

唐代仏教儀礼及其通俗化（上）

荒見 泰史

1. 前言

本稿では、筆者が最近取り組んでいる一連の「敦煌唱導資料の研究」の議論の前提となる、唐代とその後の東アジア社会における文学・芸能の変化、さらにそこに大きく関わる社会の変化に拠る仏教教団の立ち位置の変化と仏教儀礼の変化について若干考えておきたい。

この時代は、唐という貴族中心に律令制を整備し中央集権体制の中で強大な帝国として中国中原に君臨し様々な社会文化の規範を発信してきた王朝が衰退、滅亡するという東アジアの大事件から、五代十国という武人中心の群雄割拠に拠る地方分権体制の時代を経て、宋という文官を中心とした新たな統一王朝が創建されるという、中国の歴史の中でも最も大きな王朝交代、時代変化の時期にあたる。その間には、唐王朝の盛衰に伴うたびたびの制度の変更による社会的な仕組みの変化が見られる。その結果、商品経済・貨幣経済の発展にともない貧富の差の拡大とともに一部の民、地方の富裕層、武人層や藩鎮の節度使が勢力を伸張した、貴族社会が衰微して地方出身の科挙官僚が台頭した、などの大きな社会環境の変化が見られた。そしてそれにつれて貴族の為の文学や芸能も通俗化されて地方の民にまで親しみやすい存在へと変容する必要が生まれ、文学、芸能においても一大転換期となった時代でもある。そして、中国に倣った東アジア諸国の社会にもこれに似た変化が起こり、この転換の波は東アジア全体に波及したのであった。

そうしたこの時代の文学、芸能の通俗化への転換には、一面においてこの時代の仏教組織の社会における立ち位置の変化が大きく関わっているとみられる。ここに言う立ち位置の変化とは、仏教が信仰を集め教団組織が生存していくための社会との結びつき方の変化ともいえる。具体的には、唐代中期までの仏教教団は古来の護国仏教という思想を引き継ぎ唐王朝や貴族社会か

ら庇護と管理を受け繁栄を続けてきたが、8世紀半ばの権力闘争に始まる内乱（安史の乱）以降に唐王朝の権力が衰え始めて仏教教団を経済的に支えてきた貴族社会が弱体化し、それにつれて仏教組織は新たな経済基盤、擁護者等の拠り所を求めようとなった。その接近した新たな経済の拠り所として、財を得た庶民、大規模荘園で経済力をつけた地方富裕層、そしてその経済力をさらに吸収し地方に強固な政権を展開した藩鎮の節度使を中心とする地方勢力があった。それまで護国仏教により肥大化を続けてきた仏教教団は新たな拠り所を求め、あるいは寺院自身による荘園経営をも行いつつ徐々に地方勢力に接近していく流れをたどったと考えられるのである。かくして、唐前期の護国仏教時代における華美な歌舞音曲をとまなう壮麗な仏教儀礼は、徐々に地方の有力者層、大荘園主を意識したものへと変容し、儀礼に伴う様々な活動はより通俗化した形へと変容する必要に迫られたものと見られる。こうした変容が、とくに中央から離れた劍南藩鎮や敦煌などの辺境に顕著に見られていることは、この考えに大きな間違いがないことを示してくれている。また、これに類する寺院の経済基盤の変化と仏教活動の変化の流れは、日本の武家社会への移行期における仏教教団の立ち位置の変化にも多少の時間的差異はあるもののほぼ同様に見られていることはよく知られている通りである。

そうした時代における宗教活動上の大きな変化は、第一に地主層或いはそれを支配する武人層を対象とする為に、より土地に根差した宗教、或いは伝統的な祖霊信仰との混同がおり、仏教と地域的信仰の混交が顕著になる事、そして第二には具体的宗教活動において社会的により下層の部分、庶民層までを対象とする宗教活動が徐々に広く行われるようになったことである。歴史上看られる具体例を挙げてみれば、前者では、仏教や道教の七七齋に四川や隣接する吐蕃の民間信仰、祖霊信仰を混ぜて形成されたと思われる十王信仰が成立したことがよく知られている。後者では六齋、八關齋、施餓鬼などの仏教の齋会やそれにとまなう講經（俗講）などが、この時代に変化しつつ庶民層にまで広く行われるようになっていった事が挙げられる。六齋に土地の民間信仰を加えて発達した十齋のような齋会や、施餓鬼をもとに発展した水陸齋が発達したのもこの時代のことである¹。

このような節度使、地方の有力者層を中心として行われる仏教の儀礼が、時の通俗文学、芸能等へ影響を及ぼしていった事は容易に理解されるであろう。実際、10世紀中国には講經、俗講などから発展した仏教の因縁を語る変文のような講唱文学が流行し²、また儀礼において芸能的要素の強い歌舞音曲が多く加えられ戲僧のような芸能的活動を行う僧侶があらわれるようになるもまさにこうした時代なのである³。

そして、次の宋という各地域の有力者の代表たる科挙官僚を中心とする新たな王朝の規範化の中で、こうした地方に出自する信仰や宗教活動、それにとりまなう芸能的活動が一般化されていく流れは、そうした文化が全国的な広まりを見せることにもつながっていくのである。この時期、様々な典籍や歴史書、仏教教義や儀礼などが次々と整理されていくのもこうした流れの中に有ることと無関係ではないであろう。四川発祥の十王信仰がのちに中国から東アジアで広く見られるようになるのはこのような過程によるものと考えられる。宋代における通俗芸能の発展もこうした流れに付随したものであるということができよう。ただ、東アジア全体への影響力という点では、宋王朝の力は唐に及ぶものではなく、朝鮮半島各国、そして日本、東アジア諸国ではそれぞれ地域的格差はあるが、唐代以降の変化をうけつつ、独自の規範によって文化を同時に花開かせていったという現象も忘れてはならない。いうなれば、宋王朝の緩やかな規範の中で、唐王朝の撒いた同じ種子が東アジアの個々の自由な土壌で独自の花を開花させていったといったところであろうか。

筆者の一連の「敦煌唱導資料の研究」では、9、10世紀の文学、文芸の変容、とくにこの時代以降に庶民により近いところで演じられ、後代の説書、評書そして小説へと発展した東アジアの講唱文学の歴史の始まりの部分論じてきた。本稿ではそうした背景となる唐代の時代の流れ、制度の変化とそれによる仏教界と社会の結びつきの変化について筆者の考えを簡単にまとめておきたいと思う。

2. 唐初期の仏教と社会

(1) 唐王朝創建期に於ける貴族と地位

唐王朝は、その7世紀の創建当初以来、貴族中心社会を築き上げて貴族を

政治の中心におき中央集権的支配を行おうとしたことが知られている。

貴族はそれまでの中国社会に中にも存在し、南北朝期における南朝貴族や清河の崔氏などを代表とする山東貴族がその代表で、この血筋のものは名門とされてきた。しかし、唐代に入ると皇室たる李氏及び王朝創建にかかわった陝西、甘肅東部出身の関隴集団とも呼ばれる鮮卑系の家系が、意図的にこれらの名門貴族の中心に位置づけられ、新たな貴族の体系を築き上げていくようになる。そのような実質的権力により新たな貴族階層の構築を象徴する出来事が、唐太宗の命による『氏族誌』編成である。この初稿が完成した時には、皇室にあった李氏が第三等で山東貴族が第一等とされていたことに太宗が憤慨し、皇室や親族を第一等、第二等とするよう修訂を命じたとされる⁴。このことから当時の貴族の身分が如何に重視され、また唐太宗が自らを中心とした貴族中心社会を構築しようとしていたかを知ることができる⁵。

