臺大佛學研究．第四十八期
民 113 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 65-112
DOI: 10.6727/TJBS.202412_(48).0002

日本院政的佛教供養願文書寫
——從宗教與王權的交涉談起 *

郭珮君 **

摘　要

儀式是宗教相當重要的一環，信仰者透過不同的實踐，實際參與宗教活動，展現信仰的內涵。同時，在某些佛教儀式中經常出現供養願文。佛教供養願文是表達信仰的重要途徑之一，隨著身分的不同，佛教信仰者在願文當中可以表現出的願意也不盡相同。本文以日本特殊的政治權力者角色「院」及「女院」的佛教供養願文為對象，試圖分析出家的統治階級，在願文的表現上可能有何值得關注的特色。特別是，日本統治階級雖然取得比丘或比丘尼的身分，事實上卻未必進入僧院生活，甚至保留或進一步開設專屬的政治機構，持續參與政治活動。日本前近代宗教儀式與政治的關聯性早已受到學界重視，而願文的書寫，可以視為發願者（願主）在佛教儀式場合中，向神佛及聽眾彰示的宗教性宣言。本文在日本古代、中世時期，王權積極參與佛教儀式的脈絡下，以「院」及「女院」的發願文為切入點，考察不同權力者如何透過佛教儀式強化政治權威，在願文中展現其政治願景。本文

2024.08.25 收稿，2024.12.04 通過刊登。

* 本文原始初稿〈同斯願海：從王權角度看日本中世院政的願文〉發表於「東亞宗教與王權工作坊」（2021 年 12 月 10 日），其後調整研究架構並增補內容，以現今論文題名宣讀於中央研究院中國文哲研究所「雛鳳清聲——文哲青年學者夏季論壇」（2022 年 7 月 12 日）。感謝兩位匿名審查專家惠賜審查意見，謹在此致上衷心謝忱。

** 作者係國立臺灣大學歷史學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

透過儀式的具體內容展現，期盼深化對王權與宗教互動的理解，同時展示宗教儀式如何成為政治權力表達的重要場域，也為理解日本古代及中世時期的宗教與政治關係提供不同的分析角度。

關鍵詞：院、女院、願文、太上天皇、菩薩比丘尼

臺灣大學學術期刊資料庫

前言

院政是日本中世時期的一種政治型態，指天皇退位成為上皇後，以「治天之君」之姿親臨朝政。上皇臨政雖然在八世紀的奈良時代已有先例，但此一時期的上皇並未建立專屬的權力機構，故不稱作院政。一般而言，學界習慣將院政的起源定於十一世紀末期的白河上皇（1053-1129）。與平安時代的攝關政治不同，院政並未經過天皇的囑託，也難以視為合法代理天皇的權威及職能。退位的上皇，主要是基於天皇父系尊長的身分，取得政治權力。[1]

除了天皇父系尊長，母系尊長也可以稱「院」，一般以「女院」稱之。最容易取得女院稱號的，是太皇太后、皇太后、皇后三者的身分。准后或是內親王，雖然不具天皇正妻的身分，也可能因為撫養天皇而成為女院。過去，出家的后妃無法維持既有的待遇，但是一條天皇（980-1011）之母藤原詮子（962-1002）在出家停止皇太后宮職時，獲得天皇詔贈「東三條院」的院號。這種優待國母的政治行動，成為女院的起源。

院政之名，出自上皇在宅邸後「院」的「院廳」裁決政治

[1] 院政是平安時代政治史研究相當關注的課題，早期研究有吉村茂樹，《院政》（東京：至文堂，1958 年）可供參考，近三十年來，院政仍受到學界重視，研究成果豐碩。可參五味文彥，《院政期社会の研究》（東京：山川出版社，1984 年）、美川圭，《院政の研究》（京都：臨川書店，1996 年）、下郡剛，《後白河院政の研究》（東京：吉川弘文館，1999 年）、白根靖大，《中世の王朝社会と院政》（東京：吉川弘文館，2000 年）、栗山圭子，《中世王家の成立と院政》（東京：吉川弘文館，2012 年）。關於院政時期的佛教研究，則有速水侑編，《院政期の仏教》（東京：吉川弘文館，1998 年）作為上世紀的研究集成。另外，院政期的文學研究也相當可觀，代表性的著作為小峯和明，《院政期文学論》（東京：笠間書院，2006 年）。藝術史研究方面的近期代表著作，則有增記隆介，《院政期仏画と唐宋絵画》（東京：中央公論美術出版，2015 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

事務的政治型態。上皇在「院」的政治決策，以「院宣」的形式公布，除此之外，沒有任何新型政治機構的設置，也未對中央、地方行政組織進行任何改動。當然，院廳之下亦有所屬，文武兼備。[2] 更重要的是，上皇領有的莊園、受領，提供院政充分的經濟實力及武裝力量，足以支持院政的權力基礎。[3]

另一方面，儀式是宗教活動中不可或缺的重要元素。關於儀式與宗教、權力的關係，長久以來都是學界關注的重點。Catherine Bell 提出「儀式化」（Ritualization）的概念，認為儀式可以作為一種社會權力的表現形式。[4] 而日本學界則更為重視儀式與政治權力的互動，例如權力者如何透過儀式來強化自己的權威及統治合理性。[5] 不過，多數研究重視的是天皇或是幕府如何借助佛教及神道的宗教資源建構其權威，[6] 本文則關注不具天皇身分，或者說是主動拋棄天皇身分的上皇與宗教的互動。

本文將儀式中使用的文獻定義為儀式文本，關注在佛教儀式「法會」中出現的各種書寫與政治、文化表述。這與日本學界所

---

2 院政的主要職屬有別當、執事、年預、判官代、主典代、藏人、所眾、廳官、傳奏、北面武士、西面武士等等。

3 丸山仁，〈院政期における御願寺と王家領荘園の形成〉，《歷史》第 94 號（2000 年 4 月），頁 63-86。

4 Bell, Catherine M. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992. 較新的成果及詮釋則可以參照 Bell, Catherine M. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 2023.

5 參見阿部泰郎，《中世日本の王権神話》（名古屋：名古屋大學出版會，2020 年）；阿部泰郎，《中世日本の宗教テクスト体系》（名古屋：名古屋大學出版會，2013）。

6 最新研究成果，可參見齋木涼子，《平安時代の宗教儀礼と天皇》（東京：塙書房，2024 年）。亦可參見小倉慈司、山口輝臣編，《天皇と宗教》（東京：講談社，2011 年）；松本郁代，《天皇の即位儀礼と神仏》（東京：吉川弘文館，2017 年）；大桑齊，《近世の王権と仏教》（京都：思文閣，2015 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂的「法會學」研究多有相關。[7] 儀式文本包含記載儀式如何進行的儀式書，也包含所有在儀式中講讀、唱誦、宣揚的文獻資料。本文主要關注的是在法會中闡述施主、齋主願意的願文，[8] 這是最能夠具體表現出儀式意涵以及檀越意圖的資料。

學界先進早已留意到願文的重要性。中文學界特別重視敦煌資料中的大量願文。[9] 王三慶、[10] 汪娟 [11] 都有代表性的研究著作，提示敦煌齋願文、禮懺文中的願文內涵。李映瑾則以東亞為範疇，分析東亞願文的文體與套語。[12] 日本學界除了前述法會學的研究脈絡外，亦有山本真吾的集大成著作，分析不同時代願文在文體上的特徵與意義。[13] 佛教方面，工藤美和子以願文作為觀念史研究的對象，探討平安時代的佛教思想。[14]

日本古代的願文，以追福追善一類最多。此類願文雖然在信

---

7 參見小峯和明，《中世法会文芸論》（東京：笠間書院，2009 年），頁 3-46；佐藤道子編，《中世寺院と法会》（京都：法蔵館，1994 年）；山岸常人，《中世寺院の僧団・法会・文書》（東京：東京大學出版會，2004 年）。

8 亦即小峯和明定義法會相關資料群中的「一次資料群」部分。參見小峯和明，《中世法会文芸論》，頁 23-24。

9 黃徵、吳偉編注，《敦煌願文集》（長沙：岳麓書社，1995 年）。

10 王三慶，《敦煌佛教齋願文本研究》（臺北：新文豐，2009 年）；王三慶，《從敦煌齋願文獻看佛教與中國民俗的融合》（臺北：新文豐，2009 年）。另外，雖非以敦煌齋願文為主題，內文提及齋願文者，尚有王三慶，《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》（臺北：新文豐，2018 年）。

11 汪娟，《敦煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化，1998 年）。

12 李映瑾，《佛教願文的發展及其東傳日本研究》（嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文，2008 年）；李映瑾，〈韓國佛教願文的書寫藝術 ——以《東文選》中的佛教願文為例〉，《漢學研究集刊》第 23 期（2016 年 12 月），頁 119-150。

13 山本真吾，《平安鎌倉時代に於ける表白・願文の文体の研究》（東京：汲古書院，2006 年）。

14 工藤美和子，《平安期の願文と仏教的世界観》（京都：思文閣，2008 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

仰生活中發揮重要的功能，但在文體上、行文上皆存在較為明確的格套及限制。[15] 受限於四十九日等法會場合的需求，這類願文多以亡者的虔誠信仰以及佛法的威力為主要闡述內容。[16]

本文分析願文的角度，則主要著重在其政教關係上的表述。這是因為願文的書寫，可以視為發願者（願主）在佛教儀式場合中，向神佛及聽眾彰示的宗教性宣言。本文著重於日本古代、中世時期，王權積極參與佛教儀式的脈絡，以「院」及「女院」的發願文為切入點，考察院作為權力者，如何透過佛教儀式強化政治權威，在願文中展現其政治願景。

聖武天皇與光明皇后的佛教供養

在退位成為上皇、出家成為法皇之前，天皇是日本統治者最主要的身分。因此，可以和上皇、法皇願文對照的，就是天皇的願文。奈良時代的聖武天皇（701-756，724-749 在位），雖沒有院政之名，事實上卻有許多作為可以視為院政的先聲。最主要的關鍵在於，聖武天皇是日本歷史上第一位生前退位的男性天皇，傳位給孝謙天皇（718-770，749-758 在位，764-770 重祚為稱德天皇）之後，聖武出家，並取得戒名勝滿。這一點，某種程度上可以視為日本中世時期院政上皇、法皇身分的前身。

聖武天皇在位時以奉佛聞名，曾下詔興建國分寺。在聖武天

---

15 除前引王三慶、李映瑾之專書、專文外，亦可參郭珮君，〈中日佛教文化交流中的《法華經》：從中古時期東亞佛教儀式文本的角度出發〉，收入釋果鏡、廖肇亨主編，《無盡燈——漢傳佛教青年學者論壇論文集》（臺北：法鼓文化，2018 年），頁 135-192。

