

敦煌における仏教の唱導活動

荒見泰史

一 敦煌と敦煌学

敦煌は、北緯四〇度一〇分、東経九四度四〇分、中国甘肅省の西北端に位置する、新疆ウイグル自治区に程近い砂漠に囲まれた都市である。

この一帯を含む内陸アジアには今日に至るまで数々のオアシスを結ぶ無数の交通ルートが存在してきたが、これらはかつて陸上交通が主流の時代には東西を結ぶ交易路としても大きな役割を担い、後代の歴史家にシルクロードといわれる一大交通網となつてこの一帯に大きく横たわつていた。そして、この大交通網の利権を保持し続けようとするオアシス国家、これらを一手に掌握しようとする強大な中華帝国、利権

を奪おうと時に大勢力となつて来襲する遊牧民族の攻防の歴史が繰り広げられていた。敦煌はこのような東西交通網のなかでも要衝の地にあり、時には中国の玄関口の都市として、また時には独立を保ち、また時には吐蕃などの異民族支配も経験しながら攻防の歴史の中で盛衰を繰り返していた。

このような大交通網が、物質の輸送に寄与したばかりか文化の伝播や東西文化の融合にも大きな役割を果たしてきたことは言うまでもない。敦煌などのオアシス都市もその恩恵を受け、東西文化の行きかう中で文化的にも繁栄してきた。たとえばインドで興つた仏教がこの交通網を通じて徐々にオアシス国家や遊牧民族に浸透して東漸し中国にもたらされたことはよく知られている。その中継点に位置する罽賓、龜茲、

敦煌などのいくつかの都市は、時に先端の仏教センターとして輝かしく歴史に登場し、数々の高僧も輩出してきた。西晋時代の訳経などで知られる竺法護なども敦煌の出身の僧侶である。

このような地域にあつて、敦煌では早くから仏教の修行者も多く、仏教信仰も盛んであった。四世紀頃よりこの地域では禅の修業道場としての石窟が数多く作られたことは歴史記載にも残されているとおりで^①あるが、敦煌でも四世紀半ばの三六六年に樂傳という僧侶が東よりやつてきて莫高窟の開鑿が始められると次々に五百もの窟が作られたとの言い伝えが「大周李懷讓重修莫高窟仏龕碑」や「莫高窟記」などに残されている。^②この「莫高窟記」によれば、莫高窟はその後も時の為政者や有力者から経済的支援を受けてきたともみられ、長年の掘削と修築によつて南北二キロにも及ぶ壁面の千にも及ぶ窟にほどこされた壮麗な装飾が今日にも残されている。現在に残されている壁画の総面積は推定で四万五千平方メートルにも及ぶ。また莫高窟ばかりではなく、敦煌にはほかに榆林窟など大小さまざまな石窟群が残されており、仏教文化が栄えた時代をしるのぼせる。政治的には、七八一年から八四八年まではチベットの支配を受け、その後は帰義軍節度使

時代、金山国時代を経て西夏支配時代を迎えるなど、中原地域とは異なる支配体制の中で、異民族支配や中原地域との断絶など文化的な盛衰を経験したが、壁画の総量などから推定して隋唐代、帰義軍節度使時代には仏教文化繁栄のピークを迎えたとされている。このような敦煌で修行する僧侶はかなりの数に上つたと見られ、九世紀末から十世紀の帰義軍節度使時代の記録では十八の寺院に千人前後の僧侶がいたことが記されている。^③この時代の敦煌の全人口は不詳であるが、『旧唐書』（巻第四〇地理誌）の七五八年の記載に四二六五戸、一六二五〇人とあるのに近いとすれば、人口の二十人に一人は僧侶だったということになる。また九世紀のある記録では、家族三四人のうち七人までが出家して僧尼になつたとあり、これらよりみても、かなり仏教信仰の盛んな地域であつたことは間違いない。

このような敦煌の仏教文化繁栄の状況を今日我々に伝えてくれる資料には、石窟資料だけではなく、膨大な文献資料、敦煌文献がある。敦煌文献というのは、敦煌石窟とその周囲から発見された唐五代を中心とする写本群である。なかでも一九〇〇年に敦煌莫高窟第十六号窟の甬道の壁面が崩れ、その奥に隠されていた小室（現在の第十七号窟藏経洞）から発見