また、唐を代表する官吏登用試験、貢挙（科挙）もまた、当初は貴族優位の制度として作り上げられたものであることはよく知られている。当時の試験科目には秀才、明経、進士、明字、明算などの六科があり、その受験資格を持つ者には生徒と郷貢があったとされるが、その生徒とは長安の弘文館と崇文館の二館、長安と洛陽にあり国子監に属する国子館、太学、四門学、律学、書学、算学、そして地方の州県学の生徒の中で学館の予備試験を通過したものとされ、弘文館と崇文館は皇族と三品以上の貴族の子弟、国子館は三品以上の、太学は五品以上の、四門学は七品以上の貴族の子弟と定められており、律学、書学、算学になって八品以下および庶民の子弟が入学許可を得られることになっていた。また資蔭という親の官品によって任官できる制度もあり、総じて貴族の子弟を任官しやすくし、貴族が実権を握り続けられる制度となっていたことも特徴的である⁶。

総じて、唐王朝の創建期において、律令体制による社会体制構築と同時に、「貴族」中心の支配構造を構築しようとしていた動きがあったことは明らかなのである。

(2) 唐代貴族と仏教信仰

漢代以降、歴代王朝にあった護国仏教という仏教の位置づけは、隋唐時代

にも引き継がれた。そして上に言うような貴族中心の支配構造構築の中で、隋から初唐までにはすでに長安のみでも右街、左街を合わせて百を超える寺院が建造されたとされるが⁷、こうした寺院と皇族、あるいは門閥貴族との関係は推測にたやすい。ほぼ同時期における日本の藤原氏などの貴族と菩提寺の関係を考えてもその点は容易に推測されるであろう⁸。

この時代において、仏教は貴族の庇護のもとに繁栄し、また同時に中央集権的な支配により一元的に管理されていたと見られている。唐代におけるそうした寺院の管理は宋初の資料である『唐会要』や『大宋僧史略』に記録されている⁹。

それら資料によれば、寺院とそこに住む僧侶は唐初から玄宗の天宝二年（743）までは鴻臚寺の下に崇玄署の所管であったとされる。鴻臚寺とは、もと外国の使者と謁見する儀礼を所管する省庁で九寺の一であるとされ、後漢以降に外国から来朝する僧侶を鴻臚寺が所管してきたのによる。また『隋書』百官志によれば、隋代においては仏教教団を昭玄寺に行かせたことが記されているが、この昭玄寺は後に崇玄署に改められ、鴻臚寺が開皇十一年（592）に再び置かれた時には崇玄署を領したとされている。これらにより、隋の制度を採用した唐王朝でも、同様の体制で管理が行われたと考えられるのである。

そのような管理の中で、唐初には主として特恩度僧を中心とした度僧制度により出家が許されていたと見られる。例えば、太宗は貞観元年（627）と貞観九年（635）にそれぞれ僧尼三千人を度している。ほかに、太宗の初年の例えば貞観五年（631）には、汾州の弘濟寺、莒州の普濟寺、幽州の昭仁寺、普州の慈雲寺、邙山の昭覺寺、汎水の等慈寺、洛州の昭福寺など旧戦場に寺を建てて碑を撰述するよう勅し¹⁰、また上のように一時に三千もの僧を度しているのは前の時代の戦乱を経て仏教復興を目指す為の度僧であったろう。またさらに貞観二十二年（648）九月には京城の諸郡に詔勅を出し各寺五人、およそ一万七千人を度している。このような勅令の度僧に関しては例えば玄奘が幼くして出家した時の状況が『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻第一などに度僧について詳細に描写され、勅による度僧が一般に行われていたこの頃の状況を知ることができる。

また、このようないわゆる特恩度僧を基礎としながら、中宗の神龍二年（706）からは、唐代の特徴的な度僧として、文人登用の貢挙（科挙）のように試經度僧が行われるようになる。このことについては、『釈氏稽古略』巻第三及び『仏祖統記』巻第四十にそれぞれ記されているとおりである¹¹。とくに、『仏祖統記』では、従前の皇帝の勅による特恩度僧の制度についても漢の明帝以来「並從國恩而為得度」であったことに触れ、それと比べて中宗以降の新たな試經度僧が「是猶漢家以科舉取士，最可尚也」、「未聞貨取於山林高尚之士也」のように優れていることを評価しているのである。

以上のように、唐王朝における仏教教団は、貴族社会の庇護を受けつつも王朝による厳格な管理の下におかれていたとみてよいであろう。

(3) 唐初の仏教儀礼

このような貴族中心の時代における仏教の儀礼は極めて華美で荘嚴なものであったことが予想されよう。

太祖の時代から盛んに法会が開かれていたようで、正史や仏教の史傳部類などには豪華な法会の様子がしばしば描かれている。とくに王朝とのかかわりの中で行われる法会は、前代以来の『仁王般若經』、『法華經』、『金光明經』などのいわゆる護国經典に関する講經が多かったようである¹²。

例えば、太宗の貞觀年間には以下のような記載がある¹³。

（貞觀）三年正月。詔京城沙門，每月二十七日，行道轉『仁王經』。
爲國祈福，官給齋供。

『佛祖統記』巻第三十九

この様な時代の盛大で華美な儀礼の様子は、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』に詳細が記されている¹⁴。

夏四月八日，大帝書碑并匠鑄訖，將欲送寺，法師慚荷聖慈，不敢空然待送，乃率慈恩徒衆及京城僧尼，各營幢蓋、寶帳、幡花，共至芳林門迎。勅又遣大常九部樂¹⁵，長安、萬年二縣音聲共送。幢最卑者上出雲霓，幡極短者猶摩霄漢，凡三百餘事，音聲車百餘乘。至七日冥集城西安福門

街。其夜雨。八日，路不堪行，敕遣且停，仍迎法師入内。至十日，天景晴麗，敕遣依前陳設。十四日旦，方乃引發，幢幡等次第陳列，從芳林門至慈恩寺，三十里間爛然盈滿。帝登安福門樓望之甚悅，京都士女觀者百餘萬人。至十五日，度僧七人，設二千僧齋，陳九部樂等於佛殿前，日晚方散。至十六日，法師又與徒衆詣朝堂陳謝碑至寺。

沙門玄奘等言。今月十四日，伏奉敕旨，送御書大慈恩寺碑，并設九部樂供養。……

『大唐大慈恩寺三藏法師伝』に描写される法会の中には唐太宗の救命による「大常九部樂」の「音聲車」があり、また「設二千僧齋，陳九部樂等於佛殿前，日晚方散」といい、勅令により宮廷の梨園から最高の歌舞音曲の担い手が派遣されるなど、王朝の威信を示す盛大な行事として行われたことが分かる¹⁶。このような仏教儀礼における歌舞音曲の分業は、日本における寺院と楽人の関係とよく似た形式をとっていることは興味深い。この頃の仏教儀礼の形式が日本に伝えられたものであろう。

こうした護国経の講経の他には、この時代の仏教は修諸功德の思想が中心であったと見られ、故にこの時代の仏教界の活動、儀礼を調査すると寄進による積奠、造寺造像、聖誕節、舍利供養、三長齋月や十齋日などの齋、僧侶供養が多くを占めていたようである。