16 如王三慶藉日本叡山文庫藏平安時代古抄真如藏本《玉澤不渴鈔》中的「序體願文」說明願文文體可觀察到的「十番目錄」，亦即願文段落大致建議的安排模式。參見王三慶，《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》上，頁 487-496。

臺灣大學學術期刊資料庫

皇現存的親筆文獻中，有一件〈聖武天皇宸翰御画勅書〉，雖然名為勅（敕書），與佛教供養願文的性質看似不同，仍可以置於本文的討論脈絡中。

〈聖武天皇宸翰御画勅書〉在奉納物品清單後，緊接著可以見到以下文句：

> 以前捧上件物，以《花嚴經》為本，一切大乘、小乘經律論抄疏章等，必為轉讀、講說，悉令盡竟。遠限日月，窮未來際，敬納彼寺，永為學分。依此發願，太上天皇沙彌勝滿，諸佛擁護，法藥熏質，萬病消除，壽命延長，一切所願皆使滿足。令法久住，拔濟群生，天下太平，兆民快樂，法界有情共成佛道。[17]

雖然不具願文之名，但若仔細檢視其行文內涵，就其實質內容來看，的確為一篇供養願文。「依此發願」後的內容，實際上就和一般願文性質相同。聖武天皇在此署名為「太上天皇沙彌勝滿」，祈願的內容可分為兩個層次，一是個人層面的，無論是諸佛守護，還是無恙、長壽，這「一切所願皆使滿足」者，都未曾突破「個人」面對世間諸苦時所求。然而，第二個層次的祈願，是站在統治者，或者說是「國家」角度，佛法久住才能救濟眾生，進而讓人民安穩，最終目標則是「法界有情共成佛道」。

太上天皇作為天皇之父，理論上可以說是天皇的家長，在古代日本的政治論述中，天皇作為「國家」的本體，太上天皇也就是「國之父」，足以支配國家。同時，聖武天皇還已經受戒出

[17] 京都國立博物館編，《宸翰　天皇の書：御手が織りなす至高の美》（京都：京都國立博物館，2012 年），頁 32、238。引文經筆者重新標點，以下不再另外說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

家，具有沙彌的身分，使得聖武天皇可以立於超越俗世的超越性角度，得以在願文中展現出宗教性的支配權力。

在願文後，緊接著一段誓文：

> 復誓，其後代有不道之主，邪賊之臣，若犯若破，障而不行者，是人必得破辱十方三世諸佛菩薩一切賢聖之罪，終當落大地獄，無數劫中，永無出離。復十方一切諸天、梵王、帝釋、四天大王、天龍八部、金剛密跡、護法護塔大善神王及普天率土有大威力天神地祇、七廟尊靈並佐命立功大臣將軍之靈等，共起大禍，永滅子孫。若不犯觸，敬憙行者，世世累福，紹隆子孫，共出塵城，早登覺岸。[18]

「誓願文」這種文體在九世紀初期以前相對流行，最為著稱者，是慧思的〈南嶽思大禪師立誓願文〉，日本天台宗最澄（767-822）也有誓願文傳世。相較於單純的發願文，誓願文更強調以誓誠換取願效。在這段誓文中，聖武誓言後代不可「犯罪、破戒」。犯罪破戒者，不但本人會入地獄，無法出離。原本守護國土的天王、善神，更會讓其人「永滅子孫」。無論是「不道之主」還是「邪賊之臣」，事實上都是聖武的子孫、臣民，聖武寫下如此重誓，一方面彰顯出自己奉佛之誠，一方面也展現了自己絕對的支配權力。

這件文書的紀年為「天平感寶元年閏五月廿日」，從卷末的奉勅列名及花押可以判斷，願文的書寫對象（或是執行人）為「正一位行左大臣兼大宰帥橘宿彌諸兄、右大臣從二位藤原朝臣

---

[18] 京都國立博物館編，《宸翰　天皇の書：御手が織りなす至高の美》，頁32-33、238。其中，頁238解說作「十萬三世諸佛菩薩一切賢聖」，據圖版改為「十方三世諸佛菩薩一切賢聖」。

臺灣大學學術期刊資料庫

豐成、大僧都法師行信」等三人。雖然文中聖武以「太上天皇」自稱，但此時還未進行正式的禪讓儀式，名義上而言，聖武仍是天皇，是「國家」本身，對日本的政治、宗教都具有絕對性的支配正當性。這一點，從「勅」的文書性格本身也可窺見。

橘諸兄（684-757）是光明皇后（藤原光明子，701-760）的異父兄，天平感寶元年四月才剛剛敘位為正一位。儘管後世的關白也經常取得正一位的品階，但通常是在死後追贈，如同橘諸兄一般，生前即敘位者極少。相較於左大臣貴為正一位，右大臣藤原豐成（704-766）則是在同一時期晉升至從二位。在聖武天皇執政的最後時期，也就是這篇願文撰寫的當下，橘諸兄、藤原豐成兩人主導了最高行政機關太政官。在聖武天皇禪讓，孝謙天皇即位初期，這兩位大臣皆是朝廷中重要的領導人。

左右大臣之外，另一位得以列名於勅書上的，是統管僧綱的大僧都行信（生卒年不詳）。關於行信的資料並不多，除了此處署名為大僧都之外，另有一件天平二十年（748）的諸寺資財帳中，也可見到行信作為大僧都的署名。列名於此，代表著大僧都與左右大臣共同奉勅確保聖武天皇所願得以施行。

勅願文除了願文的性質，本身也可視作一種獨立的文體。勅願文並非所有佛教信仰者皆可撰寫，而是專屬於天皇、上皇的文體。天皇或上皇作為願主，向神佛祈求國家安穩、戰爭勝利。這樣的文書，最早可上溯的，就是前文聖武天皇的這篇作品。此後，鎌倉時代、南北朝時代也有不少勅願文留下，而且大多都是全文由天皇、上皇直筆，被稱作「宸翰」。[19]

[19] 現存勅願文，較為著名的有伏見上皇正和二年（1313）勅願文、後伏見上皇元弘元年（1331）勅願文、後醍醐天皇元弘二年（1332）勅願文、延元元年（1336）勅願文、後村上天皇興國三年（1342）勅願文、長慶上皇元中二年

臺灣大學學術期刊資訊網

而在天皇之外，皇后作為天皇的配偶，也是國家奉佛活動中重要的行動者。藤原光明子作為聖武天皇皇后，也是奈良時代相當活躍的佛教信仰者，通常被稱為光明皇后。[20] 光明皇后出身藤原氏，並非日本古代常見的皇女出身皇后。事實上，光明子被冊立為皇后，可說是日本史上從無前例的創舉。在此之前，並沒有貴族出身的皇后，只有天皇家血系的女性（通常是內親王），有資格成為皇后，誕下皇子。

光明皇后以奉佛著稱，這不但來自藤原氏的家族信仰，更符合聖武天皇欲建立的國家政策與形象。根據《續日本紀》記載，聖武天皇重要宗教政策之一的國分寺，是在光明皇后提議下完成的：

> 太后仁慈，志在救物。創建東大寺及天下國分寺者，本太后之所勸也。又設悲田、施藥兩院，以療養天下飢病之徒也。[21]

除了建議聖武天皇建立國分寺、國分尼寺。光明皇后還設立了悲田院及施藥院兩所機構，展開日本歷史上最早期的社會福利救濟活動。

另外，《續日本紀》也記載：

> 辛未。始置皇后宮職、施藥院。令諸國以職封並大臣家封戶庸物充價，買取草藥，每年進之。[22]

（1385）勅願文等。

20 關於光明皇后的相關研究，可參瀧浪貞子，《光明皇后》（東京：中央公論新社，2017 年）。

21 菅野真道，《續日本紀》，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》2（東京：吉川弘文館，2001 年），頁 271。

22 菅野真道，《續日本紀》，頁 122。

臺灣大學學術期刊資料庫

由此可知，施藥院的成立很可能與皇后宮職的獨立有關。也就是，光明皇后在以後宮身分開設自己專屬的政治機構後，可以有更多管道動用國家資源，例如引文中可以看到的收購草藥。可以推測，這些草藥應該就是施藥院所需的基本原料。

更著名的是，自天平八年（738）起，光明皇后花費十年時間，完成一切經的書寫，這套一切經通常被稱為「五月一日經」，原因來自經卷後方書寫的願文紀年。光明皇后的願文如下：

> 皇后藤原氏光明子奉為
> 尊考贈正一位太政大臣府君、尊妣贈從一位橘氏太夫人，敬寫一切經論及律，莊嚴既了。伏願憑斯勝因，奉資冥助。永庇菩提之樹，長遊般若之津。又願上奉聖朝，恒延福壽；下及寮采，共盡忠節。又光明子自發誓言，弘濟沈淪，勤除煩障。妙窮諸法，早契菩提。乃至傳燈無窮，流布天下，聞名持卷，獲福消災。一切迷方，會歸覺路。
>
> 天平十二年五月一日記[23]

這篇願文的紀年為天平十二年（740）五月一日，因此通稱為五月一日經。當然，經典並非一日書寫而成，願文亦是如此。耗費眾多書手、經生抄寫而成的這部一切經，不可能完成於一人一日之手。願文反映出的是願主光明皇后的願意，真正參與經卷物質性製作過程的眾人，無法在經卷作品上呈現。

在願文中，可以清楚看到願主的身分是「皇后藤原氏光明

[23] 京都国立博物館、京都仏教各宗学校連合会，《仏法東漸—仏教の典籍と美術—》（京都：京都国立博物館、京都仏教各宗学校連合会，2015 年），頁 33。

臺灣大學學術期刊資料庫

子」。以皇后的身分書寫願文，與其私人的署名「藤三娘」不同，彰示的是自己與天皇並立的地位。光明皇后這篇願文的內容可以分為三部分。

第一個部分，是作為「藤原氏之女」，為父母追福之願。光明皇后希望將自己製作一切經的「勝因」，轉化成對父母的「冥助」。讓故去的父母能夠「永庇菩提之樹，長遊般若之津」，開展佛教智慧。

第二個部分，則是作為「皇后」，祈願的內容可以視為對國家、百官的期待。上奉聖朝部分之所以「恒延福壽」，是因為在古代日本的政治論述中，天皇就是國家的本體，天皇若是能夠健康長壽，也就意味著日本國能夠強大而屹立不搖。至於下及寮采的「共盡忠節」，則是勉勵國內的貴族、官員，皆能為國家付出貢獻，成就一個奉佛的日本。

