

京都大学 21 世紀 COE プログラム

東アジア世界の人文情報学研究教育拠点

漢字文化の全き継承と発展のために

中國宗教文獻研究國際シンポジウム

報告書

2004 年 11 月 18 日 (木) ~11 月 21 日 (日)

京都大學百周年時計臺記念館

拠点リーダー 高田時雄

(京都大学人文科学研究所)

2004 年 12 月

Toward an Overall Inheritance and Development of Kanji Culture

East Asian Center for Informatics in Humanities,
the 21st Century COE, Kyoto University

Proceedings of
the International Symposium
Religions in Chinese Script
Perspectives for Textual Research

November 18th - 21st, 2004
Kyoto University Clock Tower Centennial Hall

Program Leader
Professor Tokio Takata
Institute for Research in Humanities,
Kyoto University

はじめに

本報告書は 2004 年 11 月 18 日から 21 日の四日間に亘って行われた「京都大學人文科學研究所創立 75 周年記念 中國宗教文獻研究國際シンポジウム」において発表された論文を集めたものである。このシンポジウムは京都大學人文科學研究所がイタリア國立東方學研究所、フランス國立極東學院との共催で、内外から 26 名の研究者を招聘して開催したものであるが、当初より 21 世紀 COE プログラム「東アジア世界の人文情報學研究教育據點」の事業の一環として位置づけられていた。

佛教、道教など中國宗教文獻の研究は人文科學研究所が東方文化學院京都研究所としてその歴史をスタートさせて以来、一貫して研究所の最も重要な研究分野として位置づけられ、これまでも豊富かつ多様な研究實績を積み重ねてきた。本シンポジウムはその到達點を示すにふさわしい内容を備えているが、これを基礎としてさらに COE プログラムが目指す新たな人文情報學への橋渡しを行うという意味で、中國佛教、道教、マニ教、景教、イスラム教文獻の精緻な文獻學的研究に加えて、特に「中國宗教文獻情報學」というセッションを設けたことを特筆大書しておきたい。

本 COE プログラムには「漢字文化の全き繼承と發展のために」という副題が付されている。これは傳統的な研究成果を新しい時代の新しい視點と技術によっていかに發展させるかを、一度世に問うてみたいという試みであったが、本報告書に見えるようにその企圖はかなりの程度まで果たされたと考えている。

シンポジウム自体も、きわめて専門的な内容であり、また使用言語も英語・中國語・日本語と多岐にわたっていたにもかかわらず、毎日 100 人を超す來場者があり、各報告について活發な議論がなされた。その點でも本シンポジウムの意義は決して小さくなかったと言えよう。

最後に本シンポジウムに参加され、論文を寄せてくださった報告者、シンポジウム開催にあたって盡力された關係諸機關、各位に深甚なる謝意を表したい。

2004 年 12 月

21 世紀 COE プログラム「東アジア世界の人文情報學研究教育據點」リーダー
京都大學人文科學研究所教授 高田時雄

シンポジウム・プログラム

11月18日(木)

9:30~12:20

開會挨拶 京都大學副學長 入倉孝次郎

開會の辭 京都大學人文科學研究所長 森時彦

佛教文獻 司會 船山徹(京都大學)

・方 廣鋤 ・辛島靜志 ・落合俊典

14:00~17:30 佛教文獻 司會 Silvio Vita (イタリア國立東方學研究所)

・王 邦維 ・榎本文雄
・船山 徹 ・Antonino Forte

11月19日(金)

9:30~12:00 佛教文獻 司會 François Lachaud (フランス國立極東學院)

・劉 淑芬 ・Silvio Vita ・Jean-Noël Robert

14:00~17:30 景教・マニ教・イスラム教文獻 司會 高田時雄(京都大學)

・林 悟殊 ・Max Deeg
・榮 新江 ・濱田正美

11月20日(土)

9:30~12:00 道教文獻 司會 麥谷邦夫(京都大學)

・Judith M. Boltz ・Franciscus Verellen ・Monica Esposit

14:00~17:30 道教文獻 司會 小南一郎/Monica Esposit(京都大學)

・李遠國 ・王承文
・麥谷邦夫 ・小南一郎

11月21日(日)

9:30~12:00 中國宗教文獻情報學 司會 Christian Wittern(京都大學)

・釋 惠敏 ・師 茂樹 ・Christian Wittern

14:00~15:30 中國宗教文獻情報學 司會 Christian Wittern

・Matthias Arnold ・Fabrizio Pregadio

目 次

はじめに

シンポジウム・プログラム

目 次

方廣鋤（上海師範大學）〈論漢文大藏經的分期與特點〉.....	1
辛島靜志（創價大學國際佛教學高等研究所）「『佛典漢語詞典』の構想」.....	9
落合俊典（國際佛教學大學院大學）「日本の古寫經と中國佛教文獻 一天野山金剛寺藏平安後期寫『優婆塞五戒法』の成立と流傳を巡って」.....	17
王邦維（北京大學）〈“洛州無影”：《南海寄歸內法傳》中一條記載的最新考察〉.....	29
榎本文雄（大阪大學）「佛教研究における漢譯佛典の有用性」.....	37
船山徹（京都大學）「經典の偽作と編輯—『遺教三昧經』と『舍利弗問經』」.....	57
Antonino Forte (Università degli Studi di Napoli “L’ Orientale”, Italy), “Chinese Sources on Divākara”	75
劉淑芬（臺灣中央研究院）〈《禪苑清規》中所見唐・宋寺院中的茶禮和湯禮〉.....	83
Silvio Vita (Italian School of Oriental Studies), “Monks and Texts in Stone Inscriptions during the Tang, with Special Reference to <i>Dazangjing</i> Collection”	113
Jean-Noël Robert (École Pratiques des Hautes Études, France), “Translation Strategies in Dharmarakṣa’s Version of the <i>Lotus Sutra</i> , with Special Reference to Chapter 3 (“Parable”)”	119
林悟殊（廣州中山大學）〈漢文摩尼經與景教經之宏觀比較〉.....	131
Max Deeg (Universität Wien, Austria), “Digging out God from the Rubbish Heap: The Chinese Nestorian Documents and the Ideology of Research”	151
榮新江（北京大學）〈唐代佛道二教眼中的外道—景教徒〉.....	169
濱田正美（神戸大學）「『歸真總義』—中央アジアにおけるその源流」.....	181
Judith Magee Boltz (University of Washington, Seattle), “Reconsidering the Story of Xu Xun, Patriarch of Jingming dao”	191
Franciscus Verellen (École Française d’Extrême-Orient), “The Illumination of Ritual: Lu Xiujing’s Reflections on the Retreat”	239
Monica Esposito（京都大學）, 「清代における金蓋山龍門派の設立と『金華宗旨』」.....	259
李遠國（四川社會科學院）〈天書雲篆：道教符圖的文獻及其分析〉.....	275
王承文（廣州中山大學）〈靈寶“天文”信仰與古靈寶經教義的展開 —以敦煌本《太上靈寶真文度人本行妙經》爲中心〉.....	293
麥谷邦夫（京都大學）「道教類書と教理體系」.....	317
小南一郎（京都大學）「寶卷と明清の民間信仰—目連傳承を中心として」.....	333
釋惠敏（臺北國立藝術大學）〈數位化古籍校勘版本處理技術—以CBETA大正藏電子佛典爲例〉.....	339
師茂樹（花園大學）「大規模佛教文獻群に對する確率統計的分析の試み」.....	357
Christian Wittern（京都大學）, “The Chan School as Seen through the Tang Knowledgebase”	371
Matthias Arnold (Universität Heidelberg, Germany), “Historical Inscriptions at Cloud Dwelling Monastery: Preparations for a CD-ROM”	389
Fabrizio Pregadio (Stanford University, California), “Digital Resources in Daoist Studies”	397

漢文大藏經的定義、分期及其特點

方廣鋁

漢文大藏經因佛教傳入中國而產生，因漢傳佛教的不斷發展而發展。當今，漢傳佛教依然是影響著東亞億萬人口的主要宗教。在中國大陸，漢傳佛教經過幾十年的蟄伏正在復興，正以前所未有的勢頭迅猛發展，並在發展中不斷地顯現出新的形態。與此相適應，漢文大藏經也正處於一個快速發展的階段，並已進入數字化時代。溫故可以知新，豎往可以知來。在目前這樣一個繼往開來的關鍵時期，我們有必要回顧漢文大藏經的發展歷史，並對漢文大藏經的一些理論問題作進一步的探索。

一、定義

現存的世界三大系佛教，各自傳承自己的典籍，對之各有傳統的稱呼。南傳佛教的典籍被稱為“三藏”，藏傳佛教的典籍被稱為“甘珠爾”、“丹珠爾”，漢傳佛教的典籍則稱為“大藏經”。至於“漢文大藏經”這一名詞，則是二十世紀初由日本學者創造的。他們站在漢傳佛教的立場上，注目三大系佛教的總體，整合各語種佛典，提出“巴利大藏經”、“南傳大藏經”、“藏文大藏經”、“蒙文大藏經”、“滿文大藏經”、“西夏大藏經”等一系列名稱。作為對舉，漢傳佛教的“大藏經”自然演化為“漢文大藏經”。所以，所謂“漢文大藏經”與“大藏經”，祇是歷史、語言的背景不同，其指代對象完全相同。

在中國，人們起初用“眾經”、“一切經”、“經藏”、“藏經”等詞來稱呼所傳承的佛教典籍。如果仔細探究，上述詞彙的出現與衍化，可以反映出中國人對佛教典籍的觀感。約在唐代，出現“大藏經”一詞。這個詞由中國人創造，既吸收了印度佛典管理的內容，又融貫了中國人的思想與感情，本身就是中印文化相結合的產物。不過，在古代，這祇是一個約定俗成的稱呼，人們並沒有仔細研究它的定義。近代以來，隨著佛教學術研究的展開，大藏經也日益引起人們的關注。我們先看看二十世紀上半葉的代表性定義：

大藏經 術語。一切經從所入之藏典而謂為大藏經。參見“一切經”條及“藏經”。（丁福保：《佛學大辭典》）

一切經 術語。佛教聖典之總名。或曰“大藏經”。省曰“藏經”。（丁福保：《佛學大辭典》）¹

丁福保定義的文字雖然簡單，但“佛教聖典”一詞留有解釋的餘地。不過，說“藏經”是“大藏經”的省略，不符合歷史。事實是先出現“藏經”，後出現“大藏經”。因此，毋寧說“大藏經”是“藏經”的擴展。

大藏經 包含三藏等諸藏之聖典。又稱“一切經”、“一代藏經”、“藏經”、“大藏”、“三藏聖教”。即以經律論三藏為中心的佛教典籍的總集。（望月信亨：《佛教大辭典》）

望月定義的特點是指出大藏經以經律論三藏為中心，亦即強調了漢傳佛教的印度之根。二十世紀中葉，大藏經研究最重要的成果是小川貫式主持編纂的《大藏經的形成與發展》，該書未對“大藏經”這一名詞作出定義，但有一段敘述性語言：

佛陀神聖說教的匯集，在印度稱為“三藏”，中國則叫做“一切經”或“大藏經”。……中國佛教在六朝時期，逐漸興盛。這時也興起了匯集整理漢譯佛典、製作佛書目錄的風氣。當時的人，把匯集在一起的佛典稱作“眾經”。六朝末，北方稱佛經為“一切經”和“一切眾經”，江南則稱為“大藏經”，有時也二者併用。這些名稱，不僅祇是佛典匯集或叢書的意思，而是含有一定組織和內容的意義。特別是隋唐時代的佛教界，在漢譯佛典將編入大藏經之先，都必須奏請皇帝敕許或欽定。隨著外來的佛教在中國的國家體制下成為中國的宗教，並佔有很高的社會地位，中文的佛典以致有欽定大藏經的那種權威與保證。

¹ 丁福保《佛學大辭典》“藏經”條簡單介紹歷代藏經，無定義，故不錄。

上面這段話勾勒了大藏經的發展的基本輪廓，雖嫌粗疏，但攝意較廣。就本文討論的“大藏經”定義而言，它提到“組織和內容”這一值得注意的問題。

二十世紀下半葉與本世紀初，新的研究成果不斷湧現。在此介紹幾種比較重要的著作：

大藏經 佛教典籍的叢書。又名一切經、契經、藏經或三藏。內容包括經（釋迦牟尼在世時的說教以及後來增入的少數佛教徒——阿羅漢或菩薩的說教在內）、律（釋迦牟尼為信徒制定必須遵守的儀軌規則）、論（關於佛教教理的闡述或解釋）。

漢文大藏經為大小乘佛教典籍兼收的叢書。（中國大百科全書宗教卷）

大藏經 又作一切經、一代藏經、大藏、藏經、三藏聖教。指包含三藏等之諸藏聖典。亦即以經、律、論三藏為中心之佛教典籍之總集。（佛光大辭典）

大藏經 又稱一切經，略稱為藏經或大藏。原指以經律論為主之漢譯佛典的總集，今則不論其所使用之文字為何種文字，凡以經律論為主的大規模佛典集成，皆可稱為“大藏經”。（藍吉富主編：中華佛教百科全書）

大藏經 簡稱“藏經”，佛教典籍匯編而成的總集。以經律論為主，並包括若干印度、中國等國其他佛教撰述在內。原指漢文佛教典籍，現泛指一切文種的佛教總集。（任繼愈主編：宗教大辭典）

漢文大藏經 漢文佛教典籍總集的通稱。（任繼愈主編：宗教大辭典）²

大藏經是佛教典籍的總匯。詳而述之，它也是綜羅傳世的一切經律論以及經審選後確定的其他佛教撰著，分類編次的大型佛教叢書。（陳士強：中國佛教百科全書經典卷）

從一般意義上說，所謂佛教大藏經就是指佛教典籍的總集。然而，被稱作“大藏經”的佛教典籍總集，其形成卻是經過中外歷代僧人們長達千餘年精心的創作、發展、甄別、校正、整理而成，它有著豐富的內容、嚴格的序列和精細的結構。（李富華、何梅：漢文佛教大藏經研究）

上述著作中，前二部工具書對“大藏經”的定義，與丁福保與望月信亨的定義大致相同。第三、第四兩部增加了不同語境中的不同意義，雖不甚準確，但體現了時代特色。而陳士強、李富華等的論述則注意到大藏經的內容、編次與結構。

在此限於篇幅，不擬對上述定義及論述作進一步的評述。但從上述資料可知，學術界至今未對大藏經的定義達成共識。

什麼叫“漢文大藏經”？二十年前，我對此的定義是：“漢文大藏經是漢文佛教典籍的總匯。”現在看來，這個定義不甚準確。所謂“漢文佛教典籍的總匯”，其內涵指漢文佛教典籍，其外延指所有的漢文佛教典籍。雖然漢文大藏經所收均為漢文典籍，但是否全都是佛教典籍呢？是否所有的漢文佛教典籍都能納入漢文大藏經呢？其結論顯然都是否定的。還有，所謂“佛教典籍的總匯”這種提法未能體現漢文大藏經實際是一個有機的整體，有它的內在的邏輯結構。正因為考慮到古人編纂大藏經有自己的選擇標準，編纂成的大藏經有一定的結構體系，並逐漸完善了一套標誌方法，所以二十年前我在研究中國古代的寫本大藏經的時候，提出大藏經的三要素，即取舍標準、結構體系、外部標誌。但上述對漢文大藏經的定義沒有與大藏經的三要素有機結合起來，所以顯得不甚準確。

在此我將漢文大藏經的定義修定為：

基本網羅歷代漢譯佛典並以之為核心的，按照一定的結構規範組織，並具有一定的外在標誌的漢文佛教典籍及相關文獻的叢書。

² 任繼愈主編《佛教大辭典》之有關條目，內容全同《宗教大詞典》，不贅述。

上述定義用定語的方式，加入大藏經三要素。其中用“基本網羅歷代漢譯佛典並以之為核心”一語表述取捨標準，是出於兩點考慮。第一、以漢譯佛典為核心，已經是漢文大藏經的傳統，必須遵循。這也體現了宗教必須講究傳承這一基本特性。因此，凡是不以漢譯佛典為核心的漢文佛教叢書，可以稱為“續藏經”，稱為“某某集成”、“某某全書”，不能稱為“大藏經”。第二、用“基本網羅”作數量的限定，可以把大藏經與《藏要》等輯要類佛教叢書區別開來。定義中加入“相關文獻”一詞，是為了體現漢文大藏經實際也包括非佛教文獻這一事實。在歷史上，曾有《金七十論》、《勝宗十句義論》之類印度數論、勝論派的典籍收入佛教大藏。上個世紀的《大正藏》特設“外教部”，增收道教、摩尼教、景教的文獻。而新編的《中華大藏經》續編中，計劃增收由古今教外人士撰寫的與佛教有關的著作。上述定義沒有特意突出經律論三藏。所謂“三藏”，實際祇是一種具體的結構方式。在印度佛教歷史上，這一方式並未真正成為所有藏經統一的分類法；在中國佛教的歷史上，這一分類結構也早被突破，進而被日本《大正藏》全面突破。展望未來，這一分類法不可能再維持下去。而“基本網羅歷代漢譯佛典並以之為核心”這一限定，就內容而言，已經把經律論典籍包羅無餘。定義從內涵與外延兩個方面對研究對象作本質的限定，它應該適用於這個對象發展的各個階段。因此，以“三藏為中心”之類祇適用於某一階段的表述，不適用於用作定義。同理，定義也不適用於用作分期的標準。

二、分期

要對漢文大藏經進行科學的分期，首先要確定一個可行的標準。比如對中國佛教，大部分研究者將中國朝代的更替作為分期的標準。我本人不贊同這種方法，主張以佛教本身的發展邏輯來對中國佛教進行分期³。具體到漢文大藏經，它與中國佛教的發展密不可分。我曾經指出，如採用“全息理論”，我們可以說每一個時期的漢文大藏經都反映了那個時代中國佛教的面貌。那麼我們可否將中國佛教的分期套用到漢文大藏經上呢？我以為不可。漢文大藏經畢竟是一種獨立的存在，有自己的發展歷史。我們必須考慮漢文大藏經本身的發展邏輯。

探究漢文大藏經的發展邏輯，就必須考察促成漢文大藏經演化的各種因素。諸法無常，遷流變化。1500年來，漢文大藏經的內容、結構、形態都在不斷地演化。那麼，是哪些因素促成了漢文大藏經的演化呢？我以為有如下五條：

（一）、中國佛教的因素

在佛教東漸以來的漫長歲月中，中國佛教不停變遷。當然，變中有不變，不變中有變，真所謂“大河向東流，天上的群星向北斗”。漢文大藏經作為反映中國佛教的大叢書，從始至終受到中國佛教發展的制約。關於這一點，我在《八——十世紀佛教大藏經史》中有所論述，可以參看。

（二）、佛教外的因素

所謂佛教外因素，在古代，主要指受中國封建王朝的影響。

自秦漢以來，中國一直是一個高度集權的專制主義國家。國家權力在中國具有至高無上的地位，沒有任何力量，也不允許任何力量與它抗衡。在歷史上，中國的統治階級既為了自己的利益而支持佛教，也曾經因為佛教勢力過於龐大而毀釋廢佛。在政教關係方面，國家政權始終處於主導地位，並力求在佛教的發展中實現自己的意志。

對歷史進行考察，可以發現國家政權對佛教大藏經的干預不斷加深。這件事本身就是國家政權在佛教的發展中逐步實現自己意志的一種方式。

1910年，隨著中國封建王朝的覆滅，封建王朝因素自然不再存在。但佛教外的政治因素、學術因素對大藏經的編纂依然存在著一定的影響。

（三）、編纂人員的因素

不同的大藏經由不同的編纂人員編輯而成。時代不同、地域不同，編纂人員的指導思想、學術水平、編纂原則、編纂方式不同，所編纂的漢文大藏經自然會有差異。

當然，這裡還必須考慮編纂人員的主觀願望與他們所處的客觀現實之間的距離，以及由此產生的互動。

（四）、載體與製作方式的因素

佛教傳入中國之後，中國書籍的載體逐漸簡牘、縑帛過渡到紙張；書籍的產生方式則由手抄到刻版印刷、活字印刷，近代以來更出現鉛印、影印、激光照排等一系列印刷技術。近

³ 參見拙作《佛教志》。

年數碼技術的發展，更使書籍在載體與製作方式兩方面都面臨前所未有的革命。凡此種種，使書籍的形態，也使大藏經的形態產生重大的變化。

(五)、裝幀形式的因素

佛教傳入中國以來，中國的書籍裝幀有諸如冊牘裝、折疊裝、卷軸裝、梵夾裝、經折裝、粘葉裝、縫續裝、蝴蝶裝、旋風裝、龍鱗裝、綫裝、近現代的洋裝（包括平裝與精裝）、乃至數碼時代虛擬電子書的裝幀等。裝幀形式已經成為修造大藏經時不可迴避的問題，從而成為大藏經研究的内容之一。

在上述五種因素的綜合作用下，中國的大藏經隨著時代的發展而顯示不同的形態。那麼，就分期而言，上述五種因素中的哪一種更適於選定為標準呢？我認為，上述五種因素，從五種不同的角度對大藏經的發展產生影響。如果我們擬從其中某一種角度去研究大藏經，就必須以其中某一種作為分期標準。也就是說，從某種意義上講，上述五種因素，每一種都可以成為我們的標準。但這五種因素作為分期標準相互並不完全兼容，因此無法綜合使用。上個世紀以來，學術界研究大藏經，大體以研究刻本藏經為主，其後對寫本藏經的研究逐漸進入人們的視野。大藏經歸根到底也是一種書籍。用中國書籍的演化歷程作為大藏經的分期標準也不失為一種方便法門。故本文擬依據載體與製作方式的不同，將至今為止大藏經的歷史分為四個時期：寫本時期、刻本時期、近現代印刷本時期、數碼化時期。

三、特點

就寫本藏經而言，隨著研究的深入進行，如何確定諸多寫經究竟屬於同一部藏經，還是屬於不同的藏經，成為研究的一個難點。就刻本藏經而言，宋以下，刻本藏經的形態已基本固定。近二、三十年來，隨著考古的進展，大量新的刻本藏經被發現。如何確定這些刻本藏經的歸屬，也成為研究的難點。就近現代印刷本藏經而言，目前正處在百花齊放的階段，如何把握其總體特徵，進行分類研究，並理順它們與傳統刻本藏經的關係，已是擺在我們面前不容迴避的問題。至於數碼化藏經的發展方向，更需要我們認真思考。凡此種種，都是目前大藏經研究領域的新問題。本文力圖在探討各時期大藏經本質屬性的過程中，回答上述問題。

(一)、寫本時期

漢文大藏經的寫本時期可以分為六個階段。

- 1、醞釀階段。大體從佛教初傳到釋道安時代。
- 2、形成階段。大體從釋道安時代到南北朝晚期。
- 3、結構體系化階段。大體從隋代到會昌廢佛。
- 4、全國統一化階段。大體從會昌廢佛到北宋《開寶藏》刊刻。

拙作《八——十世紀佛教大藏經史》（繁體增訂本）對上述第一、第二兩個階段作過簡單的介紹，對第三、第四兩個階段作過詳細的研究。上述四個階段，佔時約 1000 年。

5、與刻本並存階段。刻本初期，流通尚不普遍，故寫本藏經仍是民間的主要流通本；隨著刻本藏經的日益普及，寫本藏經趨於萎縮。故有一個寫本、刻本並存的階段。在中國，這一階段大體從《開寶藏》刊刻到北宋末年；在日本，則延續的時間更長。這一階段中國的寫本藏經，我們現在掌握的有《金粟山藏經》、《法喜寺藏經》等多種。此外還有一大批金銀字寫經。

6、純功德階段。從南宋起，在中國，刻本藏經已經完全取代寫本藏經，成為主要的流通本，但寫本藏經並沒有完全退出歷史舞臺。它的義理性功能雖然已經萎縮，但信仰性功能卻更加凸現。此時的寫本藏經，主要以金銀字大藏經的形式出現。從現有資料看，直到明清，依然有人修造金銀字大藏經。到了現代，雖然已經無人修造完整的金銀字藏經，但依然有人為了功德而寫經、寫金銀字經乃至寫血經。凡此種種，可以看作純功德階段餘風不絕。近代以來，作為書法藝術而寫經的風氣也開始產生，則是佛教文化進一步普及的一種象徵。可以預期，為功德寫經、為藝術寫經的風氣還會長期存在下去。

上面將寫本藏經劃分為六個階段，其中前四個階段，寫本藏經獨擅天下；后兩個階段，寫本藏經與其它形態的藏經同時並存。進化論告訴我們，事物的進化，有時是漸進，有時是突變。一個物種的不同個體，在進化的道路上步調未必一致。大藏經的演化也是這樣。上述寫本藏經的六個階段，反映的祇是大致的情況，實際情況要複雜得多。有時一個階段結束，另一個階段並沒有馬上開始。有時也有不同階段相互交叉。中國的地區不平衡因素，更增加了它的複雜性。因此，所謂分期、分階段，也祇能是一種方便設教。

寫經由人工書寫修造。這一製作方式，決定了寫經的基本特點——唯一性。這種唯一性，

反映在許多方面。諸如：

第一、行款、界欄及整體風格的差異

行款，指每張紙抄寫的行數及每行抄寫的字數。界欄，指界欄的類別，諸如烏絲欄、硃絲欄、刻畫欄、折疊欄、田字欄、沖天欄等等。也指界欄的粗細、規範程度、欄距、上下間距、上邊與下邊的寬度。至於整體風格，比較寬泛，起碼包括字體的類別（真篆隸草）、字跡（恭正潦草）、字品優劣（從每個字來評價）、書品好壞（從整篇文章來衡量）、佈局謀篇乃至制式抄寫與非制式抄寫的區別等等。

由於是手抄修造，所以，如果拿上述標準來仔細衡量，不可能存在兩部完全一模一樣的藏經。甚至不可能存在兩部完全一模一樣的寫經。

第二、文字差異

文字差異主要表現為兩個方面。一是書寫時的增衍、奪漏、錯訛。一是通假字、古今字、異體字、正俗字、避諱字、筆畫增減字、變體字、武周新字的大量出現。前者是書寫者粗心、不負責任造成的。凡是官方寫經，寫後多人校對者，這種情況比較少見。後者由不同時代、不同地區、不同書寫者的書寫偏好或習慣造成，是無法避免的。由此，兩部規模均在數百部、數千卷的寫本藏經，要想文字完全一模一樣，也是根本不可能的。

第三、經文差異

由於寫經時的增衍、奪漏、錯訛，使得不同的流傳本經文不同。這種不同比較簡單，可以通過校勘來解決。更加嚴重的是，有時經文在流傳中會發生很大的變異，從而形成不同的異本。《藏外佛教文獻》收集了若干文獻的諸多異本，雖為未入藏文獻，但可以作為參考。《可洪音義》收入不少已入藏的異本。這種異本影響到後來的刻本藏經。具體事例可以參見《守其別錄》與《大正藏》中的所謂“別本”。

第四、分卷差異

由於用紙、底本等諸多因素，不少經典均有內容雖同而分卷不同的情況。如《妙法蓮華經》有七卷本、八卷本、十卷本的差異。《晉譯華嚴經》有五十卷本、六十卷本的不同。品次的開闔往往也互有參差。較為典型的有《大智度論》、《大般涅槃經》等。

由於經文差異與分卷差異，使寫經出現異本、異卷。以不同的異本、異卷為底本傳抄，形成不同的傳本系統。這是寫經研究必須注意地問題。

第五、內容與結構差異

不同地區、不同時代、不同人修造的寫本藏經，其收經內容、組織結構自然會有差異。這裡又有兩種情況。一種是內容與結構完全不同或基本不同。如隋代以《法經錄》為基礎的藏經與隋智果在內道場主持修造的藏經。一種是內容結構基本相同，略有參差。如敦煌吐蕃時期龍興寺的大藏經與《大唐內典錄·入藏錄》，又如可洪撰寫音義時所依據的幾部藏經。

關於寫經的唯一性，還可以羅列許多表現。詳細描述這些表現，是寫本形態學的任務。在此從略。

由於寫經的唯一性，決定了我們在寫本藏經的鑒別中必須觀其大略，亦即求大同，存小異。具體的方法是：忽略其小節，追索其系統。任何寫本，無論是單獨的寫經也好，寫本藏經也好，都有其底本。底本與抄本，形成一個系統。同一個系統的寫本藏經，就是同一種藏經。

如何鑒別寫本藏經的系統？藏經三要素可以作為切入點。三要素可簡化表述為內容、結構、標誌。在此，內容與結構體現藏經的內在特徵，標誌屬於藏經的外部特徵。任何一部寫本大藏經，都可以用上述三個組成要素來衡量，來檢驗。檢驗的結果，如上述三個要素全變了，藏經當然變了，成為一部新的藏經；如果僅內在特徵變了，藏經實際也變成一部新藏經；但如果內在特徵沒有變，僅外部標誌變了，則應該說這部藏經還沒有變。所以，決定一部寫本藏經的關鍵因素是它的內容與結構等內在特徵。

由於寫本藏經的內容與結構完整準確地體現在它的目錄中，所以，對於寫本藏經來說，最重要的就是要搞清楚它所依據的目錄。不同的寫本藏經，無論其外部表現形態如何變化，祇要它們的修造依據是同一部目錄，我們就承認它們是同一種藏經。由於寫經本身的唯一性特點，因此，即使它們在收經的內容及結構方面略有參差，也不妨礙它們屬於同一種藏經的身份。例如《可洪音義》所依據的大藏經，與標準的《開元大藏》相比，增加了若干別本，但我們依然把它看作寫本《開元大藏》的一種表現形態。例如敦煌吐蕃統治時期龍興寺大藏經，在《大唐內典錄入藏錄》的基礎上加綴新收經部分，我們依然將它歸為《大唐內典錄》系統。

由於目錄在寫本藏經的研究中具有舉足輕重的地位，因此，深入研究各種目錄，仍然是

我們當前的一個重要任務。至於寫經與寫本藏經的傳本系統及其演變，以往很少有人認真研究，今後也應該成為我們注目的方向。

（二）、刻本時期

中國最早的刻本藏經，是刊刻於宋代初年的《開寶藏》；最晚的刻本藏經，是刊刻於清末民初的《毗陵藏》。前後大約也有 1000 年。根據現在掌握的資料，所刻藏經在 20 種以上。雖有官刻、私刻等多種形態；雖然後代藏經收經篇幅不斷擴大，乃至出現《嘉興續藏》、《嘉興又續藏》這樣專門匯聚中華佛教撰著的續藏；但與中國封建社會後期發展遲滯、中國佛教逐步衰微相應，這一時期的大藏經的總體結構變化不大。從形態上講，則有從經折裝向綫裝的演變。

與寫本藏經相比，刻本藏經的最大的不同是版刻印刷。與此相應的是，寫本藏經每部每卷經本的形態各不相同，具有唯一性；而刻本藏經，凡用同一副版片刷印出的經本，形態全都一樣。因此，如果說區別諸種寫本藏經的最大依據是其目錄的話，則區別諸種刻本藏經的最大依據是其版片。因為對刻本藏經來說，版片一旦固定，則反映其內部特徵的內容與結構，已全部固化在版片中。加之一部刻本藏經篇幅浩大，僅《開寶藏》的早期刻本就有十三萬塊版片。為了加強管理，以便反復使用，刻藏者創造了版片號，將藏經的外部標誌也固化在版片上。由此，與目錄是我們研究寫本藏經的基礎一樣，版片可以成為我們鑒別刻本藏經的基礎。世有所謂“版本學”，研究的是諸種刻本的區別。刻本藏經所注重的正是版本學。

把版片作為鑒別刻本藏經的基礎，便可以建立這樣一個原則：祇要版片不同，即使所依據的目錄完全相同，哪怕後一部藏經是前一部藏經的覆刻本，我們仍然認為它們屬於不同的藏經。這對於澄清目前學術界對若干刻本藏經的混亂認識具有一定的價值。比如，山西應縣木塔發現的遼代刻經中，究竟有多少屬於藏經，歷來爭論不清。如果我們充分重視版片在刻本藏經鑒別中的地位，仔細鑒別這些刻經的差異，可以發現，真正屬於大藏經的祇有 7 號，其他都是另刻本。又如，遼代藏經有大字本與小字本的區別，此外又有依據遼代大藏經刊刻的房山石經的遼金刻本。如何看待這三種經本的相互關係，學術界始終含糊其辭。確立了以版片作為鑒別刻本藏經的唯一標準後，我們便可以理直氣壯地把大字本、小字本及房山石經作為三種並立的藏經。同樣的道理，《趙城金藏》與《初刻高麗藏》，都是《開寶藏》的覆刻本。但他們都有自己獨立的版片，因此也都是獨立的藏經。

在此講版片是鑒別刻本藏經的基礎，不僅指每一版片的大小、行款、界欄、版片號等具體形態，也指一部藏經所擁有的所有版片的整體狀態。歷代不少藏經都曾有過補雕，如《磧砂藏》、《普寧藏》元代曾經補入秘密經，《永樂南藏》於萬曆年間補入續藏等。此外，由於長期使用，經版難免有損壞等情，此時便需遞修。《崇寧藏》、《磧砂藏》等多種藏經都曾遞修。文物出版社近年刷印《清龍藏》時，也曾經對原有版片進行大規模的整理、補刊與遞修。像這樣，一部藏經版片的主體沒有變動，祇是局部發生補雕與遞修，我們還是承認它是原來的藏經。祇是經過補雕與遞修，出現了新的版本。也就是說，一部藏經，在實踐中除了存在用同一副版片刷印的不同印本外，還可能出現因補雕、遞修等造成的不同的版本。以往人們在研究中往往忽略這一點，今後應該引起注意。

三、近現代印刷本時期

本文將這一時期定名為“近現代印刷本時期”，主要是想區別於古代的刻本時期。因為刻版印刷也是一種印刷術，刻本也是一種印刷本。但近現代的印刷術與古代的刻板印刷術畢竟不可同日而語

近現代的印刷本藏經，按照其採用的方式不同，可以大體分為排印與影印兩種。

屬於排印的，又可以分為兩類：一類是鉛印，即用鉛活字排版，做成紙型，然後印刷。用這種方式印刷的藏經，日本先後有《弘教藏》、《大日本大藏經》、《大日本續藏經》、《大正藏》等，中國則有《頻伽藏》與《普慧藏》等。另一類是激光照排，即電腦錄入，激光製版，然後印刷。用這種方式印刷的藏經，中國有《文殊大藏經》（中途夭折）、《佛光大藏經》（正在進行）。

近現代印刷本藏經文字清晰，裝幀實用，信息量大。特別應該提出的是，近現代印刷本藏經的出現，與近現代佛教學術研究的興起密切相關。由此新編的藏經，學術含量高。這不但體現在校勘、斷句等方面，也體現在獨具一格的分類體系等。其方便實用與科學，遠遠超過古代的木刻本。因此，其問世不久，便以其無可辯駁的優勢，淘汰掉了古代的刻本藏經。

鉛印與激光照排，雖然方式不同，科技含量不同，但從都要全部重新植字（錄入）印刷這一點講，並無本質差異。由於需要植字，校對精細的，仍難免有疏漏；校對粗疏的，則魚

魯之訛，所在多是。

屬於影印本者，也可以分為兩類：一類不改變底本的編排，完全按照底本的形態，原樣影印。如近年影印的《初刻南藏》、《明北藏》、《清龍藏》、《頻伽藏》均如此。另一類改變了原底本的編排，甚至進行修版、補版。如臺灣的《中華藏》、大陸的《中華藏》均皆如此。

今天，古代藏經基本上已經成為文物。影印本使它們化身百千，既可以滿足寺院供養法寶的需求，也可以讓更多的學者一睹它的真面目。特別是在排印本的行文可能植字致誤時，影印本為我們提供了可信的核對依據。前面提到，研究刻本藏經的基礎使版片。古代藏經保留版片的已經寥若晨星，不過版片的形態基本反映在刻本的印張中。影印本提供了刻本印張的圖版。圖版雖然不能等同原件，但已經大大方便了古代藏經研究者。加之影印本採用現代裝幀，使用方便。如此種種，都是影印本受到人們歡迎的原因。

但是，有些影印本在影印的過程中曾經做技術加工：諸如修版、補字、描白，以及用其他藏經的經本充抵缺失的經本等。一般來講，凡進行加工處理者，均應加以說明。但也有未加說明，或說明不完整者。上述加工，使影印本不同程度地產生失真，有時會誤導研究者得出錯誤的結論，這是需要注意的。

對於近現代印刷本藏經而言，判斷一部藏經是否為獨立的新藏經，其主要依據，還是它的目錄。亦即凡是具有自己獨立的内容與結構者，我們承認它為一部新的藏經，反之則否。用這一標準來衡量近現代印刷本藏經，凡是排印本都可算為新的藏經。排印本需要逐一植字，成本較大；而其製作方式，也給重新編纂藏經提供了廣闊的空間。因此，排印本均為新編藏經，這是很正常的。

影印本的情況比較複雜。如前所述，影印本有兩種形態：一種不改動編次，原樣影印；一種改動編次，彙編為新本。前者沿用原藏經的目錄，不變動原藏經的形態，我們將它等同原藏經。其中 20 世紀 30 年代影印的《磧砂藏》較為特殊。由於作為底本的《磧砂藏》有若干闕本，影印時便補入其它藏經的若干另本，並附有目錄，加以說明。《影印磧砂藏》雖然補入了其他藏經的經本，由於有清楚的交代，並沒有造成版本的混亂，仍然可以體現古代刻本藏經的原貌，所以我們依舊將它等同《磧砂藏》。它的補缺部分，實際可相當於古代刻本藏經的補雕。我們用《影印磧砂藏》來命名它，已經表達該藏含有其他藏經經本這一事實。至於改動編次的，可以大陸《中華藏》為代表。大陸的《中華藏》雖然以《趙城藏》為基礎，但全藏收經 9000 多卷，《趙城藏》僅佔二分之一強，其餘全部為新補入的其他藏經的經本，乃至用電腦錄入的經本。對所利用的《趙城藏》經本，也作了較大規模的修版、補版處理。因此，它並非簡單的《趙城藏》影印本，而是一部新的藏經。它的目錄是新編的，與《趙城金藏》也完全不同。有人至今稱大陸《中華藏》為《趙城金藏》的影印本，這是不對的。我們必須承認大陸《中華藏》已經取得獨立存在的權利，成為一部新的藏經。

（四）、數碼化時期

電子技術的迅猛發展，開創了書籍的數碼化時期，漢文大藏經也已經踏入數碼化的門檻。

大藏經的數碼化嘗試，於上個世紀的 80 年代中期就開始了。近 10 年來，取得令人驚嘆的長足發展。縱觀 20 多年大藏經的數碼化過程，我認為可以分為兩個階段。

1、初級階段

初級階段的主要特徵是介質轉換，亦即將大藏經由紙介質轉換為數碼。與近現代印刷本藏經的排印本、影印本兩種形態相應，初級階段的數碼化藏經也出現用文字錄入方式形成的電子文本及用圖像掃描方式形成的掃描本。

上個世紀 90 年代中期《高麗藏》率先完成向電子文本的轉換。《高麗藏》轉換的成功為漢文大藏經下一步的轉換工作奠定堅實的基礎。其後，《大正藏》的轉換工作完成，並迅速在全球的漢傳佛教研究圈中推廣。電子文本的最大優點是實現了全文本檢索，使得以往的“將有關資料一網打盡”的學術界的最高理想瞬間成為現實。海量信息的瞬間儲存與傳播，為各色人等提供了極大的方便。

整部大藏經的掃描，完成於 90 年代後半期。至今，掃描完成者已有《大正藏》、《明北藏》、《清龍藏》等多部。掃描本雖然不能全文檢索，但將浩瀚的藏經轉換為便於查詢的數字圖像，與影印本相比，其優點是顯而易見的。掃描本的完成，為漢文大藏經進入數碼化時期的高級階段準備了條件。

應該指出，在數碼化初級階段出現的電子文本與掃描本固然有眾多優點，但由於它基本上祇是紙介質的簡單轉換，因此，上文提到的排印本與影印本的諸多缺點，也同樣存在於電子文本與掃描本中。此外，電子文本的大藏經還存在如下兩個問題：

第一、電子文本的不同版本問題

初級階段的早期，人們對電腦錄入佛典乃至整部大藏經具有極大的熱情，許多人都在這一領域奮發努力，我曾經著文形容是一派萬馬奔騰的局面。不同單位完成的電子文本，質量不可能劃一。這樣，同一部《大正藏》，出現質量參差不齊的好幾個不同版本的電子文本。不過，近十年來，經過資源的整合及優勝劣汰的自然競爭，中華電子佛典協會製作的《大正藏》的電子文本已經得到大家的公認，其他版本逐漸趨於湮沒。

與此相應的是，中華電子佛典協會早期的電子文本的錄入錯誤較多，其後隨著不斷地校改，那些錯誤逐步得到訂正。這樣，早期的電子文本與其後的電子文本有著一定的差異。由於中華電子佛典協會的電子文本大藏經是逐步發佈的，這就造成社會上流傳的電子文本有著各種各樣不同的版本。非專門從事這項工作者，一般不易區分這些不同版本的差異。

第二、電子文本的公信力問題

中國有一句俗語“口說無憑，立字為証”。落在紙面上的東西不能隨便更改，於是取得一定的權威性。電子文本易于修訂，這本來是一個優點，可以使它不斷改進，臻於至善。實際上，後期的中華電子佛典協會的電子文本《大正藏》指正了《大正藏》原本不少排印的錯誤。但易于修訂又是一個缺點。因為易于修訂，文本形態流動性大，使得電子文本的公信力難以形成。當前，中華電子佛典協會的電子文本《大正藏》已經在佛教研究者中通行，但嚴謹的學者在標註引文出處時，必定要去查核《大正藏》原文，並標註《大正藏》原文出處。所以，如何使電子文本建立公信力，是我們必須面對的問題。這當然不是佛教研究界獨自的問題，它與全社會對電子文本的觀感緊密相連。我認為，建立電子文本的版本號，也是使它逐步取得公信力的途徑之一。

初級階段出現的電子文本與掃描本，都是前此某一部藏經的簡單轉換。由於它們都依托於前此的藏經，因此，本身沒有取得獨立的地位，不屬於新的藏經。其判別的標準，依然是各自的目錄。

2、高級階段

高級階段的主要特徵是超文本連接，亦即將不同的數據資料通過超文本連接的方式，出現在同一個屏幕上，滿足讀者的不同需求。我個人以為，這大概也可以分為兩種層次，即低層次的一般的超文本與高層次的互動的超文本。

所謂一般的超文本，可用中華電子佛典協會 2004 年 4 月製作的《電子佛典集成》為代表。該《電子佛典集成》的底層支撐是《大正藏》前 55 卷、第 85 卷及《新纂續藏經》史傳部 10 卷。但其桌面結構採用以疏隸書的新的原則。它不僅在內容、結構等方面都發生變化，而且提供了一些傳統藏經所沒有的功能，網上藏經的一個很好的嘗試。

所謂互動的超文本，則是我設想的一種由讀者參與，充分互動的網上藏經形態。我曾經在《資訊時代的佛教目錄》中對這種形態的藏經作過一些探索。這裡限於篇幅，不再展開論述。

漢文大藏經的數碼化對佛教學術研究促進之大是無可估量的。同時，它也對研究者本人的學術素養提出新的要求。這不僅表現在我們必須熟悉和學會使用數碼化藏經，更表現為它將大大提高學術研究的質量。舉例來說，以往研究，收集資料是一項耗費巨大精力，但必須去做的基本功。為了把有關資料一網打盡，研究者往往兀兀窮年。一本書、一篇文章，如果羅列大量的相關資料，往往會得到人們的稱讚，認為是學識淵博。在數碼化時代，這一切將完全改觀。資料的搜尋已經不再是難事，資料的羅列祇說明此人對電腦操作得很熟。研究者的功力將更多地放到對資料的研究與分析，用最充要的資料、最貼切的方式來論證問題。這對目前的研究方式以及科研成果評價體系都將是一個挑戰。

目前，漢文大藏經正在邁入數碼化時期的高級階段。全球的信息數碼化也正以前所未有的速度突飛猛進。數碼化大藏經將如何進一步發展，目前還不能說得很清楚。但是，有一點可以肯定，在數碼時代，我們衡量藏經的標準會發生全新的變化。將來的標準，既不是收經內容，也不是組織結構，更不是外部標誌。所謂“大藏經的三要素”，在大藏經數碼化時期的高級階段將被揚棄。衡量一部數碼化時期大藏經水平的高低優劣，將主要看它所蘊含的信息量的多少以及它能夠提供給使用者的解決問題的手段的多與強弱。這將是一個質的飛躍。我曾經撰文，主張理想的大藏經應該同時具備義理型、信仰型和備查型等三種形態。但過去的藏經，很難達到這種理想的狀態。數碼化將使這種大藏經的出現成為現實。讓我們舉起雙手，迎接這一偉大的時代吧。

『佛典漢語詞典』の構想

辛嶋靜志（創價大學國際佛教學高等研究所）

一、はじめに

漢訳仏典を子細に研究すれば、それは、漢語史、とりわけ漢語口語史の重要な資料としてのみならず、漢訳に比べ成立の遅い梵語仏典からだけでは分からない仏典の成立・発展の問題に手掛かりを与える重要な資料としての面貌も示す。

今日まで伝わる初期大乘仏典や部派仏教経典・律典の梵本には、本来中期インド語で伝えられていたものが、時代とともに徐々に梵語化されたと推定されるものが少なくない。絶えざる梵語化、言葉の置き換え（さらには付加挿入）の営為の結果である梵語写本の研究だけから、仏典の原初の姿を復元しようとしても自ずから限界がある。これに対して、漢訳仏典、とくに後漢・魏晋代のいわゆる古訳・旧訳仏典は、梵語写本——少数の断簡を除けば、古くて五、六世紀、殆どは十一世紀以降に書写——よりも遙かに古い原典の姿を反映していると考えられる。同一の経典が、時代を隔てて何度も漢訳されている場合は、原典のいくつかの発展段階を年代別に跡づけることも可能である。従って、例えば大乘仏教の成立の問題を研究する際に、古訳・旧訳仏典はもっとも重要な資料である。しかし、漢語・梵語・チベット語仏典の正確な読解に基づく本格的比較研究はまだまだ少ない。

二、古訳仏典の原語

古訳仏典の中には、その基づいた原典が中期インド語や中央アジアの言語の要素を含むものであったと推定される場合が少なくない。

例えば、支婁迦讖訳から見える「彌勒」(*Maitreya*)は梵語とは対応せず、トカラ語の *Maitrāk*, *Metrak* と一致する¹。支婁迦讖訳『道行般若経』(大正第8巻、No. 224)に見える「恒薩阿竭」(429a27 など; *tathāgata*)の「薩」(MC. *sāt*)は Skt. -th-が弱化して[z]に近づき-s-と筆写されるという西北インド方言 *Gāndhārī*の特徴を反映している²。さらに同じ経典に見える「首呵」(435a12; *Śubbā*)、「波栗多修呵」(435a13; *Parittaśubba*)、「首訶迦」(439c25; *Śubbakṛtsna*)、「阿波摩首訶」(439c24; *Apramāṇaśubba*)の「呵」「訶」(いずれも MC. *xā*) は中期インド語の-bh->-h- という音変化を反映している。同じくこの経に見える「漚瑟拘舍羅」(433c7 など; *upāyakaśalya*)、「和夷羅洹」(455b28; *Vajrapāṇi*)、「波耶和提」(431a1; *Prajāpati*)の「瑟」「和」(いずれも MC. *γ uā*)は中期インド語の-p->-v- という音変化を反映している。このことから『道行般若経』の原典は、部分的に中期インド語の要素を含んだものであったことが分かる。³

¹ Cf. H. W. Bailey "Gāndhārī," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1946), p. 780; 『季羨林文集』第十一巻「吐火羅文『彌勒會見記』譯釋」, 南昌 1998年(江西教育出版社), pp. 57f.

² 他方、竺法護訳『光讚経』(大正第8巻、No. 222)に見える「多阿竭」(148c)「多呵竭」(150c24, v.l.)「多訶竭」(151a28)はいずれも、同じく *tathāgata* の-th-が-h-に変化したことを示している。この変化は *Gāndhārī*以外の中期インド語で一般的な音変化である。

³ 支婁迦讖が中期インド語の知識で梵語を誤って解釈した例もある。彼は、『道行般若経』440b11, 440c6, 448a23などで Skt. *dhyāna* を「禪」と音写している一方、Skt. *prthag-jana* (凡夫)を、「悉逮得禪」(428c7-8)、「逮得禪具足」(428c10)、「逮得禪者」(454b-13)と訳しており、これは、Skt. *jana* (人)を、*dhyāna* の中期インド語形 Pā. *jbāna*, Pkt. *jbāna*, *Gāndhārī jana, jaṇa* と混同したことを示している。

同じく支婁迦讖の訳になる『大阿弥陀經』(大正第12卷、No.362; 経録が支謙訳とするのは誤り)に出る「提想竭羅」(300b21; *Dīpaṅkara*)からは**Dīvagara* という俗語形が、また「須摩題」(303b18; *Sukhāvati*)からは**Subāmatī*あるいは**Su'āmadī*という俗語形が推定される。

また、『法華經』提婆達多品の異訳本『薩曇芬陀利經』(大正第9卷、No. 265; 西晋代、失訳)に見える「抱休羅蘭」(197a15; *Prabbūtaratna*)の「休」(MC. xjθ u)は Skt. *bbū*と対応しており、これも中期インド語での-bh- > -h-という音変化を反映している。

大乘仏典以外からも一例を上げよう⁴。竺佛念が長安で建元十九年(383年)に訳したとされる『鼻奈耶』(大正24卷、No.1464)というおそらく説一切有部に属する律典は、疑問の語気詞「婆」(後の時代の「磨」「麼」に対応)が多出するなど、漢語史研究から見ても注目すべきテキストであるが⁵、この律典で使われている音写語も中期インド語形を反映していて興味深い。例えば、「菩提」(852b10)は Skt. *bhavati* に対応するが、おそらくその中期インド語形 *bhoti* あるいは *bbodi* (= *Gāndhārī*)の音写である。「宿呵」(870a20)は、Skt. *Śubha* に対応するが、おそらく中期インド語形 *Śuba* あるいは *Suba* の音写である。

この様に古訳仏典は、梵語仏典よりも古い形を今日に伝えていると推定されるのである。従って、大乘仏典の成立と展開の問題など仏教思想史の研究にとって、古訳仏典は重要な資料である。

三、正確に漢訳仏典を読む必要性

しかし、その重要性にもかかわらず、漢訳仏典はきちんと読まれて来なかった。日本の仏教学者には「漢訳仏典は所詮翻訳であり、梵語・パーリ語仏典に比べれば二次資料、しかも別に難しいものではない」という認識があつて、正確に読もうという気風はあまりない。蓋し、思想は言葉で表わされ、言葉で伝えられるものである以上、思想はそれを表現する言葉の向こうにあるのではなく、言葉そのものに存するのである。言葉を正確に捉えずして、思想を正確に理解することは不可能であろう。資料を正確に読解できはじめて、思想史的な研究が可能になるのである。

以下に、平川彰博士の最も古い大乘仏典に関する説を紹介し、同時に漢訳仏典を正確に読むことの重要性を示そう。

支婁迦讖訳『大阿弥陀經』には次の様な表現がある。

「第七願：“使某作佛時，令八方、上下無央數佛國諸天、人民、若善男子、善女人有作菩薩道，奉行六波羅蜜經，……”」(301b27f.)

「最上第一輩者，當去家，捨妻子，斷愛欲，行作沙門，就無爲之道；當作菩薩道，奉行六波羅蜜經者，……」(309c-4f.)

「諸菩薩、阿羅漢及諸天人民無央數，都不可復計，皆飛到阿彌陀佛所，爲佛作禮，却坐，聽經。其佛廣說道智大經。皆悉聞知，莫不歡喜踊躍心開解者。」(307a22f.)

これらの文に基づき、平川博士は次の様に推論している：「この『道智大經』と『六波羅蜜經』とは、この当時存在した古い經典を示すものとみてよい。すなわち『大阿弥

⁴ ガンダーラ語などの中期インド語の要素の濃厚な『長阿含經』(大正第1巻、No.1)については、辛嶋静志『「長阿含經」の原語の研究——音写語分析を中心として——』、東京 1994年(平河出版社)および、同「漢訳仏典の漢語と音写語の問題」高崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教』、東京 1996年(春秋社)、第五巻、213~216頁を参照。

⁵ 例えば、「阿難……便懷孤疑：“我不犯墮婆？”」(889a3)。詳しくは、辛嶋静志「漢譯佛典的語言研究、附篇：佛典漢語三題——關於語氣詞“婆”、關於貝多、關於“賓”」『俗語言研究』第4期、京都 1997年、45~47頁；馮春田『近代漢語語法研究』濟南 2000年(山東教育出版社)、524~526頁を参照。

陀經』に先行する大乘仏典である。」⁶、これらの経典を最古の大乘仏典と結論づけている。

平川博士は「六波羅蜜經」と「道智大經」を経典の名前と解釈している。しかし、果たしてそうであろうか。古訳仏典では、「經」が「経典」の意味ではなく、「(仏の)教え、教説」の意味で使われている場合が多々ある。例えば、支婁迦讖訳『道行般若經』には「諸天子心念：“……今是尊者善業(Subhūti)所説經道了不可知。” 善業知其心所念，語諸天子：“是經難了難了。……”(482c20)とあるが、この「是經」は、梵本の *yat Subbūtib sbhaviro bhāṣate pravvyābarati deśayaty upadiṣati* (長老スブーティの話し、語り、説き示すこと)に対応している⁷、『正法華經』「所可演經」の「經」は梵本の *dharmā*(法)に対応している⁸。また同じ『大阿弥陀經』でも、「其樓夷亘羅(Lokeśvara)佛，…… 即爲曇摩迦(Dharmākara)菩薩説經言：“譬如天下大海水，一人斗量之，一劫不止，尚可枯盡，令空，得其底泥。人至心求道，何(←可)如？當不可得乎？求索精進，不休止，會當得心中所欲願爾。” 曇摩迦菩薩聞樓夷亘羅佛説經如是，即大歡喜踊躍。」(301a2f.)では樓夷亘羅佛が曇摩迦菩薩に説いた比喩が「經」と表現されている。また直後には、曇摩迦菩薩が仏のこの教えを聞いて、「二十四願經」をまとめたとあるが、これもこの様な名前の「経典」があるのではなく、二十四の願文のことを指す。

従って、「六波羅蜜經」もその様な名前の経典があったのではなく、「六つの波羅蜜」という教えすなわち「六つの波羅蜜」そのものを意味している。また「道智大經」も、特定の経典の名前ではなく、「さとりの智慧に関する大いなる教え」あるいは、いわゆる「大乘の教え」と意味していると考えられる⁹。

古訳経典での「經」のもつ幅広い意味を認識せずに、『六波羅蜜經』や『道智大經』とはいかなる経典かを空しく考察したり、『大阿弥陀經』の原型の一つとしての『二十四願經』を想定する研究者も少なくないのである。

上の例は、仏教思想を研究するにせよ、仏教思想史を研究するにせよ、文献を正確に読まずしては、砂上の楼閣を築くに終わることを明らかに示している。

四、漢梵対照研究

漢訳仏典——特にいわゆる古訳・旧訳仏典——を読む人は誰でも、その漢語が中国のそれと随分異なっていることに気付くであろう。これは、第一には、インドや中央アジアから来た翻訳者たちが古典漢語に慣れておらず、破格の表現を使ったり、当時の中国にはなかった思想・概念を表現するのに新語を多量に造ったり、既成の語でも従来の意

⁶ 平川彰『初期大乘仏教の研究』東京 1968年(春秋社), 120~121頁 = 『平川彰著作集』第三巻、東京 1989年(春秋社), 214~215頁。

⁷ *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkhyā : the work of Haribhadra, together with the text commented on*, ed. U. Wogihara, Tokyo 1932: The Toyo Bunko; Reprint: Tokyo ²1973: Sankibo Busshorin, p. 153, l. 28.

⁸ *Saddharmapuṇḍarīka*, ed. Hendrik Kern and Bunyiu Nanjio, St. Petersburg 1908-12 : Académie Imperiale des Sciences (Bibliotheca Buddhica X); Reprint: Tokyo 1977 : Meicho-Fukyū-Kai, p. 65, l. 14.

⁹ この点に関しては、辛嶋静志「法華經における乘(yāna)と智慧(jñāna) —— 大乘仏教におけるyānaの概念の起源について——」, 田賀龍彦編『法華經の受容と展開』, 京都, 1993年(平楽寺書店), 168頁を参照。同じく、平川博士が最古の大乘仏典の一つと考える「三品經」も(平川前掲書123頁以下=217頁以下)、ある特定の経典名ではなく、礼仏の作法を述べる簡単な教えを指すと考えられる。この点に関しては、Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariprocchā)*, Honolulu 2003: University of Hawaii Press (Studies in the Buddhist Traditions), pp. 118-119. n. 29; 櫻部 建「『三品の懺悔』について」『同朋大学佛教文化研究所報』第17号(2004), 2頁を参照。

味の枠を越えた意味を持たせたせいもあろう。しかし、より大きな原因は、その基づく原典自体が、説話・譬喩・会話表現を豊富に使って、日常生活を描いており——これは、大衆に説き聞かせることを目的とした経典のみならず、大衆に見せてはならないとされている律典でも同様である——、漢訳者たちもそれに応じて当時の口語表現を使ったからであると思われる。しかし、漢訳仏典に見える特殊なあるいは口語的な語彙・語法が漢語辞典や文法書に引かれるのは稀で、このことが漢訳仏典を正確に読むことを困難にしている。

近年、中国語学の方面から漢訳仏典の語彙・語法を研究する機運が高まり、とくに最近、中国本土と台湾から仏典資料を含んだ語彙・語法史研究や辞典が次々と発表されている。しかし、中国語学からの仏典漢語研究は概して、用例を集め意味を帰納的に明らかにするか、外典(仏典以外の文献)での類似の用法との比較に終始しており、漢訳仏典の特徴が生かされていない。すなわち、漢訳仏典は"翻訳"であり、梵語・パーリ語・チベット語などのテキストや異訳との比較対照が可能であるという点である。例えば、明治時代に新しく造られた"権利"(right)"科学"(science)など翻訳語の意味が、それらの原語あるいはこれら訳語が定着するまでに現われた別の訳語と比較することで明確になるのと同様、漢訳仏典の語彙・語法も梵語などのテキストあるいは異訳と比較することでその意味がより定かになったり、今まで見えなかったものが見えてくる場合が少なくない。

以下に、難語の例として「衣襪」、そして仏典に特徴的な語法の例として「已」を取り上げ、仏典の語彙・語法を正確に把握するには、梵本を参考にする必要があることを示そう。

(一) 衣襪

鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』(大正第9巻、No.262)に「各以衣襪盛諸天華」(23a28 など)、「當以衣襪若以机案，從舍出之」(12b24)という表現があるが、この「衣襪」という語は、伝統的に「花を盛る器」「衣の衿」などと解釈されているが、語義がはっきりしていなかった。前の文は梵本に対応文がないが、後の例は中央アジア出土の梵本に *pīṭhakena vā utsaṃgena vā-m-ādāya* (「〔子供たちを〕椅子か前垂れで持って〔この家から出そう〕。」)とあり¹⁰、「衣襪」が、梵語の *utsaṃga* に対応していることが分かる。この梵語はふつう「膝」の意味であるが、物を運ぶのに使うある種の「前掛け、前垂れ」を意味する場合もある。従って「衣襪」という漢語も「前垂れ」の意味であると考えられる。¹¹

(二) 已

漢訳仏典では、句末に用いて「……して」という意味を表す「已」が無数に見られる。例えば、竺法護訳『正法華経』(大正第9巻、No.263)にも「五百億百千梵天……適見佛已，尋時即往。」(90b16)、「賢者阿難自念言：“我寧可蒙受決例乎？”心念此已，發願乙密，即從坐起，稽首佛足」(97c29)、「比丘尼說此頌已，白世尊曰：“唯然，大聖！……”」(106c13)などなど枚挙に暇がないほど出る。一方漢訳仏典以外の文献に、この用法の「已」が出ることは極めて稀である。このことから、この用法は原語となんらかの関係があるのではないかと推測される。そして実際に梵語仏典にあたってみると、この用法の「已」の大多数が梵語の絶対分詞 (Absolutive, Gerund) と対応していることが分

¹⁰ Hirofumi Toda, *Saddharmapundarikasūtra, Central Asian Manuscripts, Romanized Text*, Tokushima 1981, 1983 (Kyoiku Shuppan Center), p. 40, 78a2. なお、この *pīṭhaka* "椅子" は恐らく *pitaka* "籠" の誤った伝承。

¹¹ 辛嶋静志「漢訳仏典の漢語と音写語の問題」(注4を見よ), 204-205頁を参照。

かる¹²。上で挙げた「適見(佛)已」は梵語 *dr̥ṣṭvā* ("見て")¹³に、「念(此)已」は *cintayitvā* ("考えて")¹⁴に、「説(此頌)已」は *bhāṣitvā* ("唱えて")¹⁵に対応している。梵語の絶対分詞は、一人の動作者が行う二つの行為のうち最初の行為を示し(「～して」)、正しく漢訳仏典の「已」と一致する。おそらく、「～して」を意味する絶対分詞を漢語に置き換える際、漢訳者は「已」を使ったのであろう。梵語仏典には絶対分詞が多量に使われるから、漢訳仏典でも「～して」の意味の「已」が無数に現れるのである。

以上の二例で、仏典の語彙・語法を正確に把握するには、梵本を参考にすることが必要なことを示した。しかも、特に古訳経典は難解で、梵本(あるいはパーリ本・チベット訳)ないし異訳経典を参考にしなければ、内容が理解できないだけでなく、意味を誤解してしまう可能性がある。下に竺法護訳『正法華経』から三例を挙げ、この点を説明しよう。

「告諸比丘 我聲聞備 所行具足 於億千佛 以欲救護 斯佛正法 覺了禪思 而求於度」(96b2f.)

梵本を参考にして初めて、「備」が仏弟子 *Pūrṇa* の翻訳と分かり、また次のように句切るということが分かる。

「告諸比丘 我聲聞備(*Pūrṇa*) 所行具足 於億千佛 /
以欲救護 斯佛正法 覺了禪思 而求於度 //

また、

「告舍利弗 吾聽省彼 尋時往詣 波羅奈國 便即合集 諸比丘衆 身子欲知 佛善權法」(72c4)

これも梵本を参考にして初めて、「身子」が仏弟子 *Śārisuta* (= *Śāriputra* 舍利弗)の翻訳であり、また次のように句切るということが分かる。

「告, 舍利弗! 吾聽省彼 尋時往詣 波羅奈國 /
便即合集 諸比丘衆 身子! 欲知 佛善權法 //

また、『正法華経』では、梵本の *Śloka* 韻律の偈は五言四句で訳され、*Triṣṭubh-Jagatī* 韻律の偈は四言八句で訳されている。また、これら韻律の偈は、二つの半偈が一偈を構成しているが、竺法護も原文の偈の構成に従って翻訳している。この経典ではこの原則がほぼ例外なく守られている。例えば：

假使獨自行 而諷誦翫習 / 不被無惡聲 質直遊閑居 //

其人在彼行 晝夜一己身 / 吾遣與共俱 爲伴説此典 //

其人辯才 無所遺罣碍 多能明了 隨順之法 /

可悅人民 億百千姪 猶如佛聖 之所建立 //

假使有人 不依此法 則爲名曰 諸菩薩逆 /

學者遊行 及有所坐 得見諸佛 如江河沙 //

 (102b11f.)

もし、梵本を参照しなかったら、これらの偈を正しく句切ることさえ難しい。

¹² Cf. Seishi Karashima, *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra* 正法華経詞典, Tokyo 1998: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I), pp. 535~536; *do.*, *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* 妙法蓮華経詞典, Tokyo 2001: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica IV), pp. 327~329.

¹³ H. Kern and B. Nanjio, *Saddharmapuṇḍarīka* (注8を見よ), p. 169, l. 3.

¹⁴ *ibid.*, p. 215, l. 2.

¹⁵ *ibid.*, p. 270, l. 5.

五、「専書詞典」と標点符号付き校訂本

すでに述べた様に、最近、中国本土と台湾から仏典資料を含んだ語法史研究や辞典がぞくぞくと発表されている。しかし、その殆どが多数の仏典の中から特殊な語彙・語法を抽出して列挙し解釈するという傾向にある。その結果、幾つもの研究書・辞典が、同じ表現を繰り返し取り上げ、それ以外の数千にも及ぶ難解な表現はいまだ解釈されないままになっている。この状況は漢語史研究からも仏教研究からも理想的とはいえない。

また、中国語学研究者の仏典漢語研究の研究のもう一つの重大な問題は、大蔵経に付せられた訳者及び訳出年代を往々にして鵜呑みにしてしまうことである。安世高訳に関しては、Erik Zürcherの研究論文が中国語訳されており¹⁶、中国語学研究者もそれに依拠して研究を進めているから問題は少ない（Paul Harrisonは『雑阿含経』[大正第2巻、No.101]も安世高訳であることを最近明らかにした¹⁷）。しかし、例えば、大蔵経で支謙訳とされている『撰集百緣経』(大正第4巻、No.200)は明らかに六世紀以降のものであるが¹⁸、漢語史研究者はこれを三国時代の文献としてしばしば引用している。また大蔵経は『大阿弥陀経』(大正第12巻、No.362)を支謙訳に、同本異訳の『平等覚経』(大正第12巻、No.361)を支婁迦識訳としているが、『大阿弥陀経』こそ支婁迦識訳であり、『平等覚経』はおそらく支謙訳と考えられる¹⁹。漢語史研究者もこの方面に関する仏教学研究の研究を参照する必要があるし、また後者も、最近の漢語史研究の成果を参考にする必要はある。

そこで、筆者は、漢語史研究者と仏教学研究者が協力して、代表的な古訳・旧訳仏典一部一部に対して、新たに標点を加えた校訂本を作成すると同時に、異訳あるいは梵本・パーリ本・チベット本の対応語を併記した詞典(glossary)を作ることを提案したい。その詞典には、理解できた語彙・語法のみならず、理解できないものも併せて載せることが肝要である。この様な方法は、時間と忍耐力を要するが、このようにして編纂された標点符号付き校訂本と「専書詞典」は、漢語史研究にしっかりとした材料を提供するのみならず、仏教研究にとっても堅固な基礎となるはずである。

筆者はこの方向の研究の手始めとして、すでに『正法華經詞典』(1998)・『妙法蓮華經詞典』(2001)を出版し²⁰、目下は、『道行般若經詞典』・『道行般若經校釋』を執筆している。

この『道行般若經詞典』には、『道行般若經』の語彙のうち、従来の漢語辞典に出ていない語彙、あるいは採録されていても後漢代以降の文献に拠るもの、仏教語、音写語、口語的表現を収録した。各項目には梵本（ネパール出土校訂本および1996年にアフガニスタンにて発見された紀元後一、二世紀に書かれたと考えられる梵本写本断簡）、六種の異訳（呉、支謙訳『大明度経』；前秦、曇摩婢・竺佛念訳『摩訶般若鈔経』；後秦、

¹⁶ Erik Zürcher, "Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations," *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, XII, no.3, 1977, pp. 177-203; 許理和(Erik Zürcher)著、蔣紹愚譯「最早的佛經譯文中的東漢口語成分」『語言學論叢』14, 商務印書館 1987年, pp. 197-225.

¹⁷ Paul Harrison, "Another Addition to the An Shigao Corpus?: Preliminary Notes on an Early Chinese *Samyuktāgama* Translation," 『櫻部建先生喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』京都 2002年(平楽寺書店), pp. 1-32.

¹⁸ 出本充代「撰集百緣経の訳出年代について」『パーリ学仏教文化学』8 (1995), pp. 99-108; 同『Avadānaśatakaの梵漢比較研究』(京都大学文学部博士論文 1998年; 未出版)。

¹⁹ Cf. Paul Harrison, "Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Sources," in: *Journal of Indian Philosophy* 26(1998), pp. 556-557.

²⁰ 注12を参照。

鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜經』；唐、玄奘訳『大般若波羅蜜經・第四会』；同『第五会』；北宋、施護訳『佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』）およびチベット訳（北京版・デルゲ版）の対応語を併記した。

支婁迦讖とこれら異訳の訳者たちは、いずれもそれぞれの時代を代表する漢訳者である²¹。従って、『道行般若經詞典』を見れば、後漢から宋代に及ぶ漢訳仏典の訳語の変遷を俯瞰することができる²²。例えば：

弊魔(bi4 mo2) "Māra, the Evil One"

《道行》. 434a1. ○○便作是念："怛薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛與四部弟子共坐。…… 我當行欲壞亂之。"

梵本 AS.39.11 = AAA.242.22. *Māra~pāpīyas~* ("Mara, the Evil One"); 《大摩度經》. 484c1. 弊邪; 《鈔經》. 516a12. 弊魔; 《小品》. 544a4. 惡魔; 《大般若・第四会》. 778b19. 惡魔; 《大般若・第五会》. 875b19. 惡魔; 《佛母》. 599a28. 諸惡魔衆; 藏訳. 44b2. *bDud sdig can*

閻叉(yue4 cha1; MC. jiwät tsha) "a ghost, spirit" (a transliteration of Skt. *yakṣa*)

《道行》. 429c19. 諸天子心中作是念："諸○○輩尚可知所念。閻叉若大若小所語悉可了知。尊者須蓋提所語了不可知。"

梵本 AS.19.24 = AAA.153.16. *yakṣa*; 《大摩度經》. 482c18. 鬼神; 《鈔經》. 512b13. 閻叉; 《小品》. 540b27. 夜叉; 《大般若・第四会》. 770b29. 葉叉; 《大般若・第五会》. 葉叉; 《佛母》. 593a4. 夜叉

都盧(du1 lu2) "all, the whole; (not) at all"

《道行》. 436b10. 釋提桓因言："但行般若波羅蜜，不行餘波羅蜜耶？" 佛言："○○六波羅蜜皆行，菩薩、摩訶薩。般若波羅蜜於菩薩、摩訶薩最尊。……"(p)

梵本 AS.51.13 = AAA.280.20. *sarva~*; 《大摩度經》. 485c11. 皆; 《鈔經》. 518a22. 悉; 《小品》. 545c24. 皆; 《大般若・第四会》. 783a3. 具; 《大般若・第五会》. 878c11. 具; 《佛母》. 603a9. 皆; 藏訳. 56b7. *thams cad*

六、『佛典漢語詞典』の構想

筆者は、中国の漢語史研究者及び欧米の仏教学者と共同で、安世高訳を中心とした『東漢代非大乘經典詞典及校釋』の三、四年内の出版も計画している。このユニークな共同作業がうまく行けば、同様の方法で、さらに支婁迦讖訳、支謙訳など訳者別の詞典とテキストを出版して行こうと考えている。そして最終的にはこれらをまとめて『仏典漢語詞典』を編纂したいと思う。

²¹ 『道行般若經』の異訳のうち、『摩訶般若鈔經』の訳者が果たして前秦曇摩婢と竺佛念であるかは大いに疑問。竺法護の翻訳と推定する学者もいるが、竺法護の訳風と『鈔經』のそれは一致しない。この点に関しては更なる検討を要する。それ以外の五本の異訳と『道行』の訳者に関しては、目録の記載を疑う理由がない。ただ、『大摩度經』の第一品「行品」は、他の諸品と訳語・訳風が全く異なっており、明らかに支謙訳ではない (Jan Nattier教授の御教示)。

²² この点に関しては、すでに別の所で論じた：「『道行般若經』和"異譯"的對比研究」『漢語史研究集刊』四川大學漢語史研究所、第四輯、2001年9月、pp. 313~327; 「『道行般若經』和"異譯"的對比研究——『道行般若經』中的難詞」『漢語史研究集刊』四川大學漢語史研究所、第五輯、2002年11月、pp. 199~212; 「漢訳仏典の言語研究——『道行般若經』と異訳及び梵本との比較研究——(1)」『櫻部建博士喜寿記念論集・初期仏教からアビダルマへ』京都 2002、平楽寺書店、pp. 171~183; 「漢訳仏典の言語研究——『道行般若經』と異訳及び梵本との比較研究——(2)」『創価大学・国際仏教学高等研究所・年報』第5号(2001)、pp. 3-12.

日本の古写経と中国仏教文献

一天野山金剛寺蔵平安後期写「録外-5」の成立と流伝を巡って一

落合 俊典

[1] 日本の古写経に見える中国仏教文献

近年確認された日本の古写経に見える中国仏教文献(新出・異本)は以下のように豊富である。筆者は意図的に古逸仏教典籍を探訪してきたわけではないが、義浄の『大唐西域求法高僧伝』の文献学的研究のために敦煌本および日本に伝来する古写本を調査する過程で種々の古逸仏教典籍に巡り合うことになった。

- ① 七寺一切経中の古逸經典(平安後期の書写。12世紀後半)
- ② 金剛寺一切経中の古逸經典(平安後期・鎌倉の書写。11世紀～13世紀)
- ③ 永観堂禅林寺(京都)
- ④ 真福寺文庫(名古屋)
- ⑤ 高山寺(京都)
- ⑥ 興福寺(奈良)・大谷大学図書館

①七寺一切経中の古逸經典は『貞元入蔵録』に付随する「不入蔵目録」に記載されている經典類118部247巻の中、43部105巻を書写していたことが古逸經典を残すこととなった(1～4)。また入蔵録の經典のなかにも現行本(高麗版・宋版・元版・明版)と異なる經典が存在することが判明してきた(5～7)。これは刊本一切経の見直しにつながる発見であろう。

七寺一切経の系統は一律ではないが、全体的には奈良写経系の転写本と考えられる。中には北宋勅版(蜀版・開宝蔵)の刊記を有している経論6部6巻(『七寺古逸經典研究叢書』第1巻460頁参照)もあるが、刊本からの転写は少数に止まるであろう。

七寺古逸經典の発見された平成2年(1990)以来今日まで、七寺一切経4954巻中約700巻余をマイクロ化した。現在はこれらをデジタル化する作業に取り掛かっているところである。将来、国際仏教学大学院大学(*International College for Postgraduate Buddhist Studies*)の附属図書館(*ICPBS Library*)に七寺デジタル資料が配架されるであろう。

1. 『毘羅三昧経』二巻(3～4世紀の成立)

2. 『清浄法行経』一卷（首欠）（4～5世紀の成立）
3. 『浄度三昧経』二巻（5世紀の成立。続蔵本・敦煌本と併せて復元）
4. 『三階仏法』五巻（6～7世紀成立。興聖寺本・法隆寺本の欠字を補う）
5. 『馬鳴菩薩伝』一卷（5世紀の成立。現行本は10世紀刊本鏤刻時混入）
6. 『仏説八陽経』（唐代成立。中国撰述経典。書写年代12世紀。）

*現行大正蔵本（高麗・宋版等）とは異なる。*金剛寺一切経本と同

7. 『仏説安宅神呪経』（唐代成立。中国撰述経典。書写年代12世紀。）

*現行大正蔵本（高麗・宋版等）・敦煌本とは異なる。*金剛寺一切経本と同

8. その他多数（『続高僧伝』は興聖寺本と同系統）

*牧田諦亮監・落合俊典編『七寺古逸経典研究叢書』全6巻。大東出版社。1994年～2000年。

②金剛寺一切経中の古逸経典は、現行本（高麗版・宋版・元版・明版）と異なる経典の存在であるが、これらは二種に分類される。一つは、七寺一切経にも見られたように奈良写経の系統本に見られる新出異本（3～5）である。二つは『貞元入蔵録』に記された経題を書写しようとして、誤って類似したタイトルを有する経典を書写したものである（1.2.6）。ここには驚愕すべき安世高訳の『十二門経』・『安般守意経』（現行大正蔵本とは異なる。）や、「録外-5」の文献、すなわち五世紀に成立したと推定される中国仏教文献が現存する。

1. 『十二門経』（2世紀成立。安世高訳。書写年代13世紀。）

*梶浦晋氏（京大人文研）発見

2. 『安般守意経』（2世紀成立。安世高訳。書写年代13世紀。）

*現行大正蔵本（高麗・宋版）とは異なる。*梶浦晋（京大人文研）発見

3. 『陀羅尼雑集』（未詳撰者。成立年不明。書写年代13世紀。）

*現行大正蔵本（高麗・宋版）と異なる。

*拙稿「『陀羅尼雑集』所収の経典について」

（『国際仏教学大学院大学研究紀要』第6号。59頁～86頁。2003年3月）

4. 『仏説八陽経』（唐代成立。中国撰述経典。書写年代13世紀。）

*現行大正蔵本（高麗・宋版）とは異なる。*七寺一切経本と同

5. 『仏説安宅神呪経』（唐代成立。中国撰述経典。書写年代13世紀。）

*現行大正蔵本（高麗・宋版）・敦煌本とは異なる。*七寺一切経本と同

6. 「録外-5」（原写本内題：優婆塞五戒法、尾題：優婆塞八戒経。書写年代12世紀）

*本文献は劉宋法穎(416～482)撰『十誦律羯磨雑事』と推定される。

*研究代表者落合俊典編『金剛寺一切経の基礎的研究と新出仏典の研究』（平成12年度～平成15年度科学研究費補助金 基盤研究(A)(1)研究成果報告書 課題番号12301001 平成16年3月）

③永観堂禅林寺には『貞元録』の古写本等稀観本を数多く有している。欠本とされてきた唐栖復撰の『法華玄賛要集』巻23の鎌倉時代写本の発見は、中国仏教の研究に資す

るばかりでなく本書の日本仏教に果たした役割も明らかにするであろう。

1. 『法華玄賛要集』巻23（8～9世紀成立。唐栖復撰。書写年代12～13世紀

*現行続蔵本欠。台湾版54冊。*柴崎照和氏発見。五十嵐隆幸氏翻刻中。

④真福寺文庫には中国仏教文献ばかりではなく、漢書食貨志（国宝）・翰林学士詩集巻二（国宝）など非中国仏教文献も多く有する。近年、阿部泰郎（名古屋大学大学院教授）氏と山崎誠（国文学研究資料館教授）氏を中心とした研究班が精力的に調査を実施し、その成果が刊行（『真福寺善本叢刊』第Ⅰ期・第Ⅱ期。臨川書店）されている。

新たに発見された資料の中、日本の仏教文献であるが、源信の弟子寛印が撰した『開元録随要抄』（擬題）は東アジア仏教において唯一の『開元録』研究書である。

13世紀初頭の写本である『大毘婆沙論文義次第』（残欠）の奥書には「写本云此書光法師撰或玄奘撰 提秀説」とあるが、二百巻の龐大なアビダルマ仏教論議の必須項目を一巻に整理した内容はまさに玄奘の訳場におけるレジメ的性格の書といえるものである。

また、11世紀の元写本奥書を有する『梁傳大士頌金剛般若經』（残欠）と唐慧忠国師の『般若心経注』合本は宋代の禅仏教研究に資するであろう。

1. 『大毘婆沙論文義次第』（残欠）（7世紀成立。普光法師撰 or 玄奘三蔵撰。書写年代13世紀）
2. 『摩訶般若波羅蜜多心経』（8世紀成立。唐慧忠国師注並序。書写年代11世紀。）
3. 『梁傳大士頌金剛般若經』（残欠）（6世紀成立。書写年代11世紀。）

⑤高山寺にも龐大な仏教文献を有する古刹であるが、真福寺文庫の資料とあわせて唐宋代の金剛般若經研究史に新たな資料の追加が可能となった。『大正蔵』85巻に収録されている『金剛般若經依天親菩薩論贊略積秦本義記』（底本：敦煌ペリオ本・P.2159）は巻上のみであるが、高山寺には上下二巻の南宋刊本が揃っている。

1. 『金剛般若經依天親菩薩論贊略積秦本義記』巻上・巻下

（南宋刊本）（8世紀成立。知恩撰。）

*現行大正蔵本（敦煌ペリオ本・P.2159）は巻上のみ。*柴崎照和氏指摘。落合確認。

なお、すでに大正期に常盤大定氏の報告文あり。（『支那仏教の研究』1）

*落合俊典「唐代における金剛般若經の注釈書について」

（宮沢正順博士古稀記念『東洋—比較文化論集—』387頁～400頁。青史出版。2004年）

⑥興福寺や大谷大学図書館に蔵されている『金蔵論』（残欠）は、『経律異相』や『法苑珠林』などの中国仏教の類書研究に大きく寄与する資料であると共に、日本の『今昔物語集』にも影響を与えたところから日本仏教文学との関連も注目される貴重な文献である。

1. 『金蔵論』（6世紀成立。北斉道紀撰。異名：衆經要集金蔵論、金蔵經）

興福寺本（残欠）：巻6。書写年代平安後期。

大谷大学図書館本（残欠）：巻1・巻2。法隆寺旧蔵。書写年代平安後期。

* 宮井里佳（埼玉工業大学講師）・本井牧子（日本学術振興会特別研究員）を中心とした金蔵論研究会で『金蔵論』の訳注的研究を進めている。

[2] 金剛寺一切経とそのテキスト（書写藍本）

大阪府河内長野市にある天野山金剛寺は行基(668～749)創建の伝承を有する古刹であるが、歴史的文献によってその事実を徴することは難しく、ようやく11世紀になってはじめて傍証が得られる。一般的に古代中世の由緒ある大寺院に共通して存在していた一切経は、その後の戦乱・火災等で消失したものが多く、幸いにも金剛寺は四千数百巻の経巻を現在まで伝えている。この一切経は同時代に書写されたものではなく、過半は鎌倉中期の書写であるが、古いものは平安中期の11世紀の写経(承暦3年1077年写『大般若経』第四百巻)があるように時間をかけて形成された一切経である。

それでは金剛寺一切経の書写藍本は何であったろうか。金剛寺一切経を一つの単位として捉えることが出来ればこの検証は比較的容易と言えるが、大半が書写経のために一巻ずつ考証する必要が生じる。系統を探る考証は一字一句の精密な文献学的作業を要するが、厳密な正確度を要求しなければ『大正蔵』の脚注に基づく比較対照で十分な方向性は得られると考える。例えば『大正蔵』では高麗版を底本とし宋版・元版・明版の対校本が用いられているが、この他に奈良写経の聖語蔵本が用いられている場合、比較対照に係る作業は容易である。大半は聖語蔵本に相応一致することが判明するからである。

平成16年(2004)10月の段階で七寺本『貞元入蔵録』No.690の『瑜伽師地論』までデジタル撮影が終了した。そのなかで聖語蔵本に一致しない経巻は僅少である。しかし、現在のところ一巻の全紙について校勘したのではなく、平均して二十紙前後ある一巻の内、僅か一紙程度の比較であるので十分信頼できる指標とは言えず、目分量という程度でしかない。けれども、もし巻数が高麗版も宋元明版も同数でありかつ聖語蔵本が異なる場合には、金剛寺本は聖語蔵本に巻仕立てが相似することが多く、判別は容易である。脚注による各本の比較を行っても面白いように金剛寺本は聖語蔵本に一致する。本稿では個々の経巻に関しての判別を省略するが、金剛寺一切経がデジタル化した暁には各巻にそれらのデータが付されることであろう。

[3] 金剛寺一切経中の「録外-5」について

(1) 中国仏教文献・金剛寺本「録外-5」の発見

さて、金剛寺一切経中に貴重な写本一後漢の安世高訳とされ、隋代には散逸したとされ

た『十二門経』一が梶浦晋氏によって発見されて以来本格的な調査が平成12年(2000)4月より開始され、今日まで継続している。本稿ではその後発見された経典のなかの「録外-5」と称される文献について報告するものである。録外というのは金剛寺一切経を七寺本『貞元入蔵録』を用いて整理している中で、どれにも該当しない経巻を順次並べたものである。

本書の書誌学的方面を見てみよう。書写奥書は無いが他の金剛寺一切経の経巻と比較して本経巻は平安時代後期の書写と見なされる。表紙は破損し、表紙の残存とも後補とも判定し難い断片の紙(巻出し)が残っているが、そこに墨書で「二校了」と書かれている。二校というのは金剛寺一切経では珍しい。表紙・軸共に欠けるが一紙より十五紙まで本文には脱落はない。虫損が若干見られるが、楮打紙に丁寧に書写されており概ね良好な保存状況にある。虫損のため全画の一部しか残っていないものでもほぼ文字を推定することが可能である。第二紙の法量は縦 25.8cm、横 50.6cm、界高 20.1cm、界巾 1.8cm、天界 2.8cm、地界 3.3cm。一紙 28 行、一行は概略十七文字を中心として書かれている。外題は無く、内題に「優婆塞五戒法」とあり、尾題が「優婆塞八戒経一卷」となっている。もとより内題と想定された「優婆塞五戒法」は単なる品名程度のものであるから、ここから数えると行数は 413 行となる。総文字数は 7 千文字弱、『大正蔵』では 5 頁程度の分量である。

本経巻は劉宋求那跋摩訳『優婆塞五戒威儀経』(七寺本貞元入蔵録 No.655。大正蔵 No.1503)と想定して書写したものと思われる。親本の経題が「優婆塞五戒法」とあったのを『優婆塞五戒威儀経』一卷とみなして書写したのであろう。尾題には「優婆塞八戒経一卷」となっていたのであるから他所の求那跋摩訳と比較検討すべきであったろうが、それは為されなかった。

さて本題に入らなければならない。本書は平成14年(2002)8月の調査で、初めて未知の資料であることが判明したのである。嘗ての七寺古逸経典の調査の場合は、不審の経巻の一部を写し、後日研究室で調べるという悠長な方法をとらざるを得なかったのであるが、昨今では CBETA などのテキストデータの充実に加え縮刷版仏書解説大辞典の登場などがあり校勘作業が飛躍的に向上してきた。さらに金剛寺一切経の調査では学問寺に相応しく 2 セットの『大正蔵』が金剛寺図書室から提供された。かくして調査現場での価値判断が容易になった。即座にデジタル撮影し読解を開始したのである。もっとも報告書の作成とデジタル化の作業に追われ十分な研究は後日に期待するしかないことは残念である。

(2)「録外-5」の内容

内題が「優婆塞五戒法」で、尾題が「優婆塞八戒経一卷」となっていることは前述したとおりであるが、これらはいずれも本書の内容を示すタイトルとは言えない。「優婆塞五戒法」については品題もしくは項目であろう。本書の概要を示すと以下のとおりである。

優婆塞五戒法(1行~35行)

受八戒文(36行～57行)
出家沙弥十戒法(58行～105行)
沙弥尼受六法文(106行～247行)
受大戒方法(248行～413行)

優婆塞五戒法(1行～35行)は、在家の仏教信者、優婆塞が受ける五戒の作法を示している。

受八戒文(36行～57行)は、優婆塞が毎月の六斎日に一日一夜を限って八斎戒をたもつことの作法を示している。出家沙弥十戒法(58行～105行)は、出家した見習い僧である沙弥が受ける十戒の作法を示している。沙弥尼受六法文(106行～164行)は、出家した見習い尼である沙弥尼が十戒を受け、さらに式叉摩那の時の二年間に六法(不得淫・不偷盗・不得故妄語・不得摩触男子・不得違逆汝於和上阿闍梨)を受ける作法を示している。受大戒方法(248行～413行)は、式叉摩那が具足戒を受ける作法について示している。なお、これら作法(羯磨)は主に『十誦律』に基づいている。

ところで優婆塞は男子の在家信者であるが、その優婆塞が八戒(八斎戒)を保つべきことの説戒も理解できるとして、次の段階の出家沙弥十戒法で十戒を受けたはずの沙弥が消え、沙弥尼が登場しさらに式叉摩那の学法作法が説かれる。受大戒方法もまた尼僧だけが登場するだけである。本来ならば男子の沙弥が大戒を受ける作法次第が存在して当然であるが何故か見られない。尾題の「優婆塞八戒經一卷」に至っては上記の困惑を一層深めることとなる。

しかし、本書の基本的性格は明白となったであろう。本書が『優婆塞五戒法』でもなく、また『優婆塞八戒經』と称される書物でもない。在家の信者が戒律を受ける方法とその次第が説かれ、さらに出家して段階を経て正式の僧尼になる方法が簡略に示されている書物である。このような書は一般に「～羯磨」と称されるものである。本来の原題が存在していたが、何らかの理由によって失われ現行本の姿に変じたのであろう。

そしてもう一点重要な要素を指摘しておかなければならない。本書は劉宋の釈僧瓊撰『十誦羯磨比丘要用』(大正蔵 No. 1439. 『大正蔵』23巻 496頁～503頁)と極めてよく似ているのである。その構成は二十に分かれている。

1. 受三帰五戒文
2. 受八戒文
3. 乞畜衆羯磨文
4. 受沙弥十戒文
5. 受六法壇文
6. 大比丘尼壇文
7. 入大僧中受具足壇文

8. 受大戒壇文
9. 結小界文
10. 結大界文
11. 結不離衣界文
12. 解大界文
13. 差監為僧執事
14. 受安居文
15. 受七日文
16. 受三十九夜文
17. 一人心念口言布薩文
18. 三人二人三語布薩文
19. 四人以上広布薩時与清浄文
20. 至僧中説清浄文

金剛寺本「録外-5」の品題と相応するのは、3を除いた1から8までである。

[『十誦羯磨比丘要用』]	[金剛寺本「録外-5」]
1. 受三帰五戒文	優婆塞五戒法(1行～35行)
2. 受八戒文	受八戒文(36行～57行)
3. 乞畜衆羯磨文	
4. 受沙弥十戒文	出家沙弥十戒法(58行～105行)
5. 受六法壇文	沙弥尼受六法文(106行～247行)
6. 大比丘尼壇文	受大戒方法(248行～413行)
7. 入大僧中受具足壇文	受大戒方法(248行～413行)
8. 受大戒壇文	受大戒方法(248行～413行)

このなか1の受三帰五戒文と**優婆塞五戒法(1行～35行)**とを比較してみよう。対応する箇所をゴシック文字にした。 釈僧瓊撰『十誦羯磨比丘要用』の「受三帰五戒文」は以下の通りである。

受三帰五戒文第一受三帰五戒法白衣初来欲受三帰五戒教礼仏法僧胡跪合掌懺悔三業然後受之戒師応教云

我某甲。從今尽寿。帰依仏両足尊。帰依法無欲尊。帰依僧衆中尊如是三説

我某甲。帰依仏竟。帰依法竟。帰依僧竟。於釈迦牟尼仏法中。樂受五戒為**優婆塞**。

当証知如是三説

汝某甲聽。是仏婆伽婆。釈迦牟尼多陀阿伽度阿羅訶三藐三仏陀。為優婆塞説五戒。凡是優婆塞。当尽寿護持。何等為五。尽寿離殺生是優婆塞戒。是中尽寿離殺生。是事能

持不答能

尽寿離不与取。是優婆塞戒。是中尽寿離不与取。是事能持不答能

尽寿離邪淫。是優婆塞戒。是中尽寿離邪淫。是事能持不答能

尽寿離妄語。是優婆塞戒。是中尽寿離妄語。是事能持不答能

尽寿離飲酒是優婆塞戒。是中尽寿離飲酒。穀酒甘蔗酒葡萄酒。一切能放逸酒。是事能持不答能

一方、金剛寺本「録外-5」の対応箇所では次のようになっている。

- 001 優婆塞五戒法
- 002 大德憶念我某甲歸依佛兩足尊歸依法離
- 003 欲尊歸依僧衆中尊三說
- 004 大德憶念我某甲已歸依佛竟已歸依法竟
- 005 已歸依僧竟優婆塞法攝取我從今日盡形
- 006 壽捨衆生已命歸清淨信三說 此是優婆塞律儀
- 007 次應說制
- 008 佛世尊種種因緣呵責殺生讚嘆不殺生乃
- 009 至蟻子不應故奪命何況於人是中佛制盡
- 010 形壽一切時一切處一切急一切難一切方
- 011 便皆不得殺生是事盡形壽一切不得作
- 012 能持不一切答能

ここでは三歸三竟が類似しつつも不殺生の説制が異なっている。けれども『十誦羯磨比丘要用』の「5. 受六法壇文」の箇所を見ると類似した表現が登場している。

仏種種因緣呵責殺生。讚歎不殺乃

至蟻子尚不應殺。何況於人。

(中略)

是事尽寿不應犯。汝能持不。答能

構成は一部非常に相似しているが、しかしそれぞれの箇所の文言は必ずしも一致しない。同じ広律を用い、語句も同様のものを使いながら異なっている部分も多いのである。結局のところ、この両者は全体的に相似しているが同一の集団内における撰述とまでは言えないのではないだろうか。もっとも『十誦羯磨比丘要用』を撰出した劉宋(420～478)の釈僧瓊の周辺を洗う必要は倍加している。本書の原題を探るヒントが釈僧瓊の周辺に隠されていることは間違いないであろう。

『十誦羯磨比丘要用』の撰者、积僧瓊は『高僧伝』卷十一の明律に立伝されている。

明律第五 十三人

积慧猷 积僧業 积慧詢 **积僧瓊** 积道儼 积僧隱 积道房 积道宮 积志道
积法穎 积法琳 积智称 积僧祐

その积僧瓊伝を引用してみよう。

积僧瓊四

积僧瓊。姓朱。呉国人。出家為僧業弟子。総鋭衆經尤明十誦。兼善史籍頗製文藻。始住呉虎丘山。宋孝武欽其風聞。勅出京師為僧正悦衆。止于中興寺。時有沙門僧定。自称得不還果。瓊集僧詳断令現神足。定云。恐犯戒故不現。瓊案律文有四因縁得現神足。一断疑網。二破邪見。三除憍慢。四成功徳。定既虚誑事暴即日明擯。瓊仍著誠衆論以示来葉。瓊既学兼内外又律行無疵。道俗帰依車軌相接。少帝准從受五戒。豫章王子尚崇為法友。袁粲張敷並一遇傾蓋。後移止莊嚴。卒於所住。春秋五十有八。述勝鬘文旨。并撰**僧尼要事兩卷**。今行於世。

积僧瓊は十誦に精通し、劉宗の王室からも厚遇せられ僧正悦衆に任せられたという。この文中に記された「僧尼要事兩卷」が現行の『十誦羯磨比丘要用』一卷と思われる。現行大正蔵本に「宋沙門积僧瓊於楊都中興寺依律撰出」（『大正蔵』23卷496頁上段）とある文もこれを裏付けることになろう。二巻と一卷の相違はあるが、恐らく同本であろう。

（3）中国仏教文献・金剛寺本「録外-5」の日本伝来

本書は日本の古刹から出た平安後期の写本であるから、日本撰述の可能性が全く無いとは言えないが日本漢文の有する特長が微塵も見られないので渡来の書として考えるのが順当である。

それでは何時伝来したのであろうか。幸い日本には奈良時代の仏教文献のタイトルを調べる詳細な記録が残っている。正倉院文書によれば『優婆塞五戒法』として記録に5箇所出ている。

天平八年(736)九月二十九日・・・優婆塞五戒法一卷（『大日本古文書』7卷78頁）

天平九年(737)二月・・・優婆塞五戒法一卷（『大日本古文書』24卷51頁）

天平九年(737)写經司請經進送文・・・優婆塞五戒法一卷

（『大日本古文書』24卷51頁）

天平勝宝五年(753)五月七日・・・（追筆）

「優婆塞五戒威儀經一卷 ■優婆塞五戒法一卷」

(『大日本古文書』12巻497頁)

天平勝宝五年(753)五月七日類集・・・(附紙)

「四分尼羯磨三巻 比丘尼戒二巻
優婆塞五戒法一巻 在家菩薩經一巻
賢者威儀經二巻
四 右五律九巻同帙 並無開録 」

(『大日本古文書』12巻511頁)

正倉院文書には經典の書写のために往々紙数が記載されている。もし『優婆塞五戒法』の箇所紙数が記載されていれば金剛寺本と比較するとき書名と紙数の二つの面から検討することができるのであるが、残念ながら紙数の記載は見られない。しかし恐らく金剛寺本は正倉院文書に記載される『優婆塞五戒法』と同一のものと見なして大過ないと考えられる。天平勝宝五年(753)五月七日類集には「右五律九巻同帙 並無開録」とあるが、これは「四分尼羯磨三巻」等の五部九巻が『開元録』に無いということである。ただ四分尼羯磨三巻が懷素撰であれば『開元録』に出てくる。

とまれ日本の学僧は『優婆塞五戒法』が『開元録』に見られない経巻であることを指摘していることは重要である。今日、種々の経録等を探しても『優婆塞五戒法』の書名は見当たらない。類似した書名に「優婆塞五戒略論一巻」、「優婆塞五戒相一巻」(優婆塞五戒略論の異名)、「優婆塞五戒威儀經一巻」などがあるが、『優婆塞五戒法』という書名は中国の資料の中から探索できないのである。この事実はどのように考えたらよいであろうか。本書の内容について前節で述べたように本来この書名では内容と一致しないのであるから、新たに内容と一致する書名を想定し、その線上に浮かぶ古逸経巻を俎上に上げる方法が賢明であろう。

(4) 中国仏教文献・金剛寺本「録外-5」の原題

それでは想定される書名とはどのようなものであろうか。本書は広律の『十誦律』に依っているものであるから「十誦律」もしくは「十誦」が付されに違いない。また受戒の作法次第の書であるから「羯磨」も題に相応しい。さらに正式の比丘尼となるための次第が記されているので「比丘尼」の語も無ければならない。そして経録上では欠本(無本・闕本)目録に記載されている可能性が大のものであるに違いない。

そのような方向性を持って諸書を繙いていくと驚くことに僧祐の『出三蔵記集』巻二の「新集経論録」の中に前述の積僧瓊の撰出書に並んで『十誦律羯磨雜事』一巻なる書名が挙げられている。しかも『大周録』巻十二の「小乘闕本」に『十誦羯磨雜事并要用』一巻が載っている。積僧瓊の撰述書は『十誦羯磨比丘要用』であり紛らわしいが、ここでは「雜事」の有無が区分けのキーワードであろう。『大周録』記載の『十誦羯磨雜事并要用』は『出

三蔵記集』記載の『十誦律羯磨雜事』に相違ない。七世紀末には欠本となった本書も百年前の六世紀末葉にはまだ存在していた。隋の『法經錄』に

衆律別生四 合六部六卷

十誦羯磨一卷一名略要羯磨法

十誦律羯磨雜事一卷

十誦比丘尼戒本一卷

四分羯磨一卷

衣服制法一卷出十誦律

撻槌法一卷出十誦律

右六律並是衆律別生

(『大正藏』55卷140頁下段)

とある。この流れを推測すると次のようになる。即ち、『十誦律羯磨雜事』一卷は四分律優勢の流れに逆らえず七世紀には殆ど顧みるものもいなくなり欠本となった。しかし巻首と、恐らく巻末をも失った写本が『優婆塞五戒法』として残り日本に伝えられた。日本の学僧は『開元録』に書名を見つけられず価値判断が出来なかった。12世紀になり一切經の書写事業に当たった執筆僧が、或る經藏に眠っていた本書を『優婆塞五戒威儀經』と誤認し書写したのである、と。

金剛寺本「録外-5」の原題を『十誦律羯磨雜事』と推定したが、その出典の『出三蔵記集』の記述を検討してみたい。同巻二に、

十誦羯磨一卷 或云略要羯磨法十誦律出

右一部。凡一卷。宋景和中。律師积僧瓊僧。於京都撰出。

十誦比丘尼戒本一卷 或云十誦比丘尼大戒

十誦律羯磨雜事一卷。

右二部。凡二卷。宋明帝時。律師积法穎。於京都撰出。

(『大正藏』55卷13頁上段)

とある。十誦比丘尼戒本一卷は現行『大正藏』では法顯撰となっているが、脚注にあるように宋元明版の法穎が正しい。大正藏No.1437の『十誦比丘尼戒本』一卷である。『十誦比丘尼戒本』一卷と『十誦律羯磨雜事』一卷を劉宋の明帝(465~472)の時に京都(建康)で撰出したという。法穎(416~482)とは如何なる人物であろうか。『高僧伝』卷十一の明律篇に立伝されているので引用してみよう。

积法穎十

积法穎。姓索。燉煌人。十三出家為法香弟子。住涼州公府寺。与同学法力俱以律藏知

名。穎伏膺已後。学無再請記在一聞。研精律部博涉經論。元嘉末下都止新亭寺。孝武南下
改治此寺。以穎学業兼明。勅為都邑僧正。後辭任還多宝寺。常習定閑房。亦時開律席。
及齊高即位。復勅為僧主。資給事事有倍常科。穎以從來信施造經像及藥藏。鎮於長干。
齊建元四年卒。春秋六十有七。撰**十誦戒本**并**羯磨**等。

(『大正藏』50卷402頁上段5行～15行)

この僧伝から法穎が律部に詳しいばかりでなくその知識は諸經論に涉り、律の講席も開き
劉宋及び齊の帝王からも尊崇されていたという。著述は「**十誦戒本**」や「**羯磨**」等と書か
れている。境野黄洋氏も指摘しているが、『出三藏記集』卷二の記事から「**十誦戒本**」は『十
誦比丘戒本』ではなく『十誦比丘尼戒本』一卷であろうし、「**羯磨**」は『十誦律羯磨雜事』
一卷と推定される(『仏書解説大辞典』第5巻166頁)。

金剛寺本「録外-5」の文献は内容からみて『十誦律羯磨雜事』という書名に最も近いと
しても、それが直ちに法穎撰『十誦律羯磨雜事』一卷に結びつくものではない。しかしな
がら、釈僧瓌撰『十誦羯磨比丘要用』一卷の構成および文言が相似している事実を重ね合
わせると、この推定は一段と現実味を増してくる。そうは言うものの未だ状況証拠の域を
出ないことも事実であろう。そこで法穎撰の『十誦比丘尼戒本』(『十誦比丘尼波羅提木叉
戒本』)一卷との比較検討が求められる。ところが、両者における戒律用語が一致すること
は当然としてもこの比較が容易でない。宋磧沙版の『十誦比丘尼波羅提木叉戒本』の撰者
号には「宋長干寺沙門釈法穎集出」となっているように『十誦律』から「集出」したもの
であるので法穎自身の文章が容易に判別できないという事情が内在しているからである。
高麗版には「説法章」「第二教戒章」「第三会坐章」「第四供養章」「第五和衆章」「第六淨衆
章」の章立てが見られるが、『大正藏』の脚注にもあるように宋版や聖語藏には存在しない。
これは法穎の文ではないであろう。一見して法穎自身の文と分かるのは見られない。羅什
訳出の『十誦比丘波羅提木叉戒本』や広律とも相応するので法穎自身の文を抽出するのは
容易ではない。

また、敦煌本との比較であるが、土橋秀高氏の『戒律の研究』等も参照して探してみた
が、これも本書と関連する資料は見あたらなかった。もとより博搜したわけではないので
敦煌本における律資料、特に十誦律関連の写本を丁寧にも調べる必要があるであろう。

添付資料の【中国仏教文献 金剛寺蔵「録外-5」】は影印を上段に、翻刻文を下段に配
したものであるが、句点も付さず誤写の訂正も施してない未定稿である。諸賢諸氏の叱正
を賜って完成稿を作成したいと考えている。

(了)

“洛州無影”：《南海寄歸內法傳》中一條記載的最新考察¹

王邦維
(北京大學)

一、問題的由來

唐代僧人義淨的《南海寄歸內法傳》，是一部有關古代印度、東南亞以及中國佛教史的名著，全書四卷，其中卷三有“旋右觀時”一節，專門講當時在印度以及南海地區一日之中怎樣測定時辰：

又複時非時者，且如《時經》所說，自應別是會機。然四部律文，皆以午時為正，若影過線許，即曰非時。若欲護罪，取正方者，宜須夜揆北辰，直望南極，定其邪正，的辨隅中。又宜於要處安小土台，圓闊一尺，高五寸，中插細杖。或時石上豎丁，如竹箸許，可高四指，取其正午之影，畫以為記，影過畫處，便不合食。西方在處，多悉有之，名為薜攞斫羯攞（原注：彈舌道之），譯為時輪矣。揆影之法，看其杖影，極短之時即正中也。

佛教僧人依律而住，講究“時”與“非時”，因此“觀時”對持律的僧人們來說是一件很要緊的事。義淨對此講到不少。他講到在“觀時”一事上中國和印度以及南海方面的不同情形：

然瞻部洲中，影多不定，隨其方處，量有參差。即如洛州無影，與餘不同。又如室利佛逝國，至八月中，以圭測影，不縮不盈，日中人立，並皆無影。春中亦爾。一年再度，日過頭上。若日南行，則北畔影長二尺三尺。日向北邊，南影同爾。神州則南溟北朔更複不同，北戶向日，是其恒矣。又海東日午，關西未中。准理既然，事難執一。是故律雲遣取當處日中以為定矣。²

室利佛逝是南海中古國之一。義淨在唐鹹亨二年（671）十一月從廣州附舶，經海路往印度求法，最先到達的，就是室利佛逝國。十四年後，唐垂拱元年（685）冬天，義淨離開印度回國，途中又在室利佛逝停留達四年之久。³ 義淨因此對室利佛逝瞭解最多。室利佛逝舊地，在今印尼蘇門答臘島南部，極盛時勢力甚至達到西瓜哇，馬來半島及加里曼丹島西部。室利佛逝的都城，一般認為即在今巨港（Palembang），其地剛好在赤道附近。⁴ “至八月中，

¹ 本文的第六、七兩節部分內容來自作者新近寫成的《再說“洛州無影”》一文。該文將在新近出版的《唐研究》第十卷上發表。

² 《大正藏》第五十四卷，第 225 頁中至下以及拙稿《南海寄歸內法傳校注》，中華書局，1995，第 167 至 168 頁。

³ 參考拙稿《大唐西域求法高僧傳校注》附錄二“義淨生平編年”，中華書局，1988，第 253 至 267 頁。

⁴ 參考同上第 46 頁。

以圭測影，不縮不盈，日中人立，並皆無影。春中亦爾，一年再度，日過頭上。若日南行，則北畔影長二尺三尺。日向北邊，南影同爾。”正是這一地理位置的最確切的寫照。這很容易理解。⁵至於“神州則南溟北朔更複不同，北戶向日，是其恒矣。又海東日午，關西未中。”則更是常識。但義淨在這中間講到的“洛州無影，與餘不同”，卻無論如何使人無法理解。洛州即今天河南的洛陽，地理位置在回歸線以北，一年之中怎麼可能有無影的時候呢？十七年前，我整理和研究《南海寄歸內法傳》，工作進行到這裏，第一個感覺，是困惑不解。

二、高楠順次郎的解釋

同樣的問題在我之前其實已經有人遇到過。日本學者高楠順次郎 1896 年在英國牛津大學出版的《南海寄歸內法傳》的英譯本，是一部在學術界很有名的書。他翻譯到此，在這一段英譯文下加了一個注：

The province of Lo is probably Central India. Lo was the capital of China and the centre of 'all under heaven' and I-tsing may have once for all used it as meaning Central India, though very strange.⁶

高楠的注，雖然也算是一種解釋，但顯然他自己也覺得把握不大，說“這非常奇怪”。

三、我十七年前的看法

但是，洛州就是洛州，怎麼能把洛州一下子就說成是中印度呢？高楠順次郎的解釋，沒有根據，實在太牽強。我很難表示同意。但我自己也沒有更好的解釋。我只能認為，這可能是義淨的一個錯誤。因此，我在義淨書中這一段文字之下，寫下了我當時的意見：

義淨此處說誤。依字面講，洛州應指洛陽，但洛陽地處北緯三十四度至三十五度之間，一年中任何時候都不可能無影。這一錯誤或與以為洛陽為天下之中的看法有關。高楠此處把洛州解釋為中印度，雖然可以調和義淨說法中的矛盾，但從來沒有人以洛州一名指中印度。⁷

我的意見，批評了高楠順次郎，但實際上也不對。

四、十一年前的一個發現

⁵ 八月中即秋分，春中即春分，日中即正午。據此室利佛逝則正在赤道之上，即包括今蘇門答臘島大部。《新唐書》卷二二一《南蠻傳》亦有“室利佛逝”條，其中講到：“室利佛逝，一曰屍利佛誓。過軍徒弄山二千里，地東西千里，南北四千里而遠。有城十四，以二國分總。西曰郎婆露斯。多金、汞、龍腦。夏至立八尺表，影在表南二尺五寸。”如果以此計算，這裏講到的立表位置，應在北緯六度許處，當在今馬來半島南部，當時屬於室利佛逝的一部分。關於室利佛逝，國外已經有不少研究的專著。見拙稿《大唐西域求法高僧傳校注》第 46 頁所引。我自己已經有很長一段時間沒有再留意有關室利佛逝的新的研究著作。今年 9 月，在瑞典 Uppsala 大學的一個有關佛教的學術會議上，劍橋大學的 Janice Stargardt 博士告訴我，關於室利佛逝，近年來在歷史和考古方面有一些新的發現和研究成果。Stargardt 博士在她與 Denis Twitchett 最近合作寫成的一篇文章《沉船遺寶：一艘十世紀沉船上的中國銀錠》中就提到了這些發現和相關的資料。文章將發表在即將出版的《唐研究》第十卷上。

⁶ *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, by I-Tsing, translated by J. Takakusu, Oxford: Clarendon Press, 1896, 第 143 頁。

⁷ 《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，1995，第 167 - 168 頁。拙稿完成於 1987 年初並在當年 6 月作為申請博士學位的論文在北京大學通過答辯。

不過，當時的情況是，我雖然不同意高楠順次郎的意見，實在也另外提不出更合適的解釋，只好做出這樣的判斷。話雖然這樣講了，心裏依然不是很踏實，我覺得比較奇怪的是，我整理這部書時所使用的九個底本，包括八個古代的抄本或刻本，其中有的刊刻得很早，在這句話上都沒有差別，不大像是有抄誤或刻誤。我因此心中始終未能完全釋然。

時間就這樣過去了七八年。1993年9月，我去洛陽，參加在那裏舉行的紀念龍門石窟開鑿一千五百周年的學術討論會。會議結束後，我們被安排參觀洛陽附近的一些歷史古跡，其中一處是有名的登封市告成鎮古觀星台院中的“周公測景台”。台用石造，上立有表。就在這裏，我驚奇地發現，這座測景台，被當地人稱作“沒影台”。測景台旁有一段說明文字：

“夏至正午，表北之影長一尺五寸，正與石座北面上沿長度相等，所以看不出明暗差別，故俗稱為‘沒影台’。”

河南話的“沒影”，就是無影。我還需要哪里去找“無影”，這不正是“洛州無影”嗎？不是義淨的書中有錯，是我，當然還包括高楠順次郎，不知道有這座“周公測景台”，所以沒有弄清楚“洛州無影”這句話真正的意思。我心中關於“洛州無影”的困惑，居然不意之間得到了解決。

五、新的不同意見

參觀過“周公測景台”後，我以為我總算是找到了“洛州無影”的答案。但我一直雜務纏身，沒有時間把我的這點小小的發現寫成文章，報告給有興趣的朋友。時間又過去了六七年，2000年，我終於得到一個機會，以此為題，寫成一篇不長的文章，發表當年10月出版的《文史》的第3輯上，題目就是《關於“洛州無影”》。⁸我沒想到，真還有感興趣的朋友，注意到了拙文。中國文物研究所的鄧文寬先生，是研究中國古代天文曆法，尤其是敦煌曆書的專家。文寬先生跟我講，他讀過拙文後，有一些不同的意見。文寬先生把他的意見也寫成了文章，發表在2003年8月出版的《文史》第3輯上，題目是《“洛州無影”補說》。文中最主要的，是對究竟什麼是“無影”，提出了他的解釋。文寬先生認為，所謂“無影”，實際上是指“夏至之日，立八尺之表，其影適當與土圭等”，“日影與土圭一樣長，土圭北側端點以外沒有日影，也即‘無影’”。文寬先生同時還指出，拙文中有兩處“誤判”：一是我把這座“周公測景台”建造時間確定為在唐以前，再有就是我由此所說的“義淨當年則一定到過這裏，見過這座周公測景台”的推斷。⁹

六、最新的考察：究竟什麼是“無影”？

文寬先生是我的學長，又是多年的摯友。他對拙文提出意見，我非常感激。但我的感覺，與“洛州無影”相關的，有一些問題似乎確實還沒有說清楚。尤其重要的是，什麼是“洛州無影”，我們都沒有機會到過現場，做過即時實地的觀察，因此終究顯得還是缺乏充分的瞭解。我下決心要去看一看是不是真存在“無影”，“無影”究竟是怎麼回事？

2004年6月21日，是農曆的夏至，我與河南省文物局的兩位先生，專程到河南登封市告成鎮的古觀星台，實地觀察“無影”的情形。天公作美，是日萬里晴空，陽光燦爛，正是觀察“無影”的極好的機會。雖然氣溫高達37度，但絲毫沒有降低我們的興致。觀星台文

⁸ 《文史》2000年第3輯（總第52輯），中華書局，第308至309頁。

⁹ 《文史》2003年第3輯（總第64輯），中華書局，第194至197頁。

管所的工作人員講，夏至有這樣的好天氣，過去四年，從沒有過。過去幾年，一直有人，包括電視臺，打算來此地，觀察或拍攝“無影”，但都未成功。我們因此是很有運氣的了。

在此前的討論中，我早講過，從天文學的角度講，洛州在北回歸線以北，一年中的任何時候，都不可能無影。這是常識，不可改變，也無需討論。但問題就出在這兒：即使是本來有影，但在唐代，在洛陽的當地，就是有“洛州無影”這樣一個說法。義淨不過是在他的《南海寄歸內法傳》書中講到“觀時”的經驗時，記載了這個說法而已。

我們這天對測景台的觀察，從北京時間的 11 點半開始，一直到 13 點 1 刻結束。現在的測景台，台為覆鬥型。與地平相對，台的四個立面並不垂直，而是呈現為不大的斜面。台頂立有石表。台附近有樹，樹身頗高。樹蔭不時可以遮擋住石台前後的陽光，但石台和石表的大部分，仍然在陽光照射之下，各個方向的日影都很清楚。我們原來以為，“無影”應該出現在北京時間的 12 點正。等至 12 點正，情況並非如此。在石台正北的地面上，有石台的日影，也有石表的日影，日影稍微偏西。這時我們才突然想到，從天文時的角度講，北京時間的正午，未必就是當地的正午。當地時顯然比北京標準時要晚。於是我們繼續等候。日影逐漸縮小，到 13 點零 8 分，不僅在石台正北的地面上見不到石表的日影，石台自身的日影也完全消失。不僅北面如此，其他三方的地面上也是如此。石台旁邊的樹蔭，此時亦全部退開。以當地的天文位置為準，應該說此時就是太陽運行一年中的最高點，也就是夏至點。這時仔細觀察，陽光雖不是絕對垂直地射下，但射下的角度，剛好與石台正北立面的傾斜度相同，因此日影被掩藏了起來。不僅如此，石臺上石表的日影，這時也收縮至最短，長度剛好到石台北面上沿，與上沿齊平，因此原來映射在地面上的石表的日影也完全見不到了。“無影台”為什麼稱作“無影”，此時終於得到驗證。其中的道理，說簡單也簡單，但說它是一種巧妙想，也毫不過分。測景台北面鐫刻的聯句：“道通天地有形外，石蘊陰陽無影中”，描寫的正是這種情形。¹⁰

“無影”持續時間很短，前後僅一兩分鐘。到 13 點 10 分，日影重新出現，不過這時轉至石台正東的地面上。石台和石表，都是如此。“無影”的整個過程，我們都拍了照。現在稍覺可惜的是，當時不該只是照相，同時應該錄影。

以上是我們觀察的全部過程。以我直截了當的想法——我相信一般人也會這樣理解——這裏講的“無影”，就是指在這樣一種場合下地上太陽光影完全消失的情形。如果沒有“周公測景台”特殊的設計，這是不可能的。“紙上得來終覺淺”，如果僅僅從書本上去體會，不親眼見到，相信對此不會有很深的感受。義淨講：“洛州無影，與餘不同。”這種情景，對於當年的古人，大概也會留下同樣深的印象。

至於文寬先生因為“以夏至之日，立八尺之表，其影適當與土圭等”，認為“日影與土圭一樣長，土圭北側端點以外沒有日影，也即‘無影’”，這樣的解釋，我以為與這種情形恐怕並不相合。《周禮·地官·大司徒》有關一段講：“以土圭之法，測土深，正日景，以求地中。日南則景短，多暑；日北則景長，多寒；日東則景夕，多風；日西則景朝，多蔭。日至之影，尺有五寸，謂之地中。”鄭玄注則引鄭司農即鄭眾的話作進一步的說明：“土圭之長，尺有五寸。以夏至之日，立八尺之表，其影適當與土圭等，謂之地中。今潁川陽城地為然。”¹¹ 這兩段話，在各種書裏被人反復引到。¹² 但無論是《周禮》，還是鄭玄的注或者

¹⁰ 這副對聯不知道撰成於何時，但至少不會是當代人的作品。在河南當地，知道“沒影台”的人不少，但知道義淨書中講到過“洛州無影”的人似乎不多。我問過一些河南文物考古界的朋友，他們說沒想到義淨的書會提到這件事。

¹¹ 《周禮注疏》卷十，《十三經注疏》，中華書局影印阮元刻本，上冊，第 704 頁。

¹² 例如各種正史中的《天文書》或《天文志》。與陽城觀影最密切相關的，是《舊唐書》卷三十五《天文志》中“日晷”一段和《新唐書》卷二十一《天文》中“中晷之法”一段。中華書局標點本，《舊唐書》第 4 冊，第 1303 至 1308 頁和《新唐書》第 3 冊，第 812 至 816 頁。唐初人對陽城為“地中”的看法，亦可參考《晉書》卷十一《天文志》，中華標點本，第 2 冊，第 287 頁。《晉書》所記雖限於晉代史事，但撰寫者房玄齡等俱為唐初時人。

說是鄭眾的話，都說得明明白白，不是無影，而是有影，只有影長或影短的不同，夏至之日影長一尺五寸。這其中哪里提到“無影”，或者有“無影”僅僅是指一尺五寸之外無影的意思呢？此時日影既然只有一尺五寸，一尺五寸之外當然無影，何需多說？又何需另作曲折的解釋？

中國自古以來以豫州即洛陽一帶為天下之中，如果從建表觀天而言，陽城則更被認為是中心的中心。正因為古人以陽城為“地中”，陽城的日影一尺五寸，土圭於是也就設計為同樣的尺度。但讓“測景台”在夏至正午整體看起來“無影”，卻一定是要另費一番心思的。

我對天文史所知甚少，以我有限的見聞，這樣的情形，在其他地方、其他國家似乎還沒有聽說過。

七、測景台建於何時與義淨是否到過此地？

現在討論相關的另一個問題：在義淨的時代，也就是在唐初甚至在唐以前，在現在告成鎮的古觀星台這個地方，是不是就有這座“周公測景台”？文寬先生的看法，這座“周公測景台”，建造的時間是在唐開元十一年（723），也就是說，是在義淨去世之後，義淨當然也就不可能見過這座測景台。

對這個問題，我依然維持我一開始就有的看法。告成鎮即古代的陽城。《新唐書》卷三十八《地理志》“河南府河南郡”條講到陽城：“有測景台。開元十一年，詔太史監南宮說刻石表焉。”¹³ 文寬先生的看法，根據的就是這條記載。但對此我的理解正好相反。《新唐書》講的，是開元十一年在陽城這個地方，就已經建有一座測景台，南宮說所做的事，是在這座測景台刻立石表。當然，我們今天見到的“周公測景台”，如果把石表看成是南宮說刻立的原物，石台因此也有可能由南宮說同時建造。但無論如何，我相信在南宮說之前，這裏一定是有一座測景台的，同時這座測景台還一定要能夠表現出“無影”的效果，並且廣為人知。否則，義淨不會講到“洛州無影”。

對此其實還有其他的證據。《通典》卷二十六《職官》記載：“儀鳳四年五月，太常博士、檢校太史姚玄辯奏於陽城測影台，依古法立八尺表，夏至日中，測影有尺五寸，正與古法同。”¹⁴ 這說明，不僅在南宮說“刻石表”之前，而是在唐儀鳳四年（679）之前，陽城即建有測影台。至於這座測影台是不是早到周公的時代，是周公的原物，可以討論，也可以懷疑。但如果說，姚玄辯提到的陽城測影台，是南宮說“刻石表”的基礎，也就是今天我們見到的“周公測景台”的前身，我想應該可信。

支持這一點的，還有一個證據。《周禮注疏》的作者賈公彥對上引《周禮·地官·大司徒》測影以定“地中”的一段話以及鄭玄的注又有一段疏解：“鄭司農雲：潁川陽城地為然者，潁川郡陽城縣是。周公度景之處，古跡猶存。”¹⁵ 這個古跡，無疑是指姚玄辯提到的陽城測影台。

賈公彥撰《周禮注疏》，約在唐高宗永徽年間（650—655），時間比姚玄辯陽城測影還稍早一點。賈公彥和姚玄辯的時代，都比南宮說早，正與義淨同時。

對於測景台的歷史，今觀星台院內有牌，上有說明，其中一段我認為講得合情合理：

周公測景台，又叫“測影台”，學名“八尺表”，俗稱“無影台”。是我國古代立八尺表土圭測影的遺制，是測量日影。驗證時令季節的儀器。周文王四子（周公姬旦）為營建洛陽曾在此測驗日影。唐開元十一年（西元723年），太史監南宮說等人仿以周公土圭之制換以石圭石表。

¹³ 中華書局標點本，第4冊，第983頁。

¹⁴ 中華書局本，1988年，第739頁。鄧文中已引。

¹⁵ 同前引《周禮注疏》注。

意思是當年周公測影，是在這個地方，在南宮說“刻石表”之前，這個地方曾立有日表。這樣的推斷，我以為可以接受。因為我相信，南宮說建石表和石台時，沒有特殊的理由，不可能另選新址，最大的可能是在傳說的或者說已經標定的周公測影的地方，仿周公測影的規制，刻立一個新的石表。現成的地方就是賈公彥和姚玄辯提到的陽城測影台。這裏“北依嵩山，南望箕山。處潁河之濱”，對於古人做天文觀測，是一個優越的位置。選擇在這裏建測景台，無論最早是不是周公，在當年都不是隨意所為，而且這在歷史上自然還會有一個前後繼承的關係。在這個地方測過日影的，我們知道的，唐代至少有姚玄辯、南宮說和一行，元代有郭守敬。既然陽城自古以來就是測影的重要地點，同時唐初就有明確記載，在這裏已經建有測影台，我們又沒有其他的理由，為什麼不可以相信，在唐以前，陽城的測影台也是建在現在觀星台的這個位置的呢？

不過，現在看南宮說刻立的這個石表，恐怕是紀念性的意義大於用於實際觀測的目的，因為在它刻立所在的現在這個形狀的石臺上，很難設置水平。而且，如果再要在冬至測冬至點，就更不方便。它最大的功用，除了紀念“周公營洛，建表測景”這一傳說中的歷史，估計就是在夏至之時，以“無影”的方式顯示這裏就是“地中”。

因此，總結起來說，我以為在南宮說以前，在今天“周公測景台”這個地方，有一座測景台，而且也是“無影台”。從這一點考慮，說唐初義淨來過這裏，在這裏見過一座測影台，不能算是無端的推論。¹⁶

八、“洛州無影”：為什麼要如此？

從我上面的介紹中，我們看到，夏至之日，在登封的“周公測景台”，由於特殊的設計，“洛州無影”確實是“可能”的。我們實地的觀察對此已經做了證實。但隨之而來還有一個問題，就是：古人為什麼要這樣做，它有什麼樣的象徵性意義？

對這個問題，我也考慮了很久，我以為，這應該說與古代中國人以豫州或者說洛陽為“天下之中”的觀念有關。這一點，我在前面已經簡單地提到。

把中原地區看作是“天下之中”，這樣的觀念，在先秦時已經出現。“地中”的說法，見於《周禮》，其中已經隱含有“天下之中”的意思。¹⁷ 這種觀念，在漢以後逐步定型。到了隋唐時代，成為普遍接受的說法。唐初洛陽更一度是國家政治的中心，大唐盛世，天下一統，更會加強這種觀念。¹⁸

義淨的書中講：“瞻部洲中，影多不定，隨其方處，量有參差。即如洛州無影，與餘不同。”這裏的關鍵，是“與餘不同”。“無影台”要造成的效果，就是要“與餘不同”。¹⁹ 哪

¹⁶ 由“周公測景台”，我想到最近受到很大關注的周原“周公廟”遺址考古的新發現。對於古代歷史中有傳說的，看來我們需要重新考慮。“疑古”也需要有一定的限度。古代的一些歷史傳說，既不可完全接受，但也不能輕易否定。

¹⁷ “地中”亦即“天下之中”，這樣的理解，應該沒有問題。孫詒讓《周禮正義》相關的解釋是：“地中者，為四方九服之中也。《荀子·大略篇》云：欲近四旁，莫如中央。故王者必居天下之中。”孫詒讓的話，帶一點清儒的學究氣，但講得大致不錯。

¹⁸ 不講文獻中有關“洛中”的記載。在去古觀星台之前，我們順便參觀了嵩陽書院。在嵩陽書院中，我見到一幅“嵩山會善寺顏真卿碑”的拓片，上書三個大字：“天中山”。大字下則書題記：“周公營洛，建表測景，豫州為天下之中，汝南又豫州之中。顏真卿書。”碑為顏字無疑，但為後代摩刻。碑上有說明：“此碑向在汝陽道中。壬寅冬摩刻於此。蜀西何其祥立石。”顏真卿所講，正是唐代一般人的說法。不過似乎顏真卿認為，天下之中在豫州，但豫州之中不在陽城，而在汝南。

¹⁹ 古代中國人以自己居住之地為天下的中心，其心理態勢完全可以理解。早期中國存在不同的族群，因此也有不同的“天下之中”。參見蒙文通先生《略論〈山海經〉的寫作時代及其產生地域》，載《古學甄微》，巴蜀出版社，1987，第35—66頁。蒙先生以《山海經》的研究為題，討論及此，有極精到的意見。古代人尤其是中國人的天下觀與中心觀，其實是一個有意思的題目。參見羅志田《先秦的五服制與古代的天下中國觀》，載《學人》第10輯，江蘇文藝出版社，1996，第367—400頁。羅文引邢義田《天下一家——中國

一點“與餘不同”？因為這不是一般的地方，是“地中”，也就是“天下之中”。只是我們不知道，義淨本人在講到此事時，對這一問題的認識，究竟有多大的深度。

無獨有偶的是，在印度，也有一個稱作“中國”的地方。古代印度，大分為五個部分，稱為“五印度”，或者稱為“五天竺國”。其中央的一部分，稱作 *Madhyadeśa*，譯成漢文，也是“中國”。²⁰ 但這是印度之“中國”，而非中國之“中國”。而且，我的印象，印度人，尤其是古代的印度人，看他們的“中國”或“中心”，似乎更多的是從地理方位的角度考慮，政治文化方面的含義則比較淡薄。這與中國的情形有些不一樣，其中是否體現出中印兩國文化傳統和心態的某些不同？²¹

佛教傳入中國後，翻譯出大量的佛經，佛經以及中國求法僧的著作中，不時提到這個“中國”，而把中國人的中國反而稱作“邊地”。這往往引起一部分中國人，尤其是不瞭解這裏“中國”一詞的來源或者是不信仰佛教的中國人的反感和反駁。典型的一個例子，是清代四庫館臣對東晉僧人法顯的《法顯傳》書中有關印度的“中國”一段的批評。²² 其實，不管是中國還是印度，所謂“中國”或“天下之中”，其實都不過是以自己為中心而形成的一種觀念。天下原本是沒有中心的。

古代的中國人把自己所處的地方看作是天下的中心，這並不奇怪，我們驚奇的只是，怎麼能想得出這樣一種辦法來把這種理念象徵性地表達出來？為了證明是“天下之中”，對做太陽觀測用的測影台和測影表做出這樣特殊的設計，由此造出“無影”的奇觀。這種情形，以我有限的見識，我以為，大概古今中外是絕無僅有。

九、附言與結語

在結束本文之前，應該附帶講一下我們在現場的一個可能也算有意思的發現。在“周公測影台”的北面，是元代郭守敬在至元十三年（1276）建造的觀星台。這是中國古代最偉大的天文建築之一，古觀星台因此成為國家重點保護的文物遺址。我們在觀察“無影”的同時，還發現一個現象，在正午時分，陽光照射下的這座觀星台的主體建築，也是“無影”。原因也很簡單，觀星台北面牆體的建築收分，剛好與陽光的斜度一致。這是建築設計時郭守敬的有意而為，還是一種巧合，我說不清楚。講出來，供有興趣的人參考。

最後，再多說一句話。我的印象中，我們今天開會的京都，在古代日本也曾被稱作“京洛”。這個名稱從中國來，也就是來自洛陽。不過在日本似乎從來沒有“無影”的記載，大概日本人也從來沒有把自己所在的地方看作是“天下之中”。

人的天下觀》，原文未見，但題目很有意思。對這個题目的討論甚至還可以擴大至中國以外。

²⁰ 參考 B.C. Law, *Historical Geography of Ancient India*, Delhi: Ess Ess Publications, 1976, pp. 11-15.

²¹ 從政治文化的角度講，古代印度人似乎不太計較哪里是“中心”和誰在“中心”。有趣的是，中國人即使講到印度的事，卻往往也試圖確定一個中心。這方面可以舉一個例子，例如“梵音”應該以哪里的“梵音”為標準的問題。參見季羨林《所謂“中天音旨”》，載《季羨林佛教學術論文集》，臺北：東初出版社，1995，第 393—428 頁。這其中中國人的心態是否值得玩味？

²² 《四庫全書總目》，卷七十一，史部地理類四“外紀”：“其書以天竺為中國，以中國為邊地，蓋釋氏自尊其教，其誕謬不足與爭。”北京中華書局影印本，1981。第 630 頁。

仏教研究における漢訳仏典の有用性

— 『雑阿含経』を中心に —

榎本文雄

序

仏教を研究するに際し、中国仏教を始めとした東アジア仏教の分野では、漢文仏典は一次資料となる。では、インド語¹文献が一次資料となるインド仏教の研究に際して、漢訳仏典は如何なる有用性を有するのか。この点に関して考えられるものを列挙すると以下ようになる：

1 インド語原典もチベット訳なども現存しないテキストの場合、漢訳仏典は現存する唯一の version として不可欠な資料である。

2 インド語原典が現存するテキストでも、それと異なる version を提示する場合、現存するインド語テキストよりも古い version であることが多く、漢訳仏典は貴重である。

3 インド語原典が現存し、それと同じ version の場合でも、漢訳仏典はインド語原典の内容理解に資したり、インド語原典の校訂に有用である。

4 漢訳仏典の訳出に関する記録からそのテキストのインドにおける成立年代の下限などの重要な情報が得られる。

全漢訳仏典に亘り、これらの諸点に関して、実例や問題点、新たな研究の可能性まで検討するのが本来であるが、今回は、最初期の仏教経典である阿含経典の一つ、『雑阿含経』に限定して、以上の諸点を考察するにとどめたい。

1

仏典は内容に応じて、経・律・論に三分されるが、このうち経は、阿含経典、大乘仏教経典、密教経典に三分できる。この中で、ブッダ（ゴータマ・ブッダ、シャーキャ・ムニ、釈尊）の直説に最も近いもの、つまり最初期の仏教（所謂、原始仏教、ないし初期仏教）の思想を伝えるものが阿含経典である。因みに、阿含とはインド語の āgama の音写語であり、「伝承」を意味する。もっとも、最初期の仏教教団は後に分裂し、18前後の部派と呼ばれる教団の集合に至り、部派仏教、所謂「小乗仏教」時代に到ることとなる。したがって、現実には、これらの部派が各々の阿含経典を伝えたわけである。現在、全ての部派の阿含経典が現存しているわけではないが、残存

¹正確には、インド・アーリヤ語（Indo-Aryan）

している阿含經典を複数の部派間で比較すると、一言で言えば大同小異という結果になる。つまり、本来ブツダやその直弟子の直説を伝えたものが、各部派内部で内容や言語に関してそれぞれ独自の発展を遂げたために、多少の相違を伴っているのが現存する阿含經典である。この部派が伝えた阿含經典としては、現在も主にスリランカや東南アジアで盛んな南方上座部のパーリ語經典が完本で伝わっている。しかし、諸部派の中でも、インド本国、特に北インドで最も重要な役割を果たし、さらに、チベット、中央アジア、中国から日本に至る漢字文化圏においても最も重要な影響を与えた部派は説一切有部である。そして、この説一切有部が伝えた四ないし五種類の阿含經典の中でしばしば筆頭に掲げられる²ものが Saṃyuktāgama (サンユクターガマ) であり、この漢訳が求那跋陀羅訳『雑阿含經』五十卷³なのである。

Saṃyuktāgama とは、文字通りは「結合された伝承」という意味であるが、求那跋陀羅訳『雑阿含經』から知られるように、実際は比較的長さの短い經 (sūtra) を内容に応じて分類し集成した經典である。内容としては、人間存在を構成する五部門 (五蘊)、六種の認識の拠り所 (六処)、苦しみに到る因果項目 (縁起)、諸修行項目などの最初期の仏教の基本教理の解説、さらにブツダと神々、魔、王、婆羅門、僧や尼僧などとの対話などである。このテキストには、インド語の完本は現存せず、インド語からチベット語など他言語に直接翻訳した完本も劉宋の求那跋陀羅訳『雑阿含經』五十卷以外は現存しない。その意味で、漢訳仏典の有用性の第 1 に掲げた「インド語原典もチベット訳なども現存しないテキストの場合、漢訳仏典は現存する唯一の version として不可欠な資料である」ものの一つに『雑阿含經』五十卷が相当する。

2

南方上座部のパーリ語經典の中に Saṃyutta-Nikāya (サンユッタ・ニカーヤ) がある。名称から知られるように、これは Saṃyuktāgama に対応するものであり、内部の組織や内容も互いに共通点が多い。ここで、version という語を広く捉えれば、本来、比較的長さの短い經 (sūtra, sutta) を内容に応じて分類し集成した經典があり、その説一切有部 version が Saṃyuktāgama であり、その南方上座部 version が Saṃyutta-Nikāya であるとも言える。その意味では、漢訳仏典の有用性の第 2 に掲げた「インド語原典が現存するテキストでも、それと異なる version を提示する場合、現存するインド語テキストよりも古い version であることが多く、漢訳仏典は貴重である」ものの一つに『雑阿含經』五十卷が相当するとも考えられなくもない⁴。ただ、Saṃyuktāgama と Saṃyutta-Nikāya とは、一方が他方の新 version や旧 version という訳ではなく、両者に共通する原伝承から発展した二方向の version という事となる。したがって、両者を比較することで、両者に共

²水野弘元「漢訳の『中阿含經』と『増一阿含經』」『佛教研究』18 (1989), p.34 参照。

³『大正蔵』2, pp.1ff.

⁴このように version という語の捉え方の如何では、この漢訳仏典の有用性の 1 と 2 とは峻別し難くなる。

通する部分や相違する部分が見分けられ、一方では両者に共通する原伝承が推測され、他方では両 version において各々独自に伝承を発展させた部分が推定される。

さらに、Saṃyutta-Nikāya にしろ、『雑阿含経』五十巻にしろ、これらは短い sutta や経の集成であるから、この一つ一つの短経というミクロの観点で捉えると、各短経に応じて、有用性の 1 「インド語原典もチベット訳なども現存しないテキストの場合、漢訳仏典は現存する唯一の version として不可欠な資料である」に相当するものと、2 「インド語原典が現存するテキストでも、それと異なる version を提示する場合、現存するインド語テキストよりも古い version であることが多く、漢訳仏典は貴重である」に相当するもの、さらに後で述べるように、3 「インド語原典が現存し、それと同じ version の場合でも、漢訳仏典はインド語原典の内容理解に資したり、インド語原典の校訂に有用である」に相当するものに分かれることとなる⁵。

また、『雑阿含経』には、求那跋陀羅訳『雑阿含経』五十巻以外に、失訳の『別訳雑阿含経』十六巻⁶、同じく失訳ではあるが後漢の安世高訳と推論されている⁷『雑阿含経』一卷⁸がある。これらは、Saṃyutta-Nikāya に比べて、求那跋陀羅訳『雑阿含経』五十巻に遥かに近い関係にあるが、相違もあるので⁹、別の 2 versions として貴重である。

しかも、Saṃyuktāgama は他の仏典にしばしば引用される。例えば、4 世紀後半¹⁰に僧伽跋澄がインド語原本を将来した『尊婆須蜜菩薩所集論』という説一切有部もしくはそれに近い部派の文献があり、この文献には様々な経典が引用されているが、その中の『雑阿含経』と対応する箇所を細かく比較すると、『尊婆須蜜菩薩所集論』が引用するものの方が『雑阿含経』より古い読みを保持している箇所が見つかる¹¹。このようにして、説一切有部、もしくはそれに近い部派が保持した Saṃyuktāgama の諸 version を垣間見

⁵このように、全体か部分かの観点の違いには常に留意する必要があるだろう。例えば、筆者は以前、『法句譬喻経』(『大正蔵』4, pp.575ff.)を調べたことがあり、その際に『法句譬喻経』の散文部分は、『法句経』(『大正蔵』4, pp.559ff.)から選び出した各偈の因縁譚として相応しいと漢訳者が判断したインド起源の物語や、中国で創作された可能性のある物語を適宜組み合わせた、一種の編集文献であり、インド起源の物語の訳出に際しては既存の漢訳仏典の訳文を一部で転用したり、別々の物語やモチーフを無理に接合している場合もあると推論した(榎本文雄「『法句譬喻経』覚え書き」榎本文雄他共著『真理の偈と物語・「法句譬喻経」現代語訳』下巻、大蔵出版社、2001、pp.275-282。)。これらの場合、全体としての編集は中国人が行ったと言えるが、編集以前の素材そのものでインド起源とみなせるものはインド仏教研究の資料となりうる。

⁶『大正蔵』2, pp.374ff.

⁷Harrison 2002.

⁸『大正蔵』2, pp.493ff.

⁹See 榎本文雄「阿含経典の成立」『東洋学術研究』23 巻 1 号 (1984), pp.101f.; Harrison 2002.

¹⁰僧伽跋澄が長安に来た年代は、『出三蔵記集』の「僧伽跋澄伝」では正確な年代を与えないが、『高僧伝』では 381 年(『大正蔵』50, p.328b) 僧叡の「出曜経序」(『大正蔵』4, p.609c)と『出三蔵記集』に引用される道安の「鞞婆沙序」(『大正蔵』55, p.73c)では 383 年、同じく『出三蔵記集』に引用される「婆須蜜集序」(『大正蔵』55, p.71c)では 384 年と一定しない。

¹¹榎本文雄「説一切有部系アーガマの展開」『印度学佛教学研究』32 巻 2 号 (1984), pp.1070-1073; 「『尊婆須蜜菩薩所集論』所引の阿含の偈をめぐって」『渡邊文磨博士追悼記念論集』永田文昌堂、1993, pp.255-269.

ることができる。

3

次いで、漢訳仏典の有用性の3の「インド語原典が現存し、それと同じ version の場合でも、漢訳仏典はインド語原典の内容理解に資したり、インド語原典の校訂に有用である」という点でも、『雑阿含経』は該当する場合がある。

先に述べたように、『雑阿含経』のインド語原本の Saṃyuktāgama の完本は現存していない。しかし、説一切有部の Saṃyuktāgama の写本断片や諸インド語テキストへの引用箇所は次々に発見されている。それは、漢訳で伝わる『雑阿含経』が説一切有部の Saṃyuktāgama の翻訳であるため、これとの比較によって、極く微細な写本断片であっても、その正体が Saṃyuktāgama であることが比較的容易に知られるからである。私は以前に Saṃyuktāgama の最後の章であり、全体の約5分の1を占める *Saṃgītanipāta の部分の写本断片や諸インド語テキストへの引用を収集し、『雑阿含経』と対照させたものを作成したことがある¹²。この対照表を検討していると、インド語とそれに対応する『雑阿含経』の訳文の間で齟齬が見られることがしばしばある。そもそも両者の原典が違っていると推定される場合や、『雑阿含経』の側での誤訳と看做される場合が多いが、中にはその齟齬がインド語原典の内容理解に資する場合もある。ここでは、その一例として『雑阿含経』1078 経の中の訳例を挙げてみたい。この経の主要部分に相当するものが Yogācārabhūmi の Śarīrārthagāthā¹³ に引用されており、そこに以下の対応が見出される¹⁴。

¹²F. Enomoto, *A Comprehensive Study of the Chinese Saṃyuktāgama: Indic Texts Corresponding to the Chinese Saṃmyuktāgama as Found in the Sarvāstivāda-Mūlasarvāstivāda Literature*, Part 1: *Saṃgītanipāta, Kyoto 1994 (文部省科学研究費報告書); “Sanskrit Fragments from the *Saṃgītanipāta of the Saṃyuktāgama,” in: P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartmann (eds.), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday* (Indica et Tibetica, 30), Swisttal-Odendorf (Germany) 1997, pp.90–106.

¹³Śag.

¹⁴引用文全体とそれに対応する『雑阿含経』1078 経の文は次の通りである。

ākhyeyasaṃjñīnaḥ sattvā ākhyeye ’smin pratiṣṭhitāḥ |
ākhyeyam aparijñāya yogam āyānti mṛtyunaḥ || (1)
ākhyeyam tu pariññāya ākhyātāraṃ na manyate |
tad vai na vidyate tasya vadeyur yena taṃ pare || (2)
samo viśeṣa uta vāpi hīno yo manyate sa vivadeta tena |
vidhātraye ’smin na vikampate yaḥ samo viśiṣṭas ca na tasya bhavati || (3)
ācchidya tṛṣṇām iha nāmarūpe prahāya mānaṃ ca na saṅgam eti |
taṃ śāntadhūmam anighaṃ nirāsaṃ nādrākṣus te devamanuṣyaloke |
iha bāhirataś ca || (4)

衆生隨愛想	以愛想而住
以不知愛故	則爲死方便
若知所愛者	不於彼生愛
彼此無所有	他人莫能說
見等勝劣者	則有言論生
三事不傾動	則無軟中上
斷愛及名色	除慢無所繫
寂滅息瞋恚	離結絕悵望
不見於人天	此世及他世

寂滅息瞋恚 離結絕希望：『雜阿含經』¹⁵

tam śāntadhūmam anighaṃ nirāsaṃ : Śag¹⁶

煙がおさまっていて、悪しきことなく、欲望もないその（人）を

注目すべきは、śāntadhūmam に当る箇所が「寂滅息瞋恚」と訳されている点である。ここは dhūma（煙）が「瞋恚（怒り）」に相当することが問題であり、一見すると、この相違は、両者の原文が異なっていたためとか、誤訳のためとか看做されるかもしれない。しかし、『雜阿含經』1184 経に「瞋恚黒煙起（怒りの黒煙が起こる）」¹⁷とあり、対応するパーリ語経典で kodho dhūmo¹⁸ 「怒りが煙である」とある。さらに krodha 「怒り」のメタファーとして dhūma 「煙」が用いられることは、他の仏教文献やジャイナ教文献にもしばしば見られることが指摘されている¹⁹。これらの事実から、『雜阿含經』1078 経の原典にも Yogācārabhūmi 同様 dhūma とあり、それが「瞋恚」と訳されたのは、以上のような「怒り」のメタファーとしての「煙」という、『雜阿含經』はじめ仏教文献によく見られる教説に従った意訳と考えられる。その意味で、『雜阿含經』のこの「瞋恚」という訳語はインド語原典の内容理解に資するものである。

次に、漢訳仏典の有用性の3の「インド語原典が現存し、それと同じ version の場合でも、漢訳仏典はインド語原典の内容理解に資したり、インド語原典の校訂に有用である」の後半部の「漢訳仏典は...インド語原典の校訂に有用である」という点について検討してみたい。先に、Saṃyuktāgama 全体の約5分の1を占める *Saṃgītanipāta に関するインド語テキストと『雜阿含經』の対照表に触れたが、いずれ『雜阿含經』全体に亘ってこのような対照テキストを作成したいと私は念願している。ただ、そのためには、まず、判明している限りの説一切有部の Saṃyuktāgama の写本断片を校訂出版する必要がある。

ここでは、その一例として、所謂ヘルンレ写本に含まれるサンスクリット断片の中で、筆者が同定したものの、未だテキストを公表していないもの2点²⁰を取り上げる。まず、極く小さな断片の Photo 155, 183²¹から検討する。この写本断片の書体は北トルキスタンプラーフミーの a 型²²で、出土

¹⁵ 『大正蔵』2, p.282a。

¹⁶ Śag 2.4.

¹⁷ 『大正蔵』2, p.321a。

¹⁸ SN, Vol.1, p.169.

¹⁹ 谷川泰教「vidhūma と vyaṅgāra」『高木神元博士古稀記念論集・仏教文化の諸相』、山喜房佛書林、2000、pp.181–202 (esp. 194–196)。

²⁰ 以下、いずれも、最初のローマ字転写はドイツのゲッティンゲン大学所蔵のマイクロフィルムを基にして Jens-Uwe Hartmann 教授と Klaus Wille 博士によりなされた。筆者はそれを東洋文庫所蔵のマイクロフィルムと諸パラレルテキストを基に若干修正した。マイクロフィルム利用に際しては松田和信教授に便宜を被った。写本のローマ字転写方式は SHT に準じるが、= の記号は使用しない。

²¹ Hartmann and Wille 1992, p.33.

²² L. Sander, *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 8), Wiesbaden 1968, p.182.

