

敦煌と東アジアの信仰

第一冊 [埋藏資料研究編]

9、10 世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究

2016 年度-2020 年度科学研究費補助金

基盤研究 (B) (一般) 研究課題番号 16H03404

研究成果報告書

令和 4 (2022) 年 3 月

研究代表者 荒見泰史

広島大学大学院総合科学研究科教授

敦煌と東アジアの信仰

總序

第一節 東アジアの宗教と信仰

本研究は、大きく言えば中國における宗教とその社會における展開について検討を加えてみようという試みである。

中國古代にはかつて大小様様な文明があった。そして今日の文明はそれらが融合し成り立っているのである。この事實はすでに皆が推測する通りであろう。ならば多くの異なる文明を支えた複数の信仰が、その根底には流れていることになる譯である。

文明は淘汰、統合され、一國として政治的に統一される。そのために體制が強化され、同じ言語・文字へと纏められ「一つの文明」としての整合性が圖られるのが常である。多くの民が異なる信仰を持つ中で、「一つの文明」を目指して纏められることにより、當然の如く矛盾を多く孕むことになる譯だが、「一つの文明」を前提として表面上の形が繕われていくことになる。かくて、中國ではまず支配層で信仰すべき「宗」と「禮」の形が明確化される。しかしそれと同時に、廣い社會層の中では、依然として源流となる信仰の形が、あるいは變容しつつも脈々と流れるという二重三重の層ができることになる。中國社會にはそうした上層部の思想と、それと融合しつつも廣い社會層で流れる信仰が共存し續けた、と認識すべきと筆者は考える。

そうした中で、上層部では、安定的な統治を行うために象徴的な信仰と行爲が行われ、他方、廣い社會層では上層の象徴を眺望し、それに縛られつつも、身近な安定と安心を求めることになる。上層部では支配と利權の爲の體系を求めそのための知識、智慧が中心に置かれるが、人人にとっては戦争、災害、事故、疫病、獣や虫の害、侵略や強奪など生死にかかわる問題が上位におかれ、「その當時の人知を超えた力」に據る災厄への恐怖から逃れることがむしろ重視されるのが道理である。かくて政權交代による新たな象徴を一瞥しつつも、代代信じてきた信仰を捨て去ることへの恐れから、廣い社會層では舊來の信仰が形を変えつつも生き續けるのである。以上の様に、宗教や信仰を考えたときこうした社會上層と廣い社會層の両面から考える必要があるというのが筆者の考えの根本にある。

例えば、秦始皇帝の統一から兩漢時代には、政治的、言語・文字的な成熟とともにこうした信仰と「宗」に対する「禮」が一定の形を成すようになる。諸子百家の時代を経た後でもあり、秦では法家、漢では儒家が重んじられたが、そうした中で信仰においては著しい發展と議論が起こる。特に儒家において「禮」が重視されたことにより、禮す

べき「宗」の本體を問う「天」に關する議論へと意識が向かい、またそれに対して人として如何に生きるかが追求され、「真人」とは何か、「道」とは何かが問われるようになったのは自然の流れであろう。かくて社會の上層では思想の中でもそうした問題により近い老莊が多く學ばれるようになり、玄學の流れをなしていくようになったのである。

こうした時代において、廣い社會層でも老莊や「道」を學び、それに結び付けた信仰が多く見られるようになる。社會上層の發する「象徴」の、廣い社會層への浸透と見てもよいであろう。漢末の張角、張陵は言うに及ばず、張脩などもみな、様様な祈禱、符籙、符水、呼吸法、房中術、シャーマニズムなど、古い信仰の流れをくむ地域の技法と要素を用い、上層の發する象徴を反映しつつ、民心を獲得する形を作り上げることになる。廣い社會層でのそうした新たな流れから、次第に葛洪による『抱朴子』などが編まれ、人々の神仙への憧憬が描かれるのもまさにこの時代である。

佛教が中國に傳えられたのもまさにこの時代のことだった。多くの老莊を研鑽するものは、「宗」、「真人」、「道」の真理を求め、その概念の追求とその答えを佛教の中に求め、あるものは深く佛教にまで及ぶ研鑽を續け、あるものは佛教者へとなっていた。「格義佛教」の代表とも稱される支遁が老莊の概念を用いて佛教を説いたことは有名であるが、慧遠、僧肇など、東晉時代の漢人僧の多くが老莊を中心とする中國の思想とその概念を驅使して思想を發展させたと見てよい。

續いて、北方で異民族支配が進む時代にはインドの佛教が異民族言語を通じて北方でまず流行し、南方の漢人世界では老莊を中心とする概念を使いつつも外來語に苦心する一時代を経る。しかし、南朝宋の頃にはそうした概念も漢人社會での浸透が進み、そしてそれらはまた新たな國の「象徴」となる。「佛教」という新たな「象徴」が漢語を中心とする社會の思想界の流行となっていくのである。その「象徴」は廣い社會層へもちろん影響を及ぼしたであろう。その影響を受けて「道教」が整備されるのもそうした時代のことである。一國の象徴としての佛教が思想的にも教團的にも整えられることにより、廣い社會層においてもそれに類するものを求めるベクトルと、逆に抗するものを求めるベクトルが生じるであろうが、いずれにしても眺望しているのは「佛教」という「象徴」であり、また、それに類するもの、あるいは抗するものを形作る要素となるのは人人の信仰とその行爲をおいてほかはない。漢人社會上層部での佛教を求める思いが、廣い社會層での道教を求める聲と表裏一體となって生じたともいえる譯である。かつて北魏の華北統一と中國化を目指す政權の中で、廢佛が行われ道教を推し進めようという政策に轉じたのは、こうした時代の中で國の土壤となる廣い社會層からの支持を得ようとしたものであったろう。かくて、寇謙之によって確立されたばかりの道教教團が國家的規模の中で整備が行われたことにより、廣い社會層にとってより身近な問題に近い新たな「象徴」が作り出されることになる。とは言え、上層部の意圖によって形作られた教團の教えや行爲と、廣い社會層、廣い地域において、様様な氣候風土、時代背景に生きる様様な人人の信仰やそれに伴う行爲とは一致することはなく、またしても別の流れとして存在し續けと言ってよい。六朝梁の『荆楚歲時記』に見られる風習や信仰に關

わる行爲は、佛敎的なもの、道敎的なものを持ちつつもやはり異なるものであることが多いのはその爲である。

以上の様に、筆者は中國の信仰を考えるうえで、爲政者たちが國の統治に目を向ける社會上層部と、様様な人人が自らのあるいは身近な生命を見つめて暮らす廣い社會層を分けて考えることの必要性について考えている。それらはともに同じ人であり、突き詰めてゆけば同じ信仰を持っていることもあろう。しかし、立場を異にすることにより必ず異なる行いが表れてくる。人は信仰心を持ち、信仰心は時として大きな力を生む。一個の人としては自らの安心を求めて信仰にゆだねればよいが、統治者は力を求めるゆえにそれに頼りそれを恐れるのである。

異なる文明圏の異なる信仰を持つ者がともに暮らす中國ではその信仰、宗教も様様で、上層部のトップたる統治者がこれを制御するのは並大抵のことではなかろう。中國の政治體制を支える所以となる儒家思想、漢語の思想哲學の奥義としての中國佛敎、漢人の思想と信仰を集成させた道敎、そしてすべての人が個別に持つ信仰など、やはり矛盾を孕みながら共存せざるを得ない存在である。これがいかに制御されているかを見ることこそが、中國を見るうえで重要であろうと思われるのである。

このような中國思想史の文脈の中で、本稿では課題となる「佛敎、道敎、民間信仰融合」とそれを取り巻く國の形から廣い社會層までの廣がりについて考えていく。資料としては主として敦煌の文獻資料および壁画資料、特に民間層に浸透して道敎や民間信仰と融合した密敎資料などの信仰、宗教と廣い社會層との接點となる民間信仰や文學文獻を用い、唐末期の社會變化、特に王朝を中心とする宗教の形から地方豪族や民と寺院の結びつきを中心とする形へと變化した 9、10 世紀という時代の、國と宗教の關係や、宗教が民へと接近し通俗化していく流れについて考えていきたいと思う。上に言うような問題を精密に考えていくために、同時代の敦煌資料は研究資料の寶庫である。特に通俗化した密敎資料はこれまであまり知られてこなかったが實は数も多く、同時代の民間層の宗教の狀況を考える貴重な資料と言える。

また、本研究では併せて日本資料との比較や、民俗資料にまで渉る研究を試みている。敦煌文獻ばかりではなく、東アジア、特に日本の同時代資料との比較を行い、密敎儀禮や修驗道の發展についても併せ考察することや、東アジア社會に今に至るまで流れ續ける様様な現象を考察の對象に入れることは、本研究で主題とする東アジアの國と廣い社會層を考える上で、重要な示唆を與えてくれるに違いないと考えるからである。

研究成果概要

【国際研究集會の主催】

1. 国際研究集會「佛教の東漸と西漸」(廣島大學)、2016年7月29日
2. 国際研究集會「東西を旅した聖人とその聲跡」(平山郁夫美術館)、
2017年7月29日
3. 国際シンポジウム「中國の傳統教育と東アジア」(廣島大學)、
2018年7月5日、6日
4. 国際研究集會「伝えられた聲とその廻響」(廣島大學)、2019年7月20日
5. 国際研究集會「敦煌資料と東アジアの信仰」(大阪大谷大學、on-line 併用)、
2020年8月1日

【國內外調査】

香港調査 2016年8月12日～17日
ベトナム調査 2016年
東廣島市小田神樂調査 2016年10月
奈良薬師寺豎義調査 2016年11月
臺灣臺中-嘉義媽祖遶境調査 2017年3月
廣島宮島大聖院火渡り行事/嚴島神社桃花祭 2017年4月15日
北京文獻文物調査 2017年8月
敦煌調査 2017年8月
宮島大聖院火渡り行事 2017年11月15日
韓國百濟/全州調査 2017年12月
臺灣臺南調査 2018年3月
敦煌調査 2019年9月

【出版圖書】

1. 松尾恒一著、『日本の民俗宗教』、筑摩書房、2019年11月。
2. 松尾恒一著、『ハワイの日系人と太平洋戦争-追放・排除と包摂-』、『歴史研究の最前線』vol.22、国立歴史民俗博物館、2020年3月。
3. 荒見泰史編、『佛教の東漸と西漸』、勉誠出版、2020年9月。
4. 松尾恒一著、『神樂の中世—宗教藝能の地平へ—』、三彌井書店、2021年5月。
5. 荒見泰史編、『敦煌と東アジアの信仰』、敦煌學プロジェクト研究センター、2022年3月。
6. 荒見泰史著、『風神雷神さまへの8つの質問』、平山郁夫美術館、2022年3月。

【論文】

1. 荒見泰史、「漢語口訣文化與敦煌的識星詩」、『童蒙文化研究』第一卷、人民出版社、64-82頁、2016年8月、査讀有り。
2. 荒見泰史、「法照門徒的念佛法事與《法照傳》的宣唱」、『饒學與華學』、上海辭書出版社、349-362頁、2016年6月、査讀有り。
3. 荒見泰史、桂弘、「韓國東海三和寺水陸齋調研報告」、『中國俗文化研究』第11輯、巴蜀書社、129-142頁、2016年、査讀有り。
5. 荒見泰史、「香港の孟蘭勝會の現状と餓鬼供養」、『アジア社會文化研究』第18號、1-33頁、2017年2月、査讀有り。
4. 荒見泰史、「『大目乾連冥間救母變文』の書き換えと「經典化」」、『敦煌寫本研究年報』第11號、23-38頁、2017年3月、査讀有り。
6. 荒見泰史、「敦煌本『佛說諸經雜緣喻因由記』と唱導」、『國立歷史民俗博物館報告』第188集、125-146頁、2017年3月、査讀有り。
7. 荒見泰史、「中國佛教と祖先祭祀」、『宗教と儀禮の東アジア』、勉誠出版社、34-59頁、2017年3月、査讀有り。
8. 荒見泰史、「敦煌の施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔、施諸餓鬼》——BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題附校録——」、『出土文獻研究視座與方法』第6輯、國立政治大學中文系、159-182頁、2017年5月、査讀有り。
9. 荒見泰史、「敦煌の佛傳文學」、『東アジアの佛傳文學』、勉誠出版社、198-230頁、2017年6月、査讀有り。
10. 松尾恒一、「鎮護國家の佛教の儀禮と藝能—迦陵頻伽の飛翔、淨土の美聲—」、福田晃編『唱導文學研究』11集、三彌井書店、5-32頁、2017年6月、査讀有り。
11. 荒見泰史、「從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》爲中心——」、『絲綢文明的傳承與發展』、浙江大學出版社、488-504頁、2017年9月、査讀有り。
12. 松尾恒一、「民俗から考える東アジアの世界の現在」、『東アジア世界の民俗 變容する社會・生活・文化』、(『アジア遊學』215)、勉誠出版、4-8頁、2017年10月。
13. 松尾恒一、「琉球・中国の交流と龍舟競渡：現代社會と民俗文化」、『東アジア世界の民俗 變容する社會・生活・文化』、(『アジア遊學』215)、勉誠出版、111-126頁、2017年10月。
14. 松尾恒一、「鎖國下の長崎交易と鄭氏親子」、『定年時代』「ものしり:ミニ講座」、朝日新聞社、2017年12月下旬號。
15. 荒見泰史、「『心經』と「心」「經」」、『アジア社會文化研究』第19號、1-18頁、2018年2月、査讀有り。
16. 荒見泰史、「唐王朝における三夷教と讚」、『敦煌寫本研究年報』第12號、1-26頁、2018年3月、査讀有り。
17. 松尾恒一、「明清中日歐民間貿易與旅日華僑娼祖信仰的歷史與侍承」、中山大學中

- 國非物質文化遺產研究中心『文化遺產』〔CSSCI 學術誌〕、21-34 頁、2018 年第 2 期（3 月）、査讀有。
18. 松尾恒一、「明清時期中國東海、南海的海盜活動和記憶——兼與日本、中國、東南亞的宗教史迹印證」、澳門大學『南國學術（澳門大學文科學報）』、621-631 頁、2018 年第 4 期、査讀有。
 19. 荒見泰史、「敦煌本讚文類と唱導、變文——太子讚類から押座文、講唱體への發展中心として——」、『日中比較文化論集』、白帝社、190-221 頁、2019 年 1 月。
 20. 松尾恒一、「明清時期中國東海、南海的海盜活動和記憶——兼與日本、中國、東南亞的宗教史迹印證」、中國人民大學書報資料中心編『宗教 / RELIGION』、147-157 頁、2019 年 1 月、査讀有り。
 21. 荒見泰史、桂弘、「敦煌浄土讚與變文」、『敦煌寫本研究年報』第 13 號、2019 年 2 月、査讀有り。
 22. 荒見泰史、桂弘、「指鬘と鬘、華鬘」、『アジア社會文化研究』第 20 號、25-33 頁、2019 年 3 月、査讀有り。
 23. 松尾恒一、梁青譯、「日本民俗中的佛教儀禮與藝能」、『長江大學學報（社會科學版）』、Vol.43、No.1、17-24 頁、2020 年 1 月、査讀有り。
 24. 上島享、「密教脩法の構成・特質と中世寺院社會—孔雀經法を通して—」、道元徹心編『日本佛教の展開とその造形』、法藏館、238-271 頁、2020 年 2 月。
 25. 荒見泰史、「敦煌の民間信仰と佛教、道教——仏教文献に見られる符印を中心として——」、『敦煌寫本研究年報』第 14 號、51-68 頁、2020 年 3 月、査讀有り。
 26. 松尾恒一、「祈る神と鎮める神—東アジアの宗教と民俗神—」（名古屋大學編『HERITEX』Vol. 3、52-71、455 頁、2020 年 3 月。
 27. 松尾恒一・原山浩介・秋山かおり「鼎談 ハワイの日系人と太平洋戦争」、（松尾恒一他編『ハワイの日系人と太平洋戦争・追放・排除と包攝』、国立歴史民俗博物館『歴史研究の最前線』vol.22、49-63 頁、2020 年 3 月。
 28. 松尾恒一、王琛發「戦前・戦中の、日本のマレー半島進出と日本佛教—半島の日本人の生活と真如親王の事跡」（儀禮文化學會編『儀禮文化學會紀要』第 7・8 号（通卷第 49 号）、163-178 頁、2020 年 3 月
 29. 上島享、「平泉の寺院と法會」、菅野成寛編『平泉の文化史 2 平泉の佛教史』吉川弘文館、69-86 頁、2020 年 7 月。
 30. 荒見泰史、「頌讚の文學」、『佛教の東漸と西漸』、『アジア遊學』251 號、23-48 頁、2020 年 8 月。
 31. 松尾恒一、「明代、南シナ海の海盜の活動と記憶—日本・中国大陸・東南アジアの宗教史跡をめぐって」、『佛教の東漸と西漸』、『アジア遊學』251 號、69-95 頁、2020 年 8 月。
 32. 荒見泰史、「信仰における圖像と繼承」、『佛教の東漸と西漸』、『アジア遊學』251 號、96-128 頁、2020 年 8 月。

33. 松尾恒一、「清代前期、媽祖信仰・祭祀の日本伝播とその伝承—ヨーロッパの東アジア進出を視野に入れて」、『佛教の東漸と西漸』、『アジア遊學』251 号、226-244 頁、2020 年 8 月。
34. 松尾恒一、「民俗から問い直す日本の宗教・信仰 世界のなかの日本、日本のなかの世界」、『日本宗教史 1 日本宗教史を問い直す』、吉川弘文館、299-326 頁、2020 年 9 月、査読有り。
35. 松尾恒一・阮將軍「民具的研究與展示」、中國民間文藝家協會編『民藝 Folk Art』第 17 期 5 号、79-83 頁、2020 年 9 月、査読有り。
36. 上島享、「日本中世の宗教史」、吉田一彦・上島享編『日本宗教史 I 日本宗教史を問い直す』吉川弘文館、74-152 頁、2020 年 9 月。
37. 荒見泰史、「「神」「佛」理解から見た中國宗教」、『神佛融合の東アジア』、名古屋大學出版會、54-77 頁、2021 年 2 月。
38. 松尾恒一、「媽祖・觀音・マリア——近世長崎における清國海商とかくれキリシタン—」、『神佛融合の東アジア』、名古屋大學出版會、411-451 頁、2021 年 2 月、査読有り。
39. 上島享、「中世の神と佛 —〈神佛習合〉再考—」、吉田一彦編『神佛融合の東アジア史』名古屋大學出版會、561-641 頁、2021 年 2 月。
40. 荒見泰史、「和泉市久保惣記念美術館『佛説十王經』について」、『アジア社會文化研究』第 22 号、1-26 頁、2021 年 2 月。査読有り。
41. 荒見泰史、「敦煌佛教の展開と日本」、『日本宗教史 2・世界史の中の日本宗教』、吉川弘文館、201-230 頁、2021 年 3 月、査読有り。
42. 松尾恒一、「年迎えと祖霊祭祀—古代からの傳承、歴史と現代」、『東アジア文化講座 4 東アジアの自然觀—東アジアの環境と風俗』、359-370 頁、2021 年 3 月。
43. 松尾恒一、「南シナ海の高盜—張保仔と女海賊鄭一嫂」、『東アジア文化講座 1 はじめに交流ありき 東アジアの文學と異文化交流』、364-368 頁、2021 年 3 月。
44. 松尾恒一、「船と女神—ヨーロッパ大航海時代の媽祖・觀音・マリア」、年刊『藝能』27 号、72-92 頁、藝能學會、2021 年 3 月。
45. 上島享、「日本中世宗教文化の特質」、上島享・吉田一彦編『日本宗教史 II 世界のなかの日本宗教』吉川弘文館、10-63 頁、2021 年 3 月。
46. 荒見泰史、「S.2204『(擬)董永變文』再考」、『敦煌寫本研究年報』第 15 号、1-15 頁、2021 年 3 月。査読有り。
47. 荒見泰史、「大足石刻與十王信仰」、『嘉大中文學報』第 14 期、31-56 頁、2021 年 3 月。査読あり。
48. 松尾恒一、「假面の呪術、祭祀、藝能としての神樂の生成—東アジアの視角より中世の神樂を考える」、『神樂の中世』、三彌井書店、245-268 頁、2021 年 5 月。
49. 松尾恒一、「民具的研究與展示——博物館・美術館・大學的作用與文化資源化的可能性」、『遺産』第 4 輯、中國南方科技大學社會科學高等研究院、127-149 頁、2021

年 8 月、査讀有り。

50. 松尾恒一、「民俗信仰と疫病の深いつながり 死霊と疫病の長い関係」、『REKIHAKU 歴博』4 号、26-32 頁、2021 年 10 月、査讀有り。
51. 荒見泰史、「敦煌文獻より見た玄奘三藏」、『玄奘三藏』、勉誠出版社、352-386 頁、2021 年 12 月。
52. 荒見泰史、「唐五代敦煌正月の燃燈儀禮」、『敦煌寫本研究年報』第 16 号、61-82 頁、2022 年 3 月。査讀あり。
53. 荒見泰史、「通渭社火」、『アジア社會文化研究』、21-41 頁、2022 年 3 月。(査讀あり)
54. 荒見泰史、「敦煌の西王母信仰と唱導」、『古代學研究所紀要』(明治大學古大學研究所) 第 31 号、45-55 頁、2022 年 3 月。
55. 荒見泰史、「霓裳羽衣雜感」、『宗教遺産テキスト學の創成』、勉誠出版社、167-193 頁、2022 年 3 月。
56. 荒見泰史、「十王信仰初期の變容と唱導」、『ことば・ほとけ・圖像の交響』、勉誠出版社、303-339 頁、2022 年 3 月。
57. 松尾恒一、「長崎外海地域におけるスペイン托鉢修道會系の布教の傳承—『ドソンのオラショ』『天地始之事』に注目して—」、年刊『藝能』28 号、87-102 頁、2022 年 3 月、査讀有り。
58. 松尾恒一、「鎮護國家の佛教と列島の景觀—佛法・王法相依の儀禮と地域統治」、『ことば・ほとけ・圖像の交響—法會・儀禮とアーカイヴ—』、勉誠出版、441-460 頁、2022 年 3 月。
59. 松尾恒一、「堂童子と花造りの家—花會式を支える人々—」、法相宗大本山藥師寺編『藥師寺』211 号、11-16 頁、2022 年 3 月。
60. 松尾恒一、「餓鬼・孤魂—祀り手のない死霊—と疫病」、『儀禮文化學會紀要』第 9・10 号(通卷第 50 号)、13-23 頁、2022 年 3 月、査讀有り。
61. 中村和正・松尾恒一、「調査報告：長崎市外海、かくれキリシタン傳承地域の山の神」、『儀禮文化學會紀要』第 9・10 号(通卷第 50 号)、179-218 頁、2022 年 3 月、査讀有り。
62. 松尾恒一、「戦う翁、崇る翁〈新羅明神〉—園城寺と異国の護法神—」、『藝能』28 号、106-119 頁、2022 年 3 月、査讀有り。

【國際學會での發表、招待講演等】

1. 荒見泰史、「論中國宗教的特徵及其融合—以景教、摩尼教的讚美歌與淨土讚的關係爲主探討—」、通俗文學與雅正文學暨唐代文化國際學術研討會(臺灣國立中興大學)、2016 年 4 月 23 日。
2. 荒見泰史、「敦煌的施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔・施諸餓鬼》—BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題附校録—」、近現代出土文獻

研究視野與方法國際學術研討會、2016年6月5日。

3. Hiroshi Arami、The Dunhuang Manuscript of the *Chajjulun* and Comic Theatrical Performances at Buddhist Assemblies(2), “*The Written Legacy of Dunhuang*” the International Scholarly Conference devoted to the memory of L.N. Menshikov (1926–2005) and L.I. Chuguevsky (1926–2000), (ロシア・東方研究院サンクトペテルブルグ分所)、2016年9月1日。
4. 松尾恒一” Faith and Ritual by Overseas Chinese in Japan, and Japan-China-Taiwan relations”, Perspectives and Positions of Cultural and Folklore Studies in Japan and Germany (Munich)、2016年10月28日。
5. 荒見泰史、「東アジアにおける信仰宗教の同質性と異質性——「神」「佛」理解と神佛融合の差異」から見た東アジア宗教——、佛教史學會シンポジウム、(名古屋市立大學) 2017年3月4日。
6. 荒見泰史、「東西を旅した聖人とその聲跡」、國際研究フォーラム 廣島大學、首都師範大學絲綢之路暨“一帶一路”學術研討會「東西を旅した聖人とその聲跡」、(平山郁夫美術館)、2017年、7月29日。
7. 荒見泰史、「『下部讚』の文體について」、中國中世寫本研究 2017 夏季大會、2017年8月5日。
8. 荒見泰史、「摩尼教《下部讚》與佛教儀禮的轉化」、2017 Dunhuang Forum: Inheritance and Innovation—An International Conference on Dunhuang and the Silk Road in Memory of the 100th Anniversary of the Birth of Mr. Duan Wenjie、(敦煌莫高窟)、2017年8月25日。
9. 荒見泰史、「敦煌三危山考 (2017年版)」、2017 韓國敦煌絲綢之路學國際學術研討會、(韓國外國語大學)、2017年11月24日。
10. 荒見泰史、「小野田亮正略傳」、國際シンポジウム中國傳統教育と東アジア (廣島大學)、2018年7月6日。
11. 松尾恒一 “Les rongi-e dans le bouddhisme japonais : Un rite à la base de la naissance d’une culture / 日本仏教における論義会、文化の生成基盤としての儀礼”、*Collège de France* “Deuxième colloque HOBOGIRIN : Rongi - Les disputations bouddhiques au Japon” (Pari)、2017年9月10日。
12. 荒見泰史、「唐代浄土教念佛法事與變文」、日中寫本文獻學術研討會 (浙江大學)、2018年9月15日、招待講演。
13. 荒見泰史、「シルクロードの響きと躍動」、東アジアの文化交流と舞樂 (國學院大學)、2018年9月29日、招待講演。
14. 荒見泰史、「信仰における圖像とその継承——敦煌古墓画磚と莫高窟壁画における天、山と西王母の描寫を中心として——」、日本道教學會第71回大會 (廣島大學)、2018年11月11日。
15. 荒見泰史、「シルクロードと敦煌」、アートオアシス in 廣島 (廣島県立美術館)、2018年11月12日、招待講演

16. Hiroshi Arami, "Xin(心)" and "Xing-jing(心經)", *International Conference on Dunhuang Studies-Cambridge 2019*, University of Cambridge, 2019年4月18日。
17. 荒見泰史、「大足石刻與十王信仰」、第五屆宋代學術國際研討會議（嘉義大學）、2019年5月24日、招待講演。
18. 荒見泰史、「S.2204《董永變文》再考」、絲綢之路寫本文化與多元文明國際學術研討會（復旦大學）、6月16日、招待講演。
19. 荒見泰史、「我的求學經歷與中國文化」、觀漣堂漢學家論中國文化系列講座、2019年7月4日、招待講演。
20. 荒見泰史、「敦煌的西王母信仰」、中國俗文化國際學術研討會暨項楚先生八十壽辰慶祝會（四川大學）、2019年7月7日。
21. 荒見泰史、「敦煌の民間信仰と佛教、道教」、2019年中國中世寫本研究夏季大會（龍谷大學）、2019年8月10日。
22. 荒見泰史、「敦煌本 S.4654 卷子寫本中的“變文”及其用途」、出土文獻研究視野與方法國際研討會（國立政治大學）、2019年10月5日。
23. 荒見泰史、「敦煌的西王母信仰」、第13屆雅俗研討會（國立中興大學）、2019年10月19日、招待講演。
24. 荒見泰史、「敦煌莫高窟とその原始」、國際研究集會敦煌資料と東アジアの信仰（大阪大谷大學、on-line 併用）、2020年8月1日。
25. 荒見泰史、「和泉市久保惣美術館藏『佛說十王經』調査報告」、國際研究集會敦煌資料と東アジアの信仰（大阪大谷大學、on-line 併用）、2020年8月1日、招待講演。
26. 荒見泰史、「玄覺《證道歌》與《禪宗永嘉集》在日本的傳播」、書傳天下—永嘉大師著作國際版本展暨東亞文化交流活動（溫州市文化廣電旅游局・溫州市人民政府外事弁公室）、2020年11月2日。
27. 荒見泰史、「法華信仰及其日本靈驗記」、2020佛教文獻與文學國際學術研討會（國立政治大學）2020年11月29日。
28. 松尾恒一「佛教東渡日本及其與護國的結合——王權和儀禮」、東亞漢文獻與文化交流國際學術研討會（四川大學）、2021年10月31日。
29. 荒見泰史、「風神雷神像與千手千眼觀音」、東亞漢文獻與文化交流國際學術研討會（四川大學）、2021年10月31日、招待講演。
30. 荒見泰史、「敦煌文獻と玄奘三藏」、國際ワークショップ玄奘がつなぐ中央アジアと日本（名古屋大學）、2021年9月29日。
31. 松尾恒一「本國「民俗」 展示の對象及方式—日本國立歷史民俗博物館・民俗展示（自国の民俗をいかに展示するか—國立歷史民俗博物館における民俗展示）」臺灣國立雲林科技大學“雲林縣地方文化館館長年會暨專題講座”（臺灣臺灣國立雲林科技大學）、2021年11月24日。

32. 荒見泰史、「敦煌の西王母説話と唱導」、國際學術研究會交響する古代 12—古代東アジアの諸相（明治大學）、2021 年 12 月 12 日。

敦煌と東アジアの信仰

科学研究費基盤研究(B)

9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究(16H03404)

報告書

第1冊 [埋藏資料研究編] 目次

第一部 中國宗教の特徴とその展開	1
第一章 敦煌佛教の展開と日本	2
第二章 「神」「佛」理解から見た中國宗教	32
第三章 鳩摩羅什から央掘摩羅へ	49
第四章 敦煌文獻より見た玄奘三藏	66
第五章 信仰における圖像と繼承	89
第二部 中國の來世觀と儀禮	117
第一章 敦煌資料が語る中國の來世觀	118
第二章 中國佛教と祖先祭祀	151
第三章 十王信仰初期の變容と唱導	174
第四章 唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮	197
第五章 敦煌の民間信仰と佛教、道教	
—佛教文獻に見られる符印を中心として—	217
第六章 從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮	
—以敦煌本《大部禁方》爲中心— (日本語)	233
從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮	
—以敦煌本《大部禁方》爲中心— (中國語)	248
第七章 敦煌の施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔、施諸餓鬼》	
—BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》	
並《結壇散食迴向發願文》解題附校録—	263
第三部 中國の宗教とことば、文學	283
第一章 敦煌と佛傳文學	284
第二章 『大目乾連冥間救母變文』の書き換えと「經典化」	305
第三章 唐王朝における三夷教と讚	320
第四章 頌讚の文學	343
第五章 S. 2204『(擬)董永變文』再考	366
第六章 霓裳羽衣雜感	380
第七章 『心經』と「心」「經」	404
第八章 アングリマーラの漢字音譯と漢字意譯と漢字音・意譯について	
—指鬘と鬘、華鬘との相關—	417

第九章 漢語口訣文化與敦煌的識星詩431

【附表】敦煌本十王經對照表

第一部 中國宗教の特徴とその展開

第一章 敦煌佛教の展開と日本*

はじめに

敦煌に残されてきた 50,000 m²もの壁画資料を中心とする石窟資料や、6 萬點以上に及ぶ敦煌文獻をもとに、唐五代宋時代を中心とする敦煌という邊境地域における信仰、宗教や文化の發展變化の狀況がこれまでに明らかにされてきた。中でも大半を占める佛教資料によって、今日では敦煌佛教の展開の狀況が詳細に論じられるようになっている。

しかし、これらの資料には、當時の敦煌という一地域の狀況ばかりではなく、精緻かつ規範的な中華王朝の中央の狀況を知り得る情報も多く含まれており、權力構造と政策の關係、特に王朝の盛衰によって變化する宗教政策を読み解くことができるのである。

例えば、王朝の權力が敦煌にまで強く及んでいた則天武后朝期の石窟には、皇帝權力を象徴する巨大な彌勒像がつくられ^①、玄宗皇帝朝期の石窟からは唐王朝文化の粹とも言える七尊像や浮き彫り調の技法を使った精緻な壁画が多く残されている。このような時代には、タイムリーに最新の宗教書が行き渡っていたかのようで、例えば開元二十年(732)に禁止される前年に翻譯されたマニ教文獻『摩尼光佛教法儀略』が敦煌文獻に残されている(後述)、等の例は枚舉にいとまがない。敦煌資料からは、時代による敦煌と中央との關係の濃淡が有るものの、王朝の盛衰とともに變化する宗教政策とその規範化された狀況、そしてその王朝からの「波動」を受けた地方佛教の展開の様相を読み取ることができるのである。

このように敦煌資料を読み解いていく場合、宗教政策の變遷、各皇帝朝から支持を受けた僧侶、僧團とその中心的思想には十分に思いを致しておく必要がある。

特に多民族を抱える唐王朝では、各民族の宗教、信仰を一定程度容認しつつも、王朝の尊嚴と利益を保つために王朝下の宗教という基本方針の本で、宗教は勅許を要しかつ嚴密に規範を守ることが求められていた。そして各皇帝朝では、それぞれに自らへの尊嚴を獲得しつつ領民を掌握するために、時代ごとに徹底した個別の政策をとっていたということである。そこには時に前皇帝朝を否定或いは凌駕するための政策も含まれていたであろう。そのため、各皇帝朝が支持する宗教、宗派も變更されることがあり、またマニ教、三階教等のように一時的に禁教とされることもあった。また時に會昌の法難の

* 本稿は、吉田一彦、上島享編『日本宗教史2』(吉川弘文館、2021年)において「敦煌佛教の展開と日本」として掲載された論文の元となった原稿である。『日本宗教史2』では、紙幅の關係と同書中の別の著者の原稿との重複を避けるため大幅にカットされた部分があるが、本稿においてはそれらを復元して再録する。

^① 大西曆希子「唐代における椅坐形彌勒佛の流布と武則天」、『敦煌寫本研究年報』第10號第2分冊、京都大學人文科學研究所、2016年。

ように、佛教を含む外來宗教が一律に禁教となり迫害されることも起こりうるのである。

そのような王朝と宗教の関係の中で、各時代に地方に廣まっていた宗教の多くは中原に君臨する各皇帝朝に主流と認められ規範化されたものが廣まったものと見てよい。王朝隆盛期の宗教は、強烈なインパクトを持つ大きな波動により周囲に浸透し、また王朝衰退期においてはすでに波動によってもたらされた規範をもとに各地、各民族の民俗風習という各地で發する小さな波動との干渉により地方色濃く色付けされたもので、濃淡の差はあるものの一定の類似性の中に有ると見ることができるからである。しばしば言及される敦煌佛教と日本佛教の類似性と相違性もそのような大小の波動の干渉の中に残されたものと言ってよい、と筆者は考える。

本章では、「敦煌佛教の展開と日本」という題により、敦煌資料と日本佛教を中心に議論を展開する。その中において、以上に述べてきたような中華王朝のサイクル的な興隆とともに發せられる波動、特に各皇帝朝の宗教政策と、そこで支持される宗教、宗派という波動、そしてそれを受ける各地においてそれぞれ大小に發せられる波動、そしてそれらの相互の干渉、という観点からこれらを総合的に論じてみたいと思う。

第一節 宗教と唐王朝の政策

論述に先立って、まず概念の整理をしておきたいと思う。ここに言う「宗教」とはどのような意味を持つ言葉か。

なぜこのような問いかけをするか。それは、同じ漢語漢字圏に属する東アジアの多くの國國ではあっても、背景にある言語や生活習慣が異なれば、同じ語ではあっても異なる理解をしていることも多くあるからである。つまり、先にも言う中華王朝から發せられる波動の大部分を占める文字情報も、受ける側の言語體系が異なれば、異なる理解をしている場合があることをここに示唆しておきたいという筆者の意思表示と想っていただけでもよい。こうしたことは時に外交上の齟齬を生むきっかけともなり、しかしそれでいてそれが獨自文化を生む源ともなる。要は、發信する側の意圖を正確に理解しようとする、そして受け止める側の言語や風習の違いにまで注目することが、東アジア諸地域の様様な波動を考えるうえで重要だということである。

では、本稿において中心とする「宗教」という言葉は、漢語においては本來どのように理解される語であろうか。

今日、我々が日本語で使用する場合、歐米言語、例えばラテン語の *Relegere*、英語の *religion* の翻譯語として近代以降に使用されているという意識はあるが、この言葉は古くから漢語の中で使用されてきた言葉で、もとより漢語としての獨自の理解がある語であるということはあまり意識されていない。今日の東アジア諸言語地域ではその両方を無意識に使い分けるか、混同して使用しているということになる。この本來的な漢語の意味を再度確認すれば、まず「宗」とは、必ずしも人ではないにしても「源」、「祖」、

「師」等の絶対的な存在で、「主」のイメージを推測させる言葉である。そして「教」はそこから發せられる「旨」であり、發せられた教えの内容である。そして「宗教」とは「有宗而教」つまり「宗ありて教ふ」という認知が働く言葉である。このような漢語の認知から言えば「有信而仰(信ありて仰ぐ)」とイメージされる「信仰(faith、believe)」、例えば様様な民間信仰とはおのずと異なる層の概念として理解されることになる。漢語を思考言語としている者は、しばしばそのようなイメージを持って「宗教」、「信仰」を使い分けていると言ってよい。こうした「宗」の「教」えとしての「宗教」の語は、熟した用例は古代の文獻資料にあまり多くは残されないが、古くから使用されていた言葉と想像される。

そしてこの「宗」は、社會變化と言語的發展の中で、古くは自らの祖先としての「宗」、自らの師匠としての「宗」、そして祭祀を主る「宗」からさらに轉じて歸属する社會の支配者、帝王としての「宗」などへと幅を廣げて使用され、理解されるようになっていく。社會生活の場面場面で崇敬すべき「宗」が存在し、その中で最大の權威を示すために、國をあげて天や先帝という「宗」を祀る儀禮が行われる必要が生まれるわけである。

そこに、後代になって、いわゆる宗教的教えとして「宗」が用いられるようになる。佛教傳來後、佛教でも梁のころからしばしば使用されるようになった「宗教」という語と概念は、言うまでもなく「佛の教え」、「本來的な佛教の教え」の意味で使用され、ここに言う「宗」は「佛」を表すということになる。ここに至って新たに異民族の「宗」が入ったところに漢語社會での理解の複雑さがあり、概念上の衝突が起こったと言える。納得されるであろうか。「沙門王者不敬論」なども、それぞれの意識の中で何を「宗」と考えるかの衝突であるとみることもできる。また、南北朝時代の多重政權の中で、様様な民族に據る宗教との接触を経て、道教もまた政權との結びつきの中で力を蓄え、まさにこの時代に多様な宗教の「宗」が中華王朝の中に見られるようになり、王朝としてもより複雑な舵取りが要求されるようになったのである。南北朝時代に様様な宗教者との関わりが試みられ、時に宗教者が招聘されるのは一面でこうした概念による主導權争いと見ることができる。

唐朝に入って、これらの「宗」に對する新たな政策として注目すべきは、皇帝たる天子をこれらの「宗」の頂點につける工夫が行われたところにある、と筆者は考えている。唐の高祖朝では宗教政策を論じるために儒佛道の三教を集めて皇帝の元で三教論義が行われたが(第三節に詳述)、そのまま後代に傳わる論義のスタイルが形成され踏襲されるようになっていく。あるいは、ここで「三宗」とせずに「三教」とし、あくまでも皇帝自らを「宗」とするかに見せている点にも注目してよいかもしれない。このようにまとめ上げられた唐王朝の宗教政策を、あえて表現するならば、多宗教を王朝の管理下で容認するという基本姿勢を作り上げた、ということであろうか。さらに言えば、その多宗教が共存する環境の中で、爲政者が各時代に政策的に必要な「教」を指名できるという自由度があり、重視される宗教、あるいは宗派が、皇帝朝の交代の中で變更されていくという特徴を持つ、とも言える。言い換えれば、一つの宗教を國教化させて他を

排するのではなく、多くの宗教がまずは共存し、そこに時の王朝権力のもとに序列化をさせ、時に政策によって競争させられ、そして序列化には時に皇帝ごとの統治政策が強く關與しているということである。そのような今日にまで續く宗教に対する柔軟さが唐王朝に見え始めることは、この時代の大きな變化であると筆者は考える。

そうした中で、まず唐王朝を通じて統治の根源におかれたのは儒家であった。太祖李淵にすでに「令國子學立周公孔子廟詔」が出され、『貞觀政要』には「崇儒學」、「文史」、「禮樂」(卷第七)として王朝の思想の根幹となる部分において儒家を重んずることが記される。科擧もこれに基づいて行われ、官僚機構の根幹に儒家が置かれたことは間違いない。ただ、王朝による文字の校訂を経て完成した「五經正義」と言う規範を根幹とすることが要求され、そこには自由な議論への許容度は低く、儒家としての新たな思想の發展はあまり許されていなかったといえる。あるいは王朝の恣意的な操作により王朝のゆるぎない思想の根幹を示したものと見ることもできる。

それでいて、廣い社會層を統治するのに佛教、道教という宗教が必要と十分認識をされていたために、高祖李淵の時代には「沙汰佛道詔」が出され、官寺としての寺院、道觀の建立を指示している^①。隋末以來の戦亂後の處理においては、唐太宗「爲戦亡人設齋行道詔」^②に見られるように佛教による鎮魂の齋を廣く行わせている。唐王朝が草創期から佛教を重視したのは南朝佛教の流れを強く受けた隋王朝の政策と佛教の滲透を背景とするものであろう。太祖李淵もまた子の李世民の病氣治癒の爲に草堂寺を詣でたという「草堂寺爲子祈疾疏」の記述も残されている。

こうした前提には、隋代より南朝系の佛教が長安を中心に流入し、すでに當時の社會に浸透していたこと、そして佛教に變わって新たな王朝から強い權力を得られるよう求めた道教との間に佛道論争が起こり、武徳初年より傅奕、法琳らを中心に佛教を排すべきかどうかの激しい議論があったことは重要であろう。恐らくは草創期のこうした論議を経て、多民族、多宗教の共存できる環境が整えることに落ち着いたのではないか。

確かに、貞觀年間(627-649年)には、次々と唐王朝に流入する異民族とともに、異民族の宗教が唐王朝に伝えられている。貞觀五年(631)にはゾロアスター教の穆護何祿が、貞觀九年にはキリスト教ネストリウス派の阿羅本が長安を訪れ、それぞれ唐王朝から王朝内での信仰を認められ、それぞれ崇化坊と義寧坊に寺院を賜っている(第四節に詳述)。義寧坊といえば、隋の開皇二十年(600)には禁教となった三階教の中心的寺院、化度寺が唐王朝創建の翌年に当たる武徳二年(619)には再建されており、様々な宗教、宗派が雜居していた點は興味深い。

こうした事例から、唐王朝早期から多宗教化が進んでいることを見て取れるが、そうした中で看過できないことは、上にも言うように王朝の詔によって宗教が認められていくということである。特にネストリウス派の阿羅本が受けた詔には「道には常の名なく、聖には常の體なし。方に隨いて教を設け、密かに群生を濟う」のようにあり、『老子道

① 同じ詔が『舊唐書』では貞觀七年のものとされている。

② 『全唐文』卷第四。

『徳経』の文辭を踏まえつつ、「聖」の本質はいずれも異なることはなく、群生を救うのが目的であってその方法も状況によって変わるといったことを述べている點は興味深い。ここには、いずれの教えも本質は同じで區別する必要がないともとれる考え方が書かれているのである。ゾロアスター教やネストリウス派の寺院をともに同じ「大秦寺(ローマ寺)」とするなど、漢字漢語圏における王朝権力あるいは皇帝という最大の「宗」の下での共存と融合の思想がここに見えるのである。

ほぼ同じ時期の貞觀六年からは、皇帝の李氏の地位を高めるために『氏族譜』などが編まれるのであるが、李姓の老子を取り上げるような風潮も現れ、「令道士在僧前詔」^①などによって道教の序列を変えて佛教の上におくこともあった。しかしだからと言って佛教の重要性が失われたわけではない。依然として三教論議などが皇帝の面前で行われ、さらにそれが発展して形式的な儀禮、そして滑稽戲としての參軍戲へと発展すると考えると(第三節に詳述)、宗教論争という血なまぐさいイメージとはずいぶん距離があることが理解されるであろう。これらのような太祖、太宗朝における唐草創期の宗教政策の中で、朝廷権力の下という前提で多宗教、多宗派が共存しうる環境が整備され、王朝支配のもとで一定の自由度がもたされていたように見えることがわかる。

こうした中で、大きな出来事となったのが貞觀十九年の玄奘の歸朝ではなかったかと思える。太宗の没年までのわずか数年前のことであるが、玄奘は異例の待遇で王朝に迎えられ、當時編纂されていた『續高僧傳』に長文の傳が収録され卷第四のほぼ一卷はほぼ玄奘一人の爲の卷となっているほどの破格な待遇で迎えられる^②。また歸朝してからは弘福寺の翻譯院に入ったが、3年後に皇太子李治が母文德皇后の追善の爲に大慈恩寺を建立すると、上座として招かれている。唐代以前にも宗教的カリスマとの関係の中で統治者が宗教を利用することはしばしば行われてきたが、唐に入ってから玄奘の歸朝までの間にこれほどカリスマ性を發揮させた僧はいたであろうか。「碑」を賜った時の法會の壮大さは『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(卷第九)などにも以下のように記されている。

慈恩寺の徒衆および京城の僧尼を率いて、それぞれ幢蓋、寶帳、幡花を用意し、皆でそれ(碑)を芳林門に迎えることにした。帝はこれにこたえて勅して大常九部樂、長安、萬年の二縣の音聲を送った。幢の最も低いものでも雲霓を出で、幡の最も短いものでもなお蒼穹に迫るほどで、およそ三百餘事、音聲車は百餘乘にもなった。……帝は安福門樓に上りそれを眺めてご満悦だった。京都の士女のこれを觀る者は百餘萬人だった。

① 『全唐文』卷第六。

② 『續高僧傳』は後代の加筆を含めて幾つもの系統が残されている。玄奘傳は664年の玄奘の没年までが記述されており、645年に道宣『續高僧傳』の原型が撰述されたのちに、後代に加筆された部分であることは明らかである。

その他にも三藏の名を送られるなど、その社会的影響力はいか程であったか想像に難くない。

このように考えた場合、次の時代に選ばれた人物となったのが高宗時代の道宣、外国人僧として「大唐天竺三藏」を賜った阿地瞿多、則天武后時代に取り上げられた義浄や法藏、外国人僧の實叉難陀などということになる。義浄は玄奘を超える 25 年という長い期間インドで學んだという点はかなり意識されたのではないか。義浄が玄奘の場合と同じように則天武後に迎えられ、佛授記寺という官寺において膨大な譯經に従事し、「三藏法師」を賜っていることはよく知られている。

こうした僧侶はしばしば皇帝との関係から上表し詔勅を受けていたため、『冊府元龜』の「帝王部・崇釋氏」や後の『全唐文』にはこうした僧に下された詔勅が多く残されている。例えば『全唐文』に見られる詔勅などでは、玄奘に関しては「答元（玄）奘還至于闐國進表詔」、「答元（玄）奘法師進西域記書詔」、「答元（玄）奘謝御制三藏序勅」、「大唐三藏聖教序」、法藏は「三藏聖教序」などが残される。『冊府元龜』も『全唐文』にも則天武后朝の記載がないので、義浄に関するものはここに残されていないが、則天武后が序を書いた經典數も多く、その関係の深さは言うまでもないであろう。後代の不空では「追贈不空和尚詔」、「新翻護國仁王般若經序」、「密嚴經序」などがあるほか、別に『表制集』を残しているため、その量は突出している。官位や稱號も「開府、儀同三司、特進、試鴻臚卿、肅國公、三藏沙門」のように最大かつ最高のものである。玄奘、義浄、法藏などに関しても、実際に失われたものをここから推定される場所である。各時代に主流となる宗派もまたこうした政策との関係があることは考慮に入れるべきであろう。

このように、唐王朝での佛教の主流が皇帝朝とともに變化するという考えから見た場合、日本への各宗派の傳わる時代も、これらと繋がりがあることがわかる。ただし、交通の不自由な時代でありかつ国内情勢の影響もあったために、主流の變化には必ずしもビビッドに反応しないこともあることは理解しておかなければならない。

まず、唐王朝から傳わった佛教としては、日本へ法相宗が初めて傳わったのが白雉四年（653）の入唐僧道昭によるとされ、斉明天皇四年（658）に入唐した智通、智達らにも継がれたとされる。これはまさに玄奘が譯經を續けている時代で、最先端でかつ主流の佛教を傳えたということになる。華嚴宗は法藏門下の審祥が天平年間（729—749 年、一説に 736 年歸國）に歸國して傳えられたとされ、密教は延曆二十四年（805）に最澄に、そして延曆二十五年（806）には空海に、法照の淨土教は承和十四年（847）に圓仁によって傳えられたとする。華嚴が傳えられた天平年間は中國ではすでに玄宗皇帝の開元から天寶年間に入り時代は道教が主流となっていた時代であり、密教が傳えられた日本の延曆二十四、二十五年は中國では徳宗の貞元年間も終わりの頃である。中國で密教が最盛期を迎えたのは代宗との関係の深かった不空の時代であり、淨土が流行したのは代宗朝の末から徳宗朝時代の法照が流行を導いたのではあるが、ともに 10 世紀敦煌文獻にまで俗化されながら廣く見られる長く社會に浸透した宗派であり、流行した少しの

ちの時期に、俗化された部分も含めて日本に伝えられていたことになる（第五節、第六節にそれぞれ詳述）。

こうした皇帝朝との強い結びつきを持つ宗教者は道教でも少なくはなかった。ただ、特に則天武后朝を経たのちの玄宗皇帝朝では、前代の政策を刷新するかのように道教を重視するようになり、司馬承禎、葉法善を重んずるようになった。『冊府元龜』に残される道教に関する詔勅の類が、佛教に比して圧倒的量となる。この道教は、まとまった形で日本には伝わっていないと言われるが、日本には数多くの道教に由来すると見られる儀禮や風習が残されている。こうしたものの多くは、後述するように密教に混入する形で密教とともにもたらされたものではないかと考えている（第五節）。というのも、敦煌の比較的低い身分層で使用されていたと見られる文獻に、道教とも密教ともつかないほど混ざり合った儀禮文獻が見られるからで、こうした資料の日本への流入が道教を日本へ傳えた可能性が考えられるからである。

第二節 三教論義から滑稽戲へ

——佛教、道教、儒教の共存と王朝——^①

上に主として論じてきたような唐代に形成された複数の宗教が共存する状況は、實は今日に至る東アジアの宗教の状況にも継承されている。こうした東アジア宗教の複雑さは、一つの宗教を國やコミュニティーの核とする歐州等の他の國々の宗教觀からすれば、なかなか理解しがたい部分もあるとされ、無宗教的に見えることすらあるという。しかし、爲政者が實質的な「宗」であるとの漢語的理解がなされれば、ある程度納得できる部分もあるのではないか。

東アジアの宗教觀は、このようにいわゆる宗教の上に實質的權限を持つ「宗」の存在を認めているところから、傍から見ればさらに複雑な状況へと發展している。何よりも、皇帝の權力下で宗教間の論争が儀禮として行われ、さらにはそれが皇帝を楽しませるための「娛樂」への發展は、他の宗教觀の中では容易に理解されるものではない。本章では、この東アジアで廣まった論議と娛樂について、敦煌資料と日本資料を使ってみたい。

まず論義とは、また論議、講論、問答などとも言われる。問答を通じて教理などを明らかにする行爲であり、儀禮にまで高められることもある。

經典を説く論義は、佛教では古くからおこなわれていたことは現存する漢譯佛典などより見てもわかる。『大毘婆沙論』卷第一に「世尊世に在りしとき、處々の方邑におい

^① 本節は、*The Dunhuang Manuscript of the Chajulun and Comic Theatrical Performances at Buddhist Assemblies*, (リュブリャナ大學フォーラム・書物とことばの佛教文化史、スロベニアリュブリャナ大學、2014年8月31日)の發表原稿をもとに新たな知見を加えている。

て諸の有情のために種々の論道をもって阿毘達磨を分別し演説す」等のように言い、『阿毘達磨順正理論』巻第四十四に「論議とは、上に説く諸分の義の中において倒らうことなく顯し示し、難を釋して決擇するを言う」のように言うのはその原型となる考え方であろう^①。

中國において論義が儀禮の形式で行われるようになったのは東晉（317-420年）の頃からとされる。『高僧傳』には支遁（314-366年）が『維摩經』を講じた時の許詢との論義の様子が記される。ここには支遁が法師となり許詢を都講とし、支遁は許詢の難解な質問に次々と明確に答えていくという、聽衆を興奮させまた論旨が聽衆に傳わるような白熱した論義が夜間に行われたことが詳細に描寫されている^②。

こうした儀禮としての論義が行われる中で、佛道の二教が論義を行ったとするものでは、齊（479-502年）の時代に、高帝（在位 479-482年）が釋道盛に陸脩靜（406-477年）と論義させたとするのが記録の中では早い例であろう。『高僧傳』巻第八には、佛教を崇敬しない丹陽の沈文季が没したのに際して天保寺の法會でこの論義を行わせ、道盛が教理を巧みに論じまたことばにも勢いがあり陸脩靜を退けたとしている^③。

また、こうした論義は皇帝が好んだとする例も多く、梁武帝は早くも宮廷内で儀禮として行い、『續高僧傳』巻第六の記述では學僧を集めて樂受殿で論義（原文では「立議」）をおこなったことが記される^④。詔により三教論義が開かれた例は陳の頃に見られ、『淨土往生傳』に陳の至徳三年に京師で詔により仁王齋が開かれたときに三教論義が七晩行われ、優れた議論の応酬を聽いた陳帝が絶賛したことが記される^⑤。

唐では宗教政策をめぐる三教が集められ問答を通じて皇帝が宗教政策を考えたことについては前節にも触れた。この時の具體的な内容は『集古今佛道論衡』に残されている。

論義の儀禮が皇帝の前で行われる宮廷儀禮の形で後にまで受け継がれ、儒佛道による論義も折に触れて行われたと見られる。そして、このように宮廷儀禮として形式化される中で滑稽戲が同時に行われるようになっていったのであろう。

唐高彦休撰『唐闕史』「李可及戲三教」には以下のような記述があり、唐末期の宮廷内での三教論義とその娛樂化の状況を知ることができる。内容的にも極めて興味深く、ここに全文譯を紹介しておこう。

優孟師がかつて史傳を窺ったところ、俳優の道は上品なユーモアであって、雅

① 『望月佛教大辭典』の「論議」の項を参照したため同様の引用があるが、解釋は改めてある。

② 「支道林八」、『高僧傳』巻第四、『大正新脩大藏經』第 50 卷、348 頁 b-349 頁 c。

③ 高帝の在位期間は 479-482 年とされ、陸脩靜の没年が一説に 477 年とされることから、やや疑問は残される。

④ 『大正新脩大藏經』第 50 卷、474 頁 b-c。

⑤ 「唐越州嘉祥寺釋智凱傳十四」『續高僧傳』巻第十四、『大正新脩大藏經』第 50 卷、531 頁 c-532 頁 b。

なものであったということでもあります。そのような俳優の中で、開元中（713-741年）の黄幡綽というものは、玄宗皇帝などは一日會えないでいると不機嫌になるというほどでありましたが、それでも幡綽はしばしば俳優の戲をもってして皇帝をお諫めしたということです。仇をなす人などもなく、みなこの人のやり方を信じていました。咸通中（860-874年）の、俳優で李可及という人は、滑稽諧戲では一家を爲すほどで、風刺によって過ちを正したりなどはできませんでしたが、機轉のきいたとんちで、多くのものを得ていました。以前、延慶節の緇黄（佛道）の講論が終わり、次に俳優が戲を行う段になったときに、可及は儒服險巾、褰衣博帶という儒者の服を身につけて、（相方と）そろって皇帝の前の高座にのぼり、自ら三教論衡と稱しました。その（相方の）隅坐（わきの座）の者が尋ねて言いました「あなたは三教に廣く通じているとのことですが、では釋迦如來とはどのような人でしょうか？」（可及）は答えて言いました。「あれは婦人でしょうな。」問者が驚いて言いました「それはどういうことでしょうか？」答えて言いました。『金剛經』には「敷座して坐す（敷座而坐は夫坐兒坐と同音。）」と言います。もし婦人でなければ、どうして夫が座ってから私（児は女性の自稱）が座るなどと言うのでしょうか？」皇帝は齒を見せて微笑されました。（相方は）また尋ねました。「では太上老君はどのような人ですか？」答えて言いました。「これもまた婦人ですな。」問者がいよいよ理解できずにいますと、（可及は）言いました。『道德經』には「吾に大患有るは、是れ吾に身有ればなり。吾に身無きに及びては、吾れ復た何を患えん（有身は有娠と同音）」と言っています。もし婦人でなかったなら、どうして妊娠したなどという心配をしましょうや？」それを聞いて、皇帝は大笑いされました。また尋ねました「文宣王はどのような人ですか？」答えて言いました「婦人ですな」問者は言いました「なぜそう思うのですかな。」答えて言いました『論語』には「これを沽わんかな、これを沽わんかな、我れ價を待つ者なり（待價は待嫁と同音）」と言います。婦人でなければ、どうして待つようなことをするというのでしょうか？」皇帝はたいへんに喜ばれまして、たいへん寵愛されたくさんの物を賜りました。そして翌日には、環衛の員外の職を授けられました。

ここで「俳優」の「李可及」という人物によって演じられた「滑稽諧戲」の内容であること、「延慶節」の「緇黄（佛道）講論」が終わったあとの「俳優が戲を行う」場面があること、「可及」が「儒者の服」を身につけて、相方とともに「皇帝の前の高座」にのぼったこと、そして「三教論衡」と稱したことなどは注目に値する。そしてそののちに述べられる「滑稽諧戲」が皇帝の疲れを癒すための餘興であったこともわかるのである。

ここにも記されるような宮廷儀禮の形式は、10世紀頃までには宮廷から各地の官僚組織や官寺を通じて世俗人士を聴衆とする儀禮として各地に傳わったようで、敦煌文獻には『茶酒論』、『孔子項託相問書』、『燕子賦』など、そうした論義に付随する滑稽戲に用いられたと見られる臺本が残されている。

中でも代表格の一つが『茶酒論』である。『茶酒論』は、敦煌文獻中に発見された對話體の諧謔小説の一種で、その内容は、茶と酒とがどちらが優れているかを言い争い最後に水が登場して仲裁するという擬人法を用いたストーリーで、茶と酒がどれだけ優れていようが水がなければ始まらないというオチのある展開となっている。これらの内容をみると、茶には佛教的な發言が多く、酒には道教的な表現が多い。そして最後に裁定する水は儒家であることが記されるのである。

部分的にその水、茶、酒の主張内容を紹介してみよう。まず司會役（水）が言うセリフである。

倉頡は文字を製り、孔丘は儒家の基礎を明らかにし人々に廣めました。それをいちいち頭から述べることはせずに、要點のみを述べるのにとどめましょう。しばし、お茶とお酒の間答を聞き、兩者のどちらに役立つところがあるかを聞くことにしましょう。

次に茶のセリフには以下のようなものがある。

名僧大徳は禪林に幽棲してこれを飲んで語りあうのに、夜更けになっても眠氣を去ることができるのです。彌勒に供養し、觀音に奉獻し、千劫萬劫、諸佛はみなともに喜びあうものです。

最後は酒のセリフには以下のようなものがある。

玉の酒、瓊の漿で、仙人の盃を満たすのは菊花、竹葉の酒、君王が受けるのは中山趙母の酒、みな甘く酒のうまみをもっております。ひとたび酔えば三年、今に至るまで傳わっております。

いずれも、儒家、佛家、道家としての主張が明確に表れていることがわかるであろう。それでいながら最後には儒者がそれらをやり込めるという流れは先の『唐闕史』の滑稽劇にも通じる。このように見ると、『茶酒論』は、先の『唐闕史』に見られていたような論義に付隨する滑稽劇のようなもので 10 世紀の論義に演じられていた日本で言う散樂の臺本の一つであった可能性を指摘できるのである。

従来、敦煌文獻によって 9、10 世紀の佛教儀禮と文學の關係が論じられる時、日本の後代の延年に見られるような法會に付隨する散學等の藝能について論じられることはなかったが、このような視點により改めて敦煌資料を検討すると、唱經題目や對話體小説とされてきた資料には日本の開口、連事、風流といった延年資料と似た文獻も見られ、確かに類似する資料が多く見られており、この『茶酒論』はそうした資料の代表的なものであると位置づけることができるかもしれない。今後、こうした敦煌資料と日本の資

料との比較と補完により、当時の法會と文學、藝能の關係をより詳細に説明することができるようになるのではないかと期待するところである。

なお、興味深いことに、これと類する内容の文獻が日本へも伝わっていたことである。これまでの研究でも、すでに日本に現存する『酒茶論』、『酒飯論』、『酒餅論』などとの類似性が指摘され、中でも『酒飯論繪卷』に見られる念佛宗を酒好きの造酒正糟朝臣長持に比し、法華宗を飯好きの飯室律師好飯に比し、天台宗を仲裁する中左衛門大夫中原仲成に比する點は、ある意味敦煌本の『茶酒論』で繰り上げられる宗教論争のパロディーにも通じるものである^①。

参考までに一言添えておきたいことは、この『酒飯論』などが日本で流行した時代よりやや下った時代の中國で、一連の「争奇もの」と呼ばれる小説の中に『茶酒争奇』という一書があり、中には『種松堂慶寿茶酒筵宴大會』のような演劇の臺本が残されていることである。こうした中國の小説、演劇の發展と先に言う日本の開口、連事、風流といった延年の間に如何なる關係があるのかなどについてはいまだに不明な點が多いが、ほぼ同時代に似た題材が取り上げられる點はきわめて興味深いもので、以降の検討が待たれる。

さて、以上に見てきたように、唐代においては、佛教内での論義が行われるばかりではなく、儒家、道家をも交えた三教論義として皇帝の前での宮廷儀禮として行われるようになっていたこと、そしてそれが餘興としての滑稽戲も用意されつつ發展してきたことなどが理解されたと思う。ここで再度に強調しておきたいことは、こうした儀禮の展開の前提として、あくまでも皇帝が絶對的な存在であり、いわゆる宗教がその下におかれているという状況があるということである。

第三節 景教、祆教、摩尼教の三夷教の唐王朝における展開

中國の宗教、特に唐代の宗教の状況を理解する爲には、儒佛道の三教ばかりではなく、摩尼教（マニ教）、景教（ネストリウス派キリスト教）、祆教（ゾロアスター教）の展開についても少し見ておかなければならないだろう。唐王朝では、多くの民族の流入とともに新たな外來宗教の活動が公的に認められ、文化的に一定の影響を與えていたことは明らかで、唐王朝の宗教文化を考える上でこれらに対する検討は欠かせないのである。こうした外來の宗教は、特に代表的な摩尼教、景教、祆教の三教を指して三夷教と稱されている。

この三夷という言い方は唐代の人々も使用していたようで、中唐期の舒元興『唐鄂州永興縣重岩寺碑銘（並序）』に「……亦容雜夷而來者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉。合天下三夷寺，不足當吾釋寺一小邑之數也。」のようにある。ここにもあるように様様な異

^① 『酒飯論』に関する論文は數多い。本稿では特に最新の研究成果である阿部泰郎・伊藤信博編『「酒飯論繪傳」の世界』（勉誠出版社、2014年）を参照している。

民族とともに中原に入ったものとしているように、主として異民族が信仰していたものようである。唐全體の寺院を合わせても小さな村にある佛教寺院の数よりもまだ少ないという所からもそれがわかる。實際、漢人の信者も多かったが、漢文による經典、儀禮が行われたのは主として安史の亂以後が中心で、個々の名稱が漢譯されたのも中唐期頃ではないかと見られている（後述）。ネストリウス派キリスト教を稱して「大秦」としており、漢語で言う「景教」の名稱もまだ定着していなかったことを思わせるのである。

摩尼教は紀元3世紀中葉に波斯（ペルシャ）の摩尼（マニ、Māni）が創立した宗教である。發展過程でゾロアスター教の二元論、キリスト教のイエス崇拜、ユダヤ教の天使、佛教の佛菩薩信仰、輪廻等の觀念を吸収し、それらを混合させて、獨特な「二宗三際」、つまり世界は光明と黑暗の二宗が對立して存在し、その時間軸は過去、現在、未來（初際、中際、後際）の3つの發展段階から成り立っているという獨特な思想體系を構成している^①。

マニ教が中原に浸透するようになったのは唐王朝以降と見られており、現存最古の漢譯マニ經典は開元十九年(731)六月に譯出された『摩尼光佛教法儀略』（敦煌文獻 S.3969、P.3884）と見られている。この經典の中には大量の漢譯佛教經典で常用される述語が借用されており、題名にもある「摩尼光佛」に始まって、「医王」、「釋迦」、「応身、化身、法身」、「法王」等が見られ、また『觀佛三昧海經』、『摩訶摩耶經』等の經典や『老子化胡經』という道教側が佛教を批判した書物等の引用があり、「託化國土名號宗教第一」、「形相儀第二」、「經圖儀第三」、「五極儀第四」、「寺宇儀第五」の5つの部分からマニ教の教義、尊像、經典、廟宇と儀式等、マニ教の基本的内容を紹介している。

興味深いことに、『摩尼光佛教法儀略』が集賢院で奉詔譯された翌年の開元二十年(732)七月に、「マニの法は、本より邪見にして、妄りに佛教を稱し、黎元を誑き惑はし、宜しく嚴しく禁斷を加ふべし。その西胡等の既に郷法となり、當身自ら行ふは、罪を科すべからず。」^②との勅が出されていることである。またこの敕文からは、我々にマニ教が禁教となったのは『摩尼光佛教法儀略』及びその頃のマニ教との漢族

^① マニ教に関する研究は多い。筆者は主として林悟殊『摩尼教及其東漸』（中華書局、1987年）、芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』（蘭州大學出版社、2014年）、森安孝夫『東西ウイグルと中央ユーラシア』（名古屋大學出版會、2015年）を参考としている。研究目録としては林氏の「摩尼教研究文獻目録」、および林生海が最近整理した「日本學者三夷教相關論著目録」（『敦煌學國際聯絡委員會通訊』、近刊）が参考となる。

^② 『通典』卷第四十「職官二十二」（中華書局本、1103頁）では「未摩尼法」とあるが、意味が通らない。『大宋僧史略』にも引用される同様の勅をみるに「開元二十年八月十五日、勅：‘末尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，以西胡等既是師法，當身自行，不須科罰。’」とある。これより見ると『通典』中の「未摩尼法」の「未」字は、あるいは「末」字の誤寫ではないかと思われる。また「摩」字も『大宋僧史略』よりみてもとは小字で書かれた注釋ではないかと推測される。

に對する布教活動が原因になっていたのではないかと思わせる。確かに、この前年の漢譯經典の中ではマニ教の最も主要な名號「Māni」が直ちに「摩尼寶珠」を認知させる「摩尼」と譯され、佛教の「摩尼光佛」を主尊としているかのようで、「妄稱佛教」とされるのに十分であるように思う。加えて、この勅令の文にある「マニの法」は、杜祐『通典』では本來「末尼法」と「摩尼」と表記することを避けているようにも見える。このように見た場合、確かに開元二十年七月の勅以降、唐代の文獻記載では基本的にマニ教の「マニ、Māni」を指して「摩尼」が使われる例はあまりなく、音の近い別の音譯後「忙你」、「末尼」等の異なる名稱が用いられるようになり、この時代「摩尼」の2字によって譯することが問題となっていることをうかがわせる^①。他に筆者が氣付いたことは、「その西胡等の既に郷法となり、當身自ら行ふは、罪を科すべからず」の一句で、西胡（即ソグド人）自身の信仰として「Māni」を崇拜することは許されていることである。つまり、ソグド人が自らの言語を使い、自己の習俗によって「Māni」を信仰することは問題がないとしているのである。この點については、前節に言う唐王朝統治下の信教の自由とも關係してくるであろう。つまり、王朝の認可の下に、民族信仰を崇拜することは、一定程度の上で保障されているということである。これもまた多民族の唐王朝における宗教政策の特徴のうちの一つと言えるであろう。

敦煌文獻には、安史の亂を経たのちに三夷教を含む様様な宗教、宗派が盛んに活動をしたころのマニ教の儀禮の「讚美歌」で用いられた讚文が残されている。S.2659『下部讚』では、主として漢字による七言體の讚文計423行30首の讚文が、儀禮の一定の次第に基づいて組み合わされ記録されている。翻譯の年代は不詳であるが、これまでの研究では諱缺筆等の狀況（代宗の諱はあるが順宗の諱はない）により、この寫本が代宗朝から順宗即位の前までとされている^②。ならば、漢譯された時代も玄宗によって禁教となった開元二十年以後で徳宗時代以前ということになる。

この讚文には、同じ時代に流行した法照に始まる五會念佛法事の淨土讚との類似點が多く見られている。その類似傾向は次に紹介する景教の儀禮に用いられる讚美歌も同じであり、同じ時代に流行した讚として影響關係を検討する必要がある。この點については第六節で詳述する。

次に景教流行の狀況についても見ておきたい。

景教もまたこの時代に唐王朝で流行した三夷教のうちの一である。景教とは近代以降

^①『釋門正統』には以下のように記載されている。「梁貞明六年，陳州末尼黨類立母乙爲天子，發兵討擒母乙餘黨。……仍會昌配流之後，故不名火祆；仍貞明誅斬之餘，故不稱末尼。」このために「摩尼」の名稱を避けたものであろう。しかし時代の流れの中で、確かに中晩唐の文獻上には「摩尼」の名稱は見られず、「忙你」、「末尼」等の名稱が多く見られるので、筆者は後梁時代以後に似た狀況がすでに中晩唐時代にすでに見られていたのではないかと考える。

^② 虞萬里『敦煌摩尼教〈下部讚〉寫本年代新探』、『敦煌吐魯番研究』第1卷，1995年，37-46頁。

の中國においてしばしばキリスト教の總稱として用いられる用語でもあるが^①、もとはキリスト教の一派、ネストリウス派の唐王朝下の漢譯名である。

ネストリウス派とは、コンスタンティノポリス總主教ネストリウス(381? -451年?)によるキリスト教の一派で、歴史の上では紀元 431 年のエフェソス公會議においてキリスト教主流派から「異端」とされて排斥され、ペルシャ帝國へ活動の據點を移した教派である。原因は、その教義における主張で、キリストを「人格」と「神格」に分け、その人格の部分は肉體の消失とともに失われるとするものであるところにあるという。これにより、マリヤはこのうちの人格の部分にあたるキリストの肉體を生んだ、人性の母(Christotokos)とし^②、神格の母つまり聖母(Toetokos)とすることを批判したのである。この宗教論争の背景には東ローマ帝國における宗教論争があるとされているなど、これまでにはすでに多くの研究がある。ここでは、以下に中原を中心とする唐王朝でのネストリウス派の流行について述べることにしたい。

中國への傳來は、唐初の太宗の頃に漢譯名阿羅本(ラテン語に言う Abraham とする説あり^③)を稱する者によるとされる。その時の状況について、徳宗の建中年間(780-783)に景浄が編纂したと言う『大秦景教流行中國碑誦並序』には以下のように言う。

太宗文皇帝は輝かしい運命をお持ちの方で、聖人の徳を以て人に臨む方であられました。明德の阿羅本(アブラハム)という者が有り、ローマ帝國から青雲を占い眞經を積載し風の旋律に臨んで、艱難や危険を経てやってきて、貞觀九年に長安にたどり着きました。帝は宰臣の房元齡に、すべての衛兵を西郊に守らせてこれを賓客として迎え、宮中に入内させ、經を書殿で翻譯させ、道を禁闈で問ね、(皇帝陛下は)深くその眞理を知り、特に(その教えを)傳授させることになりました。貞觀十二年秋七月に、詔して言うには:「道に常名は無く、聖に常體は無く、(よって)教えとは相手に随って設けるもので、衆生をきめ細かく救済するものである。ローマ帝國の明德アブラハムは、遠く經像をもって京にやってきてこれを獻じた。その教旨を詳しくするに、玄妙かつ無爲で、その宗旨を觀るに、要諦にも長じている。詞には繁わしい説明は無く、教理をひたすら追求するもので、萬物を救済して人を利するものである。よく天下に廣めなければならない。所管の者は京義寧坊に大秦

① 例えば近代の『天演論』論十四「矯性」上には言う。「天演之學、發端於額拉吉來圖、而中興於斯多噶。然而其立教也、則未嘗以天演爲之基。自古言天之家、不出二途:或曰是有始焉、如景教『舊約』所載創世之言是已。有曰是常如是、而未嘗有始終也。二者雖斯多噶言理者所弗言、而代以天演之說。獨至立教、則與前二家未嘗異焉。」この一文中に「景教『舊約』」と言っており、譯者の嚴復は「景教」の語を廣くキリスト教の意味で使用していることがわかる。

② 参照佐伯好郎『景教の研究』、東方文化學院東京研究所、1935年。羅香林『唐元代之景教』、中國學社、1966年。朱謙之『中國景教』(校本)1968年(筆者参照商務印書館2004年)、『景教遺珍』(文物出版社、2009年)等。

③ 佐伯好郎『景教の研究』、東方文化學院東京研究所、1935年。

寺一所を建立し、僧廿一人を出家させるべし。」……

このように、唐初年の貞觀九年(635年)にはすでに伝えられたとされる景教であるが、その頃の唐代の他の資料には景教に関する記録は少ない。『唐會要』卷四十九「唐太宗勅建波斯寺詔」には、先の『大秦景教流行中國碑誦並序』中に見られるものとほぼ同文の勅が残されており、少なくとも『大秦景教流行中國碑誦並序』に言うように貞觀年間(627-649)には中國にもたらされていたことが確認できる。

貞觀十二年(638年)七月、詔に曰う。「道には常の名なく、聖には常の體なし。方に隨いて教を設け、密かに群生を濟う。波斯僧の阿羅本は、遠方より經と教を携え京にやってきた。その教を詳らかにするに、玄妙かつ無爲であり、またその宗旨を觀るに、要點が明確なものとなっており、世の中や人を利するものにして、宜しく天下に行ふべし。」かくて、所司は義寧坊に寺一所を建立し、僧廿一人を度した。

これにより、唐初には大秦寺ではなく波斯寺と稱されたと分かり、景教の名稱も見られない。或いは波斯教と呼ばれていたと推測される。ただ、波斯教はしばしば祆教(ゾロアスター教)の意味でも使用されるため、後代になって改名されたものであろう。

大秦寺と改められたのは、玄宗の天寶年間の頃である。『唐會要』卷四十九には玄宗の勅が残されている。

天寶四年(745)九月に詔して言う。「波斯經教は大秦國(ローマ帝國)に由來し、傳え習い継がれて長く中國でもおこなわれてきたものである。ここに初めて寺を建立し、以來この名を稱してきたが、人々に(正しく)示す爲にはおおもとに據らなければならない。(よって)兩京の波斯寺は、大秦寺と改めなければならない。天下諸府郡に(波斯寺を)置く場合にも、これに準ずるべし。」

これにより、ようやく祆教等の西アジア將來の他の外來宗教との分化が明瞭になると知ることができる。またその流行の状況も、ここにもあるように、「兩京の波斯寺は、大秦寺と改めなければならない」のように言っている点より見ると、兩京には波斯寺があったことが確認されるが、まだ全國にあまねく廣がりを見せるほどに流行をしていた譯ではなかったようである。また景淨が『大秦景教流行中國碑誦並序』に自身の宗教を讚美して「高宗皇帝、克く恭しみて祖を續ぎ、眞宗を潤色し、而して諸州に、各ぞれ景寺を置きて、仍ち阿羅本を崇めて鎮國大法主と爲す」と言っているのとは若干の距離を感じさせる。

おそらく、唐代において「景」という「輝かしい光彩」の意味を持つ字があてられ、「景教」として興隆したのは安史の亂後の復興の中での事ではないかと筆者には思われ

る。安史の亂が、それまでの唐王朝を根底から變ることになり、均田制を中心とした税制をはじめ、様様な制度が變更されたことはよく知られている。宗教においても佛教を中心とする信仰の復興の中で、新たな信仰が重用されるようになっていった。不空三藏の密教や、法照の淨土教が重用され、豪華な伽藍が次々と建てられつつ流行するのはちょうどこの時代に当たる。景淨のような高僧が突如現れ、『大秦景教流行中國碑誦並序』が編まれたのもこの頃のことであることは偶然の一致とは思われない。もし、『大秦景教流行中國碑誦並序』に言うように、すでに同教が流行していたのであったのだとしても、少なくともこの時代に特に重視されるようになったと言う点では異論はないであろう。

『大秦景教流行中國碑誦並序』中にも、その時代の状況は描かれている。先の勅文以外にも、高宗皇帝、玄宗皇帝は確かに景教（まだ景教の名としては見られないが）を保護し、唐代最高の繁栄の時代となった天寶年間には廃れていた同教を復興したことが描かれている。

玄宗至道皇帝は寧國等の五王に命じて、親しく景教の聖堂を訪れさせ、祭壇を建ると、法の柱は暫く曲がっていたが輝きを取り戻し、道の礎石も傾いていたがまた正しい道に歸ることができた。天寶の初年には、大將軍高力士から、五代皇帝の肖像を寺内に安置され、絹百匹を賜わり、肖像を祀るようになった。五代皇帝はすでに亡くなり遠い存在だったが、その威儀は近くに感じられ、高貴な様相は光を發し、天顔を眼前に感じる事ができた。三年の後、大秦國から僧佶和という者が、星々に導かれて、教化の爲に中國を訪れたので、(陛下は) 僧羅含、僧普論等の一七人を招いて、大德佶和とともに興慶宮で功德を脩された。そこで、天子は寺の題字を書かれて額に文字を残され、そのすばらしい様子は光り輝くようで、光彩は赤い靄さえも放っていた。

しかし、やはり『大秦景教流行中國碑誦並序』によれば、その後、安史の亂後となる肅宗の時代には新たな寺を建立し、また代宗、徳宗の景教への貢獻について多くが書かれており、佛教の復興と寺院の建立の時代にも一致している。

肅宗文明皇帝は靈武等の五郡に再び景寺を建立すると、もといいた善士が集まり手傳いをして福が開かれ、大いなる慶こびに臨んで皇業を建てなおすことができた。代宗文武皇帝は聖運を恢復されて、無爲の教えに従われ、毎年の降誕節の時には、天香を賜り功を成すことを祈願され、また禦饌を振舞われて景教の徒に喜びを與えてくださった。天は美をもって我々を利し、故に能く生を繁栄させ、聖は(宇宙の)本體を元となし、故に能く(萬物を)育て養う。我が建中聖神文武皇帝は、八種の政治手法によって正しく人々を導き、九の政治理念を明かすことによって、景教の運命を一新され、教化は元理に通じるようになり、思う存分祈願できるようになり

ました。正直で鷹揚でそして謙虚で、よく心を鎮めて寛容に人に当たられ、廣く慈しみ衆の苦を救われ、善く衆生に喜捨されることは、我らが脩行の道であり、人を導く善き手順である。若し天を穏やかにすれば天下は静まり、人は落ち着きをもち、物は清く定まり、生きとし生けるものは繁榮し、死者もまた魂を楽しませることができ、念を生ずれば響きに応じ、情を發すれば目で誠が通じるとは、我が景教の力で實現できる善きことである。

以上のように、上と比べても、安史の亂後の肅宗、代宗の後、徳宗を「我が建中聖神文武皇帝」と稱し、その後に讚嘆して止まぬほど、景教徒の感情は尋常ではないことがわかる。徳宗時代における景浄の働きが景教の發展に大きく関わっていることはここからも読み取ることができるのである。

景教の中國社會での流行の時期を唐中期以降と考える筆者の考えを支えるもう一つの資料が敦煌文獻にある。敦煌文獻 P.3847 の識語には以下のような記載が残されており、當時において、景浄の功績が非常に高く評價され、そしてまた主とした經典の翻譯が景浄に據っていたという認識が示されているのである。

謹しんで諸經の目録を點檢するに、大秦本教の經は全部で五百卅部あり、みな貝葉の梵音（注：梵語の意味であるが、間違いではないか）。唐太宗皇帝の貞觀九年(635)、西域の明德僧のアブラハムが中國へやって来てこれらの原典を奏上し、房玄齡、魏徵が譯すよう奏上したものである。後に本教の明德僧景浄が招聘され、卅部以上の卷を譯すことができた。餘りの大多數はみな貝皮夾のままで、未だに翻譯されていない。

つまり、經典はすでに唐初にはアブラハムによって伝えられたと言うのであるが、多くの經典が漢語に翻譯されたのは唐中期以降ということが記されているのである。それまでの同教の信者の多くが、原典を解す外來人口だったのではないかという疑問も生じるところである。

なお、ここで「大秦本教」の名稱を使用している點にも注目しておきたい。これに據り、先に言う「大秦寺」に對して「大秦教」の名稱があつたとの推測を述べた見解が、大きく間違つたものではないことを示してくれるものである。また、ここで強いて「大秦本教」と「本」字を入れていることは、景浄によるネストリウス派こそが本教であるとの見解を示しているとも見えよう。

さて、前節と本節までに、三教と三夷教とを中心に、唐王朝における各種宗教に對する政策と各教の展開についての大枠を見てきた。總じて言えることは、特に、前節で見てきたように唐代には儒佛道三教が王朝から平等に公認され、皇帝權力の下におかれて活動が行われたこと、そして本節で見てきたように、マニ教、景教、ゾロアスター教の三夷教も同様に王朝から公認され、そして三教と同じように皇帝權力の下におかれたため

に政治的状況により浮沈する状況が見られるということである。こうした状況下におかれた宗教者が、自らの存続の爲に政治に關與すること、他教の要素を取り入れて自らを強化すること、などは當然の流れであったと思われる。実際に、次節以降にも論じていくように、唐中期以降の社會變化に起因する宗教政策の轉換の中で、より廣い層に受け入れられやすいように中國の言語藝術を活用した讚嘆（讚美歌）や、傳統儀禮、道教儀禮の作法との融合が活發になってくるのであるが、その前提となるのが、これまでに論じてきたような三教、三夷教などが共存する多宗教の状況であることを忘れてはならないのである。

第五節 敦煌の密教資料と道教^①

中唐期、特に安史の亂を経て、社會が大きく變化を起こしたことは古くから多く論じられている通りである。こうした中で、宗教政策にも自然變化が生じたであろうことは想像に難くない。確かに、次第に經濟的基盤が弱まっていったことにより、大雲寺、開元寺のような潤沢な資本による全國的な事業は減少し、五臺山金閣寺や章敬寺のような限られた寺院が豪華に建立されて象徴化されるようになり、また宮廷儀禮からより五感を刺激する儀禮へと工夫が凝らされるなど、象徴的宗教への轉換が見られるように筆者は感じている。唐王朝に公認され、庇護されてきた宗教界にとってはこうした王朝の經濟基盤の變化は大變な打撃であったに違いなく、自らの存続の爲に、中央政權から地方權力者へ、そして庶民の層へと、存続の糧を廣い社會層に求めて活動の幅を広げていったことは、様々な敦煌資料などからも読み解くことができる。

そうした變化の時代の初期に当たる、特に肅宗朝から代宗朝が最も力を入れ、その時代以降の佛教の規範に強い影響力を持ったのはまずは不空等の密教僧であった^②。密教では不空を中心とした新たな時代のイデオロギーとして密教教理の體系化、さらには密教式という名目で新たな要素を加えた儀禮が形作られた。同時にその過程で社會的な流れから廣い社會に浸透していった密教は、徐々に様々な社會層で形が變えられ、佛や明王、さらには始祖や僧侶の傳説化^③、儀禮の通俗化が進んでいったものと見られている。

① 本節は「從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本『大部禁方』爲中心——」（“絲路文明傳承與發展”國際學術研討會（中國浙江大學、2015年10月9日）、會議論文集）をもとにしている。詳細は拙稿を參照。

② 肅宗朝から代宗朝までの不空の地位は他の僧より群を抜いて高かったことは、以下のような詔がだされ、太宗が具體的に「我之宗師」とし、後に肅國公に封じ、司空を贈り、諡號「大辯正廣智不空三藏和尚」を與えたことからわかる。

③ 不空の傳の中には、傳説性が高く事實とは認めがたいものが多い。儀軌、眞言に附される縁起などに多くの靈驗譚も加えられ、中には後代の加筆、後代の仮託である可能性も高く扱いが難しい。例えば、『毘沙門儀軌』では、その靈驗譚の部分に幾つもの誤りや後代でなければ書き得ない内容が含まれている。中では、不空がその諡「大廣智」の

中でも儀禮の方面では道教の儀禮を含めた中國の傳統的儀禮作法に加え、密教僧のもたらしたインド教、そして景教、祆教、マニ教等の外來宗教の儀禮の要素が混在一體となり、社會的下層の人々にとっては中國的で親しみやすく、それでいて新しく刺激的な儀禮へと變容していったようである^①。變文等の講唱文學や、その背景にあったと見られる儀禮に、三夷教、後代に流行った淨土教の要素とともに、密教的要素も色濃く残されていることは^②、そうした事情を表しているともいえる。

このように改めて考えた場合、中唐期以降に膨大に作成され、使用された密教資料、特に儀軌類の翻譯から中國的な儀禮文書への變容と宗教儀禮での展開を知ることは、中唐期以降の社會の深層における變化を知り、變文等のような講唱文學に如何に反映され展開していくかを考える上でも極めて重要な資料であると思われまいだろうか。

こうした時代の中で作られた様様な儀軌類の中には、日本にのみ残される資料では、出自不明とされるものが多く、『龍樹五明論』^③、『佛說金毘羅童子威德經』^④、『寶藏天女陀羅尼法』^⑤など數限りなく残される儀軌の多くが、教理に合わない、その信憑性すら疑われる、等の理由により、日本國內でも研究の對象となることはあまりなかったという経緯がある。また敦煌文獻でも『大部禁方』、『水散食』、『佛說大輪金剛怱持陀羅尼法』、『三萬佛同根本神秘之印法』、『觀世音菩薩符印』など、やはり經目類に残されない行法、儀軌類は、その用途すら明確ではないものも數多く残されている。

中でも、『大部禁方』は、敦煌文獻に残される中國傳統風俗、道教儀禮の影響を強く受けた儀禮の書である。内容は、端午の節句に邪氣を祓うための符籙の書き方を中心とし、佛、明王を呼び集める啓請、様様な邪氣、病氣を祓うための呪文や藥方が記されている。これを密教儀軌と斷じることには異論があるかもしれないが、後述のように同書を載せる P.3835 が、密教儀軌を収集して佛教者「清信弟子楊願受」が筆寫し使用した文獻と見られることから、『大部禁方』もまた同様の用途で知られていたことが推測されるのである。同書については、これまで民俗研究、佛道混交研究の角度から數度論じられたことがあるが、密教儀軌の發展形として扱われたことはなく、類似する日本殘存の『龍樹五明論』、『佛說金毘羅童子威德經』、『寶藏天女陀羅尼法』など

名で登場するばかりか、玄宗皇帝、一行大師（-727）との對話、毘沙門天が登場する場面など、史實に見られない記載というばかりか、荒唐無稽と言わざるを得ない記述が散見する。

① 拙稿「論中國宗教的特徵及其融合——以景教的讚美歌與淨土讚的關係爲主探討——」、第四屆人文化成國際學術研討會、(臺灣東華大學)、2014年10月24日。

② 『維摩碎金』に見られる儀禮では、密教儀禮にしばしば用いられる「香盤」が使用される。『(擬) 伍子胥變文』には、道教から影響を受け密教儀軌でしばしば使用されるようになった眞言の形式が見られている。例えば、「咒而言曰：『捉我者殃，趁我者亡，急急如律令。』」のようにある。

③ 平安時代寫，石山寺藏本。『大正新脩大藏經』第21卷956b。

④ 常曉將來，留有享保年間（1716-1736）刊本（元豐山大學、現大正大學所藏）、建仁三年寫高山寺藏本之二本。『大正新脩大藏經』第21卷367b。

⑤ 惠運將來，留有享保年間刊本（元豐山大學、現大正大學所藏）

との比較は様々な問題を明らかにする可能性がある。

なお、書名についてであるが、「大部」について、多くの先行研究では「火部」としているが、原卷には明確に「大部」とあるので訂正すべきである^①。おそらく、マイクロフィルムが不鮮明であったことによる読み誤りであろう。また「禁方」というのは、「神密の薬方」あるいは符呪等の作法を含む意味で、道家の文献上には用例が多く、『抱朴子』などにも見られているが、宋代以前の佛教文献には管見の及ぶ限り見られていない。

以下に、その一部分を紹介しておこう^②。

『龍樹菩薩、九天玄女咒』

受氣を行う時には、先ず香盤を用いて、その後に受氣すべし。

「受氣の法」

端午の日の寅の時に、五方の氣をそれぞれ一遍受けて、立て續けに三口のみこめ。このように二十一遍から四十九遍まで行うのもよい。かくて香盤を用ひて受氣をした後に、咒を誦せ。先ず香盤を安じ、劔を五本用ひよ。三本でも良い。炭一斤を用ひよ。二斤もまた良い。また生鉄の二、三斤を用ひ、五色の線を五本用ひ、さらに鏡を五面用ひよ。三面でもまた良い。さらに筋（帯？）一雙を用ひ、五色の線五本を用ひて、收氣するには筋を纏い、更に北斗を盡して盤の内に安んぜよ。然る後に、「『戒香』、『定香』、『惠香』、『解脱香』、『解脱知見香』、光明の雲臺は法界に遍くし、十方の一切佛を供養し、普ねく薰ぜられれば、一切衆生の寂滅は証せられん。」のように誦せ。

「奉請、十方諸佛、諸大菩薩、羅漢聖僧、一切神祇。奉請、房山長（費房長？）、李老君、孫賓、董仲、葉淨、本部禁師郎、呼ぶを聞かば即ち至り、請を聞かば即ち來りて弟子を助けて力とならん。奉請、北方世界の主多聞自在毗沙門、無量劫の間廣く供養、脩行して、水精宮に鎮座し、身は金の鉀に光明を生じ、塔を掌み戈を持ち、北壁においていつでも下界に精靈を見て、その容貌は粉面の如くなるを。哪吒太子は先鋒となり、多く善神の劔戟を持つを領い、我が玉押管は閻浮に下り、一切の鬼神は總て愁死せしめん。急急に律令、敕の如くせよ。」

この咒を一遍誦して、三回水を噴け。又た『破傷咒』一七遍を誦せ。一遍誦せば三回唾はけ。

……

^① 参見：高國藩『中國古俗與民俗流變』，河海大學出版社，1989年；蕭登福『道教術儀與密教典籍』，新文豐出版，1994年；譚蟬雪『敦煌歲時文化導論』，新文豐出版，1998年。

^② 全文は「從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本『大部禁方』爲中心——」（近刊）に既に翻刻、注釋とともに紹介しているので、それを参照していただきたい。



【圖版 1】 P. 3835 『大部禁方』（部分）

この『大部禁方』の本文全體を見渡してみると、10世紀にかけて重層的に中國化、通俗化していく過程を読み解くことができ、大變興味深い。

その第一の層は、中國的に見えてつとも、譯經類にその根據を見つけ出すことができる部分である。密教層が漢譯して規範を作る時點ですでに中國文化と融合した部分と言ってよいかもしれない。主に不空時代までに密教と道教あるいは中國の傳統的習俗と融合しているものである。例えば『大部禁方』には「水をしぶく」作法など、今日の道教科儀でも多く見られる道教儀禮の作法が見られているが、これは佛教文獻の中でも玄宗朝の伽梵達磨『千手千眼觀世音菩薩療病合藥經』にも類例が見られており、すでに道教が主流だった玄宗時代に佛教で取り入れられていることがわかる。また端午（五月五日）を佛教でも特別な日として佛教儀禮をおこったことは不空『文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經』頃から記載が見られ、不空譯（或は撰述）というのが事實であれば、代宗朝以前における密教の規範が形作られる段階ですでに取り入れられている中國的要素ということになる。また「惡氣を祓う符籙」が作成され、「急急如律令」のような文句は當時道教儀禮で慣用されていた常套句を使用したものであろう。これも、佛教資料では開元年間の阿質達霰（無能勝）譯とされる『穢跡金剛禁百變法經』にすでに類似の例が見られている。

第二の層は、そこからさらに譯經類に根據が見られない、佛教色を残しながら中國の習俗と融合した部分である。『大部禁法』の「惡氣を祓うための五月五日」に「藥方」が加えられるようになったのはそれにあたるであろう。この端午の邪氣祓いの習俗は、中國では古くからおこなわれているもので、五月を惡月、五日を惡日とし（『異苑』、『荊楚歲時記』）、そうしたことから藥方でも『治子死胎中方』等の邪を祓う秘密の藥方の中で製作する日として指定されるようになっている（宋王袞撰『博濟方』）。後の明周王朱橚撰『普濟方』では、多くの藥材が端午の日に集められ、加工されていることが確認される。さらに端午の節句に宮廷などで佩として藥玉を用いる習俗になり、日本へも同様の習俗が伝わっている。注目すべきは、こうした『大部禁法』に見られる五月五日の

薬方と酷似する儀禮や符籙までもが日本にのみ伝えられる『龍樹五明論』等の文獻にも見られることである。

第三の層は、さらに通俗化が進んだと見られる部分で、日本に伝えられない部分である。『大部禁方』上で、⑥「龍樹菩薩」と「九天玄女」が並べられている点、⑦啓請文では佛教の佛菩薩、明王などと「房山長」、「李老君」、「孫賓」、「董仲」、「葉淨」等の道教神、民間信仰の神が共存していること、⑧毘沙門天王と那(哪)吒太子のお話が後代の小説類と異なる形で残されていることなどは、ほかの佛教資料には見られず、より低い社会層で民間信仰などと混雑した結果と見えるのである。

以上のように、敦煌本『大部禁方』の分析からは、密教儀軌が、段階を経てより低い社会層に浸透していく過程を見ることができるのである。まさに、唐中期頃より佛教がより下の層に浸透し、道教の儀禮を含めた中国の傳統的儀禮の要素に加え、密教僧のもたらしたインド教等の外來宗教の儀禮の要素が混在一體となり、社会的下層の人々にとって親しみやすく、それでいて新しく刺激的な儀禮へと變容していった過程をここに見ることができるのである。中唐期以降に膨大に作成され、使用された密教資料、特に儀軌類の翻譯から卑俗な儀禮文書への變化と宗教儀禮での展開を知ることが、中唐期以降の宗教の變化と廣い社会層への廣まり、そして低層での受け止め方を知り、またその王朝の變化の波動が周邊地域へと廣まっていくなりゆく様相を知る上でも極めて重要な資料であると思われるのである。

第五節 淨土教から文學へ^①

前節では、密宗が王朝との関係の中で代宗の時代には主流に位置づけられ、おそらくはそれまでの玄宗時代に主流だった道教との融合の中で、道教と類似する部分がある程度前面に出してして展開され、そしてその後の時代には、おそらくそうした類似点が起因となって道教、傳統儀禮とのさらなる混雑の中で社会の低層にまで廣まっていくなりゆく流れについて見てきた。

實は、このような各皇帝朝の主流が前後の時代に影響していきなす様相は、ほかの宗派やまた様様な儀禮の展開の中にも見ることがある。例えば、代宗の次の徳宗時代に隆盛期を迎えた淨土宗のその後の發展變化の中にもうかがい知ることができるのである。本節では、唐中期以降の淨土宗、特に五會念佛法事とそれに伴う讚文の歌唱を中心にその變化の様子を見てみたい。

ここに言う淨土五會念佛法事の「五會念佛」というのは、「清風時發出五會音聲、微妙宮商自然相和」という『無量寿經』中の一文にある「五會」という語をもとに、唐中

^① 本節は拙稿「淨土五會念佛法事と八關齋、講經」(『シルクロードと近代日本の邂逅』、勉誠出版、191-228 頁、2016 年)等を参考資料として執筆している。詳細は拙稿を参照。

期の南岳沙門法照（751頃-838年^①）が提唱した音楽的な念佛の法で、五會念佛法事と言うのはこのこの音楽的な念佛に、誦經、讚文などを組み合わせた新たな法會の形である。この讚文というのは、美德や美しさをほめたたえる文體の一種で、中國ではもともと文や繪画を讚える文として、四言體を中心とする讚が多く編まれていた。これに、もともと古くインドにおいて佛菩薩を讚嘆する *gāthā* があり儀禮でともなえられていたものが、佛教の中國流入後に中國化して偈頌として發展し、佛教では儀禮で唱える佛法僧の三寶などを讚歎する五言或いは七言の韻文も「讚」と稱するようになった。特に善導等の淨土教の流れにある儀禮でよく歌われたと言われる。これが、唐前半期における平仄を凝らした韻文體（近體詩）の發展とともに、この文體が讚文にも取り入れられるようになった。法照は、前代の善導等の偈を整理しつつ、また前代までに發展した儀禮の中に組み入れこれらをまとめて『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』を撰述し、積極的にこれを廣めたとされている^②。

法照がこの淨土五會念佛法事を創始したのは大曆四年（769）のこととされる。この時代は代宗の時代で、安史の亂が完全に平定されて社會が平安を取り戻しつつある時代にあたる。代宗と不空に據る密教との關係が、五臺山文殊信仰へと發展する連續性の中で登場していることになる。大曆三年には、法照がすでに國師とされたとする記録もあるが^③、法照の主たる活動時期が代宗に代わって德宗の時代に入っていることには注目したい。

この法照に據る五會念佛法事の實踐と展開以降、如何にこの五會念佛法事が流行していったかは、呂温撰「南嶽大師遠公塔銘記」、柳宗元撰「南嶽彌陀和尚碑」、遵式『往生西方略傳』等の記録に據り知られ、また日本の圓仁も『入唐求法巡禮行記』に五會念佛流行の中心であった五臺山竹林寺を訪したことを記し^④、『淨土五會念佛略法事儀讚』や、「五臺山念佛法」を日本にもたらし、比叡山に常行堂を建立して淨土五會念佛を傳えたこともよく知られている^⑤。なお、五會念佛の法は、現在でも日本の淨土眞宗等に受け

① 諸説ある。ここでは施萍婷「法照與敦煌初探」（『一九九四敦煌學國際研討會文集・宗教文史卷・上』、甘肅民族出版社、2000年、頁75-104）を参照。

② 矢吹慶輝「法照念佛讚について（下）」、『佛教史學』第3卷第2號、頁39。塚本善隆『唐中期の淨土教』、法藏館、1975年。佐藤哲英『龍大圖書館山内文庫藏法照和尚念佛讚——本文附解説』、慶華文化研究會、1951年；「法照和尚念佛讚について（上、下）」、『佛教史學』第3卷第1號、第2號、1952年；「敦煌出土法照和尚念佛讚」、『西域文化研究』第6卷、法藏館、1963年。『敦煌出土法照關係資料について』、『石田充之博士古稀記念論文集——淨土の研究』、永田文昌堂、1972年；「禮讚」、『敦煌と中國佛教』、『講座敦煌』7、大東出版社、1984年。施萍婷「法照與敦煌初探」、『一九九四敦煌學國際研討會文集・宗教文史卷・上』、甘肅民族出版社、2000年、頁75-104。張先堂「晚唐至宋初淨土五會念佛法門在敦煌的流傳」、『敦煌研究』、1998年、第1期。

③ 『佛祖統記』卷第四十一、『大正新脩大藏經』、第49卷、378c。

④ 圓仁『入唐求法巡禮行記』、「開成五年五月一日」。

⑤ 塚本善隆『唐中期の淨土教』、法藏館、1975年、頁198。

継がれている^①。

具體的に、代表的な讚として法照『淨土法身讚』の押韻と平仄の状況を紹介しておこう。

法鏡臨空照、心通悟色堅、神通妙刹丘、法界總同然。(堅、然は平聲先韻)
 意殊恒自淨、神光遍十方、知心無處所、解脫得清涼。(方、涼は平聲陽韻)
 觀像而無像、高聲不染聲、了知無所有、惠鏡朗然明。(聲、明は平聲庚韻)
 寂寂幽靈靜、恬然無所緣、坐臥宮霄裏、超出離人天。(緣、天は平聲先韻)
 暫引池邊立、洗却意中泥、清淨無塵垢、願汝証菩提。(泥、提は平聲齊韻)
 惠鏡無令闇、智珠常用明。塵勞須斷却、寶坐自然迎。(明、迎は平聲庚韻)
 注想常觀察、三昧寶王珍。洞閑三藏教、拂却意中泥。(珍は平聲眞韻、泥は平聲齊韻)
 人今專念佛、念者入深禪、初夜端心坐、西方在目前。(禪、前は平聲先韻)
 念即知無念、無念是真如、若了此中意、名爲法性珠。(如は平聲魚韻、珠は平聲虞韻)
 淨土在心頭、愚人向外求、心中有寶鏡、不識一生休。(求、休は平聲尤韻)
 諸佛在心頭、汝自不能求、慎勿令虛過、急手早勤求。(求は平聲尤韻)
 寶鏡人皆有、愚人不解磨、不曾反自照、塵垢更增多。(磨、多は平聲歌韻)
 寶鏡人家有、智人即解磨、勤勤返自照、塵垢不來過。(磨、過は平聲歌韻)
 意珠恒瑩徹、自性本圓明、悟理知真趣、念佛即無生。(明、生は平聲庚韻)
 碎末爲金礦、礦中不見金、智者用消鍊、眞金腹內現。(金は平聲侵韻、現は去聲霰韻)
 佛相空無相、眞如寂不言、口談文字教、此界忘相禪。(言は平聲元韻、禪は平聲先韻)
 涅槃末鉄法、祕密不教傳、心通常自用、威當度有緣。(傳、緣は平聲先韻)
 三乘元不識、外道未曾聞、小相未曾聞、誓願不流傳。(聞は平聲文韻、傳は平聲先韻)
 道逢良賢、把手相傳、道逢不良賢、子父不相傳。(傳、賢は平聲先韻)

概ねを見ていただくのみでも、押韻がほぼ正確であるばかりではなく、「二四不同」、「反法・粘法」にも叶っており、平仄もまた精緻であることがご理解いただけるのではないかと思う。

こうした讚を多く取り入れた新たな儀禮の形は、佛教が廣い社會層に浸透していく過程で、讚の省略形、改變形などへと發展しながら儀禮空間の外へも發信され、文學、藝能にもたいへん大きな影響を及ぼすことになる。讚が状況に応じて改變されて使用されることは、『宋高宗傳』等の記載にも見られるほか^②、敦煌文獻にも多くそのような例が

① 道元徹心「淨土眞宗傳承の五會念佛作法の検討」、『行信研究』第14號、2001年、頁148-168。

② 『宋高僧傳』卷第25「唐睦州烏龍山淨土道場少康傳」には言う。「系曰：康所述偈讚，皆附會鄭衛之聲，變體而作，非哀非樂，不怨不怒，得處中曲韻。譬猶善医以錫蜜塗逆口之藥，誘嬰兒之入口耳。苟非大權入假，何能運此方便，度無極者乎？唱佛佛形從口而出，善導同此作佛事，故非小緣哉。」

見られている。例えば P.3645 などは韻文體を中心に集めた寫本で、『前漢劉家太子傳』、『季布詩詠』など、講唱文學との関わりを示す記載もある。このうち、五會念佛法事と關係の深い讚には、『大乘淨土讚』、『佛母讚』、『五臺山讚文』の3首が見られている。『大乘淨土讚』というのは、『淨土五會念佛誦經觀行儀』中の『淨土法身讚』五言76句から40句を略出したもの、『佛母讚』は『淨土五會念佛誦經觀行儀』中の『涅槃讚』七言を中心とする25句をもとに書き換えた（バージョンによって異なる）ものである。他に注目すべきは『五臺山讚文』で、この冒頭部分「涼（梁）漢禪師出世間」の「梁漢禪師」というのは法照のことで、また續く部分では法照を稱讚する句が多く見られ、明らかに『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』の後の作であるとわかるのである。なお、この『五臺山讚文』は、敦煌文獻からは様様なバリエーションのものが見られ、五臺山信仰とともに五會念佛法事が流行して言ったことを知ることができる。

また敦煌文獻には、儀禮次第を簡略した P.2130『西方道場法事文』、P.3216『（擬）淨土五會念佛次第』なども幾つか見られており、儀禮自體も状況により形を変えていたことがわかる。おそらくはこのような五會念佛法事の普及の中で、必要に応じて新たな讚が作りだされ、様様な場面で使用されながら様様な儀禮とも習合していったと見られるのであろう。こうした中で、「太子讚」が編まれ、『悉達太子脩道因縁』、『太子成道經』、『八相變』等の一連の變文へ發展していったことについて、かつて筆者が論じたとおりである。

こうした近體詩から讚文の發展、儀禮での使用、そして文學藝能への影響といった、佛教を介した社會への廣まりは、前節に言う密教、道教儀禮と通じるものがあることは本節までに見てきたとおりである。ただ、敦煌の場合と同じ宗教の波動を受けながら、日本では淨土教の讚文を豊富に含む儀禮は傳わりつつも、變文のような講唱文學への發展への道筋は少し違っているのである。そこには漢語を背景とする社會と、異なる言語系社會という大きな差異があるからなのである。こうした差異についてさらに考えていくために、次節では、唐王朝の領域において淨土讚とともに發展した三夷教の讚美歌とその背景にある言語的特徴について考えてみたい。

第六節 淨土讚の發展と三夷教^①

前節までに見てきたような儀禮の發展段階と、讚の使用について検討する際、本稿で主張する唐王朝の各皇帝朝の宗教政策、主流とされる宗教、宗派と言う觀點から論じようとするならば、同じ徳宗時代に取り上げられた景教（第三節）との關係はここで特に

^① 本節は、「論中國宗教的特徴及其融合——以景教、摩尼教的讚美歌與淨土讚的關係爲主探討——」（『通俗文學與雅正文學暨唐代文化國際學術研討會會議論文集』、（臺灣國立中興大學）、2016年4月23日）を参考としている。詳細は拙稿を参照。

注目しておきたいところである。というのも景教が同じ時代に復興されたとする記載が『大秦景教流行中國碑』にあることは先にも述べたが、儀禮に用いられる讚文の内容や文體においても類似する点が多く見られるからである。

例えばここに、敦煌文獻 P.3847 の景淨譯『景教三威蒙度讚』を紹介しておきたい。この讚は、佐伯好郎の研究によれば、洗禮の時に歌われる讚美歌とのことである。この景教の讚が作成された年代は代宗から徳宗の頃と見られ、また譯者とされる景淨と佛教界の關係、特に般若三藏などとの交友關係や胡本『大乘理趣六波羅蜜經』を共譯したことを考えても、景淨が讚美歌を譯すにあたって、當時の淨土讚との何らかの相互影響があったことが想像されるのである。

本讚は、これまでに翻譯や文體分析等によって紹介されたことがないので、まずはここに全文と文體について紹介しておきたい。

《景教三威^①蒙度讚》

<p>“無上諸天深敬歎， 大地重念普安和^②。” [和：𑖀歌韻]</p> <p>人元眞性蒙依止， 三才^③慈父阿羅訶^④。 [訶：𑖀歌韻]</p> <p>一切善衆至誠禮，</p>	<p>「無上の諸天は深く（神を）敬い讚歎され、 大地では（人々に）普く安らぎあれと重ね稱えん。」</p> <p>人はもと眞性にして、この世にあるは 天地人の三才の慈父アラーのお陰ならん。 一切の善き衆は誠の禮をつくし、</p>
---	---

① 三威 翁紹軍『漢語景教文典詮釋』（生活・讀書・新知三聯出版、1996年）には父と子と聖靈を指すと言う。『大秦景教流行中國碑誦並序』で「三一」とするのと異なっており、外來宗教の經典が翻譯される初期の状況をうかがわせる。他の用語にも、音譯語以外の譯語には、固定した語が用いられるよりも様々な意譯語によって本質を表現しようと意識されたものが多く見られる。こうした所に、用語が固定化する以前の譯經初期における様子や譯經者の意圖が窺われ、興味深い。なお、佐伯好郎は「威蒙度」をシリア語の imuda の譯語としてとらえ、本讚を洗禮に用いる讚美歌との解釋を示したことがあるが、本解釋では『漢語景教文典詮釋』による。

② 『新約聖書』「いと高きところでは、神に榮光があるように、地の上では、み心にかなう人々に平和があるように」（「ルカによる福音書」2.14）によるとされる（参考：翁紹軍『漢語景教文典詮釋』、生活・讀書・新知三聯書店、1996年）。漢譯の上での大きな變更と見られる点として、「諸天」のように天が複數とされている点である。この点はキリスト教の一神教であることとは差異があると言える。なお、「諸天」の語は、佛教でも多く使用される。例えば『佛說長阿含經』には佛や諸天を贊美する以下のような讚が収められている：「切利諸天人，帝釋相娛樂；禮敬於如來，最上法之王。諸天受影福，壽色名樂威；於佛脩梵行，故來生此間。復有諸天人，光色甚巍巍；佛智慧弟子，生此復殊勝。切利及因提，思惟此自樂；禮敬於如來，最上法之王。」

③ 三才 天、地、人を言う。三極、三儀、三元。『易經』（卷下）「繫辭傳」に見える。或いは宇宙に存在する萬物の總稱。『三字經』にも「三才者，天地人。」の文句があることは有名。

④ 阿羅訶 アラー（Allāh）の音譯語。

- 一切慧性稱讚歌^①。 [歌：㊦歌韻] 一切の智慧ある精靈は讚美歌を稱えん。
 一切含眞盡歸仰， [魔：㊦歌韻] 一切の眞實の徒はみな歸依に徹し、
 蒙聖慈光救離魔。 [魔：㊦歌韻] 聖なる慈しみを受けるものは救済を得ん。
- 難尋無及正眞常， [常：㊦陽韻] 得難いものは、無極、不滅なる、
 慈父明子淨風王^②。 [王：㊦陽韻] 神と子と淨風王（聖靈）なり。
 於諸帝中爲師帝， [皇：㊦陽韻] 諸々の帝のうちの師たる帝、
 於諸世尊爲法皇。 [皇：㊦陽韻] 諸々の世尊のうちの法皇なり。
 常居妙明無畔界， [疆：㊦陽韻] 常に光明の無の神域におり、
 光威盡察有界疆。 [疆：㊦陽韻] 輝きの中から人間界を見降ろさる。
 自始無人嘗得見， [相：㊦陽韻] これまで何人も見たことがない、
 復以色見不可相。 [相：㊦陽韻] 色をもって見るならば観察することなどできはしない。
- 惟獨絕凝清淨德， [德：㊦職韻] 唯一清淨なる徳が集まり、
 惟獨神威無等力。 [力：㊦職韻] 唯一並ぶものがない偉大な威力をもつ。
 惟獨不轉儼然存， [極：㊦職韻] 唯一莊嚴な様子を保ち続け、
 衆善根本復無極。 [極：㊦職韻] その諸々の善はまったく盡きることはない。
 我今一切念慈恩， [國：㊦職韻] われは今一切をかけて慈愛の恩を念じ、
 歎彼妙樂照此國。 [國：㊦職韻] かの妙樂がこの國を照らすのを讚歎しよう。
 彌施訶普尊大聖子， [億：㊦職韻] メシアよ、皆が崇める大聖子よ、
 廣度苦界救無億。 [億：㊦職韻] 廣く苦界を救済し幾億の民を救いたまえ。
- 常活命王慈喜羔， [羔：㊦豪韻] 永遠に救いの手を差し伸べる王は子羊を慈しみ、

① 讚歌 佛教ではあまり一般的な表現ではなく、『法華經玄贊要集』卷第三十四に「經言：若比丘、比丘尼！至皆悉禮拜、讚歌，而作是言：『我深敬汝等。』不敢輕慢，即是身業禮拜、口業讚嘆、意業不輕慢也。」のようにあるのが数少ない例と見られる。大藏經では「稱讚歌歎」、「讚讚歌詠」のように使用されることが多い。

② 淨風王 聖靈（Holy Spirit）。この時代の譯語は一定ではなく、本讚内でも単に「淨風」とも言い、また聖靈の性質から「眞性」、「淨性」と表現している部分もある。他に『大秦景教流行中國碑誦並序』では「元風」などとも言う。人間に宿る「眞性」かつ「淨性」な聖靈が、神意の啓示に作用されて働きを始めるという意味から「風」の字があてられたものであろう。「風」は佛教においてはインドにおける元素のうちの一つで、『阿毘達摩俱舍論』（卷第一）に「地界堅性，水界濕性，火界煖性，風界動性。」というように、動かす力としてとらえられる。

大 [○] 普 [○] 耽 [○] 苦 [○] 不 [○] 辭 [○] 勞 [○] 。	[勞：ㄆㄠ 豪韻]	あまねくして苦を樂しみ勞を厭わず。
願 [○] 捨 [○] 群 [○] 生 [○] 積 [○] 重 [○] 罪 [○] ，		ただ諸々の民が積み重ねた罪を捨てることを願ひ、
善 [○] 護 [○] 眞 [○] 性 [○] 得 [○] 無 [○] 繇 [○] 。	[繇：ㄆㄠ 簫韻]	よく眞性を護り無爲の道を得ん。
聖 [○] 子 [○] 端 [○] 任 [○] 父 [○] 右 [○] 座 [○] ，		聖なる子は父の右に端坐し、
其 [○] 座 [○] 復 [○] 超 [○] 無 [○] 量 [○] 高 [○] 。	[高：ㄆㄠ 豪韻]	その座の高いことは無量高をも超える。
大 [○] 師 [○] 願 [○] 彼 [○] 乞 [○] 衆 [○] 請 [○] ，		大師はただ諸々の民の思いをかなえんことを願ひ、
降 [○] 楸 [○] 使 [○] 免 [○] 火 [○] 江 [○] 漂 [○] 。	[漂：ㄆㄠ 簫韻]	筏をつかわし火の海に落ちることから救う。
大 [○] 師 [○] 是 [○] 我 [○] 等 [○] 慈 [○] 父 [○] ，	[父：ㄉㄨ 麌韻]	大師は我らの慈父、
大 [○] 師 [○] 是 [○] 我 [○] 等 [○] 聖 [○] 主 [○] 。	[主：ㄉㄨ 麌韻]	大氏は我らの聖主。
大 [○] 師 [○] 是 [○] 我 [○] 等 [○] 法 [○] 王 [○] ，		大師は我らの法王、
大 [○] 師 [○] 能 [○] 爲 [○] 普 [○] 救 [○] 度 [○] 。	[度：ㄉㄨ 遇韻]	大師は廣く救度することができる。
大 [○] 師 [○] 慧 [○] 力 [○] 助 [○] 諸 [○] 羸 [○] ，	[羸：ㄉㄨ 支韻]	大師の英知は救濟の成功を助け、
諸 [○] 目 [○] 瞻 [○] 仰 [○] 不 [○] 暫 [○] 移 [○] 。	[移：ㄉㄨ 支韻]	諸々の民はそれを瞻仰してしばし動かず。
復 [○] 與 [○] 枯 [○] 焦 [○] 降 [○] 甘 [○] 露 [○] ，		また火に焼かれた木には甘露が降り注ぎ、
所 [○] 有 [○] 蒙 [○] 潤 [○] 善 [○] 根 [○] 滋 [○] 。	[滋：ㄉㄨ 支韻]	すべては潤いを受けて善根は茂る。
大 [○] 聖 [○] 普 [○] 尊 [○] 彌 [○] 施 [○] 訶 [○] ，		大いなる聖者、皆に崇められるメシア、
我 [○] 歎 [○] 慈 [○] 父 [○] 海 [○] 藏 [○] 慈 [○] 。	[慈：ㄉㄨ 支韻]	我は慈父の廣く深い慈悲心を讃歎せん。
大 [○] 聖 [○] 謙 [○] 及 [○] 淨 [○] 風 [○] 性 [○] ，		大聖は聖靈の性を廣く受け入れ、
清 [○] 凝 [○] 法 [○] 耳 [○] 不 [○] 思 [○] 議 [○] 。	[議：ㄉㄨ 眞韻]	清淨な心でただ法に傾注し思議はずまい。

《景教三威蒙度讚一卷》

以上に見てきたように、用語に関しては、安定した使われ方をしているようには見えにくい。例えば、教えの中心となる神と子と聖靈の三身一體に関わる用語では、いわゆる神に関しては、「阿羅訶（アラー-Allāh）」、「慈父」、「父」、「大師」、「聖主」、「法王」等が見えており、子は「彌施訶（メシア）」、「明子」、「聖子」、「普尊」、「大聖子」など、聖靈（Holy Sprit）は「淨風王」、「眞性」、「淨性」などと譯されている。聖靈は『大秦景教流行中國碑誦並序』では「元風」などとも譯されている。興味深い點は、そうした中で、「彌施訶」のような音譯語を除けば、いずれも佛教經典で多用される言葉であることである。音譯語の Allāh にしても「阿羅訶」字を使っている

が、この後は佛教ではパーリ語の arahā、サンスクリット語の arahat の譯として「阿羅呵」、「阿羅漢」と同義で『中阿含經』卷第一（『大正新脩大藏經』第1卷 724a）、『觀無量壽經』（『大正新脩大藏經』第12卷 343a）等に見られる語である。三位一體に関わる語ばかりではなく、讚中に散見される「世尊」、「甘露」、「不思議」等々の語が佛教用語としてしばしば見られるものであることは言うまでもない。見方によっては、佛教の讚と間違えられてもおかしくは作品と言える。漢文翻譯への譯語としては、いまだに練れていない段階と見ることができる。こうしたところからみても、景教の漢譯と漢人社會での流行が、徳宗時代以降であろうとする前節までに論じてきた筆者の説が妥當なものであろうことは理解されよう。

ここではさらに文體に注目してみたい。この讚の文體は七言體で、主として八句で韻を換えていおり、最後の一句以外の押韻は正確である。なお、平仄に関しては、法照の五會念佛讚では平仄に忠實であるが、この讚では平仄は近體詩のものとは合わない。各句の初め韻脚が仄聲であることが多く、特に「△●△●△●△」、「△●△●△○△」や、「△●△○△●△」のように仄聲の韻脚が多いのが特徴的で、漢語ではかなり低調の獨特な節に聞こえるはずである。この韻脚が意圖的なものであることは、ほぼ同じ時期に歌われていたと見られるマニ教徒の『下部讚』でも實は近い文體であることから明らかである。當時の人々からは三夷教の讚文の特徴として、淨土讚と同じように儀禮で使用されながらも、聞き心地の異なるエスニックな音楽として捉えられていたに違いない。

さらに、こうした三夷教の讚もまた、佛教が廣い社會層に浸透していく中で、文學、藝能に影響していくことをここに指摘しておきたい。先にも既にふれるように、讚文の歌唱は變文等のような文學、藝能にも影響を及ぼしたのであるが、この三夷教の讚の文體の影響も變文中には見られているのである。例えば、『大目乾連冥間救母變文』の一節を見ていただきたい。

羅^レ卜^レ自^レ從^レ父^レ母^レ沒^レ，禮^レ泣^レ三^レ周^レ復^レ制^レ畢^レ，聞^レ樂^レ不^レ樂^レ損^レ形^レ容^レ，食^レ旨^レ不^レ甘^レ傷^レ筋^レ（筋）骨^レ。
（沒、畢、骨は入聲）

聞^レ道^レ如^レ來^レ在^レ鹿^レ苑^レ（苑），一^レ切^レ人^レ天^レ皆^レ懽^レ懽^レ，我^レ今^レ學^レ道^レ覓^レ如^レ來^レ，往^レ詣^レ双^レ林^レ而^レ問^レ佛^レ。
（懽、佛は入聲）

尔^レ時^レ佛^レ自^レ便^レ逡^レ巡^レ，稽^レ首^レ和^レ尚^レ兩^レ足^レ尊^レ，左^レ右^レ摩^レ訶^レ釋^レ梵^レ衆^レ，東^レ西^レ大^レ將^レ散^レ諸^レ神^レ。
（神は眞韻、尊は平聲元韻）

看^レ（胸）前^レ萬^レ字^レ頗^レ黎^レ色^レ，項^レ後^レ圓^レ光^レ像^レ月^レ輪^レ，欲^レ知^レ百^レ寶^レ千^レ花^レ上^レ，恰^レ似^レ天^レ邊^レ五^レ色^レ雲^レ。
（輪は眞韻、雲は文韻）

弟^レ子^レ凡^レ愚^レ居^レ五^レ〔欲〕，不^レ能^レ捨^レ離^レ去^レ貪^レ嗔^レ，直^レ爲^レ平^レ生^レ罪^レ業^レ重^レ，殃^レ及^レ慈^レ母^レ入^レ泉^レ〔門〕。
（嗔は眞韻、泉は先韻。門は元韻）

……

これより見て、冒頭の「羅ト自從父母没」に始まる8句に、仄聲を中心とした韻脚の特徴が見られ、また入聲で韻を踏むなど、三夷教の讃文と同じ特徴が見られているのである。その後ろに続く「爾時佛自便逡巡」に始まる部分は、平仄も整っていて、「爾時」に始まる冒頭部が經典の初めに一致するなど、おそらく本来の韻文の始まりがむしろこちらの第9句目以降で、初めの8句が改変の中で挿入された部分であろうことを推測させるのである。

第七節 まとめ

以上に、敦煌資料を中心として唐王朝の宗教政策の變化と各皇帝朝に支持される宗教や宗派の移り変わりを見てきた。

敦煌文獻は、他の傳世文獻などと異なり特に社會の低層を含む唐代の廣い社會層の状況を伝えてくれる資料群であり、そのために王朝から傳わる大きな波動、そしてしだいにその波動が低い層へと浸透し昇華されていく様相を読み解くことができる貴重な資料なのである。故に、第五節以下のように、代宗期以降に密教や淨土教が廣められ、それが民間層にまで以下に浸透して、迷信や藝能にまで影響していく状況を読み解くことができるのである。

そのような敦煌文獻に類する資料として、實は日本に残される文獻資料や、寺院に傳えられる儀禮等の人間行動がある。ここにもやはり中華王朝からの波動がたしかに傳わってきた痕跡が残されているのである。ただ、異なるところは、廣い海峡が立ちほだかるという交通上の、そして異なる言語體系を背景に持つという言語上の障害が時に立ちほだかることなどから、必ずしもタイムリーかつ同一の波動が傳わっていないことである。つまり、敦煌と日本に共通性はあるのは、同じ波動の痕跡を残すという点で當然であるが、例えば、各宗派がタイムリーに日本に傳えられないことがあり、密教や淨土教のように後代になって通俗的な昇華の部分とともに日本に傳えられていることは象徴的であろう。また、言語上の障害という点から見れば、近體詩を取り入れた淨土教の儀禮に見られる韻文の唱歌から、三夷教儀禮のエスニックな雰圍氣の讚美歌への發展、そしてその要素を意圖的に加えつつ民間層で變文等の藝能として楽しまれていくという微妙な變容などは、異なる言語系の日本では見られないことではないか。

*初出、「敦煌佛教の展開と日本」(『日本宗教史2・世界史の中の日本宗教』、吉川弘文館、201-230頁、2021年3月)。本報告書ではこれをもとに大幅に加筆している。

第二章 「神」「佛」理解から見た中國宗教

はじめに

文化圏の外部から異なる「考え方」や「行爲」が伝わると、受容者側はそれを自らの文化に如何に位置づけるかを模索することになる。特に、思想、信仰、宗教やそれに伴う儀禮の場合、舊來の行爲を捨て去ることは容易ではない。そこで舊來の考え方と行爲をできるだけそのままに、外來の考え方と行爲を理解しようという葛藤が働く。そして時間を経てそれらが自らの言語内に定義づけられ、ようやく融合が進むようになる。

このような文化交流に関わる問題はすでに多く論じられ、珍しくもないかもしれない。例えば、傳來初期の中國における佛教理解などを例に、『弘明集』の研究、格義佛教の研究などでもしばしば言及されている通りで、先行研究は枚舉に暇がない。筆者も「敦煌資料が語る中國の來世觀」^①、「中國佛教と祖先祭祀」^②、「敦煌佛教の展開と日本」^③などの論考で、宗教世界觀や宗教儀禮を論じる際に、こうした異文化融合の際の葛藤を経た受容の状況についてしばしば言及している。

では、なぜここで改めてこのような議論を取り上げようとするか。それは、これまでの識者の議論の中では、東アジアを論じる際に、漢語漢字文化圏内の同質性について論じるものは多いが、東アジア内の言語理解の違いによって起こる異質性をも論じるものは少ないからである。そしてこうした点から東アジアでは、ここ数年においても言語理解上の誤解による齟齬がたびたび生じている。こうした現代の問題をここで取り上げるつもりはないが、我々の研究において最も重要な「佛」、「神」、「天」という概念を扱いつつ、この状況に對して再度問題を提起してみたい。

「佛」、「神」、「天」という概念が、東アジアの信仰、宗教を考えるうえで重要な語であることは言うまでもない。これらは、いずれも漢字で表記されているように、中國中原を中心とする音節言語を主とする文化で用いられていた概念である。しかし、これらによってあらわされる概念の一部は西方からもたらされたものであり、佛教がもたらされた後に、一定期間の葛藤を経て、漢語の概念の中で整理され、佛教の教えを表す際に用いられるようになったものである。そして、一たび中原における言語的定義を経るや、インド的な概念が漢語的なものに読み替えられたことは言うまでもない。「天」について言うなら、インドでは「Bhavāgra」(Bhava〈存在〉のagra〈頂點〉)を頂點とする重層的な天界、宇宙觀が想定されていたが、漢語では古來そのような考えは希薄で、最高かつ絶對的存在として思想上重要視されてきた概念は唯一の「天」である。このため、

① 『シルクロードの來世觀』、勉誠出版社、2015年。

② 『宗教と儀禮の東アジア』、勉誠出版社、2017年。

③ 『日本宗教史』第3巻、吉川弘文館、2021年。

インドの天界の最上層も「有頂天」のように大きな概念としての他の層とともに「天」の中に定義されることになる。「神」について言えば、インドでは「devatā」など靈妙な働きをもつ「龍神 (nāga)」、「鬼子母神(hārītī)」などを指し、この點は漢語漢字圏とも近いものであったが、漢語漢字圏ではさらに「形」に備わる「たましい」としての「神」の用例が古くから有ることからこれと混用されて「鬼」などとも併用され、後には輪廻における不變の「たましい」を「神」とあらかず用例も見られるようになる。「佛」は「Buddha」の譯語であるが、漢語漢字圏での「天」、「神」に見られるような受容を経ることを嫌って、直接的に新たな文字、新たな音によって作られた完全なる新概念で、これによって絶對的な存在であることを表さんとした漢語漢字圏の翻譯者の傑作ともいべきものである。

このように漢語漢字圏の中に受容された「天」、「神」、「佛」という漢語の概念は、次に日本にもたらされた。そして一定期間の葛藤と融合の後に和語の體系の中にこれが位置づけられ、「ほとけ」、「かみ」、「あま・あめ」という和語による訓が充てられた。ここで、それまでの漢語的理解に和語の影響による異なる理解が加わり、「天」にも高天原のような日本の天上世界のイメージが混雑して絶對者としてのイメージが薄れた。特に「神」字の理解は、漢語と和語の間ではかなり違っている。漢語圏では「神」と言えば「天」、「佛」などから見て下の民俗神などを由來とする神祇を指すことがほとんどであるが、日本では、最高神「あまてらすおおみかみ」などに使われていた「かみ」を「神」字の訓として充てるなど、理解にかなりの差が有る。

このように見ると、日本における佛教は、インドから中國へ至る過程での變容と、中國から日本へ至る過程での變容との二度の變容を経験していることになるのである。そしてこうして生じた言語的理解による差異は、神佛感にも大きな差異をもたらし、東アジア地域間での異質性につながると見ることもできる。にもかかわらず、特に日中間では、同じ漢字を使用するためにこうした問題はしばしば看過され、あまり議論されたことはない。

本章は、このような問題を改めて提起しようとする小さな試みである。東アジアに関わる言語研究、宗教史研究が大きく進展し、また一方でグローバリゼーションが様々な角度で議論されているこの時代にこそ、東アジアの異質性について、その根源となる言語的差異から総合的に検討していく必要性を感じている。「神」、「佛」について言語的にアプローチすることは、東アジアにおける神佛融合の歴史的な理解を改めて考え直す契機となるだろう。

第一節 言語から見た信仰、宗教上の理解の差異

— 「天」、「神」、「佛」を中心に —

本節では、信仰、宗教に使用される「天」、「神」、「佛」の三語の、東アジア社会にお

ける理解の差異について、具体的に考察してみたいと思う。

本題に入る前に、漢語の特徴についてここに改めて言及しておきたい。

漢語は、今日において、表意文字によって表記することのできる世界でも唯一と言つてよい言語である。この表記文字となる漢字は原則として一文字が一つの概念を中心としつつ重層的な派生義を持っていて、言語の一音節がこれに充てられる。一見して、偏と旁等を組み合わせ合理的に組み立てることが可能であり様様な新しい概念に対応することができるかの如く見えるが、これを統合する言語の角度から見ると、音節の總數にはおのずと限界が有り、聲母（子音）は 23 種程度、韻母（母音、韻尾に聲調を組み合わせたもの）も 256 種が歴代では最大數である（実際には各地の母音を集めたもので、実用的にはこの數よりも少なかったと考えられる）。これら總てを単純に組み合わせることもできないので、音節總數は歴代の韻書などを見ても千數百以下程度、つまり音節を變えて分別できる言語的概念はその程度が限界と考えられる（現在の標準語では理論上は 1644 音節、實質は約 1400 音節程度）。こうした言語的背景のなかで、膨大な表記文字たる漢字は意味によってその千數百の音節に配當されている譯である。このため、別字ではあっても意味の近似するもの（例えば意と義などは現代音ではともに yì 音）、派生関係にあるもの（春と椿、鱒などは chūn 音）、イメージの近いもの（示、試、事、侍などは shì 音）が一音に集められていることも多い。このような言語・文字を用いるために、膨大に流入する新たな概念に対応させるのにも既存の文字や音節、つまり舊來の概念を想起させる文字や音節を用いざるを得ないことが多く、外來の概念が齎されても、漢字で表記し、漢字音（音節）を充てると既存の概念に即して理解されるようになる。つまり新たな漢字を作字しても、既存の音節を使えば既存の文字の意味を想起させることになるのである。實はここに歴代の翻譯家の苦惱が有ったと言つてよい。

（1）「天」について

こうした漢語のなかで、中國の傳統的概念のうち、最高位に位置づけられるのが「天」である。漢語は先にも言うような獨特な言語であり、新たな概念を作り出すのが困難な中で、音節一文字でこの「天」の概念を超えるものは存在しないと言つてよい。なお、その贊辭としては「聖」字が充てられる。そういう意味では「聖」字もまた特別な概念なのである。

ここでは「天」について、中國における本來的な概念から見てみよう。『説文解字』には言う。

天、顛也。至高無上，從一、大。

天、顛（いただき）なり。至高無上にして、一、大に従る。

『説文解字』^①

^① 『説文解字』中華書局影印（同治年間・陳昌治刻本）、1963年、7頁上。

天とはまさに頂點、至高、無上のもので、はじめ、太極を象徴する「一」と、偉大、廣大、大空を象徴する「大」からなっていると見る見解が示され、「天」が絶対的な存在としてイメージされていたことがわかる。清・段玉裁は注において「顛者、人之頂也。以爲凡高之僞。始者、女之初也、以爲凡起之僞。然則天亦可爲凡顛之僞。（顛とは、人の頂なり。以爲らく凡そ高きことの僞なり。始とは、女の初なり。以爲らく凡そ起まることの僞なり。然れば則ち天もまた凡そ顛なることの僞なりと爲すべし）」、「至高無上是其大無有二也（至高無上にして是れその大なること二有るなきなり）」と解釋している。

また『尚書』及びその孔穎達の傳に言う。

天視自我民視、天聽自我民聽。

（傳）言天因民以視聽、民所惡者、天誅之。

天の視ること我が民の視るにより、天の聽くこと自我が民の聽くによる。孔傳には「天、民の以て視聽するに因り、民の惡ねむ所の者、天これを誅すを言ふなり」と。

『尚書正義』卷十一「泰誓中」第二^①

天を超える概念が存在しないという説を説明してくれる資料として、ほかにインドから伝えられた概念を漢譯した佛典がある。この中では、インドの宇宙觀が翻譯される中で、インドに言う宇宙の最高位が「天」字を以て翻譯されていくようになるのである。インドの佛典中では、天上界は欲界、色界、無色界にまで廣がり、その中で階層によって細分化されているが、例えば『俱舍論』等に「無色界四天」、「色界十八天」、「欲界六天」とされているように、いずれの階層も漢譯經典では「...天」の名稱となっているのはその爲と考えられる。

こうしたことから見て、漢語漢字圏では「天」を超える概念を作り出すことが容易ではなかった、あるいは「天」を使用することが説得的と捉えられた當時の状況を知ることができるのである。

ただ、注意しておきたい点としては、上に言うようなインドの天は、主として佛や神々が存在する空間として捉えられていることである。中國においても、後述するように星々を神に見立ててその空間を天とし、神々を「天神（天にまします神）」と言うことはある。馬王堆出土の帛画や、漢墓の照壁などに天上界への道筋が書かれ、最上階に伏羲、女媧、西王母等の神々が描かれることもある。しかし、漢語漢字圏では「天」と言う場合の多くは、空間を指す概念ばかりではなく、意思を持つ絶対的存在として捉えられる。先の『尚書』においても、すでに「天聽自我民聽。」とし、それが「民所惡者、天誅之。」のように解釋されていることは、「天」自身が意思を持つと理解するのに十分で

^① 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、181頁下。

あろう。また例えば、最上級の神格を表す「天尊」という尊稱の使用もそれを表している。道教の「最高神」として用いられる「天尊」の稱號は、古くは佛典の漢譯でも用いられ、「瞿曇天尊」(呉支謙『梵摩渝經』等)のような例が見られている。道教側の使用ももちろん早くから見られ、『靈寶無量度人上品妙經』など、東晉頃とされる古い經典類にも用例が有るのは、こうした「天が意思を持つ」との意識が佛經の翻譯や道教の神觀に働いたためであろう。

(2) 「神」について

古來、中國において「神」は不思議な力、靈驗を表すことが多い。後述するように、もとは自然神としての意味を表す文字であり、自然神を指す用例が圧倒的であった。それがしだいに「鬼神」のように「鬼」(ここで言う「鬼」は日本の「おに」ではなく死者の魂等の不思議な存在を指す)とともに用いられて、「魂」や「魄」との關わりで論じられる例が見られるようになる。また、「形(身體)」に宿る「氣」にも通じる不思議な何かを「神」とも言うようになっていき^①、これがやがて死者の魂を表すようになるのである。なお、「天神」等のような表現もあることからか、辭書類などでは「天の主宰者」と説明される場合もあるが^②、実際には「天にいませし神」というくらいの意味であって、天の主宰者、最高神としての用例は、日本的な「かみ」の解釋が混入した誤解であり、中國では一般的な例ではない。これを具體的に見てみよう。

まず字義から言えば、「神」は『説文解字』では以下のように言う。

神、天神。引出萬物者也。從示、申。祇、地祇。提出萬物者也。從示氏。

神は天神なり。萬物を引き出だすものなり。示と申に従る。祇は地祇なり。萬物を提き出だすものなり。示と氏に従る。

『説文解字』^③

漢代の『説文解字』の理解では、天の「神」は地の「祇」に對するものであって、萬物を生み出す天地の「神祇」を指していることがわかる。この點は後に説明することとして、文字の成り立ちから先に考えてみると、同書の「申」字の解釋の部分には「申、神也。」として「申」字と同形とし、また「虹」字の部分には「籀文虹、從申。申、電也。」ともしており、段玉裁の注ではこれを「陰陽激耀」と稲光であると解している。甲骨文字からこれを見た場合、「申」は稲妻の象形であるとされ、「電」はその稲妻の屈

① 『荀子』「天論」には以下のように言う。「形具而神生、好惡喜怒哀樂臧焉。(形具りて神生ず、好、惡、喜、怒、哀、樂、臧すなり。)」

② 『大漢和辭典』には「天の神。天上の主宰。萬物を生みたせるもの。」とある。『漢語大字典』にも「傳説中的天神，即天地萬物的創造者和主宰者。(傳説中の天神にして、即ち天地萬物の創造者と主宰者なり。)」というように類似の解説があるが、おそらくは『大漢和辭典』を直接利用したものと思われ、日本語的な解釋が混入しているものと見なければならぬ。

③ 上掲中華書局影印(同治年間・陳昌治刻本)、1963年、8頁下。

折した様子と電光を表しているとされている。ここから金文や帛書で示偏と結びついて「神」字へと発展したとされるところから、もともと天地の間を通じる不思議な力として使われていたのではないかと推測されるのである。『山海經』等の記述からみても、雷神の名稱がほかの神々の名稱よりも早い時代に見られることはこうしたことと関連しているのかもしれない。

その『山海經』に登場する神と言え、雷神の他にはやはり自然神である山神が圧倒的に多い。例えば『山海經』の初め「南山經」の「雝山」では、山々の神とその様子、祭祀の方法について以下のように言っている。

凡雝山之首、自招搖之山、以至箕尾之山、凡十山、二千九百五十里。其神狀皆鳥身而龍首、其祠之禮、毛用一璋玉瘞、糗用稌米、一璧、稻米、白菅爲席。

凡そ雝山の首は、招搖の山自り、以て箕尾の山に至るまで、凡そ十山、二千九百五十里なり。その神、狀は皆な鳥身にして龍首、その祠の禮は、毛は一の璋、玉を用ひて瘞し、糗は稌米、一の璧、稻米を用ひて、白菅もて席と爲す。

『山海經』卷第一「南山經」^①

「毛」については袁珂氏の解釋は祭祀に用いる毛皮の類だと推測しているが、いずれにしても璋、玉を瘞める行爲に使われる神器を指すのであろう。「毛」に関しては『山海經』では薄山での儀禮にも使われたとの記載があり、「毛、太牢」と供えの肉と併記している。また袁珂氏の讀みに従えば、稻米と白菅をもって憑代とするとしているが、ここでは糗として稌米、一璧、稻米を用いると考えてよい。このように、『山海經』には多くの山々の神の姿と祭祀の方法を詳しく紹介する箇所があり、古代の山岳信仰について知る上でも重要である。

こうした天地を祀る祭祀が山において行われることは後世にも受け継がれるが、そうした祭祀で祀られる対象として天地の「鬼神」、あるいは「神祇」という名稱が次第に使用されるようになる。ここで「鬼」が使用されるのは、当初は天地の「地」に対応するものとして考えられたか、あるいは死者の魂が天上界に行くと思われたことにもとづくものかもしれない。ただ、「鬼」は『易經』「睽」にも「睽きて孤なり。豕の泥を負うを見、鬼を一車に載す」と言うように、「汚らわしいものを見るように人から目を背ける」ことを指しており、日本で言えば「穢れ」のイメージをもって使用されていることがわかる。関連する文献をよくよく読み進めると、確かに天上に「鬼」が上るとする例はあまり見られない。

次に『禮記』「曲禮上」の例を見てみよう。

道德仁義、非禮不成。教訓正俗、非禮不備。分爭辨訟、非禮不決。君臣上下、

^① 袁珂『山海經校注』、上海古籍出版社、1980年、8頁。

父子兄弟、非禮不定。宦、學事師、非禮不親。班朝、治軍、蒞官、行法、非禮威嚴不行。禱祠、祭祀、供給鬼、神、非禮不誠不莊。是以君子恭、敬、擯、節、退、讓以明禮。

道德仁義、禮に非ざれば成らず。教訓俗を正すも、禮に非ざれば備はらず。争を分かち訟を辨ずるも、禮に非ざれば決せず。君臣上下、父子兄弟も、禮に非ざれば定まらず。宦、學し師に事ふるも、禮に非ざれば親しからず。朝を班ち、軍を治め、官を蒞み、法を行ふも、禮に非ざれば威嚴行はれず。禱祠、祭祀、鬼、神に供給するも、禮に非ざれば誠ならず、莊ならず。是を以て、君子恭、敬、擯、節、退、讓、以て禮を明かにす。

『禮記正義』卷一「曲禮上」^①

ここでは「祭祀」、「禱祠」を「鬼神」に供給するとある。注意すべきは「鬼神」という語は、同様の意味で「神鬼」という場合もあることで、ここでも「神」と「鬼」が単に並列に並べられていると見られることである。

また、実際に、天地を祀る「郊社」は、鬼や神を大切にするために行う禮であることを以下のように言っている。

子貢退、言遊進曰：「敢問禮也者、領惡而全好者與？」子曰：「然。」「然則何如？」子曰：「郊社之義、所以仁鬼神也；嘗禘之禮、所以仁昭穆也；饋奠之禮、所以仁死喪也；射鄉之禮、所以仁鄉黨也；食饗之禮、所以仁賓客也。」

子貢退き、言遊進みて曰く、「敢へて問ふ、禮なるとは、悪を領めて好を全くするものか」と。子曰く、「然り」と。「然れば則ち何如」と。子曰く、「郊社の義は、鬼神を仁する所以なり、嘗禘の禮は、昭穆を仁する所以なり、饋奠の禮は、死喪を仁する所以なり、射郷の禮は、郷黨を仁する所以なり、食饗の禮は、賓客を仁する所以なり」と。

『禮記正義』卷五十「仲尼燕居」^②

以上より見れば、郊社という天地を祀る儀禮が鬼、神を敬う爲だとしており、死者に対する饋奠とは分けられ、死者の魂としての「鬼」とは異なる用例にも見える。ただし、ここに饋奠を行う対象は「死喪」つまりあくまでも死者の「喪（遺骸）」であって死者の魂としての「鬼」とは異なると考えれば、概念上矛盾することは無い。

『禮記』に同様の例は多く、「禮運」にも以下のような記載が有る。

言偃復問曰「如此乎禮之急也。」孔子曰「夫禮、先王以承天之道、以治人之情。故失之者死、得之者生。『詩』曰『相鼠有體、人而無禮、人而無禮、胡不遄死。』是

^① 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、1231頁中。

^② 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、1613頁中。

故夫禮必本於天、殺於地、列於鬼、神、達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。故聖人以禮示之、故天下國家可得而正也。」

言偃復た問ひて曰く、「かくの如きなるや禮の急なるは」と。孔子曰く、「夫れ禮は、先王以て天の道を承け、以て人の情を治む。故に之を失ふ者は死し、これを得る者は生く。『詩』に曰く、『鼠を相るに體有り、人にして禮無きや。人にして禮無ければ、胡ぞ濫やかに死せざる』と。是の故に夫の禮は必ず天に本づき、地に殺ひ、鬼、神に列し、喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘に達す。故に聖人は禮を以て之を示し、故に天下國家は可得て正しくすべきなり」と。

『禮記正義』卷二十一「禮運」^①

さて、では「天神（天にいませし神）」とはどのような「神」であろうか。『周禮』「春官」上「大司樂」には以下のように言っている。

乃奏黃鍾、歌大呂、舞雲門、以祀天神。

（鄭玄注）以黃鍾之鍾、大呂之聲。爲均者、黃鍾陽聲之首、大呂爲之合奏之、以祀天神尊之也。天神謂五帝及日月星辰也。

乃ち黃鍾を奏で、大呂を歌ひ、雲門を舞ひ、以て天神を祀る。

（鄭玄注）黃鍾の鍾、大呂の聲を以てす。均しく爲すは、黃鍾は陽聲の首にして、大呂この爲にこれと合奏せば、以て天神を祀り之を尊ぶなり。天神とは五帝及び日月星辰を謂ふなり。

『周禮注疏』卷二十二「春官宗伯」「大司樂」^②

ここでは、注を記した後漢の鄭玄が、天の神とは五帝及び日、月、星辰などであるとしていることがわかる。

また『周禮』「春官宗伯」とその注には以下のようにある。

太祝掌六祝之辭、以事鬼神、祈福祥、求永貞。掌六祈、以同鬼神示、一曰類、二曰造、三曰禴、四曰禋、五曰攻、六曰說。

（注）……天神、人鬼、地祇不和、則六癘作見、故以祈禮同之。

太祝は六祝の辭を掌り、以て鬼神に事へ、福祥を祈り、永貞を求む。六祈を掌り、以て鬼、神を同じく示る。一に曰く類、二に曰く造、三に曰く禴、四に曰く禋、五に曰く攻、六に曰く說。

（注）……天神、人鬼、地祇和まざれば、則ち六の癘作見はる。故に以て祈禮するにこれを同ふす。

① 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、1414頁下・1415頁上。

② 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、788頁下。

『周禮注疏』卷二十五「春官宗伯」「大祝」^①

この解釋では、これまでのものより明確に神、鬼、祇を天神、人鬼、地祇に分けており、天神地祇といった「自然神」と人鬼という「靈」、「魂」或いは「祖先神」とを區別している。後漢末頃までには、こうした概念がより明確にされていたのではないかと見える。こうした中で、「神」が、主に天上世界に結び付けられる自然神を指す例が多かったことは言うまでもない。

また、こうした祭祀の對象となる「神」とは別に、肉體に備わる不思議な何かとしての「神」の用例も戦國時代頃には見えている。先に『荀子』「天論」の例を挙げたが、他にも『淮南子』「原道訓」にも以下のような例が見えている。

耳目非去之也，然而不能応者何也。神失其守也。

(高誘注) 精神失其所守。

耳目これを去れるにあらざるに、然も応ず能はざるは何ぞや。神その守りを失ふなり。

(高誘注) 精神その守る所を失ふなり。

『淮南子』「原道訓」^②

これは今日にいう「精神」の語源ともなる用例であり、その意味で「神」を使用する例も見られることになる。なお、この體に宿る「神」が、近世の「神經」の語源になっていることは言うまでもない。

こうした使用例から、死者の魂を含めて「神」とする例が、遅くとも晉初の頃までには見られるようになる。晉の干寶『搜神記』の「神」字や、「神滅不滅論」などに見られる「神」字はみな祖靈を含む概念である。

鄭道子「神不滅論」の冒頭部分には以下のように言う。

多以形神同滅照識俱盡、天所以然。其可言乎一世。既以周孔爲極矣。仁義禮教先結其心。神明之本絶而莫言。故感之所體自形已還。佛唱至言悠悠不信。餘墜弱喪思拔淪溺。仰尋玄旨研求神要。悟夫理精於形神妙於理。寄象傳心粗舉其證。庶鑒諸將悟。遂有功於滯惑焉。

多くは形と神は同じく滅するを以て照、識、俱に盡くるとなすも、(これ) 天の以て然りとする所たらんや。其れ一世に乎ひて既に周、孔を以て極と爲すと言ひ、仁義、禮教もて先ず其の心を結し、神明の本は絶へて言ふこと莫し。故に之を感じて體する所は自ら形にして已に還る。佛は至言を唱へるに悠悠として信じず。餘は弱喪にして墜つるも、思ひ淪溺より抜して、仰ひで玄なる旨を尋ね、神の要を研め求め、夫の理は形よりも精にして、神は理よりも妙たるを悟る。象に寄せて心を傳

① 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、808頁下-809頁上。

② 『淮南鴻烈集解』卷一「原道訓」、中華書局、1989年、40頁。

へ、あらし其の證を擧げん。庶はくは諸の將に悟らんとするものの鑿たりて、遂ひに滯惑に功有らんことを。

『弘明集』鄭道子「神不滅論」^①

佛教に於いて滅することなく輪廻するたましいを「神」としているのは、それまでには見られない用例であろう。従來的に言えば「魂」がこれに最も近い概念であるが、身體に残る「魄」と一體の概念であることから輪廻に用いるには適さないと判断されたのであろう。また、生きた人間にも備わるものであるから「鬼」が使用できないことは言うまでもない。

かくて、この主張では、これまでの鬼などとは違う人間に宿る魂を「神」としているところに「神」観の一步進んだ変化が見られる。また、筆者の關心から言えば、「これ天の以て然りとする所たらんや。」と、天が神を超えた絶対の支配的存在として描寫されるころは、中國人佛教者としての過渡的な思想と捉えてよいと思う。

なお、『弘明集』には全編を通してこのような神が出てくるが、多くが肉體に宿る魂の意味で用いられている。これは劉宋の時代にこのような所謂「神滅不滅論」が流行したことを反映するものであろう。

また、逆に、早期の佛典にも鄭玄の『周禮』注と同じように天地人を分けた考えが反映されており、興味深い。ただ、ここではすべて神であるとしている。或いはこうした概念の変化にインド的な概念が翻譯されて影響したものとも推測できる。

爾時、世尊於後夜明相出時、至閑靜處、天眼清徹、見諸大天神各封宅地、中神、下神亦封宅地。

爾時、世尊は後夜の明り相出づる時に於いて、閑靜なる處に至り、天眼清徹にして諸大天神に見え各ぞれ宅地を封じ、中神、下神も亦た宅地を封ず。

『長阿含經』卷第二^②

もともとは、天、地とその間にいる神、祇という概念だったものが、後漢の馬融の頃までには天神、人鬼、地祇との解釋が見られるようになり、人鬼つまり従來の「魂」を神と見るよう混用されるようになった。そのことによって、ここに見えるようにみな神で統一されるような使い方すら見られるようになり、後世の小説などに見える人の「神」が神祇の世界へ混入することにつながるのではないか。また世尊の眼を「天眼」として、佛を天のレベルにまで高めているのも興味深い。このころのこうした神祇の世界観やそれと佛との関係の変化は後の漢字圏の文化に大きな影響を及ぼしたものと見られる。

