

敦煌寫本研究年報

高田時雄 主編

岩尾一史 副主編
永田知之

第十四號

2020年3月

京都大學人文科學研究所
中國中世寫本研究會

編輯委員

赤木崇敏（東京女子大學）、荒見泰史（廣島大學）、岩尾一史（龍谷大學）、
岩本篤志（立正大學）、大西磨希子（佛教大學）、玄幸子（關西大學）、
坂尻彰宏（大阪大學）、辻正博（京都大學）、永田知之（京都大學）、
道坂昭廣（京都大學）、山口正晃（大手前大學）

編輯助理

山本孝子、龔麗坤

注 記

本號は編輯委員の一人道坂昭廣が研究代表者をつとめる日本學術振興會科學研究費基盤研究（B）「國際的情報發信を目的とした中國典籍日本古寫本に對する精密な研究」の研究成果の一部である。

目次

則天武后と阿育王

——儀鳳年間の舍利頒布と『大雲經疏』をめぐって 大西磨希子 1

法藏敦煌文獻 P.2504 Pièce1-4 攷釋 馮培紅 19

敦煌摩尼教殘卷《佛性經》體式新詮——以佛經散文體「四言格」為中心 汪娟 .. 39

敦煌の民間信仰と佛教、道教

——佛教文獻に見られる符印を中心として 荒見泰史 51

敦煌本「祇園因由記」考（續） 高井龍 69

《（擬）刺史書儀》〈封門狀回書〉與《五杉練若新學備用》〈大狀頭書〉
之比較研究

——〈唐宋時代の門狀——使用範圍の擴大と細分化〉補遺 山本孝子 85

唐宋之際敦煌社邑的寫經活動 趙大旺 99

說“殍” 高田時雄 109

日本所藏敦煌文獻的來源及真偽

——讀高田時雄《近代中國的學術與藏書》劄記 劉進寶 119

則天武后と阿育王

——儀鳳年間の舍利頒布と『大雲經疏』をめぐって*

大西磨希子

はじめに

敦煌寫本『大雲經疏』S.2658とS.6502の一節には、「神皇先發弘願造八百四萬舍利寶塔、以光宅坊中所得舍利分布於四天下」とあり、則天武后（以下、武后）がかつて八百四萬もの舍利塔を造立せんと發願し、長安の光宅坊で感得した舍利を四天下に頒布したと記している。この記載を裏付ける舍利塔の遺物は見つかっておらず、関連する文獻記録もごく限られており、その實態には不明な點が多い。しかしながら、この武后による光宅坊感得舎利の頒布は、時代的に見て、七世紀初めの隋文帝による仁壽年間の舍利塔建立事業と、十世紀後半の呉越國王錢弘俶による八萬四千寶塔の敬造との間に位置し、また、陀羅尼を法舍利とした稱徳天皇による寶龜元年（770）の百萬塔陀羅尼の奉納にも、何がしかの影響を與えた可能性がある。

このように武后による舍利頒布事業は、王權による舍利頒布を考えるうえで重要な歴史的意義を有している。とりわけ武后は佛教による正統性理論を用いて易姓革命を果たし、中國史上唯一の女帝として君臨することに成功したが、その讖書（豫言書）として世に行なわれた『大雲經疏』の中に、彼女が先ず「八百四萬舍利寶塔」の造立を發願し、それにもとづき光宅坊感得舍利を頒布したとの記事が含まれるということは、この舍利頒布事業が武周革命にとって大きな意味を持つものであったことを示している。

武后による光宅坊感得舎利の頒布については、陳金華氏と高瀬奈津子氏の研究があり、隋文帝の舍利塔建立事業との関係や異同、武后による舍利頒布事業の政

*本稿は JSPS 科研費「則天武后期の佛教美術に關する研究」（19K00183）および中華民國外交部「臺灣獎助金」2019年（MOFATF20190053）による研究成果の一部である。本稿を成すにあたり顔娟英、鄭阿財、辻正博、王志鵬の各氏をはじめとする諸先生より貴重な意見を頂戴した。ここに記して謝意を表したい。

治的意圖など重要な指摘がなされ、その輪郭が明らかにされている¹。しかし、『大雲經疏』がなぜ、光宅坊感得舍利の頒布に先立ち武后が「八百四萬舍利寶塔」の造立を發願したと記すのかという問題については、兩氏ともに阿育王の八萬四千舍利塔建立説話にもとづくことをふまえつつも、陳氏は数がほぼ百倍に増えていと指摘するのみで、高瀬氏もまた阿育王の故事に擬えたとしか見ておられない。ところが当時、武后は阿育王よりも遙かに優れた存在であると認識されており、この記事はそのことを示すために挿入されたと考えられる。

そこで小論では、儀鳳年間における光宅坊感得舍利の頒布について、新たに得られた拓本資料とあわせ関連史料を提示したうえで、『大雲經疏』が記す「八百四萬舍利寶塔」の意味について検討してみたい。

一、『大雲經疏』所載の八百四萬舍利塔の造立發願と光宅坊感得舍利の頒布

敦煌寫本の S.2658 と S.6502 は、いずれも首尾を欠き當初の題名は確認できないが、内容は『大雲經』（『大方等無想經』）の經文に對する注疏であり、一般に『大雲經疏』と稱される。ただし、佛教經典に對する通常の注疏とは異なり、武后の皇帝即位に関わる識書としての性格が強いことから S.2658 の全文を紹介した矢吹慶輝氏は『武后登極識疏』と名づけたほか²、近年では永超の『東域傳燈目錄』に録する「大雲經神皇授記義疏一卷」を本來の名稱とみて『大雲經神皇授記義疏』と呼ぶ研究者も多い³。

さて、これら二點の敦煌寫本『大雲經疏』は、一部文字の異同はあるものの同本で、S.6502の方がS.2658よりも多くの行數を残しており、かつS.2658の残存箇

¹Chen Jinhua (陳金華), *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*, Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002, pp.122-128, 146-147. 高瀬奈津子「則天武后による儀鳳の舍利頒布——山西潞州の梵境寺儀鳳三年舍利塔銘をてがかりに」(氣賀澤保規編『隋唐佛教社會の基層構造の研究』汲古書院、2015年)。

²矢吹慶輝『三階教之研究』(岩波書店、1927年)第三部附篇「二、大雲經と武周革命」、686-694頁。

³S.2658やS.6502の原題を『東域傳燈目錄』著録の「大雲經神皇授記義疏一卷」と關連づけて論じたものとしては、以下の論著が早い。湯用彤「矢吹慶輝《三階教之研究》跋」(『微妙聲』第3期、1937年1月)。滋野井恬「敦煌本「大雲經疏」の研究」(『印度學佛教學研究』第21卷第2號、1973年3月)。牧田諦亮「中國佛教における疑經研究序説——敦煌出土疑經類をめぐって」(『東方學報(京都)』第35冊、1964年3月。牧田諦亮『疑經研究』京都大學人文科學研究所、1976年および『牧田諦亮著作集 第一卷 疑經研究』臨川書店、2016年に再録)。Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976; 2nd ed., Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2005.

所に該当する部分はすべて S.6502 に含まれている。そこで以下、S.6502 をもとに見ていくと、長安光宅坊で感得した舍利の天下頒布と武后による八百四萬舍利塔の造立發願に関わる記載は、つぎの第 115 行の「經曰」から第 132 行の「之驗也」までの箇所当たる（数字は行数。原文では「天」「載」「正」「初」を則天文字に作るが正字に改めた）。

115 神皇聖德也 經曰舍利不可得假使蚊子
116 脚堪任作橋梁能度一切衆舍利乃可得假使
117 水中蛭忽然生白齒大如香象牙舍利乃可
118 得假使菟生角堪任作梯橙高至淨居天舍
119 利乃可得假使小舟船能載須彌山度於大
120 海水舍利乃可得如此譬喻其數寔多明知如
121 來舍利不可得也又經記云王閻浮提護持
122 正法大得舍利爲欲供養佛舍利故遍閻浮
123 提起七寶塔恭敬供養尊重讚歎見有護法
124 持淨戒者供養恭敬見有破戒毀正法等呵
125 責毀辱今 神皇臨馭天下頻得舍利前
126 開祥於光宅今表應於載初故廣武銘云光
127 宅四天下八表一時至者即明
128 神皇先發弘願造八百四萬舍利寶塔以光
129 宅坊中所得舍利分布於四天下此則顯八
130 表一時下舍利之應斯乃不假人力所建並
131 是八表神功共成此即顯護持正法大得舍
132 利之驗也 經曰教化所屬城邑聚落

このうち當該箇所を抜き出して句讀點を付し、空格を取り『大雲經』經文の出典を注記すると、つぎのようになる。

經曰、「舍利不可得。假使蚊子脚、堪任作橋梁、能度一切衆、舍利乃可得。假使水中蛭、忽然生白齒、大如香象牙、舍利乃可得。假使菟生角、堪任作梯橙、高至淨居天、舍利乃可得⁴」、「假使小舟船、能載須彌山、度於大海水、舍利乃可得⁵」。如此譬喻、其數寔多。明知、如來舍利不可得也。

又經記云、「王閻浮提、護持正法、大得舍利⁶」、「爲欲供養佛舍利故、遍

⁴卷四（『大正藏』12、1096c19-25）。

⁵卷四（『大正藏』12、1097a07-08）。

⁶卷四（『大正藏』12、1097c25-26）の經文「於閻浮提得大自在、護持正法大師子吼、爲法流布

閻浮提起七寶塔⁷、「恭敬供養、尊重讚歎⁸」、「見有護法持淨戒者、供養恭敬。見有破戒毀正法等、呵責毀辱⁹」。

今神皇臨馭天下、頻得舍利、前開祥於光宅、今表應於載初。故『廣武銘』云、「光宅四天下、八表一時至」者、即明神皇先發弘願造八百四萬舍利寶塔、以光宅坊中所得舍利分布於四天下、此則顯八表一時、下舍利之應。斯乃不假人力所建、並是八表神功共成。此即顯「護持正法、大得舍利」之驗也。

（經に曰く、「舍利は得べからず。假使い蚊子の脚、橋梁を作すに堪任し、能く一切の衆を度さば、舍利乃ち得べし。假使い水中の蛭、忽然として白齒を生じ、大いさ香象の牙の如くんば、舍利乃ち得べし。假使い菟角を生じ、梯橙を作すに堪任し、高さ淨居天に至らば、舍利乃ち得べし」、「假使い小き舟船、能く須彌山を載せ、大海水を度らば、舍利乃ち得べし」と。此くの如き譬喩、其の數寔に多し。明らかに知らん、如來の舍利は得べからざるなりと。

又た經記に云わく、「閻浮提に王し、正法を護持せば、大いに舍利を得ん」、「爲に佛舍利を供養せんと欲するが故に、遍く閻浮提に七寶塔を起つ」、「恭敬供養し、尊重讚歎す」、「法を護り淨戒を持する者有るを見れば、供養恭敬す。戒を破り正法を毀つ等有るを見れば、呵責毀辱す」と。

今ま神皇、天下に臨馭し、頻りに舍利を得、前に祥を光宅に開き、今ま應を載初に表わす。故に『廣武銘』云わく、「四天下に光宅し、八表一時に至る」とは、即ち明らかに神皇先に弘願を發し八百四萬舍利寶塔を造らんとし、光宅坊中に得たる所の舍利を以て四天下に分布するは、此れ則ち八表一時を顯し、舍利を下すの應なり。斯れ乃ち人力を假らずして建つる所にして、並びに是れ八表の神功共に成す。此れ即ち顯らかに「正法を護持せば、大いに舍利を得ん」の驗なり。）

すなわち、ここでは舍利を得ることがいかに困難かを説く『大雲經』の經文を引いたうえで、さらに同經の別の箇所からも、閻浮提に君臨し正法を護持し大いに舍利を得て舍利を供養するために閻浮提に遍く七寶塔を建立するといった經文を、本來の脈絡の前後とは關係なしに抜き出している。さらに、これらは武後の事跡を豫言したもので、武后が天下に臨馭して以來しばしば舍利を感得し、八百四萬

大得舍利」の抜萃。

⁷卷六（『大正藏』12、1107a18-19）。

⁸卷六（『大正藏』12、1107a24-25）。なお「恭敬供養、尊重讚歎」という句は、卷四（『大正藏』12、1096a23）と卷五（『大正藏』12、1100a08-09）にも出るが、『大雲經疏』における同經の引用は卷四と卷六に限られているから卷五は考えにくく、また前後の引用文との關係からみて、先に挙げた卷六からの引用であると思われる。

⁹卷六（『大正藏』12、1107a20-22）。

舍利塔の造立を發願して光宅坊感得の舍利を四天下に分布したのはそれらの應驗だと釋している。

この『大雲經疏』の記載について林世田氏は、萬を越す數の佛舍利などは聞いたこともなく、八百四萬もの舍利寶塔の造立發願も絶対に不可能であるとして、いずれも武後の「御用和尚」による偽造であると否定的に捉えている¹⁰。しかし陳金華氏は、林世田氏の論文と同年に刊行された著書のなかで、『大雲經疏』の「神皇先發弘願造八百四萬舍利寶塔」という記載を、武后が前世において豫見した内容であると解釋したうえで、「造八百四萬舍利寶塔」とあるのは明らかに阿育王の八萬四千塔建立説話にもとづくが、より大がかりな百倍近い數になっていると指摘する¹¹。また「以光宅坊中所得舍利分布於四天下」とある部分については、『山右石刻叢編』卷四所收の梵境寺「大唐聖帝感舍利之銘」および『宋高僧傳』卷二六法成傳にもとづき、光宅坊感得舍利は儀鳳三年（678）に實際に頒布されたと論じている¹²。同氏はまた、武后によるこうした舍利頒布事業は隋文帝による仁壽年間の舍利塔建立事業に啓發されたもので、これら血縁關係でも結ばれた二人の政權篡奪者はいずれも自らを菩薩天子また佛教における理想的君主たる轉輪聖王たらんとした點においても共通すると指摘する¹³。そのうえで、梵境寺が隋文帝による仁壽二年（602）の舍利塔建立地であったことや、梵境寺における舍利供養の日付が隋文帝の仁壽二年および同四年の舍利頒布と同じ四月八日の佛生會であったことに注目し、武后によるこの事業は隋文帝の仁壽舍利塔に倣ったもので、他州での舍利供養も同じ儀鳳三年四月八日であった可能性が高いと指摘している¹⁴。

このように陳氏は、はじめて梵境寺「大唐聖帝感舍利之銘」に着目して武后による舍利頒布事業が史實であったことを考證し、主に武后とは血縁關係にもある隋文帝との關係を中心にその意義を論じている。ただし陳氏は、梵境寺「大唐聖帝感舍利之銘」を含む史料の原文は採録していない。

一方、高瀬奈津子氏は、前近代の山西東南部の地方志を對象に佛教寺院や石刻に関する記録を調査する過程で、順治年間編纂の『潞安府志』卷八建置志に梵境

¹⁰林世田「武則天稱帝與圖讖祥瑞——以 S.6502《大雲經疏》爲中心」、『敦煌學輯刊』2002年第2期。

¹¹前掲注1 陳書、127-128頁。

¹²前掲注1 陳書、122-125頁。『山右石刻叢編』卷四所收、梵境寺「大唐聖帝感舍利之銘」（新文豐出版公司編輯部編『石刻史料新編』第一輯、新文豐出版公司、1977年、15012頁）。『宋高僧傳』卷二六法成傳（『大正藏』50、872c-873a）。

¹³前掲注1 陳書112-114頁。ただし陳氏は、則天武后の舍利頒布の範圍は隋文帝のそれよりも廣大であるが、仁壽年間の場合とは異なり、新たに舍利塔を建立したと傳える史料は存在しないと述べている。

¹⁴前掲注1 陳書124-125頁。

寺の「大唐聖帝感舍利之銘」を見出したとし、光緒年間の『長治縣志』卷四金石志や『山右石刻叢編』卷四にも同文が収録されているとして全文を紹介し訓讀を付したうえで、儀鳳の舍利頒布事業と武后との関係や、佛教教團の役割について考察を加えている¹⁵。高瀬氏はさらに、『大雲經疏』の當該記事については、「武后が先に衆生を救おうという誓願を立て、全國に舍利塔を建て、光宅坊で得た舍利を全國に頒布したことを指すと「大雲經疏」はいう¹⁶とし、儀鳳の舍利頒布事業も『大雲經疏』の記事も、ともに「實質的な政權擔當者である武后を阿育王＝轉輪聖王になぞらえようとした¹⁷ものと見ている。

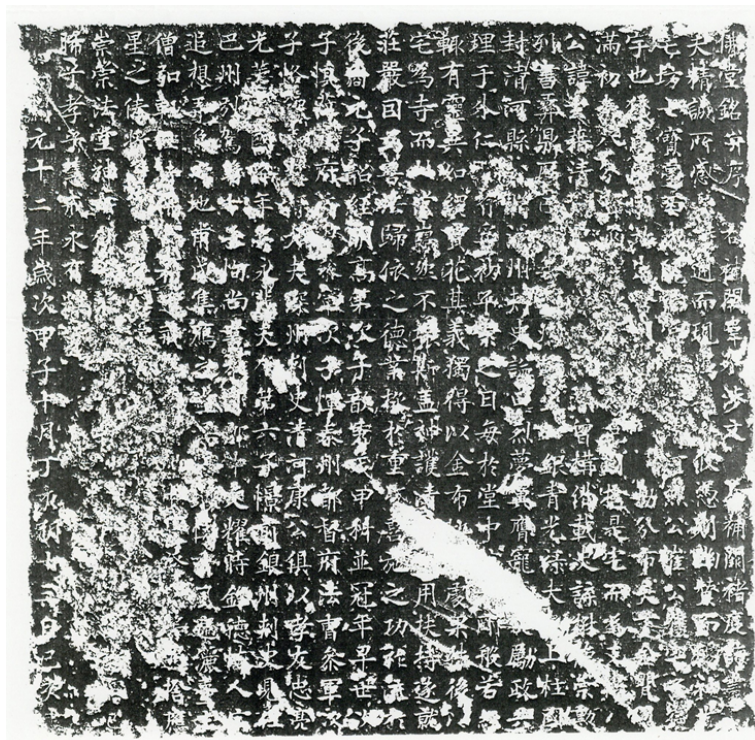


圖 1：開元十二年「佛堂銘并序」

以上から、光宅坊感得舍利は確かに儀鳳年間に全國に頒布されたものとみてよいだろう。これについては、間接的ではあるが西安碑林博物館所藏の開元十二年

¹⁵前掲注 1 高瀬論文。高瀬氏は、光緒年間の『長治縣志』卷四金石志に仁壽二年の舍利塔銘と儀鳳三年舍利塔銘の両方の銘文が録されているほか、『山右石刻叢編』にも卷三に仁壽二年舍利塔銘、卷四に儀鳳三年舍利塔銘が収録されていることから、梵境寺には隋代と唐代の二回にわたって舍利が頒布されていたことが分かると記している。なお、梵境寺の仁壽二年の舍利塔銘は拓本が現存し、中央研究院傅斯年圖書館に「隋潞州壺關縣梵境寺舍利塔銘」（登録番號：01372）、臺北の國家圖書館に「潞州壺關縣梵境寺舍利塔銘」（登録番號：stone0002793）として所藏されている。

¹⁶前掲注 1 高瀬論文、189 頁。

¹⁷前掲注 1 高瀬論文、191 頁。

(724)「佛堂銘并序」(圖1)も傍證となると思われる¹⁸。長さ四九・〇cm、幅五三・〇cm、厚さ一三・五cmの方形の石刻で、全二十三行、毎行二十二字、楷書體、うち第1行から第5行につきのようにある(數字は行數。句讀點筆者)。

- 1 佛堂銘并序 右補闕韋利涉文□補闕褚庭誨書¹⁹
- 2 夫精誠所感、□□通而現□。□□攸²⁰憑、則²¹幽贊而錫²²。光
- 3 宅坊七寶臺西□院□(佛²²)²³□□²⁴清河烈公崔公舊宅之寢
- 4 宇也。儀鳳□□□出舍利□□²⁵、勅分²⁶布天²⁷、金□□
- 5 滿初□八分²⁸□²⁹函□□□□□³⁰色、³¹捨是宅而爲支提□

「佛堂銘并序」は、清河崔公すなわち崔玄籍が舊宅の寢宇を喜捨し、光宅坊七寶臺に佛堂を建てたことを記す。後述するように、その光宅坊が儀鳳二年に舍利を出現させた地であり、七寶臺はその奇瑞を記念して建てられた建造物であったことから、第4行に舍利の出現と「勅して天下に分布せしむ」という内容が刻されている。したがって、表面の損傷により判讀できない文字が多いことは惜まれるが、この「佛堂銘并序」もまた光宅坊感得舍利が実際に天下諸州に頒布されたことを示す史料の一つに数えることができよう。

¹⁸ 傅清音・張安興「新見《佛堂銘》中舍宅爲寺及佛教靈驗敘事淺析」(『文博』2013年第6期)。趙力光主編『西安碑林博物館新藏墓誌續編』上册、陝西師範大學出版總社、2014年(以下『墓誌續編』と略稱)。なお「佛堂銘并序」は2011年6月に西安碑林博物館の所蔵になったという。

¹⁹ 書寫を擔當した褚庭誨は、『舊唐書』卷九五列傳四五(中華書局、1975年、3014頁)、『新唐書』卷八十一列傳六(中華書局、1975年、3599頁)に、李憲(睿宗の長男)の子、汝陽王李璿と仲の良かった人物としてその名が見える。

²⁰ 「攸」、傅清音・張安興の兩氏は「後」とする。

²¹ 「則」、傅・張兩氏は「刻」とする。

²² この一字については傅・張兩氏も『墓誌續編』も未讀であるが、この「佛堂銘并序」の題に「佛堂」とあることから、「佛」かと思われる。

²³ 「²³」、傅・張兩氏は「□」、『墓誌續編』は「堂」とする。

²⁴ 「²⁴」、『墓誌續編』は「清」とする。

²⁵ 傅・張兩氏は「□□」とし、『墓誌續編』は未録であるが、拓本によれば二字の空格と見られる。

²⁶ 「分」、傅・張兩氏は「兮」とする。

²⁷ 「天²⁷」、『墓誌續編』は「□□」とする。

²⁸ 「分」、傅・張兩氏は「兮」とする。

²⁹ 「□」、『墓誌續編』は「寶」とする。

³⁰ 「□」、『墓誌續編』は「爲」とする。

³¹ 「³¹」、『墓誌續編』は「因」とする。

二、儀鳳年間における光宅坊での舍利の感得と頒布

長安の光宅坊で舍利が発見されたのは、高宗の儀鳳二年（677）のことであった。これについて『唐會要』卷四八光宅寺條は、つぎのように記す³²。

光宅坊。儀鳳二年、望氣者言、「此坊有異氣」。勅令掘、得石盃、得舍利萬粒。遂於此地立爲寺。

（光宅坊。儀鳳二年、望氣者言えらく、「此の坊、異氣有り」と。勅して掘らしめ、石盃³³を得、舍利萬粒を得たり。遂に此の地に於いて立て寺と爲す。）

これと同様の由來を記す『宋高僧傳』卷二六周京師法成傳は、さらにつぎのような注目すべき記述を含んでいる³⁴。

釋法成、本姓王、名守愼。官至監察御史。屬天后猜貳、信酷吏羅織。乃避法官、乞出家爲僧、苦節勤於化導。……儀鳳二年、望氣者云、「此坊有異氣」。勅掘之得石函。函内貯佛舍利萬餘粒、光色粲爛而堅剛。勅於此處造光宅寺、仍散舍利於京寺及諸州府、各四十九粒。武后於此始置七寶臺、遂改寺額。

（釋法成、本姓は王、名は守愼なり。官、監察御史に至る。天后、猜貳に屬し、酷吏羅織を信ず。乃ち法官を避け、出家を乞い僧と爲り、苦節し化導に勤む。……儀鳳二年、望氣者云わく、「此の坊、異氣有り」と。勅して之を掘らしめ石函を得たり。函の内、佛舍利萬餘粒を貯え、光色粲爛として堅剛たり。勅して此の處に於いて光宅寺を造り、仍て舍利を京寺及び諸州府に散ぜしむること、各おの四十九粒なり。武后、此に於いて始めて七寶臺を置き、遂に寺額を改む。）

すなわち儀鳳二年、光宅坊に異氣があるというので勅命により掘らせたところ、舍利一萬餘粒をおさめた石函が見つかり、在京諸寺と諸州府に各四十九粒ずつが頒布されたという。

法成傳のこの記載を裏付けるのは、金氏や高瀬氏が指摘するように、潞州梵境寺の「大唐聖帝感舍利之銘」である。兩氏はいずれも『山右石刻叢編』など清代の

³²『唐會要』卷四八寺（上海古籍出版社、2006年、991頁）。『長安志』卷八も「横街之北、光宅寺。儀鳳二年、望氣者言、「此坊有興氣」。勅令掘得石函。函内有佛舍利骨萬餘粒。遂立光宅寺。武太后始置七寶臺、因改寺額焉」として、同様の記事を載せる（『宋元方志叢刊』第一冊、中華書局、1990年、131頁下）。

³³文淵閣四庫全書は「盃」字を「留」に作る（「光宅寺。在光宅坊。儀鳳二年望氣者言、「此坊有異氣」。勅令掘得石留、得舍利萬粒。遂於此地立爲寺。」『文淵閣四庫全書』史部364、政書類606-622下）。

³⁴『大正藏』50、872c-873a。

石刻史料を用いているが、幸いなことに當該銘の拓本が現存する³⁵（圖2）。高さ六三・五cm、幅五八・〇cm、全二十一行、每行二十三字、行書體で、原石の有無は不明である。これまで拓本にもとづく録文は發表されていないため、つぎに原文（數字は行數）と訓讀³⁶を挙げておきたい。なお、ここから読み取れる儀鳳の舍利頒布事業の具體相については、問題が多岐にわたるため別に稿を改めて論じることとしたい。

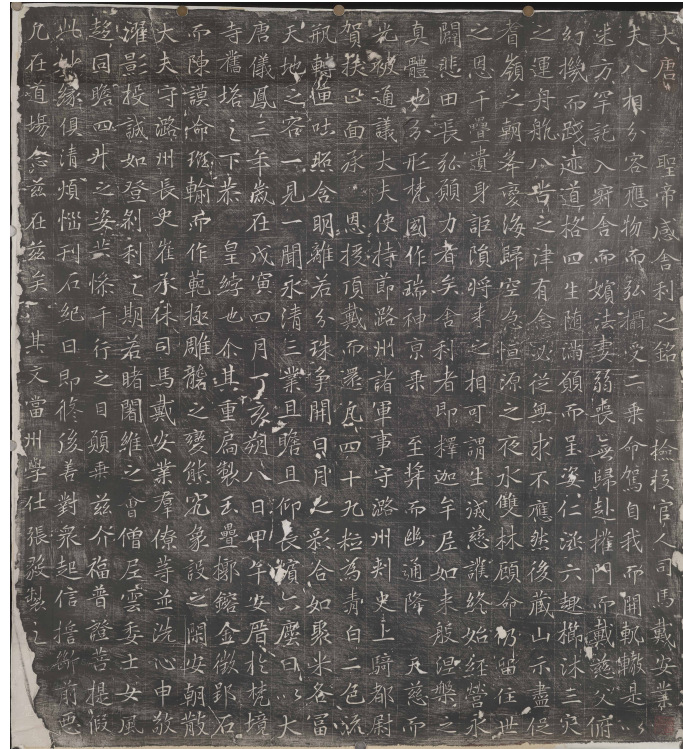


圖2：潞州梵境寺「大唐聖帝感舍利之銘」

【原文】

- 1 大唐 聖帝感舍利之銘 檢校官人司馬戴安業
- 2 夫八相分容應物而弘³⁷攝受二乘命駕自我而開軌轍是以
- 3 迷方罕託入寂舍而嬪法妻弱喪無歸赴權門而戴慈父俯
- 4 幻機而踐迹道格四生隨滿願而呈姿仁涵六趣櫛沐三災
- 5 之運舟航八苦之津有念必從無求不應然後藏山示盡促

³⁵現時點で筆者が知りえたものとして、中央研究院傅斯年圖書館「梵境寺舍利塔銘」（登録番號：00920）、京都大學人文科學研究所「大唐聖帝舍利之銘」（登録番號：TOU0614X）、中國國家圖書館「舍利塔銘」（館藏番號：章專 863）の計三點がある。傅斯年圖書館の一點は中央研究院歷史語言研究所の顏娟英氏のご教示による。

³⁶高瀨氏による訓讀（前掲注1高瀨論文）との異同については、煩瑣になるため注記しない。

³⁷「弘」を『長治縣志』卷四金石志（乾隆二十八年修纂。以下『長治縣志』と略稱）は「宏」に作り、高瀨氏も同様に「宏」に作るが、これは乾隆帝の諱「弘曆」を避けたものと思われる。

6 耆嶺之朝峯變海歸空急恆源之夜水雙林顧命仍留住世
 7 之恩千疊遺身詎隕將來之相可謂生滅慈護終始經營永
 8 闢悲田長弘³⁸願力者矣舍利者即釋迦牟尼如來般涅槃之
 9 真體也分形梵國作瑞神京乘 至獎而幽通降 天慈而
 10 光被通議大夫使持節潞州諸軍守潞州刺史上騎都尉
 11 賀拔正面承 恩授頂戴而還凡四十九粒為青白二色流
 12 瓶轉匣吐照含明離若分珠爭開日月之彩合如聚米各富
 13 天地之容一見一聞永清三業且瞻且仰長擯六塵曰以大
 14 唐儀鳳三年歲在戊寅四月丁亥朔八日甲午安厝於梵境
 15 寺舊塔之下恭 皇綽也尔其重卮³⁹製玉疊槲鎔金徵郢石
 16 而陳謨命班輪而作範極雕礪之變態究象設之閑安朝散
 17 大夫守潞州長史崔承休司馬戴安業羣僚等並洗心申敬
 18 濯影投誠如登剎⁴⁰利之期若睹闍維之會僧尼雲委士女風
 19 趨同瞻四升之姿共慘千行之目願乘茲介福普證菩提假
 20 此妙緣俱清煩惱刊石紀日即修後善對衆起信誓斷前惡
 21 凡在道場念茲在茲矣 其文當州學仕張毅製之

【訓讀】

大唐聖帝感舍利之銘 檢校官人司馬戴安業

夫れ八相は容を分かち、物に應じて弘め、二乗を攝受し、自我を命駕し、而して軌轍を開く。是を以て迷方は託すところ罕なく、寂舎に入りて法妻を嬪り、弱喪は歸するところ無く、權門に赴きて慈父を戴く。幻機に俯して迹を踐み、道は四生を格し、滿願に隨いて姿を呈し、仁は六趣を涵す。三災の運を櫛沐し、八苦の津を舟航す。念有れば必ず従い、求無ければ應ぜず。然る後ち、山に藏れ盡を示し、耆嶺の朝峯を促し、海を變え空に歸し、恆源の夜水を急かす。雙林の顧命、仍りて住世の恩を留どめ、千疊の遺身、詎ぞ將來の相を隕わん。生滅慈護し、終始經營し、永く悲田を闢き、長く願力を弘むと謂うべき者なり。

舍利とは、即ち釋迦牟尼如來の般涅槃の真體なり。形を梵國に分け、瑞を神京に作す。至獎に乗じて幽通し、天慈を降して光被す。

通議大夫・使持節潞州諸軍事・守潞州刺史・上騎都尉賀拔正、恩授を面承し、頂戴して還る。凡そ四十九粒、青白二色と爲す。瓶に流れ匣に轉り、照を吐き明を含む。離るれば分かる珠の若く、争いて日月の彩を開き、合わすれば聚むる米の如く、各おの天地の容を富ます。一たび見一たび聞けば、永く三業を清め、且つ瞻且つ仰げば、長く六塵を擯く。曰く、

大唐の儀鳳三年、歲は戊寅に在る四月丁亥朔の八日甲午を以て、梵境寺の舊塔の下に安厝し、皇綽を恭しうするなり。尔其れ卮を重ね玉を製ち、槲を疊ね金を鎔き、郢石に徵めて謨を陳し、班輪に命じて範を作し、雕礪の變態を極め、象設の閑安を究めしむ。朝散大夫・守潞州長史崔承休、司馬戴安業、羣僚等、並びに心を洗い敬を申べ、影を濯い誠を投じ、剎利の期に登るが如く、闍維

³⁸前掲注 37 に同じ。

³⁹「卮」を高瀬氏は「局」に作る。これについては南華大學文學系の鄭阿財氏のご教示による。

⁴⁰「剎」を『長治縣志』と高瀬氏は「剝」に作る。

の會を睹るが若し。僧尼は雲委し、士女は風趨し、共に四升の姿を瞻、共に千行の目を^{いた}慘む。願わくは茲の介福に乘じ、普く菩提を證し、此の妙縁に假り、俱に煩惱を清めん。石に刊み日を紀し、即ち後善を修め、衆に對し信を起こし、前惡を斷たんことを誓う。凡そ道場に在り、茲に念じ茲に在り。

其の文は當州の學仕張毅、之を製る。

三、「弘願造八百四萬舍利寶塔」の意味——則天武后と阿育王

『大雲經疏』の中に、儀鳳年間の舍利頒布事業に先立って武后が「八百四萬舍利寶塔」の造立を發願したと記されている点について、先行研究では阿育王の八萬四千塔建立説話との関係を指摘するにとどまっている。また敦煌寫本『大雲經疏』の全文について校注および英譯を施したアントニーノ・フォルテ氏も、八百四萬という數が採用された理由については不明だとしている⁴¹。

この八百四萬という數の意味について考える前に、まず注意しておきたいのは、『大雲經疏』の性質である。同疏は革命の直前にあたる載初元年（690）に撰述され、かつ諸州に頒布されたと考えられるもので、武后が女身でありながら皇帝位に即くために撰述された符讖の書である。その記述内容はきわめて恣意的であり、詭辯や曲解に満ち満ちている。しかしながら、かといってそれらを荒唐無稽として一蹴するべきではなく、むしろ符讖の書であったからこそ、その内容は武周革命にとって重要な意味を含んでいたと考えなければならない。同疏の中に撰述當時すでに現實のものとなっていた事象を巧みに盛り込んでいるのは、豫言の書としての信憑性を補強するための工夫である⁴²。さらに、豫言書という性格からみて、同疏が撰述された時点ではまだ計畫段階であったものについても、必ず實現させることが意圖されていたという点も見逃してはならず、その核心とは言うまでもなく武后が皇帝となり王朝を革めるところにあった。したがって、『大雲經疏』に記された内容の中には、

- (一) 實施濟みの事柄
- (二) 實施豫定の事柄

⁴¹ Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, 2nd ed., 2005, p.279, note 125. なお、「八百四萬」という數字が假に「八百四十萬」であれば阿育王の造塔數のちようど百倍となるから、「十」字の遺漏の可能性も考えたいが、現存する S.2658 と S.6502 はいずれも「八百四萬」と記しているから、即斷はできない。したがって現状では、この數字の算出根據は不明とせざるを得ない。同様に、儀鳳年間に頒布された舍利の數が各四十九粒であった点についても、何某かの根據があるはずであるが、現時点では審らかにし得ない。

⁴² 拙稿「則天武后の明堂と嵩山封禪——『大雲經疏』S.6502 を中心に」（氣賀澤保規編『隋唐洛陽學論集（假題）』、法藏館、待刊）。

という二種が含まれていることに注意する必要がある。そのうえで『大雲經疏』の「神皇先發弘願造八百四萬舍利寶塔、以光宅坊中所得舍利分布於四天下」という記載を見てみよう。

これについて先行研究では、先述したように陳氏は武後の前世での豫見と解釋したのに對し、高瀬氏は「武后が先に衆生を救おうという誓願を立て」たと解していた。陳氏のように「神皇先發弘願」の「先」を前世と解釋するのは、やや無理があり同意しがたく、高瀬氏のように、武后が光宅坊で感得した舍利を頒布するに先立って、八百四萬舍利塔の造立を發願していたと解する方が自然であろう。これについて、果たして八百四萬もの舍利塔が実際に造られたかどうかについては、裏付けとなる史料がなく明らかにしがたい。ただ、八百四萬舍利塔の造立發願については、二つの可能性が考えられる。一つは發願が事實であった可能性、もう一つは『大雲經疏』撰述時に後付けされた可能性である。後者はすなわち、『大雲經疏』の撰述は舍利が頒布された儀鳳年間からすでに十數年の時を隔てた載初元年とみられることから、『大雲經疏』に説く武後の「八百四萬舍利寶塔」の造立發願説は、儀鳳年間の舍利頒布事業をそのまま反映したものではなく、武后とその推戴者らが易姓革命に向けて準備するなかで、十數年も前に實施済みの舍利頒布事業に對し、新たに付與したものであったという可能性である。現時点ではそのどちらとも決しがたいが、いずれにせよ「八百四萬」という數字が選ばれたことに違いはなく、そこに問題の本質がある。この數字が無作為に選ばれたものとは考えがたく、そこには何かしら籠められた意味があったはずだからである。

ではまず先行研究からみてゆこう。先述のように陳金華氏は「八百四萬」という舍利塔の數について、明らかに阿育王の八萬四千塔の建立傳説にもとづくとしたうえで、その數が約百倍になっていると指摘していた⁴³。一方、肥田路美氏は、武后による長安光宅坊發現の佛舍利的諸州府頒布を、隋文帝による仁壽舍利塔建立事業とともに、「皇帝が自らを佛教史上の理想的な帝王である阿育王に擬えて、統一王朝の支配領域に威光を廣く示すとともに、舍利を拜しその利益を得る機會を統治下の人民に分ち與えるという行爲であり、佛法を尊崇する正しい王道の實現を滿天下に宣布するという意味合いが強かっただろう」⁴⁴と述べ、阿育王に擬えたものとしている。

高瀬氏もまた、佛舍利的發現という瑞祥によって實質的な政權擔當者たる武後の統治の正當性を示し、佛舍利を直接諸州へ分け與えることでその威徳を廣め、か

⁴³前掲注1 陳書、127-128頁。

⁴⁴肥田路美「七・八世紀の佛教美術に見る唐と日本、新羅の關係の一斷面」(『日本史研究』615、2013年、66頁)。

つて同じように舍利頒布を行なった阿育王＝轉輪聖王に擬えようとする意圖がはたらいていたとしている⁴⁵。

阿育王とは紀元前三世紀のマウリヤ朝第三代の王であり、佛教における理想的君主たる轉輪聖王とされる。鬼神を役使し八萬四千の舍利塔を建てたとの傳承があり、そのうちの何基かは中國國內にも所在すると信じられ、阿育王塔として特別な信仰を集めた。しかしながら、ここで注目したいのは、轉輪聖王には金輪王、銀輪王、銅輪王、鐵輪王の四種があり、そのうち阿育王はもっとも位の低い鐵輪王と見られていたという事實である。

梁高祖（武帝）の「出古育王塔下佛舍利詔〔又牙像詔〕」（『廣弘明集』卷一五）には、

梁高祖大同四年八月、月犯五車、老人星見。改造長干寺阿育塔、出佛舍利髮爪。阿育鐵輪王也。王閻浮一天下、一日夜役鬼神、造八萬四千塔。此其一焉。

（梁高祖の大同四年八月、月は五車を犯し、老人星^{あらわ}見^る。長干寺の阿育塔を改造し、佛の舍利髮爪を出だす。阿育は鐵輪王なり。閻浮の一天下に王し、一日夜に鬼神を役し、八萬四千塔を造らしむ。此れ其の一なり。）

とあり⁴⁶、阿育王は南閻浮提という一天下のみに君臨する鐵輪王であると記す。また唐西明寺釋玄則の「禪林妙記前集序」（『廣弘明集』卷二〇）にも、

一百年外、有鐵輪王。字阿輪柯、亦名阿育。役御神鬼、於一日中天上人間造八萬四千舍利寶塔。其佛遺物衣鉢杖等、及諸舍利神變非一。

（一百年の外、鐵輪王有り。字は阿輪柯、亦た阿育と名づく。神鬼を役御し、一日の中に於いて天上人間に八萬四千舍利寶塔を造らしむ。其の佛の遺物衣鉢杖等、及び諸もろの舎利の神變は一に非ず。）

として、やはり阿育王は鐵輪王であると記している⁴⁷。同様に『釋迦方志』にも、

⁴⁵前掲注1 高瀬論文。なお、儀鳳の舍利頒布事業に關する指摘ではないが、内藤榮氏は「初唐の載初元年（690）7月に則天武后が中國各州に造立した大雲寺も阿育王塔を意識した造寺活動であった」とする（『舍利莊嚴美術の研究』青史出版、2010年）。中田美繪氏も内藤氏の見解を引用し、隋文帝が仁壽舍利塔を建立し、則天武后が大雲寺を建立したのは、みな阿育王の偉業に倣ったものであり、両者はいずれも自身と阿育王とを結びつけることを強く意識していたとしたうえで、隋唐時代の舍利信仰は皇帝の敬虔と保護を得て、皇帝の禮拜對象という特質を具えていたと指摘し、大雲寺の設置という武后の事跡を阿育王に倣ったものとする見解を示している（中田美繪「唐代中國佛教的轉換以邊土、中心意識爲切入點」、『唐研究』第18卷、北京大學出版社、2012年、351-352頁）。

⁴⁶『大正藏』52、203c。『集神州三寶感通錄』卷上（『大正藏』52、405c）にも同様の内容を収める。

⁴⁷『大正藏』52、245c。

佛滅度後一百一十六年、東天竺國有鐵輪王。統閻浮提、收佛靈骨、役使鬼神、一億人家爲起一塔。四海之内、合起八萬四千。故此九州之地、並有遺塔。云、「是育王所造」。

(佛滅度の後ち一百一十六年、東天竺國に鐵輪王有り。閻浮提を統べ、佛の靈骨を收め、鬼神を役使し、一億の人家爲に一塔を起つ。四海の内、合して八萬四千を起つ。故に此の九州の地、並びに遺塔有り。云わく、「是れ育王の造る所なり」と。)

とあるほか⁴⁸、『梁書』卷五四扶南國傳と『南史』卷七八扶南國傳には、つぎの同文を載せる⁴⁹。

阿育王即鐵輪王。王閻浮提一天下。佛滅度後、一日一夜役鬼神造八萬四千塔。

(阿育王は即ち鐵輪王なり。閻浮提の一天下に王す。佛滅度の後ち、一日一夜にして鬼神を役し八萬四千塔を造らしむ。)

これに對し武后は、周知のとおり金輪王と看做されていた。これは彼女の尊號に明確に見て取ることができる。『資治通鑑』卷二〇四～卷二〇七にもとづき、その變遷をまとめると、つぎの表のようになる。

時期	尊號
垂拱四年(688)五月乙亥	聖母神皇
天授元年(690)九月乙酉〔上尊號〕	聖神皇帝
天授二年(691)正月癸酉朔〔始受尊號〕	
長壽二年(693)九月乙未	金輪 聖神皇帝
延載元年(694)五月甲午	越古金輪 聖神皇帝
證聖元年(694)正月辛巳朔	慈氏越古金輪 聖神皇帝
證聖元年(695)二月甲子	金輪 聖神皇帝
天册萬歲元年(695)九月甲寅	天册金輪大聖神皇帝
久視元年(700)五月癸丑	聖 ⁵⁰ 神皇帝
神龍元年(705)正月丁未	則天大聖 皇帝

附表 武后の尊号

⁴⁸ 『大正藏』51、970b。『法苑珠林』卷一二(『大正藏』53、378c-379a)にも同様の記載がある。

⁴⁹ 『梁書』卷五四扶南國傳(中華書局、1973年、790頁)。『南史』卷七八扶南國傳(中華書局、1975年、1954頁)。

⁵⁰ 『資治通鑑』卷二〇六には久視元年(700)五月「太后使洪州僧胡超合長生藥、三年而成、所費巨萬。太后服之、疾小瘳。癸丑、赦天下、改元久視、去天册金輪大聖之號」(中華書局、1956年、6546頁)とあり、聖曆から久視に改元するとともに「天册金輪大聖」の號を取り去ったとする。それに従えば「神皇帝」となるが、「聖神皇帝」に改めた。

武後の尊號に「金輪」の文字が現れるのは長壽二年九月以降であるが、興味深いことに、武后を金輪王とする説は、それ以前の『大雲經疏』撰述時にまで遡る。なぜなら同疏の第358行から第359行には「問曰、金輪王馭四天下、靈感寔繁、神皇化迹閭浮、未知、有何祥瑞（問うて曰く、金輪王四天下を馭すや、靈感寔に繁し、神皇閭浮に化迹するも、未だ何の祥瑞有るかを知らず、と）」とあるからである。同疏の後文では、この問いに對する答えとして天體現象における瑞祥を挙げ、武后が金輪王であることの應驗であると記している。したがって、武后を金輪王とする説は遅くとも載初元年には存在していたということになる。

