

論説

“変”から“変文”へ

高井 龍

はじめに。

敦煌変文は、その発見から1世紀を経た今日までに、様々な研究が行われてきた。その中でも、特に識者の注目を浴びてきたテーマの一つが、変文の変の字義およびその由来である。これについては、変とはやはり、絵画や画卷と結びつくものと考えるのが妥当な解釈であろう。しかし、この変文の問題については、もう一つの考察すべき問題が潜んでいる。変と変文という二つの語句の関係である。

周知の如く変文写本には、舜子変のように変という一字を持つ写本と、降魔変文のように変文という二字を持つ写本とがある。(他に、真題がなくとも変文と同じ特徴を持っている文献については、擬題として変文の名前が付けられている。例えばP.2553は王昭君変文と呼ばれている。)そして変とは一般に、変文の略称と認識されてきた。これは、次章に見るように、長い間に亘って多くの識者に支持されてきた見解である。だが筆者は、変を変文の略称と見做すことには賛成できかねる。本論は、変とは変文の略称ではなく、変文こそ変から発生した言葉であることを明らかにしたい。この問題に筆者が注目するのは、従来当然視されてきたテーマを検証したいがためだけではない。それは、変文という言葉の発生が、変文写本が寺院文書である敦煌文書から発見されたことと、密接な関係を有していると考えられるためである。

第1章では、変と変文の関係がいかに認識されてきたか、その研究史を簡単にながら振り返る。第2章では、主に降魔変文を考察し、変文という語の発生時期を考える。第3章では変文に対応する変という語の発生時期を考える。これらの考察より、変文が変の衍称であることが明らかになるだろう。そして最後に、変文という語句が生まれた背景と寺院文書との関

連について、卑見を述べる。

1. 変と変文に対する研究史の概略

現在一般に変文と認識されている作品が斯界に初めて紹介されたのは、1916年狩野直喜氏の「支那俗文学史研究の材料」(『芸文』第七年第一号・第三号)である。それは、現在では「伍子胥変文」や「董永変文」という擬題が付けられる作品群の、文学史的価値を指摘する文章である。しかし、それらの作品には、変および変文という真題はなく、よってまだ、変文という名称も注目されていない。変文という名称に注目した研究は、青木正児氏の「燉煌遺書『目連縁起』『大目乾連冥間救母変文』及び『降魔変押座文』に就て」、及び倉石武二郎氏の「『目連変文』紹介の後に」(ともに1927年『支那学』第四卷第三号)が最初であった。その中で倉石氏は、内藤湖南氏の見解に賛同し、変文が「曼荼羅の銘文の謂であ」り、また「もともと佛家に出づること疑ひ」ないものと述べている。ただ、この時期にはまだ変と変文の関係への指摘はない。それは恐らく、氏等の知り得た資料の制限にも一因があったのであろう。

徐々に注目されるようになってきた変文について、その後1929年に鄭振鐸氏の「敦煌の俗文学」(『小説月報』第二十卷第三期)が書かれ、1930年には陳寅恪氏の「敦煌本《維摩詰經・文殊師利問疾》演義》跋」(『歴史語言研究集刊』第二本第一分)等が書かれている。特に前者は、当時は仏曲、俗文、唱文などの名称が当てられていたものを、変文と呼ぶべきであると提唱したものである。その後、向達氏「唐代俗講考」(『燕京學報』第十六期、1934年)、孫楷第氏「唐代俗講規範与其本之体裁」(『国學季刊』三卷三期、1938年)等が書かれている。ところで孫氏は変と変文の関係について、「以說解与歌讚相間，雖說經中之事而不唱經文，當時謂之“転変”。謂其本曰“変文”，亦省称曰“変”，乃講經而不存文句之本。」と述べている。つまり早くもこの時点で変が変文の略称であると認識されていたと分かる。(ちなみに“転変”の“転(轉)”は“轉”に通じるものであり、よって“転変”とは画卷の場面を歌うことを意味する語句と考えられている。)

変文について、その後の研究に大きな影響を与えたのが、鄭振鐸氏の『中

国俗文学史』(商務院書館、1938年)である。鄭氏は本書において、中国俗文学史をまとめるだけでなく、変文とは何かを考察し、変文の中国俗文学史上に占める位置を考察した。その第六章は「変文」と題され、「敦煌所發現的許多重要的中国文書裏，最重要的要算是變文了。」という一文を以て始められている。その中で、鄭氏は、先の孫氏と同じく「(変文) 簡稱為『變』」と述べ、変が変文の略称であると述べている。

では、変が変文の略称であるとする孫・鄭両氏の見解は、その後どう受け継がれていったのであろうか。

1940年代に入ると、様々な学者によって、変文とは何か、議論が盛んに交わされるようになる。1946年の傅芸子氏「俗講新考」(『新思潮月刊』第一卷第二期)では、変文について次のように述べられている。

變文本是相輔變相圖画的，所以謂變者，即是仏的「説法神變」(仏有三种神變，見『大宝積經』八十六)之義，變文和變相图的含義是同一的，不過表現的方法不同，一個是文辭的，一個是繪画的。

ここで注目すべきは、変と変文の語義関係について、具体的な言及がないことである。翌1947年、先に挙げた向達氏の「唐代俗講考」に対する異論が出始め、周一良氏「読《唐代俗講考》」(『大公報・図書周刊』第六期)、関徳棟氏「読《唐代俗講考》的商榷」(同第十五期)、それらを受けた向達氏の「補説唐代俗考二三事—兼答周一良、関徳棟両先生—」(同第十八期)、そして周一良氏「關於《俗講考再説幾句話》」(同第二十一期)が書かれた。この頃は、他の識者からも変の字義に対する試行錯誤の考察が行われていたが、やはりそこでも、1946年の傅氏と同じく、変と変文の関係はあまり議論の対象になっていない。例えば関徳棟氏は、別の論文「談『變文』」(『覺羣週報』一卷、1946年)において、変は変文の略称であると述べている。しかしそれは、一言の言及に留まるものであり、その文章からも、変と変文の関係は議論するまでもないことと認識されていた印象が窺えてくる。孫氏はまた、1951年「中国短編白話小説的發展」(『文芸報』四卷三期)の中で、変が変文の略称であることを再び述べているが、それが問題である

