

東亞佛書之環流——以“三經義疏”為例

王勇
浙江大學

摘要：中古時期整個東亞漢字文化圈中的交流頻密，其中日本遣唐使不僅前往東土求取宗教與世俗典籍，同時也會將日人撰述典籍帶入中國，其中就包括傳為聖德太子所著的“三經義疏”（即《勝鬘經義疏》《維摩經義疏》《法華義疏》）。這些典籍吸收了中國南朝的佛教思想成果，並由朝鮮半島的學僧協力完成，再依循著“書籍之路”在東亞範圍內流播。此文即先梳理“三經義疏”成書之歷史，並依次考訂入唐求法僧攜帶書籍入華的史實，最後從宏觀的角度來論證整個東亞漢文文化圈中書籍環流所具的影響和意義。

關鍵詞：書籍環流、“三經義疏”、入唐僧、東亞文化圈

引言

兩漢之際，佛教從印度傳入中國；公元 384 年，胡僧摩羅難陀（四世紀）自東晉入百濟，枕流王（385 卒，384–385 在位）延之入宮。《三國史記·百濟本紀》說“佛法始於此”。¹爾後約經 170 年，百濟聖明王（523–554 在位）遣使倭國，獻“釋迦佛金銅像一軀、幡蓋若干、經論若干卷”²，佛教自此完成自西徂東的傳播歷程。

佛教在東亞區域內的興盛，很大程度上依賴於經書的漢譯及其傳播。歷史上雖然盛傳梵僧白馬馱經東來、唐僧西天求法而歸之類的佳話，那畢竟只是偉人奇士演奏的“阳春白雪”。佛教乃隨著佛經的漢譯而普及世間，繼而傳播至漢字文化圈內的周邊地區。漢字文化圈內書籍的環流，構成東亞文化交流史上一道獨特的風景線。

有唐一代，日本遣唐使不僅從中國攜歸大量典籍，同時也將日本人撰著的書籍傳入中國。傳為聖德太子（574–622）所著的“三經義疏”（即《勝鬘經義疏》《維摩經義疏》《法華義疏》），在吸收中國南朝佛教研究成果的基礎上，由朝鮮半島的學僧協助完成，並循著“書籍之路”在東亞範圍內流播。其中，《法華義疏》和《勝鬘經義疏》由遣唐使數度攜入中國，唐僧明空讀到《勝鬘經義疏》後，抄其要義，為之註疏，撰成《勝鬘經疏義私鈔》，成為唐代中日書籍交流之佳話。

本文先梳理“三經義疏”成書之經緯，次稽考入唐僧攜書入華

¹（高麗）金富軾（1075–1151）編《三國史記》（奎章閣本）卷二十四《百濟本紀第二》，第十葉。

²舍人親王等撰《日本書紀》卷十九，欽明天皇壬申年（552）十月條。東京：經濟雜誌社，1915 年，392 頁。

之史實，最後論證東亞文明圈中書籍環流所具的影響和意義。

一、“三經義疏”成書經緯

所謂“三經義疏”，是《勝鬘經》《法華經》《維摩經》三部佛經註疏之合稱，傳為日本聖德太子所撰，後世取其宮號習稱“上宮疏”。據《上宮聖德太子傳補闕記》，三疏的撰年（完稿）依次為：《勝鬘經義疏》一卷（611）、《維摩經義疏》三卷（613）、《法華義疏》四卷（615）。這三部傳存至今的佛教章疏，比日本最古的兩部史書《古事記》（712）和《日本書紀》（720）還早約百年，是已知日本人撰寫的首批漢文典籍，在文化史上具有重大意義。

關於“三經義疏”的作者，有些學者對七世紀初的日本人是否有能力撰寫如此鴻篇巨製表示懷疑，提出中國僧撰、朝鮮僧撰、渡來僧撰等諸種假設，但筆者傾向於奈良時代開始流傳的聖德太子撰說，主要依據如下³。

其一，釋講《勝鬘經》和《法華經》。聖德太子釋講《勝鬘經》之事，見諸《日本書紀》推古十四年（606）七月條，其後續講《法華經》，天皇賜予播磨國水田 100 町。類似的記載亦見於《上宮聖德法王帝說》《法隆寺伽藍緣起並流記資財帳》《延曆僧錄·上宮皇太子菩薩傳》等，諸書多將講經和製疏聯繫在一起。倘若講經實有其事，那麼以講稿為基礎整理成書，也就不是沒有可能了。

³ 為避行論冗長，文中僅列論據，不做展開。詳見王勇《聖德太子時空超越——歷史を動かした慧思慧思後身説》第四章《上宮疏の中國への流布》，東京：大修館書店，1994年7月，第233-324頁。



圖 1: 聖德太子《勝鬘經講讚圖》(日本兵庫縣斑鳩寺)

其二，遣隋使入華求書。聖德太子在講經翌年(607)七月，派遣小野妹子(565–625)入隋。關於遣隋使的使命，日本史籍《經籍後傳記》記載：“是時，國家書籍未多，爰遣小野臣因高於隋國，買求書籍，兼聘隋天子。”⁴《延曆僧錄·上宮皇太子菩薩傳》及《宋史·日本傳》則云“取先世持誦《法華經》七卷”“求《法華經》”⁵。花山信勝博士注意到遣使在講經翌年，推測“聖德太子為了把講經草稿整理成《義疏》，不再通過朝鮮半島，直接遣使入隋求取參考書及紙、筆、硯、

⁴ 田中健夫《善隣國寶記·新訂續善隣國寶記》，東京：集英社，1995年，第34頁。

⁵ 高楠順次郎、望月信亨等編《大日本佛教全書》本《上宮皇太子菩薩傳》，東京：佛書刊行會，1912–22年，第112冊，第2頁；《宋史》卷四百九十一，北京：中華書局，1985年，第14132頁。

墨等”⁶。奈良時代(710–794)的佛教文獻，多記載小野妹子赴南嶽衡山取回佛經的傳說，因此遣使與製疏當有某種關聯。

其三，法隆寺藏《法華義疏》稿本。這部稿本原為法隆寺舊藏，明治初年獻納給皇室，被指定為日本國寶。卷一首題“此是大委國上宮王私集非海彼本”14字，本文墨書存頗六朝(或隋朝)遺風，專家考定書寫年代不晚於推古朝(593–628)，寺傳皆云出自聖德太子親筆。文中塗抹添改之處隨處可見，花山信勝博士認為，這是聖德太子直至晚年修改不輟的手稿⁷。

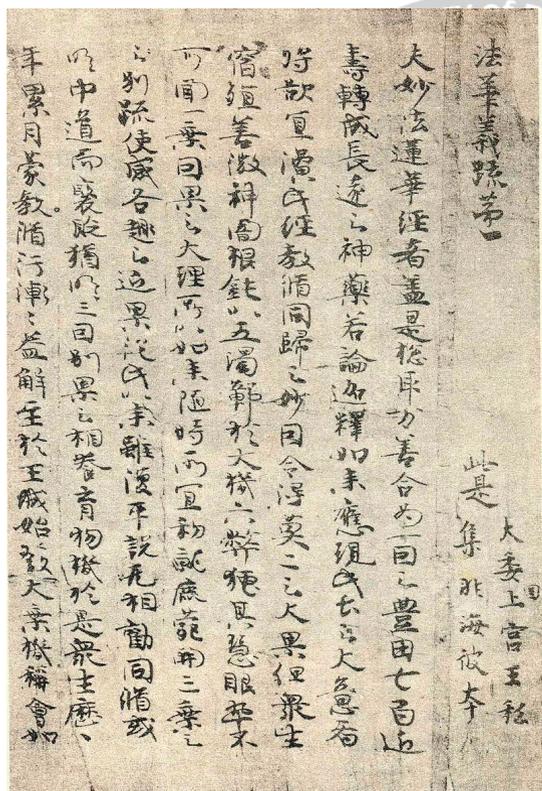


圖2:《法華義疏》稿本(日本東京國立博物館法隆寺館)

⁶ 《大日本佛教全書》本《法華義疏》解題(花山信勝執筆)，東京：講談社，第97冊，第18頁。

⁷ 同上。

其四，奈良時代的傳抄、著錄與引用。天平年間(729–748)的早期寫經文書中，散見數例書名、卷數、用紙相同而不著撰者的《法華義疏》和《勝鬘經義疏》，有人據此否定聖德太子親撰說。對此，大野達之助認為，按照天平寫經的習慣，不著撰者正說明不言自明⁸。從天平後期開始，正倉院文書中的《經疏檢定帳》(747)、《寫經所解》(同上)、《本經疏奉請帳》(749)、《寫疏佈施勘定帳》(751)、《經疏出納帳》(753)、《奉寫章疏集傳目錄》(同上)以及《法隆寺伽藍緣起並流記資財帳》(747)、《法隆寺東院伽藍緣起資財帳》(761)等均明記是“上宮撰”。奈良時代“三經義疏”不僅作為“上宮撰”被廣泛傳抄、著錄，而且智光的《淨名玄論略述》、壽靈的《華嚴五教章指事記》及唐僧法進(709–778)的《沙彌十戒並威儀經疏》等，均在書中加以直接徵引。

其五，“三經義疏”的徵引書目。“三經義疏”在撰述過程中，參考了大陸和半島的佛學成果，而尤以南朝梁的三大法師為圭臬。概而言之，《勝鬘經義疏》祖述莊嚴寺僧旻(467–527)的學說，《維摩經義疏》依據僧肇(384–414)的《注維摩詰經》十卷，《法華義疏》參酌光宅寺法雲(467–529)的《法華義記》八卷。從徵引書目分析，“三經義疏”繼承了中國南朝的佛學傳統，佐證成書年代當在隋唐章疏傳入日本之前。

其六，《法華義疏》所依本經。《法華經》前後共有6種譯本，現存西晉太康七年(286)竺法護(231–308)譯《正法華經》、姚秦弘始八年(406)鳩摩羅什(344–413)譯《妙法蓮華經》、隋仁壽元

⁸ 大野達之助《聖德太子の研究：その仏教と政治思想》，東京：吉川弘文館，1970年5月，第83頁。

年(601)達磨笈多(529–619)譯《添品妙法蓮華經》等3種。後世流布最廣的《妙法蓮華經》(鳩摩羅什譯)原本為七卷二十七品,隋唐時代增益《提婆達多品》和《普門品偈頌》而成八卷二十八品⁹。《法華義疏》所本《妙法蓮華經》正是七卷二十七品的原譯,說明成書在增益本(八卷二十八品)流行之前。

如上所述,從墨書風格、抄經目錄、所依本經、徵引書目等綜合判斷,“三經義疏”大約成書於隋唐之交;又因文中多以“私譯”“私意”“私懷”等闡發己見,語言偶有不合漢語規範之處(即所謂“和臭”),恐非出自中土漢人之手;再聯繫到聖德太子弘揚佛法、講經建寺、遣使求書等諸多事跡,奈良時代以來傳承的聖德太子親撰說,當非空穴來風;日本國寶《法華義疏》稿本出自聖德太子手筆一說,亦不宜輕易否定。