地は不明である。まず、断片自身のローマ字転写を提示する。

recto²³

- 1 /// danā aduḥkhāsu + + ///
- 2 /// + duḥkha[t]o dṛ[ṣt]ā bha[va] ///
- 3 /// + to drākṣīd duḥkhaṃ paśya ///
- 4 /// + || tisro vedanāḥ [s]. ///
- 5 /// ++ pratighānuśay. ///
- 6 /// + + .. + .āyā .. ///

verso

- 1 /// + + .. + + + + ///
- 2 /// + nuśayo bha .. + ///
- 3 /// + [de]śitam* tad api + ///
- 4 /// + dṛṣṭe dharme nirāśra ///
- 5 /// tālaṃ mahān eṣa .r. ///
- 6 /// m adhivacanaṃ yad u + ///

これは極めて微細な断片であるが、調査の結果、以下のように、『雑阿含経』の巻 17 の 467-469 経²⁴に相当することが判明する。太字で対応部分を表示し、右に写本断片の行数を記す。

(四六七) 如是我聞。一時佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時尊者羅睺羅往詣佛所、稽首禮足、退坐一面、白佛言。世尊、云何知云何見、我此識身及外境界一切相、得無有我我所見我慢繫著使。佛告羅睺羅。有三受。苦受、樂受、不苦不樂受。觀於樂受而作 r1 苦想、觀於苦受作劔刺想、觀不苦不樂受作無常想。若彼比丘觀於樂受而作苦想、 r2 觀於苦受作劔刺想、觀不苦不樂受作無常滅想者、是名正見。爾時世尊即說偈言

觀樂作苦想	苦受同劔刺 r3
於不苦不樂	修無常滅想
是則爲比丘	正見成就者
寂滅安樂道	住於最後邊
永離諸煩惱	摧伏衆魔軍

佛說此經已、尊者羅睺羅聞佛所說、歡喜奉行

(四六八) 如是我聞。一時佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時尊者羅睺羅往詣佛所、稽首禮足、

²³写本自身からは、これが recto だとはわからないが、後で示す『雑阿含経』との対比からそれは知られる。

²⁴『大正蔵』2, p.119a-c

退坐一面、白佛言。世尊、云何知云何見、我
此識身及外境界一切相、得無有我我所見
我慢繫著使。佛告羅睺羅。有三受。苦受、樂 r4
受、不苦不樂受。觀於樂受爲斷樂受貪使
故、於我所修梵行、斷苦受瞋恚使故、於我 r5
所修梵行、斷不苦不樂受癡使故、於我所
修梵行。羅睺羅、若比丘樂受貪使已斷已
知、苦受恚使已斷已知、不苦不樂受癡使已
斷已知者、是名比丘斷除愛欲縛、去諸結、
慢無間等、究竟苦邊。爾時世尊即說偈言

樂受所受時	則不知樂受
貪使之所使	不見出要道 v2
苦受所受時	則不知苦受
瞋恚使所使	不見出要道
不苦不樂受	正覺之所說 v3
不善觀察者	終不度彼岸
比丘勤精進	正知不動轉
如此一切受	慧者能覺知
覺知諸受者	現法盡諸漏 v4
明智者命終	不墮於衆數
衆數既已斷	永處般涅槃

佛說此經已、尊者羅睺羅聞佛所說、歡喜
奉行

(四六九) 如是我聞。一時佛住王舍城迦蘭陀
竹園。爾時世尊告諸比丘。大海深嶮者、此
世間愚夫所說深嶮、非賢聖法律所說深嶮。 v5
世間所說者、是大水積聚數耳。若從身生諸 v5
受、衆苦逼迫、或惱或死、是名大海極深嶮 v6
處。愚癡無聞凡夫於此身生諸受、苦痛逼
迫、或惱或死、憂悲稱怨、啼哭號呼、心亂發
狂、長淪沒溺、無止息處。多聞聖弟子於身
生諸受、苦痛逼迫、或惱或死、不生憂悲
啼哭號呼心生狂亂、不淪生死、得止息處。
爾時世尊即說偈言

身生諸苦受	逼迫乃至死
憂悲不息忍	號呼發狂亂
心自生障礙	招集衆苦增
永淪生死海	莫知休息處
能捨身諸受	身所生苦惱
切迫乃至死	不起憂悲想
不啼哭號呼	能自忍衆苦
心不生障礙	招集衆苦增
不淪沒生死	永得安隱處

佛説此經已、諸比丘聞佛所説、歡喜奉行

対応する南方上座部のパーリ語經典 Saṃyutta-Nikāya 36.3–5²⁵は以下の通りである。太字で対応部分を表示し、右に写本断片の行数を記す。

3 (3) pahānena

3 **tisso imā bhikkhave vedanā** // katamā tisso // // **sukhā** r4

vedanā dukkhā vedanā adukkhamasukhā vedanā // //

4 sukhāya bhikkhave vedanāya rāgānusayo pahātabbo //

dukkhāya vedanāya paṭighānusayo pahātabbo // adukkham

asukhāya vedanāya avijjānusayo pahātabbo // //

5 yato kho bhikkhave bhikkhuno sukhāya vedanāya

rāgānusayo pahīno hoti // dukkhāya vedanāya **paṭighānusayo** r5

pahīno hoti // adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo

pahīno hoti // ayaṃ vuccati bhikkhave bhikkhuno

pahīnarāgānusayo sammaddaso acchejji taṇhaṃ // vivattayi

saṃyojanaṃ // sammāmānābhisamayā antam akāsi

dukkhassā ti //

6 sukhaṃ vediyamānassa vedanam appajānato //

so **rāgānusayo hoti** anissaraṇadassino //1 // v2

dukkhaṃ vediyamānassa vedanam appajānato //

paṭighānusayo hoti anissaraṇadassino //2 //

adukkhamasukhaṃ santam bhūripañña **desitaṃ** // v3

taṃ cāpi abhinandati n' eva dukkhā pamuccati //3 // v3

yato ca kho bhikkhu ātāpī sampajaññaṃ na riñcati //

tato so vedanā sabbā pariṇānāti paṇḍito //4 //

so vedanā pariññāya **diṭṭhe dhamme anāsavo** // v4

kāyassa bheda dhammaṭṭho saṅkhaṃ nopeti vedagū ti //5 //

4 (4) pātāla

3 assutavā bhikkhave puthujjano yaṃ vācam bhāsati

atthi mahāsamudde pātālo ti // taṃ kho pan' etam bhikkhave

assutavā puthujjano asantam asaṃvijjamānam evaṃ

vācam bhāsati atthi mahāsamudde **pātālo** ti // // v5

4 sārīrikānaṃ kho etam bhikkhave dukkhānaṃ vedanānaṃ

adhivacanaṃ yad idam pātālo ti // // v6

5 assutavā bhikkhave puthujjano sārīrikāya dukkhāya

vedanāya phuṭṭho samāno socati kilamati paridevati urattālikandati

sammoham āpajjati // ayaṃ vuccati bhikkhave

assutavā puthujjano pātāle na paccuṭṭhāsi gādhañ ca n' ajjhagā //

6 sutavā ca kho bhikkhave ariyasāvako sārīrikāya dukkhāya

vedanāya phuṭṭho samāno na socati na kilamati

na paridevati na urattālikandati na sammoham āpajjati //

²⁵SN, Vol.4, pp.205,7–207,22

ayaṃ vuccati bhikkhave sutavā ariyasāvako pātāle paccuṭṭhāsi
gādhañ ca ajjhagāti // //

yo etā nādhivāseti uppannā vedanā dukkhā //
sārīrikā paṇaharā yāhi puṭṭho pavedhati //
akkandati parodati dubbalo appathāmako //
na so pātāle paccuṭṭhāsi atho gādham pi n' ajjhagā //1
yo ce tā adhivāseti uppannā vedanā dukkhā //
sārīrikā paṇaharā yāhi puṭṭho na vedhati //
sa ce pātāle paccuṭṭhāsi atho gādham pi ajjhagā ti //
5 daṭṭhabbena

3 tisso imā bhikkhave vedanā // katamā tisso // // sukhā
vedanā dukkhā **vedanā adukkhamasukhā** vedanā // // sukhā r1
bhikkhave vedanā dukkhato daṭṭhabbā // dukkhā vedanā
sallato daṭṭhabbā // adukkhamasukhā vedanā aniccato daṭṭhabbā // //
4 yato kho bhikkhave bhikkhuno sukhā vedanā **dukkhato diṭṭhā hoti**²⁶ //
r2
dukkhā vedanā sallato diṭṭhā hoti // adukkhamasukhā
vedanā aniccato diṭṭhā hoti // ayaṃ vuccati
bhikkhave bhikkhu sammaddaso acchejji taṇham vivattayi
saṃyojanaṃ sammamānābhisaṃmayā antam akāsi
dukkhassā ti // //

yo sukhaṃ dukkhato **adda** **dukkham adakkhi** sallato //r3
adukkhamasukhaṃ santaṃ adakkhi nam aniccato // //
sa ve sammaddaso bhikkhu parijānāti vedanā //
so vedanā pariññāya diṭṭhadhamme anāsavo //
kāyassa bhedaṃ dhammaṭṭho saṅkhaṃ n' upeti vedagū ti // //

このようにして、『雑阿含経』467–469 経やパーリ語經典に対応することが判明し、それらと比較することで、この写本断片は以下のように一部が復元できる。

recto

- 1 /// danā⁽¹⁾ aduḥkhāsu(kha) + /// ... 感受、不苦不楽 ...
- 2 /// + duḥkha[t]o dr[st]ā bha[va]⁽²⁾ /// ... 苦しみだと見られた ...
- 3 /// + to⁽³⁾ drākṣīd duḥkhaṃ paśya⁽⁴⁾ /// ... 苦しみだと見、苦しみを
... 見る ...
- 4 /// + || tisso vedanāḥ [s].⁽⁵⁾ /// ... 3 感受とは、楽 ...
- 5 /// + + pratighānuśay. /// ... 敵意という煩惱 ...
- 6 /// + + .. + .āyā .. /// ...

verso

- 1 /// + + .. + + + + /// ...
- 2 /// (a)nuśayo bha(vati) /// ... 煩惱が生じる ...

²⁶底本は honti だが、タイ・ミャンマー版により訂正

- 3 /// + [de]śitam* tad api + /// ... 示された。それもまた ...
 4 /// + dṛṣṭe dharme nirāśra⁽⁶⁾ /// ... 現世において（煩惱や業が）漏れこ
 むことなく ...
 5 /// tālaṃ⁽⁷⁾ mahān eṣa .r. /// ... 落下所。この大きな ...
 6 /// m adhvacaṇaṃ yad u(ta) /// ... のことを言う、すなわち ...

- (1) *Read vedanā.*
 (2) *Read bhavati.*
 (3) *Read duḥkhato.*
 (4) *Read paśyati.*
 (5) *Read sukha.*
 (6) *Read nirāśrava.*
 (7) *Read pātālaṃ.*

以上、極く微細な写本断片であるが、『雑阿含経』と比較することで、写本の正体が Saṃyuktāgama であることが知られると同時に、また Saṃyuktāgama 全体の中でこの写本が占める位置も知られる。

次いで、もう少し大きな断片 Photo 172: h²⁷を取り上げる。書体は北トルキスタンプラーフミーの a 型で、出土地は不明である。

まず、断片自身のローマ字転写を提示する。

recto²⁸

- 1 /// + jñānānātvaṃ pratītya sparśanānātvaṃ bhavati + + ///
 2 /// vati saṃjñānānātvaṃ pratītya chandanānātvaṃ bha + ///
 3 /// [tva]ṃ pratītya paryeṣanānānātvaṃ bhavati | kiṃ ca dh. ///
 4 /// .. [tva]ṃ pratītya saṃjñānānātvaṃ bhavati saṃjñānānā ///
 5 /// .. ridāghanānātvaṃ pratītya paryeṣanānānā ///
 6 /// [tp]adyate cakṣuḥsaṃsparśaḥ pūrvasūtravad [vacya] ///

verso

- 1 /// te manaśchandaḥ na manaśchandaṃ pratītyotpadyate ///
 2 /// [pra]tītyotpadyate manaḥparidāghaḥ na manaḥ[p]. ///
 3 /// .. [pra]tītyotpadyate manaḥparyeṣanā | na ma ///
 4 /// tunānātvaṃ pratītya sparśanānātvaṃ bhavati s. ///
 5 /// vati saṃkalpanānātvaṃ pratītya paridāgha + ///
 6 /// [ghaḥ]nānātvaṃ bhavati na paridāghanān. + + ///

調査の結果、この写本断片は、以下の『雑阿含経』巻 17 の 455 経²⁹に比較的好く一致することがわかる。この『雑阿含経』455 経は、『大正蔵』の

²⁷Hartmann and Wille 1992, p.38. なお、そこで、これが『雑阿含経』の巻 16, 17 の 454-455 (『大正蔵経』2, pp.116bc, p.125a) の両経に当たるという私の同定が示されている。確かに、454 経に当る部分も含まれるが、厳密に言うと、以下に示すように 455 経の対応断片とすべであり、そのように訂正したい。

²⁸写本自身からは、これが recto だとはわからないが、後で示す『雑阿含経』との対比からそれは知られる。

²⁹『大正蔵』2, p.125a. Cf. SHT 6, 1393; SN, Vol.2, pp.143-149.

底本とされている高麗版には含まれておらず、『大正蔵』は宋・元・明の三本に基づいている。まず、『雑阿含経』455 経を『大正蔵』のままに提示する。

(四五五) 如是我聞。一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘。緣界種種故。生種種觸。緣種種觸生種種想。緣種種想。生種種欲。緣種種欲。生種種覺。緣種種覺。生種種熱。緣種種熱。生種種求。云何種種界。謂十八界。眼界乃至法界。云何緣種種界。生種種觸。云何乃至緣種種熱。生種種求。謂緣眼界生眼觸。非緣眼觸生眼界。但緣眼界生眼觸。緣³⁰眼觸生眼想。非緣眼想生眼觸。但緣眼觸生眼想。緣眼想。生眼欲。非緣眼欲生眼想。但緣眼想生眼欲。緣眼欲生眼覺。非緣眼覺生眼欲。但緣眼欲生眼覺。緣眼覺生眼熱。非緣眼熱生眼覺。但緣眼覺生眼熱。緣眼熱生眼求。非緣眼求生眼熱。但緣眼熱生眼求。如是耳鼻舌身意界緣生意觸。乃至緣意熱生意求。亦如是廣說。是名比丘緣種種界生種種觸。乃至緣種種熱。生種種求。非緣種種求生種種熱。乃至非緣種種觸生種種界。但緣種種界。生種種觸。乃至緣種種熱。生種種求。佛說此經已。諸比丘聞佛所說。歡喜奉行如內六入處外六入處亦如是說

この写本が断片である上に、『雑阿含経』の方も繰り返しの部分に省略が多いので、このままでは正確に対応させることができない。そこで、まず、『雑阿含経』において、「乃至」や「如是廣說」で繰り返し部分を省略している箇所を()内に復元してみる。すると、この断片は以下のように、recto 2 以下は 455 経に一致することがわかる。太字で対応部分を表示し、右に写本断片の行数を記す。

(四五五') 如是我聞。一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘。
緣界種種故生種種觸、
緣種種觸生種種想、 r2
緣種種想生種種欲、 r2
緣種種欲生種種覺、
緣種種覺生種種熱、
緣種種熱生種種求。云何種種界。 r3

³⁰ 『中華大藏経』32, 北京, 1987 によって、『大正蔵』の「非緣」を「緣」に改める。なお、『中華大藏経』のこの部分は、金蔵廣勝寺本の影印である。

謂十八界。眼界乃至法界。
 云何緣種種界生種種觸。
 云何（緣種種觸生種種想、r4
 云何緣種種想生種種欲、r4
 云何緣種種欲生種種覺、
 云何緣種種覺生種種熱、
 云何）緣種種熱生種種求。r5
 謂緣眼界生眼觸、非緣眼觸生眼界、但緣眼界生眼觸。r6
 緣眼觸生眼想、非緣眼想生眼觸、但緣眼觸生眼想。
 緣眼想生眼欲、非緣眼欲生眼想、但緣眼想生眼欲。
 緣眼欲生眼覺、非緣眼覺生眼欲、但緣眼欲生眼覺。
 緣眼覺生眼熱、非緣眼熱生眼覺、但緣眼覺生眼熱。
 緣眼熱生眼求、非緣眼求生眼熱、但緣眼熱生眼求。
 如是耳鼻舌身。
 意界緣生意觸、（非緣意觸生意界、但緣意界生意觸。
 緣意觸生意想、非緣意想生意觸、但緣意觸生意想。
 緣意想生意欲、非緣意欲生意想、但緣意想生意欲。v1
 緣意欲生意覺、非緣意覺生意欲、但緣意欲生意覺。
 緣意覺生意熱、非緣意熱生意覺、但緣意覺生意熱。）v2
 緣意熱生意求、（非緣意求生意熱、但緣意熱生意求。）v3
 是名比丘、
 緣種種界生種種觸、v4
 （緣種種觸生種種想、v4
 緣種種想生種種欲、
 緣種種欲生種種覺、v5
 緣種種覺生種種熱、）v5
 緣種種熱生種種求。
 非緣種種求生種種熱、v6
 （非緣種種熱生種種覺、v6
 非緣種種覺生種種欲、
 非緣種種欲生種種想、
 非緣種種想生種種觸、）
 非緣種種觸生種種界。
 但緣種種界生種種觸、
 （緣種種觸生種種想、
 緣種種想生種種欲、
 緣種種欲生種種覺、
 緣種種覺生種種熱、）
 緣種種熱生種種求。
 佛說此經已、諸比丘聞佛所說歡喜奉行。
 如內六入處、外六入處亦如是說。

ここで、recto 1 の部分に対応がないことが問題となる。recto 2 は 455 経の最初の部分に対応するので、recto 1 は 455 経でなく、その前の 454 経に当たるとも考えられるが、現実には 454 経の末尾には対応箇所は見出されない。

ところで、この 455 経の 2 経前に 453 経があり、この経も 455 経とよく似た構造を持つ経であるが、この 453 経に対応する経文がシャマタデーヴァの *Abhidharmakośaṭīkā-Upāyikā* のチベット訳³¹に引用されている³²。その冒頭部分³³を取り出してみる。

glen gzi ni mñan du yod pa na 'o // dge sloñ dag sred pa sna tshogs
la brten nas tshor ba sna tshogs 'byuñ ba ni ma yin zñ / tshor ba
sna tshogs la brten te reg pa sna tshogs 'byuñ ba ni ma yin la /
reg pa sna tshogs la brten nas khams sna tshogs 'byuñ ba (161b1)
ni ma yin gyi / 'on kyan khams sna tshogs la brten nas reg pa sna tshogs
par 'byuñ bar 'gyur zñ / reg pa sna tshogs la brten nas tshor ba sna tshogs /
tshor ba sna tshogs la brten nas sred pa sna tshogs 'byuñ bar 'gyur ro // ...

一方、対応する『雑阿含経』453 経³⁴は以下のようにある。

(四五三) 如是我聞。一時佛住舍衛國斯樹給
孤獨園。爾時世尊告諸比丘。緣種種界生
種種觸、緣種種觸生種種受、緣種種受生
種種愛。云何種種界。謂十八界。眼界、色界、眼
識界、乃至意界法界意識界。是名種種界。云
何緣種種界生種種觸、緣種種觸生種種
受、緣種種受生種種愛。謂緣眼界生眼
觸、非緣眼觸生眼界、但緣眼界生眼觸。
緣眼觸生眼受、非緣眼受生眼觸、但緣
眼觸生眼受。緣眼受生眼愛、非緣眼愛
生眼受、但緣眼受生眼愛。如是耳鼻舌身
意界緣生意觸、非緣意觸生意界、但緣意
界生意觸。緣意觸生意受、非緣意受生
意觸、但緣意觸生意受。緣意受生意愛、
非緣意愛生意受、但緣意受生意愛。是
故比丘、非緣種種愛生種種受、非緣種
種受生種種觸、非緣種種觸生種種界。但
緣種種界生種種觸、緣種種觸生種種
受、緣種種受生種種愛。是名比丘、當善
分別種種界。佛說是經已、諸比丘聞佛所
說、歡喜奉行

³¹大谷目録 5595; 東北目録 4094。

³²本庄良文「シャマタデーヴァの伝える阿含資料—世品 (6) [51]~[75]—」『佛教研究』21 (1992), pp.87f. 参照。

³³Derge, Tanjur, Mñon pa, Ju 161a7-.

³⁴『大正蔵』2, p.116a。

両者を比較すると、チベット文のイタリック部分と『雑阿含經』453 經の下線部が対応するものの、チベット文でその直前にある太字部分が『雑阿含經』453 經には対応しない。他方、この部分は『雑阿含經』453 經では後半部分の太字箇所に見れる。この点で、『雑阿含經』453 經は、シャマタデーヴァの引用する經文と少し構成を異にすることがわかる。

同じような相違が、この『雑阿含經』455 經とサンスクリット断片との間にも起こっている可能性が考えられる。そこで、『雑阿含經』455 經における世尊の教説の冒頭に後半部の「非」で始まる 6 文を(())で囲って附加してみる。すると、以下のように、recto 1 の部分も対応させることができる。

(四五五”) 如是我聞。一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘。

((非緣種種求生種種熱、
非緣種種熱生種種覺、
非緣種種覺生種種欲、
非緣種種欲生種種想、
非緣種種想生種種觸、 r1
非緣種種觸生種種界。))

緣界種種故生種種觸、
緣種種觸生種種想、 r2
緣種種想生種種欲、 r2
緣種種欲生種種覺、
緣種種覺生種種熱、
緣種種熱生種種求。云何種種界。 r3

謂十八界。眼界乃至法界。

云何緣種種界生種種觸。

云何 (緣種種觸生種種想、 r4

云何緣種種想生種種欲、 r4

云何緣種種欲生種種覺、

云何緣種種覺生種種熱、)

云何) 緣種種熱生種種求。 r5

謂緣眼界生眼觸、非緣眼觸生眼界、但緣眼界生眼觸。 r6

緣眼觸生眼想、非緣眼想生眼觸、但緣眼觸生眼想。

緣眼想生眼欲、非緣眼欲生眼想、但緣眼想生眼欲。

緣眼欲生眼覺、非緣眼覺生眼欲、但緣眼欲生眼覺。

緣眼覺生眼熱、非緣眼熱生眼覺、但緣眼覺生眼熱。

緣眼熱生眼求、非緣眼求生眼熱、但緣眼熱生眼求。

如是耳鼻舌身。

意界緣生意觸、(非緣意觸生意界、但緣意界生意觸。

緣意觸生意想、非緣意想生意觸、但緣意觸生意想。

緣意想生意欲、非緣意欲生意想、但緣意想生意欲。 v1

緣意欲生意覺、非緣意覺生意欲、但緣意欲生意覺。

緣意覺生意熱、非緣意熱生意覺、但緣意覺生意熱。) v2

縁意熱生意求、(非縁意求生意熱、但縁意熱生意求。) v3
 是名比丘、
 縁種種界生種種觸、 v4
 (縁種種觸生種種想、 v4
 縁種種想生種種欲、
 縁種種欲生種種覺、 v5
 縁種種覺生種種熱、) v5
 縁種種熱生種種求。
 非縁種種求生種種熱、 v6
 (非縁種種熱生種種覺、 v6
 非縁種種覺生種種欲、
 非縁種種欲生種種想、
 非縁種種想生種種觸、)
 非縁種種觸生種種界。
 但縁種種界生種種觸、
 (縁種種觸生種種想、
 縁種種想生種種欲、
 縁種種欲生種種覺、
 縁種種覺生種種熱、)
 縁種種熱生種種求。
 佛説此經已、諸比丘聞佛所説歡喜奉行。
 如内六入處、外六入處亦如是説。

このことから、このサンスクリット断片はシャマタデーヴァの引用する
 経文と同じように、冒頭にまず否定文が来る構造をしており、『雑阿含経』
 455 経とは若干構成を異にしていたと考えられる。

また、recto 6 と verso 1 との間隔で対応部分が多いのは、recto 6 に
 pūrvasūtravad vacya 「前の経のように説かれる」とあるように、サンスク
 リット写本の方に繰り返し部分の省略があるからであろう。つまり、

縁眼觸生眼想、非縁眼想生眼觸、但縁眼觸生眼想。
 縁眼想生眼欲、非縁眼欲生眼想、但縁眼想生眼欲。
 縁眼欲生眼覺、非縁眼覺生眼欲、但縁眼欲生眼覺。
 縁眼覺生眼熱、非縁眼熱生眼覺、但縁眼覺生眼熱。
 縁眼熱生眼求、非縁眼求生眼熱、但縁眼熱生眼求。
 如是耳鼻舌身。

の部分がサンスクリット写本では省略されていると考えられる。しかし、
 「意」に関する記述は verso 1-3 に記述されているので、サンスクリット写
 本でも省略はないと考えられる。すると、recto 6 と verso 1 との間に

意界縁生意觸、(非縁意觸生意界、但縁意界生意觸。
 縁意觸生意想、非縁意想生意觸、但縁意觸生意想。
 縁意想

の部分に対応するサンスクリット文があるはずだが、他の行に比べて開きが大きすぎる。さらに、 verso 1 と verso 2 の対応箇所の開きが他と比べて広いことも問題となる。これらも、サンスクリット写本と『雑阿含経』の間に相違があることを示す。

それでも、このようにして、『雑阿含経』455 経やシャマタデーヴァの引用する経文と比較することで、サンスクリット断片は以下のように一部復元できる。

recto

- 1 /// jñānānātvaṃ⁽¹⁾ pratītya sparśanānātvaṃ bhavati + + ///
- 2 /// vati⁽²⁾ saṃjñānānātvaṃ pratītya chandanānātvaṃ bha⁽³⁾ + ///
- 3 /// [tva]ṃ⁽⁴⁾ pratītya paryeṣanānānātvaṃ bhavati | kiṃ ca dh.⁽⁵⁾ ///
- 4 /// .. [tva]ṃ⁽⁶⁾ pratītya saṃjñānānātvaṃ bhavati saṃjñānānā⁽⁷⁾ ///
- 5 /// .. ridāghanānātvaṃ⁽⁸⁾ pratītya paryeṣanānānā⁽⁹⁾ ///
- 6 /// [tp]adyate⁽¹⁰⁾ caṣṣuḥsaṃsparśaḥ pūrvasūtravad [vacya] ///

- 1 ... 表象の種々性によって接触の種々性が生じる ...
- 2 ... 生じる。表象の種々性によって意欲の種々性が生じる。...
- 3 ... (種々) 性によって追求の種々性が生じる。そして、要素 ... 何か ...
- 4 ... (種々) 性によって表象の種々性が生じる。表象の種々性 ...
- 5 ... 熱望の種々性によって追求の種々性 ...
- 6 ... 眼による接触が生じる。前の経のように説かれる ...

verso

- 1 /// te⁽¹¹⁾ manaśchandaḥ na manaśchandaṃ pratītyotpadyate ///
- 2 /// [pra]tītyotpadyate manaḥparidāghaḥ na manaḥ[p].⁽¹²⁾ ///
- 3 /// .. [pra]tītyotpadyate manaḥparyeṣanā | na ma⁽¹³⁾ ///
- 4 /// tunānātvaṃ⁽¹⁴⁾ pratītya sparśanānātvaṃ bhavati s.⁽¹⁵⁾ ///
- 5 /// vati⁽¹⁶⁾ saṃkalpanānātvaṃ pratītya paridāgha + ///
- 6 /// [ghaḥ]nānātvaṃ⁽¹⁷⁾ bhavati na paridāghanān(ānātvaṃ) ///

- 1 ... 思考による意欲が生じる。思考による意欲によって ... が生じるのではない。...
- 2 ... によって思考による熱望が生じる。思考による熱望 ... ではない。
- 3 ... によって思考による追求が生じる。思考による ... ではない。
- 4 ... 要素の種々性によって接触の種々性が生じる。接触 ...
- 5 ... 生じる。志望の種々性によって熱望 ...
- 6 ... 熱望の種々性が生じる。熱望の種々性 ... ではない。...

(1) *Read saṃjñānānātvaṃ.*

(2) *Read bhavati.*

(3) *Read bhavati.*

(4) *Read nānātvaṃ.*

(5) *Read dhātu.*

(6) *Read nānātvaṃ.*

- (7) *Read samjñānānātvaṃ.*
 (8) *Read paridāghanānātvaṃ.*
 (9) *Read paryeṣanānānātvaṃ.*
 (10) *Read utpadyate.*
 (11) *Read utpadyate.*
 (12) *Read manaḥparidāghaṃ.*
 (13) *Read manaḥparyeṣanāṃ.*
 (14) *Read dhātunānātvaṃ*
 (15) *Read sparśanānātvaṃ.*
 (16) *Read bhavati.*
 (17) *Read paridāghanānātvaṃ.*

以上、インド仏教研究の最も基本的な部分でありながら、多くの部分が失われていたインド語テキストそのものの同定を行う際やインド語写本断片から再構成を行う時、漢訳仏典が大きな役割を果たす。発見されたインド語写本の内容が何であり、そのインド語写本が断片の場合は、その断片がテキスト全体に於いて占める位置がわかるからである。

4

最後に、漢訳仏典の有用性の第4として「漢訳仏典訳出に関する記録からそのテキストのインドにおける成立年代の下限などの重要な情報が得られる」ことに関しても、『雑阿含経』には興味深い事実がある³⁵。

まず、『雑阿含経』の漢訳年代は、唐代の『古今訳経図紀』巻3に「沙門求那跋陀羅……以宋文帝元嘉十二年來至楊都……至宋元嘉二十年……譯雜阿含經」³⁶とあることから、従来は A.D. 435 年から 443 年の間とされていた³⁷。

しかし、『出三蔵記集』巻十四の「求那跋陀羅伝」によると、求那跋陀羅が中国に到着したのが「元嘉十二年」つまり、435 年で、最初に「訳出」したのが『雑阿含経』であり、その後に『勝鬘経』を「訳出」したことが知られる³⁸。

一方、『出三蔵記集』には慧観の『勝鬘経序』が収録されており、そこには『勝鬘経』が「元嘉十三年」つまり、436 年に訳されたとある³⁹。この慧観は『勝鬘経』の訳出に際して筆を執った人物であることが先の『出三蔵記集』の「求那跋陀羅伝」から知られ、『勝鬘経』が 436 年に訳出されたという情報は最も信頼がおける。したがって、これらの記事による限り、『雑阿含経』の訳出は 435–436 年であると特定できる。かくて、『雑阿含経』のイ

³⁵以下について詳細は、榎本文雄「『雑阿含経』の訳出と原典の由来」『石上善應教授古稀記念論文集・仏教文化の基調と展開』、山喜房佛書林、2001、pp.31–41 で論じた。

³⁶『大正蔵』55, p.362ab。

³⁷L. R. Lancaster, *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*, Berkely 1979, p.230.

³⁸「求那跋陀羅。……中天竺人也。……元嘉十二年至廣州……初住祇洹寺。……於祇洹寺集義學諸僧、譯出雜阿含經。東安寺出法鼓經。後於丹陽郡譯出勝鬘楞伽經。徒衆七百餘人。實雲傳譯。慧観執筆」(『大正蔵』55, p.105bc)

³⁹『大正蔵』55, p.67b。

ンド語原典の成立年代の下限は一先ずこの年代となる。では、『雑阿含経』の原典の由来はどうであろうか。

6世紀末成立の『歴代三宝紀』に『雑阿含経』の原典の由来に関する現存最古の記事がある。

「雑阿含経五十卷 於瓦官寺譯。法顯齋來。見道慧宋齊録」(『大正蔵』49, p.91a)

ここで『雑阿含経』の原典は法顯が将来したものとされ、『歴代三宝紀』以後の経録はこれを踏襲する。法顯が将来した『雑阿含経』とは、『高僧法顯伝』の「師子國」の条で「法顯住此國二年。更求得彌沙塞律藏本。得長阿含雜阿含」⁴⁰とあるように、法顯がスリランカから将来したものであるが、これら『彌沙塞律』『長阿含』と同じく「梵文未譯」として法顯在世中には翻訳されなかったものである⁴¹。したがって、『歴代三宝紀』のこの記事が正しければ、『雑阿含経』の原典はスリランカで伝承されていたものとなる⁴²。先述のように、『雑阿含経』は説一切有部に属しているので、もしこの記事が真実を伝えていると、スリランカに説一切有部の典籍が存在したこととなり、大変興味深い。

ところが、この記事の「於瓦官寺譯。法顯齋來」の根拠が問題である。末尾に「見道慧宋齊録」とあるが、『宋齊録』は、既に『歴代三宝紀』の時代に欠本になっていたことを『歴代三宝紀』自身が明記している⁴³点などから、この記事は『宋齊録』に基づくとは考えがたい。

また、6世紀初頭に編まれ、完本として現存する最古の経録である『出三蔵記集』の記録はこの『歴代三宝紀』の記事と相反する。そこでは、『雑阿含経』は、瓦官寺ではなく、祇洹寺で訳出されたとあり、原本の由来は記されていない⁴⁴。一方、先に掲げた『高僧法顯伝』において『雑阿含』と共に法顯がスリランカから原典を将来したと記す『彌沙塞律』(Mahīśāsaka 化地部の律)⁴⁵の場合、先に述べたように、「梵文未譯」として法顯在世中には翻訳されなかったものの、後になって、「彌沙塞律三十四卷 即釋法顯所得胡本」として仏駄什が「訳出」したと『出三蔵記集』には明記されている⁴⁶。しかし、同じく「梵文未譯」として法顯在世中には翻訳されなかった

⁴⁰ 『大正蔵』51, p.865c。

⁴¹ 『出三蔵記集』『大正蔵』55, p.12a。

⁴² J. W. de Jong, “Fa-hsien and Buddhist Texts in Ceylon,” *Journal of the Pali Text Society*, 9 (1985), pp.105–116 はこの『雑阿含経』原典スリランカ将来説をとる。

⁴³ 『大正蔵』49, p.127c。

⁴⁴ 『出三蔵記集』巻二の場合、『大正蔵』が底本とした高麗版には訳出場所の記録がないが、『大正蔵』の脚注に挙げる宋元明の三版には「宋元嘉中於瓦官寺譯出」とあり、『歴代三宝紀』の記事に近い。このように、『出三蔵記集』の宋元明版には、その高麗版には存在しない記事が含まれることが他にもある。このうち竺法護の訳出經典の場合については、高麗版の方が原典であって、宋元明版は原典とは認められないことが明らかにされている(河野訓「竺法護の經典訳出年等再考」『佛教文化』22巻(25号)、1989, pp.44–67)。この場合も、高麗版がオリジナルで、宋元明版は二次的な改変を蒙っていると看做す。この点は、『出三蔵記集』に依るところの大きい『高僧伝』(『大正蔵』50, p.344b)や『名僧伝抄』(『卍續藏經』134, p.10b)においても、『雑阿含経』の訳出は瓦官寺ではなく、祇洹寺と明記されていることから確認できる。

⁴⁵ 『大正蔵』22, pp.1ff. として現存する。

⁴⁶ 『大正蔵』55, p.12b。

法顕将来の『雑阿含』の「梵文」が後に訳出されたか否かについて、『出三蔵記集』は何も記さない。この事実は、『出三蔵記集』の時代には、求那跋陀羅が訳出に関った『雑阿含経』の原典は法顕将来の『雑阿含』であるとは看做されていなかったことを物語る。

このようにして、先の『歴代三宝紀』の「雑阿含経五十卷 於瓦官寺譯。法顕齋來。見道慧宋齊録」という記事は信頼性に欠けると考えられる。むしろ、『雑阿含経』の原典は、法顕が将来したものではなく、訳者の求那跋陀羅自身が将来したものと考えた方が、内容を含め諸状況と符合する⁴⁷。

以上、漢訳仏典の有用性を4点にわたって『雑阿含経』に関して考察した。

Abbreviation

大谷目録 = 『影印北京版西藏大藏經 - 大谷大學圖書館藏 - 總目録 附索引』、鈴木学術財団、1962。

『大正蔵』 = 高楠順次郎・渡邊海旭編『大正新脩大藏經』、1924ff.

東北目録 = 宇井伯寿他『西藏大藏經總目録 東北帝国大學藏版』、1934。

Harrison 2002 = P. Harrison, “Another Addition to the An Shigao Corpus?: Preliminary Notes on an Early Chinese *Samyuktāgama* Translation,” 『櫻部建博士喜寿記念論集・初期仏教からアビダルマへ』、平楽寺書店、2002年、pp.1–32.

Hartmann and Wille 1992 = J.-U. Hartmann and K. Wille, “Die nord-turkistanischen Sanskrit-Handschriften der Sammlung Hoernle,” in: J.-U. Hartmann et al., *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*, 2 (Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 4), Göttingen, pp.9–63.

Śag = F. Enomoto, “Śarīrārthagāthā of the *Yogācārabhūmi*,” in: F. Enomoto et al., *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*, 1 (Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 2), Göttingen 1989, pp.17–35.

SHT = E. Waldschmidt et al., *Sanskrihandschriften aus den Turfan-funden* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 10), 1ff., Wiesbaden, Stuttgart, 1965ff.

SN = *Samyutta-Nikāya*, 5 vols., ed. L. Feer, London 1884–1898.

⁴⁷ なお、この場合は法顕将来の『雑阿含』は漢訳されなかったこととなるが、その理由として、最近、長崎法潤教授は、法顕将来の『雑阿含』はパーリ語の *Samyutta-Nikāya* であったため、パーリ語を理解する適切な訳出者が見出せなかったと推測された。長崎法潤「雑阿含経解題」 in: 長崎法潤・加治洋一『雑阿含経 I』(新国訳大藏経、阿含部4)、大蔵出版社、2004、pp.5–63 (esp. pp.46–48)。

經典の偽作と編輯——『遺教三昧經』と『舍利弗問經』

船山 徹（京都大學人文科學研究所）

第一節 漢文經典の分類

漢文で記された佛典を分類する場合、漢譯（インドで作成されたものを漢語に翻譯したもの）と、中國成立のもの（中國人による注釋、傳、目錄など）に二分することが多いのは周知のとおりである。「インド撰述」と「中國撰述」と表現されることもある。漢譯は經・律・論の三種より成る。それ故、中國佛教でいうところの經とは何かといえば、まずは、翻譯文獻の一部を指す呼稱ということになる。一方、中國には多くの疑經（中國撰述經典）が作成され、その多くは中國佛教史において重要な意義を有したこともよく知られている。この點も考慮するなら、中國佛教で經と呼ばれるものには、純粹なる翻譯經典（眞經）と、中國で作成された疑經（偽經）との二種があるといえる。しかしながら、個々の經典について純然たる翻譯か疑經かを検討しはじめると、実際には俄に判定できないような事例は数多い。

たとえば、ある經典について典據やインド佛教との關連、他の疑經との關連等を検討してみると、その結果、その經典の原典がそのままの形でインドに存在したとは到底思われず、そうかといって、いわゆる疑經というほどに中國化した要素は何ら認められないような場合がある。言い換えれば、ある經典を細かなパーツに分解したとき、個々のパーツはすべてインドのものと考えることが可能であるのに、全體として出來上がった形には中國人による編輯が加えられていると推定されるような場合があり、それは眞經か疑經かが問題となる。

そのような場合には、漢文の佛經を翻譯か疑經かに二分する態度には少し無理があるように思われ、二種ではなく三種に分けるほうがむしろ有効なのではないかと筆者は考えている。そこで本稿ではまず、經（經典）を三種に分類する私案を述べ、識者の批正を仰ぎたい。

三種のうち第一群は中國翻譯經典、いわゆる漢譯經典である。通常の意味での漢譯の經がこれに該當する。當該漢譯の原典としてインド語（サンスクリット語やパーリ語等）で表わされた經典が、その漢譯にほぼ逐語的に對應するものとして想定可能であるような、純然たる翻譯文獻がこの群に含まれる。

第二群は、翻譯ではあるが、純然たる翻譯ではなく、中國で編輯が加えられたと考えるべき經典である。これを表わす適切な言葉が見出せないが、今かりに中國編輯經典と呼んでおきたい。複數經典におけるインド起源の情報を構成要素としてもちいて中國で組み立てた可能性のある經典や、ある一つの大部のインドの原典を省略することによって中國で簡略版を作成した可能性のある經典の場合、そのままの形で對應するテキストがインドにはあり得ない以上、それらは編輯經典とみなすことができる。

最後の第三群は、従前より疑經ないし中國撰述經典と呼ばれているものである。中國固有

の文化的要素をも經典の素材とする、中國成立の經典が、これにあたる。インド成立の經典とは内容的に一線を畫する面を有することに留意して、中國土着經典ないし漢化經典と呼ぶことも可能かもしれない。これに含まれる經典は、しばしば意圖的に偽作されたものであり、新たに造作することの目的・動機¹が見て取れる場合も少なくない。ただ注意しておきたいのは、中國における經典作成には傳統的眞偽觀の立場からみれば殆どマイナスイメージしかないが、今日的觀點から中國佛教史をみるならば、疑經の成立には佛教の地域的發展、中國独自の經典解釋の問題、中國社會と佛教の關連等において大きな意義がある。疑經とは偽作という形を假りた中國人の積極的佛教活動の一形態であるということもできるのである。本發表で疑經という場合も、虚偽性や贋作性を含意しないものとする。

なお、編輯經典と疑經の相違を、コンピュータなどの機械になぞらえて比喩的に、疑經は made in China であるのに對して、編輯經典は assembled in China のようなものと言え、直感的に理解するための一助となるかもしれない。

以上の三分類は經典（スートラ）のみに限定されない。疑經と同様に疑律や疑論がある以上、律と論についても三分類を當てはめることができる。

編輯經典と疑經とを區別する視點として重要であろうと筆者が暫定的に考えているのは、インドの文獻にはありえないものとしての、中國特有の文化的因子の有無である。例えば、疑經『清淨法行經』には、儒・佛・道三教の優劣關係という視點が認められ、佛により中國に派遣された三人の弟子として、摩訶迦葉は中國では老子となり、光淨童子は孔子となり、月明菩薩は顏淵となったことを説く一節²が廣く普及した。いうまでもなく、インド語からの翻譯文獻に老子や孔子、顏淵への言及はあるべくもない。ここに端的にみられるような中國固有の文化への言及は、疑經には存在するが、編輯經典には存在しないという點で、兩者を區別するポイントとなる。少々あからさまな言い方をすれば、疑經は中國佛教の資料としてはきわめて重要だがインド佛教の資料としては使えないのに對して、編輯經典は、相應の配慮のもとに使用するならば、インド仏教の資料として使用することが可能であるというように、兩者を區別することができる。

本稿において私が主に注目したいのは第二群の編輯經典である。これについては、編輯を被り易いジャンルにはいろいろな場合が考えられるが、『出三藏記集』等の經錄にもとづいて文獻學的に指摘可能な場合として、少なくとも五種類があることを別稿で論じたことがある。いまそれらを簡単に再確認するならば次のようである。

1. 法數・佛名等を羅列する經典

(例)曇無蘭『三十七品經』『賢劫千佛名經』、嚴佛調『十慧經』、
道安『十法句義經』

2. 譬喩を主眼とする經典

¹疑經は何を目的として作成されたかという點については、牧田諦亮氏により、主權者の意に副わんとしたもの・主權者の施政を批判したもの・中國傳統思想との調和や優劣を考慮したもの等の六種が指摘され、それぞれ解説されている。牧田諦亮『疑經研究』、京都大學人文科學研究所、1976年、p.40以下の「疑經撰述の意義」参照。

²牧田前掲書 p. 49, p. 390. 「今先遣弟子三聖、悉是菩薩、善權示現。摩訶迦葉、彼稱老子。光淨童子、彼名仲尼。月明儒童、彼號顏淵」(牧田諦亮監・落合俊典編『七寺古逸經典研究叢書第二卷』、大東出版社、1996年、p. 13)、石橋成康「疑經成立過程における一斷面——七寺藏『清淨法行經』攷』、『同』 pp. 745-768.

- (例) 康法邃『譬喻經』(佚)、『賢愚經』
3. 戒律儀禮・瞑想法等の実践手引書

(例) 康僧鎧『雜羯磨』、曇諦『羯磨』、鳩摩羅什『禪法要解』
 4. 節略經典(抄經)

(例) 『出三藏記集』卷五・新集抄經録の諸經(「抄〇〇經」)
 5. 同一經典の異本を合して一本としたもの

(例) 『合維摩詰經』、『合首楞嚴經』、『南本大般涅槃經』、『添品妙法蓮華經』、『合部金光明經』

もちろん他の形態の經典にも編輯の可能性は考えられるが、少なくとも上記五種には編輯の手が加わり易い傾向があることを指摘した。同稿ではさらに、異なる漢譯經典間に同一の字句表現が見られる場合があることにも注目し、『大方便佛報恩經』等を例として字句の轉寫流用と經典編輯の關係について若干の考察を試みた³。

ただ、中國における經典編輯を重視して編輯經典と疑經を區別するとすると、兩者のいずれに分類すべきか問題となる場合も生じてくる。たとえば、ある任意の經典のうちに、編輯經典としての性格と疑經としての性格が共に認められる場合はどうか。その場合もし疑經的性格が濃厚であり、中國固有の文化的因子の存在が當該經典の本質に関わるならば、疑經ということになるだろうが、逆に、當該經典には編輯經典としての性格が一般的であり、核心部分とはあまり関わらない形でごく一部に疑經的性格の混入が認められる場合もあり得る。

本稿では、そのような事柄を具體例に即して検討するために、失譯『舍利弗問經』に着目してみたい。以下の論旨を明確にするため、私の結論の一部を先に述べておくところである。『遺教三昧經』と『舍利弗問經』には五部僧衣別色説と假稱するところのきわめて特殊な説が共通して見られるが、『遺教三昧經』は疑經であり、『舍利弗問經』は疑經的要素が一部に混入している編輯經典と考えるべきである。

第二節 五部僧衣別色説

はじめに五部僧衣別色説とは何かを説明しておこう。この語は私が假に名付けたものにすぎないが、要するに、インドの聲聞乘(小乘)の部派には五部派があり、しかもそれぞれが別な色の衣を着ていたとする説を指す。この説の要点は、部派を五部派と數えることと、衣の色が相違することの二點に便宜的に分けておくと議論しやすいかと思う。

最初に、部派を五部派と數えることについて検討を加えてみよう。五部派という場合、具体的な部派名は固定している。すなわち、薩婆多部(説一切有部)、曇無徳部(曇無屈多迦部、法藏部)、摩訶僧祇部(大衆部)、彌沙塞部(化地部)、迦葉維部(飲光部)の五部派である。ところで、インドの部派を數える方法としては十八部派がより一般的であり、五部派説は漢文資料のみに登場する。それ故これをインド佛教史上の事實と考えてよいか問題となる。常識的に言っても、五部派の存在が佛滅後一乃至數紀の現實を反映するならば、上

³ 拙稿「漢譯」と「中國撰述」の間——漢文佛典に特有な形態をめぐって」、『佛教史學研究』45-1, 2002, pp. 1-28.

座部や正量部への言及がない點に疑念をいだくことも可能である。しかし、この點に關して結論をいうならば、既に先行諸研究が想定しているように、五部派説それ自體は、インド佛教の説として完全には否定できないのである。

中國では五部派説がある程度早い時期から知られている⁴。その中には五部派説のインド起源を傍證し得るものもある。たとえば鳩摩羅什譯『佛藏經』卷中・往古品 (T15, 795a; cf. 790a) は⁵、五部派の内實は異なるのであるが、過去佛の時代の授記として佛滅度百年の後に普事・苦岸・薩和多・將去・跋難陀の五部に分裂することを説く。曇無讖譯『大集經』卷二二・虚空目分・聲聞品 (T13, 159ab) は、如來の滅度後に曇摩鞠多・薩婆帝婆・迦葉毘部・彌沙塞部・婆嗟富羅の五部と摩訶僧祇とに分かれることを説く。さらに、『出三藏記集』卷三・新集律分爲五部記録には『因縁經』なるものが引かれている。その内容は次のとおりである——「佛がこの世におられた時、ある資産家が一枚の綿布が急に五段にわかれる夢をみた。驚いて佛のいます所に駆けつけてそのわけを尋ねたところ、佛が言った。これは我が滅度の後に律藏が五部分かれるということだ、と」⁶。これと類似のものを、唐・道宣『四分律拾毘尼義鈔』や大覺『四分律鈔批』(八世紀初)は『闍王十夢經』の説として紹介する⁷。この經典は管見の限り詳細不明である。しかし、漢文傳承とは無關係なヤショーミトラの『俱舍論注』等のインド佛典にも類似の話が十八部への分裂の話として紹介されていること⁸を考慮するならば、五と十八と部派數は異なるものの、部派分裂を布の譬喩をもちいて授記の形で述べるという點で、『因縁經』ないし『闍王十夢經』も何らかの形でインドに起源を有すると考えるべきである。以上により、『舍利弗問經』の五部派説は、不明な點がいくつも残るものの、インドの傳承として全く不可能な説とは斷定できないことが判明する。

これに對して、五部派が衣の色を異にする點はどうか。佛教史通常の理解では、インドの僧侶の衣は糞掃衣とか袈裟 (kaṣāya) と稱される粗末なものであり、新品の布地をもちいた衣服は許されず、新品を布施された場合には、壞色 (えじぎ) と稱される染色操作によって、全體を染めるか、一部に別な色で點を施すことにより混合色とすべきことが規定されている。ところが、五部僧衣別色説の場合、インド佛教の諸部派は、それぞれ異なる五色の衣を着て

⁴ 五部派説の漢文資料における初出が何かは決定できないが、もっとも初期の資料の一つに、廬山慧遠の「廬山出修行方便禪經統序」(『出三藏記集』卷九)がある。この序は411年頃に書かれたと考えられている(木村栄一編『慧遠研究遺文篇』、創文社、1960年、p. 448 n. 1)。さらにさかのぼれば、『高僧傳』卷一・帛遠傳に譯出經として「五部僧」があるが内容は不明である。作者不詳の「法句經序」にも「五部沙門」という表現がみえる (T4, 566b; T55, 49c)。

⁵ 本經の譯出年代は嚴密には不明であるが、鳩摩羅什の活躍年代(没年は409年頃)より推して、慧遠「廬山出修行方便禪經統序」よりも以前である可能性がある。『佛藏經』の研究として次を参照。光川豊藝「『佛藏經』の註釋的研究——羅什譯とチベット譯二本を中心にして」、『龍谷大學論集』441, 1992, pp. 54-84; 五部派については特に pp. 72-74。

⁶ 「又有因縁經說。佛在世時、有一長者夢見一張白氈、忽然自爲五段。驚詣佛所、請問其故。佛言。此乃我滅度後、律藏當分爲五部耳」(T55, 19c-20a)。

⁷ 『拾毘尼義鈔』卷一「何以經云。我涅槃後、分我毘尼以爲五部。答。如闍王十夢經說。設我去世後、分爲五典」(Z1.1.71.1, 31c)。『四分律鈔批』卷一「案闍王十夢經云。夢見白氈從天飛下至地、分爲五段。王時憂惱、來問世尊。佛言。非王之事、是我法中、我滅度之後、諸弟子衆分毘尼以爲五部」(Z1.1.67.2, 114cd)。

⁸ いわゆるクリキン (Kṛkin) 王の十夢の一つである。Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yaśomitra 3 (ed. Unrai Wogihara, Tokyo, 1934) p. 278 ad III 13: paṭako [for paṭa eko] 'ṣṭādaśabhir janair ākṛṣyate. . . . paṭasvapnena tacchāsanam evāṣṭādaśadhābhedam gamiṣyati, na ca vimuktiṭpaṭaḥ khaṇḍayiṣyati ity etad darśayati (一枚の布が十八人によって引っ張られる。……布の夢によって、ほかならぬ彼〔佛〕の教説が十八の仕方では分裂に向かうであろうが、解脱という布が破られることはないであろうという、以上のことを示す)。paṭako を paṭa eko と讀むべきことは次を参照。山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明、世間品』京都：法藏館、1955年、p. 120 n. 6。また先行研究として次を参照。岩本裕『佛教説話研究第五卷 『スマーガダー=アヴァダーナ』研究』、東京：開明書院、1979年、pp. 205-267。藤田祥道「クリキン王の豫知夢譚と大乘佛説論——『大乘莊嚴經論』第1章第7偈の一考察」、『インド學チベット學研究』2, 1997年、pp. 1-21。

いたことになる。このような説は、通常の文獻にはまったく裏付けられない珍妙な説と言わざるを得ない。衣の色とされる五色とは、赤・黄・青・皂（くろ）・木蘭（もくれん）の五色である。因みに、これはいわゆる五大色（赤・黄・青・白・黒）と比べたとき、木蘭が特徴的である。佛典とりわけ律文獻において木蘭が色として登場する文脈は、壞色の際に用いる色として登場するのが殆ど唯一の事例とってよく、その場合、木蘭は kardama（泥色）に對應する⁹。五部僧衣別色説における木蘭も同じ色であろう。

本説をめぐる先行研究を大別すると、本説をインド佛教の説として扱う研究と、中國佛教の反映であるとする研究とに分かたれる。前者の研究は、『舍利弗問經』を翻譯文獻とみた結果として五部派と衣色にも觸れる程度の消極的言及もあるが、これをある程度まで積極的にインド佛教史を反映する説とみる研究もある¹⁰。一方、五部僧衣別色説をインドではなく中國で成立した説とする研究としては望月信亨「五部律の衣色各別説と羅旬踰經」¹¹がある。本稿は、諸資料の比較検討の結果、望月説を支持補強する立場をとるものである。

五部僧衣別色説は、失譯『舍利弗問經』（大正 1465 番）、後漢・安世高譯と伝えられる『大比丘三千威儀』（大正 1470 番）、『遺教三昧經』（佚）に限って現われる。本稿で特に問題としたいのは『舍利弗問經』のそれであるが、それに先立ち、『遺教三昧經』について明確になし得ることを確認しておこう。

第三節 疑經『遺教三昧經』の五部衣色説

『遺教三昧經』という經典は現在いずれの大藏經にも取められていない。經錄においては『出三藏記集』卷四（T55, 21c）に「失譯」として「遺教三昧經二卷或云遺教三昧法律經」が登場するのが最初であるが、ほぼ同時代に編まれた實唱撰『經律異相』卷十六には、本經下卷の一部が引用されている。『法經錄』卷五（T55, 140c）にいたって「衆律疑惑」として扱われるようになり、以後、疑偽經として固定化される。經名としては遺教三昧經¹²のほか、遺教法律經¹³、遺教法律三昧經、遺教三昧法律經とも呼ばれる。これらが同じ經典を指すことは『歷代三寶紀』卷六（T49, 66c）より知られる¹⁴。さらに、唐・道宣『四分律拾毘尼義鈔』卷一（Z.1.1.71.1, 32d）に「遺教法律五師服飾品」という呼稱がみえるほか、後述するように、唐の定賓『四分律疏飾宗義記』と大覺『四分律鈔批』には「遺教三昧經五部僧分別

⁹ 壞色については次を参照。平川彰『平川彰著作集第 16 卷 二百五十戒の研究 III』、東京：春秋社、1994 年、pp. 606-616。佐藤密雄『原始佛教教團の研究』、東京：山喜房佛書林、1963 年、p. 683-690。

¹⁰ 佐藤密雄前掲書、p. 689 は『舍利弗問經』の該箇所に言及して、これをインド佛教史上の説として認め、「部派の分化と俱に、佛教の内衆の中にも衣色の異りを必要とした爲であると考えられる」という。森祖道氏は、Sodō Mori, *Mahāyāna Buddhism in Sri Lanka*（平成 9 年度-10 年度科學研究費補助金研究成果報告書）、1999、pp. 25-26 において『大比丘三千威儀』と『舍利弗問經』の關連箇所にふれて、『大比丘三千威儀』に見える説であることから、遅くとも二世紀初頭までのインドにおいて諸部派は衣の色を異にし、その状況は『舍利弗問經』の原典が成立した時代頃までは續いたと想定する。ただし同氏の説には、『大比丘三千威儀』を後漢・安世高譯とする點に大きな誤解がある。『大比丘三千威儀』の成立年代については後注 19 を見よ。

¹¹ 望月信亨『佛教史の諸研究』、東京：望月佛教研究所、1937 年、pp. 112-117。

¹² 『遺教三昧經』からの引用として次の佚文がある。『四分律比丘尼鈔』卷二「遺教三昧經云。比丘行時、僧伽梨袈裟衣鉢錫杖等、當與身俱、不得去身六尺」（Z1.1.64.1, 44a）。

¹³ 「遺教法律」からの引用として次の佚文がある。『法苑珠林』卷九十一「又遺教法律云。若出家人乘車馬一日、除五百日齋。一歲三百六十日乘、計除却十八萬日齋。舍利弗問佛。何故比丘乘騎除五百日齋者。佛言。比丘是知禁律人。他見生謗、令他得罪。除老病。暫乘、不犯」（T53, 958a）。『四分律比丘尼鈔』卷四「遺教法律云。騎乘車馬一日、除五百日齋福。一歲三百六十日乘、除十八萬日齋福」（Z1.1.64.1, 63a）。

¹⁴ ただし、『歷代三寶紀』の同じ箇所でのこの經典は西晋・法炬譯として出されているが、この點は疑わしい。

服飾品」の佚文がみられる。さらにまた、本經に關しては、撰者未詳ながらも梁代の音義の知識をもとに編纂されている『翻梵語』¹⁵に、本經の語句が七個引用されている¹⁶。

以上のほか、本經には敦煌寫本が存在することが、近年、落合俊典によって明らかにされた¹⁷。すなわち、台灣・國立中央圖書館所藏一二九號「惟教（務）三昧下卷」殘卷¹⁸がそれである。以下の論述では、これを『惟教三昧經』と呼ぶこととする。『惟教三昧經』についてきわめて興味深い點は、上述の『翻梵語』に引用される七件の語句のうち、下卷からの引用であるとされる「阿拔沙門」と「阿練兒」の二語が『惟教三昧經』の中に実際に確認されることである。落合氏の行番號に従って数えると、第七一行に「阿拔」が、第八八行に「阿拔沙門」という語句が見え、第一八〇行に「阿練兒」が見える。ちなみに『惟教三昧經』には「拔羅門」（第一六五行。婆羅門のこと）、「優拔塞」（第二〇四行。優婆塞のこと）などの表記が見られるから、「阿拔沙門」は「阿婆沙門」と同じである可能性が考えられる。

さて、本稿で問題とする五部僧衣別色説であるが、この箇所については、(1)『經律異相』卷十六所引の「遺教三昧下卷」、(2) 唐代の定賓『四分律疏飾宗義記』卷三本と大覺『四分律行事鈔批』卷一に引かれる「遺教三昧經五部僧分別服飾品」、(3)『惟教三昧經』の「五部僧服色品」のいずれもが、三者三様の、少しずつ異なる文章を示している。まず、それらを掲示しておこう。なお、比較のため、(4)『大比丘三千威儀』の關連箇所も挙げておこう。

『大比丘三千威儀』は後漢・安世高譯として伝えられるが、実際には安世高譯ではあり得ず、鳩摩羅什譯『十誦律』と相前後する時期（即ち 410 年前後の頃）の成立と推定されている¹⁹。なお『大比丘三千威儀』の該當箇所は、その前後の記事と脈絡が全くないことから、これを同テキストのオリジナルの説と考えることは殆ど無理である。つまり『大比丘三千威儀』の五部僧衣別色説は、何か他の文獻から引き寫されたものと考えて間違いない。言い換えれば、『大比丘三千威儀』には、中國編輯經典としての性格を認めることができるのである。

(1)『經律異相』卷一六引「遺教三昧經下卷」

佛在時衆僧被服、唯著純眞死人雜衣弊帛。自後起比丘羅旬踰、每行分衛、輒飢空還。佛知其宿行、使衆僧分律爲五部、服色亦五種、令其日隨一部中行、遂制儀則、各舉所長、名其服色。[1]薩和多部、博通敏達、導以法化、應著皂袈裟。迦葉維部、精勤勇決 [2]、攝護衆生、應著木蘭袈裟。彌沙塞部、禪思入微、究暢玄幽[3]、應著青袈裟。摩訶僧耆[4]部、勤學衆經、敷說義理、應著黃袈裟。自爾已後、便大得食。何以故。是羅旬踰、前世無德之所致也。阿難問佛言。羅旬踰前世無德、云何得作沙門。佛言。此羅旬踰宿世爲賢者子、作人

¹⁵ 小野玄妙「梁莊嚴寺寶唱の翻梵語と飛鳥寺信行の梵語集」、『佛典研究』第三卷二十二號、1931年、pp. 1-4。同「晉末宋初の入竺僧智猛と曇無竭の行記について」、『ピタカ』第四卷五月號、1936年、pp. 35-43（特に p.36）。

¹⁶ 『翻梵語』により、本經上下二卷のうち、上卷には「三般師」（T54, 1000a）、「三般具足戒」（1003c）、「三般衣」（1052b）、「迦羅越家」（1041c）といった單語が、下卷には「阿拔沙門」「阿練兒」（1000b）、「薩羅國」（1037c）という單語が用いられていたことが窺い知られる。以上のうち、「三般具足戒」は失譯『大愛道比丘尼經』（T24, 952c）にもみえる。三般は upasam√pad に由來する音寫か。

¹⁷ 落合俊典「初期譯經と毘羅三昧經」（『七寺古逸經典研究叢書第一卷』、東京：大東出版社、1994年）、pp. 337-342「國立中央圖書館（台北）藏『惟務三昧經』攷」。落合氏の指摘どおり、寫本には目録に記される「惟務」ではなく、「惟教」とある。

¹⁸ 次の寫眞版を参照した。李清志編『敦煌卷子』、台北：石門圖書公司、1976年、p. 1209-1219「一二九、惟教（務）三昧」。『敦煌寶藏』136卷、pp. 626-636「散〇三九四號、惟教（務）三昧」。

¹⁹ 平川彰『平川彰著作集第9卷 律藏の研究I』、東京：春秋社、1999年〔初版は1960年〕、pp. 200-203。Lin Li-kouang（林藜光）、*L'aide-mémoire de la vraie loi (Saddharma-smṛtyupasthāna- sūtra)*、Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949, p. 80 n. 1 も安世高譯を疑い、四～五世紀の成立と想定する。

嫉妬、見沙門來分衛、輒逆閉[5]門戶言。大人不在。沙門復至餘家、復牽餘家門戶、閉之亦言。大人不在。故今分衛不能得[6]。適見他人布施飲食、歡喜行會、便復念言。我亦欲作沙門。故今窮困如是[7]。(T53, 85a, cf. 863c)

[1]「名其服色」と「薩和多部」の間に、明本のみ「曇無屈多迦部、通達理味、開導利益、表發殊勝、應著赤袈裟」を有す。[2]「決」(麗本、金本)、「快」(積砂)。大正藏の「快」は「決」の誤り。中華大藏經校勘(Vol. 52, p. 926a)によれば、資本(南宋思溪資福寺本)以下「快」に作る本あり。[3]「玄幽」(麗本)、「幽玄」(宋元明宮本)。[4]「耆」(麗本)、「祇」(宋元明宮本)。[5]「閉」(麗本)、なし(宋元明宮本)。[6]「得」(麗本)、「得通」(宋元明宮本)。[7]「是」(麗本)、「此」(宋元明宮本)

※以上、宋元明本は大正藏の校勘に従う。

佛がこの世におられたとき、僧たちは身につけるものとして純眞の(雑色でない服)や死人の(服や)雑多な衣や破れた服を着ていた。その後、羅句踰という比丘が出て(?)²⁰、乞食を行なうごとにいつも鉢を空にしたまま腹をすかせて歸ってきた。佛は彼の過去世の行爲を知り、僧たちを五部に分け、衣服の色も五種とし、彼(羅句踰)を一日ずついづれか一部の僧に同行させた。こうして規則が制せられ、それぞれの長所をあげて、それを僧衣の色に表わした。(すなわち)薩婆多部は(諸事に)廣く鋭敏に精通し、それにより教化の先頭に立つから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精勵し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禪定によって靈妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣めるから、黄色の衣を着るべきである。これ以後、(羅句踰は)大いに食を得ることができるようになった。それは何故か。羅句踰なる者は、前世に福德を積まなかったことにより(現況を)招いたのである。阿難が佛に問うた。羅句踰は前世で福德がなかったのに、どうして沙門になることができたのでしょうか、と。佛が言った。この羅句踰は、過去世において賢者の息子だったことがあったが、彼は他人に嫉妬を起こし、沙門が乞食に来るのを見ると、いつも先に家の扉を閉めて、「誰もいない!」と言い、さらに沙門がよその家に行くと、またよその家の扉をひいて閉めて、「誰もいない!」と言った。だから今は乞食しても得ることができないのだ。たまたま他人が(沙門に)食べ物や飲み物を布施して喜びを感じ齋會を行なう(?)²¹のを見るや、「私も沙門になりたいものだ」と思った。だから今は(沙門とはなつたが)このように困窮しているのだ。

(2)唐の定賓と大覺の引く「遺教三昧經五部僧分別服飾品」

佛在世時、有比丘羅句、每行分衛、輒飢空還。佛知宿行、欲現殃過[1]并正明戒[2]、佛使衆僧分爲五部、著五色衣、令其日隨一部乞食。於是隨其制儀[3]、至於度世後、立[4]號稱各各奉[5]其所著服色。薩婆多部者、博通敏達、智導法化、應著絳袈裟。曇無德部者、奉執重戒、斷當法律、應著皂袈裟。迦葉惟部者、精勤勇決、救護衆生、應著木蘭袈裟。彌沙塞部、禪思入微、究暢幽玄、應著青袈裟。摩訶僧耆部、勤學衆經、敷演義理、應著黃袈裟。佛因羅句乞食不得、使諸比丘知有報應、還分五部、使日隨一一部求食、即皆不得、乃至五部隨者並然。佛令羅句寺內灑掃、餘人請食。於一日中、不作其事。舍利弗爲其請食、在道遂翻鉢中食盡、內不得食、遂云。吾既薄福、何須久住、遂飡沙飲水、而入涅槃」(四分律疏飾宗義記卷三本 Z1.1.66.1, 36d-37a; 四分律鈔批卷一 Z1.1.67.2, 114c)

[1]「過」は「福」の誤りか。[2]「并正明戒」(諸本)。Cf.『惟教三昧經』對應箇所は「奕世明戒」、『大比丘三千威儀』は「示後世明戒故」。[3]「制儀」(定賓)、「戒儀」(大覺)。[4]「後立」(定賓)、なし(大覺)。[5]「立號稱名、各舉其所著服色」と讀むべきか。

佛がこの世におられたとき、羅句踰という比丘がいた。彼は、乞食を行なうごとにいつも鉢を空にしたまま腹をすかせて歸ってきた。佛は彼の過去世の行爲を知り、罪過(と福德?)をはっきりさせ、また正しく戒を明らか(?)²²にしようと思い、佛は²³僧たちを五部にわけ、(それぞれ異なる)五色の僧衣を着る

²⁰ 筆者には「起」の意味がうまく理解できていない。

²¹ 「行會」の意味は未詳。ちなみに『惟教三昧經』の對應箇所は「行食之」。

²² 「并正明戒」をこのように譯したが、校勘に示したように、原文に問題があるかもしれない。

ようにさせ、彼（羅句踰）に一日ずついずれか一部に隨行して乞食させた。こうして彼に従って規則を定め、佛滅度の後になって、それぞれ着ている僧衣の色を示して名とするようになった。薩婆多部は（諸事に）廣く鋭敏に精通し、智慧によって教化の先頭に立つから、赤い衣を着るべきである。曇無徳部は、重い戒律を遵守し、規則（からの違反）を判断決定するから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精勵し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禪定によって靈妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣めるから、黄色の衣を着るべきである。佛は羅句踰が乞食しても食を得られなかったことによって、比丘たちにそれが因果應報であることを知らせて、再び（？）五部に分け、一日ずつそれぞれの部に隨行して食を求めさせると、だれも（食を）得ることができず、五部すべてが同様であった。佛は羅句（踰）には寺の中を掃除させ、他の人々には食を求めさせた。ある日（羅句踰は）終日仕事をしなかった。舍利弗は彼の爲に食を求めたところ、道すがら鉢をひっくりかえして食べものはなくなり、寺の中で（羅句踰は）食することができなかった。こうして、「私は福德が薄いのであるから、ずっと生きていても仕方がない」と言い、結局、砂を食べ水を飲んで涅槃に入った。

さて、以上二つの引用を比較すると、同一經典でありながら、大きく三點ほど相違している。第一に、(1)によれば、羅句踰は結局は食を得ることができたことになっているが、(2)によれば、羅句踰は最後まで食を得られず、福德の薄さを悲觀して砂を食らって死んだ話となっている。なお、因果應報の結果としてそれまで食を得られなかった比丘が五種類の衣を交互に着れば食を得られるようになるのは何故か、その理屈が私にはうまく理解できない。ここになんらかの飛躍があるように思われるがどうであろうか。第二に、(2)では五部に分派したのは佛の在世時であるが、各部の名稱と僧衣の色が定まったのは佛の涅槃後とされている。このような區別は(1)には明示されていない。第三に、(1)では五部と言いつつも、麗本・宋本・元本の段階では四部の名のみが列擧されるにすぎず、明本に至り始めて曇無屈多迦部への引用が加わる。しかしこれが本來の讀みを伝えるものか、後代の修正かは慎重に検討すべきである。これについては以下に(4)『大比丘三千威儀』と共に論じることとする。

次に、同經の敦煌寫本は次のとおりである。

(3) 『惟教三昧經』の關連箇所²⁴

五部僧服飾品第五。昔佛在世時、衆僧被服、唯着純眞死人雜帛。自後起比丘羅句踰、每行分衛、輒空而還。佛知其宿行、欲現殃福奕世明戒、佛使衆僧分爲爲[1]五部、着五色袈裟、令日隨一部中行。於是遂相制儀、至於度世後、立號稱名、各擧所長名服。薩和多部、博通敏達、導利法化、應着絳袈裟。曇无徳部、奉執重戒、斷當法律、應着皂袈裟。迦葉惟部、精勤勇惠、救護衆生、應着蘭袈裟。彌沙翼部、禪思入微、究暢玄幽、應着青袈裟。摩訶僧耆部、勲學衆經、敷演儀理、應著黃袈裟。（……中略……）

佛言。今我在世、所以分比丘僧爲五部者、有沙門名羅句踰、常行分衛、還輒空不能得食、遂尔至困、不能自諧。用是故分爲五部、各異服飾色、然後羅句踰日隨一部行分衛、至日中皆空還不得食、五部悉如是。羅句踰止不行、皆更大得飯食。何以故。是羅句踰、前世无功德所致。阿難問佛言。羅句踰前世无功德、云何得作沙門。佛言。此羅句踰前世爲賢者子、作人妬嫉、見沙門來分衛、輒迎閉門言。大人不在。沙門復到餘家、復牽餘家門戶、閉之復言。大人不在。用是故今分衛不能得。這[2]見他作施食、便歡喜行食之、見衆沙門着前食、便復言。我亦當作沙門、當復着前食。用是故今得作沙門。沙門用是故便行分衛不能得食、

²³ 主語は直前に既に示されているから、この「佛」は衍字か。ちなみに以下にみる(3)の對應箇所も同様である。

²⁴ 録文は落合氏の先行研究（注17）を参照したが、筆者の判断で一部改めた箇所がある。

窮困如是。(……以下省略……)

[1] 後の「爲」は衍字。[2] 「這」は「適」の誤りか。
—和訳は省略

以上のうち、「(……中略……)」とした箇所では五十八行に及ぶ文字を省略した。内容については一見して分かるように、(1) (2) と相違する点がある。第一に、敦煌寫本の読みは概ね(2)よりも(1)に近い。また、羅旬踰が砂を食べて般涅槃するという(2)の筋書きは(1) (3) には見られない。しかし一方で、曇無徳部の説明など(2) (3) が合致する箇所もある。五部の名稱と僧衣の色が定まったのは佛の涅槃後とされている点も(2) と(3) が一致する。第二に、(1) (2) では一連の文章として引用されていたものが、(3) では大きく離れた二つの箇所の記事ということになる。これほど大きく異なる読みを示す寫本と佚文の関係については、早急に結論を下すことはできないため、今は五部僧衣別色説のみに限って原文を掲げるとどめる。

(4) 『大比丘三千威儀經』卷下

薩和多部者、博通敏智、導[1]利法化、應著絳袈裟。曇無徳部者、奉執重戒、斷當法律、應著皂袈裟。迦葉維部者、精勤勇決、拯[2]護衆生、應著木蘭袈裟。彌沙塞部、禪思入微、究暢玄幽[3]、應著青袈裟。摩訶僧[4]部者、勤學衆經、敷演義理、應著黃袈裟。昔佛在此時、衆被服唯[5]純直不衣雜白。自後起比丘羅旬踰、每行分衛、輒飢空還。佛知其宿罪、欲視殃福示後世明戒故、衆僧分爲五部、著五色袈裟。於是遂相承制、直至佛度世後、立號稱名舉取長、名其被色。(T24, 925c-926a)

[1] 導(麗本)、道(宋元明本、宮本)。[2] 拯(麗本、宋元明本)、承(宮本)。[3] 「玄幽」(麗本)、「幽玄」(宋元明本)。[4] 「摩訶僧」(麗本)、「摩訶僧祇」(宋元明本)。[5] 唯(麗本)、惟(宋元明本、宮本)。

※以上校勘は大正藏に従う。

²⁵ 薩婆多部は(諸事に)廣く鋭敏に精通し、巧みに教化の先頭に立つから、赤い衣を着るべきである。曇無徳部は、重い戒律を遵守し、規則(からの違反)を判断決定するから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精勵し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禪定によって靈妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣めるから、黄色の衣を着るべきである。佛はこの(世)におられたとき、僧たちが身につけるものは(色に)混じり氣のないさっぱりとしたものであり、雜多(な服や破れた)服を着てはいなかった²⁶。その後、羅旬踰という比丘が出て(?)、乞食を行なうごとにいつも鉢を空にしたまま腹をすかせて歸ってきた。佛は彼の過去世の行爲を知り、福德と災禍を見せて後の世にはつきりと戒めを示そうとしたので、僧たちを五部に分けて、(それぞれ異なる)五色の袈裟を着させた。こうして結局、この制度をうけ継ぎ、佛滅度の後には、長所をあげて名前とし、それを服の色にあらわした。

以上の一節は、既に述べたように、『大比丘三千威儀』の中では前後の脈絡を缺いており、他の文獻からの引き寫しと考えるべき箇所である。このことは、『大比丘三千威儀』の當該

²⁵ この一段には佛譯がある。Lin, *op. cit.* (*supra* n. 19), pp. 80-81.

²⁶ Lin, *loc. cit.*, “. . . la literie et les vêtements des moines étaient seulement [de couleur] pure et simple (*tcb'ouen-tche*); les moines ne portaient point de vêtements de couleurs diverses (*tsa*, **vicitra*) ni de couleur blanche (*po*, **avadāta*).”つまりLin氏は「雜白」を雜色と白色のことであると理解している。しかし對應する表現が(1) 『經律異相』佚文に「唯著純眞死人雜衣弊帛」、(3) 『惟教三昧經』に「唯著純眞雜帛」であるのを考慮するならば、(4) 『大比丘三千威儀』の「唯純直不衣雜白」は「唯純眞死衣雜帛」の誤りであるまいか。まず、「雜白」は「雜帛」と意味的に同じと讀むべきである。そうなると、(4)の「不衣」を着ない(動詞の否定)という意味に理解すると、(1) (2) と(4) とでは意味が逆になってしまう。いずれも同じ意味であるとするならば、字形から推測して「不」は「死」の誤りと考えるのが最も單純な解決法である。

箇所を前後を讀めば誰でも納得できるであろう。

本經を上記の『遺教三昧經』(1)(2)(3)と比較してみると、(4)の曇無徳部の記述中の「奉執重戒、斷當法律」という表現は、(2)(3)とは一致するが、(1)の明本の讀みとは相違する。さらに同じ表現は後述する『舍利弗問經』の對應箇所では「通達理味、開導利益、表發殊勝」となっており字句が異なる。それゆえ『大比丘三千威儀』の當該箇所は、『舍利弗問經』ではなく、『遺教三昧經』を下敷きにしている可能性が高い²⁷。その場合、(1)の明本の讀みは後代の加筆であって本來の讀みではないと考えることができる。つまり、(1)は、(2)と同じように、本來は「薩和多部、博通敏達、導以法化、應著絳袈裟。曇無徳部、奉執重戒、斷當法律、應著皂袈裟」とあったうちの下線部が脱落した形で麗本・宋本等として傳承され、その後、『舍利弗問經』との關連を意識した撰者により明本の讀みが新たに作られたと推測することは、十分に可能であろう。

本節の最後に、羅旬踰という譯語に觸れておきたい。これは他の經典には見られない特徴的な音譯のごとくであり、原語が何であったかについてもよく分かっていない。既に望月氏の先行研究に指摘されているように、羅旬踰に關わる經典としては『羅旬踰經』も存在した。この經典は現存しないが、『經律異相』卷十六において『遺教三昧經』の直前に「羅旬踰乞食不得思惟結解食土入泥洹」という題名で比較的長文の斷片が引用され、末尾に「出羅旬踰經」と注記されている(T53, 84b-85a)。これによれば、羅旬踰は佛在世時の比丘であり、惟衛佛の時代に吝嗇の情から沙門の乞食に應ぜず、かわりに沙を食わせようとしたために、因果應報の理によって現世でどんなに乞食しても全く食を得ることができず、結局、土を食して般涅槃したという。私見によればこの話には疑經的要素は見あたらず、それ故、インド起源の話と考えて問題ないと思われる。『遺教三昧經』との異同として特に注目すべきは、羅旬踰の乞食活動に關する次の一節である。

時五部僧每出分衛、而羅旬踰所在之部、以空鉢還。(T53, 84c1-2)

ここでは五部派の存在が前提されているが、五部派の衣の色については全く言及がない。同様に他の箇所にも衣色は言及されていない。つまり『羅旬踰經』と『遺教三昧經』は宿世の吝嗇により現世において食に窮した沙門の話として大筋が共通するものの、五部僧衣別色説の有無において大きく異なる。

羅旬踰の原語が何かについては、呉・支謙譯『撰集百緣經』卷十・諸緣品の「梨軍支比丘緣」(T4, 251b-252b)における梨軍支(Skt. Lekuñcika, *Avadānaśataka* no. 94)と關係する可能性が先行研究で指摘されている²⁸。この指摘に従って『羅旬踰經』との共通性を考えてみると、もちろん詳細には異なる点も多いのであるが、梨軍支もまた乞食しても食を得ることが困難であった沙門であり、最終的には砂を食して涅槃した(飡沙飲水、即入涅槃。T4, 252a27)とされている。「飡沙飲水」という特徴的な表現は、上述の『羅旬踰經』の「食土」ともつながるが、もうひとつ(2)定賓と大覺の引く『遺教三昧經』にはそのままの表現がみ

²⁷ 同様に、(4)の「欲現殃福、示後世明戒故」は、(2)の「欲現殃過(福?)并正明戒」、(3)の「欲現殃福、奕世明戒」と對應するが、『舍利弗問經』には對應語句がない。この点からも『遺教三昧經』→『大比丘三千威儀』という成立順序を想定可能であろう。なお、可能性としては、『大比丘三千威儀』が現存しない未知の文獻に書かれていた五部僧衣別色説にもとづいて成立した可能性も否定できないが、安易な想定を増やすことなく、現存資料および目録情報から考える限り、そのような想定をするよりも、『遺教三昧經』を材料とする可能性を考えるほうが健全である。

²⁸ Lin, *op. cit.*, pp. 278-290: Appendice IV. Sur le moine Lo-siun-yu.

える。さらにいえば、「梨軍支比丘縁」には、あるとき梨軍支は佛塔のまわりを掃除したところ食を得ることができたこと²⁹によるストーリー展開がみられるのであるが、この乞食の成否と掃除の関係は『遺教三昧經』の(2)の話の「佛令羅旬寺内灑」以下と類似性が認められる。以上を考慮するならば、『遺教三昧經』とりわけ佚文(2)には「梨軍支比丘縁」との何らかの関連を認めるべきであろう。なお、『遺教三昧經』の三傳承(1)(2)(3)の相違を如何に理解すべきかは大きな問題である。たとえば同經に増廣發展を認めるべきかどうかについては今後さらなる研究を要するであろう。さらに、羅旬踰という音譯は、梨軍支の原語である Skt. Lekuñcika にも、それに相當するパーリ語表記 Lakuṇṭaka にもぴったりと對應しない點に問題が残る。

第四節 失譯『舍利弗問經』

次に、五部派の衣の色に觸れるもう一つの漢譯經典である『舍利弗問經』の検討にすすみたい。從來インド成立と考えられてきた文獻の中で五部僧衣別色説を記すのは、『舍利弗問經』と『大比丘三千威儀』のみである。ただし後者における問題の箇所は中國における編輯の産物と考えられることは既に指摘した。したがって、五部僧衣別色説をインド起源の説と考えるべきかどうかは、ひとえに『舍利弗問經』が純然たる翻譯かどうかにかかってくる。

最初にこの經典の全般的な特徴をみておく。本經は失譯として今に傳わる。成立年代は一般に東晉時代として扱われてきた。なお本經を東晉失譯とするのは『開元釋教録』及びそれ以降である。これ以前の經録情報としては『歷代三寶紀』卷十四の小乘毘尼失譯録に「舍利弗問經一卷」(T49, 119)とあり³⁰、以後、『靜泰録』にて紙数が「十一紙」と表示される(T55, 188a)。これは大正藏三頁餘りの現行本とほぼ一致する。

木版大藏經諸本よりも古い本經の傳承としては、聖護藏の景雲經(神護景雲=767-770年)³¹および房山石經の唐刻本³²が存在する。敦煌寫本は知られていない。

本經は、如是我聞から始まる簡単な導入部のあと、佛弟子としての僧の行爲に關する舍利弗の質問に佛が答える體裁をとり、問答は「舍利弗(白佛)言。……佛言。……」という形式で十六回繰り返される。これが經の本體となる。そして末尾に「文殊師利白佛言。……佛言。……」という形式が一回だけ登場し³³、つづいて問者の明示されない問答が一回おこなわれ、出家者における孝と佛恩の關係をめぐる論述を行なった後、流通分として經名の解説等がなされ、終了する。

從來の研究において、本經は摩訶僧祇部(大衆部)の立場から論述されたものであるとされ、主にインドの部派分裂に關する最も初期の資料の一つとして價值を認められ、積極的に活用されてきた。本經を用いた主要な部派佛教研究としては、宮本正尊、林藜光、A. バロー、

²⁹ 「……而行乞食亦不獲得、便自悔責、入其塔中、見少空汚、即便掃灑。時到乞食、即便豐足。心懷歡喜、白衆僧言。從今往來僧塔寺聽我掃灑。所以然者、由掃灑故、乞食得飽。僧即聽許、常令掃灑」(T4, 251c)。

³⁰ 平川彰(『平川彰著作集第9卷 律藏の研究I』、東京:春秋社、1999年、p. 278)は『出三藏記集』卷四の僧祐未見の失譯經中の「舍利弗問暑(三本は署)經」(T55, 33a)を本經への言及とみなす。その可能性は少なくないであろう。

³¹ 『正倉院聖護藏一切經目錄』卷上、景雲經 133 號(昭和法寶總目錄第一卷 960a)。

³² 中國佛教協會・中國佛教圖書文物館編『房山石經(隋唐刻經)』第三冊、華夏出版社、pp. 630-631, 326 號「佛說舍利弗問經」。本經の嚴密な刻經年代は不明。

³³ 本經に文殊師利が登場することの意味については後述する。

É. ラモート、平川彰、塚本啓祥、静谷正雄、J. J. ナティアと Ch. S. プレビシュ、佐々木閑などの研究がある³⁴。ただ注意しておきたいが、以上の研究のうち平川彰を除いて他はすべてほぼ同一の箇所集中して本經を研究したものである。この經典には他の資料に同定することが困難な話や固有名詞が少ないが、經典全體としてみれば、未研究の箇所が多い。

『舍利弗問經』は内容的な一貫性に乏しく、雑多な寄せ集めのような印象を與える³⁵。首尾一貫したストーリーを有するテキストとして讀もうとすると、かえって矛盾をきたすような箇所もある。しかしながら、従來の研究は、望月信亨の研究を除けばみな例外なく、本經を純粹なる翻譯文獻とみなしてきた。恐らくその理由は、本經に説かれる部派佛教の記事がインド佛教史の資料として信頼に足るものであり、そのような記事を含む經典は、翻譯か疑經かの二分法に従う限り、疑經ではなく翻譯文獻であるということになるからである。しかし今、翻譯か疑經かの二分法を捨てて、純粹なる翻譯文獻か、中國で編輯が加えられた翻譯文獻か、それとも中國文化固有の要素を含む疑經かの三分類法をとるならばどうであろうか。本經には、小乗摩訶僧祇部の文獻の純然たる翻譯であることを疑わしめる要素が複数ある。第一に、本經には大乘の影響がみられる。たとえば本經末尾には「文殊菩薩」が登場し、佛と問答する箇所がある (T24, 902c24)。文殊は大乘特有の菩薩と考えられるから、ここには大乘の影響が認められる³⁶。さらに、分若多羅なる人物が具足戒の受戒を目連に求めた話があり、そこでは受戒にあたって懺悔を徹底することと共に受戒が成立するように「諸佛」に願う文言³⁷が認められる。「諸佛」が過去佛ではなく十方諸佛を意味するなら、これも大乘的である。第二に、同じ話の中で受戒を求めた地として「巴連弗邑天王精舍」(902b6) という固有名詞が言及されている³⁸。マガダ國の都パータリプトラに天王精舍という寺が存在したことは、法顯のもたらした經典の翻譯記録である次の記録にのみ特徴的な語である。

- ・撰者不詳「摩訶僧祇律私記」(『摩訶僧祇律』卷四〇附 T22, 548ab)
- ・僧祐「新集律來漢地四部記録」に引く「(摩訶僧祇)律後記」(『出三藏記集』卷三 T55, 20c-21a)³⁹
- ・「六卷泥洹經後記」(『出三藏記集』卷八 T55, 60b)

これらによれば、法顯が『摩訶僧祇律』の梵本を入手した場所こそ天王精舍なのであった。それゆえ、この寺名は法顯によって初めて中國にもたらされた情報と考えてよい。また第三

³⁴ 宮本正尊『大乘と小乗』、東京：八雲書店、1944年、pp. 268-271. Lin, *op. cit.* (*supra* n. 19), p. 81-83, pp. 295-302. André Bareaux, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris: EFEO, 1955 (esp. p. 17). Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1976 [初版は1958年], pp. 188-190, 310, 427-429, 593-594; id., *History of Indian Buddhism*, Louvain: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1988 (translated by Sara Webb-Boin under the supervision of Jean Dantinne), pp. 171-173, 283, 389-391, 536-537. 平川彰『律藏の研究 I』(*supra* n. 30) pp. 278-279. 塚本啓祥『改訂増補初期佛教教団史の研究——部派の形成に關する文化史的考察』、東京：山喜房佛書林、1980年〔初版は1961年〕。静谷正雄『小乗佛教史の研究——部派佛教の成立と變遷』、京都：百華苑、1978年。Nattier, Janice J., and Prebish, Charles S., "Mahāsāṅghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism" *History of Religions* 16/3, 1977, pp. 237-272. 平川彰『平川彰著作集第14卷 二百五十戒の研究 I』、東京：春秋社、1993年、pp. 38-43. 佐々木閑『インド佛教變移論』、東京：大藏出版、2000年、pp. 261-274.

³⁵ 平川『律藏の研究 I』 p. 278. 佐々木『インド佛教變移論』 p. 262.

³⁶ 平川『二百五十戒の研究 I』 p. 40. 文殊師利を阿含經や部派佛教の論書には現われない純粹に大乘の菩薩と見るべきことについては同氏『大乘佛教の興起と文殊菩薩』(『平川彰著作集第6卷 初期大乘と法華思想』、春秋社、1989年) p. 48を参照。

³⁷ 「分若多羅言。云何得知妨障已滅。云何得知我受得戒。仰願諸佛、加我威神、令我罪滅得見得戒之相」(T24, 902b)。

³⁸ この點も既に平川氏(『二百五十戒の研究 I』 p. 40)に指摘されているが、特に詳述されていない。

³⁹ 「摩訶僧祇律私記」の成立年代は不明。ただし、その内容と表現は僧祐の引く「(摩訶僧祇)律後記」と一致する點が多いから、「摩訶僧祇律私記」は翻譯直後のものか、その頃の情報を忠實に反映するものと考えられる。

に、近年、部派分裂に關して綿密で説得力に富む研究を發表した佐々木閑は、大衆部文獻としての『舍利弗問經』に分析を加えた結果として、「『舍利弗問經』は間違いなく大衆部の文獻でありながら、そこに上座部の傳承が混入している可能性がある」と結論している⁴⁰。以上三點を指摘したが、これらの事柄をどう理解したらよいであろうか。可能性は二つであろう。すなわち、本經における異質の要素はインドの原典に既に存在したものをそのまま翻譯した結果にすぎないのか⁴¹、あるいは、本經を翻譯する際に同時に何らかの編輯が行なわれた結果かである。上記三點について言えば、二つの可能性のいずれかに限定してしまうのはむしろ危険であろうが、筆者は、さらにもうひとつ別の箇所注目することによって、本經を純然たる翻譯經典とみなすべきでない根拠を示せるのではないかと考えている。その根拠とは本經に説かれる五部僧衣別色説である。以下にこの點を検討する。

本經における舍利弗と佛の間の二番目の問答として、佛の定めた戒律には同じ事柄に關しても規則が厳格な場合と緩やかな場合があるが、後代の修行者はこの點で戒をどのように保つべきかと舍利弗が問うたのに對して、佛が授記という形で未來を豫言しながら質問に答える體裁のもとに、いわゆる根本分裂と枝末分裂の様子を説く。やや詳しく説明しておく、マウリヤ朝アショーカ王（孔雀輪柯王）の孫にあたるプシュヤミトラ王（弗沙蜜多羅 Pūṣyamitra）の時代に佛教が排斥されたことを説き、續いて佛教教團が二派に分裂し、投票によって舊來の主流派が多數としての摩訶僧祇部となり、それに反對する新たな少數派が上座部となったこと——これは一般的理解と大きく異なる——を述べる⁴²。それに引き續いて、部派が更に細分された様子を記す。すなわち根本の二部派のうち上座部についていえば、佛の滅度後三百年中に薩婆多部と犢子部に分裂し、犢子部はその後さらに、四部（曇摩尉多別迦部・跋陀羅耶尼部・沙摩帝部・沙那利迦部）⁴³を分出する。一方の薩婆多部は彌沙塞部を分出し、（薩婆多部の？/彌沙塞部の？）目捷羅優婆提舍部が二部（曇無屈多迦部・蘇婆利師部）を分出する。上座部からはさらに二部（迦葉維部・修多蘭婆提那部）が分出する。さらに佛滅後四百年中には、上座部からさらに僧伽蘭提迦部が分出する。他方、根本分裂時の二部派のもう一方である摩訶僧祇部は、佛滅後二百年中に五部（鞞婆訶羅部・盧迦尉多羅部・拘拘羅部・婆収婁多柯部・鉢羅若帝婆耶那部）が分出し、さらに三百年中に同じ五部より三部（摩訶提婆部・質多羅部・末多利部）が分出するという。以上、根本二部派と二十部派の合計二十二部派の分裂狀況が具體的名稱とも示される。以上の分派狀況で示される最も遅い年代は佛滅後の「四百年中」である。これは既に先行研究で想定されているように、第四

⁴⁰ 佐々木前掲書 p. 274.

⁴¹ インドの聲聞乘文獻に大乘の要素が見られることは一般にあり得る現象ではある。大衆部文獻における大乘の影響を指摘する研究として、たとえば次を参照。『平川彰著作集第3巻 初期大乘佛教の研究 I』、東京：春秋社、1989年、pp. 56-63 「大衆部所屬の沙彌戒註の大乘説」。

⁴² 摩訶僧祇部と上座部に二分した時代がいつかについては經典内部に明確な記述がない。經典のストーリーを一貫したものと解釋する立場に立てば、この記事はプシュヤミトラ王の時代かそれ以降となり、根本分裂の年代として一般に想定されるアショーカ王の時代ではあり得ないことになる。先行諸研究のうち佐々木前掲書 p. 267 は疑問を呈しながらもこの方向で理解しようとする。一方、他の多數の資料との齟齬を回避しようとして、『舍利弗問經』における根本分裂もアショーカ王の時代のことと想定する研究もある。その例として、平川彰「佛滅年代論」（『平川彰著作集第2巻 原始佛教とアビダルマ佛教』、東京：春秋社、1991年、p. 55）がある。なお同じ問題は塚本前掲書 pp. 44-45 にも論じられており、塚本氏は諸資料間の佛滅年代の矛盾を回避するために『舍利弗問經』の當該一連の記事を「時間的經過を示すものとして配列された」のではなく、プシュヤミトラの破佛の記事と根本分裂の記事は別個であると主張する。もしそうであれば、我々はここにも本經における編輯の跡を見出すことができるのである。

⁴³ Cf. 静谷前掲書 pp. 173-174.

の百年中に、言い換えれば佛滅後四世紀の末までのうちに、という意味に解することができる。

以上の根本分裂と枝末分裂の記述は既に綿密に検討され分析されているので、その詳細は先行諸研究を参照されたい。本稿では新たに、上記の部派分裂記事の直後に記されている事柄について注意を向けてみたい。本經は二十二部派の名を出した後、その後の状況を次のように記す。

(5) 『舍利弗問經』の五部僧衣別色説

如是衆多久後流傳、若是若非、唯餘五部、各舉所長、名其服色。＝【A段】

摩訶僧祇部、勤學衆經、宣講眞義、以處本居中、應著黃衣。曇無屈多迦部、通達理味、開導利益、表發殊勝、應著赤[1]衣。薩婆多部、博通敏達、以導法化、應著皂[2]衣。迦葉維部、精勤勇猛、攝護衆生、應著木[3]蘭衣。彌沙塞部、禪[4]思入微、究暢幽密、應著青衣。

＝【B段】

是故羅旬喩比丘分衛、不能得食、後以五種律衣更互而[5]著、便大得食。何以故。是其前世執性多慳、見沙門來急閉門戶云。大人不在。見他布施歡喜攝念、發心願作沙門。是故今身雖得出家、窮弊如此。我法出家、純服弊帛及死人衣、因羅旬喩故、受種種衣也。＝【C段】 (T24, 900c)

[1] 「赤」(麗本)、「赤色」(宋元明宮房本)。[2] 「皂」を聖本のみ「白」に作る。[3] 房本のみ「木」なし。[4] 「禪」(麗宋元明房本)、「玄」(宮本)、なし(聖本)。[5] 房本のみ「而」なし。 ※房本は房山石經唐刻本を示す。それ以外の校勘は大正藏に従う。

⁴⁴このように多くの部派が後に流布し、その中には正しい(派)も正しくない(派)もあるが、(上記の五部とは)別な五部のみが(残り)、それぞれの長所をたたえ、それを僧衣の色に表わす。【A段】

(すなわち)摩訶僧祇部は諸經をしっかりと學習し、眞實の意味を教え廣め、根本の立場に位置し中央に存在することにより、黄色の衣を着るべきである。曇無屈多迦部は、理論の妙味に精通し、衆生を利益に導き、すぐれた様を表わすから、赤い衣を着るべきである。薩婆多部は(諸事に)廣く鋭敏に精通し、それにより教化の先頭に立つから、黒い衣を着るべきである。迦葉維部は、勇猛果敢に精勵し、衆生を統制守護するから、木蓮色の衣を着るべきである。彌沙塞部は、禪定によって靈妙微細な状態に入り、奥深い秘密の境地を窮め明らかにするから、青い衣を着るべきである。【B段】

かくして、羅旬喩比丘は(最初は)乞食を行なっても食を得ることができなかつた〔或は：できない〕が、後に五種類の律(に定められた?)衣⁴⁵をかわるがわる着るや、食をたくさん得るようになった〔或は：なる〕。それは何故か。彼は前世において吝嗇の性格甚だしく、沙門が(乞食に)やってくるのを見ると、家の戸をしめて「誰もいない!」と言い、他人が(沙門に)布施を行ない喜びを感じて心を統御するのを見て、(自分も)沙門になりたいという気持ちを起こした。かくして現今の身として出家はかなつたけれども、このように困窮した。わが教えとして出家者は(色に)混じり氣のない服⁴⁶や破れた服、死人の服(を着ていた)が、羅旬喩がきっかけとなって、様々な衣を受け取るようになっていく〔或は：受け取るようになる〕。【C段】

以上、一連の記述を假に三段に區切って試譯してみたが、さて、本經のこの記述は、果たしてインド語の原典に基づいたものであろうか。【A段】は、直前二十二部派と五部派の關係

⁴⁴ この一節には佛譯がある。Lin, *op. cit.* (*supra* n. 19), pp. 82-83.

⁴⁵ 「律衣」という表現は管見の限り他に用例を見出し得ないが、五部の區別は律の相違であることが背景に想定されているのであろう。

⁴⁶ 「純服」は、純を副詞、服を動詞と理解することも不可能ではない。Lin, *op. cit.*, p.82 “Les religieux (*pravrajaka*) de notre Dharma portaient [autrefois] uniquement de l'étoffe déchirée (*pi-po*) et des vêtements de morts.” は、そのような理解であろう。しかし一方で「純服」は、前注 26 において取り上げた (1) 『經律異相』佚文と (3) 『惟教三昧經』の「純眞」、(4) 『大比丘三千威儀』の「純直」と同じ事柄を表わしていると解釋することも可能である。この解釋に立って「(色に) 混じり氣のない服」と譯した。この場合「着る」を意味する動詞は省略されていることになる。

を示す重要な説明であるが、他の經典には類似のものを見出すことができない、本經特有の表現である。【B段】は、本稿前節で確認した『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』と内容的に共通する。しかし各部派の列挙順序の異なる点に注意される。【C段】も『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』と密接な関係にあることは一目瞭然である。

このうち、【A - B段】は、二十二部派の成立以後、淘汰を経て、最終的に五部に収斂したことを、授記という形で述べている。それゆえ、部派情報にかんする本經一連の記述に一貫性を認めるならば、五部派の成立時期はどんなに早くとも佛滅後四世紀よりも後ということになる。このような情報は、他の諸資料が一致して五部派分裂の時期をアショーカ王の時代——すなわち佛滅後百年餘りの頃——とする点⁴⁷とは大きく異なる。いま特に問題としたのは五部派がそれぞれ別の色の僧衣を着用したとする点である。この説は、本經のほかには『遺教三昧經』と『大比丘三千威儀』のみに認められ、前者は疑經であり、後者は何らかの別な文獻——それは『遺教三昧經』である可能性が高い——からの引き寫しであることは既に前節で検討したとおりである。

次に【C段】に注目すると、そこには「羅旬踰」が登場する。それが前節に確認した「羅旬踰」と同一であることは疑いない。しかも【C段】における羅旬踰への言及はいかにも唐突であり、省略的である。たとえば「窮弊如此」という表現であるが、『舍利弗問經』中には羅旬踰が困窮したことは、「不能得食」とある以外、どこにも記されず、本經の内部からは「窮弊如此」の意味をすっきりと理解することができない。したがって、【C段】は、羅旬踰と五部僧衣別色説の典據としての羅旬踰の話的前提とした上で書かれていると考えねばならない。その話を十分な形で説く經典は何かといえば、やはり『遺教三昧經』以外には考えられないのではあるまいか⁴⁸。つまり【C段】は『遺教三昧經』を前提すると理解するのが最も自然である。もしそうだとすれば、【C段】はインド語原典からの翻譯ではなく、中國で付加された情報ということになる。

つとに望月信亨は、『舍利弗問經』のこの箇所において、摩訶僧祇部の立場を宣揚する本經が、同部派の中心たらんことを述べる論法として、【B段】のなかで、「以處本居中、應著黃衣」すなわち摩訶僧祇部は中心の立場にあるから衣の色は黄色であるという説明をしている点⁴⁹に着目し、これが五行説にもとづく中國的思考を反映している可能性が高いことを指摘した⁵⁰。ほぼ同じことは Lin Li-kouang によっても別個に指摘されている⁵¹。筆者もこの説に賛同したい。興味深いことに、法雲（1088-1158）撰『翻譯名義集』卷四はこの箇所を引用し、それぞれの色を説明する際に、赤色衣を「南方の赤に非ず」といい、皂衣を「北方の黒に非ず」といい、青色衣を「東方の青に非ず」といい、黄色衣を「中方の色に非ず」と

⁴⁷ 五部派説は漢文資料に幾つかたどることができる。その典型は僧祐『出三藏記集』卷三の「新集律分爲五部記錄」であるが、そこでは五部派の成立は佛滅後の「一百一十餘年後」のアショーカ王の時代とされ、『舍利弗問經』で想定される年代と大きく異なる。前注4に指摘した廬山慧遠の「廬山出修行方便禪經統序」は五部派の具體名を明記しないものの、五部の區別はアショーカ王時代の優波崛（ウバグブタ）に始まると言う。さらに、「摩訶僧祇律私記」（『摩訶僧祇律』卷末附）にも五部派の分裂の様子が五部派の具體的名前と共に記されるが、やはりアショーカ王の時代とされている。

⁴⁸ なお、『舍利弗問經』における羅旬踰の話が原型となって『羅旬踰經』『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』の羅旬踰の話が作成されたとの想定には、設定年代、話の具体性、字句表現等から無理があろう。

⁴⁹ 摩訶僧祇部は『遺教三昧經』『大比丘三千威儀』『舍利弗問經』のいずれにおいても黄衣と結びつけられているが、その理由を「以處本居中」と説明するのは『舍利弗問經』のみである。

⁵⁰ 望月「五部派の衣色各別説と羅旬踰經」p. 116.

⁵¹ Lin, *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi*, p. 81 n. 2.

いって五行説との関係を敢えて否定している⁵²。敢えて否定しなければならなかったのは、おそらく、五色僧衣説が中國の五行説を自づと連想せしめるからこそなのであろう。

『遺教三昧經』の説と『舍利弗問經』の説は全く同じというわけではない。第一に、前者の場合は、羅旬踰も五部派への分化も、釋迦牟尼の在世時代のこととして語られていた。一方『舍利弗問經』の場合は羅旬踰の年代が明確でない。もしこれを、經典自體のストーリーの流れに沿って、五部派への淘汰と同時か以後の比丘とすれば、佛在世時代の比丘ではありえない。しかしそうすると、羅旬踰なる比丘の生存年代は、本經だけが全く別な傳承を示していることになる。逆に『舍利弗問經』の羅旬踰も佛在世時の比丘として語られていると解釋するならば⁵³、【B段】までの年代設定とは齟齬をきたし、その結果、【C段】冒頭の「是故」が全く意味をなさなくなる。要するに、『舍利弗問經』の上に引用した部分の【A - B段】と【C段】には一貫性が認められないことになる。一貫性の缺如は、『舍利弗問經』を編纂した人々が、本經の核となる原典からの翻譯をもとに、そこに當時中國で知られていた関連情報として、衣の色に関する事柄を付加した結果であると想定するならば、諸々の事柄を比較的容易に説明することができる。

『遺教三昧經』と『舍利弗問經』の相違点はもうひとつある。それは五部派の列擧の仕方である。『舍利弗問經』が摩訶僧祇部の名を最初に掲げるのは同部中心主義の立場⁵⁴を素直に反映すると考えられるが、問題は曇無屈多迦部（曇無徳部）と薩婆多部の衣の色が逆轉している。また、曇無屈多迦部を説明する字句が、『舍利弗問經』は「通達理味、開導利益、表發殊勝」、『遺教三昧經』および『大比丘三千威儀』は「奉執重戒、斷當法律」と異なる理由も不明である。これについては目下適切な答えを見出し得ない。

五部派の僧衣が異なるという説のインド起源を疑う人は古くからいた。その端的な事例として、唐・定賓『四分律疏飾宗義記』の見解を紹介しておきたい。彼は「遺教三昧經五部僧分別服飾品」を引用し、その直後の夾注で、同經が疑經であることを明言しながら『舍利弗問經』にもふれて次のようにいう。

この經（『遺教三昧經』）は疑偽經である。『威儀經』下卷と『舍利弗問經』は、五種の僧服の色が大略この經と同じであるから、『舍利弗（問）經』も（眞經であることは）疑わしいのである。⁵⁵

⁵² T54, 1113bc. 「木蘭色衣」には何も注解が加えられていない。なお、この箇所は「遺教三昧經下卷」からの引用となっているが、字句を検討してみると、引かれている文章は『遺教三昧經』ではなく『舍利弗問經』を一部改變したものであることがわかる。

⁵³ この可能性をとるべきであろうと私は思う。なぜならば、「今身雖得出家、窮弊如此」の箇所において、羅旬踰の出家が「今身」すなわち佛と同時代の人物として語られているからである。未來の姿を「今身」と呼ぶことには無理があろう。「窮弊如此」が他經における羅旬踰の話を受けていると考えられることから、羅旬踰の設定年代は釋迦牟尼佛の生前とみなすべきであろう。上掲【C段】の翻譯において「なった〔或は：なる〕」等と表記したのは、設定されている羅旬踰の年代とのかかわりから二つの解釋の可能性を示した結果であるが、羅旬踰を釋尊と同時代と特定してよいならば〔〕内の別解は不要となる。

⁵⁴ 『舍利弗問經』における摩訶僧祇部中心主義を端的に表わす一節として、本稿で注目した箇所の次に出る問答を参照——「舍利弗が言った。どうして如來の正しい教えは程なくしてこのように分散してしまうのでしょうか。本来の味が失われてからは、いったいどのように教えを保つべきでしょうか、と。佛が言った。摩訶僧祇（部）は、混じりもののない純粹な味があり、それ以外の諸部に對してはあたかも（水に）加えられた甘露のようなものである。神々がそれ（水の混入した甘露）を飲むときは、もっぱら甘露を飲んで水は捨ててしまうが、人間がそれを飲むと、甘露と水と一緒に體に入っていくから、病を癒やす場合もあれば病になってしまう場合もある。（佛法を）讀誦する者も同様であり、智慧を十分にそなえた人は（取るべきものを）取り（捨てるべきものを）捨てることができるが、愚者たちにはそれらを區別することができない」（舍利弗言。如來正法、云何少時分散如是。既失本味、云何奉持。佛言。摩訶僧祇、其味純正、其餘部中如被添甘露。諸天飲之、但飲甘露、棄於水去。人間飲之、水露俱進、或時消疾、或時結病。其讀誦者亦復如是。多智慧人能取能捨、諸愚癡人不能分別。T24, 900c23-29)。

⁵⁵ 「此經疑偽。威儀經下卷・舍利弗問經、五種服色大同此經、舍利弗經亦疑也」（Z1.1.66.1, 37a）。「威儀經下卷」は未詳である

『舍利弗問經』を疑經とする見解が經録等には全く無いにもかかわらず、僧衣の色に着目して定賓が上のように發言している點は傾聴に値する。

インドにおける僧侶の衣の色が部派ごとに相違したという説については、明確にこれを否定する見解もある。たとえば眞諦三藏（499-569）は部派の相違にかかわらず、インドにおける僧衣の色はすべて共通して赤い色であると言う⁵⁶。また道宣は『釋門章服儀』において、僧衣の色は血のような黒みをおびた赤色であると説明し、「今の西域より來る梵僧が着ている衣はみなこの色である」⁵⁷と言う。

結びにかえて

『舍利弗問經』をインド佛教史の資料として用いる従來の諸研究では問題とされてこなかったが、『舍利弗問經』のインド語原典に、五部派への記述があったかどうかは大きな疑問である。假に五部派が言及されていたとしても、その衣の色がそれぞれ異なっていたという記述と、その根拠となる羅旬喩（踰）の話への言及があったとは非常に考えにくい。つまり、本稿で注目した【B段】と【C段】は、中國における編輯作業の結果として疑經の一節から借用された可能性が考えられる。その場合、編輯者たちには、十八部派説ないし二十二部派説と、中國で既に廣く確立していた五部派説とを統一的に整理する必要があったのではないかと推測することが可能である。異なる傳承に一貫性を求めた結果として、本經以前の漢文佛典においては佛滅後百年頃とされていた五部派が、本經においては部派分裂が淘汰された結果としての佛滅後四百年以後の五部派へと變化することを餘儀なくされたのであろう。

本稿では、『舍利弗問經』のなかに言及される「天王精舍」が中國では法顯以降に初めて知られるようになったことを指摘した。本經と法顯との関わりは偶發的とは思われぬ。というのも、すでに研究がすすんでいる部派分裂にかんする本經の記事は「摩訶僧祇律私記」等に説かれる内容と密接につながる。本經が摩訶僧祇部の立場をとることも、法顯がもたらした經典こそがこの部派の律であったことと直結する。つまり、本經の成立は建康における法顯一派あるいはその流れを汲む後の人々の活動と密接にかかわる可能性が小さくない⁵⁸。

『摩訶僧祇律』および『六卷泥洹經』の譯出完了はともに義熙十二年（418）であるから、

が、文脈上ここでは疑偽經として扱われている。『出三藏記集』卷四の僧祐未見の失譯經として「五部威儀所服經一卷<或云五部僧服經>」（T55, 33b）とあるのと關係するか。「五部威儀所服經」は『大宋僧史略』卷上・服章法式（T54, 238a3）にも、廣く服色を明かした經典として、名前のみが言及される。

⁵⁶ 眞諦の僧衣の色に關する眞諦説としては、たとえば次のような記録がある。「眞諦三藏はいう。袈裟はこの地では赤い血の色の衣を言う。（さらに次のようにも）いう。外國（インド）では五部派の相違はあるけれども、（衣は）皆な赤色であり、青・黒・木蘭というのは、（衣の壞色法における）點淨法の相違にすぎない」（眞諦三藏云。袈裟、此云赤血色衣。言。外國雖有五部不同、並皆赤色、言青黒木蘭者但點之異耳。玄應音義卷一四=慧琳音義五九 T54, 699a）。吉藏『金剛般若經義疏』卷二（T33, 97bc）、道宣『羯磨疏』（『四分律羯磨疏濟緣記』卷一八 Z1.1.64.5, 459b）も比較参照。以上において眞諦が「五部」に言及しているのは明らかであるが、この表現だけでは、眞諦が部派を五部派と考えていたのか、それともただ單に諸部派という意味で中國の定型表現を用いただけなのかは決定できない。さらに、部派における色の相違については玄奘が、僧の三衣のうちの内衣（ニヴァーサナ、裙）をまとめる裳の色には部派の相違がある旨の解説をしている（『大唐西域記』卷二 T51, 876b25）。ただし本稿の主題とする『遺教三昧經』、『舍利弗問經』の衣色問題は、たんに腰周邊だけの色の相違とは解釋し難い。

⁵⁷ 「今有梵僧西來者皆著此色」（T45, 837b）。

⁵⁸ 本經には、「不戴」という名の梵志（バラモン）が登場する一節があり、そこでは「不戴<呉音>」という注記が見られる（T24, 901b14）。「不戴」を呉音で發音せよという注記のようである。この細字注は房山唐刻本にもあり、古いものと見なし得る。本經成立當初の注の可能性も大きく、その場合は、翻譯地は呉音が通行していた土地となろう。あくまで推測の域を出ないが、假にこう考えたとしても、本經が建康あるいはその周邊で成立した可能性を何ら排除するものではない。

『舍利弗問經』の成立もこれ以降と考えられる。記述のとおり『開元釋教錄』以降の經錄では一般に本經を東晉（317-420）の失譯と想定するが、劉宋後に成立した可能性もある。

中國において經典を逐語的に翻譯することとは別に、何らかの編輯を加えて一個の經典を作成することもあった可能性があるとはいえ、編輯と疑經が常に自ずから明快な相違を示すわけではない。場合によっては編輯經典の製作過程において疑經的要素が混入することもあり得る。本稿ではこのことを『舍利弗問經』を例として考察した。

本稿に示したことはもとより假説にすぎず、批判を仰ぐべき點も多々あることを承知しているが、漢語經典の成立を考える際に中國における經典の編輯という視點が重要であること、それだけは是非とも強調しておきたい。疑經とは異なる意味において、經典は中國において盛んに編輯された可能性を追究することによって、中國における經典成立の過程が以前より少しでも多く解明されれば、中國佛教の特性一般の解明にも資するところがあるであろう。

REMARKS ON CHINESE SOURCES CONCERNING DIVĀKARA (613-688)

Antonino Forte

Chronologically Divākara 地婆訶羅 was the first outstanding importer and translator of Buddhist sacred texts from Sanskrit into Chinese after Xuanzang 玄奘 (d. 664) and before a remarkable group of late seventh and early eight century translators whose major representatives were the Indian Bodhiruci (d. 727), the Khotanese Śikṣānanda (652-710) and Yijing 義淨 (635-713).

Given the position he came to occupy, Divākara had to play a role that I would like to try to understand. Here, however, I will not be able to deal with all the aspects of Divākara's role and activities, and instead I will focus on three points. I will first (a) introduce the available sources on his biography, discussing their respective value in order to try to reconstruct as much as possible correct biographical information on Divākara. Next (b) I will summarize the biographical information that these sources afford us, without entering into a discussion of how the information itself was selected. There are many problematic points in trying to understand Divākara's position and contribution to East Asian Buddhism. For example, is his doctrinal position to be situated more in the Yogācāra sphere or in the Abhidharma or Avatamsaka one? And why did his biographers insist that he was an expert in *dhāraṇī*? Relevant to this point is the most intriguing question we face when dealing with Divākara, (c) the attribution to him of two or three versions of the *Dhāraṇī Sūtra of the High Victory of the Buddha's Sinciput* (*Foding zunsheng tuoluoni jing* 佛頂尊勝陀羅尼經, Sk. *Buddhoṣṇīṣa vijaya dhāraṇī sūtra*) and his alleged direct involvement even in Buddhapālita's 佛陀波利 version. It is in this connection that Divākara's role appears most problematic. How far the relevant material is reliable and why he should have been so deeply implicated in the diffusion of a text that he did not bring from India and did not introduce to China and which was, instead, as explicitly stated, brought from the so-called Jibin 罽賓 by Buddhapālita?

(a) Available sources on Divākara's biography

Concerning biographical evidence on Divākara, we can only rely on a certain number of literary sources that, in some cases, are based on at least one epigraphical source. As to the original funerary inscription that must have been engraved for his tomb at Longmen 龍門, eleven kilometers south of Luoyang 洛

陽, in 688, at the time of his funeral, there is no trace of it, nor is it ever mentioned in any of our sources. There is evidence, instead, of the inscription carved between 690 and 705, whose text might have been written by Wu Sansi 武三思 (d. u.), a nephew of Wu Zhao 武曩 (d. 705), who was the promoter of the construction of the Xiangshansi 香山寺 monastery around the octagonal pagoda containing the remains of Divākara at Longmen (see p.80), or by some person related to him.

The inscription was perhaps still extant in 988 when Zanning 贊寧 (919-1001) published a short biography on Divākara, for which he likely availed himself of the information contained in the inscription (see below). My hypothesis is based on Zanning's choice of title for the biography in question, and it is all the more likely because he attests, at his time, to existence of Divākara's stupa, where, I believe, the inscription must have been placed.

Earlier than the text of this inscription, which is no longer extant today but was supposedly used by Zanning, the undoubtedly earliest extant biography on Divākara had been written. It is found in the *Huayan jing zhuanji* 華嚴經傳記 (Records of the *Avatamsaka sūtra* Tradition) that Fazang 法藏 (643-712) probably wrote in 690, but updated later, including in it the biography of Śikṣānanda (652-710) (Shichanantuo 實叉難陀 or Shiqichanantuo 施乞叉難陀).¹ The biography of Divākara must have been written before 16 October 690, still during the Tang dynasty, as indicated both by the way the Chinese translation of Divākara's name is given (地婆訶羅, 唐言日照: "Divākara, in Tang called Rizhao")² and by the fact that the titles and terms he used in this biography are consistent with those in use before the foundation of the Zhou dynasty on 16 October 690. The biography contains, however, a final addition which is later because it mentions the founding of the monastery built around Divākara's stupa—which, in my opinion, must have taken place during the Zhou 周 dynasty (690-705) (see p.80), before 696. This biography, besides being the earliest extant account on Divākara, is also comparatively the most detailed among the extant biographies, and it is my intention to discuss and comment on it fully on another occasion. Fazang certainly knew much more of Divākara's life than he put in writing in this biography and therefore we can only regret that, after all, he was so stingy with information he provided. But it is also true that he did not intend to write a detailed biography on Divākara in this work. It must be added that the information on Divākara afforded by Fazang is not only in this biography. Further information is, in fact, found both in other parts of the same *Huayan jing zhuanji* and in some of Fazang's exegetical works. In general, then, we may consider ourselves lucky that Fazang, who was a very attentive observer and precise in his descriptions of what he saw, besides being a collaborator of Divākara, has left us a remarkable amount of information on this Indian master

¹ On the date suggested for this Fazang's work, see Forte, *A Jewel in Indra's Net*, 2000, p. 56.

² If the biography had been written during the Zhou we would expect that Fazang write: 地婆訶羅, 周言日照, "Divākara, in Zhou called Rizhao."

about whom India itself, as far as I am aware from my poor knowledge of this country, seems to have not conserved the slightest trace.

Forty years later, in 730, two records on Divākara were published by the Buddhist monk Zhisheng 智昇 (d. after 730) in his two works, *Xu Gujin yijing tu ji* 續古今譯經圖紀 (Continuation of the Illustrated Chronicle of [the Masters] who translated texts past and present)³ and *Kaiyuan Shijiao lu* 開元釋教錄 (Kaiyuan Era Catalogue of the Śākya Teaching). Unfortunately, these two records are both very meagre, besides being substantially identical. However, in addition to helping us to establish Divākara's date of arrival in China, which for some reason had been neglected by Fazang, these works are important because both of them list the translations of Divākara included in the canon in 730. The *Kaiyuan Catalogue*, in particular, often furnishes the date and the place of the translations. Concerning the translations and the circumstances surrounding the completion of some of them, however, Zhisheng is not our only source of our information. We can often rely on coeval documents, which I will examine separately on another occasion.

Next we have the biographical record found in the *Song Gao seng zhuan* 宋高僧傳 (Song Lives of Eminent Monks), by Zanning 贊寧 (919-1001). Although chronologically this record is much later than the ones mentioned so far, it is probably based on a very early source. Zanning does not explicitly quote the inscription of 690-705 mentioned above, but we may infer that his record must have been based on such an inscription. It would have been rather peculiar, in fact, if in the tenth century, when he published his work, Zanning had decided to entitle his record on Divākara as follows:

周西京廣福寺日照傳.⁴

Biography of Rizhao of the Guangfu Monastery 廣福寺 in Xijing (Western Capital) of the Zhou.

Zhou 周 here certainly indicates the dynasty founded by Wu Zhao 武曩 (d. 705)⁵ in 690, which replaced the Tang dynasty until 705 when the latter was restored. The fact that here the Zhou dynasty is mentioned, although, as we shall see, Divākara died in 688, when the Tang dynasty was still in power, is very relevant because it shows, in my opinion, that the source for Zanning's record was a document, likely a stone inscription on Divākara of the so-called *taming* 塔銘 (stupa epitaph) type, of the period of the Zhou dynasty. And it is remarkable that Zanning maintained the above title for the biography, although he knew, as

³ *Kaiyuan shijiao lu* 9.570a3-571a3; *Xu Gujin yijing tuji*, pp. 371a15-c23.

⁴ *Song gaoseng zhuan* 2.719a18.

⁵ The new form Zhao 曩 of the personal name of the empress took the place of Zhao 照 on 18 December 689. See Forte, "Scrittura e ideologia in cina" (to appear).

clearly stated in the biography itself, that Divākara worked until the end of the Chuigong era, and although he was even able to specify Divākara's age at his death. It is true that Zanning does not state when Divākara died, but I presume that he knew that the Indian monk died during the Tang. Besides, the records ends with the information that Divākara was buried at Longmen and that his "stupa is extant" (塔見存焉). This suggests that Zanning (or his source) might have based himself precisely on the stupa inscription. As to the reason why during the Zhou dynasty an epigraph containing Divākara's biographical information should have been carved, one might suggest that it was erected on the occasion of the foundation of the Xiangshansi monastery. As a matter of fact, we may deduce from Fazang's final addition to Divākara's biography that the monastery was founded during the Zhou dynasty (see below). This explains why, then, the record by Zanning explicitly refers to the Zhou. As for the name Guangfusi 廣福寺 by which Divākara's monastery is indicated in the Zanning's record, Hongfusi 弘福寺 must be intended, as I will show on another occasion.

Zanning had little to add to what both Fazang and Zhisheng had already written, also probably because he does not quote the whole text of the inscription but limits himself to summarizing it. However, the little he added is important in order to establish several crucial points of Divākara's life (his date of birth, the date of his request to translate the Sanskrit texts into Chinese, his presence in Luoyang at the time, his subsequent official status as Trepitaka of the Hongfusi in Chang'an) that had been left unanswered by all the other sources. This is because, if I am correct, Zanning's record was based on the stone inscription of the late seventh century placed at Divākara's stupa at Longmen.

Some random information is given by Zhipan 志磐 in his much later (13th century) *Fozu tongji* 佛祖統紀 (A General Chronicle on Buddha and Patriarchs), but his information has to be well pondered before being accepted.

Finally, we have to consider that the historian of Buddhism Juean 覺岸 (b. in 1286 - d. after 1355) in his *Shishi jigu lue* 釋氏稽古略 (Compendium of Search for the Past of the Śākya Clan), completed in 1355, following his very short entry⁶ on Divākara supplies the name of his source as a *ben zhuan* 本傳 ("main biography" or "his biography"). The entry is so short that it is impossible to establish what kind of source it was. One might think that he referred to Divākara's biography in Zanning's *Song gaoseng zhuan*, but Zanning does not specify that Divākara arrived in China "at the beginning of Yifeng" (儀鳳初), as Juean states instead. From this it might be surmised that here *ben zhuan* 本傳 refers to some other unknown source.

Besides these sources written after Divākara's death, we may rely on some sources of the time when Divākara was still alive, like Yancong's preface of 682 and Empress Wu's preface of 685, for first hand information. They will be discussed in due course.

(b) A summary of biographical information on Divākara

Divākara was born in 613 in a Brahman family of the region referred to by the Chinese sources as Central India, and entered the monastic life as an adolescent. He resided at the Mahābodhi and Nālandā monasteries. It is possible that at the Nālandā Monastery, when he was almost thirty or even before, he met Xuanzang. In any case Divākara knew about Xuanzang while in India, and was influenced by his example both in the pursuit of his own studies and in his positive perception of China. We also know that he travelled in what the Chinese sources call “south India” at some point in his life.

Having come to know of the favorable attitude of the Chinese court towards Buddhism, he decided to go to China. It is possible that it was Yijing, who was in India from March 673, who invited him to go to China. Divākara must have left India in late 675 or early 676 and, likely travelling along the sea route, arrived in Luoyang, presumably through Canton, in 676 or early 677, in any case, after that the court had left Luoyang for Chang’an on 10 May 676.

In Luoyang he presumably stayed at the Taiyuan Monastery 太原寺, which had recently (in 675 or early 676) been founded by Empress Wu for the posthumous well-being (*zhui fu* 追福) of her mother. The monk Chuyi 處一 (fl. 670-693), a friend of Yijing, who is attested to as *duweina* 都維那 of this monastery in 693, was perhaps already living there at the time Divākara reached Luoyang. The Indian monk waited for the return of the court to Luoyang, which occurred in early April 679, and between 14 June and 12 July 679 (Yifeng 4.5) he officially requested permission to translate into Chinese the texts he had brought from India. Permission was accorded, and four translations, dated from the first year of Yonglong, that is, between 6 February 680 and 24 January 681, were carried out at the Taiyuan Monastery in Luoyang. These four translations were probably completed by February or March 680, considering that in April of the same year he was no more in Luoyang but in Chang’an.

In Chang’an, during 681 and 682, Divākara translated three works at the Hongfusi 弘福寺, the same monastery where Xuanzang lived and worked upon his return to China in 645. Then, in the years 683-685, he translated ten works at the Taiyuansi 太原寺 in Chang’an, a monastery that had been founded by Empress Wu in 670 for the posthumous well being of her mother. Empress Wu wrote a preface to these ten translations between 6 August and 3 September 685, in Luoyang, where the court had transferred from October 684. The preface is still extant and Divākara is expressly mentioned under his Indian name. At the time the preface was written, Divākara was probably already back in Luoyang. There, sometime later, he presented his request to the throne to go back to India in order to see his aged mother. The request underwent the customary three-time refusal. Meanwhile, Divākara was involved in a further Chinese version of the *Dhāraṇī Sūtra of the High Victory of the Buddha’s Sinciput* to which we will turn our attention below.

Eventually, permission to leave China in order to return to India was accorded, and, with imperial gifts, including a “divine bell” (*shenzhong* 神鐘), it was presumably decided that he should be accompanied by an escort and an official mission. Suddenly, however, on 4 February 688 (Chuigong 3.12.27), at the age of seventy-four, he died at the same Luoyang monastery where he had previously carried out his first translations and where presumably he had lived since his return from Chang’an in 685.

His funeral was perhaps not a state funeral, but we are told that the empress donated a thousand pieces of silk in order to cover the fees for it. We are also told that a great number of people attended it. The empress also ordered that he be buried on Xiangshan 香山 at Longmen 龍門. His disciples erected a stupa for his remains. Later, between 690 and 705, Wu Sansi 武三思, a nephew of Empress Wu, promoted the construction of a full-fledged monastery on the same site, and the stupa of Divākara became the nucleus of the Xiangshansi 香山寺, a monastery that later became well known because of its association with the famous Tang poet Bo Juyi 白居易 (772-846).

These are, in brief, the basic facts that the Chinese sources allow us to know about Divākara’s life. There are, unfortunately, many points that remain altogether ignored by these sources. Almost nothing is known about the period previous to his arrival in China, and, for example, we do not even know his place of birth, his family background and, above all, his masters and his intellectual connections at the two Mahābodhi and Nālandā monasteries where he lived. We have to content ourselves, then, with the little information we have about his Indian years, which represent most of his life. Concerning the eleven years he passed in the two Chinese capitals of Luoyang and Chang’an, although we have comparatively much more information on him, there are many obscure points on his actual involvement in events that took place while he was in China. From a philosophical point of view, the most delicate question concerns his personal position in terms of Abhidharma, Yogācāra and Avataṃsaka doctrines then current in China. Was he a Yogācāra adept or a follower of the Avataṃsaka as Fazang would have us to believe? We know of the tremendous importance of Yogācāra doctrines at Nālandā. To what extent were Avataṃsaka doctrines important there?

I will discuss these questions on another occasion. Here I would like to question Divākara’s role in the diffusion in China of a text that may very well be considered the most important religious product of this period, also in terms of its long-lasting success and popularity. I mean the *Dhāraṇī Sūtra of the High Victory of the Buddha’s Sinciput*, a text that was also very important for the affirmation of Mañjuśrī’s cult on Mount Wutai. This is in fact one of the most intriguing ideological and religious tangles of Chinese Buddhism.

(c) The attribution to Divākara of two or three versions of the *Dhāraṇī Sūtra of the High Victory of the Buddha's Sinciput* (*Foding zunsbeng tuoluoni jing* 佛頂尊勝陀羅尼經)

Around the same time (or perhaps slightly later) that Divākara reached Luoyang, presumably travelling along the sea route from the north-eastern coast of India to the southern China harbour of Canton, another monk, travelling along the land route, reached the main capital Chang'an from the north-western part (Kashmir or Uḍḍiyāna) of the Indian cultural area. This monk, usually known by the name of Buddhapālita, although this was not necessarily his real name, seems to have brought with him a text entitled *Buddhoṣṇīṣa vijaya dhāraṇī sūtra*. I say "seems" because it is not at all clear whether or not he really introduced this text to China. Even admitting that he did, there is much confusion about the time when this would have taken place. What is clear is that by 20 February 679 a Chinese version of a text by this name was completed. It was done by two court officials, Du Xingyi 杜行顛 and Dupo 度婆 in obedience to an imperial order. If the two officials worked on the text introduced by Buddhapālita, it might be deduced that Buddhapālita presented it to the court around 677, while the court was in Chang'an. At this time, in fact, Buddhapālita's presence in Chang'an is attested to thanks to an interview that has come down to us. It must be noted, however, that in Yancong's 彦棕 (fl. 650-688) detailed account, dated 3 July 682, of the circumstances leading to this version, he never states that the Sanskrit original for that version was introduced by Buddhapālita. In any case, the same Yancong tells us that, when Du Xingyi and Dupo presented the Chinese version on 20 February 679, the emperor expressed his regret that it contained an unusual Buddhist terminology, due to the care taken by the two translators to avoid the current dynastic taboo terms. He expressed, then, the wish that the taboo terms should not be observed in it and asked them to use, instead, the usual terms.

Until the latter date (20 February 679), Divākara was not involved with this text. However, in June or July 679 he officially became the Trepitaka⁷ responsible for the Chinese versions of the Sanskrit texts. From this moment until his death in early 688, he was consequently involved in some way or other in the complicated vicissitudes of the Chinese editions of this *Dhāraṇī sūtra*. The problem for us is: in which way and to what extent was he actually involved? A puzzling point related to this question is the fact that, while the *Great Zhou Catalogue* 大周錄 of 695 credited Divākara with only one version of the *Buddhoṣṇīṣa vijaya dhāraṇī sūtra*, dated the first year Yonglong 永隆 (680), the *Kaiyuan Catalogue* 開元錄 of 730 denied that this version was by Divākara (stating that it was by Du Xingyi who presented it on 20 February 679) and attributed him, instead, two other versions (of 682 and 687) that, in the opinion

⁷ On the title Trepitaka, "one who is familiar with the three *piṭakas*," applied to monks (to be distinguished from the term *Tripitaka* to refer to the three *piṭakas* themselves, that is, the Buddhist canon), see Forte 1990, pp. 247-248, note 7.

of its author Zhisheng, had been forgotten by the authors of the *Great Zhou Catalogue*. Concerning the issue of the so-called Divākara's version of 680, I think that both the *Great Zhou Catalogue* and the *Kaiyuan Catalogue* are in a sense correct. Since Divākara was considered the authority, in his new position as Trepitaka legitimator of new works, there is nothing strange that he should have legitimated Du Xingyi's version of 679. In this sense the *Great Zhou Catalogue* might be considered correct. The *Kaiyuan Catalogue* too is correct if the work in question was really the one translated by Du Xingyi. As to the two versions of 682 and 687, even accepting that Divākara had some role in their translation, it is clear that he did not work on a manuscript that he had brought himself from India. It seems even that, at least for the version of 687, admitting that he was the so-called translator, he did not have any Sanskrit text at all at his disposal. In other words, Divākara's connection with this work appears as something imposed by the circumstances or by the requirements related to his function as Trepitaka or by the requests to which at best he might have consented; the connection was not due to his own interest in this work nor to his initiative.

According to Zhisheng and Zanning, Divākara was an expert in *dhāraṇīs*. This might be true, although Fazang is silent about this aspect, and, indeed, there would be nothing strange if he were such an expert. I wonder, however, whether Zhisheng's and Zanning's information was not based on the role they credited Divākara concerning his alleged translations of the *Buddhoṣṇīṣa vijaya dhāraṇī sūtra*. Considering that the only certain *dhāraṇī* text that he translated was the *Qijudi fo daxin Chunti tuoluoni jing* 七俱胝佛大心准提陀羅尼經 (*Saptakoṭī buddha Cundī dhāraṇī*), a text that he must have brought himself from India, I would be very cautious about Zhisheng's (and Zanning's) consideration of Divākara as an expert in *dhāraṇīs*, especially if they based their statement on Divākara's involvement in the history of the various versions of the *Dhāraṇī sūtra* introduced by Buddhapālita.

In view of the tremendous importance that the *Buddhoṣṇīṣa vijaya dhāraṇī sūtra* was attributed from late seventh century on, one might even suspect that Divākara had no connection at all with it and that he was involved in its Chinese alleged vicissitudes only after his death. In other words, Divākara was made an instrument, either during his life or after his death, of a falsification concocted for ideological reasons by the Buddhist leaders politically engaged in state Buddhism.

《禪苑清規》中所見的茶禮與湯禮

劉淑芬

- 一、前言
- 二、清規中所見禪寺的「湯」
 - (一) 喫湯和點湯
 - (二) 「煎點」、「茶湯」和「煎點茶湯」
 - (三) 茶盞與湯盞
- 三、禪寺「四節」的茶禮和湯禮
 - (一) 茶、湯會的程序：
 - (二) 茶、湯會的準備
 - (三) 以聖僧為中心的儀式空間
 - (四) 茶、湯會的禮節：問訊、巡堂和燒香
 - (五) 喫茶、喫湯與「茶藥丸」
 - (六) 格式化的語言
- 四、禪寺茶、湯禮和世俗禮儀的關連
 - (一) 朝堂官府的會食禮儀
 - (二) 座位照牌和「坐圖混榜」
 - (三) 茶、湯會中的「香爐」與朝會中的「香案」
- 五、結語

一、前言

茶和禪宗寺院或佛教寺院的關係，很早就為人所注意，但是有一類養生的湯藥其實也在唐、宋時期寺院的日常生活和宗教儀式中，扮演著重要的角色。禪宗的茶禮向來為人所知，但一般都沒有注意到：禪宗不僅有「茶禮」，還有「湯禮」。唐、宋時期寺院中的「湯」，是一種以藥材為原料的養生湯藥，它同時也流行在世俗社會中。寺院中的茶、湯和世俗社會中的茶、湯有相當高的一致性，所不同的是世俗生活中的待客禮儀「茶來湯去」，禪宗寺院的茶禮和湯禮則是一整套儀式化的程序，在以聖僧龕為中心的儀式空間中，依主、客僧人，出家年資（臘次）深淺、寺職高低等排定座位，配合問訊、燒香、巡堂、規格化的語言，鋪敘而成的，它們在寺院的重要節日——「四節」（結夏、解夏、冬至、新年）、佛誕日、佛涅槃日，以及僧人之間往來、問道，都扮演一個重要的角色。

本文以在北宋徽宗崇寧二年（1103）成書的《禪苑清規》為主要資料，探討唐、宋時期禪寺中茶禮和湯禮。關於這本書，最早有鏡島元隆、佐藤達玄、小坂

機融所著的《譯註禪苑清規》，¹其後，有蘇軍的標點校對本。²此二書各擅勝場，前者校對較精，且在文字上忠於原本；後者中文斷句較為精準，可惜將原文改為簡體字，難以呈現此書的原貌。最近，有依法(Yifa)法師《譯註禪苑清規》英譯本問世，³除了翻譯之外，也加入了一些她個人的詮釋。由於《禪苑清規》一書的敘事十分精簡，本文也將參考其它的清規書，包括：(一)無量壽《入眾日用》，成書於宋寧宗嘉定二年(1209)。(二)、佚名《入眾須知》，成書於宋理宗景定四年(1263)。⁴(三)、惟勉《叢林校訂清規總要》，宋度宗咸淳十年(1274)完成的，習稱《咸淳清規》。這些資料當可以反映唐、宋時期寺院中的行事，另外，也參考其他世俗文獻，以期對此一課題有較完整的了解。

由於以下兩個原因，寺院中的「湯」向來為學界所忽視：一是禪寺中的湯會比照茶會，兩者的禮節儀式幾乎完全一樣，如《禪苑清規》等清規中對於湯禮就不再特別敘述，僅在茶禮下附註小字補充。若不特別留意，很容易略過。二是學者在解讀禪宗文獻時，沒有覺察到清規中所謂的「湯」是一種養生的湯藥。因此，本文在展開茶禮和湯禮的討論之前，第二節首先討論禪宗清規中關於「湯」的記載，並且探討寺院中湯藥的內容。再則，茶和湯藥在寺院的日常生活和行事中，可以說無處不在，而「四節」的茶禮和湯禮最為隆重，其它各種茶、湯會的禮儀也多以此為準則，故第三節將集中在禪寺中「四節」的茶、湯禮的探討，分別從茶、湯會的程序、準備工作、儀式空間、禮儀，以及茶、湯會所喫的茶、湯藥和「茶藥丸」，一一討論。又，日本江戶時代著名禪僧無著道忠(1653-1745)已經注意到叢林茶、湯禮和朝廷的禮節的關連，⁵但他並未做更進一步的討論，故第四節將試就唐代官員的會食禮儀、官方的坐位圖牌、朝會中的香案與焚香三方面，探討它們和茶、湯禮的關連。

二、清規中所見禪寺的「湯」

清規中敘述的「湯」，指的是一種養生的湯藥，它在唐代的世俗文獻中稱為「藥」，和茶合稱「茶藥」；五代時期開始稱為「湯藥」，宋代則多單稱「湯」，和

¹鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融，《譯註禪苑清規》(東京，曹洞宗宗務廳，1972年第一刷，平成四年第五刷)。

²蘇軍，《禪苑清規》(收入：《中國禪宗典籍叢刊》，中州古籍出版社，2001)

³Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*, Honolulu: University of Hawaii, 2002.

⁴《入眾須知》(收入：《續藏經菁華選·禪宗集成第二冊》，臺北，藝文印書館，1968)，「念誦」云：「初八、十八、二十八，念白大眾：『如來入般涅槃，至今皇宋景定四年，已得二千二百一十三載隨年增，是日已過，命亦隨減，...』」頁1117下。

⁵無著道忠編，《禪林象器箋》(收入：《中國佛學文獻叢刊》，北京，全國圖書館文獻縮微複製中心，1996)，十禮則門，「茶禮」條，頁390。

茶合稱「茶湯」。⁶《禪苑清規》一書是迄今所存最早的清規，其中有很多關於寺院中茶和湯藥的敘述，只不過關於湯的敘述，常附在茶會記載的小註裡，如不仔細分辨，就不容易覺查出湯藥在寺院中也如同茶一樣重要。以下分別討論清規中的幾個名詞：喫茶、喫湯、煎湯、煎點而論，並且從茶會中使用的茶盞和湯盞，證明寺院湯藥的存在。

（一）喫湯、點湯

禪宗清規中，常見到「喫湯」一詞。在《禪苑清規》中，「喫湯」一詞最先出現在〈掛搭〉一節，敘述一位僧人到了一所禪寺中掛搭時，寺裡的維那（堂司）出來接待他，先請他「喫茶」。這位僧人將祠部的度牒交給維那，維那先向他道歉招待不周，「不喫湯」，就送他出堂司，請他到僧堂依出家的年資安排床位，並且將隨身的行李安置到某一個僧寮裡。⁷喫茶是很容易理解的，毋庸再討論，至於維那會向他道歉招待不周，是因為「不喫湯」的緣故。待客之禮是必備茶和湯藥的，如宋·唐庚〈客至說〉稱家貧沒有酒和食物招待客人，僅有茶和湯而已，茶無好茶，有時也缺乏做湯藥的材料：

貧家無酒食，待客獨有茶湯爾。山郡無佳茗，而湯材亦不常有。⁸

即使在寺院之中，待客也是「一茶一湯」才是足禮。（請見下文）因此，僅請來客喫茶而不喫湯，是不足禮數的。

關於「不喫湯」的「湯」，《譯註禪苑清規》未做解釋，依華的譯本將它譯為甜湯（sweetened drink）；又，在此書的譯本中，「湯」都作此譯，⁹這樣的解釋是值得商榷的。第一，她引義淨《南海寄歸內法傳》（大·2125）中，描述在印度有客僧來訪時，會供給他用酥、蜜、沙糖甜湯或者是八種syrup。¹⁰不過，義淨原文作：「供給湯飲，酥蜜沙糖，飲噉隨意；或餘八漿，並須羅濾澄清方飲。」¹¹蜜、沙糖是甜的，但酥並不是甜的；而「八漿」指的是蒲萄漿、甘蔗漿、柿漿、梨漿、奈漿、煮麥漿、麴漿（苦酒）、華漿，這些都是濃稠的汁液，依律典要過濾

⁶拙文，〈「客至則設茶，欲去則設湯」——唐、宋時期世俗社會生活中的茶與湯〉，《燕京學報》第十六期。（2004）

⁷《譯註禪苑清規》，卷一，〈掛搭〉，頁28-29。

⁸ 宋·唐庚《眉山文集》（收入：《景印文淵閣四庫全書》第1124冊，台北，商務印書館，1983），卷十。

⁹Yifa, p.158, 186.

¹⁰Yifa, p.118, 255.

¹¹《南海寄歸內法傳》（大·2125，收入：《大正新修大藏經》第五十四冊），卷三，〈二十六 客舊相遇〉：「然西方軌則。多坐小牀。復皆露足。東夏既無斯事。執足之禮不行。經說。人天來至佛所頂禮。雙足退坐一面。即其儀矣。然後釋其時候供給湯飲。酥蜜沙糖飲噉隨意。或餘八漿。並須羅濾澄清方飲。」頁223上。

後方可飲用。¹²在這這八種漿之中，至少煮麥漿、麩漿(苦酒)的口味並不是甜的，因此不宜將「酥蜜沙糖」和八漿全部解釋為甜湯。

第二，從佛教文獻看來，唐宋僧人喫的湯是荷葉湯、薯蕷湯、橘皮湯等，並不是甜湯。《宋高僧傳》中記載僧人喫的是薯蕷湯和荷葉湯，宋初杭州慈光院僧人晤恩(?—986)規範弟子甚嚴，過午不食，曾有弟子晚間喫薯蕷湯，立即就被他逐出門。¹³薯蕷即山藥，山藥湯也是唐宋世俗社會中養生的湯品之一。¹⁴又，唐末陝西僧人釋甯師曾經暴卒，被冥吏追到地府，查他陽壽未盡，但無祿，只有乾荷葉三石，他還陽之後，至五代時，發現他在地府所見之事都應驗了，「自此每斷中·唯荷葉湯而已·其諸食饌逆口不餐。」¹⁵乾荷葉湯是很好的藥引子，並且也是治瘡、治吐血的良方。¹⁶至於橘皮湯則是唐宋寺院中最普遍的湯，在寺院中的「湯牒」中所描述的，大都是這種湯，以橘皮加蜂蜜，¹⁷類似今日的金桔茶。當時社會中認為橘皮湯是一種消食的湯藥，¹⁸不過，杭州明孟禪師則認為「橘皮湯止渴」。¹⁹宋代僧人釋德洪(1071-1128)《禪林僧寶傳》記載：九峰鑿韶禪師到餘杭政禪師處做客，有一天晚上，政禪師請他談話，並且叫童子去煮東西，韶禪師以為要請他喫藥石，那裡知道端上來的只是一盃橘皮湯。²⁰

¹² 「八漿」，八漿，依：姚秦，竺佛念譯《鼻奈耶》(大·1464，收入：《大正新修大藏經》第二十四冊)卷九：「漿有八種。蒲萄漿、甘蔗漿、柿漿、梨漿、奈漿、煮麥漿、麩漿(苦酒)、華漿。取要言之。其漿似酒。亦如酒味。飲而醉者。世尊曰。皆不得飲。其漿似酒亦如酒味。飲而不醉者。世尊曰。得飲。其漿不似酒味。不似酒飲而醉者。世尊曰。亦不得飲。其漿不似酒。亦不如酒味。飲而不醉者。世尊曰。得飲。(八漿皆中前飲其中有中後得飲者)」頁891中。

¹³ 《宋高僧傳》(大·2061，收入：《大正新修大藏經》第五十冊)，卷七，義解，〈宋杭州慈光院晤恩傳〉：「恩平時謹重一食，不離衣鉢，不畜財寶。臥必右脇，坐必加趺。弟子輩設堂居，亦同今之禪室，立制嚴峻，日別親視，明相方許淨人施粥。曾有晚飲薯蕷湯者，即時擯出覺堂。」頁751上。

¹⁴ 拙文，〈「客至則設茶，欲去則設湯」——唐、宋時期世俗社會生活中的茶與湯〉。

¹⁵ 《宋高僧傳》卷二十一，感通六，〈唐鳳翔府甯師傳〉，頁849上。

¹⁶ 明·朱橚等編，《普濟方》(北京，人民衛生出版社，1959年第一版，1982三刷)，卷一百八十八，諸血門，吐血附論：「用乾蓮葉，即經霜敗荷葉最佳，燒灰為末，二錢，飯飲或井花水調下。食後及臨臥服。一方焙乾為末。」頁2489。

¹⁷ 宋·魏齋賢、葉茶同編，《五百家播芳大全文粹》(收入：《景印文淵閣四庫全書》第1352-1353冊)，卷七十九，頁十五〈請然老湯牒〉：「瞿曇說蜜味中邊，誠為至論；政公將橘皮熟炙，勿訝太清。」，總頁409。

¹⁸ 見拙文，〈「客至則設茶，欲去則設湯」——唐、宋時期社會生活中的茶與湯藥〉。

¹⁹ 《續燈正統》(收入：《卍續藏經》第八十四冊)，卷三十九，曹洞宗〈杭州府愚菴三宜明孟禪師〉，頁631中。

²⁰ 《禪林僧寶傳》(收入：《卍續藏經》第七十九冊)，卷十九，餘杭政禪師，頁529中。

關於唐宋時期世俗社會和寺院的湯藥，筆者另有專文發表，在此僅簡短說明：²¹養生的湯藥是唐、宋時期日常生活的一部分，這種養生的湯藥起源於六朝時期，至唐代就廣為流行，當唐代飲茶風氣大興時，湯藥也和茶一起流行著，由於對茶和湯藥的重視，上從朝廷、官府，乃至於民間，更發展出一種「先茶後湯」的待客禮節。²²也就是說：客人到訪時，要先以茶招待他；客人要告辭離去之前，因為談話可能口乾舌燥，所以要奉上一碗消除疲勞的湯藥。²³唐宋世俗社會中養生湯藥究竟是什麼樣的內容呢？唐人常飲用的是茯苓湯、赤箭湯、黃耆湯、雲母湯、人參湯、橘皮湯、甘豆湯。²⁴至於宋人所飲用的湯藥，據朱或《萍洲可談》卷一敘述，這種湯藥之中一定有甘草的成分：

今世俗客至則啜茶，去則啜湯；湯取藥材甘香者屑之，或溫或涼，未有不用甘草者。此俗遍天下。²⁵

在宋代官府設立的藥局「太平惠民局」的成藥處方本——《太平惠民和濟局方》卷十，附有「諸湯」一節，其中列有二十六種湯方：豆蔻湯、木香湯、桂花湯、破氣湯、玉真湯、薄荷湯、紫蘇湯、棗湯、二宜湯、厚朴湯、五味湯、仙朮湯、杏霜湯、生薑湯、益智湯、茴香湯。²⁶這二十六種湯方中，每一湯方的成分中都有甘草，正如朱或所稱「未有不用甘草者」。從石溪月禪師錄賀鎮〈湯頭頌〉云：

甜似黃連微帶澀，苦如甘草略帶辛。一回點過一回別，只恐難瞞無舌人。

²⁷

似可推知寺院的湯藥，應該也有一些同於世俗「未有不用甘草者」的湯藥。

第三，從禪宗文獻中看來，寺院裡的湯和當時世俗社會的湯藥一樣，是依季節不同而有所變化的。²⁸雲門宗的法秀圓通禪師云：

上堂云：山僧不會巧說，大都應箇時節，相喚喫碗茶湯，亦無祖師妙訣，禪人若也未相諳，踏著稱鎚硬似鐵。參。²⁹

²¹拙文，〈「客至則設茶，欲去則設湯」——唐、宋時期世俗社會生活中的茶與湯藥〉；〈唐、宋佛寺中的茶和湯藥〉（發表於：英國劍橋大學「東亞寺院國際研討會」"Buddhist Monasticism in East Asia Conference", Cambridge, England. 1 July- 2 July, 2004）

²²拙文，〈「客至則設茶，欲去則設湯」——唐、宋時期社會生活中的茶與湯藥〉。

²³田中美佐，〈宋代の喫茶・喫湯〉，《史泉》（關西大學史學・地理學會，1987）第六十六期；田中美佐，〈宋代の喫茶と茶藥〉，《史窗》（東京女子大學）第四十八期。馬舒，〈漫話宋代的「客至則設茶，欲去則設湯」〉，《文史知識》，1991年第7期。伊永文，〈北宋的「煎點湯茶藥」〉，《農業考古》，1991年第4期。

²⁴同前註。

²⁵宋·朱或《萍洲可談》（收入：《景印文淵閣四庫全書》第1038冊），卷一，頁二，總頁275。

²⁶宋·太平惠民和濟局編，劉景源點校，《太平惠民和濟局方》（北京，人民衛生出版社，1985），頁393-397。

²⁷《禪林象器箋》，頁262。此書將此段文字作為寺職「湯頭」的註解，並不恰當，因此處的「湯頭」是指「湯的味道」，而非職事的「湯頭」之意，可見到了無著道忠的時代，已經不清楚寺院喫湯的情形了。

²⁸拙文，〈「客至則設茶，欲去則設湯」——唐、宋時期社會生活中的茶與湯藥〉。

《禪苑清規》中描述堂頭侍者的職務之一是「煎點茶湯，各依時節」。³⁰「堂頭」是寺院的住持，堂頭侍者分爲內侍者和外侍者，外侍者主掌對外事務，內侍者主掌方丈貼身事務，³¹此處所指的應是外侍者，他的任務是之一是接待外來僧俗賓客時，使得來訪者都能歡喜。此一「煎點茶湯，各依時節」，茶應無季節之分，至於養生湯藥則依季節而有變化，宋人吳自牧《夢梁錄》中提到南宋都城杭州茶肆不僅賣茶，也賣湯藥：

今杭城茶肆亦如之，四時花，掛名人畫，裝點店面。四時賣奇茶異湯，冬月添賣七寶擂茶、散子蔥茶，或賣鹽鼓湯，暑天添賣雪泡梅花酒，或縮脾飲暑藥之屬。³²

另外，還有「點湯」一詞，多是指「湯會」。「點湯」一詞和「點茶」一詞意思相近，帶此必須先了解唐、宋時期養生湯藥的做法。唐·趙璘《因話錄》稱陸羽「始創煎茶法」，不過，他並未敘述煎茶法是如何做的。在元·辛文房《唐才子傳》中記載和陸羽見過面、並且一同討論過水品的李約，曾經教人煎茶法：

李約字存博，汧公李勉之子也。元和中，仕為兵部員郎，……復嗜茶，與陸羽、張又新論水品特詳。曾授客煎茶法，曰：茶須暖火炙、活火煎。當使湯無妄沸，始則魚目散布，微微有聲，則四畔泉湧纍纍然；終則騰波鼓浪，水氣全消，此老湯之法，固須活火香味俱真矣。³³

引文中提到的張又新，也是唐代對茶有研究的人，曾著有《煎茶水記》。從以上的敘述，可知當時是將茶末放到沸水中煮，其中提到活火煎，也就是要放在爐火上煮，蘇轍〈和子瞻煎茶〉詩云：「茶舊法出西蜀，水聲火候猶能諳。」³⁴唐德宗時丞相竇參被貶死，其家財盡沒入官，他有一名叫做「上清」的女奴，後來因爲「善應對，能煎茶」，而得以在皇帝左右服侍。³⁵值得注意的是：這裡說到「煎茶舊法」，而相對於舊法的應該是宋代比較流行的點茶法。不過，點茶法應該唐代晚期就出現了，它是用湯瓶裝著滾燙的沸水，沖到放有茶末的茶碗裡。明·陶

²⁹ 《建中靖國續燈錄》（收入：《卍續藏經》第七十八冊），頁701上。

³⁰ 《譯注禪苑清規》，卷四，頁162-163。

³¹ 同前書卷四，〈堂頭侍者〉，對外侍者、內侍者職務做更清楚的界定。

³² 宋·西湖老人，《夢梁錄》（上海古典文學出版社，1956），卷十六，茶肆，頁262。

³³ 元·辛文房，《唐才子傳》（收入：《二十五史外人物總傳要籍集成第一冊》，濟南，齊魯書社，2000），卷六，頁七，李約。

³⁴ 北京大學古文獻研究室編，《全宋詩》（北京，北京大學出版社，1991），卷八五二，蘇轍四，〈和子瞻煎茶〉，頁9872。

³⁵ 宋·李時等編，《太平廣記》（台北，文史哲出版社，1987年再版），卷二百七十五，童僕，奴婢附，〈上清〉：「貞元壬申歲，春三月，丞相竇參居光福里第，月夜，閒步於中庭，有常所寵青衣上清者，……流竄于驩州，沒入家資，一簪不遺，身竟未達流所，詔賜自盡。上清果口名掖庭且久。後數年，以善應對，能煎茶，數得在帝左右，…（出《異聞集》），頁2168。

宗儀《說郛》中，收錄有唐德宗女學士、尚宮宋若昭所撰《女論語》，³⁶其中第十〈待客章〉云：

大抵人家，皆有賓主，蒹滾湯瓶，抹光橐子，準備人來，點湯遞水，……有客到門，無人在戶，須遣家童，問其來處，客若殷勤，即通名字，卻整儀容，出廳延住，點茶遞湯，莫缺禮數。³⁷

就是因為要將沸水注入茶盞、湯盞中，所以要準備著「蒹滾湯瓶」，以備客人來的時「點茶遞湯」。

雖然宋代社會中以點茶法較普遍，但當時文獻中有很多仍然以「煎茶」作為備茶和飲茶的代稱，在佛教文獻中，也有不少是用「煎茶」這個名詞，如《佛祖統紀》記載宋仁宗天聖六年（1028），尚賢法師繼法智法師，主持延慶寺，「雪竇顯禪師聞其名，出山來訪，標榜煎茶，以申賀禮。人傳以為盛事。」³⁸慈雲重謚禪師的弟子問什麼是他的教誨，他回答說「煎茶煮水」。³⁹《宋高僧傳》稱晚唐時新羅國僧人釋道育到天台山平田寺，他護生心切，「煎茶遇薪木中蠹蟲，乃置之遠地，護生偏切。」⁴⁰這可能不是意味著不同寺院有不同備茶的方法，而是「煎」字本身，就有將水煮熱的意思。⁴¹因此，「煎茶」當是指煎煮熟湯以備點茶之意，意同「點茶」。從禪宗文獻中，可以得知宋代寺院中用的是點茶法，將茶末是放在每個人的茶碗裡，所以〈慈受禪師示眾箴規〉告誡僧人：參加寺院茶會時，不得私藏茶末。⁴²

雖然唐、宋文獻多見「煎茶」之詞，但在禪宗的清規裡，如《禪苑清規》等書中，多稱「點茶」，這是因為清規的作者要詳細地敘述寺院茶會的程序的原因。宋代寺院的茶會，是以滾水沖泡茶末；湯會中湯藥的做法也和點茶一樣，是將藥材碾成粉末，稱為「湯末」，飲用時，以滾水加入湯末即可飲用。《太平廣記》中一則有關孫思邈的傳奇，就將此法敘述得很清楚：他出現在一所僧院裡，從袖子

³⁶點校本，《舊唐書》（台北，鼎文書局，1975-1981），卷五十二，后妃下，女學士尚宮宋氏，頁2198。

又，《新唐書》，卷五十八，藝文志二，乙部史錄，雜傳記類，有「尚宮宋氏《女論語十篇》，頁1487。

³⁷明·陶宗儀編撰，《說郛》（收入：《景印文淵閣四庫全書》第880冊），卷七十下，頁二十五至二十六，總頁42-43。

³⁸《佛祖統紀》（大·2035，收入：《大正新修大藏經》第四十九冊），卷十二，法智法師法嗣，頁213下。

³⁹《嘉泰普燈錄》（收入：《卍續藏經》第七十九冊），卷一，頁292下。

⁴⁰《宋高僧傳》，卷二十三，遺身篇，〈晉天台山平田寺道育傳〉，頁858中。

⁴¹如唐·張鷟撰，《朝野僉載》（北京，中華書局，1997第二刷），卷五，頁122，記載一則故事：隋絳州夏縣樹提家新造宅，欲移之。忽有蛇無數，有一位了解符咒鎮邪之術的人，教他用桃枝書符，將群蛇趕往室中心的大孔，「令煎湯一百斛灌之。」此處的煎湯指的是將水煮熱之意。

⁴²《緇門警訓》（大·2023，收入：《大正新修大藏經》第四十八冊），卷六，〈慈受禪師示眾箴規〉：「煎點茶湯，叢林盛禮。大眾雲集方可踟躕。蓋橐收歸眾人齊退。私藏茶末，取笑傍觀。」頁1070上。

裡拿出「湯末」，要寺院裡的童子「爲我如茶法煎來。」他自己喫了少許，將剩下的湯都給童子，童子覺得湯藥的味道很好，請再給一碗，孫思邈就再給他湯末，教他煎喫。⁴³

(二)「煎點」、「茶湯」和「煎點茶湯」

清規中的「煎點」一詞，可以指點茶，也可以指點湯；不過，多數的時候同時指點茶和點湯，尤其是「煎點茶湯」一詞指的是點茶和點湯。前此學者在解釋「煎點」時，都忽略了其中點湯的部分。

關於「煎點」一詞，《譯註禪苑清規》先後的解釋略有不同，第一個解釋是「以煎熟的食物作爲點心，或者是點茶，或者是以煎熟的餅食爲茶的點心。」⁴⁴事實上，它原來是解釋新到掛搭的僧人「如浴主有煎點，即看浴主。」之中的「煎點」，此處當指點茶，因寺院中有「浴茶」：寺院並不是每天開放洗浴，但是在開浴日必定點茶，寺院中負責僧人澡浴事項的「浴主」在開浴日當天，必須爲僧眾準備茶器。⁴⁵第二個解釋是「點茶儀式的茶禮，不限於茶或湯，多供應餅食點心」，⁴⁶它原是〈堂頭煎點〉條下的註解，但原文主要敘述特爲某人點茶的禮儀，其下的小註云：

或特爲煎湯，亦於隔夜，或齋前稟覆訖。齋後提舉行者準備盞橐煎點，並同前式。請辭云：今晚放參後，堂頭特爲某人煎湯。⁴⁷

很明顯地，此一煎點是兼指在僧堂點茶和點湯，而它之所以用「煎點」二字，除了前面指出「煎」有煮水令沸的意思之外，也因為中文的書寫向來避免重複使用相同字眼的緣故。《禪苑清規》中描述堂頭侍者的職務之一是：

煎點茶湯，各依時節，往來賓客，咸得歡心，由是尊宿安心博道。⁴⁸

依法將「煎點茶、湯」譯作"the formal tea ceremony and the lesser tea ceremony"，⁴⁹即茶會和小型的茶會，也不正確，因為世俗客禮是「茶來湯去」，有茶也有湯，寺院的客禮也是一樣，所以說「禮須一茶一湯」：

或本州太守、本路監司、本縣知縣……諸官入院，茶湯並當一等迎待，……禮須一茶一湯，若住持人索喚別點茶湯，更不燒香如檀越入寺，亦一茶一湯，不須燒香。……或新到、暫到外寺僧相看，只一次燒香，普同問訊，並合一茶一湯。⁵⁰

⁴³ 《太平廣記》，卷二十一，神仙二十一，孫思邈，頁143。

⁴⁴ 《譯註禪苑清規》，卷一，〈掛搭〉，註解「煎點」條，頁36。

⁴⁵ 同前書，卷四，〈浴主〉，頁139；並見；拙文〈唐、宋佛寺中的茶和湯藥〉。

⁴⁶ 同前書，卷五，〈堂頭煎點〉，註解「煎點」條，頁178。

⁴⁷ 同前書，卷四，〈堂頭煎點〉，頁177。

⁴⁸ 同前書，卷四，頁162-163。

⁴⁹ Yifa, p.173.