また、圧倒的な數の人間の「神」の登場によって、自然神の比率が減少するという現象も見られるようになる。さらに人型の神が定着するようになる等の變化も顯著である。

^① 『大正新脩大藏經』第52卷、27頁c-28頁a。

^② 『大正新脩大藏經』第1卷、12頁b。

人型の神の出現は、この時代に流入した佛教の佛菩薩像ともリンクするものかもしれない。こうしたある種の間人味が表現されるようになったことにより、中國では「神が出世する」という考えと結びつき、人間社會の社會構造を映した神祇觀が發展していくことにつながったものと思われる。

この「神が出世する」というのは、天との關係性の中でこれとは別のところで發展しつつある考えだったようだ。西王母を例に挙げれば、『山海經』での西王母は崑崙山の神々と同じ様に「其狀如人、豹尾虎齒（その狀は人の如くして豹の尾にして虎の齒なり）」のように表現され、山に住む神だったものが、後には天上界へ移って死者の魂を天上へといざなう存在となる例がある^①。こうしたところにも「天」と「神」の上下關係が現れるともいえる。

さらに祖靈にまで廣げて晉代以降の資料を見ると、益々例は多くなる。例えば志怪小説の「胡母班」や「趙泰」でもよく知られるように、人間の死後の魂が土地神など死後世界の官僚體制の中で役職についており、人間社會と同じピラミッド的官僚制度の體系が持ち込まれ、出世や左遷といった人間臭いドラマが繰り廣げられる。それらを支配しているのは何れも死後の官僚體制の上役あるいは最上層の天である。

こうした神の出世は、後代ではますます發展し、關帝などは明の萬曆帝から「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君」、「三界伏魔大帝神威遠震天尊關聖帝君」と「帝君」に封じられていたが、清代になると順治帝からは「忠義神武關聖大帝」、乾隆帝からは「忠義神武靈佑關聖大帝」、そして嘉慶帝からは「忠義神武靈佑仁勇關聖大帝」、道光帝からは「忠義神武靈佑仁勇威顯關聖大帝」を封じられ、「玉皇大帝」と同じ「大帝」に昇格していることがわかる。また媽祖は、元の世祖の時代に「護國明著天妃」という「天妃」に封じられ、明代を通じてそれが踏襲されていたが、清の康熙帝時代には「天后」に封じられてやはり昇格しているなど枚擧げにいとまがない。この二神は最後にはともに「大帝」や「天后」という最高位につけられることにはなるが、何れも天子たる皇帝によって封じられることは興味深い。これは神が序列のある構造の中にあり、天の意思によって位が變えられると考えられるということを示しており、人間社會の官僚體制を映していると見ることができるのである。

以上より見て、中國では天は別格で、神は天ほど高い位置には置かれないことがわかる。漢語譯になったインドのいわゆる「神」も同様で、故に「神」字で譯されることになったのであろう。漢語における「神」の概念が反映されるということである。これに對し、和語においては漢字傳來とともに神には「かみ」という訓が與えられ、廣く用いられていたようである。この「かみ」は、萬葉の時代から神と身分の高いもの、天皇などと同音で使用されており、概念上、中國の「神」とは本來大きく異なるものであったことがわかるのである。

(3) 「佛」字について

^① 拙稿「シルクロードの敦煌資料から見た來世觀」、『シルクロードの來世觀』、勉誠出版社、2015年。

漢語の言語的特徴に據る翻譯家の苦勞と成果のなかで、「佛」字とこれに充てられた音はかなり特別なものであった。現代北京語の音から見ても、「fó」はこの「佛」字の音しかなく、この字音から別の概念が想起されることがないようになっている。つまりほかの概念と混同されることがない音なのである。そればかりか、唇音聲母「f」に「o」韻母を伴う音節は基本的にこの字しかないことから見ても、他の概念と區別しようと意圖的にこの聲母と韻母の組み合わせが作り出されるように見えるのである。

これを歴史的にたどるために、まず字形と字義を確認しておきたい。筆者の見るところ、佛教傳來以前に用いられていた「佛」字は、以下の3種の例が挙げられる。

1. 「彷彿」

「佛」の舊字體とされる「佛」字は、まず司馬相如「長門賦」「施瑰木之櫛櫨兮，委參差以椽梁。時仿佛以物類兮，象積石之將將。」などに見られる。ここでは「仿佛」の「佛」の字として使用されており、『説文解字』の「佛」字の解釋もこれと同様である。ここでの解釋では「佛、見不審也（佛とは、見るに審かならざるなり）」としている。この解釋は後の『玉篇』でも同様であるが、ただし「佛、仿佛也」のように表記を改めている。この兩者の解釋は同じものと見てよく、段玉裁『説文解字注』では『説文解字』本文の文言を『玉篇』に據るとの注を付して「佛，仿佛也」とし、現在の「佛」「髣」字と同義としたのである。また同義であるということから、この頃は同音であったと見られる。文字に関しては『漢語大詞典』でも同様の解説をしており、「佛」、「髣」、「髴」の三字が同一字の異體字であった可能性も指摘される。

2. 「輔弼」

このほかに、『詩經』「周頌」には以下のようにある。

敬之敬之、天維顯思。命不易哉。無曰高高在上。陟降厥士、日監在茲。維予小子、不聰敬止。日就月將、學有緝熙于光明。佛時仔肩、示我顯德行。

これを敬しめこれを敬しめ、天維れ顯思らかなり。命易からざるかな。日ふことなかれ高高と上に在りと。厥の士に陟降して、日に監みてここに在り。維れ予れ小子、聰ならざるも敬止しまん。日に就き月に將む、學びて光明に緝熙なること有らん。時の仔肩を佛けて、我に顯らかなる德行を示せ。

『詩經』「周頌」閔予小子之什「敬之」^①

この「佛」字は、『經典釋文』「毛詩音義下」では「毛[云]『符弗反。大也。』鄭[云]『音弼、輔也。』」(毛に云はく『符弗の反。大なり。』鄭に云はく『音は弼、輔くなり。』)とし、「弼」義と捉えている。

^① 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、1244頁上。

3. 「拂戾」

またほかに、「佛」字の用法では、『禮記』「曲禮上」でも「水潦降、不獻魚鱉、獻鳥者佛其首、畜鳥者則勿佛也。(水潦降れば、魚鱉を獻ぜず、鳥を獻ずる者はその首を佛し、畜鳥は則ち佛らすなし。）」と言い^①、「拂戾」の意味で用いられる例が見られる。また『禮記』「學記」にも「今之教者、呻其占畢、多其訊、言及于數、進而不顧其安、使人不由其誠、教人不盡其材。其施之也悖、其求之也佛。(今の教ふる者は、その占畢を呻り、其の訊を多くし、言、數に及び、進みてその安を顧ず、人をしてその誠を由ひざらしめ、人を教ふることその材を盡さず。そのこれを施すや悖り、そのこれを求むるや佛る。）」のように見られ^②、やはり「拂」字の異體として用いられていたようである。そのような点から言えば、あまり良い意味を表す文字ではなく、後代の音韻から分析しても、字形の類似と字音の近似による誤記であろうと思われる。陸徳明『經典釋文』「禮記音義之一」では『禮記』の用例を「拂」字に改めて「本又作佛。扶弗反。下同戾也。」のように改めている。同様の誤記の用例が『禮記』に集中しているところから見ても、『禮記』流傳中に何らかの理由で混入されたのではないかと考えられる。

以上のように、「佛」は、中國で古來使用されてきた文字であるが、用例は極めて少なく異體字あるいは字形の類似からの誤寫として使用されることも多かったと見られる。その爲、字音も様々であったと見られ、佛教傳來から安世高、支婁迦讖に據る翻譯の頃までに Buddha を指して使うようになった時の「佛」音も、いずれの音に充てられたのかはこれらのみでは判然としない。

ただ、古くは『切韻』の時代までには、「佛」を明確に音によって分けようとした流れが見られる。上記のうち、「彷彿」の義で同義とされる「佛」、「佛」、「髣」の3字のうち、『切韻』では「佛」字のみが別の音に充てられるのである。このことは、『切韻』は今日完本が現存しないが、『廣韻』がほぼこれを受け継いでおり、また敦煌本の中に『切韻』残巻が若干あり、これらによって確認できるのである。これらより見て、同じ「物」韻を「物」「勿」「鬱」「**亥**」「屈」「偃」「佛」「**𪛗**」「𪛗」「拂」の10音に分類して「佛」音は「符弗切」とし、この聲母に注目して見ても、反切上字「符」は「防無切」、また「防」字は「符方切」であり、聲母は「符」、「防」音となる。これに對して、「拂」音に属する「佛」、「髣」では「敷勿切」音として、使い分けているのである。反切上字「敷」字は「芳無切」、「芳」字は「敷方切」とされ、聲母は「敷」、「芳」で異なっている。これを宋『韻鏡』に據れば「外轉第二十合・唇音・濁」の「物」韻として、唇音では「弗」を清、「拂」を次清、「佛」は濁、「物」は清濁と分けている。もともと同義とされ、意味も近い「佛」、「髣」とは別の音として分けられるようになっていたということである。これは『切韻』を継いだとされる『廣韻』でも基本的に一致している。『廣韻』ではこれに注を付し、「佛」の解釋として「牟子曰：

① 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、598頁下-599上。

② 『十三經注疏』中華書局影印、1979年、1522頁下。

漢明帝夢神人，身有日光，飛在殿前……（牟子曰く、漢明帝神人の身に日光有りて、殿前に在りて飛ぶを夢みる……）」とあり^①、牟子「理惑論」（『弘明集』所収）の漢明帝時代の佛教初傳の故事を引いており、Buddhaの意味で捉えていることがわかる。

ちなみに、『韻鏡』に言う唇音の類似音「弗」、「拂」、「佛」、「物」では、「同じではない、似る」「たがう」「切る、除く」「吹き払う」といった派生概念が集まっているのが特徴的である。「佛」は「たがう」の意味で通じる「佛」、「呬」と同音に分類されることから、この頃は「普通の人とは違う」といった意味で考えられていたことが推測される。また、この唇音濁音の聲母が採用された原因としては、あるいは『詩經』などに見られていた「弼」字と同義とされたことと関係があるのではないかと考えられる。「弼」は『廣韻』に「房密切」とされるように、反切上字は「房」音の類で、「防」と同音の濁音である。あるいは類似音の輔弼（天をたすける）の「弼」のニュアンスを加えたものとなっているのではないか。

なお、字音が整理されないと他の字義と混雑する可能性が有る事は先にも述べたとおりであり、そうした目的から次第に字音が明確に分けられるようになっていったと見られるのであるが、その不分別の過程で「浮屠」、「浮圖」、「佛陀」のような音譯語が多く用いられる過程があったことは、ほかの佛教語と同様のものである。

では、この字は日本においどのように理解されたのだろうか。

『新撰字鏡』では人偏の初めにおき、その重要性を示しているかの如くである。字釋では「佛、正芬末反。入去仿佛也。或爲髣字。借扶勿反、釋種也。（佛、正しくは芬末の反。入去。仿佛なり。或いは髣字と爲す。借りに扶勿の反なれば、釋種なり。）」のように言っている^②。つまり、「彷彿」を意味する時は本来の「芬末反」音であり、「釋種」の意味であれば仮に「扶勿反」を使い、音を分けると言っているのである。このような使い分けがここにも見られることは、正に先の筆者の説を証明してくれる。

なお、この「佛」字が和語でどのように讀まれたかについて、『新撰字鏡』では「保乃加尔、又美加太之（ほのかに、又はみがたし）」と「彷彿」の解釋をするのみで、いわゆる「釋種」の場合、どのように讀むかは示していない。

ただこのほかに、日本で、「佛」字を用いた記録では、『日本書紀』卷第二十「敏達十四年（585）二月」に「辛亥。蘇我大臣患疾。問於卜者。卜者對言。崇於父時所祭佛神之心也。大臣即遣子弟奏其占狀。詔曰。宜依卜者之言。祭祠父神。大臣奉詔禮拜石像。乞延壽命。是時國行疫疾。民死者衆。」などとあるのが古い記録と言われる。これを和語でどのように讀んでいたかは不明だが、『萬葉集』16・3841に「佛造る眞朱足らずは水たまる池田の朝臣が鼻の上を掘れ」のようにあり、「佛」は3音節の語と見られることから、すでに「ほとけ」と讀んでいたことが想像されるのみである。

總じて、「佛」は中國、日本ともにもともと存在しない概念で、それまでの宗教や民

^① 『校正宋本廣韻』、藝文印書館影印、1986年、476頁。

^② 京都大學文學部國語學國文學研究室『新撰字鏡（増訂版）』、1967年、63頁。（本稿では天治本影印本による）

俗信仰上の概念との衝突や融合に関してはあまり目立ったものは見られない。日中ともに特殊な概念として自由度を以て定着できたことになる。そうした中で、先の『長阿含經』では佛の眼を「天眼」とする例や、また佛を「天尊」とする例が見られるなど、こうした自由度の中で、佛を天の位置にまで高めるということができたのもこうした特殊な概念であったことによって初めてなし得たことなのである。ただし中國では既存の文字を新たな概念に充て、その爲の新たな音節の創出に時間がかかったという点で、言語の上では定着するのに時間を要した、とは言えるようである。これに對し、「神」、「天」の場合、もとの宗教、民俗信仰に類する概念があるために事情が異なり、異なる概念への變容が起こることになったのである。

第二節 中國における「天」、「神」、「佛」の位置關係

第二節に述べてきたことを總じて言えば、概念上の日中の差異としては、中國では「天」を絶對的、至高とし、意志すら持つと考えるのに對して、日本ではそのような概念があまり強くは見られず、意思を持つのは主に「神」であることがあげられる。

こうした中で、中國では「神」は「天」の下にあり、「祇」と二項對立の關係にあると理解されるのが一般的である。また、こうした概念の中に、人間のたましいとしての「神」が現れ、さらに神祇の世界が人間社會を映したピラミッド的な官僚體系となり、「神」も異動のあるポスト制として理解されるようになっていく。日本では、中國のような官僚體系や異動があるという考え方には發展しにくく、安定的に「神」として一地域、或いは一事物に根付いていることが多いという差があると言えよう。

そして、こうした日中それぞれの原型の中で、「佛」について（或いは菩薩についても）如何に定義づけるかが異なっていく。まず中國では、「佛」の存在をこれらの官僚的な上下關係を表す體系にあてはめない概念上（言語上）の工夫が凝らされ、従來の概念との混同が起らない工夫とともに、時に「天」とも同格にできるような自由度を得ることに成功したと見られる。インドの民族神に「天」の名稱を與えて三十三天に配置し、その上に想像を絶する無色界（もとの「天」はこれに属すと想起させ得る）を設定し「佛」が存在しうると説明したのも、概念上（あるいは翻譯上）で極めて重要な意味を持っていたことを指摘できるのである。同時に、中國における佛教的世界觀では徐々に天界を、意思を持たない空間として理解するようになっていくことも重要であろう。佛教的世界觀に於いて、佛が絶對的存在と考えられる中で、天と衝突しないように天が三十三天のように空間化されていく必要があったのであろう。

興味深いことは、中國では、道教もこうした佛教の宇宙觀をモデルとした宇宙觀を別個に考えている点である。道教では、宇宙の最上位に「玉清境」、「上清境」、「太清境」の三天を考え、「元始」、「靈寶」、「道德」の最高神を三清とし、それぞれに「天」の最高位を表す「天尊」という尊格が與えられ、「佛」と同格に扱うようになっていく。

繰り返しになるが、佛教、道教ともに「天」を絶対的と考える中で、「佛」と「天尊」が入れ替わったかのような、多くの点で似通っているとも見える佛教的世界観と道教的世界観という二種の宗教世界が作りあげられる。それは、佛教、道教ともに同じ中國の言語と民俗信仰を原型としているためであろうが、ここで個人的な印象を述べれば、歴代の佛教と道教の勢力争いの中で、しばしば主流が入れ替わり、どちらもが國の正統的な宗教とされた時期があるという中國の政治状況も関係していると思われる。特に唐代以降には國家的に兩者の存在が明確に認められ、佛道二教が社會に共存する中で兩者の差別化が圖られたこと、そして皇帝の交代とともに處遇が変わるという政治的要因が絡んでいるのではないかと筆者は考えている。その結果として佛教的世界観と道教的世界観は表裏一體の二重構造を生むことになり、必要に応じて佛と天尊が臨機応變に入れ替わるのである。

こうした言語的な差意と宗教観の違いは、日本と中國の間に大きな差を生んでいるように思われる。例えば、祭祀を行う場合、信仰対象という点で違いが現れるのではないだろうか。

中國では、今日においてさえ最も重要なのは「天」への祭祀、「地」への祭祀と祖先祭祀であろう。自然神等の神への祭祀は、山神、河伯への祭祀が代表的であるが、觀念的には天地を祀る祭祀よりも下位に置かれる。天地を祀る祭祀等の場を借りることへの禮として行われることも多い。つまり、中國でも山の神は嚴然として存在するが、それを通じて「天」を祀ることの方がむしろ重視されたとも見えるのである。封禪の義などはその代表的な例であろう。

佛教との關係を考えても、佛ばかりではなく菩薩や天王ですら中國の神祇の體系で考えれば山神よりもさらにその遥か上の天界に属すると理解され、同格と扱う例をあまり見ない。敦煌における三危山、南山の神も、その土地の年越しの時の驅難の法がその代表的な祭祀である。佛、菩薩や天王も天界から降りてくることはしばしば説かれるが、こうした山神等の自然神とともに列せられることはあまりないようである。

まとめ

本章では、東アジアの同質性と異質性について、言語理解の角度から論じようと試みてきた。特に本章で検討を進めたのは、漢字で表現される宗教的觀念の時代的變遷と日中の差異についてであるが、總じて、漢字を用いる漢語という言語の獨特なことから生じる理解の差異が明らかになったであろう。そしてこの漢語固有の獨特な觀念が、外來の觀念を理解する上で變化するのは容易ではなく、從來の體系の中で位置づけるための意識的な作業が行われること、そして同じ漢字を用いつつも日中間では言語背景、習俗が異なることから理解にしばしば違いが生じることなどが説明できたのではないかと思う。

本章では「天」、「神」、「佛」の三字のみを取り上げてこのような問題を考えてみたが、その主たるポイントを再度整理すれば具体的には以下のようなになるだろう。

一、漢語では「天」は至高の概念であり、もともと意思を持つとも信じられていた。佛教傳來後には、インドの思想を受けつつ三十三天のような空間を示す概念も加わり、絶対的意思を持つ「天」と同時に、空間としての「天」が強調されるようになったのである。それは「佛」の絶対性を説明する上での必要性もあったであろう。なお佛教において天を空間的に捉える点では日本の概念とも近いといえるが、天が意思を持つ至高の存在という考えは日本では定着しなかったと見える。

二、「神」は、漢語的概念では「天」に及ぶものではなく、本来は雷神、山神などの自然神を表したと見られる。それが不思議な力という意味から次第に「精神」、「たましい」をも指すようになっていったと見られ、晉代以降に神滅不滅が説かれるようになると輪廻を越えて永遠に存在する「たましい」としての「神」が現れるようになる。この考えが、おそらくは人を神祇の體系に入りやすくする経緯となり、神祇観にピラミッド的官僚體系が持ち込まれるようになったのではないかと推測される。晉代には確かに神の出世や左遷と言った物語が多く出現するようになる。同時に、至高たる天と皇帝を重ね合わせた人間社会の映しともいえる世界観が生まれてくるのである。これに對し、日本では、神は至高でありまた宇宙の主宰であるとの考えがある。

三、「佛（今日の日本語では佛）」は、Buddha の語音に充てられた文字であるが、各時代において本来の「佛（拂と同音）」字の音とは別の、他の文字を認知させない音が充てられ、漢語の他の概念と衝突しないよう調整されてきた。これにより、「浮屠」のような蔑稱のイメージを払拭するばかりか、従来中國に存在したイメージに縛られない、新しいイメージを作り出すことに成功したと見られる。この「佛」は、「菩薩」、「尼」、「塔」、「偈」、「唄」など、佛教者が同様に生み出してきた数多くの翻譯概念の中の冠たるものであり、これによって、漢語の體系の中に組み込まれず、逆に漢語の體系を吸収した独自の世界観を漢語圏の中に生み出すことができたのであろう。日本の場合にも、同様の譯語は使用されるが、こうした言語的感覚が強く反映されることはなく、そのために、日本語を背景とした神祇観との融合が進んでいるのではないだろうか。

*初出、「「神」「佛」理解から見た中國宗教」（『神佛融合の東アジア』、名古屋大學出版會、54-77 頁、2021 年 2 月）。

第三章 鳩摩羅什から央掘魔羅へ

はじめに

a 本論の概要

學術上の先輩である白須浄眞先生と話し合い、「鳩摩羅什から央掘魔羅へ」と題して一文を書いておくことにした。南朝佛教と北朝佛教との差異を、河西佛教との関係性、そして当時の言語環境から解いていけるのではかという趣旨である。編者と筆者の間では、茶飲み話ながら胡人を中心とする地域の佛教と漢人の佛教では、主要言語の差異をもたらす概念の立て方や漢字表記に対する理解の違いがあることについて、以前より議論を重ねており、編者の見識からこの構想を一文にまとめておくよう求められたと承知した。鳩摩羅什で北朝佛教を、央掘魔羅で南朝佛教を代表させようとする試みである。央掘魔羅とは、5世紀中葉、南朝の宋に海路から渡來した天竺三藏おうくつまつらの求那跋陀羅ぐなばつたらが譯出した『央掘魔羅經』、その經典に登場する釋迦の弟子である。

ところで、先般、筆者は佛教の東漸と漢語圏での受容と昇華に関する問題を提起する編著を上梓したが^①、佛教の東漸と漢語圏における佛教の受容については、漢語發展史上極めて興味深い問題をなお数多く残している。漢字による傳統的概念を保持しようとしていたこの時代すなわち魏晉期以降の漢人社會にあつては、老莊思想が清談の中で漢語の概念を極度に發達させたことに窺えるように、高度な思索を嗜好するようになっていた。とりわけて「道」、「真人」等の概念に對してさらなる探究が行われるところに佛教が傳來し、新たな概念の流入とそれによる漢語的思索の相關的深化が惹起されることとなった。こうした外來の概念による思索の深化は、漢人社會の各時代に起こっていることであり、それぞれが大變に興味深い問題である。この時代にあつて取り分けて注意留意すべきことは、こうした新たな概念を先に受け入れたのが西方との交流と往來を担っていたのが北朝であり、しかもその時代が長かったことである。中原を中心として開かれた北朝は、漢人も多く漢語が用いられていたことは確かではあるが、胡語を残しつつ國家經營に當たった胡人の政權であり、佛教にあつても漢譯以前に胡語での佛教理解が先に浸透していたと考えるべきであろう^②。そしてそれは胡語系言語の共通性から河

^① 拙著『佛教の東漸と西漸』、勉誠出版社、2020年9月。

^② 『高僧法顯傳』（『大正新脩大藏經』第51卷857a）に「鄯鄯國。……其の國の王は法を奉じ、可そ四千餘の僧有りて小乘學を悉くす。諸國の俗人及び沙門は盡く天竺の法を行ひ、但だ精龜有るのみ。従り此れ西のかた行きて經る所の諸國の類は皆な是の如し。唯だ國國の胡語は不同じからざるも、然るに出家人は皆な天竺書、天竺語を習ふ。（鄯鄯國。……其國王奉法。可有四千餘僧悉小乘學。諸國俗人及沙門盡行天竺法。但有精龜。從此西行所經諸國類皆如是。唯國國胡語不同。然出家人皆習天竺書天竺語。）」というように、西域の胡人僧はそれぞれの言語を残しつつ、インドのこと

西回廊を通じてインドに至るまでの廣範な共有域を持っていたと考えられる。しかしそれは『魏書』の冒頭に見られるように、胡人政權でありながらも漢人政權としての體裁を繕う必要があったように^①、多くの佛典漢譯事業もその必要性があったと捉えることができる。胡人によってインドのことばがより正確に理解され、胡語に強い河西僧などを媒體に多くの漢譯事業が推進されたことが推測される。したがって同じ漢語を使いながらも言語的背景の差異から、南朝の漢語圏との間に漢譯佛典、佛教論の用語、語感にも違いが導出されてくることは十分考え得ることである。先に言う、漢人による老莊思想や高度な言語藝術、思索の發展は、主に南朝における事例なのである。佛典漢譯の中心が南朝に移り始めるのは、南朝の宋(420-479)の頃であるが、それも漢語における言語理解、概念の整理と浸透の結果と考えることもできるように思われる。

本稿は、そのような経緯と考え方により執筆に至った小論である。有識の編者との茶飲み話から出た論議であり、多くの先行研究に対する門外からの基本的な疑問と問題提起としてご容赦をいただきたい^②。

b 本論における前提と推論

本題に入るに先だって、基本的な考え方からまず整理しておきたい。

中國の南北朝時代は、400年近くにわたる中國の政治的分裂時代である。それは様々な因子の重なりによって起こったものであろうが、地球規模の寒冷化とそれにとまなうユーラシア全體にわたる民族移動に関わるもので^③、中原一帯では周邊に住む諸民族が肥沃なこの地域を目指した移動によるところが大きいと見られる。諸民族の中原へと侵入によって、もともと中原を中心としていた中國の王朝は、南方へと移動せざるをえなかった。中原を支配するに至った周邊諸民族は、その地を統治するする必要から自らをかつての王朝の末裔と名乗って中原の天子としての正當性を主張したため^④、結果とし

ばに習熟していたことを知ることができる。

^① 魏收『魏書』「序紀」の冒頭には以下の様に、鮮卑族が漢族の祖の後裔であることを論じる内容から始まっている。「昔黃帝有子二十五人，或內列諸華，或外分荒服，昌意少子，受封北土，國有大鮮卑山，因以爲號。其後，世爲君長，統幽都之北，廣漠之野，畜牧遷徙，射獵爲業，淳樸爲俗，簡易爲化，不爲文字，刻木紀契而已，世事遠近，人相傳授，如史官之紀錄焉。黃帝以土德王，北俗謂土爲托，謂后爲跋，故以爲氏。其裔始均，入仕堯世，逐女魃於弱水之北，民賴其勤，帝舜嘉之，命爲田祖。爰歷三代，以及秦漢，獯鬻、獫狁、山戎、匈奴之屬，累代殘暴，作害中州，而始均之裔，不交南夏，是以載籍無聞焉。」

^② 横超慧日「中國佛教初期の翻譯論」、『中國佛教の研究』、法藏館、1958年、219-255頁。船山徹『ストロアが經典になるとき』、岩波書店、2013年。船山徹「梁代の佛教—學術としての二三の特徴—」、『學問のかたち』、汲古書院、2014年、97-126頁。

^③ 吉野正敏「4～10世紀における氣候變動と人間活動」、『地學雜誌 Journal of Geography』118(6)、1221—1236頁、2009年。妹尾達彦『グローバルヒストリー—中央大學出版社、2018年。

^④ 前掲『魏書』卷第一。

て南北に王朝ができるに至った、というのが一般的な理解であろうか。その歴史的経緯やその後の分裂と王権の推移について触れていく紙幅もないが、ここで漢語史研究の立場から提起しておきたいことは、北朝の統治者層が、多くの場合、漢語とは大きく言語体系を異にするインド・ヨーロッパ語系かアルタイ語系を母語とする民族出身者という点である。漢化が進んだ北魏王朝内であっても、皇室内ではアルタイ語系の鮮卑語を使用していたことは明らかで^①、北周王朝に至るまで鮮卑語が公用語として使用されていたという。また、地理環境や民族の分布から想像しても、北朝は西域との結びつきが強く、佛教流入に關しても、漢字表記を伴う音節言語とは異なるために用語の共有も容易で、言語的に浸透が早かったものと考えてよい。誤解を恐れずに言えば、北朝でも漢語が使用され、高い漢語能力を持つ者はいたとしても、支配者層の多くはアルタイ語系を母語とし、言語圏としては漢語圏から見れば周縁地域であったことになろう。これに對し漢語そのものを思想文化の根幹とする南朝では、外來文化の理解に際しては、古來使用されてきた漢字の表記に改めて表記し、理解せざるを得ない。これは言うまでもなく、學術交流の上ではかなり厄介なことなのである。例えば信仰のことを説こうとするときにも、それまで使用されてきた「天」、「宗」、「道」等の表記と概念とのすり合わせは避けて通ることができない。涅槃を「宗極」、般若を「道行」と概念をすり合せて意譯したのはその例である。音譯であれば涅槃は「泥洹」、禪は「安般」のような語が選ばれることが多かったのも、漢語的理解をする必要性からであった。佛教の概念を表すために意圖的に「佛」、「唄」、「塔」などをはじめとする漢字をわざわざ作り出した實例もあるが、漢語で厄介なのは、漢語を發音する音節がほかの漢語の文字、すなわちその漢字と同音の場合には、その漢字がもとより持っている固有の意味の干渉を受けざるをえないことである。例えば「唄」の字であれば、もとより參拜や拝むの意味を持っている「拜」の字と同音であるため、単なる「歌」とは違った宗教的なイメージを持つことになるの

① 『魏書』卷第百九「樂志」には、生まれるところの學を樂しめば、その禮節を失わざることを論じており、鮮卑王族内でも祖宗開基を述べていたことが記されている。こうしたところで漢譯があったとは考えにくく、ここにおいても鮮卑語の使用が續けられていたと考えている。「太祖の初め、冬至に天を南郊の圓丘に祭るに、樂は「皇矣」を用ひ、「雲和の舞」を奏し、事訖りて、「維皇」、「將燎」を奏す。夏至に地祇を北郊の方沢に祭るに、樂は「天祚」を用ひ、「大武の舞」を奏す。正月上日、羣臣を饗し、政教を宣布して、備列宮にて正樂を懸け、兼ねて燕、趙、秦、吳の音、五方殊俗の曲を奏す。四時の饗會も亦た（これを）用ふなり。凡そ樂とはその自らの生れる所を樂めば、禮その本を忘れず。掖庭中にて真人代歌を歌ひ、上に祖宗開基の所由を叙べ、下に君臣廢興の跡に及ぼし、凡そ一百五十章、昏晨にこれを歌ひ、時に絲竹と合奏す。郊廟の宴饗もまたこれを用ふ。（太祖初、冬至祭天於南郊圓丘、樂用皇矣、奏雲和之舞。事訖、奏維皇、將燎；夏至祭地祇於北郊方沢、樂用天祚、奏大武之舞。正月上日、饗羣臣、宣布政教、備列宮懸正樂、兼奏燕、趙、秦、吳之音、五方殊俗之曲。四時饗會亦用焉。凡樂者樂其所自生、禮不忘其本、掖庭中歌真人代歌、上叙祖宗開基所由、下及君臣廢興之跡、凡一百五十章、昏晨歌之、時與絲竹合奏。郊廟宴饗亦用之。）」『魏書』卷第百九「樂志」、中華書局、1974年、2827-2828頁。

はその一例である。しかしこのために、新たな漢字を作って新字を増やすこともまた容易なことではない。早期の南朝、東晉時代に新たな佛教の概念が流入した時、漢語内の概念としてしっかりと定着していた用語との整合性を圖ることは必須の課題だったのである。その定着していた用語とは、知識人必須の教養的知識としての諸子百家・儒家經典から當時流行していた玄學、特に『老子道德經』や『莊子』の譯注に使われていたものである。したがって筆者は、以上のような言語的環境(的)の差異が南北兩朝に嚴然と存在するため、南朝佛教と北朝佛教では、結果として言語理解的差異が生じていたことを認識しておくべきではないか、と考えている。

こうした北朝の胡人僧と南朝の漢人僧の捉える佛教用語の相違(違い)を端的に示してくれる書物に、内陸アジア龜茲(クチャ)出身の鳩摩羅什と中國の廬山(長江を見下ろす江西省九江の名山)に念佛結社を結んだ慧遠との間に交わされた往復書簡の集成、『大乘大義章』がある。お願い、この邊りに鳩摩羅什と慧遠のそれぞれ挿圖と、簡単なキャプションを入れてください。ここには、兩者の用いる用語の違いを見ることができ、極めて興味深い資料である。二人の用語の差異は枚舉にいとまがないが、例えば議論の中心の一つとなった「涅槃」という用語は、極めて象徴的である。鳩摩羅什によって 60 回以上も使われるこの語がニルバーナの音譯語であることは言うまでもない。鳩摩羅什は、この「涅槃」の語を同義の譯語の「泥洹」^{ないおん}という語と混用しており、譯語に細心の注意を払うようなこだわりを持っているようには見えにくい。この鳩摩羅什の書簡は、北朝の漢人によって手直しされているとみるのが自然であり、鳩摩羅什本人も含めて北朝の漢人もこのような認識下に書翰を書き綴っているとみなすことができよう。これに對して慧遠は、一貫して「泥洹」という別の音譯語と、漢語の「宗」と「宗極」という表現を交えており、「涅槃」という語は鳩摩羅什の繰り返しの問いかけに對して最後の最後によりやくそれを一回限り使ったにすぎない。この「泥洹」の語は、「涅槃」と同義の音譯語と思われやすいがそうではない。漢語表現としては「混沌」に近い概念でとらえることのできる語なのである。つまりよくない意味にも取れるのである。したがって總じて慧遠は、漢語の使い方に慎重であるとみることができる^①。さらにまた「宗」という概念は、祖先信仰の根強い漢語圏では信仰上極めて重要な概念であり、簡単に言えばコミュニティーを束ねる究極の「人物」を指す。後にも言うように『莊子』の中でも「大宗師篇」の篇名があるほどに重要な概念である。南朝・梁の武帝に仕えた袁昂^{えんこう}(461～540)の「右僕射袁昂答」(『弘明集』卷第 10)には、佛の教えを指す言葉として「宗教」という語が使用される^②。佛家が、「佛」を指して使用するようになる語でもある。

① 京都大學人文科學研究所編『慧遠研究』、創文社、1960年。

② 「右僕射袁昂答」『弘明集』第十「辱告、并伏見『勅答臣下審神滅論』。奉讀循環頓醒昏縛。夫識神冥寔其理難窮。粵在庸愚。豈能探索。近取諸骸內。尚日用不知。況乎幽昧理歸惑解。仰尋聖典既顯言不無。但忘宗教歸依其有。……(告を辱くし、并せて伏して「勅答臣下審神滅論」を見る。奉じて讀むこと循環にして、頓ち昏縛より醒む。夫れ神

慧遠の言う「宗極」とは、その「佛」のさらなる究極の境地を表現したもので、慧遠が深い思索の中で使用した語であることが理解される。ちなみに鳩摩羅什譯の『佛說維摩詰經』、『妙法蓮華經』内には、「宗」字を信仰上の至高の概念として使用した例はほぼ見えていない。しかし鳩摩羅什の間近で經典の漢譯に従事していた漢人僧の僧肇の『肇論』中には、むしろ厳格に「宗」字を表そうという意識が見えているのは印象的である^①。こうしたところに、外來言語を母語とする民族と、漢語を母語とする民族の言語習慣の微妙な差異が垣間見えてくるのである。そしてその前者と後者のいずれが多数派を占めるかにより、社會全體の言語感覚に違いが生じると考えるのが自然なのではないだろうか。

本稿では、このような視点からも、老莊で用いられる用語との関係性などにも配慮しつつ、用語から見た南朝佛教と北朝佛教の関係について考える、新たな考え方を提起してみたいと思う。

なお、編者から頂戴した題名にある「鳩摩羅什から央掘魔羅經へ」をここに後付けながら解釋させていただけば、次のようになろう。鳩摩羅什は先にも言ったように北朝佛教の特に前期の代表的人物であり、河西回廊を通過して長安に至り、『維摩詰經』、『妙法蓮華經』、『阿彌陀經』等の膨大な經典の漢譯者であり、南北朝時代の幕開けを代表する胡人僧であった。一方「央掘魔羅」とは、「佛弟子のアングリマーラ」であり、多くの人々を殺害しつつも釋迦に歸依して阿羅漢となった人物である。この人物は六朝時代、宋王朝（420-479）の頃、佛教漢譯の中心地が南朝に移った時代に天竺三藏の求那跋陀羅によって漢譯された「央掘魔羅經」に登場する。鳩摩羅什は『出三藏記集』、『高僧傳』に據れば色戒を犯しつつ大業をなした胡人僧であり、しばしば維摩居士とも重ねあわされる高僧であり^②、央掘魔羅は、殺生戒を犯し、母までも殺そうとした人物である。こうした戒を犯しながら大いなる境地に至ったという大罪によって大悟を導き出したという共通点を持つ人物であり、鳩摩羅什が譯したとされる『佛說維摩詰經』と求那跋陀羅の譯したとされる『央掘魔羅經』では、ある意味同じ大乘佛教の如來藏等の教えを説いて重なりをを持つとみることもできるのである。鳩摩羅什と央掘魔羅、そして『佛說維摩詰經』と『央掘魔羅經』を中心に、南朝佛教と北朝佛教と、その數十年の間に起こった變化とその比較にまで問題を高めて論じるのが、編者が筆者に求める本書での役回りのようである。果たしてそこにまで議論を高める筆力があるかどうか、まずは南朝と北朝での漢語理解と思想用語と、東晉から六朝宋代までの變化という角度から議論を始めたい。

を識ること冥冥にして、その理は窮め難く、ここに庸愚に在りて、豈に能く探索せんや。近くはこれを骸内に取りも、尚ほ日に用ひつつも知らず、況はんや幽昧なる理の惑解に歸するにおいておや。仰ぎ聖典を尋ね、既に顯らかに無からざることを言ふ。但だ応にその教へを宗として其の有に歸依せん。……)」

① 京都大學人文科學研究所編『肇論研究』、法藏館、1955年。

② 鎌田茂雄『維摩經講話』、月間ペン社、1982年。

第二節 南北朝時代早期の佛教と交流

—鳩摩羅什と慧遠の用語を中心に—

鳩摩羅什と央掘魔羅、そして『佛説維摩詰經』と『央掘魔羅經』に象徴される南北朝における数十年の間の漢語圏での思想界とそのなかでの佛教受容について、まず用語の面から若干の考察を加えて(考えを進め)てみたい。

まず本稿の主役の一人ともいえる鳩摩羅什の名前そのものから考えてみたい。この鳩摩羅什は、『出三藏記集』、『高僧傳』等の早期の資料によると、姓は鳩摩羅、名は什である。先に触れたように龜茲出身の僧で、これまでの研究によってその生没年も 344-413 (350-309 とも) 年頃と考えられる^①。なお、この名は父母の名を取る習俗によるものとされ、父の名の鳩摩炎、母の名の耆婆^{きば}から取ったという^②。もともと、西域語でのことで、ローマ字轉寫では Kumārajīva と推定される。このうちの姓にあたる kumāra は、少年、王位を継ぐべき「親王」の意味をあらわす。同時代の漢語に鳩摩羅耆婆と音譯される例もあることから jīva が jīvaka と同義とすると、jīv 生きる、aka は使役の用法であるから「生きさせる」、つまり長寿の者を表す意味となる。ちなみに「耆婆」は古代インドの名医の名としても見えているが^③、「生きさせる」という意味から医師の名になったものと推測されるという^④。鳩摩羅什は他に漢語の意譯語で「童寿」と譯されるのはここからくるのであろう。このうちの鳩摩羅什というのは言うまでもなく漢字で言えば音通字による「仮借」にあたり、漢語圏では本来ほぼ意味を持たない。漢語圏において羅什と略して二音節で稱すことが好まれるのは、本来の名前の由來を無視した名稱となるが、そのような略稱が行われるのは一つには元の漢字名が漢語の名前のしきたりに合わない、音寫であって意味が不明であることによるものである。「羅什」と改めることにより漢語的には羅姓の二文字の名稱のようにも受け取れ、名稱として受け止めやすく、そのために好まれるのであろう。また、他に究摩羅什という名稱で見られる例もあるが、羅什の弟子の漢人僧の僧肇による用例のみのようである^⑤。ただ、この「究摩羅」という姓も、ある意味奇妙にも見える。kumāra は、kumāraka-dh:ūmi (菩薩の脩行の段階の一、童子地) の譯として鳩摩羅什自身の譯になる『大智度論』などに「鳩摩羅伽地」の語で散見する。童子の意味で譯される場合にはすでに定着しているかに見えるにもかかわらず、敢えて文字を「究」字に變えているからである。僧肇の意圖は不

① 横超慧日『羅什』、大藏出版、2006年。

② 最早期の使用であるでは「鳩摩炎」とあるが、『大乘大義章』、『開元釋經錄』など「鳩摩羅炎」とするものも多い。

③ 耆婆 (jīvaka) は、能活、寿命などと譯される。阿闍世王の兄で、阿闍世の病氣を治し、釋迦に歸依させたとされる。

④ 廣島大學森戸高等教育學院本田義央教授の教示による。

⑤ 僧肇は西安出身の北朝僧で、後に鳩摩羅什の身近で仕えた。

明だが、「摩羅」は「魔羅」、「魔」に通じる語であり、央掘魔羅の譯にも用例が見える通り(本論集 I 章-2 参照)でもある。これに動詞「究」をつけるようにも見える用語となると、漢語圏の者から見れば、もう少し慎重に譯されてもおかしくないことばと見えるのである。資料もなく、これ以上詮索することはここでは控えるが、漢語的立場から言えば何とも氣になる名稱なのである。

このように鳩摩羅什の名前について見てみたが、膨大な漢譯を成した代表的人物でありながら、その音譯語に關してみても翻譯名稱が安定的に使用されていたわけではなく、一般的に使用される名稱と、漢人の弟子の使用している名稱との間でさえも差の見えるというのは興味深いことである。こうした一事のみで確定的なことが言えるわけではないが、北方のアルタイ語系が主流の北朝で、こうした漢字表記の不安定な状況は、ある意味本論文で言おうとする、南朝と北朝間での漢字表記の差異という問題点の中で、北朝の漢字表記の不安定さを象徴するように見えなくもないであろう。

こうした、漢語のしきたりから言えば奇異な名前を使用する外來の高僧に對して、主として南朝に集中する知識層、特に老莊を學んできた漢人はどのような印象を持ったであろうか。若干推測を進めてみたい。

興味深いことに、鳩摩羅什の漢語の意譯名として用いられる「童寿」という名稱は、偶然にして古く『莊子』にも用いてきた道を知る理想的人物、眞人として表される「女偶」等のイメージと結びつきやすいものである。東西の思想上の類似性への驚きとともに、時代的にも漢人知識層が中國的、老莊的なイメージに想いを馳せたであろうことは容易に想像できる。

南伯子葵、女偶に問ひて曰く、「子の年は長ぜり。而るに色は孺子の若きは何ぞや」と。曰く「吾れ道を聞けり」と。南伯子葵曰く「道は學ぶを得べきか」と。曰く「ああ悪ぞ可はん。子其の人に非ざるなり。

『莊子』「大宗師篇」^①

少なくとも、鳩摩羅什を「童寿」と譯した時、漢語圏に於いて、イメージとしては『莊子』に言う理想的人物として表されているように見え、南朝の學士たちの關心を引くことになったことであろう。

實際、人類の宗教信仰には觀念的な部分で類似する點も多く見られるもので、中國の思想とインドの思想にも類する部分があることは當然ともいえる。布教の際に、そうした觀念的な共通項を強く表に出すこともあろう。そうした點から見ても、上記引用文に續く後ろの部分については、佛教者にとって馴染みのある内容によく似ているように思

^① 『莊子』「大宗師篇」(『諸子集成』「莊子集解」、中華書局、1986年、114頁)「南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。……」

える。

夫れト梁倚は、聖人の才有りて聖人の道無し。我れは聖人の道有りて聖人の才無し。吾れ以て之を教へんと欲するは、其れ果して聖人と爲るに庶幾きか。然らざれば、聖人の道を以て聖人の才を告ぐるも亦た易し。吾れ猶ほ守しみて之を告げしに、参日にして而る後に能く天下を外る。已に天下を外れ、吾れ又之を守しめ、七日にして而る後に能く物を外る。已に物を外れ、吾れ又之を守しみ、九日にして而る後に能く生を外る。已に生を外れ、而る後に能く朝のごとく徹る。朝のごとく徹り、而る後に能く獨つなるを見る。獨つなるを見て、而る後に能く古今を無くす。古今を無くし、而る後に能く不死不生に入る。生を殺す者は不死にして、生を生かす者は不生なり。其の物爲るや、將（おく）らざる無く、迎へざる無きなり。毀はざる無く、成さざる無きなり。其の名は櫻寧と爲す。櫻寧なりとは、櫻りて而る後に成す者なり」と。

『莊子』「大宗師篇」^①

この中の「櫻寧」とは、対象となる二極、二元について、それを一と見る安寧の境地を言うが、これを『佛説維摩詰經』などに言う「入不二法門」に似た部分があるとみる者は筆者だけではあるまい。ほかに、「講説に至る毎に常に先ず自ら説きていふ、『譬へて臭泥中に蓮華を生ずが如くして、但だ蓮華を採りて臭泥を取ること勿かれ。』」^②と自ら言うように、鳩摩羅什が自らの破戒の経験から好んだとされる『佛説維摩詰經』に言う「不二法門」も、『莊子』にはすでに似た考え方を表す箇所があることは当時の知識人の多くは了解していたことであろう。そのような超越した眞人の境地については、『莊子』の外の箇所にも見えている。

物は彼でないものではなくは無く、「我」でないものはない。彼を中心にすれば「彼」は存在せず、自ら気づけば我であることを知る。ゆえに言う「彼は我から出で、我もまた彼により存在する」と。これは彼と我が同時に生ずるとする説である。そう

^① 『莊子』「大宗師篇」（『諸子集成』「莊子集解」、中華書局、1986年、114-115頁）

「……夫ト梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，参日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日，而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名爲櫻寧。櫻寧也者，櫻而後成者也。」

^② 『出三藏記集』「鳩摩羅什傳」（『大正新脩大藏經』第55卷、101c-102a）「……每至講説常先自説，『譬如臭泥中生蓮華。但採蓮華勿取臭泥也。』……」同傳に記される35歳の破戒の記録と、長安で經典翻譯と講説に明け暮れるの生活の中で、僧房を出て10人の妓女と廨舎（役所の建物）で暮らしたとするのに對して自ら言った言葉とされる。

であるからこそ、生であることは死と同じであり、死は生と同じということになる。また可は不可と同じで、不可は可と同じである。是に因るは非に因るなり。非に因るは是に因るなり。是を以て聖人は由らずして、之を天に照らすも、また是（眞實）に因るなり。これまたた彼なり。彼また是なり。彼もまた一是非にして、此もまた一是非なり。果して且つ彼れ「是」有りや。果して且つ彼「是」無きや。彼「是」其の偶（對となること）を得ること莫し。之を道樞（實在の眞相）と謂ふ。樞にして始めて其の環中得て、以て無窮に応ず。是も亦一無窮なり、非も亦一無窮なり。故に曰く「明を以てするに若くは莫し」と。

『莊子』「齊物篇」^①

佛教を求める南朝漢人の多くはこうした考え方を前提として持っていたことは間違いない。こうした思索をさらに深めるための佛教であったと言っても過言ではないであろう。

當時の南朝においては、所謂「格義佛教」（「格技」とは、その用語の固有の「義」、すなわち意味するところを^{おしほか}「格」ること）の代表的人物とされる東晉の僧の支遁^{しとん}を初め多くの知識人が老莊思想による佛教の注釋を試みたように、信仰的、觀念的な類似は實際に多々見られるわけである。新たな思想の受容に際してこうした従來の觀念を取り上げることは珍しくない。ただ、ここでの考え方としては、漢語自體、そして漢語圏の思想の中で見た場合、単に類似の思想によって置き換えられて行くというよりも、漢語の思索の末、インドの類似する思想に答えを見出し、それを漢語で理解し吸収し、文字によって標記しようとしたとする方が、漢人の知識人の姿に近いように思えるのである。しばしば「格義」と言われるのも、外來の語が漢語に置き換えられた時の、それまでの漢語の意味と、原語との距離關係の問題であって、それがより漢語的な場合に「格義」と揶揄されることがあったと理解するのが實際に近いのであろう。

このように漢語的思考により、老莊への探求を續けた當時の南朝の文人、僧侶が、北朝の僧侶からインド的知識を吸収しようとしたことは廬山の慧遠と鳩摩羅什の書簡集とされる『大乘大義章』にもよく表れている。『高僧傳』卷第六に「（慧遠）六經を博綜し、尤も老莊を善くす」とあり、また同書に佛教の實相義を『莊子』によって説明したことが記されるように、慧遠は、當時の中國思想界の影響を強く受けた人物である。『沙

^① 『莊子』「齊物篇」（『諸子集成』「莊子集解」、中華書局、1986年、9-10頁）「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」

門不敬王者論』^①やその「神滅不滅論」^②によって知られるように南朝の思想界への影響も大きい人物であったことから、漢字漢語による表現にはかなりのこだわりを持ち、漢字的概念の強い中國思想の延長上で思索を行っていたと考えるのが最も妥当であろう。この慧遠が鳩摩羅什から何を得ようとしたかを考えることは、當時の中國思想界がその思索の答えを外來の佛教思想の何に求めようとしたかを明確に知ることができるように思う。

『大乘大義章』で冒頭から三分の一近くを費やし慧遠が明らかにしようと問い続けるのは「初問答眞法身」に始まる「法身」(大乘佛教の佛の見方で、法身、報身、応身の三身一つで、眞の佛法そのものを指す)とそれにより表される「相」、そして「涅槃」の問題のようである。おそらくそこには漢語圏、中國思想界における老莊による「道」やそれを知る「眞人」を深めようとする思索があったことは容易に推測される。

『大乘大義章』冒頭の「初問答眞法身」で慧遠が問う。

遠問ひて曰く、「佛、法身中に於ひて菩薩の爲めに説經するに、法身の菩薩乃ち能く之を見る。此の如くなれば則ち四大五根^③有らん。若し然れば、色身と復た何の差別によりて法身と云ふや。經に云く、法身去る無く來る無く、起滅有る無く、泥洹と同像なりと。云何(いかなが) 見ること可にして、復た講説せんや」と。^④

法身となり、四大五根、つまり實體を持たないとされる佛がやはり法身の菩薩に説教したことについて、實體、特に耳、舌なくして如何に經を説いたかという問いである。實態を持たず、起も滅もない、泥洹(涅槃と同義とされるが、漢語的には混沌に近い意味も持つと考える)の状態のなかで、「行動」が如何に行われたかという問題で、「實體のない状態」を超えた「實體のない實體」とも言える當時の中國思想の思索を超えた領域への問いとも言える。

これに對して羅什の答えは以下であった。

① 桓玄が、沙門(僧)も王者に禮すべきであることを説いたのに對し、慧遠が「僧は輪廻を離れ涅槃を求める存在で、萬物を育む天地や人々を収める帝王の徳を超えおり、僧が王者に敬禮する必要はない」と説いたもの。

② 人間が死ぬと肉體とともに神(たましい)も消滅すると考えるのが「神滅」説。これに對し、人間が死ぬと、肉體は滅びるが不滅の神が応報によって輪廻するとするのが「神不滅」説。

③ 「四大」は地、水、火、風のこの世の四大元素。「五根」は佛教修行の力である、信、精進、念、定、慧である。法身であるはずの菩薩に實態があるかないかを説く、慧遠の間である。

④ 遠問曰。佛於法身中爲菩薩説經。法身菩薩乃能見之。如此則有四大五根。若然者。與色身復何差別。而云法身耶。經云法身無去無來。無有起滅。泥洹同像。云何可見。而復講説乎。

什答へて曰く、「佛の法身とは、變化と同うして、化に四大五根無し。……鏡中の像、水中の月の如くは、色有るが如くに見へども、触等無ければ、則ち色に非らざるなり。化も亦た是の如くして、法身も亦た然り。又經に法身を言ふもの、或ひは佛の化した所の身と説き、或ひは妙行法身みょうぎょうほつしんと説くも、性身を生じ、妙行法性の身を生ずもの、眞に法身爲るなり。無生菩薩、此の肉身を捨て清淨行身を得るが如し」と。^①

中國思想においても肉體の死後にも生を考えることは多くあるが、そこにおいても實體を伴わない鬼神や魂魄は思索を超えていたとしてよい。そこに究極の抽象名詞を重ねた「妙行」(例えようもなくすぐれた行)、「法性」(あるがままの姿、法そのもの)により生じる身が法身であるとするのは、當時の思想では想像をはるかに超えたものと言えるであろう。同じ鳩摩羅什譯『佛說維摩詰經』の中心的考えとなる「不可思議解脱」に象徴されるような、これ以上の思索は不可能とする概念によって説明されることも、中國的思想では「道」、「妙」、「玄」などでの漢語で示されてはいるものの、「道」をさらに鏡で映したもの、というその予想を一段超えた答えが返ってきたことになる。佛という新たな「宗」のこのような状態を、當時の漢人が如何に漢語で理解しようとしたのか、その一端をこれによって知ることができる。

このように佛教の概念を漢語ですべてを理解するためには、佛教的な知識が不足し、あるいは文字表記上の限界があったようである。さらに言えばこの時代の南朝人には音譯語で理解するのはさらに困難だったに違いない。先に言うように同じ『大乘大義章』において、鳩摩羅什がニルバーナを「涅槃」という音譯語で60回以上も表現しつつ、同義の譯語「泥洹」という語も混用させ、この譯語にこだわりを見せなかったのに對して、慧遠は主として「泥洹」という別の音譯語を使っただけでなく、さらに漢語の「宗」、「宗極」という表現も交え、「涅槃」を最後の最後に一回使ったにすぎないのはそのよい例と言えよう。こうした諸例から推察すると、北朝では外來の思想をいち早く吸収し漢語で表し、南朝ではその外來の思想を漢語圏の思想界における思索に吸収して發展させようとしたものの、両者は必ずしも漢語圏での共通理解になりえないというギャップが生じていたように感じられよう。

この當時の南朝と北朝の言語的違いを察するに、今日的な諸例より考えてみると、外來語を多く使用する周縁の地域に住む漢人や、我々日本人の使用する漢字語彙が良い例となる。そもそも漢語の影響を強く受けるもの、漢語的思考をするものとそうでない者の場合、用語の使用という点で異なった認識や感覚を持つことがしばしばある。今日において、さえも、漢語圏の中心たる首都から距離のある方言地域、さらには朝鮮半島や日本等の漢語圏から見た周縁地域では、外來語を導入する際、「當て字」ともいえる

^① 什答曰。佛法身者。同於變化。化無四大五根。……如鏡中像。水中月。見如有色。而無觸等。則非色也。化亦如是。法身亦然。又經言法身者。或說佛所化身。或說妙行法身。性生身。妙行法性生身者。眞爲法身也。如無生菩薩。捨此肉身。得清淨行身。

音譯語を多用して翻譯することが多くあり、それらを本来の漢字の意味とは異なっていることを意識もせず使用しているのではないか。それに對し、文人社會の中核たる首都一帯では、こうした音譯語が好まれない、或いは理解できないことから、巧みに漢字を駆使した意譯語が作られていくという特徴がある。漢語は、漢字と結びついた有意の音節が複合した言語であり、意味を持たない音節による音譯語は、特に漢人の文人社會では馴染みにくいのではないか。そのように考えた時、先にも言うような觀念的な類似性が多いゆえに、逆に漢語圏の概念との微妙なすり合わせに苦心したのが南朝佛教ではないかと思えてくるのである。

第三節 南朝宋における求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』の成立

前節には、4世紀末から5世紀初頭の漢人社會における佛教語の理解の状況と、南北兩朝におけるその差異について若干考察し、問題を提起した。外來の新たな文化が流入した時に、漢語圏ではしばしば起こる同様な問題であり當然と言えば當然のことであるが、やはり興味深い問題点である。ただ、こうした状況も大抵はそう長くは續かず、漢語圏での外來文化への理解は急速に進むものである。慧遠と羅什がやり取りをしていた時期から50年もたつと、これもやはり各時代共通して見られるように外來語と文化の吸収が進んでいったように見える。本節では、それを象徴的に示すと見られる漢譯經典の一つ、「指鬘」を主人公とした求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』とその内容について検討して(見て)いきたい。

佛傳における指鬘(アングリ・マーラー)の物語については、既によく知られる通りである。アングリ・マーラーが殺人鬼として大勢の人を殺しているながら釋迦の教えによって阿羅漢にまでなったという意外性、そしてそれを妥當とする教えが經典の各所で説かれている。ただ、その物語があまりに著名でありながら、譯語が經典によって異なり、數十という漢譯語によって譯され流布してきたという不可思議さがあることについては、従来論じられたことはなかった。それを整理したのが、本論集第I章2に収録した拙稿「漢字音語・漢字意譯語・漢字音譯意譯語としてのアングリマーラー指鬘と鬘、華鬘との相關」である。このタイトルについては相談します

その成果の一つが *mālā* の譯語に係わる音譯語「摩羅」と意譯語として作られた「魔」、そしてそれらを混在させた「魔羅」、音譯語として用いられた「髻」、「鬘」の(が)使い分けとの相關である(による)。そして *Āṅguli* の音譯語に係わる(として)「央」と「鴛」、「崛」と「掘」が *mālā* に組み合わされたことにより、結果として複数の組み合わせの複雑な漢譯語ができ上がったのである。上にあげた文字の組み合わせだけでも単純に考えても $5 \times 4 = 20$ 通りの名前ができることがわかるであろう。こうした多数の名前の中で、殺人鬼のイメージを如何に演出するのか、その当時の漢語の理解のなかでどの名前が適切か選擇されて使用されたのだと思う。例えば『央掘魔羅經』の央掘魔羅にあって

はは、「央」は首枷^{くびかせ}、「掘」は手で穿つイメージがあり、「摩羅」の音に「魔」字を重ねて當てる「魔羅」を使用しており、漢語的には凶悪なイメージをより強く表していると言えそうである。漢語圏の南朝宋においてこの名稱で落ち着いたとすると、もっともな名稱であると思える。少なくとも北方の敦煌三藏竺法護譯『佛說鶡掘摩經』と比べると名稱からくる漢語のイメージはより殺人鬼に近いものとなっていることがわかるであろう。

名稱だけではなく、この『央掘魔羅經』では、經典としての、特に大乘經典としての體裁はより整えられている^①。

その求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』に記される内容は、師匠の妻に恋された上に想いを果たせなかった師匠の妻に讒言^{ざんげん}されて師匠の怒りに触れ、誤った教えを受けられて凶賊となる、かくて千人を殺そうとしたが、最後の一人として佛を殺そうとしてかえって佛に教えと戒を受けて佛弟子となる、そしてその証悟の境地を示して諸天、佛弟子、諸菩薩を説き伏せ、續けて佛、文殊と問答して大乘佛教の實相、如來藏について説く、ついでは凶賊を捉えようとやってきた波斯匿王^{はしとのくおウ}(釋迦の時代の古代インドのコーサラ國の王のプラセーナジット)に、實はこの央掘魔羅は、南方六十二恒河沙刹(簡単な説明をお願いします)の一切寶莊嚴國に住む一切世間樂見大精進如來であると説いて王を歡喜させ、師匠の妻も師匠も母もみな教えを説くための佛の幻化^{げんげ}(佛菩薩の變化、この説明でいいでしょうか)であるとした。この内容の前半は他の經典とほぼ一致するものだが、後半に大きな違いがあることは一見して理解されるであろう。

アングリ・マーラーの物語を中心とするまとまった教えを説く漢譯經典としては、①西晉・竺法護譯『佛說鶡掘摩經』、②西晉・沙門法炬譯『佛說鶡崛髻經』、③東晉・罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯『增一阿含經』第三十六品、④六朝宋・失譯『別譯雜阿含經』卷第三十一、第六、⑤六朝宋・天竺三藏求那跋陀羅譯『雜阿含經』卷第三八、⑥六朝宋・天竺三藏求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』などがあり、ほかにまとまった形で比喻話や挿話として見られるものに⑦吳・康居國沙門康僧會譯『六度集經』、⑧北魏・涼州沙門慧覺等『賢愚經』、⑨後秦・涼州沙門竺佛念譯『出曜經』などが代表的であろう。ほかに、名前があげられる程度のもものも含めれば膨大な数の經典に及ぶことはすでに別稿(本論集第I章2)にも例示した通りである。こうしたなかで、獨立した經典として遅くに譯された求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』では、先に言う名稱ばかりでなく、様様な點で大乘經典としての體裁が整えられている。

興味深い點は、卷第二の部分で、先にも言うように央掘魔羅によって佛弟子の目連、舍利佛、阿難、羅睺羅、阿那律、陀娑、滿願子(富樓那)、孫陀羅難陀、優波離さらには文殊師利すら「脩習蚊蚋行(蚊蚋の行を脩習す)」「陋哉蚊蚋慧(陋きかな蚊蚋の慧)」などと蚊や蚋にさえたたとえて揶揄される部分がある。これはアングリ・マーラー関連の

① 『佛書解説大辭典』「央掘魔羅經」参照。赤沼智善の考えとして、「又經典史の立場より見れば、佛陀時代の事蹟を脚色し大乘か下るもの故に、護國經等と共にその脚色の後づけを明にしたる興味ある經典である」とある。

他の經典にはまったく見られないだけでなく、北朝の鳩摩羅什譯『佛說維摩詰經』の「弟子品」、「菩薩品」に似たものであることから、この『佛說維摩詰經』を意識した意圖的な加筆、改變があったことを想わせる部分である。

また、卷第四では、主人公アングリ・マーラーは、南方六十二恒河沙刹の一切寶莊嚴國に住む一切世間樂見大精進如來が大乗の教えを説くためにこの世界に姿を現したものとし、殺人を犯したことも、それを^{そそのか}唆せた師やその夫人、そして母までも教えを説かんとした佛の幻化としていることである。

佛、大王に告ぐ、「彼、師・婦を辱めずして、彼も亦た師に非ず。現れて彼の師及び婦の色像を爲す其の心を變易せしめ、樂師に習ひ法言は常に清淨なり。大王當に知るべし！是れ大いひ奇特にして、譬へば龍象の衝擊、驢の堪へる所に非ざるが如し。是の如きなり、大王よ！如來の人中にあるは大龍象王の、言教を隠し覆ひて秘密に説くのみ。聲聞、緣覺皆な堪へざる所にして、唯だ佛と佛乃ち能く任に堪ふ。大王よ！南方に^{こゝ}此を去ること六十二恒河沙刹を過ぐるに國有り、一切寶莊嚴と名づく。佛、一切世間樂見上大精進如來、應供、等正覺を名とす。世に在りて教化するに、聲聞、緣覺の乘有る無く、純に一の大乗にして、餘の乘名無し。彼の諸の衆生、老病及び不可意苦の有る無く、純に一快樂、壽命無量、光明無量にして、純一妙色、一切世間は譬えと爲す可き無し、故に國名は一切寶莊嚴、佛名は一切世間樂見上大精進なり。王當に隨喜して合掌恭敬すべし、彼の如來は豈に異人なるや、央掘魔羅、即ち是れ彼の佛にして、諸佛との境界は不可思議なり。」^①

……

是の語を説き已りしに即ち現れざる没し。爾時、波斯匿王是の如き諸の希有の事を聞見し、歡喜踊躍して佛に白して言く、「世尊よ！是れ幻爲るか」と。佛言ふ「大王よ！彼の師及び師婦、央掘魔羅母の如き、彼の三人の者は悉く是れ我が幻なり。我れ不可思議を幻化し示すは、因りて我れ央掘魔羅を教化し、無量の衆生を度すがためなり。」^②

^① 佛告大王：「彼不辱師婦，彼亦非師，現爲彼師及婦色像變易其心，習樂師法言常清淨。大王當知！是大奇特，譬如龍象衝擊非驢所堪。如是大王！如來人中龍象王，隱覆言教秘密説耳，聲聞緣覺皆所不堪，唯佛與佛乃能堪任。大王！南方去此過六十二恒河沙刹有國，名一切寶莊嚴，佛名一切世間樂見上大精進如來、應供、等正覺，在世教化，無有聲聞緣覺之乘，純一大乘無餘乘名。彼諸衆生無有老病及不可意苦，純一快樂，壽命無量，光明無量，純一妙色，一切世間無可爲譬，故國名一切寶莊嚴，佛名一切世間樂見上大精進。王當隨喜合掌恭敬，彼如來者豈異人乎？央掘魔羅即是彼佛，諸佛境界不可思議。」

^② 『大正新脩大藏經』第2卷、544a「說是語已即沒不現。爾時，波斯匿王聞見如是諸希有事，歡喜踊躍白佛言：「世尊！爲是幻耶？」佛言：「大王！如彼師及師婦、央掘魔羅母，彼三人者悉是我幻。我示幻化不可思議，因我教化央掘魔羅，度無量衆生。」

維摩詰に比すべき人物が、殺人犯であることへの違和感は拭い去れず、またそうであれば阿羅漢となってから村人に責められてきたとの舊經典との整合性もあり、大乘經典として、南朝における重要經典としてはこのような佛が教えを説くための幻化として決着させる必要があったといえよう。

また、ここに突然出てくる南方六十二恒河沙刹の一切寶莊嚴國も、『佛説維摩詰經』の「香積佛品」に見られる、四十二恒河沙という無限の佛土を過ぎたところの衆香國と香積佛が思い起こされる場所である。この衆香國もまた聲聞（佛の教えをじかに聞いて実践するもの）のような乗はなく辟支佛（佛の教えに依らずに悟りを得て、その教えを人に説かない聖人）もなくただ大菩薩のみがおり、佛は菩薩のために教えを説いているとされる。維摩詰はその衆香國で菩薩たちが食している食事を自ら菩薩を作り出して娑婆世界から取りに行かせ、さらに衆香國から菩薩を連れて歸って娑婆國で維摩詰が自ら主宰する議論に加えたという。たいへんに近いモチーフがここに含まれるのである。こうした点にも『央掘魔羅經』編纂における『佛説維摩詰經』との関係性が意識されるべきであろう。

そういう点では、この兩經が大いに異なる部分にも注目すべきかもしれない。『佛説維摩詰經』から『央掘魔羅經』という点では、かなりの漢語としての読みやすさという変化が見られるようである。

まず『佛説維摩詰經』の冒頭であるが、よく知られるように「佛國品」という一品をもって前文の序となしており、經典を莊嚴するための冒頭の儀禮で言えば勸請（佛菩薩や神々の來臨を願うこと）にもあたる佛、菩薩、天部衆等の名前を読み上げる部分と、經典の序にあたる前段が配置されている。そこには多くの菩薩名や佛教教理に関わる用語も登場し、佛教的な基礎知識が要求される部分でもある。これが『央掘魔羅經』冒頭部分では大きく減らされ、以下のような記述となっているのである。

かくの如く我れ聞く。あるとき、佛、舍衛國祇樹給孤獨園に住す。その時、世尊、無量菩薩、摩訶薩と俱にあり、及び四部衆、無量諸天、龍神、夜叉、乾闥婆、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、毘舍遮、負多伽那阿磔羅檀那婆王、日月天子、阿脩羅及び諸羅刹、護世主、四天王、魔天等と俱にあり。その時、世尊廣く妙法を説き、衆生を度ひ脱せしめた。その名を執劍大方廣經と曰ふ。初中後に善く、究竟に善義、善味、純一の清淨、清白なる梵行を具足する相を顯示す。^①

① 『大正新脩大藏經』第2卷、544a「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊與無量菩薩摩訶薩俱，及四部眾、無量諸天、龍神、夜叉，乾闥婆、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、毘舍遮、負多伽那阿磔羅檀那婆王，日月天子、阿脩羅及諸羅刹，護世主、四天王、魔天等俱。爾時，世尊廣說妙法度脫眾生，名曰執劍大方廣經。初中後善，究竟顯示善義、善味，純一清淨，具足清白梵行之相。」

『央掘魔羅經』ではこのような僅かな序があり、すぐに本文に入っていることになる。菩薩や天部衆の名稱も格段に少なくなり読みやすくなっているという印象を持つ。これはあくまでも二經を比較したというものであって、ほかの鳩摩羅什譯の經典などでも序品が簡潔なものも多く見られるので、一般化できる譯ではない。しかし、またこの二經を比べてということであれば、もう一点注目すべきことはここには「初中後に善く、究竟に善義、善味、純一の清淨を顯示し、清白なる梵行を具足する相」として、「純一の清淨」つまり混じりけのない眞の清淨という究極の善、「清白なる梵行」を備える形を完全に説いたとしており、ややうがってみれば、『莊子』に言う「道枢（實在の眞相）」が『維摩經』の「不二」により二者を超越したところに眞實を見るよう抽象議論が展開されたが、『央掘魔羅經』では、「純一」「白」なる梵行としてを説いているという点で、それまでの『莊子』にある従前の漢語的思考法に戻ってようにも見える。

また、以上のように南朝の宋の時代になると、漢字圏南域の南朝の經典にあっても一定の外來語、例えば慧遠との對話で鳩摩羅什が多用した「涅槃」に始まる音譯語による基本概念は、漢語に元からあった単音節概念とともに佛教語として安定的に使用され、漢語的に落ち着いた感が増している。このように南朝の漢人社會において佛教理解が進むにつれ、南方より海路によって直接やってくるインド僧を迎えるようになり、南朝による經典の漢譯が一舉に促進されることにつながったのであろう。つまりこの頃、漢語圏における佛教の受容も新たな段階を迎えたと思えることができる。

船山徹の「梁代の佛教」^①にも、漢譯者の行狀などから南朝宋は漢譯佛典における新たなステージに入ることはすでに指摘されるが、言語的な面から見ても、漢語における音譯語の安定的な運用が見られ、北朝で譯出された佛典を焼き直すかのような状況が見られることは、こうした南朝の新たなステージの中では十分に起こりうることだと思われるのである。

まとめ

南北朝早期における漢譯佛典について、北朝と南朝の言語的事実の差異と時代變化を含めて考慮するための契機たらんとして本稿を書き始めたが、最後に筆者の氣になる文献とその指す意味について紹介しつつまとめに變えたいと思う。

十二部典とは、蓋し法門を區別するなり。曠劫の因縁、既に事、本生に照らさば智者解を得、亦た理譬喩に資けらる。賢愚經は、此の二義を兼ねると謂ふ可し。

河西の沙門釋曇學、威徳等、凡そ八僧有りて、志を結びて遊方し遠く經典を尋ぬ。

^① 前掲論文。

于闐の大寺に於て般遮于瑟はんじやうしつの會に遇ふ。般遮于瑟とは、漢に五年に一切の大衆集ふと言ふなり。三藏の諸學、各の法寶を弘め、經を説き律を講じ、業に依りて教ふ。學等八僧、縁に隨りて分れて聽く。是に於ひて競ひて胡音を習ひ漢義を以て折き、思ひを精にして譯を通じて各の聞く所を書して、高昌に還り至りて乃ち集めて一部と爲す。既にして流沙を踰越して齋らされ涼州に到る。

時に、沙門釋慧朗せつゑいろうは河西の宗匠にして、道業淵博、方等を總持す。以爲く此の經の所の記す源は在り譬喩に、譬喩の明す所は善惡を兼載し、善惡相ひ翻すれば則ち賢愚の分あり。前代の傳經には已に譬喩とせるもの多し。故に事に因みて名を改め、號して賢愚と曰ふなり。

元嘉二十二年(445) 歲乙酉に在りて、始めて此の經集めらる。京師天安寺の沙門釋弘宗は、戒力堅淨にして志業純白たり。此の經初めて至りしとき、河西に隨師す。時に沙彌爲りて、年始く十四なり。親しく斯の集を預り躬ら其の事を觀る。洎梁天監四年(505)、春秋八十有四にして、凡そ六十四臘、京師の第一の上座なり。唯だ經の中國に至るや則ち七十年なり。祐、經藏を總集し遐邇を訪訊し、躬ら往きて諮問し、面に其の事を質す。宗年耆ひるも徳峻く心直にして據明らかなり。故に講を標して録と爲し、以て後學に示さんとするなり。^①

この『出三藏記集』卷第九「賢愚經記二十」の記載は、大變有名な一文で、すでに多くの研究があることは知られる通りである^②。ただ、本稿の内容に照らしてこの文を見なおした時、西域を傳ってくる最新の佛教の情報を求めたアルタイ語系の言語に親しんだ北朝の漢人、そしてそれを訪ねて北朝、さらには河西に向かう南朝の漢人という構造が象徴的に表されるように見えるのではないだろうか。

まず、全體を通して注目しておきたいことは、この文が「京師天安寺の沙門釋弘宗」が、自らの體驗を、目録作成にあたって廣く檢証を進めていた「僧祐」にじかに語った内容であるということ、この「釋弘宗」自身も河西に教えを求めて向かった南朝僧であったということである。次に、冒頭に傳えられる「河西の沙門釋曇學、威徳等、凡そ八僧有りて、志を結びて遊方し遠く經典を尋ぬ」の部分について言えば、おそらくは5世紀初頭のことで見られ、この時期には河西僧が西に向けて教えを求め于闐にまで達していたことも珍しくはなかった、つまり、南朝から河西へ、河西からさらに西域へと、漢

① 『出三藏記集』卷第九「賢愚經記第二十」(『大正新脩大藏經』第55卷、67頁c)

② Victor Mair, "The Linguistic and Textual Antecedents of *The Sutra of the Wise and the Foolish (Hsien-yü ching)* with an appended translation of "Sudatta Raises a Monastery"', *Sino-Platonic Papers* (38), 1993. 劉永增「《賢愚經》的集成年代與敦煌莫高窟第275窟的開鑿」『敦煌研究』、2001年第4期、70—74頁。三谷眞澄「『賢愚經』研究における諸問題」『中國北方佛教文化研究における新視座』、龍谷大學國際社會文化研究所、2004年、21—41頁。梁麗玲「成書過程、年代及流傳情形」、『《賢愚經》研究』(中華佛教研究所論叢34)、2002年、法鼓文化出版社、26—30頁。高井龍「『賢愚經』の傳播」、『佛教の東漸と西漸』、2020年、177-191頁。

人僧が教えを求めて動いている流れがあったことは理解しておくべき重要なことである。この際、先の『法顯傳』にも言うように、西域諸國の僧侶の間では共通言語として天竺の言葉を使用していたとすることは重要である。そう考えてみると、ここでの翻譯は多くの西域僧、河西僧にとってはそう困難ではなかったと考えるのが妥当である。さらに、當時河西で「道業淵博、方等を總持」した河西の宗匠たる沙門釋慧朗が、この經の意味を漢譯するのに際して、それまでの梵語からの譯語の「譬喩」ではなく、「善惡を兼載」する内容から「賢愚」の二字を充てているというのはより漢語的な變化のようにも見える。つまり、インドの言葉と漢語をよくする漢人僧のこうした命名によって、河西を訪れる南朝僧にも容易に意味を理解し得る題名となったであろう。

このような時、この物語の語り手である京師天安寺の僧弘宗は、師に従って河西に赴いたところであった。多くの僧がそうしたように河西に當時としては最先端の佛教の教えを學びに行ったのであろう。この時、弘宗は若干 14 歳の沙彌で、時はおそらく元嘉十二年（435）のことである。その時、成立前の『賢愚經』の原型を目の前にし、その後の収集、編纂作業に加わって 10 年間でその任を全うしたことになる。元嘉二十二年（445）、『賢愚經』が完成したのと前後して同年には沙彌から僧となった。『出三藏記集』の編纂者の僧祐は、經藏を集める過程で遠方にまで聞き取りを行い、事實を確かめて回ったが、そうした中で弘宗に出會ったのである。弘宗は年老いてはいたが「徳峻^{たか}く心直」で、若き頃の記憶を明確に述べ、感服した僧祐は、弘宗の記憶を後學に示そうと本文を記録したのである。わずかな記録ではあるが、當時の偉人に触れた感動が記される實に内容の濃い名文ではないかと思うのである。何よりも、この時代の佛法を求めた漢人の苦勞と教えを得た感動がこの一文に残されているようにも思えるのである。

なおここに傳來の經緯を述べた『賢愚經』は、鴛仇摩羅、阿賊^{あし}奇、指鬘という漢字音寫、漢字意譯の名でアングリマーラについて詳しく傳えている。しかもその内容も詳細で、『央掘魔羅經』に通じる所も少なくはなく、しかもその漢譯の年次もともに 5 世紀中葉であり、極めて近い。内陸アジアを傳わって中國に到達した『賢愚經』のアングリマーラ傳承と、海路から直接中國に傳わった『央掘魔羅經』のアングリマーラ傳承の共有點と相違點は、はなはだ興味深い問題である。

(2021 年 5 月 2 日)

第四章 敦煌文獻から見た玄奘三藏

第一節 前言

玄奘三藏（602-664年）と言え、中國の歴史的人物として、今日の日本においても子供から大人まで良く知られた名前だろう。ただ、その多くが『西遊記』の小説やドラマ等のイメージであり、実際の人物像について知るものはそれほど多くはないのではないだろうか。

實は同様のことが、中國においても言えるようである。さらに言えば、玄奘の活躍した中國唐代においてもそのイメージは不確かで、唐代の後半にもなるとそのイメージは口頭傳承や、信仰によるものが圧倒的である。唐代から五代宋初にかけての寺院文書を多く残す敦煌文獻でも、實際の傳に關わるものよりも傳承や信仰對象として取り上げられるものの方が多く見られ、ある意味不思議さすら感じさせる。

言うまでもなく、玄奘三藏の傳が傳わっていないというわけではない。玄奘三藏の傳は、古く道宣撰『續高僧傳』卷第四「京大慈恩寺玄奘傳」（貞觀十九年（645））、慧立本、彦棕箋『大唐大慈恩寺三藏法師傳』（垂拱四年（688））^①、智昇撰『開元釋經錄』卷第八（開元十八年（730））^②、劉軻撰『大唐三藏大遍覺法師塔銘』（開成丁巳年（837））、唐冥詳撰『大唐故三藏玄奘法師行狀』^③等の傳や、道宣撰『大唐內典錄』卷第五（麟德元年（664））^④、道世撰『法苑珠林』（總章元年（668））^⑤、慧立『玄奘三藏法師論』（不明。慧立（615-?年）撰とされる）^⑥等に殘される記述により知ることができる。一見してわかるように、そのほとんどが唐代前半に撰述されたもので、同時代の玄奘をよく知る人物の撰述すらある。ただ、そうはいうものの、いずれの記載にも若干の異同が見られており、さらに玄奘が活動した時代からそれほど立たないうちに内容が様様に變容しているようである。そうした謎多き點から、早期のうちに神秘的な物語に變形されたのではないかとすら思えてくる。

こうした點について、ここにまず筆者の感想を述べるならば、高宗期までと、それ以降に撰述、あるいは公表された傳では大きな違いがあるように見えるという點であり、これは現状の傳を考えるうえで重要であると思われる。玄奘に關して今日の我々にとり

① 『大正新脩大藏經』第50卷、220c。

② 『大正新脩大藏經』第55卷、557b。

③ 觀智院及び寶菩提院の平安時代古抄本に據るとされる。筆者未見。成立年代は不明だが、同寫本には「明德二年（935）八月」の銘があるとされる。『大正新脩大藏經』第50卷、214a-220c。

④ 『大正新脩大藏經』第55卷、283a。

⑤ 『大正新脩大藏經』第53卷、469c。

⑥ 『全唐文』卷第九〇七（中華書局影印、1983年、9468上-9470下頁。）

最も有名な業績は、言うまでもなく遥か西のインドへ渡り多くの經典をもたらしたことであろう。それに関する記載は早くも『續高僧傳』や道宣撰『大唐内典錄』、道世撰『法苑珠林』等の高宗朝までの資料に多く残されている。しかし、後の時代の文獻と比べて若干氣になることは、高宗朝までの資料では「孤獨で過酷な旅」についてはそれほど強調されてはいない點、その後の資料では唐王朝の許可を得られないまま渡航を斷行しそのために孤獨で苦難の旅になったとしている點である。中でも自傳的に記されながら後に公表された『大唐大慈恩寺三藏法師傳』では、禁令を犯して渡航したことが明記されていることはよく知られている通りである。このような「孤獨で過酷な旅」の有無が生じた原因は不明だが、時期的に高宗期の前後と分けられるのであれば、玄奘三藏が太宗、高宗から「三藏聖教序」を送られていることなどから^①、勅を無視して西に旅をしたことを太宗朝、高宗朝當時に公然と語るには憚られたのではないかと推測される^②。そうだとすれば、當の本人と、それを庇護した二代の皇帝が世を去り、後の時代になってようやく事實が明らかにされたということも納得がいくことのように思われる。ただ、その理由はともかく結果としては、禁を犯して旅に出たことにより、孤獨で過酷な旅となったこと、そうした中でインドに至ることができたのは神佛の助けがあつてのことであるとすることという、後の小説的なイメージ、神秘的な物語を生み出す原因ともなっているように見えるのである。

こうした玄奘三藏法師傳は、次第に脚色や語り物などを経て、宋代には『大唐三藏取經詩話』となり^③、また『唐太宗入冥記』（敦煌本 S.2630）等のような様様な故事を加えつつ語り継がれ、吳承恩『西遊記』のような長編小説へと發展する。ただ、上にも言うような推測と、そこから發展するイメージ、その宋代以前の間の説話成立の過程について、特に唐代初期の本人實在の時代から唐代末期から五代にかけての説話發生の時代にかけてはあまり明らかになっていなかったのではないかと、というのが本稿の問題提起でもあり、またその一端を解き明かすべく、9、10世紀の敦煌文獻に記される玄奘三藏のイメージについて考えてみたいと考えた次第である。

10世紀までの貴重な民間傳承資料の寶庫ともいえる敦煌資料ではあるが、萬能なわけでもなくその謎に答えきることはできないかもしれない。ただ、残される玄奘三藏の

① 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』：「三年春三月，法師欲於寺端門之陽造石浮圖，安置西域所將經像，其意恐人代不常，經本散失，兼防火難。……南面有兩碑，載二聖『三藏聖教序』、『記』，其書即尚書右僕射河南公褚遂良之筆也。」

② 彦棕述の『大唐大慈恩寺三藏法師傳』序文には以下のようにあり、慧立が同書を後世に残すことを目的として「これを地府に藏した」とし、また「慎重に考えて病となり、時間を氣にかけて、門徒に命じて掘り起こさせ、まさに出でんとするときに亡くなった」としている。「《傳》本五卷，魏國西寺前沙門慧立所述。……(慧立)觀三藏之學行，矚三藏之形儀，鑽之仰之，彌堅彌遠，因脩撰其事，以貽終古。乃削藁云畢，慮遺諸美，遂藏之地府，代莫得聞。爾後役思纏痾，氣懸鍾漏，乃顧命門徒，掘以啟之，將出而卒。」（『大正新脩大藏經』第50卷、221a-b。）

③ 参照磯部彰「大倉文化財團藏『大唐三藏取經詩話』解題」（『大倉文化財團藏宋版大唐三藏取經詩話』磯部彰主編所收，汲古書院，1997年，171-254頁。）

傳承に関する資料についてはできるだけ多くを紹介、この謎について考えるきっかけとしてみたいと考えている。

第二節 玄奘傳の諸相

まず、玄奘三藏傳承の元となる傳について考えるところから始めてみたい。

先にも言うように、玄奘三藏の傳は、玄奘の活動した時代から撰述が始まる。中でも最も早期の傳と見られるのは『續高僧傳』の記述と思われる。撰者となったのは、玄奘と同世代、やや年上の南山律宗道宣（596-667年）と見られている。『續高僧傳』における玄奘傳は、譯經篇（卷第一～四）最後の卷第四ほぼ一卷分を占めるというもので、現役で活動している高僧の半生ということでは破格の扱いのようにも見える。

道宣はその傳の末に、玄奘を讃嘆して以下のように言っている。

……隨其遊歷塞外海東百三十國、道俗邪正、承其名者、莫不仰德歸依。更崇開信，可以家國增榮。光宅惟遠、獻奉歲至。咸奘之功。若非天挺英靈生知聖授、何能振斯鴻緒導達遺蹤。前後僧傳往天竺者、首自法顯、法勇，終于道邃、道生、相繼中途一十七返。取其通言華梵、妙達文筌、揚導國風、開悟邪正、莫高於奘矣。恨其經部不翻、猶涉過半。年未遲暮、足得出之、無常奄及。惜哉。

……其の塞外海東百三十國を遊歷するに隨ひて、道俗、邪正其の名を承るもの、徳を仰ぎて歸依せざるなし。更に崇びて信を開き、可しく以て家、國に榮を増すべし。光宅惟れ遠く、獻奉歳ごとに至るは、咸な奘の功なり。若し天挺の英靈、生知の聖授に非らざれば、何んぞ能く斯の鴻緒を振ひて遺蹤に導達せんや。前後して僧傳りて天竺に往く者、首めは法顯、法勇自りして、道邃、道生に終り、相い中途を繼ぐもの一十七たび返す。其の華梵に通言し、文筌妙達し、國風を揚導し、邪正を開悟するを取れば、奘より高きもの莫きなり。恨ましきは其の經部翻せざるは猶ほ過半に涉る。年いまだ遲暮ならずして、これを出しうるに足るも、無常にして奄い及ばんや。惜しきかな。

道宣の最後のこの讚で、もっとも讚えているのは、「法顯、法勇」から「道邃、道生」までの間に17人もインドに法を求めたものはあるが、「華梵に通言し、文筌妙達し、國風を揚導し、邪正を開悟する」ことにかけて、つまりインドの言語に精通してそれを漢語で表現、翻譯することができ、佛法への理解を世に廣めたことにかけては玄奘がもっとも代表的な人物である、との評価がされていることがわかる。なお、「塞外海東百三十國を遊歷する」ことは記されるが、その孤獨で苦難の旅についてことさらに書かれることがないのは、それまでに20餘名もの僧がインドへの旅に出ているという認識からであろう。

道宣は、玄奘の譯場にも招聘された経験があり、ともに深く議論したことも傳には記されており、玄奘の道中についても話を聞いていたに違いない。それはほぼ同時期に『大唐大慈恩寺三藏法師傳』を執筆していたと見られる慧立も同じことであろう。そうしたことから、実は兩者の語る内容やポイントは一致するところが多い。ただし、書き手の違いから、文辭の一致が餘りないことは一つの特徴といえるであろう。

以下に、兩文獻におけるナーランダ寺院で戒賢と面會するくだりを比較してみよう。

『續高僧傳』	『大唐大慈恩寺三藏法師傳』
<p>又差二十人，引至正法藏所。即戒賢論師也。年百六歲，衆所重故號正法藏，博聞強識，内外大小一切經書，無不通達。即昔室商佉王所坑之者，爲賊擊出潛淪草莽。後興法顯，道俗所推。戒日增邑十城，科稅以入。賢以稅物，成立寺廟。奘禮讚訖，並命令坐，問從何來。</p> <p>答：「從支那國來，欲學《瑜伽》等論。」聞已啼泣。召弟子覺賢說已舊事。</p> <p>賢曰：「和上三年前，患困如刀刺，欲不食而死。」</p> <p>夢 金色人</p> <p>曰：『汝勿厭身！往作國王多害物命，當自悔責，何得自盡。有支那僧來此學問，已在道中，三年必至。以法惠彼，彼復流通，汝罪自滅。』</p> <p>吾是曼殊室利。</p> <p>故來相勸。和上今損。</p>	<p>仍差二十人非老非少、閑解經律、威儀齋整者，將法師參正法藏，即戒賢法師也，衆共尊重不斥其名，號爲正法藏。於是隨衆入謁。既見，方事師資，務盡其敬，依彼儀式，膝行肘步，鳴足頂禮，問訊讚歎訖。法藏令廣敷床座，命法師及諸僧坐。</p> <p>坐訖，問法師從何處來？報曰：「從支那國來，欲依師學《瑜伽論》。」聞已啼泣，喚弟子佛陀跋陀羅唐言覺賢，即法藏之姪也，年七十餘，博通經論，善於言談。法藏語曰：「汝可爲衆說我三年前病惱因緣。」覺賢聞已，啼泣捫淚而說昔緣云：「和上昔患風病，每發，手足拘急如火燒刀刺之痛，乍發乍息，凡二十餘載。去三年前，苦痛尤甚，厭惡此身，欲不食取盡。於夜中夢三天人，一黃金色，二琉璃色，三白銀色，形貌端正，儀服輕明，來問和上曰：『汝欲棄此身耶？經云：『說身有苦，不說厭離於身。』汝於過去曾作國王，多愆衆生，故招此報。今宜觀省宿愆，至誠懺悔，於苦安忍，勤宣經論，自當銷滅。直爾厭身，苦終不盡。』和上聞已，至誠禮拜。其金色人指碧色者語和上曰：『汝識不？此是觀自在菩薩。』又指銀色曰：『此是慈氏菩薩。』和上即禮拜慈氏，問曰：『戒賢常願生於尊處，不知得不？』報曰：『汝廣傳正法，後當得生。』金色者自言：『我是曼殊室利菩薩。我等見汝空欲捨身，不爲利益，故來勸汝。當依我語，顯揚正法《瑜伽論》等，遍及未聞，汝身即漸安隱，勿憂不差。有支那國僧樂通大法，欲就汝學，汝可待教之。』法藏聞已，禮拜報曰：『敬依尊教。』言已不</p>

<p>正法 藏 問：「在路幾時？」奘曰：「出三年矣。」既與 夢同，悲喜交集。禮謝訖。</p>	<p>見。自爾已來，和上所苦瘳除。」僧衆聞者莫不稱歎 希有。</p> <p>法師得親承斯記，悲喜不能自勝，更禮謝曰：「若 如所說，玄奘當盡力聽習，願尊慈悲攝受教誨。」法 藏又問：「法師汝在路幾年？」答：「三年。」既與昔 夢符同，種種誨喻令法師歡喜，以申師弟之情。言訖 辭出，向幼日王院安置於覺賢房第四重閣。</p>
--	---

以上のように、記述されている内容の濃淡などには差違があるが、かなり近い内容が記されていることがわかる。またそれでいて文辭はほとんど一致していないことはさきにも言うとおりであり、互いに参照されることなく、玄奘からの傳聞をもとに別個に撰述されたものと理解される。

ただ、この兩者を比べる中で大きく異なっていることは、先にも言うようにインドへの旅に際して唐王朝の許可を得ていたか否かという部分である。

『續高僧傳』では以下のように言っている。

時年二十九也。遂厲然獨舉，詣闕陳表，有司不爲通引。頓迹京臯，廣就諸蕃，遍學書語，行坐尋授，數日便通。側席面西思聞機候，會貞觀三年時遭霜儉，下勅道俗逐豐四出，幸因斯際徑往姑臧。漸至燉煌。路由天塞。裹糧弔影。前望悠然。但見平沙。絕無人徑。迴遑委命。任業而前。展轉因循、達高昌境。

時に年二十九なり。遂に厲然として獨り舉し、闕に詣でて表を陳ぶるも、司の爲に通引せざる有り。頓に京臯を迹ね、廣く諸蕃に就き、書語を遍く學び、行坐して授くるを尋ね、數日にして便ち通ず。席を側け西のかたに面し、機候を思い聞ぬ。貞觀三年の時に會して霜儉に遭い、勅を下して道俗をして豊を逐いて四出せしめ、幸いにこの際に因りて徑ちに姑臧に往き、漸くして燉煌に至る。路は天塞に由り、糧を裹み影を弔ふ。前に望めば悠然として、但だ平沙を見、絶へて人の徑るもの無し。迴遑して命を委ね、業に任せて前む。展轉因循して、高昌の境に達す。

これを見る限りでは、確かにある官吏に宮城への通行が認められず、一旦はインドへの渡航が認められなかったとは記しつつも、貞觀三年には「霜儉」つまり天候による食糧難に遭い、食料のある周邊地域への移動が許されたのに乗じて姑臧（武威）まで移動し、「しばらくして敦煌へ至る」とある。さらに普通に考えれば敦煌は當時の唐の西の關であり、そこを出て高昌に達したと見るのであれば、通行の許しを得たと一般的には理解されるところである。そして「迴遑」し、「展轉因循」と葛藤の中で高昌の境に達したとはあるが、それも天にまで續く道、悠然たる平沙のなかでの「弔影」つまり孤獨の中でのことと讀める。ただ、その内容についてことさらに強調されることはなく、禁を犯してという点については全く触れられていないのである。

この件に関しては、數年後に同じ道宣が撰述した『大唐内典錄』でも、特に触れずに以下のように言っている。

以貞觀三年出觀釋化，五竺八河，備經歷覽。名德勝地，訪無不逮。大獲梵本，旋途帝城。

貞觀三年を以て出でて釋化を五竺八河に觀て、備に經て歷りて覽わたし。名德勝地、訪れて逮（およ）ばざるはなし。大いに梵本を獲て帝城へ旋途（かえ）る。

これに對して、『大唐慈恩寺三藏法師傳』では、王朝の許可を得ていなかったものとして以下のように記している。

又言：「昔法顯、智嚴亦一時之士，皆能求法導利群生，豈使高跡無追，清風絶後？大丈夫會當繼之。」於是結侶陳表。有墨（詔）不許。諸人咸退，唯法師不屈。既方事孤遊，又承西路艱嶮，乃自試其心，以人間衆苦種種調伏，堪任不退。然始入塔，啓請申其意，願乞衆聖冥加，使往還無梗。

また言う、「昔の法顯、智嚴もまた一時の士にして、皆な能く法を求めて群生を利に導き、豈に高跡を追うことをなさしめ、清風をして後を絶やさんや？大丈夫會いて當にこれを継がん。」と。かくて結侶して表を陳ぶも、墨（詔）有りて許さず。諸人は咸な退くも、唯だ法師は屈せず。既に方に孤り遊ぶを事とし、又た西路の艱嶮を承けんとして、乃ち自らその心を試み、人間の衆苦、種種の調伏を以て、堪任して退かず。然して始めて塔に入り、啓しく請して其の意を申し、衆聖の冥願加を乞い、使往還をして梗無からしめんことを願う。

この記載ばかりか、旅の途中でも詔を重んじる李大亮などに幾度か引き返すよう言い渡されている。

この時代の表や詔等の記録は未見なので、どちらの意見が正しいものかは判然としなないが、ともにほぼ同時代で貞觀年間の事情をよく知り、加えて同じように玄奘とも接触のあったはずの撰者が、このような事実と異なる事情を記述しているとすれば、奇怪な感じは免れ得ないであろう。筆者はここに何らかの「配慮」が働いたものと推測している。

そのように推測した場合、『大唐慈恩寺三藏法師傳』彦悰序に言う成立過程の不可解な點にも関わりのあるようにも見られる。序に以下のように言う。

《傳》本五卷，魏國西寺前沙門慧立所述。立俗姓趙，豳國公劉人，隋起居郎司隸從事毅之子，博考儒釋，雅善篇章，妙辯雲飛，溢思泉涌。加以直詞正色，不憚威嚴，赴水蹈火，無所屈撓。覩三藏之學行，矚三藏之形儀，鑽之仰之，彌堅彌遠，因脩撰其事，以貽終古。乃削藁云畢，慮遺諸美，遂藏之地府，代莫得聞。爾後役思纏

痾，氣懸鍾漏，乃顧命門徒，掘以啓之，將出而卒。門人等哀慟荒鯁，悲不自勝，而此《傳》流離分散他所，累載搜購，近乃獲全。……

《傳》は本と五卷、魏國西寺の前沙門慧立の述ぶる所のものなり。立は俗に趙を姓とし、豳國公劉の人、隋の起居郎司隸從事毅の子にして、博にして儒釋を考じ、雅にして篇章を善くし、妙にして雲飛を辯じ、溢にして泉涌を思ふ。加えて直詞にして正色、威嚴を憚らず、水に赴き火に蹈し、屈撓する所なし。三藏の學行を觀、三藏の形儀を矚して、之を鑽し之を仰ぎ、いよいよ堅く、いよいよ遠く、その事を脩撰するによりて、以て終古に貽さんとす。乃ち藁を削りて云い畢ると、諸の美を遺さんと慮い、遂に之を地府に藏し、代に聞き得ること莫し。爾の後、役思して痾を纏い、氣を鍾漏に懸け、乃し顧みて門徒に命じ、掘りて以て之を啓かしめ、將に出でんとするに卒す。門人等は哀慟荒鯁し、悲しみ自ら勝へず、而して此の《傳》は他所に流離分散し、載を累ねて搜して購じ、近く乃ち全てを獲るなり。……

ここに「乃ち藁（稿）を削りて云い畢ると、諸の美を遺さんと慮い、遂に之を地府に藏し、代に聞き得ること莫し」というのは、石碑でもない限りは常識的に言えば全く逆の行爲になる譯で、「氣を鍾漏に懸け」のように言うように「鍾漏」つまり時間を氣にかけてついには「役思して痾を纏い」と言い慧立の何らかの苦悩を表しているのである。總じて何らかの理由により、「藁（稿）を削りて云い畢る」つまり原稿が完成した段階では表にできず、時間を待って悩んでいるという状況を推測することができる。これが太宗朝の詔を無視して出國した内容を事實として記述していることが原因の一つとなっていると考えられなくもない。同時代人としては誉れ高い高僧が詔を無視したことを記述することは憚られたとも言えるかもしれない。

また、そのような苦勞があつて成立した書物であることは、僅か數年後ではあるが數代の皇帝を経た後の『開元釋經錄』では以下のように特に触れられていない^①。

《大唐慈恩寺三藏法師傳》十卷

右一部十卷，其本見在。

沙門釋慧立，本名子立，天皇改爲慧立。俗姓趙氏。天水人也。……天皇之代頻召入内，與黃冠對論，皆愜帝旨。事在別傳，立以玄奘法師求經印度，若無紀述季代罕聞，遂撰慈恩三藏行傳，未成而卒。後弘福沙門彦悰續而成之，總成十卷。故初題云沙門慧立本釋彦悰箋。

右一部十卷、其の本、在るを見るなり。

沙門釋慧立、本と名づけて子立、天皇改めて慧立と爲す。俗姓は趙氏、天水の人なり。……天皇の代に頻りに入内に召され、黃冠と對論し、皆な帝旨を愜くす。事へること別傳に在りて、立てて玄奘法師の印度に經を求むるを以てするに、紀に

^① 『開元釋經錄』卷第九，『大正新脩大藏經』第55卷，564頁。

述ぶる無く季代罕に聞くが若し。遂に慈恩三藏行傳を撰すも、未だ成ずるに卒す。後に弘福沙門彦悰、續けて之を成し、總じて十卷と成す。故に初めに題して沙門慧立本、釋彦悰箋と云ふなり。

則天武后朝を経て、この玄宗朝時代にはすでに『大唐慈恩寺三藏法師傳』は世に流通していることは確認できるわけだが、この時点では詔を無視したことは公的に不問にされていることになる。玄奘三藏も撰者とされた慧立もすでにこの世にはなく、さらに言えば玄奘三藏の地位と評価も安定し、慧立も「天皇の代に頻りに入内に召され、黄冠と對論し、皆な帝旨を愜くす」と高い評価を得ていることからみれば、詔を無視したことは特に兩者の評価に影響がなくなっているものと言える。

この「詔を無視した」件については、開成になって劉軻撰の『大唐三藏大遍覺法師塔銘』、唐冥詳撰『大唐故三藏玄奘法師行狀』になると『大唐慈恩寺三藏法師傳』同様に明記されることになるが、既に數代の皇帝朝を経て、しかも安史の亂を経た政策の大きな路線變更、不空三藏以降による宗教觀の變化の起こった時期に、史實の再評価が行われたと見ることもできる。いずれにしても、史實として詔を無視したことは記述されるものの、特に不問に付され、結果としてもたらされた孤獨で苦難の旅という部分のみが後に特に強調されるようになった、ということになる。

周知のごとく、『西遊記』等の後代の小説では玄奘が王朝の禁を犯して西に向かうというくだりはない。史實として一部に知られていたとは言え、次節にも言うように「唐僧」、「唐三藏」のような中國の高僧の代名詞ともなった玄奘の描寫としては、王朝が變わったとしても中國の社會では馴染まない内容だったとは言えるかもしれない。

第三節 敦煌本に見られる玄奘三藏とそのイメージ

さて、上には玄奘三藏の様々な傳に見られる異同、特に禁令を犯しての渡航についての記述の有無についてについてうかがってきた。確かにそこには高宗期以前の傳と後の傳ではこの点についての扱いが違っていることがわかる。ここから推測されることは、玄奘が唐王朝を代表する高僧として活動するにあたって不都合な記述であったからとする可能性、特に太宗朝、高宗朝では扁額や御製序までを與えていたこともあり、禁を犯して渡航したとするイメージを強く出さないよう配慮されていたようにも見えるのである。その点は、確かにこの真相を、この爲に孤獨で苦難の旅となったことと共に明確に論じた『大唐慈恩寺三藏法師傳』が、当初あたかも表に出されることが忌避されたかのような状況からも推測されるのである。

ただ、その後は禁を犯したとの現実と、その結果孤獨で苦難の旅となったインドまでの旅の中で、のちには後者が玄奘三藏のイメージの重要な要素となっていく。先にも言うように、道宣の『續高僧傳』では、インドへの旅をしたものは東晉の法顯以降、道邃、

道生まで二十を数えるほどで、またインドから中土を訪れた僧は言うまでもなくそれよりさらに多い。そうした中で玄奘三藏のみが「孤獨で苦難の西天への取經の旅」のイメージが付されていくきっかけとなったのは不可思議なことではあるが、このようなイメージとなった機縁は高宗期までにおける一連の「忌避」にあり、それによって起こった孤獨で過酷な旅、そして神佛がそれを守ったとする『大唐慈恩寺三藏法師傳』が廣められたことが関わっている、と思われるのである。なお、「西天取經」を行う玄奘は、我々にはむしろ「三藏法師」という名で廣く知られ、「西天取經」と「三藏法師」はイメージとして強く結びつけられている。實のところ「三藏法師」の名は佛教の經律論に通曉したものに與えられる名稱であり、多くの僧侶が與えられた稱號の一種である。玄奘＝「孤獨で苦難の西天への取經の旅」に加えて、玄奘＝「三藏法師」とのイメージも、この頃以降の民間傳承の中で形成されたもののようである。

さて、そうした開元時代以降からこのように形作られる玄奘三藏のイメージが、どのように次の段階、つまり後代への小説などにつながる民間傳承のイメージとなっていくのか、敦煌文獻に見られる記載をもとに見てみたいと思う。

(1) 『大唐西域記』撰者、經典翻譯者としての玄奘

まず各經の翻譯や『大唐西域記』によって玄奘三藏の名が唐代には廣く知られていたことは言うまでもない。翻譯においては『開元釋經錄』に據れば七十六部一三四七卷を譯したという^①。なかでも『大般若經』十六部六百卷はそのうち最も大部のもので、『般若心經』は文字數こそ 265 文字と短いながら、最もよく讀まれる經典の一つとなった。そのような撰述、經典翻譯を通じた玄奘のイメージは敦煌でも強く意識されたものと見られる。

玄奘の「西天取經」とのイメージから言えば、『大唐西域記』が眞っ先に想起される。同書は敦煌文獻からも S.2659 (第一卷)、P.3814 (第二卷)、S.958 (第三卷) の三點が早くから注目されており、『大唐西域記』の早期の傳本の狀況を知るうえでも大變貴重な資料として向達『大唐西域記古本三種』にも影印紹介されている^②。實際には玄奘三藏は河西回廊を通りつつも敦煌の町中を訪れることなかったが、五つの烽火臺の位置を頼りに「遙かに玉門關を見る」ところを主として夜間に通行しているため確かに敦煌を通行したことは間違いがなく、敦煌の人々の玄奘三藏に対する想いは強かったと思われる。實際、近代に敦煌文獻を發見した王園籙も玄奘三藏を敬愛したことは自らが画工に描かせた三層樓下の「西遊記壁画」と共によく知られており、敦煌を訪れ敦煌文獻を持ち去ったオーレル・スタインとの交流でも玄奘三藏を敬愛することが互いの信賴關係の始まりになったとするエピソードが残されている通りである。ただ、「西天取經」のイメージを想起させる『大唐西域記』が敦煌など西域の人々に重視されたであろうと推測されながらも、現存する資料があるとはいえ、そうした點から言えば意外にも少ないよ

① 『大正新脩大藏經』第 55 卷、552 頁 c。

② 中華書局 1981 年刊

うには思われる^①。

玄奘三藏の譯經としては、敦煌文獻の中で特に數多く残されているのは『大唐西域記』のような地理書ではなく、やはり佛教の最も重要な典籍の一つ『大般若經』である。敦煌文獻の中でも『大般若經』寫本の點數は同一經典の寫本としては最も數多く残され、1600 點以上が確認されている。敦煌文獻全體が 64,000 點と言われている中で、『大般若經』が 2.5%を占めるというはある意味驚くべき數字と言えるだろう。經題下にはほぼ漏れなく「玄奘三藏奉詔譯」或いはこれに類する記載があり、ここからも「玄奘三藏」の名聲が不動のものとなっていたことを知ることができる。識語が残される寫經から見ると、『妙法蓮華經』のように 7 世紀ころまでに多くが供養經として寫經されたのとはやや傾向が異なり、時期としては 9 世紀前半の吐蕃時期と見られるものが集中し、それが僧侶や學士が寫記し校閲した署名が残される程度のものが多く、供養のための寫經というよりも、經典の學習、或いは寺院内の儀禮などでの使用のためという用途のためのもので多いように見える。轉讀など儀禮に使用されていたことも考えられる。

また、『大般若經』十六部六百卷という譯文が長いものとは反對に、265 文字と短く、法要の中でもよく讀誦される『般若心經』という玄奘譯出の翻譯經典もまたよく寫經されたようで、敦煌文獻中には 300 點程度が発見されている^②。

敦煌本『般若心經』に関しては福井文雅氏に詳細な研究があるのでそれを参照いただきたい。ただ、上に言う儀禮での用途については、福井氏には指摘されないので、ここに拙稿に基づき若干付記しておく。

おそらく『般若心經』を讀誦する儀禮の早い時期の記録は阿地瞿多『陀羅尼集經』(653-654 年)内の儀軌に残される記述と見られる。以下、拙稿の引用である^③。

中インドの阿地瞿多是永徽三(652)年に長安に到着し、唐高宗の命により慈門寺に入り、『陀羅尼集經』の翻譯を行った。その『陀羅尼集經』第三卷では『般若波羅蜜多大心經』としてその由來等を記し、「画大般若像法」、13 種の印、9 種の呪等の作法を記載している。ここでは儀禮を中心とするために玄奘やその譯出についての詳細には触れられていないが、そのうちの「般若大心陀羅尼第十六」には、「大心呪」として「跢姪他 揭帝揭帝 波羅揭帝 波囉僧揭帝 菩提 莎訶」の眞言を、また

① 『大唐西域記』のテキストと校訂に関しては『大唐西域記、同考異索引』(京都帝國大學文科大学叢書第一、1911 年)、『大正新脩大藏經』(第五十一卷史傳部三所收本、1928 年刊)、『大唐西域記』(章巽校點本、上海人民出版社、1977 年)、季羨林等『大唐西域記校注』(中華書局、1985 年)がある。ほかに、トルファン文獻を含めた研究に関しては柳洪亮『『大唐西域記』傳入西域的年代及其有關問題』(『新出吐魯番文書及其研究』、新疆人民出版社、1997 年、372-381 頁)を参照。

② 福井文雅『般若心經の歴史的研究』、春秋社、1987 年。同書にも言われるように、今日の資料には敦煌本の贋作や、日本古鈔本が混入したと疑われるものが含まれる可能性が高く、あくまでも参考としての數字にとどめるのが良いとされる。

③ 拙稿『『心經』と「心」「經』』、『アジア社會文化研究』第 19 號、2018 年 3 月。

「小心呪」として「跢姪他 揭帝揭帝 波囉民 揭帝 波囉若他 莎訶」の眞言を載せる。また「般若心陀羅尼第十七」として、「跢姪他 徒弭哩曳徒弭哩曳 室唎 室吒 莎訶」の眞言を載せる。この3つのうちの初めの「大心呪」が今日に言う『般若心經』の眞言部分とほぼ一致することは言うまでもない。この眞言は密教儀軌で「大心呪」の名前でほかの呪とともにしばしば用いられていたようで、『陀羅尼集經』第十二卷「佛説諸佛大陀羅尼都會道場印品」に記載する儀禮作法中でも使用されている。

このように、玄奘譯『般若心經』が譯出して間もなくこうした儀禮に用いられていたことは間違いなく、敦煌における儀禮においても幅廣く使用され、僧侶ばかりか儀禮に参列する庶民層に至るまでよく知られていたであろうことは知っておく必要があろう。

總じて、撰著や、膨大な譯經書によって廣く知られたことは、ほかの高僧と比べても群を抜いており、同時代の人々にとっては經典や供養寫經、佛教儀禮などを通じてよく耳にする人物であったことは間違いがない。それは敦煌の人々にとっても同じであったことがわかるのである。

(2) 敦煌に見られる玄奘讚、玄奘撰とされる韻文

敦煌文獻中に見られる幾つかの玄奘三藏の傳に關わる資料の中からは、前節でも紹介したような異なる時代、異なる立場による傳に見られる内容が複合して取り入れられており、9、10世紀頃の玄奘の評価を知ることができる。本節では、そうした資料のうち、特に『唐三藏讚』と呼ばれる資料を取り上げて紹介し、分析してみたい。

『唐三藏讚』は、四字體の讚で、敦煌文獻 S.6631、P.4597 と P.2680 というともに儀禮の次第作法を記録する文獻中に見られ、特に法照以來流行した念佛法事の作法との關係が考えられる。例えば、S.6631 ではまず『歸極樂去讚』で「西方の極樂にて蓮池に坐し、閻浮の穢惡は何時變わるものやと。身は膿血に居りて時光を行き、縦し耶孃あれども看るに久しからず。……食百味を念ずれば傍邊にあり、眷屬諸親は同じ花に坐す。……かくの如く逍遙にして快樂な處なり。發心して去かざるとは何時をまつや、努力し心に生じ専ら佛を念じよ」と言い、母のそばに仕え、眷屬とともにあることの無常を説き、極樂へ「歸」らんことを説いている。續けて『蘭若讚』では、脩行を積むべき寺院の生活を讚え、『四威儀』では「行」、「住」、「坐」、「臥」を説き、『香讚文』では香により佛を供養することを説き、『遊五臺山讚』では釋迦の苦行、文殊菩薩の衆僧の前での問答を讚え、『辭父母讚』では出家に據る父母との別れを説き、そして『義淨三藏讚』、『唐三藏讚』という先達の徳を讚える高僧讚が續く。これらを通じて得度に關る儀禮で使用された文獻と推測されるのである。

P.2680 では、『唯識論師世親菩薩本生緣』、『唯識大士無著菩薩本生緣』、『寺門首立禪師讚』、『靈州龍興寺白草院和尚俗姓史法號增忍以節度使李公度尚書立難刺血書經義』、『第廿三代付法藏人聖者著鶴勒那夜奢』、『第廿四代付法藏人聖者師子比丘』、『劉薩訶和尚因緣記』、『大唐義淨三藏讚』、『佛圖澄和尚因緣記』、『大唐三藏讚』、『羅什法師讚』等

の高僧の傳や讚が集められたもので、これのみでは用途は判然としないが、S.6631 と類似する儀禮で用いるために用意されたものでしょうか。類似する念佛の儀禮では、P.2130 の中で法照の傳を語る作法があることが確認され同じ時代に流行していた變文等の講唱などとの関わりが議論されたことがあり^①、これと同じように多くの高僧の傳を儀禮の中で語っていた可能性が推測されるのである。

こうした二文獻に見られる『唐三藏讚』は、釋利濟の撰とされ、僅か 72 文字という短さではあるが、玄奘の傳の内容がここに織り込まれ、また傳説化されていく過程を読み解くことができる（寫本全體については卷末資料参照）^②。

82. 《唐三藏讚》釋利濟 嵩山秀氣，何(河)水英靈，

83. 捷特瑰傳(瑰偉)，脫履(離)塵榮(榮)。鄉園東望，竺國西傾，心存

84. 寶偈，志切金經。戒賢忍死。邪賊逃形(行)，彌勒期

85. 契，觀音願成。弁論無當，慈悲有情。一生激節，萬代流名。

嵩山の秀氣、河水の英靈，捷く特に瑰偉にして、塵榮を脱離す。

郷園東のかたに望み、竺國は西のかたに傾き、心には寶偈を存し、志には金經を切にす。

戒賢死を忍びず、邪賊逃げ行く。彌勒に期契し、觀音に成ぜん願う。

弁論に當たる無く、慈悲に情有り。一生の激節、萬代に流名す。

題名には「(大) 唐三藏」とあるのみだが、以下にも言うように全體の内容から見て玄奘を指すことは間違いがない。ここでまず注目したいのは、唐代には各皇帝朝で多くの僧に「三藏」が興えられていたのにもかかわらず、「唐三藏=玄奘」という後代にも言う名稱が使用されていることである。

内容では、「嵩山の(如き)秀でた氣に、河水の(如き)英靈、捷(さと)くして特に瑰偉(すぐれて偉大)、塵榮(世間の塵)より脱離す」とまで讚えているのは、前に筆寫される同じ三藏の『義淨三藏讚』に「卓哉大士(すぐれたるかな大士!)」と言うのとは異なる次元斗捉えることができる。唐を代表する高僧というイメージが嵩山や大河に例えられるような描寫に表わされていると言える。

「郷園東のかたに望み、竺國は西のかたに傾き」から以降はほぼすべての内容が、過

^① 拙稿「法照門徒的念佛法事與《法照傳》的宣唱」、『饒學與華學』、上海辭書出版社、349-362 頁、2016 年 6 月

^② 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷第十、『玄奘三藏法師論』にも類似する四字句による讚があるが、内容上の關連性は薄いものと見られる。「生靈感絶，大聖遷神。其能紹繼，唯乎哲人。馬鳴先唱，提婆後申。如日斯隱，朗月方陳。穆矣法師，諒爲貞士。回秀天人，不羈塵滓。窮元之奧，究儒之理。潔若明珠，芬同蕙芷。悼經之闕，疑義之錯。委命詢求，陵危踐壑。恢恢器宇，赳赳誠恪。振美西州，歸功東土。屬逢有道，時惟我皇。重懸玉鏡，再理珠囊。三乘既闡，十地兼揚。俾夫慧日，幽而更光。日餘庸眇，幸參塵末。長自蓬門，靡雕靡括。高山斯仰，清流是渴。願得攀依，比之藤葛。」

酷な旅を描寫するもので、また「志には金經を切にす」と言い、「玄奘＝唐三藏＝過酷な取經の爲のインドへの旅」とのイメージでとらえられているかのようである。これも『義淨三藏讚』に「皇上と同輩にして、群下に承規し、該く内外に通じ、鬱として國師と爲る」と、皇帝權との繋がりを讃えて言うものとは異なるイメージと言える。歴代の思想家、宗教家などを總攬してみて、政治は學者を作り出すが、大衆はそうした政治とのかかわりの強い僧侶（出家者）を嫌う傾向があると言えれば言い過ぎであろうか。

「心には寶偈を存し」は二句後ろの「邪賊は逃げ行き」とつながるものと見られる。この内容は『三藏法師傳』の以下の内容を表したものと見られ、また後代の小説につながるイメージがすでに形作られていたことがわかる。

『大唐大慈恩寺三藏法師傳』に言う。

從是已去，即莫賀延磧，長八百餘里，古曰沙河，上無飛鳥，下無走獸，復無水草。是時顧影唯一，但念觀音菩薩及《般若心經》。

初，法師在蜀，見一病人，身瘡臭穢，衣服破汚，愆將向寺施與衣服飲食之直。病者慚愧，乃授法師此《經》，因常誦習。至沙河間，逢諸惡鬼，奇狀異類，遶人前後，雖念觀音不能令去，及誦此經，發聲皆散，在危獲濟，實所憑焉。

これ従り去くは、即ち莫賀延磧、長さ八百餘里、古に曰う沙河にして、上に飛ぶ鳥なく、下に走る獸なく、復た水、草なし。」この時、影を顧るに唯だ一、但だ觀音菩薩及び《般若心經》を念ず。

初め、法師蜀に在りて、一病人の身は瘡にして臭穢、衣服は破れ汚れたるに見え、愆れみて將に寺に向いて衣服飲食の直を施與す。病者慚愧して、乃ち法師にこの《經》を授け、因りて常に誦習す。沙河の間に至り、諸惡鬼、奇狀の異類、人の前後を遶るに逢うに、觀音を念ずると雖えども去らしむ能はず、此の經を誦するに及びて、聲を發すれば皆な散り、危に在いて濟いを獲る。實に憑となる所なり。

なお、このくだりは、これまでに挙げた傳では『大唐大慈恩寺三藏法師傳』のみに見られるものである。またこうした怪奇や鬼神を語る内容は、以下のようなくだりとともに、「玄奘の取經の旅＝悪鬼妖怪との戦いの旅」というイメージに結び付けられるもので、のちの唐三藏取經説話へと影響した興味深い部分と考えられる。

また言う。

是時四夜五日，無一滯沾喉，口腹乾焦，幾將殞絶，不復能進，遂臥沙中默念觀音，雖困不捨。啓菩薩曰：「玄奘此行不求財利，無冀名譽，但爲無上正法來耳。仰惟菩薩慈念群生，以救苦爲務。此爲苦矣，寧不知耶？」如是告時，心心無輟。至第五夜半，忽有涼風触身，冷快如沐寒水。遂得目明，馬亦能起。體既蘇息，得少睡眠。即於睡中夢一大神長數丈，執戟磨曰：「何不強行，而更臥也！」法師驚寤進發，行可十里，馬忽異路制之不迴。經數里，忽見青草數畝，下馬恣食。去草十步欲迴轉，又

到一池，水甘澄鏡澈，即而就飲，身命重全，人馬俱得蘇息。計此応非舊水草，固是菩薩慈悲爲生，其至誠通神，皆此類也。

是の時四夜五日、一滴の喉を沾ほすなし。口腹乾焦して幾ど將に殞絶せむとし、復た進むこと能はず。遂に沙中に臥し、觀音を默念し、困ぜりと雖も捨てず。…第五の夜半に至って忽ち涼風あり、身に触れて涼快なること寒水に沐するが如し。遂に目の明くるを得、馬亦能く起つ。體既に蘇息して少しく睡眠することを得たり。即ち睡中に、一大神の長さ數丈にして、戟を執つて磨くを夢みたり。曰く、『何ぞ強行せずして更に臥せるや。』と。法師驚き寤めて進發し、十里ばかり行くに、馬忽として路を異へり。これを制するも迴らず。數里を經るに、忽として青草數畝を見、下馬して恣食す。草を去ること十歩にして迴り轉ぜんとして欲するに、又一池に到り、水甘澄にして鏡澈、即ち飲に就きて、身命重び全うし、人馬俱に蘇息を得る。此を計るに応に舊き水草に非るべし。固より是れ菩薩の慈悲爲めに生ぜるなり。其の至誠、神に通ずること皆此の類なり。

さて、また、『唐三藏讚』に戻り、續く「彌勒に期契し、觀音に成じんと願う」の部分であるが、「彌勒に期契」というのは傳類には見当たらず、流傳の過程で加わったものであろう。或は『大唐大慈恩寺三藏法師傳』、『玄奘三藏法師論』卷第十に慧立曰くとして「……十七地論に於いて最も精熟と爲し、此論を以て該に衆經に冠たるべしとす。亦た遍く常に宣講す。元は是れ彌勒菩薩の造りたまう所のもの、即ち攝大乘の根係にして、是れ法師發軔の祈する所のものなり。」とあるような部分から發展したものかもしれない。なお、言うまでもなく彌勒菩薩は『西遊記』までには物語化されて登場するようになる。

さて、「唐三藏＝玄奘」は、同時代の他の傳世文獻にはほとんど用例は見られないが、敦煌文獻では S.373 に『大唐三藏題西天捨眼塔』及び同氏作とされる『題尼蓮河七言』、『題半偈捨身山』、『題童子寺五言』、『題中嶽山七言』が残されてる。ここに『大唐西域記』にも見られる「捨眼塔」（卷第二）、「尼蓮河」（卷第八、「尼連禪那河」として見えている）が歌われていることから見て、「大唐三藏」は玄奘を指して使われているものと考えられ、10 世紀頃には社會の上層ではないところで「唐三藏＝玄奘」というイメージは定着していったものと見ることが出来る。なお、上記の詩が玄奘のものであるとする根拠はなく、恐らくは後人の手に據り玄奘のイメージの中で作られたものであろう。S.373 の「大唐三藏」の作とされる詩五首を紹介しておこう。

27. 大唐三藏題『西天捨眼塔』
28. 帝釋傾心崇二塔，爲憐捨眼滿千
29. 生，不因行苦過人表，豈得光流法
30. 界明。
31. 『題尼蓮河七言』

32. 尼蓮河水正東流，曾浴(欲)金人髓得柔，
 33. 自此更誰登彼岸，西看佛樹幾千秋。
 34. 『題半偶捨身山』
 35. 忽聞八字超詩境，不借(惜)丹軀捨此山。
 36. 偈句篇留方石上，樂音時奏半空間。
 37. 『題童子寺五言』
 38. 西登童子寺，東望晉陽城，
 38. 金川千點綠，汾水一條清。

(3) 民間信仰に見られる玄奘三藏

敦煌文獻中で玄奘三藏に関わる記載と言うと、ほかに「玄奘法師十齋日」と「玄奘法師十二月禮佛日」という民間信仰に関わる資料が見られている。

このうちの十齋日というのは、インドの三齋日、六齋日から発展したもので、月の六日（インドの十五日を一月とする暦では八日、十四日、十五日の三日間。三十日を一月とする暦では、八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日の六日間）に齋戒すべしという在家信者への教えが元となっている。この教えの基本は唐代以前には中國に傳わっており、八戒を守り過ごす八關齋とのつながりも指摘されている通りである。道教でもこれを襲用しつつ十日に増やした「十直」（一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日）として初唐までには行われていたことが確認されており、佛教信仰が民間への廣まりを見せる9世紀頃には十齋日として文獻上に多く見え始めている。

敦煌本としては、9世紀末から10世紀と見られる文獻に20点近く見られている。興味深い點は、様々なバリエーションがある中で定められた十日に齋を行うように様々な工夫が凝らされている點である。それぞれの日にこの世に視察に来るのは誰か、どの佛菩薩を念ずべきか、そうすればどのような地獄へ落ちるのを免れるか、或いはどのような功德が説かれる。例えば月の5番目齋日たる十八日で比べてみると以下のような記載が残される。

十八日，閻羅王下，念觀世音菩薩，不墮劔樹地獄，持齋除罪九十劫…… (S.5892)

十八日，閻羅王下，此日齋者，不墮糞屎地獄…… (上海博物館 48)

十八日，閻羅王下來，不墮劔樹地獄，不煞一切衆生，除罪九千劫…… (S.6897)

十八日齋，閻羅王天子下界，念地藏菩薩…… (P.3024+S.2565)

實のところ、この5番目が閻羅王で、7番目が泰山府君という配列は、十王の配列とも一致し、二つの民間信仰があるところにつながりを持っていることを知ることができる。各齋日に念じるべき佛、菩薩には異なるバージョンもあるが、5番目が地藏

菩薩というのも後代の閻羅の「本地」という考え方に近いものである。この考え方は敦煌本『佛説地藏菩薩經』にも一致しており、當時においてこの十齋日信仰が十王信仰、地藏信仰と結びつきを持つものであったことは間違いない。

また「十二月禮佛日」というのはしばしば十齋日信仰と共に見られるもので、毎月のある一日の定められた時間に定められた方向を禮拜すると罪が除かれるとする信仰である。これも様様なバリエーションで、日にちや時の記載まで異なることが多いが、S.2565 に據れば以下のようなになる。

正月一日、平明時向東方禮佛四拜、除罪二百三十劫；
二月八日、鷄鳴時向西方禮佛四拜、除罪一百二十劫；
三月七日、亥時向西方禮佛四拜、除罪一百四十劫；
四月八日、子時向北方禮佛四拜、除罪一百二十劫；
五月五日、黃昏時向東方禮佛四拜、除罪一千八百劫；
六月六日、黃昏時向東方禮佛四拜、除罪一千八百劫；
七月七日、平明時向東方禮佛九拜、除罪一千八百劫；
八月八日、卯時向東方禮佛十拜、除罪三萬三千劫；
九月十日、寅時向東方禮佛九拜、除罪一千八百劫；
十月一日、卯時向南方禮佛九拜、除罪一千劫；
十一月一日、黃昏時向南方禮佛九拜、除罪一千劫。

こうした十齋日と十二月禮佛日は組み合わせられて齋會の次第の中に組み込まれて讀誦されたものと見られ、儀禮文書の中に記載され、齋會を開くことを促すものも多い。

また、これらの信仰に関わる文獻では玄奘三藏の名がたびたび上げられ、この信仰が現状のもたらしたものであることを説いている。例えば P.3795 には以下のように言う。

右上件齋月日は玄奘法師在十二部經略出。若有人能滿三年每依時持齋禮拜、所求如願抄本流轉、除罪十方（萬）六千六百劫。

右上件の齋月日は是れ玄奘法師の十二部經に在ひて略出せるなり。若し有人の能く滿三年每く時に依りて持齋禮拜せば、求むる所、願ふが如く、抄本流轉し、罪の除かるること十萬六千六百劫なり。

また、S.2143 では、「十二禮多記」の後ろに記載される十齋日に、「玄藏法」として冒頭に以下のように言う。

玄藏法

勅抄此佛名頒下諸州五濁惡世。若有善女人能至心受持此禮、依持劫禮者、除罪無數恒河沙劫、命終之後託生○○○○坐寶蓮花受諸快樂、思衣羅錦千重、念食百味俱至。又能教人受持此禮者、獲定除罪八萬二千五百○○○○不虛。又略每月惡日並是十齋日。

勅していふ、此の佛名を抄して諸州の五濁惡世に頒下せよと。若し善女人の能く至心にして此の禮を受持せる有りて、依りて劫に禮を持せば、罪を除かること無數恒河沙劫なり。命終し後、託生して○○○○寶蓮花に坐して、諸の快樂を受け、衣を思へば羅錦千重、食を念ずれば百味俱に至らん。又た能く人を教して此禮を受持せしむる者は、獲定除罪八萬二千五百○○○○不虛。又た毎月の惡日並びに是れ十齋日を略べん。

そしてこの後の「十齋」の記載の後には、「右以上十齋日、並是諸大神子、童子及察命下其時節。注云、齋後午前即下。謹請衆等、至時千萬努力念佛、脩善慎之、勿使察録、故負罪愆、誰能相救（右以上、十齋日並びに諸大神子、童子及び察命の下る其の時節なり。注して言く、齋後の午前即ち下ると。謹しんで衆等に請う、時に至れば千萬と努力し念佛し、善を脩して之を慎しみ、察録せしむることなきよう。故に罪愆を負ひしは、誰か能く相ひ救はん）」のように、「齋」の時に「衆等」に呼び掛ける文辭があり、後ろには連続して書かれる内容は、「號頭」、「嘆徳」、「莊嚴」等のように儀禮の始まりに法師が讀誦する所謂「願文」の文體と一致する。後にはさらに梵唄、咒願等が記されていることより見れば、この S.2143 は齋會で用いられたテキストと見ることが出来る譯である。冒頭の「玄藏」という僧は記録の上では見つからないが、上述の P.3795 との関係で言えば玄奘を指すものであろう。玄奘の「奘」字が誤ったものか、「玄奘三藏」が何らかの理由で縮められた名稱であろうか。いずれにしても、玄奘の名のもとに齋會が開かれ、上述する信仰が説かれていたということになる。

また、P.3024+S.2565『佛説金剛經纂』においては「玄奘法師十齋日」と「玄奘法師十二月禮佛日」として十齋日と十二月禮佛日が説かれ、また以下のように「玄奘法師」の名が登場する。

玄奘法師禮拜、逐月有十齋日、……。

西京龍興寺玄奘法師于西國來大唐國來、有十二月禮佛日、每月祇在一日。正月一日、平明時向東方禮佛四拜、除罪二百三十劫、……

玄奘法師禮拜し、月逐に十齋日有りといふ、……。

西京龍興寺の玄奘法師、西國に于きて大唐國に來りていふ。十二月禮佛日有り。月毎に祇だ一日に在ひてす。正月は一日、平明の時に東方に向ひて佛を禮すること四拜せば、罪を除かるること二百三十劫なり、……

なお、『佛説金剛經纂』は主として①八大金剛を勧請して功德文を讀誦する部分、②

天曆元年に北山縣のある女性が入冥して閻羅王と面會した入冥譚、③玄奘法師十齋日と玄奘法師十二佛禮及び其の功德文の3つの部分からなっている。その入冥譚の部分に明確に「天曆年間」の年號が書かれており、しかもこの天曆の年號は中國の歴史上では元代になって初めて見られるものなので、先人研究者はこの文獻の成立年代を元代以後と考えたのである。しかしこのように言うと、敦煌藏經洞の封閉時間（11世紀初）との間に大きな矛盾が出るため、これが果たして藏經洞文書であるのかという先人の議論を呼んだのである。しかし筆者には、以下のような疑問が残り依然藏經洞文書である可能性を排除できないものと考え。その疑問とは、①一點の『佛說金剛經纂』寫本が斷裂して、そのうちの半分が英國に所藏され、半分が佛國に所藏されているが、なぜこのような状況が生じたのか、②『佛說金剛經纂』を引用したと見られる寫本は、敦煌文獻中に實はまだ P.3809 が一點ある、等である。加えて言えば、「天曆」の「天」字が「大」字の誤寫である可能性もある。何故なら毛筆の質と筆を入れる時の書き方の関係で、敦煌文獻の「大」字の上部はしばしば筆がおかれた場所が大きく書かれ、「天」字のように書かれることがあるからである。そうした文字を手本に次に鈔寫する際に「天」字に誤り、後に踏襲されていったという可能性は十分に考えられる。なお「大曆年間」は中唐時代の年號であり、敦煌文獻中の民間信仰文獻に昔の年號として記されても不思議はない。いずれにしても、校録と比較研究の結果、『佛說金剛經纂』の成立年代が遅いとはいっても13世紀以後に下ることはなさそうに思えるのである。

なお、ここに書かれる玄奘が十齋日を略出したという主張が、なぜこのように登場したのか。地藏信仰との関係から『地藏十輪經』の譯者玄奘の名を借りて權威づけようとしたものなのか否かについては未詳であるが、いずれにしても、佛教に関わる神秘的な民間信仰の流布において、玄奘三藏の名がこのように用いられ、多く用いられていたということは實に興味深いことである。

まとめ

總じて、敦煌文獻に見られる玄奘に対するイメージは、『大唐大慈恩寺三藏法師傳』に據るところが多いようだが、そこから少し發展して、後の小説にも繋がる要素が少なからず付加されているとすることができよう。こうしたことのほとんどが儀禮や口頭での語り物が背景にあったと考えられ、如何なる場でこのような物語が語られていたかという点が気になる点である。

量から言えば『大般若經』を中心とする膨大な寫經に見える玄奘の名は儀禮などを通じて社會の廣い層にまで傳わっていたことであろう。また、玄奘が旅中で魔を追い払ったとする傳承として知られる『般若心經』も、儀禮の中で多く讀まれ、人々の耳に残る經典となっていたであろう。

こうした段階を経て、「唐三藏讚」にも見られたような浄土念佛の儀禮でも構想として讚えられるようになっていったことも重要であろう。唐中期の社會變化の中で、國家宗教的要素が強かった佛教の立ち位置が變わり、社會のより廣い層に佛教が浸透して行く過程で、浄土念佛が好まれてより平易な浄土讚が膨大に作られ儀禮などで歌われるようになっていたことはすでに議論されてきたとおりである。そうした儀禮の中では、因縁譚ばかりか、本稿で紹介してきたような高僧傳、高僧讚も登場するようになったと見られ、そうした高僧傳、高僧讚が語られ、玄奘の物語が廣く語られていた可能性が考えられるのである。そうしたなかで、より苦難の旅をした聖人、不思議な力を持ち、不思議な力に守られた高僧としてのイメージが膨らんでいったことも上に見てきたとおりである。かくて地藏信仰の中にも表され、地獄に落ちて苦しまないための教えも説いてくれる人物として表されているのである。

また、そうした點では、本稿ではこれまで触れなかったが、敦煌文獻『大部禁方』という大衆化された密教儀軌の啓請文の中に見られる、帝釋天が水晶宮で脩行する姿がこうした民間の儀禮や傳承の中で徐々に玄奘三藏の傳に取り込まれていくことを指揮しておきたい。このような話は、筆者の管見に據ればこの時代以前の傳世資料には見られず、この時代までに社會層の比較的低いところで流行を始めていた物語と見られる。

奉請北方世界主多聞自在毗沙門，無量劫來廣供養脩行，鎮在水精宮，身生金鉀光明現，掌塔持戈，北壁中非時下界見精靈，舉目觀之如粉面。那(哪)吒太子去先風(鋒)，多領善神持劔戟，我王押管下閻浮，一切鬼神總愁死。急急如律令，敕攝。

此咒誦一遍，噴三噴；又誦破傷咒一七遍，誦一遍唾三唾。

奉請、北方世界の主、多聞自在毗沙門、無量劫來に廣く供養脩行し、鎮かに水精宮に在り、身は金の鉀に光明を生じて現れ、塔を掌み戈を持ち、北壁中に非時に下界に精靈を見、目を舉して之を觀るに粉(憤)面の如し。那(哪)吒太子先風(鋒)を去き、多く善神の劔戟を持つを領へ、我が王押管は閻浮に下り、一切鬼神は總て愁死せしめん。急急に律令、敕の如ごとく攝れ。

此の咒を一遍誦し、噴すること三噴。又た破傷咒を一七遍誦し、一遍誦せば唾すること三唾。

敦煌文獻に見られるこの段階ではまだ玄奘三藏の一連の話との結びつきはないのだが、この描寫は、宋代の『大唐三藏取經詩話』に見られる、玄奘三藏が毘沙門天のいる水晶宮の齋會を訪れそこで『法華經』を説く場面へつながる背景としての民間信仰があるように見られるのである。

法師問曰：「天上今日有甚事？」行者曰：「今日北方毗沙門大梵天王水晶宮設齋。」法師曰：「借汝威光，同往赴齋否？」行者教令僧行閉目，行者作法炁从之間，□始開眼僧行七人，都在北方大梵天王宮了，且見香花千座，齋果萬種，□樂嘹亮，

木魚高掛五百羅漢，眉垂口伴，都會宮中諸佛演法。偶然一陣凡人氣，大梵天王問曰：「今日因何有凡人俗氣？」尊者答曰：「今日下界，大唐國內有□玄奘僧行七人，赴水晶齋走，致有俗人氣。」當時天主與羅漢曰：「此人三生出世，佛教俱全。便請下界法師玄奘□座講經，請上水晶座，法師上之不得。」羅漢曰：「凡俗肉身，上之不得，請上沉香座一上便得。」羅漢問曰：「今日謝師入宮，師善講經否？」玄奘曰：「是經講得，無經不講。」羅漢曰：「會講《法華經》□？」玄奘曰：「此是小事。□時五百尊者大梵王、一千餘人咸集聽經，玄奘一氣講□，如瓶注水，大開玄妙，眾皆稱讚不可思議。」齋罷辭行，羅漢曰：「師曾兩廻往西天取經，爲佛法未全，嘗□深沙神作孽，損害性命。今日幸赴此宮，可近前告□。天王乞示佛法前去，□得□難。法師與猴行者近前咨告請法，□□賜得隱形帽一事、金鑲錫杖一條、鉢盂一隻，三件齋全領訖。法師告謝已了，回頭問猴。」

これまでもよく知られているように、敦煌本『唐太宗入冥記』のような語りものの断片がのちに『西遊記』のような長編の中に取り込まれているわけだが、玄奘のイメージが膨らみ、不思議な力を持つ、不思議な神佛に守られる玄奘三蔵のイメージから、社会の広い層ではこうした不思議な力があらわされる話が玄奘三蔵の物語として吸収されていく状況を同じように見つけることができるのである。

(2015年12月13日初稿、2021年6月19日加筆)

【資料1】S. 6631

1. 《歸極樂去讚》^① 歸去來，歸去來^②。
2. 西方極樂坐蓮池^③，閻浮穢惡何時變^④。身居膿血行時光，
3. 縱有耶孃看不久。中路即有各分離，哀泣空思終無見。
4. 痴心不照我西方，西方國淨人無別。一人便壽永常存，
5. 思衣千重羅綾至^⑤。念食百味在傍邊，眷屬諸親同花坐。
6. 常聞妙法說真宗，水鳥樹林皆念佛。微風吹動妙音清，

① 《歸極樂去讚》，淨土讚之一。P.2483 亦有之。

② 歸去來，歸去來，在念佛法事時候所用的和聲辭。《西方樂讚》、《出家樂讚文》、釋法照《極樂莊嚴讚》等讚文上亦所用。

③ 西方極樂坐蓮池，《西方樂讚》（《淨土五會念略法事儀讚》）裏有『西方極樂七寶池』等類似的描寫。

④ 閻浮穢惡何時變，釋法照述《西方極樂讚》（《淨土五會念佛誦經觀行儀》、《淨土五會念略法事儀讚》）裏有『閻浮穢惡不堪停』的一句。

⑤ 此句類似於 S.2143 《持齋念佛懺悔禮文》有“□□□□坐寶蓮花，受諸快樂，思衣羅錦千重，念食百味俱至。又能教人受持此禮者，獲定除罪八萬二千五百□□□□不虛。又略每月惡日並是十齋日。”裏的一句。

7. 六時讚說無休息。虛空自降萬般花，清旦將花十方散。
8. 食時還到飯經行，如此逍遙快樂處。發心不去待何時，
9. 努力生心專念佛。來身畢得坐池。《蘭若讚》蘭若空，蘭若空。
10. 花嚴和尚法先宗，自從敕留童德寺。嵩山絕跡斷行蹤，
11. 惟願宅家放大赦。放我和尚向山中，奉敕丁寧親處分。
12. 不得出我九重宮，和尚其時聞此語。心思悲泣憶山中，
13. 從此病生救不可。直至羸若命身終，集諸弟子惟言說。
14. 死亦不得出王宮，一切終生總好住。吾今入般世間空，
15. 莫道吾亡法亦滅。眞如不變處皆同，十大弟子號吽哭。
16. 何時今日寶山崩，奉敕威儀送和尚。五色雲現變虛空。
17. 一切諸賢俱來證。口中惟讚世間空，各各勤脩眞家寂。
18. 端身正坐法皆同，吾滅暫時法不滅。決定畢證妳眞空。
19. 《四威儀·行威儀》
20. 行步徐徐牛顧視，高觀下盼步移神。縱使觸目繞諸境，
21. 了了知心不受塵。無塵莫未執爲宗，心境双亡不住空。
22. 任運安庠到處所，行去行來豈異同。不記山河是南北，
23. 誰知途路向西東。《住威儀》住立端然絕思慮，
24. 寂寂不慮亦不緣。縱使風塵千遍度，六入無聞玄更玄。
25. 諸塵所以不來前，良由靜慮絕心源。心源念念無衣著，
26. 究竟眞門當自詮。《坐威儀》坐等須彌不傾動，
27. 事緒縱橫心拒(詎)生。閉目自知心不起，開眼觀塵與理平。
28. 平與無平支可住，與中皎潔息無明，明與無明俱不起。
29. 食欲之心自不生。《臥威儀》高臥清虛住法印，
30. 外示乖慵內精進。傍眠側臥不隨虛，展脚橫腰絕戲論。
31. 心中惠劔利如霜，相貌觀瞻欲似鈍。破納(衲)搭肚守眞如，
32. 曲肘抵(低)頭看漏盡。《臥輪禪師偈》^①臥輪無伎量，
33. 能定百思想，煩惱合不合，菩提日夜長。渾渾常不濁，
34. 澄澄亦不清，清濁合不合，故號生無生。同塵隨無轉，
35. 事用常不惑，寧神泯是非，願得生安樂國。
36. 《香讚文》
37. 昔有仙人善思，買得七莖紅蓮花。定光佛所時供養，
38. 今得成佛號釋迦。我今行此衆名香，途香末香及膠香。
39. 受此名香爐中晝，供養恒佛，敬禮常住三寶。

① “有僧舉臥輪禪師偈云：‘臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。’六祖大師聞之曰：‘此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。’因示一偈曰：‘慧能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。’”(《景德傳燈錄》卷第五，《大正新脩大藏經》第51卷，245b。)

40. 《遊五臺讚文》 遊五臺，遊五臺。
41. 國裏何物最唯高，遊五臺。須彌山上最唯高，遊五臺。七寶山裏最能明。
42. 香花供養佛。彌陀佛國甚快樂，遊五臺。舍利佛國最饒人。香花供養佛。
43. 太子六年持苦行，遊五臺。飡松茹柏鍊其身。香花供養佛。
44. 六時行念波羅蜜，遊五臺。夜乃轉讀大乘經。香花供養佛。
45. 文殊普賢相對問，遊五臺。八萬徒衆競來聽。香花供養佛。
46. 沙訶衆生多五濁，遊五臺。文殊師利下生來。香花供養佛。
47. 努力前頭心決定，遊五臺。前退菩提薩埵身。香花供養佛。
48. 《遊五臺一本》
.....
77. 《辭父母讚一本》
78. 《義淨三藏讚》釋門副教授金彭
79. 卓哉大士！道跡隨機，応物懷念，濟世含悲，飛錫西
80. 邁，白馬東歸。語窮五印，行盡四維，譯經九部，定
81. 教三時。皇上同輩，群下承規，該通內外，鬱爲國師。
82. 《唐三藏^①讚》釋利濟^② 嵩山秀氣，何(河)水英靈。
83. 捷特瑰傳(瑰偉)^③，脱履(離)塵榮(榮)。鄉園東望，竺國西傾，心存
84. 寶偈，志切金經。戒賢忍死^④。邪賊逃形(行)。彌勒期
85. 契，觀音願成。辯論無當^⑤，慈悲有情。一生激節，萬代流名。
86. 《諸雜西方頌一本》別名如後
87. 《金剛經云釋》
88. 九相觀序
.....