關於“三經義疏”的撰者問題,學界雖議論紛紛,但諸說分歧之焦點,似乎在於認定“撰者”的標準古今相異。川岸宏教指出:“討論古代社會的思想和信仰時,考慮到其發展的歷史,欲從中析出完全獨創的東西,事實上近乎不可能。因而,即使不是聖德太子個人撰寫的著作,而是受其保護的學僧們共同的成果,亦無妨視作推古朝佛教治國方策的理論根據。”¹⁰

在古代東方社會,個人的獨創精神頗受輕視,集體成果往往以

⁹ 隋唐時代的佛經目錄,如《出三藏記集》《眾經目錄》《大唐內典錄》《大週刊定眾經目錄》等,均明記鳩摩羅什原譯為“七卷”。(唐)智昇《開元釋教錄》引《出三藏記集》云:“新法華經初為七卷二十七品,後人益天授品成二十八品。”高楠順次郎、渡邊海旭等編纂《大正新脩大藏經》(此後略為《大正藏》;東京:大藏經刊行社,1924–1932年)編號2154,第55冊第512頁中欄第23行。

¹⁰ 川岸宏教《太子の仏教興隆政策》,收入武光誠等編《聖德太子全覽》,東京:新人物往來社,1988年11月,第84頁。

主持人之名問世，故以近代史學的原則律定古籍之歸屬，似非完全可行。《聖德太子傳曆》在講經記事之後云：

件等二經，太子略製義疏，未有流通。高麗惠慈法師以下，各在講場，咨其所得，太子取捨，合其正理。自此始有究竟之志，後年製畢。¹¹

聖德太子在講經之前擬有草稿，後又參酌外國學僧的意見進行修改，這大概比較客觀地反映了“三經義疏”成書過程的實際情況。

二、《法華義疏》流播傳說

聖德太子將《法華經》的二十七品一分為三：《序品第一》為“序說”，《方便品第二》至《分別功德品第十六》前半為“正說”，《分別功德品第十六》後半至《普賢勸發品第二十七》為“流通說”，並云：“聖人說法，非但當時蒙益，遠及末代，同獲今利，故第三有流通說。”¹²

上述“流通說”觀，正如花山信勝所論，可以視作聖德太子遣使入隋求書、撰著“三經義疏”的主要動機之一¹³。不唯如此，“三經義疏”在高句麗的流播，也與聖德太子的上述理念或直接或間接有關。

高句麗僧惠慈（一作“慧慈”）於推古三年（595）來到日本，被聖德太子延聘為“內教（佛教）”之師，與百濟僧慧聰（生卒不詳）並

¹¹ 《聖德太子傳曆》上卷，《大日本佛教全書》，第71卷，第133頁。

¹² 聖德太子《法華義疏》卷一，《大日本佛教全書》第1卷，第316頁。

¹³ 《大日本佛教全書》本《法華義疏》解題（花山信勝執筆），第97卷，第20頁。

稱“三寶之棟梁”。聖德太子在講經製疏過程中，每遇滯疑輒詢於師，有時相互切磋，所以說“三經義疏”亦傾注了惠慈的心血。如《上宮聖德太子傳補闕記》云：“太子謂慧慈法師曰：‘《法華經》中此句脫字，師之所見者如何？’法師答啓：‘他國之經亦無此字。’”¹⁴又《上宮聖德法王帝說》載：

上宮王師高麗慧慈……即造《法華》等經疏七卷，號曰“上宮御製疏”。太子所問之義，師有所不通。太子夜夢金人，來教不解之義。太子寤後即解之，乃以傳於師，師亦領解。¹⁵

《法華義疏》告成於推古二十年（615）四月十五日，同年十一月十五日惠慈任滿回國，將“上宮疏”攜歸高句麗。《上宮聖德法王帝說》云：“慧慈法師贖上宮御製疏，還歸本國流傳之。”¹⁶這是有關“三經義疏”流播海外的最早記錄。據《上宮聖德太子傳補闕記》，惠慈不僅將《法華義疏》帶回高句麗，而且還在當地宣講：

製諸經疏，義儻不達。太子夜夢見金人，來授不解之義。太子乃解之，以問慧慈法師。法師亦領悟，發不思、嘆未曾有，皆稱“上宮疏”，謂弟子曰：“是義非凡，持還本國，欲傳聖趣。”庚辰年四月，持歸本書，彼土講演。¹⁷

《上宮聖德法王帝說》與《上宮聖德太子傳補闕記》只稱惠慈攜歸的是“上宮疏”，但從前後文脈推斷，當指《法華義疏》。《聖德太子傳私記》引用《定海記文》，提到高句麗流行的《法華經》中有兩

¹⁴ 《上宮聖德太子傳補闕記》，《大日本佛教全書》，第71卷，第123頁。

¹⁵ 《上宮聖德法王帝說》，《大日本佛教全書》，第71卷，第119頁。

¹⁶ 上揭《上宮聖德法王帝說》，《大日本佛教全書》，第71卷，第119頁。

¹⁷ 前揭《上宮聖德太子傳補闕記》，《大日本佛教全書》，第71卷，第123頁。

句增文，因而推測：“慧慈高麗人也。受太子開示，早還本土。今自彼國傳經中，新有二句文，此慧慈歸國後，以太子金言，流布彼國歟？”¹⁸成書較晚的《聖德太子傳記》(1318)，則明記惠慈攜歸的是《法華義疏》：

慧慈法師乃高句麗碩學，太子二十四歲時來朝。其學亘二教，其智窮三藏。故為太子師範，居本朝二十一載。推古二十年，有維桑之思而告辭，乞太子所作《法華疏》，以為記念。……其後，慧慈法師歸高麗，講談彼《法華疏》，教化人民。¹⁹

約當隋唐之交的推古時期，日本與半島的文化交流十分頻繁，從《日本書紀》等所載史料來看，韓人（主要是百濟人）越海東渡者絡繹於途，他們帶去大量佛教、儒教及道教等書籍，同時也將部分日本人撰述的書籍攜歸本國。“三經義疏”是日本人撰著的首批漢文典籍，而且傾注了朝鮮半島學僧的心血，惠慈或其他半島僧俗將代表當時日本佛學最高水平的《法華義疏》帶回高句麗弘傳，不是完全沒有可能。

如上所述，聖德太子傳記載有惠慈將《法華義疏》攜入高句麗的傳說，那麼這部傳為聖德太子親撰的著作有無傳入中國的記載呢？

遣隋使宣稱“聞海西菩薩天子重興佛法，故遣朝拜，兼沙門數十人來學佛法”²⁰，既然以崇尚佛教的國家自居，就有可能向外宣揚聖德太子弘揚佛法、講經製疏的事跡。事實上，小野妹子南嶽取經傳

¹⁸ 《聖德太子傳私記（東大寺本）》，藤原猶雪編《聖德太子全集》第3卷，東京：龍吟社，1944年，第237頁。

¹⁹ 同上書，第424頁。

²⁰ 《隋書》卷八十一，列傳第四十六，北京：中華書局，1996年，第1827頁。



圖3：小野妹子衡山取經（《聖德太子繪傳》）

說中，包含有這方面的內容。《聖德太子傳曆》推古十五年（607）條載（夾注略）：

夏五月，太子奏曰：“臣之先身，修行漢土，所持之經，今在衡山。望遣使乎，將來比較所誤之本。”……秋七月，妹子等遣於隋，太子命妹子曰：“隋赤縣之南，江南道中有衡州，州中有衡山，是南嶽也。山中有般若臺，登自南溪下，入滋松中三、四許里，門臨谷口，吾昔同法皆已遷化，唯有三軀，汝宜以此法衣稱吾名贈之。復吾昔身住其臺時所持《法華經》復為一卷，乞受將來。”

妹子到彼，問彼土人，遂屆衡山。如太子命，入自南溪下，比到門側，有一沙彌在門之內，唱云：“念禪法師使

人到來。”有一老僧策杖而出，又有二老僧相續而出，相顧含歡。妹子三拜，言語不通，書地通意，各贈法衣。老僧書地曰：“念禪法師於彼何號？”妹子答曰：“我本朝和國也，在東海中，相去三年行矣。今有聖德太子，無念禪法師，崇尊佛道，流通妙義，自說諸經，兼製義疏。承其令旨，取昔身所持複《法華經》一卷，餘無異事。”老僧等大歡，命沙彌取之，須臾取經，納一漆篋而來。²¹

這條資料僅提到小野妹子遠赴衡山求取《法華經》，沒有言及是否攜帶“三經義疏”。然而，該書推古二十三年（615）條有如下記載：“夏四月十五日，《法華經》製竟。此經疏自前製了，傳於漢土。”²²意思是說，惠慈帶回高句麗的是“上宮後疏”，此前竣工的“上宮前疏”早已傳入中國。再看推古十七年（609）條，小野妹子第二次遣隋（608）回國後，向聖德太子稟報再上衡山的情景：

秋九月，小野臣妹子到自隋，啓太子曰：“臣屈衡山般若臺，先逢三僧，二口迂化，一口犹存，謂臣曰：‘初年沙彌誤取他僧所持之經授子竟，而去年秋時，子國太子念禪法師駕青龍車，從五百人到自東方，履空而來，探舊房裡，取一卷經，凌虛而去。仍留此《法華經》五卷義疏，名上宮疏。’”太子微咲而默。²³

這段傳說大意如下：小野妹子第一次赴隋時，未能取回聖德太子前身（念禪法師）持誦的《法華經》，遂再次赴隋取書；而此前聖德太子在斑鳩殿（夢殿）入定七日，魂飛衡山取回了真本。倘若推古

²¹ 前揭《聖德太子傳曆》卷上，第133頁。

²² 前揭《聖德太子傳曆》卷下，第135頁。

²³ 前揭《聖德太子傳曆》卷下，第134頁。

十六年(608)小野妹子確真把五卷本《法華義疏》帶到中國，那麼成書要比四卷本《法華義疏》(615)早7年，時距宮中講經僅兩年，大概屬於講經時的草稿之類。《聖德太子傳私記》提到《法華義疏》有兩種，四卷本“在此朝，後疏也”，五卷本“無此朝，先疏”：

太子御製作章疏等日記：《法花》四卷疏（御草本在舍利殿，名“後疏”），此疏不據百濟國傳來之經，依夢殿入定時飛魂取回之經而草，即七卷二十七品，無《提婆品》與《觀音品》中的《世尊偈》。小野妹子取回之經，與百濟國傳來經本相同，聖德太子據此經著五卷疏，飛魂取書時留在衡山。此疏之草本及傳寫本，我朝均不知所在。²⁴

五卷本《法華義疏》依據的本經，即所謂“小野妹子將來經”，原存“斑鳩文殿”（法隆寺東院），現藏東京國立博物館，俗稱“國寶《細字法華經》”，為七卷二十八品的卷子本²⁵。卷尾跋云：“長壽三年六月一日抄訖，寫經人雍州長安縣人李元惠，於揚州敬告此經。”

唐長壽三年(694)，衡山僧俗數人渡海至日本，到法隆寺（鷓僧寺）尋訪流布中國的五卷疏的本經，事見《聖德太子傳私記》：

持統天皇八年甲午，唐土衡州僧俗來朝，彼國長壽三年也。彼僧詣鷓僧寺，尋云：“此朝聖德太子五卷《義疏》，我國流布，其旨甚深，尤所依用也。其本經定可在當寺，望令披見。”²⁶