最後，第三個部分是站在光明皇后個人角度所發的誓願，可以見到光明皇后受到佛教世界觀的影響。在願文中她強調這是她個人所發的誓願，祈求沈淪陷入煩惱的眾生未來可以覺悟，經卷廣泛的流通與傳世將令眾生獲得福，消除一切的災厄，迷誤的眾生都能找到覺悟的道路。

與聖武天皇極具支配力的願文行文方式不同，在光明皇后的願文當中，即便作為與天皇並立的皇后，仍然不可越過朝廷、國家，實質性或宗教性地支配百姓。因此，可以看到光明皇后只能站在個人的角度，勉勵群臣奉佛、奉公，祈求眾生能夠藉由佛教的傳播而滅罪得福。

臺灣大學學術期刊資料庫

上東門院的《法華經》供養願文

進入院與女院的時代，他們的佛教供養願文可能有什麼不同的表現？首先，以上東門院藤原彰子（988-1074）在比叡山的供養願文為例來考察。藤原彰子為藤原道長（966-1028）之女，一條天皇皇后（中宮），後一條天皇、後朱雀天皇的生母。萬壽三年（1026），藤原彰子出家，法名清淨覺，依東三條院詮子的前例，賜女院號，上東門院為其院號，也被稱作大女院。

十一世紀初期，日本天台宗僧侶覺超（960-1034）計畫以慈覺大師圓仁（794-864）的親筆《法華經》為核心，擴大比叡山橫川地區的宗教影響力。儀式性地如法書寫《法華經》，在日本天台宗傳承中被稱作「如法經」，起源可以上溯至九世紀的圓仁。[24] 圓仁是日本天台宗開祖傳教大師最澄（766-822）的弟子，也是繼最澄之後，入唐求法並回國進一步發展天台宗思想體系的重要僧侶。圓仁入唐以前，曾在比叡山橫川地區結草庵修行。因夢見從天得藥，故以石墨草筆書寫《法華經》，修行四種三昧後供養寫經。[25]

---

[24] 兜木正亨，〈我が国如法経における二、三の問題〉，《印度學佛教學研究》卷 10 第 2 號（1962 年 3 月），頁 97-100；兜木正亨，〈如法経の起源と思想背景〉，《法華文化研究》第 1 號（1975 年 3 月），頁 27-40；林文理，〈中世如法経信仰の展開と構造〉，《中世寺院史の研究》第 1 號（1988 年 3 月），頁 184-214。

[25] 〈如法經濫觴類聚記〉：「天長十年，歲次甲辰。慈覺大師年及四十，身羸眼暗，知命不久。尋叡山北洞幽閉之處，結草為菴，絶跡待終。蟄居三年，練行彌新。夜從天得藥，其形似瓜，喫之半斤，其味如蜜。傍人有語曰：『此是三十三天不死妙藥也。』囓畢夢覺，口有餘氣。大師心怪自恃焉。其後疲勞更健，暗眼還明。於是石墨草筆，手自書寫《法華經》一部。修行四種三昧。即以彼經納小塔，安置堂中，号首楞嚴院。後人此堂曰如法堂矣。」（尊円親王編，《門葉記》卷 79〈如法經一〉，收入《大正新脩大蔵經》図像部 11，頁 1042 中）。

臺灣大學學術期刊資料庫

永延二年（988），改建安置圓仁經卷的如法堂，將收納圓仁寫經的小塔置於新造塔中。[26] 萬壽五年（1028）在比叡山根本中堂舉辦藤原道長（966-1028）的追善法會時，覺超邀請權大納言藤原長家（1005-1064）至橫川供養圓仁寫經。

長元四年（1031），覺超計畫要打造銅製經筒，以求更完善地保存經卷，並邀請上東門院一同加入結緣寫經：

> 禪定國母（上東門院）發深重願：如法書寫《法花經》一部，奉安置此堂。是則為奉結緣大師本願也。……即助僧願令設此筒乎。……抑此筒長短縱廣，狹彼本願塔量所令鑄造也。彼塔有內外二重：外塔者，故源信僧都為加莊嚴新所造也，其內奉納本願經、轆轤塔。今議將來以彼轆轤塔奉納此銅筒內也。[27]

覺超的計畫似乎成功，可以看到上東門院發願如法書寫《法華經》，並且「即助僧願令設此筒」。銅筒是為了收納寫經再置入本願塔而設計，還計畫要配合此前源信新造的本願塔。可以想像，覺超似乎想將橫川打造為圓仁《如法經》的聖地。[28]

當時，總管比叡山的日本天台宗領導者天台座主慶命也下令要求善加守護如法經。[29]〈可奉守護如法經狀〉這篇牒文由前唐院

---

[26] 覺超，〈新造堂塔記〉，尊円親王編，《門葉記》卷 79〈如法經一〉，收入《大正新脩大蔵經》図像部 11，頁 1042 下 -1043 中。

[27] 覺超，〈如法堂銅筒記〉，尊円親王編，《門葉記》卷 79〈如法經一〉，頁 1043 中下。

[28] 景山春樹，〈円仁の根本如法経と横川の発達〉，收入村山修一編，《比叡山と天台仏教の研究》（東京：名著出版，2000 年），頁 152-169。

[29] 〈可奉守護如法經狀〉：「右件經，須一門相共，晝夜守護也。而遠住之人，事與願違。當院有便，可盡深誠。又經當時威驗靈異多端。遠近道俗，結良緣矣。然猶佛法住世，時節有限。將来事甚可怖畏。若及堂塔破 ，無人修補之時。恐雨露濕經卷，泥土汚妙文歟？悲哉悲哉，誰不歎之。今

臺灣大學學術期刊資料庫

發出，收文單位是楞嚴院，也就是橫川地區收藏圓仁如法經的單位。具體應該如何「守護經卷」？文中只擔心「雨露濕經卷，泥土污妙文」，因此可以承裝經卷的「銅筒」，成為僧侶們所能想到的最佳方案。上東門院「即助僧願」，明確指出了銅筒的概念來自僧侶，上東門院只是作為贊助者，給予必要的協助。

同年十月，上東門院完成如法寫經，並在供養經卷的法會上，讀誦以下願文：

> 《法華經》一部八卷、如法カキタテマツリテ、横川ノ慈覚大師ノ如法堂ニオサメタテマツル。コノヨノカミスミシテカキ、アダナルカマヘシテオサメタテマツレハ、アサキ人ノ目ニハ、クチソコナハレ給フトミルトキアリトモ。[30]
>
> （上東門院）如法書寫《法華經》一部八卷，奉納比叡山橫川的慈覺大師如法堂。因為經卷乃是用俗世的紙、墨書寫而成，因此以鄙人淺見，也擔心未來經卷會腐朽而難以長存。

此處的鄙人，指的當然是上東門院本人。某種程度上，此處似乎是在回應提議寫經的覺超。[31] 上東門院剛剛完成如法書寫的寫

諸僧僉議云：「鋳造銅筒一口，埋置堂裏。令彼時人奉納此經，豈非勝術哉？」云々。雖有此議，難遂其志。爰禪定國母聞食此事。即助僧願，令設此筒畢。然則彼院末世常住僧等，殊加同心，宜勤此事。有別記一通。更検彼文了。努々不可軽忽。故牒。」（佚名，《叡岳要記》下，收入塙保己一編，《群書類從》冊 24 卷 439（東京：群書類從完成會，1928 年），頁 549）。

30 尊円親王編，〈女院御願文案〉，《門葉記》卷 79〈如法經一〉，頁 1044 上。

31 三橋正，〈覚超と上東門院仮名願文〉，收入吉原浩人、王勇編，《海を渡る天台文化》（東京：勉誠出版，2008 年），頁 281-297。

臺灣大學學術期刊資料庫

經，但考慮到寫經再怎麼殊勝，都是此世的紙墨書寫而成，並非超脫之物。就合理性的物質層面判斷，經卷有朝一日腐朽不存，是相當合理的推測。然而，這樣的合理推測恰恰與《如法經》的信仰背道而馳。在漢傳佛教的脈絡中，「如法經」一詞雖非慣稱，但早在唐代道宣《續高僧傳》中，就已經記載道俗如法書寫《法華經》經卷，使得經卷得以出現不遭火難、兵劫的靈驗。[32] 換句話說，如法經信仰成立的背景，正是在於經卷能夠不受毀壞的超越物理限制的神異現象論述。

同一時期，尋求上東門院贊助的覺超等僧侶，為了樹立作為《如法經》根源的圓仁寫經的神聖性，希望透過鑄造銅製經筒，塑造經卷不滅的意象。[33] 然而，對於上東門院而言，經卷是否得以不朽，似乎不是她最關心的重點。在接下來的願文當中，上東門院指出，比起經卷的物質性本體，實相之理才是最為核心的關鍵：

> 実相ノ理ハ常住ニシテクチセズ。モロモロノ功徳ヲソナヘタルモノナリ。ワカ願ココロサシキヨクカタケレバ、オノツカラコノ道理ニカナフラム。コレニヨリテワカコノ経ハ、ミメウノ七宝ニナサレタル経巻トナリテ、七宝ノ塔ノウチニマシマシテ、弥勒ノ世マテツタヘヲキテ。釈迦ノミノリウセナムトキニモ、コノ経ハマシマシテ、人ヲワタサセタテマツラム。弥勒ノ世ニイテタマヘラムトキニ、コノ経ヨセテ人ヲワタサセタテマツラム。弥勒

[32] 郭珮君，〈仏教文化交流からみる中世の如法経信仰〉，《京都学・歴彩館紀要》第 4 號（2021 年 3 月），頁 134-121。

[33] 上川通夫，〈摂関期仏教の転回〉，《愛知県立大学日本文化学部論集》8（2017 年 3 月），頁 89-108。

臺灣大學學術期刊資料庫

ハマタノ仏ニツケタテマツリテ、ヨヨニタエズ人ヲワタサセタテマツラム。[34]

實相之理常住而不朽，具諸功德者，只要清淨本心發願，自然得成道理。依之，此經經卷裝飾七寶，納入七寶塔中，待彌勒之世到來。末法之時有此經，亦可度人。若值彌勒之世，即可取出此經。換言之，這部經卷可以世世不絕，不斷度人。

對於上東門院而言，實相之理常住不朽，才是佛教可以濟世度人的關鍵。上東門院以七寶裝飾經卷，又納入七寶塔中，而願文最後也備註「此御願文、御筆如法經，又加納御經筴了」。[35] 如此莊嚴經卷，都是為了經卷能夠在末法之時或是彌勒之世，發揮出濟世度人的效用。