【資料 2】 P. 2680

1. 《唯識論師世親菩薩本生緣》
- 2.
25. 《唯識大士無著菩薩本生緣》
39. 《寺門首立禪師讚》

① 唐三藏讚， P.2680 作『大唐三藏讚』。

② P.3052 に「僧利濟」作とする詩一種有り。

③ 瑰偉， S.6631 作『瑰傳』， P.2680 作『瑰瑋』。泰史案：『傳』與『偉』字形相近，而『瑋』與『瑋』即同音。擬是『瑰偉』之誤。

④ 戒賢忍死，『戒賢』梵文曰 Śīlabhadra，古印度唯識派之高僧，玄奘之師。『忍』， P.2680 作『惡』。

⑤ 辯論無當， P.2680 作『辯論當無』。但因爲『無』字與『有』字對仗，應是『辯論無當，慈悲有情』。

50. 《靈州龍興寺白草院和尚俗姓史法號增忍以節度使李公度尚書立難刺
51. 血書經義》
65. 《第廿三代付法藏人聖者著鶴勒那夜奢》
71. 《第廿四代付法藏人聖者師子比丘》
84. 《劉薩訶和尚因緣記》
115. 《大唐義淨三藏讚》卓哉大士，道跡隨機，応物懷念，濟世含悲。飛錫西邁，
116. 白馬東歸，語窮五蘊(印)，行盡四維，譯經九部，定教三時，皇上同輩，群下承
規，
117. 該通內外，鬱爲國師。《佛圖澄和尚因緣記》……………
……………
127. 見屍矣。《大唐三藏^①讚》嵩山秀氣，何(河)水英靈，捷特瑰瑋(瑰偉)^②，脱履(離)
128. 塵縈。鄉園東望，竺國西傾，心存寶偈，志切金經。戒賢惡(忍)死^③，邪賊逃形
(行)，
129. 彌勒期契，觀音願成。辯論當無(無當)^④，慈悲有情。一生激節，萬代流名。
130. 《羅什法師讚》

*初出、「敦煌文獻より見た玄奘三藏」(『玄奘三藏』、勉誠出版社、352-386頁、2021年12月)。

① 大唐三藏讚，P.2680作『唐三藏讚』。

② 瑰偉，S.6631作『瑰傳』，P.2680作『瑰瑋』。泰史案：『傳』與『偉』字形相近，而『瑋』與『瑋』即同音。擬是『瑰偉』之誤。

③ 戒賢忍死，『忍』，P.2680作『惡』。茲據S.6631正。

④ 辯論無當，P.2680作『辯論當無』。但因爲『無』字與『有』字對仗，應是『辯論無當，慈悲有情』。

第五章 信仰における圖像と継承

——敦煌に見られる山岳と天界の圖像を中心として——

第一節 信仰上の圖像と継承

シンボリックな圖像が、信仰において重要な意味を持つことは言うまでもない。

圖像は、信仰の場の視覚的要素を担い人の心の奥底に沁みついてゆく。信仰の場では、五感の中でも視覚は強い刺激をもつ。こうした視覚情報は、聴覚、嗅覚などによる知覚情報と結びつき信仰の場を作り上げる。信仰、宗教上の人間行動としての祭祀儀禮が行われる際にも圖像はその中心に据えられ、人々の心に強く訴えかけ、信仰心を高めるのである。

そうした圖像の中には、時代を越え、さらには信仰、宗教さえも越えて引き継がれるものが多くある。ある信仰のシンボルたる圖像が、信仰、思想、宗教を越えて使われるという、不可解に思われるかもしれない。しかし、こうしたことは信仰、宗教上の圖像では決して珍しいことではない。

例えば、「卍」などはその代表的な圖像である。卍は漢字「萬」に譯され、『長阿含經』中に佛の様相を表して「胸有萬字」ともあることから佛像の胸の部分に「卍」が表されることも多い。かくて卍は佛教の象徴ともなり、日本では、地圖上の寺院を表す記號としても卍が使われている。しかし、歴史上、この卍の類型は佛教に限られることなく使用されている。これは、新石器時代ころから中國、インド、メソポタミアなど様様な地域において見られ、信仰、宗教を越えた様様な宗教遺跡から吉祥あるいは平和のシンボルとして使用されてきたという^①。

また、佛の座像も人々の印象には強く残るものである。しかも、それらのほとんどは椅子に座る「椅坐形」ではなく「胡坐」であろう。しかし、この胡坐の座像も、佛教以前の信仰で見られるものである。具體的に言えば、胡坐の座像という類型は佛教中國傳來早期の後漢の佛像に見られる前に、すでに前漢時代の西王母にも見られるもので、しかもその兩者の出土する地域が重なることから、佛の座像の形状が西王母信仰の影響を受けていると考えられているのである（後述）。

部分的なモチーフ、意匠という点ではさらに多くの例がある。佛像によく見られる光

^① Wu Hung, "Buddhist elements in early Chinese art - 2nd and 3rd centuries AD, "Artibus Asiae 47: 3-4(1986); Wu Hung, The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art(Palo Alto: Stanford University Press, 1989). 曾布川寛著、播秋楓譯「漢・三國錦教遺物的圖像學—西王母和佛」、『東南文化』1995年第2期。王蘇琦「漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較」、『考古與文物』2007年第4期。

背も、様々な信仰、宗教で用いられる。もともと神佛や聖人など、偉大な徳や聖なる力が「光を發する」と形容されるところに始まるものであろうが、早くはゾロアスター教のミスラ神にすでにそのような表現が見られ、先の西王母坐像にも光背が描かれている（後述）。また、キリスト教の聖人の背景に同様の光背が描かれることもよく知られている。他にも、寺院等の梁を支える斗拱の形状、時にそこに見られる「斗拱力士」、さらにはマリア像、観音像や媽祖像、ベトナムの聖母等の女性像に共通するベールなど、直ちに想いつくものだけでも枚舉に暇がない。

こうした類似性は、偶然の一致もあるかもしれないが、①異なる信仰がある時代や地域に共存したために模倣あるいは融合する場合、②古來の信仰が新たな信仰に飲み込まれ、受け継がれていく場合、③政治的に一つの信仰が禁じられて別の信仰の中で生き続ける場合など、様々な状況によってこのような圖像が継承されると考えられる。

本稿では、こうした信仰を越えた圖像の継承につき、様々な信仰に於いて重視される天界の描寫と、天界を表現或いは崇拝するするためにしばしば描かれる天體と山岳の圖像について、東アジア、特に敦煌資料を中心に考えてみたいと思う。敦煌には言うまでもなく宗教画が多く残されており、そのため天界に関わる描寫が極めて多く見られるのであるが、ここには天體とともにきわめて多くの山岳の圖像も残されており、敦煌壁画の特徴の一つとして注目を集めている。本稿のような角度から敦煌の山岳の圖像にアプローチすることもまた興味深い視點となろう。

第二節 東アジアの圖像に見られる天の表象について

古くから天を崇拝する考えがあったことは疑いがない。しばしば自然崇拝の頂點、絶對的の神、或いは祖先神の行くべきところ、などと考えられたことであろう。ただ、それを圖像で表すためには様々な工夫が必要である。というのも、天とは物理的に言えば上方に廣がる空間であって、存在するとすれば鳥等の飛翔する生物以外には天體しかない。圖像によってこの空間を表すためにはその空間以外の標識が必要だからである。

その標識とされたのがまずは実際に天空に見える太陽、月、星等の天體であったろう。あるいは、天に通じる場所という考えから、山や樹木、或いは雷、虹などで象徴される場合もあったろう。また、太陽は月と區別して表されるとき、飛翔する生物としての鳥、日の出と關わる鶏、或いはその黒點から鳥の中でも鳥とともに描かれるようになった。またそれに對する月は、やはり月面に見える形状からウサギ或いは蟾蜍（蝦蟇）とともに象徴的に表されるようになったのであろう。

また、日月に山や樹木の圖像と組み合わせることも容易に想起される方法であろう。もとよりそれ自體が信仰の對象として宗教空間の中心となっていたであろう山や樹木は、最も天に近い高さを持つ、あるいは天に向かうという意味から、信仰上結び付けられるようになったものであろう。実際に『山海經』などにはそうした山等の祭祀にかか

わる儀禮が多く記されているが、天との関わりを読み取れる部分もある。例えば以下の記述がある。

凡雒山之首、自招搖之山、以至箕尾之山、凡十山、二千九百五十里。其神狀皆鳥身而龍首、其祠之禮、毛用一璋玉瘞、糗用稌米、一璧、稻米、白菅爲席。

凡そ雒山の首は、招搖の山自り、以て箕尾の山に至るまで、凡そ十山、二千九百五十里なり。その神、狀は皆な鳥身にして龍首、その祠の禮は、毛は一の璋、玉を用ひて瘞し、糗は稌米、一の璧、稻米を用ひて、白菅もて席と爲す。

『山海經』卷第一「南山經」^①

この記載に見られる山の祭祀からは、一見して天との関係が見られないようにも思えるが、神を「鳥身にして龍首」とし、古代より太陽との関わりが説かれる鳥、龍であることから、その神が天に通ずると想像させるのに十分であろう。また「毛（おそらくは聖地を形作るために土に埋める神器）」として用いる玉器に「璋」を用いている。「璋」とは、後代にまとめられた『周禮』によれば、天地四周を祀る玉器の一とされるものであり、やはり天との関わりを読み取ることができるのである。

さらに言えば、太陽と山あるいは樹木を組み合わせた圖像は、すでに新石器時代の^②大汶口遺跡出土の陶甕などに数多く見られているのである。この圖像の読み解きには諸説あるが^②、甕葬で横たえておかれたられた陶甕の上部に来る位置に描かれる圖像では、太陽とその下に月を配し、その下に三峰或いは五峰の山が描かれているようにも見える【圖版 1、2】。類似する圖案の中では、山を人や樹木に變えてあらかず陶尊も見られ、この対応関係から見ても、山と人や樹木、そして天空にあるのが太陽であると見てよいと思う。太陽の下に皿のように描かれるのは、形状から言えば雲にも見えるが、後代の例えば後代の長沙馬王堆 3 號墓出土の帛画と比較すると、右上の太陽の中に描かれる鳥に對して、左上の三日月の上に蟾蜍が描かれ、その三日月が陶尊上のものと同様の皿狀に描かれていることより見ると、これらの間には繼承関係があるものと推察される。

^① 袁珂『山海經校注』、上海古籍出版社、1980年、8頁。

^② 以下、代表的なものをあげておく。李學勤「重新估價中國古代文明」、『人文雜誌』、增刊『先秦史論文集』、1982年。李學勤「考古發現與中國文字起源」、『中國文化研究集刊』、1985年第2期。陳勤建「太陽鳥信仰的成因及文化意涵」、『華東師範大學學報（哲學社會科學版）』、1996年第一期、60-66頁。饒宗頤「大汶口“明神”記號與后代禮制——論遠古之日月崇拜」、『中國文化』、1990年第1期、78-83頁。李脩松「上古时期中南東南地區的太陽崇拜」、『歷史研究』、2002年第2期、20-31頁。

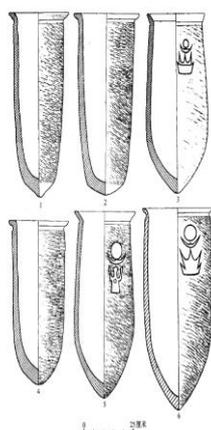


圖 205 大汶口文化大鬶
 1. 大汶口大鬶 (M43:1) 2. 大汶口大鬶 (M43:2) 3. 大汶口大鬶 (M43:3) 4. 大汶口大鬶 (M43:4) 5. 大汶口大鬶 (M43:5) 6. 大汶口大鬶 (M43:6)

【圖版 1】大汶口文化大鬶

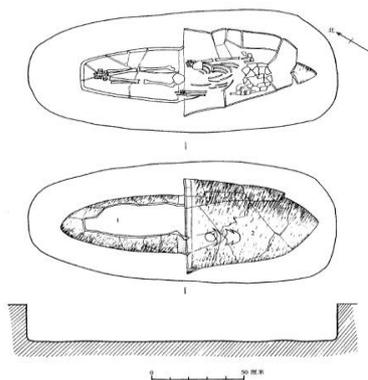


圖 172 大汶口文化墓葬平、剖面圖 (M46)

【圖版 2】大汶口文化墓葬圖

出典：王樹明，劉紅英「蒙城尉遲寺發現圖像文字及其相關問題」、《華夏考古》、2012 年第 4 期，第 33-49 頁。

出土文物から樹木の圖像を考えた場合、三星堆から出土した青銅の神樹がただちに想起されるであろう。青銅一號神樹には、9 羽の鳥がとまっており、木にとまる太陽を象徴しているとされる（【圖版 3、4】）。これは古代には太陽が十個あったという神話をもとにしているものと見られている。

これによく似た出土品として、漢代の副葬品、搖錢樹が廣く見られている。ただ、形状から見ると最上部に鳳凰や、西王母あるいは佛像などが表されるという点で異なる。こうした神樹は、天上世界にいざなうと理解されるために、升仙樹とも稱されている。



【圖版 3】三星堆出土青銅一號神樹



【圖版 4】三星堆出土青銅一號神樹（部分）

こうした、天上世界への道筋を山、樹木によって表す、これに似た資料は枚舉に暇がないが、博山爐もここに紹介しておきたい。今日では、博山（漢代には海上に蓬萊、博山と瀛洲の三山があった傳えられる）をその名の由來とし、しばしば「博山爐」と呼ばれるこの香爐は、前漢時代から唐代頃まで盛んに作られ、様様なバリエーションに發展している。基本となる形は臺座と支柱の上に蓮のつぼみ状の香炉が置かれるスタイルで、蓮のつぼみの下の部分には海、そしてその上部には蓮の花弁を思わせるような山があしらわれ、多くは山の中に脩行者や動物が描かれる。また、つぼみ状の上部先端の上には鶏があしらわれるものも多い。山上の鶏が天上界を象徴していることは想像に難くない。なお、これらの山は、崑崙山と解釋されることもある（【圖版 5、6】）。山頂の鳳は、しばしば日本人にとっては馴染のある神輿の鳳輦に近い形としてあらわされる。



【圖版 5】百濟金銅大香爐（國立扶餘博物館藏） 【圖版 6】百濟金銅大香爐（部分）

後代のものも含めた場合、天の表象に、日月と山岳を組み合わせた圖像は極めて多く残され、身近なものをとっても、寺院建築や宮廷建築でよく見られる「龍彫石」、「日月五峰圖」（日月五岳圖、日月崑崙圖）などは、こうした圖像の繼承の中で生まれてきたものであろうことは疑いのない。

以上に、日月と山、樹木による天上世界の表象及びその繼承について、大枠を見てきたが、このように並べるだけでも、この問題が如何に大きく興味深いものであるかがわ

かるであろう。これらを總じて見るに、少なくともこうした圖像は古代の圖像をベースとしつつ様様な信仰の中で人々の中に浸透していったもので、言い換えれば東アジアにおけるある種の一貫した天上観がこれにより継承されているともいえる。こうした圖像により人々の中に印象付けられる天上観は、各時代の信仰、宗教においてもベースとされ、必要に応じて読み替えられつつ時代を越えて継承されたのであろう。

次章以降では、こうした角度から古墓や莫高窟壁画に残される天界の表象についてより細かく考えていきたい。

第三節 古墓資料に見られる天上界と人物像

—敦煌佛爺廟灣古墓を中心に—

天上界が圖像化され、また神話が發展するようになると、しだいに擬人化された人の姿の神像や魂などが明確に描かれるようになる。中でも伏羲、女媧のような中國の傳説上の神、風神、雷神のような自然神、あとは外來の神とされる西王母、さらに天上界へと昇った死者の姿（墓主）が多く描かれるようになる。

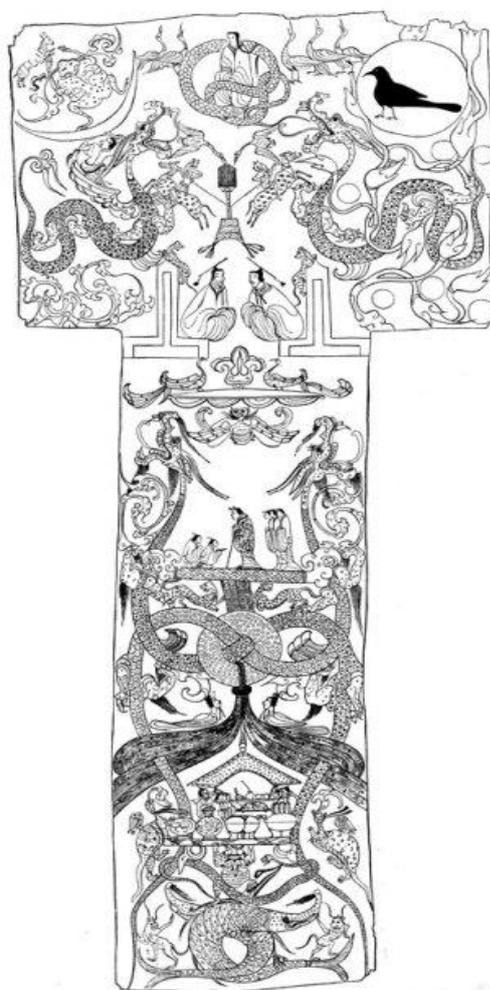
伏羲、女媧は夫婦とも兄妹であるともされ、その男女であることから左右に一対で描かれることが多い。また同じく陰陽を想起させる一対の太陽と月さらには鳥と蟾蜍と併せて描かれることも多い。

西王母が描かれる場合、伏羲、女媧を脇侍のように兩脇に配する例が見られ、また後代には西王母と東王父が一対となって描かれるものも多い。

こうした繪を組み合わせた繪画としては、漢墓に残される壁画や帛画が代表的であろう。例えば長沙馬王堆漢墓一號墓の帛画と先の新石器時代の陶甕の圖案の間には類似點が多く見られており興味深い。圖像のおかれる位置も一致しており、馬王堆では高さ二三 cm、上部の幅一四一 cm、下部の幅五〇 cm ほどの大きさの圖像が四層からなる棺の内棺の上に置かれていたという。この圖が陶甕上のものと異なるのは、内容が豊富であることで、上下數段にわたって描かれ、最上部中央に蛇の體の女性像(或いは女媧か)と兩脇には上を向いた鶴、右側には太陽とその中に二本足の鳥、左側には皿狀の三日月とその上には蟾蜍が描かれる。その下の段の兩脇には下から延びてきた植物とそれに絡まるかのように二匹の龍が描かれている。また右側の龍の周圍に描かれる七つの小さな圓形は星を表しているのであろうか。その中心下には二人の冠をかぶった官服の男性が向き合って蹲るように座っている。その下の段は、龍と鳳凰で裝飾された空間に従者を従える人物が描かれる。これは死者の魂を表すものであろう。最下段に描かれるのは地上界における祭祀の状況と見られ、祭壇の前に大勢が立ち並び、祭壇には多くの供物が並べられている。兩脇に描かれるのは四獸であろう。その祭壇をしたから力士が支えており、力士の下には二匹の魚が絡まるかのように描かれている。



【圖版 7】馬王堆漢墓帛画



【圖版 8】馬王堆漢墓帛画白描

これとよく似た構圖は古墓にしばしば見られるが、ほぼ同時期と見られる敦煌佛爺廟灣の古墓にもよく似た形で残されている。

佛爺廟灣東漢墓および西晉墓では、墓室への入り口から上にのびる照壁部分に画磚を組み合わせる形式で昇天の圖が描かれ、下から順に天上界への入り口たる門(或いは柱)、副葬品と見られる家畜、上には天上界の家が描寫されている。

このうちの東漢墓では、最上部に天上界の屋敷【圖版 10】が描かれ、その門には二匹の龍、門の兩脇には門を守る衛兵が描かれる。門の下には四列九段の画磚によって様様な副葬品と見られる家畜等や儀禮を行う人物が描かれ【圖版 11】、それを支える壇は幾層もの斗拱によって支えられ、その最下層の中心に祭壇を支える力士【圖版 12】が描かれるのは馬王堆帛画と同様の構造である。この力士が位置しているのは天上界へとつながる門(或いは柱)の中心でもあり、そこから天上界への昇天の道筋を示しているも

のとも見える。祭壇の脇にはひれ伏す人物が描かれ、祭祀を行っている姿と理解することができる。

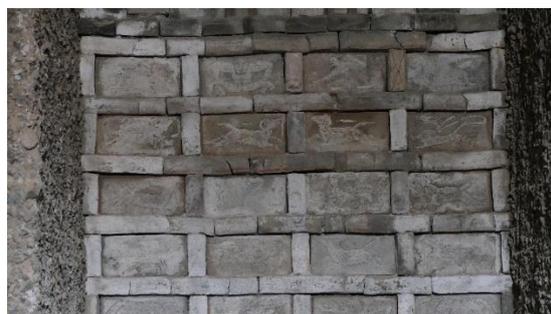
門の上部に火山を背に描かれる力士【圖版 14】が印象的である。またその上部には馬の背に乗り後ろ向きに虎を射る人物が描かれる。「李廣射虎」とされる圖案である【圖版 13】。これらは馬王堆帛画では見られないものであり、その背景にもまた火山が描かれていることは興味深い。あるいは、この敦煌という地が崑崙山の麓とされたこととも関わりがあるのかもしれない。この点については後述する豫定である。



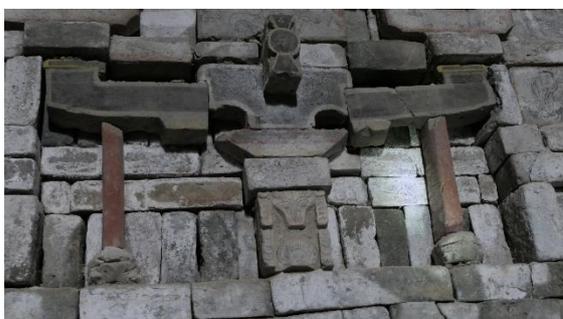
【圖版 9】佛爺廟灣東漢墓照壁前景



【圖版 10】(最上部) 天上界の屋敷



【圖版 11】副葬品と見られる家畜等や儀禮を行う人物



【圖版 12】祭壇を支える梁と斗拱力士
その上部には西王母のシンボル「勝」



【圖版 13】李廣射虎 (要トリミング)



【圖版 14】托山力士（？）

次に西晉墓を見てみよう。こちらでは照壁が二重になっていて、入り口に近いところに上部、一メートルほど奥の墓室側に下部が描かれる（【圖版 15】）。全體よりみると、先の東漢墓にさらに空間が加えられた形で、上部の天上界の屋敷の上にはさらに神々が描かれ、その空間表現は先の馬王堆帛画とさらに近くなる。ただし、最上部の中央に描かれるのは蛇の體を持つ女神ではなく、胡座の女性像へと變更されている。信仰の中心となる主神が變更されていると見える譯である。この主神となる女性像には光背が描かれ、上部には天蓋が描かれており、あたかも佛を表すかのようなのであるが、髪が描かれまた女装であることは一見しても明らかである。他の例との比較から、おそらく西王母の圖と判断される。

この西王母と見られる像の兩脇には天蓋を持つ二人の人物像が描かれている。天蓋の支柱を支えるものとも見えるが、天蓋から延びる二本の線は弱弱しく曲がり、また二人で支えるというのも不自然であることから、天界から地上に垂れる五色の線とそれにかまると亡者の魂をあらわしているようである。たしかに、その人物像の頭上には二本の角らしきものが描かれている。また西王母の下には獣が描かれているが、虎かどうかは不鮮明で判断は難しい。

その中心の最上部中心の西王母の左右には、蛇身の伏羲と女媧が、それぞれ太陽と月、鳥と蟾蜍とともに描かれている。馬王堆帛画に描かれていた主神が脇侍になっているわけである。

右側は伏羲である。蛇身ではあるが鳥のような二本の足があり、あたかも龍身のようなものである。手にコンパスを持ち、體には圓形の盾のようなものを持つが、そこには太陽と鳥が描かれている。頭上は三危の冠のように髪が三筋上に向かって立っている。左側は女媧である。姿は伏羲とほぼ同じだが、手には定規を持ち、體に持つ圓形の盾には月と蟾蜍が描かれている【圖版 16】。

奥側の昇天圖の下部は、全體に幾つもの梁（斗拱）が描寫され、梁を支える斗拱力士が各處に描寫される。また上部の力士の横には先の「李廣射虎」がやはり火山を背景に描かれている。ここには「李廣」という名前が墨書で残されている【圖版 17】。

地上の門樓と見られる部分には或いは祭壇とも見られる壇がある。周囲に青龍等の四獸が描かれるのも馬王堆帛画と共通する【圖版 18】。



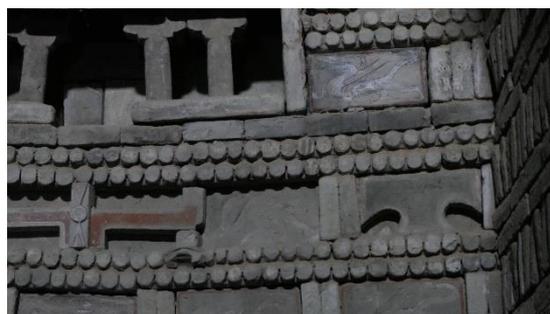
【圖15】佛爺廟灣西晉墓照壁全景圖（上下段）



【圖16】上段最上部の天上世界



【圖17】下段上部の李廣射虎と力士



【圖18】門樓下の祭壇とその上部に見られる四獣
（寫眞は白虎のみ）



【圖版19】門樓上に描かれる河精

梁の最下部を支える中心部分には踊る人物像が描かれ、「河精」と墨書されている。その上にやはり西王母の象徴である「勝」が描かれているところより見ると、崑崙山を

囲む河（弱水）の精であろうか。また、この照壁の特徴としては、神々のまわりをぐるりと山のような圖形が囲んでいることである。注意深く見なければ山とは気づかないところであるが、その下には山を支える托山力士がおり、それが山であることを知らせてくれる。このように山で囲むのは、西王母が崑崙山に囲まれた中心に住むという傳説によるものと見られる。

『山海經』「大荒西經」には以下のように言う。

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黒水之前，有大山，名曰崑崙之丘。……其下有弱水之淵環之。其外有炎火之山，投物輒然（燃）。有人戴勝，虎齒有豹尾，穴處，名曰西王母。此山萬物盡有。

西海の南、流沙の濱、赤水の後、黒水の前に、大山有り、名を崑崙の丘と曰う。……その下に弱水のこれを淵環する有り、その外に炎火の山、物を投ずれば輒ち燃ゆる有り。人の勝を戴し、虎齒、豹尾を有して穴に處る有り、名を西王母と曰ふ。この山萬物盡とくを有す。

なお、この中心に描かれるのが西王母というのは、今日ではまだ定説にはなっていないようであるが、何よりも「勝」が描かれるのが有力な証據となる。またその証據となる画磚を擧げておこう。これらは空港整備等の工事現場から採取されたもので、もともと古墓のどの位置にあったものかは不明である。それらの中には先ほどの西晉墓照壁上部中心の画磚と同じ圖柄のものがあり、筆者の説を証明することができる。



【圖版 20】佛爺廟灣出土西王母画磚

俄軍、鄭炳林、高國祥主編『甘肅出土魏晉唐墓壁画』蘭州大學出版社、二〇〇九年

こちらの画磚によって、中心に胡坐の西王母（後ろにやはり光背らしきものも見えている）、上部に天蓋、そして兩脇には天蓋から垂れる紐か支柱につかまる二人の人物が

描かれていることがわかる。おそらく西晉墓のほうも同様の描かれ方であろうと推測できる。

この兩脇の二人が誰なのかが重要と思われるが、その手がかりとなるのが、人物の頭部に見られる二本の角である。ビンヅラの女官と言えなくもないかもしれないが、ここでは明確に角が描かれており、これらは死者の魂と見るのが良いのではないか。となると、つかまっているのも天蓋の支柱ではなく、天上へ上るための糸、後の五色の糸と見るのが良いだろう。この点については先にも推測を述べたとおりである。

なお、このように敦煌一帯に西王母の圖像が多く残されるのはその地理的状況が由来している。というのは、敦煌には三危山という靈峰があり、古來信仰を集めていたということ、そしてその三危山が漢代以來しばしば崑崙山に指定されていたことが関係している。

崑崙、火焰山、或いは南山が西王母の住む聖地と考えられ、各地にそのような名稱が残されているが、敦煌の地名として見られる例としては、例えば『後漢書』以下のようなものが見られている。

敦煌郡、武帝後元年分酒泉置。正西關外有白龍堆沙，有蒲昌海。莽曰敦德。戸萬一千二百，口三萬八千三百三十五。県六：敦煌，中部都尉治步廣。侯官杜林以爲古瓜州地，生美瓜。莽曰敦德。冥安，南藉端水出南羌中，西北入其沢，溉民田。效穀，淵泉，廣至，宜禾都尉治昆侖障。莽曰廣桓。龍勒。有陽關、玉門關，皆都尉治。氏置水出南羌中、東北入沢，溉民田。

敦煌郡、武帝の後元年（前 88-87）に酒泉を分けて置く。正西の關外に白龍堆沙有り、蒲昌海有り。莽に「敦德」と曰く。戸、萬一千二百、口、三萬八千三百三十五。県、六、敦煌、中部都尉、步廣を治む。侯官の杜林、以爲らく古の瓜州の地なり。美瓜を生ず。莽に「敦德」と曰く。冥安、南の藉端水、南羌中を出で、西北よりその沢に入りて、民田を溉す。效穀，淵泉，廣至、宜禾都尉、昆侖障を治む。莽に「廣桓」と曰く。龍勒なり。陽關、玉門關有り。皆な都尉治む。氏置水、南羌中に出で、東北より沢に入り、民田を溉す。

『漢書』二十八下「地理志」八下^①

冬十一月、遣奉車都尉竇固、駙馬都尉耿秉、騎都尉劉張出敦煌崑崙塞，擊破白山虜於蒲類海上，遂入車師。

冬十一月、奉車都尉竇固、駙馬都尉の耿秉、騎都尉の劉張を遣し、敦煌の崑崙塞を出で、白山虜を蒲類海上に擊破し、遂に車師に入る。

『後漢書』「明帝紀」永平十七年(公元74年)

^① 中華書局、1962年、1614頁。

ただ、この崑崙塞の位置をめぐるには、様々な説がある^①。そうしたなかで、唐代以前までに『後漢書』の唐・李賢注を見ると「崑崙，山名，因以爲塞。在今肅州酒泉県西南。山有崑崙之體，故名之。周穆王見西王母於此山；有石室、王母臺（崑崙とは山名なり。因りて以て塞と爲す。今の肅州酒泉県の西南に在り。山に崑崙の體有りて、故にこれを名づく。周穆王、この山にて西王母に見ふ。石室、王母臺有り。）」のように言い、崑崙山、つまり西王母の聖地が酒泉にあったと認識されていく様子は興味深い。『晉書』にも言う。

永和元年(公元三四五年).....酒泉太守馬岌上言:‘酒泉南山即崑崙之體也，周穆王見西王母樂而忘歸，即謂此山。此山有石室玉堂，珠璣鏤飾，煥若神宮。宜立西王母祠以裨朝廷之福’。駿從之。

永和元年.....酒泉太守の馬岌上げて言く、「酒泉南山、即ち崑崙の體なり。周穆王、西王母と見え、楽しみて歸るを忘れしは即ちこの山を謂ふ。この山に石室玉堂、珠璣鏤飾、煥若神宮有り。宜しく西王母祠を立て以裨朝廷之福’。駿これに従ふ。

『晉書』 「張駿傳」

確かに、酒泉丁家閘古墓にも見られるように、西王母を火焰山の上に描く形象は、4世紀頃の酒泉の古墓にも見られるものである。以下に酒泉丁家閘五號墓を紹介してみよう。

十六國時代（304-439年）と推定される酒泉丁家閘五號墓では、墓室前の前室に西王母、東王公を中心とする天上世界が描かれる。

前室はほぼ正方形の部屋の上部に四角錐の窟頂がある。最上部の正方形の藻井に蓮華の花が描かれ、その下の四方の臺形の面に、それぞれ天上世界が描かれているのである。特徴的なのはその臺形の下部分には四方を取り囲むように山脈が描かれ、そのいずれもが火焰を吹いていることである。これは、先の敦煌の描寫とも共通するもので、やはり西王母の住む崑崙を意識したものと分かる。火焰を穿く山上には多くの動物が描かれており、鳥や牛、馬などが見られている。

その窟頂西側中央には西王母が描かれる。火山の吹き出す煙を臺座としてその上に胡坐する姿である。天蓋とそれを支えるのは女官の姿になっている。その天蓋の上には月と蟾蜍が描かれ、そのさらに上部には逆さ向きの龍頭が描かれる。西王母の左下には三本足の鳥が描かれる。西王母に仕える三青鳥である。對する右下には獸が描かれ、九尾の狐と解釋される。確かに複数の尾が有るようにも見えるが、その尾の生え方は必ずしも九尾の狐の楊ではなく、模様や、他の西王母の圖より見て虎ではないかとも思われる。

^① 李正宇「崑崙障考」、『敦煌研究』、1997年第2期。

對する窟頂東側中央には東王公が描かれる。西王母と同じように火山の吹き出す煙を臺座としてその上に胡坐する姿である。天蓋とそれを支える女官の姿はなく、単身である。その頭上には三筋の髪が上に向けて鋭く立ち上がっている。先の敦煌の伏羲の頭上に見られたものと同じである。その上には太陽と鳥が描かれ、そのさらに上部には對面と同じように逆さ向きの龍頭が描かれる。

窟頂南側には、周囲の装飾は東西の窟頂と同じようだが、中央に人物は描かれていない。上部に逆さ向きの龍頭が描かれるのは四方全て同じである。中央やや左側に飛翔する天人が描かれるのは後代の飛天のようでもある。

窟頂北側は、周囲の装飾は東西の窟頂と同じようで、中心には神馬が比較的大きく描かれている。



【圖21】酒泉丁家閘五號墓前室窟頂西



【圖22】酒泉丁家閘五號墓前室窟頂東



【圖23】酒泉丁家閘五號墓前室窟頂南



【圖24】酒泉丁家閘五號墓前室窟頂北

先の敦煌では、崑崙山と目される三危山があったために西王母信仰が長く受け継がれたものと見られているが、實はこの酒泉一帯にかけてもこれに似た山が崑崙山に見立てられ、こうした信仰が廣まっていたものと見られる。

西王母信仰の流行の中で、このように西王母が住むと考えられる聖地が複数あることはまったく不思議なことではない。實際に崑崙山、南山、火焰山と命名されている例は各地に見られる通りである。元胡三省註『通鑑』の崑崙塞の説明に『後漢書』

「蓋勛傳」の李賢注を引いて「廣至故城、在今瓜州常樂県東（廣至故城、今の瓜州常樂県の東に在り）」としているのは、古來存在する様様な説の中で生まれたものであろう。

それにしても、ここに見られる崑崙山の形象がより具體的な火焰を吐く山となって描寫されていることは興味深い。よく知られているように、西王母、東王公の下には崑崙山が描かれる事が多いが、それらは以下のように柱のように象徴的に描かれるもので、ここまで具體的な描寫となっている例はあまり見ない。



【圖25】沂南画像石（南京博物院・山東文物管理處『沂南古画像石墓發掘報告』1965年、小南一郎『中國の神話と物語』より）

もともと上のような描寫は『海内十洲記』、『王子年拾遺記』等に見られる崑崙三山、崑崙三峰といった考えにより描かれているものと言われる^①。こうした崑崙三山、崑崙三峰という考えは、敦煌の三危、或いは東アジアに廣く見られる三山、三島なども通じるものと見え興味深い。この構圖はのちに佛教画にも引き継がれていくが、山の形象はそのまま引き継がれていく點は、やはり同じ理由によるものであろう。

以上に、漢代の馬王堆帛画から、晉墓にかけての天上界に描かれる情景を、神像の變遷を中心に見てきた。ここで注目すべきは何といても、圖像の基本的構成を残しつつ、時代や地域によって新たな信仰に置き換えられ、また要素を増やしつつ發展しているという點であろう。漢代の馬王堆帛画の中心に置かれていた蛇身の女神像（おそらく女媧）は、晉の河西一帯では西王母に置き換えられ、蛇身の女媧は伏羲と對になって西王母の脇侍としてあらわされるようになったのは極めて印象的ではないだろうか。さらに西魏の酒泉丁家閘では、西王母が東王父と對になって表されるようになり、伏羲、女媧が姿を消し、太陽と鳥、月と蟾蜍も西王母、東王父とともにあらわさ

^① 小南一郎『中國の神話と物語』、岩波書店、1984年、55頁。

れるようになる。さらには、伏羲の三危冠という圖案も東王父の頭上に變更して描かれるようになってきていることは興味深いことではないだろうか。

第四節 佛教東漸早期と天上界の圖像

こうした天上界の圖像は、百年ほど隔たった莫高窟第二四九窟（西魏窟）、第二八五窟（西魏窟）などに類似する圖像として登場する。なお、西魏は五三五年から五五六年までである。

まず、興味深いことは、描かれている窟の形状が、伏斗型という敦煌石窟の典型的な窟形で、實のところこの形状は漢墓以來の古墓の形状と一致することである。天上世界が表されている場所も、酒泉丁家閘五號墓前室と同じ窟頂の四角錐の内面部分と同じである。つまり、古代の人々は古墓に描かれる死後の世界としての天上世界と、佛教の天上世界を重なり合うものとして見上げていたことを表しているのである。

ただ、あらわされる具体的な内容では、佛教世界への置き換えがなされているために異なるものも見られる。それらを比較しつつ見てみよう。

まず、圖像の下部をとりまく山脈の部分である。敦煌の莫高窟第二四九窟、第二八五窟では、ともに酒泉丁家閘五號墓のように山脈が描かれるが、火焰を吐く山脈ではなく、静かで穏やかな山々として描き直されている。また第二四九窟では山の上に鹿や牛、鳥など多くの動物が描かれ、飛天らしき天人が描かれている点が、丁家閘五號墓と一致している。また禅窟の第二八五窟では山の中に龕があり、それぞれの中で聖人や菩薩が坐禅している姿が描かれている。この様子は、前章にも紹介した博山爐にも似ていて興味深い。

莫高窟第二四九窟窟頂南面の中央には西面に向けて飛翔する三羽の鳳の引く鳳車とそれに乗る官服の男性、鳳に跨る三名の従者、その前後をそれぞれ飛天が飛ぶ姿が描かれる^①。その左下には九頭の龍、右下には二本の角を持ち獣のような爪を持ち左右の手足を廣げて踊るような姿の人型の像がある。この像は向かい側の窟頂北面にも描かれるがよくわからない。佛爺廟灣古墓の「酒精」や「托山力士」などとされる力士の

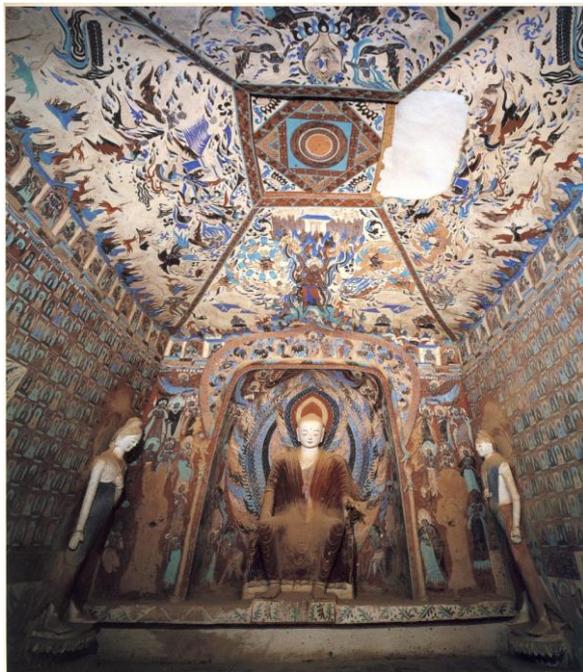
^① この鳳輦及び後ろに言及する龍車は、莫高窟では多く見られ、様々な解釋がある。敦煌における龍車鳳輦の描寫は、莫高窟第 249、294、296、305、401、417、419、423 窟に見られている。年代は西魏から隋代頃までとされる。これらの中で、第 401 號以外は龍車と鳳輦が正面の龕の兩側、あるいは窟頂に南北一對で描かれている。この鳳車龍輦の解釋は、①西王母と東王公（段文傑「略論莫高窟第 294 窟壁画内容和藝術」など）、②帝釋天と帝釋天妃（賀世哲「敦煌莫高窟第 294 號窟窟頂西坡壁画内容考釋」、『敦煌學輯刊』第三號、1983 年など）、③昇仙圖（寧強「上土登仙圖與維摩經變——莫高窟第 249 窟窟頂壁画再探」、『敦煌研究』1990 年第 1 期など）等の解釋があり様々である。参照趙聲良『敦煌藝術十講』、上海古籍出版社、2008 年、及び田中知佐子「敦煌莫高窟“龍車鳳輦圖”源考」（『敦煌學輯刊』2009 年第 2 期）。

姿を想わせるものである。

對する第249窟窟頂北面の中央にはやはり西面に向けて飛翔する龍車とそれに乗る女裝の人物、鳳にのる數名の從者が見えるが、上部が欠落しており、人物の詳細は不明である。對面に見られる前後を飛ぶ飛天は見られない。その左下には向かい側と同じく二本の角を持ち獣のような爪を持つ人型の像、右下には九頭の龍が、さらにその下にはそれぞれ人面鳥と、三頭の鹿を馬で追う狩人が描かれる。なお、この中心人物の下の上あたりには乗馬する人物が後ろ向きに虎を射ている圖が見えている。これは古墓に見える「李廣射虎」のモチーフを使ったものであろう。

續いて窟の正面にあたる窟頂西面を見てみよう。この中央には四眼四臂の阿脩羅王と見られる像が仁王立ちしており、左右兩腕でそれぞれ一つずつの玉を上に乗せ持っている。左側は炎を放ち右側は静かである。或いは伏羲と女媧が手にしていた太陽と月のモチーフを用いたとも見える。その上には山が描かれその上に屋敷の門と壁が描かれている。これも或いは古墓に見えた天上界の屋敷に類するものと見える。他に、阿脩羅王の左右には雷神と風神、その下にはそれぞれ人面鳥と飛天、その左右には先の力士に似た像が描かれる。

この向かい側の東面は、中央に寶珠、そしてそれを捧げ持つ二人の力士が描かれ、その左右にはそれぞれ上から飛天、鳳凰、玄武と九頭龍、そして寶珠と力士の下には輕業（逆立ち）をする人物、たびたび登場する二本の角を持ち獣のような爪を持ち左右の手足を広げて踊るような姿の人型の像が描かれる。ちなみに、輕業（逆立ち）をする人物の姿は酒泉丁家閘五號墓前室西壁、つまり西王母の圖の下の壁に描かれているものに極めて近い。



【圖版26】莫高窟第249號の全景



【圖版27】莫高窟第249號窟頂南側



【圖版28】莫高窟第249號窟頂北側



【圖版29】莫高窟第249號窟頂西側



【圖版30】莫高窟第249號窟頂東側

續いてほぼ同じ時代に作られたと見られる第285窟の窟頂部に描かれる天上世界も参考のため見てみよう。

第285窟では、前の第249窟のようなそれぞれの壁面に象徴的な中心的圖像が描かれることなく、入口上にあたる窟頂東面を中心としつつ、様々なモチーフが左右對照的にバランス良く配置しているかのようであり、主要な点を見るにとどめておく。

そのうち見るべきは窟頂東面で、第249窟では描かれていなかった伏羲、女媧が、佛爺廟灣晉墓で描かれたのと同じように中央の左右に配置されている。胸のあたりにそれぞれ月と太陽が描かれているかのようなではあるが、鳥、蟾蜍はそこにはない。そしてその伏羲、女媧の間、圖像の中心に描かれるのは、第249窟と同じマニ寶珠で、やはり二人の力士がこれを支えている。そしてその兩脇、伏羲、女媧の下には天馬、九頭龍、飛天と力士が集うように描かれる。



【圖版31】莫高窟第285窟窟頂西側

總じて、6世紀頃までの天上界のイメージは、佛教がすでに傳來し浸透している時代ではあるものの、それ以前の世界觀をほぼ残すものであったと言えるようである。

な第二四九窟の南北窟頂中央に描かれる人物については議論があり、丁家閘五號墓と同じように西王母と東王公とする説、そして帝釋天と帝釋天妃とする説がある。佛教傳來後の佛教窟であることを考えると、後者と理解するのが良いと思われ、また、西壁に描かれる屋敷は帝釋天の住む忉利天、それを守護する阿脩羅、向かい側のマニ寶珠などとも整合性が合う。もとの西王母と東王公が向き合う配置は、鳳と龍に引かれる龍車鳳輦に乗る帝釋天と帝釋天妃へと移しかえられ、正面には忉利天とそれを守護する阿脩羅王が描かれるという佛教世界が描かれていることになる。ただ、やはり考えておかなければならないのは、圖像を構成するモチーフのほぼすべてが古墓と配置に至るまで一致しているということである。古墓に描かれる世界觀を周知していたであろう当時の人々にとっては、佛教が入ってきて、重複する部分の多い世界であり、見るものによって西王母と東王公と認識し、あるいは帝釋天と帝釋天妃と認識するような、曖昧な理解だった可能性があると思われ、想像されるのである。

第四節 佛教壁画と山上の神佛

上節までに、天上の空間をあらわすのに太陽、月、星等の天體、そして地上の山岳や神樹などが工夫され、徐々に人物像としてあらわされるようになり、佛教東漸以降には天上界の圖像が佛教的に置き換えられていく流れを見てきた。これにより、新たな信仰が、従来あった古い信仰のモチーフを下敷きにそれぞれの信仰による天上世界

を表す流れについて、概ね理解いただけただのではないかと思う。代々受け継がれる人間の意識の中での天上世界では、こうして古い考えを踏襲しつつ、矛盾や衝突が起きないように新たな世界観を受容する必要があったことがこれによって理解できるのである。特に人の死や死後の世界については、社会的な意識を突如として一変させることは容易ではなかったのであろう。

こうした過渡的な時期を経て、天上世界観はより佛教的なものになり、『大智度論』などによる三十三天のようなより複雑かつ詳細な天上世界のほかに、『佛説無量寿經』、『阿彌陀經』、『觀無量寿經』などによって、我々の住む世界とは異なる佛國土たる淨土世界が廣く知られるようになり、神佛の住む世界も複雑かつ廣範なものになった。しかし、時にそのような複雑さを越えて元の時代のように天上世界が描寫されることがあるのも、そうした人間の基礎的通念が變化することの難しさによるものかもしれない。これは、あるいはより平易に理解したいという基本的願望とつながるものとも言えよう。

そうした中で、各時代の圖像には、山上に描かれる神佛の像が多く描かれている。これは、大汝口遺跡の圖像にもつながる最も原初的な形と見ることができ、のちの時代にも三つの峰の上に描かれる西王母の姿としても表されてきた。意外なことにそのような圖像は今日に至るまでに多く描かれており、人々に最もシンプルに天上界を印象づける構圖として親しまれている。

例えば、須彌壇と尊像の形式にも、古くからの圖像の影響を読み解くこともできる。

須彌壇というのは佛教寺院で本尊や脇侍を祭る壇のことである。名稱から見て、インドから伝えられたものと思われがちではある。一般には古代インドの世界観では、世界の中心に須彌山がそびえるとされ、佛教ではその山上に切利天という佛や神々の領域があると考え、須彌壇はそれを象徴的に表したものである。しかし現在まで東アジアに傳わるこの壇の形式は、『禮記』、『春秋繁露』などに見られる佛教傳來以前の中國古來の土壇と比べてみてもよく似ているところがあり、こうした古來の形式との融合によってできている可能性がある。

敦煌莫高窟では、最も早期の北涼時代第268窟、第272窟、第275窟では明確な須彌壇形式、脇侍を伴う三尊形式が見られないのは興味深いことであるが、その理由は定かではない。しかし、後代のような須彌壇と脇侍をとまなう三尊の配置は、敦煌では北魏窟には中央塔柱が須彌壇に見立てられ脇侍を伴う三世佛として見られるようになっている。

三尊形式が廣く見られるようになった北魏時代の壁画で、本稿のテーマに沿って見た場合、意外に注目されていないものの、筆者の興味を引くのが難陀出家因縁圖である。

難陀とは釋迦の異母弟である。『増一阿含經』、『大寶積經』などには以下のような故事が載せられる。

難陀は美しい妻を娶り太子として不自由のない生活を送っており、釋迦に連れられて出家するものの、しかし美しい妻を忘れられず、脩行をやめようと苦悩していた。釋迦はそれを知って、神通力により須彌山上の切利天へいき美しい五百人の天女の伎樂を見せ、さらには地獄へ行き、灼熱に焼かれせめたてられる人々の姿を見せた。それにより、難陀は脩行を決意するようになる。

第254窟前室北壁にはまさにこの難陀出家因縁圖が描かれる。

その様相はまず中央に釋迦が描かれ、釋迦のやや下の左右に2人の人物で、構圖的にはこの三人が中心となり、一見して三尊像の構圖とよく似ている。しかし、左側は出家姿であるが、右側は鳥の金冠をかぶるおそらく世俗の姿となっている。おそらくこの兩脇の人物は右が出家前の難陀で左が出家後の難陀であろう。

また、下からその背景の様子をみていくと、一番下には山脈が描かれ中心の釋迦の下あたりには大きな山が描かれる。これが須彌山を表しているのであろう。そこに座るかのように配置される二人の難陀の左右にはそれぞれ三人ずつ現世の女性らしい美女が描かれる。その上部には、壁が描かれ、その上部には合掌する美女が一行描かれる。これは切利天の美しい五百人の天女を表しているのであろう。その証據に、さらに上部には菩薩が一行描かれ、その上を飛天が飛翔している。壁は地上界と天上の切利天を隔てるための工夫であろう。左側の出家姿の難陀は、顔は釋迦の方を向きながら、體はその左側の現世の美女のほうを向いている。これは出家後の難陀の現世への未練を表すものであろう。



【圖版32】敦煌莫高窟第254窟前室北壁下「難陀出家因縁」

このように、物語の詳細を反映するかに描かれる難陀出家因縁圖だが、その基本には山岳の上部に天上世界を表し、三尊がその上部に描かれるという構圖が見られる點は、他の繪画とも共通するものと言えよう。

次に紹介しておきたいのは、敦煌莫高窟の五臺山圖と文殊菩薩である（【圖版33】）。

吐蕃時期（787?-845年）の莫高窟159窟の正面、須彌壇の左右に描かれる經變の下端にあたる西壁腰壁の南側と北側に南北計四幅からなる五臺山圖が見られる。この圖は敦煌の五臺山圖では最も早い時期のものと思われる。

それぞれに山岳と、多くの伽藍、佛塔、そしてそれらを参詣する人々の姿が描かれている。中には伽藍で儀禮を行っているかに見える圖も描かれる。興味深い點は多いが、特に北側の右側の一幅では、山頂からのびる瑞雲の上に、獅子に騎る文殊菩薩の姿が描かれ、その背景には朱色の光背があたかも太陽か寶珠のようである。その兩脇にも同じように山上から瑞雲がのび、それぞれが寶珠となっている。左の寶珠には僧侶のような人物が描かれるが、これは佛陀波利三藏であろうか。佛陀波利三藏がこの地で文殊菩薩に面會したというのは多くの文獻に残される物語であるが、そのためしばしば騎獅文殊の脇侍とされることが多い人物である。



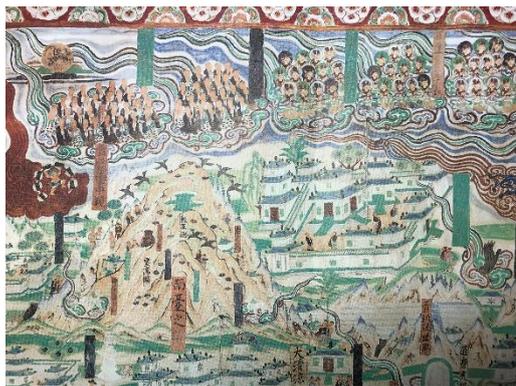
【圖版33】莫高窟159窟西壁腰壁北側の五臺山圖

五臺山圖は敦煌には多く描かれ、そのもっとも代表的な最大のもの莫高窟第61號窟、別名文殊窟の南壁、西壁、北壁のほぼ全面に描かれる五臺山圖である。ここでは、正面の須彌壇後ろにあたる西壁中央に上から縦の中心線に沿って「中臺之頂」、「大聖文殊眞身殿」とその中の「大聖文殊眞身」、「萬菩薩樓」が描かれ、五臺山の中臺を背に信仰の中心となる文殊が描かれていることがわかる。その五臺山上空には、先の第一五九窟と同じように佛菩薩が描かれるが、瑞雲にのって壁画の左右（南壁と北壁の東上部角）から飛來する形になっており、やってくるのは南壁では東から榜題の判讀可能なもののみで上段に「羅漢□□」、「雲現羅漢千□□」、「菩薩千二百五十」、「菩薩一千二百五十」、「菩薩一千二百五十」、「雲化菩薩千二百五十」、「普賢菩薩□□」、「大聖毘沙門天」、下段に「雷霆雲中化現」、「大毒龍二百五十」、「婆喝羅龍王」、「金佛頭」、北壁では上段に東から「阿羅漢一百二十五人」、「菩薩千二百五十」、「雲乘菩薩千二百五十」、「雲化菩薩千二百五十」、「觀音菩薩」など、下段に「大毒龍二百五十」、「婆喝羅龍王」など多數である。多くの榜題末尾に「赴會」とあり、これらの菩薩、羅漢が中央の「大聖文殊眞身殿」或いは「萬菩薩樓」での法會に向かうところであるとわかる。

この圖の繪解きについては、本稿の趣旨と異なる部分は省略するが、あと一點重要で忘れてはならないことは、この五臺山圖の左右の上部にはそれぞれ寶珠とも日月とも見える圓が描かれていることである。左側（南壁東側上部）はやや赤みがかった手織り中には鳥が描かれているようにも見える。右側（北壁東側上部）は白色で、中には蓮の花のような植物が描かれている。山の上の日月の構圖をここでも踏襲していることがわかる理解されよう。



【圖版34】莫高窟第61窟五臺山圖の西壁中央部分



【圖版35】第61窟五臺山圖南壁東側上部（左上に寶珠あり）



【圖版36】第61窟五臺山圖北壁東側上部（右上に寶珠あり）

なお、五臺山信仰が隆盛期を迎えるのは、一般的に不空三藏と法照法師が佛教界の重要な位置にあった時代とされ、吐蕃時期と言えはすでに法照の浄土五會念佛を中心に浄土教が流行していた時代にあたる。先にも言うように莫高窟第159窟が敦煌の五臺山圖としては最早期のものであり、『舊唐書』（卷十七上「敬宗紀」、卷一百九十六下「吐蕃傳下」）には長慶四年（八二四年）、吐蕃が長安に使いを送った時に『五臺山圖』を求めたとする記載が見られることを併せ考えると、この時代の五臺山信仰の重要なカギを握ったのはむしろ法照の浄土教ではないかと思えてくる。しかし、いずれの五臺山圖も中心に置かれるのは文殊菩薩であって阿彌陀如來の姿が見られないのが特徴である。この点は別稿で改めて論じたいと思う。

こうした信仰の圖像は日本にも伝えられ、日本的な信仰を表現されるうえでも用いられる。五臺山圖を、五臺山信仰を表し、参詣を促すという用途から見た場合、それに近いものとしては各種の参詣曼荼羅があげられるであろう。また、山上に天上世界を観るという意味では、各種の來迎圖や聖徳太子繪傳に見られる太子の天上に上る圖などにも似た構圖が見られている。興味深いことは、そうした圖の多くが山は三峰あるいは五峰に描かれることが多く、左右の上部には日月が描かれる構圖が用いられることである。

一般に参詣曼荼羅というと、那智参詣曼荼羅、白山参詣曼荼羅、富士参詣曼荼羅、立山曼荼羅など多数である。これらの特徴は、徳田和夫氏らによって整理されているが、そうした中でも、寺院や寺社を俯瞰的に描く、参詣路を示しそこを行き來する参詣者の姿を描く、行事や儀禮を描く、門前の繁栄を描く、寺社に傳わる物語を描く等の特徴が示されるが、先の五臺山圖でもいずれも當てはなるものと言えよう。さらに言えば、構圖的に、背景に山岳を描き、上部に日月を描くという特徴も多くの参詣曼荼羅では一致していると言えよう。現存するこれらの参詣曼荼羅は作成された時期はその多くが十六世紀以降とされ、流行した時期もそれ以降とされるが、圖像の構造の多くの部分で一致し、継承関係は疑いがないと見てよい。多くの参詣曼荼羅が携帯を目的として紙で作られたものが多いとされ、その用途から、古いものが残りにくかつ

たとも考えられようか。

なお、ここでは紙幅の関係もあり言及することはできなかったが、聖徳太子繪傳に見られる「太子昇天圖」や、「富士山來迎圖」、「山越來迎圖」など数々の來迎圖に見られる天界と山岳、時に見られる日月など天體の書かれ方の書かれ方等、圖像は様様に継承されていくことがわかる。

まとめ

以上に、天上世界の圖像とその継承について簡単に考えてきた。天上世界を表す基本的構圖や様様なモチーフとその圖案が、時代を越え、信仰を越えて継承されていることは、じつに興味深いことである。少なくとも東アジアの共通の認識というかあるいは共通の感覚ともいべきものがそれにより表されているように思えるからである。

その共通するものとは、天上を表す場合、太陽、月、星といった天體を用いること、そこに神獸あるいは人の形をした神佛が描かれるようになっていったことである。キリスト教社會の圖像資料においてもある程度近いものが見られることはよく知られる通り、東西でも類似する例が様々見られるのは人類共通の感覚によると見てもよいであろう。太陽神を古代エジプトでホルス神という鳥頭の神で描くことなどもこうした偶然の例と言えよう。しかし、そうした中で東アジアの特徴とも見える例がいくつも見られることは事實である。

まず、陰陽思想につながる二極の對比という思想から、昇天の圖ではかなり古い時代から天上界と地上界の双方を描くのが特徴的となっている。魂魄（陽魂、陰魂）という考えから、死者の行くべき先も地上の家と天上世界の二者があり、昇天の圖はそれらを結ぶ道として描かれる場合が多いという点がある。また同じ陰陽の對比という点では、男と女、太陽と月が左右に對比的に描かれることが多く、伏羲と女媧、金烏と蟾蜍が左右に描かれる圖にもつながっている。本稿に見てきた圖像から見るに、尊像の兩脇に對照的なあるいは對となる2者が配置されて、三尊となっているのが表されることが多いこともこれにより分かる。

また、地上に現される山について言えば、五と三がその基数とされることが多いのは東アジアの特徴ということができるかもしれない。大汶口文化に見える山の圖案の多くが五つの峰あるいは三つの峰に見えているのは単なる偶然かもしれないが、五について言えば、後に五行思想が定着する中で、東アジアの中では五方に對する五嶽という概念が定着し、遅くとも漢代までには廣められていく。そして、主として中國傳統の信仰として、特に道教がその担い手となる。これに對して、佛教においても類する五山が名乗られるようになる。こちら宗派や、文化圏により中國の五山、日本の五山、さらには京都の五山、鎌倉の五山などが表れるが、指す山は變わるものの五がそのまま踏襲されることになったのは五というという基数がこうした社會での浸透によって人々の意識

に定着していたからであろう。

なお、こうした各地に点在す名山が五を基数として呼ぶ中で、一つの山の中では三を基数とし、三峰が好まれることが多いように見える。古くはこれも大汶口文化で見られたものであり、漢字の山字も三峰で描寫され、また西王母の住むとされた崑崙山が或いは「三成」（『爾雅』）、「三級」（『水經注』）、「三角」（『十洲記』『水經注』卷一所引）のほか、前にも言うように「三危」と稱されて信仰されいたこととも関わりがないとは思えない。この三峰を表す三山、三危は象徴的に禮冠の名前ともなり、「三山冠」、「三危冠」の名稱で用いられることもある。三を基数とする山と言え、『史記』では「五嶽」のほかに三神山（蓬萊、方丈、瀛州）についても記述している（『史記』「封禪書」）。中國では、敦煌などいくつかの地域で三危山信仰の痕跡が残されており、廣東周邊の客家がそれぞれの峰に住む神を三山國王として祭る信仰が見られているのである。日本でこの類型を探してみると、やはり三山と稱して三所權現や三柱の神を祭る所は多い。出羽三山（月山神社・出羽神社・湯殿山神社）、熊野三山（本宮・新宮・那智の三權現）、白山（白山妙理權現・別山大行事・大己貴命）など枚擧に暇がなく、信仰については未詳ながら三のつく山は大和三山（天香久山・畝傍山・耳成山）、日光山（女峯山・男體山・太郎山）、三秩父三峰山など数限りなくある。これを島にまで當てはめるとさらに多く、宗像の三女神（市杵島姫命、田心姫命、湍津姫命）、そして同じ宗像三女神を祭る安藝宮島の嚴島神社、そして同じ宮島で祀られる大聖院三鬼大權現、三翁神社など、三を基数とする信仰はさらに大きな廣がりを見せる。そのような見方をすると、前章に見た富士山をやはり三峰とみなし、それぞれに佛菩薩を配して信仰していたことも、一連の信仰と圖像から來る印象を繼承するものと見ることができるのではないだろうか。なお、この「五」あるいは「三」を基数とすることは、今日の漢語でも「三山五嶽」という言葉として親しまれている。

最後に、こうした繪画が描かれる空間の問題について付け加えておきたい。それはこれらの繪画が描かれる古墓の墓室の、敦煌研究ではしばしば覆斗型あるいは伏斗型と稱される形状に近く、頂には藻井、その中には多くが蓮、或いは圓形が描かれることである。この形状もまた、宗教空間として長く繼承されてきたもので、やはり山や天界とのかかわりが深いと見られるのである。これらの覆斗型の洞窟は、敦煌莫高窟の周圍など、各地に作られる佛堂、日本にも傳わる一間四面堂などに受け継がれた建築様式と見られるが、覆斗型では天上に藻井が描かれるのが特徴である。藻井というのは中國古代より傳えられる建築様式に見られるもので、一説には日の光を入れる明かり窓に由來すると言われる。そのため、古墓や千佛洞では藻井として太陽や、佛教のものでは淨土を表す蓮があしらわれることが多い。これは佛道や一間四面堂では屋根の上に擬寶珠があしらわれるのに通じるものと見られるのである。

*初出、「信仰における圖像と繼承」（『佛教の東漸と西漸』、『アジア遊學』251號、96-

128 頁、2020 年 8 月)。

第二部 中國の來世觀と儀禮

第一章 敦煌資料が語る中國の來世觀

まえがき

中國甘肅省の西のはずれに位置する敦煌は、オアシス都市として古來人々の暮らしを支えてきた。そして長い時の流れの中で、東西陸上交易の時代には玉門關、陽關の置かれる中國の西の玄關口として、また、三危山、鳴沙山を擁する山岳信仰の地として、さらには佛教が流入して王朝の権力と結びついた時代には佛教の聖地として繁榮し、文化的には中華文明を中心としながらもソグド、チベットやウイグルなど様様な民族が行きかう多種多様な宗教、文化が融合する國際都市として長く歴史の表舞臺にあった。

このような歴史的經驗をもつ地であることから、敦煌には様様な時代背景の、異なる文化背景をもつ遺跡が重層的に残されている。漢代の遺跡も多く保存されており、代表的なものだけでも漢墓、烽火臺、城址、そして文字資料としては大量に出土した漢簡などがある。後代の資料では、特に六朝時期以降の六朝墓や寺院跡、石窟資料は特に豊富で、石窟資料としては壁画と塑像が、そして石窟内に埋藏されていた文獻資料があり、壁画では 45000 m²、文獻資料では 64000 點を超え、この時代のものとしては世界最大級ともいわれるほどである。それらのビジュアル資料と文字資料は、各時代の政治、學問や宗教、時には庶民の暮らしに至るまで様様な情報を讀み取ることができるたいへん貴重なもので、これらを使った研究は「敦煌學」と總稱されて今日まで學界の注目を集めている。

そうした各時代の資料群に見られる來世觀とえば、あるいは敦煌という中國の一邊境地域に限られ、しかも多民族の文化が融合したものとも思われがちであろうが、實は中國の 1000 年以上もの長きにおける來世觀の變容の歴史を反映する貴重な資料と見なすこともできよう。それは、敦煌に限らず、外來文化を吸収し、多様に變化し續けた中國文化自體の變遷の様を継続的に内包しているからなのである。例えば、敦煌では、佛教以前において傳説上の崑崙山に見立てられた三危山の裾野には古墓群が廣がり、後漢墓、西晉墓の画磚には西王母信仰の痕跡が残されている。また、後漢末頃以降の古墓から出土する鎮墓瓶などからは天師道、或いは太平道とも言われる道教系の宗教の影響が見られていると言われ、後漢末に興った道教の影響下における變容を知ることができる。3 世紀から 4 世紀頃に盛んになったと見られる佛教布教の中では、佛教的な來世觀が傳わったものと見られ、敦煌でも 4 世紀後半以降になると、石窟資料や文獻資料には佛教的な來世觀が表されるようになる。ただ、そこには一律ではなく時代ごとに異なる來世觀が重層的に残されており、初期の石窟資料には輪廻を中心とするジャータカ、アバダーナが多く残され、隋唐の淨土教の發展以降になると、極樂往生を描く精緻な淨土變相圖が王朝の豊かな經濟基盤を背景とするかのように描かれるようになる。また、9 世紀こ

ろには、王朝の中央集権の後退にともなってその統制から解き放たれた寺院がより廣大な地域経済と結びつきを強めたために一部の佛教儀禮が聽衆を意識した儀禮へと變化したかのようである。地藏を中心に地獄での救済が説かれて人々の耳目をくぎ付けにし、後には發展して葬儀から追善供養と結びついて十王のような地獄の裁きが體系的に表されるようになっていく。文獻資料にはそうした儀禮に効果的に用いられた讚美歌のような淨土讚、講唱や舞踏、戯劇を交えた儀禮もおこなわれるようになった等の變容が見られるようになる。こうした中で、八關齋、佛教式の喪葬儀禮、七七齋、盂蘭盆會などが流行するようになり、關連する淨土、地獄、十王、地藏、目連などに關する物語も、經典類に記された内容から次第に中國の人々に親しみやすい形へと改變され、新たな形が作られていく。こうした敦煌の資料から読み説くことのできる來世觀の變容は、中國社會における長い期間の來世觀の變容の状況を反映しており、中國の來世觀を考える上でたいへん貴重な同時代資料と言えそうである。

本稿では、こうした敦煌資料に見られる來世觀について紹介することを目的とするが、紙幅にも制限があるので、各時代の資料を紹介しつつ、來世觀の變容について概略を見ていくこととしたい。

第一節 三危山と西王母信仰

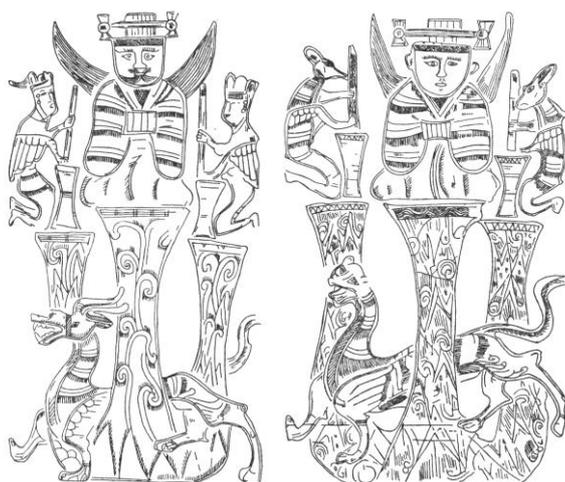
敦煌の街の東南にそびえる三危山は、その独特な風貌により、鳴沙山とともに古來信仰を集めてきた。三危山は、現在莫高窟のある鳴沙山の向かい側にそびえる礫岩の山で、炎が燃え立つようにも見える概觀から時に火焰山とも稱され、西王母の住む聖地「崑崙山」に見立てられて崇められてきたのである。例えば『山海經』では、三危山は西王母の食する三青鳥（後には西王母の使いとして記載されるが）の住む地としての記述があり、すでに西王母との關わりについて言及がある。また、三危山の近くに設けられた漢代の寨が、「崑崙障」、「崑崙寨」の名稱で呼ばれており^①、西王母が住むとされる崑崙山から命名されたと見られているのである。また、三危山の形状がある角度から見た時に三つの峰があるように見える（挿1）ことも傳説の崑崙山と考えられるようになった原因があるかもしれない。崑崙山は『爾雅』には「三成」、『水經注』には「三級」、「十洲記」（『水經注』卷一所引）では「三角」^②のように古來形容され、その具體的な形状は各書で若干差異が見られるものの、こうした形容からか（挿2）のような姿で描かれることが多いのである。

^①「崑崙障」については『漢書』二十八下「地理志」八下に、「崑崙寨」については『後漢書』「明帝紀」永平十七年にそれぞれ記載がある。

^②同文は曾布川寛『崑崙山への昇華』（中公新書、1981年）にも紹介されている。



【圖版 1】敦煌三危山（筆者 2014 年 6 月撮影）



【圖版 2】崑崙山の形容（沂南画像石より。三峰上に西王母の姿が描かれる）

また、敦煌の三危山周辺には西王母に関わる様々な時代の遺跡が残されている。その代表的な遺跡は三危山の三つの峰の一つに残された王母宮である（挿 3）。この王母宮は、1928 年（民國 18 年）に王永金によって脩築されたことが縣誌に記されている以外は^①、創建に関わる記録は今日まで見られていないが、それ以前よりそこに建造物があったことは間違いない。現在の王母宮に使用されている木材の類は明らかに 100 年どころの古さではない。現在残される地磚（床に張るタイルのような煉瓦）では、磨滅してはいるが莫高窟の唐代のものに類似する模様のもが見られている。また、近年の調査時に 4 世紀頃の石の佛塔がここから出土しているなど（挿 4）、出土資料からも佛教

^①李正宇「敦煌地區古代祠廟寺觀簡志」、『敦煌史地新論』、新文豐出版公司、1996 年。『重修敦煌縣誌』、敦煌人民出版社、2002 年。

傳來の直後からここに佛教関連の建造物が建てられたことが分かっている。また『大唐隴西李府君脩功德記』（大曆十一年（776））の描寫でも、三危山に佛龕が彫られ、時に燈籠が掲げられていたことも記されているのである①。佛教傳來以前の三危山の信仰については推測によるほかはないが、敦煌に残される様様な西王母の痕跡や中國の他の山岳と佛教の關係を考えた場合、佛教以前にもここに西王母に関わる信仰が集まっていた可能性が高いと考えられる。



【圖版 3】三危山山頂の王母宮（2014年6月筆者撮影）



【圖版 4】王母宮から出土した4世紀の石塔（2014年6月筆者撮影）

①大曆十一年（776年）撰述とされる『大唐隴西李府君脩功德記』には「峻嶒千峰，磅礴萬里。呀豁中絕，塊圯相嵌。鑿爲靈龕，上下雲臺；構以飛閣，南北霞連。依然地居，杳出人境。聖燈時照，一川星懸。神鐘乍鳴，四山雷發。靈仙貴物，往往而在。」と記されている。

というのも、西王母信仰はもともと外來の信仰とも考えられているが、中國で古く前漢代にはすでに廣く信仰されたことが知られている^①。これまでの研究では、前漢の西王母像の分布地域がのちの後漢代以降の早期の佛像の分布地域と近く、佛教が西王母信仰と重なり合うようにして廣まったのではないかとの指摘があり^②、これとあわせ考えると、敦煌でも山岳信仰あるいは西王母信仰が佛教の聖地にうつしかえられていった、という可能性が考えられるのである^③。

敦煌の古墓に残される画磚では、佛爺廟灣一號墓照壁に残される「西王母」^④（挿5）や、1999年5月に佛爺廟灣から出土した敦煌市博物館所藏 DH5・064[2276-1]「西王母圖」及び DH5・065[2276-2]「東王公」（ともに西晉時代、墓葬位置不詳）が見られ、西晉時代以前の敦煌に西王母信仰が浸透していたことが知られる。西王母が墓所や棺に描かれることは、馬王堆漢墓、四川省樂山麻浩磨崖墓、酒泉丁家閘西魏墓など多くの地域で見られるものと同様の昇仙を願う、當時考えられた天上世界を描いたものと考えられる。これらに類する西王母信仰が敦煌にも廣がっていたことが知られるのである。

^①『漢書』「哀帝紀」には建平四年（紀元前3年）の多旱に際して、西王母に祈りがささげられた様が記されている。他にも前漢時代と見られる圖像も多く発見されている。参照王蘇琦「漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較」（『考古與文物』2007年第4期）。

^②Wu Hung, “Buddhist elements in early Chinese art — 2nd and 3rd centuries AD,” *Artibus Asiae* 47: 3—4 (1986); Wu Hung, *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art* (Palo Alto: Stanford University Press, 1989). 曾布川寛「崑崙山と昇仙圖」、『東方學報』（京都）第51冊、1979年。曾布川寛潘秋楓譯：（漢・三國佛教遺物的圖像學——西王母和佛），『東南文化』1995年第2期。王蘇琦「漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較」、『考古與文物』2007年第4期。

^③天台山などにおいてももと周の靈王の太子王子晉が右弼真人としてそこにいるとして古くから道教の名山とされてきたことが知られる。天台山の道教に関しては常盤大定「天台山の古今」（『東亜の光』、1923年。『支那佛教の研究』所収）等を参照。

^④この圖は、敦煌研究院では、伏羲、女媧の中心にあるところから炎帝であるとしている。また關尾史郎氏（『もう一つの敦煌』高志書院、2011年）などでは、東側の壁に描かれることから西王母の對偶神「東王公」であると比定される。しかし、この磚は墓の入口正面の照壁に描かれ、對するべき「西王母」乃至は「東王公」がもともと単獨で描かれていること、多くの「東王公」で描かれる「三危冠」ではなく、「西王母」が描かれる時の髪型に近い、などから西王母であると考えられる。待考。



【圖版5】佛爺廟灣一號墓照壁中央上の西王母（筆者撮影）

こうした古墓と天上世界を描いた壁画については様様な解釈が見られるが、中國古來の陽魂、陰魄によっても解釋できる。つまり、死後に魂は肉體を離れる陽魂と、肉體に宿る陰魄とに分かれ、陽魂は天上の祖靈たちの世界に昇り、陰魄は地に止まるとするものである。棺や古墓内に四周の守り神としての四獸や西王母などが描かれるのは、一つには陽魂が天上界へ昇ることを求めるため、そして陰魄が宿り陽魂とも繋がりを保っている肉體を護るためである。

敦煌で現在確認できる佛爺廟灣一號墓などでは、墓室内の壁画はあまり多くはなく、西王母、東王公などが配置されるものはないが、やや後代の酒泉丁家閘西魏墓では、敦煌の墓室と同じ伏斗型の形状で、墓室内に多くの壁画が残され、その後の發展の状況を推測することができる（挿6）。そこには四角錐狀の窟頂の西側に臺形の西王母の座像が、西側には東王公の座像が相對して描かれ、その下には火焰山が描寫され、あたかも火焰山の上空に西王母、東王公の世界が廣がるかのようなようである。他の北壁と南壁には龍や寶珠が描かれるほか、植物の蔓や葉のようなものが描かれる。これは天上界との繋がりを表し、死者が天上界へ上るためのいわゆる「搖錢樹」の一種が變形したものと見られる。



【圖版 6】酒泉丁家閘五號墓窟頂西側

なお、これと構圖を同じくする敦煌壁画が残されており、これまでも度々議論されてきた。それは北魏時代の 6 世紀初め、瓜州刺史の元太榮が造営したとされる莫高窟第 249 窟で、窟内は伏斗型と墓室とも形状がよく似ている。そしてやはり臺形の下部には山岳が連なるようにして描かれているが、相対するように描かれるのは西王母と東王公ではなく、帝釋天と帝釋天妃と、佛教的な内容になっている(挿 7)。こうした点から、これらが西王母か帝釋天か、或は 200 年を経て圖像がどのように継承されたかなど、様々に議論されてきた。それを解き明かす材料は乏しく、現時点ではその發展關係を明確にすることはできないが、須彌山山頂の喜見城に住むとされる帝釋天とそれを取り巻く忉利天世界を理解するのに崑崙山上の西王母の圖像が用いられるという、佛教理解のためにそれまでの信仰の圖像を利用するという過渡的な段階と言えよう。したがってこの圖像が使用されるようになった当初は、見る者にとっては西王母でもあり、それが帝釋天でもあるという理解があった可能性がある。そして、長い時代を経て帝釋天に対する理解が進み、この圖像が定着すると、西王母に対するイメージも自然と異なるものへと変わっていったことであろう。



【圖版 7】敦煌莫高窟第 249 窟窟頂南壁

なお、9 世紀以降に敦煌の佛教や道教の説經などで語られていた講唱文學の中に「劉家太子傳」等のように崑崙山や西王母にまつわる内容をまとめたものがあり、また、追福供養の願文などに西王母が読み込まれることもあり、宗教色が佛教に塗りかえられていった後にも、民衆層には西王母の信仰が依然として残り、時として文獻上に表わされていたことを知ることができる。ただ、これらに表される西王母の世界は、すでに死後の世界ではなく、崑崙山上に住む女仙の長たる不死の女神、或は病氣や災厄からの救いの神となっている点は注目しなければならない。さらに、近年には王母廟などを含む「三危山景區」が新たに開発され^①、三危山一帯は西王母信仰の地として復元され、敦煌の地元の信仰として多くの人を訪れている。このように、三危山を擁する敦煌では、その後も長く形を變えながら西王母への信仰が續いていくのは興味深い点であろう。

第二節 佛教的來世觀の傳來と敦煌のジャータカ

漢代前後になると、佛教が徐々に中國社會に浸透するようになり、中國の來世觀も段階的に佛教的に變化していくようになった。

ここに敢えて段階的と言ったのは、インド等における佛教の思想も時代とともに發展しており、また受容する中國側も歴代王朝のスタンスによって主流となる思想が異なってくるからである。中國では、爲政者が自らの「徳」によって民衆を教化するという「徳治政治」が基本となり、そうした中で王朝の根幹となる思想は皇帝のもとに定められるのが常である。それによって王朝の交代や政變などにあわせて新たな教えが導入される

^①三危山景區については大敦煌網 <http://www.dh520.cn/60.html> などを参照。

ことが多く、そうした点から、宗教の発展も當然段階的になる譯である。またこのように段階的に變化するのは、政治的要因ばかりではなく、言語理解的要因で段階的になることもある。というのは、漢語文化圏では、外來文化の理解と受容には漢字による意譯で理解することになるが、その場合には、それまでにあった漢字の意味により理解せざるを得ないという意味理解のための段階を経ることになる。例えば、**Bodhi** は始め智、道、覺などと譯されていたのがそれである。この段階では一見してもわかるように、中國に古來ある考えと混同されやすく、新しい外國の概念を表現しきれないことが多い。これが時間の経過とともに次第に理解が進み、音譯語などで表すことが可能な段階となる。そこで **Bodhi** はようやく菩提と譯されて中國的理解をやや離れてより本來の意味に近い形で理解されるのである。これらのように、政治的要因、言語的要因などが加わりながら、インドと中國の長期間における交流の中で、中國の來世觀も時代とともに段階的に變化し續けることになったのである。

そのような變化の中で、來世觀にかかわる最早期の變化と言え、インドに言う **naraka** や後代に輪廻と呼ばれるようになった世界觀が傳えられたことであろう。

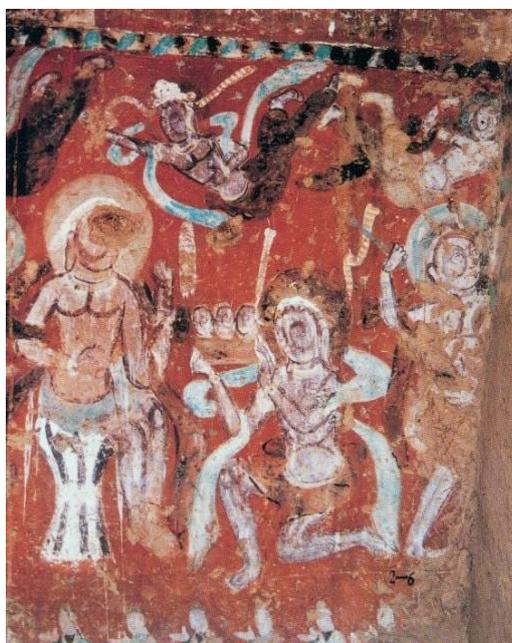
naraka とは、現世で悪行を成したものが落ちる地下世界の牢獄、苦しみの極まった來世である。この語が「地獄」という語に漢譯され中國で流通するようになると、たいへんな影響があったものと見られ、早期から多くの漢譯經典で「地獄」の狀況が紹介されている。「地獄」の語は、現存する漢譯經典の中で最も早期に属す漢安世高譯『道地經』に見られ、この「五種成敗章第五」に、禪觀脩道の方法を説く中ですでに「中陰」、「餓鬼」、「畜生」等の語や、そこにおもむく道理がともに詳細に説かれている。この世界觀に付隨する「六道」や「輪廻」の語が翻譯されるのはもう少し後の時代のように見えるが、その内容自體はすでに漢代には中國に傳えられていることがこの經によっても分かる。こうした地獄の思想は、「太山地獄」とも言われることから中國の類似する思想がもとになったと思われるかもしれない。しかし、太山（あるいは泰山）に責め苦を受ける牢獄が描寫されるようになったのは佛教傳來以降のことのようで、太山地獄のように言われるようになったのも佛教文獻では吳康僧會『六度集經』頃になって見られる語であるから、インド的な來世觀が中國に浸透する過程で創り出されたものと見た方がよいように思われる。またこの點に關しては、「地」字から想起される地下に存在する死者の世界と定義され、中國における黄泉などに類似點を求める研究も多い。しかし、インドの **naraka** の本質でもある「獄」字によってあらわされる「現世の罪業に據って落ちる苦しみの極致を描く地下の牢獄」という考えは本來中國にはなかったものである。

また、その頃には同じ輪廻の考えに基づくジャータカ（釋迦の前世譚）、アバダーナ（菩薩の前世譚）の類の説話も、宣教の必要から多く翻譯されるようになった。吳支謙譯の『菩薩本緣經』や『撰集百緣經』以降には、ジャータカ、アバダーナが語られていたことが漢譯經典などから知られる。

敦煌でも、早期の壁画等にすでにこうした輪廻の考えを表す資料が多く見られるようになる。ただ、現代の我々にとっては意外なことに、最早期のものでは地獄の描寫より

もジャータカ、アバダーナに関わるもののほうがはるかに多く見られるのである。

敦煌石窟のジャータカやアバダーナに関する最も古い壁画は、十六國時代（304-439年）頃とされる莫高窟第 275 号に見られるものである。この南壁の龕の下、概ね中段のあたりに帯状に描かれた壁画の西側に見られる「四門出遊」と、相対する北壁に、對照的に帯状に描かれた毘楞竭梨王本生^①、快目王本生^②、尸毘王本生^③、月光王本生^④（挿 8）等のジャータカ類が最も古いものであろう。敦煌莫高窟は 4 世紀後半、一般に 366 年に開鑿が始まったとされるので、現存する最早期の敦煌石窟にすでにこれらが描かれていたことになる。敦煌壁画の後代の例、例えば隋代の第 302 号窟などから見ても（挿 9）、こうした佛傳やジャータカは意圖的に組み合わせられて表現されていたようで、中國にはなかった輪廻の思想が佛教の創始者たる佛の傳記とともに語られていたことが分かるのである。



【圖版 8】莫高窟第 275 号窟月光王のジャータカ

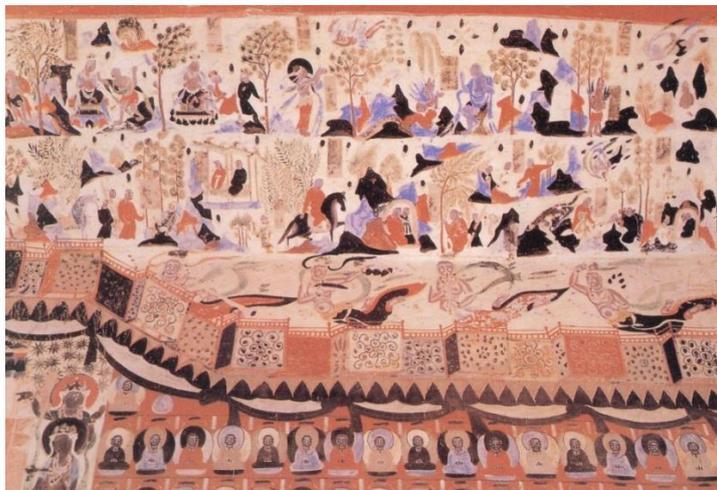
①サンスクリット「Bhrngraja」とされる。この身に千の釘を打たれる毘楞竭梨王のジャータカは、『菩薩本行經』卷下（『大正新脩大藏經』第 3 卷、頁 119a）、『賢愚經』卷一（『大正新脩大藏經』第 4 卷、頁 350a）のほか、『經律異相』卷第二十五（『大正新脩大藏經』第 53 卷、頁 136c）では『賢愚經』を引く形で掲載される。

②自らの目を施す快目王のジャータカは、『賢愚經』卷六（『大正新脩大藏經』第 4 卷、頁 390b-392c）参照。

③鷹に追われる鳩を救う尸毘王のジャータカは、『撰集百緣經』（『大正新脩大藏經』第 4 卷、頁 218b-c）、『菩薩本行經』卷下（『大正新脩大藏經』第 3 卷、頁 119a-b）、『賢愚經』（『大正新脩大藏經』第 4 卷、頁 351c-352b）など多くの經典で言及される。

④自らの頭を月光王のジャータカは『菩薩本緣經』卷中（『大正新脩大藏經』第 3 卷、頁 62c-64c）、『賢愚經』卷第六（『大正新脩大藏經』第 4 卷、頁 387b-390b）などに故事が見られる。

なお、信仰心が厚く慈悲深い王のジャータカのみがこのように集められている点は、中央アジア等の他の地域のジャータカ壁画にはあまり餘り見られないもので、たいへんに興味深い現象である^①。この点についてはすでに別稿で論窮したことがあるが^②、あるいはこうしたジャータカに登場する王が慈悲深い有徳の爲政者という点で中國でも理想の王と言え、現實の爲政者が自らと重ね合わせて政治的影響力、求心力を高めるために壁画を作成させたのではないかと考えられるのである。宗教者や信者が理想的な爲政者として好んで描いたとも考えられるが、高い技術と高額な造営費が必要な石窟建設に、政治的背景をもつ寄進者の影響があったと見た方が自然なように思える。中國では爲政者が自らの徳によって世を治めるという考えが強く、有徳者のみが君主になれると考えるなかで、ジャータカの中で最も注目されたことは間違いない。第 275 號窟よりも少し後の時代のことであるが、北魏時代の河西沙門の釋雲學、威徳等の 8 人の僧が『賢愚經』を編纂する際にも^③、巻頭の「梵天請法六事品第一」に釋迦の前世たる六人の有徳な國王をたたえるジャータカを置き、それだけではなく全篇にわたって王や太子のジャータカを多く収録している。このような例は、西方傳來の漢譯經典類には見られないことなのである。



【圖版 9】隋代第 302 號窟人字披國王ジャータカ部分

①干瀾龍祥氏『ジャータカ概観』に紹介される中央アジア諸地域に見られる 64 点のジャータカの壁画に據れば、良馬本生、白鳥本生、象本生、猿王本生、鴿本生、龜本生、象王本生、大猿本生、水牛本生、鹿王本生、熊本生、鹿本生、六牙象本生等の動物のジャータカが多く見られるほか、脩行者のジャータカが多く見られ、敦煌のジャータカが國王、太子に集中しているとは異なることが分かる。

②拙稿「敦煌の佛傳文學」、小峯和明編『東アジアの佛傳文學』（勉誠出版社、近刊豫定）。

③「賢愚經記」には、ホータンで 5 年に 1 回開催される般遮于瑟會を聴講した内容をもとに、漢人僧が『賢愚經』を編纂したとしている。（『出三藏記集』卷九、『大正新脩大藏經』第 55 卷、頁 62c）

このような有徳な國王を讃える王のジャータカは、その後も有徳の太子のジャータカなども加えつつ流行したものと見られ、多くの敦煌文獻にその姿を残している。例えば、9、10世紀頃の敦煌寫本 S.4464 や中國國家圖書館藏 BD03578 等では、國王のジャータカを『賢愚經』等の經典から抽出し、經典の常套句などを削除し、物語の部分を要約して読みやすく書き換えつつ書寫しているのである。その中には、經典には見られない固有名詞が多く見られ、こうした物語の傳承を考える上で興味深い。例えば、外道に身をささげて體に千の燈を燈した「虔闍尼婆利王」は徳を讃えられて「寶徳王」とされるなど、經典類には見られない名前となっており、その背景には口頭傳承が存在していたことを窺わせるのである^①。こうした略要本と呼ばれる日本の説草に類する文獻は、傳承を支える文獻資料として經典などから抜き書きされて作り出されたようであり、僧侶が説教などを行う時に手控えとして使用されてきたと考えられる。また、敦煌のような壁画等の多い地域では、壁画を解説するため、或いは新たな壁画を描く場合の典據として使用されたこともあったかもしれない。つまり、その背景には口頭や繪画等の傳承が長く存在してきたことが推測されるのである。

こうした傳承の影響は、10世紀頃に發達したと見られる變文等の後代の小説の原型のような文獻にも多く残されている。例えば「悉達太子脩道因縁」、「太子成道經」の冒頭部分には、王のジャータカに関する記述が見られている。ここには、「慈力王」、「歌利王」、「尸毗王」、「月光王」、「寶燈王」、「薩埵王子」の6人の名が見えている。また「金剛醜女因縁」の冒頭部分にも別の王のジャータカが語られる部分があり、「投崖飼虎」、「救鴿尸毗」、「剎身然燈，供養辟支」、「善友求珠貧迷」、「父王有病，取眼獻之」のような記述が見られる。「投崖飼虎」は薩埵太子、「救鴿尸毗」は尸毘王、「剎身然燈，供養辟支」は虔闍尼婆利王、「善友求珠貧迷」は善友太子、「父王有病，取眼獻之」は忍辱太子を言うものであろう。「悉達太子脩道因縁」、「太子成道經」の「寶燈王」の部分には「剎身千龕，供養十方諸佛，身上燃燈千盞」とあるので、ここに言う「寶燈王」が先の「虔闍尼婆利王」あるいは「寶徳王」を指していると分かるが、ここでもまた文字が變更されているのが分かるであろう。じつは當時の敦煌の語音では「燈」、「徳」は子音が同じで韻は異なるものの紛らわしい音で、間違えられる可能性が考えられ、後世のものでは物語の内容により合う「寶燈王」に變えられたものと考えられる。こうした書き換えからも、先にもいうような口頭傳承が背景にあったとする考えが確かめられるのである。

總じて、敦煌では早くから輪廻の思想が定着していたと見られる譯であるが、その早期の代表的例としては、地獄圖や淨土圖よりも有徳の國王や太子のジャータカが好んで用いられたようで、それが壁画や口頭傳承を背景に長く伝えられていたことが分かる。ただ、このようなジャータカが好まれるようになった原因には、佛教的な來世觀を傳え

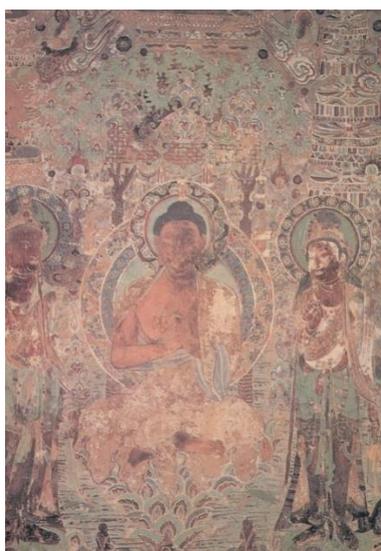
^①参看拙著「敦煌的故事略要本與變文」『敦煌變文寫本的研究』（中華書局、2010年、頁62-106）。

るためのよい題材であったことは疑いもないことではあるが、中國的な統治者像の宣傳といった中國的な統治方法に發する事情が推察され、如何にも中國的であると感ぜられるのである。

第三節 五臺山信仰と淨土念佛

敦煌資料に、淨土變相が多く残されることはよく知られている。初唐期の莫高窟第 220 窟主室南壁奥の阿彌陀淨土圖（貞觀十六年）（挿 10）や、第 332 號窟（武周聖曆元年）東壁南の阿彌陀淨土圖^①、第 334 號窟（初唐）の主室に南北對にとなって描かれる淨土變相と、阿彌陀變相と呼ばれるものなどが最早期に属するものと見られる。佛が住み菩薩が脩行する清淨な地としての淨土から、阿彌陀の住む西方極樂淨土が、この頃にはすでにあらわされていたことがわかるのである。そうした變相圖は唐代に發展して敦煌にも相當數残されているのであるが、ここでは紙幅の関係もあるのでここでは詳細には触れず、中唐期以降における淨土教の流行と五臺山信仰との融合を中心に見ていきたい。

淨土變相の發展の過程で 8 世紀中期以降から特に五臺山信仰に関わる資料と融合する形でそれが淨土變相圖に多く残されるのが特徴的である。五臺山信仰というのは、佛教の文殊信仰を中心としつつ、古來の山岳信仰、そして密教思想、淨土思想などが重層的に融合した信仰であり、8、9 世紀頃からは淨土信仰の據點の一つとして、極樂淨土に往生するための念佛法事等の普及にたいへんな影響を及ぼしたと見られている。



【圖版 10】莫高窟第 220 號窟南壁阿彌陀淨土圖

^①河原由雄『日本の美術 No.272 淨土圖』（至文堂、1989 年）による。『敦煌石窟内容總録』では「五十菩薩圖」とする。

この舞臺となる五臺山とは、言うまでもなく、山西省東北部に位置する、古來靈山として信仰されてきた山岳である。酈道元『水經注』の記載によれば、五臺山の命名の由來となる五つの峰は「仙者の都」とされ、また『仙經』によれば「紫府」とされ、仙人が住むと伝えてきたと言われる^①。こうした記載によって、古くより五臺山に対する山岳信仰があったことが知られる。そして、おそらくは前節の三危山の場合のように、佛教の傳來とともに徐々に佛教の聖地としての位置も重なり合わさるようになり、いつの間にか見られる。

『道宣律師感通錄』、『古清涼傳』等の後代の記述によれば、古くは漢明帝の時代には文殊菩薩の住む地とされて佛舍利が安置され寺院が建立されたことが伝えられ、漢代にはすでに文殊の聖地であったことが記述されている。もちろん、文殊菩薩の東方の聖地、清涼山として信仰が集められるようになるのは『華嚴經』の影響によるものであろうから東晉の佛陀跋陀羅譯『六十華嚴』の譯出以降と考えるのが穩當であり、漢代というのはあまりに早すぎる感がある。また『古清涼傳』には北魏の孝文帝時代に太孚圖寺と稱する寺院が建立されたともいうが^②、これも孝文帝以降である延昌 4 年 (515) 成立の『水經注』に全くその言及がないことから考えると、その頃の五臺山はまだそれ以前からの信仰が主流であった可能性が高い。孝文帝は佛教再興に力を入れた皇帝で、國家的規模で石窟などを多く造営しており、その業績は文字資料及び石窟資料にも多く残されているのだが、五臺山での佛寺造営はそれほど大きな規模ではなかったということであろうか。ただ、中國淨土教の祖ともされる曇鸞が生家に近い五臺山で出家ともされるので、この傳に間違いがなければ北魏の末年頃までには五臺山に何らかの佛寺があったということにはなる。なお、この傳でも太孚圖寺の名は記されていない。

隋から初唐にかけて五臺山における佛教の活動が盛んになったと見られる。ただ、『續高僧傳』の記載より見ても、五臺山に関する記事はきわめて少なく、先の曇鸞の出家の地として記されるほかは、彦琮の師の五臺山沙門道最という名、そして唐の高宗時代の代州五臺山釋明隱傳、同じく代州五臺山釋法空傳に太孚寺の名とともに見られる程度にとどまっている。これは、『宋高僧傳』に数多くの記述が残されるのとは大幅に異なるもので、道宣が『續高僧傳』を撰述したのちに五臺山信仰が盛んになったことを示すものである。道宣には、ほかに五臺山に関わる記述を残す文獻として『道宣律師感通錄』、『關中創立戒壇圖經』があり、道宣の五臺山への心情があらわれているが、『續高僧傳』に見られる五臺山の記述とは明らかなギャップがあるように思う。このあたりは今後も詳細に研究を進める必要があるであろう。なお、初唐の頃の記載では、貞觀年間に入唐した新羅僧の慈藏 (生没年不詳) が、文殊の靈驗を求めて五臺山に赴いたこと、そこで朝鮮半島にも五臺山があるとの靈告を聞き、月精寺をその五臺山に移して文殊像を安置したこ

①『太平御覽』卷第四十五による。

②この話は『續高僧傳』「釋曇韻傳」にも元魏の孝文帝時代に太布寺が置かれたとして記載されている。

となどが記されているが、これも朝鮮半島資料の『三國遺事』によるもので、かなり後代に記録されたものということになる。

五臺山が古くから何らかの形で文殊菩薩に縁のある聖地と見られていたことを否定するものではないが、それが広く宣傳されて世に知られるようになるのは高宗時代に實叉難陀の『八十華嚴』が譯出され、則天武后時代に庇護を受けた法藏が華嚴を廣めた頃がひとつのピークとなったのではないだろうか。清涼山に関わる靈驗を記す慧祥『古清涼傳』が編纂されたのもまさにこの時期にあたる。また、『佛頂尊勝陀羅尼』の縁起として伝えられる話に、儀鳳元年（676）に北インド罽賓國の佛陀波利が五臺山を訪れ、文殊菩薩から『佛頂尊勝陀羅尼』をインドから齎すよう言われて七年かけてインドに戻り中國に傳えたとされる出來事がある（『佛頂尊勝陀羅尼』序、『廣清涼傳』、『宋高僧傳』等に記される）。話があまりに荒唐無稽ではあるが、注目すべきはこの五臺山信仰、文殊師利信仰を宣揚する話が伝えられた時代がほぼ『古清涼傳』の撰述時代と一致することである。これらの點から、この時代が五臺山信仰流行の一つの契機になった時期と見られるのである。

五臺山は、安史の亂以降にはさらに宗教的な重要度を増し、代宗時代には王朝の宗教として象徴的存在とされていく。その政治的要因についてはさらに議論を深めなければならないが、安史の亂後に建立された豪華な佛教寺院の代表として、章敬皇后のために建てられた長安の章敬寺と、五臺山金閣寺が数えられることは、注目すべきであろう。またそこに不空や法照のようなその時代の佛教を牽引した高僧が存在したことも忘れることができない。

不空（705-774年）は、金剛智に師事し、インド、セイロンを訪れて『大日經』を齎した唐代密教の代表的僧である。不空は、安史の亂時には西安の大興善寺にとどまり、洛陽奪還のための密教の法を説き脩法を續け、後には代宗の信任を得て『仁王經』を譯して護國のための法會を行うなど、新しい時代の佛教の中心となる。この不空の傳を綴る『不空三藏行狀』には、不空と文殊菩薩に関わる内容が數か所見られている。例えば、不空が脩行の期間に文殊菩薩の願文を讀む脩行を行ったこと、不空が壇に入り眞言を唱えると必ず文殊菩薩が現れて願いがかなえられたこと、全國の寺院の食堂に文殊菩薩像を安置するように申し出たこと、文殊菩薩の像を祀る堂を建てたいと皇帝に願い出て建立されたこと、などである。當時、文殊信仰が盛んであったこと、そしてその信仰と不空の關係の深さを物語るものと言えよう。また、『不空三藏行狀』によれば、不空はその文殊信仰の中心地である豪華な五臺山金閣寺で密教の脩法を行ったとも伝えられている。

法照（751頃-838年^①）は、善導の流れを中國淨土宗第四祖とされる高僧で、淨土五會念佛法事を廣めたという功績がある。ここに言う淨土五會念佛とは、『觀無量壽經』中の一文「清風そよぐ時に五（會）の音聲を發すれば、微妙にして宮商（音階）は自然

^①施萍婷「法照與敦煌初探」、『一九九四敦煌學國際研討會文集・宗教文史卷・上』、甘肅民族出版社、2000年、頁75-104。

と調和する（清風時發出五〔會〕音聲，微妙宮商自然相和）」（*「會」字は『觀無量寿經』にはなく、『淨土五會念佛略法事儀讚』にのみ見られる）にもとづいて考案された音楽的な念佛の法で、法照はこれに誦經、當時流行していた近體詩を応用した新たな偈の一種である讚文（淨土讚と呼ばれることもある）の歌唱を組み合わせた『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』という法會の次第、作法の書（『淨土五會念佛誦經觀行儀』では「法事軌儀」としている）を作り出し、その実践を奨励したとされている。法照がこの五會念佛を創始したのは大歴四年（769）、衡州でのことで、やはり代宗が安史の亂を平定し、平安を取り戻し、新たな國づくりが行われていた頃のことである。なお、法照は、五臺山で文殊菩薩と普賢菩薩からお告げを受けて、その後に五臺山を活動の中心にしたと伝えられる。また、先にも言う中國淨土教の始祖でもある曇鸞が五臺山で出家したとされる点とも結びついたにちがいない。かくて、法照による念佛法事が廣まりを見せ、9世紀頃に如何にこの五會念佛法事が五臺山を中心に流行したかについては、呂温撰「南嶽大師遠公塔銘記」、柳宗元撰「南嶽彌陀和尚碑」、遵式『往生西方略傳』などに記録が残されている。日本の圓仁『入唐求法巡禮行記』でも、五會念佛流行の中心地たる五臺山竹林寺訪問時の様子が記録され^①、また圓仁は『淨土五會念佛略法事儀讚』と「五臺山念佛法」を傳えたというほどであった^②。

以上のように、安史の亂後ほどなくして唐王朝が復興の象徴となる聖地として五臺山を選び、二人の時代を代表する高僧が五臺山を活動の據點とした背景には、文殊信仰が中心にあったと見られる譯であるが、こうした時代の信仰は密教や淨土教を通じて廣められたものと見え、敦煌の資料にもそうした資料が多く見られる。例えば、莫高窟等の壁画『五臺山圖』（吐蕃時代の莫高窟第159號、222號、237號、361號、歸義軍時代の莫高窟第9號、第61號、第144號、西夏時代の五個廟第1號等）等をはじめ、敦煌文獻には『往五臺山行記』や『五臺山志』等の多くの旅行記、參拜記等の資料が見られ、この時代五臺山に對する人々の思いがあらわされている。中でも「讚文」と稱する淨土念佛法事に使用される韻文類が幾通りもバリエーションを變えて残されており、當時の五臺山信仰、淨土信仰の状況を知るばかりか、念佛法事での讚文の歌唱の状況を知ることができ、興味深い。また敦煌資料では、吐蕃支配時期から漢人支配の歸義軍節度使時代に入ったばかりの9世紀半ばに、早くも『淨土五會念佛誦經觀行儀』の寫本が見られている。そしてその時代からやや後代の10世紀にかけて、その中の佛讚が抽出されたもの、あるいは簡略化されたもの、そして改作されたものたいへん多く見られるようになる。こうした讚文の歌詠が淨土思想とともに廣く普及していたことを表している^③。

^①圓仁『入唐求法巡禮行記』、「開成五年五月一日」条。

^②塚本善隆『唐中期の淨土教』、法藏館、1975年、頁198。

^③敦煌文獻BD05441（果41、北京8345）などは、念佛法事に用いられる次第作法の書で、『五臺山讚文』が宣唱される次第が見られている。この『五臺山讚文』を詳細に見直すと、主として五臺山における法照の功績を讚揚するもので、法照門徒が五臺山信仰と結び付け、宣唱したものと見ることができるのである。そのような例は、法照門徒の別の儀式次第であるP.2130などに、散文體で綴られる『法照傳』として見られており、念

また、こうした佛讃は、後には念佛法事ばかりではなく、様々な儀禮に用いられるようになり、興味深いことに、講唱文學文獻などへも発展した可能性を読み取ることもできる。これらは中國における淨土念佛の流行から、様々な儀禮にも影響を及ぼし、文學發展にまで影響があったとする具體的例證となるのである^①。

第四節 佛教と葬送儀禮

中國の僧侶は、古來、在家信者の葬送儀禮には関わらない立場がとられるのが一般であった^②。中國の葬儀は『禮記』等の傳統によって執り行われるか、その影響を受けた各地の固有の信仰によって行われるのが通例で、大抵が「孝」を重んじる中國の思想を背景とした精緻な儀禮が整備され、莊嚴かつ華美な葬送儀禮が古來行われていたのである。佛教が傳來して佛教的な來世觀、例えば輪廻や極樂往生のような思想が中國に浸透したあとも、依然として中國的な葬儀が行われていたものと見られ、葬儀自體となると、僧侶の葬儀を除けば佛教的に行われた形跡は唐代以前にはほとんど見られない。第二節に見た西王母や搖錢樹、四神の描かれる古墓も、徐々に形を変えながら後代にまで受け継がれていたのである。しかし、それでいて六朝時代後半頃には中國の孝の思想と結びついた佛教の盂蘭盆會や七七齋等の追福供養をおこなう法會が行われていた形跡も見られ、道教の黄籙齋等の齋醮の發展に影響を與えていったと見られる中で、遺體の埋葬を主とする中國傳統の葬送儀禮と、埋葬後に行われる佛教の追福儀禮が共存していたようにも思われるのである。

中國の在家信者の追福齋が行われ、道教でも黄籙齋などを中心に様々な齋醮が盛んに行われるようになった隋唐のころには、佛教界からも徐々にそうした中國の傳統的な喪葬儀禮に関わる者が出始めるようになったことであろう。そのため、隋唐時代の王朝統治下で僧制など次々と佛教の管理制度が整えられる中で、佛教者が如何に葬送儀禮に関わるかという議論が行われたようである。例えば、隋の慧海などは佛教者として華美な葬儀を行うことを批判し、そうした喪葬儀禮に僧侶が関わるべきではないことを言っている^③。また、唐代の道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』では、亡僧の遺品管理に詳細な規定を設けており、義淨『南海寄歸内法傳』の「尼衣喪制」では、俗衆の中にあって靈机を設け供養を行う僧尼を批判し、佛弟子が中國の世俗の禮に従って喪葬儀禮を行うこと

佛法事で、法照を讃揚して『五臺山讚文』が宣唱されたものと見られ、たいへん興味深いものである。

^①拙稿「敦煌本讚文類と唱導、變文」、『敦煌唱導資料の総合的研究(稿)』(基盤研究(B)研究成果報告書)、2015年3月。

^②西脇常記『中國古代社會における佛教の諸相』(知泉書館、2009年)、特に「佛教徒の遺言」(頁213-238)を参照。

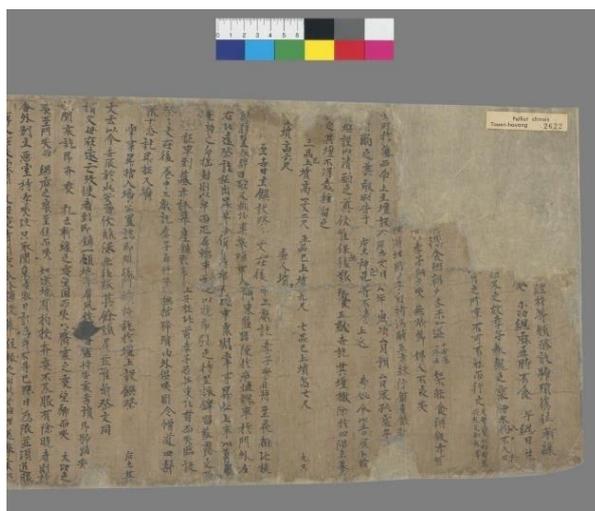
^③道宣『續高僧傳』、卷第十一。

を戒めている^①。このように批判されるということは、逆にそれだけ僧侶の中に世俗の喪葬儀禮に関わるものが多かった事を表している譯である。さらにその後、百丈慧海の古清規に始まる禅宗の清規類などで、喪葬儀禮についても細かく規定が定められるようになる。しかし、それが中國の傳統的な葬送儀禮に覆いかぶさるように作られたものである点には注目をしておかなければならない^②。

敦煌文獻には、9世紀以降の在家信者の喪葬儀禮に関する文獻が多く残されている。その代表的資料が P.2622 である。以下にこれを中心に中國の葬送儀禮の佛教化の状況を見てみたい^③。

この P.2622 は、張敖『新集吉凶書儀』を寫したものと見られる文獻の一つである^④(挿 1 1)。「『吉凶書儀』上下兩卷。大中十三年(859年)四月四日午時寫了」の尾題と識語により、敦煌が吐蕃時期(787-848年)を終え、張議潮によって歸義軍時代を迎えたばかりの大中十三年(859年)に寫されたもので、全編を通して在俗信者の葬儀の概略(前闕のため題名は不明)、弔問とその応答(『四海弔答書儀』)、口頭による弔問(『口吊儀』、S.1040にもあり)、葬送儀禮における各種祭文類(『諸色祭文』)が残されている。

初めの葬儀の概略を述べる部分は、P.2622 のみに残される一文であるが、概ね『禮記』の記載によっており、中國古來の葬送儀禮を踏襲していると見られる。



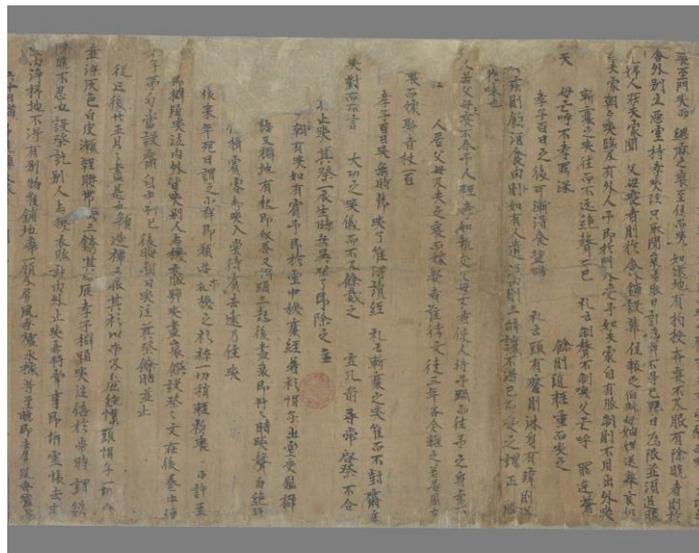
【圖版 11】P. 2622 張敖『新集吉凶書儀』(1)

①義淨「尼衣喪制」、『南海寄歸內法傳』卷第二、『大正新脩大藏經』第 54 卷、頁 216a。

②譚錫雪「三教融合的敦煌喪俗」、『敦煌研究』、1991 年 3 期、頁 72-80。

③同寫本は、周一良「敦煌寫本書儀中所見的唐代婚喪禮俗」(『文物』1985 年第 7 期;『東方學』第 71 號、1981 年に日本語譯として紹介されているほか、『魏晉南北朝史論集』、『唐五代書儀研究』にも収録されている)にすでに取り上げられているが、新たに發見された敦煌資料も多く、若干補足し得る点もあるので、ここに改めて取り上げている。

④趙和平「晚唐五代時的三種吉凶書儀寫卷研究」、『文獻』、1993 年第 1 期。周一良、趙和平『唐五代書儀研究』、中國社會科學出版社、1995 年、頁 200 に収録。



【圖版 11】P. 2622 張放『新集吉凶書儀』（2）

- 5 □□□□□□□□□□得食粥，朝夕各米一溢。如不能食粥，飯亦可。
- 6 □□□□□□□□□□其孝子朝夕哭，無時節；夫人不夜哭。
- 7 □□□□□□□□□□得墳，則孝子自將酒脯、五方、綵信、鋪座、錢財□□
- 8 祭所，於墓西南上立壇設齋。后土文曰：“△年歲次△月朔△日辰，孤哀子
- 9 □清酌之奠，敢昭告于后土神之□等，不意上近考妣。今以吉辰卜茲[宅]
- 10 兆。謹以清酌之奠，伏惟保無後艱。”饗三獻告說，其壇撤除於四隅，立縹
- 11 之壇，不得栽種，留之。
- 12 三品已上墳高一丈二尺，五品已上墳[高]九尺，七品已上墳高七尺，九品[已]
- 13 上墳高六尺，庶人墳(下闕)。
- 14 至吉日主饌設齋，齋文在後，[幕]中三獻訖，孝子哭再拜至夜。排比挽
- 15 郎，持翣振鐸唱歌，及排比車，舉輜車入□門東，盟(明)器陳於南牆，魂車於門
- 16 外左
- 17 右。此□祭訖，柩出昇車。少傾以薄帛□魂車裏，則掌事昇柩上車，以□□
- 18 □動之勿搖動，則以帛兩匹屬輜車兩邊，以挽郎引之，持翣振鐸，唱『薤露』之
- 19 歌。
- 20 柩車到墓，亦設幕屋，舖氈席上，安柩北首。孝子居柩東北首而哭，臨[壇]設
- 21 齋。齋文在後，卷(幕)中三獻訖，孝子再拜擗踴，撫棺號殞，內外俱哭。則令僧
- 22 道四部
- 23 衆十念訖，昇柩入墳。
- 24 掌事昇棺入墳安置訖，即閉關儀。墳掩訖，於壇上設饌祭，
- 25 文云：“以今吉辰於此安置，伏願保無後艱。”其餘頭尾，並准前祭之同。
- 26 詣父母在遠亡沒，使者到即鋪一領地□屏風錢財香爐將告哀書讀，即號踊哭。
- 27 □聞哀訖，即奔喪。禮云：……

これを讀み進めると、葬儀の時の食事の習慣から、墓の位置の決め方、后土神の祀り方、墓の大きさに關する規定、埋葬當日の段取りなどが記されている。これらは中國の傳統的な喪葬儀禮に則るものと見られるのであるが、19行目以降に「則令僧道四部衆十念訖，昇柩入壙」として、僧道の四部衆に十念を唱えさせるとしており、佛教或いは道教の作法がこの儀禮に加えられていることを知ることができるのである。この四部衆というのは佛教で言えば比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷であろうが、道士については不明である。また、この僧道をあわせて僧侶としてとらえることも可能であるが、この『新集吉凶書儀』では後ろの『四海弔答書儀』に「俗人弔僧道遭師主喪疏」、「僧道答疏」の記載があり、それぞれ中に僧侶と道士を指していることが記されているので、僧侶と道士と捉えるのが正しいと思われる。

なお、佛教儀禮の「十念」の作法については敦煌文獻S.4474に「十念文」という一文が残され、その儀禮の様子を見ることができる。

- 115 『十念文』一切恭敬，敬禮常住三寶，作如來梵歎佛功德：
 116 阿彌陀佛眞金色，相好端嚴無等倫。
 117 白毫宛轉五須彌，紺目沉青四大海。光中化佛無量□，
 118 菩薩化衆亦無邊。四十八願度衆生，九品咸令等彼岸。
 119 我今稱讚佛功德，迴滋法界諸有情。臨終並願往西方。
 120 其堵彌陀大悲主。歎壙是以受形三界，
 121 若電影之難留；人之百齡以(似) 隙光而非久。是知生死之
 122 道，孰(孰)能免之？縱使紅顏千載，終歸[□]上之塵；財積丘山，會
 123 化黃泉之土。是日，輜車颯颯，送玉質於荒郊；素蓋翩翩，
 124 餞凶儀而互道。至孝等對孤墳而躑躅，淚下數行；扣棺槨
 125 以號咷，心推(摧)一寸。泉門永閉，再睹無期；地戶長關，更開何日。無
 126 以奉酬罔極，仗諸佛之威光。孝等止哀停悲，大衆爲稱十念；
 127 南無大慈大悲西方極樂世界阿彌陀佛三遍
 128 南無大慈大悲西方極樂世界觀世音菩薩三遍
 129 南無大慈大悲西方極樂世界大勢至菩薩三遍
 130 南無大慈大悲地藏菩薩一遍
 131 向來稱揚十念功德，滋益亡靈神生淨土：惟願花
 132 臺花蓋，空裡來迎；寶座金床，承空接引。摩尼殿上，
 133 聽說苦、空；八解泥(池)中，蕩除無明之垢。觀音、勢至，引到□
 134 方，彌勒尊前，分明聽說。現存眷屬，福樂百年；過
 135 往亡靈，神生淨土。孝子等再拜奉辭，和南聖衆。

S. 4474 「十念文」

冒頭に「阿彌陀佛眞金色，相好端嚴無等倫……」に始まる 12 句からなる七言の讚があるが、これは前節でも紹介した淨土讚、『淨土五會念佛略法事儀讚』や敦煌本『淨土五會念佛誦經觀行儀』の「觀經十六觀讚」に見られる「第九彌陀法主身，相好光明無等倫……」と同様の文言が見られ、法照の念佛法事及びその法會で用いられる讚文、淨土讚が流行した時代であることから見ても、その影響下で作られた類似する讚文であると見てよさそうである。敦煌本に見られる多くの法會資料に、このように五會念佛法事に用いられたのに類する讚文が多く見られるのであるが、それは後で述べる『佛說十王經』においても同様である^①。

なお、P.2622 では、次に『四海弔答書儀』が續き、「弔人父母喪疏」、「孝子答疏」、「弔人父母經時節疏」、「答疏」、「弔人翁婆伯叔姑兄姊[疏]」、「答疏」、「父母亡告伯叔姑等」、「俗人弔僧道遭師主喪疏」、「僧道答疏」などが掲載される。中には「俗人弔僧道遭師主喪疏」、「僧道答疏」など、僧侶や道士に對して使用する文案が用意されており、佛教者及び道教者も葬送儀禮に関わっていたことを示している。さらに次の『諸色祭文』では、「如父母初終祭文」、「大小祥祭文」、「夫祭妻文」、「啓柩祭文」、「到墓所祭文」、「臨壙祭文」、「掩壙祭文」、「葬畢迎神祭文」、「大小祥祭文」、「葬行至橋樑津濟祭文」、「夫祭妻文」、「妻祭夫文」、「弟祭兄文」、「兄祭弟文」、「父祭子文」等が殘され、當時の一連の儀禮の順序などを読み取ることができる。

以上のように、敦煌の 9 世紀寫本 P.2622 の内容は基本的には中國の傳統に適うものようだが、佛教、道教の儀禮がここに混入していることも上に見てきたとおりである。これにより、9 世紀半ばの敦煌においてすでに儒佛道の儀禮が混在する在俗信者の喪葬儀禮が行われていたことがわかり、死後に極樂淨土へと向かう、當時の人々の來世觀が表れていることを知ることができるのである。

第五節 十齋と十王齋

十齋日というのは、天が巡察をおこなう月のうちの十日（一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日）に、在家佛教信者が八關戒（八戒）を守って、身を清淨に保ち、齋をおこなうという信仰である^②。この日

^①拙稿「大足寶頂山石窟“地獄變龕”成立の背景について」、『繪解き研究』第 16 號、2002 年。

^②平川彰「六齋日・四齋日とインドの曆法」、『原始佛教の研究』、春秋社、1964 年。道端良秀「中國佛教における在家菩薩と八關齋」、『奥田慈應先生喜壽記念佛教思想論集』、平樂寺書店、1976 年。土橋秀高『戒律の研究』、永田文昌堂、1980 年。里道德雄「敦煌文獻に見られる八關齋關係文書について」、『東洋大學大學院紀要』第 19 號、1982 年。湛如「敦煌所出戒牒・戒儀・度牒研究」及び「敦煌的齋會」、『敦煌佛教律儀制度研究』、中華書局、2003 年。拙稿「《受八關齋戒文》寫本の基礎的研究」、『敦煌寫本研究年報』第 5 號、京都大學人文科學研究所、2010 年。

には、在家信者が集い、齋會の中で説教が行われたとされ、『高僧傳』卷第十三「唱導」などによればしばしば「地獄」の物語が語られたとされるなど、十齋日に行われる八關齋は、佛教の來世觀を伝える場ともなっていたようである。また、地獄と裁きとの関係から、のちには同じく十齋といわれる十王齋への發展にもつながったとも考えられる。

その宗教的な意味はインドにも古くから見られる「三齋」や「六齋」と同じもので、これらが起源と見られている。中國では、早期の支謙『佛說齋經』、康僧會『六度集經』等の漢譯經典に六齋と、その六日間に八關齋を行うことが記されている。「六齋日」の具体的な日には、4世紀から5世紀初までの『中阿含經』卷第十四、『增壹阿含經』卷第十六、『雜阿含經』卷第五十に、「月の定められた八日、十四日、十五日に、天からそれぞれ四天王の使者としての諸輔臣、太子、四天王自身が視察に降りてくる」と記されている。じつはもととなったインドの曆では黒月と白月に分けられ、黒月は一日から十五日まで、白月は十六日から三十日までを指すもので、黒月と白月のそれぞれ八日、十四日、十五日の齋日を中國の舊曆の30日の曆に読み替えると八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日となり、六齋日となるわけである。つまり先に言うインドの三齋が六齋のもととなっている譯である。また『雜阿含經』卷第五十^①では、「八日、十四、十五日」の三齋とし、この日に八支（八關、八戒の別稱）を受ける齋が開かれていたことも示されている。

また、5世紀には『大智度論』卷六十五^②、『優婆夷墮舍迦經』^③、『佛說四天王經』^④では、中國の曆にわせて三齋日が六齋日に書き換えられて記されている。また『佛說四天王經』では使者、太子、四天王の三者が15日毎に2度繰り返して巡察することが書かれ、これにより三齋日が六齋日に書き改めているものであることがわかる。

以上のようにみてくると、のちの十齋日がインド曆にもとづく三齋日（八日、十四日、十五日）を中國の曆に読み替えた六齋日（八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日）に、新たに四日加えられて十日とされたと見るのできるのである。そしてそのあとで加えられたと見られる一日、十八日、二十四日、二十八日の四日は十五日周期のインド曆に當てはまらないことから、中國へ伝えられた後に加えられたものであるとわかるのである。

六齋日から十齋日へと4日間加えられた経緯には道教との関わりがあったと考えられる。唐代初期の法琳『辯正論』の中で^⑤、道教の齋醮、齋法を批判するくだりがあり、そこで『明眞儀』（おそらく『明眞科』）を引用して、一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日の夜中に、濟度のための齋を行っていたと述べている。道教における十齋日が唐代における道教の浸透、黄籙齋等の

①『大正新脩大藏經』第2卷、364頁a。

②『大正新脩大藏經』第25卷、515頁a。

③『大正新脩大藏經』第1卷、912頁a。

④『大正新脩大藏經』第15卷、118頁a。

⑤『大正新脩大藏經』第52卷、497頁a-b。

濟度のための齋醮とともに民衆層に廣まっていたようで、佛教の六齋日としてインドから入った信仰は、唐代初めの道教ではすでにこれに改変を加え、十齋日として儀禮をおこなっていたことがわかるのである。佛教における十齋日の発展については情報が少ないが、法琳『辯正論』では、道教の齋會を批判する立場で書かれているので、佛教側にはこれに類する齋がなかったということかもしれない^①。

このように道教の活動によって盛んにおこなわれたと見られる十齋日であるが、いつのころからか佛教側でも六齋日などと同様に行われるようになっていく。

敦煌本でも佛教の十齋日を記す資料が数多く見られている。例えば、9、10世紀と見られる S.2143、S.2565、S.2567、S.2568、S.4175、S.4443、S.5541、S.5551、S.5892、S.6330、S.6897、P.3011、P.3795、P.3809、BD02918、D074、上海博物館 48、Дх11596 には、皆十齋日に關わる日にちや内容が書かれるが、みな佛教者のものである。例えば、代表的なものとして S.5892『地藏菩薩十齋日』がある。

地藏菩薩十齋日：一日は童子が巡察する日で、定光如來佛を念ずれば、刀槍地獄に落ちることを免れ、自戒すれば四十劫罪を免れることができる。八日は太子が巡察する日で、藥師琉璃光佛を念ずれば、糞屎地獄に落ちることを免れ、自戒すれば三萬劫罪を免れることができる。十四日は察命が巡察する日で、賢劫千佛を念ずれば、鑊湯地獄に落ちることを免れ、自戒すれば一千劫罪を免れることができる。十五日は五道大將軍が巡察する日で、阿彌陀佛を念ずれば、寒水地獄に落ちることを免れ、自戒すれば一百劫罪を免れることができる。十八日は閻羅王が巡察する日で、觀世音菩薩を念ずれば、劔樹地獄に落ちることを免れ、自戒すれば九十劫罪を免れることができる。廿三日は天大將軍が巡察する日で、盧舍那佛を念ずれば、餓鬼地獄に落ちることを免れ、自戒すれば一千劫罪を免れることができる。廿四日は太山府君が巡察する日で、地藏菩薩を念ずれば、斬碓地獄に落ちることを免れ、自戒すれば一千劫罪を免れることができる。二十八日は天帝釋が巡察する日で、阿彌陀佛を念ずれば、鐵鋸地獄に落ちることを免れ、自戒すれば九十劫罪を免れることができる。二十九日は四天王が巡察する日で、藥王藥上菩薩を念ずれば、磔磨地獄に落ちることを免れ、自戒すれば七千劫罪を免れることができる。三十日は大梵天王が巡察する日で、釋迦牟尼佛を念ずれば、灰河地獄に落ちることを免れ、自戒すれば八千劫罪を免れることができる。

S.5892『地藏菩薩十齋日』^②

^①ミシェル・スワミエ「道教の十齋日」、『吉岡博士還曆記念道教研究論集』、1977年、頁1-21。

^②原文は以下の通り。「地藏菩薩十齋日：一日，童子下，念定光如來佛，不墮刀槍地獄，持齋持（除）罪四十劫；八日，太子下，念藥師琉璃光佛，不墮糞屎地獄，持齋除罪三萬劫；十四日，察命不（下），念賢劫千佛，不墮鑊湯地獄，持齋除罪一千劫；十五日，五道大將軍不，念阿彌陀佛，不墮寒水地獄，持齋除罪一百劫；十八日，閻羅王下，念觀世音菩薩，不墮劔樹地獄，持齋除罪九十劫；廿三日，天大將軍下，念盧舍那佛，不墮餓鬼

一見して分かるように、巡察に来る神佛の名、念ずるべき佛の名、免れうる地獄の名稱など、佛教經典に記されるものと同じものが多く、佛教の文獻で、しかも地獄の苦しみからの救済を求めるものであることがわかる。また、題名にもあるように、地藏信仰との強い結びつきが見られている。地藏信仰というのは特に唐代以降に玄奘譯『大乘大集地藏十輪經』、『地藏菩薩本願經』などによって流行した信仰で、文字通り大地を覆い包む慈悲をもつ地藏菩薩が佛の入滅から彌勒菩薩の下生まで衆生を一切から救済するとして、特に三悪道からの救いの菩薩、地獄での救済主とする信仰である。もともとの八戒を守ってよく生きる脩養のための信仰が、將來墮されるかもしれない地獄からの救済へと変わってきているのは大きな変化と見ることもできる。ここでは紙幅の関係で紹介できないが、この十齋日と関係の深い、この日に行われる齋會の軌範である『受八戒齋會文』の類が、敦煌文獻には大量に見られるが、その中でもこうした地獄からの救済が中心になっていることは興味深いことである。

なお、ここでは明らかに佛教側の資料として作り上げられており、道教色が残されてはいないようであるが、「太（泰）山府君」、「察命」などがその残された中國の神ということになる。

またこの十齋日の信仰は、10世紀文獻に見られるようになる十王信仰との間に何らかの関係が考えられるのである。



【圖版 12】P. 2003 『閻羅王預脩生七往生淨土經』

十王信仰とは、七七齋から發展した信仰で、死後初七日から七七日、百箇日、一周忌、

地獄，持齋除罪一千劫；廿四日，太山府軍（君）下，念地藏菩薩，不墮斬碓地獄，持齋除罪一千劫；廿八日，天帝釋下，念阿彌陀佛，不墮鐵鋸地獄，持齋除罪九十劫；廿九日，四天王下，念藥王藥上菩薩，不墮磔磨地獄，持齋墮罪七千劫；三十日，大梵天王下，念釋迦牟尼佛，不墮灰河地獄，持齋除罪八千劫。」

三周忌の10日に地獄で裁きを受ける人が救済されるという信仰である。七七齋や、死後の裁きに関する信仰は古くから見られるが、百箇日、一周忌、三周忌を加えて10日としたのは9世紀末から10世紀の中国でのことと思われる。なお、加えられた3日は、百日、小祥、大祥という『禮記』などに見られる中国の葬送儀禮が加えられたものである。この信仰は、早期のものでは敦煌本などを中心に『閻羅王預脩生七往生淨土經』(挿12)、『閻羅王授記四衆逆脩生七往生淨土經』などと題するさまざまなバリエーションを持つ一連の敦煌本十王經類などが見られるほか、道教經典でもこのころ以降に『太上救苦天尊說消愆滅罪經』、『元始天尊說酆都滅罪經』、『地府十王拔度儀』^①などが残されている。敦煌本十王經では、時代や用途による書き換えなどにより本文部分のみでも少なくとも3系統に分けることができるが、そこには發展過程の痕跡が残されており、それらを比較検討するとそのもととは主として「生七齋」つまり生きている間に死後の安寧を祈願することのようで、故に「預脩」、「逆脩」の名が早期のものから後世のものに至るまで長く残されているのであろう。地獄からの救済は、やはり後になってから強調されるようになった信仰の様であることも十齋日と同様である。

このような十王信仰と、先の十齋日で類似する点といえば、地藏信仰が中心にある点、時に同じく十齋と呼ばれる点、生前に死後の安寧を祈願するという点、地獄での裁きと係る点などがあげられるが、そればかりではなく、十齋日に言う巡察する神將と、十王經にいう裁きを行う冥官、つまり十王の間にも若干の共通点が見られているのである。

以下にそれらを表にして対照してみよう。

敦煌本十齋日	十王經
一日、童子(善惡童子)下	一七、秦廣大王
八日、太子(太山)下	二七、初江大王
十四日、察命(察命伺録)[司命]下	三七、宋帝大王
十五日、五道大將軍(五道大神)下	四七、五官大王
十八日、閻羅王下	五七、閻羅大王
廿三日、大將軍(天大將軍)下	六七、變成大王
廿四日、太山府君下	七七、泰山府君
廿八日、帝釋下	百日、平等大王
廿九日、四天王(四天王)下	一年、都市大王
三十日、大梵天(天曹地府)下	三年、轉輪大王

*敦煌本地藏菩薩十齋日類は各寫本間に微妙に異なる個所がある。その異同を示

^①『太上救苦天尊說消愆滅罪經』(『道藏』洞玄部 新文豐出版影印『正統道藏』10-353)、
『元始天尊說酆都滅罪經』(『道藏』洞真部 新文豐出版影印『正統道藏』2-624)、
『地府十王拔度儀』(『道藏』洞真部 新文豐出版影印『正統道藏』5-521)

すためにこの表ではS. 二五六八を底本として [] 内はS. 六八七九、() 内はS. 二五六七、〈 〉内はS. 四一七五に記載されるものを記している。

以上によると、5番目に閻羅王、7番目に泰山府君という配置は、順番も名前も一致しており、単なる偶然の一致とは思えない。また4番目も「五道大神」と「五官大王」である。「五道大神」は古くは『増一阿含經』などにも見られる死後の五道をつかさどる神で、吐魯番文書の隨葬衣物疏などにもしばしば見られるように七世紀ころまでには冥神の代表格として定着した神である。對する「五官大王」は、この時代になって十王として登場する冥官で、素性については今日に至るまで不明である。この2者が類似しているとは言えないまでもこうして並べてみると何らかの發展關係があるのではと思えてくる。いずれにしても、単なる偶然の一致とは思難い點が見られるのである。

他にも、13世紀資料に興味深い例が見られる。それは大足寶頂山石刻の地獄變龕の造形とそこに残される銘文である(挿13、挿14)。この地獄變龕はたいへん貴重な資料で、多くの文字資料を碑文として残しているので當時如何にそれらを理解していたかを探ることができるのである。まず、この主役となる2段目には十王が配置され、そのそれぞれには冥王の名とともに佛讚が残されている。これらはみな『閻羅王授記四衆逆脩生七往生淨土經』等の敦煌本の十王經類に残されるものとほぼ同文で、同じ十王信仰を背景に作られているものと分かる。ちなみにこれらの佛讚類は、文體や常用される字句から見ても、また、『閻羅王授記四衆逆脩生七往生淨土經』の序にも五會念佛に関する記載が残されていることから、先に言う法照の提唱した淨土讚に類するものであることは明らかである。そして3段目以下には地獄の様相が彫刻されているが、地獄の説明に使用されている文が、實は敦煌本の十齋日を若干書き換えて使っているものである。

右から順にこの地獄に付された銘文を見ていくと以下のようになっている。



【圖版 13】大足寶頂山地獄變龕（筆者撮影）
二段目が十王及び冥官、上段は各十王に對應する佛菩薩



【圖版 14】大足寶頂山地獄變龕（筆者撮影）
十王及び刀山地獄に附される銘文等

月一日，念定光佛一千遍，不墮刀山地獄。
讚曰：聞說刀山不可攀，嵯峨險峻使心酸，遇逢齋日勤脩福，免見前程惡業牽。

日念藥師琉璃光佛千遍，不墮鑊湯地獄。
勸君勤念藥師尊，免向鑊湯受苦辛。落在波中何時出，早脩淨土脫沈淪。

日念賢劫千佛一千遍，不墮寒冰地獄。
就中最苦是寒冰，蓋因裸露對神明。但念諸佛求功德，罪業消除好處生。

日□(念)阿彌□□(陀佛)千遍，不墮劔樹地獄。
讚曰：聞說彌□(陀)福最強，□殘劔樹□消亡，自作自招還自受，莫待□時手脚□。

□□(日念)□□如來一千□□□(遍，不墮)拔舌地獄。
讚曰：拔舌更使鐵牛耕，萬種凌持不暫停。要免閻王親叫問，持念地藏一千遍。
□(假)使熱鐵輪于我頂上旋，□(終)不以此苦退失菩提心。

日念大勢智如來一千遍，不墮毒蛇地獄。
讚曰：菩薩慈悲廣大多，救苦常教出愛河。九品蓮花沾有分，毒蛇豈敢便相□(過)。

日念觀世音菩薩千遍，不墮剉確地獄。

讚曰：斬身剉確沒休時，都緣造惡不脩持。觀音哀愍眾生苦，免離地獄現慈悲。

日念盧舍那佛千遍，不墮鋸解地獄。

[讚曰:]如來功德大圓明，由如朗月出群星。但念能除多種罪，鋸解無由敢用君。

日念藥王藥上菩薩千遍，不墮鐵床地獄。

[讚曰:]菩薩眞名號藥王，鐵床更用火燒烱，直饒造業如山重，但念眞名免眾殃。

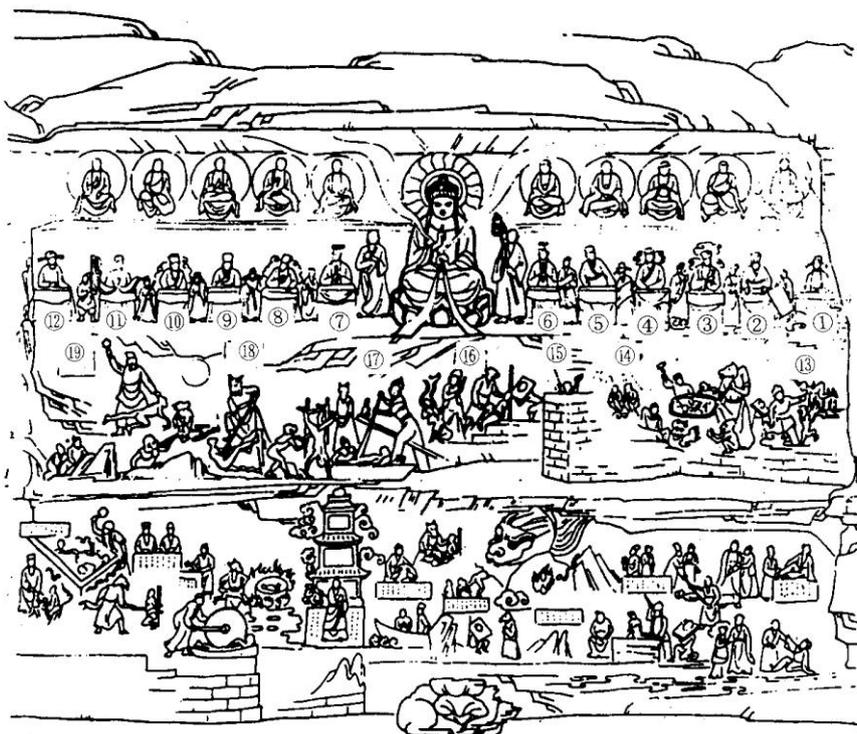
日念釋迦牟尼佛一千遍，不墮黑暗地獄。

讚曰：持齋事佛好看經，積善冥司注姓名。更誦彌陀一千遍，自然黑暗顯光明。

ここにもやはり七言の淨土讚に似た讚が付されている。その前の文を『地藏菩薩十齋日』と比べてみると、若干異なるもののがかなり高い確率で一致していることがわかるであろう。地獄の名稱はちょうど一つずれて記される個所があるのは、造形と合わせるためであろうか。糞尿地獄のような地獄が避けられたのも造形上の都合かもしれない。

また、この中にはそれぞれ念ずるべき佛菩薩の名が記されているが、それが地獄變龕の最上段、十王の上にそれぞれ対応するように彫られている佛菩薩と対応している。このことは、今日なお續けられている寶頂山香會という民俗活動の中で、參拜者一行が地獄變龕前で歌う歌からも確認できる(挿15)。なお、これらの佛菩薩は、日本の十王に見られる本地佛とも部分的に一致しており、何らかのつながりが考えられる。

このように、やや時代は下った資料ではあるが、大足の地獄變龕の十王の造形から見ると、ここには敦煌にあるものと同じ佛教の十齋日が形を変えて残されており、また多くの造形にも影響していることから、十齋日が十王に影響している可能性を知ることができるのである。



胡文和氏『四川道教・仏教石窟芸術』（四川人民出版社、1994年）による。

①から⑱は筆者による。

①現報司官、②秦廣大王、③初江大王、④宋帝大王、⑤五官大王、⑥閻羅天子、
⑦變成大王、⑧太山大王、⑨平生大王、⑩都市大王、⑪轉輪聖王、⑫速報司官、
⑬(刀山地獄偈讚)、⑭(鑊湯地獄偈讚、寒氷地獄偈讚)、⑮(劍樹地獄偈讚)、⑯(拔
舌地獄偈讚、毒蛇地獄偈讚)、⑰(判碓地獄偈讚)、⑱(鋸解地獄偈讚、鐵床地獄偈
讚)、⑲(黑暗地獄偈讚)

【圖版 15】大足寶頂山地獄變龕

第六節 孟蘭盆會と目連

孟蘭盆とは、「夏安吾の最後日に当たる 7 月 15 日に、飯、百味五果などをもって佛や自恣を行う衆僧大徳を供養すれば、父母は長寿となり祖先七代は倒懸の苦しみから逃れることができる」とされる信仰である。この信仰は『佛説孟蘭盆經』に記されるものをもっとも古いとされ、同經の前半部分には、佛弟子目連が母の餓鬼道に落ちて苦しんでいるのを見て何とか救い出したい佛に願う場面も記載されるために、後代の孟蘭盆、そしてそれにまつわる目連救母説話の起源と考えられている。

ただ、この『佛説孟蘭盆經』は西晉の時代に敦煌菩薩竺法護が譯したとされる經典とされるが、この説は隋代の『歴代三寶紀』（597 年）や、唐代の『開元釋經錄』以降に

記されるものであって、それより古い南朝梁代天監年間（502-519年）撰の『出三藏記集』には經名すら記載されていないのである。經錄によって確認しうる後代に言う孟蘭盆と関わりの深い最古の經典は、『般泥恒後灌臘經』と見られる。同經は、やはり竺法護譯とされ、『大正新脩大藏經』では涅槃部に収録されている。『出三藏記集』に「灌臘經一卷。或云『般泥恒後四輩灌臘經』。」といているのはこの經とみてよいであろう。『歴代三寶紀』や『開元釋經錄』では、それぞれ「灌臘經一卷。一名『般泥恒後四輩灌臘經』。『孟蘭盆經一卷』。『報恩盆經一卷』。上三經同本別譯異名。」、「『般泥恒後灌臘經一卷』。一名『般泥恒後四輩灌臘經』。亦直云『灌臘經』。二紙。西晉竺法護譯。」のように言い、同本異譯としている。ちなみに『出三藏記集』では同經の譯者については言及がない。なお、『般泥恒後灌臘經』と『佛說孟蘭盆經』を比べてみると、信仰の根幹にある臘（夏安吾が終わる7月15日を基準に数える歳）の最終日に佛や僧侶を供養することにより悪道に落ちた「七世父母」の苦しみを解き放つことができる、という点で一致している。ただ、ここに目連の物語はなく、佛にこの法を尋ねるも佛弟子阿難となっている点は大きく異なっている。

『佛說孟蘭盆經』が目連の物語とともに廣まるのが確認できるのは、梁天監十七年に撰述された『經律異相』中の記述である。同書は經律に見られる異相を集めた類書で、卷第十四に佛弟子の舍利弗と目連に関わる話を集めている。その中に「出『孟蘭經』として餓鬼道に落ちた母を救う話とともに、7月15日の供養について記されている。ならば、『出三藏記集』に記載されない經が、數年後とは思われるがほぼ同時代の『經律異相』に引用されていることをどう解釋したらよいのであろうか。この点は慎重に考えなければならない問題だが、少なくとも、『經律異相』に數多く引用される目連の物語でも、救母に関する類話が見られない点、同じ信仰ではあっても、一方では灌臘、一方では孟蘭盆と稱している点、また登場する人物も一方では阿難といい、もう一方では目連というなど、少なくとも天監年間頃においてはこうした信仰に関わる儀禮がまだ國家的規模で統一的には行われてはいなかった、と推測させるものである。さらに數十年後に撰述されたと見られる宗懐『荆楚歲時記』に「七月十五日、僧尼、道俗悉く盆を営み諸仙に供す」とあるのを見れば^①、梁の末年頃までには習俗として廣まっていることがわかる^②。つまり、この同じ梁の時代までに孟蘭盆が廣まったところは否定できないところであるが、梁の時代に用語が不統一ながら譯語や概念が流入しており、梁武帝末年頃までに孟蘭盆の名で荆楚一帯にまで廣まった可能性が考えられるのである。

その後、孟蘭盆會が如何に行われていたかについては意外にも資料が少ない。『佛說孟蘭盆經』などに言われるように「七世父母」を祀るのが主で、家を単位に行われていたため文獻資料には残りにくかったという可能性もあろう。『續高僧傳』には山神に自

^①「諸仙」、『荆楚歲時記』を引用する『初學記』（卷第四）、『太平御覽』（卷第四）では「諸寺院」、『藝文類聚』、『歲時廣記』では「諸寺院」とされている。

^②宋代資料の『佛祖統紀』によって、しばしば梁武帝が孟蘭盆會を開いたとされるが、もし眞實であったとしても、武帝朝の後半以降ということになるだろうか。

分の死を告げられ、7月14日に死ぬまで『盂蘭盆經』を講じ續けた釋慧璿のことが記され、あるいは當時の背景に盂蘭會に類する齋會があった可能性が推測されるところである。ただ、少なくとも、隋唐時代以前の文獻では、梁代も含めて盂蘭盆會、盂蘭會、盆會等の名稱がほぼ見られていないのが實情で、なかなか歴史の表舞臺には表れていないようである。ただ、大周如意元年(692年)秋七月の年號の記載のある楊炯『盂蘭盆賦』では、この時代の盂蘭盆の時期の情景が讀まれているので、この頃までにはこの季節の風物詩のようになっていたことはわかる。また、日本では『續日本紀』卷第十一に聖武天皇の天平五年(733)秋七月庚午に「初めて大膳の職をして盂蘭盆供養を備えしむ」としているので、この頃までには日本にも傳わり盂蘭盆供養が行われたのであろう。

いずれにしても、中國において國家規模で恒例行事として行われるようになった、中唐期以降の盂蘭盆の流行は後代にも大きな影響をもたらしたものと見られる。『舊唐書』などによれば、安史の亂後の混亂が収束しつつある大曆初年七月^①に官制の盂蘭盆供養が行われ、これを機會に年の定例行事となったとされる^②。この盂蘭盆會は、大曆三年(768)には章敬寺に、興元年間には安國寺にも賜っており、その流行と年ごとに行われる當時の状況を知ることができる。宗密(780-841年)による注釋書『盂蘭盆疏』の成立と流布は、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といえよう^③。またこの時代頃から唐詩にも盂蘭盆を詠うものが増加している。この時代は、度重なる反亂がおこり、廣徳元年(763)10月には吐蕃が侵入しており、大曆三年(768年)という歳はまさに安史の亂から10年程度が経過した時代であることから、章敬皇后供養と七代祖先ばかりではなく、ここには後の水陸供養と同様の戦没者供養的な意味が込められていたのではないかとも思われるところである。

こうして中唐期には盂蘭盆會が流行した形跡が見られる中で、敦煌資料にもたいへん多くの關連資料が見られている。『盂蘭盆經』の注釋書『盂蘭盆經讚述』(P.2269、上海圖書館 068)、儀禮に用いられたと見られる『盂蘭盆文』(P.3346)、講經儀禮の手控えと見られる『(擬題)盂蘭盆經講經文』(臺灣)や、目連の物語を展開させて儀禮に關わる講唱文學に用いられたと見られる『大目乾連冥間救母變文』等の變文類など枚舉にいとまがない。

『盂蘭盆經讚述』は、慧淨(574-645年)撰とされる『盂蘭盆經』の注釋書である。同書は早くに散逸し、平安時代の永超(1014-1095年)撰『東域傳燈目錄』(卷上)、『諸宗章疏錄』(卷第一)等の目錄類に書名と撰者名が見られるのみであったが、敦煌文獻に『盆經讚述卷一』の尾題をもつ寫本P.2269が発見され、慧淨撰『盂蘭盆經讚述』と推

^①年に關しては諸説異なっている。『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。

^②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。

^③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)。

定されて研究が進められるようになった^①。また後に同系の九世紀後期の寫本、上海圖書館藏（敦煌吐魯番文獻編號068、上海圖書館編號812510）『孟蘭盆經讚述』の存在が報告され、しだいにその全貌が明らかになったのである。この上海本は、首尾ともに整っており寫本の状態もよく、これによって研究が進むことになった。しかし同時にきわめて不可解な文獻であることもわかってきたのである。それというのは、ペリオ本と比べてみると共通点も見られるが、しかし兩者の間には異なる個所も多い^②。また中には宗密『孟蘭盆經疏』など後代の文獻記載を付け加えた部分も見られ、9世紀中期以降に撰述されたか、この頃に大きく手が加えられた文獻である可能性が高い。寫本上に撰者である慧淨の名前は残してはいても、慧淨撰そのものとは考えられず、後代に加筆されて書き換えられたもの、あるいは慧淨の名を借りた注釋書と言える文獻のようなのである。

ただ、興味深い部分も多く見られる。何よりも、この時代の孟蘭盆の流行を物語るものであるが、そうした中で、この文が問答體になっていて、何らかの問答の臺本とされた可能性があること、同じ慧淨撰とされる『温室經疏』と併寫されているが、この『温室經疏』は在家信者による齋會、特に俗講のような儀禮に使われた文獻である可能性が高いこと、講經文、變文といった文學文獻とも共通する文辭がいくつか見られていることなどから、『(擬題) 孟蘭盆經講經文』や、『大目乾連冥間救母變文』等の變文類へと發展する過程とも見られるからである。9世紀後期は、敦煌も含めて各地で通俗講經が盛んにおこなわれていた時代と考えられており、講經文、變文などが生み出された時代である^③。こうした觀點から、經典注釋書と講經文との發展關係についてもたびたび論じられてきている通りで^④、この『孟蘭盆經讚述』は、9世紀の注釋書の成立と講經などでの使用の実態を知ることができ、『孟蘭盆經講經文』、『大目乾連冥間救母變文』、『目連緣起』等の變文が作られていく過程を知る貴重な手がかりと見られている^⑤。

^①『大正新脩大藏經』No.2781, 第85卷古逸部, 540頁。岡部和雄氏「敦煌本『孟蘭盆經讚述』の性格」, 印度學佛教學研究 18-2, 1970年。

^②前掲岡部氏「敦煌本『孟蘭盆經讚述』の性格」, 85頁。

^③講經については吉師老『看蜀女轉昭君變』や元和(806~820年)の進士、姚合の『聽僧雲瑞講經』, 『贈常州院僧』詩にその狀況がよくあらわされている。敦煌資料としてはペリオ 3849Vの『(擬題) 俗講儀式』, ペリオ 3770V『俗講莊嚴回向文』等の文獻のほか, 北京 8416『佛說諸經雜緣喻因由記』, 『莊嚴文』等の唱導書類に属する故事綱要本なども残されている。

^④孫楷第氏「唐代俗講軌範與其本之體裁」, 『國學季刊』, 第6卷第2號, 1938年。金岡照光氏『押座考』, 『東洋大學紀要文學部篇』, 第18集, 1968年。平野顯照氏『講經文の組織内容』, 『敦煌と中國佛教』, 大東出版社, 1984年。福井文雅氏『講經儀式的組織内容』, 『敦煌と中國佛教』, 大東出版社, 1984年。顏廷亮氏主編『敦煌文學』, 甘肅人民出版社, 1989年。顏廷亮氏主編『敦煌文學概論』, 甘肅人民出版社, 1993年。鄭阿財氏「《孟蘭盆經疏》與《孟蘭盆經講經文》」, 『冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集』, 2003年。

^⑤拙稿「敦煌文獻にみられる『目連變文』の新資料」, 『東方宗教』103號, 2004年。小南一郎氏『孟蘭盆經』から『目連變文』へ—講經と語り物文藝の間(上、下)—, 東方

まとめ

以上に、敦煌の資料に見られる來世觀について、概ね時代をおって概観してきた。中でも、もっとも興味深いことは、古くからの死生觀が重層的かつ論理的に組み立てられ残されていることではないだろうか。中國古來の來世觀である天と地も様様な形で姿を変えながら残されており、その様子はインドの極樂淨土と地獄へと置き換えられて多様に描寫されるようになってきているものの、中國人の意識の中では古來の天と地の發展した形として吸収され理解されていたことであろう。そのような理解があるからこそ、中國の意識の中で行われている傳統的葬儀に、佛敎的淨土思想や、地獄からの救濟が反映されても違和感なく受け入れられたに違いない。また、地獄は後に様様な信仰とともに發展するが、父母や祖先の惡道からの救濟としての灌臘と盂蘭盆、七七齋、地藏信仰に、十齋日と八關齋など、各時代に流入する信仰も、矛盾なく組み立てられて地藏十王信仰として集大成されていくのも大變興味深いことである。その中で、生前に善く生きよという教えも、次第に地獄世界へと落とされることを免れ、淨土極樂世界へ行くという目的に比重が置かれるようになっていくかのようなものであることは、ここではあまり述べてはこなかったが、9世紀以降に信仰を廣める對象が次第に低く廣い層へと廣がっていったためであろうと思われる。より刺激的で理解しやすい二極に集約して教えを説くことは、庶民にとっても説得的であったであろう。そのように考えると、傳來初期の支配者によって理想として説かれた王のジャータカのような資料とは對照的であると言える。

このように信仰が組み立てられる中で、西王母のように、新たに流入する佛敎の神々にもとの場所を奪われる信仰もあるが、消え去ることなく別の信仰として、やはり信仰の體系に結び付けられて生き續けることも興味深いことではないだろうか。

(2015年7月5日版)

第二章 中國佛教と祖先祭祀

第一節 中國の祖先信仰と「たましい」

祖先、あるいは先祖、祖靈への祭祀は、「死」への「おそれ」により「たましい」を信じるという原始的な信仰を基層とし、そこに自らの存在の根源たる家族や先祖への「敬意」と「愛」が重なりあって行われる人間行動である。

この基層となる「たましい」を信じる信仰は、生き物が死から逃れられない存在であるために古來どこの地域でも遍く見られるが、それが個々に特有の文化を背景に發達して、それぞれ異なる形へと體系化、理論化される。そして「たましい」觀の違いから、ある體系の中では家族や祖先に対する敬意が特に發達し、またある體系では逆にそうした敬意が特に發達しないという方向に向かう。例えば、家族や先祖の「たましい」が近くにいと考える信仰・宗教と、「たましい」が生まれ變わって別の肉體に宿る、あるいは「たましい」が何者かに導かれて異なる世界に行く、と考える信仰・宗教の間では、「たましい」に対する敬意の表し方も異なってくるであろう。自然、同じように「たましい」を信じる信仰・宗教でも、祖先信仰を重視するものと、あまり強くは説かないものという差が見られるようになるのである。中國はこの前者に、インドは後者に当たる。

しかし、このように考えた場合、佛教傳來以降の中國では、中國では重視される祖先祭祀の作法を継承しつつ、西方から傳わった輪廻の概念をとりいれているという、本來なら異なる方向性の考え方を混在させていることの不思議さを感じさせるのではないか。『禮記』の多くの部分を占めるのは兩親や家族、祖先を祀るための方法であり、『孝經』「喪親章第二十二」にも「孝子之喪親也、……爲之宗廟、以鬼享之、春秋祭祀、以時思之。生事愛敬、死事哀戚、生民之本盡矣、死生之義備矣、孝子之事親終矣。①(孝子の親を喪くすや、……之に宗廟を爲り、鬼を以て之を享し、春秋に祭祀して、時を以て之を思ふ。生事に愛敬して、死事に哀戚すれば、生民の本盡せり、死生の義備れり、孝子の事終せり。)」等のように言っている。そしてその喪法の中には今日にまで伝えられているものもある。それでいて佛教傳來以降には、七七齋、盂蘭盆會という輪廻を根幹に置く儀禮が流行した時期もある。中國における信仰・宗教は、全く相いれないはずの異なる死生觀を融合させて吸収、定着させていくという懐の深さを感じさせるのである。

このような中國の懐の深さは、中國の「たましい（漢語では鬼あるいは神とも）」觀に起因するものと思われる。中國では「たましい」としての「鬼」があり、さらに鬼には陰と陽の二種があり、それぞれ「魂」、「魄」と呼んでいる。そして陽の氣を持つ魂は

①『十三經注疏』、『孝經注疏』卷九、中華書局、1980年、2961頁上一下。

肉體を離れて「天」に行き、陰の氣を持つ魄は肉體に宿り「地」に残ると考えられているのである。そのことについて、例えば『説文解字』では「鬼、人所歸爲鬼。(鬼、人の歸する所を鬼と爲す。）」と言い、「魂」「魄」についてはそれぞれ「魂、陽氣也」、「魄、陰神也」と言い、さらに『春秋左氏傳』「昭公七年」の「人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂。^①(人の生、始めて化するを魄と曰ふ。既に魄生じ、(對して)陽となるは魂と曰ふ。)」の孔穎達疏に「附形之靈爲魂、附氣之神爲魄。(附形の靈は魂と爲り、附氣の神は魄と爲る。）」と言っているように、「魂」、「魄」を「たましい」が陰陽の性質で分かれたものとの理解をしている。そしてそのたましいの行先としては、『禮記』「郊特牲」に「魂氣歸於天、形魄歸於地。故祭求諸陰陽之義。^②(魂氣は天に歸し、形魄は地に歸す。故に祭は諸を陰陽に求める義なり。）」と言い、それぞれが「天」と「地」に歸ることを言っている。言うまでもなく「天」「地」は中國では宇宙の萬物を包括する最も重要なまさに究極的概念で、特に上層の「天」は宇宙の主宰という最上の概念を含みで、これを超える概念は漢語には存在しない。「地」もまたこれに次ぐ重要な概念で、天に對する存在で地上の萬物をはぐくむ大地、母とのイメージがある。人の「たましい」は死後にこの「天」と「地」に歸っていくと考えられるのである。要は、天地陰陽という漢語による根源的な思考法から、「鬼」の歸する「天」と「地」のそれぞれに合わせて「魂」「魄」の二種の「鬼」が考えられるようになった、と言えよだろうか。

この「魂」「魄」は鬼の性質により天地あるいは陰陽に分かれるとするが、それでいて二者は常に一つに繋がっている、あるいは時に二者を一か所に集められるという都合のよさがある。例えば前者を表す物語としては「漢南陽の文穎の夢枕に墓が水につかり遺體が水にぬれて寒いので改葬してほしいと先祖の魂が求めてくるの話」(『搜神記』卷第十六)^③などが残されている。後者では『法苑珠林』「送終篇第九十七遣送部二」に葬儀の招魂に際して「問曰、『何須幡上書其姓名。』答曰、『幡招魂、置其乾地、以魂識其名、尋名入於閻室、亦投之於魄。』^④(問いて曰く、『何ぞ須らく幡上の其の姓名を書くべきや』。答えて曰く、『幡もて招魂するに、其の乾地に置き、魂を以て其の名を識らしめ、名を尋ね閻室に入り、亦たこれを魄に投ず。』と。))」のように言い、幡によって魂を魄のもとに呼び寄せるとの話もある。同様の名前を書いた幡は、今日においてもなお祭祀儀禮で用いられており、祭祀に際して魂を呼び寄せる意味合いがあるとされている。つまり生者の身近な場所に陰なる「たましい」の「魄」が常に存在しており、祭祀を行う場合には必要に応じて「魂」が「魄」のもとに呼び戻されるわけである。これによってもわかるように、「魂」の方は「魄」と比べて自由に行先を變えることができ、それでいて祭祀の時には魂が墓所に戻っているのですから祭祀は行われるという考えとなっている。

^①『十三經注疏』、『春秋左傳正義』卷四十四、中華書局、1980年、2050頁上—中。

^②『十三經注疏』、『禮記正義』卷、中華書局、1980年、1457頁上。

^③干寶『搜神記』、中華書局、1979年、193-194頁。

^④『大正新脩大藏經』第53卷、999頁b。

こうした考えにより、中國では時代とともに様様な信仰が流入する中で柔軟に融合することができたのであろう。「天」「地」も信仰の形が変わることによってより具体的に描寫され、「魂」は単なる「天」から、例えば漢代前後から流行した西王母信仰では崑崙山から上方に繋がる天へ、また泰山信仰では泰山地獄へ、さらには佛教が流入した後には須彌山世界の忉利天や地獄へ、そして淨土へと、時代とともに行先は變化し多様化する。それでいて墓所には常に遺體に宿る「魄」がおり、「魂」も招魂されて戻ることができるので、祖先祭祀が行われることに何ら問題はない。地にいる「魄」に対しては「鎮墓瓶」「売地券」などによって土地神、后土神との契約を経て一地點にとどまらせるという信仰へと發展、繼承され、風水で言う氣を發することも考えられることから家族を守るためにはどこに墓所を構えるかなどが論じられることもある。

ただ、ここで注目したいのは、佛教傳來以降の中國では生まれ變わって天、阿脩羅、畜生、餓鬼、地獄の六道に行く話は數多く見られるが、生まれ變わって別人格になるという話はあまり多くは見られないように思う。『弘明集』に多く残される「神滅不滅」や「更生（輪廻）」が議論されるときに、宗炳「明佛論」では以下のように言っている。

周公郊祀后稷、宗祀文王、世或謂空以孝。即問談者、何以了其必空則必無以了矣、苟無以了。則文稷之靈不可謂之滅矣。「齋三日必見所爲齋者」^①。寧可以常人之不見而斷周公之必不見哉。羸博之葬日、「骨肉歸于土、魂氣則無不之、非滅之謂矣」。^②

周公、后稷を郊祀し文王を宗祀するを、世に或ひは孝を以てするには空なりと謂ふ。即ち談者に問ふて、何を以て其の必ず空なり（と謂ふか）を了すれば、則ち必ずや以て了する無し。苟しくも以て了する無ければ、則ち文、稷の靈これを滅すと謂ふべからず。「齋三日にして必ずや齋を爲す所の者をみる。」寧ろ常の人の見ざるを以て周公の必ず見ずと斷ずるを可とするか。羸博の葬日に、「骨肉の土に歸するも、魂氣は則ち之かざるところ無く、滅すること非ずとの謂なり。」

ここでも、「たましい」はやはり不滅であり、肉體から離れてはいくが、祭祀を行うことによって姿を現すことを言っている。つまり、「たましい」の人格はもとと変わらないということである。語り物の類でも、例えば、10世紀の『目連變文』に見られるような目連説話の中に、「輪廻によって地獄に落ちた母が、目連の盂蘭盆會を行った功德によって死んで黒狗（畜生道）に生まれ變わり、次には人間の姿に戻る」という件があるが、何度輪廻しても母の人格が残っているところに中國らしさを感じるのである。この點は、上の『明佛論』でも、文王や后稷の姿を見ようとして祭祀をしているのにも通じるものであろう。中國の「魂」「魄」も、祖先祭祀の関係で、完全な別人格に輪廻するのは好まれないということであろう。西域佛教の傳來から中國佛教形成の過程で、中國の傳統的思想が土臺となっていて、「昇華される部分」がある一面での「譲れない

^①『禮記』「郊特牲」に類似する記載があり、これを引用したものであろう。

^②『大正新脩大藏經』第52卷、10頁b。

部分」として注目してよいだろう。

中國佛教を考える場合、もともとあった中國の思想や儀禮を土臺としていないわけにはいかない。唐代初期の道世『法苑珠林』「送終篇第九十七」の「遺送部」で佛教の葬送の制を論じるとき、始めに以下のように言っている。

生死連環、不離俗諦、雖復出家、志求勝道、分段未捨、變易未除、仍依三界、隨俗遷流。至於存亡、皆依内外。臨終之日、安置得所、葬送威儀、具存下說。且論亡屍、安置南北、魂魄不同。今此略述。……

生死は連環するものにして俗諦を離れず、復た出家し、志は勝道を求むと雖も、分段は未だ捨てずして變易は未だ除かれず、仍ち三界に依りて、俗に隨い流れを遷し、存亡に至り、皆な内外に依る。臨終の日、安置得所、葬送の威儀は、具に下説に存す。且た亡屍、南北に安置すると論ずるは、魂魄同じからざるなり。今此に略述せん。……

出家者ではあっても區別なく生死の連環の中にあり、三界（欲界、色界、無色界）の内を往來するものとし、この文以下に述べられる具體的な葬儀方法としては『禮記』、『郊特牲』、『左傳』、『淮南子』を主として引用した後に佛教書の記載を紹介する形をとっている。これにより、その當時の實態としては、『禮記』等に言う作法に據って葬儀が営まれていたことを知ることができるのである。そもそも、葬儀とは、人間が最も「死」、「おそれ」を感じる儀禮作法であり、それゆえに軽々には傳承を變えられないという心理が働くのであって、故に次第に佛教化するとは言っても、傳統的儀禮を根底に置きつつ緩やかな改變に抑えられるのは至極當然のように思われるのである。

本稿では、そのような考えに基づきつつ、佛教を受容し中國的に昇華させつつ變化していく葬送儀禮、祖先祭祀について考えていきたい。

第二節 中國の喪葬儀禮と佛教

前節にも言うように、葬送儀禮は佛教傳來以降も長く中國傳統の作法に多く據っていたことは、唐初の『法苑珠林』にもそのように記されている通りであろう。

他にも『續高僧傳』等の中に、その頃の漢人僧の葬儀の様子が見られている。隋慧海の傳では、慧海が自らの葬儀に對して「豈揖禮義於囂塵、卜宅葬於煩飾者也。^①（豈に禮義を囂塵に揖め、卜宅して煩飾に葬す者ならんや。）」（『續高僧傳』卷第十一）のよう意見を言い、中國式の卜により墓所を決め、また華美で音曲を伴う葬儀を固辭している。これより見れば、當時は僧侶の葬儀であっても通例に従っていたもので、記載にあるの

^①『大正新脩大藏經』第 50 卷、510 頁 a。

は慧海がその華美な部分を嫌ったことということである。

その中國の葬儀とは、『禮記』等によれば、中國流の「孝」を表出するために「哭」、「不食」、「服装」等の禮義作法が組み合わされ形作られた儀禮であり、その葬儀や服喪の流れは概ね以下のようになる^①。まず人の死を確認したのち、「復（招魂）」、「沐浴」、「含飯」、「絞衾」などを行い「冒」、「帷」によって「尸（死者）」を覆う。そして主に二日目に「小斂（死者の衣替）」、三日目に「大斂（死者の衣替と納棺）」を経て呼び名が「柩」となり、家に一室におかれて「殯（もがり）」となる。ただ殯の開始時間は身分によって異なり、天子は七日、諸侯は五日、子及び庶民は三日である。そして墓所を決めたのちに「葬（埋葬）」、「卒哭（不時に哀哭するのを収める）」、「虞（靈を安息させる）」等の儀禮をおこなう。この葬が行われるのが天子であれば七ヵ月、諸侯は五ヵ月、その他の「士」や庶民は三ヵ月である。ここでの葬はもちろん土葬であるが、土中あるいは岩穴に墓室を設け安置することも多い。そもそも葬とは主として見えないように藏しておくという意味からきているともされている^②。あとは喪に服し、期（一年）に「小祥」（或は十一ヵ月とも）、二年に「大祥」（或は十三ヵ月とも）、そして最後に「禫（服喪を除く祭）」を行い三年の喪が明けることになる。

こうした中國の葬儀を残しつつ、隋末唐初の頃になると、漢人僧の葬儀でも徐々にインド式の「火葬」が行われるようになり、葬儀も徐々に西域式の變化が見られるようになる。『續高僧傳』卷第二十「唐京師大莊嚴寺釋道哲傳」中にある、隋末の大業八年（612）釋靈幹の葬儀が火葬で行われたとする最も早い記載と見られる。また初唐の道哲の傳では以下のように言う。

……奄然卒於故房。春秋七十二矣。即貞觀九年正月也。葬于京之西郊。長城故人慕仰聲範。遂發塚迎柩、還歸齋屋、行道設齋、以從火葬、收其餘燼、爲起塔於城西二里、端正樹側、龍岸鄉中、列植楊柏、行往揖拜。

……奄然として故房に卒す。春秋七十二。即ち貞觀九年（635）正月なり。京の西郊に葬す。長城の故人、聲範を慕仰し、遂に塚を發し柩を迎へ、齋屋に還歸して、行道設齋し、以て火葬に従り、その餘燼を收め、爲に塔を城西二里、端正なる樹の側、龍岸の郷中に起て、楊柏を列べ植へ、行往して揖拜す。

ここでは、すでに埋葬されていた道哲の柩を塚から出し、改めて行道、設齋して火葬し、のちに塔を立て祀ったという。こうした西域式のなかに、楊、柏の並木を植樹するなど中國的な様式が残されて融合しているところは興味深い。こうした火葬は、古くは『高僧傳』卷第二「鳩摩羅什傳」に「……即於逍遙園、依外國法、以火焚屍。薪滅形碎、唯舌不灰。（……即ち逍遙園に於いて外國法に依りて火を以て屍を焚く。薪滅し形碎す

^①以下はおおむね『禮記』の記載による。

^②『禮記』「檀弓上」に「葬也者藏也。（葬るとは藏するなり。）」とある。葬と藏は古來同音であることから、そのような理解があったことが知られる。

るも唯だ舌は灰せず。)と記されるように、外來の葬法として中國でも行われていたものではあるが、唐初の頃までには漢人僧の葬儀もおこなわれるようになっていたことを知ることができるのである。

『續高僧傳』の「遺身篇」には多くこの火葬が記述され、また西域と中土の葬儀についても論じている。

.....然西域本葬、其流四焉。火葬焚以蒸新、水葬沈於深淀、土葬埋於岸旁、林葬棄之中野。法王輪王同依火祀。世重常習、餘者希行。東夏所傳、惟聞林土、水火兩設、世罕其蹤。故瓦掩虞棺、廢林薪之始也。夏后聖周、行瓦棺之事也。殷人.....

