

## 敦煌文獻齋願文體的源流與結構

王三慶\*

### 摘要

學者總想把握隨著人、地、時、事、物等場合而變易不居的齋醮法會內容，試圖以簡馭繁。郝春文將這類作品稱為「齋文」，並將全篇結構分成「號頭」、「嘆德」、「齋意」、「道場」、「莊嚴」、「號尾」等六個部分。其次宋家鈺則謹守四段式的文體結構。最後太史文(Stephen F. Teiser)將「《雜齋文》一本」之「患文」分為「嘆德」、「齋意」、「患者」、「道場」、「莊嚴」、「願文」、「號尾」七部分，並解析其句式。三位學者的分析主要還是出於 S.2832 號「夫嘆齋分為段」的啟示再作細部的調整。筆者則參考眾多敦煌齋願文獻和傳統載籍，以及日本 10 世紀末的作品：「真如藏本·《玉澤不渴鈔》」「序體願文十番目錄」及其文例，認為「嘆德」、「齋意」、「道場」、「莊嚴」四段雖然是齋願文體的主要內容，但是必須加上頭尾及齋主部分，頭可以是嘆佛或嘆德，也可感嘆人生無常；至於莊嚴與發願可一而再，再而三地生發；迴向的對象從諸神佛到齋主，以及死去親人或生靈，都可含括在內。

因此勿論齋醮法會的整體流程是繁複還是簡略，時間或長或短，完全以齋會的類別與規模、齋主的地位、齋襯的多寡而定。甚至從傳統文獻，以及南唐·釋應之《五杉練若新學備用》卷下自述的作意及〈道場齋疏并齋文〉文例，說明 10 世紀中葉以後，從齋願文中分出部分內容，先向神佛表白，讀誦鋪排物件的簡短疏文，有如日本「諷誦體願文」的結構樣式，以迄於明清以來的齋疏文體號無兩樣，更與目前越南、臺灣的法會疏文結構樣式類似。

---

\* 國立成功大學中國文學系名譽教授。

關鍵詞：敦煌文獻、齋願文、文體、齋醮法會

# On Study of the Origin and Structure of Zhai Yuan Wen Style in Dun-Huang Manuscripts

Wang San-Ching  
Honorary Professor, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

## Abstract

Since the context of Zhai Jiao Fa Hui might be differed by the attendee, purpose, time, and place, its wording also has to change accordingly. However, it changed, also have to meet the demand of constantly gathering all through the year, the supply side thus gradually come up with a “regular model set” to provide a quick solution for each situation. On the one hand, they can maintain a spiritual, though professional, outlook to the folks and give proper comfort in each and every circumstances, on the other hand, they can also avoid cut-throat competition from the peers which might eventually nudge each other out of business.

These are well documented in Yuan Ren’s “Zhu Tan Xun Li Xin Ji”. But it is also quite intriguingly that, for the unknown reason, the related discussion on this new literature is still unfound in Six Dynasty era, especially when considering that is the high time of analytical discussion on many Chinese literature forms. If tracing upward, Liu Xie’s “Wen Xin Diao Long” <Zhu Men> might be deemed as related works.

As a result, scholars always try to categorize all the documentary and sort out a clear and simple structure of it. The first scholar who did the analysis is Mr. Hao Chun Wen. He names the literature as “Zhai Wen”, and separate its structure into six parts: “Hao Tou”, “Tan De”, “Zhai Yi”, “Dao Chan”, “Zhuan Yan”, and “Hao Wei”. Then Mr. Song Jia Yu try to establish a rigorous four parts literature structure. And Stephen F. Teiser

separated “A book if Za Zhai Wen” (according to S.1441V+S.5673) into seven parts: “Tan De”, “Zhai Yi”, “Huan Zhe”, “Dao Chan”, “Zhuan Yen”, “Yuan Wen”, “Hao Wei” and analyzed its form of sentences. Three scholars mainly do their analysis based on S.2832 “Fu Tan Zhai Fen Wei Duan” and fine-tuned accordingly. The Author, after consulting many Dun Huang Zhai Yuan documents and traditional record, as long as Japanese “Chen Ru Can Ben Yu Ze Bu Ke Cao”, “Xu Ti Yuan Wen Shi Fan Mu Lu”, propose that though “Tan De” “Zhai Yi”, “Sao Can”, “Zhuan Yen” are four essential parts of Zhai Yuan Wen Ti, we should also add “Tou Wei” and “Zhai Zhu” two parts into it. “Tou” can be Tan Fo or Tan De, as well as a lament to the transiency of human life. As for “Zhuan Yen”, “Fa Yuan” can recite repeatedly, the target of Hui Xian can range from Gods, Buddhas, hosts to those who already dead or still alive.

**Keywords: Dun-Huang manuscripts, Zhai Yuan Wen, Style, Zhai Jiao Fa Hui**

# 敦煌文獻齋願文體的源流與結構

王三慶

## 一、前言

有關齋醮法會的程序，勿論繁簡，佛教或道教文獻多有載錄，作為一己教團往後實踐與遵循的常規儀式。然而對於各種齋醮場合中念誦的隨機文字，除了少數文學名家的作品，或者涉及國家公眾事務的重要篇章，曾經被錄寫流傳外，其它都已隨著法會的結束而灰飛煙滅，了無痕跡可尋。幸好敦煌寫本大量的文獻整理問世，不但足以補闕《全唐文》一書的不足，也因此讓我們看到這些齋醮法會的舉行，小至於個人，大到國家社群，從已經過世的親人到無關親情的孤魂及一己周邊的眾多生靈，總盼望在這不盡完美的現實世界中，能夠得到心靈或肉體上的撫慰，解脫一切人間的苦痛，更懷抱著一份未來的理想而入夢，或者輪迴而往生。至於花費財物的施主，勿論是出於個人或群體名義，也不分是想奔赴天堂或見證西方淨土，凡是大家向來所匱乏的，無不希望透過齋會的舉辦，請來信仰的神祇能夠降臨道場，見證一己的誠心和力行，並在親身聞見和尚、道士居間的溝通祝願之後，心想事成，這是齋醮法會大行其道的主要原因，也是大乘佛教教派所共同擁有的普世價值。

由於齋醮法會內容隨著人、地、時、事、物等場合的不同而變易，目前發現整理的齋願文獻，其類別與文字也不盡相同。可是既然成為經常性舉辦的宗教活動，為著供應四面八方信徒的不時之需，又能獲得恰如其份的實物和報酬，供給面不得不想方設法，製訂一套合適的供需模式，既能在需求者面前表現出具有職業化的熟練手法，取得大眾的信任；同時，又能排除同業間的惡性競爭，避免獨佔而共存，這在圓仁《入唐求法巡禮行記》中都已作了如實的見證與載錄。<sup>1</sup>只是這種伴隨宗教

<sup>1</sup>〔日〕釋圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠修訂校註：《入唐求法巡禮行記校註》（石家莊：花山文

產生的新興文體，在文體論述極具發達的六朝，卻隻字未提，若論源流，劉勰撰論的《文心雕龍·祝盟篇》差或近似。也因如此，學者總想把握這個隨著人、地、時、事、物等場合而變易的內容，以簡馭繁。第一個分析齋文結構是郝春文，他稱這類作品為「齋文」，異於黃徵命之為「願文」，並將全篇結構分成「號頭」、「嘆德」、「齋意」、「道場」、「莊嚴」、「號尾」等六個部分。其次宋家鈺則謹守四段文體結構。最後太史文（Stephen F. Teiser）據「患文」而分「嘆德」、「齋意」、「患者」、「道場」、「莊嚴」、「願文」、「號尾」七部分，並解析其句式。<sup>2</sup>對此問題，筆者擬用敦煌寫本中眾多的齋願文獻和傳統文獻進行檢討，以及參考日本國文學資料館編印的《真福寺善本叢刊》文筆部二·「真如藏本·《玉澤不渴鈔》」所載錄的「願文體制」一節，主客之間互相答問的十番目錄次第再作說明，並與列舉的實例篇章進行比對分析。<sup>3</sup>同時，也根據五代南唐·廬山東林病釋應之的《五杉練若新學備用》卷下，其中所自述的作意及〈道場齋疏并齋文〉的諸篇內容相互作為應證，希望對齋願文體之篇章結構能夠有新的發明和認識。

## 二、齋願文體溯源

對於齋醮法會的儀式，根據《唐六典·尚書禮部卷第四·祠部郎中》記載，有關道觀綱統眾事凡有「觀主」、「上座」、「監齋」，而其齋名凡有「金錄」、「黃錄」、「明真」、「三元」、「八節」、「塗炭」、「自然」等七齋，各齋會都具有不同的功能性。<sup>4</sup>又

---

藝出版社，1992），其索引所附：齋、齋禮佛式、齋文、齋歎文、齋會等關鍵詞條之下，皆已註明該書近百則數涉及，如第 25、27、320、43、77、328 等則次，自可參閱其書，不再煩引。

<sup>2</sup> Stephen F. Teiser（太史文）：〈The Literary Style of Dunhuang: Healing Liturgies（患文）〉，本篇所據即《雜齋文》一本（S.1441V+S.5637 整理）之〈患文第四〉第一篇。在「中國敦煌吐魯番學會成立三十周年國際學術研討會」（2013 年 8 月 17-21 日）宣讀一過，今收入饒宗頤主編：《敦煌吐魯番研究》第 14 卷（上海：上海古籍出版社，2014），頁 355-378。

<sup>3</sup>〔日〕國文學研究資料館、阿部泰郎、山崎誠編：《真福寺善本叢刊》1:12（東京：臨川書店，2000），頁 497-508。

<sup>4</sup> 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》（北京：中華書局，1992），頁 125。