修諸功德に関する齋に関して唐代に最も早くみられるものは、『佛祖統記』などに見られる武徳二年(619)に三長齋月と十齋日などの齋日に殺生を戒めた記載であろう¹⁷。

二年，詔依佛制，正、五、九月及月十齋日，不得行刑屠釣，永爲國式。
『佛祖統記』卷第三十九

ほかに、この時期の資料に見られる死者に関わる儀礼或いは行事としては、国忌と、亡き皇太后を祀るために息子である皇帝或いは太子が寺院を建立して齋が設けられたものが見られている。前者では高祖の武徳元年(618)に大祖を祀る為に造寺、造像したことと、貞観二年(628)に先朝の忌辰に設齋し

た例があり、後者では貞観八年（634）の穆太后、貞観二十二年の文徳皇后を祀る齋が見られている。貞観二年の先朝の忌辰に関しては、『仏祖統記』に以下のように伝えている¹⁸。

五月，勅先朝忌辰並於章敬寺設齋行香。永爲定式。

『佛祖統記』卷第三十九

穆太后の為の齋に関しては『仏祖統記』に以下のように見えている¹⁹。

八年，詔爲穆太后建弘福寺，車駕親臨，自開佛眼。尚書虞世南立疏曰：“弟子早年忽遇重患，當時運心，差愈之日，奉設千人齋。今謹於道場供千僧蔬會。以斯願力，希生生世世常無疾惱。七世久遠、六道怨親，並同今願。”『法帖』。勅普光寺，常法師入內殿，爲皇后授戒。

『佛祖統記』卷第三十九

その設齋の意味に関しては、穆太后の齋に際して尚書虞世南の願意を見る限りでは、後代の七七齋あるいは追善供養とは意味を異にし、一つには遺言によるものであり、また病氣平癒と煩惱消滅を祈願したものであることが見て取れよう。

八年後に追福の為にまた弘福寺へ行幸する記載が見られる²⁰。

十六年，上幸弘福寺，爲穆太后追福，自製疏稱“皇帝菩薩戒弟子”。謂寺主道懿曰：“朕頃以老子是朕先宗故，令居釋氏先。卿等能無憾乎。”對曰：“陛下尊祖宗降成式，詎敢有怨。”上曰：“佛老尊卑，通人自鑑，豈一時在上即以爲勝？朕宗自柱下，故先老子。凡有功德，僉向釋門。往日所在戰場，皆立佛寺，太原舊第，亦以奉佛。初未嘗創立道觀，存心若此，卿等應知。”

文徳皇后の齋に関しても『仏祖統記』に以下の様に見えている。

十二月、皇太子爲文德皇后建慈恩寺，擇京城大德五十人以居之，各度侍者六人。勅太常九部樂，奉迎梵本諸經、瑞像舍利、五十大德入寺。帝御安福門樓，執鑪致敬。

『佛祖統記』卷第三十九

ほかに、太宗は帝位に着くまでに自ら無数の者を誅してきたことを恐れ、貞観二年に設齋したことが知られているが、これについても以下のように見え、あくまでも自らの罪を懺悔するもので、死霊を供養することが中心にはないことが分かるのである²¹。

二年三月，詔曰：“朕自創義以來，手所誅剪將及千人。可皆建齋行道，竭誠禮懺。冀三途之難，因斯得脫。

以上の様に、この時代には貴族社会の潤沢な支援を受けつつ、華美な齋会が開かれたものと見られる。注意しておきたいことは、この頃の貴族社会における仏教儀礼では、葬儀、七七齋をはじめとする後代に見られるような死者、死霊供養に関わる一連の儀礼は資料からはまだ読み取ることとはできないことである²²。しかし、やや後代の開元時代頃になると、例えば『旧唐書』「姚崇伝」に玄宗初期の宰相姚崇が家族に対して七七齋を戒めている記述が見られ、玄宗の時代頃までに死霊供養の七七齋が俗に通じる当時の僧侶の間で行われるようになっていたことを知ることができる²³。また、義浄の『南海寄帰内法伝』「尼衣喪制」などにおいても僧侶が葬儀に関わることを禁じている所より見ると、この頃までに死霊供養が行われるようになると同時に仏教儀礼を行う上でそれを強く抑えようという態度が表されていることを知ることができるのである²⁴。

総じて、この時代頃の仏教は、知識・教養としてそなえ、修諸功德が中心であり、追善齋のような死者を祀ることを戒めようとしたものと見る事ができるのである²⁵。また、先にも言うように儀礼にともなう舞楽は梨園などの専門集団が派遣されてとり行われ、僧侶が直接芸能に手を出すことはあまりなかったと見られる。この当時の僧侶は、勅令か或いは試經により選ばれ

た存在であり、また護国仏教を掲げた王朝の擁護下の時代でもあるため一定の地位についており、舞楽や死霊供養に関わる行為には直接携わることはなかったのではないかと想像されるのである。

3. 安史の乱とその後

(1) 安史の乱

文化的には爛熟期を迎えた唐代の開元年間から天宝年間ではあるが、対外的には不安定な一面を持つ時代であった。

この時期、中国の文化の繁栄と強大化をうけて辺境民族の動きもまた活発化し、利権などの摩擦から周辺ではたびたび局地的な戦闘が行われるようになっていた。中でも、平盧、范陽、河東の三節度使を兼任していた安祿山による奚、契丹との戦い、安西節度使の高仙芝によるイスラム系アッバース朝とのタラス河畔の戦い、劍南節度使を兼任していた楊国忠による南詔征伐などはいずれもそうした戦いであったが、結果としていずれも唐軍が惨敗を喫することになり、数十万の将兵を失うことになった。景雲元年（710）以来の節度使の制度の中で軍事組織も強固になり、長征健児制（募兵制）により集められ屯田が行われる中で、安祿山を仮子とした張守珪のように代々武人を務めた家系が独立的な藩鎮を構成していたとはいえ、これらの多くが敗北し数十万の将兵が一時に失われたことは、社会的不安につながる要素ともなったに違いない。

以下は杜佑『通典』に見られるその時代の記述である²⁶。

我國家開元、天寶之際、西陲青海之戍、東北天門之師、磧西怛邏之戰、云南渡瀘之役、没于異域數十萬人。天寶中哥舒翰克吐蕃青海、青海中有島、置二萬人戍之。旋爲吐蕃所攻、翰不能救而全沒。安祿山討奚、契丹于天門嶺、十萬衆盡沒。高仙芝伐石國、于怛邏斯川七萬衆盡沒。楊國忠討蠻閣羅鳳、十餘萬衆全沒。向無幽寇內侮、天下四征未息、离潰之勢豈可量耶？

杜佑『通典』卷一百八十五『邊防序』

なお、この頃は安禄山や楊国忠のように、玄宗皇帝や楊貴妃、李林甫などの宰相の寵愛をうけ節度使として藩鎮に君臨した者が目立つ。開設以来、二年ほどの短い任期で安定的に交代していた藩鎮の節度使も長期間任に着く者が増えて屯田する兵や土地とのつながりが強くなっていったために、中央による軍事掌握が難しくなっていった。兵権を持つ者が兵団や土地との関係を深めることが軍事的不安定要素となりうることは今日に至っても常識である。かくして、天宝十四年（755）の安史の乱の勃発を抑えることができなくなっていたのである。