接著，是上東門院願文中最為核心的部分——發願。上東門院的願文可以分為四個大願：

又コノクトクニヨリテ、ワカクニノキミタイラカニ、タミヤスラカナラム。又法界衆生ヲアマネクワタサム、ワレノチノヨニ三界ヲイテテカナラズ、極楽浄土ニムマレテ、菩提ノ道ヲ修シテ、トクホトケニナリテ、衆生ヲワタサム。又浄土ニウマレテノチニハ、コノ経ニヨセテ人ヲワタサム。弥勒ノ世ニモミツカラアヒテ、コノ経ヲモチテ人ヲワタサム。又コノ経ヲオサメタテマツルコト

[34] 尊円親王編，〈女院御願文案〉，《門葉記》卷 79〈如法經一〉，頁 1044 上中。

[35] 尊円親王編，〈女院御願文案〉，《門葉記》卷 79〈如法經一〉，頁 1044 中。根據出土實物，上東門院書寫的經卷被收納於裝飾繁複的經箱中。宮川禎一，〈上東門院経箱の内面文様をめぐって：和風文様の起源〉，《京都国立博物館学叢》第 35 號（2013 年 5 月），頁 3-4、22-49。

臺灣大學學術期刊資料庫

ハ、慈覚大師ノ如法経ノチカヒニココロサシヲオナシウセントナリ。コノオモヒニヨリテ、ヨヨニ大師トタガヒニ善知識トナリテ、仏事ヲタスケ衆生ヲワタシムトナラム。カカルフカキマコトヲ。釈迦・多宝・弥陀・普賢・文殊・観音・勢至・十方三寶トモニテラシタマヒテ、ワカ願カナラスミテタマヘ。[36]

又依此功德，我國之君昌平，臣民安穩。又遍法界眾生，不生三界，生極樂淨土，修菩提之道，得成佛濟度眾生。又生淨土時，以此經度人。亦得尋彌勒之世，以此經度人。又奉納此經者，以慈覺大師如法經之誓為志。藉此善願，代代與大師互為善知識，助佛事，度眾生。惟此至誠，遍照釋迦佛、多寶佛、阿彌陀佛、普賢菩薩、文殊菩薩、觀音菩薩、勢至菩薩、十方三寶，吾願必成。

上東門院的第一願，是希望透過寫經的功德，可以讓國君（後朱雀天皇）平安順利，臣民安穩。第二願是遍法界眾生都能生極樂淨土，修菩提之道。第三願是生淨土、值彌勒世皆能度人。最後一願，則是依慈覺大師圓仁誓願，得與大師互為善知識，襄助佛事、度濟眾生。

由上東門院署名為「菩薩比丘尼」來看，這篇願文完全是站在出家人的立場，句句不離濟世度人。但是不可否認的是，上東門院在後一條天皇、後朱雀天皇在位期間，以太皇太后之姿，[37]掌握了權力。出家取得院號之後更是如此。換句話說，上東門院

36 尊円親王編，〈女院御願文案〉，《門葉記》卷 79〈如法經一〉，頁 1044 中。

37 小池桃子，〈万寿年間の政治過程と太皇太后藤原彰子 -1- 上東門院院号宣下の歴史的背景〉，《政治経済史学》第 344 號（1995 年 2 月），頁 175-190。

臺灣大學學術期刊資料庫

雖為比丘尼，卻也是當時政治上的重要行動者。[38]

上東門院不只是天皇生母，[39] 更是藤原氏家族的實質領導者。由上東門院開始的院干涉朝廷人事任命，成為後白河院得以仿效的前例，[40] 對院政的政治運作影響深遠。上東門院的願文，可以說是從「國母」的立場出發，從對國君、對臣民的期盼開始，擴及遍法界眾生的宗教語境。

同時，如同覺超等人的企劃，的確在上東門院的結緣願文之後，如法經日漸成為平安時代貴族社會間的風尚。儘管經塚的建立未能在上東門院之時完成，以圓仁寫經為標榜的如法經寫經儀式，此後幾乎都加入了奉納經筒的環節。上東門院的如法經供養，徹底改變了此後的如法經儀式內容，使得原本以「如法」為標榜的如法經，成為日本獨樹一格的儀式傳統。

後白河院的如法經供養儀式

後白河天皇是鳥羽天皇第四皇子，生母為待賢門院藤原璋子（1101-1145），也就是權大納言藤原公實（1053-1107）之女。久壽二年（1155）在近衛天皇（1139-1155）死後即位，當時的權力者，主要是鳥羽法皇、美福門院藤原得子（1117-1160）及關白藤原忠通（1097-1164）。鳥羽法皇死後，後白河藉著平清

---

38 服藤早苗，〈院政の先駆け藤原彰子：国母の政治文化〉，《本郷》第 142 號（2019 年 7 月），頁 29-31；服藤早苗，〈王権と国母―王朝国家の政治と性―〉，《平安王朝社会のジェンダー：家・王権・性愛》（東京：校倉書房，2005 年）。

39 因為一條天皇先讓位給堂兄三條天皇，因此藤原彰子在三條天皇在位時已成為皇太后，待後一條天皇即位時，晉升為太皇太后。

40 樋口健太郎，〈院政の確立と摂関家―上東門院と白河院の連続性に注目して―〉，《中世摂関家の家と権力》（東京：校倉書房，2011 年），頁 83-103。

臺灣大學學術期刊資料庫

盛（1118-1181）、源義朝（1123-1160）的武力，以及藤原通憲（信西，1106-1160）的政治能力，一新當時的政治局面。此後，後白河退位為上皇，仁安四年（1169）又出家成為法皇。後白河的政治作為，主要都是在上皇、法皇期間。[41] 本文接下來要討論的資料〈文治四年後白河院如法經供養記〉，正是後白河作為法皇期間的佛教供養儀式紀錄。

〈文治四年後白河院如法經供養記〉出自新出文獻《定長卿記》（亦稱作《山丞記》），是日本東京大學史料編纂所進行《大日本古記錄》編纂工作中，翻刻《實躬卿記》時發現。[42] 由藤原定長（1149-1195）所記的〈文治四年後白河院如法經供養記〉分為十一紙，內容主要描述在御所（押小路殿）進行如法經十種供養的過程，當中除了參與供養儀式的成員名單，也詳細記錄儀式的進行過程。

平安時代、中世時期的歷史文獻中，記載了不少重要政治人物的宗教行動。其中，自然也有與如法經相關者。例如，久安五年（1149）鳥羽法皇曾在二條佛頂堂書寫如法經，[43] 和本文相關的「如法經十種供養」者，也可以看到藤原賴輔在雲林院舉行的

41 古代學協會編，《後白河院：動乱期の天皇》（東京：吉川弘文館，1993年）。

42 杏雨書屋收藏的《實躬卿記》（51卷）被指定為重要文化財，是相當受到重視的文獻。《定長卿記》是在《實躬卿記》第39卷中，因筆跡不同而被發現。參見菊地大樹，〈「文治4年後白河院如法経供養記」について：新出『定長卿記』の翻刻と研究〉，《東京大学史料編纂所研究紀要》第12號（2002年3月），頁1-19。

43 藤原通憲，《本朝世紀》，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》9（東京：吉川弘文館，2001年），頁651-653（久安五年五月二日條）。

臺灣大學學術期刊資料庫

儀式，[44] 或是鎌倉幕府在御堂御所舉行儀式的史料。[45] 這些紀錄受限於資料的性質，往往將儀式內容一筆帶過，未能提供太多儀式活動的細節。

不過，平安時代末期開始出現各種規範如法寫經的儀式文本，這些儀式文本就能夠相當程度地反映出儀式進行的實際狀態。現存時代最早的如法經儀式文本，包括十二世紀末成書的《供養如法經式》，以及十三世紀的宗快《如法經現修作法》。另外，《門葉記》中也有十分詳盡的如法經儀式操作手冊，如書寫年代不明的《如法經作法》。

現存如法經的儀式文本，以《門葉記》的紀錄最為重要。《門葉記》是由尊圓親王（1298-1356）根據青蓮院的各種紀錄編纂而成，可以推測《如法經作法》應該是十五世紀前實際使用的儀式文本。這些儀式文本大多從如法書寫《法華經》前的懺悔開始，到準備寫經用紙、寫經用水，接著進入正式寫經的過程，並包括完成寫經後的經筒奉納、供養經卷、以及將經筒安置於經塚後的奉納等一系列完整的儀式流程。

〈文治四年後白河院如法經供養記〉的內容省略了準備寫經用紙、用水，以及實際寫經的流程，對於寫經完成後的供養、奉納，則有較為完整的記載。以下，簡要說明十一紙中各紙的內容。第一紙列出「寢殿被始如法經前方便」的名單，第二紙、第三紙描述九月十二日於御所進行的如法經十種供養事，第四紙延

---

44 藤原兼實，《玉葉》2（東京：國書刊行會，1906 年），頁 537（壽永元年九月五日條）。

45 佚名，《吾妻鏡》後篇，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》33（東京：吉川弘文館，2001 年），頁 42-43（嘉祿二年三月十五日條、三月二十七日條、四月四日條）。

臺灣大學學術期刊資料庫

續前文，記敘配合奏樂唱誦的偈頌內文，第五紙在偈頌後，記敘表白、願文、傳供等儀式的核心內容，並記載參與名單，第六紙接續名單，並記載法勝寺施米及九月十三日前往首楞嚴院安置如法經，第七紙詳細描述前往首楞嚴院的名單列隊，第八紙描述抵達比叡山後的供養情形，第九紙描述在如法堂內外進行的儀式，第十紙描述返回押小路殿的過程，再詳列參仕公卿及殿上人名單，第十一紙僅有數行收尾。

可以發現，這部「供養記」主要記敘的是後白河院供養如法經的儀式次第，也就是儀式按照什麼樣的順序、方式來進行。當中，對於人員的配置，更是詳細記錄。但在儀式文本中佔據重要地位的表白、願文，抑或是偈頌、唱辭，在這部供養記中則被省略。