釋法琳著《辯正論》卷第二、〈三教治道篇〉第二下曾設上庠公子的一段對問，認為齋法略有二等：一者「極道」，二者「濟度」。前者為心齋坐忘，後者依經凡有三錄七品。「金錄」、「玉錄」、「黃錄」是謂「三錄」，「洞神」、「自然」、「上清」、「指教」、「塗炭」、「明真」、「三元」則為「七品」類齋，此外又有「六齋」、「十直」、「甲子」、「庚申」、「本命」等齋，則通用「自然」齋法。這些齋醮的舉行時程凡有一日一夜，或三日三夜，更長達七日七夜者，其儀式具如儀典所錄，並是李唐遵奉道教為國教的典禮儀氏。<sup>5</sup>

可是如果要為佛教齋會作個清楚的說明，恐怕就非上述道教那麼明確。因為佛教有以齋為經名者，如吳月氏國居士支謙譯《佛說齋經》外，又有《八關齋經》、《菩薩受齋經》等，不勝枚舉。又在部派教團時代，佛「齋」名義原為過中不食，以免妨害修道，有礙精進，因而制訂了「大乘四齋日」、「年三長齋月」、「六齋日」等時程的齋修日，後來更有「十齋日」及「十二月禮佛日」等名稱，甚至有施主為了增長福田，捨施錢財食物與僧俗的各種私人齋會，或禱祀亡靈的七七齋，共樹無遮法會的「水陸齋」等，終於擴展成「總有八十餘條，撮一十等類。」「裁為歎佛文一部」的《齋琬文》。<sup>6</sup>若論齋會所關涉的內容，上至於國家帝王，下及於凡庶生靈，自世尊以迄於法器文物等，都可藉此籌辦齋會，可說已成無事不齋的地步。可是若論中國式的齋會興起，可考的時間也不會太早，根據《高僧傳》卷第五（義解二）釋道安傳云：

於是立座飯之，處處成則。安既德為物宗，學兼三藏，所制僧尼軌範，佛法憲章，條為三例：一曰行香定座上講經上講之法，二曰常日六時行道飲食唱時法，三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍遂則而從之。<sup>7</sup>

斯為中國文獻紀錄最早見者，其後《歷代法寶記》則有更為詳細的一段說明：

自教法東流三百年，前盡無事相法則。後因晉石勒時，佛圖澄弟子道安法師

<sup>5</sup> 參見唐·法琳：〈三教治道篇第二下〉，《辯正論》卷2，收入大藏經刊行委會編：《大正新脩大藏經》第52冊（臺北：新文豐出版公司，1993），頁497a-b。（以下簡稱《大正藏》。）

<sup>6</sup> 參見王三慶：《敦煌佛教齋願文本研究》（臺北：新文豐出版公司，2009），頁45-125。

<sup>7</sup> 梁·慧皎：〈義解二〉，《高僧傳》卷5，收入《大正藏》第50冊，頁353b。

在襄陽，秦苻堅遙聞道安名，遂遣使伐襄陽，取道安法師，秦帝重遇之。……智辯聰俊，講造說章門，作僧尼軌範、佛法憲章、受戒法則，條為三例：一曰行香定坐，二曰常六時禮懺，三曰每月布薩悔過。事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等，出此道安法師。<sup>8</sup>

顯然從東漢以來佛教流傳前三百年，悉無事相法則，完全依循印度舊習及個人傳法的事相行事，直到道安法師，始條分三例，並有事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等諸儀節的制作和令釋門弟子遵循的統一規定，而所規定者絕非來自印度或中亞的禮制儀節，必然是參考中土官方和民間之禮儀祭典，準情酌理，參訂而成。再者，《高僧傳卷十三·倡導第十》也說：

倡導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，昇座說法，或雜序因緣，或旁引譬喻。其後廬山釋慧遠，道業貞華，風才秀發，每至齋集，輒自昇高座，躬為導首，先明三世因果，卻辯一齋大意，後代傳授，遂成永則。<sup>9</sup>

這段話更說明佛法初傳時齋集的特殊情景，然後逐步發展成為永則的過程。加上佛道之間的一些競爭與相互觀摹，更使這些齋祀祭典相互的拉拔益形擴展，此從《續高僧傳》中的一段文字說明：

天保年中（北齊宣帝高洋 550 年五月-559 年十二月），釋李二門交競優劣。屬道士陸修靜（406-477 年）妄加穿鑿，廣制齋儀，糜費極繁，意在王者遵奉。會梁武啟運，天監三年（504），下勅捨道，帝手制疏文極周盡。修靜不勝其憤，遂與門人及邊境亡命，叛入北齊。<sup>10</sup>

就其敘述時序而言，前後倒次，不可盡信，然而道士之廣制齋儀影響了梁武帝親自製作詳盡的佛教疏文，應該具有部分可信的事實。以至於志磐《佛祖統紀》談到「講

<sup>8</sup> 唐·不著撰人：《歷代法寶記》，收入《大正藏》第 51 冊，頁 182c。

<sup>9</sup> 梁·慧皎：《高僧傳》卷 13，收入《大正藏》第 50 冊，頁 417c。

<sup>10</sup> 唐·道宣：《續高僧傳》卷 23，收入《大正藏》第 50 冊，頁 625a。又唐·道宣：《集古今佛道論衡》卷 1，收入《大正藏》第 52 冊，頁 370c，也說：「昔金陵道士陸修靜者，道門之望。在宋齊兩代，祖述三張，弘衍二葛，郗張之士封門受錄，遂妄加穿鑿，廣制齋儀，糜費極繁，意在王者遵奉。會梁祖啟運，下詔捨道，修靜不勝其憤，遂與門人及邊境亡命，叛入北齊。」其言陸修靜廣制齋儀之意近似。

讖儀」時援引〈法門光顯志〉說：

僧傳稱：漢魏以來，請僧設供，同於祠祀。起坐威儀，略無規矩。至晉朝安法師（道安 312-385 年），始依經律，作赴請禮讚等儀。立為三例：一、行香定座上講。二、六時禮懺。三、布薩等法。其後，遠法師（慧遠 334-416 年）復立法社節度（有文在《廬（廬）山集》）；唐宣律師（道宣 596-667 年）立分五眾物儀、章服儀、歸敬儀、鳴鐘捷度。照律師（法照 747-821 年）作落髮儀，皆附時傍教以為法也《釋門正統》。<sup>11</sup>

凡此數段文字正說明了釋門的諸多儀節制度，從道安起，經慧遠、道宣，以迄於法照等，歷來幾位大師的辛苦經營與擘劃，建立了中國僧家所該遵循的諸多規矩和符號，也成為實踐佛教信仰表現的必要工夫。因此，佛道齋醮不止是安撫庶民不可或缺的表演，齋醮發願與疏文更是在一天一夜、三天三夜、七天七夜法會當中，整個儀軌實踐的一個極為重要的片段。從讚頌神靈的偉大，啟請祂能降臨道場，然後向祂述說這次齋會舉辦的目的，同時也精細描述道場上的美好境況，讓預會的齋主及信仰者能夠同生共感神靈蒞臨其境的道場氛圍。然後向神靈讚揚齋主的美德，以及說明齋主的祈願，並且將齋會功德迴向給那些現世生存或者已死的親人與生靈，最後則為莊嚴神靈及致謝詞，然後才送神起駕，復歸原位。

由於齋醮願文是隨宗教勃興的一種新體文類，南齊成書的《文心雕龍》不及寫入梁武帝數次幸臨同泰寺齋集製疏的盛況，劉勰（約 465-520）自然無法談到這類文樣的源流及體制問題。但是若要溯源，則〈祝盟〉一篇近似<sup>12</sup>，因為該文在原始表末及釋名彰義時，追溯亙古以來，人類面對天地山川、日月星辰、河海嶽瀆等自然神祇，每在風調雨順，五穀豐登的當下，總要表現出由衷的誠意，準備豐盛香甜的酒食，在神靈面前舉行報答讚美的謝恩儀式，而祝史陳述誠敬之時，必須借用語

<sup>11</sup> 宋·志磐：〈法門光顯志〉，《佛祖統紀》卷 33，收入《大正藏》第 49 冊，頁 319a。又同書卷 39，頁 368a，云：「咸亨二年，沙門義淨自南海附舶，往西竺求經○西京法海寺神英禪師，獲吳僧義濟所藏《梁武水陸齋儀》，依法修設，感秦莊襄王、張儀、陳軫、列國君臣，見形致謝。（詳見《光顯志》）」

<sup>12</sup> 黃微、吳偉編校：《敦煌願文集》（長沙：岳麓書社，1995），「前言」，頁 2，乃第一個提出文體源出於祝文者。

言文詞來表現，這才是近乎所謂的齋文。如神農氏年終時合祭八神，其祈福文詞是「土反其宅，水歸其壑，昆虫毋作，草木歸其澤。」<sup>13</sup>或者舜帝的親自下田禱告之詞，以迄後來的祭祀天地神祇，莫不表示恭敬虔誠，而祭祀宗廟更要莊嚴肅穆。春秋以後，淫祀日增，祭祀禮儀常用幣帛或諂媚的禱詞，此類篇章歷來當以《楚辭·招魂》最稱華麗。漢代各類祭祀禮儀都不相同，經過漢儒討論的深義中也參酌了方士之術，以至於侏子驅疫等讎儀，如同越巫祝禱求壽一般，禮儀真義已經日漸流失，甚至流於罵鬼譴咒之文。所以彥和對這種文體的流變最後給予的歸納是：

若乃禮之祭祀，事止告饗；而中代祭文，兼讚言行。祭而兼贊，蓋引神而作也。又漢代山陵，哀策流文；周喪盛姬，內史執策。然則策本書贈，因哀而為文也。是以義同於誄，而文實告神，誄首而哀末，頌體而祝儀，太祝所讀，固周之祝文者也。凡群言發華，而降神務實，修辭立誠，在於無愧。祈禱之式，必誠以敬；祭奠之楷，宜恭且哀：此其大較也。<sup>14</sup>