.....然して西域の本葬は、その流は四なり。火葬は焚くに蒸新(=薪)を以てし、水葬は深淀に沈ませ、土葬は岸旁に埋め、林葬は之を中野に棄つ。法王、輪王は同じく火祀に依る。世に常習を重んじ、餘の者は希に行わる。東夏の所傳は、惟だ林土を聞き、水火の兩設は、世に其の蹤罕なり。故に瓦もて虞棺を掩ふは、林薪を廢するの始めなり。夏の後の聖周は、瓦棺の事を行ふなり。殷人は.....

西域では火葬、水葬、土葬、林葬の四が有るのに對して、古代の中國では水葬、火葬は古來耳にしたことがなく、林葬のみであったものが、瓦などで遺體、棺を覆うようになり土葬が始まりったことが論じられている。

則天武后期になると、義淨『南海寄歸内法傳』には、中國式の葬儀を批判し、その後インドの葬儀が如何に行われているかを紹介している。そこでは以下のように言う。

又復死喪之際、僧尼漫設禮儀。或復與俗同哀將爲孝子、或房設靈机用作供養、或披黻布而乖恒式、或留長髮而異則、或拄哭杖、或寢苦廬。斯等咸非教儀、不行無過。理應爲其亡者淨飾一房、或可隨時權施蓋幔、讀經念佛具設香花、冀使亡魂託生善處、方成孝子、始是報恩。豈可泣血三年將爲賽德、不飡七日始符酬恩者乎?.....然依佛教、苾芻亡者觀知決死、當日^晨向燒處、尋即以火焚之。當燒之時、親友咸萃在一邊坐、或結草爲座、或聚土作臺、或置甌石以充坐物、令一能者誦無常經半紙一紙、勿令疲久。然後各念無常、還歸住處。.....或有收其設利羅爲亡人作塔、名爲俱擲、形如小塔上無輪蓋。然塔有凡聖之別、如律中廣論。豈容棄釋父之聖教、逐周公之俗禮、號咷數月、布服三年者哉!

又復た死喪の際に、僧尼漫りに禮儀を設く。或ひは復た俗と同じく哀しみもて孝子となし、或ひは房に靈机を設け用ひて供養を作し、或ひは黻布を披りて恒式に乖き、或ひは長髮を留めて則と異にし、或ひは哭杖に拄えられ、或ひは苦廬に寝る。斯れ等は咸な教儀に非ずして、行はずとも過無し。理は応に其の亡者の爲に一房を淨飾し、或ひは可隨時に權りに蓋、幔を施し、讀經、念佛して具さに香、花を設け、亡魂をして善處に託生せしめんと冀へば、方めて孝子と成り、始めて是れ恩に報ひるべし。豈に泣血三年して將て德に賽はんと爲し、不飡七日して始めて恩に酬ひる

に符ふとす可べけんや。……然し佛教に依らば、苾芻の亡者、觀て決ず死すと知り、當日は昇ぎて焼く處に向ひ、尋ひで即ち火を以て之を焚く。之を焼く時に當りて、親友戚な萃りて一邊に在りて坐り、或ひは草を結ひて座と爲し、或ひは土を聚めて臺を作し、或ひは甗石を置きて以て坐物に充て、一能者を令て無常經を誦せしむこと半紙、一紙、疲れ久しくせしむること勿かれ。然る後、各おの無常を念じ、住處に還歸す。寺外の池の内にて衣と連に並び浴し、其の池の無き處は就ち井にて身を洗ひ、皆な故衣を用ひて新服を損ねず。……或ひは設利羅を收め亡人の爲に塔を作る有り、名づけて俱擲と爲し、形は小塔の如くして上に輪蓋無し。然も塔凡聖の別有り。律中に廣く論ずるが如し。豈に釋父の聖教を棄て、周公の俗禮を逐ひ、號咷數月、布服三年を容れんや。

佛教流行の波とともに、「火葬」や「起塔」の記載が増えていくのは、インド的、佛教的な葬儀が取り入れられていく過程として興味深い。後代に脩訂された資料であるが『勅脩百丈清規』^①によれば、「遷化」に關して「遺書之式」、「入龕」、「請主喪」、「請喪司職事」、「孝服」、「佛事」、「移龕」、「出喪服掛眞奠茶湯」、「茶毘」、「全身入塔」、「唱衣」、「単式」、「下遺書」のような項目に整理されて作法を記している。この中の「佛事」では「入龕」、「移龕」、「鎖龕」、「法堂掛眞」、「擧哀」、「奠茶湯」、「對靈小參」、「奠茶湯」、「起龕」、「山門首眞亭掛眞」、「奠茶湯」、「起龕」、「提衣」、「起骨入塔」、「入祖堂」、「全身入塔」、「撒土」と言った儀式次第が記されている。ただ、こうした「火葬」を象徴として行われるいわゆる佛教的な葬儀も、ここでは中國傳統の儀禮が基礎になっていることが明確である。例えば、上記の清規には、『禮記』等の記載に一致あるいは類似する「孝服」のような項目や、「洗浴」、「着衣」、「入龕」（入棺）、「上粥飯」など作法が見られるのである。

このうちの「入龕」に言う。

初示寂、侍者即令客頭行者、下僧堂報衆。鳴椎一下。……小師、侍者、親隨人、安排洗浴。著衣、淨髮、入龕。遺偈貼龕左。維那領小師炷香、請首座入龕佛事。安排寢堂、置龕爐燭几筵供養。至時鳴僧堂鐘集衆。擧佛事已、維那出、念誦云、……二時上粥飯。三時上茶湯。……^②

初め示寂するに、侍者は即ち客頭、行者を令て、僧堂へ下り衆に報ぜしむ。鳴椎一下。……小師、侍者、親隨人は洗浴、著衣、淨髮、入龕を安排す。遺偈は龕の左に貼る。維那は小師、炷香を領ひて、首座に入龕の佛事を請ふ。寢堂を安排し、龕、爐、燭、几、筵を置き供養す。時に至りて僧堂の鐘を鳴らして衆を集む。佛事を擧して已れば、維那出で、念誦して云く、……。……二時に粥飯を上じ、三時に茶湯

^①百丈の『古清規』をもとに『校訂清規』、『備用清規』、『幻住清規』を合わせて元順帝の勅により編纂されたとされる。『大正新脩大藏經』第48卷所收。

^②『大正新脩大藏經』第48卷、1127頁 b-c。

を上ず。……

また「移龕」には言う。

入龕三日拵龕、鋪設法堂上間。掛幃幕設床座・椀架、動用器具陳列、如事生之禮。中間法座上掛眞。安位牌。廣列祭筵。用生絹幃幕。以備上祭。下間置龕。用麻布幃幕。前列几案爐瓶素花。香燭不絶、二時上茶湯粥飯。供養諷經、仍備桃燈鏡鉢花幡。鳴僧堂鍾、集衆請移龕佛事。罷移龕、下法堂請鎖龕佛事。^①

入龕して三日龕を拵ひ、法堂の上間に鋪設し、幃幕を掛け床座・椀架を設く。器具を動かし用て陳列し。生に事ふるの禮の如くす。中間の法座上に掛眞す。位牌を安じ、廣く祭筵を列べ、生絹の幃幕を用ひ、以て上祭に備ふ。下間に龕を置き、麻布の幃幕を用ひ、前に几案、爐瓶、素花を列ぶ。香・燭は絶やさず、二時に茶湯・粥飯を上ず。供養諷經し、仍ち桃・燈・鏡鉢・花・幡を備ふ。僧堂の鍾を鳴らし、衆を集め移龕の佛事を請ず。移龕を罷ると、法堂を下りて鎖龕の佛事を請ず。

これが「もがり」の儀禮に極めて似た部分があることが理解されるであろう。「洗浴」して衣を着せるのは「小斂」、「入龕」するのは「入棺」する「大斂」に、そして法堂の上間に三日のあいだ龕を鋪設し幃幕で覆って祭り、「移龕」で法堂から移動させて「鎖棺」するのは「殯」に相當する。また「桃」は『禮記』にいわゆる邪氣を祓う「桃枝」を受けたものであろう。

また 9 世紀の庶民の葬儀には以下のような、「土葬」を中心としながら佛教の儀禮を取り入れている興味深い例も見られる。敦煌本のフランス藏 P.2622 は^②、張敖『新集吉凶書儀』を寫したものと見られる文獻で『『吉凶書儀』上下兩卷。大中十三年(859 年)四月四日午時寫了』の記載から、大中十三年(859 年)に寫されたものと分かる。ここには在俗信者の葬儀の概略、弔問とその応答の『四海弔答書儀』(「弔人父母喪疏」、「孝子答疏」、「弔人父母經時節疏」、「答疏」、「弔人翁婆伯叔姑兄姊[疏]」、「答疏」、「父母亡告伯叔姑等」、「俗人弔僧道遭師主喪疏」、「僧道答疏」、「俗人弔僧道遭師主喪疏」、「僧道答疏」など)、口頭による弔問『口吊儀』、葬送儀禮における各種祭文類『諸色祭文』(「如父母初終祭文」、「大小祥祭文」、「夫祭妻文」、「啓柩祭文」、「到墓所祭文」、「臨壙祭文」、「掩壙祭文」、「葬畢迎神祭文」、「大小祥祭文」、「葬行至橋樑津濟祭文」、「夫祭妻文」、「妻祭夫文」、「弟祭兄文」、「兄祭弟文」、「父祭子文」など)が残されている。中には僧侶や道士に對して使用する文案が用意されており、佛教者及び道教者が庶民の殯葬に關わっていたことを示している。

P.2622 のみに残される部分に葬儀の概略を述べているが、概ね『禮記』による中國

^①『大正新脩大藏經』第 48 卷、1128 頁 a-b。

^②參照周一良「敦煌寫本書儀中所見的唐代婚喪禮俗」(『文物』1985 年第 7 期、『東方學』第 71 號、1981 年。

古來の葬送儀禮の形式である。

□□□□□□□□得食粥、朝夕各米一溢。如不能食粥、飯亦可。□□□□□□□□其孝子朝夕哭、無時節。夫人不夜哭。□□□□□□□□得墳、則孝子自將酒脯、五方、綵信、鋪座、錢財□□祭所、於墓西南上立壇設齋。

后土文曰、「ム年歲次ム月朔ム日辰、孤哀子□清酌之奠、敢昭告于后土神之□等、不意上近考妣。今以吉辰卜茲[宅]兆。謹以清酌之奠、伏惟保無後艱。」

.....

至吉日主饌設齋、齋文在後、[幕]中三獻訖、孝子哭再拜至夜。排比挽郎、持翣振鐸唱歌、及排比車、舉輜車入□門東、盟(明)器陳於南牆、魂車於門外左右。此□祭訖、柩出昇車。少傾以薄帛□魂車裏、則掌事昇柩上車、以□□動之勿搖動、則以帛兩匹屬輜車兩邊、以挽郎引之、持翣振鐸、唱『薤露』之歌。柩車到墓、亦設幕屋、鋪氈席上、安柩北首。孝子居柩東北首而哭、臨[壙]設齋。齋文在後、卷(幕)中三獻訖、孝子再拜擗躄、撫棺號殞、内外俱哭。則令僧道四部衆十念訖、昇柩入壙。掌事昇棺入壙安置訖、即閉關儀。壙掩訖、於壇上設饌祭、文云、「以今吉辰於此安置、伏願保無後艱。」其餘頭尾、並准前祭之同。.....

.....食粥を得るに朝、夕各おの米一溢とす。如し粥を食す能はざれば、飯も亦た可なり。.....その子は朝、夕に哭き、時節無し、夫人は夜哭せず。.....墳を得れば、則ち孝子は自ら酒・脯、五方、綵信、鋪座、錢財を將て□□祭所、墓の西南に壇を上立し齋を設く。

后土文に曰く、「ム年歲次ム月朔ム日の辰、孤哀子の清酌の奠を□(なす)。敢えて后土神の□等に昭かに告ぐ。不意に考妣の上り近づくを。今、吉辰の卜宅の兆を以て、謹んで以て清酌の奠をなす。伏して惟へらく後艱無く保たんことを。」.....吉日に至りて主饌設齋し、齋文後にして、[幕]中にて三獻訖り、孝子は哭きて再び拜みて夜に至る。挽郎を排比して、翣を持ち鐸を振りて唱歌せしめ、車に排比するに及び、輜車を舉げて□門の東に入り、明器は南牆に陳べ、魂車は門外の左右にす。此の□祭訖り、柩出で車に昇る。少傾して薄帛を以て魂車に裏□、則ち掌事柩を昇げ車に上げて、以て□□之を動かすに搖動することなかれ。則ち帛兩匹を以て輜車の兩邊に屬げ、以て挽郎之を引き、翣を持ち鐸を振り、『薤露』の歌を唱ふ。柩車墓に到るや、亦た幕屋を設け、氈を席上に鋪き、柩を北首にして安ず。孝子は柩の東北首に居りて哭し、[壙]に臨みて齋を設く。齋文後に在りて、卷(幕)中にて三獻訖るに、孝子再拜して擗躄し、棺を撫で殞を號し、内外俱に哭く。則ち僧道四部衆をして十念せしめて訖り、柩を昇げて入壙す。掌事棺を昇げ入壙し安置し訖れば、即ち閉關儀す。壙掩し訖り、壇上に於いて饌祭を設け、文に云く、「今吉辰を以て此に安置す。伏して願わくは後艱無きよう保たんことを。」其餘の頭尾は、並な前祭の同じきに准ず。.....

以上のように、葬儀の時の食事の習慣から、儀禮に使用する明器、魂車といった道具、墓の位置の決め方、埋葬当日の段取りが記されるのは『禮記』などによる傳統的葬儀の内容に近い。また后土神の祀り方、『薤露』の歌、設齋、僧道四部衆に十念を念じるくだりは後代に徐々に民間信仰、佛教や道教が加わり變化した部分であろう。なお、この中の佛教の「十念」の作法は『勅脩百丈清規』にも作法名として記載があるほか、敦煌文獻S.4474に「十念文」という一文があり、具體的な内容を知ることができる。この流れは拙稿ですでに論じたことがある^①。

以上のように10世紀頃までには「火葬」、「土葬」ともに佛教的な作法が整えられていく過程が見られるが、そのいずれにも『禮記』以來の中國の傳統的な殯葬の作法が土臺にあることがわかるのである。

第三節 追善供養

「追善」は、「追福」、「追薦」とも言い、死者の爲に功德を爲して死後の幸福「冥福」を祈る行爲を言う。このことは、「たましい」觀が明確に示されない『禮記』などには見られず、外部からの刺激として佛教が傳來し、六道輪廻という死後觀が意識されるようになって、徐々に中國で形作られていったものであろう。そうしたインドの「たましい」觀が伝えられた早期の記録としては、例えば後漢の安世高譯『長阿含十報法經』巻下には地獄、餓鬼、畜生、人壽天の記述が残されている。また西晉の『大樓炭經』の中では閻羅が死者を裁く話も出てくる。こうした死後の責め苦とその救済という外來の思想と、中國固有の死者への孝を表す行事がより強く融合して、中國での追善供養の法が發展し、佛教の「施餓鬼」、「盂蘭盆」、「七七齋」、道教の「黄籙齋」、「三元齋」が形作られていったのである。

このうち「施餓鬼」、「黄籙齋」はあまたの餓鬼、人鬼を救済する爲のものなので、いわゆる祖先祭祀には含まれないが、こうした一連の祭祀の中では最も早期に形成されていたものと見られ、ここから検討を始めなければならない。

施餓鬼と盂蘭盆

施餓鬼とは、餓鬼道に落ち餓えや渇きに苦しむ諸々の亡者を廣く救済する爲の儀禮である。目連説話とともに流行した母（親族）が餓鬼に落ちたのを救うために行われる盂蘭盆とは本旨は異なるが、同じ餓鬼を救うという点で一致していることからか、今日においても融合している場合が多く、同時に行われる地域も多い。現在の日本の盂蘭盆や、香港の盂蘭勝會のように、盂蘭盆を名稱としていながら施餓鬼をむしろ中心となして儀禮をおこなっていることも多く見られる。これらが如何に中國傳統的な靈魂觀を中心に

^①前掲拙稿。

融合したかという発展過程については、實に複雑であり、一言で言えば「常に互いに近い存在であったために、長い歴史の中で互いに影響しあってきた関係」ということになるだろうか。ここにそれについて若干触れておきたい。

まず、そもそも餓鬼を救済するという考え方は佛教傳來早期にはすでに見られており、譯經の中では東晉佛馱跋陀羅『大方廣佛華嚴經』などに「供養諸佛菩薩」と並べて「施餓鬼」「布施餓鬼」「廻向餓鬼」と記述する例が見られ、餓鬼供養の必要性については早くから説かれていたことがわかる。

ただ、早期の理解では、餓鬼の「鬼」の字からくるイメージから、餓鬼と中國で古くから信じられる「邪鬼」「邪神」などと混同されていた節がある。西秦釋聖堅譯とされる『佛說除恐災患經』^①などでも、火の災いと餓鬼の出す炎が重ねあわされているのである。

その由來を探ると、中國では古來の邪鬼、邪神は古くから信じられていたことがわかる。『春秋左氏傳』「昭公七年」にも以下のように言っている。

及子産適晉、趙景子問焉。曰、「伯有猶能爲鬼乎。」子産曰、「能。人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強。是以有精爽、至于神明。匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依于人、以爲淫厲、况良霄。^②

子産晉に適くに及び、趙景子問ひて曰く、「伯有、猶ほ能く鬼と爲らんか。」子産の曰く、「能くす。人の生始め化するを魄と曰ふ。既に魄を生じ、陽たるを魂と曰ふ。物を用ひて精多ければ、則ち魂魄強く、是を以て精爽にして、神明に至る有り。匹夫、匹婦も強死すれば、其の魂魄は猶ほ能く人に馮依し、以て淫厲を爲す。況んや良霄をや。

このように、『春秋左氏傳』が編まれた時代までに、「強死」した「匹夫、匹婦」の魂魄が「人に馮依し、以て淫厲を爲す」と考えられていたことがわかる。日本でいう崇神に近いものが古來中國では信じられていたのである。そして佛教傳來以降にこれらが混同されたことは、例えば、『法苑珠林』卷第六「六道篇四之二鬼神部」の六朝宋の「司馬文宣」の故事に登場する鬼の言葉からも推測される。

鬼云、『昔世嘗爲尊貴以犯衆惡、受報未竟果此鬼身。去寅年有四百部鬼、大行疾癘、所応鍾災者、不忤道人耳、而犯橫極衆、多濫福善。故使我來監察之也。』^③

鬼云く、『昔の世に嘗て尊貴の爲めに以て衆惡を犯し、報を受けて未だ果の此の鬼身は竟さず。去ること寅の年に四百部の鬼有りて、大いに疾癘を行い、応ずる所の鍾災は、道人は忤はざるも、而るに横を犯し衆を極し多く福善を濫す。故に我を

①『大正新脩大藏經』第 17 卷、552 頁 a-557 頁 b。

②参照注 2。

③『大正新脩大藏經』第 53 卷、314 頁 b。

使して來りて之を監察せしむるなり。』と。

ここで、「報いを受けて」「此の鬼身は竟きず」と、輪廻によって鬼の姿となったとしながら、「四百部の鬼」が「大いに疾癘を行」うのを派遣されてきて「監察」する、と述べている。ここから、この話は『春秋左氏傳』にも言うような邪鬼の話と、志怪に言うような天上界に存在する官職などと混同して理解し、『法苑珠林』にまとめられていることになる。

このため佛教の本來的な施餓鬼供養ばかりではなく、靈を鎮め、災厄を逃れるための儀禮が行われたのは自然の流れであろう。道教でも同じ六朝宋の陸脩靜が『太上洞玄靈寶授度儀』など黄籙齋のもととなる儀禮の書を撰述しており、この時代は中國的な靈魂感のもとに佛教の施餓鬼が混在した状態で儀禮が発展したことを推測させるのである。

国家規模での鎮魂儀禮として、後世の記録にはなるが『釋門正統』卷四では天監年間には梁武帝が「水陸」が行ったことを記している^①。後述するように、盂蘭盆が流行し始め、形式が整えられるのが梁武帝の晩年ころとの筆者の考えから見れば、これよりもやや早い時期にすでに慰靈祭としての施餓鬼供養が行われていたことになる。先の『法苑珠林』に引用される宋司馬文宣の段でも、慰靈や親族の靈を鎮める祭祀についても論じる中で盂蘭盆の名稱は確かに見られていない。あるいは、宋代の陸脩靜による『太上洞玄靈寶授度儀』のような後代に言う普度の儀禮、梁武帝などによるこうした國家儀禮としての施餓鬼の浸透から、祖先、父母の祖先祭祀へと発展しやすくなったのが背景にあったのではないかと筆者は考えている。

さて、実際に佛教儀禮として施餓鬼の儀禮が行われたことは、よく知られるように實叉難陀譯『佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經』以降のことであるが、これと前時代の信仰との流れを結ぶものとして、ここでは唐代の主に高宗時代に活躍した阿地瞿多『陀羅尼集經』の「軍荼利金剛救病法壇」に注目しておきたい。ここでは、佛教式ではありながら、邪鬼によっておこる病氣、厄除けの脩法として、軍荼利明王への祈祷の法が記されている。

若有人著鬼神病者、於病人家、如法莊嚴道場、畢已、即著施主上好衣服、與作四肘二色彩壇、一白二赤、壇開四門、五方各畫二跋折羅十字交著、其壇四角各豎長刀一口。四門各豎好箭一隻。中心安鏡一面仰著。種種飲食共成十盤。四面四盤四角四盤中心一盤。壇外一盤施與一切鬼神。燈十二盞。香水娑羅一。壇外西南。別泥一所小圓壇子。著一盤食安一盞燈。與一切鬼神。大壇中心著一水罐。滿成淨水。以青柏葉青竹柳葉。以生絹束插其罐口。限三日內。在於壇所誦前大呪。以病人差爲限即止。

^①『卍續藏經』第75卷。ただ、この頃から「水陸」の名稱で後代のような水陸齋の儀禮が行われたかどうかには疑問がある。特に六朝時代から宋代までの文獻に「水陸」の語が用いられた用例が管見の及ぶ限り見当たらず、慎重に扱われるべきではないかと考える。

唯燒安悉香。若不誦呪病人還房。若誦呪時還入壇內。呪師病人俱斷一切酒肉五辛。若其食者作法不成。若不如法不淨潔者。呪師病人二人俱被毘那夜迦鬼王所打。不能辟除。不如元來不爲作法。一切所有香華香水飲食等物。皆呪七遍。壇中所用一切物等。皆亦如是呪七遍已然後入用。若如是者作法即成。

若し人の鬼神病の著く者有らば、病人の家に於ひて、法の如く道場を莊嚴せよ。畢已れば、即ち施主は上好の衣服を著けよ。四肘二色の彩壇の、一は白にして二は赤とするを與作れ。壇は四門を開き、五方には各それ畫二跋を折りて羅らべ（十字に交差させよ）、其の壇の四角に各それ長刀一口を豎て、四門には各それ好き箭の一隻を豎て、中心には鏡一面の仰ぎ著くを安じ、種種の飲食十盤を、四面に四盤、四角に四盤、中心一盤、壇外一盤を共に成り、一切の鬼神に燈十二盞、香水娑羅一を施し與へよ。壇外の西南に、別に泥にて一所小圓の壇子（を設け）、一盤の食を著し、一盞の燈を安じ、一切の鬼神に與へよ。大壇の中心には一水罐を著き、満ちみちと淨水を成り、青柏葉、青竹、柳葉の生絹を以て束ねるを其の罐口に挿せ。三日の内に限り、壇に於いて誦す前に大呪す。病人を差せば（これを）限りと爲て即ち止むべし。唯だ安悉香を燒け。若し呪、誦をなさざれば病人は房に還り、若し呪、誦をなす時は還りて壇内に入れ。呪師、病人は俱に一切の酒肉、五辛を斷ち、若し其れ食する者は作法は成らず。若し法の如くせず淨潔せざる者は、呪師と病人の二人は俱に毘那夜迦鬼王打たれ、辟除すること能はず、元來作法を爲さざるに如かず。一切所有の香華、香水、飲食等物、皆な七遍呪し、壇中に用ふる所の一切の物等、皆な亦た是の如く七遍呪し、已れば然る後に入用す。若し是の如くして作法せば即ち成るなり。

『陀羅尼集經』「軍荼利金剛救病法壇」^①

ここには、すでに鏡、刃物など、後代の施餓鬼、水陸齋等の壇との共通性が見られていることは興味深い。また、ここでは軍荼利明王を描寫する色については論じられないが、後代の資料から見れば通常青色で表現されることが多い。施餓鬼儀禮において餓鬼を統括する役割としての面然大士が同様に青で表現されるようになったことともつながりを感じさせるところである。

さて、既にふれた今日の施餓鬼の所依の經典として知られる『佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經』は、この少し後の時代に漢譯されたことになる。同經は則天武后時代に活躍した實叉難陀の譯である。ここでもその功德について「汝得増壽、令我離於餓鬼之苦、得生天上（汝は増壽を得て、我を令て餓鬼の苦を離れしめ、天上に生ずるを得せしめん）」としており、この時代の變化としては、餓鬼による病や災厄については触れてはいないことである。ただ、今日の盂蘭盆の傳承にも見られるように、このような考えが中國に根強く浸透していることは言うまでもない。また生者への功德として「汝得増壽」のよ

^①『大正新脩大藏經』第18卷、857頁下段。

うに延命について言うようになっていることは、『孟蘭盆經』に「使現在父母壽命百年、無病、無一切苦惱之患（現在の父母をして壽命百年、無病とせしめ、一切の苦惱の患をなからしめん）」と言うのにも通じるものであり、ここにもまた『孟蘭盆經』との類似性が見られるようになり、融合の軌跡をたどることができる。すくなくとも、実際に行われていた儀禮では、兩儀禮ともに功德として同じ延命を説くようになっていたことになるのである。

このように施餓鬼供養が祖先祭祀たる孟蘭盆とともに發展するのと同時に、前節にも言うような葬儀に續く中國の種々の祖先祭祀が佛教的な追福供養へと變容していくのであるが、これらが行われる日時という角度から見ても融合していく様子を見て取れる。

比較的早期の北涼時代曇無讖（385-433年）譯の『優婆塞戒經』卷第五では追善の法を詳細に述べる中で以下のように言う。

若父喪已墮餓鬼中、子爲追福、當知即得……爲亡追福、則有三時、春時二月、夏時五月、秋時九月。^①

若し父の喪して已に餓鬼中に墮つるも、子の爲めに追福すれば、當に即ち得るを知るべし……亡の爲めに追福するには、則ち三時、春の時は二月、夏の時は五月、秋の時は九月が有り。

餓鬼に落ちた父親の追福の儀禮として「春時二月、夏時五月、秋時九月」としており、齋月に後代の信仰と似通った記載が見られる。齋月とは、三長齋月（正月、五月、九月の十五日）のことで、のちの六齋日、十齋日とともに八戒を受ける八關齋を開き生前に善徳を積むという、のちに言う預脩齋を営む日である^②。自らの脩身のための儀禮と亡者に對する追福齋との接近が見られているのは、佛教に言う喜捨、回向という觀點からすれば自然に起こりうるものであろうが、實に興味深いことである。次節にも言うように、十齋、十王齋にも同じ関係が見えている。なお、齋の日時に關しては、後には道教の三元節（正月、七月、十月の十五日）の發展にもかかわってくるものである。

さて、こうした授受戒の儀禮ともに行われていた追福の行事に對して、孟蘭盆は^③、

^①『大正新脩大藏經』第24卷、1059頁c。

^②古くは西晉譯『大樓炭經』にすでに以下のように言う。「佛言、『十五日有三齋。何等爲三。齋月八日、十四日、十五日、是爲三。』（佛言く、『十五日は三齋有り。何等を三と爲すや。齋月の八日、十四日、十五日、是の三を爲すなり。』）」『大正新脩大藏經』第1卷、298頁a。

^③孟蘭盆は、現存する文獻記載としては晉の竺法護譯とされる『佛說孟蘭盆經』が最も古いとされるが、その年代には疑問があり、儀禮として廣く流行したのは、少し後の梁武帝の後半期のことのようなのである。梁武帝以前に『佛說孟蘭盆經』が流行していたことへの疑問は拙稿（拙稿「シルクロードの敦煌資料からみた中國の來世觀」、『シルクロードの來世觀』、勉誠出版、2015年11月）にも記した通りでここでは再度取り上げないが、先の『優婆塞戒經』の記述で孟蘭盆を挙げていないのは、同時期の孟蘭盆の存在への疑問とするのに十分であろう。この孟蘭盆の流行は、様々な宗教が平等に存在しうる

大本をたどれば「夏安吾の最後日に当たる七月十五日に、飯、百味五果などをもって佛や自恣を行う衆僧大徳を供養すれば、父母は長寿となり祖先七代は倒懸の苦しみから逃れることができる」という、本来の趣旨としては僧侶への供養が中心にある儀禮である。これに「父母は長寿となり祖先七代は倒懸の苦しみから逃れる」との功德が付されるために、中國の祖先祭祀と融合し、餓鬼と言うキーワードから施餓鬼と接近するようになったとみてよい。つまり、もともとが三齋月（正月、五月、九月）とは異なる考え方に始まったものなのである。

法琳『弁正論』には「道家節日」について以下のように言及している。

案道家金録、玉録、黄録等齋儀、及洞神自然等八齋之法、唯有三元之節、言功舉遷、上言功章、三會男女具序郷居戸属、以請保護。正月五日爲上元節、七月五日爲中元節、十月五日爲下元節、恰到此日、道士奏章、上言天曹、冀得遷達延年益算。七月十五日非道家節。

道家の金録、玉録、黄録等の齋儀、及び洞神、自然等の八齋の法を案ずるに、唯だ三元の節有るのみにて、功を言ひ遷を舉し、功章を上言し、三會に男女は具さに郷に居る戸属を序して、以て保護を請ふ。正月五日は上元節を爲し、七月五日は中元節を爲し、十月五日は下元節を爲し、恰も此の日に到るに、道士は奏章し、天曹に上言して、延年益算を遷達するを得んと冀ふ。七月十五日は道家の節に非ず。

當時の道教で、様々な齋儀を行うのは三元の日であることを言うのは、佛教の三長齋月の考えとよく似ている。また三元の時の三會においては郷における一族を序して、天曹（天上界の官職）に長寿と功の加算である「益算」の願いが届けられるよう願うと言い、あたかもそれまでの佛教の施餓鬼、盂蘭盆になぞらえるかのようである。それでいて、ここでの三元節は後代に言う十五日ではなく、みな五日であるとして、七月十五日の盂蘭盆とは異なることをことさらに断っているのは、佛教の三長齋月も合わせて當時すでにこれらを混同した考えがあったからに違はなく、逆に言えばこの時代には道教の齋とともに盂蘭盆が發展していった可能性も排除できない。

さらに興味深いことは、祖先祭祀に関して、この時代の佛教資料では、道教側の金録、玉録、黄録のように死者を祭る齋がこのように細分化された例は見られず、道教でのほうがより發達しているかに見えることである。これまでもたびたび見てきたように、唐代頃までは佛教教團が葬儀にあまり積極的にかかわってこなかったこと、これに對して道教では中國の「たましい」觀をもとに、陸脩靜等のように死者に關する儀禮に積極的であったことがこの背景にあると筆者は考えている。さらに、各地に散在する正一道士のほうが早い時期から民衆層に近く、葬儀や種々の儀禮に關わっていたことが十分に予

制度を持った唐王朝では道教でも同じように行われ、「中元節」そして「三元節」の行事の一つへと發展したものと見られる。この三元が佛教に言う「三長齋月」と影響關係にあることは上から見て容易に推測される。

想され、死者に関わる齋も佛教より早い時期に細分化されて行われていてもおかしくはない。こうした時期にも道教が媒介となっていた可能性を是非考えておきたい。

大周如意元年（692年）秋七月とされる楊炯『孟蘭盆賦』にこの季節の風物詩のように讀まれるのは、こうした孟蘭盆の流行を表している。このころには、玄嶷『甄正論』巻中にも記されるように^①、七月十五日（『弁正論』には五日ともいうが）に道教では中元節が行われていたこともあり、玉籙齋、金籙齋、黄籙齋などとの融合と発展があったと考えてよいであろう。日本でも『續日本紀』巻第十一に聖武天皇の天平五年（733）秋七月庚午に「初めて大膳職をして孟蘭盆供養を備えしむ」としているので、この頃までには日本に傳わり、宮廷儀禮として行われていたことがわかる。中國では開元三十三年。玄宗皇帝の下で道教隆盛の時代に日本にもたらされ、儀禮が行われたことになる。

これが、安史の亂を経て代宗時代となり、佛教再興の時代に入り、佛教儀禮も大きな變革の時代となる。例えば『舊唐書』に見られるように、大曆初年七月十五日に莫大な費用をかけて脩築された五臺山金閣寺において國家儀禮として唐の高祖以下七聖神座を設けた孟蘭盆供養が行われ^②、のちには年中行事とされたことは^③、安史の亂後の復興と皇帝權力を誇示するために象徴的に行われたもので、安史の亂後の慰靈の意味も込められていたことが推測される。大曆三年（768）には章敬寺に、興元年間には安國寺にも賜っている。宗密（780-841年）の『孟蘭盆疏』の成立もこの時期に当たる^④。これにより、この時期以降には孟蘭盆會は大變流行することになり、唐詩に孟蘭盆を詠うものも増え、敦煌資料にも多くの孟蘭盆関連の文獻が見られるようになる。『孟蘭盆經』の注釋書『孟蘭盆經讚述』（P.2269、上海圖書館 068）、儀禮に用いられた『孟蘭盆文』（P.3346）、『（擬題）孟蘭盆經講經文』（臺灣）、『大目乾連冥間救母變文』等の變文類など数多い。變文のような語り物の臺本が存在していることは、のちの目連戲のように多くの聽衆を対象として儀禮が行われていたことを推測させるものであり、このころには大きな佛教行事として佛教寺院を中心に盛大に行われるようになったことがわかる。この時代にまとめられた規範が、後代の東アジアに廣く普及することになるのである。

ちなみに、このように孟蘭盆は代宗期に様相を變え展開していくことになるように見られるのであるが、同様の儀禮はほかにも多い。この時代は、代宗が財政難の中で唐王朝の復興を試みたところで、不空を中心とする密教僧によって象徴性を追求した儀禮の形も整備され、規範化されていったものと見られる。このため、この時代に整備された儀禮で、今日にまでその形が継承されているものも少なくはない。この孟蘭盆や施餓鬼の儀禮もこの時代の形式を色濃く残している。

^①『大正新脩大藏經』第52巻、567頁 a-b。

^②年に關しては諸説異なっている。『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。

^③中華書局、1975年、3418頁。この孟蘭盆會に關して、『佛祖統記』、『佛祖歷代通載』などにも記されている。

^④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）。

今日の施餓鬼儀禮の形を築いたのも孟蘭盆が國家的な慰靈祭として行われたちょうどこの時期から後のことで、國家儀禮としての施餓鬼儀禮が敦煌本『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』(尾題『施食及水軌儀一本』)などに残されており、不空を中心に施餓鬼の儀禮もまたこの時代に整備されたことを知ることができる。これは不空譯『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』(『大正新脩大藏經』第21卷、No.1313所收)をもとに作られた施餓鬼の爲の儀軌であり、敦煌本としては、現在までに北京本にBD5298(夜98、北京7677)の一本が確認されるほか、同系統の儀軌から陀羅尼を書き抜いた恐らく儀禮の爲の略要がBD1906(収6、北京7674)、P.3835などに數點残され、10世紀の流行の状況を知ることができる。

同類の儀軌は9世紀初めにはかなり多く使用されていたようで、不空述『施諸餓鬼飲食及水法』などとして空海(774-835年、入唐は804-806年)の時代には日本に伝えられ、日本における施餓鬼儀禮の重要な據り所とされ、後には眞言宗僧覚禪『覚禪鈔・施諸餓鬼』(後述)の儀軌のもとにもなっている。

この儀軌が流行し始めた時代は、その據り所となった不空『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』の譯出の後であることは間違いなく、その後、空海が日本に將來し、空海『御將來目錄』に『貞元目錄』未載の不空述の儀軌として掲載する頃までには廣まっていたことになる。實のところ、撰者は日本の黄檗本などに不空とされているが、唐代後半に流行していたにもかかわらず『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』や、『貞元新定釋經目錄』の「肅宗代宗朝三藏大廣智不空譯、『金剛大教王等經』一百四十二卷」とされる目錄中には見られず、同じ由來のはずの敦煌本『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』に不空の名が見られないこと、さらに言えば、敦煌本では當時の宗教界の權威たる不空の儀軌に多くの手がくわえられていることなどから、「不空述」には疑いがもたれる。加えて言えば、流行の中で不空の名前が付されなかった中國と、明確に不空の述とされた日本では流傳の状況は異なってもととなっていたようで、中國ではこれとともに次々と書き換えられ、略要本が作られて流通し、後には異なった形に發展した形跡があるのに對して、日本では脩正は加えられながらも不空の名とともに施餓鬼儀禮の根本資料として鎌倉時代以降まで忠實に伝えられていったという差が見られている。中國における變化發展の具體的例としては、10世紀頃までの敦煌本BD5298には、この『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』の後ろに『結壇散食迴向發願文』が張り継がれて使用されていた形跡が見られ、複合的に發展していく儀禮の様子がうかがえる。こうした點は、中國でのその後の施餓鬼會、水陸齋への發展の角度から見て大變に興味深い。

この後段の『結壇散食迴向發願文』というのは、同じ施餓鬼會で讀み上げられる勸請作法の文で、佛、菩薩、神祇を順に勸請して供養し、最後に諸餓鬼を道場に招いて供養する儀禮の内容が残されている。この勸請の部分は不空述『施諸餓鬼飲食及水法』にも見られず、日本の儀禮では少なくとも『覚禪鈔』などには見られていない。しかし、志磐の『法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌』や、韓国で行われた『天地冥陽水陸齋儀纂要』などでは酷似する例が見られており、後代の施餓鬼、特に國や地方の行政と密接に關わって

行われる大規模な水陸齋では重要な部分となっている。内容を詳細に比較しても、實に『法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌』等の後代の文獻、儀禮とも一致する文辭や次第作法が多い。つまり、敦煌本の『呪食施一切面燃餓鬼飲水法』と『結壇散食回向發願文』の結合は、後代の施餓鬼、特に水陸齋への發展の原型であると見ることができるのである。

七七齋と十王

「七七齋」とは、「累七齋」、「累七」、「齋七」などとも呼ばれ、人が亡くなってから七日ごと四十九日までおこなう追善供養をいう。この形式はおそらく唐代頃に發生し、『釋氏要覽』、『釋門正統』、『佛祖統紀』等の宋から南宋ころまでに整理されたものである。もとになったのは、上にも見てきたような中國的な靈魂感、施餓鬼や盂蘭盆によって發達した殯葬、祖先祭祀などで、そこに六朝宋代譯『雜阿含經』、後秦代譯『中陰經』など、六朝宋以降から多くの經典に言及されるインドの「中有」、「中陰」という死後觀が加わって形成されたものである。

この中有、あるいは中陰というのは、人が亡くなった後、「たましい」が輪廻して更生するまでの間におかれる状態をいう。東晉尸梨蜜多羅譯『佛說灌頂經』の以下のような記載が中國では比較的早期の例ではないか。

普廣菩薩語四輩言、「若人臨終、未終之日、當爲燒香、然燈續明。於塔寺中表刹之上、懸命過幡、轉讀尊經、竟三七日、所以然者。命終之人、在中陰中、身如小兒、罪福未定、應爲脩福、願亡者神、使生十方無量刹土。承此功德、必得往生。亡者在世若有罪業應墮八難、幡燈功德必得解脫。」^①

普廣菩薩四輩に語りて言く、「若し人の終に臨むに、未終の日に、當に爲に燒香し、然燈續けて明せ。塔寺中表刹の上に、命過幡を懸け、尊經を轉讀し、三七日を竟くせ。然りとする所以は、命終の人、中陰の中に在りて、身は小兒の如く、罪福は未だ定まらずして、應に爲に福を脩し、亡者の神をして十方無量刹土に生ぜ使めんと願えば、此の功德を承けて、必ずや往生を得ん。亡者世に在りて若し罪業の應に八難に墮つる有れども、幡、燈の功德をもって必ずや解脫を得ん。」と。

ここにはすでに「三七日」の語が見られるが、まだ七日ごとの追福齋についていうものではないようである^②。

^①『大正新脩大藏經』第21卷、529頁c。

^②他に、『梵網經』にも以下のような記述があり、四十九日の供養について言及があるが、おもに國難を除くために經律を解くことを主張するもので、追福供養と見ることは難しいようである。『梵網經』「若佛子！常應教化一切眾生。建立僧房山林園田立作佛塔，冬夏安居坐禪處所，一切行道處皆應立之。而菩薩應爲一切眾生講說大乘經律，若疾病、國難、賊難，父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日，及三七日乃至七七日，亦應讀誦講說大乘經律，齋會求福行來治生。大火所燒、大水所灑、黑風所吹船舫、江河大海羅刹之難，亦應讀誦講說此經律。乃至一切罪報三報七逆八難，杻械枷鎖繫縛其身，多婬多瞋多愚癡多疾病，

また、六朝宋の伽跋摩等譯の『雜阿毘曇心論』には中陰の状態と期間について以下のように言う。

謂色無色界天、及劫初、人化及中陰。二有中間、起離趣故、是故說「中陰」。問、中陰幾時住？答、七日或七七、乃至彼和合。或裸形食香、諸根悉具足。^①

謂へらく色無色界天の劫初に及び、人化して中陰に及ぶ。二有の中間にして、起めて趣を離れる故に、是の故に「中陰」と説ふ。問ふ、中陰とは幾時住むやと？答ふ、七日或ひは七七にして、乃ち彼の和合に至る。或は裸形にして食は香り、諸根は悉く具な足る。

こうした考えは、特に唐初の玄奘三藏の時代に、『瑜伽師地論』、『阿毘達磨大毘婆沙論』、『阿毘達磨俱舍論』等の翻譯により中國に廣められたものと見られる。先にも見てきたように、追福齋が行われるのは北涼『優婆塞戒經』「爲亡追福、則有三時：春時二月、夏時五月、秋時九月。」のように、齋月に限って行われ、さらに初唐の『法苑珠林』「祭祀篇第六十九」などでも、これを受けて「春時正月、夏時五月、秋時九月」としており、実際にはこの時期に至っても追福齋としての七七齋は見られなかったのであるが、徐々に廣まりを見せる中陰の思想の中で、先の『佛說灌頂經』に「命終之人、在中陰中、身如小兒、罪福未定、応爲脩福」と言われるように中陰から更生するまでの間に重要な状態であることも認識されるようになり、初唐以降になって、徐々に追福齋とのかかわりが意識されるようになったのであろう。たまたま初七日が中國傳統の殯葬儀禮における庶民の「大斂」（帝王でいえば殯の開始日）と概ね重なり、中陰が殯の期間内ということから、中國で容易に受け入れられたことが推測される。このことは、七七齋に百日、一年、三年が加えられて十王齋となることともかかわりが深い。というのも百日は殯がおわり葬の儀禮が行われる三ヵ月目に、一年が小祥、三年が喪のあける禫の儀禮が行われる時間とほぼ一致し、もともと中國の傳統儀禮が行われる日程に一致するからで、これらが佛教的な讀み替えがされていったものと見ることができるからである。また、のちの時代に十王齋を十齋と呼び、十齋日の十齋と混同されることがあるが、先にも言うように、授受戒が行われる十齋が祖先祭祀を兼ねて行われていたことは、先にも触れており、また敦煌文獻の『受人關齋文』という 9、10 世紀の八關齋會資料にも見られているところである。これらが十王信仰とも相互にかかわりがあるものであることは拙稿にすでに多く論じている通りである。

さて、では七七齋がいつごろから実際に行われてきたかという問題に戻るが、のちの五代に記録された『舊唐書』卷第九十六「姚崇」では、玄宗の時代になってようやく七七齋の記録が見られるようになる。

皆應讀誦講說此經律。而新學菩薩若不爾者，犯輕垢罪。如是九戒，應當學，敬心奉持。梵壇品當說。」（『大正新脩大藏經』第 24 卷、1008 頁 b。）

^①『大正新脩大藏經』第 28 卷、958 頁 c。

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。何必溺於小説、惑於凡僧、仍將喻品、用爲實録、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、損衆生之不足、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。

且た佛とは覺なり。方寸に在りて、假りに萬像の廣さ有り。(また)五蘊の中を出でず。但だ平等慈悲にして、善を行なひ惡を行はざれば、則ち佛道備れり。何ぞ必ずや小説に溺れ、凡僧に惑わされ、仍ち喻品を將て、用ひて實録と爲し、經を抄し像を寫し、業を破り家を傾け、乃ち至るに身を施すは亦た吝れむ所無くして大惑と謂ふ可きなり。亦た亡人に縁りて造像し、名づけて追福と爲す有るも、方便の教えにして、則ち多端なるとはいえども、功德は須らく自ら發心するものにして、旁らに助けるは寧ろ応に報を獲るべきや？遞はる相もて欺き誑かし、浸して風俗と成り、生ける人を損ひ耗ひやし、益無くして亡くすものなり。假りに通才達識あらば、亦た時俗の拘る所と爲るや。如來は普慈なるも、(今日の)意は利物に存し、衆生の不足を損ね、豪僧の有餘を厚くするは、必ず然らざるべし。且た死とは是れ常にして、古來免れず、造れる所の經像、何なる所へ施し爲すや？夫れ釋迦の本法、蒼生の大弊と爲り、汝等は各ぞれ宜しく警策すべし。正法は心に在るを、兒女、子曹に效さざれば、終身悟らざるなり。吾れ亡き後、必ずや此の弊法を爲すを得べけんや。若し未だ能く全て正道に依らずして、須らく俗情に順ずれるならば、初七従り終七に至り、任せて七僧齋を設くべし。若し齋に隨へば須らく布施し、宜しく吾が身に縁る衣物を以て充て、輒ち餘の財を用うをべからずして、無益の枉事の爲めに、亦た妄りに私物を出し、追福の虚談に徇ふべからず。

言うまでもなく、玄宗の時代は道教隆盛の時代であり、多くの宗教に關わる勅令の中でも道教に關わるものが際立って多い。この一文は、こうした政策を主導してきた姚崇の家族に残した遺言としても興味深いものである。ここでは、佛は覺者であり、わずかな空間に無限の廣さを見、物質、精神を因縁により觀じ、平等慈悲にして、善を行ない惡惡を行はなないなど佛教の崇高な教えは認めつつ、様々な方便により金品を求める俗化した僧侶とその行動を痛烈に批判している。そして、そうした俗化した佛教活動の中で七七齋が行われるようになってきたことは注目すべきではないか。少なくとも、金錢を求める佛教の俗化した層が、より社會の基層部分にある「たましい」への信仰に近づいたことを、ここに見ることができるのである。また、時代は道教儀禮も全盛の時代であ

り、相互の影響関係も推測しなければならない。

また、逆に、姚崇の眼には、佛教者の行爲が本來的には預脩のような生前の行いを重視すべきと見ていたともとれる。実際に、十齋日に八戒を授受し脩身を中心とする八關齋が古くからおこなわれ、この時代以降に次第に追福儀禮が加わっていったことは敦煌本などによっても知ることができる^①。これともかかわると思われる十王信仰も、もと預脩齋としての意味が主であったものが追福齋を中心とするよう變化するのも同じ流れによると見られている^②。

さて、この十王信仰が登場するのは9世紀末から10世紀になってからのことである。初七日から三年に至る十回にわたる追福齋を規定して以下のように言っている。

- 一七日、秦廣大王
- 二七日、初江大王
- 三七日、宋帝大王
- 四七日、五官大王
- 五七日、閻羅大王
- 六七日、變成大王
- 七七日、泰山府君
- 百日日、平等大王
- 一年日、都市大王
- 三年日、轉輪大王

この十王信仰を残す資料は、最も古い記録とされる敦煌文獻にも9世紀文獻はなく、すべてが10世紀の資料である。そしてその内容は、本稿でも論じてきた段階的に發達した様々な死後觀の要素を集めたものと言え、根據となる思想としては、中國の『禮記』を中心となる服喪の規定、佛教の輪廻と餓鬼や地獄、中陰、十齋日の八關齋と地藏信仰があり、儀禮としては三年の服喪期間の儀禮、亡者への追福供養、預脩齋としての十齋、これに淨土五會念佛法事の要素も備えている。いずれとも大きな矛盾が起こらないようにできており、加えて黄籙齋以來の道教との密接な交流のなかで、道教でも同様の十王を説くようになる。そのため、經典としては、敦煌本では『閻羅王預脩生七往生淨土經』、『閻羅王授記四衆逆脩生七往生淨土經』などを題とするいくつかのバリエーション（大きく3種）が見られるほか、道教經典でも『太上救苦天尊說消愆滅罪經』、『元始天尊說

^①拙稿「敦煌本『受八關齋戒文』寫本の基礎的研究」、『敦煌寫本研究年報』第5號、2011年、129-150頁。「敦煌本十齋日資料與齋會、儀禮」、『敦煌吐魯番研究』第14卷、2014、379-402頁。

年12月

^②拙稿「敦煌本『佛說十王經』與唱導」、『中國俗文化研究』、2014年、178-192頁。

『酆都滅罪經』、『地府十王拔度儀』^①などがある。敦煌本十王經の3系統は、発展の過程で變化したものと見られ、これらの比較によってもとは「生七齋」つまり生前に死後の往生を祈願する「預脩」、「逆脩」の要素が強かったことが分かる。こうしたところから十齋日からの發展を読み解くこともできる。地獄からの救済という部分は、後になってから強調されるようになったもののようで、敦煌本では描寫が少ない。

まとめ

以上のように、中國の祖先祭祀は、魂魄や、邪鬼、悪神といった中國的靈魂觀、そして儒家の殯葬や服喪の禮儀を土壌としながら、陸續として伝えられる佛教の思想、例えば輪廻による餓鬼、地獄、そしてそれを避けるための中陰の追善供養、悪趣を避けるための生前の預脩、逆脩といった考えを受容し、變容させつつ發展したものといえる。

ただ、初めにも言うように、「葬儀とは、人間が最も『死』、『おそれ』を感じる儀禮作法であり、それゆえに軽々には傳承を變えられないという心理が働くので」、次第に佛教の影響を受けて變化はするが、傳統的思想や儀禮の形は何らかの形で残されていく。その過程では、生前の脩養を重視し、殯葬とは距離を保つ佛教よりも、中國社會により近く魂魄や鬼神を祀ることを厭わない道教の役割は大きかったように思える。六朝宋には佛教でも施餓鬼がおこなわれるようになったが、道教ではすでに陸脩靜の黄籙齋儀にまで高められている。こうした齋をもとに、後の『弁正論』、『甄正論』に見られる道教の玉籙、金籙、黄籙等の儀禮に發展していくものがすでに築かれていったのである。こうした道教との交渉の中で、佛教側が逆に影響を受けたこともしばしばであり、より中國的な獨特な儀禮を残していく具體的な構造がここにあると考えられる。

唐代になるとこうした儒佛道三教の儀禮の融合はより顯著になり、後代にも續く三教混合の祖先祭祀の基礎はこの時代に形作られたとみてよい。その理由は、一つには唐王朝の宗教政策にあると言える。唐王朝では、皇帝權力下にすべての宗教が共存できる環境を作り上げ、儒佛道三教だけではなく、三夷教なども共存した時間が長い。そしてその基本的宗教政策の下に各皇帝の重用する宗旨、宗教家が主導權を握り、ほかの宗教、宗旨を取り込んで、新たな時代の思想、儀禮を作り出していくのである。祖先祭祀に関わる部分では、太宗から高宗の時代に玄奘に時代に譯された『十輪經』による地藏信仰、則天武后の時代に義淨に紹介されたインドの律による火葬、玄宗皇帝時代の道教を中心とした玉籙、金籙、黄籙等の齋醮、そして代宗時代の不空による施餓鬼、孟蘭盆や様様な儀軌類、徳宗時代の法照による淨土五會念佛法事など、枚擧にいとまがない。そして、これらは前の時代の儀禮を取り込みつつ段階的に發展し、中國的な基層の部分をもとに、

^①『太上救苦天尊說消愆滅罪經』(『道藏』洞玄部 新文豐出版影印『正統道藏』10-353)、
『元始天尊說酆都滅罪經』(『道藏』洞真部 新文豐出版影印『正統道藏』2-624)、
『地府十王拔度儀』(『道藏』洞真部 新文豐出版影印『正統道藏』5-521)

次第作法、そして法具等の中にも例えば「柳、桃」のような古來魔よけとされる植物を使うなど、様々な宗教の儀禮を混在させ、それでいて中國的な儀禮を成熟させていったと見られるのである。

第三章 十王信仰初期の變容と唱導

まえがき

筆者は以前より「十王經」と十王信仰に関心を持ち、幾つかの研究成果を公表してきた。当初は敦煌の目連變文類との関係から始めたもので、2001年から文献の整理を続けている。そうした中で大足寶頂山大佛灣の石刻資料との類似性や道教の類似文献への気づきがあり、10世紀の十王信仰發生と十齋日信仰との融合の関係、佛教と道教の十王の関係性など、十王信仰の發生について初めにまとめている^①。その後、40点を超える敦煌の10世紀十王經類文献の比較検討に據り、これらが儀禮や納經などといった用途の違いなどにより多様に書き換えられて變化したという、廣い社會層にまで流布した鈔本ならではの特徵について検討するようになった^②。また、併せてこうした廣い社會層への流布と、10世紀頃における死生觀や葬送儀禮の變容についての検討も行ってみた^③。數年を経て、研究が進展したようなしないような中で2009年頃より四川での實地調査を行うようになり、大足北山石刻、石篆山石刻等の銘文資料を加えて再度十齋日と十王經の関係につき検討し^④、ここ數年では和泉市久保惣記念美術館での調査時の気づきから、10世紀半ばに鈔本を作成した人物とその生活にまで思いを致し、當時の死生觀について考える試みも行ってみた^⑤。

① 2002年1月7日の繪解き研究会（明治大學泉校舎）での口頭発表を経て、拙稿「大足寶頂山石窟「地獄變龕」成立の背景について」（『繪解き研究』第16號、2002年、16-52頁）として刊行している。なお、同稿を加筆訂正の後、2004年の石室研究國際學術研討會で発表し、「關於地藏十王成立和演變的若干問題」（『2004年石窟研究國際學術會議論文集』、上海古籍出版社、2006年、313-349頁）として公刊され、さらに拙稿『敦煌講唱文學文獻寫本研究』（中華書局、2001年）にも修正稿が収録されている。

② 拙稿「敦煌本十王經與唱導」として口頭発表され、第4屆中國俗文化研究國際研討會論文集（2011年8月）に掲載されている。また同稿は後に「敦煌本『佛說十王經』與唱導」（『中國俗文化研究』、178-192頁、2014年）として公刊されている。

③ 「The Ten Kings Worship and Prosperous Rituals in China During 9th and 10th century、*Religious Performance*」として、*City and Country in East Asia*（アメリカイリノイ大學、2013年9月10日）で口頭発表され、後に拙稿「九、十世紀中國における齋會の隆盛と十王信仰」（『東アジアの宗教文化—越境と變容』、岩田書院、2014年、271-288頁）として公刊されている。またほかに十王信仰を含む中國の死生觀と儀禮の變容に関しては、拙稿「シルクロードの敦煌資料よりみる中國の來世觀」（『アジア遊學』11月號、勉誠出版、2015年、18-54頁）、「中國佛教と祖先祭祀」（『宗教と儀禮の東アジア』、勉誠出版、2017年、34-59頁）がある。

④ 拙稿「大足石刻與十王信仰」、『嘉大中文學報』第14期、2021年、31-56頁

⑤ 拙稿「和泉市久保惣記念美術館『佛說十王經』について」、『アジア社會文化研究』第22號、2021年、1-26頁。

これらを總じて、筆者の關心は 10 世紀における中國の廣い社會層での死生觀の變化、殯葬の儀禮や服喪期間における追福供養等の儀禮と地獄めぐり文學にあったのだと思う。そして拙稿において、十王信仰は舊來の中國的禮に従う葬送儀禮に佛教の七七齋が組み合わされたものであること、この信仰は 10 世紀初めころに四川を中心に流行を始め追福供養とともに發展したこと、この信仰の本質には追福の意味が濃厚に存在していたが、これに佛教的な脩身という概念から預脩の意味が加わって逆脩とも稱されていたこと、佛教の預脩齋という點から十齋日信仰とも融合していると見られること、道教經典を見る限り本來的な追福供養が中心に説かれることなどを、より明らかにしてきたつもりである。これに加えて、十王信仰の發展過程にある 10 世紀敦煌文獻では、鈔寫する意圖により様様なバリエーションの寫本が見られることは前にも述べている。

本稿では、筆者舊稿のうち日本語で紹介されてこなかった部分を中心に、早期の十王信仰の資料としての中國西南の石刻資料、そして敦煌資料とそれらに對する研究の成果についてここに改めて紹介しつつ、敦煌本十王經とそれを取り巻く問題を引き續き検討していく上での方向性について考えてみたいと思う。

第一節 最早期の十王資料—四川の石刻資料を中心に

十王信仰の發生についてこれまでに様様な議論があることはよく知られている^①。そ

①十王經に關する代表的研究を以下に擧げておく。矢吹慶輝『三階教之研究』、岩波書店、1927 年；『望月佛教大辭典』（「十王」の項）、1936 年；禿氏祐祥「十王經と十王圖」、六條學報、1910 年、257-260 頁；禿氏祐祥「古本十王經の發現」、六條學報、1910 年、39-41 頁；禿氏祐祥、小川貫弑「十王生七讚圖經の構造」、『西域文化研究』第五、1962 年；鄭學權「十王經の一考察」、『印度學佛教學研究』、第 21 卷 1 號、1972 年；小川貫弑「閻羅王授記經」、牧田諦亮、福井文雅編『講座敦煌』卷 7『敦煌と中國佛教』、大東出版社、1984 年、223-239 頁；杜斗城『敦煌本〈佛說十王經〉校錄研究』、甘肅教育出版社、1989 年；吉岡義豐氏「中國民間の地獄十王信仰について」、『吉岡義豐著作集』第 1 卷、五月書房、1989 年；澤田瑞穂『地獄變（脩訂版）』、平河出版社、1991 年；羅世平「地藏十王圖像的遺存及其信仰」、『唐研究』第 4 卷、1998 年、373-414 頁；田中文雄「十王經典」、『道教の經典を読む』、大脩館書店、2001 年；小南一郎『「十王經」の形成と隋唐の民衆信仰』、京都『東方學報』第 74 冊、2002 年、183-256 頁；本井牧子「預脩十王經の諸本」、『京都大學國文學論叢』、2004 年 3 月；黨燕妮「晚唐五代敦煌地區的十王信仰」、『敦煌歸義軍史專題研究三編』、甘肅文化出版社、2005 年、232-270 頁；荒見泰史、「關於地藏十王成立和演變的若干問題」、『2004 年石窟研究國際學術會議論文集』、上海古籍出版社、2006 年、313-349 頁、『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010 年、159-195 頁；朱鳳玉「從儀式教化論敦煌十王經與十王圖之運用」、『敦煌學』第 30 輯、2013 年、1-19 頁；拙稿「敦煌本〈佛說十王經〉與唱導：從十王經類的改寫情況來探討民間信仰的變遷」、『中國俗文化研究』第 8 輯、2013 年、178-192 頁；荒見泰史「敦煌本『佛說十王經』與唱導」、『中國俗文化研究』、2014 年、178-192 頁；荒見泰史「九、十世紀中國における齋會の隆盛と十王信仰」、『東アジアの宗教文化—越境と變容』、岩田書院、2014 年、271-288 頁；張總『〈十王經〉新材料與研考轉

れは、死後に魂が地下世界に行くという思想から、生前に行った行爲の善悪によって裁きを受けるといった考えが加わり、服喪期間の3年の間に地獄で秦廣王から五道轉輪王までの十人の冥王に裁かれるという形式として発展した、というのが一般的な見解であろう。

この十王信仰は、早期の資料たる西南の石刻資料や敦煌文獻よりやや後の南宋の佛教史家宗鑑『釋門正統』には「唐襄陽開元寺僧の道明和尚が大曆十三年（778年）二月に蘇生し、冥界の十殿を見聞してきたことに始まる」と南宋頃には伝えられていたことがわかる^①。また、この記述に據って、十王經の成立は成都府大聖慈寺沙門藏川によるものであり、この十王を祭ることの意味として、周囲の死者のための追福齋としての七七齋、あるいは自らの死後に地獄で責め苦に合わないよう願う預脩齋のどちらかの意味で行われていたこともここに記されている。ただ、この『釋門正統』の記載は、たいへん重要なものでありながら、十王經成立から少なくとも百年以上が経過しているものようであって、その間に宗教的意義が變化していることも考えられるであろう。そのような点から見た場合、本稿にこれから紹介しようとする中国西南石刻資料や敦煌本『佛說十王經』は、十王經の成立からちょうどこの『釋門正統』が記述される南宋までの間の過程的な發展期間のものであって、その間の宗教的状況を知ることができる貴重な資料ということになる。

こうした資料より見た場合、まず、このような十人の冥王に固定化し、十王の名でよばれるようになったのは、客觀的に見て唐代末期になってからのものと言えそうである。今日見られる最も古い記年の有る十王像は、安岳庵堂寺十王窟（907年）^②、内江清溪普陀岩（擬912年）^③等であり、敦煌文獻を含め、9世紀以前、唐代の記年のある資料は現在までに見つかっていないというのが現状である。また、四川一帯で10世紀初頭

遷』、『敦煌吐魯番研究』第15卷，2015年，53-93頁；張小剛、郭俊葉「敦煌“地藏十王”經像拾遺」、『敦煌吐魯番研究』第15卷，2015年，95-109頁；太史文，張煜譯，張總校『〈十王經〉與中國中世紀佛教冥界的形成』，上海古籍出版社，2016年；太史文著，黨燕妮、楊富學譯，杜斗城校「中陰圖：敦煌出土插圖本〈十王經〉研究」、『西夏研究』2014年第4期，109頁。

^①宗鑑『釋門正統』には以下のように言う。「外又有所謂十王者，按正法念經：祇有琰摩羅王。此翻爲雙王：以兄主男獄；妹主女獄故也。據冥報記云：“天帝統御六道，是謂天曹；閻羅王者，是謂地府，如人間天子；泰山府君，如尚書令錄；五道大神，如六部尚書；自餘鬼道，如州縣等。此外，十殿之名乃諸司分者，乃唐道明和尚入於冥中，一一具述，因標其號，報應符合。初匪罔世，往往猶歷代官制不同，隨時更變也。”又有《十王經》者，乃成都府大聖慈寺沙門藏川所撰。又《水陸儀文》敘曰：“……起教於道明和尚。雖冥司有十王之號，在藏殿無一字之談。稽攷所因，粗知其故。由雙王之示，實分十殿以強名。或崇追薦之方。或啟預脩之會云云。」

^②成都市物考古研究所、安岳縣文物局「四川安岳縣庵堂寺摩崖造像調查簡報」、『成都考古發現（2007）』，科學出版社，2009年，第611—612頁。

^③張總『地藏信仰研究』，宗教文化出版社，2002年，第199頁。

に爆発的に十王信仰が廣まり定着したとも言えないように思っている。というのも、大足一帯の石刻資料の調査によれば、10世紀初頭には七七齋や百日齋の記録は見られるものの、十王齋という名称が一般化されている確證が得られないからである。

以下に、10世紀初頭の石刻が集中して残される大足北山石刻を中心に大足一帯に見られる同時期の銘文を調査してみた。中でも日時が記されるものに以下のような例がある。

編號	龕名	日期	題記(部分)
北山佛灣 第 26 號	觀音龕	乾寧二年(895)二月十三日	……敬爲亡男□□造上件。功德□□□□以 [乾]寧二年二月十三日贊訖。
北山佛灣 第 58 號	觀音地藏龕	乾寧三年(896)九月廿三日	……右爲故何七娘鑄造。當願承此功德早 生西方, 受諸快樂。乾寧三年九月廿三日 設[齋]表贊畢。……
北山佛灣 第 58 號	觀音地藏龕	乾寧三年(896)九月廿三日	……奉爲故外姑何氏裝飾。
北山佛灣 第 240 號	觀音龕	乾寧三年(896)五月十六日	敬造歡喜王菩薩一身。比丘尼惠志造。奉 爲十方施主, 乾寧三年五月十六日設齋表 慶訖。永爲供養……
北山佛灣 第 50 號	如意輪菩薩龕	乾寧四年(897)三月□日	……爲十□[方]施主鑄造。乾寧四年三月 □日設齋表慶訖。……
北山佛灣 第 52 號	阿彌陀佛龕	乾寧四年(897)正月廿三日	……女弟子黎氏, 奉爲亡夫劉□, 設 □(奠)敬造。時以□(乾)寧四年(897)正 月廿三日, 設□□(齋表慶)訖。□亡夫 □□昌□將□□(御)史大夫劉□□供養。
北山佛灣 第 51 號	三世佛龕	光化二年(899)七月廿六日	三世佛并部衆。節度左押衙充四州都指 [揮] □□□□昌州軍事銀青 □□□□□上柱國王宗□□爲女□□ 十二娘□□贊畢, □□□資財增益昌盛。 光化二年七月廿六日慶贊畢。
北山佛灣 第 243 號	千手觀音龕	天復元年(901)五月十五日	敬[鑄]造大悲千手觀音菩薩壹龕。右弟子 軍事押衙蹇進, 先爲寨中之際夫妻惊憂, 同□□□□[發願上造]。□□賢主 □□□□[願齋加護]□□安□[泰], 與骨 肉團圓今不負前。□□□[遂鑄造]上件 □□[觀音]菩薩悉。己酉年以天復元年五 月十五日, 就院脩□□□□□[費用開鴻

			澤，永爲供養。
北山佛灣 第 54 號	觀音龕	五日	……五日，因百日齋表贊供養。
北山佛灣 第 32 號	日月光菩薩龕	永平三年(913)九月十四日	永平三年九月十四日追齋贊訖。周氏奉爲亡妣造。
北山佛灣 第 53 號	阿彌陀佛龕	永平五年(915)四月四日	……永平五年四月四日因[終]七齋表贊訖。永爲供養。
北山佛灣 第 39 號	大威德熾光佛龕	乾德四年(922)十二月十六日	……[乾]德四年十二月十六日脩齋表慶訖。……
北山佛灣 第 27 號	觀音龕	廣政元年(938)七月八日	……廣政元年七月八日□□表贊訖。
北山佛灣 第 37 號	地藏菩薩龕	廣政三年(940)二月四日	……榮以廣政三年[二月四日]脩齋表慶訖。永爲[瞻]敬。
北山佛灣 第 35 號	釋迦佛龕	廣政四年(941)二月廿八日	……爲妻□陳。應願心。廣政四年二月廿八日記。
北山佛灣 第 244 號	觀音地藏龕	廣政八年(945)四月十七日	……廣政八年四月十七日表贊訖。
北山佛灣 第 281 號	藥師佛龕	廣政十七年(954)二月十一日	……以廣政十七年太歲甲寅二月丙午朔十一日丙辰，設齋表贊訖。永爲瞻敬。
北山佛灣 第 279 號	藥師佛龕	咸平四年(1001)四月十八日	……以廣政十八年二月廿四日脩齋表德。……以咸平四年四月十八日脩掛幡齋表白記。
石壁寺	造毗沙門天王像	大中祥符六年(1013)	弟子資□勝發心□□毗沙門天王身。以大中祥符六年脩齋表慶。
北山佛灣 第 255 號	藥師淨土變相龕	月十八日	意爲上件聖容門。月十八日就。
北山佛灣 第 286 號	觀音龕	大觀三年(1109)正月十八日	……遂發心就此□[鑄]造觀音□龕，以大觀三[年]正月彩繪畢。□[脩]齋慶贊訖。□月十八日。
北山佛灣 第 168 號	五百羅漢窟	宣和三年(1121)七月初五	昌州在城□□□居住奉善弟子李世[明]夫婦，意爲[膝]下女三二娘子□[建]造羅漢五身，乞合家安寧[壽命]延長。宣和三年七月初五題□。
北山佛灣 第 168 號	五百羅漢窟	宣和四年(1122)□十八	大宋昌州大足縣袁□鄉東郊住何儀興男，覺發女大娘子、二娘、三娘、四娘子、闔家等并發心，鑄造妝鸞中尊羅漢共一十

			九位, 以宣和四年六月□十八日□□次男 □上□□□□□□□□慶□□供養記。
北山佛灣 第 168 號	五百羅漢窟	宣和□年七月七	□□□□宣和□□七月七日題記□城□ 外居住, 奉善□[弟子苗], [以]夫婦一家 等□□□願羅漢□建造□像五[身]折乞 弟子[無] □。今者□□□□, 同孫女□ 絆之日, 命僧看經表慶。小八□題。
北山佛灣 第 137 號	維摩圖鐫記	紹興甲寅重九(1134)	當州充寧十將文志, 於初暮日同施大錢三 貫。圖福利堅久, 斯碑不墮。紹興甲寅重 九謹銘。母親薛氏家室任氏男謙。
北山佛灣 第 136 號	轉輪經藏窟	紹興十三年(1143)正月二十五 日	……紹興十三年正月二十五日, 伏僧慶 贊, 謹題□穎川鐫匠胥安□□
北山佛灣 第 136 號	轉輪經藏窟	紹興十三年(1143)六月十六日	紹興十三年歲在癸亥六月丙戌朔十六日 辛丑齋僧慶贊。左從事郎昌州錄事參軍兼 司戶司法趙彭年謹題。
北山佛灣 第 136 號	轉輪經藏窟	紹興十六年(1146)冬季十二日	……以丙寅紹興十六年冬季十二日表慶 訖。
北山佛灣 第 110 號	藥師佛龕	□□年參月初貳日	……以歲次癸□參月月初貳日。奉□就院 齋□□表慶□。

【表 1】大足北山石刻を中心とする日時と齋の名を残す銘文

*此表以《大族石刻銘文錄》(重慶出版社, 1999 年)爲主, 部份根據筆者的田野考察中的確認以及發現補充而成。

これらの供養龕は概ね①「亡者」を供養するため、②自らの預備のため、③十方施主①を供養するため、という幾つかの供養を目的とする中で、①「亡者」を供養するものが比率的に多い。そして「○○日, 設齋表贊訖。永爲瞻敬。」等の決まり文句を付すものが多く、これらの供養佛が開鑿されるにあたり齋會を行っていたこともわかる。その齋會として具体的に名稱が残されるのは第 54 號では「五日, 因百日齋表贊供養」、第 53 號では「永平五年(915)四月四日因[終]七齋表贊訖。永爲供養」、第 32 號では「永平三年(913)九月十四日追齋贊訖。周氏奉爲亡妣造」、第 279 號では「以咸平四年(1001)四月十八日脩掛幡齋表白記」で、「百日齋」、「七齋」、「掛幡齋」の記述が残されている。意外なことに十王、十齋については明確な記述がない。

ちなみに言えば、石篆山石刻では、1096 年になって十王像の造像が見られ、「水陸齋」を行ったとの記述が見られている。石篆山は、大足の街から西南に 20 キロほど離れた

①「十方施主」という語は、密宗を中心に唐代初めころから使用された用語で、「十方衆生」のように全ての衆生を指す意味で使用されることが多い。

三駆鎮佛恵村にある。北宋の嚴遜がこの地を定め、元豊五年(1082)から紹聖三年(1096)までの14年間の間に造営されたもので、中心となるのは太上老君龕(元豊六年完成)、三身佛龕(元豊十一年(1088)完成)、孔子龕(元豊十一年(1088)完成)の三教龕と、地藏十王龕(紹聖三年(1096)完成)の四龕がその中心となっている。石篆山石刻の十王圖は、状態があまり良くなく不明確な点も多いが、10世紀前半と見られる敦煌資料とよりも、ギメ所蔵MG. 17662等の10世紀末のものやや特徴が近い点について言及しておきたい。その主たる部分は十王の配置で、五道轉輪王が中央の地藏菩薩左側、つまり十王の配列が「⑥⑦⑧⑨⑩地藏菩薩①②③④⑤」のようになっていることと、⑩の五道轉輪王が甲冑姿という点である^①。



【圖版1】MG. 17662 (IDPより)



【圖版2】石篆山石刻十王圖
(筆寫 2015 年撮影)

さて、話をもとに戻すが、10世紀初頭の齋會について考えなければならないのは、追齋(おそらく追福齋の類)、七齋(おそらく七七齋)が行われていただけでなく、七齋の次の八回目にあたる百日齋が行われていることである。十王齋が、佛教の七齋に百日齋と中國に古くからある小祥、大祥を加えたものであることは明らかであるが、それが明確に組み立てられた時代、各地に流布した時代は実はよくわかっていない。七齋を初七から七回にわたって行っていることが明確に記録に残されるのは、『舊唐書』(卷第九六)「姚崇傳」の頃のようなから、この時代からそれほど時代をさかのぼれるものではない。そして、この佛教の七齋に加えて土葬の場合の埋葬と孝養を表す服喪期

^①十王の配列に関しては林生海「論敦煌本〈十王圖〉與北斗信仰」(『敦煌寫本研究年報』第13號, 2019年, 167-180頁)を参照。

間が必須なため、中國に古くからある小祥、大祥も並行して行われていたことであろう。つまり、この頃までにはすでに佛教、或いは道教の七齋と中國に古くからある殯葬儀禮の要素が融合していたはずだが、佛教の儀禮と認識され、明確に十齋あるいは十王齋として行われるようになった時代は必ずしも明確ではない。おそらく広い社會層では自然に融合していったことであろうが、それを稱して十齋と統合され、一般化された年代は、少なくとも上記によって 10 世紀初頭であるという確證は得られないのである。ただ、そのような中で、少なくとも百日齋を行っていることを知ることは重要であろう。つまり十王信仰か、その原型となる考え方はここに有ったことになる。ただ、その後依然として七齋を一區切りとして明記されている永平五年(915)四月四日の題記のある第 53 號阿彌陀佛龕が見られることから、大足においてはこの頃まで明確に十王齋としては定着していなかった可能性も疑われる。膨大な十王經関連文獻が発見される敦煌文獻の下限が 11 世紀初頭の數年であることから推察するに、10 世紀後半までには爆発的な流行があったことがわかっているわけだが、10 世紀前半はまだその過渡的な時代であるということであろう。

次に氣がつく點は、第 37 號などより見られるように、必ずしも亡者のための追福供養ではなく自らの預脩として開鑿された龕が混在していることである。例えば第 279 號、第 255 號、第 286 號などがそれに当たるであろう。第 286 號では、明確に病氣平癒のために發心して觀音龕を作ったこと、第 168 號では家族で發心して窟を開鑿したことを記していることは、十齋日などにつながる預脩齋とつながるものともいえる。注目すべきはそうした龕に記される題記の日時がいつの頃からか「十八日」を中心とする「三八日」のものが多くなっていることである。發心して預脩を行う八關齋やそこから發展したと見られる十齋日は古くから見られるものであり、敦煌本には十王經にも預脩齋の意味を含めたものが多く残されている。そうした定期的に行われる齋會、信仰がこうしたところに現れているものと見られる。そのうちの「十八日」は、十齋日資料によれば、まさに觀音菩薩を拝むべき日である。そうした信仰による變容がこの時期に始まるものと見てよいであろう。文字が欠けており讀み切れないが「月十八日」の記述もまた十齋日の記述に一致する。

第 279 號の題記には、その十八日の齋會の名稱として「掛幡齋」とあるが、この齋については未詳である。「掛幡」は「懸幡」に通ずるから、何らかの「懸幡」をする道場を建てて行われる儀禮かもしれない。この時代までにはすでに流行期を経ている密教系の儀禮では、しばしば「懸幡」という言葉が見えている^①。

……安道場處，必須淨室。掘地治法，如前七日，壇中所說，泥拭鮮潔，香泥塗地，復以香水，遍灑其地，在其室中，量八肘地，縱廣正等，四角豎柱，周匝懸幡，正壇中央，施一高座，置十一面觀世音像，像面向西，以種種華散道場內，唯燒沈水蘇合

^①『大正新脩大藏經』第 18 卷、824b-c。

等香。……

『陀羅尼集經』卷第四、「十一面觀世音神呪經」

果たしてこのような壇を建てて行う齋かどうか、この點は推測を出るものではないので、これ以上のことは今後の検討を待つほかはない。

いずれにしても、明確に十齋信仰と十王信仰がここに影響したかどうかの確たる資料がある譯ではないが、北山石刻の題記を読み進めると、10世紀半ば以降で若干の變化が見られ、預脩齋が民衆でも行われそれを記念するように觀音龕等の龕が作られるようになっていたこと、十齋日で説かれる觀音菩薩を念すべき月十八日に、確かに齋が行われていたことは確認できるのである。

實は中國西南の石刻資料の中でも、大足石刻の資料の中で十王信仰が確認できるようになるのは意外にももう少し後の時代のことである。最も代表的なのは先にも言う石篆山石刻であり、そこには11世紀末の一連の供養龕の中に水陸齋を記念して開鑿された十王窟が残されている。なお、水陸齋という齋會の名前として見られるようになるのも大足石窟ではこの時代であり、これも傳世資料とそれほど大きな開きはない。このように西南の石刻資料を読み解くと、敦煌資料には見られない變化を伺うこともできる譯である。こうした點については引き続き資料調査を進めていきたいところである。

第二節 敦煌本十王經類について

次に、敦煌文獻に見られる十王經類について見ていきたい。ここにいう敦煌本『佛說十王經』とは、『佛說閻羅王受記令四衆逆脩生七齋功德往生淨土經』、『佛說十王經』、『閻羅王授記經』等の題名によって敦煌文獻に40數點以上残されている10世紀頃と見られる一連の寫本を指す^①。同系統の文獻は、中國ばかりか朝鮮半島にまで廣く見られており、『澄憲作文集』、『拾珠抄』等の唱導資料への影響があったことから見て、日本へも早期に傳來していたことが確認される^②。今日では廣くそうした多くの文獻を含めて

^①筆者前稿の分類に基づきつつ資料を紹介するなら、I類(經、繪画、七言讚): P.2003、P.2870、Ch.00404+Ch.00212+S.3961、和泉市久保僧美術館藏; II類(經、七言讚): P.3761; III類(經): S.2489、北 8257(字 45)、Dx.00931、Dx.06099+Dx.143; IV類(以下、經に異動有り): S.4805、北 8258(列 26)、『敦煌秘笈』羽 73-2 (散 262)、V類: 北 8256(字 66); VI類: S.2815、S.3147、S.4530、S.5450b、S.5531h、S.5544b、S.5585、S.6230、S.7598+北圖新 1537 號(唐 69)+S.2815、北 8255(服 37)、上博 48、Dx.04560+Dx.05269+Dx.5277、Dx.11034。前稿未分類: S.4890、法藏 P.3304v、P.5580b; 北 8254(鹹 75)、北 8259(岡 44)、俄藏 Dx.00803、Dx.03862、Dx.06611+Dx.6612、Dx.07919+Dx.07960+Dx.07909+Dx.08062、日本書道博物館 1 點(散 799)、羽 408(散 535)、羽 723、羽 742V 等等がある。

^② 1910 年頃には禿氏祐祥「十王經と十王圖」、六條學報、1910 年、257-260 頁; 禿氏祐祥「古本十王經の發現」、六條學報、1910 年、39-41 頁などに、敦煌本「十王經」發

『預脩十王經』の名稱に據って研究がすすめられ、道教經典に見られる十王經類や^①、のちに日本で發展したと考えられる現存するもう一系統の十王經、『佛說地藏菩薩發心因緣十王經』との比較研究が行われるなど、盛んに研究がすすめられている^②。ここにいう敦煌本十王經類は、そうした『預脩十王經』類の中でも、文獻としては現存最古に属し、四川の石刻資料とともに十王經の最も古い形式を残す、十王經の發展経緯を知る重要な資料である。

敦煌本十王經類の寫本は、文字記載の部分の大體において、文辭等を含め基本的に全寫本が一致し、すべてが同一の文獻から發展變化したものであることは間違いがない。ただ、これらの寫本を詳細に比較検討した場合、細部において若干表現を變えたもの、部分的に異なる記述が差し挟まれるものなど、若干の加筆等書き換えがあり、幾つかのバリエーションとして展開していることも分かる。このような變化の中には、9、10世紀當時におけるこの經典の用途、あるいは背景となる信仰の變化の様相が映し出されていることは容易に推測されるところであろう。ならば、その變化というのはどのような信仰、あるいは儀禮行爲を背景とするものであろうか。

實は、こうした考えに基づき、これまでも敦煌本十王經を用いた9、10世紀の信仰に對する研究が行われたことがある。それらは、これらの一連の寫本の中に見られる、14點もの精緻な繪画と、五會念佛によって唱えられていた七言四句の讚34首を織り交ぜている甲本と、そうした繪画と讚の無い乙本とを、二種に大別して、二者の宗教目的上の違いを検討する、という手法により始まるものであった^③。そして、早期の研究では結論として、預脩齋を目的とするものと七七齋を目的とするものの違いであろうとする見解があり、『釋門正統』に言うものと基本的には同様のものであった。しかし、詳細に寫本を調査した場合、バリエーションはこの二者に止まるものではなく、また宗教的行爲の上でもこのように大別できるものではなく、実際には幾つかの異なる目的の齋會が、混然とした状態で行われていたものと思われるのである。

筆者は、以上のような情況を調査し、當時の信仰の状況と十王經發展の経緯を解明するために、敦煌本『佛說十王經』諸本の異同と道教經典との比較、さらに願文類に残される當時の法會の様相、同時代の道教の十王經典を併せ検討しつつ読み解いてきた。それによって、十王經成立の背景には、追福齋と預脩齋という両面の中に、各時代の死生

見以前の日本における十王經文獻の紹介がある。

^①田中文雄「十王經典」、『道教の經典を読む』、大脩館書店、2001年。本稿でも参照した道教の十王經類としては『元始天尊說酆都滅罪經』（『道藏』洞眞部、新文豐出版影印『正統道藏』2-624）、『地府十王拔度儀』（『道藏』洞眞部、新文豐出版影印『正統道藏』5-521）、『靈寶領教濟度金書』第41卷『十眞君醮儀』（『道藏』洞玄部 新文豐出版影印『正統道藏』12-328）、『靈寶領教濟度金書』第172卷『十王醮儀』（『道藏』洞玄部 新文豐出版影印『正統道藏』12-302）がある。

^②本井牧子「預脩十王經の諸本」、『京都大學國文學論叢』、2004年3月。

^③禿氏祐祥・小川貫弑「十王生七經讚圖卷の構造」、『西域文化研究』第五『中央アジア佛教美術』、1962年；杜斗城『敦煌本佛說十王經校録研究』、甘肅教育出版社、1989年；小南一郎『十王經』の形成と隋唐の民衆信仰、『東方學報』74、2002年。

觀に關わるより複雑な信仰や儀禮があることが分かった。例えば、主に追福齋としては、『禮記』などに残される傳統的殯葬と服喪の儀禮の上に、道教的黄籙齋、佛教的七七齋が積み上げられており、預脩齋としては佛教の八關齋、それとともにインドの六齋日から發展した十齋日、さらには浄土五會念佛法事の儀禮形式と同時に阿彌陀浄土信仰が加えたものが基本的な構造をなしている^①。これを単純に見た場合には、中國の傳統的な儀禮、道教的な儀禮が追福齋形成の中心となり、佛教的な脩身という考え方が預脩齋形成の中心にあるようにも見える。それは一面において正しいと考えるが、ただ、佛教と道教の關連資料の比較から言えば、そう単純ではない。十齋は唐代初唐の道教にも十直という同じ齋日が設けられていたなど、佛教と道教では相互に類似する齋が設けられていた可能性がある。この十齋日信仰が佛教と道教に共通の十王の名稱と配列に關わっていることは以前にも論じたことがある^②。また佛教の七七齋も道教で取り入れられたから十王齋が成り立ったということであろう。これは十王齋となつてからも、佛教と道教で類似する齋が行われていた可能性が高いことを意味する。實際に敦煌本『佛說十王經』の所謂甲本、乙本に類似する道教經典『地府十王拔度儀』（甲本に類似）、『元始天尊說酆都滅罪經』（乙本に類似）が近い時代に存在した可能性が指摘できる。つまり、理屈の上では佛教、道教ともに類似する儀禮を行っており、追福齋的な部分、預脩齋的部分を持っていてもおかしくはない、ということである。

本稿では、以降に前稿までに詳細な調査を行えなかった十王經類の文獻について、文中の異同と、識語等に見られる宗教上の特徴についての調査を行い、以上のような疑問の中で議論を進め、十王信仰早期の状況に迫ってみたいと思う。

第三節 敦煌本十王經諸本と書き換えについて

先にも述べたように、従來の敦煌本十王經研究においては、敦煌本十王經を甲乙の2系統に分けて議論するのが通例であった。しかし、大量の寫本の異同を調べてみると、實際にはより多くのバリエーションがあることは明らかであり、齋會等の宗教上の目的の變化が見られることが予測される。筆者は、前稿作成の過程でその點を予測しその點に言及したことがあるが^③、その時點では寫本の調査は不完全で、従來に言う甲本、乙本に對して、S.2489 のような丙本が存在することを指摘するにとどまった。その後、本井牧子氏に詳細な研究があり^④、その3種の系統の調査がすすめられ、『預脩十王經』

^①蘇遠鳴「敦煌寫本中的地藏十齋日」、『法國學者敦煌學論文選粹』、中華書局、1993年。

^②前掲拙稿「大足寶頂山石窟「地獄變龕」成立の背景について」、「關於地藏十王成立和演變的若干問題」。

^③拙稿「大足寶頂山石窟『地獄變龕』成立の背景について」、『繪解き研究』第16號、2002年。

^④本井牧子「預脩十王經の諸本」、『京都大學國文學論叢』、2004年3月。

系統の中における位置づけが検討されている。そして結論としては、S.2489 の系統を『預脩十王經』の古體を残すものとしている。ただ、本井氏も論中において、所謂敦煌本の乙本（本井氏は『預脩十王經』甲本とする）系統は複雑であり、『預脩十王經』のその他の系統との関わりを考えるためにはさらなる検討を要することが説かれている。

本稿ではそのような研究成果を参考としつつ、所謂甲乙本に分けず、新たな調査結果を加えて分類し、それらの寫本の成立順序と宗教的目的の變化などについて考えてみたい。

ここに、今回筆者が調査を行いグループ分けした資料について、グループごとに紹介しておく。なお、以下の分類にあたって、各類の寫本の記載内容を一覧できる対照表を作成しているので参照されたい（本書巻末参照）。

I 類（經、繪画、七言讚）：P.2003、P.2870、Ch.00404+Ch.00212+S.3961、和泉市久保惣記念美術館藏本

まず、最も目を引くのは、精緻な地獄の繪画を伴い、七言の讚をのせるグループである。従來の杜斗城氏らの研究で言う甲本（本井は『預脩』乙本とする）がそれに当たる。いずれも識語を残さず、寫記年代は不明であるが、9、10 世紀歸義軍節度使時代の寫本と思われる。冒頭に I 類と II 類のみに残される「謹啓諷『閻羅王預脩生七往生淨土經』。誓勸有縁以五會啓經入讚念阿彌陀佛。成都府大聖慈寺沙門藏川述（謹しんで啓し諷ずるは『閻羅王預脩生七往生淨土經』。誓って有縁に勧めよ、五會を以て經を啓し、讚に入り、阿彌陀佛を念ずるを。成都府大聖慈寺沙門藏川述ぶ。）」という記載があり、これが成都の藏川の手によって撰述されたものであろうことが分かる。このことについては、『釋門正統』にも記載があるのに一致する。この「五會（五會念佛）」は法照によってまとめられたものであることはよく知られているが、この法照と同郷の藏川なる人物によって作りだされたものであろう。

この藏川の手になると見られる七言の讚の部分は、同文中の五言の韻文と一致する箇所が多く、これらを参考に作られたものと見られる。因みに、敦煌においても 10 世紀頃になると『淨土五會念佛誦經觀行儀』などを書き換えて作り出された淨土五會念佛が流行したが、ここにその流れの讚が加えられたのにはこうした流行とも何らかの関係があるのかもしれない。

なお、この五言の韻文部分は、この系統の寫本の記載方法を見た感じでは、七言の讚に付隨する説明部分として使用されている點は興味深い。このような韻文を書き換えて説明部分に再利用するかのような用法は、北京 8719『（擬）目連變文』などにも見られていて、變文との関係を思わせるものである。おそらくは、本來五言の韻文が存在し、流行していたものが、七言の流行とともに書き換えられ、歌唱されなくなった五言は叙述の部分に利用されるようになったのであろう。北京 8719 等の變文では、韻文體に古文體を加えて變文の散文部分として再利用されているケースが見られている。ちなみに、この五言部分は、後代と見られる寫本では、五言體の體裁は残しているものの、韻も平

仄も合わない形に變形しているが、このような叙述文として用いられたから、とも思われるのである（後述）。

なお、これら4点の寫本のうち和泉市久保惣記念美術館藏本が最も精緻である^①。全體を比較してみると、それらの間の異同はそれほど大きくはなく、P.2003とP.2870は繪画の位置等に至るまでほぼ一致する。斷卷のS.3961は繪画が抜けているばかりか、繪画の位置が若干異なっており、書き損じも目立つ。ただ、こうしたP.2003、P.2870の兩寫本とS.3961との差異は、書き手の質の問題などばかりではなく、あるいは時代的な變化と見てもよいのかもしれない。というのは先にも言う文中の五言韻文の部分で以下の句の異同に據るものである。

至心誦此經，天王恒記錄。莫煞祀神靈，爲此入地獄。

この句は、筆者が後代と見るS.3961では以下のように二句増やした以下のような形となっている。

至心誦此經，天王恆賜錄。欲得無罪處，無過廣作福。莫煞祀神靈，爲此入地獄。

この部分について考える前に、もう一か所、P.2003の以下の句にも注目しておきたい。

佛行平等心，衆生不具足。脩福似微塵，造罪如山岳。當脩造此經，能持地獄苦。
往生豪貴家，善神常守護。

以上の句は、平仄は完全には揃っていないがほぼ二句毎に同じ調子をとっている、韻では初めの四句は「足」、「岳」は沃韻、覺韻で叶韻であり、後ろの四句は「苦」、「護」の麌韻、遇韻でやはり叶韻である。この句が、久保惣本、P.2003、P.2870では同様に記されているが、S.3961になると後ろの句を「欲得命延長，當脩造此經，能持地獄苦。往生豪貴家，善神常守護。」（下線は筆者による。）のようにして一句を増やし、押韻もそろわなくなっているのである。この理由を考えた場合、筆者はおそらく反語表現の「能持地獄苦」の一句に対する違和感から「欲得命延長，當脩造此經」とされたものと推測する。じつはこれらの箇所について繪画と讚を持たない所謂乙本の系統、本稿にいう以下のⅢ類～Ⅵ類では、この箇所に様様な書き換えが繰り返され、「當脩造此經，能持地獄苦」の句も「當脩造此經，能取地獄苦」ように書き換えられてやや落ち着いた形になる。しかし、もっとも長くこの一連の五言詩を書くものでも、句数においては一応揃ってはいるが、韻は不揃いなものになっている。S.3961は、そうした書き換えの影響を

^①同文献については前掲拙稿「和泉市久保惣記念美術館『佛說十王經』について」を参照。

受けたものと言えるようである。このように句が揃わない箇所は P.2870 でも見られていて、そうした点からも、P.2003 が一番原形を残しているものと言えるかもしれない。このように韻文の句が不揃いになっていく過程には、先にも言うような解説文としての使用が原因と考えられるが、このような不揃いの韻文が、②以下の他系統へと影響しているかに見えるのは、おそらく他系統が I 類の文献から抜き書きされていることを思わせるものである。

II 類（經、七言讚）：P.3761

この寫本は、文字記載上は①グループとほぼ同じで、誤字や文字が若干脱落している以外は異同も少ない。ただ、さきに P.2003、P.2870 から S.3961 へと五言の韻文部分が變化していることを指摘したが、この P.3761 でも同じように影響を受けていて、先の箇所は、それぞれ以下のように記されている。

至心頌此經，天王恆記錄。
欲得無罪處，
莫煞祀神靈，爲此入地獄。

佛行平等心，衆生不具足。
脩福似微塵，造罪如山岳。
當脩造此經，能持地獄苦。
往生豪貴家，...（以下欠）

前の五句では、S.3961 と同様に「欲得無罪處」を加え、他本に見られる次の「無過廣作福」は書き落とされている。単なる書きもらしとも見られるが、少なくとも久保惣本、P.2003、P.2870 には無いもので、S.3961 になって書きいれられるのと同様の記載があったことが分かる。また、後ろの七句では、後欠の爲、確たることは言えないが、少なくとも S.3961 に記載のあるさきの「欲得命延長」の一句は見られていない。或いは兩者の中間的な發展段階で、文字記載部分のみ抜き書きされたのではないかと思われる。

この本は、小型の冊子本で、おそらく念佛の部分を中心に携帯用に書き記したものでないかと思われる。やはり識語等を残さず、書寫年代は不明であるが、このような五會念佛は、敦煌文献より見た場合、先にも言うように 9 世紀半ばに『淨土五會念佛誦經觀行儀』の寫本が見られており、早くから伝わっていたことが分かる。ただ、単純に寫本の點數、又中でも念佛の爲の讚が抜き書きされて実際に使用された寫本の點數、そして、『淨土五會念佛誦經觀行儀』に記載される讚を書き換えて新たな讚を創出するなど、活況を呈してくるのは 10 世紀に入ってからである事を考えると、その頃の寫本ではないかと思われるのである^①。

^①張先堂「敦煌本唐代淨土五會讚文與佛教文學」、『敦煌研究』、1996 年第 3 期。

なお、Ⅰ類、Ⅱ類寫本に見られる讚による念佛行事は、長く流行したものと見え、12世紀から13世紀初めに作られたと見られる大足石刻寶頂山大佛灣の地獄變龕にも同様の讚が彫られていることは前稿にも記したとおりである。このような流行の状況を表す資料として興味深い。なお、同時代の五會念佛の流行と改變については稿を改めて論じる豫定である。

Ⅲ類(經)：S.2489、北 8257(字 45)、Dx.00931、Dx.06099+Dx.143

次に、繪画も韻文も残さないⅢ類、Ⅵ類を見ていきたい。

杜斗城氏らによって乙類と稱されてきた寫本は、供養のために寫經されたと見られる寫本が多くを占める。十王經本文にある「一切龍天八部大神、閻羅天子、太山府君、司命司錄、五道大神、地獄官典、行道天王、當起慈悲法、有寬縱可容一切罪人慈男女脩福追齋薦拔亡人報育養恩、七七脩齋造經造像、報父母恩、得生天上」という記載や、S.5639「先脩十王會」に付隨して書かれる「先脩意」等の願文によって知れる法會の様相から考えて、恐らくは一連の法會の流れで、願いを成就させるために行った寫經として使用されたものであらうと思われる(後述)。そのように多くの信者の手に據って寫されてきた寫本は書き損じが多いばかりではなく、實に多くのバリエーションに書き換えられている。

そうしたもののうち、もっとも早期のものと思われるのが S.2489、北京 8257 の 2 寫本である。これらは繪画と讚を持たないという点以外には基本的には文辭において前のⅠ類と一致する。

異なる点は、一句か二句程度の異同を除けば、Ⅰ類の系統で以下のように阿難が佛に閻羅王が冥間において裁きを下した齋會を開くことによって授記をおこなうようになった理由について答えるくんだり、Ⅲ類の系統では佛が答える 2 つの理由を一つに簡略化させている点であらう。

【異同 A】

尔時阿難白佛言：“世尊，閻羅天子以何因緣，處斷冥間，復於此會，便得授於當來果記？”佛言：“於彼冥塗爲諸王者，有二因緣，一是住不可思議解脫不動地菩薩，爲欲攝化極苦衆生。示現作彼琰魔王等；二...

この部分を加筆と考えるか、削除と考えるかの判断は難しいところであるが、筆者はこの部分を煩瑣な説明部分の何らかの理由による削除であらうと考えている。なぜなら、他のⅠ類以外の全ての系統ではこの部分を記さず、Ⅲ類系統のままだと意味が通りにくいという点による。また、先に言う五言韻文部分においても、Ⅱ類はⅠ類と比べて韻の揃わない部分が目立っているという点もこのように考える理由の一つで、Ⅰ類からこれらが派生したと見るのが妥當のように思われるからである。

總じて、現存する繪画を伴わないⅡ類以下の系統は、Ⅰ類の系統からある段階で何ら

かの目的（おそらく寫經の爲）で抜き出され、そこからさらに發展させていった可能性が高いように思われるのである。

ただ、先にもあげたⅠ類～Ⅴ類のみに見られる以下のような記載からくる違和感にも注目しておきたい。

【異同B】

爾時佛告阿難：一切龍天八部大神，閻羅天子，太山府君，司命司錄，五道大神，地獄官典，行道天王，當起慈悲法，有寬縱可容一切罪人慈男女脩福追齋薦拔亡人報育養恩，七七脩齋造經造像，報父母恩，得生天上。

この記載は、Ⅲ類～Ⅴ類等の記載ではそれほど不自然な感が無いが、このⅠ類、Ⅱ類に差し挟まれた時、若干の違和感があると言える。というのも、Ⅰ類、Ⅱ類では、この記述以外には明確に七七齋について触れる箇所は無く、ほぼ預脩の説明に統一されているからである。おそらく、このⅠ類、Ⅱ類グループともに、本来の預脩齋を主とした記載に、七七齋に関する記載を混入させているものであろう。

實は、上記の記載は、やはり10世紀以降と見られる道教の十王經、『太上救苦天尊說消愆滅罪經』にほぼこれに近い記載が見られている。

爾時，天尊曰：汝等衆生，諦聽吾言。或有世間男子女人，父母眷屬歿亡之後，宜建道場，脩齋行道，散施資財，脩功幽府。

『太上救苦天尊說消愆滅罪經』

上記の文が記される個所は、まさに『佛說十王經』類と同じ段落で見えているのである。前稿にも指摘したように、道教の『太上救苦天尊說消愆滅罪經』は、全體の構成、細部における文辭においても敦煌本十王經と一致する箇所が多く、ほぼ同時代に関連性しあいながら發展したと見られる文獻である。ただ、『太上救苦天尊說消愆滅罪經』では、敦煌本十王經類とは異なり、預脩齋の意味合いは全くなく、追福供養のための七七齋について述べる文に整理されている。『佛說十王經』の發展過程を考える上では、道教の『太上救苦天尊說消愆滅罪經』もまた同時代に同じ發展過程の中にあつたものとして検討する必要がある。

なお、このⅢ類では、2本ともに識語を残している。

安國寺患尼弟子妙福發心敬寫此經，一七卷，盡心供養。

S.2489 卷末

安國寺患尼弟子妙福，發心敬寫此經。一七，養一心供養。

北京 8257 卷末

同じ人物がこの寫經をしたことが分かるが、「一七」は文字通り七七齋の第一回目の寫經という意味と思われる。一七の後ろの「卷」、「養」の解釋は不詳であるが、ともに七七齋の供養のために寫經されたものと解すことができ、上の異同Bの部分の記載とも一致する。

IV類: S.4805、北 8258(列 26)、『敦煌秘笈』羽 73-2 (散 262) 等

IV類～VI類では、かなり大きく加筆される。大きく加筆されている部分は以下の【異同C】、【異同D】である。

【異同C】

若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、預脩生七齋、每月二時、十五日、三十日、若是新死、從死依一七計至七七、百日、一年、三年並須請此十王名字、每七有一王下檢察、必須作齋、功德有无、即報天曹地府、供養三寶、祈設十王、唱名納狀、狀上六曹官、善惡童子、奏上天曹地府冥官等、記在名案、身到日當使配生快樂之處、不住中陰四十九日、身死已後、若待男女六親□□追救命。

この部分は、Ⅲ類では「若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、預脩生七齋者、每月二時、供養三寶、祈設十王、齋脩名進、狀上六曹官、善業童子、奏上天曹地府官等、記在名案、身到之日、當使配生快樂之處、不住中陰四十九日、待男女追救命」であったので、預脩齋を行うべき日時について「十五日、三十日」という具体的な記載、そして「若是新死」のように、七七齋についての具体的な記述がともに書き加えられているとわかる。じつは、詳細に寫本を見た場合、同時に「新死」あるいはそれに關わる内容が隨所へ書き加えられていることがわかる。徐々に七七齋の意味合いを濃くしているものとも見える。

【異同D】

…過十王若闕一齋、乖在一王、并新死亡人、留連受苦、不得出生、遲滯一劫、是故勸汝、作此齋事如至齋日到、无財物及有事忙、不得作齋請佛、延僧建福、應其齋日、下食兩盤、紙錢餵飼、新亡之人、并歸在一王、得免冥間業報飢餓之苦、若是生在之日作此齋名爲預脩生七齋、七分功德、盡皆得之、若亡没已後、男女六親眷□□作齋者、七分功德、亡人唯得一分、六分生人將去、自種自得、非關他人與之。

尔時普廣菩薩言：若有善男子、善女人等、能脩此十王逆脩生七及亡人齋、得善神下來、禮敬凡夫、凡夫云：何得賢聖善神、禮我凡夫。一切善神、并閻羅天子及諸菩薩欽敬、皆生歡喜。

この【異同D】もまたIV類以降に見られる加筆である。ここでは、預脩齋と七七齋が

同じ齋會の中で行われていることについて説明をし、名稱も「十王逆脩生七及亡人齋」としていることは興味深い。この齋を生前に自らのために行うことの功德は七分あり、追福供養として行う場合、七分のうち亡人に與えられるのは一分で、齋を行う生者には六分が與えられるとしている。私財を投入して齋會を営むのは生者であり、齋會を奨励するために生者に多くの點數が與えられるのであろう。このような考え方は、道教經典中の十王經類、『太上救苦天尊說消愆滅罪經』中において、以下のように言うのに通じているように思え興味深い。

爾時，救苦天尊設大慈悲，爲諸衆生滅除一切罪業，救拔沈淪，即令脩齋布施，廣建功德，大起福田，召請天龍地祇，四梵天王，阿脩羅王，諸天帝主，閻羅天子，泰山府君，司命司錄，五道大神，獄中典者。

V類: 北 8256(字 66)

この寫本は、IV類の寫本の後半部分、十王の名前を列擧する部分以降を全て省略したものである。

興味深い點は、この寫本の末に「比丘道眞受持」の識語が残されることである。道眞とは、俗姓は張、915年～987年頃の敦煌三界寺の僧侶である。三界寺が一時火災に據り藏書を失った時、多くの文獻を収集、脩復したほか自らも多くの文獻を書寫したことで有名である。956年頃からは信徒への授戒牒が多く見られ、八關齋を多く行ったことでも知られる。987年には沙州都僧録に任命されるが、それから間もなく亡くなったと見られている。

同じ道眞の手になる『佛說十王經』には、他にVI類の S.3147 がある。

VI類: S.2815、S.3147、S.4530、S.5450b、S.5531h、S.5544b、S.5585、S.6230、S.7598+北圖新 1537 號(唐 69)+S.2815、北 8255(服 37)、上博 48、Дx.04560+Дx.05269+Дx.5277、Дx.11034 等

最も多くの寫本が残されるのがこのVI類である^①。

このVI類と前のV類の大きな違いは、先の【異同B】の部分の有無によるものである。おそらく、【異同C】、【異同D】によって、齋の目的等が明確化されたために、重複する内容を持つ【異同B】部分は不要とみなされて削除されたのではないだろうか。

本稿では、以上のように六系統に分けて説明してきた。これらの圖、讚、異同箇所の有無を一覽表に擧げておく。このように擧げた場合、徐々に書き足されていく部分、逆

^①現時點で、上記分類で指摘していない編號は以下である。S.4890、法藏 P.3304v、P.5580b; 北 8254(鹹 75)、北 8259(岡 44)、俄藏 Дx.00803、Дx.03862、Дx.06611+Дx.6612、Дx.07919+Дx.07960+Дx.07909+Дx.08062、日本書道博物館 1 點(散 799)、羽 408(散 535)、羽 723、羽 742V 等等。

に徐々に消されていく過程がより明らかになるであろう。

	圖	讚	【異同A】	【異同B】	【異同C】	【異同D】
①	○	○	○	○	×	×
②	×	○	○	不明	不明	不明
③	×	×	×	○	×	×
④	×	×	×	○	○	○
⑤	×	×	×	○	○	○
⑥	×	×	×	×	○	○

なお、繰り返しになるが、本稿ではⅠ類の圖と讚を伴う系統から、Ⅱ類の圖を除いたもの、Ⅲ類のような圖と讚を除いたものが現れたと仮定した。その点については従來說にその逆の仮説を立てるものもあるが、【異同B】の部分を詳細に見比べた場合、Ⅰ類では「七七脩齋造像，報父母恩，得生天上」としているのに對して、Ⅲ類以降の全ての系統で「七七脩齋造經造像，報父母恩，得生天上」と、「造經」つまり寫經を行うべきであるという2字を加えている點は注目すべきであろう。おそらく、Ⅲ類以降のような形式を作って寫經を奨励しようとしたのでは、という意圖を傳えているように思われるからである。

なお、識語から年代が確認できるものとしては、同系統では以下のようなものがある。

Ⅳ類

戊辰（908 or 968）年八月一日，八十五老人手寫。流傳，依教不脩，生入地獄。

北京 8258

Ⅴ類

比丘道眞（915～987年）受持。

北京 8254

Ⅵ類

界比丘道眞（915～987年）受持。

S.3147

奉爲老耕牛一頭，敬寫『金剛』一卷，『受(授)記』一卷，願此牛身領受功德，往生淨土，再莫受畜生身，天曹地府，分明分付，莫令更有讐訟。辛未（911 or 971）年正月

S.5544

同光肆年（926年）丙戌歲六月六日寫記之耳。

S.6230

これらを見る限り、敦煌本『佛説十王經』は、概ね 10 世紀において預脩齋から七七齋をより強調させた形に明確に變化させていることが分かる。意外にも西南地域の石刻で安定的に十王齋が記される以前にすでに敦煌で流行していることも分かる。なお、敦煌においては特に【異同D】部分によって預脩齋と七七齋（追福齋）を同時に行うことの意味が論理的に説明され「十王逆脩生七及亡人齋」との名稱がつけられている点からは、この時代にこれらの考えが完全に融合していたことが理解されよう。

文獻の發展段階を纏めると、以上のような順に並べてよいのであろう。ただ、現存寫本からⅠ類～Ⅵ類を完全に時系列に並べるような明確な變化はしていないようで、寫經においては目的に応じて異なる系統の寫本（古い寫本）がしばらく手本とされ、通行していたようなこともあったと考える方がよいのかもしれない。ただ、Ⅵ類の系統までが同光肆年（926 年）までには出揃っていた可能性は指摘してよいであろう。この年代は、現存の講唱體變文が成立した時期とちょうど重なることは、同じ散文と韻文を交互に配置する文體を持つという点で十分注意をしておくべきであろうと思われる。

まとめ①

中國西南の石刻資料や敦煌文獻から見た十王信仰は、上にも言うように「預脩」とそれに「追福」の願意が混在していることが一つの特徴と言える。敦煌文獻でも、こうした願意への偏りから 2 種の系統に分けられ、これに圖像や儀禮で讃嘆に用いられる韻文の有無等の違いから、大きく 6 種の類型に分かれることは上にも指摘してきた。

こうした考えから改めて氣にかかっているのが、「預脩」を願意とするのが佛教系の十王齋の本來的な形なのかという点と、經文本文に讃と繪画を伴う寫本と伴わないものの 2 種のうち發展上の前後関係ではどちらが先かという 2 つの点である。

始めの点に関して言えば、中國傳統の殯葬と服喪を基礎として死後七七日、百日、一年、三年に十王の裁きが行われるという基本的信仰にもとづく以上、死者に對する追福儀禮が本來と考えるのが自然であろう。故に「預脩」、「逆脩」と「預」や特に「逆」字をつけているというのもこう考えれば筋が通る。中國では古くは死者の儀禮に對し、佛教はやや距離を置いていた（主流ではなかった）という事情もあり②、その爲、唐代の多くの時期では亡者の追福儀禮よりも、十齋日（神祇が人々を巡察する月のうちの一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日の十日。この日に八關齋など齋を行った）、八關齋（特定の日に、八戒を守り齋を行った）

①以下、上掲拙稿「和泉市久保惣美術館『佛説十王經』について」ですすでに記載した内容とほぼ同文である。同稿で記した以下の記載に至る道筋として中國語でこれまでに発表した上掲拙稿「大足石刻與十王信仰」、上掲拙稿「敦煌本『佛説十王經』與唱導」があることを示すことが本稿の趣旨だからである。

②前掲拙稿「中國佛教と祖先祭祀」。

のような生者の脩養を目的とした齋を重視していたという傾向が見られる。十王信仰發展の中で佛教系では當初、道教側の信仰に對して「預脩」、「逆脩」を主として説いていたということも不思議ではないように思うのである。ということは、今日に見られる道教系十王經のように死者供養の儀禮が本來の形である可能性が當然高いことになる。敦煌に残される佛教系の十王經では、こうした隠しようのない本來の追福齋をもとにしつつ、佛教徒の好む傾向のある「預脩齋」による十王經類を編纂しつつも、廣い社會層での使用の中で、次第に本來あるべき「追福」を加えるように改變されていった、と見ればよいのであろう。

ただ、そのさらに前の段階について、十王が形成される過程で十王の名稱と十人の配列にまで十齋日信仰の影響があるという点をどのように説明すればよいであろうか。

この點については、筆者は恐らく喪葬儀禮を行う日時、特に百日齋、一年齋、三年齋を、月の十齋日に行うことが好まれるようになっていったことと関係があるのではないかと予想している。確かに、大足の石刻資料に供養像とともに残される銘文から追齋の日時を見ると、命日や七七齋のように嚴密に日を決めることを前提とする中に、百日齋や一年、三年の場合には十齋日にあたる日にちが多く選ばれ紀年されていることを読み取ることができる^①。佛教者がそうした日に自らの脩身功德を兼ねて齋を行ったところに兩者の融合が始まり、十齋日で生者の功果を監督する冥界の王が十王と重なっていったのではないか。そのように考えると、十齋日信仰と十王信仰とは様様な點で共通點が見られ、後代の十王関連文獻にも切り離せない関係としてしばしば見られていることにも納得がいくであろう。つまり、傳統的な喪葬儀禮を行う中で、百日、一年、三年やそれ以上の追福供養を行う時に、佛教者は自らの脩養のための八關齋、十齋日にあわせて日を選び、齋に於いては齋日で祈るべき巡察する神將を祀る。その神將が次第に冥王となって十王になるという考え方である。かくて十齋日信仰との混淆の中で十王信仰が形成され、道教側では主として死者供養の儀禮を行い、その爲の經典編纂を行い、佛教側では、それとは異なる十齋日信仰、八關齋の色を残した「預脩」を中心とする經典が編纂されたのではないかと筆者は考えている。

2つ目の、敦煌の十王經に讚と繪画を伴う寫本と伴わないものの兩者の發展の前後關係について、少し意見を述べておきたい。

前にもすでに記したとおりであるが、改めて簡単に状況を説明すれば、先にも言う敦煌本の佛教系十王經の中で、「預脩」、「逆脩」のみで「追福」、「追善」の爲の加筆の無い文獻には、3系統がある。一つは繪画と七言の讚を伴うもの（I類）、二は前と同じ

^①拙稿「大足石刻與十王信仰——以十齋日信仰對十王信仰初期形成的影響爲主——」、『嘉義大學學報』、近刊。大足石刻など中國西南地域の資料として以下を参照している。劉長久、胡文和、李永翹等三氏『大足石窟研究』、四川省社會科學院出版社、1985年。胡文和氏「論地獄變相」、『四川文物』、1988年2期。杜斗城氏『敦煌本佛說十王經校錄研究』、甘肅教育出版社、1989年。胡文和氏「佛教龕窟題材內容的研究」、『四川道教・佛教石窟藝術』、四川人民出版社、1994年。郭相穎氏主編『大足石刻銘文錄』、重慶出版社、1999年。

だが繪画の無いもの(Ⅱ類)、三は七言の讚もなく記述の一部もないものである(Ⅲ類)。始めの2系統は首題『佛説閻羅王授記四衆預脩生七往生淨土經』の前に「謹啓諷閻羅王預脩生七往生淨土經。誓勸有縁以五會啓經入讚念阿彌陀佛。(謹しんで啓し諷ずるは『閻羅王預脩生七往生淨土經』。誓って有縁に勧めよ、五會を以て經を啓し、讚に入り、阿彌陀佛を念ずるを。)」という儀禮で用いられる時の注記と「成都府大聖慈寺沙門藏川述」の撰者名がある。この當時流行した五會念佛に讚を加えた念佛法事の形式にあわせたものとみて良い。

こうした問題を単純に考えれば、讚と繪画を伴う第一の系統(I類)は、もともとあった經典に儀禮のための讚と繪画(供養のため、或いは變文の画卷本のように聽衆に繪画を見せながら儀禮を進めるためとも考えられる)を加えて徐々に發展したものと考えるのがより自然な考えにも思われる^①。となると、第3系統(Ⅲ類)から加筆してI類ができたということになるが、しかし、以下の2點で説明ができないことになる。

(一) これらの文獻では、繪画の有無以外に唯一とも言ってよい本文上の異同に以下の部分があるが、第3の系統では内容が不可解で文意が通らず、第1系統の方が元の文である可能性が高い。恐らく第3系統では、寫記する時に一部脱落したと見るべきであろう。(異同A部分)

佛告諸大衆：“閻羅天子於未來世當得作佛，名曰：普賢王如來。十號具足，國土嚴淨，百寶莊嚴，國名華嚴，菩薩充滿。”……

【尔時阿難白佛言：“世尊，閻羅天子以何因縁，處斷冥間，復於此會，便得授於當來果記？”佛言：“於彼冥塗爲諸王者，有二因縁，一是住不可思議解脫不動地菩薩，爲欲攝化極苦衆生。示現作彼琰魔王等；二爲】[其國]多生習善爲犯戒故，退落琰魔天中，作大魔王，管攝諸鬼，科斷閻浮提内十惡五逆，一切罪人，繫閉牢獄，日夜受苦，輪轉其中，隨業報身，定生注死，【今此琰魔天子因縁，以熟是故，我記來世尊國，證大菩提，汝等人天，応不疑惑。】

佛諸の大衆に告げて言く「閻羅天子、未來世に於いて當に佛と作るを得る。名づけて普賢王如來と曰ふ。十號具な足り、國土は嚴淨、百寶に莊嚴せられ、國名は華嚴といひ、菩薩充滿す。”……

【尔時、阿難佛に白して言く「世尊、閻羅天子何の因縁を以て、冥間を處斷し、復た此の會に於て、便ち當來の果記を授くを得るや？」佛言く「彼の冥塗に於いて諸王と爲る者、二の因縁有り。一は是れ、不可思議解脫に住す不動地菩薩、極苦の衆生を攝化せんと欲するが爲め、示現して彼の琰魔王と作す等。二には】[其の國にて]多生に善を習すも、戒を犯す爲が故に、琰魔天中に退き落ち、大魔王と作り、諸鬼を管攝し、閻浮提内の十惡五逆、一切罪人を科斷し、牢獄に繫閉せしめ、日夜苦を受けしめ、其中を輪轉せしめ、業報の身に隨はしめ、生を定め、死を注す。【今此の琰魔天子の因縁、以て熟する故に、我、來世の尊國を記し、大菩提を證す。汝

^①上掲禿氏祐祥「古本十王經の發現」。

等人天、応に疑惑せざるべし。】

(P.2003による。第3系統に【 】内はなく、[]内が追加されている。)

(二) I類、III類の兩系統に共通して見られる五言の讚で異同が見られるがI類で平仄や對句が精緻であるのに比して、III類はうまく合わない部分がある。またI類より見れば、五言讚と七言讚は字句、内容の上でも明らかに對應關係があり、五言讚をもとに七言讚が作られたと見られるが、對應すべき五言句がIII類では抜けている箇所が多い。つまり、III類の韻文部分は精緻に作られるべき經典内の讚とは思われない部分が多いのである。なお、こうした部分は後代と見られるIV類・VI類とも一致しているのである。

以上2點のみでも、III類がI類以前にあったとは思われないことは理解されるであろう。

これらを總じて、敦煌本の「佛教系」十王經は、十王信仰發祥から間もなくの文獻と見られ、主として「預脩」を目的とした佛教信者の寫經であるとわかる。恐らく願意の違いや發願の大小、齋會の規模等の事情によって使い分られたため、より本來的な「追福」等の内容を追記するなど書き換えられて幾つかの系統となって發展したのであろう。そして、現存する敦煌文獻の範囲内という限定的な文獻資料の中では、内容上最も原型に近い形を残すのが繪画と七言讚を残すI類ではないかということになる譯であるが、敦煌に残される文獻の多くは信徒による寫經の類と見られるものであり、本來的に言えば、儀禮を背景にまとめられたより完成度の高い佛教系の原本、或いは追福齋を主とする道教系の十王經のようなものが存在していたと予測しておくのがより説得的と思われるのである。

*初出、「十王信仰初期の變容と唱導」(『ことば・ほとけ・圖像の交響』、勉誠出版社、303-339頁、2022年3月)。

第四章 唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮*

はじめに

燈火に清浄さ、神聖さを感じることは、文明を超えたある種の共通の感覚であろう。火は古代ギリシャ、インド、中国などさまざまな文明圏において元素の一として原初的な信仰の中心ともなり、また様々な宗教の中で燈火という儀禮作法の一つとして継承されている。

異文化間での接觸において互いの文化に類似性を持つ場合に大きな衝突を経ることなく同化されることがあるが、この燈火という儀禮作法はそのように信仰、宗教を超えた共通の作法として人々に受け入れられてきた可能性はないだろうか。さらにこうした共通感覚により、異なる信仰、宗教の儀禮作法を襲用してきた可能性が考えられないだろうか。一つの信仰、宗教に火に対する信仰上の意味や作法上の解釋が複数存在する点には、確かに異なる信仰上の作法が融合した過程を想わせるものがある。そもそも類似する信仰の根は至る所にあるもので、その幹が他所へ伝えられ植えられると、あたかも同じ根に接ぎ木されたかのように一體化していく、このような印象を持つ。

周知のように、火を用いた儀禮は今日においても生きた信仰として次第に形を変えている。時代により融合する信仰は増え、また道具や社會環境の變化に據り更に多様化している。その由來は複雑で、もはやその根源をたどることは困難であるかにすら思えるが、中國での儀禮を考えるならば、古代の文獻に見られる古來の習俗に、より道教的な儀禮への變化、胡僧が齎した儀禮、それらを取り入れた時代ごとの様相の表層を多少は垣間見ることができる。そのような中で、このような燈火と信仰の關係を考えることは、文化融合を紐解く上で重要な問題点を導き出すことができるように思われるのである。

さて、9、10世紀の敦煌にも嘗て正月の燃燈行事があったことが知られている。敦煌文獻や莫高窟の傍題から多くの関連資料が見つかり、これまでにすでに少なからずその實態に関する議論が行われてきた。高國藩氏は敦煌の「春季的風俗」として上元燈節について觸れている^①。また黄徵、吳偉兩氏は、各種の願文を集成する作業の中で S.1441、P.2850、S.5630、P.2341、P.2854、P.2855、P.2058、S.6417、S.4625、S.5957、S.4506等の『燃燈文』と題する（或いは擬題とする）文獻を翻刻紹介しているほか^②、燃燈に関わる資料では S.3427『（擬）結壇散食廻向文』という後代の水陸齋に関わる文獻や、三長齋月に行われる燃燈行事に関する寫本を翻刻している。譚蟬雪氏は正月行事の「桃符

*本稿は學術振興會科學研究費補助金基盤研究(B) 16H03404「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の綜合的研究」（2017-21年度）の研究成果の一部である。

①高國藩「春季的風俗」、『敦煌民俗學』、上海文藝出版社、1989年、455-457頁。

②黄徵、吳偉『敦煌願文集』、嶽麓書社、1989年。

題辭]、「履端之慶]、「歳祭拜]、「踏舞設樂]、「元會之儀]、「四門結壇]、「安傘旋城]等と共に「燃燈建福]、「上元燃燈]とに分け^①、社條 (P.4525、P.527、P.1519)、寺院帳目 (P.2049)、燃燈文 (P.2058、P.2767、S.2832、P.2631、P.2583、P.3405、P.3461等)を紹介し、敦煌における正月の燃燈行事の位置づけについて検討した^②。馬徳氏は、燃燈行事に関わる文獻として、ほかに莫高窟 192 窟、「燃燈文」類 (P.3405、P.3263、P.3461、S.4625、P.3269、P.3497) の 6 件を全文翻刻紹介し、そこに見られる官職名、「大王]、「國母]、「令公]等の稱號、「仙臺]、「靈岩]、「千龕]等の莫高窟に関わる名稱についても議論を深めている^③。總じて、敦煌の燃燈行事の研究は、1980 年代末から関心が高まっていると言える。そしてその関心の中心は、今日の元宵節、臘八節 (成道會) の起源、或いは 9、10 世紀敦煌の歳時記を問うことであろう。ただ、これまでの研究より見て必ずしも中國で古來傳承されてきた儀禮信仰から、道教、佛教等の宗教上の儀禮作法との融合、敦煌を含む各地での發展という複雑な紐解きについては必ずしも議論されてこなかったように思える。例えば、正月の燈火の作法と言えば、『荊楚歳時記』にも記され^④、『辯正論』では道教儀禮にも燈火を用いた齋法が記されているが、佛教儀禮としてのものではない。『佛祖統記』のような後代の資料には貞觀年間の京城内の正月の佛教儀禮についての記述はあるが、正史を含め唐初からの資料では佛教の正月儀禮、特に燈火を用いた作法の記載は意外にもあまり知られていないのである (後述)。要するに敦煌での燃燈儀禮は除災や悔過を目的として燃燈行事とともに行われているが、その由來については必ずしも明確ではないのである。先にも言うような大枠の中で、文化交流、融合の紐解きをすべく、敦煌の正月の佛教儀禮の由來と信仰上の意味付けについて改めて考えてみたいと感じる次第である。

以上のような點から、本稿では、敦煌文獻より見た正月の燃燈作法を中心としつつ、その中國における信仰上の變化、佛教における燃燈作法の意味と、敦煌當地における發展、周縁地域にまで廣がる各地での發展を含めて考えてみたいと思う。

第一節 敦煌文獻に見られる燃燈儀禮の狀況

^①「燃燈建福]、「上元燃燈]を分ける解釋は氏の 1990 年の論であり、後に改められたと見られる。

^②「敦煌歳時掇瑣: 正月]、『敦煌研究』1990 年第 1 期、48 頁;『九州學刊 (敦煌學專輯)』、1993 年第 5 卷第 4 期、46 頁。譚蟬雪『敦煌民俗]、甘肅教育出版社、2006 年。

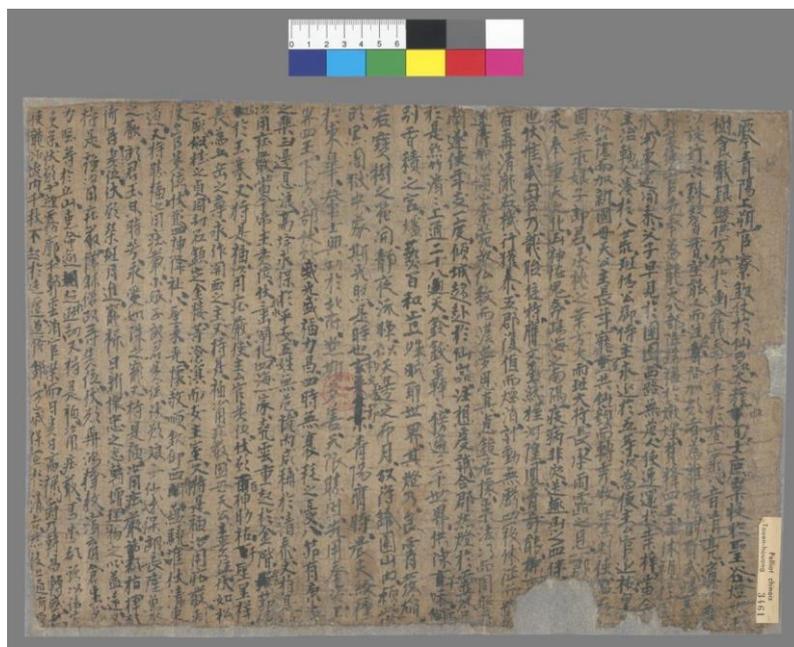
^③馬徳「敦煌遺書莫高窟歳首燃燈文輯識]、「敦煌研究』1997 年第 3 期、59-68 頁。

^④六朝梁には、王朝や皇帝のための佛教儀禮は多く見えている。ただ、正月儀禮として目立ったもの見られていない。この時代の儀禮を知る文獻として『荊楚歳時記』が良く知られているが、同書の正月の記事に佛教的要素は見えない。爆竹を鳴らし、鶏の人形や符を飾り、桃の木などで人形を作って邪氣を祓うこと、正月の最初の未の日に蘆苳 (葦) の火で鬼を祓うなどは見えるが、佛教に関わるものではない。蹴鞠を紹介するにあたって『涅槃經』に触れ、また七月十五日の盂蘭盆の行事も詳しく紹介されており、正月に何かしらの佛教儀禮があれば記載されたのではないかと想像されるところである。

正月の佛教の燃燈儀禮に關しては、敦煌文獻中の齋願文資料にたいへん多く見られている。その代表的なものは先にも擧げるように先行研究によって資料が紹介されているが、その一部からまず窺っていきいたいと思う。

厥今青陽上朔，官僚欽杖於仙岩；太簇中旬，士庶崇投於聖谷。燈燃千樹，食獻銀盤，供萬佛於幽龕，奉千尊於杳窟^①。八音清亮，遍林麓^②以旋行；六銖馨香，望能人而注意^③。啓加（嘉）願者爲誰施作？則有我歸義軍節度使某官。先奉爲龍天八部，降瑞福於敦煌，梵釋四王注休禎於黑水；東途開泰，父子早見於團圓；西路無危，人使速還於桑梓^④；當今帝主，治人輻湊於八荒；班佐公卿，侍主永延於五等。次爲使（施）主某官延祐，皇□（帝）……。國母天公主……。遂使年支一度，傾城趨赴於仙岩；注想虔誠，合郡燃燈於靈谷。……

P.3461 『(擬) 燃燈供養齋文』



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

【圖版 1】 P. 3461 『(擬) 燃燈供養齋文』部分（敦煌文獻の圖版はすべて IDP より引用）

まず「厥れ今、青陽上朔、官僚欽び仙岩に杖つく。太簇中旬，士庶崇ひて聖谷に投ず。」

①馬德氏は「幽龕」とするが、寫本により改めた。
 ②馬德氏は「林花」と理解するが、字形から見て「花」字とはとらえがたい。S.3929に「仙葩聖果，遍林麓以馨鮮；異獸祥禽，滿溪巒而遨躍。」と見られ、ここでは「林麓」とした。
 ③意、譚蟬雪氏は「想」とするが寫本により改める。
 ④桑梓、故郷。S.5639に類似する「東路早見於通和，平善喜廻於桑梓」の句が見られる。

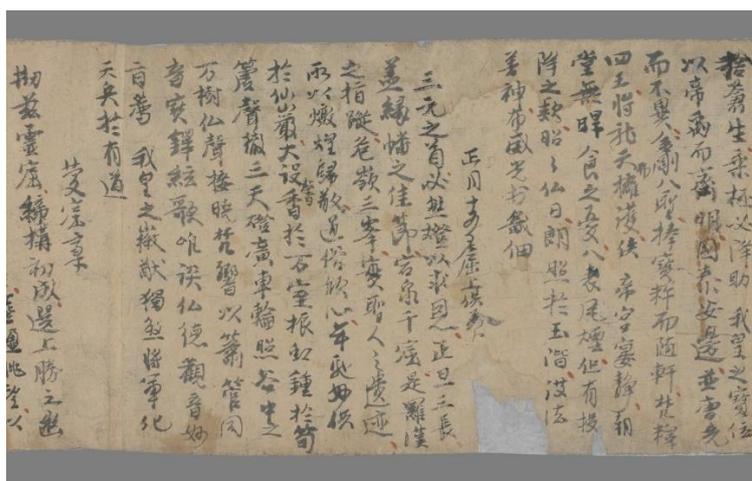
と言う。「青陽上朔」と言うのは元旦のその日のこと、「仙岩」は莫高窟の別名なので、元旦には官僚が莫高窟を詣でたということで、次の「太簇」は正月の別名で、その中旬（おそらく十五日）、「聖谷」はその莫高窟のある宕泉（大泉河）の谷間なので、正月中旬にかけて「士庶」つまり士人と庶民が町から二十五里離れた莫高窟を詣でたことを言っていることになる。對句表現であることを差し引いても、実際には正月の前半には地位のあるものから順次莫高窟を詣でていたということであろう。その時莫高窟では、「燈燃は千樹のごとく、食獻ずるは銀の盤。萬佛を幽龕に供し、千尊を杳ひ窟に奉ず。」のように、林のようになるほどの燃燈を燈し、銀盤に持った供物で龕窟の千佛を供養したという。後ろの資料にも見られるが、もちろんそれは夜間のことであろう。さらに「八音は清亮にして、林麓遍く以て旋行し、六銖の馨香、能人の意を注ぐことを望む。」とは、「八音」はすべての樂器を指すので、音樂が清らかに奏でられることで、「林麓」は莫高窟の前のことであろうから先の千樹の如き燃燈の間を樂曲がいきわたっていたことを言うものであろう。そして「六銖」は天衣を纏うことで、「馨香」とは天女がそこに現れたかのような姿を言う「八音」からの對句であれば、そこに舞樂があったと考えてもよいのかもしれない。「能人」はここでは才のある官を指すとすれば、そのような有能な官を惹きつけようという思い、と讀める。そして「嘉なる願を啓す。誰が爲に施作するや。則ち我が歸義軍節度使某官有るなり。」と、正月のめでたい願を述べることを稱え、この供養を行っているのがこの敦煌の支配者、歸義軍節度使であることを言っているのである。そのあと神祇を稱え、施主の歸義軍節度使、そして「國母」と順に莊嚴していく。敦煌の齋願文ではこのような施主を稱え廻向する段落があり、「莊嚴」と稱している。「莊嚴文」というこの段の作法の名稱を冠する文もあって、この時代の儀禮次第の多くに見られる作法である。なお、「國母天公主」の稱號が見られるが、これは甘州ウイグル可汗の娘で敦煌歸義軍節度使曹議金（?-935年）の夫人となった隴西李氏を指して用いられた號で、曹議金没後にこの號を使用するようになったと言われる。

この文を通じて、正月の初めに歸義軍政權下の莫高窟前で正月の佛教儀禮を行われ、またその盛大さも理解されるであろう。

次の文を見てみよう。

三元之首，必燃燈以求恩；正旦三長，蓋緣幡之佳節。宕泉千窟，是羅漢之指踪；危嶺三峰，實聖人之遺跡。所以敦煌歸敬，道俗傾心，年馳妙供於仙岩，大設馨香於萬室，振虹(洪)鐘於笋櫓，聲徹三天。燈廣車輪，照谷中之萬樹。

P.3405「正月十五日窟上供養」



【圖版 2】 P. 3405 「正月十五日窟上供養」

「三元の首、必ず燈を燃し以て恩みを求む。正旦、三長、蓋し幡に縁む佳き節なり。」
 と言い、三元の初めにあたる上元に燃燈するもとに「三長齋月」が関わるといふ當時の意識に觸れられている。その後、敦煌莫高窟でこのような佛教儀禮をおこなうことについて「宕泉の千窟、是れ羅漢の指踪なり。危嶺の三峰、實に聖人の遺跡なり。所以に敦煌は歸敬し、道俗傾心し、年に馳せ仙岩に妙供し、大いに馨香を萬室に設く。」のように言う。「危嶺の三峰」と言うのは、敦煌の大佛灣を囲む莫高窟側の鳴沙山ではなく、莫高窟の向かい側の靈峰三危山を指し、ここに鳴沙山と三危山が形成する敦煌大佛灣という當時の人たちの聖地觀、宗教觀が示されている。次に興味深いのは「洪いなる鐘を箏櫓に振へば、聲三天に徹す。燈は廣く車輪のごとく、谷の中の萬樹を照らす。」の記述である。「箏櫓」は櫓の形状の例えで、その鐘樓の響きは三日續いたと言ふのは解るが、車輪のような燈火が廣がり、谷の中を照らすというのは、多くの燈火を車輪のように動かしていた、つまり東大寺二月堂の大松明で行われている作法に似たことを表すのであろうか。

少なくとも、ここからは佛教信仰のあつた敦煌で、元旦から上元まで、三長齋月の期間として莫高窟、三危山への巡禮と供養が行われていたことを知ることができる。

もう一點、寫本を見ておこう。

厥今年初肇律，首(守)歲元晨(辰)；青陽告陽於中旬，正寅運朔于瑞月。百官返驟，望仙臺步步虔誠；萬戶奔驅，仰靈巖行行頂謁。朝陳淨食，花開而如香積初來，夜顯神光，晃耀以(似)燈王再朗。千龕普照，吉祥身重備銀輪；萬聖俱瞻，善財士倍添金燭。巡山念佛，聲聲振兜率之宮；遍谷焚香，隊隊滿娑婆之界。八音合響，請十方諸(之)如來；四衆傾心，告三民之應現者，有誰施作？時則有我河西節度使令公，先奉爲龍天八部，擁護敦煌；土地靈只，保堅社禮(稷)。

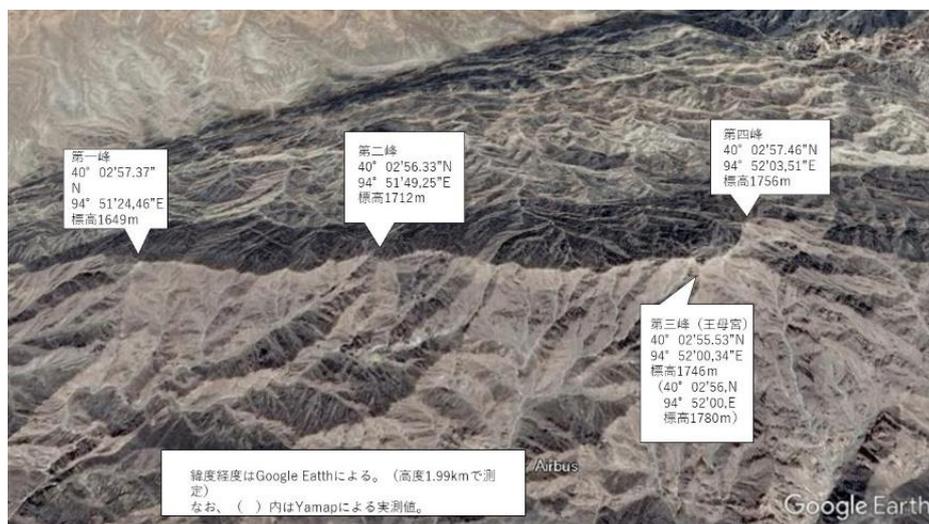
S.4625 『(擬) 燃燈文』

「厥れ今、年初肇めの律として、元めの辰を守歳す。青陽の中旬に陽を告げ、正寅の朔に瑞月を運ぶ。」に始まり、「百官返ること驟かなるも、仙臺を望むこと歩歩に虔しみ誠あり。萬戸奔り驅きて、靈巖を仰ぐこと行行に頂き謁ゆ。」と、「仙臺」「靈巖」と呼ばれる敦煌の聖地巡禮の官と民の様子の違いを描寫している點は、上の P.3405 に言うのと近い。そのような状況があったことを知るとともに、表現上も一種の決まり文句になっていたことを窺うことができる。「朝に淨食を陳べ、花開くこと香積初めて來るが如し。夜に神なる光を顯し、晃り耀くこと燈王の再び朗なるに似たり。」と、昼夜にわたって華やかに齋が行われたことを言い、莫高窟千佛洞の中の状況として、「千の龕普く照らすこと、吉祥の身に重ね銀輪を備ふ。萬の聖は俱に瞻がれ、善財の士は金燭を倍し添へる。」として、普段は暗い洞窟の中が寄進された燭臺により、千佛も後光が差したように見えるほど明るく輝いたことを表している。鳴沙山側と三危山側をあわせて聖地とし、その間の谷を「聖谷」と稱している宗教觀に通じるものであろう。すると次は外の状況として、「山を巡りつ佛を念じ、聲聲は兜率の宮を振はし、谷を遍くしつ香を焚き、隊隊は娑婆の界を満たす。」とある。山が具體的にどこを指すのかは不確かではあるが、先にも宗教觀としての三危山と鳴沙山の對比が見られており、また三危山側でも燈火が點され儀禮が行われていたことは他の資料でも明らかなので^①、三危山の巡禮が併せ行われていたのかもしれない。

①『大唐隴西李府君脩功德記』（莫高窟 148 窟前室の外、P.3608、S.6203 などに鈔本あり）には、以下のように三危山側でも莫高窟側ともに儀禮をおこなっていたと思われる記述がある。「敦煌之東南，有山曰三危。結積陰之氣，坤爲德；成凝質之形，艮爲象。峻嶒千峰，磅礴萬里。呀豁中絕，塊圯相嵌。鑿爲靈龕，上下雲轟；構以飛閣，南北霞連。依然地居，杳出人境。聖燈時照，一川星懸。神鐘乍鳴，四山雷發。靈仙貴物，往往而在。……（敦煌に東南、山の三危と曰ふ有り。陰を積ぬ氣を結び、坤もて徳と爲し、質を凝らす形を成して、艮もて象と爲す。峻しく嶒しき千峰、萬里に磅礴す。呀き豁くこと中に絶し、塊圯にして相ひ嵌し。鑿りて靈龕を爲すこと、上下に雲のごとく轟へ、構へて以て飛閣となすこと、南北に霞のごとく連れり。依然として地ぶ居るに、杳か人境を出ずるがごとく。聖燈の時に照らすに、一川に星のごとく懸げられ、神鐘の乍ち鳴るに、四山は雷のごとく發す。靈仙の貴物，往往にして在り。……）」



