛の後に再び 115・116 佛（重複）…S5082　**120**:無→×…BD00084・BD00458・S5082　**127**:娑→婆…BD00084・BD00458・S5082

東南方

2:精→釋…BD00458　**3**:進→精…BD00084　**31**:行→脩…BD00458　**40**:吼→呪…BD00458　**48**:毘娑→毘婆…BD00084・BD00458・S5082　**65**:淨→×…BD00084・BD00458・S5082　**103**:南→×…BD00084　**151**:羅→×…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082　**155**:王→天…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082

南方

18:明→×…BD00084・BD02275・BD02564　**35**:高寶→寶高…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**41**:不→無…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082　**47**:生→×…BD00084 ／生德王→德德…S5082　**53〜59 の配列**:54 → 55 → 56 → 58 → 53 → 59 → 57…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**58**:得→德…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**62**:得→德…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**66**:生→生德…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**71**:賢→醫…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**75**:生→×…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**83**:親→雜…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082　**91**:亦→名…BD00084・

BD00458・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**98**:力→×…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082　**121**:量→邊・生→王…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082／量→邊…S4531　**124**:生→王…BD02564　**125**:功→× BD00084・BD00458・BD02564・S4531・S5082　**126 と 127 の轉倒**…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S4531（BD02564 は兩佛を轉倒した後に 126 佛を再掲）　**154**:空→×…BD07650 **157**:王→生…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・BD07650・S4531・S5082　**158 の後に「流布力王佛」**（145 佛の重複）…BD07650

西南方

7:華→化…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**11 と 12 の轉倒…S4531**　**15:神→×…BD07650**　**20:佛名の後に「五百」を插入…BD07650**　**26**:普→作…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**29〜30**:×…BD02275・BD02564　**31**: BD00084・BD02275・BD02564・BD07650・S4531・S5082 により插入　**35**:明→明轉…BD07650　**39**:×…S5082　**40**:×…S5082／德→得…BD07650・S4531／王→王明…BD00084・BD02275・BD02564・BD07650・S4531　**42**:過→遇…BD07650　**48 と 49 の轉倒**…BD00084・BD02275・BD02564・BD07650・S4531・S5082　**51**:沙→莎…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**55**:華→華德…BD07650　**60**:財→才…BD00084・BD02275・BD02564・BD07650・S4531・S5082　**62**:火→水…BD07650　**65 と 66 の轉倒**…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**66**:六百→六百廿…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**72 と 73 を轉倒**…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082 **72**:衆→德…S4531　**76**:德→德生…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**85**:音→音聲…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**86**:德→德明…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**87**:聲→嚴…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**97**:王→×…S4531　**101**:無→×…BD00084　**111**:持→堅持…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**113**:自→自在…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**116**:壞→增・蓋→益…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**117**:婆→娑…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**118 ＋ 119**:遍滿大海功德佛…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**130〜133**: BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082 により插入（S4531 の 132 佛は「檛法積佛」）　**139**:聚→取…BD00084・BD02275・BD02564・S5082 **142**:嚴→嚴王…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**143**:最→聚…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**146**:尊→尊意…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**152**:梵梵→梵…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**156**:蓋→×…BD00084・S5082　**156 と 157 の轉倒**…S4531　**159**:憶→幢…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082

西方

9:無→×…S5082　**13**:藏華→華藏…BD02275・BD02564　**14**:二千→二千億…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**23**:意→音…S4531 **24 と 25 の間に 135（世妙佛）・136（慈悲佛）・140（世主佛）・141（人王佛）を插入**…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**32**:×…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**33**:36 と 37 の間に插入…BD00084・BD02275・BD02564・BD08227・S4531・S5082　**37**:恚→恨…BD00084・BD02275・BD02564・BD08227・S5082／恚→眼…S4531　**43**:檀→檀香…BD00084・BD02275・BD02564・BD08227・S4531・S5082　**61〜64 の配列**:63 → 64 → 61 → 62…BD00084・

BD02275・BD02564・BD08227・S4531・S5082・P4007　**64**:月→明…BD00084・S5082　**65**:S4531 により挿入　**69**:意→音…BD08227・S4531　**71**:色→×…P4007　**72**:疑→癡…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**76 と 77 の轉倒**…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082・P4007　**77**:智→智慧…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082・P4007　**83**:離→雜…BD00084　**107**:得→德…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**121**:王→×…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**129**:蓋→善…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082 **135・136・140・141**:24 と 25 の間に挿入…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**138**:勝→邊…BD00084・BD02275・BD02564・S5082 ／勝→×…S4531　**149**:無→無礙…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**149 と 150 の轉倒**…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**159**:進→×…BD00084・BD02275・BD02564・BD07430・S4531・S5082　**161**:早→皁…BD07430・S4531　**163**:憶→幢・光→光明…BD00084・BD02275・BD02564・BD07430・S4531・S5082　**167**:幡→幢…BD02275・BD02564　**168**:臺→高・172 と 173 の間に挿入…BD00084・BD02275・BD02564・S5082　**170**:雷→盧…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082　**174**:莊嚴→疾神…BD00084・BD02275・BD02564・BD07430・S4531・S5082　**177**:度→疾度…BD02564　**180**:明→明王…BD00084・BD02275・BD02564・S5082 ／明→王明…BD07430　**183 と 184 の轉倒**…BD07430　**184**:幢→幡…BD00084　**186**:幢→幡…BD07430　**189**:王→生…S4531　**190**:越→衛…BD07430・S4531

西北方

1:西北→西北方…BD07430・S4531　**4**:×…BD07430・S4531　**6**:萬→× BD07430　**11**:宿→宿王…BD07430・S4531 **17**:×…BD00953・BD07430・S4531　**29**:光→德…BD07430 **52**:生→生王…BD07430　**55**:量→邊…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**70・71**:BD00953・BD01822・BD07430・BD08329 により挿入　**72**:得→德…BD00953・BD01822　**75**:×…BD01822　**75 と 76 の轉倒**…BD07430・BD08329　**76 の後に 75 を再掲（重複）**…BD00953　**91 と 92 の轉倒**…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**93**:流→迹…BD00953・BD01822 ／流→跡…BD07430・BD08329　**95〜102 の配列**:96 → 97 → 95 → 99 → 98 → 101 → 102 → 100…BD00953・BD01822　**98 と 99 の轉倒**…BD07430・BD08329 **99**:德→寶…BD00953・BD01822 **100**:102 と 103 の間に挿入…BD07430・BD08329　**102**:住→持…BD07430　**104**:弘→彌…BD01822　**113**:施→放…BD00953・BD01822　**116**:勳→動…BD01822　**120**:神→祥…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**124**:放→施…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**126**:彊→疆…BD00953・BD01822 ／彊→強…BD07430・BD08329　**131**:善→善化…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329 **135**:雨音→音雨…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**141**:唯衛→維越…BD00953・BD01822 ／唯→惟…BD07430・BD08329　**148**:思惑→忍夷…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**149**:才→材…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**153 ＋ 154**:憂鉢羅蓮華勝佛…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329（BD00953 は羅→×）　**161**:怨→恐…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329

北方

12:行→德…BD00953・BD01822　**19**:字→號…BD00953・BD01822　**25**:恕→怒…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329 **26**:日→善…BD00953・BD01822　**32**:金剛光明佛と稱王佛に分離…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329（BD07430 は明→×）　**33**:無上→常無…

BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**37**:直後に再掲（重複）…BD00953・BD01822　**39 ＋ 40**:婆羅王那羅延佛…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**41**:出→山…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**42**:王→×…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**48**:×…BD00953・BD01822　**53**: BD00953・BD01822・BD07430・BD08329により挿入　**61**:生→沙…BD08329　**62**:明→眼…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**66**:婆→娑…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**76**:相→檀…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**80**:威→成…BD00953・BD01822　**87**:釋→精…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**88**:沙→娑…BD00953・BD01822　**89**:娑→婆…BD00953・BD08329／娑→波…BD01822・BD07430　**91**:賢→堅…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**102**:幢→憧…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329　**103 と 104 の轉倒**…BD00953・BD01822　**108**:音→陰…BD07430・BD08329　**117**:娑→沙…BD00953・BD01822／王→主…BD00953・BD01822・BD08329　**123 と 124 の轉倒**…BD00953・BD01822・BD08329　**125**:最→聚…BD00953・BD01822・BD08329 **151・152**: BD00953・BD01822・BD08329により挿入　**153**:恕→怒…BD00953・BD01822・BD08329　**156**:嚴→嚴王…BD00953・BD01822・BD08329

東北方

7:淨→諍…BD00953・BD01822・BD08329　**12**:德→功德…BD00953・BD01822・BD08329　**18**:明→眼…BD00953　**19**:賢→醫…BD00953・BD01822　**28**:字→號…BD00953・BD01822　**30 と 31 の轉倒**…BD00953・BD01822・BD08329 **31**:無→無垢淨無…BD00953・BD01822・BD08329　**32**:無垢淨→×…BD00953・BD01822・BD08329　**37**: BD00953・BD08329により挿入　**44**:王→×…BD00953・BD01822　**45**:善→×…BD00953・BD01822・BD08329　**52〜55**:×…BD00953　**84**:香→衆…BD00953・BD01822　**93 と 94 の轉倒**…BD00953・BD01822・BD08329　**98**:王→相…BD00953・BD01822／明王→王明…BD08329　**101**:作明→明作…BD00953・BD01822 **101 と 102 の轉倒**…BD00953・BD01822 **109 と 110 の轉倒**…BD00953・BD01822・BD08329　**110**:無邊→×・安立王→王安立…BD00953・BD01822・BD08329　**115**:邊→邊德…BD00953・BD01822・BD08329　**121**:邊→量…BD00953・BD01822・BD08329　**134**:華→華歩…BD00953・BD01822　**135**:住→柱…BD00953・BD01822　**143**:上→高…BD00953・BD01822　**147**:德→得…BD00953・BD01822　**149**:音→音王…BD00953・BD01822・S4531　**156**:在→×…S4531

上方

1:日王→星…BD00953・BD01822　**2**:明→明王…BD00953・BD01822　**3**:光→月光…BD00953・BD01822・S4531　**9**:樓→數…BD00953・BD01822・S4531　**11**:超→起…BD00953・BD01822・S4531　**17**:祥→詳…BD00953・BD01822　**29 と 30 の轉倒**…BD00953・BD01822・S4531　**34**:王→×…BD00953・BD01822　**37 と 38 の轉倒**…BD00953・BD01822・S4531　**49**:明→眼…BD00953・BD01822・S4531　**50**:無驚怖→驚畏…BD00953・BD01822　**72**:威→成…S4531 **81**:賢→堅…BD00953・BD01822・S4531　**88**:尊→×…BD00953・BD01822・S4531　**90**:音→香…BD00953・BD01822　**95**:八→八音…BD00953・BD01822・S4531　**99**:×…BD00953・BD01822／憶→幢…S4531　**101**:音→意…BD00953・BD01822・S4531　**103**:憶→幢…BD00953・BD01822・S4531　**107**:勲→勤…BD00953　**110**:生→山…BD00953・BD01822・S4531　**111**:天→無・尊→尊王…BD00953・BD01822・S4531　**113**:德智→德山二智…BD00953・BD01822・S4531　**116**:番

→益…BD00953・BD01822・S4531 **121**:無→×…S4531　**125**:慧→×…BD00953　**127**・**128**: BD00953・BD01822・S4531により挿入　**129**:寶→宿稱…BD00953・BD01822・S4531　**130**:娑→娑羅王…BD00953・BD01822・S4531　**131**:妙→微妙…BD00953・BD01822・S4531　**132**:賴→賴吒　**133 と 134 の轉倒**…BD00953・BD01822・S4531　**134**:稱尊→尊稱…S4531　**136**:僧→×…BD00953・BD01822・S4531　**137**:香→音…BD00953・BD01822・S4531　**138**:憶→幢…BD00953・BD01822・S4531　**140**:王→光明…BD00953・BD01822 ／王→光明王…S4531　**143**: BD00953・BD01822・S4531により挿入 **144**:智→法智…BD00953・BD01822・S4531　**152**:王→×…BD00953

下方

5:遠→達…BD00953・BD01822・S4531　**6**:憶→幢…BD00953・BD01822・S4531　**9**:淨→華…BD00953・BD01822・S4531 **14**:遠→遶音…BD00953・BD01822・S4531　**20**:明→勝…BD00953　**22**:嚴→嚴王…BD00953・BD01822・S4531　**23**:火→大…BD00953・BD01822・S4531　**27**:音→德…BD00953・BD01822・S4531　**27 と 28 の轉倒**…BD00953・BD01822・S4531 **36**:稱→歩…BD00953・BD01822・S4531　**46**: BD00953・BD01822・S4531により挿入　**49**:明→×…BD00953・BD01822・S4531　**62**:妙央佛と光明王佛に分離…BD00953・BD01822・S4531　**107 ＋ 108**:閻浮那提金光佛…BD00953・BD01822・S4531　**139**:音→意…S4531　**148**:雷→冨…BD00953・BD01822・S4531　**149**:×…BD00953

【流通分・祈禱文校勘記】

1 言→告…BD00084・BD00458

2 敬禮→禮敬…BD00084・BD00458・S5082

3 萬→×…BD00084・S5082

4 一心→×…BD00458・BD02275・BD02564

5 生死→×…BD00084

6 生死→×…BD00084

7 若→若有…BD02564

8 悟→吾…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082

9 勢→世…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082

10 禮敬→敬禮…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564

11 佛土→佛國土…BD00084・BD00458・BD02275・BD02564・S5082

12 弗→×…BD00458・BD02275・BD02564

13 若→若有…BD00084・S5082

14 意→×…BD00084 ／意→億…BD07650

15 千萬→千萬億…BD00084・BD02275・BD02564・BD07650・S4531・S5082

16 三塗之厄→三厄之罪…BD00084・BD02275・BD02564・S5082

17 後→往生…BD00084・BD02275・BD02564 ・BD07650・S4531・S5082

18 化→授…BD00084・BD02275・BD02564・BD07650・S4531・S5082

19 有→×…BD02564

20 五→×…BD00084・BD02275・BD02564・S5082 ／百五→五百…BD07650・S4531

21 敬禮→敬禮者…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082

22 156 佛と 157 佛の位置轉倒に伴い、祈禱文も兩者轉倒

23 有→×…BD00084・S5082
24 致→×…BD02275・BD02564
25 至→正…BD00084・BD02275・BD02564・S5082
26 能却→能忘能却…BD02275・BD02564
27 千劫→千億劫…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082
28 棄→不棄…BD00084・S5082
29 受→受耳…BD00084・BD02275・BD02564・S5082
30 道→×…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082
31 終→終之時…S4531
32 至念→正禮…BD00084・BD02275・BD02564・S5082
33 迎→迎之…BD00084・BD02275・BD02564・S4531・S5082
34 誦→樂誦…BD00084・BD02564・S4531・S5082
35 却→能却…BD00084・BD02275・S5082
36 一心～之罪→×…BD00084・BD02275・BD02564・S5082
37 九→×…BD07430
38 百→×…BD00084
39 一→×…BD07430・S5082
40 十三→一十三…S5082
41 九百→九百八十…BD00084・BD02275・BD02564・BD07430・S4531・S5082
42 多→×…BD007430・S4531
43 性→姓…BD007430・S4531
44 性→姓…BD007430・S4531
45 諷誦→誦讀…BD07430
46 得→得天…BD07430・S4531
47 衆→人…BD07430
48 其→具…BD07430
49 生死→×…S4531
50 一→×…BD07430
51 性→姓…BD00953・BD01822・BD07430・BD08329
52 得→得法寶…BD00953・BD01822 ／得→得寶…BD07430
53 種種→寶幢…BD08329
54 沙→×…BD00953
55 狂→枉…BD00953・BD01822・ BD07430・BD08329
56 念→念念…BD07430
57 得→×…BD00953
58 六通→六神通…BD00953・BD01822
59 除→降…BD00953・BD01822
60 不亂→不惱亂…BD00953・BD01822
61 億→億那術劫生死…BD00953・BD01822・BD08329
62 誦→×…BD08329
63 生→生得不通…BD01822

64 得→得不…BD08329
65 樂→信樂…BD00953・BD01822・BD08329
66 生→生得…BD00953・BD01822
67 正→政…BD08329
68 得成正覺→×…BD00953・BD01822・BD08329
69 維→惟…BD00953・BD01822・BD08329
70 性→姓…BD00953・BD01822・BD08329
71 性→姓…BD00953・BD01822・BD08329
72 其有聞→聞有…BD00953・BD01822
73 樂→樂執持…BD00953・BD01822・BD08329
74 虛→盧…BD00953・BD01822・BD08329
75 153 佛と 154 佛の祈禱文が轉倒…BD00953・BD01822・S4531
76 言→告…S4531
77 姓→×…S4531
78 斑→班…BD00953・BD01822
79 父→父母…BD00953・BD01822・S4531
80 所生→旦處…BD00953 ／所生→生處…BD01822
81 疾→×…S4531
82 病→痛…BD00953・BD01822
83 德→×…BD00953
84 皆→皆皆…BD00953
85 威→感…BD00953・BD01822・S4531
86 萬→×…BD00953・BD01822
87 罪→罪也…S4531
88 八十二萬三千→十二萬三千百億…S4531
89 百→×…BD00953

（作者は關西學院大學非常勤講師）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）213-224 頁

チベット支配初期の敦煌史に關する新史料
——IOL Tib J 915とIOL Tib J 292(B)*

岩尾一史

1．問題の所在

本稿で主に扱うのは、大英圖書館藏のスタイン蒐集敦煌出土チベット語文書コレクション中にある未出版の漢語文書二斷片、IOL Tib J 915 と IOL Tib J 292（B）である。筆者は大英圖書館滯在時にこの二斷片の存在に氣づき、テキストを讀解してみて、兩斷片が元來は一枚の文書であること、そのテキストの内容が有名なチベット支配期の漢語訴訟文書 S.5812『丑年八月沙州女婦令狐大娘牒』と酷似すること、またその兩者を比較することによって敦煌史上に殘る幾つかの問題點を解決できることが分かった。そこで本稿ではまずこの二斷片の内容と特徴を紹介し、次いで S.5812 との關係を分析し、最後に二斷片の比較を通じて敦煌史に殘る幾つかの問題點について私見を述べる。

2．IOL Tib J 915とIOL Tib J 292(B)

2.1 文書の情報

IOL Tib J 915（以下、ITJ915）はチベット語文書と漢語文書を貼り合わせたもので、その寸法は 26.2 cm x 13.6 cm（縱 x 橫）である。筆者が文書を實見したところ、チベット語文書、漢語文書兩方の文字のある面同士を内側にして貼り合わせていた。すなわち文字面を内側にして貼り合わせているのであるから、元々は文字は見えないようになっていたのだが、紙の一部が剥落した結果、内側にあった

*本稿を作成する過程で高田時雄京都大學人文科學研究所教授をはじめとする諸先生より多くのコメントをいただいた。記して謝す。なお言うまでもなく、本稿に殘された誤りは筆者の責任に歸す。

漢語面、チベット語面が一部見えるにいたったのである。つまり、ITJ915 の recto からみると、手前にあるのは漢語文書であり（見えているのは漢語文書の裏面である)、奥にあるのがチベット語文書である（見えているのは表面)。逆に verso からみると、手前がチベット語文書、奥が漢語文書である。どういう目的でこのような貼り合わせ方をしたのか必ずしも明確ではないが、不要になった反故紙を利用して両面に書き入れのない用紙を作成したのかもしれない[1]。

とにかく本稿の關心である漢語面について述べると、文字は紙が剥がれた部分のみならず、裏側からも所々透けてみえているから、ある程度は讀むことができる[2]。特に IDP (International Dunhuang Project)[3]では、デジタルカラー寫眞と特殊處理されたデジタル白黑寫眞を公開されているから、これらを利用した結果、漢語テキストが合計 6 行あることを確認できた。釋文は後掲する。

一方の IOL Tib J 292(B)（以下、ITJ292B）は、寸法が 24.6 cm x 14.7 cm（縦 x 横）である。上邊の一部と下邊が完存するが、左右邊は失われている。文字は表のみに記され、裏は白紙である。漢語テキストは 8 行確認されるが、ただし初めの一行は殘畫のみである。

さて、ITJ915 と ITJ292B を比較すると、その字の姿や形式がほぼ同じであることが分かる。果たして、後述するように ITJ915 と ITJ292B の漢語文書は明らかに連接する。さらにその連接したテキストは、チベット支配期の漢語訴訟文書 S.5812『丑年八月沙州女婦令狐大娘牒』（以下、『令狐大娘牒』）と非常に似ている。具體的には、ITJ915 は『令狐大娘牒』の 1-8 行と、ITJ292B は 9-17 行とそれぞれ對應するのである[4]

今、ITJ915 と 292B (以下、ITJ915+ITJ292B) の釋文をまず掲げ、參考のため

[1]あるいは龍鱗裝の用紙として作成された可能性がある。兩面に書き入れ可能かつ適度な強度をもつ本斷片のような用紙は、龍鱗裝のような用途に適していたであろう。龍鱗裝については高田 2002: 244-248 を參照されたい。

[2]なおチベット語文書は 16 行確認できる。その内容は佛典のようであるが經典名を同定するまでには至らなかった。

[3]http://idp.bl.uk/

[4]ただし、ITJ292B に關して不審な點が一つある。それは、當斷片に B なる子番號が付されていることである。同じ親番號をもつ IOL Tib J 292 (A) (以下、ITJ292A) はチベット語大乘佛典の斷片である。この A と B が元來どのような關係にあったのか、必ずしも明確ではない。大英圖書館所藏敦煌チベット語文書のカタログである de la Vallée Poussin (1962: 96) には、No. 292 という番號で ITJ292A が登録されているものの、B の存在には全く言及していないし、同カタログ卷末に付された榎一雄氏作成のチベット語文書中にみえる漢語テキストのカタログにも、B の存在は言及されていない。

しかしながら、實際のところ ITJ292A と ITJ915 のチベット文を比較すると、明らかに同じ字體で記されているのである。では、ITJ292A と 915 のチベット文もやはり連接するのかどうか、また ITJ292A と B の關係は如何なるものか、檢討すべき課題である。

に『令狐大娘牒』の釋文を付す[5]。圖版 1 も參考にされたい。なお、釋文中の{ }は、行外の補足である。

2.2 ITJ915 + 292B の釋文

(ITJ915)

01: ［……］相羅織人張鸞ゝ舍半分

［……］

家、惣無憑據、後閻朝上 ［……］

不是他分、構扇見人強理能［侵奪、請］［……］

02: 論悉狥□來日、百姓論宅舍不定、遂留方印、已後見住 ［……］

03: 又論莽羅□將方印來、停子頭、處分百姓田薗舍宅依舊、亦不許侵奪論［……］

04: 先尊嚴翁家在日、南壁上有 ［……］分裏門向北 ［……］鸞阿耶 ［……］

05: □□穩便 換將造堂□□尊 嚴翁家、亦收門頭廡舍、着畜生。經四五年張 ［……］

06: 鸞阿耶□無論理、及至後□嫁女與□□得他摧乃 ［……］

(ITJ292B)

07: 還奪廡舍、□□□城和已來、呉全着馬。後郭歳達呉全向東出、後

08: □廡舍當{時}尊嚴翁收掌、着畜生、經七八年、後置三部落了、監軍借張

09: 鸞ゝ堂一・南房一・厨舍一・小廡舍共四口、又更借尊嚴廡舍草院着馬、經五

10: 年、監軍死後、兩家各自當頭收本分舍、更無言語論理、今年張鸞

11: □不向舊處開便、侵尊嚴分裏、已理{共}語即稱、須共你分却門道、量度分

12: □盡張鸞。及其分了、即道、廡舍草院、亦是我合得、教亂公牙上下、既你

13: ［……］{阿}［……］

2.3 S.5812『令狐大娘牒』

01: 絲綿部落無頼槙（=顚) 相羅識（=織) 人張鸞ゝ見住舍半分

尊嚴舍、惣是東行人舍收得者、爲主居住、兩家

惣無憑據、後閻開府上、尊嚴有文利、四至内草

院、不囑（=屬) 張鸞分、強構扇（=煽) 見人侵奪、請檢虚實

02: 一 論悉諾息來日、百姓論宅舍不定、遂留方印、已後見住爲

[5]『令狐大娘牒』の研究には、藤枝 1961: 212-217 があり、優れた和譯が付される。代表的な釋文には、上述の藤枝論文以外、池田 1972: 36-37, n.5、唐・陸 1986-90: vol.2, 287-288 がある。本稿では筆者の文書實見時のノートおよび IDP の畫像に基づいて釋文を作成し、さらに池田 1972: 36-27, n.5 に依據して音通字を（= ）にて付した。

03: 主不許再論者。 又、論奔羅新將方印來、於亭子、處分百姓
04: 田薗舍宅依舊、亦不許侵奪論理。
05: 右尊嚴翁家在日、南壁上有厨舍一口、張鸞分内、門向北開
06: 其時張鸞父在日、他取穩便、換將造堂舍了。尊嚴遂收門
07: 廡舍、充造堂地替、便着畜生。經四五年、張鸞阿耶（=爺) 更無論理。
08: 及至後時嫁女與呉詮、得他勢便、共郭歲達相知、設計還
09: 奪廡舍。將直至蕃和已來、呉詮着馬。後呉詮向東、後其廡
10: 舍、當時尊嚴自收、着畜生。經七八年、後致三部落
11: 了、監軍借張鸞堂一・南房一・厨舍一・小廡舍共四口、又借
12: 尊嚴廡舍草院着馬。亦經五六年、監軍死後、兩家
13: 各自收本分舍、更無言語論理。今經一十八年、昨四月内、
14: 張鸞因移大門、不向舊處安置、更侵尊嚴地界。已理
15: 共語、便稱、須共你分却門道、量度分割、盡是張鸞。及至分
16: 了、并壘墻了。即道、廡舍草院、先亦不囑（=屬) 杜家。此人擾レ攪
17: 公衙。既若合得、縁何經廿年已上不論。請尋問。
18: 右件人、從上已來、無頼有名、欺尊嚴老弊、婦人無處識
19: 故、又不識公衙道理、縱有言語、亦陳說不得、向裏換舍、子
20: 細外人不知、竝舍老人委知。南壁上將舍換廡舍、其張
21: 鸞所有見人、共他兄弟相似、及是親情、皆惣爲他說道理。
22: 又云、你是女人、不合占得宅舍、氣（=豈) 有此事。絲綿部落
23: 人論事、還問本部落見人爲定、自裁自割、道理自取。
24: 尊嚴婦人說理不得、諭若後母憐兒乳、亦終當不
25: 與。伏望 殿下仁明、詳察處分
26: 牒 件 狀 如 前 謹 牒
27: 丑年八月女婦令狐大娘 牒

