臺大歷史學報第 77 期
2026 年 6 月，頁 1–42

BIBLID1012-8514(2026)77pp.1–42
2025.8.20 收稿，2026.2.10 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.202606_(77).0001

日本平安時代的官方讀經與宮廷信仰活動——以季御讀經的成立與轉變為線索

郭　珮　君*

提　要

本文以日本平安時代（794–1185）的「季御讀經」為線索，探討官方讀經儀式與宮廷信仰活動之間的互動。以轉讀《大般若經》為核心的季御讀經，根據《延喜式》規範，是為祈求國家安泰，於春秋二季在宮中特定空間舉行的官方讀經儀式。透過對平安時代史料的細緻考察，本文發現此儀式並非靜態不變，而是經歷了一系列轉變。研究顯示，自 10 世紀以降，季御讀經的儀式逐漸逸出國家的嚴格規範，展現宮廷信仰活動的特徵。主辦權限從天皇獨有，擴展至皇后（中宮）、皇太子（東宮）等不同權力者，儀式主體轉趨多元。其次，從象徵國家權力的大極殿、紫宸殿舉行，轉移至天皇日常起居的清涼殿，甚至宮外的比叡山等宗教場所，顯示儀式空間的延伸及變化。而轉讀經典的擴增更是顯著，在《大般若經》之外，納入了反映個人延壽祈願的《壽命經》。

上述變化不僅反映宮廷內部權力轉向多元的政治現實，亦展現宮廷成員的個人信仰需求如何重塑國家級的儀式框架。因此，季御讀經不僅是官方讀經，也是被靈活應用的儀式實踐，為理解平安時代的政教關係與宮廷信仰文化提供新的切入點。

關鍵詞：《大般若經》　季御讀經　平安時代　國家儀式　政教關係

* 國立臺灣大學歷史學系助理教授
106319 臺北市大安區羅斯福路四段 1 號；E-mail: kuopeichun@ntu.edu.tw

臺灣人文學術期刊資料庫

前言：讀經的信仰及政治意涵
一、《大般若經》讀經作為御讀經的成立與實踐
二、作為信仰活動的季御讀經
三、季御讀經的變化
結　語

前言：讀經的信仰及政治意涵

在漢傳佛教的傳播過程中，讀經一直被視為相當核心的一項信仰活動。魏晉南北朝時期，漢譯佛教經典中已屢屢明言讀經的意義。例如，東晉時期法顯（337–422）翻譯的《大般涅槃經》，提到「讀誦經典」是供養佛陀的法門之一。[1]在東亞影響甚鉅的《妙法蓮華經》，也提到「受持、讀、誦、解說、書寫《妙法華經》，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養……當知是諸人等已曾供養千萬億佛，於諸佛所成就大願，愍眾生故，生此人間」，[2]可見讀經、誦經皆是值得嘉許的信仰表現。

隨著經典的傳播與宣講，轉讀經典的確成為中國佛教信仰中引人注目的面向之一。5、6 世紀之交，僧祐（445–518）評價道安（314–385）對中國佛教發展的貢獻，指出當時的佛教教團講說經典時，往往僅說明大致內容，隨後轉讀，以致深刻的佛教義理漸漸乏人通曉。[3]僧祐在此出於對佛教義理的重視與維護，看似貶低了轉讀經典的意義。事實上，轉

1 法顯譯，《大般涅槃經》，卷 2：「世尊又復告阿難言：『欲供養我報於恩者，不必以此香花伎樂。淨持禁戒、讀誦經典、思惟諸法深妙之義，斯則名為供養我也。』」（CBETA 2025.R1, T01, no. 7, p. 199a22–25）。CBETA 是中華佛教電子協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association）之簡稱，其電子版佛典及引用格式為當今學界所採用。本文引用時依其規範，依序列出版本、冊數、經號、頁碼、欄數、行數。

2 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 4，〈法師品〉（CBETA 2025.R1, T09, no. 262, p. 30c7–15）。

3 僧祐，《出三藏記集》，卷 15：「初，經出已久而舊譯時謬，致使深義隱沒未通。每至講說，唯敘大意，轉讀而已。」（CBETA 2025.R1, T55, no. 2145, p. 108a13–14）。

臺灣大學圖書館

讀經典的貢獻在當時中國佛教的脈絡中，的確不如翻譯或義解經典崇高，但在《高僧傳》中，「轉讀經典」的能力已是記敘僧侶事蹟時會被留意的項目之一。[4]這說明魏晉南北朝時期佛教在漢地的發展雖然仍以譯經、義解最受看重，但讀經也是不可或缺的信仰活動。例如釋道慧（408–458）「轉讀之名，大盛京邑」，[5]又或釋智宗（429–459）「博學多聞，尤長轉讀，聲至清而爽快」，在漫長的齋會進行中，還可以喚起參與信眾的精神。[6]來自月氏的釋曇遷（384–482）則是「巧於轉讀，有無窮聲韻，梵製新奇，特拔終古」。[7]可見當時的讀經儀式已具一定程度的公開性，僧侶可能因為個人的聲調或發音方式，得到高度評價與重視。

不僅魏晉南北朝時期的佛教文獻闡述讀經如何受到關注，此後在不少具有傳教意義、宣傳特定佛教經典功能的靈驗記一類文本中，也可以看到「轉讀」經典被視為具有宗教意義的活動。例如在《弘贊法華傳》有「轉讀第七」，[8]《法華傳記》則可見「轉讀滅罪第九」等。[9]轉讀經典在這一

4 慧皎，《高僧傳》，卷 13，「經師第九」收錄 11 位以轉讀經典見長的僧侶，包括〈晉帛法橋一〉、〈晉支曇籥二〉、〈宋釋法平三〉、〈宋釋僧饒四〉、〈宋釋道慧五〉、〈宋釋智宗六〉、〈齊釋曇遷七〉、〈齊釋曇智八〉、〈齊釋僧辯九〉、〈齊釋曇憑十〉、〈齊釋慧忍十一〉（CBETA 2025.R1, T50, no. 2059, p. 413b19–24）。

5 慧皎，《高僧傳》，卷 13（CBETA 2024.R3, T50, no. 2059, p. 414a7–8）。

6 慧皎，《高僧傳》，卷 13：「釋智宗，姓周，建康人，出家止謝寺。博學多聞，尤長轉讀，聲至清而爽快。若乃八關長夕，中宵之後，四眾低昂，睡地交至。宗則昇座一轉，梵響干雲，莫不開神暢體，豁然醒悟。大明三年卒，年三十一。」（CBETA 2024.R3, T50, no. 2059, p. 414a11–15）。

7 慧皎，《高僧傳》，卷 13：「釋曇遷，姓支，本月支人，寓居建康。篤好玄儒，遊心佛義，善談莊老，并注《十地》。又工正書，常布施題經。巧於轉讀，有無窮聲韻，梵製新奇，特拔終古。」（CBETA 2024.R3, T50, no. 2059, p. 414a18–21）。

8 慧祥，《弘贊法華傳》，「轉讀第七」共收錄十二則感應故事，包括：〈外國蘭若比丘〉、〈齊高宗明皇帝〉、〈梁中宗元皇帝〉、〈宋蓋州素寺釋智遠〉、〈隋魏州刺史崔彥武〉、〈唐巴州刺史蘇長妾〉、〈唐蘇州嘉興縣令劉弘仁〉、〈唐鄭州市辛老〉、〈唐新羅國沙彌〉、〈唐并州石壁寺鴿鷓〉、〈唐洛陽白馬寺釋法眼〉、〈唐雍州萬年縣劉時〉（CBETA 2025.R1, T51, no. 2067, p. 12b22）。

9 僧祥，《法華傳記》，「轉讀滅罪第九」共收錄十六則感應故事，包括〈京師高表仁孫子一〉、〈蘇長安家妾二〉、〈隋魏州彥武三〉、〈彭城域人韓睦之四〉、〈隋鄜州寶室寺沙門淨

臺灣人文學術期刊資料庫

類靈驗記中，是重要的分科之一，說明轉讀仍為持續進行的信仰活動。

到了隋代，「轉讀眾經」的儀式更結合國家權力，在重要的政治空間展演。《續高僧傳》記載隋文帝「每日登殿坐列七僧，轉讀眾經及開理義」，因此隋文帝在進行政治活動時，也可以「目覽萬機而耳餐正法」，同時完成有意義的佛教信仰活動。[10]隋文帝是漢傳佛教在東亞世界傳播的重要推手，其結合政治與宗教概念的諸多作為，日後都成為東亞世界周邊國家仿效的對象，如倭國及日後的日本都出現在最高統治者的政治空間轉讀佛教經典的儀式。

日本飛鳥時代（592–710）的推古大王時期，以廄戶王（574–622）為首的蘇我氏及來自朝鮮半島的渡來人僧侶集團，是將佛教知識體系帶入倭國政治核心的重要中介者。來自東亞大陸的佛教知識系統，是倭國提升國家實力，邁入東亞國際社會的途徑之一。此一時期，可以觀察到佛教經典和權力集團的結合極具展示意味，如《日本書紀》記載，掌握東亞大陸前沿佛教知識的統治集團成員，為代表倭國權力核心的統治者講說佛教經典。[11]

飛鳥時代後期，天武天皇（?–686，673–686 在位）進一步學習唐代中國官方採用的佛教模式，讀經儀式漸趨與政治空間緊密結合。天武

藏五〉、〈梁蒙遜王六〉、〈隋豫州慧緣七〉、〈梁九江東林寺僧融八〉、〈天竺阿蘭若比丘九〉、〈天竺于闐國瞿摩帝寺沙彌十〉、〈天竺呴薩羅國摩訶衍提婆十一〉、〈隋揚州嚴敬十二〉、〈安居縣樣女十三〉、〈大原小女十四〉、〈潯陽尼妙空十五〉、〈隋并州高守節家女十六〉（CBETA 2025.R1, T51, no. 2068, p. 49a2）。

10 道宣，《續高僧傳》，卷 15：「隋高荷負在躬，專弘佛教。開皇伊始，廣樹仁祠。有僧行處皆為立寺，召諸學徒普會京輦。其中高第自為等級，故二十五眾峙列帝城，隨慕學方任其披化。每日登殿坐列七僧，轉讀眾經及開理義。帝目覽萬機而耳餐正法。」（CBETA 2024.R3, T50, no. 2060, p. 549a13–18）。

11 舍人親王，《日本書紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 1 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 22，推古天皇十四年（606）七月條，頁 147–148：「天皇請皇太子，令講《勝鬘經》。三日說竟之。」又，同書卷 22，推古天皇十四年是歲條，頁 148：「皇太子亦講《法華經》於岡本宮。天皇大喜之。播磨國水田百町施于皇太子。因以納于斑鳩寺。」

臺灣大學學術期刊資料庫

天皇除了親臨寺院禮敬三寶，在象徵佛法緣起的飛鳥寺設齋「讀一切經」，[12]還曾經「請一百僧，讀《金光明經》於宮中」，[13]次月再度邀僧尼百人，在宮中讀《觀世音經》。[14]天武天皇採用百僧讀經的作法並非首創，而是承繼了前代齊明天皇（594–661，642–645 作為皇極天皇在位，655–661 重祚為齊明天皇）的「仁王會」傳統，當時曾經「造一百高座、一百衲袈裟，設《仁王般若》之會」。[15]中國、朝鮮半島、日本都可得見此種「仁王會」，不過，它屬於佛教講經的「講會」系統，重視講說經典內容的義理，與本文著重探討的讀經儀式仍有不同。[16]

奈良時代（710–794）的日本天皇皆以繼承天武天皇血系為尊，因此政教方針也延續天武天皇重視佛教的傳統，更加奠定所謂國家佛教在日本的發展。代表性人物是聖武天皇（701–756，724–749 在位），他即位隔年，「為除災異」，「請僧六百人於宮中，讀誦《大般若經》」，[17]在象徵天皇權力的宮中讀誦佛教經典，展示其繼承天武天皇的佛教政策。值得注意的是，此時至宮中轉讀經典的僧侶人數，遠超過天武天皇時代。如此盛大的佛教儀式並非孤例，聖武天皇時代陸續在宮中舉行數次

12 舍人親王，《日本書紀》，卷 28，天武天皇六年（677）八月乙巳條，頁 345：「大設齋於飛鳥寺，以讀一切經。便天皇御寺南門而禮三寶。是時，詔親王、諸王及群卿，每人賜出家一人。其出家者不問男女長幼，皆隨願度之。因以會于大齋。」