【圖版3】敦煌の町と莫高窟、三危山の位置関係



【圖版4】三危山の4つの峰

別に興味をそそられるのは、敦煌でも正月に踏歌が行われていたばかりか、今日の皮影戲のような影繪劇が行われていたことを想わせる資料が出てくることである。「油貳升半、十五夜の影燈を點ける用に充つ。(油貳升半充十五夜點影燈用。)」(S.1316)や「油參升、願眞に付して長明燈及び正月十五日の影燈等を燃すに用ふ。(油參升付願眞燃長明燈及正月十五日影燈等用。)」(P.3490)のような記録を儀禮に關わる帳簿の中に見つけることができる。影繪劇に關しては、變文のような繪解きの臺本もたくさん見つっている敦煌のこともあり、それに近い講唱文學がそこでも行われていたということになろう。

以下に敦煌文獻の中で踏歌や正月の樂人の活動に關する資料をいくつか列挙しておこう。

歳日月正元日，律應新年；四時別起于三春，萬物更添一歳。

十五日初入三春，新逢十五。燈籠火樹，爭然九陌之時；舞席歌筵(筵)，大啓千燈之夜。

S.2832

伏以今月一日，歳祭拜白羊羯壹口。節良用白羊羯壹口。定興郎君踏舞來，白羊羯壹口，未蒙判凭，伏請處分。丙寅年（966？）正月。

P.3272V

牒：奉仙等雖霑樂人，八音未辯(辨)，常蒙撫恤，頻受賞[榮]。突課差科，優矜至甚。在身所解，不敢隱欺。自恨德薄無能，不升褒薦。數朝惶怖，希其重科，免有悚遺。却加重賞，奉仙等四人，弟子七人，中心忻喜，貴荷非常。所賜賞勞，對何司取？請處分，謹牒。

P.3730「酉年樂人奉仙等牒」

.....十五日出粟肆斗充音聲。廿三日出麦貳斗、粟參斗充與音聲。廿九日出粟壹斗充與音聲。三十日出粟伍斗充與音聲。二月壹日出麦伍斗、粟伍斗充音聲。酉年正月 日奉仙等謹牒。

P.4542

S.2832 では曆のようにその日ごとの出来事が記されている。その中で正月十五日には「十五日、初めて三春に入りて、新たに十五に逢ふ。燈籠は火樹のごとくして、爭然たること九陌の時、舞席と歌筵は、大いに啓かること千燈の夜。」という。「九陌」は都大路のような喧噪の例えであるから、恐らく正月十五日夜の莫高窟付近はそれと競い合うと言われるほどの相當な賑わいの時だったのであろう。「燈籠は火樹のごとくして」「千燈の夜」のように夜の賑わいが記されている。

續く P.3272V では「伏して今月の一日を以て、歳に祭拜するに白羊羯壹口、節に良く用ふるに白羊羯壹口、定興郎君踏舞に來るに白羊羯壹口、未だ判と凭を蒙らず。伏して處分を請ふ。丙寅年正月。」のように言い、正月に定興郎君の踏舞への報酬として白羊羯（羊の背肉）が用意されることが記されている。P.3272 の正面文書には甘州使頭閻物成の名前があり、同じ閻物成は P.3627 に後晉天福四年（939）年の記年のある『王陵變』を記していることから、P.3272 背面の「丙寅年正月」というのはそこからやや時間が空くが宋太祖の乾徳四年（966）の頃ではないかと思われる。

P.3730「酉年樂人奉仙等牒」では、「牒していふ。奉仙等、樂人として霑り八音未だ辨ぜずといへども、常に撫恤を蒙り、頻りに榮を受く。突として差科を課せられ、優矜なること至りて甚だし。身に解く所、敢へて隠し欺かず。自ら德薄く無能にして、褒薦に升らざるを恨む。數朝に惶怖し、其の重科を希むも、悚れを遺すこと有るを免れず。

却って重賞を奉仙等の四人、弟子七人に加ふこと、中心より忻び喜び、貴荷なること非常なり。賜る所の勞への賞、何れのに司に對して取れるや。處分を請ふ。謹しんで牒す。」のように言い、奉仙を中心とする樂人が、「差科」、つまり官からの命で樂を奏で、その褒賞を得たこと、そしてその褒賞を如何に得るかを官に願ひ出る牒と見られる。

そしてその褒賞に關する牒が残されている。P.4542はP.3730に言う奉仙等四人、弟子七人への「音聲」褒賞に關わる牒で、「……十五日に粟肆斗を出し音聲に充てる。廿三日に麦貳斗、粟參斗を出し音聲に充て與ふ。廿九日に粟壹斗を出し音聲に充て與ふ。三十日に粟伍斗を出し音聲に充て與ふ。二月壹日に麦伍斗、粟伍斗を出し音聲に充てる。酉年正月 日、奉仙等謹しんで牒す。」としており、興味深い點は十五日以外にも正月の間、數日音曲を奏でていることであるが、このいずれもが十齋日の日に當たることは、三長齋月、八關齋との關わりではないかと思われる。それが官の命で行われていたという點は興味深いことである。十齋日、八關齋と三長齋月との關わりについては後章で改めて述べていきたいと思う。

第二節 唐代前後における中國の正月の儀禮

上のように、敦煌文獻により 9、10 世紀の敦煌では正月の燃燈儀禮を中心に華やかな活動が行われ、官僚から士庶までがともに祝い集っていたことを知ることができる。しかし、敦煌文獻に見られるような、また日本の脩二會に傳承されるような佛教の儀禮として、また除災や悔過のという信仰が加わっているとする記録は、唐代以前の資料では見られていないようである。正月十五日の燃燈儀禮を記す隋代の資料として『隋書』「柳彧傳」が、また唐代の『舊唐書』等の記録があるとされるが、上元の踏歌や雜技を含む燃燈行事に發展していることは解るが、唐代前半期では佛教的な、或いはほかの外來の信仰を受容していたことを明確に示してはいないように思える。

『隋書』卷六二「柳彧傳」に言う^①。

彧見近代以來，都邑百姓每至正月十五日，作角抵之戲，遞相誇競，至於糜費財力，上奏請禁絕之，曰：「臣聞昔者明王訓民治國，率履法度，動由禮典。非法不服，非道不行。道路不同，男女有別，防其邪僻，納諸軌度。竊見京邑，爰及外州，每以正月望夜，充街塞陌，聚戲朋遊。鳴鼓聒天，燎炬照地，人戴獸面，男爲女服，倡優雜技，詭狀異形。以穢嫚爲歡娛，用鄙褻爲笑樂，內外共觀，曾不相避。高棚跨路，廣幕陵雲，絃服靚妝，車馬填噎。肴醕肆陳，絲竹繁會，竭貲破產，竟此一時。盡室並拏，無問貴賤，男女混雜，緇素不分。穢行因此而生，盜賊由斯而起。浸以成俗，實有由來，因循敝風，曾無先覺。非益於化，實損於民。請頒行天下，並即禁斷。康

^① 『隋書』，中華書局，1973年，1483-1484頁。

哉《雅》、《頌》，足美盛德之形容，鼓腹行歌，自表無爲之至樂。敢有犯者，請以故違敕論。」

ここでは、「都邑の百姓、正月十五日に至る毎に、角抵の戲を作し、相を遞へて競を誇り、至りて財力を糜れ費すものなり。上奏し禁じて之を絶さんことを請ひて曰く、「臣聞く、昔者、明王は民を訓へ國を治め、法度を履むを率ひ、禮典に由るを動かす。法に非れば服さず、道に非れば行はず。道、路は同からず、男、女に別有り、其の邪僻を防げ、諸の軌度を納む。京邑、爰及び外州を竊ひ見るに、正月望夜毎に、街塞の陌に充つは、戲の聚まり朋の遊なり。鼓を鳴らし天を聒しくし、炬を燎き地を照し、人は獸面を戴り、男は女服を爲し、倡優の雜技、詭りの狀、異なる形なり。穢れ嫚しめを以て歡娛と爲し、鄙褻を用ひて笑ひ樂しみと爲し、内外共に觀ずること、曾て相ひ避けず。」として正月望月にそれを祝って松明を照らし獸面を付け男女が入り混じって楽しむ亂れた習俗として記されている。さらには「室を盡して拏と並び、貴賤を問ふこと無く、男女は混雜し、緇素分たず。」のように言い、僧侶もこれに加わっていることを言うが、これより見る限りでは儀禮の類として行われるものではなかったに違いない。なお、ここでの燈籠の意味は、諸々の夜間に遊戯を行うためのものであって、觀燈を目的とするものではないことは後代のものと異なるように思われる。

次に、『舊唐書』卷七本紀第七「中宗」には以下の様という^①。

(景龍)四年春正月乙卯，於化度寺門設無遮大齋。

丙寅上元夜，帝與皇后微行觀燈，因幸中書令蕭至忠之第。是夜，放宮女數千人看燈，因此多有亡逸者。丁卯夜，又微行看燈。

「(景龍)四年(710)春正月乙卯、化度寺門に於ひて無遮大齋を設く。丙寅上元の夜、帝と皇后、微かに觀燈に行き、因みて中書令蕭至忠の第に幸す。是の夜、宮女數千人をして看燈せしむ。此に因りて多く亡逸する者有り。丁卯の夜、又微かに行きて燈を看る。」としている。ここでは正月の乙卯(景龍四年正月四日)に化度寺で無遮大齋が開かれているが、丙寅上元夜とは10日以上離れており別の行事であることは間違いない。この日には中宗は皇后とともに觀燈を秘かに樂しみ、また皇帝宮女を觀燈の爲に夜に外出したところ多くが失われたことを記している。また丁卯(正月十六日)夜にも再度觀燈に出かけているというので、少なくとも2晩は行われる行事であったことがわかる。

次に『舊唐書』卷六本紀第六「睿宗」に言う^②。

(先天)二年春正月，敕河北諸州團結兵馬，皆令本州刺史押掌。乙亥，吏部尚書

^①『舊唐書』卷七本紀第七「中宗」，中華書局，1975年，149頁。

^②『舊唐書』卷六本紀第六「睿宗」，中華書局，1975年，161頁。

兼太子右諭德、鄴國公蕭至忠爲中書令。上元日夜，上皇御安福門觀燈，出內人連袂踏歌，縱百僚觀之，一夜方罷。二月丙申，改隆州爲閬州，始州爲劍州。分冀州置深州。初，有僧婆陀請夜開門然燈百千炬，三日三夜。皇帝御延喜門觀燈縱樂，凡三日夜。左拾遺嚴挺之上疏諫之，乃止。

先天二年、つまり唐の玄宗皇帝の初年、上皇となった睿宗が正月に「安福門」に御幸して燈を見て楽しんだ時のことが記されている。「内人出でて袂を連ねて踏歌す。百僚の之を觀るを縦にし、一夜にして方やく罷る。」と、内人つまり宮中の女官が出てきて手をつないで一晩の間「踏歌」という歌と踊りをし、百僚つまり多くの役人が出てきてそれをみて楽しんだと言っている。日本にも傳わる地を鳴らして踊る「踏歌」は、唐のこの頃には娯樂の一種になっていたようで、儲光羲『薔薇篇』や『資治通鑑』「唐則天武后聖曆元年（698）」にも記録がある。「連袂（袖をつないで）」を、手をつないで地を鳴らす踊りと考えると、『後漢書』卷八五「東夷傳」の「三韓」に、朝鮮半島の風習として「常に五月を以て田に竟くして鬼神を祭し、昼夜に酒會し、群聚歌舞し、舞へば輒ち數十人相ひ隨ひ、地を蹋みて節を爲す。十月に農功畢りても亦復た之の如し。（常以五月田竟祭鬼神，昼夜酒會，群聚歌舞，舞輒數十人相隨，蹋地爲節。十月農功畢，亦復如之。）」とあるものがよく似ている。ここでは「踏歌」ではなく「踏地」と言っているが、鬼を鎮め神を祭って豊作を祈り、秋にまた同じように祭祀を行うと、こうした行事が長い時間を経て浸透したものととらえてよいであろう。『趙飛燕外傳』には「時十月十五日、宮中故事：「上靈安廟，是日吹埙擊鼓，連臂踏地。」」ともあり、神と通じる或いは魔よけ的な様様な場面でも用いられ、祭祀でこのような歌や踊りが楽しまれた（あるいは神佛を楽しませた）のではないかと思われる。その大きな流れとして農耕のための神々を喜ばす儀禮、除災が、後に正月儀禮に取り込まれたと考えるとよいのかもしれない。なお、後の佛教の脩法にもこれと関連性が考えられるものが見られる。單なる氣づきにとどまるものではあるが、備忘のために一應あげておきたい。

この「踏地」を、佛教儀禮の中に類似のものを見ると、實は密教儀禮の中に幾つか見られていることに気づく。例えば阿地瞿多譯の『佛說陀羅尼集經』卷第四、觀世音卷上の「十一面觀世音神呪經」の中に以下のように見えている^①。

阿波羅質多印第三十七 唐云無勝印第十面

起立地，先大屈左脚膝，正直蹲踏地，脚指向前；右脚斜直申向右邊，脚指向前。反叉左右頭指無名指，在掌中右押左，左右小指中指頭相著，並二大指直豎。莫著頭指側。合腕舉印。向右腋上著。是法身印。誦前大呪七遍已竟，然後更舉，向額上著，更呪七遍：「隨何國土作此法者，五穀豐熟，人民無病，能破一切諸外道法。」

^①阿地瞿多譯『佛說陀羅尼集經』卷第四(觀世音卷上)「十一面觀世音神呪經」、『大正新脩大藏經』第18卷，823頁a。

「地に起立して、先ず大いに左脚の膝を屈し、正直にして地を躡にて踏し、脚指は前に向けよ。右脚は斜めに直申させ右邊に向け、脚指は前に向けよ。」とし、さらに足の指での「印」の説明が続く。その印と足で踏む行為の目的としては後ろの「呪詞」に「何なる國土に隨へども此の法を作す者、五穀は豊熟し、人民は無病となり、能く一切の諸外道の法を破らん。」と言っているの、まさに五穀豊穰、無病息災と破魔を目的とするものである。上の踏歌とはあまり関りが無いかもしれないが、こうした共通項は興味深いことである。こうした類似性が一つの儀禮の中に融合する契機となるかもしれないからである。

なお、佛教の正月儀禮としては後代の『佛祖統記』中に貞觀年間の記録が残されるが、『佛祖統記』という文献自体が時代的にやや下りすぎているとする懸念もある^①。『舊唐書』には景龍四年正月に化度寺で無遮大齋が行われ、上元の「帝と皇后は微かに觀燈を行す」とともに正月行事として記録されているが、連続する一連の行事ではない。この時代以前に佛教の正月儀禮があったことを否定するものではないが、少なくとも上元の燃燈行事からは佛教色があまり濃厚ではないことは氣になる点である。後代の敦煌での例に見られるようになるまでには恐らく唐の半ばに何らかの両者を強く結びつける轉機があったのでは、と推測されるところである。こうした唐代の燃燈儀禮の發祥として、先の『舊唐書』に續く「初め、僧婆陀なるもの胡僧婆陀の、夜に門を開き、百千炬の三日三夜燃燈するを請ふ。皇帝延喜門に御し燈を觀て縦に楽しむこと、凡そ三日の夜。左拾遺、嚴挺之上疏して之を諫め、乃ち止む。」の記載がある。隋代にはすでに「燎炬照地」と言うように松明を焚いての望月の行事とはなっていたが、燃燈行事の發祥としてここには西域僧の齎した儀禮があるとしているのは注目すべきかもしれない。この時代も嚴挺之が上奏しているので中宗の時代と考えてよいであろう。

同じことは『唐會要』にも記載がある。

『唐會要』第四十九「燃燈」に以下のように言う^②。

先天二年二月，胡僧婆陀請夜開城門，燃燈百千炬，三日三夜。皇帝御延喜門，觀燈縱樂，凡三日夜。左拾遺嚴挺之上疏曰：「竊惟陛下孜孜庶政，業業萬幾，蓋以天下爲心，深戒安危之理。奈何親御城門，以觀大酺，累日兼夜，臣愚竊所未喻。且臣卜其晝，未卜其夜。史冊攸傳，君舉必書，帝王重慎。今乃暴衣冠于上路。羅伎樂于中宵。陛下反樸復古。宵衣旰食。不矜細行。恐非聖德所宜。臣以爲不可一也。誰何警夜。代鼓通晨。以備非常。古之善教。今陛下不深惟戒慎。輕違動息。重門弛禁。巨猾多徒。倘有躍馬奔車。厲聲駭叫。一塵清覽。有軫宸衷。臣以爲不可二也。陛下

^①「貞觀元年正月詔京城德行沙門、並令入內殿行道七日。度天下僧三千人。……（二年）七月詔京城諸郡僧道、七日七夜轉經行道、爲民祈福以保秋成。每歲正月七月視此爲式。……三年正月、詔京城沙門、每月二十七日行道『仁王經』、爲國祈福官給齋供。（『佛祖統記』卷第三十九、『大正新脩大藏經』第49卷363頁b）

^②『唐會要』第四十九「燃燈」，中華書局，1955年，862頁。

北宮多暇。西牖暫陟。青春日長。已積埃塵之弊。紫微漏永。重窮歌舞之樂。倘有司跛倚。下人飢倦。以陛下近猶不恤。聖情攸關。豈不凜然祇畏。臣以爲不可三也。伏望晝盡歡娛。暮令休息。務斯兼夜。恐無益于聖朝。惟陛下裁擇。

開元二十八年，以正月望日，御勤政樓，讌群臣，連夜燃燈，會大雪而罷。因命自今常以二月望日夜爲之。

天寶三載十一月敕。每載依舊正月十四十五十六日開坊市燃燈。永爲常式。

ここには「先天二年（713）二月、胡僧婆陀の、夜に城門を開き、百千炬の三日三夜燃燈するを請ふ。皇帝延喜門に御して、燈を觀て樂を縱にすること凡そ三日の夜す。」と上と同じように胡僧の婆陀が大量の燃燈を三日三晩燈す行事を請じて儀禮が行われ、それを皇帝が延喜門から楽しんだことが記されている。ただこれを先天二年としているのは上の記述からの解釋と必ずしも一致しない。中宗の時代に行われている儀禮であれば、先天より前の景龍年間とするのが正しいのであろう。これが夜を徹して行われたことによる弊害から、濫りに行われぬよう上奏され、それを承けて「開元二十八年（740）、正月の望日を以て、勤政樓に御し、群臣を讌して、連夜燃燈するも、大雪に會ひて罷む。因りて今自り常に二月望日の夜を以て之を爲すを命ず。」といい、「天寶三載（744）十一月に勅す。每載に舊に依りて正月十四日、十五日、十六日に坊市を開き燃燈せよ。永く常式と爲さんことを。」との勅が出されて舊に復している。二月から正月へ、そして二月に移されるなど、この行事の漢人社會での位置づけが良くわからないところではあるが、上にも言う舊來の習俗に重ねられていったものと見るのが自然であろう。ちなみに、『荆楚歲時記』などでも正月行事で火が用いられる行事は蘆苳、つまり葦を束ねた「たいまつ」のような炎で鬼を払う儀禮が紹介されているほか、正月の上元節に觀燈の行事があったことは先の『舊唐書』「中宗紀」にも見えている通りである。ここではそれとは別に胡人僧の行事を發端とする別の行事があったものが、天寶三載の頃には「正月十四日、十五日、十六日に坊市を開き燃燈」するという形で、舊來の習俗と重ねられていることになる。

ただ、こうした西域的な儀禮が融合する中でも、後に見えるような宮廷儀禮や、悔過や脩身のような要素が見られていないことになる。娛樂としての要素が宮中でも根強くあることは上記の記載にも見える通りである。ちなみに、天寶年間には正月十五日に楊貴妃が夜間に燈籠に出かけたことも『舊唐書』卷第五十一「楊貴妃傳」には記載されている^①。

十載正月望夜，楊家五宅夜遊，與廣平公主騎從爭西市門。

「正月の望夜、楊家五宅夜に遊び、廣平公主の騎從と西市の門に争ふ。」これは開元

^①『舊唐書』卷第五十一「楊貴妃傳」，中華書局，1975年，2180頁。

二十八年（740）楊貴妃が 21 歳で玄宗に仕えるようになってから 10 年ほどが経った天寶十載（751）、32 歳の時のことである。楊家一族が揃って觀燈に出かけようとした時に些細なことで廣平公主ともめたことを記している。

おそらくこのような正月十五日の燃燈や燈籠を見に出かける觀燈はこのように習俗となって繼續的に親しまれてきたことであろう。それでいながら、先天年間以降には西域的な要素が加わりつつあり、さらには中唐の頃には佛教側でも正月十五日の觀燈としての習俗が加わっていることが以下の記述などによってわかる。

圓仁『入唐求法巡禮行記』に言う^①。

開成四年（揚州）……十五日夜東西街中人宅燃燈，與本國盡晦夜不殊矣。寺裏燃燈，供養佛，兼奠祭[祖]師影。……諸寺堂裏並諸院，皆競燃燈、有來赴者，必捨錢去……。」

開成四年（839）（揚州）……十五日夜、東西街中の人宅にて燃燈すること、與本國の晦の夜を盡すことと殊ならず。寺の裏にて燃燈し、佛を供養し、兼ねて[祖]師の影を奠祭す。……諸寺の堂の裏、並びに諸院にて、皆な競ひて燃燈し、來り赴く者有れば、必ず錢を捨して去る……。

このように正月十五日の燃燈は人々の家と同様に寺院内でも行われるが、「佛を供養し、兼ねて[祖]師の影を奠祭」していたとされるので、佛教寺院では競って儀禮が行われていたことも知る事ができる譯である。ところで、本題とは関わりがないが、ここで圓仁の記述の中で気になる点があることに気づく。こうした習俗を「本國」つまり日本と同じとはしているが、あくまでも「晦」つまり晦日から元旦にかけてのことであるので、我々の關心から言えば異なる習俗であることである。少なくともここでは日本における脩正會、脩二會との關係性については認識していないことになり、やや不可解さが残らなくもない。

さて、正月十五日の觀燈の習俗がいつ頃の時代に如何にして佛教儀禮として定着し、習俗として人々の中に認知されていくかの過程が次の問題として残るが、筆者はこの点について、當時の信仰的流行に鑑みた時、先の敦煌資料の中に見え隠れする三長齋月や十齋日との關りが強いのではないかと考えている。

第三節 唐代前後における中國の正月の儀禮

正月十五日の觀燈の習俗と佛教儀禮の關係を考えると、豫測されることの一つに、この時代に佛教の「三長齋月」の行事が強調されるようになったことがあるように思わ

^①圓仁『入唐求法巡禮行記』、開成四年、『大日本佛教全書』113、名著普及會、1980年。

れる。何よりも敦煌の燃燈儀禮関連の資料に「三長齋月」の文字が散見され、また唐代の特に 8 世紀半ば頃に、インドの三齋（いわゆる六齋）が國家儀禮化して三長齋月（正月、五月、九月の初めの十五日）が儀禮の中でしばしば取り上げられるようになっていくからである。これはもともと、在家の佛教者が八戒を守るべき日として定められたもので、羅什譯の『梵網經』や「智顛説、灌頂記」とされる『菩薩戒義疏』にも言及はある。これらの中でもインドの六齋日と並び稱され、在家のものが八戒を守ること、贖罪することが説かれている^①。この教えはのちの「帝釋天や毘沙門天が巡察するのに合わせ人々が懺悔して精進潔齋する日」と定められた十齋日にもつながる教えで^②、唐初に道教で十直という名稱で主張するようになった十齋日も根は同じものと見られるので、基本的な考え方は八關齋とともに中國ですでに浸透していたことは間違いがないが^③、特にその齋日の中でも最も重要で期間の長い、ある意味経済的負担の高い正月、五月、九月の三長齋月の齋が唐の 8 世紀頃に整備されていったと見るように筆者は考えている。

こうした整備が行われていったのは、唐王朝の中でも、現在資料に見られるものは特に不空三藏時代以降のものが多い。『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』にも記載があるほか、『金剛壽命陀羅尼念誦法』、『金剛壽命陀羅尼經法』と等の儀軌の漢譯も見られている。そこには三長齋月にこの法を脩すべきことが以下のように書かれている^④。

次説護摩除災延命壇。治一淨室。於東邊安金剛壽命菩薩像。懸諸幡蓋。像前作三肘方壇。掘深去瓦礫骨灰諸不淨物等。如其地無諸穢物還取舊土填之。土若有餘是大吉祥相，法易成就。若有穢物，即取河兩岸淨土填平。和諸香瞿摩夷塗。壇中心畫以白粉。作一肘半金剛甲冑。中央穿一爐，深半肘，周圍緣。如不欲穿者安火爐。行者火爐前坐。壇四面供養飲食諸果子等。壇四角安瓶。於爐中然炭。先辦乳木長十指。庵如大指二十一，莖以酥搵兩頭，誦金剛壽命眞言，擲於火中。然熾盛已，即於火中想八葉蓮華，於華胎中想阿字，光明遍照，成金剛壽命菩薩。次以四字四明，引請菩薩入火爐。受諸供養，即以右手半金剛印，以水灑火令淨。次取一器盛滿融酥，以骨屢草青者一莖，搵酥，誦金剛壽命陀羅尼一遍，擲於火中。乃至一百八莖或一千八莖。次後擲燒諸香乳酪。念誦已畢，以三滿杓酥傾於火中。初後如是。若能於三長齋月或自本生日，作是供養，能除災難增益壽命，國土安泰，無諸災疫，風雨以時，一切賢

^①拙稿「淨土五會念佛法事と八關齋、講經」、『シルクロードと近代日本の邂逅』、勉誠出版、191-228 頁、2016 年。

^②拙稿「敦煌本十齋日資料與齋會、儀禮」、『敦煌吐魯番研究』第 14 卷、379-402、2014 年 12 月。

^③拙稿「敦煌本《受八關齋戒文》寫本の基礎的研究」、『敦煌寫本研究年報』第 5 號、129-150 頁、2011 年。

^④『金剛壽命陀羅尼念誦法』、『大正新脩大藏經』第 20 卷、575 頁 c。

聖擁護其人。

まず、「次に護摩除災延命壇を説く。一淨室を治め、東邊に金剛壽命菩薩像を安じ、諸の幡蓋を懸け、像の前に三肘の方壇を作る。……」のように壇のたて方と脩法が説かれ、續けて「初めより後是の如し。若し能く三長齋月或いは自らの本生の日には是の供養を作せば、能く災難を除き壽命は増益し、國土安泰、諸の災疫無く、風雨時を以てし、一切賢聖其の人を擁護せん。」と言っており、「金剛壽命菩薩」の脩法ではあるが、國土の爲の正月の儀禮を行う根據にはなつたものと思われる。

また、以下は正月の佛教儀禮を求める不空の上表の一つである。ここでは毎年の夏中と三長齋月に灌頂を行うように上表しているが、ここから興味深い内容を多く読み解くことができる。おそらく『華嚴經』、『淨名經（維摩經）』、『法華經』を講經の儀禮を行い佛教の教えを廣めつつ、そこに集まつた人々に灌頂し、廣い社會層を教えおさめ、帝の長壽を願うという意圖が見える^①。

請置灌頂道場 墨勅一首

大興善寺三藏沙門不空請爲 國置灌頂道場

右不空聞。毘盧遮那包括萬界。密印眞言吞納眾經。准其教宜有頓有漸。漸謂聲聞小乘登壇學處。頓謂菩薩大士灌頂法門。是詣極之夷途。爲入佛之正位。頂謂頭頂。表大行之尊高。灌謂灌持。明諸佛之護念。超昇出離何莫由斯。是以剋己服勤不捨。晝夜誓志鑽仰豈敢怠遑。冀每載夏中及三長齋月。依經建立、《嚴》《淨》《花》以開覺。使有識而歸眞。庶邊境肅淨 聖躬萬壽。不勝懇念之至。謹詣右銀臺門。奉狀陳請以聞。天恩允許請降 墨勅 依奏。

廣德元年(763)十一月十四日

大興善寺三藏沙門不空狀進

「冀くは每載の夏中及び三長齋月に經に依りて(道場を)建立し、『(華)嚴』、『淨(名)』、『(法)花』以て覺りを開き、有識のものを使って眞に歸らしめ、庶の邊境のものは淨に肅し、聖躬は萬壽たらん。」と言ひ、夏安吾の期間(4月16日から7月15日)と三長齋月に『華嚴經』、『淨名經(維摩經)』、『法華經』を講經してよう上奏している。その目的に「聖躬(帝)」の長壽を願うことを言っていることもまた國家的儀禮につながる根據になることであろう。

實のところ、この内容より見て、ここで行われる儀式が、圓仁の見た開成六年に見た三長齋月の俗講につながっているようにも見える。以下に圓仁の書いた記録を見てみよう^②。

^①『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』、『大正新脩大藏經』第52卷, 830頁a。

^②圓仁『入唐求法巡禮行記』會昌元年, 『大日本佛教全書』113, 名著普及會, 1980年。

(正月) 九日, 五更時, 拜南郡了。早朝歸城。幸在丹鳳樓, 改年號。改開成六年爲會昌元年。

又勅於左右街七寺開俗講。左街四處: 此資聖寺令雲花寺賜紫大德海岸法師講『花嚴經』; 保壽寺令左街僧錄三教講論賜紫引駕大德體虛法師講『法花經』; 菩提寺令招福寺內供奉三教講論大德齋高法師講『涅槃經』; 景公寺令光影法師講。右街三處: 會昌寺令內供奉三教講論賜紫引駕起居大德文澈法師講『法花經』城中俗講, 此法師爲第一; 惠日寺崇福寺講法師未得其名。又勅開講道教: 左街令勅新從劔南道召太清宮內供奉矩令費於玄眞觀講『南花』等經; 右街一處, 未得其名。竝皆奉勅講。從大和九年以來發講, 今上新開。正月十五日起首, 至二月十五日罷。

「改年號, 改開成六年爲會昌元年。及勅於左、右街七寺開俗講」と言うのより見て、元號が會昌に改められたことを祝うために講經が行われたものとも見える。ただその日にちが「正月十五日起首至二月十五日罷」というので、ちょうど三長齋月に接續しているようで、三十日間も俗講が續く規模の大きな法會であったと分かる。また「太和九年(835) 従り以來廢講せられ、今上に新たに開かる」と言うので、太和九年までは同じように俗講が行われていたことが分かる。これが或いは先の不空三藏の上表によりはじめられた儀禮ではないかと推測される譯である。

以上のように見てくると、正月に行われる國家儀禮としての佛教の儀禮、特に除災、悔過や五穀豐穰の祈願は、8世紀半ばころから目立って見られるようになり、日本など中國佛教から見た周縁地域にも影響があったと見ることはできるのではないかと考えられる。これは密教儀禮が盛んにおこなわれていた時期で、日本ではちょうど多くの密教儀軌を持ち歸っていた時期とも重なる。

第四節 唐代の除災と山の信仰

先に、唐前期の國家儀禮としての除災(疫病、厄祓い)を行うことが佛教儀禮に必ずしも明確に見えてこないとしたが、この点につき、同時代の除災に関する資料から一應窺っておきたい。

『舊唐書』の「本紀」などから見ると、疫病の流行は高宗朝末期(永淳元年(682)正月乙未朔)、則天武后朝末期(神龍二年(705)春正月丙申)、安史の亂直後の肅宗朝末期(寶應元年(762)冬十月)、そして唐末の黃巢の亂、朱全忠の亂の中で見られる。他にも徳宗朝(貞元六年(790)夏四月)と文宗朝(大和七年(833年))で一回ずつ記述があるが、『舊唐書』の「本紀」の中の記載はこの數例である。これから見ると30年から60年に一回という頻度で大きな疫病が起こっていることがわかる。正史の本紀ということ言えば、たびたびの疫病の中でも王朝に関わる重大な記事を残したと見てもよく、何よりも皇帝の崩御や、大亂の後の異民族の侵入、王朝末期の反亂に関わる時代の記事

が目立っているのはそれを物語っていると言える。敦煌の願文の範例集に「疫病」が記載されることを考えると、もう少し高頻度で用いられていた可能性はあり、実際には正史の本紀に記載される以上の疫病被害があったことは間違いがないであろう。

これらの中で、本稿で注目したいのは最初の永淳年間の疫病である。まずその記載を見てみよう^①。

永淳元年(682)正月乙未朔，以年饑，罷朝會。關內諸府兵，令于鄧、綏等州就穀。……五月壬寅，置東都苑總監。自丙午連日澍雨，洛水溢，壞天津及中橋、立德、弘教、景行諸坊，溺居民千餘家。六月，關中初雨，麥苗澇損，後旱，京兆、岐、隴螟蝗食苗並盡，加以民多疫癘，死者枕藉于路，詔所在官司埋瘞。丁丑，以岐州刺史蘇良嗣爲雍州長史。京師人相食，寇盜縱橫。秋七月己亥，造奉天宮于嵩山之陽，仍置嵩陽縣。又于藍田造萬全宮。庚申，零陵王明薨。是秋，山東大水，民饑。吐蕃寇柘、松、翼等州。冬十月甲子，京師地震。丙寅，黃門侍郎劉景先同平章事。十二月，南天竺、于闐各獻方物。突厥餘黨阿史那骨篤祿等招合殘眾，據黑沙城，入寇并州北境。

二年春正月甲午朔，幸奉天宮，遣使祭嵩嶽、少室、箕山、具茨等山，西王母、啓母、巢父、許由等祠。

永淳元年(682)正月乙未朔、年饑なるを以て、朝會を罷む。關内の諸府兵をして、鄧、綏等州にて就穀せしむ。……五月壬寅、東都に苑總監を置く。丙午自り連日雨澍ぎ、洛水溢れ、天津及中橋、立德、弘教、景行の諸坊を壞し、居民千餘家溺る。六月、關中に初めて雨ふり、麥苗澇損し、後に旱して、京兆、岐、隴に、螟蝗の苗を食ふこと並び盡くし、加へて民多く疫癘を以て、死者路に枕藉し、所在の官司に詔して埋瘞せしむ。丁丑、岐州刺史蘇良嗣を以て雍州長史と爲す。京師に人の相ひ食ひ、寇盜縱橫す。秋七月己亥、奉天宮を嵩山の陽に造り、仍ち嵩陽縣を置く。又藍田に萬全宮を造る。庚申、零陵王明薨ず。是の秋、山東に大水ありて、民饑える。吐蕃柘、松、翼等の州を寇す。冬十月甲子、京師に地震あり。丙寅、黃門侍郎劉景先、平章事に同ふす。十二月、南天竺、于闐各れ方物を獻ず。突厥餘黨阿史那骨篤祿等、殘眾を招き合はせ、黑沙城據り入りて并州北境を寇す。

二年春正月甲午(1月6日)の朔に、奉天宮に幸し、使を遣りて嵩嶽、少室、箕山、具茨等の山、西王母、啓母、巢父、許由等の祠を祭らせしむ。

ここで興味深いのは、何とんでもこのような災害と疫病による被害が擴大する中で、「二年春正月甲午の朔に、奉天宮に幸し、使を遣りて嵩嶽、少室、箕山、具茨等の山、西王母、啓母、巢父、許由等の祠を祭らせしむ」としていることである。恐らく正月の朝賀も取りやめて、六日には前年の七月に嵩山の南に建立した奉天宮に皇帝自身が行幸

^①『舊唐書』本紀第五「高宗」，中華書局，1975年，109-112頁。

し、さらに嵩嶽、少室、箕山、具茨等の山や、西王母、啓母、巢父、許由といった山にまつわる神をまつらせていた譯である。この祭祀が皇帝の行幸した「嵩山奉天宮」を中心としていると見た場合、「天」の祭祀が行われたと推測されるが、これに関わる資料は少なく、この儀禮についてさらなる検討が必要ではある。しかし、いずれにしても、この災厄の年を越して翌年の正月に王朝規模での山の神の祭祀が行われたという点だけは確かなところである。なお、高宗はこの年の 12 月に 55 歳という年齢で崩御している。

高宗の時代には佛教が盛んになっていることは同時代の敦煌莫高窟の造營状況や様々な遺跡、高僧傳等の記述からよく知られているところではあるが、こうした疫病に対しては、まだこの頃は佛教よりも伝統的な神信仰に頼っていた可能性が高いと見えることは興味深いことである。『文苑英華』などに見え祭文類より見ても、雨乞いや氣候に関わる儀禮テキストは、伝統的形式で文人たちによって作られ、神々に捧げられていることがわかる。また佛教式の葬儀の發展より見ても、根強い死生観、伝統的觀念に縛られやすい死者儀禮では、佛教的な色合いがより濃くなるのは盛唐期後以降、ほとんどは中唐期以降になると見ることもできる。死者供養のために寺院を建立することは古くから別にあつたため、莫高窟にも氏族の供養窟があることは確認できるが、七七の儀禮も含めて舊來の葬送儀禮の中に浸透していくのは盛唐期くらいからではないかと筆者は考えている。兎も角、佛教流行の中とは言え、ここに高宗晩年に訪れた國土の災厄のために全土で行われた儀禮が山岳を中心とした舊來の信仰であつたことは確認されるのである。

ちなみに、こうした山岳信仰は全国的に廣がり、言うまでもなく敦煌でも根強くあつたことが知られている。特に西王母は漢代から唐五代にかけても信仰されており、今日に至ってもなお山岳とともに信仰されている。こうした舊來の信仰に覆いかぶさるような山岳の佛教信仰、除災の儀禮は、實は千手千眼觀音信仰等と共にもう少し古い初唐の時代から明確に見られ始めているのは、中國の舊來の信仰に佛教が浸透する過程としての段階に見られるもののように思われる^①。そうした中で次第に先の『金剛壽命陀羅尼念誦法』、『金剛壽命陀羅尼經法』のような三長齋月の除災の脩法も加わり、舊來の信仰に融合するように徐々に佛教的な信仰に置き換えられていく、上に見るような高宗時代を経た後、やはり 8 世紀以降のこと、と思えるのである。

まとめ

以上に、燈火という儀禮を取り巻く變遷と信仰の融合を考えることを目的として、敦煌に見られる 10 世紀の行事について敦煌文獻を中心に検討することから始め、そして

^①「千手千眼觀音信仰」と山の信仰については別に近刊の豫定がある。「風神と雷神のきた道」(近刊豫定)。

その状況に至る過程について傳世文獻等の記載により調べ考えてきた。敦煌では官による護國の儀禮として悔過も含めた正月儀禮として中元、三長齋月の正月に佛教儀禮として行われ、官から民に至る多くの人々が夜間、仙岩、聖谷と呼ばれる今日の莫高窟を訪れた賑わいを見ることができた。その注意すべきは背景に山の信仰が巖然として存在していることである。それを紐解く爲に見た傳世文獻では、佛教による護國の儀禮として燈火の儀禮をおこなうのは時代的には8世紀半ばまで下り、道教の信仰にも十直などとして見えるのに類する佛教の十齋、八關齋などともかかかわると見られる三長齋月の流行の高まりとのかかわりが指摘できた。この点は、悔過にも通じるものであろうと思えるものである。また疫病退散としての國家儀禮は7世紀までは佛教色はあまり強く見られずむしろ山の信仰が強く見えることもわかった。ただ、ここでは明確にし切れてはいないが、中國舊來の傳統に佛教的要素が加わる豫備的な段階とし疫病退散のための山の儀禮にかぶさるように山岳での千手千眼觀音の儀禮が行われていた可能性も示唆することができ、徐々に佛教的な信仰に置き換えられる変化があることもわかった。このような置き換え（あるいは融合というべきか）の中で、敦煌の燃燈儀禮の中に舊來の信仰の痕跡として山に對する信仰が残されているのではないかと思えるのである。

第五章 敦煌の民間信仰と佛教、道教*

— 佛教文獻に見られる符印を中心として —

第一節 前言

周知の如く、中土における儒家、佛教、道教の混淆については古くから知識人の關心を集めている^①。

佛教の角度から見た場合、外來の概念を翻譯する用語、信仰上の様様な圖像、行事に於ける作法等、中土に從前のものを襲用したことは事實であろう^②。道教の角度から見た場合、「道教」として様様な思想、信仰を集約し、教團の組織化や教義の體系化する力を生んだ背景には確かに佛教の存在があった^③。つまり、そこには儒家を始めとする思想、信仰とそこに用いられる儀禮作法を土壌としつつ、相互に影響しあいながら中土の「佛教」、「道教」を形作った、とすることができる譯で、故に不可分な部分があることから「混淆」とされるのである。

こうした議論を通じてこれまでも中土の文化的特徴が考察されてきたが、筆者はこうした議論には廣い社會層で信心される民間信仰を加えて議論する必要があると考えている。言うまでもないことだが、ここには理路整然とした體系化とは異なる力が働き、特に混淆の状況が色濃く表れると考えられるからである。

それに際し、筆者は特に以下の三つの視點に注目している。

まず言語的視點である。中土に於ける漢語、漢字の使用がそうした混淆の一因となっており、それを知る當時の佛道雙方が、文字や字音に工夫を凝らし意圖的に差別化を行っているという視點である。言うまでもなく、言語は思考のためのツールであり、同じ地域で同じ民俗習慣、經驗を背景に言語生活を行う人々が異文化を理解しようとする場

*本稿は學術振興會科學研究費補助金基盤研究(B) 16H03404「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の總的研究」(2017-21年度)の研究成果の一部である。

①僧祐『弘明集』(『大正新脩大藏經』第52卷、No.2102)では、後漢とされる牟子『理惑論』の記述を始め、佛教傳來早期の士大夫層の佛教理解について知ることができる。同書については、牧田諦亮『弘明集研究』(京都大學人文科學研究所、1975年)が参考になる。

②參看拙稿「シルクロードの敦煌資料よりみる中國の來世觀」、『アジア遊學』11月號、勉誠出版、2015年、18-54頁、及び「中國佛教と祖先祭祀」、『宗教と儀禮の東アジア』、勉誠出版、2017年、34-59頁。

③こうした點については道教史研究においてすでに多く議論されている。參照秋月觀暎『道教史』、『道教』第1卷、平河出版社、1983年、31-71頁、福井文雅『道教と佛教』、『道教』第2卷、1983年、95-134頁等等。

合、既存の概念を以て理解しようという作用が働く^①。中土では言うまでもなく漢語、漢字を中心に用いることになる。ただ、漢語の音節は有限であり新たな概念はほぼ従來の音と文字をもって表されることになる。概念を明確に分けるために新たな文字を作ってもよほどのことがない限り既存の音節を用いざるを得ず、音節には既存の概念が存在し、結果的にその意味上の干渉を受けることになるのである。このように外來の概念を漢語、漢字へ翻譯する時には、言語に既存の概念からの影響を特に受けやすいことは理解しておくべきであろう。既存の概念には儒家、道家をはじめとする諸子百家時代の蓄積があり、佛教徒はその影響を回避し獨自性を強調するために字音、字義にまで配慮した工夫を凝らしてきたという経緯がある。かくして初期の佛教徒は「佛」、「魔」、「唄」、「塔」など佛教独自の漢字を多數作成し、従來の文字に口偏をつけた音符としての漢字を多用し、またあまり使用されてこなかった文字と字音を多用した複音節による音譯語を作成して、従來の概念からの干渉を受けにくいよう對應してきたのである^②。こうした言語、文字表現に関わる問題は「儒家」、「佛教」、「道教」の所謂三教に限った問題ではなく、後にはマニ教、景教、ゾロアスター教の三夷教等々の外來宗教も同様の問題が起こっており^③、文獻上では如何なる宗教上の文言か判断に困ることも少なくない。このように混淆した状況になりやすい言語文字を背景として、他者と異なることを明示しなければならないのが中土の宗教なのである。

^①僧祐『弘明集』には中土における佛教流入早期の佛教に對する賛否の議論と理解の状況が見られる。その議論の中で佛教を理解する上で中土の思想で用いられてきた用語が使われていることが多い。例えば宗炳「明佛論」で輪廻を論じる際、その主體を「神」によって解釋している。また、「右僕射袁昂答」においては「佛の教えこそを宗とすべき」というくだりがある。これは「宗教」ということばが初めて用いられた用例とされる有名な部分であるが、中土で重視される「宗」の概念により佛を孔子、老子などに替わる「宗」として受け入れようとする考え方を讀み解くことができるのである。

^②佛教側は他の思想、宗教との混同を回避に對する爲に、佛、魔、唄、塔のような異なる概念を創出した外、剃髮の有無、着衣など外見上の差異、儀禮次第における名稱の差、讚に於ける韻律の差に工夫を凝らした形跡が見られる。この点においては佛教の宗派によって名稱を異にすることも注目すべきかもしれない。

^③敦煌本『下部讚』がマニ教文獻であることは早くから知られてきたが、佛教系の信仰と理解されてきた福建霞浦摩尼教が確認され、今日では中土における摩尼教の貴重な資料として研究が進められている。『下部讚』の録文及び註釋には、『大正新脩大藏經』（第54卷、1270頁中-1279頁下）、林悟殊『摩尼教及其東漸』（中華書局、1987年、234-265頁；世界文化叢書、淑馨出版社、1997年）と「〈下部讚釋文〉臺版説明及校勘」（『摩尼教及其東漸』、世界文化叢書、淑馨出版社、1997年、317-325頁）、さらに芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』（蘭州大學出版社、2014年、68-133頁）等がある。他に、福建霞浦摩尼教が長く傳えてきた讚文の中にも『下部讚』中の讚文が残されている。筆者參看楊富學、包朗「霞浦摩尼教新文獻〈摩尼光佛〉校注」（『寒山寺佛學』第10輯、甘肅人民出版社、2015年、74-115頁）。なお、筆者は、かつてこの『下部讚』が意圖的に中土の基準的な韻律を用いず、独自の韻律によって他の宗教との差別化をしている可能性を指摘したことがある。拙稿「唐王朝における三夷教と讚」（『敦煌寫本研究年報』第12號、1-26頁、2018年3月）參照。

二つ目は、中央と周縁という視点である。つまり社会の庶民層までを含む広い社会層や、周縁地域の信仰では、中央の思想とは必ずしも一致せず、各宗教や民間信仰が混淆した状態になりやすいという視点である。庶民層までを含む広い社会層では、様々な宗教間の壁は社会層とは異なり一層低くなると考えてよい。宗教上の知識も乏しくなり、集団を支える教義等の理論的な面よりも、個々人の精神の支えという感情的な面に重きが置かれ、萬能の救済者等のより単純な教えや儀禮が求められる傾向も見られる。また、中華文明圏を考える上で中央と周縁地域から読み解こうという試みがあるが、宗教を考える場合にも有効であると思われる。地域獨特の風土や民間信仰を強く残し、様々な宗教が融合していることもしばしば指摘される。特に、歴史の中で政治的力や宗教の中心組織が弱体化した時代には、宗教的な統率力が弱まり、そうして点でも極めて不安定な状態となるだろう。つまり、この視点は時代とともに変わる王朝の国力とも強い関わりがあることになる。敦煌文献や壁画より見ても、こうしたことに關わる時代變化はかなり明確に表れている。

三つ目は、イメージの繼承という視点、つまり文明の中で受け継がれる宗教上の形象や人間行動が宗教を越えて使用され混淆が生じるという視点である。同一の文明ではしばしば形象や人間行動の上での共通性が見られるが、宗教上でも視覚的な圖像や人間行動としての儀禮などにもこうした共通性が見られている。信仰を象徴する形象は文明の中で記憶の中に積まれ、異なる宗教や信仰でも用いられることがある。代表的な形象としては、天を表す日、月や山や樹木の圖像、天地を表す方圓、卍にもつながる十字形圖などに始まり、座像、光背、女神のベールなどは時代や地域を越えて廣く使用されている^①。こうした共通の形象は信仰上の混同につながることもあろう。また儀禮作法においては、中國古來の土壇、米等の穀物による供物、焼香、頌讚などを基本とし、各信仰、宗教、宗派において次第の名稱を變えているとはいえ、基本的な行事作法は類似しているため、外來宗教の行事作法が傳わっても、從來からの作法が襲用されることも多いのである。

本稿では、そうした問題を考える研究の一環として、敦煌文献中の佛教文献に残される符印とそれに關わる儀禮について若干考察してみたいと考える。というのも、まず、符印は中土に於ける神代からの文字との認識があり、土着の民間信仰、道教で象徴的に使用されてきた「文字」である。これを佛教で如何に捉え使用したかという点、それがどのような社会層、地域差のなかで宗教を越えて利用されたかという点で、きわめて興味深い資料と考えられるからである。

第二節 符印と佛教

^①前掲拙稿「シルクロードの敦煌から見た來世觀」。

ここにいう「符印」とは、中土の信仰において、星座や漢字などをもじった圖案を指すもので、信仰上は天や神からの「勅」とされ、現在の習俗でもこれらを、「佩（身につける）」、「焼（火で焼く）」、「食（火で焼いた灰を食す）」、「貼（貼る）」、「煮（水で煮て飲む）」、「擦（火で焼いた灰を水に溶き體に擦りつける）」、「噴（焼いた灰を水に溶き口で吹きかける）」、「抹（焼いた灰を體に塗る）」によって邪鬼を驅除し、病氣や怪我を治し、願いをかなえることができると信じられている。名稱としては、一般的に「籙」と併せて「符籙」という場合もあるが、道教研究においては「符印」、あるいは天や神の勅であるという宗教的意味、その神秘的な靈驗のあることによって、「神符」あるいは「靈符」と呼ばれている。本章では敦煌文獻上に用例の多い「符印」と統一的に稱すこととする。

符印は、『弘明論』中の後漢代頃とされる牟子『理惑論』にも「八仙之籙」として見えるのがその比較的古い用例と見られる^①。出土品としては漢墓からも出土し、敦煌近くの疏勒河古墓群出土の鎮墓文にも見られているという^②。人知を超えた天界の文字として民間信仰では古くから存在したものと見られるが、道教教團の成立と教義の確立の中で中土の宗教的な印象を強く持つこれらの漢字に似せた圖案が好んで用いられるようになっていったのであろう。對する佛家が漢字とは異なる卍や梵字を多用する圖案化を行っていたことも、差別化という意識が働く中で符印が道教において象徴的に用いられるようになったものと推測される。

こうした中土の符印について、佛教文獻においては、鳩摩羅什譯とされる『佛說仁王般若波羅蜜經』にこの經の威信力をたとえて以下のように言っている。

「大王！是般若波羅蜜，是諸佛菩薩一切眾生心識之神本也，一切國王之父母也。亦名神符，亦名辟鬼珠，亦名如意珠，亦名護國珠，亦名天地鏡，亦名龍寶神王。」

鳩摩羅什譯『佛說仁王般若波羅蜜經』卷下^③

羅什譯では『佛說仁王般若波羅蜜經』を「諸佛菩薩一切眾生心識之神本也、一切國王之父母（諸佛、菩薩、一切眾生心識の神なる本にして、一切國王の父母たり）」として、別名「神符」であることをいっている。この『佛說仁王般若波羅蜜經』は偽作、或いは中土の佛教政策の影響下での成立などが疑われるので、この「神符」が梵語の何の譯語に当たるかを詮索することはしない。ただ、「經典」として記されるこの部分に「神符」と稱していることについて、後代の吉藏『仁王般若經疏』に説明がある。

亦名神符者，能通達如實境界，能伏天魔外道，是世出世善根悉能守護故，譬神符也。

^① 『大正新脩大藏經』第 52 卷，2 頁 a。

^② 「前涼建興十年(322)三月鄧某鎮墓文」關尾史朗『もう一つの敦煌』，高志書院，2011 年，81 頁。

^③ 『大正新脩大藏經』第 8 卷，832 頁 c。

吉藏『仁王般若經疏』^①

ここに「符印」の機能として「能通達如實境界，能伏天魔外道，是世出世善根悉能守護（能く如實の境界へ通達せしめ、能く天魔外道を伏せしめ、是世、出世の善根悉く守護す）」としている。また、「譬神符」とあくまでも譬えていうものとしているところからは、これが佛教のものではないことを意識しているとも読みとれるのではないか。

また、『大周刊定衆經目錄』にも符印の掲載される疑偽經典と見られる文獻が記載されている。これにより、當時の佛教信仰の中で符印をとまなうものが流通していたことはわかる。

……

佛說七佛神符經一卷

佛說益算神符經一卷

右件經，古來相傳皆云偽謬，觀其文言冗雜，理義澆浮，雖偷佛說之名，終露人謨之狀，迷墜群品罔不由斯，故具疏條列之如上。

『大周刊定衆經目錄』卷第十五^②

ただ、ここでも佛教の名を借りるのみであるとの疑いの指摘があり、「古來相ひ傳ふるに皆な偽謬なりと云ふ。其の文言の冗雜にして理義澆浮なるを觀るに、佛說の名を偷るとは雖ども、終には人謨之狀を露し、群品を迷墜せむるものにして、罔りに斯に由らず。」とし、目錄には入れられてはいるが、他の經典とは分けるべきとしていることは注目すべきであろう。なお、ここに見られる『佛說益算神符經一卷』は、題名から見て敦煌本 P.2558 に見られる『佛說七千佛神符益算經一卷』との関係が考えられる^③。

こうした符印が佛教者の手によって如何に用いられていたか、どのような扱いがなされていたかが注目される。しかし、『大正大藏經』中でも、『神僧傳』、『續高僧傳』、『廣弘明集』などに道士や老子などによる使用については記載されるが、これを僧侶が使用した例は唐代のものではあまり見られない。

のちの宋代の資料、禪宗の文獻などになると、佛教僧が神符を使用している記載例が見られる。例えば『圓悟佛果禪師語錄』には以下のようにある。

上堂云：“新月如鉤輕雲映火，山前麥熟筐裏蠶繰，田夫戢戢栽苗，柳岸垂垂之線，風調雨順盜賊消禳。我輩林下之人，一餉非常慶快。”纔作此語，驀地有箇符使，出來道：“山前諸處五瘟行疫病太甚。欲就和尚覓箇神符，往前驅逐。”山僧遂以拄杖

^① 『大正新脩大藏經』第 33 卷，355 頁 c-356 頁 a。

^② 『大正新脩大藏經』第 55 卷，474 頁 c。

^③ 『開元釋經錄』卷第十八（『大正新脩大藏經』第 55 卷，677b-c）には“益算經一卷，亦云『七佛神符經』，亦云『盜算神符經』。『大周』爲錄分爲三經者，誤也。”とある。

畫一圓相與之，瞥然不見。逡巡却來道，五瘟疫鬼已驅，向他方世界去也。只有一事待請益和尚，此靈驗神符從何處得來？山僧劈脊便打，當下滅跡消聲。因行掉臂。成箇頌子：“五月五日天中節，赤口毒舌盡消滅。五月五日五時書，放下蛇頭捋虎鬚。”

『圓悟佛果禪師語錄』卷第八^①

これが五月五日の端午に関わる点は大變興味深い。後述するように、敦煌資料においても端午の驅鬼に関わる『大部禁方』などでは、佛教者の資料に符印が記されているのである。

以上のような、禪師の語録の日常生活(非日常的内容ではあるが)に見られるほか、至元十八年(1281)十月二十日に大都大憫忠寺(現在の法源寺と見られる)において、道德經以外の道藏を偽經として焼き払ったという出来事が『佛祖歷代通載』に記載されている。その時の趣旨を読む願文には以下のように記載されている。

大元世主當今皇帝，聖躬萬歲萬歲萬萬歲。伏願：金輪與法輪同轉，福越三祇，舜日共佛日齊明，壽延億劫。次舉火云：憶昔當年明帝，時曾憑烈焰辨妍媸，大元天子續洪範，顯正摧邪誰不知。嗟乎道教陰蠹佛書，自古至今造訛捏偽，盜竊釋經言句。圖謀貝葉題名，謗毀如來贓誣先聖，醜辭惡語何可言哉。無蒂狂談實難遍舉，始自張陵杜撰，不遵老氏玄言，謬作醮書兼集靈寶，詐道從空而得，妄言太上親傳，用三張鬼法，以誑惑愚夫，設五運神符，而魘奸匹婦。……至元十八年十月二十日。大都報恩禪寺林泉長老。從倫奉勅下火。

『佛祖歷代通載』卷第二十二^②

「道教は佛書を陰かに蠹ばみ、古より今に至るまで訛を造り偽り捏め、釋經の言句を盜竊む。貝葉の題名を圖謀し、如來を謗毀し先聖を贓誣し、醜辭、惡語何ぞ言ふ可きかな。」のように言い、道書が佛書の題や字句を用いて民を惑わすことを説いている。符印に關しても「三張の鬼法を用ひ、以て愚夫を誑惑し、五運の神符を設け、匹婦を魘奸す。」のようにある。「三帳」と「五運」、「鬼法」と「神符」が對で用いられるが、「三張の鬼法」、「五運の神符」が具體的なものを指すかどうかはわからない。「三帳」は五斗米道に關わる張良、張衡、張魯の三人を指すものであろうか。いずれにしても法術や符印が民を惑わすことを言うものである。

そうした中で、『舒州白雲山海會演和尚語錄』には「道神符」として「道」字をつけている。機能は道教の符印的であり、あくまでも佛家が道教のものとして使用している例として興味深いである。

以上により見ると、古來佛教文獻の中に符印が記載されることがあったようである。經錄では『大周刊定衆經目錄』により神符をともなう『佛說七佛神符經一卷』、『佛說益

^①『大正新脩大藏經』第 47 卷，748 頁 a-b。

^②『大正新脩大藏經』第 49 卷，719 頁 b-c。

算神符經一卷』のような文獻が廣い社會層では佛經として混在している狀況が記されている通りである。ただ、それらが佛教のものではないとの認識は社會上層、佛教の中樞ではあったこともまたわかるのである。それが、宋代になると禪僧の語録などに多く見られるようになり、「道神符」などと稱しつつも、佛教僧がそれらを使用している狀況もわかるのである。後述するような『大正新脩大藏經』に残された文獻、あるいは敦煌に残された文獻が、そうした狀況の中で古來佛教において使用されていたものと見ることができるのである。

今日見られる佛教文獻に残される符印ということで、『大正新脩大藏經』に残される符印について見てみよう。なお、同様の調査は蕭登福氏によっても行われている^①が、若干追記したいことがあるので改めて以下に記しておく。

1. 『大正藏』No.974c, 朝議大夫兼侍御史武徹述『加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記』, 『大日本續藏經』刊行年代不詳。
2. 『大正藏』No.1042, 不空譯『觀自在菩薩大悲智印周遍法界利益眾生薰真如法』, 享保二十年刊豐山大學藏本、平安時代寫高山寺藏本。
3. 『大正藏』No.1219, 一行撰譯『曼殊室利燄曼德迦萬愛密術如意法』, 保元二年(1157)寫高山寺藏本。
4. 『大正藏』No.1229, 北天竺國三藏沙門阿質達霰唐言無能勝將譯『穢跡金剛禁百變法經』, 麗本、黃檗版淨嚴等加筆本。
5. 『大正藏』No.1238, 佚名譯『阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經』, 寶曆二年刊豐山大學藏本、高山寺藏古寫本、黃檗版淨嚴等加筆本。
6. 『大正藏』No.1265, 瞿多三藏譯『佛說常瞿利毒女陀羅尼咒經』, 仁平二年(1152)寫石山寺藏本。
7. 『大正藏』No.1275, 般若惹羯羅撰『聖歡喜天式法』, 東寺寶菩提院三密藏藏本。
8. 『大正藏』No.1289, 不空『佛說金毘羅童子威德經』, 享保年間(1716-1736)刊豐山大學藏本、建仁三年(1203)寫高山寺藏本。
9. 『大正藏』No.1307, 婆羅門僧譯『佛說北斗七星延命經』, 享和二年(1802)刊長谷寺藏本。
10. 『大正藏』No.1309, 一行撰『七曜星辰別行法』, 享和二年(1802)刊長谷寺藏本。
11. 『大正藏』No.1310, 一行撰『北斗七星護摩法』, 享和二年(1802)刊長谷寺藏本。
12. 『大正藏』No.1420, 『龍樹五明論』, 平安時代(794-1192)寫石山寺藏本。
13. 『大正藏』圖像部三『別尊雜記』卷十一〈六字讚〉所載六字天王及十二生肖符, 『別尊雜記』は高野山心覺(1117~80)の保元元年(1156)から治承四年(1180)の撰。

^①蕭登福『道教與密宗』(新文豐出版公司, 1993年)、『道教星斗符印與佛教密宗』(新文豐出版公司, 1993年)、『道家道教影響下的佛教經籍』(新文豐出版公司, 2005年)等に關連する記載がある。

以上に見られるように、大正大藏經には、蕭登福氏が既に指摘されるように 13 點の佛教書に符印が見られている。ただ、ここで改めて注意すべきことは、これらのうち 4.『穢跡金剛禁百變法經』以外は皆日本にのみ残される文獻ということである。また、この『穢跡金剛禁百變法經』は、高麗藏のほか、宋元明の三本が残されているが、符印の記載のあるものは明本のみであり、それ以前に入藏された經典からは符印が確認できていない。こうしたところから、符印をとまなうような佛道混淆の文獻が中土の中央では正規の佛教書として扱われていなかったことを十分に想わせるものである。

なお、これらの日本での撰述を疑う譯ではない。例えば敦煌文獻 P.3047V にはその『穢跡金剛禁百變法經』に見られる符印と同じものが記録されており、こうした佛教文獻に符印をとまなうものが中土の中央から見た場合の周縁として日本ばかりではなく敦煌にまで伝えられていたことを知ることができるからである。

他にも例えば 9.婆羅門僧譯『佛說北斗七星延命經』に見られる符印は明らかに宋代頃の撰述とされる『北斗七元金玄羽章』に見られるものと一致しており、ここからの轉用が疑われるのである。道教関連の書が日本に伝えられたこともあろうが、一般的には教團として体系的に日本に道教が渡ったとは考えられていないので、やはりこれらは中土で撰述されたものが伝えられたものであろう。こうした文獻が日本では貴重書として後世にまで伝えられたのに對して、中土においては入藏されることがほぼなかったのは、中土においてはこれらが純粹な佛教書ではないことが認識され、區別して扱うという認識が働いたからではないかと推測される。『穢跡金剛禁百變法經』の符印が敦煌で見られているほか、明本になって入藏されているという事実を考える時、そのように考えることが最も整合性があるように思われるのである。

同時に言えることは、日本に伝えられ、後代にまで残された文獻の重要性に変わりがないものの、社會上層部からは排除され、廣い社會層で使用され續けた文獻がそこに交じっていることには注意を拂う必要がある。

第三節 敦煌の佛教文獻に見られる符印

以下に、敦煌佛教文獻中の符印の残される文獻について考えていきたい。

敦煌文獻中の符印は道教側のものも入れるとかなりの數に上るが、明らかに佛教文獻として残されるもの、佛教信者の手にあったと見られる文獻では、S.2438『三萬佛同根本秘密之印并法』、S.2498『觀世音菩薩符印一卷』、P.2153『(擬)觀世音菩薩符印一卷』、S.2615『大部禁方』、P.2558『佛說七千佛神符益算經一卷』、P.2602『觀世音菩薩符印一卷』、P.3047V『(擬)穢跡金剛禁百變法經』、P.3835『觀世音菩薩秘密無障礙如意心輪陀羅尼藏經一卷』、『大部禁方』、P.3874『(擬)觀世音及世尊符印十二通及神符』の數

點があげられる^①。なお、先にも言うように P.3047V には『穢跡金剛禁百變法經』の明本と同じ符印が残されている。この點についてはまた稿を改めて議論することとし、本稿においては S.2498 と P.2153、P.2602 の 3 點と最も残されている寫本點數の多い『觀世音菩薩符印一卷』から窺ってみたい。この觀世音菩薩に関わる脩法は日本にも多種伝えられており、これらと比較することにより、敦煌と日本という中土から見た周縁地域の信仰發展の様相も読み取ることができると思われるからである。

- (1) P. 2602 卷子: ①無上秘要卷第廿九
- ① 首題: 無上秘要卷第廿九
- 尾題: 無上秘要卷第廿九
- 行數: 存 260 行
- 識語: 258. 開元六年二月八日沙洲燉煌縣神泉觀道士馬
259. 處幽, 并姪道士馬抱一, 奉爲七代先亡所生父
260. 母及法界蒼生, 敬寫此經供養。
- 背面 ①觀世音菩薩符印一卷、②符印題名及其銘文
- ① 首題: 觀世音菩薩符印一卷
- 行數: 存行
- 内容: 36. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼[章句]呪、40. 心呪、心中心呪、41. 如意輪王摩尼拔陀別行印、
- (2) P. 2153 卷子: ①(擬) 觀世音菩薩符印一卷
- ① 首題: 無
- 尾題: 無
- 内容: 29. 身印呪法第一、34. 觀世音擲鬼法印第二、36. 梢印法第三、38. 降魔法印第四、44. 縛餓鬼呪第五、51. 大法身印第六、63. 口療一切病難伏鬼大法身印第七、70. 大嗔結界法身印第八、76. 嗔法大身印第九、82. 蜜號法印第十、92. 大惡都法印第十一、98. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪、103. 心呪、104. 心中心呪、118. (符印 17)、213. 眞壇摩尼別行呪文、226. 十一面觀世音呪、230. 縛鬼呪、232. 轉鉢呪、235. 火頭金剛呪、239. 青面金剛縛勒呪、246. 七千佛名神符 (符印 35)、296. 金剛童子隨心煞鬼呪
- 行數: 存 298 行

^①このうちの『大部禁方』についてはすでに拙稿(『從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》爲中心——』、『絲綢文明的傳承與發展』、浙江大學出版社、488-504 頁、2017 年)で翻刻を含め整理したことがある。『大部禁方』は、前節に觸れた端午の驅鬼に関わるもので、宋代のこうした儀禮と佛教の關わりを考える上で貴重な資料であることは本稿でも見てきたとおりである。

識語: 無

- (3) S. 2498
- 卷子: ①『觀世音菩薩符印一卷』、②『大悲壇法別行本』、③『小睡陀羅尼』
- ① 首題: 觀世音菩薩符印一卷
- 行數: 存 533 行
- 内容: 54. 千手千眼大悲心陀羅尼呪、108. 日光菩薩呪、111. 月光菩薩呪、115. 千首眼身呪、151. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪、156. 心呪、161. 佛頂尊勝陀羅尼神呪、182. 釋迦牟尼化身元率(帥)大將阿吒薄俱嚴峻極惡甘^①露降伏一切毒惡夜叉羅刹鬼神大猛烈根本呪、201. 阿吒薄俱嚴峻絕界呪、205. 大青面金剛呪亦是大火頭吞滅毗那夜迦降伏毒龍大忿怒勇猛威喜摧破碎魔軍辟除一切毒惡甘^②露破業障陀羅尼、226. 東方阿閼佛滅羅根本心陀羅尼、234. 觀世音菩薩秘密藏無障礙如意心輪陀羅尼根本呪、237. 心中心呪、239. 鳴(烏)翦瑟摩大火忿怒猛烈捉惡鬼縛武呪、244. 大般涅槃經第一卷天魔波旬開地獄施清冷水呪、247. 佛說大佛頂如來放光大威德金輪三昧神咒經摩訶最勝王金輪帝殊羅施都攝一切咒根本咒第二、254. 五天獻劍真言、260. 鐵身金剛童子真言、267. 金剛童子真言、278. 大輪真言、284. 北方大聖毗沙門天王真言、297. 金剛童子隨身心呪法、361. 金剛童子隨心煞鬼呪、378. 軍荼利金剛呪印、385. 解放印、387. 禁語法、391. 禁開心令語、397. 金剛童子心呪、404. 六臂童子呪、407. 解呪文、一切解呪文、418. 金剛童子隨心印、427. 都護身命益算符、444. 金剛童子隨心呪、446. 觀音菩薩印、449. 王女奉佛印亦名如意印、451. 解穢呪、454. 啟請文、468. 觀世音隨心符、469. 解呪、491. 禁刀呪、495. 孔雀王呪、517. 觀世音應現與願陀羅尼、533. 淨水呪
- ② 首題: 大悲壇法別行本
- 尾題: 壇法一卷
- 行數: 存 36 行
- ③ 首題: 小睡陀羅尼
- 尾題: 無
- 行數: 存 3 行

これらを一讀するに、この3點の寫本はいずれも如意輪觀音の脩法であり、それぞれ一致する箇所がある。特に初めの根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と、『心呪』、『心中心呪』の陀羅尼を配する點は一致する。この『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』は、冒頭こそ『大悲心陀羅尼』と一致するがそれも初めのみで、後は大きく改變されて

^①原卷の『甘』字、左に「彳」あり。

^②原卷の『甘』字、左に「彳」あり。

いる。

この『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』とこれら脩法のもととなる經典は、實叉難陀譯とされる『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀神羅尼經』と見られる。この經は高麗藏には藏せられ、目録では元清源居士王古撰『大藏聖教法寶標目録』卷第四に見られる。『大藏聖教法寶標目録』には以下のように言う。

『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀神羅尼經』

唐于闐三藏實叉難陀譯。

『觀世音菩薩如意摩尼陀羅尼經』

唐天竺三藏寶思惟譯。

『觀自在菩薩如意心陀羅尼經』

唐三藏義淨譯。

『如意輪陀羅尼經』

唐三藏菩提流支譯。右四經本同譯別。誦者除災集福，消罪愈病，五無間業皆得清淨，百千種願悉得如意，降伏鬼神，見佛菩薩，資具豐足色力安盛，種種呪藥護摩等法。

『大藏聖教法寶標目録』^①

これらが眞に唐の三藏に譯されたものかどうかはともかく、10世紀頃にはたいへん流行していたようで、敦煌本では『觀世音菩薩祕密藏無障礙如意心輪陀羅尼經』としてS.4376、P.2153、P.3799、P.3835（+P.3837）に残されている。これらに行事作法の勸請部分の記載はないが、『除破一切惡行陀羅尼品』の初めの『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と後ろの『心呪』（S.2498では『觀世音菩薩祕密藏無障礙如意心輪陀羅尼』（根本呪）と『心中心呪』）で一致するのは先の儀軌と同じである。

こうした文獻と脩法の日本への影響が氣になる點であるが、今日に残される日本の儀軌類などから、實のところ同經は今のところ確認できていない。勸脩寺本『覺禪鈔』六三『如意輪觀音法』（鎌倉時代書寫）には「本書」として所依の經典十六を挙げ、冒頭の4經には以下のように言っている。

『如意輪陀羅尼經』唐三藏菩提流支譯。

『觀自在菩薩如意輪心陀羅尼經』義淨。

『觀世音祕密無障礙如意輪陀神羅尼藏義經』祕密梵文。闕本。

『觀自在菩薩如意摩尼轉聖王金輪陀羅尼經』

法務御抄之。無誌家錄、但誌所引用之。

これらが、上の『大藏聖教法寶標目録』と一致しているかに見えることから、如意輪

^①『乾隆大藏經』143冊，573頁 a-b。

観音脩法では日本と中國で所依の經典名が一致している可能性を指摘できる。この点からは儀禮としての如意輪観音脩法の形式が中土から日本に流入したものであることをまずは確認できるわけである。しかし、ここに實叉難陀譯とされる『觀世音祕密無障礙如意輪陀神羅尼藏義經』が、敦煌本に多く見られる『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀神羅尼經』と同一のものであったとするならば、「闕本」として伝えられていなかったことも同時に指摘できる。その爲か、この經を所依として敦煌本に共通して用いられる根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と、『心呪』も勸禪寺の脩法では見られず、根本眞言としては異なる呪がおさめられているのである。『心中心呪』も、推測される梵語の音は近いものの充てられた漢字がまるで異なっており、異譯本から採られたかの様である。實叉難陀譯の經自體、日本にまで伝えられなかったということであろうか。確かに、同じく勸禪寺本『覺禪鈔』五三『正觀音法』（鎌倉時代書寫）には「本經等」としてこの脩法が義淨譯『觀自在菩薩如意心陀羅尼呪經』にも基づいていることを記録しており、同經異譯の義淨譯が流入していたことは確實ではある。

日本の文獻と比較してもう一點注目しておきたいのは、日本における儀禮の所依の經典には不空三藏を中心に眞言八祖が特に多く見られる点である。この如意輪観音脩法でも、上記冒頭四經以降には不空『如意輪念呪法一卷』、不空『觀自在菩薩如意輪瑜伽一卷』、金剛智『觀自在如意輪菩薩瑜伽一卷』を同本異譯として配している。『覺禪鈔』五三『正觀音法』では本經として冒頭から『觀自在菩薩授記經一卷』、『聖觀自在菩薩心眞言觀行儀軌一卷』、『金剛頂降三世大儀軌一卷』、『觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門一卷』、『梵天釋地法一卷』、『觀音法一卷』、『聖觀自在菩薩根本眞言觀布字輪觀門一卷』までを所依の經典として挙げ、皆不空譯としている。これが、敦煌文獻の10世紀頃に多く見られる儀軌類では不空の名がこれほど際立つことは稀のようで、例えば『覺禪鈔』「施諸餓鬼」と敦煌文獻BD5298『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』では、ともに不空譯本を所依としながら、『覺禪鈔』では不空譯を明示し原文を尊重して書き換えを最小限にとどめているのに對し、敦煌本では不空三藏には觸れておらず、また原文にも大きく手が加えられているという差がある^①。これを社會層の差と捉えることも可能であろうが、筆者は日中間の差もあろうかと捉えている。

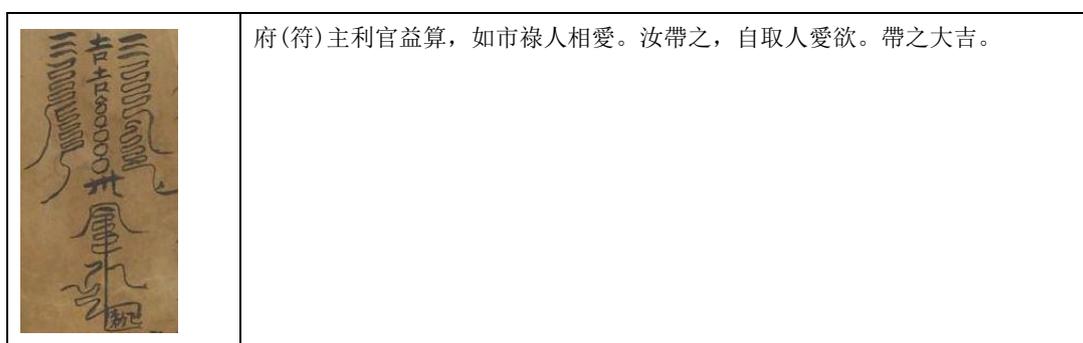
さて、續いて上記敦煌寫本3点につき、内容上の違いを見てみよう。というのは先にも言うように、この3点は題名を同じくし、所依の經典も同じで根本呪なども共通しているが、長短ばかりではなく、讀誦される呪、記される符印、脩法の目的に至るまで少しずつ異なっており、當時の信仰の状況、道教や民間信仰との混淆が見られているからである。

P.2602は、開元六年(718)沙州敦煌縣神泉觀道士の願文が残される『無常秘要卷第二九』の背面に記されている。『觀世音菩薩符印一卷』の首題を残し、十方大將の勸請に

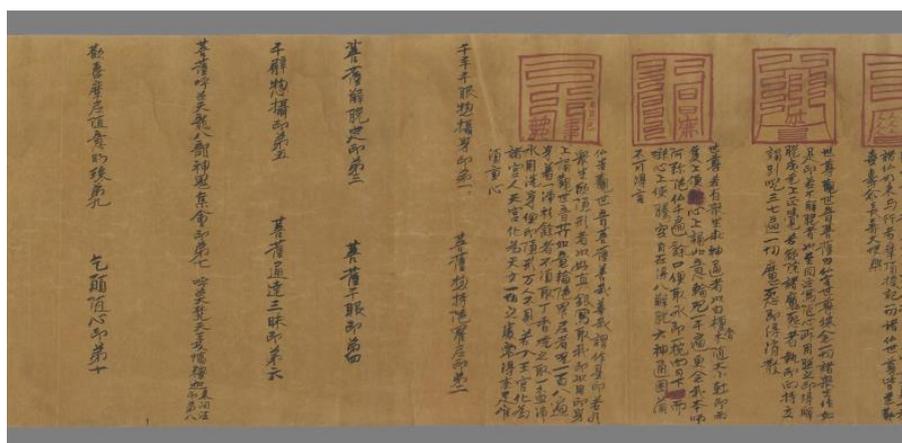
^①拙稿「敦煌的施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔、施諸餓鬼》——BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題附校録——」、『出土文獻研究視座與方法』第6輯、國立政治大學中文系、159-182頁、2017年。

始まる。後述のS.2498と一致するが、S.2498と比べるとやや短く簡略である。その形式は『靈寶無量度人上品妙經』卷之七「顯瑞符應品」のような道教の十方神王を勧請する行事にもよく似ており、同時代の儀禮における道教と混淆が注目される。その後、『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』、『心呪』、『心中心呪』が続き、そのあとには『如意輪王摩尼拔陀別行法印』が続く。ここでは五種果報について述べた後、「爾時世尊放大光明照曜(耀)三千大千世界悉皆金色。爾時觀世音菩薩承佛如來神力，即於佛前而說咒印曰。」として世尊の前に現れた観音が5つの民を益する符印を紹介し、さらに朱書きの佛道成就のための符印7點紹介する。この『如意輪王摩尼拔陀別行法印』の部分はP.2153にもあるが、初めの5點の符印は見られない。

紙幅の関係もあり、ここでは例として初めの5點の符印のうち一點のみあげておく。



その後、また符印はまるで異なるもので後半は書きかけであるかのようで、符印の題名と銘文を多く残すが、書きかけの文獻と見られ後半は符印を書き入れる空白が残されている。



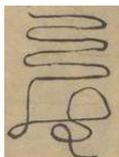
P. 2602該當箇所

P.2153 は、前闕ながら、像の配置、脩法の概要、壇の莊嚴と香等の支度について述べられるが、勧請の部分はない。次に十一の印と四の呪について順に説明がある。そし

て、根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』、『心呪』、『心中心呪』が續き、『如意輪王摩尼拔陀別行法印』として「爾時世尊放大光明照曜(耀)三千大千世界悉皆金色。爾時觀世音菩薩承佛如來神力，即於佛前而説咒印曰。」の文言の後ろに 17 の符印が並べられその功德についての説明がある。その内容は主に佛道の成就である。

	<p>世尊[曰]：“若有眾生求神通，即以白檀香木剋印，隨大小作之，用其印剋取兩隻，便印心上誦如意輪咒一千遍，更念我本師阿彌陀佛千餘口，便取水一椀向下而嚙心，便即騰空自在，具八解脫六通圓滿，不可具言。</p>
---	---

そして『眞檀摩尼別行法呪文』、『縛鬼呪』などがこれに續き、續く『七千佛名神符』では 30 點近くの符印が残される。その内容はやはり主に邪鬼を祓うもの、様様な病氣や健康、出産にかかわるものと中心とする。

	<p>去一切神鬼，取大神效。吞之帶並吉。</p>
--	--------------------------

ここに言う『七千佛名神符』は、P.2558『佛説七千佛神符益算經一卷』との題名上の一致が見られる、少なくとも符印の上での一致は少ないようである。

S.2498は、最も長幅でより多くの内容を残している。P.2602と類似する勸請から始まるが、内容はより詳しく、勸請した十方大將を讃嘆する陀羅尼もある。そのほか天王、童子の陀羅尼が多く記載されている。根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』で2回讀誦され、『心呪』、『心中心呪』が續くなど儀禮の中心となっている。そのほかは全體的に驅鬼、降伏を目的とした陀羅尼が多い。最後にP.2153の『七千佛名神符』と一致する30點近くの符印が並べられその功德について説明がある。

	<p>金剛童子隨心印：以白檀香木方剋一寸三分作，即之(疾)病。</p>
---	-------------------------------------

	<p>須痢吞之。</p>
---	--------------

寫本全體としては、この後『大悲壇法別行本』、『小睡陀羅尼』が續く。

これらを總じて、三者三様ではあるが、それぞれに関わる部分を持っていると言える。

題名も S.2498 と P.2602 では同じ『觀世音菩薩符印』とし、初めの勸請と陀羅尼の部分で行事作法が一致していながら、その後の儀禮内容が全く異なるものに變えられていることは、大變興味深い。まさに『大藏聖教法寶標目錄』に「誦者除災集福，消罪愈病，五無間業皆得清淨，百千種願悉得如意，降伏鬼神，見佛菩薩，資具豐足色力安盛，種種呪藥護摩等法。」と言われるほど様様な目的で用いられていたことを表すものであろう。

以上の内容は、日本で行われていた勸修寺本『覺禪鈔』六三『如意輪觀音法』とは全く内容を異にするものである。また S.2498 では『小睡陀羅尼』のような眠氣覺ましの眞言までが記されるなど、行事作法にかなりの自由度があったと見られ、中國の廣い社會層では儀禮が「動態」であって、變化しやすいものであったこともここに推測できる譯である。

小結

筆者は、佛教、道教、民間信仰の混淆の實態をより詳細に讀み解くために、敦煌文獻を中心として符印とそれに関する儀禮の記録を残す文獻について収集と検討を行ってきた。

特に筆者が主とした視點として考えている言語、文字的視點から本稿で扱ってきた寫本を見た場合、まず注目されたのはこうした文獻には俗人が稱える陀羅尼が多く見られている事である。例えば S. 2498 では『小睡陀羅尼』等のごく短いものではあるが、明らかに俗人が讀む爲の梵文を漢字で音寫した陀羅尼が見られている。これは當然ではあるが讀み上げると梵語のように聞こえるもので、漢語としては理解できない文言である。上にも紹介した P. 3835 にも同様に『小睡陀羅尼』が見られるが、同寫本では更に犬除けの『禁狗呪』など興味深い陀羅尼も見えている。漢語で書かれ「急急如律令」で終わる呪は敦煌でも多く見られるが、敦煌の漢人の在俗佛教信徒が、これに類する様様な梵語或いは梵語に似た呪を唱えていたという實態は、中土における翻譯語の發展段階、さらには道教との差別化を考える上で興味深い點と言えよう。

次に中央と周縁という視點から見た場合、佛教での符印の使用は中央では必ずしも容認されていなかったことが解った。現存の『大正新脩大藏經』などでは符印を残す文獻も見られるが、多くは日本にのみ残される經典で、必ずしも規範的な文獻ではないことが疑われた。寫本時代の經典類には中土中央の規範的な文獻ではないものが共に流入する可能性は排除できず、確かにこれらを一律に扱うことはできない。日本の文獻が、例えば符印を伴うなど敦煌文獻としばしば類似點を有することは、こうした點から見ても重要であろう。ただ、中土で普及する文獻と日本に伝えられるものでは當然差異がある

ことも注意しなければならない。本稿で扱った如意輪観音脩法でも、所依の經典の一部が伝えられていなかった爲か日本と敦煌ではかなりの違いが見られていた。なお日本の『覺禪鈔』如意輪観音脩法に關して言えば符印の使用は見られなかった。

また、敦煌文獻から窺い知れる中土の廣い社會層では、符印とともに脩法もかなり自由度を以て變化していることが解った。敦煌本を含む中土の廣い社會層においては、同じ經典に基づきながら、國家的安定を目的とするより庶民層の好む病氣平癒、益算を目的とするものが多く見られ、また恰も目的に應じて多彩な眞言を加えるなど、バリエーションを以て展開していた實態を知ることができた。この點は日本の『覺禪鈔』の脩法でも複数の儀軌を残すものがあり、同様のことが言える。ただ、より廣い社會層で用いられていたと見られる敦煌文獻からは、變文等の文學文獻でも同じであるが、より多彩な變形をしていたという實態があることがわかる。

圖像的視點から見た場合、まず符印の字形という點で興味深い實態が見えてくる。漢字を振った符印の使用という單純な佛道混淆の狀況とも見えるが、基本的に道教のものと類する形状を用いながら、それが佛教のものであることを明示するために例えば「佛」を想起する「弗」の字形を振ったもの、或いは明確に「佛」、「世尊」、「阿彌陀」、「觀世音」等の文字を組み合わせるなどされるものが多いことがわかる。また、日本の『覺禪鈔』で梵字自體が多く用いられるのに比して、敦煌本の儀軌類で梵字を用いている例は明らかに少ないが、『七千佛名神符』等に見えるように全く漢字の要素を持たない符印が使用されていることも一応記憶しておきたい。つまり、誤解を恐れずに言えば、佛教側の符印には、漢字を基調とする道教的な符印に佛教を想起させる文字を加えるか、全く漢字の要素を持たない符印を好んで用いる傾向が見られるということである。日本の文獻として参照した『覺禪鈔』は勸脩寺の僧覺禪の記したもので、敦煌文獻が俗名を持つ在家信者などが記したものとすると社會層の差異も考慮しなければならず、單純に比較はできないが、とはいえ、こうした字形、圖像に對する嗜好の差に中土と日本という兩地域の人々の差異が見えていると言えるかもしれない。

そもそも、符印は土着の信仰の中で漢字を振って作り出され、特殊な職能者のみに扱われる「神」の文字と認識される記號である。それに伴う呪文もまた「神」に通じる言葉でなければならない。その爲、シンボリックに表される符印や呪文の類は、信仰の數だけ無數に作り出される可能性があると言ってよい。そしてシンボルであるだけに他者と異なるものでなければならず、こうした中で宗教、信仰間の差別化が表されてきたと考えてよいであろう。ただ、理論的にはそうであっても、同じ文化圏に屬するものは近似する形を求めるに違いない。廣い社會層において、民衆層や周縁地域などは特にそうであろう。かくて、同じ言語的、圖像的感性持つ文化圏ではそうした點から混淆が進み、それとは異なる言語的、圖像的感性持つ文化圏では異なる形となって表れてくるということなのであろう。中土における敦煌文獻と、道教が體系的に入っていない日本の文獻と比較した場合、當然異なる形となって表れている譯である。

第六章 從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮

——以敦煌本《大部禁方》為中心——

第一節 前言

中唐期になって佛教の廣い社會層への浸透が加速され、各階層の求めに応じ若干の變化を始めていたことはすでに多く論じられている通りである^①。

その時代の初期に当たる特に肅宗朝から代宗朝が最も力を入れ、その時代以降の佛教の規範に強い影響力を持ったのはまずは不空等の密教僧であった^②。密教では不空を中心とした新たな時代のイデオロギーとして密教教理の體系化、さらには密教式という名目で新たな要素を加えた儀禮が形作られた。同時にその過程で社會的な流れから廣い社會に浸透していった密教は、徐々に様々な社會層で形が變えられ、佛や明王、さらには始祖や僧侶の傳説化^③、儀禮の通俗化が進んでいったものと見られている。中でも儀禮

^①關於唐中期以降佛教的變，早已在塚本善隆《唐中期淨土教の研究》、金岡照光《敦煌の文學文獻》裏較為熟悉。筆者最近也在拙稿《唐代佛教儀禮及其通俗化（上）（下）》（《アジア社會文化研究》、第15號、第16號）裏探討過。這樣歷史過程中，通過如下那樣的『詔』，我們能了解代宗朝時候已經有利用寺院、道觀的公私「褻黷」活動的事實。如《冊府元龜》卷第五十二曰：「代宗寶應元年（762）八月癸酉，詔曰：道釋二教，用存善誘，至於像設，必在尊崇。如聞州縣公私，多借寺觀居止，因茲褻黷，切宜禁斷務令清肅其寺觀，除三綱並老病不能支持者，餘並仰每日二時行道、禮拜。如有弛慢並量加科罰。時天下公私等事，多借寺觀居止。代宗恐其褻黷，因詔。又詔曰：教宗清淨，禮避嫌疑。其僧尼道士，非本師教主。及齋會禮謁，不得妄口事。故輒有往來，非時聚會，並委所繇官長勾當。所有犯者，準法處分，亦不得因茲攪擾。分明告示，鹹使知悉。」（中華書局、1960年、576頁。）

^②肅宗朝から代宗朝までの不空の地位は他の僧より群を抜いて高かったことは、以下のような詔がだされ、太宗が具體的に「我之宗師」とし、後に肅國公に封じ、司空を贈り、諡號「大辯正廣智不空三藏和尚」を與えたことからわかる。《冊府元龜》卷二曰：「大道之行，同合於異相：王者至理，總歸於正法。方化成之齊致，何儒釋之殊途？故前代帝王，罔不崇信，法教宏闡，與時偕行。特進試鴻臚卿大興善寺三藏沙門大廣智不空，我之宗師，人之舟楫。超詣三學，坐離於見聞；脩持萬行，常示於化滅。執律舍縛，護戒為儀。繼明善教之誌，來受人王之請。朕在先朝，早聞道要，及當付囑，常所歸依。每每執經內殿，開法前席，憑幾同膠序之禮，順風比崆峒之問，而妙音圓演，密行內持，待扣如流，自涯皆悟。滌除昏妄，調伏魔冤，天人洗心於度門，龍鬼受職於神印。固以氣消災厲，福致吉祥，實惟宏我之多，寧止利吾之美。當有命秩，用伸優禮，而得師為盛，味道滋深，思復強名，載明前誌。夫妙界有莊嚴之士，內品有果地之儀，本乎尚德，敬順時典。可開府儀同三司，仍封肅國公，贈司空。諡曰大辯正廣智不空三藏和尚。」

^③不空の傳の中には、傳説性が高く事實とは認めがたいものが多い。儀軌、眞言に附される縁起などに多くの靈驗譚も加えられ、中には後代の加筆、後代の仮託である可能性

の方面では道教の儀禮を含めた中國の傳統的儀禮作法に加え、密教僧のもたらしたインド教、そして景教、祜教、マニ教等の外來宗教の儀禮の要素が混在一體となり、社會的下層の人々にとっては中國的で親しみやすく、それでいて新しく刺激的な儀禮へと變容していったようである^①。變文等の講唱文學や、その背景にあったと見られる儀禮に、後代に流行った淨土教の要素が多く含まれていることは筆者もすでに多く論じてきたが^②、同時に密教的要素も色濃く残されていることは^③、そうした事情を表しているともいえる。

このように改めて考えた場合、中唐期以降に膨大に作成され、使用された密教資料、特に儀軌類の翻譯から中國的な儀禮文書への變容と宗教儀禮での展開を知ることは、中唐期以降の社會の深層における變化を知り、變文等のような講唱文學に如何に反映され展開していくかを考える上でも極めて重要な資料であると思われまいだろうか。

こうした時代の中で作られた様様な儀軌類の中には、日本にのみ残される資料では、出自不明とされるものが多く、『龍樹五明論』^④、『佛說金毘羅童子威德經』^⑤、『寶藏天女陀羅尼法』^⑥など數限りなく残される儀軌の多くが、教理に合わない、その信憑性すら疑われる、等の理由により、日本國內でも研究の對象となることはあまりなかったという経緯がある。また敦煌文獻でも『大部禁方』、『水散食』、『佛說大輪金剛惣持陀羅尼法』、『三萬佛同根本神秘之印法』、『觀世音菩薩符印』など、やはり經目類に残されない行法、儀軌類は、その用途すら明確ではないものも數多く残されている。さらに言えば、この日本と敦煌に残される資料の比較を通じて、中唐期以降の密教儀軌の廣い社會層への廣がりや社會への影響を知ることができるという視點は、これまで欠如していた視點であるといえる。

筆者は、以上のような考えをもとに、ここに、敦煌に残される密教儀軌類の資料整理と、日本の密教儀軌類の比較検討を通じた、宗教儀禮の研究、文學への影響を研究する

も高く扱いが難しい。例えば、『毘沙門儀軌』では、その靈驗譚の部分に幾つもの誤りや後代でなければ書き得ない内容が含まれている。中では、不空がその謚「大廣智」の名で登場するばかりか、玄宗皇帝、一行大師（-727）との對話、毘沙門天が登場する場面など、史實に見られない記載というばかりか、荒唐無稽と言わざるを得ない記述が散見する。

①拙稿「論中國宗教的特徵及其融合——以景教的讚美歌與淨土讚的關係爲主探討——」、第四屆人文化成國際學術研討會、(臺灣東華大學)、2014年10月24日。

②拙稿「荒見泰史、「淨土五會念佛法事與八關齋、講經」、『政大中文學報』、第18期、2012年。

③『維摩碎金』に見られる儀禮では、密教儀禮にしばしば用いられる「香盤」が使用される。『(擬)伍子胥變文』には、道教から影響を受け密教儀軌でしばしば使用されるようになった眞言の形式が見られている。如：“咒而言曰：‘捉我者殃，趁我者亡，急急如律令。’”

④平安時代寫，石山寺藏本。《大正新脩大藏經》第21卷956b。

⑤常曉將來，留有享保年間（1716-1736）刊本（元豐山大學、現大正大學所藏）、建仁三年寫高山寺藏本之二本。《大正新脩大藏經》第21卷367b。

⑥惠運將來，留有享保年間刊本（元豐山大學、現大正大學所藏）

ことの重要性を強調したい。

本稿ではその一例として、敦煌本『大部禁方』を取り上げ、日本の『龍樹五明論』などとの比較の中での様様な宗教儀禮の融合、王朝中央からの傳播、民衆層への影響などについて考えていく。

第二節 敦煌本『大部禁方』簡介

『大部禁方』は、敦煌文獻に残される中國傳統風俗、道教儀禮の影響を強く受けた儀禮の書である。内容は、端午の節句に邪氣を祓うための符籙の書き方を中心とし、佛、明王を呼び集める啓請、様様な邪氣、病氣を祓うための呪文や藥方が記されている。これを密教儀軌と斷じることには異論があるかもしれないが、後述のように同書を載せる P. 3835 が、密教儀軌を収集して佛教者「清信弟子楊願受」が筆寫し使用した文獻と見られることから、『大部禁方』もまた同様の用途で知られていたことが推測されるのである。同書については、これまで民俗研究、佛道混交研究の角度から數度論じられたことがあるが、密教儀軌の發展形として扱われたことはなく、類似する日本殘存の『龍樹五明論』、『佛說金毘羅童子威德經』、『寶藏天女陀羅尼法』などとの比較は様様な問題を明らかにする可能性がある。

なお、書名についてであるが、「大部」について、有些先輩學者校爲『火部』，却原卷上明確寫爲『大部』，茲據校正^①。「禁方」、神密的藥方，有時還包含符呪等作法。宋代以前的佛家文獻上從無見到，道家文獻上用例却多。如《抱朴子》卷第十七：「若道士知一禁方，及洞百禁，常存禁及守眞一者，則百毒不敢近之，不假用諸藥也。」

敦煌本には、P. 3835 の 2 點が残されている。まずその寫本の詳細について見てみよう。

- (1) P. 3835 粘帖装： ①（雜寫二行）/②（十一面三昧印第一、身印第二、大心印呪第三、中心印呪第四等印四種）/③觀世音菩薩秘密藏無部（障）礙如意心輪陀羅尼[神咒]經一卷/④禁狗咒/⑤少睡陀羅尼/⑥佛頂尊勝陀羅尼心眞言/⑦不空羂索神咒心經/⑧佛說觀經/⑨妙色身如來眞言/⑩甘露王如來眞言/⑪/⑫/⑬
- ④ 首題： 無
 行數： 存 2 行
 識語： 1 此是經等……
 2 尊勝……
- ⑤ 首題： 十一面三昧印第一、身印第二、大心印呪第三、中(小)心印呪第四、闍吒印呪

^①參見：高國藩《中國古俗與民俗流變》，河海大學出版社，1989年；蕭登福《道教術儀與密教典籍》，新文豐出版，1994年；譚蟬雪《敦煌歲時文化導論》，新文豐出版，1998年。

第五、華座印呪第六、觀世音護身印第七、婆羅跢印呪第八、觀世音檀陀印第九、觀世音甘露印第十

尾題： 無

行數： 存 7 行

參考： 《佛說陀羅尼集經》卷第四《十一面觀世音神呪經》（《大正新脩大藏經》第 18 卷，816c-818c）

⑥ 首題： 觀世音菩薩秘密藏無部礙如意心輪陀羅尼[神咒]經一卷

尾題： 觀世音秘密無部礙如意心輪陀羅尼藏經一卷

行數： 存 286 行

識語： 無

參考： 《大正新脩大藏經》第 20 卷，197b。

⑦ 首題： 禁狗咒

尾題： 無

行數： 存 5 行

識語： 右已上呪廿一遍，呪於淨土。若有惡狗來向人者，以土打之，即彼狗歡喜而已也。

⑧ 首題： 少睡陀羅尼

尾題： 無

行數： 存 4 行

識語： 右坐中多睡時，佛前至心誦七遍，便即少睡。

⑨ 首題： 佛頂尊勝陀羅尼心真言

尾題： 無

行數： 存 5 行

識語： 戊寅年八月五日清信弟子楊願受寫此經記之耳也。後伐（代）流傳利益衆生，莫墮三塗。

⑩ 首題： 不空羂索神咒心經 沙門玄奘奉詔譯

尾題： 不空羂索神咒心經

行數： 存 294 行

解說： 含音注 21 行

⑪ 首題： 佛說觀經

尾題： 無

行數： 存 28 行

解說： 到「即白師云：“係念見佛無異。”師言：“汝還本坐係念」爲止。

⑫ 首題： 妙色身如來真言

尾題： 無

行數： 存 3 行

⑬ 首題： 甘露王如來真言

- 尾題: 無
行數: 存 3 行
- ⑭ 首題: 水散食一本
尾題: 無
行數: 存 43 行
解説: 含有《開喉真言》、《得食真言》、《發遣真言》、《佛頂心呪》、《破魔結界真言》、
《華印真言》、《三昧勅結界真言》、《刀印真言》、《索印真言》、《縛鬼真言》、《釋
迦牟尼佛懺悔真言》、《能勝真言》、《智論真言》、《金輪佛頂心真言》
- ⑮ 首題: 大部禁方
尾題: 無
行數: 存 186 行
識語: 無
- ⑯ 首題: 佛說大輪金剛愍持陀羅尼法
尾題: 無
行數: 存 105 行
- ⑰ 首題: (不明行法)
尾題: 無
解説: 含有《入嚙真言》、《入淨真[言]》、《常歡真言》、《聚光真言》等
- ⑱ 首題: 佛說大輪金剛愍持陀羅尼法
尾題: 無
行數: 存 105 行
- (2) S. 2615 正面文獻: ①妙法蓮華經卷第六
首題: 闕
尾題: 妙法蓮華經卷第六
背面文獻: 大部禁方
首題: 大部禁方
尾題: 闕
行數: 存 104 行
參考: 符錄 5 件

次に、兩寫本を校合した資料を以下に提示しておく。

《大部禁方》^①

^①大部，有些先輩學者校爲『火部』，然原卷上明確寫爲『大部』，茲據校正。參見：高國藩《中國古俗與民俗流變》，河海大學出版社，1989年；蕭登福《道教術儀與密教典籍》，新文豐出版，1994年；譚蟬雪《敦煌歲時文化導論》，新文豐出版，1998年。

《龍樹菩薩、九天玄女咒》^① 受氣時，先用香盤^②，然後受氣。

受氣法

取端午日^③，寅時，受五方氣^④各一遍，連咽三口。如是二十一遍至四十九遍，亦得。

禁方，神密的藥方，有時還包含符呪等作法。宋代以前的佛家文獻上從無見到，道家文獻上用例却多。如《抱朴子》卷第十七：「若道士知一禁方，及洞百禁，常存禁及守真一者，則百毒不敢近之，不假用諸藥也。」

^①龍樹菩薩，大乘佛教中觀派之祖，也有密教始祖的說法。傳說為鳩摩羅什所撰的《龍樹菩薩傳》裏亦有他善於秘方、方術的記錄。早期中土已有該名稱，如《隋書》卷第三十四《經籍志》中所錄的《龍樹菩薩藥方四卷》、《龍樹菩薩和香法二卷》、《龍樹菩薩養生方一卷》等書名。關於『龍樹』亦有『同名異人說』，如中村元認為密教始祖即『龍猛』，而與中觀派始祖之龍樹不同的人。請參見《龍樹》，講談社學術文庫，2002年。

玄女，原是中土古代神話上知曉兵法的、代表正義的女神。『九天』即天的中央與八方。《離騷》：「指九天以為正兮，夫唯靈脩之故也。」王逸注：「九天謂中央八方也。」泰史案：在此『玄女』加『九天』二字擬是隨着道教或民間信仰供奉而添加，始見於唐末五代，通過《水滸》等小說類更為普及。敦煌文獻上的『九天玄女』疑是最早期的用例。敦煌文獻上還有P.3803、Dx00946，此兩件雖然是首尾闕損的殘闕文獻，但黃正建據《輟耕錄》卷第二十的記載，認為是《（擬）九天玄女卜法》。此外早期用例有《宋史》卷第二百七《藝文志》一百六十記載有《九天玄女孤虛法一卷》的書名。

^②香盤，密宗儀禮中所用的安置香爐之盤。《陀羅尼集經》卷第十二曰：「……入道場中，三禮拜已；更作讚唄作法事；竟，門外動樂；次阿闍梨把跋折囉，喚十弟子至堂前立。一人擎蠟燭，一人捉香鑪，一人擎華盤，一人擎香盤，一人執巾，是五人等引阿闍梨在前而行。其阿闍梨在後而出。隨五人後又令五人。一人把澡罐，一人擎三衣，一人擎白芥子盤，一人擎末香盤，一人擎安悉香盤。次後音樂各皆前後次第作行。……」

^③端午 農曆五月五日，即主要以驅除瘟疫為目的的中國傳統節日，而有掛符習俗，如《後漢書》第卷九十五《禮義志》曰：「仲夏之月，萬物方盛。日夏至，陰氣萌作，恐物不楸。其禮：以朱索連葦菜，彌牟[朴]蠱鐘。以桃印長六寸，方三寸，五色書文如法，以施門戶。代以所尚為飾。夏後氏金行，作葦茭，言氣交也。殷人水德，以螺首，慎其閉塞，使如螺也。周人木德，以桃為更，言氣相更也。漢兼用之，故以五月五日，朱索五色印為門戶飾，以難止惡氣。」（中華書局，1965年，3122頁。）泰史案：中唐時期密宗在滲透入中土的過程中，為了讓各階層人士方便接受，將端午的概念採納進佛教日曆與儀軌裏了。如在不空《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷下裏認為五月五日即占卜一年的一天，這是佛教文獻裏所能看到的第一個五月五日舉行儀禮的根據。具體如《宿曜經》曰：「日精日太陽。直日，宜策命拜官、觀兵習戰。持真言、行醫藥、放群牧遠行、造福設齋祈神、合藥內倉庫、入學論官並吉。不宜爭競、作誓、行姦。對陣不得先起。若人此曜直日生者，法合足智策，端政美貌，孝順短命。若五月五日得此曜者，則其歲萬物豐熟。若有虧蝕地動者，則萬物莫實不千日為殃。」。有趣的是，五月五日舉行密教儀禮開始出現的同時，在儀禮文獻上還使用桃木、香盤、天盤等，逐漸增加了道教儀禮的影響，例如不空《大藥叉女歡喜母并愛子成就法》曰：「又法若有被囚禁枷鎖種種口舌者，取五月五日桃木，密書彼怨人名字，加持一百八遍，又於真言句中稱彼人名，加持求願語釘入地，即得官府口舌解散無事。」《龍樹五明論》卷下又曰：「又法：於五月五日未出時，取東引桃枝五寸；常持齋戒；於靜山中淨室中，面向東坐閉氣，剋為人形像訖；於室中安五寸高座似壇形，四面堦道，壇上廣一尺，上安木人。……」

^④五方氣，未見佛經裏的記載。道教文獻上却有，如《雲笈七籤》卷第四十八『神杖法』曰：「……畢，引五方氣二十咽，止。以杖指天，天神神禮；以杖指地，地祇司迎；以杖指東北，萬鬼束形。」

便用香槃(盤)受氣後，誦咒。先安香槃(盤)，用劍五口三口亦得。用炭一斤、二斤亦得。用生鐵三二斤，用五色線五條，更用鏡五面三面亦得。更用筋一雙，用五色線五條，收氣纏筋更盡北斗，安槃(盤)內，然後：「戒香、定香、惠香、解脫香、解脫知見香^①，光明雲臺遍法界，供養十方一切佛，見聞普薰證，寂滅一切眾生。^②」亦如是。

奉請^③十方諸佛、諸大菩薩、羅漢聖僧、一切神祇。奉請房山長^④、李老君、孫賓、董仲^⑤、葉淨、本部禁師郎^⑥，聞呼即至，聞請即來，助弟子為力。

奉請北方世界主多聞自在毗沙門^⑦，無量劫來廣供養脩行，鎮在水精宮^⑧，身生金鉀光

^① 解脫知見香，此香名始見於《菩薩處胎經》卷第二，曰：「吾從無數阿僧祇劫脩鼻神通，遍嗅十方無量眾生，悉知分別善香、惡香，麝香、細香，火香、水香，俗香、道香，乃至菩薩坐樹王下香；戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香，……」。亦如不空《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》曰：「……次結塗香印。准前根本印，以二大指，博著右頭指下節即成。真言三遍，真言曰：『唵禮娑嚩、賀』想從此印，流出無量光明。一一光明道有無量，天妙塗香秣香雲海，供養本尊、諸佛菩薩、一切聖眾。由結此印誦真言故，當證一切如來戒、定、慧、解脫、解脫知見香。……」

^② 此文乃一種儀禮作法的套語。《四分律刪繁補闕行事鈔序》云「……此法安師，每有僧集人別供養。後見繁久，令一人代眾為之。廣如本文，各說偈言：『華嚴云：戒香、定香、解脫香，光明雲臺遍法界，供養十方無量佛，見聞普薰證寂滅。』維那打靜，訖。……」(『大正新脩大藏經』第40卷，36c)

^③ 從此開始『啓請』次第作法，即儀式開始之際誦佛菩薩等的名號以及功德，有時還按放牌位，勸請佛菩薩諸神到道場的次第作法。

^④ 房山長，不詳。擬是唐前的道士。《宋史》卷第二百五《藝文》四記載有「房山長注《大丹黃帝陰符經》一卷」的作者與書名。

^⑤ 孫賓(贛)，原是戰國時代的思想家，兵家的代表人物，後來成為中國民間神格之一，如《廣博物志》上描寫有勝於占卜的『孫賓』。在敦煌文獻上另外有如S.2204《(擬)董永變文》等有過記載。詳細待考。

董仲，亦稱『董仲舒』，原是西漢思想家，後來變為中國民間神格之一，如在敦煌文獻P.3358《護宅神曆卷》、S.2204《(擬)董永變文》等裏所見。泰史案：與《神仙傳》卷十、《太平廣記》卷第七十一《董仲君》、《歷世真仙體道通鑑》卷第七裏所見的『董仲君』信仰亦有關，但尚未闡明民間裏發展為神格的來龍去脈。詳細參見遊佐昇《唐代社會と道教》(東方書店，2015年)。

葉淨，亦稱『葉淨能』，唐代的道士，如《冊府元龜》卷三二八《宰輔部·諫諍四》、《說郛》卷六十上《葉淨》等裏，以及在敦煌文獻P.3358《護宅神曆卷》、S.4281《葉淨能詩》裏所見。遊佐昇提出與葉法善之間的關係，參見《唐代社會と道教》(東方書店，2015年)。

^⑥ 本部禁師郎，『郎』字在S.2615上作『即』字，則可讀成「本部禁師，即聞呼即至」。但『即』字却有重複的感覺，文體亦不順。待考。

^⑦ 北方世界主多聞自在毘沙門，疑是『毘沙門天王』的俗稱。『毘沙門天』亦稱『多聞天』，『自在』並不是『他家自在天』的『自在』，而很可能是形容『多聞』來用的。『毘沙門天王』即所謂『四天王』之一。密教視為十二天之一，北方之守護神。唐後半期毘沙門天信仰非常流行，如有不空譯《毘沙門天王經一卷》、《北方毘沙門天王隨軍護法真言一卷》、《北方毘沙門天王隨軍護法儀軌一卷》、《毘沙門儀軌一卷》、《北方毘沙門多聞寶藏天王神妙陀羅尼別行儀軌一卷》等儀軌，說明經常舉行有關毘沙門天的儀禮。又有《大宋僧史略》卷第下的如下記載：「凡城門置天王者，為護世也。唐天寶元年壬子歲，西蕃大石、康居五

明現，掌塔持戈，北壁中^②非時下界見精靈，舉目觀之如粉面。那(哪)吒太子去先風(鋒)^③，多領善神持劍戟，我王押管下閻浮，一切鬼神總愁死。急急如律令^④，敕攝。

此咒誦一遍，噴三噴；又誦破傷咒一七遍，誦一遍唾三唾^⑤。

四方金剛

奉請東方青面金剛來入道場，牙如劍樹，眼似流星，口如血盆，手執金槍，師子云：爪似金鉤，不食五穀，純食走誦(痛)白虎邪魔魍魎，朝食三千，暮食八百，欠一不捉，下符來索。急急如律令，敕攝。

南西北方各誦一遍，噴三噴，誦《四方咒》。後念《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

五方師子^⑥

奉請東方青毛師子^⑦來入道場，牙如劍樹，眼似流星，口如血盆，爪似金鉤，金剛云：

國來寇安西。其年二月十一日，奏請兵解援。玄宗詔發師：『計一萬餘里，累月方到。』時近臣言：『且可詔問不空三藏。』……帝因勅諸道節度所在州府，於城西北隅，各置天王形像，部從供養。至於佛寺，亦勅別院安置。迄今，朔日州府，上香華食，饌動歌舞，謂之樂天王也。』

^①水精宮，任昉《述異記》卷上：「闔閭 構水精宮，尤極珍怪，皆出之水府。」毛文錫《月宮春》詞：“水晶宮里桂花開， 神仙探幾回。”歐陽脩《內直對月寄子華舍人》詩：「水精宮鎖黃金闕， 故比人間分外寒。」泰史案：通於『水晶宮』。《大唐三藏取經詩話》云：“法師問曰：‘天上今日有甚事？’行者曰：‘今日北方毗沙門大梵天王水晶宮設齋。’法師曰：‘借汝威光，同往赴齋否？’”（入大梵天王宮第三）

^②北壁，《孔雀王咒經》曰：「從西北角至東北角。此是北方夜叉王所住處。毘沙門天王所將帥官屬鬼神大將軍守護北壁。呪竟解界。」

^③那(哪)吒太子，即佛教護法神，為毘沙門天之子，據《北方毘沙門天王隨軍護法儀軌一卷》亦為毘沙門天之孫。敦煌莫高窟晚唐以後的窟裏有『毘沙門天赴哪吒會』壁畫。據後代的小說，哪吒太子下海闖禍，踏倒水晶宮的故事。雖然水晶宮的記載已經出現，但與該寫本記載內容不相合，泰史案：這裏出現的記載是醞釀發展成為後代小說前的故事中的一個。請看本頁注^②。

^④急急如律令，原是漢朝以來官符所用的套語，後來演變為呪語之套語了。密教文獻中的用例亦不少，如《摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌》、《聖歡喜天式法》、《七曜星辰別行法》、《龍樹五明論》上咸有之。

^⑤三唾，伽梵達磨《千手千眼觀世音菩薩療病合藥經》曰：「若有小兒患夜啼不安眠者，其兒目下書鬼之字，呪三七遍，三唾，即差息。」（《大正新脩大藏經》第20卷，105a。）

^⑥五方師子，未詳。尚未見佛經裏的用例。據下面有『東方青毛師子』之名稱推測，在此即東方、南方、西方、北方、中央等五方的師子之意。其中的『東方師子』，金剛智《吽迦陀野儀軌》裏有『東方師子王』的用例。此外，日本興福寺藏維摩會時講師所用的『五獅子如意』，但不知兩者之間是否有關，只為參考記於此也。待考。

^⑦東方青毛師子，未詳。青毛師子，亦稱『青毛獅子』，即文殊菩薩所乘之神獸。如《廣清涼傳》卷中曰：「後至大曆十二年九月十三日，法照與小師等八人，於東臺同見白光十餘現；次有黑雲靉靄，少頃雲開，見五色通身光，光內紅色圓光，大聖文殊乘青毛師子，眾皆明觀。又降微雪，及五色圓光，遍現山谷，不可知數。……」（《大正新脩大藏經》第51卷，1115c）。泰史案：在民間密教與五行思想的混雜過程中，據五行『東』即『青』，加『東方』而稱為『東方青毛師子』也。

手執金槍，不食五穀，純食走痛白虎、邪魔魍魎，朝食三千，暮食八百，欠一不足(捉)，下符來索。急急如律令，敕攝。

南西北中方各念一遍，每遍噴三噴，誦《五方師子》。後誦《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

奉請恆沙悉帝[哩]眾^①、發聲聖者大輪王、瑜伽五部曼吒羅^②，一身見出八百臂手，大念火頭金剛霹靂聲，空中跳躑輪刀劍，口中哮吼忽雷鳴，金剛忽睹金剛構(檝)^③，引童子散香花，來入金剛三昧界。奉請六丙六丁，知你姓名，若破邪注記，若有魍魎妖精，吾自手持鐵索，補捉妖精，吾請四方門王天王。奉請五方師子，不食五穀，純食走痛白虎，朝食三千，暮食八百，欠一不足(捉)，下符來索。急急如律令，敕攝。

誦此咒一遍，噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

奉請天蓬地蓬，久遠殺同。五丁都司、高鵬北翁、七征八靈，太上號凶，長爐具戰，手執昇鍾，威嚴神王，敢有不從。紫氣昇天，丹霞嚇衝，吞魔食鬼，橫身飲風，倉舌六齒，四暮老翁，天丁力士，威不衝風，三十萬兵，國你九重，辟師千里，又見不祥，敢有鬼來欲見我莊，厥天大夫斬鬼五形，嚴(閻)帝裂血，北斗研骨，四明皮匣，神力一下，萬鬼自虧。急急如律令，敕攝。

誦此咒一遍，噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

奉請六個大將軍，貌稜稜，出勃祿，鼻笹查，眼鵲祿(咕嚕)，口似血盆，牙曲錄，爪似金鉤，剝鬼皮，常喰走鬼長無數，朝食三千似等閑，暮食八百為喰肉，腹瘡馳項紇縮，肚裏飢靈搜地獄，去邪精，斷十惡，將肘喧養(奉)^④逞行，作翳捷欵腮，櫃[尤+爪/嵩]耽鬼、頭拽鬼、脚踏逢走鬼生被剝肉生香、血淋、落走鬼，聞之消化却。急急如律令，敕攝。

誦此咒一遍，唾噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。到此處，且住後侍一喰飯，了後再誦後咒部。

^①恆沙悉帝[哩]眾，擬是一類天女。『恆沙』，形容無數量。『悉帝哩』，擬是梵語 stri，原意即『女性』。《佛說秘密三昧大教王經》卷第四曰：「我此心明，若有行人依法持誦滿洛叉數，即得一切天女及阿脩羅女生信重心，於一切悉帝哩中得自在愛樂；復得一切人常所愛重，及於天中而得自在。」（《大正新脩大藏經》第 18 卷，462c）

^②曼吒羅，即『曼荼羅』也。《續一切經音義》卷第五《金剛頂真實大教王經》卷下：「曼荼羅：上，莫盤反。梵語也。或云曼吒羅，或曼拏羅。此義譯云衆聖集會處，即今壇場也。」（《大正新脩大藏經》第 54 卷，594c）

^③金剛構，不詳。擬是『金剛檝』之誤。『金剛檝』，亦稱『四方檝』或『四檝』。密教脩法時，護摩壇四角所立的檝。

^④養，S. 2615 作『奉』字，茲據校正。

四方賴吒金剛^①

奉請東方青頭青帝賴吒金剛，隨方稱之，來入道場。步步亞金槍而刺，左手執金刀，右手執金槍，舞劍盤盤槍槍患子頂門而入。左攬三千，右攬八百，有精縛精，有鬼縛鬼，有神縛神，有邪縛邪，有魅縛魅，馳逐不出，別有方術。急急如律令。

《西(四)方賴吒金剛》每方誦一遍，嘖三嘖。四方了，後誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。

相州^②城南張弟奴身，偷阿郎馬轡、蓆帽^③，隨時捉得反縛吊，在梁頭，左隻下，七口要刀；右隻下，七口要刀，埋在粉堆內，後來變為痛病。阿耶姓馮名夏溫，阿孃姓管名騰華，妻兒姓墨名茶華。白虎之身，是仲鄉，後有五方之虎，天有三十六虎，地有三十六虎，六六三十六虎。天留八萬四千門士，教吾禁方：一禁，禁痛；二禁，禁瘡；三禁，如來不動如常。唾山崩，唾石石列(裂)，唾河河枯，唾海海竭，大鬼投江，小鬼投海，魑魅魍魎，當吾者死，值吾者亡，觸吾者滅，急急如律令，救攝。

恆山樹下，有一毒龍，八頭九尾，純食妖魅之鬼、走痛之鬼、餓死之鬼、行病之鬼、血光之鬼、不葬之鬼^④，朝食三千，暮食八百，欠一不足(捉)，下符來索，急急如律令，救攝。

此咒誦一遍，嘖三嘖，更誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。

南無佛陀耶 僧禁吒 婆尸耶

乘車來車軸折，乘馬來[馬]雙目閉，步行來雙膝腫，戰戰兢兢，東倒西傾，天迷地惑。白佛言：虎將軍令羊草，麝香烈，急急如律令。

誦此咒一遍，嘖三嘖，更誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。

《破傷方》

日出東方，乍赤乍黃，上告天翁，下告地黃(皇)。地黃(皇)夫人交(教)吾禁瘡。仙人提水，玉女洗瘡，一禁便定，兩禁平伏如常，驢鳴馬鳴，瘡也不驚，天雷地動，瘡也莫恐。吾是毗沙羅^⑤，攝地虫，急急如律令，救攝。

若有破傷者，誦此咒四十九遍。初頭嘖三嘖。誦一咒七遍，唾三唾。

^①賴吒金剛，擬是『提頭賴吒天王』。《陀羅尼集經》卷第十一有「東方提頭賴吒天王法印咒」。又《尊勝佛頂真言脩瑜伽軌儀》卷下曰：「東門北東方提頭賴吒天王。手執琵琶并四侍者。」又《藥師如來觀行儀軌》曰：「奉請東方提頭賴吒天王。把定東方之界。」

^②相州，古州名。治所在現在之安陽。

^③轡、蓆帽，皆馬具之名稱。

^④妖魅之鬼、走痛之鬼、餓死之鬼、行病之鬼、血光之鬼、不葬之鬼，皆在《大藏經》裏未見。

^⑤毗沙羅，不詳。恐是『毗沙門』的訛化。願文裏有『毗沙門』訛成爲『毗沙』的用法，如「伏愿命同鶴算，福比毗沙；玉穎永奉于輪王，究竟歸俱登于大果。公主。」(P. 2726)。待考。

《破傷方》

今日不祥，何物損傷，一禁便定，兩禁平伏^①如常。急急如律令，敕攝。
誦七遍，唾三唾。至四十九遍。

亦是《破傷方》

日出東方，乍赤乍黃，仙人玉女，交(教)吾禁[方]，瘡不痛、不疼、不腫、不膿、不出血。急急如律令，敕攝。
誦咒七遍，唾三唾。至四十九遍。

《小兒夜啼方》

你是廚中則火杖，差你作門軍將。與吾提取夜啼呼，直到明即放。急急如律令，敕攝。
誦七遍，唾三唾。至四十九遍。用香盤火杖一個，男左女右手，把火杖香爐上度過。誦咒七遍，唾三唾。然後門外人出入處，其火杖子倍壁立着，令人湯倒，合得差也。

《機絲亂方》

吾是上界天婆婆。下界除妖訛。急急如律令，敕攝。

《女人妳吹方》

東來骨歷，西來羊。妳妖女兒着東墻。急急如律令，敕攝。

《牙疼方》

虫是江南虫，身是赤勇子，合向草中藏。因何來咬人牙齒。打在梁南頭，一釘(鼎)水年(淹)死。急急如律令，敕攝。先交牙疼人阿嗽三齊，然後書七個虫字香爐上度過，釘在南梁上。

《絕印法》

師子印、盤龍拔頭印、五指縛頭印

【符錄三種】

^①平伏 S. 2615 無此二字。



已前符，端午日取未日出時書^①。就硯瓦^②內，醕^③磨黑土。含一口醕，直至書了。更用爲牙珠筆^④，符上書『勅子』。厭阿耨伽草^⑤塗磨身，蠱毒自除。休糧方（房）內，不出外入，達本源，萬事早。

又方。每月喫杏子七八、棗三個。渴時喫人參伏令湯，止渴。

又方。

唵相陀泥 相陀泥 薩縛婆婆 平戌底 相陀泥 平戌底 薩縛割麼 阿婆囉那
平戌底 莎訶

唵相陀泥 相陀耶 薩縛阿婆延 薩埵 瓢吽叭

唵怛羅多吽

南無波伽跋帝 薩縛突歌丁跋令相陀泥 囉嗟耶 怛他割他耶 阿囉渴丁三藐三菩

^① 端午日取未日出時書，此文擬是據《龍樹五明論》而寫的。《龍樹五明論》卷下云：「又法：於五月五日日未出時，取東引桃枝五寸；常持齋戒；於靜山中淨室中，面向東坐閉氣，剋爲人形像訖；於室中安五寸高座似壇形，四面堦道，壇上廣一尺，上安木人。……」（《大正新脩大藏經》第21卷，965b）

^② 硯瓦，南宋高似孫《硯箋》曰：「古人晨興作墨汁滿門，終日不復磨，故多用玉門書畫，筆皆圓，有助於器。晉唐用鳳池硯，中如瓦凹，故曰硯瓦。……《米氏書史》」

^③ 醕，原卷作『醕』，同『醕』。『醕』用酒漱口也。《廣韻·震韻》曰：「醕，酒漱口也。」

^④ 牙珠，唐天竺三藏輸波伽羅譯《蘇悉地羯羅經》卷中曰：「應當執持或用木槌子、或多羅樹子、或用土珠、或用螺珠、或用水精、或用眞珠、或用牙珠、或用赤珠、或諸摩尼珠、或用咽珠、或餘草子，……佛部持珠眞言：「唵 那謨幡 伽縛底 悉_𑖀悉_𑖀 娑馱野悉馱 刺柿 莎縛訶」

^⑤ 阿耨伽草，不詳。擬是艾拉伽草、阿波末喇伽草（牛膝草）的別稱。《佛說陀羅尼集經》卷第十《佛說摩利支天經》曰：「又一像法。劫寶木作一天女形，身長一寸。呪師從正月一日洗浴，當於像前設種種供養，日日更加上好供具，如是至十五日滿足。所欲求者，皆得稱意。欲散壇時，於壇中心燒阿波末喇伽草。此云牛膝草是若欲作法時，正月、三月、七月，當以此月入壇，天女歡喜。餘月並不得。若欲伏大力鬼時，先燒阿喇瑟迦 二合、柴。此云木患子是」

陀耶 怛夜他 唵相陀泥 相陀耶 薩縛婆婆 平相陀泥 戌底平戌底 薩縛阿婆囉那
平戌底 莎訶

《三途摧碎三道眞言》

唵阿蜜多 阿蜜多 歌阿薩囉些泥阿割些泥 吽吽叭叭 莎訶
唵婆囉婆囉 三婆囉三婆囉 因怛令耶 平相陀泥 吽吽叭[叭] 睹嚕嗟令 莎訶
唵泥婆令跋折囉泥 吽吽叭叭 莎訶
南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧迦耶^① 南無婆師耶 僧加(伽)吒 僧嚩吒
不出聲誦七遍，持呪法。

常以正月一日平旦時，面向東方作禮。各念本日誦七遍。又五月五日午時，佛前作禮，七拜，念本日誦呪二七遍。作齋七日。

小結

以上のように本文全體を見渡してみても、①唾を吐きかける作法は玄宗朝の伽梵達磨《千手千眼觀世音菩薩療病合藥經》にも類例があり、②五月五日を佛教でも特別な日として、佛教儀禮をおこったことは不空《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》にも記載があり、不空譯（或は撰述）というのが事實であれば、代宗朝以前における密教の規範の段階ですでに中國的要素が取り入れていることになる。

さらに、③何らかの悪氣を祓うために五月五日に限定した藥方があること、④悪氣を祓う符籙が作成されていたこと、⑤「急急如律令」のように漢代以來の決まり文句とはいえ當時道教儀禮で慣用されていた常套句を使用していることは開元年間の阿質達霰（無能勝）譯《穢跡金剛禁百變法經》などにも見え、日本に残される『龍樹五明論』など多くの文獻にも見られる。またそうした符籙も文辭の一部にも『龍樹五明論』などと酷似する部分が見られることから、こうした儀軌が、少なくとも日本將來以前に中國の比較的高い社會層で受け入れられていたものであり、それが後に日本にもたらされたものである可能性は否定できないことになる。

^① 南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧迦耶 意爲讚揚佛法僧的三寶。此句早見於劉宋《觀虛空藏菩薩經》。在唐代密教儀軌，爲驅除惡鬼邪氣誦呪的陀羅尼中，用例頗多，如《摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌》、《佛說施餓鬼甘露味大陀羅尼經》裏有用例。《摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌》曰：「次說降魔陀羅尼曰：『南無阿啼 南無利多 南無達利多 南無勒勒勒勒 謹請四大天王各領八萬四千樹林神若有惡人惡神惡鬼天魔地魔龍魔惱亂弟子者持勒南無勒鬼 南無首楞三昧爲我縛鬼五欲五戒法忍多縛勒多縛勒急急 急急如律令 南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧伽耶 怛姪他 唵 應伽利 應伽黎 勒叉叉叉 捉捉捉捉 禰常勒在在在在在縛盧羯啼攝 莎訶。』誦此呪一百八遍，便縛一切惡魔、惡鬼、無有不得者，小事不得用之。」

ただ、調査委について注釋を加えるなら、端午の邪氣祓いに關しては中國では古くからおこなわれているもので、五月を惡月、五日を惡日とし（《異苑》、《荊楚歲時記》）、そうしたことから藥方でも《治子死胎中方》等の邪を祓う秘密の藥方の中で製作する日として指定されるようになっている（宋王袞撰《博濟方》）。後の明周王朱橚撰《普濟方》では、多くの藥材が端午の日に集められ、加工されていることが確認される。そしてこの習俗は早くから日本にも傳わり、端午の節句に佩として用いる藥玉となっているのである。中國にも藥玉を佩とする習慣が見られるが、日本の習慣から見て同様の風習があったことが推測される。このように見た場合、五月五日の藥方が、密教傳來以前から日本に傳わっていた可能性は否定できないことになる。ただ、やはり符籙、儀軌の文辭が一致するという点は見逃せないところで、『龍樹五明論』などが中國からもたらされて一連の習俗が密教とともに改めて密教の儀軌として傳えられたとする点は否定できないであろう。

次に、『大部禁方』上で、⑥「龍樹菩薩」と「九天玄女」が並べられている点、⑦啓請文では佛教の佛菩薩、明王などと「房山長」、「李老君」、「孫賓」、「董仲」、「葉淨」等の道教神、民間信仰の神が共存していること、⑧毘沙門天王と那(哪)吒太子のお話が後代の小説類と異なる形で残されていることなどは、ほかの佛教資料には見られず、より低い社會層で民間信仰などと混雜した結果と見えるのである。

以上のように、敦煌本『大部禁方』の分析からは、密教儀軌が、段階を経てより低い社會層に浸透していく過程を見ることができるのである。まさに、唐中期頃より佛教がより下の層に浸透し、道教の儀禮を含めた中國の傳統的儀禮の要素に加え、密教僧のもたらしたインド教等の外來宗教の儀禮の要素が混在一體となり、社會的下層の人々にとって親しみやすく、それでいて新しく刺激的な儀禮へと變容していった過程をここに見ることができるのである。やはり、中唐期以降に膨大に作成され、使用された密教資料、特に儀軌類の翻譯から卑俗な儀禮文書への變化と宗教儀禮での展開を知ることは、中唐期以降の社會變化の深層を知り、變文等のような講唱文學に以下に反映され展開していくかを考える上でも極めて重要な資料であると思われるのである。

筆者は、ここに改めて、敦煌に残される密教儀軌類の資料整理と、日本の密教儀軌類の比較検討を通じた、宗教儀禮の研究、文學への影響を研究することの重要性を強調したいと考える次第である。

從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮

——以敦煌本《大部禁方》為中心——

第一節 前言

進入唐代中期以後，中國的佛教信仰逐漸滲透到社會的廣泛階層，且據各階層的需要而有所變化、而愈加通俗化了。關於唐中期以降佛教的變化，已經有不少學者指出過，例如，在塚本善隆的《唐中期の淨土教》^①、金岡照光的《敦煌の文學文獻》^②裏為人所知。最近筆者也在《唐代佛教儀禮及其通俗化（上）（下）》^③裏更為詳細地進行過探討。

的確，在這樣的歷史演變過程中，從當時記錄下來的很多文獻資料上，能找得出佛教在社會上變化的記載。例如，通過如下那樣的『詔』，我們能了解代宗朝時候已經有利用寺院、道觀的公私「褻黷」活動的事實。《冊府元龜》卷第五十二曰^④：

代宗寶應元年（762）八月癸酉，詔曰：道釋二教，用存善誘，至於像設，必在尊崇。如聞州縣公私，多借寺觀居止，因茲褻黷，切宜禁斷務令清肅其寺觀，除三綱並老病不能支持者，餘並仰每日二時行道、禮拜。如有弛慢並量加科罰。時天下公私等事，多借寺觀居止。代宗恐其褻黷，因詔。又詔曰：教宗清淨，禮避嫌疑。其僧尼道士，非本師教主。及齋會禮謁，不得妄口事。故輒有往來，非時聚會，並委所繇官長勾當。所有犯者，準法處分，亦不得因茲攪擾。分明告示，咸使知悉。

在這種社會變化初期，尤其是肅宗朝到代宗朝期間，最受重視並對當時宗教規範最有影響力的，無庸諱言，即不空三藏等密教一派的僧侶們。從《冊府元龜》等歷史記載來看，肅宗朝到代宗朝期間不空三藏的地位是非常特別的。他卒後，有詔。代宗具體將不空三藏稱為『我之宗師』，後來封為『肅國公』，贈『司空』與諡號『大辯正廣智不空三藏和尚』。代宗朝中只有不空三藏受過如此禮遇，簡直堪比太宗朝到高宗朝的玄奘三藏的待遇。《冊府元龜》卷五十二曰^⑤：

大道之行，同合於異相：王者至理，總歸於正法。方化成之齊致，何儒釋之殊途？

^① 法藏館、1975年。

^② 《講座敦煌》第9卷，大東出版社，1990年。

^③ 《アジア社會文化研究》，アジア社會文化研究會，第15號，2014年；第16號，2015年。

^④ 中華書局，1960年，576頁。

^⑤ 中華書局，1960年，578頁。

故前代帝王，罔不崇信，法教宏闡，與時偕行。特進試鴻臚卿大興善寺三藏沙門大廣智不空，我之宗師，人之舟楫。超詣三學，坐離於見聞；脩持萬行，常示於化滅。執律舍縛，護戒爲儀。繼明善教之誌，來受人王之請。朕在先朝，早聞道要，及當付囑，常所歸依。每每執經內殿，開法前席，憑幾同膠序之禮，順風比崆峒之問，而妙音圓演，密行內持，待扣如流，自涯皆悟。滌除昏妄，調伏魔冤，天人洗心於度門，龍鬼受職於神印。固以氣消災厲，福致吉祥，實惟宏我之多，寧止利吾之美。當有命秩，用伸優禮，而得師爲盛，味道滋深，思複強名，載明前誌。夫妙界有莊嚴之士，內品有果地之儀，本乎尚德，敬順時典。可開府儀同三司，仍封肅國公，贈司空。諡曰大辯正廣智不空三藏和尚。

從這段記載看來，不空三藏他們當時處於皇帝的側近。爲了安史之亂後王朝的思潮統治的恢復與宗教權威的復權，重新整理出了一套與時俱進的佛教教理，即密教教理體系，同時還吸收了唐王朝域內外的各種宗教儀禮作法，產生出了令人耳目一新的佛教儀禮。

這個時代的唐王朝遭遇了均田制的崩壞、節度使勢力的地方分權化等巨大社會變化。地方勢力的分權化，影響到了地方寺院的經營方式，尤其對舉行儀禮方面影響甚大，比如地方寺院爲了地方勢力、或當地住民舉行儀禮的數量增加了很多。這當口，不空三藏等密教派僧侶們將出來的是令人耳目一新的密教儀禮，自然很受各階層人士的歡迎。他們的儀禮，除了吸收道教儀禮等的各種中土傳統儀禮作法以外，還吸收了密教僧侶所帶來的印度教，以及景教、祆教、摩尼教等外來宗教的儀禮作法，次第作法上用『言』、『火』、『水』、『香』、和各種道具，甚至還有用武器等來莊嚴道場的場景，從而逐漸發展成爲混雜有各種宗教儀禮因素的豐富多彩的儀禮了。

不僅如此，由於從王朝中央傳下來的密教儀禮本身已經內存有一些道教、民間信仰等在各地方人士眼裏並不陌生的儀禮行爲，故我們很容易推測得到，在各地方、各社會層面，密教與既有的地方道教、民間信仰的儀禮行爲一拍即合，繼續融合下去的可能性。而且很可能越是理解程度低的社會階層，越是輕易地把它們攪和在一起。反映在當時的文獻資料上，有關佛菩薩、明王、始祖、僧侶們的傳說、儀禮的通俗化記載也隨之增加得很多，例如不空三藏的傳記類記載，因其內容傳說性太強，而不能被認爲是事實的記載也不少。儀軌、真言文獻裏附上的緣起類、靈驗譚類中也有很多後代改寫的痕跡。例如《毘沙門儀軌》一書，記載的靈驗譚裏有不少誤謬，有些明顯是後時代才能寫的內容也包含在裏面了，如：在此登場的不空三藏被稱呼爲諡號『大廣智』、不空三藏與玄宗皇帝、一行大師（-727）的對話、毘沙門天登場的情節等。這些都太不合史序，顯得荒唐無稽^①。

這樣梳理下來，當筆者深入考慮中唐期以降的社會深層變化與佛教通俗化，以及講經文、變文等講唱文學發展的時候，對唐中期以後大量翻譯或撰述而使用的密教資料，尤其是儀軌類等的儀禮文獻的演變研究，當然變得重要起來。

當時，既有富有刺激性的，也有保留有中土特色的密教儀禮發生，還有社會人士的廣

^①李小榮《敦煌密教文獻論稿》（人民文學出版社，2002年）裏也有詳細探討。

泛支持^①，因而在講經文、變文等的講唱文學，及其相關的儀禮文獻裏，在記載有濃厚的 9 世紀中期以後流行的淨土教因素的同時^②，還記載有很多密教儀禮因素^③，這些是能證明當時人們很重視密教儀禮的證據。

目前為止，那個時代所翻譯或所撰作的各種儀軌類文獻，被日本收藏的資料也有不少。如《龍樹五明論》^④、《佛說金毘羅童子威德經》^⑤、《寶藏天女陀羅尼法》^⑥等儀軌。但是因為它們或出自不明、或不合教理、或在中土被改過等等原因，從而被懷疑其可靠性，而並不受重視，也幾乎沒有學者進行過研究。

其實敦煌文獻也有類似情況。敦煌所藏的文獻，《大部禁方》、《水散食》、《佛說大輪金剛惣持陀羅尼法》、《三萬佛同根本神秘之印法》、《觀世音菩薩符印》等，對這些在經目類不留書名的儀軌類文獻，也幾乎沒做過深入研究。更遑論日本所藏資料與敦煌所藏資料之間的比較研究乎。大胆地說，這些不僅是能了解中日兩國的密教如何浸潤社會的互動性資料，而且還是更能了解唐中期以後的中土文化如何廣範影響東亞文化的寶貴資料，但是目前學術界缺少這個研究思路和視角。

筆者在此強調通過敦煌所留下來的密教儀軌的整理以及和日本所藏密教儀軌類的比較，進行宗教儀禮演變研究的重要性。在本稿裏，筆者將通過分析敦煌本《大部禁方》一書，以及與日本所藏《龍樹五明論》等文獻進行比較，來嘗試探討唐中期以後各種宗教儀禮的融合，及其從中央廣泛傳播到社會各階層、以及對王朝域外文化的影響。

第二節 敦煌本《大部禁方》簡介

《大部禁方》一書，即敦煌文獻裏所留下來的，深受中土傳統風俗、道教儀禮影響的佛教儀禮之書。內容主要是除惡用的端午節符籙的寫法，還有受五氣法、勸請佛明王和諸神的啓請文、各種呪文和藥方等的記載。因為其道教儀禮色彩濃厚，把它判定為密教儀軌一種，也許學者們會有異論，但是①《大部禁方》裏有陀羅尼記載，②記載有《大部禁方》的 P. 3835 寫本（粘葉裝）裏，前後都是密教典籍及其儀軌類的文字，③P. 3835 寫本（粘葉裝）上留有佛教信徒「清信弟子楊願受」寫成的題記，有鑑於此筆者認為《大部禁方》

^①拙稿「論中國宗教的特徵及其融合——以景教的讚美歌與淨土讚的關係為主探討——」，第四屆人文化成國際學術研討會、（臺灣東華大學）、2014 年 10 月 24 日。

^②拙稿《淨土五會念佛法事與八關齋、講經》，《政大中文學報》，第 18 期，2012 年。

^③《維摩碎金》所載的儀禮中，密教儀禮上常用的『香盤』所使用。另外，『（擬）伍子胥變文』的描寫中，記載有受到道教影響產生而在密教儀軌裏常用的真言的套語，如：“咒而言曰：‘捉我者殃，趁我者亡，急急如律令。’”

^④平安時代寫，石山寺藏本。《大正新脩大藏經》第 21 卷 956b。

^⑤常曉將來，留有享保年間（1716-1736）刊本（元豐山大學、現大正大學所藏）、建仁三年寫高山寺藏本之二本。《大正新脩大藏經》第 21 卷 367b。

^⑥惠運將來，留有享保年間刊本（元豐山大學、現大正大學所藏）。《大正新脩大藏經》第 21 卷 342c。

一書也是同樣爲了密教脩法的目的而寫成的。

關於這一書，雖然有學者曾經從民俗研究、佛道混交研究的角度做過討論，但是從密教儀軌或儀軌發展成爲儀禮文獻的角度，尚屬空白，當然也沒有做過與日本藏《龍樹五明論》、《佛說金毘羅童子威德經》、《寶藏天女陀羅尼法》等類似文獻的比較研究。筆者以爲從這個新視角研究來看的話，《大部禁方》一書是可用於解說當時各種社會現象的很重要的文獻。

《大部禁方》在敦煌文獻上保留有 P. 3835、S. 2615V 的二件，首先看一下寫本的詳細狀況，如下。

- (1) P. 3835 粘帖裝： ①（雜寫二行）/②（十一面三昧印第一、身印第二、大心印呪第三、中心印呪第四等印四種）/③觀世音菩薩秘密藏無部（障）礙如意心輪陀羅尼[神呪]經一卷/④禁狗呪/⑤少睡陀羅尼/⑥佛頂尊勝陀羅尼心真言/⑦不空羅索神呪心經/⑧佛說觀經/⑨妙色身如來真言/⑩甘露王如來真言/⑪水散食一本/⑫大部禁方/⑬佛說大輪金剛惣持陀羅尼法/⑭（不明行法）/⑮佛說大輪金剛惣持陀羅尼法
- ⑱ 首題： 無
 行數： 存 2 行
 識語： 1 此是經等……
 2 尊勝……
- ⑳ 首題： 十一面三昧印第一、身印第二、大心印呪第三、中(小)心印呪第四、闍吒印呪第五、華座印呪第六、觀世音護身印第七、婆羅跢印呪第八、觀世音檀陀印第九、觀世音甘露印第十
 尾題： 無
 行數： 存 7 行
 參考： 《佛說陀羅尼集經》卷第四《十一面觀世音神呪經》（《大正新脩大藏經》第 18 卷，816c-818c）
- 21 首題： 觀世音菩薩秘密藏無部礙如意心輪陀羅尼[神呪]經一卷
 尾題： 觀世音秘密無郭礙如意心輪陀羅尼藏經一卷
 行數： 存 286 行
 識語： 無
 參考： 《大正新脩大藏經》第 20 卷，197b。
- 22 首題： 禁狗呪
 尾題： 無
 行數： 存 5 行
 識語： 右已上呪廿一遍，呪於淨土。若有惡狗來向人者，以土打之，即彼狗歡喜而已也。
- 23 首題： 少睡陀羅尼

- 尾題： 無
行數： 存 4 行
識語： 右坐中多睡時，佛前至心誦七遍，便即少睡。
- 24 首題： 佛頂尊勝陀羅尼心真言
尾題： 無
行數： 存 5 行
識語： 戊寅年八月五日清信弟子楊願受寫此經記之耳也。後伐（代）流傳利益衆生，莫墮三塗。
- 25 首題： 不空羂索神咒心經 沙門玄奘奉詔譯
尾題： 不空羂索神咒心經
行數： 存 294 行
解說： 含音注 21 行
- 26 首題： 佛說觀經
尾題： 無
行數： 存 28 行
解說： 到「即白師云：“係念見佛無異。”師言：“汝還本坐係念」爲止。
- 27 首題： 妙色身如來真言
尾題： 無
行數： 存 3 行
- 28 首題： 甘露王如來真言
尾題： 無
行數： 存 3 行
- 29 首題： 水散食一本
尾題： 無
行數： 存 43 行
解說： 含有《開喉真言》、《得食真言》、《發遺真言》、《佛頂心呪》、《破魔結界真言》、《華印真言》、《三昧勅結界真言》、《刀印真言》、《索印真言》、《縛鬼真言》、《釋迦牟尼佛懺悔真言》、《能勝真言》、《智論真言》、《金輪佛頂心真言》
- 30 首題： 大部禁方
尾題： 無
行數： 存 186 行
識語： 無
- 31 首題： 佛說大輪金剛愍持陀羅尼法
尾題： 無
行數： 存 105 行
- 32 首題： （不明行法）
尾題： 無

- 解説: 含有《入髑眞言》、《入淨眞[言]》、《常歡眞言》、《聚光眞言》等
- 33 首題: 佛說大輪金剛惣持陀羅尼法
- 尾題: 無
- 行數: 存 105 行
- (2) S. 2615 正面文獻: ① 妙法蓮華經卷第六
- 首題: 闕
- 尾題: 妙法蓮華經卷第六
- 背面文獻: 大部禁方
- 首題: 大部禁方
- 尾題: 闕
- 行數: 存 104 行
- 參考: 符籙 5 件

全文校注如下:

《大部禁方》^①

《龍樹菩薩、九天玄女咒》^② 受氣時，先用香盤^③，然後受氣。

^①大部，有些先輩學者校爲『火部』，然原卷上明確寫爲『大部』，茲據校正。參見：高國藩《中國古俗與民俗流變》，河海大學出版社，1989年；蕭登福《道教術儀與密教典籍》，新文豐出版，1994年；譚蟬雪《敦煌歲時文化導論》，新文豐出版，1998年。

禁方，神密的藥方，有時還包含符呪等作法。宋代以前的佛家文獻上從無見到，道家文獻上用例却多。如《抱朴子》卷第十七：「若道士知一禁方，及洞百禁，常存禁及守真一者，則百毒不敢近之，不假用諸藥也。」

^②龍樹菩薩，大乘佛教中觀派之祖，也有密教始祖的說法。傳說爲鳩摩羅什所撰的《龍樹菩薩傳》裏亦有他善於秘方、方術的記錄。早期中土已有該名稱，如《隋書》卷第三十四《經籍志》中所錄的《龍樹菩薩藥方四卷》、《龍樹菩薩和香法二卷》、《龍樹菩薩養生方一卷》等書名。關於『龍樹』亦有『同名異人說』，如中村元認爲密教始祖即『龍猛』，而與中觀派始祖之龍樹不同的人。請參見《龍樹》，講談社學術文庫，2002年。

玄女，原是中土古代神話上知曉兵法的、代表正義的女神。『九天』即天的中央與八方。《離騷》：「指九天以爲正兮，夫唯靈脩之故也。」王逸注：「九天謂中央八方也。」秦史案：在此『玄女』加『九天』二字擬是隨着道教或民間信仰供奉而添加，始見於唐末五代，通過《水滸》等小說類更爲普及。敦煌文獻上的『九天玄女』疑是最早期的用例。敦煌文獻上還有P. 3803、Dx00946，此兩件雖然是首尾闕損的殘闕文獻，但黃正建據《輟耕錄》卷第二十的記載，認爲是《（擬）九天玄女卜法》。此外早期用例有《宋史》卷第二百七《藝文志》一百六十記載有《九天玄女孤虛法一卷》的書名。

^③香盤，密宗儀禮中所用的安置香爐之盤。《陀羅尼集經》卷第十二曰：「……入道場中，三禮拜已；更作讚唄作法事；竟，門外動樂；次阿闍梨把跋折囉，喚十弟子至堂前立。一人擎蠟燭，一人捉香鑪，一人擎華盤，一人擎香盤，一人執巾，是五人等引阿闍梨在前而行。其阿闍梨在後而出。隨五人後又令五人。一人把澡罐，一人擎三衣，一人擎白芥子盤，一人擎末香盤，一人擎安悉香盤。次後音樂各皆前後次第作行。……」

受氣法

取端午日^①，寅時，受五方氣^②各一遍，連咽三口。如是二十一遍至四十九遍，亦得。便用香槃(盤)受氣後，誦咒。先安香槃(盤)，用劍五口三口亦得。用炭一斤、二斤亦得。用生鐵三二斤，用五色線五條，更用鏡五面三面亦得。更用筋一雙，用五色線五條，收氣纏筋更盡北斗，安槃(盤)內，然後：「戒香、定香、惠香、解脫香、解脫知見香^③，光明雲臺遍法界，供養十方一切佛，見聞普薰證，寂滅一切眾生。」^④亦如是。

奉請^⑤十方諸佛、諸大菩薩、羅漢聖僧、一切神祇。奉請房山長^⑥、李老君、孫賓、董

^①端午 農曆五月五日，即主要以驅除瘟疫為目的的中國傳統節日，而有掛符習俗，如《後漢書》第卷九十五《禮義志》曰：「仲夏之月，萬物方盛。日夏至，陰氣萌作，恐物不杼。其禮：以朱索連葦菜，彌牟[朴]蠱鐘。以桃印長六寸，方三寸，五色書文如法，以施門戶。代以所尚為飾。夏後氏金行，作葦茭，言氣交也。殷人水德，以螺首，慎其閉塞，使如螺也。周人木德，以桃為更，言氣相更也。漢兼用之，故以五月五日，朱索五色印為門戶飾，以難止惡氣。」(中華書局，1965年，3122頁。)泰史案：中唐時期密宗在滲透入中土的過程中，為了讓各階層人士方便接受，將端午的概念採納進佛教日曆與儀軌裏了。如在不空《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷下裏認為五月五日即占卜一年的一天，這是佛教文獻裏所能看到的第一個五月五日舉行儀禮的根據。具體如《宿曜經》曰：「日精日太陽。直日，宜策命拜官、觀兵習戰。持真言、行醫藥、放群牧遠行、造福設齋祈神、合藥內倉庫、入學論官並吉。不宜諍競、作誓、行姦。對陣不得先起。若人此曜直日生者，法合足智策，端政美貌，孝順短命。若五月五日得此曜者，則其歲萬物豐熟。若有虧蝕地動者，則萬物莫實不千日為殃。」有趣的是，五月五日舉行密教儀禮開始出現的同時，在儀禮文獻上還使用桃木、香盤、天盤等，逐漸增加了道教儀禮的影響，例如不空《大藥叉女歡喜母并愛子成就法》曰：「又法若有被囚禁枷鎖種種口舌者，取五月五日桃木，密書彼怨人名字，加持一百八遍，又於真言句中稱彼人名，加持求願語釘入地，即得官府口舌解散無事。」《龍樹五明論》卷下又曰：「又法：於五月五日日出時，取東引桃枝五寸；常持齋戒；於靜山中淨室中，面向東坐閉氣，剋為人形像訖；於室中安五寸高座似壇形，四面堦道，壇上廣一尺，上安木人。……」

^②五方氣，未見佛經裏的記載。道教文獻上却有，如《雲笈七籤》卷第四十八『神杖法』曰：「……畢，引五方氣二十咽，止。以杖指天，天神神禮；以杖指地，地祇司迎；以杖指東北，萬鬼束形。」

^③解脫知見香，此香名始見於《菩薩處胎經》卷第二，曰：「吾從無數阿僧祇劫脩鼻神通，遍嗅十方無量眾生，悉知分別善香、惡香，麝香、細香，火香、水香，俗香、道香，乃至菩薩坐樹王下香；戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香，……」。亦如不空《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》曰：「……次結塗香印。准前根本印，以二大指，博著右頭指下節即成。真言三遍，真言曰：『唵禮娑嚩、賀』想從此印，流出無量光明。一一光明道有無量，天妙塗香秣香雲海，供養本尊、諸佛菩薩、一切聖眾。由結此印誦真言故，當證一切如來戒、定、慧、解脫、解脫知見香。……」

^④此文乃一種儀禮作法的套語。《四分律刪繁補闕行事鈔序》云「……此法安師，每有僧集人別供養。後見繁久，令一人代眾為之。廣如本文，各說偈言：『華嚴云：戒香、定香、解脫香，光明雲臺遍法界，供養十方無量佛，見聞普薰證寂滅。』維那打靜，訖。……」(『大正新脩大藏經』第40卷，36c)