3. テキストの關係と異同

一見して明らかなとおり、兩テキストは非常に似通った内容をもち、語句も大體において一致する。また、標題とその下に細字三行の註がつくなど、書式も一致する。

しかし注意すべきは、兩者の異同である。例えば標題についてみてみよう。ITJ915+292B において「[……] 相羅織人張鸞ゝ舍半分」だが、『令狐大娘牒』において

は「 絲綿部落無賴槙相羅識人張鸞ゝ見住舍半分」とあり、「見住」が挿入されている。また、細字三行においても「閻朝」(ITJ915+292B)、「閻開府」 (『令狐大娘牒』) とある。 ITJ915+292B の第 2 行では「論悉殉□」とあるチベット人官僚が、『令狐大娘牒』では「論悉諾息」と現れる。さらに本文中に入れば大小のテキスト異同は枚擧にいとまが無い。

一方で兩テキストの書字を比較すると、『令狐大娘牒』の方が丁寧に書寫されたことは明らかである。『令狐大娘牒』は第 16 行末尾の二文字「攪擾」の横に反轉記號がある位で、その他に目立った文章の修正が見られない。一方、ITJ915+292B にはいくつか小字で補った箇所があり、例えば第 8 行の「當」と「尊嚴」の間には小字「時」が補われ、第 11 行の「理」と「語」の間には小字「共」が補われている。また第 13 行のテキストはほとんど失われているが、唯一小字の「阿」が補足されていることだけは確認できる。總じて言うと、テキストの完成度に關しては、『令狐大娘牒』の方が高く、ITJ915+292B の方は低い。つまるところ、ITJ915+292B は『令狐大娘牒』作成の過程における下書きの類いと考えられるのである。

もし上の考えが正しいとすると、つまり兩テキストの存在は訴訟文作成の過程を示していることになり、それ自體が大變興味深い。しかしその檢討はさて措きたい。むしろ本稿で注目したいのは、兩テキストの異同である。テキストの異同によって、敦煌史上に殘る幾つかの問題點を解決することができるからである。以下、それらについて述べよう。

4. テキストの異同と敦煌史上の未解決問題

4.1 閻開府と閻朝

まず、『令狐大娘牒』の細字注第 1 行に現れる、閻開府なる人物についてみよう。閻開府は P.ch.3774 (以下『龍藏牒』) にも現れており、藤枝 (1961: 242) はチベット支配末期～歸義軍期にかけて部落使の位にあった閻英達と同一人物である、とした。

しかし陳 (1985: 5) はむしろ閻開府とは閻朝のことである、とする。閻朝とは、沙州節度使であった周鼎を殺害して敦煌を支配し、10 年ほどチベットに抵抗し續けた人物である 。最終的にはチベットの包圍戰に屈して降城したが、チベット支配下においても引き續き敦煌を支配していたが、チベットへの謀反を疑われ、ついには毒殺されたのであった[6]。

[6]『新唐書』卷 216 下吐蕃傳。「始、沙州刺史周鼎爲唐固守、贊普徙帳南山、使尚綺心兒攻之。鼎請救回鶻、踰年不至、議焚城郭、引衆東奔、皆以爲不可。鼎遣都知兵馬使閻朝領壯士行視水草、晨

閻開府を閻英達とみるか閻朝とみるかによって、時代が 60 年ほど前後することになり、文書の年次比定において重要な問題である。この問題は、我々の文書によって解決することができる。先述のとおり冒頭の細字三行において『令狐大娘牒』では「閻開府」とある。しかし ITJ 915+292B では、該當箇所が「閻朝」とある。すなわち、閻開府とは閻朝その人であることがここに確認されるのである。ただし、この開府たる稱號が閻朝自身が稱したことによるものか、それともチベットが與えたものなのかは未詳であり、後考を俟つ[7]。

4.2「城和」と「蕃和」

ITJ915+292B の第 7 行には、「城和已後」とあり、『令狐大娘牒』で對應する箇所は第 9 行の「蕃和已來」とある。この城和／蕃和とは何を指すのか。蕃和というからには、チベットとの和平を指すに違いないのであるが、問題はその和平がどの歴史的事件を指すかである。

初めて『令狐大娘牒』を紹介した藤枝 (1961: 212-216) は、「蕃和」を 821 年の唐蕃會盟のこととし、この比定を基に、『令狐大娘牒』の紀年である丑年を 833 年とした。

しかし池田 (1972: 37, n.6) は、「蕃和を建中の會盟あるいは敦煌平定完了とみて、丑年を龍藏牒［= P.ch.3774 筆者注］と同じ年八二一に比定した方が無理はないと思われる」と述べた。

一方、『龍藏牒』にはやはり「番和之日」なる語が現れ、池田 (1972: 37, n.6) は、この語と同文書中に現れる唯一の干支「丙寅年 (786)」[8]が「敦煌平定と一定の關係を有するが如く解される」と述べた。そうすると、この番和之日と『令狐大娘牒』の「蕃和」が同一のことではないかとみる向きが現れるのは必然であるが、池田自身は兩者が同一であるとまで指摘しなかった。おそらくのところ、『令狐大娘牒』中の「蕃和」が指すものが當時明確でなかったために、愼重な姿勢を保ったのであろう。

一方、史（1983: 132）や陳（1985: 5）は、「蕃和」（『令狐大娘牒』）と「番和之日」（『龍藏牒』）を特段の考察もなく同一視しているのであるが、必ずしもその見

入謁辭行、與鼎親吏周沙奴共射、彀弓揖讓、射沙奴即死、執鼎而縊殺之、自領州事。城守者八年、出綾一端募麥一斗、應者甚衆。朝喜曰、民且有食、可以死守也。又二歲、糧械皆竭、登城而誹曰、苟毋徙佗境、請以城降。綺心兒許諾、於是出降。自攻城至是凡十一年。贊普以綺心兒代守。後疑朝謀變、置毒韲中而死。州人皆胡服臣虜、每歲時祀父祖、衣中國之服、號慟而藏之。」

[7]なお、閻朝はまた閻使君としても S.5697 に現れることが知られる (藤枝 1961: 209)。

[8]「去丙寅年、至昨午年三十年間、伯ㇾ私種田三十畝、年別收斛斗三十駄已上、竝寄放合計一千駄、盡是大哥收掌。」

解に直接的證據があるわけではなかったのである。

この問題は當然ながらチベットが敦煌を陷落させた年次とも關係する。敦煌陷落年次について長い議論があることは周知のとおりであるが、この「蕃和」とは何なのかを具體的に明らかにすることができれば、陷落年次問題の解決に資することができるであろう。では、問題の箇所は新出の ITJ915+292B によってどのように解釋できるだろうか。

さて、『令狐大娘牒』で「蕃和」とある箇所が、ITJ915+292B では「城和」とある。「城和」とあるからには、これは無論のこと降城を指すに違いないのであり、決して敦煌から遠く離れたところで行われた會盟をさすのではない。そうすると、文脈に最も沿うのは、敦煌城陷落ということになるのである。『新唐書』の記事にも敦煌がチベットに降ったのは 11 年の攻城戰の後であったと述べているから、まさに「城和」と一致するのである。そして『令狐大娘牒』中の「蕃和」が敦煌陷落であることが分かった今、『龍藏牒』の「番和」とも同一の事件であることは確實である。すなわち、今や我々は蕃和／城和／番和がすべて敦煌陷落のことを指すとみてよいのである。

でじゃ。その敦煌陷落が何年のことであるか。この問題については長年の議論があり、本稿において諸說の當否を論ずる餘裕はない。ただし筆者は諸說のうちでも 786 年說が最も妥當であると考えるので、本稿でも蕃和／城和／番和＝ 786 年として考えたい[9]。

4.3 致三部落了監軍

最後に『令狐大娘牒』に現われる術語、「致三部落了」を檢討したい。藤枝 (1961: 245) は、「『令狐大娘訴狀』にも、その第 12-13 行に「致三部落了監軍借堂一」とあり、この「致」が動詞によむべきものであるならば、「沙州の三部落」と呼ばれるものが存していたことになる」と述べた。その後、「致」がどのような意味であったかは今まで明確にされてこなかった。甚だしきは「致三部落」を部落の名稱と解釋し、これをチベット中央の中ルに屬する軍千戶 phyugs tshams の音寫である、とみなす向きもある[10]。

[9]敦煌陷落年次については長年の議論があったが、一旦は 786 年に落ち着いた（上山 1990: 30)。しかし最近 Horlemann 2002 をはじめとする幾つかの異論が提出されており、再考する必要がある。本文でも述べたとおり筆者は現段階において 786 年說が最も妥當と考えるが、その詳細については他稿を準備中であり、本稿では述べない。

[10]楊 1997: 22, 24; 陸 2009: 88。陸は S.3287v に現れる「擘三部落」と「致三部落」とを同一視し、「致」とは「擘」の誤寫である、と片付ける。しかしそれはあまりに強引な見解と言わざるを得ない。なお、「擘三部落」の「擘三」は藤枝以降 phyugs tshams の音寫であるとされてきたが、

では、ITJ915+292B の該當箇所ではどうかというと、「置三部落了」とある。すなわち「致」が「置」に置き換わっている。「置」は明らかに動詞として解釋すべきであるから、つまり『令狐大娘牒』の「致」も動詞として讀むべきなのである。従って、藤枝氏の推察どおり、この箇所は「三部落に致した／置いた」と讀むべきである。

なお三部落の直後に「了」が現れる。藤枝氏の釋文（藤枝 1961: 214）以降、「了監軍」として了を監軍に付け、あたかも了という名の監軍であるかのように解釋されてきたが、おそらく誤りである。「了」は『令狐大娘牒』の別の箇所（第 6 行）で「換將造堂舍了」とあるとおり完了の助詞としてみえるのであるから、問題の箇所でもやはり同様に讀んだ方がよい。なおチベット支配下の「監軍」とはおそらくチベット語文書に現れる官職チェン (spyan)、すなわち「御目付」と關係する。『新唐書』吐蕃傳上にて「都護一人、曰悉編掣逋」とあり、悉編掣逋は明らかに spyan ched po「大御目付」の音譯である (佐藤 1958-59: 721-722)。さらに、S.542verso (8) の第 188 行には「悉邊」なる語が現れるが、まさしく spyan の漢字音寫なのである。この役職は「ル長のチェン」や「萬戶長のチェン」 (ru spyan, khri spyan: P.t.1089, ll.37, 80; cf. Lalou 1955, 山口 1981)[11]や「ツェジェ（節兒）のチェン」(P.t.1089, l.54)、また「將軍のチェンである論タクジク」 (dmag dpon spyan blon stag zig: P.t.1104, l.6; cf. Takeuchi 1995: 226) というように様々な役職に併設されたのである[12]。ただし、監軍が具體的にどの武官についたのかは不明である。

さて、「致三部落」を「三部落に致す」と解釋するのが正しいとすれば、次の問題は、この出來事が何時おきたのか、ということである。今、『令狐大娘牒』に言及された事件を ITJ915+292B で補いつつ時系列に沿って竝べると、次のようになる。

不明：尊嚴（令狐大娘の義父で杜氏）と張鸞の父が、尊嚴側の厨舍と張氏側の門の廡舍とを交換。

明らかに擘と phyugs では音が合わない。そこで楊 1986 がむしろ「擘」を動詞的に解釋して「三部落にさく」と讀むべきである、と指摘し、Takeuchi 1994: 858, n.11 ならびに岩尾 2003: 13 も贊成するところとなったのである。ところが陸は、古チベット語の phyugs の發音は擘と合致するはずであると主張し、擘三部落とはやはり phyugs tsams のことである、と言うのである。しかし、陸（2009: 88）の「phyugs 先發 Pha 音，再發 ya 音（讀成 j 或接近漢語的介音 i），然后發 ugs 之音、讀音相當“破”、與“擘”字宋代讀音“補革切”非常接近」という說明には納得できない。さらに、S.3287v の「擘三部落」が現れる箇所の前後の文をみると、「午年擘三部落口及已後新生口如前」とあり、楊のように「三部落にさいて」と解釋する方が「午年に三部落に分けた【ときの】戶口ならびにそれ以降に生まれた戶口は先の通り」と無理なく讀むことができるのである。

[11] P.t.1089 の最新のテキストや先行研究については、Old Tibetan Documents Online (OTDO: http://otdo.aa.tufs.ac.jp/) を參照されたい。

[12] また spyan については Takeuchi 1995: 230 の dmag dpon spyan blon stag zig 項も參照されたい。

4、5 年後：「蕃和/城和」の年（786）。張家と組んだ呉詮が尊嚴の廡舎を奪い、そこで馬を飼う。

その後：呉詮は東に行き、父が廡舎を回収し、家畜を飼う。

7、8 年後：三部落が置かれ、監軍が廡舎を含む張鸞・杜家兩家の土地を借りて馬を飼う。

5、6 年後：監軍死ぬ。兩家がそれぞれ自分の土地を取り返す。

18 年後：丑年 4 月、張鸞が門を移動させ、尊嚴の地に入り込んでくる。

4 ヶ月後：丑年 8 月、令狐大娘が訴狀を提出する。

蕃和/城和の年を 786 年とすると、『令狐大娘牒』が記された丑年 8 月はそれより 30 〜 32 年後＋α になるから、池田 (1972) や陳（1985: 6）の述べるとおり當該文書の紀年である丑年は 821 年しかない。そこで丑年（821 年）から三部落が置かれた時期を計算してみると、821 年よりも 23、24 年前であるから 797、8 年前後ということになるのである。また呉詮たちが東に行ったのは、790 年前後ということになる。

さて、殘る問題は、797、8 年前後に置かれた三部落の内譯についてである[13]。チベット支配下の敦煌では幾つかの部落が置かれたが、そのなかには民戸部落や軍の千戸も含まれており、またその設置年代は錯綜している。解決のためには關係するチベット語文書、漢語文書を總合的に見直して再解釋することが必要であり、本稿のみで扱い得る問題ではない。今、三部落が置かれたのが 797、8 年前後であるということを指摘するだけにとどめ、三部落の内譯については稿を改めて論じたい。

5. 結語

以上、述べたことをまとめれば、次のようになる。

[13] 三部落なる語は S.3287v にも現れるが、そこでは「午年、三部落に擊く」と現れ、『令狐大娘牒』に現れる 797、8 年前後（すなわち、丑、寅年前後）に置かれた三部落とは別年である。筆者は先稿（岩尾 2003）にて漢語文書に現れる「三部落」の内譯を、敦煌に置かれた三つの軍千戸（トンサル stong sar、ゴーサル rgod sar、ニンツォム snying tshoms）と同一視していたが、しかしそれは早計であった。そもそも、絲綿部落が民戸の集團であって軍千戸ではない様に（岩尾 2003: 20-22）、漢語の「部落」が必ずしも軍千戸を指すとは限らないのである。ただし先稿で示したとおり Dx1462+P.ch.3862 に現れる「行人三部落」は明らかに三つの軍千戸である。いずれにせよ、この問題はチベット支配期の敦煌の年代決定とも密接に關わる問題であり、別に檢討する必要がある。

- ITJ915 と ITJ292B は元來一點の漢語文書であり、舍宅をめぐるチベット支配期の漢語訴狀『令狐大娘牒』(S.5812) と內容を一にする。
- 『令狐大娘牒』には修正がほとんど見られないのに對し、ITJ915+292B には加筆修正の跡が目立つ。そこで、ITJ915+292B は『令狐大娘牒』より前段階の草稿であると考えられる。
- 兩者の相違點から、敦煌史上今まで推定されてきたこと二點が證明できる。まず、閻開府＝閻朝である。次に、『令狐大娘牒』に現れる「蕃和之日」とは長慶の會盟でも建中の會盟でもなく、敦煌陷落のことを指し、『龍藏牒』に現れる「番和之日」と同一である。
- 『令狐大娘牒』が作成されたのは、821 年である。
- 『令狐大娘牒』の「致三部落了監軍」とは、「三部落を置いた後、監軍が」と解すべきである。三部落が置かれたとあるのは 797、8 年前後と考えられる。

參考文獻

［池田 1972］　池田温「丑年十二月僧龍藏牒——九世紀初敦煌の家產分割をめぐる訴訟文書の紹介」、山本博士還曆記念東洋史論叢編纂委員會（編）『山本博士還曆記念東洋史論叢』、東京：山川出版、25-38。

［岩尾 2003］　岩尾一史「吐蕃支配下敦煌の漢人部落——行人部落を中心に」『史林』第 86 卷第 4 號、1-31。

［上山 1990］　上山大峻『敦煌佛教の研究』、京都：法藏館。

［佐藤 1958-59］　佐藤長『古代チベット史研究』上・下、京都：東洋史研究會、第二版、京都：同朋舍、1977。

［史 1983］　史葦湘「吐蕃王朝管轄沙州前後——敦煌遺書 S 一四三八背＜書儀＞殘卷的研究」『敦煌研究』創刊號、131-141。

［高田 2002］　高田時雄「敦煌韻書の發見とその意義」、高田時雄（編）『草創期の敦煌學』、東京：知泉書館、233-248。

［陳 1985］　陳國燦「唐朝吐蕃陷落沙州的時間問題」『敦煌學輯刊』1985-1、1-7。

［唐・陸 1986-90］　唐耕耦・陸宏基（編）『敦煌社會經濟文獻眞蹟釋錄』全 5 輯、北京：全國圖書館文獻縮微複製中心・古佚小說會。

［藤枝 1961］　藤枝晃「吐蕃支配期の敦煌」『東方學報・京都』第 31 册、199-292。

［山口 1981］　山口瑞鳳「沙州漢人による吐蕃二軍團の成立と mKhar tsan 軍團の位置」『東京大學文學部文化交流研究施設研究紀要』4、13-48。

［楊 1986］　楊際平「吐蕃子年左二將戶狀與所謂“擘三部落”」『敦煌學輯刊』1986 年第 2 期、19-23。

［楊 1997］　楊銘『吐蕃統治敦煌研究』臺北：新文豐出版公司。

［陸 2009］　陸離「吐蕃統治敦煌時期的“行人”、“行人部落”」『民族研究』2009 年第 4 期、85-04。

［Horlemann 2002］　Horlemann, B, “A re-evaluation of the Tibetan conquest of eight-century Shazhou/Dunhuang.” In: H. Blezer (ed.) *Tibet, Past and Present, Tibetan Studies I, PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, Leiden - Boston - Koln: Brill, 49-66.

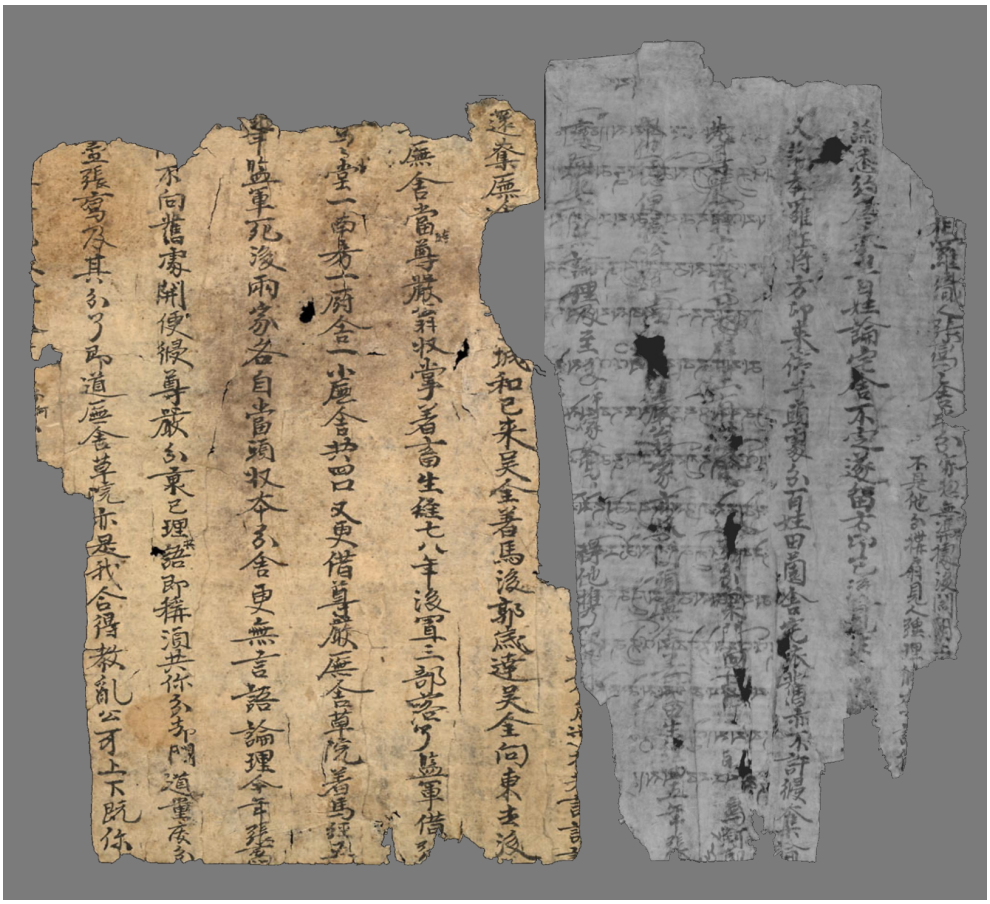
［Lalou 1955］　Lalou, Marcelle, “Revendications des fonctionnaires du grand Tibet au VIIIè siècle,” *Journal Asiatique*, 243: 171-212.

［de la Valée Poussin 1962］　de la Valée Poussin, L., *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, Oxford: Oxford University Press.

［Takeuchi 1994］　Takeuchi Tsuguhito, “TSHAN: Subordinate Administrative Units of the Thousand-districts in the Tibetan Empire”. In: Kvaerne, Per (ed.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, vol. 2, Oslo: the Institute for Comparative Research in Human Culture, 848-862.

［Takeuchi 1995］　Takeuchi Tsuguhito, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Tokyo: Daizo shuppan.

（筆者は神戸市外國語大學客員研究員・非常勤講師）



IOL Tib J 915 + IOL Tib 292B
(by courtesy of the British Library)

International Dunhuang Project で公開されている IOL Tib J 292 と IOL Tib J 915 の寫眞を、文字を讀みやすくするために加工した（岩尾）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）225-244 頁

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*

山本孝子

序說

唐代における佛教の隆盛は、多かれ少なかれ書儀の編纂にも影響を與えている。傳世文獻中に釋曇瑗『僧家書儀』五卷[1]や應之『五杉練若新學備用』[2]といった書儀の書目が見えるほか[3]、敦煌發見の吉凶書儀、表狀箋啓書儀にも僧侶間あるいは僧侶と俗人との間で取り交わされる書簡の模範文 (以下、「僧道吉書儀」、「與僧尼書」などの標題を持つものを「僧尼書儀」と總稱する[4]）が收録され、僧俗の間で日常的に行き來があったことが窺い知られる[5]。これら敦煌發見の書儀の多くは利用者

---

*本稿は 2010 年 8 月 11 日の研究班夏季大會での發表原稿をもとに加筆訂正したものである。また凶儀部分については 2010 年 8 月 13 日「高臺魏晉墓與河西歷史文化國際學術研討會」に於て口頭發表を行った。それぞれの機會に高田時雄先生をはじめとする研究班班員の先生方、北京理工大學教授・趙和平先生より貴重なご意見を賜った。ここに記して感謝の意を表したい。

[1]『隋書』「經籍志」(中華書局標點本，971 頁)、『通志』「藝文」(北京：中華書局，1987，766 頁)、『續高僧傳』(『大正藏』第 21 卷，608 頁；「四卷」とする）に見える。

[2]『釋氏要覽』、『廬山記』(『五杉集』に作る）などの引用文によって知られるのみであったが、近年駒澤大學圖書館に現存していることが明らかとなった。朴鎔辰「應之の〈五杉連若新學備用〉編纂とその佛教史的意義」『印度學佛教學研究』第 57 卷第 2 號，2009，51-57 頁參照。

[3]中國の月儀、書儀の影響を受け発展したとされる日本の往來物の中にも差出人或いは受取人が僧尼である書狀のみを集めた仁和寺第十代門跡守覺法親王撰『釋氏往來』が殘される。

[4]ここでは純粹な手紙の模範文としての書儀を扱い、「願文範例」、「受戒文範」といった應用文 (釋門文範の類) は檢討の對象から除外する。杜琪「書儀緣起蠡測及敦煌書儀概說」『社科縱橫』2002 年第 6 期，69-71 頁 (特に 70 頁、二・專題型 2. 釋門文範）參照。

[5]敦煌發見の書儀の大部分は、吉凶書儀は趙和平『敦煌寫本書儀研究』(臺北：新文豐出版，1993)、表狀箋啓書儀は同氏『敦煌表狀箋啓書儀輯校』(南京：江蘇古籍出版社，1997）に録文が收録されている。また趙和平「〈敦煌寫本書儀研究〉訂補」(『敦煌吐魯番研究』第三卷，1998，229-257 頁)、同氏「晚唐時河北地區的一種吉凶書儀的再研究」(『中華文史論叢』第 62 輯，2000，192-208 頁)、吳麗娛『唐禮摭遺：中古書儀研究』(北京：商務印書館，2002，639-646 頁，附錄)、張小豔『敦煌書儀語言研究』(北京：商務印書館，2007，30-34 頁)、王勇「敦煌寫本書儀錄文校補」(『敦煌學輯刊』2009 年第 2 輯，109-113 頁)、黃亮夫「法、俄藏敦煌書儀相關寫卷敍錄」(『敦煌學輯刊』2010 年第

層を限定しない一般向けの實用書であり、僧尼を利用對象として想定し編纂されたものではないため、内外族書儀、四海書儀などに比べると僧尼書儀の内容は簡略で、「僧道書言詞竝同俗人」[6]、「和尚、輕重與父母同」[7]、或「右僧道吊答言語及封題、一依俗人同」[8]といった註釋を附すことによりしばしば省略される。しかしながら、一概に俗人の書儀と言っても、受取人と差出人の關係により細かく分類されており、どの書儀を指すのか十分に具體的であるとは言い難い。また先行研究では僧尼凶書儀に用いられる語句に基づき、唐代の僧尼らは門師、高僧に對して父母の禮を施していたと指摘される[9]。では僧尼は在俗の父母と門師、高僧に對して全く同様の禮を盡くしていたのであろうか。吉儀においてはどうであったのであろうか。本稿では僧尼書儀に關わるいくつかの問題について、吉凶書儀を中心として考察してみたい。

1．僧尼書儀の内容

各吉凶書儀において僧尼書儀の多くは道士書儀とともに收録され[10]、主に俗人から僧侶へ宛てた書簡、およびその答書に當たる僧侶から俗人への書簡で構成される。以下に各書儀に收録される僧尼書儀の標題を列擧する[11]。