ここで「弘願造八百四萬舍利寶塔」の意味に戻ろう。陳氏は阿育王の八萬四千塔の建立傳説にもとづくものの約百倍になっていると指摘していたが、これは單に數字が増えていることを述べているにすぎず、それが意味する内容には言及していない。一方、肥田氏や高瀬氏はこの數については問題にせず、諸州府への舍利頒布という行爲が阿育王に倣ったものであると論じていた。しかしながら、阿育王が鐵輪王と認識されていたのに對し武后はそれを遙かに凌ぐ金輪王と位置づけられていたことからすれば、『大雲經疏』のなかで儀鳳の舍利頒布に先立ち武后が八百四萬舍利塔の造立を發願したと記しているのは、鐵輪王たる阿育王を凌駕する存在であるということ強く意識したものであったことは明らかであろう。このことはまた、本稿で検討してきた『大雲經疏』の一節「神皇先發弘願造八百四萬舍利寶塔、以光宅坊中所得舍利分布於四天下」に、舍利頒布の範圍を金輪王の統治範圍である四天下と記していることによっても裏付けられよう。

おわりに

儀鳳二年に長安の光宅坊にて感得された佛舍利は、則天武後の主導のもと在京寺院と諸州府に頒布され、儀鳳三年四月八日に各地で埋納の儀式が執り行なわれたと考えられる。この儀鳳の舍利頒布は、西安碑林博物館所藏「佛堂銘并序」によっても間接的に裏付けることができる。

當時の州府の數だけでも三百五十以上にのぼり⁵¹、それら各州府では潞州の例にみるように地元の代表的寺院に舍利が安置された。在京寺院の數は、開元十年

⁵¹高宗期の州府の數については史料を缺くが、その前後の記録には『舊唐書』卷三八地理志に「至（貞觀）十三年定簿、凡州府三百五十八、縣一千五百五十一。至十四年平高昌、又增二州六縣」（中華書局、1975年、1384頁）とあり、貞觀十四年（640）は三百六十州であった。一方、寶龜十年（779）淡海三船撰『唐大和上東征傳』に「昔光州道岸律師、命世挺生、天下四百餘州、以爲受戒之主」とあり、道岸律師は中宗期に重んじられた人物であるから、そのころは四百餘州であったことが分かる。なお『唐大和上東征傳』は、鑑眞の弟子で共に渡日した唐僧思託がまとめた『大唐傳戒師僧名記大和上鑑眞傳』三卷をまとめ直したものであり、上掲の州の數も信賴してよいと思われる。

(722)に韋述が撰した『兩京新記』卷二京城に「街東西各五十四坊、其中有折衝府四、僧寺六十四、尼寺二十四」とあり、長安の佛教寺院が計八八所であったというのが一つの目安になろう。儀鳳の舍利頒布の先蹤と目される隋文帝の舍利頒布と舍利塔建立事業は、仁壽元年、二年、四年の三次にわたり全國の百十一所に及んだとされる⁵²。これに對し、武後の儀鳳年間の舍利頒布は、恐らくは潞州と同様に新たに舍利塔を建てることはせず舍利の埋納のみを既存の佛塔において行なつたと考えられるが、その對象範圍の數が仁壽年間の數倍以上に膨らんでいるだけでなく全國を隈なく網羅している點で際立っており、唐代前期における一大佛教事業であったことは疑いを容れない。

S.2658とS.6502の『大雲經疏』には、儀鳳の舍利頒布事業が取り上げられ、武后による「八百四萬舍利寶塔」を造立せんとの誓願にもとづく行爲であったと記されていた。その意圖は、武后を轉輪聖王たる阿育王に擬えんとするところにあつたのではなく、轉輪聖王のなかでも下位の鐵輪王とされる阿育王に對し、武后はそれを凌ぐ最上位の金輪王たることを顯示せんとするところにあつたと考えられる。加えて『大雲經疏』では武后を下生の彌勒佛であると明記しており⁵³、その點からも武后は阿育王より遙かに優れた偉大な存在であるとの主張がなされていたことになろう。

その後、光宅坊感得舍利を頒布された各地には、載初元年に『大雲經疏』が頒布され⁵⁴、やがて武周革命直後の天授元年十月には兩京と諸州に大雲寺の設置と『大雲經』の所藏および僧侶による同經の講解を命じる勅が下された⁵⁵。こうして武後の爲政者イメージは、中央から統治下の隅々にまで何度も繰り返し発信され、そ

⁵²隋文帝の舍利塔建立事業に関する研究論文は枚舉に遑がないが、大島幸代・萬納惠介「隋仁壽舍利塔研究序説」(『奈良美術研究』12、2012年)に概要が要領よくまとめられている。

⁵³則天武后と彌勒佛との關係については、以下を参照されたい。拙著『唐代佛教美術史論攷』(法藏館、2017年)第三部「則天武后期の佛教政策と佛教美術」。

⁵⁴『資治通鑑』卷二〇四載初元年七月條に「東魏國寺僧法明等撰大雲經四卷、表上之。言太后乃彌勒佛下生、當代唐爲閻浮提主、制頒於天下」(中華書局、1956年、6466頁)として記す「大雲經四卷」について、フォルテ氏は『大雲經疏』の誤りだと解しており、その可能性が高いと思われる(アントニーノ・フォルテ「『大雲經疏』をめぐって」、『講座敦煌7 敦煌と中國佛教』大東出版社、1984年)。しかし、以前にも指摘したように(拙稿「則天武后と佛教」、肥田路美責任編集『アジア佛教美術論集 東アジアII 隋・唐』、中央公論美術出版、2019年、439頁、注36)、二點の敦煌寫本『大雲經疏』は本來、一部一卷十數紙程度であったとする見解があり(滋野井恬「敦煌本「大雲經疏」の研究」、『印度學佛教學研究』第21卷第2號、1973年)、四卷とは合わない。一方、『大雲經』(『大方等無想經』)は後續部分が失われているとみられるものの六卷が現存し、やはり四卷とは符合しない。こうした問題は残るが、『大雲經疏』は記述内容からみても、使用される則天文字からみても載初元年に撰述されたことは疑いない(前掲注42拙稿)。また武周革命の讖書としての役割からみても、その直前にあたる載初元年に天下諸州に頒布されたとみてまず間違いないと思われる。

⁵⁵『資治通鑑』卷二〇四天授元年十月條「壬申、勅兩京諸州各置大雲寺一區、藏大雲經、使僧升高座講解」(中華書局、1956年、6469頁)。

の滲透が圖られたのである。

〔圖版出典〕

圖 1 趙力光主編『西安碑林博物館新藏墓誌續編』上册、陝西師範大學出版總社、2014年、圖 84。

圖 2 中央研究院傅斯年圖書館提供。

(作者は佛教大學佛教學部教授)

法藏敦煌文獻 P.2504 Pièce1-4 攷釋*

馮培紅

編號為 P.2504 的敦煌文獻，現藏於法國國家圖書館，正面為著名的《唐天寶令式表》，首尾完整，篇幅頗長，抄寫工整，內容包括國忌、田令、祿令、平闕式、不闕式、裝束式、假寧令、公式令、文部式、官品令，以表格的形式展列呈現，有朱書、朱點。本文要討論的是該號所附的四件碎片文書，法國國家圖書館編號為 P.2504 Pièce1-4¹，時代皆當屬歸義軍時期（尤其是曹元忠統治的曹氏歸義軍中期），與《唐天寶令式表》在時間上相差約兩個世紀，彼此之間並無關聯。四件碎片中，有的抄寫工整典雅，有的十分潦草，塗改較多；有的草書，有的正楷。不過，它們也有一些共同特點，如每件都未抄寫完整，前三件均首全尾缺，第二、三件正面的內容皆涉及沙州（敦煌）與伊州（伊吾）之間的交往，背面皆為與佛教有關的文獻。本文先對四件碎片文書逐一校釋，然後對文書所涉及的若干問題予以探討，以揭示出這些碎片文書的學術價值。

一、文書校錄

1、P.2504Pièce1 《歸義軍敦煌縣龍勒鄉百姓曹富盈為索馬價告叔父都衙狀》

本件編號為 P.2504Pièce1（以下簡稱“P.2504P1”）²。首部完整，尾部未寫完，留有餘白；共 12 行，195 字；第 1-4 行的上、下方皆遭裁剪，特別是右下角殘損了若干文字；行草，文字較易辨認，個別有塗改；據內容可擬題為《歸義軍敦煌縣龍勒

*本文為中國教育部哲學社會科學重大課題攻關項目“法藏敦煌漢文非佛教文獻整理和研究”（12JZD009）的階段性成果。

¹上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第 14 卷，上海古籍出版社，2001 年，第 364-365 頁（未收 P.2504Pièce4）。對碎片文書的編號，中國學界常誤以為是在文書背面；Éric Trombert, *Le Crédit à Dunhuang. Vie Matérielle et Société en Chine Médiévale* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1995) 第 114 頁注 3 也誤寫作“P.2504V°”，但在第 129-130 頁及書後第 239 頁“Table de Concordance des Contrats de Prêt”中則分別正確地寫作“P.2504 pièce 2”、“P.2504 pièce 1: n° 356”。

²唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 2 輯（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，第 313 頁）將編號寫作“伯二五〇四號”，未確。

鄉百姓曹富盈為索馬價告叔父都衙狀》³。背面無字。

錄文

- 1 龍勒鄉百姓曹富盈【1】。右富盈小失慈父，狗【2】活艱辛，
- 2 衣食之間，多有欠闕。只有八歲馱馬一疋，前月【3】叔父都□（牙）【4】
- 3 賣（買）【5】將，判絹兩疋已來。內一疋，斷麥、粟廿七石，欠□【6】
- 4 十二石，直【7】布兩疋，又欠七石；又一疋，斷牛一頭。過價之閭（？）【8】，
- 5 都衙傾【9】之。昨日富盈共寡母索馬價去來，定延
- 6 押衙應門，富盈母是他親房嬸嬸，豈【10】有尊卑
- 7 去就，罵辱貧窮，只（口）【11】出麤言，便擬揮拳應
- 8 對，還答麤辭。遂見都衙，乍二人飲氣忍之。
- 9 不是浪索馬價，實乃有其辜欠。都牙累年
- 10 當官，萬物閭（潤）於舍中。富盈雖露微脊，久受
- 11 單貧，而活如斯。富者欺貧，無門投告。
- 12 伏乞

校釋

【1】“盈”：此字書寫潦草。唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》（以下簡稱“《真蹟釋錄》”）第2輯作“盈”⁴。Éric Trombert, *Le Crédit à Dunhuang. Vie Matérielle et Société en Chine Médiévale*: “P.2504V° , requête de Cao Fuying, paysan du canton de Longle”⁵，余欣、陳建偉譯作“P.2504V°，龍勒鄉百姓曹富盈牒”⁶，亦作“ying/盈”字，但把它當作背面文書則不確。土肥義和《八世紀末期～十一世紀初期燉煌氏族人名集成：氏族人名篇 人名篇》作“龍勒鄉百姓曹富盈買賣訴訟狀”⁷。歸義軍時期，敦煌人名多有叫“富盈”者，尤其是 S.4116《庚子年報恩寺徒眾吩

³關於文書的性質，唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第2輯（第313頁）、《法藏敦煌西域文獻》第14卷（第364頁）均認為是“牒”，而敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》（北京：中華書局，2000年，第240頁）、土肥義和《八世紀末期～十一世紀初期燉煌氏族人名集成：氏族人名篇 人名篇》（東京：汲古書院，2015年，第354頁）則定為“狀”。筆者贊同後說。

⁴唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第2輯，第313頁。

⁵Éric Trombert, *Le Crédit à Dunhuang. Vie Matérielle et Société en Chine Médiévale*, p.114, n.3.

⁶童丕著，余欣、陳建偉譯《敦煌的借貸：中國中古時代的物質生活與社會》，北京：中華書局，2003年，第120頁，注37。

⁷土肥義和《八世紀末期～十一世紀初期燉煌氏族人名集成：氏族人名篇 人名篇》，第354頁。

附牧羊人康富盈羊抄》正文及落款中兩處提到“牧羊人康富盈”⁸，Дх.1269+Дх.2155+Дх.2156v《付餅粟曆》有“付張富盈并（餅）拾枚”⁹，Дх.1317《衙前第一隊轉帖》有“鄧富盈”、“吳富盈”，這些“盈”字的寫法與本件文書相同。

【2】“狗”：《干祿字書》云：“苟苟猗狗：竝上俗下正”¹⁰，“狗”為正字。

【3】“月”：《真蹟釋錄》第2輯錄作“日”，誤。

【4】“口（牙）”：《真蹟釋錄》第2輯錄作“囗”。此字僅存上端筆劃，不像是“衙”字，《真蹟釋錄》當是根據第5、8行的“都衙”所作的推斷；但從殘存筆劃及文意看，似為“牙”字，且第9行也有“都牙”一詞。在本件文書中，“衙”、“牙”二字均多次出現，都衙、都牙意同，這裡皆指曹富盈的叔父。

【5】“賣（買）”：原寫作“賣”字，但從上下文意思看，應當為“買”。在敦煌文書中，“買”字常寫作“賣”，如P.4084《後周廣順貳年（952）敦煌縣平康鄉百姓郭愍子牒》：“伏以愍子家口碎少，地水不寬，有地五畝，安都頭賣（買）將”¹¹，與此相同，指安都頭買了郭愍子之地。在敦煌文獻中，“買”、“賣”二字有時會混用，如P.2032v《後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿》：第138行“麥三碩、粟一石五斗、布一疋，賣（買）安子君椽子價用”；第154行“麥一石，賣（買）索恩子苳籬用”；以及S.1475v《吐蕃末年上部落百姓安環清賣地契》：“今將前件地出買（賣）與同部落人武國子”；《吐蕃寅年令狐寵寵賣牛契》：“今將前件牛出買（賣）與同部落武光暉”。

【6】“欠口”：《真蹟釋錄》第2輯誤錄作“內”，當作“欠口”，後一字殘損難識。“欠”字又見於第4行。

【7】“直”：通“值”。P.2858v《吐蕃酉年二月十二日索海朝向僧善惠租地兩突契》：“如違不還，及有欠少不充，任將此帖奪家資，用充麥直（值）”，即屬此意。

【8】“閫（？）”：此字筆劃僅剩部分外框，《真蹟釋錄》第2輯錄作“後”，但從右上角的殘剩筆劃看，當非“後”字。據殘存部分及上下文推測，似為“間”字。

【9】“傾”：《真蹟釋錄》第2輯錄作“領？”，打一問號以示疑。從圖版看當為“傾”字，文意亦通。此字又見於P.2504Pièce3v《某年十一月十五日釋道堅狀》。

【10】“豈”：《真蹟釋錄》第2輯錄作“豈？”，打一問號以示疑。此字雖草，但為“豈”字無疑，不必存疑。

【11】“只（口）”：《真蹟釋錄》第2輯錄作“只”，當為“口”字。第8行“答”字的下部為“口”

⁸中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》第5卷，成都：四川人民出版社，1992年，第252頁。本文引用敦煌文獻較多，為節省篇幅，下引英藏敦煌文獻皆參此書，不再一一注明。

⁹俄羅斯科學院東方研究所聖彼德堡分所、俄羅斯科學出版社東方文學部、上海古籍出版社合編《俄藏敦煌文獻》第8卷，上海古籍出版社，1997年，第47頁。下引俄藏敦煌文獻皆參此書，不再一一注明。

¹⁰顏元孫《干祿字書》，北京：中華書局，1985年新1版，第21頁。

¹¹上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第31卷，上海古籍出版社，2005年，第93頁。下引法藏敦煌文獻皆參此書，不再一一注明。

也寫成“只”，與此類同。

2、P.2504Pièce2 《辛亥年（951）四月十八日押衙康幸全出使伊州向耆壽郭順子貸白絲生絹壹疋契》、P.2504Pièce2v 《沙州三界寺臨壇大德沙門某乙文書》

本件編號為P.2504Pièce2及其背面2v（以下簡稱“P.2504P2”、“P.2504P2v”）¹²。

P.2504P2 首部完整，尾部未寫完，留有餘白；正文共8行，164字，正楷；據內容可擬題為《辛亥年（951）四月十八日押衙康幸全出使伊州向耆壽郭順子貸白絲生絹壹疋契》；第1行與第2行、第4行與第5行、第5行與第6行、第6行與第7行的行間夾抄習字，共43字，筆色較淡，從筆跡看與正文非同一人所寫。

錄文

- 1 辛亥年四月十八日，押衙康幸全往於伊州^充【1】
- 1' 扎扎絹絹凡凡凡【2】
- 2 使，欠少貨物，遂於耆壽郭順子面上[貸]【3】白^絲【4】
- 3 生絹壹疋，長叁丈玖尺，幅^闊【5】壹尺玖寸。其
- 4 絹利頭，鐳鑑壹箇，重斷貳拾兩。本絹幸^全【6】
- 4' 壹壹夢夢夢夢夢^{蛭蛭}
- 5 到城日，限至九月填還。若限滿不還者，又須^生（？）【7】
- 5' 鼓 律額一條 鼓鼓 吒吒吒吒唾
- 6 利。忽若推言，掣奪家資。身若東西不^平【8】
- 6' 律 律律律 蛭蛭 鑣鑣 扎扎 喊喊 衙 衙鑣
- 7 善者，於口承弟幸連【9】面上，於幅尺準^契【10】，
- 8 取本絹兼利，仍在

校釋

【1】“^充”：此字僅存上部筆劃，《敦煌資料》第1輯¹³、陳國燦《敦煌所出諸借契年代攷》¹⁴、*Tun-huang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History. III. Contracts*（以下

¹²中國科學院歷史研究所資料室編《敦煌資料》第1輯（北京：中華書局，1961年，第378頁）作“伯二五〇四”；陳國燦《敦煌所出諸借契年代攷》（《敦煌學輯刊》1984年第1期，第9頁）作“伯2504”；《真蹟釋錄》第2輯（第124頁）作“伯二五〇四號背”，皆未確。

¹³中國科學院歷史研究所資料室編《敦煌資料》第1輯，第378頁。


¹⁴陳國燦《敦煌所出諸借契年代攷》，《敦煌學輯刊》1984年第1期，第9頁。

簡稱“Contracts”)¹⁵、《真蹟釋錄》第2輯、沙知《敦煌契約文書輯校》¹⁶徑錄作“充”。在敦煌文獻中，歸義軍使節出使周邊政權，多用“充使”一詞，如P.3472《戊申年兵馬使徐留通欠絹契》、P.3051v《丙辰年三界寺僧法寶貸黃絲生絹契》皆有“往於西州充使”之語，另結合該字上部殘存之筆劃，可以判斷為“充”字。

【2】此行為契文夾行所寫之習字。另外還見於第4、5行，第5、6行，第6、7行之間。字蹟較淡，在《敦煌寶藏》、《真蹟釋錄》中看不清楚，《法藏敦煌西域文獻》中稍微清晰但大多仍然難識，彩色圖版十分清晰。《敦煌資料》第1輯、《真蹟釋錄》第2輯、Contracts及陳、沙皆不錄之。下面的夾行雜寫，不再注。

【3】“[貸]”：《敦煌資料》第1輯、《真蹟釋錄》第2輯、Contracts、陳在此處皆補入一“貸”字，沙則依契文原樣。此句缺動詞，當補。敦煌借貸契約中常有“遂於某人面上貸生絹壹疋”之語，如P.3458《辛丑年押衙羅賢信貸生絹契》：“遂於押衙范慶住面上貸生絹壹疋”，故當補“貸”字。

【4】“[縑]”：此字存上半大部分筆劃，《敦煌資料》第1輯、《真蹟釋錄》第2輯、Contracts、陳、沙皆徑錄作“絲”，甚是。“白絲生絹”一詞在敦煌文獻中習見，如S.766v《甲申年平康鄉百姓曹延延向貸生絹契》：“貸白絲生絹一疋”。

【5】“[闊]”：圖版原作，*《敦煌資料》*第1輯誤錄作“寬”，當為“闊”字之訛。《真蹟釋錄》第2輯、Contracts、沙皆錄作“闊”。參照P.3501v《兵馬使康員進貸生絹契》、P.3627v《壬寅年莫高鄉百姓龍鉢略貸生絹契》中的“闊”字，可得旁證。

【6】“[全]”：此字存上半部分筆劃，據殘存筆劃及前一個字為“幸”可知是人名“幸全”無疑，即首行之“康幸全”。《敦煌資料》第1輯、《真蹟釋錄》第2輯、Contracts、沙皆徑錄作“全”。

【7】“[生] (?)”：此字殘留最上面的一點筆劃，且上面“須”字的位置較其它諸行末字要高，故推測當有一字，但難以判斷為何字，推測為“生”。《敦煌資料》第1輯、《真蹟釋錄》第2輯、Contracts、沙皆未錄。“生利”一詞見於在敦煌契約中，如S.4445《乙丑年陳佛德貸紅褐、白褐契》：“若於時限不還者，便看鄉原生利者”。

【8】“[平]”：此字殘存上部一橫筆劃，《敦煌資料》第1輯、《真蹟釋錄》第2輯、Contracts、沙皆徑錄作“平”，甚是。“東西不平善者”一語在敦煌契約中習見，如S.4504v《乙未年押衙就弘子貸生絹契》：“若身東西不平善者”。

【9】“幸連”：《敦煌資料》第1輯誤錄作“達連”。

【10】“契”：此字殘存上部少許筆劃，據殘存筆劃及上下文意可知為“契”字，《真蹟釋錄》第2輯、Contracts、沙徑錄作“契”，《敦煌資料》第1輯缺錄。

P.2504P2v 首部完整，後未寫完，留有大片餘白；共2行，28字；據內容可擬

¹⁵Yamamoto Tatsuro and Ikeda On (co-edited), *Tun-huang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History. III. Contracts (A) Introduction & Texts*, Tokyo: Toyo Bunko, 1987, p.111; (B) Plates, Tokyo: Toyo Bunko, 1986, p.100.

¹⁶沙知《敦煌契約文書輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1998年，第215頁。

校釋

【1】“世”：缺末筆，當為受避唐太宗李世民之諱的抄寫影響。

【2】“□”：此字筆劃較清晰，但未能識讀。

P.2504P3v 首部完整，後部未寫完，正文與落款行之間有較大空白；共7行，125字；字蹟潦草，有塗改，特別是左側有三行文字已被塗抹；據內容可擬題為《某年十一月十五日釋道堅狀》。

錄文：

- 1 釋道堅。 右道堅年始十_𠄎 (?) 歲【1】，收妻帶冠，養女生男，躬耕力作。
- 2 又忽遭凶訃，遂亡慈親。母傾之_月【2】，其父後娶張
- 3 闍梨。一從尼入，門坐治務，一似哀來。男女渾家，
- 4 _𠄎【3】般除拷(拷)。況道堅耳聞舜子，守孝有行【4】，況道堅亦【5】受忍以順
- 5 父心。其得闍梨弱言：“無後母，時常恃【6】專，甚憎嫌”。非但打面磊頭【7】，
衣糧俱斷，
- 6 _男【8】女忍苦不_口【9】。
- 7 十一月十五日，_{口口口}【10】。【11】

校釋：

【1】“_𠄎(?) 歲”：“柒”字有塗抹，難以完全識讀，“歲”字書於右側。據張國剛、蔣愛花《唐代男女婚嫁年齡攷畧》統計分析，唐代男子婚齡最小的為11歲，最多的是17歲¹⁷。攷慮到道堅10歲恐未娶妻生子，此處仍保留“柒”字，但存疑。

【2】“_月”：此字墨蹟較重，似為“月”字。

【3】“_𠄎”：此字左上角有殘損，但從殘剩筆劃及文意判斷，當為“數”字。

【4】“有行”：此二字書於“守孝”的右側行間，今據上下文意置於“孝”字之後。

【5】“況道堅亦”：此四字書於“受忍以順”的右側行間，今據上下文意置於“受”字之前。

【6】“時常恃”：此三字書於“專，甚”的右側行間，今據上下文意置於“專”字之前。

【7】“非但打面磊頭”：此六字書於“專，甚憎嫌”的左側，今置於“嫌”字之後。

【8】“_男”：此字上部畧有漫漶，但從殘剩筆劃及文意判斷，當為“男”字。

【9】“_口”：似為“言”，但存疑。

¹⁷張國剛、蔣愛花《唐代男女婚嫁年齡攷畧》，《中國史研究》2004年第2期，第72頁，表7；修訂稿收入蔣愛花《唐代家庭人口輯攷——以墓誌銘資料為中心》，北京：中央民族大學出版社，2013年，第42頁，“表1-5 41例唐代男子婚齡統計表”。

【10】“□□□”：此三字字蹟較淡，難以識讀，據殘剩的隱約字形及文意推測為“僧道堅”。

【11】該行與正文空開較多，也與後面被塗抹的三行有一定的空白距離。

4、P.2504Pièce4《殘字“官”》

本件編號為 P.2504Pièce4，殘存一“官”字，書寫工整。背面情況不明。

二、若干問題探討

以上四件碎片文書，雖然內容各不相關，但時代應當均屬於歸義軍時期，特別是曹元忠統治的曹氏歸義軍中期，反映了當時敦煌地區的家庭關係、生活狀況、僧俗關係、僧尼婚姻、借貸關係、物價、習字狀況，以及沙、伊二州之間的絲路貿易與佛教交流等諸多問題，內容豐富，價值極高。學界對四件碎片的研究相對較少，主要集中在 P.2504P2 契約上，而其它文書則鮮有人論及，其學術價值尚未得到充分抉發。

1、敦煌的家庭關係與底層百姓的悲慘生活

P.2504P1《歸義軍敦煌縣龍勒鄉百姓曹富盈為索馬價告叔父都衙狀》是一件同家族叔姪之間的訴訟狀文，反映了敦煌的家庭關係與底層百姓的艱難生活。狀文記述，龍勒鄉百姓曹富盈自幼喪父，孤兒寡母二人相依為命，缺衣少食，生活艱難。為了維持生計，富盈母子只好出賣家中僅有的 1 疋八歲大的馱馬，售賣的對象是富盈的叔父，官任都衙。馬價為 2 疋絹，其中 1 疋絹，折算成 27 石麥、粟，但都衙只付了 8 石，剩欠 19 石（中有 12 石折算成 2 疋布）；另 1 疋絹，折算成 1 頭牛。由於都衙未將馬價一次性全部付給富盈母子，他倆遂上門討要餘款，不料遭到都衙之子押衙曹定延的羞辱詈罵。富盈與定延互相對罵，甚至差點揮拳動手。富盈母子後來見到都衙，忍氣吞聲，但是仍然未能討迴馬價餘款。無奈之下，富盈只好一紙訴狀，將叔父都衙告到歸義軍衙門，稱其長年當官，家境富裕，而富盈雖與都衙為叔姪之親，卻一直過著貧困的日子，並且都衙一家仗著權勢，欺辱富盈母子。

都衙不僅拖欠馬價餘款，拒不支付，而且當初向姪子曹富盈買馬，也是狠狠地壓低價格，可謂巧取豪奪，欺負自家親人。敦煌文獻中有若干件買賣馬疋的契約，時間均在歸義軍時期，從中可知當時的馬價情況。Jx.2143《乙未年押衙索勝全向翟押衙換大馱馬壹疋契》記其前往于闐之前，“於翟押衙面上換大馱馬壹疋”；等他從于闐迴來後，“更還生絹壹疋、熟絹壹疋，各長叁仗（丈）柒尺，生絹福（幅）貳尺，熟絹福（幅）一尺玖寸，又緋綿紬壹疋”；羽 27-1《癸未年百姓史喜酥向押牙徐會兒買

《駉馬契》記其“於押牙徐會兒面上買伍歲駉馬壹疋，斷作馬價生絹叁疋”¹⁸。索勝全所換的大駉馬，價格為1疋生絹、1疋熟絹和1疋緋綿紬；史喜酥買的伍歲駉馬，價格為3疋生絹。儘管馬的性別、年齒及契約的具體年代有所不同，但這些馬的價格都比曹富盈所賣的價值2疋絹的八歲駉馬高出許多，則是毫無疑問的。換言之，曹富盈的叔父都衙趁其母子生活艱難，落井下石，壓低價格買走了這疋八歲駉馬。雖然都衙與富盈是叔姪關係，但兩家貧富差距懸殊，都衙父子嫌貧愛富，不僅低價買馬、拖欠餘款，而且還辱罵富盈母子，家族間的親情蕩然無存。

中古時期的敦煌是個典型的門閥社會，學界大多關注有影響力的敦煌大族¹⁹，在研究敦煌大族時，往往籠統地把張、曹、索、汜、令狐、宋、陰、李等氏都當作世家大族來對待，但是同一姓氏並不同於同一家族，同一家族內部也存在階層上的差別，曹富盈及其叔父都衙家族就是典型的例子。這種情況不但敦煌如此，在全國各地也普遍存在²⁰。

從敦煌契約的記載來看，買方支付價格可以分批進行。上揭羽27-1契文記伍歲駉馬的價格為3疋生絹，史喜酥當場向賣馬者押牙徐會兒付了1疋生絹，“更殘絹兩疋，各長叁丈（杖）捌尺。其絹兩疋，限至米都頭般次來時便須填還，若米都頭般次來不得知時，壹疋倍還兩疋”。按照契約規定，買馬的餘款必須限期交付，否則利息就要翻倍。然而，曹富盈的叔父都衙卻拖欠餘款，拒不支付，甚至還欺辱富盈母子。類似都衙因拖欠餘款而被告到官府的例子，在敦煌文獻中也有記載，如S.5811《乙丑年索豬苟為與龍興寺張法律借還麥糾紛訴狀》云：“乙丑年三月五日，索豬苟為少種子，遂於龍興寺張法律寄將麥叁碩，亦無只（質）典，至秋納麥陸碩。其秋只納得麥肆碩，更欠麥兩碩。直至十月，趁逐不得，他自將大頭釧壹，只（質）欠麥兩碩，其麥彼至十二月未納，不就便則至廣（後缺）”。張法律借給索豬苟3碩麥，契約規定春借秋還，利息翻倍；但到秋天，索豬苟只還了4碩麥，直到十月也沒能歸還剩餘的2碩麥，只是拿了一個大頭釧來質典，並商定到12月末還清餘麥，否則就要再增加利息。然而，索豬苟最終仍然沒能按期歸還餘麥，遂引起了糾紛，可能訴諸於官府進行裁決。曹富盈的叔父都衙拖欠馬價餘款、索豬苟拖欠所借餘麥，均違反了契約規定，纔會被人告到官府，只不過前者是有錢故意不還，後者因貧困而還不起，但都反映了敦煌社會的貧富差距與底層百姓的悲慘生活。羅彤華在研究唐代民間借

¹⁸財團法人武田科學振興財團杏雨書屋編集《敦煌秘笈（影片冊一）》，大阪：財團法人武田科學振興財團，2009年，第202頁。

¹⁹馮培紅《漢宋間敦煌家族史研究迴顧與述評（上）》，《敦煌學輯刊》2008年第3期，第31-49頁。馮培紅、孔令梅《漢宋間敦煌家族史研究迴顧與述評（中）（下）》，《敦煌學輯刊》2008年第4期，第53-74頁；2010年第3期，第103-119頁。

²⁰有學者提出了中古時期“觀念的宗族”之概念，參遊自勇《觀念的宗族還是實體化的宗族？》，《史學月刊》2019年第3期，第23-27頁。

貸時，專章討論了債務不履行之處分²¹，但在實際生活中，像曹富盈的叔父都衙這樣的官員是否會真正受到懲罰，是大可懷疑的。

唐五代宋初的敦煌地區，民眾之間貧富差距較大，很多人因為缺少用度，向他人借貸錢物，以至於欠債累累，最後不得不出賣牲畜、屋舍、土地，甚至典賣子女、己身，纔能勉強養家糊口，苟延殘喘於世，生活十分淒慘。像曹富盈母子這樣的例子在敦煌文獻中並不罕見，茲就以上諸種典賣情況各舉一例，列作表 1 於下：

表 1 吐蕃及歸義軍時期敦煌貧困百姓典賣契約表

姓名	身份	形式	原因	內容	出處
明相	尼僧	賣牛	為無糧食及有債負	今將前件牛出賣與張抱玉，準作漢斗麥壹拾貳碩、粟貳碩。	S.5820+S.5826 《吐蕃末年尼僧明相賣牛契》
張義全	平康鄉百姓	賣舍	為闕少糧用	遂將上件祖父舍兼屋木，出買（賣）與洪潤鄉百姓令狐信通兄弟，都斷作價直（值）伍拾碩。	S.3877v 《唐乾寧肆年（897）張義全賣舍契》
安力子	洪潤鄉百姓	賣地	為緣闕少用度	遂將父祖口分地出賣與同鄉百姓令狐進通，斷作價直（值）生絹一疋，長肆仗（丈）。	S.3877v 《唐天復九年（909）安力子賣地契》
阿吳	赤心鄉百姓	賣兒	為緣夫主早亡，男女碎小，無人求（救）濟供急依（衣）食，債負深墮（廣）。	今將福（腹）生兒慶德柒歲，時丙子年正月廿五日立契，出賣與洪潤鄉百姓令狐信通，斷作時價乾濕共叁拾石。	S.3877v 《丙子年阿吳賣兒契》
趙僧子	塑匠都料	典兒	伏緣家中戶內有地水出來，闕少手上工物，無地方覓。	今有腹生男苟子，只（質）典與親家翁賢者李千定，斷作典直（值）價數，麥貳拾碩、粟貳拾碩。	P.3964 《乙未年趙僧子典兒契》
吳慶順	慈惠鄉百姓	典身	為緣家中貧乏，欠負廣深。	今將慶順己身典在龍興寺索僧政家，見取麥壹拾碩、黃麻壹碩陸斗準麥叁碩貳斗，又取粟玖碩。	P.3150 《癸卯年吳慶順典身契》

表 1 所列六例，有僧有俗，有敦煌縣各鄉的百姓，這還只是代表性的例子，實際上歸義軍時期這樣的貧困戶在整個敦煌綠洲的覆蓋率很高，此種現象已經成為當地百姓的生活日常。他們在生活中缺衣少糧，闕少用度，不得不四處舉債，以至於債臺高築，最後被迫出賣牲畜、屋舍、土地，乃至賣兒、典身，經濟陷入極度困頓之中。從這些契約後部的見人、知見人、保人、官員署名以及“官有政法，民從私契”、

²¹羅彤華《唐代民間借貸之研究》第六章《債務不履行之處分》，北京大學出版社，2009年，第257-322頁。

“入官措案”、翻悔一方罰款“充入官家”等文字看，此種現象為當時社會普遍承認，已經成為日常發生的司空見慣之事。

典賣交易通常是在僧俗之間，或者在同鄉或不同鄉的民眾間訂立契約關係，同時也有在家族內部或親戚之間進行，如S.2385《陰國政賣地契》記其將永業地賣給姪子陰再□，契文中說“稱為主者，一仰叔祇當，竝畔覓上好地充替”，而且規定“不許別房姪男寢（侵）劫”，尾部有“地主叔陰國政指節年七十二、同戶姪陰再□”及知見人、官員的簽署；P.2161P3《丁卯年張懷義換舍契》末有“舍主叔張懷義”、“舍主張□□”的簽名，以及曹富盈叔姪及表1中趙僧子將兒子趙荀子質典給親家翁李千定，等等。在叔姪或親家之間的典賣現象，反映了中古時期敦煌地區家族內部更多地表現的是經濟關係，有的貧富差距很大，而親情關係在經濟面前顯得格外脆弱，給人一種世態炎涼的感覺。

在人類社會的發展史上，祈盼富貴一直是人們的心理願望，中古時期的敦煌亦是如此。P.3045《〈佛說多心經〉一卷》尾題記載，天福五年庚子歲（940）十月十六日，吳幸通發願希望“家富門興”；S.4601《〈佛說賢劫千佛名經〉卷上》尾題亦記，雍熙二年（985）十一月廿八日，押衙康文興等人祈願“合宅男女，大富吉昌”；甚至Φ.96C《〈報恩經〉第十一》中惡友說“今願意富死，不貧而生”，善友亦曰“爭如富貴身終歿，大勝貧窮住世間”；P.2461《太上洞玄靈寶智慧上品大戒第四》亦云：“令人世世門戶高貴……化生王家……令人世世壽老富樂……仕宦高遷，為眾所仰”。這些俗人乃至僧道的願意無不反映了當時人們希圖富貴、不願貧窮的社會心理。在階級社會中，貧富懸殊的事實差距、嫌貧愛富的觀念心理相伴隨而存在，敦煌文獻中有不少這樣的例證，如P.4992《馬軍汜再晟狀》記其13歲時父親去世，剩下寡母及三位幼妹，生活異常艱辛；其父生前在外面還有一妻，生弟保保；再晟含辛茹苦，把保保撫養長大，並給他娶妻成家，希望能夠兄弟同心，共營家計；但保保之母后來嫁給押衙楊存進為妻，“其楊存進無子，構該保保為男，便是走去。數度招喚，迴眼不看，口云‘隨母承受富產，不要親父貧資’”，是當時敦煌社會中嫌貧愛富的真實寫照；S.6036《貧女因子落番設供懺悔感應記》甚至記述貧女家窮，連辦齋設供都無人願意來赴：“昔有貧女，兒子落番，不知所在。設一小供，願見兒子。緣家貧乏，毫（豪）富者不肯赴齋，其女遂入伽藍，求哀懺悔，恨其貧賤”。而另一方面，家資巨富、有權有勢的富室豪門則仗勢欺壓窮人，如P.2595《赤心鄉百姓令狐宜宜等狀》云：“總是勢家取近，不敢屈苦至甚”；P.3579《宋雍熙五年（988）十一月神沙鄉百姓吳保住牒》亦稱“今被押衙曹閏成橫生欺負”。類似的情況在當時的敦煌社會中比比皆是，曹富盈母子的情況更是同一家族中貧富落差與親情關係冷漠的例證。此外，P.2504P3v《某年十一月十五日釋道堅狀》也提供了關於家庭關係的獨特訊息。

2、敦煌僧尼的婚姻與家庭

眾所周知，中古時期的敦煌是個佛國世界，同時也是絲綢之路上的交通要衝。一方面，很多僧人經由敦煌東去西往，敦煌與外界的佛教交流十分頻繁。另一方面，由於敦煌是塊不大的綠洲，出家僧侶與其俗家之間保持著十分緊密的聯繫，使得敦煌佛教呈現出更多的世俗化與社會化特徵。就後者而言，榮新江在論述歸義軍佛教時強調了曹氏時期出現“敦煌庶民佛教”之特點²²；李正宇把吐蕃及歸義軍時期的敦煌佛教稱為“敦煌世俗佛教”，“既求來世、尤重今生；諸宗兼融、眾派合流；諸《經》皆奉、無別真偽；戒律寬鬆、‘入世合俗’的新型佛教”，他特別提到“僧尼多住俗家，少住寺院，可以廣置莊田，聚斂錢財，放債取息，役奴使婢，飲酒食肉，娶妻生子，從政從軍，經商販利”等現象²³，並對這些現象逐一撰文專門進行研究，揭示出中古敦煌佛教的實際情狀與獨特特徵²⁴。

P.2504所附四件碎片中，P.2504P2v《沙州三界寺臨壇大德沙門某乙文書》、P.2504P3《敦煌某僧向法門寺捨施齋糧、地水並赴伊吾募款造鐘疏》、P.2504P3v《某年十一月十五日釋道堅狀》皆與佛教有關，為我們認識曹氏歸義軍時期的敦煌佛教提供了十分珍貴的材料。P.2504P2內容較簡，P.2504P3正背兩面內容豐富，價值極高，這裡首先探討背面的釋道堅文書，是探討敦煌僧尼的婚姻與家庭生活的極佳資料。

學界對古代僧尼的婚姻研究甚少，其原因一是受到傳統佛教戒律認識的影響，二是材料相對較少。郝春文曾根據P.3394《唐大中六年（851）十一月廿七日沙州僧張月光父子迴博土地契》與P.2032v、P.2040v兩件《沙州淨土寺諸色入破曆》、S.4120《癸亥至甲子年某寺布、褐等破曆》所載張闍梨新婦、高僧政新婦、索僧統新婦喪亡等記載，“推測他（指張月光）在出家後或曾娶妻生子。這裡張闍梨、高僧政、索僧統在為僧時娶有新婦則見諸明文了。……這起碼說明寺院對僧人娶妻生子是不反對的。否則，在僧人新婦亡時，他們絕不會去弔孝，弔孝的費用也不會堂而皇之地記在帳上”²⁵。不過，郝氏此文的大部分內容沒有收入後來出版的專著《唐後期五代宋

²²榮新江《九、十世紀歸義軍時代的敦煌佛教》，原載《清華漢學研究》創刊號，1994年，第88-101頁；此據其《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史攷索》，上海古籍出版社，2015年，第276-279頁。

²³李正宇《重新認識八至十一世紀的敦煌佛教——敦煌世俗佛教系列研究之六》，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，第7-13頁。

²⁴李正宇《晚唐至宋敦煌僧人聽食“淨肉”》，《敦煌學》第25輯《潘重規先生逝世周年紀念專輯》，2004年，第177-194頁；《晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒——敦煌世俗佛教系列研究之二》，《敦煌研究》2005年第3期，第68-79頁；《晚唐至宋敦煌聽許僧人娶妻生子——敦煌世俗佛教系列研究之五（修訂稿）》，鄭炳林、樊錦詩、楊富學主編《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，西安：三秦出版社，2007年，第12-36頁；《8至11世紀敦煌僧人從政從軍——敦煌世俗佛教系列研究之七》，《敦煌學輯刊》2007年第4期，第50-61頁。

²⁵郝春文《唐後期五代宋初沙州僧尼的特點》，姜亮夫、郭在貽等編纂《敦煌吐魯番學研究論文集》，上海：漢語大詞典出版社，1991年，第828-836頁。

初敦煌僧尼的社會生活》中²⁶，此點已為李正宇所指出，並懷疑郝氏可能改變了原先的觀點。李氏通過敦煌文獻攷察了敦煌僧人可有妻室、可有子女、可收養義子義女等情況，以及敦煌僧人婚娶的形成原因，認為是受到吐蕃佛教、禪宗思想的影響，以及吐蕃進攻敦煌造成人口銳減、世俗意志的覺醒²⁷。最近，嚴耀中在討論中古河西尤其是敦煌的僧名時，指出當地存在“俗姓+僧名”的稱呼現象，所論四條原因中的最後一條為：“最後，也是十分重要的一點，恐怕是與河西地區有相當數量的僧人保持著家室有關”，也肯同了李正宇的“娶妻生子”說²⁸。

學界普遍認同中古敦煌僧人的生活與傳統的佛教戒律並不完全脗合，甚至認為“中國僧尼的生活實況歷來與戒律的規定出入甚大”，“不能僅僅依據戒律的規定研究古代的寺院生活，應當更加重視反映僧尼生活的具體材料”²⁹。在敦煌文獻中，僧尼飲酒的現象比比皆是，學者們討論頗多³⁰，但對材料較少的食肉、娶妻等現象，除李正宇等個別學者外，其他人則諱莫如深，大多避而不談。

關於中古敦煌僧尼的婚姻與家庭，P.2504 P3v《某年十一月十五日釋道堅狀》提供了一則極佳的例子。文書記載，釋道堅在 17 歲時成婚，“收妻帶冠，養女生男”。“收妻”即娶妻，Дх.1335《歸義軍都虞候司奉判令追勘押衙康文達牒》記載康文達家收養康苟奴，“直至長大，便下財禮，與收新婦”；P.2032v《後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿》亦云：“麵五斗、鹿駝二丈二尺、官布一疋、白氈一領、粟七斗臥酒，潤子收新婦用”，分別為康苟奴娶妻所付的財禮，或潤子娶妻支出的用度。“帶冠”指男子成年結婚，《禮記·樂記》曰：“昏姻冠笄，所以別男女也”³¹。按照一般的理解，釋道堅當時年紀尚輕，還未出家，是個俗人，所以娶了妻子，並且生兒育女；另外還有一種可能，即釋道堅雖然出家為僧，但按照李正宇的觀點，僧人也可娶妻生子。之後，釋道堅的母親去世，“母傾之月，其父後娶張閨梨”。如果對釋道堅出家後娶妻生子還有所懷疑的話，那麼其父續娶張閨梨為妻，則是敦煌尼僧也可以結婚的確切證據。閨梨又称阿閨梨、阿遮利耶，《南海寄歸內法傳》卷 3 提到“阿遮利耶”，注

²⁶ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

²⁷ 李正宇《晚唐至宋敦煌聽許僧人娶妻生子——敦煌世俗佛教系列研究之五（修訂稿）》，《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，第 12-36 頁，特別是第 14 頁注①。

²⁸ 嚴耀中《試釋中古時期河西地區的僧名及相關稱呼》，卜憲羣、樓勁主編《涼州文化與絲綢之路國際學術研討會論文集》，北京：中國社會科學出版社，2019 年，第 501 頁。