從先前祭祀神明的禱告來享，延伸到漢代以後的祝文，一變兼帶讚美歌嘆祀的言行。再者，漢代祭告皇陵的哀策，義同對死者美言的誄文，篇章實質上還是屬於告神，無異於太祝原來所讀的祝祭性質。所以考查這種文體的性質，歸納其所具備的特點，除了使用的言詞需要華美外，更要出乎誠心，恭請神祇降臨道場，接受大家豐盛的祭祀。祈禱的儀式則要出乎至誠，祭奠的楷則又需帶著悲愍哀痛的心情。因此，這種寫作要求與「夫嘆齋分為段」並無多大的差異，因此將齋願文體的來源說明出乎祝盟哀策，應是較接近於事實。不過今日可見的佛教齋文當以 P.2189 殘卷所載錄慧遠的《東都發願文》為最早，而編纂世俗齋會的文書則以《齋琬文》一卷為先，並與寺院中對內舉辦的嚴格佛齋有所不同。

### 三、文體結構的分析

<sup>13</sup> 梁·劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋附今譯》（臺北：里仁書局，1984），頁 179。

<sup>14</sup> 梁·劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋附今譯》，頁 180。又引文對於臆改增添文字未必盡從。

對於齋願文體展開結構的分析者，當以 S.2832【《諸雜齋文範本》】的「夫嘆齋分為段」為起始，勿論供應面的需求是出於教育上的需要，還是實際面上需要在最短的時間內快速完成一篇像樣的齋文寫作，並且又在參與法會的僧眾中得到比較豐厚的餽酬，在舉辦法會及寫作齋醮願文已成平日生活的常態下，自然會有人開始提出以簡馭繁的套式分析，希望大家能夠藉以掌握它的文體結構。如以目前所見，凡有如下數種文獻提及：

### （一）S.2832【《諸雜齋文範本》】的「夫嘆齋分為段」

本篇是首殘尾全的長卷，無書題，內有小題，如「夫人」、「三周」、「患號頭」……等，或如「十二月時景兼陰晴雲雪諸節」等一類大題，含括正月到十二月「上旬」、「中旬」、「下旬」等時段。偶有連類彙抄的情況，卻不嚴整；標題前後或有重複，內容不盡相同。部分只是時節用語，或是齋文片段；有的只是虛擬的應用文字，有的卻如有其人，因此該卷似乎出於讀書習作的文件。不過抄寫者書法俊秀可觀，非一般學童習書可比。其〈夫嘆齋分為段〉一則，其標題不但強調是嘆齋文的段落分析，更列舉如下四段文字加以解說：

爰夫金烏旦上，逼夕暮而藏輝；玉兔霄明，臨曙光而匿曜。春秋互立，冬夏遞遷，觀陰陽上（尚）有施謝之期，況人倫豈免去留者，則今晨乙公所陳意者何？奉為考妣大祥之所設也。惟靈天資沖邈，秀氣英靈，禮讓謙和，忠孝俱備。**已上歎德者**

為巨椿比壽，龜鶴齊年，何期皇天罔祐，掩降斯禍。日居月諸，大祥俄屆。公乃奉為先賢之則，終服三年，素衣霸（罷）於今晨，淡服仍於旬日，爰於此晨，崇齋奉福。**齋意**

是日也，嚴清甲第，素幕橫舒；像瞻金容，延僧白足；經開貝業，梵奏魚山；珍羞具陳，爐香□馥。**道場**

如上功德，奉用莊嚴亡靈，願騰神妙境，生上品之蓮臺；寶殿樓前，聞真淨之正法。**莊嚴**

也因將此嘆齋分成「歎德」、「齋意」、「道場」、「莊嚴」等四個重點段落，後來學者

便在此基礎上略作修正，如郝春文根據實例，裝上「號頭」及「號尾」，共成六部分。他認為開頭部分是整篇齋文的引言，往往可以通用，稱之為「號頭」或「號」，也可能稱作「小序」。其次為「嘆德」，含括齋會事由的說明，以及被追福者或關於齋主美德的讚嘆兩項內容。第三部分為「齋意」，敘述設齋的緣由與目的。第四部分稱之為「道場」，描繪齋會的種種盛況。第五部分稱之為「莊嚴」，表達對佛的種種祈求與美言。最後終了是套語格式，稱之為號尾或尾。<sup>15</sup>所以增加頭尾這兩部分是他看到了敦煌齋願文本中存有太多的號頭、號尾等套用文字，因此才據此予以增加。但是它們是否不能列在這四段之中？如以北大 D192 卷首即單獨列有數種稱為「號頭」或「號尾」：

《諸文要集》一卷……

〈**歎佛號頭**〉……八……音。妙法弘而甘露灑，雙林晦影萬塔分。……不昧。

〈**歎號頭**〉諸佛法身，覽美者齊……煥矣金身，為暗室之燈炬；秘哉奧典，作廟者之……。

伏惟律師，如玉之潤，如鏡之朗。誓防草繫，無求生以養人；思救□□□□  
□□□□真祿（錄）莫奪，儀梵彌堅。

〈**禪師號頭**〉惟禪師道勝□□佛印。頓悟禪宗。持惠鏡以照心，知心若幻；臨法池以鑒質，悟質如泡。無生之惠洞明，不滅之智斯得。卷之則止水千里，伸之則懸崖萬仞。

〈**法師號頭**〉惟法師戒忍雙淨，定慧兼修；明鏡常朗，虛無不悟。開闡秘密，激揚隱奧。蓮花世界，指掌可觀；如意寶珠，觸目咸覩。

〈**□□號尾**〉處謙光以日新，尊禮度而無散。惟忠惟孝，如珪□□□……□  
□踰，松筠抱其操；清廉有則，冰鏡比其心。常與禮誦之緣，競超檀那之業。

〈**患差號尾**〉傾（頃）因攝養乖方，久嬰疾疾；默念大覺，用保微軀。善願既從，天佛咸啟。若欲醍醐之味，如飧甘露之漿。苦患頓除，身心遍悅。不勝感賀，敬豎良田。

<sup>15</sup> 郝春文：〈關於敦煌寫本齋文的幾個問題〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2（1996.4），頁 64-71。

〈凶齋號尾〉豈謂逝水淪波，悲泉落照；百齡□（莫）延，千秋俄畢。存亡斷絕，痛切心魂。今建福緣，用之冥助。惟其忘斷輪迴。

〈願齋號尾〉既而殷信法雲，翰誠佛日。常恐識風騰鼓，苦海波濤。所以家族平安，災殃殄滅。敬崇是福，每以修齋。我國家聰明文思，光宅天下。奄有四海，乘衣萬方。眷彼黎人，擇用良友。匡理王道，簡在帝心。普天庶類，莫不休悅。發揮佛事，敬謝金言。

〈三寶都尾〉惟願獲功德力，成菩提心。拔煩惱生死之災，作解脫堅〔固〕之果。遐齡永固。劫石踰而莫踰；福智長資，芥城盡而莫盡。

根據這些實例，其「號頭」或「號尾」仍依主題而有不同內容，如「歎佛」即稱〈歎佛號頭〉或〈歎號頭〉，〈禪師號頭〉即以「惟禪師」作領句，〈法師號頭〉則作「惟法師」；又如 S.2832 第四則題作「患號頭」即云：「夫大慈愍眾生，故令我皈依，善拔眾箭，故稱大醫王。醫所療治，雖差還復生；如來所治者，必家不復發。」這種恰似偈語的形式較為少見。至於〈患差號尾〉往往說明疾病頓除作為全文的收尾，〈凶齋號尾〉則說「今建福緣，用之冥助，惟其忘斷輪迴」等文字，〈願齋號尾〉及〈三寶都尾〉亦然，而非以簡單的宣唱佛號作結束。另有一類為了節省紙張或省略抄寫前篇的部分文字，於是後篇以「號頭同前」予以示意，如果將此類齋文兩相比較，也可以看出其間的差異性，如 S.5957〔七〕〈號頭同前〉一篇與〔六〕〈轉經文〉比較後，其對應情況則如下表：

<p>S.5957〔六〕轉經文（參又 P.3765）</p> <p>蓋聞大雄寥廓，浩汗（瀚）無邊。量等虛空，體同無極。納須彌於芥子，折大地於微塵。吸巨海於腹中，綴山河於毛孔。摧天魔於舍衛，伏外道於迦維。擊法鼓於大千，振鴻鍾於百億。演金言於靈鷲，敷寶座於菴蘿。發毫相於東方，布慈雲於西域。敬述如來功德，寂默（莫）難測者哉！</p> <p>厥今宏敷月殿，豎敵（豁）金容，幡花洽匝於盈場，鍾鐸扣（叩）鳴聲滿會。是時也，緇流虔念，暢大教之金言；玉藏重開，演如來之秘密。如斯弘闡，誰知作焉？時則我府主某公先奉為國安人泰，無聞征戰之名；五稼豐登，保遇堯年之樂。次為我使主己躬，福慶延壽於遐齡，合宅宮人，願寧清吉之所建也。</p>	<p>1950007〔七〕〈號頭同前〉</p> <p>厥今霞開玉殿，敷備瓊宮，豁（大歲）金容以（與）日月爭輝，建幢幡以（與）祥雲競彩。四部會臻於蓮宇，官寮虔敬於三尊。請千聖大師，邀摩黎之首座。經轉如來之教，玉軸還周；爐焚龍寶之香，徘徊靉靄。如斯廣會，誰知（之）作焉？則我府主△公先奉為國泰人安，次為己躬聖壽無疆之所建也。</p>
--	--

伏惟我府主，乃莫不撫運龍飛，垂乾御宇，上膺青光赤符之瑞，下披流虹繞電之禎。按圖而廣運睿謨，理化而殊（殊）方款塞。故能虔恭像教，法苑流心，建福讓（讓）災，宣傳海藏。遂使經開般若，句句談不二之章；咒讚方秘，聲聲唱無為之理。十方賢聖，隱跡湊會於虛空；八部龍神，證鑒齊臻於四迴。

摠斯多善，莫限良緣，先用莊嚴梵釋四王、龍天八部。伏願擁護境域，殄滅消災，濟惠生靈，豐饒五穀。遂請十方大士遍弘願，以護疆場；三世如來傳慈悲，以安萬姓。故得風調雨順，歲熟時康，道泰清平，歌謠滿路。