との認識はない。

さて、敦煌研究史上、最も画期的な仕事の 하나가、1957年の王重民編『敦煌變文集』（人民文学出版社）である。これは敦煌出土文献のうち、講唱体（韻文と散文とを交互に繰り返す文体）を中心とする文学文献を選択して翻刻しており、写本が今ほど容易には見られぬ当時であって、非常に意義のある仕事であった。その「敦煌變文集引言」の中で向達氏は「唐代寺院中盛行俗講，各地方也轉『變文』。」と述べている。実は、“轉變”という表現は当時既に知られていたが、今に至るまで“轉變文”という表現はどの資料にも見つかっていない。つまり向氏は、轉變の変が變文の略称であるとの認識に基き、“転「變文」”という括弧付きの表現を用いたのである。

以上、初期の変文研究史を簡単に見てきたとはいえ、敦煌学を牽引してきた主要な学者の間に、変を變文の略称とする共通認識があったことが知られよう。これ以上詳しく述べることは控えるが、その後もこの見解は支持されており、例えば陸永峰氏『敦煌變文研究』（巴蜀書社、2000年）、李小榮氏『變文講唱与華梵宗教芸術』（上海三聯書店、2002年）、胡連利氏『敦煌變文傳播研究』（人民出版社、2008年）等もその流れを汲んでいる。だがやはり、それら近年の研究においても、変を變文の略称とする見解には十分な根拠が提示されていない。

この立場への異論は、那波利貞氏、金岡照光氏、饒宗頤氏にある。ただし、那波氏には具体的な論考はなく、変を變文の略称とする説への疑問を呈したに留まる¹。饒氏は變文を變の衍称と声明したが、具体的な考察はない²。最もまとまった論考は、金岡氏の「変・変相・變文札記」³である。氏は、敦煌文献中からだけでは変と變文のどちらが本来の名称かを判断できぬこと、變文という名称は作品の題名以外には使われておらず、変が一般的用法であり、変から變文という語句ができたとする考えを示している。

しかし、この金岡氏の見解が出されてから現在まで30年以上、この問題は未だ解決を見ていない。というよりも、金岡氏の説が少数派であるためか、素通りされてきており、十分な議論がなされてきていないのである。

ところで、変を變文の略称と見做す立場が大勢を占めるのは何故か。その一因が、北京7707（盈76V）にある。この写本の末尾を見てみよう。（以

下、翻刻はできる限り写本の字体に従う。)

- 128 偈度俱輪當時此經此經時有八万^并八万僧八万優婆塞八万優婆姨作礼
129 圍遶勸喜信受奉行 大目犍連變文一卷
130 太平興國二年歲在丁丑潤六月五日顯德寺學仕郎揚願受一人恩微
131 發願作福寫書此目連變一卷後同釋迦牟尼佛當會弥勒生作仏
132 為宅 後有衆生同發信心寫目連變者同池願力莫墮三途

つまり、129 行目に“大目犍連變文”と書かれたすぐ後、131 行目と 132 行目に“目連變”と書かれているため、変と変文が同意と考えられるのである。だがこの写本は、10 世紀後半の状況を示した資料である。(130 行目に書かれた“太平興國二年”とは、西暦 977 年である。) 10 世紀においていえば、変と変文がともに使われており、また変が変文の略称として使われていたと考えることは可能であろう。しかしそれは、変文が先で変が後か、またその逆か、二つの語句の歴史的変遷を判断する資料とはならない。変の資料を扱う際に、その資料の時代如何に関わらず、常にそれを変文の略称と見做してきた従来の見解は、果たして妥当なものであったのか。

次章では、変文という語句の発生時期について考察を加える。

2. 変文という語句の発生年代について

(1) 降魔変文の成立年代についての問題

既に度々の指摘がなされているが、変および変文という名称を持つ敦煌文献は 18 本あり、年代特定の可能なものは全て 10 世紀である。そして、講唱体文献もまた、年代特定の可能なものは全て 10 世紀である。では、変文がなぜ 10 世紀の語句であるとの共通認識は得られていないのか。ここで障碍となっているのが降魔変文である。実は、降魔変文は変文という名称を持ち、且つ講唱体文献でありながら、多くの識者が 8 世紀写本と見做している。

降魔変文の成立年代について論じるとき、必ずといって良いほど引かれる文章が、序文にある次の一文である。

伏維我大唐漢聖主開元天寶聖文神武應道皇帝陛下，化越千古，声超百王，文該五典之精微，武折九夷之肝膽。

『唐会要』卷一帝号上を閲するに、“開元天寶聖文神武應道皇帝”という称号は、玄宗皇帝の時代、天寶7載5月13日から天寶8年閏6月5日まで、つまり、西暦748年から749年というごく限られた期間にのみ使われたものである。また、この序文を残している羅振玉旧蔵本降魔變文の末尾には、“降魔變文一卷”と書かれている。この二つの記述に従えば、玄宗皇帝の時代(特に8世紀半ば)に変文という名称が存在していたことになる。これが、降魔變文が8世紀に存在していたとする識者の依拠するところであり、變文という名称が8世紀に存在していたとする根拠ともなっている。

しかし、この論が成り立つためには、当然玄宗皇帝の称号と降魔變文という名称が同時期に書かれていることが必要条件となる。もし両者の書かれた時期が異なるならば、降魔變文という名称が8世紀半ばに存在していた証拠にはならない。この問題を次節より考察する。

(2) 降魔變文の序文の考察

降魔變文は、もと祇園精舎建立の話であったのが、その話の中の舍利弗と劣度差の法術比べが中心となったものである。以下、その梗概である。

須達と呼ばれる長者は、長らく仏教を知らずにいたが、仏に出会い、三宝に帰依せんことを心に決める。仏は須達に舍利弗を侍らせると、二人は仏の招聘に相応しい庭園を太子から買った。しかし、仏教を快く思わぬ外道の劣度差は、仏教を邪教であると国王に進言し、仏教徒との法術比べを申し出る。舍利弗と劣度差の法術比べが六回行われ、全て舍利弗が勝ち、負けを認めた劣度差が仏教に改心する。

さて、降魔變文の序文の考察の前に、触れておくべき先行研究がある。それは、李文潔・林世田両氏による「《仏説如來成道經》与《降魔變文》関

係之研究」である⁴。この論文は、降魔変文の中に『仏説如来成道経』の文章がほぼそのまま引用されていることを指摘したものである。両作品の関係については以前から指摘があったが、このような直接の引用が発見されたのはこれが初めてであった。本研究において重要なのは、『仏説如来成道経』を引用している点ではなく、降魔変文が外部資料の文章をほぼそのままに引用して成立している点である。

これを踏まえ、降魔変文の序文を考察する。降魔変文の翻刻のみは、標点符号を付け、段落を分ける⁵。以下、序文の全文である。考察の便宜上、此経という二字には傍点を付す。