以上我們列舉了《法華義疏》流播東亞的諸種傳說，雖然這些都

²⁴ 前揭《聖德太子傳私記》，第211頁。

²⁵ 王勇《聖德太子時空超越》（前揭），第221-230頁。

²⁶ 前揭《聖德太子傳私記》，第296頁。

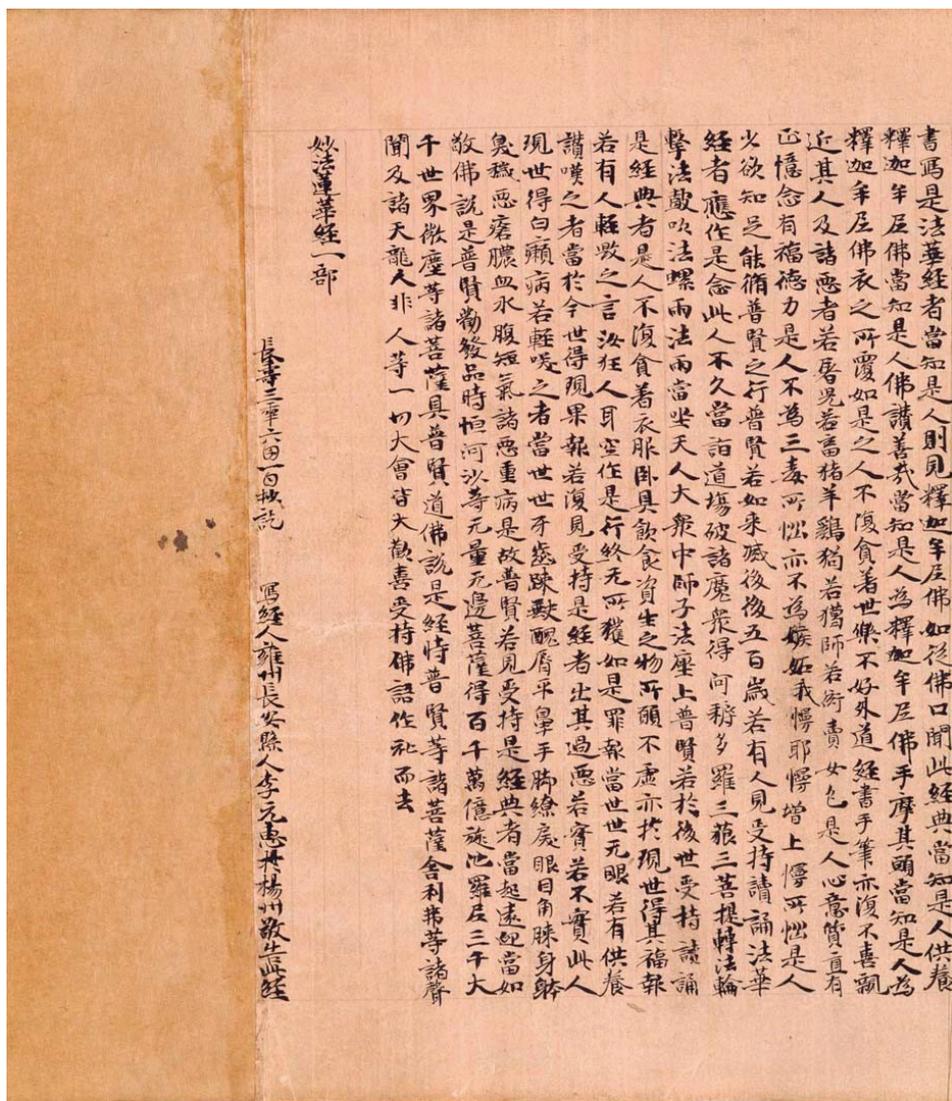


圖 4: 長壽三年唐寫本《細字法華經》卷尾(日本東京國立博物館)

不能直接視為信史，但傳說中往往也潛藏著史實的蹤影。現存《法華義疏》稿本四卷，內題“此是大委國上宮王私集非海彼本”，字體筆法與本文判然有別，顯然系後人補記。長沼賢海對此的分析是，奈良時代此書送入唐朝，當時為了簡別於中土或朝鮮半島之典籍，特

意標明作者的國籍，此後這一撰號又移記於稿本²⁷。

上述推測是比較合理的，因為不僅《法華義疏》稿本有此撰號，今本《勝鬘經義疏》卷首亦有同樣的撰號。不過，如果要證明這一假設，必須解釋下面的疑問：在《三經義疏》中，為何惟獨《維摩經義疏》無此撰號？

鎌倉時代的學僧凝然（1240–1321）早就注意到這個問題，他在《維摩經疏庵羅記》中解釋道：“彼二疏遣大隋國，此疏無之，故不簡別。”²⁸意思是說，《法華義疏》與《勝鬘經義疏》因為要送往中國，所以補題撰號以示區別；《維摩經義疏》沒有輸出海外，自然無需分清國籍。這種分析應該說是合情合理的。

經過上面的討論，我們可以推斷《法華義疏》與《勝鬘經義疏》上的撰號，是為送唐而特意補題的。也就是說，有關“上宮疏”流布海外的種種傳聞，多多少少是有事實根據的。值得慶幸的是，到了八世紀後期，入唐僧攜“上宮疏”西渡已見諸可靠的文獻載籍，使我們對這個問題的討論可以進入實證考察的階段。

三、《維摩詰經》殘卷之謎

前面提到，傳為聖德太子所撰的“三經義疏”，其中《法華義疏》與《勝鬘經義疏》均為送往唐朝，內題撰號“此是大委國上宮王私集非海彼本”；唯獨《維摩經義疏》無此撰號，說明未曾送出國門，甚至有學者因此懷疑非出自聖德太子手筆。然而，近年筆者關注到《北

²⁷ 長沼賢海《聖德太子論考》，京都：平樂書店，1971年11月版，第170頁。

²⁸ 《維摩經疏庵羅記》卷一，《大日本佛教全書》第13卷，第54頁。

京大學藏敦煌文獻》中收錄鳩摩羅什所譯《維摩詰經》殘卷²⁹似與聖德太子有關，對此懸案重新做了審視與思考。

1995年10月北京大學圖書館與上海古籍出版社聯合編輯出版的《北京大學藏敦煌文獻》共收錄各類文獻323件，內分“敦煌文獻”246件（編號D1-D246）、“日本舊藏寫經”5件（編號J1-J5）、“吐魯番回鶻文文獻”3件（編號T1-T3）、“西夏文文獻”5件（編號X1-X5）、“殘片”64件（編號C1-C64），其中第2冊編號J4收錄的便是《維摩詰經》卷下，其卷尾有如下一則題記，耐人尋味：

始興中慧師聰信奉震旦善本
觀勒深就篤信三寶
經藏法興寺 定居元年歲在
辛未上宮廢戶寫³⁰

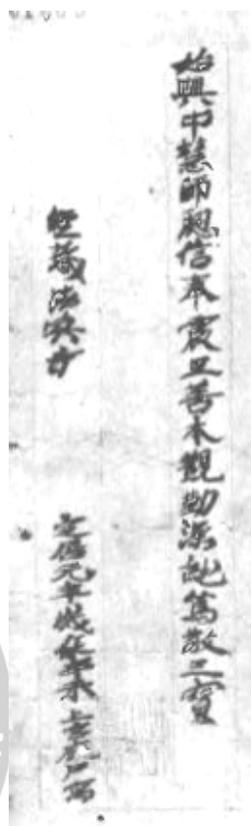


圖5：《維摩詰經》
殘卷尾題

上述題記包含諸多值得深入探討的問題，可以明確斷言的有兩點：首先這部收入《北京大學藏敦煌文獻》的《維摩詰經》殘卷絕非敦煌寫經，其次根據卷尾題記這部《維摩詰經》殘卷與日本寫經及聖德太子有某種關聯。下面就相關問題逐一試做解讀。

²⁹ 《北京大學藏敦煌文獻》編號J4，上海：上海古籍出版社，1995年，第2冊，第284頁。

³⁰ 同上書，第288頁。

(一) “始興中”

“始興”作為中國歷史上的私年號，隋末唐初曾被使用過兩次（王操師乞 616、高開道 618–624），但在日本史料中未曾出現過。筆者推測有以下幾種可能性：一是系與聖德太子關係密切的日本私年號“法興”之誤書；二是日本飛鳥時期佛教界眾多私年號中較為少見的一種新私年號；三是僅僅表述佛教初入日本的某個特定時期。雖然這個問題目前尚未有定論，但可以大致框定在百濟僧慧聰赴日（595年，詳後）這個時間段。

(二) “慧師聰”

“慧師聰”係“慧聰（一作“惠聰”）”之敬稱，歷史上實有其人，出身百濟，是佛教初傳日本時期的重要人物。《日本書紀》推古天皇三年（595）條載：“五月戊午朔丁卯，高麗僧惠慈歸化，則皇太子師之。……是歲，百濟僧慧聰來之。此兩僧弘演佛教，並為三寶之棟梁。”³¹《日本書紀》推古天皇四年（596）條又載：“法興寺造竟，則以大臣男善德臣拜寺司。是日，惠慈、惠聰二僧始住於法興寺。”³²

六～七世紀交替之際，聖德太子在推古天皇支持下擔任攝政，力排眾議主導從百濟引入佛教，慧聰作為這一時期日本佛教界之棟梁，與聖德太子關係密切。根據《維摩詰經》卷下尾題，慧聰從百濟赴日時攜帶有“震旦善本”，應該指中國隋朝時傳入百濟的佛教珍本。

³¹ 前揭《日本書紀》卷二十二，第 445 頁。

³² 前揭《日本書紀》卷二十二，第 445 頁。

(三) “觀勒”³³

此處的“觀勒”亦是歷史上實有其人的佛教僧侶，比慧聰稍晚從百濟赴日傳教，對七世紀初的日本文明進程產生多方面的重大影響。《日本書紀》推古天皇十年（602）十月條載：“百濟僧觀勒來之，仍貢歷本及天文地理書並遁甲方術之書也。是時，選書生三、四人，以俾學習於觀勒矣。陽胡史祖玉陳習曆法、大友村主高聰學天文遁甲、山背臣日並立學方術，皆學以成業。”³⁴ 觀勒於佛教之外，還向日本傳播天文、地理、曆法及道教、方術等，而且授徒有成，影響深遠。

《維摩詰經》殘卷題記云“慧師聰信奉震旦善本，觀勒深就，篤信三寶”，按文脈解讀，慧聰傳來“震旦善本”，觀勒則“深就”之。孟浩然（689–740）《過故人莊》“待到重陽日，還來就菊花”，“就”字有依據、皈依、親近之語義，此句指“深深信奉震旦善本”，意味著傳抄、研習、講贊等行為。此外，聖德太子在推古十二年（604）新頒的《憲法十七條》（604）中，告誡臣民“篤敬三寶”³⁵，此措辭與題記中的“篤信三寶”高度相似，兩者之間或有一定關聯。

(四) “經藏法興寺”