有持勝福，復用莊嚴我府主貴位。伏願永垂闡化，四海一家，廣扇人風，三邊鎮靜，然後天下定，海內清，天地盡而福不窮，江海傾而祿不竭云云。

伏惟我使主公，膺天明命，握符【□】而理金渾；眷屬璿樞，啟天心而承霸業。是以聖人誕世，必候時而膺圖；睿哲降祥，亦盤桓而獨秀。況上懷文皇，深藏武德，乘時御宇，豈不休哉！故得八關在念，六度明懷，每歲春秋，弘施兩會。更能降十方淨土，隱影來湊於眾中；小界聲聞，並驟雲奔於此供。

是日也，緇流修定，俗輩練心，合境虔恭，傾城懇頹。供延（筵）大會，該法界而召淨人。備饌七珍，味烈（列）香積。遂乃樂音前引，鈴梵相（後）從，幢幡洽匝於盈場，鍾唄鴻鳴而域滿。

摠斯多善，罕側（測）良緣，先用莊嚴上界四王、下方八部。伏願威光轉盛，福力彌增，興運慈悲，救人護國。遂請恒沙大士，不違洪願以濟人；賢劫千尊，慈悲平等而護救。雞山大聖，護佐國人；守界善神，不離此府。龍王歡喜，調順風雨於四時；五稼豐饒，行歌堯舜之大樂。

又持勝善，復用莊嚴我府主貴位。伏願形同大地，福極西江，廣闡真宗，罕增佛日。然後河清海晏，不聞刁斗之聲；四寇降階，永絕煙塵之戰。三災殄滅，九橫不侵於海隅；疫癘消除，送飢荒於戶地云云。

前篇中從「蓋聞大雄寥廓」起，至「寂默（冥）難測者哉！」這數句止，即有一大段文字在後篇〈號頭同前〉的這一指令下，被省略不寫，直以第一段與另卷第二段相對應。凡此，便可看出「號頭」並非簡短的小文，「號尾」也非佛號而已。再者，有關「道場」文字如果稍作調整，此類文字似乎也是可有可無。

其次，宋家鈺雖然涉及這個問題，卻謹守上述四個段落，不談「號頭」「號尾」部分。<sup>16</sup>最近則有太史文（Stephen F. Teiser）作更為精細的分析<sup>17</sup>，即在原有的四個段落外，再取「號尾」，「齋意」中還多出了該篇齋文的主體「患者」；另外在「莊嚴」後又加了「願文」，並且可一而再，再而三的不斷迭增。如其所列舉的下例（參見表

<sup>16</sup> 宋家鈺：〈佛教齋文源流與敦煌本《齋文》書的復原〉，收入宋家鈺、劉忠編：《英國收藏敦煌漢藏文獻研究：紀念敦煌文獻發現一百周年》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁300。

<sup>17</sup> Stephen F. Teiser（太史文），〈The Literary Style of Dunhuang: Healing Liturgies（患文）〉，收入饒宗頤主編：《敦煌吐魯番研究》第14卷，頁355-378。

二)：

夫嘆齋分為 (S.2832)	Stephen F. Teiser 的患文分析例
<p>爰夫金烏旦上，逼夕暮而藏輝；玉兔霄明，臨曙光而匿曜。春秋互立，冬夏遞遷，觀陰陽上(尚)有施謝之期，況人倫豈免去留者，則今晨△乙公所陳意者何？奉為考妣大祥之所設也。惟靈天資冲邈，秀氣英靈，禮讓謙和，忠孝俱備。(1 已上歎德者)</p>	<p>號頭 〔01〕〔患文〕<sup>18</sup> 竊以覺體潛融，絕百非於實相；法身凝湛，圓萬德於真儀。於是金色開容，掩大千之日月；玉毫揚採(彩)，暉百億之乾坤。然而獨拔煩羅，尚現雙林之疾；孤超塵累，猶辭丈室之痾。浮幻影於虔誠(乾城)，保危形於朽宅。詎能刈夷患本，剪拔幽(憂)根？盛衰之理未亡，安危之端斯在。(歎德)</p>
<p>為巨椿比壽，龜鶴齊年，何期皇天罔祐，掩降斯禍。日居月諸，大祥俄屆。公乃奉為先賢之則，終服三年，素衣霸(罷)於今晨，淡服仍於旬日，爰於此晨，崇齋奉福。(2 齋意)</p>	<p>厥今有座前施主，念誦所申意者，奉為某人病患之所施也。(齋意) 惟患者乃遂為寒暑匡後(候)，攝養乖方；染流疾於五情，抱煩痾於六府；力微動止，怯二鼠之侵騰(藤)；氣憊晨霄(宵)，懼四蛇之毀吝。(3 患者)</p>
<p>是日也，嚴清甲第，素幕橫舒；像瞻金容，延僧白足；經開貝業，梵奏魚山；珍羞具陳，爐香口馥。(道場)</p>	<p>於是翹成(誠)善誓，歷款能仁；診(診)氣雲青(清)，溫風務(霧)卷。伏聞三寶是出世〔之〕法王，諸佛如來為四生之父母，所以厄〔中〕告佛，危及三尊；仰拓勝因，咸望少福。(4 道場)</p>
<p>如上功德，奉用莊嚴亡靈，願騰神妙境，生上品之蓮臺；寶殿樓前，聞真淨之正法。(莊嚴)</p>	<p>以此功德，念誦福因，先用莊嚴患者即體。(5 莊嚴) 惟願四百四病，藉此雲消；五蓋十纏，因茲斷滅。藥王藥上，受與神方；觀音妙音，施其妙藥，身病心病，即日消除；臥安樂(覺)安，起居輕利。所有怨家債主，負財負命者，領功德分，莫為讎對，放捨病兒，卻復如故。(6 願文) 又持勝善，次用莊嚴施主即體：(5 莊嚴) 惟願千殃頓絕，萬福來臻；大小清宜，永無災厄。然後先亡父母，目睹龍蓮；胎卵四生，齊成佛果。(6 願文)</p>
	<p>摩訶云云。(7 號尾)</p>

以上諸家對於齋願文體的看法，盡是建立於 S.2832〈夫嘆齋分為段〉這一基礎上更進一程的細緻分析，仍然有些分歧，其間是非如何，在我整理《敦煌佛教齋願文本研究》時，為了這些文體的現代化，其標點分段即產生不少的困擾，因為每書篇常因情況不同而有變易，以至於前後段落的起迄安排，往往難以畫一，只能隨機稍作權宜性的調整。畢竟這種文體歷來選學家或文學評論者幾無觸及，而上述的四

<sup>18</sup> 本篇據 S.1441V+S.5637 彙錄後稱之為《雜齋文》一本，其〈患文第四〉第一篇即為本文。首段又參 S.343V、P.3806V、P.2631、S.5616 等卷，另以 S.5548、S.2832、S.5453、S.5616、北 7145 等卷參校。

段分法不過略舉重點，可是法會上的需求及撰寫齋願文時所遇到的情境卻十分複雜，齋家的個別要求未必全同，更非亙古不變，一旦超出常情，自然會有增損的部分。因此我們不得不再參考曾經派遣二十三次訪唐以後，從中國攜回大批的文物，且至今在日本宮廷與寺院猶存的漢文古寫經卷，從中更作深入的論述。

## （二）日本真如藏本·《玉澤不渴鈔》（睿山文庫藏）「序體願文」十番目錄

其實日本國文學家對於早期漢文的探索向來不遺餘力，如川口久雄對於平安朝的漢文世界即有專門論著；其他學者涉及者也有不少重要的篇章，如山崎誠即有〈身延文庫本「江都督納言願文集」零本について〉、〈〔覺書〕江都督納言願文集佚文〉、〈〔覺書〕『文粹願文略注』零冊について〉。<sup>19</sup>三篇集中全力收集江匡衡所寫作的願文，並進行註釋，重在基本文獻的整理。其次則有山本真吾，凡有〈平安時代の表白文に於ける對句表現の句法の變遷について〉、〈漢字の用法から觀た平安時代の表白文の文体〉、〈平安時代の願文に於ける冒頭・末尾の表現形式の變遷について〉、〈文章構成法から觀た平安初頭期追善文の文体〉等<sup>20</sup>，專門對表白文和願文文體、首尾、句法進行分析。稍後則有小峰和明〈江都督納言願文集の世界（一）～（四）〉<sup>21</sup>，對江都督納言寫作各院所的願文世界予以探討；而渡邊秀夫撰述的〈願文研究の一視點〉及〈願文の世界——追善願文の哀傷類型と『文選』——〉<sup>22</sup>則是從情感類型切入。以上篇章可說各有所重，然而對於整篇文章結構的分析，始終未見，而且也只拘繫於日本平安朝時代的古文獻，並未留意到敦煌寫卷上的齋願文材料及日本早期對於文體分析的問答。因此，這裡需要借用日本平安朝古抄真如藏

<sup>19</sup> 以上氏著篇章依序分見京都大學文學部國語學國文學研究室編輯：《國語國文》（京都：中央圖書出版社，1981），頁 38-54；《國書逸文研究》10（1983.2），頁 49-57；《國書逸文研究》20（1987.12），頁 65-81。

<sup>20</sup> 以上氏著分見《國語學》149（1987.6），頁 1-20；《國文學叢》118（1988.6），頁 26-43；《廣島大學文學部紀要》49（1989.3），頁 1-44；《三重大學日本語學文學》2（1991.6），頁 15-25。

<sup>21</sup> 《中世文學研究》第 13-16 期，分見昭和 62 年 8 月、昭和 63 年 8 月、平成元年 8 月、平成 2 年 8 月（1987-1990），後來彙集專書《院政期文學論》（東京：笠間書院，2006），頁 237-345。