根據供養記中記載的儀式次第，文治四年後白河院的如法經供養儀式進行大致如下。在正式的供養儀式前，有所謂「如法經前方便」，僧眾結會十四日。如法經完成後，進入十種供養的階段，先參集、誦伽陀，接著將「洗紙御願文同入銅筒，又結緣交名同書洗紙加筒外，奉安置輿正面。母屋立案，其上安御輿」，堂上莊嚴，有紙幡、花幔，禮盤、磐臺上敷座具，「當正面庭上敷赤地錦地鋪，其上立平文几兩腳，置十種供養具。」法皇及御導師澄憲、眾僧入座後，開始十種供養傳供。期間先演奏沙陀調，天童二人、舞童十六人取供具參上南階下，奏十天樂，眾僧起座傳供。總禮後依序按華、香、瓔珞、秣香、塗香、燒香、幡蓋、衣服、伎樂、合掌的順序供養再行迴向。之後，導師登禮盤，唄、散花、三禮後，進行表白、讚御願文。藤原定長盛讚此儀式「凡今日之儀，萬代之美談也」。

臺灣大學學術期刊資料庫

儀式中出現的十種供養，原是根據《法華經》的經文：

> 若善男子、善女人，於法華經，乃至一句，受持、讀誦、解說、書寫，種種供養經卷——華、香、瓔珞、粖香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，合掌恭敬；是人，一切世間所應瞻奉，應以如來供養而供養之。[46]

經文中明確提示供養經卷的十種方式：花、香、瓔珞、粖香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂。除此十種方式外，再加上合掌恭敬。

然而，唐代的湛然對「十種供養」有些微不同的解釋：

> 「十種供養」者：一華，二香，三瓔珞，四末香，五塗香，六燒香，七旛蓋，八衣服，九妓樂，十合掌。[47]

湛然將繒蓋與幢幡的供養合為一項，並將合掌作為第十項供養。〈文治四年後白河院如法經供養記〉中的十種供養與此相符，同樣是以「幡蓋」取代「繒蓋、幢幡」。

事實上，在〈文治四年後白河院如法經供養記〉中，總禮後並沒有明確記載十種供養相對應的唱辭，而是以省略符號表現：

> 次奏秋風樂（一反）
> 次第一華
> 、、、、、　、、、、、
> 、、、、、　、、、、、

[46] 姚秦．鳩摩羅什譯，〈法師品第十〉，《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 30 下 17-21。

[47] 湛然，〈釋法師品〉，《法華文句記》卷 8，《大正藏》冊 34，第 1719 號，頁 306 上 10-12。

臺灣大學學術期刊資料庫

南無平等大惠、、、、（三禮）
次奏鳥向樂（一反）
次第二香
、、、、、、、、、、
、、、、、、、、、、
南無、、、、、、、、、[48]

可以推測，這可能是當下來不及記錄完整內容而採用的替代方案，日後再行補上內容。另一個可能性，則是這段唱辭的內容固定、普遍且為人所知，所以沒有逐一記下的必要性，讀者可以理解該當處所原本應有的內容。類似的記錄方式，也見於敦煌的儀式文本中。對於常用的儀式套語，往往使用簡化或是省略符號標記。日本學者菊地大樹在翻刻〈文治四年後白河院如法經供養記〉時，是根據《如法經現修作法》及《供養如法經式》記載的伽陀補上文字。[49]

宗快的《如法經現修作法》成書於嘉禎二年（1236），內容包括：「前方便事」、「堂莊嚴事」、「諸文」、「行水事」、「開白作法」、「如法經御料紙并水迎事」、「寫經以前可用意事等」、「如法經筆立作法」、「寫經間觀念」、「如法經筒奉納次第」、「如法經十種供養次第」、「如法經奉納次第」等。[50]

十二世紀末成書的《供養如法經式》僅說明如法經的供養方

48 菊地大樹，〈「文治 4 年後白河院如法経供養記」について：新出『定長卿記』の翻刻と研究〉，頁 3。
49 菊地大樹，〈「文治 4 年後白河院如法経供養記」について：新出『定長卿記』の翻刻と研究〉，頁 3-4。
50 日・宗快，《如法經現修作法》，《大正藏》冊 84，第 2730 號，頁 890 上 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

式，書寫時期為建久八年（1197）二月，與〈文治四年後白河院如法經供養記〉相當接近，但此時後白河院已經離世。《供養如法經式》的內容包括總禮、法用、啟白、述經大意、十種供養、發願等等。[51] 此外，根據《門葉記》記載，建久年間至少還有另外兩項如法經儀式的紀錄，一是建久六年（1195）八月二十三日，藤原隆房、藤原公時在白川御房，另一則是建久八年七月十六日在西山始行如法經，並在雙林寺十種供養。[52]

時代稍晚的《叡岳要記》中，也記錄後白河院的如法經供養：

> 文治三年八月十四日。後白川法皇手自如法經御書寫。同九月御登山，橫川如法堂御奉納云云。御導師澄憲法印。[53]

需要注意的是，《叡岳要記》中記載的年份並非文治四年，而是文治三年。不過，八月開始如法經儀式，九月登比叡山，前往橫川如法堂奉納如法經，以及由澄憲法印擔任儀式御導師的記述，則都與其他記載相符合。

後白河院的如法經供養儀式不僅在佛教文獻中得以傳承，在同時期的公卿日記中，也可以看到相關的紀錄。例如，在九條兼實（1149-1207）的《玉葉》中，記載：

> （文治四年八月）十五日戊寅，此日法皇令始如法經前方

[51] 尊円親王編，〈供養如法經式〉，《門葉記》卷 81〈如法經三〉，頁 1051 中 -1057 上。

[52] 尊円親王編，〈如法經四〉，《門葉記》卷 82，收入《大正新脩大藏經》圖像部第 11 卷，頁 1062 下。

[53] 佚名，《叡岳要記》下，頁 550。

臺灣大學學術期刊資料庫

便給，於白川押小路御所有此事。[54]

廿日癸未，自今曉院如法經御加行，六時懺法被始行云云。……[55]

（九月）十一日甲辰，此日例幣也，上卿右大將辨親雅依幣物不具，及晚發遣之。此日，院如法經筆立云云。法性寺座主俄被召入書手，依早筆也云云。觀性法橋又同前。[56]

十二日乙巳，晴。院如法經十種供養云云。右大將以下公卿濟濟，余依神事不參……[57]

十三日丙午，今日院相具如法經，參給橫川如法堂，入夜還御云云。[58]

九條兼實記載的儀式進行日程，和〈文治四年後白河院如法經供養記〉並無出入，甚至還更為完整，提供了前方便開始的日期，以及筆立，也就是如法書寫《法華經》經卷的日期。

值得注意的是，在〈文治四年後白河院如法經供養記〉中的內文敘述中，在儀式次第之外，描述最為詳盡的就是參與儀式的僧俗名單。首先，有前方便的僧眾名單：

僧名　　法皇、入道相國同列，結會十四日

源空上人（依別仰著第一座）　良宴法印

道顯僧都　　行智律師

仙雲律師　　真賢阿闍梨

54 藤原兼實，《玉葉》3（東京：國書刊行會，1907 年），頁 528（文治四年八月十五日條）。

55 藤原兼實，《玉葉》3，頁 528（文治四年八月廿四日條）。

56 藤原兼實，《玉葉》3，頁 530（文治四年九月十一日條）。

57 藤原兼實，《玉葉》3，頁 530（文治四年九月十二日條）。

58 藤原兼實，《玉葉》3，頁 530（文治四年九月十三日條）。

臺灣大學學術期刊資料庫

覺兼阿闍梨	玄修阿闍梨
重圓大德	圓隆阿闍梨
圓玄、、、	行賢大德（源空上人弟子）[59]

這裡的法皇，指的當然就是後白河。入道相國是當時已經出家的藤原師長（1138-1192，法名理覺）。關於此處的首座源空上人，歷來有較多討論。[60] 主要原因在於知恩院四十八卷本《法然上人行狀繪圖》（日本國寶登錄名稱為《法然上人繪卷》）中，卷九描繪的就是一場如法經會。根據繪辭的內容以及繪卷圖像，似乎和〈文治四年後白河院如法經供養記〉紀錄相符，因此，淨土宗一般將此處的源空上人視為法然房源空（1133-1212），強調法然受到後白河院的尊敬。《法然上人行狀繪圖》的作者為比叡山僧舜昌（1255-1335），是由後伏見上皇（1288-1336，1298-1301 在位）敕修，繪製於十四世紀前半，可知此一時期已經出現法然參與這場如法經儀式的見解。

《法然上人行狀繪圖》描繪的內容大致如下：首先，是八月十四日，前方便時的景象。畫面正中央可以看到法然登上禮盤，啓白後開始懺法的景象。堂上還有其他僧侶，都身著白色淨衣。接著，繪卷描繪九月四日迎御料紙，也就是寫經用紙的儀式過程。料紙被置於銅筒內，再安置於御輿之上。在道場南階之下設案，安置御輿。良宴以下經眾，[61] 候於道場之外誦伽陀。道

[59] 菊地大樹，〈「文治 4 年後白河院如法経供養記」について：新出『定長卿記』の翻刻と研究〉，頁 2。

[60] 可參長谷川浩文，〈後白河院如法経会：源空上人を巡って〉，《深草教学》第 31 號（2020 年），頁 45-72；長谷川浩文，〈後白河院如法経会：御先達源空上人〉，《深草教学》第 32 號（2021 年），頁 27-48。

[61] 所謂經眾，是指參加如法經儀式的僧侶成員。

臺灣大學學術期刊資料庫

場開正面明障子，法皇在道場內誦伽陀。八日，迎寫經用水。十一日，開始筆立，也就是寫經。寫經完成後，十二日開始十種供養。地上鋪著地毯，立著兩張高腳几。高腳几上之所以沒看到供養物，是因為繪卷描繪的畫面應該是傳供時，供養物已經從南階之下傳至堂上。可以看到僧侶著淨衣立於堂上，底下有樂人奏樂，這是伎樂供養的一部分。到了十三日，為了奉納如法經，前往比叡山橫川首楞嚴院。畫面最右端，可以看到鳥居及橫川的地標根本如法塔。法皇一行人從鳥居開始徒步，先參四季講堂，之後在如法堂中門外展供具，奏樂，如法經被安置在御輿之內。完成如法經奉納儀式後，還描繪了最後的延年舞。

另外，在後白河院的如法經供養結束後，三日後的九月十六日，後白河也參加了攝政九條兼實作為願主的如法經十種供養。這項儀式以九條兼實為願主，供養的地點也非比叡山，而是位於難波的四天王寺：

> （文治四年九月）十六日己酉，晴。此日於四天王寺有如法經十種供養事。法皇動隨喜之叡念，促萬乘之駕；八條女院依結緣御志，調十種供養。洛中之緇素貴賤，殆殘人少少云云。余又閣萬機之政務，結一乘之善緣者也。昨日天陰雨降，午後雖雨腳止，霄康猶掩，風氣有疑，而自夜天快晴，終日雨腳不降，誠是上宮太子、四大天王，同心合力，退魔守善之所致也。余拂曉參會，當先於西門內覽來（龜井水如例）。[62]