法興寺是日本最早興建的佛教寺院，因建在飛鳥之地，亦稱作“飛鳥寺”，奈良時代移建至平城京後改名“元興寺”。綜合《日

³³ 《維摩詰經》卷下尾記中的“勒”字，劉屹《北京大學圖書館、上海古籍出版社〈北京大學藏敦煌文獻〉》，收入季羨林等主編《敦煌吐魯番研究》第3卷，北京：北京大學出版社，1998年9月，第371–381頁；韓昇《北京大學圖書館藏敦煌本聖德太子寫經與東亞的“佛教外交”》，《史學集刊》2001年第3期，第55–60頁；及《再論北京大學圖書館藏聖德太子寫經》，《中國歷史文物》，2004年第3期，第48–58頁。以上均錄作“勒”，筆者判定為“勒”之異體字。

³⁴ 前揭《日本書紀》卷二十二，第447頁。

³⁵ 前揭《日本書紀》卷二十二，第449頁。



圖 6：飛鳥寺（法興寺）舊址（奈良縣高市郡明日香村）

本書紀》及《元興寺伽藍緣起並流記資財帳》等記載，崇峻天皇元年（588）百濟國應蘇我馬子（551–626）請求，派遣法師、工匠等赴日獻佛舍利，是時“壞飛鳥衣縫造祖樹葉之家，始作法興寺”。推古天皇四年（596）十一月法興寺主體建築竣工，高句麗僧慧慈與百濟僧慧聰住持該寺。

公元 588 年百濟國應請派遣的工匠中，包括寺工、畫工、爐盤博士、瓦博士等，明顯是為了建造法興寺而選配的人員；百濟國使團帶去建造寺院至為關鍵的佛舍利，但未含寺院必不可缺的佛經。據《元興寺伽藍緣起並流記資財帳》所收《露盤銘》，崇峻天皇五年（592）十月開建法興寺金堂、步廊，推古天皇元年（593）正月十五日安

置佛舍利奠基，次日在此基礎上建立佛塔。大概在此後不久經藏也告竣工，推古天皇四年（596）慧聰赴日時攜帶“震旦善本”並“經藏法興寺”，當屬法興寺整體建造規劃中的重要一環。

（五）“定居元年”

日本除了朝廷頒布的正式年號之外，佛門宗派、地方豪族等也頻繁使用所謂的“私年號”，大多行用時間不長、傳播區域不廣。“定居”便屬此類私年號之一種，其起源似乎與百濟關係密切，主要在西日本一帶使用。《大內譜錄長門記》記載：“琳聖太子……渡海來本朝，此推古天皇十九年辛未，曆號定居元年。”³⁶又《大內義隆記》云：“誠申由來，百濟國王子琳聖太子，定居二年來迎日本週防國多多良浜住居，與國之守護所之人結緣，統領住民百姓。以武英治國，國泰民安，次第繁昌，至義隆卿為二十六代。計其年數，已九百四十年矣。”³⁷

日本戰國時期，以本州島最西端的周防國（今山口縣一帶）為根據地的大內氏一族，歷代奉百濟琳聖太子為先祖，因此使用源自琳聖太子（577–657）移居日本的私年號“定居”。然而，《大內譜錄長門記》《大內義隆記》皆系後世文獻，900多年26代的家族傳承也不盡可靠，因此琳聖太子移居日本的時間諸說不一。

³⁶ 《大內譜錄長門記》，島田昇平1951年寫本，下關：下關市立圖書館，索書號Y/24/才/。

³⁷ 《大內義隆記》，塙保己一（1746–1821）《群書類從》第13輯，東京：經濟雜誌社，1902年，第1224頁。



圖 7：百濟國琳聖太子供養塔（臨濟宗南明山乘福寺）

（六）“辛未”

《維摩詰經》殘卷尾題在“定居元年”之後標記出干支“辛未”，為推定具體年份提供了重要的依據。如果限定六—七世紀的話，匹配“辛未”的有 551 年、611 年、671 年，“定居元年”究竟對應哪一年呢？

關於聖德太子“三經義疏”的撰述時間，日本史籍《上宮聖德太子傳補闕記》有明確的記載，即《勝鬘經義疏》撰述於推古十七年（609）四月八日至推古十九年（611）正月二十五日，《維摩經義疏》撰述於推古二十年（612）正月十五日至推古二十一年（613）九月十五日，《法華經義疏》撰述於推古二十二年（614）正月八日至推古

二十三年(615)四月十五日。“辛未”匹配推古天皇十九年，即公元611年；根據《大內義隆記》“至義隆卿延綿二十六代，數其年份長達九百四十年”³⁸，以大內義隆(1507–1551)卒年逆推“定居元年”，也恰好是611年。

(七) “上宮廢戶寫”

“上宮廢戶”系指聖德太子，傳聞其出生於馬廄，後又居於上宮，故得其名。《日本書紀》推古天皇元年(593)四月十日條載：“夏四月庚午朔己卯，立廢戶豐聰耳皇子為皇太子，仍錄攝政，以萬機悉委焉。橘豐日天皇第二子也，母皇后曰穴穗部間人皇女，皇后懷妊開胎之日，巡行禁中，監察諸司，至於馬官，乃當廢戶而不勞忽產之。生而能言，有聖智。及壯一聞十人訴，以勿失能辨。兼知未然，且習內教於高麗僧惠慈，學外典於博士覺哥，並悉達矣。父天皇愛之，令居宮南上殿，故稱其名謂上宮廢戶豐聰耳太子。”³⁹

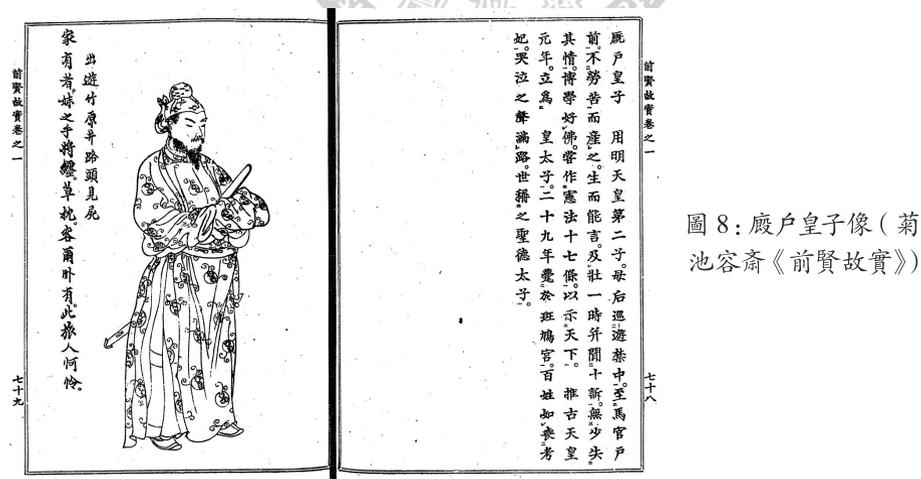


圖8：廢戶皇子像（菊池容齋《前賢故實》）

³⁸ 前揭《大內義隆記》，第1225頁。

³⁹ 前揭《日本書紀》卷二十二，第443、444頁。

題記所云“上宮廢戶寫”，意味著這部《維摩詰經》寫經出自聖德太子之手。然而，檢視傳為聖德太子手筆的《法華義疏》《勝鬘經義疏》，筆迹風格迥異；比對《維摩詰經》殘卷正文與題記，墨色字體也非一致。由此判斷，這部被誤為敦煌寫經的《維摩詰經》殘卷，絕非聖德太子親筆手書。

張玉范、李明權為《北京大學藏敦煌文獻》撰寫的《敘錄》中，提到 J.4《維摩詰經》卷下“紙背騎縫處均有‘張勳伯珍藏’朱文橢圓形印”⁴⁰。張勳伯（1864–1933）本名張廣建，他於 1914 年至 1920 年間出任甘肅都督、巡撫，利用職務之便收刮敦煌寫經數百卷，其中 112 件藏品於 1929 年售賣給了日本的三井文庫。這部《維摩詰經》殘卷蓋有“張勳伯珍藏”印章，大概是被誤辨為敦煌文獻的主要原因。

關於北京大學圖書館藏《維摩詰經》殘卷，已有學者做過相關研究。劉屹判定為聖德太子 611 年寫經，推測 614 年由遣隋使攜帶入中國：“在聖德太子執政時，倭國第五次遣使入隋，為公元 614 年，即大業十年、推古二十二年。從這個時間來看，也不排除 611 年聖德太子寫的佛經，由倭使於 614 年帶入隋都的可能性。果真如此，這件原藏於日本法興寺的七世紀初寫本如何流入中國，如何流入敦煌，將是大有興味的問題。”⁴¹

韓昇一度判定為後世日本僧人或寺院寫經生製作，排除中國人偽造的可能性：“此件文書的製作者對聖德太子的歷史事跡相當熟悉，且能正確使用寺院的私年號，最大可能為與日本古寺有深厚關係者，

⁴⁰ 北京大學圖書館、上海古籍出版社編《北京大學藏敦煌文獻·敘錄》，上海：上海古籍出版社，1995 年 10 月，第 35 頁。

⁴¹ 劉屹《北京大學圖書館、上海古籍出版社〈北京大學藏敦煌文獻〉》（前揭），第 379–380 頁。

或為僧人，或為寺院寫經生，但不會是中國人。”⁴² 其後在重新調查基礎上，修正了原有的觀點，認為是近代中國人利用敦煌寫經添加題記與印章造偽而成：“北京大學圖書館藏 J.4 號文書，應是一件唐代前期的敦煌寫經，檔次不高，故於張廣建倒台到其收藏品賣給日本期間，先被挑了出來，作為古董售賣。為了商業利益，有人在寫經最後一紙加入題記和印章，這是一件利用真文書造的偽，為我們深入認識敦煌文書的複雜性，提供了很好的例證。”⁴³

上述兩位學者的先行研究，可謂各有千秋、頗富知見，但筆者對他們得出的結論並不完全認同。

聖德太子擔任攝政期間，大力推進從朝鮮半島乃至中國大陸引入佛教的國策，招聘法師、建造寺院初見成效後，重點移向充實寺院經藏，繼而寫經、讀經、講經、註疏諸事業次第推進。日本朝廷一方面邀請慧聰等法師攜帶“震旦善本”來日，另一方面派遣使者赴中國求取佛經，如《經籍後傳記》所云：“以小治田朝（今按推古天皇）十二年歲次甲子正月正朔，始用歷日。是時，國家書籍未多，爰遣小野臣因高於隋國，買求書籍，兼聘隋天子。”⁴⁴《延曆僧錄·上宮皇太子菩薩傳》及《宋史·日本傳》所傳小野妹子入隋求取《法華經》亦反映同樣的史事。

佛經從中國或經由朝鮮半島傳入日本後，被奉為“震旦善本”而歸藏佛閣或皇家，然而通過寫經而開枝散葉；聖德太子在朝鮮半島僧侶指導下研讀佛經，會通之後開壇講經，最後心得感悟匯總為“三