された数万巻もの藏経洞文献はその中心的存在である。ほかにも莫高窟北区など、発掘調査の進展によって新たに文献が発掘されて徐々にその数を増やしている。

これらの資料のうち、藏経洞文献は、十世紀から十一世紀初頭に敦煌の寺院内で整理保管されていた寺院文書が何らかの理由によってここに埋められたものである。その理由にはこれまで様々な説が出され、西夏の攻撃（一〇三五、六年）あるいはイスラム教徒のカラハン朝の進軍（一〇〇六年）から避難したなどとする避難説や、寺院内の不要になった文書を廃棄するためとする廃棄説の二説がありいまだに定説を見ないが、いずれにしても十一世紀初頭までの寺院内文書であることには間違いなく、我々に貴重な情報を提供してくれている。これらの写本が書かれた年代は、封藏されたと見られる十世紀に近いほど数が多くなっているが、最も古いものは五世紀初頭のものから見られ、伝世文献では逸してしまつて伝わらなかつた文献も多く含まれている。これらの敦煌文献に、敦煌壁画というビジュアル資料を併せ研究することによって、十一世紀以前の様々な事情を知ることができるのであるが、こうした研究は敦煌学と呼ばれて中国学の重要な研究領域となつている。

二 唐代に敦煌で行われていた法会

仏教文化の栄えた敦煌では、とくに政治的な安定期となつた唐代中期以降となる九世紀頃（敦煌では帰義軍節度使時代）には様々な法会が行われたとみられ、敦煌文献中にも関連する写本が多く見られるようになる。

広く唐代に行われていた法会というと、文献に残されるものだけでも日時の定められた恒例の法会に仏生日の法会、成道会、涅槃会、盂蘭盆会、誕節の法会、国忌の法会、忌日の法会などがあり、それ以外にも随時行われていた法会に仏牙供養の法会、齋会、八閔齋会、講經の法会、布薩、自恣、三昧、懺法、受戒、得度の法会などがあつた。これらの法会では、鳴らしもの、僧侶の発声、僧侶の動作などに工夫が凝らされ、それぞれの法会の雰囲気盛り上げていたにちがいない。

法会での儀式作法は、『高僧伝』巻第五などに残される道安の僧尼軌範に「行香、定座、上講經、上講」とあり、これをうけたとみられる道宣『四分律行事鈔資持記』巻五、道世『法苑珠林』巻十六にも「行香、定座、上經、上講」と四大別して説明している。これより後の唐代の軌範では法照『淨

土五会念仏略法事儀讚』などにより具体的な作法について記されている。さらにこうした唐代の法会の状況を生き生きと写してくれている文献に円仁『入唐求法巡礼行記』の「赤山院新羅僧講經儀式」がある。これは日本の僧侶による見聞録であり、九世紀の講經儀式の様子がつぶさに記録され、当時の講經の情景が目に浮かぶようである。これらを併せ見るに「打鐘」、「入道」、「登高座」、「称賛仏名」、「梵唄」、「唱經題目」、「念仏」、「表白」、「回向」、「散華」、「講經」、「論議」、「行香」、「誦經」、「行道」などの作法がそれぞれの法会において組み合わされていたことがわかる。

仏教信者の多い敦煌においても盛んに法会が行われていたことがわかつている。敦煌文献中、フランス蔵ベリオ三八四九号写本の背面やイギリス蔵スタイン四四一七号などでも各種の法会の次第が記され、中原の法会と基本的にはほぼ一致するものようである。敦煌文献にのみ見られる小説『廬山遠公話』（十世紀写本）の一節でも講經についてかなり詳細に描写されている。ここには講經を見学する人物の身分や、聴衆が講經を聞いている様子に至るまで詳細に描かれており、当時の講經の様子を知る貴重な資料である。しかもこれは敦煌