⁵⁰ 《譯註禪苑清規》，卷四，〈堂頭煎點〉，頁182。

上文一再強調一茶一湯，可見「煎點茶湯」指的是點茶和點湯兩件事。

又，從〈僧堂煎點〉裡的敘述，很明顯地可以看出清規中多僅敘述茶會的程序禮儀，是因為茶禮「同湯禮」，⁵¹因此關於湯禮就無需再重覆，僅偶而在小註下說明，如：

...如庫司或首座煎點茶湯了，先收住持人盞，眾知事或首座於住持人前一展云：「此日粗茶或云此日粗湯，伏蒙和堂慈悲降重，下情不任感激之至。」

⁵²

又如〈眾中特為煎點〉一節的敘述，也是以點茶為主，而在小註中說明點湯的儀禮也和點茶相同，可知煎點係兼指茶與湯：

...安排坐位、香花、照牌了，當至時門首迎客。...湯餅出，即於特為人處問訊、勸茶，收盞罷如不收盞，即云：「茶粗恕不換盞。」如點湯不換盞，即云：「湯粗，恕不換盞。」再燒香問訊特為人。.....茶罷，陳謝云：「此日點茶或云「此日煎湯」特為某人某人，茶粗、坐位不便，下情無任感激之至。」⁵³

關於「茶湯會」也多指茶會和湯會，如宋代著名的徑山寺（在浙江餘杭市）茶湯會，現代一般人都將它看作是「茶會」，其實它是茶會和湯會。密菴和尚曾經應會首請託，作〈徑山茶湯會首求二首〉，其二便說「一茶一湯功德香」：

有智大丈夫，發心貴真實，心真萬法空，處處無蹤跡。所謂大空王，顯不思議力，況復念世間，來者正疲極。一茶一湯功德香，普令信者從茲入。

⁵⁴

上文稱「一茶一湯」，可知茶湯會是包括點茶和點湯的。

（三）茶盞與湯盞

清規中關於湯藥的敘述多附在茶之下的小註中，因此只見茶盞的敘述，而沒有湯盞一詞，也使人懷疑到底湯藥是用什麼裝盛著飲用的？幸好無著道忠《小叢林略清規》（大·2579）中，有一個湯盞圖，若再和一些出土的圖像相互印證，可以讓我們更確定唐宋世俗社會和寺院生活中，同時流行著飲用養生的湯藥，而喫湯所用的湯盞和茶盞是一樣。

《小叢林略清規》卷中，「湯禮」條云：「次供頭進湯盞」，其下小字附註云：

⁵¹《敕修百丈清規》（大·2025，收入：《大正新修大藏經》第四十八冊），卷二，尊祖章第四，達摩忌，頁1117下。卷七，〈庫司四節特為首座大眾茶〉：「遇節之次日粥罷。庫司具茶榜（與湯同）請茶報眾掛牌。長板鳴入常請茶。與侍者同。齋退排照牌。設位鳴鼓集眾。揖坐揖香揖茶巡堂問訊。住持前行禮致詞。並同湯禮。」1154b。

⁵²《譯注禪苑清規》，卷四，〈僧堂內煎點〉，頁187。《禪苑清規》點校本，頁63。

⁵³同前書，卷五，〈眾中特為煎點〉，頁194。

⁵⁴《密菴和尚語錄》（大·1999，收入：《大正新修大藏經》第四十七冊），頁978c。

「盞上橫匙，行盞法如常」，⁵⁵卷末繪有「湯盞圖」，(附圖一)下面是一個托子，上置一個湯盞，旁邊還放了一個小匙，旁邊附註：

茶盞同之，但不加水匙耳。湯藥法：胡椒、陳皮、木香、丁子、肉桂，共研磨為粉。⁵⁶

此一湯盞圖和白沙宋墓壁畫中的湯盞，極為類似，都是一盞、一托附帶一小匙。⁵⁷至於實物方面，在熱河赤峰發掘的遼墓第一號墓（公元959年，遼駙馬贈衛國王墓）中出土的銀盞、銀托子和小銀匙，也可為此作一佐証。⁵⁸又，此圖的附註也說明了湯會中喫湯的方法，湯藥就是用好幾種藥材研磨成粉末，然後再「調湯於盞」。⁵⁹此和前面所敘述的點湯法是一致的。



小叢林清規 無著道忠著(1653-1745)

附圖一：湯盞圖

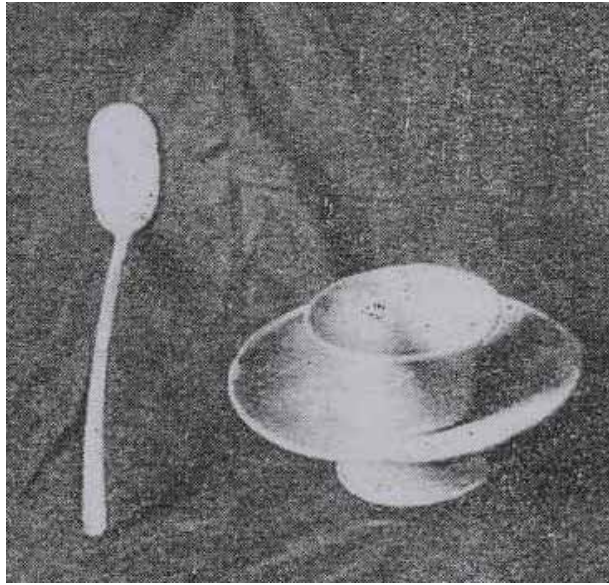
⁵⁵ 《小叢林略清規》（大·2579，收入：《大正新修大藏經》第八十一冊），卷中，「湯禮」，頁702下。

⁵⁶ 《小叢林略清規》卷下，頁721下。

⁵⁷ 宿白，《白沙宋墓》（北京，文物出版社，1957），圖版貳柒，右起第二名婦人手執托盤，上有一湯盞，旁有一匙。並見拙文，〈圖像中所見唐宋時期的客禮—茶與湯藥〉，撰稿中。

⁵⁸ 前熱河省博物館籌備組，〈赤峰縣大營子遼墓發掘報告〉，《考古學報》，1956年第3期，圖版七。

⁵⁹ 《小叢林略清規》，卷中，「湯禮」，頁702下。



附圖二：熱河赤峰第一號遼墓出的盞、托和匙（《考古學報》，1956年第3期）

三、禪寺「四節」的茶禮和湯禮

茶和湯藥在寺院生活和儀式中，可以說是無處不在，本節主要探討禪寺的「四節」——安居開始（四月十五日）的「結夏」、安居結束（七月十五日）的「解夏」、「冬至」和「新年」的茶會、湯會，有以下兩個原因：第一，四節茶湯禮是禪寺中最重要儀式和禮節，第二，四節茶湯禮同時也是其他茶會、湯會禮儀的準則。此處先就「三日茶湯」——即四節前日日的湯會、正節日和其後二日的茶會，和茶湯會進行的程序做一概括性的敘述，再次就茶、湯會開始之前的準備、僧堂中以聖僧龕為中心的儀式空間，茶湯會中間訊、巡堂的禮節、燒香的意涵、以及喫茶、喫湯和服用的「茶藥丸」——它是茶、湯會中在茶、湯藥之外的一個重要的食品，以及格式化的謝詞，一一討論。

（一）「四節」茶、湯會的程序

寺院中日常生活中就有很多喫茶、喫湯的場合，正式的茶會、湯會有三種，就中以四節的茶會和湯會最為隆重。這三種茶會是：（一）僧人日常行事中的茶，包括「朔望巡堂茶」、「五參上堂茶」和「浴茶」。（二）四節的茶會，（三）任免寺院職事的茶會。至於湯會，則日常生活中的湯會有「放參湯」和「念誦湯」，在特定節日有四節的湯會。⁶⁰《叢林校訂清規總要》云：「叢林冬夏兩節為重，當留意檢舉。」⁶¹冬節指的是冬至和新年，夏節指的是「安居」頭尾的結夏和解夏。⁶²

⁶⁰ 拙文，〈唐、宋佛寺中的茶和湯藥〉。

⁶¹ 《叢林校訂清規總要》卷下，〈十九、月分須知〉，頁1221上

⁶² 成河峰雄〈禪林における四時と四節——清規に見る〉（《印度學佛教学研究》第三十六卷第二期）。

四節的茶會和湯會包括；節前一天晚上的湯會，和正節日開始的一連三天的茶會，也就是所謂的「三日茶湯」。這三日中，除了本文所討論全寺僧人參與的大型茶會和湯會之外，還有一些任免寺院職事人員所舉行的小型茶、湯會，但此不在本文討論之列。

1、三日茶湯

《禪苑清規》中有關四節茶、湯會的記載，是在卷二的「結夏」、「解夏」，以及「冬年人事」條，「冬年」很明顯地是冬至和新年的簡稱。四節主要茶、湯會（不包括任免職事的茶、湯會）都是在僧堂舉行的，卷五「僧堂內煎點」主要敘述的就是四節茶湯會的程序和禮儀。這四個節日的茶會和湯會的內容基本上是相同的，這也可以解釋《禪苑清規》花較長的篇幅仔細敘述「結夏」行事，而「解夏」部分僅相當於「結夏」五分之一的篇幅，至於「冬年人事」則僅有「結夏」篇幅的十分之一。又，其他各種茶、湯會的行事禮儀基本上是和四節相同，如職事茶或為新來掛塔僧人的茶會，都「並與四節特為禮同」。⁶³

四節的茶、湯禮主要指的是在正節日的前後的一套茶禮和湯禮，包括；節前一日晚上的湯會，正節日當天的「方丈特為首座大眾茶」，第二天是「庫司特為首座大眾茶」，第三天的「前堂四節特為後堂大眾茶」，綜合以上，即所謂的「三日茶湯」。

1、正節日的前一日（四月十四日、七月十四日，冬至前一日及除夕）晚上，禪寺全體僧人須至土地堂念誦，在此之後，有一個湯會。《禪苑清規》中僅敘述此湯會的前後及其儀禮，並未給它一名稱，但從其內容，可知此湯會是庫司特地為首座和大眾所舉行的湯會：

四月十四日齋後，掛「念誦牌」，至晚，知事豫備香花、法事，於土地前集眾念誦……知事預令行者祇候，纔聞再聲法事，即使打鼓。堂司預設「戒蠟牌」，香花供養在僧堂前設之，次第巡堂就位坐，知事一人行法事本合監院行事，有故即維那代之。念誦已前，先寫榜呈首座請之。⁶⁴

上文稱寫「湯榜」去請首座，當然主客是首座，《叢林校訂清規總要》稱此為「四節知事特為首座大眾僧堂湯」，《敕修百丈清規》稱此湯會為「庫司僧堂為首座大眾湯」的湯會，講「湯禮」。⁶⁵兩者名詞略有不同，其實是相同的，說明如下：百

）一文認為：《禪苑清規》中，冬至和新年的行持較結制、解制簡略一些，至《叢林校訂清規總要》（1274）時，開始使用「四節」之名，但要到《備用清規》（1311）、《敕修百丈清規》（1338），冬至新年和結制、解制有同地位。其實，很難以「四節」這個名詞的出現來斷定此四節有同樣的重要性，又，必須注意各種清規敘事的風格和性質。

⁶³ 《敕修百丈清規》，卷四，方丈特為新首座茶，頁1135下；卷五 方丈特為新掛搭茶，頁1142中。

⁶⁴ 《譯注禪苑清規》，卷二，〈結夏〉，頁86。

⁶⁵ 《叢林校訂清規總要》卷上，四、「四節知事特為首座大眾僧堂茶、湯之圖」，頁1176。因《敕修百丈清規》，卷七，有「四節土地堂念誦」，以及「庫司四節特為首座大眾湯」：「念誦罷，就僧堂講禮。」

丈禪師規畫叢林制度，仿照世俗朝廷文、武兩班之制，將禪寺之內負責內、外生活庶務的職事人員分為「東序」和「西序」，列表說明如下：⁶⁶

東序（知事）：

都寺	監寺	副寺	維那	副寺	副寺	典座	直歲
----	----	----	----	----	----	----	----

西序（頭首）：

前堂首座	後堂首座	書記	藏主	藏主	知客	知浴	知殿
------	------	----	----	----	----	----	----

「庫司」係指都寺，⁶⁷據此可以理解：四節前一晚的湯會就是禪寺裡的「東序」職事人員，為「西序」的職事人員舉辦一個湯會，請全寺僧人為陪客。

(2) 正節當日和其後兩日，分別是「住持特為首座大眾僧堂茶」、「知事特為首座大眾僧堂茶」、「前堂特為後堂大眾僧堂茶」。關於這三個茶會，《禪苑清規》的記敘有些語焉不詳，在「結夏」一條中，敘述四月十五日當天早上在早粥之前和之後的行事後，接著敘述茶會：

堂頭、庫司、首座次第就堂煎點，然後堂頭特為知事頭首，請首座、大眾相伴。次日，庫司特為書記頭首已下，請首座、大眾相伴。然後首座就寮特為知事頭首，請眾相伴。自餘維那已下諸頭首，退院長老、立僧首座，特為知事頭首就本寮煎點。⁶⁸

從上文中，可以得知十五日當天是住持人為知事頭首和大眾茶會，次日（十六日）是東序的庫司（都寺）特為西序的書記頭首以下的職事人員設茶，請頭首和大眾伴，稱為「庫司為首座大眾茶」，然後有西序的首座為東序的知事頭首設茶，請大眾相伴的「前堂四節特為後堂大眾茶」，但文中並未明說這是在第三日（十七日）舉行的，不過，從《叢林校訂清規總要》卷下，「月分須知」中，很明白地敘述十五、十六、十七三日的茶會：

（四月）十五日，粥了，上堂舉法語畢，即說行禮次第云下座先與__下座少頃，諸寮安排巡察，__齋罷，講特為茶。_____十六日，知事講特為茶。十七日，首座講特為茶。光陰迅速，一息不來，便屬他生，住持勉諭兄弟精勤辦道。___⁶⁹

頁1152下。相對於四節前方丈為寺院職事們所舉行的「小座湯」，此湯會又稱「大座湯」。（《禪林象器箋》，頁680）

⁶⁶ 《禪林象器箋》，第七類職位門，頁220-221。

⁶⁷ 同前書，第七類職位門，頁251。

⁶⁸ 《譯注禪苑清規》，卷二，「結夏」，頁90。

⁶⁹ 《叢林校訂清規總要》卷下，〈十九、月分須知〉，頁1219下—1220上。《敕修百丈清規》卷七，「庫司四節特為首座大眾茶」條云：「遇節之次日粥罷。庫司具茶榜(與湯同)請茶報眾掛牌。」又，「前堂四節特為後堂大眾茶」條云：「遇節之次日粥罷。庫司具茶榜(與湯同)請茶報眾掛牌。長板鳴入常請茶。」頁1154中。

四節的茶會和湯會，是涵蓋節日前一晚的湯會，以及正節日和以後兩天的茶會，合稱「三日茶湯」。其實，不僅是四節，禪寺中重要的茶、湯禮都是接連著舉行三天，因此，清規告誡新掛搭的僧人「三日內常在寮中及僧堂內，守候請喚茶湯；不得閒遊，免令尋覓。」⁷⁰

2、茶、湯會的程序

寺院中茶會、湯會是很隆重的禮儀，有一套固定的程序和儀式，此處依《禪苑清規》卷五〈僧堂內煎點〉的敘述，將四節茶會和湯會以兩個流程的形式表示，希望藉此可以先將其程序交代清楚，以便於進行以下的討論。

在茶、湯會正式開始之後，它的程序可以分成兩部分，爲了和本文的引文做一區別，以下兩個流程將以斜體字表示：

(1) 第一部分的流程：(喫茶、喫湯以前的問訊和第一次巡堂之禮)

行法事的人先到南門，先問訊，再到[聖僧]前問訊——燒香——到後門特為處問訊——再轉向南面，到[聖僧]前問訊(面北)——轉身問訊住持人——第一次巡堂——至前門出堂外——再入堂內，至[聖僧]前問訊——

(2) 第二部分的流程：(進行喫茶、喫湯、喫茶藥丸的請禮和謝禮)

到北頰特為人處當面問訊、請喫茶——待湯瓶離開僧堂時，即茶湯都備妥——第一次巡堂·勸茶——(喫茶罷)收特為人盞——燒香問訊特為人——[聖僧]前大展三拜——第二次巡堂一匝——發給「茶藥丸」——當面問訊·請喫藥丸——再一次給茶或湯(行茶澆湯)——問訊請先喫茶——(煎湯餅出)——第三次問訊巡堂勸茶——茶罷——行法事人依位立——謝茶

(二) 茶、湯會的準備

在茶會、湯會開始之前，它的準備工作包括禮數隆重的邀請儀式、座位的安排和茶、湯器的擺設。

1、慎重的邀請儀式——「茶榜」與「湯榜」

茶、湯會是從事先邀請的儀式展開的，在湯會或茶會之前，要以專人很恭敬地捧著「茶榜」或「茶狀」、「湯榜」或「湯狀」，親自到主客(特為人)面前去邀請，然後再將這份榜狀貼在僧堂的外面，以告知僧眾：

堂內煎點之法，堂頭、庫司用榜，首座用狀，令行者以箱複托之，侍者或監院或首座呈特為人，禮請訖，帖僧堂門頰。堂頭榜在上間，若知事、首座在下間。⁷¹

寺院中的非常重視腊臘、職位的倫理，在茶、湯會邀請函的榜、狀的區分，以及它們貼上僧堂前佈告欄上的位置，都有一定的規定。基於「堂頭、庫司用榜，首

⁷⁰《譯注禪苑清規》，卷一，〈掛搭〉，頁35。

⁷¹同前書，頁184。

座用狀」的原則，因此在節前一日晚上的湯會是「庫司特為首座大眾僧堂湯」，因此是用「湯牒」；正節日當天是堂頭和尚（方丈）特為首座大眾茶，用的是「茶牒」；節日次日是庫司（知事）特為首座大眾茶，用「茶牒」。節日後二日是首坐特為後堂大眾茶，就必須用「茶狀」，而不能用「茶牒」了。

茶牒通常是寫在絲織品上，以表示隆重。在寺院的執事中，有「書狀」一職，就是負責書寫這種牒、狀的人員。⁷²禪寺中不同場合的茶、湯會的牒、狀是有一定格式的範本——當時稱做「書儀」，它們的內容簡單扼要地交代為什麼有此茶、湯會，時間、地點，請客的對象。如結夏前一日（四月十四日）晚的湯會的湯牒的格式如下：

牒云：庫司今晚就雲堂煎點，特為首座、大眾聊表結制之儀，伏冀眾慈，同垂光降，庫司比丘某等敬白。⁷³

其他解夏、冬至、新年的湯牒，格式和此相同，只是解夏湯牒改為「聊表解制之儀」，冬至的「冬牒」改為「聊表至節陳賀之儀」，新年的「年牒」改為「聊表改歲陳賀之儀」。⁷⁴

茶、湯會的邀請是非常慎重的，至少要在半天以前邀請，同時還要帶著香爐和香合前去禮請。依據禪寺中邀請茶、湯的規定：

早晨茶，隔宿請；齋後茶，早晨請；晚間湯，齋後請。⁷⁵

因此，四節前一晚的湯會必須在當日午齋以後邀請，而正節日及其後的三日茶會，則是要在前一天晚上前去禮請。視主人是方丈、庫司或都寺，庫司、首座須親身前往，住持則由堂頭侍者代行，由其行者（方丈行者、庫司行者、都寺寮客頭行者）⁷⁶手捧著茶、湯牒、狀，和香爐和香合，共同前往禮請。奉請之時，還要有一定的說詞，如監院或首座，捧著香到禪寺住持人住處的「方丈」，禮請住持人，有一定的說詞：「今晚就雲堂煎湯，特為首座、大眾，伏望和尚證明，俯賜降重。」⁷⁷至於其他的僧人，則請「客頭」前往禮請。首座接過了這份湯牒，就令茶頭行者將它貼在僧堂前面的佈告版上，目的是告知全院的僧人（大眾）。除此之外，還是要到各寮舍禮請，並且在寮舍掛上「點湯牌」、「點茶牌」，以告知眾僧，並含有邀請之意。⁷⁸

⁷² 同前書，卷三，「書狀」，頁127：「主執山門書疏，...新到茶湯特為，禮不可缺，院門大牒、齋會疏文，並宜精心製撰，如法書寫。」。

⁷³ 同前書，卷二，「結夏」，頁86。

⁷⁴ 同前書，卷二，「解夏」，頁91；「冬年人事」，卷92。

⁷⁵ 同前書，卷四，「眾中特為煎點」，頁193。

⁷⁶ 《禪林象器箋》，第七類職位門，頁299-300：行者有方丈行者、庫司行者、都寺寮客頭行者。

⁷⁷ 《譯註禪苑清規》僅稱「監院或首座，於方丈禮請住持人。」，頁184。《叢林校訂清規總要》卷上，二十九〈解結冬年特為煎點茶湯〉云：「次懷香詣方丈拜請，云：『今晚...（如內文）...』」，頁1189。

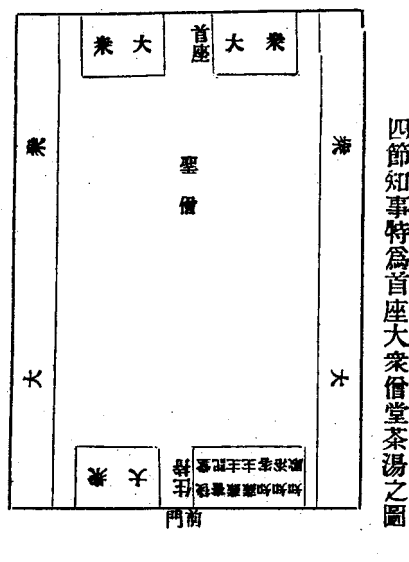
⁷⁸ 《叢林校訂清規總要》，卷上，〈二十九 解結冬年特煎點茶湯〉：「其餘寮舍，并令客頭請。」頁1189；

2、座位圖

在茶、湯會開始之前，須預先安排座位。分為兩部分：一則在僧堂內，預先在各個座位上標明是何人的位置。二則由於茶、湯會開始之前，不得進入僧堂內，因此便在僧堂外面的公佈欄上，依僧堂內的座位繪製一圖，以小紙片寫上眾位僧人的名位，貼在其座位上。清規中都要求僧人在茶、湯會開始之前，要先去查看自己座位的處所，〈赴茶湯〉云：「院門特為茶湯，禮數愜重，受請之人，不宜慢易。……聞鼓板聲，及時先到，明記坐位照牌，免致倉遑錯亂。」⁷⁹至於座位照牌到底是什麼樣的形式，今不得而知，《小叢林略清規》中有一張「煎點座位圖」其下對照牌有以下的說明：

座牌隨眾多少，室廣隘，案不拘。圖式也，先定眾幾員而排，座牌即依此造。照牌圖，其法畫室圖形，以小牋書眾名，隨位排貼之，一如座牌。⁸⁰由上可知，貼在座位上的座牌和貼在僧堂外的照牌圖上的座牌是一樣的。

禪寺中各種茶、湯會依主客「特為人」不同，座位的安排也有差異。《禪苑清規》沒有茶、湯會的座位圖，《叢林校定清規總要》卷上則有八種茶、湯會的座位圖，其中就包括了「四節住持特為首座大眾僧堂茶圖」、「四節知事特為首座大眾僧堂茶、湯之圖」、「四節前堂特為後堂大眾僧堂茶圖」。⁸¹（見附圖三、四、五）這些座位圖，了解茶、湯會進行的過程有很大的幫助。



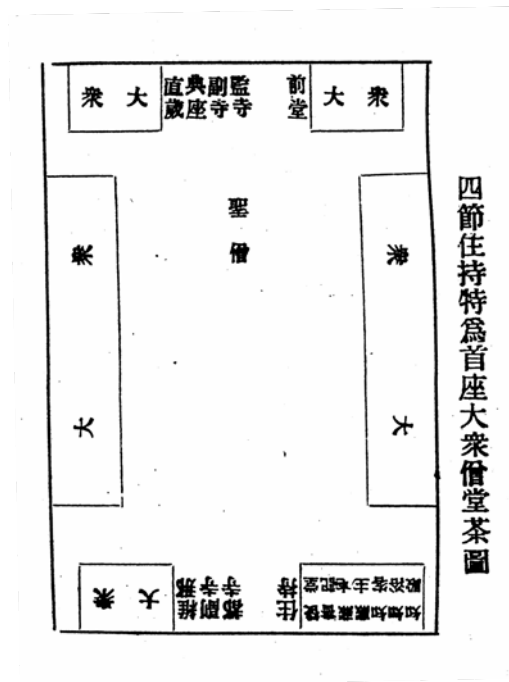
附圖三：「四節知事特為首座大眾僧堂茶、湯之圖」

《敕修百丈清規》卷七，庫司四節特為首座大眾湯：「仍分付客頭。請勤舊蒙堂諸寮。各掛點湯牌。逐一請已。」頁1152下。

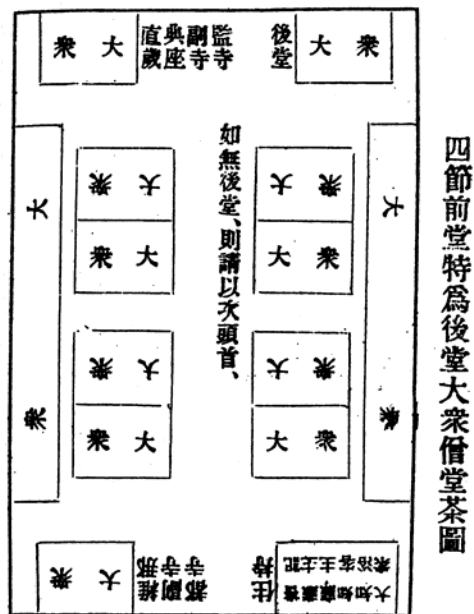
⁷⁹ 《譯註禪苑清規》，卷一，頁59。

⁸⁰ 《小叢林略清規》卷下，頁721上。

⁸¹ 《叢林校請清規總要》，卷上，頁1275-1276。



附圖四：「四節住持特為首座大眾僧堂茶圖」



附圖五：「四節前堂特為後堂大眾僧堂茶圖」

以上三圖都沒有繪出外堂，當巡堂時是要巡至外堂，巡堂圖中就繪有外堂。(見附圖六)

3、茶、湯具的擺設

在茶會開始之前，除了座位的安排之外，行者須先在各個座位上置放茶盞、湯盞、茶盤，以及茶末、「茶藥丸」（見下文），同時要事先在湯瓶裡裝上乾淨、滾燙的熱水，〈堂頭煎點〉條對於準備事項有如下的敘述：

齋前提舉行者準備湯餅換水燒湯、盞囊、茶盤打洗光潔、香花、坐位、茶藥、照牌、煞茶，諸事已辦，仔細請客。⁸²

其中，「煞茶」當是指茶末，因為在《緇門警訓》中告誡僧人「不得私藏茶末」，而在以上各準備事項中，茶盞、湯瓶都有了，也應備有茶末。⁸³

（三）以聖僧龕為中心的儀式空間

如前面的流程所示，茶會或湯會係以行法事人(如果主人是住持，則行法事人是堂頭侍者；如是知事、都寺，則親自行禮)問訊、巡堂展開的，無論是問訊或巡堂基本上是以僧堂中的聖僧龕為中心，繞行僧堂內、外，並且有一定的路線。以下便以四節前一日晚上的庫司特為首座大眾僧堂湯會為例，對此作一說明。

《禪苑清規》中「僧堂內煎點」中敘述茶湯會中第一部分的巡堂問訊：

齋後堂前鍾鳴，就坐訖，行法事人先於前門南頰，朝聖僧叉手側立，徐問訊，離本位，於聖僧前當面問訊，次到爐前問訊，開香合，左手上香罷，略退身問訊訖，次至後門特為處問訊。面南轉身，却到聖僧前，當面問訊。面北轉身，問訊住持人。以次巡堂，至後門北頰板頭，曲身問訊；至南頰板頭，亦曲身問訊。如堂外，依上、下間問訊，却入堂內，聖僧前問訊，退身依舊位立，問訊叉手而立。⁸⁴

上文中並未交代僧堂內的空間安排，如果僅就文字敘述，很難理解它的動線，幸而《叢林校訂清規總要》中對於此會中座位的安排，有簡要的說明：

首座都住持對面，設位後堂，首座及以次頭首並於前堂鉢位作一行坐。⁸⁵又，同書卷上有「四節知事特為首座大眾僧堂茶湯圖」，（見附圖三）可以與之相對照，配合《禪林象器箋》中的「僧堂巡堂圖」，可以清楚看出問訊、巡堂都是以聖僧龕（或稱聖僧廚）做為中心。

⁸² 《譯註禪苑清規》，卷五，堂頭煎點，頁177。

⁸³ Yifa將「煞茶」譯作「較差的茶」（the lower grade tea），她的理由是在〈堂頭煎點〉中稱「如點好茶，即不點湯」，因此，這是指較差的茶。（頁180、294）不過，此句的上文是敘述這是住持人臨時請少數僧人，而非全部僧喫茶的情況：是「堂頭非泛請僧喫茶，臨時旋請，侍者仍令行者安排坐位、香火、茶藥訖，請之。賓主就坐，侍者正面問訊燒香，退身普同問訊。如點好茶，即不點湯。」（《譯註禪苑清規》，頁183）茶會是寺院中的盛禮，似乎不致於以較差的茶待客。

⁸⁴ 《譯註禪苑清規》，卷五，僧堂內煎點，頁184-185。

⁸⁵ 《叢林校訂清規總要》，卷上，〈二十九 解結冬年特煎點茶湯〉，頁1189。



附圖六：「僧堂巡堂圖」（《禪林象器箋》，九〈叢軌門〉，頁 344 上）

行法事的人是以僧堂中央的聖僧像（或稱為「聖僧廚」、「聖僧龕」）為儀式的中心點，先到聖僧前問訊、燒香，再到後門特為處問訊，再回到聖僧前問訊，然後從此處做為起點，開始巡堂，從聖僧龕的右邊繞至聖僧的後面、左面，到僧堂中央處，再往僧堂外面走，至外堂，再回到僧堂內聖僧前問訊。起點是聖僧龕，最後回到聖僧前，結束了第一部分。

第二部分開始供應茶或湯藥、茶藥丸，有三次巡堂請茶、湯的禮節：

茶遍澆湯，卻來近前當面問訊，乃請先喫茶也。湯餅出，次巡堂勸茶，如第一翻問訊巡堂，但不燒香而已。喫茶罷，特為人收盞，大眾落盞在床，叉手而坐。依前燒香問訊特為人罷，卻來聖僧前大展三拜，巡堂一匝，依

位而立。行藥罷，近前當面問訊，仍請喫藥也。次乃行茶澆湯，又問訊、請先喫茶。如煎湯餅出，依前問訊、巡堂再勸茶，茶罷，依位立。⁸⁶

請喫茶、湯的巡堂路線，完全如第一番問訊巡堂，仍是以聖僧為中心。在每位僧人前面的茶盞或湯盞裡，都有茶、湯之後，都寺再問訊請喫茶，等到各位僧人面前都點好了茶或湯藥時，第一次巡堂、勸請喫茶，巡堂的路線仍然和前回一樣，仍是從聖僧龕開始，只是在巡堂之前不燒香。喫完茶或湯時，先收特為人的茶盞（或湯盞），再一次合掌低首揖特為人，再到聖僧面前大展三拜，再從此處開始巡堂一匝。這個時候，在每個僧人前面都已經擺好了一份「茶藥丸」（「行藥罷」），（見下文），就勸請喫藥。在此之後，再一次給在座的僧人茶或湯。到了這裡，茶、湯的供給都結束了，以下就是客人「謝茶」的部分。最後，在茶會結束時，仍是以聖僧龕前，向大眾問訊，然後打鐘散會。

由茶、湯會巡堂之禮是以僧堂中的聖僧龕作為儀式的中心，可知聖僧龕在禪林中的份量。事實上，從東晉釋道安以降，聖僧信仰開展流傳以來，以迄於唐宋，無論在寺院或世俗社會中，聖僧信仰都佔了一個很重要的地位，關於聖僧信仰因不在本文範圍之內，就此略過。

（四）茶湯會的禮節：問訊、燒香和巡堂

茶、湯會中的禮節主要是問訊、燒香和巡堂。

「問訊」是指雙手合掌，低頭敬揖，相當於俗人的拱手揖禮。根據前引《禪苑清規》中〈僧堂內煎點〉的敘述，在開始喫茶、喫湯之前，行法事的人須九次問訊，僧堂內、外巡堂一次。九次問訊分別是對大眾、聖僧、香爐、坐在前門的住持人、後門的主客（特為人）作禮。⁸⁷這些問訊中，對眾位僧人的問訊，有請入座之意，就是所謂的「揖坐問訊」。在香爐前的兩次問訊「次到爐前問訊，開香合，左手上香罷，略退身問訊訖。」⁸⁸就是所謂的「揖香」。清拙正澄（1274-1339）《大鑑清規》中，對於茶、湯會中間訊禮的含意，有扼要的敘述：

凡茶湯之禮，兩手掌相合掌此名合掌，合掌低頭揖此名問訊，.....兩班者舊皆至門外立，不可人人接此名揭入問訊，一眾入席立定，侍者中立問訊，眾坐此名揖座問訊，眾坐定，侍者小問訊，進爐前燒香，退中立問訊此名揖香。眾皆喫茶湯，瓶皆出，侍者進一步問訊此名揖茶。行者收茶器時，侍者退外側立，禮畢。⁸⁹

在禪宗的禮儀中，巡堂有好幾種意涵，在茶會或湯會中的巡堂則是有禮請和致謝之意。⁹⁰在第一部分的巡堂是禮請之意，在第二部分開始供應茶、湯藥和茶

⁸⁶ 《譯註禪苑清規》，卷五，僧堂內煎點，頁185。

⁸⁷ 同前書，卷五，僧堂內煎點，頁184-185。

⁸⁸ 同前書，卷五，僧堂內煎點，頁184-185。

⁸⁹ 《大鑑禪師小清規》，頁622下。

⁹⁰ 《禪林象器箋》，第九類叢執門，「巡堂」條：「有數義不同，...請謝義茶湯時。」頁342。

藥丸時，共有三次的巡堂，因此四節茶、湯又稱為「三巡湯」、⁹¹「三巡茶」。⁹²此三次巡堂代表請喫茶、湯、藥之意。

每一次巡堂問訊都代表茶、湯會禮節中的一個程序，第一次巡堂勸茶(或湯)、喫茶(或湯)，第二次巡堂喫茶藥、和再喫茶(或湯)，第三次巡堂再一次喫茶(或湯)。(見本節第二個茶湯會流程)在《大鑑清規》中，四節茶、湯會的巡堂和《禪苑清規》略有不同，其「四節日巡堂禮」云：

凡茶湯禮，侍者門外立，候兩班耆舊皆集，但一箇問訊，眾入，無人人問訊之理，與眾寮不同。眾依各位立，侍者中立問訊此名揖座，眾方坐。次問訊進爐前炷香，退身問訊此名揖香。次行者行茶，瓶出，侍者略進一步問訊此名揖茶。凡僧堂三巡之禮，第一巡揖座，第二巡揖香，第三巡揖茶。⁹³

這也顯示出隨著時代的推移，茶、湯禮所發生的變化。

在四節茶、湯會中，共有兩次燒香的儀式，除了表示對特為人禮請的意思之外，因此也含有禮請十方一切凡聖之意。《禪苑清規》中制訂在大眾茶會或湯會中，僅燒兩次香，〈通眾煎點燒香法〉：

堂中大座煎點，齋前入堂禮請，唯上香一炷。齋後點茶或臨晚間湯，第一翻上香兩炷，第二翻上香一炷堂頭、庫下、諸寮就本處特為，並準此，唯無請禮。非泛茶湯，唯上香一炷。⁹⁴

第一次燒香介於對聖僧問訊和對大眾問訊之間，⁹⁵因此，除了有「揖香問訊」對特為人敬禮的作用之外，兼具禮請十方聖眾之意，《禪林象器箋》錄《法苑珠林》之說，以「香為佛使」，有燒香遍請十方凡聖之意。⁹⁶至於第二次燒香是重覆第一次的做法「依前燒香問訊特為人」，它的禮請意涵是很明顯的。事實上，《禪苑清規》在〈堂頭煎點〉條的小註中就說明了「請香以表愍重之禮，令香臺邊向住持人問，乃表請香之禮意」。⁹⁷

⁹¹ 同前書，第廿五類，飲啖門，「巡堂」條：「舊說：四節湯名『三巡湯』，忠曰：四節大小座湯皆有三巡問訊，問揖坐、揖香、揖湯也，故曰『三巡湯』。」頁681。又，「大座湯」條：「《東福清規》云：『凡大座湯則有揖坐、揖香、揖湯，三度巡堂。』」頁680下。

⁹² 宋·李遵昂《天聖廣燈錄》（收入：《卍續藏經》第七十八冊）卷十三，新羅國智異山禪師：「問：『如何是和尚家風？』師云：『瑠璃盃內水，符刀喝起行。』進云：『忽遇客來，將何祇待？』師云：『三巡茶後室中煙。』」頁479下

⁹³ 《大鑑禪師小清規》（大·2577，收入：《大藏經·續諸宗部》第八十一冊，台北，新文豐出版社，1983），頁622中、下。

⁹⁴ 《譯註禪苑清規》，卷六，〈通眾煎點燒香法〉，頁203。

⁹⁵ 同前書，卷五，僧堂內煎點：「於聖僧前當面問訊，次到爐前問訊，開香合，左手上香罷，略退身問訊訖，次至後門特為處問訊。」頁184-185

⁹⁶ 《禪林象器箋》，第九類，叢軌門，「行香」，頁322。

⁹⁷ 《譯註禪苑清規》，第五卷，頁180。

由於燒香是遍請凡聖，以及對特為人的禮請之意，因此如何燒香也很重要，清規中特別註明燒香的程序：

兩手捧香合起，以右手拈合，安左手；以右手捉香合蓋，放香臺上。右手上香，向特為人焚之，却右手蓋香合，兩手捧安香臺上，並須款曲依細，勿令敲磕或墜地。⁹⁸

茶、湯會中的燒香儀式和唐、宋時期朝會中的焚香頗有相似之處，將在下一節討論。

(五) 喫茶、喫湯與「茶藥丸」

在茶會中主要喫的是茶，湯會主要是湯藥，另外，無論是茶會或湯會，都還食用「茶藥丸」，在清規中單稱「藥」。從前文中引清規之文，可知它們食用的次序是：

第一巡茶（或湯藥）—茶藥丸——第二巡茶（或湯藥）——第三巡茶（或湯藥）

在巡堂問訊之後，「茶遍澆湯」，就是在已經預先置放在各個座位前的茶盞或湯盞裡，置放湯末或茶末，並且澆上滾水。從禪宗文獻中，可以得知，寺院中的茶是點茶法，將茶末是放在每個人的茶碗裡，再以滾水沖泡茶末，茶頭提著裝著滾水的湯瓶進入僧堂，將熱水注入每一個僧人的茶盞裡，稱為「行茶」；及每一位僧人前的茶盞都已有茶湯了，稱做「茶遍」，然後才可以請大家一起喫茶。無著道忠引《文公家禮》云：「主婦執茶筯，執事者執湯瓶隨之，點茶...」，認為：古人飲茶用末，所謂點茶者，先置末茶于器中，然後投以滾湯，點以冷水，而用茶筯調之。他同時也認為「點湯」的做法也是一樣的。⁹⁹

多數湯藥的做法的確也和點茶一樣，是將藥材碾成粉末，稱為「湯末」，如本文〈圖一：湯盞圖〉旁邊附註的小字云：「湯藥法：胡椒、陳皮、木香、丁子、肉桂，共研磨為粉。」這僅是許多湯藥中的一個配方而已，不過，由此可以看出湯藥的做法有如點茶法。在湯會中，事先已經在每個座位前先布好湯盞，盞中置有適量的湯末，行者將滾水加入湯末，叫做「行湯」；待每位僧人的湯盞裡都有湯藥時，稱為「湯遍」。¹⁰⁰前面所附的湯盞圖中，附有一個小匙，可能就是用來攪拌使之均勻。

如前所述，在第一次巡堂請茶、喫茶之後，接著是第二次巡堂之後，「行藥罷」係指將「藥」——「茶藥丸」發給所有與會者，稱為「行藥」。當所有僧眾

⁹⁸ 《譯註禪苑清規》，第五卷，頁180。

⁹⁹ 《禪林象器箋》，第二十五，飲啖門，「點茶」、「點湯」，頁676下—677上，680上。

¹⁰⁰ 《敕攸百丈清規》，卷七，「眾寮結解特為眾湯」：「寮主副寮分案行禮，皆巡問訊，入座揖坐、燒香揖香。鳴寮內板二下，行湯遍，揖湯。...」頁1150下。

前面都有「茶藥丸」時，就叫做「藥遍」。爲什麼知道此「藥」是茶藥丸呢？「堂頭煎點」中敘述在茶、湯會之前必須先準備的物品如下：

齋前提舉行者準備湯餅換水燒湯，盞橐、茶盤打光洗潔，香花、坐位、茶藥、照牌、煞茶，諸事已辦，子細請客。……齋罷，侍者先上方丈，照管香爐位次。如湯餅衰、盞橐辦，行者齊布茶訖，香臺只安香爐、香合，藥棟、茶盞各安一處……次藥遍，請喫藥。¹⁰¹

其中就有「茶藥」，下面的小註稱「藥棟、茶盞」各安一處，此處的「藥棟」當係指置藥丸的容器。即使不是四節的茶、湯會中，也有茶藥，如住持請僧眾的場合，堂頭侍者也要令行者「安排坐位、香火、茶藥訖」，然後再請客人就坐。¹⁰²另外，在〈法眷及入室弟子特爲堂頭煎點〉，在早齋之後要到方丈處爲住持人點茶，在早齋後，要先到方丈室「照管香火、茶藥、盞橐、湯餅，慮或失事。」¹⁰³

這種茶藥是一種丸狀的藥，因爲在〈赴茶湯〉一節中教僧人吃茶藥的時候，不得「張口擲入」，也不可以「咬令作聲」：

當頭特爲之人，專看主人顧揖，然後揖上、下間喫茶。不得吹茶，不得掉盞。不得呼呻作聲，取放盞橐，不得敲磕。如先放盞者，盤後安之，以次挨排，不得錯亂。右手請茶藥擎之，候行遍，相揖罷方吃。不得張口擲入，亦不得咬令作聲。¹⁰⁴

可知在茶、湯會中，喫茶、湯之後，必有「茶藥丸」。北宋來華的日本僧人成尋（1011—1081）的《參天台五臺山記》中記載，他在熙寧五年（1072）十月廿九日住在汴京（今開封市）太平興國寺傳法院時，當寺的廣智大師請他喫茶藥丸：

（延久四年一〇月廿九日），至曉向廣智大師房，有茶藥二丸。¹⁰⁵

可知茶藥確是一種丸藥。《譯註禪苑清規》註解此「藥」爲菓子，¹⁰⁶茶、湯會中供應菓子和點心，是宋代以後的事，在《咸淳清規》中，請喫點心有特殊的場合。¹⁰⁷另如：Yifa將它譯爲點心（confections），這兩種解釋都是不正確的。¹⁰⁸

¹⁰¹ 《譯註禪苑清規》，第五卷，「堂頭煎點」，頁177-179。

¹⁰² 同前書，第五卷，「堂頭煎點」，頁183。

¹⁰³ 同前書，第六卷，「法眷及入室弟子特爲堂頭煎點」，頁200。

¹⁰⁴ 同前書，第一卷，「赴茶湯」，頁61。

¹⁰⁵ 平林文雄，《參天台五臺山記：校本並に研究》（東京，風間書房，1978），卷四，頁140。

¹⁰⁶ 《譯註禪苑清規》，頁63、186。

¹⁰⁷ 宋代禪寺六月坐夏期間，方丈「叫喚眾人點心一次」。（《叢林校訂清規總要》卷下，十九〈月分須知〉，頁1220下。）

¹⁰⁸ Yifa, p130, pp 183-184, p.265.

到底「茶藥丸」指的是什麼樣的藥丸？在以上的資料中都未說明，它很可能和湯藥一樣，是根據季節變換而有不同的內容，因它常和茶一起服用的，故稱做「茶藥丸」。宋·鄭谷〈宗人惠四藥〉詩云：「宗人忽惠西山藥，四味清新香助茶。爽得心神便騎鶴，何須燒得白朱砂。」¹⁰⁹可以幫助我們了解它服用的情形。此外，《千金翼方》中的一段話，也可為此「茶藥丸」提供一些線索：

人非金石，况犯寒熱霧露，既不調理，必生疾癘。常宜服藥，辟外氣、和藏府也。平居服五補七宣丸、鍾乳丸，量其性冷熱虛實，自求好方常服。其紅雪三黃丸、青木香丸、理中丸、神明膏、陳元膏，春初水解，散天行茵蘗丸散，皆宜先貯之，以防疾發。忽有卒急，不備難求。臘日合一劑烏膏、楸葉膏，以防癰瘡等。¹¹⁰

唐宋時期寺院僧人和當時世俗社會一樣，服用很多的養生食品，包括茶、湯會中的湯藥、丸藥，另外，還有乳藥和藥酒。¹¹¹到了元代，寺院僧人似乎已經不在茶湯會中服食這種丸藥，《敕修百丈清規》中關於茶湯會的敘述，已經沒有第二次巡茶之後請喫藥的記載了。

（六）格式化的語言

整個茶會、湯會都在靜默中進行，到茶、湯會結束之前，客僧要對主人致謝，有一定的行禮規則，也有固定的謝詞，使得整套的茶、湯會「儀式化」的特性非常明顯。

茶、湯會的謝詞都有固定的格式，如在節前一日的「庫司特為首座大眾湯」會，因此，為了尊重住持，先收主持人的湯盞，知事或首座先謝住持人，向他行禮，並且有一定的謝詞：

眾知事或首座於住持人前一展云：「此日籠茶或云此日籠湯，伏蒙和尚慈悲降重，下情不任感激之至。」¹¹²

接著還要寒暄，觸禮三拜，再送住持人出堂。

又一展敘寒暄云：「伏惟和尚尊體起居萬福。」乃觸禮三拜，第三拜時，住持人更不答拜，但問訊大眾，以表珍重之禮。作禮竟，送住持人出堂。行法事人再入堂內，聖僧前上、下間問訊，收盞罷，再問訊，打鐘，出堂外。首座亦出堂外，與眾知事觸禮三拜。如首座特為書記，書記亦先出堂外，與首座觸禮三拜而散。¹¹³

¹⁰⁹ 北京大學古文獻研究所編·傅璇琮等主編，《全宋詩》（北京大學出版社，1991），第二十冊，卷677，頁7762。

¹¹⁰ 唐·孫思邈，《千金翼方》（台北，中國醫藥研究所，1990第四版），卷十四，退居，服藥第三，頁161-2。

¹¹¹ 參見拙文〈戒律和養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒〉，發表於：「宗教與醫療國際研討會」，中央研究院歷史語言研究所，2004年11月16日—19日。

¹¹² 《譯註禪苑清規》，卷五，僧堂內煎點，頁187。

如果是節日當天方丈特為首座大眾茶的情況，則由「堂頭侍者」代住持人做全套的儀式，到茶會結束之前，特為人（首座）先向住持致謝、寒暄、行禮，再送住持人出堂。侍者在聖僧龕前向大眾問訊作禮，然後直接打鐘散會：

如侍者行法事，茶罷先問訊，一時收盞橐出。特為人先起於住持人前，一展云：「此者特蒙和堂煎點，下情無任感激之至。」又一展敘寒暄云：「伏惟和尚尊體起居萬福。」乃觸禮三拜，送住持人出堂外。侍者於聖僧前上、下間問訊訖，打下堂鐘。¹¹⁴

莊嚴隆重的茶、湯會在送住持人離去之後，行法事的人再回到茶會起點的聖僧龕前，向上、下間僧人問訊行禮，打了下堂鐘，就宣告結束了。

四、禪寺茶、湯禮和世俗禮儀的關連

禪寺中的茶會和湯會是禪寺中最隆重莊嚴的禮儀，即所謂的「煎點茶湯，叢林盛禮」。無著道忠早已注意茶、湯禮源自於朝廷的禮儀，他指出百官在中書省見宰相的「進茶飲漿」¹¹⁵——也就是「客至則設茶，欲去則設湯」的禮節。其實，茶、湯禮還有其它來自俗世社會的禮儀和制度，如唐代各級官員的會食制度、朝廷官員的「班序座位」，國子監的「座位圖」，朝廷宴會的「筵會座位」等。

（一）官府的會食禮儀

禪寺茶、湯禮可能和唐、宋官員的「會食」制度的儀節有關。從唐代初年開始，朝廷和地方官員每日處理公事，有「會食」（共同進餐）之制，會食有特定的場所「食堂」，也有既定的禮節。官員將會食的禮儀寫於版榜上，掛在食堂裡；而宋代有些禪寺也將茶、湯禮記在榜上，讓僧人不會忘記這些禮儀，由此可以看出它們之間的相似性。

朝官和各級地方官員各在其所屬的單位共同進食，如中書省官員在中書省會食，在州縣則在各官署的「食堂」會食。在官員會食時，它的禮儀——也就是所謂的「會食之儀」是很重要的一部分。關於會食之制的來源及其意義，崔元翰〈判曹食堂壁記〉有清楚敘述：

有唐太宗文皇帝克定天下，方勤於治，命庶官日出而視事，日中而退朝，既而晏歸，則宜朝食。於是朝者食之廊廡下，遂命其餘官司，泊諸郡邑，咸因材賦，而興利事，取其奇羨之積，以具庖廚，謂為本錢，雜有遺法。列曹掾史之於郡上丞諸曹郎，推本其位，又諸侯大夫之比。其有食也，於

¹¹³ 同前書，卷五，僧堂內煎點，頁187。

¹¹⁴ 同前書，卷五，僧堂內煎點，頁186。

¹¹⁵ 《禪林象器箋》，十禮則門，「茶禮」條：「禪林茶湯禮，諸清規具在，不用煩記。今錄朝廷所講，使知有所本。」頁390。

古義最為近之。凡聯事者，因於會食，遂以議政，比其同異，齊其疾徐。會斯有堂矣。則堂之作，不專在飲食，亦有政教之大端焉。¹¹⁶

各級食堂的建築、擺設也有一定的規制，如判曹食堂的規模：「縱施五筵，衡容八几，洞以二門，挾以四牕」，¹¹⁷也就是縱向、橫向分別擺了五張食桌和八張食桌。又，唐文宗大和二年（828），劉寬夫作「邠州節度使院新建食堂記」一文，稱誦新建的邠州節度使院食堂：

.....大不踰制，崇不近奢，棖桷礎闢，無不中度。翼張四簷，洞開雙扉；冬霜不到，夏日潛却。可以備盤餐之品式，可以敘主客之威儀，可以寄琴樽之笑傲，可以籌政令之得失。¹¹⁸

官員會食不僅止於解決官員的飲食問題，它另外還有其它的意義，即前引崔元翰〈判曹食堂壁記〉中所稱「不專在飲食，亦有政教之大端焉」，其中的一個意義是講究尊卑秩序的「禮」：

由飲食以觀禮，由禮以觀禍福；由議事以觀政，由政以觀黜陟，則書其善惡而記其事，宜在此堂。¹¹⁹

柳宗元在德宗貞元十八年（802）所撰寫的〈整屋縣新食堂記〉一文中，對於食堂的禮儀，有以下的敘述：

升降坐起，以班先後，始正位秩之敘。禮儀笑語，講議往復，始會政事之要。筵席肅莊，籩豆靜嘉，燔炮烹飪，益以酒醴，始獲僚友之樂。卒事而退，舉欣欣焉。曰：惟禮食之來古也，今京師百官，咸有斯制。¹²⁰

從以上「升降坐起，以班先後，始正位秩之敘。」可知食堂之禮基本上是依官員品秩班位而定的，至於它的詳細內容，則包括某一職級品位從那一個門進入，站在堂內某一處所，如何行禮等。又，各級單位的會食也有其禮儀的格式。李翱〈勸河南尹復故事書〉文中，就認為河南府食堂的儀節不宜依京兆（長安）的禮例來改，而從他的論述中，也可看出其禮節的講究：

京兆府司錄上堂，自東門北入，故東西廊相見，得所宜也。河南司錄上堂，於側門東入，直抵食堂西門，故舊禮於堂上位立，得所宜矣。若却折向南，是司錄之欲自崇，而卑眾官，非所宜也。此事同而宜異者耳，假令司錄上堂，由南門北入，河南府二百年舊禮，自可守行，亦不當引京兆府之儀而改之也。¹²¹

特別值得注意的是：河南府將食堂禮儀規章以黃紙書寫，掛在食堂的北樑上，每年更新，稱為「黃卷」，以作為行禮的準則。

¹¹⁶清·董誥等編，《全唐文》（北京，中華書局，1983），卷五百二十三，崔元翰〈判曹食堂壁記〉，頁5321。

¹¹⁷《全唐文》，卷五百二十三，崔元翰〈判曹食堂壁記〉，頁5321。

¹¹⁸ 同前書，卷七百四十，劉寬夫〈邠州節度使院新建食堂記〉，頁7649下。

¹¹⁹ 同前書，卷五百二十三，崔元翰〈判曹食堂壁記〉，頁5321。

¹²⁰ 同前書，卷五百八十，柳宗元十二〈整屋縣新食堂記〉，頁5857下。

¹²¹ 同前書，卷六百三十六，李翱，〈勸河南尹復故事書〉，頁6421上。

河南府版榜縣於食堂北梁，每年寫黃紙，號曰「黃卷」。其一條曰：司錄入院，諸官於堂上序立，司錄揖高，然後坐。河南大府，入聖唐來二百年，前人制條，相傳歲久，苟無甚弊，則輕改之，不如守故事之為當也。八、九年來，司錄使判司立東廊下，司錄於西廊下得揖，然後就食，而板條黃卷則如故文焉。大凡庸人居上者，以有權令陵下；處下者以姑息取容，勢使然也。前年翱為戶曹，恐不知故事，舉手觸罰，因取黃卷詳之，乃相見之儀，與故事都異。¹²²

而從「(李)翱為戶曹，恐不知故事，舉手觸罰，因取黃卷詳之」，可知若有違犯者，恐要受到處罰。

禪林中也有將茶、湯禮貼在壁上者，清拙正澄(1274-1339)《大鑑禪師小清規》(大·2577)在「四節堂茶禮」條下云：

此榜永貼侍者寮、客殿壁上，代代侍者并眾兄弟觀之，庶幾為知禮君子。向後自當職時，現成不須問人也。師子捉象全其力，捉兔亦全其力，凡禮不可輕欺，須習之。¹²³

上文稱：將茶、湯禮榜書貼在侍者寮和客殿上，目的是讓僧人可以成為「知禮君子」。僧人也常將清規和禮經相提並論，甚至認為其中包含了三代禮樂的精華。在《叢林校訂清規總要》的序文，作者惟勉稱「吾氏之有清規，猶儒家之有禮經。」¹²⁴不僅僧人是這樣看待清規，宋代的儒家文士也讚嘆禪寺清規得到儒家禮節的真髓，以為其中顯示出儒家最高標準的「三代禮樂」：

(仁宗皇祐五年)司馬光嘗讀文中子，.....暇日遊洛陽諸寺，廊廡寂寂。忽聲鐘伐鼓，至齋堂，見沙門端坐默默，方進七箸。光欣然謂左右曰：「不謂三代禮樂在緇衣中。」¹²⁵

(程顥)一日過定林寺，偶見眾僧入堂周旋，步武威儀，濟濟一坐，一起竝準清規，乃嘆曰：「三代禮樂盡在是矣！」¹²⁶

當然上述二則都是出自佛教的文獻，但有些僧人也確是以禪宗清規的禮儀自豪，如釋通容(1593-1661)《五燈嚴統》中記載：臨濟宗的清珙禪師敘述禪寺除夕夜小參的禮儀時，認為它是包括了「三代禮樂」：

及庵忌，師拈香曰：「沒興相逢處，西峯與建陽。不平多少事，盡在一爐香。除夜小參，北禪分歲，三代禮樂全該。」¹²⁷

¹²² 同前書，卷六百三十六，李翱，〈勸河南尹復故事書〉，頁6420下。

¹²³ 《大鑑禪師小清規》，收入：《大正新修大藏經·續諸宗部》第八十一冊，臺北，新文豐，1983），頁623上。

¹²⁴ 《叢林校訂清規總要》，惟勉〈序〉，頁1173上。

¹²⁵ 《佛祖統紀》(大·2035，收入：《大正新修大藏經》第四十九冊)卷四十五，頁412下。

¹²⁶ 《居士分燈錄》(收入：《卍續藏經》第八十六冊)，卷下，程顥，頁600中。

¹²⁷ 《五燈嚴統》，卷二十一，臨濟宗，南嶽下二十二世，道場信禪師法嗣·嘉興府福源寺石屋清珙禪師

由此似不難看出清規和儒家禮儀的關連了。

(二)、座位照牌和「坐圖混榜」

禪宗寺院借用世俗生活中之物不止一端，如無著道忠指出：禪林兩序即仿照朝廷兩班之制，以及禪林的座位照牌也和朝廷的「坐圖混榜」相似。¹²⁸前面提到：僧人在赴茶會或湯會，必須提早一些時候到，同時要「明記座位照牌，免致倉遑錯亂」，這個照牌的來源應是官府所排定的官員班次坐位圖，宋代朝廷官員有「班序座位」，國子監排有「座位圖」，朝廷宴會也有「筵會座位」，這都可能是禪寺座位圖牌所取法的對象。《禪林象器箋》引《事物紀原》中的記載，認為：「禪林照牌，似朝廷混榜。」¹²⁹《事物紀原》卷三，「混榜」條：

宋朝會要曰：大中祥符四年五月，晁迥等奏：引試進士，預令於貢院納案子，試前一日，貢院出榜，曉示逐人排坐位處所，則引試之有坐位榜，自此為始。今亦為之「混榜」。¹³⁰

據《宋會要》：「混榜」指的是科舉考試中殿試結果，由貢院出榜標明及第者的名字和等第，依次唱名，由皇帝賜給等第，此榜就稱為「混榜」。¹³¹《夷堅志》中有一則記載，將「混榜」敘述得更具體一些，原來這個混榜是個坐位圖的形式。宋高宗紹興四年（1134），有一個名為絢訪的人和他的學生一起赴考，第二年送禮部，到看到「坐圖混榜」，而知自己及第中試：

絢訪，字公素，……屏居道州，富家翁召教其子。及紹興甲寅科詔下，訪四十五歲矣，以為必無成，不肯往，主人強之曰：「所以延君者，正欲挾小兒俱入舉場，君必行！」陰令其子自為下家狀求試，訪不得已，從之，遂與富子俱薦送。明年，繳公據納禮部，……漫啟視則所具年甲誤以為四十七，是年正四十八也，默喜以為神助，獨未曉逢州便得之語。及坐圖混榜出，訪名之左一人姓馮，右一人姓周，是歲遂登第。首尾十二年，凡三見夢方驗，曲折明白如此。¹³²

¹²⁸ 《禪林象器箋》，第廿四，圖牌門，照牌，頁657。

¹²⁹ 同前書，第廿四，圖牌門，照牌，頁657。

¹³⁰ 宋·高承撰、明·李果訂，《事物紀原》（收入：《景印文淵閣四庫全書》第920冊），卷三，頁四十八，總頁91。

¹³¹ 《宋會要輯稿》，選舉三，科舉制條：「二月五日，知制誥富弼言：「國家緣隋唐之制，設進士之科，……臣欲乞自今歲以後，只令南宮放榜，必恐恩歸有司，則請如天聖二年，令南宮考定高下，以混榜引於殿庭，依次唱名賜第，則與殿試同矣。」頁22-23。

¹³² 宋·洪邁《夷堅志》（收入：王雲五主編，《叢書集成初編》，上海，商務印書館，1937），夷堅甲志，卷九，絢訪三夢，頁66-67。

其實，禪寺中使用圖牌之處很多，不僅茶、湯會的坐位圖牌而已，《禪林象器箋》一書中還有〈圖牌門〉專章。

（三）茶、湯會中的「香爐」與朝會中的「香案」

在茶會、湯會中，行法事的人要到聖僧前的香爐前燒香，而在聖僧龕的北方是特為人的座位，是最尊榮的位置；如果將它和朝廷朝見的禮儀相比，便可知它有一些相通之處。唐、宋時期，百官朝見皇帝時，在朝殿上有薰爐和香案，百官分別站在香案的兩邊，皇帝上殿時，也有焚香之禮，《新唐書》，卷二十三上，儀衛志上：

朝日，殿上設黼宸、躡席、薰爐、香案。御史大夫領屬官至殿西廡，從官朱衣傳呼，促百官就班，文武列於兩觀。監察御史二人立於東西朝堂甬道以涖之。¹³³

《宋史》，卷一百一十七，禮志，入閣儀：

皇帝服袍乘輦，至長春殿駐輦，樞密使以下奏謁，前導至文德殿。殿上承旨索扇，捲簾。皇帝升位，扇却，儀鸞使焚香；次文武官等拜；次司天礮唱；次閤門勘契；次閤門使承旨呼四色官喚仗，南班有辭謝者再拜先退，中書、門下班對揖，序立正衙門外屏北階上；次……中書、門下詣香案前奏曰：……¹³⁴

如上文可知：百官奏事時是要站在香案前，從唐代以來就是如此。¹³⁵ 不僅朝會的禮儀有香案、香爐，須要焚香，禮部貢院考試時，在貢院裡也設有香案，焚香，主考官和舉人對拜，並且有茶湯飲漿，《夢溪筆談》卷一：

禮部貢院試進士日，設香案於階前，主司與舉人對拜，此唐故事也。所坐設位供張甚盛，有司具茶湯飲漿。至試經生，則悉徹帳幕氈席之類，亦無茶湯，渴則飲硯水，人人皆黔其吻。非故欲困之，乃防氈幕及供應人私傳所試經義，蓋嘗有敗者，故事為之防。歐文忠有詩：『焚香禮進士，徹幕待經生。』以為禮數重輕如此，其實自有謂也。¹³⁶

從「焚香禮進士」之句，可知焚香有禮敬之意。

五、結語

¹³³ 《新唐書》，卷二十三上，儀衛志上，銜，頁488。

¹³⁴ 點校本，《宋史》，卷一一七，禮志二十，入閣儀，頁2766。

¹³⁵ 點校本，《舊唐書》，卷一七六，〈楊嗣復傳〉記載他「當香案前奏曰：……」

¹³⁶ 宋·洪邁，《夢溪筆談校證》（收入；楊家駱主編，《中國學術名著·讀書劄記叢刊》第一輯第一冊，台北，世界書局，1961），校證，卷一 故事一，頁78-79。

《禪苑清規》或其它的清規書中所提到的「茶湯」，不是指「茶水的湯」，而是指唐、宋時期社會上一般流行的茶和養生的湯藥；清規中提到的「茶藥」，不是指茶和藥物，而是指茶和湯藥，或是指茶葉和煎點湯藥的藥材，有時用以簡稱茶會和湯會中食用的藥丸「茶藥丸」。唐宋時期社會上普遍流行著養生的湯藥和藥物，這種養生文化也影響及當時寺院的生活，甚至在禪寺中的茶、湯會中，茶藥丸也是其中重要的一個項目。

禪寺中四節（結夏、解夏、冬至和新年）主要的茶湯會包括：節前一日晚上的湯會、正節日當天及其後兩天的茶會，合稱「三日茶湯」。在舉行茶會時，有茶禮；舉行湯會時，則有湯禮，同時湯禮是比照茶禮，二者禮節儀式幾乎完全一樣，在僧堂中舉行四節的茶、湯會的禮儀，從問訊到巡堂的動線都是以聖僧龕為中心點而展開的。在寺院生活中聖僧的地位是很值得注意的，有一個寺職就是「聖僧侍者」，而寺院行嘍時也有「聖僧錢」。由此可見，從東晉道安以來發展的聖僧信仰值得做進一步的研究。

如將《禪苑清規》中的茶禮和湯禮，和世俗社會中的禮節做一比對，則它和朝廷至州縣官署「會食」的禮儀、座位圖榜、及燒香等禮節等方面，頗有相近之處，這也可以解釋為什麼宋儒看到了寺院的茶湯禮，一再概嘆「三代禮樂，盡在於斯」的緣故。

由上觀之，禪寺的茶會、湯會係以佛教為主體，但其中包括六朝以降的道家養生成份，也有儒家禮樂設教的成份。宗教是社會的一部分，寺院的生活也是社會生活一環；就此而言，唐、宋時期禪寺的茶禮和湯禮實可以反映佛教與世俗社會之間一種微妙的互動關係。

Monks and Texts in Stone Inscriptions during the Tang, with Special Reference to the *Dazangjing* Collection

Silvio Vita (Italian School of East Asian Studies)

Since the 20th century one aspect in the history of the scholarship on East Asian Buddhism has been the retrieving of primary sources beyond the boundaries of what had been handed down to us by the previous tradition. It is in part a history of “discoveries” or re-discoveries of texts thought to be lost. This kind of scholarship received a great impulse by the finding of texts in the Dunhuang caves and has been proceeding step by step providing the scholarly community with relevant new contributions over the years. Important discoveries have not stopped also in times closer to us. The last twenty years, for example, the “new” texts found at the Nanatsudera or at the Kongoji came to light in Japan, causing again each on its own scale a productive output of research. Nothing to say of the number of surveys of ancient canonical collections (especially those published in the age of printing) that have been carried out especially in Japanese temples until very recently.

One common feature of the many discoveries of this kind is that they not only draw attention on individual documents, their contents and history being on the foreground. They also posed the important question of their contextual settings, which principally means the place they had in the collection of scriptures held by the religious establishment where they were found. This has been an object of study in itself. As a consequence, the problem of how “canonical” were these collections and the texts therein has been stirring much discussion, as the topics of the papers presented in this meeting also show in the most eloquent fashion.

In other words, we cannot avoid to ask to what extent these texts or collections represented Chinese (or East Asian Buddhism) correctly, how “orthodox” they were in the eyes of the people who read them or used them for ritual purposes. In East Asia certainly one of the many ways to assess orthodoxy was that of including a particular piece of religious writing within an “orthodox” corpus, that is the collection which was supposed to circulate and represent the accepted scriptural heritage. Such a role has been played by the so-called *Dazangjing*, especially since printing made possible a transmission with no fundamental alterations both in contents and overall composition of the collection. In fact, with the printed editions of the various Chinese “canons” went beyond all the variables manuscripts involve such as the difficulty of making copies absolutely identical and the consequent creation of “local” textual traditions, either by purpose or simply dictated by chance.

To put it in a more simpler way, the *Dazangjing* has become a popular subject of research in recent years. I have no time here to go into the details of recent scholarship in this field, but for the purpose of this presentation I would like to say that Professor Fang Guangchang's work on the *Dazangjing* during the Tang dynasty greatly contributed to our understanding of our sources as well of the way the canonical collection of Buddhist texts was conceived of and transmitted at a time when manuscripts were instead the usual medium for circulating a scriptural corpus. Quite naturally, also considering his own professional background, the sources Professor Fang used for his research were basically Duhuang documents (with all the caveat about what they really “represent”) and prose texts originally intended to be carved on stone but handed down to us mostly as samples of literary prose. I refer in particular to those collected in the *Quan Tangwen*. My research, then, received much inspiration by Fang Guangchang's contribution in the attempt to go into a more detailed analysis of specific case studies. In the end, the purpose is that of providing as much evidence as possible on the environment where canonical collections were put together in specific areas during the medieval period.

Since I have not the time to go through a number of specific cases I will concentrate here on the evidence I have at the moment on the creation of a collection of texts in one of the few important religious centers of Buddhist China, i.e. the region of Mount Lushan in Jiangxi province. We have a few pieces, already, mentioned at various places in Fang Guangchang's work which shed light of this historical episode. They are the following ones, in due order.

1. Donglingsi jingzang beiming bing xu 東林寺經藏碑銘并序 by Li Zhao 李肇, famous especially as the author of the *Tangguo shibu* 唐國史補;
2. Donglingsi jingzang xilang ji 東林寺經藏西廊記 by Baijuyi 白居易;
3. Li Zhao Donglingsi beiyin ji 李肇東林寺碑陰記 by Cai Jing 蔡京;
4. Donglingsi timing 東林寺題名 by Wei Zhou 韋宙.

Through the texts of these inscriptions—which apparently do not exist any longer in stone—we can follow in some detail the history of the collection of Buddhist writings kept at the Donglingsi on Mount Lushan, a monastery with a glorious history going back to the times of Huiyuan. The time span is that of the 9th century, before and after the persecution of the Huichang 會 period.

The history of Lushan during the Tang is not easy to follow, and one of the preliminary tasks should be that of gathering all the relevant information on the milieu in which its scriptural canon was put together. Most of this information can be extracted from the texts of the stela erected on different occasions. However, another good, albeit later source, can also be Chen Shunyu 陳舜俞(?-1076)'s *Lushan ji* 廬山記. Besides providing a detailed picture of the physical characteristics of

the region, its scenic beauties, historical spots and religious establishments of the time, Chen also put together a collection of documents (especially biographical data of figures related to the mountain in the early period) and a catalogue of the texts inscribed on stone and still extant at his time. These are mostly inscriptions dating back to Tang times. Given the antiquarian interests of most literati, Chen Shunyu's attempt follows a Song vogue that will produce also the first specimens of catalogues and collections of epigraphical texts among other things. However, as far as Lushan is concerned, chapter seven is aptly titled "Catalogue of old stela" (*Gubei mu* 古碑目) and contains the titles, authors and circumstances of the erection of a considerable amount of stela in the 5 major Daoist and Buddhist monasteries located there. The section on the Daolinsi is particularly enlightening from our point of view, for the overview we can gather on the stone inscriptions erected in Tang times and still visible during the Song. Moreover, at the end of the biography of Huiyuan in section 5 of Chen's work it is clearly stated that the Donglinsi had been "abolished" (*fei* 廢) in the 5th year of Huichang (845) to be rebuilt 3 years later. It is of some interest then to find confirmation of this historical fact in the list of stela Chen Shunyu provides. Many of them were in fact put back in their place after the persecution, as Chen explicitly remarks. Most likely the stones were not destroyed, but rather kept aside somewhere to be collocated again in their original places once the persecution was over.

Given all of this, what were the circumstances that led to the formation of the canonical collection at the Donglinsi? The social environment in which the enterprise was carried out stands out quite clearly in the piece attributed to Li Zhao, beyond the set of almost formulaic conventions that the genre required. In his introductory section it follows roughly the tradition of epigraphical documents, and begins by presenting the conceptual framework of the subject to be celebrated. Standing in full evidence in front of the building which accommodated the collection of texts, an object like a stela has in mind the visitor who will read it, and in its incipit adopts an elevated style for extolling the importance of texts in the transmission of the Buddhist teachings. The tradition has to be remembered first. So, the idea of the function of the "scriptures" is set. In other words, the concept at very core of the message the text conveys is established first. Scriptures are the material support of the teachings, which will have disappeared if they did not exist. Moreover, to give to the collection of Buddhist texts an even "heavier" status and translate in some way the concept into the language of literati these are compared to the "Confucian" classics. This is also the usual recalling of the tradition of China which seems to be another topos of memorial writings, not by chance usually commissioned to literati famous for their literary skills.

Next, the power of the tradition is asserted also in historical terms, not only in the

abstract terminology of doctrine. There is then a reminder of the “myth” of the Buddhist councils and the earliest antecedents of the texts transmitted down to the present, with a description of their material form and the kind of writing systems involved. We can consider as equally formulaic the overview which is given on the problem of translation and exegesis, with mention of the main figures involved on the Chinese side in this kind of endeavour. Dharmarakṣa and Daoan stand there as representative figures, heroes to whom the formation of the scriptural heritage is profoundly indebted. The final outcome of this long historical process is finally presented in the terms of the 5418 juan of the *Kayuan shijiao lu*. That is the “canon” that the monastery is keeping, intriguingly enough called *shilu* 實錄, “veritable record”. However, the story could not be complete without recalling the most recent developments, and therefore the enormous contribution of Xuanzang is not left unmentioned. The texts he translated also did find their way into the scriptural repository of the Donlingsi on Lushan, as the following of text duly explains.

However, in spite of its ancient tradition and renown, the problem that the Donglingsi had to face were the gaps in its “canon”. This is clearly mentioned as the original drive behind the enterprise the inscription is supposed to remember.

Regional Inspector (Guanchashi 觀察使) of Jiangxi Wei Dan 韋丹 was the local authority the monks could have involved in the pious endeavour of giving them the financial means to get new collection of scriptures and build a construction that could accommodate them. The collecting of texts was apparently a common effort in which all the monasteries of Hongzhou 洪州 participated. According to the inscription, however, Wei Dan’s role as a pious donor had a counterpart from the side of the religious establishment in the the Dade Yi Tong 義彤, who for more than forty years had been taking care of the project of having a canon in proper order at Lushan.

We have then some information on the work of this local “editor” of the canon. He would not include Chinese commentaries in the collection, for example, because he considered them as extra-canonical. Moreover, Yi Tong added a special holding of scriptures (more than 4900 juan under seven headings) translated after the Kaiyuan period, and even compiled a catalogue of these in 7 juan. On all of this in relation to the actual use of the *Kayuan shijiao lu* as a model of canon in this period Professor Fang Guangchang has already given us a meticulous scrutiny of the sources and I will not insist here on the same points.

The actual shape of the building where the “canon” was kept is described in the details by a slightly later piece by Bai Juyi written in 819, more than ten years since Wei Dan died leaving the work unfinished. Bai Juyi helped the monastic community to complete a building that he rhetorically depicts in all its magnificent details and in his piece he also provides us with a curious

piece of information on the funds he used to finish the work of his predecessor. The poet himself donated his honorarium as a writer of epigraphical texts for building the external hall on the West side of the sutra storehouse. What is curious is that Bai Juyi had received that reward for writing a memorial inscription dedicated to a Vinaya master (Jingyun 景雲) of the same Daolinsi. The hundred pieces of silk the “disciples” of the latter gave to the poet were put to use to give a final shape to the depository of scriptures Wei Dan had begun to build (step by step we can assume on the basis of what later Jing Cai says on the back of Li Zhao’s inscription) a decade or so earlier.

How the scriptures were vulnerable to historical events we can also see from the other two inscriptions, the first authored by Cai Jing and the second relating the activities of another high official called Wei Zhou. In fact, through all these four texts it is possible to follow a continuous process of collection and re-collection of texts over many years, in face of the external circumstances that led to destructions and losses. The occasion of the inscription by Li Zhao already was a reconstruction of the integrity of the monastic library at the Donglinsi, a work completed a few years later thanks to a donation by Bai Juyi. Then, several decades later (the events described refer in fact to 858-59, the 12th year of Dazhong 大中), Cai Jing gives us testimony of the contribution by another regional high official, himself again a Wei, i.e. Wei Zhou, who came to pacify the region because of an ongoing rebellion. Cai Jing, on the back side of the stela with the text by Li Zhao, begins with a narration of how the persecution of Buddhism had brought substantial damages to the collection of scriptures and how this could be restored a first time. The building, however, was not there any longer. The texts had to be kept in a cave (*shishi* 石室), a fact of some interest to us for what we know of caves accommodating temple libraries. However, Wei Zhou, in collaboration with temple authorities (who also had been filling the new gaps in the titles kept in the cave), was apparently behind the new re-construction of the sutra repository, as the *timing* reports in the context of a narration of the meetings of this high official with eminent monks from the Donglinsi.

In conclusion, I think we can collect similar stories from other, more or less important regional centers in order to understand from all these small pieces of evidence how monks were involved in a continuous effort to keep scriptures “up-to-date”. This effort had to be connected to a flow of communication from the center to regional areas, and this is actually what apparently happened, as Fang Guangchang has showed also thanks to the help of the Dunhuang documents. All these activities, as everything else, enjoyed the active support of local donors, who were in fact the driving financial factor that made possible keeping, restoring and transmitting the textual heritage of Buddhism.

Translation Strategies in Dharmarakṣa's Version
of the *Lotus Sutra*,
with Special Reference to Chapter 3 'Parable'

Jean-Noël A. Robert (École Pratiques des Hautes Études)

Of the many minor mysteries that surround us, the quasi alchemical process that brings about the general recognition of a text as a sacred text would be one of the most tempting to explore, all the more so in a religious milieu like the world of Mahāyāna Buddhism where prevailed what we might call a kind of free concurrence, where the whole field of the sacred was not dominated by a unique scripture, but where a whole range of teachings and preachings were vying for a place in a canon whose limits were constantly moving. The process is all the more complicated when those scriptures underwent the ordeal of translation into not only another language, but into an altogether different cultural universe.

From that point of view, I have always felt that what has taken place when, in the course of centuries, the major part of Indian Buddhist scriptures was transferred from Indic languages to such a different language as Chinese, with the totally different world view it entailed, was much more of a religious quantum leap that, say, what happened in the Mediterranean world when the Hebrew (and Aramaic) scriptures were translated first into Greek and then into Latin. Those three languages belong actually to an area where linguistic contacts have been so constant and pervasive that they have come to share many common concepts ; Alexandria first for Hebrew and Greek, and then Rome for Greek and Latin, and finally Hebrew, were philological melting pots which gave birth to the Septuagint and the Vulgate, but on a linguistic common ground which had been prepared for a long time through areal contacts.

As I am not here to discuss Mediterranean topics, I will only mention two examples to demonstrate my point. Every so often, some theologian or another seems to rediscover the wheel by explaining that the Hebrew word for « spirit », *ruah*, not only means « spirit », but « wind » and « breathe » as well, and thus expresses an altogether different religious worldview from the one that became the common representation in the Christian world, exemplified by the Holy Spirit (I rather like the older term « Holy Ghost »). Only a blessed ignorance of ancient tongues can bring someone to profer such enormities, as the quickest glance in a dictionary would show that the Greek *pneuma* and the Latin *spiritus* have precisely the same shade of meanings. The question to ask should rather be the reverse : how can this almost perfect semantic superposition be explained ? If we compare that to the nearest equivalents in the Buddhist vocabulary, say the Sanskrit *ātman* vs. the Chinese *qi* 氣, the difference becomes pretty obvious : there is a gap between the religious and cultural backgrounds of the two words, while the three Mediterranean terms obviously stand in a semantic continuum.

Another favourite of the theologians is the stress on the differences between the Hebrew word for « sin », *hata*, and the Greek and Latin respective verbs which render it ; it is often argued that the Hebrew word, meaning originally « to strip or stumble », « to miss, to go amiss », does not convey the same moral sanction as the hristian renderings, but it is merely to forget that the Greek *amartanô* simply means « to miss the mark » before getting to mean « to sin », and that the basic meaning of the Latin word *pecco*, being related to *pes* « foot », was, just as in Hebrew, « to stumble », and then « make a mistake ». Only the further historical development of Christian doctrine brought about the seemingly radical difference between the Greco-Latin terms and the Hebrew one, the three being originally much closer to one another. Here again, the quickest comparison between Sanskrit *pâpa* and Chinese *zui* 罪 will show how much deeper is the basic discrepancy of their meanings.

It might thus not be too much of a hyperbolic exaggeration to say that the history of translation of the Buddhist canon into Chinese is one of the great intellectual adventures of mankind. It was so successful that we have seen all along the XXth century religious thinkers from the Chinese-language sphere of Buddhism, especially Japan, repeatedly stressing the near-impossibility they felt in conveying even basic tenets of the Buddhist teachings from Chinese or Sino-Japanese into western languages, forgetting that it is so much easier to translate directly from Sanskrit or Pâli into any European languages than from those to Chinese, or Japanese. That the appropriation of the Buddhist scriptures was perfected to the point of considering that the Chinese, or East Asian, version of Buddhism was the definitive one, as seems often to be the case in East Asia, gives the measure of the success of the generations of translators who paved the way for the original personalities who sprouted afterwards on their works.

In that regard, the fortune of the *Lotus Sutra* in the Chinese language sphere, what I call broadly the 漢文文化圈, is a very rewarding story to study. Nobody could seriously deny that a great part of its success is due to the sheer excellency of Kumârajîva's translation : the most superficial comparison between his version and the one of his great predecessor Dharmaraksa shows a definite improvement in the efficiency of expression. I would readily characterize Kumârajîva's main quality as a harmonious blend of conciseness in Chinese with an erudite flair for the grammatical subtleties of the Sanskrit language, the former being made to the best possible use for rendering the latter. By contrast, Dharmaraksa's text present the precisely reverse characteristics : it is, to my sense at least, diffuse, prolix to the point of being garrulous, and betrays a definite lack of understanding of the Sanskrit language that cannot be explained away by manuscript variants.

I will here rely on chapter III of Dh.'s translation of the *Lotus Sûtra* to exemplify what we can call at best his creativty in translating the Sanskrit text, and I must of course, first of all, acknowledge here Prof. Karashima's epoch-making *Glossary of Dh.'s Translation of the Lotus Sutra* ; it is definitely thanks to his work that I could make so bold as to attempt to translate this previously formidable text.

And, being almost totally innocent of Sanskrit, I must warn that every reference I make to that language should be subject to the scrutiny of those who know better.

The very translation of the title of the third chapter of the *Zhengfahuajing*, Dh.'s translation of the *Lotus Sutra*, is puzzling : why 應時, which means « seize the opportunity » or « respond at the proper time », while the obvious meaning of the Sanskrit *aupamyā(-parivarta)* is « comparison, similitude » and was aptly rendered as 譬喻 by Kumârajîva ? Even if we take into account the variant *anupamyā* given by Prof. Karashima, this choice of words becomes still more intriguing, as this word should mean « uncomparable ». It is true that the verbal form in the passive voice seems to mean « to be useful », a meaning that could explain in a far-fetched way the Chinese rendering, but it is unlikely, given what we can measure of Dh.'s grammatical skills, that this is the right explanation. Or we can estimate that he expatiated on the basic meaning of « adaptation » for 應, which can account in some way for the Sanskrit *upamâ* : « comparison, analogy », and meaning, as an adjective, « resembling, looking like ». But I think, rather, that we have here a clear hint at the general method that presides to Dh.'s work¹ : he chooses his words from what he previously knows of the text he purports to translate. As everyone knows, the IIIrd chapter of the *Lotus Sutra* (« Parable » or « Comparison ») describes how a rich *pater familias*, father of an undetermined number of children and possessor of a vast but decayed manor, tries and rescues his sons, absorbed in their childish games, from the raging fire that threatens to burn them together with the mouldering buildings. As they are too unconscious of the danger to be warned to escape, their father resolves to lure them out of the mansion by promising them marvelous toys, especially three different kinds of carts drawn each one by a sheep, a deer and an ox. The stratagem works, the children rush out of the fire and ask for the promised carts, but are instead offered a single kind of carts, far more splendid than those they expected. This is of course a metaphor for the three lesser vehicles and the one great Vehicle. It is thus clear that Dh.'s phrasing of the title does not purport to be a translation, but is an outline of the content of this IIIrd chapter : the « response to opportunity » is the way thought out by the father to save his children in a time of distress, and the word can be considered as a synonym for « salvific expedient » 方便.

The title of the first chapter, translated more appropriately « Preface » or « Prologue » 序品 by Kumârajîva for the Sanskrit *nidâna*, is rendered, much along the same way of thought, 光瑞 « auspicious sign » by Dh., who chose the title from the main event occurring in that chapter, the ray of light emanating from the Buddha's tuft of white hair between the eyebrows. Interestingly, Kumârajîva renders a kind of tacit homage to his predecessor by using the very same word inside his own version² to refer to this phenomenon, this being the only occurrence in his text.

¹ It is perhaps superfluous to precise here that by the name 'Dharmarakṣa', I mean not only one man, but the whole 'workshop' that took part in the translation of the *Lotus Sutra* ; the same is to be said of Kumârajîva.

² T IX p. 5 b 16 : 我見燈明本光瑞如此。

I will not dwell here on minor discrepancies with the Sanskrit original, although they are interesting in their own right, and telling as well. As for instance with the curious substitution of 法要 « essential of the Law » for 法音 « sound of Law », without valid reason, at the very beginning of the chapter, where the *dharmā-ghosa* of the original text is abandoned to some conception of the Dh.'s own, perhaps the very one that presided to his paraphrastic title : he is interested in summarizing the essential, rather than in transmitting the words. And then, as in some afterthought, we see him immediately afterwards reintegrating the appropriate translation of *ghosa* as 音 « sound, voice » inside a compound, but this time there is no corresponding *ghosa* : here 佛音 stands very problematically for *buddha-nāma*. Indeed, the whole sentence reveals a clear misunderstanding of the Sanskrit text ; translated more or less literally, it runs thus : « *Hearing constantly the Dharma-preaching from the Buddha who guides the vehicle of bodhisattvas, and seeing the other gentlemen of Overture heeding to the Buddha's voice and, by their merits, acceding to the true Awakening, (I) am greatly distressed, feeling that (I) alone am not concerned.* »³ Only reference to the Sanskrit can show that it is the first person and the past tense that are to be understood, all the more so as the first word that ushers Çâriputra in his grievance is « now » 今, so that the Chinese reader is bound to understand the whole passage as being in the present. By contrast, we see Kumârajîva rectifying Dh.'s shortcomings by inserting the past adverb « formerly » 昔 and the first-person pronoun « I » 我, and, more than all, giving the sentence its real meaning but translating simply the second part as « *I saw the bodhisattvas receive the announcement that they would become buddhas.* »

It is however interesting to notice that neither Dh. nor K. took notice of the wee prefix *a-* in the participle *açrutva* that makes its meaning negative « *having not heard* », thus ignoring the contrast between the two verbs 聞 and 見 « *having not heard..., (but) having seen...* » I do not think that we have to infer from this mistake common to both translators that they had before them a Sanskrit manuscript with *çrutva* and not *açrutva* ; I'd rather think they mistook the negative prefix for some indication of past tense, even if it is impossible with a participle. Let me say here that we have another evidence for the fact that sometimes both Dh. and K. had not their Sanskrit conjugations right : in their translation of verse 15 of Çâriputra's grief, where the Sanskrit says clearly : « *Wouldn't it be Mâra the Wrongdoer / having transformed himself on earth in the guise of Buddha ?* »⁴, here again both Chinese translators fail to translate « *on earth* » and the reason for this omission is to my mind evident : they could not analyze the Sanskrit *bhuvî* as the locative of *bhû* « earth », but probably thought it was some form of the root *BHÛ* « to be » relating with the participle *abhinirmivâ* just preceding. There is no need then to assume different lessons in the Sanskrit manuscripts.

³ 常從佛聞說法 化導諸菩薩乘 見餘開士聽承佛音 德至真覺 甚自悼感獨不豫及

⁴ Dh. : 波旬時化 變為佛形 無得為魔 之所燒害 K. : 將非魔作佛 惱亂我心耶

As my purpose is not to dwell too long on Dh.'s grammatical deficiencies, I will draw attention only on another blatant example of his indifference to morphological niceties : most of the time, when he meets a word he can safely reduce to the verbal root *drç*, he translates it with some verb meaning « to see », even if it a noun or an adjective ; thus, in verse 11, we have twice the noun *drstī* « (heretic) view » in nominal compounds, that can in no way be understood as « to see », yet Dh. manages to translate them both by this verb : where the Sanskrit says : « *I was formerly attached indeed to (heretic) views* », Dh. translates : « *I saw a manifold variety of (idolatrous) priests* »⁵ and, a few lines below, for the Sanskrit « *For the sake of deliverance from (heretic) views he speaks of serenity [= nirvâna]* », Dh. gives : « *Considering the gate of deliverance, he then preaches extinction* »⁶. Even worse, where we have in Sanskrit the adjective *sa-drçā* « such a » in a sentence like : « *In this very place, in the threefold-world similar (sadṛçe) to a burning house* », Dh. goes unperturbed : « *Yet again, he sees, all aflame, the sentient beings in the three worlds grieving and painfully striving.* »⁷ And let us notice moreover that he achieves this meaning only by dropping the negative particle *na*, duly rendered by K. Here again, we do not need to presuppose a manuscript variant, as there are other instances, as we have just seen, showing that Dh. considers such minor grammatical details as negations quite dispensable.

Rather than dwelling on those shortcomings, important as they are if we consider that the main aim of a translation is to convey the correct meaning of a message from one language to another, I would like to insist on the characteristics of Dh.'s version that make of it a literary piece interesting in itself and that raise, to my mind, from two different causes : an inadequate understanding of the original coupled with literary overcreativity, the latter possibly generated by the former.

The mere fact that Dh. chose, in translating Sanskrit *çloka*, Chinese stanzas of eight verses (sometimes six or ten) with four characters each, as against four five-characters verse for K., is an incitation to unnecessary padding and an invitation to verbal prolixity, in the same way that K.'s choice led to a stern conciseness of expression⁸. For example, in the inflated ten-verse stanza that corresponds to the eighth one of the Sanskrit original, while there is only one participial verb (*vicintayantah*) meaning « to think, to reflect », duly rendered by the simple 思惟 of K., Dh. has to rely on no less than three different verbs meaning the same : (內)思惟, 料計, 忖度. Moreover, he seems to take the causative form of the verb *ksapayati*, simply meaning here, if I am not mistaken « to pass (days and nights) » in its root-meaning of « making penance », which certainly explains the verse « Yet again I reprove myself »⁹ but raises the question of the redundancy of the verse « tossing and

⁵ 觀若干種 諸所祠祀

⁶ 觀見脫門 即說滅度

⁷ 復見燒然 三界眾生 勤苦之患 (T IX, p. 75 c 22)

⁸ We shall not deal here with the problem of K.'s own idiosyncrasies as exemplified in the passage on the « Ten suchnesses » 十如是.

⁹ 又自剋責

flinging myself about »¹⁰ : we could assume then that it is another rendering of « to think ». If we consider the final result of the Chinese rendering independently of whether or not it translates correctly the Sanskrit original, we have then five verbs related to mental activity and its bodily expression as against one in the original and one in K.'s version.

Sometimes this prolixity is put to good use, as when, in the prose part of Çâriputra's grievance, the Sanskrit says : « *I seek endlessly , to stop there for the day, mountains, caves in mountains, vast forests, hermitages, rivers, trunks of solitary trees* »¹¹ ; K. leaves things at a chaste « *I dwell constantly in solitary places, under forest trees* », whilst Dh. translates lavishly : « *Although I return to mountains and forests, cliffs and thickets, under trees in the wilderness, abiding in solitude, dwelling alone...* »¹². We have barely time to marvel at Dh. accuracy that we see him already lapsing in one of his so interesting translatorial extravagances : « *If I find myself in a banquet room, I restrain myself diligently and observe continence (to the difference of the other guests)* »¹³. Although the Chinese word *yàn* could mean « leisure », the meaning « feast » seems to be unquestionably its most obvious acceptation ; we jump thus from the hermitage to the merry life. If we go a little further, we find an expression like « *the poison of grief* » which is an embellishment springing from Dh.'s mind¹⁴ and then an interesting exemple of how he can rebound on an erroneous understanding of the Sanskrit yet to make out something meaningful and not too far from the mark : he does not perceive the meaning and function of Skr. *nâma*, here an interjection meaning « true, indeed, 'namely' » and rendered in Iwamoto Yutaka's Japanese version as 結局, but, defying syntactical evidence, he produces a compound « appellation of Law » 法號 that somehow contrives to bring out the general meaning : « *The title of Dharma being equally assumed (by us)* »¹⁵, but he has to leave out the second term of the compound *dharmadhâtu*.

Sometimes, though, he fails completely, and inexplicably, to get the right meaning and wanders off into noncommittal generalities, as when, where the Sanskrit uses the compound *samdhâbhâsya* « intentional, conventional, enigmatic speech », which Dh. knows perfectly, as we may assume from his correct translation elsewhere « expediential and adapted guidance »¹⁶, he suddenly fails to see it and, probably mixing *bhâsa* « speech » with *vâsa* « clothes », slips down an endless flight of mistakes. Thus from the very long Sanskrit sentence¹⁷, stepping back from his usual profusion, he

¹⁰ 反側婉轉, the literary flavour of which is enhanced by its reminiscence of a verse from the 詩經 : 輾轉反側.

¹¹ From Burnouf's French (p. 38) ; see Hurvitz, p. 353.

¹² K. : 我常獨處 山林樹下 ; Dh. : 假使往返 山林巖藪 曠野樹下 閑居獨處

¹³ Dh. : 若在讌室 謹敕自守 (一身經行) ; K. : 若坐若行

¹⁴ Dh. : 益用愁毒 深自惟言 ; K. : 每作是念

¹⁵ Dh. : 法號等入 ; K. : 我等同入法性

¹⁶ 方便隨宜(誼)順導 ; K. : 隨宜所說, and here K. : 方便隨宜說

¹⁷ Translated by Hurvitz as : « (...)As soon as the Dharma doctrine (...) had been spoken, no bodhisattva being near at hand, it was heard by us, and, having heard it, we immediately took it up, bore it, realized it, considered it, and took it to heart, ignorant of the intentional speech of the Blessed One and consumed by haste... » K. drops the allusion to bodhisattvas but otherwise conveys the meaning.

makes a steep : « *We obeyed him and put on the [monastic] garment ; the vows we established not in a frequent way [?]* »¹⁸, which, though having plainly nothing to do, or only in a remote fashion by alluding to the Small Vehicle, with the Sanskrit text, is somehow easily inserted in the context.

Let me now quote two full stanzas, among many others, where we can safely assume that Dh. had before his eyes a Sanskrit text very close to the one we know, but which he made into a wildly aberrant translation due to his utter failing to perceive both the conjugations and the vocabulary. I give first a literal translation of the Sanskrit original of stanza 19 :

In the same way that by you such a practice, / since you left your family, has been well known / and since was understood by you in such a way the Wheel of Law, / thus by you was established the teaching of Law.

I am sorry for this terrible translation, which hardly gives me authority to criticize Dh., but I wanted to outline a nice example of what is a recurring stumbling-stone for him : he almost always fail to perceive the Sanskrit correlatives, be it, like here *yathâ...tathâ...* or any other. If we add that, as usual, he mistook the adjective *yâdrça* with the verb « to see », here translated as « discern » 分別, that he did not get the right meaning of *abhiniskramat* « leaving the family » (correctly translated by K. as 出家), but linked it to its etymological meaning « step, grade » 次第, we can understand more easily how he contrived this version :

According to his bodily likeness¹⁹ transformed by his wisdom-practice, he discerns the totality, in their order, of the buddha-dharmas and he teaches them ; (I) readily assent to the Holy One and receive his turning of the Wheel of Law.²⁰

We can here almost point to every Sanskrit word through their Chinese translation, but the whole piece is utterly wrong.

The following stanza (number 20) is linked to the former. Here again is a literal translation from the Sanskrit :

Therefore I know that it is not the Evil One / (but) the Lord of the World teaching the real practice, / indeed this place (atra) is not the Way (gatî) of the demons ; / it was that (eva) doubt had took hold of my mind.

Dh. enthuses in much the same way as before :

The hero of the world, our guide, has presented a true and elegant teaching, and thus it is for me as well : thanks to his likeness, that crowd of devils would not dare confront me and my mind does not shelter any longer (?) the obstacles of doubt.²¹

¹⁸ 我等所順 而被衣服 所建立願 不以頻數

¹⁹ For *âtman* « yourself » (!), possibly conflated with the first *yâdrç*, which means that he could, if he would, analyze it correctly.

²⁰ 隨其體像 化以慧行 悉而分別 次第所有 諸佛之法 所當教誨 尋即承聖 受轉經輪

²¹ 世雄導師 現真雅訓 吾亦如是 依蒙其像 彼諸魔衆 而不敢當 心未嘗(常)懷 邪疑之礙

We can see that here, in a reverse way but along the same expedient lines, Dh. has a negative spring up in the last verse in order to convey the meaning he thought he had understood, and that, very ironically, for once he mistakes the causative of « to see », *darçayi*, meaning « let see > teach », for the adjective *yâdrç* « such ».

Although by no means unique, these two stanzas are exemplary by their thoroughness in misunderstanding the Sanskrit original and gives a good hint of the way Dh. perceived it : wherever he is not led by the general logic of the narrative he knows of course well, but has to rely on the internal and grammatical logic of the text, he seems to be at a loss and he has to have recourse to padding through the staple rhetorics of religious encomium, of which, admittedly, the *Lotus Sutra* gives elsewhere many examples.

If we come to the prose part of the narration, the famed parable of the Burning House and its explanation by the Buddha, our feeling that Dh. proceeds according to a rather intuitive understanding of the text guided only by his previous knowledge of the episode is strengthened. If the general tenor of the story more or less coincides with the Sanskrit, all the more so in the doctrinal morality drawn by the Buddha, which would be easier to understand, there are far too many aberrations in the details of the narration to be explained only by bad pronunciation, bad reading or bad manuscripts.

Let me give an example of ornamental padding that may have some semantic relation with the text, but appears definitely aberrant as a final result : in the explanation of the parable given by the Buddha after the narrative, we have the following sentence in Sanskrit (my translation here from Burnouf, p. 49) : « *The Tathâgata, too [...] is free from all terror, entirely, completely, perfectly delivered from every injury, disaster, despair, pain, grief, deep blindness rising from the thick darkness and obscurity of ignorance.* » K.'s translation is rather accurate²², as almost always, but Dh. once again submerges his reader in an ocean of wonder by giving him this rendering : « *The Thus Come One has arrived to true, correct and equal awakening, transcending the ten directions, illuminating all darkneses [or : ignorance], liberating from grief and fear, extirpating root and sprout, branch and leaf, flower and fruit.* »²³ It is difficult to decide whether he choose to abbreviate the original text, estimating that « to illuminate darkness » and « liberate from grief and fear » was enough for the avalanche of ominous Sanskrit terms ; in this case, the vegetal imagery should be considered as a flowery rendering of the treble adverbial locution *sarvena sarvam sarvathâ*, as this descriptive usage is found in other Chinese texts, or if - and here one shudders - his translation was motivated by finding all that vegetation in the Sanskrit text itself, and mixing *timira* « blindness » with *timîra* « name of a tree » [Ogiwara, p.539b], *patala* « roof, lid » with *pâtala* « *Bignonia suaveolens* », or even confusing it with *patra* « leaf », and, why not, seeing a forest, *vana*, in the word *pariyavanâha* « covering ». Whatever be the case, we are rewarded with a nice image completely absent in the original.

²² 如來亦復如是 (...) 於諸怖畏 衰惱憂患 無明暗蔽 永盡無餘

²³ T. IX p. 75 c 11 : 如來至 真等正覺 超越十方 光照衆冥(無點) 解脫憂恐 拔斷根芽 枝葉華實

In the narrative proper as in the explanation made by the Buddha, we have an allusion to the physical strength of the father, who could easily use it to save his children. Curiously enough, Dh. does not translate the first occurrence, duly rendered by K.²⁴, but the second occurrence appears in a curiously distorted way ; where K. gives us a fair translation : « *Like that householder, though he had strong body and arms, did not use them...* »²⁵, Dh. offers a troubling divergence : « *As in the instance of the householder, who established strong and bold gentlemen of much strength to save those children and have them escape the conflagration...* »²⁶. Here again, only reference to the Sanskrit can explain the reasons both for this translation and for the omission of the first occurrence : he manifestly mistook the two Sanskrit words *bâhubalikah* « someone of much strength » and *bâhubalam* « much strength », both singular and related to the householder, for a plural form and connected them somehow with the bodhisattvas who appears some lines further as one of the three vehicles. It is then understandable that he had no place for them in the first instance and chose to drop them altogether. But how could he contrive a word for « establish » where K. has « did not use » ? Here again, Dh. saw in the Sanskrit causative participle *sthâpayitvâ*, meaning « having made stand aside », i.e. « having put aside, having discarded », merely the root meaning « to stand » > « to make stand » > « to establish ». But here again, the loss in meaning is made good by a step up in religious rhetorics.

Very many details of the narrative are translated wrongly by Dh. I give a tentative translation in appendix with the Chinese text for everybody to judge, but I will just, as one last example, point to a passage that would seem to go against the deeper meaning of the parable. When the father has succeeded in luring his children out of the burning house by his promised toys, they finally rush out in a stampede, which K. thus renders : « *They were each of them enheartened and, pushing one another, vying together in their dash, they strove to get out of the burning house.* »²⁷ We have here a good overall idea of the disorderly and unreflecting reaction of the children. On the other hand, Dh.'s version induce a very different impression : « *Each one of them zealously and largely took dispositions, putting earth together and pouring water, they were able to rush out.* »²⁸ Even if there is the possibility that the words *tübèn shuǐjiāo* are some adverbial locution meaning « like sprinkling earth (or dust) with water », whatever may be its true sense, the choice of words « zeal, earnest » and « take dispositions », as they imply conscious and rational efforts, seems contradictory with the narrative on that precise point, which describes a bunch of children wildly running, but does not impair the general purport.

There is another facet to the question of assessing Dh.'s translation on which I will not be able to expand here, though its importance is not to be neglected : there are many instances where we can

²⁴ 我身手有力

²⁵ 如彼長者 雖復身手有力 而不用之

²⁶ T. IX p. 76 a 2 : 譬如長者 立強勇猛 多力諸士 救彼諸子 使離火患

²⁷ 心各勇銳 互相推排 競共馳走 爭出火宅

²⁸ T. IX p. 75 b : 各共精進 廣設方計 土盆水澆 奔走得出

say that his translation might be justified as a word-for-word rendering of the Sanskrit, a kind of crib preceding the true work of translation, but, taken *tel quel* into Chinese, can only be understood along the lines of Chinese grammar, and thus misunderstood *qua* translation. I will give a simple and very telling example from stanza 11 I quoted partly above : we have the words 解佛言(音)教 ; if we refer to the Sanskrit original, the characters *jiěfó* are obviously a direct rendering, as done by someone who would follow the text with his finger and give the Chinese meaning for each Sanskrit word, of *jñātva nātho* « The Lord, knowing (my state of mind) » ; thus, the Chinese should be understood as a determinative compound : « The Buddha who understands », but every reader who is not aware of the original intention of the translator and his aids, that is to say almost everybody, would take these two characters at their face value in Chinese as a syntagm verb + object : « Understanding the Buddha (‘s preaching) », an interpretation further entailed by the context. There are thus in many places two levels of interpretation for the Chinese text : either as a direct rendering of the Sanskrit and in this case having to be interpreted according to Sanskrit syntax as transposed into Chinese, or as a Chinese text understood in itself, and thus deviating considerably from the meaning it purports to convey.

When we read the narration as rendered by Dharmaraksha, we have definitely the feeling that the translator is zigzagging between a text he does not fully understand and the *a priori* knowledge he has of its content, always struggling to make both coincide, but still giving preference to the elaboration of some sense in Chinese, even when there is no justification for it in the original, the safer solution for him being to escape into religious utterances.

All the same, I would like to underline some points that makes Dh.’s version a literary piece not deserving the indifference or even contempt scholars have poured on it for many centuries. Of course, once again we should acknowledge here the yeoman’s service brought to this rehabilitation by Karashima Seishi and Daniel Boucher in permitting a reassessment of Dh.’s work.

For one thing, the sheer richness and versatility of Dh.’s vocabulary makes it worth its while to study his translation. It reflects ideas that we should think were more accorded to the Chinese than to the Indic worldview ; a good example is the rendering of the Sanskrit *sattva* « sentient being » : apart from the use of 衆生 that became the standard translation henceforwards, or 衆情, which is a comparably all-encompassing term, we have not only very broad terms like 萌類, 群萌類 or 品類, 群品, but also more resolutely human-oriented, and even more political, vocabulary, like 黎民, 黎庶, 人民, 蒸民, 庶民 : Dh. is either keen to emphasize that human beings are at the centre of the Buddhist teachings, and not only « sentient beings » in general, or he (or his Chinese translational ‘workshop’) is so deeply imbued with Chinese values that he simply cannot envisage another dimension than the human one as the target of salvation. He makes full use of the Chinese vocabulary that gives a definite flavour to his text ; I like very much, for example, stanza 16 of the Sanskrit text, where, instead of the precise, but rather flat translation of K. « *The web of doubts has been cut off* », Dh. uses a much more

typical expression : « *I got rid of vulpine doubts* »²⁹. I am of course aware that Dh. was not unique in using this vocabulary, but I find that such a versatility in only one work is very remarkable indeed.

On the other hand, what we may call in many places a lack of understanding of the Sanskrit original by Dh. has been made good by this linguistic exuberance : there is definitely much padding in his translation, but that is just what gives it its so peculiar flavour. As this padding more often than not goes in the sense of religious hyperbole or rhetoric embellishment, the general result is an inflated sacred scripture that, so to say, out-lotuses the *Lotus* itself : what is lacking in philological accuracy is compensated by textual exaltation.

Now, I may not be the only one to think that Dh.'s text is interesting in itself and deserves full study in its own right, but the fact is that it has been completely superseded by Kumârajîva's version and that there is no exegetical tradition based on it ; we could take this fact as evidence that there is after all some objectivity in assessing the value of a translation according to its accuracy and that every work of translation is not a desperate attempt at the impossible, although we should not overlook that K. took a lot from Dh. into his own translation. For all its intrinsic worth, Dharmaraksa's version was not deemed a good one ; I think I have made clear some arguments for this judgment, but I hope I have shown, however briefly, other reasons for studying his version as a work in itself.

²⁹ Dh. : 除諸狐疑 ; K. : (我聞)疑網斷

汉文摩尼经与景教经及其宏观比较

林悟殊

(中国广州中山大学历史系教授)

内容提要：本文从宏观角度，就二十世纪面世的汉文摩尼教经典和景教经典的大体状况，着重写本的收藏刊佈及其真伪鉴别，经文的译撰流传及其消亡归宿等，在前贤研究的基础上，结合作者个人的考察，择要介绍，同时将两者互为比较。文章认为现存的四个摩尼教写卷真实可靠，不存在辨伪的问题；而景教写经除真本外，尚明显混杂贗品，还有两卷疑经有待考实。文中就两教写经真伪产生的社会历史背景作了考察。此外，文章尚根据现有的文献资料，对两教当年在华译撰经典的规模，以及该等经典在宗教迫害後的命运作了相应的探讨。

二十世纪前半叶，若干汉文摩尼教写经和景教写经陆续面世，均谓出自敦煌藏经洞，内容则为存世的汉文古籍所无，前此不为人所知，故特为学界所瞩目。本文拟从宏观角度上，就这两教经典的大体情况，着重写本的收藏刊佈及其真伪鉴别，经文的译撰流传及其消亡归宿等，在前贤研究的基础上，结合个人的考察，择要介绍，同时将两者互为比较，庶几有助於进一步探讨该等经典。不妥之处，仰祈方家指正。

一、汉文摩尼经写本

汉文摩尼经迄今已刊佈的、且内容篇幅较为完整的写本共四件，其中两件原係相连的卷子，而被人为分割。故从内容而论，应是三部残经。存字共约二万七千八百。今按彼等公刊的时间先後，论述如次：

1. 《摩尼光佛教法仪略》写本

现存的《摩尼光佛教法仪略》(以下简称《仪略》)由前後两截残卷组成。共存一千八百馀字。

其下半截为法国伯希和(P. Pelliot)1908年所得，今藏法国巴黎国家图书馆东方写本部，编号P.3884。笔者曾於1991年8月到该馆摩挲是卷：其为黄麻纸，有裱托，保存相当完好。全卷有完整一纸，长50.6釐米，高26釐米，写字栏高21.3—21.4釐米。该纸後端接另一纸，但所剩无几，可见“四法”二字，另有二字谨存少许残笔，难以判认；但当初刊佈时，该行录为“四法第七”。如果当初该行录文没错的话，则可以判断下面至少脱落第七章的内容；除第七章外，唐代的《仪略》究竟还有多少章，其内容是甚麽，从现有的写本和目前所知的有关资料，尚无从推测。

当年伯希和得到该卷後，曾带至京师出示给蒋斧、罗振玉先生。1909年蒋斧先生把其目为摩尼教残经，首刊於《敦煌石室遗书》，並见《敦煌拾琐》。蒋氏刊佈该文书时，将自己所撰的《摩尼教流行中国考略》与罗振玉先生的《敦煌本摩尼教经残卷跋》一併发表。不过，将写本考定为摩尼教经者，並非蒋罗二氏，而是伯希和，正如罗跋所披露：“伯希和氏据经中二宗三际之文，证以《佛祖统纪》，定为摩尼教经。”¹ 1913年，沙畹（Éd. Chavannes）、伯希和在其《中国发见的摩尼教经典》长文中，有将该残卷法译並考释。² 1929年，比森（T. A. Bisson）又将其英译发表。³

《仪略》的上半截，早在1907年就为斯坦因（Sir Aurel Stein）所得，今藏伦敦大英图书馆（The British Library）中文部，编号S.3969。笔者曾於1990年3月至该馆细察原件。现存卷子由三纸粘成。第一纸始端不齐，长约47.7—48.6釐米；全卷长约150釐米。写字部分高约21.4釐米。第一纸虽有残阙，但属起始之留空部分，並不损及文字。第三纸左右两端均整齐。该截残卷虽冠有“摩尼光佛教法仪略一卷”十个字，但至1923年始被日本学者矢吹庆辉和石田幹之助认定为摩尼教残经。至於把上揭P.3884卷子与该卷子当成一个整体，视为同一写本的前後两个部分，则要到1925年。是年，石田幹之助发表论文《敦煌发见〈摩尼光佛教法仪略〉中若干用语考释》，⁴ 宣称两半残卷原来是连在一起的，並就整篇文书的一些用语做了考证。同年，伯希和亦发表一篇短文《敦煌发现的两篇摩尼教写经》，⁵ 肯定斯坦因写本No.3969便是他的No. 3884的前半。1952年，夏伦（G. Haloun）和亨宁（W. B. Henning）教授将该截残卷全文英译注释，连同原件照片，一齐发表。⁶ 该文提到伯希和曾表示要将该英藏残卷法译发表。在伯希和遗稿中，也有发现其翻译该残卷的手稿。不过，《仪略》的完整法译本，是到1990年始由Tajadod完成出版。⁷ 该法译本附有注释，但所注多为佛教术语。在该全译本中，亦披露了伯希和经後人整理的部分译稿。⁸

至於两截残卷之间是否有脱漏，中外学者一直存疑。二十世纪八十年代，笔者根据两截残卷交接处上下文字内容的连贯及其书写格式的一致，判定两截残卷中间应无任何脱落。⁹ 尔後，笔者有幸目覩两个残卷的原件，发现两者的接口十分契合。笔者复注意到S卷纸背未见隻字，而P卷纸背则直书六行字：

第五十九袂

第六十袂全

都计欠经七十卷

¹ 《罗振玉校刊群书叙录》卷下，江苏广陵古籍刻印社，1998年，页315—316。

² Éd. Chavannes et P. Pelliot, “Un Traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique* 11e ser I Jan.-Feb. 1913, PP. 105-116.

³ T. A. Bisson “Some Chinese Records of Manichaeism in china”, *The Chinese Recorder. Journal of the Christian Movement in china*, Vol, LX, No.7, July 1929, Shanghai, PP. 413-428.

⁴ 石田幹之助，《敦煌发见〈摩尼光佛教法仪略〉に見えたる二三の言语に就いて》，刊《白鸟博士还曆纪念东洋史论丛》，东京，1925年，页157—172。

⁵ P. Pelliot, “Two New Manichaean Manuscripts from Tun-Huang”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1925, P. 113.

⁶ G. Haloun and W. B. Henning, “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light”, *Asia Major*, N.S. III, PP.184-212.

⁷ N. Tajadod, *Mani le Bouddha de lumiere*, Paris 1990.

⁸ Ibid. PP. 256-260.

⁹ Lin Wushu, “On The Joining Between The two Fragments of ‘The Compendium of the Teaching of Mani, The Buddha of Light’”, in P. Bryder ed., *Manichaean Studies, Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*. Lund Studies in African and Asian Religions I, Lund 1988, PP.89-94.参阅拙著《摩尼教及其东渐》，北京中华书局，1987年，页177—182；台北淑馨出版社增订版，1997年，页198—203。

此经无垢净光
塔大般若一部
沙门道真

此数行字显然是当年敦煌道真的藏经记录，如果原来就有这些字，而不是後人整理卷子时裱托上的，则可以推断《仪略》原是敦煌一个完整的写卷，道真和尚不以其内容为然，遂将卷子撕作他用。其得以保存下来乃纯属偶然。

笔者曾考察《仪略》的内容及其产生的历史背景等，认为该写本并非译作，而是开元十九年（731年）在华的摩尼传教师遵照朝廷旨意，直接用汉语撰写的一个解释性文件。¹⁰从现存的写本看，内容有完整的六章，介绍本教的教主，本教的经典、教阶，本教的寺宇建筑及其组织结构，基本教义等。作者显然旨在全面介绍摩尼教。因此，如果着眼於对摩尼教的全面研究，《仪略》这一写经无疑是最具价值的原始文献。

2. 北图藏《摩尼教经》写本

继《仪略》之後而被认定为摩尼教经典的另一个卷子，乃为“敦煌劫馀”之物，今藏北京图书馆，编号 BD 00256（旧编号字字第五十六，胶卷号 8470）。卷长 639 釐米，高 27 釐米，共 17 纸，现存 345 行，约七千字。开头引言部分略有残缺，主体文字则相当完整，整个内容是讲述教主摩尼的创世说。早年敦煌学界，往往低估了北京学部最後得到的那批敦煌写本的价值，惟陈寅恪先生不以为然，在其《陈垣敦煌劫馀录序》中，就盛讚京藏敦煌卷子的学术价值，特别将这一写经列为首位。¹¹

是卷最初由罗振玉先生刊佈於 1911 年的《国学丛刊》第二册。由於原件首尾均未留题名，而就其内容，显为波斯流入的宗教，而罗氏没把握属於哪一教门，不敢遽下结论，“故姑颜之曰波斯教经”。¹²刊本係请人照原件著录，未加句点，未经仔细校勘，差错较多。次年，日本学者羽田亨博士据罗氏刊本，考定其为摩尼教经。¹³与此同时，沙畹、伯希和在上揭《中国发见的摩尼教经典》一文，据罗氏刊本译成法文，並对其内容详加考释，在法国《亚洲报》刊出。¹⁴沙、伯氏这一法文译注本，被公认为研究该汉文写经的奠基性著作；¹⁵尤其是不谙汉文的西方学者，无不通过该译注本来了解是经内容。1923 年，《国学季刊》第 1 卷第 3 号，以《摩尼教残经一》为名，重刊该经；¹⁶而上揭的《仪略》则名为《摩尼教残经二》，

¹⁰ 参阅拙文《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》，《世界宗教研究》1983 年第 3 期，页 71—76。西方学者多从语言学角度，根据该经一些音译术语源自伊朗语而认定其为译本。如此解读，恐缘不谙中国古代译经格义之法（详参陈寅恪《支愨度学说考》，收入《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1980 年，页 141—167。）华夏民族有着深厚的文化积累，由於这种积累，在古代中国，任何外来之文化，尤其是宗教，都必须因应中土传统的文化思想及其固有的思维模式而有所变通，否则就无立锥之地。一些西方学者在解读摩尼教的汉文译经时，往往忽视这一点；总以为汉文经典必定是直译自某一西域文本，因而力图就有关文本的词汇或句子进行一一比定。这似乎是当今一些西方学者的通病，就此荣新江教授在评论宗德尔曼（W. Sundermann）《伊朗语摩尼教文献的汉文改编：翻译和改造》（“Iranian Manichaean Texts in Chinese Remake: Translation and Transformation”）一文中已有灼见，不赘。（见氏作书评：Cina e Iran. Da Alessandro Magna alla Dinastia Tang，刊《唐研究》第 3 卷，北京大学出版社，1997 年，页 538—543；有关评论见页 541—543。）

¹¹ 见陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980 年 10 月，页 236—237。

¹² 《敦煌本波斯教残经跋》，见《罗振玉校刊群书叙录》卷下，江苏广陵古籍刻印社，1998 年，页 322。

¹³ 羽田亨《波斯教残经に就て》，刊《东洋学报》第 2 卷第 2 号，1912 年，页 227—246。

¹⁴ *Journal Asiatique*, Nov.-Déc. 1911, pp. 499-617.

¹⁵ 旅居法国的张广达教授正从事笺证敦煌出土汉文摩尼教文书，在其《我和隋唐、中亚史研究》一文中，对沙伯氏这一译注本给予很高的评价：“就其注释的渊博深邃而言，今天祇有因新材料的发现和考释而能对之做局部的订正。”见张世林编《学林春秋三编》，北京朝华出版社，1999 年，页 72。

¹⁶ 《国学季刊》第 1 卷第 3 号，1923 年，页 531—544。

同时刊出。¹⁷这回是据陈垣先生较为准确的点校本。1980年，由陈智超先生整理的《陈垣学术论文集》第一集由北京中华书局出版，文集收入了陈垣先生《摩尼教入中国考》1923年10月之校订本，同时也把陈垣先生当年所点校的把这两篇经文作为是文附录重印。¹⁸

3. 《下部讚》写本

最晚被认定为摩尼教经典的写本是《下部讚》。其为斯坦因所得，於1907年入藏伦敦大英博物馆，编号Or. 8210, S. 2659。今与上揭的《仪略》上半截同藏於该馆中文部。计423行，约一万零九百字。在迄今世界上已发现的、保存下来的各种文本的摩尼教经典中，篇幅之长、字数之多、内容之完整，莫過於该经。其是中国摩尼教徒举行宗教仪式时诵唱用的礼讚诗，是研究摩尼教礼仪不可多得的原始文献。

上世纪八、九十年代，笔者曾多次察看原件。卷高28釐米，由20纸粘接而成，全卷约1044釐米，不过用於写《下部讚》仅744釐米，卷子正面的其馀部分和背面均抄写佛教文献，包括玄奘的《大唐西域记》，还有《往生礼讚文》、《十二光礼忏文》等。笔者测算，《下部讚》佔整个卷子的书写篇幅仅约40%，因而其摩尼教的内容最初並不引人注目。当年斯坦因及博物馆的管理者並不知道该写本与摩尼教的关係；时至1916年夏天，日本学者矢吹庆辉在该馆的斯坦因蒐集室中，偶然发现该写本，方认定其为摩尼教经。¹⁹尔後，伯希和曾计划将该经译成西方文字，但因忙於其他研究，遂拜托德国学者瓦尔茨米德（E. Waldschmidt）和楞茨（W. Lentz）进行此事。瓦、楞氏於1926年在《皇家亚洲学会学报》发表论文《敦煌汉文摩尼教礼讚诗》，²⁰将《下部讚》的内容向学界做了简要的介绍；同年，又在该刊发表短文《敦煌汉文摩尼教礼讚诗补正》。²¹对该经研究的重要成果，则发表於是年的德国《普鲁士科学院论文集》哲学历史版第四辑上，题为《耶稣在摩尼教中的地位》。²²在这一长篇论文中，作者讨论並德译了《下部讚》的部分内容，对其中一些源自中古伊朗语的音译词汇，也加以解读。1933年，瓦、楞氏复在德国《普鲁士科学院学报》哲学历史版

¹⁷ 《国学季刊》第1卷第3号，1923年，页545—546。

¹⁸ 《陈垣学术论文集》，北京中华书局，1980年，页375—397。陈垣先生在是文中，疑《摩尼教残经一》即为延载元年波斯摩尼教僧献武后的《二宗经》。按《二宗经》的伊朗文本，已在吐鲁番出土物中找到並被解读，两相对照，盖可判定陈垣先生的推测，不能成立；笔者曾根据该经的内容，疑其即为今已失传的摩尼教《证明过去教经》（拙文《〈摩尼教残经一〉原名之我见》，刊《文史》21辑，1983年，页89—99）。以德国宗德曼（W. Sundermann）教授为首的一些西方学者，力图从吐鲁番和埃及发现的其他文种摩尼教文献，找到与该部经典对应的写本（有关的主要著作见：W. Sundermann, “Der chinesische Traité Manichéen und der parthische Sermon vom Lichtnous”, *Altorientalische Forschungen*, 10, 1983, 2. Pp. 231-242; *ibid.* *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des ostlichen Manichäismus, edition der parthischen und soghdischen Version.* Berlin: Akademie-Verlag 1992)。当今西方学者一般认为北图收藏的汉文摩尼教经，乃译自中亚的一个帕提亚文（Parthian）本，而该文本与埃及发现的科普特文（Coptic）本《克弗来亚》（*Kephalaia*），同是源自古叙利亚文本的摩尼教经（见 S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden: Brill 1998, P. 68）。不过，笔者对此不无存疑；缘论者未必谙古汉语，更未必熟悉唐代译经的体例和习惯。北图藏的汉文摩尼教经，虽云残经，实际佚失文字不多，现存约7千言，作为该经主体内容，文字连贯，阐发明暗二性之教义，一气呵成。至於《克弗来亚》，不过是个对话集，盖属语录性质，並無汉文经典那样完整系统的论说。西人以其释读出来的其他古文字片断，来与沙、伯氏的汉文法译本比较，虽发现某些术语句词意思类同近似，但要把这两种不同文字的经文视同一辙，则未免有牵强之嫌。

¹⁹ 矢吹庆辉有关该写本研究的成果直到1988年始正式发表，见氏著《マニ教と東洋の諸宗教》，东京佼成出版社，1988年，考释见页83—89，录文並照片见页110—133。

²⁰ E. Waldschmidt and W. Lentz, “A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1926, Pp. 116-122.

²¹ E. Waldschmidt and W. Lentz, “A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang: Additions and Correction”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1926, Pp. 298-299.

²² E. Waldschmidt und W. Lentz, “Die Stellung Jesu im Manichäismus”, *Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, No. 4, 1926, Pp. 1-131.

第13卷，发表了长篇论文《汉文和伊朗文中的摩尼教教义》。²³在这篇论文中，作者再次德译了部分《下部讚》的内容。如是，就英藏这卷敦煌摩尼教写经，瓦、楞氏差不多德译了其三分之一，成为西人研究该经的先驱。尔後，西方学者对该经的研究，大致都是对上述瓦、楞氏著作的补正。1943年，《下部讚》除了其中三首中古伊朗语的音译诗歌外，全部被英国华裔学者崔骥（Tsui Chi）译成英文，在伦敦大学的《亚非学院学报》发表。²⁴

就《下部讚》所属的S. 2659卷子，刘铭恕先生曾考证其本为後唐取经僧人智严所有。²⁵荣新江教授则进一步考证《下部讚》写本原件，曾作为废纸，背面被智严用於抄写佛家文书，由鄜州带到印度，回程中最後留在沙州，时在同光二年（924）。²⁶虞万里先生则据讳字考证，判定该卷子书写於唐建中元年（780）至贞元二十一年（805）之间。²⁷

上述三部汉文摩尼教残经，不论其公刊年代先後，到了1928年，均被收入日本大正新修《大藏经》卷五四，分别名为《波斯教残经》、《摩尼光佛教法仪略》和《摩尼教下部讚》。儘管《大藏经》的著录本多有错漏，但由於其发行的普遍，故各国研究著作中，有关这三部写经的文字，多据该版本。²⁸这三个汉文摩尼教写本，都有不同程度的残缺；尤其是篇幅最长的《下部讚》，因纸张绵薄，两面书写，墨色互映，加之《下部讚》字体细雅，而背面佛僧的文字则较粗大，故以往製作之胶卷及冲洗出来的照片，多甚模糊，难以卒读。若非亲覩原卷，不少文字无从辨认，准确著录，殊为困难。²⁹二十世纪八、九十年代，笔者曾就这三个写本，在前贤录文的基础上，依据照片及原件，重新校录。³⁰

上述汉文摩尼教写经，无论是伯希和或斯坦因所得，抑或北图藏的“劫馀”之卷，均在发现後不久，即归藏国家公共图书馆，不存在私人辗转传授的问题；而且馆藏後，一般有志研究的学者盖可浏览玩读。总之，就该等写本的发现、承传及刊佈的过程，均十分清楚，没有任何隐秘或可疑之处；更为重要的是，自从经文公刊之後，各国学者从语言学的角度，对各经文中的诸多音译术语，与其他古代语种文本进行比较研究，大多找到其对应的古代中亚或西亚的语源，³¹由是，不可辩驳地证明了上述写本确属出於敦煌石窟的古代真品。该等经

²³ E. Waldschmidt und W. Lentz, “Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1933, PP. 480-607.

²⁴ Tsui Chi, “Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan. The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XI, 1943, PP. 174-215. 崔氏的英译既未作任何注释，也无附录汉文原经。亨宁（Henning）教授给该译本附上一篇评注（PP. 216-219），其间特别提到《下部讚》中一首题为《叹明界文》的诗歌，乃译自帕提亚文摩尼教讚美诗《胡威达曼》（Huwigdaman）。西方学者多认同亨宁这一观点。不过，帕提亚文的《胡威达曼》颇为残碎，其复原释读出来的意思，也並非完整（详见 M. Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London Oriental Series Volume, 3, Oxford 1954; W. Sundermann, *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagman and Angad Rosnan in Parthian and Sogdian*, London SOAS 1990.），两个写本之间的关系，似有待进一步专门考察。

²⁵ 刘铭恕《敦煌遗书杂记四篇》，刊甘肃省社科院文学研究所编《敦煌学论丛》，甘肃人民出版社，1985年，页45—67；有关的考证见第一篇《敦煌遗书中所见的取经人物》。

²⁶ 荣新江《敦煌文献所见晚唐五代宋初的中印文化交往》，刊李铮、蒋忠新主编《季羨林教授八十华诞纪念论文集》，江西人民出版社，1991年，见页957。

²⁷ 虞万里《敦煌摩尼教〈下部讚〉写本年代新探》，《敦煌吐鲁番研究》第1卷，北京大学出版社，1995年，页37—46。

²⁸ 时至1987年，德国慕尼黑大学的汉学家施寒微（H. Schmidt-Glitzner）教授将这三部写经德译发表，仍据大正藏版本。H. Schmidt-Glitzner, *Die chinesischen manichaica. Studies in Oriental Religions* 14. Wiesbaden 1987.

²⁹ 详参拙文《伦敦藏敦煌写本〈下部讚〉原件考察》，刊《季羨林教授八十华诞纪念论文集》，江西人民出版社1991年，页871—882。

³⁰ 笔者自以为较满意的释文见拙著《摩尼教及其东渐》1997年台北淑馨出版社增订本；但仔细校读，其间仍有个别印刷的差错，一些电脑造字，亦不尽理想。

³¹ 就该等写经的语言学研究，最初多为西方学者，除上文已提及者外，其他尚有诸多重要论著，如：Enric Morano, “The Sogdian hymns of Stellung Jesu”, *East and West*, N.S. 32, 1982, PP. 9-43. Peter Bryder,

文不论是直译、编译或由在华传教师直接撰写，都是本自当时中亚的摩尼教团，不是现代人所能杜撰伪造的。因此，现存的汉文摩尼经不像下文所要介绍的汉文景教写经那样，存在着需要辨伪的问题。

二、汉文景教写经

介绍汉文景教写经，不禁想起陈寅恪先生在 1931 年发表的《吾国学术之现状及清华之职责》一文中所发的感慨：

近年以来，奇书珍本虽多发现，其入於外国人手者固非国人之得所窥，其幸而见收於本国私家者，类皆视为奇货，秘不示人，或且待善价而沽之异国，彼辈既不能利用，或无暇利用，不唯孤负此种新材料，直为中国学术独立之罪人而已。³²

这段话所说的“奇书珍本”，自是包括下面所要提及的部分景教写本。目前所知的汉文景教写经，除入藏巴黎国家图书馆的一件外，其他笔者均未亲睹；而就笔者所知，对该等写经原件，迄今亦未闻有哪位学者自称都见过。

汉文景教写经的篇目究竟有多少，各家的认定有不同。台湾敦煌学老前辈苏莹辉先生在 1962 年发表的《中外敦煌古写本纂要》一文，有《景教经卷》一节，对敦煌景教写本的介绍，大体可说是代表了二十世纪九十年代之前学界的一般看法。兹转录如下：

景教经卷（藏日本者四种。藏巴黎者一卷，编号为 P.3847）

德化李氏旧藏敦煌卷子中，有关景教文献甚多。民卅二，日本小岛靖氏曾在李氏（木犀轩）遗物中检获《大秦景教大圣通真归法讚》、《大秦景教宣元至本经》等

Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology, Bokforlaget Plus Ultra 1985. Johan Ferreira, "A Comparison of the Clothing Metaphor in the Hymn of the Pearl and the Chinese Manichaean Hymnscroll", in: Herausgegeben von Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann und Peter Zieme, *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin 2000, PP. 207-219. 二十世纪八十年代後，东方学者亦颇多建树，日本吉田豊教授兼通古汉语和中古伊朗文，其有关的研究文章颇得西方学界推崇，如："Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll" (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XLVI pt. 2. 1983, PP.326-331)，《大谷探險隊将来中世イラン語文書管見》（《オリエント》第 28 卷，1985 年，頁 50—65），《汉译マニ教文献における汉字音写された中世イラン語について（上）》（《内陸アジア言語の研究》2，1986，頁 1—15）等。中国旅美学者马小鹤教授和上海的芮传明教授亦取得可观成绩，相关的主要论著有两人合撰《摩尼教“朝拜日夜拜月”研究》上篇，刊王元化主编《学术集林》第 15 卷，1999 年 1 月，頁 263—281；下篇刊第 16 卷，1999 年 10 月，頁 326—342。马小鹤教授有关论著尚有：

《摩尼光佛考》，《史林》1999 年第 1 期，頁 11—82；《摩尼教宗教符号“大法药”研究》，《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷，1999 年，頁 145—163；《摩尼教、基督教、佛教中的“大医王”比较研究》，刊余太山主编《欧亚学刊》第 1 辑，北京中华书局，1999 年，頁 243—258；《摩尼教宗教符号“妙衣”研究》，《中华文史论丛》第 59 辑，1999 年，頁 153—185；《摩尼教宗教符号“大法药”研究》，《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷，1999 年，頁 145—163；《摩尼教宗教符号“珍宝”研究——梵文 ratna、帕提亚文 rdn、粟特文 rtn、回纥文 ertini 考》，《西域研究》2000 年第 2 期，頁 53—60；《“肉佛、骨佛、血佛”与“夷数血肉”考——基督教圣餐与摩尼教的關係》，《史林》2000 年第 3 期，頁 40—47；《摩尼教的“光耀柱”和“卢舍那身”》，《世界宗教研究》2000 年第 4 期，頁 104—113；《释粟特文' n δ ysn（记验）——读〈吐鲁番新出摩尼教文献研究〉笔记》，《敦煌吐鲁番研究》第 6 卷，2002 年，頁 115—127；《粟特文 'δw wkrw 'ncmn（二部教团）与汉文“四部之众”》，刊荣新江主编《唐代的宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003 年 5 月，頁 413—433；《摩尼教〈下部讚〉“初声讚文”新考》，刊叶奕良编《伊朗学在中国论文集》（第三集），北京大学出版社，2003 年 11 月，頁 81-105；《摩尼教〈下部讚〉“初声讚文”续考》，刊叶奕良编《伊朗学在中国论文集》（第三集），北京大学出版社，2003 年 11 月，頁 106-113；《粟特文 t'mp'r（肉身）考》，提交 2004 年 4 月 23—25 日在北京图书馆举行的“粟特人在中国”国际学术研讨会论文。芮传明教授有关论著尚有：

《摩尼教佛性探讨》，刊《中华文史论丛》第 59 辑，1999 年，頁 156—216；《摩尼教文献所见“船”与“船主”考释》，刊余太山主编《欧亚学刊》第 1 辑，北京中华书局，1999 年，頁 223—242；《摩尼教“树”符号在东方的演变》，《史林》2002 年第 3 期，頁 1—15，122。

³² 陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980 年，頁 318。

敦煌写本，均为唐代景教之重要文献。惜《通真归法讚》（共十八行，一百五十三个字）卷子於民国三十四年小岛氏离华时遗失，现仅存有照片。其宣元至本经，存传钞本（係新会陈氏自木犀轩旧藏传抄者），十行；一百七十四字。敦煌写本残卷（即小岛发现者）三十行，四百五十八字。共计四十行，六百三十二字。佐伯好郎及羽田亨二氏曾撰文考证。又李氏木犀轩旧藏之流入日本者，尚有《志玄安乐经》一种，此经新会陈氏曾徵访未获。羽田氏亦尝撰文考证，载在东洋学报第十八卷第一号。此外，高楠顺次郎氏藏有《序听迷诗所经》（一名《移鼠迷诗诃经》）一卷，高八寸七分，凡一百六十行，二千八百卅字。有昭和六年（1931）东方文化学院京都研究所影印本，羽田亨氏曾著专文考证。方杰人先生以谓“移鼠”二字，为耶稣之异译（详见方著中西交通史第二册）。又富冈谦氏藏有《一神论卷第三》一种（全经分三部分：《喻第二》《一天论第一》《世尊布施论第三》。高八寸五分。约译於贞观十六年。）有昭和六年京都研究所影印本。藏法京者，为《大秦景教三威蒙度讚》共四十六行，罗振玉氏曾以印入敦煌石室遗书及鸣沙石室佚书续编，並为叙录云：“景教古经传世绝少。数年前，上海徐家汇天主教堂於开封回民家，得犹太教羊皮古经，乃如德亚文，已寄罗马教皇许。今此讚首尾完好，後附景教经目三十种，充足资彼教之考证矣”（见雪堂校刊群书叙录卷下）。³³

上引苏先生所论及的诸写本，在二十世纪九十年代之前，一直被学界普遍认为是出自敦煌千佛窟藏经洞的汉文景教写经。不过，就承传关係而言，堪与上揭摩尼写经相比，确认出自藏经洞者，惟法藏伯 3847 卷子耳。

1. 伯 3847 卷子中的《景教三威蒙度讚》与《尊经》

是卷 1908 年为伯希和所得，今藏巴黎国家图书馆，编号 Pelliot Chinois 3847，中国学界多简称为伯 3847 卷子。全卷凡 46 行，689 字。

如苏先生所已提到，伯 3847 由罗振玉先生率先於清宣统元年（1909）刊佈，见氏编《敦煌石室遗书》第 3 册，页 45 至 47，罗氏还为该件撰跋。其 1910 年刊行的《石室秘宝》印以玻璃版本；1917 年印行的《鸣沙石室佚书续编》也予收入。日本大正新修《大藏经》有收入该写卷录文，见卷 54，No. 2143，页 1288。该卷按书写格式，明显包含三个部分，即：

- 1，*《景教三威蒙度讚》*，以下简称*《讚》*，24 行，327 字；
- 2，*《尊经》*，18 行，277 字；
- 3，末 4 行，即“谨案……犹未翻译”，85 字，以下苟称为“按语”。

笔者曾到巴黎国家图书馆考察写本原件。全卷长 104.5 釐米，高则略有不等，最高处 26.4 釐米，最底处 25.9 釐米。写字部分高约 22.5 釐米。全卷由 6 纸粘接而成，各纸长短不一。第一纸 9.3 釐米，空白，显然是作粘接右卷轴用；第二纸 36.5 釐米，第三纸 20 釐米，俱作书写*《讚》*用，别无他字；第四纸仅 6 釐米，书写*《尊经》* 3 行；第五纸 26.8 釐米，书写*《尊经》* 其余部分及“按语”。第六纸 6.7 釐米，空白，显作左卷轴用；不过末端与轴接处有朱文篆书残印，高 5.2 釐米，存残字 3 个。吴其昱博士在*《景教三威蒙度讚研究》*一文中，认

³³ 苏莹辉《中外敦煌古写本纂要》，刊《东海大学图书馆学报》第 4 期，1962 年 8 月出版，收入氏著《敦煌论集》台湾学生书局出版，1979 年 4 月，1983 年 6 月，页 309—342。文中《景教经卷》一节，见页 332—333。

为“似是‘大秦寺’”。³⁴笔者细察残笔，並不悖篆书大秦寺的写法，故认同吴博士的判断。该卷文书既钤有大秦寺的印章，证明卷子即使是由教外人士书写製作，也是在景僧指导下，並由其最後审查认可的，其权威性当毋庸置疑。从原件卷面看，《讚》和《尊经》字体一模一样，显出自同一人之手跡。

《讚》作为一篇完整的经文，书写格式显得十分规范，首行为题目：“景教三威蒙度讚”；末行为：“大秦景教三威蒙度讚一卷”。照一般古籍的格式，该末行题字即意味经文到此为止，别无接续。而《尊经》名称另起一行，全经字体粗细大小与《讚》同，体现出该部分与《讚》係独立平行，並非其附属。

笔者特别注意到，书写《讚》的第二、三纸质地较其他各纸为白，且上面有六处朱点，为《尊经》纸面所无。这无疑暗示我们：卷子虽出自一人手笔，但书写时並非一气呵成，两篇经典是分别写好後始粘接在一块。由是，我们更可推测《讚》本是独立一个写本，但可能由於篇幅太短（两纸仅50多釐米），为增加卷轴分量，纔把《尊经》写本也粘接在一起。个中道理，犹如编书，为增加书本厚度，常把同类体裁的作品编印成一册。至於《尊经》之後的“按语”，在卷子原件上，是与《尊经》写在同一纸上，所以断不可能是有别於《尊经》的另外一个写本。不过，“按语”四行，是用较细的笔划书写。笔划较细，显明是属於注释性的文字，並非正文，是写经者自己加上去的。

上面对原件的考察，已可判明《讚》和《尊经》不应是相隶属的两篇经文，而其内容和表达形式也迥異，《讚》是较为工整的诗歌，《尊经》则祇胪列神名、经名，並非诗作。

综上所述，吾人可判定：伯3847卷子，就其内容而论，实际包括了兩篇不同的景教经文，即《讚》和《尊经》，而後者还附有一个写本编者的按语。儘管该段按语对现代研究者来说，意义十分重大，但严格来说，其不能算作景教的经典。

伯3847卷子不仅像上揭摩尼经那样来历清楚，而且多年来学者对其语言学的研究，已确认卷中之《讚》乃译自叙利亚文讚美诗《荣归上帝颂》（*Gloria in excelsis*）；³⁵因此，亦与上揭汉文摩尼经一样，不存在需要辨伪问题。就该写本的内容，有西方学者从研究基督教史的角度，认为其重要性，仅次于西安的景教碑，有些方面甚至比该碑更有意义。³⁶

2. 《志玄安乐经》写本

《志玄安乐经》（以下简称《志经》），据羽田亨所录文本，凡159行，存2596字。³⁷

写本曾为大藏书家李盛铎（1858—1937）所藏。就目前已知的资料，其收藏该写本的消息，至1923年始在学界公开披露。是年发表的抗父《最近二十年中国旧学之进步》一文，在综述“敦煌千佛洞石室所藏古写书”时，称“德化李氏藏《志玄安乐经》，《宣元至本经》各一卷”。³⁸1958年京都出版的《羽田博士史学论文集》下卷，刊出了该写本原件首端和末

³⁴ 吴其昱《景教三威蒙度讚研究》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第57本第3分，1986年，页411。

³⁵ 伯希和取得该写本时，便已认定其为唐代景教的写经，且称《讚》经应译自叙利亚文（Éd. Chavannes et P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique* 1911, P.503, note 2.）。吴其昱博士1986年发表的《景教三威蒙度讚研究》（见上注，页411—438；图版见页427—428），将汉文写本的内容和词汇与叙利亚文的《荣归上帝颂》一一比对，确证其汉译自叙利亚文本。

³⁶ 见 A. C. Moule, *Christians in China before the 1550*, London, New York and Toronto, 1930; repr. New York 1972, P.52.