<sup>22</sup> 《リポート笠間》27（1986.10），頁 7-12；《國文學——解釋と鑑賞》713（1990.10），頁 52-59。

本《玉澤不渴鈔》(睿山文庫藏)有關「序體願文」一節,假設主客對問所提到的「十番目錄」加以說明與舉例,進行更詳明的對比分析:

<p>序體願文十番目錄 客云:「既聞序體願文,其樣如何?」予云:「此又以前詩序略頌尤宜。凡願文最初一筆詞能可案之種種體難定,暫有十番目錄可知之云云。十番目錄之內,初番有四種之次第,每番傍字尤可案之,依件字甘苦有之故也。」</p>	<p>願文段段可見之樣。</p>
<p>一番四種次第:1.1 一世間无常。通用儀也。萬法皆空之觀,春花飛而秋葉落;諸行无常之理,朝露晞而夕雲消。閻浮之鄉,誠非常住之土;分段之身,豈為不壞之器者歟!人中之尊,猶現四枯之相;天上之樂,終逢五衰之悲,況於凡身乎!況於下界乎!大都苦輪之中,不免生死者也。有身即有苦,世尊未免老病之患;有生亦有滅,悲想猶期終焉之悲。</p> <p>1.2 一孝行儀恩有四種:父之慈、母之悲,為先報是一心,雖歷劫、雖改生何忘。父母之恩,四恩之中深恩;孝養之福,三福之中初福也。恩深難謝,可類鯉海之深;德高无極,以喻花岳之高。</p> <p>1.3 一佛法贊歎花下之春遊,揮神筆而手書御製;月前之秋宴,吹玉笛以自操雅音。柔和稟姓(性),婉順在心,淨一身而多年久懸苾芻之衣,厭五濁而幾日頻携木叉之枝。(嘆德)</p> <p>1.4 一悲歎哀傷。第五番悲歎與此悲歎聊別,此惣。欲述心緒,舌根結而易亂;更防淚川,胸波溢而難留。方寸所思,何宣少分;五內如割,一心已迷。唯願大悲照我幽憤,悲之亦悲,莫悲於老後子;恨而更恨,莫恨於少先親。惣悲歎、別悲歎,其體聊別也。惣者惣无常,別者今悲也。已上初番四種次第也,雖有種種體先攝之,取一種可用之。次自第二番至第十番願文一通,強不可具之,或用之,或不用之,事多者不可限十番,事少者略十番,為令知其意,先以十番註之。</p>	<p>円融院四十九日御願 敬白 0.1 奉造白檀阿彌陀佛像一軀(去迂切,體也。)、觀世音得大勢并像一體。奉寫金字妙法蓮花一部八卷、无量義經、觀普賢經、阿彌陀經、般若心經一卷。以前佛經供養。0.2 3 演說八万四千之相,秋月滿而高懸;開三顯一之文,春花貫以永點。以佛法讚為最初也。</p>
<p>二番聖靈平生之樣花下之春遊,揮神筆而手書御製;月前之秋宴,吹玉笛以自操雅音。柔和稟姓(性),婉順在心,淨一身而多年久懸苾芻之衣,厭五濁而幾日頻携木叉之枝。</p>	<p>4 伏惟法皇慈悲稟性,佛法刻心,從少齡之日,及大位之年,莫不臣妾戴其恩,花夷歸其德。然猶泡山可厭,忽尋姑山之幽邃;苦海將救,遂入佛海之清虛。誦一乘經,護寶珠於頂上;受五部法,瀉智水於瓶中。聖靈御在世之樣也。</p>
<p>三番病中之樣去春以還,聖體不豫,摩耶入夢,毒龍遺吸珠之悲;世尊患風,耆城施獻藥之術。自春及夏,寢膳背和;涉旬送日,療養失驗。花氏葛洪之方,金丹失驗;佛法神通之祈,感應少効。(齋意)</p>	<p>5 去冬以降,聖體不豫,天使相望於道,醫人多盡其方。御惱樣也。</p>
<p>四番逝去之樣忽出冷泉之寶宮,永遷真如之花界,四十年中,利生之願不遂;三五月下,登覺之行暗催。哀樂如夢,未獻此界之</p>	<p>6 豈圖二月十二日,中夜之機緣薪滅,花界【之】</p>

<p>壽；禍福相改，忽赴他界【之】遊。</p>	<p>駕忽催。崩御之樣</p>
<p>五番悲歎事芳顏去而不還，愁雲空埋別離之跡；遺韻絕而无聞，【□□□□】於眼下；心肝屠而不靜，如吞風胡於胸中。戴眼呼天，蒼昊默而不答；投身倒地，白砂平而為何。</p>	<p>7 留而消魂者，皆是緇門之遺弟；仰而戀恩者，寧非丹墀之舊臣乎！悲歎事也。</p>
<p>六番日數事千万行之悲歎未乾，初七日之忌景云盈，歎中斷九迴之腸，悲間迎五旬之景，楚痛未休，周景云滿。</p>	<p>10 視聽之悲未半，忌景之期既臻。日數事。</p>
<p>七番修善佛經事詵毘首之巧匠，造立彌陀三尊之聖容；屈雪眉之弁（辯）才，講讚妙法八軸之真文。佛者生前之御願，以三尊為賓朋；經者夢後【之】精勤，以一乘為輿輦。奉鑄純銀阿彌陀佛像一體、觀世音得大勢菩薩像一體、奉寫金字妙法蓮花經一部八卷，開結二經：心、阿等經各一卷。</p>	<p>11 天官依勅而輸（輸）錢帛，舊院有儀而營佛經。夫圓院者，當受圖所草創，類脫屣而棲息，爰設齋會，彌增善因。修善佛事。</p>
<p>八番時節景氣事林花紛紛，自添金容紺殿之色；山鶯關關，暗助讚歎和雅之聲。訪去跡於虛無，芝砌之露瀼瀼；趁遺音於故宮，蘭庭之風馥馥。故宮寄眼，月光殊昔秋之色；荒砌尋聲，虫響非前年之聞。（道場）</p>	<p>9 法皇平日讚揚之窗，經卷之塵漸積；今上每春臨幸之池，輦路之草初繁。鶯舌無識，猶奏怨曲於庭樹之曉風；柳眼無情，空添啼粧於池堤之暮雨。時節景氣事也。</p>
<p>九番昔因緣事昔釋迦善逝，為報摩耶之恩，昇忉利而說法；今國母寶宮，為飾上皇之德，留閭浮而設齋（齋）。昔漢帝燒戀慕之香，彌增忌（忘）想之緣；今弟子捧恭敬之花，須為解脫之因者也。丁蘭刻木，致孝行之禮；弟子捧花，祈解脫之因。</p>	<p>8 嗚呼！過於熙連河之苦行，一年禪定水靜；先於沙羅林之涅槃，三月應化月空。昔因緣也。</p>
<p>十番回向句事。有惣別回向 惣擎惠業，奉飭聖靈，千官影從，本是諸天之愛子；九品雲聳，今則三界之慈親。別回向也。（莊嚴） 人皆有才无才，各謂其子；佛願有罪无罪，定救我子。別回向也。 凡厥一切眾生，普遊四種佛土 惣句。乃至法界平等利益。惣回向句。 已上十番目錄事蓋如此，雖然，專守此體即詞无味，古人製作願文，長短不同，隨時依事艷詞等，或加之，或不加之，每番便宜詞并傍字可案之，詞不離上，理又可續下句也。段段句并便宜詞、傍字等可見或鈔，件鈔可尋之。</p>	<p>卧雲之後，雖論一乘佛子之名；昇霞以後，定到无上法王之位。何疑鉢羅樹之下，開菓脣而轉法輪；七寶池之中，破波旬以登覺位。今勤信心之惠業者，唯添法身之粧嚴也。別回向也。 凡厥一切眾生，普遊四種佛土，敬白。惣廻向也。</p>
	<p>12 正曆二年（990）二月廿七日，別當大納言陸奧出羽按察使藤原 朝臣 13 十番體如此，以此體可見此願文，或九番八番，乃至六番五番，隨作者意，可知之，長短不定故也。客云：諷誦體其樣如何？予云：長短不定，雖諷誦</p>

	<p>多言越願文有之，然而多分諷誦者書肝要也不莊，花可採實云云。以前願文十番目錄之中取第三逝去、第四悲歎等，并第九之因緣、第十回向等也。雖然，是又難定，隨便宜書之也。</p>
--	---

表中左欄是「序體願文」的理論結構，然後將其列舉的分析實例擺在右欄，以成對比狀態，即可看出理論結構和分析實例兩者之間存有些許的差異。因為各段落都有預設內容大意及可作彈性調整的說明，如初番四：一「世間无常」，蓋通用儀也。一「孝行儀」，則說歷劫改生何忘父母之恩，必先報養。一「佛法贊歎」。一「悲歎哀傷」，是惣說無常之嘆，如方寸所思，何處可宣；五內如割，一心已迷，唯願大悲照我幽憤，但此悲歎又與第五番的悲歎有別。再者，初番四種次第不是寫作願文時都需同時派上用場，而是隨著文章的適用性，取一即可。因此「通用儀」既可包括「世間无常」或「悲歎哀傷」等部分，連「佛法贊歎」的「嘆佛」也都屬於前節討論中的通用「號頭」；而「孝行儀」則是佛教立足中土與因應庶民需要，在齋會中表現的入世行為。其次，自第二番至第十番各項，也不必勉強都派上用場，用與不用全由事情的多寡來作考慮，事多者不止限於十番，事少則略於十番也可。一般為文主要還是依據人情與事理加以定體，如果專守體製規範，詞即顯得毫無興味。所以，古人製作願文，長短不同，隨時依事敷衍文詞，加或不加，每番都可以便宜行事，只要把握一個原則：詞不斷離上文，理又可以接續下句。至於十番體的願文，或九番八番，乃至六番五番，皆可隨作者意，長短不拘。