^⑤從此開始『啓請』次第作法，即儀式開始之際諷誦佛菩薩等的名號以及功德，有時還按放牌位，勸請佛菩薩諸神到道場的次第作法。

^⑥房山長，不詳。擬是唐前的道士。《宋史》卷第二百五《藝文》四記載有「房山長注《大

仲^①、葉淨、本部禁師郎^②，聞呼即至，聞請即來，助弟子爲力。

奉請北方世界主多聞自在毗沙門^③，無量劫來廣供養脩行，鎮在水精宮^④，身生金鉀光明現，掌塔持戈，北壁中^⑤非時下界見精靈，舉目觀之如粉面。那(哪)吒太子去先風(鋒)^⑥，多領善神持劍戟，我王押管下閻浮，一切鬼神總愁死。急急如律令^⑦，敕攝。

丹黃帝陰符經》一卷」的作者與書名。

^① 孫賓（臏），原是戰國時代的思想家，兵家的代表人物，後來成爲中國民間神格之一，如《廣博物志》上描寫有勝於占卜的『孫賓』。在敦煌文獻上另外有如 S. 2204 《（擬）董永變文》等有過記載。詳細待考。

董仲，亦稱『董仲舒』，原是西漢思想家，後來變爲中國民間神格之一，如在敦煌文獻 P. 3358 《護宅神曆卷》、S. 2204 《（擬）董永變文》等裏所見。泰史案：與《神仙傳》卷十、《太平廣記》卷第七十一《董仲君》、《歷世眞仙體道通鑑》卷第七裏所見的『董仲君』信仰亦有關係，但尚未闡明民間裏發展爲神格的來龍去脈。詳細參見遊佐昇《唐代社會と道教》（東方書店，2015年）。

葉淨，亦稱『葉淨能』，唐代的道士，如《冊府元龜》卷三二八《宰輔部·諫諍四》、《說郛》卷六十上《葉淨》等裏，以及在敦煌文獻 P. 3358 《護宅神曆卷》、S. 4281 《葉淨能詩》裏所見。遊佐昇提出與葉法善之間的關係，參見《唐代社會と道教》（東方書店，2015年）。

^② 本部禁師郎，『郎』字在 S. 2615 上作『即』字，則可讀成「本部禁師，即聞呼即至」。但『即』字却有重複的感覺，文體亦不順。待考。

^③ 北方世界主多聞自在毘沙門，疑是『毘沙門天王』的俗稱。『毘沙門天』亦稱『多聞天』，『自在』並不是『他家自在天』的『自在』，而很可能是形容『多聞』來用的。『毘沙門天王』即所謂『四天王』之一。密教視爲十二天之一，北方之守護神。唐後半期毘沙門天信仰非常流行，如有不空譯《毘沙門天王經一卷》、《北方毘沙門天王隨軍護法眞言一卷》、《北方毘沙門天王隨軍護法儀軌一卷》、《毘沙門儀軌一卷》、《北方毘沙門多聞寶藏天王神妙陀羅尼別行儀軌一卷》等儀軌，說明經常舉行有關毘沙門天的儀禮。又有《大宋僧史略》卷第下的如下記載：「凡城門置天王者，爲護世也。唐天寶元年壬子歲，西蕃大石、康居五國來寇安西。其年二月十一日，奏請兵解援。玄宗詔發師：『計一萬餘里，累月方到。』時近臣言：『且可詔問不空三藏。』……帝因勅諸道節度所在州府，於城西北隅，各置天王形像，部從供養。至於佛寺，亦勅別院安置。迄今，朔日州府，上香華食，饌動歌舞，謂之樂天王也。」

^④ 水精宮，任昉《述異記》卷上：「閻閻 構水精宮，尤極珍怪，皆出之水府。」毛文錫《月宮春》詞：“水晶宮里桂花開，神仙探幾回。”歐陽脩《內直對月寄子華舍人》詩：“水精宮鎖黃金闕，故比人間分外寒。”泰史案：通於『水晶宮』。《大唐三藏取經詩話》云：“法師問曰：‘天上今日有甚事？’行者曰：‘今日北方毗沙門大梵天王水晶宮設齋。’法師曰：‘借汝威光，同往赴齋否？’”（入大梵天王宮第三）

^⑤ 北壁，《孔雀王咒經》曰：「從西北角至東北角。此是北方夜叉王所住處。毘沙門天王所將帥官屬鬼神大將軍守護北壁。呪竟解界。」

^⑥ 那(哪)吒太子，即佛教護法神，爲毘沙門天之子，據《北方毘沙門天王隨軍護法儀軌一卷》亦爲毘沙門天之孫。敦煌莫高窟晚唐以後的窟裏有『毘沙門天赴哪吒會』壁画。據後代的小說，哪吒太子下海闖禍，踏倒水晶宮的故事。雖然水晶宮的記載已經出現，但與該寫本記載內容不相合，泰史案：這裏出現的記載是醞釀發展成爲後代小說前的故事中的一個。請看本頁注②。

^⑦ 急急如律令，原是漢朝以來官符所用的套語，後來演變爲呪語之套語了。密教文獻中的用例亦不少，如《摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌》、《聖歡喜天式法》、《七曜星辰別行法》、《龍樹五明論》上咸有之。

此咒誦一遍，噴三噴；又誦破傷咒一七遍，誦一遍唾三唾^①。

四方金剛

奉請東方青面金剛來入道場，牙如劍樹，眼似流星，口如血盆，手執金槍，師子云：爪似金鉤，不食五穀，純食走誦（痛）白虎邪魔魍魎，朝食三千，暮食八百，欠一不捉，下符來索。急急如律令，敕攝。

南西北方各誦一遍，噴三噴，誦《四方咒》。後念《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

五方師子^②

奉請東方青毛師子^③來入道場，牙如劍樹，眼似流星，口如血盆，爪似金鉤，金剛云：手執金槍，不食五穀，純食走痛白虎、邪魔魍魎，朝食三千，暮食八百，欠一不足（捉），下符來索。急急如律令，敕攝。

南西北中方各念一遍，每遍噴三噴，誦《五方師子》。後誦《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

奉請恆沙悉帝[哩]眾^④、發聲聖者大輪王、瑜伽五部曼吒羅^⑤，一身見出八百臂手，大念火頭金剛霹靂聲，空中跳躑輪刀劍，口中哮吼忽雷鳴，金剛忽睹金剛構（檝）^⑥，引童子散香花，來入金剛三昧界。奉請六丙六丁，知你姓名，若破邪注記，若有魍魎妖精，吾自手持鐵索，補捉妖精，吾請四方門王天王。奉請五方師子，不食五穀，純食走痛白虎，朝食三千，暮食八百，欠一不足（捉），下符來索。急急如律令，敕攝。

^①三唾，伽梵達磨《千手千眼觀世音菩薩療病合藥經》曰：「若有小兒患夜啼不安眠者，其兒目下書鬼之字，呪三七遍，三唾，即差息。」（《大正新脩大藏經》第 20 卷，105a。）

^②五方師子，未詳。尚未見佛經裏的用例。據下面有『東方青毛師子』之名稱推測，在此即東方、南方、西方、北方、中央等五方的師子之意。其中的『東方師子』，金剛智《吽迦陀野儀軌》裏有『東方師子王』的用例。此外，日本興福寺藏維摩會時講師所用的『五獅子如意』，但不知兩者之間是否有關，只為參考記於此也。待考。

^③東方青毛師子，未詳。青毛師子，亦稱『青毛獅子』，即文殊菩薩所乘之神獸。如《廣清涼傳》卷中曰：「後至大曆十二年九月十三日，法照與小師等八人，於東臺同見白光十餘現；次有黑雲靉靄，少頃雲開，見五色通身光，光內紅色圓光，大聖文殊乘青毛師子，眾皆明覩。又降微雪，及五色圓光，遍現山谷，不可知數。……」（《大正新脩大藏經》第 51 卷，1115c）。泰史案：在民間密教與五行思想的混雜過程中，據五行『東』即『青』，加『東方』而稱為『東方青毛師子』也。

^④恆沙悉帝[哩]眾，擬是一類天女。『恆沙』，形容無數量。『悉帝哩』，擬是梵語 stri，原意即『女性』。《佛說秘密三昧大教王經》卷第四曰：「我此心明，若有行人依法持誦滿洛叉數，即得一切天女及阿脩羅女生信重心，於一切悉帝哩中得自在愛樂；復得一切人常所愛重，及於天中而得自在。」（《大正新脩大藏經》第 18 卷，462c）

^⑤曼吒羅，即『曼荼羅』也。《續一切經音義》卷第五《金剛頂真實大教王經》卷下：「曼荼羅：上，莫盤反。梵語也。或云曼吒羅，或曼拏羅。此義譯云眾聖集會處，即今壇場也。」（《大正新脩大藏經》第 54 卷，594c）

^⑥金剛構，不詳。擬是『金剛檝』之誤。『金剛檝』，亦稱『四方檝』或『四檝』。密教脩法時，護摩壇四角所立的檝。

誦此咒一遍，噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

奉請天蓬地蓬，久遠殺同。五丁都司、高鵬北翁、七征八靈，太上號凶，長爐具戰，手執昇鍾，威嚴神王，敢有不從。紫氣昇天，丹霞嚇衝，吞魔食鬼，橫身飲風，倉舌六齒，四暮老翁，天丁力士，威不衝風，三十萬兵，國你九重，辟師千里，又見不祥，敢有鬼來欲見我莊，厥天大夫斬鬼五形，嚴(閻)帝裂血，北斗研骨，四明皮匝，神力一下，萬鬼自虧。急急如律令，救攝。

誦此咒一遍，噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍噴三噴。

奉請六個大將軍，貌稜稜，出勃祿，鼻笛查，眼鵲祿(咕嚕)，口似血盆，牙曲錄，爪似金鉤，剝鬼皮，常喰走鬼長無數，朝食三千似等閑，暮食八百爲喰肉，腹瘡馳項紇縮，肚裏飢靈搜地獄，去邪精，斷十惡，將肘喧養(奉)^①逞行，作鬚捷欹腮，魘 [九十爪/窩] 魘鬼、頭拽鬼、脚踏逢走鬼生被剝肉生吞、血淋、落走鬼，聞之消化却。急急如律令，救攝。

誦此咒一遍，唾噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。到此處，且住後待一喰飯，了後再誦後咒部。

四方賴吒金剛^②

奉請東方青頭青帝賴吒金剛，隨方稱之，來入道場。步步亞金槍而刺，左手執金刀，右手執金槍，舞劍盤盤槍槍患子頂門而入。左攬三千，右攬八百，有精縛精，有鬼縛鬼，有神縛神，有邪縛邪，有魅縛魅，馳逐不出，別有方術。急急如律令。

《西(四)方賴吒金剛》每方誦一遍，噴三噴。四方了，後誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。

相州^③城南張弟奴身，偷阿郎馬轡、蓆帽^④，隨時捉得反縛吊，在梁頭，左隻下，七口要刀；右隻下，七口要刀，埋在粉堆內，後來變爲痛病。阿耶姓馮名夏溫，阿孃姓管名騰華，妻兒姓墨名茶華。白虎之身，是仲鄉，後有五方之虎，天有三十六虎，地有三十六虎，六六三十六虎。天留八萬四千門士，教吾禁方：一禁，禁痛；二禁，禁瘡；三禁，如來不動如常。唾山山崩，唾石石列(裂)，唾河河枯，唾海海竭，大鬼投江，小鬼投海，魘魘魘，當吾者死，值吾者亡，觸吾者滅，急急如律令，救攝。

恆山樹下，有一毒龍，八頭九尾，純食妖魅之鬼、走痛之鬼、餓死之鬼、行病之鬼、

^① 養，S. 2615 作『奉』字，茲據校正。

^② 賴吒金剛，擬是『提頭賴吒天王』。《陀羅尼集經》卷第十一有「東方提頭賴吒天王法印咒」。又《尊勝佛頂真言脩瑜伽軌儀》卷下曰：「東門北東方提頭賴吒天王。手執琵琶并四侍者。」又《藥師如來觀行儀軌》曰：「奉請東方提頭賴吒天王。把定東方之界。」

^③ 相州，古州名。治所在現在之安陽。

^④ 轡、蓆帽，皆馬具之名稱。

血光之鬼、不葬之鬼^①，朝食三千，暮食八百，欠一不足(捉)，下符來索，急急如律令，救攝。

此咒誦一遍，噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。

南無佛陀耶 僧禁吒 婆尸耶

乘車來車軸折，乘馬來[馬]雙目閉，步行來雙膝腫，戰戰兢兢，東倒西傾，天迷地惑。白佛言：虎將軍令羊草，麝香烈，急急如律令。

誦此咒一遍，噴三噴，更誦《破傷咒》一七遍。每遍唾三唾。

《破傷方》

日出東方，乍赤乍黃，上告天翁，下告地黃(皇)。地黃(皇)夫人交(教)吾禁瘡。仙人提水，玉女洗瘡，一禁便定，兩禁平伏如常，驢鳴馬鳴，瘡也不驚，天雷地動，瘡也莫恐。吾是毗沙羅^②，攝地虫，急急如律令，救攝。

若有破傷者，誦此咒四十九遍。初頭噴三噴。誦一咒七遍，唾三唾。

《破傷方》

今日不祥，何物損傷，一禁便定，兩禁平伏^③如常。急急如律令，救攝。

誦七遍，唾三唾。至四十九遍。

亦是《破傷方》

日出東方，乍赤乍黃，仙人玉女，交(教)吾禁[方]，瘡不痛、不疼、不腫、不膿、不出血。急急如律令，救攝。

誦咒七遍，唾三唾。至四十九遍。

《小兒夜啼方》

你是廚中則火杖，差你作門軍將。與吾提取夜啼呼，直到明即放。急急如律令，救攝。

誦七遍，唾三唾。至四十九遍。用香盤火杖一個，男左女右手，把火杖香爐上度過。誦咒七遍，唾三唾。然後門外人出入處，其火杖子倍壁立着，令人湯倒，合得差也。

《機絲亂方》

吾是上界天婆婆。下界除妖訛。急急如律令，救攝。

^①妖魅之鬼、走痛之鬼、餓死之鬼、行病之鬼、血光之鬼、不葬之鬼，皆在《大藏經》裏未見。

^②毗沙羅，不詳。恐是『毗沙門』的訛化。願文裏有『毗沙門』訛成爲『毗沙』的用法，如「伏愿命同鶴算，福比毗沙；玉穎永奉于輪王，究竟歸俱登于大果。公主。」(P. 2726)。待考。

^③平伏 S. 2615 無此二字。

《女人妳吹方》

東來骨歷，西來羊。妳妖女兒着東塹。急急如律令，敕攝。

《牙疼方》

虫是江南虫，身是赤勇子，合向草中藏。因何來咬人牙齒。打在梁南頭，一釘(鼎)水年(淹)死。急急如律令，敕攝。先交牙疼人阿嗽三齋，然後書七個虫字香爐上度過，釘在南梁上。

《絕印法》

師子印、盤龍拔頭印、五指縛頭印

【符錄三種】



已前符，端午日取未日出時書^①。就硯瓦^②內，醕^③磨黑土。含一口醕，直至書了。更用爲牙珠筆^④，符上書『勅子』。厭阿彌伽草^⑤塗磨身，蠱毒自除。休糧方（房）內，不出

^① 端午日取未日出時書，此文擬是據《龍樹五明論》而寫的。《龍樹五明論》卷下云：「又法：於五月五日日未出時，取東引桃枝五寸；常持齋戒；於靜山中淨室中，面向東坐閉氣，剋爲人形像訖；於室中安五寸高座似壇形，四面堦道，壇上廣一尺，上安木人。……」（《大正新脩大藏經》第21卷，965b）

^② 硯瓦，南宋高似孫《硯箋》曰：「古人晨興作墨汁滿門，終日不復磨，故多用玉門書畫，筆皆圓，有助於器。晉唐用鳳池硯，中如瓦凹，故曰硯瓦。……《米氏書史》」

^③ 醕，原卷作『酌』，同『酌』。『酌』用酒漱口也。《廣韻·震韻》曰：「醕，酒漱口也。」

^④ 牙珠，唐天竺三藏輸波伽羅譯《蘇悉地羯羅經》卷中曰：「應當執持或用木槌子、或多羅樹子、或用土珠、或用螺珠、或用水精、或用眞珠、或用牙珠、或用赤珠、或諸摩尼珠、或用咽珠、或餘草子，……佛部持珠眞言：「唵 那謨幡 伽縛底 悉嚩嚩 娑馱野悉馱 刺柿 莎縛訶」

^⑤ 阿彌伽草，不詳。擬是艾拉伽草、阿波末喇伽草（牛膝草）的別稱。《佛說陀羅尼集經》卷第十《佛說摩利支天經》曰：「又一像法。劫實木作一天女形，身長一寸。呪師從正月

外入，達本源，萬事早。

又方。每月喫杏子七八、棗三個。渴時喫人參伏令湯，止渴。

又方。

唵相陀泥 相陀泥 薩縛婆婆 平戌底 相陀泥 平戌底 薩縛割麼 阿婆囉那
平戌底 莎訶

唵相陀泥 相陀耶 薩縛阿婆延 薩埵 瓢吽叭

唵怛羅多吽

南無波伽跋帝 薩縛突歌丁跋令相陀泥 囉嗟耶 怛他割他耶 阿囉渴丁三藐三菩
陀耶 怛夜他 唵相陀泥 相陀耶 薩縛婆婆 平相陀泥 戌底平戌底 薩縛阿婆囉那
平戌底 莎訶

《三途摧碎三道真言》

唵阿蜜多 阿蜜多 歌阿薩囉些泥阿割些泥 吽吽叭叭 莎訶

唵婆囉婆囉 三婆囉三婆囉 因怛令耶 平相陀泥 吽吽叭[叭] 睹嚕嗟令 莎訶

唵泥婆令跋折囉泥 吽吽叭叭 莎訶

南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧迦耶^① 南無婆師耶 僧加(伽)吒 僧嚩吒

不出聲誦七遍，持呪法。

常以正月一日平旦時，面向東方作禮。各念本目誦七遍。又五月五日午時，佛前作禮，七拜，念本目誦呪二七遍。作齋七日。

以上是我對《大部禁方》的校錄標點，對很多文字作了註釋處理。

一日洗浴，當於像前設種種供養，日日更加上好供具，如是至十五日滿足。所欲求者，皆得稱意。欲散壇時，於壇中心燒阿波末唎伽草。此云牛膝草是若欲作法時，正月、三月、七月，當以此月入壇，天女歡喜。餘月並不得。若欲伏大力鬼時，先燒阿唎瑟迦 二合、柴。此云木患子是」

^① 南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧迦耶 意為讚揚佛法僧的三寶。此句早見於劉宋《觀虛空藏菩薩經》。在唐代密教儀軌，為驅除惡鬼邪氣誦呪的陀羅尼中，用例頗多，如《摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌》、《佛說施餓鬼甘露味大陀羅尼經》裏有用例。《摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌》曰：「次說降魔陀羅尼曰：『南無阿啼 南無利多 南無達利多 南無勒勒勒勒 謹請四大天王各領八萬四千樹林神若有惡人惡神惡鬼天魔地魔龍魔惱亂弟子者持勒南無勒鬼 南無首楞三昧為我縛鬼五欲五戒法忍多縛勒多縛勒急急 急急如律令 南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧迦耶 怛姪他 唵 應伽利 應伽黎 勒叉叉叉 捉捉捉捉 禰常勒在在在在在縛盧羯啼攝 莎訶。』誦此呪一百八遍，便縛一切惡魔、惡鬼、無有不得者，小事不得用之。」

第三節 敦煌本《大部禁方》的分析與總結

將《大部禁方》一書從頭到底讀下來以後，發現那時代的佛教儀禮中土化現象非常明顯，下面從三個層面展開分析。

第一個層面是對王朝規範過的中土習俗的吸收。根據書中內容舉三個例子，『噴三噴』等作法(A項)；將五月五日端午節看成是宗教上有意義的一天，當成是舉行佛教儀禮的根據(B項)；「急急如律令」等道教儀禮上常用套語的使用(C項)。通過調查傳世佛教文獻，可以了解到上述的A項在玄宗朝伽梵達磨譯《千手千眼觀世音菩薩療病合藥經》裏已有類例，B項在不空三藏譯《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》上亦有相關記載，C項不但在玄宗開元年間的阿質達霰（無能勝）譯《穢跡金剛禁百變法經》裏已有類例，而且在日本藏《龍樹五明論》亦有用例。如果伽梵達磨譯、或不空三藏譯（或撰述）都是在歷史上存在的話，說明代宗朝以前就已經將一些中土傳統習俗吸收進佛教儀禮去了。

第二個層面是對約定成俗的中土習俗的融匯貫通，但被揚棄。具體例子有：五月五日配的為除某種惡氣的秘方(D項)；五月五日寫的能除某種惡氣的符籙(E項)。在中土很早就有五月即惡月、五日即惡日的看法。據此，端午除惡習俗在中土早已有之，於《異苑》、《荊楚歲時記》上皆有記載。因此，端午那天除惡配藥習俗的出現並不突兀，見《治子死胎中方》宋王袞撰《博濟方》等記載，後來的相關文獻有明周王朱橚撰《普濟方》，裏面介紹了很多端午那天配藥的藥方，有關記載在佛教文獻裏也有，如：D項在日本藏《佛說金毘羅童子威德經》裏有類似的藥方的記載，E項在日本藏《龍樹五明論》裏不僅有類似符籙的記載，而且內容描寫上用的不少文辭是一致的。耐人尋味的是這些記載在中土的傳世佛教文獻裏了已經找不到了，反而在日本藏的佛教文獻裏被原封不動地保留下來了。說明這類密教儀軌在中土漸次不受重視，但是為何在平安時代傳到日本的密教裏卻得以延用下來了呢，這個事實非常充分地揭示出了一個當時的社會現實：原先的這類儀軌文獻其實在當時的中土佛教界裏還是享有相當高的評價和地位的，要不然也不會被日本入唐僧選中並鄭重其事地帶回到日本，而且還傳播影響到日本的宮廷文化，比如在日本有端午當『佩』用『藥玉』的習俗（見《續日本後紀》嘉祥二年（849）五月五日条）。然而這類密教儀軌在中土卻漸漸式微乃至不見了。

《大部禁方》受中土化影響還有第三個層面，如：『龍樹菩薩』與『九天玄女』並列在一起(F項)；在『啓請』段落上，佛教的佛菩薩、明王與『房山長』、『李老君』、『孫賓』、『董仲』、『葉淨』等道教、民間信仰的神仙並列在一起(G項)；留有與後代的故事小說類版本不同的毘沙門天王與哪吒太子的故事等(H項)。FGH項皆未見於現存佛教典籍，包括日本所藏的典籍。說明了當時佛教通俗化的程度，這些很可能是更為民間的社會階層，將民間信仰混雜進來的結果。

如上所說，通過分析敦煌本《大部禁方》以及與傳世文獻、日本藏《龍樹五明論》等文獻的比較研究，筆者探討了唐中期以後的各種宗教儀禮的融合，揭示了密教儀軌一層一

層浸潤至中土社會各階層的狀況：唐中期開始佛教廣範流佈到社會各階層，甚至到民間相當底層，期間融合了密教、道教、民間信仰等因素，展現了通俗化的過程。

筆者還將繼續整理敦煌密教儀軌類文獻，並與日本的密教儀軌類文獻進行比較。通過宗教儀禮的演變這個角度來探討講唱文、變文。也希望各位學者注意到這條另闢蹊徑研究思路。

*初出、「從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》為中心——」（『絲綢文明的傳承與發展』、浙江大學出版社、488-504 頁、2017 年 9 月）。

第七章 敦煌的施餓鬼法與

日本藏《覺禪鈔·施諸餓鬼》

——BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》

並《結壇散食迴向發願文》解題附校錄——

敦煌本 BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題

敦煌本《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》（尾題《施食及水軌儀一本》），即根據不空譯《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》（《大正新脩大藏經》第 21 卷，No. 1313 所收）而撰成的，為施餓鬼儀式的儀軌之一。在敦煌文獻裏，目前雖然只能看到北京本 BD5298（夜 98、北京 7677），及其陀羅尼的略要本 BD1906（收 6、北京 7674）、P. 3835 等的幾件，卻足以讓我們了解到這個儀軌當時在敦煌的流行情況。^①

其實施餓鬼儀式儀軌在 9 世紀初期是非常流行的。盡管在敦煌本被發現以前因為缺乏相關資料，而很少有人注意到中國本土施餓鬼儀式的流行情況。但是日本入唐僧如空海（774-835 年、入唐期間 804-806 年）等，把同一系統的儀軌（帶有不空述《施諸餓鬼飲食及水法》的題名）帶回到日本來以後，依據它多次舉行了施餓鬼儀式，後來還被收入到真言宗僧覺禪的《覺禪鈔·施諸餓鬼》（後述）裏，成為日本施餓鬼儀式的重要根據，而在日本一直流行着。這些敦煌本的發現，無疑成了深入了解中國、東亞文化圈裡的施餓鬼儀式，以及演變成爲水陸齋情況的非常重要的文獻資料。

自不空譯出《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》以後，到空海將之帶回日本而編入到《御將來目錄》裡的“《貞元目錄》未載不空述”目錄以前，應是這個儀軌開始流行的時間。撰者，據日本黃檗本說乃不空所書，但是也存有懷疑之處。一則說是 9 世紀初的時候已經開始流行的，而在《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》、《貞元新定釋經目錄》裡的“肅宗代宗朝三藏大廣智不空譯，《金剛大教王等經》一百四十二卷”的目錄中，却都未曾提及。二則，同一系統的敦煌本《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》上亦都沒有提到不空的名

^①早期漢譯佛典《佛說灌頂經》之《佛說灌頂塚墓因緣四方神呪經卷第六》裏說：“佛告阿難，震旦國中又有小國，不識真正無有禮法。……命終已後，欲葬之時，棺槨盛持。內著巖石室窟之中。疾病之日，開看骸骨，洗浴求福，使病得愈。又有衆生命終已後，無有棺槨，取其尸骸置高閣上，疾急之日，下尸呪願以求福祐。……佛又語阿難：‘此諸愚人。不知修福，殺衆生命，喚諸邪魅魍魎鬼神。求覓福德，不能得也。應當燒香、散衆名華，禮敬十方三世諸佛，為過命者悔過衆罪，可得解脫憂苦之患。’”意思即在古印度有“下尸呪願以求福祐”、“喚諸邪魅魍魎鬼神”的習俗。但與後代的盂蘭盆似乎無關。在中國形成爲施餓鬼的具體儀式，估計要等到實叉難陀《佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經》以後，因為在此經典裏出現“那麼薩縛怛他揭多縛路枳帝跋囉三跋囉虎吽”等後來一直沿用下來的呪文。

稱，而且還有不少修改次第之處，假若真是當時的權威不空三藏所述的話，怎有人敢做修改呢？

另外，在流行的過程中，儀軌上沒有冠不空之名的中國版本，與保留“不空述”一句的日本版本，後來的流傳情況有不少區別。從敦煌文獻來看，在中國逐漸普及以後出現了不少略要本以及改寫本，而在日本雖有一些修改補充部份，但是基本上保留了不空的名稱與施餓鬼儀禮的根本資料，并一直援用到了後代。

剛才提到的在中國本土流傳過程中，儀軌發生了變化，具體例子在敦煌本 BD5298 上有所記載。

在此寫本上，《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》的後面張貼有施餓鬼儀式所用的《結壇散食迴向發願文》的記載^①。分析《結壇散食迴向發願文》裡面的內容，是施餓鬼儀式裡的勸請次第上所讀的一文，具體是按照各個佛、菩薩、神祇的順序來一個一個勸請、供養，而後招請諸餓鬼到道場供養的內容。重要的是這個勸請次第在不空述《施諸餓鬼飲食及水法》裡是沒有的。在日本所留下來的儀軌，如《覺禪鈔》等裡都沒有。但在志磐《法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌》或在朝鮮半島流行的《天地冥陽水陸齋儀纂要》等文獻裡卻有類似的次第法則，在規模較為大的水陸齋裡，成了很重要的次第了。再說，從文詞等的比較分析來看，與《法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌》等後代的文獻確有一致之處。據此我們能夠了解到原來的儀軌被改寫而發展成後來的施餓鬼會、水陸齋等的情况。也就是說，敦煌本《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》與《結壇散食迴向發願文》的結合，可以看成是後代的施餓鬼，尤其是發展成爲水陸齋儀軌的過程中的一个階段。

從敦煌本《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》并《結壇散食迴向發願文》的施餓鬼儀式舉行的意義以及變化，也能夠看出中國與日本之間的差異。原來，不空《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》裡說：“阿難！汝今受持，福德、壽命皆得增長。”施餓鬼儀式舉行的目的即“福德、壽命的增長”，根據這個記載的《施諸餓鬼飲食及水法》也寫有類似的儀式目的，如“能令行者，業障消除、增益壽命，現世獲無量無邊福，況當來世。”不同的地方只有增加了“業障消除”的一句。同樣留有《結壇散食迴向發願文》的 S. 2144 記載，說“衛護我敦煌一境及我太傅一族：永[離]刀兵諸[之]難。永離賊施[所]之難、永離非災之難、永離弊毒之難、永離侵毒之難、永離水災之難、永離火災之難、永離毒蛇之難、永離蠱毒之難、永離厭禱之難、永離毒龍之難，所有一切不祥之難等，不占(沾)我身，不及我門，諸鬼神等願當衛護。福比高山，受[壽]等深江；福[祿]同滄海，門列朱軒，千秋萬古，永保長年。”在此，還提到爲施主“敦煌的太傅”以及他一族的維護，以及更具體地列舉在敦煌境內會發生的幾種災害，似乎已經是後代的水陸齋那樣大規模的儀式了。

對此在日本舉行的施餓鬼會的目的，因爲《覺禪鈔》也是根據《救拔焰口經》、《施諸餓鬼飲食及水法》而撰成的關係，還是爲了“延壽命”或“業障消除、增益壽命”爲目的而舉行的。但是有意思的地方是，依據《覺禪鈔》記載，還加上了“除諸病事”一句，曰：

^①留有類似記載的《結壇散食迴向發願文》有 S. 2144、S. 3427V 等等。另外，在敦煌文獻裏帶有同樣文辭《結壇文》很多，估計《結壇散食迴向發願文》成型的背景有當時的結壇儀式及其《結壇文》。詳細待代考。

“(《救面經》)又云：又後一法。若人遇大重病及諸鬼等，當作麵粥三器，咒之七返，於曠野中施諸餓鬼。如是二七日，所過病痛即得除愈。云云。^①”通过這個記載可知，在日本的理解上，好像把引起人們生病的“邪鬼”與佛教所說的“餓鬼”混雜在一塊理解了。自古以來中國就有“鬼”、“邪鬼”或“蠱毒”等引發疾病的思維。因為一樣用了“鬼”字的緣故，到了民間等階層就產生了很容易混用的現象。在民間藥方的記載裡也有類似的混合狀況，如收集民間藥方的敦煌本《大部禁方》，勸請神祇而說出如下驅鬼的咒語：

奉請六個大將軍，貌稜稜，出勃祿，鼻笹查，眼鶻祿(咕嚕)，口似血盆，牙曲錄，爪似金鉤，剝鬼皮，常喰走鬼長無數，朝食三千似等閑，暮食八百為喰肉，……。急急如律令，敕攝。^②

雖然中國也有這樣混用的現象，但是把它作為施餓鬼或水陸齋的目的的，好像在中國沒有，而只保留在民間階層的信仰上。筆者認為，這種現象是日本社會在吸收中國佛教的時候，往往把中國各個階層的思想和習俗等加雜進來的結果。

本文將用校錄來介紹敦煌本 BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》并《結壇散食迴向發願文》。另外，作為參考資料還附上《覺禪鈔·施諸餓鬼》部份。

《覺禪鈔》是日本真言宗小野流僧覺禪(1143-1213年)收集真言密教的脩法而撰寫的，現存文獻一共保留有100卷以上，圖像400幅以上。其內容主要是各種脩法的依據經典、脩法的目的、道場以及道具等、儀式場所的說明、儀式的次第與作法等等。其中特別引人注意的是，裡面還包含有在中國沒有流傳下來的經典名稱以及部分內容，還留有因時代變化後來被改過的儀式次第作法的本來面貌等等，對唐中期以後的密宗流行與演變的研究來說，是難得的貴重資料。自然，與敦煌文獻上所留下來的密宗資料相對比的話，也有類似或一樣的部份，因此兩者的比較研究會給我們今後的研究提供很多信息。

在本稿上，雖然只介紹《覺禪鈔·施諸餓鬼》的次第部分而已，但是通過比較，足以看出它們的類似性，及中日之間的不同之處。以資參考。

^①傳說日本鎌倉時代的成賢所抄寫的東寺三密藏本大德跋馱木阿譯《佛說施餓鬼甘露味大陀羅尼》裡也有同樣的記載。

^②筆者「從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》為中心——」

BD5298 《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》并《結壇散食迴向發願文》校錄

58. 《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》

59. 比丘某甲^①，發心奉持，一器淨食，普施十方。窮盡虛空，
60. 周遍法界，微塵剎中，所有國土。一切餓鬼，先亡久遠，
61. 山川地主，乃至曠野。諸鬼神等，請來集此，我今悲愍，
62. 普施汝食。願汝各各，受我此食，轉將供養，盡虛空界。
63. 以佛及聖，一切有情，汝與有情，普皆飽滿。亦願汝身，
64. 乘此呪食，離苦解脫，生天受樂。十方淨土，隨意遊往，
65. 發菩提心，行菩提道。當來作佛，永莫退轉，前得道者，
66. 誓相度脫。又願汝等，晝夜恒常，擁護於我，滿我所願。
67. 願施此食，所生功德，普將迴施，法界有情。與諸有情，
68. 平等共有，共諸有情，同將此福。盡將迴向，眞如法界，
69. 無上菩提，一切智智。願速成佛，勿招餘果，願乘^②此法，
70. 疾得成佛。
71. 合掌當心誦此偈，已即作《開喉》、《請召印》。以右手大母指^③與中
72. 指[面]^④相捻，餘三指相離，微屈^⑤即是。此名《普集眞言》^⑥，曰：
73. “曩謨^⑦步布哩^⑧迦哩多^⑨哩怛他議^⑩哆野^⑪”
74. “唵引步布哩帝^⑫迦多哩怛他餓^⑬哆野”
75. 結此印，誦此眞言，廣運悲[心]，令法界微塵剎中，[一]切餓鬼悉皆來
76. 集。猛火悉滅，咽喉悉開，無畏得食，悉皆飽滿。即以左手
77. [執]持食器，右手作前《請召印》，誦《施焦焦(燃)面餓鬼飲食眞言》。唯假
78. 一眞言一彈指，以大母指[與]中指相捻，彈指作聲，[餘]三指開稍[微]曲
79. 即是。此名《破地獄普召餓鬼印》^①。

^① 比丘某甲，黃檗版淨嚴等加筆本（以下甲本）與三十帖册子本（以下乙本）云：『比丘比丘尼某甲』。

^② 乘，乙本作『我』。

^③ 大母指，甲本、乙本皆作『大指』。

^④ 據甲本、乙本補之。

^⑤ 微屈，甲本、乙本皆作『微作曲勢』。

^⑥ 普集眞言，甲本、乙本皆作『普集印』。

^⑦ 謨，乙本作『慕』。

^⑧ 哩，乙本作『唎』。下同。

^⑨ 多，乙本作『哆』。

^⑩ 議，甲本作『藪』，乙本作『揭』，《覺禪鈔》本作『藪』。

^⑪ 野，甲本、乙本皆作『也』，《覺禪鈔》本作『耶』。甲本、乙本此句後有一文，如：“作此印誦此呪一七遍。廣運悲心。願令法界微塵剎中。一切餓鬼悉皆雲集。又誦開地獄門及咽喉呪曰。”

^⑫ 哩帝，甲本、乙本皆作『帝哩』。

^⑬ 餓，甲本作『藪』，乙本作『揭』。

80. 爾時，世尊即說《無量威德自在光神妙陀羅尼》^②曰：
81. “曩莫薩羅^③嚙^④二合怛他蘂多 阿^⑤嚙路^⑥枳^⑦帝 唵 娑羅 三婆
82. 囉^⑧ 三婆囉 三婆囉吽”^⑨
83. 結此印，誦此真言^⑩七遍^⑪。一切餓鬼^⑫皆得麼(摩)^⑬伽陀國所用之
84. 斛^⑭七七^⑮斛[之]^⑯食。此食已皆得生天或生淨土，能令行者業
85. 障轉^⑰除增長^⑱壽命，見^⑲世獲福無量無邊^⑳，況當來也(世)。
86. 誦《開餓鬼咽喉施甘露法味真言》，作《無畏印》。以右
87. 手豎臂，當右肩展五指即是。真言曰：
88. “曩謨^㉑素^㉒嚙播野^㉓怛他議^㉔哆^㉕也二合怛你也二合他唵引素^㉖嚙”

①破地獄普召餓鬼印，甲本、乙本皆作『破地獄門及開咽喉印』、《覺禪鈔》本作『開地獄門及咽喉印』。

②《無量威德自在光神妙陀羅尼》，甲本、乙本皆作《無量威德自在光明勝妙之力加持飲食陀羅尼》，《覺禪鈔》本無。

③羅，甲本、乙本皆無此字。

④嚙，乙本作『婆』。

⑤阿，甲本、乙本皆無此字。

⑥路，甲本、乙本皆作『嚙』。

⑦枳，甲本、乙本皆作『吉』。

⑧囉，甲本、乙本皆作『羅』。

⑨實又難陀《佛說面然餓鬼陀羅尼神呪經》裏有為『得具足施於無量無數餓鬼及婆羅門并仙等食，以我施諸餓鬼食故，捨離此身，得生天上』目的之同樣神呪，名曰《一切德光無量威力》，其具體內容如下：『那麼 薩縛 怛他揭多 縛路枳帝 三跋囉 三跋囉 虎吽』。《法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌》卷第一「行發符法事」及卷第二「行上堂召請法事」裏也有同樣的神呪，名為《無量威德自在光明勝妙力陀羅尼》，如下：『曩謨薩嚙怛他蘂多 嚙路枳帝 唵 三跋囉三跋囉吽』。附帶的說，現在的日本曹洞宗的孟蘭盆儀禮裏也有同樣的呪文，名為《無量威德自在光明加持飲食陀羅尼》。看來此是這一系列施餓鬼儀式上最古的根本咒語。

⑩真言，甲本、乙本皆作『呪』。

⑪七遍，甲本、乙本皆作『一七遍』。

⑫一一餓鬼，甲本、乙本皆作『一切餓鬼』。

⑬麼，據甲本、乙本改之。

⑭斛，甲本、乙本作『斗』。《覺禪鈔》本同敦煌本。

⑮七七，乙本作『七』。

⑯據甲本、乙本補之。

⑰轉，甲本、乙本皆作『消』。

⑱長，甲本、乙本皆作『益』。《覺禪鈔》本同敦煌本。

⑲見，甲本、乙本皆作『現』。

⑳獲福無量無邊，甲本作『獲無量無邊福』，乙本同敦煌本。

㉑謨，甲本作『莫』。乙本作『慕』，《覺禪鈔》本同敦煌本。

㉒素，甲本、乙本皆作『蘇』。乙本有夾注『上』。

㉓播野，甲本作『頗也』，乙本作『播也二合去一』。

㉔議，甲本、乙本皆作『蘂』。

㉕哆，甲本、乙本皆作『多』。

89. “素^②嚙鉢^③羅素^④嚙鉢^⑤羅二合素^⑥嚙娑嚙^⑦二合引賀^⑧引”
90. 作[前]《施無畏印》，誦此《甘露真言》七遍^⑨。能令飲食[及水]，變成
91. 無量乳及甘露，能開一切餓鬼咽喉，及令飲食廣得增多
92. 平等得[喫]^⑩也。
93. 次作《毘盧遮那一字心水輪觀想^⑪真言》[印]^⑫。字門在右手[心]中。由(猶)如
94. 乳色，變為功德乳海^⑬，流出一切甘露醍醐，即引手臨食[器]上，加持
95. 此字七遍。即展[開]五指，[向]下臨食器中，觀想乳等從字中流出，
96. 猶[如]白(日)月乳海。一切餓鬼悉得飽滿無所^⑭乏少。此名《(普)施一切餓鬼飲
97. 食(真言)》。即真言曰。
98. “曩莫^⑮三滿哆^⑯沒^⑰馱喃引鑊”
99. 觀想誦真言已，瀉^⑱於淨地無人行處，或水中^⑲池邊樹下。唯不
100. 得瀉於桃、柳、石榴樹下。瀉訖更[為]^⑳志(至)^㉑心，稱五如來
101. 名號[三遍]^㉒，功德無量。
102. “曩謨多寶如來^㉓”能令鬼神等無量劫來所積罪業皆得清淨。
103. “曩謨離怖畏如來”能令諸鬼離諸怖畏。
104. “曩謨廣博身如來”能令諸鬼捨鉢咽質得廣大身。
105. “曩謨妙色身如來”能令諸鬼捨醜陋刑(形)得妙色身。
106. “曩謨甘露王如來”能令諸鬼變膿血食得甘露味。

①素，甲本、乙本皆作『蘇』。

②素，甲本、乙本皆作『蘇』。

③鉢，乙本作『跋』。

④素，甲本、乙本皆作『蘇』。

⑤鉢，乙本作『跋』。

⑥素，甲本、乙本皆作『蘇』。乙本有夾注『上』。

⑦嚙，乙本作『縛』。

⑧賀，乙本作『訶』。

⑨七遍，甲本、乙本皆作『一七遍』。

⑩喫，據甲本補之。

⑪想，甲本、乙本無

⑫印，據甲本補之。

⑬功德乳海，甲本作『八功德海』，乙本『功德海』。

⑭所，甲本、乙本、《覺禪鈔》本皆作『有』。

⑮莫，乙本作『慕』。

⑯滿哆，甲本作『滿多』，乙本作『漫多』。

⑰沒，乙本作『勃』。

⑱瀉，甲本、乙本、《覺禪鈔》本皆作『寫』。以下如同。

⑲中，《日本》無。《覺》無

⑳據甲本、乙本補之。

㉑據甲本、乙本改之。

㉒據甲本、乙本補之。

㉓多寶如來，《日本》、《覺》作『寶勝如來』。

107. 若施食已，行者[當]更爲[諸]鬼[神]等。[誦]^①受《菩薩三昧耶戒真言^②》。108. [每]誦三遍，《出金剛大道場大明咒經真言》曰^③：
109. “唵引三摩^④野^⑤薩怛引鑊^⑥”
110. 誦三遍已，一切鬼神等^⑦，[皆]得堪聞甚深祕法，盡得生天^⑧具足三
111. 昧耶戒獲福無量^⑨。《發遣[解脫]真言》曰：是金剛解脫誦之度厄。^⑩
112. “唵引嚩囉二合謨乞叉二合穆^⑪”
113. 若誦發遣真言^⑫，先作金剛拳，以大指捻頭指，仰手^⑬彈指作
114. 聲。是名《發遣印^⑭》。每瀉^⑮食了誦七遍^⑯七彈指^⑰。[能]令鬼等^⑱去，若不發遣即不去也。《施食及水軌儀一本》
115. 《多寶如來真言》
116. “曩謨引婆議嚩諦^⑲囉怛曩二合部多野怛他去引藥多野”
117. 《離怖畏如來真言》
118. “曩謨引婆議嚩諦^⑲阿佩孕迦羅野怛他去引藥多野”
119. 《廣博身如來真言》
120. “曩謨引婆議嚩諦²¹尾補邏議怛羅二合野怛他去引藥多野”
121. 《妙色身如來真言》
122. “曩謨引婆議嚩諦²²素嚕播野怛他去引藥多野”
123. 《甘露王如來真言》

① 誦，據甲本補之。乙本無。

② 真言，甲本、乙本皆作『陀羅尼』。

③ 《出金剛大道場大明咒經真言》曰，甲本作『真言曰』。敦煌本同乙本。

④ 摩，乙本作『昧』。

⑤ 野，甲本、乙本皆作『耶』。

⑥ 鑊，甲本、乙本皆作『梵』。《覺》鑊

⑦ 等，甲本、乙本皆無之。

⑧ 生天，甲本、乙本皆無之。

⑨ 福無量，甲本、乙本皆作『無量福』。

⑩ 這句，甲本無，乙本有之。

⑪ 甲本作『唵嚩日囉目乞灑穆』，乙本作『唵麼惹羅二合慕羯叉二合』。

⑫ 真言，甲本、乙本皆作『呪』。

⑬ 手，甲本、乙本皆作『掌』。

⑭ 印，甲本作『啟』，乙本作『契』。

⑮ 瀉，甲本、乙本皆作『寫』。

⑯ 七遍，甲本、乙本皆作『一七遍』。

⑰ 七彈指，甲本、乙本皆作『彈指』。

⑱ 鬼等，甲本、乙本皆作『一切鬼神』。

⑲ 婆議嚩諦，甲本作『薄伽筏帝』。

20 婆議嚩諦，甲本作『婆伽筏帝』。

21 婆議嚩諦，甲本作『婆伽筏帝』。

22 婆議嚩諦，甲本作『薄伽筏帝』。

124. “曩謨引婆議嚩諦^①阿蜜唎二合多羅惹野怛他去引
125. 藥多野”
126. 《結壇散食迴向發願文》^②
127. 奉請清淨法身毗盧遮那佛，
128. 奉請圓滿報^③身盧舍那佛，
129. 奉請千佰^④億化身同名釋迦牟尼佛，
130. 奉請東方世界十二上願藥師琉璃^⑤光^⑥佛，
131. 奉請南方世界日月燈王佛^⑦，唵那薩嚩怛他
薩多沒陀光丁蘭
132. 奉請西方極樂世界阿彌陀佛^⑧降戶沒呵多盤
夜悉波多耶吽莎訶^⑨
133. 奉請北方^⑩世界最勝音王佛^⑪，此咒一怎一遍之時，一切鬼神萬里道去。
134. 奉請十方三世界^⑫一切恒沙諸佛，來詣敦煌郡
受我施主
135. 東南角上結壇^⑬道場，五日五夜，受我
136. 太保^⑭花菓、淨香、淨燈專注供養。擁護我一郡
一方境土人民，及我施主闔(合)宅因羅宗族
137. 含生及我太保大人、小娘子、司空、長幼、合宅

^①婆議嚩諦，甲本作『婆伽筏帝』。

^② S. 3427 題目下有「今某年△日，弟子△甲至心」一句。

^③ S. 2144 作『寶』字，誤。如不空譯《大慈大悲救苦觀世音自在王菩薩廣大圓滿無礙自在青頸大悲心陀羅尼》有云：“‘南無那囉謹墀十二’此是清淨圓滿報身盧舍那佛本身。須用心勿令放逸。……”

^④ 佰，S. 3427 作『百』。

^⑤ 琉璃，S. 3427 作『瑠璃』。

^⑥ 光，S. 3427 作『本』。

^⑦ S. 3427 上，無『奉請南方世界日月燈王佛』的一句以及下面真言。

^⑧ S. 2144 作『奉請西方極樂世界阿彌陀佛、奉請南方世界日月燈王佛』的順序。

^⑨ S. 3427 上無真言。下同。

^⑩ S. 2144 無『方』字。

^⑪ S. 3427 無『奉請北方世界最勝音王佛』的一句以及下面註釋。在 S. 3427 上，別有『奉請歡喜藏摩尼寶積佛，奉請當來下生彌勒尊佛，奉請瑠璃金山寶華光照吉祥功德海如來佛，奉請大聖文殊師利菩薩，奉請大聖普賢菩薩，奉請大慈如意輪菩薩，奉請大悲觀世音菩薩，奉請大慈大勢智菩薩，奉請大悲地藏菩薩，又奉請過現未來十方三世一切諸佛，奉請十二部尊經甚深法藏，奉請諸大菩薩訶薩眾，奉請聲聞緣覺一切賢聖，奉請清涼山頂一萬聖慈地上池前證口菩薩，奉請摩離耶山五百羅漢四向四果得道沙門分斷俱誼口通大聖等』的幾行記載。

^⑫ 十方三世界，『十方三世』之誤。S. 2144 無『界』字。

^⑬ 內即原卷上被塗墨刪除之處。因有與 S. 2144 對比的必要，故意留下。以下皆同。

^⑭ 太保，S. 2144 作『太傅』。以下皆同。

飲食專注供養。南無三滿多沒馱喃三婆囉三婆羅沙訶

158. 奉請上方釋提恆因主領一切日月天子、星宿五官、
159. 三十二神、四金剛首并諸眷屬來降道場，受我施主花菓
淨登，飲食專注供養。南無三滿多沒馱喃三婆囉三婆羅沙訶
160. 奉請下方堅牢地神主領一切山岳靈祇、江河魍
受我施主花菓淨登，飲食專注供養。南無三滿多沒馱喃三婆囉
三婆羅沙訶
161. 魍并諸眷屬來降道場，奉請三界九地、二十八部、
162. 那羅延神、散支(諸)^⑥大將、金剛蜜迹、轉輪聖王、護塔
163. 善神、護伽藍神、三歸五戒、菩薩藏神、閻羅天子、啖
164. 人羅叉(刹)^④、行病鬼王、五道大王^⑤、太山府君、察命司錄、
165. 五羅八王、三目六府、奏使考典、預弟(定)是非、善惡童
166. 子、大阿毗獄、羅刹夜叉^⑥、小捺洛迦、牛頭獄卒，諸如
167. 是等雜類鬼神皆有不義思(思議)大威神力；並願空飛
受我施主花菓淨登，飲食專注供養。
168. 雨驟，電擊雷奔[并諸眷屬]來降道場，[證明弟子]所脩功德；並願發
169. 歡喜心，誓當懺悔。敬禮常住三寶。
170. 奉請四天王眾、二十八部、藥叉大將、乾闥婆眾^⑦、毗舍
171. 闍鬼、鳩槃荼(吒)^⑧鬼及富單那鬼、毗荔(脇)^⑧多鬼、夜叉羅
172. 刹等一切鬼神族累(類)并諸眷屬來降道場，受我施主^⑩
173. 太保所請淨食、香燈、錢財、五穀、花果、六時音樂
方 土人民
174. 供養。衛護我敦煌一境及我太保大人、□□司空一
175. 族、諸□。永離賊施之難^⑪、永離非災之難、
176. 永離彼^⑫毒之難、永離水災之難^⑬、永離火災之難、永離蛇毒
177. 之難^①、永離蠱毒之難、永離厭倒(禱)^②之難、永離毒龍惡戰^③

^①S. 2144 無『二十八部』四字。

^②藥叉大將，S. 2144 作『諸惡鬼神』。

^③據 S. 2144 改之。

^④據 S. 2144 改之。

^⑤在 S. 2144 上，『五道大王』前有『内外』二字。

^⑥羅刹夜叉，S. 2144 作『夜叉羅刹』。

^⑦乾闥婆眾，S. 2144 作『乾闥婆眾神』。

^⑧據 S. 2144 改之。

^⑨據 S. 2144 改之。

^⑩受我施主，S. 2144 作『受我太傅(保)』。

^⑪在 S. 2144 上，這句前還有『永離刀兵諸[之]難』一句。

^⑫彼，S. 2144 作『弊』。

^⑬在 S. 2144 上，這句前還有『永離侵毒之難』一句。

178. 之難，所有一切不祥之難等，不占(沾)我[身]^④，不及我門，諸鬼神等
 179. 願當衛護。福比高山，受[壽]等深江；[福]祿同滄海，門列朱
 180. 軒，千秋萬古，永保長年。敬禮常住三寶。
 181. 奉^⑤請江河淮濟諸大龍王、海首雷公。蟾光竊[掣]電(雷?)諸龍

施主

182. 王^⑥眾等并諸眷屬來降道場，受我[太保]結壇^⑦、香
 183. 花(火)^⑧燈燭、重重(種種)^⑨飲食、錢財、五穀、六時音樂、萬般供養。[惟]願
 184. 折雷庭之怒，發歡喜之心；調順風雨，五穀豐登；夏
 185. 焯^⑩秋霜，不占(霜)^⑪境內；哀愍萬人，并昌年豐之啟。至心歸
 186. 命，敬禮常住三寶。

奉請諸神鬼等，受我施主

187. [懺悔隨喜，勸請發願；]^⑫散神食與了^⑬，次打斷^⑭鬼食。太保及一族□□萬姓結壇
 道
 188. 場^⑮[五日五夜]^⑯，所施飲食，如似深海；賜汝^⑰錢財，如同高山；賜汝明
 189. 燈^⑱，照之黑暗；以(與)汝轉念，願汝往生淨土^⑲、永離鬼趣。若
 190. 是天上人間、壙野丘陵、塚墓孤^⑳墳、離鄉失井不得
 191. 歸魂；或非自潔敬忙²¹而死；或塚名錯追，
 192. 不時構(曠)²²死，不得生處流浪而行；或於軍
 193. 陣鬪死；或犯官法乃^①死，兩盈(楹)之間作^②群娥(餓)

^① 永離毒蛇之難，S. 2144 作『永離蛇毒之難』

^② 據 S. 2144 改之。

^③ 在 S. 2144 上，無『惡戰』二字。

^④ 據 S. 2144 補之。

^⑤ 奉，S. 2144 作『又』。

^⑥ S. 2144 無『王』字。

^⑦ 在 S. 2144 上，這句後還有『五日五夜』一句。

^⑧ 據 S. 2144 改之。

^⑨ 據 S. 2144 改之。

^⑩ 焯，S. 2144 作『痘』。

^⑪ 據 S. 2144 改之。

^⑫ 據 S. 2144 補之。

^⑬ 食與了，S. 2144 作『餘(與)食了』。

^⑭ S. 2144 無『斷』字。

^⑮ S. 2144 無道場二字。

^⑯ 據 S. 2144 補之。

^⑰ 賜汝，S. 2144 作『以(與)汝』。

^⑱ 賜汝明燈，S. 2144 作『以(與)汝燈明』。

^⑲ S. 2144 無淨土二字。

^⑳ S. 2144 無孤字。

²¹ 非自潔敬忙而死，S. 2144 非作自敬忙而死

²² 據 S. 2144 改。

194. 鬼；或是新死[之鬼]^③，[未得歸還，]在其中陰，未得生處^④，詐作親識，便(更)^⑤
195. 爲我禍；或是客死之鬼，未得歸還，欲作禍崇。汝
施主
196. 等諸鬼，受^⑥我[太保]結壇道場^⑦[五日五夜]^⑧，淨食、香燈、錢財、
197. 五穀、花菓、音樂供養[汝等]。伏^⑨願汝等迴禍爲福，守
一方境土人民 施主合宅烟羅宗族
198. 護我[沙州一界]^⑩及我[太保大人、司空、娘子、枝
199. 羅]^⑪免斯妖禍，歸依他界；莫慳(愆)^⑫萬人，永離鬼趣。
200. 敬禮常住三寶。若是江浮(河)^⑬[溪]塔(谷)^⑭一切魍魎，道路、
201. 林間、巖穴浮遊，詐稱神鬼，并願來就道場，領受
202. 施主淨信供養。隨經聲癘疾消除，逐(諸)呪音永歸本
203. 所。然后國泰人安^⑮，闔城^⑯清吉。敬禮常住三寶。
204. 法師嘆競盤口云：競盤以同大地，飲食爲若須
205. 彌，錢財由(猶)如七寶山，香湯比四大海水，明燈如星
206. 曆照暗一切皆通。所有飢羸，願令充足。敬禮常住
207. 三寶。又《結壇散食迴向發願文》。

【附錄 1：敦煌本《(擬)施諸餓鬼及水法略要》】

P. 3835

[前闕]

1. 《妙色身如來真言》：
2. “曩謨引婆譏嚩諦素嚕波野
3. 怛他去引蘗多野”^①

^①乃，S. 2144 作『而』。

^②作，原卷作『作作』，據 S. 2144 改。

^③新死，S. 2144 作『新之鬼』字。之鬼，原卷無，據 S. 2144 補。

^④處，S. 2144 作『路』。

^⑤據 S. 2144 改之。

^⑥S. 2144 無『受』字。

^⑦S. 2144 無『道場』二字。

^⑧據 S. 2144 補。

^⑨S. 2144 無『伏』字。

^⑩界，S. 2144 作『境』。

^⑪我太保大人、司空、娘子、枝羅，S. 2144 作『太傅(保)、刺史、尚書、枝羅、宗族』。

^⑫慳，S. 2144 作『堅』。誤。

^⑬據 S. 2144 改。

^⑭塔，S. 2144 作『浴』。誤。

^⑮國泰人安，S. 2144 作『國安仁(人)泰

^⑯S. 2144 作『合成(城)』

4. 《甘露王如來真言》：
5. 曩謨引婆誡嚩諦 阿蜜嚩二合
6. 多囉惹野 怛他去引藥多野

7. 《水散食一本》 《變食》：“南無薩縛
8. 怛他伽多阿嚩浪吉帝 三勃囉
9. 三勃囉吽”^② 四十九滿中飲食。
10. 《開喉真言》曰：“唵步布姪唎伽多唎
11. 怛他伽多耶” 誦七遍，觀一切餓鬼
12. 咽喉悉得寬大。《得食真言》曰：“唵
13. 阿蜜多 軍陀囉 渴那渴那吽叭莎訶”
14. 觀一切眾生有形無形，皆得飽滿。
15. 《發遣真言》曰：“南無薩嚩怛他伽多
16. 喃 嚩羯帝 三代囉三代囉吽”
17. 得食已了，便捨鬼身，總得生天
18. 上。

S. 4454

1. 又請北方大聖毗□□□□□□□□□□□□□□□□□□
2. 來降道場，又請□□□提恒□□□□□□□天子、星宿五官、廿八宿、
3. 三十二神，并諸眷屬來降道場，又請下方堅牢地神主領一切山岳靈
4. 祇、江河聖族并諸眷屬來降道場，又請土地神祇、山岳靈聖
5. 護界善神、護伽藍神、金剛蜜迹、十二藥叉、八大龍王、五岳之主、地神水神、
6. 大神風神等，并諸眷屬並願風飛雨驟，電擊雷奔，發歡喜心，
7. 不違所請乘空着地，感動山川，來降道場證明弟子。尚書功德
8. 敬禮常住三寶。右今月某日於某處某方，先奉為國安人泰，五
9. 稼豐盈，歲□時，康災殃□滅，次伏為尚書延壽以日月而齊明，寶

^①此外，不空述《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》亦有類似“稱四如來”記載，如：“……誦前陀羅尼滿七遍，然後稱四如來名號：‘曩謨 婆誡嚩帝 鉢囉二合枳孃二合部引多囉 怛曩二合 怛他孽多也此云多寶如來’由稱多寶如來名號加持故，能破一切諸鬼多生已來慳悋惡業，即得福德圓滿；‘那謨 婆誡嚩帝 素嚕波引耶 怛他誡哆野此云南無妙色身如來’由稱妙色身如來名號加持故，能破諸鬼醜陋惡形，即得色相具足；‘曩謨 婆誡嚩帝 尾鉢囉二合誡囉孽多怛囉二合也 怛他孽多也此云廣博身如來’由稱廣博身如來名號加持故，能令諸鬼咽喉寬大，所施之食，恣意充飽；曩謨 婆誡嚩帝 阿上婆去孕迦囉也 怛他藥多也此云離怖畏如來」由稱離怖畏如來名號加持故，能令諸鬼一切恐怖悉皆除滅，離餓鬼趣。”

^②《變食[真言]》，泰史案：據不空述《施諸餓鬼及水法一卷》如下記載而寫，如：“‘曩莫 薩嚩怛他藥多嚩嚩吉帝唵三娑羅三婆羅吽引’誦此呪一七遍。一切餓鬼各皆得摩伽陀國所用之斗七七斛之食。食已皆得生天或生淨土。能令行者業障消除增益壽命。……”

10. 位恆昌，並乾坤水治。天公主夫人、郎君、小娘子等保慶，合宅安和
11. 上下歡娛，內外清吉。遂乃結壇九處，轉最勝之金言，散食五方，誦密
12. 音之神咒，香焚百味，一一從向；天來花棒，萬般掌掌；聖山所摘，金瓶
13. 香水；澄海淨之，龍宮銀蓋；神燈朗攢，星之寶砌；真僧七七，晝夜
14. 澄心；念佛聲聲，晨昏不絕。總持結壇功德，迴奉轉念福因。先用莊嚴梵
15. 釋四王，龍天八部，伏願威光轉盛，神力吉昌，社稷有應瑞之祥風，境有
16. 清平之樂，龍王歡喜，調風雨而順時，神理潛通，保豐盈而稼穡，蝗
17. 飛避界，千年不犯，始三苗災障，消萬載，無侵於一境。又持福事
18. 資益尚書。伏願長崇佛日永鎮龍沙秉政河西常為父母，壽齊
19. 彭祖，燉煌伏睹於堯年，歲比王高，蓮府再榮於舜日。天公主永泰，
夫人應祥，東西奉而霧集，吉慶轉益，加榮內外，親族咸臻。
20. 南北往來而無危。郎君、小娘子□□□□□□□□□□亦願聖主
21. 再安宇宙十道歸京遐方卻蔭唐風三邊廓靜然。後城中官
22. 吏各保清貞，合域群寮具霑勝益，戎煙罷戰，後無征塞之名
23. 狼醜歸降前有輪珍之疑，三秋花盛，寒霜不損於川源，九夏花□
24. 猛風無漂於嬾蕊。今對賢聖，懺滌披陳。伏願慈悲迴光照領，
25. 敬禮三寶。《迴向輪咒》^①：“唵 沙頗囉二合沙頗囉二合微摩
26. 那沙囉 摩訶若縛囉吽”《四天王咒》^②：“南謨薛室囉末拏
27. 也莫訶曷羅^③閣也 怛姪他囉囉囉囉 矩怒矩怒區怒區怒 寔怒寔怒
27. 颯縛颯縛 羯囉羯囉 莫訶毗羯喇^④麼 莫訶毗羯喇^⑤麼 莫訶曷
28. 囉社 曷略又曷略又 覩漫自稱己名薩婆薩埵難者莎訶”
29. “南謨薛室囉末拏引也 南謨檀那馱也 檀泥說囉引也 阿揭捨 阿鉢喇^⑥弭 30. 多^⑦檀
31. 泥說囉 鉢囉麼 迦留尼迦 薩婆薩埵 吽哆振哆 麼麼檀那末奴鉢喇拽捨
32. 碎閻摩揭捨 莎訶” “南謨曷喇怛娜 怛喇夜野 南謨薛室囉
33. 末拏也” “莫訶囉閣也 怛姪他 四弭四弭 蘇母蘇母 栴茶栴茶 折囉折囉
34. 薩囉薩囉 羯囉羯囉 枳哩枳哩 矩嚕矩嚕 母嚕母嚕 主嚕主嚕 娑大也頰貪
35. 我名某甲 昵店頰他 達達覩莎訶 南謨薛室囉末拏也莎訶檀那馱
36. 也莎訶 曼奴喇他鉢喇脯喇迦也莎訶。
37. 結壇九處，散食五方，誦咒清齋，燃燈唱佛者，遂請下方窈冥神鬼、陰道官

^①此呪見於尸羅達摩譯《佛說迴向輪經》。

^②以下三呪見於《金光明最勝王經》（《大正新脩大藏經》第16卷、430頁c-431頁a）、《水陸道場法輪寶懺卷第九》（《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》、《卍新續藏經》第74冊、1052頁b）。

^③羅，《大正新脩大藏經》本作『囉』。

^④喇，《大正新脩大藏經》本作『囉』。

^⑤喇，《大正新脩大藏經》本作『囉』。

^⑥喇，宋、元、明、宮本皆作『喇』，麗本作『囉』。

^⑦多，宋、元、明、宮本皆作『多』，麗本作『哆』。

38. 寮(僚)、閻摩羅王、察命司錄、太山府主、五道大神、左膊右肩、善惡童子、
39. 六司都判、行病餓鬼、內外通申、諸方獄卒、山河靈聖、水陸神仙、宮殿
40. 非人、樓臺自在等，并諸眷屬，並願捨於所樂離於所居，來赴道場，
41. 欽資福分。又弟子某公白云：從無量劫來至於今日，或有宿生右手
42. 負或是見世新添所有怨家債主負命負財亦願今日今時
43. 來赴道場領斯福分。又請諸餘浮游浪鬼、□□□□□□
44. [朽樹]丘墳、檀行魍魎、惡瘡毒將(漿)、走火邪□(魂)、□□□□□□
45. 或有斷絕嗣不葬鬼，離鄉□□□□□□□□□□
46. 賊喪血腥(腥)鬼、或是深泉□□□□□□□□
47. 死鬼、冬寒亡鬼□□□□□□□□□□□□
48. □□靈聖神將□□

[以下闕]

【附錄 2：勸脩寺藏《覺禪鈔》施諸餓鬼】

1. 施諸餓鬼法 師云：人定時供之。亥時也。
2. 本書^①
3. 《施焰口餓鬼陀羅尼經一卷》內[題]云《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》^②，
不空[譯]。《貞大(元)》珍列外題；仁列內題。
4. 《救面燃餓鬼陀羅尼神呪經一卷》^③亦云《施餓鬼呪經後兼有施水
呪經》。貞元圓覺缺注、梵釋。
5. 《施燠面一切餓鬼食陀羅尼法一卷》^④ 仁
6. 《施諸餓鬼飲食及水法并手印不空三藏口訣[訣]一卷》^⑤ 仁

^①日本天台沙門安然(841?-915?年)集《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷下《施餓鬼法十五》云：“《施焰口餓鬼陀羅尼經一卷》內云《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，不空譯。《貞元新入目錄》珍列外題；仁列內題；《救面然餓鬼陀羅尼神呪經一卷》亦云《施餓鬼食呪經後兼有施水呪》。貞元圓覺缺注、梵釋；《施燠面一切餓鬼食陀羅尼法一卷》仁；《施諸餓鬼飲食及水法并手印一卷》《不空三藏口訣一卷》仁，圓覺加。本云《施諸餓鬼飲食及水法一卷餓鬼飲水及呪法一卷》；《施諸餓鬼飲食儀軌一卷》海；餓鬼陀羅尼一卷(運)；焰口陀羅尼一本(仁)；《餓鬼報應經一卷》《貞元梵釋》私云此一宜傍見之。”看來，此書在《覺禪鈔》的這段記載的撰寫過程中有密切影響。

^②《大唐貞元續開元釋經錄》卷三曰：“右上八部十卷，並開元錄中遺漏，未編入古今錄中故此收爾。代宗朝大曆七年，特進試鴻臚卿大興善寺大廣智不空三藏奏。玄宗肅宗今上三朝已來，所翻譯經論，總七十七部，共一百四十一卷，并都目一卷，具列如左。……《施焰口餓鬼陀羅尼經一卷》經內題云《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》。四紙。”

^③實又難陀譯。《開元釋經錄》卷第九、十二、十七、十九以及《貞元新定釋經目錄》卷第二十二有記載。

^④失傳。譯者不明。目前只有在《日本國承和五年入唐求法目錄》《慈覺大師在唐送進錄》、《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷下等日本所藏目錄上有記載。或許敦煌本北京 7677《兜食施一切面燃餓鬼飲食水法》則是。

^⑤據貞亨四年(1687)黃檗版淨嚴等加筆本《施諸餓鬼飲食及水法並手印》，即不空所譯，收

7. 圓覺加本云《施諸餓鬼及水法一卷》、《餓鬼飲水及咒法一卷》^①。
8. 《施諸餓鬼飲食儀軌一卷》^② 大師^③
9. 《餓鬼陀羅尼一卷》運、《焰口陀羅尼本》仁
10. 《餓鬼報應經一卷》[貞元]梵尺(釋)
11. 已上祕錄
12. 《佛識施鬼甘露味大陀羅尼經一卷》跋馱木訶譯。
13. 禪林十二張。私云：錄無甘露
未(味)字。
14. 《施焰口鬼食脩行儀軌一卷》智證
15. 《施餓鬼飲食呪一卷》出《施餓鬼飲食呪經》
16. **勤行先跡**
.....
142. **支度** 法務御支度也。
葬家被供之。
143. 注進 施餓鬼供一七箇日支度 。
144. 合
145. 棚一基 高三尺、白瓷器一口、
146. 供米二石一斗、桶一口 加杓、
147. 折敷二枚、續松十四把、
148. 阿闍梨、馱仕一人、
149. 淨衣 黃色。
150. 右注進如件。
151. 久安四年(1148)正月八日
152. **施諸餓鬼次第** 先，點淨處拂地；
153. 次，立棚一脚 高三尺、銅器 或白瓷漆器、盛淨食 或用飲食上分，安之。須
154. 和清水，面向東立。坐亦作法。或次第云：日暮時脩之。^④
155. 次，三部護身；次，淨土變。
156. 如來拳印。觀大地有[梵字]二字，變成瑠璃地。其上寶

錄在《大正大藏經》第 21 卷。但《施諸餓鬼飲食及水法》以及《施諸餓鬼飲食及水法并手印不空三藏口訣一卷》的名稱，筆者目前在《貞元新新定釋經目錄》肅宗代宗朝三藏大廣智不空譯《金剛大教王》等經一百四十二卷等中國的歷代經目中沒有找到，而只在《入唐新求聖經目錄》、《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷下等日本所藏目錄上有記載。

^①《施諸餓鬼及水法一卷》、《餓鬼飲水及咒法一卷》二部都不見於歷代經目。

^②失傳。目前只有在空海《御請來目錄》、《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷下等日本所藏目錄上有記載。

^③大師，因該書收在《御請來目錄》裏，『大師』指的可能是『弘法大師空海』。

^④《施諸餓鬼飲食及水法並手印》云：“先出眾生食。事須如法。周匝種種皆著並須淨好。或一分或少許或一器，皆須安淨銅器中如法。如無銅器白瓷亦得。如無瓷器可用漆器。其飲食須和清水。面向東立，坐亦得作法。”

157. 勝等五如來隨本方列居。無量餓鬼前後左右圍
158. 遶，離苦得樂。如是觀畢，誦如來拳真言，加持七處。
159. 次，送車輅^①；次，請車輅；次，大鈎召；次，合掌當心誦偈：
160. 至心奉上，一器淨食，普施十方，盡虛空界。一切餓鬼，
161. 先亡久滅，山川地主，乃至廣野。諸鬼神等，請來至此，
162. 受我此食，依我呪食。離苦得樂，往生淨土，發菩提心，
163. 行菩薩道。晝夜恒常，擁護於我，一切善願，皆令滿足。^②
164. 若爲亡者脩之，後四改可言：“依此功德，過去幽靈，滅罪生上，出離生死。”
165. 次，五大願；次，召請印 右手大中[指]面[相]捻，餘三[指]相去，微作曲勢。是名
『普集印』，咒曰或云招風七返^③。
166. [呪曰：] “曩謨步引步利迦利跢唎怛他蘖多耶”^④作此印，誦此呪七
167. 遍(返)，法界微塵刹中一切餓鬼。悉皆雲集。
168. 次，開地獄門及咽喉印 左執食器，右指餘三指開微曲。此名破地獄及咽
喉印。咒或作前印，唯不招風。次空火彈指。^⑤
169. [呪曰：] “唵布布帝引哩迦多(哆)哩怛他蘖哆耶^⑥”。
170. 次，加持飲食印。右大指摩中指甲三兩遍(返)。
三指直之彈指，咒誦七遍(返)。^①

^①車輅，在水陸齋裏，用爲迎接佛菩薩。《法界聖梵水陸道場法輪寶懺》卷第九有如下：“想此車輅至本尊某佛某菩薩某金剛所。本尊及諸眷屬。乘此車輅降赴道場。各按本位而坐。”

^②《施諸餓鬼及水法一卷》裏有類似的偈文，如下：“一器淨食，普施十方，窮盡虛空，周遍法界。微塵刹中，所有國土，一切餓鬼，先亡久遠。山川地主，乃至曠野，諸鬼神等，請來集此。我今悲愍，普施汝食，願汝各各，受我此食。轉將供養，盡虛空界，以佛及聖，一切有情。汝與有情，普皆飽滿，亦願汝身，乘此呪食。離苦解脫，生天受樂，十方淨土，隨意遊往。發菩提心，行菩提道，當來作佛，永莫退轉。前得道者，誓相度脫，又願汝等，晝夜恒常。擁護於我，滿我所願，願施此食，所生功德，普將迴施，法界有情，與諸有情，平等共有。共諸有情，同將此福，盡將迴向，眞如法界。無上菩提，一切智智，願速成佛，勿招餘果；願乘此法，疾得成佛。”這兩者相比，《覺禪鈔》偈文裏有“離苦得樂，往生淨土”等，感覺更有濃厚的淨土思想的影響。

^③《施諸餓鬼飲食及水法》云：“以『印』作召請。『開喉印』：以右手大指與中指，面相捻，餘三指相去，微作曲勢即是，名‘普集印’。”

^④《施諸餓鬼飲食及水法》云：“曩謨步布入哩迦哩多哩 怛他引蘖多也”。

^⑤《施諸餓鬼飲食及水法》云：“誦此呪時，以左手執持食器；以右手作前召請印。唯改一誦呪，一彈指。以大指與中指頭相捻，彈指作聲即是。餘三指，開稍微曲。此名『破地獄門及開咽喉印』。”

^⑥類似咒文在施餓鬼文書裏較多見，如敦煌《水散食一本》云：“《開喉眞言》曰：‘唵步布姪唎伽多唎 怛他伽多耶’誦七遍，觀一切餓鬼咽喉悉得寬大。”明株宏《諸經日誦集要》卷上（《明版嘉興大藏經》第三二卷，新文豐出版、573頁b）云：“唵，步步底哩伽哆哩。怛哆誡哆耶。《開咽喉眞言》”《高峰龍泉院因師集賢語錄》卷之八（《續藏經》第65卷33b）云：“‘唵步布帝哩迦哆哩 怛馱孽哆野結印七遍’上來誦持密語加持破地獄開咽喉已竟。……”。

171. [陀羅尼曰:] “曩謨薩嚩怛他藥多引一嚩嚩枳帝二唵跋羅上跋囉三
172. 三婆羅三婆羅四吽^②”。誦此呪一七遍(返)。一切餓鬼各各
173. 皆得摩伽陀國所用斛七七斛之食，食已皆得生天，或生
174. 淨土。能令行者，業障消除，增長壽命，福利無邊^③。
175. 次，甘露法味印。作施無畏印。若豎臂展
五指，直上。^④呪曰：
176. “曩謨蘇嚩婆耶二合怛他去藥多耶二怛爾也他三唵蘇
177. 嚩蘇嚩鉢羅蘇嚩鉢羅蘇嚩莎呵”^⑤。作印誦真言七遍(返)，
178. 能令飲食及水，變成無量乳及甘露，能開一切餓
179. 鬼咽喉，能令飲食廣得增多，平等得也^⑥。
180. 次，鏗字觀。右手立掌，想其心中有 \bar{c} 字^⑦，白乳色
181. 流出無量甘露醍醐，即引手臨器上，呪嚩字七遍(返)，展
182. 開五指觀想，一切鬼等皆得飽滿，無有乏少。呪曰：“歸命南
183. 縛吽”次寫淨食，寫於淨地、無人行處，或水池邊樹下，
184. 唯不得寫桃樹、柳樹、石榴樹下^⑧。次，五如來名號。

^①《施諸餓鬼飲食及水法》云：“以右手大指摩中指甲三兩遍，三指直立之。又以大指捻頭指，彈指作聲，一誦呪一彈指即是。”

^②《施諸餓鬼飲食及水法》云：“曩莫薩嚩怛他藥多嚩嚩吉帝唵三婆羅三婆羅吽引”。《覺禪鈔》本多寫“跋羅跋囉”的四音。在唐神儷記《大黑天神法》、唐不空述《成就夢想法》（兩書都只在日本所流傳）裏有與《施諸餓鬼飲食及水法》同樣不帶“跋羅跋囉”四音的真言。帶有“跋羅跋囉”四音的也有宋釋祖照集《楞嚴解冤釋結道場密教》卷上的記載，如下：“《行甘露水真言》：唵婆羅婆羅三婆羅三婆羅虎吽引”。泰史按：這四音是後來加上來的，因為《諸阿闍梨真言密教部類總錄》等裏記載有的早期傳入日本的相關真言裏沒有“跋羅跋囉”四音，而後來的《覺禪鈔》以及宋代文獻上才出現。有意思的是，傳到中日兩方的後代資料裏同樣出現這四個音的現象。這意味著當時的中日佛教界還保持著密切聯繫的。

^③《施諸餓鬼飲食及水法》云：“誦此呪一七遍，一切餓鬼各皆得摩伽陀國所用之斗七七斛之食，食已皆得生天或生淨土。能令行者，業障消除，增益壽命，現世獲無量無邊福。”又不空述《成就夢想法》云：“若有人以此呪加持飲食施與一切天龍、藥叉、羅刹婆等、山王、海王、河王、大樹王、一切諸鬼神等，各各皆得摩伽陀國所用斗七七斛食，皆悉飽滿。”

^④《施諸餓鬼飲食及水法》云：“以右手豎臂。展五指直上即是。”

^⑤《施諸餓鬼飲食及水法》云：“曩莫蘇嚩頗也怛他藥多也怛爾也他唵蘇嚩蘇嚩鉢羅蘇嚩鉢羅蘇嚩娑嚩二合賀引”

^⑥《施諸餓鬼飲食及水法》云：“作前施無畏印。誦此呪『施甘露真言』一七遍。能令飲食及水，變成無量乳及甘露，能開一切餓鬼咽喉，能令飲食廣得增多平等得喫也。”幾乎《覺禪鈔》的記載一致。附帶地說，此中甲本上沒有『喫』字，更接近《覺禪鈔》本的記載。

^⑦ \bar{c} , vam ，即一個字來象徵著金剛界裏的大日如來的『種子』。

^⑧寫淨食，指的或許是前段文字上的“無量甘露醍醐”。《施諸餓鬼飲食及水法》記載裏沒有這詞，云：“觀想誦此呪一七遍已，寫於淨地、無人行處，或水池邊樹下。唯不得寫於桃樹、柳樹、石榴樹下。寫訖更為至心。稱五如來名號三遍功德無量。”

唯不得寫於桃樹、柳樹、石榴樹下，是因為當時人相信這三種樹都有驅鬼功能，

185. “曩謨寶勝如來” 除慳貪業福智圓滿。
186. “曩謨妙色身如來” 破醜陋形圓滿相好。
187. “曩謨甘露王如來” 護(灌)法身心令受快樂。
188. “曩謨廣博身如來” 咽喉廣大飲食受用。
189. “曩謨離怖畏如來” 恐怖悉除離餓鬼趣。
190. 行者，若能如此爲稱五如來名者，一切餓鬼無量罪滅，
191. 無量福生，得妙色廣博，得無怖畏。所得飲食變成甘
192. 露美之食，速離苦身，生天淨土。
193. 次，發菩提心眞言：
194. “唵冒地質多母怛二合引娜野引弭”
195. 次，授三昧耶戒眞言：“唵三昧耶薩埵鏤”
196. 誦三遍(返)已，一切畏神，盡得具足三昧耶戒，獲無量福已，施諸餓
197. 鬼悉皆飽滿。
198. 次，念誦：《光明眞言》、《尊勝陀羅尼》、《寶樓閣眞言》。
199. 次，《心經》祈願；次，發遣。以右手作拳，以大之捻，仰掌彈指。
200. 眞言曰：“唵囉日羅二合母訖叉穆”
201. 次，迴向。
202. 施餓鬼次[第]。法務，寬寬作也。門流名傳受次第。

柳樹，鬼怖木

鬼類不能靠近這些地方。其中桃樹的靈驗早在中國古代已多見，如《論衡》卷第四十七云：“神靈以象見實，土龍何獨不能以偽致真也？上古之人，有神荼、郁壘者，昆弟二人，性能執鬼，居東海度朔山上，立桃樹下，簡閱百鬼。鬼無道理，妄爲人禍，荼與郁壘縛以盧索，執以食虎。故今縣官斬桃爲人，立之戶側；畫虎之形，著之門闌。夫桃人非荼、郁壘也，畫虎非食鬼之虎也，刻畫效象，冀以御凶。今土龍亦非致雨之龍，獨信桃人畫虎，不知土龍。”《太上赤文洞神三錄》又云：“臘月開花法：以杏、桃樹火印、水印，用新汲水二斗二升澆樹，念水、火、土咒，應時開花。”很可能是密宗在中國發展的過程中混雜在裏面的中國的習俗之一。

第三章 敦煌と宗教文學

第一章 敦煌と佛傳文學

第一節 敦煌と敦煌學

敦煌の名は、敦煌學の名とともに廣く知られている。

敦煌は現在の中國西北部、甘肅省に位置するシルクロードのオアシス都市で、古くから三危山を中心とする山岳信仰の地としても知られてきた^①。紀元 3 世紀末から 4 世紀にかけて敦煌三藏と稱された竺法護が登場して盛んに布教がおこなわれ、またその少し後には樂僔という僧が三危山に千佛を見て莫高窟の開鑿を始めたなど、4 世紀頃までの佛教の浸透の中で、もとの土地の信仰から徐々に佛教の聖地へと塗り替えられていった。そして莫高窟の開鑿が始められてからは中唐期頃までにはすでに五百もの窟龕が作られ^②、その頃までには莫高窟は佛教の聖地として繁栄を極めたと言える。その後は主として 11 世紀頃までの間の歸義軍節度使という地方軍事政權に引き継がれて新たな窟が開かれたほか多くの窟で修復作業が行われ、元の時代頃まで佛教聖地として多くの人々をひきつけ、735 窟とも言われる窟龕に 4 世紀から 11 紀頃までの

① 『尚書』「舜典」には以下のようにある。「流共工于幽洲，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山；四罪而天下咸服。」同様の記載は多くの古書に見られ、『莊子』「在宥」でも「堯於是放讒兜於崇山，投三苗於三峽，流共工於幽都，此不勝天下也」のように言っている。また『山海經』「西山經」には言う。「又西二百二十里，曰三危之山，三青鳥居之。是山也，廣員百里。其上有獸焉，其狀如牛，白身四角，其豪如披蓑，其名曰檄狃，是食人。有鳥焉，一首而三身，其狀如鸛，其名曰鵙。」このように「三危之山」が西方にある地名であることが『山海經』から推測されるのである。後代の資料では、『元和郡縣圖志』（卷四十沙州敦煌縣）などに「三危山，在縣南三十里。山有三峰，故曰三危。」とあり、また『太平御覽』卷第五十には「三危山」の項目を設け、『河圖括地象』曰：三危山，在鳥鼠之西，南與汶山相接，上爲天苑星，黑水出其南。『西河舊事』曰：三危山有三峰，故曰三危，俗亦爲升雨山，在縣南二十裏。『尚書・禹貢』謂「竄三苗于三危」。又云，「導黑水至于三危，入于南海。」水即自北而南，經三危，過梁州入南海。『西山經』曰：三危之山，青鳥居之。三青鳥，主西王母取食者。別自栖息于此山也。」と言い、『尚書』以下に見られる「三危」を敦煌と解釋するようになっている。

② 敦煌に數點見られる「莫高窟記」を参照。参考のために莫高窟第 159 窟前室北壁の墨書き『莫高窟記』を掲載しておく。『莫高窟記』右在州東南廿五里三危山上。秦建元之世，有沙門樂僔，仗錫西遊至此，巡禮其山，見金光如千佛之狀，遂架空□（鑿）巖，大造龕像。次有法良禪師東來，多諸神異，復於僔師龕側，又造一龕。伽藍之□（建）肇於二僧。晉司空索靖，題壁號仙巖寺。自茲以後，鑿□不絕可有五百餘龕。又至延載二年，禪師靈隱共居士陰□（共）等，造北大像，高一百冊尺。又開元年中，僧處諺與鄉人馬思忠等造南大像，高一百廿尺。開皇時中，僧善喜造講堂。從初□□（鑿窟）至大曆三年戊申，□（即）四百四年，又至今大唐庚午即四百九十六□（年）。□□□（時威）通六年正月十五日記。

45,000 m²ともいわれる壁畫資料や、3,000 體とも言われる塑造が今日にまで残されることになったのである。また、このような佛教の聖地であったために、石窟資料のほかにも敦煌では莫高窟第 17 號窟（藏經洞とも呼ばれる）を中心として各處から唐五代頃を主とする文獻資料も多く発見され、現在までの調査では 64000 點もの文獻資料が残されているのである。このように膨大な石窟資料と文獻資料を残した場所は世界でも他に例がなく、これらの貴重な佛教遺産は廣く世界中から注目を集めてきた。

敦煌學というのは、もともとこの第 17 號窟から発見された文獻（藏經洞文獻）を研究する學問を指して使われたもので、日本の石濱純太郎が 1925 年頃に使用し始めた用語とされる^①。中國でも陳寅恪が北京所藏の敦煌文獻目錄『敦煌劫餘錄』の序文でやはりこの名稱を使用しており、1930 年頃までには廣く使われるようになっていたことがわかる。また、敦煌には文獻の他にほぼ同時代の壁畫や、塑造といったビジュアル資料も多く残されていることから、後にはこれらを合わせ研究するべきであることが提唱され^②、現在では敦煌學といえ、文獻ばかりではなく、こうしたビジュアル資料の研究をも含むようになり、またさらに一歩進んで兩者を複合的に使用する學問の名稱ともなっている。藏經洞文獻はもと鈔本時代に三界寺などを中心とする敦煌の寺院で収集された經典類や寺院の帳簿類、法會資料に、さらには役所の文書、書簡、下書き等の雜書などが集められ、紀元 1000 年頃に廃棄のため——恐らくは使用済みの文字、文書を供養するため——に封藏されたもので、そのため後代の傳世文獻には残されない當時の状況を知りうる情報が多く残されている。石窟資料の方とは言えば、資料は採色を施された壁畫や塑像は、時代により製作者の層は異なるが、概ねは時の統治者が信仰心を廣めて自らの權威を高めるために作らせたもので、特に初唐から盛唐の頃までは唐王朝の粹とも言える最高水準のものが残されている。その後の吐蕃支配時代においても、また晩唐以降の歸義軍節度使統治時代においても、權勢を示す爲にその時代ごとのチベットや河西一帶の最高水準を示す壁畫や繪畫が残されている。そこには當時の宗教觀、そして士族から庶民に至る人々の生活の様子が描かれており、文字資料だけでは分からない視覚的な描寫によって、我々に當時の状況を伝えてくれている。こうした埋藏文獻資料、石窟資料は、さらに歴史學、宗教學、民俗學、文學、考古學等の研究と複合的に組み合わされ展開されることによって、より廣い角度から當時の状況を讀みとることができ、同時代の東アジアを研究する上で欠かすことので

① 「敦煌學」の名稱が、中國においては陳垣『敦煌劫餘錄』中の陳寅恪の序に用いられたものが最も早いとされてきたが、近年ではそれ以前に日本の石濱純太郎が 1925 年に大阪の懷德堂で行った講演で使用しているという指摘がある。この點に關して、王冀青「論『敦煌學』一詞的詞源」（『敦煌學輯刊』2000 年第 2 期（總第 38 期）、110-132 頁）では、大阪で當時印刷された「敦煌石室的遺書（懷德堂夏期講演）」という小冊子とともにそれらの説が纏められ、紹介されている。

② 姜亮夫「敦煌學規劃私議」（其中の「敦煌學規劃之一」1979 年）などに記載される。「敦煌學規劃私議」については、姜亮夫『敦煌學論文集』（上海古籍出版社、1987 年、1007 頁）參照。

きない重要な資料群の一つとなっているのである。

第二節 敦煌壁畫と佛傳資料

敦煌資料には多くの佛傳関連資料が残されている。本節では、まず壁畫等の石窟資料に見られる佛傳について紹介しておこうと思う。

敦煌壁畫に残される佛傳に関する資料は時代により異なった特徴が見られるので、以下に時代ごとに分けて順に紹介していきたい。

まず、敦煌石窟中で最も古い石窟に見られる佛傳圖は、十六國時代（304-439年）頃の「四門出遊」の圖であろう。敦煌莫高窟は4世紀後半、一般に366年に開鑿が始まったとされているので、現存する最早期の石窟にはすでに佛傳畫が描かれていたことになる。この「四門出遊」の圖が残されるのは莫高窟第275號で、南壁の龕の下、概ね中段のあたりに帯狀に描かれた壁畫の西側に「四門出遊」の場面と見られる城壁を中心とする壁畫が残されているのである。なお、これと相對する北壁にはやはり向かいの南壁と對照的に帯狀の繪畫に毘楞竭梨王本生^①、快目王本生^②、尸毘王本生^③、月光王本生^④等のジャータカが描かれている。この時期の壁畫はあまり多くはなく、類似する例がほかには見られないため確かとは言えないが、後代の例などから見ても、こうした佛傳やジャータカがこの頃にはすでに組み合わせられて描かれていたと推測されるのである。

なお、このジャータカ類の壁畫に關して興味深いことは、信仰心厚く慈悲深い王のジャータカが集められていることである。こうしたジャータカに登場する王は、慈悲深い爲政者という点では理想の王と言える。あるいは現實の爲政者がそのような壁畫を作成して自らと重ね合わせる意圖があつたのか、あるいは宗教者や信者が理想的な爲政者として好んで描いたのだろうかであろう。このような王のジャータカは、有徳

① Bhrngraja。身に千の釘を打たれる毘楞竭梨王のジャータカは、『菩薩本行經』卷下（『大正新脩大藏經』第3卷、頁119a）、『賢愚經』卷一（『大正新脩大藏經』第4卷、350頁a）に記載されるほか、『經律異相』卷第二十五（『大正新脩大藏經』第53卷、136頁c）にも『賢愚經』を引いている。

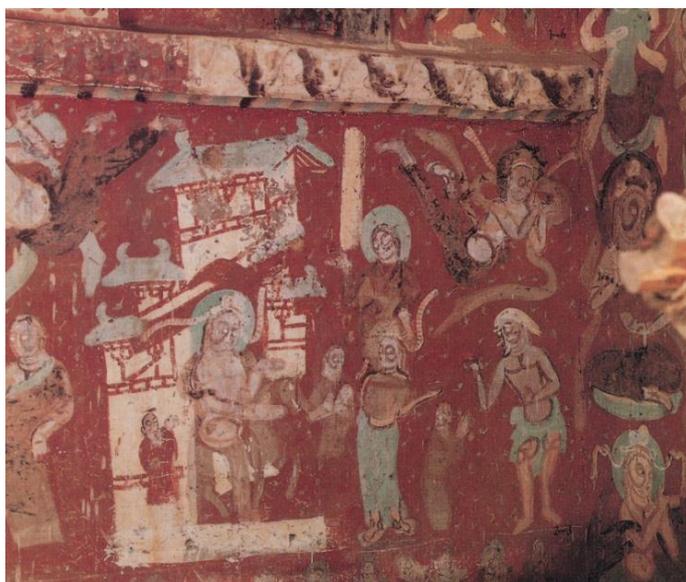
② 自らの目を施す快目王のジャータカは、『賢愚經』卷六（『大正新脩大藏經』第4卷、390頁b-392頁c）に記載される。

③ 鷹に追われる鳩を救うために、自らの身を鷹に差し出す尸毘王のジャータカは、『撰集百緣經』（『大正新脩大藏經』第4卷、頁218b-c）、『菩薩本行經』卷下（『大正新脩大藏經』第3卷、119頁a-b）、『賢愚經』（『大正新脩大藏經』第4卷、頁351頁c-352頁b）などに故事が記載されるほか、『佛所行讚』、『大莊嚴論經』など、多くの經典で言及される。

④ 自らの頭を月光王のジャータカは『菩薩本緣經』卷中（『大正新脩大藏經』第3卷、62頁c-64頁c）、『賢愚經』卷第六（『大正新脩大藏經』第4卷、387頁b-390頁b）に故事が見られるほか、

者のみが君主になれると考える中国において特に好まれたジャータカのように、河西沙門の釋曇學、威徳等の8人の僧が『賢愚經』を編纂する際にも①巻頭の「梵天請法六事品第一」に釋迦の前世たる六人の有徳無比なる國王をほめたたえるジャータカを置いているほか、全篇にわたって王や太子のジャータカを収録している。こうした傾向は、中央アジア諸地方に残される壁画と敦煌壁画を比べても顯著である②。

いずれにしても、こうした國王や太子のジャータカは、この時代以降も好んで描かれ、また壁画資料ばかりではなく文献資料にも同じ王のジャータカに関わるものが多く残されるようになる。文献資料に関しては次節に詳述する。



【圖版1】莫高窟第275窟「四門出遊」部分

(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991年)

北魏(年)に入ってから以降もなお、やはり佛傳とジャータカが組み合わされる例が多く見られる。第254號窟では、南壁の中央から東側の甬道側にかけて中段に帯狀の壁

① 「賢愚經記」には、『賢愚經』がホータンで5年に1回開催される般遮于瑟會を聴講した内容を中心として、漢人僧が編纂したことを言っている。以下は、「賢愚經記」の該當部分である。「河西沙門釋曇學威徳等。凡有八僧。結志遊方遠尋經典。於于闐大寺遇般遮于瑟之會。般遮于瑟者。漢言五年一切大眾集也。三藏諸學各弘法寶。說經講律依業而教。學等八僧隨緣分聽。於是競習胡音折以漢義。精思通譯各書所聞。還至高昌乃集爲一部。既而踰越流沙齋到涼州。(『出三藏記集』、『大正新脩大藏經』第55卷、頁62c)

② 干瀉龍祥氏『ジャータカ概観』では、中央アジア諸地域に見られるジャータカの壁画として64點を紹介しているのに據れば、敦煌のジャータカの大半が國王、太子に集中しているのに對して、良馬本生、白鳥本生、象本生、猿王本生、鴿本生、龜本生、象王本生、大猿本生、水牛本生、鹿王本生、熊本生、鹿本生、六牙象本生等の動物のジャータカが多く見られるほか、脩行者のジャータカが多く見られる。

畫があり、中央には「捨身施虎」、東側には「降魔成道」が、對する向かいの北壁は中央に「尸毘王本生」、東側には「難陀出家縁起」が描かれている。同様の構圖はほかにも作られていたと見られ、第 263 號中央塔柱窟でも、同じ位置にこれとよく似た「降魔成道」が見えている。ただ、この窟は、西夏時代に脩復され、壁畫が上から塗られたものがたまたま後代に「降魔成道」の周邊部分が剥落したために確認できるようになったもので、他の部分の壁畫については不明である。同時代の他の窟では、やはり第 260 號中央塔柱窟の同じ位置にほぼ同じ構圖で「初轉法輪」が描かれている。よく似た構圖であるが、言うまでもなく佛の座像の周囲には魔軍の姿は描かれず、代わりに五比丘や菩薩、飛天が描かれている点が異なっている。

北魏になっても、やはりジャータカが好まれていたようであるが、供養菩薩等の描寫の増加とともに菩薩の前世であるアバダーナ類の壁畫も増加する。また、今日のマンガのような連環畫形式もかなり發達し、注目を引くようになる。第 257 號中央塔柱窟では、塔柱を囲むように南壁下段には「沙彌守戒自殺因縁」、西壁下段には「九色鹿本生」と「須摩提女請佛因縁」の一部、北壁下段には「須摩提女請佛因縁」が、窟の周囲を帯のような連環畫形式で描かれている。



【圖版 2】莫高窟第 257 號「沙彌守戒自殺因縁」部分
(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991 年)

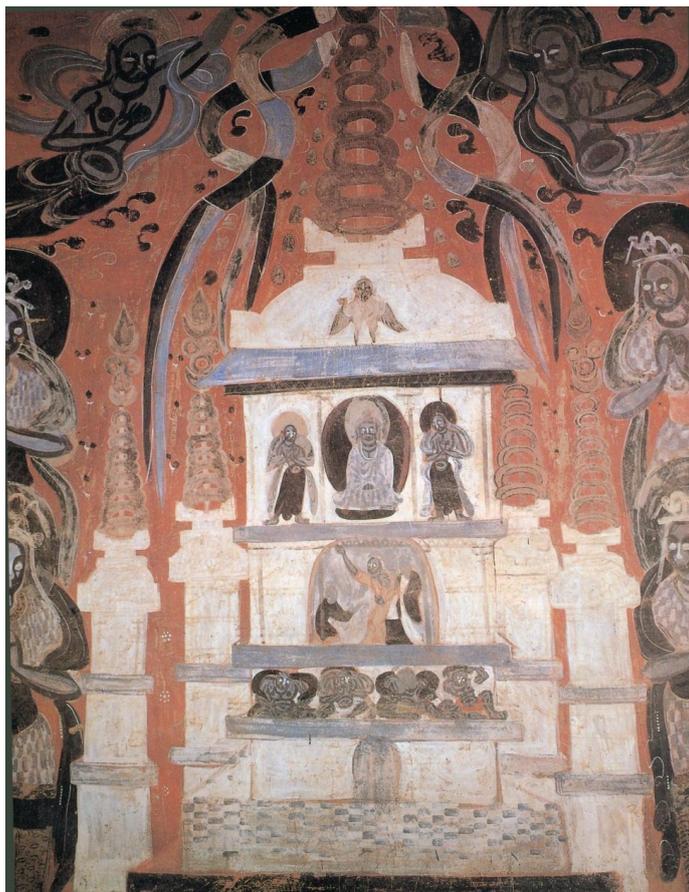
西魏の時代には、畫法も發達して繊細な線描で裝飾を凝らした細密な壁畫が目を引きやすくなる。代表的窟は、第 249 號、第 285 號があり、第 285 號南壁東側の中段には「五百強盜成佛因縁」、下段の禪窟入口周邊には「沙彌守戒自殺因縁」が描かれている。これに對する北壁には故事畫はなく、2 段にわたって二尊像と三尊像が數福描かれている。



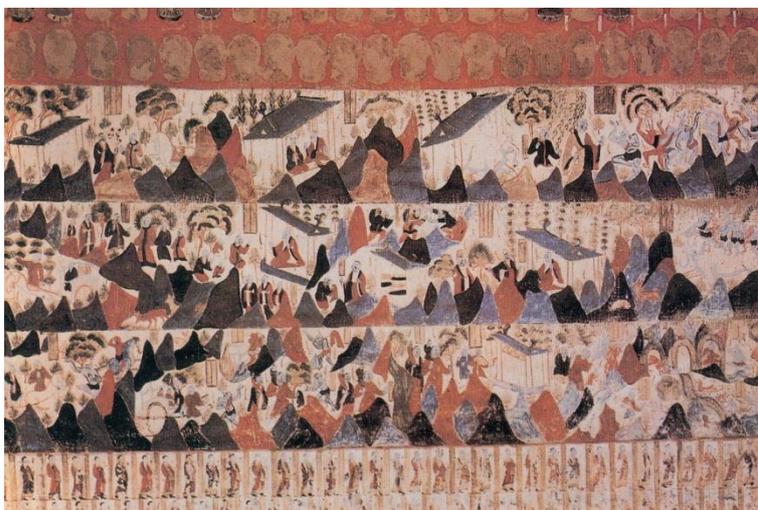
【圖版3】莫高窟第285號南壁上「五百強盜成佛因緣」部分
(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991年)

北周時代には次第に精密な連環畫形式の壁畫が描かれるようになるが、そうした連環畫形式に發展した中でもジャータカと佛傳がともに好まれ、組み合わせられて描寫されることが多くなる。

例えば、第428號中央塔柱窟では、北魏時代以來見られるように、南壁と北壁が對照的に數段で描かれ、中段には帶狀にそれぞれ3幅の尊像畫が描かれている。このうち北壁の主室中央に描かれるのは「降魔成道」で、その東側にあたる右隣は「樹下說法」である。西壁には中央に「涅槃圖」が、南側には「金剛寶座塔」が描かれる。「金剛寶座塔」は釋迦の涅槃後に舍利を分けて塔を立てる話にもとづくものであるが、その塔内の上段には「成道」が、中段には「右脇降生」が描かれる。このように、中段の帶狀の部分には佛傳に関わる内容が多く描かれているのである。これに對して、ジャータカに関わる部分は、前室窟頂の人字披(きりつま)にそれぞれ捨身施虎として有名な「薩埵(サッタ)太子本生」と「須大拏(スダナ)太子本生」という代表的なジャータカがそれぞれ東西3段ずつの連環畫で描かれている。



【圖版 4】莫高窟第 428 號窟「金剛寶座塔」
(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991 年)



【圖版 5】莫高窟第 428 號窟「スダナ太子本生」
(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991 年)

なお、同じ時期にこれと全く同じように第 290 中央塔柱窟の前室窟頂の人字披に、
両面を利用した東西計 6 段の詳細な佛傳の連環畫が描かれている例も見られている。

東側の「夜夢託胎」、「右脇出生」、「誕生七歩」、「開獅子吼」、「九龍灌頂」などに始まり、西側へと續いても太子の宮中での生活が中心で、最後の段になって「四門出遊」、「出家逾城」、「白馬別離」などへと續く、最後は「初轉法輪」となっている。



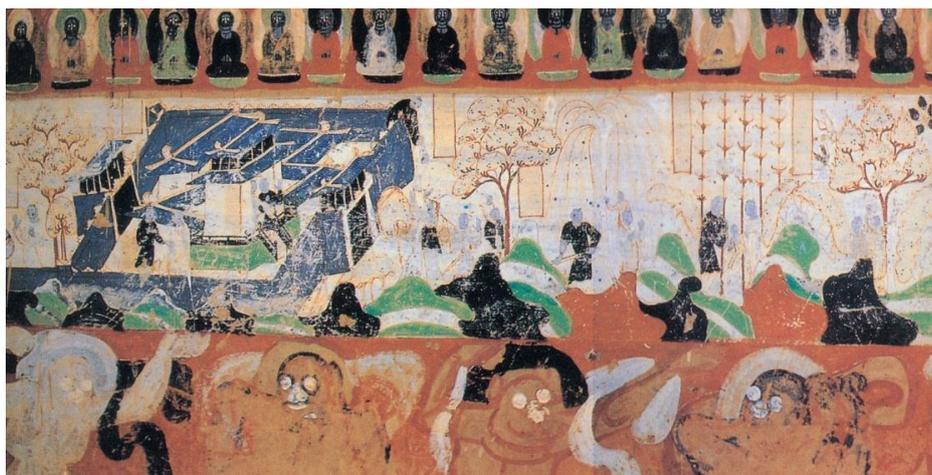
【圖版 6】莫高窟第 290 窟人字披佛傳部分

(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社 (臺灣)、1991 年)

近い時代に人字披に佛傳が描かれる例としては、やや下った隋代の第 295 號窟の西側には「涅槃圖」が描かれている。

北周時代の連環畫形式の發展を経て、人字披の部分ばかりではなく、伏斗型窟の窟頂の周囲にも描かれるようになっている。第 296 號伏斗型窟の窟頂西面から北面にかけて「微妙比丘尼因縁」(敦煌では蓮華比丘尼とも)、北面の東側には「福田經變」、東面と南面には「善事太子本生」がそれぞれ二段の連環畫形式で描かれている。同じ窟の北壁と南壁には上段に千佛が描かれ、その下に帯狀にやはり連環畫形式で故事が描かれるが、その北壁は「須闍提 (スジャータ) 本生」^①が、南壁には「五百強盜成佛因縁」が描かれている。

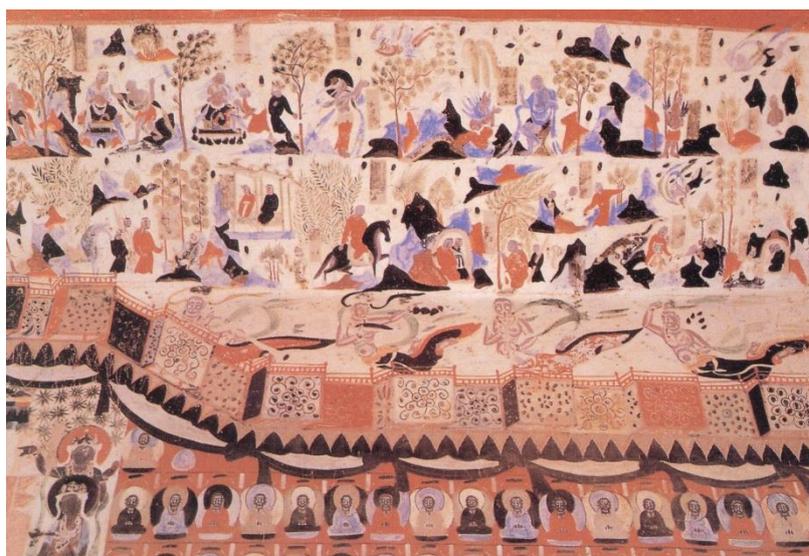
^① Sujata。別に睽摩とも言う。十王子の一人を父として持つスジャータが、王子たちが次々殺されていったことから、父母とともに隣の町に逃げることになり、その途上自らの肉體を食料として父母に捧げて、父王子の再起を助けるという話。『賢愚經』卷第七、『雜寶藏經』卷第二、『佛報恩經』卷第一などに見られる。



【圖版 7】第 296 號窟「須闍提本生」部分

(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991年)

隋代にもまた、前代を受けついで壁面に說法圖、人字披に佛傳やジャータカを描く例が見られている。例えば、第 302 號窟では、人字披の部分にはこれまでに多く描かれたジャータカの集成のように多彩な故事畫を集めている。第 302 號窟の人字披は東西それぞれ二段になっており、東面の上段は左(北)から「快目王本生」、「月光王本生」、「虔闍尼婆利王(寶燈王)本生」、「尸毘王本生」、「バラモン本生」等八種が一圖ずつで描かれ、下段は連環畫形式で「スジャータ本生」が描かれる。西面の上段には「サッタ太子本生」が連環畫形式で描かれ、下段には「福田經變」が描かれている。國王と太子のジャータカがこれだけまとめられたものはほかには知られておらず、説話研究の角度から見ても注目に値する壁畫である。



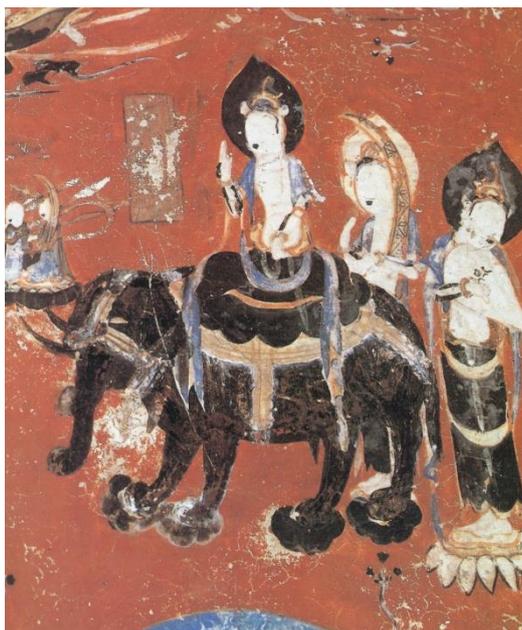
【圖版 8】第 302 號窟人字披ジャータカ部分

(寫真出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991年)

なお、先の十六國時代の第 275 窟にも見られていたようなこの一連の王のジャータカは、『賢愚經』にも類似した記述が見られることから、『賢愚經』によって廣められたものと思われがちであるが、敦煌石窟に見られる王のジャータカは先にも言うように十六國時代にはすでに見られている譯で、北魏時代の『賢愚經』の成立よりも古くから見られることになる。となると『賢愚經』成立以前の何らかの別の經典か、この時代多く使われた略要經典（經典の略要本）^①、あるいは口頭傳承によって敦煌に伝えられた可能性を考えなければならない。ちなみに言えば、『撰集百緣經』、『菩薩本行經』、『菩薩本緣經』などに多くの関連する記載は有るが、これらすべての王のジャータカがまとめられている經は見られない。このように、依據する經典がないまま同様の國王のジャータカが後代にまで長く受け継がれるということは、残された壁畫及びその影響を受けた土地の傳承がここに影響しているということになる。さらには、同じように好んで描かれた太子のジャータカもまた隋代頃までには國王のジャータカと合わせて描かれるようになったということは、背景にあったと見られる敦煌という地での説話でも、これらがあわせて語られていたということであろう。そうした形跡が佛傳故事類變文等の變文類に見られ、こうした考えが大筋で間違っていないことを裏付けてくれている。

隋から初唐にかけては、「乘象受胎」と「四門出遊」の 2 圖を對にして描く例が多く見られるようになる。その第 57 號窟は代表的窟であり、また敦煌壁畫で最も水準が高く、また敦煌で最も美しいとされる觀世音菩薩の描かれる說法圖でも有名である。その西壁中央の龕の外の北側上には「乘象受胎」、南側上には「四門出遊」が描かれている。これに類似する構圖が描かれる窟はほかにも多く、龕の中に描かれるか外に描かれるか等の若干の差異はるが、第 278 號窟、第 283 號窟、第 322 號窟、第 329 號窟、第 375 號窟、第 383 號窟、第 386 號窟、第 397 號窟、第 431 號窟などみな同類のものを見てよいであろう。

^① 『出三藏記集』下卷第四「新集續撰失譯雜經錄第一」には「其一卷，以還五百餘部。率抄衆經，全典蓋寡。觀其所抄，多出『四鈔』、『六度』、『道地』、『大集』、『出曜』、『賢愚』及『譬喻』、『生經』，並割品截揭，撮略取義，強製名號，仍成卷軸。」と言い、収録した 500 餘部の一卷の經典は、『出曜經』、『賢愚經』、『譬喻經』、『生經』等の様々な經典から短く抄録したもので、書名も内容に合わせて後で付けたものであるという。確かに、一見してジャータカやアバダーナといった内容が分かるものも多い。



【寫眞9】第 278 號窟「乘象受胎」部分

(寫眞出典は『敦煌藝術圖典』、藝術家出版社(臺灣)、1991年)

唐末から五代にかけて、屏風畫に描かれる佛傳も見られるようになる。屏風畫というのは多くは窟の下段に屏風のように何幅もの繪を並べて描くもので、各幅の中で連環畫のように故事を描くものが多い。中唐期以降には見られるようになり、『賢愚經』を中心として唐末五代期に盛んに描かれるようになる。

こうした屏風畫に佛傳が描かれる例もこの時代以降には多くなる。代表窟は第 61 窟である。第 61 窟の西壁の五臺山圖の下には十五幅の屏風があり、南から第一幅「擊鼓報喜」、「九龍濯浴」、第二幅「阿私陀仙人占相」、第三幅「七日喪母」、第四幅「姨母養育」、第五幅「八歳就學」、第六幅、第七幅「向師忍天學藝」、第八幅「遊觀農務」、第九幅「樹下思惟」、第十幅、第十一幅、第十二幅「角技議婚」、第十三幅「太子結婚」、第十四幅「後宮娛樂」、第十五幅「四門出遊」が描かれる。「四門出遊」までという、太子の出家、成道前にあたる、宮廷内での生活を中心とするところまでで終わっているのは先の西魏時代の第 290 號窟にも通じるものである。この點は、文獻資料に残される講唱體『悉達太子脩道因緣』、『太子成道經』、『八相變』等の變文類にも共通するものである。

宋代では、第 76 窟の東壁の門の左右には八塔が描かれ、それぞれの中に釋迦八相が描かれていたようである。破損がひどくすべてを確認することはできないが、門の南側には上から第一塔「釋迦降誕」、第三塔「初轉法輪」、第五塔「降服六師」、第七塔「獼猴獻蜜」が描かれている。以上までにも見てきたように、敦煌石窟に見られる佛傳は釋迦の生誕から入滅までを描く一代記としてまとめられたものは少なく、八圖から成る八相變の例はこれまでに確認されたものはあまり多くはない。この第 76 窟の例

はそうした中では敦煌では意外に珍しい例ということになる。しかし、中國における「八相變」あるいは「釋迦八相」の名稱は早くにすでに一般化されていたものと見られ^①、また日本でも10世紀までには確認できる。また敦煌文獻でもP.2299「悉達太子脩道因縁」では「第二下閻浮托胎相」、「第三王宮誕質相」のような變相圖との関連を示す章題が附され、また北京8437には「八相變」という題を残す講唱體文獻も残されている。敦煌における「釋迦八相」の發展については今後の調査と検討が必要となるであろう。

總じて、敦煌の佛傳圖から見た場合「乘象受胎」、「四門出遊」、「降魔成道」のような佛傳の有名な場面を一、二取り上げて象徴的に描くものが多数を占めるように見える。そして、傳記的に描かれる少数の壁畫でも、「涅槃」に至るまでの人生の後半を描くものは少なく、生誕前後から出家、脩行までを描くものが大部分を占めていると分かる。あるいは釋迦の一代記を通じて語ろうとする目的が、淨土や來世觀よりも、むしろ現生での脩身出會ったと見え、唐代前半までの佛教の特徴を表しているようにも見える。またあるいは成道という一つの成功に至る過程を喜ぶ聽衆の關心を表したもののようにも見えなくもない。いずれにしも、こうした佛傳の中で、釋迦の生誕から若い脩行時代が好まれたことは、次章にも紹介する語り者の類でも同様のことが言え、興味深いところである。また、釋迦の前世譚であるジャータカがともに描かれることも多かったことが分かるが、これらもまた、前世から續く脩行と考えられていたのであろうか。

第三節 敦煌文獻と佛傳資料

上に見てきたように、敦煌石窟では最早期の壁畫からすでに佛傳は描かれ、そして時代ごとに特徴を以て描かれてきたことが分かる。その背景には、それぞれ何らかの經典類が存在し、その記載内容にもとづいて壁畫が描かれると考えられるのであるが、しかし壁畫がこれだけの量残されているのに對して、敦煌文獻中に残される經典の量は意外にも少ない。となると、これらの壁畫が何によって描かれたものか、改めて考えておく必要があるように思う。

實際に、佛傳を主とする經典には『脩行本起經』、『佛說太子瑞應本起經』、『普曜經』、『異出菩薩本起經』、『佛所行讚』、『佛本行經』、『過去現在因果經』、『佛本行集經』、『方廣大莊嚴經』などがあるが、敦煌文獻に残される資料を調査すると以下の通りである。

一、『脩行本起經』二卷（後漢竺大力共康孟詳譯）

^① 「複殿化壁，釋迦如來自書八相變像圖。此書是，佛臨滅時當殿大像自然發音，請釋迦曰後代眾生若爲圖像，佛因此問，便爲畫之。」道宣『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』下卷（『大正新脩大藏經』第45卷、頁889c）。

- 敦煌研究院 309、311、320、372、敦煌市博物館 003
- 二、『佛說太子瑞應本起經』二卷（吳支謙譯）
北京 6641(麟 89)、北京 6642（昺 35）、敦煌研究院 237、304、317、
敦煌市博物館 032
- 三、『普曜經』（西晉竺法護譯）
卷第五:S.88
- 四、『異出菩薩本起經』（西晉聶道真譯）
敦煌文獻中には確認できず。
- 五、『佛所行讚』五卷（馬鳴菩薩造 北涼曇無讖譯）
敦煌文獻中には確認できず。
- 六、『佛本行經』七卷（宋釋寶雲譯）
敦煌文獻中には確認できず。
- 七、『過去現在因果經』（宋天竺三藏求那跋陀羅譯）
S.3430
- 八、『佛本行集經』（隋天竺三藏闍那崛多譯）
卷第一：P.2221
卷第三：P.3317
卷第四：S.1747
卷第六：P.3157
卷第七：P.2459V、S.293、S.5837；
卷第十一：S.482V、S.1826、S.4873
卷第十七：北京 6638（皇 35）
卷第二十：S.1054（「車匿等還品」）
卷第二十一：北京 6639（餘 7）
卷第二十三：S.920
卷第二十七；S.4778
卷第二十八：S.4194
卷第二十九：P.3680
卷第三十一：北京 6640（乃 71）
卷第三十三：北京 8581（調 88）
卷第四十三：S.6068
卷第四十四：P.4752「布施竹園品第四十六」
卷第四十五：北京 8582（制 11）
卷第五十三：S.266「憂波離品次 卷第五十六」^①

^① S.266 寫本には「佛本行集經憂波離品第五十六」とあるが、現在通行本の「優波離因縁品第五十五」にあたる。ただ、『開元釋經錄』には、敦煌本と同じ「憂波離品第五十六」とあり、『開元釋經錄』の記録に近いものと分かる。

卷第五十四：P.3539「憂波離品次 卷第五十四」

卷第五十七：S.3776

九、『方廣大莊嚴經』（唐、地婆訶羅譯）

敦煌文獻中には確認できず。

上記のように、敦煌文獻中に残される佛傳関連の經典を調査すると、敦煌文獻中に存在が確認できない經典が多いことがわかる。また、残されている文獻中には『佛本行集經』が多く残され、比較的纏められているようにも見えるが、六十巻本の全てが揃っていないばかりか、ここに残されている寫本のうちの多くが一張程度の残巻本で、短いものでは2、3行しか残されていないものまでである。先にも言うように、敦煌文獻は當時不要となった文獻を供養の爲に藏經洞に封藏されたもので、こうした端本の類は當時脩復用として三界寺に集められた廃紙が他の諸本とともに廃棄封藏されたものと見られている。こうした脩復用となった端本も含めてこの程度の数だとすると、當時敦煌で所藏されていた佛傳関連の經典は、我々の予想に反してかなり少なかったことになる。

では、壁畫作成の際に典據となったのは、如何なる資料だったのだろうか。

ここで想像されるのが、様々な經典中に部分的に記述される佛傳をもとにした傳承と、代々の畫工たちの間に技術とともに傳承された壁畫の圖案などである。ここにはやはり傳承が背景にあったのではないだろうかと思われる。

そのように考えた場合、先にも紹介した王のジャータカが『賢愚經』以前にすでに敦煌に見られ、また『賢愚經』とは異なった形で敦煌の壁畫の中に受けつがれていたこととも一致する。もちろん、こうした傳承は口頭傳承ばかりではなく、おおもとに經典類があり、『出三藏記集』に見られるような略要經典が口頭傳承とともに存在していたことが予測されるのである。

王のジャータカは、後には太子のジャータカも加えつつたいへんに流行し、多くの壁畫を残していることは先にも述べているが、敦煌文獻中には、同様の内容を記述する文獻や略要經典類も多く残されている。例えば、9、10世紀頃の寫本 S.4464 や中國國家圖書館藏 BD03578 等では、関連する故事を『賢愚經』等の經典等から壁畫の配列に合わせて抽出し、それを読みやすく書き換えて、メモのような形で書き残しているのである。そうした中には、また經典には見られない固有名詞も多く登場し、その背景には口頭傳承が存在していたことを我々に教えてくれる。例えば、外道の願いを聞いて身をささげた「虔闍尼婆利王」は徳を讃えられて「寶徳王」とされるなど、經典類には見られない名前が付けられているのである^①。

こうした略要本類は、傳承を支えるための典據としてしばしば經典などから抜き書きされて作り出されるものと見られるが、その実際の具体的な用途としては、説教等

^① 参看拙著「敦煌的故事略要本與變文」『敦煌變文寫本的研究』（中華書局、2010年、頁62-106）。

の手控えとしての可能性がしばしば論じられてきた。他にも、すでに描かれた壁畫を解説するため、或いは新たな壁畫を描く場合の典據として使用されたものとも考えられる。このような解説や作畫という行爲のなかで王のジャータカは、壁畫の中へと、同時に口頭傳承の中へと引き継がれていったのであろう。

こうした傳承は、後にも述べる後代の 10 世紀頃に現れた講唱體變文の記述の中にも痕跡が残されている。「太子成道經」（「經」とはあるが元は講唱で用いられた臺本の類と見られ、後に整理され規範化される過程で「經」とされるようになったようである）、「醜女縁起」等の中に、冒頭のまくらとして王や太子のジャータカが語られているが、その内容はやはり壁畫にしばしば登場する國王及びその内容とも通じるものである。先に「虔闍尼婆利王」を「寶徳王」と稱していた例を紹介したが、この王の名は「太子成道經」では「寶燈王」と變えられて受け継がれている。自らの身に千の穴をあけて燈を燈した王という内容からの誤りであろうが、「徳」、「燈」の音が、當時の敦煌の口語音では近似音として間違えやすかったことを考えると、口頭傳承の中での誤傳と見ることができるのである。

こうした略要本には、佛傳を記すものもいくつか見られている。例えば、P. 2837 などはその代表的な例である^①。

- ①. 爾時菩薩右脇生已，即於四方，各行七步，手指天地，口自出言：「我今生分已盡，世界…
- ②. 爾時菩薩之生已後，無人扶持，即起自行，面向四方各行七步，足承蓮花，口自
- ③. 出言：「天上天下，我最獨尊。」……

上は有名な釋迦降誕の場面を記述する一段であり、同じ個所を重複して書き直している点から、正式なものではなくメモ書きとして筆寫された略要本の一つと分かる。そして、多くの表現が『佛本行集經』と重なることから、これをもとにした略要本であると分かるが、しかし『佛本行集經』にはない表現も多く含まれる。例えば、有名な「天上天下、我最獨尊」或いはこれに類似する表現は『佛本行集經』には使われていない言葉なのである。ちなみに言えば、『脩行本起經』と『佛說太子瑞應本起經』では「天上天下、唯我爲尊」^②、『普曜經』では「我當救度天上天下爲天人尊，斷生死苦，三界無上，使一切眾無爲常安」^③、『異出菩薩本起經』では「天上天下，尊無過我者」^④、『方廣大莊嚴經』では「天上天下唯我最尊唯我最勝，三界苦惱吾當度之」^⑤な

① この寫本については「從敦煌寫本中變文的改寫情況來探討五代講唱文學的演變—以佛傳故事變文類作品爲中心」（『敦煌講唱文學文獻研究』、中華書局、2010 年）ですでに紹介したことがあるが、若干訂正している個所もある。

② 『大正新脩大藏經』第 3 卷、463c、及び『大正新脩大藏經』第 3 卷、473c。

③ 『大正新脩大藏經』第 3 卷、494a。

④ 『大正新脩大藏經』第 3 卷、618a。

⑤ 『大正新脩大藏經』第 3 卷、613c。

どとなっていて、譯語は一定していない。「天上天下、唯我獨尊」という現代と同じ言い回しになったのは、現存する文獻では道宣『釋門歸敬儀』（上卷）^①以降のようで、ほぼ同時代の義淨も『根本説一切有部毘奈耶雜事』（卷第二十）^②で同じように譯していく。

言語的な角度からここに一言加えておくと、通常どの言語でも4音節句というのはリズム上安定しやすいと言え、4音節、8音節の言い回しに安定しやすい（詩等のようにやや長く続く場合には休符の必要から4拍+3拍+休符1拍の7音節が多くなる）。さらに言えば、漢語の場合、トーン（聲調）を文體に利用する、いわゆる平仄を整えることによって、より聞き心地のよい言い回しとすることができる。古典をもとに成語が作られる場合にも、本来の古典の表現をもとに四字句、八字句に變えられる場合にも、若干文字を調整して平仄を整えることがある。入聲の消滅など時代による若干の音の變化は有るが、平を○、仄を●として四字句を配列する場合、現在常用される四字成語も「○●○●」や「●○●○」、「●●○○」や「○○●●」、「○●●○」や「●○○●」が圧倒的な比率を占めている。こうした角度から見た場合、「天上天下、唯我獨尊（○●○●、○●●○）」（『廣韻』音系に據る場合）とするのは、より人口に膾炙しやすい形になったものと見ることができる。

この初唐以來の言い回しは、おそらくこのように口頭傳承を通じて一般化されていくことになるのだろうが、9世紀頃と見られるP.2837寫本上で「佛本行集經」の上に傳承を通じて書き加えられた言葉が「天上天下、我最獨尊」であったことからすると、その言い回しが口頭傳承などを通じて固定化されていくのはもう少し後のことかもしれない。

さて、9世紀後半から10世紀にかけて、以上のような口頭傳承、略要本の形で流通する文獻資料、そして壁畫という形で繼承される敦煌の佛傳は、より通俗化された形で徐々に文字資料として文體が整理されるようになる。なによりも9世紀ころに急激に社會の廣い層へと浸透した佛教儀禮での使用という目的が一つの契機となり、儀禮のための次第、作法に合わせた形でテキストがまとめられていくようになるのである。例えば、9世紀頃になって見られるようになる『太子讚』、『八相押座文』等の法會に使用されて廣く流行した謡い物の讚文類、そして10世紀になって見られるようになる『悉達太子脩道因縁』、『太子成道經』、『八相變』等の唱導あるいは通俗的講經の臺本とされた佛傳類變文などもまたこうした背景で徐々にまとめられたものである。

現在の敦煌文獻中に見られるそれらの文獻を以下に紹介しておく。

韻文體類

- (1) P.3061 R : (太子入山脩道讚)
 (2) P.3065 R : 太子入山脩道讚一本

① 『大正新脩大藏經』第45卷、855a。

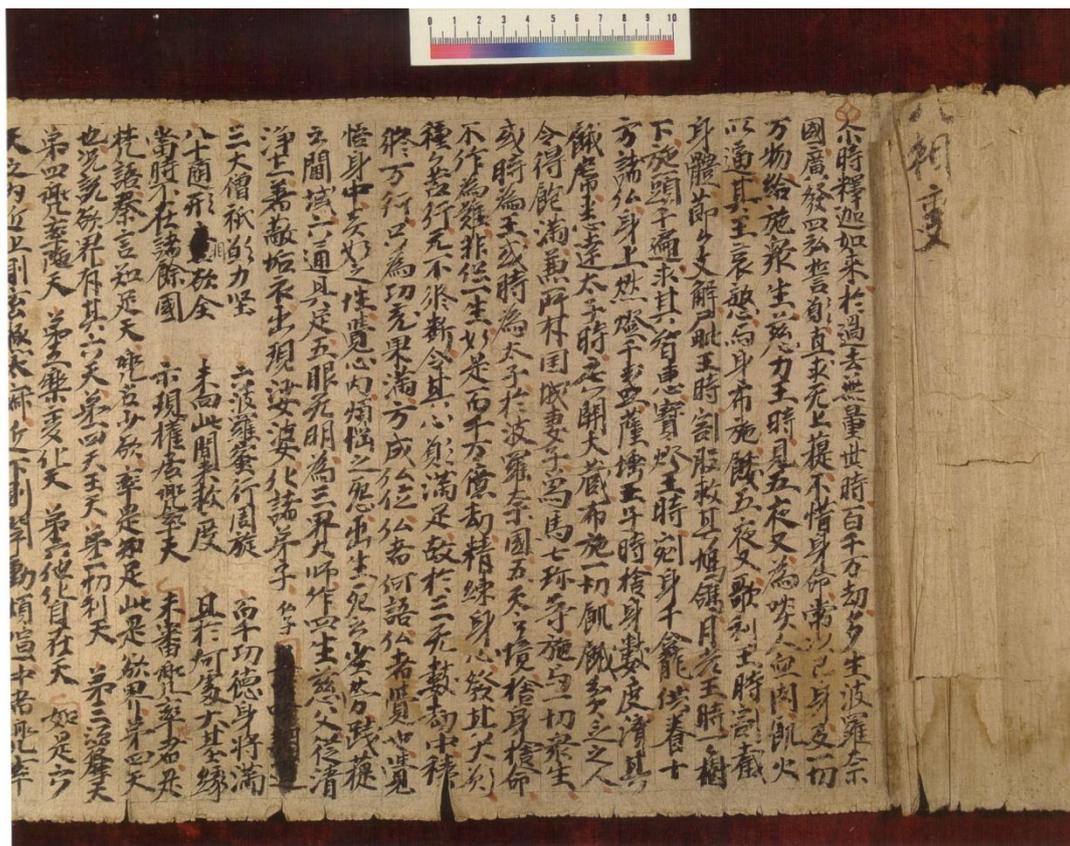
② 『大正新脩大藏經』第24卷、298a。

- (3) P.3817 R : 太子入山脩道讚一本
- (4) P.2483 R : 太子五更轉
- (5) P.3083 R : 太子五更轉
- (6) S.2204 R : 太子讚
- (7) P.4017 R : 太子讚一本
- (8) S.5487 R : 悉達太子讚一本
- (9) S.5892 R : 悉達太子脩道因緣
- (10) P.2249 V : 悉達太子脩道因緣
- (11) S.2440 R : 八相押座文
V : (太子成道吟詞)

講唱體類

- (1) 北京8437 R : 八相變
- (2) 北京8438 (乃字91) R : (八相變)
- (3) 北京8671 (麗字40) R : (八相變)
- (4) 日本寧樂美術館藏 R : (八相變)
- (5) 龍谷大學藏 R : 悉達太子脩道因緣
- (6) S.3711V V : 悉達太子脩道因緣
- (7) 北京8436 (潜字80) R : (太子成道經)
- (8) S.2682 V : (太子成道經)
- (9) P.2299 R : (太子成道經)
- (10) P.2924 V : 太子讚
- (11) S.548 V : (太子成道經)
- (12) S.4626 R : (佛本行集經)
- (13) S.2352 V : (太子成道經)
- (14) P.2999 R : (太子成道經)
V : 成道經一卷
- (15) Dx1225 R : (太子成道變文)
- (16) Dx1228 R : (太子成道變文)
- (17) Dx285a R : (太子成道變文)

韻文體讚文類は、9世紀頃から多く作られた文體であり、初期のものでは平仄を整えた唐代の近體詩の文體に近く、中唐期頃に法照の五會念佛法事にともない流行した淨土讚に類する文體と見ることが出来る。しばしば書き換えられて様様な場に合わせられて謡われていたことが知られており、講唱體變文の韻文部分や、多くの讚をともなう十王經の流行と發展にも深くかかわっていることが分かっている。當時の、廣い社會層を對象とした俗講や八關齋などで儀式の始めの押座の作法で歌われた押座文もその影響下にあると見てよい。



【圖版＝】北京 8437『八相變』

上記の韻文類のうち、多くがそのような儀禮に使われたものと見られるのであるが、興味深いことは、「五更轉」系統以外では概ね二系統の韻文に分類でき、それらが題名を變えて若干文句を變えながら使用されていることである。例えば、同じ韻文に「太子讚」、「悉達太子讚」という題名と、「悉達太子脩道因縁」と題するものがある。後者の因縁の方は、おそらくは因縁譚を語るための入話として使用された爲に題を變えたものであろう。その証據に、講唱體類で佛傳を語るものにも「悉達太子脩道因縁」を題とするものが數點残されている。それらに残されている語りの部分を見ると、この韻文部分を「悉達太子押座文」という別名で^①呼んでおり、「太子讚」として獨立した韻文として作られたものが、儀禮の中で押座文として使用されていたことが分かるのである。

また、これとは別に「八相押座文」を題するもう一系統の韻文が存在し、こちらの方は、明らかに押座文として儀禮に使用されたことが分かるのであるが、後には講唱體類がまとめられていく中で、數句ずつ切り分けられて講唱體内の韻文の歌唱の部分として利用されていくのがわかる。この文は、P.2091では「踰城文」という題で法會

① 「從敦煌寫本中變文的改寫情況來探討五代講唱文學的演變—以佛傳故事變文類作品爲中心」、『敦煌講唱文學寫本研究』（中華書局、2010年）ですでに論じている。詳細は拙稿參照。

に用いられた願文類とともに記されているが、ここでも大幅に書き換えられており、法會によって書き換え使用されていた状況が分かる^①。

講唱體類は、10世紀になってようやく文體が整えられていく。その初めの頃の寫本では、上にも言うように既に流行していた讚等の韻文を取り入れ、儀禮の次第にしたがって、押座文、莊嚴文などを並べつつ文が組み立てられていく状況がよくわかる。特に佛傳類變文の早期のものでは、冒頭に押座文として「太子讚」がおかれているのだが、徐々にその位置を変えていく様子を読み取ることができる。寫本ごとに韻文が置かれる位置も異なっている。さらにその後になっていくと、今度は徐々に読み物化、あるいは文としてまとめられていく様子が見え、徐々に「押座文」など儀禮に用いられる爲の語が用いられなくなり、文體もこなれていく様子を読み取ることができる。興味深いことに、この系統の講唱體では最も新しいと見られる P.2999 では、比較的整った書體で書かれ、『成道經一卷』と、「經」の字を含む題名を残している。講唱體變文の完成形を経として扱った形跡はほかにも北京 7707「大目乾連冥間救母變文」にも見られ、また十王經類にも似た状況が見られている。

一方で、「八相變」という奇妙な講唱體文獻のグループもある。このグループは、初めの部分の内容はほかの「悉達太子脩道因縁」、「太子成道經」の部分と文言などほぼ一致するのだが、途中からまるで違った文體となるのである。大筋は同じ佛傳にもとづいており、出家踰城までのストーリー展開だが、ほかのグループが書き換えによって徐々に文體を変えていくのとは異なり、「八相變」のグループだけは、丸ごと別の文に換えられているのである。この点を寫本で確認してみると、「八相變」の最も古い寫本と見られる北京 8437 では、初めの一張はほかのグループの寫本と同じようであるが、2張目以降は書體も紙も異なっており、どうも一張目だけ残った文獻に、何者かが紙を継ぎ足して佛傳の内容に合わせて新たな講唱體の文を書き入れたものようである。

なお、こうした講唱體文獻の中で「悉達太子脩道因縁」、「太子成道經」には、莫高窟の壁畫で多く見られていた王のジャータカに関する記述が見られる。

我本師釋迦牟尼求菩提緣，於過去無量世時，百千萬劫，多生波羅奈國。廣發四弘誓願，爲求無上菩提。不惜身命，常以己身一切萬物，給施眾生。慈力王時，見五夜叉，爲啖人血肉，飢火所逼。其王哀愍，以身布施，餒五夜叉。歌利王〔時〕，割截身體，節節支解。尸毗王時，割股救其鳩鴿。月光王時，一一樹下，施頭千遍，求其智慧。寶燈王〔時〕，剗身千龕，供養十方諸佛，身上燃燈千盞。薩埵王子時，捨身千遍，悉濟其餓虎。悉達太子之時，廣開大藏，布施一切飢餓貧乏之

^① 拙稿「二月八日の出家踰城と敦煌の法會、唱導」、『敦煌寫本研究年報』第8號、2014年、頁31-45。及び「敦煌の佛教儀禮と講唱文學——P.2091『讚釋文』、『踰城日文』を中心として」、『東方學研究論集 [日英文分冊]』、臨川書店、2014年、頁34-45。

人。令得飽滿。兼所有國城妻子象馬七珍等，施與一切眾生。或時爲王，或時〔爲〕太子，〔於〕波羅奈國，是五天之城，捨身捨命，給施眾生，不作爲難。非但一生如是，百千萬億劫，精練身心。

ここには、慈力王、歌利王、尸毗王、月光王、寶燈王、薩埵王子の6人の名がみえる。このうちの歌利王は、もともとは忍辱仙人が歌利王に身を刻まれる「仙人本生」であり^①、ここに歌利王が並べられているのは誤傳ということになろう。それ以外の王、太子はみな多くの壁畫中に多く描かれるものであることは前節にも紹介した通りである。

講唱體變文類の中で、冒頭の入話の部分に同じようにジャータカについて語るものに、他に「金剛醜女因縁」がある。参考のためにその冒頭部分も見てみよう。

我佛因地曠劫脩行，投崖飼虎，救鴿尸毗，爲求半偈，心地不趨。剜身然燈，供養辟支。善友求珠貧迷。父王有病，取眼獻之。

大聖慈悲因地，曠劫脩行堅志，
 也曾供養辟支，帝釋天來誠〔□〕。
 割肉祭於父王，山内長時伏氣，
 去世因〔□〕脩行，三界大師便是。
 世尊當日度行壇，爲救眾生業障纏，
 也解求珠於大海，尸毗救鴿結良縁。
 三徒（途）地獄來往走，六道輪迴作舟舡，
 爲度門徒生善相，感賀（荷）如來聖力潛。

我佛當日爲救門徒六道輪迴，猶如舟船，般〔運〕眾生，達於彼岸。此時總得見佛，今世足衣足食，脩行時至，勤須發願。有餘供養佛僧，得數結紹見。此時更若脩行，來世勝於定見。

ここでは、散文部分とそのあとの韻文部分でともにジャータカが重複しながら語られている。も、やはり王のジャータカが中心となっている點が注目される。ここに見られるのは、「投崖飼虎」は薩埵太子、「救鴿尸毗」は尸毘王、「爲求半偈，心地不趨」は釋迦自身の雪山での脩行だろうか。「剜身然燈，供養辟支」は虔闍尼婆利王（寶燈王）、「善友求珠貧迷」は善友太子、「父王有病，取眼獻之」は忍辱太子のジャータカを指していると思われる。

以上のように、太子や國王について語られるものが多くを占めるのであるが、佛傳類變文と「金剛醜女因縁」では語られているジャータカが重複しつつも若干異なっ

^① Ksantivadin。この話は『賢愚經』卷第二（『大正新脩大藏經』第4卷、頁359c-360b）、『大智度論』などでも言及されている。なお、『賢愚經』『大智度論』では「迦梨」としている。

おり、また一つの經典に依據するものもなく、そしてそれらが莫高窟の壁畫にもしばしば描かれる題材に集中している点から考えても、壁畫と、口頭傳承、講唱文學などが密接に繋がりつつ廣められていたものと考えられるのである。

小結

以上に、敦煌石窟、及び敦煌文獻に見られる代表的な佛傳関連の資料を紹介してきた。敦煌には、主として4世紀ころから11世紀ころまでのビジュアル資料、及び傳世資料と埋藏資料を混在させた文字資料が残されているために、同時期の中國における佛傳文學の状況を廣く讀み取ることができたように思う。

これらを總じて、改めて二點にまとめておきたい。

(一) 敦煌石窟の壁畫や塑像には最早期の4世紀ころにはすでに佛傳に関わる内容が、釋迦の前世たるジャータカとともに表わされ、それによって釋迦への信仰が高められていたことがわかる。中でも特に前世に始まる脩行が中心に描かれ、出家踰城、降魔成道が一つの山場として描かれることが多かったように思われる。それは文獻資料の講唱體變文の完成に至る過程でも同じことが言え、爲政者や宗教者から見た傳教の目的、信者側から見た信仰への關心がここに表れているものと見られる。

(二) 敦煌石窟に描寫される様様な佛傳は、必ずしも特定の經典に基づくものではないようで、背景には様様な經典中に見られる佛傳の流布があったようである。そこには口頭傳承、技術の繼承の様な傳承が媒介となっていたと見られ、またそうした情報の典據としてしばしば經典から必要な内容のみを略要した文獻が作られて、必要に応じて使用されていたようである。こうした傳承では、略要本などが使用されつつ、説教等の場で使用されていたが、9世紀になって廣い社會層を対象とした通俗化された法會が重要な場となり、そうした場において經典をもとにしながら、口頭傳承によって若干變化した内容も加えられて講唱體文獻のような文獻がまとめられていったのである。

敦煌資料、特に文獻資料には、4世紀から11世紀頃までの文書類が多く残され、王朝の交代や時代的變化で失われてしまった同時代の人々の活動の記録が残されている。そこには各所に各時代の人々の信仰や、傳承の痕跡が残されており、後代に整理規範化された資料からは窺い知ることのできない微妙な時代變化までを讀み取ることができるのである。そうした資料をひも解きつつ、また膨大なビジュアル資料を加えて総合的に検討していく作業によって、佛傳文學においても従來見えてこなかった新たな一面が見えてくるように思われるのである。

*初出、「敦煌の佛傳文學」(『東アジアの佛傳文學』、勉誠出版社、198-230頁、2017年6月)。

第二章 『大目乾連冥間救母變文』 から見た 變文の書き換えと經典化

まえがき

敦煌文獻の發見が、今日に至る人文學研究に如何に大きな影響を與えたかについて、もはやここに説明の必要はないであろう。

變文は、そうした敦煌文獻發見の最早期に特にその重要性が注目された研究資料である。中國では文學革命以降の新たな時代の文學史觀が模索されていた時代に發見された變文は、當時に言う「國民文學」、「白話小説」の歴史の中における唐代の「俗文學」、「通俗文學」と位置づけられ、特に注目されるようになったのである^①。確かにそこには後代の語り物文學に續く講唱體という文體、その時代の風俗、人情に関する内容、言語を反映する内容が多く含まれており、今日に至ってもなお多くの研究者が従事している。

ただ、そうした變文研究の中で、しばしば見落とされる視點としては、敦煌文獻に見られる變文が、主に口頭による講唱の場などで基本あるいは手控えとして實用されていた文獻であり、時代的な變化、あるいは講唱形態の變化、聽衆の變化などに應じた形を變えていた、つまり状況に應じて書き換えられ發展し續けていた「生きた文學」の軌跡である、という視點である。こうしたことは、傳世文獻の場合のように繼承の過程で規範化された文獻を研究する場合にも考慮すべきではあるが、變文研究では、敦煌という一地域で、おそらく複数回上演された時の手控えや臺本がそれぞれのバージョンとして残されている場合が有り、ごく短い時間的スパンの中でストーリーの變更まで行われたことを想定する必要まである。こうしたことについては、筆者がこれまでもたびたび論じており^②、すでに變文研究においては常識化していると言つてよい。

敦煌に残される寫本の中でも、そのような書換えが顯著に見られるのは、佛傳故事

^① 最早期の變文研究中、代表的な研究成果には以下のような數點が有る。狩野直喜氏「支那俗文學史研究の材料」(上)、(下)、『藝文』第7卷第1號、第7卷第3號、1916年。青木正兒氏「敦煌遺書〈目連緣起〉〈大目乾連冥間救母變文〉及〈降魔變文〉に就いて」、『支那學』第4卷第3號、1927年。倉石武四郎氏「目連變文紹介の後に」、『支那學』第4卷第3號、1927年。鄭振鐸氏「敦煌的俗文學」、『小説月報』第3卷、1929年。陳寅恪氏「敦煌本維摩詰經文殊師利問疾演義跋」、『歷史語言研究所集刊』第2本第1分、1930年。

^② 拙稿『敦煌變文寫本的研究』、中華書局、2010年。拙稿『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010年。

類と目連變文類である。佛傳故事類では、儀禮の中で読み上げられていた『八相押座文』、『悉達太子讚』等の押座文や讚文が書き換えられ、或いは講唱體の開頭の入話となり、また或いは短く切り分けられて講唱體の韻文部分として利用されていく状況を讀み取ることができる^①。目連變文類では敦煌寫本を通じて様々なバリエーションの目連變文が存在していたことが確認でき、例えば北京 8719 のような稿本まで見られている^②。この稿本では、もともと存在していた韻文を書き換えるなどして講唱體の文體を作り上げようとする過程が明瞭に見てとれ、やはりこのような改作を経て多くの目連變文のバリエーションが成立していったことを讀み解くことができるのである。そして、そのような書き換えのなかで、敦煌文獻中に講唱體變文が多く見られるようになるのが早くとも 9 世紀末、概ねが 10 世紀初頭以降のものであることもすでに明らかになっている。

ただ、そうした多く變文が實際の演出の中で書き換えられている一方で、ある一定の發展段階において、定型化、或いは經典化とも言える現象がおっていることも見過ごしにできない。例えば、『漢將王陵變』などは各寫本間であまり際のない變文であるが、その寫本に記載される識語がもし『漢將王陵變』の寫作年代と一致するとすれば、P.3627 に記される「天福四（939）年」と北京大學 D.188 の「辛巳（推定 981）年」という 42 年間も大きな變化がなく伝えられた事になる。本稿に扱う『大目乾連冥間救母變文』もまた、様々な目連變文が書き換えられて變化の様相を見せる中で、長い期間變化していない目連變文の一系統であるといえる。しかも、金岡照光氏などに指摘されるように、BD00876（北京 7707）のように祈願のための題記が書かれ、經典類とほぼ同様に扱われている變文も見られることも、注目しておくべきであろう。

本稿では、舊稿までに論じてこなかった目連變文類に残された問題について、寫本の書き換えの状況、またその逆の定型化あるいは經典化等の角度から改めて考えてみたいと思う。

第一節 『大目乾連冥間救母變文』系統の現存寫本

目連變文には、『目連變文』、『目連縁起』、稿本の國家圖書館藏（北京 8719、水 8）、など、多くのバリエーションが知られている。本稿では、最も寫本點數も多く、廣く流布していたと見られる『大目乾連冥間救母變文』系統について特に調査してみ

^① 拙稿「從敦煌寫本中變文的改寫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』、174-189 頁、2005 年。拙著『敦煌講唱文學寫本研究』（中華書局、2010 年）に収録。

^② 王繼如「敦煌文獻跋語二則」『文獻』、1997 年第 4 期、249-255 頁。。拙稿「敦煌文獻に見られる『目連變文』の新資料」、『東方宗教』第 103 號、61-77 頁、2004 年（加筆訂正後、拙稿『敦煌講唱文學寫本研究』（中華書局、2010 年）に収録）。

たい。

『大目乾連冥間救母變文』寫本の情報については、拙稿にすでにたびたび紹介しているが、新たな資料の発見もあり、ここに改めて紹介し、併せて加筆訂正をしておきたい。

- (1) S.2614 R : 大目乾連冥間救母變文
首題：大目乾連冥間救母變文並圖一卷並序
尾題：大目犍連變一卷
存：421行
V：(敦煌各寺僧尼名簿)
識語：貞明柒年(921年)辛巳歲四月十六日、淨土寺學郎薛安俊寫。
張保達文書。
- (2) P.2319 R : 大目乾連冥間救母變變文
首題：大目乾連冥間救母變文
尾題：大目犍連變文一卷
存：261行
識語：1.(首題下)其偈子，每械三兩句，後「云云」是。
解説：この寫本では講唱體の韻文部分を數句(實際は四句が多い)程度のみ記し、その後ろに「云云」と注記して以下を省略している。韻文部分が講唱藝人などによく知られていたことからの省略と考えられる。
- (3) P.3485 R : 大目乾連冥間救母變文
首題：目連變文
尾題：闕
存：126行
V：張大慶記(以上4文字、2張目と3張目の繼ぎ目に書かれる)
- (4) P.3107 R : 大目乾連冥間救母變文一卷並序
首題：大目乾連冥間救母變文一卷並序
尾題：闕
存：31行
V：大目乾連變文一卷 寶護(表紙部分)、(淨土寺大祥追福設供伏願誓受佛敕疏)
識語：大唐國.....戊寅年(918年?)六月十六日。
解説：題目下にも見られる「寶護」の名は、敦煌文獻中ではこれまでにS.6005と羽25にも確認されているが、年代の特定には至っていない。
- (5) P.4988 R : (莊子殘卷)

V : (大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：34行

(6) BD00876 (北京7707、盈76)

R : 佛說無量壽宗要經

識語：田廣談

V : 大目犍連變文

首題：大目犍連變文

尾題：闕

存：132行

寫成年代：977年

識語：太平興國二年歲在丁丑潤六月五日顯德寺學仕郎楊願受，一人恩微
(惟)，發願作福，盡寫此目連變一卷，後同釋迦牟尼佛嘗會彌勒

生作

佛爲定。後有衆生，同發信心，寫盡目連變者，同池（持）願力，

莫

墮三途。

(7) BD04085 (北京8445、麗85)

R : (大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：63行

V : (殘唐律)

(8) BD03789 (北京8443、霜89)

R : (大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：62行

V : (殘變文)

(9) S.3704 R : (大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：25行

(10) 石谷風69

R : (大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：12行

参考：『晉魏隋唐殘墨』、安徽美術出版社、1992年、69頁

(11) 石谷風70

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：13行

参考：『晉魏隋唐殘墨』、安徽美術出版社、1992年、70頁

(12) 石谷風71

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：4行

参考：『晉魏隋唐殘墨』、安徽美術出版社、1992年、71頁

(13) 杏雨書屋羽19

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：42行

(14) 杏雨書屋羽71

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：102行

(15) P.2249 R：大般若波羅蜜多經卷第二三三

V：(習字斷片「大目乾連」、「往生淨土經」、「開蒙要訓」、(雇男契書)、
(落書「太公家教」、「王梵志」題目)、悉達太子脩道因緣

識語：壬午年正月一日慈惠鄉百姓康保住(雇男契書)(922年?)