2 輯，135-148 頁）などにより同一文獻である写本の補足追加、校訂の誤りに対する修正が行われている。本稿での引用は主として上記［趙 1993］、［趙 1998］の二書に依り、一部寫本寫眞との照合により修正するが、特に必要な場合を除き異同は逐一注記しない。空格、改行などは省略した。

[6]I『新集書儀』「僧人答俗書」。

[7]A『書儀』「凶儀纂要一首」。

[8]G『吉凶書儀』。

[9]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，2006，下卷，「僧道書儀和民衆信仰的實用化」，837-839 頁 (吳麗娛氏による執筆部分)。

[10]書儀を見る限り、僧尼書儀と道士書儀の分量に偏りは見られない。但し、敦煌寫本中に現存する實用書簡の數量は僧尼に關わるものが壓倒的に多い。［吳 2006］は『新定書儀鏡』では「與僧尼書」、「與道士書」が「四海」書儀の類として收録されており、僧尼や道士との交友に用いられるとするが、當該個所は『書儀鏡』とほぼ同文であり、兩書儀いずれにも四海書儀ととらえるべき根據は見當たらない。

[11]本表の作成に當たっては、おもに［趙 1993］、［趙 1998］、［吳 2002］639-646 頁、丸山裕美子『日本古代國家・社會における書儀の受容に關する基礎的研究』(平成 15 年度～平成 17 年度科學研究費補助金（基礎研究（C））研究成果報告書，研究課題番號 15520409，32-34 頁，付表①)、［張 2007］30-34 頁を參照しつつ、新たに確認できた寫本などを追加補足している。

	書儀名稱	撰者	寫本編號	年代	標題	內容	備考
A	書儀	杜友晉	P.3442、Дx.1307、Дx.1441	開元末	僧尼吉書儀七首「與和尚闍梨書」、「僧尼道士與俗人書 (擬)」、「與僧尼道士書 (擬)」、「僧尼道士與俗人書 (擬)」、「與祖父母父母書」、「與伯叔書」、「與兄姊書」	吉	
					僧尼道士凶儀三首	凶	目次に標題が見えるが、本文部分は現存しない。
B	書儀鏡	(杜 友晉?)	S.329+S.361+S.9713、S.6111+S.10595、P.3784	天寶六～十四年	「與僧尼書」	吉	
C	新定書儀鏡	杜友晉	P.2616v、P.2619v、P.3637、P.3688(1)、P.3849、P.4002、P.4036、P.5020、P.5035A、散 0676(碎片，貞松堂本)、歷博 52-2、3(貞松堂本)、上圖 18、ZSD076、羽 569(清野謙次舊藏)	天寶時期	「與僧尼書」	吉	
D	吐蕃佔領敦煌初期漢族書儀 (擬)	佚名	S.1438v	吐蕃時期			僧尼に關する書儀が數點見える。いずれにも標題は附されていない。
E	大唐新定吉凶書儀	鄭餘慶	S.6537v14	元和時期	僧道吉書第十三	吉	目次に標題が見えるが、本文部分は現存しない。
					僧道凶書第二十	凶	目次に標題が見えるが、本文部分は現存しない。
F	新集吉凶書儀	張敖	P.2646、P.2556、P.3246、P.3249、P.4019、P.3284、S.2200、S.4761、S.10735A、有鄰館 8、北能 8(未見)	大中時期	僧道吉書儀「俗人與僧人書」、「僧人與 (答) 俗人書」、「俗人與道士書」、「道士答俗人書」、「弟子與和尚尊師書」、「和尚尊師與弟子書」	吉	
G	吉凶書儀	張敖	P.2622、P.3886、P.3688(2)、S.1040、S.8699v、Дx.1256	大中時期	「俗人吊僧道遭師主喪疏」、「僧道答疏」	凶	
H	新集諸家九族尊卑書儀	張敖	P.3502v(2)、Дx.1256、歷博 52-1(貞松堂本)	大中時期	「與僧人書」、「與道士書」	吉	
I	新集書儀	佚名	P.3691、P.3425v、P.3581、P.3716、P.4699、S.681、S.766、S.5593、S.5636、S.8516、S.8680、S.9937v、S.10010、S.10531、S.10614、Дx.1454 ＋ Дx.2418、北有 76(未見)、Дx.5623 ＋ Дx.5644	五代時期	「與僧人書」、「僧人答俗書」、「弟子與和尚書」	吉	

*寫本編號については、僧尼書儀が記されている寫本だけでなく、各書儀に關するもの全て列擧した。

最初にも述べたように、僧尼書儀の内容は非常に簡單で、吉儀の「與～書」(～に宛てたご機嫌伺いのあいさつ文)、凶儀の「弔書」(お悔やみ文) が大半を占めている。多くが僧尼と俗人の間で遣り取りされる書簡の模範文であるが、A『書儀』には僧侶から俗家の家族に宛てた手紙が、F『新集吉凶書儀』とI『新集書儀』には僧尼の師弟間での往復書簡が收められている。

このほか、表狀箋啓書儀に分類されるものの中にも、P.3715 + P.2729『歸義軍僧官書儀 (擬)』、P.2652v『諸雜謝賀』「謝僧統都衙」といった書儀が見られる。

2. 僧尼凶儀の檢討

ここではまず、從前の研究で指摘されている内容を整理し紹介するとともに資料を補足し、僧尼とその師や父母との關係ついて、さらに一歩進めてより詳細な分析を行いたい。

2.1. 師僧を亡くした場合

古代、友人知人の身に不幸があった際の弔いは、禮儀として非常に重んじられていた。何かの理由で自ら弔問に行けない場合は、書簡を以てそれに代える必要があった[12]。このような禮儀は、僧尼らに對しても例外ではなく、僧尼らは俗家の親族が亡くなった場合に加えて、さらに師の喪に對しても同樣に弔書を受け取っていた。數量はわずかであるが、現存する書儀中にも、俗人が師を亡くした僧尼に宛てた弔書の書き方が示されている。まずその一例として、G『吉凶書儀』から「俗人吊僧道遭師主喪疏」および「僧道答疏」をここに移録する。

> 俗人吊僧道遭師主喪疏
> 弟子厶和尚（南）道士云厶白。靈變無常、伏承和尚遷化道士云尊師仙化、聞問驚怛、不能已已。伏惟攀慕教緣、何可逮［及］、痛ゝ當ゝ奈ゝ何ゝ！ 未由奉慰、但增悲慕。謹奉白疏慘愴不次。弟子厶郡厶乙和尚（南）道士云白。如不是門師、即不要弟子○
> 僧道答疏
> 厶白。侍奉無感、上延和尚尊師、攀慕號絶、無所逮［及］。不孝罪逆、酷

[12]『禮記』「檀弓上」「有殯、聞兄弟之喪、雖緦必往。非兄弟、雖鄰不往、所識、其兄弟不同居者皆吊。」(『十三經注疏：附校勘記』北京：中華書局，1980，1293 頁)、『顏氏家訓』「風操」「江南遭重喪，若相知者，同在城邑，三日不吊則絶之。除喪，雖相遇則避之，怨其不己憫也。有故及道遙者，致書可也。無書亦如之。」(玉利器『顏氏家訓集解』北京：中華書局，1993，96 頁)、司馬光『書儀』卷九「父母亡答人狀」下注「凡遭父母喪，知舊不以書來弔問，是無相恤閔之心。於禮不當先發書，若不得已須至先發，……。」(叢書集成初編 1040，上海：商務印書館，1936，107 頁)

罰罪逆。和尚尊師年未居高、素無違裕、何圖忽奄凶禍、攀仰無及、不任號絕、不孝罪逆、酷罰［罪逆］。疏問但增酸哽。謹狀。［扶］力還疏荒塞不次。釋厶言疏道士云白。

右僧道吊答言語及封題、一依俗人同、准（唯）不稱頓首再拜等語。其餘但看前人輕重行之、即免差失矣。

標題にあるように、差出人（答疏の受信人）は俗人であり、受取人（弔いを受ける人物/答疏の差出人）は僧尼（または道士）、亡くなったのは受取人の師であった僧である。弔書の書式や内容は俗人のものと大きな違いはなく[13]、哀悼のことばと相手への思いやりが順に表される。

上の弔書に用いられる語彙の大部分は、俗人の弔書にも見え、僧尼書儀に特化したものではない。「聞問」、「攀慕」、「號絕」、「不孝」、「酷罰」、「罪逆」といった語彙は全て俗人がその父母の死（重喪、三年の服喪）に對してのみ使用が認められる語彙であり、各吉凶書儀の凡例や纂要の該當部分に列擧されている。

A『書儀』「凶儀纂要」

父母　攀號、擗摽、靡潰、煩冤、荼毒、號天叩地、貫徹骨髓、無狀罪逆、不孝、酷罰、偏罰、屠楚、禍酷、罪告、告毒、觸目崩絕、屠裂、痛貫［骨髓］、號絕、堪忍、假延視息、偷存、窮思、孤思、哀思、荒迷、纏綿、凶前、苫前、至孝、至哀、孤子、哀子

C『新定書儀鏡』引「黃門侍郎盧藏用儀例一卷」「四海吊答第三」

凡重喪云棄背、中云傾逝、輕云殞逝、或云喪歿、喪逝、其卑幼少年者云夭逝 。

凡重喪云奉問、聞問、輕云聞用（?）或云聞之、聞以。

凡重喪云攀慕、中云哀慟、輕雲傷悼念惜。

…（中略）…

凡重喪云無狀招禍、或云凶險招禍、禍不［滅（?）身（?)］。

G『吉凶書儀』「俗人吊僧道遭師主喪疏」および「僧道答疏」を確認すると、「遷化」が僧尼書儀に特有のものであるほか、すべて俗人の重喪に相當する語句が用いられている。またA『書儀』「凶儀纂要」の和尚の條には「輕重與父母同」と記されており、僧尼の師に對する凶儀は、俗人の父母に對するそれにのっとっていたこ

[13]俗人の弔書の書式については、拙稿「敦煌書儀中的“四海”範文考論」『敦煌寫本研究年報』第4號，2010，141-161頁，特に148-149頁參照。

とを裏付けている[14]。

つづけて、D『吐蕃佔領敦煌初期漢族書儀（擬）』について檢討する。

> （1）厶月厶日厶姓厶名頓ゝ首ゝ。凶礽無常、大師崩背、奄棄榮養。聞問驚惻、不能已已。惟攀慕號擗、五內屠裂、哀苦奈何！ 哀痛奈何！ 大師年雖居高、冀延眉壽、何［圖］奄遘凶礽。日月迅速、奄經時序、丁此荼毒、哀痛奈何！ 哀苦奈何！ 季秋霜冷、惟闍梨道體支勝。厶煩冤荼毒、不自死滅、苟延視息。未由造慰、謹奉疏慘愴不次、孤子厶頓ゝ首ゝ。
>
> （2）日月流速、頻經時序。伏惟攀慕號擗、貫割五情。哀ゝ痛ゝ奈ゝ何ゝ！ 孟春尚寒、伏惟闍梨道體動止支福。厶等卑役有限、不由造慰、謹因厶還、謹奉疏慘愴不次。厶頓ゝ首ゝ。

これらの書簡は、書簡作法指南書としての典型的な書儀（例えば上に引用したG『吉凶書儀』のような模範文）とはやや性格が異なり、差出人、受取人、亡くなった人、三者それぞれの實際の情況が反映され、より複雑な言語體系によって構成される。(1) から順に分析していきたい。

(1) の受取人、亡くなった人物は本文中にそれぞれ「闍梨」、「大師」と明示される通り、ともに僧尼である。基本的な書式や内容はG『吉凶書儀』に見られる弔書と共通しており、模範文の基本形式をもとに應用發展させた書簡であるといえよう。用いられる語句についても、やはり「崩背」[15]、「聞問」、「攀慕」、「號擗」、

[14]凶儀における言葉遣いに限らず、服喪期間まで俗人の父母に對する禮に依っていたようである。實見したわけではないので、ここでは［朴 2009］に基づき參考までに簡單に觸れるにとどめるが、『五杉練若新學備用』卷中には「僧五服圖」が收録されており、その構成は儒教の五服圖に從っているらしい。そこには教授師、得戒和尚、羯磨師、證戒師、授學師を中心として、父母、祖父母、伯叔、兄弟、姉妹に對する服制が圖示され、その中で最も重い服制は得戒和尚であり世俗の父母に相當する三年であるという。

[15]「崩背」は書儀の中でも皇帝（A『書儀』「國哀奉慰嗣皇帝表」、「國哀大小祥除奉慰表」）と父母（B『書儀鏡』「四海吊答書儀廿首・吊遭父母喪書」、C『新定書儀鏡』「內外族及四海吊答辭廿首・吊遭父母初喪辭」等）にのみ使用が見られる語である。張小豔氏はG『吉凶書儀』「百歲已下八十已上云棄背、八十已下六十已上云傾背、六十已下卌已上云傾逝、卌已下卅已上云殞逝、卅已下廿已上云喪逝、廿已下十歲已上云夭逝、十歲已下云夭喪、三歲已下云去離懷抱。七十已上云年雖居高、五十已上云年未雖高、廿已上云盛年。右所修書疏及口吊、但看亡人年幾高下言之、不得疏失、餘即任臨時裁製。」（またI『新集書儀』の規定もほぼ同樣）に基づき、弔書に見える「死亡」を表す同義語は亡くなった人物の年齡によって決まると指摘する。（［張 2007］98-99 頁）。しかし、A『書儀』「伯叔父母姑喪告答祖父母伯叔姑凶姉書」に附された註には「姑叔幼年者云，盛年，冀就成立。」、「姑叔小云奄至此禍」と見える。また、A『書儀』「凶儀纂要一首」やC『新定書儀鏡』引「黃門侍郎盧藏用儀例一卷・四海吊答第三」などで、同義語の使い分け（「死」を表す語とは限らない）を說明する際には、亡くなった人物との身分（自身と亡くなった人物との續柄）によって分類されている。ここから早い時期には年齡よりも長幼の序を重視して適當な語彙が選ばれていたものと判斷される。

「煩冤」、「荼毒」など俗人がその父母に對するものである。書式に關しては、B『書儀鏡』「凡五十條」に見える「凡大功已上服通吊書、無問尊卑、皆慘愴不次、厶頓首。……凡遭父母喪書皆云『月日名頓ゝ首ゝ』、結尾云『謹奉疏慰慘愴不次、名頓ゝ首ゝ』。小功已上單云『頓首』。」[16]と一致し、ここからもまた「闍梨」と「大師」の關係は俗人の父子關係に相當するものであったことが讀み取れる。

では、差出人はどのような人物であったのだろうか。書簡中の言語表現から得られる差出人に關する情報は、①俗人である、②自身もまた重喪にある、ということである。

書簡の書き出しおよび末尾にそれぞれ「厶月厶日厶姓厶名頓ゝ首ゝ」、「孤子厶頓ゝ首ゝ」とあるが、先に引用したG『吉凶書儀』の最後の註にあったように、僧尼や道士は「頓首」の語を用いない。また姓名を名乘っていることから[17]、この差出人は俗人であると判斷できる。「孤子」という語は通常弔書に對する答書や祭文中に使用されるもので[18]、このように弔書で差出人が自稱として用いる場合は限られている[19]。先行研究ではこの點が見過ごされ、「孤子」もまた「大師」に對する父母の禮儀を示していると解釋されるが[20]、ここから差出人と「大師」の關係、受取人と「大師」の關係、いずれとも直接結びつく語彙ではない[21]。ただ差出人が重喪にあるということを表明しているにすぎないのである。

差出人の身分を示す語句はこれ以外にも存在する。例えば、「不自死滅、苟延視息」は、C『新定書儀鏡』「父母喪告兄姊書」、「(吊起服從政) 答書」、「(經節辭) 答書」等に見え、またC『新定書儀鏡』「凡五十條」では「凡身有重喪與人書云『日月流速、荼毒如昨、頻遷時序』。即云『不自死滅，苟延視息』。」とも一致する。やはり差出人は重喪に服している人物であることに間違いない。

そして、長幼の序は概ね年齡に比例するため、次第に用いる對象が固定化し、G『吉凶書儀』のように簡潔に整理されたものと考える。特に張敖の書儀はF『新集吉凶書儀』の序文にもあるように庶民のために禮儀の重要な點を拾い出し、分かり易く傳えることを目的として編まれたものである。

[16]同文はC『新定書儀鏡』「凡五十條」にも見える。

[17]管見の限り、書儀・書簡中に僧尼が姓名を名乘っている例は見受けられない。

[18]C『新定書儀鏡』「凡五十條」に「凡無父稱孤子、父在母亡稱哀子、父母俱亡亦稱孤子。」とあるように、父を亡くした場合に「孤子」という自稱を用いる。

[19]例えば、C『新定書儀鏡』「內族吊答書」に見える「彼此重服相與書」では往復書簡ともに「孤子」と署名される。標題の模範文には、末尾の署名に「孤子姓名頓首」と見え、その答書にもまた「餘准前」と示されていることから、互いに「孤子」という自称を用いていたことがわかる。

[20]［呉 2006］838 頁。

[21](1) の差出人が喪に服している對象は「大師」ではないと考えられる。差出人、受取人ともに大師を父親に相當する存在としてみなしているとするならば、C『新定書儀鏡』「凡例廿八首」「與九族親書不稱孤子、哀子」(A『書儀』「凡例一首」にも同樣の記述が見られる)、C『新定書儀鏡』「內族吊答書一十二首」註「凡與九族凶書依吉儀封題。凡與九族哀書，不得云孤子、哀子」の原則と矛盾が生じることとなる。

(2) については「經時書」の類に屬する書簡であると考えられる[22]。またその内容は (1) の後半部分に類似する。受取人は「闍梨」であり、「卑役有限」の一文からは差出人は公務に追われていることを暗示していると理解でき、彼は官僚であった可能性が高い。亡くなった人物については情報に缺けるが、語句の使用情況から判斷して、闍梨にとって父親に相當する存在であったに違いない。

以上、差出人、受取人と亡くなった人の三者それぞれを取り卷く狀況に注意を拂いながら、僧尼が師を亡くした場合の凶儀について、考察を試みた。次節では俗家の親族を亡くした場合の禮に關して檢討し、特に本節で得られた結果と父母に對する禮との比較を試みたい。

2.2. 俗家の親族を亡くした場合

僧尼の俗家の親族に對する凶儀については、現存する書儀の中でもほとんど觸れられていない。ここでは書儀以外の資料も參考にしながら、喪禮の次第を順に追いつつ[23]、上ですでに確認した師僧の場合と比べてみたい。

まずは D『吐蕃佔領敦煌初期漢族書儀（擬）』から一通引用する。

> 禍出不圖、賢姪小娘子殞逝、惟悲慟奈何。春季暄甚、惟闍梨道體支勝。ム拙室殞逝、難以爲懷。皤然獨居、但增悲係。謹遣疏慰慘愴不次。ム姓名頓首。

この部分は B『書儀鏡』「四海吊答書儀廿首」の最後の殘缺部分に見える「禍不出（出不）圖、賢姪盛年殞逝、惟悲慟奈［何］」とほぼ一致している。また同書儀「凡五十條」に「凡前人有大功已上服通吊書、極尊云支福、次尊支豫、稍尊云支勝、平云支適、支常、支祐、卑云支度、支遣。」とあり、また「伏惟」ではなく「惟」を用いていることからも[24]、差出人から見て闍梨は稍尊に當たる關係、つまり「妻叔伯」にちがいない[25]。そのため亡くなった人物を闍梨の立場から見て「賢姪小娘子」と

[22] C『新定書儀鏡』「內外族及四海吊答辭廿首・吊後至詳（祥）禫已來經節辭」の「日月流速、奄及祥制」の下に「時云頻遷時序、冬至云奄經冬節」という註が加えられている。(2) 冒頭の「日月流速，頻經時序」から大/小祥や除禫ではなく、季節のあいさつであると判斷した。

[23] 敦煌書儀にみえる一般的な凶儀の內容については、伊藤美重子「敦煌の吉凶書儀にみる凶儀について」,『お茶の水女子大學人文科學紀要』第 55 卷，2002，51-65 頁；同氏「敦煌書儀の中の凶書」『ああ 哀しいかな——死と向き合う中國文學』東京：汲古書院，2002，123-138 頁參照。

[24] 「伏惟」「惟」などの使い分けに關しては、拙稿 149-150 頁【惟、願、想】參照。

[25] 拙稿 146-147 頁【表 2】參照。F『新集吉凶書儀』や I『新集書儀』の稍尊に「妻叔伯」が擧げられている。C『新定書儀鏡』「吊女婿遭父母喪書」に「答書取四海重喪書」とあるように、外族書儀の禮については四海書儀に依る例がしばしば見られる。

呼び、また自分から見て「厶拙室」と稱している。しかしながら、一通の書簡中でこのように呼稱が使い分けられるのは一般的ではない[26]。

僧尼らは俗家の親族の死に際して弔書を受け取るほか、俗家に自ら赴いて弔問客から弔いを受けることもあった。『釋氏要覽』「受弔」により[27]、書儀の内容を補足する。

> 若比丘喪父母往俗舍受弔、其儀即不可雜於男女之中、須於幕外堂前布草。或薦面東而坐、有人弔、則拱手低頭哀哀而哭、不用稱罪逆等言、無人弔、則誦經念佛[28]。

僧尼らが俗家に向かい弔いを受ける場合の儀は世俗のものと混交してはならないことが述べられる。弔問を受ける際に「罪逆」などの語を發しなくてよいとされるが[29]、師の死に對してはすでに確認したようにG『吉凶書儀』「僧道答疏」に「不孝罪逆、酷罰罪逆。」と記されている。内外族書儀で最も重い父母の禮を師に示し、一方で在俗の父母に對しては用語などにやや制限が加えられており[30]、兩者の間に

---

[26]弔書や告哀書で亡くなった人のことをいう際、受取人からみた場合の呼稱を用いる。一例として、A『書儀』「内族凶書儀二十一首」から上掲の書儀と同じく妻のおじに宛てた書簡をその返書とともに引用する。

［妻喪］告［答］妻父［母伯叔姑書］

名言。禍出不圖、某孃喪逝。哀痛傷切、不自勝任。伏惟悲念哀［痛］、何可堪忍。痛ゝ當ゝ奈ゝ何ゝ！ 某孃盛年、雖嬰某疾、冀漸痊復、［何］圖以月日奄至斯禍！ 男女等幼稚、忽爾偏露、撫視切［心］、倍增摧咽。伏惟哀念痛割、情何可處。痛當奈何！ 當復［奈］何！ 孟春猶寒、不審尊體何如?拜洩未由、伏增悲結。謹［白（?)］記鯁塞不次。名再拜 妻伯叔姑云姪女夫姓名再拜。月日。

名言。禍出不意、新婦殞逝。哀痛傷切、不能已已。伏惟悲念［哀］悼、何可爲懷。痛ゝ當ゝ奈ゝ何ゝ！ 新婦雖嬰某疹、冀漸痊復、何期以月日奄至斯禍。痛當奈何！ 當復奈何！ 孟春猶寒、不審尊體起居何如?伏願寢善安和、拜侍未由、伏增悲戀。謹言疏鯁塞不備（次)。名再拜。月日。

往書（夫から妻のおじへ）では、「某孃」（姪をいう）と、復書（おじから姪の夫へ）では「新婦」（妻をいう）のように、受取人の立場から亡者への呼稱を選擇している。なお「賢姪小娘子」の「賢」は、受取人の叔父母以下の親族に對して敬意を表すために用いられる接頭辭である（拙稿 152-153 頁【尊/賢】參照)。受取人に關わる第三者に用いられるものであり、四海書儀や通婚書に使用例が多く、内外族書儀には見えない。ここでは「おじ」に當たる人物が閣梨であり、特殊な職位にあることが影響しているのではないかと推測する。

[27]上述の應之『五杉練若新學備用』など先行する僧尼の儀禮書に基づく部分も見え、敦煌寫本書儀より時代はやや下るものの、なお參考に價するものと考える。

[28]『大正藏』第 54 卷，308 頁。

[29]在俗時とは父母に對する凶儀に相違が見られる。俗人であれば、父母を亡くして弔問を受けた際には「罪逆深重、不自死滅、上延所恃母云所怙。不勝號絕。」（G『吉凶書儀』「口吊儀・吊人父母亡・答」）のように答えるべきところである。

[30]しかしながら、一部の語彙については依然としてもっぱら父母に對して用いられていたようである。例えば、P.2285「佛說父母恩重經」題記（吐蕃丁卯 (847) 年）には「丁卯年十一月廿九日、奉爲亡妣寫畢。孤子比丘智照」とみえ、亡くなった母親のために佛經を書き寫したのち、最後に比丘智照は「孤子」と署名している（智照は母親の前に父親も亡くしているようである。註 18 參照)。

は明らかな差が認められるのである[31]。佛家獨自の規範、禮法による社會的秩序がここに體現されている。

續いて親族をなくした僧尼を弔う方法について見てみよう。S.5804v に書寫されるのは門僧智辯から孟闍梨に出された弔いの手紙である。

> 自拙將治染時疾、徨繞眠在舖席、忽聞孟闍梨慈母亡沒、便合奔赴弔問。致爲力不赴心、行李寸步不前、伏望不責。白羅壹段、紫絁壹［段］、緋綢壹段、色物三束。謹遣堂子聊爲奴送赴。伏惟照察。謹狀。六月十七日智辯狀。

書式は一般的な「弔書」と若干異ってはいるが、智辯の目的が母親を亡くした孟闍梨を弔うことであるのは明白で、書簡だけでなくいくらかの物品を添えて「堂子」に届けさせようとしている。このように僧尼の親族が亡くなった際に物品が送られるのは決して珍しいことではなく、寺院破曆中にも弔いに用いられた布、織物類のリストが見え、S.4120「布褐等破歷」「布肆尺五寸、索僧統新婦亡、弔孝及王上座用。」、「布貳尺、馬僧錄姪男亡、弔孝用。」、「布貳尺、又布尺五、李僧正阿姨亡、弔孝及沈法律用。」、P.2049v「沙州淨土寺諸色入破曆算會牒」「布肆尺、吳法律弟亡吊用。」など事例は枚擧に暇がない。

以上、わずかな實例に基づく分析ではあるが、俗人と僧尼の間にはその親族を亡くした場合の禮に違いがあることを確認した。書札禮、言語表現以外にあらわれる相違などは本稿のよく論ずるところではないため、また別の機會に檢討することにしたい。

3. 僧尼吉儀の檢討——P.3442『書儀』「僧尼道士吉書儀七首」を主として

P.3442『書儀』「僧尼道士吉書儀七首」の内容は他の僧尼吉儀より内容が豐富で、特に僧侶が俗家の親族に手紙を書く際の參考に供すべく收められた模範文はここにしか見られない。したがって、本稿ではこの七首に焦點をあて、議論を進めていきたい。