宰相李林甫の病死をうけて楊国忠が宰相となり、科挙官僚重視の政策が始まったために、文人官僚ではない楊国忠のライバル安禄山が権勢を失うことを恐れて乱を引き起こすことになる。こうして天宝十四年に安史の乱が起こった。翌十五年（756）には長安、洛陽が次々と占領され、玄宗皇帝は四川に逃れて退位し、別行動をとって朔方藩鎮に逃れた肅宗が唐の皇帝に即位することになった。同時に、安禄山は大燕皇帝と称し、聖武という年号を建てるにいった。乱は後継の史朝義が李懐仙に殺される広徳元年（763）までの9年もの間続き、唐軍はウイグル軍の助けを借りて制圧にあたったが、逆にウイグルの強奪、蹂躪にあい国内を混乱させることになった。各地では乱が続発し、広徳元年には吐蕃の長安への侵入を許すことにもなり、多くの領地を失うことになった。例えば、貞元三年（787）頃までには、吐蕃は西の敦煌を支配するようになり²⁷、領有は大中二年（848）にまで続くことになった。

なお、日本でもこの安史の乱の情報は早くに把握していた。『続日本紀』に拠れば、渤海から天平宝字二年（758）に帰国した小野朝臣田守が報告したことが記されている²⁸。また、同三年（759）には大宰府から必要な兵船が不足したことの訴えがあるなど、防備についてしばしば言及されている所より見ても、乱に対する警戒が行われていたことを想わせる。同年に唐に渡った高元度が二年後の帰国の際に、唐帝から弓に必要な牛角を送るよう依頼されたことも『続日本紀』には記されている。当時の日中関係はそのように密接であったことが知られるのである。なお、この後、日本からの遣唐使船の派遣数は激減することになる。安史の乱が、その後の日中間に一定の距離感を

生むことになったと見てよいであろう。

(2) 安史の乱後の変化と唐代財政

安史の乱前後において、度重なる戦乱鎮圧のために唐王朝の財政はひっ迫し、政策変更や新銭鑄造、売官、売爵、売度牒が行われるようになった。しかし、その場しのぎの対策とみられても仕方のない政策が続き、それもたびたび変更されるようになっていった。

大きな変更としては、唐王朝の収入増を目指した、建中元年（780）宰相楊炎の建議による両税法への変更があった。これにより、律令制の根幹にあった租庸調制は破棄されることになる。この両税制は、国による人民把握を原則とする人頭税的な制度から、戸を単位として財産の多寡により課税するという一面を持っていたが、これにより大土地所有を認めることになり、結果的には大荘園化が進むことになった。また農民は税を貨幣で納入するよう求められたために、その後貨幣経済が急速に発展することになった。

これにより安定的税収増になるかと思われたが、王朝と民の間に立つはずの地方豪族や藩鎮が力をつけて税の上納を滞らせたため、思うような税収にはならず多くの弊害がのこるばかりであった。というのも、安史の乱に際して、外敵に備えて国の周辺に藩鎮を置いて兵力を集めたために逆に内地が手薄になり反乱を抑える力がなかったことへの反省として、徐々に内地にも藩鎮を設け、節度使、觀察使に権力を与えるようになっていたのである。さらに軍事徴用、民政の安定に期待して節度使と觀察使を兼任させるようになっていくが、兵権と民政権を併せ持つようになったようになっていったため藩鎮体制から地方独立へとつながりやすくなっていたのである²⁹。軍が事実上の支配を行うようになり、とくに早くから実質的に独立国化していたのが河北三鎮（幽州の盧龍軍節度使、鎮州の成徳軍節度使、魏州の魏博軍節度使）などであった。

(3) 安史の乱前後の仏教界の変化

安史の乱を経て、唐王朝における仏教の位置づけは大きく変わっていく。まず大きな変化と言えば、長期的な戦闘を経て多数の死者を出したことや、王朝が衰退していくことなどへの不安感からか、財政がひっ迫する中にもかかわらず仏教に巨額の資金が投入され、豪華な寺院の建造、豪華な法会が営

まれるようになったことである。さらに、そのような中で売度牒を収入源の一部として充てていたため、僧侶の数もまた徐々に増加したことも大きな変化の一つである。そうした変化は、結果として後に王朝や寺院自身の財政を圧迫することになり、中には困窮の中で民とのつながりを強めた僧侶も増加したものと見られる。というのも、仏教における宗教としての本質から生死との関わりは不可避であり、預修齋ばかりではなく追福齋、そして喪葬儀礼へと繋がっていく様々な要因を備えている訳で、律令制度下の護国仏教という縛りから外れた僧侶が民との繋がりからそのような方向へ進むことは自然な流れだったのである。

そのような後の変化はともかく、安史の乱直後の時代にまず仏教に巨額の資金が献じられた例として章敬寺、金閣寺といった豪華な寺院の建造が挙げられる。当時“土木之妖”とも称される程の寺院建立はその時代の仏教を象徴する一つの出来事であった³⁰。

五臺山有金閣寺，鑄銅爲瓦，塗金於上，照耀山谷，計錢巨億萬。緡爲宰相，給中書符牒，令臺山僧數十人分行郡縣，聚徒講說，以求貨利。
『舊唐書』卷第一一八「王縉傳」

胡僧不空，官至卿監，爵爲國公，出入禁闈，勢移權貴，京畿良田美利多歸僧寺。敕天下無得極曳僧尼。造金閣寺於五台山，鑄銅塗金爲瓦，所費巨億，緡給中書符牒，令五台僧數十人散之四方，求利以營之。載等每待上從容，多談佛事，由是中外臣民承流相化，皆廢人事而奉佛，政刑日紊矣。

『資治通鑑』卷第二二四

こうした資金源の一つとして、先にも言うように売度牒がたびたび行われた。安史の乱以降、こうした度牒の乱発は頻繁に行われた。こうした売度牒は早くは玄宗皇帝が乱を逃れて長安から逃走中の靈武滞在時にすでに見られ、急な資金調達にしばしば用いられていたものと見られる³¹。

帝在靈武，以軍須不足。宰相裴冕請鬻僧道度牒，謂之香水錢。賣牒始。

『佛祖統記』卷第四十

及安祿山反于范陽，兩京倉庫盈溢而不可名。楊國忠設計，稱不可耗正庫之物，乃使御史崔衆於河東納錢度僧、尼、道士，旬日間得錢百萬。

『舊唐書』卷第四十八「食貨志上」

こうした売度牒は、買い手から見れば税制や兵役から逃れるという大きな利点もあり、以降にも言うように、8世紀末から9世紀初頭にかけて貨幣経済と荘園経営が盛んになり、富裕層が増えた頃にはかなりの数が売られ、問題化していたようである³²。

肅宗即位，以定策功，遷中書侍郎、同中書門下平章事，倚以爲政。冕性忠勤，悉心奉公，稍得人心。然不識大體，以聚人曰財，乃下令賣官鬻爵，度尼僧道士，以儲積爲務。人不願者，科令就之，其價益賤，事轉爲弊。

『舊唐書』卷第一一三「裴冕傳」

この売度牒は、僧侶数の急増に関係していたと見られ、会昌法難時には玄宗時代の倍に当たる26万人以上もの僧侶がいたことが『佛祖統記』などに記されている（後述）。このように僧侶数が徐々に増加していったことは、後の寺院の増加と相まって王朝や寺院自身の財政を圧迫し、また自活の必要から民とのつながりを求めた僧侶も増加したと見られるのである。こうした点についての詳細は次節で考えてみたい。

(4) 仏教儀礼の諸様相

記録によると、この8世紀中葉から8世紀末にかけて、密教僧不空三蔵のもとに翻訳、造寺、造像、法要、儀式が盛んに行われたようである。ちょうど先に言う豪華な寺院が建立されていた時代に重なるのであるが、新寺での度僧、荘厳な法会に関する記載も枚挙にいとまがない。この時代を代表する