写本にのみ伝わる小説であり、その描写はあるいは敦煌での法会の特徴を反映している可能性もあり、研究上重視されるべきであろう。

以下にその一部を紹介しておきたい。

しばらくして到着し、相公は先ず錢二百貫文を奉納して、善慶をつれて寺の中へ入っていった。そのときすでに聴衆は雲のごとく（集まり）、お布施は雨のごとく（注い）であった。鐘が鳴るとともに講經が始まった。まず都講が經題を挙し、維那が梵唄を歌うと、聴衆は讚仰して、靈鷲山に登るがごとき思いであった。道安は欣然として、まるで菴羅の会に座しているかのようにであった。そこで道安は手に如意を持ち、高座に座り、高僧な宝香をたつぷり焚きしめると、妙義を述べる段になり、先ず經題を挙して「大涅槃經如来寿命品第一」と唱えた。この（經題を唱える）開題が終わると、仏の威儀を讚嘆し、古聖を称え、ついで今上皇帝の徳を述べて言った。

「伏して願わくは、今上皇帝の道は竜図に応じ、徳は金の園のように光り、金鏡を握り九天に輝き、神光に従い八表に臨みたまわんことを。願わくは諸王、太子の、金

枝は永く揺がず、玉葉は常に茂り、公主、貴妃は、その淑徳永く輝き、朝廷の卿相は忠孝を尽くし、郡県の官僚はただ清廉ならんことを。また座下の善男善女は、あらゆる災厄は霧となり、疫病は雲と消え、災害に侵されず、功徳は成就せんことを。三途の地獄の苦しみはずべて消え、法界の衆生はみなこの福に霑わんことを」

この表白文を読み終わって、経題（の解釈）に入ろうとすると、その時善慶は堂内に立ち上がり大声で「その経題、待った」と叫んだ。

このように描写される情景から、法会が寺院の経済活動ともなっており、またそのため民衆をひきつけて一部において娯楽化している状況を指摘することができる。同様のことは六朝末における宝巖の唱導など（『続高僧伝』巻第三〇）すでに各時代における法会において同様のことは見られているが、九、十世紀敦煌においてもそのような傾向が見られているたわけである。

敦煌文献の調査によって、当時の敦煌では俗講や八閏齋会、追福など在家信者のために法会が行われ、多くの在家信者が集められていたこともわかっている。

俗講というのは講経の一種で、在家信者を対象とする講経であると云ってよい。古くは隋代に行われていたといい、円仁『入唐求法巡礼行記』、『資治通鑑』、『酉陽雜俎』などの多くの文献に関連する記載が見られる。隋代以降長く行われていたものと見てよいが、九世紀に記述が集中している点は注目してよいであろう。

同時代の敦煌文献にも俗講の言葉を残す文献がいくつか見られており、敦煌でも中原一带と同じように俗講が行われていたことが知られている。そのうちの代表的な文献がペリオ三八四九号背面に残される「〔擬〕俗講儀式」といわれる記載で、ここには俗講の次第が簡条書きで記されている。その内容は『入唐求法巡礼行記』「赤山院新羅僧講経儀式」にみられるものとほぼ一致し、俗講は講経の作法にのっとって行われたものとわかる。そしてペリオ本によれば講ぜられたのは『温室経』という經典であるとされている。俗講の「俗」という字の持つ通俗、卑俗のイメージから、通俗の語り物と結び付けられることが多く、講経の儀式作法にのっとって經典の講経が講ぜられたというと意外に思われるかもしれないが、『入唐求法巡礼行記』、『資治通鑑』に記載されるような長安で行われた俗講でも『華嚴経』、『涅槃経』、『法華経』

といった大乘経典が講ぜられており、敦煌で行われた俗講も形式的にはそうした流れを受けたものといつてよいようである。さきの『廬山遠公話』でも『涅槃経』が在家信者に講ぜられる風景を描写しており、通じるころがある。