經過這樣的答問說明後，應當可以了解學者有四段、六段、七段的不同分析，既不能說錯，也不能就此認同是全對的，反正這些段落的分法當時都是存在於不同的齋文樣式中。此外，實例之後又說明「諷誦體」與「序體」願文不一樣，也可從十番目錄中只取「第三逝去、第四悲歎，并第九之因緣、第十回向」等四樣，構成一篇齋文，與「嘆德」、「齋意」、「道場」、「莊嚴」雖不盡然全同，倒也部分接近。

所謂「序體」與「諷誦」二詞加在「願文」之前，說明兩者之間似乎還有更細

緻的分別，「序體願文」是否在此齋願文體之前附加一序，而「諷誦願文」難道僅供諷誦讀唱而已。按《周禮·春官·瞽蒙》：「諷誦詩」，即暗誦而不依詠。《漢書·藝文志》：「孔子純取周詩，上采殷，下取魯，凡三百五篇。遭秦而全者，以其諷誦，不獨在竹帛故也。」<sup>23</sup>說明經過秦火的階段，詩篇能夠獨存者，主要是風誦唱讀，不完全記載於竹帛上。北齊顏之推《顏氏家訓·勉學篇》：「齊有宦者內參田鵬鸞，本蠻人也。年十四五，初為閹寺，便知好學，懷袖握書，曉夕諷誦。」<sup>24</sup>凡此，暗誦明讀皆可謂之諷誦。至於其後所列舉之實例後有江相公〈在原氏修誦諷文〉一篇則云：

敬白 請諷誦事

三宝眾僧，御布施法服

右員外納言受病之時，變風儀而脫俗累；徧終之日，落雲聚而皈空王，仍擎此方袍之具，捨彼円覺之庭。妾少後前夫，独流血淚於眼泉；老哭愛子，誰抽紫笋於雪林。人皆以短命為歎，我独以長壽為憂，若有過死，豈逢此悲。燈前裁縫之昔，曳龍尾之露；淚底染出之□，今任驚頭之風，魂而有靈，受此哀贈。所請如件：

天慶六年（943）四月廿二日 女弟 在原氏敬白

此後還列舉「諷誦常句」及「普通多分體」，則是更為簡化，沒有「序體願文」一類之繁複，顯然這些只是近於個人的表白而已。

### （三）「序體願文」（990）之與釋應之（900~970?）《五杉練若新學備用》

「序體願文」結構既然與齋願文體近似，其齋文前段之序在今日文本中實不多見。於是必須參考南唐時自稱病釋應之（王氏）編纂的《五杉練若新學備用》<sup>25</sup>，

<sup>23</sup> 漢·班固（32-92）：《漢書·藝文志》（北京：中華書局，1979），卷30，頁1708。

<sup>24</sup> 北齊·顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解（增補本）》，收入《新編諸子集成》第1輯（北京：中華書局，1993），頁202。

<sup>25</sup> 唐·釋應之：《五杉練若新學備用》（日本駒澤大學圖書館藏高麗朝天順6年刊本）。本書乃中國古佚書，刊印於高麗朝，現藏於日本駒澤大學圖書館。首先披露者是〔日〕江田俊雄撰寫的〈李朝刊經都監と其の刊行伝典〉一文，收入《朝鮮仏教史研究》（東京：國書刊行會，1977），頁313-314。

根據該書卷下自述其作意時說：

予製述之意，但為門內諸子，今亦敘其大意。且檀越請福，各有願心；沙門應機，須合厥旨。如函有蓋，豈可參差？既規頂矩衣，必赴其命。古諸作者，製述尤多；抄寫歲深，或多脫略。又有言詞太古，意緒不同，今各列之，甚可備用。受五戒及放生，依生依古，製亦潤色之。十念四般、施亡人食、凶吉懸幡、挂脫僧衣、戴卸鉗子、考妣、夫妻、兄弟、男女、孩子、遠忌、平安、還願、開堂、懷妊、僧尼為本師及僧捨墮，并通用莊嚴，文疏俱備。此但規法諸子，勿流傳於博學君子，苟或一見，亦可資撫掌而已。

序文中開宗明義先強調本書之寫作旨意是為了向門內弟子略敘法會齋文的大概，用作弟子行事的規法，儘管每個信眾願心不一，然而臨場應機，仍要配合法會的宗旨行事。如函文裝蓋，不能有所參差，既已剃度出家，穿上法衣，就應盡守僧尼的本分而戮力赴命。只是自古以來，諸多製作經過長時間的傳抄，難免會有脫略；又有語彙太過古老，情境意緒也有變化了，今皆分別羅列，以備應用。如受五戒和放生文字，或依生者時代，或遵古來文體，再給予調整潤色。自四種十念以下到僧尼捨墮，各式各類文疏所通用的莊嚴，或齋文齋疏等文樣，全都具備。不過用於規範弟子而已，不敢外傳而見笑於大方之家。

這裡所談到的〈受五戒文〉、〈放生文〉、〈十念文〉、〈施食〉、〈懸幡〉及「道場

---

正式研究之文章首篇是：〔韓〕朴鎬辰：〈應之の《五杉練若新學備用》編纂とその佛教史的意義〉，《印度學佛教學研究》57：2（2009.3），頁 51-57；翌年又以韓文改刊。其次見〔日〕山本孝子所撰數篇文章，分別為〈應之《五杉練若新學備用》卷中所收書儀文獻初探——以其與敦煌寫本書儀比較為中心〉，《敦煌學輯刊》4（2012.12），頁 50-59；〈應之『五杉練若新學備用』卷中における「十二月節令往還書樣」「四季摠敘」の位置付け—その製作年代と利用對象者を中心として〉，收入《桃の會論集六集：小南一郎先生古稀紀念論集》（京都：桃の會發行，2013），頁 161-176；〈凶儀における「短封」の使用——唐・五代期における書簡文の變遷〉，收入高田時雄編：《敦煌寫本研究年報・第 10 號》第 1 分冊（京都：京都大學人文科學研究所，2016），頁 109-124；〈唐五代時期書信的物質形狀與禮儀〉，《敦煌學》31（2015.3），頁 1-10。至於筆者則有〈十念文研究〉，《敦煌研究》145（2014.6），頁 133-144；〈病釋應之與《五杉練若新學備用集》的相關研究〉，《成大中文學報》48（2015.3），頁 69-91；〈釋應之《五杉練若新學備用》上卷與敦煌文獻等「法數」編輯之比較研究〉，發表於「2015 敦煌論壇：敦煌與中外關係國際學術研討會」（敦煌：敦煌研究院、中國敦煌吐魯番學會主辦，2015 年 8 月 14-16 日），頁 972-978；〈釋應之《五杉集》中兩種特殊的齋會風俗〉，發表於「饒宗頤教授百歲華誕國際學術研討會」（香港：香港大學、香港中文大學等主辦，2015 年 12 月 4-8 日），頁 1047-1053。

齋疏并齋文」等篇名，都是敦煌齋願文中常見的內容，時間上具有共時性，空間上一處東南，一在關中或西北地區，正說明當日全中國各處風行齋會的盛況。尤其下卷「道場齋疏并齋文」，每次齋會前必先有「齋疏」，然後再及「齋文」，兩者合成一套完整的組曲，如下表中一篇齋疏與齋文之搭配是：

為先考累七道場設齋疏	齋文
<p>右謹稽首十方諸佛、諸大菩薩、羅漢、聖僧、梵釋、諸天龍神八部、當處一切靈祇，咸賜威光，共鑿丹懇。</p> <p>所申意者，伏為先考府君，倏奄夜臺，俄終歸壽。嗟侍奉之無感，追慈顏而莫迴，痛割心誠，哀纏罔極。是以特開家第，敬集勝緣，諷貝葉之真文，禮慈尊之秘號。況以日月遄速，某七今晨。</p> <p>唯憑無量之功，上奉往生之路。伏願先考府君，克廻淨識，鑒此哀誠，承 白毫慈惠之光，脫幽壤沉淪之苦，遙生天趣，不滯塵寰，自在逍遙，悟無生忍。然後闔家眷屬，常保清安；土地龍神，每垂覆祐。伏請表白，謹疏。</p>	<p>恭聞天地日月，時至以皆空；浮世死生，數盡而奚免。</p> <p>于日，痛貫五內，淚泫雙眸，哀哀莫罄於一言；切切唯崇於善事，即某為先考追薦之事。伏惟先考府君，德比瑤璋，行高松桂，播芳猷於鄉黨，立正氣於朋儕，而能垂訓義方，理事若訥。方期永壽，以耀慶門，無何不幸遐齡，俄沉夜壑，孤孝恨生風樹，歎彼露荷，唯追罔極之恩，但積終天之望。</p> <p>於是特嚴華宇，建置道場，爰當某七之晨，躬備純陀之供，莫不函開玉軸，磬韻金聲，薄伽梵真相高懸，修妬露靈文齊諷。既盡莊嚴之事，用資生往之期。</p> <p>先府君伏願謝閻浮之質，生觀史之天，優遊七寶之園，悟解一真之教。</p>

此後，還有多篇長短不一的疏文先行，再接齋文的範例。<sup>26</sup>甚至「尼為先師姑疏」則省略疏文，直說：「可同前，其文曰」云云，而「僧尼捨墮念誦文」一篇更直接說明：「疏子隨意作」，然後文末總結曰：

已上疏子齋文，亦非淵奧，蓋欲爾曹使用相稱。大凡小小齋筵，或轉經等但如法，謹楷作一疏子讀了，更拾起疏子中意語再莊嚴，所貴逕省也。今更錄通用莊嚴如後。<sup>27</sup>

接著所錄盡是「莊嚴」文字，如「男通用」錄有六則：

翠封高華，等壽岳之何窮；淙注洪河，似福源之無際。  
福等江遠，慶隨日新，善牙固於身田，靈柏永於壽域。

<sup>26</sup> 如「為先妣疏」、「為亡夫齋疏」、「為亡妻齋疏」、「為亡兄弟齋疏」、「為亡男女已婚媾及已從人者齋疏」、「為亡孩子齋文（疏）」、「遠忌齋疏」、「平安道場齋疏」、「亡妣用」、「還願疏子」、「病僧齋疏」、「為懷妊疏」、「僧為本師齋疏」等。