翻訳と法会といえば、不空による『仁王經』の新訳事業とそれに関わる法会であろう。

代宗は、不空三蔵の進言に拠り、この時代に護国の為新たな『仁王經』を翻訳させ、それによってたびたび豪華な講經儀式を行っていた。『仏祖統記』などの後代の記録では、『仁王經』によって唐に反抗した朔方節度使であった鉄勒の僕固懷恩を除くことができたという話が靈驗譚のように記載されているが、ここに、それに関するより古い『大唐貞元統開元釈教録』の記録を挙げておこう³³。

時、僕固懷恩 (?-765 年) 背逆天恩，遠自靈武，合聚蕃醜，憑凌涇陽。

西明百座大德法師，同赴資聖。奉勅應先西明寺百座法師大德，並赴資聖寺佛殿，爲國傳經行道。其資聖寺百座法師良賁等五十座，依前講說『仁王般若護國密嚴等經』，普及蒼生。其京城諸寺觀僧道等，並二時於當處轉經行道。仍令三綱差了事僧，專知檢校，務在精修，不在疎怠。李元琮、賈明觀等專知句當。永泰元年九月十七日，高品李希逸宣。爾時兩街大德、百座法師，准勅咸皆萃資聖寺，二時講唱兩上轉經行道，午時及與日暮，供設音樂，無易於初；夜後悉集大講堂內，舉衆齊聲稱念“摩訶般若波羅蜜多”，爲國爲家，願無憂懼。京城寺觀，轉念亦然。

時，制使關內河中副元帥司徒兼中書令上柱國汾陽郡王郭子，儀仗節出師，親總戎律，發于帝里。洎彼涇陽。憑恃天威。賴茲經力。兩軍交對，列陣相望。鉦鼓發聲，劍戟如雪。時汾陽王單騎直出。挺立軍前感激一言。懷恩屏退。西戎、北狄各自相攻。浹旬之間，王國大定。是知『仁王護國般若真經』，聖心佛心，子育萬姓，其義一也。

然後收軍整律，振旅還京，親對天顏，特蒙賜賚。勅資聖寺百座道場，取閏十月二十二日，設無遮齋，以成慶散。是日也，寺南門外，陳布道場，盡正一坊，東西街內，弈幕雲布，幡花麗天，尊容煥然，光照人里，飯僧既畢，六樂爭陳，百戲充盈，歌吹盡日。京城大德各嘍三十。不空三蔵賜九百匹絹帛錦綵。以充數焉。侍者小僧各五十四。又特降恩旨。賜資聖講堂名。爲永泰善法之堂。此即萬古千秋法門故事也。自蕃戎入境。夜集僧

徒。共念摩訶般若波羅蜜多於此堂內。未盈累月果得清平。此乃聖力經威感斯福應。翻經百座賜賚珍財。自佛法東流。莫上於茲日也。

『大唐貞元續開元釋教錄』卷上

こうした『仁王經』講經がこの時期たびたび行われているのは、やはり護国を願うためであり、安史の乱の影がこれに影響したものであろう。先の盛んな寺院建立もそうした思想に繋がるものであることは言うまでもない。

なお、こうした講經の儀礼も含め、この時代には不空の密教的な儀礼の影響を受けた儀礼が行われたと考えられる。ただ、儀式にともなう舞樂、芸能は勅命により梨園や教坊などから派遣されていたことはそれ以前と変わらないようであった³⁴。道僧格「作音樂条」にも「諸道士女冠僧尼，作音樂博戲者，苦使」³⁵とあるように、この頃もまだ依然として僧侶が歌舞に関わっていなかったことを知ることができるのである³⁶。

永泰元年八月八日，大安國寺上座臨壇大德沙門乘如等上表。

寶應元聖文武皇帝批答曰：『仁王真經』理端義邃，化流賢劫，福利蒼生。師等咸願敷陳，助寧國土。所請開講者，依時有恩旨。取二十三日，於資聖、西明兩寺，共置百座，請百法師講『仁王經』，及百大德轉『密嚴』等。香花、飲食、鼓樂、絃歌並出有司，不得闕乏。

時屬秋雨，霖霖不休，所司奏聞，請更延日，奉進止兩寺百座，先令二十三日迎經，爲霖雨宜改至二十六日迎經開講。其諸司供料，著人計會，准改日造。永泰元年八月二十二日，左監門衛將軍知省事劉清潭，宣改期甫至天雨未晴，恩旨又延九月一日。是日也，兩街大德，嚴潔幡花，幢蓋寶車，太常音樂、梨園仗內及兩教坊，詣銀臺門，百戲繫奏。

『大唐貞元續開元釋教錄』卷上

もと仏教を信奉していなかった代宗をここまで変えたのは宰相たちの力であった。中でも宰相裴冕たち自身の信仰と代宗への説得が背景にあったものと見られる。

こうした信仰の流れの背景に当時の信仰心を表す記述が『旧唐書』の伝に

見られている³⁷。

縉弟兄奉佛，不茹葷血，縉晚年尤甚。與杜鴻漸捨財造寺無限極。妻李氏卒，舍道政里第爲寺，爲之追福，奏其額曰「寶應」，度僧三十人住持。每節度觀察使入朝，必延至寶應寺，諷令施財，助己修繕。

『舊唐書』卷第一一八「王縉傳」

前節にも述べたように、安史の乱以前の宰相姚崇の頃には、律令体制化の仏教という色彩がより強かったものとみえ、七七齋などの死霊供養を強く戒めていた流れがあった。しかし、この時期には形式的な儀礼からむしろより本来的な死霊供養を含む儀礼が定式化されていったようにも見られる。具体的には、安史の乱後の混乱が収まりつつある大暦初年七月³⁸に官制の盂蘭盆供養が初めて行われ、これを機会に年の定例行事となったとされる。例えば『旧唐書』には以下のような記録が見えている³⁹。

五臺山有金閣寺，……。代宗七月望日於内道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。又設高祖已下七聖神座，備幡節、龍傘、衣裳之制，各書尊號於幡上以識之，舁出内，陳於寺觀。是日，排儀仗，百僚序立於光順門以俟之，幡花鼓舞，迎呼道路。歲以爲常，而識者嗤其不典，其傷教之源始於縉也。

『舊唐書』卷第一一八「王縉傳」

この盂蘭盆会は、大暦三年（768）には章敬寺に、興元年間には安国寺にも賜っており、その流行と年ごとに行われる様子を知ることができる⁴⁰。

官寺において、忌日の供養会を除く死霊供養を行った事例として注目をされるべきであろう。章敬寺とは代宗の章敬皇太后を弔うために大暦三年に建てられた豪華な寺院である。また、これ以降年間恒例行事となったということは、それ以前には習慣的に盂蘭盆会が行われていなかったことを示すものである⁴¹。また、この時代には先にも言うように度重なる反乱に加え、広徳元年（763）10月には吐蕃が侵入している。大暦三年（768）は安史の乱か

ら10年。もしそのようならば、やはり章敬皇后供養と七代祖先のためとはいえ（『資治通鑑』）、まさによく平定された時代に行われたことになり、後に言う水陸供養と同様の意味が込められていたのではとも想像されるところである。