俗講に関する記載を残す敦煌文献としては、もう一点ペリオ三七七〇号背面「俗講莊嚴回向文」がある。この文献は内容から見て法会に際して宣読される表白文とも見られるもので、さきの「俗講儀式」文献とあわせてみると、経題を称し終わった後の部分（「莊嚴」と記されている部分）に読み上げられるものとわかる。「俗講莊嚴回向文」の内容をよく見ると、『廬山遠公話』中で歌われた表白文ともよく似ている。実はこれとよく似た文はペリオ三八四九号背面の「俗講儀式」の前にも併記されており、俗講はやはり厳格な作法にのっとった講経であったと確認できる。

ただ、「俗講儀式」や表白文など俗講に関する一連の内容を併記するペリオ三八四九背面にはもう一つ『仏説諸経雜縁喻因由記』という仏教説話集も併記されており、在家信者を対象とする俗講において、説話語的な場面もあったことが窺われる。これと似たことが梁代の『高僧伝』第十三「唱導」の記載にもすでに見られているが、あるいはこうした仏

教説話を語ったところから徐々に変文のような講唱文学作品に発展したのではないかと推測されるのである。この推測を補充してくれる文献資料に、『破魔変』、『頻婆沙羅王后宮綵女功德意供養塔生天因縁変』などの敦煌出土の講唱文学作品がある。これらのはじめの入話の部分は実はこの俗講などに使われる表白文とよく似ており、これらの講唱が俗講などの法会の儀式にのっとって行われたことがわかるのである。これによって、『撰集百縁経』、『賢愚経』などの仏教説話が俗講などの法会で語られ、徐々に通俗化して講唱文学になる過程で、表白文などが変文の入話に改変されていったのであると確信されるのである。

つぎに八閼斎についても少し紹介しておきたい。

八閼斎は、八戒斎や八斎戒、八閼斎戒などとも呼ばれ、在家信者が、天上の神もしくは悪鬼が巡察するとされる一日に、殺生をしない、盗まない、性交しない、嘘をつかない、飲酒しない、化粧をしない、高くゆったりとした床で寝ないなどの八つの戒めを守り精進潔斎するもので、インドに起源を発する行事である。通常、八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日の六日を六斎日としてこれに当てているが、敦煌文献にもみられるように後代中国ではこれに一

日、十八日、二十四日、二十八日の四日を加えて十齋日としている。

この八閼齋が行われるときには、六朝時代頃にはすでに寺院などで在家信者のための集まりがあり、それが娯楽ともなっていたことが『高僧伝』（第十三「唱導」）の記載によつて知られている。その流れは九世紀の敦煌にもつながるようで、敦煌文献にはそれを証明する資料がいくつみられる。

まずは先のペリオ三八四九号背面文書「〔擬〕俗講儀式」によれば、三種の連続した儀式が紹介される中で俗講に続いて八閼齋の法会が行われると記されているのである。これによつて、八閼齋会と俗講が一連の法会の中で行われていることがわかるのである。さらにロシア蔵敦煌文献F一〇九「大乘八閼齋会文」では、その八閼齋会の法会で読み上げられる文面が集められておりより具体的な儀式の状況がわかるのであるが、その冒頭の部分に押座文が載せられているのである。

押座文というのは梵唄から発展したとみられる歌いもので、儀式のはじめに法会に先立って聴衆を鎮めるのと同時に法会の梗概を歌ったものであるが、講唱文学作品である変文を演じる場合にも歌われたもので、後代の変文では改変されて変本文の入話部分や韻文部分などへと改変されていった作品

なのである。これによつて、八閼齋と講唱文学文献変文の成立にも関係が見出されるのである。

三 法会で使われていた文学作品

前節でもしばしば取り上げたように、敦煌文献は寺院内文書であったという性質から經典類が最も多く、ほかに寺院内で使われていたと見られる經濟文書などや仏教の法会に関する資料もたいへん多く見られている。そのうち文学研究上とくに注目されているのは、法会のなかで発展したとみられる講經文の類や変文の類、押座文の類などの講唱文学作品で、しかも驚くべきことにこれらが寺院内で使われていたそのままの形で大量に見つかったことである。これらはもちろん伝世文献では伝わらなかつたものであり、唱導の研究においてたいへん注目を集めているのである。