寫成年代：922年前後。

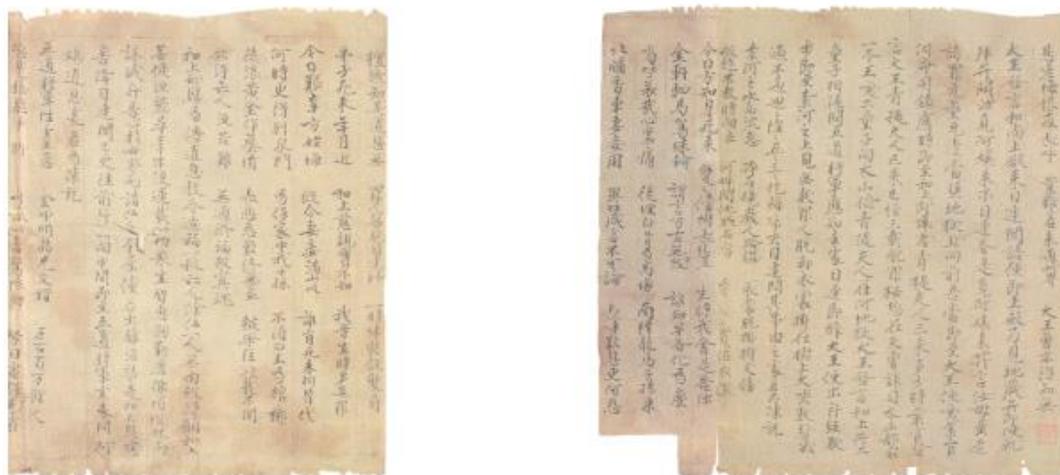
参考：題名1行。

現在、『大目乾連冥間救母變文』系統の寫本と確認されるのは以上の15點であるが、このうちの(15)は題名のみで本文の記載はない。

これらを詳細に比較することによって、幾つかの事柄が明確になる。まず、これらのうちの幾つかの寫本が綴合でき、もと一つの寫本であったことが確認できることである。

本文の記載のある 14 寫本のうち、P.4988 と羽 19 が綴合できることについてはすでに指摘が有る。この点については張涌泉氏がしばしば言及されている^①。

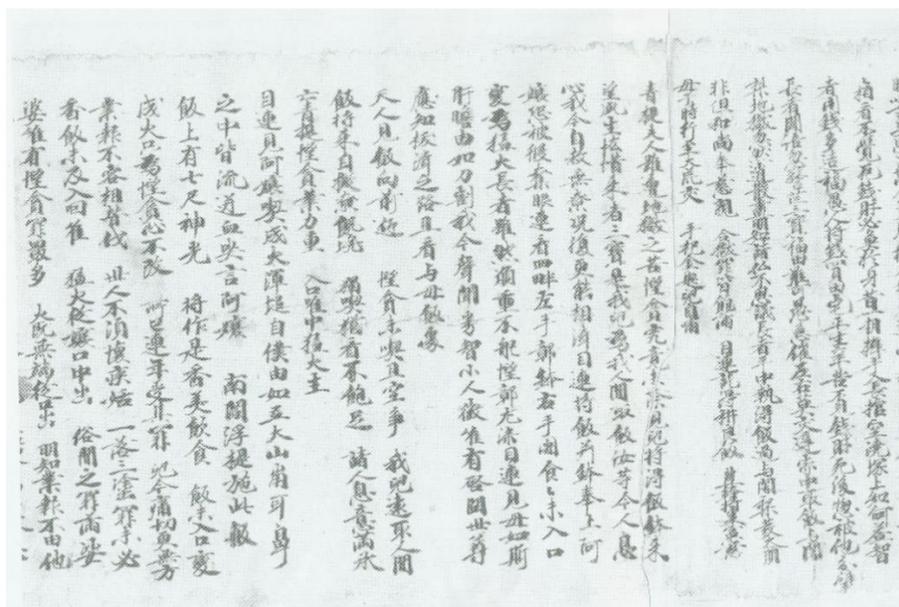
他にも、石谷風本として『晉魏隋唐殘墨』に掲載されている 69 頁、70 頁、71 頁に掲載されている三種の目連變文は、實は元の寫本が裁斷されたものであることがわかる。その順番としては、71 頁に掲載される 4 行が實は 69 頁の後ろの部分を裁斷した部分で、70 頁に掲載される部分はさらにその後ろの部分となる。寫真にはその前後は寫されていないので、全長は不明であるが、圖録で見ると 70 頁の左右兩脇にはそれぞれ白い背景が見えている部分が有り、兩側が裁斷されているものとも見られる。71 頁で見られるように「北牖香車妻妾用。異口咸言不可論，長呼嘆息更何怨。」の一行の後ろは明らかに裁斷された跡が見られることから、日本の手鑑、古筆切れのように短く裁斷されていると推測される。



【圖版 1】石谷風本（左から『晉魏隋唐殘墨』70 頁と 71 頁+69 頁部分）

またこの他にも、BD04085（北京 8445、麗 85）の後ろに BD03789（北京 8443、霜 89）が接續することが確認される。この北京 8443 は變文では珍しい「二卷本」の變文であり、數日かけて講じられる講經、俗講との関係が考えられる興味深い變文である。ただ、BD03789 のみでは斷卷で状況が判りにくかったのであるが、BD04085 と綴合されることにより、「二卷本」の状況がより分かりやすくなったと考えられるのである。

^① 張涌泉「敦煌變文整理作業の展望」、『唱導、講經と文學——第 2 回東アジア宗教文獻國際研究集會報告書』、廣島大學敦煌學プロジェクト研究センター編、2013 年、355-367 頁。



【圖版 2】中國國家圖書館藏 BD04085+BD03789

さらにこれら石谷風藏の3点およびBD04085+BD03789の2写本は、書體など寫眞より見た狀況から杏雨書屋羽71とともに極めてよく似た特徴を示しており、同一の寫本であった可能性が指摘でき、「二卷」本の變文の全體像の復元に迫ることができるのである。

これらの寫本が同一の寫本であったとする推測は、他の『大目乾連冥間救母變文』寫本と誤字、脱字、遺漏、加筆等の比較を行うことによってより明確に説明をすることができる。この點に關しては、次節の中でほかの問題と併せて詳しく見ていきたい。

第二節 比較對照の結果と書き換えの狀況

まず、これらの寫本を對照して氣づく點は、『大目乾連冥間救母變文』系統の寫本の記述は寫本間での異同が少なく、佛傳故事類で見られたような大幅な書き換えが見られないことである。これらの寫本の識語に見られる書寫年代では、最も古いものがS.2614の「貞明七(921)年」、新しいものはBD00876の「太平興國二(977)年」で、70年以上も大きな書き換えが見られないことになる。音通による假借文字のほか誤字までも踏襲されている箇所があり、10世紀初めのころまでには定式化されて流通していたことを知ることができる。他の敦煌の講唱體寫本ではこのようなケースは稀で、他の講唱體よりも早い時期に定式化され廣まったことが考えられる。

以下に、細部における狀況について、音通による假借字や誤記、加筆や遺漏の狀況から各寫本の關係を數點に分けて見てみたい。

(一) すべての寫本を通じて同じ誤記が見られること。

すべての例を挙げることはできないが、例えば前半の部分では、以下のような例が見られている。

余時世尊報目連曰：「汝母已落阿鼻，見受諸苦。汝雖位登聖果，知欲何爲。若非十方衆僧解下（夏）脫之日，已（以）衆力乃可救之。

(P.3485のみ「下」字の後ろに「勝」字あり。)

「已」字はしばしば「以」の代わりに充てられる字であるが、「下」字は夏安吾を指す「夏」とするべきで、音通による當て字であり、該當部分を記載する敦煌本の全ての寫本が同様の誤記を踏襲しているのである。

また後半の部分でも、以下のような現存寫本に共通する誤記が見られる。

目連見母却入地獄，切骨傷心，哽噎聲嘶，遂乃舉身自撲，由（猶）如五太山崩，七孔之中皆流迸血。良久而死，復乃重甦，兩手按地起來，政頓衣裳，騰空往至世尊處。

(「却入地獄」の句のみ異動有り。BD04085+BD03789は「地獄」の2字なし、P.2319は「却入地獄」とする。)

「猶如」は、「由如」と書かれることは多いが、「政頓」は「整頓」と校すべき字である。

これは、敦煌本に残されるすべての寫本（少なくとも現存するすべての寫本）の祖本が同じであったことを意味している。この時代に敦煌に存在したすべての文獻がここにあると断定できるわけではないのであくまでも推測の域を出ないが、敦煌のほかの講唱體に先んじて定式化されていることから見ると、あるいは外部ですでに定式化された『大目乾連冥間救母變文』が存在し、それが敦煌に流入して流行したと見るのが良いのかもしれない。

長文の韻文を挟むいわゆる講唱體變文は、筆者がかつて行った變文寫本の調査結果などから、少なくとも敦煌においては10世紀の初めころ流行し始めたもので、類書や故事略要本などを基にして、當時宗教儀禮の中で流行していた讚美歌、淨土讚などを法會の次第に合わせて組み立て作られていったものであることが明らかになっている。その具体的な例では、『悉達太子脩道因縁』等の佛傳故事變文類が最も寫本が多く残されているのでその變化の状況を把握しやすく、920年代頃から徐々に變化して定式化し、佛教儀禮に用いる押座文、讚文などを取り入れ、また挿入する位置を變えつつ發展し、10世紀半ばころになって『太子成道經』という「經」の名をつけた定型が完成したことがわかっている。また同じ目連の故事でも、10世紀後半にかけて『盂蘭盆經講經文』、『目連變文』、『目連縁起』のような様様なバリエーションの講唱體變文

が残され、BD04108（北京 8719、水 8）のような變文作成中の稿本が見られるなど、敦煌において變文が作成されたことが知られている。

そのような敦煌での講唱活動が行われる中で、このような敦煌での流行の最早期にはすでに定式化していた『大目乾連冥間救母變文』が敦煌にもたらされたという事実から、敦煌以外でもこの時代には同様の講唱文學が流行していたことがわかり、また敦煌外部でも浄土讚を組み合わせた形で講唱體が發展しつつあったことが確認できる譯である。

(二) 二系統に分けられる可能性。

上に見てきた前提で、さらに詳細に對照させてみると、細かく言えば、石谷風本、羽 71、BD04085+BD03789 の三種と、その他の S.2614 等のグループとが大きく二系統に分けられることがわかる。

例えば、石谷風本、羽 71、BD04085+BD03789 のそれぞれと、他の系統を比べた場合、例えば石谷風本と他の系統では以下のような違いが見られている。

石谷風本	S.2614 他
大王啓言和尚上殿來，目連聞語便即上殿，乃見地藏菩薩，即便禮拜。菩薩問：「汝覓阿孃來不？」	目連言訖，大王便喚上殿，乃見地藏菩薩，便即禮拜。「汝覓阿孃來？」

次に羽 71 で見てみよう。

羽 71	S.2614 他
目連承佛威力，騰身向上，急如風箭。須臾之間，即至阿鼻地獄。空中且見五十箇牛頭馬頭，夜叉羅察，身如劔樹，口似血盆，聲如雷鳴，眼如掣電，上向天曹當直。逢著目連，遙報言：「和尚莫來，不是好道，此是地獄之路。西邊黑烟之中，惣是獄中毒氣，吸著，和尚化爲粉碎。	目連丞（承）佛威力，騰身向下，急如風箭。須臾之間，即至阿鼻地獄。空中見五十箇牛頭馬腦，羅刹夜叉，牙如劔樹，口似血盆，聲如雷鳴，眼如掣電，向天曹當直。逢著目連，遙報言：「和尚莫來，此間不是好道，此是地獄之路。西邊黑煙之中，惣是獄中毒氣，吸著，和尚化爲灰塵處。 （「此間」、P.2319 は「此」字なし。）

最後に BD04085+BD03789 と他系統を比較すると以下のようなになる。

BD04085+BD03789	S.2614 他
目連行至城中，次第訖飯，到長者門前。見非乞飯，盤問逗留之處：「和尚且齋時	目連辭母，擲鉢騰空，須臾之間，即到王舍城中，次第乞飯，行到長者門

<p>已過，食時已過，訖飯將欲何爲？」目連啓言</p>	<p>前。長者見目連非時乞食，盤問逗留之處：「和尚且齋已過，食時已過，乞飯將用何爲？」目連啓言。 (P.2319 は「食時已過」の句なし。)</p>
-----------------------------	--

このような例は、他にも数多く見られるが、以下は省略する。

以上のように微細ではあるが、強いて言えば二系統に分かれて流布したと見ることができるのである。ここで、前章で取り上げた綴合について戻ってみると、先に述べた書體の類似に加えて、こうした S.2614 等の系統とは異なるという共通点もまた、これらの寫本が同一であったとの假説を証明するための一證據となるのである。

なお、ここでは取り上げなかったが P.4988+羽 19 もまた石谷風本などに近い特徴が見られ、かつ S.2614 等の系統とも近いという、兩系統の中間的な様相を見せている點もここに一應指摘しておきたい。

では、これらの何れの系統がより外來の祖型に近いか、つまり外來の可能性があるかという問題が残るが、この點については、現時點では筆者は石谷風本等の系統が古い形を残しているものと考えている。なぜなら、もう一つの系統の中で、「貞明七(921)年」の識語を残し、かつ誤字等も他本と比べて比較的少ない最早期と見られている S.2614 は、實は「受罪之人仍未出」から「目連悶絕僻[地]，良久氣通，漸漸前行，即逢守道羅刹問處」の計 6 行分の記載が漏れていて、後に寫本を切って一紙を継ぎ足して書き加えているのである。敦煌に現存する全寫本から見ても、この部分を残すのは明らかに後代に寫された P.2319 以外には羽 71 にのみこの記載が残されているのである。

(三) 韻文を省略する P.2319 の問題。

S.2614 と同系統ではあるが、韻文部分を大きく省略し、かつ本文にも若干手が加えられているのが P.2319 である。

P.2319 は冒頭の題目の下に「其偈子，每械三兩句，後『云云』是…」との識語が残されている。この識語の意味は、當初極めてわかりにくく感じるが、寫本全體を読み解けばその意味は明らかで、『大目乾連冥間救母變文』の長い韻文を大きく削除、整理しており、その韻文の末尾には省略を意味する「云云」の句が記されており（中には韻文の省略されていない箇所に記されている例もあるが）、この識語では、その本文中の韻文が三、四句に抄録されていることを説明するものである。この P.2319 は S.2614 よりは後の文獻と見られ、次章にも言うような定式化された後の寫本でと見られるので、抄録本であることを明示するためにこの文句が書かれたのであろう。ちなみに、誤記や加筆、遺漏などから見ても、この寫本は S.2614 以降、他の寫本が作られていく過程では比較的早い時期の寫本ではないかと見られる。

なお、ここで一つ注目しておきたいのは、この變文中では當時の人物に據って韻文部分が「偈」あるいは「偈子」と稱されていたことを知り得ることである。「偈」とは梵語 gāthā の音譯語で、伽陀とも音譯される。佛の教えを韻文で説いたもので、漢譯

では頌、或いは詩とも譯されるものである。本来はその文體には規則性があったが、變文の流行し始めた10世紀頃は、敦煌ばかりではなくほかの地域においても淨土系の五會念佛法事とともに讚文の歌唱が流行しており、まさにその讚文もまた偈とよばれるようになっていたのである。こうした点から考えると、變文で歌われていた韻文が、五會念佛法事などで歌われる讚文から發展したとする筆者の考えを證明してくれる資料の一つということになるのである。

この法事で用いられる讚文は、代宗から徳宗時代に活躍した法照のころには、韻や平仄を整えた盛唐以降の詩の形式に合わせて作られるようになったことは、『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』に残される多くの讚文などから見ても明らかである。そして、實際の儀禮に合わせるように加工され、儀禮の初めの「押座」の作法で歌う押座文などとしても使われたことは筆者もすでに述べたことがある。時に民間では「梵唄」とも同じものとして理解されていたようで、ロシア藏Φ109では「押座文」の題名の下に「作梵而唱（梵[唄]として歌え）」との注記が見られていることはよく知られている。

このように考えると、變文中の韻文も、口頭傳承等の中で變化しつつしだいに定式化されたと考える中で、原型となる韻文が如何に作られたのか、流布されて書き換えられる以前は文體を整えて作られていたのではないかとの考えに至る。次節では、『大目乾連冥間救母變文』の韻文の文體分析から、これらの韻文が作られた過程について考えてみたい。

第三節 『大目乾連冥間救母變文』中の韻文と文體

『大目乾連冥間救母變文』の韻文部分は膨大なので、ここでは初めの韻文部分を例に取り上げて分析しておきたい。

「二四不同二六對」、「一三五不論」などによって、偶數句のみの平仄をそれぞれ○と●で表したのが以下である。

①×羅^レ卜^レ自^レ從^レ父^レ母^レ沒^レ，禮^レ泣^レ三^レ周^レ復^レ制^レ畢^レ，聞^レ樂^レ不^レ樂^レ損^レ形^レ容^レ，食^レ旨^レ不^レ甘^レ傷^レ筋^レ（筋）骨。

（沒、畢、骨は入聲）

②×聞^レ道^レ如^レ來^レ在^レ鹿^レ苑^レ（苑），一^レ切^レ人^レ天^レ皆^レ懽^レ恤^レ，我^レ今^レ學^レ道^レ覓^レ如^レ來^レ，往^レ詣^レ雙^レ林^レ而^レ問^レ佛。

（懽、佛は入聲）

③△尒^レ時^レ佛^レ自^レ便^レ遂^レ巡^レ，稽^レ首^レ和^レ尚^レ兩^レ足^レ尊^レ，左^レ右^レ摩^レ訶^レ釋^レ梵^レ眾^レ，東^レ西^レ大^レ將^レ散^レ諸^レ神。

、（神は眞韻、尊は平聲元韻）

④○看^レ（胸）前^レ萬^レ字^レ頗^レ黎^レ色^レ，項^レ後^レ圓^レ光^レ像^レ月^レ輪^レ，欲^レ知^レ百^レ寶^レ千^レ花^レ上^レ，恰^レ似^レ天^レ邊^レ五^レ色^レ雲。

(輪は眞韻、雲は文韻)

⑤△弟子凡愚居五〔欲〕，不能捨離去貪嗔，直爲平生罪業重，殃及慈母入泉〔門〕。

(嗔は眞韻、泉は先韻。門は元韻)

⑥×只恐無常相逼迫，苦海沈淪生死津，願佛慈悲度弟子，學道專心報二親。

(津、親は眞韻)

⑦△世尊當聞羅卜說，知其正直不心邪，屈指先論四諦法，後聞應當沒七遮。

(邪、遮は麻韻)

⑧△縱令積寶凌雲漢，不及交人暫出家，恰似盲龜遇浮木，由如大火出蓮花。

炎炎火宅難逃避，滔滔苦海闊無邊。

(家、花は麻韻。邊は先韻)

⑨○直爲眾生分別故，如來所已〔以〕立三車。佛喚阿難而剃髮，衣裳變化作袈裟。

(車は麻韻、袈は歌韻)

⑩ 登時證得阿羅漢。後受婆羅提木叉。羅卜當時在佛前，金爐怕怕起香煙，

六種瓊林動大地，四花標樣葉清天。千般錦繡補〔鋪〕床座，萬道珠幡空裏玄〔懸〕，

佛自稱言我弟〔子〕，號曰神通大自連。

(又は麻韻、前、煙、天、玄、連は先韻)

○平仄の組み合わせが合っているもの

△：平仄が合わない文字が2字以内のもの

×：平仄が合わないもの

一見して、四句で換韻しており、平聲の麻韻と歌韻、先韻で押韻するものが多く、近體詩に近いもののようにも見える。

ただ、①、②では入聲で押韻し、平仄の組み合わせも全く合わないが、仄聲を多く當てている點が逆に特徴的である。これにより、暗く低い韻律となるのであるが、これに類する韻文、讚文に、マニ教徒が使用したとされる敦煌本『下部讚』があり、また、變文でも異教徒との法術争いを主題とする『降魔變文』に多く見られる韻律であるという點は興味深い。こうした點から、この句が後で意圖的に書き加えられたものと假定すると、本來は「余時佛自便逡巡，稽首和尚兩足尊，左右摩訶釋梵衆，東西大將散支〔諸〕神。」に始まる經典等の書き出しにも近い韻文であったと考えられ、初めの句として自然な形のように見えるのではないだろうか。

このように、後から加えられたり、書き換えられたりした句があると推定して改めて見ると、⑧や⑩のように、句數や韻が合わない部分を考えるうえでも参考になると思われる。例えば、⑧では「炎炎火宅難逃避，滔滔苦海闊無邊，」の句が講唱の場での誇張や、追加説明として後で加えられたものと考えれば、本來的には、當時において人々が

朗讀するときなどに既に慣れ親しんでいた韻律に合わせて作られていたものと理解することができるのではないか。

⑩の部分は、初めの4句と次の4句ともに平仄が合っているようであり、初めの4句では韻が揃わない。それでいて、後ろの6句では「二四不同二六對」として先韻を韻としている句が多いのは偶然とは思われない。やはり何らかの後の加工が考えられるのである。

こうした、韻文の書き換えによる平仄の變化（亂れ）は、敦煌本では淨土讚等の讚文類にも多く例を見つけることができる。本来は精緻に作られた韻文が、平仄の効果があまり表れない歌唱あるいは講唱という實用の中で書き換えられることも自然なことではないだろうか。

小結

本稿の『大目乾連冥間救母變文』寫本の調査によってわかったことは以下の數點である。

(一) 今日知られている15點の寫本のうち、幾つかの寫本が綴合でき、またあるいは同一の寫本であったことを確認できる。このうち、安徽省の書家でもある石谷風が黃賓虹の紹介で方子才から購入したとされる3點の『大目乾連冥間救母變文』斷簡が①、同一の寫本から古筆切れのように裁斷されたものであること、そしてそれと杏雨書屋本羽71と中國國家圖書館藏本の2點がもと同一の寫本であったことを考えると、李盛鐸あるいはその家族がここに關っていたことが想像され、外部に流出した部分には古書肆から觀賞用の古筆切れとして裁斷され、分散して流出したという悲しむべき経緯を讀み解くことができる。

(二) 文字を對照表により詳細に比較することにより、『大目乾連冥間救母變文』の系統が、敦煌での講唱體變文流行の初期に、すでに整理された形で外部からもたらされた可能性が高いことを確認できる。具體的には、S.2614 寫本には921年の識語が見られており、10世紀の初めころにはすでに定式化された講唱體文獻となっていたことを表しているのである。敦煌ではそれに並ぶ時代の定式化された講唱體文獻變文は見られず、敦煌で流行した最早期の講唱體變文と見ることができるのである。こうしたことは『本事詩』に白居易と張祜の『長恨歌』にまつわる會話の中で「目連變」と比較する記述が見られることから②、目連の變文がすでに中土において廣まっていたと見られるわけで、そのうちの一つが敦煌にもたらされて、敦煌での流行したものと見ることがで

① 石谷風『魏晉隋唐殘墨』「前言」，安徽美術出版社，1992年。

② 『本事詩』卷第七：「張（祜）頓首微笑，仰而答曰：「祜亦嘗記得舍人目連變。」白居易曰：「何也？」祜曰：「『上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見。』非目連變何邪？」遂與歡宴竟日。」

きるのである。『大目乾連冥間救母變文』に見られるような、長文の韻文を挟む講唱體變文は、他の變文寫本などから見て、敦煌では10世紀の初めによく流行し始めたもので、『悉達太子脩道因縁』、等の佛傳故事變文類では、920年代に見られる寫本あたりから、徐々に佛教儀禮の讚文などを取り入れつつ變化して10世紀半ばころになってようやく『太子成道經』という形式にまとめられたことがわかっている。同じ目連の故事でも、10世紀後半にかけて様様なバリエーションの講唱體變文が敦煌において作成されたことがわかる。このように見ると、『大目乾連冥間救母變文』がもたらされたことによる敦煌での講唱體變文流行の様相を推測することができるのである。なお、この時代には、同じように淨土系の讚文をともなう十王經類が、やはり改變を経ながら經典化されていく時代でもある。様様な語り物や俗人を對象とする佛教儀禮から、藝能的エッセンスを抽出しながら徐々にまとめられ經典化されていくという、この時代の一つの特徴でもあるようである。単純に考えれば、政治的あるいは宗教的に規範化が強化される時期にこうした經典化と目録整理が行われるわけだが、この時代にいかなる作用が働いたかについては別稿でまた論じてみたいと思う。

(三) また、こうした敦煌での講唱體の流行の中で、一旦は規範化、經典化されている『大目乾連冥間救母變文』が、使用の中で偈文を加筆したと見られる部分、あるいは逆に省略型が発生していることがわかり、(二)とは逆の經典からの改變という方向が現れている。この点については、本稿では問題提起に留め、(二)とともに別稿で論じたい。ただ、ここで言えることはこうしたことは中土での獨特な經典の扱われ方であるということである。こうした經典を改變することへの抵抗感の希薄さは、經典の略要本を作成する行爲とも繋がりを感じる。

ハルオ・シラネ氏はかつてこのような語り物文學が文面化され「定式化」していく過程を、カノン化(聖典化)として論じたことがある^①。ただ、敦煌の説話文獻からこのような經緯を読み解くと、シラネ氏の言うような日本や歐米の文學とは異なる部分が見られていて興味深い。漢字漢語文化圏の場合、王朝が變わることにより、宗教的意圖よりも政治的意圖を中心にたびたび規範が改められ書籍が整理される。そうした中で、膨大な書籍を検索する等の目的から、規範化された文獻からの内容の抽出により資料集、類書のような略要本が作られ、それらの略要本からまた口頭傳承などを経てまた成書し、規範化を受けるといふ傳承の繰り返しが存在するともいえる。

(四) 『大目乾連冥間救母變文』が、敦煌にもたらされた時にはすでに定式化していたものであった可能性についてはすでに(一)でも述べたが、それ以前の成立の過程を検討してみると、その韻文部分にはその原型として押韻、平仄まで整えた近體詩がもととなっていた可能性が指摘できる。口頭による講唱のために、それが次第に加工されて後の形になったものとわかるのである。

以上のように、改めて詳細に『大目乾連冥間救母變文』を検討すると、まだまだ様様

^① ハルオ・シラネ『越境する日本文學研究 カノン形成・ジェンダー・メディア』, 勉誠出版, 2009年。

な問題を議論できることがわかる。中でも重要なことは、冒頭にも言うような、實は變文が「生きた文學」の軌跡として様様な表情を見せているということを如何に理解するかということと、中國王朝の變遷の中で時として起こる規範化、經典化を文獻の繼承の中で如何に捉えるかということではないかと思う。また、こうした觀點に據り初めて變文の本來の姿を見ることができないのではないだろうか。

*初出、「『大目乾連冥間救母變文』の書き換えと「經典化」」（『敦煌寫本研究年報』第11號、23-38頁、2017年3月）。

第三章 唐王朝における三夷教と讚*

第一節 前言

中國の宗教、特に唐代の宗教の状況を理解する爲には、儒佛道の三教ばかりではなく、祆教（ゾロアスター教）、摩尼教（マニ教）、景教（ネストリウス派キリスト教）等のいわゆる三夷教の展開についても考える必要がある^①。というのも、唐代では多くの民族とともに流入する外來宗教の活動を公的に認めるようになっていたからで、宗教活動の中で様々な融合が起こっていたと推測されるからである。

ここに言う「三夷」というのは唐代の人々も既に使用していた言葉である。舒元輿『唐鄂州永興縣重岩寺碑銘（並序）』には以下のように言っている^②。

官寺有九，而鴻臚其一，取其實而往來也。臚者傳也。傳異方之賓禮儀與其言語也。寺也者，府署之別號也，古者開其府，署其官，將以禮待異域賓客之地。……國朝沿近古而有加焉，亦容雜夷而來者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉。合天下三夷寺，不足當吾釋寺一小邑之數也。……

官寺に九有り、鴻臚はその一にして、その實を取り往來するなり。臚とは傳なり。異方の賓として禮儀とその言語を傳ふるなり。寺とは、府署の別號なり。古はその府を開き、その官を署して、禮をもって異域賓客を待する地とするなり。……國朝近古に沿りて加ふるもの、また雜夷を容れて來るものに、摩尼、大秦、祆神有るなり。天下の三夷寺を合はせども、吾が釋寺の一小邑の數に當てるに足らざるなり。……

これは、元和八年（813）の進士、東陽郡の舒元輿が鄂州永興縣の重岩寺を稱える爲に書いたとされる碑文の一部である。この中に、外來の佛教は中國との往來も頻繁で、信仰する者の數も多く賓客の禮を以て遇する爲に官寺によって統括する必要があることを言い、その中で摩尼、大秦、祆神の三教は、諸々の夷を受け入れる爲のもので寺院の數も少なく、全國すべてをあわせても佛寺の「一小邑之數」程度であることを言っ

* 本稿は科学研究費補助金基盤研究（B）「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究（16H03404）」をうけて行っている筆者の一連の研究の成果の一部である。

^① 他にもいくつもの外來信仰があったことは、様々な文獻から読み取ることができる。例えば敦煌本 S.6551『阿彌陀經講經文』では「且如西天有九十六種外道，此間則有波斯、摩尼、火祆，哭神之輩，……」として、三夷教の他に「哭神之輩」を挙げている。

^② 『全唐文』卷第七二七。

いる。

ここで、注目しておくべきことは、いわゆる「三夷」教が、「容雜夷而來者」、つまり外來人口を容れた爲に齎されたとして、官寺を以て「言語」を伝える佛教とは異なると受け取れる記述をしていることである。これをそのまま信ずるならば、三夷教は唐王朝の言語文字で布教されていたと認識されていないことになる。またマニ教を「摩尼」、景教を「大秦」と稱していることにも注目してよいかもしれない。「摩尼」は実際には開元十九年に『摩尼光佛教法儀略』が譯され唐王朝でも知られた自稱であった違いないが、翌開元二十年に禁教となって以降には「末尼」、「忙你」という自稱に變えて用いるケースも見られており、いつの時代に誰が如何なる名稱を用いたかが重要と考えられるからである。また「大秦」より見て、ネストリウス派キリスト教徒の自稱である漢語の「景教」の名稱がここでは使用されていないことも気になる点である。この名稱がその時代に定着していなかったか、或いは舒元輿が三夷教を外教なりとする爲に意圖的に褒意詞である「景」字を避けたことも考えられる。930年頃に成立した敦煌本 S.6551『阿彌陀經講經文』でも、「景教」を蔑視する立場から「波斯」と稱している例も見られている通りである。これらの点については後でも觸れる。

唐王朝の複数の宗教が共存する宗教環境の中では、當初外來人口の爲と考えられていた三夷教も、時間とともに徐々に漢語で翻譯されるようになり、漢語的理解の中で漢化、或いは同化の道を歩むようになったことは間違いない。外來宗教側としても、中國に既存の述語や儀禮形式を用いるなどして理解を進めようとするのは自然の流れであったと思われる。そうした中では先の「景」字を意圖的に避けていたと思しきケースが見られるように、外來宗教側も獨自でかつ好印象を與える褒意詞を驅使しようとする力も働いていたと見られる。こうしたところに漢語文化の中に置ける異文化理解初期の状況を讀み解くことができるのではないかと思われるのである。

本稿では、こうした方向性の中で、唐王朝における宗教融合の状況の一端を垣間見るべく、三夷教の中でも特に儀禮文獻の残されているマニ教、景教について扱い、それぞれの儀禮における漢語讚の使用状況、用語、文體などから、佛教などとの融合の状況について窺ってみたいと考える。

第二節 マニ教と『下部讚』

周知の如く、マニ教といえば紀元3世紀中葉に波斯（ペルシャ）のマニ(Māni)が創立した宗教である。發展過程でゾロアスター教の二元論、キリスト教のイエス崇拜、ユダヤ教の天使、佛教の佛菩薩信仰、輪迴等の觀念を吸収し、それらを混合させて、獨特な「二宗三際」、つまり「世界は光明と黑暗の二宗が對立して存在し、その時間軸は過去、現在、未來（初際、中際、後際）の3つの發展段階から成り立っている」と

いう独特な思想體系を構成しているとされる^①。

マニ教が中原に浸透するようになったのは唐王朝以降と見られており、現存最古の漢譯マニ經典は開元十九年(731)六月に集賢院で奉詔譯された『摩尼光佛教法儀略』(敦煌文獻 S.3969、P.3884)と見られている。この經典は「託化國土名號宗教第一」、「形相儀第二」、「經圖儀第三」、「五極儀第四」、「寺宇儀第五」の5つの部分からマニ教の教義、尊像、經典、廟宇と儀式等、マニ教の基本的内容を紹介しているが、この中には大量の漢譯佛教經典で常用される術語が借用され、題名にもある「摩尼光佛」に始まり、「医王」、「釋迦」、「應身、化身、法身」、「法王」等の語が見られている。また『觀佛三昧海經』、『摩訶摩耶經』等の經典や『老子化胡經』という道教側が佛教を批判した書物等の引用もある。

興味深いことに、『摩尼光佛教法儀略』が譯された翌年の開元二十年(732)七月に、「マニの法は、本より邪見にして、妄りに佛教を稱し、黎元を誑惑はし、宜しく厳しく禁斷を加ふべし。その西胡等の既に郷法となり、當身自ら行ふは、罪を科すべからず。」^②との詔が出されていることである。ここからは、みだりに佛教を稱して「黎元」つまり衆民に布教することを禁ずるとしているものの西胡自身が郷法の通り信奉することには咎めがないとし、あたかも漢語に據り、或いは佛教によせて布教することを禁じているようにも見え、この時マニ教が禁教となったのは『摩尼光佛教法儀略』及びその頃のマニ教との漢族に對する布教活動が原因になったことを思わせる。確かに、この前年の漢譯經典の中ではマニ教の最も主要な名號「Māni」が直ちに「摩尼寶珠」を認知させる「摩尼」と譯され、佛教の「摩尼光佛」を主尊としているかのようで、「妄稱佛教」とされるのに十分であるように思う。加えて、この詔にある「マニの法」は、杜祐『通典』では「末尼法」として「摩尼」と表記することを避けているようにも見える。このように見た場合、確かに開元二十年七月の詔以降、文獻記載

^① マニ教に関する研究は多い。筆者は主として林悟殊『摩尼教及其東漸』(中華書局、1987年)、芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』(蘭州大學出版社、2014年)、森安孝夫『東西ウイグルと中央ユーラシア』(名古屋大學出版會、2015年)等を参考とさせていただいている。研究目録としては林悟殊氏の「摩尼教研究文獻目録」、および林生海が最近整理した「日本學者三夷教相關論著目録」(『敦煌學國際聯絡委員會通訊』、近刊)が参考となる。

^② 『通典』卷第四十「職官二十二」(中華書局本、1103頁)に據る。これに類する記載は宋贊寧『大宋僧史略』卷第三(『大正新脩大藏經』第54卷、253頁b)、宋宗鑑『釋門正統』卷第四(『卍新續藏經』第75冊、314頁314c)にもある。辻正博先生のご示教に據りみるに『通典』の該當箇所は古い版本には見られないという不可解な点がある。またこの『通典』では「末摩尼法」とあり、意味が通らない。或いは後代に加えられたものと見るべきか。なお『大宋僧史略』にも引用される同様の勅を見るに「開元二十年八月十五日、勅：『末尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，以西胡等既是師法，當身自行，不須科罰。』」とある。これより見るに『通典』中の「末摩尼法」の「末」字は、あるいは「末」字の誤寫ではないかと思われる。また「摩」字も『大宋僧史略』に據りもとは小字で書かれた注釋であったろうと推察される。

ではしばらくマニ教の「マニ、Māni」を指して「摩尼」が使われる例は見られず、音の近い別の音譯後「忙你」、「末尼」等の異なる名稱が用いられるようになり、この時代「摩尼」の2字によって譯することが問題となっていることを窺わせる^①。他に筆者が氣付いたことは、「その西胡等の既に郷法となり、當身自ら行ふは、罪を科すべからず」の一句で、西胡（即ソグド人）自身の信仰として「Māni」を崇拜することは許されていることである。つまり、ソグド人が自らの言語を使い、自己の習俗によって「Māni」を信仰することは問題がないとしているのである。この点については、前節に言う唐王朝統治下の信教の自由とも関係してくるであろう。つまり、王朝の認可の下に民族信仰を崇拜することは、一定程度保障されているということである。これもまた多民族の唐王朝における宗教政策の特徴のうちの一つと言えるであろう。

敦煌文獻には、安史の亂を経たのちに三夷教を含む様様な宗教、宗派が盛んに活動をしたころのマニ教の「讚美歌」で用いられた讚文『下部讚』が今日に残されている^②。

讚というのは美德や美しさをほめたたえる文體の一種で、古くインドにおいても佛菩薩を讚嘆する偈頌が儀禮で唱えられていたとされる。中國では唐代初期の善導『往生禮讚偈』までには儀禮形式として整えられ、8世紀末から9世紀初めの法照の時代に徳宗朝の支持を得て淨土念佛が大流行するようになる。この頃になると時代を反映して近體詩の平仄に合わせた讚文へと技巧が凝らされ、『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』という五會念佛法事の儀禮、讚文類の集成が撰述されている。

こうした讚の流行は、マニ教や景教の讚が作成された年代にも近く、景教の讚の譯者とされる景浄と佛教界の関係、特に般若三藏などとの交友を考えても、三夷教への影響が想像されるところである。

敦煌本 S.2659『下部讚』は、首闕の文獻で林悟殊教授の調査によれば、『下部讚』原件、並非作為一個獨立卷子保存下來，而是斯坦因卷子 2659 號的部分內容。2659 號卷子全長約 1044 釐米，高 28 釐米。全卷除始端 161 釐米篇幅祇寫單面外，其餘殆雙面謄抄。『下部讚』見正面，長 744 釐米，約佔全卷書寫篇幅的 40%。……」のように報告されている^③。

この『下部讚』では、主として漢字による七言體及び五言體の讚文計 423 行 30 種の讚文が、儀禮の一定の次第に基づいて組み合わせられ記録されている。翻譯の年代は不詳であるが、これまでの研究では諱缺筆等の狀況（代宗の諱はあるが順宗の諱はな

① 『釋門正統』には以下のように記載されている。「梁貞明六年，陳州末尼黨類立母乙爲天子，發兵討擒母乙餘黨。……仍會昌配流之後，故不名火祆；仍貞明誅斬之餘，故不稱末尼。」この爲に「摩尼」の名稱を避けたものであろう。

② 林悟殊「唐代摩尼教與中亞摩尼教團」（『摩尼教及其東漸』世界文化叢書 33，淑馨出版社，1997 年，69 頁）では「《下部讚》是西安村漢文摩尼教殘經中佛化程度最深的一部、它是一部典型的佛化摩尼教經」と評している。

③ 林悟殊『摩尼教及其東漸』世界文化叢書 33，淑馨出版社，1997 年，239 頁。

い) により、この寫本が代宗朝から順宗即位の前までとされている^①。ならば、漢譯された時代も玄宗によって禁教となった開元二十年以後で徳宗時代以前ということになる。

この讚文には、同じ時代に流行した法照に始まる五會念佛法事の淨土讚との類似点が多く見られている。その類似傾向は次に紹介する景教の儀禮に用いられる讚美歌も同じであり、同じ時代に流行した讚として影響關係を検討する必要がある。

敦煌本『下部讚』の内容は以下の通りである^②。

前闕

1. (偈文)

□□□□□□□□(布)^③思一 那里思咄烏噓誥伊烏噓誥^④□□□□□□□□布
思三 那里思咄麗(麗)^⑤引。所嫁反 伊所紇耶囉布□□□□□□□伊鳴噓誥于呖所
倒五 奴嚕阿勿倒六 奴嚕□□□吉八 門囉利呼唵吽九 謀蘇吽噓而坭緩十 奴噓
呼誥鬱□□反。引聲 涅薩底十一 拂羅辭所底十二 鬱喏夷囉紗嘎□引。 □十三
□覽『讚夷數文』。

2. 『讚夷數文』……

3. 『讚夷數文』第二疊……

4. 『歎無常文』末思信法王爲暴君所逼，因即製之。……

5. 『普啓讚文』末夜暮闍作……

6. (偈文)次偈宜從依梵。

① 林悟殊氏は『下部讚』の譯出を會昌年間より下らないことを言っているが(『摩尼教及其東漸』, 中華書局, 1987年, 210頁)、虞萬里氏はさらに順宗即位までと推定年代を引き下げている。(『敦煌摩尼教〈下部讚〉寫本年代新探』, 『敦煌吐魯番研究』第1卷, 1995年, 37-46頁。)

② 『下部讚』の録文及び註釋には、『大正新脩大藏經』(第54卷, 1270頁中-1279頁下)、林悟殊『摩尼教及其東漸』(中華書局, 1987年, 234-265頁; 世界文化叢書, 淑馨出版社, 1997年)と「〈下部讚釋文〉臺版説明及校勘」(『摩尼教及其東漸』, 世界文化叢書, 淑馨出版社, 1997年, 317-325頁)、さらに芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』(蘭州大學出版社, 2014年, 68-133頁)等がある。他に、福建霞浦摩尼教が長く傳えてきた讚文の中にも『下部讚』中の讚文が残されている。筆者參看楊富學、包朗「霞浦摩尼教新文獻〈摩尼光佛〉校注」(『寒山寺佛學』第10輯, 甘肅人民出版社, 2015年, 74-115頁。)

③ 布 『大正藏』及び林氏は未録。芮氏は「音譯段『三』之末爲『布思』, 緊接著的音譯段『四』以『那里思咄』開頭, 故推測音譯段『一』之末與『二』之首, 也當是『布思那里思咄』; 因此, 在殘缺的音譯段『一』之末的『思』前補上『布』字。」原卷上には確かに「布」字はなく、ここでは芮録により録すが、待考。

④ 「烏噓誥」の後には『大正藏』及び林氏ともに未録。芮録では「難」字を録す。原卷上では文字の左側の一部を残すが「難」字と判讀することは困難である。

⑤ 『大正藏』及び林氏はともに「麗」と録し、芮氏は別體字に録す。按後の小字註「所嫁反」の反切上字より字音を考えた場合、「麗」字では音が合わない。待考。

伽路師羅[口+亡]一 伽路師立無羅二 伽路師阿嚩訶三 呬耶訖哩吵四 伽路師奧卑嚩五 伽路師奧補忽六 伽路師奧活時雲嚩七 鬱于而勒八 鳴嚩囉而雲伽引。九 鬱佛呬不哆舌頭 漢沙囉十 醫羅訶耨呼邏十一 醫羅訶紇彌哆十二 夷薩烏盧誥十三 祚路鬱于呬十四 伽路師十五 伽路師十六

7. 『稱讚忙儂具智』王諸慕閣作……
8. 『一者明尊』那羅延佛作……
9. 『收食單偈』大明使釋……
10. 『收食單偈』第二疊……
11. 『初聲讚文』夷數作。

于認喝思嚩一 蘇昏喝思嚩二 慕嚩囉落思嚩三 唵呼布喝思嚩四 喋夷里弗哆喝思嚩五 阿羅所底弗哆喝思嚩六 佛呬弗哆喝思嚩七 呼于里弗哆喝思嚩八 訴布哩弗哆喝思嚩九 呼史拂哆喝思嚩十 哪哩啊呬儂弗哆喝思嚩十一 哪呬哩弗哆喝思嚩十二 呼味無娑矣弗哆喝思嚩十三 弗佬以弗哆喝思嚩十四 弭呬哩麼儂弗哆喝思嚩十五 那呼味喝思嚩十六 阿雲那【口+爾】誥喝思嚩十七 阿拂哩殞喝思嚩十八 薩哆舌中 嚩誥喝思嚩十九 雲那囉呬于而嚩喝思嚩二十 呬【才+慕】唵烏盧誥喝思嚩烏盧誥喝思嚩二十一 止訶舌根

哩娑布哩弗哆忽與前同

12. 『歎諸護法明使文』子黑哆忙儂電達作有三疊……
13. 『歎諸護法明使文』第二疊……
14. 『歎諸護法明使文』第三疊……
15. 『歎無上明尊偈文』法王作之……
16. 『歎五明文』諸慕閣作有兩疊……
17. 『歎五明文』第二疊……
18. 『歎明界文』凡七十八頌分四句。未冒慕閣撰……
19. (偈文) 第一，旬齋默結願用之。……
20. (偈文) 第二，凡常日結願用之。……
21. (偈文) 此偈讚明尊訖，末後結願用之。……
22. (偈文) 此偈讚日光訖，末後結願用之。……
23. (偈文) 此偈讚盧舍那訖，末後結願用之。……
24. (偈文) 此偈讚夷數訖，末後結願用之。……
25. (偈文) 此偈讚忙儂佛訖，末後結願用之。……
26. (偈文) 此偈凡莫日用爲結願。……
27. (偈文) 此偈凡至莫日與諸聽者懺悔願文。……
28. (偈文) 此偈結諸唄願而乃用之。……
29. (偈文) 此偈爲亡者受供結願用之。……
30. (偈文) 此偈儂逾沙懺悔文。……
31. (題記)

吉時吉日，翻斯讚唄。上願三常捨過及四處法身，下願五級明群乃至十方

賢哲，宜爲聖言無盡，凡識有涯。梵本三千之條，所譯二十餘道；又緣經、讚、唄、願，皆依四處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。如有樂習學者，先誦諸文，後暫示之，即知次第；其寫者，存心勘校，如法裴治；其讚者，必就明師，須知訛殊。於是法門蕩蕩，如日月之高明；法侶行行，若江漢之清肅。唯願：皇王延祚，寥案忠誠；四海咸寧，萬人安樂！

以下に各部分について見てみよう。

1.(偈文) この偈文は、林悟殊等の先行研究に據れば、中古ペルシヤ語或いはパルティア語の音譯文であるという。

この偈文中の「烏嚧誥」(或いは「鳴嚧誥」)の一語は中古ペルシヤ語の音譯語である^①。類似する音譯語には「烏盧誥」がある。『摩尼光佛教法儀略』中にも「佛夷瑟德烏盧誥者本國梵音也。譯云光明使者。又號具智法王。亦謂摩尼光佛。」と言っており、「烏盧誥」は「光明使者」、「具智法王」、「摩尼光佛」と同じ意味であったことが分かる。またこの呪文が即ち「摩尼光佛」を讚嘆するのに用いられたものと分かるのである。

類似する音譯の偈文には 6. (偈文)、11. 『初聲讚文』がある。これらの偈文と佛教の陀羅尼の間にはよく似た特徴がいくつも見られ興味深い。例えば各句の句末の「一」、「二」或いは「引」等の註釋や、「所嫁反」等の反切を利用した注音、「次偈宜從依梵」のような読み方の註釋、そして佛教陀羅尼中に常用される“唵 om”、“吽 hūm”字の使用等がある。あたかも翻譯の過程で佛教陀羅尼の方式を参考としてパルティア語音で譯したかのように見える。筆者は、これは摩尼光佛を中心に稱讚する儀式開頭の讚歎作法で用いられた偈文ではないかと考える。佛教の法會の開頭部分でも、『三禮文』等として佛法僧等三寶を稱讚するこれに類似する作法がある。またこのように見た場合、S.2659 の 2、3 に續く『讚夷數文』もまた、「夷數 (イエス)」を稱讚する、儀式開頭部分の稱讚作法の構成と近いものと見ることができる。

佛教儀式の開頭部分では、陀羅尼を唱することによる稱讚の作法は比較的廣く見られる。『佛說阿彌陀經』を中心とする淨土五會念佛法事でも、阿彌陀佛を觀想し阿彌陀佛を唱える作法がある^②。そのうちの一部は梵音により唱える作法で、P.2066 『淨土五會念佛誦經觀行儀』の開頭部分でも、『佛說阿彌陀經』を念誦した後に『阿彌陀佛說呪』を唱える作法がある。以下はその『阿彌陀佛說呪』の部分である。

[『阿彌陀佛說呪』]^③

那_上 謨_上 菩_上 陀_上 夜_下 藥可反。下同。 那_上 謨_上 馱_上 囉_上 摩_上 夜_上 那_上 謨_上 僧_上 伽

^① 林悟殊『摩尼教及其東漸』，世界文化叢書，淑馨出版社，1997年，319頁。

^② 『淨土五會念佛略法事儀讚』：「先須焚香聲聲召請聖衆。當座人念佛一聲，白衆云：敬白道場衆等。總須發至誠心端坐合掌，觀想阿彌陀佛，一切賢聖，如對目前。若能如是用心即賢聖降臨，龍天護念，聽聞經讚法事。令衆等即於言下。……言訖即打磬。一下作梵了。念阿彌陀佛觀音勢至地藏菩薩。各三五十聲。」

^③ 參考：『大正新脩大藏經』第十二卷，頁 352a。

夜那^上 摩阿^上 弭多婆^上 夜跢^{丁可反。下同。} 他伽^上 多夜阿^上 囉
 訶^上 毘三藐三菩^上 陀夜跢姪^{地也反。下同。} 他阿^上 弭唎^上 毘阿^上
 上 弭唎都婆鞞^{菩迷反。下同。} 阿弭^上 唎跢三婆^上 鞞阿^上
 弭唎跢鼻^{菩弭反。} 迦囉毘伽弭你伽^上 伽^上 那^上 稽^{居移反。}
 鞞底^{者你反。} 迦^上 嚧婆^上 囉^上 幡波跋叉^{楚我反。} 焰迦嚧^{一切惡業盡。}
 娑訶。

5. 『普啓讚文』部分は、「普啓一切諸明使，及以神通清淨衆。各乞懇念慈悲力，捨我一切諸愆咎。上啓明界常明主，并及寬弘五種大。十二常住寶光王，無數世界諸國土。」に始まる開頭の七言體讚文である。各四句には「又啓」、「復啓」等の決まり文句を冠している。その内容は、佛教法會の「啓請」、或いは日本の佛教儀禮の「勸請」、「神分」作法によく似ている。後の6. (偈文)の「梵音」とされる偈文の上では、「先師」、「烏盧訖」等の名稱を列しており、或いは前の5. 『普啓讚文』の啓請の作法と関わりが推測される。

法照『淨土五會念佛略法事儀讚』の開頭部分では、儀禮の場に臨んで身心を鎮靜する爲に唱える『云何唄』の後に、『讚請文』、『莊嚴文』、『散華樂文』がある。『下部讚』にはこれらの具體的な作法は見られない。5. 『普啓讚文』部分に含まれるものと見るべきか。

『淨土五會念佛略法事儀讚』中『讚請文』的内容は以下の通りである。

南無一心奉請本師釋迦牟尼佛。
 南無一心奉請十方三世諸佛。
 南無一心奉請阿彌陀佛。
 南無一心奉請觀世音菩薩。
 南無一心奉請大勢至菩薩。
 南無一心奉請十方諸大菩薩摩訶薩。
 南無一心奉請十方聲聞緣覺一切賢聖僧。

18-29. 各種の情況で唱される「結願文」が列擧される。この點も佛教法會の次第書に一致すると見ることができる。一般に佛教法會ではしばしば主要な儀式の終了前に結願の作法が配される。

なお、ドイツのヘニング氏 (Henning) によれば、この中の18. 『嘆明界詩』の内容がパルティア語の3世紀頃の讚美歌 Huwigdagman の第一首と酷似しているとし、またトルファン文書の中にも見られていることを指摘しているという。また Huwigdagman はボイス氏 (M. Boyce) によって譯され、内容上に一致が見られる

が、韻律や語には差があることが指摘されているという^①。

30. 『彌逾沙懺悔文』は、当時の佛教儀式と類似しながらやや異なる部分である。この時代の佛教法會では、懺悔文は通常開頭の「三歸五戒」等の受戒作法の前に置かれる。例えば如 S.6551 『阿彌陀佛講經文』や『受八關齋戒文』類でもそうした例が多い。

31. 跋文にあたるが、ここにも多くの情報が含まれている。まず「吉時吉日，翻斯讚唄」と言い、この『下部讚』が「讚唄」に用いられていたことをいっている。讚唄というのはもと梵語 *bhāsā* の翻譯語で、「唄」字は梵語 *bhāsā* を表す爲に佛教徒が作り出した音譯文字で、「唄匿」とも音譯され、その意譯は「讚嘆」となる。すなわち曲調を用いて佛菩薩の徳行を稱讚する作法のことを指す。他に、跋文中ではまた「如有樂習學者，先誦諸文，後暫示之，即知次第」と言い、『下部讚』の背景には「儀式次第」が有ることを言っている。總じて、この『下部讚』一書は體系的な儀式次第により排列された儀禮書と見て間違いがなさそうである。

また、この書の譯者に關しては、「梵本三千之條，所譯二十餘道；又緣經讚唄願，皆依四處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。」と云い、梵本の漢譯を勧めたのは「道明」と呼ばれる人物と分かる。道明とは、還魂故事を通じて比較的知られている人物と同名である。例えば S.3092 『歸願文附道明還魂記』等に記載されている^②。彼はまた地藏信仰の中の重要人物でもある。この両者が同一人物である確證は全くないが、ただ『十王經』等の中に見られる冥王「平等王」の名稱が『下部讚』中の『歎無常

① 林悟殊『摩尼教及其東漸』，中華書局，1987年，210頁。

② S.3092 『歸願文附道明還魂記』の全文は以下の如くである。「謹案還魂記：襄州開元寺僧道明，去大曆十三年二月八日依本院，巳時後午前，見黃衣使者，云：奉閻羅王勅令，取和尚暫往冥司要對會。道明自念，出家以來，不虧齋戒，冥司追來，亦何所懼，遂與使者徐步同行。須臾之間，即至衙府，使者先入奏閻羅王：臣奉勅令取襄州開元寺僧道明，其僧見到，謹取近旨。王即喚入，再三詢問，據此儀表，不合追來，審勘寺額法名，莫令追擾善人，妨脩道業。有一主者，將狀奏閻羅王：臣當司所追是龍興寺僧道明，其寺額不同，伏請放還生路。道明既蒙洗雪，情地慳然，□王欲歸人世，舉頭四顧，見一禪僧，目比青蓮，面如滿月，寶蓮承足，瓔珞莊嚴，錫振金環，衲裁雲水。菩薩問道明：汝識吾否？道明曰：耳目凡賤，不識尊容。曰：汝熟視之，吾是地藏也。彼處形容與此不同。如何閻浮提形□□手持至寶，露頂不覆，垂珠花纓，此傳之者謬，□□殿堂亦怪焉。閻浮提衆生多不相識，汝仔細觀我，□□色，短長一一分明，傳之于世。汝勸一切衆生，念吾眞言，□□啼耶，聞吾名者罪消滅，見吾形者福生，于此殿□□者，我誓必當相救。道明既蒙誨，喜行難□，□虔誠慚荷恩德，臨欲辭去，再視尊容，及觀□師子。道明聞菩薩：此是何畜也？敢近聖賢？傳寫之時，要知來處。（菩薩答）：想汝不識此是大聖文殊菩薩化現在身，共吾同在幽冥救諸苦難。道明便去，刹那之間，至本州院內，再蘇息，彼繪列丹青，圖寫眞容，流傳于世。」

文』にも見られていることは一應指摘しておきたい。

『歎無常文』中には以下のように見られている。

迥獨將羞并惡業，無常已後擔背負。

平等王前皆屈理，却配輪迴生死苦。

ちなみに言えば、この「平等王」の名稱は『淨土五會念佛誦經觀行儀』中の『西方雜讚』にも見られている。

莫怪頻頻相苦勸，見人往盡無往常。

若得念佛深三昧，不怕當來平等王。

以上の内容より總じて見るに、冒頭の二首「讚夷數文」と續く「無常文」、「普啓讚文」、そしてその後ろに状況の違いにより読み分ける數種の「結願文」と「懺悔文」を配する形式は、ある種の儀式次第或いは法會儀式の軌則を排列するものと見え、一見するのみでも唐代の代宗末から徳宗の時代に整えられた儀禮の形式や『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』等の淨土讚文類の資料とも極めてよく似ているように見える。

例えば、初唐の道世『法苑珠林』においては、佛法僧の三寶を敬う意味と作法について、「敬佛篇」、「敬法篇」、「敬僧篇」とし、具體的な儀禮については「敬佛篇」において「念佛」、「觀佛」、「受戒」、「業因（懺悔）」、「讚歎」、「發願」と順に列挙している。儀禮冒頭の「念佛」、「觀佛」においては、儀式次第としては「敬佛」、「敬請（勸請）」、「讚歎」と續くのが基本形式となっている。またこの間に「梵唄」、「散華」、「念佛」の作法が行われることも多い^①。『淨土五會念佛略法事儀讚』においても、こうした説明があり、定型文としては「云何梵（梵唄）」、「敬請文」、「莊嚴文」、「散華樂文」、「五會念佛」という五會念佛法事に常用される文を配し、その後「寶鳥讚」、「維摩讚」、「相好讚」、「五會讚」と各儀禮に應じた讚を配している。

これと先の『下部讚』を比較すると、2.「讚夷數文」と3.「讚夷數文（第二疊）」4.「歎無常文」と「敬佛」に近い作法に續き、5.「普啓讚文」という「敬請（勸請）」に極めて近い内容の文が續く。そして6.には「偈文」が「次偈宜從依梵」の注とともにある。この「梵」によって書かれたとされる「偈」は、外來言語の音寫した文が書かれるが、ここには句ごとに「一」「二」「三」「四」…の注があり又「引」の注記も見られ、代宗時代以前の密教儀軌に見られる呪語にもよく似た形式となっている。つまり、儀禮の基本的次第に合わせ、それでいて法會ごとの讚を集め適宜使用できるように配している形式は『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』と極めてよく似ているとい

^① 拙稿「佛教儀禮の構造と文體」、『敦煌寫本研究年報』，9號，2015年，19-38頁。

うことができるのである。これは、汪娟氏がかつて「敦煌景教文獻對佛教儀文的吸收與轉化」^①の中で指摘した『景教三威蒙度讚』と『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』の儀禮形式の類似性という説から、さらに三夷教と佛教の儀禮形式の類似性を考えるべきとの説へと發展できる重要な證左としうるものと言えよう。つまり景教とマニ教の讚を使った儀禮がともに淨土五會念佛法事との影響關係の中で發展した可能性が指摘できるのである。

さらに興味深いことは、これらの讚の文體で、善導、法照以來の唐代の流行に合わせた平仄を整えた文體とは大きく異なっていることである。

五會念佛法事を展開した法照は、善導の頃の讚をさらに發展させ、當時流行した律詩等の韻律を取り入れたことはこれまでに筆者もたびたび言及していることである。例えば法照述とされる『新無量觀經讚』の第1偈から第4偈まででは以下のようになっている。

- | | |
|---------------|----------------|
| ①釋迦住在靈鷲山，阿彌陀佛 | 爲化娑婆出世間。南無阿彌陀佛 |
| 菩薩聲聞無量衆，阿彌陀佛 | 初欲聞經意未閑。南無阿彌陀佛 |
| ②阿闍太子在王城，阿彌陀佛 | 收執徒囚在獄刑。南無阿彌陀佛 |
| 韋提悲泣歸依佛，阿彌陀佛 | 永願不聞諸苦名。南無阿彌陀佛 |
| ③深心不樂閻浮界，阿彌陀佛 | 實爲多諸鬼畜生。南無阿彌陀佛 |
| 唯願慈尊爲指授，阿彌陀佛 | 他方淨土誓經行。南無阿彌陀佛 |
| ④釋迦如來知彼念，阿彌陀佛 | 須臾沒見至王宮。南無阿彌陀佛 |
| 乃放眉間金色照，阿彌陀佛 | 韋提障盡觀眞容。南無阿彌陀佛 |

……

各句の末に「阿彌陀佛」、「南無阿彌陀佛」という儀禮の中で唱えられた念佛を交えているが、七言の讚の部分では主に2音節の詩脚をととして偶數文字に平字と仄字を交互に配する近體詩と同じ韻律を用いている。例えば第1偈4句の偶數文字のみ見れば「○●○」、「●○●」、「●○○」、「○●○」となる。

同じように法照の作と思われる『新阿彌陀經讚』十六偈でもこれに近い韻律となっている。

- | | |
|---------------|----------------------|
| ①釋迦悲智廣無邊，阿彌陀佛 | 先開淨教利人天。南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛 |
| 菩薩聲聞無量衆，阿彌陀佛 | 其時聽在給孤園。南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛 |
| ②初告聲聞舍利弗，阿彌陀佛 | 吾今欲說汝應聽。南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛 |
| 去此西方十萬億，阿彌陀佛 | 彌陀寶國紫金形。南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛 |
| ③其國衆生極妙樂，阿彌陀佛 | 永劫不聞諸苦名。南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛 |

^① 汪娟「敦煌景教文獻對佛教儀文的吸收與轉化」（普林斯頓大學學術國際研討會，2014年9月6-8日，口頭宣讀稿）。

勸汝當勤稱彼佛，	阿彌陀佛	須臾即至寶蓮城。	南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
④瓊林寶樹七重欄，	阿彌陀佛	衆等當須審諦觀。	南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
珠網層層千萬億，	阿彌陀佛	能令見者得心安。	南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
⑤彌陀淨刹不思議，	阿彌陀佛	處處渠流七寶池。	南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
池中總是摩尼水，	阿彌陀佛	晝夜華開無盡時。	南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛

ここでは、第1偈では「○●○」、「○●○」、「●○●」、「○●○」、第3偈では「○●○」、「●○●」、「○●○」、「○●○」とやや不規則な感があり、また第2偈では「●○●」、「○●○」、「●○●」、「○●○」、第5偈では「○●○」、「●○●」、「○●○」、「●○●」と拗體という形式にはなっているが、2音節の詩脚の偶数字に平字と仄字を交互に配する弱強歩格という点では一致している。なお、奇数字ではこのような規則性は見られず、歐米語圏の韻文などで見られるような強弱歩格の形跡はない。

これが『下部讚』に見られる末夜暮闍作『普啓讚文』で見た場合、以下のようになる。全體像が見渡しやすいように『廣韻』音系にもとづいた聲調を付しておく。

①普啟一切諸明使，	及以神通清淨衆。	各乞愍念慈悲力，	捨我一切諸愆咎。
②上啟明界常明主，	并及寬弘五種大。	十二常住寶光王，	無數世界諸國土。
③又啟奇特妙香空，	光明暉輝清淨相。	金剛寶地元堪譽，	五種覺意莊嚴者。
④復啟初化顯現尊，	真相法身諸佛母。	與彼常勝先意父，	及以五明歡喜子。
⑤又啟樂明第二使，	及與尊重造新相。	雄猛自在淨法風 ^① ，	并及五等驍健子。
⑥復啟道師三丈夫，	自是第二尊廣大。	夷數與彼電光明，	并及湛然大相柱。
⑦又啟白月光明宮，	三世諸佛安置處。	七及十二大船主，	并餘一切光明衆。
⑧復啟十二微妙時，	吉祥清淨光明體。	每現化男化女身，	殊特端嚴無有比。
⑨又啟五等光明佛，	水火明力微妙風。	并及淨氣柔和性，	並是明尊力中力。
⑩復啟富饒持世主，	雄猛自在十天王。	勇健大力降魔使，	忍辱地藏與催明。
⑪又啟閻默善思惟，	即是夷數慈悲想。	真實斷事平等王，	并及五明清淨衆。
⑫復啟特勝花冠者，	吉祥清淨通傳信。	最初生化諸佛相，	及與三世慈父等。
⑬又啟喚應警覺聲，	并及四分明兄弟。	三衣三輪大施主，	及與命身卉木子。
⑭復啟四十大力使，	并七堅固莊嚴柱。	一天界自扶持，	各各盡現降魔相。
⑮又啟普遍忙儻尊，	閻默惠明警覺日。	從彼大明至此界，	敷揚正法救善子。
⑯詮乘十二大慕闍，	七十有二拂多誕。	法堂住處承教人，	清淨善衆并聽者。
⑰又詮新人十二體，	十二光王及惠明。	真足善法五淨戒，	五種智慧五重院。
⑱一切諸佛常勝衣，	即是救苦新夷數。	其四清淨解脫風，	真實大法證明者。
⑲又啟善法群中相，	上下內外爲依止。	詮乘一切本相貌，	上中下界無不遍。
⑳復告真空一切衆，	大力敬信尊神輩。	及諸天界諸天子，	護持清淨正法者。

① 「風」を去聲としたのは、『廣韻』「去聲送第一」に「諷，諷刺。方鳳切。二。風，上同。見『詩』。」に據る。

②¹又²啟³善⁴業⁵尊⁶道⁷師⁸，⁹是¹⁰三¹¹明¹²使¹³真¹⁴相¹⁵貌¹⁶。自¹⁷救¹⁸一¹⁹切²⁰常²¹勝²²子²³，及²⁴以²⁵堅²⁶持²⁷真²⁸實²⁹者³⁰。
 ②¹復²啟³光⁴明⁵解⁶脫⁷性⁸，⁹一¹⁰切¹¹時¹²中¹³無¹⁴盡¹⁵藏¹⁶。及¹⁷彼¹⁸最¹⁹後²⁰勝²¹先²²意²³，并²⁴餘²⁵福²⁶德²⁷諸²⁸明²⁹性³⁰。
 ③¹我²今³諦⁴信⁵新⁶明⁷界⁸，⁹及¹⁰與¹¹於¹²中¹³常¹⁴住¹⁵者¹⁶。唯¹⁷願¹⁸各¹⁹降²⁰慈²¹悲²²力²³，²⁴蔭²⁵覆²⁶我²⁷等²⁸恒²⁹觀³⁰察³¹。
 ④¹我²今³專⁴心⁵求⁶諸⁷聖⁸，⁹速¹⁰與¹¹真¹²足¹³真¹⁴實¹⁵願¹⁶。解¹⁷我¹⁸得¹⁹離²⁰衆²¹災²²殃²³，²⁴一²⁵切²⁶罪²⁷障²⁸俱²⁹銷³⁰滅³¹。
 ⑤¹敬²禮³清⁴淨⁵微⁶妙⁷風⁸，⁹本¹⁰是¹¹明¹²尊¹³心¹⁴中¹⁵智¹⁶。恒¹⁷於¹⁸四¹⁹處²⁰光²¹明²²宮²³，²⁴遊²⁵行²⁶住²⁷止²⁸常²⁹自³⁰在³¹。
 ⑥¹清²淨³光⁴明⁵大⁶力⁷惠⁸，⁹我¹⁰今¹¹至¹²心¹³普¹⁴稱¹⁵歎¹⁶。慈¹⁷父¹⁸明¹⁹子²⁰淨²¹法²²風²³，²⁴并²⁵及²⁶一²⁷切²⁸善²⁹法³⁰相³¹。
 ⑦¹一²切³光⁴明⁵諸⁶佛⁷等⁸，⁹各¹⁰願¹¹慈¹²悲¹³受¹⁴我¹⁵請¹⁶。與¹⁷我¹⁸離¹⁹苦²⁰解²¹脫²²門²³，²⁴令²⁵我²⁶速²⁷到²⁸常²⁹明³⁰界³¹。
 ⑧¹又²歎³善⁴業⁵脩⁶道⁷衆⁸，⁹過¹⁰去¹¹未¹²來¹³現¹⁴在¹⁵者¹⁶。各¹⁷開¹⁸清¹⁹淨²⁰甘²¹露²²口²³，²⁴吐²⁵大²⁶慈²⁷音²⁸捨²⁹我³⁰罪³¹。
 ⑨¹末²夜³今⁴脩⁵此⁶歎⁷偈⁸，⁹豈¹⁰能¹¹周¹²悉¹³如¹⁴法¹⁵說¹⁶。而¹⁷於¹⁸聖¹⁹凡²⁰諸²¹天²²衆²³，²⁴咸²⁵願²⁶無²⁷殃²⁸罪²⁹銷³⁰滅³¹。
 ⑩¹復²啟³一⁴切⁵諸⁶明⁷使⁸，⁹及¹⁰以¹¹神¹²通¹³清¹⁴淨¹⁵衆¹⁶。各¹⁷降¹⁸大¹⁹慈²⁰普²¹蔭²²覆²³，²⁴拔²⁵除²⁶我²⁷等²⁸諸²⁹愆³⁰咎³¹。
 ⑪¹清²淨³光⁴明⁵力⁶智⁷惠⁸，⁹慈¹⁰父¹¹明¹²子¹³淨¹⁴法¹⁵風¹⁶。微¹⁷妙¹⁸相¹⁹心²⁰念²¹思²²意²³，²⁴夷²⁵數²⁶電²⁷明²⁸廣²⁹大³⁰心³¹。
 ⑫¹又²啟³真⁴實⁵平⁶等⁷王⁸，⁹能¹⁰戰¹¹勇¹²健¹³新¹⁴夷¹⁵數¹⁶。雄¹⁷猛¹⁸自¹⁹在²⁰忙²¹憐²²尊²³，²⁴并²⁵諸²⁶清²⁷淨²⁸光²⁹明³⁰衆³¹。
 ⑬¹一²切³善⁴法⁵群⁶中⁷相⁸，⁹一¹⁰切¹¹時¹²日¹³諸¹⁴福¹⁵業¹⁶。普¹⁷助¹⁸我¹⁹等²⁰加²¹勤²²力²³，²⁴功²⁵德²⁶速²⁷成²⁸如²⁹所³⁰願³¹。

一見して大部分が浄土讚と同様の七言體韻文であるが、仔細に調査すると、基本的に押韻しておらず、また平仄も近體詩とは明らかに異なっている。偶數字のみに焦點を当てた場合に特徴的なことは、33 偈計 132 句では仄聲が大多数を占めていて、まず 33 行中の 30 行が仄起となっている、132 句の中では仄に始まる句が 109 句もの多さで、82.6%を占めている。仄仄平(△●△●△○△) 或いは仄仄仄(△●△●△●△)が共 71 句と、53.7%を占める。興味深いことは、各行の最後の文字は仄聲字が 30 句と、90.9%を占めている。これに對して近體詩によれば平仄平(△○△●△○△)或いは仄仄平(△●△○△●△)となるはずだがこれに叶うものはわずかに 37 句、28.0%を占めるにとどまっている。

注目されることは、押韻字となるべき句末の文字が特徴的で、33 偈 132 句中、末字が平聲のものは 26 句、19.7%にとどまることである。各偈の一句目は『普啓讚文』ということから神名等の固有名詞が入る爲に不規則となっているのでこれを除いてみた場合、99 句中 14 句、14.14%が平聲である。また偶數句に限った場合には 66 句中 4 句、6.06%のみとなる。意圖的に近體詩に一致する平聲を避けているかにも見えるのである。

さらに押韻字からさかのぼって各句末尾の 3 文字のみを見た場合、平平仄あるいは平仄仄となる句が 132 句中 69 句もあることは極めて特徴的である。先の理由から各偈の第一句を除いて考えると 99 句中 55 句、さらに偶數句のみでは 66 句中 43 句も同じ形式であることは意圖的であることを疑わせるに足る。これを各句の 5 文字目と 7 文字目が一定の規則性で「平△仄」となると考えると、そこには漢語の韻律とは大きく違う奇數文字にアクセントを置く強弱歩格という韻律が背景に有ることを想わせることになる。こうしたところにマニ教徒の翻譯時における獨自性の強調という意圖を汲み取る

ことができるのかもしれない^①。

『下部讚』の讚文の中には類似する特徴が見られているのであるが、もちろん『下部讚』の讚文がすべて韻を踏んでいないというわけではなく、中には不規則ながら押韻するもの、仄聲で押韻するもの、入聲音で押韻するものなどが見られている。ただ、浄土讚、『景教三威蒙度讚』と比べて（後述）、『下部讚』の讚文は感覚上近體詩とはかなり隔たりを意識されたものと見るのできるのである。

また、『下部讚』を用語の角度から見るに、神、子と聖靈の三位一體（マニ教では「三常」）では「神」の翻譯には「慈父」、「父」、「法王」を當て、「大師」、「聖主」等は見られていない。また佛教の術語と混同されやすい「阿羅訶」も見られない。

「子」に對應する翻譯語では、「夷數」、「明子」があるが、「彌施訶」、「聖子」、「普尊」、「大聖子」等は見られない。「聖靈 (Holy Sprit)」に對應する語では「淨風王」、「淨法風」、「清淨性」等はあるが「眞性」はない。このように見ると、8世紀末に景教僧景淨が翻譯したと考えられる語と比べて同義語の使用は減少しており、譯語が統一されてきているようにも見える。

總じて、韻律、詞彙の角度から見た場合、『下部讚』と、後ろに言う『景教三威蒙度讚』を比較すると、より獨有の風格が有るようで、翻譯年代も『景教三威蒙度讚』と比べるとやや遅いように見えるのである。

第三節 景教と『景教三威蒙度讚』

次に景教流行の状況についても見ておきたい。

景教もまたこの時代に唐王朝で流行した三夷教のうちの一である。景教とは近代以降の中國においてしばしばキリスト教の總稱として用いられる用語でもあるが^②、もとはキリスト教の一派、ネストリウス派の唐王朝下の漢譯名である。

ネストリウス派とは、コンスタンティノポリス總主教ネストリウス(381?_451年?)によるキリスト教の一派で、歴史の上では紀元431年のエフェソス公會議においてキ

^① 2017年8月23-24日に敦煌で開催された Dunhuang Forum: Inheritance and Innovation—An International Conference on Dunhuang and the Silk Road in Memory of the 100th Anniversary of the Birth of Mr. Duan Wenjie の席上で榮新江先生の指導學生がマニ教『下部讚』の平仄に一定の規則性を発見したとのご教示を受けた。本稿の主要部分の執筆の後であったことと、同學生の論稿を筆者が未見であることから具體的にどのような規則性かが不明であることから本稿へ反映はかなわなかったが、今後の研究成果が期待される。

^② 例えば近代の『天演論』論十四「矯性」に言う。「天演之學，發端於額拉吉來圖，而中興於斯多噶。然而其立教也，則未嘗以天演爲之基。自古言天之家，不出二途：或曰是有始焉，如景教『舊約』所載創世之言是已。有曰是常如是，而未嘗有始終也。二者雖斯多噶言理者所弗言，而代以天演之說。獨至立教，則與前二家未嘗異焉。」この一文の中に「景教『舊約』」と言っており、譯者の嚴復は「景教」の語を廣くキリスト教の意味で使用していることがわかる。

リスト教主流派から「異端」とされて排斥され、ペルシャ帝國へ活動の據點を移した教派である。原因は、その教義における主張で、キリストを「人格」と「神格」に分け、その人格の部分は肉體の消失とともに失われるとするものであるところにあるという。これにより、マリヤはこのうちの人格の部分にあたるキリストの肉體を生んだ、人性の母（Christotokos）とし^①、神格の母つまり聖母（Toetokos）とすることを批判したのである。この宗教論争の背景には東ローマ帝國における宗教論争があるとされているなど、これまでにはすでに多くの研究がある。

中國への傳來は、唐初の太宗の頃に漢譯名阿羅本（ラテン語に言う Abraham とする説あり^②）を稱する者によるとされる。その時の状況について、徳宗の建中年間(780-783)に景浄が編纂したと言う『大秦景教流行中國碑頌並序』（以下『流行中國碑』）には詳細な記載が残されている。その頃の唐代の他の資料には景教に関する記録は少ないが、『唐會要』卷四十九「唐太宗勅建波斯寺詔」にも、『流行中國碑』中に見られるものとはほぼ同文の詔が残されており、少なくとも『流行中國碑』に言うように貞觀年間(627-649)には中國にもたらされていたことが確認できる。

『唐會要』卷第四十九に言う。

貞觀十二年七月，詔曰：「道無常名，聖無常體。隨方設教、密濟群生。波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京。詳其教旨，元妙無爲，生成立要，濟物利人。宜行天下。」所司即於義寧坊建寺一所。度僧廿一人。

貞觀十二年（638年）七月、詔に曰う。「道には常の名なく、聖には常の體なし。方に隨いて教を設け、密かに群生を濟う。波斯僧の阿羅本は、遠く經と教を將ち來りて上京に獻ず。その教旨を詳らかにするに、玄妙かつ無爲、生成立要にして、物を濟ひ人を利するなり。宜しく天下に行ふべし。」かくて、所司即ち義寧坊に寺一所を建立し、僧廿一人を度す。

これにより見るに、唐初には大秦寺ではなく波斯寺と稱されたと分かり、景教の名稱も見られない。公的には波斯教と呼ばれていたと推測される。ただ、波斯教はしばしば祆教（ゾロアスター教）の意味でも使用される爲、徐々に自稱として用いられ後代に一般化されたものであろう。なお大秦寺と改められたのは、玄宗の天寶年間の頃である。『唐會要』卷四十九には玄宗の詔が残されている。

天寶四載九月，詔曰：「波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國，爰初建寺，因以爲名。將欲示人，必脩其本。其兩京波斯寺，宜改爲大秦寺。天下諸府郡置者，

^① 参照佐伯好郎『景教の研究』，東方文化學院東京研究所，1935年。羅香林『唐元二代之景教』，中國學社，1966年。朱謙之『中國景教』（校本）1968年（筆者参照商務印書館2004年），『景教遺珍』（文物出版社，2009年）等。

^② 佐伯好郎『景教の研究』，東方文化學院東京研究所，1935年。

亦準此。

天寶四年(745)九月に詔して言う。「波斯經教は大秦國(ローマ帝國)に出で、傳え習ひて來たりて久しく中國に行はれ、ここに初めて寺を建立するに、これに因りて名と爲す。將に人に示さんと欲せば、必ずやその本を脩すべし。それ兩京の波斯寺は、宜しく大秦寺と改むるべし。天下諸府郡に置くものも、これに準ずるべし。」

これにより、ようやく祆教等の西アジア將來の他の外來宗教との分化が明瞭になると知ることができる。またその流行の状況も、ここにもあるように、「兩京の波斯寺は、大秦寺と改めなければならない」のように言っている点より見ると、兩京には波斯寺があったことが確認されるが、まだ全國にあまねく廣がりを見せるほどに流行をしていた譯ではなかったようである。また景淨が『流行中國碑』に自身の宗教を讚美して「高宗皇帝、克く恭しみて祖を續ぎ、眞宗を潤色し、而して諸州に、各ぞれ景寺を置きて、仍ち阿羅本を崇めて鎮國大法主と爲す」と言っているのとは若干の距離を感じさせる。

おそらく、唐代において「景」という「輝かしい光彩」の意味を持つ字があてられ、「景教」として興隆したのは安史の亂後の復興の中での事ではないかと筆者には思われる。安史の亂が、それまでの唐王朝を根底から變ることになり、宗教においても佛教を中心とする信仰の復興の中で、新たな信仰が重用されるようになっていった。不空三藏の密教や、法照の淨土教が重用され、豪華な伽藍が次々と建てられつつ流行するのはちょうどこの時代に当たる。景淨のような高僧が突如現れ、『流行中國碑』が編まれたのもこの頃のことであることは偶然の一致とは思われない。もし、『流行中國碑』に言うように、すでに同教が流行していたのであったのだとしても、少なくともこの時代に特に重視されるようになったと言う点では異論はないであろう。

『流行中國碑』中にも、その時代の状況は描かれている。先の記載以外にも、高宗皇帝、玄宗皇帝は確かに景教(まだ公的には景教の名としては見られないが)を保護し、唐代最高の繁榮の時代となった天寶年間には廢れていた同教を復興したことが描かれている。しかし、やはり『流行中國碑』によれば、その後、安史の亂後となる肅宗の時代には新たな寺を建立し、また代宗、徳宗の景教への貢獻についての記載に多くが費やされている。これは佛教の復興と寺院の建立の時代にも一致している。『流行中國碑』では、こうした安史の亂後の肅宗、代宗の後となる徳宗を「我が建中聖神文武皇帝」と稱し、その後も讚嘆して止まぬほどで、景教徒の徳宗に対する感情は並々ならぬものがある。徳宗時代における景淨の働きが景教の發展に大きく関わっていることはここからも読み取ることができるのである。

景教の中國社會での流行の時期を唐中期以降と考える筆者の考えを支えるもう一つの資料が敦煌文獻にある。敦煌文獻 P.3847 の識語には以下のような記載が残されており、當時景淨の功績が非常に高く評價され、そしてまた主とした經典の翻譯が景淨に據っていたという認識が示されているのである。

43. 謹案諸經目錄，大秦本教經部五百卅部，並是貝葉梵音。
44. 唐太宗皇帝貞觀九年，西域太（大）德僧阿羅本届于中夏，並奏
45. 上本音，房玄齡、魏徵、宣譯奏言。後召本教大德僧景淨譯
46. 得已上卅部卷，餘大數具在貝皮夾，猶未翻譯。

謹んで諸經の目錄を案ずるに、大秦本教經部五百卅部、並び是れ貝葉の梵音なり。唐太宗皇帝貞觀九年(635)、西域太（大）德僧阿羅本中夏へ届り、並び本音を奏上し、房玄齡、魏徵、宣譯を奏言す。後に本教大德僧景淨を召して已上卅部卷を譯し得たるも、餘の大數はみな貝皮夾にして、猶ほ未だ翻譯されず。

つまり、經典はすでに唐初にはアブラハムによって伝えられたと言うのであるが、多くの經典が漢語に翻譯されたのは唐中期以降ということが記されているのである。これに據り、それまでの同教の信者の多くが、原典を解す外來人口だったのではないかという疑問も生じるところである。

なお、ここで「大秦本教」の名稱を使用している點にも注目しておきたい。これに據り、先に言う「大秦寺」に對して「大秦教」の名稱があつたとの推測を述べた見解が、大きく間違つたものではないことを示してくれるものである。また、ここで強いて「大秦本教」と「本」字を入れていることは、景淨によるネストリウス派こそが本教であるとの見解を示しているとも見えよう。

この敦煌文獻 P. 3847 には『景教三威蒙度讚』と稱される讚が残されている。この文體とその内容についても簡単に窺ってみよう。

『景教三威^①蒙度讚』

“無上諸天深敬歎，
大地重念普安和^②。” [和：田歌韻] 「無上の諸天は深く（神を）敬い讚歎され、
大地では（人々に）普く安らぎあれと重ね稱えん。」

① 三威 翁紹軍『漢語景教文典詮釋』（生活・讀書・新知三聯出版，1996年）には父と子と聖靈を指すと言う。『大秦景教流行中國碑頌並序』で「三一」とするのと異なっており、外來宗教の經典が翻譯される初期の状況をうかがわせる。他の用語にも、音譯語以外の譯語には、固定した語が用いられるよりも様々な意譯語によって本質を表現しようとして意識されたものが多く見られる。こうした所に、用語が固定化する以前の譯經初期における様子や譯經者の意圖が窺われ、興味深い。なお、佐伯好郎は「威蒙度」をシリア語の imuda の譯語としてとらえ、本讚を洗禮に用いる讚美歌との解釋を示したことがあるが、本解釋では『漢語景教文典詮釋』による。

② 『新約聖書』「いと高きところでは、神に榮光があるように、地の上では、み心にかなう人々に平和があるように」（「ルカによる福音書」2.14）によるとされる（参考：翁紹軍『漢語景教文典詮釋』，生活・讀書・新知三聯書店，1996年）。漢譯の上での大きな變更と見られる點として、「諸天」のように天が複數とされている點である。この點はキリスト教の一神教であることとは差異があると言える。なお、「諸天」の語は、佛教でも多く使用される。例えば『佛說長阿含經』には佛や諸天を贊美する以下のよ

人元眞性蒙依止，		人はもと眞性にして、この世にあるは
三才 ^① 慈父阿羅訶 ^② 。	[訶：⊕歌韻]	天地人の三才の慈父アラーのお陰ならん。
一切善衆至誠禮，		一切の善き衆は誠の禮をつくし、
一切慧性稱讚歌 ^③ 。	[歌：⊕歌韻]	一切の智慧ある精靈は讚美歌を稱えん。
一切含眞盡歸仰，		一切の眞實の徒はみな歸依に徹し、
蒙聖慈光救離魔。	[魔：⊕歌韻]	聖なる慈しみを受けるものは救済を得ん。
難尋無及正眞常，	[常：⊕陽韻]	得難いものは、無極、不滅なる、
慈父明子淨風王 ^④ 。	[王：⊕陽韻]	神と子と淨風王（聖靈）なり。
於諸帝中爲師帝，		諸々の帝のうちの師たる帝、
於諸世尊爲法皇。	[皇：⊕陽韻]	諸々の世尊のうちの法皇なり。
常居妙明無畔界，		常に光明の無の神域におり、
光威盡察有界疆。	[疆：⊕陽韻]	輝きの中から人間界を見降ろさる。
自始無人嘗得見，		これまで何人も見たことがない、
復以色見不可相。	[相：⊕陽韻]	色をもって見るならば観察することなどできはしない。
惟獨絕凝清淨德，	[德：⊕職韻]	唯一清淨なる徳が集まり、
惟獨神威無等力。	[力：⊕職韻]	唯一並ぶもののない偉大な威力をもつ。
惟獨不轉儼然存，		唯一莊嚴な様子を保ち続け、

うな讚が収められている：「忉利諸天人，帝釋相娛樂；禮敬於如來，最上法之王。諸天受影福，壽色名樂威；於佛脩梵行，故來生此間。復有諸天人，光色甚巍巍；佛智慧弟子，生此復殊勝。忉利及因提，思惟此自樂；禮敬於如來，最上法之王。」

① 三才 天、地、人を言う。三極、三儀、三元。『易經』（卷下）「繫辭傳」に見える。或いは宇宙に存在する萬物の總稱。『三字經』にも「三才者，天地人。」の文句があることは有名。

② 阿羅訶 アラー（Allāh）の音譯語。

③ 讚歌 佛教ではあまり一般的な表現ではない。『法華經玄贊要集』卷第三十四に「經言：若比丘、比丘尼！至皆悉禮拜、讚歌，而作是言：『我深敬汝等。』不敢輕慢，即是身業禮拜、口業讚嘆、意業不輕慢也。」のようにあるのが数少ない例と見られる。大藏經では「稱讚歌歎」、「讚讚歌詠」のように使用されることが多い。

④ 淨風王 聖靈（Holy Spirit）。この時代の譯語は一定ではなく、本讚内でも單に「淨風」とも言い、また聖靈の性質から「眞性」、「淨性」と表現している部分もある。他に『大秦景教流行中國碑誦並序』では「元風」などとも言う。人間に宿る「眞性」かつ「淨性」な聖靈が、神意の啓示に作用されて働きを始めるという意味から「風」の字があてられたものであろう。「風」は佛教においてはインドにおける元素のうちの一つで、『阿毘達磨俱舍論』（卷第一）に「地界堅性，水界濕性，火界煖性，風界動性。」というように、動かす力としてとらえられる。

衆善根本復無極。	[極：凶職韻]	その諸々の善はまったく盡きることはない。
我今一切念慈恩，		われは今一切をかけて慈愛の恩を念じ、
歎彼妙樂照此國。	[國：凶職韻]	かの妙樂がこの國を照らすのを讃歎しよう。
彌施訶普尊大聖		メシアよ、皆が崇める大聖子よ、
子，		
廣度苦界救無億。	[億：凶職韻]	廣く苦界を救済し幾億の民を救いたまえ。
常活命王慈喜羔，	[羔：匣豪韻]	永遠に救いの手を差し伸べる王は子羊を慈し
		み、
大普耽苦不辭勞。	[勞：匣豪韻]	あまねくして苦を楽しみ勞を厭わず。
願捨群生積重罪，		ただ諸々の民が積み重ねた罪を捨てることを
		願い、
善護眞性得無繇。	[繇：匣簫韻]	よく眞性を護り無爲の道を得ん。
聖子端任父右座，		聖なる子は父の右に端坐し、
其座復超無量高。	[高：匣豪韻]	その座の高いことは無量高をも超える。
大師願彼乞衆請，		大師はただ諸々の民の思いをかなえんことを
		願い、
降楫使免火江漂。	[漂：匣簫韻]	筏をつかわし火の海に落ちることから救う。
大師是我等慈父，	[父：匣慶韻]	大師は我らの慈父、
大師是我等聖主。	[主：匣慶韻]	大師は我らの聖主。
大師是我等法王，		大師は我らの法王、
大師能爲普救度。	[度：匣遇韻]	大師は廣く救度することができる。
大師慧力助諸羸，	[羸：匣支韻]	大師の英知は救済の成功を助け、
諸目瞻仰不暫移。	[移：匣支韻]	諸々の民はそれを瞻仰してしばし動かず。
復與枯焦降甘露，		また火に焼かれた木には甘露が降り注ぎ、
所有蒙潤善根滋。	[滋：匣支韻]	すべては潤いを受けて善根は茂る。
大聖普尊彌施訶，		大いなる聖者、皆に崇められるメシア、
我歎慈父海藏慈。	[慈：匣支韻]	我は慈父の廣く深い慈悲心を讃歎せん。
大聖謙及淨風性，		大聖は聖靈の性を廣く受け入れ、
清凝法耳不思議。	[議：匣真韻]	清淨な心でただ法に傾注し思議はすまい。

『景教三威蒙度讚一卷』

ここにも佛教、マニ教の場合と同じように讚という名稱が用いられていることは幾度も言うように同時代の宗教の融合の状況を表すものである。特にこの景教讚の譯者とされる景浄と佛教界の關係、般若三藏などとの交友を考えても、緊密な影響關係が想像されことは先にも指摘している。

この讚の文體は七言齊體で、主として八句で換韻し、最後の一句以外は押韻も正確である。しかし平仄は法照の五會念佛讚のようではなく、平仄を整えようとする工夫の跡は見られない。一般的には、実際に讚歌を唱する時には平仄は影響を及ぼすことはないと思われ、あるいは景浄はこの一點を考え近體詩の文體を取り入れなかったのかもしれない。しかし、法照の讚文はこれとは違って、唐代初期から平仄に配慮される詩が作られるようになった環境で、偈を作る際に平仄を配慮した僧として知られている。韻文や歌が作詩される中で、平仄の整った、つまり定型的な韻律が漢語話者の意識に染みついていく中で、このような偈の方が受け入れられやすかったものと考えられるのである。その爲、彼の讚文では平仄、押韻などに近體詩との類似が多く見られるのである。これに對して、外國人僧の場合にはこうした韻律への配慮が弱くなるのは致し方のないことかもしれない。とはいえ、仄聲に偏る傾向が見られることはマニ教の『下部讚』とも共通することで、何らかの特徴が意識されていたものと考えられる。

また用語の點からこの文獻を読み解くとき、總じてこの中の辭句の安定性があまり高くない、つまり同一の語が翻譯されて異なる語によって表現されるケースが多く見られる。例えば、キリスト教教義の核心となる神、子と聖靈の三位一體を表すとき、「神」に對應する翻譯には「阿羅訶(Allah)」、「慈父」、「父」、「大師」、「聖主」、「法王」等があり、「子」に對應する翻譯には「彌施訶」、「明子」、「聖子」、「普尊」、「大聖子」等があり、「聖靈(Holy Sprit)」に對應する翻譯には「淨風王」、「眞性」、「淨性」等がある。聖靈は『流行中國碑』には「元風」とも翻譯されている。注目すべきは、「彌施訶」のような音譯以外は、ほぼ佛教經典の中で使用されている語という點である。他に、音譯語の Allah は“阿羅訶”と翻譯されるが、これも佛教ではパーリ語の arahā、サンスクリット語の arahat の音譯として譯されるもので「阿羅訶」、「阿羅漢」と同義のことばである。例えば『中阿含經』卷第一(『大正新脩大藏經』第1卷724a)、『觀無量壽經』(『大正新脩大藏經』第12卷343a)等にも見えている。また、三位一體に關する翻譯以外にも、讚には「世尊」、「甘露」、「不思議」等の用語が見られているが、これも佛教では常用される語であって、丁寧に見ていなければ佛教の讚文と扱われても不思議ではないと言えるかもしれない。

小結

以上に、敦煌文獻中のマニ教及び景教資料の分析を通じて、漢語文化圏の中心國——中國の唐王朝における宗教信仰の融合の状況について、政治状況、儀禮における漢語讚の使用状況、用語、文體などから窺ってきた。その過程で、気づいた様様な特徴について、以下に3点を列挙して本稿を終わりたいと思う。

(一) 唐朝の宗教政策という点

筆者は先にも挙げた景教に對して出された『唐太宗勅建波斯寺詔』に見られる「道無常名、聖無常體、隨方設教、密濟群生」の一句に、唐太宗の宗教觀、宗教政策の考え方を讀み解くことができる重要な資料と考えている。「道無常名、聖無常體」というのは、即ち「様様に異なる名稱の宗教とその教義や『聖人』などは『常名』や『常體』ではなく、宣教の對象の需要に應じて變わるもので、本質上はみな等しく救濟を目的とするものである」とするものである。また、皇帝を天子と稱することを利用し、自らを各宗教の上に置かんとする態度もここには見えているように思える。これを併せ考えるに、中國王朝下の様様な宗教を一つの枠組みに置き、これらを漢語に言う「天」と「天子」の下に位置づけようとしていると見ることができる。確かに、このような宗教觀であつてこそ、「三教論議」のような皇帝の下に各宗教間で議論させる活動の意味が理解されるばかりか、それに附帶する宗教を滑稽戲の登場人物とするような一聯の娛樂行事を行うことへの理解が容易になるのではないか。他の國や地域の宗教と比べてみても、宗教信仰の地位を國家元首の下に置き、幾種の宗教の地位を平等にして、それぞれを競わせるというのは極めて特殊なケースといえる。こうした宗教觀は後の時代にも續くもので、こうした唐初の宗教觀はその後の中國の宗教政策に大きな影響を及ぼしたと見ることができるのである。

また、開元二十年(732)七月の「未摩尼法，本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷。以其西胡等既是鄉法，當身自行，不須科罪者。」の詔により、漢語のマニ經典が佛教の術語を多用しすぎる爲に「妄稱佛教」として禁止されるに至るが、しかし西胡がMāniを信仰參拜することに對しては「不須科罪」とされており、王朝の許す範圍で民族言語による宗教や信仰の自由は依然として保障されていることを知ることができるのである。

これらを總じて、王朝權力のもとに宗教は一定程度に自由を認められており、外國の宗教が外來人口とともに流入することも認められているが、漢語に據る布教においては、王朝權力側はかなりナーバスな反應を示すということである。漢語による翻譯、儀禮の融合について考える際にはこうした影響が強く出るとは注意深く觀察しなければならないであろう。

(二) 漢語譯と宗教思想の融合という点

唐中期の景教資料より見るに、僅かの音譯語を除けば、翻譯時には他の宗教の術語、

特に佛教用語を借りたものが多いことに気付く^①。特に注目すべきは、幾種もの異なる語により一つの抽象的な語が翻譯、解釋されている場合があり、例えば「聖靈 (Holy Sprit)」に對應する翻譯語には「淨風王」、「眞性」、「淨性」、「元風」等が見られていることである。これは、相い對應する語がない爲に、やむを得ず多くの語により含義を表そうとしているものであろう。類する現象は早期の佛教漢譯文獻の中にも少なからず例が見られている。これは漢語文化圏に外來の概念が流入する度ごとに發生する現象であると言えることができる。

こうした中で、マニ教徒が『摩尼光佛教法儀略』を翻譯する時に直接的な融合の手段をとっていることにも注目したい。彼らは漢譯に際して、直ちに「摩尼寶珠」を聯想させる「摩尼」を意圖的に利用し、さらには直接佛教の「摩尼光佛」の名稱をも借用している。他にも「一切諸佛」、「地藏」、「地獄」、「五淨戒」等の佛教用語を多く利用する以外に、景教の術語までも用いているのである。これが、やや後代の『下部讚』に見られるものになると、マニ教文獻でもやや規範の統一のような形跡も見られている。例えば、「神と子と聖靈」の三位一體の用語では、「神」に對應する翻譯語は「慈父」、「父」、「法王」等、「子」に對應する翻譯語では「夷數」、「明子」等、「聖靈 (Holy Sprit)」に對應する翻譯語には「淨風王」、「淨法風」、「清淨性」等となっている。こうした翻譯後の初期の段階から定着にかけての段階への發展の状態は、佛教語の翻譯の過程を考える上でも参考となろう。

なお、Māni の語は、一時期において「末尼」、「忙你」等の別稱が用いられることになるが、元和の進士舒元興や、宋朝の各記載では「摩尼寶珠」の「摩尼」に戻っていることは興味深いことである。こうした背景には政治背景の變化が考えられる譯だが、景教が「景」字を以て自稱される頃には、マニ教が「摩尼」を名乗ることが許されるようになっていたと見てよいだろうか。

中國社會では、外來僧侶の意圖とは別に各宗教の間での融合が避けられない場合がある。また王朝權力下での用語の使用の可否も考えなければならない。これは、如何なる宗教であっても宣教の際に漢字漢語を使わざるを得ないことにより、避けることのできない問題なのである。

(三)各種宗教儀式の融合及び文學への影響という點

景淨が『景教三威蒙度讚』を、道明が『下部讚』を翻譯した時、當時の佛教儀式に用いられていた儀式次第、偈文、讚文即ち七言韻文の淨土讚の文體を採用した。

しかし、同時代に流行した淨土讚と異なることは、韻律が淨土讚とは大きく異なっていることである。平仄の整え方もかなり異なっていて、一部には近體詩の格律と近いものがあるが、しかしその大部分は仄聲字を多用した讚が多く、獨特な仄仄平(△●△●△○△) 或いは仄仄仄(△●△●△●△)等の韻律となるもの、入聲など仄聲での押韻するものなど、近體詩の格律とは異なるものが多い。或いは音調が低く、聴く

^①参照拙稿『漢語三千五百年』, 廣島大學敦煌學プロジェクト研究センター, 2011年。

者に嚴肅で重々しい夷教の雰囲気を感じさせたものとも見える。

この點は、敦煌の變文の中にも類似する現象が見られ注目すべきである。例えば 10 世紀『降魔變文』の韻文部分には以下のような例がある。

須達啓言舍利弗：「敕令來月之八日，城南建立大道場，神通各自般般出。
國王躬駕監其能，百揆參詳辨得失，幸願和尚說情懷，進退分明須一述。」
舍利含笑報須達：「一切妄相皆須割，外道共我鬥神通，狀似將魚而與[獺]，
明月未見比螢光，海水不可論[斗]撮。還同下（夏）白燦春冰，百練黃金比木末。
外道之徒總是糠，大風一起無拾掇。我今降魔的取強，總建化度成菩薩。」

この韻文を單純に見た場合、仄音に偏っており全體の 62.86%を占めている。七言體四句の 5 偈からなっている中で、仄起のものが 4 偈、各句の第二字に仄音となるものが計 20 句中の 14 句で、70.0%を占めている。仄仄平(△●△●△○△)或いは仄仄仄(△●△●△●△)の韻律となるものは計 8 句、40.0%を占める。同時に、近體詩や淨土讚に類する平仄平(△○△●△○△)或いは仄平仄(△●△○△●△)となるものは、計 9 句、45.0%である。また押韻字も入聲字で、『景教三威蒙度讚』に近い例がある。平仄に関する 2 種の數値に押韻の特徴を加えて見ても、『下部讚』の數値と近く、この部分の韻律は夷教の讚に近いものと見ることが出来る。また、ここには『下部讚』「普啓讚文」に見られた句末 3 文字の「平△仄」という韻律も見られている。偶數句 10 句中では 8 句までがこの韻律にあたる。或いは近體詩の格律を主とする變文の韻文部分に、三夷教の讚文の韻律の影響を色濃く受けたものといふことができようか^①。

中國社會の中で、幾種もの異なる宗教が融合する過程において、しばしば宗教儀禮の中に影響が残されることは間違いない。法照の淨土五會念佛法事で佛教の讚が歌われた同じ時代に大秦寺では西方より齎された讚美歌が歌われ、それが異國情緒を意識するように意圖して異なる歌われ方をしていた可能性があるわけだが、そうした儀禮の影響を受けた後代の講唱文學では、こうした歌唱法の違いを取り入れて異國情緒を表現することもあつたに違いない。

*初出、「唐王朝における三夷教と讚」(『敦煌寫本研究年報』第 12 號、1-26 頁、2018 年 3 月)。

^① 關於對 10 世紀變文的三夷教影響，目前的研究很少，請參考岩本裕『目連「地獄めぐり」説話の源流』(『佛教文學研究』5，法藏館，1967 年，43-67 頁；『地獄めぐりの文學』，開明書院，1979 年，184-199 頁)。此外，最近林生海在博士論文『唐宋敦煌民間信仰研究』(日本廣島大學 2016 年 3 月)的「第三章 敦煌寫本「降魔變文」より見た三夷教の要素」裏提到過當時敦煌的三夷教的情況以及對變文的影響，值得參考。

第四章 第一章 頌讚の文學

第一節 中國の頌讚文學

「ほめたたえる」とは、人や事物への敬意や、平和的、友好的な感情を表わす人間の基本的な行爲である。これは人が平和に生きるための重要な行爲で、隣人、敬愛される人物などに對して行われる。

こうした「ほめたたえる」行爲は、ときに敬意と表裏一體で存在する「おそれ」に對しても行われ、そうした感情を共感する人々のコミュニティーを形成する力となることがある。例えば、人々に共通の自然界の巨大なパワーへのおそれから、「かみ」を崇め、死者の「たましい」への怖れと敬意から、共通の先祖や人々の崇める人や物を「ほめたたえる」コミュニティーが作られてきたのである。

こうしたコミュニティーでは、「かみ」や「たましい」を「ほめたたえる」行爲として、「まつり」がおこなわれる。そして、コミュニティーと「まつり」は、しだいに「くに」の根幹へとになっていき、「くに」の長になる人もしばしば「ほめたたえる」對象へとになっていった。

このような一連の行爲や概念を、中國の漢字で表すと、「ほめたたえる」對象は、自然や宇宙への敬意の場合には「神」とその頂點の「天」となり、人への敬意の場合には「宗」となる。そしてそれを「ほめたたえる」行爲はともに「祭」、「祀」等となる。中國では古來人々は山の「神」、雷の「神」等を祭り、國をまとめた君主は「祭天」をおこない、また人々は家の先祖たる「宗」を、國はそれらを總べる國の「宗」を祭ってきた。

例えば、『禮記』「大傳」十六にも以下のように言う。

禮、不王不禘。王者禘其祖之所自出、以其祖配之。諸侯及其大祖、大夫士有大事、省於其君、干祿、及其高祖。牧之野、武王之大事也。既事而退、柴於上帝、祈於社、設奠於牧室。遂率天下諸侯、執豆籩、逡奔走、追王大王亶父、王季歷、文王昌。不以卑臨尊也。

禮に、王たらざれば禘せず。王はその祖の自りて出ずる所を禘して、その祖を以て之に配す。諸侯はその大祖に及ぼす。大夫士は大事有りてもそれ君より省きて、干祿するにその高祖に及ぼす。牧の野は、武王の大事なり。事を既へて退け、上帝に柴して、社に祈り、奠を牧室に設く。遂に天下の諸侯を率ひて、豆籩を執りて逡く奔走し、大王亶父、王季歷、文王昌を追王す。卑を以て尊に臨まざるなり。

「禮」の制度の中でどのように敬いの氣持ちを表すかを記した「大傳」の初めの部分である。ここにいう「禘」というのは、文字通り「天帝」を祭る行爲である。「その祖の

自りて出ずる所を禘して、その祖を以て之に配す。」とは、極めて重要な部分で、王の祖が自然界の頂點たる「天」より出ていると考えられていることがここに見えているわけである。つまり、自然界の頂點たる「天」に人間界の頂點たる王の「祖」を配すということで、自然信仰と祖先信仰の巧みな融合の状況をここに読み取ることができ、絶對的權力を持つ王のみが「天」を「祖」とともに崇め祭ることができると言っているのである。それに對して、諸侯はその家の始祖、或いは最初の君主を祭ることができ、大夫士は大きな祭りでも主あるじよりも小規模でなければならない。さらに五世より遡ることはしないとしている。ちなみに言えば、ここに出てくる「祖」の分かれ出たみなもと、或いはそれを束ねる概念を「宗」ということは同じ「大傳」の後述部分に書かれている通りである。

また、牧野の戦いにも觸れ、この戦いの後には上帝を祭り、社を祭り、奠まつりを牧野の祭室で行ったとしている。これは、天や祖先ばかりではなく、土地神や戦場での死者の魂たる「鬼」を祭ったものとも見られるであろう。總じて、信仰と祭によって、身分格差を明確にしつつ、「おそれ」の對象となる「鬼」もまた國の支配の中で鎮めていることを言っているのである。「ほめたたえる」行爲が一國の統治に深くかかわり、また精密に設計されていることは「大傳」の記述により明らかなのである。

このような行爲が行われる中で、「祭」、「祀」で「ほめたたえる」ことばや音楽、踊りなどが工夫されるようになる。この中の「ほめたたえる」音楽のことばを「頌」と呼ぶ。「頌」は天を稱え、かつ人の優れたことを天に向けて讃えることばである。この「頌」字は漢語では「誦」と同じ音なので^①、2つのイメージが合わさって「聲に出してほめたたえる」という意味でつかわれ、主に歌（舞を伴うことも）によって表現するものとしても理解されてきたようである。

「頌」として今日に残される文辭として、孔子が整理したとされる『詩經』の「頌」の部分がよく知られている。これは『詩經』の章立てで「風」、「雅」、「頌」とならべられるうちの最後にあたる。『詩經』には「天」を祀り、宗廟での「宗」となる古代の偉人の讚美が残されている。例えば「周頌」の「昊天有成命」は郊祀で天地を祀る歌、「清廟」は周文王を祀る歌とされている。

於穆清廟、肅雝顯相。濟濟多士、秉文之德。

對越在天、駿奔走在廟。不顯不承、無射於人斯。

ああ穆たる清廟、肅雝顯相あり。濟濟たる多士、文の徳を乗れり。

天に在せるに對越し、駿く廟に在せるに奔走せり。顯らかならず承らずや、人に射らるることなし。

『詩經』「周頌・清廟」

^① 後代の『廣韻』では去聲三「頌」で同音とされている。現代漢字音でも同音である。

「於」はここでは感嘆を表し、「穆」は深遠なること、「肅雝」は敬和つまり厳しさと和やかさ、「顯相」は顯明なる助け、つまり催事を執り行う者をほめたたえているのであろう。「濟濟たる多士」により祭りに関係するものが多く集まり、「文の徳を秉れり」と、文王の徳を稱える様子を表している。次の「天に在せるに對越し」は極めて重要な一句で、文王の在天の靈に對すとしていることである。これこそ先に言う自然界の頂點たる「天」に人間界の頂點たる「宗」が調和されていることの實態を見ることができるのである。さらに「駿く廟に在せるに奔走せり。顯らかならず承らずや、人に射らるることなし。」と續けて、諸侯など多くの者が祭祀に関わることをほめたたえつつ、多くのものが文王の徳を稱えることを明示している。こうした頌が祭祀の中で歌われ、「天」、「宗」を稱えるのと同時に、別に参集する者に時の王の地位を再認識させ、コミュニティーの結束をはかる効果もあつたに違いない。

こうした「頌」の意味に関して、『詩經』「大序」でも「頌者、美盛德之形容、以其成功告於神明者也。(頌とは、盛德の形容を^{ほめ}め、その成功を以て神明に告ぐるものなり。)」のように言っているとおりである。

このような漢字という表意文字で示されたために、大きく概念が變化することなく歴代の王朝で代々受け継がれ、「天」と「宗」、そしてこれらを「祭祀」する「頌」は、重要な概念として中國人の意識の中で常に高められ、心に刻み込まれてきた。今でも大切な概念であることは、漢語話者なら誰しも認めるところであろう。

かくて、「頌」は長い時代の中で多く作られ、『文心雕龍』では「頌讚第九」のように「讚」とともに扱われつつ、『詩經』の大序をうけて以下のように言っている。

四始之至、頌居其極。頌者、容也、所以美盛德而述形容也。昔帝嚳之世、咸墨爲頌、以歌『九韶』。自商以下、文理允備。

四始の至たり、頌その極に居り。頌とは、容なり、盛徳を美めて形容を述ぶる所以なり。昔帝嚳の世、咸墨は頌を爲し、以て『九韶』を歌ふ。商より以下、文理允に備はる。

ここでは、『詩經』「大序」を引用しつつ、さらに「四始之至、頌居其極」としている。「四始」というのは『詩經』の中の「國風」、「小雅」、「大雅」、「頌」の四を指し、「頌」がそのうちの究極であることを強調しているのである。

また梁昭明太子編『文選』の卷四十七でも「頌」は「讚」とともに扱われ、「頌」では王子淵「聖主得賢臣頌」など五首が残されている。

中には劉伯倫「酒徳頌」のような酒に関する「頌」があるが、これは隱者が世を捨てるために酒を飲み、それを言葉にして「頌」として「天」に送るという意味で名稱がつけられたものである。「頌」はこのような洒落た文學としても發達した點は興味深い。

有大人先生，以天地爲一朝，萬期爲須臾。日月爲肩牖，八荒爲庭衢。行無轍跡，居無室廬。幕天席地，縱意所如。止則操卮執觚，動則挈榼提壺。唯酒是務，焉知其餘。……

大人先生といふもの有り。天地を以て一朝と爲し、萬期を須臾と爲す。日月を肩牖と爲し、八荒を庭衢と爲す。行くに轍跡無く、居るに室廬無し。天を幕とし地を席とし、意の如く所を縦にし、止れば則ち卮を操り觚を執り、動けば則ち榼を挈さげ壺を提げ、唯だ酒を是れ務め、焉んぞその餘を知らん。……

また、このように「頌」が上に向かって發せられる言葉として位置づけられ、定着していくのと同時に、もうすこし普通に人や事物を「ほめたたえる」文も工夫されるようになる。こうして作られた文が「誄」と、すでに『文心雕龍』、『文選』でも「頌」とともに見られている「讚」である。後漢の劉熙の語學書『釋名』の「釋典藝」には「稱人之美曰讚。讚，纂也。纂集其美而敘之也。(人の美しきを稱するを讚と曰ふ。讚は纂なり。纂とはその美を集めて之を叙ぶるなり。)」のように言っており、讚とは、人の美しいことを、ことばを集めて述べたものとしている。また六朝期の『文選』では「美終則誄發，圖像則讚興。(美の終なれば則ち誄發し、圖像なれば則ち讚興る。)」のように言っており、人の美しいことを「ほめたたえる」文を「誄」として(誄は人が亡くなった時などに哀悼することばとなっている)、圖像の美しいことを稱する「讚」と分けている。このような分類は南朝宋の范曄の『後漢書』「蔡邕」にも「所著詩、賦、碑、誄、銘、讚、連珠、箴……凡百四篇傳於世。(著せらる所の詩、賦、碑、誄、銘、讚、連珠、箴……凡そ百四篇、世に傳はる。)」のように分類されていることがわかる。この時代には多くの畫讚が作られたとみえ、先の『文選』卷第四十七でも、「讚」が「頌」とともに項目にあげられており、夏侯孝若「東方朔畫讚并序」など二首が掲載されている。また、實は、佛像、佛畫の讚も、この時代には多く残されるようになり、『出三藏記集』にはその題名が多く残されている。それを讀み上げる儀禮も發達するようになったと見られ、これが後の「御影供」へと發展するものようである。この文體は四字八句の計三二字で表記されることが多く、後代に續く畫讚の文體にも一致する。

總じて、「ほめたたえる」文學は、中國の文學發展上、もっとも根源的なものであったと見てよいと思う。またその中心には、「天」ばかりではなく、「宗」がおかれていることには注目しておいてよいかもしれない。「宗」もまた原始的祖先信仰に始まることは言うまでもないが、中華王朝が繼承される中で、しだいに王朝と結びつきをもった思想の祖が「宗」と結び付けられるようになる。具體的には、漢の時代ころまでには、儒家の影響から、周の文王、武王、周公旦と孔子が結び付けられ、黄老思想(後の道教)から老子などが「宗」として定着していった流れがある。これは言うまでもなく「天」とも融合した宗教觀となっており、こうした宗教觀が後に佛教が入ってくる時の受容の形を決め、頌讚の文學の發展に興味深い影響をおこすと考えられるのである。

第二節 佛教の東漸と頌讚の文學

「ほめたたえる」頌讚の文學は、中國ばかりではなく、世界でも多く残されている。もちろんインドも例外ではない。古いものではリグ・ヴェーダ (ṛgveda) があり、紀元前 12 世紀頃にまとめられたとされる 1028 もの讚歌の中では、多くの神々への讚辭が残されている。神々の讚歌にまじって第九卷では神酒ソーマに関する賛歌が見られており、先に言う中國の「頌」と酒に依って神々と交流するという点では似た部分がある^①。

後に起こった佛教でも、佛陀を「ほめたたえる」文辭は多く作られた。アシュヴァゴーシャ (Aśvaghōṣa、馬鳴) のブツダチャリタ (Buddhacarita、『佛所行讚』) などは、長編作の代表的なものと言うことができる。

こうしたインドの「ほめたたえる」ことばは、佛教の東漸とともに中國へもたらされ、中國の文學へも大きな影響を及ぼすことになった。佛教が中國へ傳わった年代については諸説あるが、概ね後漢の初めのころ、1 世紀の半ば過ぎとしてよいであろう。明帝の永平十年 (67 年) に明帝が金人を夢に見て佛教を求めさせたという『出三藏記集』以来の傳説はとても有名である。その後は多くの佛典が翻譯されるようになるが、今日確認できる最も古い時代の佛經が翻譯されはじめたのは後漢の 2 世紀以降の事のようにである。

ただ傳來當初の中國における佛教の位置づけはやや複雑であった。一部には白馬寺を賜るなど歓迎されたことも佛教者の書いた歴史書からは読み取れるのだが、『後漢書』等の公的文書では「浮屠」などと蔑稱と見られる表記で記載されている。また出家者である「沙門」が儒家の觀念から見て不徳であることや、沙門が王權に服従するか否かが盛んに議論されることになった。ここで、佛教者がとった手段は、なにより、孔子、老子を「宗」としてきた中國の觀念の中で、佛陀という人物を孔子や老子に並ぶ「宗」として位置づけることであった。佛教者が佛教を「宗教」と呼んでいることは、釋迦を「宗」としようとしたことの表れなのだと筆者は考えている。六朝の晉から梁に至る時代の佛教と中國思想の間の議論では、しばしばこの「宗」と言う概念が登場するが、下の例もそのうちの一つである。

辱告、并伏見「勅答臣下審神滅論」。奉讀循環頓醒昏縛。夫識神冥冥其理難窮。粵在庸愚。豈能探索。近取諸骸內。尚日用不知。況乎幽昧理歸惑解。仰尋聖典既顯言不無。但応宗教歸依其有。……

辱じけなくも告ぐ、并せて伏して「勅答臣下審神滅論」を見る。奉じて讀むこと循環にして、頓ち昏縛より醒む。夫れ神を識ること冥冥にして、その理は窮め難く、ここに庸愚に在りて、豈に能く探索せんや。近く諸の骸内を取りてみるに、尚

^① 本田義央氏のご教示に依れば、「ソーマ」は、現在我々の言う酒とは異なり、醸造されたものではなく一種の幻覚作用を持った飲料であるとの説もあるとのことである。

ほ日に用ひつつも知らず、況はんや幽默なる理の惑解に歸するにおいておや。仰ぎ聖典を尋ね、既に顯らかに無からざることを言ふ。但だ応にその教へを宗として其の有に歸依せん。……

『弘明集』第十「右僕射袁昂答」

ここで「まさに佛の教えを宗とする」としているように、どの教え、或いは誰の教えを「宗」とするかということは、漢語の表現では最上級の讃辭につながるのである。漢語で言う「宗教」という概念は、じつはこの時代にこのような論争から發達してできたものであることは忘れてはならないであろう。

さて、このように傳來した佛教とともに、インドの「ほめたたえる」ことばは、まずは釋迦を中國的「宗」として位置づけるという意味合いからも重要で、經典とともに大量に翻譯されることになった。現存する最早期の漢譯佛典として、安世高譯や支婁迦讖の經典が多く残されているが、その中でも「ほめたたえる」ことばは幾つかの經典中に残されている。

このうち安世高は、『出三藏記集』卷第十三「安世高傳第一」によると、漢桓帝（在位 146-167）の初年のころに佛經を譯出されていたようである（別の傳では桓帝の建和二年（148年））。安世高が譯出した經典のうち、實は多くは安世高譯に擬したものとされているが、早期の佛教目錄『出三藏記集』に名が残される『陰持入經』、『佛說大安般守意經』などは安世高譯の代表的經典と言ってよいであろう。何故なら、これらに據り安世高譯の傾向を見てみるとほぼ意譯語で展開されており、『陰持入經』では音譯語は「比丘」が用いられる程度で、後はほぼ漢語で説明されているからである。また、『佛說大安般守意經』に見られる音譯語では、「佛」以外では「阿難」のような人名、「越祇國」、「舍羈瘦國」、「遮匿迦羅國」のような國名、「安般」、「禪」といった語が多く見られている。國名は現在ではいずれもどこの國を指しているのかは不明であるが、すべて末尾に「國」字を加えてありそれが國名と分かるように譯されている。題名にもある「安般」というのは āna-apāna の譯で、āna「出息」と apāna「入息」によって表される瞑想のための一種の呼吸法のこと、後代には「阿那波那」等とも音譯されるものである。

「安般」と譯した場合でも音譯のように見えなくもないが、經の中には「安爲定，般爲莫使動搖」のような文も見られ、漢語の「安定」と「移動」の概念を使ってできるだけ意譯的にしようとしている態度がわかるのである。

以上のように、安世高の時代においては佛典の翻譯には漢語としての理解に注意深く配慮されていた痕跡が見られている。まさに後代六朝時代の僧祐が、安世高を評して「義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野，凡在讀者，皆蠢蠢而不倦焉。（意味や理論展開は明晰で、文字によって表される文は格調高く、雄弁であるが華美ではなく、質朴だが粗野でもなく、おおよそ讀むものは誰も引き込まれて飽きることはない。）」というのは、この時代の漢人にとってわかりやすい用語を選んで翻譯したことへの評価ともい

えるであろう^①。

こうした中で、インドで使われたほめたたえることばは、「gātā」や「bhāsā」という概念によって中国にもたらされている。

「gātā」は、經論などで佛の教えを説くもの、あるいは佛菩薩の徳を稱える詩のことを言い、「bhāsā」は、曲調をつけて佛菩薩の徳を「ほめたたえる」ことばを諷誦し拝する行爲を言う。いずれの概念も、廣くとらえれば漢語の概念では「頌」で譯してもよいように思われるのである。この「gātā」は始め「絶」、そして「偈」、後には「伽陀」とも音譯されるようになる。一方「bhāsā」は「唄」、後には「唄匿」とも音譯され、意譯として「讚歎」という表現も使われるようになる。その用例の早期と見られる法顯『大般涅槃經』では「歌唄讚歎」ということばが使われている。

「gātā」の譯語については、安世高譯では『佛說七處三觀經』、『道地經』に、「佛從後說絶（佛はその後に「絶」を語った）」という語に續く文として見られている。例えば『佛說七處三觀經』では以下のように見えている。

佛從後說絶、「不守意者，邪疑故，亦睡眠故，魔便得自在。如是但當守意，若欲諦行但當見諦行，亦當知内出已，不墮睡眠，便得斷苦本。」

佛、しかる後に「絶」を説く、「意を守らざるものは、邪疑の故に、また睡眠の故に、魔便ち自在を得るなり。是くの如く但だ意を守るに当たり、若し諦行を欲し但だ諦行を見るに当たれば、また當に内に出ずるを知り、睡眠に墮ちず、便ち苦の本を斷つを得るべし。」と。

こうしたことばは、佛が經文の末に語る經文の内容をまとめた口訣ともいえるものようである。「訣」は「絶」とも同音で「優れた奥義」という意味でつながる。なお上の漢語譯に見える「絶」こそが後に「偈」と譯される「gātā」の譯であろうと考えられている^②。

この「gātā」が「偈」の文字によって表されるのは、後の支婁迦讖譯にはじまるようである。例えば『般舟三昧經』には以下のような「佛爾時說偈言（佛、爾時偈を説ひて言はく）」に始まる偈が五言 4 首、六言 2 首、七言 13 首残されている。その第一首は以下の通りである。

佛爾時說偈言： 佛、爾時偈を説きて言はく：
「心者不自知， 「心とは自らは知らず、
有心不見心； 心有りとも心は見へず。

① こうした安世高譯の特徴については、宇井伯寿はじめ多くの指摘があるが、近年の齊藤隆信「漢魏晉南北朝期の有韻偈頌」（『漢譯佛典における偈の研究』、法藏館、2013年）に見られる字種率による分析が極めて説得的である。

② こうした指摘は、林屋友次郎「安世高譯の雜阿含と増一阿含」（『佛教研究』一の一、佛教研究會編、1937年）に始まるという。参考齊藤氏前掲書 189 頁。

心起想則癡， 心起こりて想ふは則ち癡にして、
無心是泥洹（涅槃）。 心なければ是れ涅槃。
是法無堅固， 是の法、堅固なることなく、
常立在於念； 常に立ちて、念ずるに在り。
以解見空者， 解を以て空を見んとする者は、
一切無想念（願）。 一切想念すること無かれ。

やはり、佛が語る形で表現され、内容的には前の經文に語る内容をまとめた口訣的な使われ方であると見ることができる。

こうした支婁迦讖譯以降では、こうした偈が漢語の韻文の形式に似せた五言體、或いは七言體にまとめられることがほとんどとなっているのは興味深いことである。ただ、句末で必ずしも押韻しない、或いは押韻がかなり緩やかに行われていることはこの時期以降の偈の特徴と言えよう。またしだいに、多くの種類の偈が譯されるようになると、經文をまとめる口訣的な偈ばかりではなく、佛や法を稱える意味合いの強い偈も多く見られるようになる。意譯も兼ねた「絶」が使われなくなった理由については諸説あるが、「gātā」の指す範囲が「絶」とは若干異なることもその理由となるのではないか。また、ほめたたえる内容が増えるにつれて、偈を説く行爲をあらわすときに、「以偈頌曰（偈を以て頌して曰はく）」のように、「頌」字が用いられ、「偈」と「頌」が混用されるようになる。こうした中に、偈の中に、ほめたたえることばとしての用途が明確化されていく流れが見えるともいえる。

また、やや遅れて「bhāsā」の譯語と見られる「唄」字の使用と、その意譯としての「讚」が見られるようになる。この意味については論述の関係で次章に詳述することとするが、これらの幾つかの文字が混用されて「ほめたたえることば」として譯經に登場するようになるのである。

以下に、五言體、或いは七言體の偈の前に用いられる常套句を集めてみた。すべての經を網羅することはできないので、安世高譯とされる經から集めてみた。これらの安世高譯とされる經典の多くが後代の譯と見られるものであることは先にも觸れている通りである。ここでは、隋代以前の擬古經典の中での表記と考えていただいてよい間も知れない。

1. 佛說唄偈…（『佛說尸迦羅越六方禮經』）
2. 於是佛說偈言…（『五陰譬喻經』）
3. 爾時，世尊見彼四婆羅門精進脩善法五通有大威勢，便說偈言…
（『佛說婆羅門避死經』）
4. 是時世尊，便說偈言…（『阿那邠邸化七子經』）
5. 阿難因進頌曰…（『佛說阿難問事佛吉凶經』）
6. 阿難因而諫頌曰…（『阿難問事佛吉凶經』）

7. 佛即説偈言… (『佛説長者子懊惱三處經』)
8. 爾時捺女以偈頌曰… (『佛説捺女祇域因緣經』)
9. 於是座中有菩薩名曰賢儒，即於佛前以偈讚曰…
/於是聖師而作頌曰… (『佛説自誓三昧經』)
10. 於是世尊重爲耆域而作頌曰… (『佛説温室洗浴眾僧經』)
11. 爾時世尊即爲此諸受罪眾生而説偈言…
(『佛説罪業應報教化地獄經』)
12. 佛言… (『佛説分別善惡所起經』)
13. 爾時尊者目連即説偈言… (『佛説犯戒罪報輕重經』)
14. 今欲般泥洹即説偈曰…
/於是天人即説頌曰…
/所作使成於是頌曰…
/說是則已頌曰…
/便説頌曰
/當往何求即時頌曰…
/彼流水自然有聲而説頌曰…
/便説頌曰…
/於是頌曰…
/於是頌曰…
/賢者大迦葉爲阿難説頌曰…
/遙向世尊般泥洹處。一心叉手便口頌曰…
/爾時真人説此頌曰…
/於是頌曰…
/諸天即來住于虛空舉聲稱曰…
/尊者大迦葉即説頌曰… (『迦葉結經』)

以上のようなごく狭い範囲内であるが、佛が弟子や菩薩に對して語ることばの中では「頌」は使われず、「偈」や「唄」が使われている點は興味深い。実際には『長阿含經』など早期の代表的な經典にも多くの例外は見られているのであるが、嚴密に言えば漢語では基本的に「頌」とは「宗」等の徳を「天」にささげることば、つまり「下から天」に向かうことばという認知が古くからあり、それを考えて避けようとした働きもあったのではないかと見られるからである。つまり「gātā」や「bhāsā」は、「頌」と基本的には意味が近いものの、嚴密に言えば異なる部分があり、漢譯の中では漢語にあった「頌」という語を使いながら、「偈」、「唄」といった音譯語を使って微妙な誤解を避けようという意識が働いていたと見ることもできるのである。また一步進んで言えば、佛にささげることばが「頌」を使って譯されている點は、「佛」を「天」に擬しているとも見られる。こうしたところに中國における佛教傳來初期の概念の聞きあいを見ること

ができ、大變興味深いことと思えるのである。

いずれにしても、この時代にインドから来た佛教の「ほめたたえる」文學との接觸が始まったわけである。これらのインドからやってきた韻文は、中國の習慣に合わせて多くが五言の韻文へと翻譯されたが、曲調はインドからやってきたものを受け継いでいたとされ、中國とは異なる雰囲気之歌聲が佛教儀禮の中で響き渡っていた情景が思い浮かぶ。そうした中で、インドの「ほめたたえる」文學は、しだいに「頌」で表現するだけでなく、獨自色を出すことに努めるため「偈」、「唄」等の新たな用語を多用するようになり、新しいジャンルへと發展していくことになっていったのである。

第三節 中國佛教の頌讚の文學と「讚歎」

インドからやってきた佛教の「ほめたたえる」文學は、中國の「頌」等の概念とは完全には一致しなかったこと、さらにはおそらくは佛教の獨自色を残すことに努めるために、韻文としての「偈」(伽陀)、そして行爲としての「唄」(唄匿)のような音譯語を併せて使われるようになったものと思われる。こうした用語の違いによって、漢語の概念の中では中國の音樂と區別するという意識が強く働くようになったに違いない。かくて、「偈頌」、「頌讚」、「讚偈」のような融合した名稱も用いられ、また中國とおなじ五言の韻文形式を使いながらも、独自の曲調を使い、中國の文學と交わりながらも微妙に距離を置いた佛教文學發展の道を進むようになっていったのである。

「唄」の意譯語としての「讚歎」(あるいは「讚」)も、こうした流れの中で、晉の頃までには定着していたようである。「唄」字は、もともと中國では使われていなかった文字で、インドから傳わったこの概念を音譯するために特に作られた文字である(「拝」音と協音)。その意味は、先にも言うように、「曲調をつけて佛菩薩の徳をほめたたえることばを諷誦し拝する行爲」を指すもので、そのためにこうした行爲をのちには「讚歎」あるいは「讚」と置き換えられるようになっていったのであろう。たしかに、これに関するインドの幾つかの語を中國の語と比較してみてもわかるように、指し示す概念が少しずつ異なっている。具體的には、佛が自分よりも下の菩薩の徳を歌う場合にもこの「gātā」は使われるので、漢字で表記しようとする場合、「下から天」に使う「頌」のみでは都合が悪くなるわけである。「讚」(或いは「拝」も)は、本來的に言えば、それに限られるわけではなく、「菩薩」、「衆生」などを對する場合にも適しているという、廣くとらえることから選ばれるようになったのかもしれない。先のブツダチャリタ(Buddhacarita)も比較的早期の北梁時代には『佛所行讚』の漢語名で翻譯されている。

竺法護『佛說寶網經』などに、韻文の前に「童子寶網因時以頌，而讚嘆曰(童子寶網、時に因みて頌を以て讚嘆して曰く)」のように見られるように、「頌」を以て「讚歎」という行爲を行うという表現も次第に多く見られるようになる。

梁慧皎の『高僧傳』の中には、「詠」、「歌」、「樂」といった中國の概念とインドの「偈」、「讚」、「唄」を比較整理して以下のように言っている。

論曰、夫篇章之作。蓋欲申暢懷抱褒述情志。詠歌之作。欲使言味流靡辭韻相屬。故詩序云。情動於中而形於言。言之不足故詠歌之也。然東國之歌也。則詠以成詠。西方之贊也。則作偈以和聲。雖復歌讚爲殊。而並以協諧鍾律符靡宮商。方乃奧妙。故奏歌於金石。則謂之以爲樂。設讚於管絃。則稱之以爲唄。夫聖人制樂其德四焉。感天地。通神明。安萬民。成性類。如聽唄亦其利有五。身體不疲。不忘所憶。心不懈倦。音聲不壞。諸天歡喜。

論じて曰く。そもそも篇章の作は、蓋し懷抱を申暢し、情志を褒述せんと欲し、詠歌の作は、言味をして流靡に辭韻をして相屬せしめんと欲す。故に詩序に云く、「情は中に動きて言に形はる。言の足らざる、……故にこれを詠歌するなり」と。然るに東國の歌は、則ち詠を結びて以て詠を成じ、西方の贊は、則ち偈を作りて以て聲に和す。復た歌、讚、殊を爲すといえども、並に鍾律を協諧し宮商を符靡するを以て、方に乃ち奧妙なり。故に歌を金石に奏すれば、則ちこれを謂ひて以て樂と爲し、讚を管絃に設くれば、則ちこれを稱して以て唄と爲す。夫れ聖人の樂を制する、その徳四あり。天地を感じじめ、神明に通じ、萬民を安んじ、性類を成すなり。唄を聴くが如きもまたその利五有り。身體疲れず、憶する所を忘れず、心は懈倦せず、音聲壞せず、諸天歡喜するなり。

『高僧傳』卷第十三^①

ここにも見られるように、中國の「詠」に對してインドの「偈」、「歌」に對して「讚」、「樂」に對して「唄」とされ、「歌」と「樂」、「讚」と「唄」の差は、樂曲を伴うか否かという説明となっている。ここではこのように「讚」と「唄」の違いとして、樂曲を伴うか否かとしているが、「曲調をつけて佛菩薩の徳をほめたたえることばを諷誦し拝する行爲」としていることには違いがないわけである。

このような分類がなされる背景として、この紀元 500 年頃には、すでに儀禮の作法として讚歎の名稱が見られるようになっていることもあげられるであろう。

論曰。此願偈明何義。觀安樂世界，見阿彌陀佛，願生彼國土故。云何觀。云何生信心。若善男子善女人，脩五念門成就者，畢竟得生安樂國土。見彼阿彌陀佛，何等五念門。一者禮拜門、二者讚歎門、三者作願門、四者觀察門、五者迴向門。

論じて曰く。この願偈の明すは何の義か。安樂の世界を觀じ、阿彌陀佛に見へ、彼の國土に生ずるを願ふ故なり。云何が觀ぜん。云何が信心を生じん。若し善男子、善女人、五念門を脩じて成就せん者は、畢竟には安樂國土に生ずるを得ん。彼の阿

^① 『大正新脩大藏經』第 50 卷、414 頁 c。

彌陀佛を見るに、五念門とは何等^{いかな}るや。一は禮拜門、二は讚歎門、三は作願門、四は觀察門、五は迴向門なり。

『無量壽經優波提舍願生偈』 婆藪槃豆菩薩造、北魏菩提流支譯^①

總じて、インドからやってきた佛教の「ほめたたえる」文學は、中國の「頌」とはことなる空間、すなわち佛教儀禮において、佛菩薩などを「ほめたたえる」ことを中心に新たに展開されるようになったといえるであろう。それに従って儀禮の形も整えられはじめ、佛教独自の儀禮作法の名稱も多く見られるようになっていったことがわかる。こうしたことは、佛教が、佛を「宗」とした新たな儀禮體系を作ろうとしたことの表れと見ることができる。しかし、そこで作られていく文は、漢語の文學であるという点からは完全に異なる文體を作り上げるところにまでは至らず、やはり文體上では類似点を持ち続け、ために相互の發展において影響しあい續けたという点が興味深いところである。

以下の節では、そのように作られていく韻文體の發展と、その完成形への流れを見ていきたい。

第四節 「讚歎」と中國の文學

言語、文學的に見た場合、異なる「宗」のもとに展開した中國傳統の「頌」とインド傳來の「ほめたたえる」ことばは、傳來當初において、漢語的な理解が介在するために根本的な部分で中國の文辭、儀禮行爲という同じ土壌の上に成り立つことになり、そのためにのちに「讚」、「讚歎」と言い換えられるようになってからも類似する部分を多く持っていった。それでいて、インドの曲調、儀禮行爲は確實に伝わっているので、それが明確に残された部分では両者に違いが有ったが、それも微妙な距離にあるため時に融合の力が働いたものと推測される。

かくて、中國の傳統文學との融合の中で佛教文學、儀禮が形作られ、時代とともにその流行を背景に發展し、時には宗教的獨自色を強調し、また時には同調して中國的に發展し、大變な影響力をもって周邊地域へと發信されるようになっていったのである。

紙幅の関係もあって、それらを全て紹介することはできないが、その代表的な例をいくつか紹介してみよう。

先にも紹介した安世高に仮託された譯經の中で、一部の「頌」では中國式の韻文になっていて、五言八句で換韻するものも見られている。もちろんこの時代の事では意圖的に平仄にかなうように作られたものはまだ見られていない。

於是聖師而作頌曰：

^① 『大正新脩大藏經』第26卷、231頁b。

「法界一切空，色身清淨眞，〔眞：平聲眞韻〕
 總持度無極，三昧無有因。〔因：平聲眞韻〕
 佛界亦不空，慧淨亦不有，〔有：上聲有韻〕
 哀世表微笑，正士宜速受。」〔受：上聲有韻〕

……

『佛説自誓三昧經』^①

上の「頌」は、かなり韻に氣を配って作られたものであることは一見してわかると思う。こうしたところに、あるいは先にも言う擬古譯經の佛典翻譯の態度が読み取れると言え、如何に中國での理解を求め、同調を求めたかという態度の表れと見ることもできるかもしれない。

しかし、こうした偈はかなり例外的で、韻を踏むことは稀で、句數、文字數が整っていないものも多い。こうした形式が長く佛典内の「偈」の翻譯の基本的形式となっているようである。

例えば、西晉の竺法護『正法華經』では、「頌」、「偈」、「讚」という語のもとに四言句、五言句が織り交ぜられており、文面上は規則性を読み取ることができない。韻や韻律（平仄）を意識したものとはまったく思われず、インドのことばを、字數をあわせて機械的に翻譯しているといった印象を受けるのみである。竺法護譯では、四言句、五言句が多く見られるが『佛説寶網經』には七言句の偈も見られているので一種紹介してみよう。

童子寶網因時以頌，而讚歎曰。

「開寤眾生善導師，無念世父志廣大，〔大：去聲泰韻〕
 大人當知供養佛，導師興世甚希有。〔有：上聲有韻〕
 如靈瑞花難可遇，其色煌煌軟微妙，〔妙：去聲嘯韻〕
 香氣流布無耗損，如是尊花難得值。〔值：去聲寘韻〕

竺法護『佛説寶網經』

形式的には七言だが、一見してわかるように韻を踏んでおらず、節回しをつけて読みやすい文といった印象を持つ。

こうした「偈」が、士大夫の文學との融合が加速されて隆盛を迎えるのは隋唐の時代に入ってからのものであろう^②。隋唐王朝の政治的特徴を一言で言うならば、南朝の佛

① 『大正新脩大藏經』第15卷、345頁a。この『佛説自誓三昧經』は、後に竺法護譯に擬される『獨証自誓三昧經』と重なるところが多く、この引用文部分も共有されている。これら兩經は『出三藏記集』では、譯者不明とされつつ大同小異の經として確認されており、梁代以前に存在していたことは間違いなさそうである。

② 齊藤隆信氏は前掲書の中で、六朝期の偈における中國作詩法の影響についても言及

教の流れを引き継いで思想の根幹として國づくりを行ったのが隋王朝で、その後に儒佛道三教の共存を促し、様様な宗教や宗派を皇帝權という「宗」の支配下においたのが唐王朝である。こうした二王朝のなかで、佛教界は士大夫との距離を縮め、結果として中國の詩と讚の文體や、歌と唄という歌唱法の距離を縮めていったのではないかと思われる。

こうした中で、初唐に活躍した善導（613-681年）の功績はたいへん大きなものがあると筆者は考える。善導は、先の菩提流支『無量壽經優波提舍願生偈』の教えの流れを受け、これに類する五正行、つまり讚歎の儀禮の方法をまとめて『觀無量壽經疏』「觀經正宗分散善義卷第四」などに論じている。そこでは五正行として、讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎供養の五を擧げている。同時に『往生禮讚偈』、『依觀經等明般舟三昧行道往生讚（般舟讚）』等の讚を自ら作り、具體的にどのように行をおこなうかという實踐法をまとめて普及に努めたという。

善導は中國の文學の形式に合わせつつ、從來多數を占めていた五言の讚のほか七言の讚も作っている。以下の句は『往生禮讚偈』の六時の行法のうち、最後の「日中」の部分に残される七言の讚です。『往生禮讚偈』は多くが五言の讚であり、七字句もいくらかあるが、韻を踏み平仄にまで氣を配って作られた讚はこの一句のようである。

南無至心歸命禮西方阿彌陀佛。

觀彼彌陀極樂界，廣大寬平眾寶成。 [成：平聲庚韻]

四十八願莊嚴起，超諸佛刹最爲精。 [精：平聲庚韻]

本國他方大海眾，窮劫算數不知名。 [名：平聲庚韻]

普勸歸西同彼會，恒沙三昧自然成。 [成：平聲庚韻]

願共諸眾生 往生安樂國

南無至心歸命禮西方阿彌陀佛。

地下莊嚴七寶幢，無量無邊無數億。 [幢：平聲江韻] [億：入聲職韻]

八方八面百寶成，見彼無生自然悟。 [成：平聲庚韻] [悟：平聲庚韻]

無生寶國永爲常，一一寶流無數光。 [常、光：平聲陽韻]

行者傾心常對目，騰神踊躍入西方。 [方：平聲陽韻]

願共諸眾生 往生安樂國

……

* 網掛けは規則に合わない音。

このような讚は、曇鸞も『讚阿彌陀佛偈』として同じ形式の讚を自ら作っている。七言體というところも一致しているが、曇鸞は、平仄も整っていないので、やはり善導の

しておられる。確かに、經典譯出の中で中國の作詩法の影響を受けた譯經僧がいたことは間違いないであろう。特に漢人僧や漢語に堪能な西域僧が深くかかわった場合にはそのような傾向が強くなるのではないかと想像される。

頃に大變な進化を遂げたということができよう。

ここに言う平仄の整う詩文というのは、韻律上読み心地が良いために、古來無意識に整えられてきたものと見られる。六朝期ころから駢儷文や詩などで意識されるようになっていく。唐代の盛唐以降には重要な規範となり、多くの詩がこれにならうようになっていった。

その規則を簡単に紹介しておこう。一般に韻文では「歩格」となる2拍（つまり2文字）の後ろの拍のアクセント（あるいはトーン）が重要で、漢語の韻文では2拍の後ろの拍、つまり偶数文字に音域の高い聲調の「平（○）」と低い聲調の「仄（●）」の2種類を交互に配置する工夫をしている。そうすると自然にとても聞き心地が良い韻律となる。単純に言えば、一句の二、四、六文字目で「仄平仄（△● | △○ | △● | △）」、あるいは「平仄平（△○ | △● | △○ | △）」のように交互に平仄を變えればぐっと聞き心地が良くなるわけである。これが、後の時代にはやや高度化し、第一句と第二句では平仄の順を逆にしなければならないというルールなどが加わり、さらに聞き心地の良さが増していく。

こうした平仄の角度から見た場合、この善導の句は非常に重要である。何よりも初唐の早い時期に作られているにも関わらず、七言體の韻文で平仄はすでにかなり整えられていることがわかる。これが、七言律詩を完成させた杜甫から百年も前の作だとすると、その完成度には驚かされるばかりである。

なお、少し後の時代の智昇『集諸經禮懺儀』では「讚西方禮阿彌陀佛文」と命名してこの讚を若干改變して収録している。さらに後の法照『淨土五會念佛誦經觀行儀』でも善導「西方禮讚文」として、智昇『集諸經禮懺儀』の同讚を収録している。他にも、10世紀頃の敦煌本の淨土念佛法事の資料などでも、この部分を引いた文獻が多く見られ、長く親しまれていたことがわかる。この唐王朝で流行した文體にかなっていたということも、これだけ流行した理由の一つといえるかもしれない。

さて、唐王朝の時代に流行した近體詩は、8世紀半ばには完成の域に達し、杜甫、李白、王維等の詩が流行した。こうした時代を経て、佛教で用いられる讚も、それにあわせるように中國で大量に作られるようになった。中でも、善導の教えを継ぐ法照の功績は大きなものがある。

法照（751頃-838年^①）は、善導の流れを中國淨土宗第四祖とされる高僧で、淨土五會念佛法事を廣めたという功績がある。この淨土五會念佛というのは、『無量壽經』中の一文「清風そよぐ時に五（會）の音聲を發すれば、微妙にして宮商（音階）は自然と調和する（清風時發出五〔會〕音聲，微妙宮商自然相和）」（實は「會」字は『無量壽經』にはなく、『淨土五會念佛略法事儀讚』にのみ見られる）にもとづいて考案された音楽的な念佛の法である。法照はこれに誦經、讚文の歌唱を組み合わせた『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』という法會の次第、作法の書（『淨土五會

^① 施萍婷「法照與敦煌初探」、『一九九四敦煌學國際研討會文集・宗教文史卷・上』、甘肅民族出版社、2000年、頁75-104。

念佛誦經觀行儀』では「法事軌儀」としている)を作り出し、その実践を奨励したとされている。ここで何よりも大きな変化となったのは、讚を儀禮に多用するようになった事である。法照はそれまでに伝わっていた讚を集め、また自分でも多くの讚をその時代に流行していた韻律にあわせて新作していった。さらには法照による念佛法事が廣まりを見せるようになると、讚も大變多くのバリエーションが作られるようになっていった。9世紀頃に如何にこの五會念佛法事が五臺山を中心に流行したかについては、呂温撰「南嶽大師遠公塔銘記」、柳宗元撰「南嶽彌陀和尚碑」、遵式『往生西方略傳』などに記録が残されている。日本の圓仁『入唐求法巡禮行記』でも、五會念佛流行の中心地たる五臺山竹林寺訪問時の様子が記録され^①、また圓仁は『淨土五會念佛略法事儀讚』と「五臺山念佛法」を日本へ傳えたというほどであった^②。

この法照作の讚のうち、「淨土樂讚」を見てみよう。

淨土樂讚 依稱讚淨土經

釋法照

淨土樂淨土樂 淨土不思議 淨土樂
 彌陀住在寶城樓，淨土樂 傾心念念向西求。淨土樂 [求：平聲尤韻]
 到彼三明八解脫，淨土樂 長辭五濁更何憂。淨土樂 [憂：平聲尤韻]
 淨土樂淨土樂 淨土不思議 淨土樂
 寶樓寶閣寶金擎，淨土樂 池水金沙映底清。淨土樂 [清：平聲庚韻]
 法曲時時常供養，淨土樂 蓮華會裏說無生。淨土樂 [生：平聲庚韻]
 淨土樂淨土樂 淨土不思議 淨土樂
 寶臺寶閣寶眞珠，淨土樂 寶體端嚴金色軀。淨土樂 [軀：平聲虞韻]
 菩薩化生奏玉調，淨土樂 微風五會演眞如。淨土樂 [如：平聲魚韻]
 淨土樂淨土樂 淨土不思議 淨土樂
 流水波瀾遶寶臺，淨土樂 寶殿光耀玉戶開。淨土樂。已後急誦。
 [開：平聲灰韻]
 慈主遙聞三界子，淨土樂 總須發願往生來。淨土樂 [來：平聲灰韻]
 ……

平仄は完全には合わないが、平仄のルールにかなり合わせようという工夫が見られていることはよくわかるであろう。あるいは、梵唄として儀禮で唱えられるときの必要から意圖的に調整されていることも考えられるが、今日では中國での詠法は途絶えてしまい、その眞意はわからない。

また、この法照によって、五會念佛法事の形が整えられ、念佛を中心としつつ、數々の讚が讀み上げられる形の法會が完成されたことは、ひじょうに大きな功績となったと

① 圓仁『入唐求法巡禮行記』、「開成五年五月一日」条。

② 塚本善隆『唐中期の淨土教』、法藏館、1975年、頁198。

言える。法照がこのような法會を工夫した背景には、佛教が社會層の下方へと広がっていった時代だったことがあり、そのような時代に、多くの人々をあつめて感動を與えるための手段として工夫されたものだった。この方法は、民心にかなっているもので、周邊地域へも瞬く間に廣まっていったものと思われる。先に言うように、圓仁が『入唐求法巡禮行記』に記述している五會念佛流行の中心地、五臺山竹林寺への訪問や、圓仁が『淨土五會念佛略法事儀讚』や「五臺山念佛法」を傳えたのは、そのような背景からの事なのである。

また、こうした様様な讚の新作と流行は、敦煌や日本等の漢字圏の周縁地域にとどまることなく、さらに西へと傳わり、漢語からウイグル語譯され、さらに西へと流行を廣げたこともわかっている。ピーター・ツイーメ氏らの研究によりそうした西域語に譯された讚が最近では陸續と紹介されているのである^①。



さらに、意外に思われるかもしれないが、そうした法照以降の讚を中心とする佛教の「ほめたたえる」文學の廣まりは、景教、マニ教の布教の方法へ、そしてそれらを聞き續けた民衆の文學、藝能へも影響を與えている。

まず、景教では『三威蒙度讚』という讚美歌が残されており、マニ教では『下部讚』という法會の次第書ともいえる文獻が、ほぼ同じこの時代に作られ、西域へと廣められていった痕跡が敦煌に残されている。これらのちょっと面白いところは、七言の韻文を使った讚という点は共通しているのだが、韻や平仄は意圖的に變えている節があり、韻を入聲で踏むもの、平仄は仄聲を多用するといった傾向が見られる。これはもしかしたら、初期の佛教と同じで、佛教との差別化のためになされているのではないかと考えら

^① Peter Zieme *Three Old Turkic 五臺山讚 Wutaishanzan fragments*, 『内陸アジア言語の研究』17、2002年、223-239頁。

れる^①。

具体的に言えば、敦煌文獻には『景教三威蒙度讚』が残されている。以下のように七言體であり、讚の名稱を持っているだけでも、同時代に流行していた佛教の讚との關連が想像されるところである。この文體と内容について簡単に見てみよう。

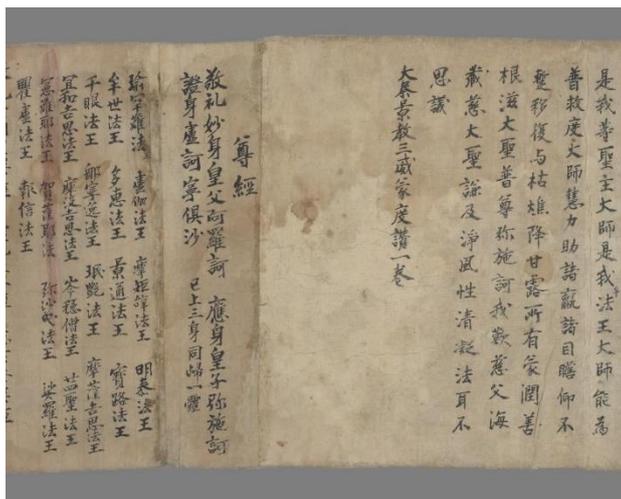
『景教三威蒙度讚』

- | | |
|---|---|
| <p>① “無上諸天深敬歎，
大地重念普安和。”</p> <p>人元眞性蒙依止，
三才慈父阿羅訶。</p> <p>② 一切善衆至誠禮，
一切慧性稱讚歌。</p> <p>一切含眞盡歸仰，
蒙聖慈光救離魔。</p> <p>……</p> | <p>[和：平歌韻] 「無上の諸天は深く（神を）敬い讚歎され、大地では（人々に）普く安らぎあれと重ね稱えん。」</p> <p>[訶：平歌韻] 人はもと眞性にして、この世にあるは天地人の三才の慈父アラーのお陰ならん。</p> <p>[歌：平歌韻] 一切の善き衆は誠の禮をつくし、一切の智慧ある精靈は讚美歌を稱えん。</p> <p>[魔：平歌韻] 一切の眞實の徒はみな歸依に徹し、聖なる慈しみを受けるものは救濟を得ん。</p> |
|---|---|

この讚は景淨の譯と考えられている。景淨は9世紀初めころに活躍し、『大秦景教流行中國碑』を建てたとされる人物で、般若三藏等の佛教の譯經僧とも交友があり、佛教界との相互の影響が想像されるところである。法照の活動時期とも重なり、佛教法會で歌われる讚も熟知していたであろう。

この讚は七言體44句からなっており、ほぼ八句で換韻し、最後の一句以外では偶數句できちんと押韻している。しかし、善導、法照のような、唐詩の平仄と同じ、つまり二音節を單位（歩格）として後ろの文字（偶數字）で平仄を整える韻律とは明らかに異なっている。今日の讚美歌のようにリズムに合わせて歌唱する場合には、朗讀する時とは異なり韻律の影響をそれほど強く受けにくいこともあり、それほど意識的に韻律に配慮しなかったという可能性もある。また譯者が漢語を母語としなかったため韻律の上で不自然さを感じずに平仄に配慮されなかったという可能性もある。いずれにしても、韻を踏んでいるという一点では唐代以前の偈とも異なっている。また、ここでは初めの數句のみ挙げているので氣がつかれないと思うが、全體的に仄聲字が平均以上に多く用いられているという傾向が見られている。この點は後ろに言うマニ教の讚にも類似しており、或いは意圖的に低調の韻律を生み出そうという工夫が働いているものとも見えるのである。

^① 拙稿「唐王朝における三夷教と讚」、『敦煌寫本研究年報』第12號、1-26頁、2018年3月。



P. 3847 『景教三威蒙度讚』末尾と『尊經』

次に、マニ教徒が作ったと見られる儀禮の次第書、『下部讚』を見てみよう。

『下部讚』は、30の偈を中心とし、儀禮の基本となる偈をおおむね順に配置しつつ、さらに用途や場にあわせた偈が選擇できるように並べられているところに特徴がある。こうした配列は、實は法照の『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』にも似ており、大きく影響を受けてできていることが疑われる。

その文體の特徴を末夜暮閣作『普啓讚文』で見た場合、以下のようになる。紙幅の関係もあるので、33偈132句のうち冒頭の一部のみを引用しておく。

- | | |
|---|--|
| ①普啟一切諸明使，
及以神通清淨衆。
各乞愍念慈悲力，
捨我一切諸愆咎。 | 普く一切の明使、
及び神通を持って清淨とする衆を啓す。
各ぞれに乞ひ慈悲の力を愍れみ念ず
我が一切の諸の愆咎を捨てん。 |
| ②上啟明界常明主，
并及寬弘五種大。
十二常住寶光王，
無數世界諸國土。 | 上に明界の常明主、
并せ及び寬弘なる五種大、
十二の常住せる寶光王、
無數世界の諸國土を啓す。 |