- 一 蓋聞如來說法，万万恒沙；菩薩伝経，千千世界。爰初鹿苑，度五俱輪；終至双林，降十梵志。演微言愛河息浪，談般若煩惱山摧；会三点於真原，淨六塵於八境。所以舍衛大城之内，起慈念而度群生；給孤長者園中，秉智燈而伝法印。如来以着衣持鉢，高步清晨，即以食時，還至本処。乞食長福德之業，次第表平等之慈，洗足彰持戒之功，敷坐乃安禪静慮。然後人天瞻仰而圍繞，龍神肅恭而樂聽。須菩提具威儀而出会，整法服而翹誠，欲興無相之談，乃発有疑之問。故得子称「希有」，仏讚「善哉」。遂乃広擗玄関，大開義蔵；聞経者使四心不倒，五眼晶暉，四果咸□。遣我人三賢，得遊八正；我人四相，了体性而皆空；六類有情，咸帰滅度。初中後之布施不足為多，尽十方之虚空叵知其量。諸相非相，見如来之法身；生等無生，得真妄之平等。然則窮大千之七宝，比四句而全輕；後五濁之衆生，等一聞而超勝境。然後法尚応捨，恋筏卻被沈淪；渾彼我於空空，泯是非於妙有。不染六塵之境，契会菩提；即於六識推求，万像皆含於般若。三世諸仏，從此経生；最妙菩提，從此経出。加以括囊群教，許為衆経之要目。
- 二 伝訳中夏，年余数百。雖則諷誦流布，章疏紛然，猶恐義未合於聖心，理或乖於中道。
- 三 伏惟我大唐漢聖主開元天宝聖文神武応道皇帝陛下，化越千古，声超百王，文該五典之精微，武折九夷之肝膽。八表総無為之化，四方歌堯舜之

風。加以化洽之余，每弘揚於三教。或以探尋儒道，尽性窮原；注解积宗，鉤深致遠。聖恩与海泉俱湧，天闕与日月齐明；道教由是重興，仏日因茲重曜。宝林之上，喜貝葉而争開；総持園中，霏法雲而広潤。

四 然今題首金剛般若波羅蜜經者，「金剛」以堅鋭為喻，「般若」以智慧為稱，「波羅」彼岸；到弘名「蜜多」，「經」則貫穿為義。善政之儀，故号「金剛般若波羅蜜經」。

五 大覺世尊於舍衛国祇樹給孤之園宣説此經，開我密藏。四衆困遶，群仙護持；天雨四花，雲廓八境。蓋如来之妙力，難可名言者哉！

六 須達為人慈善，好給濟於孤貧，是以因行立名給孤。布金買地，修建伽藍，請仏延僧，是以列名經内。祇陀睹其重法，施樹同營，縁以君重臣輕，標名有其先後。委備事狀，述在下文。

第一段落から見ていく。まず釈迦が悟りを開き、説法し、衆生を導いたことが述べられる。ここで注目すべきは、此經という語句である。此經が何を指しているか、ここからは分からない。

第二段落は、此經が中国に伝えられてより数百年を経たこと、その注釈が様々にあるが、その教えが正しくは伝わってこなかったと書かれている。

第三段落は、玄宗皇帝（在位：西暦 712-756）を讃える文章である。何故ここで突然に玄宗皇帝について説かれ、且つ彼を讃える文章があるのか。注目すべきは次の第四段落にある『金剛般若波羅蜜經』（以下『金剛經』）の經題説明である。玄宗皇帝には「玄宗注金剛般若經一卷」（『新唐書』卷 59・芸文志 3）があり、『金剛經』との関係が深かったことが分かる。

第一段落から第四段落までを要約すれば、仏がこの世に出で、悟りを開いて『金剛經』を説いた。その後、『金剛經』が中国に伝わって数百年を経たが、その正しい教えは玄宗皇帝によって漸く明らかになった、となる。

注目すべきは、第一段落の此經が『金剛經』を指していたことが、第四段落で初めて分かることである。この点については後に再度触れる。

続く第五段落では、釈迦が此經を説法したことが書かれている。此經が『金剛經』を指していることは既に明らかである。そして第六段落では須

達と祇陀太子の名前、および祇園精舎という名称の由来が語られる。

以上、簡単に降魔変文の序文を見てきたが、まず、第一段落の文章に『金剛經』の言葉が引用されていることに注目しよう。例えば、“五眼”、“四相”は『金剛經』に出てくる語句であり、“無相之談”、“法尚応捨”、“恋筏卻被沈淪”、“三世諸仏從此經生”等も、『金剛經』本文と関わりある表現である。

続いて注目すべきは、第三段落の文章である。実は、この部分は莊嚴文の流れを受けた文章であることが明らかにされている⁶。少しく紹介すると、莊嚴文とは一般に、釈迦や神将、皇帝などを称揚する文章である。それは、俗講のような正當的な仏教講釈において重要な役割を担ったものである⁷。俗講儀式の次第を書いた P.3849V には、次のように書かれている。

- 306 講維摩先作梵次念觀世音菩薩三兩聲便説押
307 坐了便索唱經文了唱曰法師自説經題了
308 便説開讚了便莊嚴了便念仏一兩聲了
309 法師科三分經文了念仏一兩聲便一々説其經題
310 名字了便入經説緣喻了便説念仏贊了
311 便施主各々發願了便迴向發願取散

この莊嚴に使われる文章が、降魔変文の序文の第三段落に転用されているのである。(このような莊嚴文の利用は珍しいものではない。例えば破魔変の序文にも莊嚴文は転用されている。)

第四段落では、仏教經典の經題説明が行われている。このような經題説明は通常、經典の注疏等で行われるものである。二つ例を挙げると、

『華嚴經探玄記』卷第一 魏国西寺沙門法藏述

龍樹終俯察於虬宮，六百年後方顯。然即大以包含為義，方以軌範為功，
広即体極用周，仏乃果円覚満，華譬開敷万行，嚴喻飾茲本体，經即貫穿
縫綴，能詮之教著焉。従法就人寄喻為目，故云大方広仏華嚴經。⁸

『阿弥陀經通贊疏序』 大慈恩寺沙門窺基撰

阿弥陀者無量寿也；經者常法撰貫也。常則百王不易，法則千代同規，撰則包括衆詮，貫則通連妙理，故云仏説阿弥陀經也。⁹

降魔変文序文の第四段落にある『金剛經』の經題説明が、これら正統的な經典注疏の流れを汲んでいることは明らかである。これにより、第一段落から第五段落までが、『金剛經』を通して繋がるのが分かるのである。