⁴² 韓昇《北京大學圖書館藏敦煌本聖德太子寫經與東亞的“佛教外交”》（前揭），第 56 頁。

⁴³ 韓昇《再論北京大學圖書館藏聖德太子寫經》（前揭），第 57 頁。

⁴⁴ 田中健夫《善隣國寶記·新訂續善隣國寶記》（前揭），第 34 頁。

經義疏”，整個過程環環緊扣，反映出佛教初傳日本時期的氛圍。

至於“三經義疏”中的《維摩經義疏》，《上宮聖德太子傳補闕記》記載聖德太子撰著的時間流程：“三十九壬申年正月十五日始製《維摩經疏》，四十癸酉年九月十五日了。”⁴⁵ 此处“壬申”當推古二十年(612)，“癸酉”值推古二十一年(613)，即撰寫《維摩經義疏》歷時1年9個月。

從推古三年(595)百濟僧慧聰攜帶“震旦善本”而至，推古十年(602)觀勒“深就”之，推古十二年(604)聖德太子遣使赴隋購求書籍，推古十四年(606)開壇講贊《勝鬘經》與《法華經》，推古十七年(609)開始撰寫《勝鬘經義疏》，推古二十年(612)撰寫《維摩經義疏》，推古二十二年(614)撰寫《法華義疏》。以上可見，求取佛經、開壇講贊、製作註疏的環節均有充實的史料印證，唯獨寫經這一環節缺乏史料支撐，而北京大學藏《維摩詰經》殘卷題記恰好彌補這個空白，亦即聖德太子在撰著《維摩經義疏》(612)的前一年——題記所云“定居元年(611)”，抄寫慧聰攜帶而來、觀勒“深就”研習、法興寺珍藏的“震旦善本”，應該是順理成章的。

由於從奈良時代開始，中日兩國均流傳中國高僧慧思轉生聖德太子的信仰⁴⁶，遣唐使抄錄“三經義疏”攜帶入唐，爭取入藏國清寺等祖庭經藏，在中日書籍之路上形成一道獨特的風景線。據唐僧明空《勝鬘經疏義私鈔》及傳為聖德太子親筆的《法華義疏》《勝鬘經義疏》，卷首均有“此是大委國上宮王私集非海彼本”題記，北京大學藏《維摩詰經》殘卷題記與此有異曲同工之妙，推測是後世的

⁴⁵ 《上宮聖德太子傳補闕記》(前揭)，第123頁。

⁴⁶ 王勇《南嶽慧思與聖德太子》，收入王勇、中西進主編《中日文化交流史大系·人物卷》，杭州：浙江人民出版社，1996年12月，第329-343頁。

日本僧人抄錄聖德太子寫經攜帶入華，堪稱中日書籍交流的一則美談佳話。

四、從《勝鬘經》到《勝鬘經義疏》

《勝鬘經》凡十五章，敘述阿踰闍國友稱王之妃勝鬘⁴⁷夫人，受其父波斯匿王、母末利夫人熏陶而皈依佛門，並得佛之授記而宣說大乘佛法，此即《勝鬘經》之由來。

此經傳入中土，先後共有三譯。最早的北涼曇無讖(385–433)譯本《勝鬘經》⁴⁸散佚已久，唐代智昇(八世紀)《開元釋教錄》即已列為闕本；最晚的唐代菩提流志(約572–727)譯本《勝鬘夫人會》⁴⁹編入《大寶積經》(《大正藏》編號310)第四十八會，留存至今。

然而，介乎兩者之間的劉宋求那跋陀羅(394–468)譯本《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》⁵⁰(略稱《勝鬘經》，《大正藏》編號353)弘傳最廣。此譯本甫出，因文字簡要、傳義精當，甚得當時好評。劉宋時竺道猷(383卒)即反復披尋，撰《勝鬘經註解》五卷釋之；此後自南北朝至隋唐，各種註疏層出不窮，惜乎散佚者泰半、傳世者僅少。

此譯本除了在中土傳承，同時也流播到域外。隋末日本聖德太子

⁴⁷ “勝鬘”之詞義，據吉藏《勝鬘寶窟》卷一，一說為“勝鬘父母，借彼世間殊勝之鬘以美其女，故號勝鬘也”，《大正藏》編號1744，第37冊第2頁中欄第26-28行。

⁴⁸ 此本由曇無讖在玄始年間(412–428)譯成，(隋)費長房《歷代三寶紀》著錄。

⁴⁹ 此本系(唐)菩提流志於神龍二年(706)到先天二年(713)間譯成，編入《大寶積經》第四十八會，今存。

⁵⁰ 此經異稱甚多，一般以“勝鬘經”之名流通，又略作“師子吼經”“勝鬘師子吼經”“師子吼方廣經”“勝鬘大方便方廣經”等，收錄於《大正藏》第12冊。

的《勝鬘經義疏》，唐代新羅學僧元曉的《勝鬘經疏》，均據劉宋譯本註疏，說明其影響波及整個東亞，在書籍之路上演繹出諸多佳話。

《勝鬘經》三譯

北涼曇無讖譯《勝鬘經》

劉宋求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》

└→[日]聖德太子《勝鬘經義疏》

└→唐明空《勝鬘經疏義私鈔》

唐菩提流志譯《勝鬘夫人會》

如上圖所示，聖德太子擔任攝政的六—七世紀之交，已有曇無讖、求那跋陀羅兩種譯本的《勝鬘經》傳世，但《勝鬘經》究竟何時傳入日本，東亞各國的史料均無明確記載。《日本書紀》欽明天皇壬申年（552）十月條所載百濟聖明王向倭國獻“釋迦佛金銅像一軀、幡蓋若干、經論若干卷”，其中“經論若干卷”已失其名，無法考定是否包含《勝鬘經》在內，但《勝鬘經》肯定是早期從朝鮮半島傳入日本的佛經之一，其證據是日本皇室歷史上最早的講經事業，肇始於《勝鬘經》講贊。

《日本書紀》推古十四年（606）七月條載：“天皇請皇太子令講《勝鬘經》。”⁵¹ 同年續講《法華經》，天皇賞賜甚渥云云。聖德太子講經的事跡，亦見於《上宮聖德法王帝說》《法隆寺伽藍緣起並流記資財帳》《延曆僧錄·上宮皇太子菩薩傳》等同時代文獻，細節雖各有出入，但內容足可互為印證⁵²。

日本歷史上首次講經法會，在佛教東傳史上具有划時代意義。

⁵¹ 前揭《日本書紀》卷十九，第454頁。

⁵² 前揭《上宮聖德法王帝說》（第119頁）將講贊《勝鬘經》事系於推古六年（598）四月十五日條，或有所據，值得關注。

以此為標誌，日本的知識精英不再拘泥於佛像威儀等表像，開始觸及佛教負載的知識體系及其內在的思想理路。講經之後的製疏，則進一步深化了對佛理的探究。

聖德太子講贊的佛經，《法隆寺伽藍緣起並流記資財帳》作“《法華》《勝鬘》等經”。⁵³ 此處一個“等”字，說明未必限於《勝鬘經》與《法華經》，如將講經與製疏聯動考慮，則《維摩經》也可列為候補。

後世的文獻記載及圖像數據顯示，聖德太子講贊《勝鬘經》時手執“塵尾”，且有遣隋使、朝鮮半島高僧等陪坐⁵⁴，頗有蕭梁帝王玄風佛教之遺範。考慮到南朝與百濟交往密邇，起自南朝、中經百濟、達於日本的“海上書路”躍然而出，而從《勝鬘經》到《勝鬘經義疏》更是印證了這條書籍之路的存在。

關於包括《勝鬘經義疏》在內的“三經義疏”，學術界尚有諸多問題存在爭議。比如作者，有中國僧撰、朝鮮僧撰、渡來僧撰、聖德太子撰諸說；再如小野妹子“南岳取經”之說，存疑學者不在少數。

關於第一個問題，筆者認為井上光貞的看法比較公允，即“上宮疏”未必意味聖德太子個人獨著，而是聖德太子組織身邊的朝鮮半島乃至中國大陸的知識人士集體編撰而成⁵⁵。前些年，駒澤大學的石井公成教授利用電子數據庫檢索比對“三經義疏”的詞彙修辭特點，發現被動、使役、否定、願望、接續、敬語等用例帶有“倭習”，

⁵³ 《法隆寺伽藍緣起並流記資財帳》，國立國會圖書館藏，大橋長惠寫本，1874年，第2頁。

⁵⁴ 描繪太子講贊《勝鬘經》情景的繪畫群，統稱“聖德太子勝鬘經講贊圖”，盛行於鎌倉時代，圖中聖德太子多執塵尾講經。

⁵⁵ 井上光貞《三經義疏成立の研究》，收入阪本太郎博士古稀記念會編《續日本古代史論集》，東京：吉川弘文館，1972年，第524頁。

這些特殊用法多為三書並見，間或出現在其他日本文獻及新羅文獻，但基本上不見於中國文獻。這項實證性研究的成果，在很大程度上可以終結有關撰者的爭論，即三疏“為相同作者群或同一學派所創作的作品群，絕不會出自中國人之手”⁵⁶。

關於第二個問題，唐人思托《延曆僧錄·上宮皇太子菩薩傳》載：“次發使往南嶽，取先世持誦《法華》七卷一部。一部一卷成小書，沈香函盛。經至，即作《疏》四卷釋經，又作《維摩注疏》三卷、《勝鬘經疏》一卷。”⁵⁷ 佛教文獻中流傳的“南嶽取經說”，不排除帶有後世信徒敷衍的成分，但筆者近來重視平安時代史籍《經籍後傳記》的記載：“以小治田朝（今按推古天皇）十二年歲次甲子正月朔，始用歷日。是時國家書籍未多，爰遣小野臣因高於隋國，買求書籍，兼聘隋天子。”⁵⁸ 事在推古十二年（604），一句“是時國家書籍未多”顯示出遣使求書的緊迫性，似乎與聖德太子的講經製疏有關，恰好與佛教文獻的“南嶽取經說”互為印證。

“三經義疏”在撰述過程中，參考了大陸和半島的佛學成果，而尤以南朝梁的三大法師為圭臬。概而言之，《勝鬘經義疏》祖述莊嚴寺僧旻的學說，《維摩經義疏》依據僧肇的《注維摩詰經》，《法華義疏》參酌光宅寺法雲的《法華義記》。由此判斷，《勝鬘經義疏》

⁵⁶ 石井公成《三經義疏の語法》，《印度學仏教學研究》57卷第1號，2008年12月，第524頁。論文結論如下：“三經義疏的共同點在於包含不規範的漢語表述、使用極為相近的修辭……這些語言特徵與《日本書紀》中被斷為‘倭習’的特殊語法及唯見於日本與新羅文獻的修辭相合。此外，三經義疏的科文用詞，皆依據法雲的《法華義記》。由此推斷，三經義疏為相同作者群或同一學派所創作的作品群，絕不會出自中國人之手。”

⁵⁷ 前揭《大日本佛教全書》本《上宮皇太子菩薩傳》，第112冊，第2頁。

⁵⁸ 前揭田中健夫《善隣國寶記·新訂續善隣國寶記》，第34頁。

繼承了中國南朝的佛學傳統，是佛書從南朝經百濟流入日本過程中結出的碩果。

五、《勝鬘經義疏》之西傳

前文論及《法華義疏》流播東亞的諸種傳說，雖然這些都不能直接視為信史，但傳說中往往也潛藏著史實的蹤影。現存《法華義疏》稿本四卷，內題“此是大倭國上宮王私集非海彼本”。長沼賢海認為奈良時代此書送入唐朝，為了簡別於中土典籍，特意標明作者國籍，此後這一撰號又移記於稿本⁵⁹。