総じて、以上のような流れを見てくると、とくに代宗の時代に始まる王朝貴族の狂信的な仏教信仰は、単に安史の乱以降の仏教復興というレベルにとどまらず、それまで以上の豪華な寺院建築、法会儀式が行われてきたように見える。加えてこの時代に預修斎による浄土への希求、追福斎による死霊への供養活動がとくに表面化、活発化したように見えるが、これは或いはこの時代に発展した不空を中心とした密教思想とその儀軌、そして続いて登場する法照を中心とした浄土思想と五会念仏という新たな思想と儀礼の形式が大きく取り入れつつ発展していることに関連するように思える。こうした思想と儀礼の活発化にともない、死生観にも大きく影響を及ぼしたのではないだろうか。

ただそうした活動への多額の財が投入されていくことが貴族層の凋落と、仏教界の退廃を招くことになる。また、こうした貴族層の凋落の流れを辿るにつれて、藩鎮の節度使が変質を始め、先に言うような財政的余裕、軍事力と民政力強化の中で、節度使と寺院の強いつながりが見られるようになるように見えるのである。

『仏祖統記』に、以下のような自覚和尚の故事が見られているのは、そうした時代の記載として興味深い⁴²。

（大曆四年）初沙門自覺居平山，爲鬼神講經。當陽節度使張昭，躬入山致請曰：“昭無政術致三年亢陽，引咎無補。聞龍神依師聽法，忘其行雨。”願起大悲，師焚香遙望，潭洞而祝。頃刻雲起，甘澤遽下，歲乃有秋。

『佛祖統記』卷第四十一

自覚和尚が経を説くのに龍神が聞き入っていた為に雨が降らなくなり、節度使の張昭自ら赴き雨を降らすように頼みに行ったというのは伝説のたぐい

であろうが、おそらくその背景には節度使が自覚に抛る雨乞いを行ったことを表しているものであろう。

こうした時代の藩鎮の節度使と寺院の繋がりに関しては、最も早い時期に自立化を始めたとされる先の河北三鎮に早期の具体的な事例が見られている。河北三鎮に属する幽州の盧龍軍藩鎮下では、隋末唐初に静琬によって始められたとされる房山石経への節度使の支援が古くから見られているのである。宝応二年（763）に節度使の管轄に入ってから後、劉濟（在任期間 785—810 年）、張允伸（在任期間 850—872 年）は最も積極的に関与したとされる。また、この頃からの房山石経の題記には節度使や藩鎮の高官と見られる人物名のほか、石刻事業に寄進した個人名、巡礼者名の記載が多く見られるようになったことも特徴の一つとされる。こうした所からは、藩鎮の節度使、寺院と藩鎮の庶民との繋がりがこのころ深まっていたことを知ることができる⁴³。

なお、類似する個人の寄進に抛る石刻の制作という点では、9世紀に造営が始まった大足の北山摩崖造像もまた、個人の寄進に抛る仏龕が多くの題記とともに残されているのは、劍南節度使管轄下においても、ほぼ同時期に仏教と庶民の繋がりが深まっていたことの表れであろう。

また、敦煌本に記録される「法照伝」にも、以下のように節度使が法照に民の為に般舟道場を開くよう再三要請したことが記され、藩鎮の庶民と仏教の繋がりが記されているのである。

23. ……是時，太原地界所由告，節度使薩□
24. □訓（巡）延入太原城内居住。其年有敕，天下置般舟道場，諸寺衆
25. □申拔。於[是]，節度使請法照和尚爲道場主守，頻詞說不放，即
26. [作]道場。思惟修習，即作念佛法事，並作般舟梵。未經旬日，即有數千人，
27. 誓爲法照念佛弟子，各請願聞，終身修行。……

P.2130

このように仏教に帰依する庶民が増加した時代において、敦煌は吐蕃の統

治下におかれてはいたが、都司や各寺の領有地で農耕、放牧、寺院建造や修理などの奉仕活動を行ういわゆる「寺戸」が出現していることも、こうした時代の特徴と見ることができよう⁴⁴。以下に9世紀初と見られるS.542V「諸寺丁壯車牛役簿」によってその様子を若干窺って見よう⁴⁵。

169. 戊年六月十八日諸寺丁壯車牛役部(簿)
170. 龍興[寺] 王仙 泥匠。
171. 仙王 看礎。
172. 張進國 守囚五日，四月廿四日差。廻造粳米三日，稻壹駄半。寅年死。廻造稻穀兩駄。
173. 張善德 團頭。丑年九月七日死。
174. 曹進玉 六月，修倉兩日。子年正月，守囚五日。子年，送瓜州簡度使粳米。丑年，送劉教授磨州。
175. 張進卿 逃走。
176. 史朝朝 放
修倉五日。園梨五日。廻造稻兩駄。
177. 朱進興 差入山廿日取羊。亥年役。子年十二月，差春稻兩駄。
178. 張光子 六月，修倉兩日。車頭。廻造米粟一駄半。

……

本文献は「諸寺丁壯車牛役部(簿)」という題目に拠ってもわかるように、各寺院において丁壯が奉仕に従事した記録が残されているものとわかる。具体的な労役については分かりにくい部分も多いが、「泥匠」、「修倉」などから建築作業が行われ、「春稻」、「廻造米粟」「廻造粳米」などから脱穀、精米などの作業が行われていたことが分かり、また以下に続く記述からは農業や牧畜に関わるものもいたことが分かる。「張進卿」のように、労役を嫌って逃走する者がいたことから、なかば強制で行われていたことも分かり、興味深い。

(以下続)

註

1 この時代の佛教の齋會の變化については、湛如氏『敦煌佛教律儀制度研究』

- (中華書局、2003年)中の「敦煌齋文齋會法會弁析」にも詳しい。ここからも追福齋、預修齋など、親類や本人の死後に關わる齋會が9、10世紀以前にはほぼ行われていなかったことを窺うことができる。
- 2 參看拙著『敦煌變文寫本的研究』(中華書局、2010年)、『敦煌講唱文學寫本研究』(中華書局、2010年)。
 - 3 參看拙稿「敦煌の喪葬儀禮と唱導」(『敦煌寫本研究年報』第6號、2012年、27-40頁)、「遊僧與藝能」、『敦煌吐魯番研究』(第13卷、2013年、79-96頁)。
 - 4 唐太宗の言を残すとされる『貞觀政要』には、當時のことを以下のように記録している。「貞觀六年、太宗謂尚書左仆射房玄齡曰：「比有山東崔、盧、李、鄭四姓、雖累葉陵遲、猶恃其舊地、好自矜大、稱爲士大夫。每嫁女他族、必廣索聘財、以多爲貴、論數定約、同於市賈、甚損風俗、有紊禮經。既輕重失宜、理須改革。」乃詔吏部尚書高士廉、禦史大夫韋挺、中書侍郎岑文本、禮部侍郎令狐德棻等、刊正姓氏、普責天下譜牒、兼據憑史傳、剪其浮華、定其真偽、忠賢者褒進、悖逆者貶黜、撰爲『氏族誌』。士廉等及進定氏族等第、遂以崔幹爲第一等。太宗謂曰：「我與山東崔、盧、李、鄭、舊既無嫌、爲其世代衰微、全無官宦、猶自云士大夫、婚姻之際、則多索財物、或才識庸下、而偃仰自高、販鬻松檟、依托富貴、我不解人間何爲重之？且士大夫有能立功、爵位崇重、善事君父、忠孝可稱、或道義清素、學藝通博、此亦足爲門戶、可謂天下士大夫。今崔、盧之屬、惟矜遠葉衣冠、寧比當朝之貴？公卿已下、何暇多輸錢物、兼與他氣勢、向聲背實、以得爲榮。我今定氏族者、誠欲崇樹今朝冠冕、何因崔幹猶爲第一等、只看卿等不貴我官爵耶？不論數代已前、只取今日官品、人才作等級、宜一量定、用爲永則。遂以崔幹爲第三等。至十二年、書成、凡百卷、頒天下。(『貞觀政要』卷第七)」のちの『舊唐書』にも以下のように記している。「初、貞觀中太宗命學者撰『氏族誌』百卷、以甄別士庶；至是向百年、而諸姓至有興替、沖乃上表請改修氏族。中宗命沖與左仆射魏元忠及史官張錫、徐堅、劉憲等八人、依據『氏族誌』重加修撰。元忠等施功未半、相繼而卒、乃遷爲外職。至先天初、沖始與侍中魏知古、中書侍郎陸象先及徐堅、劉子玄、吳兢等撰成『氏族系錄』二百卷、奏上。(『舊唐書』卷第百八十九)」
 - 5 『舊唐書』卷第六十五「高士廉傳」。
 - 6 唐代の官制に關しては以下を参照。砺波護「中世貴族制の崩壊と辟召制」(『東洋史研究』第21卷第3號、1962年)、「唐代使院の僚佐と辟召制」(『神戸大學文學部紀要』第2卷、1972年)、砺波護「唐代の県尉」(『史林』第57卷第5號、1974年)、砺波護「唐の官制と官職」(小川環樹編『唐代の