值得關注的是，願主雖為九條兼實，但除了後白河法皇的隨喜，還有另一位重要的政治人物也參與其中，那就是準備十種供養

[62] 藤原兼實，《玉葉》3，頁 531（文治四年九月十六日條）。

臺灣大學學術期刊資料庫

之物的八條女院。八條女院為暲子內親王（1137-1211），是後白河的異母妹，二條天皇（1143-1165）即位後，在應保元年（1161）取得女院號。在這兩位政治人物的加持下，四天王寺的這場如法經十種供養，成為都城的話題。

四天王寺歷史悠久，雖然不在京都，卻是可以上溯至飛鳥時代的日本最古寺院之一。廄戶皇子（後世尊稱為聖德太子）在蘇我氏與物部氏的戰爭中，向四天王發願，祈求護法善神守護奉佛的蘇我氏一方，戰爭勝利後，開始興建四天王寺。因此，四天王寺可說是與法隆寺並列，最能夠代表聖德太子（即文中所稱上宮太子）的寺院之一。

吉田經房（1142-1200）也在《吉記》中詳細記錄了當天參加儀式的情況：

> 九月十六日己酉，天晴。今日觀性法橋勸進如法經十種供養也。巳刻參御所，于時人人漸以參集，及午刻出御（著御布法服，執香爐），太政入道（法服如前）并公卿花山院大納言（兼雅）、按察使（朝方）、右衛門督（賴實）、藤中納言（實能）、源中納言（通親，非本御共人中，為結緣參會）、予、新藤中納言（兼光、同通親卿）、坊門宰相（親信）、殿上人頭中將實教朝臣已下扈從（公卿候御後，加之前行頗無其謂歟？殿上人同前行），令向西門鳥居給。[63]

不同於九條兼實強調十種供養有後白河法皇及八條女院的贊助，在吉田經房筆下，這一天的十種供養是由觀性法橋所勸進。

[63] 藤原經房，《吉記》，收入增補史料大成刊行会編，《增補史料大成》30（東京：臨川書店，1985年），頁161（文治四年九月十六日）。

臺灣大學學術期刊資料庫

吉田經房繼續記錄四天王寺中的儀式進行：

> 先是御經令渡此門給，先集會千體堂云，法印慈圓、法橋觀性（願主）等奉具御經，天童十人持之，讚眾（已上二行，皆黑布法服持香爐），次御經輿十基（□帳之如常，四面打取，載其御經之由，法印令書銘給，一基別，上人四人奉舁之），次法皇令加立御經後給，太政入道、慈圓法印、觀性等候御後，此間樂人發樂，蹲候御輿左右……先是太子御影令出逢給，件御輿先入御之後，御經輿等安置御堂中，次法皇入御，次攝政殿（立烏帽子、御直衣）……次傳供，左方法皇、攝政殿、法印慈圓、花山院大納言、右衛門督、予、坊門宰相，右方宮僧正（當寺長吏）、太政入道、按察使、源中納言、新藤中納言、源宰相中將等列之。[64]

法印慈圓（1155-1225）曾任天台座主，是關白藤原忠通之子，九條兼實的同母弟，而觀性法橋是藤原顯能之子，在此儀式中扮演重要角色的兩位僧侶都是藤原氏出身。這一點反映出藤原氏在當時的官僚體系中，不但長期把持著朝廷的中心，在僧官體系中亦安插了諸多家族子弟。

從九條兼實的如法經十種供養儀式中，後白河院及八條女院都名列其中看來，這並不是單純地站在個人，或是個別家族角度的佛教供養。某種程度上，統治者、官員齊聚，以總攝朝廷政務的攝政大臣為首，這也是一種極富政治意涵的宗教行動。[65] 九條兼實各種的宗教活動，未來也可提供更多線索思考攝政、院政之

[64] 藤原經房，《吉記》，頁 161-162（文治四年九月十六日）。

[65] 可參考森新之介，〈九條兼實の德政思想：祈禱や政策との關聯から〉，《東洋の思想と宗教》第 29 號（2012 年 3 月），頁 54-70。

臺灣大學學術期刊資料庫

間相互呼應的政教理念與行動。[66]

後嵯峨上皇的如法經供養願文

後嵯峨天皇（1220-1272）在位僅四年，在後深草天皇（1243-1304）及龜山天皇（1249-1305）在位的二十多年期間，後嵯峨都以治天之君之姿實行院政。後嵯峨篤信佛教，多次參謁熊野、高野山，留下豐富的宗教活動紀錄。

和平安時代後期的院政不同，後嵯峨的院政不但面臨天皇、攝政、關白等既有的政治對手，還必須面對強力介入政治的新對手——幕府。事實上，後嵯峨之所以能夠即位為天皇，就是受到鎌倉幕府第三代職權北條泰時（1183-1242）的推舉。仁治三年（1242），四條天皇的繼位人選包括後嵯峨（土御門上皇皇子）以及順德上皇皇子。以九條氏為首的公卿，支持母系為九條氏的順德上皇皇子，而北條泰時因順德曾在承久之亂時積極討伐幕府，支持母系出身源氏的後嵯峨。此一行動，也激化了關白九條氏與幕府之後的對立。

弘長元年（1261），除了後嵯峨上皇外，還有後深草上皇的存在。後深草在正元元年（1259）奉後嵯峨之命，讓位與同母弟龜山天皇，退位後的政治權力，仍難以與後嵯峨匹敵。儘管如此，在史料中可以觀察到後嵯峨、後深草兩位上皇聯名出席宗教活動的紀錄。例如，弘長元年正月二十日，後嵯峨、後深草御幸石清水八幡宮，並於七日後還幸。[67] 同年，後深草上皇也參與了

---

[66] 神野祐太，〈九条兼実の仏舎利奉納願文にみる興福寺南円堂不空羂索観音像再興の意義〉，《密教図像》第 33 號（2014 年 12 月），頁 15-32；峯崎就裕，〈九条兼実による念仏会の所作にみるその特色〉，《仏教文化学会紀要》第 29 號（2020 年 10 月），頁 1-17。

[67] 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，收入《新訂增補国史大系》13（東京：

臺灣大學學術期刊資料庫

後嵯峨上皇如法經儀式的部分行程。

以下聚焦考察的〈弘長元年後嵯峨上皇如法經供養願文〉，[68] 僅是如法經儀式中的一環。弘長元年五月八日，後嵯峨在龜山殿開始如法經的儀式，[69] 五月十五日進行正懺悔，[70] 六月七日，正式開始書寫《法華經》，[71] 六月十日，在龜山殿舉行如法經十種供養，後深草上皇也參加供養儀式，[72] 六月十三日，後嵯峨前往石清水八幡宮，奉納一部如法經，[73] 隔日再前往比叡山橫川如法堂奉納如法經。[74] 根據〈弘長元年後嵯峨上皇如法經供養願文〉的內文及紀年，這篇願文應該是在龜山殿舉行如法經十種供養儀式時所朗讀。

首先，願文開頭即闡述《法華經》的利益以及得遇機緣的殊勝：

> 夫以一代教主權實之演說，焉廣餘八萬三藏，諸師傳譯之卷軸矣！已及六千，斯大乘小乘之王者，唯難解難入之理也。於諸經中最為其上，眾星不如一月之明。乘此寶乘，直至道場，三車只歸大牛之力，為梁一現，龜木相值，此

吉川弘文館，1999 年），頁 15（弘長元年正月二十日條、正月二十六日條）。另可參佐藤敏彦，〈「増鏡」後嵯峨院石清水社御幸の記事について〉，《日本大学文理学部（三島）研究年報 . 人文・社会科学編》第 24 號（1976 年 1 月），頁 19-28。

68 本文翻刻初見於道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，《金澤文庫研究》第 307 號（2001 年 10 月），頁 35-48。引文經筆者重新標點，以下不再另外說明。

69 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，頁 17（弘長元年五月八日條）。

70 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，頁 17（弘長元年五月十五日條）。

71 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，頁 17（弘長元年六月七日條）。

72 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，頁 17（弘長元年六月十日條）。

73 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，頁 17（弘長元年六月十三日條）。

74 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，頁 17（弘長元年六月十四日條）。

臺灣大學學術期刊資料庫

經不歸依者，亦何經哉？此時不修行者，亦何時哉？[75]

這段文字不但說明了佛教經典承載教義的意義，也直言《法華經》優於諸經，得此機緣歸依《法華經》，將帶來極大的利益，從火宅中得以解脫。

接著，願文繼續闡述如法經在漢地及日本（本朝）的起源：

> 修行五種之間，書寫之功力拔群；懺悔十門之內，如說之軌儀專一。空生素問盡詞，世尊之金言在眼。因茲雙樹林煙散之後千餘歲，惠思禪師始其白業；豐葦原天長之曆第十年，慈覺大師追彼玄蹤。光州大蘇山之下，點金字，染紫毫，台嶽楞嚴院之中，行三昧，終八軸。或納寶篋而安寶臺，或納一塔而安一堂。是則六根六情清淨之寫經，已為漢朝、本朝最初之濫觴。[76]

這段文字闡述的是如法書寫《法華經》的意義，並將如法經的源頭上溯至天台宗祖師之一的慧思（515-577）。在《南嶽思大禪師立誓願文》中，慧思發願書寫金字大乘經典，[77] 儘管並非限定於《法華經》，仍然指出了書寫大乘經典的意義。而在日本，則有天台宗的慈覺大師圓仁依循慧思大師遺風，在比叡山橫川首楞嚴院書寫《法華經》。雖然兩者作法有所不同，但都是「六根六

---

75 道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，頁 35。

76 道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，頁 35-36。

77 陳・慧思，《南嶽思大禪師立誓願文》：「是時多有眾惡論師，競來惱亂，生嫉妬心，咸欲殺害，毀壞般若波羅蜜義。我於彼時起大悲心，念眾惡論師，即發誓願，作如是言：『誓造金字摩訶般若及諸大乘，瑠璃寶函，奉盛經卷。現無量身於十方國土講說是經，令一切眾惡論師，咸得信心住不退轉。』」，《大正藏》冊 46，第 1933 號，頁 787 中 20-26。