一方で、すでに確認した通り G『吉凶書儀』「僧道答疏」における署名は「孤子」ではなく「釋厶」である。なおこの資料については趙青山氏よりご教示いただいた。

[31] この狀況は註 14 で取り上げた『五杉練若新學備用』「僧五服圖」とも一致する。S.1167「四分尼戒本」、BD01036-3（辰 036）「大乘四法經（異本）」など寫經題記中で師僧と父母が竝び記される場合にも、その順序は父母よりも師僧が先であり、兩者の關係を傍證している。

3.1.「與和尚闍梨書」、「僧尼道士與俗人書（擬）」、「與僧尼道士書（擬）」、「僧尼道士與俗人書（擬）」

寫本上部に缺損があり、吉儀に往復二組計四通のうち、最初の「與和尚闍梨書」が原題であるほか、殘りは内容に基づいて附された擬題である[32]。二通目と四通目は同じ擬題を持つが、両者の言葉遣い、待遇表現には一定の差が見られ、これらとそれぞれ對になる一通目と三通目についてもまた明らかに形式を異にしている。それぞれの範例に用いられる書式、表現に注意しながら、差出人と受取人がどのような關係にあるのか考察する。

まずは該當箇所の録文を以下に示す。

（1）與和尚闍梨書　名稽首和南道士除和南字言。違侍稍久、思戀無比。奉某月日誨、伏慰下情。孟春猶寒、不審和尚闍梨尊體何如?伏願寢膳安和。即日名蒙恩、禮拜未由、伏增馳結。伏願珍和、謹言疏不備。名稽首和南道士云再拜。

謹封

和尚闍梨道士云尊師几前名言疏

（2）□　□□稍久、念憶已深。猶寒、如何似？ 吾如常、相見未卜、增以歎滿（懣）。善□□□□此不多。和尚闍梨名告道士云師名告某乙省。

（3）□　□□□□稍久、誠仰唯深。孟春猶寒、伏願法師道體［勝］豫。弟子蒙［頂謁］未由亦云禮拜未由、不任延仰、謹附白疏亦云脩承不具。弟子姓名和尚（南?）

謹　弟子姓名和南道士云白書封

謹通某法師道士云姓先生、姓法師座前亦稱禪前

（4）□　□□未久、眷仰實深、展書甚以爲慰。首春猶寒、體中何如？願清休也。貧道道士及僧侶(?)許稱推遣耳。言面未因、增以傾企、願敬重。

謹遣附白書不具。釋名白道士云姓名白。

謹　釋名白書道士云姓名白書封

謹通姓某官公左右亦云侍者、亦云檀越

（1）は、「和尚闍梨」に宛てた書簡の範例であり、他の書儀に收録される僧尼書儀と比べてみると、F『新集吉凶書儀』「弟子與和尚尊師書」とほぼ一致する[33]。また、末尾の「不備」、題書の「几前」はいずれも祖父母、父母ら尊者に對してのみ使

[32]［趙 1993］177-179 頁。

[33]違離已久、無任馳戀。孟春猶寒、伏惟和尚尊師尊體動止萬福。即日厶蒙恩、未由頂伏、無任馳結、謹奉狀不備。厶乙和尚稽首如是云道士(道士云)狀上。和尚尊師几前。

用される語である[34]。(2) は (1) の答書であり、また同様に F『新集吉凶書儀』「和尚尊師與弟子書」と類似している[35]。「吾」という自稱[36]、末尾の「不多」[37]、題書の「(差出人) 告 (受取人) 省」[38]はいずれも目上の人物が目下の者に對して用いるものである。往復書簡それぞれの書式、語句の使用情況などを結び付けて判斷すると、(1) の受取人である「和尚闍梨」は差出人の師僧であると考えられ[39]、凶儀と同樣に、弟子である差出人から父母の禮を施されていることがわかる。

(3)、(4) に關しては (1)、(2) と異なり、はっきりとした上下關係は認められず、兩者互いに「不具」、「謹通」を用い[40]、自稱についても (3) では「弟子」、(4) では「貧道」と卑下、謙遜のニュアンスを含んだものが選ばれている。(3) の受取人 (また (4) の差出人) は僧尼であり、「法師」、「和南」、「釋名」[41]など僧尼に關する呼稱が見える。(3) の差出人 (また (4) の受取人) は、「〜官公」と呼ばれ、自ら「弟子」

---

[34]「不備」は祖父母、父母ら年長者に用いられる。[張 2007] 379-383 頁參照。「几前」については、C『新定書儀鏡』引『黃門侍郎盧藏用儀例一卷』「通例第二」「凡題書、父母云几前、尊長云座前、小重云前或云謹通、平懷云謹諮、小重 (輕) 云呈簡、卑幼云省、子孫云發。」(F『新集吉凶書儀』「內外 [族] 題 [書] 狀樣」等にもほぼ同じ內容が記される) とあり、父母に對して使用されるものである。

[35]別治 (汝) [已] 久、眷想每 [深]。春寒、比何如？ 此吾如常、未即集見、懸念增積、立遣此不多及。和尚厶告厶乙省。

[36]C『新定書儀鏡』引『黃門侍郎盧藏用儀例一卷』「通例第二」「凡尊長通稱吾、小重平懷皆稱名、平懷已上通用謹字。」

[37] [張 2007] 379-383 頁參照。

[38]C『新定書儀鏡』引『黃門侍郎盧藏用儀例一卷』「通例第二」には「凡題書…卑幼云省」とあり、その具體的用例としては同書儀「封外翁婆姨舅書」「某乙省外孫云發」、P.4050 等『書儀 (擬)』「父亡母告兒書」「娘告某省」等を擧げることができる。

[39](1) の標題にある「和尚闍梨」は僧尼全般を指すのではなく、特定の範圍の和尚闍梨、つまりは人の師となり敎授するに足る「出家和尚」、「授沙彌戒和尚」、「授比丘戒和尚」、「出家闍梨」、「敎授闍梨」、「授經闍梨」、「依止闍梨」らを想定しているものと推測される。さらに付け加えるならば、ここに擧げた和尚闍梨らは註釋 14 でふれた「僧五服圖」にも見え、喪に服すほど師弟關係が密接であったことが推測される。僧尼の師僧の資質問題については濟群「佛敎的師資問題」,『法音』1994 年第 8 期, 13-20 頁を參照。また (1)、(2) の双行註にそれぞれ「道士云尊師」、「道士云師名告」とあるのも (1)、(2) が師弟間での書簡模範文であることの傍証となろう。

[40]これらの語は「四海平懷」に相當する。

A『書儀』「四海吉書儀五首・與平懷書」

執別雖近、傾注已深。使至損書 (云辱書、枉書及芳翰、芳札等)、慰沃何極 (亦云忽辱榮問, 用慰延佇)。春首猶寒、願淸勝也。王事云 (之) 餘、想多暇豫？ (此之詞理、隨事制儀、至如奇賞逸趣、風煙琴酒□□□□不可論言、任取成文耳)。名駈 (驅) 〻耳 (至如眉〻棲〻、匆〻卒〻、此例亦廣不能徧擧)。披吾未卜、延詠增勞。□鳥之因、勿恡金玉。千萬珍重。謹白書不具。姓名諮。

謹　　姓名白書 (亦云脩承) 封

謹通某姓官位　左右 (若稱尊前人稱侍者)

強いて言えば (3) の脇付け「座前」が書儀にいうところの「尊長」、つまり父母の輩や年長の同輩などやや目上の人物に用いるものである。

[41]僧侶が釋名を名乘るものは僧尼書儀でも F 張敖『新集吉凶書儀』「僧人與俗人書」、I『新集書儀』「僧人答俗書」に限られる。

と名乗っていること、「檀越」という題書から考えて、佛教を信仰する官僚、在家信者である。また他の書儀との比較からも (3)、(4) を僧尼と俗人との往復書簡と考えることに矛盾はない。

以上、大まかに書式、言語表現などを確認し、それぞれの特徴から (1)、(2) は關係の深い師弟間で、(3)、(4) は僧俗間での往復書簡であると判斷した。二組の往復書簡の使用範圍にも重複はなく同時にひとつの書儀に收められることに不自然な點はない。(1) 原題「與和尚闍梨書」の意味するところは「弟子與和尚闍梨書」であり、(2) と (4) を明確に區別し差出人と受取人の關係を示すためにも、(2) には「和尚闍梨答弟子書」、(3) には「俗人與僧尼書」、(4) には「僧尼與俗人書」といった擬題を付すのがより適當であろう。

3.2.「與祖父母父母書」、「與伯叔書」、「與兄姉書」

「僧尼道士吉書儀七首」後半には、僧尼の利用に供するために「與祖父母父母書」、「與伯叔書」、「與兄姉書」の三種が記し置かれる[42]。

> （5）與祖父母父母書　名言。違離已久、思戀無比、絕不奉誨、無慰下情。孟春猶寒、不審翁婆爺孃尊體何如？ 伏願動止勝常。即日名蒙恩、覲省未由、唯增馳結。今因信往、謹言疏不具（備）。名言。
>
> （6）與伯叔書　名言。違覲既久、馳戀恆情。不奉近誨、無慰下情。孟春猶寒、不審尊體何如？ 伏願動止勝常。即日名蒙恩、覲省未由、唯增馳結。今因信往、謹言疏不備（具）。名言。
>
> （7）與兄姉書　名言。違奉稍久、馳係已深。孟春猶寒、不審兄姉體履何如? 惟嫂、姉夫勝常。即日名蒙恩、奉謁未由、唯增延結。願珍重。謹白疏不具。名白。
>
> 右題書竝依俗人、其外族卑幼書亦依俗人、唯除再拜。擧其宏綱、更□

末尾の註にある通り「再拜」の語が用いられないのを除けば[43]、内外族書儀とほぼ同じで僧俗の差は見られない[44]。(5) の「不具」と (6) の「不備」は、書寫時の單な

[42] 僧尼から俗家の親族に宛てられた書簡の實例としては、S.6058「愍子闍梨與阿婆等書」、P.2690v7「弟僧保福與家兄書」などがある。またS.4677は「弟僧（ママ）楊法律」から「僧兄（ママ）戒滿」への書簡であるが、兩者に血緣關係があるのか、或いは兄弟弟子であるのかはわからない。

[43] また同樣の註釋はI『新集書儀』「與僧人書」に「僧道書言詞輕重與俗竝同，唯己不言再拜頓［首］字。」と見える。

[44] A『書儀』については、本來内族吉儀が記されていたと考えられる寫本冒頭部分を缺いており、同書儀内で直接用例の比較をすることがかなわないため、ここでは同書儀現存部分より外族書儀の「與外祖父母書伯叔祖附之」を比較參照のために引用しておく。

る誤りであるはずで[45]、僧尼らが祖父母、父母より伯叔に敬意を拂っていたということは考えにくい。

4. 書儀の製作と時代背景

4.1. 僧尼の拜俗問題——「再拜」、「頓首」をめぐって

古代、書簡は通信手段としての實用的な役割だけでなく、人間關係を圓滑に營む手段としても重要な意味を持っていた。そのため、禮儀に適った書簡を書くための參考書として多くの書儀が作成される。その中には差出人と受取人の關係に應じた多種多様な模範文が收録されると同時に、言語表現の嚴密な使い分けにより社會的秩序が示されたのである。

2.1 で檢討した G『吉凶書儀』や 3.2 で取り上げた A『書儀』の規定通り[46]、僧尼は吉儀、凶儀を問わず、「再拜」、「頓首」の語を用いない[47]。唐代の僧尼らにとっ

名 女云某氏 次第女 言。違離 外伯叔祖 云違覲 稍久、思戀恒積、不奉近誨、無慰［下情］。孟春猶寒、不審翁婆 并平 闕 尊體起居何如？ 伏願寢膳勝［常］、即日爺孃安和。名蒙恩、拜覲未由、伏增戀結、伏願珍重。今因信往、謹言疏不備 外伯叔祖 云不宣 。名再拜。某氏外孫女再拜。

謹封

外翁婆几前 名言疏、女某氏、 外孫女言疏 。

また僧尼らが俗人の書儀を參照利用していたことを示す例が別に殘されている。

P.3906(4)『書儀（擬）』「與父母受業師父等別紙」

厶啟。伏自離府之後、日夜攀望慈顏、伏緣道路迢遙、未遂面謁清德、卑情晨昏戀慕、如同失水之魚。蓋爲公事牽縈、因慈（茲）便乖拜奉。今因人往、附狀起居、伏惟恩慈、特垂鑑察。謹狀。

年月日厶狀上。

P.t.113

某啟。伏自離府之後、日夜攀望慈顏、伏緣道路迢遙、未遂面謁清德、小僧晨昏瞻慕、如同失水之魚、蓋爲公事牽縈、因茲便乖拜奉。今因人往、附狀起居、伏惟恩慈、特垂鑑察。謹狀。

手本となったであろう書儀が P.3906(4) であり、P.t.113 はそれをもとにした練習であると考えられる。兩寫本はほぼ同文であるが、P.3906(4) では自稱が「卑情」となっているのに對し、P.t.113 では「小僧」と名乘っている。ただ「公事」にまでは注意が行き屆かなかったらしい。（「公事」、「公務」、「公役」などは官僚の書簡中にしばしば用いられる。）

[45]ちなみに 72TAM169:26(b)1〜3「高昌書儀（擬）」では、伯叔姑に對しても「不備」が用いられている。古い時期には唐代ほど嚴密な使い分けがなかったのかもしれない。別の機會に檢討したい。

[46]A『書儀』「與和尚闍梨書」「名稽首和南 道士云 再拜 」（道士は「再拜」を用いているというのは注目に値する）、「右題書竝依俗人、其外族卑幼書亦依俗人、唯除再拜。」、F『新集吉凶書儀』「僧人與（答）俗人書」註「僧道書言詞輕重與俗竝同、唯己不言再拜頓［首］字。」、G『吉凶書儀』「僧道答疏」註「右僧道吊答言語及封題、一依俗人同、准（唯）不稱頓首再拜等語。」、I『新集書儀』「僧道書言詞竝同俗人、只是不言再拜、頓首。」のように、いずれの書儀にも同樣の規定が見える。

[47]參考までに俗人の書儀における「再拜」、「頓首」の使用情況を示しておく。まず「再拜」は內外族書儀（吉書/喪告書）、四海書儀（極尊/稍尊）、婦人書儀（吉書/凶書）の書簡末尾に見え、いずれの場合も受取人は目上の人物であり、ちょうど B『書儀鏡』「凡五十條」に見える「凡五服內凶書

ては、これらの語彙が持つ意味は非常に大きく、書儀にはその理由をはっきりと示してはいないが、時代背景と密接な關係を持っており、不拜君親運動の實踐を表明するものであると考えられる。

唐代、國家權力は僧尼らに君主や父母への拜を要求し、これに對し佛教教團は反對運動を繰り廣げる。まずは、大まかな事の經緯を先行研究に從ってごく簡單にまとめておく[48]。唐代の不拜君親運動は高宗の龍朔二年 (662) に頂點に達する[49]。ただ、玄宗開元二年 (714) 閏二月、同二十一年 (733) 十月にそれぞれ父母、君主への拜を強要する詔勅が出されたときになると、取り締まりが嚴しく、抗議行動を起こせるような雰圍氣ではなかったために教團側は反應を示していない。その後、肅宗上元二年 (761) 九月、拜君の撤回がなされるまで、“名目上”僧尼らは父母や皇帝への拜を實行せねばならないことになっていた。9 世紀に入ると、圓仁の『入唐求法巡禮行記』卷二開成五年 (840) 三月五日の條に記されるように[50]、僧尼の不拜君親はおおやけに認められていたのである。

A『書儀』は開元末に編撰されたものであるとされており[51]、當時の法に照らせば、僧尼は父母を拜すべきであった。しかしながら、書儀にははっきりと「右題書竝依俗人、其外族卑幼書亦依俗人、唯除再拜。」と記されている。この書儀は『新

之末、皆再拜、不合有頓首之語。凡婦人修內族書之末、皆云再拜、不云不宣、不具之語。」の規定に一致する。「頓首」については、書簡の書き出しと末尾共に用いられ、「頓首頓首」と繰り返して用いられる場合もある。B『書儀鏡』「凡五十條」には「凡遭父母喪書皆云『月日名頓ゝ首ゝ』、結尾云『謹奉疏慰慘愴不次、名頓ゝ首ゝ』、小功已上單云『頓首』。」と見える通り、「頓首」より「頓首頓首」の方が待遇のランクは上である。「頓首」の使用對象もまた目上の人物であり、四海弔書のほか、上は皇帝にまで用いられ、「頓首頓首、死罪死罪」は表の常套語である。このほか、通婚書とその答書でも互いに「頓首」を用いる。俗人の書簡作法に從うならば、G『吉凶書儀』「僧道答疏」書き出しの「厶白」、末尾の「釋厶言疏」はどちらも「(釋) 厶頓ゝ首ゝ」とあるべきところである。A『書儀』「僧尼吉書儀七首」「與祖父母書」と「與伯叔書」については、本來俗人であれば「名言」ではなく「名再拜」と、同「與兄姊書」については「名白」ではなく「名再拜」とあるべきところである。俗人の書儀における「再拜」、「頓首」の使用對象や範圍は各書儀ほぼ一致しており、時代・地域による明らかな變化は見られない。司馬光『書儀』卷九「喪儀五・慰人父母亡疏狀」の註にも「『鄭儀』書止一紙、云『月日名頓首、末云謹奉疏、慘愴不次、姓名頓首』。『裴儀』看前人稍尊、即作復書一紙、『月日名頓首』、一紙無月日、末云『謹奉疏慘愴不次、郡姓名頓首』、封時取月日者向上……。」と見え、大きな違いはないことがわかる（叢書集成 1040，上海：商務印書館，1936，105 頁）。

[48]礪波護「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」『東洋史研究』第 40 卷第 2 號，1981，1-34 頁。

[49]西脇常記「龍朔二年の僧尼拜俗問題の推移日月表」『ドイツ將來のトルファン漢語文書』京都：京都大學學術出版會，2002，278-289 頁にいきさつが詳細に整理されている。

[50]登州で新天子の詔書が披露された式において、列席した官吏軍人百姓らがみな順に再拜していたにもかかわらず、僧尼道士は拜さなかった。小野勝年『入唐求法巡禮行記の研究』第二卷，京都：法藏館，1989，260-274 頁。

[51]［趙 1993］231 頁。

唐書』「藝文志」の書目にも見えるものであり[52]、京兆の名門、杜友晉によって編撰されたものであるにも關わらず、一歩間違えれば社會秩序を亂すものとして批判を浴びかねない註が附されていることになる。時には禮制度を無視して、慣例に従うこともあったのであろうか[53]。編纂時期が開元二年より遡る、あるいはのちの人が杜友晉の原文に註を加筆した可能性が考えられ、さらなる檢討が必要であろう。

また、G『吉凶書儀』は大中年間に河西節度掌書記儒林郎試太常寺協律郎の職にあった張敖が編纂したものであり[54]、彼の書儀は瓜沙地域において廣く利用され、一定の影響力を持っていた。ここから 9 世紀半ばには山東登州だけでなく、遠く西の敦煌でも僧尼の俗人への不拜が徹底されていたことが窺い知れる。

書儀には、當時當地の民間の風俗習慣が取り込まれ、言語表現のひとつひとつに細かく反映されている。その一例として、ここでは「再拜」、「頓首」という語を取り上げてみた。史料を補足し裏付けるものとして、また同時に社會の實態、諸相を微視的にとらえて記述するものとして、書儀は絶大な效力を發揮しているのである。

4.2. 書儀に見える佛教の影響

民衆の生活と佛教がどれだけ密接に結びついていたかを示す資料は前章までで取り上げた僧尼書儀にとどまらない。俗人向けの書儀の中にも佛教の影響を示すものが少なからず存在する[55]。一例としてまず B『書儀鏡』から問疾書（病氣見舞いの手紙）に對する禮狀を取り上げる。

---

[52]中華書局標點本，1493 頁。

[53]書儀の編者らは、利用者の要望に答えるためにも、傳統的な禮の作法や制度を示すだけでなく、俗習や通例を加味し、現實にそった内容の書儀を編纂することを目指していたにちがいない。張敖が F『新集吉凶書儀』の序文に「今朝庭遵行元和新定書儀、其間數卷、在於凡庶、固無使（所）施、不在於此。今採其的要、編其吉凶、錄爲兩卷、所（使）童蒙易曉、一覽無遺、故曰纂要書儀。」と述べる通り、書儀というものは利用者である庶民にとって役に立つものでなければ、ないのも同然なのであって、元来全體の内容がわかるように分かり易く要點を採り簡明に記されるべきなのである。

[54]F『新集吉凶書儀』、H『新集諸家九族尊卑書儀』に「河西節度掌書記儒林郎試太常寺協律郎張敖」と見える。

[55]佛教でも禪宗の影響が強いように思われる。H『新集諸家九族尊卑書儀一卷』「與增（僧）人書」、I『新集書儀』「與僧人書」にはそれぞれ「禪林」、3.1 で檢討した P.3442『書儀』「僧尼道士吉書儀七首」には「禪前」と見える。また『五杉練若新學備用』を著した應之は禪宗の僧である。ちなみに、實用書簡の中にも S.529「定州開元寺僧歸文（「漕（曹）溪（曹溪山寶林寺）」、「雲水（托鉢行脚する修行僧）」といった語が禪宗であることを暗示）」など禪僧によって書かれた書簡が殘っている。禪宗獨自の文化、特色が書簡文にも反映されるのか、僧尼書儀を自在に使いこなしていた擔い手には禪宗の僧が多いのか、今後さらに資料を收集し、考察を進めたい。

謝尊人問疾書

(1) 先無（陳）節序起居、已下云、卑痛虛、將理乖道、至於藥餌、多不謝宜。冷熱虧方、遂纓（嬰）疾積、賴以諸佛加備（被）、［漸］得痊除。自顧何人、蒙賜問及、不勝惶悚。駈（驅）馳有限、未由拜奉。謹因使次、謹奉狀不宣。謹狀。

(2) 又云、某使至、奉某月日誨、但增嘉躍。某乙介理□□、□養失冥、忽染痾纏、經餘旬月、賴諸善所祐、漸得痊除。何幸頻奉問及、不勝戰越。謹因使、謹奉狀不宣。謹狀。

謝平懷問疾書

(3) 使至休問、用緩心目。將理乖方、是纓（嬰）諸疾、賴天佛所備（被）、漸得痊除。弊況可量。未即披謝、因使次不具。謹狀。

(4) 忽纓（嬰）沉療、伏枕數旬、賴以諸善所加、不至全重。何幸頻辱音問、悚愧於懷。謹因使不果一ゝ。謹狀。

(5) 拙自將理、久染纏痾。賴藥餌所加、似覺瘳減。每沐顧撫、屢賜芳音、但媿（愧）於 心、何階答賀。因使附此不伏（代）。謹狀。

五通の書簡のうち、(1) と (3) にはそれぞれ「賴以諸佛加備（被）」、「賴天佛所備（被）」とあり、自分の病氣は佛の加護により回復に向かっていることを相手に傳えている[56]。この書簡の差出人は佛教に歸依している人物に違いなく、受取人もまた同じく佛教を信仰している可能性が高いであろう。殘りの三通は佛教徒に限らず、ひろく一般に向けて示された範例であり、多様なニーズに對應できるようになっている。

唐代の喪禮に見られる佛教的要素については度々指摘がなされているので詳細は繰り返さないが、書儀でもしばしば佛教的な儀式が取り上げられる[57]。例えば、I『新集書儀』では「諸追七弔」、「百日弔」といった佛教に來源を持つ葬送儀禮が取り込まれている。さらに F『新集吉凶書儀』では「三獻訖、孝子再拜號踊、撫棺

[56] P.4092『新集雜別紙』には「設齊疏子」という標題の附された範例が收録され、「具官、伏爲妻王氏疾病捐□、起建道場、轉念功德數、具經遍數。右件功德竝以圓就、今因齋次請爲表因、謹疏。」とある。ここから、病氣を患った際にはしばしば齋を設け、佛に助けを求めたことが想像される。すぐあとには續けて「屈僧」「右件來日於宅內備齋、伏望大師特垂光隆。謹疏。」が見える。このような書簡文が書儀に見えるのは、僧侶をよんで齋を設けることが頻繁にあったことを反映しているにちがいない。

[57] 周一良「敦煌寫本の書儀に見える唐代の婚禮と葬式」『東方學』71, 1986，135-147 頁；［伊藤 2002a］；王三慶「敦煌書儀文獻と東アジア文化」，高田時雄編『漢字文化三千年』京都：臨川書店，2009，185-220 頁など。

號殞、內外俱哭、則令僧道四部眾十念訖、昇柩入壙。」[58]、「孝子百日哭無時節、哭了唯得讀經。」、「請假訖、即別聽下簾幕、巾而不櫛、靜念讀經、思惟慘愴、令子弟勾當設齋。」、「承經 遠齋、伏惟感慕增懷。答、經遠齋、不任永感罔極。」とあり、葬送儀禮にも佛教的要素が加わっていることがわかる[59]。

佛教の影響は民間の風俗習慣にとどまらず、國家制度にまで及んでいる。E『大唐新定吉凶書儀』「祠部新式第四」には、「自大和元年今上帝登九五、復令京城七日行香、外州府百［姓］行香行道。三元日、正月十五日上元、七月十五日中元、十月十五日下元。」と定められ、人々に燒香し禮拜することを求めている。また同書儀「假寧令」では、傳統行事と竝んで二月八日（佛道）と四月八日（佛生日）が公定休日として制定されるのである。

このように、僧尼書儀の以外の部分でも編纂時代、地域にかかわらず書儀の中には佛教的色彩が隨處にあふれ、我々に當時の佛教の影響力を知らしめるのに十分である。そのような狀況のもと、僧尼と俗人の間で頻繁に交流の機會があり、僧尼書儀に對する需要があったことは想像に難くない。

おわりに

本稿では、吉凶書儀に見える僧尼書儀を主な檢討の對象として言語的側面から僧尼と師僧、僧尼とその俗家の親族の關係について考えた。その結果、僧尼書儀に見える書札禮の多くが俗禮に依據しながら應用發展させたものであることが確認できた。言い換えれば、僧尼書儀についても中國に根ざした儒教の傳統的儀禮を基礎としながら、當時の禮制度を實踐するものとして編まれていたということである[60]。また同時に、宗教的制限を受けるために、差出人と受取人雙方の上下親疏尊卑長幼によって單純に說明されるものではないことが明らかとなった。全体として、師僧が父母より重視され、師僧に對しては俗人がその父母に對する際の禮を以って當たる。一方で在俗時の親族に對してはたとえ父母であっても拜せず、ある種の語彙の使用が避けられていたのである。