³⁷ 笔者据1958年所刊写本首端照片，尚可认出其中若干残字，故存字可增至2604字。

³⁸ 抗父《最近二十年中国旧学之进步》，载东方杂志社编《考古学零简》（东方文库第七十一种），上海商务印书馆，1923年12月，页98。

尾的照片。从照片可看到李在卷末有题记一行，标点如下：“丙辰秋日，于君归自肃州，以此见诒，盛铎记。”按丙辰当为民国五年（1916），于君从肃州得到敦煌写卷，不悖情理；缘当年确有一些敦煌写本流入当地士人，为私家所藏。该件如係贗品，李氏为此道行家，当即可识破，不会当真跡珍藏。

上揭苏莹辉先生文称“此经新会陈氏曾徵访未获”，不确。笔者考陈垣先生当在二十年代看过《志经》写本原件。缘陈氏1927年的讲稿《基督教入华史》，谈及景教写经的书法，有云：“谈起写字，近来我看见一本经，名序听迷诗所经，我见的经不多，有几千本。此经文字之美，在唐经中，可算数一数二。……序听迷诗所经的字，与志玄安乐经之文，可称双绝。”³⁹陈氏若未亲觀《志经》原件，焉可将其与《序听迷诗所经》併称“双绝”，因其时断未有该经写本之照片和录文面世。另外，陈氏曾节录李氏所藏的另一个景教写本，即《大秦景教宣元本经》，送给佐伯好郎研究，在介绍写本的样子时称：“与羽田博士见过的《志玄安乐经》同样是用黄麻纸书写，上下行间划有细丝栏；其字体也与《志玄安乐经》同。”⁴⁰从语气看来，亦显明见过《志经》写本。由是，吾人可推测李氏曾将《志经》写卷出示陈垣先生这样一位行家。以其时李氏本人的地位身份，故意以假乱真行骗，可能性甚微。是以，儘管尚不清楚该写卷最初如何传到“于君”，但其出自敦煌藏经洞，似不必多疑。

1928年10月7日，李氏将写本出示羽田亨博士著录。翌年8月，羽田以《景教经典志玄安乐经考释》为题，将录文在《东洋学报》刊出。⁴¹羽田氏在文中，就该写本的外观作了一番考述：“此经典有如敦煌出土的诸多经卷一样，写於黄麻纸上，上下和行间施以细栏。首行与第一百五十九行，即末行，如前所述，题有志玄安乐经，首尾完结，惟始端十行下半部残缺。字体異於一神论和序听迷诗所经，与之相比，稍硬而粗，毋宁说是近於三威蒙度讚者。……书写之字体殆属晚唐时期无误。”⁴²羽田的文章还指出该写本的经名见《尊经》所列诸经的第三部，可见不是无中生有；文中还考证了该经的若干音译词彙，益证写本当非今人所能伪造。就该经真伪，吴其昱先生也找到内证，其将《志经》第38行“囉稽浼福”一词，还原为叙利亚文 *lakma*，意为“如是量洪福”，称“如叙文还原不错，颇疑此卷可能真出敦煌，如是今人伪撰似未必用叙文也”。⁴³

据考，该件真本已於1935年由李氏售诸日本某氏。⁴⁴1958年《羽田博士史学论文集》所刊出写本首尾照片，足证该件确存日本。笔者曾将羽田的录文与该照片比较，证明著录无误。原件的收藏者，目前仍将写本秘不示人，这就使当今学者无从根据原件重新校录。⁴⁵因此，羽田的文本迄今仍是最原始可靠的文本。至於学术界广泛流行的佐伯好郎录文，依笔者推测，当有不少讹误，曾撰文质疑，⁴⁶此处不赘。如果从教义和哲学思想的角度来研究中国

³⁹ 见《陈垣学术论文集》第一集，北京中华书局，1980年，页98。

⁴⁰ 佐伯好郎《支那基督教の研究》第1卷，东京春秋社，1943年，页380。

⁴¹ 羽田亨《景教经典志玄安乐经に就いて》，《东洋学报》18-1，昭和4年（1929）8月，页1—24；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页270—291。

⁴² 见《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页272—273。

⁴³ 吴其昱《唐代景教之法王与尊经考》，刊《敦煌吐鲁番研究》第5卷，北京大学出版社，2000年，页13—58；引文见页31—32。

⁴⁴ 1935年，李盛铎将家藏的一批敦煌写本精品，“以八万日金，售诸异国”，目录载於是年12月15日及21日的《中央时事周报》，计有360件之多，《志经》写本列其中第十三件。详参林悟殊、荣新江《所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪》，刊《九州学刊》1992年第4卷第4期，页19—34。

⁴⁵ 据云该写本尚秘藏於日本某氏，並未流散。

⁴⁶ 详参拙文《敦煌本景教〈志玄安乐经〉佐伯录文质疑》，《中山大学学报》社会科学版，2001年第4期，页1—7；修订本见拙著《唐代景教再研究》，中国社会科学出版社，2003年1月，页146—155。

景教，《志玄安乐经》则无疑是最珍贵的原始文献。

3. 《大秦景教宣元本经》写本

全件 26 行，467 字。在二十世纪九十年代之前，学界对该写本多有误解或不甚了了，兹将有关发现的经过简介如下：

上揭 1923 年抗父《最近二十年中国旧学之进步》一文，称“德化李氏藏《志玄安乐经》，《宣元至本经》各一卷”。此处的《宣元至本经》即为下面要讨论的《大秦景教宣元本经》。李氏如何得到该写卷，抗文心照不宣。

1929 年，羽田氏考释《志经》时，披露了李氏对该写本的描述：“据李氏所言，其经不过二三十行文字耳，尚有长长的空白，已划好细栏；文本虽有结句，但是否为全卷之终结，则尚不明了。多半是抄至中途便作废了。”⁴⁷

1930 年，陈垣氏抄录了该写本的前 10 行，提供佐伯氏研究，并由罗振玉刊佈於《敦煌石室遗书》第 4 册。

1934 年，佐伯将 10 行录文刊佈於英文《辅仁学誌》，並加英译；编者的英文按语说明了录文的来历。⁴⁸其英译也见诸英文《中国景教文献和遗物》。⁴⁹

1935 年，佐伯又将 10 行录文刊於氏著《景教之研究》，但把 10 行误为 11 行，並称第 12 行以下已佚。⁵⁰

1943 年，佐伯在其《支那基督教之研究》第一卷中，刊载 10 行录文，並转录了陈垣氏对写本原件的描述：“与羽田博士见过的《志玄安乐经》同样是用黄麻纸书写，上下行间划有细丝栏；其字体也与《志玄安乐经》同。”⁵¹

1949 年，佐伯氏在《清朝基督教之研究》一书中，增页发表了两篇所谓小岛文书，⁵²其中的《大秦景教宣元至本经》被他认定为陈垣先生所录 10 行经文的续篇；在其 1951 年再版的英文《中国景教文献和遗物》，复将该篇文书英译补入，接续原有的 10 行；並將两个写本缀合著录。⁵³

本来，《宣元本经》在公佈 10 行以後，学界仍一直在跟踪该写本的下文，1935 年 8 月 6 日，陈垣先生致函胡适先生，查询李氏所藏这一写本的下落。⁵⁴但自从佐伯公佈小岛文书後，学界殆认为问题已解决，以为整个写本的构成就是陈垣先生抄录的 10 行，再加上小岛所得的《大秦景教宣元至本经》。直到 1958 年，《羽田博士史学论文集》在京都出版，其下卷图版七刊出了该写本原件照片，全件 26 行，467 字；浑然一体，前 10 行与陈垣先生所录一致，与下面内容刚好衔接，整个写本的字体与《志玄安乐经》同，一切如当年陈垣先生所述，足见是为李藏真本的照片。原件当流入日本，方有写真在日本刊出。

不过照片刊出後，直到 1964 年，始有榎一雄教授注意及此，並否定了佐伯的说法。⁵⁵但

⁴⁷ 羽田亨《景教经典志玄安乐经に就いて》，《东洋学报》18-1，昭和 4 年（1929）8 月，页 1—24；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958 年，页 270—291，引文见页 272。

⁴⁸ P. Y. Saeki, “The Ta-ch’i in Luminous Religion Sutra on the Origin of Origins”, *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 9, November 1934, PP.133-135.

⁴⁹ P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1937, reprinted in 1951, PP.312-313.

⁵⁰ 佐伯好郎《景教の研究》，东方文化学院东京研究所，1935 年，页 736—742。

⁵¹ 佐伯好郎《支那基督教の研究》第 1 卷，东京春秋社，昭和 18 年（1943），页 380。

⁵² 佐伯好郎《清朝基督教の研究》，东京春秋社，1949 年，页 1—24。

⁵³ P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, reprinted in 1951, PP.313A-313D, 汉文著录见是著的 *Chinese Text*, PP.96-99.

⁵⁴ 《陈垣来往书信集》，上海古籍出版社，1990 年，177 页。

⁵⁵ K. Enoki, “The Nestorian Christianity in China in Medieval Time according to Recent Historical and

榎氏文章未受到学界广泛的注意，各家仍都继续采用佐伯的缀合本进行注解或考释。

1992年，荣新江教授与笔者合撰的《所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪》发表，⁵⁶考证了小岛文书是现代人所制作的赝品，文中肯定了榎一雄有关《大秦景教宣元本经》的发现。

1995年，笔者发表了《敦煌遗书〈大秦景教宣元本经〉考释》一文，据《羽田博士史学论文集》的照片著录了写本的原文，论证该经文应是西安景教碑作者景净的作品，但撰作年代应早于景教碑。⁵⁷

上面所论的《大秦景教宣元本经》写本，排除小岛文书的干扰，可断定确出自李氏所藏。该写本是与《志经》同时披露的，其间细节又多类同，故假如对《志经》的真伪已不怀疑的话，则对其似亦不必多虑；可信其为李氏当年利用职权之便，私自截留的诸多敦煌文书中的一件。

4. 汉文景教伪经

自二十世纪初以来，学界流传的汉文景教写经，以上述三个卷子四篇经文为可靠；至于上揭苏文中首先提到的小岛靖“在李氏（木犀轩）遗物中检获《大秦景教大圣通真归法讚》、《大秦景教宣元至本经》”的两个写本，学界通常称之为小岛文书，四十年代初始面世；由佐伯率先发表的，见其1949年出版的《清朝基督教之研究》一书之增页。⁵⁸在其1951年再版的英文《中国景教文献和遗物》，复将这两篇文书英译补入，并著录汉文。⁵⁹羽田氏早在1945年也得到这两个写本的照片，但不无疑虑，迟迟不敢刊布；后来缘佐伯抢先刊布，且肯定其为李氏旧藏，遂附佐伯“驥尾”，亦认为是敦煌真品无疑，并于1951年发表了《大秦景教大圣通真归法讚及大秦景教宣元至本经残卷考释》。⁶⁰尔後，学界殆把这两个写本当作敦煌出洞的唐代景教写经，多有介绍、徵引、阐发或考释者。

怀疑这两个写本真实性的学者不是没有。除上面提到的榎一雄教授外，已故德国克里木凯特（Hans-Joachim Klimkeit）教授在1989年的手稿《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，也表示疑惑。⁶¹1991年，受克里木凯特教授疑惑的启发，荣新江教授与笔者开始对这个问题作系统的考察。据我们的追踪，这两个文书在刊布前，实际并未对原件作过任何鉴定，惟凭小岛提供的照片及其一面之词，便认定为李盛铎生前珍藏的真本。查实，李氏生前根本就没有收藏过这两个写本，上面的李氏题记也绝非出自他的手笔，何况如今该题记也已不翼而飞；至于写本上的钤印也不符合李氏生前习惯，写本的内容，也多有悖唐代景教的教义和历史；如是等等，在在证明小岛文书并非李氏旧藏，而是他去世後时人所伪造。⁶²有关的质疑文章

Archaeological Researches”, *Problemi Attuali di Scienza e di Cultura. Atti dei Convegno Internazionale sul Tema: L'Oriente Crstiano nella storia della civiltà.* (Accademia Nazionale dei Lincei 1964,nr.62)(Rome, 1964), PP. 5-81.

⁵⁶ 刊《九州学刊》1992年第4卷第4期，页19—34。

⁵⁷ 刊香港《九州学刊》第6卷第4期敦煌学专辑，1995年3月，页23—30；经修订附录於拙译《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，台北淑馨出版社，1995年，页212—224；另见拙著《唐代景教再研究》，页175—185。

⁵⁸ 佐伯好郎《清朝基督教の研究》，东京春秋社，1949年，页1—24。

⁵⁹ P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, reprinted in 1951, PP.313A-313D, 314A — 314C, 汉文著录见是著的 *Chinese Text*, PP. 96-101 .

⁶⁰ 羽田亨《大秦景教大圣通真归法讚及び大秦景教宣元至本经残卷について》，《东方学》1,昭和26年(1951)3月，页1—11；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页292 —307。

⁶¹ 拙译《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，台北淑馨出版社，1995年，页112—113。

⁶² 林悟殊、荣新江《所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪》，刊《九州学刊》1992年第4卷第4期，页19—34，经修订附录於林译《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，台北淑馨出版社，1995年，页189—211；复经增订收入荣新江《鸣沙集》，台北新文丰出版公司，页65—102。是文英文摘要见 Lin wushu and Rong

发表後，即得到池田温教授的肯定；尔後，荣新江教授的高足陈怀宇君，又从唐代景教专有名词的使用，唐音及讚文的特点，找出了小島文书作伪的诸多破绽，进一步补证伪经说。⁶³ 伪经说正式提出已十多年了，国际敦煌学界和景教学界有不少论著都已注意到此说，赞成者有之，⁶⁴惟未见有公开反驳者。⁶⁵是故，斗胆把这两个写经列入伪经类。

5. 汉文景教疑经

上揭苏文中所提到高楠顺次郎氏藏《序听迷诗所经》，据电脑计算，170行，2 845字；富冈谦氏藏《一神论卷第三》，则凡405行，6 949字。这两个文书就是学术界所熟悉的高楠文书和富冈文书，係在二十世纪二十年代前後面市，分别由两氏购自中土某氏，尔後由羽田氏刊佈，⁶⁶谁也没有追查过其原先承传的关系；信其为“敦煌出洞之珍”不外是对文书的外表和内容的直观感觉，並未以科学的方法认真鉴别过。⁶⁷

多年来中外诸多学者皓首穷经，试图诠释並用现代汉语和西方语言翻译这两个文书。儘管已出了多个版本，⁶⁸其间也绝非乏善可陈；但可以说，无论是中国、日本，以及西方诸学者，对这两个文书的释读、翻译都存在不少令人怀疑、颇具争议性的问题。面对这些问题，促使我们不得不改变研究的角度：对经文难解之处，与其无休止的争论，或挖空心思寻求解释，不如先就文书的真伪进行一番考察鉴定。就这两个文书的辨伪，笔者先後撰写了《富冈谦藏氏藏景教〈一神论〉真伪存疑》和《高楠氏藏景教〈序听迷诗所经〉真伪存疑》两篇论文，⁶⁹分别就文书的研究史及本身诸疑点进行讨论。

假如我们硬把高楠文书和富冈文书定性为唐代景教写经，不言而喻，其当然就是出自唐代景教徒的手笔；而我们知道，不论哪一宗教，自来都把抄写宗教经典目为无量功德，视为十分严肃、神圣的事情，我们很难想像错误百出的写经会是古代宗教徒的真迹。笔者之所以怀疑这两个文书並非敦煌真品，正是从这个角度切入。写本舛误太多了，甚至有亵渎宗教的表现，显示抄写者完全缺乏那种宗教虔诚敬畏之心。如此写经，难以想像的是出自古代景教徒

Xinjiang, “Doubts Concerning the Authenticity of Two Nestorian Christian Documents Unearthed at Dunhuang from the Li Collection”, *China Archaeology and Art Digest*, Vol. 1, No. 1.1996, PP.5-14; 最新修订本见拙著《唐代景教再研究》，156—174。

⁶³ 陈怀宇《所谓唐代景教文献两种辨伪补说》，载荣新江主编《唐研究》第3卷，1997年，页41-53。

⁶⁴ 王素《敦煌吐鲁番文献》（北京文物出版社，2002年4月）一书肯定“此开元景教文献二种属於贗品亦无疑”，见页104。

⁶⁵ 参阅杨晓春《二十年来中国大陆景教研究综述（1982—2002）》，《中国史研究动态》2004年第6期，页11—20。

⁶⁶ 羽田亨《景教经典一神论解说》，《艺文》第9卷第1号，大正7年（1918）1月；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页235—239。羽田亨《景教经典序听迷诗所经に就いて》，刊《内藤博士还曆纪念支那学论丛》，大正15年（1926）5月，页117—148；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页240—269；是文钱稻孙中译本，刊《北平北海图书馆月刊》第1卷第6号，1929年，页433—456。

⁶⁷ 荣新江教授认为：“判别一个写经的真伪，最好能明了其来历和承传经过，再对纸张、书法、印鉴等外观加以鉴别，而重要的一点是从内容上加以判断，用写卷本身涉及的历史、典籍等方面的知识来检验它。我们不当轻易否定有价值的写本，也不能把学术研究建立在伪卷基础上。”是文《李盛铎藏卷的真与伪》，刊《敦煌学辑刊》1997年第2期，页1—18，引文见页5。

⁶⁸ 西方学者多参考佐伯好郎的英译本，儘管对该译本不乏批评，P. Y. Sacki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1937, repr. 1951, PP.125-247。最新的英译本见 Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001, PP. 145-181。《世尊布施论》也於最近被意大利年轻汉学家 Matteo Nicolini-Zani 译成意大利文发表，见 *Sulla via del Dio unico, Testi dei padri della chiesa* 66, Magnano 2003。

⁶⁹ 《富冈谦藏氏藏景教〈一神论〉真伪存疑》，刊荣新江主编《唐研究》第6卷，北京大学出版社，2000年，页67—86；《高楠氏藏景教〈序听迷诗所经〉真伪存疑》，《文史》第55辑，2001年7月，页141—154。这两篇拙文经过整理，已收入了拙著《唐代景教再研究》，页186—228。

的作品。

笔者质疑文章发表後，曾接到奥地利宗教学家霍夫力 (Peter Hofrichter) 教授的电子信件，他作为一个天主教徒，对富冈、高楠这两个文书的基督教神学表示怀疑，认为有些“过於天主教”。无疑，假如文书果为二十世纪初叶的作品，则製作者断不可能熟悉古代东方基督教会的神学知识，其最能借鉴的必定是明清时代欧美来华传教士的天学著作，假如其读的是耶稣会士的著作，难免就要露出天主教的尾巴。由是，窃以为，若有高明者能从神学角度，将这两个文书的内容与叙利亚文的景教经典比较，或更可证明文书之伪。

笔者怀疑富冈文书和高楠文书不是出自敦煌藏经洞的真跡，在上揭两篇拙文已详加讨论，後来又因应同仁的提询再做些补充和说明。⁷⁰不过，到目前为止，我们尚祇能说，这两个文书来历不明，文书本身又暴露了诸多疑点，很可能是贗品。但其具体借鉴、效法或抄袭甚麽文本，还是个谜。而我们惟有揭开这个谜，纔算点到文书伪造的死穴。在已发表的拙文中，笔者曾推测文书的製作者可能有残烂的敦煌卷子作参照物；但这个推测实际很难得到证明，因为事隔百年，我们委实无从找到这个卷子。其实，作为伪卷，也不一定祇有一个抄袭的原型，伪造者可能参考多种文献，随意增删拼凑。设若上述霍夫力教授能从神学角度论证其内容确实“过於天主教”的话，那就意味着明清时期来华耶稣会士的汉文神学著作，确曾成为景教文书伪造者的借鉴参考物；由是，我们通过这些神学著作，自然也可望找到作伪的更多或更有力的证据。此外，景教与摩尼教在中国的流行有共时性，对经文的格义、翻译，大体要遵循同一时代的通例。因此，如能借鉴二十世纪以来学界对摩尼经和景教《讚》经、《尊经》、《志经》诸经的语言学研究成果，把该等确认为真经者作为坐标，而将疑经与之比对，当亦有助辨伪。

三、两教写经真伪产生的社会历史原因

从上面对摩尼教、景教汉文写经的介绍，不难看出两者之间的一大不同，即：汉文摩尼写经不存在辨伪的问题，其写本来历均清清楚楚，出洞不久就入藏国家图书馆，尔後也未闻有流散社会的文书重现。但景教写经则迥異，仅有伯希和所得到的卷子入藏国家图书馆，其他则流入私人，而且事隔多年之後，仍有新卷子面市。这一明显的不同，是有其特定的社会历史背景的。

查当年敦煌发现汉文摩尼教写经，西方学界为之轰动，因为在此之前，西方学者在吐鲁番的探险考古，已发现了摩尼教的遗址和大量遗物，其中包括各种古伊朗、中亚文字的摩尼教写本残片，对摩尼教是否在中国传播的问题正在疑惑时，汉文摩尼教写经的出洞，无疑使该问题豁然开朗。但中国学界对此的反应，显然平静得多。在中国二十世纪八十年代之前，有关该等写本的研究一直仅局限於若干学者，中国的出版物甚至未刊行《下部讚》的录文；而有关摩尼教的知识，祇是由於宗教学家许地山先生在《燕京学报》第三卷发表了《摩尼之二宗三际论》，⁷¹学界人士始有较系统的了解。可以说，在二十世纪五十年代之前，除学术圈子极少数人外，其他社会阶层人士对摩尼教的知识几乎等於零。正因为社会对摩尼教並不关注，善於伪造文书的人也不知道何谓摩尼教，即便能依样画葫芦伪造，也未必找到好买家，

⁷⁰ 拙文《景教富冈高楠文书辨伪补说》，待刊《敦煌吐鲁番研究》第八卷。

⁷¹ 许地山《摩尼之二宗三际论》，刊《燕京学报》第3卷，1928年，页383—402。

远不如伪造其他古写本，诸如佛教写经等划算。是以，当伪造敦煌文书大行其道时，未闻有摩尼教写本的赝品面市。从敦煌藏经洞的写本重见天日，流散世界各地，时已一个世纪，但除了上述四个卷子外，就再也没有报导过新的敦煌摩尼教写本面世。

景教的情况则不然。自明季天启年间（1621—1627）唐代西安景教碑的出土以来，在西方来华传教士的推波助澜下，景教早已成为学界的热门话题，社会许多人士也有所知。来华西方传教士，无论属于哪宗哪派，咸把唐代景教当为基督教入华的先驱，甚至以景教後学自诩。热衷景教研究者，国内外，教内外，均大有人在。也就是说，在敦煌写经曝光之前，景教在中国社会已颇具知名度；而景教写本伯 3847，也早在 1909 年刊佈；尔後又传闻李盛铎手头尚另有景教写本，因此都冀盼有更多景教写经面世。任何一种新写本的出现，都必定得到收藏家的青睐，且不难在热心汉学的外国人士中找到最好的买家，取得暴利，这自然成为伪造景教写经的强劲动力。而就技术而言，伪造景教写经与伪造一般敦煌文书一样，对于那些职业文书伪造者来说，并无什麼特别的困难，关键是在内容或形式上要有可资参照的文本。在这方面，《三威蒙度讚》、《尊经》及其所附按语的刊佈，无疑给他们提供了参考样本和相关的信息；更有，明季以降来华洋教士所刊印的各种基督教读物，从内容和表述形式上，都可资借鉴。因此，要伪造景教写经，从内容而论，要比摩尼教容易得多。一旦意识到赝造景教写经更容易脱手获利，他们自必全力以赴。是以，景教伪经的出现乃有其社会的必然背景。至於是否有个人或团伙利用这种社会背景，有计划地从事这一活动，这或可作为一个问题提出。依笔者看来，景教写本的承传，除伯 3847 外，其他都隐隐约约，或多或少带有神秘色彩。据日本敦煌学研究史，我们知道，当年伯希和获得敦煌古书的消息在北京刚一披露，日本学界就做出了极为强烈的反应；⁷²而我们所讨论的伪经或疑经，又都和日本人士有关；李氏收藏的各景教写本，最终又都流入日本。这一切，是偶然的巧合，抑或是精心策划的结果，吾人不妨打一问号。

四、有关两教译经规模的信息

在古代中国究竟译撰了多少摩尼、景教经呢？教外文献未见有任何具体记录留下。但摩尼教、景教都属于古代世界性宗教，两教都力图使世界各民族都皈依本教，这一点宗教史家都有共识，不必赘论。两教传教士到了中国後，都积极从事译经活动，文献记载凿凿，这与另一个夷教，即祆教的僧侣形成了鲜明的对比，後者未见有译经的记载，至今也未发现有其汉文经典。对此，学界也是有共识的。由於两教在唐武宗会昌年间遭到了严厉的迫害，失去了曾一度享有的合法地位，译经工作自然得停止，原来流行的经文难免也遭到销毁。当然，在具体销毁行动中，执行的官吏是认真彻底，抑或是官样文章，应付了事，甚至有意放过一马，那是另外一回事。此外，信徒们即便不设法保存转移本教的经典，也未必会主动配合官吏的销毁行动。上述敦煌两教写经，从考古发现来说，虽然带有很大的偶然性；但其存世，其实也有其必然性，因为自来虔诚的宗教徒，都无不千方百计，甚至不惜牺牲保护本教的经典。该等倖存的写经，不惟证明在宗教迫害之後，在远离政治中心的边远地区，两教仍顽强地生存着，经典继续在流传，而且也为我们提供了在宗教宽容时期，有关两教译经规模、数量的某些信息。

⁷² 详参神田喜一郎《敦煌学五十年》，高野雪、初晓波、高野哲次汉译本，北京大学出版社，2004年1月。

摩尼教传教师的译经成绩，上揭玄宗朝撰写的《仪略》闕有《经图仪》一章，将教主摩尼的主要著作一一介绍：

- 第一， 大应轮部，译云《彻尽万法根源智经》；
 - 第二， 寻提贺部，译云《净命宝藏经》；
 - 第三， 泥万部，译云《律藏经》，亦称《药藏经》；
 - 第四， 阿罗瓚部，译云《秘密法藏经》；
 - 第五， 钵迦摩帝夜部，译云《证明过去教经》；
 - 第六， 俱缓部，译云《大力士经》；
 - 第七， 阿拂胤部，译云《讚愿经》；
- 大门荷翼图一，译云《大二宗图》。

这些经图音译、意译俱全，意味着其汉文本应已流行。北图藏的《摩尼教经》对其中的“大应轮部”和“泥万部”的经文也有所徵引，益证明玄宗朝摩尼的重要著作业已汉译。二十世纪九十年代，西方学者又从昔年德国收藏的吐鲁番文书中，找到四页类乎《下部讚》那样形式和内容的残片。⁷³中外学者或认为残片的诗句属於摩尼教《下部讚》。不过，笔者借助电脑，将有关文字比对敦煌本摩尼教《下部讚》，发现所用的术语多有相同，而表述意思也多有类似，但未见有完全相同的诗句；足证该等吐鲁番残片並非《下部讚》的另一抄本。⁷⁴而吾人已知敦煌《下部讚》整个卷子已相当完整，摩尼教徒在抄写经典时笔误难免，但基於宗教虔诚，成段成首遗漏的可能性不大。因此，该等摩尼教汉文讚诗未见於敦煌《下部讚》，正好说明除了《下部讚》之外，还有其他摩尼教的汉文讚诗流行，其或许属於《上部讚》或《中部讚》。⁷⁵此外，日本吉田豊教授从德国国家图书馆所检出的两页汉文吐鲁番残片，存字数十，内容则类乎上揭北图藏的《摩尼教经》。⁷⁶吐鲁番汉文摩尼经零星残片的发现，⁷⁷也可推想当年汉文摩尼译经种类要比保存下来的多得多。

从上面的论述，我们可以相信唐代会昌初元灭教前，汉文摩尼经的种类已相当多；不论这些经文是翻译、编译，抑或来华摩尼传教师自己因地制宜撰写的，摩尼的主要说教以及配合各种宗教仪式所需的诗歌，諒必均有相应的汉文本。

像摩尼教那样，景教传教师的译经成绩，在其存世的经文中也有所披露。伯 3847 卷子中的《尊经》有如下九行字：

⁷³ 见 Thomas Thilo, “Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichaischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung”, Werner Sundermann, “Anmerkungen zu: Thomas Thilo, Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichaischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung”, 二文均载 H. Klengel und W. Sundermann (edd.), *Ägypten-Vorderasien-Turfan*, Berlin 1991.

⁷⁴ 新近荣新江教授惠示日本龙谷大学收藏大谷文书编号四九八二断片複印件，是亦为出自吐鲁番的汉文摩尼经（见小田义久编《大谷文书集成》第三卷，2003年3月，页86，图版53），但其与德藏的残片不同，文字经比对，正好相当於笔者所录敦煌本《下部讚》释文的161—162行（见拙著《摩尼教及其东渐》，台北淑馨出版社增订本，1997年，页298）。

⁷⁵ 参阅拙文《敦煌摩尼教〈下部讚〉经名考释——兼论该经三首音译诗》，刊《敦煌吐鲁番研究》第3卷，北京大学出版社，1998年，页45—51。Lin Wushu, “Notes on the Title of the Dunhuang Manichaean Hymnscroll (S.2659 摩尼教下部讚 Mo-ni chiao hsia-pu tsan)”, Paper for the Fifth International Conference of Manichaean Studies September 3-7, 2001 Istituto Universitario Orientale Napoli, Italy.

⁷⁶ Y. Yoshida, “On the Recently Discovered Manichaean Chinese Fragments”, 《内陆アジア言語の研究》(Studies on the Inner Asian Languages), XII, 1997, pp. 35-39.

⁷⁷ 就已公刊的吐鲁番汉文摩尼教残片的评论见：Gunner B. Mikkelsen, “The Fragments of Chinese Manichaean Texts from the Turfan Region”, *Turfan Revisited-The First Century of Research into the Arts and Culture of the Silk Road*, ed. by Desmond Durkin-Meisterernst etc., Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2004, pp. 213-220.

敬礼：《常明皇乐经》，《宣元至本经》，《志玄安乐经》，
《天宝藏经》，《多惠圣王经》，《阿思瞿利容经》，
《浑元经》，《通真经》，《宝明经》，《传化经》，《罄遗经》，
《原灵经》，《述略经》，《三际经》，《徵诘经》，《宁思经》，
《宣义经》，《利海经》，《宝路法王经》，《删诃律经》，
《艺利月思经》，《宁耶颀经》，《则律经》，《毗遏啓经》
《三威讚经》，《牟世法王经》，《伊利耶经》，《遏拂林经》，
《报信法王经》，《弥施诃自在天地经》，《四门经》，《啓真经》
《摩萨吉斯经》，《慈利波经》，《乌沙那经》。

紧接这九行字的四行“按语”：

谨案诸经目录，大秦本教经都五百卅部，並是贝叶梵音。

唐太宗皇帝贞观九年，西域太德僧阿罗本，届于中夏，並奏
上本音。房玄龄、魏徵宣译奏言。後召本教大德僧景净，译
得已上卅部卷，餘大数具在贝皮夹，犹未翻译。

据“按语”所云，景教经典有“五百卅部”之多，而景净一代便已翻译了“卅部”（《尊经》
所开列的经目是三十五部，“按语”恐笔误之）。而据景教碑，阿罗本初到中国时便已着手翻
译经典了：

太宗文皇帝，光华启运，明圣临人，大秦国有上德曰阿罗本，占青云而载真经，望
风律以驰艰险。贞观九祀（635），至於长安。帝使宰臣房公玄龄，惣仗西郊，宾迎入内。
翻经书殿，问道禁闈。深知正真，特令传授。

而据景教碑的记述，除太宗朝外，景教在唐代中国尚经历了高宗、玄宗、肃宗、代宗、德宗
诸朝的辉煌，其译经活动自然没有停止。景教碑的作者景净时期，不过是把译经活动推向高
潮。正因为有前辈译经经验的积累，其始能如上揭“按语”所说，翻译了三十多部景教经典。
而且，据《贞元新定释教目录》卷十记载，景净还参与佛经的翻译工作，其於贞元年间（785
—804）与迦毕试高僧般若合译佛经，结果吃力不讨好，遭到皇上批评：

時为般若，不娴胡语，复未解唐言；景净不识梵文，复未明释教。虽称传译，未获
半珠；徒窃虚名，匪为福利。录表闻奏，意望流行。圣上睿哲文明，允恭释典，察其所
释，理昧词疏。且夫释氏伽蓝、大秦寺，居止既别，行法全乖。景净应传弥师诃教；沙
门释子，弘阐佛经。欲使教法区分，人无滥涉；正邪异类，泾渭殊流。⁷⁸

此处景净竟然摈弃宗教门户之见，参与佛经翻译工作，其背後动机是甚麽，自当别论；但其
作为译林高手，连佛僧都不得不佩服，则是显而易见的。由此，吾人可以推想景教自入华之
日到被敕禁之时，其传教师之於译经，当是不辍不懈，成绩自亦可观。与摩尼教比，谅未遑
多让。

五、会昌禁教後两教经典的命运

唐会昌迫害外来宗教，摩尼教首当其衝，但该教並未因此而绝灭，而是潛入民间，或依

⁷⁸ 这段有趣的资料係日本学者高楠顺次郎教授所最先发现，後遂被景教学者广为引用，见 J. Takakusu, “The Name of ‘Messiah’ Found in a Buddhist Book; the Nestorian Missionary Adam, Presbyter, Papas of China, Translating a Buddhist Sutra”, *T'oung Pao* vol. VII, 1896, pp. 589-591.

託道佛，继续流传。至宋代，其经典竟被徵集入《道藏》。儘管宋版《道藏》今不存，明代《道藏》则未见该等摩尼经，但此事已见载宋张君房《云笈七籤序》以及黄震《黄氏日钞》卷八六的《崇寿宫记》，当非杜撰。⁷⁹此外，《宋会要辑稿》刑法二宣和二年十一月四日的“臣僚言”，提到当时民间明教徒尚流行“《讫思经》、《证明经》、《太子下生经》、《父母经》、《图经》、《文缘经》、《七时偈》、《日光偈》、《月光偈》、《策汉赞》、《策证明赞》、《广大忏》”等诸多经文。同时又斥这些经文“於道释经文並無明文该载，皆是妄诞妖怪之言”；因此，吾人可推想：收入《道藏》的摩尼经与唐代的摩尼经比较，当有更多的道化色彩；而未入《道藏》者，则当属于民间宗教信仰，尤其是秘密结社之类的经文。不过，笔者还相信，在宋代，还流行的一些较为原汁原味摩尼教经典，其可能还保持唐代宗教迫害前的面目。缘上个世纪八十年代末，中国报导在温州平阳地区发现了一处元代摩尼教寺遗址，有寺碑《选真寺记》为证，⁸⁰记中称该寺“为苏邻国之教者宅焉，盖彭氏之先之所建也。”此处不按时尚称摩尼教为明教，而按摩尼教的创始地称“苏邻国之教”，⁸¹显明其仍承继唐代摩尼教的传统，以外来宗教标榜，自别於一般民间宗教；故其修持者所保有的摩尼经，可能更接近唐代译经。是碑落款至正十一年（1351），而仅谓“彭氏之先所建”，谅必年代较为久远，倘为彭氏近祖，当有较明确的辈序称谓；故该寺也许始建於宋代。若然，则意味着宋代尚有唐译的摩尼经流传。

儘管我们怀疑宋代尚保存了相当数量的摩尼经，但该等经文未见存世。不过，根据文献的记录，宋元摩尼教主要是在滨海地区活动；而二十世纪下半叶，福建地区的摩尼教考古和田野调查，已证明了摩尼教和当地的民间信仰融成一体了。因此，我们可以推测该等经文当已改头换面，混入当地各种民间宗教的经文中；或者说，当地固有的、或新创的民间宗教信仰吸收、改造、糅合了该等摩尼教经文的某些内容。笔者曾偶然在当地倖存的一册民间宗教经文中，发现有该教的蛛丝马迹。⁸²不过，自二十世纪五十年代之後，中国大陆各种带有民间宗教信仰性质的会社都失去生存环境，其所承传的历代经文都被销毁殆尽，这使追踪摩尼教经文的去向困难重重。令人感兴趣的是：元明之际福建滨海地区摩尼教信徒普遍流行的一个偈语，被完整地保存下来。是为泉州和莆田所发现的明教石刻“清净光明，大力智慧，无上至真，摩尼光佛”十六个字。这个偈语的内容，显然糅合了佛教与道教的概念；而其间实质性术语，则见于上揭唐代摩尼经。⁸³这一偈语是末期摩尼教留给我们的重要信息，也可以说是摩尼经最後的一个缩影。

景教的情况与摩尼教有所不同，自从会昌宗教迫害後，儘管该教的僧侣们还力图保存其汉文经典，⁸⁴但汉文史籍则再也未提及其经典流传的信息；有关该教的社会影响或活动情况，

⁷⁹ 此事陈垣先生的《摩尼教入中国考》已论证过，见氏著《陈垣学术论文集》第一集，北京中华书局，1980年，页358—361。

⁸⁰ 见林顺道《苍南元明时代摩尼教及其遗迹》，《世界宗教研究》1989年第4期，页107—111；《摩尼教“选真寺记”元碑》，《中国文物报》第30期，1997年7月27日第3版。

⁸¹ 敦煌本摩尼教写本《摩尼光佛教法仪略·託化国主名号宗教第一》有云：“摩尼光佛诞苏邻国跋帝王宫，金萨健种夫人满艳之所生也。”敦煌本《老子化胡经》卷一有老子化摩尼的一段经文：“後经四百五十餘年，我乘自然光明道气，从真寂境，飞入西那玉界苏邻国中，降诞王室，示为太子。捨家入道，号末摩尼。”

⁸² 即福建莆田民间流行的金堂教文件，係宣统二年（1910）抄本，其《开金堂教叙》有如下一段经文：“呜呼！有是大明之师，自必授是大明之道。有是大明之主，则必授是大明之咒。若吾之所谓大明者，乃大中至正之途，明白清虚之地。大无不包，明无不照。大则包乾坤之覆，载万象森罗；明则昭日月之光辉。两轮递转，是以声明洋溢乎中国，於是道德施及於闽夷。非大明之道不能传，非大明之主不能授，非大明之咒不能行。”其与“教阐明宗，用除暗惑”（《摩尼光佛教法仪略》语）似不无联繫。

⁸³ 参阅拙文《福建明教十六字偈考释》，《文史》2004年第1辑，页230—246。

⁸⁴ 朱维之先生的《大秦景教三威蒙度讚及尊经考》（见《基督教丛刊》第14期，1946年，页14—17；收入

也未见任何披露，被认为已经销声匿迹；当然，实际情况未必如此。⁸⁵元代流行的也里可温，显然包括聂斯脱利教派，但其是否为唐代景教的馀绪，由於没有任何汉文经典留下，我们无从找到内证。不过，唐代景教的经文是否曾像摩尼教那样，改头换面，混入其他宗教信仰中？对此，有学者是持肯定态度，如香港罗香林先生就认为：“抑景教自会昌灭法，以至黄巢攻陷广州後，虽在内地式微而至绝迹，然其潜匿於道教之内者，则其影响终不可灭，如吕祖一派之道教，其所传《救劫证道经咒》之杂有景教讚美诗，即其例证。”⁸⁶如果说，唐代的景教经文曾为道教的某些宗派所吸收，这是不足为奇的；因为学者们对景教经文的研究，早已发现其不仅有深厚的佛教色彩，更有浓烈的道教味道。⁸⁷何况，道教的经典自来就多糅合或抄袭其他宗教的经文，这已是众所周知的事实。不过，迄今已知的文献资料，都没有提及或暗示景教经文曾像摩尼教那样，曾被公然编入《道藏》。至於是否混入佛经，还未见有文章讨论。窃思中国佛教界，历来高僧辈出，唐代译经已相当成熟，而且日益系统化，景教经典要混入委实不易。然而，景教经典像摩尼教经文那样混入民间宗教，或为民间宗教所吸收、糅合，儘管文献未有踪迹可寻，这种可能性还是不能排除的。

餘 论

景教与摩尼教，作为外来宗教，入华後为了立足，为了争得信众，都不得不逐步华化，以适应中国儒释道和多神崇拜的社会环境。⁸⁸当这两个外来宗教在中国处於合法地位，甚或受到统治者的庇护、优容时，其与本国的教团保持密切联繫，其虽不得不华化，但尚不失本源。其时之译经，固然也不乏儒释道的色彩，但主要是借用、借鉴其术语和表述形式，即为了使唐人读懂而不得不采用的“格义”法；至於格义的结果，是否造成误解，自是另外一回事。⁸⁹然自从会昌宗教迫害後，两教的僧侣和信众与遥远的西域教团完全隔绝，处於自生自

氏著《文艺宗教论集》，上海青年协会书局，1951年2月，页151—158）一文，考证伯3847卷子的製作年代，称：“《尊经》末尾记曰‘唐太宗皇帝’，云云，把朝代名字也写进去了，我们便要疑心牠是唐亡後所写的。若是唐时所写必单称‘太宗皇帝’或冠以‘国朝’，‘大唐’等字样。”而吾人已确认卷子上有“大秦寺”的印戳，这就意味着卷子是唐代之後的景教徒所整理製作的一卷景教经籍。由是，我们可以推测会昌迫害外来宗教後，虽然正史和其他汉籍鲜有景教活动的记载，但该教未必就真的销声匿迹。

⁸⁵ 业师蔡鸿生先生最近已发现会昌宗教迫害之後，景僧混入佛僧、参与佛僧刻经活动的重要线索，有关研究成果尚待发表。

⁸⁶ 罗香林《唐元二代之景教》，香港中国学社，1966年，见《前言》，页三；详细考证见氏文《吕祖与景教之关係》，同书，页135—152。

⁸⁷ 例如，上揭羽田氏的《景教经典志玄安乐经考释》一文，认为从写本的形式看，《志经》显然是模仿唐代佛教与道教经典的写法；而将该经的题目和经文内容，证诸老子的《道德经》，两者又颇为近似。佐伯氏更认为《志玄安乐经》的撰述，“是得到道教学者的帮助，这从该经典的文体字句之酷似道教经典就可了然”。

（佐伯好郎《支那基督教の研究》第1卷，东京春秋社，昭和18年（1943），页377。）香港刘伟民先生1962年发表的长篇论文《唐代景教之传入及其思想之研究》（香港《联合书院学报》第1期，1962年6月，页1—64），闢有专章《志玄安乐经之发现及其思想研究》（见页42—52），详细讨论了《志经》的道家色彩。

昔年龚天民先生据业已刊佈的《大秦景教宣元本经》前十行156字，而认为：“《宣元本经》的文章十分玄妙，充满道家气味，如‘宝法云座’、‘景通法王’、‘端严进念’、‘上观空皇’、‘亲承印旨’、‘宣玄化匠帝’等等，不一而足。”（是著《唐朝基督教之研究》，香港基督教辅侨出版社，1960年，页41。）其实龚氏当年还不知道流入日本的《宣元本经》写本全文，就全文看，道家的色彩是相当浓厚的，设若隐去其中一些景教的专用术语，读者当把其目为道经无疑。

⁸⁸ 近年，有学者把这种华化称为“本色化”或“本土化”，特别是针对景教，如赵璧础《就景教碑及其文献试探唐代景教本色化》（载林治平主编《基督教与中国本色化》，台北宇宙光出版社，1990年，页173—191。）翁绍军《论汉语景教经文的传述类型》（《世界宗教研究》1996年第4期，页110—118。）认为初唐的译经中，“儘管有佛道名词，但在福音宣讲和教义传述上，基本上忠实於景教原典精神，具有原典化神学的类型特征”；但在中晚唐的译经中，“无论在理念的传述或语言的表达上，佛道两教思想浓重，明显具有本土化神学的类型特征”。翁文认为这种本土化，“导致了教法义理逐渐暗淡湮没，这是唐代景教失败的原因之一”。

⁸⁹ 就景教借用佛、道术语的问题，北京大学的段晴教授有一段颇有见地的论述，很值得我们重视：“《大秦

灭的状态。出於自保，出於自发，其华化过程自然以空前的加速度进行，直至完全失去本来的面目。作为本教的经典，自然也就不复流传了。但其某些教理、思想，以及礼仪等，未必就无影无踪，必定渗透进华夏文明。会昌之後两教的走向，摩尼教有较为清晰的资料记录，脉络较为清晰，其走向东南滨海地区，就此前贤已勾勒出其轮廓了。就笔者获知的最新田野调查资料，摩尼教作为一个独立教派的地位，在明朝建立之後不久便失去了，但其作为一种信仰却已融入了闽文化，摩尼佛至今还是福建民间信仰诸神之一，为当地民众，尤其是泉州晋江一带（即摩尼教草庵遗址所在地附近）乡民所供奉。⁹⁰至於景教，迄今则尚未发现多少文献或文物可资稽考。因此，古代景教这个人类“流产文明”⁹¹最终如何在中国完全消失，其汉文经典及其宗教思想最後流向何方，还仍是有待解开之谜。

景教流行中国碑》以及其他遗留下来的汉语景教文献，因为杂佛、道教的词彙而用之，往往诱人迷惑，认为景教来到中国後，为了能够在汉地扎下根来，不得不接受了佛教与道教的影响。但从景教的传统出发，其实不难发现，景教文献中出现的佛教和道教的词彙，並不能证明这两种宗教曾经对景教施过任何影响，这些佛、道的术语，不过是景教的借词而已。景教借来佛、道教的术语，旨在表徵自身的传统。从佛、道教借词的现象祇能说明，景教到达中国，要远远晚於佛教，那时佛教作为外来的宗教已经为大众所接受，並且成为其他外来宗教借鉴的标准。（段晴《唐代大秦寺与景僧新释》，刊荣新江主编《唐代的宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003年8月，页434—472；引文见页436。）

⁹⁰ 参阅沾良图《摩尼教信仰在晋江》，刊《福建宗教》2004年第6期。

⁹¹ 英国历史学家汤因比（A.J. Toynbee）的《历史研究》（A Study of History）把景教文明定性为“流产文明”。见汉译修订插图本第17章，上海人民出版社，2000年。

Digging out God from the Rubbish Heap – The Chinese Nestorian Documents and the Ideology of Research

Max Deeg
(draft – not for citation)

Introduction

I would like to start my presentation with some preliminary remarks to avoid unfulfilled hopes. What you are going to hear is not a merely philological presentation but rather an attempt to describe in a special field of research of Chinese religious literature the gap which has developed between the research work and results of the specialist –philologist or historian – and the common knowledge of or the popularized pool of information on the same subject, which in my case covers the earliest period of Christianity in China, the Nestorians in the *Tang* period.

I would like to start my paper with some general remarks. Research in humanities and cultural studies has undergone a change in the recent past. There is an increasing awareness of the fragility of such conceptions like the one of positivistic objectivity on the one side and, on the other side, of the dependency of scholars of their own personal background, their academic tradition and its history which influences the method and the way of research and even the choice of topics. The consequent conclusion of this should be that we have to investigate these preconditions under which research was undertaken and is still done at present in order to realize one's own position as a researcher and to eventually correct deficiencies and mistakes which eventually arise from this situation.

The paper will endeavour to trace some of these ideological and cultural presuppositions and its resulting problems in connection with the so-called Chinese Nestorianica from the *Tang* period. These documents in some respect represent an ideal material basis for such an undertaking, as two and academic fields are involved: the Theologians in the broadest sense of the term and the Orientalist in the most neutral sense of the term. There is a remarkable gulf of ignorance between those working in missiology and making constant use of translations of these Chinese documents of, for example, the work of the Chinese specialists who have recently

discussed the authenticity and – to a certain extent – the contents of these texts. The point where these two views – the theologian’s and the specialist’s – met in a rather unfortunate way for the overall perception of the Nestorian texts in the Western world more than half a century ago is definitely the English translation of the Chinese Nestorian texts by the Japanese Christian minister and scholar Peter Yoshirō Saeki which for a long time has been almost the only source in a Western language by which a theologian could get access to the complete bulk of Chinese Nestorianica¹.

That we are not dealing with a triviality may be demonstrated by a quotation of a German handbook of theology:

*“The pillar of Si-ngan-fu relates in Syr. and Chin. language that a church organization existed in China **even before 635** which has eventually **even influenced Mahayana Buddhism.**”²*

I will try to show by two examples from the Nestorian stele of Xi’an and from the so-called Dunhuang-texts how, why and to what results there is no communication between the two groups of “users” of the documents by concentrating on the non-specialists, mainly theologians (A. Rosenkranz, Peter Chiu, Samuel Moffett, Martin Palmer) but also Religious Studies specialists or Sinologists (Hans-Joachim Klimkeit, Li Tang) who, in the well-established tradition of Saeki, try to read Christian ideas and terms into the texts which are at best an *interpretatio sinica* of Christian concepts in Ruist, Buddhist or Daoist disguise – thus trying to “dig out God from the rubbish heap”. I further will try to demonstrate the underlying ideology of this way of reading the texts which is to be brought into the broader context of the debate about Edward Said’s notion of Orientalism as a colonialist discourse of power, representing Eastern cultures and religion as a kind of inverted examples of its own cultural, religious and national preconception. In the case of Christianity in the East – in the

¹ In this way Saeki’s own hope, expressed in the preface to the first edition of his book, p.3, is truly fulfilled: „... to usher the hitherto almost unknown and very much neglected Nestoriania Sinica into the learned Societies in Christendom through the medium of the English language.“

² Volker Drehsen (ed.), *Wörterbuch des Christentums*, Düsseldorf 1988, 867a., Nikolaus Thon, s.v. „Nestorianische Kirche“: „Die ... Säule von Si-ngan-fu berichtet in syr. und chin. Sprache, daß **schon vor 635** eine Kirchenorganisation in China bestand und möglicherweise **sogar den Mahayana Buddhismus beeinflusst hat.**“ (bold types added by my) As an example to what strange conclusions the literally reading of the highly propagandistic stele leads see also Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler, *The Church of the East. A Concise History*, London, New York 2003, 47: “... under Emperor Kao-tsung (...) churches were built in all of China’s provincial capitals. ... Under the empress Wu (...) Christianity was regarded as competition for Buddhism and was persecuted.”

Near East, India, Central Asia and finally in East Asia – this has developed into a specific discourse on an all-pervading religious “truth” represented through Christianity and eventually found in any time and at any place in the world – a phenomenon which I use to label as “trans-orientalism” because it detects the West’s own religious superiority, be it in distorted forms, in Asian cultures of the past.

The Texts and Their Translations / Translators

As most of you probably know the Chinese texts of the Church of the East, also called Nestorian or *Jingjiao*, “*Radiant Teaching*”, of the *Tang* period are divided in two main groups: 1. the Nestorian stele of Xi’an and 2. the manuscripts which came to light – one is tended to call it “twilight” – of scholarly attention at the beginning of the last century through the discovery of the Dunhuang library and the subsequent hunt for Chinese manuscripts by Japanese scholars in mainland China before and during the second world war. It would be an interesting and tempting task to discuss this phenomenon in the broader context of the Japanese „conquest of China“ from the time after the Sino-Japanese war on but I do not have the time to do this in my paper.

The Chinese Nestorian texts of the second group are the following. (It should be noted that I follow Saeki’s order only for the sake of conventionality. I do not subscribe to Saeki’s implicated opinion on the date of the texts. Note also that the translation of the titles are my own and differ – in some parts radically – from others’):

1. *Xuting-mishi-suo-jing (yijuan)* 序聽迷詩所經, „*Sūtra of Hearing the (Preaching) of the Messiah*“
2. *Yishen-lun* , „*Treatise of the One God*“ 一神論 by Haneda Tōru
3. *Yu di'er* 喻第二, „*Similis, Number 2*“
4. *Yitian-lun diyi* 一天論第一, „*Treatise of the One God*“
5. *Shizun-bushi-lun disan* 世尊布施論第三, „*Treatise of the Alms-Giving of the World-Honored One* “
6. *Jingjiao-san-weimeng-du-zan* 景教三威蒙度讚, „*Praise of the Pāramitā of the Three Majestics of the Illustrious Teaching*“
7. *Zun-jing* 尊經, „*Sūtra of Veneration*“

8. *Zhixuan-anle-jing* 至玄安樂經, „*Sūtra of the Ultimate and Mysterious Happiness*“
9. *Daqin-jingjiao-xuanyuan-(zhi)ben-jing* 大秦景教宣元至本經, „*Sūtra of the Origin of Origins of the Illustrious Teaching from Daqin*“
10. *Daqin-jingjiao-dasheng-tongzhen-guifa-zan* 大秦景教大聖通真歸法讚, „*The Praise of the Seeking Refuge to the Pervading Truth of the Great Saint of the Illustrious Teaching from Daqin*“

As both Paul Pelliot³ and Lin Wushu⁴ have written extensively on the history of the stele, its discovery and its translation, I mainly refer to their work and will only highlight some points which are of interest for my goal of tracing the trans-orientalist strategy from the very beginning of the preoccupation of and the research on the text. If we scan the Western translations of the stele it becomes clear that all with only one exception – Pelliot’s French translation, edited by Antonino Forte – have been undertaken by missionaries or at least convinced Christians. This stands also true for the older Chinese studies of the text the authors of which were all Christian Chinese.

In this respect things changed not considerably when the so-called Dunhuang documents were discovered at the end of the 19th and at the beginning of the 20th century. I will not go into the story of the discovery of these documents and into the discussion about their authenticity but they were first collected and some of them edited by Chinese and Japanese collectors and scholars – except documents 6 and 7 found by Pelliot – who had no direct connection to Christianity. The documents first have been completely translated into English by the Japanese Methodist clergyman and scholar Peter Yoshirō Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1939, mainly used in its second edition Tokyo 1951.

Two of the documents, no.3 and 4, called “*Gloria in excelsis deo*”, and a part of no.1, have already been translated by A.C. Moule in his „*Christians in China before the year 1550*“, Shanghai 1930.

Reference is sometimes made to the German „translation“ by Gerhard Rosenkranz⁵ – this is, however not a real translation of the Chinese documents, but a

³ Paul Pelliot, Antonino Forte, (ed.), *L’inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou, Edited with Supplements by Antonino Forte*, Rom / Paris 1996 (Italian School of East Asian Studies Epigraphical Series 2 / Collège de France, œuvres posthumes de Paul Pelliot)

⁴ Lin Wushu, *Tangdai-jingjiao-zai-yanjiu* („*Neue Studien zum Nestorianismus der Tang-Zeit*“), Beijing 2003 林悟殊, 唐代景教再研究, 北京

⁵ Gerhard Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Zeit*, Berlin 1939 (= 2nd edition of Rosenkranz’ „Die älteste Christenheit in China in

secondary work based on Moule's and Saeki's English translations and not of the Chinese originals, as Rosenkranz somewhat hiddenly expresses in his foreword: "*The following translations are based for the 'Inscription' and for the 'Gloria' including the appendices on Moule's translations, in case of the other translations on Saeki's renderings.*"⁶.

Peter (Chung-hang) Chiu has written a doctoral thesis "*An historical study of Nestorian Christianity in the Tang Dynasty between A.D. 635 – 845*", Forth Worth 1987, in which he translates completely documents 8 and 9 and parts of the other texts.

In 2002 Tang Li published her doctoral dissertation in English⁷, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese – Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, originally accepted by the University of Tübingen, Germany. Both studies, Chiu's and Tang's, still heavily drew on Saeki's translations or just show the authors' ignorance of classical Chinese and of the religious terminology of the *Tang* period by trying to again superimpose and identify Christian conceptions in the text which in reality are not there. Especially Tang's study and translation shows – without being able to go into details here – that it is not enough to be a native speaker of Chinese in order to solve the complex and specific problems of the documents by looking up some "strange" expressions in dictionaries such as the *Cihai* 辞海 or the *Xiandai-hanyu-cidian* 现代汉语词典, the "*Modern dictionary of Chinese*", and then translating them without any historical and text-immanent contextualization.

Beside the mentioned translations, made with a clear scholarly self-understanding of the translators despite their shortcomings, the documents – I am tempted to say - have suffered a popularisation in form of a recently published book of the British

den nestorianischen Quellenzeugnissen der Tang-Zeit“, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 52 (1937)) (Schriftenreihe des Ostasien-Mission, Heft 3/4)

⁶ „Der folgenden Übersetzung liegen für die „Inscript“ und das „Gloria“ samt Anhängen die Übersetzungen Moules, für die übrigen Übersetzungen Saekis zugrunde.“ (p.6)

⁷ Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese – Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2001 (European University Studies / Europäische Hochschulschriften / Publications Universitaires Européennes, Series / Reihe / Série XXVII, Asian and African Studies / Asiatische und Afrikanische Studien / Études asiatiques et africaines, Vol. / Bd. 87).

theologist Martin Palmer⁸ with the title *The Jesus Sutras - Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity* including so-called translations of the Chinese originals which were executed - according to Palmer⁹ – by a team of Chinese native speakers. Comparing the original Chinese with Palmer’s translation one very often gets the impression that the “translators” used different texts. Serious philologists and scholars tend to keep silence on the existence of Palmer’s book but as it seems to become the new “Saeki” for Church historians I think it should be included in the discussion here.

All these translations are defective for different reasons; a general tendency is that the translators try to “christianize” the Chinese originals¹⁰ and do not take into account the historical, political and religious setting in which these were produced. The weakness resulting from this is that the identification of Christian terms behind a certain Chinese expression is made far too easily and without sound philological reasoning and foundation. This also concerns the hasty and very often intentional identification of Syriac or Persian terminology behind the Chinese transcriptional material. A lot of these identifications lose their credibility when measured by the strict rules and results of historical philology especially of (Early or Late) Middle Chinese. Most of the authors show a merely shallow understanding and knowledge of the religious terminology of Buddhism and Daoism, the two religious strands which quite obviously and heavily have influenced the Sino-Christian terminology in the period. That this has indeed something to do with their emic position as Christian scholars or even theologians is clearly shown by the fact that the Chinese Manichaean texts have never been treated in such a unprofessional way as the Nestorian texts¹¹.

⁸ Martin Palmer, *The Jesus Sutras - Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*, New York 2001.

⁹ Palmer, *The Jesus Sutras ...*, p. XV.

¹⁰ Despite the fact that Palmer, *The Jesus Sutras ...*, p. Xiii, claims to have given due credit to the Daoist, Confucian and Buddhist influence, this is done in a rather associative way than by sound philological work and thus often leads to a complete misconception of the original text.

¹¹ The rather difficult procedure for achieving sound results in this type of literature can be seen in Peter Bryder’s study on Chinese Manichaean terminology: *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study in Chinese Manichaean Terminology*, Lund 1985

Two Examples of “Digging Out God from the Rubbish Heap”

To elucidate what I mean by this retrieving of Christian contents from the texts I will give you two examples from the texts, the first being an example from the famous Stele of *Chang’an*, the second one dealing with the problem of the title of document no 1., the *Xuting-mishi-suo-jing (yijuan)* 序聽迷詩所經, „*Sūtra of Hearing the (Preaching) of the Messiah*“.

1. What can be done with a name: *Aluoben* – Abraham, the first Nestorian missionary and patriarch in China

In this fascinating document of the Nestorian Christians in the *Tang* empire we learn details about the mission history of the Eastern Church in China. One of the very facts that text relates to us is the name of the first missionary coming to China – the patriarch of Nestorian Christianity who is celebrated in the text of the stele and in the literature about *Tang* Nestorianism as well. He is called *Aluoben* in the text and this name has from the very beginning created an almost feverish hunt for its original form.

Actually it was Haneda Tōru who carefully pointed out that *Aluoben* (and *Aluohan*) could be Abraham, and Saeki took this for granted¹². The identification of *Aluoben* as a Chinese transcription of the biblical name Abraham was then popularized in Saeki’s first translation of the Nestorian stele and repeated in the second edition of his book about the Nestorian documents: “... *we would stick to our old theory to identify the word Alopên with Abraham. Our ground is that the word “Abraham” in the Inscription of Jews at K’ai-fêng-fu was designated with the Chinese characters 阿無羅漢 (A-wu-lo-han) or 羅漢 (Lo-han), whilst the Persian Prince by the name of Abraham was designated with the Chinese characters 阿羅憾 (A-lo-han) in the Inscription on the Stone-Tablet set up in 709 A.D., to commemorate the late great Persian Chieftain, the General and Commander of the Right Wings of the Imperial Army of Great T’ang ...*”¹³ Here we have a typical

¹² See Forte, in: Pelliot, Forte, 379.

¹³ Saeki, 84f., note (10). It is intriguing that Saeki inserted the name of Abraham into the Chinese text of the stele without any comment: Saeki Yoshirō, *Keikyō-no-kenkyū* („*Studien zum Nestorianismus*“), Tokyo 1935 (reprinted 1983 and 1985) 佐伯好郎, 景教の研究, 東京, p.510, and also 597.

example of Saeki's combination of philological insufficiency and wild contextualizing speculation: identifying the names *Awuluohan*, *Aluohan* and *Aluoben* as identical and indirectly suggesting that the Persian military commander *Aluohan* had been a Christian¹⁴.

Saeki's identification is now quite established at least in the theological handbooks, but there were also other identifications¹⁵. Assemani took *Aluoben* to represent *Yahballaha*¹⁶. A protestant Christian trying to prove that the stele was a fake from later times: *Olupuen* resp. *Lopuen* as an anagram for Polven, Pol Vénitien (Marco Polo)¹⁷.

Now, let's have a closer look on the Chinese name: *Aluoben* 阿羅本 is – in Pulleblank's transcription of Early Middle Chinese *ʒa-la-pən¹⁸. As has been argued from several sides there are a bunch of difficulties in identifying this Chinese name which is definitely an attempt to „transphone“ as I would call it a foreign name. It should be emphasized that phonetically the metathesis of –b- and –r- and the final –n in the reconstructed Chinese against the –m in the Semitic name, but also the context does not support the identification of *Aluoben* with a Syriac-Iranian name.

Saeki, having already drawn comparison with the Kaifeng-Jewish name in the quotation above, seems to have been influenced by the idea of a connection of the first Christian missionary in China – as a kind of Christian „wishful thinking“ – with the Hebrew patriarch Abraham of the Old Testament.

Another identification which first has been brought forward is to connect *Aluoben* with the Syriac word *rabbouni*, „teacher“ (cp. Hebrew *rabbî*); the „name“ would then be a religious title¹⁹. For this interpretation the initial syllable ʒa- (阿) would be a

¹⁴ Saeki, 85, 92, and 453ff., Appendix No.1. To his Japanese readership, however, he made it clear that *Aluohan* was not a Nestorian but probably a Zoroastrian: *Keikyō-no-kenkyū*, 520.

¹⁵ Saeki himself gives an overview in his note (10), p.84f.

¹⁶ Pelliot, Forte, 123.

¹⁷ Pelliot, Forte, 153.

¹⁸ In Late Middle Chinese – following Edwin G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver 1991 – the last character is reconstructed as: *pun'.

¹⁹ Wu Qiyu, „Tangdai-jingjiao zhi fawang yu zunjing-kao“ („Untersuchungen zu den ‚Dharmakönigen‘ und zu den ‚Verehrungssūtras‘ im Nestorianismus der Tang-Dynastie“), DTY 5 (2001), 13 – 58 吳其昱, 唐代景教之法王與尊經考, 敦煌吐魯番研究, 13. This interpretation was lately repeated by Barat (2002), 193.

„Sproßvokal“ due to the local pronunciation of the word *rabbouni* before the sybillant *r*.²⁰.

What all these identifications obviously have in common – with the exception of Itō's which is notably not taken up by most Western scholars – is that they 1. are brought forward by Christian scholars and 2. refer to names or titles in the context of the Bible and so again show how Christian conceptions or semantics are read into the text.

I have to confess that I am not very convinced of the „Semitic“ identifications but would rather suggest an Iranian name behind the cryptic *Aluoben* – as already Ito Gikyō had tried to show that *Aluoben* was a Persian name *Anōš-ruwān*²¹. As destructivism very often leads the criticism back to the destroyer I will at least try to give you another explanation for the name. In Middle-Iranian language the final membrum of personal names –*bān*, bzw. –*pān* (written as –*pn* or –*p'n*), meaning „protected (by, through)“ (or: „the one who protects ...“) is found quite often and it is a perfect equivalence to the Chin. *ben* / **pən'* 本 in *Aluoben*. Examples from the corpus of Middle-Iranian names are *Ādurbān*, „the one protected by the fire“, (*Ādurbed*-)*Baypān*, „the one protected by god (Bay)“, *Marzbān*, „the protector of the frontiers“, etc. (Gignoux, Philippe, *Iranisches Personennamenbuch* (hrsg.v. M. Mayrhofer u. R. Schmitt), *Band II: Mitteliranische Personennamen, Faszikel 2: Noms propres Sassanides en moyen-Perse épigraphique*, Wien 1986 (ÖAW, Phil.-Hist.Kl.), 31, Nr.36; 32, Nr.40; 120, Nr.591).

This explanation being accepted for the moment there is still the initial part of the name Chin. *Aluo-* **ʒa-la-* 阿羅. I think that the Middle-Iranian “candidate” fitting best in terms of phonology and semantic is Middle-Iranian *ard* (Gignoux, 44, Nr.116), which in personal names often occurs as *Ardā-* (< Old-Iranian *artāvan*, „possessing the law, righteous“): cp. *Ardādar*, „the more righteous one“, *Ardāy-Farr*, „light of the righteous ones“, etc. (Gignoux, 45, No.119; 47, No.130). The basic word *ard*

²⁰ To make the picture of decontextualized and purely allusive identification complete I could come up with a Syriac-Greek word which would at least phonetically correspond quite well to *Aluoben*. In the Syriac rite of baptism we have a word for “guarantee” or “godfather”, Syriac *'arrābā*, *'arrōbō* : Greek ἀρραβών (Timothy A. Curtin, S.J., *The Baptismal Liturgy of Theodore of Mopsuestia*, Washington D.C. 1970 (Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Second Series No.222), 94). This could be interpreted in the case of *Aluoben* as a cognomen of somebody who is committed to a vow of who has baptized many people – not bad for a missionary.

²¹ *Zoroastutā kenkyū*, 1979, 301; see Forte, in: Pelliot, Forte, 383 and 411.

means „(cosmic) law, justice“ and is one of the old Iranian religious keywords (Avestan *aša*, Old-Iranian *arta*, Old-Indian *ṛtá*). The Chinese *Aluoben* would then be an attempt to render a Middle-Iranian name **Ardābān*, „the one protected by the righteous ones“, or **Ardabān*, „the one protected by the (cosmic) law “. There is only one small phonological crux with this identification: the Chinese syllable *luo* / **la* 羅 has to transcribe a Middle-Iranian *-rdā-*; but in the light of the fact that *luo* / **la* 羅 is used in the Buddhist transcriptional corpus to transcribe quite a variety of foreign phonemes (*r*, *l*, *ḍ*) – but also taking into account the Middle-Iranian writing variants for *Ardā-*: *’lt’*, *’rt’* – this seems indeed to be the minor problem compared with the phonological difficulties of the other identifications. Besides, the Chinese name may well reflect an Iranian local pronunciation in which the consonant-cluster *-rd-* was assimilated or / and cerebralized into **Aḍ(ḍ)ābān*.

If my identification is correct the first Christian missionary would not have had a Christian but a typical Iranian name: “the one protected by the law”. This would have been his birth-name or it may have been interpreted in a Christian way: the one who is protected by the transcendent law, the teaching of Christianity. And this would have been – I may be allowed to add this slightly ironic remark – a very suitable name for the man who ventured the not undangerous undertaking of bringing Christianity to China.

2. How to make sure that your text is a Christian text

Saeki identified as one of the earliest Nestorian texts in Chinese, according to him belonging to the oldest layer of Christian texts “translated” by *Aluoben*, our text no.1, the *Xuting-mishi-suo-jing* (*yijuan*) 序聽迷詩所經(一卷)²². The manuscript is, although not complete, the longest of the so-called Nestorian documents from the *Tang* period. Allegedly it is from *Dunhuang* and belonged to the well-known Japanese Buddhologist Junjirō Takakusu 高楠順次郎 who is said to have acquired it from a Chinese in the year 1922²³. I could not get information about the whereabouts of this manuscript but it may be that one of our Japanese colleagues knows a little bit

²² Pénélope Riboud, „Tang“, in : Nicolas Standaert, (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635 – 1800*, Leiden / Boston / Köln 2001 (HdO IV.15.1), 4.

²³ Saeki, *The Nestorian Documents ...*, 6; Riboud, „Tang“ (2001), 4, in her overview also dates it to the seventh century.

more about the issue, especially because there have been some rumours about *Tang-Nestorian* documents extant in private collections in present Japan.

Following an emendation made by Haneda Tōru, Saeki rendered the title as *Jesus-Messiah Sūtra* and did this very insistingly:

“The title: “*The Hsü-t’ing Messiah Sūtra*” means no other than “*Jesus-Messiah Sūtra*.””

What follows is a “masterpiece” of Saeki’s treatment of transcriptional material:

“The old sound of the first Chinese character used here for Hsü (序) (lit., “preface”) is “ye” or “ie” according to the sound preserved in South China, whilst its Chinese sound preserved in Japan is “djo” or “jo.” The second character T’ing (聽) (lit., “to hear”) is pronounced “cho” in Japan, whilst its old Chinese sound is “chu.” These two letters, therefore, will give us “Jo-cho” in Japanese and “Ye-chu” in old Chinese, and can correctly be identified with the Chinese sound “Ye-su” of the T’ang Dynasty ...”²⁴

Saeki’s commentary here is actually a distorted rendering of Haneda Tōru’s attempt to establish an emendation of the title to *Xucong-mishihe-jing* 序聰彌詩訶經 (“*Jesus-Christ-Sūtra*”) instead of *Xutingmishisuo-jing* 序聽迷詩所經²⁵. In both cases, Haneda’s and Saeki’s, I cannot see how *Xucong* or *Xuting* could render a Syriac (y)īšō (Jesus). Besides, the character *ting* 聽 is rather unlikely to be used as a transcriptional element.

What is interesting, however, is that Saeki obviously did not dare to do the same in his almost identical Japanese books on Nestorianism in China, in which he pays due tribute to Haneda and discusses Haneda’s emendations in all details²⁶. The outcome is nevertheless the same as in his English book, only with the difference that while keeping the manuscript form of the title – 序聽・迷詩所經 – Saeki glosses the Chinese original “names” by *Katakana-furigana Esu Mishihō* エス・ミシホ, “*Jesus*

²⁴ Saeki, 147, note (1).

²⁵ Haneda Tōru, *Haneda Tōru Hakase shigaku-ronbun-shū-gekan: gengo-shūkyō-hen* 羽田亨、羽田博士史学論文集、下巻、言語・宗教篇 (originally: Haneda Tōru, „Jingjiao-jingdian Xuting-mishi-suo-jing kaoshi“, in: *Bulletin of the Metropolitan Library* (Peking) 6 (1928), 433 – 456), 262f.

²⁶ Saeki, *Keikyō-no-kenkyū*, 677 and 679; Saeki Yoshirō, *Shina-kirisutokyō no kenkyū I*, 2Tokyo 1979 (first published: 1943) 佐伯好郎，支那基督教の研究，東京，244f.

*Messiah*²⁷. So both groups of readers have the impression that this is actually what the title means.

Saeki's interpretation has obviously become the *communis opinio* in Western literature²⁸, and again we have the case of a highly Christianized translation with two key-names, Jesus and Messiah and I again would like to question Saeki's interpretation as a hyper-Christianized wishful-thinking.

There were other interpretations of the title line which questioned the authority of Saeki's rendering. J. Foster tried to show that *xuting* is a mistake for *xuyan* 序言, "forword" (to what?), while T. D. Chao opined that *xuting* was a rendering of the Greek σωτηρ, "saviour", and *mishisuo* for Greek μεσσο, "middle, mediator". Dr. Yao Zhihua (now University of Hongkong) in an unpublished M.A. thesis tried to show that *Xutingmishisuo* taken as a valid transcription is the rendering of the title of the Syriac gospel harmony, the Diatessaron of Tatian²⁹ – which he thinks to be the basis for the Chinese text. I have to say that all these theories do not convince me, most of them, except Yao's, being in the same hyper-Christian line as Saeki's.

The title of the text is mysterious and has puzzled most scholars – except Saeki to whom the case is clear, as we have already seen. Let us have a look on the title and on the first line of the text:

序聽迷詩所經一卷

余時彌師訶說天尊序娑法云。

In the second line we find a clear transcription of Messiah, *Mishihe* 彌師訶, which influenced, as we have seen, Haneda's emendation of the title into ... 彌詩訶 ... What was considered to be another transcription by Haneda is *xusuo* (or: *xusa*) 序娑,

²⁷ Saeki, *Keikyō-no-kenkyū*, 671; Saeki, *Shina-kirisutokyō* ..., 240.

²⁸ See Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China* ..., 4f. u. 8ff.; Heinz Klett, *Aufstieg und Untergang einer christlichen Missionsarbeit (Eine Untersuchung über die Gründe, die zum Zusammenbruch und Untergang der Missionskirche der Nestorianer in China im Zeitalter der Tang-Dynastie geführt haben)*, Greifswald 1942 (unpublished dissertation), 41; Chiu, *An historical study of Nestorian Christianity* ..., 174; Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia, Vol. I: Beginnings to 1500*, New York 1998, 307; Ian Gillman, Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Ann Arbor 1999, 275f.

²⁹ Yao Zhihua, *A Chinese Gospel Harmony. Jesus in the Book of Xu-ting-mi-shi-suo* (personal copy, received from the author).

and and it was again Saeki who has cemented this idea by a philologically and logically wild explanation; very much resembling the one on the title quoted above:

“The Laws of Hsü-po, the Lord o Heaven, &c. The original Chinese is Hsü-so (序娑), not Hsü-p’o (序婆), as we read it. But 娑 “so” and 婆 “p’o” are so similar as to be easily mistaken and we are sure that the transcriber must have made a mistake in putting “so” instead of “p’o,” which two characters are decidedly Buddhistic terms, being rarely used in classical Chinese. Hsü-p’o, being sounded “ye-pa” or “ye-va” in the old Chinese of the 7th century, may well be identified with “Jeho-vah”, whilst the context compells us to do so.”³⁰

The identification is to be doubted on several reasons. First because of the fact that the Chinese Nestorian texts are “Elohim”- (*Aluohe* 阿羅訶) and not “Yahve”-texts and in this they follow perfectly the Syriac texts and theological customs. My “personal specialist” for matters Syriac, Dr. Heleen van den Berg, University of Leiden, gives me the following information:

“In general the Syriac Peshitta Old Testament (most likely the translation which was used at the time) translates the combination of yawhe elohim (a common reference to God in parts of the OT) in line with the Jewish traditional reading of it. Since they were/are not allowed to pronounce the word YWH' (the consonantal reading of it), they added the vowels of the word 'Lord' (Adonai - which by the way explains the reading 'Yehova' in some circles) - as does the western church (the Lord God / Herr Gott). In syriac: maryā alāhā (cf. e.g. Genesis 2: 4). As far as I’m aware at the moment, nothing like the word yawhe was in any common use in the Syriac-speaking churches.”³¹

The identification of *xusuo* does even loose ground if the Early Middle Chinese and the Late Middle Chinese reconstructions are consulted, which would be **shi’-sa* / **ziə’-sa*. On the methodological side I have to confess that I am not ready to do an emmenation without any contextual basis which would be a for instance a word parallel. I would rather stick to the text a close and as long as possible and think about other solutions – or just leave it open for the moment if such a solution cannot be attained.

³⁰ Saeki, 147, note (2). In *Shina-kirisutokyō* ..., 248, Saeki again *furigana*-glosses Ehoba エホバ (Yehova).

³¹ Personal note from 27.09.2004.

So let us go back to our first two lines of the text. Let us consider the possibility that the manuscript which was the basis for the copy which we have (called version B) was itself a copy of another text (called version A) and that the lining of A was redone in B in order to separate the title from the beginning of the text. If we take this structuring of a running text back we would get for version A, proposing that a line had 15 to 16 characters as in the case of the manuscript which we have:

序聽迷詩所經一卷尔時彌師訶說天尊

序娑法云

We can see now that the mysterious *xu* 序 at the beginning of our title is running parallel with the *xu* in the second line of version A. It is quite possible then that a scribe had mistakenly transferred the *xu* 序 from line 2 in version A to line 1, the title of the text, in version B. So the original version A (*A) might have looked like:

□聽迷詩所經一卷尔時彌師訶說天尊

序娑法云

If we now accept that *ting* 聽 has “regained” its own right as a semantic character meaning “to hear” there is still problem of *mishisuo* 迷詩所 before the concluding – *jing* 經, *sūtra*. Here I would go with Haneda and suspect that this „word“ should correspond to the agens Messiah in line 2, version B, and that we have here a mistake of a scribe who wrote *suo* 所 instead of *he* 訶. Then the title of the text would be:

Ting-mishihe-jing 聽迷詩訶經, the „*Sūtra of hearing the Messiah*“

If one likes to keep the character *suo* 所 and to get a syntactically more elegant title one should add a verb after *suo* which could have been *shuo* – like in line 2 of version B and in accordance with the names of Buddhist texts:

Ting-mishihe-suo-shuo-jing 聽迷詩訶所說經, „*Sūtra of hearing the Messiah preaching*“

This reconstruction is, I am aware, far from being perfect but it avoids the technically impossible introduction of Jesus. It still does not clear the problem of *xusuo* (*xusa*) and I have to confess that I have no definitive solution. It is clear that it should refer as a modifier to *fa* 法, “law, teaching” (Skt. Skt. *dharma*) and is either an

qualifier for *tianzun* 天尊 or in a syntactical equal position. As *tianzun*³² clearly is the title of the Christian god *xusuo* may conceal an Iranian or Syriac epitheton of *Allaha*. Again with the help of my adviser on Syriac, Dr. van den Berg, I would tentatively argue that *xusuo*, **shi*'-sa / **ziə*'-sa is indeed an attribute qualifying *tianzun* and it may be an attempt to render Syriac *qaddiš*, “*holy*”, pronounced with a backward *q*- and therefore not transcribed or included in the initial consonant of the Chinese word³³.

But I have to emphasize that this is rather speculative and I would be very careful to propagate this as a final solution and add another “wishful-thinking” guess as in the case of Haneda’s and Saeki’s *Yahve*.

The Motivation behind and the Ideology of “Digging Out God from the Rubbish Heap”

The background of the strange Christianizing distortion of the Chinese Christian documents of the Tang period is already easily found in the early translations of the Stele of Chang’an by Christian missionaries: into Portuguese (anonymus, 1625; P. Semedo, ca.1637) and into Latin (anonymus, 1625; Athanasius Kircher, 1636; Antonius de Guvea, 1652), then also in contemporaneous languages such as French (P. Gaspar Luiz, 1628; Pauthier, 1857; Havret 1895), Italian (anonymus, 1631), English (Wylie, 1854-55; Hirth, 1885; Legge, 1888) and German (P. Heller, 1897). It is this

³² In Buddhist texts the word stands for Skt. *bhagavat*, “*the Venerable One*”, and in stands for the highest of the “gods”: cp. the commentary to the *Amitāyussūtra*, *Wuliang-shou-jing-jingyingshu* 無量壽經淨影疏: “*Tianzun is another name for the Buddha. There are five kinds of gods – as the Parinirvāṇasūtra says: Buddha is the highest of the five (kinds) of gods; that is why he is called tianzun (honoured by the gods).*” 天尊是佛異名。天有五種。如涅槃說。佛於五天中上。故曰天尊。

³³ “As to your second question concerning *dse*sa or *shisa* – content-wise the most likely correspondence is that to the Syriac for ‘Holy Spirit’: *ruhā qaddišā* (spirit holy) or in an alternative form *ruh qudšā* (the same, but literally something like ‘spirit of holiness’) – the *q* pronounced quite far backwards in the throat and therefore not always very clearly heard. Another solution, since you don’t seem to have a correspondence to the *ruhā*, might be that you have a reference to the trisagion – a hymn with the three times holy in mass (before consecration): *qaddiš, qaddiš, qaddiš*. Although a careful pronunciation would perhaps lead to another Chinese rendering, it does not seem impossible to me that a less careful pronunciation would get rid of some of the consonants in Syriac.”; personal communication from 18.09.2004.

what I have labelled “Digging out God from the Rubbish Heap” – the attempt of Christian authors to prove that China had already had an orthodox Christianity in the time of its cultural and political climax, in the *Tang* period, that is in a time in which some parts of Europe were still struggling with the introduction of this religion. There was, however, a difference of view between the early Catholic missionaries in the 17th century, especially the Jesuits, and 19th century Protestant or Anglican translators: while the Jesuits were looking for concrete linguistic material to solve their problems of translating Christian vocabulary into Chinese and for a model of their own attempts to adapt Christianity to Chinese culture, the latter were rather enthusiastically taking the Christian stele – and later the Nestorian documents – as a proof that Christian faith could indeed be implanted in the Middle Kingdom and tried to learn from the mistakes which had led their antecessors’ undertaking to a failure³⁴. The deeper goal for them was to show that Christianity had already deeply influenced religion in China and that the proselytizing of the Supreme Faith in China was just a legitimate consequence and undertaking of this prelude in the *Tang* period. This was also an important point for the Chinese converts of the early days. Directly after the discovery of the stele in *Xi’an* the Chinese Christian Leo / Li Zhizao 李之藻, the man who identified the content of the text as Christian, stated: „*From now on the mediocre learned man can not any more reproach the Holy Religion (that is: Christianity) of having come too late (to China).*“³⁵

This connecting of the Tang period Nestorian documents with the objective of spreading Christian faith in East Asia is also very easily found in the general statements of scholars of the 20th century. Saeki, for example, in the foreword of the first edition of his book from the year 1937 writes: “... *the author decided to publish this book as the needs of times urged him to do, for no problem at present attracts*

³⁴ As a kind of program expressed by Saeki in his preface to the first edition of his book, p.3: “*The author believes that through these pages Western scholars would clearly see how Chinese thoughts confronted with the Nestorian missionaries some twelve hundred years ago as they do to-day with the Christian missionaries.*” The same kind of conception is also seen in the conclusive chapter of Saeki’s book, p.448ff., where he describes the decline of Nestorianism in Tang China as caused by a kind of assimilative degeneration process with Buddhism, Daoism and “local cults” and by the missing support through the mother church. Cp. also his *Chūgoku ni okeru keikyō-suibō no rekishi - Kirisutokyō no seiritsu ni oyoboshitaru rōma-hōgaku-shisō no eikyō* (Kyōto 1955) 中國に於ける景教衰亡の歴史・キリスト教の成立に及ぼしおよぼしたるロマ法學思想の影響

³⁵ Pelliot, *Inscription ...*, 147.

more attention at home and abroad than that of China, while the future of the Christian Missions in the Far East can only be lighted by the lamp of the past – the history of the Nestorian Church in China.”³⁶ The almost unhidden imperialistic and proselytizing pitchfall of this foreword has been taken back in the second edition from 1951, five years after the end of the Pacific War, by the remark that the book will be presented to the public “... with a most humble prayer that the book may proof *the Macedonian Cry*’ for the cause of the Christian Churches in the Far East.”³⁷

In the same line of argumentation the German theologian R. F. Merkel said in his foreword of the first edition of the German „translation“ by Rosenkranz: *„An almost completely unknown era of struggling of Christianity with the religions of Asian cultures is slowly elucidated and it shows more and more and very clearly that Christianity, too – be it in an overtly syncretistic form – had a strong influence on the development of the world of Eastern beliefs and faith.“*³⁸ This statement is in full accord with the historification of Karl Rahner’s idea of the “hidden Christian”: finally the Chinese have already been Christians without knowing and with all the imperfections of a syncretist creed.

Robert Palmer’s basic approach to the texts, although he interpretes them in the light of an idealized Daoist concept of transcendency, is not very different in terms of the strategical concept of “digging out god”. He considers the texts as reflecting a high degree of original Chinese “spirituality” but still tries to show that this is in accordance with the highest truth of Christianity in the greater framework of a religious universalism. Palmer obviously is not aware that he as his predecessors is caught in the trap of a hyperorientalist’s inclusivism by trying to get rid of the specific cultural and religious connotations which are evident in the terminology of the texts.

Conclusion

What is needed for the future research on the Chinese Nestorian documents from the Tang period is the closing gap between the specialists’ work and the “common”

³⁶ *Preface to the First Edition*, 4.

³⁷ *Preface to the Second Edition*, 3.

³⁸ *„Eine fast völlig unbekannte Epoche der Auseinandersetzung des Christentums mit asiatischen Kulturreligionen lichtet sich langsam und zeigt immer deutlicher, dass auch das Christentum, freilich in überwiegend synkretistischer Prägung, von nachhaltigem Einfluß auf die Entwicklung der östlichen Glaubenswelt gewesen ist.“* Rosenkranz, op.cit., p. III.

theologian who is using the documents as sources for research on church history and very often draws conclusion from the conclusion drawn by the older translators, especially by Saeki. To do this I would like to propose two ways: the one would be to come forward with new translations from the hands of specialists and the second one would be the making available of the valuable research contributions of our Chinese colleagues in Western languages and the revival of the study of the Chinese Nestorian documents by Japanese specialists.

唐代佛道二教眼中的外道——景教徒

榮新江

(北京大學中國古代史研究中心)

1999年，我在《〈歷代法寶記〉中的末曼尼與彌師訶》一文中，揭示了唐大曆年間劍南道保唐宗的禪僧在他們所編纂的《歷代法寶記》中，把他們的西天祖師所打敗的兩名外道叫作“末曼尼”和“彌師訶”，即摩尼教教祖和景教的耶穌基督¹。2003年，Tim H. Barrett教授發表一篇短文《唐代道教與吐蕃禪宗文獻裏提到的耶穌和摩尼》，指出這種把摩尼教和景教視為外道的做法，又見於敦煌本《老子化胡經》和宋代的《猶龍傳》，並就道教和禪宗文獻之間可能的關係和年代問題做了討論²。劉屹博士《唐代道教的“化胡”經說與“道本論”》一文，也指出景教被敦煌本《化胡經》卷二(S.6963)貶為“外道鬼神”，名“彌施訶”，並提出“為何《化胡經》將摩尼教看作與道教、佛教比肩的正教，而將景教視作外道鬼神？這可能與玄宗初期的特定歷史背景有關，只是現在還無法確切給出答案”³。在景教和摩尼教研究將近百年的時刻，有關史料幾乎窮盡的情況下，我們還能擁有《歷代法寶記》和《老子化胡經》中有關景教的記載，實在感到振奮和鼓舞。但由於這些材料剛剛引入景教研究的討論當中，我的上述文章是寫給藏學研究者看的，目的是給吐蕃時期禪宗文獻裏提到的摩尼和耶穌的來歷提出一個區別於前人的解說，而沒有仔細清理相關文獻年代、成立背景等問題。Barrett提示了道教系統的相關資料，可是也沒有深入討論。本文從更廣闊的唐代宗教歷史發展脈絡上，來考察景教徒如何被道教、佛教看成是他們眼中的外道，力圖闡釋景教從傳入唐朝都城，如何變成《老子化胡經》中的外道，而這種外道的形象，為此後佛、道兩教所利用，有些文獻承襲了文本中景教徒的外道形象，有些則從當時當地宗教鬥爭的形勢出發，把景教徒和摩尼教徒視作敵對的外道勢力，必斬盡殺絕方才痛快。

一、景教的傳入與道教

在唐朝建立之初，社會上佔據統治地位的宗教是佛教和道教，而且佛教的勢力最強。因為唐朝皇室把老子認作李氏遠祖，所以從高祖開始就著力扶持道教。高祖時，儒釋道三家的次序是“老先，次孔，末後釋”⁴。太宗貞觀十一年(637)下詔，認為：“朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既憑上德之慶；天下大定，亦賴無為之功。宜有改張，闡茲玄化。自今已後，齋供行法。至於稱謂，道士女冠可在僧尼之前。”⁵就在太宗下詔的兩年前——

¹ 榮新江《〈歷代法寶記〉中的末曼尼與彌施訶——吐蕃文獻中的摩尼教和景教因素的來歷》，王堯編《藏學研究叢刊·賢者新宴》，北京出版社，1999年，130-150頁；收入《中古中國與外來文明》，北京三聯書店，2001年，343-368頁。

² Tim H. Barrett, “Tang Daoism and the mention of Jesus and Mani in Tibetan Zen: a comment on recent work by Rong Xinjiang”, *BSOAS*, 66.1, 2003, pp.56-58.

³ 見榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》(《北京大學盛唐研究叢書》)，上海辭書出版社，2003年，115-116頁。

⁴ 《續高僧傳》卷二五《釋慧乘傳》，《大正藏》第50卷，634頁上欄。

⁵ 《唐大詔令集》卷一一三《道士女冠在僧尼之上詔》，北京商務印書館，1959年，586-587頁。

貞觀九年，景教傳入唐朝都城長安。而一年以後，太宗又針對景教下了另一個詔書。《唐會要》卷四十九“大秦寺”條：

貞觀十二年七月詔曰：道無常名，聖無常體。隨方設教，密濟群生。波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京。詳其教旨，元（玄）妙無為。生成立要，濟物利人，宜行天下。所司即於義寧坊建寺一所，度僧廿一人⁶。

建中二年（781）所立《大秦景教流行中國碑》（以下簡稱《景教碑》）有更詳細的記載：

真常之道，妙而難名。功用昭彰，強稱景教。惟道非聖不弘，聖非道不大。道聖符契，天下文明。太宗文皇帝，光華啟運，明聖臨人。大秦國有上德，曰阿羅本。占青雲而載真經，望風律以馳艱險。貞觀九祀，至於長安。帝使宰臣房公玄齡，總仗西郊，賓迎入內。翻經書殿，問道禁闈。深知正真，特令傳授。貞觀十有二年秋七月詔曰：道無常名，聖無常體。隨方設教，密濟群生。大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京。詳其教旨，玄妙無為。觀其元宗，生成立要。詞無繁說，理有忘筌。濟物利人，宜行天下。所司即於京義寧坊造大秦寺一所，度僧廿一人⁷。

仔細琢磨唐太宗詔書的用語，不難看出，他對於新來的景教教旨的初步理解，就是“玄妙無為”，這正是李唐王朝所尊奉的道教的基本教義。而這件詔書是緊接著《令道士在僧前詔》的，也表明太宗把新來的景教，看作是道教一類的宗教而予以接受，並特命度僧傳教。由此可見，景教一進入中國，就披上一層道教的外衣⁸，這可能是它被很快接受並允許傳教的原因之一，而對於新來的景教徒來說，攀附上李唐皇家所扶植的道教，借用道教的勢力來發展自己，也不失為一種傳教的策略。

貞觀十二年建立的這所寺廟，就是開元十年韋述所撰《兩京新記》卷三記載的義寧坊“十字街東之北波斯胡寺”⁹，開始時只有景教上德波斯人阿羅本和二十一僧。

二、佛道鬥爭與《老子化胡經》中的外道彌施訶

雖然李唐皇帝用政治權威把道教置於佛教之上，但魏晉南北朝以來，佛教在統治階級和普通大眾中間的流行程度，換句話說就是社會各階層對於佛教的支援度，遠遠高於道教。因此，從唐初開始，佛教和道教之間的鬥爭就一直持續不斷。在佛道兩教的鬥爭中，《老子化胡經》總是一個爭論的焦點。

《老子化胡經》（簡稱《化胡經》）原本是西晉王浮所撰，只有一卷，說老子化胡作佛，目的是貶低佛教。以後，老子化胡的說法廣泛流傳，並且不斷地被添加、增補，而且形成許多不同的說法、不同的文本、不同的圖像，甚至道教方面有道教的《化胡經》，佛教方面也

⁶ 《唐會要》，上海古籍出版社，1991年，1011-1012頁。

⁷ 以下引用《景教碑》，均據 P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by Antonino Forte, Kyoto and Paris, 1996, fig.2 所刊圖版。

⁸ 伯希和在《景教碑》的注釋中，即指出許多辭彙來自道教經典，見 Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, 181 頁以下。朱謙之《中國景教》（北京東方出版社，1993年）曾專門討論過《景教碑》中的道教影響，見該書 141 頁。楊森富也曾列舉出《景教碑》與景教經典中佛道兩教術語並與基督教術語加以比較，見所撰《唐元兩代基督教興衰原因之研究》，載林治平主編《基督教入華百七十年紀念集》，臺北宇宙光出版社，1977年，31-52 頁。

⁹ 平岡武夫《唐代的長安與洛陽·資料》，上海古籍出版社，1989年，192 頁。

有佛教的《化胡經》，說法各不相同。

唐高祖時，太史令傅奕上廢佛法十一事，釋法琳撰《破邪論》加以反駁，都各引各自的《化胡經》。太宗時，明詔確立道教在佛教之上。高宗顯慶五年（660）僧靜泰與道士李榮在宮中辯論《化胡經》，仍各持一端，所引經文也不一樣¹⁰。高宗時，道士王懸河編《三洞珠囊》收錄的《化胡經》，是“二卷不同”的本子¹¹；釋道宣撰《大唐內典錄》卷十《歷代所出疑偽經論錄》第八著錄有“《正化內外經》二卷，一名《老子化胡經》，傳錄云晉時祭酒王浮作”¹²。在武周證聖元年（695）釋明佺等所撰《大周刊定衆經目錄》卷十五中，此經列入《偽經目錄》中，一個版本作“一卷”，一作“二卷”¹³。

武則天生長在一個有佛教信仰背景的家庭中，又利用《大雲經》、《寶雨經》做政治宣傳而登上皇帝寶座，所以，在她取代李氏家族，改唐為周後，極力崇佛抑道，京師中一些著名的道士也改宗佛教¹⁴。但作為一個統治者，武則天也深知利用各種宗教來維護自己的統治穩定。萬歲通天元年（696），僧惠澄上言乞毀《老子化胡經》，武后敕秋官侍郎劉如璿議論此事¹⁵，結果劉如璿等人均強調《化胡經》的真實性，提倡佛道同源，建議不毀《化胡經》¹⁶。於是武則天下敕書《僧道並重敕》，說道：“老君化胡，典誥攸著，豈容僧輩妄請削除。故知偏辭難以憑據，當依對定，僉議惟允。……明知化胡是真，作佛非謬，道能方便設教，佛本因道而生。老釋既自元同，道佛亦合齊重。自今後，僧入觀不禮拜天尊，道士入寺不瞻仰佛像，各勒還俗，仍科違敕之罪。”¹⁷顯然，在《化胡經》的毀與不毀問題上，大力崇佛的武周政權首腦採取了不毀的決策，目的是想調和佛道之間的矛盾，希望佛僧入道觀時要禮拜天尊，而道士入佛寺時要瞻仰佛像，否則不僅要勒令還俗，還有科罰罪過。

我們這裏之所以詳細敘述萬歲通天元年敕書的原因，是和我們要討論的提到彌施訶的敦煌本《老子化胡經》有密切的關聯。目前所知名確屬於《化胡經》的敦煌寫本，計有 S.1857 與 P.2007（卷一）、S.6963 V（卷二）、P.3404（卷八）、P.2004（卷十）、P.2360（卷次未詳），其中 P.3404 首題“[老子]化胡經受道卷第八”，下有“奉 敕對定經本”字樣¹⁸，劉屹已經指出這一卷應當就是萬歲通天元年武則天下敕對定之本¹⁹。他又根據中宗《禁〈化胡經〉敕》中“諸部《化胡經》”表明當時不存在一部統一的十卷本，以及貞觀年間形成的“于闐化胡說”在開元初年經過《玄元皇帝西昇記》而編成爲《化胡經》卷第一，來強調內容來自不同時代、不同手筆的諸種《化胡經》是在玄宗先天元年（712）至開元十九年（731）之間，亦

¹⁰ 王維誠《老子化胡說考證》，《國學季刊》4卷2號，1934年，59-65頁。

¹¹ 王懸河《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》，《道藏》第25冊，上海書店、文物出版社、天津古籍出版社影印，1994年，355頁中欄—359頁中欄。

¹² 《大正藏》第55卷，334頁。

¹³ 同上，473頁。

¹⁴ Antonino Forte, “The Maitreyist Huaiyi (D.695) and Taoism”, 榮新江編《唐研究》第4卷，北京大學出版社，1998年，15-29頁；同作者，“Additions and Corrections”，《唐研究》第5卷，北京大學出版社，1999年，35-40頁。

¹⁵ 《新唐書》卷五十九《藝文志》三《神仙家類》著錄《議化胡經狀》一卷下注文，北京中華書局，1975年，1521頁。

¹⁶ 部分議狀見《混元聖紀》卷八，《道藏》第17冊，859—860頁；《全唐文》卷一六五，1686頁。

¹⁷ 《全唐文》卷九六，中華書局影印本，1983年，990—991頁。

¹⁸ 大淵忍爾編《敦煌道經·圖錄編》，東京福武書店，1979年，668頁。

¹⁹ 劉屹《敦煌十卷本〈老子化胡經〉殘卷新探》，《唐研究》第2卷，北京大學出版社，1996年，106頁。

即玄宗統治前期編成的²⁰。他還從內容的邏輯關係上，認為卷一、卷二應當出於卷八之後。對於劉屹的看法，我基本贊同。到目前為止，卷二的年代似乎是道教研究界討論最少的一個空白點。劉屹認為現在的卷八本是繼續闕賓說而來的，其前面的內容也應該是傳統的闕賓說²¹，那麼提到彌施訶的卷二或許也在這個闕賓說的範圍之內。

我們還應當繼續關注武周政權垮臺後的情形。神龍元年（705）正月，中宗即位。九月，下敕廢除《化胡經》及繪有化胡內容的寺觀變相圖畫。《宋高僧傳》卷十七《法明傳》載中宗敕云：

如聞天下諸道觀皆盡（畫）《化胡成佛變相》，僧寺亦畫玄元之形，兩教尊容，二俱不可。制到後，限十日內並須除毀。若故留，仰當處官吏科違敕罪。其《化胡經》，累朝明敕禁斷，近知在外仍頗流行，自今後，其諸部《化胡經》及諸記錄有“化胡”事，並宜除削²²。

由於玄奘的請求，中宗一出生，就獲得“佛光王”的稱號，少年時得到玄奘的佛學教育，多年在荊州地區流放，與當地高僧密切往來，所以登基以後，以其本宅所建的薦福寺為主要場所，大力弘揚佛法²³。因此，中宗的廢除《化胡經》是和他崇佛的做法相輔而行的。

唐隆元年（710），睿宗即位。他作為武后、中宗時期李唐勢力的代表，上臺以後，在宗教傾向上也回歸唐朝先帝的做法，貶抑佛教，推崇道教。玄宗即位（712）後，繼續崇道的政策，限制佛教的發展，整理《化胡經》諸本，編纂《開元道藏》，把道教崇拜推向一個頂峰。

從以上所述《化胡經》的文本及其流傳情況來看，提到彌施訶的《化胡經》卷二，首先不會是到證聖元年（695）《大周刊定衆經目錄》為止所著錄的兩卷本中的一卷，因為如果是兩卷本的話，應當標作“卷下”。那麼，這個卷二可能是萬歲通天元年（696）奉敕對定後編定的《化胡經》卷二，當然敦煌本更可能是先天至開元十九年成立的十卷本的組成部分。從整個九十六種外道多為佛教人物來看，卷二更可能是先天到開元時期的產物。

值得注意的是，從萬歲通天元年到神龍元年中宗即位，以及從先天元年到開元十九年的兩段《化胡經》最流行的時間段，也是景教徒認為日子最難過的時候。《景教碑》稱：“聖曆年（697-700），釋子用壯，騰口于東周。先天末（713），下土大笑，訕謗於西鎬。”這是說在武周聖曆年間的洛陽和先天末年的長安，景教徒都受到釋道二教的諷刺與攻擊，這段時期頗為流行的《老子化胡經》把景教的彌施訶當作外道來對待，這對於景教徒來說，一定是難以接受的，特別是他們原本是依附於道教，現在卻在道教的文獻裏變成了外道，所以後代的景教徒在撰寫《景教碑》時說這是“訕謗”。

前人已經詳細討論過《化胡經》卷一有關化摩尼的文字：

後經四百五十餘年，我乘自然光明道氣，從真寂境飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕

²⁰ 同上，105-108 頁；又劉屹《唐代道教的“化胡”經說與“道本論”》，《唐代宗教信仰與社會》，93-116 頁。

²¹ 《唐代宗教信仰與社會》，104-105 頁。

²² 範祥雍點校本，中華書局，1987 年，415-416 頁。

²³ Stanley Weinstein, *Buddhism under the Tang*, Cambridge University Press, 1987, 此據漢譯本《唐代佛教——王法與佛法》，臺北，佛光文化事業有限公司，1999 年，76-78 頁；孫英剛《長安與荊州之間：唐中宗與佛教》，《唐代宗教信仰與社會》，125-150 頁。

王室，示為太子。舍家入道，號“末摩尼”，轉大法輪，說經誡律定慧等法，乃至三際及二宗門，教化天人，令知本際。上至明界，下及幽途，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九。金氣將興，我法當盛。西方聖象，衣彩自然，來入中州是效也。當此之時，黃白氣合，三教混齊，同歸於我。

“我法當盛”之前的文字，曾經被開元十九年成書的《摩尼光佛教法儀略》整段抄錄，一方面說明《化胡經》是把摩尼和佛一樣看待，作為老子所轉化的對象；另一方面也表現出摩尼教對道教的依附²⁴，因為武則天延載元年（694）才剛剛入華傳教的摩尼教法師，當然要借助在中土已經根深蒂固的佛教和受統治者所維護的道教了。由此，摩尼教與儒教和道教一起，成為《化胡經》所頌揚的“三教混齊”和《儀略》所說的“三聖同一”的組成部分，這種“三教混齊”的時間，應當就在延載元年到開元十九年之間。在開元二十年以後，摩尼教被唐朝禁止，是不可能再有這樣與儒、道並列的地位了。

對於三夷教的研究者來說，為前人所忽略的一個重要的記載，是我們所討論的《化胡經》卷二的外道中，也出現了祆教的身影：

第二十五外道名為“大祆”，有一萬鬼神以為眷屬，著人之時，唯燒甘草，供養火具²⁵。

祆教在唐朝一直是受到限制的，《新唐書》卷四六《百官志·祠部》記“兩京及磧西諸州火祆，歲再祀而禁民祈祭”，這種宗教主要在胡人中間流行。因此，在唐人看來，火祆教應當是一種外道。

相對來講，原本攀附道教而行的景教，此時卻落在了大大晚於它而來的摩尼教之後，與沒有什麼經典的祆教落得同樣的地位，成為與正統宗教對立的外道。《化胡經》卷二是這樣描寫這個外道的：

第五十外道名彌施訶，有一千二百鬼神以為眷屬，入人身中，若行五欲，說煞生得罪，能治衆邪，久事之者，令入邪道²⁶。

無論如何，隨著《老子化胡經》的流傳廣遠，至少從開元初年開始，景教徒的外道形象已經確立。從貞觀時期的包容，到開元時代的排斥，這種道教對景教態度的轉變，或許是武則天時期對佛教縱容的一種反彈，也就是說，道教在先天、開元時期重新被李唐皇室扶植為最高的宗教以後，必然有一種反佛的運動，或者是把佛教收編到道教系統裏面的努力，而這種運

²⁴ 相關討論見 P. Pelliot, “Le Mo-ni et le Houa-hou-king”, *BEFEO*, 3, 1903, pp.318-327; E.Chavannes et P.Pelliot, “Un traite manicheen retrouve en Chine”, *Journal Asiatique*, 1913, pp.120-126; 馮承鈞譯沙畹、伯希和《摩尼教流行中國考》，《西域南海史地考證譯叢八編》，北京商務印書館，1958年，101-104頁；福井康順《道教の基礎的研究》，1952年；此據京都法藏館，1987年，251-316頁；林悟殊《〈老子化胡經〉與摩尼教》，《世界宗教研究》1984年第4期，116—122頁；收入作者《摩尼教及其東漸》，臺北淑馨出版社，1997年，72-82頁；S. N. C. Lieu, “A Lapsed Manichaean’s Correspondence with a Confucian Official (1264) – a study of the of the *Ch’ung-shou-kung chi* 崇壽宮記 of Huang Chen 黃震”, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden: Brill, 1998, pp.112-115；劉屹《唐開元年間摩尼教命運的轉折——以敦煌本〈老子西升化胡經序說〉和〈摩尼光佛教法儀略〉為中心》，原擬提交2004年9月泉州國際摩尼教會會議，該會議現已因故取消。劉屹先生提供稿本供筆者參考，在此特表謝忱。

²⁵ 《敦煌道經·圖錄編》，661頁。“祆”字，寫本原作“祆”，但從下文“唯燒甘草，供養火具”來看，不難把這個字厘定為“祆”。

²⁶ 《敦煌道經·圖錄編》，662頁。

動和努力，往往是和排斥一切外來宗教的看法結合在一起的，景教也必然在排斥之列。《老子化胡經》一直是道教反對佛教的有力武器，此時也成爲反對各種外來宗教的宣言書。

在列舉了所有九十六種外道之後，《化胡經》卷二最後說：

爾時老君爲諸弟子及衆生故，告〔尹〕喜言：是諸外道鬼神有九十六種，略爲說之。此諸鬼神，敗亂正法，於修道人，能爲摩（魔）事，作諸變怪種種形像。或復令人墮落道陷，諸衆生便不休息。吾去之後，遍行於世，乃至東夏，專行邪或（惑），迷亂人心，令其顛倒狂或（惑），著者不悟。或令其斷髮削須，烏衣跣足，種種形狀，求人利養，行淫欲事，貪取錢財，遣人舍男舍女，□□□命，乃至頭目國城妻子，無所恡惜。云過去未來，得諸果報，人無悟者。復令國王帝主，□□信向，破亂政事，不自歸道。著此外道，則生我慢，矯誑百端，或（惑）亂大道，我故爲汝說偈□□，即作誦曰：（略）老君曰：“若初著邪，誦前半偈。若全著者，盡誦此偈。若不去者，總誦斯偈。亦念十方大道、三世天尊。後一行偈，是常道祝，心常念之，勿令退散。恒念正真，相續不絕。如是乃能維者邪鬼外道等也，汝等勤行念之。”²⁷

這些惑亂正法的外道鬼神，會使修道人墮落，顛倒狂惑；或者讓人落髮爲僧，求人利養；或則貪財淫欲；而且讓國王帝主亂政。要破除這些外道，需要誦老君所說的偈子，並念十方大道、三世天尊，而且要勤行常念。

唐朝畢竟是個開放的朝代，特別是開元時期，正是唐朝國力最強，吸收外來文化也最積極的時代。景教在僧首羅含和大德及烈的努力下，仍然在京師長安立足。而且，“玄宗至道皇帝令寧國等五王親臨福宇，建立壇場。法棟暫橈而更崇，道石時傾而復正。天寶初，令大將軍高力士送五聖寫真寺內安置，賜絹百匹。”（《景教碑》）到天寶三載，更有大秦國景教僧佶和來到長安，並且在興慶宮做功德，唐朝也由此知道波斯僧阿羅本所帶來的景教原本出自大秦，因此在天寶四載（745）九月下詔：“其兩京波斯寺，宜改爲大秦寺，天下諸府郡置者，亦準此。”²⁸說明在天寶初年，兩京和一些地方都立有景寺。這似乎表明唐王朝雖然支持道教，但並不是要把所有的外來宗教滅絕乾淨。

三、《歷代法寶記》的外道彌師訶

天寶十四載（755），安祿山在河北起兵叛亂。安祿山是在粟特聚落中成長起來的雜胡，他把自己說成是“光明之神”（軋犂山神）的化身，在發動叛亂時一定借助了祆教的號召力²⁹。安祿山和史思明都是營州雜胡，都有著祆教的背景，而他們的軍隊中也有大量信仰火祆教的粟特等胡族民衆。隨著這支軍隊的南下，唐朝中原地區，包括兩京在內的佛寺、道觀，都受到相當規模的破壞，有些一蹶不振。

安史之亂帶來了唐朝宗教形勢的改變。我在《〈歷代法寶記〉中的末曼尼與彌師訶》一文中曾經指出，安史之亂爆發後，各種宗教勢力都乘機而起，以求得發展，其中禪宗南宗荷

²⁷ 《敦煌道經·圖錄編》，667頁。

²⁸ 《唐會要》卷四九，1012頁。

²⁹ 榮新江《安祿山的種族與宗教信仰》，原載《第三屆唐代學術研討會論文集》，1997年；收入《中古中國與外來文明》，233-236頁。

澤神會和景教僧伊斯因為與平定安史之亂的主力朔方軍的關係，得以在代宗、德宗朝廣泛傳揚，摩尼教也因為在洛陽遇到回鶻可汗，結果開教回鶻，取得成功³⁰。

有意思的是，《景教碑》稱“代宗文武皇帝恢張聖運，從事無為，每於降誕之辰，錫天香以告成功，頒御饌以光景眾”。這是長安的景教徒最為光彩照人，歡慶成功的時刻。可同是在代宗時期的大曆九年（774）後不久，四川禪宗僧人所編纂的《歷代法寶記》，卻把景教徒的“三一分身景尊彌施訶”，也即《舊約》中的救世主 Meshiha 或 Messiah，當作外道，必射殺之而後快。現將有關文字錄下：

師子比丘付囑舍那婆斯已，故從中天竺國人（來）向罽賓。國王名彌多羅掘，其王不信佛法，毀塔寺，煞害衆生，奉事外道末曼尼及彌師訶等。時師子比丘故來化此國王，其王無道，自手持利劍，口云：若是聖人，諸師等總須誠形。時師子比丘示形，身流白乳。末曼尼、彌師訶等被形，死如凡人，流血灑地。其王發心歸佛，即命師子比丘弟子。師子比丘先付囑舍那婆斯已，入南天竺國，廣行教化，度脫衆生。王即追尋外道末曼尼弟子及彌師訶弟子等，得已，於朝堂立架懸首，舉國人射之。罽賓國王告令諸國，若有此法，驅令出國。因師子比丘，佛法再興³¹。

對於《歷代法寶記》的編者保唐寺的僧人為何把罽賓國的兩個外道喚作末曼尼和彌師訶的問題，我在上述文章中認為，《法寶記》是記載無住禪法的著作，無住來自朔方，而永泰二年（766）請無住到成都保唐寺的杜鴻漸也來自朔方，朔方軍中佞佛的杜鴻漸等人的宗教思想傾向不可能不影響到《歷代法寶記》編者，《法寶記》編者把末曼尼和彌師訶看作外道，恐怕也是朔方軍部分信仰佛教的將官的好惡所然，當朔方佛教派系流入劍南後，其反摩尼教和景教的觀點也隨之入蜀³²。對於這種解說，我現在仍然認為可以成立，可以補充的是，《景教碑》稱：“肅宗文明皇帝於靈武等五郡，重立景寺。元善資而福祚開，大慶臨而皇業建。”表明朔方郡曾經是肅宗重新建立景教寺院的重點地區，杜鴻漸等信奉佛教的朔方軍將領對此恐怕並不高興。

Barrett 教授現在提出《歷代法寶記》的這段記載有無可能是直接來自《老子化胡經》的問題，這是極有啟發性的看法。王維誠先生也早已指出：“按《歷代法寶記》稱引《清淨法行經》文，述無住和尚謂道士只學謗佛，及辯佛老年代先後等，當皆對老子化胡說而發。”³³說明《法寶記》的編者是看到過《化胡經》的。我們仔細對比兩種文本，可以看出以下幾點：（1）《老子化胡經》的“彌施訶”和《歷代法寶記》的“彌師訶”，雖然中間一個字音同字不同，但都是同一個字則是毫無疑義的，而且兩者都是外道，似表明兩者的某種聯繫。（2）《化胡經》中的摩尼，在《法寶記》中寫作“末曼尼”，兩者都是指摩尼教祖，但在《化胡經》和《法寶記》中兩者的身份是不一樣的，前者中的摩尼是老君變化而成，因此摩尼教是與佛、道二教並列的正教，而後者中的末曼尼則是一個外道。（3）從魏晉南北朝以來的老子化胡說所主張的老子化胡地點，最為盛行的說法是罽賓，到唐朝初年開始有了“于闐

³⁰ 《中古中國與外來文明》，360-365 頁。

³¹ 敦煌本《歷代法寶記》，《大正藏》第 51 卷，180 頁中欄；柳田聖山《初期の禪史》II，東京筑摩書房，1976 年，59 頁；榮新江《敦煌本禪宗燈史殘卷拾遺》，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，北京中華書局，1997 年，238—239 頁。

³² 《中古中國與外來文明》，365-368 頁。

³³ 王維誠上引文，80 頁。

說”，並且在開元初期進入十卷本《化胡經》，但安史之亂以後直到宋代的化胡經說，“闕賓說”仍占主導地位，這或許是因為“于闐說”具有更強烈的經營西域的政治色彩，而不是道教的傳統。值得注意的是《法寶記》所述師子比丘滅外道，重興佛法地點，也正是闕賓，這兩者之間，很可能有著某種因襲關係³⁴。由此看來，是否可以這樣認為，《法寶記》的編者在撰寫上述這段文字時，曾經參考借用了《化胡經》的某些說法，如“闕賓化胡”、外道彌師訶等，但其基本的內容，如把末曼尼和彌師訶同作外道處理，並且是要把“末曼弟子及彌師訶弟子等”全部射殺而後快，這是和《化胡經》的對摩尼和外道彌施訶的處理不相同的。

《歷代法寶記》中有關外道彌師訶的描述，一方面在文本上可能吸收了《老子化胡經》中闕賓化胡和彌施訶的外道形象，另一方面也反映了安史之亂後，靈武、成都等地禪宗與摩尼教、景教的宗教矛盾，使我們對中唐時期三夷教在地方的處境得到某些認識。

三、景教徒外道形象的延續

建中二年（781），在長安義甯坊大秦寺³⁵，由景教的大施主伊斯建立了《大秦景教流行中國碑》，成為景教在唐朝傳播的歷史見證，也是一座東方景教的豐碑。此時也正是信奉景教的波斯人李素（字文貞）以翰林待詔身份供職唐朝司天臺的時候³⁶，因此，在長安的景教徒似乎沒有受到像《歷代法寶記》中“外道”那樣的處境。《景教碑》左右兩側所刻七十位景僧的名字，也反映了當時景教教會的規模³⁷。

但是，到了會昌年間，景教和祆教一道在唐朝滅法運動中與佛教一起遭殃，摩尼教則先此幾年因為回鶻破滅而被唐朝禁止。武宗會昌五年（845）秋七月庚子，敕並省天下佛寺。中書省奏云：“其大秦、穆護等祠，釋教既已厘革，邪法不可獨存。其人並勒還俗，遞迴本貫，充稅戶。如外國人，送還本處收管。”八月，武宗下制書：“勒大秦、穆護祆三千餘人還俗，不雜中華之風。”³⁸值得注意的是這裏的奏書在說到大秦（景教）和穆護（祆教）時，把它們看作是“邪法”，這是和《老子化胡經》的外道說相通的，而把這兩種外道邪法滅掉後，中華之風就可以更加純正。

制書中說當時天下出家的景教和祆教僧侶有三千餘人，雖然不好說兩者各占多少，但景教僧侶的人數也還是有一定規模的，他們還俗後回到本貫居住，但他們的景教信仰未必就可以一下子消除。因此，雖然景教受到了沈重的打擊，但也沒有徹底滅絕，在偏遠的地方，如

³⁴ 劉屹《唐開元年間摩尼教命運的轉折——以敦煌本〈老子西升化胡經序說〉和〈摩尼光佛教法儀略〉為中心》注[51]已經指出：“《歷代法寶記》師子比丘在闕賓國與外道鬥法的情節，與《化胡經》有一定的相似性。”

³⁵ 關於景教碑的出土地，有長安說和整屋說，參看朱謙之《中國景教》78—81頁；林悟殊《西安景教碑研究述評》，劉東主編《中國學術》第4輯，北京商務印書館，2000年，230—260頁；收入作者《唐代景教再研究》，北京中國社會科學出版社，2003年，3-26頁。筆者主張出土於長安義寧坊的說法，有關討論參看A. Forte, “The Chongfu-si 崇福寺 in Chang’an. A neglected Buddhist monastery and Nestorianism”, appendix to Pelliot, *L’inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, pp.415-472；林悟殊《整屋大秦寺為唐代景教寺質疑》，《世界宗教研究》2000年第4期，1—12頁；收入《唐代景教再研究》，65-84頁。

³⁶ 榮新江《一個入仕唐朝的波斯景教家族》，葉奕良主編《伊朗學在中國論文集》第2集，北京大學出版社，1998年，82-90頁；收入《中古中國與外來文明》，238-257頁。

³⁷ 段晴《唐代大秦寺與景教僧新釋》，《唐代宗教信仰與社會》，434-472頁。

³⁸ 《舊唐書》卷十八，北京中華書局，1975年，604-606頁。

廣州³⁹、沙州⁴⁰、高昌⁴¹，唐末五代時期仍有景教流行。我們不太清楚唐朝對那些沒有出家的景教信仰者的態度，像李素兒子李景亮，在李素於元和十二年（817）去世時被皇帝任命為翰林待詔，大中元年（847）八月時任司天監，這一職務至少延續至大中九年⁴²。這位和李素一樣受到寵遇而在宮中服務至少三十年的李景亮，很可能繼續保持著自己的景教信仰。在宣宗大中年間（847-859）復興佛法以後，景教信仰者的境域應當也會相對寬鬆。

有關晚唐以後的景教資料很少，在敦煌寫本中保存的一件《佛說阿彌陀佛講經文》（一說應定名為“說三歸五戒文”），我們可以讀到這樣一段文字：

門徒弟子言歸依佛者，歸依何佛？且不是磨尼佛，又不是波斯佛，亦不是火祆佛，乃是清淨法身，圓滿報身，千百億化身釋迦牟尼佛。……且如西天有九十六種外道，此間則有波斯、摩尼、火祆、哭神之輩，皆言我已出家，永離生死，並是虛誑，欺謾人天。唯有釋迦弟子，是其出家，堪受人天廣大供養⁴³。

我們曾經詳細論證過這篇《佛說阿彌陀佛講經文》是十世紀上半葉一個中原西行取經的和尚在西州（高昌）回鶻國中講經所用的文本，磨尼即摩尼，波斯教指景教，加上祆教、哭神（薩滿教？），反映了西州回鶻各種宗教並行的情況⁴⁴。按，九十六種外道本是佛教的說法，如《華嚴經》中就有“九十六種外道”⁴⁵。但這裏卻用來指景教、摩尼教、祆教等，和《老子化胡經》及《歷代法寶記》的用法相吻合⁴⁶。由此我們也可以看出，這篇講經文的編寫，一方面受到《老子化胡經》等文獻傳承的影響，另一方面也是西州回鶻當時的宗教形勢的反映。

北宋太平興國六年（981），高昌回鶻可汗遣使朝宋，太宗遣供奉官王延德等出使高昌。雍熙元年（984）四月王延德還朝，其《行記》的片斷保存在王明清《揮麈錄》前錄卷四《文獻通考》卷三三六《四裔考》和《宋史》卷四九〇《外國傳》高昌條，其中有云：

復有摩尼寺、波斯僧各持其法，佛經所謂外道也。

從上文來看，這裏的波斯僧可以肯定是指景教徒。這是王延德的實際考察報告，但同時也可以看出，這裏把摩尼教和景教並列為外道，不及其他宗教，和《歷代法寶記》的記述方法和選取的外道代表是完全一樣的。

³⁹ G. Ferrand, *Voyage du Merchand Suleyman*, Paris 1922, p.76. 參看 A.C.Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York and Toronto: The Macmillan Co., 1930, p.76。

⁴⁰ 林悟殊《敦煌景教寫本伯 3847 之再研究》，季羨林等編《敦煌吐魯番研究》第 5 卷，北京大學出版社，2001 年，59—77 頁；收入《唐代景教再研究》，123-145 頁。

⁴¹ 陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》第 4 卷，北京大學出版社，1999 年，165-214 頁。

⁴² 賴瑞和《唐代的翰林待詔和司天臺——關於〈李素墓誌〉和〈卑失氏墓誌〉的再考察》，《唐研究》第 9 卷，北京大學出版社，2003 年，316 頁。

⁴³ 王重民等編《敦煌變文集》下，北京人民文學出版社，1957 年，464 頁；黃征、張湧泉《敦煌變文校注》，北京中華書局，1997 年，681 頁。

⁴⁴ 張廣達、榮新江《有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻》，《北京大學學報》1989 年第 2 期，24-36 頁；收入張廣達《西域史地叢稿初編》，上海古籍出版社，1995 年，217-248 頁。

⁴⁵ 《大正藏》第 10 卷，140 頁中欄、142 頁下欄。

⁴⁶ 按吐魯番當地發現的突厥語摩尼教文獻殘片 T II D 173b 中，用“彌施訶佛”（*mšixa burxan*）來指稱“夷數”（耶穌），完全是正面的形象，見 H. J.Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Parables, Hymns & Prayers from Central Asia*, New York: HarperCollins Publishers, 1993, p.326。可知西州的摩尼教徒和這篇《講經文》作者的看法是不一樣的。

到了北宋時期，景教、摩尼教信徒爲了延續自己的命脈，所以只能轉而依附於道教或者佛教。有關摩尼教佛教化、道教化的研究很多⁴⁷，此不贅述。景教更多地依附於道教，佐伯好郎撰《關於大秦寺所在地》⁴⁸，羅香林撰《呂祖與景教之關係》⁴⁹，都力圖證明道教金丹教主呂純陽呂洞賓的某些教法，是從景教教義演化而來。雖然其說有不少地方難以落實，有關人物的考證更難確定⁵⁰，但唐末以來的道教教義中包含著景教的因素，應當是可以肯定的。

另一方面，道教傳統中把景教看作外道的說法也繼續存在。北宋賈善翔《猶龍傳》卷四中列舉了九十六外道名號，包括“外道彌施訶”⁵¹，位置仍在第五十，這顯然是《老子化胡經》傳本⁵²。

結 語

通過文本和歷史兩方面的分析，可以使我們認識到，不同時期宗教文獻的編纂，既有文獻本身的傳承，又和當時的歷史背景相關，而佛、道二教作為居於權威地位的正統宗教，對於景教採取從吸收到批判的態度。景教徒由於自身立足的艱難，有時也把自己混同到佛、道當中去，有些教徒也就逐漸從“外道”轉成“正道”了。

(2004/10/18)

⁴⁷ 參看吳晗《明教與大明帝國》，《清華學報》第13卷，1941年，49—85頁；林悟殊《宋元時代中國東南沿海的寺院式摩尼教》，《世界宗教研究》1982年第3期，103—111頁；收入作者《摩尼教及其東漸》，166-179頁；又《泉州草庵摩尼雕像與吐魯番摩尼畫像的比較》，《考古與文物》2003年第2期，76—80頁；又《福建明教十六字偈考釋》，《文史》2004年第1輯，230—246頁；王清毅《〈崇壽宮記〉對摩尼教研究的影響》，《杭州大學學報》第22卷第4期，1992年，100—103頁；Samuel N.C.Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden: Brill, 1998, p.120；朱越利《淨明道與摩尼教》，《中國學術》第14輯，2003年，107—132頁。

⁴⁸ 《東方學報》（東京）第3冊，1932年，97-140頁；又《支那基督教史研究》第1卷，東京春秋社，1943年，210-214頁。

⁴⁹ 羅香林《唐元二代之景教》，香港中國學社，1966年，135—152頁。

⁵⁰ 向達《唐代長安與西域文明》，《燕京學報》專號之二，1933年，107頁；又作者《唐代長安與西域文明》，北京三聯書店，1957年，116頁；岑仲勉《景教碑書人呂秀岩非呂岩》，作者《金石論叢》，上海古籍出版社，1981年，150-151頁；朱謙之《中國景教》，157頁。

⁵¹ 《道藏》第18冊，20頁。

⁵² Chavannes et Pelliot, “Un traite manicheen retrouve en Chine”, pp.291-292；馮承鈞譯沙畹、伯希和《摩尼教流行中國考》，90頁。按，沙畹與伯希和推測第五十一種外道“摩底”爲“摩尼”之訛，現在我們得見《老子化胡經》卷二的寫本，也是作“摩底”，且《化胡經》卷一有專門論述摩尼教的篇章，並不把摩尼看作一個外道，因此沙畹與伯希和的推測恐怕難以成立。參看劉屹《唐開元年間摩尼教命運的轉折——以敦煌本〈老子西升化胡經序說〉和〈摩尼光佛教法儀略〉爲中心》，注[49]。

唐代佛道二教眼中的外道——景教徒

榮新江

(北京大學中國古代史研究中心)

提 要

我在《歷代法寶記中的末曼尼與彌師訶》一文中，揭示了唐大曆年間劍南道保唐宗的禪僧把他們的西天祖師所打敗的兩名外道叫作“末曼尼”和“彌師訶”，即摩尼教教祖和景教的耶穌基督(《中古中國與外來文明》，北京三聯書店，2001年)。Tim H. Barrett 在 BSOAS 第 66 卷 1 期(2003)上發表一篇短文，指出這種把摩尼教和景教視為外道的做法，又見於敦煌本《老子化胡經》，並就兩者可能的關係和年代問題做了討論。本文從更廣闊的唐代宗教歷史發展脈絡上，來考察景教徒如何被道教、佛教看成是他們眼中的外道。力圖闡釋景教從傳入唐朝都城，如何變成《老子化胡經》中的外道，而這種外道的形象，為此後佛、道兩教所利用，有些文獻承襲了文本中景教徒的外道形象，有些則從當時當地宗教鬥爭的形勢出發，把景教徒和摩尼教徒視作敵對的外道勢力，必斬盡殺絕方才痛快。通過文本和歷史兩方面的分析，可以使我們認識到，不同時期宗教文獻的編纂，既有文獻本身的傳承，又和當時的歷史背景相關，而佛、道二教作為居於權威地位的正統宗教，對於景教採取從吸收到批判的態度。景教徒由於自身立足的艱難，有時也把自己混同到佛、道當中去，有些教徒也就逐漸從“外道”轉成“正道”了。

『帰真総義』：中央アジアにおけるその源流

濱田正美（神戸大学）

はじめに

元代に政治・経済の中枢に参画していたムスリムは、元明鼎革の結果、一挙に中国社会の周縁的存在へと移行することを余儀なくされた。中国の各地に分散していた彼らのコミュニティーでは、使用言語を始め生活のあらゆる面で漢化が進展し、通説ではイスラーム教学の伝承もほとんど地を払うほどにまで衰退したとされる。嘉靖年間に及んで陝西渭城出身の胡登洲（1522-1597）は「正道を発明することをおのが任として」学校を開き後進を教育した。これが後代に経堂教育という名を与えられることになるイスラーム教学の教授システムの濫觴である¹。従来既に、明末以降の著名な「経師」（イスラーム教理学者）はほとんど胡登洲の学統に連なるとの説が有力であったが、1987年に発見、翌年公刊された趙燦『経学系伝譜』（康熙16年抄本）の出現は、この見解を確認、補強することになった。（ただし、同書の記述についてはより詳細な検討が必要であると思われる。）胡登洲自身経典の漢訳を志したとも言われるが²、漢文によるイスラーム教学書の出現は、王岱輿（1570頃－1660頃、生没年については諸説有り）、ついで張中（1584頃－1670）を待たねばならない。『経学系伝譜』によれば、前者は胡登洲の五伝の弟子、後者は四伝の弟子であり本稿の主題である『帰真総義』の編著者に他ならない。

張中とその著作

張中、またの名は時中、字は君時（言うまでもなく『中庸』の「君子而時中」にちなむ命名。後述の通り志中と称した可能性もある）号は隱齋、または寒山（時に寒山叟、寒山樵叟とも）の経歴はほとんど不明である。蘇州の出身で、崇禎11年（1638）から数年間は南京に滞在してインド人阿世格‘Āsiq に師事した。順治2年（1645）の南京陥落に際しては兵火に見まわれたが、順治7年（1650）以前に蘇州から揚州に赴き、弟子たちに『四篇要道』を講義し、更にこれを刊行して、遅くとも順治15年（1658）には蘇州に戻っていたと思われ³、順治18年には78歳で病に臥して「自ら立たざるを分とす」という状態であった。最近の中国の文献は、一致して没年を1670年するがその根拠は明示されていない。露某という息子があったこと以外、その家系や家庭に関しても知られるところはない。

張中の著作としては『帰真総義』『四篇要道』があるが、『帰真総義』の凡例に書名のみ見える『克里黙解』が抄本の形で発見され、1983年に至って公刊された。先の二書は張中の生前に版に付されていたが、『克里黙解』が果たして版刻されていたか否かは不明である。更に張中の文章としては、1926年の夏に桑田六郎が蘇州丁家巷瑞凝礼拝寺の側壁に嵌入してあるのを実見した『礼拝寺梵書碑記訳文』と題する碑文がある。桑田によれば、この碑文には「寺の勝手な沿革が、順治15年梵字横書の石片を発見し、それに本づいたとして、書いて」⁴あったという。桑田は、筆者が瑞符里人七十五翁隱齋張志中とあるのに注目し、号と年齢から考えてこれは張中その人であるに違いないとした。従うべき見解であると思われる。近年刊行された呉研偉主編『中国清真寺総覧』（寧夏人民出版社、1995；続編、1998）を始めとする文献は蘇州にこの名の礼拝寺が存在することにすら言及せず、桑

1. この用語を最初に用いた人物は王寛（1848-1919）である。Barbara Stöker-Parnian, *Jintang Jiaoyu - die Bücherhallen und Entwicklung der islamischen Erziehung in den chinesischen Hui-Gemeinden von 17.-19. Jahrhundert*, Berlin, Peter Lang, p. 8

2. 邱樹森 主編『中国回族史』寧夏人民出版社、1996、525頁

3. 田阪興道『中国における回教の伝来とその弘通』下巻、財団法人東洋文庫、昭和39年、1368-1372頁

4. 桑田六郎、礼拝寺巡り、『東洋学報』16-1、大正10年10月、123頁

田が「貧弱な建物」であったと述べている寺自体が、その後消滅した可能性も考えられ、この碑文については、現時点では桑田の報告が唯一の情報源である。

張中の三種の著作に関する書誌的情報は以下の通りである。

A『帰真総義』：本書中には『欣度師以麻尼解』縁起疏、『以麻尼解』弁言、『帰真総義便蒙浅説』凡例、『以麻尼穆直黙啓蒙浅説』、『帰真総義便蒙浅解』、『帰真総義』が書名として現れる。順治18年、張中の従兄馬明の資金援助により上梓された原刊本は現存しない。現在目睹しうるものは、

(1) 光緒4年、叙城蘇世泰重刊本（その影印本、回族和中国伊斯蘭經古籍資料匯編第一輯、1987）(2) 光緒34年初版、民国11年第20版、北京清真書報社本 (3) 民国12年、馬福祥本（清真書報社本の題箋を揮毫した回族軍閥の馬福祥が、みずからの序と按語を付して刊行したもの）(4) 出版年不明、中国回族典籍叢書第5巻所収（馬福祥本を簡体字に移し、現代語訳を付したものである）である。

B『四篇要道』：正確な書名は『四篇要道訳解』。さらに『四篇要道補註便蒙浅説』、『四篇要道精訳』という題名も書中に見える。張中の揚州滞在中に上梓された原刊本と蘇州へ帰還後に「募刻」された版本もともに伝世しない。現存するものは(1) 同治11年、錦城王占超重刊本と(2) 民国12年、清真書報社本である。

C『克里黙解』：正確には『克里黙解啓蒙浅説』。『回族研究』第2期（総第35期）、1983年5月、4-8頁に解説を付して移録されている。この解説によれば、基づいた抄本は、嘉慶19年の洮陽（甘肅臨潭）の馬天慶の手になる抄本を咸豊10年に「重録」したものであるが、書写した人物の名は知られない、とのことである。崇禎4年の年次を記した青溪（解説者によれば浙江淳安県）の穆景修の序が付せられている。

二つの『以麻尼解』

『帰真総義』冒頭の自序『欣度師以麻尼解』縁起疏において、張中は本書の成立の経緯を以下のごとくに記している。

師、諱は阿世格。欣度国の人に係る。故に欣度師を以て之を称す。欣度従り大明の留都に至る計程十万余里。是を以て遨遊一十三載にして至り止まる。居ること数歳、復浩然として帰る。師や十三歳の勤劬を以て十万余里の程途を経、其の間、霜を餐い露を吸い幾寒暑なりしやを知らず。風に櫛けずり雨に沐し幾勞頓なりしやを知らず。山に梯子海を航し幾険阻なりしやを知らず。其の道路の経る所は、崇岩峻嶺、幽谷叢林、狂風怒浪、怪獸奇禽、啼猿嘯虎、又幾閱歴なりしやを知らず。遐荒を経、絶域を履む。師や胡為れぞ此にきたるや。余、崇禎戊寅の春に南都に遊学し、幸いにして慈駕に逢う。其の儀表を觀るに、隆準環眼、高額長髯、雄奇魁偉なり。人僉曰く、此胡僧なり。雲遊はその長技のみ。烏ぞ異とするに足らんやと。独り臨潼の少山張老師之を識りて曰く、此有道の士たり。胡ぞ尋常を以て之を測る可けんやと。余因りて徐に其の衷を叩く。聰明は天縱にして、知穎は倫に邁る。毎に松風月露の下に、性道を晤言し、古今を考証す。或いは天人の奥を言い、或いは性命の微を窮め、或いは理道の旨を究め、或いは修証の功を談ず。抑も時有りては身世の真幻を剖ち、聖賢の往事を評し、以て経史百家に至る。大叩すれば則ち大鳴し、小叩すれば則ち小鳴す。豁然として蒙を発するが若く、また邃然として窺う可き莫し。余遂に弟子の礼を執る。謹みて教を奉ずること三年。因りて言う。吾が教の最要は認主より先んずる莫し。而して認主の竅妙の処を以麻尼と曰う。故に凡そ師の口授する所は以麻尼の義に非ざるは無しと。余因りて以て之を筆記し、集めて一帙をなし、以麻尼解と曰う。以麻尼を解するのみに非ざるなり。意らく千経万典も其の理は是くの如し。蓋し將に本源を直指して斯の人と與に同じく大道に帰せんとするのみ。乃ち知りぬ、十三載の勤劬、十数万里の跋涉は、直に斯道を彰明せんが為に來たれりと。明末に至るに迫んで、国祚將に移らんとす。師は幾先の哲を以て復浩然として帰る。嗟乎、哲人既に往き、手沢猶存す。意わざりき、兵燹の後、煨燼の余は僅かに什の一を存す。而して此の解の主句の原稿は五葉を欠き、二句三句は十一葉を欠き、末句

は十四葉を欠く。遺失頗る多く、次序も亦乱る。意らく、以麻尼は原より解す可からざるかと。今余病に臥すこと半載。自ら起きざるを分とす。乃ち露児に命じて亟かに存する所の略を將て之を櫛比檢録せしむ。奈可せん。屢刊行を疏さんとするも果たさず。是に至りて師伝を失なわんことを懼れ、一読の毎に覚えず破涕す。適ま表兄馬明翁、見て是を悦び黙解心賞し、憮然として嘆じて曰く、是の解たるや造化の玄機を發し、生人の理道を明らむ。誠に迷途の慧炬、道岸の慈航たり。詎ぞ湮没して聞かれず、以て不世出の奇遇に負く可けんやと。遂に欣然として貲を捐じ割刷に付し、以て同志に公にす。嗚乎、師は一十三載の勤劬、十万余里の跋涉を以てして、今一旦此に昭明す。其の撒娃トと吾が師西來の意とは同じく不朽に垂れん。寒山張時中齋心して具に疏す。

文中、阿世格は、普通名詞としては(神を)恋慕する者を意味する‘Āsiqの漢字転写であり、以麻尼(imān)、撒娃ト(thawāb)もそれぞれ、信仰と功德を意味するアラビア語である。アーシクが欣度師とも呼ばれたことに鑑みると、彼が Hindūstānī というニスバを称していた可能性もあろう。

この序文と凡例中に張中の言うところによれば、この書はアーシクの口授を筆録しそれに自身の解説を付け加えたものに他ならず、本文の表題『以麻尼穆直默勒啓蒙淺說』に続けても「大西天欣度師口授、寒山叟張時中筆記」と明記されている。ところで、先述の『克理默解啓蒙淺說』の穆景修の序からは、この文章が草された崇禎4年(1631)以前、すなわちアーシクと出会う7年以上前に、張中が『倚嗎尼解』を編んでいたことが窺われる。

其の師説を守り、但主は至尊に属き、人は応に認主すべきことを知る。而して認主の奥妙の処を倚嗎尼と曰う。各経伝中の、凡そ以て此の理を發明すべき者に随い、集めて一帙を成し、倚嗎尼解と曰う。倚嗎尼を解するのみに非ざるなり。意以らく千経万典も其の理は是くの如也。蓋し將に本源を指さば、主の外に邪無く、悉く聖門に依らば、聖は欽差に属くのみ。

「守其師説」以下の文の主語は張中であるとして誤り無からう。とすれば、ここに言う張中の『倚嗎尼解』と崇禎11年以降に彼が筆記したという『欣度師以麻尼解』との関係、また「集成一帙」から「蓋將(直)指本源」までの文言の一致を如何に解釈すべきであろうか。張中は早くから「各経伝」からイーマーンに関する文章を収集しており、後になってアーシクの言葉を「以麻尼穆直默勒」という「経」に対する注釈という形に纏めた際に、自らが集めていた文章をその注釈への注、いわば疏の材料として活用したとするのが最も穏当な解釈であろう。但し、『帰真総義』全体が、アーシクの名に仮託した張中の著作である可能性を完全に否定し去ることも出来ないように思われる。さらに上記の文言の一致は、張中が穆景修の文章をそのまま自分の文章に取り込んだことによるのであろうか。はたまた、『克理默解』が抄写されてゆく過程で、『帰真総義』の文章が紛れ込んだのであろうか。いずれとも決しがたいが、前者の推測により蓋然性がある。

イーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサル(その一)

さて、『帰真総義』本文冒頭の「標題訳解」に見える「以麻尼穆直默はこれ本経の名なり。此には帰真総義と云う」という文に明示的に示されているように、帰真総義とは以麻尼穆直默(imān mujmal)の漢訳に他ならない。イーマーン・ムジュマルとは「総括された、もしくは要約された信仰(告白)」の意味であり、imān mufaṣṣal すなわち「詳細な信仰(告白)」と対をなす用語である。現代の中国のイスラーム教では、前者を「総信(言)」、後者を「分信(言)」と訳しており、「総信」は特に「中国イスラーム教の用語」とであるとされ、「分信」はすなわち「六大信仰」いわゆる「六信」を指すとされている⁵。ところで、普通イーマーン・ムジュマルは‘indicates that the essential content of faith is the affirmation that came to known as the creed or *ṣabāda* (testimony) of Islam,

5. 金宜久 主編『伊斯蘭教辭典』上海辭書出版社、1997、1-2頁

that there is no God but God and that Muhammad is the messenger of God⁶とされており、要するにシャハーダの内容を信じることに他ならない。しかしながら、中国のイスラーム教の「総信」はシャハーダとは異なる。ここでは、「神の外に神なし。ムハンマドは神の使徒である」というシャハーダの周知の2句は「清真言」(kalima ṭayyiba)と呼ばれ、「私は、神の外に神は無く、彼に並ぶものはない、と証言する。私は、ムハンマドは彼の奴隷であり、彼の使徒であると、証言する」という日々の祈祷にふくまれる句は「作証言」(kalima šahāda)と称される。張中の『克理黙解』は後者を逐語訳し解説したものに他ならない。

「総信」すなわち「帰真総義」を張中は漢字転写したうえで、これを4句からなるとして以下のように漢訳している。

阿満禿賓略希克謨乎 弼阿斯摩以希空雖法替希 空格必勒禿哲彌耳阿哈蓋密希。

我帰順真主就如他。我同真主一切尊名帰順。我同真主一切動静帰順。我承領真主一切断法。

しかし、*وَأَمِنْتُ بِاللَّهِ كَمَا هُوَ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَقَبِلْتُ جَمِيعَ أَحْكَامِهِ*と復元されるこのアラビア語の文章は「私は、彼の名と属性に従って（すなわち、名と属性に示される通りに）神を信じる。そして、彼の命令の全てを受け入れる」という意味であり、張中の示す訳は誤訳とは言わぬまでも、正確ではない。⁷

張中はイーマーン・ムファッサルという用語もその漢訳語も用いてはいないが、後に述べるように、『四篇要道』巻1にはイーマーンの数をも七とする記述がある。ここでは「六信」のうちの来世を「後世日期」と「死後復活」に分割して、信仰箇条を七と数えているのであるが、この「七信」は劉智の『天方典礼』巻四諦言篇・分信第四章にも見え、現在流布している一般ムスリム向けの礼拝指南書の類のパンフレットにも、「六信」といわず、「七信」をあげるものがある。シャハーダとは異なるイーマーン・ムジュマル、七つの信仰箇条を数えるイーマーン・ムファッサルは、果たして中国イスラームに固有のものであろうか。その答えは、漢訳『四篇要道』の原本を発見することにより得られるであろう。

『チャハール・キターブ』と『四篇要道』

14世紀から17世紀にかけて編纂され、「アフガニスタンとペルシア語を母語とする中央アジアにおいて、長期に亘ってコーランに次いで重要なイスラームの書物であるとみなされ」⁸、イスラームへの回帰現象が著しい最近のタジキスタンにおいても、石版本の複印やキリル文字タジク語への転写本が広く流布している *Chahār Kitāb*（四書）という書物がある。タシュケント所在のこの写本の解題によれば、四書とは、1) Šaraf ad-Dīn Buḥārī 作の *Muqadimmat aš-šalāt* 2) 著者不明かつ無題であるが、冒頭の一語を採って *Bedān* と一般に呼ばれている作品 3) 同じく著者不明の *Mubimmāt al-muslimīn* 及び 4) 良く知られている Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār 作 *Pand-nāma* であるという⁹。しかし、筆者が入手した、タシュケントで帝政時代に公刊されたと思しい石印本¹⁰の複印には、『バンド・ナーマ』以外の書名は見え、標題は以下のように記されている。

6. Jane I. Smith, Faith, *Encyclopedia of Qur’ān*, Volume Two Leiden, Brill, 2002, p. 168

7. 但し、より後代の劉智はこれを「我信主本然。以其妙用尊名。我承主一切法則」と、より正確に訳している。『天方典礼』巻四諦言篇、総信第三章。

8. Stéphane A. Dudoignon, Local Lore, the Transmission of Learning, and Communal Identity in Late 20th-Century Tajikistan. The Khujand-Nāma of ‘Arifān Yahyazād Khujandī, Stéphane A. Dudoignon(ed.), *Devout Societies vs. Impious States?* Berlin Klaus Schwarz Verlag, 2004, p. 230, note 44

9. A. Urunbaev et al., *Sobranie vostochnyx rukopiisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, tom IX, Tashkent, Izdatel’stvo “Fan” Uzbekskoj SSR, 1971, pp. 187-493

10. その表紙には、書籍商として故 Mirzā Karīm の息子 Mullā Mirzā Aḥmad の名が見え、アジア印刷所 (Maṭba-i Āziyā) 印行と記されている。

بمدد موفق حقیقی جامع مسائل ضروریہ طهارت و نماز و روزہ از تصنیف مولانا شرف الدین بخاری و رسالہ ایمان و اسلام و شرائط

ان و چند بیت از پند نامہ شیخ فرید الدین عطار رحمۃ اللہ علیہ مسمی بہ چہار کتاب

(真の援助者の神助によりて。マウラーナー・シャラフディーン・ブハーリーの著作、イーマーンとイスラーム及びそれらの要件に関する論考、並びにシャイフ・ファリードウディーン・アッターールのパンド・ナーマの若干の詩句よりなる、『四書』と題されたる、浄め、礼拝、断食の全重要問題)

この標題では、三種の書物しか上げられていないが、実際には、預言者の死後693年、すなわちヒジュラ暦703年(1303-04)に完成したことが明記されている¹¹シャラフディーンの韻文の作品

(pp.2-18)に続き、いずれもバスマラで始まる2篇の散文の教理問答集があり(pp. 18-61, pp. 62-97)、次いで終章にあたるパンド・ナーマ(pp.98-120)が収録されている。標題の列記に鑑みれば、中の散文の2篇はまとめてリサーラ(論考)と呼ばれていたと思われる。また、サンクトペテルブルグの写本目録は、『四書』のうちに「ベダーン」の名を挙げず、これをChahār faṣl(四章)に代えている¹²。要するに、『チャハール・キターブ』の散文部分は「リサーラ」とも称され、そのうちの「ベダーン」は別名「チャハール・ファスル(四章)」と呼ばれたということになる。

同治11年に『四篇要道』を重刊した王占超は、自らが付した「弁言」において、「この書は、寒山張君時先生の率蘇理経に就きて訳解して出せるものなり」と述べているが、この率蘇理経はすなわち「リサーラ」であり、『四篇要道』という題名は、韻文作品を含む『チャハール・キターブ』ではなく「チャハール・ファスル」を漢訳したものであると思われる。試みに、『四篇要道』巻1の冒頭部分の訳文(張中は、全編を通じて、一文もしくは一節の訳文を掲げ、ついで本文より遙かに長文の自らの解説を加えている)を張中の分節に従って示し、これに対応する『チャハール・キターブ』の原文を示せば以下の通りである。

1) 我憑普慈今世。獨慈後世。真主尊名起。 بسم الله الرحمن الرحيم

2) (我感謝調養普世之主。) الحمد لله رب العالمين

3) (好結果。在一切計較之人。主恩在其真聖。名穆罕默德。亦在他一切後代。)

والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين

4) 爾知真主在兩世與爾吉慶矣。 بدان اسعدك الله في الدارين

5) 此經解明認識以麻尼。及教門、礼濟、齊遊、天命當然。

این کتاب در بیان معرفت ایمان و اسلام و نماز و روزہ و حج [و زکوت و طهارت] و فرض و واجب

6) 聖行礼法等事。修成四篇。使初学之士。讀之足矣。

و سنت [و مستحب و مباح و محرم و مفسد و احکام و ارکان] و این کتاب بر چهار فصل بنا نهاده شد تا مبتدیانرا پسندیده بود

7) 第一篇解明認識以麻尼。 فصل اول در بیان معرفت ایمان

11. Chahār Kitāb p. 18 ただし、タシュケントの写本目録には、写本には預言者の死後699年と記されていると述べられている。Urunbaev et al., Sobranie..., p. 487

12. O. F. Akimushkin et al., Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta Narodov Azii AN SSSR. chast' I, Moscow, Izdatel'stvo Nauka, 1964, pp. 147-149

8) 設或人問以麻尼原根之甚麼。答曰是真主所垂賜。

اگر پرسند که اصل ایمان چیست جواب بگو که عطای باریتعالی است

括弧内は、いずれも対応を持たない語句であるが、冒頭部分ではそれは僅少で漢文はペルシア語（一部アラビア語）文の正確な訳であることは明らかである。（第2、3句の祈願文のアラビア語原文が『チャハール・キターブ』に無いのは訝しいが、これは中央アジアで書かれた多くの書物に冠せられた常套句であるので容易に復元可能である。）8) に見える「もしイーマーンの根元は何かと問うならば、讀むべき神の贈り物であると答えよ」と同じ形式の問答が連ねられ、『四篇要道』と『チャハール・キターブ』の両書が一致する項目は、順を追って出現するが、前者にあつて後者にない文章も少なくなく、またその逆の場合は更に頻出する。この傾向は『四篇要道』巻二 第二篇解明認識真主伊斯了門、巻三 第三篇解明礼拝及其諸條規、巻四 第四篇解明小淨第淨及其天命聖行と巻を逐うに従って甚だしくなり、巻四に至ってはペルシア語テキストに対応するものは、17條中僅かに2條である。張中が原本から適宜取捨選択すると同時に他の文献から採った文章を増添した可能性も完全に否定することはできぬが、恐らくは張中が依った『チャハール・キターブ』（あるいは、その散文部分をなす『リサーラ』）は、現在筆者の手元にある石版本とは異なるヴァージョンであつた可能性が高い¹³。『チャハール・キターブ』には第二篇解明認識真主伊斯了門にあたる章立てが無いように、上に引用した通り、首章こそ「第一章。イーマーンの学について」とあるが、それ以降は「第何章」という標記を欠き、単に dar bayān-i ṭahārat（浄めについて）、dar bayān-i namāz-i taṭawwu'（服従の礼拝について）、dar bayān-i faḍilat-i jamā'at（集団礼拝の美德について）という標題のみが記されている。最後の章立ては『四篇要道』に見えず（ここに含まれる2条の問答は、『四篇要道』の巻三にある）、「浄め」と「礼拝」の章の順序が入れ替わっている点にも注意すべきであろう。これらの相違点は、両書が異本の関係にあることを示唆していると思われる。

イーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサル（その二）

さて上述の如く、『四篇要道』巻一の最後に、イーマーンの「動静」の数に関する問答がある。「動静」は、既に引用したイーマーン・ムジュマルの漢訳中に見るように、ṣifat すなわち「属性」の訳語であるが、そこではイーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサルの語は明示的には現れない。

問以麻尼動静有幾様。答曰七様。我帰順真主。我帰順一切天仙。我帰順一切経書。我帰順一切聖人。我帰順後世日期。我帰順好歹是主定奪。我帰順死後復活。

これに対し『チャハール・キターブ』には、この漢文に完全に対応する文章を含む、三つの関連する問答が記される。

اگر پرسند که ایمان آوردن بر چند نوع است جواب بگو که بر دو نوع است اول ایمان مُجمل دوم ایمان مفصل

اگر پرسند که صفت ایمان مُجمل چند است جواب بگو که چهار است آمَنْتُ بِاللَّهِ كَمَا هُوَ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَقَبِلْتُ جَمِيعَ أَحْكَامِهِ وَ

أَرْكَانِهِ يَعْنِي إِيمَانَ آوَرْدَمِنْ بَخْدَائِ تَعَالَى وَبِنَامِهَائِ خْدَائِ تَعَالَى بِرِ حَقِّ سِتِّ وَبِصِفَاتِهَائِ خْدَائِ تَعَالَى قَبُولِ كَرْدَمِ يَعْنِي پَذِيرْفَتَمِ دِينِ

مُسْلِمَانِي رَا وَآنَجِهِ دَرِ وَيَسْتِ وَبِيْزَارَمِ اَزِ كَفْرِ وَكَافِرِي وَ خْدَائِ تَعَالَى اَزِ وَيْ بِيْزَارَسْتِ

13. 『四篇要道』を参訂した沙維宗の「四篇要道訳解序」に、「君時張老師の吳門（蘇州）より来たるに会い、与は懇ろに一二を講解せんことを求むに、老師は四篇要道を出して予に示す。予少きより未だ習わざるを苦しみ、隻字も知らず。適ま友人、馬公御、李中和側に在り。二公皆始て入教し、亦西方の点畫を識らず。因て共に老師に之を詳言せんことを求むも、拙にして一語も記得すること能わず。之を書するに疾しむ。此の訳解の出る所由なり」とあるのに鑑みれば、張中が「西方」の言語でしるされた『四篇要道』を持っていたことは明らかである。

اگر پرسند که صفت ایمان مفصل چند است حواب بگو که هفتست آمَنْتُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ

وَشَرِّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ يَعْنِي إِيمَانَ آوَرْدَمِ مِنْ بِيخْدَايِ عَزَّ وَجَلَّ كَمَا خَدَايَتَعَالَى يَكِي اسْتِ دَوْمِ إِيمَانَ آوَرْدَمِ مِنْ

بفرشتگان وی یعنی فرشتگان بر حق اند و آفریدهء اویند سوم ایمان آوردم من بکتابهای وی چهارم ایمان آوردم من برسولان وی پنجم

ایمان آوردم من بروز قیامت یعنی بدانید که قیامت آمدنی است در آمدن قیامت هیچ شکی نیست ششم ایمان آوردم من بتقدیر

خدایتعالی بدانی که تقدیر نیکی و بدی همه از خداست عز و جل هفتم ایمان آوردم من ببعث یعنی زنده کرداندن بعد از میراندن

حق ست و راستست يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

(もし、信仰に帰依するには、何種類 (の仕方) があるかと問うならば、第一はイーマーン・ムジュマル、第二はイーマーン・ムファッサルの二種類があると答えよ。

もし、イーマーン・ムジュマルの属性は幾つかと問うならば、四つであると答えよ。「私は、彼の名と属性に従って (すなわち、名と属性に示される通りに) 神を信じる。そして、彼の命令と彼の (信仰の) 柱の全てを受け入れる。」すなわち (ペルシア語で言うならば) 私は、至高なる神と、至高なる神の名が真であることと、至高なる神の属性を信じる。私は、ムスリムの宗教とそのうちに有るものを受納する、すなわち引き受ける。そしてわたしは、不信仰と不信仰の行いと、至高なる神が嫌悪するものを (?) 嫌悪する。

もしイーマーン・ムファッサルの属性は幾つかと問うならば、七つであると答えよ。「私は、神、彼の諸天使、彼の諸聖典、彼の諸預言者、最後の日、至高なる神の善悪の定命、及び死後の復活を信じる。」すなわち (ペルシア語でいうならば) 私は、至高なる神は唯一であるとして、無比にして全能の神を信じる。第二に私は、彼の諸天使を信じる。すなわち、諸天使は真であり、彼の創造物である。第三に私は、彼の諸聖典を信じる。第四に私は、彼の諸預言者を信じる。第五に私は最後の審判の日を信じる。すなわち、汝ら、最後の審判は必ず来ると知れ。最後の審判の日の到来に疑いの余地は全くない。第六に私は、至高なる神の天命を信じる。善と悪の天命は全て、無比にして全能の神からであると知れ。第七に私は復活を信じる。すなわち、(神が人を) 死なせた後に生き返らせることは、真実である。「神は望むところを行い、欲するところを命じる。」)

これらの問答が3条でひとまとまりになっていることは明白であり、たとえ『チャハール・キターブ』に様々な異本が存在したとしても、このまとまりを無視したヴァージョンがあったとは想像しがたい。先に張中が『チャハール・キターブ』から取捨選択を行った可能性は低いことを指摘したこととは矛盾するようであるが、張中は『四篇要道』を講義した時点で既に『帰真総義』の稿本を完成していた筈であるから、敢えて重複を避けて、イーマーン・ムジュマルを訳出しなかったとも考えられる。信仰の五柱 (arkān) が追加されている点で、『チャハール・キターブ』のイーマーン・ムジュマルは『帰真総義』のそれとは異なるが、アラビア語の原テキストからのずれ、すなわち、bi-asmā'ihī wa šifātihi の前置詞 bi- をインストルメンタルの「よって、従って」の意味に解さず、bi-llāhi と同様に動詞 āmantu に掛けて理解している点は共通し、漢語訳がペルシア語訳に依拠した可能性を示唆する。いずれにしても、シャハーダとは異なる句からなるイーマーン・ムジュマルと、信仰箇条を七つと数えるイーマーン・ムファッサルは、中国のイスラーム教に固有の教理ではなく、その源流が中央アジアにあることはいまや明白であると言いうる。

さらなる源流

『チャハール・キターブ』を構成する4編のうち、韻文の『ムカッディマト・アッサラート』は1303-04年の作であることは先に述べた。今ひとつの韻文『パンド・ナーマ』の著者アッタールの生没年については諸説があるが、その没年の下限は1220年であり、いずれにしてもモンゴル時代以前に

書かれたものである。一方、一般信徒向けの教理問答集の性格を有する「ベダーン」もしくは「チャハール・ファスル」と「ムヒンマートゥル・ムスリミン」（双方を合して「リサーラ」と呼ばれた可能性もある）は、これまた先に述べたように14世紀から17世紀にかけて成立したとされている。では、これらの教理問答集は何に基づいて編纂されたのであろうか。就中、本稿で問題にしている二つのイーマーンは如何なる権威に由来するのであろうか。その究明は筆者の能力のよく及ぶところではないが、若干の憶測を試みたい。

Abū Muṭī‘ al-Buḥārī (814年没) が伝えた Abū Ḥanīfa の言葉の集成である *Kitāb al-fiqh al-abyāt* には、「多神崇拜の土地にあって、概ねイスラームを知る者は、（宗教）義務やコーランを知らずともムスリムである」という箇条に続けて、信仰とは唯一の神、彼の天使、聖典、使徒、天国と地獄、復活、および善と悪は神から来ることを信じることでであると定義されている¹⁴。ここで、天国と地獄、すなわち来世とは別に復活が上げられ、信仰箇条が7項目になっていることは興味深い。この書は後に、*al-Fiqh al-akbar* と呼ばれるようになり、中央アジアの主流であった、神学はハナフィー派、神学はマートゥリーディー派をセットにして奉ずる学者たちに重視されていた。¹⁵従って、七つの信仰箇条はマートゥリーディー派神学のうちで定着した可能性は考慮に値するであろう。

一方、「その属性と名のままに神を信じる」というイーマーン・ムジュマルもまた、マートゥリーディー派に由来する可能性がある。「神の外に神はなく、ムハンマドは神の使徒であると信ずる」という信仰告白が信仰のうちにある者と外の者とを峻別する断言であるとすれば、このイーマーン・ムジュマルは、同じ信仰の内側において、その信じ方を表明する宣言であるといえる。「その属性と名のままに神を信じる」という信条は、神の属性を完全に否定したとされるジャフミー派や、属性の比喩的解釈を主張したムウタズィラ派の神学に対立することを宣言するものであるからには、これがアシュアリー派もしくはマートゥリーディー派の教条であって不思議ではない。さらに、みづから *al-Ḥanafī al-Māturīdī* と名乗る中国の学者、馬良駿アホン（1867-1957、イスラーム名はムハンマド・ユースフ。1913年以降新疆に住み、1949年の新疆の「和平解放」を積極的に支持した）が、自著において、イーマーン・ムジュマルとイーマーン・ムファッサルを列挙し、後者については特に解説を付していることは、これら二つのイーマーンがマートゥリーディー派の教理の一部として伝承されてきたことを傍証すると思われる¹⁶。

おわりに

モンゴル時代の中国におけるムスリムの、政治、経済、軍事および一部文化の諸分野における活動については既に多くのことが知られている。しかし、彼らの信じていた宗教それ自体について、我々が知る所はほとんど皆無と言ってよい。但し、当時中国に流入したムスリムの多くは、中央アジアに出自し、移住後も出身地との連絡は絶えなかったであろうから、ハナフィー・マートゥリーディー派の教理にもとづくイスラーム教が、広く中央アジアから中国にわたって実践されていたことは想像に難くない。関連の書物も多く中国のムスリムのもとへもたらされていたことであろう。明朝の成立は、彼らの社会的地位を一変させたばかりでなく、その出身地との交通も遮断してしまった。ここでは、詳細に立ち入ることは出来ぬが、張中はじめ「経師」たちによって言及されるペルシア・アラブ文献が、ジャーミーの作品をほぼ唯一の例外として、ほとんど元明鼎革以前に成ったものであることは、この間の事情を反映している。そうしたなかで、胡登洲から劉智にいたる経師たちの関心事は、何よりもまず書籍を搜索、収集することであった。『経学系伝譜』には、良師ではなく良書を求めて

14. Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī & die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, Brill, 1997, p. 71

15. Wilfred Madelung, *The Spread of Māturīdism and Turks*, *Acta do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden Brill, 1971

16. Muḥammad Yūsuf al-Ḥajrānī aš-Šānmuwalī at-Ti'inšuwī al-Qanšuwī al-Ḥanafī al-Māturīdī, *Kitāb at-talḥīs al-kabīr*, 新疆迪化 1940, pp. 1, 5, 16-17

遍歴するエピソードが多く記載されている。彼らは入手した原典を全て価値あるものとして尊重し、自らの思索と著述のなかに採り入れた。マートゥリーディー派に由来すると思しい教条を、禅仏教徒新儒教の用語を交えつつ、存在一性論的に解釈した張中の『帰真総義』は、まさしく明代に中国のムスリムが置かれた状況の産物であった。

“Reconsidering the Story of Xu Xun, Patriarch of Jingming dao”

Judith Magee Boltz, University of Washington, Seattle

[work-in-progress – please do not cite without author’s permission]

PRELUDE

Thanks to the publication of *Chūgoku kinsei Dōkyō no keisei: Jōmeidō no kisoteki kenkyū* 中國近世道教の形成: 淨明道の基本的研究 (The Formation of Modern Taoism in the History of China: A Fundamental Study of Ching-Ming-Tao) by Akizuki Kan’ei (1978), the legacy of Xu Xun 許遜 (239-374) as patriarch of Jingming dao (Pure and Radiant Way) is a subject that needs no introduction. Research continues to be pursued on many facets of teachings in the name of Xu Xun as well as on the diverse ways in which he is portrayed in centuries of hagiographic lore. He has been widely celebrated as a man of extraordinary integrity who was divinely endowed with the capacity to rescue those in distress. The stories of his adventures have held many in their spell from one generation to the next. Literati have embraced teachings of the Way of Jingming centering on the ethical foundation of *zhong* 忠 (loyalty) and *xiao* 孝 (filiality) that Xu Xun was perceived to exemplify. By the early seventeenth century, his reputation as a dragon-slayer was greatly enhanced through the popularizations of playwright and novelist alike (Anon., n.d.; Deng 1603; Feng 1624). Epigraphic accounts, moreover, attest to the manifold ways in which devotees have honored the memory of Xu Xun following his ascent at the astounding age of one-hundred and thirty-six years (Chen 1988: 269, 609, 716, 833). Countless pilgrims over time have made the trek to the abbey recognized as the ancestral home of the Way of Jingming, the Wanshou gong 萬壽宮 (Palace of Ten-thousand-fold Longevity). This temple compound stands in the mountain range of Xishan 西山 in Nanchang 南昌 (Jiangxi), the very region that provided shelter to and was sheltered by Xu Xun. Like most abbeys south of the Yangzi River, the Wanshou gong has suffered its share of damage in recent decades. Years of neglect, however, have been overcome following a long-term reconstruction project supported by many communities in the Chinese diaspora (fig. 1). Less than six months ago a ceremony was held at the abbey marking the completion of its restoration (Zhang 2004). On that day, 30 May 2004, guests from across the continent as well as from Taiwan, Singapore, Malaysia, and Japan were invited to share in the vision of the betterment of society upon a revitalization of the Way of Jingming.