上述推測是比較合理的，因為不僅《法華義疏》稿本有此撰號，今本《勝鬘經義疏》卷首亦有同樣的撰號。值得慶幸的是，到了八世紀後期，入唐僧攜“上宮疏”西渡已見諸可靠的文獻載籍，使我們對這個問題的討論可以進入實證考察的階段。

唐大曆七年(772)，入唐僧誠明(一作“戒明”，生卒不詳)、得清(一作“德清”，生卒不詳)等8人渡海至揚州，以《勝鬘經義疏》一卷、《法華義疏》四卷

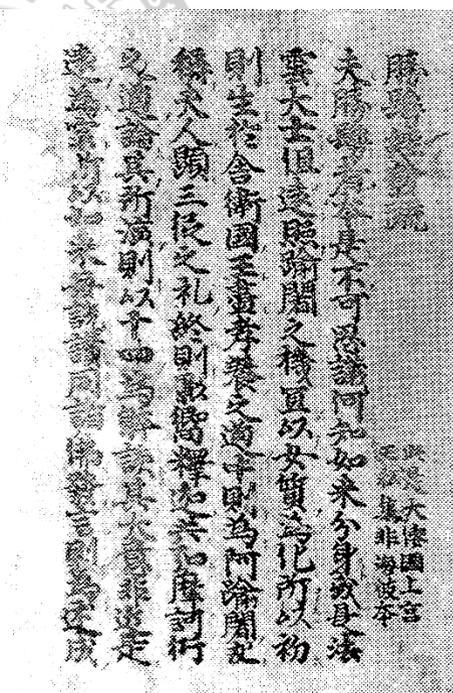


圖9：《勝鬘經義疏》刻本

⁵⁹ 長沼賢海《聖德太子論考》(前掲)，第170頁。

獻呈龍興寺大德靈祐，事見唐僧明空撰《勝鬘經疏義私鈔》開題，茲錄全文如下：

此經前後兩譯，一云《勝鬘經》，亦云《勝鬘師子吼一乘大方便經》，此是晉安帝世三藏法師曇摩譯。注云《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，此是宋元嘉年求那跋陀羅於揚都譯，並出刊定錄。今上宮王疏所釋，即是後譯經，有二十一紙。

其《疏》，唐大歷七年日本國僧使誠明、得清等八人，兼《法華疏》四卷將來揚州，與龍興寺大律師梨靈祐。其上宮王，是安南都護晁衡始也。相傳云，是梁南嶽高僧思大禪師後身。禪師先造得《金字大品法華》，寶函盛之，於般若台上石窟，無人知之。上宮王為國王，令五使來取，岳山具有取金經寶函時節，此安置金經石窟見在。

《疏》注云“非海彼本”者，或是疏主注，或是別人注，存二意好。即指此國及新羅國，日本國指此二土，俱名為“彼”也。以新羅國有曉法師《勝鬘疏》，此間上代亦有此經疏一卷十餘紙，不題人名，為簡異此二土疏，故云“非海彼本”也。⁶⁰

從唐僧明空（八世紀）的開題中可以得知，八世紀後期《勝鬘經》的各種註疏本流行於世，不僅有中國疏本，還有新羅疏本，再加上日本疏本，確實容易混淆，因此才有必要注明作者國籍。

自《勝鬘經》求那跋陀羅譯本問世以來，在時間傳承過程中，在中國各個朝代衍生多種註疏本；在空間流播過程中，派生出新羅元曉（617~686）的《勝鬘經疏》、日本聖德太子的《勝鬘經義疏》等。進而，文化從單向傳播到雙向交流直至東亞環流，帶著中國南朝佛

⁶⁰ 《勝鬘經疏義私鈔》卷一，《大日本佛教全書》，第7卷，第19頁。

教血脈、融入朝鮮半島高僧智慧的《勝鬘經義疏》，經遣唐使之手從日本回傳至中國，把《勝鬘經》在東亞的傳播推向一個新的高潮⁶¹。

六、明空與《勝鬘經疏義私鈔》

在《勝鬘經》傳播史上，聖德太子的《勝鬘經義疏》廣受關注，而明空的《勝鬘經疏義私鈔》卻備受冷落。20餘年前筆者開始查閱《勝鬘經疏義私鈔》各類傳本時，中日兩國尚無一篇專題論文。究其原因，此書在中國散佚已久，知之者甚少；在日本則因“明空”其人來歷不詳，學者望而卻步。

《勝鬘經疏義私鈔》作為唐代佚存之書，有待廓清的問題甚多，下面僅就鈔主“明空”略作考證。

關於明空其人，除了《勝鬘經疏義私鈔》卷首自署“惟揚法雲寺僧”及卷尾圓珍(814–891)跋記所云“天台六祖妙樂弟子”，別無其他更多信息。金山正好為大日本佛教全書本《勝鬘經疏義私鈔》寫題解時，感嘆除此之外“一無所知”。圓珍為《勝鬘經疏義私鈔》撰寫的跋文如下：

此鈔者，延曆寺座主慈覺大師，以承和五年奉使大唐，幸達揚州，詢求法文。緣宿殖，故遇此疏鈔，寫得送歸叡山鎮藏。其疏主者，南嶽大師後身上宮太子。又鈔主者，天台六祖妙樂弟子。祖孫道合，光榮妙極。吾師獲之，流傳本朝，可謂系固之士。權示先後，傳教救迷。末學信之，

⁶¹ 如望月信亨主編《望月佛教大辭典》評述《勝鬘經疏義私鈔》系“唐人對邦人(按：指日本人)書籍之注釋，可謂史無前例。”東京：世界聖典刊行協會，1936年出版(1954年增訂)，第2775頁。

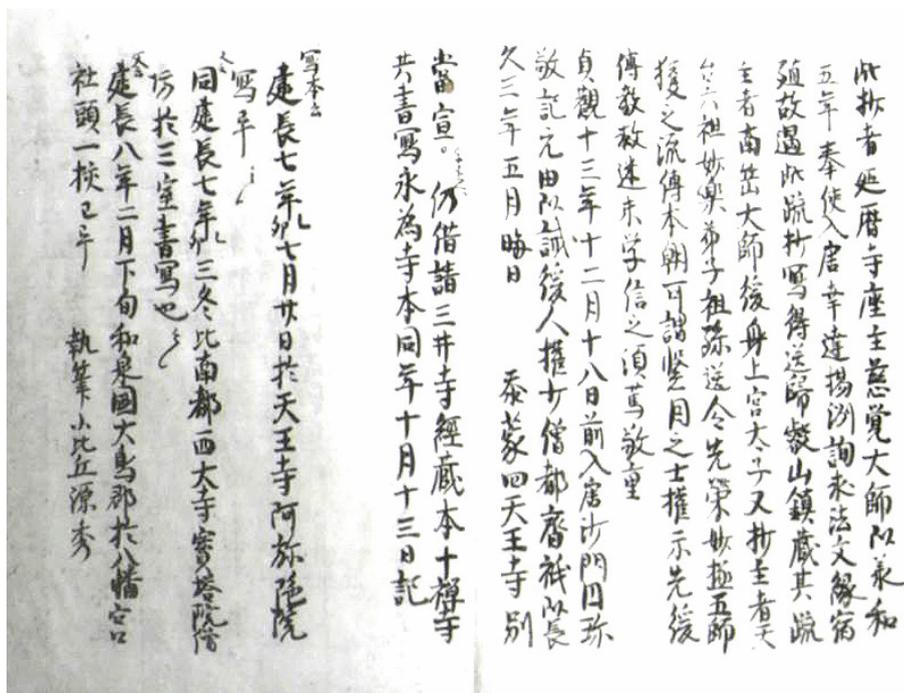


圖 10：《勝鬘經疏義私鈔》跋文（日本西教寺正教藏寫本）

須篤敬重。

貞觀十三年十二月十八日

前入唐沙門圓珍敬記⁶²

圓珍所言“天台六祖妙樂弟子”之提法，學者存疑已久。如島地大等指出：“檢視《勝鬘經疏義私鈔》之內容，未能發現只言片語引用天台法義之痕跡，因此吾人不能輒信圓珍所言六祖門下有明空其人，事實之真偽尚待進一步細查。”⁶³ 中里貞隆雖然也稱“六祖門

⁶² 前田慧雲、中野達慧等編集《卍大日本續藏經》（略作《卍續藏》），《卍續藏》第一編第30函第371葉第一欄12-1。京都：藏經書院，1905-1912年。

⁶³ 島地大等《天台教學史》，東京：明治書院，1929年6月，第147頁。

下之明空者，今除後記之文（按：圓珍跋文），遍覽諸種僧傳及相關著述均一無所獲”，但據《勝鬘經疏義私鈔》的架構與天台大師智顛的《法華文句》一致、行文之中也頻用天台釋義，最後得出“從鈔的內容觀之，當屬天台系統，但無法斷言是六祖直系”之結論⁶⁴。

最近，吉田慈順在前人基礎上又有進展，他通過比對《勝鬘經疏義私鈔》與天台宗章疏文本之異同，發現明空製鈔時依用了《摩訶止觀》《法界次第初門》《維摩經略疏》《大涅槃經疏》《止觀輔行傳弘決》等天台章疏，不僅證明島地大等的論斷無據，而且證實明空熟悉湛然的著作，如《維摩經略疏》是湛然對智顛《維摩經文疏》的刪略，明空引文多與《維摩經略疏》合，而不從《維摩經文疏》引用⁶⁵。吉田慈順的成果，在某種程度上補強了明空與湛然的關係。

筆者在這方面的貢獻微乎其微，勉強可以算上的是以下兩點。

（一）明空與靈祐的關係

靈祐生平不詳，除知大曆七年（772）住揚州龍興寺外，據《勝鬘經疏義私鈔》，知為律宗高僧。入唐僧圓仁於開成四年（839）正月三日參拜揚州龍興寺，其《入唐求法巡禮行記》記“普賢堂”云：

琉璃殿東有普賢回風之堂。昔有火起，盡燒彼寺。燒至法華院，有誦經師靈祐，於此普賢堂內誦《法華經》，忽然大風起自院內，吹卻其火，不燒彼堂。時人因號“普賢

⁶⁴ 中里貞隆《荆溪湛然の門下と其の著書》，《新山家學報》第9號，1934年9月，第38頁。

⁶⁵ 吉田慈順《〈勝鬘經疏義私鈔〉の研究—思想背景の検討を中心に》，《龍谷大學佛教學研究室年報》第17號，2013年2月，第1-13頁。

回風之堂”。⁶⁶

此處的“誦經師靈祐”與《勝鬘經疏義私鈔》所言“大律闍梨靈祐”，均住揚州龍興寺，疑為同一人。

淡海三船(722–785)所著《唐大和上東征傳》(779)，舉出鑒真(688–763)弟子中“超群拔萃，世之師範者”35人，“洛州福先寺僧靈祐”赫然在列。靈祐早年從洛陽大福先寺定賓學律，後住錫揚州龍興寺入法慎(669–751)門下，《宋高僧傳》卷十四《唐揚州龍興寺法慎傳》，所列上首弟子13人中，靈祐名列其間。在法慎的門弟中，靈祐與靈一(728–762)、曇一(692–771)最為友善⁶⁷，而天台六祖湛然便出自曇一門下。