參考文獻

[58]周一良氏は「四部衆」とは、僧、尼、清信士、清信女をいい、「十念」はここでは「念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念安般、念身、念死」を指すのではなく十回にわたって念佛するという意味ではないかと述べている［周一良 1986］。

[59]このように書儀のうち「謝問疾書」や凶儀に多く佛教の影響が見られるのは佛教が生老病死ある輪廻轉生からの解脫を說いたものであるからであろう。

[60]『五杉練若新學備用』「僧五服圖」などはその典型的な例であるといえよう。

【日本語によるもの（五十音順）】

伊藤美重子 2002a：「敦煌の吉凶書儀にみる凶儀について」,『お茶の水女子大學人文科學紀要』第 55 卷，51-65 頁

——— 2002b：「敦煌書儀の中の凶書」『ああ 哀しいかな——死と向き合う中國文學』東京：汲古書院，123-138 頁

小野勝年 1989：『入唐求法巡禮行記の研究』第二卷，京都：法藏館

周一良 1986：「敦煌寫本の書儀に見える唐代の婚禮と葬式」『東方學』71，135-147 頁

礪波護 1981：「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」『東洋史研究』第 40 卷第 2 號，1-34 頁

西脇常記 2002：「龍朔二年の僧尼拜俗問題の推移日月表」『ドイツ將來のトルファン漢語文書』京都：京都大學學術出版會，278-289 頁

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

丸山裕美子 2003：『日本古代國家・社會における書儀の受容に關する基礎的研究』(平成 15 年度～平成 17 年度科學研究費補助金（基礎研究（C））研究成果報告書，研究課題番號 15520409

山本孝子 2010：「敦煌書儀中的“四海”範文考論」高田時雄編『敦煌寫本研究年報』第 4 號，141-161 頁

【中國語によるもの（ピンイン順）】

杜琪 2002：「書儀緣起蠡測及敦煌書儀概說」『社科縱橫』2002 年第 6 期，69-71 頁

黃亮夫 2010：「法、俄藏敦煌書儀相關寫卷敍錄」『敦煌學輯刊』2010 年第 2 輯，135-148 頁

濟群 1994：「佛教的師資問題」,『法音』1994 年第 8 期，13-20 頁

王三慶 2009：「敦煌書儀文獻と東アジア文化」，高田時雄編『漢字文化三千年』京都：臨川書店，185-220 頁

王勇 2009：「敦煌寫本書儀錄文校補」『敦煌學輯刊』2009 年第 2 輯，109-113 頁

吳麗娛 2002：『唐禮摭遺：中古書儀研究』北京：商務印書館

——— 2006：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，「僧道書儀和民衆信仰的實用化」，837-839 頁

張小豔 2007：『敦煌書儀語言研究』北京：商務印書館

趙和平 1993：『敦煌寫本書儀研究』臺北：新文豐出版

——— 1997：『敦煌表狀箋啓書儀輯校』南京：江蘇古籍出版社

——— 1998：「〈敦煌寫本書儀研究〉訂補」『敦煌吐魯番研究』第三卷，229-257 頁

——— 2000：「晚唐時河北地區的一種吉凶書儀的再研究」『中華文史論叢』第 62 輯，192-208 頁

（筆者は京都大學文學研究科博士課程）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）245-255 頁

寫經題記所反映的古人病患理念
——以敦煌寫經爲中心*

趙青山

導論

隋唐五代時期，敦煌地區佛教盛行，行像浴佛、開設道場、念誦佛經、開鑿洞窟等奉佛活動頻繁地舉行。其中，抄寫佛經也是民眾皈依佛教的重要活動之一，希望以此獲得種種福報。依寫經題記記載，民眾得病時，患者本人或其家人有書寫佛經的習俗，抑或請人書寫，或購於市廛。佛經寫訖、購入後，經主一般在經卷尾部書寫長短不等的願文，置於室內供養，或施與寺院以供流通。至於抄寫的對象則有諸如《妙法蓮華經》、《金剛經》、《維摩詰經》、《金光明最勝王經》等佛教真經，也有中土撰寫之經典，如《勸諸眾生苦難經》、《新菩薩經》和《勸善經》。總體來看，抄寫對象並不集中，在時人意識中，治療疾病方面，每部佛經的功效可能是一樣的，因此像諸如規範僧人日常言行的《四分戒》（P.3135）等生活守則也成了病者的抄寫對象。

筆者共搜集到相關佛經近 200 件，寫經題記 45 條，這些佛經散藏於英國、法國、中國、日本等地。其中大部分爲民眾書寫，特別是題記部分顯得尤爲珍貴，真實地記錄了古人對疾病的認識。然而無論是關注敦煌寫經活動的學者，還是專注古代醫學史的學者，很少留意寫經題記反映的古人的病患理念。因此，本文將在所佔據的材料基礎上，主要討論晚唐五代時期，古人對患病原因的認識，以及得病後在醫藥治療和宗教信仰方面的選擇，以此勾畫古人的生活百態，感觸古人的瑣碎生活。

民眾對病因的解釋

關於古人對疾病的認識，歷代醫學典籍連篇累牘，不乏記載，但大多反映的是醫學者的認知水平和醫學理念，而芸芸眾生的觀念卻鮮有記載，難窺其貌，因此學

*本文爲國家社會科學基金資助項目“6-10 世紀敦煌地區抄經史”（項目號：10CZS010）的階段性成果。

者們多著墨於前者，後者則相對簡略。患者的寫經題記多爲普通信眾書寫，雖是片羽吉光，亦彌足珍貴，對瞭解芸芸眾生的病患知識可提供幫助。

天福六年辛丑歲（941），患者清信女弟子小娘子曹氏病患後，曾書寫《般若心經》、《續命經》、《延壽命經》以及《摩利支天經》等佛經，其中在《摩利支天經》（P.2805）題記中云：

> 天福六年辛丑歲十月十三日，清信女/弟子小娘子曹氏敬寫《般若心經》一卷、/《續命經》一卷、《延壽命經》一卷、《摩利支/天經》一卷， 奉爲己躬患難，今經/數晨，藥餌頻施，不蒙抽減，今遭/臥疾，始悟前非。伏乞大 聖濟難/拔危。鑒 照寫經功德，望仗厄難/消除。死家債主領資（茲）福分（份），往生/西方，滿其心願，永充供養[1]。

在題記中，小娘子曹氏認爲長期臥病不起，是因“前非”所致。

甘肅省圖書館藏 017 號文書《金光明最勝王經》卷九爲同光三年乙酉歲（925）八月十四日金光明寺學仕郎王子通書寫，題記云：

> 同光叁年乙酉歲八月十四日金光明寺學仕/郎王子通奉寫《金光明經》一部，一與先/太保、帝王作福，願我軍 王永作/西陲之主；二爲先亡父母不溺三塗，往/生安樂之國；次爲見存慈母究窮患疾，/速得遷除，願罪消滅！ 願罪消滅！ /又願合家大小無除（諸）災障，病患不寢（侵），功德圓滿。/維大唐同光叁年乙酉南呂之月寫畢[2]。

王子通希望通過抄寫佛經，消除其母罪業，願母速得痊癒，虔誠之情和懺悔之意躍於紙面。

上引兩則題記中，“罪”和“前非”屬於佛教“造業”說。“造業”思想爲古印度獨特思想，後爲佛教沿用。佛教將有情眾生的“身”、“口”、“意”等思想和行爲稱之爲“業”或“造業”。“業”按性質不同，可分爲“善業”和“惡業”兩種。“業”有一種力，牽引感召新的業產生，即“業”爲因，必然會產生“業果”。善業會獲得福報，惡業則會招致種種惡果。王子通和曹氏認爲，家人和自身的病患之所以久治不愈，是因爲所做“惡業”所致。

在眾多惡業中，以殺生爲最。小娘子曹氏希冀寫經功德回向“死家債主”，願其領受功德，往生西方。相似的內容在其他寫經題記中亦有出現：日本書道博物館藏《閻羅王授記經》，是後唐清泰三年（936），清信弟子布衣薛延唱抄寫的，題記云：

---

[1]圖版見上海古籍出版社等編《法藏敦煌西域文獻》第 18 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，321 頁。

[2]圖版見段文傑主編《甘肅藏敦煌文獻》第三卷，蘭州：甘肅人民出版社，1999 年，129 頁。

“所有怨家之鬼，受領寫經功德，更莫相饒”，令願其母“疾病速差”[3]；P.3135《四分戒》是乙卯年四月十五日[4]，清信士索清兒因“身染熱疾，非常困重”的情況下書寫的，祈願通過書寫佛經，“唯願過去、未來、見在數世已來所有冤家債主、負財負命者，各領受功德，速得生天。”

從上述題記可知，古人認爲鬼魂是引起疾病的原因，所以這些“死家債主”、“負財負命”者也就成爲患者祈求的對象。那麼，寫經題記中的這種思想是如何產生的呢？

實際上，鬼魂致病說在中國出現時間非常久遠，是古人病理解釋的重要組成部分。1975 年，湖北省雲夢縣睡虎地發掘了一座秦代墓，出土了竹簡形制的甲、乙兩種《日書》陪葬品。其中，甲種 166 支，正反兩面書寫，字小且密；乙種 259 支，單面書寫，字體較大，末簡簡背有“日書”兩字標題。據研究，《日書》成書於戰國末年秦昭襄王二十九年（公元前 278）之後不久[5]。兩種《日書》的內容大體相同，書中充滿了鬼神怪異，是現存最早的預測吉凶的數術書。其中疾病災異部分主要講疾病與鬼魂之間的關係。從竹簡記載看，戰國末年鬼魂致病思想已形成體系，並有了對應解救措施[6]。但是睡虎地秦簡反映的鬼魂致病說是否普遍在民眾中流行，還不得而知。漢代以降，百姓們的認識在史書中逐漸開始出現，建安二十二年（217），厲氣盛行。“家家有僵屍之痛，室室有號泣之哀。或闔門而殪，或覆族而喪”，百姓“以爲疫者，鬼神所作”，“懸符厭之”[7]。此例說明當時鬼魂致病的思想已經被民眾廣泛接受。

兩漢之際，佛教傳入後，使得鬼魂致病的觀念得到進一步的充實。首先，佛教的傳入豐富了中土致病之鬼的名目。如東晉曇無蘭譯《佛說摩尼羅亶經》，是一部專門闡釋如何消除病痛的佛經，該經稱，世人得病是因種種鬼作祟。依據住所、性質、膚色、形狀等，鬼的名目也繁雜不一，大約不下一百種[8]。其次，佛教鬼魂致病說是與“造業”思想、禁殺教規以及輪回思想緊密結合起來的。殺生是五戒之首，十惡第一。對於殺生者而言，因殺生惡業，生於人間會得種種病患，短命而亡。而被殺枉死者因爲無法獲得安息，死後向地獄之主申訴，以求復仇洩恨，令仇人得病便是主

[3]圖版見磯部彰編集《中村不折舊藏禹域墨書集成：臺東區立書道博物館所藏》卷中，東京：文部科學省科學研究費特定領域研究，2005 年，233 頁。

[4]嚴耀中先生從該卷“平等大王”所反映的平等思想出發，認爲“乙卯年”可能爲代宗大曆十年（775）、文宗太和九年（835）、昭宗乾寧二年（895）、後周世宗顯德二年（955）中的某一年。見氏著《敦煌文書中的“平等大王”和唐宋間的均平思潮》，《唐研究》第 6 卷，2000 年，19-26 頁。

[5]《日書》研讀班《日書：秦國社會的一面鏡子》，載於《秦文化論叢》第 1 集，西安：西北大學出版社，1993 年，256-274 頁。

[6]秦簡《病》六八正壹至七七正貳記載，秦人認爲得病時間不同，致病之鬼也不同。而秦簡《詰》三七背壹至四六背壹則認爲不同的病爲不同鬼作祟。（參見秦墓竹簡整理小組編《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1990 年，193 頁、212 頁。）

[7]《曹植集校注》，北京：人民文學出版社，1984 年，177 頁。

[8]《大正藏》第 21 册，910-911 頁。

要的報復方式。因此，佛教的傳入，不但鞏固了中土原有的鬼魂致病說，更重要的是使這種觀念有了完備的理論支持。

鬼魂致病，並非自然得病，所以採取的方法當然也不能等同尋常，而要借助超自然的特別方法。佛經作爲三寶之一，在治療疾病方面被宣傳的極爲靈驗可感。如《大般若波羅蜜多經》卷一百二：

> 書寫解說廣令流布，是善男子善女人等，一切毒藥，蠱道鬼魅，厭禱呪術皆不能害，水不能溺，火不能燒，刀杖惡獸，怨賊惡神，眾邪魍魎不能傷害[9]。

疑偽經《救疾經》：

> 佛告諸疾人："吾教汝，但當至心百日之中請大德法師治齋，日日禮七佛名字，日日禮金剛密跡，日日禮無量壽佛，一日之中造成一卷《救疾經》，百日之中行道懺悔，百卷成就，作濟度經，可免此宿殃患耳[10]。"

與佛經說教緊密結合，宣揚書寫佛經可以消除惡業，治癒病患的，還有被魯迅先生稱之爲"釋氏輔教之書"的靈驗記。此類作品始於六朝，盛於隋唐。書寫佛經可得福報，是此類作品的主題之一。《酉陽雜俎》、《冥報記》、《法華傳記》、《法苑珠林》等唐代志怪文學，記載多則因殺生惡業得病的靈驗故事。敦煌文獻中亦多有此類作品，約有六、七十件[11]。其中《懺悔滅罪金光明經冥報傳》，即張居道入冥故事，共有 26 件之多，見於英國、法國、俄國、中國等地分散收藏的寫本中，是敦煌佛教靈驗記中抄本最多者[12]，在一定程度上反映了故事主題在民眾中盛行程度。這則靈驗記共包含兩個小故事，宣講一個主題，即："世人卒死及羸病連年累月"者，多因殺生惡業所報。唯有爲"冤家債主"修造功德經像，方可病患消除。

佛教的宣揚得到了很好的效果，在敦煌寫經中，有一些是專門爲免除殺生罪業而書寫的經文。如：

1. S.4441《般若心經》題記：
   奉爲母羊兩口、羔子一口，寫經一卷，領受/功德，解怨釋結。
2. P.3448《般若心經》題記：
   奉爲羯羊一口敬寫尊經，流傳萬代，解怨/釋結。

---

[9]《大正藏》第 5 册，568 頁。

[10]《大正藏》第 85 册，1362 頁。

[11]鄭阿財《敦煌佛教靈應故事綜論》，載於李志夫主編《佛學與文學——佛教文學與藝術學國際研討會論文集（文學部份）》，臺北：法鼓文化出版社，1998 年，121-152 頁。

[12]參見楊寶玉《〈懺悔滅罪金光明經冥報傳〉校考》，載於宋家鈺、劉忠編《英國收藏敦煌漢藏文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2000 年，328-338 頁。

3. S.5544 (1)《金剛經》題記：

奉爲老耕牛神生淨土，彌勒下生，/同在初會，俱聞聖法。

4. S.5544 (2)《佛說閻羅王受（授）記經》題記：

奉爲老耕牛一頭敬寫《金剛》一卷，/《受（授）記》一卷，願此牛身領受功/德，往生淨土，再莫受畜生身；/六曹地府，分明分付，莫令更/有仇訟。/辛未年（911）正月。

5. P.2226《般若心經》題記：

壬申年七月十日，奉爲羖羊一口，早退毛身，好道如生，領受功德記。

6. S.2650《般若心經》題記：

又爲官羊一口，寫此經一卷，莫爲怨對，弥勒初會，同聞般若。

7. 日本書道博物館藏《妙法蓮華經・普門品》題記：

天成五年（930）庚寅二月十六日，信士弟子尹幸通發心彩畫/八陽菩薩、觀音菩薩玖軀，兼寫經兩卷。緣父/□□□所作罪業，三冬重煞牛羊犬等，總領功德，/並得人身，莫令仇對，永充供養。

以上幾則材料反映了敦煌俗眾希望通過寫經功德，與被殺者解怨釋結，不希望因殺生惡業，而在陰間有“仇訟”的麻煩。

上述觀念並非孤立地存在於寫經題記中，它們構成民眾病患認知體系的重要部分。檢視敦煌其他文獻，如《病患文》、《散食文》，以及同時代造像銘文等，不同區域不同身份的民眾思想中普遍存在著鬼魂可以致病的觀念，這應該是時人病患認知的集體表現。

病患時，除祈求冤家債主和負財負命者解怨釋結外，地獄官典也是患者祈求的對象之一。P.3668《金光明最勝王經》卷九，是于闐皇太子李暟因其子李弘染疾，於“辛未年（911）”所書寫的佛經[13]，題記云：

辛未年二月四日，弟子皇太子　暟　爲男弘忽染痢疾非常困/重，遂發願寫此《金光明最勝王經》，上告一切諸佛、諸大菩薩摩/訶薩及 太山府君、平等大王、 五道大神、 天曹地府、 司命司錄、/土府水官、 行病鬼王、

[13]有關此卷中的年代和作者，學術界有不同的觀點。牧田諦亮、池田溫、陳國燦等先生主張 911 年說，書寫者爲于闐太子暟。（分別參見牧田諦亮《五代宗教史年表》，載於《世界佛學名著譯叢》45 輯，臺北：華宇出版社，1986 年，12 頁；池田溫《中國古代寫本識語集錄》，東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年，445 頁；季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，458 頁）。楊富學、王書慶先生依據的是 S.980，認爲 S.980 爲李弘書寫，並認爲李弘爲唐高宗第五子，題記中“辛未年”爲 671 年（見氏著《唐代長安與敦煌佛教文化之關係》，載於韓金科主編《'98 法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，西安：陝西人民出版社，2000 年，178 頁）。筆者以爲：首先，李弘之父即唐高宗，諱治，不爲暟；其次，唐高宗李治於貞觀二十三年（649）已經即位，登基 22 年后，即辛未年（671）仍然自稱太子，不合常理（參見《舊唐書》卷四《高宗本紀》上，北京：中華書局，1975 年，65-66 頁）。故取牧田氏等說。

疫使、 知文籍官院長、 押門官、 專使可噬官、/并一切幽冥官典等，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、負財負命者，各願領受功德，速得生天[14]。

S.980《金光明最勝王經》卷二、龍谷大學圖書館藏 MS00512《妙法蓮華經》卷六與 P.3668 尾部題記相同，表明李晅因其子染疾至少書寫了《金光明經》和《妙法蓮華經》兩部佛經，不同的是 MS00512《妙法蓮華經》卷六書寫的日期爲“辛未年二月七日”。BD02148（藏 48）《金光明最勝王經》卷十和 BD03228（致 28）《金光明最勝王經》卷三也是李晅書寫[15]，但題記與 P.3668 稍有不同，這兩件文書沒有說明書寫佛經的目的是爲了消除病患，而且抄寫年代爲“乙丑年（905 年）”，比 P.3668 書寫年代早六年，說明于闐太子晅是一位虔誠的佛教徒，一直熱衷於抄寫佛經，故而家人得病時，自然而然地求助於自己熟悉的佛教活動。

另外，S.6884《金光明最勝王經》卷二[16]、BD04072（麗 72）《金光明最勝王經》卷七[17]、P.2203《金光明最勝王經》卷四[18]、S.2981《金光明最勝王經》卷四[19]、P.3135《四分戒》等題記記有大體相同的鬼神系統。其中，P.3135 如前所揭爲索清兒書寫，S.2981 爲李順子發願，張瀛書寫。

寫經題記中的鬼神體系通過各種渠道在民間傳播，如 S.2144《結壇散食回向發願文》、S.5957《釋門應用文範》、S.5456《啟請文》，及石刻題記[20]中亦得到反映，其影響程度不言而喻。

[14]圖版見黃永武主編《敦煌寶藏》第 8 册，臺北：新文豐出版有限公司，1986 年，585 頁。

[15]BD02148（藏 48）《金光明最勝王經》卷十和 BD03228（致 28）《金光明最勝王經》卷三也是李晅書寫，兩件題記均爲：“弟子李晅敬寫此《金光明經》一部十卷，乙丑年/已前所有負債、負命、冤家債主，願乘慈（茲）功德，/速證菩提，願得解怨釋結，府君等同沾此福。”（圖版分別見中國國家圖書館編《國家圖書館藏敦煌遺書》，2006 年，第 30 册，134 頁；2007 年，第 44 册，179 頁。）

[16]S.6884《金光明最勝王經》卷二題記：“敬寫《金光明最勝王經》一部 十卷，/右已上寫經功德並用莊嚴/太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺命伺錄、/土府水官、行病鬼王、并役使、府君諸郎君、/及善知識、胡使錄公、使者、檢部曆官 舅母、/閻官、保人可韓、及新二使、風伯雨師等，伏/願哀垂，納受功德，乞延年益壽。”（圖版見《敦煌寶藏》第 53 册，97 頁。）

[17]BD04072（麗 72）《金光明最勝王經》卷七題記：“敬寫金光明最勝王經一部 十卷，/右已上寫經功德並同莊嚴/太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺命伺錄、/土府水官、行病鬼王、并役使、府君諸郎君、/及善知識、胡使錄公、使者、檢部曆官 舅母、/閻官、保人可轉（韓）、及新三使、風伯雨師等，伏/願哀垂，納受功德，乞延年益壽。”（圖版見《國家圖書館藏敦煌遺書》，2007 年，第 55 册，296 頁。）

[18]P.2203《金光明最勝王經》卷四題記：“右已上寫經功德並同莊嚴平等大王、五道大神、太山府君、伺命伺錄、天曹地府、土府水官、/行病鬼王，并役使、府君諸 (原文至此)。”（圖版見《敦煌寶藏》第 117 册，177 頁。）

[19]S.2981《金光明最勝王經》卷四題記：“右已上寫經功德並同莊嚴平等大王、五道大神、太山府君、伺命伺錄、天曹地府、土府水官、/行病鬼王，并役使、府君諸 (原文至此)。/發心功德李順子/張瀛寫。”（圖版見《敦煌寶藏》第 25 册，100 頁。）

[20]唐龍門石窟敬法寺《杜法力造像》位於龍門之南側壁，刻有五層佛像，每層下刻有題記，自上而下

在這份龐雜的神靈體系中，兼有佛教和道教性質迥然不同的兩種諸神系統，但對抄經者而言，它們之間沒有任何區別，是渾然一體的，在決定患者病情走向方面具有同等的功效。因此，沒有宗派偏見地將其容納到自己的信仰體系之內。

但是相較而言，民眾病患時更傾向於向冥間神靈祈禱，這可能與神祇性質有關。題記中佛和菩薩只是概而言之，沒有具體名目。而幽冥官典，不厭其煩地一一列出，諸如太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺命伺錄、土府水官、行病鬼王、疫使、知文籍官院長、押門官等等。而在 S.6884、P.2203、S.2981 題記中，已不見佛和菩薩的身影。這些地獄官典執掌人間生死，S.6684 中的胡使錄公、使者、檢部曆官 舅母、閻官、保人可韓、及新二使、風伯雨師等亦大體如是。寫經者多是疾病纏身，朝夕難保，因此危中告急，祈求執掌生死的神靈增益壽命，也是情理當中的。

而且這種觀念在民眾中持續時間長。前揭 S.2981 中李順子和張瀛兩人在其他佛經題記中也有出現。

張瀛是敦煌地區一位熱忱的寫經人，其人屢見於題記中，如 S.6592《大般若波羅蜜多經》卷一百二十三和 S.2939《觀音經》2 件中均有其名。相較之下，此人更爲集中地出現在《無量壽宗要經》題記中，現搜集到 15 件，分別是 S.121、S.458、S.1117、BD0096（地 96）、BD00103（黃 3）、BD01064（辰 64）、BD01136（宿 36）、BD02525（歲 25）、BD03141（騰 41）、BD04382（出 82）、BD04935（闕 35）、BD06272（海 72）、BD07858（制 58）、BD08134（乃 34）、BD08248（服 48）。這 17 件都沒有明確紀年，由任繼愈和方廣錩先生主編的《國家圖書館藏敦煌遺書》將張瀛書寫的佛經，定爲 8 至 9 世紀吐蕃時期。但如上山大峻先生所言，《無量壽宗要經》是吐蕃統治敦煌後期的主要抄寫對象，張瀛在《無量壽宗要經》如此頻繁地出現，表明他是吐蕃統治敦煌後期，政府抄經隊伍中的主要成員。從題記特徵看，張瀛的題記是用小字書寫，而這也是吐蕃時期寫經題記主要特徵之一[21]。至此，可以暫時推定 S.2981 書寫於吐蕃統治敦煌後期。

S.2981 中的李順子又見於 P.3136《摩利支天經》題記中。從筆跡看，經文和題記並非出自一人之手。題記明顯爲後來添加上去的，而且是按從左至右的順序書寫，題記云：“清信佛弟子節度押/衙李順子一心供養。”張小剛先生認爲 P.3136 書寫於歸義軍時期[22]。如果這種推測不誤，結合上面的考證，S.2981 應當書寫於 9 世紀中期。

分別爲：a 杜法力/為太山/府君造/像一區。b 杜法力/為閻羅/大王造/像一區/及七代先/亡並倍業/造。c 杜法力/為五道/將軍及/夫人太/山府君/錄事敬/造一區。d 杜法/力為/天曹/地府/各造/五區/牛頭/獄卒/各一區。e 杜法力/為阿修/羅王及乾/闥婆王/南斗北/辰各二/區。（參見閻文儒、常青著《龍門石窟研究》，北京：書目文獻出版社，1995 年，60 頁。）

[21] 上山大峻《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990 年，440-441 頁。

[22] 張小剛《敦煌摩利支天經像》，載於敦煌研究院編《2004 年石窟研究國際學術會議論文集》，上海：上海古籍出版社，2006 年，382-409 頁。

進言之，題記反映的鬼神系統最遲在 9 世紀中期已經在民眾中流行，時過五十多年後，繼續在 P.3668 中出現，足見其生命力強盛。

古人患病時在宗教和醫藥間的抉擇

是否所有的患者生病後都會直接書寫佛經，祈求神靈護佑呢？

前揭小娘子曹氏是在“藥餌頻施，不蒙抽減”的情況下，才“伏乞大聖濟難拔危”書寫佛經的。索清兒和李弘同樣是在病情“非常困重”下書寫佛經的，雖然題記中未言之前是否經過藥物治療，但是李弘身爲皇族，不使用醫藥是不可想像的。那麼，題記中反映的先求醫後求佛的治療過程，是否具有普遍意義呢？ 多數寫經題記僅僅寥寥數語，實際情況已經無從查考。但是，參照敦煌文獻中有關患者其他形式的祈福活動記載，可以清楚地勾勒出病者在宗教和醫藥治療間的抉擇。