13 舍人親王，《日本書紀》，卷 29，天武天皇朱鳥元年（686）七月丙午條，頁 385。

14 舍人親王，《日本書紀》，卷 29，天武天皇朱鳥元年八月庚午條，頁 385–386：「度僧尼并一百，因以坐百菩薩於宮中，讀《觀世音經》二百卷。」

15 舍人親王，《日本書紀》，卷 26，齊明天皇六年（660）五月是月條，頁 273。

16 另一項重要的「講會」，則是以講說《金光明最勝王經》為主軸的最勝會，也稱最勝講。《延喜式》規定：「凡天皇即位，講說《仁王般若經》（一代一講），設百高座」及「凡正月於大極殿講說《最勝王經》，始自八日，終十四日」，使用的詞彙皆是「講說」而非讀經。參見虎尾俊哉編，《訳注日本史料　延喜式中》（東京：集英社，2007），頁 44、46。儘管仁王會與最勝會在本文欲探討的平安時代儀式中皆佔據重要地位，「講經」儀式強調對經義的闡釋與辯論，與「讀經」雖只有一字之差，仍然存在根本性的差異。本文聚焦在讀經儀式上，未來將另文探討平安時代講經儀式的變化與意義。

17 菅野真道等編，《續日本紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 2 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 9，神龜二年（725）閏正月壬寅條，頁 103。

臺灣大學學術期刊資料庫

同等規模的佛教儀式，例如天平九年（737）「請僧六百人，於宮中令讀《大般若經》」，[18]同年又「為天下太平、國土安寧，於宮中一十五處，請僧七百人，令轉《大般若經》、《最勝王經》」。[19]聖武天皇選擇的經典中，《大般若經》、《金光明最勝王經》、《仁王經》三者最具代表性。相較於魏晉南北朝以來受到政治權力重視的《金光明經》與《仁王經》，《大般若經》象徵唐代初期佛教最新的成果展示。

長達 600 卷的《大般若經》翻譯完成後，就成為唐代最為重視的國家級經典，[20]在東亞周邊國家也廣受關注，讀《大般若經》成為古代東亞國家面對天災人禍時的理性回應。[21]例如天平七年（735）在平城宮、大安寺、藥師寺、元興寺、興福寺等處轉讀《大般若經》，目的即為「消除災害、安寧國家」。[22]天平元年（729）以後，轉讀《大般若經》成為每年固定舉行一次的佛教儀式。[23]這樣的作法也得到同時代僧侶回應，以

18 菅野真道等編，《續日本紀》，卷 12，天平九年五月甲戌朔條，頁 145。

19 菅野真道等編，《續日本紀》，卷 12，天平九年八月丙辰條，頁 146。

20 參見曾根正人，〈奈良佛教的發展〉，見末木文美士編，辛如意譯，《日本佛教的基礎 日本 I》，收入《新亞洲佛教史》11（臺北：法鼓文化，2019），頁 102–146。

21 中林隆之，〈護国経典の読経〉，收入氏著，《日本古代国家の仏教編成》（東京：塙書房，2007），頁 121–145。

22 菅野真道等編，《續日本紀》，卷 12，天平七年五月己卯條，頁 138。關於「轉讀」經典的實際意涵，受到日本中世以來的佛教儀式傳統影響，學界過去一般認為轉讀並非真正完整地讀誦經典，而是象徵性地讀誦經題或一部分經典內容，再以翻動經典本體的形式完成轉讀整部經典的儀式。不過，這應該是鎌倉時代出現、室町時代以後普及的方式，平安時代以前的轉讀仍如同中國中古的實踐一般。相關研究可參見榎本榮一，〈経典の転読について〉，《東洋学研究》第 27 号（1992 年 3 月），頁 45–58。榎本系統性地整理了《六國史》等早期史料中關於轉讀的記載，發現這些儀式往往動員數十甚至上百名僧侶，持續數日乃至數十日，乃據此反駁舊說：若僅是「略讀」如《大般若經》600 卷的巨著，也無需如此龐大的人力與時間成本，與今日所見的略讀式《大般若經》轉讀會形成鮮明對比；同時，如《金剛般若經》等篇幅極短的經典，在史料中也同樣被「轉讀」成千上萬卷，若根據現行通說，對短篇經典進行「略讀」實不合邏輯。

23 參見塙保己一編，《群書類從》第 6 輯（東京：續群書類從完成會，1938 再版），卷 86，《年中行事秘抄》，天平元年四月八日符，頁 495：「起自今年，年別一度讀《大般若經》。月日臨時處分，布施用內藏寮物。」

臺灣大學學術期刊資料庫

大安寺為據點的道慈（?–744）曾經上表，聲稱寺中私下每年轉讀《大般若經》，因此「無所災害」，希求未來能夠利用國家稅收作為布施供養，以國家名義轉讀之。[24]

甚至，隨著遷都或是政治中心的轉移，原本安置於國家寺院金光明寺（東大寺）的《大般若經》也可能隨之移動。天平十四年（742）以降，聖武天皇經常以位於近江國（今滋賀縣）的紫香樂宮為主要據點，並於天平十五年（743）試圖遷都於此。[25]史料中可以看到奈良金光明寺的《大般若經》被運送至紫香樂宮，並在此轉讀的紀錄。[26]

聖武天皇以後的《大般若經》讀誦，通常是臨時性的，而非固定的恆例行事。[27]這說明奈良時代的《大般若經》讀經儀式並未全然制度化，而是基於統治者的偏好與當下的宗教政策。雖說如此，孝謙天皇（718–770，749–758 在位，764–770 重祚為稱德天皇）、淳仁天皇（733–765，758–764 在位）、光仁天皇（709–782，770–781 在位）在位期間，都曾在宮中或象徵權力中心的大極殿轉讀《大般若經》。[28]鶴岡靜夫曾系統性

24 菅野真道等編，《續日本紀》，卷 12，天平九年四月壬子條，頁 143：「律師道慈言：『道慈奉天勅住此大安寺。修造以來，於此伽藍恐有災事，私請淨行僧等，每年令轉《大般若經》一部六百卷。因此，雖有雷聲，無所災害。請自今以後，撮取諸國進調庸各三段物以充布施，請僧百五十人令轉此經。伏願護寺鎮國、平安聖朝，以此功德，永為恒例。』勅許之。」

25 參見栄原永遠男，《聖武天皇と紫香楽宮》（東京：敬文舎，2014）。

26 菅野真道等編，《續日本紀》，卷 15，天平十六年（744）三月丁丑條，頁 177：「運金光明寺《大般若經》致紫香樂宮。比至朱雀門，雜樂迎奏，官人迎禮。引導入宮中，奉置大安殿。請僧二百，轉讀一日。」

27 倉林正次，〈季御読経考〉，《神道宗教》第 100 号（1980 年 10 月），頁 223。

28 菅野真道等編，《續日本紀》，卷 22，天平寶字四年（760）閏四月壬午條，頁 271：「轉讀《大般若經》於宮中。」卷 28，神護景雲元年（767）十月庚子條，頁 348：「御大極殿，屈僧六百，轉讀《大般若經》，奏唐高麗樂，及內教坊踏歌。」卷 30，寶龜元年（770）七月乙亥條，頁 378：「勅曰：『朕荷負重任，履薄臨深。上不能先天奉時，下不能養民如子。常有慚德，實無榮心。撤膳菲躬，日慎一日。禁殺之令立國，宥罪之典班朝。而猶疫氣損生，變異驚物。永言疚懷，不知所措。唯有佛出世，遺教應感。苦是必脫，災則能除。故仰彼覺風，拂斯祲霧。謹於京內諸大小寺，始自今月十七日，七日之間，屈

臺灣人學與佛教期刊資料庫

地梳理《續日本紀》中所有與經典轉讀相關的記載，分析經典種類與儀式目的之間的關係。統計顯示，奈良時代宮廷儀式中最常被讀誦的是《大般若經》，頻率及次數都遠超其他經典，而儀式的目的絕大多數與國家層面的祈福有關，如「天下泰平」、「消除災害」、「國家安寧」等，護國色彩強烈。從年代分布來看，聖武天皇在位的天平年間（729–749）是舉行講經、轉讀儀式最為密集的時期，這與當時頻繁的疫病、災害以及遷都等社會動盪背景密切相關。[29]換句話說，讀經儀式被視為消弭「疫氣」等國家災害的具體手段。

邁入平安時代，隨著天武天皇一系的終結，另一支以天智天皇（626–672，668–672 在位）為標榜的系統，在桓武天皇（737–806，781–806 在位）即位後開啟了新的傳統。[30]惟在飛鳥、奈良時代奠定基礎的國家級讀經儀式並未消失，而是在新的律令國家制度中穩固發展、長久維持。關於平安時代的御讀經，日本學者特別關注季御讀經如何成立。倉林正次（1925–2024）首先考察聖武天皇天平年間的《大般若經》讀誦活動。透過對《續日本紀》的分析，他指出這一時期的讀誦多是因應災異（如疫病、地震）而舉行的臨時性、祈禳性儀式，目的明確，尚不具備「恆例行事」的性質。平安時代初期，讀經儀式仍然維持臨時性的傳統，但逐漸出現每年一次的雛形。此後，恆例化趨勢日益明顯，出現每年固定在

請緇徒，轉讀《大般若經》。因此智惠之力忽壞邪嶺，慈悲之雲永覆普天。既往幽魂，通上下以證覺；來今顯識，及尊卑而同榮。宜令普告天下，斷辛肉酒，各於當國諸寺奉讀。國司、國師共知。檢校所讀經卷并僧尼數，附使奏上。其內外文武官屬，亦同此制，稱朕意焉。』」《續日本紀》，卷 34，寶龜八年（777）三月癸酉條，頁 433：「屈僧六百口、沙彌一百口，轉讀《大般若經》於宮中。」

29 鶴岡靜夫，〈《続日本紀》にあらわれた経典転読記事〉，《續日本紀研究》第 2 卷第 6 号（1955 年 7 月），頁 138–143。

30 光仁天皇本人雖為天智天皇系統，但因作為白壁王時與曾任齋宮的聖武天皇皇女井上內親王（717–775）成親，並育有子嗣，因此在聖武天皇男性後裔極少的情況下即位為天皇，目的是讓聖武天皇後裔男性可以藉此繼位。可參見吉川真司編，《平安の新京》（東京：清文堂出版，2015），特別是大隅清陽，〈桓武天皇：中国的君主像の追求と「律令制」の転換〉（頁 11–35）。

臺灣大學學術期刊資料庫

春季舉行的跡象。同時，儀式場所從公共性較強的大極殿轉向天皇日常起居的清涼殿等處，顯示儀式與天皇個人生活的關係日益緊密。貞觀年間（859–876），儀式正式確立為「四季」舉行（春夏秋冬各一次），成為國家級的恆例公事，即「季御讀經」的完全形態。元慶年間（877–885）儀式進一步被整合、簡化為「春秋二季」舉行，並加入「論義」（佛法辯論）環節，形成後世熟知的最終形態。[31]

內田敦士對於季御讀經的形成過程，則有不同的看法與理解。他從「防災」的角度出發，指出季御讀經並非源於奈良時代，而是平安初期國家「防災方針」發生根本性轉變的直接產物。內田推翻過往認為季御讀經可追溯至和銅元年（708）或天平元年的說法，指出這兩個時期雖有每年讀誦《大般若經》的規定，但未能固定化，與平安時代的季御讀經之間並無繼承關係。平安時代初期因災異觀念發生變化，人們逐漸認為災害的發生與天皇的德政無必然關係，而是可以透過占卜預測。這導致國家性的災害對策從被動的「除災」轉變為主動的「防災」。在此背景下，因文德天皇（827–858，850–858 在位）與重臣藤原良房（804–872）關係緊張，雙方頻繁舉行《大般若經》讀經作為政治示威，讀經次數顯著增加，之後才陸續出現清和天皇（850–881，858–876 在位）時期制度化的「四季御讀經」及其後春秋二季的季御讀經。[32]

本文以平安時代的國家級讀經儀式御讀經為核心，首先說明此儀式在當時佛教信仰世界中的角色及意義，再探討御讀經儀式在不同政治權力結構下的變遷，分析它如何從嚴格規範的國家儀式，轉變為反映政治權力再分配的宗教實踐。透過考察御讀經在儀式主體、經典選擇、空間使用等層面的不同表現，本文希望闡明平安時代佛教儀式背後的政教關係，進而思考國家層級儀式在權力轉移過程中可能出現的再定義。

---

31 倉林正次，〈季御読経考〉，頁 219–250；倉林正次，〈御斎会および季御読経における論義〉，收入氏著，《饗宴の研究》（東京：楓櫻社，1987），頁 395–429。

32 内田敦士，〈季御読経の成立と防災方針の変化〉，《待兼山論叢・史学篇》第 50 号（2016 年 12 月），頁 43–70。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、《大般若經》讀經作為御讀經的成立與實踐