敦煌の講唱文学文献を世界ではじめて取り上げたのは狩野直樹氏「支那俗文学研究の材料（上）（下）」（『芸文』七一、七一三、一九一六年）であるが、仏教儀式との関係を指摘したのは羅振玉『敦煌零拾』（一九二四年）になつてからである。羅氏は、三種の講唱文学文献を翻刻し「仏曲」と称して宋代の説話四家のうちの仏経を演説する「説経」の源流と評

した（この仏曲三種は現在に言う「維摩經講經文」「降魔變文」「歡喜國王緣」である）。続いて青木正児氏「燉煌遺書〈目連緣起〉〈大目乾連冥間救母變文〉及び〈降魔變押座文〉」に就て、倉石武四郎氏「目連變文」紹介の後に「（ともに『支那学』四一三、一九二七年）によつてはじめて「降魔變文」、「目連緣起」などが紹介され、敦煌の散文と韻文を交互に配する講唱文学作品を變文の稱を以て学界に紹介された。さらに向達氏『唐代俗講考』（『燕京学报』一〇六、一九三四年）においてこうした敦煌變文などの講唱文学作品と俗講との關係が論じられ、孫楷第氏「唐代俗講軌範與其本之体裁」（『国季刊』六一一、一九三七年）や澤田瑞穂氏「支那唱導文學の生成」（『智山学报』十三、十四、一九三九年、一九四〇年）において唱導の歴史における敦煌變文の位置づけがなされ、變文ばかりでなく講經文、押座文などの関連文獻も紹介され今日に続く研究の基礎が築かれた。

その間も新たな講唱文学文獻の発見は相次ぎ、それにつれて翻刻も刊行されるが、周紹良氏『敦煌變文集録』（一九五四年）から王重民等六氏『敦煌變文集』（一九五七年）の頃は基本的な文獻がほぼ出揃い、翻刻の方法なども整えられていった。その後は若干の発見を加えつつ未解読文字に対する

研究が進められるなどどちらかといえば解釈に重きがおかれ、敦煌變文中の字義の解説書である蔣礼鴻氏『敦煌變文字義通釈』（一九五九年）が出されたほか、潘重規氏『敦煌變文集新書』（一九八四年）、白化文、李鼎霞両氏『敦煌變文集補編』（一九八九年）、項楚氏『敦煌變文選注』（一九九〇年）、張涌泉、黃徵両氏『敦煌變文校注』（一九九七年）などのあらたな研究成果を反映した翻刻集も多く出されてきた。

以上のようにこれまでに優れた研究成果が世に問われていたが、敦煌文獻が後世に伝えるべくして整理された伝世文獻ではなく、当時の実用の書がたまたま出土した資料であるためにその扱いが難しく、依然として見落とされている問題も多いように思われる。以下に、筆者のあらたな見解を交えつつ、唱導研究において重要と思われる資料を紹介してみたい。

まずは變文についていくつかの問題をとりあげてみたい。變文というのは散文と韻文を交互に配する講唱体というスタイルを基調とする作品で、現代の評彈などにも近い形である。処々に語り口調と思われる表現が見え、講唱文学に使われたものと見てよい。中には「この場面を見てください（看…処）」といった決まり文句もみられ、絵解き講唱に使われ

たとえられるものも多い。このような写本が敦煌文献中に二百点前後残されている。これらの文献は『敦煌變文集』などによって大半がすでに紹介されているのであるが、厄介なこととは、よく似た作品であるのに細部に差異が見られる文献が多く残されていることである。

例えば『八相變』、『太子成道經』、『悉達太子修道因縁』などの仏伝故事類變文では、実際にはほぼすべての写本で部分的に描写が異なっている。韻文の位置が異なるものなどまだよいほうで、五言の韻文を七言に書き換えるといったことも見られている。驚くべきものでは、一枚残った變文の写本に別の紙を継ぎ足して新しい話を続けて書いているものまである。十世紀当時に実際に講唱に使われていた文献がそのまま現在に残されてしまったために、講唱の都合で長さを調節したもので話を面白くするために若干手直しされたようなものまで残されており、ある意味で我々に貴重な情報を提供してくれているといえる。というのもある系統の物語が語りの現場において徐々に改変されている過程が見えるからで、それぞれの写本にみられる変化の様子を捉えた研究をする必要がある。しかし『敦煌變文集』などでは、数種の作品に帰納分類してこれらを整理して掲載しているので、その詳細を