- 詩人』、大修館書店、1975年、649-662頁)。
- 7 塚本善隆氏は『唐中期の浄土教』(東方文化學院京都研究所報告第四冊, 1933年)の「長安佛寺一覽」において、徐松『两京城坊攷』を参照して兩街で105の寺院を記載している。なお同書にすでに言われるように、この資料は大曆以前に廢寺となったものを除くという基準から資料を作成されており、そのような考えから105寺中3寺は除外され、102寺とすべきである。
 - 8 実際『两京城坊攷』を見ると、「興唐寺 神龍元年, 太平公主爲武太皇立」、「崇義寺 武德二年, 桂陽公主爲駙馬都尉趙慈景所立」のような記述が目立ち、貴族との關連で多くの寺院が建立されていることが分かる。上掲塚本善隆氏『唐中期の浄土教』参照。
 - 9 参照『唐會要』「僧尼所隸」、「僧籍」の条及び『大宋僧史略』卷中「管屬僧尼」の条。
 - 10 『佛祖統記』卷第三十九。
 - 11 「八月, 詔天下試, 童行經義, 挑通無滯者, 度之爲僧。試經度僧, 從此而始。『唐舊史』。」(『釋氏稽古略』卷第三)「述曰: 古者出家之士, 自漢明以來, 並從國恩而爲得度。如隋文一歲至五十萬, 唐太宗感奘三藏弘法須人之言, 即度僧至萬七千人, 睿宗度三萬人, 本朝太宗普度十七萬人, 至二十四萬人, 此特恩蒙度之大略也。唐中宗始詔天下試經度僧, 是猶漢家以科舉取士, 最可尚也。我太宗、真宗、仁宗, 並舉試經之科, 於茲爲盛, 未聞貨取於山林高尚之士也。……」(『佛祖統記』卷第四十)
 - 12 (至德)三年。詔顓禪師入京居靈曜寺。四月赴太極殿講『大智度論』題、『般若經』題。久之遷居光宅寺。帝幸寺聽講『仁王經』。躬禮三拜。(『佛祖統記』卷第三十七、『大正新脩大藏經』、353b)
 - 13 『大正新脩大藏經』、第49卷、363b。
 - 14 『大正新脩大藏經』、第50卷、269a。
 - 15 宋代以後の『歷代編年積氏通鑑卷』卷第八と『歷朝積氏資鑑』卷第六上にはともに『大唐大慈恩寺三藏法師傳』のこの記載を引用している。その中で「勅太常九部樂」の部分は「勅太常九部樂并雜戲」に改められている。
 - 16 參看拙稿「遊僧與藝能」、『敦煌吐魯番研究』、第13卷、2013年、79-96頁。
 - 17 『大正新脩大藏經』、第49卷、269a。
 - 18 『大正新脩大藏經』、第49卷、363b。
 - 19 『大正新脩大藏經』、第49卷、364b。
 - 20 『大正新脩大藏經』、第49卷、365b。
 - 21 『大正新脩大藏經』、第49卷、363b。

- 22 『佛祖統記』卷第三十九などに太宗貞觀四年「五月戰場に寺を建てて成る」、貞觀十二年に宰相虞世南が卒した時、太宗は「その家に即き五百僧齋佛像一軀を造って以て冥福を資け以て朕の思舊の意を申すべし」などの言が残されており、隋代にも「鴻臚寺は、蕃客の朝會、吉凶弔祭を掌る」（『隋書』卷二十七「百官志」中）との記載もある。何らかの形で唐初の頃の佛教も死靈供養に関わってきたことは否定できない。宗教である以上、そのような活動から完全に離れることは難しく、本質的な點から一定程度の関わりを持つことになったものと考えられる。ただ、律令期の護國佛教では同時に社會的にそれを抑制する力が働いたのであろうと考えられる。この時代の佛教で死靈供養に関わる儀禮が體系的にまとめられるようなことがなかったことは、そのような事情を反映しているものように思われる。唐代佛教における葬儀の發展については參看拙稿「敦煌の喪葬儀禮と唱導」（『敦煌寫本研究報告』第6號、2012年、27-40頁）。
- 23 「且佛者覺也，在乎方寸，假有萬像之廣，不出五蘊之中，但平等慈悲，行善不行惡，則佛道備矣。何必溺於小說，惑於凡僧，仍將喻品，用爲實錄，抄經寫像，破業傾家，乃至施身亦無所吝，可謂大惑也。亦有緣亡人造像，名爲追福，方便之教，雖則多端，功德須自發心，旁助寧應獲報？遞相欺誑，浸成風俗，損耗生人，無益亡者。假有通才達識，亦爲時俗所拘。如來普慈，意存利物，損眾生之不足，厚豪僧之有餘，必不然矣。且死者是常，古來不免，所造經像，何所施爲？夫釋迦之本法，爲蒼生之大弊，汝等各宜警策，正法在心，勿效兒女子曹，終身不悟也。吾亡後必不得爲此弊法。若未能全依正道，須順俗情，從初七至終七，任設七僧齋。若隨齋須布施，宜以吾緣身衣物充，不得輒用餘財，爲無益之枉事，亦不得妄出私物，徇追福之虛談。」（『舊唐書』卷第九十六「姚崇」）
- 24 參看拙稿「敦煌の喪葬儀禮と唱導」、『敦煌寫本研究年報』第6號、2012年、27-40頁。
- 25 佛教と葬儀の關係については前掲拙稿「敦煌の喪葬儀禮と唱導」を参照。なおほかに、六朝宋の劉義慶『幽明錄』に記載する趙泰の地獄めぐりの故事においても、地獄の責め苦に合う家族の姿を見た後でも追善のこと述べず、自らが地獄へ落ちないように罪を犯さず『法華經』を修することを説いていることは、古來の中國の佛教においても預修の意味が強かったと見ることができるところをここに付記しておきたい。
- 26 中華書局、1988年、4980-4981頁。
- 27 敦煌が陥落した年代は、目下主要な説として以下の三つの學説がある。
（一）P.Demiéville:Le concile de Lhasa (Paris, 1952年, 172-179頁)