抄寫佛經外，念誦佛經也是病者求諸的方法。P.3259 載有五篇短文，其中第二件《患文》是供病者祈福禳災時發願的範本。既然是範本，其書寫模式必定有普遍的指導意義。

> 患文　其公染患已來，今經數旬，藥耳 (餌) 頻投，未蒙詮（痊）損。所以危中告佛，厄乃求僧，投/仗三尊，乞祈加護。其患者乃自從無始曠大劫來，至於今日造十惡業，身三口四意三/業道，廣造諸罪。謹因今日，對三寶前，披肝露膽，不敢覆藏，盡皆懺悔，願罪消滅。/某日已來，轉大乘經典，金口微言，舒卷則無明海清，披誦則智惠（慧）泉踴（湧）。以斯殊/勝功德回向莊嚴。患者此世他生，或有冤家債主，負則（財）負命者，願領/功德，分發歡喜心，解怨拾（釋）結，轉生人道天中，莫爲酬（仇）對，放拾患兒，還複/如故。又患者即體：耆婆妙藥，灌主（注）身心。般若神湯，恒流四大。諸佛益長/年之筭，龍天贈不死之符，又持是福，此用莊嚴[23]。

患文一開頭已明言，患者是“藥耳 (餌) 頻投，未蒙詮（痊）損”後，才“危中告佛，厄乃求僧”的。隨後是懺悔前世今生所造惡業，希望憑藉誦經功德，消除患者此世他生殺生惡業，願冤家債主“解怨拾（釋）結”“放拾患兒”。《患文》中的思想與前述寫經題記如出一轍。

如果說範文只是停留在紙面的語言文字，在證明其思想已經貫穿於民眾實際生活時還顯無力的話，那麼 P.2837v 可補之不足。P.2837v 是敦煌百姓向念誦道場施捨

[23]圖版見《法藏敦煌西域文獻》第 22 册，2002 年，321 頁。並參閱黃徵、吳偉編校《敦煌願文集》，長沙：岳麓書社，1995 年，24 頁。

財物的施捨疏，共有 14 件，第 1、2、3 件尾題“辰年正月卅日”，其餘爲“二月八日”[24]。以地支紀年是吐蕃統治敦煌時期的特點，所以該件文書爲吐蕃時期無疑[25]。在每一件施捨疏中，施者都說明了施捨的原因。其中，因患病而求助於道場的有 7 件。看來病患是當地人們日常生活主要的困境之一。我們所關心的是時人遭遇疾病時，在醫藥和宗教面前所做的抉擇。茲將相關部分摘錄如下：

第 1 件：

粟壹碩 施入修造——。/右弟子所施意者，爲慈母染患，未/能痊減，今投道場，請爲念誦。/ 辰年正月卅日，弟子支剛剛疏。

第 2 件：

白布裙壹腰 施入修造——。/右弟子所施意者，爲己身染患，/未能痊損，今投道場，請爲念誦。/辰年正月卅日，女弟子無名疏。

第 3 件：

布壹丈 施入修造——。/右弟子所施意者，己身染患， 聖/力加持，似得減損，今投道場，請/爲念誦。/辰年正月卅日，女弟子王氏疏。

第 10 件：

緋絹五尺 施入修造——。/右弟子所施意者，爲 慈母昨因勵（痢）/疾，今得痊平，報佛慈恩，希沾福/利，今投道場，請爲念誦。/二月八日，弟子李小胡謹疏。

第 12 件：

芘蘺五扇 施入修造——。/右弟子所施意者，爲見存慈母，卒/染時疾，藥食難投，未蒙痊損，/慮恐多生垢感，見世愆尤，今對/慈尊髮露懺悔，請爲懺念。/二月八日，弟子張意子謹疏。

第 13 件：

麥壹石、粟壹石 施入修造——。/右弟子所施意者，一爲亡過慈母，願得神/生淨土，二爲見存慈父，今患兩目，寢/饍不安，日夜酸痛，無計醫療，今投道/場，請爲念誦。/二月八日，弟子無名謹疏。

第 14 件：

椽五根 施入修造——。/右弟子所 [施] 意者，爲慈母患疾已來，/已經旬月，漸似注羸，未蒙瘳減，/今投道場，請爲念誦。/二月八日，弟子男雷志德謹疏。

與 P.2837v 性質相同的還有 P.2583《吐蕃申年（828？）等沙州諸人施捨疏》，該

[24]二月八日爲佛教行像日，說明文中所言“道場”爲行像道場。

[25]池田溫先生將該件文書注爲《吐蕃辰年（836?）正月二月沙州男女施入疏》，見氏著《中國古代籍帳研究: 概觀・録文》，東京：東京大學出版會，1979 年，547 頁。

文書共存 12 件施捨疏，7 件是施者因染患數旬，醫藥無效後，投入道場，請求念誦佛經的。

縱觀這些發願內容可知，古人治病手段莫過於“醫藥”和“宗教”兩種。依據採用的手段不同，可以推斷古代社會存在“身病說”和“罪病說”[26]兩種。因病因不同，選擇的治療手段也不盡相同。而“藥石”治療是民眾首要的選擇，如若“頻投醫療，未有痊除”，則“恐是曩世愆殃，現生怨對，來侵五藏，晨昏不安，損彼四支（肢），朝暮難保”(BD08099)，之後轉向佛教手段，或抄寫或誦讀佛經。這種治療步驟可能也得到了佛教的認同，因此才出現 P.3259 、P.2837v 和 P.2583 所述的情況，雖投誠三寶，但並不諱言“藥餌頻施”的事實。特別是 P.2837v 和 P.2583 每件施捨疏措辭不一，可能是施者口述大意，道場負責人斟酌書寫成的[27]，可見先求醫後求佛的治理步驟獲得了道場的認同。將佛教治療手段置於次位，不但沒有詆毀佛教的地位，反而是提高了佛教治病救人的權威性。

結語

“病患”與吃穿住用行，共同構成了古代民眾生活的主題。從搜集的寫經資料看，因醫療水準低下，多數患者不能說出自己所患何病，僅僅以“疾”、“時患”等詞統稱之。

而通常情況下，當人類對某一現象的認識還沒有達到徹悟的地步，沒有一種權威的學說給以信服的解說時，就會產生多種言論對其解釋，出現百家爭鳴，眾人喧嘩的局面。就病患而言，如果在醫學理論指導下不能完全治癒，宗教方法就會出現，提出迥然有別的闡釋，並與醫學形成激烈的話語權的爭奪[28]。如文獻所載，在中國疾病治療發展史上，二者之間的競爭早在先民時期就轟轟烈烈地展開，而且一直延續到科技發達的今天。

從寫經題記看，在很多疾病的治療方面，醫學手段並沒有顯示足夠的優越性。患者如果“久患無愈”，就認爲是前世今生所造惡業所致，於是轉向“人間醫王”求救，積極書寫佛經，消除罪業。先求醫再求佛的治療步驟，說明宗教成了他們唯一的希望。

［附記］本文是筆者在日本名古屋大學大學院文學研究科中國哲學研究室留學時的論文之一，期間深受神塚淑子和吉田純兩位先生的指導和照顧，在此深表謝忱。同時非常感謝京都大學

[26]借用吐峪溝出土的唐代比丘善導《阿彌陀經》題記：“罪病消除，福命長遠”一句。見香川默識編《西域考古圖譜》（下卷）圖 56，東京：柏林社書店，1972 年（國華社 (東京) 大正 4 年之複製本）。

[27]P.2837v 全文字跡相同，每一筆施捨疏後，都有“榮照”簽押，表明榮照是道場施捨記錄的負責人。“榮照”又見於 P.1261《吐蕃時期齋儀曆》和 P.3730《酉年正月奉仙等牒並榮照判》。

[28]如《南史》卷七十《郭祖深傳》所言：“臣見疾者詣道士則勸奏章，僧尼則令齋講，俗師則鬼禍須解，醫診則湯熨散丸，皆先自爲也。”（北京：中華書局，1975 年，1720-1721 頁。）

人文科學研究所高田時雄先生的特許，容我在“西陲發現中國中世寫本研究班”發表此文，並感謝研究班各位班員提出的寶貴修改意見。在寫作過程中，還特別受到京都大學大學院文學研究科博士生山本孝子同學的幫助，使得本文能夠順利進行。最後特別感謝龍谷大學村岡倫和中田裕子兩位先生的幫助，得以目睹該校所藏敦煌文書，爲本文書寫提供了必要材料。

（作者爲蘭州大學敦煌學研究所博士研究生）

『敦煌寫本研究年報』第五號（2011.03）257-285 頁

「金剛醜女緣」寫本の基礎的研究*

高井龍

序說

敦煌文獻中より發見された「金剛醜女緣」には、S.2114V、S.4511、P.2945V、P.3048、P.3592V の 5 點の寫本がある[1]。その梗概は、以下の通りである。

波斯匿王の娘（金剛）は、前世に犯した口過の因緣により、醜惡な面貌となって生まれた。そのあまりの醜さ故に、父王によって軟禁され、誰とも會うことができなかった。幾年月を經て後、父王は夫となるべき人物（王郎）を探し出し、2 人は夫婦となる。金剛は、王郎が自分の醜さのために歎き苦しむ姿を見、佛へ歸依し、前世の罪業を懺悔することにより、絶世の美女へと變わる。その不可思議な事態に、波斯匿王家の者たちは佛のもとに詣で、その由を尋ねる。佛は金剛の因緣の次第を說く。

「金剛醜女緣」は、數多い敦煌文獻の中でも幾度も翻刻されてきた因緣譚である[2]。では、「金剛醜女緣」が斯界に提供されるにあたり、5 點の寫本はいかに校合されてきたのか。この問いに答えるための記述は、『敦煌變文集』（1957 年）の校記にある[3]。

> 此（醜女緣起……引用者）是乙卷前題。甲卷後題作「金剛醜女因緣一本」，丙卷題作「醜女金剛緣」。凡有五個寫本，原編號如下：

*本稿執筆には、2010 年 8 月の研究班大會に參加された諸先生方、特に、高田時雄先生、辻正博先生、玄幸子先生、荒見泰史先生よりの御敎示を賜った。ここに記して厚く謝意を表したい。

[1]以下に述べる如く、この 5 點の寫本に冠された名稱は全て同じなわけではない。本論では、それらを總稱する場合に括弧（「 」）を付けて記す。

[2]「金剛醜女緣」が斯界の注目を浴びてきたのは、講唱體（韻文と散文を交互に用いる文體）によって書かれているためである。中國文學史における敦煌講唱體文獻發見の意義は、もはや贅言を要さないであろう。早くは青木正兒氏に言及がある。「從來吾人は語り物の源を尋ねて宋代まで遡り得たのであるが、此三篇（季布歌、孝子董永傳、目連緣起……引用者）の文の存在により少くとも五代まで遡り得るに至つたわけである。」「燉煌遺書『目連緣起』『大目乾連冥間救母變文』及び『降魔變押座文』に就て」『支那學』第 4 卷第 3 號、1927 年、123-130 頁。（『青木正兒全集』第 2 卷（春秋社、1970 年）に、「敦煌本佛曲について」として所收。）

[3]これより先に『敦煌變文彙録』（1954 年、上海出版公司）が出版されているが、寫本の校合に關する具體的說明はない。

甲卷　斯四五一一　自「我佛當日」起，在開端處較乙卷少一百四十八字。
乙卷　伯三〇四八　起首較甲卷多一段，末尾多一句，然全書似仍未完。
丙卷　斯二一一四
丁卷　伯三五九二
戊卷　伯二九四五　寫於卷背，字蹟不清，不詳校。
右五卷中，甲、乙兩卷最完備，然文字互有詳略。因此，選取兩卷中較詳和較好的部分，拼成底本。一般異同，不一一校出。開端部分用乙卷作底本。
按此故事在佛經中頗流行。百緣經有「波斯匿王醜女緣」，雜寶藏經有「醜女賴提緣」，賢愚經亦有「波斯匿王女金剛品第八」[4]。

この記述より、『敦煌變文集』における「金剛醜女緣」の校合が、S.4511 と P.3048 とを中心に行われたこと、またその 2 點の寫本の選擇基準が、殘存狀態の良し惡しにあったことが分かる。そしてこの校合方法は、『敦煌變文集新書』（1983 年）、『敦煌變文選注』（1990 年、および 2006 年の增訂本）、『敦煌變文校注』（1997 年）等、その後の主要な翻刻集に、長く踏襲されてきた。

ところが、校合の中心寫本とされた S.4511 と P.3048 を比較すると、そこには文字や文章の異同が散見される。つまり、兩寫本の內容が同じではないのである。これは、今日に至るまでの「金剛醜女緣」の翻刻が、異なる內容の寫本の校合によって行われてきたことを意味している。實は、S.2114V、S.4511、P.2945V、P.3592V の 4 點は、筆寫中に起こる誤寫や脫文等を除けば、概ね同一內容と見做し得る。（S.4511 だけは結壇儀式の序文が添えられている。後述。）一方の P.3048 は、序文や韻文の加筆をはじめとし、多くの書き換えが行われている。更に、醜變との尾題があり、變文との關わりが示唆されてもいる。

このような P.3048 の獨自性は、しかし、S.4511 と P.3048 を中心とする從來の校合方法では充分には反映され得ない。S.4511 を中心とすれば、P.3048 の特徵は注記に追い遣られる。逆もまた然りである。更に、他の寫本を參考にしたところでは、問題は一層複雜化する。

本論は、このような問題を解決するため、「金剛醜女緣」各寫本の特徵を考察し、新たな校合・翻刻方法を提起するとともに、その書き換えや、變文への變化を明らかにすることを目指すものである。第 1 章では、「金剛醜女緣」と『賢愚經』「波斯匿王女金剛品」との關係から、「金剛醜女緣」の由來を考察する。第 2 章では、5 點の寫本をそれぞれに取り上げ、各々の書寫年代や、從來知られていなかった書寫上の特徵を考察する。その中で、上述した P.3048 と他の寫本との差異を明らかにする。第 3 章では、結末部分を有する S.2114V（一部殘缺）、S.4511、P.3048 の文體に着目し、現存する「金剛醜女緣」が、既に何者かの手によって書き換えられ

[4]王重民編『敦煌變文集』、人民文學出版社、1957 年、801 頁。

ている問題を扱う。第 4 章では、P.3048 にのみ書寫されている醜變という名稱から、變文の性質を考察する。なお、本論使用の畫像は全て國際敦煌プロジェクト（http://idp.bl.uk/idp.a4d）による。

第 1 章、「金剛醜女緣」の由來について

本章では、「金剛醜女緣」と『賢愚經』「波斯匿王女金剛品」との關係を考察する。

既に『敦煌變文集』に指摘される如く、「金剛醜女緣」には、佛教經典中に複數の類話が見られる。そして、その中の用語の檢討から、特に『賢愚經』「波斯匿王女金剛品」と近い關係にあることが分かっている。例えば、金剛という名稱は、現存する類話の中では「波斯匿王女金剛品」にしか使われていない。この見解は、傅芸子氏や關德棟氏らの指摘[5]以來、近年の研究に至るまで、特に異論は出ていない。しかし一方で、兩者の間には大きく異なる場面が見られる。特に、「波斯匿王女金剛品」では重要な場面が、「金剛醜女緣」には見られない。ここに、その場面の梗概を記す。

王郎と金剛が結婚して後、王郎は金剛を誰にも見せなかった。その王郎の態度を訝しく思った仲間たちが、王郎を醉わせ、金剛の部屋の鍵を奪う。時を同じくして、金剛は、過去の罪を佛に懺悔し、絶世の美女となる。王郎の仲間が金剛の部屋の扉を開けて目にしたのは、醜女としての金剛ではなく、この世に竝び無き美しさを備えた金剛であった。

この場面が削除されたことについては、既に傅氏も「以上這段情節，很有小說趣味，可惜作緣起（醜女緣起……引用者）的人未曾寫入。」と指摘している。

實はこれと同じことが、降魔變文にも起こっている。降魔變文もまた、佛教經典中に複數の類話が見られ、特に『賢愚經』「須達起精舍品」に近い。しかし降魔變文は、「須達起精舍品」と同系說話でありながら、それと異なる場面が少なくないのである。例えば、勞度差と舍利弗の法術比べの順序が異なり、且つ降魔變文ではその内容も多分に脚色されている。更に、敦煌壁畫の降魔變相圖では、最後の法術比べにおいて、「須達起精舍品」は勿論のこと、降魔變文からも一層の發展を見せる[6]。

---

[5]傅芸子氏「《醜女緣起》與《賢愚經・金剛品》」『藝文』第 3 卷第 3 期、1943 年。關德棟氏「《醜女緣起》故事的根據」『中央日報・俗文學』、1946 年。（ともに、『敦煌變文論文録』（周紹良・白化文編、上海古籍出版社、1982 年）所收。）楊靑氏「《醜女緣起》變文及其佛經原型」『西北師大學報』（社會科學版）第 33 卷第 6 期、1996 年、50-52 頁。

[6]早くは松本榮一氏が、降魔變相壁畫が「『賢愚經』所說のものよりも更に詳細な内容」であるとの見解を示している（『敦煌畫の研究 圖像篇』、同朋社、1937 年）。そしてこれは、後に秋山光和氏

このような降魔變文の例に鑑みる時、「金剛醜女縁」と「波斯匿王女金剛品」との間には、幾許かの距離があったと言えるのではないか。兩者が同系統の說話であることには筆者も異論はなく、それは降魔變文にも言い得る。しかし、『賢愚經』は、5 世紀半ばの于闐國で開かれた般遮于瑟（5 年に一度の法會）において、釋曇學等が聞いた說話がもとになったものである[7]。それから 400〜500 年の時を經、且つ地域も異にする 10 世紀敦煌において、『賢愚經』所收の說話と内容を異にした同系說話が存在していても不思議ではない。（「金剛醜女縁」が 10 世紀文獻であることは後述する。）

『賢愚經』は、敦煌にも流布した經典であった。9 世紀のチベット僧・法成は、『賢愚經』をチベット語に譯出している。そして、當時の敦煌壁畫には、『賢愚經』の說話が多數描かれている。つまり、敦煌の佛教徒には、『賢愚經』は馴染みのある經典だったのである。『賢愚經』に同系說話があるにも關わらず、「金剛醜女縁」には「波斯匿王女金剛品」に依拠したとは思われない内容が複數見られるということから、兩者の間には幾許かの距離があったと考えられるのである。

では果たして、「金剛醜女縁」が依拠したところは何であったのか。

ここで着目すべきが、10 世紀敦煌の講經の中で、民間に容易に受容される話が様々に用いられていたことである。例えば伍子胥變文や舜子變文は、傳世文獻にはない要素を多分に取り込んでおり、神話の如き要素や、傳承說話の要素を持つことが指摘されている[8]。また、『維摩經』の講經文でも、本來『維摩經』にある筈のない中國思想が多分に盛り込まれている[9]。それら程ではないとはいえ、この

からの支持を得るに至る。「敦煌本降魔變（牢度叉鬪聖變）畫巻について」『美術研究』第 187 號、1956 年、1-35 頁。後、『平安時代世俗畫の研究』（吉川弘文館、1964 年）に所收。また、降魔變文と『賢愚經』「須達起精舍品」との差異については、次の論文も詳しい。Victor H. Mair, “Sariptra Defeats the Six Heterodox Masters: Oral-Visual Aspects of an Illustrated Transformation Scroll (P4524)”, *Asia Major*, Volume 8, Part 2, 1995, pp.1-52.

[7]「河西沙門釋曇學、威德等凡有八僧，結志遊方，遠尋經典。於于闐大寺遇般遮于瑟之會。般遮于瑟者，漢言五年一切大衆集也。三藏諸學，各弘法寶，說經講律，依業而教。學等八僧隨縁分聽，於是競習胡音折以漢義，精思通譯，各書所聞，還至高昌，乃集爲一部。既而踰越流沙，齎到涼州。于時沙門釋慧朗，河西宗匠，道業淵博，總持方等。以爲此經所記，源在譬喩；譬喩所明，兼載善惡；善惡相翻，則賢愚之分也。前代傳經，已多譬喩，故因事改名，號曰賢愚焉。」僧祐撰『出三藏記集』巻第 9「賢愚經記第二十」、『大正藏』巻第 55。

[8]David Johnson, “The Wu Tzu-hsu Pien-wen and Its Sources: Part I”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Volume.40, No.1, 1980, pp.93-156. David Johnson, “The Wu Tzu-hsu Pien-wen and Its Sources: Part II”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Volume.40, No.2, 1980, pp.465-505. 金文京氏「「伍子胥列傳」と「伍子胥變文」――『史記』の神話と文學」『史記・漢書』（鑑賞 中國の古典⑦）、角川書店、1989 年、438-474 頁。劉惠萍氏「敦煌寫本《舜子變》與舜神話」『中國古典文學研究』第 7 期、2002 年、115-132 頁。

[9]北村茂樹氏「『維摩詰經講經文』と『維摩經』との關係――スタイン三八七二文書を中心に」『佛教研究論集』、清文堂、1975 年、437-450 頁。

「金剛醜女縁」もまた、金剛を印度・波斯匿王の娘と設定しながらも、既にその夫の名を王郎とし、また話中に出てくる官職も中國名になる。

「金剛醜女縁」が民間說話であるとまで斷言する充分な材料はない。しかし、民間說話のように、その地域に適合した内容に改編された說話とは言えるのではないか。

第 2 章、「金剛醜女縁」5 寫本の考察

「金剛醜女縁」5 點の寫本内容は以下の通りである。S.4511 以外は講唱體文獻であることから、概ね 10 世紀に筆寫されたものと判斷される[10]。

S.2114

Recto：大乘百法明門論開宗義記

首題：大乘百法明門論開宗義記　京西明道場沙門曇曠撰

尾題：無

存：78 行

Verso：醜女金剛縁

首題：醜女金剛縁

尾題：無

存：104 行

S.4511

①首題：無（結檀轉經發願文）

尾題：無

存：30 行

②首題：金剛醜女因縁一本

尾題：無

存：170 行

題記：（紙背題）金剛醜女因縁一本

P.2945

Recto：歸義軍節度使兵馬留後使狀

首題：無

尾題：無

[10]荒見泰史氏「敦煌的講唱體文獻」『敦煌學』第二十五輯、2004 年、261-278 頁。同氏『敦煌變文寫本的研究』（中華書局、2010 年）所收。

存：73 行

Verso：金剛醜女縁

首題：金剛醜女縁

存：80 行

P.3048

首題：醜女縁起

尾題：醜變

存：147 行

題記：（紙背）壬午年二月廿一日

P.3592V

Recto：老子道德眞經注疏

首題：無

尾題：無

存：296 行

Verso：金剛醜女縁

首題：無

尾題：無

存：78 行

S.2114V、S.4511、P.2945V、P.3592V を順に考察し、最後に P.3048 の獨自性を明らかにする。

S.2114V

S.2114R には『大乘百法明門論開宗義記』が書かれている。これは、玄奘が貞觀 23 年（西暦 649 年）に譯出した天親造『大乘百法明門論』一巻に對する曇曠の注疏である。今、上山氏の研究によると[11]、曇曠は、安史の亂を機に長安の西明寺から敦煌へ移った人物である。彼は 780 年代に他界したが、彼の著作はその死後も敦煌佛教界における教學テキストとして使われ續けた。それは、チベット支配期以降にも及び、大順三年（正しくは景福元年（西暦 892 年））の識語を持つ S.985『大乘百法明門論開宗義決』も見つかっている。『大乘百法明門論開宗義決』とは、同じく曇曠の手に成る『大乘百法明門論開宗義記』の難解な語句を解釋したものである。よって、當時においても『大乘百法明門論開宗義記』が學ばれていたことが分かる。上山氏は、それ以降も曇曠の注疏が學ばれていた可能性を示唆している。

[11] 上山大峻氏「曇曠と敦煌の佛教學」『東方學報』第 35 册、1964 年、141-214 頁。『敦煌佛教の研究』（法藏館、1990 年）に所收。

ここではまず、紙背の醜女金剛縁の書寫年代を考える。

先述の如く、これは講唱體で書かれていることから、10 世紀と考えられる。寫本の表と裏の書寫年代にあまりに開きがあれば問題が生じる場合もあるが、その點、『大乘百法明門論開宗義記』と醜女金剛縁との間に、書寫年代の問題は生じてこない。

次に擧げられる醜女金剛縁の特徴は、筆記者の交代である。筆記者 A が書き始めたところ、途中から別の人物 B が筆を執る。50 行目より、字と字の幅が異なりを見せ、且つ各字の空間の取り方も變化しているため、ここが B の筆を執り始めた箇所と分かる。特に、55 行目からの數行は、明らかに A の字ではない。これは、B が A に似せた字を書くことに徐々に困難を覺え、崩れていったものと判斷される。更に 58 行目では、誤って 1 行飛ばして筆寫し、その行を線引きして削除している。その後の 59 行目からは、再び A が筆を執る。恐らく、B は書寫するに相應しくないと見做され、再び A が筆を執ったものである。（圖 1 參照。）