AN ALBUM ON THE LIFE OF XU XUN: LOCATION, FORMAT, AND CONDITION

Further testimony to the endurance of Xu Xun’s legacy rests far beyond Nanchang, at the University of British Columbia (U.B.C.) in Vancouver, B. C., Canada. The U.B.C. Museum of Anthropology holds a set of 131 double-paged album leaves bearing the title of “Zhenxian shiji” 真僊事蹟 (Episodic Vestiges of the Perfected Transcendent). This remarkable example of illustrated hagiography is rendered in ink, color, white pigment, and gold on silk. It came to the Museum from the collection of Mr. Nicolai Yakovleff, who reportedly acquired it in Shanghai sometime in the 1930’s. The set is composed of altogether sixty double-leaves of illustrations, interspersed with

seventy-one double-leaves of accompanying text in gold calligraphy. The overall dimensions of each mounted leaf are approximately 45.75 x 82.5 cm (18 x 32 in.), with the silk displaying either illustration or text measuring approximately 36 x 72 cm (14 x 28 in.). The “Perfected Transcendent” to whom this album is dedicated is none other than Xu Xun. Altogether fifty-eight illustrations in the album depict episodes in the story of his life. The subject is in every case indicated in a heading of four characters appearing on the leaf of text preceding each illustration. The story proper is followed by two leaves with portraits of eleven disciples. Their biographies take up the next seven leaves, under the heading: “Zhenjun dizi shiyi ren shiji yu hou” 真君弟子十一人事蹟于後 (Addendum: Episodic vestiges of eleven disciples of the Perfected Lord). The closing four leaves are inscribed with a postface dating to Jiajing 嘉靖 25 (1546). It refers to a total of sixty-nine components, a sum derived by giving weight to the eleven additional biographies equal to that of the fifty-eight units in the central narrative. When all is taken into account, this album may be said to offer by far the most vivid version of the story of Xu Xun known to survive. In word and picture, it merits our attention in particular for what it tells us about the vitality of the legacy of Xu Xun during the Ming.

Each leaf accomodates two squares of silk mounted side by side on heavy paper backing. The silk of some leaves is frayed in segments along the edges where two squares join together, leaving a significant break in the illustration. Damage of this sort could easily have arisen in the process of remounting album leaves that were originally folded in half. The album in its present form, moreover, lacks any sort of frontispiece on which the title of the work would ordinarily be found. The title “Zhenxian shiji” is recorded at the head of the table of contents inscribed on the first two leaves (fig. 2). What follows by way of a table of contents, however, seems to reflect an earlier redaction than currently represented in the album. The fifty-eight headings of the core narrative account are listed in full, but there is no indication that the album also contains supplementary biographies and a postface. Appearing beneath the title are the names of an editor and collator, names that have yet to be documented. The person credited with putting the text in order as editor (*bianci* 編次) is a certain Wang Gongkui 王拱欏 from Yiyang 弋陽 (Jiangxi). The official title preceding his name, Guanli fushi 管理府事, remains unattested and can at this time only be tentatively translated as “Manager of Headquarter Affairs.” The collator (*jiaolu* 校錄) is identified as Wang’s eldest son Duokun 多焜.

MADE FOR WHOM?

The senior Wang composed the 1546 postface, addressing it to the emperor in power at the time, that is, the Jiajing emperor, or Ming Shizong 明世宗 (r. 1522-1566). Wang states unequivocally that he who occupies the throne of the Son of Heaven is one who is capable of keeping the forces of malevolence from prevailing over the forces of goodness. This is of course precisely the capacity for which Xu Xun is celebrated. To project this image onto the emperor himself is to ascribe to him a level of omnipotence equal to that thought to have been commanded by the subject of the album being offered as a gift. A more receptive audience can scarcely be imagined, for the Jiajing emperor is known to have taken an active interest in ritual practices ensuring longevity and prosperity such

as those prominently featured in the album (Fang 1970; Geiss 1988: 479-484; Qing 1993: 565-567; Ren 1990: 590-591). There are, however, no seal impressions on the album itself to indicate that the “Zhenxian shiji” ever came into the hands of the emperor. Until external evidence verifying his possession of the album comes to light, we cannot be certain that the Jiajing emperor was even aware of Wang Gongkui’s good intentions.

The closing line of Wang’s postface leaves no doubt that he viewed his own mission as nothing less than an act of faith: “Respectfully inscribed by your servitor Wang Gongkui of Yiyang, Manager of Headquarter Affairs, with head bowed and bathed in incense, on the fifteenth day of the seventh month in the cyclical year of *bingwu*, the twenty-fifth year of the Jiajing reign period (10 August 1546)” 嘉靖貳拾伍年歲次丙午柒月拾伍日管理府事弋陽王臣拱積熏沐頓首謹書 (fig. 3). Superimposed over this inscription is a large red seal impression, which reads: Guanli fushi Yiyang Wang yin 管理府事弋陽王印 (Seal of Wang of Yiyang, Manager of Headquarter Affairs). Although it bears some resemblance to imperial Ming seal impressions of ca. 1374-1384 (Hearn and Fong 1999: 160) and 1426-1435 (Wu 2000: 37), this seal remains as enigmatic as the office whose authority it ostensibly evokes. Equally puzzling is the small seal impression, presumably of an unidentified collector, which is stamped on the lower lefthand corner of the last leaf: Yinfen guan baozang 吟芬館寶藏 (Precious Repository of the Gallery of Enchanted Fragrance).

MADE AND EMENDED BY WHOM?

The postface provides no clue whatsoever as to whose talents lie behind the creation of the album. Wang Gongkui’s stunning silence on the subject casts a dark shadow over the attribution that appears on the first illustrated album leaf (fig. 4). In the upper lefthand margin may be found an inscription worded in identical fashion to, but dated four months earlier than, that of Wang Gongkui: “Respectfully painted by your servitor Xie Shichen (1487-1567+), with head bowed and bathed in incense, on the eighth day of the fourth month in the cyclical year of *bingwu*, the twenty-fifth year of the Jiajing reign period (7 May 1546)” 嘉靖貳拾伍年歲次丙午肆月初捌日臣謝時臣薰沐頓首謹寫. Neither the style of inscription nor the accompanying seal impression finds its match on any of the surviving paintings accepted as the work of the Suzhou artist named Xie Shichen (Contag and Wang 1966: 219, 478; Lawton 1966; Zhuang 1964: 2.362-363, 5.304). Even if the validity of this attribution may be in doubt, the two dedications do apply formulaic expressions of reverence that lend an aura of authenticity not unlike, for example, dedications on paintings produced by and/or for devotees of Buddhist teachings during the Ming and Qing (Weidner 1994: 291, 377, 408). One feature common to many such inscriptions on Buddhist devotional paintings of the Ming is, however, absent from the inscriptions on the album. That is the opening reference to the Da Ming 大明, or Great Ming (Weidner: 250, 271, 284-286, 392).

The symbolic weight of the date given the postface should not be overlooked. It alone may help us envision the preparation and presentation of the album in its proper historical context. There are at least two ways of appreciating the significance of the fifteenth of the seventh month, the date of Wang’s dedication. The most immediate association this date brings to mind is of course its correspondence to *zhongyuan* 中元, or the day

conventionally set aside for honoring the dead. The fifteenth of the seventh month is also the first day on which temple festivals traditionally opened in celebration of the ascent of Xu Xun, an event which is dated to either the first or the fifteenth of the eighth month (Zheng 1994: 249-250; Xiong 2004). Alternatively, it may be no small coincidence that the postface is dated less than one month prior to the day on which the Jiajing emperor would be due to celebrate his fortieth birthday, that is, the tenth of the eighth lunar month. If indeed the album was devised to serve as an imperial birthday present, the style of painting exhibited would have been considered most appropriate. The so-called *qinglü shanshui* 青綠山水, or blue-and-green landscape style of painting, featured in the album is known to have been the preferred choice of artists seeking to commemorate the birthday of someone of high rank, if not the emperor himself (Ho 1992: 141). It is an identifiable style of court painting. It is not, however, a style of painting associated with Xie Shichen.

One appraiser of Chinese works of art, Li Xingbai 李行百, has taken up the question of the attribution to Xie Shichen. According to a statement left with the Museum on 8 May 1992, Mr. Li deemed the inscription in the name of Xie Shichen to be spurious. Likewise, he found the seal impression unconvincing, for it was in his opinion made from a seal cut by an artisan rather than an expert seal-cutter. Mr. Li, moreover, judges the style of painting displayed in the illustrations to fall short of the quality expected of professional Ming artists. He suggests that the album is most likely to have been produced at an artisans workshop. Anne Burkus-Chasson, a professor of art history at the University of Illinois at Urbana who specializes in the Ming period, also rejects the attribution to Xie Shichen. Unlike Mr. Li, however, she has a more favorable opinion of the quality of painting. In her view, the illustrations of the album reflect the skill of someone highly trained and knowledgeable about the techniques of Ming Academy painting (personal communication, 24 September 2004). To inscribe the work to Xie Shichen may have been one way to make ownership of the album more appealing. It was after all not uncommon for a collector to assign authorship to an anonymous painting so as to enhance its perceived value.

Close inspection reveals that the album itself has suffered the effects of editorial revision over time. One graph was consistently substituted for another, apparently in an effort to satisfy a prospective collector. There are six instances in the text proper and four in the postface alone where the graph *xuan* 玄 has been conspicuously effaced and replaced by the graph *yuan* 元. Systematic emendation of this sort may well have been introduced to honor the taboo on the personal name (Xuanye 玄燁) of the Kangxi emperor (r. 1662-1722). There is in fact evidence that this set of album leaves did come into the possession of a member of the Qing imperial household. The evidence comes in the form of two identical seal impressions found in the lower lefthand corner of the first and last illustrations. The distinctive gourd-shaped seal behind these impressions belonged to a son of the Qianlong emperor (r. 1736-1795) named Yongrong 永璿 (1744-1790), who was recognized as an accomplished painter in his own right (Contag and Wang 1966: 97-98). The mark of his ownership underscores the outstanding lack of evidence that the intended recipient, the Jiajing emperor, ever gained possession of this set of album leaves.

COUNTERPARTS IN THE TAOIST CANON

Although the provenance of the “Zhenxian shiji” remains in question, its value as a resource on the history of veneration for Xu Xun cannot be underestimated. It merits close examination in view of the rich body of hagiographic texts contained in the woodcut Taoist Canon of 1445. In short, the album may be considered heir to seven accounts in the Canon, which were compiled over the course of some five centuries. The list of titles below is keyed to the 36-volume edition of the *Daozang* 道藏 (Taoist Canon) published in 1988 (Boltz 1993):

1. *Xiaodao Wu Xu er zhenjun zhuan* 孝道吳許二真君傳 (A Biography of Wu and Xu, the Two Perfected Lords of the Filial Way, CT 449), anonymously compiled after 819 (vol. 6.841-845).

2. “Jingyang Xu Zhenjun zhuan” 旌陽許真君傳 (A Biography of the Perfected Lord Xu of Jingyang), “Xiaoyao shan qunxian zhuan” 逍遙山群仙傳 (Biographies of Assorted Transcendents of Mount Xiaoyao), and “Zhuxian zhuan” 諸仙傳 (Biographies of Various Transcendents) in the *Yulong ji* 玉隆集 (Anthology of Jade Beneficence), compiled by Bai Yuchan 白玉蟾 (1194-1229). In *Xiuzhen shishu* 修真十書 (Ten Writings on Cultivating Perfection, CT263), *juan* 33, 35, 36 (vol. 4.755-761, 765-771).

3. *Xishan Xu Zhenjun bashiwu hua lu* 西山許真君八十五化錄 (A Record of the Eighty-five Metamorphoses of the Perfected Lord Xu of Xishan, CT 448), with colophon dated 1250 ascribed to Shi Cen 施岑. This text represents a consolidation of the three accounts compiled by Bai Yuchan, with a heptasyllabic verse supplementing each of the eighty-five units of text (vol. 6.815-840).

4. “Xu Taishi” 許太史 (Grand Scribe Xu). In *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷史真仙體道通鑑 (Comprehensive Mirror on Successive Generations of Perfected Transcendents and Those Who Embody the Way, CT 296), compiled by Zhao Daoyi 趙道一 (fl. 1294-1307), *juan* 26. This account is nearly identical to the annotated biography compiled by Bai Yuchan, with a short editorial note added in closing (vol. 5.248-259).

5. *Xu Zhenjun xianzhuan* 許真君仙傳 (A Transcendent Biography of Perfected Lord Xu, CT 447), anonymously compiled after 1295. This account is nearly identical to an unannotated version of the biography compiled by Bai Yuchan, modified with reference to an entitlement granted in 1295 (vol. 6.809-814).

6. “Jingming daoshi Jingyang Xu Zhenjun zhuan” 淨明道士旌陽許真君傳 (Biography of Perfected Lord Xu of Jingyang, Master of the Pure and Radiant Way), *Jingming zhongxiao quanshu* 淨明忠孝全書 (Complete Writings of the Pure and Radiant on Loyalty and Filiality, CT 1110), compiled by Huang Yuanji 黃元吉 (1270-1324) and edited by Xu Hui 徐慧 (1291-1350), *juan* 1. This account is comparable to a condensed version of the biography compiled by Bai Yuchan, with selected annotations incorporated into the body of the text and with significant modifications, including reference to an entitlement granted in 1295 (vol. 24.623-626).

7. *Xu Taishi zhenjun tuzhuan* 許太史真君圖傳 (Illustrated Biography of the Perfected Lord, Grand Scribe Xu, CT 440), anonymously compiled after 1295. This account is comparable to a more concise version of the biography compiled by Bai Yuchan, with selected annotations incorporated into the body of the text and with significant modifications, including reference to an entitlement granted in 1295. There are altogether fifty-two units

of illustration and accompanying text, followed by portraits of twelve disciples. The concise accounts accompanying these portraits appear to have been drawn from the lengthy supplementary biography compiled by Bai Yuchan (vol. 6.716-735).

These are but a few of the many sources examined in the comprehensive study of the textual legacy of Jingming dao by Akizuki Kan'ei (1978). The first text in the list represents an early form of storytelling that came to be significantly modified and expanded over time. The accounts in the anthology of Bai Yuchan may be considered the foundation for all subsequent biographies of Xu Xun.

The closest counterpart to the album is the single version of the story of Xu Xun printed with illustrations, the *Xu Taishi zhenjun tuzhuan* 許太史真君圖傳 (Illustrated Biography of the Perfected Lord, Grand Scribe Xu). Here we will examine how the album corresponds to and parts company with its twin in the Taoist Canon. When pertinent, we will also draw attention to parallels from other exemplars of illustrated hagiography, in particular, the well-known tribute to Confucius known as the *Shengji tu* 聖蹟圖 (Illustrations of Vestiges of the Sage) that was first compiled in 1444. Analysis of the ways in which the album stands apart in word and picture will allow us to gain a better sense of how it merits consideration as a product of its time. Once we have a clearer idea of the mentality behind the creation of this album, we may then return in closing to the question of how to view the prospect of its presentation to the Jiajing emperor. It is a question we might keep in mind as we engage in this preliminary survey of the contents of the album. It is not a question that we can hope to answer in any definitive manner at this stage of investigation. But perhaps we shall be able to pave the way for undertaking a full-scale feasibility study of the link between the Jiajing emperor and this album.

CONTENTS OF THE ALBUM IN COLLATION WITH A WOODCUT COUNTERPART IN THE CANON

Listed below are the fifty-eight headings of the “Zhenxian shiji” 真僊事蹟, each of which is preceded by the number of the corresponding unit or sub-unit of the fifty-two components within the *Xu Taishi zhenjun tuzhuan* 許太史真君圖傳, or *Illustrated Biography*:

1. 1. Zhenxian yixiang 真僊遺像 (Lasting image of the Perfected Transcendent)
- 2a. 2. Jinfeng faxiang 金鳳發祥 (Golden phoenix reveals an auspice)
- 2b. 3. Wuyun yingdan 五雲應誕 (Five-colored clouds mark the nativity)
3. 4. Conglie wuxiu 從獵悟修 (Engages in a hunt and awakens to cultivation)
4. 5. Zhejie dushu 折節讀書 (Reverses course and pursues reading)
5. 6. Qiushi xuedao 求師學道 (Seeks a master and takes up a study of the Way)
6. 7. Qizhen xuansheng 棲真選勝 (Selects a scenic site for nestling perfection)
7. 8. Yi bu gouqu 義不苟取 (A sense of equity deters wrongful gain)
8. 9. Jingyang lizheng 旌陽蒞政 (Takes up office at Jingyang)
9. 10. Dianjin jipin 點金濟貧 (Rescues the poor with transmuted gold)

10. 11. Shenfang yuji 神方愈疾 (Cures ailments with divine prescriptions)
11. 12. Yuangong yuanji 元功遠濟 (Primordial merit rescues from afar)
12. 13. Yi'ai jimin 遺愛及民 (Lasting affection reaches the people at large)
13. 14. Xiannü shoujian 僊女授劍 (Transcendent lasses bestow swords)
14. 15. Chenmu duyuan 謹母度元 (Matriarch Chen delivers the primordial)
15. 16. Xiangmao zhaosi 香茅肇祀 (Fragrant grass induces offerings)
16. 17. Huifa yaoci 毀伐妖祠 (Destroys and leaves asunder an aberrant shrine)
- 17a. 18. Yinzhang junquan 引杖浚泉 (Draws a staff and disgorges a spring)
- 17b. 19. Longcheng lijing 龍城立靖 (Sets up a retreat at Longcheng)
18. 20. Songbi liuqi 松壁留奇 (Remaining wonder of pine wall)
19. 21. Qumei hudan 驅魅護丹 (Exterminating fiends and protecting the elixir)
- 20a. 22. Dancheng jixiang 丹成祭享 (Elixir completed and libations enjoyed)
- 20b. 23. Xiuchuan cuijian 脩川淬劍 (Tempers a sword in Cultivation Stream)
- 20c. 24. Xiufeng jujiao 秀峰舉醮 (Submits oblations on Luxuriant Peak)
- 21a. 25. Shebo niyao 社伯匿妖 (Senior local deity conceals an aberration)
- 21b. 26. Wushen suhai 五神愬害 (Five deities rail against a hazard)
22. 27. Qianjiao jiutian 潛蛟就殄 (Sly reptile gets exterminated)
23. 28. Shoudan shimin 售丹試眾 (Tests the multitudes by selling elixirs)
24. 29. Fushi zhenjiao 符石鎮蛟 (Talismanic boulder keeps reptile in check)
25. 30. Shengmin qiujiu 生民求救 (People at large plead for rescue)
26. 31. Yinghou chuyao 應候除妖 (Eradicates aberration in due time)
27. 32. Xiaoming fenglei 嘯命風雷 (Roars command to wind and thunder)
28. 33. Zhihui bingli 指揮兵吏 (Takes charge of armed guardians)
- 29a. 34. Zhuojian shifeng 濯劍試鋒 (Cleanses sword and tests its sharpness)
- 29b. 35. Huanjun fangjiao 還郡防蛟 (Returns to commandery in guard against a reptile)
30. 36. Qianhuan yanzhen 遣幻驗真 (Certifies perfection by dispatching illusion)
31. 37. Jiaomei kuichan 蛟魅窺覘 (Reptilian fiend sneaks a glance)
32. 38. Jianzhi huaniu 剪紙化牛 (Cuts paper and turns it into a bullock)
33. 39. Shangjiao benjing 傷蛟奔井 (Injured reptile flees into a well)
34. 40. Jiao qian Jia shi 蛟潛賈氏 (Reptile sneaks into the Jia family)
35. 41. Jia shi yiju 賈氏移居 (Jia family shifts its residence)
36. 42. Yuyao wenjian 餘妖問劍 (Lingering aberration asks about the sword)
37. 43. Yao hua hulu 妖化葫蘆 (Aberrations turn into bottle-gourds)
38. 44. Tiezhu zhenfu 鐵柱鎮浮 (Iron pillar keeps drifters in check)
39. 45. Basuo weimai 八索維脈 (Eight ropes bind the veins)

40. 46. Fuzhen Pohu 符鎮鄱湖 (Talisman keeps Lake Po[yang] in check)
 41. 47. Zhabei huage 擲盃化鶴 (Tossed goblet turns into doves)
 42. 48. Jinling wendu 金陵問渡 (Makes a request of the ferryman at Jinling)
 43-44. 49. Longxie zhouxing 龍挾舟行 (Travelling by boat, embraced by dragons)
 45. 50. Yunhe chengxiang 雲鶴呈祥 (Cranes in the clouds present an auspice)
 46. 51. Tianshu kuangyu 天書貺諭 (Celestial writ bestows instruction)
 47. 52. Jiahui biefan 家會別凡 (Takes leave of the mundane at home assembly)
 48. 53. Xianzhang xiaying 僊仗下迎 (Transcendent entourage descends to welcome)
 49. 54. Bazhai feisheng 拔宅飛昇 (Uprooted households ascend in flight)
 50. 55. Shengxian yuzheng 昇僊餘證 (Lingering evidence of transcendents in ascent)
 51a. 56. Ruimi shan'gu 瑞彌山谷 (Augors suffuse mountains and valleys)
 51b. 57. Feiwei raoshe 飛帷繞舍 (Soaring curtain encircles the homestead)
 52. 58. Xianmao yanhui 僊茅延惠 (Extended benevolence of transcendent grass)

Due to the constraints of time, we will take up for consideration here only a selection of episodes in the album that stand in marked contrast to word and/or picture in corresponding units of the *Illustrated Biography*. Please accept my apologies for the poor quality of the illustrations reproduced from the album by digital camera. I am grateful to Dr. Elizabeth Lominska Johnson, Curator of Ethnology at the UBC Museum of Anthropology, and her assistant Leisa Bruggen-Cate for making the album available for photography. I should also state that for the sake of clarity I have drawn all reproductions of the *Illustrated Biography* from the copy of the text in a fascicle of the 1598 printing of the Canon. The later printing is for all practical purposes identical to the 1445 edition of the Canon (cf. Little 2000: 313-317). For making a copy of the 1598 printing available, I am grateful to Monique Cohen, Conservator of the Department of Oriental Manuscripts at the Bibliothèque Nationale. I am indebted to both the late Professor Piet van der Loon and Professor Kristofer M. Schipper for encouraging me to consult the 1598 printing. The opportunity arose thanks to a 1985-86 research grant from the Joint Committee on Chinese Studies of the American Council of Learned Societies and the Social Science Research Council, with funds provided by the Andrew W. Mellon Foundation.

EPISODE 1: LASTING IMAGE OF THE PERFECTED TRANSCENDENT

As indicated by the expression of *yixiang* 遺像, or “Lasting image,” the opening illustration is to be regarded as a posthumous portrait of Xu Xun (fig. 5). It would appear at first glance to be a mirror image of that in the Canon text (fig. 6). Could it have been created with an eye on the woodblock behind the illustration in the Canon? Perhaps, but even if that were the case, there are some subtle and not so subtle variants to observe. The most obvious is the portrayal of Xu Xun himself. The formal frontal view of a figure haloed by an aureole, as depicted in the Canon text, may be considered an iconic representation. The image greeting us from the album

appears by contrast more personable. The positioning of the two attendants on the same plane as Xu Xun rather than to his rear seems to enhance the welcoming informality of the scene. The items held by the two young chaps speak of Xu Xun's training in the use of divine prescriptions and divine swords, as featured in episodes 6 and 14.

The text accompanying this illustration, unlike all subsequent episodes, stands in sharp contrast to its counterpart in the Canon. The only thing they share in common is the honorific title Shengong miaoji zhenjun 神功妙濟真君 (Perfected Lord of Divine Merit and Wondrous Relief) granted in 1112 by Song Huizong (r.1101-1125). This title is recorded at the close of the account in the album. The corresponding text in the *Illustrated Biography* opens with a much longer epithet. The last title recorded is that dating to 1112. It is amplified by a four-character title absent from the album text. That is the title Zhidao xuanying 至道玄應 (Sublime Response of the Ultimate Way) bestowed in 1295 by Yuan Chengzong (r. 1294-1306). In addition to these posthumous titles, the Canon also records the titles as announced by decree of the Jade Emperor when Xu was notified of his imminent ascent. This event is recorded in episodes 46 and 51 of the Canon text and album, respectively. The texts behind the decree of the Jade Emperor are transcribed in full by way of an introduction in the *Illustrated Biography*, reinforcing the iconic nature of the opening illustration. It is only after first introducing Xu Xun by his cumulative transcendent entitlements that his name is given, including the style name of Jingzhi 敬之. The text in the Canon then turns to a brief history of his family: "His great-grandfather Yan 琰, grandfather Yu 玉, and father Su 肅 were born and raised in Xuchang 許昌 (Henan). They were men of lofty standards and did not serve in office, for they were none other than descendants of the legendary You 由 of Yingyang 潁陽 (Henan). At the end of the Han (ca. 220 C.E.), his father fled to Nanchang [district] in Yuzhang 豫章 [commandery] where they made their home."

The corresponding text in the album ignores Xu Xun's genealogy and offers instead a brief biographical summary. The closing line giving the Song entitlement mentioned above is omitted in the translation below. The numbers in brackets mark subsequent episodes evoked in this account:

Born and raised in Nanchang, [4] Xu Xun was acutely enlightened at birth. [6] After acquiring divine prescriptions and secret rituals from Wu Meng 吳猛 (d. 374), [8] he undertook the practice of cultivating refinement. [9] At the beginning of the Taikang 太康 reign period (280-289) in the Jin, he became the magistrate of Jingyang 旌陽 (Sichuan) and provided relief and benefit on a grand scale. [13] After a short time, he abandoned his post and went back east. [15] He met with Matriarch Chen 謹母, from whom he gained the arts of the Way. [30-34] He subsequently slew serpents and [35-43] slaughtered reptiles, completely eradicating hazards to the people at large.

[44] He grew concerned that Yuzhang would be made into the den of a reptilian monster (*jiaochi* 蛟螭) on a drifting islet. So he had a pillar cast of iron at the Southern Well 南井 of the citadel (*yacheng* 牙城). [45] Eight ropes attached at the base were securely hooked into the veins of the earth. From then on, all traces of aberrations in the waterways were eliminated, leaving wards and districts free of anxiety. [46] In addition, he made a circuit of the various commanderies along the lakes and rivers, exterminating noxious hazards. [50] Only then did he return to his

former state of reclusion and quintessentially cultivate the ultimate Way. [54] In the second year of the Ningkang 寧康 reign period (374), when he was one-hundred and thirty-six years of age, the entire family simultaneously ascended into the celestial realm. The chickens and dogs likewise soared away, one after the other.

The language of this account is echoed in many of the episodes to which it alludes. There is, however, one distinct difference to be observed. Xu Xun himself, according to this summary, is said to have slain serpents and slaughtered reptiles. This image that can be traced to the early storytelling tradition epitomized by the *Xiaodao Wu Xu er zhenjun zhuan* 孝道吳許二真君傳 cited above. The swashbuckling view of Xu Xun is also favored by novelist and playwright, as well as topographic sources (Wang 1227: 26.18b). A more subdued image is almost universally projected in the later hagiographic accounts of the Canon and in the album as well. That portrayal spares Xu from personally engaging in the slaughter of threatening reptiles. It is a task that he assigns instead to his disciples and/or divine guardian forces. The initial portrayal of Xu in the album thus seems inexplicably incongruent. But that sense of disjuncture vanishes when we consider the source of this account. It can be traced to the *Da Ming yitong zhi* 大明一統志 (Comprehensive Gazetteer of the Great Ming) compiled in 1461 (Li 1461: 49.29b). The biography of Wu Meng that follows in this gazetteer is partially echoed in episode 7 of the album. Three additional episodes (16, 44, 57) include passages describing landmarks that also appear to have been derived from the same work. There are, moreover, three episodes (15, 31, 55) in which this text is cited according to the abbreviated title of *Yitong zhi*. It was clearly a source with which the compiler of the album was intimately familiar.

EPISODE 2: GOLDEN PHOENIX REVEALS AN AUSPICE

In all subsequent episodes, both album and Canon text refer to Xu Xun not by name but by the posthumous title of Perfected Lord. The text accompanying the second illustration in the album (fig. 7), which corresponds to the story line in the *Illustrated Biography*, reads:

Her ladyship, the mother of the Perfected Lord, dreamed that a pearl in the beak of a golden phoenix dropped into the palm of her hand. She playfully swallowed it and, upon awakening, sensed that she was with child. She gave birth to the Perfected Lord.

Here it is the illustration rather than the text that stands in sharp contrast to the version of the story in the Canon. The episode of childbirth in the Canon biography is accommodated by a single illustration that is utterly devoid of any human presence (fig. 8). The phoenix so prominently featured here is scarcely visible in the album illustration. Our view, like that of the phoenix, is directed to the roof enveloped by rays of light. We are left entirely dependent upon the text for an explanation of the source of radiance.

EPISODE 3: FIVE-COLORED CLOUDS MARK THE NATIVITY

The second illustration in the album provides an explanation for the source of radiance in word and picture (fig. 9). Here we are invited into the household to view the scene immediately following the miraculous birth of Xu Xun. The accompanying text reads:

Propitious clouds enshrouded the abode in question on the day of the birth of the Perfected Lord, which cast a shimmering glow like unto the far-flung light of the full moon. It was the twenty-eighth day of the first month in the second year of the Chiwu 赤烏 reign period (20 March 239) of the Kingdom of Wu (222-280).

The closing line giving the date of birth matches the closing line of the text accompanying the Canon illustration. The preceding description of radiance is absent from the Canon text. How it came to be included in the album account is somewhat of a mystery. Was an explanation of ethereal light introduced in order to elevate the inherent domesticity of the scene portrayed? Or was it primarily devised so as to leave no mistake as to the miraculous nature of Xu's birth? I would suggest that this passage serves to enhance in a very subtle manner the significance of the date of birth. In short, what we are guided to consider is the birth of a child that cast a glow equal to the full moon on the night of no moon. For comparably domestic scenes of childbirth, we only need be reminded of the wall paintings of 1358 dedicated to the memory of Quanzhen patriarchs at the Yongle gong (Liao 1985: 78-79, 102-103). Portrayals of the birth of both Lü Dongbin (fig. 10) and Wang Chongyang (fig. 11) similarly feature a font of radiance emerging from the head of a newborn babe.

The story of Confucius told in the *Shengji tu* 聖蹟圖 (Illustrations of Vestiges of the Sage) may also be consulted for parallel depictions. One colorful version dating to the sixteenth century, for example, includes two illustrations celebrating the birth of Confucius (Liu 1986: pl. 3-4). The first offers a view of his birthplace, from which radiance emerges as the descent of two dragons and five divine transcendents mark the nativity (fig. 12). The subsequent illustration invites viewers to witness mother and child listening to an ensemble of celestial musicians gathered above in the clouds (fig. 13). Alternatively, a late Qing version of this scene keeps the audience out of sight, restricting our view to the musicians amidst the clouds swirling around rooftops (Murray 2002: 253, fig. 5.29). Julia Murray (2002: 254), an expert on the history of the *Shengji tu*, suggests that the absence of the domestic view in late versions reflects the effort to reject “familization” of the sage during the reign of the Jiajing emperor.

EPISODE 5: REVERSES COURSE AND PURSUES READING

The next innovation of note in the album comes with the heading for Episode 5. We can trace the phrase “reverses course and pursues reading” (*zhejie dushu* 折節讀書) to a composition by Su Shi 蘇軾 (1036-1101) that came to be incorporated into the biography for Chen Xiliang 陳希亮 (1000-1065) in the *Song shi* 宋史 (Tuotuo 1345: 298.9922; Lin 1947: 69; Su n.d.). It is hard to imagine that the appearance of this expression as the heading

for episode 5 does not reflect an awareness of the story behind it. Su Shi reportedly once joined his friend on horseback together with two archers. The mountain range into which they headed was none other than Xishan. Chen had the archers give chase to a magpie. When they failed to shoot it down, Chen raced off and shot it down on the first try. He then engaged Su in a long-ranging discussion on the pros and cons of using weapons. Chen, according to Su, was a man who was admired by local knight-errants but who in spite of his apparent toughness “reversed course and pursued reading.” It seems highly likely that whoever coined the heading for the album was not only familiar with this story but also expected his audience to be aware of it.

EPISODE 8: A SENSE OF EQUITY DETERS WRONGFUL GAIN

The source of the story told in episode 8 may be traced to a passage from a *西山記* (An Account of Xishan) cited in the *Sandong qunxian lu* 三洞群仙錄 (A Record of Assorted Transcendents Versed in the Three Caverns, CT 1248, 32.319c) compiled in 1154. It concerns the return of a lampstand purchased by Xu Xun at his newly established home in the mountain range of Xishan. The preamble to the story accompanying the illustration in both the Canon text (fig. 14) and the album (fig. 15) describes the reputation Xu established as he engaged in cultivating refinement on a daily basis. Without seeking acclaim, he is said to have enjoyed the friendships of those drawn to his regard for filiality and integrity. The closing line of the preamble reads: “Not the slightest item did he ever wrongfully gain.”

The story proper that follows is similarly illustrated in Canon and album. It centers around the return of a lampstand to which the figure of Xu Xun is pointing. The additional figure in blue featured in the album may be identified as Xu’s mentor Wu Meng. The larger ensemble appears to be standing on an elevated plateau whereas the trio stands in front of what is apparently to be understood as the spartan living quarters of Xu Xun. Here, in other words, the domestic scene in the Canon gives way in the album to a view of the mountainous setting where Xu made his home. The story of the lampstand reads in the album as follows:

On one occasion, someone sold him an iron lampstand. When the Perfected Lord examined a spot where the lacquer had worn off, he found that it was gold. The next day he hunted up the original owner and returned it. So indeed, from the time of the austere circumstances in question did a sense of benevolence take precedence over the deprivation of poverty.

It is the last line (*zi qi yinyue shi yi hui xian yu pinju yi* 自其隱約時已惠先於貧窶矣) that sets the album text apart from its hagiographic counterparts. We will find that this is not an isolated instance where an emphasis on benevolence has been introduced to the retelling of the story in the album.

EPISODE 9: TAKES UP OFFICE AT JINGYANG

The next scene in the Canon (fig. 16) is also stark by comparison with the richly landscaped version found in the album (fig. 17). The story told is fundamentally the same in both. Once again, however, the version in the album offers a unique closing:

Although the Perfected Lord did not seek office, his promotion of good works was widely known. The commandery once recommended the status of “Filial and Incorrupt” (*xiaolian* 孝廉), but to no avail. The house of [Western] Jin (265-317) repeatedly summoned him to court. It was not until the inaugural year of the Taikang 太康 reign period (280) that he finally set off to serve as the magistrate of Jingyang district 旌陽縣 in Shu 蜀 (Sichuan). At the time, he was forty-two years of age. From the very start of his term of office, he was so earnest in his exhortations and enjoinders that clerks and aides gladly submitted. To the people at large he offered instruction on loyalty, filiality, compassion, humanity, patience, prudence, diligence, and frugality. He ordered outstanding residents with a reputation for integrity to encourage each other, so that in the end disputes never materialized. Cherishing his benevolent governance, the people at large set up a temple where they presented sacrificial offerings.

The blank billboard before which four figures are gathered in the Canon illustration takes on an inscription in the album picture. The larger crowd here even includes two figures who appear to be copying the text onto sheets of paper. The words under study are the eight subjects on which Xu Xun is said to have offered instruction: *zhong* 忠 (loyalty), *xiao* 孝 (filiality), *ci* 慈 (compassion), *ren* 仁 (humanity), *ren* 忍 (patience), *shen* 慎 (prudence), *qin* 勤 (diligence), and *jian* 儉 (frugality). This list of instruction matches that given in the version of the story recorded in the anthology of Bai Yuchan (CT 263, vol. 4.756a6-7) and all derivative accounts but for that in the *Illustrated Biography*. The variant introduced in the text accompanying the Canon illustration here is the word *qin* 欽 (respect), replacing the word *jian* 儉 (frugality).

A passage missing from the album but shared by the *Illustrated Biography* and the account of Bai Yuchan adds weight to the effect of Xu Xun’s teachings in resolving conflict. “So that in the end disputes never materialized” reads: “So that squabbles diminished by the day and in the end disputes never materialized.” Here the episode in Bai Yuchan’s account ends. The *Illustrated Biography* closes with: “At the time two bondsmen Hu 胡 and Zhan 詹 handled cases and administered the affairs of government on his behalf. They currently enjoy shrine offerings as deities.” The source for this additional passage may be traced to a separate biographical account in Bai Yuchan’s anthology (CT 263, vol. 4.770c14-19). Its absence from the album may be due to a lack of recognition during the Ming for the enshrinement at issue. Finally, as mentioned above, it is the innovative closing that sets the album apart from the Canon: “Cherishing his benevolent governance, the people at large set up a temple where they presented sacrificial offerings” (*min huai huizheng li miao si yan* 民懷惠政立廟祀焉). It is thus once again Xu’s sense of benevolence that wins praise, to the extent that he is said to have been honored with a shrine.

A somewhat less dramatic yet comparable scene of instruction may be found in the *Shengji tu* (fig. 18). This rubbing is taken from a 1682 engraving ostensibly replicating the 1444 version of the *Shengji tu* (Hu 2000: 158-159; cf. Liu 1986: fig. 31). Confucius is portrayed here very much in the same manner we find Xu Xun depicted in Canon and album. He sits at a table with a display of writing implements, surrounded by disciples engaged in study. Unlike Xu, however, Confucius was not at the time holding any post commensurate with his talents. This is a portrait of Confucius at the age of forty-two, when he is said neither to have been called to office nor to have sought an official post. It is a portrait that invites us to recall the age of Xu Xun at the time he took up the post as magistrate. Is it nothing but a coincidence that the portrait of Magistrate Xu at the age of forty-two is similar to that of Confucius at the very same age?

EPISODE 12: PRIMORDIAL MERIT RESCUES FROM AFAR

This episode highlights Magistrate Xu's far-reaching success in bringing relief from illness by inserting talismans in the Jiang River. The corresponding episode in the *Illustrated Biography* closes with a popular verse from Shu celebrating his ability to cure disease with talismanic water. The Shu folk rhyme 蜀民謠 is notably absent from the album: The missing verse reads:

民無盜竊	From thieves and robbers we stand relieved,
吏無奸欺	Clerks know not to conspire or deceive.
我君活人	As all by our Lord are revived,
病無能為	Ailments no more can thrive.

It should also be mentioned that the first word in the heading given this episode exhibits the type of emendation mentioned earlier, with the word *yuan* 元 replacing the word *xuan* 玄. The expression *xuangong* 玄功 (sublime merit), or *yuangong* 元功 (primordial merit), denoting one who cultivates the Way, does not occur in the account that follows. The choice of heading itself is somewhat unusual in that neither the first nor second component finds its match in the text proper, as is the case with most headings in the album.

EPISODE 13: LASTING AFFECTION REACHES THE PEOPLE AT LARGE

The heading given this episode in the album (fig. 19), while it cannot be derived from the text that follows, can in fact be traced to a passage found at the close of the corresponding Canon text (fig. 20). Another passage missing from the album provides an explanation of how Xu came to give up his post as magistrate. As the version of the story in the Canon states, "he became aware that the house of Jin was near turmoil" (*zhi Jin shi jiang luan* 知晉室將亂). The politically neutral text in the album alternatively reads:

After serving in Jingyang for a long time, the Perfected Lord relinquished his post and headed back east. The people at large were touched by his sense of integrity. Since they lacked the means to detain him, they set up a

shrine and provided an image on his behalf. Those who accompanied him laden with grain stretched across the wilderness. Some went as far as one-thousand *li*. Others followed him home and begged to be in service for the remainder of their years. So it was that on vacant land east of his homestead they made dwellings out of thatch, resembling barracks in appearance. Everyone voluntarily changed his surname to that of the Perfected Lord. To this day, the place in question is for that reason called Xu Family Barracks (Xu jiaying 許家營).

It is at this point that the Canon text closes, with the passage from which the album heading has been derived. The album continues with an account on the history of the jurisdiction of Jingyang. It has been drawn from a double-column annotation inserted at the beginning of the corresponding text in the anthology of Bai Yuchan (CT 263, vol. 4.756b7-8):

Initially, Jingyang fell within Hanzhou 漢州 (Hubei). Following the ascent of the Perfected Lord, it was by decree renamed Deyang 德陽, in order to express the extent to which the integrity of the Perfected Lord had reached the people at large. Later on, administration of the district shifted westward and the foundation of the former site was made into an abbey and given the name Jingyang guan 旌陽觀.

The Jingyang Abbey mentioned presumably replaced the shrine established in honor of Magistrate Xu. What is simply designated in the album as a “shrine” (*ci* 祠) is rendered more precisely in the Canon text as “living shrine” (*shengci* 生祠). According to the version of the story in the Canon, moreover, the image was “respectfully served as if divine radiance resided within” (*jingshi ru shenming yan* 敬事如神明焉). There is also a contrast to be observed between the depiction of the image in Canon and album. The standing figure gracing what appears to be a screen in the Canon yields in the album to a hanging scroll featuring a seated figure. The latter is a likeness to bear in mind as we encounter portrayals of Xu Xun in closing episodes of the album. Another item of interest is the chair hefted by someone making the trek uphill. Its contours suggest a style of craftsmanship characteristic of Ming carpentry (Ebrey 1996: 201), examples of which may also be found in the illustration of episode 41.

EPISODE 15: MATRIARCH CHEN DELIVERS THE PRIMORDIAL

The heading of episode 15, like that of episode 12, has been emended, with the word *yuan* 元 replacing the word *xuan* 玄. The story that follows proves to correspond more closely to its counterpart in Bai Yuchan’s anthology than to the much shorter version in the *Illustrated Biography*. It concerns the pilgrimage made by Xu Xun and Wu Meng to seek instruction from Matriarch Chen at the Yellow Hall Retreat (Huangtang jing 黃堂靖) in Danyang district 丹陽縣 (Jiangsu). The scene depicted is the ritual ceremony during which the Matriarch announces that from this point forward Xu is to be considered the master and Wu his student. As she informs them, this reversal in the roles of the two men reflects the superior rank conferred upon Xu as the designated heir to the

teachings of the Radiant Prince of Filiality and Fraternity (Xiaoti mingwang 孝悌明王). The image of the Radiant Prince appears to preside over the scene depicted in the Canon (fig. 21). But the small haloed figure emerging apparently in response to the smoke of the censer remains invisible in the corresponding illustration of the album (fig. 22).

EPISODE 16: FRAGRANT GRASS INDUCES SACRIFICIAL OFFERINGS

A comparably divine presence can be detected in the next scene of the Canon (fig. 23). Here the figure hovering in the clouds does not seem to be an iconic representation of the Radiant Prince but rather a vision of Matriarch Chen herself. There is no sign of her presence, however, in the corresponding illustration of the album (fig. 24). Pictured in this scene is an shrine that Xu Xun and Wu Meng established in honor of the Matriarch. Its site was chosen according to where the two men found a stand of grass taking root from a single stalk of the so-called “fragrant grass” (*xiangmao* 香茅) tossed by the Matriarch. An entry on this plant by its alternative name “transcendent grass” (*xianmao* 仙茅) is found in the *Sancai tuhui* 三才圖會 (Illustrated Collectaneum on Three Endowments). The accompanying illustration in this compilation of 1607 depicts a plant more comparable to that featured in the album than to its counterpart in the Canon (Wang 1607: vol. 6.2400). Two accounts that pay tribute to the memory of the story behind this grass are mentioned in the closing of this episode in the album. Its reference to compositions by the Yuan literati Yu Ji 虞集 (1272-1348) and Jie Xisi 揭傒斯 (1274-1344) knows no parallel in hagiographic lore of the Canon. Although the album does not provide the titles of the pertinent texts, they can easily be found in the anthology of epigraphy compiled by Chen Yuan (1988: 797, 1178).

EPISODE 18: DRAWS A STAFF AND DISGORGES A SPRING

A two-part story told in a single illustrated episode of the Canon (fig. 25) is presented as two separate episodes in the album. Episode 18 in the album (fig. 26) corresponds to the opening story as depicted in the lower half of the Canon illustration. The towering figure of Xu Xun clearly dominates the scene in the album. He remains obscure, if not invisible, in the corresponding scene of the Canon. There is no significant difference between the texts in Canon and album. The story, as told in the album, reads:

At one of the sites he passed in his search for the fragrant grass, the Perfected Lord found people at large burdened by the hardship of drawing water from a distance. Their barrels and ropes lined the roadway, leaving old and young utterly exhausted. So he drove a staff into a dessicated marsh in front of the shrine of the local deity. Sweet spring water gushed out. People at large counted on it for relief and did not thirst even in drought. This is what is nowadays known as the Boulder Well (Shijing 石井) of Purple Sunrise Retreat (Ziyang jing 紫陽靖) on the Isle of Daze 大澤洲 in Xinjian district 新建縣 (Jiangxi).

EPISODE 19: SETS UP A RETREAT AT LONGCHENG

The illustration of Episode 19 (fig. 27) conveys a vision of Xu Xun distinct from that found in the upper half of the Canon illustration. The dissimilar portrayals seem to reflect subtle differences in the way the story is told in Canon and album. The version recorded in the album reads:

The Perfected Lord climbed the summit of Mount Longcheng 龍城山. Pointing to the source of spring water in the mountain, he said: “Hiding inside is sure to be an anomalous creature (*yiwu* 異物) that will create a scourge later on.” He subsequently set up a retreat, keeping it in check. Nowadays, villagers bear a transcendent palanquin each year in homage to Matriarch Chen. Here where they rest is called Longcheng Abbey 龍城觀.

This version of the story lacks a passage found in the Canon that helps account for the contrast in illustration. It concerns Xu’s preparations prior to setting up a retreat, or *jing* 靖, which is modified here by the word *tan* 壇, or altar. Before establishing the foundation for what later became the Longcheng Abbey, Xu is said to have “staked his sword and engaged in a ritual” (*zhuojian yunfa* 卓劍運法). This is the activity greeting us in the upper register of the Canon illustration. It is not clear to me how we should interpret the alternative portrayal of Xu Xun presented in the album. How does it denote the establishment of a retreat that would accomplish the containment of a threatening force Xu detected to be lurking about? Is it meant to represent a culmination of the ritual evoked by word and picture in the Canon? Can the red vial in Xu’s hand be understood to signify the completion of a so-called “inner alchemy” or *neidan* 內丹 procedure? One hagiographic work that may possibly offer support for such a reading is a set of paintings commissioned in honor of the Primordial Goddess of the Cyan Aurora (Bixia Yuanjun 碧霞元君). Although no earlier than 1890, this set of paintings finds its counterpart in a classic of inner alchemy dating to 1615 (Liu 2004: 61-68). The painting of interest here features radiance emerging from a red gourd-shaped vial (Zhang and Wang 1995: 117, fig. 13), with the caption reading “Completion of the Inner and Outer Elixir” (Neiwai dacheng 內外大成).

EPISODE 20: REMAINING WONDER OF PINE WALL

There are subtle but significant differences to be observed between the illustration of Episode 20 (fig. 28) and its counterpart in the Canon (fig. 29). The unmistakable figure of Wu Meng, characteristically gowned in blue, can be detected in the album. His appearance remains inexplicable for he plays no role in this episode. The *si* 肆, or shop, depicted in the Canon is alternatively designated in the album as a *dian* 店. The commodity sold is identified in the album illustration by a banner hanging at the entrance, which reads: “Fine brew of clarified aroma” (*qingxiang meiju* 清香美酒). The accompanying story reads:

The Perfected Lord crossed the Little Shu River (Xiao Shujiang 小蜀江), which is the present-day port of Huanghukou 黃湖口 (Jiangxi). He reached a [wine]shop at the edge of the river. The proprietor Mr. Zhu 朱氏 received him with decorum. Before he left, the Perfected Lord sketched a pine on the wall in jest. From then on, the shop in question reaped twice its former profit. Later on, the river flooded, wiping out marketplace and homesteads. The pine wall alone survived, which came to be interpreted as proof of a numinous anomaly (*lingyi* 靈異). The site in question is nowadays known as Pine Lake Market (Songhu shi 松湖市).

The variant version of this story in the Canon lacks the passage identifying the lone survival of the pine wall as proof of a numinous anomaly. But it does contain an additional passage underscoring the significance of the Pine Lake Market mentioned in closing: “The tutelary deity Zhu is known to enjoy temple offerings here” (*jian you Zhu Tudi miaoshi yan* 見有朱土地廟食焉). The characterization of Mr. Zhu himself is equally amplified: “In spite of poverty, the proprietor Mr. Zhu extended his welcome, exhausting his capacity for showing courtesy and respect” (*zhuren Zhu shi sui pin er yingjie nengjin lijing* 主人朱氏雖貧而迎接能盡禮敬). The name “Mr. Zhu,” we should note, is rendered in Bai Yuchan’s anthology as “Mr. Song” 宋氏 (CT 263, vol. 4.757a13, 15). A careless scribe could easily have misread the graph *song* 宋 as *zhu* 朱. The fact that Mr. Zhu is the name that has endured in hagiographic lore is of particular interest to us here since it is after all the name of the royal house of Ming. One question this obviously raises is whether or not the revised version of the story in the album may have arisen in an effort to accommodate the sensitivity of the Jiajing emperor. Might the absence of reference to an enshrinement of Mr. Zhu as tutelary deity be attributed to the desirability of heeding his 1530 mandate of ritual reform (Murray 2002: 255-257)? Another question we cannot help but raise is whether or not the Jiajing emperor would have been offended to find a wineshop proprietor given the same name in this story as that of his own lineage. Offense seems unlikely if we recall the humble agricultural roots of his ancestry. We would also do well to be reminded that wealth was considered essential to any businessman seeking to rise to gentry status during the Ming. Divine intervention, moreover, was not an unwelcome explanation for those troubled by the ethics of achieving outstanding prosperity (Brook 1998: 213-215).

EPISODE 22: ELIXIR COMPLETED AND LIBATIONS ENJOYED

One illustration in the Canon of considerable interest proves to be a consolidation of altogether three scenes (fig. 30). It is similar to the two-part illustration discussed above, in that the viewer is invited to follow events as they unfold from right to left. Each of the three scenes is awarded a separate illustration in the album. The accompanying text in every case finds its match in a corresponding segment of the text in the Canon. The counterpart to the righthand scene in the Canon is found in Episode 22 of the album (fig. 31). A concise account explains where, as the heading states, we may find “Elixir completed and libations enjoyed:”

Upon completing the divine elixir, the Perfected Lord displayed it at Mount Mufu 幕阜山 (Jiangxi), where he submitted libations. Here on this mountain is where the stone chamber of Transcendent Oldster Ge (Ge Xianweng 葛僊翁) is located.

“Transcendent Oldster Ge” denotes Ge Xuan 葛玄 (164-244), venerable patriarch of the ritual legacy of Lingbao 靈寶 (Numinous Treasure) to which the ancestry of Jingming dao is conventionally linked (Schipper 1985: 826-828). The depiction of Ge’s cavern in the Canon is utterly devoid of any sign of human activity. Little, by contrast, is left to the imagination in the album portrayal of Xu Xun. Even so, the significance of the three ranks of libations before which he bows remains to be explained.

EPISODE 23: TEMPERS SWORD IN CULTIVATION STREAM

The scene in Episode 23 of the album (fig. 32) corresponds to the depiction in the center of the illustration in the Canon. In each instance, we find Xu Xun relieved of his usual cap and gown. Here he is attired in an uncharacteristically mundane fashion, as befits the mundane activity in which he is engaged. Once again, the account of his endeavors provides the story behind notable features of the landscape:

The Perfected Lord arrived at Cultivation Stream (Xiuchuan 脩川). He became enamored of its turbulence and found the flavor robust. He drew his sword and tempered it against rocks alongside the torrent. Jingyang Abbey 旌陽觀 stands on top of what is nowadays known as Mount Plum (Meishan 梅山).

EPISODE 24: SUBMITS OBLATIONS ON LUXURIANT PEAK

The scene in Episode 24 of the album (fig. 33) offers what is comparable to a mirror image of that featured in the upper lefthand corner of the Canon. In both cases, Xu Xun is portrayed in formal attire, facing an altar perched at the extremity of a precipitous ledge. The formulaic three-tiered altar depicted in the Canon yields in the album to what appears to be a pedestal-shaped feature of the landscape. The story, supplemented by a topographic note, reads as follows:

The Perfected Lord crossed the river and climbed Luxuriant Peak (Xiufeng 秀峰). He set up an altar on the summit of the peak and presented oblations in order to express his gratitude to the Supreme Sovereign (Shangdi 上帝). Only then did he ingest the transcendent elixir (*xiandan* 僊丹).

South of the river rests a Transcendent Wu Abbey (Wu Xian guan 吳僊觀) in Transcendent Wu Settlement (Wu Xian cun 吳僊村), located at the foundation of the former home of the Perfected Wu. Luxuriant Peak is nowadays called Mount Jingyang 旌陽山.

EPISODE 30: PEOPLE AT LARGE PLEAD FOR RESCUE

The story behind Xu Xun's battle with snakes mentioned in the opening account from the *Comprehensive Gazetteer of the Great Ming* spans four episodes. There are discrete differences between the initial illustration in Canon (fig. 34) and album (fig. 35). The accompanying texts may be said to part company in many more significant ways. A concise version of the story told in the album reads:

A huge serpent took over a hill as its den in the Upper Liao River (Shang Liaoshui 上遼水) of Haihun district 海昏縣 (Jiangxi). It spewed vapors, forming clouds that extended forty *li*, and it guzzled and snapped such that it created a reign of terror. When the Perfected Lord heard about it, he climbed up the Northern Range (Beiling 北嶺). Peering into the distance, he found it to be just so and led his disciples out to slaughter it.

Once they had entered its domain, more than two-hundred people from many family lines grievously pleaded for rescue. The Perfected Lord said: "I pledge that we shall not be sharing our lives with this serpent and that I shall eradicate it for you." Nowadays, what is known as Assembled Transcendents Peak (Huixian feng 會僊峰), to the east of the Abbey of Vast Good-fortune (Guangfu guan 廣福觀), is none other than the Northern Range.

The lack of any representation of the serpent in the Canon illustration is counterbalanced by the ominous appearance of a dark tunnel cloud in the album. The description of this scene in the Canon, however, is more highly charged than that of the album. It invites us to envision the carnivorous effects of the snake's noxious fumes. Compare "it guzzled and snapped such that it created a reign of terror" (*tunshi hengnüe* 吞噬橫虐) from the account above with the more graphic description in the Canon: "it guzzled up human beings and sucked up animals, causing great harm to the people at large" (*tunxi renwu da wei shengmin hai* 吞吸人物大為生民害).

The crowd of people confronting Xu Xun, moreover, is somewhat differently defined in the Canon. Instead of "more than two-hundred people from many family lines grievously pleaded for rescue" (*qunxing erbai yuren aiken qiujiu* 群姓二百餘人哀懇求救), the text in the Canon projects a much larger constituency with no claim to gentry status: "hundreds and thousands of residents far and wide scrambled to plead in earnest" (*yuanjin jumin qianbai ren jinglai kensu* 遠近居民千百人競來懇訴). An even more significant contrast may be observed in the speech ascribed to Xu Xun. In the Canon, we find his pledge to eradicate the serpent preceded by a passage introducing the concept of retributive punishment for bad deeds: "We have reached this state of adversity now that the destiny of this era has come full circle. Whatever the crimes committed by the people at large such that they suffer the calamity in question, my arrival here is precisely because of this very situation" (*shiyun zhoulü jì cǐ è huì shēngmín hé zuì nài shòu qí zāi wú zhī cǐ lái zhèng wéi shì shì* 世運周流際此厄會生民何罪乃受其災吾之此來正為是事).

EPISODE 32: ROARS COMMAND TO WIND AND THUNDER

Once the proper time for launching an attack has been determined, Xu Xun gathers his forces as described in the text accompanying this illustration for episode 32 in the album (fig. 36):

As the Perfected Lord led his disciples to the domain of the serpent, it slipped in dread into its den. So he sent a talisman in flight, calling upon the senior local deities of Nanchang and Haihun to chase the serpent out of its den. Raising its head to a height of ten *zhang* or so, with eyes like unto blazing torches, the serpent spewed venom, setting up a blockade. So he staked his sword, paced the steps of Yu, and roared a command to wind and thunder. People from the townships created a ruckus, surging forward as commanded. His talisman landed in Haihun district. To the east is the Abbey of the Talisman Landing (Fuluo guan 符落觀), which is nowadays called Grand Harmony (Taihe 太和).

The counterpart illustration in the Canon (fig. 37) includes two scenes. The one at the right is that to which episode 32 in the album is devoted. Note the contrast in the depiction of the spirit realm responding to a talismanic summons. The soaring figure armed with sword in the Canon yields in the album to banners and weapons emerging from the clouds. The lefthand component of the Canon illustration finds its way into the next illustration of the album. The two-part scene in the Canon seems to have been devised to accommodate the opening line of the text, which reads: “When the Perfected Lord arrived at the domain of the serpent, people from the townships all created a ruckus, surging forward as commanded.” Even though this line has obviously been transposed to the close of the corresponding text in the album, this image of locals creating a ruckus on command is not introduced here but rather in the next illustration of the album. As we turn to this episode, we will also find that certain passages in the album text above can be traced to the opening of the succeeding account in the Canon.

EPISODE 33: TAKES CHARGE OF ARMED GUARDIANS

The lively battle scene featured in episode 33 of the album (fig. 38) unites the lefthand component of the preceding Canon illustration together with the depiction that follows (fig. 39). The text in the Canon here opens with a passage that has a familiar ring: “The serpent emerged from its lair and raised its head up ten *zhang* or so, spewing venom into the sky. The Perfected Lord roared a command to wind and thunder and beckoned divine troops.” This is the very passage that not only found its way into episode 32 of the album but also supplied the phrase that came to be drawn for the heading of “Roars command to wind and thunder.” But for an alternative opening passage, the account in episode 33 of the album otherwise proves to be a slightly variant version of the text in the Canon. It reads as follows:

The Perfected Lord attacked the aberration on behalf of the celestial realm, gathering troops in timely fashion. Equally endowed with the arts of ritual, members of the mundane and spirit realms combined forces. Transcendent Wu drew his sword as he paced in flight and severed its head. Shi Cen 施岑, Gan Zhan 甘戰 and others split open its belly. Two small serpents, several *zhang* in length, slipped out from the belly. Gan Zhan was on the verge of slaying them when the Perfected Lord said: “They have not yet caused any harm and until such time may not be slaughtered.”

The two serpents fled six or seven *li* and turned around to gaze at their mother. When some disciples begged to take up a chase and slaughter them, the Perfected Lord said: “If these serpents return five centuries later and wreak havoc again on the people at large, I shall reemerge and suppress them. Let the pine and cypress in front of my altar be our witness. Not until their branches cover the altar and brush the ground will that time have come.”

Furthermore, he added: “Within one-thousand two-hundred and forty years after I have departed in transcendence, eight-hundred terrestrial transcendents shall emerge from within the Five Mounds (Wuling 五陵). Their master shall emerge from Yuzhang and widely disseminate my teachings. A sandbar will abruptly arise at the heart of the Jiang River within the commandery. If the small serpents bring harm to the people at the time it enshrouds the estuary of Shajingkou 沙井口, these eight-hundred beings shall slay them on their own accord. They shall likewise not be allowed to slay if the people at large suffer no harm.” The young serpents subsequently went into the harbor. Young Serpent Harbor (Shezi gang 蛇子港) exists at this site in present-day Jianchang 建昌.

One variant reading of significance here occurs in the vow made by Xu Xun should serpents reappear to wreak havoc five centuries later. The line: “I shall reemerge and suppress them” (*wu dang fuchu ping zhi* 吾當復出平之) projects a more subdued approach than the corresponding line in the Canon. There, as in all other hagiographic works of the Canon, we find Xu Xun vowing not to suppress but to slaughter (*zhu* 誅). Another instance of textual variation falls within the line concerning the rise of eight-hundred terrestrial transcendents. According to the *Illustrated Biography* their emergence is to be envisioned “within the Five Mounds in the region of Yuzhang” (豫章之境五陵之內). This clarification is presumably meant to avoid confusion with the Wuling, or Five Mounds, outside Chang’an traditionally identified as the burial sites for five Western Han emperors. An annotation in the anthology of Bai Yuchan (CT 263, 4.758a14-16) seems to support the perception that the Five Mounds evoked here are to be regarded as landmarks of Yuzhang. This gloss is uncharacteristically absent from the hagiographic compilation of Zhao Daoyi. A variant note in this work (CT 296, 5.250b11-13) identifies five sites across the continent, thus introducing a transcontinental interpretation of the term Wuling.

EPISODE 44: IRON PILLAR KEEPS DRIFTERS IN CHECK

Here we turn to the account that came to epitomize Xu Xun’s enduring victory over a host of reptilian monsters plaguing the region of Yuzhang and beyond. It centers around the construction and erection of an iron

pillar, known in popular narrative accounts as the iron tree (Deng 1603; Feng 1624). The first of two scenes depicting this story in the Canon (fig. 40) is matched by the illustration for episode 44 in the album (fig. 41). The flaming cauldron that looms in the foreground of the Canon illustration all but leaves the seated figure of Xu Xun lost in the background. In the album, however, the portrayal of Xu commands attention equal if not superior to that held by the cauldron. The story told serves as a closure to a long string of episodes featuring Xu's victory over countless shape-shifting reptiles. The version in the album reads:

Once a coterie of reptiles had been suppressed, the Perfected Lord made an announcement in kind to his disciples as well as to elders of the commandery, saying: "This is the former den of a reptilian monster of a drifting islet. If we do not come up with a means to restrict it, I am afraid that it will wreak havoc time and again." In order to keep it in check for all eternity, he then compelled spectral spirits to cast an iron pillar south of the city-walls.

Nowadays, the Palace of the Iron Pillar (Tiezhu gong 鐵柱宮) is located within the market inside the city-walls of Nanchang prefecture. In front of the abbey is a well, the water of which is black in color. The signboard reads: Dragon Pool (Longqiu 龍湫). Its depth is beyond measure and it ebbs and rises in correspondence with the water in the Jiang River. An iron pillar stands in the center of it.

The counterpart to this text in the Canon is half as long. It lacks the closing supplement pointing out the location of contemporary landmarks. No hagiographic version of the story in the Canon in fact includes such an account. This is one passage, as mentioned earlier, that can be traced to the *Comprehensive Gazetteer of the Great Ming* (Li 1461: 49.13a).

EPISODE 45: EIGHT ROPES BIND THE VEINS

The succeeding illustration in the Canon (fig. 42) invites us to focus on the scene of activity in the foreground over which Xu Xun is seen to preside in a position above. The alternative perspective offered in the album (fig. 43) once again allows the figure of Xu Xun to dominate the scene. It is an iconic image that we have encountered before, that is, the hanging scroll of a shrine in the scene of farewell depicted in episode 13. The story continues in the album as follows:

Once the iron pillar had been completed, eight ropes were attached at the base and securely bound to the veins of the earth. A consecration read: "If the iron pillar tilts, the aberration in question will arise once again and I shall reemerge. If the iron pillar remains upright, the aberration in question will have been eradicated forever." Shortly afterwards, the aberration of the waterways was no longer in evidence, leaving the community within the city-walls free of anxiety.

With renewed concern that later generations of treacherous scoundrels would engage in reckless activities, the Perfected Lord additionally left behind a prophecy, which reads:

May the iron pillar keep Hongzhou 洪州 in check
For ten-thousand years without end.
May the eight ropes hook into the veins of the earth,
Penetrating the entire expanse of the flow of the Jiang River.
If great turmoil should ensue throughout the empire,
May this site remain unscathed.
If great drought should ensue throughout the empire,
Let this site be scarcely affected.
May the land prosper and the people be good at heart,
Preventing the emergence of treacherous schemes.
Should anyone give rise to conspiracy,
He shall by no means prevail in the end.

There is nowadays an enshrinement of the Perfected Lord at the Palace of the Extended Perfection of the Iron Pillar (Tiezhu yanzhen gong 鐵柱延真宮). The imperial court has issued a decree authorizing libations in spring and autumn, which is recorded in the “Canon of Sacrificial Offerings” (*Si dian* 祀典).

The corresponding text in the Canon again comes up short by comparison. What is designated above as a prophecy (*chen* 讖) is identified in the Canon as an account (*ji* 記). Like all other hagiographic counterparts in the Canon, it contains only the last four lines recorded in the twelve-line prophecy above. A copy of the complete prophecy may be found in the *Xiaoyao shan wanshou gong zhi* 逍遙山萬壽宮志 (A Record of the Palace of Ten-thousand-fold Longevity at Mt. Xiaoyao) compiled in 1878 (Jin and Qi 1878: 4.12a). It may not be too far-fetched to suggest that the text in the album might have been drawn from an earlier version of this topography, either that dating to 1377 or, more likely, the reedition of 1520. This supposition gains a certain amount of credibility when we consider the potential source for another passage in the text of the album otherwise unknown in hagiographies of the Canon. The passage in question is the closing account regarding the Palace of the Extended Perfection of the Iron Pillar. The information here appears to have been extracted from an entry on the Palace of the Ten-thousand-fold Longevity of the Iron Pillar (Tiezhu wanshou gong 鐵柱萬壽宮) found in the same topography (Jin and Qi 1878: 7.19b). Here we learn that the name of the abbey given in the album text above, Tiezhu yanzhen gong 鐵柱延真宮, can be dated to the Jiading 嘉定 reign period of Song Ningzong 宋寧宗 (r. 1208-1224). More importantly, we also learn that the abbey gained entry into the “Canon of Sacrificial Offerings” by authorization of the Zhengtong 正統 emperor (r. 1436-1449) in the very first year of his reign.

EPISODE 50: CRANES IN THE CLOUDS PRESENT AN AUSPICE

We turn next to a view of Xu Xun seated before a table, which recalls the scene featuring Xu in the role of magistrate, as depicted in episode 9. Here the illustration in the Canon (fig. 44) is framed by landscape features that are curiously absent from the corresponding album illustration of episode 50 (fig. 45). The accompanying text provides a summation of Xu Xun's teachings. The account in the album reads:

The Perfected Lord returned home and lived in seclusion for several decades. He took no notice of contemporary affairs. Each day, together with his flock of disciples, he turned his full attention to an "An Exegesis of Perfection" (*Zhen quan* 真詮). He composed the "Song on Intoxicated Contemplation of Transcendence" (*Zuisi xian ge* 醉思僊歌) and recorded "Lessons on the Eight Treasures" (*Babao xun* 八寶訓), that is, loyalty, filiality, honesty, prudence, leniency, generosity, deference, and patience (*zhong xiao lian jin kuan yu rong ren* 忠孝廉謹寬裕容忍). His analysis reads: "To be loyal is not to deceive; to be filial is not to be contrary; to be honest is to be incorrupt; to be prudent is to be without mishap; to be lenient is to gain consensus; to be generous is to possess a superabundance; to be deferent yields manifold gain, and to be patient yields equanimity. If one takes this approach with others, discontent and reproach shall be obliterated."

As residents of the townships and villages came to be converted to his teachings, they embraced goodness and kept their distance from crime. Filiality and fraternity flourished. There was overall nothing out of the ordinary in regard to the conventions of that day and age. It is just that one could discern calling cranes hovering in flight and brilliant clouds circling around at the abode of the person in question.

One passage notably absent from the album appears in the Canon following the line regarding Xu's full concentration on "An Exegesis of Perfection." The line missing above reads: "He engaged in a quintessential cultivation of the Ultimate Way" (*jingxiu zhidao* 精修至道). The list of values recorded above differs from that presented in episode 9. The Canon, however, retains a level of continuity lost in the album. The quality of prudence is expressed in the Canon with the same word encountered in the earlier episode, *shen* 慎, whereas the alternative given in the album is the synonym *jin* 謹.

For the significance of the calling cranes hovering above Xu's home, we need merely turn to a comparable illustration from the *Shengji tu* (fig. 46). According to the accompanying text, Confucius stands in ill health at the doorway, only to inform his disciple Zigong 子貢 of a dream that he correctly perceived to foretell his demise. Here, as in the album, I suggest that the cranes overhead may be considered harbingers of passage from the mundane realm. The heading in the album itself lends credence to this interpretation. A fourteenth-century stele inscription offers further evidence that cranes above an abode were understood by the occupant to signify the need to prepare for transcendence (Chen 1988:990-991).

EPISODE 53: TRANSCENDENT ENTOURAGE DESCENDS TO WELCOME

As we learned at the outset, Xu Xun was one-hundred and thirty-six years old at the time he left the mundane realm. It was in the year 374, on the first day of the eighth month (22 September), that two celestial envoys conveyed the decree of the Jade Emperor authorizing his ascent. Two weeks later the two envoys returned, signalling his imminent departure. Variant accounts accompany the scenes marking their arrival in Canon (fig. 47) and album (fig. 48). The heading given episode 53 in the album, from which this illustration comes, reads “Transcendent entourage descends to welcome” (Xianzhang xiaying 僊仗下迎). It invites comparison with the genre of Pure Land paintings on the theme of “come to welcome” (*laiying* 來迎, or *raigō*), which project a vision of deliverance unto paradise that offers solace to devotees facing the inevitability of death (Okazaki 1977: 94-132). The account accompanying the depiction in the album reads:

On the fifteenth day of the eighth month (5 October), the Perfected Lord set up a large vegetarian feast and summoned villagers from all around. Young and old gathered together. At midday, far in the distance, they heard music in the sky. Auspicious clouds filled their gaze. Eventually there arrived at the site of the assembly subordinate officials and armed guardians in dragon-borne carriages decked with feathered canopies. Transcendent lads and elegant ladies accompanied them fore and aft. The purple vapor of a red aurora unfurled and dispersed, swirling in circles. Upon the return of the two former envoys bearing the decree, the Perfected Lord came down and bowed in greeting.

The two envoys disclosed another decree, saying: “By mandate on high, let Xu Xun, who took up a study of transcendence as a young lad, be released from the crimes of his prior incarnation – a lust for murder, for which he went into hiding and failed to present sacrificial offerings to his ancestors. May record be made of the merit of his present incarnation – curing illness, banishing malevolence, and extinguishing lethal forces by consecrating water and applying talismans. We have already entrusted the Officer of the Bureau of Destiny (Siming guan 司命官) of Mount Qian 潛山 (Hubei) with transmitting the golden elixir to the realm below. Let family members, household staff, and all his favorites return to the tripart celestial realm. May you be quickly cleansed of defilements, turn your back on earth and rise up into the sky. The Superior Celestial Stalwart of Great Strength (Zuo dali tianding 左大力天丁) offers a fire-bell of liquid gold (*liujin huoling* 流金火鈴), blazing open the central yolk (*zhonghuang* 中黃). Be neither careless nor remiss.”

Having carried out the pronouncement, they next enfeoffed his remote ancestor [Xu] You as the Supervisor of the Jade Void (Yuxu pushe 玉虛僕射), his great-grandfather [Xu] Yan as the Grand Master of the Military Defense of Grand Tenuity (Taiwei bingwei daifu 太微兵衛大夫), his grandfather [Xu] Yu as the Manager of the Records and Registers of the Guardian Service of the Grand Culmen (Taiji baye luji dianzhe 太極把業錄籍典者), and his father [Xu] Su as the Transcendent Officer of the Central Sacred Mountain (Zhongyue xianguan 中嶽僊官). They endowed the dwelling in which he resided as the Superior Headquarters of the Transcendent Section (Xiancao zuofu 僊曹左府). The Perfected Lord bowed his head in obeisance and accepted with reverence.

Here we find in closing the identification of Xu Xun's ancestors that was notably absent in the opening episode of the album. This account listing their enfeoffments does not figure in the corresponding text in the Canon. It may be traced to the anthology of Bai Yuchan (CT 263, 4.760c4-6). The Canon text also lacks the first half of the text for the decree, opening instead with the line concerning the Officer of the Bureau of Destiny. The fuller version in the album finds its counterpart in the anthology of Bai Yuchan (CT 263, 4.760b18-c3). A variant form of the decree, moreover, may be found in a stele inscription dating to 1186 (Chen 1988:1037-38).

EPISODE 54: UPROOTED HOUSEHOLDS ASCEND IN FLIGHT

Now let us turn to the scene of ascent depicted in the Canon (fig. 49) and in the album (fig. 50). The account for episode 54 in the album reads:

The Perfected Lord received the decree and mounted the dragon-borne carriage. He ordered Chen Xun 陳勳 and Shi He 時荷 to take the lead with plaque in hand, and Zhou Guang 周廣 and Zeng Heng 曾亨 to drive the outside steeds. Accompanying them were Huang Renlan 黃仁覽 and Xu Lie 盱烈, so that there were six people in all. Each of those remaining had his own assigned time for rising in ascent. The uprooted households of forty-two transcendent kinfolk arose simultaneously, followed in each case by chickens and dogs. Villagers clambered after them, howling without end.

The Perfected Lord said: "The paths of the transcendent and the mundane differ. Joy and sorrow are interlinked. Implement filiality and uphold compassion. If you revere the celestial realm and are in accord with the terrestrial, what calamity after all would not find requital?"

Then, as a reminder, he left behind a bell for the practice of cultivation (*xiuxing zhong* 修行鍾), together with a stone box (*shihan* 石函), saying, moreover: "They will, with the passage of time from one generation to the next, become naught but vestiges of things past."

A much more highly charged atmosphere can be detected in the longer versions of this account found in both the *Illustrated Biography* and the anthology of Bai Yuchan. One passage absent from the album is the explanation given at the outset, whereby Xu informs his flock of disciples that he had been instructed not to take any more than six along with him. The names given match those in the album but, according to the Canon version, Huang Renlan is joined by his father whereas Xu Lie is joined by his mother. From biographies in the addendum to the album, otherwise beyond the scope of this survey, we learn that Xu gave his daughter in marriage to Huang and that his older sister was the mother of Xu Lie. In other words, disciples Huang Renlan and Xu Lie were none other than Xu's son-in-law and nephew, respectively. Just why Huang's father and Xu Lie's mother do not gain mention in the album account remains a mystery. The emotional stress of those left behind, moreover, is considerably more intensely defined in the Canon text. Instead of merely clambering after those in ascent, "howling without end," we

are told that villagers “clambered in desperation and collapsed on the ground, wailing in grief, for they could not bear to part” (*panlian toudi beihou buren biequ* 攀戀投地悲號不忍別去). The farewell address of Xu Xun that is recorded in the album, however, is not to be found in the *Illustrated Biography*. Here once again the text in the album reflects the version of the story that can be traced to the anthology of Bai Yuchan.

EPISODE 56: AUGURS SUFFUSE MOUNTAINS AND VALLEYS

Finally, let us part from our survey of the album with a view of the ethereal landscape presented in episode 56 (fig. 51). It is but one of altogether three scenes evoked by the penultimate unit of the text in the Canon. The short passage shared by Canon and album that inspired this remarkable vision reads:

After the Perfected Lord ascended in flight, auspicious clouds in a dazzling aurora encompassed mountains and valleys. An extraordinary fragrance permeating everything within one-hundred *li* continued to persist for an entire month.

This illustration, more than any other in the album, demonstrates just how a painting can easily surpass the capacity of a woodcut illustration when it comes to conveying an otherworldly sense of beauty in landscape.

POSTLUDE

Now as we take up a reconsideration of the album and its potential link to the Jiajing emperor, let us return briefly to the postface contributed by Wang Gongkui in 1546. Overall, we find that he reveals himself to be a well-educated man who speaks from the heart and mind when it comes to explaining how he came to embrace the legacy of Xu Xun. As Wang explains his mission:

That which your servitor presents, “Episodic Vestiges of the Perfected Transcendent,” together with portraits and attached stories of various disciples, encompasses sixty-nine units in all. The fact is that the merit once manifested by the Perfected Transcendent to the people of Yuzhang is such that it cannot be forgotten, even after a millenium has gone by. Respectfully bowing my head, with hands clasped in obeisance, I would be so bold as to say that once your servitor read the “Writ on Driving out Crocodiles” (*Zhu e’yu wen* 逐鱷魚文) by the Tang official Han Yu 韓愈 (768-824) and, moreover, having investigated the story of how the Song official Chen Yaozuo 陳堯佐 (963-1044) slaughtered a crocodile, did he then come to have faith in the Way of Transcendent Xu and exclaim over the greatness of his merit.

Han Yu’s address to a recalcitrant crocodile is well-known, leaving him to be the more familiar of the two exemplars Wang encountered in his reading (Ma 1972: 329-331; Pollard 2000: 33-35). The story of Chen Yaozuo’s victory

over a man-eating crocodile may be found in the biographical account of the *Song shi* (Tuotuo 1345: vol. 27, 284.9582). Wang also points out similarities between the teachings of the Perfected Lord and those held by proponents of the legacy of Confucius. In his view, the latter fell short in their efforts to enforce allegiance to the very qualities that Xu Xun managed to instill. The Perfected Lord succeeded where followers of Confucius had failed, according to Wang, precisely because he had attained a sense of humility at heart. As a result, he claims, not only did Xu achieve ascent, but so also did his instruction reach a wide audience. The teachings of the Perfected Lord, Wang asserts in closing, flourished in the very age of enlightenment in which he was himself writing.

The postface leaves little reason to harbor any doubt that Wang Gongkui considered the legacy of Xu Xun to be of immediate appeal to the reigning Jiajing emperor. Further study of this album is sure to help us gain a better awareness of just how it may be appreciated as a product of his time. Is it sheer happenstance, we might ask, that the Jiajing emperor's posthumous name of Su 肅 matches the name by which Xu Xun's father was known?

To what extent, we might also ask, did the emperor lend both financial and spiritual support to temple compounds in the name of Xu Xun? We do know that in 1547, just one year after the date of Wang's postface, the Jiajing emperor authorized renovation of the Palace of the Ten-thousand-fold Longevity of Wondrous Relief (Miaoji wanshou gong 妙濟萬壽宮). The abbey then reclaimed its former name, Palace of the Ten-thousand-fold Longevity of Jade Beneficence (Yulong wanshou gong 玉隆萬壽宮), thanks to a new plaque authorized by the emperor (Jin and Qi 1878: 7.8a, 7.19a-b).

We also know that during the Jiajing reign period a fire broke out at the Palace of the Iron Pillar (Tiezhu gong 鐵柱宮). It was rebuilt with help from the imperial treasury. The Jiajing emperor himself, moreover, is said to have personally participated in the ritual of consecration celebrating its restoration (Jin and Qi 1878: 2.9a-b). This abbey also came to be known as the Palace of the Ten-thousand-fold Longevity of the Iron Pillar (Tiezhu wanshou gong 鐵柱萬壽宮) or simply as the Palace of Ten-thousand-fold Longevity (Wanshou gong 萬壽宮). In his account of the site, the Grand Academician Zhang Wei 張位 (*jinshi* 1568) discloses that he had heard of two instances when fire struck the abbey during the Jiajing reign period. In both cases, according to Zhang, substantial allocations from the imperial treasury helped pay for reconstruction (Jin and Qi 1878: 15.15b-16b). He does not, however, attest to the emperor Jiajing's participation in an ritual of consecration.

Zhang Wei's account and all related testimony cited above may be found in the 1878 edition of *A Record of the Palace of Ten-thousand-fold Longevity at Mt. Xiaoyao*. This topography also contains an intriguing diagram labeled "Plan of the Palace of Ten-thousand-fold Longevity Newly Restored During the Ming" (*Ming chongxin Wanshou gong zhi tu* 明重新萬壽宮之圖). It is regrettably undated, but the presence of a "Well for Banishing Fire" (Jinhuo jing 禁火井) suggests the very abbey known to have been damaged by fire during the reign of the Jiajing emperor (fig. 52). To envision him taking part in a ritual dedication of this newly reconstructed abbey is to keep alive, figuratively speaking, the possibility of finding his fingerprints on the album itself. It is with this image that I close so that we may end just as we began, reflecting on a monument to the enduring legacy of Xu Xun.

SOURCES CITED

- Akizuki Kan'ei 秋月觀暎. 1978. *Chūgoku kinsei Dōkyō no keisei: Jōmeidō no kisoteki kenkyū* 中國近世道教の形成: 淨明道の基本的研究 (The Formation of Modern Taoism in the History of China: A Fundamental Study of Ching-Ming-Tao). Tokyo: Sōbunsha.
- Anon. n.d. "Xu Zhenren bazhai feisheng zaju" 許真人拔宅飛昇雜劇 (A Drama on the Perfected Xu Uprooting his Household and Ascending in Flight). Facsimile of manuscript copy in *Mowang guan chao jiaoben gujin zaju* 脈望館鈔校本古今雜劇 (Ancient and Modern Dramas in Manuscript and Emended Editions of Mowang Studio), compiled by Zhao Qimei 趙琦美 (1563-1624). Reprinted in *Guben xiqu congkan siji* 古本戲曲叢刊四集 (Fourth Collection of a Comprehensive Publication of Operatic Works in Ancient Editions), vol. 77. Shanghai: Commercial Press, 1958.
- Boltz, Judith Magee. 1993. "Notes on Modern Editions of the Taoist Canon." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 56.1: 87-95.
- Brook, Timothy. 1998. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Chen Yuan 陳垣. 1988. *Daojia jinshi lue* 道家金石略 (A Selection of Taoist Epigraphy), ed. Chen Zhichao 陳智超 and Zeng Qingying 曾慶瑛. Beijing: Wenwu Chubanshe.
- Contag, Victoria and Chi-ch'ien Wang. 1966. *Seals of Chinese Painters and Collectors of the Ming and Ch'ing Periods*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Daozang* 道藏, 36 vols. Beijing: Wenwu Chubanshe, Shanghai: Shanghai Shudian, and Tianjin: Gujin Chubanshe.
- Deng Zhimo 鄧志謨 (b. 1560). 1603. *Xu Xian tieshu ji* 許仙鐵樹記 (An Account of the Iron Tree of Transcendent Xu). Reprinted in *Guben xiaoshuo jicheng* 古本小說集成 (Collection of Fiction in Ancient Editions), vol. 165. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1990.
- Ebrey, Patricia Buckley. 1996. *The Cambridge Illustrated History of China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fang, Lienche Tu. 1970. "Chu Hou-ts'ung." In *A Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, 2 vols., ed. L. C. Goodrich and Chao-ying Fang, pp. 315-322. New York: Columbia University Press.
- Feng Menglong 馮夢龍 (1574-1646). 1624. "Jingyang gong tieshu zhenyao" 旌陽宮鐵樹鎮妖 (The Iron Tree of Jingyang Palace Keeps Aberrations in Check). In facsimile reprint of *Jingshi tongyan* 警世通言 (Common Words to Warn the World), 2 vols., ed. Li Tianyi 李田意, *juan* 40. Taipei: Shijie shuju, 1958.
- Geiss, James. 1978. "The Chia-ching Reign, 1522-1566." In *The Cambridge History of China*, vol. 7: *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part I, ed. Frederick W. Mote and Denis Twitchett, pp. 440-510. Cambridge: Cambridge University Press, repr. 1990.

- Hearn, Maxwell K. and Wen C. Fong. 1999. *Along the Riverbank: Chinese Paintings from the C. C. Wang Family Collection*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Ho, Wai-kam, ed. 1992. *The Century of Tung Ch'i-ch'ang*, 2 vols. Kansas City, Missouri: The Nelson-Atkins Museum of Art.
- Hu, Philip K., ed. 2000. *Visible Traces: Rare Books and Special Collections from the National Library of China*. New York: Queens Borough Public Library; Beijing: National Library of China; and Beijing: Morning Glory Publishers.
- Jin Guixin 金珪馨 and Qi Fengyuan 漆逢源, ed. 1878. *Xiaoyao shan wanshou gong zhi* 逍遙山萬壽宮志 (A Record of the Palace of Ten-thousand-fold Longevity at Mt. Xiaoyao). In *Daojiao wenxian* 道教文獻 (Literary Resources on Taoist Teachings), 20 vols., ed. Du Jiexiang 杜潔祥, vols. 6-9. Repr. Taipei: Danqing Tushu Youxian Gongsu, 1983.
- Lawton, Mary S. 1978. *Hsieh Shih-ch'en: A Ming Dynasty Painter Reinterprets the Past*. Chicago: The David and Alfred Smart Gallery, The University of Chicago.
- Li Xian 李賢 (1408-1466), ed. 1461. *Da Ming yitong zhi* 大明一統志 (Comprehensive Gazetteer of the Great Ming), 10 vols. Repr. Taipei: Wenhai Chubanshe, 1965.
- Liao Ping. 1985. *The Yongle Palace Murals*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Lin Yutang. 1947. *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo*. New York: The John Day Company.
- Little, Stephen, with Shawn Eichman, ed. 2000. *Taoism and the Arts of China*. Chicago: The Art Institute of Chicago in association with University of California Press.
- Liu Kuisheng 劉奎勝, ed. 1986. *Kongfu wenwu xuan Shengji zhi tu* 孔府文物選聖蹟之圖 (Illustrations of Vestiges of the Sage Selected from the Cultural Objects of the Headquarters of Confucius). [Ji'nan]: Shandong Renmin Chubanshe.
- Liu Xun. 2004. "Visualizing Perfection: Daoist Paintings of Our Lady, Court Patronage, and Elite Female Piety in the Late Qing." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 64.1: 57-115.
- Ma Tongbo 馬通伯, ed. 1972. *Han Changli wenji jiaozhu* 韓昌黎文集校注 (Collated Annotation of the Literary Anthology of Han Changli). Hong Kong: Zhonghua shuju.
- Murray, Julia K. 2002. "Varied Views of the Sage: Illustrated Narratives of the Life of Confucius." In *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, ed. Thomas A. Wilson, pp. 222-264. Harvard East Asian Monographs 217. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Asia Center.
- Okazaki, Jōji. 1977. *Pure Land Buddhist Painting*, translated and adapted by Elizabeth ten Grotenhuis. Tokyo: Kodansha International Ltd. and Shibundo.
- Pollard, David. 2000. *The Chinese Essay*. New York: Columbia University Press.

- Qing Xitai 卿希泰. 1993. *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史 (A History of Taoist Teachings in China). Chengdu: Sichuan Renmin Chubanshe.
- Ren Jiyu 任繼愈. 1990. *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史 (A History of Taoist Teachings in China). Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.
- Schipper, K. M. 1985. "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty." In *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 3, ed. Michel Strickmann, pp. 812-834. Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. 22. Brussels: Institute Belge des Hautes Études Chinoises.
- Su Shi 蘇軾 (1036-1101). n.d. "Fangshanzi zhuan" 方山子傳 (Biography of Fangshanzi). In *Jiu xiaoshuo* 舊小說, 2 vols., ed. Wu Cengqi 吳曾祺, vol. 2 *Dingji* 丁集, p. 13. Shanghai: Commercial Press, 1935.
- Tuotuo (Toghto) 脫脫 (1313-1355), ed. 1345. *Song shi* 宋史 (History of the Song), 40 vols. Repr. Beijing: Zhonghua shuju, 1977.
- Wang Qi 王圻 (*jinshi* 1565). 1607. *Sancai tuihui* 三才圖會 (Illustrated Collectaneum on Three Endowments). 6 vols. Repr. Taipei: Chengwen Chubanshe, 1970.
- Wang Xiangzhi 王象之, ed. 1227. *Yudi jisheng* 輿地紀勝 (Notable Sites Across the Land), 2 vols. Repr. Taipei: Wenhai Chubanshe, 1971.
- Weidner, Marsha, ed. 1994. *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850-1850*. Lawrence, Kansas: Spencer Museum of Art, The University of Kansas in association with University of Hawaii Press.
- Wu, Marshall P.S. 2000. *The Orchid Pavilion Gathering: Chinese Painting from the University of Michigan Museum of Art*, 2 vols. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Xiong Guobao 熊國寶. 2004. "Xishan Wanshou gong miaohui shengkuang gujin tan" 西山萬壽宮廟會盛況古今談 (An Account of the Past and Present Magnificence of the Temple Festival at the Palace of Ten-thousand-fold Longevity on Xishan). *Zhongguo daojiao* 中國道教 (China Taoism) 79 (2004.1): 57-58.
- Zhang Jiyu 張繼禹 and Wang Yi'e 王宜娥, ed. 1995. *Daojiao shenxian huaji* 道教神仙畫集 (Album For Taoist Deities and Divine Immortals). Beijing: Hua Xia Publishing House.
- Zhang Kai 張凱. 2004. "Nanchang Wanshou gong juxing gongcheng jungong ji shenxiang kaiguang dianli" 南昌萬壽宮舉行工程竣工暨神像開光典禮 (On the Ceremony Held to Consecrate the Divine Image upon Completion of Construction at the Wanshou gong in Nanchang). *Zhongguo daojiao* 中國道教 (China Taoism) 81 (2004.3): 13.
- Zheng Shiping 鄭石平. 1994. *Daojiao mingshan daguan* 道教名山大觀 (Great Abbeys on Celebrated Mountains of Taoist Teachings). Shanghai: Shanghai Wenhua Chubanshe.
- Zhuang Yan et al., ed. 1964. *Signatures and Seals on Painting and Calligraphy: The Signatures and Seals of Artists, Connoisseurs, and Collectors on Painting and Calligraphy Since Tsin Dynasty*, 6 vols. Kowloon, Hong Kong: Cafa Company (vol. 1); The Arts and Literature Press (vols. 2-6).



Fig. 1: Wanshou gong in Nanchang (Jiangxi), from *Zhongguo dao jiao* 2004.3.

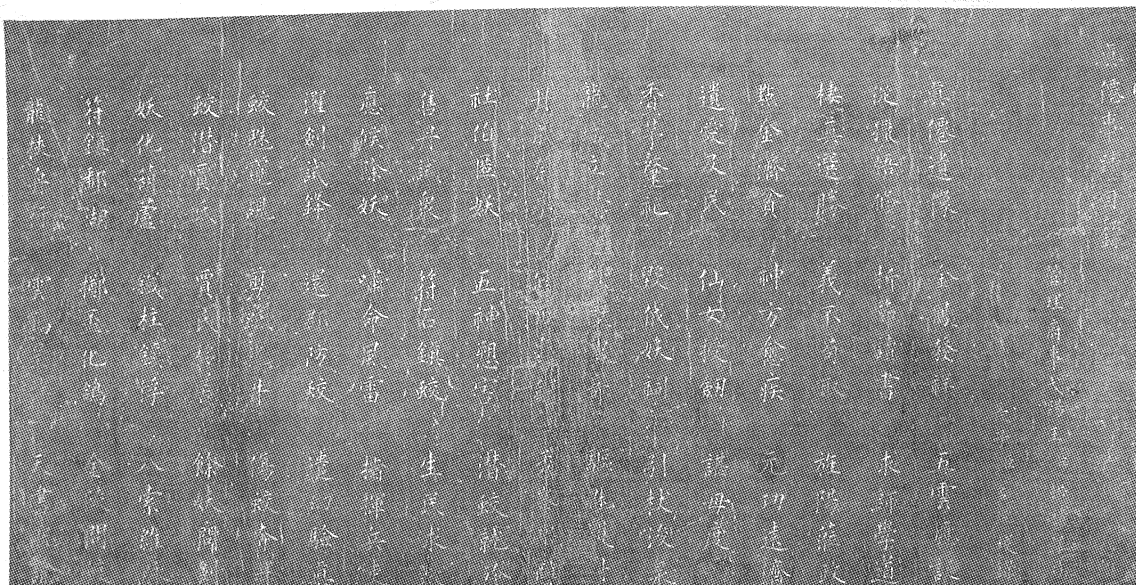


Fig. 2: Table of contents for the “Zhenxian shiji.”



Fig. 3: Seal and 1546 date on postface of “Zhenxian shiji.”

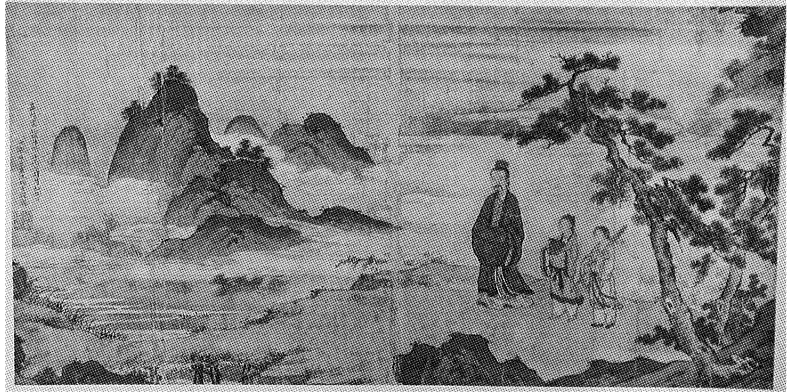


Fig. 5: “Zhenxian shiji” episode 1.



Fig. 4: “Zhenxian shiji” episode 1, with date of 1546 and Xie Shichen “signature.”



Fig. 6: CT 440 episode 1.

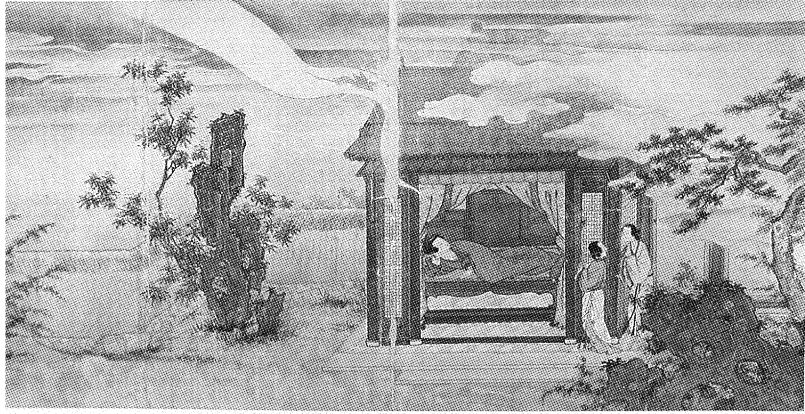


Fig. 7: “Zhenxian shiji” episode 2.

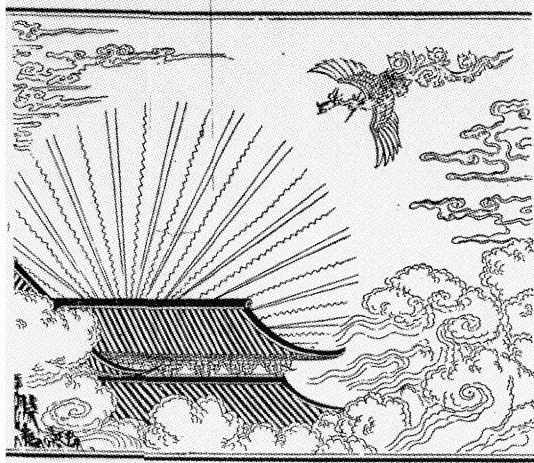


Fig. 8: CT 440 episode 2.

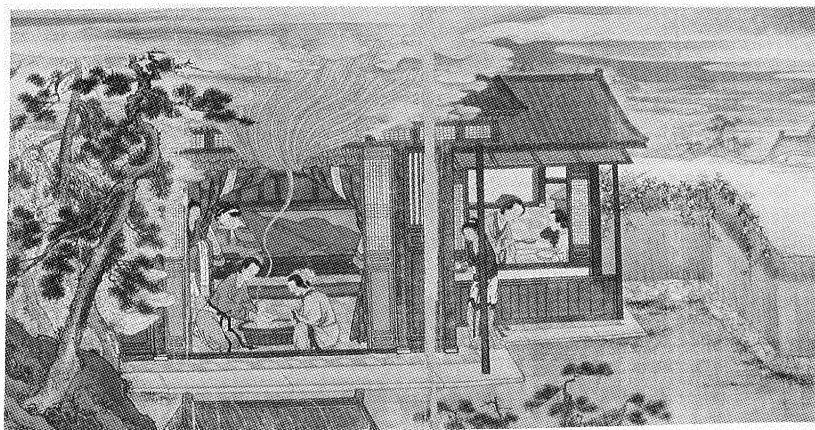


Fig. 9: “Zhenxian shiji” episode 3.

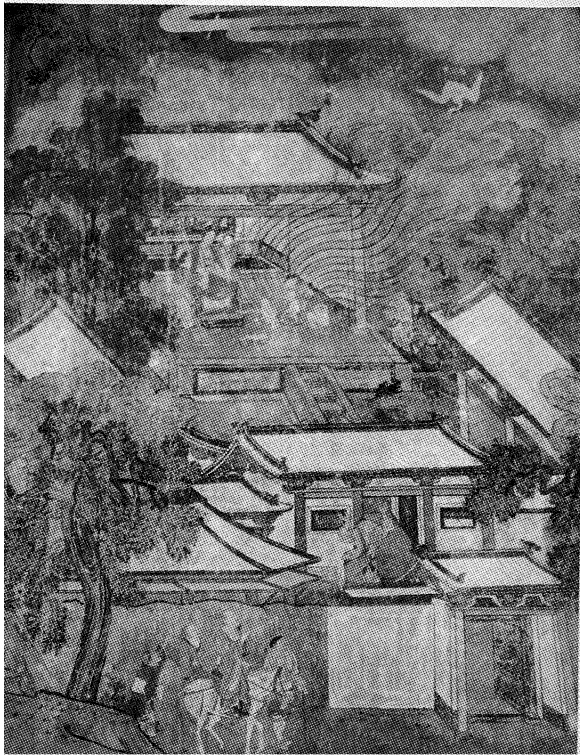


Fig. 10: Chunyang dian, from Liao 1985: 78



Fig. 11: Chongyang dian, from Liao 1985: p. 103



Fig. 12: "Shengji tu" from
Liu 1986: plate 3.



Fig. 13: "Shengji tu" from
Liu 1986: plate 4.

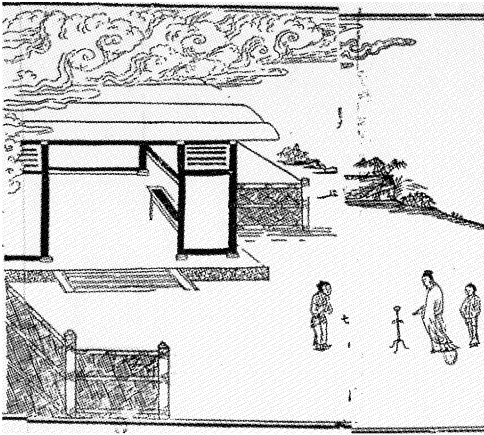


Fig. 14: CT 440 episode 7.



Fig. 15: “Zhenxian shiji” episode 8.



Fig. 16: CT 440 episode 8.

Fig. 17: “Zhenxian shiji” episode 9.



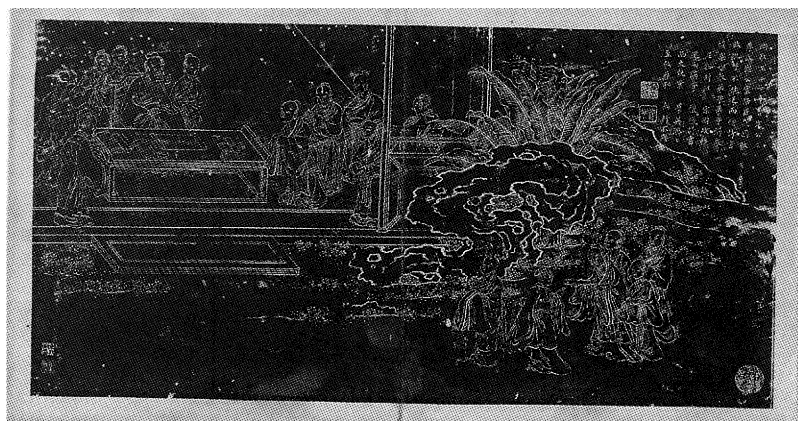


Fig. 18: "Shengji tu" from Hu 2000: 159.



Fig. 19: "Zhenxian shiji" episode 13.



Fig. 20: CT 440 episode 12.

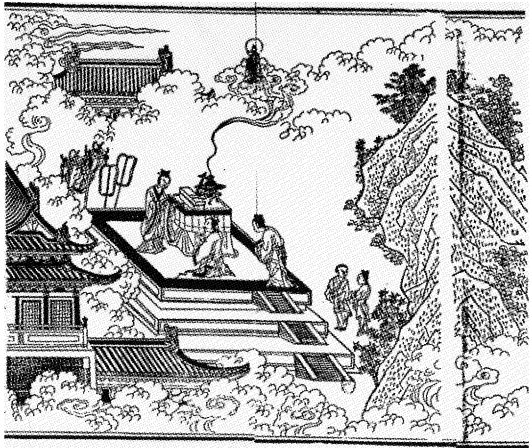


Fig. 21: CT 440 episode 14.

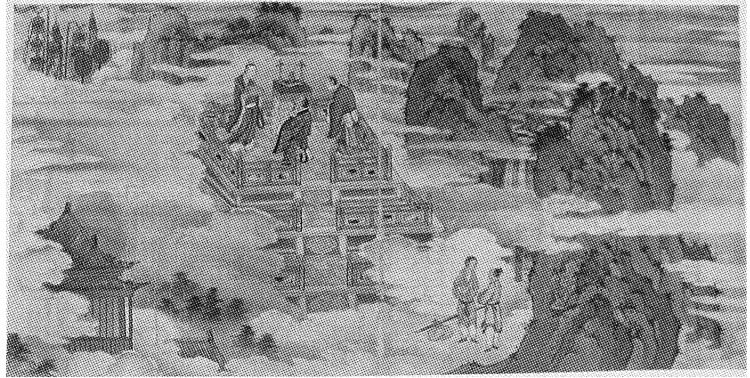


Fig. 22: “Zhenxian shiji” episode 15.

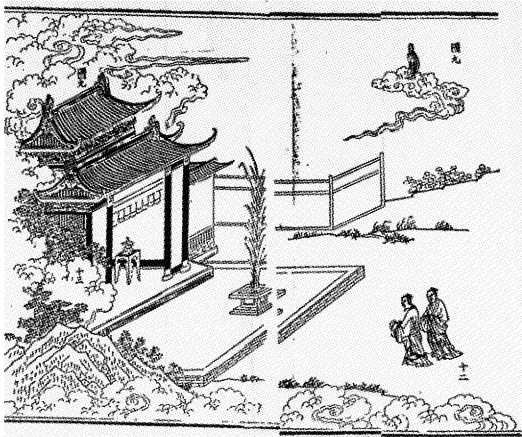


Fig. 23: CT 440 episode 15.



Fig. 24: “Zhenxian shiji” episode 16.

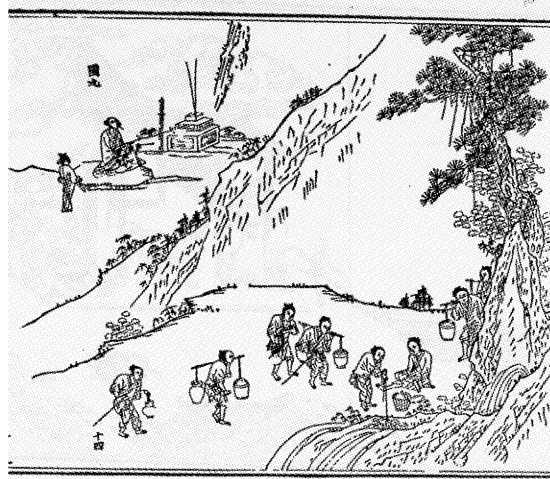


Fig. 25: CT 440 episode 17.

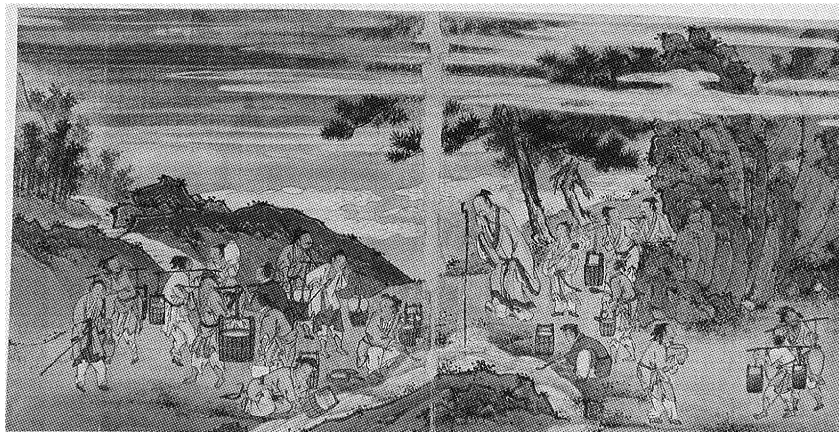


Fig. 26: "Zhenxian shiji" episode 18.



Fig. 27: "Zhenxian shiji" episode 19.



Fig. 28: “Zhenxian shiji” episode 20.

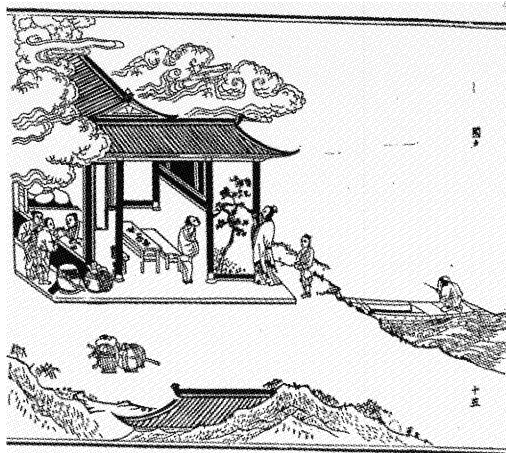


Fig. 29: CT 440 episode 18.

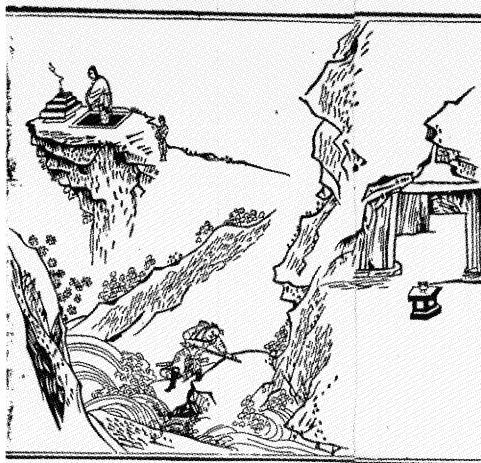


Fig. 30: CT 440 episode 20.

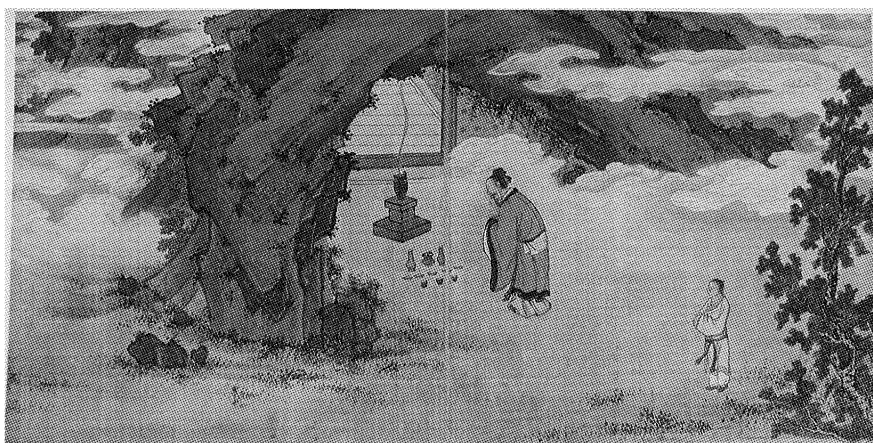


Fig. 31: “Zhenxian shiji” episode 22.



Fig. 32: “Zhenxian shiji” episode 23.

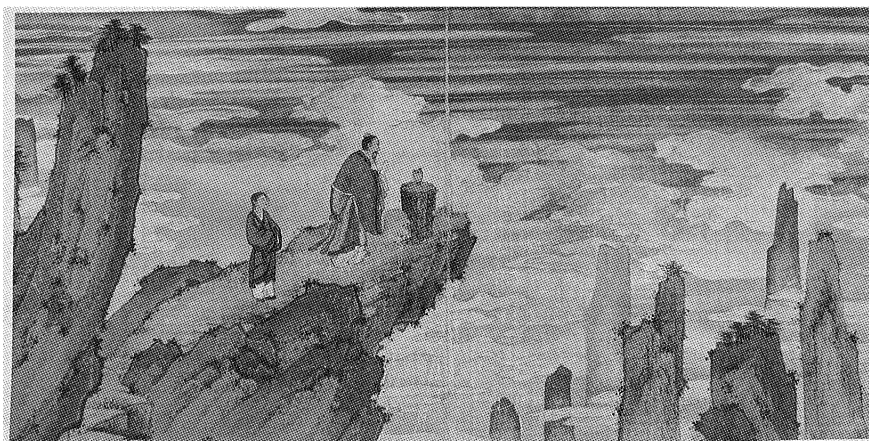


Fig. 33: “Zhenxian shiji” episode 24.



Fig. 34: CT 440 episode 25.



Fig. 35: “Zhenxian shiji” episode 30.



Fig. 36: “Zhenxian shiji” episode 32.



Fig. 37: CT 440 episode 27.



Fig. 38: "Zhenxian shiji" episode 33.



Fig. 39: CT 440 episode 28.



Fig. 40: CT 440 episode 38.

Fig. 41: “Zhenxian shiji” episode 44.

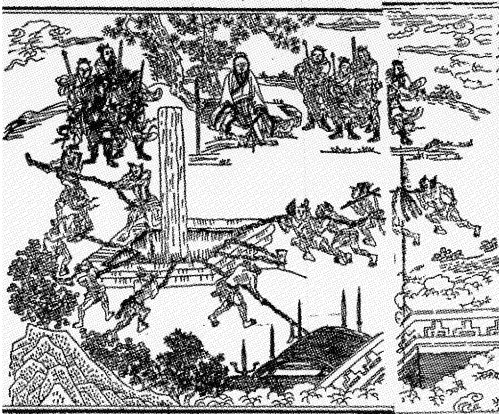
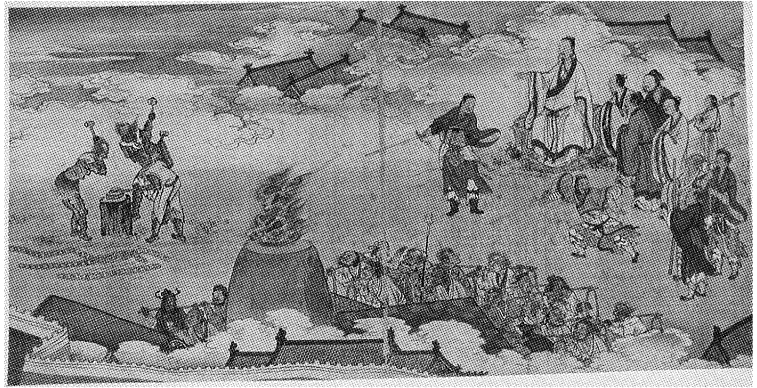


Fig. 42: CT 440 episode 39.

Fig. 43: “Zhenxian shiji” episode 45.





Fig. 44: CT 440 episode 45.

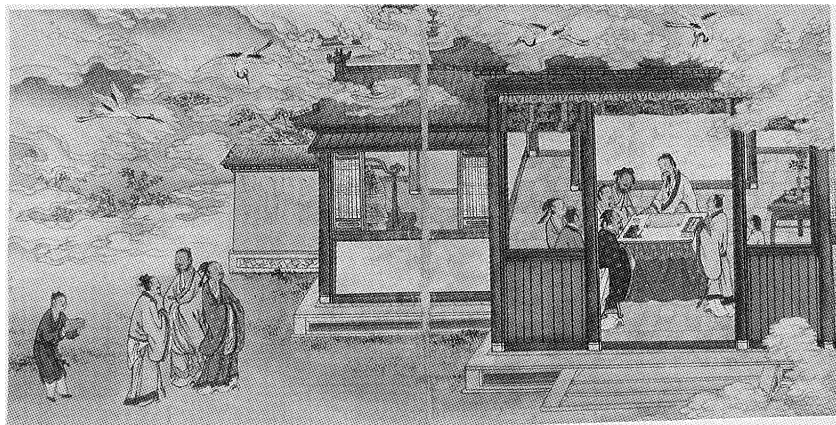


Fig. 45: "Zhenxian shiji" episode 50.

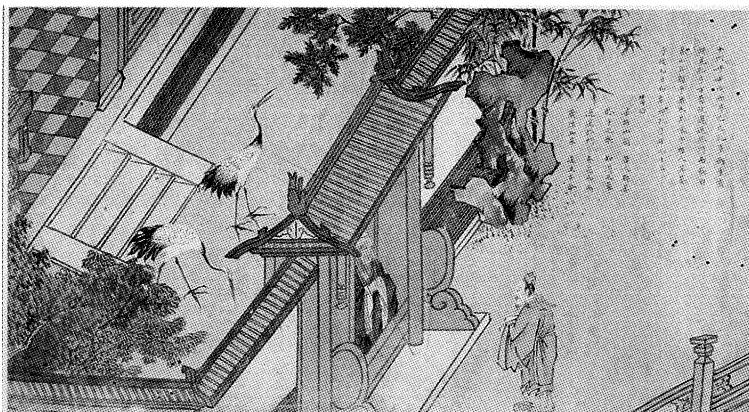


Fig. 46: "Shengji tu" from Liu 1986: plate 34.



Fig. 47: CT 440 episode 48.



Fig. 48: "Zhenxian shiji" episode 53.



Fig. 49: CT 440 episode 49.



Fig. 50: "Zhenxian shiji" episode 54.



Fig. 51: "Zhenxian shiji" episode 56.

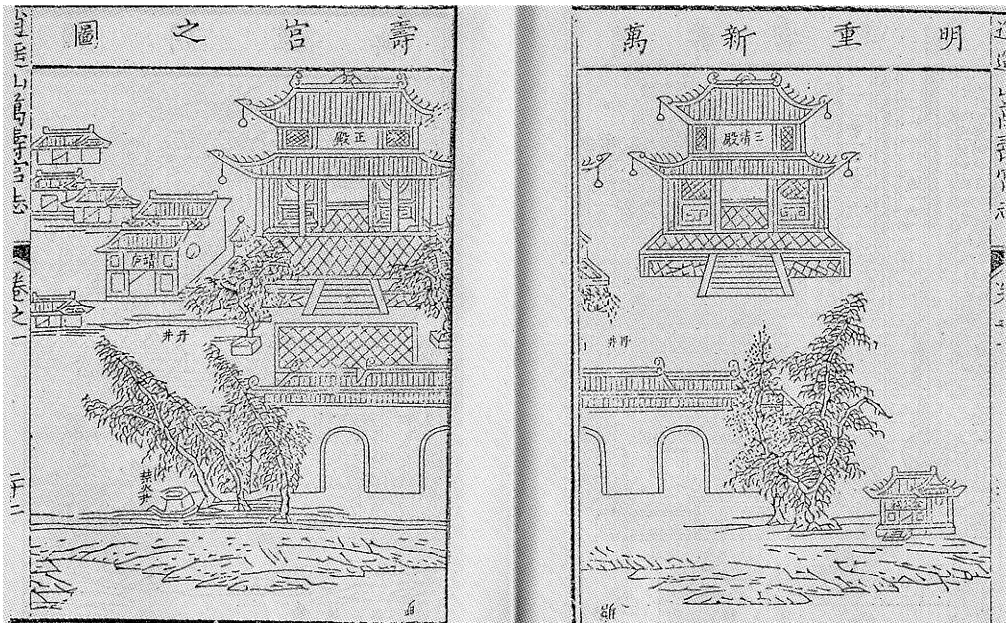


Fig. 52: Wanshou gong, from Jin and Qi 1878: 1.21b-22a.

The Illumination of Ritual: Lu Xiujing's reflections on the Retreat

Franciscus Verellen

*I rejoice in the Law, my betrothed
Scripture I covet, like a jewel
Holding fast to the precepts, I master the Six Senses
Mindful of the Way, I banish desire*

These opening lines of the Triple Announcement Hymn 三啟頌, intoned by Lu Xiujing 陸修靜 (406-477) and his followers at the beginning of the Retreat 齋 ritual,¹ capture several features of the patriarch's religious temperament: a man of fervent faith and a devotee of holy scripture, he was also an ascetic moralist and a stern preacher. Lu's exceptional contributions to the history of Taoism have long been recognized, especially in three main areas: his reform of the Heavenly Master community, his organization of the first Taoist canon, and his patronage of the new corpus of Lingbao scriptures 靈寶經, dating to the turn of the fifth century, together with its reformed, Buddhist-influenced liturgy. A staunch defender of the ancient Heavenly Master church, Lu's views on personal and communal religious practice in his time also embraced the recent Taoist revelations of the Shangqing 上清 and Lingbao scriptures, as well as the mounting Chinese enthusiasm for the beliefs and rituals of Mahāyāna Buddhism. Thanks to the patriarch's recorded instructions to his disciples and the Taoist community in fifth-century southern China, we are able to form a firsthand appreciation of his religious convictions and personality. Lu's sermons, in the form of private pronouncements made prior to performing the Retreat 齋 ritual, are especially revealing. The present paper will focus on the patriarch's teachings on the purpose and meaning of the Retreat, the rules and liturgical protocol for performing it, and the spiritual preparation required of its practitioners.

¹ See *Wushang huanglu dazhai licheng yi* 無上黃籙大齋立成儀 16.7a-b, compiled by Jiang Shuyu 蔣叔輿 (1223), *Daozang* 508. Work numbers here and below are according to Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A historical companion to the Daozang*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

New light on the Retreat

The moral simile of ritual instruction as light dispelling obscurity and the definition of ritual itself as a guiding norm for human behavior and development are recurring themes in Lu Xiujing's writings on the Retreat. The "Extempore Explanations Elucidating the Retreat 燭光齋外說," for example, begin by spelling out what is meant by the terms in the title:

Elucidation 燭光 (literally: "torch light") is what Zhuangzi calls "the flame of the torch 燭火," referring to the weaker kind of luminosity.²

Lu Xiujing alludes here to the self-deprecating words of the emperor Yao 堯 when he yielded the empire to the recluse Xu You 許由, in the ancient myth as told by Zhuangzi: "If the sun or moon are shining and the torch fire is not extinguished, won't the latter have trouble shedding light?"³

By adopting this rhetorical figure of speech, Lu Xiujing indicates that the light shed in this work to elucidate the Retreat is his own. The imperfections of humanity, he continues, encapsulate in the Five Impurities or Opacities 五濁,⁴ impede the ideal performance of the Retreat. The benighted state of the world is like the condition of cave dwellers in winding underground cavities where the sun does not penetrate. Plunged into perpetual darkness, they rely on lamp light. "Now this," says Lu Xiujing, "is what I mean by elucidation (or 'torch light')":

To make clear the general themes of the sacred texts on the Retreat 標齋經大旨 and appoint the high officiants for the liturgy 舉法體近要. The aim is to initiate profound perception by controlling coarseness and baseness. It is like this: the tree an artisan has selected is completely slanted and warped. Before he can approach it with a carpenter's guideline 繩墨, the artisan

² In *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefu deng zhuyuan yi* 洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀, *Daozang* 524, 1a.

³ Yao continues to say that when there is timely rain, irrigation is labor lost, implying that it was unnecessary for him to continue as emperor. See *Zhuangzi*, "Xiaoyao you 逍遙遊" (Guo Qingfan, ed. *Zhuangzi jishi*, 1.22-23).

⁴ The Buddhist definition comprises (1) the latter-day kalpa; (2) wrongs views, egoism, etc.; (3) passions and delusions; (4) increasing human misery; (5) declining life span.

must first trim the outside of the wood and process it into a round-shaped piece. My own humble writings 余之鄙拙 are as uncouth as that...⁵

Lu Xiuqing likewise provides the title of the *Scripture on the Illumination of Ritual*, the *Fazhu jing* 法燭經 with an explanation.⁶ Lu's various uses of the term *fa* 法 are situated at the intersection of several related concepts, requiring different translations as the case may be. Translated here as ritual, *fa* also means law, as well as method or technique. The beginning of the "Triple Announcement Hymn" quoted at the head of this article, a phrase found in numerous Buddhist scriptures (*I rejoice in the Law...*), suggests that for Lu Xiuqing the term *fa* also encompassed the semantic field of the Buddhist Sanskrit word *dharma*, which it translates into Chinese: law, standard, truth, doctrine, statutes, principle, usage, practice, morality, religion. In the present context, he specifies its meaning as follows:⁷

Illumination of Ritual 法燭

Fa 法 means regulation (literally: the compass and the carpenter's square 規矩), *fa* being the generic term. The compass is round, the carpenter's square square. All beings conform to these [standards] in order to attain correctness 正.

Zhu 燭 (literally: a candle or torch) is a luminous object 有光之物; supplementing the moon and seconding⁸ the sun, it dispels obscurity and lightens darkness. Its brightness enables us to see.

This definition assimilates "illumination" with the term "elucidation" in the *Explanations on the Lingbao Retreat*, and hence with Zhuangzi's "torch light" that fades into insignificance in the presence of the sun or the moon. *Fa* is the

⁵ *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 1a-b.

⁶ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 太上洞玄靈寶法燭經. By Lu Xiuqing 陸修靜 (406-477). *Daozang* 349.

⁷ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 1a. In the "Prologue to the Illumination of Ritual" excerpted in *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 5a, these definitions appear as part of the main text.

⁸ The *Zhuyuan yi* version here reads *fu* 輔 instead of *si* 嗣.

norm that guides and enlightens behavior. In another passage, cited below, Lu expresses this idea explicitly: “*fa* 法 means model or norm 法式.”

Adherence to the norm is correctness. Correct ritual practice thus serves as a means to enlightenment, while Lu Xiujing’s sermons illumine correct ritual practice:

Without ritual, deviation 邪曲 cannot right itself. If you practice ritual without understanding, you cannot discern your merits and demerits 得失. Those that desire righteousness cannot do without ritual. Those that practice ritual cannot do without understanding. To rectify oneself 自定,⁹ it is indispensable to practice the Retreat. To practice the Retreat it is indispensable to read this scripture. This scripture therefore is the Illumination of Ritual.¹⁰

Concretely, masters of rites 法師 bore this text like a source of light¹¹ when approaching the altar to perform the ritual. The congregation 法眾 emptied their hearts and pledged to receive [the work’s] instruction 盟受:¹² “Then their sight and hearing shall be distinct, and the teaching of the great Way becomes clear to all.”¹³

The setting of the sermons

Another introductory commentary, inserted under the title “Extempore Explanations Elucidating the Retreat 燭光齋外說” and based on “the collection of Retreats 齋集 compiled by Lu Xiujing,” notes that the master

⁹ Cf. Sermon 1 below, where it means control of the senses.

¹⁰ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 1a-b.

¹¹ The verb *bing* 炳 used here evokes the expression *bingzhu* 炳燭 or 秉燭, “to carry a candle.”

¹² The term *mengshou* 盟受 refers to Taoist initiation and ordination, which were always associated with the transmission of texts. Cf. *Wushang biyao* 56.3b: “Venture to abide by sacred scripture and be ordained with the texts of the Retreat 敢緣聖典。盟受齋文。” See also *Daojiao yishu* 道教義樞 2.6b: 洪又於馬跡山詣思遠盟受。洪號抱朴子 and *Yunji qiqian* 雲笈七籤 16.4a: 當齋金寶。奉師效心。依科盟受。

¹³ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 2b.

pronounced these explanations after “burning incense in his private quarters 私房 and girding his belt 束帶,” that is, prior to performing the Retreat ritual.¹⁴

A similar commentary under the title “Prologue to the Illumination of Ritual 法燭敘” in the same work states that “according to the rites for establishing the Retreat 建齋 compiled by Lu Xiuqing, the ritual commenced at dusk, after burning incense, with the nocturnal announcement 宿啟.¹⁵ [Lu Xiuqing] pronounced this text, facing East, before the visualization of the gods 思神.”¹⁶

The nocturnal announcement, the last of a series of preliminary rites named establishment of the altar 建壇, included the visualization rite known as the lighting of the incense burner 發爐.¹⁷ *The Illumination of Ritual* refers meditation, or “visualization of the gods,” as a discipline for the mastery of mind and body that was essential for performing the Retreat.¹⁸

In addition to such exhortations in preparation for the performance of the Retreat, Lu Xiuqing’s ten sermons on the *Daode jing* were pronounced at prescribed moments throughout the liturgy, punctuating the ritual with pauses for reflection and meditation on the teachings of the *Laozi* as a source of inspiration for the Retreat:

Therefore I expounded ten verses of the Book [of the Way and its Virtue] 說經十章¹⁹ in order to execute 施 the phases of the Retreat 齋時.²⁰ I titled [the work] *The Illumination of Ritual* 法燭. At the nocturnal announcement 宿啟 one verse is expounded. In the course of a ritual performance comprising

¹⁴ *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 1a.

¹⁵ See Lu’s “Gufa suqi jianzhai yi 古法宿啟建齋儀” in *Wushang huanglu dazhai licheng yi* 16.

¹⁶ *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 5a.

¹⁷ *Wushang huanglu dazhai licheng yi* 16.3a-5a.

¹⁸ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 2a.

¹⁹ That the *Daode jing* is meant is made explicit below.

²⁰ A ritual day was divided into three phases or periods 三時行道, corresponding to morning, noon, and evening audiences. The nocturnal announcement was held during the preceding night.

six phases 六時行道, six verses are expounded. In the course of a meditation in three phases 三時思神, three verses are expounded.²¹

Protocol of the Retreat

The “Extempore Explanations Elucidating the Retreat” have come down to us as part of the *Explanations on the Lingbao Retreat: Protocol for radiant illuminations, precepts and punishments, lamps and prayers*, a recompilation of a work by Lu Xiuqing addressing the rites performed in preparation of the Retreat.²² In its present form, the book incorporates, in addition to the “Extempore Explanations,” the “Prologue to the Illumination of Ritual,” together with the first sermon from the *Scripture on the Illumination of Ritual*. This is followed by what seems to have been the essence of the original protocol, here titled “Bestowal of the Superior Ten Precepts, Selection of Officiants, and Sanctions for Transgressions 授上品十戒選署禁罰,” with a note explaining the recompilation of the text from various sources.²³ This part consists of instructions for performing the Precepts Ritual (7b-12b), for selecting and consecrating the various categories of officiants (13a-14a), and finally rules for proclaiming and applying fines for violations of the ritual code and other transgressions (14a-end).

The “Extempore Explanations Elucidating the Retreat” were pronounced, as we have seen, while preparing to perform the Retreat. Its instructions can be divided into three parts: principles of comportment, ten specific steps to take in preparation of the ritual, and discussions of key terms and concepts related to the Retreat. The general attitude adopted by the followers should be this:

²¹ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 2b.

²² *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀, *Daozang* 524.

²³ *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 7b. The section beginning there corresponds to the summary of the work, attributed to “Heavenly Master Lu,” in *Wushang huanglu dazhai licheng yi* 無上黃籙大齋立成儀, *Daozang* 508, 16.18a. The work is titled there identically, except for the reference to lamps. The extant text refers to neither lamps nor prayers. The term *radiant illuminations* in the title presumably refers to the excerpts from *The Illumination of Ritual*.

Those who perform the Retreat should fold their hands in respectful silence, in a darkened room 拱默幽室, in order to subdue their spirit. Shut the spirit gate 神關²⁴ to stop outside concerns from entering. Uphold the Ten Precepts 十戒 [see below] to prevent profane thoughts from arising. Strengthen your intrepid resolve and observe the ten moral conducts 道行.²⁵ Firmly plant your intention: you may not waver! Fix your attention on the mysteries and thoughts of perfection 真念 until your thoughts are entirely purified. This is what is meant by “Retreat.”

This exhortation is followed by a list of ten acts of bodily and mental purification. Though performed here before and as part of the Taoist Retreat ritual, they are also at the heart of the ancient spiritual exercise known by the same word *zhai*, “fast” or “retreat,” in the Chinese tradition. It is not clear whether Lu Xiuqing had these ten exercises in mind when referring to “ten moral conducts” above. Each item is followed by a brief instruction, which we render here in synopsis:

- 1. Bathe in perfumed water** 香湯沐浴²⁶ to purify your spirit 神 and breath 氣,²⁷ render the five extremities immaculate, and make shine the nine apertures. With clothing perfectly clean,²⁸ fragrant inside and out, welcome the exalted perfected 高真 descending and behold the approaching spirits 虛靈.
- 2. Banish all worldly cares** 廢棄世務. Detach yourself from profane predestination 因緣, screening the inside from the outside. Untrammelled,

²⁴ Object of Shangqing meditation, see *Zhen'gao* 真誥 (499) 9.2b and 17.1a, compiled by Tao Hongjing 陶弘景. *Daozang* 1016.

²⁵ A Buddhist as well as Taoist term. See *Bukkyō daijiten* (Oda)1171-3.

²⁶ Buddhist term. On Heavenly Master ritual ablutions 沐浴, see also Franciscus Verellen, “The Heavenly Master liturgical agenda according to Chisong zi’s Petition Almanac,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 14 (2004): 335-36.

²⁷ See *The Illumination of Ritual* quoted below: “The necessary conditions for life are spirit 神 and breath 氣. This vitality 神氣 resides in the human body.”

²⁸ Cf. the Confucian ritual tradition.

practice non-intervention 無為. With your body and heart at ease, concentrate your thoughts on their single purpose 專精.

3. Observe the fast after midday and abstain from delicacies 中食絕味.²⁹

This will blunt 挫割 the appetites,³⁰ allow fullness and emptiness to attain moderation, and harmonize the internal organs. With your spirit-and-breath 神氣 appeased, nurture the original source.

4. Discipline your body and straighten your clothes 謹身正服.³¹ The order of the Retreat is severe. Discard inattention and avoid all negligence. Your acts of worship and prostrations 禮拜叩搏 must be perfectly measured.

5. Seal your lips and cease conversation 閉口息語. Let there be no improper talk 妄言. Harmonious sounds rectify the *qi*. The recitation of scripture 誦詠經文³² awakens the intelligence of men and demons and enables contact with immortals and sages.

6. Cleanse your mental perceptions 滌除心意. Let there be no heterodox thoughts 邪想, discipline the Six Faculties 六根,³³ and suppress the Three Poisons 三毒.³⁴ By visualizing the gods and meditating upon the perfected, you penetrate profundity.

7. Burn incense and present smoke offerings 燒香奏煙. Sound the drum 鳴鼓 (i.e., grind your teeth) to summon the gods. Report to the Three Purities heavens 三清 above and proclaim your announcement to the Ten Directions of space 十方.

²⁹ Buddhist term. Literally the midday meal, also called the “fast meal 齋食” after which no further food was to be consumed for the rest of the day.

³⁰ Cf. Laozi quote *cuo qi rui, jie qi fen* 挫其銳, 解其紛 and several related uses of the word in the *Fazhu jing* sermons. Delicacies and spiced food aroused the desires.

³¹ Cf. Buddhist and Confucian ritual traditions regarding orderly clothing.

³² Cf. calming influence of recitation in *Fazhu jing* sermon.

³³ Buddhist term for the sense perceptions of the eyes, ears, nose, tongue, skin and mind which engender affliction.

³⁴ Buddhist term: craving, anger, ignorance.

8. Confess your faults 懺謝罪咎 and beg for forgiveness. With a pure heart and utter sincerity, show diffidence and earnest regret.

9. Disseminate great compassion 發大慈悲 and take pity on all and sundry. Comprehensively pray for deliverance from every calamity and hardship and that transmigration 生死³⁵ may serene, with no further vexations.

10. Let your conduct and action 進止俯仰³⁶ be wholly calm and dignified. In discussion with others, limit your words to the Tao and do not depart from the law. When you realize your error or transgression, kowtow 稽顙 and make a confession 懺悔.³⁷

The text continues to explain the rationale and efficacy of the Supreme Retreat of Lingbao Spontaneity 靈寶自然無上齋 ritual: it offers deliverance from the five destinies 五道,³⁸ promises universal salvation, and obliterates the process of transmigration 生死, allowing its practitioners “to transcend the three realms of *samsāra* 三界.³⁹ Thus it is called ‘supreme’.” We learn that all human beings, other than sages and the perfected, indwell their mortal bodies 處身. The Five Corruptions 五濁⁴⁰ and Three Corpses 三尸⁴¹ vigorously thrive within them. These assault and injure the nine bodily apertures 九竅 and four articulations 四關, each striving to shorten the host’s life and to implicate him in multiple frustrations, suffering, and mounting misfortune. Even death affords no respite from these tribulations. Therefore,

The Most High Heavenly Worthy 太上天尊 opened the jade bookcase 玉笈 in the Supreme Palace of Ziwei of the Mysterious Capital 玄都上宮紫微 and

³⁵ Buddhist term.

³⁶ Cf. sermon in *Fazhu jing*.

³⁷ *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 1b-2b.

³⁸ Rebirth as a denizen of Hell, hungry ghost, animal, human being, or god.

³⁹ The three realms of *samsāra*: desire, form, and formlessness.

⁴⁰ Of living in an age of decline, of possessing erroneous views, of afflictions and delusions, of a sentient existence, and of a limited lifespan. The Buddhist concept seems to be assimilated here with the Taoist belief in the indwelling agents of physical corruption.

⁴¹ Destructive demons dwelling in the human body, responsible for physical decline and death.

took out the wonderful Retreat of Lingbao 靈寶妙齋 so that human beings would not be incapacitated by disturbances to their three vital components 三關: The *body* is moved by violence, greed, and debauchery; therefore we master it through ritual worship. The *mouth* is liable to abuse, extravagance, and duplicity; therefore we discipline it through the recitation of scripture. The *mind* is subject to thoughts of covetousness and anger; therefore we employ it to visualize the gods 思神 (i.e., meditate). By applying these three methods, you cleanse your heart and purify your conduct. To purify one's heart and conduct to the limit, that is the meaning of the Retreat.⁴²

Next, Lu Xiujing turns to a familiar theme: the moral failings of humankind in general and the depravity of specific groups or types of individuals, in particular those with a heavy burden of guilt inherited from previous existences.⁴³ The Precept Ritual is designed to strengthen their resolve. It forms part of a sequence of preparatory rites consisting of the Bestowal of the Superior Ten Precepts, the Selection of Officiants, and a reading of the Sanctions for Transgressions 授上品十戒選署禁罰.⁴⁴

The protocol of the Precept Ritual opens with the Hymn to wisdom 誦智慧頌, three verses chanted in praise of wisdom.⁴⁵ This is followed by a series of prostrations in reverence to ten directions of space. The master of rites finally returns to the east, and facing west pronounces the solemn Prescripts ritual 戒威儀:

The Heavenly Worthy declared to the Most High Lord Tao:⁴⁶ It is now fitting to proclaim the sound of the dharma to enlighten all beings so that all men and women be delivered from calamities and the root of suffering 苦根,⁴⁷ to cause the living to see the body of the Tao 道身⁴⁸ and be saved

⁴² *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 3a-b.

⁴³ Lu used the Buddhist term 前身, in contrast to the Heavenly Master tradition.

⁴⁴ *Dongxuan lingbao zhai shuo guangzhu jiefa deng zhuyuan yi* 7b-16a.

⁴⁵ For the text, see also *Licheng yi* 16.

⁴⁶ This introduction and the following Ten Precepts are taken from 177 *Taishang dongzhen zhihui shangpin dajie* 1a-2b.

⁴⁷ See *Bukkyō daijiten* (Mochizuki) (v.1-6) 634a,4038a.

from the Eight Difficulties 八難;⁴⁹ and for the dead to rejoice in food and drink in paradise 天堂 and obtain an early reincarnation among human beings. The sage princes practiced the Retreat to obtain the Way. Let all with one heart ask to receive 請奉 the meaning of the Ten Precepts...⁵⁰

1. Harbor no resentment 心不惡妒 and engender no secret malice 陰賊. Examine your speech careful of committing a fault. Let your thoughts reside in the Law.
2. Hold to benevolence, do not kill 守仁不殺.
3. Maintain chastity and cede to righteousness 守貞讓義
4. Avoid the temptation of sex 不色不欲
5. Refrain from using abusive language 口無惡言
6. Abstain from wine⁵¹ and principle your conduct 斷酒節行
7. Do not envy those who excel you 不嫉人勝己
8. Do not dispute scripture or doctrine 不得評論經教
9. Do not brawl or argue 不得鬪[鬥]亂口舌
10. Let your conduct and actions be evenhanded and of single purpose 舉動施為平等一心. Thus will men will be appeased and their spirits serene. Be constant!

The Way and its Virtue

Beside the fragmentary traces of Lu Xiuqing's teaching on the Retreat recovered from the *Explanations on the Lingbao Retreat*, the complete set of ten sermons preserved in the *Scripture on the Illumination of Ritual*, represents a more sustained attempt to explain the meaning and practice of the ritual through sessions of predication that were, as we have seen, periodically inserted into the liturgical sequence of the ritual.

⁴⁸ *Bukkyōgo daijiten* (Nakamura) 1016a

⁴⁹ Eight circumstances in which it is difficult to see the Buddha or hear his teaching [Buddhist Dict.], especially conditions of rebirth.

⁵⁰ Based on *Taishang dongzhen zhahui shangpin dajie* 太上洞真智慧上品大戒 1a-2b. *Daozang* 177.

⁵¹ *Taishang dongzhen zhahui shangpin dajie* has "Reduce wine 減酒"

The inspiration for each of the ten sermons is drawn from a phrase in the *Daode jing*, Laozi's "Book of the Way and its Virtue." This fundamental scripture of Taoism played an important role in Heavenly Master ritual and meditative practice.⁵² Indeed, Lu Xiuqing's sermons emphasize that to him the very notion of the purifying retreat *zhai* 齋 was rooted in Laozi's quietist mysticism. Lu's introductory remarks also set out this psycho-physiological rationale for the Retreat:

The Tao says: Among the ten thousand beings, man is the most noble.⁵³ Human beings regard life as the most precious. The necessary conditions for life are spirit 神 and breath 氣. This vitality 神氣 resides in the human body. For the animation 命 of his four limbs 四體, the human being cannot for one moment be without breath, nor may he even for an instant lose his spirit. When you lose your spirit, the five organs 五臟 break down. He who loses his breath, hastens to his death. The relationship of breath to spirit is to perpetually proceed in mutual succession. The relationship of the spirit to breath is to perpetually derive strength from mutual emulation. When the spirit departs, breath perishes. When breathing is discontinued, the body dies. All and sundry know the fear of death and the joy of life,⁵⁴ yet they are unaware that their existence is the result of spirit and breath. Those who time after time do violence to their heart-and-mind 心 and abuse their breath, who degrade their spirit over and over and dissipate 鬻⁵⁵ their life, who care not for quietude 靜 nor safeguard their true nature 真, end up

⁵² On the Heavenly Master practice of reciting the *Daode jing*, see Ōfuchi Ninji 大淵忍爾, *Shoki no dōkyō: dōkyōshi no kenkyū, sono ichi* 初期の道教—道教史の研究、其の一, 170-74. Tokyo: Sōbunsha, 1991. For a fifth-century meditation practice based on the *Daode jing*, see Liva Kohn, "The *Tao-te-ching* in Ritual," in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, edited by Livia Kohn and Michael LaFargue, 152-53, Albany: State University of New York Press, 1998.

⁵³ Cf. *Xiaojing* 孝經 (孝經注疏 / 卷五 / 聖治章第九) 5.36: "天地之性人為貴性生也言天地之所生唯人最貴也"

⁵⁴ Cf. above, "Human beings regard life as the most precious."

⁵⁵ *Zhuyuan yi* version here has *diao* 凋.

deformed and broken 枉殘.⁵⁶ How can a person not cherish his essence 精 and guard his breath with the aim of wanting them to endure. Kindness and the nurturing of creatures is the blessing of “branch and leaf” 枝葉.⁵⁷

Historically, according to a recurring theme in Lu Xiujing’s writings on ritual, the sages instituted the Retreat to save and reform mankind:

Because the sages considered that ordinary people, contending for advantage 奔競 and [indulging] the Five Senses 五慾,⁵⁸ were incapable of self-control 自定 [cf. above], they established the ritual of the Retreat 齋法⁵⁹ to provide relief in various circumstances; the precepts 禁戒 to guard against 關⁶⁰ the enemy within 內寇, the solemn rites 威儀 to ward off the thief without 外賊⁶¹; recitation 禮誦 to master the body and mouth, and take advantage of movement in order to return to quietude 靜. Meditation 思神 [literally, visualization of the gods]⁶² masters the mind and thoughts and subjugates being 有 in order to return to nothingness 虛.⁶³ He who is capable of quietude and can achieve nothingness unites with the Tao. It is

⁵⁶ *Daode jing* 42, which forms the basis for this sermon, ends with the adage that the violent come to a sticky end (see Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 176).