では 787 年と考えている。(二) 向達氏(「羅叔言〈補唐書張義潮傳〉補正」、『遼海引年集』、1948 年)、藤枝晃氏「吐蕃支配期の敦煌」(『東方學報』、京都 31 冊、1961 年、209 頁)では 781 年とする。(三) 池田温氏「丑年十二月僧龍藏牒」(『山本博士還曆記念東洋史論叢』、1972 年)は 786 年と考えている。ほかに早期の學者では(四) 吳廷燮氏は 777 年説をとり(「唐方鎮年補正」)、(五) 勞貞一氏は 785 年の説をとる(「唐五代沙州張曹兩姓政權交替之史料附記」)。後に、新資料に據り(一)の説を支持するものに上山大峻氏「曇曠と敦煌の佛教學」(『東方學報』、京都 35 冊、1964 年)。

(二)を支持するものに山口瑞鳳氏「書評 曇曠と敦煌の佛教學」(『東洋學報』第 47 卷第 4 號、1965 年);饒宗頤氏「論敦煌陷于吐蕃之年代」(*Journal of Oriental Studies*IX・I, 1971)、白須淨真氏「吐蕃支配期の東西交通」

(『東洋史苑』6、1973 年)、史葦湘氏「吐蕃王朝管轄沙州前後—敦煌遺書 S.1438 背〈書儀〉殘卷の研究」(『敦煌研究』創刊號、1983 年)があり、

(三)を支持するものに山口瑞鳳氏「敦煌支配時期」(『敦煌の歴史』大東出版社、1980 年、197-198 頁)、陳國燦氏「唐朝吐蕃陷落沙州的時間問題」(『敦煌學輯刊』第 1 期、1985 年、1-7 頁)がある。ほかに現在新たな説には(六) 安忠義氏(「吐蕃攻陷沙州城之我見」、『敦煌學輯刊』、1992 年 1-2 期)の 788 年説もあり、検討の餘地が残る。上の學説に關しては詳しくは上山大峻氏「西明寺學僧曇曠と敦煌の佛教學」(『敦煌佛教の研究』、法藏館、1990 年、25-31 頁)、金澄坤氏「敦煌陷蕃年代研究綜述」(『絲綢之路』、1997 年 1 期、47-48 頁)を参照。

28 「戊申。遣渤海使小野朝臣田守等奏唐國消息曰。天寶十四載歲次乙未十一月九日。御史大夫兼范陽節度使安祿山反。舉兵作亂。自稱大燕聖武皇帝。改范陽作靈武郡。其宅爲潛龍宮。年號聖武。留其子安卿緒。知范陽郡事。自將精兵廿餘萬騎。啓行南往。十二月。直入洛陽。署置百官。天子遣安西節度使哥舒翰。將卅萬衆。守潼津關。使大將軍封常清。將十五萬衆。別圍洛陽。天寶十五載。祿山遣將軍孫孝哲等。帥二萬騎攻潼津關。哥舒翰壞潼津岸。以墜黃河。絕其通路而還。孝哲鑿山開路。引兵入至于新豐。六月六日。天子遜于劍南。七月甲子。皇太子與即皇帝位于靈武郡都督府。改元爲至德元載。……(『續日本紀』卷第二十一)」

29 『唐會要』には以下のようにある。「乾元元年四月十一日、詔曰：『近緣狂寇亂常，每道分置節度，其管内緣徵發及文牒兼使命來往，州縣非不艱辛，仍加採訪，轉益煩擾。其採訪使置來日久，并諸道黜陟使便宜且停，待後當有處分。』其年，改爲觀察處置使。」(『唐會要』卷第七十八)また、『舊唐書』卷第十「本紀」十にも以下のようにある。「詔：『近緣狂寇亂常，諸

道分置節度，蓋總管內徵發、文牒往來，仍加採訪，轉滋煩擾。其諸道先置採訪、黜陟二使宜停。』……十二月癸卯，以河南節度崔光遠爲魏州刺史，遣蕭華赴相州行營。甲辰，以升州刺史韋黃裳爲蘇州刺史、浙西節度使。庚戌，以戶部尚書李峘充淮南、浙西觀察使、處置節度使。」この乾元元年から、藩鎮における行政の長たる觀察使と軍事の長たる節度使の兼任が始まることは『舊唐書』にも見られるとおりである。また、韓愈「唐故河東節度觀察使滎陽鄭公神道碑文」などにも、兼任の状況は見られている。

- 30 中華書局、1975年、3418頁。
- 31 中華書局、1975年、2087頁。
- 32 中華書局、1975年、3354頁。
- 33 『大正新脩大藏經』、第55卷、752b。
- 34 寺院と藝能の関係については参照拙稿「遊僧與藝能」(『敦煌吐魯番研究』、第13卷、2013年、79-96頁)。
- 35 諸戸立雄『中國佛教制度史の研究』第一章「道僧格の研究」、平河出版社、1990年11月。鎌田茂雄『中國佛教史』第5卷、東京大學出版會、1994年、189頁。
- 36 『大正新脩大藏經』、第55卷、751c。
- 37 中華書局、1975年、3417頁。
- 38 年に關しては諸說異なる。『佛祖歷代通載』は丙午年(766)とし、『佛祖統記』では永泰元年(765)としている。
- 39 中華書局、1975年、3418頁。この盂蘭盆會に關しては、『佛祖統記』、『佛祖歷代通載』などにも以下のように記されている。「七月詔建盂蘭盆會。設高祖下七廟神座，自太廟迎入內道場，具幡華鼓吹，迎行衢道，百僚迎拜。歲以爲常。翌日產靈芝於太廟二室。」(『佛祖統記』卷第四十一、『大正新脩大藏經』第49卷、378c)「(丙午)七月，始作盂蘭盆會于禁中。設高祖、太宗已下七聖位，備鑾輿建巨旛，各以帝號標其上，自太廟迎入內道場，鏡吹鼓舞，旌幢燭天，是日立仗，百僚於光順門迎拜導從。自是歲以爲常。癸未、太廟二宮生靈芝，帝賦詩美之，百僚皆屬和。」(『佛祖歷代通載』卷第十四、『大正新脩大藏經』第49卷、600b)
- 40 なお、やや後代の宗密(780-841年)による注釈書『盂蘭盆疏』の成立は、こうした盂蘭盆が次第に盛んになっていったことを表すものである。参看拙稿「從新資料來探討目連變文的演變及其用途」(『敦煌學』第27輯、2008年、127-152頁)。
- 41 『扶桑略記』にある年中行事としての盂蘭盆と時間的にも近い。
- 42 『大正新脩大藏經』、第49卷、378c。

- 43 氣賀澤保規「房山雲居寺石經事業と唐後半期の社會」、『中國中世佛教石刻の研究』、勉誠出版、2013年、296-333頁。
- 44 寺戸制度に関しては、竺沙雅章『中國佛教社會史研究』（同朋社、1982年）、姜伯勤『唐五代敦煌寺戸制度』（中華書局、1987年）等を参照。
- 45 本文献は、『敦煌資料 第一輯』（中華書局、1979年）、池田温『中國古代籍帳研究』（東京大学出版会、1979年）、竺沙雅章『中國佛教社會史研究』（同朋社、1982年）などにも翻刻紹介されている有名な資料であるが、本稿では翻刻に当たって一部修正した箇所がある。