翻刻文から把握することは困難な状態となっており、こうした變文の改変に気づくものはあまり多くはない⁵⁾。

同じようなことは幾つもの變文について言えるのであるが、このような變文の改変という点で面白いのが北京八七一九号『擬目連變文』である。この写本は、目連變文を改変している過程で書かれた稿本であり、墨が塗られて別の語句に書き換えている箇所や、墨で一部を削除している箇所なども見られている。注目すべき点はこのうちの散文部分で、なんと目連説話を歌う七言体の韻文を改変して散文部分に織り込んでいく過程が見られるのである⁶⁾。同じ作品中でも途中から文体が変わる變文がなぜか多く見られるが、このような異なる作品をつなぎあわせていくような改変が背景にあると考えれば納得がいく。

途中で文体が変わってしまう變文としては『舜子變』が代表的である。実は『敦煌變文集』で紹介される『舜子變』は、もともとスタイン四六五四号とペリオ二七二一号背面という異なる作品であったものを翻刻する際につなげてしまったので文体が異なるのも無理からぬことであるが、それほどではなくよく見ると後半部分のペリオ二七二一号写本の部分だけでも徐々に文体を変えているのである。ペリオ二七二

一号のはじめの部分ではスタイン四六五四号と同じ六言体を基調として韻まで踏んでいる文であるのに、これが徐々に六言を減らし、最後の段になると六言句がまったくなくなってしまう^⑦。このような点などは先の『目連変文』で韻文を散文部分に改変して取り入れている例を見ると納得されることであらう。

これらと同じような改変は押座文や表白文の類でも見られる。たとえば仏伝故事類変文の押座文として使われていた作品に「悉達太子讚」（または「太子讚」）があり、これは変文とは別の独立した作品として写本に記されているもの、変文と併記されるもの、さらには先の仏伝故事類変文の韻文の一部として改変され使用されているものも見られている。表白文（荘嚴文ともいう）については、変文の入話として法会に使われた表白文がおかれるケースは先にも『破魔変』や『頻婆沙羅王后宮姦女功德意供養塔生天因縁変』を紹介したが、小説『廬山遠公話』の書き出しの部分でも表白文と語彙の一致が見られている。これなどは、徐々に改変がすすみ、儀式の形式が文学作品内に吸収される過程を見る上で重要と思われる。

〔注〕

- (1) 梁『高僧伝』（卷十二）には、敦煌で禪修行が行われていたことを示す記載が多く見られる。
「酒泉の僧慧覽は、西域の罽賓において禪を学び、敦煌で多くの人に禪法を授けた。」
- (2) 敦煌研究院所蔵『大周李懷讓重修莫高窟仏龕碑』（三三三窟より出土）、莫高窟第一五六窟前室北壁の墨書き『莫高窟記』、フランス蔵敦煌文獻ペリオ三七二〇号『莫高窟記』などによる。
- (3) 藤枝晃氏「敦煌の僧尼籍」（『東方学報』二九）などによる。
- (4) 大谷光昭氏「唐代仏教の儀礼」特に法会について（『史学雑誌』四六、一九三五年）湛如氏「敦煌仏教律儀制度研究」（中華書局、二〇〇三年）などによる。
- (5) 仏伝故事類変文の研究については拙稿「從敦煌写本中変文的改写情況來探討五代講唱文學的演變」（『敦煌學國際研討會論文集』北京圖書館出版社、二〇〇五年）等を参照された。
- (6) 北京八七一九号『目連變文』については拙稿「敦煌文獻に見られる『目連變文』の新資料」（『東方宗教』一〇三、二〇〇四年）を参照されたい。
- (7) 『舜子變』の研究については拙稿「從舜子變文類写本的改写情況來探討五代講唱文學的演變」（『敦煌學』二六、二〇〇六年）を参照されたい。