桓武天皇為光仁天皇的第一皇子，並不具備奈良時代被視為正統的天武天皇血系，其生母出自百濟渡來人系統，更讓他不被視為潛在的繼位人選。然而，隨著井上內親王（717–775）及他戶親王（761–775）的失勢、死亡，光仁天皇最終在天應元年（781）讓位，由桓武天皇即位。即位初期，以既有的平城京為首都，延曆三年（784）遷都長岡京，因當地建設不易及水患頻仍等不利條件，最終於延曆十三年（794）再度遷都平安京，開啟了平安時代的發展。[33]

考察平安時代的政治、宗教制度，最基礎也最為核心的史料是《延喜式》，即平安時代中期整合律令施行細則的法典。《延喜式》訂定於10 世紀上半葉，並非 9 世紀平安時代成立初期的法律文獻，但因此前的《弘仁式》、《貞觀式》皆已散佚，僅有《延喜式》以近乎完整的面貌留存。我們透過《延喜式》的細則，仍可較為有效地理解、認識平安時代的政治規範。

關於平安時代的國家級讀經儀式，《延喜式．太政官》記載：

> 凡春秋二季，於大極殿修讀經，辨、史專當行事，初後兩日，親王已下、參議以上就殿上座，遣近衛少將勞問，臨時讀經亦同。[34]

清楚說明儀式舉行的場所及季節。大極殿舉辦的讀經儀式為一年兩次，分別在春秋二季；儀式進行多日，在首日及最終日，參議以上、親王以下的朝廷成員必須出席，臨時性的讀經儀式也是如此。此處雖僅提到「讀經」，然從內容判斷，這就是同時期史料中所稱的御讀經。現代的《延喜式》註疏中，則將這一段史料的標題定為「二季讀經」，[35]或「季

33 參見前田晴人，《桓武天皇の帝国構想》（東京：同成社，2016）。

34 藤原時平等編，《延喜式》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 26 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 11，〈太政官〉，頁 336–337。引文標點符號經筆者調整，以下不再敘明。

35 虎尾俊哉編，《訳注日本史料　延喜式中》，頁 48–49。此段條目標題為「二季讀經條」，

臺灣人學學術期刊資料庫

讀經」。[36]

《延喜式・掃部寮》則可以看到當時負責國家層級儀式籌備工作的單位如何看待「御讀經」的實行：

> 春秋二季御讀經，大極殿設座略如正月御齋會。若於紫宸殿及御在所轉讀之時，眾僧并王卿、近衛次將出居座設於殿上。臨時亦同。[37]

此處的御讀經明確定為「春秋二季」實施，以「季御讀經」的方式表現。儀式進行的地點應以大極殿為主，但也可能在紫宸殿或其他天皇居所。基本上，御讀經儀式的列席方式與正月御齋會大致相同，間接說明御讀經儀式的重要性，因為當時的御齋會是每年正月舉行、用以強化統治正當性的佛教儀式活動之一，備受重視。

御齋會的規範亦見於《延喜式》：

> 凡正月於大極殿講說《最勝王經》，始自八日，終十四日（初日若有行幸，設內弁大臣座），辨及史等專當行事。其供養料雜菜等，預下符畿內諸國令供進。初後兩日，皇太子已下、參議以上，及諸王五位已上就殿上座，自餘分就東西廊，齋會畢即有宣命并布施。（事見《玄蕃式》并《儀式》）[38]

御齋會每年正月八日至十四日，即正月的第二週，在象徵天皇權力的大極殿舉辦，是僧侶講說《金光明最勝王經》的佛教儀式。儀式的首日及最終日，皇太子至參議的朝廷重要成員及位階在五位以上的諸王都必須參加，儀式完成後還有宣命的宣下。宣命是天皇口傳的命令，和以漢文頒布的詔敕地位平行。由此可見御齋會不僅是佛教儀式，更是天皇展現權力的政治場合。

引文中提到的所謂《玄蕃式》，指的是《延喜式・玄蕃寮》部分的

其後直接說明為「季御讀經」。

36 虎尾俊哉校注，神道大系編纂會編，《神道大系　古典編十一　延喜式（上）》（東京：神道大系編纂會，1991），頁 472。

37 藤原時平等編，《延喜式》，卷 38，〈掃部寮〉，頁 849。

38 藤原時平等編，《延喜式》，卷 11，〈太政官〉，頁 336。

臺灣大學學術期刊資料庫

式文：

> 凡每年起正月八日迄于十四日，於大極殿設齋，講說《金光明最勝王經》，請僧卅二口（講師、讀師、咒願各一口，法用四口，聽眾廿五口），沙彌卅四口（講讀師從各二口，咒願以下從各一口）。其講師者，經興福寺維摩會講師者便請之；讀師者，內供奉十禪師及持律、持經、久修練行三色僧，遞以請用。但當用之時，具錄其名簿幷次第，先申官聽處分，不得輒恣；聽眾者，均擇六宗學業有聞者次第請之，天台宗僧及四天王、梵釋、常住等寺，十禪師各一人亦預之，前齋四日，錄名申省，省申官（事見《儀式》）。[39]

玄蕃寮的職責在於掌管全國佛教事務及接待外賓，故此處主要記載僧侶參與儀式的部分，特別是擔任講師、讀師等重要職責的僧侶如何安排。

前引〈掃部寮〉的式文中提及，御讀經的座次安排略同於御齋會。御齋會的座次安排大致如下：

> 最勝王經齋會，眾僧座設於大極殿（鋪設申省受之，事畢返上）。初終日有行幸者，設御座於高御座丑寅角及小安殿。又東階上北進二許丈，更西折一許丈北面皇太子座，御座東去一許丈西面內辨大臣座，參議已上座於南榮東方，北面西上，王五位已上座於南榮西方，北面東上，堂童子五位已下座於殿東西壇上。以外諸司座，分在東西廊壇下（無行幸者，設於壇上）。終日設座同之。又昌福堂設眾僧布施座，并宣命大夫座，堂西庭設公卿已下座。[40]

簡單來說，作為儀式核心的僧侶列座於大極殿上，參與儀式的天皇另外設置御座在既有高御座的東北方，以及作為休憩所的小安殿（大極後殿）；其餘俗眾依照位階高低排序，位階最高的皇太子及負責主辦儀式的內辨大臣於殿上有座，參議以上的官僚及五位以上的諸王則坐在南側屋簷下，負責散花等事務的堂童子就近安排在東西兩側靠近儀式進行

39 藤原時平等編，《延喜式》，卷 21，〈玄蕃寮〉，頁 532–533。

40 藤原時平等編，《延喜式》，卷 38，〈掃部寮〉，頁 849。

臺灣人文學期刊資料庫

處，其下人員則在東西側迴廊。昌福堂是平安宮朝堂院的十二朝堂之一，位在東側最北端，平時是太政大臣、左大臣、右大臣的公務空間，在儀式時也安排眾僧布施之座，可以強化官僚集團的參與。如果御讀經的座次安排大致與御齋會相同，可以推測，御讀經同樣在大極殿舉行，儀式由僧侶主導，參與的皇族及官僚依照位階高低分別入座。

此外，《延喜式．圖書寮》有關春秋二季御讀經裝束的記載，提到「右二、八月擇吉日，請百僧於大極殿。三箇日修之」，[41]說明御讀經儀式在每年二月、八月中擇三日舉行。以上，是《延喜式》中明確記錄、關於平安時代國家級佛教讀經儀式的所有記載。

談到平安時代的御讀經，一般會直接以《延喜式》所載的相關內容為依據，但御讀經在 10 世紀初期規範於式以前，經歷不同天皇治下的演變，10 世紀的樣態無法代表整個平安時代。因此，儘管《延喜式》為國家級政教儀式的規範，但考察平安時代的讀經儀式，仍須回到平安時代初期的各種讀經活動記載，才能夠梳理出較為完整的面貌。

平安時代初期的國家級讀經活動，主要是《大般若經》的轉讀。首先，可以留意前文提到的各種《延喜式》紀錄，皆僅記載「讀經」，未明確規範轉讀的經典。關於這一點，有以下兩個可能的解釋：一是轉讀的經典極為固定，沒有其他選項存在，因此沒有說明的必要性，在史料脈絡中存在明確、不容誤解的共識；二是轉讀的經典不固定，可以視情況任意選擇，因此無須規範。本文推論，平安時代以「御讀經」之名轉讀的經典應該相對固定，無須特意指明。這是因為，相較於奈良時代《金光明經》（包含十卷本《金光明最勝王經》在內）、《仁王經》與《大般若經》都可能是轉讀對象，平安時代已經透過各種國家級儀式的分化，區分這三部經典不同的使用場合。《金光明最勝王經》用於每年正月的御齋會，[42]《仁王經》用於百高座仁王會以及天皇即位後的一代一度大仁

41 藤原時平等編，《延喜式》，卷 13，〈圖書寮〉，頁 385。

42 參見遠藤基郎，《中世王権と王朝儀礼》（東京：東京大学出版会，2008）。

臺灣人學學術期刊資料庫

王會，[43]《大般若經》則主要作為「轉讀」經典。因此，國家級的讀經，指的就是奈良時代以來常見的轉讀《大般若經》儀式。

梳理史料，可以發現平安時代初期的《大般若經》讀經與奈良時代的作法有較強的延續性。例如桓武天皇遷都平安京後，延曆十八年（799）「屈僧三百人、沙彌五十人，於禁中及東宮、朝堂，奉讀《大般若經》」；[44]嵯峨天皇（786–842，809–823 在位）弘仁十年（819）因「炎旱積旬，甘液無施」，令官方寺院常住僧「各於當寺，三个日轉讀《大般若經》，以祈甘雨也」；[45]淳和天皇（786–840，823–833 在位）於天長三年（826）「屈一百僧於御在所及大極殿，限三箇日，轉讀《大般若經》。防疫癘、祈豐年也」，[46]隔年再度「屈一百僧於大極殿，轉讀《大般若經》三个日」。[47]許多時候，轉讀《大般若經》都是官方為了化解地震與瘴癘等天災的措施。[48]從奈良時代的聖武天皇到平安時代初期的淳和天皇時期，祈求預防或消除已發生的疫癘，是宮中讀經的主要目的之一，即朝廷將讀經視為一種有效的宗教性手段，用以對抗當下的公共衛生危機。

---

43 井原今朝男，〈王権と儀礼：天皇一代一度と田舎の仁王會〉，收入氏著，《中世の國家と天皇・儀礼》（東京：校倉書房，2012），頁 173–210。

44 藤原冬嗣等編，《日本後紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 3 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 8，延曆十八年六月庚子條，頁 23。

45 《日本紀略》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 10 冊（東京：吉川弘文館，2004），前篇卷 14，弘仁十年七月甲午條，頁 309。

46 菅原道真編，《類聚國史》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 6 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 171，〈災異五・地震〉，天長三年六月壬寅條，頁 160；卷 173，〈災異七・疾疫〉，天長三年六月壬寅條，頁 196。

47 《日本紀略》，前篇卷 14，天長四年五月辛巳條，頁 325。

48 菅原道真編，《類聚國史》，卷 171，〈災異五・地震〉，天長四年十二月辛丑條，頁 161：「屈請清行僧百口於大極殿，轉讀《大般若經》三箇日。為停地震。」同卷，天長七年（830）五月己卯條，頁 162–163：「屈百僧於大極殿，轉讀《大般若經》一七日。為除地震及疫癘之災也。」另可參見佐々木令信，〈古代における祈雨と仏教—宮中御読経をめぐって—〉，《大谷学報》第 50 卷第 2 號（1970 年 12 月），頁 65–88；小林宣彦，〈律令期における災異への対処とその思想的背景に関する基礎的考察—神・仏・天のうち神祇の対処を中心に—〉，《神道宗教》第 199・200 號（2005 年 10 月），頁 57–72。

臺灣人文學與跨域研究中心

《類聚國史》記載了天長九年（832）的一則敕書：

> 己酉。勅。去年秋稼不稔、諸國告飢。今茲疫旱相仍，人物夭折。加以往々火災，民或失所。宜令五畿內七道諸國，一七箇日，轉讀經王，轉禍為福。[49]

此處所指的「經王」，就是《大般若經》。《日本紀略》針對同一事件，提到「仰五畿內諸國，奉讀《大般若》、《金剛般若經》」，[50]同年八月，「又令十三大寺僧二百卅二口，起自今月八日，迄十五日，各於其寺轉讀《大般若經》」。[51]

仁明天皇（810–850，833–850 在位）時期曾於宮中轉讀《大般若經》，多達 19 次，最常見的原因是祈雨和禳災。[52]他即位僅僅兩週後的天長十年（833）三月二十日，就在大極殿轉讀《大般若經》；[53]承和五年（838）亦「為令天下豐樂也」，連續五日轉讀；[54]嘉祥元年（848）則是「請百僧於紫宸殿及清涼殿，轉讀《大般若經》」，時間長達四日。[55]