臺灣大學學術期刊資料庫

情清淨之寫經」，是為如法經分別在漢地、日本的濫觴。

圓仁的如法經被樹立為典範以後，如法經儀式更為流行：

> 自尒以降，所所兮此行競起，歲歲兮其勤無絕。於是幸依良因，適遇一乘之法；被引宿福，得生十善之家。隔明一之化，為元二之首。顧薄德而謝位，牧馬童子之途易通；好閑居而養性，有熊皇帝之棲逐蹤。二代聖主之父，古今尤稀；萬機諮詢之儀，聽覽寔繁。然而無外累之昌，多間暇之時，擇一地於洛陽之西，卜仙洞於栖霞之邊。生身二傳之尊，感機緣之屬境；靈像一瞻之益，喜功德之有鄰。有山如姑峰，有河如汾水，風儀足慕；錦花付之春，紅葉村之秋，時興猶餘。往來栖息，眺臨遊賞，排伽藍於其傍，殖善種於此處。[78]

後嵯峨自述得聞《法華經》，生於帝王之家，退位為上皇之後，仍然必須諮詢政務。此後，將住所移至京都西郊棲霞寺旁，在繁忙之餘，後嵯峨依然潛心佛教。

接著，後嵯峨闡述如法經儀式的傳承，將自己的行動依託於上東門院、後白河院等前賢：

> 然間，且尋上東門仙院長元之故事，且守後白河法皇文治之叡念。任南岳之舊儀，抽以丹石；寫中道之新文，瑩以黃金。率八許輩之禪徒，修三七日之妙行。殘燈背壁之曉，罪霜差銷，一稱一禮之頭；疎鐘落宗之夕，發露彌瑩，半行半坐之心。松風近過，以助微妙音之讀誦；蘿月

[78] 道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，頁 36。

臺灣大學學術期刊資料庫

高澄，又疑光明身之顯現。恭敬深矣，薰修積矣。[79]

上東門院藤原彰子在長元四年發願如法書寫《法華經》，並贊助經筒的製作，讓慈覺大師圓仁親筆書寫的經卷得以長久保存，也開創了日本如法經供養儀式的新面貌。後白河法皇在文治四年舉行的如法經儀式，更是長久以來成為權力者展現政治實力的典範。

後嵯峨的血系可上溯至後白河，而後白河又是院政強權的代表人物之一，可以推測後嵯峨在願文中特意提及後白河故事的用意。值得注意的是，後嵯峨在願文中不但提及經卷的書寫，也沒有遺漏懺悔在儀式中發揮的重要功能。畢竟，懺悔是如法經儀式中相當重要的一環，其重要性並不下於對於經卷的供養。

接下來，後嵯峨說明了如法經經卷書寫的細節：

奉書寫《妙法蓮花經》二部十六卷，并〈方便〉、〈安樂行〉、〈壽量〉、〈普門〉等四品。若自書，若教人書，如法也，又如說也。品品首題〈神力〉一品，日日手書精勤累日。方今整十種之供具，延一善之梵席，啒賜紫之碩才，遂啟白之舊懷。言葉巧妙，秋鷺子之辯說如涌；意根勇猛，白象王之降臨無疑。花香瓔珞之滿道場也，悉資三寶之施與；腰金羽衣之奏伎樂也，皆為八音之領袖。況亦恤饑窮者，德之本也，故送春猶施春雨之澤；宥冤結者，仁之源也，故先秋且解秋霜之刑。善願既滿，眾望亦足。[80]

---

79 道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，頁 36。

80 道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹

臺灣大學學術期刊資料庫

後嵯峨總共如法書寫了兩部《法華經》，另外，還額外書寫了〈方便品〉、〈安樂行品〉、〈如來壽量品〉、〈觀世音菩薩普門品〉等四段單獨的篇章。此外，還在各品之首，書寫〈如來神力品〉。經卷完成後，備齊十種供養具，延請賜紫高僧擔任儀式導師，朗讀啟白之文。儀式莊嚴，亦有伎樂供養，相當莊重。

至於書寫完成的經卷如何安置，願文中如此記載：

> 遂乃一部者，自齋持妙典，可奉納石清水大菩薩宮。為添法味，於蘋澗繁滋之禮贊也。一部者，又發遣行理，可奉納天台山首楞嚴院。依酌餘流，於橫川本源之聖跡也。加之淨金剛院中鎮守靈社傍，奉安四箇之要品，可貴三所之威光。[81]

兩部《法華經》經卷分別奉納於石清水八幡宮及比叡山橫川首楞嚴院。石清水八幡宮歷史悠久，建立於平安時代，與伊勢神宮並列為二所宗廟，受到天皇家的重視。在鎌倉時代，又特別得到源氏的信仰。比叡山延曆寺和石清水八幡宮分別守護京都的鬼門（東北方）及裏鬼門（西南方），是象徵鎮守京都的兩處重要宗教場所。另一方面，淨金剛院位於嵯峨野，是後嵯峨在建長年間（1249-1256）建立，後嵯峨上皇此前也曾在淨金剛院修《法華經》千部供養。[82] 後嵯峨將額外抄寫的四品經卷置於「淨金剛院中鎮守靈社」旁，目的在於「貴三所之威光」。由此可知，後嵯峨的如法經儀式，並不僅是追求個人信仰，還帶有守護京都的政治意涵。

介〉，頁 36。

81 道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，頁 36。

82 柳原紀光，《續史愚抄》前篇，頁 16（弘長元年二月二十二日條）。

臺灣大學學術期刊資料庫

在願文中，不難看到後嵯峨作為上皇，對於天皇的競爭心態：

> 吁嗟，昔秦帝如法而自書《法花經》，遂十種供養。於二年之後，今弟子如說而自書《法花經》，整□□供養，□當月之初。彼者陛下至尊對蘿衲，偏聞蓮經之緣；此者太上新皇並仙居兮，共儼法會之儀。旨趣雖同，遲速相異。綽之鄭重，亦以越舊者歟？[83]

兩年之前，天皇（後深草）曾書寫《法華經》並進行十種供養，如今後嵯峨也舉辦了相同的儀式，而且更加莊嚴盛大。後嵯峨稱這兩次儀式是「旨趣雖同，遲速相異」，自己主導的儀式超越了天皇所舉辦者。

過去學界常以後嵯峨的偏愛來解釋後深草、龜山兩天皇先後即位之事。不過，後深草在位後期的正元年間災異頻傳，天皇即使舉辦了各種宗教儀式，在各地講說《金光明經》及《仁王經》，仍難以突破社會不穩定的政治困境。

願文最後，後嵯峨將舉辦儀式的利益、功德，迴向給後鳥羽、土御門兩院，以及承明門院（1171-1257）。承明門院源在子是後鳥羽天皇妃，土御門天皇生母，也就是後嵯峨的祖母。

在《叡岳要記》中，也記載了這篇願文相應的儀式：

> 弘長元年辛酉自五月十五日，上皇於嵯峨龜山殿御如法經始行，御先達前大僧正公豪。同六月十日十種供養，御導師法印聖憲。同十二日御奉納橫川如法堂，橫川長吏法印

[83] 道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，頁 36-37。

臺灣大學學術期刊資料庫

智圓登山。

御經眾八口

公豪前大僧正	俊豪法印
實信法印	信昌少僧都（有快法印俄辭退之間被召也。）
聖憲法印	宗澄大僧都
祐宗（御讀經眾）	憲實已講（靜明法印辭退之間被召也。）

俊豪法印、祐宗大僧都兩人，前方便中被轉之歟。御經三部，內一部橫川如法堂，一部八幡，一部淨金剛院奉納之。

如法經奉納敕使權弁平高輔。[84]

《叡岳要記》是寺院內部傳承的資料，因此也經常著重在於僧侶活動的紀錄。相較於願文，可以發現這裡的記載更在意哪些僧侶作為導師或經眾，參與了後嵯峨舉辦的如法經儀式。而儀式完成之後的寫經，要奉納於何處，也是寺院內部相當關注的事項。此處可以看到經卷被歸類為三部，分別奉納於比叡山橫川如法堂、八幡（石清水八幡宮）、淨金剛院。

一般而言，如法經儀式相較於《金光明經》的御齋會或是《仁王經》的仁王會，似乎沒有那麼強烈的護國意識。然而，《法華經》畢竟被日本天台宗奉為護國三部經典之一，從如法經經卷的奉納地點來看，也和鎮守京都的地理意象相關，並非純然的追善或是尋求個人解脫。

值得注意的是，弘長元年舉行如法經儀式的當下，後嵯峨

[84] 佚名，《叡岳要記》下，頁 550-551。

臺灣大學學術期刊資料庫

尚未出家，不具有法皇的身分。[85] 相較於前文討論的「菩薩比丘尼」上東門院或是已出家成為法皇的後白河院，後嵯峨在這場儀式當下，身分上仍未能超脫俗世。作為上皇的奉佛，若與作為法皇的奉佛相較，援引的權力來源具體有何差異，仍值得進一步探究。

結語

透過對日本院政時期佛教供養願文個案的詳細探討，本文得以更深入地理解宗教儀式與政治權力之間複雜且緊密的關係。本文以「院」及「女院」的佛教供養願文為主要研究對象，揭示這些不同的權力者如何透過佛教儀式來彰顯其政治意圖並強化自身的統治地位。

首先，從宗教與政治互動的角度來看，願文作為佛教儀式中的重要環節，不僅僅是單純的宗教表達，更是權力者向神佛以及世人展示其政治抱負的重要工具。這些願文不僅包含了對佛教理想的表述，還包含權力者對自身統治合法性的強調。在分析上東門院和後白河院的願文時，可以清晰看到這些願文不僅反映了他們的個人信仰，也包含了對國家安定、百姓福祉以及宗教長久傳承的期待。

其次，本文通過對不同權力者願文內容的比較，展示了不同時期、不同性別的權力者在書寫願文時所採取的不同策略和著力點。這些差異體現出不同歷史背景下，政治與宗教之間微妙的權力平衡。

相較於天皇在政治、宗教上二元的權威，退位的上皇，雖然

[85] 後嵯峨上皇於文永五年（1268）十月出家成為法皇。

臺灣大學學術期刊資料庫

站在家父長的角度，能夠以「治天之君」的名義實施政治，卻無法取代天皇宗教性的支配力。這一點，從上皇的願文中，可以略見端倪。以後嵯峨上皇的願文為例，文中他可以暢言自己宗教性的心境，可以明言天皇所行的如法經儀式不如自己，卻不能在願文中表露出對國家宗教的支配。

另一方面，取得出世間身分的「菩薩比丘尼」上東門院，就和退位成為上皇，再出家成為法皇一樣，不但有生為「國母」的政治權威，同時也能展現出宗教性的願景，濟度眾生。這一點，從不具院政之名的「太上天皇沙彌」聖武天皇的誓願文（勅書）中也可以看到類似的現象，那就是，起自對國君、對臣民的期盼，擴及遍法界眾生的宗教語境。