²⁹ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》“引言”，第 3 頁。

³⁰ 潘春輝《晚唐五代敦煌僧尼飲酒原因攷》，《青海社會科學》2003 年第 4 期，第 81-83 頁。鄭炳林、魏迎春《晚唐五代敦煌佛教教團僧尼違戒——以飲酒為中心的探討》，《敦煌學輯刊》2007 年第 4 期，第 25-40 頁；鄭炳林《晚唐五代敦煌佛教教團僧尼違戒——以飲酒為中心的探討》，鄭炳林主編《敦煌歸義軍史專題研究四編》，蘭州：甘肅文化出版社，2009 年，第 473-499 頁；魏迎春《晚唐五代敦煌佛教教團戒律清規研究》第一章《晚唐五代敦煌佛教教團僧尼違戒飲酒研究》，上海古籍出版社，2015 年，第 14-41 頁。

³¹ 《禮記·樂記》，《四書五經》，長沙：嶽麓書社，1991 年，上冊，第 567 頁。

曰：“譯為軌範師，是能教弟子法式之義，先云‘阿闍梨’，訛也”³²。其實，“阿闍梨”是“阿遮利耶”的另譯，又省譯作“闍梨”，是佛教中的軌範師，屬高僧大德。P.3556《周故敦煌郡靈修寺闍梨尼臨壇大德沙門張氏香號戒珠邈真讚並序》云：“闍梨者，即前河西隴右一十州張太保之貴姪也。……導之以德，近者肅而遠者欽；齊之以儀，時輩重而人世仰”；同號《大周故大乘寺法律尼臨壇賜紫大德沙門某乙邈真讚並序》亦云：“法律闍梨者，即前河西一十州節度使曹大王之姪女也。……訓門從（徒）之子弟，大習玄風；誘時輩之緇流，盡懷高操”。不過，釋道堅的繼母張闍梨卻行為惡劣，與作為軌範師的高僧大德的形象難以符配。P.2504P3v 狀文續云：“一從尼入，門坐治務，一似哀來。男女渾家，毆般除拷（拷）”。把張闍梨稱作為“尼”，她顯然不是還俗後纔嫁給釋道堅之父，而是直接以尼僧的身份與俗人結婚。張闍梨婚後儼然成為釋道堅一家之主，大發繼母淫威，經常拷打釋道堅一家儿女，進行虐待家暴。而釋道堅像舜一樣對父盡孝，隱忍順從，不與續母計較。“其得闍梨弱言：‘無後母，時常恃專，甚憎慊’。非但打面磊頭，衣糧俱斷，男女忍苦不□”。張闍梨憎惡嫌棄釋道堅一家，動輒打人，不給吃穿。李正宇在研究敦煌僧人娶妻生子時未使用這件文書，稱“未發現尼眾婚嫁的實例。似乎尼眾仍然禁婚”³³；石小英專門從事敦煌尼僧研究，所著《八至十世紀敦煌尼僧研究》一書亦言：“為什麼男性僧人的婚娶事例很多，而女性僧人即尼僧的婚嫁記載卻沒有呢？這是一個令人費解的問題”，並從五個方面對其原因作了推測，即：“男主外，女主內”的傳統、嚴格的尼戒、吐蕃及歸義軍政府的禁婚政策、女性對生命與宗教的嚴肅和虔誠的態度、當時政局迭變與干戈橫起的社會大環境³⁴。這五點解釋均屬臆測之詞，只是為了證成觀點而作的事後擬想，如果找到一則反證例子，則自然轟然崩塌，難以成立。P.2504P3v《某年十一月十五日釋道堅狀》就是這樣的一則例證，正好填補了敦煌尼僧可以結婚的缺環空白。既然尼僧可以結婚，則男性僧人的婚姻也就更加毋庸置疑，釋道堅本身就是娶妻生子的例證。釋道堅及其繼母張闍梨兩代人的僧俗婚姻，是中古時期敦煌地區僧尼婚姻的最佳案例。

3、沙、伊二州之間的絲路貿易與佛教交流

P.2504 所附四件碎片文書中，有兩件涉及沙州（敦煌）、伊州（伊吾）兩地之間的關係，記錄了兩地間的人員往來，時代可能相去不遠，是研究曹氏歸義軍中期絲

³²義淨著、王邦維校注《南海寄歸內法傳校注》卷 3，北京：中華書局，1995 年，第 141 頁。

³³李正宇《晚唐至宋敦煌聽許僧人娶妻生子——敦煌世俗佛教系列研究之五（修訂稿）》，《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，第 26 頁。

³⁴石小英《八至十世紀敦煌尼僧研究》第五章第一節《敦煌尼僧的生活方式》，北京：人民出版社，2013 年，第 223-226 頁。

網之路商業貿易與佛教交流的珍貴資料³⁵。

一件是 P.2504P2 《辛亥年（951）四月十八日押衙康幸全出使伊州向耆壽郭順子貸白絲生絹壹疋契》，記載歸義軍押衙康幸全出使伊州，出發前向耆壽郭順子借貸了 1 疋白絲生絹；契約規定，康幸全出使歸來後，除本絹之外，還要支付 1 個重達 20 兩的鐳鑑，以作為借貸白絲生絹之利息。歸義軍時期的“辛亥年”有三個，即：891、951、1011 年。“郭順子”一名又見於 P.2049v 《後唐同光三年（925）正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破曆算會牒》第 75 行“麥壹 [碩] 伍斗，郭順子利潤入”、第 158 行“粟壹碩，郭順子利潤入”，以及 P.2032v 《後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿》第 359 行“郭順子豆壹碩伍斗”、第 365 行“郭順子粟兩碩”。在五代後唐、後晉時期，郭順子應該比較年輕，而在 P.2504P2 契文中的郭順子，身份為耆壽，年齡較大，所以辛亥年首先可以排除 891 年。距離後唐、後晉時代最近的辛亥年是 951 年，相差年份在數年至 26 年之間，比較符合；而距離 1011 年則長達半個多世紀至 86 年之久，可能性不大。《敦煌資料》、《真蹟釋錄》、*Contracts*、陳國燦、沙知也皆持 951 年說，此時正值歸義軍節度使曹元忠統治時期。

康幸全出使伊州前要借貸生絹，原因是“欠少貨物”，作為貨物的白絲生絹，既可以當作商品來買賣，又可作為貨幣來購買其它商品。歸義軍使節出使周邊政權，經常會向人借貸絹、褐等疋帛類貨物，尤其是前者還可以當作等價物，借貸更為普遍。茲據敦煌文獻列作表 2 於下：

表 2 敦煌使節出使外地貸絹、褐表

貸者及身份	出使地	貨物及規格	原因	貸出者及身份	歸還	利息及規格	出處
王歿敦	伊州	生絹 1 疋（長 40 尺，幅闊 1 尺 8 寸 2 分）	（文書殘）	押衙沈弘禮	伊州使到來後 15 日還	白氈 1 領（長 8 尺，橫 5 尺）	BD9520v 《癸未年王歿敦貸生絹契》
押衙康幸全	伊州	白絲生絹 1 疋（長 3 丈 9 尺，幅闊 1 尺 9 寸）	欠少貨物	耆壽郭順子	到城日，限至九月填還	鐳鑑 1 箇（重 20 兩）	P.2504P2 《辛亥年康幸全貸白絲生絹契》
押衙就弘子	西州	生絹 1 疋（長 40 尺，幅闊 1 尺 8 寸 3 分）	欠少絹帛	押衙閻全子	西州迴來之日還	立機細縹 1 疋、官布 1 疋	S.4504v 《乙未年就弘子貸生絹契》

³⁵關於 9–10 世紀的伊州，最近十幾年來學界研究頗多，參李軍《晚唐五代伊州相關史實攷述》之“四、從敦煌文獻及史書看伊州的獨立性”，《西域研究》2007 年 1 期，第 14-17 頁；馮培紅《敦煌的歸義軍時代》第十章《曹氏政權的多邊外交（下）》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年，第 362-365 頁；岩尾一史《9 世紀の歸義軍政權と伊州——Pelliot tibétain 1109 を中心に》，《敦煌寫本研究年報》第 10 號第 2 分冊，京都大學人文科學研究所中國中世寫本研究班，2016 年，第 341-356 頁；付馬《絲綢之路上的西州回鶻王朝》第四章《回鶻時代的北庭、西州與伊州》之“宋元之間伊州地區獨立政權的出現”，北京：社會科學文獻出版社，2019 年，第 225-238 頁。

賈彥昌	西州	生絹1疋（長37尺2寸，幅1尺8寸）、帛縑綿綾1疋（長2丈3尺6寸，幅1尺9.5寸）	往西州充使	龍興寺上座心善	西州迴日還	好立機2疋（各長2丈5尺）	P.3453《辛丑年賈彥昌貸生絹、帛縑綿綾契》
三界寺僧法寶	西州	黃絲生絹1疋（長40尺，幅闊1尺9寸）	欠（後殘）	三界寺法戒德	到日填還	立機1疋	P.3051v《丙辰年僧法寶貸黃絲生絹契》
兵馬使康員進	西州	生絹1疋（長40尺，幅闊1尺9寸）	欠少疋帛	兵馬使索兒兒	西州到來限一月填還	麥4碩	P.3501v《康員進貸生絹契》
靈圖寺僧善友	西州	生絹1疋（長40尺）	欠少帛絹	押衙全子			S.4504v《乙未年僧善友貸生絹契》
押牙梁保德	甘州	斜褐14段	欠少疋帛	洪潤鄉穆盈通	甘州使來日還	生絹1疋（長3丈9尺，幅闊2尺1寸）	S.4884《辛未年梁保德貸斜褐契》
龍家何願德 ³⁶	南山	褐3段、白褐1段		永安寺僧長千	南山到來之日還	本利共褐6段	S.4445《己丑年何願德貸褐契》
押衙羅賢信	後晉	生絹1疋（長3丈9尺，幅闊1尺9寸）	欠闕疋帛	押衙范慶住	迴來日還	本利2疋	P.3458《辛丑年羅賢信貸生絹契》

從表2可以看出，歸義軍使節出使周邊政權或中原王朝，在出發前向人借貸疋帛，包括生絹（白絲生絹、黃絲生絹）、帛縑綿綾、斜褐等物，主要是生絹，用於開展絲路貿易。就生絹而言，借貸額一般為1疋，尺寸大致相近，長度在37尺2寸～40尺之間，幅闊在1尺8寸2分～1尺9.5寸之間。歸還的日子一般是在出使迴來以後，或當日，或半月，或一月，或規定的其它某個時間。P.2504P2 契約記載，“本絹幸全到城日，限至九月填還”。

關於借貸利息的計算，因各自所需不同、出使地各異，以及時代差異等原因，而各有不同，比如借貸1疋生絹，其利息或為2疋生絹，或是1領白氈，或1箇鐳鑑，或1疋立機細縹、1疋官布（或1疋立機），或4碩麥。押衙康幸全出使伊州，出發前向耆壽郭順子借貸了1疋白絲生絹；出使歸來後，除了歸還本絹外，還要支付1箇重達20兩的鐳鑑，以作為借貸白絲生絹之利息。鐳鑑又寫作“柯鑑”，《廣雅疏證·

³⁶歸義軍使節出使周邊的目的之一是從事商業貿易。契文記載“龍家何願德於南山買買（賣）”，這裡也列入表2。

釋器》云：“鑑謂之鏡”，“柯，斧柄也”³⁷，鐳鑑指帶柄的鏡子，是西方通過絲綢之路傳到中國的³⁸。P.2917《某寺乙未年後常住什物點檢曆》記有“鐳鑑壹柄”，即以柄為單位。康幸全在沙州與伊州之間從事貿易，將伊州的鐳鑑帶迴到沙州，而伊州的鐳鑑就是通過絲路貿易從西方獲得的。S.2899v《未年三月廿五日上座志心依北倉內領得麥粟曆》記“又還獨厥鐳鑑價粟肆碩伍斗”，獨厥即突厥，這箇鐳鑑是通過突厥販運到敦煌的。新疆麻扎塔格出土的 Or.ch. 969-72《唐開元九年（721）？于闐某寺支出簿》云：“買鐳鑑一具三百文”³⁹，可見西方式的鐳鑑在從于闐到伊州之間的西域地區比較流行，甚至向東流通到了敦煌。

伊州位於西域東部，是絲綢之路通往河西走廊的重要門戶，向來是個商業重鎮。《通典》卷 191《邊防典七》“西戎總序”云：“至隋，有商胡雜居，勝兵千餘人，附於鐵勒，人甚驕悍，厥田良沃。隋末內屬，置伊吾郡”⁴⁰。在隋朝佔據伊吾以前，這裡是西域商胡的聚居地。610 年隋煬帝以薛世雄為玉門道行軍大將，率軍度過莫賀延磧，征服伊吾，築新伊吾城⁴¹，並設置郡、縣、鎮等各級統治機構。薛世雄築新伊吾城在西域諸國引起了較大反響，他們競相前來爭奪。裴矩解釋說：“天子為蕃人交易懸遠，所以城伊吾耳”⁴²。這符合西域諸國的經濟利益，所以就不再前來爭競。S.367《唐沙州伊州地志》“伊州”條云：“隋大業六年（610），於城東買地，置伊吾郡。隋亂，覆沒於胡。貞觀四年（630），首領石萬年率七城來降，我唐始置伊州”。值得注意的是，隋置伊吾郡不像其它諸郡，而是通過“買地”這一獨特的方式來建置郡縣，足見伊吾地區以粟特人石萬年為首的西域商胡勢力甚大，絲路商業氛圍濃厚⁴³。吳玉貴亦說：“伊吾在隋代至唐初是一座粟特商胡聚居且佔有支配地位的重要的商業城”⁴⁴。唐初玄奘西行求法，在瓜州遇到一位胡人老翁，“極諳西路，來去伊吾三十餘返”⁴⁵，就是活躍在瓜、伊二州之間的莫賀延磧路上的粟特商胡的縮影；而幫助玄奘偷渡玉門關的少年胡人石槃陀，與伊吾商胡首領石萬年同姓，皆出自粟特石國。玄奘到達

³⁷王念孫《廣雅疏證》卷 7 下《釋器上》、卷 8 上《釋器下》，北京：中華書局，1983 年，第 238、259 頁。

³⁸朱笛《敦煌寫本“鐳鑑”初探》，《中國國家博物館館刊》2005 年第 4 期，第 90-98 頁。杜朝暉雖然也指出鐳鑑出自西域，但認為是一種農具，見《敦煌文獻名物研究》，北京：中華書局，2001 年，第 153-156 頁。茲不取此說。

³⁹池田溫著、龔澤銑譯《中國古代籍帳研究》，北京：中華書局，2007 年，第 205 頁。

⁴⁰杜佑《通典》卷 191《邊防典七·西戎三》，北京：中華書局，1988 年，第 5 冊，第 5198 頁。

⁴¹魏徵、令狐德棻《隋書》卷 65《薛世雄傳》，北京：中華書局，1973 年，第 1533-1534 頁。

⁴²《隋書》卷 67《裴矩傳》，第 1581 頁。

⁴³據福島惠對《唐史多墓誌銘並序》的攷察，認為墓主史多家族就是居住在伊吾的粟特人，曾在隋代及唐初兩次歸順中原王朝。見其《唐の中央アジア進出とソグド系武人一〈史多墓誌〉を中心に一》，《學習院大學文學部研究年報》第 59 輯，2013 年，第 27-54 頁。

⁴⁴吳玉貴《突厥汗國與隋唐關係史研究》，北京：中國社會科學出版社，1998 年，第 119 頁。

⁴⁵慧立、彥棕《大慈恩寺三藏法師傳》卷 1《起載誕於緱氏 終西屆於高昌》，北京：中華書局，1983 年，第 13-14 頁。

伊吾後，見到伊吾胡王，恐即翌年歸順唐朝的石萬年。

640年唐滅高昌國後，絲路暢通，在唐朝的保護下，以粟特為主的絲路胡商經常到伊州進行商業貿易，最著名的例子是粟特商人石染典。吐魯番阿斯塔那 509 號墓出土了一組石染典過所文書，上面鈐有“瓜州都督府之印”、“沙州之印”、“伊州之印”，以及各地官員的簽押。73TAM509:8/13(a)《唐開元廿年（732）瓜州都督府給西州百姓遊擊將軍石染典過所》記載他帶了作人康祿山、石怒忿、家生奴移多地及 10 頭驢，到瓜、沙、伊三州貿易，其中說到在沙州“市易事了，欲往伊州市易，路由恐所在守捉不練行由”，請求沙州允許通過，得到批准，未有“四月六日，伊州刺史張賓 押過”的簽押。73TAM509:8/9(a)《唐開元廿一年（733）染勿等保石染典往伊州市易辯辭》記述了石染典前往伊州的貿易情況：“石染典人肆，馬壹，驢、驢拾壹。請往伊州市易，責保可憑，牒知任去。……牒石染典為將人畜往伊州市易事”⁴⁶。石染典帶領的商隊共有 4 人及 1 疋馬和 10 頭驢、驢。這支粟特商隊規模雖小，但卻是絲路胡商貿易的實際樣貌或縮影。當然，石染典商隊可能不會單獨出行，而是和其他使團、商隊一起同行，但在申請過所時則需要單獨辦理。

進入吐蕃統治時期，敦煌與伊州之間的交往也不間斷。P.3774《吐蕃丑年十二月沙州僧龍藏牒》云：“齊周差使向柔遠送糧卻迴，得生鐵、熟鐵二百斤已來，車釧七隻，盡入家中使。內卅斤，貼當家破釜鑿寫（瀉）得八斗釜一口，手功麥十石，於裴俊處取付王菜”。柔遠縣為伊州所轄三縣之一，S.367《唐沙州伊州地志》“柔遠縣”下注：“西南去州二百四十里”，這裡是盛產鐵器的地方，加工業也很發達，所以齊周往伊州柔遠縣送糧食，迴來時從那裡購買了 200 斤生鐵、熟鐵及 7 隻車釧。北宋時王延德、白勳等出使高昌國，途經伊州，“又有礪石，剖之得寶鐵，謂之吃鐵石”⁴⁷，亦知證實伊州地區確有鐵礦。

到了曹氏歸義軍時期，掌政的粟特後裔曹議金家族努力開拓絲路貿易，尤其是與西域地區的交易⁴⁸，曹氏節度使的職銜中也常帶有“瓜沙伊西等州”字樣及“拓西大王”等名號⁴⁹。在西域各地中，伊州距離敦煌最近，歸義軍設置了伊州使頭，率領使團開展與伊州之間的政治外交、經濟貿易、文化交往，康員奴即曾擔任此職⁵⁰。Jx.1335《歸義軍都虞候司奉判令追勘押衙康文達牒》記載其義弟康苟奴被人劫掠到伊州，康文達拿著 1 張錦被、1 件裙子等禮物求見伊州杜宰相，希望為苟奴贖身⁵¹。

⁴⁶唐長孺主編《吐魯番出土文書》〔肆〕，北京：文物出版社，1992 年，第 275-278 頁。

⁴⁷脫脫等《宋史》卷 490《外國六·高昌傳》，北京：中華書局，1977 年，第 14111 頁。

⁴⁸藤枝晃《沙州歸義軍節度使始末（三）（四）》，《東方學報》（京都）第 13 冊第 1 分，1942 年，第 63-95 頁；第 2 分，1943 年，第 46-98 頁。

⁴⁹馮培紅《敦煌的歸義軍時代》，第 63-68、297-306 頁。

⁵⁰P.3501v《戊午年（958）四月廿五日伊州使頭康員奴牒》。參鄭炳林、馮培紅《唐五代歸義軍政權對外關係中的使頭一職》，《敦煌學輯刊》1995 年 1 期，第 18-19 頁。

⁵¹馮培紅《Jx.1335〈歸義軍都虞候司奉判令追勘押衙康文達牒〉攷釋》，Irina Popova and Liu Yi(ed.)，

康員奴、康文達疑與康幸全同為敦煌地區的粟特人後裔。此外，P.3579《宋雍熙五年（988）十一月神沙鄉百姓吳保住牒》記載，以安都知為首的歸義軍使團出使西州迴鶻，途經伊州，吳保住遭到劫掠，“押衙曹閏成收贖，於柔奕家面上，還帛□□匹、熟絹兩匹，當下贖得保住身”。押衙曹閏成又見於 Dx.1275《歸義軍軍資庫司紙破曆》：“五日，□（支）甘州何宰相信紙兩帖，付押衙曹潤成”，“閏”、“潤”二字在敦煌文獻中經常混用，兩者皆官任押衙，顯然是同一人，疑其與使團首領安都知都是粟特後裔。曹閏成隨身帶有帛、熟絹等物，與康幸全一樣都是去異地進行貿易的。

下面我們根據另一件碎片文書來討論沙、伊二州之間的佛教交流，即 P.2504P3《敦煌某僧向法門寺捨施齋糧、地水並赴伊吾募款造鐘疏》記其籌資修建法門寺的殿堂廟宇，為了鑄造銅鐘，他四處化緣，在把齋糧、地水捨施給法門寺後，不顧身體疲弱，度越茫茫莫賀延磧，前往伊吾化緣。關於法門寺維修之事，P.3505《辛亥年（951）四月三日起首修法門寺使白麵曆》中也有記載，該曆記錄了4月4日至5月29日間，維修法門寺使用白麵的早、午、夜料情況，最末5月29日的夜料未記，後部餘白較多，尤其是5月27、28、29日及以後沒有“小計”、“通計”，顯然沒有記完。從4月4日到5月29日，中間4月7日至17日停工，當是出於4月8日是佛誕節放假之故；另外在4月30日亦無記錄，可能是月末休工；其他日子都開工維修，法門寺每天給工人提供早料、午料、夜料，共計用麵43碩10斗4升。從工期之長、用麵之多可以想像這次維修工程之大。P.2504P3所記某僧給法門寺捨施齋糧、地水後，不顧路途遙遠、身體疲弱，前往伊吾化緣，募款為法門寺鑄造銅鐘。P.3445《謁法門寺真身五十韻》是法門寺維修完以後所作的詩篇。法門寺與歸義軍節度使曹元忠家族關係密切，得到了他們的供養支持，S.3565《歸義軍節度使曹元忠帖》即云：

弟子敕河西歸義等軍節度使、檢校太保曹元忠帖

潯陽郡夫人及姑、姨、姊、妹、娘子等造供養具疏。造五色錦繡經巾壹條、雜彩幡額壹條、銀涅幡，施入法門寺，永充供養。

右件功德，今並圓就，請懺念。賜紫沙門聞。

土肥義和推斷法門寺可能是936年後唐滅亡後，將始置於張氏歸義軍時期的奉唐寺改名而來，並於後周顯德（954-960）初年進一步更名為顯德寺⁵²。

這位敦煌僧人去伊吾化緣募款，說明五代後去那裡有佛教信徒。上文說到，隋及

Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research (波波娃、劉屹主編《敦煌學：第二個百年的研究視角與問題》), Slavia, St. Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, 2012, pp.49-54.

⁵²池田溫主編《講座敦煌》第3卷《敦煌の社会》III《寺院と生活》—《莫高窟千仏洞と大寺と蘭若》(土肥義和撰)，東京：大東出版社，1980年，第357-361頁。

唐初，伊州為粟特人所聚居，他們主要信奉祆教，S.367《沙州伊州地志》“伊州”條記載伊吾縣有火祆廟，柔遠縣時羅漫山下有阿覽神廟，但同時也提到伊吾縣有宜風、安化二寺，納職縣有祥舜寺，可見當地祆、佛二教並存。唐初玄奘西行，“既至伊吾，止一寺。寺有漢僧三人”⁵³。北周、隋代以來，聯結沙、西二州的“大海道”漸難通行⁵⁴，行旅多取伊吾路⁵⁵。伊吾地處佛教興盛的沙、西二州之間，是使節、商旅、僧人往來的必由之路⁵⁶，加上此地有佛教寺院及信徒，所以某僧為了法門寺鑄造銅鐘，前往伊吾化緣。

(作者為浙江大學歷史學系教授)

⁵³慧立、彥棕《大慈恩寺三藏法師傳》卷1《起載誕於緱氏 終西屆於高昌》，第18頁。

⁵⁴P.2009《西州圖經》云：“大海道：右道出柳中縣界，東南向沙州一千三百六十里。常流沙，人行迷誤。有泉井，鹹苦，無草。行旅負水擔糧，履踐沙石，往來困弊”。

⁵⁵令狐德棻《周書》卷50《異域下·高昌傳》云：“自敦煌向其國，多沙磧，道里不可準記，唯以人畜骸骨及駝馬糞為驗，又有魍魎怪異。故商旅來往，多取伊吾路云”，北京：中華書局，1971年，第915頁。《隋書》卷83《西域·高昌傳》亦曰：“從武威西北，有捷路，度沙磧千餘里，四面茫然，無有蹊徑。欲往者，尋有人畜骸骨而去。路中或聞歌哭之聲，行人尋之，多致亡失，蓋魍魎魍魎也。故商客往來，多取伊吾路”，第1847頁。

⁵⁶關於沙、西二州的佛教往來，P.3672bis《某年十一月十日西州回鶻都統大德致沙州宋僧政等狀》說到西、沙二州“人使來往不少”，新上任的西州回鶻都統大德寫信給三位敦煌僧官，並贈送了三顆瓢桃。研究參森安孝夫《敦煌と西ウイグル王國——トゥルフアンからの書簡と贈り物を中心に》，《東方學》第74輯，1987年，第58-74頁。

敦煌摩尼教殘卷《佛性經》體式新詮

——以佛經散文體「四言格」為中心*

汪 娟

一、前言

敦煌摩尼教文獻的數量不多，無論是《摩尼教殘經》、《下部讚》或是幸運得到綴合的《摩尼光佛教法儀略》，三種文獻的屬性各不相同，但都是孤本。因此，2012年曹凌考訂出第四種漢文摩尼教典籍《佛性經》¹，雖然只是短短28行的殘卷，卻格外引起學界重視。繼而，馬小鶴根據此一文獻先後發表了〈摩尼教「業輪」溯源——「宇宙圖」與《佛性經》研究〉、〈《佛性經》跋——新刊敦煌漢文摩尼教文書研究〉²兩篇專文，詳細討論了《佛性經》與摩尼教的輪回思想和圖像的關係。兩位學者的研究都極為出色，有關《佛性經》的進一步擴展似乎很難取得新的突破，但是從《佛性經》的叢錄來看，一方面是因為「國際敦煌項目」(International Dunhuang Project)的高清晰圖版創造了更有利的辨識文字的條件；另一方面，如果改從佛經散文體「四言格」³的視角出發，即可發現仍有若干經文乃至佚文，值得進一步地商榷。

特別是近年來從事宗教文本的復原工作，經常覺得不能單單停留在構成宗教文本的文字表面，還要透析文本內在的宗教潛質。因為文字文本固然能表達出宗教的

*本文為科技部計畫『敦煌摩尼教文獻和佛教的關係』(108-2918-I-130-001)、『摩尼教儀式、文本和圖像的互文性』(MOST 108-2410-H-130-029-MY2)的研究成果之一。

¹曹凌〈敦煌遺書《佛性經》殘片考〉(《中華文史論叢》2012年第2期，總106，頁309-337)；感謝曹凌先生致贈電子本。

²馬小鶴〈摩尼教「業輪」溯源——「宇宙圖」與《佛性經》研究〉(《絲瓷之路》第4期，北京：商務印書館，2013，頁135-163)、〈《佛性經》跋——新刊敦煌漢文摩尼教文書研究〉(收入特力更、李錦綉主編，《內陸歐亞歷史文化國際學術研討會論文集》，內蒙古人民出版社，2015.8，頁186-204)兩篇論文皆附有《佛性經》錄文，第二篇又作了修訂，本文有關文字隸定的討論以第二篇為準；感謝馬小鶴先生致贈電子本。

³顏洽茂、荊亞玲〈試論漢譯佛典四言格文體的形成及影響〉(《浙江大學學報》(人文社會科學版)第38卷第5期，2008.9，頁177-185)一文指出：早期漢譯佛典中，散體形式一如原典，對句式、字數的多少沒有限制。稍後的譯經中，散體句式漸趨整飭，四言句的運用愈來愈多。至魏晉南北朝，四言句式在散體經文中的比例明顯提高，均占70%以上，佛典四言格文體在此期正式確立。

思維和義理，但是光靠文字文本卻不能保證有效地把教義傳達給信徒，而透過諷誦或儀式卻是達到宗教目的的有力的方法，更容易產生一種信仰的力量⁴。因此，隱藏在表面文字之下的宗教文本，其實兼具了文字文本和非文字（乃至非物質）文本的宗教意涵，彼此相輔相成。越是從多面向的觀察，越能忠實地反映出完整的宗教內涵。換言之，宗教文本有時候並不純然是一種閱讀性的文本，往往還帶有儀式性或實踐性的意味。如果選擇從不同的視角出發，例如「閱讀」的視角或「儀式」的視角，極可能建構出完全不同的宗教文本。舉例來說，2015年7月，我和馬小鶴首度合作解讀霞浦文書《摩尼光佛》，然而，在缺乏圖版可資參照的情況下，便選擇以「儀式」作為新的研究視角，並以林悟殊⁵以及楊富學、包朗⁶兩篇錄文為基礎，撰成〈霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原〉⁷一文。正因為透析了《摩尼光佛》屬於摩尼教的禮懺讚願文集，率先復原其儀式結構，才能恢復其作為儀式文書的宗教文本，其實兼具文字文本和儀式文本的宗教意義。

誠如曹凌文中所說，《佛性經》是一部摩尼教經典，當即智昇在《開元釋教錄·別錄中·偽妄亂真錄》所載的「《彌勒摩尼佛說開悟佛性經》一卷（經後題云：《人身因緣開悟佛性經》，或直云：《開悟佛性經》，九紙）」⁸。亦即經錄所說「邪見所造，以亂真經」的「偽造」佛經。那麼，《佛性經》在內容上大量借用佛經語彙、形式上極盡摹仿佛經體式，一點也不奇怪。從殘存的文字來看，《佛性經》其實採用了典型的佛經「四言格」散文體，文字圓熟，讀誦起來朗朗上口，幾乎比佛經還像佛經。換句話說，如果將殘卷第19行所見唯一的三字句（即佛經的慣用語「何以故」三字）除外，其他部分幾乎完全模仿佛經散文「四言格」的體式，唸誦時依照四言一句的節奏，和佛經的語感極為相似，甚至比起大多數的佛經散文對「四言格」的運用，⁹更為普遍而圓熟。因此，本文主要借助於佛經「四言格」的散文體，從「誦經」的視角出

⁴恩師冉雲華先生〈諷誦的力量〉（收入冉雲華《中國佛教文化研究論集》，台北：東初出版社，1990年，頁1-12）一文指出：「與諷誦最相近的字眼是“chant”，……就我們所知，諷誦可應用於詩及散文中。」又說：「中國的佛教，早在日本及西藏的教徒之前，已充分的了解諷誦的力量。他們視諷誦為達到宗教目的的有力的方法。」顏洽茂、荊亞玲前揭揭文也說：「佛教重視誦讀的教化作用，認為好的誦讀能夠使人『聽音可以娛耳，聆語可以開襟』。四言語音節奏均勻而清晰，可以很好地滿足佛教誦讀教化的需求。」

⁵林悟殊〈《摩尼光佛》釋文並跋〉，以下簡稱〈釋文〉，載林悟殊《華化摩尼教補說》，蘭州：蘭州大學出版社，2014.12，頁457-492。

⁶楊富學、包朗〈霞浦摩尼教新文獻《摩尼光佛》校注〉，以下簡稱〈校注〉，載《寒山寺佛學·第10輯》，蘭州：甘肅人民出版社，2015.12，頁74-115。

⁷汪娟、馬小鶴〈霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原〉，《敦煌學》第32輯，2016年8月，頁1-43。再者，兩人近日已完成〈霞浦文書《摩尼光佛》科冊重訂本〉（排印中）。

⁸（CBETA, T55, no. 2154, p. 673, a1-3）。

⁹以玄奘譯《心經》為例，即以四言格（如「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是」等）和非四言格（如「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」等）相互夾雜。

發，重新審視殘存的錄文、斷句（本文採用諷誦經文的節奏作為斷句，而不是一般閱讀古文的斷句），試圖建立另一種兼具文字文本與非文字文本的《佛性經》讀誦本；目的並不在於呵責前人的斷句錯誤（從古文語法的點斷而言，不見得是錯誤），而是透過散文體四字一頓的讀誦模式，大致可以估算出殘卷每一行的原來字數：其一，或可藉此進行小部分的文字復原，更能貼近《佛性經》的本來面目；其二，將來如果遇到其他殘卷有類似的情況，或許也可以作為方法的借鏡。此外，有關「七種苦惱懊悔之處」的排比方式，鎔鑄了講唱提詞、壁畫題榜常用的「時」、「處」於經文之中，這對探索《佛性經》成立時的宗教文化，與廣泛流行的俗講變文、圖像題榜之間的互文性，似乎也留下了一定的線索。

二、復原佛經散文「四言格」的體式

BD9401（發 22）《佛性經》（文末附圖）¹⁰，曹凌依據原卷第 18 行：「佛性經說外道破戒僧業行品第九」所擬題。寫卷的發現經過、時代背景、相關研究等課題，曹、馬二氏已有詳細論述，不贅。至於《佛性經》錄文的呈現方式：曹凌錄文在先，並嚴格遵守學術規範，以“□”和“□”代表前缺、後缺，不易點斷之處就不加標點符號，因此除了幾處誤認及漏字以外，問題不大；因其謹慎保守的態度為錄文奠立了良好的基礎。馬小鶴以其多年來從事摩尼教研究的功力、豐富的學養，在曹凌錄文的基礎上又做了若干修訂和增補，在內容的品質上當然只有更好；由於後出轉精，在此謹以馬氏第二篇專文（2015）的錄文作為討論對象：馬氏在每行前後的缺文處分別填入若干個“□”，相當於破損處的大約字數，優點是可以更清楚地看出每行缺字數量的多寡，而其增補的字詞也使全經的思想內容更為清楚；但缺點是在另一方面又衍生出新的問題，即依目測填入的缺字數量和依文義增補的字詞，不一定能剛好合乎原卷的體式和字數。由此可知，兩位前賢的錄文各有所長，而他們在保存比較完整的〈說外道破戒僧業行品第九〉之後所做的錄文，已有近乎四言（或八言）的特色，可惜只是用了案頭閱讀理解文義的方式來進行句讀標點，忽略了《佛性經》的散文體式其實是模仿佛經特殊的「四言格」而來。

重新審視《佛性經》，從寫卷的抄寫而言，首尾均缺，殘存 28 行。由於第 7-9 行、第 21-27 行（共計 10 行）從頭到底保存了完整的字數，呈現每行約在 37-40 字之間；又因每行抄寫字數不定，造成了復原上的一大困難。從內容的體式而言，除了第 19 行「何以故」三字以外，此卷幾乎完全模仿佛經散文「四言格」的體式，即唸誦時依照四言一句的韻律節奏，且多以雙句連文（八言）呵成一氣。因此，原卷雖然破

¹⁰原卷刊於《國家圖書館藏敦煌遺書》第 105 冊，北京圖書館出版社，2008 年，頁 342。本文圖版採自 IDP 國際敦煌項目網站。

損嚴重，缺文亦多，但是若以每行 37-40 字為基準，再加上「四字一頓、八字連文」的讀誦模式，仍可依據原卷殘存字數算出每一行原來抄寫的總字數；是故依此體式及其文理，亦得據以檢校書手是否有漏抄而致缺文之處，並可進行局部的文字復原。儘管對大幅度的紙張破損處所造成的連續性缺文，仍舊無法彌補全文，但對局部恢復敦煌古逸《佛性經》的面貌，多少仍有助益。

以下依「四言格」體式重新錄文，進行校補。承自曹、馬二氏的錄文，不另出注。首先錄《佛性經》諷誦本，再就各行字數進行討論。

凡例如下：

左欄，標明行次/該行保存字數（包含缺筆字，不包含缺文）；“[] 內之數字”係經還原後推定該行原本之總字數（包含缺筆字、缺文及補字）。

右欄，依「四言格」體式錄文：

- 一、“□”表缺文。
- 二、“□內之字”表缺筆字。
- 三、“[] 內之字”表臆測之補字。
- 四、“·”表唸誦時的節奏點。
- 五、“畫底線”表同一行中之雙句四言（即八字連文）。
- 六、“曲線”表每行首尾前後相銜之八字連文。

行次/字數	BD9401《佛性經》諷誦本
01/14 [34. 42?]	虧闕，乃至一餅·及一碗水。如是 <u>施者</u> ·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。
02/16 [34. 42?]	復次當知·聽者之行，在於法中·昇降不等，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□。
03/19 [39]	虔恭·助法之徒，亦有盡心·崇信之衆。如上聽者·性□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□。
04/18 [37]	科斷時·罪有輕重。亦如衣裳·垢膩不等，若洗 ^澣 [時]·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。
05/14 [36]	緩急。其諸聽者·隨業受苦， <u>解脫遲疾</u> ·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，[七種]
06/27 [37] ¹¹	苦惱·生大懊悔：第一苦惱·懊悔之處， <u>臨命歿日</u> ·性出身時。 <u>第二苦惱</u> ·[懊悔之處， <u>平等王前·受審判</u>] ¹²
07/37	時。第三苦惱·懊悔之處，性至天間·轉受形時。第四苦惱·懊悔之處，性入業輪·陰陽苦時。第五苦惱·
08/38	懊悔之處，性於虛空·受寒熱時。第六苦惱·懊悔之處，性挂五種·草木中時。第七苦惱·懊悔之處， <u>受五</u>

¹¹第 6 行原抄 38 字，「第一」之後又衍一「第」字，但字右有刪除符，故不出校，實際當為 37 字。

¹²S.2659《下部讚》第 255 行：「憶念戰慄命終時，平等王前莫屈理」；BD.256《殘經》第 307-308 行：「常念命終險難苦楚危厄之日，常觀無常及平等王，如對目前，無時暫捨」。

09/38	類身·改形體時。如上七種·皆是聽者，乘自罪殃·受苦惱處。然於承前·所脩功德，常隨救拔·令離諸苦。
10/35 [39]	至成佛來·各依行業，五處分配·而得解脫：第一行者·性至十天，於彼洗濯·便得解脫。 <u>第二行</u> [者·從常明] ¹³
11/33 [38]	來，墮鹼鹵地 ¹⁴ ·而行解脫。第三行者·性入卉木，暫作香華·便得解脫。第四行者·結成菓實， <u>光明清淨</u> ¹⁵ ·即
12/37 [42?]	得解脫。第五行者·更受人身，依法脩行·然始解脫。以是當知·其和合性，隨其罪業·從於諸天，受其 <u>險難·苦楚危</u>
13/33 [42?]	厄，輪迴五趣·備受 ¹⁶ <u>八百·四十萬種·生死之苦</u> ，然受人身·後得解脫。猶如有人·身犯罪咎， <u>科斷既了</u> ·還得 <u>放</u> [免。若
14/31 [38]	於身] <u>性</u> ·所作損害，然被觀音·及以勢至，於其輪間·洗濯清淨，及療瘡痍·復使痊癒。猶如 <u>國王·大赦獄</u>
15/29 [36]	囚，脫除枷鎖·離縛去纏。亦似醫藥·療損瘡疣，死肉去身·生肌平復。即便串帶· <u>花冠纓絡，妙衣莊</u> ¹⁷
16/29 [38]	嚴·將歸常樂。亦如父母·慈愍男女，有過雖責·還復撫慰。喻如有人·身帶垢膩， <u>澡浴身體·著鮮淨衣</u> ¹⁸ 。如
17/30 [31?]	是因緣·聽者亦尔。為於性上·有其罪垢，陶鍊洗除·令使清淨，然始解脫·得歸 <u>明</u> [界]。
18/32 [39]	佛性經說外道破戒僧業行品第九 復告汝等·若人佛性，墮落地獄·受諸苦者，皆 <u>爲</u> [其性·受諸幻惑 ¹⁹ ，自]
19/31 [37]	當遠離·即免被損。何以故？於性最惡，更亦不過·諸外道等。其貪魔王·為害性故， <u>置</u> [諸外道·破戒師]
20/34 [36]	僧。猶如獵師·捕得鵝鴈， <u>縫目剪翅·安自網中</u> ，以藉作聲·轉引飛類，其諸外鳥·聞鵝鴈聲，應 <u>聲飛</u>
21/39	來·就於網所，便即被裹·失命亡軀。其諸外道·破戒師僧， <u>幻惑</u> 衆生·令喪佛性，一如網中， <u>鵝鴈無異</u> 。以是

¹³依 BD.256《殘經》第309-320行：「如是等者，名為十二明王寶樹。我從常樂光明世界，為汝等故，持至於此，欲以此樹栽於汝等清淨眾中。汝等上相善慧男女，當須各自於清淨心栽植此樹，令使憎（增）長。猶如上好無砂鹵地，種一收萬，如是展轉，至無量數。汝等今者，若欲成就無上大明清淨果者，皆當莊嚴如[是]寶樹，令得具足……悉能發起無上道心。猶如卉木值遇陽春，無不滋茂；敷花結菓[皆]得成熟，唯除敗根不能滋長。」擬補「從常明」來。

¹⁴墮「鹼鹵地」疑當作「無鹵地」，同前註。

¹⁵同前註。

¹⁶依 BD.256《殘經》第307行「常念命終險難苦楚危厄之日」、第51行「輪迴五趣，備受諸苦」文理校補。

¹⁷依 S.2659《下部讚》第395行「受三大勝，所謂花冠、纓絡，萬種妙衣串佩」擬補。

¹⁸見《大方廣十輪經》卷2〈發問本業斷結品3〉：「澡浴身體，著鮮淨衣」（CBETA, T13, no. 410, p. 687, c25-26）；《藥師琉璃光七佛本願功德經》卷2：「澡浴身體，著新淨衣」（CBETA, T14, no. 451, p. 415, a11-12）；為常見之譬喻。又如《禮懺文》卷1：「由如衣服多有垢膩，若欲洗滌入嚴灰，一洗垢膩俱盡。然將清水再擇，便得鮮潔之衣。懺悔亦復如是，造罪得罪，懺悔罪滅，即是清淨功德之身。」（CBETA, T85, no. 2855, p. 1305, a7-10）

¹⁹據原卷第21行「其諸外道·破戒師僧，幻惑衆生·令喪佛性」文理校補。

22/38 [39] ²⁰	賞 <u>知</u> · <u>諸外道</u> 等， <u>詐現慈悲</u> · <u>妄說佛法</u> ， <u>勸誘他人</u> · <u>令行</u> [眾] 善， <u>而於自身</u> · <u>具造諸惡</u> 。 <u>猶如奸矯</u> · <u>多行婦人</u> ， <u>對</u>
23/40	<u>夫主前</u> · <u>佯立貞相</u> ， <u>於自孩子</u> · <u>口不近著</u> ， <u>一切時中</u> · <u>亦不戲笑</u> ， <u>若離夫後</u> · <u>恣作非違</u> ， <u>魅惑他人</u> · <u>元無羞恥</u> 。 <u>其</u>
24/39	<u>諸外道</u> · <u>廣作罪愆</u> ， <u>能於衆生</u> · <u>詐現清淨</u> ， <u>巧能誑惑</u> · <u>作罪避人</u> 。 <u>外道之徒</u> · <u>多奸如是</u> 。 <u>又諸外道</u> · <u>破戒師僧</u> ，
25/37	<u>於佛於法</u> · <u>於性於福</u> ， <u>雖稱其名</u> · <u>無有一能</u> ， <u>辯得真體</u> · <u>識其形相</u> 。 <u>猶如羣盲</u> · <u>不識象寶</u> ， <u>忽聞有象</u> · <u>覺</u>
26/39	<u>奔其所</u> 。爲眼不見·信手摸著， <u>隨摸著處</u> · <u>便定形狀</u> ， <u>乃於象體</u> · <u>一一說別</u> 。 <u>復到寶所</u> · <u>咸亦不委</u> ， <u>或腳蹋著</u> ·
27/38 [40] ²¹	<u>疑謂土塊</u> ， <u>或手拈得</u> · <u>將是凡石</u> ， <u>生輕賤心</u> · <u>便即拋棄</u> 。 <u>諸外道等</u> · <u>雖歎佛光</u> ， <u>及見照耀</u> · <u>不認作佛</u> ²² 。 <u>雖說真佛</u> ²³ ·
28/4 [?]	□□□□，□□□□·□□□□。[猶如?] □□·□□□□，□□□□·□□ <u>不持奉</u> ， <u>雖歎功</u> [德] (下缺)

其次，以此條件為依據，除大篇幅連續性缺文以及第 19 行「何以故」三字所帶領的文句以外，其他錄文皆以八字連文的方式呈現，幾無例外，據此即可補出大部分首尾相銜的缺文字數。

第一，先從每行抄寫完整的字數來看：第 7 行 37 字、第 8 行 38 字、第 9 行 38 字、第 21 行 39 字、第 22 行原抄 38 字（當為 39 字）、第 23 行 40 字、第 24 行 39 字、第 25 行 37 字、第 26 行 39 字、第 27 行原抄 38 字（當為 40 字），每行約抄 37-40 字，可據以作為判斷基準。