では何故、經典の語句を引用し、俗講や正統的な經典注疏の流れを汲む文章を以て『金剛經』を解説する文章が、降魔変文の序文であるのか。本来ならば、この序文の後には『金剛經』が説かれるべきであろう。そもそも、降魔変文は、娯楽的要素の強い読み物であり、『金剛經』の注疏を担うものではない。降魔変文はしばしば『賢愚經』『須達起精舍品』に基いて作られたと言われるが、それは当たらない。両者は同系統の話であるが、降魔変文は、經典のような教理を説くわけでも、因縁や因果応報を説くわけでもない。その作品内容は、多分に民間説話の影響を受けており、娯楽的要素の強い読み物である。降魔変文の中心となる舍利弗と労度差の法術比べは当時の敦煌において非常に流布していた話であることから、民間流布の説話が軸になっていると考えられよう。

では、『金剛經』を軸とする序文と降魔変文の本文との繋がり悪さは如何に説明され得るのか。

ここで考えられるのは、降魔変文の冒頭部分は、もとは降魔変文にはなく、『金剛經』講釈に使われた内容が転用された、ということである。先に見たように、降魔変文の中に『仏説如來成道經』が引用されていることから、降魔変文が外部資料を継ぎ接ぎしていることは、確かである。このように考えられるもう一つの根拠は、第一段落の此經という語句である。此經と書きながら、その指す經典名が『金剛經』であることが第四段落まで分からないのは、決して普通の書き方ではない。恐らく、もともと『金剛經』の唱經題があり、それを降魔変文に移し変えた際に削除したのではあるまいか。

このような考え方は、一見突飛に感じられるかもしれないが、決してそ

うではなく、他の変文関連の写本においても序文等の付け足しは行われている。以下、三つの例を挙げる。

まず、S.3491 頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因縁変の序文と、S.3491 及び P.2187 破魔変の序文には、同じ文章が使われている。これは金岡照光氏「押座考」にも述べられているが¹⁰、頻婆娑羅王変と破魔変の序文は転用される性質を備えており、特定の一作品のためだけに書かれたものではなかった。(金岡氏は言及しなかったが、S.3491 破魔変の序文は他の二つと文字の異同が見られ、少しく書き換えられた形跡が窺える。)

また、金剛醜女因縁(異称あり)が挙げられる。この作品は、合計五つの写本 S.2114、S.4511、P.2945、P.3048、P.3592 が残されている。その中でも最も内容が発展した P.3048 (首題：醜女縁起。尾題：醜変。)には、他の四つの写本にはない序文が 8 行にわたって書き足されている。他の四つの写本はすべて 8 行目の「我佛當日為救門徒」から始まっており、P.3048 の序文が後から書き足されたことは明らかである。

- 1 醜女縁起
- 2 我佛因地曠劫修行投崖飼虎救鵠尸毗為求半偈心地不趨剎身然
- 3 燈供養辟支善友求珠貧迷父王有病取眼獻之大聖慈悲因
- 4 地 曠劫修行堅志 也曾供養辟支 帝釋天來誠割肉際於父
- 5 王 山内長時伏氣去世因修行 三界大師便是 世尊當日度行壇
- 6 為救衆生業障纏 也解求珠於大海 尸毗救鵠結良縁 三徒
- 7 地獄來往走 六道輪迴作舟舡 為度門徒生善相 感賀如來聖
- 8 力潛 我佛當日為救門徒……(略)

そして、このような序文の転用や書き換えは、仏伝故事類の写本にも見られる。以下、先行研究を引用すると¹¹、仏伝故事とは釈迦が誕生してから出家成道するまでの故事であり、「悉達太子修道因縁」「太子成道経」「太子成道吟詞」「八相変」「太子讚」「八相変押座文」等の作品の総称である。これらの作品のうち、特に「太子讚」と「八相変押座文」の韻文が、他の仏伝故事作品の韻文部分へ転用されている。例えば、①S.3711 悉達太子修道

因縁の押座文には、S.5487 悉達太子讚が転用されている。②龍谷大学蔵本の悉達太子修道因縁の後半に、S.2440 八相押座文の韻文が引用されている。③その S.2440 八相押座文の韻文はまた、P.2299 (擬題) 太子成道経にも引用されているが、そこには書き換えが行われており、韻文を四句ずつ引用しながら、その都度散文による説明文が加えられている。④北京 8436 には、S.2440 八相押座文とも共通する韻文が、その開頭部分ではなく途中に引用されている。

以上、頻婆娑羅王変と破魔変の序文、金剛醜女因縁の序文、仏伝故事類を見てきたが、これらの例からも分かるように、変文を含む敦煌写本においては、作品の序文が転用され、また後から付け加えられるとは、決して珍しいことではないのである。筆者が降魔変文の序文と本文が別々に存在していたと考えるのは、変文写本の特性にも合う見解と言えよう。

では、降魔変文の序文はいつ頃書かれたものであったのか。その年代を確定する材料は充分ではないが、これは恐らく、玄宗皇帝の時代と考えるのが妥当であろう。玄宗皇帝と『金剛経』の関係が密接であるだけでなく、ごく限られた期間しか使われなかった玄宗皇帝の称号を用いていることは、この冒頭部分が玄宗皇帝の時代に書かれたと認めるに足るものであろう¹²。しかし、写本の書き換えという角度から見ると、この内容すら既に当時のままではない可能性がある。先行研究でも、この荘嚴文に該当する部分に後世の書き換えがあることは指摘されている¹³。

以上、玄宗皇帝時代に書かれたであろう『金剛経』講釈の文章が、降魔変文の序文に転用されたことを見てきたが、両者の差異について、もう少し考察を加える。

(3) 降魔変文の序文と本文の問題点

本節では、降魔変文の序文と本文の内容上の差異について考察する。

降魔変文の降魔とは如何なる意味か。『総合佛教大辞典』(法蔵館)では次のように説明されている。(原文のルビは削除して引用する。)

悪魔を退治し降伏させること。魔には心内の煩惱魔、心外の天魔などが

あるが、いずれも仏道修行を妨げるもので、修行者は禪定に入り、知恵力によってそれらを降伏させなければならない。また、仏・菩薩は衆生を導くためにも定慧の力によって魔を降伏する。(以下略)

降魔には、心内と心外の二つの降魔があることがわかる。降魔変文とは、仏弟子の舍利弗が外道の劣度差を降伏する話であることから、当然後者の心外の魔を降することである。降魔変文の結末は、舍利弗が劣度差を法術比べで倒した後、次のような韻文をもって終わっており、降魔という題名とその結末とが繋がる作品といえる。