文德天皇（827–858，850–858 在位）在位期間轉讀《大般若經》24 次，並不一定明確記載目的。值得注意的是，這段期間《大般若經》轉讀時間逐漸固定。文德天皇於即位之初的嘉祥三年（850）五月，「請僧五十口，分配東宮、中宮，限三箇日，轉讀《大般若經》」。[56]之所以於東宮轉讀《大般若經》，是因為文德天皇即位後仍居住於東宮，仁壽三

---

49 菅原道真編，《類聚國史》，卷 173，〈災異七・凶年〉，天長九年五月己酉條，頁 187。

50 《日本紀略》，前篇卷 14，天長九年五月己酉條，頁 333。

51 菅原道真編，《類聚國史》，卷 185，〈佛道十二・僧位〉，天長九年八月庚午條，頁 291。

52 倉林正次，〈季御読経考〉，頁 224。

53 《日本紀略》，前篇卷 15，天長十年三月丁未條，頁 336：「延百口僧於大極殿，轉讀《大般若經》以祈年穀，兼攘疫氣也。普告天下，禁斷殺生，限以三日。」

54 《日本紀略》，前篇卷 15，承和五年五月甲戌條，頁 352。

55 藤原良房等編，《續日本後紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 3 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 18，嘉祥元年（承和十五年）二月乙巳至戊申條，頁 208。

56 藤原基經等編，《文德天皇實錄》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 3 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 1，嘉祥三年五月庚寅條，頁 12。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

年（853）才移往梨下院。[57]而在齊衡元年（854）二月以後，可以發現轉讀《大般若經》的起始日期從二月十六日，到齊衡二年、三年皆是二月十八日，天安元年（857）三月七日，天安二年則是三月六日，整體趨於固定。[58]

清和天皇（850–881，858–876 在位）期間，《大般若經》讀經儀式趨於固定。根據《日本三代實錄》貞觀元年（859）二月二十五日的記載：

> 廿五日辛亥。請六十四僧於東宮轉讀《大般若經》。今日起首，限三日訖。凡貞觀之代，每季四季轉讀《大般若經》。他皆效此。[59]

當天讀經場所位於東宮，但與前述文德天皇相同，居住在東宮的是天皇本人而非皇太子。[60]就執行的時間點而言，以貞觀元年為例，四季御讀經的起始日期分別為春季二月二十五日，夏季五月二十二日，秋季八月七日，冬季十二月八日。這條史料中的僧侶人數僅有 64 人，與過往常見百名以上的規模頗有落差，但根據貞觀四年（862）《日本三代實錄》的記載，轉讀《大般若經》的儀式仍然可能由百名以上的僧侶完成。[61]

清和天皇即位時年僅九歲，實際掌握政治的是當時的太政大臣，即天皇的外祖父藤原良房。根據學者研究，此一時期的「四季御讀經」，基本上是以藤原良房的大力支持為前提，在真言宗僧侶真雅（801–879）

57 此後再度於齊衡元年移往冷然院。文德天皇在位期間，屬於天皇的「內裏」並非天皇固定的居所。參見目崎德衛，〈文德・清和両天皇の御在所をめぐって—律令政治衰退過程の一分析—〉，收入氏著，《貴族社会と古典文化》（東京：吉川弘文館，1995），頁 23–42。

58 藤原基經等編，《文德天皇實錄》，卷 7，頁 72；卷 8，頁 80；卷 9，頁 96；卷 10，頁 112。

59 藤原時平等編，《日本三代實錄》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 4 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 2，貞觀元年二月二十五日條，頁 21。

60 清和天皇直到貞觀七年十一月才移入內裏居住。見藤原時平等編，《日本三代實錄》，卷 11，貞觀七年十一月四日辛巳條，頁 166。另可參見目崎德衛，〈文德・清和両天皇の御在所をめぐって〉，頁 23–42。

61 藤原時平等編，《日本三代實錄》，卷 6，貞觀四年四月五日條，頁 90：「癸卯。請一百僧於大極殿，轉讀《大般若經》，限三日訖。」

臺灣大學學術期刊資料庫

的活躍下具體實踐。[62]

清和天皇時期的《大般若經》讀經儀式雖然已明確固定為「季御讀經」的形式，但四季轉讀的傳統並未長久維持。貞觀十八年（876），陽成天皇（869–949，876–884 在位）即位後，短短不到 20 年再次發生轉變。同樣在《日本三代實錄》中記載，元慶元年（877）三月：

> 廿六日丁卯。屈百廿僧於紫宸殿。限以三日轉讀《大般若經》。今上踐祚之後二季修之，變於貞觀四季之例也。[63]

陽成天皇即位不久後，三月二十六日舉辦對應春季御讀經的《大般若經》讀經，但此後的季御讀經不再是四季進行，而成為二季御讀經。

所謂二季，事實上是春秋二季，《日本三代實錄》有明確記載。前引元慶元年三月二十六日對應的是春季御讀經，同年七月「七日丙午，請一百僧於紫宸殿，限以三日轉讀《大般若經》，即是秋季讀經，兼祈甘雨也」。[64]內容與三月季御讀經大致相同，皆是在紫宸殿轉讀《大般若經》，為期三日，僅僧侶人數略為不同。[65]

轉變為春秋二季御讀經的《大般若經》轉讀，一樣為期三日。除了前引元慶元年春秋兩季的記載，元慶七年（883）也有可供對照的史料。三月「廿一日丁亥，屈八十僧於紫宸殿轉讀《大般若經》，限三日訖」，[66]以及三日後「廿四日甲寅，讀經事畢，別延有智僧廿九人於御前論義」，[67]說明季御讀經皆以三日為限。

10 世紀的《延喜式》成立後，平安時代的各種公卿撰述的儀式書

62 熊谷保孝，〈四季御読経と貞観寺眞雅〉，《政治経済史学》第 118 号（1976 年 3 月），頁 23–27。

63 藤原時平等編，《日本三代實錄》，卷 30，元慶元年三月廿六日條，頁 398。

64 藤原時平等編，《日本三代實錄》，卷 32，元慶元年七月七日條，頁 409。

65 關於為何由四季縮減為春秋二季，內田敦士指出除了財政考量，也可能是政治上的緊張關係已緩和；選擇保留春秋二季，則可能與平安時代初期以來針對早良親王御靈作祟而進行的儀式時間點相關。參見內田敦士，〈季御読経の成立と防災方針の変化〉，頁 43–70。

66 藤原時平等編，《日本三代實錄》，卷 43，元慶七年三月廿一日條，頁 534。

67 藤原時平等編，《日本三代實錄》，卷 43，元慶七年三月廿四日條，頁 534。

臺灣人文學術期刊資料庫

中，也經常可見關於御讀經的記載，其中以成為年中行事一部分的季御讀經最受重視。源高明（914–983）《西宮記》中記載的季御讀經，分別歸類在三月及九月實行的恆例儀式，大致符合春秋兩季的時序安排。[68]藤原公任（966–1041）撰寫的《北山抄》中，春秋兩季的季御讀經如同《延喜式》式文一般，被列於二月及八月，但二月的季御讀經「或三月行之」，[69]八月的季御讀經「或七月行之」。[70]相差半世紀左右的儀式書中，對季御讀經春、秋兩季舉行時間的理解略為不同。

有趣的是，儀式書中關心的課題似乎主要是參與儀式之官僚、僧侶的相關規範。在《北山抄》的「季御讀經事」一條中，特別著重「定僧名」的邏輯：

> 季御讀經事〔或三月行之，初後日無政〕
>
> 定僧名等儀，見備忘記。但東大、興福、延曆等寺，抽請四人，輪轉四人也。其興福寺，去年見學立義者，必在寺分。〔新藥師寺、延曆寺、天王寺，若有闕請，別當、三綱，便選其人，請補之〕[71]

由於參與御讀經的僧侶可以在大極殿中主導儀式進行，如何在眾多國家僧侶中選擇參與者，成為需要謹慎斟酌的人事案。東大寺、興福寺、延曆寺等與國家權力密切相關的寺院，在此特別受到重視。《西宮記》也提到「僧名定」，[72]由此可知，當時公卿社會間亦關注僧侶如何選拔。[73]

---

68 源高明，《西宮記》，收入故實叢書編集部編，《改訂增補故實叢書》第 7 卷（東京：明治圖書出版，1993），〈西宮記第一〉，頁 4–6。

69 藤原公任，《北山抄》，收入故實叢書編集部編，《改訂增補故實叢書》第 31 卷（東京：明治圖書出版，1993），《內裏儀式・內裏儀式疑義弁（他）》，頁 268。

70 藤原公任，《北山抄》，頁 300。

71 藤原公任，《北山抄》，頁 268。〔 〕內文字代表小字註解，以下皆同。

72 〈御讀經僧名定〉：「先著陣端座，令敷膝突，召辨令勘日時，披見之後，仰辨令進例文，史持來□□□□□□□書人□從經□□□（僧綱一人引率十僧侶，可令轉讀，書樣仰舊定文）寺御讀經，不書僧名（某寺何□□□□□□在舊例文），定文日時入一筥，以行事辨內覽，奏聞，返給，下同辨畢（奏之，返給留例文）如本入例文於筥返下史。」見源高明，《西宮記》，卷 18，頁 306。

73 佐野和規，〈季御読経における請僧〉，《待兼山論叢・史学篇》第 25 號（1991 年 12 月），

臺灣人學學術期刊資料庫

《北山抄》中還說明季御讀經儀式在南殿，也就是紫宸殿中如何進行：

> 南殿儀
>
> 時刻槌鐘，左右出居次將昇自東西階〔左次將出自本陣，經宜陽殿西砌，并軒廊參上〕著南簀子座，〔南階東西敷筵為座，東西面〕王卿著座，僧侶參上，若行香人不足者，出居次將解劒置笏，還出供奉，若在他方，置劒笏於本座，度階下供奉之〔東行香王卿辨少納言，不足時，出居加之，西行香不足時用殿上人，若猶不足，出居又加在其第一者，先行咒願，立頒奩僧之後，行東西第一二行座，自余不行〕。
>
> 若無一府次將，有宣旨度比府次將，令供奉，或只有一人，此日右看督使陪永安門下，糺行濫行，僧綱從僧二人、童子二人、凡僧各一人，可令參之由，有天慶八年宣旨。[74]

說明 11 世紀初期在大極殿舉辦的御讀經儀式可能轉移至紫宸殿。紫宸殿原本是內裏的正殿，為天皇私人居所，因平安時代中期大極殿遭到破壞，尚待重建，紫宸殿便暫時取代成為各種儀式的舉辦地，並轉型為公開展示權力的政治儀式空間。[75]天皇私人居所則移至清涼殿。

除了南殿儀，御前儀也需要留意：

> 御前儀
>
> 出居參上，次王卿參著，僧侶參上，事訖退出，王卿出居退下。
>
> 臨時御讀經同之，但初日，次將奉綸旨〔若有帶頭藏人之者，尤有便宜〕著出居座，法用之後，起座進自簀子敷，經散花机北，就御導師右邊，〔或經公卿座前就左邊〕傳仰御讀經趣，若給度者，結願日，奉仰，法用之後，進御導師座邊仰之〔其詞曰：法師等仁杖取

頁 57–82。

74 藤原公任，《北山抄》，頁 532。

75 參見大槻暢子，〈季御読経の引茶　南殿儀と御前儀について〉，《古代史の研究》第 13 卷（2006 年 12 月），頁 17–39。

臺灣大學學術期刊資料庫

各一人給或有別仰〕。

貞信公御書文書奧，南殿入從南廂東戶仰之〔舊例，先仰上卿，隨其指歸，仰御導師，云々〕。

大極殿自壇上西度可入自佛前之間乎？〔或上卿仰威從〕

長元十年十月廿二日，於大極殿被行仁王會，有行幸，左中將資房法用後，從西方進向，就講高座下，仰給度者之由，帶劒著淺沓。[76]

公卿在參與季御讀經儀式時，也需要了解天皇若實際出席的必要流程。引文中可以看到作者首先簡單說明出入儀式空間的順序，接著梳理既有儀式知識中的各種先例，以掌握前人經驗中特別值得留意的部分。

值得注意的是，引文中提到臨時御讀經，指的是在固定日程舉辦的季御讀經之外，因應祈雨或鎮災等特殊需求而舉辦的御讀經。由於是「臨時」舉辦，選定日期成為最重要的前置工作。10 世紀的《西宮記》對此僅有簡單說明：「上卿依仰，於陣定僧名，令勘日時。」[77]而 11 世紀的《北山抄》已明文記載規劃流程，包括擬定僧人名單，由陰陽寮負責確認合適的舉行日期，再由辨官準備相應的供養物等：