第二，若再結合首尾相銜的八字連文，可以估算出每行的應寫字數，在此基準（37-40）之內的有第 3 行 39 字、第 4 行 37 字、第 6 行原抄 38 字（當為 37 字）、第 10 行 39 字、第 11 行 38 字、第 14 行 38 字、第 16 行 38 字、第 18 行 39 字、第 19 行 37 字，殆無疑義。

第三，超出基準之外的，第 5 行、第 15 行、第 20 行皆只有 36 字，離基準不遠，應該不成問題。至於第 1 行、第 2 行，如果不考慮是否有漏抄之缺文，或是誤抄後又刪掉，或是句中剛好有三字句「何以故」等各種情況的話，可能為 34 字或 42 字；但是從殘存字跡較密來看，42 字的可能性更大一些。

第四，其他問題還有：第 12 行末、第 13 行首的文字殘損較多，而且正好是首尾相銜之處，故不易判斷；如果不考慮上述的漏抄等情況，文字相銜之處從「受其……百」應為 16 字，或許第 12、13 行分別抄寫了 42 字的可能性稍大。第 17 行為第九品前一行，極可能只有 31 字，至「然始解脫，得歸明 [界]」，語意完足，可能就

²⁰第 22 行原抄 38 字，若依四言句式補上「眾」字，實際當為 39 字。

²¹第 27 行原抄 38 字，若加上該行右側所補兩個「佛」字，實際當為 40 字。

²²該行右側補一「佛」字，似非同一人筆跡。

²³同前註。

結束了；但也有可能再補雙句四言，成為 39 字。第 28 行僅保存中間四字，上下皆殘，字數不明。

三、鎔鑄講唱提詞、壁畫題榜常用的「時」、「處」於經文

以上保留原卷行款，旨在估算每行字數。若從《佛性經》的經文內容來看，更可就其上下文理相類之語法，考查校補文字是否恰當。因此不辭冗文，重新區分段落，再次彙錄全文：

(上缺) 虧闕，乃至一餅·及一椀水。

如是施者·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。

復次當知·聽者之行，在於法中·昇降不等，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。

□□□□·□□□□，□□虔恭·助法之徒，亦有盡心·崇信之衆。

如上聽者·性□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□科斷時·罪有輕重。

亦如衣裳·垢膩不等，若洗澣 [時]·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□緩急。

其諸聽者·隨業受苦，解脫遲疾·□□□□，□□□□·□□□□。

□□□□·□□□□，[七種] 苦惱·生大懊悔：第一苦惱·懊悔之處，臨命歿日·性出身時。

第二苦惱·懊悔之處，平等王前·受審判 時。第三苦惱·懊悔之處，性至天間·轉受形時。

第四苦惱·懊悔之處，性入業輪·陰陽苦時。第五苦惱·懊悔之處，性於虛空·受寒熱時。

第六苦惱·懊悔之處，性挂五種·草木中時。第七苦惱·懊悔之處，受五類身·改形體時。

如上七種·皆是聽者，乘自罪殃·受苦惱處。然於承前·所脩功德，常隨救拔·令離諸苦。

至成佛來·各依行業，五處分配·而得解脫：第一行者·性至十天，於彼洗濯·便得解脫。

第二行 [者·從常明] 來，墮鱗鹵地·而行解脫。第三行者·性入卉木，暫作香華·便得解脫。

第四行者·結成菓實，[光明清淨·即] 得解脫。第五行者·更受人身，依法脩行·然始解脫。

以是當知·其和合性，隨其罪業·從於諸天，受異 [險難·苦楚危厄，輪迴五趣·備受] 八百·

四十萬種·生死之苦，然受人身·後得解脫。猶如有人·身犯罪咎，科斷既了·還得免 [免]。

[若於身] 性·所作損害，然被觀音·及以勢至，於其輪間·洗濯清淨，及療瘡痍·復便痊癒。

猶如 [國王·大赦獄] 囚，脫除枷鎖·離縛去纏。亦似鑿藥·療損瘡疣，死肉去身·生肌平復。

即便串帶·[花冠纓絡，妙衣莊] 嚴·將歸常樂。

亦如父母·慈愍男女，有過雖責·還復撫慰。喻如有人·身帶垢膩，[洗浴身體·著鮮淨衣]。

[如] 是因緣·聽者亦尔。爲於性上·有其罪垢，陶鍊洗除·令使清淨，然始解脫·得歸明 [界]。

《佛性經·說外道破戒僧業行品第九》

復告汝等·若人佛性，墮落地獄·受諸苦者，皆爲 [其性·受諸幻惑，自] 當遠離·即免被損。

何以故？於性最惡，更亦不過·諸外道等。其貪魔王·爲害性故，置 [諸外道·破戒師] 僧。

猶如獵師·捕得鵝鴈，絳目剪翅·安自網中，以藉作聲·轉引飛類，其諸外鳥·聞鵝鴈聲，應 [聲

飛] 來·就於網所，便即被裹·失命亡軀。

其諸外道·破戒師僧，幻惑衆生·令喪佛性，一如網中·瞎鵝無異。

以是當知·諸外道等，詐現慈悲·妄說佛法，勸誘他人·令行[眾]善，而於自身·具造諸惡。

猶如奸矯·多行婦人，對夫主前·佯立貞相，於自孩子·口不近著，一切時中·亦不戲笑，若離夫後·恣作非違，魅惑他人·元無羞恥。

其諸外道·廣作罪愆，能於衆生·詐現清淨，巧能誑惑·作罪避人。外道之徒·多奸如是。

又諸外道·破戒師僧，於佛於法·於性於福，雖稱其名·無有一能，辯得真體·識其形相。

猶如羣盲·不識象寶，忽聞有象·覺奔其所。爲眼不見·信手摸著，隨摸著處·便定形狀，乃於象體·一一說別。

復到寶所·咸亦不委，或腳踢著·疑謂土塊，或手拈得·將是凡石，生輕賤心·便即拋棄。

諸外道等·雖歎佛光，及見照曜·不認作佛。雖說真佛·□□□□，□□□□·□□□□。

[猶如?] □□·□□□□，□□□□·□不持奉，雖歎功[德](下缺)

首先，根據曹凌研究分析，《佛性經》的譬喻有「衣裳、父母一男女、摸象」三個譬喻。其實依據以上分段，還可清楚呈現以「罪了放歸、國王赦囚、鑿藥療瘡」譬喻「佛性」(靈魂)的淨化與解脫；及以「獵師捕鵝、奸矯婦人」譬喻「外道」惡行、多奸的例子，十分豐富。

其次，經文涉及「七種苦惱懊悔之處」和「五種行者」的解脫方式，不但運用整齊的「四言格」體式，而且依「數字」為序，呈現明顯的「排比」修辭方式。其中第6-9行涉及摩尼教佛性(靈魂)輪迴的內容，敘述聽者轉生時有七種苦惱懊悔之處，而第10-12行說明五種修行者可以獲得解脫的方式。

值得注意的是，「七種苦惱懊悔之處」從第一到第七，逐一臚列「第○苦惱·懊悔之處，○○○○·○○○時」的套句，雖然是聽者的靈魂在輪迴的過程中「乘自罪殃，受苦惱處」，但曹氏將第三到第五種歸為一組，第六、第七種歸為一組；而馬氏更進一步結合「宇宙圖」闡明業輪與摩尼教靈魂輪迴論的關係，並指出回鶻文文書U169 II清楚地說明黃道十二宮在靈魂輪迴過程中的樞紐地位，將靈魂轉世分為三個階段：第一個階段是靈魂向黃道十二宮上升，當即《佛性經》所描寫的第一到第三苦惱懊悔之處。第二階段是靈魂到達了黃道十二宮，在那裏轉化成另一個自我，當即《佛性經》第四苦惱懊悔之處。第三階段是轉化後的靈魂從黃道十二宮下降，當即《佛性經》描寫的第五到第七苦惱懊悔之處。

由此可見，每一層次的具體內容，還不能完全明瞭。如果以上錄文中對「五種行者」的校補可行的話，或與BD.256《殘經》「十二明王寶樹」的敘述有關。依據《殘經》第220-229行云：

惠明相者：第一大王、……十二者內外俱明。如是十二光明大時，若入相、心、念、

思、意等五種國土，一一孳延無量光明，各各現果亦復無量。其菓即於清淨徒眾，而具顯現。

若電那勿具足十二光明時者，當知是師與眾有異。……即是十二相樹初萌顯現，於其樹上，每常開敷無上寶花。[花]既開已，輝光普照。一一花間，化佛無量，展轉相生，化無量身。

只要清淨電那勿（即選民，師僧）內懷十二明性，勤修正道，具足不缺，是師各有五種記驗，故《殘經》第 309-320 行云：

如是等者，名為十二明王寶樹。我（惠明使）從常樂光明世界，為汝等故，持至於此，欲以此樹栽於汝等清淨眾中。汝等上相善慧男女，當須各自於清淨心栽植此樹，令使憎（增）長。猶如上好無砂鹵地，種一收萬，如是展轉，至無量數。汝等今者，若欲成就無上大明清淨果者，皆當莊嚴如[是]寶樹，令得具足……悉能發起無上道心。猶如卉木值遇陽春，無不滋茂；敷花結菓[皆]得成熟，唯除敗根不能滋長。

由此可見，第二行者乃至第四行者，應當是指依教修行的清淨師僧，將惠明使從常樂光明世界持來的「十二明王寶樹」，「各自於清淨心栽植此樹」。因此，除了敗根無法滋長以外，無論是墮於上好無砂鹵地的「善種」，或是值遇陽春的「卉木」開敷「香華」，乃至結成光明清淨的「菓實」，皆能獲得解脫。是故「當知是師與眾有異」，換句話說，此處的清淨電那勿（師僧）實與七種聽者的苦惱懊悔之處有所不同，不應與「第六苦惱懊悔之處，性挂五種草木中時」一概而論。

至於以四言體式排比凝鍊的「……處，……時」，在其他的經典中，似乎未曾出現過，也沒有學者進行過討論。

事實上，法國學者朱莉婭·克里斯特娃（Julia Kristeva）指出：「任何一篇文本的寫成都如同一幅語錄彩圖的拼成，任何一篇文本都吸收和轉換了別的文本。」²⁴換句話說，每一個文本都不是絕對的原創，因為每一個文本都包含了對其他文本的吸收和改造。而且此處的「文本」是指廣義的文本，並不限定在語言文字，也可以包含一切跨文本的文化現象。陸揚〈作為複數的「文本性」與「物質性」〉也說：「當一種蘊涵文化意義的對象進入中古文人的書寫中時，這一對象本身就成為整個文本製作過程的一個部分，也就是說其『物質性』的一面迅速具有了『文本性』意義。」²⁵如果從互文性的視角來觀察《佛性經》中七個排比整齊的「……處，……時」並尋求其來源的話，便可發現除了摩尼教的教義、佛經四言體式以外，它還與普遍流行的俗講活

²⁴ 克里斯特娃（Julia Kristeva）《符號學，語意分析研究》，（*Σημειωτική, Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969），頁 145。轉引自〔法〕蒂費納·薩莫瓦約著，邵焯譯《互文性研究》（天津：天津人民出版社，2003.1），頁 3-4。

²⁵ 陸揚〈作為複數的「文本性」與「物質性」〉，《文匯學人》第 336 期，2018.03.30，<http://whb.cn/zhuzhan/xueren/20180330/193757.html>。

動和經變榜題，具有共時性的文化意義。

作為俗講活動底本的敦煌變文，留下許多線索顯示變文和圖像的關係十分密切。首先，從若干變文的標題來看，如〈祇園圖記〉、〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉等，顯示出有些變文是附圖的，儘管圖像並不一定保存下來。以 P.3784 〈祇園圖記〉（變文）為例，金維諾指出中國現存的《祇園記圖》（壁畫）以敦煌西千佛洞的一鋪為最早（北朝末期），由十一個連續性的情節所組成，殘存的八個題榜²⁶中，還有四個題榜的最後一字保存了「時」字：

（第一幅）須達長者辭佛□（將）向舍衛國□（造）精舍，佛□舍利弗共□建造精舍，辭佛之時

（第三幅）須達長者□□□太子□園，佛□□□舍利弗□□時

（第五幅）勞度差化作大樹，舍利弗化作□風吹時

（第十幅）勞度差化作夜叉，舍利弗化作毘沙門，使身火焚時

另於〈《祇園記圖》與變文〉²⁷一文中指出，第 98 窟《祇園記圖》的題榜更加詳細，同時舉出了十幾個長短不一、以「時」為末字的題榜。此外，舉出 P.4524 號長卷，同樣是表現勞度叉與舍利弗鬥法的故事，但一面是變文，一面是圖畫，每節圖畫都和變文相應，標志著變文和變相互相吸取營養、豐富著形象塑造的過程。由此可見，無論是壁畫也好，畫卷也好，都和變文具有互文的題材。

程毅中〈關於變文的幾點探索〉²⁸，指出敦煌寫卷 S.4257 中也有這樣的標題：

風吹幄帳繩斷，外道卻欲繫時；

風吹幄帳欲倒，外道將梯想時；

外道諸女嚴麗裝飾擬共惑舍利弗時；

大外道勞度叉共舍利弗鬥神力時；……

進一步說明「這些圖畫的標題一般都有有一個『時』字，表示畫面所描繪的是整個運動過程中的一個場面。」又舉出變文裏的類似套語，諸如：「於此之時，有何言語云云」、「當此之時，有何言語云云」、「當爾之時，道何言語」、「於爾之時，有何言語」……，一般都是用在唱詞前面，和壁畫題榜的「時」字用法不同。並且認為變文裏常用的「處」字，更值得注意。

周紹良指出變文講唱的結構：「『×××處，×××說』的形式，正是講唱交替的地方。」同時舉出「二將斫營處，謹為陳說」、「先得阿難（羅漢）果，後當學道，看

²⁶金維諾〈敦煌壁畫《祇園記圖》考〉，收入白化文、周紹良編《敦煌變文論文錄》（台北：明文書局），頁 341-352。

²⁷金維諾〈《祇園記圖》與變文〉，《敦煌變文論文錄》，頁 353-360。

²⁸程毅中〈關於變文的幾點探索〉，《敦煌變文論文錄》，頁 373-396。

目連深山坐禪之處」……等例子說明，這些「正是顯示、指點圖畫的時候，這就是『變文』特徵的所在。」²⁹梅維恒進一步指出，韻文之前的套語所使用的「處」字與壁畫上所標記各場景的題記相關，如：敦煌 102 窟有「太子雪山落髮處」、「泥連河澡浴處」，108 窟有「此是百梯山延法師隱處」等；還有敦煌卷子 P.3317《佛本行集經第三卷已下緣起簡子目號》所列的佛陀生平 118 處短箋都以「處」字結尾³⁰。

唐代社會盛行俗講和變相製作，無論是「……處」或「……時」的套語，皆大量出現於變文的講唱提詞、經變的壁畫題榜、寫本的畫稿子目之中。儘管變文和變相的主從關係，學界仍有歧見³¹，但是對「……處」、「……時」代表一個情景，一個畫面，或是圖文關係，基本上沒有什麼異議。上面所討論的這些資料雖然和《佛性經》（摩尼教的教義）沒有內容上的關聯性，但是在濃郁的佛教文化的氤氳裏，可以發現《佛性經》不只是摹仿佛經四言格的體式，也吸收了當時普遍流行的佛教文化，為《佛性經》注入了俗講和經變的跨文本性；透過「……處，……時」將參差不齊的句式進行改造，成為規律齊一、八字連文的排比句法，從而產生一種獨特的創新。如果進一步延伸思考，《佛性經》中的「七種苦惱懊悔之處」，聽者靈魂轉生之時，是不是也有所謂的圖文搭配？結果當然只能以俟來日。

四、小結

宗教文本的復原，主要有兩種情況：一種是文字殘缺的復原，另一種是儘管文字沒有殘缺，也要復原。文字殘缺的文本需要進行復原，因為其外在的殘缺反而是顯而易見，可以透過校勘、輯佚、或者各種專業的考據方式，加以復原；但是如果文字沒有殘缺的話，便難以覺察進行復原的必要性。同樣地，如果單以知識分子的眼光來理解宗教文本，有時候便易於忽略某些潛藏在宗教文本之下的非文字（乃至非物質）文本所蘊涵的宗教意義。若能採用信徒通俗淺近的視角，從宗教的實用功能來考量宗教文本，可能會有不一樣的收穫，或許更能貼近宗教文本的完整義蘊。

《佛性經》被佛教目錄學家視為「偽妄」經典，實際上是一部極力摹仿佛經的摩尼教經典。本文站在前賢的基礎上，一方面藉由「諷誦」的視角復原《佛性經》為「四言格」的散文體式，以及各行字數；另一方面針對文字殘缺的部分進行若干校補，從而對《佛性經》五種行者的解脫提供另一種詮釋。除此之外，更揭橥了《佛性經》

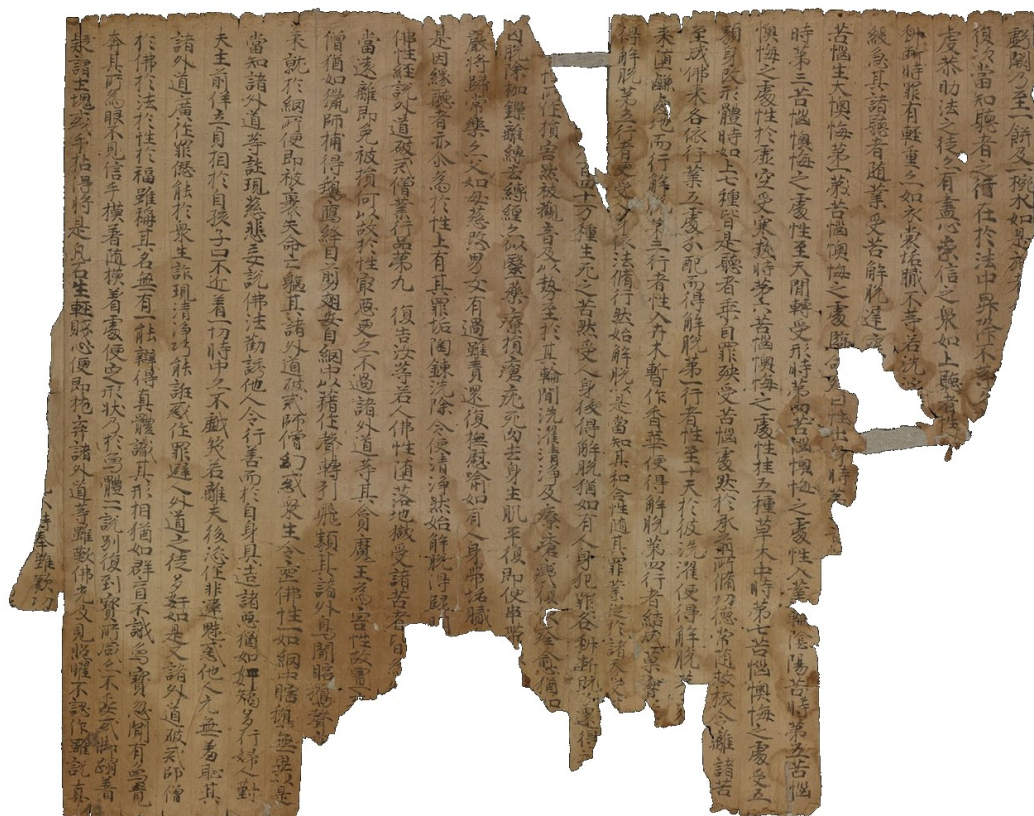
²⁹周紹良〈談唐代民間文學——讀《中國文學史》中「變文」節書後〉，收入《敦煌變文論文錄》，頁 405-428。

³⁰Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1989. 中文譯本參梅維恒《唐代變文——佛教對中國白話小說戲劇興起的貢獻之研究》，楊繼東、陳引馳譯，香港：中國佛教文化出版有限公司，1999 年，頁 219。

³¹恩師鄭阿財先生〈變相與變文關係論爭平議〉，《新國學》第 12 卷，頁 1-20。

鎔鑄講唱提詞或壁畫題榜於規律整齊的四言體式之中，不論是在佛教經典或摩尼教經典中，皆可能是目前所見唯一的例子；足以呈現此一經典的製作和俗講變文、經變題榜…等宗教藝術文化的密切交融。

(作者為銘傳大學應用中文系教授)



附圖：中國國家圖書館藏 BD9401

敦煌の民間信仰と佛教、道教

——佛教文獻に見られる符印を中心として*

荒見泰史

第一節 前言

周知の如く、中土における儒家、佛教、道教の混淆については古くから知識人の關心を集めている¹。

佛教の角度から見た場合、外來の概念を翻譯する用語、信仰上の様々な圖像、行事に於ける作法等、中土に従前のものを襲用したことは事實であろう²。道教の角度から見た場合、「道教」として様々な思想、信仰を集約し、教團の組織化や教義を體系化する力を生んだ背景には確かに佛教の存在があった³。つまり、そこには儒家を始めとする思想、信仰とそこに用いられる儀禮作法を土壌としつつ、相互に影響しあいながら中土の「佛教」、「道教」を形作った、とすることができる譯で、故に不可分な部分があることから「混淆」とされるのである。

こうした議論を通じてこれまでも中土の文化的特徴が考察されてきたが、筆者はこうした議論には廣い社會層で信心される民間信仰を加えて議論する必要があると考えている。言うまでもないことだが、ここには理路整然とした體系化とは異なる力が働き、特に混淆の狀況が色濃く表れると考えられるからである。

*本稿は學術振興會科學研究費補助金基盤研究（B）16H03404「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の總合的研究」（2017-21年度）の研究成果の一部である。

¹僧祐『弘明集』（『大正新脩大藏經』第52卷、No.2102）では、後漢とされる牟子『理惑論』の記述を始め、佛教傳來早期の士大夫層の佛教理解について知ることができる。同書については、牧田諦亮『弘明集研究』（京都大學人文科學研究所、1975年）が参考になる。

²參看拙稿「シルクロードの敦煌資料よりみる中國の來世觀」、『アジア遊學』11月号、勉誠出版、2015年、18-54頁、及び「中國佛教と祖先祭祀」、『宗教と儀禮の東アジア』、勉誠出版、2017年、34-59頁。

³こうした點については道教史研究においてすでに多く議論されている。參照秋月觀暎『道教史』、『道教』第1卷、平河出版社、1983年、31-71頁、福井文雅『道教と佛教』、『道教』第2卷、1983年、95-134頁等等。

それに際し、筆者は特に以下の三つの視點に注目している。

まず言語的視點である。中土に於ける漢語、漢字の使用がそうした混淆の一因となっており、それを知る當時の佛道雙方が、文字や字音に工夫を凝らし意圖的に差別化を行っているという視點である。言うまでもなく、言語は思考のためのツールであり、同じ地域で同じ民俗習慣、經驗を背景に言語生活を行う人々が異文化を理解しようとする場合、既存の概念を以て理解しようという作用が働く⁴。中土では言うまでもなく漢語、漢字を中心に用いることになる。ただ、漢語の音節は有限であり新たな概念はほぼ従來の音と文字をもって表されることになる。概念を明確に分けるために新たな文字を作ってもよほどのことがない限り既存の音節を用いざるを得ず、音節には既存の概念が存在し、結果的にその意味上の干渉を受けることになるのである。このように外來の概念を漢語、漢字へ翻譯する時には、言語に既存の概念からの影響をとくに受けやすいことは理解しておくべきであろう。既存の概念には儒家、道家をはじめとする諸子百家時代の蓄積があり、佛教徒はその影響を回避し獨自性を強調するために字音、字義にまで配慮した工夫を凝らしてきたという経緯がある。かくして初期の佛教徒は「佛」、「魔」、「唄」、「塔」など佛教独自の漢字を多數作成し、従來の文字に口偏をつけた音符としての漢字を多用し、またあまり使用されてこなかった文字と字音を多用した複音節による音譯語を作成して、従來の概念からの干渉を受けにくいよう對應してきたのである⁵。こうした言語、文字表現に關わる問題は「儒家」、「佛教」、「道教」の所謂三教に限った問題ではなく、後にはマニ教、景教、ゾロアスター教の三夷教等々の外來宗教も同様の問題が起こっており⁶、文獻上では如何なる宗教上の文言か判斷

⁴僧祐『弘明集』には中土における佛教流入早期の佛教に對する贊否の議論と理解の狀況が見られる。その議論の中で佛教を理解する上で中土の思想で用いられてきた用語が使われていることが多い。例えば宗炳「明佛論」で輪廻を論じる際、その主體を「神」によって解釋している。また、「右僕射袁昂答」においては「佛の教えこそを宗とすべき」というくだりがある。これは「宗教」ということばが初めて用いられた用例とされる有名な部分であるが、中土で重視される「宗」の概念により佛を孔子、老子などに替わる「宗」として受け入れようとする考え方を讀み解くことができるのである。

⁵佛教側は他の思想、宗教との混同を回避に對する爲に、佛、魔、唄、塔のような異なる概念を創出した外、剃髮の有無、着衣など外見上の差異、儀禮次第における名稱の差、讚に於ける韻律の差に工夫を凝らした形跡が見られる。この點においては佛教の宗派によって名稱を異にすることも注目すべきかもしれない。

⁶敦煌本『下部讚』がマニ教文獻であることは早くから知られてきたが、佛教系の信仰と理解されてきた福建霞浦摩尼教が確認され、今日では中土における摩尼教の貴重な資料として研究が進められている。『下部讚』の録文及び註釋には、『大正新脩大藏經』（第54卷、1270頁中-1279頁下）、林悟殊『摩尼教及其東漸』（中華書局、1987年、234-265頁；世界文化叢書、淑馨出版社、1997年）と「〈下部讚釋文〉臺版說明及校勘」（『摩尼教及其東漸』、世界文化叢書、淑馨出版社、1997年、317-325頁）、さらに芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』（蘭州大學出版社、2014年、68-133頁）等がある。他に、福建霞浦摩尼教が長く傳えてきた讚文の中にも『下部讚』中の讚文

に困ることも少なくない。このように混淆した状況になりやすい言語文字を背景として、他者と異なることを明示しなければならないのが中土の宗教なのである。

二つ目は、中央と周縁という視点である。つまり社会の庶民層までを含む広い社会層や、周縁地域の信仰では、中央の思想とは必ずしも一致せず、各宗教や民間信仰が混淆した状態になりやすいという視点である。庶民層までを含む広い社会層では、様々な宗教間の壁は社会上层とは異なり一層低くなると考えてよい。宗教上の知識も乏しくなり、集団を支える教義などの理論的な面よりも、個人の人々の精神の支えという感情的な面に重きが置かれ、万能の救済者などのより単純な教えや儀禮が求められる傾向も見られる。また、中華文明圏を考える上で中央と周縁地域から読み解こうという試みがあるが、宗教を考える場合にも有効であると思われる。地域独特の風土や民間信仰を強く残し、様々な宗教が融合していることもしばしば指摘される。とくに、歴史の中で政治的力や宗教の中心組織が弱体化した時代には、宗教的な統率力が弱まり、そうして点でも極めて不安定な状態となるだろう。つまり、この視点は時代とともに変わる王朝の国力とも強い関わりがあることになる。敦煌文献や壁画より見ても、こうしたことに關わる時代変化はかなり明確に表れている。

三つ目は、イメージの継承という視点、つまり文明の中で受け継がれる宗教上の形象や人間行動が宗教を越えて使用され混淆が生じるという視点である。同一の文明ではしばしば形象や人間行動の上での共通性が見られるが、宗教上でも視覚的な圖像や人間行動としての儀禮などにもこうした共通性が見られている。信仰を象徴する形象は文明の中で記憶の中に積まれ、異なる宗教や信仰でも用いられることがある。代表的な形象としては、天を表す日、月や山や樹木の圖像、天地を表す方圓、卍にもつながる十字形圖などに始まり、座像、光背、女神のベールなどは時代や地域を越えて広く使用されている⁷。こうした共通の形象は信仰上の混同につながることもあろう。また儀禮作法においては、中國古來の土壇、米などの穀物による供物、焼香、頌讚などを基本とし、各信仰、宗教、宗派において次第の名稱を変えているとはいえ、基本的な行事作法は類似しているため、外來宗教の行事作法が傳わっても、従來からの作法が襲用されることも多いのである。

本稿では、そうした問題を考える研究の一環として、敦煌文献中の佛教文献に

が残されている。筆者参看楊富學、包朗「霞浦摩尼教新文献〈摩尼光佛〉校注」(『寒山寺佛學』第10輯, 甘肅人民出版社, 2015年, 74-115頁)。なお、筆者は、かつてこの『下部讚』が意圖的に中土の基準的な韻律を用いず、独自の韻律によって他の宗教との差別化をしている可能性を指摘したことがある。拙稿「唐王朝における三夷教と讚」(『敦煌寫本研究年報』第12号, 1-26頁, 2018年3月)参照。

⁷前掲拙稿「シルクロードの敦煌から見た來世觀」。

残される符印とそれに關わる儀禮について若干考察してみたいと考える。というのも、まず、符印は中土に於ける神代からの文字との認識があり、土着の民間信仰、道教で象徴的に使用されてきた「文字」である。これを佛教で如何に捉え使用したかという點、それがどのような社會層、地域差のなかで宗教を越えて利用されたかという點で、きわめて興味深い資料と考えられるからである。

第二節 符印と佛教

ここにいう「符印」とは、中土の信仰において、星座や漢字などをもじった圖案を指すもので、信仰上は天や神からの「勅」とされ、現在の習俗でもこれらを、「佩（身につける）」、「燒（火で燒く）」、「食（火で燒いた灰を食す）」、「貼（貼る）」、「煮（水で煮て飲む）」、「擦（火で燒いた灰を水に溶き體に擦りつける）」、「噴（燒いた灰を水に溶き口で吹きかける）」、「抹（燒いた灰を體に塗る）」によって邪鬼を驅除し、病氣や怪我を治し、願いをかなえることができると信じられている。名稱としては、一般的に「籙」と併せて「符籙」という場合もあるが、道教研究においては「符印」、あるいは天や神の勅であるという宗教的意味、その神秘的な靈驗のあることによって、「神符」あるいは「靈符」と呼ばれている。本章では敦煌文獻上に用例の多い「符印」と統一的に稱すこととする。

符印は、『弘明論』中の後漢代頃とされる牟子『理惑論』にも「八仙之籙」として見えるのがその比較的古い用例と見られる⁸。出土品としては漢墓からも出土し、敦煌近くの疏勒河古墓群出土の鎮墓文にも見られているという⁹。人知を超えた天界の文字として民間信仰では古くから存在したものと見られるが、道教教團の成立と教義の確立の中で中土の宗教的な印象を強く持つこれらの漢字に似せた圖案が好んで用いられるようになっていったのであろう。對する佛家が漢字とは異なる卍や梵字を多用する圖案化を行っていたことも、差別化という意識が働く中で符印が道教において象徴的に用いられるようになったものと推測される。

こうした中土の符印について、佛教文獻においては、鳩摩羅什譯とされる『佛說仁王般若波羅蜜經』にこの經の威信力をたとえて以下のように言っている。

「大王！ 是般若波羅蜜，是諸佛菩薩一切眾生心識之神本也，一切國王之父母也。亦名神符，亦名辟鬼珠，亦名如意珠，亦名護國珠，亦名天地鏡，亦名龍寶神王。」（鳩摩羅什譯『佛說仁王般若波羅蜜經』卷下¹⁰）

⁸ 『大正新脩大藏經』第52卷，2頁a。

⁹ 「前涼建興十年（322）三月鄧某鎮墓文」關尾史朗『もう一つの敦煌』，高志書院，2011年，81頁。

¹⁰ 『大正新脩大藏經』第8卷，832頁c。

羅什譯では『佛說仁王般若波羅蜜經』を「諸佛菩薩一切眾生心識之神本也、一切國王之父母（諸佛、菩薩、一切眾生心識の神なる本にして、一切國王の父母たり）」として、別名「神符」であることをいっている。この『佛說仁王般若波羅蜜經』は偽作、或いは中土の佛教政策の影響下での成立などが疑われるので、この「神符」が梵語の何の譯語に当たるかを詮索することはしない。ただ、「經典」として記されるこの部分に「神符」と稱していることについて、後代の吉藏『仁王般若經疏』に説明がある。

亦名神符者，能通達如實境界，能伏天魔外道，是世出世善根悉能守護故，譬神符也。（吉藏『仁王般若經疏』¹¹）

ここに「符印」の機能として「能通達如實境界，能伏天魔外道，是世出世善根悉能守護（能く如實の境界へ通達せしめ、能く天魔外道を伏せしめ、是世、出世の善根悉く守護す）」としている。また、「譬神符」とあくまでも譬えていうものとしているところからは、これが佛教のものではないことを意識しているとも読みとれるのではないか。

また、『大周刊定衆經目錄』にも符印の掲載される疑偽經典とみられる文獻が記載されている。これにより、當時の佛教信仰の中で符印をとともなうものが流通していたことはわかる。

……佛說七佛神符經一卷佛說益算神符經一卷右件經，古來相傳皆云僞謬，觀其文言冗雜，理義澆浮，雖偷佛說之名，終露人謨之狀，迷墜群品罔不由斯，故具疏條列之如上。（『大周刊定衆經目錄』卷第十五¹²）

ただ、ここでも佛教の名を借りるのみであるとの疑いの指摘があり、「古來相ひ傳ふるに皆な僞謬なりと云ふ。其の文言の冗雜にして理義澆浮なるを觀るに、佛說の名を偷るとは雖ども、終には人謨之狀を露し、群品を迷墜せむるものにして、罔りに斯に由らず。」とし、目錄には入れられてはいるが、他の經典とは分けるべきとしていることは注目すべきであろう。なお、ここに見られる『佛說益算神符經一卷』は、題名から見て敦煌本P.2558に見られる『佛說七千佛神符益算經一卷』との関係が考えられる¹³。

こうした符印が佛教者の手によって如何に用いられていたか、どのような扱いがなされていたかが注目される。しかし、『大正大藏經』中でも、『神僧傳』、『續

¹¹ 『大正新脩大藏經』第33卷，355頁c-356頁a。

¹² 『大正新脩大藏經』第55卷，474頁c。

¹³ 『開元釋經錄』卷第十八（『大正新脩大藏經』第55卷，677b-c）には“益算經一卷，亦云『七佛神符經』，亦云『盜算神符經』。『大周』爲錄分爲三經者，誤也。”とある。

高僧傳』、『廣弘明集』などに道士や老子などによる使用については記載されるが、これを僧侶が使用した例は唐代のものではあまり見られない。

のちの宋代の資料、禪宗の文獻などになると、佛教僧が神符を使用している記載例が見られる。例えば『圓悟佛果禪師語錄』には以下のようにある。

上堂云：“新月如鉤輕雲映火，山前麥熟筐裏蠶繰，田夫戢戢栽苗，柳岸垂垂之線，風調雨順盜賊消穰。我輩林下之人，一餉非常慶快。”纔作此語，驀地有箇符使，出來道：“山前諸處五瘟行疫病太甚。欲就和尚覓箇神符，往前驅逐。”山僧遂以拄杖畫一圓相與之，瞥然不見。逡巡却來道，五瘟疫鬼已驅，向他方世界去也。只有一事待請益和尚，此靈驗神符從何處得來？山僧劈脊便打，當下滅跡消聲。因行掉臂。成箇頌子：“五月五日天中節，赤口毒舌盡消滅。五月五日五時書，放下蛇頭捋虎鬚。”（『圓悟佛果禪師語錄』卷第八¹⁴）

これが五月五日の端午に關わる點は大變興味深い。後述するように、敦煌資料においても端午の驅鬼に關わる『大部禁方』などでは、佛教者の資料に符印が記されているのである。

以上のような、禪師の語録の日常生活（非日常的内容ではあるが）に見られるほか、至元十八年（1281）十月二十日に大都大憫忠寺（現在の法源寺と見られる）において、道德經以外の道藏を偽經として焼き拂ったという出來事が『佛祖歷代通載』に記載されている。その時の趣旨を讀む願文には以下のように記載されている。

大元世主當今皇帝，聖躬萬歲萬歲萬萬歲。伏願：金輪與法輪同轉，福越三祇，舜日共佛日齊明，壽延億劫。次舉火云：憶昔當年明帝，時曾憑烈焰辨妍媸，大元天子續洪範，顯正摧邪誰不知。嗟乎道教陰蠹佛書，自古至今造訛捏偽，盜竊釋經言句。圖謀貝葉題名，謗毀如來賊誣先聖，醜辭惡語何可言哉。無蒂狂談實難遍舉，始自張陵杜撰，不遵老氏玄言，謬作醮書兼集靈寶，詐道從空而得，妄言太上親傳，用三張鬼法，以誑惑愚夫，設五運神符，而魘奸匹婦。……至元十八年十月二十日。大都報恩禪寺林泉長老。從倫奉勅下火。（『佛祖歷代通載』卷第二十二¹⁵）

「道教は佛書を陰かに蠹ばみ、古より今に至るまで訛を造り偽り捏め、釋經の言句を盜竊む。貝葉の題名を圖謀し、如來を謗毀し先聖を賊誣し、醜辭、惡語何ぞ

¹⁴ 『大正新脩大藏經』第47卷，748頁 a-b。

¹⁵ 『大正新脩大藏經』第49卷，719頁 b-c。

言ふ可きかな。」のように言い、道書が佛書の題や字句を用いて民を惑わすことを説いている。符印に關しても「三張の鬼法を用ひ、以て愚夫を誑惑し、五運の神符を設け、匹婦を魘奸す。」のようにある。「三帳」と「五運」、「鬼法」と「神符」が對で用いられるが、「三張の鬼法」、「五運の神符」が具體的なものを指すかどうかはわからない。「三帳」は五斗米道に關わる張良、張衡、張魯の三人を指すものであるか。いずれにしても法術や符印が民を惑わすことを言うものである。

そうした中で、『舒州白雲山海會演和尚語錄』には「道神符」として「道」字をつけている。機能は道教の符印的であり、あくまでも佛家が道教のものと同じく使用している例として興味深いである。

以上により見ると、古來佛教文獻の中に符印が記載されることがあったようである。經錄では『大周刊定衆經目錄』により神符をともなう『佛說七佛神符經一卷』、『佛說益算神符經一卷』のような文獻が廣い社會層では佛經として混在している狀況が記されている通りである。ただ、それらが佛教のものではないとの認識は社會上層、佛教の中樞ではあったこともまたわかるのである。それが、宋代になると禪僧の語錄などに多く見られるようになり、「道神符」などと稱しつつも、佛教僧がそれらを使用している狀況もわかるのである。後述するような『大正新脩大藏經』に残された文獻、あるいは敦煌に残された文獻が、そうした狀況の中で古來佛教において使用されていたものと見ることができるのである。

今日見られる佛教文獻に残される符印ということで、『大正新脩大藏經』に残される符印について見てみよう。なお、同様の調査は蕭登福氏によっても行われている¹⁶が、若干追記したいことがあるので改めて以下に記しておく。

1. 『大正藏』No.974c, 朝議大夫兼侍御史武徹述『加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記』, 『大日本續藏經』刊行年代不詳。
2. 『大正藏』No.1042, 不空譯『觀自在菩薩大悲智印周遍法界利益眾生薰眞如法』, 享保二十年刊豐山大學藏本、平安時代寫高山寺藏本。
3. 『大正藏』No.1219, 一行撰譯『曼殊室利燄曼德迦萬愛密術如意法』, 保元二年(1157)寫高山寺藏本。
4. 『大正藏』No.1229, 北天竺國三藏沙門阿質達霰唐言無能勝將譯『穢跡金剛禁百變法經』, 麗本、黃檗版淨嚴等加筆本。
5. 『大正藏』No.1238, 佚名譯『阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經』, 寶曆二年刊豐山大學藏本、高山寺藏古寫本、黃檗版淨嚴等加筆本。

¹⁶蕭登福『道教與密宗』(新文豐出版公司, 1993年)、『道教星斗符印與佛教密宗』(新文豐出版公司, 1993年)、『道家道教影響下的佛教經籍』(新文豐出版公司, 2005年)等に關連する記載がある。

6. 『大正藏』 No.1265, 瞿多三藏譯『佛說常瞿利毒女陀羅尼咒經』, 仁平二年 (1152) 寫石山寺藏本。
7. 『大正藏』 No.1275, 般若惹羯羅撰『聖歡喜天式法』, 東寺寶菩提院三密藏藏本。
8. 『大正藏』 No.1289, 不空『佛說金毘羅童子威德經』, 享保年間 (1716-1736) 刊豐山大學藏本、建仁三年 (1203) 寫高山寺藏本。
9. 『大正藏』 No.1307, 婆羅門僧譯『佛說北斗七星延命經』, 享和二年 (1802) 刊長谷寺藏本。
10. 『大正藏』 No.1309, 一行撰『七曜星辰別行法』, 享和二年 (1802) 刊長谷寺藏本。
11. 『大正藏』 No.1310, 一行撰『北斗七星護摩法』, 享和二年 (1802) 刊長谷寺藏本。
12. 『大正藏』 No.1420, 『龍樹五明論』, 平安時代 (794-1192) 寫石山寺藏本。
13. 『大正藏』 圖像部三『別尊雜記』 卷十一〈六字讚〉所載六字天王及十二生肖符, 『別尊雜記』は高野山心覺 (1117 ~ 80) の保元元年 (1156) から治承四年 (1180) の撰。

以上に見られるように、大正大藏經には、蕭登福氏が既に指摘されるように 13 點の佛教書に符印が見られている。ただ、ここで改めて注意すべきことは、これらのうち 4. 『穢跡金剛禁百變法經』 以外は皆日本にのみ残される文獻ということである。また、この『穢跡金剛禁百變法經』は、高麗藏のほか、宋元明の三本が残されているが、符印の記載のあるものは明本のみであり、それ以前に入藏された經典からは符印が確認できていない。こうしたところから、符印をともなうような佛道混淆の文獻が中土の中央では正規の佛教書として扱われていなかったことを十分に想わせる。

なお、これらの日本での撰述を疑う譯ではない。例えば敦煌文獻 P.3047V にはその『穢跡金剛禁百變法經』に見られる符印と同じものが記録されており、こうした佛教文獻に符印をともなうものが中土の中央から見た場合の周縁として日本ばかりではなく敦煌にまで伝えられていたことを知ることができるからである。

他にも例えば 9. 婆羅門僧譯『佛說北斗七星延命經』に見られる符印は明らかに宋代頃の撰述とされる『北斗七元金玄羽章』に見られるものと一致しており、ここからの轉用が疑われるのである。道教関連の書が日本に伝えられたこともあろうが、一般的には教團として體系的に日本に道教が渡ったとは考えられていないので、やはりこれらは中土で撰述されたものが伝えられたものであろう。こうした文獻が日本では貴重書として後世にまで伝えられたのに對して、中土においては『大藏經』に入藏されることがほぼなかったのは、中土においてはこれらが純粹な佛教書ではないことが認識され、區別して扱うという認識が働いたからではないかと推測される。『穢跡金剛禁百變法經』の符印が敦煌で見られているほか、明本

になって入蔵されているという事実を考える時、そのように考えることが最も整合性があるように思われるのである。

同時に言えることは、日本に伝えられ、後代にまで残された文献の重要性に変わりがないものの、社会上层部からは排除され、広い社会層で使用され続けた文献がそこに交じっていることには注意を拂う必要があるだろう。

第三節 敦煌の佛教文献に見られる符印

以下に、敦煌佛教文献中の符印の残される文献について考えていきたい。

敦煌文献中の符印は道教側のものも入れるとかなりの数に上るが、明らかに佛教文献として残されるもの、佛教信者の手にあったと見られる文献では、S.2438『三萬佛同根本秘密之印并法』、S.2498『觀世音菩薩符印一卷』、P.2153『(擬) 觀世音菩薩符印一卷』、S.2615『大部禁方』、P.2558『佛說七千佛神符益算經一卷』、P.2602『觀世音菩薩符印一卷』、P.3047V『(擬) 穢跡金剛禁百變法經』、P.3835『觀世音菩薩秘密無障礙如意心輪陀羅尼藏經一卷』、『大部禁方』、P.3874『(擬) 觀世音及世尊符印十二通及神符』の數點があげられる¹⁷。なお、先にも言うようにP.3047Vには『穢跡金剛禁百變法經』の明本と同じ符印が残されている。この點についてはまた稿を改めて議論することとし、本稿においてはS.2498とP.2153、P.2602の3點と最も残されている寫本點數の多い『觀世音菩薩符印一卷』から窺ってみたい。この觀世音菩薩に關わる脩法は日本にも多種伝えられており、これらと比較することにより、敦煌と日本という中土から見た周緣地域の信仰發展の様相も読み取ることができると思われるからである。