舍利弗倏忽現神通，勇（踊）身直上在虛空。

或現大身遍法界，小身藏形芥子中。

劣度又愕然合掌立：「我法豈得與他同。

共汝捨邪歸政（正）路，相將慚謝盡卑恭。

闍聖已來極下劣，迴心豈敢不依從。」

各擬悔謝歸三宝，更亦無心事火龍。

累歷歲年枉氣力，終日從空復至空。

各自抽身奉仕（事）仏，免被當來鉄碓舂。

降魔変文一卷

或見不是處，有人讀者，即與政（正）着。

ところで、題名と結末が繋がるという当たり前のことを何故ここで確認する必要があるのか。それは、降魔変文の趣旨である降魔の内容が、『金剛經』を主とした序文には一切言及されていないためである。具体的には、降魔の場面（舍利弗が劣度差を降伏する法術比べの場面）は、降魔変文全体のおよそ四分の一を占めている。またその文体は、六回の法術比べ全てにおいて講唱体が用いられており、この場面が降魔変文の中心であることが読み取れる。しかし降魔変文の序文では、舍利弗も劣度差も名前が挙げられず、法術比べについての言及もない。

そして、降魔変文における須達は、はじめ三宝に帰依し、舍利弗とともに

精舎を建てるため、非常に詳しい描写をもって書かれており、この話の中心的人物といえる。しかし、降魔変文の醍醐味である法術比べが始まってからは、須達はほとんど登場することなく、舍利弗の勝利とともにそのまま話が終わる。主人公が須達から舍利弗へ移り変わった感さえ否めない。

また、序文が『金剛經』を中心とした話であり、かなり正統的な經典注疏の流れを汲んだ文章であったのとは対照的に、降魔変文の本文は『金剛經』やその注疏と関わる内容ではない。

これらの相違を表にまとめると、次のようになる。

表 1

	降魔変文の序文	降魔変文の本文
降魔	言及なし。	仏弟子の舍利弗が外道の労度差を降伏させる。
須達	須達と祇陀太子が精舎を建立したことから祇樹給孤園と名付けられた。	法術比べが始まると共に、須達の登場は減少し、そのまま話が終わる。須達および祇陀太子の名前と祇樹給孤園との関係にも言及はない。
『金剛經』	全体のほとんどが『金剛經』に関する内容。	言及なし。

これらの点からも、降魔変文の序文と本文との繋がり悪さが読み取れるのである。

前節の考察と併せ考えるならば、降魔変文の序文が、その本文内容とは別に書かれたものであり、よって両者の書かれた時代は分けて考えるべきとする筆者の見解も、納得されるのではないか。換言すれば、序文に書かれた玄宗皇帝の称号は、最後に書かれた降魔変文という名称と同時期に書かれたものとは見做せぬことになり、降魔変文の筆写年代を玄宗皇帝の時代と見做すことは妥当な解釈ではなくなるのである。では、降魔変文はい

つ書かれた作品であろうか。

(4) 降魔変文の成立年代と変文という名称

先行研究において、降魔変文が玄宗皇帝の時代のものではない可能性を指摘した発言が、入矢義高氏にあり、秋山光和氏の『平安時代世俗画の研究』「第三篇 変文と絵解きの研究」の注釈に引用されている。

入矢義高氏から寄せられた高見によると、唐代変文の発達、特に「降魔変文」の成立を八世紀中頃とする鄭振鐸氏らの意見は、唐代における庶民仏教の成立や口語文学の展開過程から見て早きに過ぎ、九世紀以後と考えることを妥当とするという。

そして秋山氏は入矢氏のこの見解に対して次のように述べ、一面で賛成し、一面で疑義を呈している。

この説は少なくとも敦煌地方に関する限り、壁画における牢度叉闍聖変の盛行と一致する。しかし壁画の方には前述したように、変文に物語られていない挿話が数多く取り入れられ、説話的に一層発展した段階を示す。従ってもし現存胡適本「降魔変文」の原典成立が帰義軍期のはじめ（九世紀中頃）にあったとすると、大画面の構図が出現しだす九世紀末まで、数十年の間に、説話内容の急激な膨張が行われたと考えねばならない。¹⁴

だが、変文が複数の写本を継ぎ接ぎしたものであり、且つ徐々に書き換えられていた点に鑑みれば、その発展過程が壁画と異なることも充分あり得よう。

では、降魔変文写本はいつ頃かかれたものであるか、写本に残された手がかりから考察しよう。

降魔変文写本、および降魔変文関連写本は、S.4398、P.4615、P.4524、P.2187（降魔変押座文）、S.5511 と胡適蔵（もと同一写本である）、そして、

羅振玉旧蔵本（『敦煌零拾』所収）がある。真題を持つのは S.4398 降魔変、P.2187 降魔変押座文、S.5511 降魔変文一卷、羅振玉旧蔵本降魔変文一卷である。以下、それぞれの年代を見ていく。（便宜上、他の写本も降魔変文と呼ぶが、それらには真題がないことをここに断っておく。）

①S.4398（真題：降魔変）

この降魔変は、紙背文書に書かれている。表には、“天福十四年五月”とある。天福十四年とは、西暦 949 年である。ならば、裏に書かれた降魔変は、西暦 949 年、またはそれ以降に書かれたのであろう。

②P.2187（真題：降魔変押座文）

これは、降魔変押座文が破魔変の冒頭に付け加えられた写本である。破魔変の最後には“天福九年”との識語がある。天福九年とは、西暦 944 年である。

③P.4524

これは、降魔変文の絵解き画卷である。法術比べの場面の韻文が、画卷の紙背に書かれている。メイヤー氏は、この紙背に馬文斌という名前が見られること、そして、馬文斌がこの写本の所有者として関わって後に裏面の韻文が書かれたことを明らかにした¹⁵。氏も既に指摘しているが、馬文斌については、S.2973 節度使押衙知司書手馬文斌が残されており、そこには“開宝三年八月”との識語が見られる。開宝三年とは、西暦 970 年である。よって馬文斌が 10 世紀後半に生きていた人物と分かる。ならば、馬文斌の名を残す降魔変画卷 P.4524 も 10 世紀に使われたものであり、韻文も 10 世紀に書かれたものと判断し得る。

④P.4615

この写本の降魔変文には、李端公墓誌が併せ書かれている。この李端公とは張議潮の娘婿、李明振である。そして、この墓誌銘中に龍祀二年と書かれている。龍祀二年とは、西暦 890 年である。この降魔変文の内容も、早く見積もっても西暦 890 年前後のものとなる。