S.2114V

49. 直下令人失笑。更道下情無任，得仕（事）丈母阿嫂。起居向前進歩（進歩向前），下情不勝恰（憐）好。

50. 其時大王處分：排備嚥（燕）會，屈請王郎。既到座筵，令遣宮人引其公

51. 主見對王郎。當爾之時，道何言語。云々

52. 新婦出見王郎，都縁面貌不多（多不）強。婇（綏）女嬪妃左右擁，前頭掌

53. 扇鬧芬芳。金釵玉釧滿頭挿，錦繡羅衣複鼻香。王郎纔見公主面，

54. 聞來魂魄轉飛傷（颺）。於是王郎既被謼到（倒），左右宮人，一時扶接，以水灑

55. 面，良久乃蘇。宮人道何言語？ 女縁生前貌不敷，毎看恰以（似）獸

56. 頭牟。天然既沒弘（紅）桃臉，遮莫七寶叫身補（鋪）。夫主謼來身以到（已倒），宮人

57. 侍婢一時扶。多少内人噴水救，須臾還得却惺（醒）甦。

58. ~~總急阿姊無計思寸且着卑辭報答~~王郎云々

59. 於是兩個阿姊，恐被王郎恥嫌醜陋不肯却歸，左右宮人合皆總急。阿姊

60. 無計，思寸且着卑辭，報答王郎。云

61. 「王郎不用怪笑，只縁新婦幼小。妹子雖不端嚴，手頭纔（裁）縫

最巧。官職王郎莫愁,

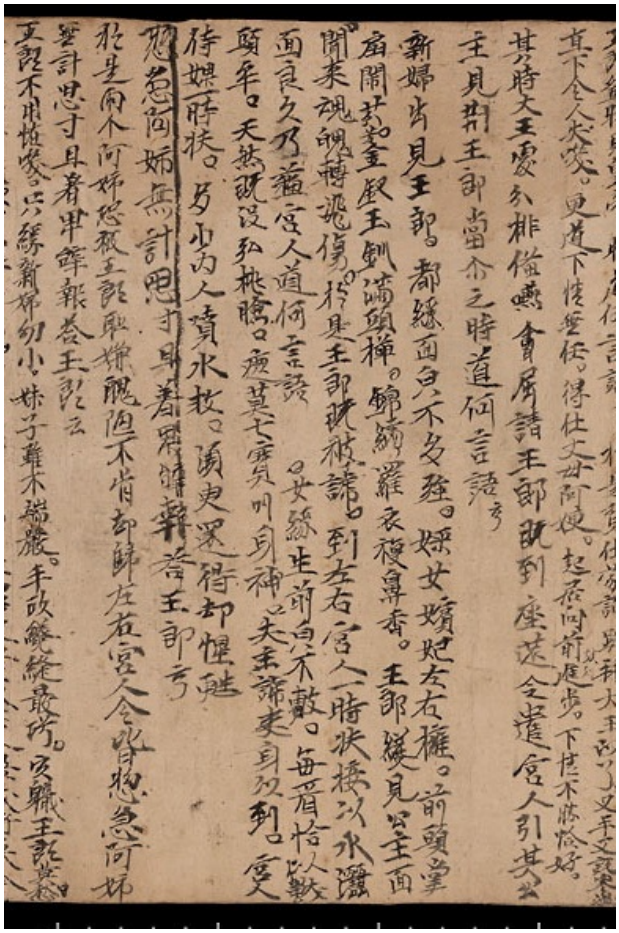


圖 1: S.2114V（49 行目～61 行目）

また、この寫本のみは、韻文に句點が振られており、他の 4 點と異なる。最後の方で擱筆しており、未完である。

S.4511

S.4511 金剛醜女因緣は、首尾完結した文獻である。そして、金剛醜女因緣の前に、發願文が 30 行にわたって書かれている。『敦煌願文集』では “結檀轉經發願文” との擬題が冠されている[12]。この發願文は、從來の「金剛醜女緣」研究では充分には注目されてこなかった。しかし、31 行目からの金剛醜女因緣と明らかに同一人物による筆寫であることから、兩者の關係は肯定されるべきものであろう。以下、その發願文を翻刻する。（■は書き損じ。以下同。）

[12]黃徵・吳偉編校『敦煌願文集』、岳麓書社、1995 年、592 頁。

S.4511

1. 夫慈悲曠極（劫），願力難思。功圓於十地十心，身生於千
2. 手千眼。莫不示迷從（徒）於覺路，極（濟）顚墜於昏衢。迴六道
3. 而普遍大千，曆（歷）三祇而行願如一，四■弘誓重（願），六■度
4. ■齊修。拔危難而與安，畋（斷）苦源而獲樂。加又（以）眞言
5. 秘蜜（密），持念者，滅惡死而得善生；神力無邊，歸依者，
6. 除禍患而成福利。至於邪魔魍魎，惑人妖精，聞號
7. 則盡皆消亡，得名則自然降伏。有求必應，無願不
8. 從。魏魏（巍巍）大聖，雄威窮劫，不可測談者哉！
9. 厥今信珠内發，志意外舒。備妙供而轉經結壇、
10. 供慈等（尊）而祈恩告福者，厶乙奉爲先發願力，
11. 報佛弘威之作也。伏惟我府主大王祥金輝菜（彩），瑞玉
12. 含輝；緯地經天，九（究）文懷武。威望素（索）超於耿鄧，勳庸
13. 早萬（邁）於蕭張；符五百之休徵，膺千年之景祚。
14. 盛貌巍巍，疑梵天之降化；英姿蕩蕩，慮帝釋［之］
15. 分身。伏自撫育生靈，統臨龍（隴）右；愛宏旅而皆同
16. 赤子，恩臣民而不異兒孫。故得弘化五乘，紹隆
17. 三寶；無一日而不興佛事，無一時而散亂身心。深
18. 悟眞如，妙知法印；既曉浮生而有限，唯憑勝
19. 善而無餘。所以倍加懇意，種今身後世之良
20. 緣。年年而偏（徧）次安壇，件件［而］別捨珍玩。今於三春
21. 肇律，四序初開，選歲首之加晨（嘉辰），奉先願而姿（資）
22. 福。是以掛眞容於内閣，結神壇於寶臺；守淨
23. 戒於三晨（辰），供齋僧而（於）二七。其壇乃安五佛之蜜（密）鋪，
24. 嚴百花之秘方，益五趣之群生，解三塗之罪垢。
25. 而又唐言闡奥典之寶偈，梵音念蜜（密）教之眞
26. 言；聲聲不絶於晨昏，句句夭（無）休於晝夜。點
27. 銀燈而明朗，照無間之幽冥；散穀食之香
28. 花，施水陸之含識。火壇燒香物種種，呪印
29. 而想念般［般］；供一切之聖賢，救六道之苦厄。
30. 更乃去冬偵（値）相銜之月，遂邀釋衆之明僧。

まず、この書寫年代を考える。

11 行目の“府主大王”は曹元忠を指すと考えられるため[13]、同じ筆者による金

[13]“據榮新江考證，在歸義軍統治敦煌時期，稱「大王」者分別爲曹議金、曹元忠和曹延祿，疑此

剛醜女因縁も、その時代に書かれたことになる。よって、S.4511 は 10 世紀文獻と言える。これは、「金剛醜女縁」研究において重要な意義を持つ。他の 4 點の寫本が講唱體で書かれていることを併せ考えると、現存する「金剛醜女縁」5 點の寫本が、全て 10 世紀文獻と判明するためである。

續いて 14 行目以降に注目すると、まず曹元忠は、梵天や帝釋天になぞらえられ、その隴右における統治が賞讃される。そして、彼が深く佛教に歸依し、この世の無常を悟り、來世への良縁が結ばれていると說く。その後に續く儀式次第では、八大地獄の中でも最も下位に位置する無間地獄にさえ銀燈の光が點ると說く。この發願文の後に書かれている金剛醜女因縁は、このような結壇儀式に使われたのである。

もう 1 つ金剛醜女因縁の書寫狀況について注目すべきは、誤寫の量である。

上掲の發願文に續く金剛醜女因縁は、先述の如く、筆寫の際に起こる問題を除けば、S.2114V、P.2945V、P.3592V とほぼ内容を同じくしている。しかし、S.4511 は他に見られぬほどに誤寫が多い。一般に、誤寫は多くの人に書き繼がれるほど多くなる。ごく數人に筆寫されただけでは、誤寫もまだ多くはならないが、多くの人に筆寫され續ければ、それに從い誤寫も增えていくものである。S.4511 の誤寫の量は、上掲の發願文からも窺えるが、ここでは王郎が國王の前に連れて來られた場面を取り上げる。(網掛け文字は衍字。以下同。)

S.4511

87. 遂朝（詔）宰相，速令引到。皇帝座（坐）想（於）寶殿，
88. 宰相曲弓（躬）如來見：「前時奉獻覓人，今日得
89. 衣（依）王願。門前有一兒郎，性行不坊（妨）慈善。出
90. 來好哥（個）面貌，只是有些些舌短。」云云
91. 大王聞說喜徘徊，倦（捲）上珠簾御悵（帳）開。既強聖
92. ［人心］裏事，也兼皇后樂嘵嘵（咳咳）。嬪妃嫂（綏）女令詔入，

内監

93. 忙忙迤邐催。便把被（布）衫揩式（拭）面，打板精身（神）
94. 強入來。王郎登時見皇帝，道何言語：於是貧仕（士）
95. 蒙詔，詭（跪）拜大王已了。叉手又說寒温，直下令人
96. 失笑。更道下情無任，得仕（事）丈母阿嫂。超（起）居進歩

處指曹元忠。”黃徵・吳偉編校『敦煌願文集』、岳麓書社、1995 年、593 頁。余欣氏『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。『願文集』に引く榮新江氏の研究は、「沙州歸義軍歷任節度使稱號研究」『敦煌吐魯番學論文集』、漢語大詞典出版社、1990 年、768-816 頁。(『歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索』(上海古籍出版社、1996 年）に所收。)

97.　向前，下情不勝恰（憐）好。其是（時）大王處分：俳（排）備燕
98.　會，屈請王郎。既到座筵，［令］遣宮人引其公主
99.　［見］對王郎。當爾之時，道何言語？ 新婦出來見［王］郎，都

“仕”と“事”のような通假字もあり、後世の我々がどの字をどこまで嚴密に誤寫と見做すべきか、判斷の難しいところもある。それでも、1 行に複數文字の誤寫や脱字が見られていることは見逃せない。この點から判斷するに、金剛醜女因緣は、多くの人手をわたって書寫されてきたのであろう。それは、「金剛醜女緣」が當時の敦煌に廣く受容されていたことを示している。次章に見るように、「金剛醜女緣」には少なくとも 3 段階の書き換えがあった事實も、この見解に通じるものである。

ところで、序に引用した『敦煌變文集』の校記に述べる如く、「金剛醜女緣」の同系說話は『賢愚經』、『雜寶藏經』、『撰集百緣經』に所收されている。これら 3 つの經典は、多數の佛敎說話を收めており、中國において廣く受容されてきた經緯がある。「金剛醜女緣」が多くの人手を經て書き繼がれていた事實は、それら 3 つの經典全てに同系說話が採録されていることとも關係を有するものと考えられる。

なお、この S.4511 は、一度何かを書寫した寫本を二次利用している形跡が見られる。この寫本のあり方については、寫本を實見した際に、報告したい。

P.2945V

P.2945R には、歸義軍節度使兵馬留後使狀が書かれている。これは、眞題ではなく、『敦煌遺書總目索引新編』（敦煌研究院編、2000 年）による擬題である。ここに書き連ねられた 8 件の內容については、李正宇氏、楊寶玉氏、呉麗娛氏等によって考察が進められ[14]、曹元深の時代、特に西曆 923 年から 924 年の間に書寫されたことが明らかになった。よって、紙背の金剛醜女緣はそれ以降に書かれたことになる。S.2114V と同じく、金剛醜女緣が 10 世紀の講唱體文獻であることと矛盾をきたさない。

さて、この寫本の注目すべき點は、韻文吟詠法の注記である。

敦煌文獻には、“平”、“側（仄）”、 “斷”、“吟”等の文字によって、實際の講經における韻文の歌唱吟詠の方法が示されているものが數多くある[15]。「金剛醜女

[14]李正宇氏「曹仁貴歸奉後梁的一組新資料」『魏晉南北朝隋唐史資料』第 11 期、武漢大學出版社、1991 年、274-281 頁。呉麗娛氏「再析 P.2945 書儀的年代與曹氏歸義軍通使中原」『敦煌研究』2002 年第 3 期、74-80 頁。楊寶玉氏、呉麗娛氏「P.2945 書狀與曹氏歸義軍政權首次成功的朝貢活動」『敦煌吐魯番研究』第 11 卷、2008 年、269-296 頁。

[15]しかし、その具體的な意味については未だ明らかでない部分も多い。以下、若干の先行研究を擧げる。向達氏「唐代俗講考」『唐代長安與西域文明』、三聯書店、1957 年（初稿は『燕京學報』第 16 期、1937 年）。孫楷第氏「唐代俗講軌範與其本之體裁」『國學季刊』第 6 卷第 2 號、1937 年。那

緣」では、P.3592V に“平”が書かれていることは既に知られていたが、IDP 畫像を用いることにより、それが P.2945V にも發見されるに至った。以下、該當箇所の翻刻である。（圖 2、3 參照。）

P.2945V

43.　天生貌不強，只要且晾眝（瞸眝）[16]。覓取一兒郎，娉與爲夫婦。」
　平

44.　「卿爲臣下我爲君，今日商量只兩人。召慕（招募）切須看穩審，

P.3592V

55.　有一親生女。天生貌不強，只要且瞸眝（瞸眝）。

56.　覓取一兒郎，娉與爲夫婦。」云云　平

57.　「卿爲臣下我爲居（君），今日商量只兩人。

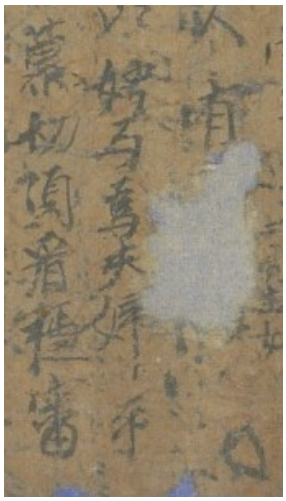


圖 2: P.2945V

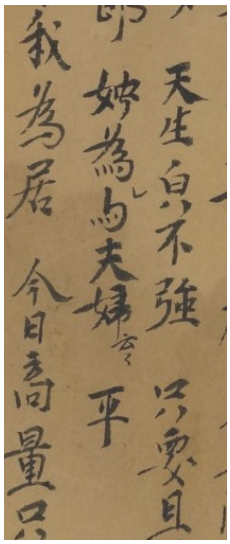


圖 3: P.3592V

韻文吟詠法は、韻文の冒頭に書かれることも少なくない。それにも關わらず、この P.2945V と P.3592V の“平”は、揃って韻文直前の行の末尾に書かれている。更に、兩寫本ともこの一箇所にしか韻文吟詠法が書かれていない點でも一致して

波利貞氏「中晩唐五代の佛教寺院の俗講の座に於ける變文の演出方法に就きて」『甲南大學文學會論集』第 2 號、1955 年、1-74 頁。牛龍菲氏「中國散韻文相間兼說兼唱之文體的來源」『敦煌學輯刊』創刊號、1938 年、23-49 頁。王昆明氏「佛教唄讚音樂與敦煌講唱辭中“平”、“側”、“斷”諸音曲符號」『中國詩學』創刊號（『中國早期藝術與宗教』（東方學術叢書、1998 年）に所收。）李小榮氏『變文講唱與華梵宗教藝術』、上海三聯書店、2002 年。

[16]瞸眝については次の論文による。陳治文氏「敦煌變文詞語校釋拾遺」『中國語文』1982 年第 2 期、119-128 頁。

おり、兩者の近似性を示すものと言えよう。

P.3592V

P.3592V は、5 寫本の中で、最も早い段階で擱筆している。しかしその短い中からも、S.4511 はもちろん、S.2114V や P.2945V よりも誤寫が少ないことから、5 點の寫本の中では、P.3592V は初期の書寫狀態を殘したものと考えられる。

例えば、金剛が王家に生まれながらも醜くなった因緣を述べる場面が擧げられる。各寫本の太字部分に着目して頂きたい。

S.2114V
7. **托（託）**生？ 向波斯匿王宮内託［**生**］。此是布施因緣，生於國王之家。輕慢

P.2945V
7. 日間，此女當時身死，向何處**託**生？ 向波斯匿王宮内託
8. **生**。此是布施因緣，生於國王之家。輕慢賢聖之業，■敢（感）

P.3592V
8. □（便）生輕賤。不得三五日間，此女當時身
9. 死，向何處**託**生？ 向於波斯匿王宮内託**生**。

P.3592V は、P.2945V とともに、S.2114V に見られる誤寫がないことが分かる（“托”、“生”）。

次は、金剛が父王に軟禁され、10 年もの間、人前に出られなかった場面である。

S.2114V
22. 更覓良媒。雖然富貴居樓殿，恥辱緣房（無）**頃（傾）**國財（材）[17]。勅下十年令
23. 鑰閇，**心（深）**宮門戸不曾開。於是金剛醜女日來月往，年漸長
24. 成。夫人宿夜憂愁，恐怕大王不肯發遣。後因遊戲之次，夫人**殿（斂）**
25. 容進步，向前咨白大王：「賤妾常慙醜質身，虚霑宮宅與王親。

P.2945V
24. 恥辱緣房（無）**頃（傾）**國財（材）。勅下十年令鑰閇，**深**宮門戸不曾開。
25. 於是金剛醜女日來月往，年漸長成。夫人宿夜憂愁，恐大王不

[17]『敦煌變文校注』“以文義及韻脚求之，原文當作『恥辱緣無傾國才』。”に従う。

26.　肯發遣。後因遊戲之次，夫人**殿**（**斂**）容進步，向前咨白大王。云云

P.3592V

27.　慙惶誰更覓良媒。雖然富貴居樓殿，恥辱緣房（無）**傾**國財（材）。

28.　勅下十年令鑰閇，**深**宮門戸不曾開。云云

29.　於是金剛醜女日來月往，年漸長成。夫人宿夜憂愁，

30.　恐大王不肯發遣。後因遊戲之次，夫人**斂**容進步，向前咨

P.3592は、S.2114VとP.3592Vとに見られる誤寫（“頃”、“心”、“殿”）が、正しく書かれている。

このような特徴から判斷すると、5點の「金剛醜女緣」寫本の中では、P.3592Vは比較的初期の書寫狀態を殘した寫本と考えられる。

着目すべきは、P.3592VとP.2945Vとの共通性である。上に見たように、兩寫本は、共通して韻文導入表現（“平”）を持ち、その表記方法も一致するという特徴があった。それを併せてこれらの例を見ると、兩寫本は、5寫本の中では比較的近い關係にあったと考えられる。

P.3048

上掲4點の寫本は、誤寫や脫文等による若干の文字の異同を除けば、概ね内容は同じである。しかし、P.3048はかなりの書き換えが行われ、且つ改編されている。ここではP.3048と他の寫本の差異のうち、i）加筆、ii）加筆・削除・話の順序の入れ替え、iii）韻文の書き換え、という3點に着目し、P.3048の獨自性を明らかにする。紙幅の關係上、結末まで完備しているS.4511を4點の寫本の代表例とし、P.3048と比較する。

i）加筆

まず、P.3048には他の4點の寫本にはない序文がある。

P.3048

1.　醜女緣起

2.　我佛因地，曠劫修行。投崖飼虎，救鴿尸毗。爲求半偈，心地不趍（移）。剜身然

3.　燈，供養辟支。善友求珠，貧迷。父王有病，取眼獻之。大聖慈悲因

4.　地，曠劫修行堅志。也曾供養辟支，帝釋天來［□］誠（試）。割肉際（濟）於父

5.　王，山内長時伏氣。去世因［□］修行，三界大師便是。世尊當日度行壇，

6.　爲救衆生業障纏。也解求珠於大海，尸毗救鴿結良緣。三徒（途）
7.　地獄來往走，六道輪迴作舟船。爲度門徒生善相，感賀（荷）如來聖
8.　力潛。我佛當日爲救門徒六道輪迴，猶如舟船，般［運］衆生，達於彼

P.3048 以外の 4 點の「金剛醜女緣」は、全て 8 行目の“我佛當日爲救門徒”から始まる。この序文が後から加筆されたことは明らかである。

このような序文の加筆は、敦煌文獻では珍しいものではない。例えば、S.3491 の破魔變と頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變に同じ押座文が附されていることや、降魔變文に玄宗皇帝の稱號を用いた莊嚴文が挿入されていること等は、その代表例である。

更に、この序文が本生譚を列擧している點も注目すべき特徵である。本生譚を冒頭に列擧することは、變文を含む多くの講經文獻に見られる特徵である。ただし、本生譚の記述については、本論のような研究ではなく、より大きな視點からの詳細な考察が必要とされるため、ここでは以上の指摘に留めておく。

さて、上掲の序文の少し後にも、P.3048 には 5 行にわたって新たな文章が加筆されている。加筆された箇所を太字で示す。

S.4511
33.　達於彼岸。［此時］總得見佛，今世足衣足食。修行時至，懃（勤）
34.　須發願。布施有多種因緣，一一不及廣讚。設齋歡喜，
35.　果報圓滿。若人些子攢眉，來世必當醜面。佛在之

P.3048
9.　岸。此時總得見佛，今世足衣足食。修行時至，勤須發
10.　願。**有餘供養佛僧，得數結紹見。此時更若修行，來世勝於（相）定現。**
11.　**我佛慈悲世莫誇，救度衆生遍河沙。總得到於無爲處，**
12.　**今生富貴足嬌閣。人身不久如燈炎，世事浮空似雲遮。**
13.　**供養佛僧消滅障，來生必定禮龍花。**
14.　**來如（如來）長說誘勸門徒，焚香發願，勤念彌陀，修齋造善。**布
15.　施有多［種］功德，一一不及廣讚。設齋歡喜，果報圓滿。若己些些

この加筆により、P.3048 の文章にぎこちなさが生じたことは否めない。しかし、この點からも、P.3048 と他の 4 點の寫本との内容の相違が讀み取れる。

また、P.3048 の加筆は、王郎と金剛が結ばれた後の場面にも見られる。太字が加筆された箇所である。

P.3048

82.　王郎遣妻不出，恐怕朋友怪笑。三娘子莫漫狂顚，不要出頭出惱。」

83.　**妻語夫曰：「王郎心裏莫野，出去早些歸舍。莫抛我一去不來，**

84.　**交（教）我共誰人語話。爭肯出門出戶，如今時徒轉差。門前過往人多，**

85.　**恐怕驚他驢［馬］。」**王郎既爲駙馬，言與高品知聞，鋮（書）題來往，以相邀

更に、若干の文字を細かに加筆する場合もある。次の文章は、王が金剛の壻を探しに大臣を派遣する場面である。

S.4511

83.　須相就取，倍些房臥莫爭論。」於是宰相拜

84.　辭，出内便即私行坊市。諸州處處求覓，朝朝尋

85.　覓。後忽經行街巷，［見］貧生子，性（姓）王，施（試）問再三，當

86.　時便肯，令（領）到内門尋得。皇帝大悦龍顔，

87.　遂朝（詔）宰相，速令引到。皇帝座（坐）想（於）寶殿，

P.3048

60.　於是大臣**受勅**，拜辭出内，便即私行坊市。**巡曆（歷）**諸州，處［處］問人，朝朝

61.　尋覓。後忽經過，見**一**貧生，試問婚因（姻），**他言**便肯。當時領到

62.　内門，**先入見王，言奏**尋得。皇帝聞說，大悦龍顔，遂詔一臣，速令引對。

以上、幾つかの例によって、P.3048 に行われた加筆の一端を窺い知れたであろう。そして、次の ii）にも、これらと同じ加筆が行われており、P.3048 と他の 4 點の寫本の差異が讀み取れる。

ii）加筆と削除の錯綜、および話の順序の入れ替え

P.3048 と他の寫本では、加筆と削除が錯綜し、且つ話の順序が入れ替わる箇所がある。それは、金剛が佛に歸依して懺悔し、絶世の美女になる場面である。

まず、S.4511 の 140 行目から 150 行目、P.3048 の 94 行目から 101 行目を取り上げる。

S.4511

140.　須出來相見，我此事恥，所以憂愁，怨根（恨）自身，

141.　尋相（常）不樂。」**A** 王郎道。［云］云「我無怨（愁）恨亦無嗔，

自嗟

142.　前生（世）惡業因。只爲思君多醜貌，我今恥辱會

143.　諸賓。來朝若也朝官至 **B** 還須娘子（娘子還須）勸酒巡。出到

144.　座延（坐筵）相見了，交（敎）着（我）恥辱沒精身（神）。」**C** 公主既聞此事，

145.　哽噎不可發言，慙見醜質（身），燕（嚥）氣淚落：「前世種

146.　何因果，今生之中，感得醜陋？」**D** 夫主去後，便捻

147.　香爐，向於靈山，禮拜發［願］。**E** 醜女纔見（聞）淚數行，聲中

148.　哽噎轉非（悲）傷。**F** 豈料我無端正相，致令闇地苦商

149.　量。粈枝（胭脂）合子捻拊（抛）却，釵朶籠鏵拔一傍，兩

150.　淚落燒香思法會，遙告靈山大法王。**H** 佛已（以）［他］）

P.3048

94.　我恥此事，所以憂愁不樂。」**A** 王郎道：「我無愁恨亦無嗔，

95.　自嘆前生惡業因。只爲思君多醜貌，我今羞恥會諸賓。來朝若也朝官至，**B**

96.　娘子被王郎道着醜貌，不免兩淚，羞恥怨恨。「此身種何因果，今生■（感）

97.　得如斯？」**D** 公主纔聞淚數行，聲中哽噎轉悲傷。**F** 怨恨前世何罪業，

98.　今生醜陋異子尋常。再三自家嗟嘆，［□］（嘆）了無計，遂罪（罷）粧臺，心中

99.　億（憶）佛，乞垂加護：懊惱今生貌不強，緊盤雲髻罷紅粧。**G** 豈料我無端正相，

100.　置（致）令暗裏苦髙（商）量。胭脂合子捻抛却，釵朶瓏璁調一傍。雨淚焚香思法

101.　會，遙告靈山大法王。**H** 於是娥媚（眉）不掃，雲鬢罷梳，遙［□］靈山，便告世尊：

以上の差異をまとめると次のようになる。

［表 1］

S.4511	A	B	C	D	E	F		H
P.3048	A	B		D		F	G	H

A）P.3048 には「怨恨自身，尋常」の 6 字がない。

C）P.3048 の B に S.4511 の文章が脱落しているため、繋がりが悪い。續く D の文章がかなり加筆されているため、その過程で文意が通らなくなったものであろう。

D）主旨は同じであるが、字句の異同がある。筆寫される過程で間違ったのではなく、表現が書き換えられたものであろう。

E）P.3048 にはこの 15 字なし。

G）S.4511 にはこの 51 字なし。

A から G までの 8 段中、3 段に加筆と削除が起こっている。

次に、これに續く文章、S.4511 の 150 行目から 164 行目、P.3048 の 101 行目から 117 行目を取り上げる。ここでは更に大きな書き換えがあり、話の順序も入れ替わっている。

S.4511

150.　（淚落燒香思法會，遙告靈山大法王。）佛已（以）［他］

151.　通心（心通），遙見金剛醜女燒香發願，遂於醜

152.　［女］居處階前，［從地誦（踊）出，親垂加護。醜女忽見大聖世尊，擧（現）身皆（階）前，渾搥自撲，起來禮拜，哽噎］悲泣，**J** 恰似四馬而分離；思念自身，