由此推斷，靈祐得到《勝鬘經義疏》之時，也聽聞了疏主乃“南嶽高僧思大禪師後身”之傳說，思量在奉慧思(515–577)為祖師的天台宗流布此書，遂通過同門好友曇一傳至湛然，由湛然交給弟子明空，當也順理成章⁶⁸。

(二) 明空與行滿的關係

在追蹤靈祐的人脈關係時，明空與湛然的接點隱約浮現，但還不能確定。前述日本學者中里貞隆推測：“或許在六祖寂後七十餘年入唐的大師，從明空事跡尚在流傳的當地人口中，獲得如此信息，

⁶⁶ 《入唐求法巡禮行記》卷一，廣西：廣西師範大學出版社，2007年，第25頁。

⁶⁷ 《宋高僧傳》卷十五《余杭宜豐寺靈一傳》云：“友善者，慧凝、明幽、靈祐、會稽曇一、晉陵義宣、同門三益、作者七人也。”《大正藏》編號2061，第50冊第799頁中欄第10–12行。

⁶⁸ 安藤更生《鑑真和上傳の研究》也持類似看法，認為“湛然乃靈祐親友曇一之弟子，因此由湛然的弟子明空製鈔，決非偶然之事。”東京：平凡社，1960年，第176頁。

以此為據記載下來。這種想象倘若合理的話，那明空也可列為湛然之門徒之一。”⁶⁹

《宋高僧傳》卷六《唐台州國清寺湛然傳》說“受業身通者三十有九僧”⁷⁰，其中包括行滿。然查同書行滿傳記，卻是錯漏百出，如題名“大宋天台山智者禪院行滿傳”，即將唐僧誤為宋人；又如師承，說“聞重湖間禪道隆盛，石霜之門濟濟多士，遂往求解”⁷¹，任林豪已經指出其誤⁷²。據行滿親授最澄之《行滿和尚印信》，自述師承明晰：“大曆年中，得值荆溪先師，傳燈訓物。不揆暗拙，忝陪末席；荏苒之間，已經數載。再於妙樂，聽聞涅槃。”⁷³

湛然於建中三年（782）二月五日“示疾佛隴道場”⁷⁴，貞元二十年（804）行滿在佛隴邂逅最澄時“灑龕墳，修持院宇，經今二十餘祀”⁷⁵，證明行滿與湛然的師徒關係非比尋常。

湛然的弟子們似乎對日本懷抱特殊感情，最澄（766–822）入唐時拜謁的道邃（八世紀）、行滿均為湛然弟子，如果明空確為湛然弟子，那麼與道邃、行滿屬於同門同輩，他們之間應該有一定的交流，甚至留下某些證據。

1996年6月16日，筆者與日本天台宗典編纂所的野本覺成在上海會合，經寧波而往臨海，開始“浙江省史蹟之旅”。19日參觀行滿向最澄“傾以法財，捨以法寶”之地佛隴，接著到真覺寺參拜智者

⁶⁹ 中里貞隆《荆溪湛然の門下と其の著書》，《新山家學報》第9號，1934年9月，第39頁。

⁷⁰ 《宋高僧傳》卷六，《大正藏》第50冊第740頁上欄第6–7行。

⁷¹ 《大正藏》第50冊第852頁下欄第28–29行。

⁷² 任林豪《〈宋高僧傳·行滿傳〉辨誤》，《佛學研究》，2002年，第300頁。

⁷³ 《行滿和尚印信》卷一，京都大學圖書館藏。

⁷⁴ 《宋高僧傳》卷六，《大正藏》第50冊第739頁下欄第13行。

⁷⁵ 《行滿和尚印信》卷一，京都大學圖書館藏。



圖 11：《修禪道場碑銘》（浙江天台山）

塔院。寺內有一座唐碑，系行滿建於元和六年（811），高 2.3 米，寬 1.1 米，額篆“修禪道場碑銘”6 字，首題“台州隋故智者大師修禪道場碑銘並序，右補闕翰林學士梁肅撰，朝散大夫台州刺史上柱國高平徐放書”。

此碑聞名遐邇，內容早為學界熟知，附近商鋪甚至有拓本出售。然而，拓本只有碑銘正面，背面是否還有文字？結果不出所料，碑的背面寫滿助緣者姓名，左右兩側同樣如此。當我轉到左側查看時，一行文字跳入眼簾，整個人似受電擊般僵立不動。與我視線大致平行之處，刻著“□揚法雲寺僧明空”8 字（首字漫漶，殘筆似“維”）。

行滿發起的建碑善舉，明空出現在助緣者名單中，為兩人關係再增一左證；倘若行滿與明空具有密切關係，那麼明空出自湛然門

下的概率也隨著變大。總之，明空與《勝鬘經義疏》邂逅，當與鑒真僧團的思托（723–823）、靈祐有關；而最澄與道邃、行滿的交往，或許有明空之前的鋪墊。

七、《勝鬘經疏義私鈔》之傳本

《勝鬘經疏義私鈔》成書半個多世紀後，圓仁（794–864）於開成三年（838）入唐求法，其間在揚州得書 128 部、五臺山得書 34 部、長安得書 423 部，合計 585 部 802 卷，其中包括《勝鬘經疏義私鈔》。

筆者在參與演繹《勝鬘經》東亞傳播史劇中，用力最勤的是對《勝鬘經疏義私鈔》的文獻整理，糾正不少學術界已成定論的錯誤觀點。比如說，安藤更生認為圓仁在揚州抄得此書，但在《入唐新求聖教目錄》注明“揚州請來”的 128 部書籍中未見其名。

圓仁一行於開成三年（838）七月登岸，翌月初即開始在揚州抄經，一直持續到第二年（839）三月遣唐使離開揚州。此後圓仁獨自滯留唐土，開成五年（840）三月獲准巡禮五臺山，在五臺山結夏安居期間，求得“天台教迹及諸章疏傳三十四部”，其中有“《勝鬘經疏義和鈔》一卷（雜偈法雲寺明空述釋上宮疏）”⁷⁶。

據此，不僅可以確定抄寫地點在五臺山而非揚州，而且能框定抄寫時間在開成五年四月至七月之間，而非開成三年八月至翌年三月期間。

在此我們還發現一個問題：日本學者多認為《勝鬘經疏義私鈔》

⁷⁶ 《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》編號 2167，第 55 冊第 1078 頁下欄第 7–8 行，第 1085 頁第 9–10 行。“和鈔”當為“私鈔”、“雜偈”當為“雜揚”之訛。

為“六卷”⁷⁷，而《入唐新求聖教目錄》著錄為“一卷”，究竟孰是孰非？

據筆者調查，目前《勝鬘經疏義私鈔》各類傳本共有6種，內中排印本、刻本、寫本各2種，下面順次作一簡介。

(一)《大日本佛教全書》本《勝鬘經疏義私鈔》六卷

大正三年(1914)活字本，收入《經疏部》七-7。卷頭題“勝鬘經疏義私鈔卷一 / 惟揚法雲寺僧明空撰”，第六卷後附載圓珍跋、叡尊跋，最後有“貞享三丙寅年仲春日井上治右衛門版刻”刊記。

貞享三年(1686)當丙寅年，書肆井上治右衛門傳記不詳，《大日本佛教全書》用作底本的貞享三年井上治右衛門刻本，現歸藏於比叡山求法寺南溪藏，下面還會涉及。

(二)《大日本續藏經》(卅續藏)本《勝鬘經疏義私鈔》六卷

大正元年(1912)活字本，收入第一輯第三十套第四冊(《新纂大日本續藏經》收入第十九卷)。卷首除了新增目次之外，先題鈔名“勝鬘經疏義私鈔卷之一”與撰號“惟揚法雲寺僧明空述”，次題疏名“勝鬘經義疏”與撰號“此是大倭國上宮王私集非海彼本”，明空的開題之後，再題經名“勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經”與譯者名“求那跋陀羅譯”。卷末無刊記，底本出處不明。

本文體裁上段揭經文，降一字舉疏文，再平行列鈔文，凡疏文、鈔文之前以“疏”或“鈔”字標示，與《大日本佛教全書》本風格大異；第六卷後附的跋文，叡尊跋在前、圓珍跋在後，也與《大

⁷⁷ 吉田慈順《〈勝鬘經疏義私鈔〉の研究》(前掲)，第2頁，依然認為是“六卷”。

日本佛教全書》本次序顛倒。

(三) 龍谷大學藏本《勝鬘經疏義合注》6冊6卷

《國書總目錄》列出的刊年不明的《勝鬘經疏義私鈔》刻本，有京都大學藏本與龍谷大學藏本。經實地調查，龍谷大學圖書館藏書卡片有《勝鬘經疏義私鈔》，但實無其書；書庫中有《勝鬘經疏義合注》，而圖書卡片未予著錄。

和式大型6冊本，外題“勝鬘經疏義合注”，內題“勝鬘經疏義私鈔卷之一”，正式書名當作《勝鬘經疏義合注》。鈔名、鈔主、疏名、疏主、開題、經名、譯主的排序，經文、疏文、鈔文的體裁，叡尊跋、圓珍跋之先後，均與《卍大日本續藏經》相合，猜測有可能是《卍大日本續藏經》本之底本。

此刻本《國書總目錄》斷為“刊年不明”，但第六卷尾葉左下端有刊刻者之名“柳田六左衛門、梅村彌右衛門”，據元祿九年（1696）刊《增益書籍目錄大全》、元祿五年（1692）刊《廣益書籍目錄》等，推定刊年在兩者之間。

(四) 比叡山求法寺南溪藏本《倭漢合注勝鬘經疏義私鈔》2冊6卷

《國書總目錄》輯錄貞享三年（1686）刊刻的吉祥院南溪藏本，1992年筆者到比叡山探查吉祥院，意外發現該處並無南溪藏。據叡山學院武覺超教授指點，南溪藏幾經聚散離合，目前貞享三年明空鈔度藏在他所在的求法院云云。

數天後再訪比叡山，武覺超先生出秘籍供閱覽。該書為大型和



圖 12：《勝鬘經疏義合註》
（龍谷大學圖書館）

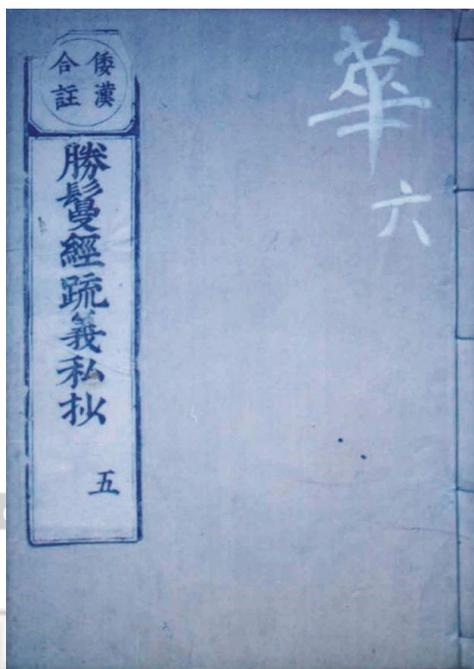


圖 13：《倭漢合注勝鬘經疏義私鈔》
（比叡山求法寺）

裝 2 冊本，每冊收 3 卷。外題上欄雙行 4 字“倭漢合註”，下欄為“勝鬘經疏義私鈔”；內題“勝鬘經疏義私鈔 / 惟揚法雲寺僧明空述”，其後依次題疏名、疏主、開題、經名、譯主。本文上段大字載經文，降一字載疏文，然後小字載鈔文。卷末圓珍跋在前、叡尊跋在後，刊記為“貞享三丙寅年仲春日井上治右衛門版刻”。