以上、六つの降魔変文関連写本のうち、四つが 10 世紀を中心とする時期のものであることが確かめられた。残された二つ（S.5511 と羅振玉旧蔵本）の年代は、上記のような考察をすることができない。しかしながら、この

二つの写本は偶然にも、ともに変文という二字を真題として有している。繰り返すが、年代の分かる写本のうち、変文という名称を持つ敦煌文献は10世紀のものしか知られていない。更に、羅振玉旧蔵本については、これは、講唱体文献でもある。他の講唱体文献もまた、年代の分かるものは10世紀である。

ここで重要なのは、おおよその年代が特定できた四つの写本が10世紀を中心とする写本であることと、残りの二つの写本が10世紀の特徴を備えていることである。これを踏まえれば、降魔変文とは10世紀の写本と考えられるのではないか。これは勿論、入矢氏の提起した先の問題も解消される見解である。

降魔変文が、その序文に書かれた玄宗皇帝年間の作品ではなく、おおよそ10世紀写本である以上、変文という名称を持つ作品全体が、やはり10世紀のものであると言えることになる。

(5) 開元括地変文について

ここで、念のため付け加えておきたいことがある。13世紀の僧志磐撰『仏祖統紀』¹⁶には、開元括地変文なる名称の作品が記されている。楊公驥・曲金良両氏は、その題名より、開元括地変文とは開元年間（西暦713-741）に作成されたものとした¹⁷。だが、変文の作成年代は題名だけから考えられるものでは決してない。P.3627 漢八年楚滅漢興王陵変一鋪が漢代の作品でないことは明らかであろう。

3. “変”の資料の年代

第2章によって、降魔変文が玄宗皇帝の時代の写本ではなく、およそ10世紀の写本であることが確かめられた。これは、敦煌出土の変文写本が、全体として10世紀のものであることへと繋がるものである。

では、変文ではなく、変という語の使用はどうであったのか。変と変文という二つの語句の関係を調べるため、ここでは変という一語を持つ資料を考察する。

変という語は、もと仏教壁画の名称に多く使われていたとは周知である

う。変相という語句も使われるとはいえ、それは後代になって広まったものである。晩唐・張彦遠『歴代名画記』では、変と変相という二つの語句の使用例を数えると、変と呼ばれるのが三七例であるのに対し、変相と呼ばれるのは二例しかない。それは、当時はまだ変相という語が十分に浸透していなかった傍証であると、金岡氏は指摘している¹⁸。

遡れば、変という語は、三次元作品（造型作品）にも使用されることもあったが¹⁹、盛唐の時期からは、壁画のような二次元的な絵画的作品にのみ使われるようになっていく²⁰。変が画卷を指す言葉として転変という語句が使われているのも、この流れを汲む表現であろう。

さて、絵解きという角度から変という語の使用を見ていくと、その資料は、8世紀半ばにまで遡り得る。まず、『譚賓録』（『太平広記』巻269「酷暴3」宋昱韋儼）に、瀘南へ行く人員を募るため、僧侶に転変をさせて人民を召集した記録がある。

李林甫是姜皎外甥，楊国忠是張易之外甥。楊国忠為劔南招募使，遠赴瀘南，糧少路險，常無回者。其劔南行人，每歲，令宋昱、韋儼為御史，迫促郡県徵之。人知必死，郡県無以応命。乃設詭計，詐令僧設齋，或于要路轉變，其衆中有單貧者即縛之，置密室中，授以絮衣，連枷作隊，急遞赴役。²¹

転変に人が集まったという以上、この時代の蜀地には、転変が既に浸透しており、人々の娯楽要素の一つとなっていたはずである。ならば、転変という語句の発生も、もう少しこの時代を遡って考えることもできよう。

続いて『高力士伝』には、玄宗皇帝が安史の乱を避けて蜀へ行った後の生活の記述に、転変の二字が出てくる。

每日上皇与高公親看掃除庭院，芟薙草木，或講經、論議、轉變、説話，雖不近文律，終冀悦聖情。²²

『譚賓録』と『高力士伝』の内容はともに8世紀半ば（安史の乱前後）

の蜀地ということで、近い関係にある資料である。

続いて9世紀の資料では、『本事詩』に白居易と張祜とが交わした会話の記録があり、そこには目連変の名前が見られる。

詩人張祜，未嘗識白公。白公刺蘇州，祜始來謁，才見白。白曰：“久歛籍，嘗記得君款頭詩。”祜愕然曰：“舍人何所謂？”白曰：“‘鴛鴦鈿帶拋何處，孔雀羅衫付阿誰？’非款頭何邪？”張頓首微笑，仰而答曰：“祜亦嘗記得舍人目連變。”白曰：“何也？”祜曰：“‘上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見。’非目連變何邪？”遂與飲宴竟日。

他に、同じく9世紀の資料としては、吉師老なる詩人が転変を詠んでおり、その詩は「看蜀女転昭君変」と題されている²³。また、『夾注名賢十抄詩』所収の李遠の詩「転変人」²⁴には、その題名に転変と書かれている。そしてその第二句目には、「同看蕭娘抱変来」とあり、変（画卷）を持ってきた女性の様子が描かれている。

10世紀資料としては、『茅亭客話』巻4・李聾僧にも変の語が見られる。

偽蜀広都県三聖院僧辞遠，姓李氏，薄有文学，多記誦。其師曰思鑿，愚夫也。辞遠多鄙其師云：“可惜辞遠作此僧弟子。”行坐念后土夫人变。師止之，愈甚。全無資礼。或一日大叫转变次，空中有人掌其耳，遂聾。²⁵

以上、絵解きに関わる変という一語を持つ資料を見てきたが、絵解きの変とは8世紀半ばには既に存在しており、10世紀に至るまで使われ続けた言葉であったといえよう。（11世紀以降については本論では言及しない。）ここで注目すべきことが、9世紀資料の『本事詩』や吉師老の詩題が、それぞれ「目連変」および「昭君変」と称していることである。当然であるが、これらの文章や詩題には、平仄や字数等の規則制限はない。よって、もともとの題名が目連変文や昭君変文（または王昭君変文）という呼び名だったのであれば、目連変文と呼び、また「看蜀女転（王）昭君変文」と題された可能性が充分にあるのである。

ところで、10世紀について言えば、敦煌文献中に変という語を持つ資料があるとは知られている。だが、敦煌文献の変の資料と上掲の変の資料との間には、一つの大きな違いがある。それは、敦煌文献では文字化されているのに対し、上掲資料のどこにも、変が文字資料であるとの指摘がないことである。絵解きに関する資料には、他にも李賀「許公子鄭姫歌」や王建「観蛮妓」²⁶があるが、やはり絵解き人が文字資料を使った様子の記述はない。この点に着目し、次章において変から変文が生まれたとする卑見を提示したい。