臨時御讀經事

仰辨官，令進例文，令參議書僧名。又仰辨，召陰陽寮，令勘申日時，相加奏聞返給，々辨〔是季御讀經例也。臨時召百口者，又同〕。其後，史撤筥，又仰辨官，令成料物請奏々下〔季御讀經者，永宜充料物〕。前一兩日，定御前僧奏之返給，々行事辨〔近例臨期奉辭書，初日多遲參，仍當日旦，記取見參定奏為善〕。[78]

關於臨時御讀經如何進行，也有相當細緻的描寫：

當日僧侶參入南殿，出居堂童子等具畢，時刻召行事辨，仰可令打鐘之由〔此日朝座以前，若有闕請，猶補之〕，打鐘之後，王卿參上

76 藤原公任，《北山抄》，頁 533。

77 源高明，《西宮記》，卷 12，頁 233。

78 藤原公任，《北山抄》，頁 465。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 御前〔故實、季御讀經，地下人參上，臨時御讀經不參上云々，今案雖季御讀經，地下人候南殿，有便歟？〕，納言、參議各一人，留就南殿〔有地下人之時著之，若皆為昇殿人之時，各最末人著也。近例，大臣定仰可著之人，若納言為行事，即著南殿，若無可奉仕咒願導師僧綱已講有職等者，令成德觸候御前上辨，々々令奏事由遣之，或有非職僧奉仕御導師之例〕。法用之後，近衛次將進御導師座邊，仰御讀經趣〔南殿先觸行事上卿，隨處分進仰之〕。畢日結願後，大臣著陣座，一巡之後〔或獻盃以前〕，大辨著南座，目大臣，々々小揖，即史奉卷數，上卿見畢，留前，召筥入之。令殿上人辨若藏人奏，返給給外記〔或見畢返給，仰云：申給，其儀如申文，史付內侍〇奏之，季御讀經以之為恆例云々。近例，大辨著西面座，申事之由，若著南座人起座，皆退，已違舊例，大辨不參者，行事之辨就膝著申云：御申卷數，大辨不候，上卿仰云：令申，即著陣座令申之〕，於大極殿被行者，上卿承御讀經旨，仰威從，威從仰御導師〔給度者儀又同，或近衛次將仰之〕，畢日，上卿參陣，令申卷數〔儲饗饌如常，雨儀，從中隔參內，入自敷政門〕。[79]

在《北山抄》的時代，御讀經的場所大致以紫宸殿（南殿）最為常見，因此文中描述的儀式空間皆以南殿為主。不過，文末引用了《九條記》的記載，說明天慶九年（946）的御讀經在大極殿舉行。[80]《九條記》是藤原師輔（909–960）的日記《九曆》，為其擔任右大臣實際參與政治的一手史料，是反映平安時代中期政治實況的重要文獻。

以上，可以觀察到平安時代中期為止，御讀經作為國家級儀式，無論是固定時程的季御讀經，還是因應突發事件的臨時御讀經，都在具有權力象徵意義的大極殿及紫宸殿舉行。季御讀經的相關規範更是直接載入國家律令，掌握政治的公卿也必須充分了解該儀式如何進行。

---

79 藤原公任，《北山抄》，頁 465。

80 藤原公任，《北山抄》，頁 465：「天慶九年八月九日，大極殿御讀經始，西座大夫只有四人，雖召求遂不候，隨有四人行香〔九條記〕。」

臺灣大學博碩期刊資料庫

關於儀式制度的演變，史料顯示御讀經從 9 世紀的「四季」實施制逐步簡化為「春秋二季」；臨時御讀經則因應祈雨、鎮災等非常事件，並非定例，但其籌辦流程也相當完整，包括確定僧名、選定吉日、準備供養物品等，顯示儀式的制度化與常態化。

二、作為信仰活動的季御讀經

平安時代的國家層級佛教儀式中，御讀經與御齋會同為展現皇權正當性與政治秩序的重要手段。《延喜式》是現存最完整的平安時代儀式規範文獻，記載了御讀經的制度化情形，其儀式結構與御齋會極為相似，反映御讀經同樣具有政治展示和宗教性質並重的特性。

以季御讀經的舉行場所而言，《延喜式》定義的空間是大極殿或紫宸殿。10 世紀中期以後，因大極殿損毀未重建，元慶、天德時期（877–961）以後幾乎都以紫宸殿為主要的儀式場域，並導致天皇生活空間與政治儀式空間部分融合。且值得注意的是，日後的季御讀經也有在清涼殿舉行的紀錄。

平安京中的清涼殿位於仁壽殿西方，是嵯峨天皇時期興建的天皇御在所（常居所），建成以後一直與既有的仁壽殿交替使用，直到宇多天皇（867–931，887–897 在位）時期固定成為天皇御在所，是天皇日常生活空間。

《本朝世紀》記載天慶二年（939）：

> 季御讀經先例於南殿并御在所被行之。而依祈雨修季御讀經之時，或於大極殿修之，或於南殿行之。[81]

顯示 10 世紀中葉以前的季御讀經按照先例，在紫宸殿及清涼殿舉行。但以祈雨為目的的季御讀經（也可能是臨時御讀經），則在大極殿或紫宸

81 藤原通憲編，《本朝世紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 9 冊（東京：吉川弘文館，2004），卷 3，天慶二年七月十四日條，頁 37。

臺灣人文學術期刊資料庫

殿舉行。換句話說，此時期一般性季御讀經通常不會以大極殿為主要儀式空間，而是在天皇生活空間的紫宸殿、清涼殿。因為天皇的玉體安康，直接連結到國家安寧，這是此時期國家級佛教儀式的共同前提。除非牽涉到祈雨與天皇玉體無關，卻會影響國家穩定的事件，季御讀經或臨時御讀經的儀式空間才有必要回歸到最初的設定：象徵國家權力來源的大極殿。

然而，《本朝世紀》所謂的先例可能並不絕對，延長二年（924）十月及延長三年八月似乎就曾分別在清涼殿舉行臨時御讀經。[82]另外，也有紀錄顯示天慶二年曾在仁壽殿之東的綾綺殿舉辦臨時御讀經，[83]綾綺殿僅是平安京眾多宮殿之一，並非傳統意義上象徵天皇或國家權力來源的空間。

另一方面，以御讀經或季御讀經名義舉行的佛教講經儀式日益頻繁，上皇、皇后、皇太子等不同立場的權力者，也可能各自主持儀式，展現儀式主體與空間的多元性。舉例來說，在藤原忠平（880–949）的日記《貞信公記》中，可以看到大量關於皇后、皇太子的御讀經紀錄。雖然史料中大多沒有提及儀式的舉行地點，只說明季御讀經的主導者是中宮、東宮。中宮、東宮是皇后、皇太子所居的宮殿，藉此代稱這兩位尊貴的人物；一般在平安時代的公卿日記中，較少以此作為宮殿名稱，通常指稱人物。例如延喜八年（908）三月以後有多筆皇太子（崇象親王，903–923，904 年立為皇太子，911 年改名為保明）御讀經的紀錄。[84]

藤原忠平活躍於朝廷的年代，正是《延喜式》編纂的時期。醍醐天

82 藤原忠平，《貞信公記》，收入東京大學史料編纂所編，《大日本古記錄》第 25 冊（東京：岩波書店，1956），延長二年十月十五日條，頁 91；延長三年八月十一日條，頁 103。

83 藤原忠平，《貞信公記》，天慶二年十月十四日條，頁 194：「臨時御讀經在綾綺殿。僧數四十口，緣有天變也。」

84 藤原忠平，《貞信公記》，延喜八年三月七日條，頁 8；延喜八年八月十八日條，頁 10；延喜九年八月二十四日條，頁 15；延喜十年三月十日條，頁 20；延喜十一年三月二十七日條，頁 27；延喜十二年三月二十四條，頁 33；延喜十二年八月二十四日條，頁 36 等等。

臺灣大學學術期刊資料庫

皇（885–930，897–930 在位）在延喜五年（905）命令忠平之兄，即左大臣藤原時平（871–909）開始編纂，藤原時平死後由忠平繼之，最終於延長五年（927）完成。因此，在《貞信公記》中有許多關於季御讀經的記載，某種程度上也反映《延喜式》呈現的理想狀態。有些記載並未直接明言季御讀經，仍可確認其性質。例如延喜九年（909）三月二十二日和八月十九日的「內御讀經始」，[85]分別指春秋兩季的季御讀經，有時也稱「內裏御讀經」。[86]

在延喜年間東宮御讀經的紀錄中，一項值得注意的現象，是東宮御讀經與官方季御讀經儀式的關聯。根據《貞信公記》，將內裏御讀經（季御讀經）與東宮御讀經的時序關係整理如表一。

透過表一可以發現，保明親王為皇太子的延喜年間，東宮名義舉行的御讀經儀式，經常配合官方季御讀經，大約在一至兩週後舉行。雖然也有如同延喜十九年的秋季季御讀經一般，相隔超過一個月的例子，但半數以上皆在一週內就緊接著舉行。考慮到季御讀經會連續舉行三至四日，例如延喜十三年（913）三月的季御讀經三月十五日開始，三月十八日結願，[87]前後兩場御讀經其實相當緊湊。

延喜年間的御讀經，僅限於天皇（國家）和皇太子舉行，因為此一時期並沒有冊立正式的皇后（中宮）。寬平九年（897）醍醐天皇即位時的正妃是為子內親王（?–899，宇多天皇同母妹），之後關白藤原基經（836–891）之女藤原穩子（885–954）在昌泰四年（901）進入後宮，雖然其子保明親王很快就被冊立為皇太子，但穩子直到延長元年（923）才被冊立為中宮。皇后的空缺，導致這個時期沒有任何女性能夠以皇后的身分舉行御讀經。

85 藤原忠平，《貞信公記》，延喜九年三月二十二日條，頁 13；延喜九年八月十九日，頁 15。
86 藤原忠平，《貞信公記》，延喜十八年三月二十日條，頁 55。
87 藤原忠平，《貞信公記》，延喜十三年三月十八日條，頁 41。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

表一　《貞信公記》所載季御讀經與東宮御讀經時序對照（908–920）

年份	季御讀經起始日期	東宮御讀經起始日期
延喜八年（908）	二月二十六日	三月七日
	無記載	八月十八日
延喜九年（909）	八月十九日	八月二十四日
延喜十年（910）	三月五日	三月十日
延喜十一年（911）	三月二十三日	三月二十七日
延喜十二年（912）	三月十八日	三月二十四日
	八月十二日	八月二十四日
延喜十三年（913）	三月十五日	三月二十三日
延喜十四年（914）	三月十九日	三月二十四日
延喜十九年（919）	五月十五日	五月二十四日
	八月七日	九月十八日
延喜二十年（920）	三月二十日	三月二十五日
	八月五日	八月九日

資料來源：整理自藤原忠平，《貞信公記》，頁 15–76。

延長二年（924）九月十八日「中宮御讀經始」，[88]標示著一個新時代的開始。[89]皇后主導的御讀經儀式可以在季御讀經之後實行，且兩者之間不見東宮主導的御讀經。[90]需要留意的是，前文所提及固定在季御讀經之後舉辦東宮御讀經的保明親王，已於延喜二十三年（923）逝世。為了讓保明親王之子，即醍醐天皇及藤原穩子的嫡孫慶賴王（921–925，923–925 為東宮）能夠即位，醍醐天皇首先將藤原穩子冊立為中宮，強調其慶

88 藤原忠平，《貞信公記》，延長二年九月十八日條，頁 90。

89 隨著中宮御讀經的普及，平安時代文學作品代表《源氏物語》中，也有以中宮御讀經為背景的描寫。參見湯淺幸代，〈秋好中宮の「季御読経」—史上の「中宮季御読経」例、再考—〉，《文学研究論集》第 23 巻（2005 年 9 月），頁 199–211；荻田みどり，〈『源氏物語』の茶—胡蝶巻の中宮御読経をめぐって—〉，《日本文藝學》第 46 号（2010 年 3 月），頁 53–68。

90 藤原忠平，《貞信公記》，延長二年八月十七日條，頁 89：「季御讀經始。」

臺灣大學學術期刊資料庫

賴王嫡祖母的身分，結束皇后空懸 20 多年的景況，接著立慶賴王為東宮。延長二年五月十六日的「東宮御讀經始」，是《貞信公記》中唯一一筆東宮慶賴王舉辦御讀經的記載。[91]

此後，延長四年（926）三月「中宮、東宮季御讀經始」，[92]又屬於一個新的組合。此時的天皇仍是醍醐天皇，中宮為藤原穩子，東宮則是年幼的寬明親王（923–952，後即位為朱雀天皇，930–946 在位）。同年十二月還有另一筆相關記載「東宮秋季御讀經始」，[93]說明寬明親王可能和母親一起舉辦御讀經，也可能獨立舉辦。又或者，中宮、東宮各自舉行，但日期極為接近或直接相連。例如延長五年（927）三月二十四日舉辦東宮季御讀經，二十六日就開始中宮御讀經。[94]假設東宮季御讀經為期三日，終日結願日正好就是二十六日，東宮及中宮御讀經儀式的日程安排可能緊密相連。