如上所述，從題名、卷次、行款、題跋、刊記等綜合判斷，目前流行的兩種活字本均以江戶時代的刻本為底本，即《大日本佛教全書》本依據貞享三年井上治右衛門刻本（比叡山求法寺南溪藏本），但砍去書名中“倭漢合註”4 字，且將著述形態從“述”擅改為“撰”；《卍大日本續藏經》本依據元祿年間柳田六左衛門等刻本（龍谷大學藏本），但書名取內題“勝鬘經疏義私鈔”而捨外題“勝鬘經疏義合註”。

八、《勝鬘經疏義私鈔》之寫本

江戸時代的兩種刻本俱成六卷，鈔本之前加入經文與疏文，故稱“合注”，已非《勝鬘經疏義私鈔》原貌。據《國書總目錄》記載，《勝鬘經疏義私鈔》尚有兩種寫本傳世，其情形又如何呢？

(一) 大谷大學藏本多佑鈞寫本《勝鬘經疏義私鈔》1冊6卷
 《國書總目錄》輯錄“大谷、西教寺正教藏”兩種寫本。“大谷”系“大谷大學”之略，《佛書解說大辭典》著錄“寫本(谷大、余大·一七〇三)”亦指同一寫本⁷⁸。

筆者對此鈔本期待甚高，但調查的結果乃明治年間新寫，不免令人失望。從行款、題跋、刊記判斷，該書以元祿年間柳田六左衛門等刻本(龍谷大學藏本)為底本無疑。卷末叡尊跋、圓珍跋之後，另有本多佑護跋記：

原本
 明治時期年安居九旬奉
 命講本經於法隆寺男佑鈞侍座焉
 使寫此書矣
 本多佑護

大意是明治十七年(1884)本多佑護夏安居期間，奉命在法隆寺釋講《勝鬘經疏義私鈔》，其時囑兒子本多佑鈞抄寫此書。

⁷⁸ 現存本封面右上端貼紙有書籍編號“記：內餘大號：1703冊：1”。

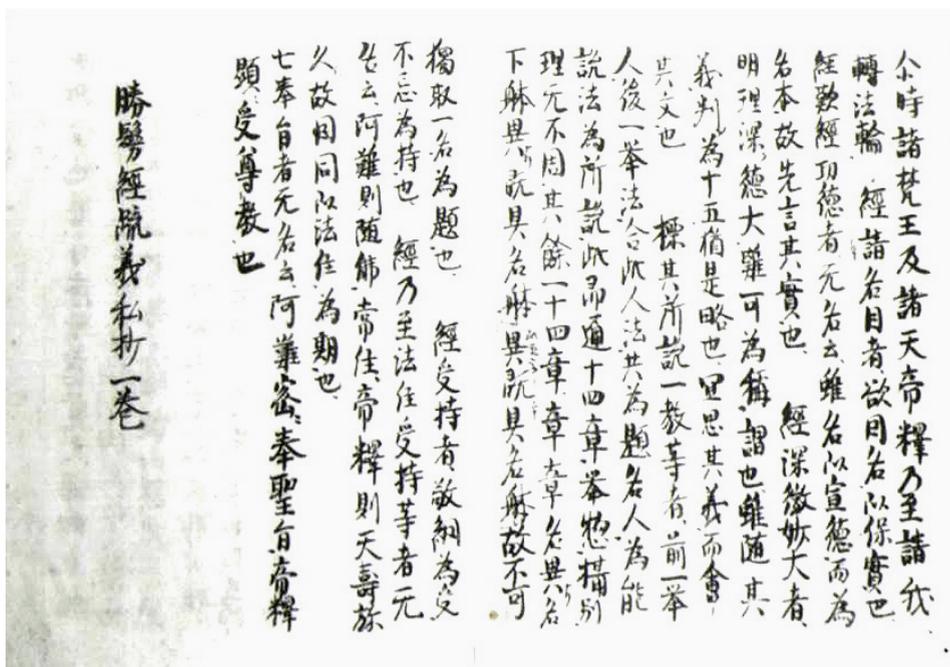


圖 14：《勝鬘經疏義私抄》卷尾（日本西教寺正教藏寫本）

（二）西教寺正教藏舜興寫本《勝鬘經疏義私抄》1冊1卷⁷⁹

此寫本《國書總目錄》著錄為“西教寺正教藏（明歷二舜興寫一冊）”，《佛書解說大辭典》則未予著錄。

為查閱此書，筆者於1991年11月、1994年10月，兩登比叡山、再訪西教寺，終於如願以償。外題作“勝鬘經疏義私抄”，內題“勝鬘經疏義私抄惟揚法雲寺僧明空述”，開題與本文連成一體，其間及前後無刻本所見的疏名、疏主、經名、譯主等。本文系同一字體抄寫，文首無“經”“疏”“抄”之類標識。

⁷⁹ 小野玄妙主編《佛書解說大辭典》，東京：大東出版社，1965年，第5卷，第360頁。該寫本“鈔”皆作“抄”。

全書和式冊裝，共 70 葉，卷尾題“勝鬘經疏義私抄一卷”。引人注目的是，最後兩葉附有 9 則跋記，除刻本、活字本所見的圓珍跋、叡尊跋之外，其餘 7 則不見諸本，堪稱珍貴資料。

綜合 9 則跋記，圓仁於開成五年（840）夏季在五臺山抄得此本，日本貞觀十三年（871）圓珍撰寫跋文時收藏在三井寺，長久三年（1042）四天王寺權少僧都齋祇抄寫之後流出秘閣。進入中世，從建長七年（1255）到延元五年（1340）經數度傳抄與校訂，至江戶時代前期的明歷二年（1656）觀音寺舜興（生卒不詳）參酌諸本繕寫一本，即為今日西教寺正教藏本。

綜上所述，圓仁在唐傳寫之本，據《入唐新求聖教目錄》為“一卷”，《東域傳燈目錄》《釋教諸師製作目錄》《諸宗章疏錄》等也均著錄為“一卷”，西教寺正教藏舜興寫本為現存諸本中唯一的“一卷”本，因此最接近原貌。

江戶時代隨著聖德太子信仰的庶民化，被視為“日域面目”之書的《勝鬘經疏義私鈔》受到重視，書賈們抓住這一時機，按照當時的閱讀習慣及社會需求，在明空鈔中插入聖德太子的《勝鬘經義疏》及求那跋陀羅譯《勝鬘經》，將卷次從“一卷”擴充為“六卷”，創造一個“倭漢合注”的新本，在《勝鬘經》東亞傳播史上再添佳話。

九、結語

在古代東亞諸國，漢譯佛教得以跨越時空而廣泛流播，一方面得益於漢字克服語言的障礙，成為授受文化的通用媒體；另一方面依賴僧侶往來海途，促進了書籍的流通。

聖德太子撰著的“三經義疏”，可以說是“書籍之路”在日本結

出的第一批碩果。《日本書紀》記聖德太子學問師承：“習內教於高麗僧惠慈，學外典於博士覺胥，並悉達矣。”不僅如此，他在製疏時徵引的中國南朝諸師的著作，大多通過朝鮮半島傳入日本，證明六、七世紀之交，中國南部與朝鮮半島的書籍通道，已經延伸到了日本列島。這條間接的通道，經過聖德太子遣使入隋，直接通往中國，從而加快了書籍東傳的流速。

書籍作為一種文化生命體，具有強烈的遺傳和適應的再生本能。南朝諸師的章疏經朝鮮傳入日本，並不僅僅是一種空間地理上的移動，經過聖德太子的咀嚼消化，衍生出“三經義疏”；《勝鬘經義疏》由入唐僧傳入中國後，經唐僧明空的研讀注釋，又派生出《勝鬘經疏義私鈔》。如果我們把《勝鬘經》註疏的相關著作畫成一幅樹形圖，那將是一棵根深葉茂的巨樹，每一部註疏既繼承東亞佛學的傳統，又具有鮮明的時代特點和地方色彩，而這一切通過書籍之路統合成有機的生命整體。

中日書籍之路的開通和拓展，很大程度上應當歸功於兩國的僧侶。在前近代以前，尤其是隋唐時代，道璇、鑒真攜書赴日弘法，卻無儒士敢冒鯨波之險東渡⁸⁰；日本的情況亦然，僧侶為入唐求法不惜生命，儒士則屢屢辭退使臣之職。因而，攜帶書籍歸國者主要是入唐僧，玄昉攜歸 5000 余卷經疏，大抵相當於唐代《開元藏》的全部，另有所謂“入唐八家”的攜歸書目存世，總數以千計，足窺僧侶對書籍傳播作出的貢獻。

⁸⁰ 據《新唐書·蕭穎士傳》及劉太真《送蕭穎士赴東府序》（《新唐書》卷二〇二，北京：中華書局，1975年，第5768頁。《全唐文》卷三五九，北京：中華書局，1983年，第4017頁），日本欲聘蕭穎士為國師，蕭穎士“辭以疾”。詳見王勇《聖德太子時空超越》（前揭），第55-81頁。

我們所說的“書籍之路”並不是單向通道，在中國書籍流播周鄰諸國的同時，朝鮮及日本的漢文書籍也有傳入中國的，而在逆向輸出書籍中扮演主角的也主要是僧侶。以“三經義疏”為例，協助聖德太子製疏的惠慈，回國時將《法華義疏》帶到高句麗；誠明（戒明）和得清（德清）把《法華義疏》《勝鬘經義疏》傳入中國，同時將《釋摩訶衍論》《大毗盧遮那成道經義釋》等攜歸日本；開成三年（838）入唐的圓載，將《法華義疏》施入天台山國清寺，事見天台僧維鷓遞呈台州刺史之《維鷓牒狀》⁸¹。

從“三經義疏”的成書經緯及流播海外的過程，似乎可以得出這樣的結論：東亞諸國的漢文書籍，大多是在相互影響的過程中誕生的，離開文化交流來探討某部書籍的意義和價值，不免有視野偏窄之嫌；書籍之路既是文化輸出之路，又是文化引進之路；因而，書籍作為文化載體的完整意義，不僅在於繼承和吸收了什麼，還在於輸出和再生了什麼。

⁸¹ 此《維鷓牒狀》署“開成五年（840）八月十三日”，全文見王勇、大庭修主編《中日文化交流史大系9典籍卷》，杭州：浙江人民出版社，1996年12月版，第220頁。