<sup>27</sup> 此印本通用莊嚴每以○字分段，姑從之。

四須彌山屹屹，等壽筭以彌高；八功德水澄澄，比福源而更遠。

閻浮檀金瑩體，阿耨達水清心。

三寶蔭麻，四時安泰。壽長福厚，吉去慶來。

四天王護於四時，八功德清於八節。

更有「女通用」、「病通用」、「僧通用」、「亡通用」……等，就不再詳細列舉了。但是需要說明的是：敦煌文獻或《全唐文》中似乎不經見「疏子」一類文字，到底它是什麼？根據《釋氏要覽》提到的「疏子」凡有三處，其中一處釋意云：

疏子：即祝佛之文也，蓋疎通施主今辰之意也。夫祝辭不敢以小為大，故修辭者必須確實，則不可夸誕詭妄，自貽伊戚。<sup>28</sup>

另一處在卷 3，則說：「疏子：白佛辭也，蓋疏通齋意爾。」<sup>29</sup>可見疏子是祝佛時向佛說明時下齋意的文字，如果再加上一段莊嚴，就是一篇簡單的疏齋文。此外，《文心雕龍·書記第二十五》對於「疏」文一類的說明是：「疏者，布也。布置物類，撮題近意，故小券短書，號為疏也。」<sup>30</sup>原是陳列物品，題目取用的意思即指小紙短文；如果套用於齋文，則是展示佈置施捨的物品，取題接近齋意的小券短書。六朝以來這類文體篇章雖然不少，用於齋會上的疏文或以「疏子」稱名的並不多見，隋文帝開皇 13 年（593）春二月詔營仁壽宮於陝西鳳翔府政州之北，蜀王秀獵政州之野，馬突入一古窯，滿窯都是菩薩像。帝聞，乃詔諸像所在官司，精加檢括，運送近寺，率土蒼生各施一文，委官莊飾，並立疏文曰：

十二月八日，隋皇帝佛弟子楊堅敬白十方三寶：仰惟如來慈悲弘道，濟度含生，斷邪惡之源，開仁善之路，自朝及野，咸所依憑。屬周代亂常，侮懺聖迹，塔寺毀廢，經像淪亡，致愚者無以導昏迷，智者無以尋靈聖。

弟子往藉三寶因緣，今膺昌運，作民父母，思拯黎元，重顯尊容，再崇神化。頽基毀迹，更事莊嚴；廢像遺經，悉令雕撰。

<sup>28</sup> 參見宋·道誠：《釋氏要覽》卷 1，收入《大正藏》第 54 冊，頁 276b。

<sup>29</sup> 宋·道誠：《釋氏要覽》卷 3，收入《大正藏》第 54 冊，頁 309c。按此書卷 1，說明著作體例云：「因是讎文以類相從，兼益諸家傳記、書疏節文，分為二十七篇，析為三卷，題曰：《釋氏要覽》焉。」頁 257c。

<sup>30</sup> 梁·劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋附今譯》，頁 486。

弟子今於三寶前，至心懺悔，周室毀像殘經，慢僧破寺，如此重罪，悉為懺悔。敬施一切毀廢經像絹十二萬疋，願三寶證明，受我懺悔。

皇后施絹亦十二萬疋，王公已下，臺官主將，以至州縣佐史，諸寺僧尼，京城宿老，下逮黔黎，一一施錢。再日設齋，奉慶經像。<sup>31</sup>

又《國清百錄》卷3有開皇17年(597)〈發願疏文第六十四〉<sup>32</sup>，也是長篇大論，但都沒有陳列物品，而是接近於《文心雕龍·奏啟第二十三》說的：「自漢以來，奏事或稱上疏，儒雅繼踵，殊采可觀。」<sup>33</sup>縱使貴為天子的隋文帝，在篤信三世諸佛面前，仍然虛稱自己為臣下，而向佛啟奏。因此，這還是不能認定真正「疏子」的樣式。另外敦煌文獻則有三篇短疏，恰與釋應之《五杉練若新學備用》共處同一時段，如 P.2697 卷題：「清泰二年(935)九月十四日哀子比丘僧紹宗為亡母齋疏。」S.5855 殘存五行，題作：「雍熙三年(986)歲丙戌六月日哀弟子節度都頭陰存禮疏」內文是六月二十日為慈父設七七齋供所寫的簡短疏文。如果摘錄 P.4622 其疏子文字是：

謹請釋門四部大眾：／

右今月廿九日就大雲寺敬設大會，幸請／巾鉢相隨，依時／早赴，謹疏。／  
雍熙三年(986)十月日弟子墨釐軍諸軍事□瓜州團練使金紫光祿大夫檢校司徒兼御史大夫曹延瑞疏。／(有瓜州地方官印一枚印記，模糊不清)

這三篇疏文是如此的簡短，稱之為疏，內容與釋應之所作之齋疏文也遙相呼應。另在《四明尊者教行錄》疏上曾有一段紀錄：

(祥符)六年(1013)癸丑，是年二月十五日，創建念佛施戒會。師於祥符五年十月，親製疏文，至今誘化。此會抵今凡一百九十載不廢，往古來今，其被化者不知幾何人哉！<sup>34</sup>

<sup>31</sup> 元·覺岸：《釋氏稽古略》卷2，收入《大正藏》第49冊，頁809a，援引《開皇紀》一書的文字。

<sup>32</sup> 隋·灌頂：《國清百錄》卷3，收入《大正藏》第46冊，頁809b-c。

<sup>33</sup> 梁·劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋附今譯》，頁439。

<sup>34</sup> 宋·宗曉：《四明尊者教行錄》卷1，收入《大正藏》第46冊，頁857c；又《佛祖統紀》卷8所載文字互有詳略，曾云：「(大中祥符)六年二月十五日，始建念佛施戒會，親為疏文，以寓勸意，自此歲以為常。」宋·志磐：《佛祖統紀》卷8，收入《大正藏》第49冊，頁193a。

創建念佛施戒會，皇帝親製疏文，其影響自然深遠。再者，《憨山老人夢遊集》卷40 所載篇名，「疏文」一類凡有：造文殊像疏、小福園齋糧疏、旃檀佛疏、南花祖塔疏、曹溪祖庭疏、祖師景堂疏、花嚴接待疏、苦藤嶺茶菴疏、重修普濟寺疏、重建祇園寺疏、湖心亭佛塋疏、重修龍花寺疏、血書花嚴經願文、放生文等篇名<sup>35</sup>，足見疏文乃自齋文中分出，是齋願文字的簡化，後來發展擴及到各種法會，並且有取代齋願文體的趨向。以至明清以來，諸如冰雪·如德所彙輯的《雅俗通用釋門疏式》一書，十之八九盡以「疏」字為名的文樣，少數則以伏願門彙集，或以表偈而稱者。<sup>36</sup>這也難怪今日佛教或道教的齋醮法會，每都以疏文名稱，只要我們走入臺灣的民間宗教法會，以及隨意檢索網路，也是隨處可見，就不用多言了。

#### 四、結論

齋醮願文是法會儀式中的一部分，除了少數文學名篇，或因涉及國家公眾事務而被錄寫流傳外，其它都已隨著法會的結束灰飛煙滅。幸好敦煌寫本彌補了這方面的空白，讓我們了解宗教力量的偉大，以及大乘佛教教派所共同擁有的普世價值。可是這種文體若論源流，劉勰的《文心雕龍》〈祝盟〉差或近似。若分析其內容，每隨人、地、時、事、物而變易，其類別與文字也不盡完全相同。然而，既已成為家家戶戶經常性舉辦的信仰慣習活動，為著供應四面八方信徒的不時之需，又能獲得恰如其份的實物和報酬，供給面不得不想方設法，製訂出一套合適的供需模式，既能在需求者面前表現出具有職業化的熟練手法，取得大眾的信任；同時，又能排除同業間的惡性競爭而共存。也因如此，勿論教學上或實作上的操演，無不希望以簡馭繁，化繁為簡，於是諸多的齋願文本及 S.2832 號「夫嘆齋分為段」的「嘆德」、「齋

<sup>35</sup> 明·福善錄，通炯編輯：《憨山老人夢遊集》，《CBETA 電子佛典集成光碟》（臺北：中華電子佛典協會，2015）。（CBETA, X73, no. 1456, p. 754, b11 // Z 2:32, p. 397, b10 // R127, p. 793, b10）

<sup>36</sup> 清·冰雪·如德彙輯，為霖·道需參閱：《雅俗通用釋門疏式》（臺北：新文豐出版公司，2008），頁 1-27。

意」、「道場」、「莊嚴」等四段落的分法，即是在此一背景之下的產物。郝春文又在四個段落的基礎上加裝「號頭」、「號尾」，成為六個部分。太史文（Stephen F. Teiser）則據「《雜齋文》一本」（據 S.1441V+S.5637 整理）之「患文」，分解為「嘆德」、「齋意」、「患者」、「道場」、「莊嚴」、「願文」、「號尾」等七部分，並剖析其句式。這些細緻化的分析調整如果根據眾多敦煌齋願文獻和傳統載籍，以及日本「真如藏本·《玉澤不渴鈔》」的「序體願文十番目錄」及其所附的文例來看，應是可以隨著齋會的類別與規模、齋主的地位、齋襯的多寡，以及齋會時間的長短而隨時加以調整。甚至從南唐·釋應之《五杉練若新學備用》卷下自述的作意及〈道場齋疏并齋文〉文例，說明齋醮文體到了 10 世紀以後，就從齋文中予以簡化，或分出一部分的內容，先向神佛表白讀誦鋪排物件的簡短疏文，有如日本「諷誦體願文」的結構，或與清代冰雪·如德彙輯的《雅俗通用釋門疏式》一書，沒有兩樣，以迄今日越南、臺灣佛道齋醮法會中的疏文樣式仍然依稀可見。