此外，寬明親王的御讀經甚至可能在宮廷之外舉行。延長四年（926）二月十五日的紀錄：

> 十五日壬寅。東宮（寬明親王）《大般若》御讀經於山東西塔行之，各一部。[95]

這裡的山指的是比叡山，顯示寬明親王曾在比叡山延曆寺核心的根本中堂東塔地區，和以最澄御廟為中心的西塔地區，各轉讀一部《大般若經》。

在此之前，天台宗僧侶曾經為寬明親王在比叡山舉行御修法儀式。[96]延長四年四月，寬明親王再度於比叡山舉行御讀經：

> 八日甲午。東宮（寬明親王）御讀經於台山行。《大般若》、《壽命經》等也。[97]

---

91 藤原忠平，《貞信公記》，延長二年五月十六日條，頁 86。
92 藤原忠平，《貞信公記》，延長四年三月廿五日條，頁 113。
93 藤原忠平，《貞信公記》，延長四年十二月十九日條，頁 123。
94 藤原忠平，《貞信公記》，延長五年三月廿四日、廿六日條，頁 126。
95 藤原忠平，《貞信公記》，延長四年二月十五日條，頁 112。
96 藤原忠平，《貞信公記》，延長四年正月廿一日條，頁 111。
97 藤原忠平，《貞信公記》，延長四年四月八日條，頁 114。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

四月八日並非一般舉辦御讀經的日期，但這天是佛誕日，對於佛教信仰社群而言是相當吉祥的日子，也可能反映平安時代對於佛教相關節日的認知。

到了天慶二年（939），則可以觀察到似乎連官方御讀經都轉移至比叡山舉行：

> 〔十一月〕廿七日甲午。大內御讀經於台山修之。《大般若》三部。[98]

天慶二年較為特別，自元月十一日起發生多次地震，[99]也因乾旱而需頻繁祈雨，再加上國內動盪，十月下旬中宮藤原穩子病危，眾多因素導致當年出現大量佛教儀式的需求。這次的御讀經，應該不是季御讀經，因為季御讀經據說「為祈雨所早修」，七月十五日已在大極殿舉行。[100]

無論如何，寬明親王東宮時期曾在比叡山舉辦御讀經，與其即位為朱雀天皇後繼續在比叡山舉辦國家級御讀經儀式，應該有所關聯。回顧寬明親王延長四年二月第一次以東宮名義在比叡山舉辦御讀經，他當時年僅三歲；同年三月，和中宮同時舉辦季御讀經。過去研究經常將藤原穩子描寫為過度保護幼子的母親，似乎暗示東宮的季御讀經儀式並非幼兒主導，而是作為母親的中宮，以東宮名義或是聯名替幼子主持。幼年期以東宮名義舉行的御讀經或許的確並非由東宮本人主導，但在具有行為能力、甚至成為天皇後仍繼續類似的儀式活動，則反映御讀經作為寬明親王個人信仰活動的普遍性。

10 世紀平安宮廷中的御讀經活動並不限於藤原穩子及其子嗣，以東宮的季御讀經為例，除了醍醐天皇及藤原穩子所出的保明親王、寬明親王，在 10 世紀後半期依然可以見到類似的現象。例如冷泉天皇（950–1011，967–969 在位）的第一皇子師貞親王（968–1008），安和二年（969）

98 藤原忠平，《貞信公記》，天慶二年十一月廿七日條，頁 195。
99 藤原忠平，《貞信公記》，天慶二年元月十一日條，頁 182。
100 藤原忠平，《貞信公記》，天慶二年七月十五日條，頁 190。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

圓融天皇（959–991，969–984 在位）即位時受封為東宮，之後為花山天皇（984–986 在位）。師貞親王的生母是攝政太政大臣藤原伊尹（924–972）之女藤原懷子（945–975），他在母系強勢的背景下，未滿一歲就被立為皇太子，和保明親王的情況類似。

在藤原實資（957–1046）的《小右記》中，可以看到多次師貞親王東宮時期季御讀經的記載，包括天元五年（982）七月廿五日「東宮御讀經事」，[101]閏十二月十九日「東宮季御讀經事」，[102]為期四天，同月二十二日「東宮季御讀經竟事」；[103]隔年永觀元年（983）五月「東宮季御讀經事」，[104]十月「東宮秋季御讀經事」等等。[105]這幾筆紀錄反映 10 世紀宮廷內部已將御讀經視為例行信仰活動，無須特別敘明舉辦的方式和規模。

綜觀 10 世紀，季御讀經已逐漸偏離《延喜式》的儀式規範，於空間與主體兩方面同時出現明顯轉變。儀式空間由大極殿、紫宸殿漸次移往貼近日常起居的清涼殿，反映其與天皇玉體安康的密切關聯，除祈雨等國家級需求外，已少有重返正殿者。主辦主體亦不再限於天皇，東宮、中宮乃至上皇皆得舉行，尤以延長年間藤原穩子冊立為中宮、首開皇后主辦之例最為顯著。儀式場域更外擴至比叡山延曆寺等宮廷以外的宗教空間。以上在在顯示季御讀經已由嚴格的國家儀典，逐步擴展為兼具公共性與私人性的活動，深刻折射出平安時代儀式空間與權力關係的複雜互動。

101 藤原實資，《小右記》，收入東京大學史料編纂所編，《大日本古記錄》第 24 冊（東京：岩波書店，1987），卷 10，「編年小記目錄」，天元五年七月廿五日條，頁 173。
102 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，天元五年閏十二月十九日條，頁 176。
103 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，天元五年閏十二月廿二日條，頁 176。
104 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，永觀元年五月廿二日條，頁 179。
105 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，永觀元年十月廿二日條，頁 181。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、季御讀經的變化

10 世紀下半葉，官方的季御讀經已成定例，經常可見東宮、中宮等宮廷中其他行動者舉辦季御讀經儀式。此一時期，隨著季御讀經作為信仰活動的普及，執行上似乎也發生一些變化。

首先，以圓融天皇永觀年間的中宮藤原遵子（957–1017）為例，說明 10 世紀下半葉之後季御讀經出現的第一個變化。藤原遵子是關白藤原賴忠（924–989）次女，生母是醍醐天皇皇子代明親王之女嚴子女王，雖然不是內親王，仍具有女王身分。藤原遵子在圓融天皇原中宮媓子（947–979，藤原兼通長女）逝世後被冊立為中宮，並無子嗣，反而是生下懷仁親王（980–1011，後即位為一條天皇，986–1011 在位）的藤原詮子（962–1002，藤原兼家次女）未被冊立。此時的東宮是前文提到的師貞親王。

在《小右記》中，有多筆中宮藤原遵子舉辦季御讀經活動的記載。依據時間的不同，雖然都名為中宮，但實際上的身分從天皇嫡妻轉變為前代天皇嫡妻，未必是現任天皇的配偶。列舉《小右記》中幾筆值得留意的紀錄：

> 永觀元年七月十七日：中宮春季御讀經始事[106]
>
> 寬和二年十月廿四日：宮春季御讀經發願事[107]
>
> 寬和二年十二月十七日：宮秋季御讀經發願事[108]
>
> 永延二年十月廿日：中宮春季御讀經發願事[109]
>
> 永延二年十二月十八日：中宮秋季御讀經事[110]

乍看之下與此前的中宮季御讀經並無不同，但仔細思考儀式的時間點，

106 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，永觀元年七月十七日條，頁 179。
107 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，寬和二年（986）十月廿四日條，頁 194。
108 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，寬和二年十二月十七日條，頁 194。
109 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，永延二年（988）十月廿日條，頁 203。
110 藤原實資，《小右記》，卷 10，「編年小記目錄」，永延二年十二月十八日條，頁 203。

臺灣大學學術期刊資料庫

實有明顯的違和之處。以永觀元年的季御讀經來說，七月舉行，符合《北山抄》提到的「或七月行之」，但原本在七、八月之間舉辦的應該是秋季季御讀經，而非春季季御讀經。十月份春季季御讀經、十二月份秋季季御讀經，在季節上都顯得突兀。換句話說，10 世紀末期的季御讀經，雖然在名稱上保留春季、秋季等季節標籤，實際上未必能夠嚴謹地按照原訂時節舉行。這是季御讀經作為宮廷信仰活動普及後所出現的第一個變化。

第二個變化，則與御讀經或季御讀經轉讀的經典相關。前文曾經提到，延長四年寬明親王曾經在比叡山舉行御讀經，[111]當時轉讀經典，除了官方也使用的《大般若經》，還包括《壽命經》。《壽命經》是當時天皇家及貴族社會信仰活動中相當常見的經典，在 10 世紀的貴族社會佛教信仰中異軍突起，成為新寵。

所謂《壽命經》，在平安時代史料脈絡中，指的是唐代不空（705–774）翻譯的《佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經》，某些平安時代的經典目錄中也記錄為《金剛壽命陀羅尼經》，本文以下皆簡稱《壽命經》。這部經典的篇幅較短，按照《貞元新定釋教目錄》的記載，僅由二紙構成，現存《高麗藏》的版本以及平安時代空海（774–835）在《御請來目錄》中的紀錄，則都是一卷三紙。《壽命經》雖然也由圓珍（814–891）等天台宗僧侶帶回日本，但能夠受到廣泛關注，可能還是與空海的真言宗——宣稱繼承不空法系的日本佛教教團——較為相關。

《壽命經》的核心內容，在於對治生老病死：

> 一時佛住殑伽河側，與諸比丘及大菩薩無量天人大眾俱。爾時世尊告毘沙門等四天王言：「有四種法甚可怖畏，若男若女、童男童女、一切有情無能免者，所謂生、老、病、死。於中一法最為逼惱，難可對治，所謂死怖。我愍是故，說對治法。」爾時四天王白佛言：「世尊！我於今日為獲大利。惟願世尊為眾生故宣說是法。」爾時世尊面向東方，彈指召集一切如來，作是誓言：「所有十方一切如來

111 藤原忠平，《貞信公記》，延長四年四月八日條，頁 114。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 應正等覺，為眾生故證菩提者，咸皆助我。令我以一切如來威神力故，悉令如是一切眾生轉非命業，使增壽命。我昔未為眾生轉此法輪，於今方轉，能令眾生壽命色力皆得成就，無夭死怖。」[112]

經典開頭即指出一切有情皆無法脫離生老病死，《壽命經》能夠增加壽命，遠離夭死的怖畏。並在經典最後再次強調：

> 佛告四天王言：「若有讀誦此經，日日受持乃至一遍，當應敬彼善男子善女人應如佛想，終不墮三惡道，定增壽命。若人每日為一切眾生轉誦此經，終無夭死短命之怖，亦無惡夢魘魅呪詛、惡形羅剎鬼神之怖，亦不為水火兵毒之所傷害。一切諸佛菩薩攝受護念，其處亦為佛所護持。」爾時世尊說是經已，毘沙門天王等一切大眾，皆大歡喜信受奉行。[113]

讀誦《壽命經》的利益，在於不墮三惡道，而且能夠增加壽命。若每日為一切眾生轉誦此經，能夠免於夭死、短命、惡夢、魘魅、呪詛、水火、兵毒等等危害。更重要的是，還能得到諸佛護持。

10 世紀初期，《壽命經》作為統治階層之間的生日誕辰賀禮，逐漸為人熟知。例如，《日本紀略》記載，延喜十六年（916），醍醐天皇的同母弟敦慶親王（887–930）為宇多法皇（867–931，887–897 在位）的五十御「算賀」（祝壽儀式）書寫金字《壽命經》，並於仁和寺舉辦法會。[114] 這是目前史料中可見最早的明確紀錄，此後《壽命經》作為算賀而書寫的例子逐漸普及，直至近代。

---

112 不空譯，《佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經》，卷 1（CBETA 2024.R3, T20, no. 1135, p. 578a19–b3）。

113 不空譯，《佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經》，卷 1（CBETA 2024.R3, T20, no. 1135, p. 578c6–13）。

114 《日本紀略》，後篇卷 1，延喜十六年十二月廿一日條，頁 21：「中務卿敦慶親王奉書寫金字《壽命經》，奉賀法皇五十御算也。」另可參見所功編，《三代御記逸文集成》，收入國書刊行會編，《古代史料叢書》第 3 輯（東京：國書刊行會，1982），頁 210–211：「《御記》云：……十二月廿一日，中務卿親王奉為院御算賀，奉寫《壽命經》。此日，於仁和寺設法會。」