4. 変から変文へ—絵解き人と絵解きの目的の変化

まず、第2章と第3章をまとめると、8世紀には変という一語が絵解きの語として使われていた一方、8世紀から9世紀には、変文という語が使われた形跡がないのである。これより、8世紀や9世紀の資料を扱う際にも、変が変文の略称であると見做してきた従来の見解は、妥当なものではなくなってくる。10世紀資料を除けば、変を変文の略称と見做せなくなるのである。では、なぜ変文という名称が生まれたのか。また、なぜ変や変文という名称を持つ文献が、寺院文書たる敦煌文書から見つかったのか。

先に確認しておく、世界的な共通事項として、絵解きの芸人は文字資料を使わない。それは、彼らの多くが社会的身分の低い女性たちであり、かなりの割合で文字が使えないことに起因している。それは中国においても同じである。李賀「許公子鄭姫歌」²⁷に詠われた絵解き芸人が、妓女であり、且つ奴隷売買と関係していることは、その詩の内容から容易に類推される。絵解きを詠んだ他の詩（吉師老「看蜀女転昭君変」、李遠「転変人」、王建「観蛮妓」）の絵解き芸人も、皆女性である。そのような芸人の特性に鑑みると、寺院文書である敦煌文献の変文写本は、芸人によって使われたものとは考えられなくなってくる²⁸。

絵解きが、芸人ではなく僧侶によって行われ、且つそれが仏教講釈に組み入れられていたことが、10世紀の敦煌写本に記されている。例えば北京8437（雲24）八相変の識語には次のように書かれている。

- 286 況説如来八相三秋未尽根原略以標名
 287 開題示目今具（且）日光西下座久延時盈場
 288 並是英奇仁（人）閭郡皆懷云（文）雅操衆中俊哲
 289 藝曉千端忽滯淹藏後無一出伏望
 290 府主允從則是光揚仏日恩々矣々

他にも、天福四年（西暦 939 年）の識語を持つ P.3627 漢八年楚滅漢興王陵変一鋪も参考となる資料である。ここに書かれた鋪とは、画卷と関連する言葉であり、また本文中には“從此一鋪，便是変初”とも書かれている。この冊子が、仏教講釈に使う僧侶の手控え書であっても、または読み物化されたものであっても、その背景に絵解きの存在があることは間違いないだろう。

また降魔変文は、仏教経典を読むことのできる者によって書かれ、且つ読み物化した作品であるが²⁹、その他にも、S.2614（首題：大目乾連冥間救母変文并圖一卷并序。尾題：大目犍連変文一卷。）を始めとする変文写本が既に読み物化している可能性が指摘されている³⁰。

つまり、変や変文と名付けられた文献は、安史の乱前後には民間に存在していた絵解きが、10 世紀頃になり、僧侶が文字に書き下ろすことで生まれてきたのであろう。その絵解きの目的も、民間芸能から仏教講釈へと変わり、また文字を読める者の娯楽的読み物へと変化していったとは、上掲の敦煌文献が示す通りである。ここで振り返るべきは、当時の寺院が、妓女さえも講経を聞きに行くほどに開かれた空間であったこと（『北里志』）や、大衆の娯楽施設としての役割をも担っていたことである。

変文という語の発生も、従来は変とのみ称されていたものが文字資料化されたことに求められるのではないか。

おわりに. —変と縁・縁起について—

本論は、これまで多くの識者によって 8 世紀写本と考えられていた降魔変文が 10 世紀の写本であることを指摘し、それにより、変文という名称も、変の略称ではなく、10 世紀頃に生まれた変の衍称であることを述べたもの

である。ところで、民間の絵解き芸能が僧侶の仏教講釈に取り入れられていったということは、僧侶による従来の仏教講釈に、変としての仏教講釈が混ざっていったということでもある。本論の最後に、変と縁起の関係について簡単に触れておきたい。

翻刻資料として出版されてきたこれまでの変文集には、変や変文と題されたもの以外にも、縁・縁起・因縁と名付けられるもの（以下、“敦煌縁起”とまとめ名付ける³¹）や、伝と名付けられるもの、講経文等も含まれる。それらが全て変文という名称で括られることの問題は、もはやここでは述べない。ただ、変と敦煌縁起とが、その由来を異にしながらも、徐々に混ざり合っていたと考えられることについて、一言を附しておきたい。

変と敦煌縁起の関係については議論が絶えず続けられてきたが、それも未だ充分な共通見解が得られていないというのが現状である。その研究史をここで遡る余裕はないため省略するが、そもそも何故両者の関係が議論されるかといえば、変と縁・因縁という名称を併せ持つ P.3048 と S.3491 とが存在するためである。先にも取り上げた P.3048 は、首題には醜女縁起、尾題には醜変と書かれている。また、S.3491 には頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因縁変と書かれている。特に前者は、同一写本に変と縁起という二つの名称が書かれているため、変と縁起とは同義であるとも考えられやすい。だが、P.3048 はその同系統の作品の中でも独自の発展を遂げた作品である。この写本にのみ変という字を使った名称が与えられていることは注意を要するのではないか。つまり、この作品が変という名称を付けられるようになったのは、P.3048 の形態になってから（またはそれに近づいてから）なのであろう。恐らく、初めは変ではなかったものが、後から変と名付けられるようになったのであろう。また、もし縁起や因縁と変とが全くの同義であったならば、S.3491 において因縁の後に変という語をつける必要はない。

敦煌縁起とは仏教講釈等に由来する作品群である³²。それは、明らかに芸人の絵解きを由来とする変や変文とは異なっている。しかしここで重要なのは、変と敦煌縁起の由来が異なっても、徐々に変の性質が変わってきたために、両者の関係が近づいたことである。上述の如く、変とは芸

人の絵解きとしての殻を破り、仏教講釈とも関係を有するようになっていった。変が講經に使われるようになった以上、それらは敦煌縁起の性質に近づくことになる。P.3048のように、変と縁起の名称が混ざり合うものが生まれた理由は、ここに求められるのではないだろうか。

本論は、芸人による絵解きである変が、文字化された変・変文へと発展したことについて考察したものである。それが仏經講釈の縁起と接触したことについての具体的な考察は、今後の研究テーマとする。