153.　不恨滅沒而入，**K** 堆（惟）願世尊，願垂加備（被）。云云**L**「珠淚連連

154.　怨傷（復）嗟，一種爲人面貌嗟（差）。玉葉不生端正樹，金

155.　騰（藤）結朶野田花。見說牟尼長仗（丈）六，八十隨形號

156.　釋迦。惟願慈悲加護我，三十二相與些些。」**M** 佛有

157.　他心道眼，當時遂遙觀見。珠（現）身向醜女前頭，

158.　令交（教令）懺悔發願。醜女佛前懺罪愆，所以（爲）惡自

159.　業自招然。懺悔纔中（終）兼發願，願令果報福團

160.　圓。**O** 公主見佛至，容貌世無比，［髮］紺玄（旋）縲（螺）文，眉如雙日（月）

161.　翠，口似頻婆菓（果），四十二牙齒，兩目海澄澄，胸前

162.　題萬字。**Q** 金剛醜女嘆佛已了，右遶三遝（匝）退座

163.　一面。佛已（以）慈悲之力遙（垂）金色臂，指醜女身，醜

164.　女形容，當時變改。**R** 嘆佛了，求加備（被），低頭禮拜心

P.3048

101.　（會，遙告靈山大法王。）於是娥媚（眉）不掃，雲鬢罷梳，遙［□］

靈山，便告世尊：**I**

102.　「珠淚連連怨復差，一種爲人面貌差。玉葉木生端正相，

103.　金騰結朶野田花。見說牟尼長丈六，八十隨形號釋迦。

104.　唯願世尊加被我，三十二相與些些。」**M**

105.　佛以他心通，遙知金剛醜女焚香發願，遂於醜女居處前，

106.　從地踊出，親垂加被。醜女忽見大聖世尊，砕身階前，魂搥自

107.　僕（撲），起來禮拜，哽噎悲涕，**J** 啓告世尊，乞垂加護。醜女告世尊：L

108.　「自嘆前生惡業因，置（致）令醜陋不如人。毀謗聖賢多造罪，

109.　敢昭容貌似煙薰。生身父母多嫌棄，姊妹朝朝一似嗔。

110.　夫主入來無喜色，親羅未看見慇懃。時時懊惱流雙淚，

111.　往往咨嗟怨此身。聞道靈出（山）三界主，所以焚香告世尊。」N

112.　佛有他心道眼，當時遂遙觀見。現身公主前頭，交（教）令懺悔發願。

113.　醜女佛前懺罪愆，所爲宿業自招然。懺悔纔終兼發願，

114.　當時果報福團圓。**O** 醜女見佛現，身歡喜倍常，遂讚嘆如來，

115.　「願我身與佛無異！」**P** 公主見佛至，顏容世無比，髮紺旋螺文，

116.　眉如初月翠，口似頻婆果，卅二牙齒，兩目海澄澄，胸前題萬字。**Q**

117.　嘆佛了，求加被，低頭禮拜心轉志。容顏頓改舊時容，百醜變作千般媚。

以上の差異をまとめると次のようになる。

［表 2］

S.4511			J	K	L	M		O		Q	R
P.3048	I	M	J		L		N	O	P	Q	

P.4511・J の脱文は、このもとになった寫本に既になかったのか、S.4511 の筆寫時に書き飛ばしたのかは不明である。

I）先に見たHに續く文章が、S.4511 では J が續くのに對し、P.3048 では別の I の 17 字が挿入され、且つ M の文章が前に來ている。

K）S.4511 では、J の次に K の文章があるのに對し、P.3048 では J の次の K の文章は削除され、L へと續く。

M）S.4511 では L に續く M が、P.3048 では I の次に移動している。

O）S.4511 では M の後に O が續くのに對し、P.3048 では、かなりの長文 N の 84 字が新たに挿入されている。

Q）S.4511 では O の後に Q が續くのに對し、P.3048 では、その間に P の 22 字が新たに挿入されている。

R）S.4511 では Q の後に續く R の 38 字が、P.3048 では削除されている。

これらの文章の入れ替え、削除、挿入は、I から R までの 11 段中、半數を占める 6 段に起こっている。

表 1 と表 2 に見られる S.4511 と P.3048 の相違の量からは、これらの書き換えが偶然に起きたものではなく、意圖的に行われたものと判斷できる。特に、P.3048 に加筆された文章はかなりの量に上る。だが一方で、この書き換えには、P.3048 の思想的發展・變化があるとも思われない。それ以上に、物語性を增したものとなっていると言える。それは恐らく、この書き換えが、講經において、より多くの聽衆を引き付けることを目的としたものであったのだろう。

ここで第 1 章の問題に立ち返ると、これほど複雜に書き換えが行われながらも、『賢愚經』等の佛教經典に依拠した改編ではないことは、着目すべき點である。

iii）韻文の書き換え

i）や ii）にも韻文の加筆は見られたが、P.3048 の韻文は、他の寫本に見られる韻文を少しく書き換える場合もある。太字部分がその該當箇所である。

S.4511

42. 音菩薩 「只守（首）思量也大奇，朕今王種豈如斯？ 醜
43. 陋世間人總有，未見今朝惡相儀。**彎山倉崛**
44. **縮如龜**，渾身恰**似**野猪皮。**任**你丹靑心裏巧，
45. 綵（彩）色千般畫不成。獸頭渾是可增見（憎貌），國内計應
46. 無竝比。**若輪（論）此女形貌相**，長大將身娉阿誰？」於是

P.3048 では、この第 5 句の韻文が書き換えられている。そして、第 9 句に新たな韻文が加筆された一方、第 11 句が削除されている。その他、若干の文字異同も起こっている。

P.3048

23. 「只首思量也大奇，朕今王種起（豈）如斯？ 醜陋世間人總有，
24. 未見今朝惡相儀。**嵬崇跼蹜如龜鱉**，渾身又似野猪皮。
25. **饒**你丹靑心裏巧，彩色千般畫不成。**宮人見則皆驚怕**，
26. 獸頭渾是可憎兒（貌）。國内計應無比竝，長大將身娉阿誰？」

これと同じ文字異同の例をもう 1 つ擧げる。

S.4511
104.　乃蘇。宮人道何言語？ 女緣前生貌不敷，每看恰似
105.　獸**頭牟**。天然既沒紅桃色，**遮莫身上 七寶**
106.　**叫身鋪**。夫主諕來身以到（已倒），宮人侍婢一時扶。多少
107.　内人噴水求（救），須臾得**活却醒甦**。於是兩個阿

一方の P.3048 では、第 2 句目、第 8 句目に文字異同があり、第 4 句目に書き換えがある。

P.3048
73.　女緣前生貌不敷，每看如似獸**形軀**。天然既沒紅桃臉，
74.　**占不頭盈白王（玉）梳**。夫主諕來身已倒，宮人侍婢一時扶。
75.　多少内人噴水枚（救），須臾**始得却星（醒）蘇**。於是兩個阿姊，卑
□（不明字）王郎

このような例とは異なり、若干の文字の書き換えだけが起こる場合もある。

S.4511
56.　謀（媒）。雖然富貴居樓殿，恥辱房臥（緣無）傾國容（才）。勅下
57.　**十年令**鑞閇，深宮門戸不**曾**開。於是金剛醜女

この第 2 句目については、寫本ごとに差があるため、P.3048 との關係は測り難い。しかし、第 3 句目と第 4 句目では、P.3048 に若干の書き換えが確かめられる。

P.3048
35.　慚惶誰更覓良媒。雖然富貴居樓殿，恥辱緣無傾國財（才）。
36.　勅下**令交（教）便**鑞閇，深宮門戸不**交（教）**開。

以上、i）加筆、ii）加筆・削除・話の順序の入れ替え、iii）韻文の書き換えという 3 點から、S.4511 を代表とした 4 點の寫本と P.3048 との差異を見てきた。これらの差異は、P.3048 の書き換えが特定の箇所ではなく、全體にわたって様々に行われたことを示している。そしてそれは、從來の校合翻刻の問題を示すものでもある。

從來の翻刻資料では、ある箇所では S.4511 を中心とし、またある箇所では P.3048 を中心とするという校合方法によって翻刻を行われていた。しかしそれでは、全體を通讀したときに、實際にはどの寫本にも存在していない内容となってしまう

のである。「金剛醜女縁」の5點の寫本は、S.2441、S.4511、P.2945V、P.3592Vを1つとし、P.3048を別に扱う必要があると言えよう。

さて、このP.3048の獨自性を踏まえた上で、P.3048の識語の問題を取り上げる。

先述の通り、P.3048には“壬午年二月廿一日”との識語がある。10世紀における壬午は、西暦922年と西暦982年である。しかし、P.2945VやS.4511の書寫年代を踏まえると、それらと大きく内容を異にするP.3048が922年の識語を持つとは考えられない。P.3048の“壬午年”とは、982年を指すものである。そして、この識語は、醜女縁起の本文と字體を異にしており、別人の筆寫になるものである。當然、識語は醜女縁起より後の筆寫であることから、醜女縁起は982年までに書かれたことになろう。

第3章、3段階の「金剛醜女縁」

本章では、「金剛醜女縁」の寫本のうち、結末を有するS.2114V、S.4511、P.3048を取り上げ、その成立過程を考察する。S.2114Vは數行書寫されていないが、本考察に支障は無いため、併せて考察對象に加える。また、前章で見たようなP.3048と他の寫本との差異も本考察では問題とはならない。

筆者が考えるに、S.2114V、S.4511、P.3048に見られる結末は、既に後人の手によって書き換えられており、結末の前までと結末とでは、その成立時期を同じくしていない。S.4511より、問題の結末部分を抜粋する。これは、金剛が美しくなる場面である。

S.4511

163. 一面。佛已（以）慈悲之力，逶（垂）金色臂，指醜女身，醜

164. 女形容，當時變改。嘆佛了，求加備（被），低頭禮拜心

165. 專志。容貌頓改舊時儀，百醜遍（變）作千嬌美（媚）。醜

166. 女既得世尊加備（被），換舊時醜質，作今日之面（周）旋；醜

167. 陋形軀，變端嚴之相好。敢（感）得［貌若春花］[18]，王郎入來不識。妻云

168. 道：「識我否？」夫云道：「不識。」「我是你妻，如何不識？」夫道：

169. 「娘子天生似獸頭，交（教）我人前見便羞。今日因何頭（端）正

170. 相，請君與我說來由。」妻語夫曰：「自居（君）前時，憂我

[18]この4字はP.3048によって補う。ただしS.2114Vにもこの4字はない。

171.　身醜（醜身）。妾生煩惱再三，禱祝靈山，世尊深起慈悲，
172.　便須（垂）加祐。」云　「我本前生貌不強，深慚日夜辱王郎。
173.　遙想釋迦三界主，不捨慈悲降此方。便禮拜，
174.　再（更）添香，不覺形容頓改張。我得今朝端正相，
175.　感賀（荷）靈山大法王。」王郎既見妻端正，入宮奏上
176.　大王。云云　王郎栢（拍）手歡喜，走報大王宮裏。云云　「丈人丈母
177.　不知，今日具見喜事。小娘子如今改變，不是舊
178.　時精魅。欲說醜女此時容，一似佛前菩薩子。」大王
179.　聞說喜徘徊，火急忙然尋（覓）女來。夫人傢（隊）仗離宮殿，
180.　大王御輩到長街。纔見顏面，灼灼桃花滿面開。

まず、164 行目から 165 行目の 3 － 3 － 7 － 7 － 7 に注目したい。實はこの文體は、「金剛醜女緣」ではここで初めて使われる。また、續く 173 行目から 175 行目にも使われている。つまり、この場面以前にはなかった文體が現れるのである。なぜ金剛の容貌が變わる結末に近い場面において、突然に文體が變化したのか。3 點の寫本を比較すると、この文體が、書き換えを經て生まれたことを示唆する箇所がある。上掲 S.4511 の 180 行目“纔見顏面，灼灼桃花滿面開”に對應する S.2114V と P.3048 の文章を取上げる。

S.2114V
104.　然覓女來。夫人隊丈（仗）離宮殿，大王御駕到長街。**纔見女喜顏色迴，灼灼桃花滿面開**。

P.3048
133.　夫人隊丈離宮内，大王御輦到長街。**纔見女，喜徘徊，**
134.　**灼灼桃花滿面開。大王夫人歡喜曬，因慈（茲）持地送資財（材）**。

S.4511 と S.2114V とが異なるのは、書き損じのためか、もともと文章が異なっていたためか、判斷し難い。しかし、兩寫本の該當箇所が、ともに 3 － 3 では始まっていないことは確かめられる。つまり、この場合、多くの書き換えが行われた P.3048 にのみ 3 － 3 － 7 － 7 － 7 が使われているのである。そして、S.4511 の上掲の引用部分を P.3048 と併せて讀み進めると、再びこの文體が見られる。（S.2114V は上掲 104 行目で擱筆している。）

S.4511
186.　請問：「**下卸（御）輦，禮金人，便（更）將珍［寶］獻慈親。我**

女前

187.　**生修何業，一傷（場）醜陋卒難陳**。賴爲如來相加備（被），

188.　還同枯木再生枝。惟願慈悲加念力，爲說前生

189.　修底因。」佛告波斯匿王：「諦聽諦聽，汝當有事

P.3048

137.　同赴祇園，謝主公號端正。「**下御輦，禮金人，更將珍寶獻慈尊**。

138.　**我女前生何罪過，一埳（場）醜陋卒難陳**。賴爲如來親加被，

139.　還同枯木再生春。唯願如來慈念力，爲說前生修底因。」

この3－3－7－7－7以外に、もう1つ注目すべき文體がある。

S.4511の167行目後半から始まる文章は、王郎と金剛の會話である。これは、短い會話文を應酬する文體であり、そのために會話のテンポが非常に速い。この小說の如き文體は、3－3－7－7－7と同じく、この場面まで一度もない。更には、“云道”という會話導入表現も、この場面に至って初めて使われる。

なぜ結末に近い箇所にのみこのような幾つもの文體變化が起こっているのか。ここで考えられるのは、現存する「金剛醜女緣」の結末部分が、既に何者かによる書き換えを經た可能性である。現存する「金剛醜女緣」のもとになった寫本は、恐らく上揭のような文體變化はなかったであろう。この書き換えは、現存する敦煌文獻からは知ることのできない別の「金剛醜女緣」が存在したことを示すものである。

このように、「金剛醜女緣」は、i）結末部分が書き換えられる前の「金剛醜女緣」、ii）S.2114V、S.4511、P.2945V、P.3592Vの「金剛醜女緣」、iii）P.3048醜女緣起（醜變）、という3段階の發展を經たものと考えられる。ここで1つ確認しておく。『敦煌變文集』の校記［四五］には、次のような注記がある[19]。

新婦出來見王郎，　都緣面貌多不強，
綏女嬪妃左右粧，　前頭掌扇鬧芬芳。
金與玉釧滿頭裝[四五]，　錦繡羅衣馥鼻香。
王郎纔見公主面，　聞來魂魄轉飛傷。

［四五］此句乙卷作「金與玉，滿頭裝」，爲三字句。

確かに乙卷（P.3048）は3字句に作っている。そしてここで區切れば、その文體は3－3－7－7－7となる。だがここには、その前後において、上揭のような會話のテンポの變化、會話導入表現の變化、3－3－7－7－7の利用等は認められ

[19]『敦煌變文集』、793頁、804頁。

ない。この一部だけを取り上げて文體變化を讀み取るよりも、P.3048 は「釧」字を脱落したと解する方が自然であろう。

第 4 章、P.3048 醜變から見た變文への變化

本章では、P.3048 にのみ冠された醜變という名稱から、變文の成立について考察する。

周知の如く、初期の敦煌學では、變文という名稱が一人歩きし、敦煌文獻全體を指す語として使われた時期さえあった。この變文の定義に對する反省は多くの學者から提起され、現在では、變文を狹義と廣義とに分けて考えることが多い。そのうち狹義の變文とは、敦煌文獻中の變および變文という名稱をもつ 18 點を指す。P.3048 醜變を含まず 17 點とする場合もあるが、以下に述べる如く、筆者はその必要性を認めない。そして、變や變文という名稱がなくとも、狹義の變文と同じ特徴を備える寫本を變文文獻と認めることが一般的である。その變文か否かの判斷基準は、主に以下の 2 點に集約される[20]。

1. 講唱體で書かれていること。特に、その韻文は七言を主とする。
2. 韻文導入表現として、「看……處。」「……處，若爲陳說。」等の表現があること。また繪畫の使用を示す語句が見受けられること。

しかし、從來の變文研究では、現存する變文に多くは見られない特徴を有する場合、變文文獻として認定されないことがあった。例えば舜子變文（S.4654V 舜子變一卷、P.2721V 舜子至孝變文）は、變や變文との眞題を有しながらも、講唱體ではないために、長らく例外變文とされてきた經緯がある[21]。これは、他の變文と比較判斷することにより、變や變文という名稱を冠された文獻でさえも、變文とは認められなかった例である。しかし、ここには問題がある。

變文が繪解きと關係を有することは、幾つかの唐詩から知られており[22]、そこには韻文が歌われたことを示す表現も殘されている。よって、講唱體が變文の性質であることを肯定する識者の見解は、充分妥當なものである。しかし、變文が寫本に書き下される場合においてまで、同樣に講唱體である必要はない。これは、講經に組み込んだり、讀み物化したりするなど、その寫本を實際に用いる（筆寫す

[20]他に、俗語の使用や筆記者の身分が高くないこと等も、變文寫本の特徴として指摘される。

[21]荒見泰史氏、桂弘氏「從舜子變文類寫本的改寫情況來探討五代講唱文學的演化」『敦煌學』第 26 輯、2005 年、93-110 頁。（荒見泰史氏『敦煌講唱文學寫本研究』（浙江大學古籍研究所中國古典文獻學研究叢書、2010 年）に所收。）

[22]吉師老「看蜀女轉昭君變」、李賀「許公子鄭姬歌」、王建「觀蠻妓」（以上『全唐詩』）、李遠「轉變人」（『夾注名賢十抄詩』）。

る）人物が望む形式によって變化するためである。その人物が、韻文を書寫する必要を認めなければ、散文だけが書寫されることになる。このような書寫の特徵を踏まえるならば、舜子變文を例外的に扱う必要はないのである。

筆者は、このような見解に立つことにより、變や變文という名稱を持つ文獻を、その書寫狀況によって除外することに否定的である。「金剛醜女緣」5 點の寫本の中、P.3048 にしか變文との關わりが指摘できないため、それを變文文獻とは認めない見解もある。しかし、上述の如く、P.3048 は、他の 4 寫本の內容を改編し、それらと多分に內容を異にする特徵を持っている。その尾題には、確かに醜變と書かれているのであり、これはやはり、當時變文として認められていたものと考えるべきであろう。

ここでは、醜變に關して 2 つの問題に言及する。

まず、P.3048 は、他の 4 點の寫本にある內容や表現を樣々に書き換えたにも關わらず、韻文導入表現は、4 點の寫本の表現を踏襲している。そのため、「看……處」のような、繪畫との具體的關連を示す常套句が 1 つもない。これは、舜子變文において講唱體による書寫か否かが變文の判斷基準ではないのと同じく、直接に繪畫との關連を示す表現があるか否かが變文の判斷基準とならないものと考えられる。

また、先に見たように、「金剛醜女緣」5 點の寫本のうち、P.3592V 以外の眞題を殘した 4 點全てに、緣や緣起、因緣との名稱が冠されていた。遡ると、緣、緣起、因緣等の名稱を持つ因緣譚や譬喩譚は、六朝時代の唱導において、對俗信者の敎化に使われていた經緯がある[23]。では、多くの書き換えが行われた P.3048 に變文との關係が窺われることは、どのように說明されるのか。

それは、もともと變文でなかった因緣譚が、變文の 1 つに數えられるようになっていったことを意味しているのではないか。これは、醜變に限らず、S.3491 頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變にも通じる。この因緣譚も、「金剛醜女緣」と同じく、もとは變とは題されていなかったのであろう。もともと變文でなくとも、既に變文と同じ、またはそれと近しい性質を持ち合わせていれば、それらを變や變文と呼ぶようになったとは想像に難くない。それはつまり、變や變文という言葉の使われる對象が、徐々に變化し、廣がりを見せていったということである[24]。

---

[23]「論曰：唱導者，蓋以宣唱法理，開導衆心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啓悟，乃別請宿德，昇座說法。或雜序因緣，或傍引譬喩。」慧皎撰『高僧傳』卷第 13 唱導、『大正藏』卷第 50。張鴻勛氏「敦煌遺書中的“說唱因緣”」『曲藝講壇』創刊號、1996 年。（『敦煌俗文學研究』（甘肅敎育出版社、2002 年）に所收。）

[24]金文京氏に次の指摘がある。「變文の意味するところは、時代によっても變化したであろうし、

結語

本論は、「金剛醜女縁」の5點の寫本を、從來の翻刻資料からではなく、各寫本ごとに取り上げ、それぞれの特徴を考察したものである。以上の考察からは、「金剛醜女縁」が、S.4511とP.3048を中心とした從來の校合方法ではなく、P.3048と他の4點の寫本とを分けて扱う必要性を明らかにできたであろう。しかし、「金剛醜女縁」については、實際の講經や儀式、變文をはじめとする他の敦煌佛教說話と、いかなる具體的關係を有していたのか、まだ多くの問題が殘されている。それらの解決には、個々の寫本に對するより詳細な研究とともに、敦煌佛教という大きな枠組みの中で變文や佛教說話を捉える視點も必要となる。これらはまた、筆者の今後の課題としたい。

最後に、これまで校合の中心寫本とされてきたS.4511やP.3048ではなく、あまり注目を浴びてこなかった初期の書寫狀態を殘すP.3592Vの翻刻をここに掲載する。

【資料】P.3592V翻刻

1. □□□□□□□（我佛當日爲救門）徒六道輪廻，由（猶）如□（舟）
2. □□□□□（船，般運衆生），達於彼岸。此時總
3. □□□□□□□（得見佛，今世足衣）足飯。修行時□□（至，勤）
4. □□□□□□□（須發願。布施有多）種因縁，一一不及廣
5. □（讚）。設齋歡喜，□（果）報圓滿。若人些子
6. 攢眉，來世必當醜面。佛在之日，有一善
7. 女，也曽供養辟支，［雖］有布施之縁，心裏
8. □（便）生輕賤。不得三五日間，此女當時身
9. 死，向何處託生？向於波斯匿王宮内託生。
10. 此是布施因縁，生於國王之家。輕慢賢聖
11. 之業，敢（感）得果報，元在於我大王夫人。纔生
12. 三日，進與大王。大王纔見之時，非常驚訝。
13. 世間醜陋，生於貧下。前世修甚因縁，今
14. 世形容轉乍？　觀世音菩薩
15. 「只守（首）思量也大奇，朕今王種豈如斯？醜陋世間人總有，
16. 未見今朝惡相儀。彎山倉崛縮如龜，渾身恰似野猪皮。
17. 任你丹青心裏巧，綵（彩）色千般畫不皮（成）。獸頭渾是可增見（憎貌），
18. 國内計應無比竝。［若論此女形貌相］，長大將身娉阿誰？」

同時期にあってもある一定の範圍内でかなり恣意的に用いられたと考えられる。そしてそれは、樂府という言葉が、古民謡から詞、曲、演劇までも指すようになったことに見られるように、中國文學、特に俗文學の世界ではむしろふつうのことであった。變文もおそらくその例に漏れないであろう。」「中國の語り物文學―說唱文學」『中國通俗文藝への視座』（新シノロジー・文學篇）、神奈川大學中國語學科編、1998年、85-124頁。

於是大王處分宮人，不得唱說，便遣送在深宮，更莫
將來，休交（教）朕見。云云　女緣醜陋世間希，
遮莫身上掛羅衣。雙脚跟頭脧又膞（僻），髮如宗（棕）樹一枝枝。
看人左右和身轉，擧步何曾會禮儀。十指纖纖如路（露）柱，
□（一）雙眼似木塠離（槌梨）。公主全無窈窕，寔（實）事非常不少（小）。
□（上）脣半斤有餘，鼻孔竹筒渾小。生來已（未）省歡喜，
見說三年一笑。覓他行步風流，却是趙十襪襼。云云
大王見女醜形骸，常與夫人手托腮（拓顋）。憂念沒無心求駙馬，
慙惶誰更覓良媒。雖然富貴居樓殿，恥辱緣房（無）傾國財（材）。
勅下十年令鑰閇，深宮門戶不曾開。云云
於是金剛醜女日來月往，年漸長成。夫人宿夜憂愁，
恐大王不肯發遣。後因遊戲之次，夫人斂容進步，向前咨
白大王。云云　「賤妾常慙醜質身，虛霑室宅與王
□（親）。日日眼前多富貴，朝朝惟是用珠珍。
宮人侍婢常隨後，使喚東西是大臣。
漸恥這身無得（德）解，大王寵念赴乾坤。
妾今有事須親奏，願王歡喜莫生嗔。
金剛醜女年長成，爭忍令交（教）不■仕（事）人。」
於是大王量（良）久沉音（吟），未容發言。夫人又奏：
「姊妹三人總一般，端正醜陋繼因緣。
竝是大王親骨肉，願王一納賜恩憐。
向今成長居深內，發遣令交（教）使向前。
十指從頭長與短，各各從頭施（試）咬看。」
大王見夫人奏勸再三，不免諮告夫人。云云
「我緣一國帝王身，眷屬由來斷業因。
爭那就中容貌乍，交（教）奴恥見國朝臣。
深（心）知是朕親生女，醜乍都來不似人。
說着上（尚）猶皆驚怕，如何祝（囑）娉向他門。」云云
夫人道：「大王若無意發遣，妾也不敢再
言。有心令遣事人，聽妾今朝一計：私
地詔一宰相，［教］覓薄落兒郎，官職金
玉與伊，祝（囑）娉奄奄奄充爲夫婦。」於是
大王取其夫人之計，即詔一臣，交（教）作良
媒，便即私地發遣。臣下速赴內廳，面
對天勅，受王進旨。王告臣曰：
「卿今聽朕語，子細說來處。緣是國夫人，
有一親生女。天生貌不強，只要且瞟眝（瞟眝）。
覓取一兒郎，娉與爲夫婦。」云云　平
「卿爲臣下我爲居（君），今日商量只兩人。
召慕（招募）切須看隱（穩）審，惆悵莫遣外人聞。
相當不猒無才藝，莽鹵何嫌徹骨貧。

60. 萬計事須相就取，陪些房臥不爭論。」云云
61. 於是宰相拜辭出内，便即私行坊市，諸
62. 州處處問人，朝朝尋覓。後忽經行街堪（巷），
63. 見貧生［子］，姓王，施（試）問再三，當時便肯，領到
64. 内門尋得。皇帝大悦龍顔，遂詔宰相，
65. 速令引到。皇帝坐相（於）寶殿，
66. 宰相曲躬來見：「前時奉勅覓人，
67. 今日得依王願。門前有一兒郎，
68. 性行不方（妨）慈善。出來好哥（個）面毛（貌），
69. 只是有些舌短。」云云　大王聞說喜徘徊，
70. 捲上珠簾御悵（帳）開。既強聖［人］心裏事，
71. 也兼皇后樂嗐嗐（咳咳）。嬪妃婇女令詔入，
72. 内監忙忙迤邐催。便把布衫揩式（拭）面，
73. 打板精神直入來。云云
74. 王郎登時見皇帝時，道何言語。云云
75. 於是貧士蒙詔，跪拜大王以（已）了。
76. 叉手又說寒温，直下令人失笑。
77. 更道下情無任，得仕（事）丈母阿嫂。
78. 起居進歩向前，下情不勝怜（憐）好。

（作者は廣島大學總合科學研究科博士課程）

〔敦煌寫本研究年報　第五號〕

2011 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
「西陲發現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