臺灣大學學術期刊資料庫

值得注意的是，宇多法皇、醍醐天皇父子和空海的真言宗關係特別密切。在此之前，日本的天皇家一般和天台宗關係較為緊密，由天台宗負責為天皇家進行各種祈禱。但是宇多上皇在昌泰二年（899）出家，受戒的寺院並非最具傳統的奈良東大寺戒壇，而是平安京內的真言宗據點東寺，他並入主仁和寺成為法皇。宇多法皇的一系列舉措，讓本來由天台宗僧侶管理的仁和寺成為真言宗系統的皇家寺院。

更值得關注的是，延喜二十一年（921），在東寺長者觀賢（854–925）的奏請之下，醍醐天皇敕贈空海「弘法大師」號。此大師號更提升真言宗宗主地位，足以和天台宗相抗衡。換句話說，真言宗成為平安時代佛教兩大宗派之一，以及空海在佛教史上的重要性，都是在宇多法皇、醍醐天皇父子的時代達成。由此可以思考，宇多法皇和醍醐天皇親近空海及真言宗，或許是前代未受重視的《壽命經》得以進入以天皇為首的統治集團視野的契機之一。

關於《壽命經》從私人信仰進入公家儀典的過程，可能來自真言宗勢力的介入，亦與當時貴族社會的物質文化實踐息息相關。在 10 世紀以後的宮廷脈絡中，《壽命經》常被統治階層化為「生日賀禮」的一環，用於「算賀」等私人信仰活動中。這種將經典作為禮物餽贈，展示了日本統治階層重新詮釋外來經典，使其產生不同於中國佛教脈絡的社會文化表現。具體而言，當《壽命經》在貴族社交網絡中累積了足夠的信仰實效與社會聲望後，經典功能便逐漸從個人祝禮擴展至國家性質的公共儀式。

11 世紀初期，《壽命經》已成為宮廷御讀經儀式的核心對象。最具體的證明，是《壽命經》相關的信仰活動在大極殿進行。根據藤原行成（972–1028）的《權記》記載，一條天皇在位的長保三年（1001）三月：

> 千口僧於大極殿轉讀新寫《金剛壽命經》，為攘疫病夭死之怖……三公九卿、群官百僚新寫《金剛壽命經》一千卷。[115]

115 藤原行成，《權記》，收入增補史料大成刊行會編，《增補史料大成》第 4 卷（京都：臨川書店，1981），長保三年三月二十八日條，頁 206。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

千僧在大極殿轉讀由公卿官僚一同書寫的《壽命經》千卷，已不同於私人性質的算賀，而是具有官方、國家性的意義。當然，若是以「攘疫病夭死之怖」為主要目的，的確符合《壽命經》文本中自我闡述的功能。不過，國家儀式是否能任意改動、新增或調整符合統治階級偏好的經典，仍是值得思考的問題。[116]

無論如何，一條天皇在位期間表現的信仰活動偏好，並不是平安時代的孤例。《小右記》記載，20 年後，後一條天皇（1008–1036，1016–1036 在位）治安元年（1021）二月，也曾經在大極殿舉辦以《壽命經》為對象的御讀經儀式。[117]後一條天皇為一條天皇第二皇子，此時朝廷所援引的先例，是 20 年前國家發生疫癘時一條天皇舉辦的儀式：

抑先年疫癘時，於大極殿以千口僧轉讀《壽命經》，已有其驗。[118]

召集千僧在大極殿轉讀《壽命經》，在歷史上曾經展現明確的效益，如今的朝廷、天皇可以仿照。千名僧侶的組成中，包括「延暦寺六百口、東大寺百口、興福寺二百口、東寺二十口、西寺五口、元興寺十五口、大安寺二十口、西大寺五口、藥師寺三十口、法隆寺五口」，[119]明確可見國家寺院的僧侶擔負起此一重要任務。

此後也可以再看到在象徵天皇王權的大極殿轉讀《壽命經》的儀式，如後一條天皇在長元三年（1030）五月「於大極殿被行千僧御讀經事（《壽命經》）」。[120]作為御讀經的《壽命經》，經典的意義已發生轉換，不再限於統治集團算賀時的延壽意象，而是可以使國家、百姓免於疫癘。從算賀到御讀經，可以觀察到《壽命經》從私人的文化、信仰場域，轉移到公共場域的變化。

116 參考重田香澄，〈一条朝と儀式説—季御読経巻数奏に関する言説から—〉，收入古瀬奈津子編，《古代日本の政治と制度：律令制・史料・儀式》（東京：同成社，2021），頁 419–440。

117 藤原實資，《小右記》，卷 9，「小記目錄上」，治安元年二月廿一日條，頁 251。

118 藤原實資，《小右記》，卷 6，治安元年二月廿一日條，頁 14。

119 藤原實資，《小右記》，卷 6，治安元年二月廿一日條，頁 14。

120 藤原實資，《小右記》，卷 9，「小記目錄上」，長元三年五月十九日條，頁 251。

臺灣大學圖書資料庫

綜合上述，10 世紀下半葉，日本宮廷的季御讀經儀式在普及化的過程中出現了兩項重要變化。第一項變化表現在儀式舉辦時間逐漸脫離原本嚴謹的季節限制，雖仍以「春季」、「秋季」命名，實際舉行的時間明顯偏離傳統季節安排，反映原有規範性逐步淡化。

第二項變化則體現在御讀經所採用的經典。原本主要以《大般若經》為核心，10 世紀逐漸引入唐代不空所譯《壽命經》。此經典最初作為天皇家和貴族之間的算賀用經，在平安時代貴族社會廣為流行；隨著真言宗在宇多法皇、醍醐天皇時代地位提升，被納入具有國家性質的御讀經儀式，逐漸被視為具備禳除疫病、增益壽命等實際功效的重要經典。甚至於 11 世紀初首次被轉讀於象徵天皇統治權力的大極殿，從而完成了從私人祝壽到公共儀式、從貴族性質到國家公共領域的轉化。

結　語

本文以「季御讀經」的成立與轉變為線索，探討日本平安時代「官方讀經」與「宮廷信仰活動」之間的互動關係。作為官方讀經而制度化的季御讀經，其發展深刻地反映宮廷信仰活動的再定義。此一儀式從嚴格的國家儀典，逐步演變為可被多元利用的信仰實踐，在儀式主體、空間與經典選擇上的變化，為理解平安時代的政教互動，提供極為關鍵的線索。

季御讀經的演變，明確展示官方讀經如何轉化為宮廷信仰活動的場域。儀式的舉辦者不再為天皇所獨有，皇后（中宮）、皇太子（東宮）等不同立場的權力者，亦開始主持，將原本屬於國家的儀典，挪用為彰顯自身地位與家族祈願的信仰實踐。與此相應，儀式空間也從象徵國家權力來源的大極殿、紫宸殿，延伸至天皇的日常居所清涼殿，甚至宮外的信仰中心比叡山。這種從公共到私密、從官方到個人的空間轉移，正說明了宮廷信仰的需求逐步重新形塑官方儀式的既有框架。

更值得注意的是，宮廷信仰的偏好，甚至反向影響官方讀經的內涵。

臺灣大學學術期刊資料庫

除了核心的《大般若經》，新興的《壽命經》從貴族私領域的祝壽算賀，最終躍升為在大極殿舉行的國家級禳災儀式，完成了從個人祈願到守護國家公眾的意義轉化。此過程不僅展現官方讀經對宮廷信仰活動的接納，更顯示宮廷信仰活動成功地再定義了官方儀式的傳統。

綜上所述，以季御讀經為線索，本文得以窺見平安時代官方讀經與宮廷信仰活動之間，並非涇渭分明，而是密切互動的複雜關係。以轉讀《大般若經》為核心的官方讀經，提供儀式的框架，而宮廷信仰活動則為其注入更加多元的實踐與豐富的內涵，展示權力在宮廷內部再分配的政治現實，以及國家儀式與個人信仰相互交融的文化景觀。

*本文為國科會專題研究計畫「東亞文化交流中的佛教儀式與權力：以日本平安時代權力者的宗教表述為核心的考察」（計畫編號：MOST 113–2410–H–002–193–）之研究成果。初稿部分內容曾先後以〈唐代如法佛教在日本的再現與變遷：以《壽命經》的書寫及使用為例〉為題，發表於「跨域：隋唐帝國物質文化研究新取向」國際學術研討會（2024 年 10 月 27 日於中央研究院歷史語言研究所）；以〈日本平安時代的御讀經與宮廷信仰活動〉為題，發表於「東亞宗教與文藝的生活世界」國際學術研討會（2025 年 5 月 23 日於國立臺灣大學文學院）；以及以〈平安時代の寿命経と御読経儀式：国家儀礼と信仰実践の交錯〉為題，發表於「第 4 回台湾大学・京都大学人文科学研究会」（2025 年 7 月 26 日於日本京都大學人文科學研究所）。感謝倉本尚德教授，以及本刊兩位匿名審查人提供的寶貴意見。

（責任編輯：黃方碩　校對：廖芷青　吳昌峻　林君翰）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

不　空譯，《佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經》。CBETA 2024.R3, T20, no. 1135. (Bukong [Amoghavajra], trans. *Fo shuo yiqie rulai Jingang shouming tuoluoni jing*. CBETA 2024.R3, T20, no. 1135.)

法　顯譯，《大般涅槃經》。CBETA 2025.R1, T01, no. 7. (Faxian, trans. *Daban Niepan jing*. CBETA 2025.R1, T01, no. 7.)

道　宣，《續高僧傳》。CBETA 2024.R3, T50, no. 2060. (Daoxuan. *Xu gaoseng zhuan*. CBETA 2024.R3, T50, no. 2060.)

鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》。CBETA 2025.R1, T09, no. 262.(Jiumo luoshi [Kumārajīva], trans. *Miaofa Lianhua jing*. CBETA 2025.R1, T09, no. 262.)

僧　祐，《出三藏記集》。CBETA 2025.R1, T55, no. 2145. (Sengyou. *Chu sanzang jiji*. CBETA 2025.R1, T55, no. 2145.)

僧　祥，《法華傳記》。CBETA 2025.R1, T51, no. 2068. (Sengxiang. *Fahua zhuanji*. CBETA 2025.R1, T51, no. 2068.)

慧　皎，《高僧傳》。CBETA 2025.R1, T50, no. 2059；2024.R3, T50, no. 2059. (Huijiao. *Gaoseng zhuan*. CBETA 2025.R1, T50, no. 2059; 2024.R3, T50, no. 2059.)

慧　祥，《弘贊法華傳》。CBETA 2025.R1, T51, no. 2067。(Huixiang. *Hongzan Fahua zhuan*. CBETA 2025.R1, T51, no. 2067.)

《日本紀略》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 10 冊。東京：吉川弘文館，2004。(*Nihon kiryaku*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 10, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

《年中行事秘抄》，收入塙保己一編，《群書類從》第 6 輯。東京：續群書類從完成會，1938 再版。(*Nenchū gyōji hishō*. In *Gunsho ruijū*, vol. 6, edited by Hanawa hokiiti. Tokyo: Zoku Gunsho ruijū kanseikai, 1938 repr.)

所　功編，《三代御記逸文集成》，收入國書刊行會編，《古代史料叢書》第 3 輯。東京：國書刊行會，1982。(Tokoro Isao, ed. *Sandai gyoki itsubun shūsei*. In *Kodai shiryou sousho*, vol. 3, edited by Kokusho kankōkai. Tokyo: Kokusho kankōkai, 1982.)

舍人親王，《日本書紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 1 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Toneri Shinnō. *Nihon shoki*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 1, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

虎尾俊哉校注，神道大系編纂會編，《神道大系　古典編十一　延喜式（上）》。東京：神道大系編纂會，1991。(Torao Toshiya, kōchū, Shintō taikei hensankai, ed. *Shintō taikei: Koten–hen jūichi, Engishiki (jō)*. Tokyo: Shintō taikei hensankai, 1991.)

臺灣人學學術期刊資料庫

虎尾俊哉編，《訳注日本史料　延喜式中》。東京：集英社，2007。(Torao Toshiya, ed. *Yakuchū Nihon shiryō: Engishiki (chū)*. Tokyo: Shūeisha, 2007.)

菅原道真編，《類聚國史》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 6 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Sugawara no Michizane, ed. *Ruijū kokushi*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 6, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

菅野真道等編，《續日本紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 2 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Sugano no Mamichi et al., eds. *Shoku Nihongi*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 2, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

源高明，《西宮記》，收入故實叢書編集部編，《改訂增補故實叢書》第 7 卷。東京：明治圖書出版，1993。(Minamoto no Takaakira. *Saikyūki*. In *Kaitei zōho kojitsu sousho*, vol. 7, edited by Kojitsu sousho henshū bu. Tokyo: Meiji tosho shuppan, 1993.)