註

¹那波利貞「変文探源」『立命館文学』第180号、立命館大学人文学会、1960年、pp.130-154。

²饒宗頤「從「啖変」論变文与図絵之關係」『池田末利博士古稀記念東洋学論集』、池田末利博士古稀記念事業会、pp.627-640、1980年。

³金岡照光「変・変相・変文札記」(『東洋学論叢』東洋大学文学部紀要第30集仏教学科中国哲学文学科篇Ⅱ、1977年、pp.1-33)。氏は他にも、『敦煌出土文学文献分類目録附解説』(東洋文庫、1971年)、『敦煌の文学』(大蔵出版、1971年)、『敦煌の民衆』(評論社、1972年)、『敦煌の絵物語』(東方書店、1981年)等において、継続してこの問題に言及している。

⁴李文潔、林世田「《仏説如来成道經》与《降魔变文》關係之研究」『敦煌学輯刊』、2005年、第4巻第04期、pp.46-53。

⁵降魔变文はその完備した写本の所在が未だ明らかでない。黄征氏の『敦煌語言文字学研究』(甘肅教育出版社)に影印が掲載されているが、それにも充分には鮮明でなく、それに基いて翻刻することも叶わない。变文集等に依拠した次第である。

⁶荒見泰史「敦煌本“莊嚴文”初探——唐代仏教儀式上の表白对敦煌变文的影响」『文献』2008年4月第2期、pp.42-52。

⁷俗講の俗とは僧俗の俗であり、俗講とは正統的な講經儀式である。福井文雅「俗講の意味について」『フィロソフィア』53、1968年、pp.51-64。平野頤照「俗講に関する疑義」『大谷学報』38巻1号、pp.48-58、1958年。

⁸『大正藏』第35巻、p.107b。

⁹『大正藏』第37巻、p.329a。

¹⁰金岡照光「押座考」『東洋大学紀要』文学部篇第18集、1964年、pp.41-70。

¹¹荒見泰史『敦煌文献よりみた中国芸能の歴史的研究Ⅰ——仏伝故事变文類

を中心として—』平成 17 年度明海大学宮田研究奨励金研究成果報告書、2006 年。

¹²“It seems highly improbable that anyone writing long after 749 would have remembered this title which was used for such an exceptionally short length of time.” Victor H. Mair, *Tun-huang popular narratives*, Cambridge University Press, 1983, p.10.

¹³注 6 参照。

¹⁴秋山光和『平安時代世俗画の研究』、吉川弘文館、1964 年、p.452。

¹⁵Victor H. Mair, “Sariputra Defeats the Six Heterodox Masters : Oral-Visual Aspects of an Illustrated Transformation Scroll (P. 4524)”, *Asia Major*, 3rd Series, 8, 2, 1995, pp.1-52.

¹⁶『大正蔵』第 49 卷。

¹⁷楊公驥『唐代民歌与変文考論』吉林出版社、1962 年。曲金良『敦煌佛教文学研究』天津出版、1995 年。

¹⁸注 3 参照。

¹⁹“王便夾道両辺，作菩薩五百身已来種種変現，或作須大擎，或作睽変，或作象王，或作鹿、馬。如是形像，皆彩畫莊校，状若生人。”『法顯伝校注』（中外交通史籍叢刊）東晋沙門釋法顯撰、章巽校注、中華書局、2008 年。

²⁰“From the High Tang on, the terms *bian* and *bianxiang* were used more strictly: they no longer designated sculptured forms but referred only to pictorial images: they were mainly associated with complex sutra illustrations” Wu Hung, “What is Bianxiang?: On The Relationship Between Dunhuang Art and Dunhuang Literature”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.52, No.1, 1992, pp.111-192.

²¹『太平広記』李昉等編、中華書局、1986 年。

²²『高力士伝』郭湜撰、『開元天宝遺事十種』、上海古籍出版社、1985 年。

²³吉師老「看蜀女転昭君変」“妖姬未著石榴裙，自道家連錦水漬。檀口解知千載事，清詞堪歎九秋文。翠眉顰处楚辺月，画卷開時塞外雲。説尽綺羅当日恨，昭君伝意向文君。”『全唐詩』卷774、中華書局、1960年。

²⁴李遠「転変人」“綺城春雨灑輕埃、同看蕭娘抱変來。時世陰妝偏窈窕，風流新画独徘徊。場辺公子車輿合，帳裏明妃錦繡開。休向巫山覓雲雨，石幢陛下是陽台。”『夾注名賢十抄詩』、上海古籍出版社、2005 年。

²⁵『茅亭客話』、『全宋筆記』第二編、上海師範大学古籍整理研究所編、2006年。

²⁶王建「觀蛮妓」“欲説昭君斂翠蛾，清声委曲怨于歌。誰家年少春風裏，抛与金錢唱好多。”『全唐詩』卷 301、中華書局、1960 年。

²⁷李賀「許公子鄭姫歌」“許史世家外親貴，宮錦千端買沈醉。銅駝酒熟烘明

膠，古堤大柳煙中翠。桂開客花名鄭袖，入洛聞香鼎門口。先將芍藥獻妝台，後解黃金大如斗。莫愁簾中許合歡，清弦五十為君彈。彈聲咽春弄君骨，骨興牽人馬上鞍。兩馬八蹄踏蘭苑，情如合竹誰能見。夜光玉枕栖鳳皇，袿羅當門刺純綫。長翻蜀紙卷明君，轉角含商破碧雲。自從小醫來東道，曲裏長眉少見人。相如塚上生秋柏，三秦誰是言情客。蛾鬢醉眼拜諸宗，為謁皇孫請曹植。”『全唐詩』卷 393、中華書局、1960 年。

²⁸Véna Hrdličková, “The Professional Training of Chinese Storytellers and the Storytellers’ Guide”, *Archiv Orientální*, 33, 1965, pp. 225-248. Victor H. Mair, *T’ang Transformation Texts*, Harvard University Press, 1989.

²⁹降魔變文が読み物化していることについては、(3)「降魔變文の序文と本文の問題点」引用の降魔變文の翻刻文を参照のこと。

³⁰注 28 *T’ang Transformation Texts* 参照。真題はないが、變文と同じ講唱体文献 P.2553 (擬題) 王昭君變文も読み物化している可能性がある。金文京『『王昭君變文』考』、『中国文学報』第 50 冊、1995 年、pp.81-96。

³¹この名称は、シュミット (Neil Schmid) 氏の命名による。原文は Dunhuang Yuanqi である。ただし、氏の言う敦煌縁起には、因縁類以外にも、破魔變や八相變等の變も含まれている。D. Neil Schmid, *YUANQI : Medieval Buddhist Narratives from Dunhuang*, A Dissertation in Asian and Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, 2002.

³²注 31 参照。