## 徵引文獻

### 一、原典文獻

- 漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1979。
- \* 梁·劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋附今譯》，臺北：里仁書局，1984。
- \* 梁·慧皎：《高僧傳》，收入大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1993。（以下簡稱《大正藏》）
- 北齊·顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解（增補本）》，收入《新編諸子集成》第 1 輯，北京：中華書局，1993。
- 隋·灌頂：《國清百錄》，收入《大正藏》第 46 冊。
- 唐·不著撰人：《歷代法寶記》，收入《大正藏》第 51 冊。
- 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，北京：中華書局，1992。
- 唐·法琳：《辯正論》，收入《大正藏》第 52 冊。
- 唐·道宣：《集古今佛道論衡》，收入《大正藏》第 52 冊。
- 唐·道宣：《續高僧傳》，收入《大正藏》第 50 冊。
- \* 唐·釋應之：《五杉練若新學備用》，日本駒澤大學圖書館藏高麗朝天順 6 年刊本。
- 宋·志磐：《佛祖統紀》，收入《大正藏》第 49 冊。
- 宋·宗曉：《四明尊者教行錄》，收入《大正藏》第 46 冊。
- 宋·道誠：《釋氏要覽》，收入《大正藏》第 54 冊。
- 元·覺岸：《釋氏稽古略》，收入《大正藏》第 49 冊。
- \* 明·福善錄，通炯編輯：《憨山老人夢遊集》，《CBETA 電子佛典集成光碟》，臺北：中華電子佛典協會，2015。（CBETA, X73, no. 1456）
- \* 清·冰雪·如德彙輯，為霖·道需參閱：《雅俗通用釋門疏式》，臺北：新文豐出版公司，2008。
- \* 黃徵、吳偉編校：《敦煌願文集》，長沙：岳麓書社，1995。
- \*〔日〕《真如藏本·玉澤不渴鈔》，國文學研究資料館、阿部泰郎、山崎誠編：《真福寺善本叢刊》1：12，東京：臨川書店，2000，頁 497-508。

- \*〔日〕釋圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠修訂校註：《入唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社，1992。

## 二、近人論著

- \*王三慶：《敦煌佛教齋願文本研究》，臺北：新文豐出版公司，2009。
- 王三慶：〈十念文研究〉，《敦煌研究》145（2014.6），頁133-144。
- 王三慶：〈病釋應之與《五杉練若新學備用集》的相關研究〉，《成大中文學報》48（2015.3），頁69-91。
- 王三慶：〈釋應之《五杉練若新學備用》上卷與敦煌文獻等「法數」編輯之比較研究〉，發表於「2015 敦煌論壇：敦煌與中外關係國際學術研討會」，敦煌：敦煌研究院、中國敦煌吐魯番學會主辦，2015年8月14-16日，頁972-978。
- 王三慶：〈釋應之《五杉集》中兩種特殊的齋會風俗〉，發表於「饒宗頤教授百歲華誕國際學術研討會」，香港：香港大學、香港中文大學等主辦，2015年12月4-8日，頁1047-1053。
- 宋家鈺：〈佛教齋文源流與敦煌本《齋文》書的復原〉，收入宋家鈺、劉忠編：《英國收藏敦煌漢藏文獻研究：紀念敦煌文獻發現一百周年》，北京：中國社會科學出版社，2000，頁300。
- 郝春文：〈關於敦煌寫本齋文的幾個問題〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2（1996.4），頁64-71。
- \*Stephen F. Teiser（太史文）：〈The Literary Style of Dunhuang: Healing Liturgies（患文）〉，收入饒宗頤主編：《敦煌吐魯番研究》第14卷，上海：上海古籍出版社，2014，頁355-378。
- 〔日〕小峰和明：〈江都督納言願文集の世界（一）——堀河院追善願文を中心に〉，《中世文學研究》13（1987.8）；〈江都督納言願文集の世界（二）——後三条院關連願文を中心に〉，《中世文學研究》14（1988.8）；〈江都督納言願文集の世界（三）——中宮賢子追善願文を中心に〉，《中世文學研究》15（1989.8）；江都督納言願文集の世界〈（四）白河院と法勝寺關連願文〉，《中

世文學研究》16（1990.8）。收入《院政期文學論》，東京：笠間書院，2006，頁 237-345。

\*〔日〕山本孝子：〈應之《五杉練若新學備用》卷中所收書儀文獻初探——以其與敦煌寫本書儀比較為中心〉，《敦煌學輯刊》4（2012.12），頁 50-59。

\*〔日〕山本孝子：〈應之『五杉練若新學備用』卷中における「十二月節令往還書様」「四季摠敘」の位置付け—その製作年代と利用対象者を中心として〉，《桃の會論集六集：小南一郎先生古稀紀念論集一》，京都：桃の會發行，2013，頁 161-176。

〔日〕山本孝子：〈唐五代時期書信的物質形狀與禮儀〉，《敦煌學》31（2015.3），頁 1-10。

〔日〕山本孝子：〈凶儀における「短封」の使用——唐・五代期における書簡文の變遷〉，收入高田時雄編：《敦煌寫本研究年報・第 10 號》第 1 分冊，京都：京都大學人文科學研究所，2016，頁 109-124。

〔日〕山本真吾：〈平安時代の表白文に於ける對句表現の句法の變遷について〉，《國語學》149（1987.6），頁 1-20。

〔日〕山本真吾：〈漢字の用法から觀た平安時代の表白文の文体〉，《國文學攷》118（1988.6），頁 26-43。

〔日〕山本真吾：〈平安時代の願文に於ける冒頭・末尾の表現形式の變遷について〉，《廣島大學文學部紀要》49（1989.3），頁 1-44。

〔日〕山本真吾：〈文章構成法から觀た平安初頭期追善文の文体〉，《三重大學日本語學文學》2（1991.6），頁 15-25。

〔日〕山崎誠：〈身延文庫本「江都督納言願文集」零本について〉，收入京都大學文學部國語學國文學研究室編輯：《國語國文》，京都：中央圖書出版社，1981，頁 38-54。

〔日〕山崎誠：〈〔覺書〕江都督納言願文集佚文〉，《國書逸文研究》10（1983.2），頁 49-57。

〔日〕山崎誠：〈〔覺書〕『文粹願文略注』零冊について〉，《國書逸文研究》20

(1987.12), 頁 65-81。

〔日〕江田俊雄：〈李朝刊經都監と其の刊行仏典〉，收入《朝鮮仏教史研究》，東京：國書刊行會，1977，頁 313-314。

〔日〕渡邊秀夫：〈願文研究の一視點〉，《リポート笠間》27(1986.10)，頁 7-12。

〔日〕渡邊秀夫：〈願文の世界—追善願文の哀傷類型と『文選』—〉，《國文學——解釋と鑑賞》713(1990.10)，頁 52-59。

\* 〔韓〕朴鎔辰：〈應之の《五杉練若新學備用》編纂とその佛教史的意義〉，《印度學佛教學研究》57：2(2009.3)，頁 51-57。

(說明：書目前標示\*號者已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- [Qing] Bing Xue Ru De & Wei Lin Dao Pei, *Ya Su Tong Yong Shi Men Shu Shi* [Annotation of Decency General Buddhist], (Taipei: Shin Wen Feng Publishing Co., 2008).
- CBETA, *Dian Zi Fo Dian Ji Cheng* (The CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection), (Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association, 2015).
- Huang Zheng & Wu Wei, *Dun Huang Yuan Wen Ji* [A collection of Prayers from Dun Huang], (Changsha: Yuelu Press, 1995).
- [Liang] Liu Xie, *Wen Xin Diao Long Zhu Shi Fu Jin Yi* [Annotation of Wen Xin Diao Long], Annotated by Zhou Zhen Fu, (Taipei: Li Ren Books, 1984).
- Piao Rong-Chen, “The Meaning in Buddhist History of *Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bei Yong* written by Ying-chih,” in *Yin Du Xue Fo Jiao Xue Yan Jin* [Indian and Buddhist Studies] vol.57(2) (March, 2009), pp.51-57.
- [Tang] Shi Ying-Zhi, *Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bei Yong* [Yingzhi’s Compilation of the Wu Shan Lian Ruo Xin Xue Bei Yong], Komazawa University Library Collection.
- Shi Yuan-Ren, *Ru Tang Qiu Fa Xun Li Xing Ji Jiao Zhu* [The Record of a Pilgrimage to China], Revised by Bai Hua-Wen, Li Ding-Xia, Xu De-Nan, (Hebei: Hua Shan Wenyi Publishing House, 1992).
- Stephen F. Teiser, “The Literary Style of Dunhuang: Healing Liturgies,” collected in Rao Zhong-Yao, *Dun Hunag Tu Lu Fan Yan Jiu* [Dunhuang and Turfan Studies] Vol.14, (Shanghai: Shanghai Classic Publishing House 2014). pp.355-378.
- Taisho Tripitaka, *Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* [Chinese Buddhism Canon] vol.1~85, (Taipei: Shin Wen Feng Publishing Co., 1993).
- Wang San-Ching, *Dun Huang Fo Jiao Zhai Yuan Wen Ben Yan Jiu* [The Research of Dun Huang Buddhism’s text Zhai Yuan Wen], (Taipei: Shin Wen Feng Publishing Co., 2009).
- Yamamoto Takako, “Comparison studies on Shuyi of *Wu San Lian Ruo Xin Xue Bei Yong* written by Ying-chih with Dunhuang manuscripts,” in *Journal of the Dunhuang Studies* Vol.4 (Dec, 2012), pp.50-59.

Yamamoto Takako, “Monthly letters of *Wu San Lian Ruo Xin Xue Bai Yong* written by Ying Zhi,” in *Tao Yuan Lun Ji* [Tao Yuan Memorial Essays], (Kyoto: Tao Yuan Association, 2013). pp.161-176.

*Yu Ze Bu Ke Cao*, Collected in *Zhen Fu Shi San Ben Cong Kan I*, National Institute of Japan Literature Press.