藤原公任，《北山抄》，收入故實叢書編集部編，《改訂增補故實叢書》第 31 卷。東京：明治圖書出版，1993。(Fujiwara no Kintō. *Hokuzanshō*. In *Kaitei zōho kojitsu sousho*, vol. 31, edited by Kojitsu sousho henshū bu. Tokyo: Meiji tosho shuppan, 1993.)

藤原冬嗣等編，《日本後紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 3 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Fujiwara no Fuyutsugu et al., eds. *Nihon kōki*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 3, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

藤原行成，《權記》，收入增補史料大成刊行會編，《增補史料大成》第 4 卷。京都：臨川書店，1981。(Fujiwara no Yukinari. *Gonki*. In *Zōho shiryō taisei*, vol. 4, edited by Zōho shiryō taisei kankōkai. Kyoto: Rinsen shoten, 1981.)

藤原良房等編，《續日本後紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 3 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Fujiwara no Yoshifusa et al., eds. *Shoku Nihon kōki*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 3, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

藤原忠平，《貞信公記》，收入東京大學史料編纂所編，《大日本古記錄》第 25 冊。東京：岩波書店，1956。(Fujiwara no Tadahira. *Teishinkōki*. In *Dai nihon ko kiroku*, vol. 25, edited by Tōkyō daigaku siryō hensansho. Tokyo: Iwanami shoten, 1956.)

藤原時平等編，《日本三代實錄》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 4 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Fujiwara no Tokihira et al., eds. *Nihon sandai jitsuroku*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 4, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

藤原時平等編，《延喜式》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 26 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Fujiwara no Tokihira et al., eds. *Engishiki*. In *Shintei zōho*

臺灣大學學術期刊資料庫

kokushi taikei, vol. 26, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

藤原基經等編，《文德天皇實錄》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 3 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Fujiwara no Mototune et al., eds. *Montoku tennnō zituroku.* In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 3, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

藤原通憲編，《本朝世紀》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第 9 冊。東京：吉川弘文館，2004。(Fujiwara no Michinori, ed. *Honchō seiki*. In *Shintei zōho kokushi taikei*, vol. 9, edited by Kokuban Katumi and Kokushi taikei henshū kai. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 2004.)

藤原實資，《小右記》，收入東京大學史料編纂所編，《大日本古記錄》第 24 冊。東京：岩波書店，1987。(Fujiwara no Sanesuke. *Shōyūki*. In *Dai nihon ko kiroku*, vol. 24, edited by Tōkyō daigaku siryō hensansho. Tokyo: Iwanami shoten, 1987.)

二、近人研究

曾根正人，〈奈良佛教的發展〉，見末木文美士編，辛如意譯，《日本佛教的基礎 日本 I》，收入《新亞洲佛教史》11，頁 102–146。臺北：法鼓文化，2019。(Sone Masato. “Nailiang fojiao de fazhan.” In *Riben fojiao de jichu Riben I*, vol. 11 of *Xin Yazhou fojiao shi*, edited by Sueki Fumihiko, translated by Xin Ruyi, 102–46. Taipei: Fagu wenhua, 2019.)

大隅清陽，〈桓武天皇：中国的君主像の追求と「律令制」の転換〉，收入吉川真司編，《平安の新京》，頁 11–35。東京：清文堂出版，2015。(Ōsumi Kiyoharu. “Kanmu Tennō: Chūgokuteki kunshuzō no tsuikyū to ‘ritsuryōsei’ no tenkan.” In *Heian no shinkyō*, edited by Yoshikawa Shinji, 11–35. Tokyo: Seibundō shuppan, 2015.)

大槻暢子，〈季御読経の引茶　南殿儀と御前儀について〉，《古代史の研究》第 13 卷，2006 年 12 月，頁 17–39。(Ōtsuki Nobuko. “Ki no midokyō no hiki-cha: Nanden-gi to gozen-gi ni tsuite.” *Kodaishi no kenkyū*, no. 13 [December 2006]: 17–39.)

小林宣彦，〈律令期における災異への対処とその思想的背景に関する基礎的考察—神・仏・天のうち神祇の対処を中心に—〉，《神道宗教》第 199・200 號，2005 年 10 月，頁 57–72。(Kobayashi Nobuhiko. “Ritsuryō-ki ni okeru saii e no taisho to sono shisōteki haikei ni kansuru kisoteki kōsatsu: Kami, hotoke, ten no uchi jingī no taisho o chūshin ni.” *Shintō shūkyō*, nos. 199–200 [October 2005]: 57–72.)

中林隆之，〈護国経典の読経〉，收入氏著，《日本古代国家の仏教編成》，頁 121–145。東京：塙書房，2007。(Nakabayashi Takayuki. “Gokoku kyōten no dokyō.” In *Nihon kodai kokka no bukkyō hensei*, 121–45. Tokyo: Hanawa shobō, 2007.)

井原今朝男，〈王権と儀礼：天皇一代一度と田舎の仁王會〉，收入氏著，《中世の國家と天皇・儀礼》，頁 173–210。東京：校倉書房，2012。(Ihara Kesao. “Ōken to girei: Tennō ichidai

臺灣大學學術資料庫

ichido to inaka no Nin'ō-e." In *Chūsei no kokka to tennō, girei*, 173–210. Tokyo: Azekura shobō, 2012.)

内田敦士，〈季御読経の成立と防災方針の変化〉，《待兼山論叢・史学篇》第 50 号，2016 年 12 月，頁 43–70。(Uchida Atsushi. "Ki no midokyō no seiritsu to bōsai hōshin no henka." *Machikaneyama ronsō, Shigaku-hen*, no. 50 [December 2016]: 43–70.)

目崎徳衛，〈文徳・清和両天皇の御在所をめぐって—律令政治衰退過程の一分析—〉，收入氏著，《貴族社会と古典文化》，頁 23–42。東京：吉川弘文館，1995。(Mezaki Tokue. "Buntoku, Seiwa ryō-tennō no gozaisho o megutte: Ritsuryō seiji suitai katei no ichi bunseki." In *Kizoku shakai to koten bunka*, 23–42. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 1995.)

吉川真司編，《平安の新京》。東京：清文堂出版，2015。(Yoshikawa Shinji, ed. *Heian no shinkyō*. Tokyo: Seibundō shuppan, 2015.)

佐々木令信，〈古代における祈雨と仏教—宮中御読経をめぐって—〉，《大谷学報》第 50 巻第 2 號，1970 年 12 月，頁 65–88。(Sasaki Reishin. "Kodai ni okeru kiu to bukkyō: Kyūchū midokyō o megutte." *Ōtani gakuhō* 50, no. 2 [December 1970]: 65–88.)

佐野和規，〈季御読経における請僧〉，《待兼山論叢・史学篇》第 25 号，1991 年 12 月，頁 57–82。(Sano Kazunori. "Ki no midokyō ni okeru shōsō." *Machikaneyama ronsō, Shigaku-hen*, no. 25 [December 1991]: 57–82.)

栄原永遠男，《聖武天皇と紫香楽宮》。東京：敬文舎，2014。(Sakaehara Towao. *Shōmu tennō to Shigaraki no miya*. Tokyo: Keibunsha, 2014.)

重田香澄，〈一条朝と儀式説—季御読経巻数奏に関する言説から—〉，收入古瀬奈津子編，《古代日本の政治と制度：律令制・史料・儀式》，頁 419–440。東京：同成社，2021。(Shigeta Kasumi. "Ichijō-chō to gishiki-setsu: Ki no midokyō kansū sō ni kansuru gensei kara." In *Kodai Nihon no seiji to seido: Ritsuryōsei, shiryō, gishiki*, edited by Furuse Natsuko, 419–40. Tokyo: Dōsei sha, 2021.)

前田晴人，《桓武天皇の帝国構想》。東京：同成社，2016。(Maeda Haruto. *Kanmu tennō no teikoku kōsō*. Tokyo: Dōsei sha, 2016.)

倉林正次，〈季御読経考〉，《神道宗教》第 100 号，1980 年 10 月，頁 219–250。(Kurabayashi Shōji. "Ki no midokyō kō." *Shintō shūkyō*, no. 100 [October 1980]: 219–50.)

——，〈御斎会および季御読経における論義〉，收入氏著，《饗宴の研究》，頁 395–429。東京：楓櫻社，1987。(Kurabayashi Shōji. "Misaie oyobi ki no midokyō ni okeru rongi." In *Kyōen no kenkyū*, 395–429. Tokyo: Fūōsha, 1987.)

荻田みどり，〈『源氏物語』の茶—胡蝶巻の中宮御読経をめぐって—〉，《日本文藝學》第 46 号，2010 年 3 月，頁 53–68。(Ogita Midori. "*Genji monogatari* no cha: Kochō no maki no chūgū midokyō o megutte." *Nihon bungeigaku*, no. 46 [March 2010]: 53–68.)

湯淺幸代，〈秋好中宮の「季御読経」—史上の「中宮季御読経」例、再考—〉，《文学研究論集》第 23 巻，2005 年 9 月，頁 199–211。(Yuasa Yukiyo. "Akikonomu chūgū no 'ki no

臺灣大學学術

midokyō': Shijō no 'chūgū ki no midokyō' rei, saikō." *Bungaku kenkyū ronsō*, no. 23 [September 2005]: 199–211.)

榎本榮一，〈経典の転読について〉，《東洋学研究》第 27 号，1992 年 3 月，頁 45–58。(Enomoto Eiichi. "Kyōten no tendoku ni tsuite." *Tōyōgaku kenkyū*, no. 27 [March 1992]: 45–58.)

熊谷保孝，〈四季御読経と貞観寺眞雅〉，《政治経済史学》第 118 号，1976 年 3 月，頁 23–27。(Kumagai Yasutaka. "Shiki no midokyō to Jōganji Shinga." *Seiji keizai shigaku*, no. 118 [March 1976]: 23–27.)

遠藤基郎，《中世王権と王朝儀礼》。東京：東京大学出版会，2008。(Endō Motōrou. *Chūsei ōken to ōchō girei*. Tokyo: Tōkyō daigaku shuppankai, 2008.)

鶴岡靜夫，〈『続日本紀』にあらわれた経典転読記事〉，《續日本紀研究》第 2 巻第 6 号，1955 年 7 月，頁 138–143。(Tsuruoka Shizuo. "*Shoku Nihongi* ni arawareta kyōten tendoku kiji." *Shoku Nihongi kenkyū* 2, no. 6 [July 1955]: 138–43.)

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 77 (Jun. 2026), pp.1–42
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.202606_(77).0001

Official Sutra-Recitation and Court Religious Practice in Japan's Heian Period: Tracing the Establishment and Transformation of the Seasonal Imperial Sutra-Recitation

Kuo, Pei-chun*

Abstract

This paper focuses on the Ki no Midokyō (Seasonal Imperial Sutra-Recitation) practice to explore the dynamic relationship between official sutra-recitation rituals and court religious practices during the Heian period in Japan. According to the regulations in the *Engishiki*, the Seasonal Imperial Sutra-Recitation, which primarily involved the chanting of the *Great Prajñā Pāramitā Sūtra* (*Daihannyakyō*), was an official ritual conducted in designated palace spaces during spring and autumn, to pray for the peace and security of the nation. However, a detailed examination of Heian period historical sources reveals that this ceremonial practice was not static but underwent a series of profound transformations. This study finds that, from the tenth century onward, the ritual practices of the Imperial Sutra-Recitation gradually transcended strict state regulations, demonstrating characteristics of significant court religious activities. The ritual's sponsorship diversified, expanding from being exclusive to the emperor to including other powerful figures such as the empress (*chūgū*) and the crown prince (*tōgū*). The ritual's location also shifted

* Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University
No. 1, Sec. 4, Roosevelt Rd., Taipei, 106319, Taiwan, R.O.C.;
E-mail: kuopeichun@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

and expanded, moving from state-symbolic venues, such as the Daigokuden and Shishinden, to the emperor's private quarters in the Seiryōden, and even to religious sites outside the palace, such as Mount Hiei. Furthermore, there was a notable expansion of the sutras chanted; besides the core *Daihannyakyō*, other texts, such as the *Sūtra on Longevity* (*Jumyōkyō*), which offered personal prayers for long life, were incorporated. The evolution of the Seasonal Imperial Sutra-Recitation clearly illustrates the interaction between official Heian period ceremonial practices and individual religious beliefs. This change not only reflects the political reality of power shifting from a singular to a pluralistic structure within the court but also demonstrates how the personal spiritual needs of court members reshaped the framework of state-level rituals. Therefore, Seasonal Imperial Sutra-Recitation was not merely an official ritual but a flexible ritual practice that offers a new perspective for understanding the relationship between state and religion and court religious culture in the Heian period.

Keywords: *Daihannyakyō* (*Great Prajñā Pāramitā Sūtra*), Seasonal Imperial Sutra-Recitation, Heian period, State ritual, Relationship between state and religion

臺灣大學學術期刊資料庫