⁵⁷ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 1b-2a.

⁵⁸ I.e., 五欲 (*Zhuyuan yi* text has this character): sensual desires arising from sound, sight, smell, taste, and mind/heart, with slight Buddhist and Taoist variations.

⁵⁹ Cf. gratitude expressed in *Wugan wen* for the sages who established this ritual.

⁶⁰ *Zhuyuan yi* version here has *xian* 閑, meaning “ward off.”

⁶¹ *Zhanguo ce*, 450 蘇秦死其弟蘇代欲繼之：「內寇不與，外敵不可距。王自治其外，臣自報其內，此乃亡之之勢也。」

⁶² Cf. Introduction to *Fazhu jing* above.

⁶³ Quietude and nothingness are attributes of the Tao, thus return to the “Tao.” See also introduction to *Wugan wen*, where the Tao is said to be “pure and void.” Nb these three methods address Buddhist *sanye* 三業, i.e. body 身, mouth 口, and mind 意. On Taoist *sanye*, see Chan Kwan, 11, n12.

like turning back the paces of a noble steed 逸驥, the mount with which to return wholly to one's true nature 真.⁶⁴

Lu characteristically highlights the divergence of contemporary practice from the norm. Quoting Yan Zun 嚴遵 (59-24 BC),⁶⁵ the Former Han commentator on the *Daode jing*, he says "Empty your mind to return to the Way and its Virtue; calm your breathing to visualize the gods 虛心以原道德，靜氣以期[存]神明."⁶⁶ In an admonition reminiscent of the harangues in *Master Lu's Summary of Taoist Liturgy*,⁶⁷ the patriarch contrasts this classical ideal with the degenerate actuality of his own time:

But the scholars of this latter age 末世⁶⁸ value what is showy and despise what is substantial. Grace lies in quietude, yet they agitate themselves to obtain it. Destiny resides in oneself, yet they abandon themselves in pursuit of the outside world. Followers like this 若斯之徒, though they willingly perform Retreats, do not understand the ritual of the Retreat 齋法, or if they understand the ritual of the Retreat, do not know the liturgy of the Retreat 齋體. Or if they know the liturgy of the Retreat, they do not comprehend the meaning of the Retreat 齋義. Or if they comprehend the meaning of the Retreat, they do not grasp its intent 齋意. Floundering in confusion and

⁶⁴ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 2a. Tang Yijie, *Wei Jin Nanbei chao shiqi di dao jiao*, 161, cites this to illustrate Lu's notion of the Retreat as religious self-discipline, control of mind and body (修煉=修鍊).

⁶⁵ I.e., Zhuang Zun 莊遵 (also known as Yan Junping 嚴君平). The character *zhuang* was tabooed after the reign of Han Mingdi (AD 57-75), in deference to the emperor's personal name. On his interpretation of the *Daode jing*, see Alan K.L. Chan, "The essential meaning of the Way and Virtue: Yan Zun and 'Laozi Learning' in early Han China." *Monumenta Serica* 46 (1998): 105-127.

⁶⁶ *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 2a. See Yan Zun's *Daode jing* commentary "Return to the Meaning of the Way and Its Virtue," *Daode zhenjing zhigui* 道德真經指歸 8.7b, *Daozang* 693; *Laozi zhigui* 老子指歸, edited by Wang Deyou 王德有, 22. Peking: Zhonghua shuju, 1994. The original reads *cun* 存 in the place of *qi* 期.

⁶⁷ *Lu xiansheng daomen kelüe* 陸先生道門科略. By Lu Xiujing 陸修靜 (406-477). *Daozang* 1127.

⁶⁸ See also introduction to *Wugan wen*, cited below.

error, nothing is left undone.⁶⁹ Moving erratically, they lose sight of their origins and remain forever blinded as to their destiny.⁷⁰ It's like turning one's back to the gale or following a strong current: not knowing that it is by going against the stream that you return to the source, they eternally sink into the Sea of Woes 苦海⁷¹. Are they not indeed to be pitied! Is this not painful indeed!⁷²

The ten sermons each begin with the phrase "Thus says the Tao 道言" and end in a quotation from the *Daode jing* introduced with the words "Thus it is said 故曰":

[Sermon 1]

Thus says the Tao: The *Way* is the source of the ultimate principles 至理. *Virtue* is the application of these principles to one's conduct. The *Book* is the path⁷³ through which we directly apprehend them. "Way" stands for road. "Virtue" denotes goodness 善德. *Jing* as in "book" stands for direct passage 徑度. "Conduct" 行 means walking 行步. The word *fa*, "law" or "ritual," means model or norm 法式. Those who wish to study the Tao must rely on the rites and probe the Book, do good and achieve virtue, before they can reach the Way. Those who do not accomplish merit, but only hold to the One 守一 without stirring, will in the end not attain the Tao.⁷⁴ It's like people sitting in their home without stepping forth 行步. How can the Way thus be attained? For the Way, the Three must be united and Virtue accomplished. If Virtue is not complete in the Three, then nothing will be accomplished. The Three are the Way, the Virtue, and Man. Man comes first.

⁶⁹ A pun on the famous line "The Tao is unchanging. It does not act, yet nothing is left undone" in *Daode jing* 37 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 146).

⁷⁰ Cf. same expression 自覺 in Sentiment 3 in *Wugan wen*.

⁷¹ On Lu Xiuqing's use of the Buddhist term, referring to the boundless suffering that is the lot of mortals, see Tang Yijie, *Wei Jin Nanbei chao shiqi di dao jiao*, 280.

⁷² *Taishang dongxuan lingbao fazhu jing* 2a-b.

⁷³ The author is here equating the word *jing* 經, "book, classic, scripture" with *jing* 徑, "path."

⁷⁴ NB importance of moral component in salvation for Lu. Meditation and self-cultivation is not enough.

Meritorious conduct is second. The attainment of the Way, once Virtue is complete, is number three. When these three things come together, then the Way is attained. If a person only performs meritorious acts but does not comprehend the Tao, then he will not attain the Tao, either. If he only understands the Tao but does not perform meritorious acts, then he will also not attain the Tao. If the law of the Tao 道法 existed without human beings, then the ultimate principles 至理 would fall away and disappear, and [the Tao] would return to the state of non-being 無有. It's like sowing cereals. If you cast the seeds into the ground but there is no water to moisten them, then how can they grow? If you have a lord and ministers but no people, then how can there be government? If you have Heaven and Earth but no human beings, then how can life come to fruition 成養? Thus it is said "The Three engender all things 三生萬物."⁷⁵

[Sermon 2]

Thus says the Tao: He who wants to rule men, should first rule himself. He who wants to correct others, you should first correct himself. For ruling oneself and correcting one's thoughts, there is nothing superior to the discipline of the Retreat 齋直.⁷⁶ Retreat 齋 means to put in order 齊. It serves to order mankind's muddled conduct. Discipline 直 is rectitude 正. It serves to correct man's mind as a novice 入道. Purity of thought and stillness of spirit, this is the meaning of *zhai* and the object of undergoing the Retreat. The life of man knows four great anxieties 累: when he is hungry, he worries about food. When he is cold, he worries about clothing. When he has already attained sufficiency in clothing and food, he worries about amassing more. Those who are poor desire wealth. Those who are lowly desire nobility. Thus [craving for] honors 榮, taste 味, sounds 聲, and sights,⁷⁷ and all the various desires, engender one another. While he has not yet gained, he worries about not gaining. When he has already gained, he

⁷⁵ From the Taoist cosmogony according to *Daode jing* 42 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 174).

⁷⁶ See also Sermon 4.

⁷⁷ These last could also mean "song and sex," but the subsequent text makes clear that Lu is referring to the sensory perception of the ear and the eye.

worries about losing. His ambitions know not a moment's respite. All his life he worries about nothing but toil. Agitated, he strives to get ahead, while affairs keep piling up. Right and wrong, gain and loss, sorrow and joy, happiness and anger, a vexed mind, tired body, and bitter spirit, these distance the *qi* of the Way 道氣⁷⁸ from the self. When the *hun* 魂 and *po* 魄 souls depart from a human being, the body becomes like an empty city. Calamities are daily encountered, infants ail and fall ill, people die prematurely and are buried, and find themselves demoted to the three evil destinations of rebirth 三塗,⁷⁹ erring calamitously in the afterlife 後世.⁸⁰ It is for that reason that the sages instituted the Retreat. Purity and stillness 清淨 shield against the cares of this world, fully account for the *hun* and *po* souls, rest the essential spirit 精神. You must practice it with utmost sincerity and reverence, cease speech and refrain from making noise, nor must you jest. If there is reprehensible behavior, miscellaneous thoughts and lack of attention, the eye lacks discernment and sees not right and wrong, the ear is deaf hears not good and evil tidings. Let a simple life be your goal, and emptiness and nothingness your objective. Make moderation your principle and eating little your foundation. If you focus your thoughts of the Way and meditate upon the spirit 存神, then Heaven and Man will be in consonance, disaster will be averted, blessings will descend, and your original destiny 性命 will be fulfilled. Thus it is said "With purity and stillness you can rule the world 清淨為天下正."⁸¹

The theme of Sermon 3 is "To seize the world, be ever detached 取天下常以無事;"⁸² Sermon 4: "Free from desire, I am tranquil; and the world is governed

⁷⁸ See also sermon 3.

⁷⁹ See also *Wugan wen* and elsewhere (*Chisong zi zhangli* chapter).

⁸⁰ Another Buddhist term for *laishi* 來世, the world after death.

⁸¹ The last line of *Daode jing* 45 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 184), on the power of quietude. For *qingjing* 清淨 read *qingjing* 清靜. This sermon discussed in Cheng Kit-ting paper.

⁸² *Daode jing* 48 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 193), another line on the power of quietude.

by itself 無欲以靜，天下自正；”⁸³ Sermon 5: “Blunt the edge, untie the entanglements 挫其銳，解其紛；”⁸⁴ Sermon 6: “The spirit of the valley never dies 谷神不死；”⁸⁵ Sermon 7: “To return to one’s destiny is to become unchanging. He who does not to know the unchanging is reckless and will meet with misfortune 復命曰常，不知常，妄作凶；”⁸⁶ Sermon 8: “Stop the openings, shut the doors; use the light and return to discernment 塞其兌，閉其門，用其光，復歸其明；”⁸⁷ Sermon 9: “Harbor [your soul] and embrace the One; polish the mirror of mystery 載營[魄]抱一，滌除玄覽；”⁸⁸ and Sermon 10: “One can know the Way of Heaven without peering through the window; one can know the world without leaving the door 不窺牖，見天道；不出戶，知天下。”⁸⁹

On filial debt and redemption

In the winter of the *guiji* 癸己 year (AD 453),⁹⁰ Lu Xiuqing led his disciples in preparing for the ritual deprivations 科禁 of the Mud and Coal Retreat 三元塗炭之齋.⁹¹ The disciples underwent extreme hardship during the lengthy ritual in harsh winter conditions. Lu Xiuqing records that they dared not relent. To strengthen and encourage the disciples, he says, he pronounced a sermon on

⁸³ Conflated from *Daode jing* 57 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 232): “I value tranquility, and the people are governed by themselves... I am free from desire, and the people of themselves achieve simplicity 我好靜，人自正 ... 我無欲，人自朴。”

⁸⁴ Or: “... blunt the edge, dissolve your anger (*fen* 忿)...” See *Daode jing* 4, 56 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 19, 228). See also Sermon 6.

⁸⁵ *Daode jing* 6 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 25).

⁸⁶ Conflation of *Daode jing* 16 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 66): “... To return to one’s destiny is to become unchanging. To know the unchanging is to be discerning. He who does not to know the unchanging acts recklessly and will meet with misfortune 復命曰常，知常曰明。不知常，忘作，凶。”

⁸⁷ Excerpted from *Daode jing* 52 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 206-7).

⁸⁸ Excerpted from *Daode jing* 10 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 37, 40).

⁸⁹ Inversion of the two opening phrases from *Daode jing* 47 (Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi*, 189).

⁹⁰ Yuanjia 30, last year of the reign of Wendi; accession of Xiaowu di in the fourth month.

⁹¹ See discussion at the end of this work. See also *Xiaodao lun*, with reference to Lu Xiuqing (Chan Kwan paper, 6-9). Yamada Akihiro, “Totansai kō.”

The Five Sentiments of Gratitude,⁹² an exercise in contrition consisting of five meditations on debt and redemption. A new sense of anxiety conveyed in this sermon reflects an important development in fifth-century Taoism: the reorientation of the liturgical program towards the felicity and salvation of one's deceased parents. The radical separation of the realms of the living and the dead in early Heavenly Master ritual, beginning in the Later Han period, here gives way to a revival of the ancestral cult and the importance of filial devotion thanks to the assimilation of these Chinese religious traditions with the increasingly popular Buddhist rites for the dead.⁹³ With the Lingbao renewal of Taoist ritual, the redemptive focus begins to shift towards the deliverance of deceased ancestors for their own sake, in the place of the earlier principal objective of exorcising the unsettled dead as a source of disease and misfortune befalling the living.⁹⁴ This reorientation responded to a Buddhist recasting of Chinese filial devotion as the ritual intercession of a celibate sangha, the Buddhist monastic community, on behalf of deceased parents. Lu Xiujing's heart-rending meditations in the Five Sentiments on the gratuitous kindness and self-sacrifice of parents links their redemption to the sincerity of the descendants contrition and sacrifices on their behalf, in language that closely resembles Buddhist popular scriptures of the period.⁹⁵ For Lu Xiujing, the link between China's ancient tradition of the Retreat and the liturgical program of the Lingbao scriptures lay in the attitudes of detachment, purification, and self-examination that his Ten Sermons, pronounced at the main junctures throughout the ritual itself, eloquently linked to the classical Taoist thought of the *Daode jing*.

⁹² *Dongxuan lingbao wugan wen* 洞玄靈寶五感文, *Daozang* 1278.

⁹³ See Franciscus Verellen, "The Five Sentiments of Gratitude," in *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1., edited by Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, 404-406. New York: Columbia University Press, 1999.

⁹⁴ See Franciscus Verellen, "The Heavenly Master liturgical agenda according to Chisong zi's Petition Almanac," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 291-343.

⁹⁵ See Mugitani Kunio 麥谷邦夫, "Shinfubo kō: Dōkyō ni okeru shinfubo no gainen to kō o megutte 眞父母考 道教における眞父母の概念と孝をめぐって," in *Chūgoku chūsei shakai to shūkyō* 中國中世社會と宗教, edited by Mugitani Kunio, 19-38. Kyoto: Dōkisha, 2002.

清代における金蓋山龍門派の設立と『金華宗旨』

THE SECRET OF THE GOLDEN FLOWER AND THE ESTABLISHMENT OF
THE LONGMEN TRADITION AT MT. JIN'GAI DURING THE QING DYNASTY

モニカ・エスポジト
Monica Esposito
(京都大学人文科学研究所)

はじめに

『金華宗旨』は著名な内丹書で、その存在は一九二九年にリチャード・ヴィルヘルムの翻訳を通じて西洋に知られることとなりました。この翻訳は、*Das Geheimnis der Goldenen Blüte: ein chinesisches Lebensbuch* というタイトルで出版され、カール・ユングの解説が寄せられています。ヴィルヘルムが底本として使用したのは一九二一年に出版された湛然慧版で、これは、訳者本人が説明しているように、書店と古物商でひしめく北京の琉璃廠で発見されたのであります。この本は西洋で大きな成功を収め、何度も再校され再版されました。また、様々な言語に翻訳されて世界中に紹介され、日本や中国でも、このヴィルヘルム版は翻訳、紹介されたのです。

英訳版：Translation by C. F. Baynes, *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, 1931.

日本語版：湯浅泰雄, 定方昭夫訳『黄金の華の秘密』京都：人文書院、一九七三年（二〇〇四年再版）。

中国語版：通仙仙訳『金華養生秘旨與分析心理學』北京：新華書店、一九九三年。

先ごろ、このヴィルヘルムによる『黄金の華の秘密』の英訳が電子文献の体裁でインターネット上に登場しました。インターネット上の解説は、この文献を呂洞賓と光の宗教という謎の宗教とに関係する、深遠な秘伝の書である、としています。さらに、ゾロアスター教の開祖、ゾロアスターやエジプト錬金術の伝説的な創始者、ヘルメス・トリスメギストスとも関わっているといえます。これもヴィルヘルムの考えだったのでしょうか？

序の部分で、ヴィルヘルムはこの文献を見た時の話をしています。この中国のテキストは、その称するところによれば、呂洞賓によって記されたのだといいます。ヴィルヘルムによれば、呂洞賓は八世紀の人物で、後に民間伝承の中で八仙に列せられたのだといいます。呂は七九六年頃に生まれ、所謂金丹教を起こしたのだ、とヴィルヘルムは主張します。この金丹教が、ヴィルヘルムの目には、練丹の新しい解釈を打ち立てた、唐代から続く秘伝で秘密の宗教として映ったのです。この「新しいタイプの練丹術」の中では、練丹の材料は、もはや、不死の薬、エリクシルを製造するための物質的素材ではなく、心理作用の象徴となったのだ、とヴィルヘルムは説明しています。これが、解説を寄せるほどにまで、ユングがこの書物に興味をもった主な理由の一つです。ヴィルヘルムは、この「新しいタイプの練丹術」を、諸説統合的に描き出しています。日本人研究者であった佐伯好郎（一八七一一―一九六五）の著作、『景教碑文研究』に感銘を受けたヴィルヘルムは、呂洞賓とキリスト教ネストリウス派との間に関連を見出したのです。

こうして、呂の教えはペルシャの光の宗教(いわゆるネストリウス教)とも関連することになりました。

さて、ヴィルヘルムが思い描いた幻想的な歴史についてはこれくらいにして、今度はこの文献の本当の起源と歴史を見てみることにしましょう。

七つのテキスト

私を知る限り、この文献には、お手元の資料Aに挙げた七種類のテキストが存在します。ご覧になればおわかりのように、全ての版において、この『金華宗旨』という文献は、効果的に、神仙・呂洞賓の作に帰されています。更に、最初の三つのテキストは、所謂『呂祖全書』の中に含まれているのです。『呂祖全書』の初版は、一七四四年、劉体恕によって三二巻本として出されました。しかし、この時には『金華宗旨』は収められていません。『金華宗旨』が出版されるのは、一七七五年になってから、邵志琳の手による改訂版『呂祖全書』六四巻においてなのです。

邵志琳版と太乙法派

邵志琳の序によると、『金華宗旨』は、蘇州の呉氏の写本から由来します。この書物は、浄明祖師の許遜から、口伝されてきたものの成果である、とされています。この口伝は、一六六八年、江蘇の崑陵壇において、浄明道に所属する七人に与えられました。著名な全真教の真人、邱処機と譚処端と共に、神仙・呂洞賓が降壇したと言います。しかし、「降壇」とはいったいどういうことなのでしょう？「扶乩」または「飛鸞」はもっとも一般的な占いの一つで、明清期には、高級官僚、文人、そして一般人の間でも行われていました。一六六三年にヨーロッパで出されたある本は、こうした活動を「これ以上一般的なものはないくらいに一般的である」と評しています。そして、今日の香港や台湾でも流行しているのです。神仙や過去の著名な真人・道士・大仙師たちが乩架と呼ばれる霊的自動書記のための道具に降りてくると、今も昔も信じられています。媒介者によって支えられている、彫刻を施された木製の棒が、乩盤または砂盤と呼ばれる砂で覆われた皿の上に自動的に文字を描き出しています。明清期の道教文献のほとんどは、まさにこのようにして啓示されてきました。そして、恐らく、『金華宗旨』の原本もまた、このようにして記されたのでしょう。

しかし、邵志琳が序で語るように、二回目の呂洞賓の降壇の後屠乾元が全ての教えを記録し、張坎真にゆだねてその記録を修正し、校正して本の体裁に整えたのは、一六九二年になってからのことでした。この本は、もともと二十章から成り立っていました。それは、譚処端真人によるお告げから始まっています。譚処端は門弟たちに五則の教えを垂れましたが、お手元の資料B、附1にありますように、そのうちの四つ、(a)開宗闡教 (b)浄明源流 (c)太乙法派 (d)戒律、だけしか今日に伝えられていません。乩壇の弟子たちに対し、『金華宗旨』の教えは許遜に始まるということについて念を押した後、譚真人は浄明道の歴史を明らかにしています。譚真人は次のように説明します。

つまり、浄明道の失われた伝統を蘇らせる、ということのために、『金華宗旨』は啓示されたのでした。更に譚真人は、新しい宗派が形成されたということを説明します。

「金華太乙の教え」を受けた門弟たちは、こうして、八卦から一字取った派名を与えられたのでした。例えば『金華宗旨』を授かった初代の門弟たちは、屠乾元のように乾の字がつけられており、この字によって彼等が第一代に所属していることがわかるようになっていのです。第二代に所属する人々の名前は、張坎真のように坎の一字が入れられています。このようにして代々派名がつけられていったのです。太乙法派(つまり太乙金華法派)に入信した人々は、こうした派名を授かった後、呂洞賓から宗旨を授かります。そして最後に邱処機から指導を受けます。邱真人による二則の訓示が示すように、邱真人はたくさんの暗誦文や祈祷文などを含む特別な儀礼を教えています。

編者である邵志琳は、お手持ちの資料 B の 1 に載せてある序の中で、次のように強調しています。「宗旨」というタイトルにも関わらず、呂洞賓の教えは二番目に位置している、つまり、譚真人の教えより後に位置している、というのです。こうした配置が、読者を文献の内容と違う方向に導いてしまうかもしれない、或いはこの書物を「金華宗旨」ならぬ「金華科儀」であるかのように勘違いさせてしまうかもしれない。そう心配した邵志琳は、書物の体裁を修正し、章を二十から十三に減らしました。また、邱真人と譚真人による教示は、附 1 と附 2 のように、最後に添えられることとなったのです。言い換えるなら、現在我々に伝わっている『金華宗旨』が全て一三巻本という体裁であるということは、邵志琳の編纂という介入が有ったからだといえるのです。

さて、ここまでの、邵志琳の手による『金華宗旨』の初版についての話をまとめるにあたり、『金華宗旨』の教えは、元来浄明道に所属する人々に伝えられたものであったという事実にもう一度ご注目いただきたいと思います。お手元の資料 B の 1 に挙げた序の中で邵志琳自身が注意を喚起しているように、この浄明道の系譜は南北全真教のいずれの宗派にも属していません。また、我々は、この教えの受領者たちが新たな宗派である太乙法派を設立したことを見てきました。この宗派の起源は浄明道とその祖師である許遜への崇拝に求めることができます。しかし、この新しい系譜の中では、呂洞賓こそが開宗の祖師とされているのです。宗旨を授かる前に、この壇の弟子たちは派名を授けられています。その後、邱処機から宗教的修行方法と儀礼についての指導を受けていました。そして、編者の邵志琳は、これら、伝度儀礼(initiation/ordination)を「金華科儀」と呼んでいました。邵志琳の意図は明確です。彼は、この文献を、呂洞賓によって伝えられた道教の宗旨、分派的で科儀的な修練から解き放たれた宗旨として提示しようとしたのです。しかし、これから見ていくように、このような目的を心に抱いていた編者は、邵志琳だけではなかったのです。

陳謀版と金華嗣派

特定の地域の毘陵壇と結びつき、分派的で科儀的な内容を削除しようとする動きは、陳謀による『呂祖全書宗正』に含まれる『金華宗旨』の第二版においても続いていました。現在も京都の大谷大学図書館に所蔵されているこのテキストは、一八五二年、呂洞賓の信者たちと地元の廟の協力を得て、陳謀によって復元されたものです。この書は、江蘇地方に流布していた、清代の学者、彭啟豊によってまとめられた『全書宗正』十八巻から派生したものです。この『呂祖全集宗正』の版木は、呂洞賓を信仰する高官によって保護保管されていました。出版は一八五二年でしたが、『全書宗正』という名前自

体はすでに一七四七年、翰林院の一員が二人の高官から版木を彫るように求められた時点で知られていました。以上のことは、一八〇三年の蔣元庭がこの陳謀版に基づいていると言われることと私が蔣元庭を陳謀版の後に挙げていることへの説明となります。この陳版では、毘陵壇の弟子たちを示す「浄明嗣派」という呼称は、「金華嗣派」に変えられています。しかし、太乙金華の省略形である金華という法派についての説明は、加えられていません。それどころか、派詩もなければ科儀もなく、何よりも所在地すら特定されていません。毘陵壇や、こうした教示が起きた時期などに関する言及は全て除かれており、また、壇の門弟による序すらありません。

蔣元庭版と天仙派

お手元の資料 A、3 番と 4 番をご覧ください。この『金華宗旨』の第三版と第四版は、『全書正宗』と『道蔵輯要』という二つのコレクションに収められています。どちらも蔣元庭（一七五五—一八一九）という同じ編者によって編纂されたものです。

以前の二つのテキストと比べると、第三版と第四版のテキストは更に一歩進んだといえます。ここでは、新しい、天仙派と言う流派が紹介されているのです。結果的に、蔣元庭の手による第三、第四版においては、本の書名すら変わり、天仙派の『金華宗旨』という意味で『天仙金華宗旨』とされています。この新しい書名は、呂洞賓が、今や、天仙派という新しい宗派の単なる開宗の祖師であるだけではなく、門弟たちにその教えの宗旨を開示できるたった一人の人物であるという事実を表現しているのです。この宗派に関する更なる情報は、蔣元庭の弟子である志秋によって書かれた後跋に記されています。ここに登場する詩句は、天仙派の派詩のことを指しています。この宗派では、呂祖を始祖として、また宏教恩師（柳守元）を二祖として祭っています。最近の森由利亜先生のご研究によって、蔣元庭が北京に覚源壇または第一開化壇として知られる、神霊が降臨して自動書記を行う扶乩壇を設立した高官であるということが明らかになっています。この扶乩壇での霊示こそが、『全書正宗』と清代の重要な道教経典である『道蔵輯要』の編纂の源泉であったのです。壇を開設することと、そこで行われる扶乩を通じて宗教的な書物を生産し、また広めていくという活動は、清代道教の活動の中心となるものでした。

さて、蔣元庭の壇について我々は、彼のこうした宗教的活動が、白雲觀として知られる北京の全真教系十方叢林において認められていたということを知っています。実際、先に紹介した天仙派の派詩は、『諸真宗派総簿』に挙げられています。この文書は白雲觀に所蔵されていたもので、一九二七年、日本人学者の小柳司気太によって書写され、彼の『白雲觀志』（九六頁）に収められています。この派詩は純陽派のところに列せられています。純陽派は、白雲觀とその全真系叢林において呂洞賓の法脈の一つであると認識されていた宗派です。

閔一得版と龍門派

第十一代龍門派祖師、閔一得の編集を経て、『金華宗旨』は龍門派のネットワークに参入します。この宗派との関係がどういう役割を果たしたのかを知るために、まず、龍

門派が清代においていったいどういったものを代表していたのかを理解しなくてはなりません。龍門派は、全真教に連なる一流派で、後期王朝期を通じて最も重要な道教の一派でありました。仏教の中では、臨済の宗派が数においても、また制度的に優勢でした。伝戒を行う特権を独占していたからです。道教においては、龍門派が同じ理由で優勢を誇っていたのです。このことは、『長春道教源流』に記されています。仏教における臨済がそうであるように、「龍門」というのは、清代から今日に至るまで、正統的な道士を意味する、一般的な表象のようなものなのです。道教の寺院に入門するということは、取りも直さず、龍門派の伝戒を授かったということの意味しました。この伝戒には、派名を与えることの外に特別な宗教的修練と儀式のやり方が含まれます。これら全ては、全真系叢林の首座を務める龍門派の方丈によって授けられるのです。十方叢林の中でも最も重要だったのが、首都、北京の白雲觀でした。そこは、龍門派の神話的な開祖であり、全真教の真人である邱処機（一一四八―一二二七）の墓を擁する、聖域なのです。更に、白雲觀には清代龍門派の伝説的指導者である王崑陽（?～一六八〇）の祠堂も有しています。素晴らしく空想的な系譜の中で、第七代の祖師とされる王崑陽は、龍門派開宗神話における中心的人物となっています。公開伝戒制度が全中国に伝えられる前に、王崑陽が康熙帝（一六六二～一七二二）の後援を得て、その改革をしたのだと言われています。伝えられるところによると、龍門派の名の下に王崑陽によって再興された伝戒は、一六五六年、白雲觀において、初めて執り行われたのだといえます。この伝戒は、仏教でいう「新戒堂」のなぞりではないかと思われる、所謂「演鉢堂」において、百日間に渡って行われます。この、世俗から遮断された一定期間の間、受戒者たちは儀式のやり方を授かり、儀礼を学び、そして苦行を行うのです。仏教徒の僧院における伝戒をひな型とした道教の伝戒は、「三壇大戒」として知られていました。これは、初真戒、中極戒そして天仙大戒から成り立っており、この三種類の戒律、全て授かった人だけが、他人に戒を授ける地位につくことができるのです。王崑陽に始まった北京の白雲觀の方丈、つまり龍門派の律師という伝戒の特権を持つ役職は、このようにして、龍門派の方丈によって戒律をうけた道士たちに受け継がれていきました。この事実は、龍門派の正統化と、その全中国への流布にとって、決定的なことだったのです。

さて、ここで『金華宗旨』第五版へ話を戻しましょう。これから見ていくように、編者の関一得は、この版の正統性を主張するために、このテキストと王崑陽祖師とを結び付けるのです。この第五版では、『金華宗旨』の全く新しい歴史が提示されています。この歴史は、関一得自身による序の中で次のように語られています。「『金華宗旨』は神仙・呂洞賓の手によって書かれた。この文献の核となる部分は、呂洞賓、証道の折の詩である『至教宗旨』から派生したものである。これらの詩句は宋元代を通じて、梓行された状態で伝わってきたものであるといわれている」と。このように、それまでのテキストとは違い、関一得の序では、『金華宗旨』の起源はより早い時期にある、という説が提案されています。関一得によれば、この書は、一六八八年の金蓋龍門山房にて、七人の医世、つまり世直しをする素質を持つ人々に対し、「医世張本」として啓示されたのだといえます。つまり、扶乩によって『金華宗旨』が下されたのは、七人の浄明道の信徒にではなく、七人の龍門派の祖師たちにてであったのだ。しかも、今日の浙江省湖州の外れに位置する小さな山、金蓋山龍門派の祖師たちにこそ、霊示されたのだ、と関

一得は主張しているのです。ここでいう、七人の龍門派祖師とは、陶靖菴（一六一六―一六七三）、黃隱真（一五九五―一六七三）、盛青崖（fl. 一六四七）などを指しています。関一得によれば、扶乩による靈示は江蘇地方の毘陵壇で起きたのではなく、金蓋龍嶠山房の宗壇で起こり、そこで本山の先哲である陶石菴が印刷したのだと言うのです。金蓋山の宗壇の伝統は、七人の祖師の最初の二人、陶靖菴と黃隱真にまで遡ります。一六七三年にこの二祖が逝去した後、宗壇は陶石菴に引き継がれたと言われていています。これは、関一得によって、『金華宗旨』の印刷を行ったとされている人物です。この宗壇の伝統は、呂洞賓と、金蓋山と関連づけられる地元の人物、衛正節の崇拜に根ざしていたことを意味しています。衛正節は有徳の儒家で、宋代の終わりに金蓋山に隠遁し、その地に図書館をたてた人物です。ここでご紹介した一節は、金蓋山の宗壇を中心に形成された地元信者たちによる権威の需要があったことを明らかにしている点で、重要です。この宗壇の伝統は邱処機と王崑陽の律宗に取って代わろうとはしなかったのだ。そう主張することで、神話的な創始者と北京の白雲觀における龍門派戒壇の理想的再興者への忠誠を、金蓋山社会は誓っているのです。ここでいう創始者は龍門派の伝説的開祖である邱処機のことです。ご存知のように、龍門派という名前は、邱処機が龍門山に隠遁して苦行を行なったことに由来しています。邱処機という人物は、元代における全真系十方叢林の設立と結び付けられているのです。また、ここでいう再興者とは、清代に龍門派の名の下に、邱処機の十方叢林系の伝統、律派を再興した王崑陽を指しています。言い換えれば、ご紹介した一節は地元の信仰を龍門派の指揮の下に置くということで、同意しているのです。更に、編者関一得は、金蓋山の『金華宗旨』、つまり「医世張本」と、その受領者たちを、共に「医世」という言葉で括っています。この言葉は、より一般的な「濟世」或いは「度世」という表現のなぞりですが、龍門派における新しい宗派である医世宗と医世宗の教えである救済論を特徴づけるという点で非常に重要となります。

『金華宗旨』の初版によれば、この書の流伝は太乙派が、浄明道の失われた伝統を復活するために始めたと言われていました。しかし、この第五版では、医世宗という新しい宗派が、その金蓋山における存在を、正統的全真系龍門派の枠組みの中で認められるようになってきているのです。この医世宗についての更なる情報は、関一得による注に含まれています。

このようにして、所謂医世宗は金蓋山律宗の秘伝を象徴することとなり、同時に王崑陽によって再建されたとされる龍門正統律宗と並立することとなったのです。奥儀まで到達できない弟子が師匠の指導の下で読むようにと指示されているのは、『碧苑壇経』に所収されている王崑陽の教えのことです。事実、この『碧苑壇経』は、一六六三年に、南京の碧苑觀で行われた戒壇での、王崑陽の講話を記録したものです。さて、関一得は、この新しい宗派を正統化し、また『金華宗旨』をこの地元の信仰と一体化させるために、王崑陽と陶靖菴、黃隱真との次のような出会いについて語っています。それによれば、一六八八年に陶靖菴と黃隱真は王崑陽に『金華宗旨』を贈呈し、王はこの書を、世を救うための太上老君の心伝、「太上心伝」とであると認識したというのです。

一六八八年という、この邂逅があったとされる時期から始まるこの一節。これが絵空事であるということは明白です。陶靖菴と黃隱真、更には王崑陽律祖すらも、この出

会があったとされる時には、既に亡くなっているのです。しかし、関一得によって創作されたこの伝説は、おおむね、次の三点を示唆しています。

(一) 一六八八年は、関一得によれば『金華宗旨』が金蓋山の宗壇に扶乩によって霊示された年であり、また、金蓋山の扶乩壇の主要な「マネージャー」である陶靖菴と黄隠真の二人が、この書を王崑陽に贈呈した年でもありました。

(二) 龍門派の伝戒の復興者であった王崑陽は、この文献を老子から直接流伝したものである、と認定しました。

(三) この、王崑陽のお墨付きによって、『金華宗旨』は濟世のための最高の心伝であり、またそれが今や金蓋山の祖師たちによって奉じられているのであるということが、正式に認識されたのです。

この、最後の点は、金蓋山の人々にとって、非常に重要な含蓄となります。なぜなら、このことは、王崑陽の継承者として金蓋山に開設された、新しい伝戒規範の元となる全ての經典、つまり医世の經典と、『金華宗旨』とを結び付けることになるからです。こうした方針は、関一得によって記された逸話の中に、次のように記されています。

「順治(一六四四―一六六一)康熙(一六六二―一七二二)年間に崑陽が白雲觀で伝戒を行った。この時、太上三大戒と呼ばれる正統的訓戒が受戒者たちに授けられた。また、正式な伝戒の儀礼の中で、『呂祖医世説述』という書物も授けられた。引用文が強調するところによれば、この折の伝戒は公開で行われており、しかも、国家の統制の下で行われていたようだ。派詩、老子から始まる系譜を載せた手巻、律と書も受戒者たちに伝えられた。しかし、王崑陽から三代の後に、この伝戒は失われてしまったのである。」

つまり、金蓋山に所持されていた医世という經典のおかげで、この山の祖師たちは今や、順治康熙年間に王崑陽によって首都で再建されたといわれる、龍門正統律宗の、正式な後継者となったのです。特に、同じく金蓋山で啓示され、『金華宗旨』と同じように陶石菴によって印刷された、『呂祖医世説述』という文献のおかげで、この山の祖師たちは伝戒を行うことを許されたのです。『呂祖医世説述』は、老子の正統な訓示である太上三大戒が白雲觀に伝えられた黄金期を復興する、という目的で製作されたものです。首都の全真教系叢林で伝戒を再構築した、という王崑陽の理想的な行動を再現することで、金蓋山の祖師たちは今や独自の伝度を正統化したのです。

しかし、金蓋山祖師たちにとって、この伝度は叢林における戒壇において行われるものではなくなくなっていました。なぜなら、関一得が主張するように、そうした場での訓示の流伝は正確さに欠け、また邱処機による訓示の本は、『浄明宗教録』などの一般文献に置き換えられていたからです。一方で、『呂祖医世説述』や『金華宗旨』など真の文献が「太上老君の心伝」であるたった一つの本当の教えを復活できるのは、金蓋山の扶乩壇においてのみでした。邱処機と王崑陽の龍門正統律宗の秘伝を継承した医世宗のおかげで、この訓示の直接の流伝が、今や呂洞賓を通じて行われるようになったのです。金蓋山宗壇での『金華宗旨』は、この過去から現在へと連なる理想的な祖師たちの系譜の中に、その居場所を見つけたのです。

結論

最後に、なぜ様々な宗派が『金華宗旨』を私的に適用しようとしたのか、なぜこの文献が重要であったのかを考えてみましょう。タイトルの『宗旨』という言葉が示すように、この文献には宗派の教義が述べられています。そこには、「伝度」の儀礼と派名の授与を通じて、系譜上の神聖な祖師たちに帰依するシステムが設定されているのです。これは、太上老君からの直接の伝統が、道教祖師呂洞賓を通じて伝えられたことを表しています。実際、この文献は、「教外別伝」という禅形式の呼称でも呼ばれています。禅宗における達磨大師のように、呂洞賓は、老子という正統道教の神秘的な宗祖と直接に繋がる、肝心要の人物なのです。広く流行した扶乩のおかげで、この結びつきは清代を通じて具象化されました。この扶乩という活動は、祖師呂洞賓と人々が直接的に触れ合う機会を与えたのです。呂洞賓はそれぞれの宗派が開く扶乩壇に降りてきて、訓示や派名を与えてくれるのです。こうした直接的コンタクトを通じて、壇徒たちは呂洞賓の門弟であるという認識を抱き、最終的に正統道教の中に融合されていくのです。確立した宗教団体が内外に扶乩壇を開設するというのは、今日の香港や台湾においても未だによく目にする現象です。こうした現象は、『金華宗旨』が属していた後期王朝期の道教の実態を理解する、助けとなるのです。その歴史は、この書の伝説の作者が呂洞賓であるという伝承を、部分的に形作っています。道教の神話において、八仙の一人に列せられる祖師呂洞賓は、道教徒のアイデンティティを形成する上で、根幹の役割を演じているのです。最終的に、龍門派の伝戒が中国中に広まったため、このアイデンティティは、清代のうちに、全ての全真系叢林の中に確立されました。こうしたアイデンティティは老子を道祖、呂洞賓を道宗など、明らかに系譜的な呼称で呼ぶことによって示されています。こうした「家系図」は、伝戒において与えられる、授戒の証明書である戒牒、によって明示される標準化された道教アイデンティティの下に、全ての地元の信仰を集約しました。こうした戒牒は、もともと白雲觀の龍門派方丈の監督の下、国から発行されていました。今では、白雲觀には道教協会が置かれています。

『金華宗旨』というテキストの歴史は、王崑陽のメガフォンから聞こえる、耳を塞ぎたくなるほどの布教喧伝の下に隠された、各地域の道教信仰間での争いの影響を、我々に伝えてくれています。その最前線では、全真系の天仙派や龍門派が一方に、そして全真道に連ならない浄明道や太乙金華派がもう一方に対峙しているのです。蔣元庭や閔一得による序や注釈の行間から読み取れるように、こうした競争は、道教伝統の遺産を相続し、そうすることで正しい伝戒の流伝が保証できるような文献を取捨選択する上で起こったのです。閔一得の注釈は、王崑陽の時代の龍門派の隆盛は、その三代後に“本当の伝戒、太上三大戒の流伝”が中断された時点で終わってしまったことを示しています。金蓋山の祖師たちは、王崑陽の理想的伝戒の流伝に新しい流伝のモデルを浸透させることによって、「改良された全真道」を再建しようとしていました。対照的に、浄明道と、恐らくは靈宝儀礼により通じていたと思われる浄明道の分派は、正統全真道に新しい儀礼の形式を紹介したのです。天仙派にして金蓋山龍門派の祖師たちによるこうした全ての努力にも関わらず、嘉慶帝期に改正されたといわれる伝戒の中では、浄明道が重要な位置をしめているようです。しかし、一方では、叢林での戒壇から遠く離れた宗

壇のおかげで、龍門派というラベルの下の支派たちは、彼等独自の伝統を続けることができたのです。また、派単と呼ばれる、彼等独自の伝度 (initiation/ordination) の証明を発行することも許されました。

『金華宗旨』というテキストの歴史は、このように、未だ謎に包まれた清代道教を理解する助けとなってくれます。それは我々に、いつ、どのようにして、そして何故、新しい正統化の論理が生まれてきたのかを教えてくれるのです。『金華宗旨』という文献を通じて、たくさんの宗派がそれぞれの系譜にまつわる土着の神話を正統化しています。また、「全真系龍門派」や「浄明道」など、重要な道教の伝統を持つ表彰の下に、地元で信仰の対象となっている人物たちを正統化しているのです。何よりも、『金華宗旨』というテキストの歴史は、道教流派とそこから生まれてきた新しい宗派の正統化の過程を指すものであり、新しい系譜を正統化するという、彼等の意思を示すものなのです。そして、こうした系譜の正統化において、呂洞賓という人物がとても重要であったのです。中国において、こうした素晴らしい経歴を持っていた呂洞賓に、ヘルメス・トリスメギストスやゾロアスターたちとの関係まであったのだとしたら……。それは本当に驚くべきことではないでしょうか？

参考文献

<日本語・中国語参考文献>

五十嵐賢隆『太清宮志』、東京：国書刊行会、一九八六年（一九三八年第一版）。

王志忠「論明末清初全真教中興的成因」『宗教学研究』第三期、一九九五、三二～三八頁所収。

——『明清全真論稿』、成都：巴蜀書社、二〇〇〇年。

小柳司氣太『白雲觀志』、東京：東方文化学院東京研究所、一九三四年。

志賀市子『中國のこっくりさん』、東京：大修館書店、二〇〇三年。

陳兵「清代全真龍門派的中興」『世界宗教研究』第二期、一九八八、八四～九六頁所収。

閔智亭『道教儀範』、北京：中國道教學院、一九九〇年。

森由利亞「全真教龍門派系譜考」（道教文化研究会編『道教文化への展望』、一八一～二一一頁所収）東京：平河出版、一九九四年。

——「『太乙金華宗旨』の成立と変遷」『東洋の思想と宗教』一五號、一九九八、四三～六四頁所収。

——「呂洞賓と全真教—清朝湖州金蓋山の事例を中心に」（野口鐵郎編『講座道教第一巻—道教の神々と經典』、二四二～二六四頁所収）東京：雄山閣、一九九九年。

——「『道藏輯要』と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰」『東方宗教』九八號、二〇〇一、三三一頁所収。

吉岡義豊『永世への願い：道教』、京都：淡交社、一九七〇年。

——『道教の実態』、京都：朋友書店、一九七五年。

李養正『新編北京白雲觀志』、北京：宗教文化出版、二〇〇三年。

<西洋語参考文献>

Esposito, Monica. “Il Segreto del Fiore d’Oro e la tradizione Longmen del Monte Jin’gai.” In P. Corradini, ed., *Conoscenza e interpretazione della civiltà cinese*, 151-169. Venezia: Cafoscarina, 1996.

———. “The Different Versions of the *Secret of the Golden Flower* and Their Relationship with the Longmen School.” *Transactions of the International Conference of Eastern Studies* 43, 1998: 90-110.

———. “Longmen pai yu *Jinhua zongzhi* banben lai yuan” 龍門派與『金華宗旨』版本來源. Paper presented at the Research Meeting on Daoist Culture, Waseda University, Tokyo, 1998.

———. “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality.” *Journal of Chinese Religion* 29 (2001): 191-231.

———. “The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty.” In John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field*, vol. 2, 621-698. Hong Kong: Ecole française d’Extrême-Orient & Chinese University of Hong Kong, 2004.

Goossaert, Vincent. “The Quanzhen Clergy, 1700-1950.” In John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, vol. 2, 699-771. Hong Kong: Ecole française d’Extrême-Orient & Chinese University of Hong Kong, 2004.

Marsone, Pierre. “Le Baiyun guan de Pékin: épigraphie et histoire.” *Sanjiao wenxian* 3 (1999): 73-136.

Mori, Yuria. “Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-writing Cult to Patriarch Lü in Qing China.” In Livia Kohn & Harold D. Roth eds., *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, 168-187. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Yoshioka, Yoshitoyo. “Taoist Monastic Life.” In Homes Welch & Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism*, 229-252. New Haven and London: Yale University Press, 1979.

資料

資料 A: 『金華宗旨』の七種の版本

- (1) 清・邵志琳(一七四八～一八一〇) 編『呂祖全書』[六十四卷、二十七冊、一七七五年] 第四十九卷(第二十三冊)『先天虛無太乙金華宗旨』
- (2) 清・陳謀編 / 修補『呂祖全書宗正』十八卷(九冊)一八五二年、第十卷(第七冊)『先天虛無太乙金華宗旨』
- (3) 清・蔣元庭(予蒲、一七五六～一八一九) 編『全書正宗』十六卷 一八〇三、第二卷『孚佑上帝天仙金華宗旨』
- (4) 清・蔣元庭(予蒲、一七五六～一八一九) 編『道藏輯要』(室集二), ca. 一七九六～一八一九年『金華宗旨』(道藏輯要)。また再版されたものとして、清・賀龍驤、彭瀚然、閻永和編『重刊道藏輯要』(二仙菴, 一九〇六年)がある。
- (5) 清・閔一得(一七五八～一八三六) 編『道藏續編』二十三種(四冊)一八三四年、第一種(第一冊)『呂祖師先天虛無太一金華宗旨』
- (6) 姚濟蒼(合道子) 編印『太乙金華宗旨』書名為『長生術』一九一七年。
- (7) 湛然慧真子編印並注『太乙金華宗旨』書名為『長生術續命方合刊』一九二一年。

資料 B: 邵志琳 編『呂祖全書』四十九卷『先天虛無太乙金華宗旨』

(序 1) 呂祖全書先天虛無太乙金華宗旨小序 [邵志琳小序 乾隆乙未 (一七七五年)] (資料 B-1 も参照のこと。)

『呂祖全書』卷四十九目録

- (序 2) 孝梯王宗旨原序 (一六九二年)
- (序 3) 許旌陽宗旨原序 (一六九二年)
- (序 4) 孚佑帝君宗旨自序(一六九二年)
- (序 5) 張三丰宗旨原序 (一六九二年)
- (序 6) 邱長春真人宗旨原序(一六九二年)
- (序 7) 譚長真真人宗旨原序 (一六九二年)
- (序 8) 王天君宗旨原序 (一六九二年)
- (序 9) 潘易菴(乾德) (一六九二年)
- (序 10) 劉度菴(乾善) (一六九二年)
- (序 11) 許深菴(乾亨) (一六九二年)
- (序 12) 顧旦初(日融) 一六九五年)
- (序 13) 莊惺菴(乾微)(一六九三年)
- (序 14) 屠宇菴(乾元) (一六九二年)
- (序 15) 張爽菴(坎真) (一六九二年)

『先天虛無太乙金華宗旨』全十三章

(附 1)譚真人垂示五則 (a) 開宗闡教 (b) 淨明源流 (c) 太乙法派 (d) 戒律

(附1)邱真人垂示二則 (a) 行持(b) 授記 (この(a)の行持は、徳を積むことに焦点を当てた倫理的文献『太上感應鴻文』の暗誦や、『斗母心咒』と『天皇心咒』を日々誦すること、また、天尊、九仏、天君など神仏の宝号を暗誦することなどから成り立っている。)

B-1 「呂祖全書先天虛無太乙金華宗旨小序」〔邵志琳小序 乾隆乙未（一七七五年）〕
 金華宗旨一編，出自蘇門吳氏抄本。闡說存心養性之學，多與儒釋二教相同。其初係旌陽真君受斗中孝悌王之傳，不落言詮文字。所謂淨明大法，忠孝雷霆是也。洎康熙戊申歲(一六六八年)，我呂祖奉敕偕邱譚二真，降壇於毘陵白龍精舍，宣揚宗旨。傳示淨明法派潘乾德等七人。後緣人多物故，星散不齊。孝悌王於康熙壬申(一六九二年)仲夏，復奉帝敕，重提宗旨。時有屠乾元，付茲簡於張坎真，訂輯成書，兼錄祖師及諸真弟子序。時師於古紅梅閣，又授是旨於坎真等七人。合諸前七人，皆係淨明法派，不在南北兩宗。乃祖師代旌陽闡述宗旨，以詔後學也。夫是書編次之列，與醫卜星相等書，判然迥別，彼則從淺入深，引人入勝，不嫌由輕及重，由顯及微，茲既以金華宗旨名篇。自宜以開說宗旨淵微，闡明心性筌蹄處，列諸前帙。使學者顧名思義，開卷了然。其餘邱譚二真之說，非不詳述源流戒律行持大略，而于本旨切要處，了無當焉。張君祇依降筆先後，籠統列為二十章。前譚真，次呂祖，終邱真。不分所言輕重，未免本末失宜。恐後日閱書者，初時展卷，咸目為金華科儀矣。則於祖師宗旨之名，反多岐視。今既採入全書，自應仿照劉本章程。斟酌盡善，何可仍張君原訂，漫無區別也。謹祖師所宣宗旨十三章弁首，而譚邱二真之說，作為宗旨垂示，附于卷末。其中有立言似非正大，字句涉於舛訛者，悉皆刪正之。庶使後學諸賢，審祖師的要旨，而推類以盡其餘也。設有責以妄易成書者，予亦何敢辭其罪乎。

B-2 「淨明源流」『譚真人垂示五則』

再七代，有玉真、中黃兩先生繼之。今又失其傳，故吾特為演出，即《宗旨》是也。

七代の後、玉真（つまり劉玉〔一二五七〜一三一〇〕）と中黃（つまり黃元吉〔一二七〇〜一三二五〕）の両氏が（許遜の）教えを継いだ。今、又その伝統は失われたので我々が特に提示する。すなわち、『〔金華〕宗旨』がそれである。

B-3 「太乙法派」『譚真人垂示五則』

真人曰：金華太乙之傳，另有宗派，以純陽聖祖為第一代開宗大道師。此三教中大綱領，仙釋中真骨髓也。在壇弟子，俱依乾坎艮震，巽離坤兌為次。

譚真人は言った。「金華太乙の教えには、純陽聖祖（つまり呂洞賓）を第一代開宗の大道師とする別の宗派がある。これは、三教の中の大綱領にして、神仙の教えと釈迦の教えの真髓である。この壇の弟子たちは、乾坎艮震、巽離坤兌の順に（派名をつけるべきである。）」

**資料 C: 清・陳謀編 / 修補『呂祖全書宗正』十八卷 (九冊)一八五二年、第十卷(第七冊)
『先天虛無太乙金華宗旨』**

- (序 1) 孝梯王太乙金華宗旨原序
- (序 2) 許旌陽真君太乙金華宗旨原序
- (序 3) 孚佑帝君太乙金華宗旨自序
- (序 4) 張三丰師太乙金華宗旨原序
- (序 5) 邱長春真人太乙金華宗旨原序
- (序 6) 譚長真真人太乙金華宗旨原序
- (序 7) 王天君太乙金華宗旨原序
- (序 8) 屠宇菴題太乙金華宗旨緣起 [金華嗣派弟子屠乾元、記述時期、場所なし]
- (序 9) 通宵子金華宗旨識 [嗣派弟子通宵]

『先天虛無太乙金華宗旨』全十三章

神霄待宸譚長真真人宗旨垂示 (目次には、「譚真人垂示」と省略されて掲載されており、また、この垂示には次の二点のみが含まれている。(a) 開宗闡教 (b) 太乙金華源流。)

**資料 D: 清・蔣元庭 (予蒲、一七五六～一八一九) 編『全書正宗』十六卷 一八〇三年、
第二卷『孚佑上帝天仙金華宗旨』**

- (序 1) 天仙金華宗旨自序 [呂巖]
- (序 2) 宏教弟子柳守元
- (序 3) 列聖寶訓題辭 [(a) 孝梯王; (b) 許旌陽 (c) 張三丰 (d) 邱長春 (e) 譚長真 (e) 王天君]

『孚佑上帝天仙金華宗旨』全十三章(天仙嗣派廣化子惠覺、つまり蔣元庭による最終的注釈付)

(附) 『金華闡幽問答』(天仙嗣派廣化子惠覺、つまり蔣元庭による最終的注釈付)

- (跋 1) 天仙太乙金華宗旨後跋 [嗣派弟子通宵]
- (跋 2) 天仙太乙金華宗旨後跋 [金華嗣派弟子宇菴屠]正化子法嗣恩洪校注
- (跋 3) 天仙太乙金華宗旨後跋 [待濟弟子志秋]

D-1 「凡例」『全書正宗』

《金華宗旨》、後教外別傳，天仙的派，非僅淨明之道，如《宗教錄》等書也。學者非伐毛洗髓，深得金丹三昧者，未必能知此書之妙也。

後の、教外の別伝によれば、『金華宗旨』は天仙派に属していた。『(浄明)宗教録』などの書籍のように、浄明道だけのための文献ではないのだ。古き己を改善しない徒弟や金丹の三昧を深く得る徒弟は、必ず、この書の神妙な教えを知りえないであろう。

D-2 「天仙太乙金華宗旨後跋」(志秋)

金華之關於道妙者固鉅，而深得宗旨則為尤鮮。此非天仙之傳不足以明之，更非天仙道祖不克以示茲妙典也。

道の玄妙な教えと『金華』は固く結びついているが、その宗旨を獲得できるものは殆どいない。これは天仙の伝統なくしては決して明らかにならず、また、天仙道の祖（つまり呂洞賓）にあらずしてこの玄妙な典籍をここに示すことができる者はない。

D-3 「天仙太乙金華宗旨後跋」(志秋)

因思孚佑帝君名天仙派，必有留傳字句。詢之惠覺，蒙敬述云：昔聞有二十子曰：寂然無一物，妙合於先天，元陽復本位，獨步玉京仙。并告小子志秋曰：(...)我孚佑帝師天仙之始祖也，宏教恩師天仙之二祖也。子其敬誌之。

思うに孚佑帝君（つまり呂祖）が天仙派を命名した時、必ずや字句が一緒に伝えられたはずである。惠覺（つまり蔣元庭）にこのことを尋ねたところ、彼はうやうやしくこう述べた。「以前に二十字から成る詩句を聞いたことがある。（それは次のように言う。）“寂然無一物，等・・・”と。並びに私、志秋に告げて言う。（…）「我らの孚佑帝師は天仙派の始祖であり、宏教恩師（柳守元）は第二祖である。お前はこのことを、敬意をもって覚えておかななくてはならない。」

D-4 『金華宗旨』の最初の四版に関する要点

- (一) 『金華宗旨』は、元來、江蘇の太乙金華派の徒弟たちの毘陵壇において、一六六八年に起こった扶乩による啓示の成果であるとされていた。
- (二) 一六九二年、二回目の靈示の後、屠乾元によって記録され、張坎真によって編集された。この時点では十章から成り立っていた。
- (三) 一七七五年、邵志琳の編纂を経て、『金華宗旨』は呂洞賓による宗旨だけを提供する十三章構成となった。呂祖を祭り、呂洞賓信仰こそが道教という表現であると考えていた高官・文人たちの間に流布したのは、この十三章形態のテキストであった。恐らく、邵志琳や陳謀のような編者は、このような意見を持っていたと思われる。
- (四) 一八〇三年に、蔣元庭が呂洞賓信仰を、全真道系にも認められた天仙派に属する扶乩壇の設立と連合させた。
- (五) 天仙派は『太乙金華（派の）宗旨』という元々の書名を私的に活用し、『天仙（派の）金華宗旨』に変えた。これによって、扶乩による『金華宗旨』の文献の拝受とその流布のための、太乙金華派と同等な権威が示された。
- (六) 第三、第四版の編者である蔣元庭の主張は、「全真道の正統な道士である」と認識されていた天仙派の徒弟たちと、浄明道に属する太乙金華派の徒弟たちとの間の継続的な競争の跡を示している。後者の系譜は「全真教南北のいずれの宗」とも違うものとして示されていた。蔣元庭は、次のように示唆している。『金華宗旨』は太乙金華派の文献で、もともとは『浄明宗教録』など、浄明道の文献に収められていたのであろう、と。これらの文献（『金華宗旨』と『浄明宗教録』など）は、浄明道とその分派によって独占的に所持されていた。天仙派の人々が反感をいだいたであろうと思われるのは、こうした主張だったのである。

資料 E: 清・関一得(一七五八〜一八三六) 編『道藏續編』二十三種(四冊) 一八三四年、第一種(第一冊)『呂祖師先天虛無太一金華宗旨』

序 金蓋山人龍門第十一代関一得 道光辛卯(一八三一年)(下記載資料 E-2 参照)

『呂祖師先天虛無太一金華宗旨』【蔣侍郎元庭 先生輯 金蓋山人関一得訂政】
関一得による紹介文より始まる。(下記載資料 E-3 参照)

E-1 陳銘珪『長春道教源流』卷六、二八 b。

世稱龍門、臨濟半天下，謂釋之臨濟宗，道之龍門派也。

E-2 関一得序「呂祖師先天虛無太一金華宗旨」『道藏續編』第一冊、一 a-b。

道祖孚右帝君、興行妙道天尊，志在普度，懷有醫世鴻願，乃體『先天虛無太一金華宗旨』十字玄義，著書十有三章，以作後學醫世張本。文由是成，教有是授，天尊玄旨蓋如此。 (...) 是書道旨、孚右帝君初證道果，四大已化，未及醫世，乃著詩三章，題曰『至教宗旨』。宋元之際，業已梓布，其次章，即是書「逍遙訣」也。是書出於康熙戊辰歲，演成於金蓋龍嶠山房，實為陶靖菴、黃隱真、盛青崖、朱九還、関雪蓑翁、陶石菴、謝凝素，諸名宿，皆醫世之材。

E-3 『呂祖師先天虛無太一金華宗旨』に対する関一得の紹介文

是書出於康熙戊辰歲，金蓋龍嶠山房宗壇所傳，本山先哲陶石菴先生壽諸梓。

E-4 「陶石菴先生傳」『金蓋心燈』三卷、一〇b。

(...)上承呂衛之宗，不替邱王律派

〔それは、〕上は呂（洞賓）と衛（正節）の宗派にまで遡り、邱処機と王崑陽の律派と取って代わることもなかった。

E-5 「泄天機」『道藏續編』第一冊、六 b。

醫世一宗、律宗之枕祕。(...) 如或不信此理，請讀《碧苑壇經》，得承師訓。謹補述之。

医世宗は、律宗の枕秘・・・此の理を信じない者は、どうか『碧苑壇經』を読み、師の訓戒を受けてほしい。私（関一得）は、謹んでこの補注を述べておく。

E-6 「呂祖師先天虛無太一金華宗旨」『道藏續編』第一冊、一〇b。

山本此下，載有王崑陽律祖玄論。時為康熙戊辰秋，律祖自北南來，館於杭城宗陽宮。靖庵、隱真往謁，呈上此書。律師鄭重其儀，拜而閱之曰：“太上心傳、備於此矣。是乃即世圓行之功法，而淑世功驗亦於此ト，不可偏在一身看。... 二三子毋自歉，亦毋自恃，大行正有待也。“乃命小子識之。今故附梓於後，後學者勉之，太定謹白。

（当山の本〔陶石菴の本〕、ここに王崑陽律祖の玄論を記す。康熙戊辰〔一六八八年〕の秋に律祖は北から南に行き、杭州の宗陽宮に泊まった。陶靖菴と黄隱真が〔そこへ〕行って〔律祖〕に謁見し、この書を贈呈した。律師はその儀を鄭重にし、拝を行ってこの書を閲読し、そしてこう言った。「太上老君の心伝はこの書に全て備わっている。これはこの世での完全な修行の功法

であり、また、世を救う功績もここに予見されているが、この予言から一方向に偏ってみてはならない。皆さんは、自ら謙遜することも、また自ら恃むこともあってはならず、大行〔高い道徳性と品行〕とは、待つことにあるのである。」と。

そこで、同士たちに之を識る〔覚える〕ことを命じる。今、その故に、梓〔版木〕に附して後に〔伝える〕。後学の者よ、これに努めよ。〔陶〕太定〔=陶石菴?一六九二〕、謹んで申す。

E-7 「皇極闔闢仙經」『道藏續編』第一冊、五 b。

律祖於順治康熙間五開演鉢堂，付授太上三大戒。弟子三千餘人。傳戒衣鉢，有《呂祖醫世說述》，則得受者有三千餘部。豈非真道之大行乎？況律祖戒堂，開在京邸白雲觀。爾時佛道兩宗傳戒，非奉旨不得私開。其所傳，有律、有書、有手卷。卷中載歷祖支派，自太上而下。所傳戒偈，或五言，或七言，或四言，累代相承無缺。

(...) 律祖三傳而道遂絕。今嘉慶間所開演鉢，邱祖戒本失傳。近所傳訪諸《淨明宗教錄》，與邱祖所傳，小同而大異也。我山先輩，亦守戒焚之，書則錄本倖存，而卷律亡矣。

順治(一六四四一六六一)康熙(一六六二一七二二)年間に〔王崑陽〕律祖は五度鉢堂を開いて、太上三大戒を伝えた。弟子の数は三千余名。伝戒衣鉢に、『呂祖醫世說述』が含まれていたのので、三千部あまりが受戒者に渡った。まことに真道の偉大な行いではないか。ましてや律祖の戒堂は首都の白雲觀に開かれた。当時は仏教、道教両宗の傳戒には王朝からの勅命を受けたのでなければ、私的に行うことはできなかった。伝えられたものの中には、律と書と手巻があった。手巻の中には歴代の祖師とその上は太上(老君)からはじまる支派が記されてあった。伝えられてきた戒偈頌(つまり派詩)は、五言、七言、または四言詩の体裁で、代々欠けることなく伝えられてきている。・・・〔王崑陽〕律祖から三代後に、〔この傳戒の〕道は途絶えてしまった。今の嘉慶帝の御世(一七九六一八二〇)に開かれた演鉢〔堂〕では、邱祖の戒律のテキストは最早伝えられない。近頃の伝戒では『淨明宗教錄』の中にそれを求めているが、〔このテキストは〕邱祖の伝えるところと同じところ少なく、異なるところ大である。我が〔金蓋〕山の先輩たちも戒律を守ってこの〔邱祖の〕伝本を焚いてしまった。〔倖いにも〕、書は抄録本が残っているが、手巻と律は失われてしまった。

天书云篆：道教符图的文献及其分析

李远国(四川社会科学院研究员)

符图，是指道教的符籙和灵图。它往往与咒术并用，成为道教宏道济世的主要手段。在道教的科仪斋醮中，或其炼养修持中，随时随地都可见到符图的应用。今《正统道藏》、《万历续道藏》、《道藏辑要》、《藏外道书》等丛书中，共收有道教文献 2783 种，其中涉及符图的著作约有 700 余种，卷数多达千卷。可以说，无符无图不成道，符图是道教最鲜明的一种文化标志。这里就道教符籙和灵图的基本文献、主要种类及其内在结构作一探讨，以求教于学界同人。

一、道教符图文献的基本概况

符籙和灵图是道教最重要的宗教标志。按唐《开元道藏》所用三洞分类法，道教经书可分为三洞十二类，即本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、章表。在这十二类中，其中的本文、神符、灵图、威仪、方法、众术、章表类，均与符图有着相当紧密的关系。

《道教义枢》卷二曰：“本文者，三元八会之书，长行源起之例是也。《真誥》紫微夫人云：三元八会之书，太极高真所用。本者，始也，根也，是经教之始，文字之根。又得理之元，万法之本。文者，分也，能诠理也，既能分辨二仪，又能分别法相，既能辩折万事，又能表诠至理也。”“神符者，即龙章凤篆之文，灵迹符书之字是也。神以不测为义，符以符契为名，谓此灵迹，神用无方，利益众生，信如符契。”“灵图者，如含景五帝之象，图局三五之形其例是也。图，度也，谓度写玄妙，传流下世。”“威仪者，如斋法典式，请经轨仪之例是也。”“方法者，如存三守一，制魄拘魂之例是也。”“众术者，如变丹炼石，化形隐景之例是也。”“章表者，如九斋启愿，三会谒请之例是也。”¹

就以上八类而言，前三类的内容几乎全是论述符图，后五类中的相当部分则与符图有着十分紧密的关系。

从众多道经中可知，作为文字万法的源头根本，本文充满了神圣的光辉。它的起源最早，本天象而成。或为元始天尊、天真皇人所书，或为五老帝君所传。《灵宝真文》上卷曰：“本文

¹见《道藏》第 24 册第 816、817 页，北京文物出版社，上海书店，天津古籍出版社三家合作影印本 1983 年版。以下所用皆为此版本。

名空阵赤书景皇真文，初应唯是一文之经，随五帝所掌，开为五篇。东方安宝华林青灵始老帝君，名灵感仰，所掌真文，名曰生神宝真洞玄章。南方梵宝昌阳丹灵真老帝君，名赤燁弩，所掌真文，名曰南云通天宝衿。中央玉宝元灵元老帝君，名含枢纽，所掌真文，名曰宝劫洞清九天书。西方七宝金门皓灵皇老帝君，名曜魄宝，所掌真文，名曰金真宝明洞微篇。北方洞阴朔单郁绝五灵元老帝君，名叶光纪，所掌真文，名曰元神生真宝明文。五老玉篇，皆空洞自然之文。”²所谓“空洞”，即指天庭虚空。虚空之中，显现图文，故谓之“天书”。

《诸天内音经》说：“忽有天书，字方一丈，自然见空其上，文采灿烂，八角垂芒，精光乱眼，不可得看。天真皇人曰：斯文尊妙，不譬于常，是故开大有之始，而闭天光明，以宝其道而尊其文，其字宛奥，非凡书之体，盖贵其妙象，而隐其至真也。”³《灵宝无量度人上经大法》卷二说：“生于虚无之先，隐乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明开图，火炼成文，为赤书玉字。元始以大通神威之力，开廓五文，而生神灵。……元始命天真皇上书其文，名八威龙文，亦曰诸天八会之书。”其后，灵宝天尊“撰此灵书五篇，三十二天玉字成经，名云篆光明之章。王母授黄帝，龙威丈人授大禹五符之法，并太上、后圣授百代帝王灵宝尊经，并在三十六部经内。”

4

这些被称为“天书”、“玉字”、“龙文”的本文，都是由元始混沌之气演化而成的。《洞玄灵宝玄门大义》说：“本文大意，正是天书。今泛论古今变文，凡有六种。一者阴阳初分，有三元五德八会之炁，以成飞天之书，后撰为八龙云篆，明光之章。……三元者，一曰混洞太无元高上玉虚之炁，二曰赤混太无元无上紫虚之炁，三曰冥寂玄通元无上清虚之炁。五德者，所本有三，即阴、阳、和，阴有少阴、太阴，阳有少阳、太阳，就和中之和，五德也。篆者，撰集；云书，谓之云篆此即三元八会之文，八龙云篆之章，皆是天书。三元八会，则五文八字之例是也；云篆明光，则五符五胜三例是也。八会本文，凡一千一百九字。其五篇真文，合六百六十八字。是三才之元根，生天立地，开化人物，万物所由。故云有天道、地道、神道、人道，此之谓也。玉诀云：修用此法五篇，皆分字数，各有四条。一者主召九天上帝，校神仙图籙，求仙致真之法。二者主召天宿星官，正天分度，保国宁民之道。三者摄制酆都六天内音，天有八字之气。四者敕命水帝，制召龙鱼也。其诸天内音，天有八字，三十二天合二百五十六字。论诸天度数期会，大圣真仙名讳号位，所治宫府台城处所，神仙变化升降品次，众魔种类人鬼生死转轮因缘。其六十三字，是五方元精名号，服御求仙、练神化形、白日升空之法。余一百二

²见《道教义枢》卷二引，《道藏》第24册第817页。

³见《云笈七签》卷七引，《道藏》第22册第41页。

⁴见《道藏》第3册第616页。

十二字，阙无音解。”⁵这些本文、真文现今仍存道藏之中，唯其形态怪异，罕人识之。

天书乃肇造文字、衍化万灵之源。又有仙真圣人应世度人，“演八会之文为龙凤之章，拘省云篆之迹，以为顺形梵书，分破二道，壤真从易，配别本支，乃为六十四种之书也。遂播之于三十六天、十方上下也，各各取其篇类，异而用之。”⁶于是常人难以知晓的天书，演变为六十四种文字，其中即有神符云篆，亦有俗文世书，所谓“分破二道”，即指符图与俗文从此分途发展，前者用于道门修真通灵，后者用于世人往来交际。

神符，指由本文衍化的各种各样的符文，“今所见神灵符书之字是也。”⁷《洞玄灵宝玄门大义》说：“然此符字，本于结空，太真仰写天文，分置方位，区别图象符书之异。符者，通取云物日晨之势；书者，别折音句诠量之旨；图者，书取灵变之状。然符中有书，参入图像；书中有图，形声并用。故有八体六文，更相显发。”这里所说的“八体”，是指符文的八大种类，即天书、神书、地书、内书、外书、鬼书、中夏书、戎夷书。“六文”，则指符录的六种含义，即象形、指事、形声、会意、转注、假借，这与汉字学之六义完全一样。“此六文八体，或今字同古，或古字同符，更相加减，共成一法，合为一用，故同异无定也。”⁸

八体之中，天书即八会文。神书即指云篆，因其形体如云，故名。《道藏》中收有许多云篆，如《云篆度人经》，全经皆以云篆书写，颇为珍贵。⁹地书，指“龙凤之象”。《灵宝经》说：“八威龙文，保制劫运，使天长存，此之龙章也。”《紫凤赤书经》说：“此经旧文藏在太上六合紫房之内，有六头狮子、巨兽夹墙，玉童玉女侍卫凤文。”¹⁰在《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一所收龙章天书，《灵宝无量度人上经大法》卷三十所载龙章凤文，就其形象而言，的确龙虺游遨，妙契自然。第四、第五为内书、外书，《云笈七籤》卷七说：“四曰内书，龟龙鱼鸟所吐者也。五曰外书，鳞甲毛羽所载也。”这两类书都与动物有关，指形似蝌蚪、鸟虫一类的符字。第六鬼书，《云笈七籤》卷七说：“鬼书杂体细昧，非人所能解也。”¹¹这类“鬼书”，是指被雷电击死者身上或附近出现的图文。“鬼书者，宋嘉元中，京口有震死，臂上有篆，似八分书也。”¹²道教谓雷掌生杀，凡恶人毒虫，常遭天遣雷击，“必有天书以彰其咎或现于锅底，或书于屋壁，或书于

⁵ 见《道藏》第24册第736、737页。

⁶ 见南朝陶弘景《真诰》卷一，《道藏》第20册第493页。

⁷ 见南朝陶弘景《真诰》卷一，《道藏》第20册第493页。

⁸ 见《道藏》第24册第737页。

⁹ 见《道藏》第2册第150页。

¹⁰ 见《云笈七籤》卷七引，《道藏》第22册第41、42页。

¹¹ 见《道藏》第22册第41页。

¹² 见唐韦续《五十六种书法》，《说郛》第7册第3973页，上海古籍出版社1988年10月影印本。

其形体，皆非后也市里字形，实乃天书云篆，或与留文、蝌蚪、鸟遗迹、古文相近。”¹³这符文就叫雷文，雷篆、雷书，也就是鬼书。《云笈七籤》卷七曰：“七曰中夏书，草蕪云篆是也。”是指由汉字如隶书、楷书、草书、篆书等演变的符文。如《太平经》中的复文，即是几个隶书字组合；《辰州符咒大全》、《祝由十三科》中的符文，多为几个草书字组成。总之，万变不离其宗，符图的结构与形象，都是在各种文体与图像的变化中运用。至于戎夷书。《云笈七籤》卷七说：“八曰戎夷书，类似昆虫者也。”¹⁴“戎夷”一词，泛指中原汉族以外的少数民族。道教的来源之一是少数民族的巫教文化，符图中包含有戎夷文化的成份也很自然的。

灵图，是指用于修真通灵的各种图书。《洞玄灵宝玄门大义》说：“或镇藏五嶽，以保劫运；或宣被十方，开化周普；或秘之金格，以示禁重天文；或藏之名山，明会乃出；或题之宫阙，随行处所安；或书之空林，显神通力用；或行之五国，表缘所宜；或及之三清辩，升沉异域；或宣之上古，拯物之迷；或传下世，哀物之苦。皆大慈之德，随病设方；大哀之心，赴缘说法也。”¹⁵

依《洞玄灵宝三部八景二十四住图》所言，这些灵图皆为元始天尊、太上道君、后圣李君所传，共有二十四图。《五称符上经》曰：“子欲求道法，先沐浴臭秽，当得东林图。子欲定五帝，役山精，当得五嶽图。子欲通神灵洗，先诀八精，当得八史真形图。子欲通吾行厨，当得六甲通灵图。子欲存吾身，致天神，当得九宫紫房图。子欲奉道法，当得太清图。子欲奉顺道，当得混成图。子欲通道机，当得西升宝籙图。子欲通变化，当得灵化图。子欲蹶大道，当得九天图。子欲脱身形，当得九变图。子欲隐存身守神，当得常存图。子欲定身心，守身神，当得含景图。子欲恬淡守一以存身，当得养身图。子欲寂默养其志，当得精存守志图。子欲清静洁白致芝英，当得芝英玉女图。子欲娉六丁，当得六阴玉女图。子欲致仙籙，当得九元导仙图。子欲食道气，当得导引图。子欲治道术，当得洞中皇宝图。子欲为变化，当得隐侧图。子欲临炉定九丹金液，当得太一图。子欲登五嶽，求神仙芝药，当得采芝开山图。子欲保神形，别邪精魔魅，当得明镜图。凡二十四真图，天之灵宝也。子能得之，必得长生，萧萧高仙，飞步太清也。”¹⁶

以上三部所收的道经，是我们研究道教符图的基本文献。其它五部的各类法会、许多场所中，或多或少都要运用符图。如威仪类中的“三籙七品”¹⁷之斋醮，必须要用神符；方法类的“服

¹³ 见《道法会元》卷七三，《道藏》第29册第245页。

¹⁴ 见《道藏》第22册第41页。

¹⁵ 见《道藏》第24册第738页。

¹⁶ 见《云笈七籤》卷八十引，《道藏》第22册第574页。

¹⁷ 见《洞玄灵宝玄门大义》，指金籙斋、玉籙斋、黄籙斋、三皇斋、自然斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、明真斋、三元斋，《道藏》第24册第738页。

精”、“服芽”、“服光”、“服气”¹⁸等内炼法中，亦多用符水、符图；众术类中炼丹采药、“存神思真”、“步虚飞空”、“餐吸元气”、“导引三光”等术，亦广泛采用符图，如谓“又诵《大洞经》及人鸟山，不须服御，而得云舆迎者，其身亦已化。”¹⁹至于章表之中，于斋醮道场启愿之际，多将符图与谒请之辞结合，以明心洁行，“人神合会”。

以上八类经书中有关道教符图的文献，至今仍然存世者约有700余种，卷数多达千卷，是我们研究道教符图的基本资料。

二、道教符图的三大分类

对道教符图的分类，可以依其道流来源而言，如正一派、上清派、灵宝派、三皇派、北帝派、神霄派、东华派、天心派、混元派、升玄派、西河派、闾山派、辰州派、南宫派等，所谓“七十二家符法”，各有传承，各有特色。²⁰此外，依据符图的功能用途，则可把它们分为三大类，即天象符、地理符、人体符。

在众多符图中，有一些是表述天体运化、阴阳消息的，它们与天文、星宿、气象、生态等有关联，如各种天象、星宿、云气、雷电、风雨之符图，可把这类符图叫做天象符。对此，道教文献中早有说明。

第一，在讲述符图的来源时，道教认为是由天地间元气凝聚而成，是对宇宙万物的写真。《灵宝玉鉴》卷十六说：两仪始判，阴阳初分，“神风融荡，三炁开光，聚炁成文，凝云作篆，五文开廓，八角垂芒，以立三才，以治人道，或以为河洛之书，或倬彼云汉之象，世之所谓真文灵书者是也。然其大者，以之判天地，以之运阴阳，山川之流峙，人物之生成，亦真文玉字应流光之妙也。”²¹这类判天地、运阴阳的符图，其本质上都是表述宇宙生存，万物运化的图式。

第二，从符图的称谓来看，不少与天象有关，如天书、天文、云篆、雷文、七星隐文等。《灵宝领教济度金书》卷二七三说：“七星隐文，治病伐恶，斩邪除妖。”“诸天大将，五斗大魔，无量旧文，始建于北斗玉阙及三台玄门之上，推正轨度，统制鬼神，斩邪除妖，北君之秘文也。”²²也就是说，七星隐文来自北斗的启示，是北斗星辰与人们联系的象征物。

¹⁸ 见《洞玄灵宝玄门大义》，谓方法类有九：“一者粗食，二者蔬食，三者节食，四者服精，五者服芽，六者服光，七者服气，八者元气，九者胎食。”《道藏》第24册第739页。

¹⁹ 见《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第24册第739页。

²⁰ 见李远国《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》附录《道教符籙学讲义》，四川人民出版社2003年7月版。

²¹ 见《道藏》第10册第258页。

²² 见《道藏》第8册第389页。

第三，从符图的结构来看，许多亦与天象有关，如绘有三台、北斗、南斗、二十八宿的星座，或雷、电、风、雨等图文。

第四，从符图的用途来看，大量用于呼风唤雨、驱电招雷的符图，如兴云符、布雨符、雷霆符、起电符、祈晴符、祈雪符、呼风符，皆属此类天象符。

从广义上讲，道教的太极图，九宫图、河图、洛书，以及佛教密宗的曼荼罗，皆可归为天象符图。这些有著不同文化背景的图像，尽管形态各殊，但其共同点就是它们皆是人们对宇宙万物的某种解释。

关于河图与洛书，众多学者都认为与天象变化，阴阳消息有关。如笔者认为河图表述了五行相生的规律，洛书阐发了五行相克的法则，两者结合，便构成了一个由“天地生成之数”组合的五行生克、阴阳消息宇宙生成模式。²³密宗的曼荼罗，也是一种包罗万象的宇宙图式。《演密钞》说：“曼荼罗，圣贤集会之处，万德交归之所。”《秘藏记本》说：“谓三密圆满，具足义也。”依形式而分曼荼罗有四种，举大曼荼罗为例，图中精心绘制了诸佛、菩萨、金刚、女神，再以黄、白、赤、黑、青五色配地、水、火、风、空五大，它的外图被画成莲华花状，代表宇宙的周边，这就象徵著整个宇宙的本体。当然，这仅是曼荼罗的一种含义，它还有非常丰富的意境与深奥的理义，故被称为“密宗的真髓”。²⁴不过它的基本理义却与道教太极图极其吻合。

在太极图中，用非常古老的阴阳象徵符号，来说明宇宙万物从一种纯净的先天状态中演化的过程。它阴中合阳，阳中包阴，“阴阳交互，动静相倚，周详活泼，妙趣自然”，形象地表达了天地间阴阳对立、互补的法则与宇宙混然一体的本质。需要说明的是，太极图，曼荼罗这类的符图，并非是哲人们逻辑与理性的产物，而是历代丹师高僧们在长期内修的基础，发掘人类意识深处时占擷的思想成果。正如太极图的传世者陈抟所说：“此图不立语言文字，静观以悟其神妙。”²⁵因为在先天直觉智慧的领域里，任何语言文字往往显得苍白无色。

令人尤感兴趣的是，现代医学研究的一些资料表明，当气功修炼者高度入静时，当精神病患者处于某种精神状态时，他们的脑波图像，有时也会呈现出近似太极图的形态。这类现象引起了许多科学家的关注，如西方荣格派的心理学家即作过有关的实验。结果“荣格的病人们（他们对东方的奥义一无所知）从他们自己的心中找到了与阴阳圈和坛城完全相似的图案。”而那些“服用麦角酸二乙基酰胺和麦斯卡林等幻剂的人，又于他们意识的偏僻的角落中不仅仅遇到了与西藏坛场非常相符的复杂而又抽象的象徵物，而且还遇到了大家可以于它们身上辨认出相当

²³ 见李远国《陈抟易学思想探微》，北京三联书店1997年10月版《道家文化研究》第11辑。

²⁴ 见李远国《曼荼罗：密宗之精髓》，哈尔滨工业大学出版社1996年5月版《藏密功学术研究(1)》。

²⁵ 见李远国《试论陈抟的宇宙生成论》，北京：《世界宗教研究》1985年2期。

于坛场诸神的生灵。”²⁶也就是说，太极图、曼荼罗、坛场诸神这类象征图像，并非道士僧人们的随心所欲之作，而是存在于人类共有的潜意识之中的成果。

除太极图外，道教中还有许多与宇宙运化有关的符图。如灵宝始青变化图、碧落空歌图、大浮黎土图，即是表示天、地、人演化进程的一组象征图。所谓“灵宝”，是指宇宙间的原始能量——神与炁。《灵宝无量度人上品妙经符图》卷上说：“神降为灵，炁聚为宝，神降炁聚，具质成形，无所不生，无所不明，无所不立，无所不成。”它总括三才，包容无涯，天地草虫，莫不由之营化。“故其道也，弥纶万天，范围十地，推运阴阳，调和寒暑，统行八卦，率御三元，部制鬼神，保育民物。”²⁷

如此强大的灵宝之能，怎样显现于世呢？如果说日月山川、人物禽兽是神气存在的真实具象，那么也可说各种灵宝符图则是它的象征物。据道书所言，作为灵宝第一符的始青变化图，它是天真皇人体验宇宙初生之景象，然后用紫笔所绘，表现了“灵宝之炁交始青之炁”，阴阳变化之象。因此主天地万物的生养繁息，资蓄人物的生机活力，“保生延年，神炁不散，固全生道也。佩之则生炁归身，返老回婴，应运灭度，身经太阴，带服始青变化图，始青帝君与兆同升，逍遥太空也。”²⁸也就是说，此图不仅是天地初分的象征，亦是养生修真的瑰宝。

其二碧落空歌图，则显示了天象与人类的关系，道教认为天人同体，都是根基于先天元始之气。由宇宙中的灵宝之炁与始青之炁交合，便产生了碧落之炁，碧落之炁在天则聚星成斗，在人则变为脉络，连贯穿注如图环：“生三百六十脉，三百六十经，三十六百络，又生眇络、支络、丝络、隍络，大范之炁以为其元，中结此文以成图，佩用者神仙。”²⁹这即指明，该图实质是一幅人体经络脉象图。

第三大浮黎土图。所谓“浮黎”，乃先天真土之名。浮者虚浮，以其虚而不实故曰浮；黎者黑，暗然无光故曰黎。当宇宙混沌未开之际，浮黎真土遍满太空；后历阴阳运化，天地分判，浮黎真土凝结而成世界，因此，天真皇紫笔定书，“以青为地，黄为文，赤为界，封此图为浮黎土者，区贯庶穴之地所在也。”在人而言，“此图主人脾胃，营养太和”，³⁰故可用于内服外观，养生长命。

以上所言灵宝三符，所包涵的内容虽有偏重，但互相关联、融贯一体，显示了一种完整和谐、人天一体的自然观。概而言之，无论是出自三教诸宗，或是形态万殊的这类符图，其共同

²⁶ 见英·约翰·布洛菲尔德著、耿升译《西藏佛教密宗》第80页，西藏人民出版社1990年版。

²⁷ 见《道藏》第3册第63页。

²⁸ 见《道藏》第3册第63页。

²⁹ 见《道藏》第3册第64页。

³⁰ 见《道藏》第3册第64页。

的特点都强调宇宙的统一与和谐性。当然对大多数人来讲，这些符图是难以理解的。因为要了解它们真实的奥义，不仅需要理性的思考，尤其更需神秘的体验与直觉的洞察。

在中国传统文化中，视大自然为有机的生命体，对人与自然的关系投以热切的关注。于是，出于生存与精神的需要，传统的风水术便应运而生了。风水术的核心便是探求天象、山川、建筑与人类生存发展的协调关系与最佳状态。它将中国哲学古老的命题“天人相感”、“天人合一”等引入生活之中，注重在整个自然界与生态圈中寻求和谐发展与有机秩序，与天地万物保持亲密无间，共生共存的关系，从而获得自身的发展与精神的恬静。所谓得“天时”、“地利”，达到“人和”的目的。这种三位一体的共存思想，无论是过去、现在或将来，都应是人类发展模式永恒的主题与历史重任。

做为中国传统文化主体之一的道教，其思想深刻地影响了风水之术。大量的符图被广泛地运用于环境、建筑、房屋、生产、生活领域，成为古代风水术中不可缺少的内容。事实上，许多符图本身就是地理、环境的图式，是历代道士对自然环境、山川风水的理性观察与神秘体验相结合的产物。因此人们认为它们可以避邪化凶、保家宁国。这类符图可以称之为地理符。

在众多的地理符中，最为著名的是魏晋出现的五嶽真形图，《抱朴子内篇·遐览》说：“道家之重者，莫过于三皇内文、五嶽真形图也。”关于此图在地理、地图学上的价值，已有不少学者予以肯定。如日本小川琢治教授认为它是中国最古老的一种地图，并将东嶽真形图与现代等高线绘制的泰山地形图相对比，认为二者很相似。³¹中国的曹婉如、郑锡煌则指出，它们是一种平面山嶽图，非常珍贵，并由之发展成为地图学中的道教一派。³²这里，仅从宗教与文化的角度加以探讨。

今《道藏》中收有几种五嶽真形图，其图形大同小异。实际除了五嶽之外，尚包括霍山、潜山、青城、庐山，后者谓之四辅。每座山嶽各有二幅真形图，一幅有文字说明，一幅为无字符图。道书称为无字者为“上五嶽真形”，有文者为“下五嶽真形”。从所附文字说明中可知每座山嶽的基本情况。据《洞玄灵宝五嶽古本真形图》所言，原本为三色彩图，“黑者山形，赤者水源，黄占者洞穴口也。画小则丘陵微，画大则陇岫状，葛洪谓高下随形，长短取象。其源画神草及石室之处，自是后来仙人辈于其图处尽识之耳。”³³

目前看到的都是黑白刻本，黑色屈曲的长方形，东西走向，表示山体；黑色山体中的变曲线表示水流，空白处当是道士们修真的洞天福地。配合文字，可以知道上山的路径，山中的水流、泉水处，各种仙药神草的分布位置，洞穴宫观所在地，以及山嶽的高度、宽度、范围。从

³¹ 见小川琢治《近世西洋交通以前の支那地图に就て》，日本《地学杂志》第258号。

³² 见曹婉如、郑锡煌《试论道教的五嶽真形图》，《自然科学史研究》第6卷第1期。

³³ 见《道藏》第6册第740页。

以上几点来看，这些图具有相当的实用价值，其出现肯定与实际观察到的山川地形有关。

那么，是谁创作了这些符图以及目的是什么呢？从《五嶽真形序论》中可知：这些地图是太上道君在天庭之上，“下观六合，瞻河海之短长，察丘嶽之高卑”，“因山源之规，睹河嶽之盘曲，陵回阜转，山高陇长，周旋委蛇，形似书字，是故因象制名，定名实之号，尽形秘于玄台，而出为灵真之信”，³⁴于是依据其象，绘制了这些图。绘图的目的是便于修道者知晓灵仙天真之舍馆，采药炼丹之名山，辟邪却祸，招神达灵。如同《五嶽古本真形图》所言：“子有东嶽形，令人神安命延，存身长久，入山履川，百芝自聚。子有南嶽形，五瘟不加，辟除火光，谋恶我者，返还自伤。子有中嶽形，所向惟利，致财巨亿，愿愿克合，不劳身力。子有西嶽形，消辟五兵，入刃不伤，山川名神，尊奉司迎。子有北嶽形，入水却灾，百毒灭伏，役使蛟龙，长享福录。子尽有五嶽形，横天纵地，弥纶四方，见我观悦，人神攸同。”³⁵原来在道门看来，五嶽真形图不仅是一张张地图，更重要的是通真达灵的信物，因为它们象徵著山川中众多的生灵仙真。

从万物有灵的古老观念出发，道教认为山嶽河流、天地万物都是富有的情感生命体，每一座山，每一条河，每一片草木，都有著自我的尊严，主持的神灵。而拥有了这类符图，你就可以与他们交流、对话，他们也将友善的接待你，“诸山百川神皆出境迎拜子也。”当然能否达到人神交通的境地，关键在于持符者的修持。《五嶽真形神仙图记》说：“一切感到妙应备周，或天或人，或山或水，或飞或沉，或交或质，皆是真精之信，有字总号为符。符验证感，皆由善功。”“方应修戒，积精存神，常想真形，受符佩带，妙气入身，智慧通达，达人通士，勤密尊崇，消灾厌恶，精则有徵，徵则神降，所愿必谐。”³⁶

道教中人视此图为修真护身的瑰宝，其传授甚为禁重。《抱朴子内篇·遐览》说：“古之仙官至人遵秘此道，非有仙名者，不可授也。”“传非其人，罪咎必至。”并要求拥有者必须净身澄神，遵奉戒律，积功行善，济世救人，“若不能行仁义慈心，而不精不正，即祸至灭家，不可轻也。”

后世用于入山涉川、安宅镇土的各种符图，可说大多是由五嶽真形图演变而来。不过它们的用途更广泛，针对性更强。如《抱朴子内篇·登涉》中有老君、仙人入山符十八种，并谓“拜而带之，甚有神效”。《上洞心丹经诀》讲述炼丹之道，亦谓必须靠符图之力护卫：“凡入山合丹，欲辟山川庙坐百神鬼之法，最以符为切要，神仙大药，亦资符力而辟卫也。”³⁷至于民众的生活，

³⁴ 见《道藏》第32册第629页。

³⁵ 见《道藏》第6册第735页。

³⁶ 见《云笈七签》卷七九，《道藏》第22册第562页。

³⁷ 见《道藏》第19册第407页。

更离不开符图的作用。如《太上老君混元三部符》中即有三十九类符，包括解秽、安宅、辟火、辟土、止魍魉、厌百怪、辟鬼、辟瘟、安魂、求子、安胎、求官、田种、利蚕、护身、延年、四季等符，应用范围非常广泛，目的都是消灾祈福，普济生民。

需要指出的是，领受符图的人家在日常生活中还必须遵守一些戒律。据《无上三天镇宅灵籙》所载，戒律共有十条，如不得礼拜邪师巫祝，以物求福；不得招引师姑女娘，歌舞宅内；不得招引凶人，作诸劫盗恶行；不得造立兵仗，图谋反逆；不得口是心非，欺陵孤弱；不得杀害人命，不臣法戒；不得背师欺君，毁约失信；不得居仓聚积，谋求暴利。总之，目的在于规劝人们尊律守法，积善乐施，以免招致杀身灭门之灾。因为风水好仅是地利，道德佳又获人和，正是在这种意义上，我们认为道教的符籙之学，当然会对镇宅兴家有着良好的效果。

在中国这片古老的土地上，对风水的尊崇早已成为一种传统，成为人们生活起居中一种理论指导。人们往往利用各种符图来改善居住环境和心理环境，消除对周围世界的一些莫名的恐惧感。特殊的图案、文字、数字、色彩、物品所构成的神异之物，往往可以平抚人们内心潜在的不安，并激发出人们对大自然的尊重与敬畏的情感，使得环境与空间神圣化，人们也求得了心灵上的安稳，这无疑有利于生存发展。因此，可以说道教对各种符图的崇拜，也就是对山川河流、万物生灵的敬畏，对大自然的热爱。通过信奉符图的形式，要求人们善待天地万物，其中却深深地浸透着东方民族与大自然息息相关的天人合一的先知与智慧。

从天体气象的变化，到山川风水的消息，宇宙所有的现象都相互联系的，并从整体上巧妙地保持着和谐与平衡，人则是这个庞大的生命网络中不可缺少的重要组成。在这种三才一体的宇宙结构中，人被看成是生命存在的完美体现。他法天则地，担负着协助天的运化与养育过程的重大使命，从而使整个自然界始终处在有序的发展之中。这种充满东方智慧的哲学观，也贯穿在道教的符图学中。

道教符图的特点是以气为基础，即符中有气，有信息，有能量，可用于调场聚气、治病养身，其中根本的依据就是天人合一。《云笈七籙》卷七说：“一切万物莫不以精气为用，故二仪三景，皆以精气行乎其中。万物即有，亦以精气行乎其中也。是则五行六物，莫不有精气也。以道之精气，布于简墨，会物之精气，以却邪伪，辅助正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。”³⁸符图依元气运化而成形，“符者合也，信也，以我之神。合彼之神；以我之炁，合彼之炁，神炁无形而形于符，此作而彼应，此感而彼灵，果非于符乎？天以龙汉开图，结气此符；人以精神到处，下笔成符，天人孚合，同此理也。书符之法，不过发先天之妙用，运一此以成符。”³⁹《道法会元》卷一说：“符者，阴阳契合也，唯天下至诚者能用之。诚苟不至，自然

³⁸ 见《道藏》第22册第41页。

³⁹ 见《道法会元》卷四，《道藏》第28册第692页。

不灵矣。故曰以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神，精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸号召鬼神，鬼神不得不对。”⁴⁰清江永《河洛精蕴》亦言：“甚矣！天人之相符，妙合无间，至理本在人身，而人不觉也。”

那么，天人相符的记录在哪里？原来就是在河图、洛书、太极图、符籙一类的图像中。道教中各种各样的内炼符、修真符、治病符、驱邪符，凡是与人们的生命活动、身体安康有关联的符，都可以归纳人体符。这类符图很多，其中尤以净明派、神霄派、清微派、天心派、东华派、北帝派所传最有特色。

如净明派有三十道用于内炼的符，其中最重要的是黄素真文与五脏真开图。黄素真文是由八十一个符字组成，它即表示天地祖气运行的状态，亦是人体内气吐纳的轨迹。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷二说：“凡欲学仙，必知真文。真文者，天地炁炁也。元始得以，以先天地。道君得之，以行道法。老君得之，以度人世。人之身不得黄素真文不生，皆天宝、灵宝、神宝之祖炁也。祖炁结而成字，合而成人。”“真文八十一字者，脾、肾中气也。天地五行，土水中炁也，得之故生。如学道之士能逐日烧香，观之真文，则知脾、肾吐纳之炁形也。自一至八十一，吐之则见其出，咽之则见其入，各长三寸阔三寸也。”⁴¹

这些表示内气运行的符图，仅从表面是难以理解的，需要入静存想，即书中所说“观”。有黄素真文者，可将其悬挂静室，按时进香，打座修持。当使心静息调，聚精会神，静观真文，一笔一划都要牢记，开目则凝神符图，闭目则精思真形，如此精心修持，不调息而息自调，不摄念而念自伏，自然可以体验到体内元气运行的情况，“见”其出入的“气形”，进而还可感受到与天地混融、宇宙同呼吸的境地。所谓“静坐调息，均静出入，吾之气顺，则天地之炁亦顺。心中淡然，无一丝毫之挂碍，逍遥无为，与道合真，此谓之静应道体也。”⁴²

在静观黄素真文的基础上，还可修持五脏真形图法。人之五脏，各有其神，凡修持者先当知其真神。《净明黄素书》卷一说：“五脏各有神，神各有形，形各有炁，炁者神之本也，形者炁之体，而脾之形寓于四者之中，此人所以未达其理也。欲理五脏，先知其神，知其神长生。使之亦有道，想之亦有法。”⁴³“想”即“存想”、“意想”，这是秦汉以来的一种古老的方术，道教十分重视。如《大洞真经》、《黄庭经》中，便以存想为要诀。存为意念的存放，想为深层次的冥想。在此则指精思五脏真形图的形态，由精思入神，则身神可见，修真有成。

除这类用于静观炼神的符图之外，净明派还有一些内服炼气的符，如三华符即为这类的典

⁴⁰ 见《道藏》第28册第674页。

⁴¹ 见《道藏》第10册第506页。

⁴² 见《道法会元》卷六九，《道藏》第29册第224页。

⁴³ 见《道藏》第10册第503页。

型。三华符共有三道，书符时要求术者收心静坐，“存思己身丹田下有池，皆金玉砌岸，上有金阙玉房楼台三层，太上老君在下层，太上道君在中层，元始天尊在上层，其台直向顶门，而三君所坐，正当丹田、绛宫、泥丸三处，有三色云炁毫光自泥丸出。”然后叩齿九遍，念诵咒语：“天中之天，郁罗萧台，玉山上京，上极无上，大罗玉清，渺渺劫仞，若亡若存，三华离便，大有妙庭，金阙玉房，森罗净泓。”咒毕，手掐“都监诀”，持笔书符。

符书好后，以火化灰，用水饮服。内服之时，同时存想炼气：“吞一道符，存入丹田，有红气上透泥丸。吞第二道符，存入丹田，有红气上透绛宫。吞第三道符，存入丹田，有红色与前二气升降交合，凡九次，成青、黄、白三气，冲顶门，作祥云如车盖。”乃微咒曰：“金房之内有三君，变化大梵生宝璘。正气真精入玄玄，结成瓊台体自然。巍巍凌空高三层，流霞丹霄翼瓊田。上通楼层九重天，下有万丈幽谷泉。合会洞门造灵根，三华宝辉生明鲜。”咒毕，咽气九口，止。⁴⁴

神霄派亦有许多用于内炼养生的人体符，如神光符，“吞符一道，百邪见之奔走，声若急雷，百脉和通，小儿惊风飞尸所中，布炁即安。”⁴⁵明魄符，“投水中，鼻引气三十六口，闭气吞符，以净水盥洗耳目，使兆面有金玉光，反老回童，治风病，妇人饮之生贵子，神水顺行，百脉安然，为之日月高奔也。”还有脑符，吞服以补脑，“不头疼，百日诸神朝拱。”目符，“饮以清水，夜视百步有光，不患目疾也。”舌符，“和百毒，生液津润。”心符，“补心定志，神知神灵，预闻吉凶之事，服百日功成。叩齿九通，咽津三口，服佩任意。”肝符，服后“存神放青光益目，永不患眼病，补肝壮骸不老。”脾符，服后“存神在黄炁之中，能造化百物，永炁去病。”肺符，服后“存神放白玉之光，服之永不患嗽疾痰涎之患。”肾符，服后“存玄炁满室，益精壮元阳不倦，深根固蒂生华萼。”⁴⁶此外，尚有阴符、胞符、胎符、结符、节符、血符、精符、气符、神符、命符、三十六天符、三十九章符、混合百神符，去三尸符，制魂符等，皆被用于护命养生、炼气修真。

其他道派也大量采用人体符，以助内修功夫。如清微派有五元保生符、关脉通开符、气字符、胃字符、通命符、通灵符、解厄符、冲和符、通真符、服食符、服气符、明性符、明目符等，天心派有三光符、天皇保命符、真火九芒符、真水十芒符、初阳赤辉化生内景图、真阳初生玉虚内景图、明阳辉光赫真内景图、云阳火云赫赤内景图、洞阳光龙腾飞内景图、神光无上虚澄内景图、素华始玄初元内景图、清光太初生耀内景图、晶光清明耀华内景图、金光清虚含真内景图等，东华派有五芽真文、玉婴神变符、天罡正气符、青帝护魂符、赤帝养气符、白帝

⁴⁴ 见《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷二，《道藏》第10册第562页。

⁴⁵ 见《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一，《道藏》第28册第561页。

⁴⁶ 见《高上神霄玉清真王紫书大法》卷二，《道藏》第28册第569—573页。

侍魄符、黑帝通血符、八十一品符、十八玉符、二十四真符、十二经络符、五帝育魔真符、五帝御魔真符、五天大魔制邪玉文等，北帝派有安魂符、镇魄符、上元符、中元符、下元符、狮子符、青龙符、白虎符、朱雀符、玄武符、通目符、天蓬符、九元杀童符、五丁都司符、高刁北翁符、七政八灵符、太上浩凶符、威剑神王符、天丁力士符、卫我九重符、祛却不祥符、炎帝烈血符、天猷灭类符、四明破骸符等，都是用于炼气存神、修真通灵的人体符。

道教符图之术广泛运用于人体修炼与性命领域，有存想符录的入静法，有吞服符图的内养法，有佩带符图的护身法，有书符召灵的感应法，有化符治病的符水法，⁴⁷内容相当丰富，理论自成体系，确为一个值得深入研究的文化领域。因为它涉及到了传统的养生、气功、丹法、医学、药学、心理学以及道教神学、民间信仰、地方风俗诸方面。一扣解开，便可明了诸多问题。

三、道教符图的内在结构

关于符图的内在结构，有一个从粗糙到精微、从随意到有章的发展过程。无须讳言，早期道教符图明显地缺乏规范与条理，再加上理论上的苍白无力，难以谓之为“学”。但宋元以后发生了根本的变化，采用了中国哲学的元气论及儒、释、道三教性命之学，作为其理论基础、从而弥补了符图之术的致命伤。同时非常重视符图的规范化，重视符图结构的有序化、条理化，从而使符图从一种术法上升为一门学说，即我们今天称之为的“符图学”。

从整体结构上看，每一道符一般都可以分为三个部分，即符头、符脚、符腹。所谓“符头”，是指符的上部，这好比一个人的头。“符脚”，是指符的下部，好比一个人的脚。这是就上下结构者而言。如果是左右结构的符，则左为符头，右为符脚。“符腹”，是指符窟、符胆而言，这是符的灵力所在，最为聚要。由符头、符脚、符腹三者结合，便成为一道完整的符录。

道教各派所用符头是不同的。如神霄派所传“雷霆飏火张使者秘法”中所用的起风、起云、起雷、祈雨、役雷、祈雪、祈晴、散云、止风、破庙、斩鬼、驱瘟、驱蝗、禳火灾、斩虹诸符，皆以“雨”字为符头；⁴⁸其“五雷祈祷符法”中所用木郎祈雨符、木郎伐恶符共五十道，皆以“太上”为符头。⁴⁹又如净明派《上清天枢院回车毕道正法》所收九狱符、雷公符、火铃符、丁甲符、七元符、三台符、黑杀符、五嶽符、天罡符、安蠶符、镇宅符，皆以三台星图为符头。这些都属上、下结构的符。另有左、右结构的符，如神霄派所传“三五混合都天大雷法”所用的治天

⁴⁷ 见李远国《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》附录《道教符籙学讲义》。

⁴⁸ 见《道法会元》卷九四，《道藏》第29册第399页。

⁴⁹ 见《道法会元》卷一百二，《道藏》第29册第444页。

政、理地理、正人事的三十六道符，⁵⁰《紫书大法》中所收的四十三道将军符，二十一道灵官符，皆以“鬼”字为符头。⁵¹

再说符脚，如北宋青城朱梅靖所传“帝令宝珠五雷祈祷大法”中所用符，其上部“雨”字为符头，下部的“郁”、“光”、“泓”、“乾”、“救”、“晶”、“辟”、“横”、“夫”、“隆”、“澄”、“颢”、“明”、“延”、“召”等，就是符脚。⁵²道教谓神力的强弱全在收尾一著，因此书符脚时必须聚精会神，立断朱墨，而符脚的图文也因其符的功用不同，从而变化万端。

每一道都有符腹，这如同人的内脏一样。一般而言，符腹主要为符竅、符膽。所谓“竅”者，一指“玄竅”而言，一指“要害”而论。道教认为天人一体，符法同源，符的灵验与否，关键在于有无符竅。《太上心法序》说：“大抵符、印、咒、诀，为传世之文仪，乃太上贵训，然至要捷不出于竅，竅者人身之枢机关键也。”《混沌玄书》亦说：“天地大造化，总在竅中，人能知此竅，万法总能通。一竅通灵，万里可往，升天入地，驱神役鬼。收为胎息用为竅，道法之中真要妙，诸子缘深宿有因，得知恬然自痴笑。一点朱符本是灵，竅中妙用体全真。”⁵³

各种符竅或为图文，或为神真，或实书而显形，或虚书而隐真，形态丰富，变化多端。所谓“实书”，是指用朱墨书在符中，为有形之符竅。“虚书”是指用手指、目光、舌尖意念等在符上、水中、虚空、身体上施功，因其不用朱墨而无形无象，常人无法知晓，故曰无形符竅。

如前面所说的帝令宝珠五雷祈祷大法所载诸符，即在符头、符脚之间，再画一个圆圈，并存想圈中有一神灵，此即为符竅。在《高上景霄三五混合都天大雷琅书》中收有十二个符竅，并指出它们不同作用：“符书成之后，用景霄十神太乙号令咒书，次入将名于符上，述意加入竅字”，然后“用元始天尊催风雷隐章涂之。”⁵⁴以上所言，皆为有形实书的符竅。

虚书的符竅则无形。《法海遗珠》卷六所载“辛天君符法”说：“先存巽户雷城火云火光万丈，兆目虚书‘帝敕’二字，飞入雷城中。”这里所说的“兆目虚书”，即是凝神双目以意念书画符竅。其玉帝赐辛君号符法说：“次以左眼二书一‘霏’字，右眼光书一‘澄’字，舌书一‘明’字，存三字青、红、白三色，在虚空中。用鼻引口吸咽下处所，五行相生了再相克，克至中央，呵出‘霏澄明’三字，冲上天门，天门裂开，想见玉帝祈祷，就此默奏，念三字三遍，毕，见一真人手执金牌，上有号头三字，吸出号头，吹入符中。”⁵⁵也就是说，用目光、舌头在虚空中（即意想）书画符竅，再存想神灵降真，合和无形之符竅，打入有形之符中。

⁵⁰ 见《道法会元》卷一百六，《道藏》第29册第464页。

⁵¹ 见《高上神霄玉清真王紫书大法》卷六、卷七，《道藏》第29册第605--612页。

⁵² 见《道法会元》卷一一一，《道藏》第29册第498页。

⁵³ 见《道法会元》卷一百九，《道藏》第29册第484、485页。

⁵⁴ 见《道法会元》卷一百六，《道藏》第29册第496页。

⁵⁵ 见《道藏》第26册第757、758页。

运用眼光书符竅，又可称为“目篆”。《灵宝玉鉴》卷八载“玉清总召万灵符法”说：“师凝虚守一，目篆三天讳于空中，攸见‘霭澄明’三字分明，以鼻引归中宫，为青、黄、白三炁，内外混合为一，至下丹田，上透泥丸，化为婴儿。”⁵⁶目篆不仅可虚书于空中、纸上，亦可书于手心、脚心、肚脐、丹田等部位，乃至形形色色的物品。

此外，亦可用手指剑诀虚画。《法海遗珠》卷八载“召雷口诀”说：“次用剑诀，向斗口书‘炁’字，存闪闪，想兆丹田有一道金光，自眉心进进，直射其方，作怒吸此字，以剑引入符。”⁵⁷此处用手指虚书的‘炁’字，便是召雷符的符竅。不过究其根本，无论是用目用手，起决定作用的都是人的意念——神的功能。因此，天地人体之元气，亦可运化成竅，打入符中。

符以灵光为根本。所谓“灵光”，是指在静定内修中体证的元神与精气。当你具备了通神达灵的灵光之后，符咒朱墨等外表形式亦可有可无，无关紧要了。正如《道法枢纽》所说：“画符不知竅，反惹鬼神笑。画符若知竅，惊得鬼神叫。今之行持者不明道法之根源，妄于纸上作用，以为符竅。殊不知此竅非凡竅，乾坤共合成，名为神气穴，内有坎离精。当于身中而求，不可求于他也。”又说：“符者，天地之真信。人皆假之以朱墨纸笔，吾独谓一点灵光，通天彻地，精神所寓，何者非符？可虚空，可水火，可瓦砾，可草木，可饮食，可有，可无，可通，可变，夫是谓之道也。”⁵⁸符竅是符的灵魂，没有符竅的符如同废纸一样，这个道理一点就通。

现在台湾道教中另有“符膽”之说。据《灵符神咒全书》所言：“书灵符并非难事，任谁一看便会，然而画好之灵符，是否真具有神力呢？灵符里有一不可或缺的符号——符膽，没有它，任你再怎么画，怎么念咒，所画出来的也只不过是张空符，毫无效力可言。”原来，符膽就如同一个人的膽脏，人无膽不壮，符无膽亦无威，难以发挥神力。在每一道符中，都必须画上符膽。究其来源，这类符膽实际是符竅演变而来，它们的作用与符竅大同小异。

由符头、符脚、符腹、符竅、符膽等便构成了一道道的符，其中包含著主事神真秘字、隐讳，如天尊、老君、玄女、雷神、星君、五帝、元帅、将军、天师、真人、灵仙等。在明清的一些符上，常见符头上有三个勾，这是表示道教的三清尊神——元始天尊、灵宝天尊、道德天尊（太上老君）。如果这三勾写在“敕令”或神名之下，则代表城隍、土地与祖师。这样，便构成了一道完整的符。

道教的画符书篆，从表面上看似乎简单，实则复杂。因为凡复杂的大符皆有几个符字，多种图案，符形依一定程式组合而成。在实际的操作时，需把符分为几个部分，以便书写，这种分解叫做“散形”。每一散形在书写时，都配有不同的咒语、指诀，有时还需存想、布气、变神，

⁵⁶ 见《道藏》第10册第192页。

⁵⁷ 见《道藏》第26册第766页。

⁵⁸ 见《道法会元》卷一，《道藏》第28册第673、764页。

须依次、准确、连续的施行，然后聚合成符。在书写之时，散形可在同一平面上展开，故在符成之后仍可见其笔画由来；但也有不少在同一平面上次层累书之，符成后则难以看到散形之貌。

当由各种字本、图案、线条的散形有机地组合在一起，成为一道道符时，就叫做“聚形”。由散形到聚形，整个书画符图的过程，就叫做“笔法”。《辰州符咒大全》说：“书符亦如作籀篆钟鼎之文，笔次之先后起落，皆有一定，不可草率从事，否则必失灵应。盖所谓符者，非任意为之者也，其间亦有文字在。特此等地系上古秘文，吾人不之识。”“故学书符者，以研究其笔法之先后为要著，然符之笔次，复杂异常，非道中人，一时颇不易得其端倪。”可见，了解书符之笔法是研究符图学的重要内容。这里介绍三光正气符的笔法，以见书符程序之内奥。

三光正气符为宋代天心派所传，列为天心符法之首，甚受重视，所谓“三光”，是指太阳、月亮、北斗（天罡）的光气与灵能。天心派宣称，此三光正气灌注身心，便可驱邪除病，长生在世；凡修持有成，“能请三光气，日不怠，千日功成，滋悦颜色，壮体轻身，免诸百病，若终身不倦，渐入仙真，功力难以尽言。”⁵⁹用这种超常功能画的符，就是三光正气符。

书符时先要遵守七戒、五忌，⁶⁰避开禁日，选择宜吉日辰，并备好祭神供品、笔墨纸帛等，淋浴净身，入坛施法。

（1）首先静心定思，存神聚气，想象法坛威严，满天遍地燃起雷霆大火，烧遍自己的全；接著“变神”——存想自己变成了天师，头上顶著朱雀，足下踏著八卦灵龟，左边有青龙，右边有白虎，左右贴身还有捧著法印、令旗的青衣童子，前面有按剑持戟的直符神吏，后面阵开虎贲军伍；再存想度师在前，祖师在后，带领天蓬元帅及三十六员大将侍卫法坛。然后法师默奏上帝，恭请符中召请的神将降临，手结印诀，准备召引诸神入坛。

（2）凝神澄心，念诵集神咒：“六甲阳神，来侍吾左，侍卫书符。六丁阴神，来侍吾右，侍卫书符。四直功曹，来侍吾前，侍卫书符，急急如律令。”咒毕，想象各路神真纷纷应召降临，聚集法坛。

（3）法师圆瞪双目，怒神装著朱砂的盏子。念诵咒语：“阳精朗耀，阴鬼当衰，神朱赫赫，元露太微，七气成灰，五气成台，百邪皆灭，万鬼皆摧。急急如律令。”咒毕，吸天罡之光气，吹入朱砂盏中。再取朱砂，于香火上度过熏熏。

（4）手持毛笔，于香上度熏，想象毛笔化为神剑，锋芒赫奕，放射剑气神光。即念诵敕笔

⁵⁹ 见《上清天心正法》卷一，《道藏》第10册第609页。

⁶⁰ 七戒：戒心念不正，手口污秽，用品不洁，口不应心，方向不正，荤酒女色，复笔改涂；五忌：忌孕妇用手取符，各种污秽著符，外道旁门扰乱符坛，符咒不合，污秽进入符坛。详见李远国《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》第432—434页。

都咒：“太阳俱照，阴鬼当衰，神朱耀目，九霞太微，我令所使，万鬼俱摧，七气成火，三气成台，二星俱照，符到速，笔为神剑，墨成戈戟，笔法治病，万鬼伏匿。急急如律令。”咒毕，吸天罡光气，吹入笔中。

(5) 执墨于香上度熏，念诵咒语：“神墨墨灵灵，月中真精，书符禁鬼，邪魔灭形，病人带吞，永保安宁。急急如律令。”咒毕，取天罡光气吹墨上。

(6) 再次执笔，于香上度熏。念诵咒语：“笔为利刀，墨为百药，邪精断却，百魅摧落，神笔灵灵，书符遣精，召官官到，召吏吏行，指人人生，指鬼鬼灭。会吾魁罡之下，入地万丈，无动无作，急急如律令。”“神墨灵灵，改死注生，神笔一启，万鬼灭形。急急如上帝律令。”

(7) 以左手结“斗诀”——中指、无名指、小指握固成拳，以大指压掐定，伸直食指，即成；右手擎砚水于香上度熏。念咒：“四明开朗，天地为常，三光神水，辟除不祥，双星守镇，七灵通光，书符煞鬼，伏吾魁罡，邪鬼宾伏，万气混康，太上老君，教我煞鬼，与吾神方，上呼玉女，收摄不祥，登仙契道，佩带印章。急急如上帝救。”

(8) 左手变换，结“紫微印”——小指横过四指背与大指相勾，掐四指第三节；中指掐掌心横纹，二指、四指、伸直，即成。右手执墨，存想自己变为天师。先左转磨墨四二十转，象征集取十二辰、二十八宿及日、月二曜之灵能；再右转磨墨七转，表示汇合北斗七星的光气。以上左右磨墨，各转二遍。再吸天罡光气，吹入砚墨之中。

(9) 执笔香上度过，念诵天帝释章咒：“天帝释章，佩带天罡，五方凶恶之鬼，何不消妄。飞光一吸，万鬼伏藏，天罡大圣，杀入鬼心。急急如律令。”咒毕，吸天罡光气，吹入笔中。

(10) 左手结复结斗诀，右手执笔蘸墨，凝气聚神，神注纸上，疾切书符，一气呵成。再存想三光耀煌，北斗天罡大圣降居其中，此为符竅。

(11) 符聚成形，再念咒：“仰告天罡大圣，北斗尊星，太阳日君，太阴月君，诛灭凶恶，灭迹除形，魔王懼畏，膽碎心倾，救民疾苦，太赐威灵，治病去祸。回死作生，天符到处，永断妖精，降临真气，圣威奉行。急急如上帝律令救。”咒毕，吸三光正气，吹布符中，想象符图神光耀目，神真英武威严，力辟病魔万邪。

(12) 左手仍结斗诀，右手执符，面向太阳，念咒：“日出东方，赤阿堂堂，某人（指病患者）服符，符卫四方，神符入腹，搜胃荡肠，百病除愈，骨体康强，千鬼万神，无有敢当，知符为神，知道为真。急急如律令摄。”

(13) 把画好的符交给求符者，交送之际，念发符咒：“乾元亨利贞，万邪不干正，风伯雨师，四直功曹，五雷使者，托符奉行，功曹三人，使者三人，随吾神符，与吾治事，卓剑相待。急急如律令。”

(14) 符已交送，法师还要遣将执符，想象神真随符同去，为人解厄治病。法师双手结成“雷

局”——左手二、三指掐掌心，大指押二、三指掐子文（四指根），四、五指押大指掐掌心，握紧，为此雷，或称阳雷；右手二、三指掐掌心，大指押二、三指掐亥文（五指根），四、五指押大指掐掌心，此象徵霆，亦称阴雷。吸取东方正气，散手发出。并念诵遣将符咒：“天雷隐隐，龙虎交横，日月罗列，照我分明，今日功曹，主持吏兵，执符而行。急急如律令。”

看，一道形似简略的三光正气符，画书的过程竟如此此力劳神，这大概是常人所以难以想象的。需要说明的是，这十几道的工序还仅仅是画符之际的过场。过场之外还有许多招数，如必须熟习各处中指诀、禹步的功用，了解各路神真的名讳、形象、职能，如本法中所存想、召请的天师、天蓬、北斗、功曹、丁甲诸神，都得一一牢记，否则诸真不降，符亦徒有其表，没有功效。当然在画符时是一笔挥就，教外之人知其奥而已。

道教符图的外在形式及其内在结构是有其自己的章法，并非完全无法理解。从今存世的符图来看，许多内容是可以分析的。如“沐浴净秽符”是由“神水清明”四字组成，“合明符”是由“合明天帝日”五字组成；⁶¹“监生大神化生符”是由“监生大神速护生灵”八字组成；⁶²“破秽符”是由“大魁罡令”四字组成；⁶³“五帝符”是由“青帝护魂白帝待魄赤帝养炁黑帝通血黄帝中主万神无越”二四字组成；⁶⁴“玉清追魂使者符”是由“天元冥摄鬼”五字组成，“通天目符”是由“天四神鬼”四字组成。⁶⁵但因其文体多有变异，且充满神圣神秘的光辉，非精通道法者难以辩识。正如《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上所说：“凡一切符文，皆有文字，但人不解识之。若解得符字者，可以录召万灵，役使百鬼，无所不通也。”⁶⁶

⁶¹见《灵宝玉鉴》卷一九，《道藏》第10册第282、283页。

⁶²见《法海遗珠》卷一六，《道藏》第26册第818页。

⁶³见《道法会元》卷一一九，《道藏》第29册第562页。

⁶⁴见《灵宝无量度人上经大法》卷三四，《道藏》第3册第797页。

⁶⁵见金允中《上清灵宝大法》卷三八，《道藏》第31册第33、35页。

⁶⁶见《道藏》第6册第344页。

靈寶“天文”信仰與古靈寶經教義的展開

——以敦煌本《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》為中心

王承文

在東晉南北朝時代相繼問世的各種道教經典中，古靈寶經尤其重視對各派經典教義的整合，對中古道教具有統一性的經教體系的建立影響極為深遠。¹敦煌文書《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》，是一部明代《正統道藏》未收錄的古靈寶經典。該經雖然後半已缺損，但是由於南北朝至唐宋大量道教著作均有徵引，所以我們今天仍能恢復其大致完整的面目。這部古靈寶經將中古道教重要尊神太上大道君、五老帝君等的行業因緣與靈寶“天文”信仰結合起來，對漢晉以來本土宗教神學傳統進行完全新的詮釋，從一個重要方面反映了靈寶“天文”信仰在古靈寶經教義思想和道教經教體系中極為重要而特殊的地位，同時也反映了在中古道教史上具有關鍵意義的神靈走向“體系化”和“秩序化”的具體過程。

一、敦煌本佚經《洞玄本行經》的出世和流傳

敦煌文書 P.3022 號，首題為“《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》第八”（可簡稱《洞玄本行經》等），存七十餘行，後面已殘闕。該經屬於東晉末年問世的古靈寶經之一。²在敦煌文書 P.2561 和 P.2256 宋文明《通門論》所見南朝初年陸修靜《靈寶經目》中，著錄為《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》一卷。文書經題中“第八”沒有實際意義。該經前面部分是太上大道君在西那天鬱察山浮羅之嶽，為十方大聖、至真尊神等解說靈寶“天文”出世緣由經過，以及太上大道君自己的行業因緣。然後開始敘述作為靈寶五老帝君之一的東方安寶華林青靈始老帝君（又簡稱青靈始老君）的行業因緣，其事蹟已接近完整。其後應是其他多位靈寶尊神的行業因緣等內容，然而已殘闕。

大淵忍爾先生指出，北周甄鸞《笑道論》以及唐初法琳《辯正論》，徵引了《度人本行經》和《真文度人本行經》，其有關太上道君本行事蹟的內容與敦煌文書相同。同時又指出，《無上秘要》卷十五“眾聖本跡品中”有關“東方青靈始老君”的行業事蹟與文書有關。但是又強調因文書殘缺，不能肯定二者之間的關係。³對此，我們試加以證明。

我們認為，《無上秘要》卷十五“眾聖本跡品中”雖然未如其它各卷一樣注明出處，但是可以肯定整卷均出自《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》。除了其中有關東方安寶華林青靈始老帝君的內容與文書相同外，《無上秘要》該卷全部內容，亦出現在宋代張君房編纂的《雲笈七籤》中。《雲笈七籤》卷一〇一《青靈始老君紀》、《丹靈真老君紀》、《金門皓靈皇老君紀》、《五靈玄老君紀》，卷一〇二《中天玉寶元靈元老君紀》、《南極尊神紀》、《赤明天帝紀》等，有關內容與《無上秘要》均完全相同。而且《雲笈七籤》以上每一《紀》的開頭，均明確說明出自《洞玄本行經》。《雲笈七籤》卷一〇一《太上道君紀》專門敘述太上大道君的本行因緣，其開首亦稱“《洞玄本行經》云”，其內容與敦煌本《太上洞玄靈寶真文度人

本行妙經》相同。因此，可以確定《洞玄本行經》即《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》。

至於《無上秘要》所闕敦煌文書中有關太上道君本行緣由的原因，在於《無上秘要》相關內容已殘闕。《道藏》本《無上秘要》卷十五“眾聖本跡品中”，原注有：“十六同卷，原缺第十至十四（卷）”。敦煌 P.2861 號《無上秘要目錄》反映該書原為一百卷，二百八十八品，又為“義類品例四十九科”。其中“眾聖本跡品”所述眾聖本跡應包括：元始天王、青要帝君、太上道君、玉晨大道君、中央黃老君、總真主錄、總仙大司、青靈始老君、赤明天帝、卅六天王、卅二天帝、卅六土皇等等。其中“太上道君”即與此有關。《雲笈七籤》卷一〇一、一〇二的《紀》，即主要是在《無上秘要》“眾聖本跡品”的基礎上設置的。而這也證明《無上秘要》最初本來有徵引自《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》關於太上道君的本行因緣。

在敦煌文書 P.2256 號《通門論》中，宋文明敘述道教十二部義類，其中第五部為譜錄，釋為：“一條有二義：一者，序譜錄之體。譜者，記其源之所出，如《生神章》前三寶君章及本業君自序宿[緣]命根之例是也。”所謂“《生神章》前三寶君章”，是指古靈寶經《洞玄靈寶自然九天生神章經》有關天寶君、靈寶君、神寶君等三寶君身世的敘述。⁴而其“本業君自序宿[緣]命根”，則是指《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》中太上道君自述宿緣命根之事。隋代成書的《洞玄靈寶玄門大義》有關道教十二部義，直接依據了宋文明《通門論》。該書稱：“譜錄者，如《生神》所述三君，《本行》所陳五帝其例是也。譜，緒也；錄，記也。謂緒記聖人，以為教法，亦是緒其源起，使物錄持也。”⁵唐孟安排《道教義樞》卷二《十二部》與此相同。以上所謂“《本行》所陳五帝其例是也”，即指《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》中有關青靈始老君等五老帝君事蹟。同時也證明了這部經典的主要內容和性質。

從我們對該經輯佚整理的情況來看，該經的經名曾有《靈寶真文度人本行經》、《真文度人本行經》、《洞玄本行妙經》、《度人本行經》、《洞玄本行經》、《本行經》、《本行》等等。從內容上看，該經除有太上道君、五老帝君等的本業因緣外，還有其他一些內容，如《無上秘要》卷四十七《齋戒品》所引《洞玄本行妙經》，借助“道言”即太上道君所言，講述了一個道士持齋誦經終成神仙的故事。《一切道經音義妙門由起·明經法第六》所引《靈寶真文度人本行經》，則將元始五老的“寄胎托孕”與一般通過後天的修煉成仙區別開來，強調其“非以後學而成真者也”。唐代朱法滿編《要修科儀戒律鈔》卷二《受持鈔》所引《本行經》，講述了一對夫婦奉持《本行經》，婦遂升天受號，為梵形元君。其夫則為九宮真人。又有一賢士受持此經，然其妻“恪惜”，“不與夫同”。而夫得升天，婦後化為餓鷹。其夫以“化度”，還為女身，受持經法，今為南極元君皇妃。這部靈寶經列舉這些例證的目的，是要說明“持經奉法，明明不虛。誹謗慢贖，自招其考”。⁶而以上這些內容對於完整地理解這部靈寶經典的思想也比較重要。

從南北朝至唐宋大量道教典籍特別是道教類書的繁複徵引，可以看到這部古靈寶經的重要影響。敦煌文書 S.809《三洞奉道科誠儀範》卷四《靈寶中盟經目》，著錄有《太上靈寶本業上品》一卷，應指該經。而南宋蔣叔輿編纂的《無上黃籙大齋立成儀》卷一《齋壇安鎮經目》，著錄有《洞玄靈寶金真法輪誠業本行上品妙經》，應是指現《道藏》本《太上洞玄靈寶誠業本行上品妙經》。明代《道藏闕經目錄》卷上著錄有《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》和《真文本行經》。這也說明直到元世祖至元十八年（1281）下令焚毀道經之前，⁷這部古靈寶經一直作為一部完整的經典在流傳。

敦煌本《洞玄本行經》中有關太上大道君的神學淵源和重大發展及其在中古道教史上的重要意義，是本文討論的主要內容。而該經中靈寶五老帝君的原型即漢代讖緯中的靈威仰、赤熛怒、含樞紐等五方天帝。但是古靈寶經已將其改造成為靈寶“天文”的守護者，其本行因緣始終與靈寶“天文”密切相關。不過這將是我們在另一篇文章中專門討論的內容。

二、敦煌本《洞玄本行經》與太上大道君的來源

在東晉末年形成的古靈寶經中，太上大道君是僅次於元始天尊的最主要尊神，又稱太上道君、無極大道太上道君、太上無極大道太上大道君、上聖太上大道君等等。古靈寶經中充斥了太上大道君宣講靈寶經法推行教化和超度天人的記載。大量靈寶經典實際上是以元始天尊對太上大道君的說法或二者之間對話而形成的。

敦煌文書 P.3022 號《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》（以下簡稱《洞玄本行經》）開首，即專門敘述了太上大道君的尊神形象、本行因緣及其與靈寶“天文”的關係。其文有曰：

如是，靈寶真文始明，太上道君於西那天鬱察山浮羅之嶽，坐七寶騫木之下，長齋空山，靜思神真，合慶冥樞，蕭朗自然，雍觀萬化，俯和眾生。是時，十方大聖、至真尊神，詣座燒香，稽首（道）前，上白道君言：不審靈寶出法，從何劫而來？至於今日，凡度幾人，為盡如是？復有轉輪天尊，是何劫生，值遇真文，得今太上之任，故是得度，何獨如之？魏魏德宗，高不可勝。願垂賜告本行因緣，解說要言，開悟後生……

於是道言：天元輪轉，劫劫改運，一成一敗，一死一生，滅而不絕，幽而復明，靈寶出法，隨世度人。自元始開光以來，至於赤明元年，經九千九百九億萬劫，度人有塵沙之眾，不可勝量。赤光之前，於眇莽之中，劫劫出化，非可思議。赤明以後，至上皇元年，宗範大法，得度者眾。終天說之，亦當不盡。今為可粗明真正之綱維，標得道者之遐跡耳。今聊以開示於後來，領會於靈文之妙也。我濯紫晨之流芳，蓋皇上之胄。我隨劫死生，世世不絕，恒與靈寶相值同出。經七百億劫，中會青帝劫終，九炁改運，於是托胎於洪氏之胞，凝神瓊胎之府，積三千七百年，至赤明開運，歲在甲子，誕於扶刀蓋天西那玉國浮羅之嶽，復與靈寶同出度人。元始天尊以我因緣之勳，錫我太上之號，封鬱悅那林昌玉台天帝王，位登高聖，治玄都玉京，實由我身尊承大法。靈寶真文，世世不絕，廣度天人，慈心於萬物，尊濟於眾生。功德之大，勳名繕於億劫之中，致今之報，為諸天所宗也。⁸

眾所周知，太上大道君原是早期上清經所創造的最主要尊神之一。而以上文書的這段引文，對於我們研究太上道君這一重要神靈的來源及其發展，對於研究古靈寶經的經教神學特徵及其在中古道教中的特殊地位，具有十分重要的價值。

敦煌本《洞玄本行經》表明，太上大道君作為古靈寶經中的重要神格，直接來源於一部更早的上清派經典。《道藏》本《上清高聖太上大道君洞真金元八景玉籙》，簡稱《洞真金元八景玉籙》或《太上玉籙》。該書卷末稱：“晉永和十一年（355）歲在乙卯九月一日夜半，受經於紫微王夫人。凡二萬二百三十字，其《大洞真經》一萬字。”⁹在陶弘景《真誥》卷五所著錄的早期上清派經典中，有“金真玉光以映天下”，應與該經有關。另外，《上清三真旨要玉訣》、《上清眾經諸真聖秘》、《三洞奉道科戒營始》等均予著錄。《無上秘要》卷三十一、四十七有對該經的徵引。該經問世應相當早，而且是一部與早期上清派最核心的經典《洞真大洞真經》關係相當密切的經典。從南北朝到唐宋時代，不少道書引用該經時，往往直接冠以《洞真大洞真經》。¹⁰這部上清經典專門而且詳細地記載了太上大道君的出世及事蹟。其文略曰：

上清高聖太上大道君者，蓋二晨之精炁，慶雲之紫煙，玉暉曜煥，金映流真，結化含秀，苞凝玄神，寄胎母氏，育形為人，諱_____，字上開元，母妊三千七百年，誕於西那天鬱察山浮羅岳丹玄之阿側矣。……逍遙攝生，采真食精，飛玄揚羽，漱挹泰明。受籙紫皇，位司高仙。振風朱素，朝會萬神。……於是受書玉虛，眺景上清，位為太上高

聖玉晨大道君，治蕊珠日闕館七映紫房，玉童、玉女各三十萬侍君。……君或累變常流，杖褐萬國……¹¹

上清高聖太上大道君除了“受籙紫皇”、“受書玉虛”外，還先後覲見了多位上清道真，共接受九道隱符。其順序為：到鬱悅那林昌玉台天，見玉清紫道虛皇上君，受九暉大晨隱符；到高桃厲冲龍羅天，見玉清翼日虛皇太上道君，受觀靈元晨隱符；到碧落空歌餘黎天，見玉清昌陽始虛皇高元君，受總晨九極隱符；到摩坦婁於翳天，見玉清七靜道生高上虛皇君，受遯曜旋根隱符；到扶刀蓋華浮羅天，見玉清太明虛皇洞清君，受玄景晨平隱符；到具渭耶渠初默天，見玉清始元虛皇太霄君，受合暉晨命隱符；到冲容育鬱離沙天，見玉清七觀無生虛皇金靈君，受齊暉晨玄隱符；到單綠察寶輪法天，見玉清八觀高元虛皇淳景君，受高上龍煙隱符；到彌梵羅天霄絕寥丘飛無雲根之都玉清上天，見玉清紫暉太上玉皇明上大道君，受高清太虛無極上道君隱符。

《雲笈七籤》卷八《三洞經教部·釋經》，首釋《三十九章經》，即上清派最重要的經典《洞真大洞真經》。其次即釋《上清高聖太上道君金玄八景玉籙》，對這部上清經典有極為駭要的徵引。而太上大道君所受九道“隱符”的原文則保存在《道藏》本《洞真八景玉籙晨圖隱符》中。¹²《上清高上金元羽章玉清隱書經》也記載了以上諸天名和各天主神。¹³

如果我們將敦煌本《洞玄本行經》中的太上道君與這部上清經比較，就會發現二者之間存在明顯的因襲關係。二者均強調太上大道君本是氣的凝聚，其經歷、出生地等相同。這部上清經稱太上大道君為“二晨之精炁”，“結化含秀，苞凝玄神，寄胎母氏，育形為人”，“母妊三千七百年，誕於西那天鬱察山浮羅岳丹玄之阿側”。靈寶經則為“我濯紫晨之流芳，蓋皇上之胄”，“於是托胎於洪氏之胞，凝神瓊胎之府，積三千七百年”，“誕於扶刀蓋天西那玉國浮羅之嶽”。其出生地所謂扶刀蓋天西那玉國浮羅之嶽，與這部靈寶經開首所稱太上道君所在西那天鬱察山浮羅之嶽本是同一地點。而《洞玄本行經》稱太上大道君被“封鬱悅那林昌玉台天帝王”，其天名也即該上清經中玉清紫道虛皇上君所在的鬱悅那林昌玉台天。與早期上清經比較，古靈寶經天界世界的構成已發生相當變化。但《洞玄本行經》在敘述太上大道君的身世時，則仍保留了上清經原有的天界名稱。

太上大道君經歷了從最初的“二晨之精炁”，到“寄胎母氏”或“托胎于洪氏之胞”，最後到修煉成真，“位登高聖”。中古道教史上這一重要神格的形成發展與早期道教神學的密切關係，值得我們進一步討論。

首先，早期道教往往把眾多神靈的存在看成是道生一氣及元氣演化的結果。這是早期道教神學對《老子》的大道演化論和漢代氣化宇宙論的直接繼承和發展。天師道對老子的神化可以追溯到漢魏時代，南朝劉宋初年問世的《三天內解經》應是這種傳統的階段性總結。其文曰：

道源本起，出於無先，溟滓鴻濛，無有所因，虛生自然，變化生成。道德丈人者，生於元氣之先，是道中之尊，故為道德丈人也。因此而有太清玄元無上三天無極大道太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九氣丈人等百千萬重道氣、千二百官君太清玉陛下。¹⁴

以上反映的就是道生一氣，元氣演化萬神的情形。眾神在本質上均源於道和元氣的演化。陶弘景編纂的《登真隱訣》曰：“二十四官君將吏，千二百官君將吏。”陶弘景原注為：“二條氣化結成。”¹⁵也是將眾多神靈歸結為哲學上的“氣”。早期上清經所塑造的眾多道君和神真大多如此。¹⁶

其次，在元氣演化萬神的過程中，神格的形成往往也被描述成一個成長發育的過程，神靈之間也常常體現為一種宗法血緣的關係。而這種現象恰恰說明了道教神學在本質上仍是人間生活的反映，是中國古代社會中宗法關係的產物。太上大道君既“托胎于洪氏之胞”，同時又為“皇上之胄”，就體現了這一點。太上老君被天師道塑造為宇宙世界的開創者，但其

出現，仍可追溯到道德丈人等。《三天內解經》述道源本起，先變化生成道德丈人，生於元氣之先，因此而有太清玄元無上三天無極大道太上老君等。其後又演化出玄元始三氣，三氣混沌，相因而化，“生玄妙玉女，玉女生後，混氣凝結，化生老子。從玄妙玉女左腋而生。生而白首，故號為老子。老子者，老君也。”該經又記載了從傳說中的遠古時代以來，老子歷代出為“國師”的經歷，稱至殷代武丁時，又“反胎於李母，在胎中誦經八十一年，剖左腋而生，生而白首。又號為老子”。¹⁷

在古靈寶經中地位尊崇的天寶君、靈寶君、神寶君等，其出世之前也可以追溯到其前身天寶丈人、靈寶丈人、神寶丈人等。《洞玄靈寶自然九天生神章經》之《三寶大有金書》，記載天寶君，為大洞之尊神。而天寶丈人，則天寶君之祖炁。天寶丈人是混洞太無元高上玉虛之炁，九萬九千九百九十億萬炁後，至龍漢元年，化生天寶君。而靈寶君、神寶君身世的塑造也大致相同。¹⁸至於早期上清派的“上皇先生紫晨君”、“太微帝君”、“元始天王”、“太平金闕後聖帝君”等等，其出世經歷均與上清高聖太上大道君相似。¹⁹

最後，在神與人的關係上，早期道教一方面認為人與由先天之炁聚形而成的神，在本質上具有相通性和同源性，因為二者都是道與炁演化的結果，萬物皆以“道”和“炁”為源泉和存在的依據。但另一方面，又強調人與神之間的差別。認為神靈保留了先天而來的正氣。而人的正氣則因後天的欲念而受到污染。²⁰特別值得注意的是，早期道教還把先天之神“托胎”與普通人區別開來。其“托胎”並不是如同普通人那樣由母親懷孕而生。我們認為，這種解說也應源於早期天師道的傳統。《三天內解經》在詳細地敘述了太上老君演化的過程，特別是老君“從玄妙玉女左腋而生”、“反胎於李母”後，又特別強調：

反胎於李母者，自以空虛身化作李母之形，還以自胞，非實有李母也。世人不知，謂老子托胎於李母，其實不然也。

早期上清派所塑造的神真元始天王，“稟天自然之胤，結形未沌之霞，託體虛生之胎，生乎空洞之際。”²¹所謂“託體虛生之胎”，即同於老君“自以空虛身化作李母之形，還以自胞”。陶弘景編纂的《登真隱訣》曰：“官將及吏兵人數者，是道家三氣，應事所感化也，非天地之生人也”。陶弘景原注為：“此因氣結變，托象成形，隨感而應，無定質也。非胎誕世人學道所得也。”²²而《一切道經音義妙門由起·明經法第六》徵引《靈寶真文度人本行經》，即《洞玄本行經》，把該經中五老上帝的“托胎”轉世和一般人通過後天的修煉而得道成仙的差別也作了神學化的解釋。其文曰：

元始五老，非以後學而成真者也。所以托孕生於人中，或因水火而煉化者，為欲隨世改運，輪轉因緣，經羶入妙，以勸戒學者，令勤為用心也。凡後聖四極真人、仙公、仙王及五嶽九宮飛仙、神仙、地仙，無億之數，皆是後學積業所致。或生而篤好，身建大功，施惠布德，脩奉經戒，動名徹天，以成真人。或先身有慶，福流今生，因緣宿命，以得神仙。諸是學者，大受經業，供養三寶，或見世飛騰，周旋空虛，或在來生而獲其報，或享富貴國王之家，或為屍解輾轉成仙，隨功輕重，豪（毫）分不失，皆以修學之所致也。²³

太上大道君和元始五老帝君均“非以後學而成真者”，其隨世改運，輪轉因緣，經羶入妙，僅僅是為了“勸戒學者”，“令勤為用心”，“所以托孕生於人中”。古靈寶經《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》中有關最高尊神元始天尊曾以樂淨信的身份持齋奉道，²⁴其神學意義亦在於此。

至唐代，道教業已形成了元始天尊、太上大道君、太上老君等三位一體的“三清”說。道教學者史崇奉唐玄宗敕為《一切道經音義》撰寫《妙由起序》，對元始天尊的多種化身也進行了神學解釋：

元始者，道之應化，一之凝精，因氣感生，轉變自然。此既不由胎誕，因經姓系，夫有天地方有人焉，有人焉方有氏族。天尊生於混沌之始，何宗祖之有乎？其後改號示

變，應跡垂靈，托胎洪氏之胞，降形李母之腋，蓋有由矣！²⁵

元始天尊本來就是道的化身，然亦“改號示變，應跡垂靈”。其“托胎洪氏之胞”則依據《洞玄本行經》，而“降形李母之腋”則依據了《三天內解經》。

東晉末年的古靈寶經與早期上清經的關係，一直是學術界比較關注的問題。²⁶以上，我們討論了古靈寶經中的尊神太上大道君的來源，以及太上大道君神格的形成與早期道教神學的關係。值得我們進一步研究的是：太上大道君作為早期上清派一位極為重要而且具有代表性的神真，究竟是如何轉變成為一個典型的靈寶經的尊神的？

三、靈寶“天文”信仰與太上大道君的重新塑造

在《洞真金元八景玉籙》等早期上清經典中，上清高聖太上大道君逍遙攝生，采真食精，飛玄揚羽，朝會萬神，同時又杖褐萬國，遍訪高真得受九道隱符，是一個典型的通過清修煉養而超凡絕世的上清神真。但是在《洞玄靈本行經》等古靈寶經中，太上大道君則“長齋空山”、“俯和眾生”，通過尊承靈寶“天文”而得以“廣度天人，慈心於萬物，普濟於眾生”，是一個典型的重視齋戒和大乘度人的救世者。而尤為值得注意的是，在這部靈寶經中，太上大道君的身世經歷始終與靈寶“天文”和元始天尊的開劫度人相聯繫。《洞玄本行經》開篇即稱“靈寶真文始明”，其後有“靈寶出法”，“值遇真文”，“靈文之妙”，“恒與靈寶相值同出”，“復與靈寶同出度人”等等，以上均與靈寶“天文”有關。

古靈寶經中充斥了對靈寶“天文”的高度神化。靈寶“天文”信仰是古靈寶經教義的基礎和核心。包括古靈寶經中幾乎所有的科儀、方術等，均與靈寶“天文”的信仰密切相關。靈寶“天文”又稱“真文”、“本文”、“天書”、“雲篆”等等，主要是指《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的《靈寶赤書五篇真文》，《太上靈寶諸天內音自然玉字》中的《大梵隱語自然天書》，《太上靈寶五符序》中的《皇人太上真一經諸天名》等，是一種奇異神秘的“秘篆文”。古靈寶經中有關靈寶“天文”的神學，經過南朝陸修靜、宋文明，已及隋唐一批重要的道教義學著作如《道門大論》、《本際經》、《道教義樞》等等的繼承和發揮，對隋唐道教經教體系的發展和其後歷代《道藏》的編纂產生了非常深遠的影響。²⁷在古靈寶經產生的時代，《靈寶赤書五篇真文》佔有最重要最核心的地位。²⁸《元始五老赤書玉篇真文天書經》開篇就敘述了《靈寶五篇真文》演化宇宙生天立地開化神明的過程：

《元始洞玄靈寶赤書玉篇真文》生於元始之先，空洞之中。天地未根，日月未光，幽幽冥冥，無祖無宗，靈文晦藹，乍存乍亡。二儀待之以分，太陽待之以明。靈圖革運，玄象推遷，乘機應會，於是存焉。天地得之而分割，三景得之而發光。……《元始五老赤書玉篇》出於空洞自然之中，生天立地，開化神明。²⁹

早期靈寶經的作者認為，《靈寶玉篇真文》為“空洞自然之書”，即“天書”，早在天地宇宙萬物生成之前即已存在。而且天地的分際和宇宙的創始，都是因為有靈寶“天文”的存在才成為可能。《元始無量度人上品妙經》曰：“元始祖劫，化生諸天，開明三景，是為天根。上無複祖，以道為身。五文開廓，普殖群靈。無文不光，無文不明，無文不立，無文不成，無文不度，無文不生”。³⁰“五文”即指《靈寶赤書五篇真文》。

早期天師道的經典把太上老君神化為“大道”，是宇宙世界的本源。而古靈寶經雖然創立了宇宙的最高神靈元始天尊，但是更強調靈寶“天文”作為世界本源的意義。只有到南北朝後期至隋唐時代，由於佛道二教矛盾走向激化，道教才特別突出元始天尊作為宇宙本源的意義。南齊嚴東注解《度人經》曰：“元始（天尊）未受號之先”，靈寶“天文”已化生天

地。³¹靈寶“天文”就是《老子》所說的作為世界本源的“道”，是道的本體和天根。靈寶“天文”又是具有本源意義的“元氣”的凝結。《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷一記天皇真人曰：“天書玉字，凝飛玄之氣以成靈文”，“大運啟期”，“煥乎諸天之上，朗曜太幽之中，與龍漢而俱化，披赤明於延康，煉水火於生死，與億劫而長存。”³²“飛玄之氣”就是元氣。南齊嚴東注《度人經》曰：“元氣始結而成玉字。玉者自然之精。精出而發光，以成天地日月星辰，所以化成。元始尊神者，明其有靈也。所以化生天地日月星辰者，欲以生養萬物也”。靈寶“天文”神學的哲學依據，就是漢代哲學思想中的“道”、“氣”二元論。³³因此，靈寶“天文”本身就是“道”與“氣”的統一。靈寶“天文”還是道教“三洞經書”等所有經教的本源。對此，我們曾經有專門的討論。³⁴

古靈寶經將先秦秦漢以來道家思想中的大道演化論與印度佛教中的“劫”、“因緣”、“輪回”等觀念相結合，形成了自己獨特的宇宙觀和天地生滅迴圈的劫運觀。《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，記載元始天尊以“生死罪籙惡對種根”及“因緣”等告知太上道君。其文略為：

天尊告曰：龍漢之年，我出法度人，其世愚聾，不知法音，……不識宿命，不知因緣，此法訓喻，漸入法門，專心信向，無為罪根，命皆長遠，不有夭傷。我過去後，天地破壞，無復光明。男女灰滅，淪於延康，幽幽冥冥，億劫之中。至赤明開光，天地復位，我又出世，號無名之君，出法教化，度諸滅人，其世男女，行有精麤，不等一心，有信向者，皆得長年。有生嫉害惡逆不忠，皆夭壽命，便有罪福因緣之根。我過去後，一劫交周，天地又壞，復無光明，幽幽冥冥。五劫之中，至開皇元年，靈寶真文開通三象，天地復正，五文煥明，我於始青天中，號元始天尊，流演法教，化度諸天，始開之際，人民純樸……皆得長壽，三萬六千年。至上皇元年，心漸頹壞，恐至凋落，正法不全，故國周行，宣授天文，鹹令入法，成就諸心，半劫之中，命漸凋落，壽得一萬八千餘年。我過去後，天運轉促，人心破壞，……冥冥長夜，億劫無還，流曳塗炭，甚可哀傷。今當相告治身之戒，功德報應，罪惡之對，生死命根，便可諦受，慎行勿忘，廣宣開度，普示天人。³⁵

古靈寶經《太上諸天靈書度命妙經》也有相同的解說。³⁶南朝陸修靜是整理早期靈寶經典的道教宗師，其撰於劉宋元嘉十四年（437）的《靈寶經目序》就是根據古靈寶經寫成的。其文雲：

夫靈寶之文，始於龍漢。龍漢之前，莫之追記。延康長劫，混沌無期，道之隱淪，寶經不彰。赤明革運，靈文興焉。諸天宗奉，各有科典。一劫之周，又復改運。遂積五劫。迨於開皇已後，上皇元年，元始下教，大法流行，眾神演暢，修集雜要，以備十部三十六帙，引導後學，救度天人。上皇之後，六天運行，眾神幽升，經還大羅。³⁷

古靈寶經將宇宙世界的歷史看成是龍漢、延康、赤明、開皇、上皇等五大劫運的循環往復的過程。元始天尊既是宇宙中的最高神靈，又曾以“無形長存之君”、“無名之君”、“元始天尊”等名號，“流演法教”，“成就諸天”。而靈寶“天文”週期性的出世和隱沒則是宇宙劫運循環往復的根本原因。

靈寶“天文”也是古靈寶經所有教法的基礎和出發點。元始天尊與靈寶“天文”同出同隱。從靈寶“天文”演化成“元始舊經紫微金格目”三十六卷最早的靈寶經典，也是由元始天尊完成的。而太上大道君則是元始天尊靈寶教法最主要的接受者和推行者。古靈寶經正是從這裏確立了元始天尊和太上大道君的神聖地位。

敦煌本《洞玄本行妙經》所說“天元輪轉，劫劫改運。一成一敗，一死一生，滅而不絕，幽而復明”，反映的就是劫運的循環往復。《隋書·經籍志·佛經序》稱佛教之“劫”曰：“天地之外，四維上下，更有天地，亦無終極，然皆有成有敗。一成一敗，謂之一劫。自此天地已前，則有無量劫矣。每劫必有諸佛得道，出世教化，其數不同。”“然後有大水、大

火、大風之災，一切除去之，而更立生人，又歸淳樸，謂之小劫。每一小劫，則一佛出世。”唐代李少微和薛幽棲注解《度人經》曰：“按天地一成一敗，謂之一劫”，“夫每一劫運終，則三光幽暝，天地世界，混沌如初，道歸本源”。³⁸

在敦煌本《洞玄本行經》開首，十方大聖、至真尊神等請問太上道君：“不審靈寶出法，從何劫而來？至於今日，凡度幾人？”太上道君答稱：“靈寶出法，隨世度人。”在宇宙世界互古以來周而復始的劫運循環中，靈寶“天文”定期降世拯救人民。所謂“自元始開光以來，至於赤明元年，經九千九百九億萬劫”，是指從龍漢元年元始天尊以靈寶“天文”拯救世界以來，到赤明元年，又經歷了無數的小劫，此後再到上皇元年，靈寶天文“度人有塵沙之眾，不可勝量”。“赤光之前”即指靈寶天文“赤明開光”之前。³⁹