- | | | | |
|-----|--------|-------|--|
| (1) | P.2602 | 卷子： | ① 無上秘要卷第廿九 |
| | | ① 首題： | 無上秘要卷第廿九 |
| | | 尾題： | 無上秘要卷第廿九 |
| | | 行數： | 存 260 行 |
| | | 識語： | 258. 開元六年二月八日沙洲燉煌縣神泉觀道士馬
259. 處幽，并姪道士馬抱一，奉爲七代先亡所生父
260. 母及法界蒼生，敬寫此經供養。 |
| | 背面 | | ① 觀世音菩薩符印一卷、② 符印題名及其銘文 |
| | | ① 首題： | 觀世音菩薩符印一卷 |

¹⁷このうちの『大部禁方』についてはすでに拙稿（『從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》爲中心——』、『絲綢文明的傳承與發展』、浙江大學出版社、488-504 頁、2017 年）で翻刻を含め整理したことがある。『大部禁方』は、前節に觸れた端午の驅鬼に關わるもので、宋代のこうした儀禮と佛教の關わりを考える上で貴重な資料であることは本稿でも見てきたとおりである。

- 行數： 存行
 內容： 36. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼 [章句] 呪、40. 心呪、心中心呪、
 41. 如意輪王摩尼拔陀別行印、
- (2) P.2153 卷子： ① (擬) 觀世音菩薩符印一卷
 ① 首題： 無
 尾題： 無
 內容： 29. 身印呪法第一、34. 觀世音擲鬼法印第二、36. 梢印法第三、
 38. 降魔法印第四、44. 縛餓鬼呪第五、51. 大法身印第六、
 63. □療一切病難伏鬼大法身印第七、70. 大嗔結界法身印第八、
 76. 嗔法大身印第九、82. 蜜號法印第十、92. 大惡都法印第十一、
 98. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪、103. 心呪、104. 心中心呪、
 118. (符印 17)、213. 眞壇摩尼別行呪文、226. 十一面觀世音呪、
 230. 縛鬼呪、232. 轉鉢呪、235. 火頭金剛呪、239. 青面金剛縛勒呪、
 246. 七千佛名神符 (符印 35)、296. 金剛童子隨心煞鬼呪
 行數： 存 298 行
 識語： 無
- (3) S.2498 卷子： ① 『觀世音菩薩符印一卷』、② 『大悲壇法別行本』、③ 『小睡陀羅尼』
 ① 首題： 觀世音菩薩符印一卷
 行數： 存 533 行
 內容： 54. 千手千眼大悲心陀羅尼呪、108. 日光菩薩呪、111. 月光菩薩呪、
 115. 千首眼身呪、151. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪、156. 心呪、
 161. 佛頂尊勝陀羅尼神呪、182. 釋迦牟尼化身元率 (帥) 大將阿吒薄俱
 嚴峻極惡甘¹⁸露降伏一切毒惡夜叉羅刹鬼神大猛烈根本呪、201. 阿吒
 薄俱嚴峻絕界呪、205. 大青面金剛呪亦是大火頭吞滅毗那夜迦降伏毒
 龍大忿怒勇猛威喜摧破碎魔軍辟除一切毒惡甘¹⁹露破業障陀羅尼、
 226. 東方阿閼佛滅羅根本心陀羅尼、234. 觀世音菩薩秘密藏無障礙如
 意心輪陀羅尼根本呪、237. 心中心呪、239. 鳴 (烏) 葛瑟摩大火忿怒猛
 烈捉惡鬼縛武呪、244. 大般涅槃經第一卷天魔波旬開地獄施清冷水
 呪、247. 佛說大佛頂如來放光大威德金輪三昧神咒經摩訶最勝王金輪
 帝殊羅施都攝一切咒根本咒第二、254. 五天獻劍眞言、260. 鐵身金剛
 童子眞言、267. 金剛童子眞言、278. 大輪眞言、284. 北方大聖毗沙門
 天王眞言、297. 金剛童子隨身心呪法、361. 金剛童子隨心煞鬼呪、378.
 軍荼利金剛呪印、385. 解放印、387. 禁語法、391. 禁開心令語、397.
 金剛童子心呪、404. 六臂童子呪、407. 解呪文、一切解呪文、418. 金
 剛童子隨心印、427. 都護身命益算符、444. 金剛童子隨心呪、446. 觀
 音菩薩印、449. 王女奉佛印亦名如意印、451. 解穢呪、454. 啟請文、
 468. 觀世音隨心符、469. 解呪、491. 禁刀呪、495. 孔雀王呪、517. 觀
 世音應現與願陀羅尼、533. 淨水呪
 ② 首題： 大悲壇法別行本
 尾題： 壇法一卷
 行數： 存 36 行
 ③ 首題： 小睡陀羅尼
 尾題： 無
 行數： 存 3 行

これらを一讀するに、この3點の寫本はいずれも如意輪觀音の脩法であり、それぞれ一致する箇所がある。とくに初めの根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と、『心呪』、『心中心呪』の陀羅尼を配する點は一致する。この『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』は、冒頭こそ『大悲心陀羅尼』と一致するがそれも初めのみで、後は大きく改變されている。

この『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』とこれら脩法のもととなる經典は、實叉難陀譯とされる『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼經』と見られる。この經は高麗藏には藏せられ、目錄では元清源居士王古撰『大藏聖教法寶標目錄』卷第四に見られる。『大藏聖教法寶標目錄』には以下のように言う。

『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼經』唐于闐三藏實叉難陀譯。『觀世音菩薩如意摩尼陀羅尼經』唐天竺三藏寶思惟譯。『觀自在菩薩如意心陀羅尼經』唐三藏義淨譯。『如意輪陀羅尼經』唐三藏菩提流支譯。右四經本同譯別。誦者除災集福，消罪愈病，五無間業皆得清淨，百千種願悉得如意，降伏鬼神，見佛菩薩，資具豐足色力安盛，種種呪藥護摩等法。（『大藏聖教法寶標目錄』²⁰）

これらが眞に唐の三藏に譯されたものかどうかはともかく、10世紀頃にはたいへん流行していたようで、敦煌本では『觀世音菩薩祕密藏無障礙如意心輪陀羅尼經』としてS.4376、P.2153、P.3799、P.3835（+ P.3837）に残されている。これらに行事作法の勸請部分の記載はないが、『除破一切惡行陀羅尼品』の初めの『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と後ろの『心呪』（S.2498では『觀世音菩薩祕密藏無障礙如意心輪陀羅尼』（根本呪）と『心中心呪』）で一致するのは先の儀軌と同じである。こうした文獻と脩法の日本への影響が氣になる點であるが、今日に残される日本の儀軌類などから、實のところ同經は今のところ確認できていない。勸脩寺本『覺禪鈔』六三『如意輪觀音法』（鎌倉時代書寫）には「本書」として所依の經典十六種を挙げ、冒頭の4經には以下のように言っている。

『如意輪陀羅尼經』唐三藏菩提流支譯。

『觀自在菩薩如意輪心陀羅尼經』義淨。

『觀世音祕密無障礙如意輪陀羅尼藏義經』祕密梵文。闕本。

¹⁸原卷の『甘』字、左に「彡」あり。

¹⁹原卷の『甘』字、左に「彡」あり。

²⁰『乾隆大藏經』143冊，573頁 a-b。

『觀自在菩薩如意摩尼轉聖王金輪陀羅尼經』

法務御抄之。無誌家録、但誌所引用之。

これらが、上の『大藏聖教法寶標目錄』と一致しているかに見えることから、如意輪觀音脩法では日本と中土で所依の經典名が一致している可能性を指摘できる。この点からは儀禮としての如意輪觀音脩法の形式が中土から日本に流入したものであることをまずは確認できるわけである。しかし、ここに實叉難陀譯とされる『觀世音祕密無障礙如意輪陀神羅尼藏義經』が、敦煌本に多く見られる『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀神羅尼經』と同一のものであったとするならば、「闕本」として伝えられていなかったことも同時に指摘できる。その爲か、この經を所依として敦煌本に共通して用いられる根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と、『心呪』も勸禪寺の脩法では見られず、根本眞言としては異なる呪がおさめられているのである。『心中心呪』も、推測される梵語の音は近いものの充てられた漢字がまるで異なっており、異譯本から採られたかの様である。實叉難陀譯の經自體、日本にまで伝えられなかったということであろうか。確かに、同じく勸禪寺本『覺禪鈔』五三『正觀音法』（鎌倉時代書寫）には「本經等」としてこの脩法が義淨譯『觀自在菩薩如意心陀羅尼呪經』にも基づいていることを記録しており、同經異譯の義淨譯が流入していたことは確實ではある。

日本の文獻と比較してもう一点注目しておきたいのは、日本における儀禮の所依の經典には不空三藏を中心に眞言八祖が特に多く見られる点である。この如意輪觀音脩法でも、上記冒頭四經以降には不空『如意輪念呪法一卷』、不空『觀自在菩薩如意輪瑜伽一卷』、金剛智『觀自在如意輪菩薩瑜伽一卷』を同本異譯として配している。『覺禪鈔』五三『正觀音法』では本經として冒頭から『觀自在菩薩授記經一卷』、『聖觀自在菩薩心眞言觀行儀軌一卷』、『金剛頂降三世大儀軌一卷』、『觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門一卷』、『梵天釋地法一卷』、『觀音法一卷』、『聖觀自在菩薩根本眞言觀布字輪觀門一卷』までを所依の經典として挙げ、皆不空譯としている。これが、敦煌文獻の10世紀頃に多く見られる儀軌類では不空の名がこれほど際立つことは稀のようで、例えば『覺禪鈔』「施諸餓鬼」と敦煌文獻BD5298『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』では、ともに不空譯本を所依としながら、『覺禪鈔』では不空譯を明示し原文を尊重して書き換えを最小限にとどめているのに對し、敦煌本では不空三藏には觸れておらず、また原文にも大きく手が加えられているという差がある¹⁸。これを社會層の差と捉えることも可能であろうが、筆者は

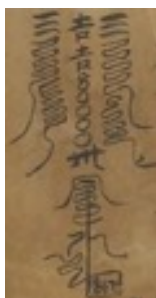
¹⁸ 拙稿「敦煌的施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔、施諸餓鬼》——BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題附校録——」、『出土文獻研究視座與方法』第6輯、國立政治大學中文系、159-182頁、2017年。

日中間の差もあろうかと捉えている。

さて、續いて上記敦煌寫本3點につき、内容上の違いを見てみよう。というのは先にも言うように、この3點は題名を同じくし、所依の經典も同じで根本呪なども共通しているが、長短ばかりではなく、讀誦される呪、記される符印、脩法の目的に至るまで少しずつ異なっており、當時の信仰の状況、道教や民間信仰との混淆が見られているからである。

P.2602は、開元六年(718)沙州敦煌縣神泉觀道士の願文が残される『無常秘要卷第二九』の背面に記されている。『觀世音菩薩符印一卷』の首題を残し、十方大將の勸請に始まる。後述のS.2498と一致するが、S.2498と比べるとやや短く簡略である。その形式は『靈寶無量度人上品妙經』卷之七「顯瑞符應品」のような道教の十方神王を勸請する行事にもよく似ており、同時代の儀禮における道教との混淆が注目される。その後、『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』、『心呪』、『心中心呪』が續き、そのあとには『如意輪王摩尼拔陀別行法印』が續く。ここでは五種果報について述べた後、「爾時世尊放大光明照曜(耀)三千大千世界悉皆金色。爾時觀世音菩薩承佛如來神力，即於佛前而說咒印曰。」として世尊の前に現れた觀音が5つの民を益する符印を紹介し、さらに朱書きの佛道成就のための符印7點を紹介する。この『如意輪王摩尼拔陀別行法印』の部分はP.2153にもあるが、初めの5點の符印は見られない。

紙幅の関係もあり、ここでは例として初めの5點の符印のうち一點のみあげておく。



府(符)主利官益算，如市祿人相愛。汝帶之，
自取人愛欲。帶之大吉。

その後、また符印はまるで異なるもので後半は書きかけであるかのようで、符印の題名と銘文を多く残すが、後半は符印を書き入れる空白が残されている。

P.2153は、前闕ながら、像の配置、脩法の概要、壇の莊嚴と香などの支度について述べられるが、勸請の部分はない。次に十一の印と四の呪について順に説明がある。そして、根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』、『心呪』、『心中心呪』が續き、『如意輪王摩尼拔陀別行法印』として「爾時世尊放大光明照曜(耀)三千大千世界悉皆金色。爾時觀世音菩薩承佛如來神力，即於佛前而說咒印曰。」の文言の

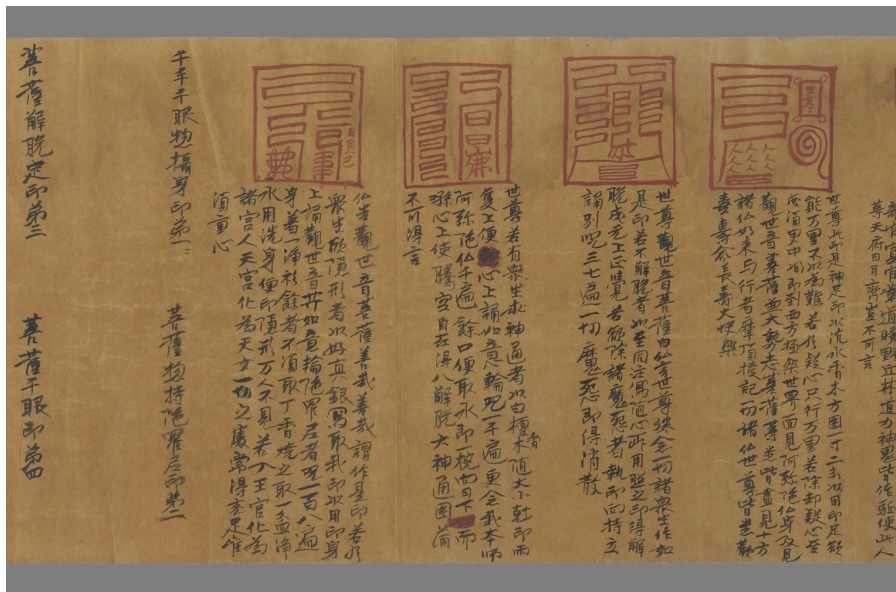


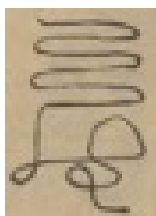
圖 1 : P.2602 該當箇所

後ろに 17 の符印が並べられその功德についての説明がある。その内容は主に佛道の成就である。そのうちの 1 例を下に挙げておく。



世尊 [曰]：“若有眾生求神通，即以白檀香木剋印，隨大小作之，用其印剋取兩隻，便印心上誦如意輪咒一千遍，更念我本師阿彌陀佛千餘口，便取水一椀向下而嚙心，便即騰空自在，具八解脫六通圓滿，不可具言。

そして『真檀摩尼別行法呪文』、『縛鬼呪』などがこれに続き、続く『七千佛名神符』では 30 点近くの符印が残される。その内容はやはり主に邪鬼を祓うもの、様々な病氣や健康、出産にかかわるものと中心とする。30 数点のうち、1 例を下に挙げておく。



去一切神鬼，取大神效。吞之帶並吉。

ここに言う『七千佛名神符』は、P.2558『佛說七千佛神符益算經一卷』との題名上の一致が見られるが、少なくとも符印の上での一致は少ないようである。

S.2498は、最も長幅でより多くの内容を残している。P.2602と類似する勸請から始まるが、内容はより詳しく、勸請した十方大將を讃嘆する陀羅尼もある。そのほか天王、童子の陀羅尼が多く記載されている。根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』で2回讀誦され、『心呪』、『心中心呪』が續くなど儀禮の中心となっている。そのほかは全體的に驅鬼、降伏を目的とした陀羅尼が多い。最後にP.2153の『七千佛名神符』と一致する30點近くの符印が並べられその功德について説明がある。以下に2例を擧げておく。



金剛童子隨心印：以白檀香木方剋一寸三分作，卽之(疾)病。



須痢吞之。

寫本全體としては、この後『大悲壇法別行本』、『小睡陀羅尼』が續く。これらを總じて、三者三様ではあるが、それぞれに關わる部分を持っていると言える。

題名もS.2498とP.2602では同じ『觀世音菩薩符印』とし、初めの勸請と陀羅尼の部分で行事作法が一致していながら、その後の儀禮内容が全く異なるものに變えられていることは大變興味深い。まさに『大藏聖教法寶標目錄』に「誦者除災集福，消罪愈病，五無間業皆得清淨，百千種願悉得如意，降伏鬼神，見佛菩薩，資具豐足色力安盛，種種呪藥護摩等法。」と言われるほど様々な目的で用いられていたことを表すものであろう。

以上の内容は、日本で行われていた勸修寺本『覺禪鈔』六三『如意輪觀音法』とは全く内容を異にするものである。またS.2498では『小睡陀羅尼』のような眠氣覺ましの眞言までが記されるなど、行事作法にかなりの自由度があったと見られ、中土の廣い社會層では儀禮が「動態」であって、變化しやすいものであったこともここに推測できる譯である。

第四節 小結

筆者は、佛教、道教、民間信仰の混淆の實態をより詳細に讀み解くために、敦煌文獻を中心として符印とそれに關する儀禮の記録を残す文獻について収集と檢討を行っている。

特に筆者が主とした視點として考えている言語、文字的視點から本稿で扱ってきた寫本を見た場合、まず注目されたのはこうした文獻には俗人が稱える陀羅尼が多く見られている事である。例えばS.2498では『小睡陀羅尼』などのごく短いものではあるが、明らかに俗人が讀む爲の梵文を漢字で音寫した陀羅尼が見られている。これは當然ではあるが讀み上げると梵語のように聞こえるもので、漢語としては理解できない文言である。上にも紹介したP.3835にも同様に『小睡陀羅尼』が見られるが、同寫本では更に犬除けの『禁狗呪』など興味深い陀羅尼も見えている。漢語で書かれ「急急如律令」で終わる呪は敦煌でも多く見られるが、敦煌の漢人の在俗佛教信徒が、これに類する様々な梵語或いは梵語に似た呪を唱えていたという實態は、中土における翻譯語の發展段階、さらには道教との差別化を考える上で興味深い點と言えよう。

次に中央と周縁という視點から見た場合、佛教での符印の使用は中央では必ずしも容認されていなかったことが解った。現存の『大正新脩大藏經』などでは符印を残す文獻も見られるが、多くは日本にのみ残される經典で、必ずしも規範的な文獻ではないことが疑われた。寫本時代の經典類には中土中央の規範的な文獻ではないものが共に流入する可能性は排除できず、確かにこれらを一律に扱うことはできない。日本の文獻が、例えば符印を伴うなど敦煌文獻としばしば類似點を有することは、こうした點から見ても重要であろう。ただ、中土で普及する文獻と日本に伝えられるものでは當然差異があることも注意しなければならない。本稿で扱った如意輪觀音脩法でも、所依の經典の一部が伝えられていなかった爲か日本と敦煌ではかなりの違いが見られていた。なお日本の『覺禪鈔』如意輪觀音脩法に關して言えば符印の使用は見られなかった。

また、敦煌文獻から窺い知れる中土の廣い社會層では、符印とともに脩法もかなり自由度を以て變化していることが解った。敦煌本を含む中土の廣い社會層においては、同じ經典に基づきながら、國家的安定を目的とするより庶民層の好む病氣平癒、益算を目的とするものが多く見られ、また恰も目的に應じて多彩な眞言を加えるなど、バリエーションを以て展開していた實態を知ることができた。この點は日本の『覺禪鈔』の脩法でも複数の儀軌を残すものがあり、同様のことが言える。ただ、より廣い社會層で用いられていたと見られる敦煌文獻からは、變文などの文學文獻でも同じであるが、より多彩な變形をしていたという實態があることがわかる。

圖像的視點から見た場合、まず符印の字形という點で興味深い實態が見えてくる。漢字を振った符印の使用という單純な仏道混淆の狀況とも見えるが、基本的に道教のものと類する形を用いながら、それが佛教のものであることを明示する

ために例えば「佛」を想起する「弗」の字形を振ったもの、或いは明確に「佛」、「世尊」、「阿彌陀」、「觀世音」などの文字を組み合わせるなどされるものが多いことがわかる。また、日本の『覺禪鈔』で梵字自體が多く用いられるのに比して、敦煌本の儀軌類で梵字を用いている例は明らかに少ないが、『七千佛名神符』等に見えるように全く漢字の要素を持たない符印が使用されていることも一応記憶しておきたい。つまり、誤解を恐れずに言えば、佛教側の符印には、漢字を基調とする道教的な符印に佛教を想起させる文字を加えるか、全く漢字の要素を持たない符印を好んで用いる傾向が見られるということである。日本の文獻として参照した『覺禪鈔』は勸脩寺の僧覺禪の記したもので、敦煌文獻が俗名を持つ在家信者などが記したものとすると社會層の差異も考慮しなければならず、單純に比較はできないが、とはいえ、こうした字形、圖像に対する嗜好の差に中土と日本という兩地域の人々の差異が見えていると言えるかもしれない。

そもそも、符印は土着の信仰の中で漢字を振って作り出され、特殊な職能者のみに扱われる「神」の文字と認識される記號である。それに伴う呪文もまた「神」に通じる言葉でなければならない。その爲、シンボリックに表される符印や呪文の類は、信仰の數だけ無數に作り出される可能性があると言ってよい。そしてシンボルであるだけに他者と異なるものでなければならず、こうした中で宗教、信仰間の差別化が表されてきたと考えるよいであろう。ただ、理論的にはそうであっても、同じ文化圏に屬するものは近似する形を求めるに違いない。廣い社會層において、民衆層や周縁地域などは特にそうであろう。かくて、同じ言語的、圖像的感性持つ文化圏ではそうした點から混淆が進み、それとは異なる言語的、圖像的感性持つ文化圏では異なる形となって表れてくるということなのであろう。中土における敦煌文獻と、道教が體系的に入っていない日本の文獻と比較した場合、當然異なる形となって表れている譯である。

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)

敦煌本「祇園因由記」考（續）*

高井 龍

序

須達と祇陀太子による精舎の建立、及びその建立にあたって行われる舍利弗と勞度差の法術比べの故事は、印度から日本に至る廣範な地域において流布したことが知られている。敦煌では、特に九世紀後半から十世紀にかけて、莫高窟壁畫に多數の勞度差闍聖變が描かれ、また「降魔變文」や「祇園因由記」等の文獻資料が多數書寫されており、該故事のアジアにおける流布の一端を具體的に窺わせるものとなっている。しかし、「降魔變文」が變文文獻であることによって文學史上の價値が廣く認められてきたのに對し、「祇園因由記」は今なお研究が進展しておらず、當時の敦煌においていかなる文獻として位置付けられていたのかも明らかでない。筆者は先の論考において、九世紀後半の敦煌では「祇園因由記」に代表される祇園精舎建立故事が『維摩經』の講義と強い繋がりがあったことを指摘した¹。本稿では、それを受けて、「降魔變文」とは異なる祇園精舎建立故事が、九世紀後半を中心とする敦煌において、いかに流布し、受容されていたのかを明らかにし、併せてその「降魔變文」との相違を考えたい。なお、「祇園因由記」と呼ばれる文獻は、通常 P.2344V と P.3784 に書寫された故事を指すが、本稿では、それとともに P.2191V と P.3815 を取り上げる。兩寫本には、「祇園因由記」とは若干文章を異にした祇園精舎建立故事がそれぞれ書寫されている。

第一章では、P.2191V を取り上げ、その書寫狀況から九世紀後半における祇園精舎建立故事の受容の様相を考察する。第二章では、P.3784「祇園因由記」を取り上げ、その圖像資料の特徴と「祇園因由記」が正統な文獻の流れを汲んだ資料であ

*本稿は JSPS 科學研究費 19K23056（研究活動スタート支援「佛教講釋文獻の利用と故事の發展に關する寫本學的研究—敦煌文獻を中心に—」）による成果の一部である。また、本稿は「2019年中國中世寫本研究夏季大會」（2019年8月10日、龍谷大學深草學舎）で「敦煌本「祇園因由記」考（續）」として發表したものに、加筆修正したものである。

¹拙稿「敦煌本「祇園因由記」考——9、10世紀の敦煌講唱文藝の發展に關する一考察」『敦煌寫本研究年報』第6號、2012年、193-213頁。

ることを明らかにする。第三章では、P.3815 を取り上げ、その翻刻を提示するとともに、歸義軍時代における祇園精舎建立故事の流布の様相を新たな角度から明らかにする。以上の考察を踏まえ、第四章では、「祇園因由記」と「降魔變文」それぞれの受容と流布、及びその前者から後者への移り変わりの問題を考える。それは、従来あまり多くの研究が進められてこなかった「祇園因由記」の位置付けを行うものであると同時に、「降魔變文」の新たな理解にも資するものとなるだろう。そして最後に、日本に残る若干の該故事の資料を取り上げ、その故事そのものの特徴と流布の関連を考えてみたい。なお、本稿掲載画像はいずれも国際敦煌プロジェクト公開画像による²。

ここで、祇園精舎建立故事の梗概を記しておく。

大長者の家に生まれ育った須達は、末息子が未だ結婚していないことに悩んでいたところ、友人がその嫁探しのために王舎城へ出掛ける。そこで、その友人は、護彌の家の美しい末娘を知り、須達へ書を以て報告した。舎衛國へやって来た須達は、護彌の家で釋迦のことを聞き及び、釋迦との出會いを通して彼に歸依することとなる。そして、釋迦の弟子である舍利弗とともに、釋迦の招聘に相應しい場所を探し求め、祇陀太子の園を購入する。その後、外道の勞度差が釋迦の招聘を阻止するべく舍利弗と法術比べを行った結果、舍利弗が勝利し、勞度差が佛教に歸依するに至った。その精舎は、祇陀太子と須達の名に因んで祇園精舎と呼ばれるようになった。

以上の梗概を踏まえ、第一章では P.2191V を取り上げ、祇園精舎建立故事の流布の一端を明らかにしたい。

第一章 P.2191V 中の祇園精舎建立故事の主題

第一節 P.2191V の基礎的考察

P.2191V は、釋談廣なる人物が行った『維摩經』の講義録であり、「談廣釋佛國品手記」との首題を有する文獻である。當該寫本の祇園精舎建立故事は、『維摩經』「佛國品」中の經文「菴羅樹園」の語釋として書かれている。

敦煌では、八世紀末から九世紀にかけて、道掖撰『淨名經集解關中疏』の講義が廣く行われた³。「談廣釋佛國品手記」は、『淨名經集解關中疏』巻下の紙背に書寫されていることから、八世紀末以降に書寫されたものであることが分かる。次に、「佛國品」の講義を行った釋談廣について調べると、P.2245「四分戒本疏巻第

²<http://idp.bl.uk/>（最終アクセス 2019 年 12 月 22 日）。

³ 上山大峻『敦煌佛教の研究』、法藏館、1990 年、342-362 頁。

三」の第六紙と第七紙の紙縫裏に「浄土談廣」としてその名前が確認される。「四分戒本疏」には複数の寫本が残されており、そのうち書寫年代の分かるものは八三〇年代から八四〇年代の書寫になる⁴。よって、釋談廣は概ね九世紀前半以降に活躍した人物と想定できる。彼が講義を行う立場となり、「佛國品」を講じたのは、P.2245「四分戒本疏卷第三」を書寫した年代を些か下ると考えられることから、筆者は「談廣釋佛國品手記」が書寫された時期を九世紀後半と考えたい。なお、ここでP.2344V「祇園因由記」に目を轉じると、それは法成の行った『瑜伽師地論』講義録の紙背に書かれており⁵、やはり九世紀後半の書寫になる。

續いて寫本の特徴を見ていくと、既に前稿で指摘したように、P.2191Vの祇園精舎建立故事の文章は、曇曠撰『金剛般若經旨贊』に多く負うものであり、それは、遡れば玄奘撰『大唐西域記』卷第六「室羅伐悉底國」中の文章に淵源が求められる。まず、『金剛般若經旨贊』に記された祇園精舎建立故事を確認すると、その内容は、須達が祇陀太子の園を購入した場面で終わっており、その後の法術比べに關する記述はない。しかし、『金剛般若經旨贊』の依拠資料となった『大唐西域記』では、祇陀太子の園の購入までを記述した後、別の記事を複数挟みながらも、法術比べに關する簡単な記述が確認される。つまり、曇曠は『大唐西域記』を下敷きにして『金剛般若經旨贊』を撰述した以上、法術比べの場面を記述しようと思えばできたのである。それにも關わらず、『金剛般若經旨贊』に法術比べの場面がないということは、曇曠が重視したのは須達による祇陀太子の園の購入の場面であり、法術比べの場面は意圖して省略されたものと考えられる。

それでは、『金剛般若經旨贊』に依拠したP.2191Vの祇園精舎建立故事がいかにか書寫されたのかを見ていきたい。

寫本を確認すると、P.2191Vでは、須達が祇陀太子の園を購入した場面までを書寫した後、一旦筆が擱かれている。その後の法術比べについては、252行目「者」から強引に繋げた文章によって略述されている。以下、前稿と重なるが、該當箇所を翻刻と圖像を改めて提示する。

P.2191V

(前略)

249 施。」須達得地，大建僧房，崇飾既周，遙請佛降，大聖懸鑒，乘通而
250 來。既至伽藍，謂大衆曰：「林樹祇陀自捨園地，須達賣（買）施，二人同心，
251 或崇功業，君上臣下，世典格言：「自今已後，應謂此地爲祇陀
252 樹給孤獨園。」者其由如是。登（當）時被九十六種外道障礙其地，便被聖弟子

⁴同上、362-365頁。

⁵同上、219-246頁。

253 鷲子共勞度叉角聖，種種負墮，竝降舍利弗出家。因由自有成

254 文，亦廣有圖相，任自觀之。

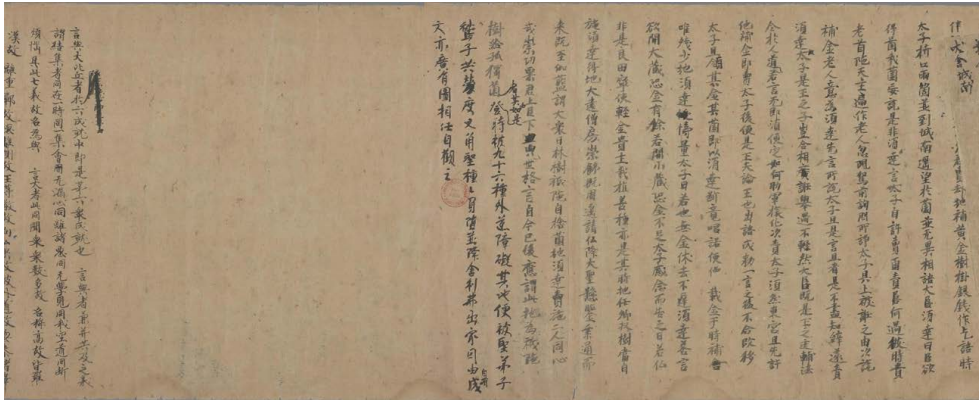


圖1：P.2191V（部分）

ここで着目すべきは、254行目以降に残された空白である。この空白部分の残存状況と先の書寫状況を併せ考えると、以下のような書寫過程が浮かび上がる。

まず、當該祇園精舍建立故事は、『金剛般若經旨贊』に依拠した祇陀太子の園を購入する場面までが書寫された（252行目「園」まで）。しかし、釋談廣は、「佛國品」の講義を行った際、『金剛般若經旨贊』の内容に舍利弗と勞度叉の法術比べを附加して語ったのであろう、この執筆者は、法術比べの内容を後から書寫すべく、一定量の空白を残した。その空白部分は、目算によってもなお十乃至十五行程度の文章を書寫し得る分量であることから、法術比べの詳細な記述が豫定されていたと推測される。しかし、結局は何らかの事由によって書寫することが叶わなくなったため、簡単な文言を附加するに止まり、上掲の如く空白が残った。

恐らく、以上が該故事の結末部分が上掲の圖像の如く書寫されている所以であろう。252行目「者」からの筆がそれ以前の筆と異なることから、法術比べの場面の書寫時期が、『金剛般若經旨贊』に依拠した祇陀太子の園の購入までの書寫時期と異なることを示している。

第二節 祇園精舍建立故事と法術比べの関係

それでは、祇園精舍建立故事にとって、舍利弗と勞度叉の法術比べはどの程度重要な場面とされるものであったのか。

ここで他の関連資料に目を向けると、『金剛般若經』の語釋として祇園精舍が語られる際、P.2191Vの元來の書寫状況に同じく、法術比べが取り上げられない事

例が確認される。その一例として筆者が着目するのが、同じ敦煌文獻の一つ「降魔變文」の冒頭の文章である。

「降魔變文」は、十世紀敦煌の講唱體文獻である。かつては「降魔變文」冒頭の儀禮文書を引用した文章中に、玄宗皇帝（在位：七一―七五六）の稱號が確認されることから、「降魔變文」が八世紀に存在したと考えられたこともあった⁶。しかし、敦煌の講唱體文獻が十世紀を主とすること、及び玄宗皇帝の稱號が八世紀當時の儀禮文書の文句を踏襲したに過ぎず、「降魔變文」の書寫年代を窺うにあたって参照すべきものではないことは、既に幾つもの指摘がある⁷。やはり、「降魔變文」そのものは十世紀文獻と見做すべきであろう。その一方で、冒頭の文章が八世紀當時の儀禮文書の文句を残したものであり、その頃の文章や文句を窺うには参考になると考えられることから、ここでその内容を取り上げて考察を加えることとする。

然今題首金剛般若波羅蜜經者，「金剛」以堅銳爲喻，「般若」以智慧爲稱，「波羅」彼岸；「到」弘名「蜜多」，「經」則貫穿爲義。善政之儀，故號「金剛般若波羅蜜經」。大覺世尊於舍衛國祇樹給孤之園宣說此經，開我蜜（密）藏。四衆圍遶，群仙護持；天雨四花，雲廓八境。蓋如來之妙力，難可名言者哉！須達爲人慈善，好給濟於孤貧，是以因行立名給孤。布金買地，修建伽藍，請佛延僧，是以列名經內。祇陀睹其重法，施樹同營，緣以君重臣輕，標名有其先後。委被（備）事狀，述在下文⁸。

ここでは『金剛般若經』の經題を簡潔に紹介する文章とともに、祇園精舎建立の由來が略述されている。しかし、そこに法術比べに關する記述はない。ここで注目されるのは、この後に續く「降魔變文」の本文が、祇園精舎の建立を主題とする故事ではなく、舍利弗と勞度差の法術比べを主題とする故事であることだ。つ

⁶この立場より變文研究を行った代表的な研究として、例えば以下の論著がある。羅宗濤「賢愚經與祇園因由記、降魔變文之比較研究」靜宜文理學院中國古典小說研究中心編『中國古典小說研究專集』2、1980年、109-188頁。王重民『敦煌遺書論文集』「敦煌變文研究」、中華書局、1984年、175-227頁。曲金良『敦煌佛教文學研究』、文津出版、1995年。陸永峰『敦煌變文研究』、巴蜀書社、2000年。于向東『敦煌變相與變文研究』、甘肅教育出版社、2009年。

⁷秋山光和『平安時代世俗畫の研究』（吉川弘文館、1964年、452頁の注14）に引く入矢義高氏の見解。金岡照光『敦煌の繪物語』（東方選書8）、東方書店、1981年、141-142頁。荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』、中華書局、2010年、108-183頁。拙稿「“變”から“變文”へ」『アジア社會文化研究』第11號、2010年、58-82頁。

⁸「降魔變文」には、四點の寫本（S.4398、S.5511 + 胡適舊藏本、P.4615、傅斯年圖書館藏本188107（羅振玉舊藏本））と一點の繪解き畫卷（P.4524）がある。ここに翻刻した部分は、S.4398と胡適舊藏本に見られる。後者は現在所在不明であるが、その影印が黃征「《降魔變文》新校」『敦煌語言文字學研究』（甘肅教育出版社、2002年、254-278頁）に掲載されている。翻刻參照：黃征、張涌泉校注『敦煌變文校注』、中華書局、1997年、552頁。

まり、もし冒頭の儀禮文書の中にもともと法術比べに關する何らかの記述があったならば、それが法術比べを主題とする「降魔變文」の冒頭に移された際に削除されることはなかったはずである。このことから、冒頭の儀禮文書にはもともと法術比べの記述はなかったと考えられる。

このように、『金剛般若經旨贊』や「降魔變文」の冒頭を例として考えるならば、『金剛般若經』との關わりにおいては、舍利弗と勞度差の法術比べは省略し得る内容であった。換言すると、該故事において重視されていたのは、須達が黄金を敷き詰めて祇陀太子の園を購入する場面であったのである。この點を踏まえ、九世紀後半の釋談曠の講義録に目を向けると、そこには法術比べが詳細に追記されようとしていたことから、當時は法術比べがある程度重視される傾向にあったことが分かる。それはまた、當時の祇園精舍建立故事の受容の一端を示すものである。

一方、これとは異なる祇園精舍建立故事の受容を窺わせるのが、P.3784「祇園因由記」である。そこには釋談曠の講義録では省略された法術比べが明記されており、且つその圖像資料への言及もある。次章では、我々はその圖像をいかに理解すべきかについて考察を進める。

第二章 「祇園因由記」の圖像資料

P.3784は、P.2344Vと同じ「祇園因由記」が書寫されており、首題「祇園因由記」と尾題「祇園圖記」を有する文獻である。敦煌文獻にあっては、首題と尾題が異なったり複数の題目を有したりすることは珍しくないため、その相違はここでは問題としない。

従來、「祇園因由記」研究は、ほとんどが「降魔變文」研究の中で附屬的に行われてきた。そのため、兩故事に見られる法術比べについても「降魔變文」を中心に考察が進められてきた。その中で常に取り上げられてきたのが、舍利弗と勞度差の法術の回数と、それぞれに繰り出される法術の種類及び順序であった。ここでは、先行研究の成果に基づきながら、兩者の相違に着目して「祇園因由記」の特徴を考えていくこととする。

まず、「降魔變文」では、法術比べは六回行われるが、『賢愚經』卷第十「須達起精舍品」を除くと、他の經典中の同系故事では法術比べは四回となっている。そのため、「降魔變文」が「須達起精舍品」に依拠して作られたとする見解が今なお提起されることがある。確かに、經典との關係に着目するならば、この見解は一部妥當な面を有しているだろう。しかし、兩者を詳細に比較すると、法術比べの順序が大きく異なるだけでなく、内容上一致しない個所も少なからず見受けられ

る。この點に着目した識者からは、「降魔變文」の由來を『賢愚經』等の佛教經典以外に求めるべきであるとの見解が提起されてきた⁹。筆者もまた、それがより妥當な見解であり、「降魔變文」が「須達起精舍品」の影響を直接に受けたとする見解は適切ではないと考える。

それでは「祇園因由記」の法術比べはどうであろうか。そこに見られる法術比べは、「須達起精舍品」や「降魔變文」のような六回ではなく、四回である。

勞度差		舍利弗
一樹	一回目	大惡風
寶池、美妙蓮花	二回目	象
龍	三回目	金翅
起屍（此起屍被外道呪，持刀往身子。）	四回目	外道の起屍（舍利之力，令却趁勞度差。）

第四回目の法術は、舍利弗が勞度差の起屍を操ることで却って勞度差を降伏した内容となっている。若干の文言の相違はあるものの、これと同じ法術比べを同じ順序で記載した經典として、『衆許摩訶帝經』卷第十二（『大正藏』第三卷）や『根本說一切有部毘奈耶破僧事』卷第八（『大正藏』第二十四卷）等がある。つまり、「祇園因由記」の法術比べは、「降魔變文」とは異なり、經典と近い関係にあることがわかる。そして、この經典との近似性に着目すると、他にも幾つかの點で兩者の差異が見られる。「祇園因由記」は、文體においても經典とそれ程異なつたものではなく、通俗語彙も見られず、講唱體で書かれてもいない。一方の「降魔變文」は、内容が經典から大きく離れ、法術比べも經典に取材したものではなく、文體は通俗文學に用いられる講唱體であり、「看布金處，若爲。」「且看詰問事由，若爲陳說。」等の繪解きの名残を示す文句も多數使われている。

従來の敦煌變文研究においては、その依拠資料となつた文獻をいかに大きくまた自由に敷衍したかという點に識者の注目が集まることが多く、その點に言及する論著は枚舉に遑がないほどである。それは、變文の持つ文學史上の意義に鑑みれば、確かに重要な發見と指摘である。その一方で、「祇園因由記」のように經典に忠實であることの意義は、あまり着目されてこなかった。しかし、「祇園因由記」が、より正統な文獻の流れを汲んでいることの意義は、決して看過されるべきではない。先にも見たように、P.2191Vの祇園精舍建立故事やP.2344V「祇園因由記」は、『維摩經』の講義と密接に關わるものであり、その講義録には難解な典籍

⁹松本榮一『燉煌畫の研究：圖像篇』、東方文化學院、1937年、207-208頁。Victor H. Mair, *The Linguistic and Textual Antecedents of The Sutra of the Wise and the Foolish (Hsien-yü ching) with an appended translation of "Sudatta Raises a Monestary"*, *Sino-Platonic Papers* (38), 1993.