本文以願文作為政治與宗教宣言交會的文本，考察聖武天皇（太上天皇沙彌勝滿）、上東門院（菩薩比丘尼）以及後嵯峨上皇各自的發願內容，儘管只能作為個案呈現，從儀式文本與願文書寫的角度，希望提供更多思索宗教與王權交涉的線索。總結來說，透過對院政時期願文的分析，我們可以看到宗教儀式和願文的書寫在日本古代政治權力的建構中發揮了一定程度的作用。這些文獻不僅是當時宗教、信仰生活的一部分，更是權力者用來鞏固、表達其統治地位的重要手段。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、藏經

姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號。

陳・慧思，《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》冊 46，第 1933 號。

唐・湛然，《法華文句記》，《大正藏》冊 34，第 1719 號。

日・宗快，《如法經現修作法》，《大正藏》冊 84，第 2730 號。

日・尊円親王，《門葉記》，《大正藏》圖像部冊 11-12。

二、古籍

菅野真道，《續日本紀》，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》2，東京：吉川弘文館，2001 年。

藤原通憲，《本朝世紀》，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》9，東京：吉川弘文館，2001 年。

佚名，《叡岳要記》，收入塙保己一編，《群書類從》冊 24 卷 439，東京：群書類從完成會，1928 年。

藤原兼實，《玉葉》冊 2-3，東京：國書刊行會，1906-1907 年。

藤原經房，《吉記》，收入增補史料大成刊行会編，《增補史料大成》29-30，東京：臨川書店，1985 年。

佚名，《吾妻鏡》後篇，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》33，東京：吉川弘文館，2001 年。

柳原紀光，《續史愚抄》前篇，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》13，東京：吉川弘文館，1999 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、專書

小倉慈司、山口輝臣編，《天皇と宗教》，東京：講談社，2011年。

小峯和明，《中世法会文芸論》，東京：笠間書院，2009 年。

大桑齊，《近世の王権と仏教》，京都：思文閣，2015 年。

下郡剛，《後白河院政の研究》，東京：吉川弘文館，1999 年。

工藤美和子，《平安期の願文と仏教的世界観》，京都：思文閣，2008 年。

山本真吾，《平安鎌倉時代に於ける表白・願文の文体の研究》，東京：汲古書院，2006 年。

山岸常人，《中世寺院の僧団・法会・文書》，東京：東京大學出版會，2004 年。

王三慶，《敦煌佛教齋願文本研究》，臺北：新文豐，2009 年。

王三慶，《從敦煌齋願文獻看佛教與中國民俗的融合》，臺北：新文豐，2009 年。

王三慶，《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》，臺北：新文豐，2018 年。

五味文彥，《院政期社会の研究》，東京：山川出版社，1984年。

古代學協會編，《後白河院：動乱期の天皇》，東京：吉川弘文館，1993 年。

白根靖大，《中世の王朝社会と院政》，東京：吉川弘文館，2000 年。

吉村茂樹，《院政》，東京：至文堂，1958 年。

佐藤道子編，《中世寺院と法会》，京都：法蔵館，1994 年。

汪娟，《敦煌禮懺文研究》，臺北：法鼓文化，1998 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

松本郁代，《天皇の即位儀礼と神仏》，東京：吉川弘文館，2017 年。

阿部泰郎，《中世日本の王権神話》，名古屋：名古屋大學出版會，2020 年。

阿部泰郎，《中世日本の宗教テクスト体系》，名古屋：名古屋大學出版會，2013 年。

美川圭，《院政の研究》，京都：臨川書店，1996 年。

京都國立博物館編，《宸翰　天皇の書：御手が織りなす至高の美》，京都：京都國立博物館，2012 年。

京都国立博物館、京都仏教各宗学校連合会，《仏法東漸―仏教の典籍と美術―》，京都：京都国立博物館、京都仏教各宗学校連合会，2015 年。

栗山圭子，《中世王家の成立と院政》，東京：吉川弘文館，2012 年。

速水侑編，《院政期の仏教》，東京：吉川弘文館，1998 年。

黃徵、吳偉編注，《敦煌願文集》，長沙：岳麓書社，1995 年。

增記隆介，《院政期仏画と唐宋絵画》，東京：中央公論美術出版，2015 年。

齋木涼子，《平安時代の宗教儀礼と天皇》，東京：塙書房，2024 年。

樋口健太郎，《中世摂関家の家と権力》，東京：校倉書房，2011 年。

瀧浪貞子，《光明皇后》，東京：中央公論新社，2017 年。

Bell, Catherine M. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.

Bell, Catherine M. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 2023.

臺灣大學學術期刊資料庫

四、論文

（一）期刊論文

小池桃子，〈万寿年間の政治過程と太皇太后藤原彰子 -1- 上東門院院号宣下の歴史的背景〉，《政治経済史学》第 344 號，1995 年 2 月，頁 175-190。

上川通夫，〈摂関期仏教の転回〉，《愛知県立大学日本文化学部論集》第 8 號，2017 年 3 月，頁 89-108。

丸山仁，〈院政期における御願寺と王家領荘園の形成〉，《歴史》第 94 號，2000 年 4 月，頁 63-86。

佐藤敏彦，〈「増鏡」後嵯峨院石清水社御幸の記事について〉，《日本大学文理学部（三島）研究年報 . 人文・社会科学編》第 24 號，1976 年 1 月，頁 19-28。

李映瑾，〈韓國佛教願文的書寫藝術——以《東文選》中的佛教願文為例〉，《漢學研究集刊》第 23 期，2016 年 12 月，頁 119-150。

林文理，〈中世如法経信仰の展開と構造〉，《中世寺院史の研究》第 1 號，1988 年 3 月，頁 184-214。

宮川禎一，〈上東門院経箱の内面文様をめぐって：和風文様の起源〉，《京都国立博物館学叢》第 35 號，2013 年 5 月，頁 3-4、22-49。

長谷川浩文，〈後白河院如法経会：源空上人を巡って〉，《深草教学》第 31 號，2020 年，頁 45-72。

長谷川浩文，〈後白河院如法経会：御先達源空上人〉，《深草教学》第 32 號，2021 年，頁 27-48。

服藤早苗，〈院政の先駆け藤原彰子：国母の政治文化〉，《本

臺灣大學學術期刊資料庫

郷》第 142 號，2019 年 7 月，頁 29-31。
神野祐太，〈九条兼実の仏舎利奉納願文にみる興福寺南円堂不空羂索観音像再興の意義〉，《密教図像》第 33 號，2014 年 12 月，頁 15-32。
峯崎就裕，〈九条兼実による念仏会の所作にみるその特色〉，《仏教文化学会紀要》第 29 號，2020 年 10 月，頁 1-17。
兜木正亨，〈我が国如法経における二、三の問題〉，《印度學佛教學研究》卷 10 第 2 號，1962 年 3 月，頁 97-100。
兜木正亨，〈如法経の起源と思想背景〉，《法華文化研究》第 1 號，1975 年 3 月，頁 27-40。
菊地大樹，〈「文治 4 年後白河院如法経供養記」について：新出『定長卿記』の翻刻と研究〉，《東京大学史料編纂所研究紀要》第 12 號，2002 年 3 月，頁 1-19。
郭珮君，〈仏教文化交流からみる中世の如法経信仰〉，《京都学・歴彩館紀要》第 4 號，2021 年 3 月，頁 134-121。
道津綾乃，〈『弘長元年後嵯峨上皇如法経供養願文』について：翻刻と紹介〉，《金澤文庫研究》第 307 號，2001 年 10 月，頁 35-48。
森新之介，〈九條兼實の德政思想：祈禱や政策との關聯から〉，《東洋の思想と宗教》第 29 號，2012 年 3 月，頁 54-70。

（二）論文集論文

三橋正，〈覚超と上東門院仮名願文〉，收入吉原浩人、王勇編，《海を渡る天台文化》（東京：勉誠出版，2008 年），頁 281-297。
服藤早苗，〈王権と国母―王朝国家の政治と性―〉，收入氏

臺灣大學學術期刊資料庫

著，《平安王朝社会のジェンダー：家・王権・性愛》（東京：校倉書房，2005 年），頁 182-206。

郭珮君，〈中日佛教文化交流中的《法華經》：從中古時期東亞佛教儀式文本的角度出發〉，收入釋果鏡、廖肇亨主編，《無盡燈——漢傳佛教青年學者論壇論文集》（臺北：法鼓文化，2018 年），頁 135-192。

景山春樹，〈円仁の根本如法経と横川の発達〉，收入村山修一編，《比叡山と天台仏教の研究》（東京：名著出版，2000 年），頁 152-169。

（三）學位論文

李映瑾，《佛教願文的發展及其東傳日本研究》，嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文，2008 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Writing of Buddhist Dedication Vows in the Insei Period of Japan: Examining the Interaction Between Religion and Sovereignty

Pei-chun Kuo *

Abstract

Rituals form a crucial component of religious practices, allowing believers to participate in religious activities and manifest their faith actively. Among these practices, Buddhist dedication vows frequently appear in certain rituals. These vows serve as a vital means of expressing religious devotion, and the content of the vows can vary significantly depending on the status of the devotee. This paper focuses on the Buddhist dedication vows of Japan's unique political figures, the "*In*" (*Daijo Tenno*, or Retired Emperor) and "*Nyoin*" (Empress Dowager or Female Imperial Family Member), seeking to analyze the distinctive features of these vows as expressed by members of the ruling class who had taken monastic vows. Notably, despite obtaining the status of monks or nuns, these ruling figures did not necessarily enter monastic life; instead, they often retained or even established exclusive political institutions, continuing their involvement in political affairs. Scholars have long recognized the relationship between premodern Japanese religious rituals and political

* Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

power, and the composition of dedication vows can be viewed as a religious declaration made by the vow-maker during Buddhist rituals, addressed to both the deities and the audience. In the context of the active participation of the Japanese monarchy in Buddhist rituals during the ancient and medieval periods, this study examines the vows of the "*In*" and "*Nyoin*" to explore how different power holders used Buddhist rituals to reinforce their political authority and express their political vision through these vows. By analyzing the specific content of these rituals, this paper aims to deepen our understanding of the interaction between sovereignty and religion, demonstrating how religious rituals serve as a significant arena for expressing political power. Additionally, this study provides new analytical perspectives on the relationship between religion and politics in ancient and medieval Japan.

Keywords: *In*, *Nyoin*, Dedication Vows, *Daijo Tenno*, Bodhisattva Nun

臺灣大學學術期刊資料庫