至於十方大聖等請教：“復有轉輪天尊，是何劫生？值遇真文，得今太上之任，故是得度，何獨如之？”“轉輪天尊”應就是指太上大道君。轉輪成仙是古靈寶經在吸收佛教輪回觀念後對道教成仙學說的新發展。古靈寶經認為，修道者在正式得道成仙前，還不能完全擺脫生死輪迴的束縛。修道者還要在不斷的輪迴轉生中，完成必要的修煉，積累必需的功德。⁴⁰毫無疑問，太上大道君的身世雖然直接依據了《洞真金元八景玉籙》中上清高聖太上大道君，但是卻已轉換成為一個典型的靈寶經的尊神。太上道君稱：“今為可粗明真正之綱維，標得道者之遐跡耳。今聊以開示於後來，領會於靈文之妙也。”於是通過太上道君自己的身世來說明其與靈寶“天文”的關係及其得道的經歷。其稱“我濯紫晨之流芳，蓋皇上之胄”，雖然直接依據了《洞真金元八景玉籙》，但強調“我隨劫死生，世世不絕，恒與靈寶相值同出”，則是典型的靈寶經教義的解說。

所謂“中會青帝劫終，九炁改運”，應與龍漢劫有關。五大劫運即與傳統的五行觀念有關。唐代閻丘方遠《太上洞玄靈寶大綱鈔》稱：“大道既分，離為五行，流為五劫。每至劫終劫初，大聖出世垂教，說經以度天人。所謂五劫者，龍漢木劫，赤明火劫，延康金劫，開皇水劫，上皇土劫。皆周而復始，衍為日月星辰，陰陽曆數，下為嶽瀆川源河海，人民鳥獸，各有主宰，皆遵稟天尊大聖，分氣受生。”⁴¹五大劫運的名號又與五方五帝等觀念相聯繫，東方龍漢九氣青帝木劫，南方赤明三氣赤帝火劫，中央上皇十二氣黃帝土劫，西方延康七氣白帝金劫，北方開皇五氣黑帝水劫。⁴²

當龍漢劫終的時候，太上道君“於是托胎於洪氏之胞，凝神瓊胎之府，積三千七百年，至赤明開運，歲在甲子，誕於扶刀蓋天西那玉國浮羅之嶽。復與靈寶同出度人”。以上有關太上大道君的誕生經歷，直接依據了《洞真金元八景玉籙》有關上清高聖太上大道君“寄胎母氏，育形為人，諱_____，字上開元，母妊三千七百年，誕於西那天鬱察山浮羅岳丹玄之阿側矣”。但是靈寶經又強調“復與靈寶同出度人”，則使太上大道君的身世經歷始終與靈寶“天文”聯繫在一起。

在敦煌本《洞玄本行經》中，太上大道君誕生地扶刀蓋天西那玉國浮羅之嶽，與該經開首太上大道君所在的西那天鬱察山應為同一地點。這一地名雖然本出自上清派的《洞真金元八景玉籙》，但在古靈寶經中卻獲得了非同尋常的神學意義。

《太上諸天靈書度命妙經》記載了元始天尊在中央大福堂國的長樂舍中，通過演述靈寶“天文”而“成就”了大福堂國。然後又依次“成就”東、南、西、北各方國土。其演說靈寶“天文”的地點分別為：東極碧落空歌大浮黎國土、南極禪黎世界赤明國土、西極衛羅大福堂世界西那玉國鬱察山浮羅之嶽、北極元福棄賢世界鬱單國土北壘玄丘。而其中西方國土西那玉國的情形為：其國土皆以白玉薦地，黃金為階，四面珍寶，光明弈弈，洞朗一國。其國雅樂，妙音燦麗，種種奇異，林木鳥獸，聲有玉章，金池流精，度一國人，名此國土為極樂國。又稱自入是境，七百萬劫，唯聞雅樂百和之音，不聞國人有悲戚之聲。一土男女，皆面有金容。林有七寶騫樹，樹生赤實白環，上有鳳凰、孔雀、金翅之鳥，晝夜六時，吐其雅音。獅子白鹿，嘯歌邕邕。次有金精玉池冶煉之膏，飛天神人，一年三下，沐浴其中。流精

玄澳，普度無量，是故此國名曰極樂。

而西方極樂國土的形成，則直接源於元始天尊在此演說靈寶“天文”。因而西方極樂國土也成為靈寶“天文”創化宇宙的象徵。元始天尊解說為：我昔龍漢之年，與元始天王、高上玉帝同於此土，遇靈寶真文出於浮羅空山之上，鳳凰孔雀，金翅群鳥，飛翔其巔，須臾之頃，忽有五色光明，洞照一土，幽隱並見。我於空山之上，演出真文，撰十部妙經，始於此土，出法度人，欲令法音，流化後生，其法開張。是時，人民鳥獸，並受開度。是故群鳥恒吐非常雅音，預聞其音，皆發自然道意，生諸善心，行諸善念，一國男女，並得道真。得生此國，皆以前生七百劫來，宿有善名，記於天上，致生是國。國有神鳥，晝夜六時，吐其雅音，名曰極樂國。生值斯世，無量之福。⁴³

古靈寶經有關西方極樂國土西那玉國的描述，應借鑒了佛教西方淨土的觀念。但是西那玉國形成的根本原因，則在於元始天尊在此演說靈寶“天文”。所謂“撰十部妙經”，是指元始天尊根據《靈寶赤書五篇真文》撰成“元始舊經紫微金格目”十部共三十六卷古靈寶經。這部靈寶經還記載，當新的劫運到來，元始天尊一度離開西方極樂國土後，“真經隱藏，天運轉促，國當破壞，來生塗炭，不遇經教，流曳五苦八難之中”。只有當他再次來到這裏演說靈寶天文和靈寶經，“此土人知有宿世因緣之根”後，才回復到原來的西方極樂福境。在古靈寶經的作者看來，靈寶“天文”在諸天世界生成與毀滅的循環中，始終具有決定性的意義。

而與太上大道君的身世密切相關的西那玉國鬱察山浮羅之岳，也成為一個具有特殊意義的聖地。不少重要的靈寶經典都是在這裏由元始天尊傳授給太上大道君的。《太上洞玄靈寶空洞靈章》是一部《道藏》闕收的古靈寶經，該經稱太上道君清齋持戒於西那玉國鬱察山浮羅之嶽，敷黃金薦地，白玉緣階，元始天尊在諸天大聖即卅二天帝君、十方至真無極神王等的侍衛下浮空降席，太上道君不勝喜悅，前進作禮，上白元始天尊：“今日眾聖，回降空山，群真歡樂，不比于常，伏願天尊賜命西宮上玄真人，披空洞之弦和自然之靈章。”元始天尊遂為之演說《洞玄空洞靈章經》。⁴⁴古靈寶經《太上洞真智慧上品大誡》記元始天尊以開皇元年七月一日午時，於西那玉國鬱剎（察）之山浮羅之岳長桑林中，授太上道君智慧上品大誡法文。⁴⁵《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》是一部大致南朝前期成書的靈寶經典。其經開首稱元始天尊與太上道君、十方大聖飛天神王、七千二百四十童子，俱在西那玉國鬱察之山浮羅之岳長察林中。太上大道君懇請元始天尊解說人生行業因緣。唐代道教學者劉無待為《大獻經》所作注曰：

元始天尊者，至聖之洪名，生成之大號，遠窮溟滓，歎以為言。近尋教跡，方可立稱。又元始者，言其最先。天尊者，語其高妙，故曰元始天尊。太上道君者，得道之聖人。……俱在西那玉國鬱察山中浮羅之嶽，此為淨土方所，即玉京之妙境，碧虛之上界，亦言此土之人純淨潔白，或如白玉，乍等嚴霜，因此立名稱玉國。又更山名鬱察，嶽號浮羅，林有長桑，便為題目。此說經之處，乃具而言之。猶如孔子定書，老君說經於函穀。向來既標說經之聖人，並顯說法之處所，更顯所居之處有何珍異。⁴⁶

可見在靈寶經的傳統中，西那玉國鬱察山浮羅之岳具有如同老君在函穀關說《道德經》一樣的特殊意義。直到隋唐之際成書的靈寶系經典《太玄真一本際經》，其第一卷《護國品》開首也為：是時元始天尊，七月十五日，於西那玉國鬱察山浮羅之岳長桑林中，度一切人民。其後又返還中央大福堂國長樂舍中，並最終“成就五方嚴淨國土”。⁴⁷

太上大道君本身也被塑造成為靈寶經傳授的象徵。《元始五老赤書玉篇真文天書經》是古靈寶經中最核心的經典。這部經開篇即詳細地敘述了靈寶天文演化天地宇宙的神話，然後敘述上聖太上大道君率領眾神，到元始天尊所在的上清太玄玉都寒靈丹殿紫微上宮，懇請元始天尊傳授《靈寶赤書五篇真文》。該經結尾又稱，《元始自然赤書玉篇真文》開明之後，各付一文，安鎮五嶽。舊本封於玄都紫微宮，眾真侍衛，置立玄科，有俯仰之儀。“至五劫週

末，乃傳太上大道君。高上大聖眾、諸天至真，奉修靈文，敷衍玄義，論解曲速，有十部妙經三十六卷。《玉訣》二卷，以立要用。悉封紫微上宮。眾真並以上合天慶之日，清齋持戒，朝禮天文。”⁴⁸

以上所謂“《玉訣》二卷”，是指《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》。該經與《元始五老赤書玉篇真文天書經》關係非常密切。“玉訣”的本義，據敦煌本梁宋文明《通門論》記陸修靜將古靈寶經“總括體用，分別條貫”，分為十二部義。第一“經之本源”，為“自然天書八會之文”，即“靈寶天文”。第三為“玉訣”，為“玄聖所述解釋天書八會之文”。宋文明又稱“《玉訣》中明傳經盟授威儀之事也”。因此這是一部專門解說《靈寶赤書五篇真文》及其相關盟授儀式的重要經典。該經開卷即記載，元始天尊與太上大道君、五老上帝等會于南丹洞陽上館，其時有精敬學士王龍賜侍座，請受法戒，太上大道君即為之講法：吾於七百萬劫，奉修靈寶，立願佈施，持戒執齋，勤苦不退，輾轉生死，忍辱精進。欲令廣度眾生。是男是女，好願至人，咸使得見靈寶妙法。今當為爾解說凝滯。十部妙經，使爾救度十方。又稱：吾受元始真文舊經，說經度世萬劫，當還無上宛利天，遇世後五濁之中，運命不違，是男是女，不見明教，常處惡道，所以為之“解說諸要”。而且又因“真文咒說，高上法度，舊文宛奧，不可尋詳，後來學者難可施用，故高下注筆，以解曲滯。玉訣真要，開演古文。”⁴⁹可見，在靈寶“天文”出世後，對靈寶“天文”的解釋以及將其具體運用到道教齋醮科儀中，主要是通過太上大道君完成的。

古靈寶經的作者也通過太上大道君不斷強調靈寶“天文”的神聖性。《太上洞玄靈寶真文要解上經》記太上大道君告高玄大法師說：“夫來入吾法門，上希神仙，飛騰華蒼，次願家國安寧，過度萬患，消災滅禍，請福求恩，當先修《靈寶自然五篇》。”⁵⁰即修奉《靈寶赤書五篇真文》。《元始無量度人上品妙經》後成為《道藏》首經，我們認為與其中的“天文”“大梵隱語自然天書”有關。⁵¹該經開篇是太上大道君敘述該經的出世經歷：“昔於始青天中碧落空歌大浮黎土，受元始無量度人上品，元始天尊當說是經，周迴十過，以召十方。”

古靈寶經對太上大道君的重新塑造，使之完全轉變成為一位極有代表性的靈寶經尊神。在後代有關道經傳授的記載中，太上大道君往往也與靈寶經聯繫在一起。《道教義樞》卷二《三洞義》稱：“洞玄（靈寶經）是靈寶君所出，高上大聖所撰。”在古靈寶經《洞玄靈寶自然九天生神章經》中，元始天尊曾分別以天寶君、靈寶君、神寶君的身份演化上清、靈寶、三皇等“三洞經書”。而“高上大聖”即指太上大道君，在上清經中原稱上清高聖太上大道君。《雲笈七籤》卷六《三洞經教部·三洞》徵引南朝孟法師《玉緯七部經書目》，稱元始天尊曰：“吾以延康元年，號元始天尊，亦名靈寶君，化在上清境，說洞玄經十二部，以教天中九真，中乘之道也”。又稱：“洞玄是靈寶君所出，高上大聖所傳。”《雲笈七籤》卷三《道教本始部·靈寶略紀》是有關靈寶經傳授最完整也最有代表性的記載之一：

經法元起量世，所謂與虛空齊量，信不可記，劫劫出化，非所思議。過去有劫，名曰龍漢，爰生聖人，號曰梵氣天尊。世世以靈寶教化，度人無量，其法光顯大千之界。龍漢一運，經九萬九千九百九十九劫。氣運終極，天淪地崩，四海冥合，乾坤破壞，無復光明。經一億劫，天地乃開，劫名赤明，有大聖出世，號曰元始天尊。以靈寶教化，其法興顯，具如上說。赤明經二劫，天地又壞，無復光明。具更五劫，天地乃開。太上大道君以開皇元年，托胎於西方綠（西）那玉國，寄孕於洪氏之胞，凝神瓊胎之府，三千七百年，降誕於其國鬱察山浮羅之岳丹玄之阿側，名曰器度，字上開元。及其長，乃啟悟道真，期心高道，坐于枯桑之下，精思百日。而元始天尊下降，授道君靈寶大乘之法十部妙經。元始時仍住其國長樂舍中，普為時俗人天，開暢大法。是時得道之人，塵沙非譬。元始乃與道君遊履十方，宣佈法緣既畢，然後以法委付道君，則賜道君太上之號。道君即為廣宣經籙，傳乎萬世……

以上記載主要依據了《洞玄本行經》、《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》等古靈寶經典。

而古靈寶經對太上大道君的重新塑造並將其納入以靈寶“天文”為核心的經教體系中，對於中古道教關鍵神靈的“體系化”、“秩序化”的完成具有至關重要的意義。

四、靈寶“天文”信仰與唐代道教“三清”的最終形成

如我們所知，元始天尊、太上大道君、太上老君，本來分別屬於中古道教各派最重要最有代表性的神靈，然而至唐代，通過“一炁化三清”和“三位一體”的神學理論，共同構成了中古道教的最高神靈的理論體系——“三清”。“三清”均為道炁所化，皆本“道”也。唐代道教“三清”的最終形成，是中古道教統一的經教體系得以確立的重要標誌和組成部分。有關“三清”形成的歷史和神學的背景，學術界長期以來眾說紛紜。我們則認為“三清”神學理論的形成與東晉末年的古靈寶經特別是靈寶“天文”的神學和信仰關係密不可分。

首先，古靈寶經除了創立元始天尊，以靈寶經教義重新塑造太上道君外，也把太上老君納入其神靈體系中。自漢魏以來，老君或太上老君是天師道所創立的最高神靈。在古靈寶經中，老子也稱老君、太上老君、高上老子、太上太極高上老子無上法師等等。雖然古靈寶經的大量齋儀往往直接來源於天師道的傳統，但是這些齋醮儀式已貫穿了靈寶“天文”的核心信仰。在一些古靈寶經的齋儀中，老君甚至被尊稱為太清玄元上三天無極大道無上玄老太上老君。但是即使這樣，太上老君也不再具有如同在天師道中那樣神聖至高無上的地位。在太上老君的前面，往往排列著靈寶經的至高尊神元始天尊或是太上大道君。⁵²《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》曰：“虛無真人高上大法王大千乘賢，世號老子者也。老子，玄中大法師矣。”⁵³在更多場合，太上老君只是一位宣揚靈寶經法的神真。

古靈寶經也將太上老君納入以靈寶“天文”為核心的教義系統中。古靈寶經《太上無極大道自然真一五稱符上經》整部經均為老君所說，敦煌文書 P.2440《太上洞玄靈寶真一五稱經》則直接稱為老子所說。老子也成為直接宣揚靈寶“天文”教義的尊神。其文開篇為：

老君曰：混沌之初，微妙之緣，開闢以前，如有靈寶自然真文，象帝之先。吾為靈寶大道之淵門，受其精妙，即為天地人之神……，太上靈寶，生乎天地萬物之先，乘於無象空洞大道之常，運乎無象，無為而混成自然，貴不可稱，尊無有上，曰太上，大無不包，細無不經，理妙叵尋，天地人所由也，……故天地人，三五合冥，同於一也。是故萬物芸芸，以我為根，以我為門。何以為根門？吾有靈寶文。……太上靈寶五稱自然符，先天而生，與道氣同化，吾道之真也。所從出生天地，天地萬神，皆歸於靈寶也。……太上靈寶常先天地而生，從本無軼劫來，混沌自然，道真者也。在道為道本，在之為教先。十方之教，皆始於靈寶也。……靈寶為道之先，神靈常所憑，諸天、諸地、諸神之所共宗。⁵⁴

在早期天師道的經典中，太上老君就是《老子》中的“道”，是宇宙的根本，開闢天地，演化萬物。古靈寶經一方面吸收了早期天師道有關老子的神學，另一方面則以靈寶“天文”的神學加以創造性發展。首先是認為靈寶自然真文“象帝之先”，“生乎天地萬物之先”，“所從出生天地，天地萬神，皆歸於靈寶也”。通過老君自己來解說，只有靈寶“天文”才是作為萬化之源的大道本身；其次則是承認天師道經典中太上老君與宇宙萬化創始的關係，“是故萬物芸芸，以我為根，以我為門”。但是又強調“何以為根門？吾有靈寶文。”太上老君只有擁有了靈寶“天文”，才獲得與宇宙創始的聯繫。因而靈寶“天文”更具有終極的和本源的意義。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下記載有關定期齋戒的“月十齋”，元始靈寶東天

大聖眾，至真尊神，太清玄元上三天無極大道無上玄老太上老君，太上丈人，千二百官君等等，以每月的十五日，“上會靈寶太玄都玉山青華玉陛宮，奉齋朝天文，共集較定學仙人名功過深淺。”⁵⁵說明太上老君等要定期到靈寶太玄都玉山青華玉陛宮，去奉齋朝觀靈寶“天文”。而源於天師道的最高神太上老君和眾多神靈，均已被改造成了靈寶“天文”的虔誠信仰者。唐朝初年問世的《隋書·經籍志·道經序》的道教義，我們證實是在東晉古靈寶經的基礎上寫成的。⁵⁶《道經序》稱元始天尊“所說之經，亦稟元一之氣，自然而有，非所造為，亦與天尊常在不滅。……盡道體之奧，謂之天書。字方一丈，八角垂芒。”這裏的“天書”即是靈寶“天文”。《道經序》又稱元始天尊“開劫度人”，“所度皆諸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及諸仙官”等等。可見，在這種以靈寶“天文”為核心的經教體系中，太上老君則已完成了向元始天尊門徒的轉變。

至於天師道的創始人天師張道陵，在《洞玄靈寶玉京山步虛經》等古靈寶經中，雖被尊稱為“正一真人無上三天法師張天師”，然而已被塑造成奉太上大道君之命在會稽上虞山為太極左仙公葛玄傳授《洞玄靈寶經》的太上太極五真人之一。古靈寶經在把太上老君、張道陵納入靈寶經的傳授體系的同時，則是對漢晉天師道教法的直接繼承和創造性發展。對此，我們曾有專門討論。⁵⁷

唐朝元始天尊、太上大道君、太上老君等作為道教“三清”的觀念正式形成。而東晉末年的古靈寶經實際上就已經將這三個分別屬於幾個道教宗派最重要的尊神排列在一起。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》有關“三洞大法師”的上啟對象即為：

三洞大法師小兆臣某上啟：虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君、高上玉皇，已得道大聖眾……，臣宿命因緣，生值法門，玄真啟拔，得入玄根……⁵⁸

以上這種序列的出現在東晉南北朝至隋唐時代的道教經典中可謂最早。⁵⁹這部古靈寶經科儀書的核心思想和觀念，仍是靈寶“天文”的信仰。而其中所體現的整合統一道教的思想，對於中古道教具有關鍵性意義的神靈完成“體系化”和“秩序化”的進程，具有十分重要的意義。而古靈寶經的靈寶“天文”信仰則是這種整合統一的重要神學依據。

其次，唐代道教“三清”所體現的“一炁化三清”的神學思想也可以追溯到古靈寶經。《洞玄靈寶自然九天生神章》在《三皇經》的基礎上，將元始天尊神化為具有宇宙本源意義的“一炁”。元始天尊又以“天寶君”、“靈寶君”、“神寶君”等“三寶君”的神格分別演化“三洞經書”。這部靈寶經又稱：“此三號雖年殊號異，本同一也。分為玄元始三炁而治。三寶，皆三炁之尊神。”而“三寶君”及其所在的“高上大有玉清宮”、“上清玄都玉京七寶紫微宮”、“三皇洞神太清太極宮”，就是從東晉到唐代由元始天尊、太上大道君、太上老君構成的“三清”出現之前，大量道經中所謂“三清”的真實涵義。⁶⁰

至南朝後期間世的靈寶系的新經典《升玄內教經》，已開始吸收佛教的“法身”觀念，將太上道君、太上老君等等均看成是元始天尊的化身。其文曰：

吾以三氣，周環八極，或號元始，或號老君，或號太上，或為帝師，或為玄宗，出幽入冥，侍應無方，隨人所好，為作法身。⁶¹

“太上”即太上大道君。在《升玄內教經》中，元始天尊已不再是古靈寶經中高居於太上大道君和太上老君之上的神靈，而是諸多尊神的合一。大致在南朝末到隋代問世的《寶玄經》和《上清太上開天龍蹻經》等，已明確提出元始天尊自然應化，“相應生十號”，包括自然、無極、大道、至真、太上、老君、高皇、天尊、玉帝、陛下等等。⁶²這種法身理論正是以“三位一體”為神學基礎的“三清”說形成的重要依據。

大致在南朝後期到唐初成書的《洞玄靈寶三洞奉道科誠營始》卷二《造像品》曰：

凡厥系心，皆先造像。有六種相，宜按奉行。一者先造無上法王元始天尊，太上虛皇玉晨大道，高上老子太一天尊；二者造大羅以下太清已上三清無量聖真仙相。

該經又稱：“科曰：凡天尊、道君、老君，左右皆有真人、玉童、玉女侍香。”⁶³說明元始

天尊、太上大道君、太上老君作為最重要的神靈已被突出出來。

唐代王懸河《三洞珠囊》卷七所徵引《老君聖紀》第十卷有關記載對於討論道教“三清”的最初形成極具史料價值，其文有曰：

《偽惑品》云：此即玉清境元始天尊，位在三十五天之上也；又云《大至真尊神紀》雲，此即上清境太上大道君，位在三十四天之上也。又云大清境太極宮，即太上老君，位在三十三天之上也。⁶⁴

這條材料明確記載玉清境有元始天尊，上清境有太上大道君，太清境有太上老君。這可能是將元始天尊、太上大道君、太上老君等三位尊神直接與“三清”聖境相聯繫現存最早的記載。

王懸河為唐高宗、武則天時代道士。宋代陳思《寶刻叢編》卷八著錄有王懸河在永淳二年（683）於成都所刻《御制道藏經序碑》。另外編纂有《三洞珠囊》十卷、《上清道類事相》四卷。⁶⁵而其《三洞珠囊》所徵引的《老君聖紀》，應是一部唐朝初年的道教著作。根據元代朱象先《古樓觀紫雲衍慶集》卷上收錄唐代開元五年（717）員半千所撰《天水尹尊師碑》記載，尹文操，字景先，隴西天水人，早年入道。唐太宗時，“奉敕出家，配往宗聖觀”。其後唐高宗為太宗造昊天觀，以其為觀主。至儀鳳四年（679），高宗在東都，先請尹文操於老君廟修功德，及至高宗和武皇后、諸公主等拜謁時，“同見老君乘白馬，左右神物，莫得名言，騰空而來，降於壇所”。尹文操“由是奉敕修《玄元皇帝聖紀》一部，凡十卷，總百篇，篇別有贊。”唐高宗“大悅，終日觀省，不離玉案。乃授尊師銀青光祿大夫、行太上少卿。”⁶⁶《舊唐書·經籍志》著錄有《太上老君元元皇帝聖紀》十卷，注云：“尹文操撰也”。武則天時玄嶷《甄正論》卷中稱之為《老子聖紀》。宋代謝守灝《混元聖紀》卷一稱：“尹文操編《聖紀》八百二十章。”我們認為，《三洞珠囊》所徵引的已佚的《老君聖紀》，就是尹文操奉敕所修《玄元皇帝聖紀》。《老君聖紀》編纂的時間大致在唐高宗儀鳳四年（679），而且在當時應是一部非常重要的道教經典。

而需要尤為值得注意的是，《老君聖紀》中所記載的玉清、上清、太清等“三清”聖境，原本是元始天尊以天寶君、靈寶君、神寶君等“三寶君”的身份，演說洞真上清經、洞玄靈寶經、洞神三皇經等“三洞經書”的地方。古靈寶經《洞玄靈寶自然九天生神章經》有明確記載。我們有詳細討論。⁶⁷《老君聖紀》既然將元始天尊、太上大道君、太上老君等同於“三清”聖境的“三寶君”，表明唐代道教的“三清”已正式形成。同時也說明唐代“三清”神的最初出現，本身是對東晉末年古靈寶經以來有關“三洞經書”的經教神學理論的進一步發展。而這一點，對中古道教統一經教體系的建立以及其後《道藏》的編纂影響相當深遠。

從南朝後期到明代《正統道藏》的編纂，有關道教經法起源和演變的記載，一般是把靈寶“天文”當作“三洞”、“四輔”等所有道教經法的本源。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷二《寫經品》曰：“經者，聖人垂教，敍錄流通。勸化諸天，出生眾神。”“結飛玄之氣，散太紫之章，或鳳篆龍書，瓊文寶籙，字方一丈，八角垂芒，文成十部。三乘奧典，藏諸雲帙，閉以霞扇。使三洞分門，四輔殊統。實天人之良藥，為生死之法橋。”⁶⁸以上所謂“結飛玄之氣”等，是說明由自然創生的靈寶“天文”或“本文”演化“三洞”、“四輔”的過程。大致宋代出世的《靈寶無量度人上經大法》卷一稱：“三洞之經，四輔符籙，皆因赤書玉字而化，稟受靈寶之炁而成。”⁶⁹“赤書玉字”即是靈寶“天文”。

然而有關“三洞經書”的出世，則有不同的敘述方法。我們試舉年代較晚近的幾個例子來說明。今《道藏》本《道藏闕經目錄》之後，附載有《道藏尊經歷代綱目》，為元世祖忽必烈至元十二年（1275）刻石，不著撰人。該書稱元始天尊“演道為經，談玄立教。故天書雲篆，則元始天尊開其先。寶笈瓊章，則道君、老君繼其後，遂說三洞真經。洞真演大乘上法，九聖之道；洞玄演中乘中法，九真之道；洞神演小乘初法，九仙之道。”⁷⁰所謂“天書雲篆”即指靈寶天文。“元始天尊開其先”，則指元始天尊演化靈寶“天文”。“道君、老君繼其後”，這裏明顯是把元始天尊、太上大道君、太上老君等“三清”與“三洞經書”

聯繫在一起。又以明代《道藏》的編纂為例。《道藏經目錄》四卷又稱《大阴道藏經目錄》，其卷首有《道教宗源》，反映了《道藏》編纂的經教思想。有關經教的起源，還是沿襲了古靈寶經以來的傳統，元始天尊代表“道”和“一氣”，“以一氣化生三氣”，以天寶君、靈寶君、神寶君的身份分別演說了三洞經書。⁷¹而《道藏經目錄·凡例》則曰：

洞真部則無上法王元始天尊所出，號洞真經，而為大乘上法，乃九聖之道，其部分為十二類……；洞玄部則三界醫王太上道君所出，號洞玄經，而為中乘中法，乃九真之道，其部亦有十二類……；洞神部則十方道師太上老君所出，號洞神經，而為小乘初法，乃九仙之道。其部亦有十二類。⁷²

以上將“三清”神與“三洞經書”相聯繫，應是唐代以來的傳統。當然，實際上也一直存在將古靈寶經的“三寶君”與“三清神”完全整合為一體的情況。“三清神”也可直接稱為“三寶君”。宋代金允中《上清靈寶大法》卷四十《散壇設醮品》有曰：

元始一炁分三，是為玄元始三炁，玄炁為清微天，曰玉清境。元始以龍漢之劫說洞真經一十二部，於此天中出書，是名天寶也；元炁為禹餘天，曰上清境，元始以延康之劫說洞玄經一十二部，道君於此天中出書，是名靈寶也；始炁為大赤天，曰太清境，元始以赤明之劫說洞神經一十二部，老君於此天中出書，是名神寶也。及至開皇之餘，敷揚三洞，下化人間。上皇以後，群經眾典，流布無窮。⁷³

該書卷二十二又將“三清”、“三寶”、“三洞”之間的關係概括為：“三尊之號在經中只稱元始天尊、太上道君、太上老君。其別號則曰天寶君、靈寶君、神寶君；以三境之名而稱之則曰玉清、上清、太清；以三洞之書而名之則曰洞真、洞玄、洞神。”⁷⁴以上明確把在玉清境說洞真經的元始天尊稱為靈寶君，在上清境說洞玄經的太上大道君稱為靈寶君，在太清境說洞神經的太上老君稱為神寶君。通過前面對尹文操《老君聖紀》的考察，我們認為這種情況其實在唐代就已經出現。

南宋、元代以來，道教已經發生重大變化，新的道派和新的經典不斷出現，唐代以來《道藏》按“三洞”、“四輔”的分類體系已經不能完全適應新的變化⁷⁵，但是有關道教經教起源及其演化的經教神學則基本上遵循了東晉古靈寶經以來的傳統。

然而，我們還要看到，自東晉末年古靈寶經以來具有關鍵意義的道教神靈走向“體系化”和“秩序化”，牽涉到中古時代道教各宗派和經系之間關係的發展，因而本身也是一個相當複雜而且充滿矛盾的過程。

五、元始天尊與太上大道君關係的確立及兩個太上

大道君的並存

敦煌本《洞玄本行經》對《洞真金元八景玉籙》有關太上大道君神學的重大發展，尚在於確立了太上大道君對最高尊神元始天尊的臣屬關係。在一批最早的上清經中，似乎還沒有十分明確的宇宙最高神的觀念。《上清大洞真經》是六朝上清派最重要的經典。《雲笈七籤》卷八記載：“《大洞真經》云：高上虛皇道君而下三十九道君，各著經一章，故曰《三十九章經》，乃大洞之首也。”⁷⁶而三十九道君的身份，據古靈寶經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》曰：“洞真三十九篇，三十九真人說之者，蓋無生之文矣。此真人傳出之耳。其人道德真氣，混化自然成真人，老子之儔矣。經歷無窮之劫，非學道之人也。”⁷⁷其三十九道君第一為高上虛皇君，第二上皇玉虛君，第三皇上玉帝君。而第十四為玉晨太上大道君，即《洞真金元八景玉籙》中的上清高聖太上大道君。

至於高上虛皇君與上清高聖太上大道君的關係，大概最早出現在《太上黃庭內景玉經》中。該經開卷為：“上清紫霞虛皇前，太上大道玉晨君，閒居藥珠作七言，散花五形變萬神，是為黃庭曰內篇。”所謂“藥珠”，即“蕊珠日闕館”，為上清境宮闕之名。而《洞真金元八景玉籙》則記太上大道君在西那天鬱察山浮羅嶽誕生後，先“受籙紫皇”，因而“位司高仙”。紫皇即三十九道君中的第四位上皇先生紫晨道君。其後又“受書玉虛”，得以“位為太上高聖玉晨大道君，治蕊珠日闕館七映紫房”。玉虛即第二位上皇玉虛道君。後又曾東行到鬱悅那林昌玉台天，見玉清紫道虛皇上君，受九暉大晨隱符。先後共接受九位真君的隱符。從太上大道君的經歷來看，早期上清派並未著意塑造一個凌駕於眾多真人之上的最高神靈。作為在《大洞真經》三十九道君中排在首位的高上虛皇君，似乎並不是一個十分鮮明的神格。早期上清派要刻意突出的實際上還是太上大道君。《真誥》卷五《甄命授第一》記裴君即清靈真人裴玄仁曰：

太上者，道之子孫，審道之本，洞道之根。是以為上清真人，為老君之師。陶弘景原注為：“此即謂太上高聖玉晨大道君也，為太極左真人、中央黃老君之師。”早期上清派將太上大道君看成是“道之子孫”，是“審道之本”，“洞道之根”。而且還是“老君之師”。《真誥》卷五又稱裴君曰：“老君者，太上之弟子也。年七歲而知長生之要，以是為太極真人。”⁷⁸這裏的“老君”被陶弘景解釋為“中央黃老君”。在《洞真大洞真經三十九章》中，第十九位道君為中央黃老君。

而東晉末年的古靈寶經則把元始天尊神化為凌駕於萬神之上的最高神靈。古靈寶經有關元始天尊的塑造也在一定程度上依據了《洞真金元八景玉籙》。這部上清經典稱太上大道君因“受書”玉虛道君，得以位為太上高聖玉晨大道君。而敦煌本《洞玄本行經》則通過太上道君直接稱：“元始天尊以我因緣之勳，錫我太上（道君）之號，封鬱悅那林昌玉台天帝王，位登高聖，治玄都王京”。其“鬱悅那林昌玉台天”，原是太上大道君見紫道虛皇上君，受九暉太晨隱符的地方。在這裏元始天尊已經取代了與太上大道君具有傳承關係的眾多上清神真，成為最高的也是唯一的主神。從古靈寶經的大量記載來看，元始天尊和太上大道君之間除了經法的師承關係外，實際上還包括有世俗社會中的君臣隸屬關係。

在古靈寶經中，元始天尊與太上道君二者關係的確立，也成為一個反復強調的議題。《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》是一部《道藏》闕收的古靈寶經，該經記載太上大道君以上皇元年九月一日，西遊西那天玉國龍嶽山中，時有元始天尊與眾神忽乘碧霞浮雲而來。元始天尊告太上道君神曰：

今坐一劫，歡樂難言。皆是宿慶，福德所鍾，專情信向，至得道真。君受高皇之號，太上之任，今日同慶，欣喜無極。得不相告？.....⁷⁹

所謂“君受高皇之號，太上之任”，即指《洞玄本行經》中元始天尊“以我因緣之勳，錫我太上之號，封鬱悅那林昌玉台天帝王”之事。《三元威儀自然真經》記載：“於是道君下席，稽首上白天尊，願垂哀憐，賜所未聞。”《太上洞玄靈寶經智慧罪根上品大戒經》卷上亦記載，太上道君曾于南丹洞陽上館柏陵舍，稽首禮問元始天尊曰：

自顧宿世，福慶因緣，億劫運通，得會聖明。昔蒙顯擢，過忝上真，加見訓喻。三寶神經，賜以大戒，告以法音。過秦之歡，實為無量。自受訓勵，長齋空山，尊承法戒，不敢怠倦，道業成就，開度天人，一切男女，普見法門.....⁸⁰

其所稱“得會聖明，昔蒙顯擢，過忝上真”等，也是指太上道君受元始天尊封號之事。

然而，《太玄真一本際經》作為隋唐之際問世的靈寶系新經典，其有關元始天尊和太上大道君關係的敘述已發生重要變化。該經借太上大道君曰：

我以宿慶，覲覩法王，訓喻經戒，如蒙顯職，總統三界，攝御萬神，過泰之恩，莫以為喻。然登道位，皆悉因師我虛皇太上大道君。本行所修《靈寶五篇》、《升玄內教》，輪轉劫數，無極無窮，終天說之，亦不能盡。⁸¹

《本際經》所稱“法王”，即元始天尊。值得注意的是，《本際經》一方面繼承了古靈寶經以來有關元始天尊與太上大道君二者關係的傳統，認為太上道君以其“宿慶”，得受“顯職”，並“總統三界，攝禦萬神”，源於元始天尊的任命。但是卻又強調其“登道位，皆悉因師我虛皇太上大道君”。虛皇太上大道君即《大洞真經》三十九道君中的第一位高上虛皇君。《洞真金元八景玉籙》即有上清高聖太上大道君“受事虛皇”等。《本際經》實際上反映了自東晉末年以來，古靈寶經中的太上大道君與早期上清經中的上清高聖太上大道君長期並存的情形。

古靈寶經將《洞真金元八景玉籙》中的上清高聖太上大道君，改造成隸屬於元始天尊的重要尊神，但並沒有完全否定上清經中原有的傳承關係。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》記載，太極左仙公葛玄於天臺山修道齋戒，遇眾仙真降臨，有太上高玄真人對太極太虛真人說：“卿受太上虛皇道君之命，為其（葛玄）師保，亦必盡教以高上大洞之淵蹟也。”⁸²其中太上虛皇道君應指《大洞真經》中居第一位的高上虛皇君。而“高上大洞之淵蹟”，則與上清派首經《大洞真經》有關。該經又記“智慧隱經道行本願上戒寶真品”的傳承為：

太上虛皇傳太上大道君，道君傳太微帝君，帝君傳九微太真，太真傳太極大法師，及傳太極高仙王公。不告諸中仙矣。千年三傳。⁸³

這裏明確說明太上大道君師承太上虛皇即太上虛皇道君。這部靈寶經又稱太極真人“受太極智慧十善勸助功德戒於高上大道虛皇”。從太上虛皇、太上大道君，到太微帝君、九微太真等，是一種典型的上清經法的傳承譜系。另外，早期上清經的重要神真元始天王、西王母等等，也進入古靈寶經中。但是我們要強調的是，以上這些早期上清派的神真，在這裏傳承的都是靈寶經法。《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》記太上玄一真人曰：

太上真一勸誡法輪妙經，九天有命，皆四萬劫一出。太上虛皇昔傳太上大道君，道君傳太微天帝君、天帝君傳後聖金闕上帝君。今付仙卿、仙公、仙王已成真人，不傳中仙及五嶽諸仙人也。⁸⁴

《太上玄一真人說妙通轉神入定經》還通過太上道君明確稱，有“虛皇太上大道君”或“虛皇無上道君”傳受“無量妙通轉神入定經頌”等。古靈寶經中這種矛盾的現象，一方面說明古靈寶經固然試圖以其新的教義學說凌駕超越上清派，但是又在相當程度上不得不借助上清派已有的傳統。

在稍後的上清派經典《太上太真科》中，既出現了靈寶經最高神靈元始天尊，又出現了其本身推崇的至上神虛皇道君。《太上太真科》或稱《太真科》，是一部較早的上清派經典，大淵忍爾先生考證其出世在公元 420 至 425 年之間。⁸⁵《雲笈七籤》卷二《混元混洞開關·劫運部》引《太真科》曰：

混洞之前，道氣未顯，於恍莽之中，有無形象天尊，謂無象可察也。後經一劫，乃有無名天尊，謂有質可睹，不可名也。又經一劫，乃生元始天尊，謂有名有質，為萬物之初始也。極道之宗元，挺生乎自然，壽無億之數，不始不終，永存綿綿。消則為氣，息則為人，不無不有，非色非空。居上境為萬天之元，居中境為萬化之根，居下境為萬帝之尊。無名可宗，強名曰道。

以上元始天尊的演化過程及其神學觀念直接依據了古靈寶經。這可能是上清派接受古靈寶經有關元始天尊神學的開始。不過此時上清派也崇重並開始突出其原有的虛皇道君。唐代道典《一切道經音義妙門由起·明道化第一》引《太上太真科》曰：

虛皇金闕玉帝最貴最尊，無生無死，湛然常住太玄都玉京山。太上曰：夫玄都玉京山有七寶城，城有七寶宮，宮有七寶玄台，即太上無極虛皇大道君之所理。諸天大聖、天尊、帝王、高仙、真人，各持齋奉法，宗太上虛皇於此矣。⁸⁶

而《太平禦覽》卷六六〇引《太真科》為：

虛皇金闕玉帝，最貴最尊，號曰自然。莫能使之然，莫能使之不然也。和光於人，

似同而異。惟得道者，乃能知之。

《太上太真科》所指的“虛皇金闕玉帝”，就是《大洞真經三十九章》中排列首位的高上虛皇君。與最早的一批上清經相比，高上虛皇君在這裏的神格已相當突出，“最貴最尊”表明是宇宙中最高神靈。至於“號曰自然”等，則是用《老子》有關“道”的觀念對其加以神化。其所居住的作為最高最神聖的太玄都玉京山七寶玄台，在古靈寶經中，恰恰是元始天尊統馭萬方朝會諸神佈道教化的聖地。《洞玄靈寶玉京山步虛經》開卷曰：

玄都玉京山在三清之上，無色無塵，上有玉京金闕七寶玄台紫微上宮，有三寶神經，……太上無極虛皇天尊之治也。其山林宮室皆列諸天聖眾名籍，諸（天）大聖、帝王、高仙、真人無鞅數眾，一月三朝其上。⁸⁷

《玉京山步虛經》稱玄都玉京山七寶玄台是“太上無極虛皇天尊之治”，即元始天尊的治所。而《太真科》一方面直接依據了這部經典，但是又將太上無極虛皇天尊改換成虛皇金闕玉帝。而且在古靈寶經中具有至高無上地位的“（元始）天尊”，已被排列在“諸天大聖”和“帝王、高仙、真人”之間，一起去朝拜太上虛皇即虛皇金闕玉帝了。

我們認為，西元五世紀早期的《太真科》所反映的現象不是偶然的。西元 400 年前後相繼問世的古靈寶經一問世即“風教大行”，有關靈寶“天文”和元始天尊作為道教至上神的神學形成了重要的社會影響，對較早問世的上清派無疑構成了嚴重的挑戰。早期上清派中人一方面也吸收古靈寶經有關元始天尊的神學，另一方面則開始突出《大洞真經》中的高上虛皇道君，甚至將其塑造成高於元始天尊的主神。至於已具有雙重性神格的尊神太上大道君，南北朝時代的上清派以及相繼問世的大量經典，則努力維護其作為上清重要神真的傳統。

這種矛盾大致到了南朝上清派宗師陶弘景時才得到部分解決。陶弘景（456-526）在其《洞玄靈寶真靈位業圖》所排列的道教萬神殿中，將天地宇宙中的神靈共分七階。第一階玉清境的中位即最高位：“上合虛皇道君，應號元始天尊”。⁸⁸這其實是一個整合折衷的產物，既正式確立了元始天尊在茅山上清派乃至整個道教體系中的獨尊地位，又通過稱元始天尊“上合虛皇道君”，從而使得早期上清尊神高上虛皇道君等的地位得到保證。他在元始天尊的左位和右位均排滿了早期上清經中的眾多道君。陶弘景稱玉清境，元始天尊為主，已下道君“皆得策命學道，號令眾真”。第二階的中位為“上清高聖太上玉晨玄皇大道君”。其原注有：“為萬道之主”。在當時兩位太上大道君同時並存的情況下，陶弘景很自然地選擇了早期上清經《洞真金元八景玉籙》所塑造的太上高聖玉晨大道君。其左位和右位排列的也多是上清派的道君或是修煉得道的男女仙真。第三階中位是“太極金闕帝君姓李”，即《大洞真經》三十九道君中的第三十位“金闕後聖太平李真天帝上景君”。也是一位在上清經法傳授譜系中常見的尊神。第四階中位是“太清太上老君”，“為太清道主，下臨萬民”。此即太上老君。值得注意的是，該階中位還另有一位上清派的“上皇太上無上大道君”。也就是說，第四階中位實際上有兩位主神。其左第一位是正一真人三天法師張道陵。而一般靈寶經神靈的排位則明顯偏低。第三階的左第十六位才看到古靈寶經極力神化的祖先太極左仙公葛玄，且注明“吳時下演靈寶，下為地仙”，即品位最低的仙人。第二十五、二十六位分別是傳授靈寶五符的“玄帝顛頊”，“王子帝譽”。其右位第十八為古靈寶經中地位極重傳靈寶經法給葛玄的“太極法師徐來勒”，第二十位為傳授葛玄靈寶經法的“太上玄一三真”。而第六階中位為上清經中的“右禁郎定錄真君中茅君”，即三茅君之一中茅君。該級左之“地仙散位”，又再次出現了葛玄及其弟子鄭思遠。總之，陶弘景的《真靈位業圖》反映了非常明顯的以上清經為中心的宗派意識。

宋文明是與陶弘景同時代並以闡發靈寶經教而著稱的道教學者。其《通門論》據考又稱《靈寶經義疏》，或《靈寶義疏》。⁸⁹《一切道經音義妙門由起·明道化第一》所引《靈寶經疏》，我們認為也是宋文明《通門論》的內容。其對元始天尊與高上虛皇道君、太上大道君之間關係的解說與陶弘景頗有不同。《靈寶經疏》曰：

虛皇太上者，天尊之師也。虛者，有而無質。皇者，光也，煌也。亦以虛寂明其體，光煌表其德也。一曰虛帝，一曰虛無，一曰皇一，又號帝一也。虛無者，虛泊無形也。帝者，諦也，言精應審諦也。一者本無，亦謂尊高無二也。明天尊以虛寂為師，智慧無礙，光明洞照也。此皆號異而體同也。天尊弟子即太上道君也。天尊周化十方，既將過去，又錫道君太上之號，為接化之主。前後二君皆稱太上，為一切之師宗也。《靈寶無量經》云：元始祖劫，化生諸天，開明三景，是為天根。上無複祖，唯道為身。⁹⁰宋文明是站在靈寶經的立場來發揮的。首先，其稱虛皇太上為元始天尊之師，並非說二者之間有其師承關係，或者虛皇太上更在元始天尊之上。因為虛皇太上在此並非是一具體實有的神格，只是表明元始天尊“以虛寂為師，智慧無礙，光明洞照也”。其次是依據古靈寶經，將太上道君稱為天尊弟子。“天尊周化十方，既將過去，又錫道君太上之號，為接化之主”，則是直接依據《洞玄本行經》。這裏的太上道君與陶弘景《真靈位業圖》中位居元始天尊之下的太上高聖玉晨大道君並不相同。

北周編纂的《無上秘要》有關神靈名號與位序的排列，在相當程度上依據了陶弘景《真靈位業圖》。根據敦煌 P.2861 號《無上秘要目錄》，其“眾聖本跡品”中即有元始天王、青要帝君、太上道君、玉晨大道君、中央黃老君等等。也就是說，《洞玄本行經》和《洞真金元八景玉籙》所分別塑造的太上道君和太上高聖玉晨大道君，已同時保留在道教神真體系中。

唐宋世代，道教學者一方面將元始天尊和太上虛皇規定為同一個神格，另一方面則使兩個太上大道君繼續並存。《元始無量度人經四注》薛幽棲認為：“凡稱皇者即天尊之號，與元始之齊位，即上皇、高皇虛皇、玉皇之例是也”。⁹¹唐李少微注稱：“元始天尊是虛皇應號”；薛幽棲稱元始天尊建萬化之初，為眾道之首，居玉清上元之境，統大羅玄都之域，植天地之根，生萬物之母。至於《度人經》所謂“道言”，其注釋則稱：“即太上玉晨高聖大道君言也。道君，元始天尊之弟子，太微天帝君之師也。居上清上元玉晨宮，即上清之境，太清尊崇之位也。”而成玄英則是先徵引《本行經》即《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》曰：“道君是西那玉國人，蓋紫晨之流芳，皇上之胄裔，能尊承靈寶，元始封為鬱悅那林昌玉台天帝，位登高聖，治玄都玉京。”同時又徵引《大洞經》實即《洞真金元八景玉籙》曰：“上清高至大道君者，一號玉晨君，治蕊珠玉闕七瑛紫房，受事虛皇。虛皇即元始天尊也。”⁹²《一切道經音義妙門由起·明天尊第二》則如同成玄英一樣，有關上清高聖太上大道君徵引了“《大洞真經》”，即《洞真金元八景玉籙》，而太上大道君則徵引了《本行經》，即《洞玄本行經》。⁹³直到北宋張君房編纂《雲笈七籤》，其專門設置的《紀》應直接參考了《無上秘要》的“眾聖本跡品”等，有關神真也大致相同。其《大上道君紀》則詳細徵引古靈寶經《洞玄本行經》，而其《上清高聖太上玉晨大道君紀》則徵引《洞真大洞真經》，即《洞真金元八景玉籙》。這兩位太上大道君的長期並存，在一定程度上反映了東晉南朝以來，上清經派勢力長期的存在和影響。也反映了道教宗派在走向整合和統一的同時，又保持某種獨立性的事實。

然而，六朝以來上清派所創造並努力維護的上清高聖玉晨大道君，畢竟只存在於某些上清經典的具體傳授中。而經過古靈寶經重新塑造的太上大道君，在中古以來大量的道教經典中，則始終與有關道教經教體系的敘述聯繫在一起。這一點，我們認為恰好證明了古靈寶經在中古道教經教體系形成中的重要作用。

六、後論

道教自東漢後期產生以來，一直處在不斷的演進發展變化中，各個時期各種不同經系或宗派的不斷繁衍，構成了道教近兩千年歷史發展的主要內容。道教既沒有一個清晰的一脈相承的傳法系統，也無法簡要地歸納出其內部共同遵奉的基本教義。⁹⁴與其他的時代相比，唐朝的道教則表現了某種相對穩定的傾向和統一的特徵。其中最為突出的方面，就是以“三洞”、“四輔”為核心內容的道教經教體系，通過唐朝國家編纂《道藏》的形式而得以真正確立。從東晉末年古靈寶經以來不斷完善的“三洞”、“四輔”、“十二類”、“三十六部”等道經文獻分類體例，其實貫穿了極為鮮明的道教經教神學的思想。⁹⁵與此直接相關的還有唐代以“三清”為代表的神靈體系的建立，以及嚴密的經戒法籙制度依靠國家政權而得以真正實行⁹⁶。如果我們要進一步探究：中古時代如此卷帙浩繁而又千差萬別的道教經典為什麼最終能成為一個系統嚴密的體系？本來分屬於道教不同宗派的“三清”為什麼能最終成為一個“體系化”、“秩序化”的神靈系統？我們認為，這一切均與東晉末年形成的古靈寶經的核心信仰——靈寶“天文”的經教神學直接相關。

在古靈寶經的經教神學體系中，靈寶“天文”就是“道”的本體和表現形式。它既是宇宙萬化之源，又是道教“三洞經書”和所有經典科教的本源。這是道教歷史上第一次把三清、靈寶、三皇等“三洞經書”看成是既分立並存，而又同源合一的整體。其後道教“四輔”的形成，也遵循了這一經教神學原則。古靈寶經在道教各派原有至上神基礎上所創立的最高神元始天尊，既是靈寶“天文”最初的演化者，又以天寶君、靈寶君、神寶君的身份演化了“三洞經書”。古靈寶經的這種經教神學的重大意義在於，使漢晉以來道教各派卷帙浩繁而又紛紜無統的經典科教具有了共同的本源，確立了元始天尊作為道教共同教主的神聖地位，因而極大地促進了中古道教統一性經教體系的形成和發展。以靈寶“天文”為核心的經教神學也使元始天尊、太上大道君、太上老君等在中古道教史上具有關鍵意義而又分屬不同道派的神靈結合在一起。唐代初年，這三位最重要的神靈又與古靈寶經中傳授“三洞經書”位於“三清”聖境的“三寶君”相結合，形成了唐代以來道教著名的“三清”神靈系統。而且這種經教神學一直影響了唐代以後歷代《道藏》的編纂和道教的發展。

¹ 參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京中華書局，2002年，第159-265頁，第631-781頁。

² Ofuchi Ninji, “On Ku Ling-Pao Ching”, *Acta Asiatica* 27(1974).

³ Ofuchi Ninji, “On Ku Ling-Pao Ching”, *Acta Asiatica* 27(1974).; 大淵忍爾：《敦煌道經·目錄編》，東京，福武書店，1978年，第46頁。

⁴ 《道藏》第5冊，上海書店出版社，文物出版社，天津古籍出版社，1988年，第843頁。

⁵ 《道藏》第24冊，734頁。

⁶ 《道藏》第6冊，931頁。

⁷ 參見陳垣《南宋初河北新道教考·藏經之刊行第五》，中華書局1962年；陳國符《道藏源流考》，中華書局1962年，第166頁。

⁸ 《雲笈七籤》卷一〇一《太上道君紀》所引《洞玄本行經》，文字上與此略有不同。

⁹ 《道藏》第34冊，151頁。

¹⁰ 根據我們的考察，《無上秘要》卷三十四《師資品》引《洞真大洞真經》有：“凡受《大洞真經三十九章》，《太上大道君八景玉籙》，八風徘徊帝一之道……”（《道藏》第25冊，

- 116 頁)，案以上內容實出自《上清高聖太上大道君洞真金元八景玉籙》中（《道藏》第 34 冊，150 頁）；《度人經》四注》卷一，唐成立英注引《大洞經》，實即《洞真金元八景玉》（第 2 冊，189 頁）；唐《一切道經音義妙門由起·明道化》所引《大洞真經》（《道藏》第 24 冊，724 頁），《雲笈七籤》卷一 0 一《上清高聖太上玉晨大道君紀》所引《洞真大洞真經》，均實為《洞真金元八景玉籙》。也可參見 Isabelle Robinet, “La révélation du Shangqing dans L’histoire du taoïsme”, Vol:I, *Publications de L’Ecole Française d’Extrême-Orient*, 137, Paris, 1984. p.38, p.42.
- 11 《道藏》第 34 冊，145 頁，146 頁，149 頁。案《雲笈七籤》卷八所引該經文字略有異，如稱太上大道君“諱天真，字開元”。
- 12 《道藏》第 33 冊，580 頁。
- 13 《道藏》第 33 冊，773 頁，782 頁。
- 14 《道藏》第 28 冊，413 頁。
- 15 《道藏》第 3 冊，276 頁。
- 16 古靈寶經《大極真人靈寶齋戒威儀諸經要訣》，稱《上清大洞真經》中的三十九真人，為“道德真氣，混化自然成真人，老子之儔矣”。（《道藏》第 9 冊，873 頁。）
- 17 《道藏》第 28 冊，413 頁。
- 18 《道藏》第 5 冊，843 頁。
- 19 “上皇先生紫晨君”，據《洞真上清神州七轉七變舞天經》記載：“上皇先生紫晨君，蓋二暉之胤，結王晨之精，……陶三炁以自灌，經玄母以法生。……於是上皇元年天甲啟晨誕於神州（指天）。厥名諱婆；”（《道藏》第 33 冊，544 頁）“太微天帝君”，據《雲笈七籤》卷一 0 二《太微天帝君紀》引《洞真太上紫度炎光神元變經》記載：“太微天帝君生於始青之端，九曜神靈之胤，玄氣未凝之始，結流芳之胄而法形焉。……遂降靈生之胎；”（該經亦見《道藏》第 33 冊，553 頁）太平金闕後聖帝君，《太平經》記載：長生大主，號太平真正太一妙氣，皇天上清金闕後聖九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虛無之胤，玄元帝君時太皇十五年，太歲丙子兆氣，皇平元年甲申成形，上和七年庚寅九月三日甲子卯時，刑德相制，直合之辰，育于北玄玉國、天岡靈境、人鳥閣蓬萊山中、李穀之間，有上玄虛生之母，九玄之房，處在穀陰。玄虛母之始孕，夢玄雲日月纏其形，六氣之電動其神，乃冥感陽道，遂懷胎真人。既誕之旦，有三日出東方。既有之後，有九龍吐神水。故因靈穀而氏族，用曜景為名字；（王明《太平經合校》，中華書局 1997 年版，第 2 頁。）
- 20 有關人與神的同源性及其差別，在古靈寶經中有明確的論述。《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》開首稱，元始天尊“思念萬兆造化之始，胎稟是同。各因氤氳之氣，凝而成神。神本澄清，湛然無雜。既授納有形，形染六情。六情一染，動之弊穢，惑於所見，昧於所著世務，因源以次而發，招引罪垢，歷世彌積，輪回於三界。”（《道藏》第 5 冊，888 頁）《洞玄靈寶自然九天生神章經》稱“三炁開光”，“九炁列正”，“陰陽五行，人民品物，並受生成。天地萬化，自非三元所育，九炁所導，莫能生也”，“人之受生於胞胎之中，三元育養，九炁結形”。“當生之時，亦不為陋也。所以能愛其形，保其神，貴其炁，固其根，終不死壞，而得神仙。骨肉同飛，上登三清，是與三炁合德，九炁齊並也。但人得生而自不能尊其炁，貴其形，寶其命，愛其神，自取死壞，離其本真耳。”（《道藏》第 5 冊，843-844 頁）
- 21 《洞真上清青要紫書金根眾經》卷下“元始天王經”，《道藏》第 33 冊，430 頁；又見《雲笈七籤》卷一 00《元始天王紀》。
- 22 《道藏》第 6 冊，624 頁。
- 23 《道藏》第 24 冊，731 頁。
- 24 《道藏》第 5 冊，888 頁。
- 25 《道藏》第 24 冊，721 頁。
- 26 參見 Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelation: Taoism and the Aristocracy”, *T’oung Pao*, vol.63, 1977. Isabelle Robinet, “La révélation du Shangqing dans L’histoire du taoïsme”, (*publications de L’Ecole Française d’Extrême-Orient*, 1984) pp.183-224. Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, In Michel Strickmann ed, *Tantric and*

- Taoist Studies in Honour of R.A.Stein*, Vol.2, Brussels, 1983. 大淵忍爾《道教とその經典》，東京，創文社，1997年，351-384頁；神塚淑子《六朝時代の上清經と靈寶經》，載吉川忠夫編《六朝道教の研究》，京都，春秋社，1998年；王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第210-219頁。
- ²⁷ 參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第740-781頁。
- ²⁸ 參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第691-781頁。
- ²⁹ 《道藏》第1冊，774頁。
- ³⁰ 《道藏》第1冊，2頁。
- ³¹ 《元始無量度以上品妙經四注》卷二，《道藏》第2冊，201頁。
- ³² 《道藏》第2冊，532頁。
- ³³ 《元始無量度以上品妙經四注》卷二，《道藏》第2冊，200頁。
- ³⁴ 王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第740-781頁。
- ³⁵ 《道藏》第6冊，885頁。
- ³⁶ 《道藏》第1冊，799頁。
- ³⁷ 《雲笈七籤》卷四。
- ³⁸ 《元始無量度人上品妙經》卷二，《道藏》第2冊，201頁，224頁。對“劫運”問題的討論，可參見王承文《隋唐經籍志〈道經序〉的道教義與道教教主元始天尊的確立》，《唐研究》第八卷，北京大學出版社2002年。又見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第631-691頁。
- ³⁹ 古靈寶經《太上洞玄靈寶真文要解上經》有關大劫、小劫及靈寶天文的作用有曰：“日月交迴，七星運關。三百三十三日，則天關迴山一度。三百三十度則九天氣交。三千三百度天地氣交。天地氣交為小劫，交九千九百度則大劫周。此時則天淪地沒，九海溟一，金玉化消，毫末無遺。天地所以長存不傾者，元始命五老上真以靈寶真文封於五嶽之洞，以安神鎮靈。……此自然之文，故曰靈寶九天上書。”《道藏》第5冊，903頁。《洞玄靈寶二十四生圖經》有“大運告期，赤明開光，三景朗煥，五劫始分”。（《道藏》第34冊，337頁）
- ⁴⁰ 參見 Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The Bhūmi Concept in Taoist Scriptures,” in R. Buswell, Jr. ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai Press, pp.119-147. “Death and Ascent in Ling-pao Taoism”, *Taoist Resources* 1, 1989.
- ⁴¹ 《道藏》第6冊，376頁。
- ⁴² 參見（宋）董思靖注《洞玄九章生神章經解義》卷一。（《道藏》第6冊，392頁。）
- ⁴³ 《太上諸天靈書度命妙經》，《道藏》第1冊，800-802頁。
- ⁴⁴ 《無上秘要》卷二十九《三十二天頌品》引《洞玄空洞靈章經》。《道藏》第25冊，91頁；敦煌文書 P.2399 號《太上洞玄靈寶空洞靈章》與此大致相同。）
- ⁴⁵ 《道藏》第3冊，391頁。
- ⁴⁶ 《道藏》第6冊，267-268頁。案唐代玄嶷《甄正論》卷下記唐道士劉無待“造《大獻經》以擬《盂蘭盆》”。
- ⁴⁷ 參見山田俊《唐初道教思想史研究》所附《校本〈太玄真一本際經〉》，第9頁，平樂寺書店1999年。
- ⁴⁸ 《道藏》第1冊，775頁，799頁。
- ⁴⁹ 《道藏》第6冊，184頁，185頁。
- ⁵⁰ 《道藏》第5冊，905頁。
- ⁵¹ 參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第725-739頁。
- ⁵² 古靈寶經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》的“上啟”對象為：“太上無極大道太上大道君，太上老君，太上丈人，無上玄老，十方無極大道”等等，說明太上大道君排列在太上老君之前。（《道藏》第9冊，867頁）《太上洞玄靈寶真文要解上經》稱：“歸身歸神歸命東方無極太上靈寶天尊，臣今仰謝東方九氣青天太清玄元無上三天無極大道太上老君，太上丈人”等等。此靈寶天尊即元始天尊。（《道藏》第5冊，905頁）
- ⁵³ 《道藏》第9冊，871頁。
- ⁵⁴ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》卷上，《道藏》第11冊，632頁，636頁，638頁。

- ⁵⁵ 《道藏》第1冊，794頁。
- ⁵⁶ 王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第631-823頁。
- ⁵⁷ 參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》中有關古靈寶經與天師道關係的討論。
- ⁵⁸ 《道藏》第34冊，388頁。
- ⁵⁹ 案這份古靈寶經中齋醮所請之主要神靈及其次序也為後代所承襲，唐代杜光庭《道門科範大全集》卷四，上啟對象為：“虛無自然元始天尊、無極大道太上大道君、大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝太上老君、高上玉皇、十方已得道大聖眾”等等（《道藏》第31冊，766頁）。這一儀式在杜光庭之前顯然也一直在沿用。
- ⁶⁰ 參見王承文《道教三洞學說的思想淵源》，《中國哲學史》2002年4期。
- ⁶¹ 《道門經法相承次序》卷中引《升玄內教經》，《道藏》第24冊，790頁；《道教義樞》卷一《法身義》所引《升玄經》與此略異，《道藏》第2冊，805頁。
- ⁶² 唐代法琳《辯證論》卷二引《寶玄經》，《大藏經》卷52，498頁；《上清太上開天龍蹻經》卷四。《道藏》第33冊，742頁。
- ⁶³ 《道藏》第24冊，747，748頁。
- ⁶⁴ 《道藏》第25冊，340頁。
- ⁶⁵ 參見陳國符《道藏源流考》，第113頁；T. H. Barrett, *Taoism under the Tang: Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*, The Wellsweep Press 1995, pp.33-34.
- ⁶⁶ 《道藏》第19冊，549頁；王昶《金石萃編》卷七十一；陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年，103頁。
- ⁶⁷ 王承文《道教三洞學說的思想淵源》，《中國哲學史》2002年4期。
- ⁶⁸ 《道藏》第24冊，749頁。
- ⁶⁹ 《道藏》第3冊，615頁。有關靈寶“天文”與“三洞經書”和道教經教起源的關係，可參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第740-781頁。
- ⁷⁰ 《道藏》第34冊，516頁。
- ⁷¹ 《道藏》第34冊，517頁。案《道教宗源》的敘述，直接沿襲了大致南朝後期的《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷十《敘教品》（《道藏》第6冊，127頁）、唐代《道門經法相承次序》卷上和宋代《雲笈七籤》卷三《道教三洞宗元》等等。
- ⁷² 《道藏》第34冊，518頁。
- ⁷³ 《道藏》第31冊，624頁。
- ⁷⁴ 《道藏》第31冊，478頁。
- ⁷⁵ 參見施舟人（Kristofer Schipper）《〈道藏〉所見近代民間崇拜資料的初步評論》，臺北，《漢學研究通訊》12：2（總46期）1993年。
- ⁷⁶ 《雲笈七籤》卷八《三洞經教部·釋經》。
- ⁷⁷ 《道藏》第9冊，873頁。
- ⁷⁸ 《道藏》第20冊，516頁。案《一切道經音義妙門由起·明道化第一》引《真誥》則曰：“老子者，太上之弟子也。年七歲，而知長生之要，以是為太極真人。”（《道藏》24冊，725頁）此說明《真誥》原文的“老君”也可能就是“老子”。陶弘景編纂的《登真隱訣》卷下有關“入靜”的關啟文有：“謹關啟太清玄元無上三天無極大道太上老君、太上丈人”等等。上清派似乎只有在這種直接襲用原天師道的儀式中，才保留了太上老君的地位。有關早期上清派與天師道的關係可參見 Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelation: Taoism and the Aristocracy”, *T'oung Pao*, vol.63, 1977.
- ⁷⁹ 《一切道經音義妙門由起·明經法第六》引《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》，《道藏》第24冊，730、731頁。
- ⁸⁰ 《道藏》第6冊，885頁。
- ⁸¹ 《一切道經音義妙門由起·明道化》引《太玄真一際經》，《道藏》第24冊，723-724頁。
- ⁸² 《道藏》第6冊，155頁。
- ⁸³ 《道藏》第6冊，157頁。
- ⁸⁴ 《道藏》第6冊，172頁。
- ⁸⁵ 大淵忍爾《道教とその經典》第五章《太真科とその周邊》，東京，創文社1977年。
- ⁸⁶ 《道藏》第24冊，723頁。

-
- ⁸⁷ 《道藏》第 34 冊，625 頁。又《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》開卷為：“靈寶天尊靜處玄都元陽七寶紫微宮。”在古靈寶經中“靈寶天尊”就是指元始天尊。這一點與後代“靈寶天尊”是指太上大道君不同。
- ⁸⁸ 《道藏》第 3 冊，272 頁。
- ⁸⁹ 參見姜伯勤《敦煌本宋文明道教科書研究》，載《吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》，文津出版社 2000 年。
- ⁹⁰ 《道藏》第 24 冊，724 頁。
- ⁹¹ 《元始無量度人上品妙經四注》卷三，《道藏》第 2 冊，227 頁。
- ⁹² 《元始無量度人上品妙經四注》卷一，《道藏》第 2 冊，189 頁。
- ⁹³ 《道藏》第 24 冊，724 頁，725 頁。
- ⁹⁴ 參見施舟人（K.M.Schipper）《道教的現代化》，載《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，上海古籍出版社 2003 年，11 頁。
- ⁹⁵ 參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第 195-265 頁，740-781 頁。
- ⁹⁶ 參見 Kristofer M. Schipper, “Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts”, in Gert Naundorf ed, *Religion und Philosophie in Ostasien: festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*. Würzburg. German, 1985, pp:127-43.

道教類書と教理體系

麥谷 邦夫

(京都大學人文科學研究所)

はじめに

中國における類書の歴史は、先秦時代の『呂氏春秋』や前漢の『淮南子』にまで遡ることが可能である。しかし、『皇覽』をはじめとする本格的類書が編纂されるのは、魏晉南北朝、とりわけ五世紀以降のことである。この時代は、學術・文化のうえでは佛教の流入定着と道教の成立という大きなできごとがあった。あらゆる書物からの網羅的抄録を分類整理して、龐大な知識を簡便に提供することを目的とした類書の内容にも、このような學術・文化の新しい潮流が反映されることになる。類書の性格がこのようなものである以上、その構成には當然のことながら編纂者の世界観が反映されることになる。とりわけ、佛教なり道教なりに特化した類書であれば、その教理體系への理解が明確な形で類書の構成に反映されていると考えられる。逆から見れば、類書の構成なり引用經典の分析からその當時の教理體系のスナップ・ショットを再現することもある程度可能になろう。このことが、逸存資料の搜集と並んで、類書の研究が宗教史研究にとって有意義なものとなりうる理由である。

ところで、本論に入る前に、まづ類書の定義を明確にしておく必要がある。類書の定義については様々な説が存在するが、とりあえず『類書的沿革』の定義をもとに論を進めていくことにしたい⁽¹⁾。本書によれば、類書というのは、

- 一 不特定あるいは特定のジャンルに屬する知識に關する材料を群書から搜集し、
- 二 加工整理を加えて分類項目を立て、
- 三 出所を明示して條項ごとに配列し、
- 四 知識と資料の檢索の便に供する

ための書物ということになる。従って、一書からの抜き書きのみのものや群書からの抄寫であっても分類整理を加えていないもの、あるいは出所を明示していないものは類書の範疇には入らないということになる。また、類書といわゆる百科事典の類似が強調される場合がある。しかし、知識體系を分類して項目を立てるところまでは兩者に共通であるが、百科事典が多様な資料に基いて書き手が項目を敘述する(知識の再構成をする)のに對して、類書は關連する原資料をそのまま引用配列することによって、読み手に知識の細部に

ついでに再構成を委ねるといふ根本的な相違が存在する。この點に留意しながら、以下の論述を進めていくことにしたい。

一 佛教類書の出現

『皇覽』の編纂に始まる類書編纂の歴史は、中國社會における佛教の浸透にともなつて、齊梁の際に新たな展開を見せる。それは、雜家的網羅的な類書の性格から離れて、佛教に特化した類書が編纂されるようになったことである。もちろん、このようなものが突如として編纂されるようになった譯ではなく、そこに至る前段階的な書物の存在があるのだが、その多くはすでに亡逸してしまつていて、今つぶさにその歴史を辿ることは容易ではない。ここでは、現存する最古の佛教類書ともいふべき『經律異相』の編纂の經過を通じて、道教類書の出現に先立って類書の歴史にその足跡を記し始めた佛教の影響を見ておこう。

漢譯佛典の増加に對應して、劉宋の頃から佛典抄録の必要性が高まり、「抄某某經」と稱する一連の書物が出現するようになるとともに、やがてこれら抄經を集成した抄經集ともいふべき書物が出現するに至る。いま『出三藏記集』を見るに、卷五には「抄經錄」が一項として立てられ、「右抄經、四十六部、凡三百五十二卷、其三十八部一百五十一卷、竝有經、其八部二百一卷、今闕」と當時の情況を總括したうえで、抄經集の代表的なものとしての『法苑經』一百八十九卷を著録し、「此一經、近世抄集、撮撰群經、以類相從、雖立號法苑、終入抄數、今闕此經」（大正五五、三八中）と注記している。『法苑經』は「群經を撮撰し、類を以て相い從う」とあるように、群書からの資料の抄出と分類整理という類書に不可缺な二條件を滿たすものであり、後の佛教類書に繋がるものであったと考えられる。しかし、第三の必要條件である出所の明示がなされていたかどうかは不明である。僧祐は『出三藏記集』において、『法苑經』を「抄經錄」に記載すると同時に「僞經錄」にも収録して、「經」を稱しながら實は「經」ではないことを明示しようとしている⁽²⁾。ところで、僧祐が抄經の類を「或棋散衆品、或爪剖正文、既使聖言離本、復令學者逐末」（『出三藏記集』卷五「抄經錄」跋）として疑僞經に類するものと考えていたこと、『釋迦譜』や『世界記』において「出某某經」と出典を明記する方法を考案して、みづからの著作が疑僞經に墮す危険を回避しようとしたことはすでに指摘されているところであるが⁽³⁾、『法苑經』に關しては抄經集であること自體を問題にしたというよりは、「抄」を冠せずに「法苑經」と「經」を稱することのほうがより問題にされたと考えられる。こうした點からは、『法苑經』には出典が明示されていなかった可能性が強いと考えられよう。いずれにせよ、僧祐は抄經類が疑僞經に類するという認識のもとで、出典となる經典名を明記することによって恣意的な「抄撮」に墮して後學を惑わすという抄經類の弱點を克服し、佛教類書を經典に準

ずるものとして認知させることに成功したといわれる。ただ、このような出典を明示するという発想は、中國における類書の傳統の上に立ってこそ容易に出現しえたと考えることができよう。

上述のような抄經や特定の主題のもとに編纂された抄經集の後を承けて、梁の武帝の命によって寶唱らの手によって編纂されたのが、現存最古の佛教類書『經律異相』である。今、その序文には次のように編纂の經過が述べられている。

聖旨以爲、象正浸末、信樂彌衰、文句浩漫、鮮能該洽、以天監七年、敕釋僧旻等、備鈔衆典、顯證深文、控會神宗、辭略意曉、於鑽求者已有太半之益、但希有異相、猶散衆篇、難聞祕說、未加標顯、又以十五年末、敕寶唱鈔經律要事、皆使以類相從、令覽者易了、又敕新安寺釋僧豪興皇寺釋法生等、相助檢讀、於是博綜經籍、擇採祕要、上詢神慮、取則成規、凡爲五十卷、又目錄五卷、分爲五秩、名爲經律異相、將來學者、可不勞而博矣。(大正五三、一上)

この序文によれば、梁の武帝は天監七年（五〇八）に釋僧旻等に命じて衆經から佛教教義の眞髓を抄出させて一書を編纂させたが、異相祕說については不十分であったために、天監十五年（五一六）末になって、寶唱らに命じて經律の要事を抄出させ、分類排列して閱覽により便利な『經律異相』五十卷が編纂されたことが知られる。ここにいう『經律異相』に先立って編纂された書とは『衆經要抄』八十八卷であることは、『歷代三寶記』卷十一他によって確認される⁽⁴⁾。このように、『衆經要抄』は僧旻や劉勰など僧俗三十人ほどの人々によって上定林寺で編纂されたことが知られるが、こうした佛教類書の編纂には、當然のことながら多くの經典を自在に手に取って閱覽できる施設と目錄とが完備していることが前提となる。『梁書』卷五十「劉勰傳」に、

勰早孤、篤志好學、家貧不婚娶、依沙門僧祐、與之居處、積十餘年、遂博通經論、因區別部類、錄而序之。今定林寺經藏、勰所定也。

とあるように、上定林寺の經藏は劉勰の手によって整備管理されて目錄が作成されていたのであり、當時の上定林寺はまさに『衆經要抄』編纂の必要條件を満たすうってつけの場所であったことが知られる。しかし、『衆經要抄』そのものは、内容的にも形態的にも必ずしも十分に當時の要求を満たすものではなかったために、改めて『經律異相』の編纂が命じられたのである。

さて、『經律異相』の編纂については、やはり『續高僧傳』卷一「釋寶唱傳」に次のようにある。

(天監)十四年、敕安樂寺僧紹撰華林佛殿經目、雖復勒成未愜帝旨、又敕唱重撰、乃因紹前錄、注述合離、甚有科據、一帙四卷、雅愜時望、遂敕掌華林園寶雲經藏、搜求遺逸、皆令具足、備造三本、以用供上、緣是又敕撰經律異相五十五卷飯聖僧法五卷。

これによれば、華林園中の佛殿には寶雲經藏が置かれ、僧紹の手によって經目が編まれていたが、武帝の意に満たなかったために、改めて寶唱に命じて目錄一帙四卷（いわゆる「寶唱錄」）を作成させたこと、これを契機として寶唱が寶雲經藏の管理を任されて、遺逸經典を捜求して經藏の充實を圖り、その上で敕命を受けて『經律異相』を編纂したという経緯が知られる。このように、『經律異相』の編纂には華林園寶雲經藏とその目錄が活用されたのであり、佛教類書の編纂には、經藏と經目の存在が不可欠であったことが明らかである。ただ、『經律異相』の編纂が『衆經要抄』とは全く別に一から始められたわけではなく、『經律異相』は『衆經要抄』のほとんどの條文をそのまま利用したうえで遺漏を補い正したものであったといわれる⁽⁵⁾。このように、劉宋の抄經に始まり、『法苑經』のような「類を以て相い従う」形態を有する抄經集の出現を見、僧祐の『釋迦譜』や『世界記』という特定の主題のもとに出典を明記した抄經のみで構成される書物の編纂を経て、梁代には『衆經要抄』、『經律異相』という出典を明記したうえで「類を以て相い従う」排列方法で構成され、類書の構成要件を満たす佛教類書が編纂されるようになった。

では、これらの佛教類書はどのような用途に供されたのか。一般の類書同様、佛教類書の多くも皇帝の命によって編纂されたことは、その第一の目的が皇帝の閲覽および作文の便に供するものであったことを物語っている。例えば、『廣弘明集』卷十六（大正五二、二一〇上）に收める梁簡文帝の「爲人造丈八夾紵金薄像疏」なる一文は、佛像造營のための資金を募ることを目的としてある比丘のために代作したものであるが、その中の「水精龍塔永愴恨於遺髟、明鏡石龕獨徘徊於留影」という一文は、『經律異相』卷六の「天人龍分舍利起塔」および同「佛影」を典據として作成されたものであることが指摘されている⁽⁶⁾。

こうした実用的な用途とは別に、『經律異相』の編纂には梁武帝の菩薩皇帝としての全宇宙を包みこもうとする意識が反映されていたと考えられている。武帝は、『經律異相』の編纂と相前後して、『華林遍略』『通史』の編纂をも命じている。『華林遍略』はいうまでもなく『修文殿御覽』とともに『太平御覽』の藍本となった代表的な類書であり、一方『通史』は文字どおり上古から梁代に至る通史である。武帝は『經律異相』の中に佛教的世界を内包させ、『華林遍略』には中國の傳統的な世界を包含し、『通史』によって悠久の時間をおのれに收斂させようという壮大な意圖を抱いていたといわれる。その意味で、武帝は佛教教理に依據する自らの内的精神的世界を『經律異相』を通して體系的に表現しようとしたのだともいえる⁽⁷⁾。

『經律異相』は大別して、一) 天地部、二) 佛部、三) 菩薩部、四) 聲聞部、五) 國王部、六) 太子部、七) 長者部、八) 憂婆塞憂婆夷部、九) 外道仙人部、十) 居士庶人等部、十一) 鬼神部、十二) 畜生部、十三) 地獄部の十三大部から構成される。これを見て明かなように、『經律異相』はまず佛教的宇宙觀を最初に掲げ、次いで佛菩薩聲聞ら佛教の悟りを

得た優れたものの世界を描き、次いで國王以下居士庶人に至る世俗の世界を明かにし、最後に鬼神、畜生、地獄という六道の世界を描くという構成を取っている。これは、三界二十八天を中心とする佛教の世界観のもとに、現實の世界を再構成し、その中で人はどのように生きていくべきかの指針を多くの佛典の記述に依據しながら、さらに関連する因縁譚を効果的に附加することによって明示しようとするものである。

しかし、『經律異相』をはじめとする佛教類書の用途はそれだけに止まるものではなかった。『續高僧傳』卷三十に立傳される道紀は、最近の研究で『今昔物語集』の種本のひとつに擬せられている『金藏論』の撰者である。『金藏論』は「衆經要集金藏論」とも稱され、衆經からの抄寫を「類を以相い從え」て編纂されたものであり、ここで問題としている佛教類書のひとつとあってよい。いま、「道紀傳」を見てみると、

天保年中……乃退掩房戶、廣讀經論、爲彼士俗而行開化、故其撰集名爲金藏論也、一帙七卷、以類相從、寺塔幡燈之由、經像歸戒之本、具羅一化、大啓福門、論成之後、與同行七人出鄴郊東七里而頓、周匝七里、士女通集、爲講斯論、七日一遍。(大正五〇、七〇一中)

とあり、土地の士女を集めて『金藏論』を講じていたことが知られる。本書には、「寺塔幡燈の由、經像歸戒の本」が項目立てて排列されており、道紀はそれに基づいて佛教教義を分かりやすく講じたのであろう。いわば、説教の種本としての役割を『金藏論』は擔っていたといえる⁽⁸⁾。

二 道教類書の出現

佛教類書の編纂にやや遅れて、北朝においては周の武帝の命によって最初の道教類書ともいふべき『無上祕要』が編纂されたことは、この時代の道教教理の展開を考えるうえでの重要なできごとのひとつである。道教類書の編纂に当たっては、佛教類書の編纂同様、大部の道教經典を收藏する經藏の存在と目録の編纂とが前提条件となっていたはずである。北周では通道觀という國立の宗教研究所に相當するものが設置されてその役割を擔ったと考えられるが、その活動の實態はかならずしも明かではない。以下、『無上祕要』編纂の過程を見ながら、この問題を考えてみたい⁽⁹⁾。

北周の武帝は即位後の天和年間に大德殿に百官僧道を集めて自ら『禮記』を講じ、また佛道の教義を講論させている⁽¹⁰⁾。その意圖するところは、三教の序列を正し、佛教を抑壓することに重點があったとされるが、表面上は三教の齊一が強調された⁽¹¹⁾。しかし、間もなく武帝は廢佛を主目的としつつ佛道兩教の禁斷に踏みきると同時に、三教齊一の理想を實現するための施設として通道觀の設立を命じた。『北周書』卷五、武帝紀上には、次のように

記録されている。

(建徳三年、五七四) 五月……丙子、初斷佛道二教、經像悉毀、罷沙門道士、竝令還民、竝禁諸淫祀、禮典所不載者、盡除之、……六月……戊午、詔曰、至道弘深、混成無際、體包空有、理極幽玄、但岐路既分、派源逾遠、淳離朴散、形氣斯乖、遂使三墨八儒、朱紫交競、九流七略、異說相騰、道隱小成、其來舊矣、不有會歸、爭驅靡息、今可立通道觀、聖哲微言、先賢典訓、金科玉篆、祕蹟玄文、所以濟養黎元、扶成教義者、竝宜弘闡、一以貫之、俾夫翫培塿者、識嵩岱之崇嶠、守磧礫者、悟渤澥之泓澄、不亦可乎。

このように、三教の「争驅」を収束させ、「會歸」するところを有らしめるために建てられたのが通道觀であり、そこでは聖哲の微言や先賢の典訓はもとより、金科玉篆、祕蹟玄文に至るまで、政治に資し教化を完成させるのに役立つものを統一的に考究することが求められたのである。『廣弘明集』卷十辯惑篇によれば、通道觀には百二十人の定員が配されて、道釋の當世に名ある人々が選ばれ、衣冠笏履をつけて出仕し、通道觀學士と呼ばれたという⁽¹²⁾。しかし、現存の資料からその存在が確認される通道觀學士は、樊普曠(『廣弘明集』卷一〇、辯惑篇)、釋彥琮(『廣弘明集』卷八、辯惑篇)、長孫熾(『隋書』卷五一本傳)、張弋(『新唐書』卷七二下、宰相世系表)のわづか四人に過ぎない⁽¹³⁾。

この通道觀で実際にどのような活動が行われたのかについては、残念ながら十分な資料がない。しかし、北周武帝による『無上祕要』編纂に関しては、通道觀が何らかの役割を擔ったであろうことは、『續高僧傳』卷二「釋彥琮」(大正五〇、四三六下)の以下の記事から推測できよう。

釋彥琮、俗緣李氏、趙郡柏人人也、……至于十歲、方許出家、改名道江、……及周武平齊、尋蒙延入、共談玄藉、深會帝心、敕預通道觀學士、時年二十有一、與宇文愷等周代朝賢、以大易老莊、陪侍講論、江便外假俗衣、內持法服、更名彥琮、武帝自纘道書、號無上祕要、于時預霑綸綜、特蒙收採。

これによれば、釋彥琮は、武帝が設置した通道觀に學士として參與し、武帝が自ら『無上祕要』を編纂した際には、編纂に關與してその成果が受納されたことが知られる。道教類書である『無上祕要』の編纂に、佛教の徒である釋彥琮がかかわっていたことは一件奇異に思われるが、通道觀での活動が廢佛後の三教齊一の理念の實現に寄與することであったとすれば、武帝の強力な意思によるものであったのであろう。しかし、もう一方の當事者である道教徒の通道觀における活動の痕跡ははなはだ曖昧である。

『雲笈七籤』卷八五尸解に載せる王延の傳記には、彼が通道觀で三洞の經圖の校訂に關與していたことが伝えられている。

周武以沙門邪濫、大革其訛、玄教之中、亦令澄汰、而素重於(王)延、仰其道德、又

召至京、探其道要、乃詔雲臺觀精選道士八人、與延共弘玄旨、又敕置通道觀、令延校三洞經圖、緘藏於觀內、延作珠囊七卷、凡經傳疏八千三十卷、奏貯於通道觀藏、由是玄教光興、朝廷以大象紀號、至隋文禪位、置玄都觀、以延爲觀主、又以開皇爲號、六年丙午、詔以寶車迎延於大興殿、帝潔齋請益、受智慧大戒、于時丹鳳來儀、飛止壇殿、詔以延爲道門威儀、道門威儀之制自延始也。

しかし、この記事に見える通道觀に関しては、武帝が都に置いた通道觀學士の活動の場である通道觀とする解釋と、そうではなく終南山に別に置かれたもうひとつの道教徒の活動の場である通道觀であるという解釋とがある⁽¹⁴⁾。確かに北周時代、ふたつの通道觀が存在したらしいことは、窪徳忠氏が挙げられた資料から推測できるのであるが、王延が活動した場が終南山の通道觀であったことまでは確定できないように思われる。とりわけ彼が北周の都に置かれた通道觀を繼承した隋の玄都觀の觀主に任じられていることは、北周から隋にわたって終始王延が都に居たことを示唆するように私には思われる。このような問題を残すとはいえ、敕命によって通道觀が設置され、そこで王延が三洞の經圖を校訂して觀内に緘藏したうえ、經傳疏八千三十卷を通道觀の經藏に保存することを奏上したというこの記事は、『無上祕要』の編纂の前提条件ともいえる道教經典を収集した經藏の存在と經目の編纂が北周武帝の時代に確かに行われたことを強く示唆するものとして注目される。

編纂の主要な擔い手が誰であったのかや、一體どこで實際の編纂作業が行われたのかについて多くの疑問を存したままとはいえ、北周の武帝の命によって編纂された『無上祕要』は、最古の道教類書として、また當時の道教教理のひとつの完成形態を示すものとして今日に伝えられている。現在、我々が目にすることができる『無上祕要』のテキストは以下のものである。

一) 正統道藏本 全百卷、うち卷一、二、一〇～一四、三六、五八～六四、六七～七三、七五、七七、七九～八二、八五～八六、八九～九〇の三十二卷が缺け、卷四〇は後半が缺けていて、完全なのは六十七巻のみ。

二) 敦煌文獻 (*P=ペリオ本、S=スタイン本、DX=オルデンブルグ本、珍字=北京圖書館本)

1. P2861 首題尾題とも「無上祕要目錄」 開元六年(七一八)寫本
2. DX170a + DX169a 首尾缺 道藏本卷五相當
3. S80 尾題「無上祕要卷第十」 地獄品
4. P2602 首題尾題とも「無上祕要卷第廿九」
5. S5382 首尾缺 道藏本卷三一相當
6. P2371 尾題「無上祕要第卅三」
7. 珍字 20 尾題「無上祕要卷第五十二」

8. P3327 首尾缺 道藏本卷六二または六三相當

9. P3141 尾題「无上祕要卷第八十四」

10. P3773、P5751 首尾缺 道藏本卷八四相當

このように、現存の正統道藏本は不完全であるうえに、敦煌出土のものも全て断篇であるので、そのままでは全體の構成がどのようなものであったのかを知ることはできない。しかし、幸いP2681の「无上祕要目錄」の存在によって、當時の『无上祕要』の全體構成を知ることができる。このP2681の「无上祕要目錄」は、冒頭の注記に「合一百卷、二百八十八品、義類品例卅九科」と記しており、全體で百卷、二百八十八品であった。道藏本の現存部分もほぼこの目錄に沿った構成をとっているが、四十九科に大別することは記されていない。果して編纂當時の『无上祕要』目錄に四十九科の分段が存在したのか、それともこの目錄が附されたはずの當時のテキストの編纂者ないしはこの目錄の書寫者である沙州燉煌縣神泉觀の道士馬處幽および姪の道士馬抱一の分段であるのかについては、もはや明確な結論を得ることは困難であろう。四十九科の詳細と教理體系との関係については次節に譲る。

『无上祕要』に續く現存の道教類書としては、唐初の王懸河の手になる『三洞珠囊』と『上清道類事相』を挙げることができよう。王懸河は唐高宗武后間の人で、蜀の成都を活躍の場とした道士であるが、⁽¹⁵⁾彼がこの二書を編纂した動機などについては、序文その他が存在しないために明かではない。正統道藏所收の『三洞珠囊』は、救導品以下叩齒嚙液品に至る三十五品十卷の構成をとるが、『宋史』藝文志や『通志』藝文略には「三洞珠囊三十卷」とあり、現行本は完本ではない。『上清道類事相』は、仙觀品以下宅宇靈廟品に至る六品四卷からなり、書名のとおり教理ではなく事相に重點を置いた構成である。この兩書はある意味で相互補完的な関係にある。

唐も玄宗朝になると、道藏の整備が進み、それに基いて『一切道經妙門由起』が史崇玄らの手によって編纂された。『一切道經妙門由起』は、『一切道經音義』とともに編纂されたものであるが、今、『妙門由起』の序として伝えられるが實は『一切道經音義』の序とされるものによれば、

故敕金紫光祿大夫鴻臚卿員外置同正員上柱國河内郡開國公太清觀主臣史崇爲大使、……絳州玉京觀主席抱舟等、集見在道經、稽其本末、撰其音義、然以運數綿曠、年代遷易、時有夷險、經有隱見、或劫初即下、劫末還昇、或無道之君、投以煨燼、或好尚之士、祕之巖穴、因而殘缺、紊其部伍、據目而論、百不一存、今且據京中藏內見在經二千餘卷、以爲音訓、具如目錄、餘經儀傳論疏記等、文可易解者、此不詳備、其所散逸、佇別搜求、續冀修繕、用補遺缺、……名曰一切道經音義、兼撰妙門由起六篇、具列如左、及

今所音經目與舊經目錄、都爲一百十三卷、崇等學味琅書、情昏寶訣、伏承天渙、敢罄謏聞、披錦蘊而多慙、對絲言而自失。

とあるように、長安の經藏に收められた道經二千餘卷を對象に音義を施し、あわせてその要旨をまとめて『妙門由起』六篇にまとめたものである。その六篇とは、一) 明道化、二) 明天尊、三) 明法界、四) 明居處、五) 明開度、六) 明經法である。このように玄宗朝では、長安において道經が集められて經藏が置かれ、その經目と音義が編まれるとともに、『妙門由起』という類書形式の道教教理の大要を示す書物が編纂された。この過程は、梁における佛教類書の編纂過程を髣髴させるものである。なお、本書の完成年代については、史崇玄が誅殺された玄宗の先天二年（七一三）を遠くさかのぼるものではないと考えられる。

これ以外にも、完全な類書というわけではないが、基本的に抄經を中心に道教教理を體系的に示す目的で編纂された書に唐・孟安排編の『道教義樞』十卷がある。現行道藏本是一部缺落があるが、道德義以下假實義に至る三十七義で構成される。本書の編纂の意圖は序文に、

至於二觀三乘、六通四等、衆經要旨、祕而未申、惟玄門大義盛論斯致、但以其文浩博、學者罕能精研、遂使修證迷位業之階差、談講味理教之深淺、今依准此論、芟夷繁冗、廣引衆經、以事類之、名曰道教義樞、顯至道之教方、標大義之樞要、勒成十卷、凡三十七條、俾夫大笑之流、蕭然悟法、勤行之士、指示玄宗、不其善乎、不其善乎。

と記されるように、孟安排が先行する大部の道教教理書の『玄門大義』の繁雜冗長な部分を節略し、廣く衆經を引用し、「事を以て之を類」して作成したものである。したがって、本書は隋から初唐時期の道教教理の大要を知るうえで極めて有用な類書類の書物ということになる。⁽¹⁶⁾

なお、正統道藏には含まれないが、敦煌出土の經卷の中にも道教類書に分類すべきもの數點があり、大淵忍爾『敦煌道經（圖錄篇）』（福武書店、一九七九年）に収録されている。その中には、抄經集に類するもので類書とはいえないものもあるが、P2456、P2466、P2456、S3618、貞松堂藏本、P2363の7點が挙げられている『大道通玄要』は典型的な道教類書である。P2456後半の序文には、

……、迺於中興十有五載、開三洞之靈文、採衆經之闕義、以類相從、集爲八十一品、應陽九之圓數、號曰大道通玄要、別序九科、名衆妙品義、以爲開唱之法、庶使文約易覽、脩入有方、世？文興、微言不墜矣。

とある。ここにいう「中興十有五載」の「中興」とは則天武后による篡奪から唐王室が恢復したことを意味し、その十五年後の玄宗朝の開元七年（七一九）に本書が編纂されたことを示す。⁽¹⁷⁾ 前述の『妙門由起』が編纂されたのは、史崇玄が誅殺された玄宗の先天二年（七一三）七月以前のことであるが、本書の編纂はそれに後れること數年のことであり、何ら

かの継承ないし参照関係が存在することも考えられよう。いずれにせよ、本書は「類を以て相い従い、集めて八十一品と爲」した典型的な類書であり、さらにその内容を九科に要約した『衆妙品義』なる一篇あるいは別書も存在したかのようである。

三 道教類書と教理體系

P2861の『無上祕要目録』が全二百八十八品を四十九科に分類していたことはすでに述べた。この分類が『無上祕要』編纂當初のものなのか、それとも後世の付加なのかは確定できないが、少なくともこの寫本が作成された開元六年以前のものであることだけは明かである。『無上祕要』の構成に當時の道教教理がどのように反映されているのか、あるいは『無上祕要』の利用者たちがどのように見做していたのかを知る手懸りにはなろう。

現行道藏本『無上祕要』の冒頭二卷は缺けているため、従来、どのような内容で構成されていたのか不明であったが、P2861によって、大道品、一氣變化品、大羅天品、三天品、九天品、卅二天品、卅六天品、十天品、八天品、九天相去里數品、卅二天相去氣數品と続き、その後に現行本卷三の日品、月品、星品、三界品、九地品、九地里數品、靈山品、林樹品、仙菓品、山洞品、洞天品、神水产品、卷四の人品、身神品、人壽品が續いていたことが確認される。P2861の四十九科の分類は、大道品を第一、一氣變化品を第二、大羅天品以下人壽品までの二十四品を第三、劫運品を第四とする。それぞれには、一科の要旨を簡潔に述べた以下のような短文が附されている。

至道无形、混成爲體、妙洞高深、彌羅小大、既統空有之窮名、復苞動靜之極目、故表明宗本、建品言之。(大道品)

混成之内、眇莽幽冥、變无化有、皆從氣立、故次第二。(一氣變化品)

氣之所分、生天成地、形象既敷、衆類斯植、故次第三。(大羅天品以下)

衆類推遷、循環不息、匪存年候、莫知其際、故次第四。(劫運品)

これらは一見して明かなように、「道」から混元の一氣が生じ、その一氣が變化して天地人の三才を生ずるという道教の生成論あるいは宇宙觀に基いて構成されている。ただし、実際には大道品、一氣變化品、大羅天品、三天品、九天品、卅二天品、卅六天品、十天品、八天品、九天相去里數品、卅二天相去氣數品という、宇宙生成の根本部分についての記述を現行道藏本が缺いているために、そこにどのような經典が引かれてどのような教理が集成されていたかを知ることはできない。ただ、これらの品名から推測できることは、『無上祕要』のこの部分の構成は、六朝時期を通じて次第に體系化されてきた道教の神學的宇宙生成論と天界説を反映していたであろうということである。⁽¹⁸⁾ 天地人の現實の世界が構成された後は、その世界が悠久の時の中で成住壞空のサイクルを繰り返すという劫運説が取り

あげられ、そのような世界からの離脱と常住不壞の三天以上の世界への登遐が説かれる。これらの四科こそは、当時の道教教理の中心部分であるといえる。

以上に續く諸品は、

劫運交馳、部域弘廣、承天統物、歸於帝王、故次第五。(帝王品、州國品)

惟王建國、光宅天下、布德爲政、在於慎兵、故次第六。(論德品、王政品、慎兵品)

と二科に纏められる五品である。これは『華林遍略』や『修文殿御覽』といったこの当時の類書が、天地から始めて地上世界の頂點に立つ王后や國家を次ぐのと對應するものであり、『經律異相』も同様な構成であったことに留意すべきであろう。以下、循物喪眞品、善惡品、衆難品、諸患品は現行本に缺けているが、人として生を受けて以降、現世における様々な罪障とそこからの度脱を述べたものである。⁽¹⁹⁾以後、仙界における役所や位階およびその昇降、服色、經典の出所、傳授などの記述が續き、人界における修道や齋戒の方法、具體的な道術や仙藥に関する記述などを經て、最後は修道の結果仙界に昇った具體的な人々の名簿や昇るべき天界の記述に至る。そして最後の第四十九科は、變神景品、體兼忘品、會自然品、歸寂寂品の四品を纏めて、

行窮上道、位極高眞、易景通靈、陶形變質、混同物我、則天地等遺、莫識其由、則視聽无寄、斯乃自然之妙旨、冥寂之玄宗、造化神森、於茲驗矣、終此卅有九。

と結んでいる。このように、『無上祕要』が道から始まる道教の世界觀のもとに全體を體系的に構成したうえで、當時流通していた様々な道經の抄録によって、その教理を具體的に示そうとしたものであることが理解されよう。

『無上祕要』に引用される道教經典は多種多様であり、その間に明確な教派的偏向が見られるわけではない。南朝において作成されたと思われる多くの上清經典や靈寶經典がいち早く利用されていることは、北周の通道觀に集められた經典の多様性を示すものであり、その搜集の範圍の不偏性を示すものでもある。これらの收藏經典および經錄をもとにしなければ、恐らく『無上祕要』の編纂は困難であったろうと思われ、同時に『無上祕要』の編纂に通道觀學士が三教調和の立場からかかわっていたであろうことが、教派的偏向を見せない理由のひとつであると考えられよう。

『無上祕要』の編纂後、本書がどのように活用されたのかについては明確な資料がないが、唐の開元年間に西邊の敦煌において書寫されていることからして、唐代にはかなり廣範圍に流布していたと考えられる。『舊唐書』經籍志には「無上祕要七十二卷」と著録されていることから、完本かどうかはともかくとして、唐朝には『無上祕要』が所藏されていたのは確かであろう。唐王朝成立後間もなく五朝の正史の編纂が開始され、太宗の貞觀十八年(六四四)に完成すると、太宗は引き續いて五朝についての十篇の「志」の編纂を命じた。これは高宗の顯慶元年(六五六)に完成している。いま、『隋書』經籍志として傳え

られるものは、この五朝についての十篇の「志」のひとつであるが、その道經序の敘述が基本的に『無上祕要』の構成に基いていることが指摘されている。⁽²⁰⁾ こうして見ると、『無上祕要』は當初の三教齊一政策の一翼を擔うことに始まり、各地の道觀におけるミニ道藏や手冊の役割を果すとともに、道教教理の體系を記す書物として、中央における正史の編纂の参考の用にも供されたということができよう。

さて、目を王懸河の『三洞珠囊』と『上清道類事相』に轉じよう。前述のように、王懸河は唐の高宗期の蜀の成都で活動していた道士である。彼がこの兩書の編纂に際してどのような方法を取ったかは明かではない。しかし、相當量の道經を所藏する道觀の存在抜きには、このような編纂作業はやはり難しい。前述のように、現行の『三洞珠囊』も不完全なテキストであって、原本の本來の姿を完全に知ることはできないが、一部にその手懸りは残されている。まづ、卷八「分化國土品」の注に「第一卷應道降生品亦有分化語」とあることから、原本第一卷には「應道降生品」が存在したこと、卷四「神丹仙藥名品」の注に、「又第九卷服食品、第二十九隱山品、竝有仙藥名」とあることから、「服食品」は元來第九卷に配されていたこと、第二十九卷には「隱山品」が含まれていたことなどが知られる。さらに、「三部八景二十四神品」は經典の引用は一切なく、「出上清九眞中經內訣、已具錄出在前第八名數八景品中、此不再寫也」という一文のみから成っていて、第八卷には「八景品」があったことが知られ、卷九「時節品」に「冬至之日、太霄玉妃太虛上眞人上詣太皇宮太微天帝君遊宴之時、清景行道受仙之日也」と冬至日の意味を述べた後に、「先錄出在道例、第九卷八節齋日品中具說之也」といい、「道例」なるものおよび第九卷に「八節齋日品」が存在したことが推測される。⁽²¹⁾

現行の『三洞珠囊』の構成は、救導品（卷一）、貧儉品、韜光品、敕追召道士品、投山水龍簡品（卷二）、服食品（卷三）、絶粒品、神丹仙藥名品、丹竈香鑪品（卷四）、坐忘精思品、長齋品（卷五）、齋會品、捨失戒品、清戒品、立功禁忌品、受持八戒齋品（卷六）、二十四治品、二十四氣品、三部八景二十四神品、二十四地獄品、二十四職品、地發二十四應品、二十四眞圖品、二十五性色品、二十七中法門名數、二十八中法門名數品、三十二中法門名數品（卷七）、相好品、諸天年號日月品、分化國土品（卷八）、劫數品、老子爲帝師品、老子化西胡品、時節品（卷九）、叩齒嚙液品（卷十）の三十五品からなる。しかし、現行本『三洞珠囊』は原本『三洞珠囊』の極く一部を残すに過ぎないことが知られる以上、單純に現行本の構成に基いて『三洞珠囊』に反映された本來の教理體系を推測することは避けるべきであろう。ただ、卷一に「應道降生品」が存在したことは、原本『三洞珠囊』も恐らく『無上祕要』同様、道教教理の根幹をなす混元の「道」から展開する道教的世界觀の解説から始まり、天神の出現や天界の構成を説いていたのではないかと推測することは許されるであろう。現行本『三洞珠囊』の再編者は、殘存部分を再構成するに当たって、まづ『道學

傳』『神仙傳』『眞誥』を主たる依據資料とし、道教徒の實際の信仰や修行の諸相といった傳記的要素を主内容とする「救導品」「貧儉品」「輜光品」「敕追召道士品」を冒頭に置き、次いで、投簡、服食、辟穀、煉丹、坐忘、齋戒、禁忌といった實際的な道術や戒律を連ね、名數にかかわる教理を次に配し、さらに劫運説や老子轉生、化胡説、最後に再び叩齒嚙液の實際の道術の類を配置した。その意圖は恐らく抽象的な道教教理よりも、まづは現實の道教徒の修道のよすがとなる先人の足跡に重點を置いて傳記的要素を提示し、その上で實際の道術に關する教説や名數にかかわる教理的説明をしようとしたものであろう。

原本『三洞珠囊』が道教教理體系を總的に概觀するための類書であったとすれば、王懸河のもうひとつの類書である『上清道類事相』は、仙觀品（卷一）、樓閣品、仙房品（卷二）、寶臺品（卷三）、瓊室品、宅宇靈廟品（卷四）という構成からも分かるように、道教における天界仙界の建築的要素に的を絞った類書である。この書においても多くの道經から抄寫された記事が分類配列されている。しかしながら、本書の編纂の目的意圖がどのようなものであったのかについては、明確な記述は見られない。

玄宗朝では道藏の充實が圖られ、それをもとに『一切道經妙門由起』が編纂された。本書は、教理の根本である「道」とそのはたらき（明道化）から始まり、「道」を根據に生みだされた至上神である元始天尊を始めとする神々の世界（明天尊）、その下に展開する天上および地上世界（明法界）、玄都玉京山を中心とする神仙および道教信者の居るべき居處（明居處）、神々による教化と濟度（明開度）、神々による説法と經典の開示および傳授の次第（明經法）を説く六篇から構成される。引用される經典の數や種類は決して多くはないし、教理の詳細にわたるわけでもないが、道教教理の由って來たるゆえんを簡潔に述べており、『一切道經音義』に附された總論的書物としての性格を色濃く有している。

玄宗朝のいまひとつの道教類書であった『大道通玄要』は、殘存する部分から、道品、道生一品、人品（以上、卷一）、反俗品、入道初門品、三士行品（以上、卷五）、可從戒品、度生戒品、勸助戒品、持身戒品、十善戒品、十惡戒品、要決十戒品（以上、卷六）、上元戒品、中元戒品、下元戒品（以上、卷七）、仙品、兼忘品、眞一品（以上、卷十四）、念品（卷數不詳）の存在が確認される。卷一は首完尾缺であるから、本書が「道品」、「道生一品」、「人品」の順序で構成されていたことは間違いないであろう。したがって、本書も『無上祕要』や『三洞珠囊』同様、道教教理の根本である「道」とそこから派出する混元の一氣の解説に始まることが知られるが、その後は、天界などの説明なしに、ただちに人間存在の問題を主題とするであろう「人品」が配置されている。この點は他書と最も異なる點である。その後、卷二から卷四が不明であるが、俗世からの離脱と入道、それにともなう戒律の問題へと展開していったことが知られ、抽象的な教理の解説よりも實際の人間社會における道教信仰への回心、修行といった問題が重視されていたと考えられる。

小結

道教類書は中國における類書編纂の長い傳統の延長上に出現した。それと同時に、類書が盛んに編纂され始めた魏晉南北朝時代は、道教教理の體系化が徐々に進められていった時期でもある。陸修靜による『三洞經書目錄』の編纂を契機とする三洞四輔による道經分類が確立したのもこの時期のことである。しかしながら、最初の道教類書である『無上祕要』を始めとして、三洞四輔による道教經典および教理の體系をその構成の原理とするものは出現しなかった。それは、『皇覽』以來の傳統的類書における天地人の三才を基調とする分類構成の原理の強い影響が道教の類書にも及んでいたことに主要な原因を求めることができよう。事情は、佛教の類書においても似通ったものであった。類書というものは、まづ、この世界のあらゆる構成要素を反映し、編纂者の根本的な世界觀に基いて全體の構成を行うものであったのである。

- (1) 『類書的沿革』(四川省中心圖書館委員會編印、一九八一年)、頁二。
- (2) 「法苑經一百八十九卷、抄爲法捨身經六卷、右二部、蓋近世所集、未詳年代人名、悉總集群經、以類相從、既立號法苑、則疑於別經、故注記其名、以示後學、卷數雖多、猶是前錄衆經、故不入部最之限」(大正五五、四〇下)。
- (3) 岡部和雄「僧祐の疑偽經觀と抄經觀」(『駒澤大學佛教學部論集』二、一九七一年)
- (4) 『歷代三寶記』卷十一(大正五五、二六六中)「衆經要抄一部并目錄八十八卷。(右一部、天監七年十一月、帝以法海浩博、淺識窺尋、卒難該究、因敕莊嚴寺沙門釋僧旻等於定林上寺緝撰此部、到八年夏四月方了、見寶唱錄)」。また、『續高僧傳』卷五「釋僧旻傳」(大正五〇、四六二下)には、「以天監五年、遊于都輦、天下禮接下筵、亟深睠悅、……六年、制注般若經、以通大訓、……又敕於慧輪殿講勝鬘經、帝自臨聽、仍選才學道俗釋僧智僧晃臨川王記室東莞劉勰等三十人、同集上定林寺、抄一切經論、以類相從、凡八十卷。皆令取衷於旻」とある。
- (5) 館裕之「『經律異相』を中心としてみた梁代佛教類書の編纂事情」(『佛教大學大學院研究紀要』一〇、一九八二年)。
- (6) 館前掲論文。同論文では、さらに『廣弘明集』卷二十八(大正五二、三二四下)に收める梁簡文帝の「爲人作造寺疏」も同じく『經律異相』を典據とすることを指摘している。
- (7) これらの諸點については、勝村哲也「修文殿御覽天部の復元」(『中國の科學と科學者』 京都大學人文科學研究所、一九七八年)を参照。
- (8) 道紀傳および『金藏論』の性格については、宮井里佳「道紀傳について—中國佛教の類書の研究の基礎作業として」(『埼玉工業大學人間社會學部紀要』一、二〇〇三年)を参照。

- (9) 『無上祕要』についての概括的研究には、John Lagerwey “Wu-shang Pi-yao”, *École Française d’Extrême-Orient*, 1981, Paris がある。
- (10) 『周書』には、以下のような記事が載せられている。『北周書』卷五、武帝紀上「(天和三年、五六八) 八月……癸酉、帝御大德殿、集百僚及沙門道士等、親講禮記」、同「(天和四年、五六九) 二月……戊辰、帝御大德殿、集百僚道士沙門等、討論釋老義」。
- (11) 『北周書』卷五、武帝紀上「(建德二年、五七三) 十二月癸巳、集羣臣及沙門道士等、帝升高座、辨釋三教先後、以儒教爲先、道教爲次、佛教爲後」、同卷三一、韋叟傳「武帝又以佛道儒三教不同、詔叟辨其優劣、叟以三教雖殊、同歸於善、其迹似有深淺、其致理殆無等級、乃著三教序奏之、帝覽而稱善」。
- (12) 『廣弘明集』卷一〇、辯惑篇、周祖癘二教已更立通道觀詔(大正五二、一五三上)「武帝猜忌黑衣、受法黃老、欲留道法、擯滅佛宗、僉議攸同、咸遵釋教、帝置情日久、殊非本圖、會道安法師上二教論、無聞道法、意彌不伏無奈、理通衆口、義難獨留、遂二教俱除、憤發於內、未逾經月、下詔曰、「……」、于時員置百二十人、監護吏力各有差、竝選釋李門人有名當世者、著衣冠笏履、名通道觀學士、有前沙門京兆樊普曠者、彭亨譎詭、調笑動人、帝頗重之、召入通道」。
- (13) 佛教側から見たこの間の動きは、『廣弘明集』卷八、辯惑篇(大正五五、一三六上)に明らかなおりである。「至天和四年歲在己丑三月十五日、敕召有德衆僧名儒道士文武百官二千餘人、帝御正殿、量述三教、以儒教爲先、佛教爲後、道教最上、以出於無名之前、超於天地之表故也、時議者紛紜、情見乖咎、不定而散、至其月二十日、依前集論、是非更廣、莫簡帝心、帝曰、儒教道教、此國常遵、佛教後來、朕意不立、僉議如何、時議者陳理、無由除削、帝曰、三教被俗、義不可俱、至四月初、更依前集、必須極言陳理、無得面從、又敕司隸大夫甄鸞、詳度佛道二教、定其深淺、辯其眞僞、天和五年、鸞乃上笑道論三卷、用笑三洞之名、至五月十日、帝大集群臣、詳鸞上論、以爲傷蠹道法、帝躬受之、不愜本圖、即於殿庭焚蕩、時道安法師又上二教論、云內教外教也、練心之術名三乘、內教也、教形之術名九流、外教也、道無別教、即在儒流、斯乃易之謙謙也、帝覽論以問朝宰、無有抗者、於是遂寢、乃經五載、至建德三年歲在甲午五月十七日、初斷佛道兩教、沙門道士竝令還俗、三寶福財、散給臣下、寺觀塔廟、賜給王公、餘如別述」。なお、武帝の宗教政策については、塚本善隆「北周の廢佛について」(『東方學報(京都)』第一六、一八冊、一九四八、五〇年)、同「北周の宗教廢毀政策の崩壞」(『佛教史學』一、一九四九年)に詳しい。
- (14) この問題に關する議論は、窪徳忠「北周の通道觀に關する一臆説」(『福井博士頌壽記念東洋文化論集』 早稻田大學出版部、一九六九年)、また、『中國宗教における受容・變容・行容』山川出版社、一九七九年に収録)、山崎宏「北周の通道觀について」(『東方宗教』五四、一九七九年)、窪徳忠「二つの通道觀」(『東方宗教』五四、一九八〇年)を参照。窪一九六九は、通道觀にふたつあることを指摘、山崎一九七九は塚本善隆説に依據して、通道觀を都に置かれた學士の活動の場であると主張、窪一九八〇はこの山崎説に反駁したものである。
- (15) 陳國符『道藏源流攷』(中華書局、一九六三年)によれば、『寶刻類編』卷八「道士」にその名

が見え、

追尊老子號玄元皇帝詔 乾封元年二月二十八日行書 弘道元年十二月刊成都
道藏經序碑二 其一高宗製 其一武后製 弘道元年十二月二十一日刻 同上
と王懸河による碑刻が記録されている。

- (16)『道教義樞』については、拙論「南北朝隋唐初道教教義學管窺—以《道教義樞》爲綫索」（辛冠潔等編『日本學者論中國哲學史』（中華書局、一九八五年）および王宗昱『《道教義樞》研究』（上海文化出版社、二〇〇一年）を参照。
- (17)大淵忍爾『敦煌道經（目錄篇）』頁三四五参照。
- (18)この時期の道教の神學的宇宙生成論と天界説の形成については、拙論「道と氣と神—道教教理における意義をめぐって—」（『人文學報』第六五號、一九八九年）、「道教における天界説の諸相」（『東洋學術研究』第二七號別冊、一九八八年）を参照されたい。
- (19)「人之稟生、各有崖限、違分廣求、則乖理傷性、故次第七」（循物喪眞品）
「善由心召、惡自身招、善則天地弗違、惡則人神同逆、故次第八」（善惡品）
「心行會理、而所圖皆易、志趣虧忠、則爲事俱難、故次第九」（衆難品）
「好尚不淳、觸塗興滯、事既无極、患則隨及、故次第十」（諸患品）
- (20)興膳宏「隋書經籍志道經序の道教教理—特に無上祕要との關連について—」（『京都大學文學部研究紀要』三二、一九九五年）。
- (21)ちなみに、『雲笈七籤』卷八十六「尸解・修九眞中道」に引く『上清九眞中經內訣』は、「九眞名字多、此不具錄之、略鈔出在道例第九名數品中」と「道例」なるものに言及する。この記事は恐らく、『三洞珠囊』「三部八景二十四神品」に「出上清九眞中經內訣、已具錄出在前第八名數八景品、此不再寫也」とあることと關係するものであろう。そうだとすると、『雲笈七籤』は直接『上清九眞中經內訣』を引用したのではなく、原本『三洞珠囊』から孫引きした可能性がある。また、「道例」というのも『三洞珠囊』とは別の王懸河の知られざる著書であった可能性も考えられ、『三洞珠囊』卷九「時節品」のこの注記は、「先錄出在道例第九卷八節齋日品中、具說之也」と讀むべきなのかも知れない。

寶卷と明清の民間信仰 — 目連傳承を中心にして

小南一郎

中国撰述の仏典だと推測される「仏説孟蘭盆經」に起源する、中国における目連傳承は、仏弟子に関する伝説という範囲を大きく越えて独自に展開をした。特に孝子としての側面を強調した目連の物語りは、南北朝から隋唐時期に大きく展開し、敦煌で発見された文書の一つ、「大目乾連冥間救母變文」に、ひとまずの結実をしたのである。慳貪の心の深い目連の母親は、その報いとして餓鬼道に墜ちるとというのが元来の筋書きであったはずであるが、「目連變文」においては、目連の母親は、地獄の底の底に位置するとされる阿鼻地獄に墜ちたとされ、その母親を求めて様々な地獄を遍歴する目連の姿が、語り物文藝の形式で、詳細に描写されている。錫杖を手にし、母親の行方を求め、地獄を彷徨する目連の姿には、ステファン・タイザー教授も言うように、死者の魂を探すため、みずからの魂を冥界へと飛ばす、シャーマンとしての性格が強かったであろう。

目連伝説は、敦煌における文藝の中で、一定の完成を見せたあと、それまでとは異なった文藝の基調でもって、新しい方向へと展開をし、現在の語り物文藝や民間演劇にまでつながっている。宋代にも目連をめぐる傳承文藝が盛んに行なわれていたであろうことは、「東京夢華録」などの、当時の都市の繁盛記を通してうかがうことができる。ただ、そこで語られ、演じられていたのが、具体的にいかなる筋書きのものであったのかを知ることができる資料はあまり遺ってはいない。のちに述べる「目連救母經」が、現在に遺る、その時代の作品として、稀で貴重な例なのである。目連伝説が、新しく展開し、実際の作品がいくつも遺されているのは、元代以降、とくに明清時期になってからなのであった。

明清時期に盛んに行なわれた宗教的な文藝の一つ、宝卷については、たとえば鄭振鐸の『中国俗文学史』にも見えるように、敦煌の変文のあとを承けた、宗教的な語り物文藝だと、これまで説明されて来た。そうした説明は、大筋においては間違っていないであろう。変文作品は寺院に集まった信者たちに向かって語られたのであり、寶卷作品も、その最初に、香を焚き、神々の降臨を願う言葉が付いていることから知られるように、宗教的な場に信者たちを集めて語られたのであった。宗教的な寶卷は、次のような定型句で始まることが多い。

一柱真香举起来　　登壇説法把經開
合堂善人齊護法　　齋主延寿得消災

しかし、ともに宗教的な場での、語りと歌とをまじえた語り物に由来する作品ではあったが、唐代後半期に行なわれた変文文藝と明清時期の宝卷との間には、その文藝を支える社会的な基盤や人々の宗教観念に違いがあって、変文がそっくりそのまま宝卷に引き継がれたのではなかったことにも注意する必要があるだろう。

ここでは、目連の物語りの展開を視点にして、中国における宗教的な民間文藝の、中世から近世にかけての時期における、時代と社会とに対応した、変化の様相を追ってみたいと思う。

敦煌で行なわれていた目連変文は、その写本の題名に「大目乾連冥間救母変文并図一卷」とあることから知られるように、絵説きの物語りであった。敦煌で発見された変文と名づけられている作品のすべてが絵説きと結びついたものではなかったが、たとえば地獄変という言葉にも表われているように、変とは、元来、絵画や彫像など、視覚的な制作品を言うのであり、そうした変（劇的場面）にまつわる物語りを言葉で語るのが、典型的な変文なのであった。変文作品の中で、絵説きの際に用いられていた絵画が遺っている、ほとんど唯一の貴重な例が、舍利弗と六師外道との方術くらべを描いた「降魔（破魔）変文図」である。興味深いことに、この図の背後には、破魔変文の中の韻文部分だけが書写されている。なぜ韻文部分だけが絵画の背後に書かれているのかは、理解するのに困難ではないだろう。すなわち、散文部分の語りは臨機応変に、いささか内容を変えて語ることも可能であるが、韻文部分はそうした変更が困難である。そうしたことから、語りの際にそれを見ながら唱することを目的として、韻文部分だけが書かれているのである。

目連変文にも、その標題に見えるように、元来は図が付いていたに違いないのであるが、絵画と口演の際の本文（種本）とはそれぞれに独立していたために、絵画の方は失われてしまった。ただ、目連変文の中に、絵を示す際の慣用句が挿入されており、どの部分で、どのような絵画が聴衆に向かって示されたのかを復元することができる。聴衆に向かって、語り手は、次のように云って、自分が手に持つ絵画へ注意を向けさせているのである。

看目連深山坐禪之處、若為
且看与母飯処
母子相見処

こうした定型句の存在を通して、現在、遺っている「目連変文」が語られるに際して、少なくとも十七の場面の絵画がつぎつぎに聴衆（観衆）たちに示されていたことが知られる。そのようにして元来、備わっていたことが知られる場面は、ほとんどが母を求めて地獄をさまよう目連の様子を描いた、それぞれの地獄ごとの図なのである。言いかえれば、聴衆たちは、目連を道案内にして、さまざまな地獄の情景を目の当たりにしたのであった。

こうした絵説きによる語り物文藝を引き継ぎ、その語りの言葉を基礎に、文字化された作品として、南宋ころには存在したであろう、絵入りの読み物、「仏説目連救母経」が遺っている。「目連変文」とこの「目連救母経」とが、あとで見るように、表現まで重なった部分があるところから、この作品の背後にあった語りの場の性格も、敦煌において変文が上演されていた場と大きくは異ならなかったと推測してよいであろう。

この「目連救母経」については、朝鮮の刊本もあるとされているが、それを実見する機会が得られない。我々が見られるのは、京都六条の金光寺所蔵の、室町時代の日本の刊本である。その刊本の最後に付いた刊記から、原本は辛亥の歳(1191、南宋紹熙二年)の十月、寧波の近辺で出版されたもので、その刊本を大徳八年(1304)に広州で買った人物が日本にもたらし、貞和二年(1346)に、日本で重刊されたことが知られる。

「目連救母経」が語る内容は、「目連変文」と大きくは異ならない。その粗筋だけを記せば、次のようである。

むかし、王舎城に傳相という、物持ちの長者がいた。長者は人格者で、仏教を信奉していた。その長者が身罷ったあと、むすこの羅卜は、喪に服し、喪があけると、外国へ商売に出かけた。羅卜は、母親に、自分の留守中には、父親の供養のため、僧侶たちを丁重に布施をしてほしいとたのんで、旅に出たのである。しかし、羅卜の留守中、母親は、僧侶たちを虐待し、殺生を重ねた。羅卜が帰って来ると、母親は、僧侶たちを手厚くもてなしていたように見せかけ、近隣の告げ口に反論して、もし自分が嘘を言っていたら地獄に落ちててもよいと誓う。その誓いの結果、母親は、すぐに重病に罹り、七日にならぬうちに身罷った。羅卜は、三年間の喪に服したあと、耆闍崛山の仏陀のもとへ行っ、出家をし、大目犍連（目連）という名を得た。目連は、耆闍崛山中で修行をし、三十三天を見わたしたが、化楽天宮にいる父親が見えるだけで、母親は見当たらない。そこで釈迦に尋ねると、釈迦は、悪業ゆえに母親は地獄に墜ちたと告げた。

それを聴いた目連は、号泣しつつ、母を求めて地獄をつぎつぎと遍歴する。これ以後、目連が見聞したところだとして、それぞれの地獄で受ける苦しみの様子と、いかなる罪業でその地獄に墜ちることになったのかが、地獄ごとに記述されている。最後に阿鼻地獄にたどりつくが、目連の力ではその門を開けることができない。そこで目連は、釈迦のもとにもどり、十二環の付いた錫杖と袈裟と鉢盂とを借りて来て、その力で地獄門を開けた。その地獄の中で、母親の青提夫人を見つけ出すが、目連の力では母親を救いだすことができない。目連は再び釈迦のもとにもどる。釈迦が目連の母親を救ってやろうと言い、みずからが地獄に入って、地獄の囚人たちを解放する。

目連の母親は、大地獄からは出られたが、その罪業の深さゆえ、今度は黒暗地獄に入る。菩薩たちが大乘経を転讀したおかげで、そこを離れて、今度は、餓鬼道に入った。さらに、菩薩たちの力で餓鬼道をまぬがれた母親は、王舎城に生まれかわり、雌犬となった。最後に、盂蘭盆の力で犬の身を脱した母親は、仏陀の前で五百戒を受けられ、忉利天に生まれかわって、快樂を得ることができた。

以上のような本文の最後に、つぎのような一段が付けられている。

若有善男善女、為父母印造此經散施、受持讀誦、令得三世父母、七代先亡、即得往生淨土、俱時解脱、衣食自然、長命富貴

すなわち、この「目連救母経」が、主として祖先供養のために印刷、流布される経典であったことが知られるのである。

特に注目すべきは、「目連救母経」が、表現の細部まで、敦煌の「目連変文」と重なる部分があることである。阿鼻地獄において、目連が母親を探し当てる部分には、次のような描写が見える。

獄主又問、王舎城中青提夫人、汝何不応、罪人応曰、恐獄主移向苦处、罪人不敢応言

「目連変文」にも、阿鼻地獄の獄主と目連の母親の青提夫人の対話として、次のようにある。

獄主更問、第七隔中有青提夫人否、若看覓青提夫人者、罪身即是、早箇縁甚不応、恐畏獄主、更將別处受苦、所以不敢応獄主

もちろん、こうした表現の一致があることから、「目連救母経」を編纂した人々が、直接に「目

連変文」のテキストを見ていたと言おうとするのではない。敦煌の変文文藝を支えていた宗教的な公演の場が、おそらくいささかは変質したであろうが、宋代にまで継承されており、そうした場の中で語られていた物語りを基礎にして、「目連救母経」も生み出されたであろうことが推測できるのである。

「目連救母経」には、上部に図が付くのみならず、そうした図には、
青提夫人与羅卜分財処
羅卜出往外国処
目連回来啓世尊処

といったような言葉書きが多く付されている。この〇〇処という表現は、前に見たように、変文では、絵画を聴衆たちに示す部分に用いられている定型句なのであった。中国の回章小説の起源となるような古い小説の版本には、上図・下文の形式を取ったものが多い。それらの全てがそうだとはいわないにしろ、そうした中に、絵説きに起源するものも、いくつかはあったに違いない。

鄭振鐸などが、もっとも古い宝卷作品の一つだとする「目連救母出離地獄生天寶卷」は、北元時期の一三七二年に、元の皇族の一人が、供養のため書写させた、絵入りの美しい写本である。この写本は、前半部分が失われてしまったが、北京の国家図書館に現存している。この寶卷が語る筋書きは、その前半部分は知られないが、基本的に、「目連変文」や「目連救母経」のものと変らない。母親を探して地獄を遍歴する目連の姿を描写することが、作品の中心となっているのである。

我々は、宝卷というと、民間の小さな出版組織で出版された、粗末な版本をまず思い起こすであろう。それは、民国時期の中国にあつて、こうした文藝作品に興味を覚えた日本人が、まちで売られている寶卷作品を蒐集したのが、そうした形態のものであつて、我々が目にする版本が、みなそうしたものであるからである。しかし、明代のころの、早い時期の寶卷については、朝廷の高官や宦官たちがその出版の中心となったとする記録があり、上に挙げた「目連救母出離地獄生天寶卷」と同様の、立派な写本や版本が作られていたのであつた。しかし、寶卷作品の主流は、民衆的な語りの場に基礎を置いたものであつて、寶卷作品が結晶化させている世界観・価値観・倫理観などは、近世の民衆層の日常生活の中から成長したものであつた。

古い目連寶卷として、金碧本と称される美しい写本をまず挙げたが、中国近世の目連伝承を定着しているのは、より民衆的な目連寶卷なのである。民衆の中で流行したであろう目連寶卷がいく種類現存しているが、それら多くの目連寶卷を、その内容から、大きく二つに区分することができるであろう。すなわち、「目連三世寶卷」とそれ以外の「目連寶卷」とである。

まず、「目連三世寶卷」でないほうの「目連寶卷」を見てみると、その筋書きは、目連の地獄めぐりが中心になっていて、基本的には「目連変文」以来の伝承を受け継いだものなのである。ただ、この一類の目連寶卷の中には、目連の許嫁の女性が登場したり、目連が経典と母の遺骸（位牌）とを担いで西天に向かうといった筋書きを含むものがあり、明の鄭之珍の戯曲「目連救母勸善戲文」との密接な関係をうかがわせる。特に注目されるのは、目連が、経典と母親の位牌とを天秤棒で担ぎ、西天へ向かうという筋書きであつて、その中のさまざまな箇所「西遊記」と重なる要素を見

つけ出すことができるのである。これまでの通説では、「目連戯文（寶卷）」が「西遊記」から材料を取ったものだとされて来た。たしかに「西遊記」からの筋書きの借用があったであろう。ただそうした借用は、単に書物を介しての模倣であるに止まらず、両作品の間に、死者儀礼に関わる共通の場があって、そうした共通の場の存在が、筋書きの借用を可能にしたのだと考えるべきであろう。

もう一種の「目連三世寶卷」の筋書きは、上述の地獄巡りを中心とする目連物語りとは大きく異なっている。その異なる筋書きを要約すれば、次のようである。

目連は、地獄に墜ちた母親を救うため、西天で仏陀から授かった禅杖で阿鼻地獄の門を打ち壊した。ところが、地獄の門が壊されると、中に閉じ込められていた八百万の孤魂が逃亡してしまった。地獄菩薩は、目連に、八百万の孤魂を地獄に連れ戻すようにと命じた。

その命令を承けて、目連は、まず唐末の黄巢に生まれ変わった。黄巢は、高い才能を持ちながら、当時の皇帝に用いられなかったことに不満を懐き、叛乱を起こす。八百万の殺人冊にもとづき、八百万人を殺したあと、黄巢は自殺をした。そのあと、目連は、今度は長安城内の屠家に生まれかわり、屠殺した豚たちの魂を幽冥世界に連れ返すことになる。このようにして、目連が冤魂をすべて収めとったことで、母親は救われることになった。

「目連三世寶卷」では、地獄から脱出した死者の魂を、もう一度、地獄へおさめ直すことが目連の任務となり、そのために、目連は、最初は黄巢に、続いて屠家に生まれかわって、殺戮の限りをつくすのである。仏陀の十大弟子の中でも、舍利弗とともに、その中心となってきた目連が、大々的に殺生を行なうという「目連三世寶卷」の筋書きは、仏教の宗教倫理から、大きく外れてしまっている。

こうした宗教的な語り物文藝を受け入れ育てた人々にとって、仏教のいう不殺生戒を守るということは、必ずしも喫緊のことがらではなかった。かれらがなによりも怖れていたのは、地獄に収まっていない孤魂が、人々の生活に脅威を与えることなのであった。現在の中国の仏教寺院や道観においても、祭祀の場の片隅に孤魂を祀るための小さな施設が置かれているのを目にすることができる。孤魂の救いが、当時の民間宗教の中で、大きな課題であったことは、たとえば、羅教の五部六冊と呼ばれる寶卷の中でも、「嘆世無為卷」に、十報歌として、次のような句があることからもうかがわれるだろう。

一報 天地蓋載恩 二報 日月照臨恩 ……

九報 九祖生浄土 十報 孤魂早超生

目連の地獄巡りの物語りの背後にあったのは、それぞれの家族を単位とした、祖先祭祀であり、いかにして祖先の魂を救済するかという宗教的な課題が、その基礎にあった。祖先の魂が救われてはじめて、我々自身の魂も救われるからである。それに対して、「目連三世寶卷」では、直接の血縁関係にはない、孤魂の脅威の処理が主題として取り上げられている。そうした孤魂が脅威を及ぼすのは、家族組織を越えた、共同体全体に対してなのであった。張岱の「陶庵夢憶」巻六が記録している、目連戯の上演に際し、一万余人が一斉に大声を挙げ、地方太守が海寇の襲撃だと勘違いしたとある事件や、近年では、魯迅の故郷、紹興での目連戯の上演の様子などから、こうした宗教戯

曲が人々の大きな興奮を引き起こすものであったことが知られる。そうした宗教的な興奮は、孤魂による共同体に対する大きな脅威の反動であったと考えてよいであろう。目連伝承が、近世社会の中で、家族を単位とする祭祀とは別の、共同体全体の中に根を下ろしていたことが知られるのである。

参考文献

- 沢田瑞穂『増補寶卷の研究』国書刊行会、1975年
- 車錫倫『中国寶卷研究論集』学海出版社、民国85(1996)年
- Daniel L. Overmyer, *Precious Volumes, An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harvard University Press 1999

數位化古籍校勘版本處理技術－以 CBETA 大正藏電子佛典為例

釋惠敏*、杜正民**、周邦信***、王志攀****

*國立台北藝術大學 教授（中華電子佛典協會 主任委員）

**中華佛學研究所 副研究員（中華電子佛典協會 總幹事）

***中華佛學研究所 資訊專員（中華電子佛典協會 研發組）

****中華電子佛典協會 缺字處理組

[摘要]

我國漢譯佛典，起自後漢，迄於元代。苻秦道安乃至隋唐，雖有蒐集分類，編成目錄，總稱佛典為「一切眾藏經典」、「一切經藏」、「大藏經」，但是流通皆賴書寫。直至宋開寶四年(971)始刻印（木版印刷）版本，稱為開寶藏，並頒賜給日本、契丹、西夏、高麗諸國，以及國內各地。此後有契丹藏(丹本)、金藏(趙城本)、萬壽藏、毘盧藏、圓覺藏、資福藏、磧砂藏等宋朝版本，以及韓國的高麗藏；元代有普寧藏、弘法藏等；明朝刊刻南藏、北藏等；清朝的龍藏。

中華電子佛典協會(CBETA)採用目前廣為學術界使用的日本大正時代開始(1924~1934)編輯出版的藏經（簡稱《大正藏》）為底本，進行數位化的作業。《大正藏》是以高麗本為底本，對校宋、元、明三本，另參照正倉院藏經、敦煌古本及巴利文、梵文經典，並在校勘欄中記錄了各版本的不同用字等資訊。CBETA在製作電子佛典的過程中，將這些校勘資訊以 XML 記錄，並以 HTML 方式呈現，藉由校勘資訊做部份的版本還原，讓使用者可以選擇瀏覽不同版本。此作業過程及其呈現方式或許可作為數位化古籍校勘版本處理技術的參考。

1. 《大正藏》(T01-T55, T85)所參用版本說明

佛教各語系之傳譯經典中，以漢譯大藏經翻傳最早，部帙份量亦最龐大，起自後漢，迄於元代，係由梵語、巴利語、中亞語等譯出。最早期漢譯佛典人物，以東漢桓帝建和二年（148）至洛陽之安世高（為印度西北之安息國王子，其漢姓從其出身地，故稱安）為代表，主要翻譯聲聞乘佛典。大月氏國之支婁迦讖（147~？，梵名 Lokasema）於後漢桓帝末年至洛陽，至靈帝光和、中平年間（178~189）從事菩薩乘佛典之漢譯工作。

苻秦時道安（314？~385）法師始將譯經加以蒐集分類，編成「綜理眾經目錄」一卷，內分：撰出經律論錄、異出經錄、古異經錄、失譯經錄、涼土異經錄、關中異經錄、疑經錄、注經及雜經志錄等八部分，共收經典 639 部 886 卷，為我國第一部之佛典目錄。

其後，南朝梁代僧祐(445~518)、寶唱等亦撰各經錄以增補之。當時並書寫全部譯出之經安置宮廷、諸大寺院。隋唐時期，譯經事業更盛，對於單譯、重譯、別生、疑惑、偽妄等文獻問題也會加以分辨。中國撰述之抄集、傳記及著述等亦相繼編入藏經中，總稱為「一切眾藏經典」、「一切經藏」、「大藏經」，但是流通皆賴書寫。直至宋開寶四年(971)始刻印（木版印刷）版本，稱為開寶藏，並頒賜給日本、契丹、西夏、高麗諸國，以及國內各地。此後有契丹藏(丹本)、金藏(趙城本)、萬壽藏、毘盧藏、思溪圓覺藏、思溪資福藏、磧砂藏等宋朝版本，以及韓國的高麗藏。元代根據宋本印行普寧藏、弘法藏等藏經，但因戰亂而燒失。明朝洪武年間，點校藏經，刊刻南藏、北藏；此外有嘉興藏（明方冊藏）等。清世宗雍正 13 年至高宗乾隆 3 年（1735~1738），以北藏為底本，復加新的典籍，刊刻龍藏。此外尚有頻伽藏、百衲藏，及民國 45 年（1956）開始編刊的中華大藏經。

日本印行大藏經，開始於德川初期（1637~1648）之天海藏，乃參照南宋版思溪本與元版之大普寧寺本翻刻成者。其後有德川後期（1669~1681）之黃檗藏（又稱鐵眼版），是明代楞嚴寺版之翻刻。明治時代（1880~1885），有弘教書院刊行之縮刷藏經，以東京增上寺所藏高麗藏為底本，與宋（湖州本）、元、明藏對校，增補日本刊行之密教經軌、日本諸宗開祖之著作而成。

中華電子佛典協會(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA:

<http://www.cbeta.org>)採用目前廣為學術界使用的日本大正時代開始(1924~1934)編輯出版的佛教大藏經（簡稱《大正藏》）為底本，進行數位化的作業。《大正藏》是以高麗本為底本，對校如下表（表 1）所列之各種不同的佛教大藏經版本。

本表第一欄「大正藏略符」，為《大正藏》第一冊至第五十五冊暨第八十五冊書末所附略符表整合而成。第二欄「CBETA 略符」，除包含《大正藏》所有略符表中的略符外，也把各冊校勘中提到而《大正藏》略符表闕略的版本增訂在內，並於「版本註·例」欄舉其實例，於「說明」欄兼載出現冊別。

● 表 1

大正藏略符	CBETA 略符	版本註·例	說 明	
☰	【三】	宋，元，明三本	(The 'Three Editions' of the Sung, the Yuan and the Ming dynasties)	
宋	【宋】	宋本	南宋思溪藏 (The 'Sung Edition' A. D. 1239)	These Dates are subject to re-examination.
元	【元】	元本	元大普寧寺藏 (The 'Yuan Edition' A. D. 1290)	
明	【明】	明本	明方冊藏 (The 'Ming Edition' A. D. 1601)	
麗	【麗】	麗本	高麗海印寺本 (The 'Kao-Li Edition' A. D. 1151)	
麗乙	【麗乙】	麗本別刷	(Another print of the Kao-Li Edition)	
聖	【聖】	正倉院聖語藏本 (天平寫經)	(The Tempyo Mss. [A. D. 729-] and the Chinese Mss. of the Sui [A. D. 581-617] and Tang [A. D. 618-822] dynasties, belonging to the Imperial Treasure House Sho-so-in at Nara, specially called Sho-go-zo)	
聖乙	【聖乙】	正倉院聖語藏本別寫	(Another copy of the same)	
宮	【宮】	宮內省圖書寮本 (舊宋本)	(The Old Sung Edition [A. D. 1104-1148] belonging to the Library of the Imperial Household)	
德	【德】	大德寺本	(The Tempyo Mss. of the monastery 'Daitoku-ji')	

	【万】	萬德寺本	(The Tempyo ˉ Mss. of the monastery 'Mantoku-ji')
	【石】	石山寺本	(The Tempyo ˉ Mss. of the monastery 'Ishiyama-dera')
	【知】	知恩院本	(The Tempyo ˉ Mss. of the monastery 'Chion-in')
	【醍】	醍醐寺本	(The Tempyo ˉ Mss. of the monastery 'Daigo-ji')
	【和】	仁和寺藏本	(Ninnaji Mss. by Ko ˉ ū kai and others. C. 800. A. D.)
	【東】	東大寺本	(The Tempyo ˉ Mss. of the monastery 'To ˉ dai-ji')
	【中】	中村不折氏藏本	(Mr. Nakamura's Mss. from Tun-huang)
	【久】	久原文庫本	(The Tempyo ˉ Mss. belonging to the Kuhara Library)
	【森】	森田清太郎氏藏本	(The Tempyo ˉ Mss. owned by Mr. Seitaro Morita)
	【敦】	敦煌本	敦煌出土藏經 (Stein Mss. from Tun-huang)
	【敦乙】		
	【敦丙】		
	【福】	西福寺本	(The Tempyo ˉ Mss. of the monastery 'Saifuku-ji')
	【福乙】		
	【博】	東京帝室博物館本	(The Chinese Mss. of the Tang dynasty belonging to the Imperial Museum of Tokyo)
	【縮】	縮刷本	縮刷大藏經 Tokyo edition (small typed)
	【金】	金剛藏本	(The Mss. preserved in the Kongo ˉ zo ˉ Library, To ˉ ji, Kyoto)
	【高】	高野版本	(The Edition of Kooya-san, C. 1250 A. D.)
闕略	【南藏】	例： T03p0110 [9] 明註 曰夫南藏 作王	出現冊別：T03、T09、T11、T12、T15、T16、T17、T25、T26、 T27、T28、T32、T50、T51、T52、T53、T54、T55

闕略	【北藏】	例： T09p0500 [1] 明註 曰人北藏 作及	出現冊別：T09、T10、T11、T16、T17、T25、T28、T30、T32、 T52、T53
闕略	【獅谷】	例： T11p0926 [1] 栗獅 谷本作粟	出現冊別：T11
闕略	【流布本】	例： T12p0265 [5] 果＝ 異【三】， 流布本亦 同	出現冊別：T12、T29、T31
闕略	【大曆】	例： T16p0726 [1] 明註 曰三毘陀 大曆新譯 作四吠陀	出現冊別：T16
闕略	【日光】	例： T33p0854 [7] 經文 廣解四字 日光本作 夾註	出現冊別：T33
闕略	【明異】	例： T02p0353 [6] 敏＝ 敦【明異】	出現冊別：T02、T05、T06、T13、T14、T15
闕略	【內】	參「 版本 略考 」	出現冊別：T32、T48、T51
闕略	【別】	參「 版本 略考 」	出現冊別：T13
闕略	【南】	參「 版本 略考 」	出現冊別：T03
闕略	【宮乙】	參「 版本 略考 」	出現冊別：T14
闕略	【敦方】	參「 版本 略考 」	出現冊別：T09
闕略	【敦內】	參「 版本 略考 」	出現冊別：T09

闕略	【聖丙】	參「 版本略考 」	出現冊別：T25、T26
闕略	【西】	參「 版本略考 」	出現冊別：T16、T24

CBETA 按：

森田清太郎氏藏本，說明中原作「森田清太郎氏藏本 (The Tempyoo Ms. owned by Mr. Seitaro Morita)」，依上下例判 Ms. 當為 Mss. 字母脫略，說明中逕改 Ms. 作 Mss.。

2. 《大正藏》所參用巴利語佛典說明

《大正藏》對於所參用巴利語佛典說明如下表（表 2）：

● 表 2

A.	增支部	An`guttara-nikaaya (Morris-Hardy ed. P. T. S.)
Ud.	小部、自說經	Ud ā na (Steintha ed. P. T. S.)
It.	小部、如是語	Itivuttaka (Windisoh ed. P. T. S.)
Kh.	小部、小誦	Khuddaka-P ā t□ha (Chil ers ed.)
Jaa.	小部、本生經	J ā taka (Fausböll ed.)
Th. 1.	小部、長老偈	Thera-g ā th ā (Olde berg ed. P. T. S.)
Th. 2.	小部、長老尼偈	Ther ī -g ā th ā (Pischel ed. P. T. S.)
D.	長部	D ī gha-nik ā ya. (Rhys Davids-Carpenter ed. P. T. S.)
Dh.	小部、法句	Dhamma-Pada (Fausböll ed.)
Nd.	小部、義譯	Niddesa (Stede ed. P. T. S.)
Pv.	小部、餓鬼事	Peta-vatthu (Minayeff ed. P. T. S.)
Bv.	小部、佛種姓	Buddha-vam□sa (Morris ed. P. T. S.)
M.	中部	Majjhima-nik ā ya (Trenekner-Chalmers ed. P. T. S.)
Vin.	律藏	Vinaya-pit□aka (Oldenberg ed.)
Vv.	小部、天宮事	Vim ā na-vatthu (Gooneratne ed. P. T. S.)
S.	相應部	Samyutta-nik ā ya (Feer ed. P. T. S.)
Sn.	小部、經集	Sutta-nip ā ta (Andersen-Smith ed. P. T. S.)
Sumv.	長部注	Suman`gala-vil ā sirn ī (Carpenter, J. P. T. S. 1885)
Samp.	善見律毗婆沙	Samanta-p ā s ā dik ā (Takakusu-Nagai ed. P. T. S.)
~		P ā li equivalent.

註：本頁轉寫字使用 Lucida Sans Unicode 字型

3. 《大正藏》之校異說明

《大正藏》對於各種佛教大藏經版本之對校所用的校異略符，說明如下表（表3）：

● 表3

大正藏 略符	CBETA 略符	說	明
=		作（異文……二作ル，‘Various reading’） 例： (a) 得元明俱作 <u>相</u> トスベキヲ 得=相【元】【明】 (i. e. The Yuan and the Ming Editions read 相 for 得) (b) 一切眾生依得生長=諸眾生等依得生トスベキヲ ((一切…長)) 八字= ((諸眾生等依得生)) 七字 (i. e. For the eight letters ((一切…長)) read the seven letters ((諸 眾生等依得生)))	
—		無（異本ニ〔……〕無シ，‘Omit’ ‘diest’） 例： 宋元俱無 <u>心</u> 字トスベキヲ [心]-【宋】【元】 (i. e. The Sung and the Yuan Editions omit 心)	
+		有（異本ニ（……）有リ，‘add/have’） ¹ 例： (a) <u>我</u> 下三本俱有 <u>時於彼遇值世尊</u> 七字トスベキヲ 我+（時於彼遇值世 尊）【三】 (i. e. The Three Editions add/have 時於彼遇值世尊 after 我) (b) <u>尊</u> 上三本俱有 <u>我時於彼遇值世</u> 七字トスベキヲ （我時於彼遇值世） +尊【三】 (i. e. The Three Editions add/have 我時於彼遇值世 before 尊)	
*		下同（以下之二同ジ，上二同ジ ‘So below,’ ‘So above,’ ‘et passim’） 例： 本文 (text) 世尊正[1]遊知 註 (Note) <u>遊</u> 三本俱作 <u>遍</u> 下同トスベキヲ [1]遊=遍【三】* (i. e. The Three Editions read 遍 for 遊, so also below)	
…		略（字句省略，‘Letters or Sentences left out,’ ‘down to’） 例： (a) <u>彼依此處觀覺興衰</u> 八字トスベキヲ （彼依…興衰） (i. e. ‘Form 彼依 down to 興衰, eight letters.’) (b) <u>彼依乃至興衰</u> 八字トスベキヲ （彼依…興衰） (i. e. ‘Form 彼依 down to 興衰, eight letters.’) (c) 已上三本俱無 <u>彼依乃至興衰</u> 八字トスベキヲ [彼依…興衰] 八字— 【三】 (i. e. ‘From 彼依 down to 興衰, eight letters are left out in the Three Editions.’)	

¹ Instead of using the word “add” as marked in the Taisho edition originally, the CBETA Electronic edition draw on the word “have” to signify that the following word(s) shown in one edition is different form another edition, and it may not mean that the word(s) was necessary been “added” .

◎		異同 (卷品ノ同異, 'Various division'), (文章ノ出入, 'Various sentence')
∞	∞	位置ノ轉換 ('Interchange of position')

4. CBETA《大正藏》校勘版電子佛典之條目修訂與版本略考

4.1 條目修訂

CBETA《大正藏》校勘版電子佛典的呈現介面如本文之後「附圖」所示。CBETA 製作《大正藏》校勘版電子佛典時，對於原《大正藏》部分校勘條目類型予以修訂，略舉其大要如下：

1. 數條校勘條目相互交錯。
2. 校勘條目註「作本文」、「作夾註」等。
3. 有刪節符號(...)的校勘條目（字數在 30 以下，補齊；字數在 30 以上，保留原樣）。
4. 內文有校勘符號，但無對應之校勘條目（或直接略去該校勘符號，或以 CBETA 按處理）。
5. 版本略符【三】轉換成【宋】【元】【明】，版本略符【三】*轉換成【宋】*【元】*【明】*。
6. 某些特殊校勘條目以 CBETA 按處理。
7. 文字印刷不明者，以"●"表示。
8. 版本略符漏印者，以"闕略"或按書中原貌顯示。
9. 於校勘條目中，办一律改作カ。

4.2 對校略符

CBETA 校勘版電子佛典對校略符表如下（表 4）。此乃依《大正藏》書末略符表而作。略符表雖僅舉甲、乙、丙為例說明，惟其餘當可依此類推，如書中實例及以丁、戊、己。丁、戊、己三例，於「說明」欄中兼載出現冊別。

● 表 4

大正藏略符	CBETA 略符	說 明
原	【原】	(The MS. or book on which the printed text is based.)
甲	【甲】	(The first text collated.)
乙	【乙】	(The second text collated.)
丙	【丙】	(The third text collated.)
闕略	【丁】	T18、T20、T21、T43、T47、T51、T85
闕略	【戊】	T43、T47、T51
闕略	【己】	T43、T47、T51
イ		<p>底本又ハ對校本註記ノ校異 (A various reading given in a note of the original text or the text collated.)</p> <p>CBETA 按：「底本」或某一「校對本」有註記說在其他本有不同字（校異）</p> <p>例：</p> <p>(a) 底本註記ニ止一本作正トアルヲ 止 = 正イ【原】 (i.e. In the original text (MS. or book) it is noted that a text reads 正 for 止)</p> <p>(b) 對校本 a 註記ニ止一本無トアルヲ [止]イ -【甲】 (i.e. In the first text collated it is noted that 止 is wanting in a text)☒</p>
カ		<p>底本又ハ對校本註記ノ考偽 (A correction given in a note of the original text or the text collated.)</p> <p>CBETA 按：「底本」或某一「校對本」的註記中所作的勘誤（考偽）</p> <p>例：</p> <p>(a) 底本註記ニ捐疑損歟トアルヲ 捐 = 損カ【原】 (i.e. In the original text (MS. or book) it is noted that 捐 may be a mistake for 損)</p> <p>(b) 對校本註記ニ如下疑有是字歟トアルヲ 如 + (是)カ【乙】 (i.e. In the second</p>

	text collated it is noted that 是 is to be read under 如)☒
?	本藏校合者ノ考偽 朋=明? (i. e. An editorial note: 一明 to be read for 朋?)