が多数引用されていることからしても、決して娯楽的読み物としてのみ位置付けられる文獻ではなかった。それは、本来は佛教を學問的に修めようとする僧侶等の學習を反映した文獻であり、「降魔變文」のような通俗文學作品とは一線を畫する文獻であったのである。

このように、「祇園因由記」が「降魔變文」と異なる位置付けにあった文獻である以上、その圖像資料においても安易に兩者を同一視することは控えねばならない。P.3784の尾題「祇園圖記」が示しているのは、莫高窟壁畫に多数残る舍利弗と勞度差の法術比べを主題とした圖像ではなく、祇園精舎と呼ばれることになる祇陀太子の園の購入を主題とした圖像であったのではないだろうか。そもそも、「降魔變文」のように法術比べを主題とするならば、「祇園圖記」等の名稱ではなく、より「降魔」に近い名稱を以て題目とするであろう。このような點に鑑みても、P.3784に關わる圖像資料とは、須達と祇陀太子の精舎建立を主題とするものであり、「降魔變文」のように法術比べを主題とするものではなかったと考えられるのである。

なお、「降魔變文」が十世紀文獻であることから、一部の識者はそれが九世紀半ば頃の『維摩經』講義に使われるはずはないと考えるかもしれない。しかし、「降魔變文」と完全に一致しなくとも、「降魔變文」中に見られる舍利弗と勞度差の法術比べは既に晩唐期には流布していたことが、莫高窟第九窟と第一九六窟の壁畫によって確かめられている。更に、吐蕃期には敦煌文獻中の勞度差鬪聖變の白描畫があったとする見解も提起されている¹⁰。つまり、P.2344VやP.2191Vに残る『維摩經』の講義が行われた九世紀半ば以降、「降魔變文」のように經典から離れた内容の祇園精舎建立故事が敦煌に存在していた可能性は十分にあったのである。それにも關わらず、當時の講義には「祇園因由記」やそれに準ずる祇園精舎建立故事が主とされたということは、そこに「降魔變文」とは異なる受容があったことが読み取れるのである。

次章では、もう一點の祇園精舎建立故事を記した敦煌文獻P.3815を取り上げ、その敦煌における流布を異なる角度から考えたい。

第三章 「祇園因由記」の異本 P.3815の基礎的研究

P.3815には、上に見てきたP.2191Vの祇園精舎建立説話、及びP.3784とP.2344Vの「祇園因由記」と若干内容を異にした祇園精舎建立故事が書寫されている。その書寫年代を特定する材料は残されていないが、筆や紙から考えるに、歸義軍時

¹⁰秋山光和「牢度叉鬪聖變白描畫本（Pelliot Tibétain 1293）と敦煌壁畫」『東京大學文學部・文化交流研究施設研究紀要』第2・3號、1978年、1-28頁。

代の文獻であるだろう。従來の「祇園因由記」や「降魔變文」の研究ではあまり具體的な考察が進められてこなかった文獻であることに鑑み、ここにその全文を翻刻する。

P.3815

(前缺)

01 遂處分乳母：「自今已去，不得將此兒出外。」受教已，不能將出。又於他日，
02 其父往河水沐浴，去後，子問其乳母：「我父何往？」彼答言：「汝〔父〕
03 於河水澡浴去。」子乃告言：「將我往父浴處。」乳母報言：「汝
04 父處分我，不令出外。是以不能將汝去。」再三諮白，其〔乳〕母遂將往浴處。
05 至於父所，以手於河中出四金伏藏。其父見已，問子言：「只知此
06 水中伏藏？更知餘陸地山中諸伏藏不？」子答言：「無論水中，於
07 閻浮提內伏藏，盡能知其所在處所。」「我子既能如此，自
08 今已後，所有庫藏、金玉財寶，諮汝所施。」長成後，得長者名，
09 亦爲彼國輔相。有生七子，六子娶妻室訖，惟第七小子
10 未與婚娶。後欲娶妻，於本國無有堪爲婦者，每作是念，
11 顏容不悅。有門徒婆羅門見須達不悅，問言：「何故有憂
12 色耶？」彼答言：「我不謂餘事，有憂爲最小子，未有妻子，以
13 愁耳。」彼師答言：「我與〔於〕餘國求覓親婦。」遂往迦濕彌國，
14 至尼彌家乞食。西方國法，如有沙門、婆羅門乞食，送食之
15 時，盡須子女送食。尼彌女送食，與婆羅門。見其女已，問女言：「汝
16 事人不？」答：「未事。」遂問：「父在不？」報言：「在。」「暫要汝父相見。」即
17 報其父言：「乞食婆羅門要父相見。」即出與乞人相見。見
18 已，具明須達求親婦因緣、家中富貴之事由訖。尼彌報言：「若
19 能與金百兩、馬百疋、車牛百乘、奴婢百人。」婆羅門依說許訖，修書
20 具報須達。〔須達〕得書歡喜，即辦資財，往求婚娉親婦，至彼
21 國已，於夜後見其家中具辦飲食，問言：「欲屈於王及〔因〕
22 臣耶？」報言：「不屈於王。汝不知之，迦毘羅城淨飯〔王〕□〔子〕，
23 號悉達多，捨轉輪王位，出家學道，成等正覺，具一切智，
24 稱天人師，號名爲佛。明旦請佛及比丘僧，所已〔以〕設供。」須達
25 既聞佛名，汗流麥目〔霰霏〕，戰慄不安，專心思念，忽爾昏沉。見於
26 天曉，即出城西方。每夜三度門開，初夜、中夜、後夜。於中夜，至城□
27 外，天却黑闇，却擬入城，城門即閉，不能得入。婆羅門於尼彌家多
28 食不消，命即壽終。命終之時，發勝上心，得生四天王宮。既
29 生天已，於帝釋處，乞其住處，得於彼國城南天祀〔祠〕中住，見須

30 達欲往佛所，天神報言：「宜可速往。」尋聲南行。佛知長者
 31 根熟，放大光明，尋光至世尊所，不解恭敬法式，四天王化
 32 作四人，置（致）禮諮問。須達然始解其儀，即致禮請法。佛爲說法，言下證須陀果。
 33 欲歸本國，請世尊說法，利樂有情，置其精舍。佛許造伽藍，
 34 爲不知法式，於弟子中，請一人示其安置宜（儀）則。佛許已，遂於弟
 35 □（子）中，惟與此國人有緣者，餘人不堪，惟舍利弗與此國人有能（緣），令舍利弗
 36 □□歸往舍衛城。至本國已，遂共舍利弗覓上（勝）地堪造伽
 37 □□（藍處），至祇陀園，即是勝地，餘處無堪者。「祇陀□是
 38 儲君，百無所乏，如何買得此園？」遂乃於祇陀索買此園。□（太）
 39 子報言：「鋪金補地，即賣與此園。」須達報言：「我已買定，□
 40 爲王子，出語成勅。」太子將作無人鋪金取園，不知須達
 41 正言取園。太子欲擬生其悔心，須達與太子論其道理，於智〔
 42 〕論之次，首陀天見有論諍〔
 43 〕此□首〔（後缺）

一讀して明らかなように、これは講唱體ではなく、また通俗語彙や繪解きに由来する表現も用いられていない。それは、「降魔變文」よりも「祇園因由記」に近い文體である。

寫本を見て第一に氣附くことは、極めて端正な字體である。それは、文字を習って間もない人物が書寫したものでは決してない。このことは、當該寫本がある程度の學識を有する僧侶に書寫されたものであることを示している。

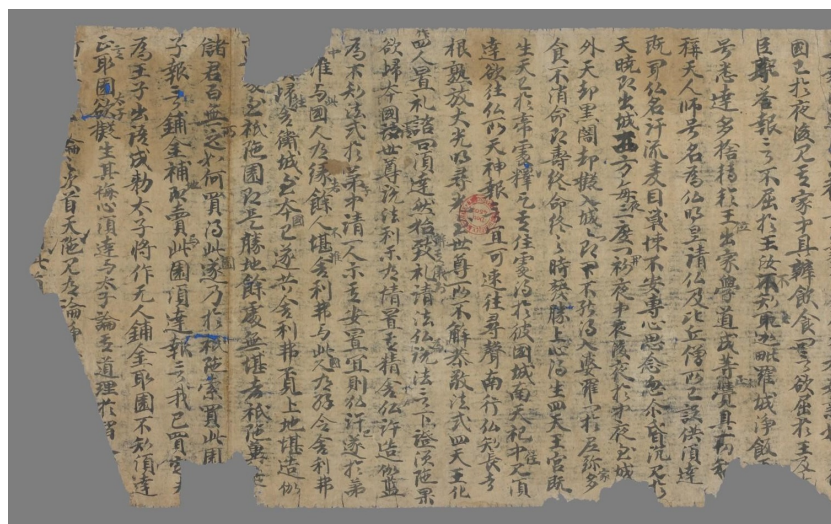


圖2：P.3815（部分）

次に着目される特徴は、誤寫の量である。敦煌文獻では、文字の脱誤が訂正されていることは珍しくない。しかし、當該寫本にはその量が些か多い箇所がある。

ここでは 32 行目から 36 行目までを例として翻刻提示する（圖 2 参照）。以下、加筆訂正された語句に下線を引いて示す。

P.3815

32 作四人置禮諮問須達然始解其儀即致禮請法佛爲說法言下證須陀果

33 欲歸本國請世尊說法利樂有情置其精舍佛許造伽藍

34 爲不知法式於弟子中請一人示其安置宜則佛許已遂於弟

35 □中惟與此國人有緣者餘人不堪惟舍利弗與此國人有能令舍利弗

36 □□歸往舍衛城至本國已遂共舍利弗覓上地堪造伽

このうち、誤字の訂正は 33 行目の「請」一字だけであり、他は全て加筆である。しかし、この 5 行に認められる加筆は、通常の轉寫では起こりにくい多さである。恐らくこの寫本のもとになった寫本に、既に多くの脱誤があったのであろう。しかし、ここで着目しておくべき問題は、このような加筆部分を含め、P.3815 がいかなる文獻に依拠して行われたかについて確かな資料を探し当てられないことである。つまり、同じ「祇園因由記」を書寫した P.2344V と P.3784、及び講義録である P.2191V のいずれにも一致しない内容が複数認められるのである。

まず、P.3815 を P.2344V と比較すると、兩者の間には一致する文が確認されないだけでなく、後者を参照したと思われる文句を明確に指摘することも難しい。ここで幾つかの語句を取り上げて兩者の相違を一部例示すると、須達が第七子の婦人をなすべき女性を探すよう依頼したのは、P.2344V では「朋友」だが、P.3815 では「婆羅門」である。彼の出掛けた先は、P.2344V では「王舍城」だが、P.3815 では「迦濕彌國」である。婚姻の条件として提示された内容は、P.2344V では「馬百匹、黄金千量、青衣百口、助物百車」だが、P.3815 では「金百兩、馬百匹、車牛百乘、奴婢百人」である。他にも、P.3815 には P.2344V よりも些か簡略化された場面がある。例えば、P.2344V の須達が祇陀太子の園を購入する場面では、須達が園に不祥があるため賣るべきであると進言し、その嘘が発覺して口論となったところ、首陀天の仲裁によって兩者が和解する。一方、P.3815 では須達の虚言が記載されていない。恐らく、この寫本の執筆者も讀者もその内容を知った上で書寫したり讀んだりするのであろうが、P.3815 の内容が些か簡略に過ぎる點は否めない。附言すると、P.2344V のみならず、『賢愚經』「須達起精舍品」や「降魔變文」においても須達の虚言は重要な場面として意味を持っている。

次に、P.3815 を P.2191V と比較すると、P.2191V には友人の婆羅門の話が全く記載されておらず、彼が死去した後、須達に釋迦のもとへ行くよう勧める場面もない。P.2191V において重視されているのは、祇陀太子と須達のやりとりであり、それは P.3815 に見られる場面を完全に削除したものとなっている。

つまり、これら P.2344V と P.3784、P.2191V、P.3815 は、それぞれ異なる由來の祇園精舎建立故事なのである。それは換言すれば、祇園精舎の建立を扱う故事には様々な取材源があったことを意味している。しかし、そのいずれにも「降魔變文」への發展を豫期させる内容を認めることはできないことも、また事實である。先述の如く、祇園精舎建立故事の流布が確認される九世紀後半の敦煌では、既に「降魔變文」の内容に繋がる壁畫が描かれていた。ならば、現存する四點のいずれかの祇園精舎建立故事に「降魔變文」との繋がりを窺わせる内容上の發展が認められてもよいと考えられる。しかし実際には、いずれの寫本にもそのような痕跡を垣間見ることはできない。

ここで特に考察を加えておくべきは、P.3815 と「降魔變文」との差異である。P.3815 は、歸義軍時代の寫本と思しいものも、その正確な年代の判別は困難な寫本である。しかし、たとえそれが十世紀文獻であっても、やはり「降魔變文」に連なる故事としてではなく、祇園精舎建立故事の一つの異本と見做すべきものであると考えられる。それは、現存諸本から見て、「降魔變文」が内容の書き換えが行われにくい文獻であり、一つの作品として形を整えて流布していた傾向があることによる。「目連變文」に代表される幾つかの變文文獻は、寫本毎に大きく書き換えが行われているが、それは「降魔變文」には当て嵌まらない。この點に鑑み、且つ P.3815 の文體に着目するならば、それはやはり「降魔變文」に近い文獻ではなく、「祇園因由記」の異本として位置付けることがより適切であるだろう。

以上より、「祇園因由記」や祇園精舎建立説話と「降魔變文」とが、内容においては極めて近い關係にあり、且つ同時代の同一地域において流布しながらも、當時の受容においては明確な差があったことが分かるのである。

それでは、兩故事の受容の相違は、具體的にいかなる時代的問題に關わるのかについて、敦煌文獻の特徴に着目して考えてみたい。

第四章 祇園精舎建立故事と「降魔變文」

ここまで見てきたように、祇園精舎建立故事は、九世紀後半を中心に流布したものであったが、十世紀になると、それは衰退し、「降魔變文」が主流となっていた。ここで想起されるのは、敦煌文獻が主に九、十世紀を中心とする文獻群であるものの、その二つの世紀を比較するならば、十世紀の方がより多くの通俗文學文獻が現れることである。例えば、目連が地獄に墮ちた母を救う目連故事は、十世紀敦煌に廣く受容され、敦煌文獻中にも様々な寫本が確認されている。また、「八相變」や「悉達太子修道因緣」のような佛傳故事類の寫本も數多い。これらは當然

九世紀の敦煌においても十分浸透していただけでなく、中國の廣範圍にわたって流布し浸透していた故事である¹¹。それにも関わらず、それらの敦煌文獻としての存在は九世紀には求め難いのであり、九世紀文獻と十世紀文獻との相違が明確に存在している。このことは、僧侶の教學に関わる「祇園因由記」や祇園精舎建立故事が、十世紀に入ると通俗文學文獻である「降魔變文」へと移り変わっていったことと類似する状況と言える。

このことと関連して考えるべきもう一つの時代的特徴は、九世紀には多數確認される僧侶の講義録が、十世紀になると大いに減少していることである。吐蕃支配期以降の佛教學の發展に大きな影響を與えた曇曠や法成の如き學識のある高僧は、十世紀の敦煌には見られなくなる¹²。十世紀にも道眞の如き僧侶は輩出されたが、彼は學識において佛教界を牽引する法成の如き學僧であるよりも、より寺院における經典の管理や在俗信者の授戒に攜った人物であった¹³。そのような時代において、上記の如き『維摩經』講義と密接に関わりを持つこともあった祇園精舎の建立を主題とする故事の受容が減少し、「降魔變文」に取って代わられたことは、決して偶然ではなかつたであろう。

もちろん、當時の敦煌には、現在我々が目睹し得る以上に多様な文獻が存在していたはずである。よって、祇園精舎建立を主題とする故事も、講唱體として存在していた可能性は否めない。しかしそれでも、莫高窟に描かれた多數の勞度差闢聖變や複数の「降魔變文」寫本の存在に鑑みれば、祇園精舎建立を主題とする文獻の受容が減少したことは確かである。そしてそこには、九世紀の敦煌文獻と十世紀の敦煌文獻との相違が反映されていると考えられるのである。

祇園精舎建立故事は、比較的正統な文獻の流れを汲む故事として受容され、流布した故事であった。この點に着目して「降魔變文」の内容を考えるならば、それはやはり經典の如き正統な文獻に由來する故事とは性格を異にするものとして發展したことが分かる。先行研究においてその出典が經典以外にあるとする見解が提起されたことも、十分に道理のある見解と言えらるう。

¹¹『本事詩』に記載のある白居易と張祜の會話は「目連變」の流布を示すものとして有名である。「詩人張祜，未嘗識白公。白公刺蘇州，祜始來謁。才見白，白曰：「久欽籍，嘗記得君款頭詩。」祜愕然曰：「舍人何所謂？」白曰：「『鴛鴦鈿帶拋何處，孔雀羅衫付阿誰？』非款頭何邪？」張頓首微笑，仰而答曰：「祜亦嘗記得舍人《目連變》。」白曰：「何也？」祜曰：「『上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見。』非《目連變》何邪？」遂與歡宴竟日。」孟榮等撰、李學穎標點『本事詩；續本事詩；本事詞』、上海古籍出版社、1991年、24頁。

¹²竺沙雅章『増訂版中國佛教社會史研究』、朋友書店、2002年、496頁。

¹³參照：土肥義和「特論 敦煌の社會と佛教——9・10世紀の莫高窟と三所禪窟と敦煌佛教教團」高崎直道・木村清孝編『東アジア佛教とは何か（シリーズ・東アジア佛教I）』、春秋社、1995年、245-271頁。施萍婷「三界寺・道眞・敦煌藏經」『敦煌石窟與文獻研究』、浙江大學出版社、2015年、319-347頁。

小結

本稿は、二〇一二年の拙稿を踏まえ、祇園精舎の建立を主題とする故事がいかに敦煌の人々に受容され、またいかなる文獻として位置付けられていたのかを考察したものである。特に、P.2191V や P.3815 の寫本上の諸特徴に着目し、「降魔變文」との相違を考察することにより、歸義軍時代における祇園精舎建立故事の受容の在り方と推移が浮かび上がらせることができたと考える。それは、「降魔變文」を中心とする考察からでは明らかにされてこなかった祇園精舎建立故事の受容の様相である。

最後に、少しく日本の佛教文獻中の祇園精舎建立故事を取り上げ、その内容の特徴と敦煌との受容の相違について一言附しておきたい。

まず、須達と祇陀太子の故事を説法の題材とした可能性が窺われる早期の資料に、『東大寺諷誦文稿』がある。だがそれは、須達と須陀太子の名を挙げるのみであり、在俗信者に精舎建立を語る可能性があったことを示唆しているものの¹⁴、法術比べを取り上げたか否かを判断し得る記録とはなっていない。

それより些か時代の下った資料を取り上げてみると、十二世紀後半に書寫されたと思しい『百座法談聞書抄』に引かれる須達と祇陀太子による精舎建立の故事には、法術比べの場面が全く取り上げられていない¹⁵。それはまさに『金剛般若經旨贊』に同じと言える。

次に、『注好選』を見てみると、そこでは「須達金敷地第十四」「祇陀太子施樹第十五」という二段に分けて須達と祇陀太子の精舎建立を取り上げており、その後ろに「舍利弗勝外道第十六」が續く¹⁶。この順序には問題はなく、本來一つであった故事が分割されているだけである。注意を要するのは、「祇陀太子施樹第十五」の末尾において、「然不惜一本地具施了。故彼處云祇樹給孤獨菌，舉旦越二人之名爲處名。伽藍云祇菌精舎：祇者，上地主；菌者，須達也。」¹⁷とあることだ。つまり、祇園精舎の建立故事がここで完結しており、この後に續く「舍利弗勝外道第十六」は、既に精舎建立と関わりのない故事となっているのである。そして、『注好選』の影響を受けたとされる『今昔物語集』になると、それらの故事は「舍利弗與外道術競語第九」と「須達長者造祇園精舎語第三十一」という二つに分けられており、同じ巻第一天竺部に屬しながらも、章の前後を入れ替え、関連を示唆することも

¹⁴藤本誠『古代國家佛教と在地社會：日本靈異記と東大寺諷誦文稿の研究』、吉川弘文館、2016年、268-269頁。

¹⁵佐藤亮雄校註『百座法談聞書抄』、南雲堂櫻楓社、1963年、123頁。

¹⁶馬淵和夫、小泉弘校注、今野達校注『三寶繪 注好選』（新日本古典文學大系：31）、岩波書店、1997年。

¹⁷同上、419頁。

ない別々の故事として収められている¹⁸。『注好選』に同じく、精舎建立の故事として認知されているのは須達と祇陀太子の故事であり、舍利弗と外道の法術比べが精舎建立に繋がる内容であるとの言及はそこにはない。

このことから、日本では、敦煌よりも些か明確な形を以て前半の須達と祇陀太子による精舎建立と後半の舍利弗と勞度差の法術比べとが分けられていた可能性が指摘できる。そもそも、舍利弗と勞度差の法術比べは、些か虚構性が強い内容であるため、須達と祇陀太子の精舎建立とは分けて取り上げることが容易である。それが、日本における該故事の受容のあり方にも影響しているのであろう。それは、十世紀の敦煌において「降魔變文」が流行した際に、莫高窟壁畫に描かれたのが法術比べの場面であったことを想起させる。この故事の前半と後半の内容上の性格の相違は、その流布や受容のあり方と強く關わるものであったのではないだろうか。

(作者は大谷大學文學部任期制助教)

¹⁸今野達校注『今昔物語集一』(新日本古典文學大系：33)、岩波書店、1993年。

《(擬) 刺史書儀》〈封門狀回書〉與《五杉練若新學備用》〈大狀頭書〉之比較研究

——〈唐宋時代の門狀——使用範圍の擴大と細分化〉補遺*

山本孝子

“門狀”是拜訪別人時所進的簡短書札，用以通名求謁。唐代，門狀最初施予的對象是宰相。十世紀的兩種書儀，即 P.3449+P.3864 《(擬) 刺史書儀》（後唐）、應之《五杉練若新學備用》（南唐），還出現拜謁尊長時呈遞的“大狀”，或對平交使用的“小狀”。收到“門狀”（含大狀、小狀。下文除特別說明外，加“”者均為廣義的“門狀”；若指給宰相的狹義門狀，則不加“”）後，受拜謁者若在，便在其末尾作批答，並接見對方¹。那麼，受拜謁者不在時，對方留下的門狀該如何處理呢？門狀還是要歸還²，《(擬) 刺史書儀》〈封門狀回書〉及《五杉練若新學備用》〈大狀頭書〉就是隨門狀一併封還的答書。本文就這兩種範文進行比較，並圍繞門狀、大狀名稱問題，尤其針對〈封門狀回書〉〈大狀頭書〉之標題展開討論。

一、收到門狀後的禮儀

（一）P.3449+P.3864 《(擬) 刺史書儀》〈封門狀回書〉的內容

首先，將《(擬) 刺史書儀》〈封門狀回書〉彙錄如下：

（在 P.3449+P.3864 現存範文共有 78 通，以下的引文中標題前加編號，以此標示文書中的位置，方便識別同題者。）

④封門狀 [回] 書 一通

(a) 伏蒙仁私，特賜垂寵訪。(b) 既闕迎門之禮，尤增悚荷之誠。(c) 所示盛銜，不

*本文係作者主持的日本學術振興會科學研究費若手研究 (B) 〈中國・朝鮮半島・日本における書儀の普及と受容に關する比較研究〉(17K13434) 成果之一。

¹關於門狀，已在〈2018 年度東西學術研究所第 10 回研究例會【非典籍出土資料研究班】〉(2018 年 11 月，於關西大學) 上以〈唐宋時代の門狀——使用範圍の擴大と細分化〉為題做了一次報告，文字將收錄於該研究班的報告集 (待刊)。

² [王使臻 2014] 第 99 頁，簡要介紹了兩宋時期封還門狀的情況。

敢當捧（捧當）。謹修狀封納陳謝。(d) 伏惟照察。謹狀。云云。

④封門狀回書 尊

(a) 伏蒙司空獎念過深，又垂寵訪。(b) 恰值出入，不果迎門，將別旌軒，無任攀戀。(c) 所留華刺，莫敢捧當，謹隨狀封納。續冀專詣門屏祇候辭違，謹先修狀諮聞陳謝。(d) 伏惟照察。謹狀。云云。

⑤封門狀迴書 平交

(a) 伏蒙恩私，特垂檢訪。(b) 少事出入，有關祇印（迎），悚荷之誠，但切卑懇。(c) 所留清銜，謹專封納陳[謝]。(d) 伏惟照察。謹狀。云云。

⑥封門狀迴書 平交

(a) 昨日伏蒙公眷私，特賜榮訪。(b) 偶以出入，莫果祇迎。既不遂於攀延，實增慙悚。(c) 而更留於盛刺，倍切悚惶。其於感銘，造次奚喻。所留寵示，豈敢捧當。謹修狀諮納，兼申陳謝。(d) 伏惟照察。謹狀。

這四件〈封門狀回書〉，一通是給尊人的（④），兩通是給平交的（⑤、⑥），還有一通其對象不明者（④）³。

每一段文字的表現方式，雖然按尊卑有所增減，但〈封門狀回書〉均具有一定的敘述程序，正文大致可分為四個部分。書札開頭，對對方的造訪表示感謝（範文中的（a）部分），以及對未及時迎接表示歉意（（b）部分）。其次，言及到對方所留下來的門狀，今欲將此奉還給對方，再次致謝（（c）部分）。最後是書札末尾的套語（（d）部分）。從〈封門狀回書〉的標題或（c）段文句可知，該書札是將對方的門狀一併封還的。對尊人，如④“續冀專詣門屏祇候辭違，謹先修狀諮聞陳謝”之句所示，先在書面上道謝，日後還準備回拜，以免再次讓尊人（司空）勞步⁴。

（二）《五杉練若新學備用》卷中〈大狀頭書〉的內容

應之《五杉練若新學備用》中不見有題為〈封門狀回書〉者，與此相應的範文被稱作“大狀頭書”。

謝尊人到稍尊，即致大狀頭書⁵。若留門狀須別謝，作封皮，題云，“通納門刺”，具銜，

³ 施予的對象，從文中使用的詞語來看，難以判斷。“垂寵訪”、“迎門”等語見於④〈封門狀回書尊〉，“封納”卻出現於⑤〈封門狀迴書平交〉；“仁私”一詞，亦收錄於《五杉練若新學備用》卷中〈論書題高下〉，曰：“謝宰相位人，即云‘鴻慈’、‘鈞慈’、‘台慈’。尊人即云，‘恩造’、‘恩慈’、‘尊慈’。其次，‘仁慈’、‘仁造’。其次，‘仁眷’、‘仁私’、‘眷私’。其次，‘周勤’、‘勤眷’”，其使用對象是尊人中排於第三位的。如此混用，或許是尊人與平交之間，給“稍尊”的。

⁴ “詣門屏”指受拜謁者所在之處，亦見於司馬光《書儀》卷一〈私書·謁大官大狀〉以及卷九〈慰大官門狀〉，應該適合於司空使用。

⁵ [王三慶 2018]（下），第 605 頁，註釋 124：“‘狀頭’雖然意為狀元，然此為特大號書狀，謂之為大狀頭”。宋·周密《癸辛雜識》前集〈送刺〉云：“今時風俗轉薄之甚。昔日投門狀，有大狀、小

封之狀移改此書作：

某啓。(a) 某伏蒙某官恩造，特降朝軒，枉殊慈而實曰光揚，揣微分而唯深感戴。(b) 伏緣暫出，不獲迎門，銘佩恩休，不任下懇。(c) 無門狀，只云“謹奉狀”。兼形過禮，留示盛銜，窺捧已來，慙懼交切。謹奉狀陳謝歸納。(d) 伏惟尊明俯賜照察。謹狀。

據範文前的說明，這是對對方的造訪表示感謝使用的文例，內容與〈封門狀回書〉相比，稍有增減，但如 (a) (b) (c) (d) 所示，其結構大同小異。

如上所引，〈封門狀回書〉〈大狀頭書〉皆有致予尊人或稍尊的範文。其收信人，即造訪者是尊人，受拜謁者則為卑人或稍卑，但現存書儀或書札實物中卻未見有尊人至卑人的“門狀”，唐宋史料筆記亦無紀錄⁶。尊人會見卑人需要如此鄭重其事嗎？值得矚目的是，註釋中提到“無門狀，只云‘謹奉狀’”，無門狀時，需要刪除涉及到門狀的那一段，即 (c) 的文句，則只寫“謹奉狀”。若無門狀，則無法“封”門狀，這應該是其題不稱作“封門狀回書”的理由之一。也可以說，尊人或稍尊訪問卑人時不攜帶門狀是正常的，但卑人受尊人訪問後對此表示感謝是不可缺少的環節，無論有無門狀，必得準備此類謝狀。

《五杉練若新學備用》不僅收錄有謝尊人或稍尊的範文，還有給平交人或其次人的範文，具體內容如下：

平交人

某啓。(a) 伏蒙某官周眷過深，特迂軒蓋。(b) 雖茲光飾，曠於迎奉。特承勤異之情，唯切感銘之懇。(c) 仍留華刺，益認借饒。謹奉狀咨納陳謝。(d) 伏惟照察。謹狀。

又其次人

(a) 伏蒙仁私，猥垂訪及，(b) 偶緣他適，都曠延迎，仍沐周旋。(c) 見留門刺，感銘慙悚，併集丹衷。謹修狀陳謝，兼伸迴納。(d) 伏惟照察。謹狀。

“某啓”，不見於《(擬) 刺史書儀》〈封門狀回書〉，此處亦僅限適用於尊人、稍尊、平交，對其次人則不書⁷。

二、再論名稱問題

下面，試以討論與門狀、大狀之名稱相關的若干問題。

(一) 門狀還是大狀？

狀，大狀則全紙，小狀則半紙。今時之刺，大不盈掌，足見禮之薄矣”。大狀、小狀的用紙尺寸確有差別，但是“大狀頭書”如何，尚不可知。

⁶ [山本 2020]

⁷關於“某啓”的使用範圍，《五杉練若新學備用》卷中〈論書題高下〉有講述，詳情請參看 [山本 2018a]、[山本 2018b]。

《(擬) 刺史書儀》中，無論造訪者與受拜謁者之間的關係如何，標題均為〈封門狀回書〉，為何同類書札在《五杉練若新學備用》中卻被稱作“大狀頭書”？實際上，《五杉練若新學備用》亦曰“若留門狀須別謝”、“無門狀，只云‘謹奉狀’”，仍然使用“門狀”之稱。在某一段時期，“門狀”的確泛指拜訪別人時所攜帶並通進的簡短書札，是門狀、大狀、小狀或平狀的總稱，但《(擬) 刺史書儀》及《五杉練若新學備用》中還是按照雙方關係或受拜謁者的身份，各文的標題分別使用門狀、大狀、小狀⁸。但其回信、答書，即〈封門狀回書〉、〈大狀頭書〉卻混用門狀、大狀。尊人給自己（卑人）帶來的“門狀”應該是小狀（或級別更低的下行文書），但若將尊人特意準備的書札稱作小狀，不足禮貌，《(擬) 刺史書儀》及《五杉練若新學備用》才有可能選用門狀、大狀之統稱⁹。如果自己地位或身份居高，對方所留下的書札無疑是大狀（上行文書），但是大狀不僅拜訪別人時用以通名求謁，還有其它用途¹⁰，因此編纂書儀時在標題中可能有意識地以門狀代表此類簡短書札。

（二）文中使用的名稱

首先確認一下〈封門狀回書〉〈大狀頭書〉中，怎樣稱呼對方所留下的門狀。指對方門狀而使用的詞語可以分為兩類。一類是以“刺”為構詞成份的，如④②〈封門狀回書 尊〉及〈(大狀頭書) 平交人〉“華刺”、④⑥〈封門狀迴書 平交〉“盛刺”、〈(大狀頭書) 又其次人〉“門刺”等。另一類用的是“銜”字，如④⑩〈封門狀[回]書一通〉及〈大狀頭書〉的“盛銜”、④⑤〈封門狀迴書 平交〉“清銜”。這些詞語均由表示敬意的“華”“盛”“清”等前綴與指“門狀”的詞根組合而成的。不論是尊人還是平交，均使用“刺”、“銜”字，兩者之間看不出等級之別。

“刺”字是如何而來的？應是“名刺”或“門刺”的意思，清·王士禎《香祖筆記》卷五曰：

唐宋啓事用門狀，即今士大夫彼此拜謁之名刺也，上書某官謹祇候某官。

“名刺”與門狀還是有區別的，但其功能相似¹¹。《五杉練若新學備用》卷中亦云：

若留門狀須別謝，作封皮，題云，“通納門刺”。

如果將門狀收下來並作答謝時，封皮上的封題就要寫“門刺”，足以看出“門狀”、“門

⁸ [山本 2020]。《(擬) 刺史書儀》的標題中，只有門狀（⑤①〈參賀門狀〉），未見有大狀或小狀的名稱，但各有相應的書狀，⑧〈正銜謝狀〉、⑫〈正銜辭狀〉、⑳〈辭本道節度使狀〉皆是以大狀的格式書寫的，⑤②〔無標題〕為小狀。大狀、小狀等名稱可能通行不久，還沒有被社會所公認而固定下來。

⁹ P.4092《新集雜別紙》亦收錄〈迴中門大狀〉一通，曰：“昨日專祇牒起居，不面冰玉，遂留弊刺，冀達聽聞。豈調仁私迴賜公翰，顧唯幽未（未），何以當任。謹修狀迴納陳謝。”

¹⁰ 據《五杉練若新學備用》所載，謝上靈香紙或茶、謝尊人示書、屈尊人、謝尊人屈喚等場合，都會應用大狀。

¹¹ [山本 2020]

刺”兩者之間的密切關係。

“銜”即官銜，此處可能專指“前銜”¹²。因為門狀最重要的作用是讓受拜謁者知道造訪者的身份，所以簡短的書札中，不僅像一般書札那樣在末尾落款，開頭還需要“具銜”。“前銜”是門狀格式具有的特徵之一¹³，故而以“銜”字代表門狀。

(三) “大狀頭書”析義——與“狀頭書”相比

〈封門狀回書〉的標題，按字面意思較易理解其用途，但“大狀頭書”卻難以解釋¹⁴。《五杉練若新學備用》卷中，還收錄有其名相似的〈狀頭書〉，其文如下：

前銜書亦呼爲“狀頭書”

具銜某

右某事。謹奉狀陳謝。伏惟尊明甫賜照察。謹狀。月日具銜 某狀

標題後加註云：“亦呼爲‘狀頭書’”，可知“狀頭書”是“前銜書”的別稱。〈前銜書（狀頭書）〉的末尾套語，基本上與上引無門狀時的〈大狀頭書〉之“謹奉狀陳謝。伏惟尊明俯賜照察。謹狀”一致，兩者皆爲表達謝意的書札。正文部分只示“某事”，運用自如，不妨增添相當於大狀頭書的（a）及（b）內容。因此，兩者之最大區別是開頭的“某啓”與“右”的替代。關於書札開頭的“某啓”之用法，《五杉練若新學備用》卷中〈論書題高下〉云：

“某啓”者，或高或低，若不用大狀及首銜書，即須用“某啓”。或平交亦同。即其間言語，有尊卑去就。又若上父母、師長、伯叔、長兄等書，不得著“某啓”。若著，又失禮。卑人與尊人須著“某啓”。不著又失禮。尊人與卑人即不用“某啓”。

〈慰書式樣〉亦曰：

謝上靈香紙或茶，但言“某啓”，了謝即脫俗。若引物，即右伏蒙尊慈或云“仁慈”，以先師和尚真寂，特賜靈香茶，不任悲感之極，謹奉狀陳謝。不次。謹狀。如當書月日小作簽子端謹書。若謝尊人合具大狀者，即除“某啓”，著具銜後名，“右伏蒙”也。

〈論書題高下〉，相當於敦煌書儀的〈凡例〉，是介紹吉儀通用的書札禮儀的，從此可知，除大狀及首銜書外，均需寫上“某啓”二字¹⁵。〈慰書式樣〉主要內容是與凶

¹² 《(擬) 刺史書儀》〈參賀門狀〉、《五杉練若新學備用》卷中〈門狀〉開頭皆云“具銜△（／某）”，宋·葉夢得《石林燕語》卷三稱之爲“前銜”，請參看 [山本 2020]。

¹³ [山本 2020]

¹⁴ 如註釋 5 所引，[王三慶 2018]（下）解釋爲“特大號書狀”。因爲《(擬) 刺史書儀》中另見有〈行軍副使啓頭書〉，“大狀頭書”、“狀頭書”，這個複合詞的結構可能是“大狀”+“頭書”、“狀”+“頭書”。

¹⁵ 關於〈論書題高下〉的詳細內容，請參看 [山本 2018b]。此處“大狀”不僅是“門狀”類大狀，還應該包括在書面上談正事的大狀（如《五杉練若新學備用》卷中〈大狀樣〉、司馬光《書儀》卷一〈私書〉〈上尊官問候賀謝大狀〉）。

儀相關的書札，這段文字涉及到的的是服喪中收到靈香、靈紙或茶等供品之後的謝狀，基本上都從“某啓”開始書寫，但是對適合使用大狀的尊人，去除“某啓”而寫“具銜某。右伏蒙”¹⁶。《五杉練若新學備用》中的大狀¹⁷，確實沒有使用“某啓”。如上所引，〈前銜書（狀頭書）〉也沒有“某啓”字樣，“前銜書”與“首銜書”的名稱相近，“前”“首”均含有開端、開頭或順序居先之意，據此可推知“首銜書”亦為“前銜書”的別名。“前銜書”與“大狀頭書”雖然名稱相似，但是其格式卻有所不同；不知緣由，格式近於大狀者被稱作“狀頭書”，而不是“大狀頭書”。其實，無論是“狀頭書”還是“大狀頭書”，兩者都是對“大狀”的答謝。《五杉練若新學備用》中，大狀本身可以分為兩大類，一是在書面上談正事的大狀¹⁸，一是訪問別人時攜帶的大狀（屬於“門狀”），正事是要當面交談的；“狀頭書”是對文字的答謝¹⁹，“大狀頭書”則是對造訪的答謝，可以分別使用。“門狀”原先是在官場往來中使用的，五代至宋時期逐漸擴大到日常朋友往來，轉為私書，因而其格式轉用公狀²⁰。但是，“封門狀回書”、“大狀頭書”不同於“門狀”，卻更接近於所謂“起居狀”、“起居啓”或“起居啓狀”的私書格式；“狀頭書”卻保留“大狀”格式中的前銜（“具銜某”）以及“右”字，可能意味著“門狀”的私書化之頗甚²¹。

三、實際應用情況

敦煌文書中亦有一例“門狀”之答書²²（當時的名稱尚未確定，此處暫時不稱之為“封門狀回書”或“大狀頭書”），即 S.4571v-1，其文如下：

- 1 伏蒙
- 2 法眷特垂
- 3 訪及，偶闕佇
- 4 迎之禮，但增佩荷之誠，所留
- 5 盛刺，焉敢當克。謹修狀封
- 6 納陳

¹⁶關於凶儀中的謝書，請參看 [山本 2017]。此外，類似的註釋還見於〈屈尊人〉、〈謝尊人屈喚〉等，不僅有開頭為“某啓”的範文，同時以註釋示範將此改作為大狀時的書寫方式。大狀的用途、適用範圍較為廣泛。

¹⁷不僅是〈大狀樣〉，還包括加註說明其寫法而據此可以復原者。

¹⁸《（擬）刺史書儀》中，此類書札的標題是〈～狀（／狀啓）〉；司馬光《書儀》中有〈上尊官問候賀謝大狀〉。

¹⁹〈前銜書（狀頭書）〉緊接著收錄於〈大狀樣〉後。

²⁰ [山本 2020]

²¹〈前銜書（狀頭書）〉沒有尊卑之別，也可能另有不具銜，不書寫“右”字之格式。但至少可以確認，“封門狀回書”“大狀頭書”中不見有具銜者。

²²已有學者介紹此件文書。[王使臻 2014] 第 99-100 頁。

7 謝。伏惟

8 照察。謹狀。

9 十月 日衙內都部署使銀青光祿大夫檢校工部尚書兼御史大夫上柱國馮〔押〕狀

與封門狀回書及大狀頭書進行比較，發現還是由相當於 (a) (b) (c) (d) 的內容構成，第 5 行“盛刺”即是馮某訪問“法眷”時，不幸未得到接見而留下的“門狀”。不僅《五杉練若新學備用》給僧人提供門狀、大狀、小狀的範文，敦煌還發現有 S.529-2 定州開元寺僧歸文給令公的大狀、BD01904v 往西天取經僧道猷攜帶至衙的大狀等，可知僧人與官人往來中確實應用“門狀”；S.4571v-1 亦為珍貴的見證，借此可窺佛徒之間“門狀”的運用或封還門狀的禮儀之實踐。

措詞方面，書札開頭沒有“某啓”二字；第 3 行“訪及”見於《五杉練若新學備用》〈又其次人〉；第 5 行“盛刺”出現在《(擬) 刺史書儀》〈④封門狀迴書 平交〉；第 7-8 行“伏惟照察”，雖然在《(擬) 刺史書儀》中無論尊卑均使用，但是《五杉練若新學備用》中限施予〈平交人〉〈又其次人〉。總體上可說，馮某可能對等看待“法眷”。

小結

以上通過〈封門狀回書〉〈大狀頭書〉的分析，再次探討“門狀”，並對造訪求謁相關的禮儀補充了一些內容。唐代出現的門狀，施予的對象是宰相，宰相是不會特意準備像〈封門狀回書〉〈大狀頭書〉這樣的書札向下屬答覆的。之後，隨著“門狀”實踐範圍的擴大，經過長期習用，逐漸形成了相關的禮儀風俗，《(擬) 刺史書儀》及《五杉練若新學備用》就收錄了〈封門狀回書〉〈大狀頭書〉等相關範文。成書年代稍早的《(擬) 刺史書儀》，雖然收錄有相當於大狀、小狀的書札，但是其名稱尚未出現，因此將其答謝的標題稱作〈封門狀回書〉並分尊、平交二等。在《五杉練若新學備用》中，門狀、大狀、小狀各有固定的適用範圍，使用〈大狀頭書〉的標題，以一種多用途多功能的上行文書“大狀”代表拜訪別人時所攜帶並通進的簡短書札，或因為對方未留下門狀時也同樣致謝，或可能為了與“狀頭書”相對應。

附：《參天台五臺山記》中的“門狀”

關於門狀、大狀、小狀或平狀實物，前文〈唐宋時代の門狀——使用範圍の擴大と細分化〉主要針對 10 世紀敦煌的材料進行了討論。此處再介紹成尋《參天台五臺

山記》所記錄的相關書札，並對元豐改式之前的宋代“門狀”加以補充說明²³。

成尋並沒有記錄門狀、大狀、小狀或平狀等書札名稱，但他抄錄的文書中有九通（卷一有一通、其餘八通皆見於卷三）之格式基本上與《五杉練若新學備用》的大狀一致²⁴。

還可以從文書前後的文字瞥見當時的背景情況。將此文書錄於下²⁵，以期進一步復原“門狀”禮儀的輪廓。

卷一

（一）延久四年(1072)六月四日條

- 1 都僧正覺照大師子章
- 2 在(右)子章謹祇候
- 3 起居阿闍梨大師，伏[取
- 4 慈]旨²⁶。
- 5 牒件狀如前。謹牒。
- 6 熙寧五年六月 日都僧正覺照大師子章牒

這可能是成尋來到中國以後收到的第一通“門狀”，抄錄文書前曰：“開元寺都僧正文狀案文爲後日書置也”，爲以後參考方便記錄下來的。子章訪問成尋的不是這一天，實際上是三天前，六月初一日條云“開元寺都僧正覺照大師子章并台州管內僧判官賜紫覺希二人。先出文狀”，據此可知，子章是造訪前事先發來的書札，看似不是隨身攜帶過來的。成尋記錄的應該是此件之“案文”。當時剛來中國不久的成尋對收到“門狀”後的相關禮儀程式是否熟悉，雖有疑問，但估計是因爲收到的原件末尾作批答已還給子章，而手裡僅保留“案文”。

卷三

（二）熙寧五年(1072)八月廿八日條

²³王麗萍先生將《參天台五臺山記》所載文書（如第25頁所云，此處主要考察對象爲公文書）分爲七大類，即公移、表、奏狀、申狀、戒牒、剃度文牒、牒，並對其格式及內容進行分析（[王麗萍2002]第一章〈『參天台五臺山記』に見える文書について〉，第23-74頁）。其實，成尋記錄的文書中也有不少私書，是反映日常社交往來活動的珍貴材料。

²⁴《五杉練若新學備用》的大狀行文如下：“具銜某。右某謹祇候起居某人。伏聽處分。牒、件狀如前。謹牒。年 月 日。具銜某牒。”宋·張世南《遊宦紀聞》卷一亦載有一封求見的大狀，亦與此相近，曰：“醫博士程昉。右昉謹祇候參節推狀元，伏聽裁旨，牒件如前，謹牒。治平四年九月 日，醫博士程昉牒。”敦煌發現的大狀實物或司馬光《書儀》的大狀，卻插入有“詣+〔訪問場所、受拜謁者所在的地方〕”，基本上都云“右某謹詣衙/衙門/門屏祇候起居某人”。

²⁵釋文以東福寺本（卷第五題記云“承安元年(1171)八月五日癸未依仰續筆功矣。承安二年(1220)沽洗十三日一校了”）爲底本（參看了東洋文庫叢刊第七，1937的複製本）。諸本之間的異同，亦參看了[王麗萍2009]。

²⁶東福寺本作“狀(伏)□□旨”，“取慈”二字據文意補。

- 1 秀州管內副僧正傳教臨壇首座賜紫廣教大師 用和
- 2 右 用和 謹 祇候
- 3 謝
- 4 日本傳教闍梨大師。伏取
- 5 慈旨。
- 6 牒件狀如前。謹牒。
- 7 熙寧五年八月 日秀州管內副僧正傳教臨壇〔首〕座賜紫廣教大師用和

從開頭“右用和謹祇候謝日本傳教闍梨大師”可知，用和這次訪問成尋的目的是道謝，但是為何要感謝，卻不清楚。此件大狀後，還有“今日叨承闍梨大師見示聖教并王后經。用和幸之無量，……若得公據往還時，方為穩便”之文，藤善先生認為原是同一件書札，中間“來坐船中，志與茶二瓶，并燒香，有慚愧人也。拜見皇太后御經、顯密目錄了，與文狀一紙在右”一段是抄寫時誤被插入於此的²⁷。據開頭的文字可知，是用和在成尋處閱覽皇太后御經及顯密目錄後對此事表達謝意的書狀，雖然兩件內容皆為謝狀，但是應該在不同時間書寫的；第一件完整地保留著大狀格式，是用和“未時”造訪前事先準備并攜帶的，第二件是“未時”拜謁成尋并翻閱經文及目錄後才寫的。因此，兩件不會是同一件書札，原文句意通順，行文次序沒有錯亂。假設原文有誤鈔誤傳的話，存疑的是大狀中的“謝”字。

（三）熙寧五年九月四日條（收錄有二則）

這一天善顥、法如二人過來拜訪成尋，此處記錄有他們各自準備的二通大狀。敦煌有BD01904v（995年）“道猷等”的大狀，可以推測數人一同造訪同一個人物時會以代表人名義呈遞一通，但善顥、法如他們各來自廣化院、報恩寺不同寺院，因而沒有連名奉上，每人自己攜帶一通。除造訪者的身份姓名之外，大狀的文字如一，成尋卻不嫌厭煩，記錄得徹底詳盡。

- 1 蘇州管內僧正廣化院住持傳教臨壇文照大師善顥。
- 2 右 善顥 謹祇候
- 3 起居
- 4 闍梨大師。伏聽
- 5 慈旨。
- 6 牒件狀如前。謹牒。
- 7 熙寧五年九月 日蘇州管內僧正廣化院持僧傳教臨壇文照大師善顥
- 1 蘇州管內副僧正報恩寺傳教慈照大師法如
- 2 右 法如謹祇候

²⁷ [藤善 2007] 第 310-313 頁、314 頁註釋 6。

3 起居

4 闍梨大師。伏聽

5 慈旨。

6 牒件狀如前。謹牒。

7 熙寧五年九月 日蘇州管內副僧正報恩寺傳教慈照大師法如牒

(四) 熙寧五年九月七日條

成尋坐的船，戌刻到常州南門前停泊後，“府使職員王瑜”、“諸寺諸僧數十人”各攜帶“文狀”來迎接。但是，因為天色已晚，所以成尋未接見²⁸。此處僅選錄懷雅的大狀²⁹。

1 管內僧正傳教賜紫懷雅³⁰

2 右 懷雅 謹 祇候

3 起居

4 日本 大師。伏取

5 慈旨。

6 牒件狀如前。謹牒。

7 熙寧五年九月 日管內傳教賜紫懷雅牒

(五) 熙寧五年九月十日條（收錄有二則）

這一天成尋到了潤州城。去蕭閑堂回來而上船時，日華、白超二位僧人來拜謁成尋，亦各攜帶大狀，其內容如下：

1 管內僧正宣教大師 日華³¹

2 右 日華 謹祇候

3 起居

4 國師。伏取

5 慈旨。

6 牒件狀如前。謹牒。

7 熙寧五年九月 日管內僧正宣教大師 日華 牒

1 管內副僧正延慶寺賜紫 白超³²

2 右 白超 謹祇候

²⁸ “依入暗，來日可奉謁由示了”。成尋回答的方式未有記錄，不知是否寫在對方所帶來的“文狀”上，文中只保留懷雅的大狀。

²⁹ 懷雅應是“諸寺諸僧數十人”之一，從前後文看，還有管內副僧正講經律大德中惠、曹太平興國寺僧十五人、薦福禪院二人、廣福禪院二人、城下表白一人。

³⁰ 書眉（第 1-2 行上部）有小字批註曰“此出唐人手跡也”。

³¹ 書眉（第 1 行上部）有小字批註曰“唐出”。

³² 書眉（第 1 行上部）有小字批註曰“同前”。

- 3 起居
- 4 國師。伏聽
- 5 裁旨。
- 6 牒件狀如件。謹牒。

7 熙寧五年九月 日管內副僧正延曆（慶）寺賜紫 白超

《參天台五臺山記》的大狀，基本上皆用“伏取慈旨”之套語，只有白超云“伏聽裁旨”。“伏聽”，以“伏聽處分”的組合頗出現於敦煌書儀或書札實物中，不勝枚舉。宋·葉夢得《石林燕語》卷三言及到“門狀”中的“伏候裁旨”之語，書儀或敦煌發現的書札實物中卻不見相應的文例，此件白超的大狀就可印證“裁旨”一詞的使用³³。

（六）熙寧五年九月十三日條（收錄有二則）

成尋到揚州安賢亭時過來迎接的惠禮、懷雅，亦各帶了一通大狀，其文如下：

1 管內僧正傳教賜紫 惠禮³⁴

2 右 惠禮 謹祇候

3 起居

4 三藏 大師。伏取

5 慈旨。

6 牒件狀如前。謹牒。

7 熙寧五年九月 日管內僧正傳教賜紫 惠禮

1 管內副僧正壽寧寺住持講經臨壇賜紫惟雅³⁵

2 右惟雅謹祇候

3 起居

4 三藏大師。伏取

5 慈旨。

6 牒件狀如前。謹牒。

7 熙寧五年九月 日管內副僧正壽寧寺住持講經臨壇賜紫惟雅

據成尋所記，他們二位之外，還有僧判官壽寧寺講經臨壇賜紫道演、同寺賜紫五人、知（底本誤作“和”）事一人、建隆寺了素、石塔慧照寺玄實、白（底本誤作“石”）塔寺賜紫守詢、龍興寺釋之、開元寺賜紫一人、知事一人、雍熙禪院智潤、興教禪院賜紫文清、住持僧子等共十七人（看似成尋漏列了一人）亦帶了文狀，成尋下船入安

³³ “裁旨”又見於註釋 24 引用的醫博士程昉的大狀中。關於“伏候”，如前文中所示，司馬光《書儀》卷一〈公文·申狀式〉有“伏候指揮”一文。

³⁴ 書眉（第 1 行上部）有小字批註曰“本唐人手跡”。

³⁵ 書眉（第 1 行上部）有小字批註曰“同前”。

賢亭并與這些人見了面。此處沒有一一抄錄其內容，但應該與惠禮、懷雅的大狀大同小異。

除了上揭九通大狀之外，卷四熙寧五年（1072）十月廿六日條見有一件求謁時使用的書札，但其格式有所不同³⁶，其文曰：

- 1 鐸謹惟³⁷
- 2 謁
- 3 大師。
- 4 十月 日右班殿直新授管伴劉鐸 狀

正文僅有六個字，但是此件並非採用一種省略的寫法，仍是嚴格按照格式來書寫的³⁸。不具前銜，且正文開頭不寫“右”字，這些特徵和葉夢得《石林燕語》卷三所記載的相同，即“唐舊事，門狀，清要官見宰相及交友同列往來，皆不書前銜，止曰‘某謹祇候某官。謹狀’”。除以“惟謁”代替“祇候”外，結構上是沒有差別的。雖然葉夢得說是“唐舊事”，但是據此可知，在宋代，至少是元豐以前，這種格式並沒有被廢棄，依然被運用著。劉鐸是準備伴隨成尋遊覽五臺山的使臣，或許和成尋同等看待。

參考文獻

藤善真澄 2007：《參天台五臺山記》上，關西大學東西學術研究所

王麗萍 2002：《宋代の中日交流史研究》勉誠出版

——2009：《新校參天台五臺山記》上海古籍出版社

王三慶 2018：《中國佛教古佚書〈五杉練若新學備用〉研究》新文豐出版公司

王使臻 2014：〈敦煌遺書中的“門狀”〉《尋根》2014年第5期，第95-100頁

山本孝子 2017：〈凶儀における物品の授受に関する覚え書き〉《中國周邊地域における非典籍出土資料の研究》，關西大學東西學術研究所，第75-90頁

——2018a：〈唐五代期の私信冒頭に見える〈某啓〉について〉《敦煌寫本研究年報》第12號，第101-113頁

³⁶ [王麗萍 2002] 第44頁稱之為“拜見狀”。

³⁷ 書眉（第1-2行上部）有小字批註曰“以下四行唐人手跡也”。

³⁸ [藤善 2007] 懷疑“十月 日”的日期前脫落書札的正文內容，便將前文“敕宣文最有盛，隨身還去，以後日可盡，來月一日可共去”一段認為是此件書札的內容（第495-496頁、498頁註釋6）。此件無疑是“申時，遊臺使臣來”而出示的文字，由六個字構成，如書眉批註云“以下四行唐人手跡也”完整無缺。

- 2018b：〈《五杉練若新學備用》卷中〈論書題高下〉小考：試釋と内容・表現に関する初歩的考察〉《關西大學東西學術研究所紀要》51，第85-96頁
- 2020（待刊）：〈唐宋時代の門狀——使用範圍の擴大と細分化〉《中國周邊地域における非典籍出土資料の研究（二）》，關西大學東西學術研究所，第65-87頁

（作者は關西大學東西學術研究所非常勤研究員）

唐宋之際敦煌社邑的寫經活動

趙大旺

中國中古時期是佛教盛行的時代，尤其在敦煌地區，佛教信仰已經滲入到普通百姓的社會生活中。自北魏以來，敦煌地區佛教就較盛行，史稱：“涼州自張軌後，世信佛教，敦煌地接西域，道俗交得其舊式，村塢相屬，多有塔寺¹。”敦煌百姓普遍信奉佛教，因此，參與佛事活動以求功德，是敦煌百姓社會生活中不可或缺的重要組成部分。在結社盛行的敦煌地區，以社邑作為集體參與到佛事活動中，就成為重要的組織形式了。根據敦煌文獻所見，佛事活動中的互助在敦煌社邑所有互助內容中佔有重要地位。趙青山先生曾以敦煌寫經題記為中心，專門討論了隋唐宋初的社邑寫經活動²，筆者在其討論的基礎上，著重討論社邑寫經活動的方式及其費用，從而反映社邑在佛教活動方面的經濟互助。

一、敦煌的寫經之風與社邑

關於唐代寫經之風，前人已有較多研究³。民眾對寫經活動的參與，最直接的原因在於佛教經典對寫經功德的宣揚，如北涼曇無讖譯《大方等大集經卷第十八》有：“釋迦如來滅度之後，隨有是經流布之處，若有聽、受持、讀誦、說、書寫經卷乃至一偈一句一字，而其國主一切惡事即得消滅，所有樹木谷米藥草，四大天王降施甘露，而以益之⁴。”後秦時鳩摩羅什譯《大智度論》也有：“有人先已聞師說般若義，深入愛樂，然不識文字，違離師故，不能讀誦，而不惜財報，僱人書寫，盡心種種供養，意與讀誦者同，故亦得功德⁵。”鳩摩羅什所譯《金剛般若波羅蜜經》也說：“若復有

¹ 《魏書》卷114《釋老志》，第3032頁。

² 趙青山：《隋唐宋初寫經社邑考略——以敦煌寫經題記為中心》，載《敦煌研究》2014年第1期，第87—93頁。作者在此文中指出“寫經社邑是由一群為積累功德、獲取福報的信徒組成的抄寫佛經的團體”。（第88頁）但並沒有證明其所討論的社邑是專門從事寫經活動，也未能證明其隨寫經的完成而解散，因此，該文討論的主題實際是社邑的寫經活動，而非文題所謂“寫經社邑”。

³ 簡梅青：《唐代世俗社會造經現象述論》，載武漢大學中國三至九世紀研究所編：《魏晉南北朝隋唐史資料》（第十九輯），武漢大學文科學報編輯部，2002年，第122—132頁。張先堂：《古代佛教法供養與敦煌莫高窟藏經》，載《敦煌研究》2010年第5期，第1—11頁。趙青山：《俗眾佛教信仰的法則》，載《唐史論叢》第十二輯，三秦出版社，2010年，第281—294頁。等。

⁴ 《大正藏》第13卷，第150頁上。

⁵ 《大正藏》第25卷，第464頁中。

人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼。何況書寫、受持、讀誦，爲人解說⁶。”北齊產生的《首羅比丘經》說：“設有一人，捨三千大千國土象馬七珍及國內人民穀帛財物以用佈施，不如有人流通吾經⁷。”這些佛經都是中古時期較爲流行的經典，其宣傳寫經功德對民間的佛教信仰具有重要的影響。除了在佛經中的宣傳外，民間流傳的冥報故事也表明百姓對寫經具有無上功德的認識，如《太平廣記》卷103《李丘一》引《報應記》有：

焦策進云：“丘一未合死。”王曰：“曾作何功德？”云：“唯曾造《金剛經》一卷。”王即合掌云：“冥間號《金剛經》最上功德，君能書寫，其福不小。”即令焦策領向經藏，令驗⁸。

同書還記載唐兵部尚書李岡暴卒復蘇後，自云大將軍謂其“唯與寫佛經十部，轉金剛經千卷。公亦不來，吾又離此⁹。”《西陽雜俎》記載梁崇義在襄州時，部下小將孫咸暴卒復蘇，自云“又見一人，被拷覆罪福，此人常持金剛經”，因此得以“屢空而去”，脫離地獄，孫咸“遂破家寫經”¹⁰。

這種抄寫佛經“能具無邊勝福”的認識並非僅僅流於佛經表述，而是深入民間，內化爲民眾的信仰之中，如西魏廢帝二年（553）《佛說決罪福經》道輝題記有：“竊聞經云：修福田莫立塔寫經。今怖崇三寶，寫決罪福經二卷，以用將來之因¹¹。”唐代河南府告成縣主簿徐鏗爲菩提流支譯《大寶積經》所撰“述”說：“於是肱篋探筥，檀波羅蜜，廣疊簡箋，首崇書寫¹²。”BD8959《七階禮懺文》尾部題記：“書寫文書，有一人聽受、持念者，得無量福生，不墮三地獄¹³。”BD6035《阿彌陀經》卷尾題記：“施主清信佛弟子諸三窟教主兼五尼寺判官法宗、福集二僧，同發勝心，寫此阿彌陀經一百卷，施入十寺大眾，願三業清淨，罪滅福生，莫逢災難之事¹⁴。”五代時僧人延壽撰《法華瑞應賦》有：“書寫經卷，功德無邊¹⁵。”正是由於以上對寫經功德的認識，自南北朝以來，民間抄經風氣極盛。

⁶ 《大正藏》第8卷，第750頁下。

⁷ 《大正藏》第85卷，第1357頁上。關於該經產生的年代，參見溫玉成：《〈首羅比丘經〉若干問題探索》，載《佛學研究》1999年，第209頁。

⁸ 《太平廣記》卷103《李丘一》，北京：中華書局，1961年，第699頁。

⁹ 《太平廣記》卷103《李岡》，第697頁。

¹⁰ [唐]段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋》續集卷七《金剛經鳩異》，北京：中華書局，2015年，第1974頁。

¹¹ 池田溫編：《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版株式會社，1990年，第126頁。

¹² 《大正藏》第11卷，第2頁中。

¹³ 圖版見中國國家圖書館編：《國家圖書館藏敦煌遺書》第104冊，北京：北京圖書館出版社，2008年，第285頁。後文簡稱《國圖藏》。

¹⁴ 圖版見《國圖藏》第81冊，第176頁。

¹⁵ 《全唐文》卷922《法華瑞應賦》，北京：中華書局，1983年影印本，第9606頁。

從隋代開始，由於文帝本人的崇佛，對寫經活動進行了大力的支持和推廣，據《隋書·經籍志》記載：“開皇元年，高祖普詔天下，任聽出家，仍令計口出錢，營造經像。……天下之人，從風而靡，競相景慕，民間佛經，多於六經數十百倍¹⁶。”這一風氣到了唐代仍然盛行，甚至出現專門經營寫經生意的“店鋪”，如唐玄宗開元二年（714）《斷書經及鑄佛像敕》有：“如聞坊巷之內，開鋪寫經，公然鑄佛，口食酒肉，手漫羶腥，尊教之道既虧，慢狎之心遂起¹⁷。”詔書指斥坊巷之內開設店鋪來經營抄寫佛經的生意，說明此時民間對於寫經的需求量較大。又如，《西陽雜俎》記載：“大曆中，東都天津橋有乞兒，無兩手，以右足夾筆，寫經乞錢¹⁸。”可見寫經之風遍及市井。元和年間李肇《東林寺經藏碑》也講述了民間寫經以求福報的風氣：“五都之市，十室之邑，必設書寫之肆。惟王公達于眾庶，靡不求之。以至邀福佑，防患難，嚴之堂室，載之舟車，此其所以浩瀚於九流也¹⁹。”

這些都表明在唐代崇佛的社會風氣之下，抄寫佛經被認為是獲取功德的手段而成爲一時風尚。敦煌寫經中有紀年的寫經最早可追溯到四世紀，在有明確紀年的卷子中一般以五世紀初的西涼建初二年（406）爲最上限，下限至北宋咸平五年（1002），其中九世紀寫本最多，其次是八世紀和十世紀²⁰。可見唐五代時期敦煌地區的寫經風氣也很繁盛。

根據佛教的宣傳，一人修行功德不如多人共同營辦功德。如中古時期產生的本土佛經《佛說像法決疑經》中說：

善男子，若復有多人饒財物，獨行布施，從生至老，不如復有眾人眾，不同貧富貴賤，若道若俗，共相勸他（化）各出少財，聚集一處，隨宜布施貧窮孤老、惡疾重病、困厄之人，其福甚大。假使不施，念念之中，施功常生，無有窮盡。獨行布施，其福甚少²¹。

這裡就明確闡述了共同營辦功德的好處大於各自單獨營辦。又如《示所犯者瑜伽法鏡經》也有相似表述：

若有富貴之人，多饒財物，獨行布施，從年十二，至於百歲，爲求名聞，供養三寶，我說此人功德甚少，不如復有多人同心，不問貧富貴賤，在家出家，共相勸

¹⁶ 《隋書》卷 35《經籍四》，第 1099 頁。

¹⁷ 《唐大詔令集》卷 113《斷書經及鑄佛像敕》，北京：中華書局，2008 年，第 588 頁。

¹⁸ [唐] 段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋》前集卷五《詭習》，第 489 頁。

¹⁹ 《文苑英華》卷 856 李肇《東林寺經藏碑》，北京：中華書局，1966 年，第 4566 頁。

²⁰ 池田溫編：《中國古代寫本識語集錄·解說》，第 5-6 頁。

²¹ 《大正藏》第 85 卷，第 1336 頁中。

化，若多若少，各隨力分，捨少財物，聚集一處，相續不絕，布施一切貧窮孤老，……我說此人福德最大²²。

此外，《佛說善惡因果經》也說：“佛言當復教化一切眾生共同福業²³。”從中也可以看出佛教提倡集體共同修福。對於寫經活動，佛教也是推崇集體的共同參與。如《佛說延壽命經》說：“若有眾生，受如是種種惡報，但造延壽經一百卷乃至一卷兩卷，譬如一人有力，不如十人之力，十人之力不如百人，若造延壽經，亦復如是²⁴。”根據這一宣傳，集合多人共同造寫佛經能獲更大福報，這應該是社邑抄經活動流行的原因之一。《太平廣記》引《冥報記》說：“有人偷竊社戶所造藏經出貨，義孚以廉價贖之，其羨財遂為所有²⁵。”表明中原地區就有社邑造寫佛經的情況。

敦煌文書中也有社邑集體從事寫經活動的記載，如約六世紀後期的《華嚴經卷廿二》題記：“優婆夷邑敬造。”藤井有鄰館藏隋開皇三年（583）《華嚴經卷四十七》題記：“開皇三年十月八日優婆夷邑敬造供養。”天津藝術博物館藏 262 號唐天寶十二載（753）《金剛般若波羅蜜經》題記：“天寶十二載五月廿三日優婆夷社寫²⁶。”P.2086 隋開皇十四年（594）《十地論法雲地卷十》題記有淨通等 32 名邑人題名，發願文有：“勸化邑人共造無漏法船，願渡苦海，歲次甲寅七月癸巳朔，敬造佛名經一部，流通在世²⁷。”BD5467《妙法蓮華經卷四》也是吐蕃時期的寫經生王瀚為某社所寫的“社經”²⁸。這些都是敦煌社邑從事寫經活動的記錄。

從這些記載來看，只能說明存在社邑集體從事寫經活動，但這些社邑是否專為寫經而立，在寫經之外是否還從事其他活動，則難以斷定。因此，本文所討論的僅是敦煌社邑的“寫經活動”，而非專門為寫經而成立的“寫經社邑”。

二、社邑寫經的方式及費用

要探討社邑寫經活動對敦煌百姓經濟生活的影響，就有必要考慮寫經活動所需要的經濟支出。根據書寫者不同，可以將敦煌的寫經活動分為兩種，一種是發願者本人抄寫，這種情況下只需要考慮書寫材料如紙、筆、墨的開支；另一種是發願者僱請他人抄寫，這種情況需要多支出一筆僱價。

²² 《大正藏》第 85 卷，第 1417 頁下。

²³ 《大正藏》第 85 卷，第 1383 頁上。

²⁴ 《大正藏》第 85 卷，第 1404 頁下。

²⁵ 李昉：《太平廣記》，北京：華書局，1961 年，第 814 頁。

²⁶ 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，第 140、141、301 頁。

²⁷ 圖版見上海古籍出版社、法國國家圖書館編：《法藏敦煌西域文獻》第 5 冊，上海：上海古籍出版社，1997 年，第 332 頁。後文簡稱《法藏》。

²⁸ 圖版見《國圖藏》第 73 冊，第 321 頁。

首先討論自己抄寫佛經的例子，這種情況下主要支出就是紙張的價格。鄭炳林、唐耕耦等先生都曾指出，唐五代時期敦煌地區紙價約為每張紙折麥粟一升左右²⁹。根據方廣錫先生統計，藏經洞中保存最多的佛經是《妙法蓮華經》，總數約在五千號以上³⁰，唐代道宣《妙法蓮華經弘傳序》也說：“自漢至唐六百餘載，總歷群籍四千餘軸，受持盛者，無出此經³¹。”可見《妙法蓮華經》流傳之盛。我們以抄寫該經為例，探討一下抄經所需紙張的開支。

P.4556《妙法蓮華經卷第二》題記有：“咸亨三年二月廿五日經生王思謙寫，用紙二十張。”P.2644《妙法蓮華經卷第三》題記有：“咸亨三年三月七日經生王謙寫，用紙十九張。”P.2195《妙法蓮華經卷第六》題記有：“上元二年十月十五日門下省書手袁元哲寫，用紙二十張³²。”可見寫一卷《妙法蓮華經》所用的紙張大約為20張。此外，高國藩先生統計“十一人”型寫經情況，共列有18件寫經，其中15件均為《妙法蓮華經》，其每卷的用紙量均在18—22張之間³³。佛教信徒用來抄經的紙張一般應是品質較好的紙，這從敦煌所出佛經寫卷即可看出，按照每張細紙值一升麥的價格³⁴，則抄寫一卷《妙法蓮華經》的紙張共花費麥約為2斗。如此看來，寫經紙的價格不菲，正因如此，敦煌地區出現以寫經紙為禮物的現象，如P.t.1003《伊州李僧政貝登致沙州李僧政文書》漢譯文有：“小人薄禮為：佐料一升。……小人有上等寫經紙四、五刀可捎上³⁵。”甚至有從北方的幽州到江南買寫經紙的例子³⁶。

在一些情況下，社邑集體還通過僱人來抄寫佛經，如前引BD5467《妙法蓮華經卷四》尾部有題記：“社經，王瀚寫³⁷。”這裡的王瀚是吐蕃時期的職業寫經生，敦煌藏經洞出土有多件佛經出自其手³⁸，該《妙法蓮華經》也當是王瀚受某社邑的僱請而

²⁹唐耕耦：《敦煌寺院會計文書研究》，第445頁。鄭炳林：《晚唐五代敦煌貿易市場的物價》，第22頁。張延清則認為吐蕃時期一張紙價格為0.8升糧食，歸義軍時期一張紙價格10升。見張延清：《吐蕃敦煌抄經研究》，北京：民族出版社，2016年，第173頁。

³⁰方廣錫：《敦煌遺書中的〈妙法蓮華經〉及有關文獻》，載《中華佛學學報》（臺北）第10期，1997年，第215頁。

³¹《大正藏》第9卷，第1頁下。

³²池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，第213、214、222頁。此外，S.3361《妙法蓮華經卷一》題記：“用紙十八張”，S.1048《妙法蓮華經卷五》題記：“用小麻紙二十一張”等，也說明抄寫《妙法蓮華經》一卷，大約用紙20張。

³³高國藩：《中國民俗探微》，南京：河海大學出版社，1990年，第426—427頁。

³⁴鄭炳林：《晚唐五代敦煌貿易市場的物價》，載《敦煌研究》1997年第3期，第22頁。王進玉：《敦煌學和科技史》，蘭州：甘肅教育出版社，2011年，第277頁。王進玉還指出，抄寫佛經所用為細紙，見該書第276頁。

³⁵王堯、陳踐譯注：《敦煌古藏文文獻探索集·社會經濟文書 漢文譯文》，上海古籍出版社，2008年，第四十一。

³⁶《冊府元龜》記載張仲武為幽州節度使時，“因出己俸，擇吏之清潔者，厚給其家，使市紙於江南，遠備其善書者，錄其釋氏之典，傳之於人。”見《冊府元龜》卷821，第9558頁。

³⁷圖版見《國圖藏》第73冊，第321頁。

³⁸如BD18《維摩詰經卷中》卷末題記有“經生王瀚”，BD99《無量壽宗要經》卷末題記有“王瀚寫”，BD1887《無量壽宗要經》卷末題記有“王瀚經十卷共五十紙”，BD2970《大般若波羅蜜多經卷

抄寫的。此外，羽 555-25 開元十年（722）《大般涅槃經要卷二》卷尾題記有：“清信女汜四娘受持，同學人優婆夷廿人開元十年正月十七日寫了，集錄修撰老師馬同子寫³⁹。”此處同學人 20 名優婆姨的抄經也並非自己動手，而是請馬同子抄寫。前已述及，根據佛教教義，僱人寫經與自己親自動手抄經所獲功德是相同的，且佛教對造經活動與其他佛事活動一樣，鼓勵集體從事。

由於佛經是信仰的寄託，有些情況下，信徒對於抄經的儀軌也頗考究，《如來在金棺囑清淨莊嚴敬福經》中有：

佛言：“善男子，造經像法：嚴持淨室，香湯灑地，懸繪幡蓋。經像之師別作淨衣，大小便利，澡浴入室，燒香禮拜，然後捉等捉鑿之具，寫典刊容⁴⁰。”

可見佛教對於抄經的儀軌有一定的要求，《冥報記·唐尼法信》中，法信專為抄經者設“淨室”，“一起一浴，燃香熏衣，仍於寫經之室鑿壁通外，加一竹筒，令寫經人每欲出息，輒遣含竹筒，吐氣壁外。寫經七卷，八年乃畢。供養嚴重，盡其恭敬⁴¹。”此處抄經儀軌苛刻，雖未必是普遍的現象，但反映了抄經者對於抄寫佛經的神聖心態。涼安樂三年（620）《維摩詰經卷三》閻碩兄弟題記中有：“弟子等減割一米之餘，奉為亡考亡妣七世先靈，敬造《維摩經》一部，《華嚴十惡經》一卷。弟子燒香，遠請經生朱令晉，用心齋戒，香湯洗浴，身著淨衣，在於淨室，六時行道⁴²。”敦煌寫經題記中，較多用“敬寫”一詞，也反映了對於抄經的恭敬態度。

佛教信徒對於佛經的抄寫品質也十分講究，如《魏書·劉芳傳》記載北魏劉芳：“芳常為諸僧傭寫經論，筆跡稱善，卷直以一縑，歲中能入百餘匹，如此數十年⁴³。”《舊唐書·柳仲郢傳》記載柳仲郢：“又精釋典，瑜伽、智度大論皆再鈔，自餘佛書，多手記要義。小楷精謹，無一字肆筆⁴⁴。”信徒對於抄寫品質的追求還表現在高價聘請水準較高的寫經人，上引《冥報記·唐尼法信》還有：“訪工書者一人，數倍酬直，特為淨室，令寫此經。”又《舊唐書·王紹宗傳》記載王紹宗“尤工草隸，家貧，常傭力寫佛經以自給，每月自支錢足即止，雖高價盈倍，亦即拒之⁴⁵。”王紹宗拒絕“高價盈倍”，表明有僱主願意以高價僱其抄經，其原因應當是王紹宗“尤工草隸”，抄經

三三一》卷末題記有“王瀚寫”，BD15102《金光明最勝王經卷一〇》卷末題記“清信佛弟子屈榮子奉為合家願保平安敬寫。王瀚”等。池田溫統計了王瀚署名的寫經共 10 件，見池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，第 390 頁。

³⁹ 《敦煌秘笈》第 7 冊，第 247 頁。

⁴⁰ 侯旭東：《如來在金棺囑累清淨莊嚴敬福經》，見方廣錫主編：《藏外佛教文獻》第 4 輯，第 376 頁。

⁴¹ [唐] 唐臨撰，方詩銘輯校：《冥報記》，北京：中華書局，1992 年，第 7 頁。

⁴² 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，第 179 頁。

⁴³ 《魏書》卷 55《劉芳傳》，第 1219 頁。

⁴⁴ 《舊唐書》卷 165《柳仲郢傳》，第 4307 頁。

⁴⁵ 《舊唐書》卷 189 下《王紹宗傳》，第 4963 頁。

品質好。相反，如果寫經的品質不好，該寫經可能會被作廢，《如來在金棺囑累清淨莊嚴敬福經》說：“善男子，經生之法，不得顛倒、乙字、重點，五百萬世中墮迷惑道中，不聞正法⁴⁶。” P.t.1333-18 吐蕃時期《十萬般若波羅蜜多經之報廢頁》背面批語的漢譯：“康判官進達的廢紙，文字不好，往外抽出了⁴⁷。” BD6191《七階佛名經（兌廢稿）》背面題記有“此本顛倒，勸請後人不得看讀也。”和“此卷極錯，不堪看讀，收入兌經”等語⁴⁸。因此，爲了追求較高的寫經質量，社邑也可能通過請專業的寫經人來抄寫佛經。唐五代敦煌地區存在一批穩定的職業抄經人⁴⁹，抄經市場較爲繁榮。如前文所說的王瀚，就有多件寫經保留下來，唐五代時期還活躍著很多以寫經謀生的寫經人⁵⁰。此外，唐代出現了專門經營佛經生意的店鋪，如前引唐玄宗開元二年《斷書經及鑄佛像敕》中的“如聞坊巷之內，開鋪寫經”，唐代東都外郭城長夏門以東有“荷澤寺經坊”⁵¹，狄仁傑也說，“里陌動有經坊”⁵²，都表明寫經已成爲較爲活躍的行業，甚至還可以用寫經質錢⁵³。因此，當百姓有寫經需求時，應當不難找到合適的寫經人。

在僱人抄經的開銷中，除了紙的價錢，則要加入抄經人的工價。P.2689 吐蕃時期《僧人唱賣得入支給曆》志貞名下有：“寫論直五斗”⁵⁴，鄭炳林先生據此得出五斗是“寫論一卷的工價”⁵⁵，論證似顯不足。S.692 貞明五年（919）《秦婦吟一卷》卷尾題記有：“今日寫書了，合有五升米，高什不可得，環是自身災⁵⁶。”則抄書一天的工價爲五升米⁵⁷。此外，BD1199（2）《五言詩一首》有：“寫書今日了，因何不送錢。誰家無懶漢，迴面不相看⁵⁸。”也可證明僱人寫經按日計值。

⁴⁶侯旭東：《如來在金棺囑累清淨莊嚴敬福經》，見方廣錫主編：《藏外佛教文獻》第4輯，北京：宗教文化出版社，1998年，第383頁。

⁴⁷高田時雄著，鍾翀等譯：《敦煌·民族·語言》，北京：中華書局，2005年，第102頁。

⁴⁸圖版見《國圖藏》第82冊，第365頁。

⁴⁹參見趙青山：《俗眾佛教信仰的法則——以敦煌寫經爲考察中心》，載杜文玉主編：《唐史論叢》（第12輯），三秦出版社，2010年，第285—288頁。張國剛：《佛教的世俗化與民間佛教結社》，第267頁。

⁵⁰姜亮夫先生所撰《敦煌碎金》卷二《敦煌經卷題名錄》對敦煌地區的寫經人有較全面的統計，見姜亮夫著：《姜亮夫全集》（十二），昆明：雲南人民出版社，2002年，第376—398頁。

⁵¹徐松撰，張穆校補：《唐兩京城坊考》，北京：中華書局，1985年，第159頁。

⁵²《舊唐書》卷89《狄仁傑傳》，第2893頁。

⁵³《太平廣記》卷99《劉公信妻》，第665頁。

⁵⁴圖版見《法藏》第17冊，第255頁。唐耕耦、陸宏基推定其年代在吐蕃佔領敦煌時期，見唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第三輯，第153頁。

⁵⁵鄭炳林：《晚唐五代敦煌貿易市場的物價》，第31頁。

⁵⁶圖版見中國社會科學院歷史研究所等編：《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》第2冊，成都：四川人民出版社，1990年，第117頁。後文簡稱《英藏》。池田溫將“五升”錄作“五斗”，茲據圖版改。見池田溫編：《中國古代寫本識語集錄》，第458頁。

⁵⁷趙聲良先生根據P.2912號《康秀華施入疏》及一般人書寫速度，估算平均每人每天有1.25斤小麥的收入，見趙聲良《敦煌古代寫經手的報酬》，網址：http://www.sohu.com/a/146039082_326722。

⁵⁸圖版見《國圖藏》第17冊，第17頁。

那麼，抄寫一卷佛經需要多少時間呢？段成式《酉陽雜俎》記載韓弘故事說：“韓舊不好釋氏，由此始與僧往來。日自寫十紙。及貴，計數百軸矣⁵⁹。”與職業寫經人相比，韓弘畢竟還需要處理公務，也不如職業寫經人熟練，因此其寫經速度應比不上職業寫經人。但其在日常辦公時仍在抄寫佛經，可見其對此投入並不少，說明“日寫十紙”也不能算是太慢的速度。《道僧格》云：“有犯苦使者，三綱立案鎖閉，放一空院內，令其寫經。日課五紙，日滿檢紙數足放出⁶⁰。”《續高僧傳·釋道積傳》記載弘福寺沙門智擘“身恒自勵，日寫五張，年事乃秋，斯業無怠⁶¹。”以上述所論《妙法蓮華經》一卷約 20 紙來計算，則寫經一卷所需時間當在 2 至 4 天之間，工價在 1 斗—2 斗之間。此外，唐天寶三載（744）河東郡樊客抄《妙法蓮華經卷九》題記有：“天寶三載九月十七日，玉門行人在此襟（禁），經廿日有餘，於獄寫了，有人受持讀誦，楚客除罪萬萬劫，記之⁶²。”寫經一卷用時二十余天，應非普遍現象。

張先堂先生根據《敦煌遺書總目索引新編》統計，在藏經洞中保留較多的佛經還有《大般若波羅蜜多經》2300 餘號、《金剛經》1700 餘號、《大無量壽宗要經》920 餘號⁶³。筆者以寫一部大般若經為例說明其花費。P.2912《吐蕃某年四月八日康秀華寫經施入疏》即是將寫經費用交給寺院，茲將其錄文於下：

寫大般若經一部，施銀盤子三枚，共卅五兩，麥壹伯（佰）碩，粟伍拾碩，粉肆斤。右施上件物寫經，謹請炫和上收掌貨賣，充寫經直，紙墨筆自供足，謹疏。
四月八日弟子康秀華⁶⁴

在該文書中，除去紙墨筆等花銷外，康秀華向寺院提供的寫經費用共折麥 550 石左右⁶⁵。該文書後接《炫和尚貨賣胡粉曆》，鄭炳林先生指出，《胡粉曆》是寺院將康秀華施捨的胡粉變賣折換麥的記載，並指出康秀華一次向寺院施捨約相當於兩個酒店整整一年的收入，但貨賣胡粉得麥並未完全直接用於支付寫經費用⁶⁶。因此，根據《康秀華寫經施入疏》並不能直接得出寫一部《大般若經》的工錢。

⁵⁹ 《酉陽雜俎校箋》續集卷七《金剛經鳩異》，第 1971 頁。

⁶⁰ 仁井田陞著，池田溫編集代表：《唐令拾遺補——附唐日兩令對照一覽》，東京大學出版社，1997 年，第 1003 頁。

⁶¹ 〔唐〕道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》，北京：中華書局，2014 年，第 1179 頁。

⁶² 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，第 298 頁。

⁶³ 張先堂：《古代佛教法供養與敦煌莫高窟藏經》，載《敦煌研究》2010 年第 5 期，第 9 頁。

⁶⁴ 圖版見《法藏》第 20 冊，第 37 頁。

⁶⁵ 唐耕耦估算總計折麥 511—575 石，鄭炳林推算總計折麥 548 石。參見唐耕耦：《敦煌寺院會計文書研究》，臺北：新文豐出版公司，1997 年，第 458 頁。鄭炳林：《晚唐五代敦煌貿易市場的物價》，載《敦煌研究》1997 年第 3 期，第 31 頁。

⁶⁶ 鄭炳林：《〈康秀華寫經施入疏〉與〈炫和尚貨賣胡粉曆〉研究》，載《敦煌吐魯番研究》（第三卷），北京大學出版社，1998 年，第 197、198、201 頁。

吐蕃時期的敦煌藏文文獻有官方支付抄經工錢的記載，如：“抄寫漢文《大般若經》三部，藏文《大般若經》六部，所需口糧數是糧食 470 馱，福田佈施爲糧食 60 馱，至於所用墨水和紙張，也未預付，答應抄寫佛經時會即刻送到⁶⁷。”張延清先生據此指出，抄寫一部漢文《大般若經》的實際工價爲 88.33 馱糧食，約合 177 石糧食⁶⁸。但敦煌普通民眾寫經是每次僅寫一卷佛經，像康秀華這樣一次抄寫整部《大般若經》的例子畢竟少數。現存漢文《大般若經》的卷數爲 600 卷，經過換算，則抄寫一卷《大般若經》的工價約爲 3 斗麥。但上引吐蕃時期寫經文書是官方寫經行爲，有政府的積極支持，其報酬應當較高，而普通百姓僱人寫經的價格應略低於此，這與上文推算抄寫《妙法蓮華經》一卷的工價在 1 斗—2 斗之間正相適應。再加上寫經紙 2 斗左右的價格，則抄寫《妙法蓮華經》一卷的花費在 3—4 斗左右，按成人伙食標準“日食二升”計算⁶⁹，約等於一個成人半個多月的口糧。一年有多個時節需要寫經，普通家庭應是難以負擔的。

此外，請他人代寫的方式還有一種情況，即將錢物施入寺院，由寺院組織寫經。郝春文先生指出，敦煌寺院的施主大多注明所施物的去向，其中有“入修造”就包括修造佛窟、寫經造像等內容，寺院也遵從施主的意願來使用施物⁷⁰。社邑造經應當也有採取這種方式，但目前尚無例證。

社邑在寫經獲取功德方面的互助，除了有集體出資寫經的方式外，有些個人寫經的題記中出現了對社邑全體的祈福，如伊地知氏藏西魏大統十六年（550）《金光明經卷四》題記：“大統十六年二月廿五日，比丘慧義減割生資，寫金光明經乙部。願七世父母、現在家眷、師友知識、香火邑義，一切眾生，共成佛道。”P.2094 唐天復八載（908）《持誦金剛經靈驗功德記》翟奉達題記有：“唐天復八載歲在戊辰四月九日，布衣翟奉達寫此經讚驗功德記，添之流布。後爲信士兼往亡靈，及見在父母、合邑等，福同倉海⁷¹。”翟奉達個人獨立寫經，但祈禱內容包括“合邑”等，這也反映出社邑對於修營福田的互助。

⁶⁷F.W. 托瑪斯編著，劉忠、楊銘譯注：《敦煌西域古藏文社會歷史文獻》，北京：民族出版社，2003 年，第 65—66 頁。

⁶⁸張延清：《吐蕃敦煌抄經研究》，北京：民族出版社，2016 年，第 163 頁。

⁶⁹一般成人伙食標準是“日食二升”，見雷紹鋒：《〈癸酉年至丙子年敦煌縣平康鄉官齋籍〉之研究》，《中國社會經濟史研究》1998 年第 2 期，第 12 頁。

⁷⁰郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998 年，第 261、265 頁。

⁷¹池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，第 124、453 頁。

小結

敦煌地區佛教信仰興盛，敦煌百姓有著普遍的修營福田的需要，而多數佛事活動耗費較大，普通百姓之家難以獨力承擔，社邑佛事互助為有修福需求的普通百姓提供了合作的平臺，幫助實現其宗教信仰，“以眾輕成一重，濟事成功”⁷²，使得每一個社人以較少的支出，實現心靈最大的滿足。另一方面，敦煌社邑在佛教信仰方面的互助，體現了社邑互助的全面性，既包括有形的物質幫助，也包括對無形的信仰、感情上的幫助，且對社人心靈與信仰的關照，最能凝聚社人的集體歸屬感。通過集體參與佛教活動的方式，社人表達共同的信仰與訴求，進一步加強了彼此之間的互助關係。社邑集體共同修營福事，為同一個目的而發願祈禱，已經成為彼此之間增進感情，培養共同歸屬感的重要途徑。

（作者為浙江大學人文學院博士後、助理研究員）

⁷²贊寧撰，富世平校注：《大宋僧史略校注》，北京：中華書局，2005年，第185頁。

説“殍”*

高田時雄

一、はじめに

敦煌寫本を眺めているとしばしば“殍”という文字に遭遇する。吐蕃官員の名を中心として、吐蕃期の敦煌住民、更には歸義軍時期の人名にも見えるもので、本来チベット語のstag（虎）を表わす音寫語「悉殍」の後半部分に出現する。普通のテキスト中には例がないので、音寫専用字として用いられたものと見られる。しかし、この文字については、その字形と字音をはじめ、文字の成り立ちに關して、必ずしも定説がないようなので、小文によって卑見を述べてみたいと思う。

二、出現例

stag は唐蕃會盟碑などの碑銘や正史では一般に「悉諾」と音寫されている。以下に幾つかの例を、對應するチベット語とともに挙げてみよう。

尙旦熱悉諾帀（唐蕃會盟碑北面第31行） Zhang Brtan-bzher-**stag**-tsab

論悉諾熱合乾（唐蕃會盟碑北面第35-36行） Blon **Stag**-bzher-hab-ken

論悉諾昔乾窟（唐蕃會盟碑北面第37-38行） Blon **Stag**-zigs-rgan-khal

論悉諾息（舊唐書卷一九六吐蕃傳上¹） Blon **Stag**-zigs

悉諾邏恭祿（舊唐書卷一九六吐蕃傳上²） **Stag**-sgra-khong-lod

唐蕃會盟碑は言うまでもなく、長慶元年（821）から二年（822）にかけて唐と吐蕃のあいだに締結された盟約を刻したもので、第一級の同時代史料である。そこに用いられた音譯語は文字の選定に当たっても十分な吟味が爲されている筈で、

*小文は JSPS 科學研究費基盤研究 (B)「中國典籍日本古寫本研究の精密化と國際的情報發信」(25244015、研究代表者：道坂昭廣)による成果の一部である。

¹新唐書卷二一六吐蕃傳上も同じ。

²同上

對音を研究する上で決定的に重要なものである。上には會盟碑の北面に刻された吐蕃官員列名から stag の含まれているものを拾い上げた³。また『舊唐書』が據った原資料も必ずや同時代の中央で作成されたもので、兩者には一貫した原則が貫かれていたと見るべきである。このように唐代の公式文書ではすべて「悉諾」と書かれていることが分かる。

ところでこの「悉諾」という用字は、實は以下のように敦煌寫本にも觀察される。

論悉諾囉 (S.2729 「僧尼牌子曆」) Blon **Stag**-sgra

論悉諾息 (S.5812 「丑年令狐大娘訴狀」) Blon **Stag**-zigs

悉諾邏 (P.2555 寶昊「爲肅州刺史劉臣璧答南蕃書」) **Stag**-sgra

論悉諾蘭宗 (P.5037 寶昊「肅州刺史答南蕃書」) Blon **Stag**-rin-zung

P.5037 は、P.2555 と同一テキストで、開始部分のごく一部を保存するだけの斷章である。P.5037 には「論悉諾蘭宗」と書いてあるが、P.2555 では「論悉蘭琮」と書かれ、「諾」字が漏れており、また「宗」を「琮」に作っている。しかしこれが同一人物であることは確實であり、stag を寫す部分は正しくは「悉諾」と書かれるべきことも明らかである。ただし「蘭宗」二字で表されたチベット語が何であるかという点になるとよく分からない。ここでは假に Blon Stag-rin-zung としておいたが⁴、確かではない。寶昊の「答南蕃書」では、この人物は吐蕃の和使となっているが、敦煌チベット文獻中にはこの形では現れない。おそらくこの原語比定には誤りがあると思われる。ともあれ、當面の課題である「悉諾」= stag には関係しないので、ここでは深入りしない。

しかるに敦煌寫本には、吐蕃官員名中の stag を音寫するにあたって、「悉諾」ではなく「悉殂」を用いる例も存在している。

悉殂勃藏 (S.542v(4) 「戌年沙州諸寺丁壯車牛役部」) **Stag**-bzang

論悉殂夕 (S.3287v(1) 「子年擘三部落戸口手實」) Blon **Stags**-zigs

論悉殂乞里悉去囉 (P.2449v 「吐蕃期願文」⁵) Blon **Stag**-khri-sgra

³原拓本は京都大學人文科學研究所所藏拓本により、公刊されたテキストとしては、Fang-kuei Li, *The Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821-822*, *T'oung Pao*, Vol. 44, Livr. 1/3 (1956), p.36; 佐藤長『古代チベット史研究』下(京都:東洋史研究會、1959年10月)、902頁、H.E. Richardson, *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, London: Royal Asiatic Society, 1985, p.141; Kazushi IWAO, Nathan HILL, Tsuguhito TAKEUCHI (eds.), *Old Tibetan Inscriptions*, Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asian and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2009, pp.39-40等を参照した。Richardsonのテキストには漢字が用いられていない。いずれにせよ関連部分のテキストについては大同小異である。

⁴鄧小南「<爲肅州刺史劉臣璧答南蕃書(伯二五五五)>校釋」、『敦煌吐魯番文獻研究論集』、北京:中華書局、1982年5月、600頁、注3に據る。

⁵Cf. P. Demiéville, *Le concile de Lhasa*, Paris: PUF, 1952, pp.239-246.