4.3 版本略考

以下八個版本略符並未記錄於《大正藏》書後略符表，但出現在《大正藏》校勘條目中且明顯有疑義者。經查證後，略附 CBETA 編按於下。

【[內](#)】【[別](#)】【[南](#)】【[宮乙](#)】【[敦方](#)】【[敦內](#)】【[聖丙](#)】【[西](#)】

【內】

出處：T51, No. 2092 《洛陽伽藍記》

CBETA 編按

此版本略符【內】不知所從出，內字疑為丙字形誤。闕疑。

出處：T48, No. 2003 《佛果圓悟禪師碧巖錄》

CBETA 編按

此版本略符【內】疑為日本「內閣文庫」略符；經查「日本國立公文書館」內閣文庫檢索，著錄收藏《佛果圓悟禪師碧巖錄》一書，索書號：310-0060；或疑為「丙」。

【別】

出處：T13, No. 397 《大方等大集經》

CBETA 編按

《昭和法寶總目錄》第一冊〈大正新脩大藏經勘同目錄〉，於頁 251，No. 397《大方等大集經》下，對校本中列麗別本和聖別本。這一個略符【別】，不知道所指的是麗別本還是聖別本，或者兩者兼是。若是麗別本或聖別本，於略符應作【麗乙】或【聖乙】，沒有【麗別】或【聖別】或【別】的體例。本例全出現在 T13n0397《大方等大集經》，而於本經下除略符【別】二例外，【麗乙】、【聖乙】具有。檢索和「〔河〕－【別】」這一條相關的校勘條目，即版本中缺「河」字的有四筆，分別出現在【三】、【宮】、【知】、【麗乙】、【別】諸版本，所可注意的是頁 199 這一筆——「17〔河〕－【麗乙】」；和「〔如〕－【別】」這一條相關的校勘條目，即版本中缺「如」字的有九筆，分別出現在【三】、【宮】、【聖】、【別】諸版本，所可注意的是頁 185 這一筆——「02〔如〕－【聖】」。缺「河」字和缺「如」字的版本，於【聖】、【聖乙】或【麗】、【麗乙】的版本，沒有互相雜廁的現象。也就是缺「河」字的版本，沒有【聖】或【聖乙】的版本；缺「如」字的版本，沒有【麗】或【麗乙】的版本。所以合理的推論是：T13n0397《大方等大集經》略符【別】二例，頁 185「14〔河〕－【別】」這一例，【別】可能指【麗乙】或【麗別】；頁 192「19〔如〕－【別】」這一例，【別】可能指【聖乙】或【聖別】（但【麗別】、【聖別】不合略符體例）。

【南】

出處：T03, No. 174 《佛說菩薩睺子經》

CBETA 編按

《昭和法寶總目錄》第一冊〈大正新脩大藏經勘同目錄〉，於頁 192，No. 174《佛說菩薩睺子經》下沒有對校本【南】本的著錄；但《昭和法寶總目錄》第二冊〈大明三藏聖教南藏目錄〉下著錄有二本《睺子經》，

即標號 211 的《菩薩睺子經》(頁 334)和標號 213 的《佛說睺子經》(頁 334)，因此懷疑此【南】本就是《大明三藏聖教南藏》——《明南藏》的略符。

【宮乙】

出處：T14, No. 440《佛名經》

CBETA 編按

依據《昭和法寶總目錄》第一冊〈大正新脩大藏經勘同目錄〉頁 259 所載，「No. 440 佛說佛名經」的對校本有「宮本」和「宮別本」，「宮本」的略符作【宮】；依照《大正藏》略符使用的慣例，略符【宮乙】當是〈勘同目錄〉中於本經下所載的「宮別本」。

【敦方】

出處：T09, No. 262《妙法蓮華經》

CBETA 編按

【敦方】略符，不知所從出。於校勘中既沒有註明，而版本略符於燉煌本又僅條列【敦】、【敦乙】、【敦丙】三項。查《昭和法寶總目錄》第一冊〈燉煌本古逸經論章疏(并)古寫經目錄〉下，於「一、大英博物館并佛蘭西國民圖書館等所藏燉煌本古逸經論章疏目錄[01]」(頁 1055)的注[01]下所註明的版本略符「英、佛、京、大、谷、龍、中、山、西、三、田、江、村、未」，也沒有【敦方】的相關資料可供參酌判斷。所以凡【敦方】所在校勘條目，並存【敦方】版本略符而版本資訊闕疑，以待方家。

【敦內】

出處：T09, No. 262《妙法蓮華經》

CBETA 編按

《昭和法寶總目錄》中沒有所謂的【敦內】說明。但經查原版圖檔，應是【敦丙】而不是【敦內】。因為從丙字和內字書法的構造來看，丙字中人字出頭直上，內字中入字出頭左斜。檢驗數頁【敦內】的原版圖檔看，莫不出頭直上的筆順。書後內頁略符有【敦丙】，而從書法筆順來看，書中應是丙字，不是內字。故 CBETA 將【敦內】直接改成【敦丙】。

【聖丙】

出處：T25, No. 1509《大智度論》

CBETA 編按

《大智度論》對校本，《昭和法寶總目錄》第一冊〈大正新脩大藏經勘同目錄〉中，「No. 1509 大智度論」下，於聖本下臚列三種，即聖語藏隋經、唐經、天平勝寶經(日本天平年間的寫經，總稱天平寫經)。在《大正藏》的略符表中就只有【聖】、【聖乙】這二個略符。已知「正倉院聖語藏本」即天平寫經，略符作【聖】——〈大正新脩大藏經勘同目錄〉中的天平勝寶經，也屬於天平寫經。而略符作【聖乙】者，略符表註明為「正倉院聖語藏本別寫」。從〈大正新脩大藏經勘同目錄〉中「正倉院聖語藏本」有隋經、唐經、天平勝寶經等推測，「正倉院聖語藏本別寫」或即為「正倉院聖語藏本」隋經或唐經。以《大正藏》略符在校勘條目中出現的次序，乃有規則性地由年代的前後次序排列這一點來看，則略符作【聖乙】的「正倉院聖語藏本別寫」，或即為隋經(從〈大正新脩大藏經勘同目錄〉頁 410，「No. 1522《十地經論》(中略)[04]〔原〕麗本〔校〕宋本、元本、明本、宮本、(1)聖本(2)知恩院本(中略)[07](1)聖語藏隋經第三號·卷第一、卷第八甲、卷第八乙、第四號·卷第一、卷七、第九、計六卷、隋時代寫 天平經第二號·卷第一、天平初寫(2)知恩院藏本卷第三唐支[日*午]寫」這一筆，差可推定【聖乙】即指聖語藏隋經)；那麼「正倉院聖語藏本」

的另一別寫本應該是唐經，也就是略符的【聖丙】。以上略述 T25n1509《大智度論》略符【聖丙】，至於然否？有以待將來方家針砭。

出處：T26, No. 1522《十地經論》

CBETA 編按

《昭和法寶總目錄》〈大正新脩大藏經勘同目錄〉頁 410，「No. 1522《十地經論》」下列出二聖本，即聖語藏天平寫經和隋經，也就是略符表中的【聖】和【聖乙】（參詳 T25n1509——【聖丙】CBETA 按例）。檢索〈正倉院御物聖語藏一切經目錄〉「十地經論」，出現在「第一類寫經之部」，頁 946（隋經）、頁 948（天平經）和頁 963（名寫。較之〈大正新脩大藏經勘同目錄〉頁 476，「No.1851 大乘義章(中略)[04]〔原〕(1)大谷大學本〔校〕(2)聖本、(3)村上本(中略)[07](1)延寶二年刊(2)聖語藏名寫經第五號卷第九、第十三、第十四、仁平四年寫(3)村上專精藏延寶二年刊」，校勘條目僅略符【聖】這一項，推定「名寫」也屬於「天平寫經」類，也僅得【聖】和【聖乙】，而和推作【聖丙】的「唐經」無涉。〈正倉院御物聖語藏一切經目錄〉「第一類寫經之部」「唐經」下也沒有和《十地經》相關的經目。但是〈正倉院御物聖語藏一切經目錄〉卷下，「第二類(雜經)寫經之部」，頁 970，有編號 102 的「十地論五卷」和編號 103 的「十地經八卷」，以及相關經論多部。上編號 102、103，在編號 99 的「大唐內典錄十二卷」和編號 126 的「貞元新定釋教目錄二十卷」之間，或可據此推論編號 102、103 也屬於〈正倉院御物聖語藏一切經目錄〉所謂「唐經」的範疇，而這也就是 T26n1522《十地經論》中略符【聖丙】的所由出。然否？有以待將來方家針砭。

【西】

出處：T24, No. 1496《佛說正恭敬經》

CBETA 編按

書末版本略符無【西】，經查《昭和法寶總目錄》第一冊〈大正新脩大藏經勘同目錄〉，於頁 405 下，載「〔校〕宋本、元本、明本、宮本、西福寺本」等對校本，故此版本略符【西】應該就是版本略符【福】。

5. CBETA《大正藏》數位化校勘版之處理技術

5.1. 校勘的 XML 標記與 HTML 呈現

以下介紹 CBETA 以 XML (Extensible Markup Language, 可擴展標記語言)²記錄大正藏校勘資訊的方法，這裏並不詳細介紹 XML，如果有需要請看文末所列參考目錄。

5.1.1 簡單的例子

先從簡單的例子看起：

如左圖（圖 1）是大正藏第八冊(T08) 第 251 經 (No. 251)《般若波羅蜜多心經》第 848 頁下欄（以下出處簡寫為 T08, No. 251, p. 848c）中的一段有關經題（般若波羅蜜多心經）與譯者（唐三藏法師玄奘譯）的文字。今以第二個注解為例：

般若波羅蜜多心經

唐三藏法師玄奘譯

² XML (Extended Markup Language)是由 W3C (World Wide Web Consortium)所制定，XML 1.0 版規核准，可參 <http://www.w3.org/XML>。

它所對應的校勘（2）[唐] —（宋），如下圖（圖2）：



此校勘符號的訊息表示「宋本」在此段文句中沒有「唐」這個字，也就是只出現「三藏法師玄奘譯」。像這樣的例子 CBETA 在 XML 裏會以如下的方式記錄：

```
<app n="0848002">
```

```
  <lem>唐</lem>
```

```
  <rdg wit="【宋】">&lac;</rdg>
```

```
</app>三藏法師玄奘譯
```

在此，我們依據 TEI (Text Encoding Initiative) 所編定的 *Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange*³ 使用了 <app>, <lem>, <rdg> 這三個標記。TEI 對這些標記的說明可以在 TEI 的網站裏找到：<http://www.tei-c.org>，摘錄如下：

- <app> (i.e. apparatus entry)

Description: contains one entry in a critical apparatus, with an optional lemma and at least one reading.

- <lem> (i.e. lemma)

Description: contains the lemma, or base text, of a textual variation.

- <rdg> (i.e. reading)

Description: contains a single reading within a textual variation.

- wit (i.e. witness)

Description: contains a list of one or more sigla of witnesses attesting a given reading.

也就是說，我們以一組 <app> 來記錄一組校勘資訊，<app> 的 n 屬性 n="0848002" 記錄這是 848 頁的第 2 個校勘。<app> 下的 <lem> 記錄大正藏的用字，本例中 <lem>唐</lem> 表示大正藏裏作「唐」字。<rdg> 記錄其他版本的用字，<rdg> 的 wit 屬性記錄這是哪一個版本，本例中 wit="【宋】" 表示這是「宋本」的用字，因為「宋本」在這裏沒有任何用字，所以我們用 entity &lac; 來表示。

如此以 XML 標記文件可以由轉檔程式輸出成如下的 HTML (HyperText Markup Language, 超文件標記語言)⁴文件：

[2]

```
<span wit="【大】">唐</span>
```

```
<span wit="【宋】">&lac;</span>
```

三藏法師玄奘譯

³ Sperberg-McQueen, C. Michael and Burnard, Lou (Eds.) *Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange*, Chicago and Oxford, 1994.

⁴ HTML (HyperText Markup Language, 超文件標記語言) 是 SGML (Standard Generalized Markup Language, 標準通用標記語言) 的一項運用，為了 World Wide Web (全球資訊網) 的需求，故具有指定連結、指定格式的功能。

將各版本的不同用字分別用不同的 包裹，並用 wit 屬性記錄版本，便可進一步使用 Javascript 改變 的 style.visibility 來控制顯示哪一個版本。

5.1.2 校勘含夾註

如右圖（圖 3）是校勘內容包含雙行夾註的例子：

T01, No. 1 《長阿含經》，p. 117a13

故名阿耨達^[03](阿耨達秦言無惱熱)

雙行夾註我們在 XML 裏會以 <note place=" inline" > 標記：

故名阿耨達<note place=" inline" >阿耨達秦言無惱熱</note>

頁尾對應的校勘文字如下：

[03]宋作本文。明無夾註。

所以（阿耨達秦言無惱熱）這個大正藏的夾註在「宋本」是以本文的方式呈現的，在「明本」則完全沒有這段文字。

現在 XML 再加上校勘資訊變成這樣：

故名阿耨達

<app n="0117003">

<lem><note place="inline">阿耨達秦言無惱熱</note></lem>

<rdg wit="【宋】">阿耨達秦言無惱熱</rdg>

<rdg wit="【明】">&lac;</rdg>

</app>

我們可以注意到記錄「宋本」用字的 <rdg wit="【宋】"> 裏面，文字雖然相同，但不像 <lem> 裏面用 <note place=" inline" >...</note> 包起來，這就表示「宋本」是以本文格式呈現這段文字的。

這樣的 XML 記錄輸出成 HTML 可以像這樣：

故名阿耨達

阿耨達秦言無惱熱

阿耨達秦言無惱熱

於是，雖然兩個版本的用字相同，但我們仍可以透過 Style Sheet 針對夾註指定不同的顯示格式，便可看到不同版本的本文或夾註的不同呈現。

5.1.3 校勘包校勘

另一個複雜一點的例子如右圖（圖 4）：

T18, No. 848, p. 1a06

[02]大唐[03]天竺三藏[04]善無畏共沙門一行譯

頁尾對應的校勘文字如下：

[02]〔大〕－【明】，〔大唐...譯〕－【甲】

[03]（中）+天【三】【宮】

[04] 善無畏＝輸波迦羅【三】【宮】

在這段文字裏有三條校勘，四組校勘資訊，其中有三組校勘資訊是只針對部份文字的，有一

故名阿耨達
言阿
無耨
惱達
熱秦

大唐天竺三藏善無畏
共沙門一行
譯

組是針對整段文字的：

- [02] 〔大〕－【明】（明本沒有「大」這個字）
- [02] 〔大唐...譯〕－【甲】（甲本整段文字都沒有）
- [03] （中）＋天【三】【宮】（宋、元、明三本以及宮本在「天」之前還多了一個「中」字）
- [04] 善無畏＝輸波迦羅【三】【宮】（「善無畏」這三個字在宋、元、明、宮本裏是作「輸波迦羅」）

在 XML 裏以如下的巢狀結構記錄：(<!-- --> 裏面的文字是 XML 註解)

```
<app n="0001002"><!-- 最外層這組 app 記錄整段文字的校勘資訊 -->
  <lem>
    <!-- 內層包含三組校勘資訊 -->
    <app><!-- 第一組 app 記錄明本沒有「大」字-->
      <lem>大</lem>
      <rdg wit="【明】" >&lac;</rdg>
    </app>唐
    <app n="0001003"><!-- 第二組 app 記錄三本及宮本多了「中」字 -->
      <lem>天</lem>
      <rdg wit="【宋】【元】【明】【宮】">中天</rdg>
    </app>竺三藏
    <app n="0001004"><!-- 第三組 app 記錄三本及宮本作「輸波迦羅」 -->
      <lem>善無畏</lem>
      <rdg wit="【宋】【元】【明】【宮】">輸波迦羅</rdg>
    </app>共沙門一行譯
  </lem>
  <rdg wit="【甲】" resp="Taisho">&lac;</rdg><!-- 甲本整段沒有-->
</rdg>
</app>
```

HTML 一樣可以輸出成巢狀的 標記：

[2]

```
<span wit="【大】【宋】【元】【明】【宮】">
  <span wit="【大】【宋】【元】【宮】">大</span>
  <span wit="【明】">&lac;</span>
  唐[3]
  <span wit="【大】">天</span>
  <span wit="【宋】【元】【明】【宮】">中天</span>
  竺三藏[4]
  <span wit="【大】">善無畏</span>
  <span wit="【宋】【元】【明】【宮】">輸波迦羅</span>
  共沙門一行譯
</span>
<span wit="【甲】">&lac;</span>
```

這種複雜的情況仍然可以控制 `` 的 `visibility` 來決定顯示哪一個版本。

5.2. 困難：校勘與結構性標記

當校勘發生在結構性標記之中時，會破壞標記的原有結構，必須修改原標記的 DTD 定義，這個問題目前還沒有更好的方式解決。

例如，一個項目清單的 XML 可能是這樣：

```
<list>
  <head>.....</head>
  <item>.....</item>
  <item>.....</item>
  .....
</list>
```

DTD 裏定義裏限制 `<list>` 下只能有 `<head>` 跟 `<item>`：

```
<!ELEMENT list (head?, item+)>
```

這時如果加上校勘資訊就會違反這個限制，例如：

```
<list>
  <head>.....</head>
  <item>.....</item>
  <app><!-- 某些項目在其他版沒有 -->
    <lem><item>.....</item></lem>
    <rdg></rdg>
  </app>
  .....
</list>
```

因而必須把 DTD 改成像這樣：

<!ELEMENT list (head | item | app)*>

其他例如 <table> 等標記也都有類似的問題：

<!ELEMENT table (head?, row+)>

5.3. 小結

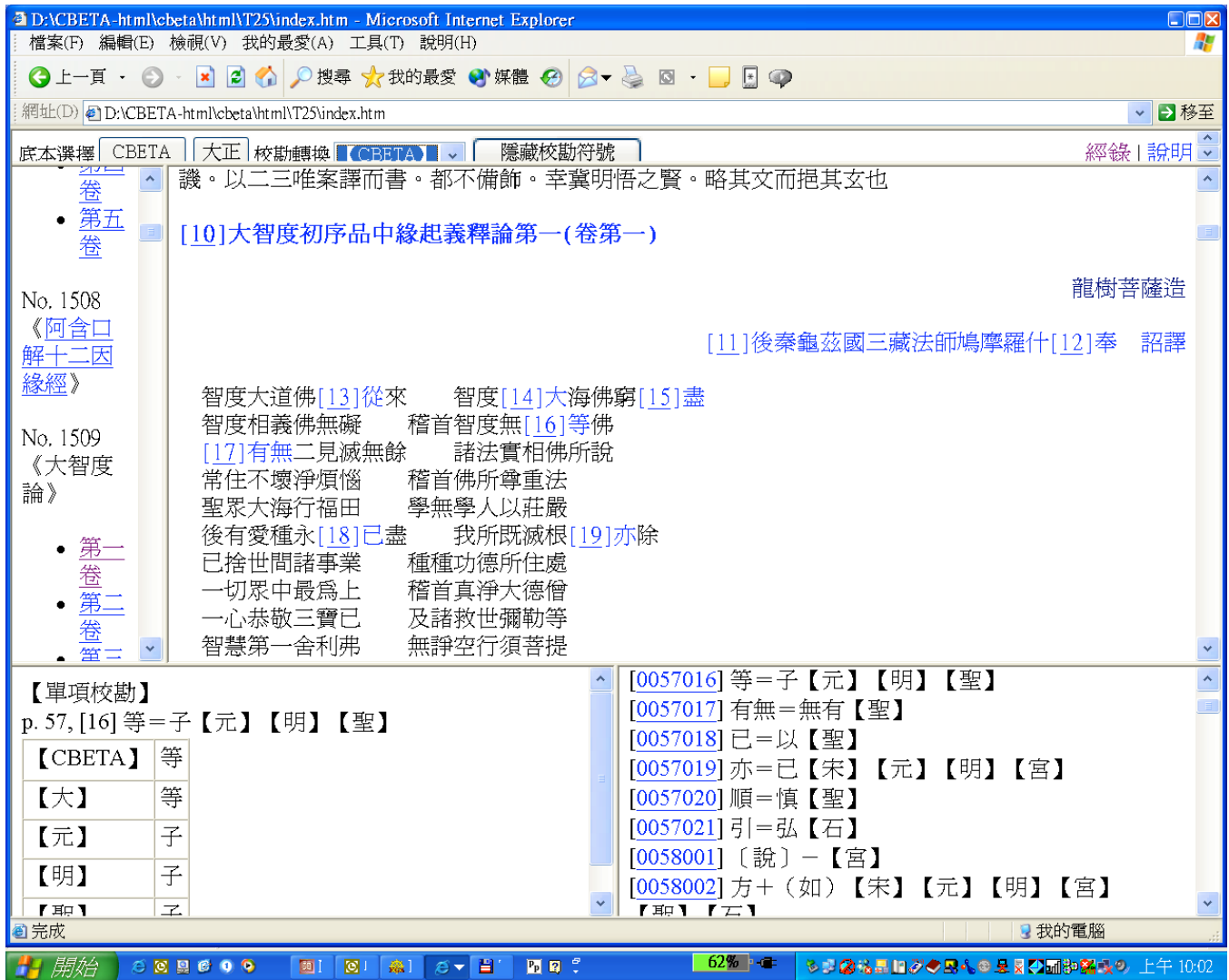
雖然大正藏中絕大部份標準格式的校勘都已經 CBETA 轉為 <app> 標記，但還有許多的校勘有待進一步考證、標記(例如：下同、混用)，因此目前 CBETA 依《大正藏》校勘版所還原的各種版本，可作為參考資料，並不能保證完整的還原各種版本的原貌。但此種發展方向，可作為製作數位化校勘版時的附加價值。

[參考目錄]

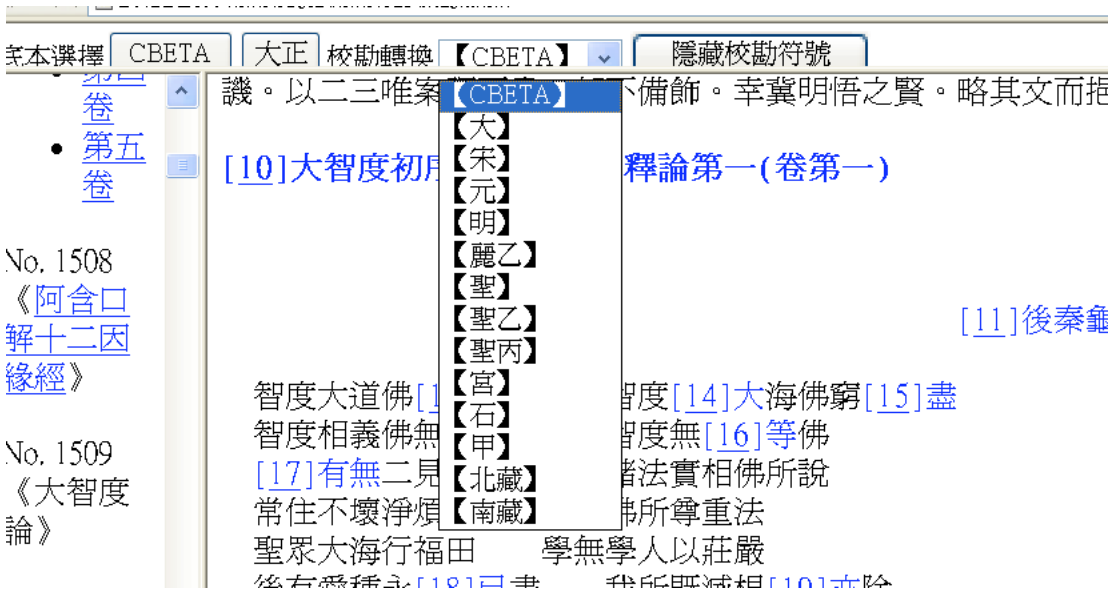
- Erik T. Ray 原著。陳建勳譯 (2001)。《XML 學習手冊》。台北市：歐萊禮(O' Reilly)。
- *Elliotte Rusty Harold* 原著。陳牧群·連春雨 譯 (2001)。《XML 精要總覽》(*XML in a Nutshell*)。台北市：歐萊禮(O' Reilly)。
- C M Sperberg-McQueen and Lou Burnard edit. (2002). *Guidelines for Text Encoding and Interchange* (Published for the TEI Consortium by the Humanities Computing Unit). Oxford : University of Oxford. (TEI Website : <http://www.tei-c.org>)
- David Flanagan 著。陳建勳·黃吉霈編譯(2003)。《JavaScript 大全 第四版》(*JavaScript: The Definitive Guide, 4rd Edition*)。台北市：歐萊禮(O' Reilly)。
- 《香光佛教圖書館館訊：電子佛典製作》no. 24 (2000)。
<http://www.gaya.org.tw/journal/m24/24-index.htm>

[附圖] CBETA 《大正藏》校勘版電子佛典介面呈現之圖例

- 附圖 1：各種版本對校的呈現，在左下欄可顯示「單項校堪」的比對。如下圖中「稽首智度無[16]等佛」的部分，可以容易的看出：【元】【明】【聖】三個版本是刻印為「稽首智度無子佛」。



● 附圖 2：可利用「校勘轉換」的功能，以「下拉式選項」，切換到其他版本，只呈現該版本。



大規模仏教文献群に対する確率統計的分析の試み

師 茂樹

はじめに

問題の所在

近年、中国学においては『二十五史』『四庫全書』などの大規模な漢字文献のデータベースが、台湾、中国を中心に次々に公開されるようになった。仏教学においても『大正新脩大蔵経』（以下『大正蔵』）をはじめとする各種叢書の電子化が着実に進んでいる。電子テキストは、これまで多くの時間を必要とした用語の検索、用例調査などにおいて劇的な効率化をもたらした。したがってこのような発展は、東洋学の従来の研究方法の延長線上にあり、これからの東洋学において必要不可欠なものであるという意見もある¹。

確かに急速な電子テキストの開発・普及によって、文献学者に多くの利便性、特に研究の効率化がもたらされることは期待できる。しかし、それと同時に、これまであまり意識されてこなかった問題が露呈してきたことにも注意しなければならない。例えば、次のようなことである。

1. 資料の配列や選択などにおける先見性の問題
2. 大規模資料群に対する仮説形成の困難さ

まず 1 について言えば、例えば筆者が所属する大蔵経テキストデータベース研究会²においては、『大正蔵』電子化（SAT プロジェクト）の初期の段階において、阿含部から始まり日本撰述部に終わる『大正蔵』の配列についての議論がなされた³。『大正蔵』以前の大蔵経は、それまでの仏教史観を反映して華嚴部から開始するが、西欧の近代の実証主義的な文献学を導入した『大正蔵』においては、阿含部から始まるように改められた。このような文献の配列は、単に便宜的なものではなく、我々のモチベーションや解釈を少なからず方向付けている可能性がある。コンピュータ上であれば、『大正蔵』の配列との継続性を保ちつつ別の配列（例えば、最新の仏教学の研究成果を反映した配列など）を採用することも可能であるので、『大正蔵』そのままを入力する必然性も相対的に小さくなる。電子化が『大正蔵』の配列の相対化を促したのである。仏典ではないが、大英図書館の International Dunhuang Project⁴においては、従来の文献目録に加えて、Map Search という従来の目録とは全く異なる発想によってテキストの分類を試みている。これも従来のテキストの直線的で階層的な分類法、配列などに対する根本的な反省から来るの

¹ 陳弱水（山下一夫訳）「デジタルアーカイブと東洋学 —中央研究院歴史語言研究所の経験から—」（『漢字文献情報処理研究』5、2004）

² <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>

³ 結局のところ『大正蔵』の通りという結論になった。なお、中華電子仏典協会（CBETA）が公開する『大正蔵』データベースにおいては、『大正蔵』とは異なる配列を採用している実装もある。

⁴ <http://idp.bl.uk/>

ではないかと考えられる⁵。

次に 2 については言えば、文献学は厳密な資料批判と網羅的な資料収集によって成り立つ客観的、実証的な学問であるとされているものの、そのためにはあらかじめ何らかの仮説が必要である。たとえ無意識的にも、ある研究者が無数にある文献の中からどれかを選び出し読み始めるとき、その選択の背景には文献に対する知識や先行研究、研究者の関心などに基づいた何らかの仮説が形成されているはずである。電子テキストに対する検索もまた、テキストの内容や表現形式をあらかじめ知っていなければ、適切な検索語を決定することができず、有意な結果が出にくい場合が多い。しかし、近年の電子テキストの爆発的な増加は、仮説を前提とする従来の方法が通用しなくなっているのである。

以上のことから、大規模な電子文献群を扱うための方法論の検討が、大きな課題となっているのではないかと考えられる。

本研究の目的

本研究は、大規模文献データベースを効果的に扱い、またその大規模性を従来の文献学的研究に活かすための方法論を探求する一環として、大規模文献に対する仮説形成を確率統計的な分析を用いて試みる。

仮説生成とは推論の一種（その一部は *abduction* とよばれる）で、例えばジグザグしながらも概ね右肩上がりの平均気温の折れ線グラフから、気候の変動を統一的に説明するための仮説（二酸化炭素排出量の増大が原因ではないか云々）を得る、というようなことである。土橋喜氏は、仮説生成による推論の特徴として、

仮説生成は蓋然的な推論方法であり、結論をそのまま真実であると認めることは適切ではない。しかし、ほぼ正しいであろうと認めることができ、ほとんど間違いのない命題を引き出す推論方法である。そのため結論が絶対的な確実性を持つものではなく、厳密には得た結果に対して検証が必要になる⁶。

と述べ、さらに、

学問の研究や日常の生活のさまざまな場面において、仮説生成が果たしている役割は演繹推論に劣らないものがあり、その推論機能を見捨てることはできず、逆に支援することによって、人間の問題解決能力を拡大することが考えられる⁷。

と言う。

情報科学の分野では、大規模なデータベースの中から、確率・統計やパターンマッチなどの技術によってパターンを発見し、発想や仮説生成を支援する技術であるデータマイニングが注目されている。データマイニングとは「大規模なデータから思いがけない (*unsuspected*) パター

⁵ 明星聖子「文献学はコンピュータに何をたくすべきか」（『情報処理学会研究報告』Vol. 2004, No. 58 (2004-CH-62)、2004）では、文献学のアポリアを克服するためにコンピュータが利用できないか、という問題提起がなされており、興味深い。

⁶ 土橋喜『情報視覚化と問題発見支援 問題構造の可視化による仮説生成』（あるむ、2000）、p. 17。

⁷ 土橋前掲書、p. 16-17。

ンを発見する」技術であり、もともとは「適切な仮説を前もってもたずに、しらみつぶし、データメにパターンを探すこと」というような否定的な意味で用いられてきたが、仮説を立てることすら困難になるほどデータベースが大規模化した今日、その評価が逆転したのである⁸。

本研究もまた、東洋学、文献学においてテキストデータベースを真に有効活用し、さらには新たな問題意識を喚起するための仮説形成を、大きな目標としている。具体的には、石井公成氏が N グラムモデルに基づき提唱した文献比較方法である NGSM (N-Gram based system for Multiple document comparison and analysis⁹) を用いて、玄奘三蔵が翻訳したとされる仏典（一部外典を含む）を網羅的に比較することを試み、それを翻訳スタッフとの関係を考察するための仮説の形成を試みることで、大規模電子文献を用いた文献学に資する仮説形成が可能かどうかを検証する。

研究の方法と題材

N グラムモデルによる文献比較

N グラムモデルとは、確率・統計的自然言語処理の分野で広く用いられている言語モデルである。大雑把に言えば、N グラムとは「n 個の文字列または単語列」をすべて数えあげ、その発生する確率を計算することで、ある文章、あるテキストの特徴を割り出そうという方法である。

例えば、「摩訶般若波羅蜜多心經」という文章を 3 グラムで (3 文字ずつ) 分解すると、

摩	訶	般							
	訶	般	若						
		般	若	波					
			若	波	羅				
				波	羅	蜜			
					羅	蜜	多		
						蜜	多	心	
							多	心	經

という 8 つの文字列がそれぞれ一回ずつあることがわかるが、それはつまり「摩訶般」も「羅蜜多」も同じ確率で発生し、「摩訶經」というような組み合わせの文字列が発生する確率はゼロ、ということの意味する。同様に日本語の文章で「ばらき」という音の列は「茨城」「原木中山」などの地名、「薔薇・木」「バラキ (マフィア映画のタイトル)」など、単語レベルでもそれなりに高い確率で発生するが、順番を並び替えただけの「らきば」という音の列は、「これから木場へ行く」など複合的な例はあるものの、「ばらき」と比べて発生する確率はかなり低いと言える。この確率の差や分布によって、文章や言語の特徴を記述しようというのが N グラムというモデルである。すなわち、単語や文字（「アイテム」と総称）の生起が直前のアイテムのみに依存するという一方向的・線性的性質なものとして言語をモデル化し、確率・統計的な処理の俎上への

⁸ 福田剛志・森本康彦・徳山豪『データ・マイニング』（データサイエンスシリーズ③、共立出版、2001）

⁹ Ishii, Kosei. “NGSM and Cluster Analysis: Its Usage in the Digitization of Variant Texts in the SAT (Taisho Daizokyo Text Database).” *Proceedings of PNC Annual Conference and Joint Meetings 2002*. 2002.

せたものである。N グラムによるテキストの比較分析は、北研二氏による多言語コーパスの分類¹⁰をはじめ研究が積み重ねられており、古典文献の分析においても、国文学・国語学¹¹における応用を皮切りに、仏教学¹²、中国古典¹³などにも広がっている。

このようなモデルに対して、我々が言語活動に対して持っている印象と比べて単純すぎるのではないかという批判も予想される。実際、この言語モデルによる分析については多くの欠点が指摘されている。その中でも大きなものとしては、上の例であげた「羅蜜多」のように単語として意味をなさない文字列と「波羅蜜」のような単語とを同列に扱うことへの批判である。実際、従来行われてきた統計モデルによる文献分析（計量文献学）においては、形態素解析が不可欠の作業とされており、実際、品詞をマークアップしたテキストデータベースによる研究によっていくつかの注目すべき成果が上がっている¹⁴。

しかし、近藤みゆき氏は、形態素解析に基づくデータ処理には次のような問題点があると指

¹⁰ 北研二「確率的言語モデルに基づく多言語コーパスからの言語系統樹の再構築」(『自然言語処理』Vol. 4, No. 3, 1997)

¹¹ 近藤みゆき「平安時代和歌資料における特殊語彙抽出についての計量的研究と利用ツールの公開 —古今和歌集の歌語と表現のジェンダー性について—」(『科学研究費特定領域研究 人文科学とコンピュータ研究成果報告書 —コンピュータ支援による人文科学研究の推進—』, 1999)、近藤みゆき「和歌とジェンダー」(『国文学』〈特集・和歌の脱領域〉平成12年4月号、学燈社、2000)、近藤みゆき「n グラム統計処理を用いた文字列分析による日本古典文学の研究 —『古今和歌集』の「ことば」の型と性差—」(千葉大学『人文研究』第29号、2000)、近藤泰弘「コンピュータによる文学語学研究にできること — 古典語の「内省」を求めて—」(全国大学国語国文学会夏季大会シンポジウム「情報技術は文学研究をいかに変えるか」発表レジュメ、2001)、近藤みゆき「n-gram 統計による語形の抽出と複合語 —平安時代語の分析から—」(『日本語学』Vol.20、2001年8月号)、近藤泰弘・近藤みゆき「平安時代古典語古典文学研究のためのN-gram を用いた解析手法」(言語情報処理学会第7回年次大会『発表論文集』2001)、近藤泰弘・近藤みゆき「N-gram の手法による言語テキストの分析方法 —現代語対話表現の自動抽出に及ぶ—」(『漢字文献情報処理研究』2、2001)、谷本玲大「曖昧検索性を持たせたN-gram サーチの手法 —『新撰萬葉集』と菅原道真の詩の比較を例に—」(『漢字文献情報処理研究』2、2001) など。

¹² 石井公成「N-gram 利用の可能性 —仏教文献における異本比較と訳者・作者判定—」(『漢字文献情報処理研究』2、2001)、師茂樹「XML と NGSM によるテキスト内部の比較分析実験 —『守護国界章』研究の一環として—」(『漢字文献情報処理研究』2、2001)、Ishii, Kosei. “Classifying the Genealogies of Variant Editions in the Chinese Buddhist Corpus,” 『電子佛典』第3輯、東國大東洋学研究所 EBTI、2001、師茂樹「N グラムモデルとクラスター分析を用いた漢文古典テキストの比較研究——『般若心経』の異訳の比較を例に」(京都大学大型計算機センター第69回研究セミナー「東洋学へのコンピュータ利用」予稿集、2002)、石井公成「仏教学におけるN-gram の活用」(東京大学東洋文化研究所附属東洋学研究情報センター編『明日の東洋学』、2002)、師茂樹「N グラムによる比較結果からの用例自動抽出 ——禅宗系の偽経を題材に」(『東洋学へのコンピュータ利用第14回研究セミナー』予稿集、2003)、角田泰隆「異本処理システムによる道元禅師関係文献の書誌学的研究(序) —真字『正法眼蔵』による試み—」(『駒澤短期大学研究紀要』31、2003)、石井公成「敦煌發現之地論宗諸文獻與電腦自動異本處理」(『戒幢佛學』2、2003)、石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向 —NGSM による比較分析—」(『印度学仏教学研究』52-1、2003)、師茂樹「N グラムと文字データベースによる漢字仏教文献の分析」(『情報処理学会研究報告』Vol. 2004, No. 7 (2004-CH-61)、2004) など。

¹³ 山田崇仁「『國語』 韋昭注引系譜資料について—N-gram 統計解析法による分析—」(『立命館史学』22、2001)、秋山陽一郎「『老子』 傳奕本来源考 テキスト処理による「項羽妾本」介在の検証」(『漢字文献情報処理研究』4、2003)、山田崇仁「歴史記録としての『春秋』—N-gram モデルと統計解析法による分析—」(『中國古代史論叢』、2004)、齊藤正高「趙岐『孟子章句』の特徴 —「注釈」と本文の語彙頻度比較を通じた問題発見—」(『漢字文献情報処理研究』5、2004)、山田崇仁「中国戦国期の語彙量について —N-gram とユールの K 特性値を利用した分析—」(『漢字文献情報処理研究』5、2004) など。

¹⁴ 村上征勝『真贋の科学 計量文献学入門』(朝倉書店、1994)、同『文化を計る 文化計量学序説』(朝倉書店、2002) 等参照。

摘する¹⁵。

- 1語の単位を認定する基準が一通りではない。
- 複合語や強い共起性のある単語群（連語、慣用句など）の分析に不利。

一方、Nグラムの場合、単語の区切りなどを問題にすることなく網羅的に数え上げるため、大量のノイズが含まれる可能性がある反面、上記のような問題点を克服しうるデータを得ることができるのである。また、大規模な電子テキストに対する統一的な形態素解析やマークアップなどには多くの困難が予想されるし、そもそもその行為自体が文献学的研究になるため、本研究の目的である文献学的研究に入る前の仮説形成とは領域の異なる方法である。

ところで、上に例に挙げた「羅蜜多」には、本当に分析上の価値がないのだろうか。これに関して、Anthony Kenny氏が次のように述べている点は注目される。

文体に指紋があるとすれば、それはどのようなものだろうか？ それはおそらく、ある著者の文体的な特徴——例えば‘such as’の生起度数といった、まったく取るに足りないと言ってもよいような特徴を組み合わせたもの——であって、指紋と同様にその人に特有のものであろう。文体上些細で取るに足りぬ特徴だからといって、文体分析に利用しない理由にはならない。指先にある渦巻や輪が我々の容姿においては大切でも目につくわけでもないが、指紋が一生変わらないように、そういったものこそが著者の叙述において変化することのない特徴となるはずであり、他の書き手には見られないその人だけのものとなるはずであろう¹⁶。

また、近藤泰弘氏は、コンピュータを利用したテキスト研究の期待されることとして、次の2点をあげている。

1. 徹底的に網羅的な研究（すべての単語・すべての文字の単位にまで網羅性を及ぼすことが可能になる）。
2. それによって現代人には通常認知できないデータの構造的な規則性を探り出す。それは、現代人の古典語に対する「内省」(introspection) (語感) の欠如を補うことができ、文学研究に貢献する。なぜなら、古典文学の正しい読みにとって、「内省」(文法的直観と言語外知識など) の欠如は大きな障害のひとつだからである。

これは語学・文学研究をテーマにしたレジュメからの引用であるが、もちろんテキストに関する多くの研究にも同様に当てはまるだろう。

NGSM とクラスタ分析

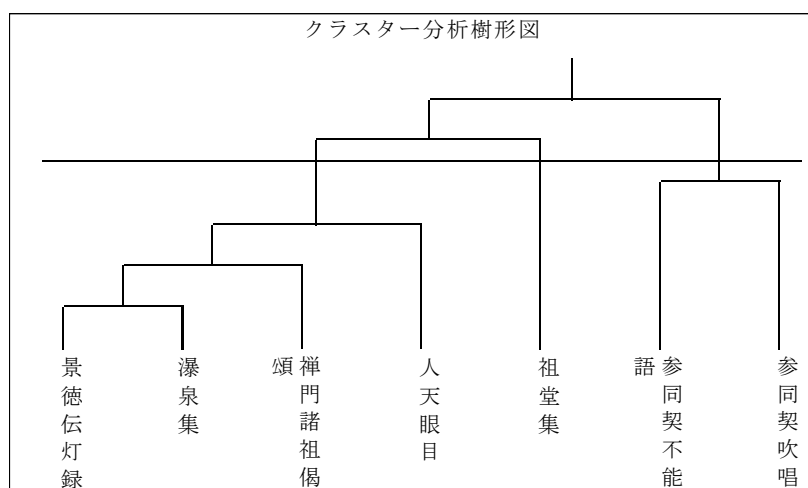
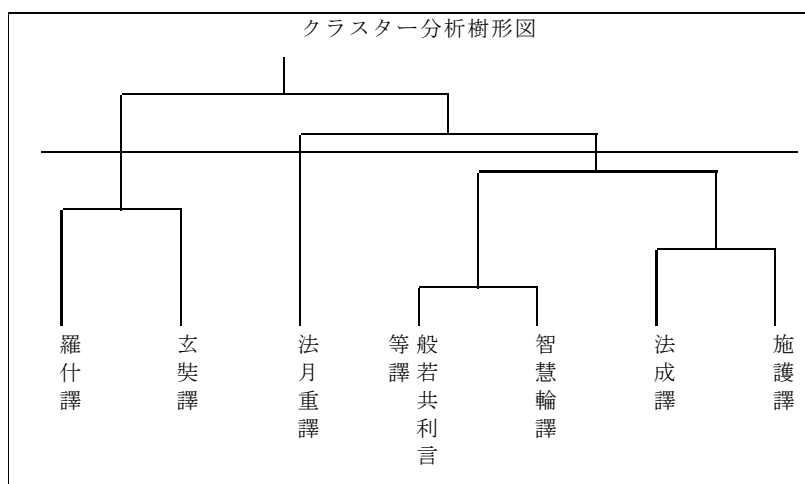
石井公成氏の提唱するNGSMは、文献ごとのNグラム結果を比較するための方法である。例えば、5つの文献に対して、文字列X、Yごとに頻度をまとめると、次の表のように表すことができる。これによって、例えばこの表であれば文字列Xは文献Cと文献Dに多いので、両者が文体的に近い関係にある、というような分析が可能になる。これがNGSMである。

¹⁵ 近藤みゆき前掲「n-gram 統計による語形の抽出と複合語 —平安時代語の分析から—」参照。

¹⁶ Kenny, Anthony. *Computation of Style: An Introduction to Statistics for Students of Literature and Humanities*. 1982; 吉岡健一訳『文章の計量 文学研究のための計量文体学入門』(南雲堂、1996)、p. 24。

	文献 A	文献 B	文献 C	文献 D	文献 E
文字列 X	1	0	7	5	1
文字列 Y	2	3	0	2	1

さらに、このような文献の集合について、文字列 X、Y の頻度をそれぞれ x 軸、y 軸上の座標の値と見なせば、各文献間の距離を計算することができる。それらの近いものどうしを順次クラスタとしてまとめていくのが、クラスタ分析である¹⁷。NGSM によるクラスタ分析では、従来の文献学的研究と相似する結果が出ており（下図は上が『般若心経』異訳間の比較¹⁸、下は『参同契』異本間の比較¹⁹）、分析モデルとしてある程度の妥当性を持っているものと考えられる。



¹⁷ この方法は、キーワードの頻度をベクトルの座標と見なす G. Salton, A. Wong and C. S. Yang. “A Vector Space Model for Automatic Indexing.” *Communication of the ACM*, Vol. 18, No. 11. 1975. を参考にした。

¹⁸ 師茂樹前掲「N グラムモデルとクラスタ分析を用いた漢文古典テキストの比較研究——『般若心経』の異訳の比較を例に」参照。

¹⁹ 石井公成前掲「敦煌發現之地論宗諸文献與電腦自動異本處理」参照。なお、本図については、石井公成氏より直接頂いたものである。

玄奘訳の問題点

さて、本研究の対象は、玄奘三蔵が翻訳したとされる經典である。玄奘の翻訳については、これまで多くの研究が積み重ねられてきた。

全体的な研究としては、玄奘の翻訳時期に明確な区分が見られ、それが玄奘の仏教観と相応することから、翻訳全体に玄奘の意図が貫かれていたことを見いだす研究²⁰がある。また、訳風について言えば、伝統的には他の漢訳よりも概して直訳的であることが述べられる反面、個別の文献について見れば、例えば『俱舍論』の場合「真諦訳の方がむしろ生硬で直訳的である²¹」という指摘があるなど、様々な問題がこれまで指摘されてきた。

その中、特に『成唯識論』の場合に顕著なように、翻訳スタッフの介在が指摘されているものもある。宮元啓一氏によれば「玄奘は、とりわけ重要な仏典の漢訳に精を出し、比較的重要度の低いものは、ほかの訳経僧にまかせ、いわゆる監修者の立場に立ち」、さらには「『(勝宗)十句義論』の場合は、どうやら、玄奘みずからではなく、玄奘の右腕といわれた慈恩大師窺が監修して終わりとしたよう」であるという²²。

幸い、玄奘の訳場で誰がどのような役割を担ったのかについては、よくわからないことが多い他の訳経僧の場合とは異なり、ほとんどの文献について知ることができる。諸資料中、ほぼすべての文献について、筆受を担当した者（『大菩薩藏經』のみ証文をした道宣）の名前を挙げているのが『開元釈教録』巻八（大正 55, 555b-557b）であるが、一部の文献の識語等に記録された情報と比較すると、ごく一部の人間の名前しか記録されておらず、多少の食い違いがあるものもある。

以下の表は、各文献における『開元釈教録』の記録と識語とを対照させたものである。

No.	巻数	題名	『開元釈教録』筆受	識語
124	1	縁起經	神皎（昉？）	
220	600	般若波羅蜜多經	大乘光・大乘欽・嘉尚等	筆受：大乘欽・大乘基・大乘光・慧朗・嘉尚・道測・神皎 綴文：玄則・神昉・靜邁 証義：通・神泰・慧景・慧貴
	1	能斷金剛般若波羅蜜多經	杜行顛	
251	1	般若波羅蜜多心經	知仁	
289	1	顯無辺仏土功德經	大乘雲	
310	20	大菩薩藏經	智証	証義：靈潤・文備・慧貴・明琰・法祥・普賢・神昉・道深・玄忠・神泰・敬明 綴文：栖玄・明濬・辯機・道宣・靜邁・行友・道卓・慧立・玄則 字学：玄応 証梵語：玄暮
367	1	稱讚淨土仏撰受經	大乘光（詢？）	

²⁰ 吉村誠「玄奘の大乗観と三転法輪説」（『東洋の思想と宗教』16、1999）

²¹ 桑山正進・袴谷憲昭『人物 中国の仏教 玄奘』（大蔵出版、1981〔1991新訂〕）、p. 303。

²² 宮元啓一『牛は実在するのだ！ インドの実在論哲学『勝宗十句義論』を読む』（青土社、1999年10月）、p. 33。

390	1	仏臨涅槃記法住經	大乘光	
411	10	大乘大集地藏十輪經	大乘光等	筆受：大乘光・神昉・道觀 証文：行友・道智・玄忠 正字：明濬・玄應 証義：文備・神泰・道深・法祥・慧貴・道明・道洪（大正 13, 728a）
436	1	受持七仏名号所生功德經	大乘光	
450	1	藥師琉璃光如來本願功德經	慧立	
476	6	說無垢稱經	大乘光	
515	1	如來示教勝軍王經	大乘光	
592	1	天請問經	辯機	
648	1	寂照神變三摩地經	大乘光	
676	5	解深密經	大乘光	
680	1	仏說仏地經	辯機	
689	1	甚希有經	大乘欽	
691	1	最無比經	大乘光	
714	1	緣起聖道經	大乘光	
717	2	分別緣起初勝法門經	大乘詢	
765	7	本事經	静邁・神昉等	
840	1	稱讚大乘功德經	大乘光	
918	1	諸仏心陀羅尼經	大乘雲	
1034	1	呪五首	大乘光	
1071	1	十一面神呪心經	玄則	
1094	1	不空羼神呪心經	大乘光	
1162	1	持世陀羅尼經	神察	
1360	1	六門陀羅尼經	辯機	
1363	1	勝幢臂印陀羅尼經	???	
1365	1	八名普密陀羅尼經	大乘雲	
1395	1	拔濟苦難陀羅尼經	大乘光	
1499	1	菩薩戒羯磨文	大乘光	「其證義、證文、正字、筆受、義業、沙門明琰等、二十許人」（大正 24, 1106c）
1501	1	菩薩戒本	大乘光	
1530	7	佛地經論	大乘光	
1536	20	阿毘達磨集異門足論	弘彦・釈詮等	
1537	12	阿毘達磨法蘊足論	大乘光等	
1539	16	阿毘達磨識身足論	大乘光等	
1540	3	阿毘達磨界身足論	大乘基	
1542	18	阿毘達磨品類足論	大乘光等	
1544	20	阿毘達磨發智論	玄則等	
1545	200	阿毘達磨大毘婆沙論	嘉尚・大乘光等	筆受：嘉尚・海藏・神昉・大乘光 証義：明珠・惠貴・法祥・慧景・神泰・普賢・善樂

				綴文：捫玄・靜邁・慧立・玄則 正字：義褒・玄應 執筆：神察・辯通（大正 27, 4c-5a）
1554	2	入阿毘達磨論	釈詮／嘉尚	
1555	2	五事毘婆沙論	釈詮等	
1558	30	阿毘達磨俱舍論	元瑜	
1560	1	阿毘達磨俱舍論 本頌	元瑜等	
1562	80	阿毘達磨順正理 論	元瑜	
1563	40	阿毘達磨藏顯宗 論	慧（惠？）朗・嘉尚等	
1570	1	廣百論本	大乘謙	
1571	10	大乘廣百論釋論	敬明等	
1578	2	大乘掌珍論	大乘暉	
1579	100	瑜伽師地論	靈會・朗（明？）濬等	○卷一後序 筆受：靈會・靈雋・智開・知仁・玄度・ 道卓・道觀・明覺 証梵語：玄誓 正字：玄應 証義：道洪・明琰・法祥・惠貴・文備・ 神泰・道深 証文：道智（卷 1-10）・行友（11-20）、 玄口（21-29）・玄忠（30-34）・靖邁 （35-50）・辯機（51-80）・處衡（81-84）・ 明濬（85-100） ²³ （大正 30, 283c） ○卷百 筆受：知仁・靈雋・道觀・明覺 証文：辯機・靖邁・行友・道智・玄忠 正字：明濬・玄應 証梵語：玄謨 証義：文口・神泰・道深・法祥・慧貴・ 明琰・道洪（同 881c）
1580	1	瑜伽師地論釋	大乘暉	
1585	10	成唯識論	大乘基	
1586	1	唯識三十論頌	大乘光	
1590	1	唯識二十論	大乘基	
1594	3	攝大乘論本	大乘巍	
1597	10	攝大乘論釋	大乘巍等	
1598	10	攝大乘論釋	大乘巍・大乘林等	
1600	3	辯中邊論	大乘基	
1601	1	辯中邊論頌	大乘基	
1602	20	顯揚聖教論	智証	
1603	1	顯揚聖教論頌	辯機	
1605	7	大乘阿毘達磨集 論	大乘光・大乘雲等	
1606	16	大乘阿毘達磨雜 集論	玄頤等	
1609	1	大乘成業論	大乘光（雲？）	
1612	1	大乘五蘊論	大乘光等	

²³ 「本地分中、五識身相應地意地・有尋有伺地・無尋唯伺地・無尋無伺地、凡十七卷、普光寺沙門道智、受旨證文。三摩呬多地・非三摩呬多地・有心無心地・聞所成地・思所成地・修所成地、凡十卷、蒲州普救寺沙門行友、受旨證文。聲聞地初瑜伽種姓地盡第二瑜伽處、凡九卷、玄法寺沙門玄口、受旨證文。聲聞地第三瑜伽處盡獨覺地、凡五卷、汴州真諦寺沙門玄忠、受旨證文。菩薩地・有餘依地・無餘依地、凡十六卷、簡州福衆寺沙門靖邁、受旨證文。攝決擇分、凡三十卷、大總持寺沙門辯機、受旨證文。攝異門分・攝釋分、凡四卷、普光寺沙門處衡、受旨證文。攝事分、十六卷、弘福寺沙門明濬、受旨證文。」

1614	1	大乘百法明門論	玄忠	
1615	1	王法正理論	大乘林	
1624	1	觀所縁縁論	大乘光	
1628	1	因明正理門論本	知仁	
1630	1	因明入正理論	知仁（明濬？）	筆受：明濬 証文：明濬 証梵語：玄謨 正字：玄應 詳証大義：道洪・明琰・慧貴・法祥・ 文備・道深・神泰
2030	1	大阿羅漢難提蜜 多羅所說法住記	大乘光	
2031	1	異部宗輪論	大乘基	
2138	1	勝宗十句義論	靈雋（携？）	

これを見る限り、筆受が最も代表的な役職であることが推察される。袴谷憲昭氏も、筆受は「原語や漢語に通じていることはもとより、広く仏教の教義全般に通曉した人でなければならぬ」、「したがって、翻訳の第一段階における重要な役目である」と述べられている²⁴。

『開元釈教録』がどのような基準で筆受者の名前をこのように限定しているのかは定かではないが、このような場合最も代表的な人物をあげていると考えるのが妥当であろう。本発表の目的は全文献の比較研究であるため、網羅的な『開元釈教録』記載の筆受を中心として分析を行い、適宜識語等を参照する。

NGSM とクラスタ分析による玄奘訳経論の分析

使用ソフトウェアと分析方法

N グラム解析のためには、独自に開発した morogram²⁵を用い、NGSM 結果の出力には近藤泰弘氏作 ngmerge.pl²⁶を一部改造して使用した。また、クラスタ分析には、STATSOFT 社の STATISTICA、フリーソフトウェアの R²⁷等を使用した（ただし、本稿における出力結果は STATISTICA による）。

今回の分析は、

1. 各経論を巻ごとに分解し、
2. 各巻ごとに3グラムの頻度を採取し、
3. それを長さが100のベクトルとなるよう正規化し、
4. 複数巻ある文献については、各ベクトルの平均値によってまとめ、
5. 全74文献をNGSMにまとめ（1,625,154個の異なり文字列）、
6. 文献間のクラスタ分析（ウォード法、ユークリッド距離）を行う。

という手順で行われた。

分析結果と評価

樹状図のごとく、クラスタは大きく二つに分けられる。便宜上、上から一番目のクラスタを

²⁴ 桑山・袴谷前掲書、p. 299。

²⁵ <http://sourceforge.jp/projects/morogram/>にて共同開発を行っている。

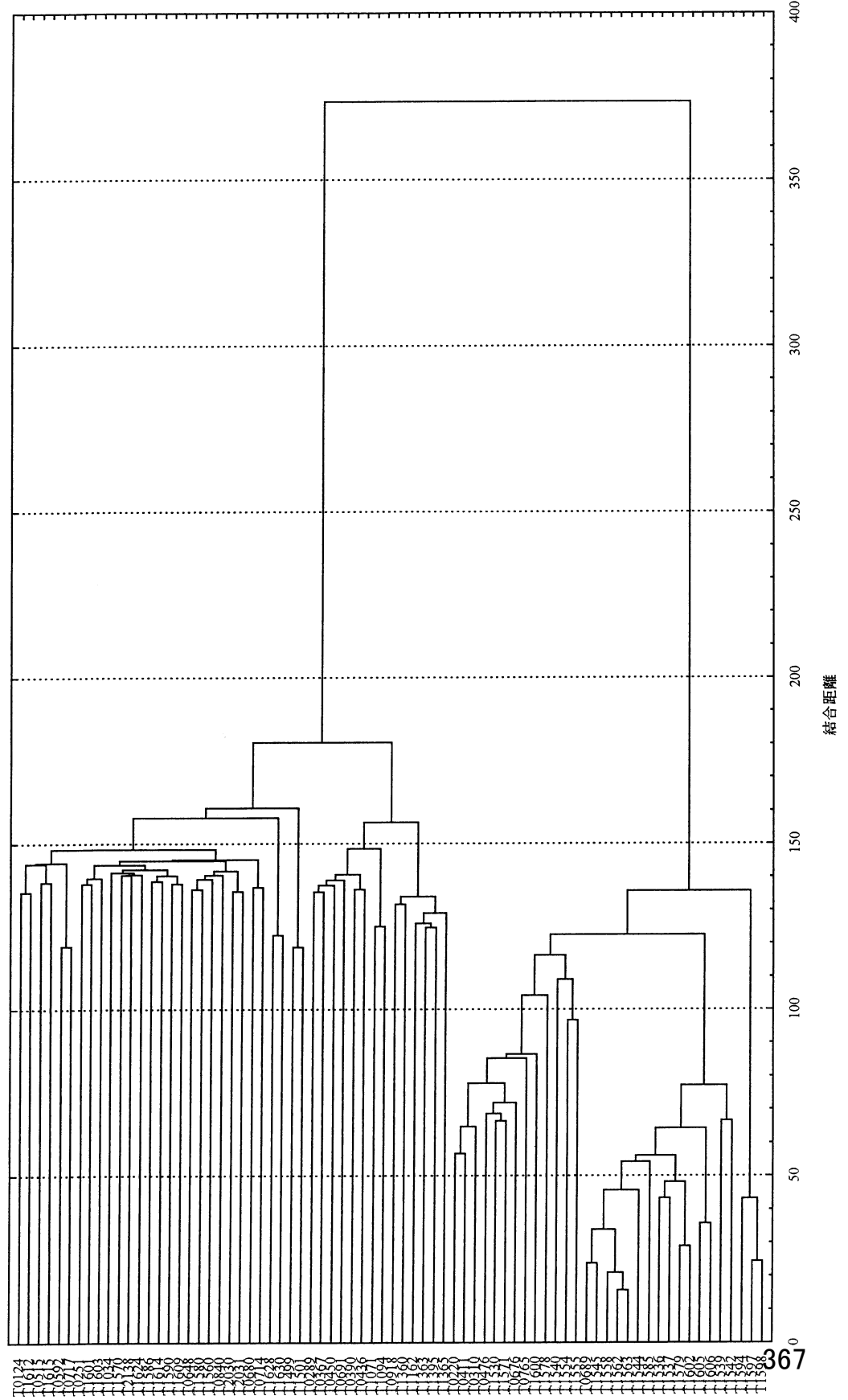
²⁶ <http://klab.ri.aoyama.ac.jp/tool/index.html>

²⁷ <http://www.r-project.org/>

樹状図 74 変数

クォード法

ユークリッド距離



結合距離 150 のラインで 5 つ (1a-1e) に、2 番目のクラスタを 120 のラインで 3 つ (2a-2c) に分類したものが下表である。これを見る限り、文献の内容的な分類と各クラスタが概ね一致していると言ってよいと思われる。

クラスタ	文献 No.	備考
1a	124, 1612, 515, 1615, 592, 717, 251, 1601, 1603, 1034, 1570, 2138, 1624, 1586, 1614, 1590, 1609, 648, 1580, 1560, 840, 2030, 2031, 680, 714	
1b	1628, 1630	因明論書
1c	1499, 1501	菩薩戒本
1d	289, 367, 450, 691, 390, 436, 1071, 1094	大乘經典、密教經典
1e	918, 1360, 1162, 1363, 1395, 1365	密教經典
2a	220, 411, 310, 476, 1530, 1571, 676, 765, 1600, 1578, 1540, 1554, 1555	大乘經典、大乘論書、阿毘達磨論書
2b	689, 1545, 1558, 1562, 1563, 1544, 1585, 1536, 1537, 1579, 1602, 1605, 1606, 1539, 1542	甚希有經、阿毘達磨論書、対法論系
2c	1594, 1597, 1598	撰大乘論系

さて、各クラスタと、筆受との対応についてみて見ると、まずクラスタ 1、2 の両方にわたっている筆受については、次の表のようにまとめることができる。

筆受	クラスタ
大乘光	1a, 1c, 1d, 2a, 2b, 2c (ただし 2a-c の対応文献のうち、476, 1530, 676 を除いたものは「大乘光等」となっている。また 476, 1530, 676 は 5-7 巻あり、他の例から見て一人で筆受をしたとは考えづらい)
大乘欽	1a, 1d, 1e, 2a (2a は大般若經)
大乘雲	1a, 1d, 1e, 2b (ただし 2b は 1605 のみで大乘光等と連名)
知仁	1a, 1b, 2b (2b は瑜伽師地論のみ)
大乘基	1a, 2a, 2b (1a の文献は短いものばかり)
元瑜	1a, 2b (1a は阿毘達磨俱舍論本頌 [しかも元瑜等とある]) のみ)
大乘暉	1a, 2a (いずれも小編)
神皎	1a, 2a (1a は縁起經、2a は大般若經)

これ以外の筆受については、クラスタ 1 に慧朗、辯機、大乘詢、靈雋、玄忠、慧立、玄則、神察らが、クラスタ 2 には、嘉尚、道測、智証、敬明、静邁、神昉、釈詮、海蔵、玄頤、大乘巍、靈会、智開、玄度、道卓、道観、明覚らがそれぞれ該当する。

興味深いことに、いずれの筆受についても、大乘暉などのような場合を除いてクラスタ 1、2 に満遍なく属している者はなく、各クラスタとの間におおまかな対応関係を見いだすことができる。上表については今後の厳密な検討が必要であろうが、例えば大乘光はクラスタ 1 に、大乘基はクラスタ 2 に属すると見なすことができよう。ここから、玄奘訳の仏典においては、文

体上、筆受の影響が少なくなく、また大きく 2 つのグループに分類することができる、という仮説を形成することができるのではないだろうか。

まとめと今後の課題

以上、方法論的展望と、実際に玄奘訳全文献を用いた仮説形成について、一定の成果をあげることができたのではないかと思われる。今後は、この仮説を下敷きに、特に思想的にこのような筆受の影響が見いだしうるのか、文献学的に厳密な検討を行う必要がある。それによってこそ、仮説形成の意義があるからである。

今後の課題としては、

- 同じタイプの文献であるにもかかわらず、異なったクラスタに分類される例（1558 と 1560 など）の検討。
- 巻ごとのクラスタ分析。
- 筆受以外の役職との対応関係の検討。
- 処理の高速化、省メモリ化（NGSM 処理中、数十 GB の中間ファイルが生成され、その処理に 20 時間ほどかかる²⁸ため、気軽にトライ&エラーを試みるのは難しい）。

などがあげられよう。諸賢のご叱正を請う次第である。

謝辞

本報告は、科学研究費補助金・若手研究 B「N グラムモデルを用いたクラスタ分析による大規模漢字文献分析の基礎的研究」（課題番号 15700215、研究代表者：師茂樹）による成果の一部である。

²⁸ 主な実行環境としては、Apple Power Mac G5 (CPU: Dual 2GHz PowerPC G5, RAM: 4GB), Mac OS X 10.3.5, Perl 5.8.1 など。

The Chan School as seen through the Knowledgebase of Tang Civilization

Christian Wittern

1. Introduction

The title of this presentation might suggest that something called 'Knowledgebase of Tang Civilization' exists and something called 'Chan school' will be analyzed within. Unfortunately, this is not (yet) the fact. Work on the Knowledgebase has just begun and instead of the Chan school as a whole, there is so far only one text, the 祖堂集 *Zutang ji*, that will be considered.

What this paper in fact will be trying to do is to use elements, building blocks, that will become available as part of the Knowledgebase and try to play around with them to see how they could be used and what kind of questions could be answered using these things. The main purpose of this undertaking will not yet be to produce new insights to the understanding of Tang Civilization or the Chan school (although I hope that this will also be the case), but rather to see what needs to be taken into consideration for the construction of the Knowledgebase, where the current plan might need reconsideration or a shift of focus. So rather than waiting for the whole construction of the house to be finished before moving in and then to discover that all the electric outlets have been misplaced and the ceiling in some rooms has been forgotten, I will imagine to move in and live within the Knowledgebase, although not even the walls have been finished yet, let alone the roof.

2. The Knowledgebase of Tang Civilization

A few years ago, the prospect of having access to a large amount of digitized data promised to give a completely new direction to the field of Chinese Studies. Although today we have databases such as the 四庫全書, as well as many other texts, some of them even freely available on the Internet, the benefits of this has been limited. There are many reasons for this, not all of them technical. Of the technical reasons, the limited, idiosyncratic interface that each database provides, and the unstructured data it operates on are probably the most important ones.

The Knowledgebase, which is currently under development at the Institute for Research in Humanities¹, is an attempt to remedy this situation by providing a comprehensive electronic archive of information about China during the Tang dynasty in a way that allows new ways to access, analyze and expand the information and generally support research related to Tang Civilization. It's main

¹ More information about the methodology and working plan have been given in and as well as on the website <http://tkb.mydns.jp>.

point of access for researchers will be a web application, but other interfaces are also envisioned.

Conceptually, the Knowledgebase is divided in a 'information layer' and a 'resource layer.' The resource layer will hold mostly texts, but other types of information, such as maps, images etc. might also be added. The information layer will hold secondary information about entities that exist in the resource layer, but will not be restricted to that. So a person mentioned in a text, for example, might also have an entry in the information layer, which will provide background information on his biography, career, family, works and so on. These two layers are interrelated, going back and forth between them will be seamlessly possible.

The information layer can be used to focus on specific elements or parts of the resource layer. For example, it would be possible to request a list of persons, who held the post of prime minister (zaixiang, 宰相) during the 8th century and analyze i.e. their places of origin, or their period in office. In the future, one could also search in the extant works of these prime ministers, possibly limiting the search to a certain area or topic.²

Methodologically, the construction of the Knowledgebase does rely foremost on primary sources; these will be analysed, structured, integrated to the resource layer and some information will be extracted to the information layer. Although secondary sources and reference works are also employed in that process, it is a principle that every piece of information in the Knowledgebase will be labelled in a way that its origin and scope can be traced. To lay a foundation for specialized information, which will be encoded in due time, historiographic records have been selected to provide the most basic information about the events, the persons involved therein and the time and place of such happenings, administrative and geographic structure and so forth; the start has been made with the orthodox historiographical records 舊唐書 *Jiu Tang shu* by 劉昫 Liu Xu and others (945), 新唐書 *Xin Tang shu* by 歐陽修 Ouyang Xiu and others (1060) and 資治通鑑 *Zizhi tongjian* 司馬光 Sima Guang (1084)³. It goes without saying, that these sources are not first hand historical sources, but rather compilations and selections made from at some point in time after the events reported therein, from a certain perspective. Nevertheless, the Knowledgebase will represent the information derived from these sources at face value with source attribution. In due time, as more information finds its way into the Knowledgebase, there will be different perspectives and other sources, both primary and secondary, that will provide the necessary corrective.

² It should be made clear here, that most likely there will not be a large corpus of full texts available from the beginning. The Knowledgebase will however provide the technical means to do interact behind the scenes with other collections, that might hold these texts.

³ These texts and more are used internally to prepare the information contained in the information layer of the Knowledgebase. Due to legal restrictions not all of them might be available in the resource layer at the time of publication of the Knowledgebase.

The information in the knowledgebase is organized along the following information axis:

- Chronologic and astronomic: calendar and time
- Toponomastic: placenames and georeferences to there locations, administrative geographical units, digital maps.
- Prosopographic and onomastic: personal names, dates and activities of people of the Tang.
- Bibliographic and artistic: works created during the Tang, including texts, artefacts and buildings
- Historiographic: events of importance and influence
- Epigraphic: images and transcriptions of epigraphic sources

These items are maintained in the information layer usually as the smallest possible atomic units. The atomic units are then connected to other units to form higher level features⁴. In the example above, the entry for one person would be such an atomic unit, as would be the role of 'prime minister'. To record that a person has been holding the post of prime minister at a certain period of time, the item for the person would be 'associated' to the item identifying the role; the timespan can be expressed using 'scope', which allows to specify the validity conditions for the assertion.

This methodology is straightforward in simple cases, where enough is known to assert the subject identity⁵ of what is to be encoded as atomic units. In many cases, however, the subject identity can not easily be asserted. Two identical names encountered at two different locations might refer to the same person or not, to decide about this, more contextual information is required. The system employed here allows to provide or derive the contextual information as needed, without necessarily asserting subject identity.⁶

⁴ The specific methodology employed here is based on the topic map paradigm, which uses the basic concept of 'topics', 'associations' and 'occurrences' as handles to map out the information space. Topic maps are formally defined in International Organization for Standardization, *ISO/IEC 13250, Information technology - SGML Applications - Topic Maps* Geneva, 2000. More information about topic maps can be found for example in Steve Pepper, *The TAO of Topic Maps Finding the Way in the Age of Infoglut*, in: [<http://www.ontopia.net/topicmaps/materials/tao.html>]

⁵ Subject identity is another concept used in the topic map paradigm, it is used to make it possibly to uniquely identify the subject of a topic, independently of his name or properties. This role is similar to that of the social security number, used in some countries to identify the citizens.

⁶ There is of course a whole philosophical debate waging around this very issue. It is important to note, that the methodology employed here does not rely on the assertion of subject identity of the objects in the Knowledgebase, but of course it can use the subject identity if such an identity is established.

These information items are organized in hierarchical ontologies⁷. This allows to access the information also based on their position within the hierarchy, or on the relation with other items. For geographical locations, like a city for example, such a hierarchy would consist of the upper administrative units it belongs to; for persons this could consist of the family line, but also the region of origin, the school or tradition of thought, the offices held during the career or in the case of monks also the ordination line and line of transmission.

The creation and maintenance of such ontologies is by itself an act of interpretation of the data and certainly not universally assertable. The Knowledgebase does allow multiple, conflicting ontological hierarchies coexist and the users will be able to add to or modify the ontologies.

In the following sections, some of the more important subtrees of the ontology will be discussed, as they are currently maintained in the Knowledgebase. This is very provisional work in progress.

2.1. Chronological Axis

Many information items in the Knowledgebase will have a temporal aspect, which will hook into what will be called the chronological axis here. Temporal references might be very specific (e.g. Kaiyuan 3rd year, 1st day of the second month, which had the cyclical sign), very generic (8th century) or unspecified (dates unknown). In addition to that, the framework for calculating the calendar has changed several times during the Tang dynasty, and other calendar systems, for example the western (Julian) calendar is used by scholars. All this will need to be representable in the Knowledgebase.

To solve this problem, the relations between different calendric items are described in this subtree of the ontology. As the smallest unit for calendric items the 'day' has been chosen. All days in the almost 300 years of the Tang dynasty (altogether 105544 days) have been given an unique identifier, which is the 'Julian

⁷ Ontology, is used here as a term used in the field of knowledge representation. John F. Sowa defines it as follows: "The subject of ontology is the study of the categories of things that exist or may exist in some domain. The product of such a study, called an ontology, is a catalog of the types of things that are assumed to exist in a domain of interest D from the perspective of a person who uses a language L for the purpose of talking about D. The types in the ontology represent the predicates, word senses, or concept and relation types of the language L when used to discuss topics in the domain D." (*Knowledge Representation*, (ThomsonLearning 2000) p492.

Day', first proposed by Joseph Justus Scaliger⁸ and today generally used in astronomic calculations.⁹

The Julian Day number will also serve as a convenient means to calculate periods of time, for example the length of reign periods of the Tang emperors. The table 1 shows a list of the Tang emperors and empress, together with the length of their period on the throne and the fraction their reign holds of the total length of the Tang.¹⁰

Table 1. Tang Emperors and their reigns

Name	First day on throne	Days on throne	Percentage of total number of days (105544)
高祖	0618-06-18	3141	2.97
太宗	0627-01-23	8416	7.97
高宗	0650-02-07	12403	11.75
中宗	0684-01-23	35	0.03
睿宗	0684-02-27	348	0.32
武則天	0685-02-09	8273	7.83
中宗	0707-10-05	1004	0.95
少帝	0710-07-05	45	0.04
睿宗	0710-08-19	755	0.71
玄宗	0712-09-12	16040	15.19
肅宗	0756-08-12	2100	1.98
代宗	0762-05-13	6483	6.14
德宗	0780-02-11	9334	8.84

⁸ The French scholar Joseph Justus Scaliger (1540-1609) was interested in assigning a positive number to every year without having to worry about B.C.E. / C.E. He invented what is today known as the Julian Period. The Julian Period probably takes its name from the Julian calendar, although it has been claimed that it is named after Scaliger's father, the Italian scholar Julius Caesar Scaliger (1484-1558). Scaliger's Julian period starts on 1 January 4713 B.C.E. (Julian calendar) and lasts for 7980 years. 2004 is thus year 6717 in the Julian period. After 7980 years the number starts from 1 again.

⁹ Of immense help in calculating these dates and providing the base for the ontology was the program "WHEN", written by suchowan@日経mix, available at his website <http://www.asahi-net.or.jp/~dd6t-sg/> and 唐の曆(T'ang Calendar) by 平岡武夫 Hiraoka Takeo (Kyoto, 1954).

¹⁰ A word of warning should be inserted here about the use of figures here. These figures have been calculated for use within the framework of the Knowledgebase, as will be shown. More than the exact value, the value in its relationship to other values should be considered. In most cases, the value should be seen just as giving an estimate, not a precise figure.

Name	First day on throne	Days on throne	Percentage of total number of days (105544)
順宗	0805-09-01	146	0.13
憲宗	0806-01-25	5494	5.20
穆宗	0821-02-09	1450	1.37
敬宗	0825-01-29	774	0.73
文宗	0827-03-14	5076	4.80
武宗	0841-02-04	2193	2.07
宣宗	0847-02-06	5063	4.79
懿宗	0860-12-17	5113	4.84
僖宗	0874-12-17	5163	4.89
昭宗	0889-02-04	6695	6.34

2.2. Toponomastic Axis

Inspired by the possibilities of electronic maps, geographical information systems and their applications, research and implementation of toponyms, gazetteers and Chinese toponomastics in general has seen considerable activity¹¹.

In the Knowledgebase, so far only a hierarchical list of names and their administrative subsumption has been prepared, mainly derived from the geographical treatises in *Jiu Tang shu* and *Xin Tang shu*; this list has been used for the research reported here. The record of administrative changes concerning name, area and subordination that is available to considerable detail in *Jiu Tang shu*, at least for the time until 756, and the information about population, distance to the capitals, local products etc. will be subsequently integrated.

2.3. Prosopographic and Onomastic Axis

Considerable effort has been made so far to collect information on people living in Tang times. Work was started with analyzing the collected biographies in the *liezhuan* sections of *Jiu Tang shu* and *Xin Tang shu*. About 3000 names of persons have been derived from there, subsequently information about the various names they used and other information like whether they took examinations, the place of origin, birth and death dates and so on have been collected. Currently,

¹¹ See for example the 'Chinese Civilization in Time and Space' [<http://ccts.ascc.net>] project coordinated by 范毅軍 Fan I-chun, at Academia Sinica in Taiwan, and the 'China Historical GIS' [<http://www.people.fas.harvard.edu/~chgis/>] coordinated by a team of scholars at Harvard University (USA) and Fudan University (PR China) under Peter K. Bol. There has also been some activity coordinated by Lewis Lancaster as part of the 'Electronic Cultural Atlas Initiative' [<http://ecai.org>] project.

information derived from the *Zizhi tongjian* is added. Obviously, it will take quite some time to even digest the current contents and then fill in the information on persons missing. The goal is, however, to have an entry for every person that is known to have lived in Tang China and to collect as much information and references about this person as possible. Since this work is very much in progress, any results reported here involving these data should be taken as preliminary and might change as new data become available.

3. Estimation of completeness of the historical records

In the texts that are so far in the Knowledgebase, that is *Zizhi tongjian*, *Xin Tang shu* and *Jiu Tang shu*, among other things all occurrences of reign names have been marked. This is necessary, in order to distinguish reign names from other proper names used in the text, especially where there is disambiguity, for example in the case of 長安 chang'an, which was the name for the reign period from 701 to 705, but is also used as a place name.

With this information, a simple first estimate of the completeness of coverage of the historical records can be tried¹². For this purpose, we assume that in reasonably complete records, the frequency of distribution of reign names should roughly match the length of the reign weighted against the total length of the dynasty. This estimate will of course be distorted by records of some dramatic events that might require more extensive coverage, but it should still be good enough as a first estimate, especially if only used to check for the existence of suspicious undercoverage.

The texts under discussion here are of different types. The first part, 本紀 Benji of *Jiu Tang shu* and *Xin Tang shu* as well as the *Zizhi tongjian* are chronologically arranged, so the length of sections (in number of characters) for the entries of years and reign periods can be easily calculated. The result of this, weighted against the percentage this period against the whole length of the Tang is given in Figure 1. For the biographical 列傳 Liezhuan section, this is not possible, here the number of occurrences of the different periods have been calculated. This should give a better measure of the overall coverage, since in chronological records, gaps are easily visible and could be covered up, whereas in the biographical sections, the extent of coverage is not easily detectable. The result of this second calculation is given in Figure 2. As can be seen, the chronological works thrive for a certain degree of balancedness, maybe with the exception of the *Zizhi tongjian*, where in the second half of Tang, the record seems to get more scattered. However, it is

¹² At several occasions parts of the historiographic records have been lost during the Tang, probably the most severe loss was endured during the luting of the capital city Chang'an by An Lushan in the 6th month of 756. See on this topic Denis Twitchett, *The writing of Official History under the T'ang* p16 and 46 and Robert des Rotours, *Histoire de Ngan Lou-chan (Ngan Lou-chan Che tsi)*, p273n4. Before other interpretative attempts, an estimate of the completeness seems to be necessary.

clearly visible that in the biographical records more persons from the first half of the dynasty are included.

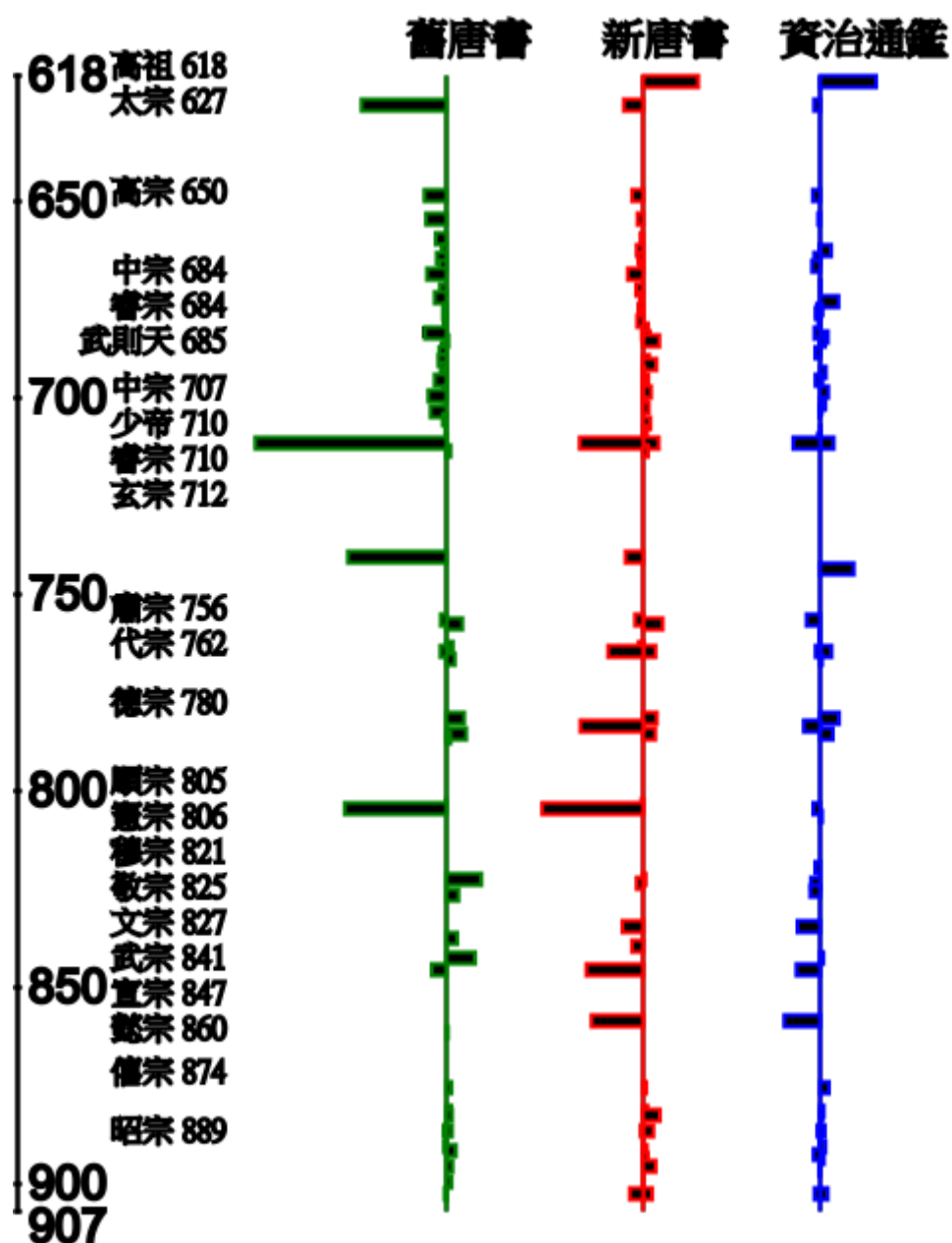


Figure 1. Relative length of the Benji annals and the Zizhi tongjian to the length of the reign periods¹³

¹³ The figure shows the relative length of the period calculated as the number of characters subtracted from the relative length of the period in days in the right half, a scale of years and the names of the Tang emperors in the left half. Negative values are drawn to the left of the center line, positive values to the right. Values to the left side thus shows a relative scarcity of records, while positive values, extending to the right, show relative abundance of records. While longer

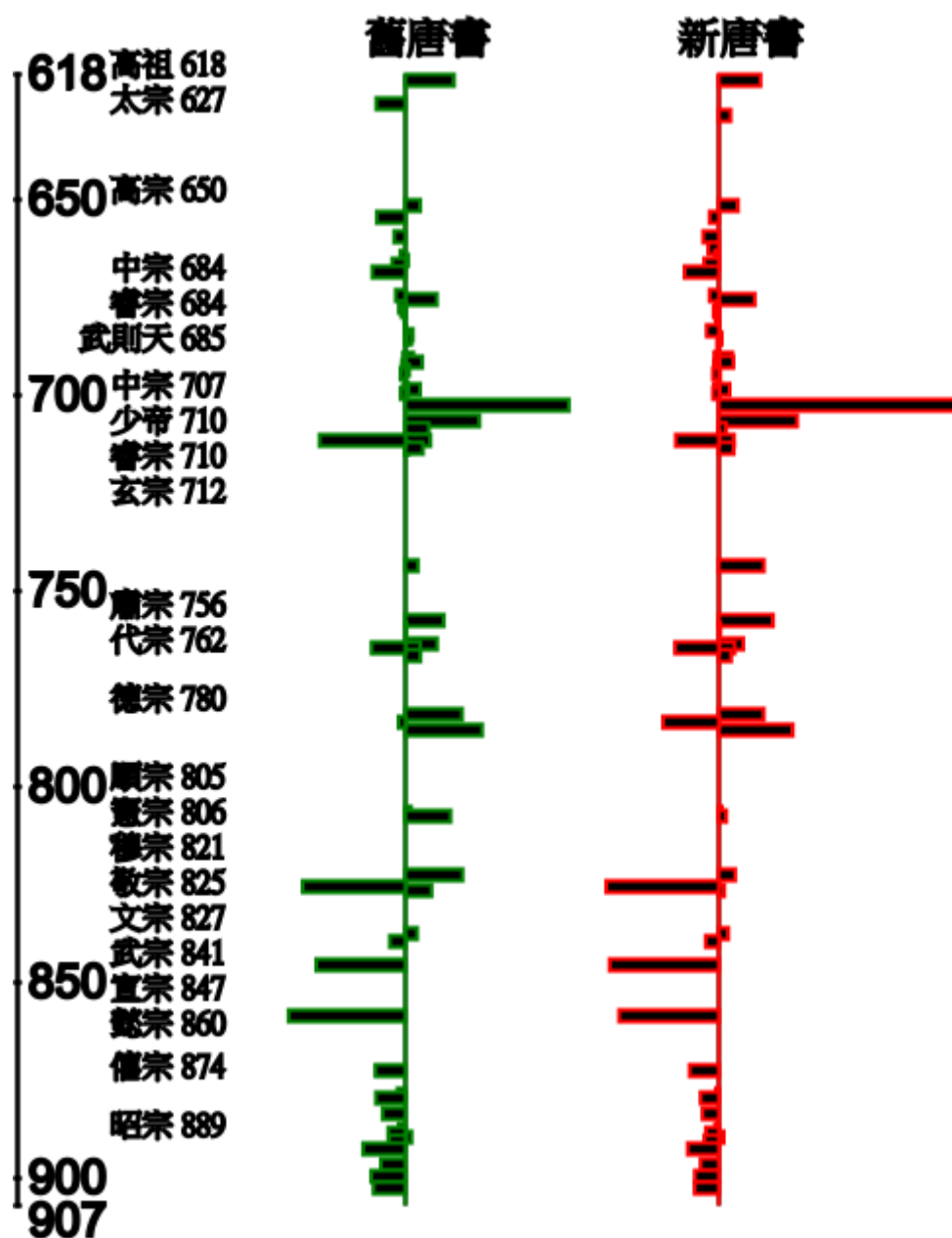


Figure 2. Relative length of the Liezhuan sections in *Jiu Tang shu* and *Xin Tang shu*¹⁴

eras show some distortions, the relative scarceness of records for the Kaiyuan period of Xuan Zongs reign (713-742) is clearly visible.

¹⁴ The calculation is done in a similar way as the previous figure, in this case the number of matches for each area within the biographical section has been compared to the overall number of its, which is used to measure the relative coverage of the reign periods. A relative scarcity in the latter half of the Tang, especially in the 9th century is clearly visible.

4. A glimpse of the Chan school through the *Zutang ji*

As described above, the ‘Tang Knowledgebase’ is so far composed only of material that belongs to the genre of official historiographic literature. To find out, how the Chan school is represented in these works, this will be contrasted with findings from the analysis of a chronic of the Chan school, the *Zutang ji Zutang ji*. While this is not a historiographical record, the text does take the pose of telling the history of the Chan school and attempts to create its view of how the Chan school came into being. It was compiled by the Chan monks 靜 Jing (no dates) and 均 Yun (no dates), disciples of Chan master 文燈 Wendeng (884-972) of the 招慶寺 Zhaoqing monastery in 泉州 Quanzhou in 952. It contains records of 246 individual Chan masters, although not all of them are historical: the work starts with the seven Buddhas of the past, and then works down the traditional lineage of the Chan school, which was already well established at the time this work was compiled. The bulk of the entries, however is about Chan masters active during the Tang.

The text of the *Zutang ji* was discovered at the beginning of the last century among the more than 80000 wooden printing plates of the Korean Tripitaka, which was carved and printed in the middle of the 13th century and is now held at the temple Haiensa in Korea. While written in Quanzhou, in the south of today's Fujian province in China, the work was lost in China and unknown until its rediscovery. It has gathered considerable interest since then, especially by the pioneer of modern Chan studies, Yanagida Seizan, who published an index to this work in the 1980s. In the 20 years since that publication, a considerable number of studies have been published, focusing both on the text as an early witness of the history of Chan, and on its value for research on the history of the early written vernacular of Chinese. One more index of the whole work, and four typeset editions have been published so far.¹⁵

Since the text is only transmitted in one single woodblock rendering, there are a number of ideosyncratic character usages, that provide considerable difficulties in creating an electronic edition for this text. The present author has worked on such an edition for a number of years, but it has not been readied for publication yet. For the purpose of further analyzing the content in a manner similar to the texts mentioned above, some textual features have been marked, such as names of persons, places and institutions, dates, and titles of books.

In the same way as the texts above, the *Zutang ji* has been submitted to an estimation of coverage based on the occurrence of reign names (See 3). Since this

¹⁵ Most recently, there is the work done by Christoph Anderl, in his forthcoming PhD thesis *Studies in the Language of Zu-tang ji* (Univ. of Oslo), who is also preparing a complete translation of the work into English. 古賀英彦 Koga Hidehiko has published a rendering in traditional Japanese with notes as 訓注祖堂集 *Kunchū Sodōshū* as Vol. 8 of the 花園大学国際禅学研究所研究報告第八冊 *Studies of the International Research Institute for Zen Buddhism*, 2003.

text is of a different genre, the overall occurrence of reign names is rather small, so the estimate has to be treated with even more caution, but nevertheless quite contrary to the biographical sections in 2 above, to which this genre is closest, the 3 shows more frequent occurrences in the latter half of the Tang. This should come as no surprise however, since the development of the Chan school has taken place in that period, it should rather be seen as a confirmation that this kind of analysis does indeed provide significant data.

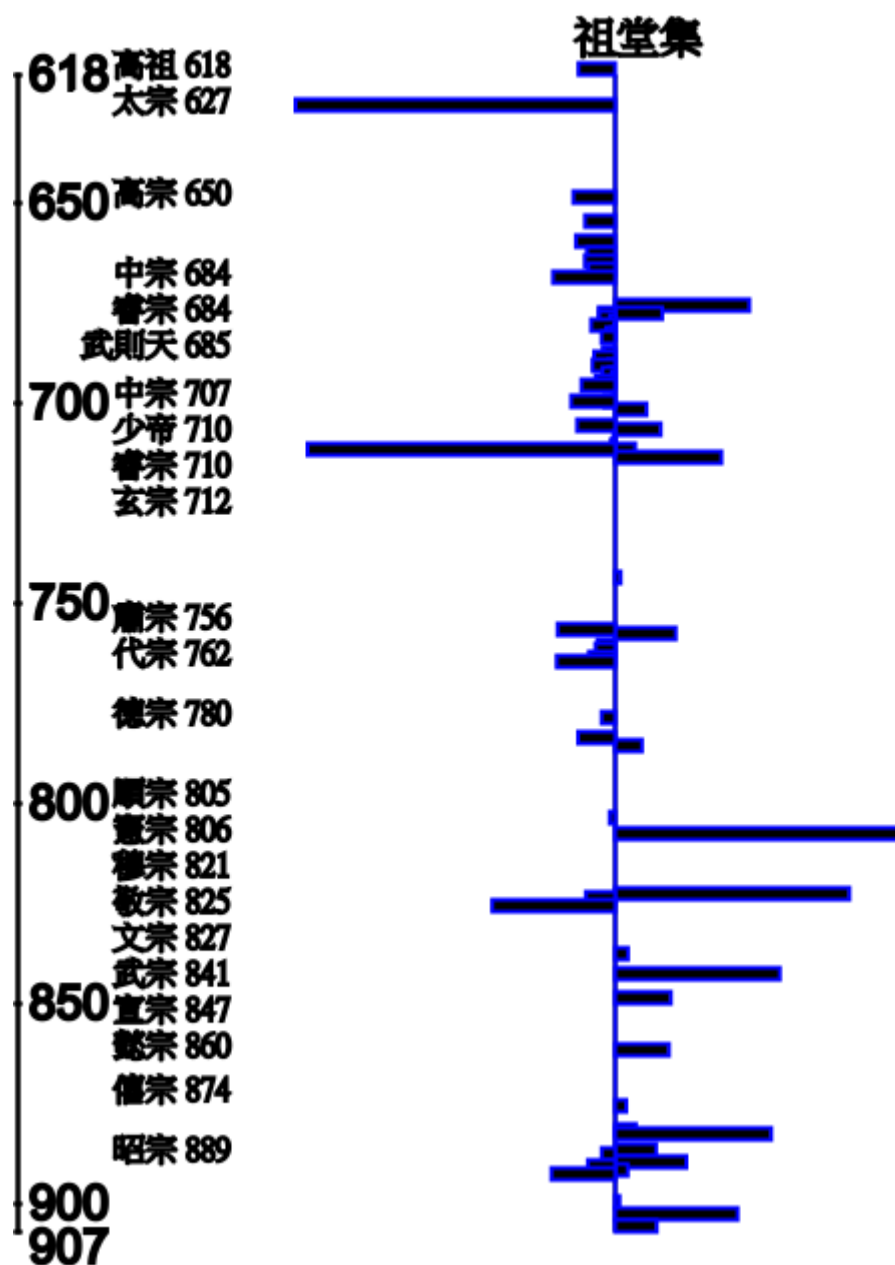


Figure 3. Relative length of the entries of the Zutang ji¹⁶

Far more interesting is of course not to compare only the coverage, but also other aspects of the historiographical records and the Chan chronicle. During the Tang period, there were of course a number of high officials with strong relations to members of the Chan school, who do have a biography in the dynastic histories.

There is for example 裴休 Pei Xiu (797-870)¹⁷, a high official, who even held the post of prime minister for some time and a lay follower of 黃檗希運 Huangbo Xiyun (died ca. 850)¹⁸ who even wrote a preface to an edition of his records, is mentioned in *Zutangji* (2-043-08, in the entry on 磁州法如 Cizhou Faru and 4-136-09 in the entry on Huangbo), but neither in his biography in the *Jiu Tang shu* (14:4593-4) nor in the *Xin Tang shu* (17:5371-2) is there any trace of his interest for Chan, and no name is mentioned that would also appear in the *Zutangji*.

Given this fact, there is little hope in finding names mentioned reciprocally in both categories of texts and indeed an analysis of the cross-section of the list of personal names in both texts gives only very few names¹⁹. The only exception is 神秀 Shenxiu (?-706), who does have an entry in the *Jiu Tang shu* (16:5109-11) in the section on healer, geomantics, traumathurgs and necromants, which also includes Daoists and Buddhist monks, and in his biography, 弘忍 Hongren (601-74), 慧能 Huineng (638-713), 普寂 Puji (651-739) and 義福 Yifu (658-736) are mentioned in passing.

Other high officials mentioned in the *Zutangji* are 韓愈 Han Yu (768-824), who is mentioned in the entry of 大顛寶通 Dazhen Baotong (732-824) (ZTJ 2-001-05), engaged in a discussion on the reality of the power of Buddhist relics²⁰, and 李翱 Li Ao (772?-841?), who is participating in an exchange with 藥山惟儼 Yaoshan Weiyang (745-828) (ZTJ 1-169-09).²¹

A similar cross examination has been started for place names, but since the identification of place names in the information layer has only just begun, the results are very preliminary and I refrain from giving a table here. A cursory

¹⁶ The calculation algorithm is the same as in the previous figure. Due to the relative small number of overall hits, the amplitude of the bars is larger, this should not be misunderstood as significant. There is however significant more activity recorded for the period after 800, especially if compared to Figure 2.

¹⁷ On Pei Xiu, see the excellent biographical essay by 吉川忠夫 Yoshikawa Tadao 裴休傳 *Haikyū den*, in: 東方學報第六十四冊 *Journal of Oriental Studies* (1992), p115-277.

¹⁸ In the *Jingde Chuandenglu* T51, p293a-c, there is even a record for him as a dharma heir of Huangbo.

¹⁹ It has to be mentioned here, that the names are not yet completely normalized and identified, so there is a possibility that some names have been missed.

²⁰ 西脇常記 Nishiwaki Tsuneki discusses the background of this discussion in 唐代の思想と文化 *Thought and Culture in Tang China*, p265-272, especially p270.

²¹ A number of officials are mentioned in the *Zutangji* only with the surname, like 召相公, 雷相公, 太尉相公, 于迪相公, 韋曹相公. Their identity has not been established with the current methods. For this purpose, the Knowledgebase will need to provide a way to use the contextual information as outlined above and assist in this process.

examination of this list seems to indicate that there are more places in the center and north mentioned in the historiographical records and the *Zutang ji* has a majority of places at the coast and in the south, which again is not surprising at all. A more closer analysis into the toponomastics is however required, to determine at what period the placenames mentioned in the *Zutang ji* had been used, this might reveal some more background on the formation of the text.

4.1. Lineage

One other aspect deserves to be discussed here. One of the fundamentals of the self-image maintained by the Chan tradition is the concept of the direct transmission from Shakyamuni Buddha to the present day in a single lineage that has never been interrupted. This is to say, that there is exactly one master, who functions as the spiritual father is the one that transmits his understanding to his disciple and gets the seal of approval (印可 *yinke*). While this, as has often been pointed out²², is not maintainable as a historic fact, even within the very texts that are propagating this image, of which the text under discussion here is a prominent example.

The text as we have it today, does allow for a completely different line of investigation. Instead of just taking the supposed line of transmission, we might look at the actors appearing on stage in the records for the individual masters.

The analysis of these records will be conducted along the following lines: Since the occurrences of personal names have already been marked in the text of the *Zutang ji*, it is rather straightforward to derive a list that gives for each master the list of names that appear in his record. While the mere occurrence does not indicate what kind of relationship the two persons might have held, we will assume that there has been some kind of relationship, which will be called 'relation by co-occurrence' as a heuristic method, however if the name does identify either the master or a disciple, as recorded in the lineage charts, then this relation is recorded. Secondly, if a name occurs frequently, a higher degree of relation is assumed. It is also checked whether the occurrence is reciprocely, that is, if there is also a record for a name mentioned here, an occurrence of the current name in that record would indicate some kind of reciprocity in the relationship.

The result of this investigation shows the network like structure that is visible as the subtext of this chronicle, which claims on the surface to be monolinear. While a visualization of the network structure could more vividly show the way the actors in this text are interconnected with each other, a table will be used here to show the results. Only the 20 masters with the most occurrences are shown here, ordered by number of occurrences. For each of these masters, the total

²² See for example most recently the discussion in John McRae, *Seeing through Zen*, Chapter 1, Looking at Lineage, p1-21.

number of names mentioned in the record, the number of matches of disciples, and reciprocal matches is given.²³

Table 2. Occurrence of names in entries of the *Zutangji*

Rank	Name	Total	Within the lineage (master or disciple)	Reciprocal occurrence	Other names
1	仰山 (5-050-08)	326	滄山 (79)	雪峰 (2, 8)	達摩 (13)、慧能 (9) 道存 (8)、慧明 (8)、慧寂 (6)、道明 (6)、神會 (5)、
2	南泉 (4-107-03)	188	趙州 (16)、歸宗 (14)、逍遙 (4)、石霜 (1)	保福 (2, 5)、洞山 (2, 5)、雲岳 (10, 1)、報慈 (1, 1)	曹山 (21)、道吾 (14)、王老師 (13)、黃蘗 (12)、藥山 (8)
3	菩提達摩 (1-069-08)	186	惠可 (12)、般若多羅 (3)		武帝 (12)、馬祖 (11)、志公 (7)、神光 (6)、楊衍 (5)
4	雪峰 (2-099-01)	149	長慶 (23)、玄沙 (8)、鏡清 (3)、保福 (2)、長生 (1)	仰山 (8, 2)、德山 (4, 6)、岳頭 (3, 9)、欽山 (3, 2)、趙州 (2, 4)、鵝湖 (1, 1)	疏山 (5)、達摩 (5)、滄山 (4)、徑山 (4)
5	藥山 (1-168-04)	149	雲岳 (35)、石頭 (5)	、道吾 (33, 7) 滄山 (3, 2)、長	百丈 (8)、曹山 (3)、

²³ It should be noted that the research documented in this table is not yet concluded; some of the names masters (abbreviated names and other appellations) have not yet been mapped to the information layer. The table should therefore be seen as visualization of the general trend, without yet providing the necessary detail. The first column gives the rank of the entry in terms of frequency of occurrences of personal names in that entry, the total number is given in the third column. In the second column, the page reference to the text is given in parentheses. In the other columns, the numbers in parentheses indicate the number of occurrences, for the reciprocal occurrences, the second number is the value for the corresponding entry.

Rank	Name	Total	Within the lineage (master or disciple)	Reciprocal occurrence	Other names
				慶 (2, 3) 、 紫玉 (1, 3)	
6	釋迦牟尼佛 (1-009-05)	142			阿難 (3) 迦葉 (17) 、阿闍世王 (7) 、慈氏 (2) 、傳教阿難 (1) 、賢阿難 (1) 、慶喜阿難 (1)
7	保福 (3-077-05)	126	雪峰 (6) 、 長慶 (5) 、 鼓山 (2) 、 安國 (1)	南泉 (5, 2) 、岳 頭 (3, 2) 、 東寺 (2, 1) 、趙 州 (1, 1) 、 雲居 (1, 2)	招慶 (30) 、文殊 (11) 、洞山 (7) 、無著 (4) 、
8	瑞雲寺 和尚 (5-113-03)	109			普賢 (45) 、文殊 (20) 、智通 (7) 、該通 (4) 、遮那 (4) 、提婆 (3) 、行通 (3) 、龍樹 (2) 、百牙 (1)
9	岳頭 (2-089-07)	109	雪峰 (18) 羅山 (11) 、	德山 (21, 2) 、保 福 (2, 3)	滄山 (5) 、洞山 (4) 、長慶 (4) 、 夾山 (4)
10	洞山 (2-049-12)	105	雲岳 (6) 、 曹山 (3)	雲居 (9, 11) 、南 泉 (5, 2) 、 五洩 (4, 3) 、疏 山 (3, 1)	雪峰 (11) 、顏 (7) 、西峰 (5) 、 南泉 (5) 、鳳池 (4) 、
11	雲岳 (2-009-04)	103	洞山 (44) 、藥山 (8)	滄山 (9, 5) 、道 吾 (5, 5) 、 百丈 (3, 4) 、雲 居 (2, 1) 、 長慶 (1, 1) 南泉 (1, 10)	石頭 (2) 、疏山 (2)

Rank	Name	Total	Within the lineage (master or disciple)	Reciprocal occurrence	Other names
12	大迦葉 (1-027-03)	88			阿難(29)、阿闍世王(7)、慈氏(2)、傳教阿難(1)、賢阿難(1)、慶喜阿難(1)
13	滄山 (4-124-13)	84	仰山(31)、百丈(3)	雲岳(5,9)、道吾(5,7)、藥山(2,3)	報慈(3)、隱峰(3)、曹山(2)、雲居(2)
14	慧能 (1-089-11)	76		弘忍(3,1)	薛簡(8)、道誠(7)、印宗(4)、雲大師(3)、達摩(3)、龍花(2)、
15	馬祖 (4-033-02)	71	百丈(9)、汾州(4)、西堂(2)、南泉(1)		黃三郎(4)、漳南(3)、忠國師(3)、亮座主(3)、石門(2)
16	禾山 (3-120-01)	68	洞山(7)、曹山(2)	石霜(4,3)	岳(4)、興平(3)、迦葉(3)、九峰(3)、雲岳(2)、道吾(2)
17	玄沙 (3-037-05)	65	雪峰(8)、長生(1)	中塔(4,5)	雲(6)、中塔(6)、靈雲(5)、慶(5)、志超(2)、順德(2)、
18	趙州 (5-037-03)	62	南泉(10)	雪峰(4,2)、雲居(4,3)、保福(1,1)	長慶(3)、三峰(2)、阿彌陀佛(2)、滄山(2)、維摩(2)
19	鏡清 (3-046-02)	62	雪峰(23)、長慶(6)、化度(6)、		資福(3)、釋迦(2)、迦葉(2)、招慶(2)
20	夾山 (2-079-04)	58	韶山(1)		佛日(9)、洞山(8)、欽山(3)、鳳池(2)、花亭(2)、漳南(2)、舍那(1)

As can be seen, Chan masters like 仰山 Yangshan and 南泉 Nanquan have surprisingly high scores, while others like 馬祖 Mazu and 趙州 Zhaozhou seem surprisingly low, whereas 臨濟 Linji (37), 曹山 Caoshan (31) do not even enter the top 20. The latter however figures prominently in Nanquan's entry, while the former is suspiciously absent. Of the three founders of the Rinzai Sect and the forerunners of the Sōtō Sect, only 洞山 Dongshan (10) is listed here. This provides a good measure for the actual degree of influence the masters had on the development, as opposed to the image that was created of them in the early years of the Song²⁴. It would be quite interesting to use this data and apply the methodology developed by Linton C. Freeman and others for social network analysis²⁵ to this data, but that is beyond the scope of this paper.

5. Conclusions

This paper tried to bridge the gap between texts of decidedly different genre, historiographical records of the Tang dynasty and a genealogical chronicle of Chan masters, which was seen as one example of how the content of the Knowledgebase could be extended beyond the basic records of the standard histories. It became apparent that the Knowledgebase as it stands now does not yet provide the means to meaningfully blend these texts into the Knowledgebase. Of the features that had been used in this comparison, the area of most overlap was in the reign names used for dates. Geographic names do also overlap to some degree, but more work needs to be done to allow for the less formal appellations used in the *Zutang ji*.

The most important area under investigation, that is the names of the persons that appear in these texts proved to be the area of least overlap: The difference in coverage of the standard histories and the Chan chronicle proved to be too big to be bridged easily. In this case, substantial work had been done to disambiguate and identify the persons that are mentioned in the texts. In order to bridge this gap, other means will be necessary, for example the inclusion of more diverse types of texts in the Knowledgebase, i.e. works of literature, epigraphic records, other administrative documents and so forth.

Whatever texts are added, however, the process of integration into the Knowledgebase will require a considerable amount of manual effort and the 'Knowledgebase System', the software for interacting with both the information layer and the resource layer will have to take this into account.

²⁴ This is quite a common place in recent Chan studies, (see Christian Wittern, *Style and Fashion in Early Song Chan Yulu*, in *Facets of Tibetan Religious Tradition*, edited by Alfredo Cadonna and Ester Bianchi, p141-142 and John McRae, *Seeing through Zen*, p76, 100 and 116-118.)

²⁵ See Thomas J. Fararo *Theoretical Sociology in the 20th Century*, in: *Journal of Social Structure* Vol. 2, 2 for an overview of the positions and Linton Freeman, *Visualizing Social Networks* in *Journal of Social Structure* Vol. 1, 1.. All articles of the *Journal of Social Structure* are online at <http://www.cmu.edu/joss/content/articles/volindex.html>

It has also become apparent during the research reported here, that the most universal framework applicable to all texts is the temporal framework of expressing dates. While presently the very rough approach of using the occurrences of reign names to identify dates has been used (and more detailed dates, or other ways of expressing a date - like "at the time emperor Xian Zong ascended the throne" have not even be marked yet), a more precise and more exhaustive markup of dates should provide a first framework that can be used to relate texts to each other and provide the necessary context to meaningfully disambiguate features of these texts. To a lesser degree, this holds also for geographic names, once the record of changes of these names has been integrated into the information layer. Together, these temporal and spatial features could provide the necessary context to relate the persons appearing in the text more accurately. Even the imprecise naming frequently seen like for example "Magistrate Lei 雷相公" could with the necessary temporal and spatial context quickly lead to the identification of this person.

In addition to this, more exhaustive listings of alternate names and orthographic variants should help to increase the recall rate. It would be useful to not only list exact matches to queries, but in the absent of such exact matches to give entries that at least partly match the desired criteria.

It is also quite obvious, that the simple notion of 'relation by co-occurrence' needs some refinement to be more widely usable. There are many reasons, why two items might occur together in a text and this precise relation is explicit and obvious in the text. To make this available to the kind of processing that is required for the Knowledgebase, the type of relation needs to be encoded more precisely.

Finally, a note on the technical side. The way the tables and figures in this presentations have been created is by way of using the 'XML Query Language'²⁶ to request the information and format them into a suitable way. This is a versatile and flexible way of processing this type of documents and it is planned to construct the interface to the Knowledgebase in a way that allows the users to make similar requests. The challenge will be to provide the powerful retrieval capabilities together with a intuitive and easily understandable user interface.

²⁶ A query language for XML (structured) documents, currently in the final stages of development at the World Wide Web Consortium. More information can be found at the website of the [XQuery workgroup](http://www.w3c.org/XML/Query) [<http://www.w3c.org/XML/Query>].

Historical Inscriptions at Cloud Dwelling Monastery: Preparations for a CD-ROM

In more than five centuries the Cloud Dwelling Monastery (Yunjusi 雲居寺) at Fangshan produced about fifteen thousand stones on which texts from the Buddhist canon were engraved. To commemorate special events a number of historical inscriptions were written. Twenty-eight of these, dating from 616 to 1999, have been analyzed, transcribed, and translated.

To provide an easier access to the material, the texts shall be presented on a CD-ROM. This will pose a number of problems for both conception and design. Three of the most important are:

First, the texts have to appear in different forms, i.e. the user should be able to read the modern Chinese transcription parallel to the rubbing, and the annotated Chinese text parallel to the English translation. One will need to zoom into larger inscriptions or zoom out for a full view. Texts in the parallel windows optionally should be able to follow this movement or zoom.

Second, a lot of scholarship has already been done in reading the texts. As some of the stones only exist in fragments or have suffered by erosion, different readings and interpretations exist. The CD-ROM therefore has to provide the means to indicate these variants.

Third, the inscriptions reveal a lot of information on the huge project of cutting the sutras into stone. Many persons, for instance, are mentioned in no other known source. This makes it necessary for the CD-ROM to not only provide a full-text search, but to also offer special indices and background information.

The paper will introduce the user interface and discuss solutions for the three problem complexes mentioned above. It will also present the current state of the CD-ROM development and provide a first insight in this on-going project.

Matthias Arnold

Introduction

In more than five centuries the Cloud Dwelling Monastery (Yunjusi 雲居寺) at Fangshan produced about fifteen thousand stones on which texts from the Buddhist canon were engraved. To commemorate special events a number of historical inscriptions were written. Twenty-eight of these, dating from 616 to 1999, have been analyzed, transcribed, and translated by Professor Ledderose and Ts'ai Suey-ling in Heidelberg.¹ In addition to the printed edition of the historical inscriptions a CD-ROM will be published. This paper will present the current state of CD-ROM development and discuss some related problems.

The Interface of the CD-ROM

The interface of the CD-ROM is still experimental. It uses different hues of light red and blue. A darker blue was chosen for the background. The content navigation additionally uses white lines and transparency to contrast with background and content.

The main navigation will be placed in the upper left corner. It will provide access to two main sections, namely "The Historical Inscriptions" and "Background Information". In addition, an item "Configuration" will be available for setting up user preferences.

Background Information

The first of the two main parts will provide the user of the CD-ROM with general information on the project of sutra-carving. The target group for this feature is the interested but non-expert user. The background information may contain introductions on various subjects, e.g. on the tradition of stele carving in China, or how rubbings are produced. Also, topics like the research history, a complete glossary of personalities related to the sutra-carving project, or even an introduction on the Buddhist canon(s) can be included here at a later date.

The Historical Inscriptions

The second part of the CD-ROM and the focus of this paper is the section on "The Historical Inscriptions". The information included here is directly connected to the texts and the main screen of the section offers three ways of accessing the data: „Objects“, „Ground Plan“, and „Search“.

1. Selection by Objects

This is the first of the two visual approaches to the data the CD-ROM provides. Every object with a historical inscription is individually depicted on a horizontal scrolling bar. The items are displayed in chronological order and the date and a short description are given.

¹ This Project has been generously supported by the Chiang Ching-kuo Foundation for Scholarly Exchange.

2. Selection by Ground Plans

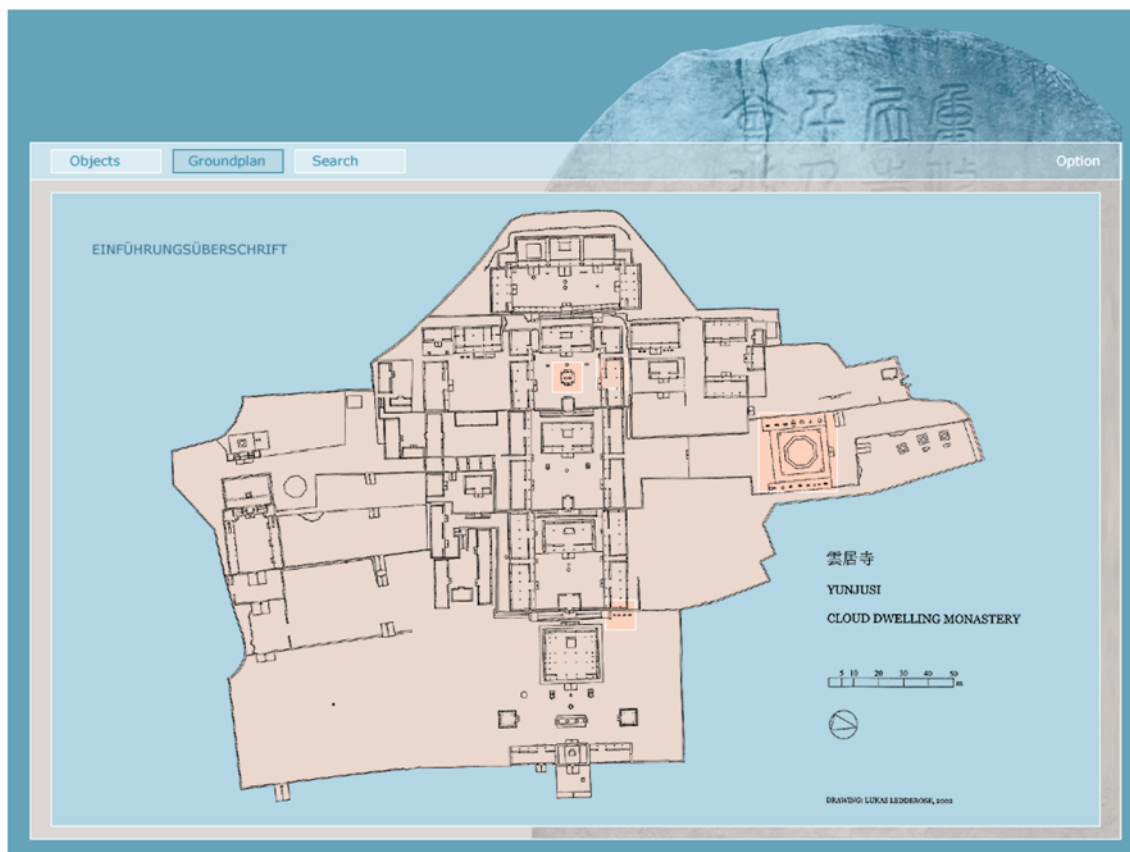


Figure 1: Ground Plan – The Yunjusi Monastery

This section is the second visual approach and allows access to the inscriptions by selecting them on maps according to their present location. There are three main areas where the historical texts can be found: The first is the modern Cloud Dwelling Monastery (cf. Figure 1), the second is Stone Sutra Mountain (Shijingshan 石經山) with Thunder Sound Cave (Leiyindong 雷音洞), and the third is an area of a ruined structure halfway between the two. All three areas form a subgroup of “Ground Plan” and each will have its own detailed map. Additionally, an overall plan with the three regions indicated, will be available.

On the area plans each inscription is marked with red squares. When the user points to it with the mouse the date of the text and a short description will be displayed. A click on the marked item will open a page with detailed information on that inscription.

At some places the inscriptions are so close to each other that a precise selection of a single text is not possible. This is especially true for the inscriptions at the Museum and around the Northern Pagoda, both within the precincts of Yunjusi Monastery, as well as for those around the Leiyindong cave. In these cases, the marker on the map will open an enlarged section of the map where each individual inscription can be easily selected (cf. Figure 2).

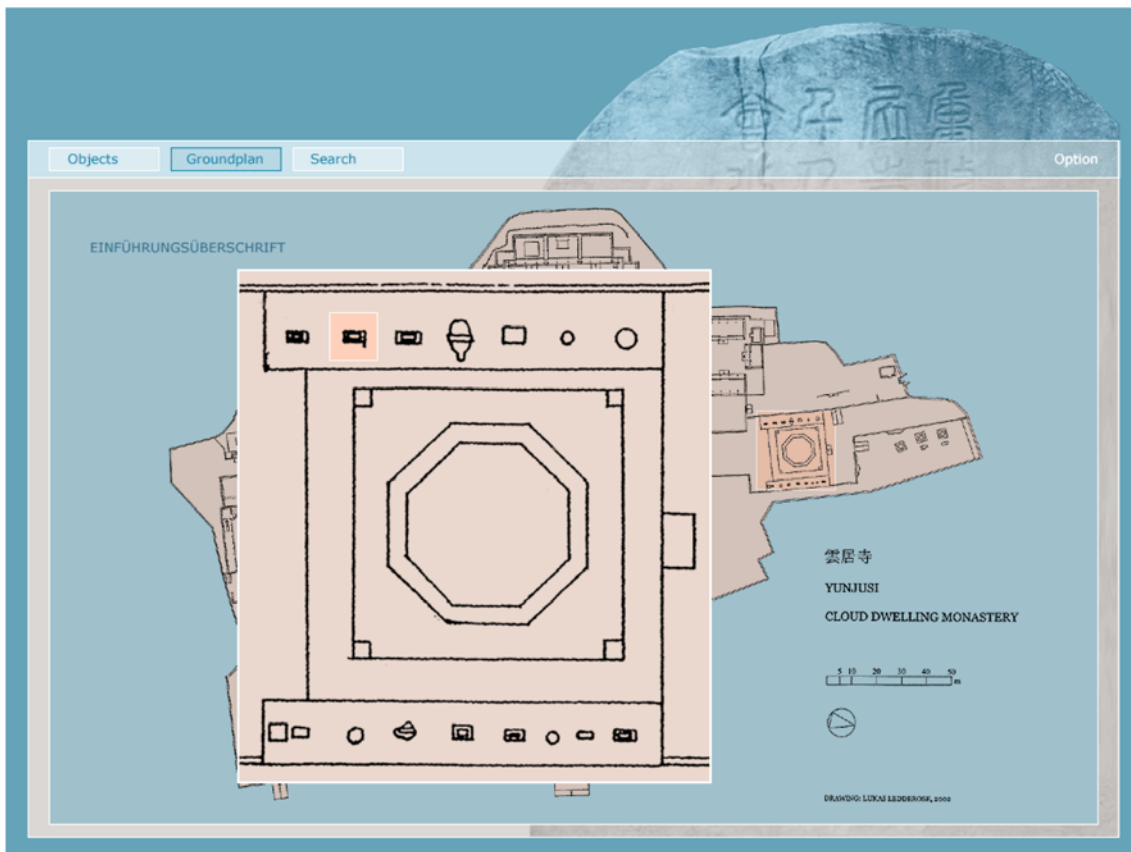


Figure 2: Enlarged detail of the map showing the inscriptions around the Northern Pagoda.

For each individual stone its date, title and a short description are given when the cursor is over the highlighted item. Clicking on it opens the introductory page in the Text section (see below).

3. Search

The third way of accessing the information on this CD-ROM is the content oriented "Search". It will not only feature a basic and advanced full text search, but also allow special searches, e.g. for Buddha-names, names of persons, official titles, dates, book titles, etc. Combinations of different searches shall as well be available as a browse function.

The search is not yet implemented as it is directly related to and heavily dependent on the database system that is going to manage the data. (See "Next Steps" below.)

The Text Section: The Stele of 965/1005

In this example I use the "Ground Plan" to access the inscription. It belongs to the group next to the Northern Pagoda, where we find it on the enlarged map. A single click opens the "Text" section.

The "Introduction" page

On the first page an introduction to the inscription is given (cf. Figure 3). It lists the dimensions of the stone, describes its shape, and analyses the structure of the text itself. Additionally, certain particularities that only occur on this stone or inscription are mentioned.

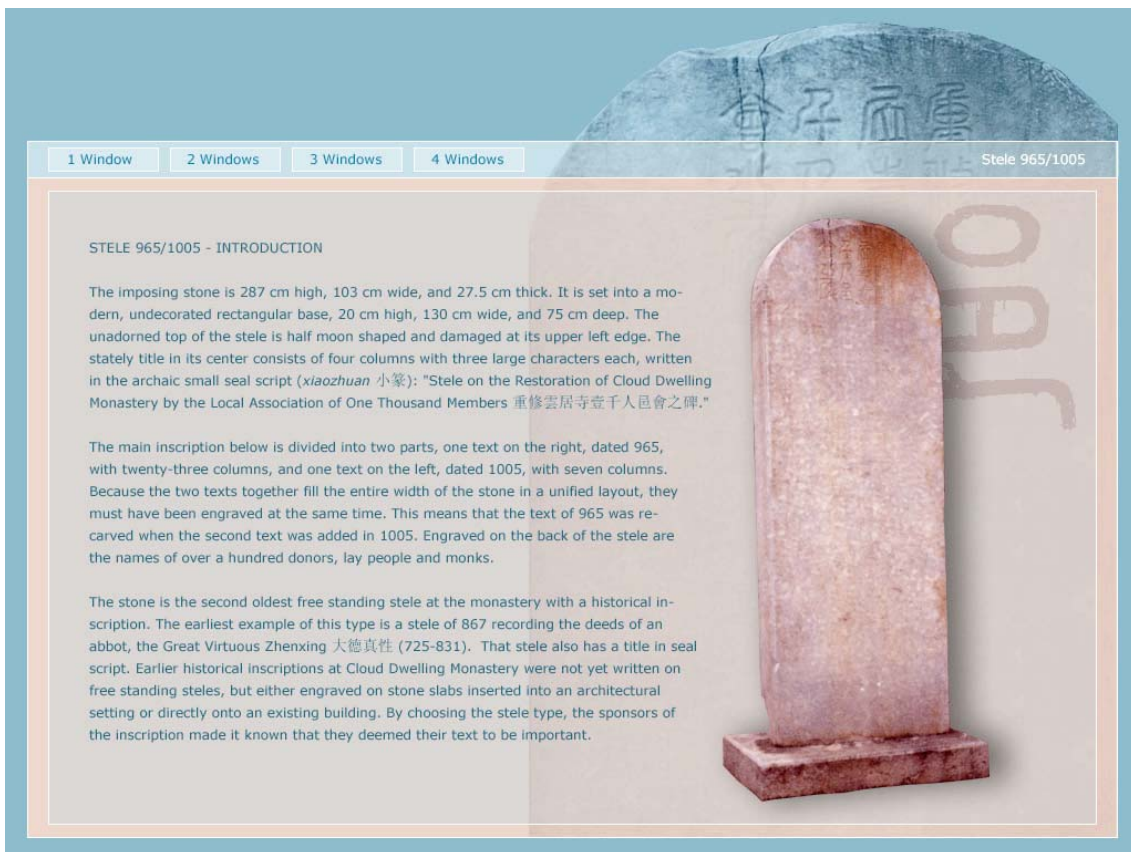


Figure 3: Stele 965/1006 - Introduction page

In this example, the fact that there are two inscriptions on one stele is a very distinct feature. Other, less prominent features might be its being the second oldest free standing stele in the monastery with a historical inscription, or its being one out of two stones with a historical inscription where author, calligrapher and carver of the text are mentioned.

Probably, the introduction will be developed and extended into a “Stele Background” section later on in the project. It might include information on the research history, describe in more detail the personnel related to the inscription, extensively analyze the content of the text and the occasion for writing it, or provide in-depth discussions of new readings or interpretations in the transcription and translation of the text.

The “Text Comparison Windows”

Background

The main feature of the “Texts” section - and also one of the main features of the whole CD-ROM - is the “Text Comparison Windows”. The idea behind is based on the notion that working with an inscription means working with different levels of the same text. These levels differ in their “distance” from the “original inscription”. One might say that translating a text means to transform information from “level 1” to “level 2”. But it is, of course, not that simple.

The inscription on the stone still extant today may be called the “original text”. In the CD-ROM it is called “Photograph”. Even this is not as clear as it might seem, as the text was composed by one person, but written by another, and cut into the stone by yet another person. However, as these text versions are no longer available, the physical stone is the basis of our information.

As stones become weathered through the centuries and photographs are often not too clear, a rubbing of the inscription is made. Thus, the second level is called "Rubbing". Basically, the rubbings can be taken as identical copies of the carved characters. However, in some cases it can be very hard to discern the characters and then it is up to the skill of the craftsman who produces the rubbing, what it eventually will show. This especially applies for rock inscriptions.

No matter, how clear the characters are on the stone or the rubbing, the next step in working with the text is the production of a transcription in modern Chinese characters. This level is called "Chinese Text". It contains two sub-groups. The first one is the "Layout Text". It transcribes the text character by character, thereby following the layout of the original text, i.e. in vertical lines. The second sub-group is the "Modern Text". Here the transcribed characters are written left-to-right in horizontal lines. Additionally, this sub-group introduces punctuation, and in some cases the editing of the texts made it necessary to add notes and comments.

The last level is the "Translation" to English itself. It does not follow the inscription word-by-word, i.e. the text is not literally translated. As the Chinese "Modern Text" it uses punctuation, and also provides a full scientific apparatus of notes and comments.

To summarize, the main levels that have been defined while working with the texts are:

1. The original stone (Photograph)
2. The rubbing
3. The transcribed Chinese text
 - a. In the original layout
 - b. In modern text format (with punctuation and notes)
4. The English translation (with punctuation and notes)

The "Text Comparison Windows" is an attempt to visualize these levels on the computer screen. However, yet another issue complicates the matter: The question of how to fit the information on the screen. The main problems involved are text size and text direction.

The 965/1005 stele is almost three meters high. Displaying it in total on the computer screen makes the characters illegible, not to mention the heavily eroded parts to the left where characters are almost indecipherable even on the rubbing. To solve this problem a zoom function was added. However, zooming into an image might require enlarging it, which leads to the problem of text direction. While on the stele the inscription is written vertical, upper right to lower left, the modern transcription and western translation have to be written along horizontal rows, upper left to lower right. An optimal display of both text types is not easy to achieve. My proposal for the CD-ROM that I would like to discuss now therefore makes use of up to four independent windows that are either available embedded into the screen in a fixed arrangement or freely resizable within the screen borders (cf. Figure 4).



Figure 4: Stele 965/1005 - Text Comparison Windows.

Functionality

The individual windows all offer the same functionality, organized into two groups.

The first group changes the text level. It uses text buttons that are always placed below the content. The text levels are "Photo", "Rubbing", "Layout Text", "Modern Text", and "Translation".

The second group is for manipulating the content. It makes use of icons and except for the single window mode it is placed above the content. The available functions are "Zoom In", "Zoom Out", "Move/Scroll", "Highlight on/off", and "Commentary/Punctuation On/Off".

The "Highlight" function enables the user to mark passages in one window with the mouse. A double-click on the selection will force all other windows to "focus" on the marked passage without changing their current text level.

The function "Commentary/Punctuation On/Off" will only be available for the "Modern Text" and "Translation" levels. It does two things: First, it enables/disables the display of the modern punctuation, honorific spaces, line breaks and the highlighting of names, book titles, etc. Second, it enables/disables the critical notes and commentaries. If enabled, characters or phrases in the "Modern Text" where reading variants or explanations exist will be highlighted. If the user points with the mouse to the marked phrase, the notes or commentaries will be displayed in a small pop-up window. Similar, in the "Translation" the footnotes and explanations will also be highlighted.

Next Steps

By now, the basic features and functionality of the CD-ROM have been included into the conceptual structure. However, some special problems should also be payed attention to. One is the handling of the honorific spaces within the texts. As "searching for blanks" is not very common in standard databases this could result in a new –and very Chinese- feature to introduce. Another one is the synchronizing of the windows. This means, after the user has moved around within one window and selected a certain phrase (i.e. in the "Rubbing"), there should be a button available that tells the other windows to also focus on the new selection within their level (i.e. in the "Modern Text" and the "Translation"). Yet another problem still to be solved is the implementing of front- and backsides.

The most prominent upcoming task is the development of a database to handle all the information. The flexibility of this database system will be crucial for all features to be included in the CD-ROM. Websites and CD-ROM's using XML seem to be a solution and as there are a number of systems accessible, e.g. CBETA or the Sheffield Corpus, we hope that we can learn from or even cooperate with these projects.

DIGITAL RESOURCES IN DAOIST STUDIES

Fabrizio Pregadio

ARC/China, Stanford University

Compared to Buddhist studies, digital materials for Daoist studies are, at present, almost nonexistent. The scarcity of resources in this area results from the combination of several factors, none of which seems to predominate over the others. Daoist studies, for instance, is a field much younger and—at least in theory—more focused than Buddhist studies; the amount of scholarly materials in digital form (including websites) related to Buddhist and Daoist studies is, to some extent, proportional to the range of the two fields and to the number of respective participants. As a whole, moreover, the field of Daoist studies has not yet attained a recognition in the academia comparable to the one enjoyed by Buddhist studies; this makes it harder to justify projects that involve the creation and use of digital resources. Even the lack of a precise correlation in Daoism to the Buddhist notion of “spreading the Dharma” may account for the scarcity of digital resources in Daoist studies; this is true if one considers not only the role played by lay donors in sponsoring Buddhist digital projects, but also the fact that Buddhist monks have contributed, especially in the previous decade, to the digitalization of Buddhist texts, considering this to be an aspect of their religious practice. Lastly, and perhaps most regrettably, the field of Daoist studies—in spite of its youth and current limitations—has been showing a few splits and cracks, which have not favored the creation of a sense of community comparable to that which seems to exist among Buddhist scholars. A mailing list devoted to the academic study of Daoism (which, by the way, does not exist at present) would probably occupy itself with endless and useless discussions on whether Daoism begins with Laozi or the Celestial Masters. The lack of a sense of community does not help to promote the large-scale cooperation and exchange of resources that have supported the successful completion of digital projects in Buddhist studies.

In this paper, I will briefly survey some of the main existing digital resources for Daoist studies, present two database projects on which I have been working, and—more importantly—focus attention to what I consider the main priority in this area, namely the creation of reliable digital versions of Daoist texts. I would like to add that I will talk as a user of digital resources, and that from this point of view I consider these resources essentially as tools that make some research tasks easier, but sometimes also open new perspectives to one’s own work.

WEBSITES ON DAOISM

Most websites in English and other Western languages equate Daoism with *taiji quan*, other martial arts, or medicine. In China (both Mainland and Taiwan), on the other hand, many websites concerning Daoism are the expression of temples or other local realities, including tourist attractions. None of these websites—especially those in Western languages—is likely to offer much for the serious study of Daoism.

Other websites, in Chinese, Japanese, or English, are managed by academic groups, or by individuals with an academic background, or by Chinese groups of devotees and practitioners who sometimes label themselves as “Quanzhen” and define their practice as *neidan*. These websites offer some useful materials for the study of Daoism, which I survey below according to their type. (An annotated list of selected websites on Daoism is found in the Appendix.)

Indexes to Daoist collections

Indexes to collections of Daoist texts include those to the *Daozang* 道藏, the *Daozang jiyao* 道藏輯要, and the *Zangwai daoshu* 藏外道書, all available from the Daojiao wenhua 道教文化 website (www.daoist.org), and the index to the *Daozang*, available from the ARC/China website (www.stanford.edu/group/scbs/ARC).

Digital texts

Digital versions of Daoist texts are found on several websites. Two of the more extended archives are Daoism.cn (www.daoism.cn), managed by the Sichuan daxue Daojiao yu zongjiao wenhua yanjiusuo 四川大学道教与宗教文化研究所; and Jindan dadao 金丹大道 (www.dandao.org), a website that houses texts related to Quanzhen 全真 Daoism and to *neidan* 內丹. Other websites offering Daoist digital texts include Laozi wenhua gang 老子文化岡 (www.laozi.net), which contains texts variously associated with Laozi and the *Laozi*; Daojiao Quanzhen pai gangye 道教全真派網頁 (members.tripod.com/realdao), mainly concerned with Quanzhen Daoism and *neidan*; and The Golden Elixir (venus.unive.it/dsao/pegadio), with a few texts on *neidan* and *waidan* 外丹. The Tōyōgaku kenkyūsha no tame no dennō shihō 東洋學研究者のための電腦四寶 website (www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha) includes a searchable index to about two dozen Daoist

sources. PDF files with several collections of Daoist texts are available from the Daojiao xueshu zixun gangzhan 道教學術資訊網站 website (www.taoism.org.hk).

Encyclopedias, dictionaries, text abstracts

Daojiao wenhua ziliao ku (www.taoism.org.hk) offers an online encyclopedia of Daoism, also partly translated into English. The encyclopedia is similar in many respects to the major dictionaries of Daoism published in the People's Republic of China, such as *Zhonghua daojiao dacidian* 中华道教大辞典 (Great dictionary of Chinese Daoism; 1995) and *Daojiao dacidian* 道教大辞典 (Great dictionary of Daoism; 1994). The latter dictionary is available online from the Daojiao xueshu zixun gangzhan website (www.ctcwri.idv.tw). A comparable, and in some respects more valuable resource is the collections of abstracts of all *Daozang* texts available from Zhongguo chuantong wenhua gang 中國傳統文化綱 (www.enweiculture.com).

Bibliographies

An extensive bibliography of Chinese studies on Daoism and Chinese religion is found in the Daojiao wenhua website (www.daoist.org). The Daoist Studies website (www.daoiststudies.org) contains a bibliographic database largely based on the lists of works quoted in *Daoism Handbook* (L. Kohn, ed., 2000). An annotated bibliography of Western-language studies of Chinese alchemy is found in the Golden Elixir website (venus.unive.it/dsao/pregadio). Finally, the Center for Daoist Studies website (www.daoistcenter.org) offers a bibliography of Daoist texts translated into Western languages.

Journal articles and indexes

The only journal devoted to Daoism to offer online versions of its articles is *Zhongguo daojiao* 中國道教, available from the Zhongguo daojiao website (www.chinataoism.org). Other websites offer complete or partial indexes to relevant journals. These include *Tōbō shūkyō* 東方宗教, from the website of the Nippon Dōkyō Gakkai 日本道教学会 (wwwsoc.nii.ac.jp/dokyo), as well as *Journal of Chinese Religions* and *Taoist Resources*, from the website of the Society for the Study of Chinese Religions (www.indiana.edu/~sscr).

A BIBLIOGRAPHIC DATABASE ON THE DAOIST CANON

As far as I have been able to ascertain, and with one major exception that I will mention in the next section of this paper, not many projects focused on the creation of digital resources in Daoist studies are currently in progress. I have not been able to procure information on a project announced in the past by Peter Bumbacher, who was planning to produce digital versions, critical editions, and concordances of Daoist hagiographic texts. On the other hand, a project led by Paul R. Katz in the last couple of years that focused on a Taiwanese temple was posted to the World Wide Web some time ago, but the website is currently offline.

Among smaller-scale projects that are currently in progress I would like to introduce a bibliographic database on the Daoist Canon, on which I have been working from time to time in the past years and which I have used, until some time ago, as a tool for personal research. The project has recently become an activity of ARC/China (ARC is a unit of the School of Humanities and Sciences at Stanford University; see the web pages at www.stanford.edu/group/scbs/ARC), which has made it possible to amend part of its content and to expand its data with the help of Dominic Steavu, a graduate student of the Department of Religious Studies at Stanford.

The Daozang Database (DDB) contains bibliographic data on all texts found in the Daoist Canon (*Daozang* 道藏). It is based on the numbering system in K. Schipper's catalogue of the Canon (*Concordance du Tao-tsang*, 1975), but also provides references to the numbering systems in the Harvard-Yenching catalogue (*Daozang zimu yinde* 道藏子目引得; Weng Dujian 翁獨健, 1935) and in *Daozang tiyao* 道藏提要 (ed. Ren Jiyu 任繼愈 and Zhong Zhaopeng 鍾肇鵬, 1991).

Basic bibliographic data

In addition to volume and page numbers in three reprints of the *Daozang* (Hanfenlou, Yiwen chubanshe, and Xinwenfeng chubanshe), basic bibliographic data in the DDB include references to the classification of each text in the traditional subdivisions of the Canon (Three Caverns or *sandong* 三洞, Four Supplements or *sifu* 四輔, and Twelve Divisions or *shi'er bu* 十二部), and to the modern classification system found in one of the appendixes to *Daozang tiyao*. For works also included in the *Daozang jiyao* 道藏輯要, the DDB indicates the title under which the text appears in that collection, and the corresponding volume and page numbers in the Xinwenfeng reprint. References are also provided to quotations from the text in two major Daoist encyclopedias, the *Wushang biyao* 無上祕要 (by way of references to J. Lagerwey, *Wu-shang pi-yao*, 1981) and the *Yunji qiqian* 雲笈七籤

(based on J. Lagerwey, “Le Yun-ji qi-qian: Structure et sources”, in K. Schipper, *Index du Yunji qiqian*, 1981). Mentions of the text in premodern library catalogues are accessible through references to P. van der Loon’s *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period* (1984).

Dates, attributions, and corpora

Details on date, attribution, and association with a particular corpus are available for several texts (in particular, those belonging to the Shangqing 上清 or the Lingbao 靈寶 corpora), but have not yet been systematically entered into the DDB.

Secondary studies and reference works

For each text, the DDB provides references to notices found in *Daoism Handbook* (ed. L. Kohn, 2000), the *Encyclopedia of Taoism* (ed. F. Pregadio, forthcoming), *A Survey of Taoist Literature* (J. M. Boltz, 1987), *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme* (I. Robinet, 1984), and several other shorter but systematic surveys. As far as reference works are concerned, the DDB refers to the reproductions and discussions of Dunhuang mss. found in *Tonkô dôkyô* 敦煌道經 (Ôfuchi Ninji 大淵忍爾, 1978), and to indexes and concordances, including those to single texts and those found in *Dôkyô kyôten shiron* 道教經典史論 (Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豊, 1955) and in *Rikuchô Tô Sô no kobunken shôin Dôzô tenseki mokuroku, sakuin* 六朝唐宋の古文献所引道藏典籍目錄索引 (Ôfuchi Ninji 大淵忍爾 and Ishii Masako 石井昌子, 1988). Finally, the DDB provides references to full or partial translations of each text into English and French.

Other features

Besides the data outlined above, the format of the DDB makes it possible to integrate it with materials found elsewhere. In particular, the DDB is linked with another database that contains, at present, about 850 scans of illustrations found in *Daozang* texts; these illustrations can be consulted directly within the DDB. To give other examples of the possibilities of expansion, relevant materials from the forthcoming *Encyclopedia of Taoism* and from *Daoism Handbook* have been added to some records.

The DDB can also be expanded with the addition of data found on the Internet. This data can either be linked to the DDB or directly imported into it. To illustrate these further possibilities, abstracts of *Daozang* texts found in the Zhongguo chuantong wenhua gang (www.enweiculture.com)

and the Daojiao wenhua ziliao ku (www.taoism.org.hk) websites have been imported into the DDB, also providing links to the original web pages. Moreover, texts available in digital versions from several major websites can be accessed directly from the DDB, which contains active links to the relevant web pages.

The entire DDB, or any subset based on particular search criteria, can be exported to a PDF file, where the data are arranged in catalogue format.

DAOIST DIGITAL TEXTS

In the first part of this paper, I mentioned several websites that offer digital versions of Daoist texts. Despite their certain usefulness, none of these texts appears to offer the necessary prerequisites of accuracy and reliability. As far as textual sources are concerned, no real progress in the area of digital resources for Daoist studies will be possible until reliable digital versions of Daoist primary sources are available.

This situation is bound to change within the next few years, when the project of digitalizing the entire Daoist Canon, directed by Professor Li Fengmao at Academia Sinica, will be concluded. Undoubtedly, this is the most important project currently in progress as far as digital resources in Daoist studies are concerned. It is not clear to me whether the new edition of the Canon published in 2003 by Huaxia chubanshe under the title *Zhonghua Daozang* 中華道藏 will also be available in digital format. It is certain, however, that the availability of the entire Canon in text-only format will not only provide Daoist scholars with a new major research tool, but also stimulate some of them to produce and make available their own resources and research tools.

Besides the texts in the Daoist Canon, though, many other sources found elsewhere are of significant importance to scholars who work on particular Daoist traditions, such as *neidan*, or on particular literary genres, such as hagiography. Rare editions of Daoist texts (i.e., the editions typically classified as *shanben* or *zenbon* 善本 in Chinese and Japanese library catalogues) are another example of texts that might be reproduced in text-only digital versions, in order to make them more easily available to researchers.

In this connection, I would like to take the present opportunity in order to propose the launch of an initiative aiming to produce digital versions of major Daoist texts not found in the Daoist Canon. This initiative ideally should be supported by institutions and groups of researchers operating autonomously in different countries, but working in cooperation and coordination with each other in order to share experiences and resources and to avoid duplication of efforts. The

CBETA archive of Buddhist texts (Chinese Buddhist Electronic Texts Association, ccbs.ntu.edu.tw/cbeta), as well as the earlier IRIZ project hosted by Hanazono University (International Research Institute for Zen Buddhism, iriz.hanazono.ac.jp), offer valuable models as far as the format of the digital texts is concerned. The only addition I would suggest to the format of digital texts in these archives is support for a critical apparatus in order to annotate the text and to account for variants or errors.

It is to be hoped that this Conference may be an opportunity to lay out the foundations for future international cooperation in this area, and I suggest that all interested persons hold an informal meeting at the end of the conference for a preliminary discussion on this topic and an exchange of views on possible approaches.

A LEXICAL DATABASE ON CHINESE ALCHEMY

As an example of the possibilities that open up once digital texts are available, I would like to introduce another ARC/China project on which I have been working for some time, and which is open to contributions by any interested scholar based on the principle of the exchange of data. The Jindan Database (JDB) is a result of discussions held in the past years with Isabelle Robinet and Monica Esposito. Its purpose is to provide an environment to enter, edit, select, and export lexicographical data concerned with Chinese alchemy in both of its main forms, *waidan* and *neidan*. The selected records can be exported to a PDF file, where they are arranged in dictionary format.

Contents

The JDB currently contains all relevant terms and examples found in three *Daozang* works dealing with alchemical terminology: the “Jindan wenda” 金丹問答 (*Xiuzhen shishi* 修真十書, CT 263, 10.1a-14b; ca. 140 records), the “Jindan faxiang” 金丹法象 (*Ziyang zhenren wuzhen zhibi xiangshuo sansheng biyao* 悟真直指詳說三乘祕要, CT 143, 25a-33a; ca. 580 records), and the *Shiyao eryl* 石藥爾雅 (CT 901; ca. 500 records). The input of data from Chen Zhixu’s 陳致虛 commentary to the *Zhouyi cantong qi* 周易參同契 and from the *Huangting neijing jing* 黃庭內景經 (with notes from the commentary attributed to Wucheng zi 務成子) is currently in progress. The remaining ca. 1,500 records have been drawn from the *Daojiao dacidian* 道教大辭典 (Great dictionary of Daoism, 1994). They concern the following sources, as well as other relevant sources quoted in the respective entries: *Daoshu* 道樞, *Jindan dayao* 金丹大要, *Jindan sibai zi* 金丹四百字, *Wuzhen pian* 悟真篇 (with notes

by various commentators), *Xingming guizhi* 性命圭旨, *Zhonghe ji* 中和集, and *Zhouyi cantong qi* 周易參同契 (with notes by various commentators).

Terms

The three main elements in each JDB record are the term, the source, and the example. The Term area in each record includes four fields, respectively assigned to the term in Chinese characters, the term in *pinyin* transcription, an English translation, and a definition. The last two fields make it possible to distinguish the literal meaning of a term (i.e., its translation into English) from its referent as a technical term (i.e., its definition). Each term has a single translation, but may have multiple definitions. For instance, the term *qian* 鉛 is translated into English as “lead”, but its definitions include “Yin” and “Real Yang”. This and similar distinctions are essential for the study of the alchemical terminology.

The JDB makes it possible to select all occurrences of a term, including those in which it occurs as part of another term. This facilitates the input and editing of data related to that term. Moreover, any Chinese character that occurs in the database as part of a term can be selected and displayed in a separate window, which lists all terms containing that character. The relevant records in the database can be accessed from this list. Terms can also be assigned to one of several categories, such as “Cosmology”, “Human body”, “Mineral or metal”, and so forth. All terms assigned to one category can be selected and displayed in list form, and sorted according to various criteria.

To facilitate the choice and input of definitions, the JDB provides two main functions. First, a Current Definitions table displays a list of records concerned with the same term, as well as the definitions currently entered for that term. Second, an existing definition shown in the Current Definitions table can be automatically copied to the present record. This helps to avoid the entering of single definitions into the database in slightly varying forms, such as “Real Yang” or “Authentic Yang”.

Sources and examples

An “example” is a sentence or a passage found in a primary source that illustrates the use of a term. This may also include any note found in a traditional commentary to an earlier text. The Example area of each JDB record, accordingly, contains four fields, respectively assigned to the example and the note in both Chinese characters and English translation.

In order to work with examples drawn from a single source, all relevant records can be selected, and optionally be displayed in a separate window which lists all terms found in that source. Here too, the relevant records in the database can be accessed from this list. Moreover, data concerning *Daozang* texts are drawn from the Daozang Database (DDB), and the relevant DDB record can be opened from within the JDB.

Other functions

The JDB provides three ways to create new records. Records can be created manually (in a dedicated Input layout); or they can be imported from an existing word-processor file; or they can be imported from an existing external database containing a layout and scripts to support this function.

The JDB supports the input and display of several types of reference materials, including data drawn from the *Daojiao dacidian*. Each record, moreover, contains a field to enter notes on the term (these notes are visible in all records concerned with the same term), and a field to enter notes on the example (each record hosts a different note).

Export to a PDF file

Any number of JDB records can be selected for export. The selected records can be printed to a PDF file, where they are arranged in dictionary format. Each entry in this file includes a heading showing the term in *pinyin* transcription, Chinese characters, and English translation. The examples are arranged according to the definitions assigned to the term; they include the Chinese text and English translation of both the example and the traditional commentary.

CONCLUSION

The lexical database that I have introduced above shows how digital texts facilitate the creation of tools and reference works that support the study of particular Daoist traditions, such as *waidan* and *neidan*. A database such as the one I have described relies essentially on digital texts. Once again, I would like to emphasize the importance of having access to digital versions of Daoist sources as the main priority in this area. Once Daoist primary sources are available in digital versions that offer the required degrees of accuracy and reliability, scholars can profit from them in a variety of ways. The same is true for other materials produced and distributed in digital form that are not particularly related to textual sources.

Catching up with the progress made in this area by Buddhist projects will probably be impossible, at least for some time, but the creation and use of digital resources will certainly offer new tools for expanding and, possibly, enhancing the field of Daoist studies.

Appendix

SELECTED WEBSITES ON DAOISM

1. Websites in Chinese

- (1) Daoism.cn (Sichuan daxue Daojiao yu zongjiao wenhua yanjiusuo 四川大学道教与宗教文化研究所)
www.daoism.cn
Digital texts and online publications.
- (2) Daojiao wenhua 道教文化
www.daoist.org
A Kowloon, HK, based website containing indexes to the *Daozang* and other collections of Daoist texts, and extensive bibliographies on Daoism and Chinese religion.
- (3) Daojiao wenhua ziliao ku 道教文化資料庫 (Fung Ying Seen Koon 蓬瀛仙館, Hong Kong)
www.taoism.org.hk
An online encyclopedia of Daoism, partially also translated into English.
- (4) Daojiao xueshu zixun gangzhan 道教學術資訊網站 (Minglong gong 明龍宮, Taipei)
www.ctcwri.idv.tw
An online version of the *Daojiao dacidian* 道教大辭典 (Great dictionary of Daoism; Huaxia chubanshe, 1994), and PDF files with several collections of Daoist texts.
- (5) Jindan dadao 金丹大道
www.dandao.org
Digital texts on *neidan* 內丹 and Quanzhen 全真 Daoism.
- (6) Laozi wenhua gang 老子文化岡 (Luyi Laozi guli wenhua yanjiuhui 鹿邑老子故里文化研究会)
www.laozi.net
Digital texts and other materials related to Laozi and Daoism.
- (7) Daojiao Quanzhen pai gangye 道教全真派網頁
members.tripod.com/realdao
Digital texts, mainly related to Quanzhen 全真 Daoism.
- (8) Zhongguo chuantong wenhua gang 中國傳統文化綱 (Enwei Group)
www.enweiculture.com
A Chengdu, Sichuan, based website containing abstracts of texts in the *Daozang*, and digital texts.
- (9) Zhongguo daojiao 中國道教 (Zhongguo Daojiao xiehui 中國道教協會)
www.chinataoism.org
Online articles from the journal *Zhongguo daojiao* 中國道教.

2. Websites in Japanese

- (1) Nippon Dôkyô Gakkai 日本道教学会
www.soc.nii.ac.jp/dokyo
Indexes to recent issues of the journal *Tôbô shûkyô* 東方宗教, and information on the Nippon Dôkyô Gakkai.
- (2) Tôyôgaku kenkyûsha no tame no dennô shihô 東洋學研究者のための電腦四寶 (Mugitani Kunito)
www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha
Digital texts, a searchable index to about two dozen Daoist sources, and links to relevant resources.

3. Websites in English

- (1) Center for Daoist Studies (Louis Komjathy)
www.daoistcenter.org
A bibliography of Daoist texts translated into Western languages.
- (2) Daoist Studies (James Miller)
www.daoiststudies.org
A bibliographic database (largely based on the bibliographies in L. Kohn, ed., *Daoism Handbook*), notes on conferences concerning Daoism, and book reviews. According to recent information, this website plans to give online access to PDF files of the entire *Daozang* based on the Beijing, 1988 reprint. These seem to be the same files posted at www.ctcwri.idv.tw, and available from that website on a CD-ROM for sale.
- (3) Society for the Study of Chinese Religions
www.indiana.edu/~sscr
Indexes to English-language journals concerning Daoism and Chinese religion, and information on the SSCR.
- (4) Taoist Studies in the World Wide Web (Fabrizio Pregadio)
venus.unive.it/pregadio
Digital texts and other materials on *waidan* 外丹 and *neidan* 內丹.