以上三名のうち最後の「論悉歿乞里悉去囉」は文書中に繰り返し現れ、瓜州節度使と明記されている。また「論悉歿夕」は上掲の「論悉諾息」と同じ人物であるに違いない。とすれば、この人物は『舊唐書』吐蕃傳に「時吐蕃遣使論悉諾息等隨元鼎來謝」とあるように⁶、長慶會盟のあと唐の使者劉元鼎に隨行して長安に至った吐蕃の使節である。該文書 S.3287v(1)には“論悉歿夕來日”とあって、沙州の行政官となったことを窺わせるから、もし同名の別人でないとすれば、使節となる前に沙州に在勤していたのである⁷。英藏チベット文獻 IOL Tib 915に見える漢文文書斷片にも“論悉歿席來日”とあり、この「論悉歿席」もまた同一人物と思われる。最初の「悉歿勃藏」には「論」が付いていないが、下に「卿」があるので、他の二名と同じく吐蕃の高級官員であることが推測される。文書中では徵發された住民たちがこの人物のところに草を運んでいる。要するにこれら三名はすべて吐蕃官僚であるとみなしてよい。注意されるのは、これらの吐蕃官員の名を表記するに当たって、一方では「悉諾」を用い、一方では「悉歿」を用いているという点である。その違いはどこに求めるべきであろうか。

それに回答する前に、もう少し用例を見てみよう。「悉歿」の使用は、吐蕃期の吐蕃官員の名を寫すだけでなく、一般の敦煌住民の名前にも現れるのである。以下には管見に入ったものだけを掲出することとするが、網羅的に集めればさらに數多くの例を見出すことが出来るはずである。

1. 康悉歿 P.2964v 「巳年（837?）二月十日令孤善奴便苜麥價契稿」
2. (吳)⁸悉歿終 P.3730v(7) 「未年（839）四月紇骨薩部落百姓吳瓊嶽便粟契」
3. 張悉歿忠 P.3418v 「敦煌諸鄉缺枝人戶名目」
4. 汜悉歿鷄 P.3418v 「敦煌諸鄉缺枝人戶名目」
5. 陰悉歿力 P.3418v 「敦煌諸鄉缺枝人戶名目」
6. 鷄悉歿 P.2155v 「曹元忠致回鶻汗狀」
7. 悉歿潘 P.2856v 「乾寧二年（895）營葬僧統榜」
8. (康)悉歿都 P.3753(3) 「敦煌鄉百姓康漢君狀」
9. 悉歿沒藏 P.4640v 「己未年至辛酉年（899-901）歸義衙內破用紙布曆」
10. 劉悉歿咄 P.4640v 「己未年至辛酉年（899-901）歸義衙內破用紙布曆」
11. 郭悉歿忠 P.4989 「沙州安善進等戶口田地狀」
12. 郭悉歿心 P.5038 「丙午年九月一日納磨菓人名目」

⁶ 『舊唐書』卷一九六下「吐蕃傳下」、北京：中華書局、1975年5月、5266頁。

⁷ 藤枝晃氏は「外交官となる以前に、あるいは外交官として、沙州に駐在もしくは出張したことがあったのであろう」とする。藤枝晃「吐蕃支配期の敦煌」、『東方學報・京都』第31冊、1961年3月、216頁。

⁸ 姓氏は同一文書中に見える親屬の姓氏によって補った。下の(康)も同じ。

13. 彭悉殂 S.2894V(7)「社邑名單 (973)⁹」

各文書の書寫年代は不明なものも少なくないが、1, 2が吐蕃末期である以外はすべて歸義軍期であると考えられる。したがって「悉殂」の出現は時期的にはかなり長期に及んでいるが、上で見たような吐蕃官員ではなく、すべて一般住民であることは注意されてよい。6の鷄悉殂¹⁰、9の悉殂没藏は漢人名ではなく、とくに後者はチベット人らしい名前だが、他の漢人と同様に缺枝人戸の一として数えられているから、敦煌の住民であるとみなして差し支えなかろう。すなわちこれらの人々はstagを人名（或いは人名の一部）に用い、しかもtag部分の音寫に「殂」字を使用していることが確認できる。チベット語のstagを名付けに用いること自体は、吐蕃期に漢族社會が蒙ったチベット文化の影響の一であると考えられるが、それがずっと後の曹氏歸義軍期にまで及んでいることは興味深い。そして「悉殂」という文字遣いもまた廣く受容されたものらしい。

三、諾から殂へ

チベット語の語詞stagを音寫するのに、敦煌寫本中には二種類の表記すなわち「悉諾」と「悉殂」とが見られた。前者は吐蕃中央の高級官員の名に見られ、長安の權威ある音譯に由來していると思われる。一方、瓜州節度使をはじめ吐蕃期の河西に駐在した官員、さらに吐蕃期から歸義軍期にかけて長期にわたり觀察される敦煌の漢人人名には例外なく後者が用いられている。一般住民の名前には「悉諾」はまったく見られない。これは敦煌で實際にチベット語に接した結果として、音寫に用いる文字も聞こえの上でより近い「悉殂」に置き換えられたものと考えられる。stagのtag部分を音寫するためには當然、鐸韻端母の文字を用いるのが理想的であるが、たとえば『韻鏡』などを見ると、この窠には○が記入されており¹¹、いわゆる「有音無字」であることがわかる。適当な文字が手近に見当たらなかつたればこそ、中央の音譯字でも「諾」字を用いざるを得なかったのである。鐸韻泥母に当たる「諾」字は古く『切韻』時代には*nākであったが、この時期には脱鼻音化によって*ndākとなっており、かろうじてstagを表現することができた。しかしながらtagを寫す文字としてはどうしてもぎこちなさが感じられたであろう。

⁹この「名單」の前後には壬申年(973)の轉帖などが書かれているので、同年のものと考えられる。

¹⁰この人物は曹元忠が甘州回鶻可汗に宛てた書狀に「肅州家一鷄悉殂作引道人」として見え、肅州在住で歸義軍の派遣した使者の案内人を勤めたことが分かるが、その族種については明らかではない。あるいは回鶻であろうか。

¹¹『韻鏡』第三十一轉、諸本みな同じ。

ここに新しく*tak 音のために新しい文字が作られることになったのである。この字が吐蕃期以前の寫本に現れないのは、新造の文字だからである。

もっとも鐸韻端母の文字がまったく存在しなかったわけではない。『集韻』には「𣵀」¹²小韻があり「當各切」の反切を與えている。これはまさしく鐸韻端母字である。この小韻には「𣵀」以外に「𣵀」字も見える。前者には「滴也」、後者には「碓也」の釋義を與えるものの、一般には用いられない僻字であることはいまでもない。國會圖書館所藏の永祿七年刊本『韻鏡』では、鐸韻端母の位置、○のうゑに手書きで「𣵀」字が書き込まれているのは、別に據るところがあつて補記したものであろう¹³。

この文字は一般の字書には見えないために、これまで敦煌寫本の録文を作るに際して、しばしば他の文字に誤讀されたのは致し方ないところである。上に挙げた P.2449v の「論悉殞乞里悉去囉」にしても、藤枝晃教授はこれを「悉殞」と釋し¹⁴、黃徵・吳偉編校『敦煌願文集』は「悉約」と讀んでいる¹⁵。この文獻を最初に紹介したフランスのドミエヴィル氏は、この文字を正しく「悉殞」と書いているが¹⁶、後の學者の採用するところとならなかつた¹⁷。もっともドミエヴィル氏は、字形そのものは正しく書き寫したものの、これが如何なる文字であるかについては正しい結論には到達し得なかつた。同氏は『字彙』に「殞、舊藏作弘」とあるのを引いて、この文字を「弘」の異體字と解釋したのである¹⁸。

ところで『字彙』が「殞」字を收録して、「舊藏作弘」とするのは、遼僧行均の編¹⁹になる『龍龕手鏡』に基づくものである²⁰。この字書は佛典に用いられた異體

¹² 「𣵀」字は實は『廣韻』にも見える。それは鐸韻透母字（他各切）で「赭也又𣵀也」と釋されている。「赭也」の訓釋は、『經典釋文』が『詩・秦風・終南』「顏如渥丹」の「丹」字を『韓詩』では「𣵀」字に作るとするのによつて據っている。また「𣵀也」はすぐ下に見るように、『集韻』で「𣵀、碓也」とするものの同源字であろうか。とすれば聲母が若干異なっている。

¹³ 『通志七音略』はこの窠に「𣵀」字を置いてある。長澤規矩也『和刻本漢籍分類目錄增補訂正版』（東京：汲古書院、2006年3月）によれば、『通志七音略』には享保年間の和刻本があり、『韻鏡』の對校に用いることは不可能ではなかつた。また直接『集韻』によつて補記した可能性も否定できない。しかし江戸時代に廣く行われた釋文雄『磨光韻鏡』（初刻本は延享元年、1744）が「𣵀」字を補っているのによつて據つたと考えるのがもっとも眞實に近いように思われる。

¹⁴ 上掲藤枝晃「吐蕃支配期の敦煌」、217頁。

¹⁵ 黃徵・吳偉編校『敦煌願文集』、長沙：岳麓書社、1995年11月、682、684-5、750頁。

¹⁶ P. Demiéville, *Le concile de Lhasa*, p.240.

¹⁷ 藤枝教授は、上掲論文でわざわざ注記して「「殞」を同氏（ドミエヴィル）は「殞」と寫す。従い難いので敢て改めた」と言っている（289頁注21）。

¹⁸ P. Demiéville, *Le concile de Lhasa*, pp.240-241. ただドミエヴィル氏は、『字彙』の字釋が不明確であると言っているから、多少の疑問を持っていたのかも知れない。

¹⁹ 沈括『夢溪筆談』「幽州僧行均集佛書中字爲切韻訓詁、凡十六萬字分四卷、號龍龕手鏡。」『四部叢刊續編』景明刊本、卷十五、第三葉。

²⁰ 卷第四、「歹」部第廿二。

字を多く収録することで著名だが、「舊藏」が何を指すものであるかはよく分からない²¹。『手鏡』は宋に伝わったのち、宋諱を避けて『龍龕手鑑』と改題したが、内容に大きな変更はないようだ。『手鏡』は遼刻原本に據った高麗版があり²²、宋版の『龍龕手鑑』もある²³。これらは四卷本だが、朝鮮で増廣された八卷本も存在する²⁴。しかしいずれの本も「歺、舊藏作弘」に作っており、直接か或いは他の書物に據ったかはともかく、『字彙』の字解は『龍龕手鑑』に由来するものであることが分かる。金代の邢準『新修叅音引證群籍玉篇』²⁵は『上元本玉篇』（孫強増字本、上元元年（674）成書）を基礎とし、当時参照することが出来た様々な字書韻書を用いて増廣した本で、その卷第十一「歹」部にやはり「歺」字を収め、「舊藏音弘」と解説する。これが『龍龕手鑑（鏡）』に基づくものであることは、それを示す記號によって明らかだが、邢準が用いた本は『古龍龕』と稱し、高麗本や宋本にくらべても古態を留めるもののようである²⁶。したがって、『龍龕』以降の字書にこの字が見えるのは、管見の限りでは、本書が最初ということになる。『康熙字典』は出典を『字彙』と明記している。結局、「歺」は、『龍龕』が初出で、しかもこの字を収録する字書の類はすべてそれを襲っていることになる。現代の『漢語大辭典』が『龍龕手鑑』を出しているのは、さもあるべきやり方である。しかしながら、敦煌寫本の人名表記に用いられるこの文字が『龍龕』のいう「弘」字であり得ないことは勿論であって、その成り立ちを考えるには敦煌寫本そのものから出發するほかはない。

²¹『龍龕手鏡』の成書は契丹の統和十五年（997）とされ、この頃にはまだ契丹藏は刊刻すら始まっておらず、契丹藏に先立つ宋の開寶藏を「舊藏」と呼ぶ筈はない。したがって舊藏というのは、當時行われていた寫本藏經の一であったと思われる。

²²昭和四年（1929）十月の京城帝國大學法文學部影印本があるが、卷二（上聲）を缺く。1985年5月の中華書局版は、この本に依據しつつ、缺けた卷二を『四部叢刊續編』本（底本は傅氏雙鑑樓藏宋本）で補う。

²³宋版としては毛氏汲古閣本及び江安傅氏雙鑑樓本があり、それらを底本とした各種影鈔影印本が流布する。

²⁴朝鮮本は日本國內には内閣文庫や龍谷大學などに所藏が確認されるが、日本元和年間の古活字版も存在する。八卷本では卷第八の「歹」部第廿三に見える。

²⁵1995年、北京圖書館出版社景印金刻本、中華再造善本之一。

²⁶楊正業「邢準《新修篇海》文獻價值論（代總序）」によれば、『新修叅音引證群籍玉篇』卷末に附した「龍龕雜部」所收の字数は394字しかなく、高麗本や宋本（楊氏は四庫全書本を用いるが、その底本は浙江吳玉墀家藏本）よりかなり少ない。楊正業、馮舒冉、魏現軍、楊濤輯校『古佚三書』（《上元本玉篇》《韻》《小學鈞沈三編》）、成都：四川出版集團・四川辭書出版社、2013年3月。

四、「歿」字の成り立ち

上で見たように、「歿」字は、しばしば敦煌住民の名前の一部として現れるから、社会で一定の認知を受けていたと思われる。ただしそれは基本的に「悉歿」を構成する要素に過ぎず、単獨で見ることにはできない。BD9520v「癸未年王歿敦貸生絹契」に「王歿敦」という名が見えるが²⁷、おそらく「王悉歿敦」の「悉」字を書き落としたものであろう。あるいは簡略表記として「歿」一字で書くこともあったかも知れない。

第二節で取り上げた一般住民の氏名が実際にはどのように書かれているかを見るため、以下に原寫本から切り出した畫像を掲げておこう。



圖1：一般住民の氏名に見える「悉歿」

比較的楷正に書かれたものもあるが、多くは草率になぐり書きされたもので、1などはほとんど木偏に見える。文字の構造を知るには不便が多いが、おそらくこの文字はもと「歹」と「勺」とから成り立ったもの、すなわち「歿」であると考えるのが妥当だと思われる。というのは、吐蕃期の官人名を書いた文書では、この偏と旁がはっきりと見て取ることが出来るからである。成立の最初は「歿」で

²⁷ 馮培紅「法藏敦煌文獻 P.2504 Pièce1-4 攷釋」、本誌本號 33 頁。

あったものが、時を経るにしたがってかなり適当に書かれることも次第に増えてきたのである。



S.542v

S3287v

P.2449v

圖2：吐蕃官人名の「悉歿」

圖2に見るとおり、吐蕃官人名を書いた「悉歿」の「歿」は「歹」と「勺」から成っているが、造字法として、これは果たして「歹」偏に「勺」を配した形聲字であろうか？「歹（夕）」は『説文解字』に「剝（列）骨之殘也」（肉を削ぎ取ったあとの骨）とし、この部首に従う文字には「死」をはじめとして「殂」「殞」「殯」「殄」「殲」「殃」「殤」など甚だ縁起の悪い文字が並んでいる。新しい文字を造るに当たって、しかも名前に用いる文字に、わざわざこのような部首を選ぶというのは不可解である。また形聲字だと假定して音符に当たる「勺」は、『廣韻』市若切、藥韻禪母字（*ziak）であって、等位を別にすれば韻母こそ同一だが、聲母は全く異なっている。その字音は目標となる鐸韻端母（*tāk）からは相當の距離があると言わねばならない。このままでは、stagのtagを表記する文字として造られたとするには違和感がある。

あるいはこの文字の「歹」はもと「多」字の一部或いは省體なのではなかろうか。敦煌遺書など見える「多」字には確かに「歹」に似たものがある。下の圖3は敦煌寫本に日本寫本の一例を加えて、「多」字の省體と見るべきものを拾い出してみた。敦煌寫本ではもちろん多くが「夕」を上下に重ねた正體の「多」を用いているが、草率に書かれた寫本には上下が合體して、あたかも「歹」のように見えるものがある。もしこの假設が正しいとすれば、「多」は『廣韻』得何切、歌韻端母字

(*tâ) であり、それに「勺」を加えて連讀すれば、まさに鐸韻端母字の*tâk 音を作り出すことが出来る。つまり「夕(多)」tâ + 「勺」ziâk → 「殂」tâk である。ちなみに圖3の最後に出した『後愚昧記』は、日本の公卿三條公忠(1324-1383)の日記で、この文字は永和二年(1376)の自筆寫本から採録した。日本の片假名「夕」は「多」字の省畫されたものであり、こうした省體の「多」字が基礎となっている。すこぶる時代は下るが、参考として擧げておいた²⁸。



圖3：寫本に見える「多」字の形態

したがって「夕」と「勺」とが反切上下字となって「殂」の讀音を作り出しているわけで、「甬」「您」などと同じく、反切造次法²⁹によったものと見ることが出来る。もちろんこのような造字法は六書の埒外にあるもので、正統的な考え方からすれば極めて例外的な文字構成法と思われるであろう。しかし邊陲にある敦煌の、しかも民間の所爲であってみれば、六書など眼中にあらうはずはない。あくまでチベット語詞 stag を寫すための便宜的な文字なのである。それならいっそ「多」あるいはその省體の「夕」と「勺」を合體させた文字にすれば好いのではないかという疑問も生じるかもしれない。しかし、その含義はともかくとして、部首としてはより普通に用いられる「夕」のほうが、すくなくとも形の上では受け入れやすいということがあったのであろう。「多」の省體が「夕」に酷似しているという条件も、それを後押ししたであろう。

(作者は復旦大學歴史學系特聘教授、京都大學名譽教授)

²⁸この字形は、東京大學史料編纂所提供「電子くずし字字典データベース」から拾った。
http://clioapi.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/ZClient/W34/z_srchDo.php。

²⁹反切造字法は、造字法として決して一般的なものではないが、その存在と效用は無視し得ない。張人石「反切造字法初探」、『邵陽學院學報(社會科學)』第2卷第3期(2003年6月)、116-117頁；李敬「試論反切既是注音法也是造字法」、『安徽文學』2007年第8期、119-120頁、などを参照。

日本所藏敦煌文獻的來源及真偽*

——讀高田時雄《近代中國的學術與藏書》劄記

劉進寶

日本是除巴黎、倫敦、聖彼得堡和北京四大敦煌文獻收藏中心外，藏有敦煌文獻數量最多的國家。日本所藏的敦煌吐魯番遺書，除由大谷光瑞探險隊帶回日本的外，其他藏品由於其來源比較神秘，基本上都是由日本書商做中介，從中國的書商那裏收購而來的。學術界也曾有過真偽的質疑，如京都大學的藤枝晃教授曾說過，日本所藏敦煌遺書，百分之九十以上都是假的。對藤枝晃教授的這一說法，日本國內也有反對的意見¹。要瞭解日本所藏敦煌文獻的來源及其真偽，就需要讀高田時雄教授的《近代中國的學術與藏書》²。

高田時雄教授是國際著名的敦煌學家，特別具有語言學的天賦，在敦煌的民族、語言方面已取得了卓越的成就。近年來，致力於敦煌學學術史的研究，尤側重日本學者搜尋敦煌文獻的艱難歷程、日本所藏敦煌文獻的來源、數量和真偽考辯等方面，陸續發表了《明治四十三年（1910）京都文科大學清國派遣員北京訪書始末》《探求敦煌寫本——日本學者的歐洲訪書行》《內藤湖南的敦煌學》《清野謙次搜集敦煌寫經的下落》《羽田亨與敦煌寫本》《日藏敦煌遺書的來源與真偽問題》《李滂與白堅》《俄國中亞考察團所獲藏品與日本學者》等學術史論文，對日藏敦煌文獻的相關問題進行了認真探索，揭示了許多新的資料，解決了一些長期懸而未決的問題，提出了許多值得進一步深入探討的課題。現在，高田先生將其有關敦煌學學術史和有關漢學文獻的訪書、傳承等論文結集為《近代中國的學術與藏書》。雖然其中有關敦煌學學術史的絕大部分論文在發表時我都讀過，但結集後重新再讀，仍然感覺新見迭出，值得推薦與介紹。

*本文為國家社科基金重大項目“敦煌學學術史資料整理與研究”（17ZDA213）的階段性成果。

¹鄭詩亮《高田時雄談敦煌遺書和漢學文獻的訪求》，《澎湃新聞·上海書評》2019年7月29日。

²高田時雄《近代中國的學術與藏書》，北京：中華書局，2018年。

日本的敦煌學研究起步較早，可以說幾乎與中國同步。當 1909 年伯希和在北京與中國學者羅振玉等接觸後，引發了中日敦煌學的熱潮，也被譽為敦煌學的起始³，因此伯希和的這次北京之行備受學術界關注。當時常駐北京的日本漢籍書店“文求堂”主人田中慶太郎是最早公開報導伯希和 1909 年北京之行的人。關於北京學術界公宴伯希和的具體日期，田中慶太郎明確說是在“9 月 4 日”，但 2004 年 4 月出版的《惲毓鼎澄齋日記》將北京學界公宴伯希和事件記錄在 1909 年 10 月 4 日。至於伯希和離開北京的時間，田中慶太郎說是“9 月 11 日傍晚”，根據《江瀚日記》，應該是在“10 月 11 日晚”乘車離開北京⁴。

正是這次的公宴事件，才促成了學部、京師大學堂的主事官員同意購買劫餘敦煌寫卷。1910 年劫餘敦煌遺書運到北京後，日本學者即着手組隊前往北京調查敦煌文獻，這就有了影響深遠的五教授赴北京訪書事件，即狩野直喜、小川琢治、內藤湖南三位教授和富岡謙藏、濱田耕作兩位講師到北京調查敦煌遺書。他們於 8 月下旬出發，9 月初到達北京，在北京工作一個月後，於 10 月中下旬回國⁵。

據神田喜一郎記載，在京都五教授赴北京訪書時，“還有一位瀧精一博士是受國華社派遣到達北京的，基本上與京都五位先生一起工作。瀧博士主要調查端方的收藏品”。“在端方家觀賞收藏品時，博士對一幅敦煌的唐朝觀音像非常關注，這引發了他對敦煌畫的極大興趣。後來瀧博士的弟子松本榮一博士繼承了敦煌畫領域的研究。”⁶高田先生對此也有記述：“掌管《國華》的美術史家瀧精一也作為國華社的派遣隊員，與上述五名派遣教官同行。瀧氏在端方收藏品的調查工作中發揮了主導作用。”（高田時雄《近代中國的學術與藏書》，71 頁。以下凡引用本書，只注明頁碼）

1910 年日本派遣 5 位教官赴北京調查敦煌文獻的活動，“不僅使敦煌學的開拓事業前進了一大步，派遣活動的間接結果，還對其後敦煌學的發展產生了巨大的影響。”（71 頁）可以說這次的派遣活動開創了日本學者早期赴各國“搜寶式”調查敦煌文獻的先河。

日本派五位學者到中國訪書，回國後還舉行了盛況空前的展覽，神田喜一郎認為：“但實際上就敦煌古書方面來說，似乎與期待并不相符，報告書中也明確地說明了這一點。究其原因是因為敦煌古書中最珍貴的部分已經被斯坦因與伯希和帶走，剩餘部分幾乎僅僅是佛教經典。運回北京學部的敦煌古書數量大約是五六千卷，大部分是佛典。另外後來才知道，從敦煌運到北京途中，特別珍貴的文物幾乎都被盜走一

³詳見劉進寶主編《百年敦煌學：歷史·現狀·趨勢》，蘭州：甘肅人民出版社，2009 年。

⁴王冀青《伯希和 1909 年北京之行相關事件雜考》，《敦煌學輯刊》2017 年第 4 期；秦樺林《1909 年北京學界公宴伯希和事件補考——兼論王國維與早期敦煌學》，《浙江大學學報》2018 年第 3 期。

⁵五學者回國日期不同，是因為分別活動，并非全部是集體的統一行動。詳見高田時雄《明治四十三年（1910）京都文科大學清國派遣員北京訪書始末》。

⁶神田喜一郎《敦煌學五十年》，高野雪、初曉波、高野哲次譯，北京：北京大學出版社，2004 年，第 18 頁。

空……因此最後運到北京學部的古書就不是那麼珍貴了。京都大學的各位先生們興致勃勃地出發到北京考察敦煌古書，但看到的結果不免令人有些失望。儘管如此，敦煌熱并未有絲毫減退，反而漸漸升溫。”⁷高田先生也有類似的意見，認為“備受期待的北京訪書的結果却并未達到他們的預期。”（92 頁）對於內藤湖南來說，如果說他 1910 年北京之行的“主要目的是敦煌遺書的話，便沒有得到令人期待的成果，其原因是遺書的內容幾乎全是佛典。”（109 頁）這是有一定道理的，但如果將其放在當時的歷史條件下，似乎不是特別準確。因為內藤等於 1910 年赴北京調查敦煌遺書時，雖然得到了羅振玉等人的幫助，但當時敦煌遺書還沒有整理與編目，許多具體內容還不清楚，閱讀也不方便，他們只是翻閱了近 800 卷，也只是將其中的 700 卷作了目錄，這些閱讀和作了目錄的敦煌遺書恰好主要是佛教典籍。這在當時以“搜寶式”方式收集敦煌文獻的時代，肯定不會像世俗文書或道教、景教、摩尼教文書那樣，只要拿到一件敦煌文書就能做大文章，將其價值發揮到極致。

二

倫敦、巴黎、聖彼得堡和北京是敦煌文獻的四大收藏中心，除此之外的最大收藏地就是日本了。日本所藏敦煌文獻，以羽田亨舊藏最為大宗，由於這些藏品的主體來自李盛鐸舊藏（編號 1-432），真實可靠，長期受到敦煌學者的關注。1919 年 9 月 20 日，王國維致信羅振玉說：“李氏諸書，誠為千載秘笈，聞之神往。”⁸李盛鐸去世後，其後人將藏品賣給日本人，但後來究竟藏於何處，學界并不十分清楚，由於這批敦煌文獻數量龐大，研究價值較高，並且公佈較晚，曾一度被有些學者稱為敦煌文獻“最後的寶藏”。⁹

李盛鐸所藏敦煌寫本由於來源可靠，是散藏敦煌文獻中最值得關注的部分。而關於其流入日本的具體情況則不太清楚，高田時雄教授緊緊抓住其中的最關鍵人物——寫本的管理者（或實際上的擁有者）李滂和出售的具體經辦人白堅，連續撰寫發表了幾篇文章，現在將其合并為《李滂與白堅——李盛鐸舊藏敦煌寫本流入日本之背景》，分為正編、補遺、再補和三補，收入本書首篇。

1936 年，李盛鐸所藏敦煌寫本 432 件轉入京都大學教授羽田亨之手。1938 年 11 月，羽田亨任京都大學校長後，將這批經卷保存在校長室。二戰末期的 1945 年，為躲避戰火將其疏散藏在兵庫縣的山中，其中既有李盛鐸舊藏，還有其他的寫本，總

⁷神田喜一郎《敦煌學五十年》，第 19 頁。

⁸王國維《觀堂書劄》，《中國歷史文獻研究集刊》第 1 集，長沙：湖南人民出版社，1980 年，第 37 頁。

⁹榮新江《追尋最後的寶藏——李盛鐸舊藏敦煌文獻調查記》，劉進寶、高田時雄主編《轉型期的敦煌學》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 15-32 頁。

計 736 件。

李盛鐸晚年，專事其木犀軒藏書管理的是其第十子李滂（字少微），當然也包括其收藏的敦煌寫本。而李滂的身世却非常奇特，李盛鐸曾在光緒二十四年至二十七年（1898—1901）擔任駐日公使。光緒三十一年（1905）李盛鐸被任命為駐比利時欽差大臣，並兼命加入出洋考察憲政大臣之列，出使日、英、法、德、比諸國。這時候一位名叫橫溝菊子的日本女人進入了李盛鐸的視線。橫溝菊子是原日本勞動組合運動創始者高野房太郎的夫人，“高野因在日本的活動呈僵局之勢，故爾 1900 年往中國青島經商，但不幸於 1904 年 3 月 12 日客死他鄉。菊子帶着兩個孩子回到日本，寄身親戚家，勉強維生。因菊子略曉漢語，便到中國公使館工作”（第 4 頁）。當李盛鐸赴比利時任職時，菊子也一同前往，並在比利時生下了李滂。李盛鐸於宣統元年（1909）任職結束回天津時，菊子聞知東京的親人病危，便告別幼子李滂，獨自返回東京。後李滂委托白堅赴日本出售敦煌寫本時，也曾順便尋找其生母，但菊子早在大正三年（1914）1 月 22 日已經病逝，年僅 34 歲。

關於李盛鐸擬出售敦煌寫本的原因，高田先生指出：李盛鐸晚年“由於訴訟而生的債務等個人原因，需要大筆金錢而欲出手所藏敦煌寫本”，（84 頁）“李盛鐸晚年訴訟纏身，經濟困難，陷入不得不考慮處理藏書的窘境。實際擔當此任的是李滂”。（7 頁）因此李滂於 1935 年初從天津到上海，請白堅以尋找生母為借口赴日本物色敦煌寫本的買主。這也可能是李滂“對生母的祖國日本懷有十分親近之情”（8 頁）的緣故吧！而“李滂對母親的祖國，在感情上懷有很強的親近感，將李家的敦煌寫本售於日本，應無心理上的抵觸。”（22-23 頁）1935 年 12 月 15 及 21 日的《中央時事週報》上刊發了《德化李氏出售敦煌寫本目錄》，日本學者羽田亨此前曾看過李藏敦煌文獻，又知道其重要的學術價值，所以給予了高度關注。白堅到了日本後，即“商定將李家所藏敦煌寫本賣與羽田。之後，李盛鐸舊藏寫本共 432 件，從次年 2 月起分批運到京都羽田處。提供資金的是大阪經營製藥公司的武田長兵衛。羽田此後又通過市場或者收藏家的割愛不斷購入敦煌遺書，增加其收藏。”（140 頁）羽田收集的敦煌寫本就是杏雨書屋所藏之物，由武田科學振興財團管理。

至於白堅，早年畢業於日本的早稻田大學，回國後在政府部門任職，並從事以書畫為主的美術品經營，後以轉賣獲利為主，而“轉賣的對象大部分在日本。”（12 頁）如王樹枏在任新疆布政使的 10 年間，曾入手許多吐魯番寫本，有相當部分（古寫經 28 卷 8 帖）已於 1922 年經文求堂主田中慶太郎之手以二萬日元賣給中村不折。此後，白堅又從王樹枏處獲得晉寫本陳壽《三國志·吳志》殘卷，並於 1930 年轉讓給武居綾藏。另外，經白堅之手賣給中村不折的還有 [014]《摩訶般若波羅蜜經》第十四，梁天監十一年（512）寫本；[025]《佛說金剛波羅蜜經》，梁大同元年（535）寫本。（12—13 頁）

另外，1925年，內藤湖南還通過白堅之手，得到了唐寫本《說文解字》殘卷，藏在武田科學振興財團的“杏雨書屋”。（17頁）眾所周知，在敦煌吐魯番文獻發現以前，唐人寫本是非常罕見的。清代學者莫友芝得到唐《說文解字》木部殘頁後，視為珍寶，曾國藩寫序時曾說：“插架森森多於筍，世上何曾見唐本”。

羽田亨從1936年秋至1942年12月期間，盡全力收集敦煌文獻，從而“形成日本國內最為豐富的敦煌寫本收藏。”即除了李盛鐸舊藏的432件外，還有來自高楠順次郎、富岡謙藏、清野謙次及其他私家舊藏。由於羽田亨收集敦煌文獻的資金來自大阪制藥商武田長兵衛的資助，因此，這批敦煌文獻的所有權歸屬於出資的武田家族，並入藏武田的個人文庫“杏雨書屋”，1977年，武田長兵衛將原“杏雨書屋”藏書全部捐贈給武田科學振興財團管理。2009-2013年，日本大阪財團法人武田科學振興財團杏雨書屋以《敦煌秘笈》為名刊佈了這批文書。共758號（實際共編775號，缺486-500、714、724等17個號），分“影片冊”9冊和“目錄冊”1冊。

三

在閱讀英藏和法藏敦煌文書方面，日本學者與中國學者遇到了同樣的情況，即閱讀法藏寫本比英藏寫本容易多了，如20世紀30年代赴英法訪書的向達和王重民先生就有親身感受。向達先生受北平圖書館的派遣，1935年12月至1936年7月，任牛津大學圖書館臨時館員，已決定隨後赴英國圖書館工作，所以就想辦法聯繫閱讀敦煌文獻，但結果并不理想：

至於在倫敦之工作，現在全無把握。弟到英後，幾乎無往而不碰壁。……弟來英目的在看British Museum之敦煌卷子，管理人為Dr.Lionel Giles，前後見到兩次，俱甚冷淡，且對人表示拒絕。弟助其工作，有一次曾以可否允人對於敦煌卷子作一通盤研究相詢，彼亦表示拒絕。此種情形，大有陷弟於進退兩難之勢。然既已至此，不能不極力想法，庶不致如入寶山，空手而反。現在擬托其他英國人代為轉圜，將來研究一層，或可有萬一之望也¹⁰。

1936年9月到1937年8月向達在英國圖書館工作一年，期間“閱讀敦煌卷子。因為小翟理斯博士（Dr.Lionel Giles）的留難，一年之間，看到的漢文和回鶻文卷子，一共才五百卷左右。”¹¹“倫敦的敦煌卷子，一向不大公開，以前人看到的，都不

¹⁰《向達致舒新城、武佛航信》（1936年2月16日），見徐俊《書割中的雪泥鴻跡——中華書局所藏向達致舒新城書割釋讀》，樊錦詩、榮新江、林世田主編《敦煌文獻·考古·藝術綜合研究——紀念向達先生誕辰110周年國際學術研討會論文集》，北京：中華書局，2011年，第14-15頁。

¹¹向達《倫敦所藏敦煌卷子經眼目錄》，原載《北平圖書館圖書季刊》新第一卷第四期（1939年）。此據《唐代長安與西域文明》，北京：三聯書店，1957年，第195頁。

過是一鱗半爪。”¹²王重民先生於 1934 年秋到巴黎後，能夠“遍閱伯希和所劫敦煌卷子。搜幽剔佚，所獲實多。”但到英國倫敦後，翟理斯也只是讓他“選閱數卷”，以盡其興。王先生就從目錄卡片中選取了三件閱讀¹³。

爲什麼向達和王重民先生查閱英國所藏敦煌文獻這樣困難？其原因一直不是很清楚。通過高田的論述，我們知道了大體原因，即不是英國博物館本身的原因，責任也不在斯坦因。斯坦因還是比較開放的，“斯坦因本人不通漢語，不過他採取了合理的方式，即將自己不能解決的語言材料委托給可以勝任的學者進行整理和研究”，並於 1910 年委托伯希和整理，（95 頁）但不知什麼原因最後未能進行。當日本學者矢吹慶輝於 1916 年 6 月到 11 月赴英國調查敦煌寫本時還比較順利：

我自己第一次調查，是在大英博物館的一間地下室中——正是由於德國空中襲倫的騷動，連有名的羅塞塔（達）石碑也被封閉在地下室的時候——在斯坦因氏的收藏室裏，斯坦因和他的助手洛裏默（Lorimer）小姐匆忙地整理着原稿，處理其他事務。我最初是一包一包地借出來閱讀，後來得到特殊優待，借到了書庫、書架的鑰匙，自由地拿出自己喜歡的寫本來閱讀……我就這樣調查了斯氏所藏的數千件古寫本，主要是搜集古逸未傳的佛教典籍，同時涉獵了古寫經和古文書。並爲自己認爲珍貴的寫本拍攝了無底片黑白照片，從 6 月一直到 11 月上旬，我一直在愉快地調查和鑒定寫本¹⁴。

但從 1919 年開始由翟理斯掌管斯坦因所獲敦煌文書後，情況發生了變化。同樣是矢吹慶輝，他於 1920 年向英國博物館提出申請，計劃將他第一次調查時未能拍攝的三千餘葉全部拍攝時，結果只允許拍攝五十餘葉。矢吹解釋了原因：

該館的東方部不能簡單地通過我方申請的主要理由是：首先，這些收藏品屬於大英博物館，斯坦因去了克什米爾，寫本已不再由斯坦因保管，而斯坦因管理時的編號也全部被更換了。寫本的管理者換成了翟理斯（Dr. Lionel Giles），翟理斯自己正在努力整理這些寫本，目前禁止公開寫本。因此當初我記在四冊寫本記中的號碼已經失效，即便知道寫本內容也很難檢索。另外，翟理斯還禁止隨便拍攝照片。而大部分寫本都是殘

¹²向達《記倫敦所藏的敦煌俗文學》，原載 1937 年《新中華雜誌》第 5 卷第 13 號。此據《唐代長安與西域文明》，第 240 頁。

¹³王重民《英倫所藏敦煌經卷訪問記》，原載 1936 年 4 月 2 日《大公報·圖書副刊》。此據王重民《敦煌遺書論文集》，北京：中華書局，1984 年，第 1-2 頁。

¹⁴矢吹慶輝《鳴沙餘韻解說》後記，東京：岩波書店，1933 年，第 14 頁。轉引自高田時雄《近代中國的學術與藏書》，第 97 頁。無底片黑白照片是當時流行的照片，不用底片，用特殊的感光紙直接洗印，但無法加印太多照片。

卷，有的原本就沒有題目，有的因殘損而失題，還有不少寫本尚未修繕，很容易破損¹⁵。

雖然如此，但矢吹還是不死心，便於大正十一年（1922）10月再次前往英國。“博物館方以規定作為擋箭牌，拒絕矢吹拍攝照片。”（98頁）矢吹就用利誘加威脅的辦法與翟理斯協商：“自己所掌握的佛教專業知識，對整理工作裨益良多，並表明願意無償協助整理。否則，將來目錄完成的時候，他可能會提出很多的批評，如果現在能合作，就可避免不必要的麻煩。”正是這樣的利誘加威脅，翟理斯便接受了他的協助。這樣，矢吹的目的也達到了，他“拍攝了六千多張無底片黑白照片”，成果的一部分就是《鳴沙餘韻》，同時還完成了自己的研究著作《三階教的研究》。（99頁）

同樣的情況也發生在羽田亨身上。從大正八年（1919）7月26日開始，羽田赴美、英、法、丹麥出差，其間也調查敦煌寫本。由於他與伯希和此前就有書信往來，伯希和不僅對他提供了許多便利，而且還允許他將保存在伯希和手頭的寫本帶回自己的住處進行研究。羽田將此拍攝成照片帶回日本，後來他們兩人合作出版了《敦煌遺書》。另外，羽田還抄錄了伯希和的目錄，帶回日本後複製送同輩學人，這就是羅福萇翻譯的《巴黎圖書館所藏敦煌書目》，發表在《國學季刊》第一卷第四期（1923年）和第三卷第四期（1932年）。而在英國却是異常的艱難，據羽田亨後來回憶：

不想讓他人看到自己正在整理或調查中、又還尚未深入研究的資料，此乃人之常情。因而這兩人（翟理斯和東方部主任巴尼特）也沒有理由歡迎那些前來提出閱讀申請的人，拿出來供人閱覽的也大多是普通的佛教典籍，或是在特別要求的種類中不重要的幾種寫本。如果要申請閱覽稍有價值的寫本，他們便不會給人好臉色，亦或是找借口拒絕，這些都是常事。想要在這裏閱覽甚至抄錄自己預期的重要資料，則需要相當的外交技巧、耐心與熱情¹⁶。

1924到1925年，內藤湖南率長子內藤乾吉、弟子石濱純太郎、女婿鴛淵一赴歐洲調查敦煌寫本時，遇到的情況還是如此。他們在大英博物館想申請閱讀非佛教文書（因為此前矢吹主要看佛教文書），“我用了僅僅兩周，翻閱完了大約一百三四十卷文書的時候，翟理斯就說已經沒有佛教典籍以外的文書了”。此外，“我從中選出了三十餘種古書，提出了拍攝申請，但因為館內的原因，得到批准的不足半數。”¹⁷而在法國的情況則大不同，據內藤湖南回憶：“我在巴黎受到了伯希和的款待，用幾乎

¹⁵ 矢吹慶輝《鳴沙餘韻解說》後記，第19頁。轉引自高田時雄《近代中國的學術與藏書》，第98頁。

¹⁶ 羽田亨《中亞史研究資料の探訪》，原載《學燈》第40期第9號，1936年9月6日。轉引自高田時雄《近代中國的學術與藏書》，第101頁。

¹⁷ 內藤湖南《歐洲にて見たる東洋學資料》，載《目睹書譚》，京都：弘文館，1948年。轉引自高田時雄《近代中國的學術與藏書》，第102頁。

六周時間，閱覽了法國國家圖書館所藏敦煌遺書三百二十餘件。此外，還經過伯希和的特許，閱覽了放置在伯希和的私宅中，尚在整理的敦煌古書三百三四十件，在法國總計閱覽了六百七十件文書”。“我選其中近百件拍攝了照片，與英國不同，在此處提出的拍攝申請幾乎都通過了。”¹⁸ 對於閱讀英藏敦煌文獻常常受阻的原因，高田先生認為，主要是負責編目的翟理斯工作進展緩慢，而且還相當封閉，這可能正是阻礙英藏敦煌文獻全面公開的主因。“從學術史的角度而言，斯坦因的寫本整理進度緩慢，在一定程度上阻礙了敦煌學的發展。”（105 頁）

四

高田先生的論著，既有細致的考辯，又有宏觀的論述。其評判雖然是個人的“學術史”，但能夠超越個體，達到一個比較高的境界，從而使其能夠比較冷靜、客觀、公允地評判日本的敦煌學學術史。如通過日本學者在歐洲搜尋敦煌寫本的歷程，可以知道“戰前帝國大學的教官公費留學、出差的機會很多，前往歐洲調查敦煌寫本并非難事。在不算是資料大國的日本，正是因為有着這樣值得銘記的事蹟作為背景，日本的敦煌學研究水准才能位居前沿。”（104—105 頁）

另如在《內藤湖南的敦煌學》中說：“湖南是不做專題著作的學者，一般的理解是，把握歷史的大流行趨勢，指出其內在的性質是湖南治學的特點。為了捕捉大綱，是要用豐富的資料做證明的。湖南之所以耗費大量的精力收集文獻資料也正在於此。”（125 頁）“探訪敦煌遺書，正反映了湖南收集資料活動的一個側面，在這一點上，如果存在湖南的敦煌學的話，作為內藤湖南史料學的一部分當盡力探查。”（126 頁）“在湖南的生涯中，與敦煌遺書最為接近的高峰期有兩次，一次是明治末年的所謂的‘敦煌熱’的輝煌期，第二次是以旅歐為契機再度掀起敦煌熱的時期。”（127-128 頁）

在《羽田亨與敦煌寫本》的最後寫道：“在敦煌學史中，雖然不能給予羽田亨很高的評價，但他在利用敦煌寫本進行西域和回鶻史等學術研究方面的成績，以及在較早時期將英法所藏敦煌寫本帶回日本，收集包括李盛鐸舊藏寫本的敦煌秘笈等方面，應該給予高度評價。”（149 頁）

再如在《日藏敦煌遺書的來源與真偽問題》中寫道：“傳入日本的敦煌遺書，幾乎全部都是經古董商之手購買的，除李盛鐸死後其子李滂直接轉讓的情況，路徑非常可靠之外，其他往往都不可避免混有偽造之品”。“日藏敦煌遺書一方面與并不光彩的竊取行為有着千絲萬縷的聯繫，另一方面却被用於解開有關自身來路之謎的研究，這種狀況的確具有諷刺意味。”（175 頁）

¹⁸內藤湖南《歐洲にて見たる東洋學資料》，轉引自高田時雄《近代中國的學術與藏書》，第 102-103 頁。

這種理智的看待問題、分析問題、評判問題的學術態度，是我們從事學術史研究不可或缺的。

一本優秀的論著有這樣那樣的不足或失誤也是正常的，尤其是已發表論文的彙編，由於寫作的時代、原發表刊物的不同，可能會有重複或前後不一致之處。現就閱讀中遇到的一點疑慮提出來，請作者斟酌考慮。

第 58 頁關於 2013 年 12 月 10 日在臺北參加“《傅斯年圖書館藏敦煌遺書》出版志慶”活動時，說李亭佑作了《“中研院”傅斯年圖書館藏敦煌遺書》的工作報告。這裏的“李亭佑”可能是陳亭佑。陳亭佑在 2018 年底出版的《中國典籍與文化論叢》第 20 輯上發表了《史語所敦煌研究考略——以傅斯年檔案所見爲主》，該文對作者的介紹是“臺灣大學中國文學系博士候選人。”

高田先生認爲，劫餘的敦煌文獻運抵北京後，“受羅振玉之邀，五位京都文科大學的教官組成了調查團前去觀覽”（108 頁）。五教官赴北京調查敦煌文獻，是中日學術史上的重大事件，學術界給予了較多關注，高田先生也有專文《明治四十三年（1910）京都文科大學清國派員北京訪書始末》，似也沒有材料證明是由羅振玉邀請的。只是說“此次調查活動的成行就是源於羅振玉陸續提供的信息”（75 頁），這樣的表述應該更加符合實際情況。

（作者為浙江大學歷史學系教授）

稿約

- 一、本刊には敦煌吐魯番寫本及び中央亞細亞發見寫本に關する多様な論考を收載するが、また日本古寫本のような中國外の地域に傳承される寫本についてもその採録範圍とする。
- 一、収録論文の採否は編輯委員會の議を経るものとし、原稿の修正を求める場合がある。
- 一、本刊に掲載する論文は、日本語、中國語或いは英語で執筆するものとし、執筆様式については特段の規定を設けないが、各言語において最も普通な方式を採用する。
- 一、本刊に掲載された論文は、原則として京都大學學術情報リポジトリ（KURE-NAI）を通じて、インターネット上で公開される。

〔敦煌寫本研究年報 第十四號〕

2020年3月31日發行

編者 《年報》編輯委員會

發行者 京都大學人文科學研究所
「中國中世寫本研究會」

〒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