……

一見して大部分が法照らの佛教の讚と同様の七言體であるとわかる。しかし、これを細かく見てみると、基本的には押韻しておらず、また平仄もいわゆる唐詩とは全く違っていることに気付く。歩格の後ろの文字、つまり偶數字に注目した場合、仄聲が多い。その數値については、拙稿にすでに詳しいので改めては論じないが、仄仄平(△●△●△○△) 或いは仄仄仄(△●△●△●△)が共71句と、53.7%を占め、各行の最後の文字は仄聲字が30句と、90.9%を占めている。全體的に仄聲という暗く低い音が

多い、低調な韻律となっているのである。

さらに押韻字となるべき句末の文字は、33 偈 132 句中、平聲が 26 句、19.7%にとどまっている。各偈の一句目は『普啓讚文』ということから神名等の固有名詞が入る爲に平仄が不規則になるのでそれはずしてみると、99 句中 14 句、14.14%が平聲ということになる。また偶數句に限った場合には 66 句中 4 句、わずか 6.06%のみである。このように見てくると、意圖して唐詩の一般的な韻律を避けているようにも見えるのである。

もう一點興味深いことは、各句末尾の 3 文字で、平平仄(○○●)あるいは平仄仄(○●●)となる句が 132 句中 69 句もあることはたいへん特徴的に見える。先と同じ理由から各偈の第一句を除けば 99 句中 55 句、さらに偶數句のみとすれば 66 句中 43 句もこの形式になっていることは、これが意圖したか、ある種の韻律にあわせたための現象である可能性は否定できまい。これを各句の 5 文字目と 7 文字目が一定の規則性で「平△仄」となると考えると、漢語の一般的な韻律とは大きく違う奇數文字にアクセントを置く強弱歩格という韻律が背景に有ることを推測させる。強弱歩格という韻律が歐米文の韻文にしばしば見られることは言うまでもない。こうしたところから、翻譯時におけるマニ教徒独自の韻律の主張を見出すことができるかもしれない^①。

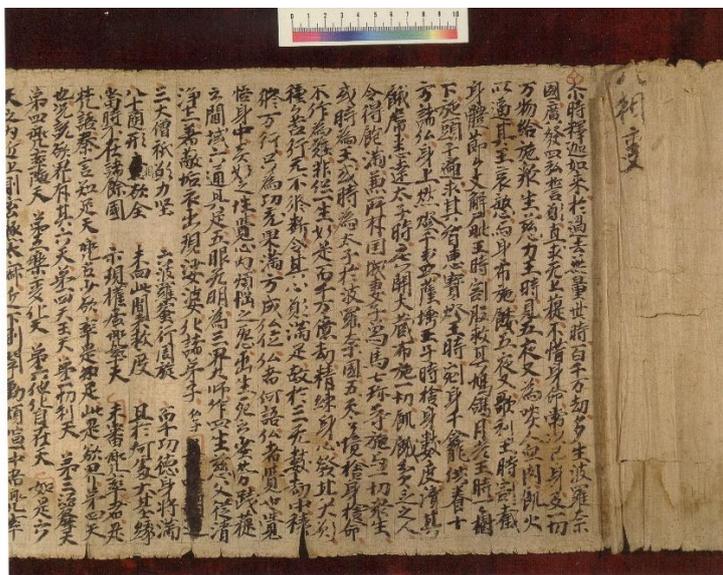
さて、以上に中國における讚の發展と流行、その社會層の下方へと流れる方向性、そして外に向かう方向性について見てきた。またこの時代としては新たな外來宗教である景教とマニ教讚の流入、漢譯化、そこに起こる独自の主張、そしてそれらが敦煌などでの周縁部での使用されていたことについても併せて見てきた。このように見た場合、外部の文化から中國へ向かうベクトルと、中國で浸透して昇華されつつ逆に外部へ向かい始めるベクトルが同時に存在するという点、そして、その雙方向のベクトルの中で、外來文化の優位性を残そうとする力の働きなどが見える譯で、正に本書が主題とするように、東漸という視點ばかりではなく西漸という逆の視點も加えることによって、それが文化的優位性の主張の中で文化が雙方向、或いは多元的に傳播するものであることが良くわかるのではないかと思う。

こうした中で、社會層の下方へ、そして漢字圏の外へと向かっていったほどの佛教儀禮における讚の流行が、時の通俗文學類へ影響したことは論じるまでもないことであろう。実際に、敦煌から發見された『八相變』、『悉達太子脩道因縁』、『太子成道經』等のいわゆる佛傳故事變文と呼ばれる釋迦牟尼の出家に至る物語の臺本には、多くの讚が差し挟まれて、歌と語りの物語を構成している^②。

^① 2017年8月23-24日に敦煌で開催された Dunhuang Forum: Inheritance and Innovation—An International Conference on Dunhuang and the Silk Road in Memory of the 100th Anniversary of the Birth of Mr. Duan Wenjie の席上で榮新江先生の指導學生がマニ教『下部讚』の平仄に一定の規則性を發見したとのご教示を受けた。本稿の主要部分の執筆の後であったことと、同學生の論稿を筆者が未見であることから具體的にどのような規則性かが不明であることから本稿へ反映はかなわなかったが、今後の研究成果が期待される。

^② 拙稿「從敦煌寫本中變文的改寫情況來探討五代講唱文學的演變」、『敦煌講唱文學寫

この時代以降には通俗の語り物の中にこうした韻文が挟まれた文體が多く見られるようになり、今日では講唱體或いは説唱體と呼ばれて盛んに研究が進められているが、このような語り口調に歌を挟めた文體が發展する背景には、唐代後半におけるこうした讚の流行の影響が強く見られていると見ることができる。



北京 8437 「八相變」

さらに、興味深いことは、こうした通俗の語り物の文學では、恐らくは必要に応じて異國、西域の雰囲気を出そうとしてか、通常の平仄の整った讚に、先のマニ教『下部讚』に見られていた韻律を交えているものが見られている。

例えば 10 世紀に『降魔變文』という祇園精舎建立に関わる佛教徒と外道の法術比べをテーマとする物語があるが、その韻文部分には以下のような韻律が見られている^①。

須達啓言舍利弗：「敕令來月之八日，城南建立大道場，神通各自般般出。
國王躬駕監其能，百揆參詳辨得失，幸願和尚說情懷，進退分明須一述。」
舍利含笑報須達：「一切妄相皆須割，外道共我鬥神通，狀似將魚而與[獺]，
明月未見比螢光，海水不可論[斗]撮。還同下（夏）白燦春冰，百練黃金比木末。
外道之徒總是糠，大風一起無拾掇。我今降魔的取強，總建化度成菩薩。」

この韻文は、全體的に仄聲に偏っており、仄聲が 62.86%を占めている。上記の部分は七言體四句で 5 偈からなっているが、仄起のものが 4 偈、さらに各句の第二字に仄音となるものが計 20 句中の 14 句で、70.0%を占めている。唐詩や、淨土讚に類する平仄平

本研究』、中華書局、2010 年。

① 上掲拙稿にも同様の内容を紹介している。

(△○△●△○△)或いは仄平仄(△●△○△●△)となるものは計9句、45.0%であ野に對し、仄仄平(△●△●△○△)或いは仄仄仄(△●△●△●△)と、マニ教『下部讚』と近い韻律となるものが計8句、40.0%混ざっている。また押韻字も入聲字であるが、これは『景教三威蒙度讚』に近い例がある。さらに言えば、ここには『下部讚』「普啓讚文」に見られた句末3文字の「平△仄」という韻律も見られ、偶數句10句中では8句までがこの韻律となっている。ざっと見ても、この部分の韻律は夷教の讚に近いものと見ることができ、或いは近體詩の格律を主とする變文の韻文部分に、三夷教の韻律を交えて、獨特の雰囲気を作ったものということができようか^①。

まとめ

以上を總じて、「ほめたたえる」文學、つまり頌讚の文學は、中國の漢語による文學を考える上で、また文化交流を考える上でたいへん重要な研究角度となりうることがわかるであろう。その重要性を上述の内容によって再度まとめれば、大きく(1)文學發祥の本質に關わるということ、(2)外來宗教と言語理解、(3)宗教信仰と文學形式となろうか。

「ほめたたえる」文學という研究を今回提起することになったわけだが、上の3點について、改めてまとめてみよう。

(1) 文學發祥の本質に關わるということ

「ほめたたえる」文學は、人間の本质にある、「敬意」や「おそれ」、そしてそれにかかわる「感動」が根源に有り、文學發祥と重要な關係にあることは間違いない。それは神がかつたものばかりではなく、自然や人に對してもわきおこってくるものであろう。その表現される言語も、當然、技巧の凝らされた究極の美文であることが求められる(また逆に無言になることもあるが)。つまり、時代とともに精緻になり、また逆に形式化されていくというのもそうした「敬意」や「おそれ」が背景にあるからであろう。そうした角度から検討を進めることによって、中國社會における信仰と文學、佛教文學と士大夫文學を關連させて見ることはできるのではないかと考える。

(2) 外來宗教と言語理解

中國ではその「敬意」と「おそれ」から「天」、「神」、「宗」に對して「頌」のような詩と歌を用いて祭祀をおこなってきた。それは基本的には他の國や民族と大きく變わることはないであろう。ただ、他所の國と大きく異なるのは、漢語という音節言語で表意文字たる漢字を表記言語とするところで、しかも長い歴史を持つ言語というところにあ

^① 關於對10世紀變文的三夷教影響，目前的研究很少，請參考岩本裕『目連「地獄めぐり」説話の源流』(『佛教文學研究』5，法藏館，1967年，43-67頁；『地獄めぐりの文學』，開明書院，1979年，184-199頁)。此外，最近林生海在博士論文『唐宋敦煌民間信仰研究』(日本廣島大學2016年3月)的「第三章 敦煌寫本「降魔變文」より見た三夷教の要素」裏提到過當時敦煌的三夷教的情況以及對變文的影響，值得參考。

る。中國においては、漢語と漢字を使わざるを得ない中で、宗教的な述語はどうしても従來のものと似通い、外來の文化は漢語に翻譯してしまうと従來の概念と混雜し、獨自色を保つことは容易ではなくなる。こうした中で、宗教に関わる「ほめたたえる」言葉は特に慎重に譯されてきたのである。こうした経緯や傳わってきた文辭を解讀することは、中國における外來宗教や言語理解を考える上で大變重要なことであろう。

(3) 宗教信仰と文學形式

漢語による文學形式の發展はこれまでも多く論じられてきた。ただ、佛教の讚偈などとの比較研究にはまだだいぶ餘地があるように思う。(2)にも言うような、それぞれの思想が獨自色を保とうという動きとともに、傳播のためには他者の方法を利用しようという作用も働くことは、「ほめたたえる」文學では容易に起こることである。善導、法照による近體詩の導入ばかりではなく、マニ教、景教でもおこっていることは上にも述べたとおりである。こうした宗教から起こる「ほめたたえる」文學は、その時代の文學形式に必ず大きな影響を及ぼしているはずで、儀禮を含めた宗教信仰の活動をさらに調べていくことは、頌讚の文學では重要なことと考える。

また、今回は「佛教の東漸と西漸」という大きな枠組みでこの「ほめたたえる」文學を取り上げたわけだが、これまでも見てきたように、「ほめたたえる」ことばは、まさに宗教、信仰上の究極の行爲にあたり、またそれぞれの宗教、信仰、あるいはそれを表す言語によって異なる形式を持っていると言える。宗教、信仰の交流にはこうした問題が根幹にあると言える。

より具體的に言えば、「ほめたたえる」対象は、國家的な宗教や、民間に多く存在する神佛によって異なる。こうした宗教、信仰は、時として國家により規範化され、社會層の上から下へ、中央から周縁へむかって浸透していく。それに對し、各地域の民間に残される信仰とそれに伴う行爲は人々に沁みついており、人々の要求として上に向かうこともある。時に、宗教、信仰が外部からやってくる場合もある。佛教や三夷教などが代表的である。その場合にも、同じように時とともに規範化され、周縁部からのベクトル作用しながら周縁部へと傳わっていくことになる。こうした中央からのベクトルと、周縁からのベクトルの中で一國家の宗教が成り立っていると言える。「ほめたたえる」言葉も、そうした中で時代ごとに形を變えていくことができよう。

しかし時に、中國王朝の文化的優位性から、周縁地域を越えてさらに外部へと影響を廣げる時代もある。中國化された佛教が、その「ほめたたえる」ことば、宗教行爲とともに外部に向かった時代が有ることは前にも見てきたように明らかなのである。こうした「ほめたたえる」文學、「頌讚の文學」をキーワードとして佛教の東漸、西漸を考えることもまた興味深い視点ではないかと考える。

*初出、「頌讚の文學」(『佛教の東漸と西漸』、『アジア遊學』251號、23-48頁、2020年8月)。

第五章 S.2204 『(擬)董永變文』再考*

第一節 前言

S.2204 『(擬)董永變文』に関する研究はこれまでも多い。その早期の研究については金岡照光「敦煌本“董永傳”試探」^①にまとめられているが、當時は資料検索が今日ほど容易ではなく、若干の補充も必要となっているようである。以下に金岡論稿をもとにしつつ敦煌本董永故事資料研究の流れを確認してみよう。

後に言う S.2204 『(擬)董永變文』鈔本に記される董永故事については、早くは敦煌文獻の研究が始まって間もない 1916 年に、狩野直喜「支那俗文學史研究の材料」に「唐太宗入冥記」、「秋胡戲妻小説鈔本」、「大英博物館藏燉煌遺書茶酒論斷片」、「巴里圖書館藏 Pelliot 教授將來遺書春秋列國小説斷片」、「季布歌」などとともに、俗文學史に位置づけられて「孝子董永傳」として紹介されている^②。S.2204 寫本は、實は冒頭部分が斷裂しており、董永故事には眞題が無かったため、狩野が「孝子董永傳」としたのは擬題としてであった。以降、この「孝子董永傳」の擬題を採用したのは青木正児「敦煌遺書“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」^③である。ただ、ここで青木はこの題を眞題と誤解し、「傳」が散文につけられる題名であることを理由に、本文が本來は散文體をとめない、『目連緣起』、『大目乾連冥間救母變文』と同様の講唱體ではなかったかと推測を展開している。この説はこの後中國ではあまり顧みられることなく、この數年後に發表された鄭振鐸「敦煌的俗文學」^④、『中國俗文學史』^⑤では「董永行孝」とし、「傳」を使用してはいない。實のところ鄭振鐸『中國俗文學史』では「董永行孝」は「第六章 變文」の部分ではなく、「第五章 唐代的民間歌賦」で紹介されており、韻文類を變文とは區分する考えに基づいているのである。

變文の名稱が使われるようになったのは王重民「敦煌本董永變文跋」^⑥に「董永變文」として以降に據ると見られる。以降、『(擬)董永變文』には、「傳」と「變文」の 2 種

* 本稿は學術振興會科學研究費補助金基盤研究(B) 16H03404 「9、10 世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の綜合的研究」(2017-21 年度)の研究成果の一部である。

① 『東洋大學紀要文學部篇』第 20 集，1966 年。

② 『藝文』7 卷 1 號・7 卷 3 號。『支那學文藪』，弘文堂，1927 年再録。

③ 『支那學』4 卷 3 號，1927 年，123-128 頁

④ 『小説月報』20 卷 3 號，1929 年，447-478 頁。

⑤ 1938 年，142-146 頁。

⑥ 『圖書季刊』新第 2 卷第 3 期，1940 年；『華北日報俗文學週刊』第 3 期，1947 年 12 月ともに原資料は筆者未見。『圖書季刊』に關しては、本研究班員より御指摘いただいたものであり、學恩に感謝する。同論文に關しては『中國敦煌學百年文庫』「文學篇(二)」(甘肅文化出版社，1999 年，473-474 頁)等に再録された内容を確認するのにとどめたが、本稿の主たる論旨には影響しない。

の擬題が使用されるようになる。ただ、多くの研究者が使用してきたのは「變文」であった。例えば、太田辰夫「敦煌文學研究書目」は「董永變文殘卷一卷」とし^①、杜穎陶氏は鄭振鐸の付けた「行孝」に倣ったのであろうか「董永行孝變文」としている^②。周紹良も、『敦煌變文彙錄』の「敦煌所出變文現存目錄」において王重民「敦煌本董永變文跋」を承けたとして「董永變文」としており^③、その後は、『敦煌變文集』上でも「董永變文」とし^④、『敦煌變文集新書』^⑤、『敦煌變文校注』^⑥など多くの翻刻資料はみなそれに随っている。

これに對して金岡照光「敦煌本“董永傳”試探」では、S.2204 が變文の通常の講唱體ではなく、また韻文の文體からみて講唱體から變容したとは言えないとして「董永傳」の名前を使用することを主張した。また遊佐昇『唐代社會と道教』^⑦では、「董永變文」の名稱を使用しつつ、金岡論考の主張する「董永傳」の2種の名稱を使用している。

このような題名の不統一がおこる理由は、一つには S.2204 に眞題がないこと、もう一つには變文の定義が研究者により異なることによると言てよい。

こうした議論に對して、筆者はかつて『敦煌變文寫本的研究』^⑧、『敦煌講唱文學寫本研究』^⑨などに整理し、解釋を加えている。この解釋についてここに改めて述べるならば、まず、敦煌に残される多くの講唱文學資料が寫本時代のものであり、規範化された原型をもたない書承文學、さらに言えば口承文學とかかわりの強い文學であることが多く、口承文學のように時間や場所によって變形していくこと、次にこうした文學が様様な場面で讀書されまた演じられたことに起因して、場面狀況によって題名すら變えられている可能性が高いということである。刊本時代の多くの文學作品が一定の規範を持ち内容の變化が少ない「靜態」であるのに對して、寫本時代のこうした文學、特に講唱文學はまさに變化の起こりやすい「動態」にあると言てよい。つまり類似内容を記す寫本であっても全く異なる發展段階にある文獻資料という可能性が排除できないわけである。筆者は、特にそれを説明するために、これまで、故事略要本から講唱體への變形、淨土讚文等の唄いものから講唱體への變形、『八相變』、『太子成道經』など一連の佛傳故事類文獻、『大目乾連冥間救母變文』、『目連緣起』、『目連變文』等の目連故事類などをはじめとする様様な講唱文學類、『十王經』類、『十齋日』類、『受八關齋戒文』類のような信仰や儀禮に關わる文獻について論じてきた。これらの點については、それぞれについての拙稿に論じてきたところである。これらの調査を通じ、總じて言えることは、

① 『神戸外大論叢』5卷2號，1954年

② 『董永沈香合集』，1957年。

③ 「敦煌所出變文現存目錄」『敦煌變文彙錄』，上海出版公司，1954年，23頁。

④ 人民文學出版社，1957年。

⑤ 中國文化大學中文研究所刊，1984年。

⑥ 中華書局，1997年

⑦ 東方書店，2015年。

⑧ 中華書局，2010年。

⑨ 中華書局，2010年。

「動態」の中にある説話には儀禮や語りの場での使用等の様様な用途があり、寫本に文字として残されている場合には用途に応じた文體で記され題が付されるが、用途によりその文體も題も、内容ですら變更されることがある、といったところであろうか。

こうした觀點に基づき、2019 年に大英圖書館において再度 S.2204 寫本を調査したところ、やはりこの文獻にも寫本時代の「動態」であったことを説明できる痕跡が見られることに改めて気づいた。結論を先に述べるならば、この S.2204 は、董永故事が書かれていた寫本を、別人が途中から受け継いで續きを書き、元の董永故事にはなかった新たなプロットを書き加えたものである可能性が指摘し得る。さらに言えば、そこに『太子讚』、『父母恩重讚』等の讚文類を書き續けていることは、董永故事を改作した人物と目的を知る手掛かりになるのではないかと考えられるのである。

本稿では、こうした今回調査の気づきにつき、備忘の爲に記録しておくのと同時に、動態にある董永故事を通じて、敦煌の變文の性質について改めて考えておきたい。

第二節 S. 2204 寫本概況

S. 2204 について簡単に整理すると以下の通りとなる。2019 年 4 月大英圖書館での調査に基づき、その各紙の大小についても念のために記述しておく。紙のサイズにより鈔本の性質が論じられることもあり、また前後殘闕部分の長さにより前後にあったと推測される内容の長短についてもある程度知りうる手がかりとなるからである。

- (1) S. 2204 正面文獻： ①(董永變文)／②太子讚／③十無常／④父母恩重讚／⑤十勸鉢禪關
麻紙卷子。8 紙。高 26 cm×長約 250 cm (第 1 紙：高 26 cm×長 24.5 cm (前闕) /第 2 紙-第 7 紙：
高 26 cm×長 35.5 cm /第 8 紙：高 26 cm×長 16 cm (後闕))。

①首題： 闕

尾題： 無

行數： 存 46 行

識語： 無

解説： 董永故事部分。

②首題： 太子讚 釋迦牟尼佛和

尾題： 無

行數： 存 34 行

識語： 無

解説： S. 126 にも同文あり。

③首題： 十無常 堪嗟嘆，堪嗟嘆，願生九品坐蓮臺，禮如來和

尾題： 無

行數： 存 25 行

識語： 無

解説： S. 126 にも同文あり。

④首題： 父母恩重讃 菩薩子和

尾題： 無

行数： 存 22 行

識語： 無

解説： S. 126 にも同文あり。

⑤首題： 十勸鉢禪關 阿彌陀和

尾題： 無

行数： 存 6 行

識語： 無

解説： 途中で擱筆。

背面文献： 無

今回の調査において紙のサイズを測定できたことにより、本寫本が基本的に高 26cm、長 35.5cm の紙を使用しており、第 1 紙は 11.5cm、最後の第 8 紙の後 19.5cm が失われていることが確認できた。寫本の上部も下部も文字の一部が闕けてしまうほど摩滅しているため、おそらく本来は高 27 cm 程度であったと推測される。また第 1 紙の断裂部分の右端上から 10cm の部分（第 1 行目 8 文字目「暫」字の右）に闕損した右の行の墨蹟が確認できることから、董永變文第一行目の前にまだ行があった可能性がある、つまり「人生在世審思量」に始まるとされる第一句の前にまだ文があった可能性があることがわかったのである。

もう一点、29 行目と、30 行目の記載に関わる問題についても重要である。この 2 行についてはそれまでの行が一行 3 句で均整に書寫されているのとは異なり、やや字が大きく一行 2 句しか書かれていない。本来、均整であることを意識して書寫されるであろうことは自然と思われ、同一人が繼續して書寫する場合、このようなことは起こりにくいと思われるわけだが、現実ではこの 29 行目と、30 行目では、このような見栄えの悪い書かれ方となっている。この点は、マイクロフィルムによる研究の時代から、筆者の疑問となっていた問題である。今回の調査ではその点には留意していたが、原巻を一見して直感したことは、29 行目の前後から書き手が変わっているのでは、という感覺的な疑念である。この点は次節で検証を試みたい。

さらに、同寫本を通覧して興味深く思うことは、後ろに「太子讚」、「十無常」、「父母恩重讃」、「十勸鉢禪關」等の佛教系の讚文類が董永故事に續くことである。この点は後述するが、非佛教系の孝子譚である「(擬) 董永變文」との關りが氣になるところである。しかも、この書き手が変わったと見られる 29 行目前後から、末尾までが同じ書き手と見られることで、董永説話の部分と、佛教系の讚文の關り、さらに言えばこの寫本の用途が氣になる点であるといえよう。この点については第四節に詳述する。

以上に「(擬) 董永變文」の寫記される S. 2204 寫本の状況を紹介してきた。これまでも見られるように、董永故事の後半の書き換えの問題、そして董永故事後半の書き換えの部分と同じ筆跡で書かれると見られる「太子讚」、「十無常」、「父母恩重讚」、「十勸鉢禪關」との関連性につき、まだ議論すべき點が残されていると考える次第である。次章では、こうした議論を展開する前に、まず筆者が S. 2204 寫本を實見して直感した第 29 行目以降が別人の手になること、そして内容の改變があったとの推測につき、前後の字體と文體の分析から改めて實證していきたいと考える。

第三節 董永故事とその書き換えについて

次に、本節では S. 2204 寫本の第 28 行目以前と第 29 行目以降が別人の手になるか否かについて見ていくが、その前に、この點について注目する理由について簡単に述べておく。

實のところ、S. 2204 「(擬) 董永變文」に見られる董永故事の書き換えと物語の發展については、古くから議論がある問題である。董永故事と言えば、簡潔ながら唐道世『法苑珠林』に『孝子傳』を引用されるものや、『太平御覽』に漢・劉向「孝子傳」中の故事として引用されるものが良く知られている。その概要は「孝子董永が一人父を養い、父亡き後は葬儀を執り行い、そのためにできた負債の返済のために奉公に出る。董永の孝行に感じた天が天女を妻として遣わし瞬く間に負債を返済するが、天女はそのまま天に歸る」というものである。これをもとにした S. 2204 「(擬) 董永變文」ではこの續きがあり、「2 人の間にできた子供は母を想い、道術を使う師の助けにより池のほとりに水浴びに來た母と對面する」という件が續く。この前後 2 つの説話は敦煌本『句道興本搜神記』中に「董永」、「田崑崙」と別の説話として見られており、ともに唐代にはよく知られていた説話と見られるのであるが、この 2 つが繋げられ、後にはさらに物語として發展し『天仙配』などへと發展していく、とされる。なお、遊佐昇前掲論文では、S. 2204 「(擬) 董永變文」中の董永の子供を董仲とし、道術を使う師を孫賓としていることに注目し、四川道教の董仲（董仲舒）信仰との關係が指摘されている。

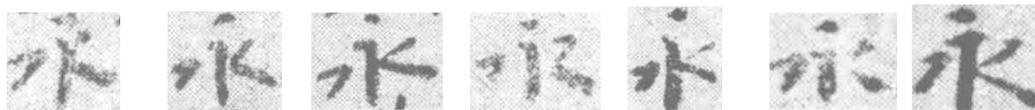
以上が、従來の説である。これを承けて、本稿に「S. 2204 寫本の第 28 行目以前と第 29 行目以降が別人の手になるか否か」を論じることは、S. 2204 寫本作成の時點でもこうした「動態」の文學としての發展變化が起こっていることを確認するという點で、たいへん興味深い問題ということが理解されるであろう。さらに言えば、本寫本がいかなる場面で用いられたかを知ることにより、當時そうした物語の改變が如何なる場面行われていたか、またその理由などについても知ることができるのではないかと思えるのである。28 行目まではまさに「天女が妻として瞬く間に負債を返済する」場面であり、29 行目以降は「天女が天に歸る」場面から「七歳となった子の董仲が孫賓の導きにより母に会いに行き歸ってくる」場面である。

この前後の書き手が変わったかどうか、そして新たに付け加えられたと見られる部分が別人の手になるかどうかにつき、以下に、筆跡と文體の變化という 2 点を中心に見ていきたい。

まず筆跡についてであるが、第 29 行の前後に書寫される同一字の筆跡を比較すると、ころから始めてみたい。

まず、頻出する董永の「永」字から見てみよう。

【第 28 行以前】



第 3 行 第 6 行 第 10 行 第 14 行 第 18 行 第 21 行 第 23 行

【第 29 行以後】



第 32 行 第 34 行 第 38 行

「永」字の第一劃の點の形狀に注目した場合、第 27 行以前では點の左の部分には筆先の先端を残す形状と右側の留から左斜め下に強く払う形状が特徴的である。これに對して第 28 行以降では右に向けてしっかり線を引くようにして留めるという點で前後の癖は異なっている。第 38 行目の例では前の 2 例と異なるようではあるが、やや崩してはいるものの、點の左の部分では明らかに第 27 行目以前のものとは異なっている。

次にこの字の第二劃の横から止めて下へ向かう角の部分の違いも鮮明と言えるのではないかと思う。第 38 行目の例では崩し字になっておりややそれとは異なるが、やはり第 27 行目以前のものとは異なっている。

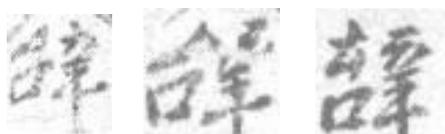
次に「辭」字を見てみよう。

第 28 行以前



第 10 行 第 11 行 第 11 行

第 29 行以後



第 31 行 第 32 行 第 33 行

「辭」字の左右の偏と旁が逆になっている例が一例見られるが、それより大きな違いとしては「辛」の字形が第 27 行以前と第 28 行以降では違っており、以降では皆横線一劃が多くなるという差異が見られている。書き癖の大きな違いとしてここでは注目しておくべきであろう。

次に「爲」字を見てみよう。

第 28 行以前



第 4 行



第 18 行

第 29 行以後



第 45 行



第 46 行

下部の 4 つの點の形状が異なることが見て取れるのではないだろうか。28 行目以前では左上から右下にかけて止められているが、29 行目以降では上からやや左下に向けて払われている。これも大きな書き癖の違いと見てよいであろう。

總じて 28 行目でとそれ以降では、字形全體から見ても、長横の字と縦長の字という差があり、一見して違いがあるように見える。こうして見ると、29 行目から 30 行目までの一行の文字数が他の行と違ってしまったのは、おそらく書き手がかわって、文字の大小の調整がうまくできなかったためと理解できるのではないかと思えるのである。

次に文體についても見ていきたい。筆跡から見て途中で書き手が変わったとはいえ、その背景に元となる口承文學なりテキストがあって、それをもとに別人が引き續き筆寫したる可能性も排除できないからである。逆に、もし筆跡が変わったこの部分で文體が変わっているとすれば、この寫本の寫記の段階で物語の改變が行われたことを證明できるともいえる。

まず以下に第 28 行目までの文體を抜粹して紹介しておきたい。

人生在世審思量，暫時吵鬧有何方（妨）；大衆志心須淨聽，先須孝順阿耶孃。
好事惡事皆抄錄，善惡童子每抄將。孝感先賢說董永，年登十五二親亡。

自嘆福薄無兄弟^①，眼中流淚數千行；爲緣多生無姊妹，亦無知識及親房。
 家裏貧窮無錢物，所買（賣）當身殯耶孃。便有牙人來勾引^②，所發善願便商量。
 長者還錢八十貫，董永只要百千強。領得錢物將歸舍，諫澤（揀擇）好日殯耶孃。
 父母骨肉在堂內，又領攀發出於堂，見此骨肉音哽咽，號咷大哭是尋常。
 六親今日來相送，隨東直至墓邊傍。一切掩埋總以（已）畢，董永哭泣阿耶孃。
 直至三日復墓了，拜辭父母幾田常；父母見兒拜辭次，願兒身健早歸鄉。

……
 阿郎把數都計算，計算錢物千疋強。經絲一切總耐了，明機妙解織文章。
 從前且織一束錦，梭聲動地樂花香，日日都來總不織，夜夜調機告吉祥。
 錦上金儀對對有，兩兩鴛鴦對鳳凰。織得錦成便截下，揀將來，便入箱。

*太字は二四不同、二六同の規則に當てはまらない文字。以下同じ。

以上に冒頭の特徴的な8スタンザと第27句までの3スタンザを擧げておく。ここで平仄に注目を置くと「△○△●△○△、△○△●△○△、△●△○△●△、△○△●△○△」という特徴的な平仄の配列の基本としていることがわかる。さらに、全體を通して、二四不同、二六同の規則に當てはまる比率を見た場合、7字句83句中48句(57.8%)が當てはまっている。そのうち、上ではその規則に合わない部分を見ていくと「好事惡事」、「善惡童子」、「父母骨肉」といった決まった言い回し、「董永」、「耶孃」といった呼び名が大部分を占めていることがわかる。平仄の習慣で、こうした例外を認めていることは言うまでもない。また、そのほかでは「惡」、「發」、「十」、「得」、「擇」、「肉」、「日」と、入聲韻で平仄を外している點も特徴的である。入聲がやや長さを持った韻への變化を示すものと言えるかもしれない。仮にこうしたものまで加味した場合、二四不同、二六同の規則に當てはまるのは7字句83句中68句(81.9%)となる。少なくとも意圖的に文體の操作を行っているとはできるのである。

これに對し、第29句目以降では、二四不同、二六同の規則に當てはまる比率を見た場合、7字句50句中25句(50.0%)である。

以下に初めの6スタンザを例として擧げておく。

阿郎見此箱中物，念此女人織文章。女人不見凡間有，生長多應住天堂。
 但織綺羅數已畢，却放二人歸本鄉。二人辭了須好去，不用將心怨阿郎。
 二人辭了便進路，更行十里到永莊。却到來時相逢處，「辭君却至本天堂！」
 娘子便即乘雲去，臨別分付小兒郎。但言「好看小孩子，」共永相別淚千行。
 董仲長年到七歲，街頭由喜（遊戲）道邊旁，小兒行留被毀罵，盡道董仲沒阿孃。
 遂走家中報慈父，「汝等因何沒阿娘？」當時賣身葬父母，感得天女共田常；

① 嘆，有去聲“翰”與平聲“寒”二韻。

② 勾，有平聲“尤”與去聲“有”二韻。

如今便即思憶母，眼中流淚數千行。董永放兒覓父（母）去，往行直至孫賓（贖）傍

一見しても前半に見えるようなスタンザごとの特徴的な文體がみえるわけでもなく、決まり文句や固有名詞により平仄から外れたと見られるものもそれほど目立っては見られない。「阿郎」、「阿嬢」、「阿娘」のような呼稱により平仄が合わなくなるケースも目立っては見られず、入聲韻の影響と見られるものも、「別」、「得」がそれぞれ一例見られるのみである。なお、第 28 行目までは董永の名を「董永」とのみ稱していたが、第 29 行目以降では 3 回のうち 2 回が「永」との略稱になっていることも目立った変化の一つと言えようか。

總じて、第 28 行目までとは異なる筆跡、文體、異なる意識で書き繼がれているということが言えそうである。

第四節 S.2204 寫本の内容と用途

S.2204 寫本の冒頭に「(擬) 董永變文」が途中まで書寫され、29 行目以降の董永の息子としての董仲や、道術を使う孫賓の登場する天女の羽衣説話のある部分が、別人の手によって書き繼がれたことは以上にも明らかとなろう。さらにその書き繼いだ部分に續く部分に「太子讚」、「十無常」、「父母恩重讚」、「十勸鉢禪關」がおそらくは同一人によって連寫されていることについても前に述べたとおりである。本節では、この續く部分の内容を検討し、この寫本全體の内容と用途について若干検討していきたい。

先にも言うように、この後ろに續くのは 4 種の韻文で、佛を稱え佛教の教えを歌うものである。

初めの「太子讚」は、五五七五を基調とし、第二三四句で押韻する韻文である。初めの 5 スタンザは同一の韻を踏んでいるが、以降はスタンザごとに換韻している。内容は、「牟尼佛の説ふを聽くに、初め學び脩道せんとする時、宮に歸りて啓して父王に告げて知らしむるに、我れ無爲を證せんと道ふ。太子初め道を學び、曾て作すは忍辱の賢、五百の外道廣く遮攔し、脩道するに幾年を経る」に始まる太子が出家、成道に至るまでの佛傳故事がつづられる。中には金錢や技藝も無常なものであること、太子は生まれて七日で母に死なれたこと、美人の妻をめぐって二千の姦女にかしづかれても、それを捨て出家、脩行したこと、如何なる地位についても死を免れないこと、太子は自然界での脩行を経て悟りを得て佛となったことなど、無常を説き、脩行の大切なことを説く内容が多く含まれている。冒頭の『太子讚』の題目の下に「釋迦牟尼佛和」とあるのは、韻文の中に和聲、つまり「釋迦牟尼佛」という五言の合いの手が入ることを記す注記である。

冒頭部分を示しておこう。

46.『太子讚』「釋迦牟尼佛」和。
47. 聽説牟尼佛。初學脩道時。歸宮啓告父王知。道我證無
48. 爲。太子初學道。曾作忍辱賢。五百外道廣遮攔。

49. 脩道經幾年。金錢不自用。買花獻佛前。瓶内湧
50. 出五枝蓮。賢人生喜歡。阿鑒從城出。賢人速近
51. 前。買花設誓捨金錢。願得宿因緣。將花供養
52. 佛。兩枝在肘邊。光明毫相照諸天。法雨潤心田。
53. 好道變泥水。如來湧泥泉。付法掩泥不將難。受
54. 記結因緣。太子生七日。摩耶欲歸天。姨母收養經七
55. 年。六藝有三端。恩養親生子。七歲成文章。六
56. 藝周備體無常。生死難抵當。婚娶年十八。嬪
57. 后與耶輸。更加姝女二千餘。美貌世間無。太子無心戀。

……

次の「十無常」は、七三七三七三五を一スタンザの基調とする。この三字句と末尾の五字句は基本的に合いの手と見られ、七言四句を基調とする韻文を中心とするものである。末尾の五字句はすべて「不免也無常」という同一のことばが續いている。なお、冒頭には前の『太子讚』と同じく和聲のための言葉「嗟嘆に堪へん、嗟嘆に堪へん。願はくは九品に生まれ蓮臺に坐して、如來に禮さんことを」がさらに付け加えられるようである。内容的には、第一のスタンザ「人の世の光のごとく速かに流るるを思ふ毎に〈時は短促なり〉、人の生の日月に暗かに催將せらる〈茫茫に轉ず〉、容顔覺ずして暗かに裏換り〈已に改變す〉、直だ饒なるは便ち是れ轉輪王〈免れざるやああ無常〉」にはじまる。これより見ても、各スタンザの偶數句にあたる三三三五は、合いの手であることがわかる。なお、以降の内容は、人生中の免れ得ぬ無常について、各句に述べられている。

以下に、やはり冒頭部分を示しておく。

80. 『十無常』「堪嗟嘆，堪嗟嘆，願生九品坐蓮臺，禮如來」和。
81. 每思人世流光速。時短促。人生日月暗催將。轉茫茫。
82. 容顔不覺暗裏換。已改變。直饒便是轉輪王。不
83. 免也無常。傷嗟生死輪迴路。不覺悟。巡環來
84. 往幾時休。受飄流。縱君人世心無善。難勸諫。愚
85. 癡不信有天堂。不免也無常。人間四相行徒見。貴
86. 與賤。文才武藝兩般榮。奪人情。愚癡恣縱身為
87. 樂。心喜作。昔時樊噲及張良。不免也無常。少年
88. 英雄爭人我。能繫裏。相呼相喚動笙歌。笑仙
89. 娥。酒席誇打巢雲令。行弄影。及時大是好兒郎。
90. 不免也無常。……

次の「父母恩重讚」は、七言四句を1スタンザとして、13スタンザからなる韻文で、各スタンザの一、二、四句韻を踏み、全編一貫して同じ韻である。

内容は「父母への恩の重きこと十種の縁あり。第一に懷り躬ら苦難を受く。是れ男還たは女かを知らず、慈悲恩愛は天と連なる。第二に産に臨みて心酸に足り、命、草上に露珠と懸るが如し。兩人命を争ひ各の死を恐れ、無常に九泉に落つるを恐怖る。第三に

母子安然に足り、孝順を忘れ残年を養る莫かれ。親情は遠きも近きも皆な歡喜び、冤家の懷抱くは競ひ來りて看んことを。」に始まり、「第一懷躬受苦難」、「第二臨産足心酸」、「第三母子足安然」、「第四血入腹中煎」、「第五漸漸長成年」、「第六乳哺恩最難」、「第七洗濯不淨衫」、「第八爲避惡業緣」、「第九遠行煩惱緣」、「第十憐憫無二般」の10種に分け父母特に母への恩を説く。これは、P.3919『父母恩重經』などにも近い表現が見られ、ここからの發展關係が考えられる。ちなみに同經に言う10種の恩は、「一者懷胎守護恩」、「二者臨産受苦恩」、「三者生子忘憂恩」、「四者咽苦吐甘恩」、「五者迴乾就濕恩」、「六者洗濯不淨恩」、「七者乳哺養育恩」、「八者遠行憶念恩」、「九者爲造惡業恩」、「十者究竟憐愍恩」で微妙な違いがある。ここでは主題から外れるため詳細は省略するが、これらは數多くの敦煌文獻に引用されており、こうした角度からの比較も必要になろう。

以下に、やはり冒頭部分を示しておく。

105. 『父母恩重讚』 「菩薩子」和
106. 父母恩重十種緣。第一懷躬受苦難。不知是男還是女。
107. 慈悲恩愛與天連。
108. 第二臨産足心酸。命如草上露珠懸。兩人爭命各怕死。
109. 恐怕無常落九泉。第三母子足安然。莫忘孝順養
110. 殘年。親情遠近皆歡喜。冤家懷抱競來看。第
111. 四血入腹中煎。一日二升不屢餐。一年計乳七石二。母身
112. 不覺自焦干。……

最後は「十勸鉢禪關」である。「第一に汝に勸む參禪を學ぶを（心須く堅くせよ）。禪門、禪理、性甚だ玄なり（悟る者少なく、多般に迷ふなり）。學人を得るを欲し本性を悟らしむ（巡環を出ず）。内外に在らずして中間なし（無住の相、三千に徧し）」に始まり、禪を勸める内容である。七三七三三七三七三を1スタンザの基調とするが、内容から見て三字句はみな合の手のように見える。「彌陀佛和」によって示されるのも合の手と見られるが、具體的にどのように歌われていたか、2種の合の手を誰が担当していたかについてはいまだに推測の域を出ない。

127. 十勸鉢禪關 「彌陀佛」和
128. 第一勸汝學參禪。心須堅。禪門禪理性甚玄。悟者少。迷
129. 多般。欲得學人悟本性。出巡環。不在内外不中間。
130. 无住相。徧三千。第二勸汝平善男。勤勤參。衆生世
131. 上有二三。一世了。莫貪婪。多見衆生我着相。物上貪。
132. 似與明珠不肯捨。拋却走。一場愍。

このように各韻文を用途の點から見た場合、上の目録にもあるように「太子讚」の題目の後ろの「釋迦牟尼佛和」と、「父母恩重讚」の題目の後ろの「菩薩子和」も同様に聽衆とともに唱える句と見ることができる。この點については任半塘氏が「和聲聯章」として命名されているほか、『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』

に見られる様様な合いの手、『(擬) 歡喜國王縁』等の韻文前に見られる「觀音菩薩 佛子」などに類するものと言えるだろう。

以上のように、「太子讚」、「十無常」、「父母恩重讚」、「十勸鉢禪關」ではいずれも合いの手等の入る、つまり聽衆がいることを前提とする、念佛法事などで唱えられる讚を集めた文献と見ることができる。さらに、内容から見た場合、出家して家、母や妻との離別の想いがうたわれるものが多いことに気づく。この點、『二月八日文』や『踰城文』とも関わりのある二月八日の出家踰城に関する儀禮に用いられたものである可能性も指摘しうるかもしれないが^①、むしろ在俗信徒に對するものの中でも、出家に際しての得度儀禮や受戒の行われた八關齋など、聖俗の間に位置する儀禮に関わるものと筆者には見えるのである。

ただ、このように見た場合、遊佐昇前掲論文にもある、董仲や孫賓が登場するなど、道教との関りが不可解に思えてくるところではある。しかし、これについてはここに興味深い資料を紹介することができる。それは P.3835、S.2615V に見られる『大部禁方』の記載である。特に粘張装の P.3835 には「戊寅年八月五日清信弟子楊願受寫此經記之耳也。後伐(代)流傳利益衆生，莫墮三塗」と、八月端午の日付の「楊願受」^②の書く題記とともに『十一面三昧印』第一、身印第二、大心印呪第三、中心印呪第四等印四種、『觀世音菩薩秘密藏無部(障)礙如意心輪陀羅尼[神呪]經一卷』、『禁狗呪』、『少睡陀羅尼』、『佛頂尊勝陀羅尼心眞言』、『不空羂索神呪心經』、『佛說觀經』、『妙色身如來眞言』、『甘露王如來眞言』、『水散食一本』、『大部禁方』、『佛說大輪金剛惣持陀羅尼法』、不明行法、『佛說大輪金剛惣持陀羅尼法』など多數の陀羅尼や脩法が寫記されており、そのうちの『大部禁方』には以下のような記載がある^③。

『大部禁方』

『龍樹菩薩、九天玄女呪』受氣時，先用香盤，然後受氣。

受氣法

取端午日，寅時，受五方氣各一遍，連咽三口。如是二十一遍至四十九遍，亦得。使用香槃(盤)受氣後，誦呪。先安香槃(盤)，用劔五口三口亦得。用炭一斤，二斤亦得。用生鐵三二斤，用五色線五條，更用鏡五面三面亦得。更用筋一雙，用五色線五條，收氣纏筋更盡北斗，安槃(盤)內，然後：「戒香、定香、惠香、解脫香、解脫知見香，光明雲臺遍法界，供養十方一切佛，見聞普薰證，寂滅一切眾生。」亦如是。

① 參看拙稿「二月八日の出家踰城と敦煌の法會、唱導」,本誌第8號,2014年,31-45頁。

② 「楊願受」の名の残される敦煌文献には、BD00876(盈76、北京7707)太平興國二年(977)『大目乾連冥間救母變文』、S.5631庚辰年(980)『社司轉帖』などが知られており、當該文献が10世紀末頃のものであるとわかる。

③ 本文献については以下拙稿において全文を紹介している。参看拙稿「從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》爲中心——」、『絲綢文明的傳承與發展』、浙江大學出版社、488-504頁、2017年9月。

奉請十方諸佛、諸大菩薩、羅漢聖僧、一切神祇。奉請房山長、李老君、孫賓、董仲、葉淨、本部禁師郎，聞呼即至，聞請即來，助弟子爲力。

拙稿にもすでに論じているが、同文献は符印、陀羅尼などを多く残す、佛道と民間信仰が混在一體となった状態を示すものである。この勸請の部分でも、十方諸佛とともに「房山長、李老君、孫賓、董仲、葉淨」と、本稿でも論じてきた「孫賓、董仲」が並べ取り上げられている。他にも老君や當時著名であったと見られる道士が勸請されており、当時の民衆、修行者のレベルでこうした佛道民間信仰の佛菩薩、諸神が混然とした状態で理解されていた状況を知ることができる。つまり、S.2204 寫本を使用し、語られていた場も、得度式や八關齋のように聖俗の間にある儀禮であったにしても、『大部禁方』が使用される場と同様に佛道の神佛が混然と語られることが許される社會層、儀禮の場でのことであったとすることができるようである。

まとめ

本稿では、S.2204 寫本を大英圖書館で實見した時の記録とともに、動態としての『(擬)董永變文』書き換えの状況と、その用途について考えてきた。總じていえば、この董永の故事は、後ろの讚とともに、佛教の儀禮の場で聴衆とともに唱えられていたものであり、その場は聖俗の間に位置するものであったこと、それでいて、佛教の佛菩薩のほか、道教や民間信仰の神々が混然と描寫されることが許される場であったことがわかる。さらに、董永故事は、前半の残された部分に、途中から異なる内容を書き加えた文體となっているもので、上に言うような儀禮に際して、状況に応じて物語を改変する臨機應變さが垣間見える、まさに動態といえる、敦煌の特に講唱文學文献を研究するうえで興味深い資料であることも確認できた。

實のところ、これに類するケースとしては、中國國家圖書館藏北京 8437 『八相變』が思い起こされるところである。同資料もまた、佛傳故事類變文の殘紙一張に別に紙を繼いで續きの物語を展開させた獨特の資料であることは拙稿に論じたことがある^①。ここに新たに S.2204 寫本が同様のケースとして加えられることにより、動態にある文學文献資料を改めて考える機会となればと思う次第である。

^① 參看拙稿「從敦煌寫本中變文的改寫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、174-189 頁、2005 年。その後拙著『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010 年に収録) また、その後段眞子「國家圖書館藏“八相變”的寫本學考察」(『敦煌吐魯番研究』第 17 卷、35-47 頁、2017 年) により、『八相變』寫本數點のさらなる検討が行われている。ただ、本稿の論旨には関わらないので、ここでは簡単な紹介にとどめる。

*初出、「S.2204『(擬)董永変文』再考」(『敦煌写本研究年報』第15号、1-15頁、2021年3月)。

第六章 霓裳羽衣雜感

はじめに

「霓裳羽衣」は、白居易「長恨歌」でよく知られる唐代の代表的舞樂の一つとされる。あまりにも有名な一節であるが、この「長恨歌」の描寫を紹介するところから始めたい^①。

驪宮高處入青雲，仙樂風飄處處聞。
緩歌慢舞凝糸竹，盡日君王看不足。
漁陽鞞鼓動地來，驚破霓裳羽衣曲。

「驪宮高き處青雲に入り、仙樂風に飄りて處處に聞こゆ。」は、皇帝の離宮が天を衝くほどの高みに達し、中ではその離宮の隅々にまで仙樂が風に漂い響き渉っている、そのような光景である。續く「緩歌慢舞糸竹を凝らし、盡日君王看れども足らず。」は、皇帝は妙を極めた音曲歌舞に浸っても盡きることなし、つまり全てを見飽きることはない、それほど見事で豊かだという。續く「漁陽の鞞鼓地を動かして來たり、驚破す霓裳羽衣の曲。」は、そこへ突如として安祿山の任地「漁陽」に「鞞鼓」という陣太鼓が地に鳴り響き、かつて杜甫に「國破れて山河あり。」と言わしめたあの安史の亂が始まりを告げ、天を衝く離宮での「霓裳羽衣」の曲を聞いていた夢を突然覚めさせた、と言う。ここから玄宗と楊貴妃の悲劇へと物語は流れていくのである。この「長恨歌」は、白居易が元和元年(806)に、3年餘りつとめた秘書省校書郎を辭して制科に応じ、35歳で合格して整屋県尉になったばかりの頃の作と言われる^②。ところで、細かいことではあるが、さきほどの「仙樂風に飄りて處處に聞こゆ」は仙界音樂の例えとしての「霓裳羽衣の曲」であって、楊貴妃がこれを踊ったとまではここでは言っていない。このことには一応注目しておきたい。

この「長恨歌」の韻文の物語を同時代の陳鴻(生没年不詳)が散文にして説いたとされ

^① 「長恨歌」と「霓裳羽衣」に関しては、特に鈴木虎雄氏「霓裳羽衣の曲」『支那文學研究』、弘文堂、1925年、遠藤實夫『長恨歌研究』『長恨歌研究』、建設社、1934年、陳寅恪氏『白詩箋証稿』嶺南大學出版、1950年。筆者は三聯書店、2001年を参照。、村上哲見氏「霓裳羽衣曲考」『宋詞研究』、創文社、1976年に詳細な論稿があり、「霓裳羽衣」に關する研究に欠くことのできないものとなっている。『碧雞漫志』自體の全容については中純子氏の論稿があり、またこれらを含め、膨大な白居易研究の蓄積がある。

^② 「白居易傳」『新唐書』卷第一一九。小川環樹『唐代の詩人』、大脩館書店、1976年、363-386頁。

る「長恨歌傳」が『白氏文集』などに残されており、ここにも「長恨歌」とほぼ同様の内容が散文で記されている。

「霓裳羽衣」に関しては「長恨歌」と若干描寫が異なるが、関連部分を見てみよう。

時毎歳十月，駕幸華清宮。内外命婦，熠燿景從，浴日餘波，賜以湯沐。春風靈液，澹蕩其間，上心油然，若有所遇，顧左右前後，粉色如土。詔高力士潛搜外宮，得弘農楊玄琰女于寿邸，既笄矣。鬢髮貳理，織穠中度，舉止閑冶，如漢武帝李夫人。別疏湯泉，詔賜藻瑩。既出水，體弱力微，若不任羅綺。光彩煥發，轉動照人。上甚悅。進見之日，奏霓裳羽衣曲以導之，定情之夕，授金釵鈿合以固之。又命戴步搖，垂金璫。明年，冊爲貴妃，半后服用。由是治其容，敏其詞，婉變萬態，以中上意。上益嬖焉。

「時に毎歳十月、駕は華清宮に幸す。」のように、玄宗は十月に華清宮に御幸するのが習慣であった。その時のこと、「内外の命婦、熠燿として景のごとく従ひ、浴日の餘波、賜ふに湯沐を以てす。」とは、皇宮の女性たちがこれに付き従い、皇帝が沐浴した湯は女性たちに賜われたと言う。しかし「春風靈液、其間を澹蕩とせり、上の心油然として、遇ふ所有るが若く、左右前後を顧みるも、粉色土の如し。」のように玄宗皇帝はそうした女性たちでもまったく飽き足らずにいた。しかし、ふと思ふところあって高力士に別の宮殿を探させ、そして「弘農の楊玄琰の女を寿邸に得」たのである。これこそが後の楊貴妃である。「既に笄せり」と言うようにその時彼女は成年に達していたが、その様子は「鬢髮は貳理、織穠度に中り、舉止は閑冶にして」と、髪はしなやかで、動く姿は物静かでありながらなまめかしく、まるで「漢武帝の李夫人の如」くであった。そこで「別に湯泉を疏ち、詔して藻瑩を賜ふ」、つまり別に温泉を設けて洗い磨くよう詔が出たのである。「既に水を出づれば、體弱く力微かにして、羅綺に任へざるが若し」、つまり身につける綾衣よりも嫋やかな様子で、「光彩煥發して、轉動して人を照らす」と、その姿はまさに光り輝くばかりで、「上、甚だ悦」び見とれるほどだったという。かくて「進見の日、霓裳羽衣の曲を奏して以て之を導き、定情の夕、金釵鈿合を授けて以て之を固む。又命じて步搖を戴き、金璫を垂らしむ」と、霓裳羽衣の曲を演奏してこの楊氏の女を帝の前に導いたとされる。そして「明年、冊して貴妃と爲」り、「後の服用の半ばとす。」つまり皇后の半分の待遇が楊貴妃に充てられたという。「是に由りて其の容を治しくし、其の詞を敏くし、婉變、萬態、以て上の意に中つ。上は益々嬖すなり。」とますます磨きがかけられ皇帝の寵愛を受けられるようになった、という。以上が「長恨歌傳」の霓裳羽衣に関する記載である。以上の「長恨歌」と「長恨歌傳」の兩文はさらに内容を發展させて宋代の『楊太眞外傳』へもつながる人気の物語となっていることは言うまでもない。なお、この「長恨歌傳」上の霓裳羽衣は、初めて玄宗皇帝と後の楊貴妃が對面する場面で演奏されていた仙人世界の曲を言うものであり、客觀的に見て、楊貴妃がこの場でこれを踊ったのかどうかは微妙に匂わされる描寫にとどまるように

見える。

こうした「長恨歌」と「長恨歌傳」のロマンスとともにあったとされる「霓裳羽衣」は、漢語的には音からくる印象や意味においてきわめて優美な名稱であったこともあり、この時代以降に様様な作品中で描寫されるようになる。唐代のほぼ同時代と見られる作品では、王建（765-830）「霓裳辭」^①、劉禹錫（772-842）「三郷駢樓伏觀玄宗望女几山詩」^②、沈朗「霓裳羽衣曲賦」^③、佚名「霓裳羽衣曲賦」^④等の作品があり、白居易自身にもかなり後年に記したと見られる、それでいて最も詳細に所感を記す「霓裳羽衣歌」^⑤、そして「臥聽法曲霓裳」^⑥、「嵩陽觀夜奏霓裳」^⑦がある。「霓裳羽衣」の語は、『長恨歌』に據って、一躍、詩壇、文壇の注目を集めることになったことがわかる。

第一節 「長恨歌」と同時代の「霓裳羽衣」

かくて9世紀初頭の多くの文人が「霓裳羽衣」について詠うようになった譯だが、その嚆矢となったのが白居易の「長恨歌」である、というのは筆者が言うばかりでなく、宋・胡仔（1110-1170）『苕溪漁隱叢話』前集卷二十四に引く「蔡寬夫『詩話』云：「霓裳」之始，世多以白樂天所記，與劉禹錫、王建二詩不同爲疑。（蔡寬夫『詩話』に云く「『霓裳』の始め、世に多く白樂天記す所を以てするも、劉禹錫、王建の二詩と同じからずして、疑ひと爲る。）」のを見てもわかる。しかも、この句は劉禹錫、王建等の同時代の文人によっても詠まれ、その内容はいずれも玄宗皇帝と楊貴妃のロマンスに關わる天の曲という点では一致するが、霓裳羽衣の由來については異説が見られる、ということである。つまり9世紀初頭の「長恨歌」から、白居易が活動した時代にすでに「霓裳羽衣」についてすでに議論があった、ということになる。

ちなみに言えば、劉禹錫は「三郷駢樓伏觀玄宗望女几山詩」には以下のように詠んでいる。

① 「霓裳辭」、『全唐詩』卷第三〇一、中華書局、1960年、3425頁。

② 「三郷駢樓伏觀玄宗望女几山詩」、『全唐詩』卷第三五六、中華書局、1960年、3999頁。

③ 「霓裳羽衣曲賦」、董誥等編『全唐文』卷第七四一、上海古籍出版社、1990年、3397頁。

④ 「霓裳羽衣曲賦」、董誥等編『全唐文』卷第九六一、上海古籍出版社、1990年、4428頁。

⑤ 「霓裳羽衣歌」、顧學頡校點『白居易集』卷二十一、中華書局、1979年、458-460頁。

⑥ 「臥聽法曲霓裳」、顧學頡校點『白居易集』卷二十六、中華書局、1979年、602頁。

⑦ 「嵩陽觀夜奏霓裳」、顧學頡校點『白居易集』卷二十七、中華書局、1979年、624頁。

開元天子萬事足，唯惜當時光景促。三鄉陌上望仙山，歸作霓裳羽衣曲。
僊心從此在瑤池，三清八景相追隨。天上忽乘白雲去，世間空有秋風詞。

題名には「玄宗、女几山を望む詩」と、玄宗皇帝が望んだとされる山の名、女几山（華果山）と明確にしておいて「開元の天子萬の事に足るも、唯だ惜しむらくは當時の光景、促るしきこと。ときに、三郷駅の樓閣から仙山を望み、歸りて作るは霓裳羽衣の曲。」といい、玄宗皇帝が開元時代の目まぐるしい忙しさの中で、仙山とされる女几山を望み、強い感銘と憧憬を受けて歸朝してから曲にした、ことを言っている。つまりここでは開元皇帝が女几山を見て仙界に想いを巡らし、「霓裳羽衣の曲」を作曲したと言うのである。そして「僊心、此れ従り瑤池に在り、三清の八景、相ひ追ひ隨ふ。天上にて忽として白雲に乗りて去る、世間の空に秋風の詞有り。」の「僊」は「仙」に通じるので、仙界に馳せる心はこれより西王母のいる瑤池にいるかのようで、道教の三清の棲むような、幾つもの美しい景觀が共にあり、天上界でふと白雲に乗ってその世界を渡ってみたいと想いを馳せる中で、世間では民の中で秋を奏でる調べが流れてているな、と自らの民に想いを致すことを詠うのであろう。「霓裳羽衣」が仙界の通じる調べであるという点は「長恨歌」等にも通じるが、作曲者として玄宗の名前が出るのは「長恨歌」からの連想であろう。作者＝玄宗という記録は今日に残される文面上ではこれが最も早い例のようである。實のところ、白居易、陳鴻の前掲文ではこの曲の作者については觸れられていなかったのである。

劉禹錫の作との前後関係は不詳ながら、同時代人の王建「霓裳辭」でも以下のように言う。

弟子部中留一色，聽風聽水作「霓裳」。散聲未足重來授，直到床前見上皇。
中管五弦初半曲，遙教合上隔簾聽。一聲聲向天頭落，效得仙人夜唱經。
自直梨園得出稀，更番上曲不教歸。一時跪拜「霓裳」徹，立地階前賜紫衣。
旋翻新譜聲初足，除卻梨園未教人。宣與書家分手寫，中官走馬賜功臣。
伴教「霓裳」有貴妃，從初直到曲成時。日長耳裏聞聲熟，拍數分毫錯總知。
弦索縱縱隔彩雲，五更初發一山聞。武皇自送西王母，新換霓裳月色裙。
敕賜宮人澡浴回，遙看美女院門開。一山星月「霓裳」動，好字先從殿裏來。
傳呼法部按「霓裳」新得承恩別作行。應是貴妃樓上看，內人昇下彩羅箱。
朝元閣上山風起，夜聽「霓裳」玉露寒。宮女月中更替立，黃金梯滑並行難。
知向華清年月滿，山頭山底種長生。去時留下「霓裳曲」，總是離宮別館聲。

「(梨園の) 弟子、部中にて一色を留むるに、風を聞き水を聴きて「霓裳」を作る。散の聲、未だ足らざるも重ね来て授く、直らに床前に到りて上皇に見ゆ。」といい、「霓裳」の曲は梨園の弟子が心に一筋の何かを想い、風と水の音を聞きつつ「霓裳」を作ったこと、まだ散序すらできかけだったがあまりの美しさに皇帝の枕元に献上した事を言

っている。この二首は劉禹錫の説とともに作者について言及する早期のものといえるかもしれない。「中管、五弦も初めの半曲、遙かに教へて合ひ上はするを、簾を隔てて聴く。一聲、聲に天に向かふに頭を落らし、效を得ること、仙人、夜に經を唱くがごとし。直に梨園自り出で得ること稀にして、更に番上の曲、教へずして歸らんとす。一時、跪拝して「霓裳」徹す、立地に立ち階の前にて紫衣を賜ふ。」は、そのできかけの曲に樂器をあわせ、徐々に樂器があつていくのを帝は御簾の中から聞いていたが、梨園からこのやうなところへ來るのはめったにないこと、ふとその場を辭して退出しようとするが、いやいや續けてくれと懇願され「霓裳」を完成させた。かくて「紫衣を賜ふ」という最高の榮譽を賜れたのである、ということであろうか。

ただこれを舞うことのできる者はおらず、振付が行われたが、「伴教「霓裳」有貴妃、從初直到曲成時。(伴ひ「霓裳」を教えるに貴妃有り、初め従り直らに曲成る時に到る。)」のように言い、舞いには貴妃が初めより關り、ともに曲を完成させたことを詠っているのであろう。

以上のように、白居易「長恨歌」の言にはない部分も、同時代の脚色では多く見えるようになっている。9世紀初頭には、すでに「霓裳羽衣」の描寫とともに、こうした議論を呼んだと言ってもよいのかもしれない。

第二節 白居易の反応

こうした脚色に對して、やや後代に書かれたと思われるのが白居易の「霓裳羽衣歌和微之」のように見える。この作品は「長恨歌」からかなり時間がたった寶曆元年(825)に蘇州に移った時の作と見られる。ここにはかつて「長恨歌」に「霓裳」、「羽衣」という用語を用いた時の思い出、そしてその後の白居易の「霓裳羽衣」への強い思いが七言體で記される。これは上のような議論や新たな脚色に對する、最初の提起者としての白居易の反駁のように見えるところが興味深い。長文になるが全て擧げておこう。

我昔元和侍憲皇，曾陪內宴宴昭陽。千歌百舞不可數，就中最愛霓裳舞。舞時寒食春風天，玉鉤欄下香案前。案前舞者顏如玉，不著人家俗衣服。虹裳霞帔步搖冠，鈿環纍纍佩珊珊。娉婷似不任羅綺，顧聽樂懸行復止。磬簫箏笛遶相攙，擊擗彈吹聲邐迤。凡法曲之初，衆樂不齊，唯金石絲竹次第發聲，霓裳序初，亦復如此。散序六奏未動衣，陽臺宿雲慵不飛。散序六遍無拍，故不舞也。中序擘騷初入拍，秋竹竿裂春冰拆。中序始有拍，亦名拍序。飄然轉旋去聲迴雪輕，嫣然縱送游龍驚。小垂手後柳無力，斜曳裾時雲欲生。四句皆霓裳舞之初態。煙蛾斂略不勝態，風袖低昂如有情。上元點鬢招萼綠，王母揮袂別飛瓊。許飛瓊、萼綠華，皆女仙也。繁音急節十二遍，跳珠撼玉何鏗錚。霓裳破凡十二遍而終。翔鸞舞了却收翅，喉鶴曲終長引聲。凡曲將畢，皆聲拍促速，唯霓裳之末，長引一聲也。當時乍見驚心目，凝視諦聽殊未足。一落人間八九年，耳冷不曾聞此曲。湓城但聽山魃語，巴峽唯聞杜鵑哭。

予自江州司馬轉忠州刺史。移領錢唐第二年，始有心情問絲竹。玲瓏篳篥謝好箏，陳寵齷栗沈平笙。清弦脆管纖纖手，教得霓裳一曲成。自玲瓏以下，皆杭之妓名。虛白亭前湖水畔，前後祇應三度按。便除庶子拋却來，聞道如今各星散。今年五月至蘇州，朝鍾暮角催白頭。貪看案牘常侵夜，不聽笙歌直到秋。秋來無事多閑悶，忽憶霓裳無處問。聞君部內多樂徒，問有霓裳舞者無。答云七縣十萬戶，無人知有霓裳舞。唯寄長歌與我來，題作霓裳羽衣譜。四幅花牋碧間紅，霓裳實錄在其中。千姿萬狀分明見，恰與昭陽舞者同。眼前髣髴覩形質，昔日今朝想如一。疑從魂夢呼召來，似著丹青圖寫出。我愛霓裳君合知，發於歌詠形於詩。君不見我歌云，驚破霓裳羽衣曲。長恨歌云。又不見我詩云，曲愛霓裳未拍時。錢唐詩云。由來能事皆有主，楊氏創聲君造譜。開元中西涼府節度楊敬述造。君言此舞難得人，須是傾城可憐女。吳妖小玉飛作煙，夫差女小玉死後，形見於王，其母抱之，霏微若煙霧散空。越豔西施化爲土。嬌花巧笑久寂寥，娃館苧蘿空處所。如君所言誠有是，君試從容聽我語。若求國色始翻傳，但恐人間廢此舞。妍媸優劣寧相遠，大都只在人擡舉。李娟張態君莫嫌，亦擬隨宜且教取。娟、態，蘇妓之名。

はじめの第一句、第二句は「我、昔元和(806-820)に憲皇に侍へ、曾て内宴に陪ひ昭陽に宴す。」と言い、元和年間に憲宗皇帝に仕えた時の宴に伴った時の回想から始まる。それはこの「霓裳羽衣歌」を編む20年以上も前のことである。「長恨歌」の作は確かに元和元年に白居易が京兆郡内の一県尉として着任したばかりの作である。「自分」は實際この目で宮廷の宴を、「霓裳羽衣」の舞を確かに見た、という力強い証言から始まる。

第三句から第四句は「千歌、百舞、數ふ可からず、就中、最も霓裳の舞を愛ず。」と言い、百も千もある豊かな楽曲、舞樂の中で「霓裳」の舞に最も心を惹かれたことを強調する。この一句で「長恨歌」に言う「緩歌慢舞糸竹を凝らし、盡日君王看れども足らず。」の場面を彷彿とさせる。正に着任早々に見た宮中の宴に驚嘆し、二十年前に「長恨歌」に描寫したことに繋がっている、と言わんとしているようである。ところで、ここで無粋な一言ではあるが、「曲」でも「歌」でもなく單に霓裳の舞と言っていることは曲名としての固有名詞があったにしては、後世の讀者としてはやや奇異に思われるところではないか。

第五句から第十句は、昭陽の宴での舞臺と舞人についての描寫が續く。「舞ふ時、寒食、春風の天、玉の鉤欄の下、香は案の前にす。案の前、舞ふ者は、顔、玉の如くして、人家の俗なる衣服を著けず。虹の裳、霞の帔、歩けば冠を揺らし、鈿環は纍纍たりて、佩は珊珊たり。」と。このうちの「虹の裳、霞の帔」というのは單に「霓裳」と「羽衣」を言い換えて装束を説明する文言である。この點は次節以降にも改めて解説する。

第十一句から第十四句は、「娉婷として羅綺に任へざるが似く」は先の陳鴻「長恨歌傳」の「體弱く力微かにして、羅綺に任へざるが若し」の描寫を受けたものであろうか。續けて「顧て聽くに樂懸まり、行ひて復た止る。磬、簫、箏、笛、遶めて相ひ攙け、擊、擲、彈、吹、聲、邏き迤らる。」と、使用された樂器について觸れ、演奏の初めは各樂器がゆったりとして不揃いに發聲される様子が描寫される。自注にも「凡そ法曲の初め、

衆の樂、齊はずして、唯だ金石絲竹、次第に發聲す。霓裳の序の初めも亦復た此の如し。」とある。なお自注には「霓裳の序の初めも亦復た此の如し。」というように前の「霓裳」が霓裳羽衣曲の略稱として使われていたことがわかり、先ほど「奇異」といった問題はここで解決される。次に、樂器として磬、簫、箏、笛が見られるが、樂器のみに據り推察するに、清樂に合致する布陣のようである。ちなみに樂器については、後に妓女に「箜篌」、「箏」、「箏篥」、「笙」、「弦」、「管」を持たせてこの曲を復元したとする中に「箜篌」と「箏篥」がともに用いられているのは樂制には合わない。あくまでも妓女との間での間に合わせの曲の復元なので、ということになるのだろうか。清樂は西涼樂と並んで當時は最も宴會で多く奏でられた曲であったことは既によく知られる通りである^①。なお、清調では箏篥（箏篥）は用いられず、西涼樂に箏は用いられない。

第十五句から第三十二句は、散序、中序、破に向けての樂曲と舞の様子が記される。「散序の六奏、未だ衣を動かさず、陽臺の宿雲、慵く飛ばず。散序六徧に拍無く、故に舞はざるなり。中序に擘騷として初めて拍に入り、秋に竹竿裂け春に冰拆くがごとし。中序にして始めて拍有り、亦た拍序と名づく。飄然と轉旋し、聲を去る。廻ること雪のごとく軽く、……。霓裳の破、凡そ十二徧にして終る。翔く鸞、舞ひ了りて却して翅を收ひ、唳鶴曲終りても長く聲を引く。凡そ曲將に畢るに、皆な聲拍促速なるも、唯だ霓裳の末、長く一聲を引くなり。當時、乍ち見るや、心目を驚かし、凝視し諦聽するも、殊く未だ足らざるなり。」と。以上が白居易が見たという元和年間に「内宴に陪って昭陽に宴」したときの思い出である。なお、こうした樂曲の編數や内容については若干省略したが、先行研究でも議論されており、ここではそれらの論稿に従うことにする^②。

第三十三句から第四十六句は、「一たび人間に落ちて八九年、耳冷たくし、曾て此の曲を聞かず。湓城にて但だ聽く山魘の語、巴峽にて唯だ聞くは杜鵑の哭。予、江州司馬自り忠州刺史に轉ず。錢唐に移り領きて第二年、始めて心情有りて絲竹を問ふ。」というように、白居易は、後に地方に移って雅な音樂から離れ、その後さらに錢唐に移動して二年にしてようやく音樂を聽く氣持ちになった。かくて「玲瓏の箜篌、謝好の箏、陳寵の箏篥、沈平の笙。清なる弦、脆なる管に纖纖たる手、霓裳を教え得て一曲成る。玲瓏自り以下は、皆な杭の妓名なり。」と、杭州の妓女に教えて樂器を取らせ、昔の宮廷に思いを馳せたという。「虚白亭の前、湖水の畔、前後祇だ応ずるは三度の按のみ。便ち庶子を除けば抛ち却りて來り、聞道きて如今や各れ星のごとく散る。」しかしそれも三回段取りができたという程度で、また散り散りになったということであろう。

第四十七句から第七十二句は、「今年五月、蘇州に至り、朝鍾暮角に白頭を催す。案牘を貪り看て常に夜を侵し、笙歌を聽かずに直だ秋に到る。秋來りて事無くして多く閑悶とし、忽として憶ふ霓裳、問ふ處無し。」という。「今年五月、蘇州に至り」の一句か

^① 「宴享陳“清樂”、“西涼樂”。（宴享には「清樂」、「西涼樂」を陳ぬ。）」『舊唐書』卷第二十九「音樂志」第二，中華書局，1975年，1081頁。

^② 村上哲見前掲論文參照。

ら、この詩が白居易が蘇州に移った寶曆元年のものであることが推測されるわけである。また、秋を強調するのは先の劉禹錫も同じであり、當時そのような印象で迎えられた曲であったことが想像される。歳を重ねた白居易が蘇州で秋にふともの思いにふけり、「霓裳」への想いが増してきたが、誰も知るものはなかった。さらに「君に聞く、部内の多くの樂徒よ、問ふ『霓裳舞なる者有りや無しや』と。答へて云ふ『七県の十萬戸、人の霓裳舞有るを知るもの無し』と。」という。つまり白居易、陳鴻、王建、劉禹錫が詠い議論される「霓裳羽衣」の曲は、誰も見たことも聞いたこともないと言われた、という。樂曲、舞い、そして詩語への理解に至っても知るものがないのであれば、文人、詩人にとっては正に衝撃であろう。故に「眞實」として實際の様相を知らしめるために改めてこの詩を詠んだというロジックにつながる。かくて「唯だ長歌に寄せて我れと與に來り、題して霓裳羽衣譜と作す。四幅の花牋、碧間に紅、霓裳の實録、其の中に在り。千姿、萬狀、分明して見る、恰かも昭陽の舞者と同じ。眼前に髣髴として、形質を靚ゆ、昔日、今朝、想ふに一なるが如し。疑らくは、魂、夢従り呼び召し來るがごとく、丹青の圖に著し寫き出だすが似し。」と、『霓裳羽衣譜』を作り、當時の姿をすべて描寫し、その様子を復元すること目の前に見えるかのようなのである、という。『霓裳羽衣譜』がこの詩を指すのか、また別の何を指すかは筆者には不明である。「我、霓裳を愛ずるを、君、合に知るべし、歌詠に發し、詩に形はずを。君見ざるや、我が歌に云ふ『驚破霓裳羽衣曲。長恨歌に云ふ。』と。又見ざるや我が詩に云ふ『曲、霓裳を愛づるは未だ拍たざる時』と。」と、ここにさらに自分の想いを訴える。

第七十三句から第八十八句には、「霓裳羽衣」曲の作者についての言説がある。これらも「霓裳羽衣」を提起した作者として、自ら明確にしたいとの思いからの句であろう。まず「由り來る能事には皆な主有り、楊氏、聲を創り、君、譜を造る。」と言い、自注で「開元中の西涼府節度楊敬述造るなり。」といい、ここで初めて西涼府節度楊敬述が作ったものとの見解が述べられる。そして「君言ふ、此の舞ひ人得難く、須らく是れ傾城の可憐なる女ならんと。」と、「傾城の可憐なる女性」が現れなければ舞い手がない、と作曲した皇帝が言ったという。後にも言うが、西涼府節度楊敬述の任期は開元八年までで、開元の始めに楊貴妃の登場する將來を予言する言説があるはずもないので、この皇帝の言が後代の付會であろうことは言うまでもない。そして後ろにはその傾城の可憐なる女の例が擧げられる。「吳の妖、小玉、飛びて煙と作り、夫差の女、小玉、死し後に、形、王に見へ、其の母、之を抱き、霏微して煙霧の若く空に散る。越の豔、西施、化して土と爲る。」と。以下はそれとはいいいながら、今日にはその音曲は途絶え、失われていくことを憂うことばが續く。「嬌めかしき花、巧みにする笑ひ、久しく寂寥にして、娃の館、芋の蘿、空しき處所。君の言はる所の如くは誠に是れ有りや、君、試みに從容として我が語を聽け。若しくは國色を求め、翻く傳ふることを始めん、但だ恐るは、人間、此の舞を廢せるを。妍媸、優劣、寧ろ相ひ遠く、大くは都な只だ人の擡擧に在り。李娟、張態、君嫌ふ莫かれ、亦た宜しきに隨ひ、且つ教へを取らんとせよ。娟、態、蘇妓の名なり。」と。

以上、長くなったが、はや足で白居易「霓裳羽衣歌」の概ね全體を眺めてきた。「長恨歌」、「長恨歌傳」以降、劉禹錫「三郷駅樓伏觀玄宗望女几山詩」、王建「霓裳辭」、と「霓裳羽衣歌」の成立順序に注目されるが、先にも言うように胡仔『苕溪漁隱叢話』に言う、「長恨歌」を始めとすると、おおむね筆者が紹介してきた順序であると考えておきたい。この順で見た場合、玄宗皇帝を作者と考える説が次第に明確化されるように見えることがそのように考える主たる理由である。

第三節 宋代における「霓裳羽衣」研究からみた疑問

「霓裳羽衣」は詩語としても極めて魅力的な語であり、その後も議論が續いたようである。そうした議論をまとめた宋の王灼（1081?-1160年）『碧雞漫志』卷三や、宋の胡仔（1110-1170）『苕溪漁隱叢話』前集卷二十四があり、これらの記載は特に有名である。

まず、宋の胡仔『苕溪漁隱叢話』前集卷二十四でも、同様の疑問を示し解決しようと、作曲の流れについて特化して議論されている。以下はその関連部分全體である。

蔡寬夫『詩話』云：「霓裳」之始，世多以白樂天所記，與劉禹錫、王建二詩不同爲疑。按『明皇雜錄』云：「道士葉法善嘗引上至月宮，聆天樂。上自曉音律，默記其音爲『霓裳羽衣曲』。」此說雖怪，然唐人大抵如此言。元微之詩云：「明皇度曲多新態，宛轉侵淫易沈著，赤白桃李取花名。」「霓裳」之始，自當以此爲證也。鄭嵎「津陽門詩」，以謂上歸但記其半，會西涼府都督楊敬遠進「婆羅門曲」，與其聲調相符，遂以月中所聞爲散序，敬遠所進作腔，此則與樂天之說符矣。但不知禹錫、建皆與此數人同時，何從復得異說也。唐有兩「霓裳曲」，開成初，尉遲璋嘗放古作「霓裳羽衣曲」以獻，詔以曲名賜貢院爲題，此自一曲也。是歲榜首李肱所試詩，即此題，其詩始言「開元太平時，萬國賀直歲，梨園獻舊曲，玉座流新制」，末言「蓬壺事已空，仙樂功無替，詎肯聽遺音，聖功知善繼。」則亦是祖述開元遺聲耳。此曲世無譜，好事者每惜之。『江表志』載周後獨能按譜求之。徐常侍鉉有『聽霓裳送以詩』云：「此是開元太平曲，莫教偏作別離聲。」則江南時猶在也。

ここではまず「蔡寬夫『詩話』に云く『霓裳』の始め、世に多く白樂天記す所を以てするも、劉禹錫、王建の二詩と同じからずして、疑ひと爲る。」と言ひ、「霓裳羽衣」が白居易の詩語の使用に始まるものの、同時代の劉禹錫、王建とは意見が異なっており疑問を呈している、と言う。次に「按『明皇雜錄』云：『道士葉法善、嘗て上を引きて月宮に至り、天樂を聆す。上、自ら音律を曉くし、默して其の音を記して『霓裳羽衣曲』を爲すと。此の説、怪なりと雖へども、然し唐人の大抵は此の言の如く。」と言ひ、『明皇雜錄』では道士葉法善が玄宗皇帝を月に連れて行ったことが作曲の経緯にあること、次に「元微之詩に云く『明皇の曲を度すに新態多くし、宛轉すること淫に侵るも、沈着

に易ふ、赤白も、桃李と、花の名を取る』と。「霓裳」の始、自ら當に此れを以て証と爲すなり」と。元微之の詩によって玄宗が作曲に秀でており、新たなスタイルの曲、妖艶ではあっても落ち着いており、比喻表現には花を好むことを言い、玄宗がこの曲を作ったことには肯定的である。さらに「鄭嵎『津陽門詩』、以て、上、歸りて但だ其の半ばを記し、西涼府都督楊敬遠、『婆羅門曲』を進むに會ひて、其の聲調と相符せしめ、遂に月中にて聞ける所を以て散序と爲し、敬遠の進む所を腔と作すと謂ふは、此れ則ち樂天の説と符すなり。但だ禹錫、建は皆な知らず、此の數人と同じ時にして、何ぞ復だ異説を得て従ふや。」と云い、鄭嵎「津陽門詩」によって西涼府都督楊敬遠が獻じた「婆羅門曲」をこれに加えたことなどについて述べ、作曲の経緯をまとめようとしている。なお、後世に言う「婆羅門曲」起源説はこの鄭嵎（宣宗大中五年(851)進士及第）の言が残される文獻では最も早いようである。さらに、以下には「開成の初め、尉遲璋、嘗て古に放ひて「霓裳羽衣曲」を作りて以て獻ず。詔して曲名を以て賜ひて貢院に題と爲すは、此れ一曲自よりなり。是の歳、李肱の試する所の詩を榜首とす。即ち此の題にして、其の詩の始めに言ふ『開元の太平の時、萬國にて直歳を賀し、梨園にては舊曲を獻じ、玉座に新しき制流る』と。末に言ふ『蓬壺の事、已に空にして、仙樂の功、替ふるなし、詎ぞ肯ふや、遺はれし音を聽くを、聖なる功、善く繼ぐを知らんや。』と。則ち亦た是れ開元の遺はれし聲を祖述するのみ。此の曲、世に譜なく、好事者、毎に之を惜むと。」と記される。最後には「開元の遺はれし聲を祖述するのみ」と、開元にあったであろう譜が失われたことを惜しみつつ、「開成の初め、尉遲璋、嘗て古に放ひて『霓裳羽衣曲』を作りて以て獻じたことを言い、その詩の中にも「開元の太平の時、……梨園にては舊曲を獻じ、玉座に新しき制流る」と詠んでおり、開成年間（836-840）の詩を引用して、開元年間の玄宗の作であることを再度肯定しようとしているのである。

次に、王灼『碧雞漫志』卷三にも、そうした諸説、樂天『和元微之〈霓裳羽衣曲〉歌』、鄭愚『津陽門詩』、『唐史』「突厥傳」、劉夢得詩、李肱『霓裳羽衣曲』詩、杜佑『理道要訣』、『異人錄』、『逸史』、『鹿革事類』、杜牧『華清宮』詩、『開元傳信記』、『楊妃外傳』、『明皇雜錄』、『仙傳拾遺』、『幽怪錄』、王建詩、歐陽永叔『詩話』、蔡條『詩話』、李後主作『昭惠后誄』、『蜀檮杌』、『洞微志』、白樂天『嵩陽觀夜奏〈霓裳〉』詩、『筆談』、『嘉祐雜志』、『雜志』^①等のより多くの説を集め、作者、作曲に至る過程の傳説、改變の流れ、曲調等に整理し詳細に考証している。同文では「霓裳羽衣曲」が流行したとされる盛唐とそれ以降の事情についても精査されている。

この中では、「霓裳羽衣」の作曲者に関しては、新たに杜佑『理道要訣』や、やはり9世紀中期の鄭嵎「津陽門詩」に據り、西涼都督楊敬遠が獻じた「婆羅門曲」を改めたものと理解で議論が展開される。さらに、『異人錄』（宋・吳淑『異人錄』か）、『逸史』（不明）^②、『鹿革事類』などには玄宗皇帝が満月の夜に月を訪れ仙界に思いを馳せ作曲した

① 『碧雞漫志』の記載のままとする。『白居易集』（顧學頡校點、中華書局、1979年、458頁）では「霓裳羽衣歌 和微之」となっている。

② 『逸史』は宋陳葆光撰『三洞群仙錄』二十卷（『正統道藏』正一部）に逸文が見え

ともされる荒唐無稽の説は排除されている。ただ、實はこうした中で、これほど議論が喧しいにもかかわらず、「霓裳羽衣」に関して玄宗皇帝が関わったとされる開元から天寶年間頃の資料が實は見られないことには『碧雞漫志』でも疑問を持ち続けているようで、9世紀中期の鄭嵎「津陽門詩」に加えてこれまでには見られなかった天寶時代を知る杜佑の『理道要訣』の記載を引用し、「獨『理道要訣』所載，係當時朝旨，可信不誣。

（獨り『理道要訣』に載する所は當時の朝旨にして、信じて誣らざる可し。）と強く支持する側につく。ただ、残念ながら同書は現存しないばかりか目録類にこの名を見ることができず、また同内容の逸文なども見つけ出すことができずにいる。同じ杜佑は貞元十七年（801）に『通典』を完成させ^①、玄宗時代末年の典章制度までを記し（部分的に肅宗、代宗時代までのものも含む）、卷第一四一から卷第一四八まで「樂典」として樂について論じるが、「霓裳羽衣」に關連する記載は見られない。さらに言えば後述するように『通典』には逆にこれに疑問を持たせる記述が見られているのである。玄宗時代の膨大な詔を集める王欽若『冊府元龜』（1013年完成）にもやはり同時期の「霓裳羽衣」に關する記述が見られない。宋・王溥『唐會要』（961年宋太祖に献上）には「霓裳羽衣」に關する若干の記載が見られるが、同書が『通典』を参照しつつ何らかの理由で改變してあるという点、『通典』の編纂から下ること200年近い年數を經ているという点から言えば、若干の疑問を差し挟まざるを得ない。曲としての「霓裳羽衣」の名が文獻に見られるようになり、貴族の宴會などで舞われていたとされるのが玄宗から肅宗、代宗、德宗と代を變えつつ50年近くたった白居易「長恨歌」の元和年間以降と考えると、やや不可解に思われるのである。なお、後にも言うが『唐會要』の記述は杜佑『理道要訣』とされる逸書と同じで「天寶十三載に黃鐘商『婆羅門曲』を『霓裳羽衣曲』に改む」^②とするが、そうであるなら「長恨歌傳」の内容はすでに事實に合わない。楊貴妃が玄宗皇帝のそばに行ったのはそれより前の開元二十八年の事であり、「霓裳羽衣曲」はまだなかったことになるからである。細かく考えると、このような疑問が忽ち湧いてくるのであるが、王灼が『碧雞漫志』において疑問を深めた理由もこうした資料が見られないことに據るように思えてくる。

筆者の言う疑問とは異なるが、陳寅恪氏『元白詩箋証考』第一章「長恨歌」中で、その「雲鬢花顏金步搖、芙蓉帳暖度春宵」の句に關して「寅恪案：樂史所載，未詳其最初所出。或者即受長恨歌之影響，而演成此物語，亦未可知。」のように、「長恨歌」の詩的

ている。「『逸史』：天寶初中秋夜，羅公遠曰：陛下能從臣月中遊乎。取桂枝擲空爲大橋，色如白金。上行至月宮，女仙數百，素衣飄然，舞於廣庭。上問何曲，曰：霓裳羽衣也。又天寶四載，冊太眞宮女眞楊氏爲貴妃，后服進見之，日奏霓裳羽衣曲，劉禹錫詩云：開元天子萬事足，惟恨當時光景促。三鄉陌上望仙山，歸作霓裳羽衣曲。仙心從此在瑤池，三清八景相追隨。天上忽乘白雲去，世間空有秋風詞。太子服液，長胡獻霜。」

① 『舊唐書』卷第一四七「杜佑傳」、中華書局、1975年、3978-3988頁。

② 『唐會要』卷第三十三「諸樂」、上海古籍出版社、1991年、720頁。

表現が後の説へ影響した可能性を指摘している。實のところ、「霓裳羽衣」にもう少し明確な開元、天寶の手がかりはないものか、ないのであれば如何に詩的表現として表出されたものだったのか、というのが陳寅恪氏の意見を受けた筆者が当初求めた単純な疑問と調査の目標である。

また違った角度で、筆者がもう一点氣になってきたことは、「霓裳羽衣」が西涼との関わりが匂わされる中で、西域音楽に距離的にも時代的にも近い敦煌において、さらに言えば舞樂圖を多く描いていた敦煌の地で、思いのほか「霓裳羽衣」との関係性を見出すことができない、という事である。王克芬『天上人間舞蹁躑』という小冊子の「敦煌壁畫中是否繪有唐代著名的『霓裳羽衣』」でもこの點について指摘があるが^①、著者の王克芬氏も言うように関連性が指摘できる資料があるわけではない。なお、敦煌文獻中の9、10世紀頃の變文、歌辭、小説から儀禮の願文、寫本の識語、壁畫の傍題等の資料を見ても、「霓裳羽衣」の文言は管見の及ぶ限り見つかっていない。敦煌における9、10世紀の儀禮と舞樂を含む技藝を研究するものとして、しばしば質問を受けることもあり、この點には以前より大變興味深く思っていたところである。

本稿では、そのような疑問、有名な「霓裳羽衣」の發生と同時代の人々の意識を少しでも理解すべく、以降に若干の考察を加えてみたいと考えた次第である。

第四節 霓裳羽衣曲の謎

筆者の言う謎について、引き續きもう少し詳細に述べておきたいと思う。中でも先に「逆に疑問を持たせるような記述」があるとした、杜佑『通典』卷第一四六の記載を長くなるが見ていただきたい。

大抵散樂雜戲多幻術，皆出西域，始於善幻人至中國。漢安帝時，天竺獻伎，能自斷手足，剝剔腸胃，自是歷代有之。大唐高宗惡其驚人，敕西域關津，不令入中國。睿宗時，婆羅門獻樂，舞人倒行，而以足舞於極銛刀鋒，倒植於地，抵目就刃，以歷臉中；又植於背下，吹簫築者立其腹上，曲終而亦無傷。又伏伸其手，兩人躡之，旋身繞手，百轉無已。漢代有幢末伎，又有盤舞。晉代加之以杯，謂之杯盤舞。梁有長躡伎、跳鈴伎、躑倒伎、跳劍伎，今並存。又有舞輪伎，蓋今之戲車輪者。透三峽伎，蓋今之透飛梯之類也。高絙伎，蓋今之戲繩者也。梁有獼猴幢伎，今有緣竿伎，又有獼猴緣竿伎，未審何者爲是。又有弄腕珠伎、丹珠伎。歌舞戲，有大面、撥頭、踏搖娘、窟礮子等戲。玄宗以其非正聲，置教坊於禁中以處之。婆羅門樂，用漆簫二，齊鼓一。散樂，用橫笛一，拍板一，腰鼓三。其餘雜戲，變態多端，皆不足稱也。

大抵の散樂、雜戲は多く幻術にして、皆な西域に出で、人を善幻するために中國

^① 解讀敦煌系列、上海人民出版社、2007年、114-119頁。

に至るを始めとす。漢安帝の時、天竺、能く自ら手足を斷ち、腸胃を剝削する伎を獻ずるも、自らは是れ歴代にて之れ有り。大唐の高宗、其の人を驚かすを惡み、西域の關津に敕して、中國に入ら令めず。睿宗の時、婆羅門の獻ずる樂、舞人倒さに行みて足を以て極めて銛き刀鋒に舞ひ、(刀鋒)倒さに地に植へ、目に抵て刃に就け、以て臉中を歷る。又、背下に(劔を)植へ、箏篋を吹く者其の腹上に立ち、曲終りても亦た傷無きなり。又、伏して其の手を伸ばし、兩人にて之を躡き、身を旋して手を繞らせ、百轉して已むこと無し。漢代に槿末伎有り、又、盤舞有り。晉代に之に加へるに杯を以てし、之を杯盤舞と謂ふ。梁に長躡伎、跳鈴伎、躡倒伎、跳劔伎有り。今も並びに存す。又、舞輪伎有り、蓋し今の車輪を戲せる者なり。透三峽伎、蓋し今の飛梯の類を透るものなり。高絙伎、蓋し今の繩を戲う者なり。梁、獼猴幢伎有り、今、緣竿伎有り、又、獼猴緣竿伎有り、未だ何者なるかを審かにせずとするは是爲り。又、弄椀珠伎、丹珠伎有り。歌舞戲、大面、撥頭、踏搖娘、窟礮子等の戲有り。玄宗其を以て正聲に非ずとし、教坊を禁中に置きて以て之を處す。婆羅門樂、漆箏篋二、齊鼓一を用ふ。散樂、横笛一、拍板一、腰鼓三を用ふ。其の餘、雜戲、態を變ずること多端にして、皆な稱するに足らざるなり。

以上は、諸説に言う「婆羅門」に関する記載である。睿宗の時に「婆羅門の獻ずる樂」は、「舞人倒さに行みて足を以て極めて銛き刀鋒に舞ひ、(刀鋒)倒さに地に植へ、目に抵て刃に就け、以て臉中を歷る。」つまりは、舞人が逆立ちして鋭い刀の刃の上に上り足を使って舞い、刃を上にして立てた刀の先を目に當てて顔を通したりもした。また背下に(劔を)刺して、箏篋を吹く者がその腹の上に立って演奏を續けても、演奏を終えると傷もついていなかった、と言っている。なお、演奏する樂器も漆箏篋が二、齊鼓が一のみという、清樂や西涼樂など十部伎に用いる樂器とはまるで異なっている。『通典』には他に「婆羅門」についての記載はなく、これが『通典』の態度と見て良いであろう。これにより見た場合、少なくとも『通典』では「婆羅門樂」は散樂とは言うものの輕業、曲藝とも見え、寧ろ忌むべき存在として理解されていることがわかる。文字通り「婆羅門」といえばインドの聖職者或いは單に佛教僧を指す語であり、このような樂の名稱となることにも不可解さはある。またこの内容から見ても、この「婆羅門樂」を玄宗皇帝が「霓裳羽衣」に作り替え楊貴妃が舞ったとするのも俄かには信じがたい。なお、「婆羅門樂」を玄宗皇帝に送ったとされる楊敬述については、『舊唐書』「本紀」卷第八「玄宗」に記述があり、確かに開元八年(720)に突厥に攻められるまでは涼州都督だったことが記されるほか、「突厥傳」などにも名前が見えている人物で、また唐・蘇頌(670-727)の「授楊敬述右羽林將軍制」のような作品にも名前が残されている。ただ、開元八年が玄宗と楊貴妃が出會う25年前の事とすると、これもやや時間がたちすぎているようにも思えてくる。

また別に『通典』には玄宗が作った樂についても記述は見られるが、「霓裳羽衣」に関わるものはない。『通典』卷第一四六には言う。

光聖樂、玄宗所造也。舞者八十人、烏冠、五綵畫衣。兼以上元、聖壽之容、以歌王業所興。

光聖樂、玄宗の造る所なり。舞者八十人、烏冠、五綵の畫衣。兼ねて上元、聖壽の容を以てし、以て王業の興れる所を歌ふ。

この「光聖樂」は、『唐會要』では高宗が作ったとしているところに若干の違いがある^①。

又、言う。

四鳥歌萬歲樂、武太后所造。五龍池樂、玄宗所作。六破陣樂、玄宗作、生於立部伎也。

四、鳥歌萬歲樂、武太后の造る所なり。五、龍池樂、玄宗の作る所なり。六、破陣樂、玄宗の作にして、立部伎に生ずるなり。

この部分についても、『唐會要』に同様の記録があるが、『唐會要』では表現を整えたうえでより詳しい注記が付されている。『唐會要』と比較するために少し上げておこう。

『唐會要』卷第三三に言う。

……四鳥歌萬歲樂。武太后所作。因養吉了鳥嘗稱萬歲、故爲樂以像之。五龍池樂。玄宗所作。帝在藩邸時、居崇慶坊宅中、經雨、地忽爲池。及即位、以宅爲宮、故爲樂以表其祥。

……四、鳥歌萬歲樂。武太后の作る所なり。養へる吉了鳥、嘗て萬歲と稱するに因りて、故に樂を爲すに以て之に像るなり。五、龍池樂、玄宗の作る所なり。帝、藩邸に在せし時、崇慶坊の宅中に居り、雨を経るに、地忽として池を爲すなり。即位に及び、宅を以て宮と爲し、故に樂を爲すに以て其の祥を表すなり。

この箇所より見た場合、『唐會要』では『通典』を参照し、これに加筆訂正していることが認められる。

又、『通典』では言う。

小破陣樂、玄宗所作也。生於立部伎破陣樂。舞四人、金甲冑。

小破陣樂、玄宗の作る所なり。立部伎破陣樂に生ず。舞四人は、金の甲冑なり。

^① 『唐會要』卷第三三「讌樂」、上海古籍出版社、1991年、711頁。

大小の「破陣樂」に關しても見解が異なっており、『通典』では貞觀年間から各皇帝の作について觸れ「小破陣樂」を玄宗の作としているが、『唐會要』では「破陣樂」の項目には「大小破陣樂、玄宗の作る所なり」と簡潔である。少なくともこの「樂典」に關するあたりについては、『唐會要』では『通典』を参照しつつも、改變が加えられていると見てよいであろう。改變の狀況から見ても、同時代を知る杜佑の言に眞實があるように思われるのである。

以上、貞元年間に編纂が完了したとされる『通典』から見た場合、「婆羅門樂」をもとに玄宗が「霓裳羽衣」を作ったとするのは聊かの疑問を持たざるを得ないとする由縁である。王灼が『碧雞漫志』において確信をもって使用した杜佑『理道要訣』が仮に今日に残っていたとしても、兩資料間の考証を経ずして疑いは消えないのではないか。それ程この記載に見られる印象は、従來說とはかけ離れているように見えるのである。

以上、關連する文獻を収集し読み進めてみたが、正直のところ肯定する材料も否定する材料が見られたわけではない。ただ、白居易が實際に見たとする昭陽の宴は玄宗の時代から遙か下った憲宗の頃であり、また曲名も「霓裳」とは言うが「曲」といい「舞」といい、また「歌」とも言う。詩中に言う「霓裳羽衣譜」が何を指すものなのか、今日ではそれも確認ができない。またそうした曲を、蘇州では「七県の十萬戸、人の霓裳舞有るを知るもの無し」といい、杭州でも同じであるかのようである。「楊氏、聲を創り、君、譜を造る」といいまた「開元中の西涼府節度楊敬述造るなり」との説が説かれるが、楊敬述の任期を想えば開元八年以前の事であり、楊貴妃が現れる 25 年も前の事である。天寶十三載に「婆羅門曲」から道教的名稱に改名されたとの説も後に出るが、ならば楊敬述が玄宗に曲を献上して 34 年が経っているのである。こうした不確かな中で詩的世界の中では想像力豊かに議論が進められていったという點については、以上の資料に見てきた通りである。

ただ、白居易が、任官間もない元和年間に「内宴に陪って昭陽に宴」したときに見た舞への衝撃的な心情から「長恨歌」にもそれを詠いこみつつ、20 年を経てもその舞への想いを持ち続け、誰も知るものがない地方で、自らの記憶で舞を復元させて想いに耽ったことは事實であろう。詩人白居易のそうした心情はまさに感動という一言に盡きる。その時周囲には誰もその「霓裳羽衣曲」を知るものはない。ならば自らの「長恨歌」を見よと、それは開元時代に西涼節度使が伝え、それをもとに開元時代に玄宗が譜を作り、傾城の可憐なる女性のみがその舞い手となれたのだと。諸々眞偽は定かにならないままだが、これこそ「長恨歌」から 20 年以上を経て明かされた白居易の「霓裳羽衣」への想いなのである。疑問は疑問として残されつつも、これ以上の詮索は無粋かもしれない。

第五節 改めて霓裳羽衣とは

以上、「霓裳羽衣」の語が白居易の創出した詩語である可能性が否定できないことを見てきた。では、「霓裳」、「羽衣」、「霓裳羽衣」の用例が当時どのような感覚を以て當時の文人たちに受け入れられたか、白居易が如何なる意圖を以て「霓裳羽衣」の語を紡ぎだしたか、そうした点について以下に窺ってみたいと思う。

まず、本義から考えると、霓裳の「霓」とは、虹或いは彩雲の意である。

許慎『説文解字』に「霓、屈虹、青赤或白色、陰氣也。従雨、兒聲。(霓、屈せる虹にして、青、赤或ひは白色、陰の氣なり。雨に従ひ、兒聲なり。)」とある。「霓」は別に「蜺」と同義で使用されることもあり、陸徳明『經典釋文』に「霓、或作蜺」とし、刑昺疏に「虹雙出色鮮盛者爲雄、雄曰虹。闇者爲雌、雌曰蜺。(虹の雙つに出づるに色鮮かにして盛なるものを雄と爲し、雄、「虹」と曰ふ。闇き者は雌と爲し、雌、蜺と曰ふ。)」と言う。「蜺」の「虫」は蛇を指し、「兒」はその小さきことを指すことから、虹を龍に見立てかく言うのであろう。『楚辭』「天問」「白蜺嬰茀、胡爲此堂。」の王逸中に「蜺、雲之有色似龍者也。(蜺とは、雲の色有りて龍に似る者なり。)」と言うので、そうした理解があることを確認することができる。總じて言えば、我々の所謂「虹」を指して、「虹霓」或いは「虹蜺」と言い、「虹」は雄或いは陽、「霓」、「蜺」は雌或いは陰、という認識が漢語の中には流れているという理解で良いであろう。古來、虹を詠む詩文は多いが、總稱して「虹霓」或いは「虹蜺」として用いられるのはそのような概念が背景にあるからである。『文選』所收の班固『西都賦』にも「虹霓廻帶于禁楯」という表現が見られている。

こうした概念の中で、これを天衣の形容とする例も古く、「霓裳」といえば、雲を纏うという意味から、古來、神仙とつながる意味で用いられることが多い。「裳」とは腰下の裳裾を指す場合もある。『楚辭』「九歌」の「東君」に「青雲衣兮白霓裳、擧長矢兮射天狼。」とあるのがそれである。ここに「雲」が陰に通じることは言うまでもない。

次に、「羽衣」についてであるが、これも中國では古くから使用される語である。そもそも「羽衣」とは『漢書』「郊祀志上」「五利將軍亦衣羽衣」の顔師古注に「羽衣、以鳥羽爲羽衣。取其神僊飛翔之意也。」と言う。五利將軍とは漢武帝時の方士欒大を指すとされるが、羽毛で編んだ將軍の着衣であったことが知られる。『史記』「孝武帝本紀」に「天子又刻玉印『天道將軍』、使使衣羽衣、夜立白茅上。」という例も見られるとおりである。

こうしたことから神仙として飛翔することを求める神仙思想でも古くから飛翔する爲に「羽衣」が想像されたようで、曹植『平陵東行』にも「閶闔開、天衢通、被我羽衣乘飛龍。」のようにある。圖像としても漢墓や晉墓にはすでに力士が長巾を羽織り飛翔する圖畫が見られており、敦煌壁畫では最前期の十六國時代から北魏時代には長巾を纏った力士が舞踊し、飛天が空を舞う姿が見えている。敦煌の飛天についてはこれまでの研究に詳しいが、若干の變化をしながら飛天、伎樂天などとして後代まで描き継がれていることはよく知られている通りである。また淨土變相の舞樂圖でも長巾を纏っている姿、「羽衣を着て踊る」姿が多く描かれている。ただ、佛教ではこれらを「羽衣」では

なく「天衣」（「天衣無縫」という語もあるように）と稱すことの方が多く、その用法には違いが見られる。

これらを總じて言えば、「霓裳」も「羽衣」も、古來、神仙とつながる意味で多く用いられている、ということである。このとは後にも言うが、「霓裳」は、佛教文獻中では用例が極めて少なく、「羽衣」も決して多くはない。佛畫によく見られる飛天の纏う長巾をよく羽衣と混同するが、佛教文獻上から見た場合、名稱としては多くは「天衣」とされることは、道教的な装束との意圖的な區別があるのではないかとすら思える。

天女の舞う舞樂の装束という点では、佛教側では唐代初期ころまでにはほぼ「天衣」の定型ができており、淨土變相などにも描かれ、大きな變化はないものと見てよいように思われる。むしろ、道教の「霓裳」、「羽衣」に對應する用語として、佛教の「天衣」という譯語表現が作られたと理解するのが自然で、その後、佛教の淨土舞樂圖が盛んに描かれるようになった唐代にこれに對應する道教的表現として「霓裳羽衣」ということばが生まれたようにも思われる。

天女の装束「天衣」については、初唐の頃の『法苑珠林』「衣量部」七に以下のよう
に言う^①。

問曰。諸天衣服云何。答曰。如經說。六欲界六天中皆服天衣飛行自在。看之似衣光色具足。不可以世間繒綵比之。色界諸天衣服。雖號天衣其猶光明。轉勝轉妙不可名也。如起世經云。四天王天長半由旬。衣長一由旬。闊半由旬。重半兩。三十三天身一由旬。衣長二由旬。闊一由旬。重半兩。夜摩天身長二由旬。衣長四由旬。重半兩四分之一。兜率陀天身長四由旬。衣長八由旬。闊四由旬。重半兩八分之一。化樂天身長八由旬。衣長十六由旬。闊八由旬。重半兩十六分之一。他化自在天身長十六由旬。衣長三十二由旬。闊十六由旬。重半兩三十二分之一。魔身諸天身長三十二由旬。衣長六十四由旬。闊三十二由旬。重半兩六。十四分之一。自此已上諸天。身量長短與衣正等無差。起世經云。欲界諸天衣服種種莊嚴不可具述。然化樂他化二天。所著衣服隨心大小。輕重亦爾。色界諸天不著衣服如著不異。頭雖無髻如似天冠。無男女相形唯一種。

問ひて曰く「諸天の衣服とは云何」と。答へて曰く「經に説ふが如く、六欲界六天中皆な天衣を服せば飛行自在なり。之をを見るに衣の光色具足するが似くして、以て世間の繒綵之と比ぶる可からず。色界の諸天衣服、天衣と號すと雖へども其れ猶ほ光明のごとく、轉勝轉妙にして名づくる可からざるなり。如へば『起世經』に云く「四天王天長半由旬なるも、衣の長さ一由旬、闊さ半由旬、重さ半兩なり。三十三天の身一由旬、衣の長さ二由旬、闊さ一由旬、重さ半兩なり。夜摩天身の長二由旬、衣の長さ四由旬、重さ半兩四分之一なり。……」と。『起世經』に云く「欲界諸天の衣服は種種莊嚴にして具さに述ぶ可からず。然るに化樂、他化の二天、著る所

^① 『法苑珠林』「衣量部」七、『大正新脩大藏經』第 53 卷、286 頁 a。

の衣、服心の大小に随ひ軽重も亦た爾り。色界諸天は衣服を著けずして著るのと異らざるが如し。頭に雖髻無く如かも天冠の似きなれども、男女無く相形は唯だ一種なり。

佛教の天女の舞う舞樂と言えば初唐の時期にはすでに「阿彌陀經變相」、「觀無量壽經變相」などに數限りなく描かれるが、天人、天女の舞の姿で現代において一般に「羽衣」と認識される長巾は、これに據れば、唐初においては天衣と定義されていることが分かる譯である。

では、このことを確認する意味も込めて、數は少ないが佛教文獻に見られる「霓裳」の例を見てみよう。初めは玄嶷『甄正論』卷下の例である^①。

公子曰。史冊不載誠亦難憑。以愚管窺致茲迷惑。老莊之教其來以久。道士之號非祇于今。觀宇尊容肅設斯在。是冠月帔雲褐霓裳。目驗可知。豈總虛也。

先生曰。老莊之教餘豈毀耶。比擬佛經義理全別。論善也則同途而各驚。語宗也則異軌而分驅。老教旨在於雌柔。佛法事明於因果。……

公子曰く「史冊には誠は載せず、亦た憑り難し。愚かな管窺を以て茲に迷ひ惑わしを致すなり。老莊の教へ、其の來ること以て久し。道士の號、今に祇らんとするに非ざるや。觀宇、尊ひ容にして肅として斯に設け在り。是れ月を冠し、雲を帔とし、霓裳を褐とす。目に驗して知る可し。豈に總て虚ならんや」と。

先生曰く「老莊の教へ、餘、豈に毀たんや。比して擬らくは佛經の義理と全く別にして、善を論ずれば則ち同じ途にして驚るを各にし、宗を語れば則ち軌を異にして分ちて驅ける。老教の旨は雌柔に在り、佛法の事は因果を明すにあり。……」

ここでは、世俗の公子が甄正と討論するくだりで、公子が老莊の教え、道教について批判したことに對して、甄正先生がその宗と論法が違うことを説く場面であるが、弟子の言う道士の装束で「霓裳」について言及する。ただ、佛教者の立場からこれを蔑む意味を持って「褐とす」と言っているようだが、ここに「霓裳」が、佛教徒とは明らかに違う道教の装束となっていることがわかる。

また、初唐の道宣『續高僧傳』に言う^②。

釋慧暉、姓周氏、其先家本汝南。……以開皇九年七月十日遷於中寺。春秋七十有五。其月二十八日。窆於鍾山之巖。惟暉行業清高靈祇嚮応。神通感召不可思也。昔在陳朝。每年夏中常請於樂遊苑。爲陳氏七祖及楊都六廟諸神。發涅槃大品經。並延神坐俱在講筵。所以翠旌孔蓋羽服霓裳。交亂人物驚神眩目。而往來迎送必降雲雨。

① 玄嶷『甄正論』卷下、『大正新脩大藏經』第 52 卷、568 頁 b。

② 道宣『續高僧傳』、『大正新脩大藏經』第 50 卷、494 頁 a。

冥期無爽十有餘載。常於食後講前假寐偃息。及講時將至。輒見朱衣人。喚曰。法師好起也陳。……

釋慧暉、姓は周氏、其の先の家は本と汝南にあり。……開皇九年七月十日を以て中寺に遷る。春秋七十有五なり。其の月二十八日、鍾山の巖に窺し、惟だ暉の行業は清高にして、靈祇、嚮応し、神通、感じ召すこと不可思なり。昔、陳朝に在り。毎年の夏中に、常に樂遊苑に請ぜられ、陳氏七祖及び楊都六廟諸神の爲めに、涅槃大品經を發し、並びに延神、坐して俱に講筵に在り。所以に翠の旌、孔蓋、羽の服、霓裳にて、亂りに人物をして驚神眩目せ交む。而して往來し迎へ送るに必ず雲雨降らす。冥期無爽、十有餘載、常に食後の講前にて仮に寐ね偃息するに、講ずる時將に至るに及ぶごとに輒ち朱衣人を見る。喚びて曰く「法師、好く起きて陳べよ。……

これは慧暉と言う僧が、神異に通じていることを言う中で、陳氏七祖及び楊都六廟諸神の爲に涅槃大品經の講經を行うたびに神祇がやって來るのが見えるので「翠の旌、孔蓋、羽の服、霓裳」という道士に似た装束でそれらを迎え、人々を驚かせたということである。ここで言う「羽の服、霓裳」は後に言う「霓裳」と「羽衣」の様であるが、まだ「霓裳羽衣」のように熟した用語にはなっていないということであろうか。いずれにしても佛教徒から見た場合には奇異な姿に移り、神仙を迎えるのに適した装束という認識があったということであろう。

佛教文獻ではあまり例が見られない中で、唐代の資料ということでは慧琳『一切經音義』にも記載がある^①。以下の記載は先の玄嶷『甄正論』の音注の部分にあたる。

霓裳、上鷓奚反、王逸注『楚辭』云「霓雲之有色似龍者。」郭注爾雅云「霓雌虹也。」亦於裳上畫雜色間錯。或青、或赤、日暈似虹霓也。說文屈虹陰氣從雨兒聲。

霓裳、上は鷓奚の反なり。王逸注『楚辭』に云く「霓雲の有色にして龍に似たるものなり」と。郭注爾雅に云く「霓、雌虹なり」と。亦た裳上に雜色の間に錯せるを畫く。或ひは青、或ひは赤、日暈るの虹霓に似たるなり。『說文』にいはいく「屈虹。陰氣なり。雨に従ひ、兒聲なり」と。

ここでは、佛教的な解釋はなされず、單に音の注でとどまっている感がある。ただ、注目すべきかどうかはともかく、気づいたことと言えば、この慧琳『一切經音義』の成立は、元和二年(807)とされ、「長恨歌」成立の翌年にあたる。「長恨歌」の流布がそれほど早くなかったものか、慧琳がそれを知りつつ引用しなかったのかは無論不明である。慧琳が道教的な注釋を避けたというのは考えすぎであろうか。

このように見た場合、慧琳『一切經音義』はさておき、「霓裳」が當時神仙道的、道教的概念として意識されていたとすることに異論はないであろう。

^① 慧琳『一切經音義』、『大正新脩大藏經』第 54 卷、867 頁 a。

確かに後代の『唐會要』でも以下のように、玄宗の時代に佛教的な楽曲の名稱を變更したとする記述があり、それらは多くは外國的な名稱から漢語として理解しやすい中國的な表記に改められた、佛教的な名稱から道教的なものに變えたという印象を持つものが多い。先にも言うように7世紀中に主な編纂作業がすすめられた『通典』には存在しない記載だが、唐代から宋代に至る「霓裳」に対する人々の認識と感性を知る上では重要である。

以下、『唐會要』に言う^①。

天寶十三載七月十日、太樂署供奉曲名。及改諸樂名。太簇宮時號沙陀調。龜茲佛曲改爲金華洞眞。因度玉改爲歸聖曲。承天。順天。景雲。君臣相遇。九眞。九仙。天冊。永昌樂。永代樂。慶雲樂。冬樂。長壽樂。紫極萬國歆。封禪曜日光。舍佛兒胡歌改爲欽明引。河東婆改爲燕山騎。俱倫僕改爲寶倫。光色俱騰改爲紫雲騰。摩醯首羅改爲歸眞。火羅鶻鶻塩改爲白蛤塩。羅刹末羅改爲合浦明珠。勿薑賤改爲無疆壽。蘇莫刺耶改爲玉京春。阿箇盤陀改爲元昭慶。急龜茲佛曲改爲急金華洞眞。蘇莫遮改爲萬宇清。舞仙鶴乞娑婆改爲仙雲昇。……（黃鐘宮，…）婆羅門改爲霓裳羽衣。

天寶十三載七月十日、太樂署曲名を供奉し、諸樂名改むるに及ぶ。太簇宮、時に沙陀調と號す。龜茲佛曲改めて金華洞眞と爲し、因度玉改めて歸聖曲、承天、順天、景雲、君臣相遇、九眞、九仙、天冊、永昌樂、永代樂、慶雲樂、冬樂、長壽樂、紫極萬國歆、封禪曜日光と爲し、舍佛兒胡歌改めて欽明引と爲し、河東婆改めて燕山騎と爲し、俱倫僕改めて寶倫と爲し、光色俱騰改めて紫雲騰と爲し、摩醯首羅改めて歸眞と爲し、火羅鶻鶻塩改めて白蛤塩と爲し、羅刹末羅改めて合浦明珠と爲となし、勿薑賤改めて無疆壽と爲し、蘇莫刺耶改めて玉京春と爲し、阿箇盤陀改めて元昭慶と爲し、急龜茲佛曲改めて急金華洞眞と爲し、蘇莫遮改めて萬宇清と爲し、舞仙鶴乞娑婆改めて仙雲昇と爲す。……（黃鐘宮，…）婆羅門改めて霓裳羽衣と爲す。

「龜茲佛曲改めて金華洞眞」と爲すなど、佛教的なものとしてすでに存在していた楽曲を道教的な名稱としている部分も明確に見られる。こうしたなかで「婆羅門改めて霓裳羽衣と爲す」としている點は「霓裳羽衣」を神仙道的あるいは道教的理解されていたとすることについても同意いただけるものと思う。

最後に、膨大に見られる道教文獻中の「霓裳」、「霓裳羽衣」の記載について若干例示をしておくのでご覧いただきたい。ただ、道教文獻の多くは唐代頃では成立の詳細は不明なものが多く、また後代に加筆されたと見られる文獻も多い。筆者は、明らかに盛唐以前と見られる文獻から「霓裳」に関わる資料を見つけられてはいないので、ここでは詳細には觸れず、若干を列挙することをお許しいただきたい。

まず、道教經典の中で『中華道藏』中に見られる「霓裳羽衣」の語は20か所が見ら

^① 『唐會要』卷第三十三「諸樂」、上海古籍出版社、1991年、718-720頁。

れている。そのうち『靈寶領教濟度金書』卷之三百三「表榜規制品」では「上清靈寶玄壇」に際して立てる「榜」中に下のように言う^①。

恭奉道旨，爲齋法弟子某，崇建某齋幾晝夜。依按眞科，脩諸功德。開度同前。祈禳同前。所是靈寶巾笥司仙靈官吏，請在壇聽候策役，除別行外，須至榜示者。

青玄玉女，靈寶仙曹。粧嚴巾帶，輕袂飄飄。霓裳羽衣，霧縠煙綃。凌虛御風，六銖孔昭。潔新服御，直上雲霄。玄都校錄，遷賞無逃。慢令受罰，清微玉條。一如靈寶玄壇律令。

同じく卷之四十七「科儀立成品」、「開度黃籙齋」、「九朝行道儀第二日晚朝」に言う^②。

以今清夜陞壇行道，請法眾等，運玆二捻上香。願此香烟騰空徑上，供養無上至眞經寶玉晨靈寶天尊，紫微天皇大帝，禹餘天宮眞仙聖眾。臣等歸身歸神歸命，首體投地，仰依太上三尊，願以是功德，歸流齋主家，九玄七祖，故往靈儀。伏願聞經見性，聽法明心。服霓裳羽衣，端威儀而謁帝。聆鈞天廣，樂肅容止以朝元。克生種民之中，永侍聖君之側。齋主某玄芝胤秀，丹桂流芳。帝錫春棋，門外息輪雲之變。天開夜炁，身中膺海嶽之休。融暖日於歌蘋，溢和風於宴蓐。學詩學禮，藹翻黃戲綵之聲。潤屋潤身，獲紆紫拖朱之盛。今故燒香，自歸依師尊大聖眾，至眞之德，得道之後，昇入無形。和：與道合眞。

同じく卷之六十一、「科儀立成品」「淨供合用」「玄都大獻玉山淨供儀」に言う^③。

天河灌沐天尊

灌金泉玉醴以澄神，既端容止。被霓裳羽衣而映質，宜儼威儀。耀五銖而隨意粧嚴，佩三光而稱性周遍。謹召靈寶玄局巾笥司靈官，攝化司靈官，青玄仙衣玉女，仙帶玉女，部領幽魂，變化衣裳，嚴新冠帶，隨我神運，自在佩服。

① 洞微高士開光救苦眞人甯全眞授靈寶通玄弘教水南先生林靈眞編『靈寶領教濟度金書』卷之三百三「表榜規制品」、『中華道藏』第41冊196頁中。

② 靈寶領教濟度金書洞微高士開光救苦眞人甯全眞授靈寶通玄弘教水南先生林靈眞編『靈寶領教濟度金書』卷之四十七「科儀立成品」「開度黃籙齋」「九朝行道儀第二日晚朝」、『中華道藏』第30冊236頁下-237頁上。

③ 洞微高士開光救苦眞人甯全眞授靈寶通玄弘教水南先生林靈眞編『靈寶領教濟度金書』卷之六十一、「科儀立成品」「淨供合用」「玄都大獻玉山淨供儀」、『中華道藏』39冊310頁中。

また、卷之六十七「科儀立成品」「淨供合用」「宣詞」に言う^①。

願以是功德，上祝社稷尊靈，宗祧先聖。伏願棲神閨苑，宴景崑臺，服霓裳羽衣，乘六龍而遊戲。奏鈞天廣樂，跨八駿以翱翔。王業天長，皇圖地久。今故燒香，自歸依師尊大聖眾，至眞之德，得道之後，昇入無形。和：與道合眞。

また卷之八十六「科儀立成品」「青玄齋用」に言う^②。

焚清塵符

陰景長夜，黒風飄零。業氛飛藹，翳濁神形。天光下注，黃華流明。東井沐浴，蘭池潔馨。五龍吐水，石景眞精。體香烝妙，迴骸浴嬰。澄淪容儀，昭佩潔清之惠。嚴新服御，更資華飾之功。服六銖而映三光，灌八芒而含二景。雲綃露縠，顯上界之神仙。霓裳羽衣，煥清都之冠帶。伏請巾笥眞吏，金木靈曹，體道宣慈，運神合景。衣冠濟楚，飛陰景之昏塵。被服陸離，挹陽華之寶御。盍除舊飾，即麗新容，端肅神儀，潔新冠帶。

ただ、こうして装束としての「霓裳」を調べるうちに、興味深いことに「霓裳羽衣」ではなく、「羽衣霓裳」と逆に言うものも多く見られることに気づく。

例えば撰者不詳「無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經一卷」に言う^③。

曰：卿勿多慊，玉宸大道君能爲開陳，卿但諦聽。玉宸大道君受天尊敕，乃於皓庭先拜天尊，次揖天主。天尊坐九瓊飛霞翠虛靈光之輿，天主侍坐，亦有八景大霞丹晨之輦。道君侍天尊右，亦坐玉雲羽霄綺霞太碧之輿。而十方諸天各有青林羽空浮蓋之輦，亦有大丹飛仙五雲散景之輦，雜以霄靈流映玉眸大仙之車，紫琅金曜陽明羽翮之車，建九節舞仙之干，胎靈玉幽八素之旛，九霞之旆，三雲之旂。八鳳吟空，九鸞歌梵。左仙賓雲，右仙賓霞。鈞天廣樂，左右羅陳。羽衣霓裳，前後迭奏。

また「脩眞十書上清集」卷之三十七「駐雲堂記」に言う^④。

① 洞微高士開光救苦眞人甯全眞授靈寶通玄弘教水南先生林靈眞編『靈寶領教濟度金書』卷之六十七「科儀立成品」「淨供合用」「宣詞」、『中華道藏』第39冊340頁上。

② 洞微高士開光救苦眞人甯全眞授靈寶通玄弘教水南先生林靈眞編『靈寶領教濟度金書』卷之八十六「科儀立成品」「青玄齋用」、『中華道藏』第39冊414頁下。

③ 撰者不詳「無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經一卷」、『正統道藏』洞眞部本文類、『中華道藏』第31卷287頁中。

④ 「脩眞十書上清集」卷之三十七「雲窩記」、『中華道藏』第19冊935頁下-936頁上。

白玉蟾結茅於武夷，偶一日起湖海之興，……於篇詩斗酒之餘，彈一兩操琴，舞三四歌劍，狂歌野舞，翔然歸宿，晨昏夕燈，規繩整整，使江湖煙雨之叟，楚越風月之士，源源而來，柄柄而止，方見蓬萊三島，移在目前，羽衣霓裳，端可顧揖，斯則道堂之設不虛也。

これらを見ると、前後の句、對句表現での平仄により、語順を變えて使うこともあった、と理解できそうである。例えば、「無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經一卷」の「鈞天廣樂，左右羅陳。羽衣霓裳，前後迭奏」では「○○●●，●●○○。●○○●，○●●○」となり、「雲窩記」の「蓬萊三島，移在目前，羽衣霓裳，端可顧揖」では「○○○●，○●●○，●○○●，○●●○」となる。冒頭の傍線をした「蓬萊」は固有名詞なので平仄のルールから外すことができ、いずれも平仄と関わって「羽衣霓裳」としている可能性がある。いずれにしても、これらは装束としての「霓裳」「羽衣」が必ずしも四字で熟していたわけではないことを表すともいえるであろう。

この点では、『玉清經』とも稱される『太上大道玉清經』には「霞衣霓裳，逐風迴旋，蜿蜿輕妙」のような表現も見られることも追記しておきたい。なお、『玉清經』は敦煌文獻にも P.2257(卷二)、S.5507(卷四)、P.2405、P.2341(卷七)、P.2385(卷十)等の寫本が残されている。

敦煌文獻と言え、S.343、P.2915に残される「都河玉女娘子文」という玉女を讚える文があり、敦煌文獻中数少ない「霓裳」に関する記載があるが、そこでも「賀駕雲輦，衣霓裙」とあって「霓裳」という表現は使用されていない。

まとめ

以上、長くなったが筆者の「霓裳羽衣」という語に関する解釋について述べてきた。執筆に時間の制約もあり、とりとめのない文章となっていることをまずお詫びしたい。

ただ、そうした中で、白居易の「長恨歌」に見られる「霓裳羽衣」の曲が、長く論じられながら、実際の作曲者に関して不明な点が多いこと、玄宗皇帝であるとする説も、完全に否定できないながらも不自然な点が多いことについて初めに論じ、そうした説が生まれるに至った経緯について歴史資料を時系列に合わせて読み解くところから進めてみた。結果としては、玄宗作曲説は「霓裳羽衣」に関する議論が行われる中で後代になって大きく脚色されるようになってきていることから、必ずしも従えないように思われる。そして、詩語としての「霓裳羽衣」が使用されるようになった経緯について考えたが、この語が道士或いは神仙、道教に言う天女の着衣として多く用いられ、佛教徒にはあまり使用されない語であるということが分かったこと、さらにはこの語が意味の点でも音韻の点でも優れていて、平仄を整えるうえでも優れていて、「霓裳羽衣」を文體に合わせて「羽衣霓裳」のように使われることも分かった。

こうした詩語の研究において、信仰、宗教な感覚が当時の文人の印象、語感に大きく影響していたことは、今後の研究においても重視するに足る課題ではないだろうか。

*初出、「霓裳羽衣雑感」(『宗教遺産テキスト学の創成』、勉誠出版社、167-193 頁、2022 年 3 月)。

第七章 『心經』と「心」「經」

はじめに

『心經』とは、『摩訶般若波羅蜜多心經』の略稱で、『般若心經』などとともに広く用いられる名稱である。

この『摩訶般若波羅蜜多心經』は、東アジアの宗教、信仰の場で、宗派、あるいは宗教を越えてよく讀まれ、よく寫經され、最も親しまれている經の一つであろう。古くから廣い社會層にまで親しまれてきたが故に、古來、様々な略稱で呼ばれてきたともいえ、今日の『心經』というのはそうした中でもっとも短くて漢語として意味深くまた呼びやすい、親しみのある名稱といえるであろう。

この『心經』という略語の成立を含め、『摩訶般若波羅蜜多心經』の歴史的變遷の研究を發展させたのが福井文雅氏である。同氏の名著『般若心經の歴史的研究』^①では、『多心經』という唐代の7世紀後半頃から廣く用いられた名稱とそれに対する考察を含め、『般若心經』に対する多角的かつ詳細な研究成果が報告されている。

そうした先人の研究を踏まえつつ、本經の使用の状況や名稱について調べていくと、こうした中に唐代初期の漢語、漢字字義の變化、具體的には「心」字の字義の變化が見られていることに気づく。本經が翻譯された直後の撰とされる慈恩大師基の『般若波羅蜜多心經幽贊』では、本經の題目を解釋する中で「心」一字にたいへん力のこもった解釋がある。これはサンスクリット原典の題目「Prajñā-pāramitā-hṛdaya」(Prajñā-pāramitāは「般若波羅蜜」)の中心語として用いられる「hṛdaya」を、「心」という漢字で譯す上で、説明を加える必要があったことを意味しているのだろう。その頃までの「心」字は、臓器としての「心臓」の意から「心情」等のように感情、思考、そして物理的な意味での中心の意味を表していた文字であったが、「hṛdaya」の譯が加わったこの頃には漢語において「心」字に「心髓」、「精要」、「根幹」、「眞實」、「眞如」というような意味が加えられるようになっていく。実際に「心髓」ということばが「精要」の意味で使用され始めるのもこの頃からのことなのである。

このように考えた場合、この唐初年の時代に同様の字義で用いられた「心」字を冠した經や呪が多く使用されるようになっていく現象に気づく。その例としては、まず玄奘が『般若心經』のほかにも『十一面神呪心經』(略稱は『神呪心』とも)、『不空羼索神呪心經』(略稱は『神呪心經』とも)という少なくとも3つの「心經」を譯していることを指摘することができる。また唯識學の中で深く説かれていくだけではなく、王冰による『黄帝内經』注釋、續く善無畏により道教的または密教的な身體論における五臓の一

^① 福井文雅『般若心經の歴史的研究』, 春秋社, 1987年。

として説かれ^①、7世紀後半以降には阿地瞿多譯『陀羅尼集經』など密教の儀軌の中で、陀羅尼、印、壇を用いた行こそが衆經の「心髓」であるとも言い、また『大心呪』、『小心呪』つまり「心」の「呪」、と稱する例が多数確認されるのである。ここでは『摩訶般若波羅蜜多心經』の呪の部分指して『般若大心呪』とするものもあるが、『軍荼利大心呪』、『毘俱知大心呪』など別の呪を指しても用いられている。また、「呪」は「陀羅尼」とも通じるため、ここでは『心呪』ばかりではなく『心陀羅尼』の名稱でも使われている。例えば『般若大心陀羅尼』と言う名稱が使用された例もあるのである。この時代の資料ではこうした例は枚擧に暇がない。また、この頃には、同時にそれまでにも使われていたいわゆる「こころ」の意味の「心」を用いた「○○菩薩心呪」のような「呪」、「陀羅尼」もまた多く編まれるようになる。『心經』と同じように今日よく讀まれる『大悲心陀羅尼』も、この時代に翻譯されたとされる陀羅尼であることを考えると、とても興味深いことである。このように唐代の7世紀後半における經典の名稱を改めて見てみると、宗教上の褒義的概念を持つ「心」字を冠する「心經」、「心呪」、「心陀羅尼」が多数見られるようになってきていることは、漢語史、佛教語研究の角度から見ても特に興味深く感じるところである。

小稿では、『摩訶般若波羅蜜多心經』の内容ではなく、「心」字から想起させる意味の變遷と、『心經』譯出の経緯、さらに定着の過程について、漢字字義の歴史的變遷という角度から考えてみたいと思う。

第一節 「心」の字義とその變遷

「心」字は、心臓をかたどった甲骨文字が現在見られる最も古い形である。その時代の用例から見ると、文字通り臓器としての心臓の意味で使われるものが多く、まだ我々の言う「こころ」の意味の用例はないとされる^②。

この「心」が「心臓」から拡張して「こころ」、「思考」さらには「本性」の意味で使われるようになったのは、文獻上では『易經』の時代頃からと見られ、それ以降たいへ

① 類似する身體論は中國において古くから見られている。『黄帝内經』の該当部分の記述がいつの時代まで遡れるのかは判断が難しいが、『老子河上公注』「成象第六」の「谷神不死」の注にも五臓と味覚を関連付けた記載は既に以下のように『黄帝内經』と同様の文がある。「谷，養也。人能養神則不死，神謂五藏之神也：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，腎藏精與志，五藏盡傷，則五神去。」（東萊先生重校『音注河上公老子道德經』廣文書局影印宋麻沙本参照）また、道教經典のうち古靈寶經類などにも五臓を五行と関連付ける説はおおく、これが善無畏譯とされる『三種悉地破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼法』等の密教儀軌類に影響を及ぼした可能性がある。こうした中で「心」を中心に置く考えは佛教に多く見られるように見える。待考。参照小崎良行「三本の三種悉地破地獄儀軌について」、『智山學報』第63號，2014年，31-45頁。

② 落合淳思『甲骨文字辭典』，2016年，朋友書店，151頁。

ん長い歴史を持つことがわかる。例えば、「子曰：『君子之道，或出或處，或默或語，二人同心，其利斷金。』」（子曰く、『君子の道は、或ひは出で或ひは處り、或ひは黙し或ひは語り、二人心を同ふすれば、その利は金をも斷つ。』と。）」（『周易正義』、繫辭上^①）あるいは「復，其見天地之心乎！（復、それ天地の心を見るかな！）」（『周易正義』卷三「復」^②）のような用例も見られている通りである。

ただ、人、あるいは擬人化された天地神明の「心情」あるいは「核」という例はあっても、「物事」の「心髓」、「本質」、「眞實」といった概念で用いられた例は、管見の及ぶ限り見られていない。

そもそも「心髓」ということばの用例が見られるようになるのも南北朝時代頃からのようで、しかもそこでは、肉體としての「心」、「髓」から「心の奥底」くらいの意味であって、後代に見られる意味とはやや距離があるようにも見える。例えば顔之推『顏氏家訓』「文章」にも「銜酷茹恨，徹於心髓。（酷を銜み恨を茹ひて、心髓に徹す。）」^③とされており、やはり「心底」のように解釋できるのである。

佛教書においても、例えば鳩摩羅什（4世紀中・5世紀初）譯の『大莊嚴論經』では「心髓」の語を以下のように使用している例がある。

有心明智人，誰當貪利養？利養亂定心，爲害劇於怨，如以毛繩戮，皮斷肉骨壞，髓斷爾乃止。利養過毛繩，絕於持戒皮，能破禪定肉，折於智慧骨，滅妙善心髓。

有心にして明智なる人、誰か當に利養を貪ぼるや？利養は定心を亂し、害をなすこと怨より劇しく、毛繩を以て戮すが如く、皮は斷たれ肉骨は壞れ、髓は斷れて爾して止む。利養は毛繩を過ぎ、持戒の皮を絶ち、能く禪定の肉を破り、智慧の骨を折り、妙善なる心髓を滅す。

鳩摩羅什譯『大莊嚴論經』^④

利を養うことを戒める中で、貪欲なれば「...智慧の骨を折り、妙善なる心髓を滅す」とされており、ここではまさに「心の髓」、心の奥底を指しているとわかる。なお、この譯者の鳩摩羅什もまた『心經』を譯したとされているが、その眞偽はともかく、後代の目録類などよりみても、『摩訶般若波羅蜜大明呪經』と「心」字を冠していないことは注目しておいてよいかもしれない。

また、100年ほど後の北魏・慧覺等『賢愚經』卷第一においても以下のような例が見られている。

爾時太子語衆人言：「我於久遠生死之中喪身無數，人中爲貪更相斬害，天上寿

^① 『周易正義』卷七、『十三經注疏』，中華書局，1980年，79頁下。

^② 『周易正義』卷三、『十三經注疏』，中華書局，1980年，39頁上。

^③ 顔之推撰、王利器集解『顏氏家訓集解』，卷第四「文章」第九，251頁。

^④ 鳩摩羅什譯『大莊嚴論經』卷第七、『大正新脩大藏經』，第4卷，292頁下。

盡失欲憂苦，地獄之中，火燒湯煮、斧鋸刀戟、灰河劔樹，一日之中，喪身難計，痛徹心髓，不可具陳。餓鬼之中……。

爾時、太子衆人に語りて言く、「我れ久遠の生死の中に於いて身を喪ふこと無數、人中にては食ぼるが爲に更に相ひ斬害し、天上にては寿を盡くし欲を失ひ憂ひ苦しみ、地獄の中にては、火燒、湯煮、斧鋸、刀戟、灰河、劔樹、一日の中にて身を喪ふこと計へ難く、痛みは心髓に徹し、具さに陳ぶべからず。餓鬼の中にては……。

『賢愚經』卷第一^①

六道輪廻の苦しみを語るなかで、様々な地獄の責め苦を受け「一日の中にて身を喪ふこと計へ難く、痛みは心髓に徹し、具さに陳ぶべからず。」と言い、ここでもやはり「心髓」は「こころ」の意味で用いられていることを知ることができるのである。

こうした時代の、劉勰（南朝齊から梁）撰『文心雕龍』では、文字通り「心」字を同書の中心として題名に冠しているが、ここでも「心」は基本的に人の「こころ」を指すとしている。「序志篇第五十」にも「夫文心者，言爲文之用心也。昔涓子琴心，王孫巧心，心哉美矣，故用之焉。（夫れ文心とは、文を爲るの用心を言ふなり。昔、涓子の琴心、王孫の巧心は、心の美なるかな、故にこれを用ふ。）」とある^②。つまり、文の創作に向ける「こころ」、精神を「心」としていると見てよい。

また同書の「原道」第一の冒頭部分には興味深い記載が見えている。

文之爲徳也大矣，與天地並生者，何哉？夫玄黄色雜，方圓體分，日月暈璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形：此蓋道之文也。仰觀吐曜，俯察含章，高卑定位，故兩儀既生矣。惟人參之，性靈所鍾，是爲三才。爲五行之秀，實天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及萬品，動植皆文：龍鳳以藻繪呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色，有踰畫工之妙；草木賁華，無待錦匠之奇。夫豈外飾，蓋自然耳。至於林籟結響，調如竽瑟；泉石激韻，和若球鐘。故形立則章成矣，聲發則文生矣。夫以無識之物，鬱然有彩，有心之器，其無文歟。

文の徳たるや大なり、天地と並び生ずるは何ぞや？ 夫れ玄黄色雜はり、方圓體分かれ、日月璧を暈ねて、以て麗しき天の象を垂れ、山川綺を煥かせて以て理ある地の形を鋪く。これ蓋し道の文なり。仰ぎ吐曜を觀て、俯して含章を察すれば、高卑位を定む、故に兩儀既に生ず。惟だ人これに參はる。性靈の鍾まる所、これ三才と爲す。五行の秀に爲て、實に天地の心なり。心生じて言立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。傍ねく萬品に及ぼせば、動植も皆な文なり。龍鳳は藻繪を以て瑞を呈し、虎豹は炳蔚を以て姿を凝らし、雲霞の雕色は、畫工の妙に踰ゆる有り、草木の賁華は、錦匠の奇を待つ無し。夫れ豈に外飾ならんや。蓋し自然の

^① 『賢愚經』卷第一，『大正新脩大藏經』，第4卷，350頁下。

^② 『文心雕龍義証』，上海古籍出版社，1989年，1-11頁。

み。林籟の結べる響きに至りては、調へること箏瑟の如く、泉石の激せる韻は、和ふこと球錙の若し。故に形立てば則ち章成り、聲發すれば則ち文生ず。夫れ無識の物を以ってしても、鬱然として彩有り、有心の器、それ文無からんや。

劉勰『文心雕龍』「原道」第一^①

「五行の秀に爲て、實に天地の心なり。心生じて言立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。」というのは、『禮記』「禮運篇」の「故人者、其天地之德、陰陽之交、鬼神の會、五行の秀氣也。(故に人とはそれ天地の德、陰陽の交、鬼神の會にして、五行の秀氣なり。)」^②を利用しつつ、人間は天地人の三才の中心にあって五行の最もすぐれた氣をうけて成り立つ存在であり、そのところが動かされて言葉が發せられ、文を紡いでいくのであると言っており、先の『周易』の「天地の心」からはやや發展して人のところは天地萬物を受け止めるものと捉えているのである。そして續く「夫れ無識の物を以って、鬱然として彩有り、有心の器、それ文無からんや。」では、「識(こころ)」のないものでさえ自然の彩があるのだから、有心の器である人間に文の無いことはない、ということであるから、ここでの「心」とは萬物を受け止める意識としての「こころ」と捉えていることがわかるであろう。また、ここでは「有心」と「無識」を對として使用しており、つまり「こころ」の働きとして「心」＝「識」としているところには注目してもよいかもしれない。

こうした漢語における「心」と「識」の概念が、この直後の眞諦、そしてさらに後の玄奘によって流入した唯識の翻譯へと大きく影響した可能性がある。筆者は門外でもあり深く言及することなくとどめておくが、後の慈恩大師基の著述の中に、先の『文心雕龍』「原道第一」とよく似た表現が見られており、興味深い。

識者心也。由心集起綵畫爲主之根本故、經曰唯心。分別了達之根本故、論稱唯識。或經義通因果、總言唯心。論說唯在因但稱唯識。

識とは心なり。心は集起し綵畫する主たる根本なるが故に、經に唯心と曰ふ。分別し了達するの根本なるが故に、論に唯識と稱ふ。或ひは經は義因果に通じて總じて唯心と言ふ。論は唯だ因に在るを説きて但だ唯識と稱す。

『大乘法苑義林章』^③

ここで、例えば「心」を「集起し綵畫する主たる根本」と捉えているのは、劉勰が「五行の秀に爲て、實に天地の心なり。心生じて言立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。」と言うものとたいへん近いもののように感じるのである。

唯識學において、こうした「心」あるいは「識」が充てられたサンスクリット原語が

^① 上掲書、1898頁。

^② 『禮記正義』卷二十二「禮運」第九、『十三經注疏』、中華書局、1980年、1423頁。

^③ 慈恩大師基『大乘法苑義林章』卷第一、『大正新脩大藏經』、第45卷、260頁上。

Vijñati (弁名、毘若底) と考えられ、やはり「こころ」の働きを主として扱うことばであることは注目しておかなければならない。後述するように、同時代に流入した hrdaya という別の語の譯に「心」を充てるようになったところに、「心」字の概念の拡充がおこる原因となったと筆者には思われるからである。つまり、唯識學における場合の譯語においては、漢語でもそれ以前から類似した概念(字義)が存在していたが、そこにインドから来た別の概念を同じ「心」字の字義に加えたために字義の拡張がおこった可能性を筆者は推測している。

具体的な内容は次章に述べるが、以下の阿地瞿多『陀羅尼集經』の序の部分では、先にも見てきたような「心髓」の語ですら、それまでの意味とは変わってきていることを見ることができるのである。

若夫陀羅尼印壇法門者，斯迺衆經之心髓，引萬行之導首，宗深秘密，非淺識之所知，義趣冲玄，匪思慮之能測，密中更密，無得稱焉。

その陀羅尼印壇法門とは、これ迺ち衆經の心髓、萬行を引く導首、宗深くの秘密にして、淺識の知る所にあらず、義趣は冲玄にして、思慮の能く測るところにあらず、密中の更に密にして、稱を得ること無きかな。

阿地瞿多『佛說陀羅尼集經翻譯序』^①

陀羅尼、印、壇の法が衆經の「心髓」であるとしているのは、明らかに先に挙げた六朝期までの用法とは異なっていることを見て取ることができよう。

以上のように時代を追って「心」字を通観してみると、徐々に字義が拡張されていく過程がわかるが、唐初期前後においてその字義が大きく変化していくことがわかり、それがまさに玄奘によって『摩訶般若波羅蜜多心經』が譯されたとされる時期を前後しているように見えるのである。

次章では、『摩訶般若波羅蜜多心經』が譯された時代前後の「心」字の解釋について注釋書などを中心に見ていきたい。

第二節 『摩訶般若波羅蜜多心經』翻譯早期の注釋書

「心」字の字義に、今日に言うような「心髓」、「精要」、「根幹」、「眞實」、「眞如」のような意味が現れ、多用されるようになるのは初唐の頃のように見えるのであるが、その中でも最も代表的な例として挙げられるのが言うまでもなく玄奘譯とされる『摩訶般若波羅蜜多心經』である。

ただ、一言付け加えておきたいことは、六朝末から隋の時代頃までには漢語の環境で

^① 阿地瞿多『佛說陀羅尼集經翻譯序』、『大正新脩大藏經』，第18卷，260頁上。

もややこれに近い表現が見えていることである。

文章當以理致爲心腎，氣調爲筋骨，事義爲皮膚，華麗爲冠冕。今世相承，趨本棄末，率多浮艷。辭與理競，辭勝而理伏；事與才爭，事繁而才損。放逸者流宕而忘歸，穿鑿者補綴而不足。

文章は、當に理致を以て心腎と爲し、氣調は筋骨と爲し、事義は皮膚と爲し、華麗は冠冕と爲すべし。今の世の相ひ承くるに、本を趨ぎ末を棄て、多くに率ひて艷を浮かぶ。辭と理を競ひ、辭は勝りて理は伏せる。事と才を争ひ、事は繁くして才は損はる。放逸なる者は宕に流されて歸を忘れ、穿鑿なる者は綴を補ふも足らざるなり。

顏之推『顏氏家訓』「文章」第九^①

ここでは、やはり先に同書の引用部分と同じように、あくまでも肉體を例えとして使っているにすぎず、たまたまかもしれないが、文の理を致すことを肉體で言えば「心腎」であるとしているという点では、後代に用いられる用法にかなり近づいているともいえる。おそらくは、こうした過渡的な表現が見られるようになっていたことが、『般若心經』の「心」字の譯の背景にあったと考えてもよいのかもしれない。

さて、こうした時代において、現在でもよく讀まれる『般若波羅蜜多心經』が譯出されることになる。原題 *Prajñā-pāramitā-hṛdaya* の譯で、唐初の玄奘がインドから歸國して4年ほど、庇護を受けた唐太宗没年にあたる貞觀二十三（649）年の翻譯とされている。實は、この經は多くの高僧によってたびたび譯され、少なくとも大正大藏經八卷には8種が残されている。その中ではもっとも古いものが鳩摩羅什譯の『摩訶般若波羅蜜大明呪經』であり、玄奘譯はその次に古い譯ということになる。

ただ、この鳩摩羅什譯に関しては、疑わしい点も少なからずあり、玄奘譯以降のものとの見方もある^②。その眞偽については先行研究に譲るが^③、少なくともこれらの中で

^① 顏之推撰、王利器集解『顏氏家訓集解』，卷第四「文章」第九，249頁

^② 吉村誠「玄奘と『般若心經』」，『佛教史學研究』第56巻第2號，2014年，34-48頁。

^③ 筆者も、『摩訶般若波羅蜜大明呪經』の鳩摩羅什譯説には確かに若干の疑問を感じている。吉村誠氏の挙げた幾つかの疑問に加えて言えば、玄奘『一切經音義』（654-661年成立とされる）では見られない鳩摩羅什譯の音注と玄奘譯との語や音の對比が、慧琳『一切經音義』（807年成立）になって見られるようになっていることも、こうした疑問の一つに挙げられよう（なお、慧琳『一切經音義』では、『大明呪經』を鳩摩羅什譯以前の「前譯般若心經」としている）。ただ、「大明呪經」と大正藏第8巻に記載する8經の中で唯一「心」字を使用していないことは、本論で後述するように玄奘譯以前の何らかの經題を受け継いでいるもののようにも見える。というのも唐代以前には「心」字を冠する同經の譯が見られないからである。『摩訶般若波羅蜜大明呪經』に類する「心」字を冠さない「般若波羅蜜」の「呪」では、梁僧祐『出三藏記集』録下巻

「心」字を用いたのは玄奘譯が最初ということになる。

この玄奘譯の注釋で最も古いとされるのが慧淨撰の『般若波羅蜜多心經疏』(649-650年)であり、その「心」の解釋にあたる部分を引用すると以下のようである。

「般若」者、大經之總名。「心」者、此經之別稱。「經」者、爲常爲法、是撰是觀。常則道冠百王、法乃楷模千業、撰則集斯妙理、觀則悟彼群生。庶令必離苦津、終登覺岸。一卷者、首軸無二。名之爲一。開合卷舒、目之爲卷。故言『般若波羅蜜多心經一卷』。

「般若」とは大經の總名なり。「心」とはこの經の別稱なり。「經」とは、常たり法たり、これ撰これ觀。常とは則ち道にして百王に冠たり、法とは乃ち楷にして千業を模り、撰するとは則ちこの妙理を集め、觀ずるとは則ち彼の群生を悟らしむるなり。庶をして必ずや苦津より離れしめ、終ひに覺岸に登らせしむるなり。「一卷」とは、首軸に二つ無し。これを名づけて一となす。開合し卷舒す、これを目して卷と爲す。故に『般若波羅蜜多心經一卷』と言ふ。

慧淨『般若波羅蜜多心經疏』^①

この慧淨『般若波羅蜜多心經疏』に續く注釋とされるのが慈恩大師基の『般若波羅蜜多心經幽贊』である。やはり同じ「心」の注釋に関わる部分を引用しておく。

「般若波羅蜜多」者大經之通名、『心經』者此經之別稱、「般若」之「心經」也。三磨娑釋依士爲名、蘇漫多聲屬主爲目。雖此「心經」亦名「般若」、彼總此別故但名「心」。……心者堅實妙最之稱。大經隨機義文俱廣。受持傳習或生怯退。傳法聖者錄其堅實妙最之旨別出此經。三分二序故皆遺闕。甄綜精微、纂提綱蹟。事雖

第四「新集續撰失譯雜經錄第一」にも『般若波羅蜜神呪』、『摩訶般若波羅蜜神呪』の2經があげられ、また隋法經『衆經目錄』では同2呪に「經」字を加えて『般若波羅蜜神呪經』、『摩訶般若波羅蜜神呪經』とし、「出『大品經』」と鳩摩羅什譯の『大品般若經』から抽出したものであることを言っているのである。なお、これらの資料より流布の状況を推測するに、鳩摩羅什譯の時代から100年ほどたった梁の時代に「失譯」つまり譯者不明となっていた『般若波羅蜜神呪』、『摩訶般若波羅蜜神呪』が、鳩摩羅什譯の『大品般若經』から抽出されたとの認識から、後の時代に鳩摩羅什譯と考えられるようになった可能性も推測されるところである。また、こうした譯者不明の中での流傳であったと見れば、傳寫の過程で改變されていく可能性もより高くなるのではないか。少なくとも、敦煌文獻の中ではそのような經は多く見られている。なお、題名の中で「神呪」、「大明呪」と變化している點に関しては、玄奘譯『摩訶般若心經』中において「故知般若波羅蜜多是大神呪、是大明呪、是無上呪、は無等等呪。能除一切苦、眞實不虛。故説般若波羅蜜多呪。」と「大神呪」であり、また「大明呪」であると譯している通りである。

いずれにしても、この點に関してはさらなる検討が必要である。

^① 慧淨『般若心經疏』卷第一、『卍續藏經』第41冊、411頁上-下。

萬像統即色而爲空。道縱千門貫無智而兼得。探廣文之秘旨標貞心以爲稱。經者津妙理之格言。掖迷生之恒範。欲令隨証或依或說般若貞實而說此經。故以心目。

「般若波羅蜜多」とは大經の通名、『心經』とはこの經の別稱にして、(いはく)般若の「心經」なり。三磨娑釋の依士もて名となし、蘇漫多聲の属(聲の)主もて目となすなり。この『心經』も亦た「般若」を名とするも、彼れ總にしてこの別なるが故に但だ「心」と名づく。……心とは、堅なる實にして妙最たるの稱なり。大經は機に隨ひて義、文俱に廣く、受持、傳習せんとするもの或ひは怯れを生じて退き、(ために)傳法の聖者、その堅實にして妙最たるの旨を録し別にこの經を出だす。三分二序は故に皆な遺ひ闕し、綜を甄はすこと精にして微、綱は蹟め纂めて提ぐ。事は萬像なると雖へども「色に即して空を爲す」と統べ、道は縦ひ千門なるも「智無くして得も兼ぬ」と貫く。廣文の秘たる旨を探ね、貫しき「心」と標して以て稱と爲す。經とは妙理を津む格たる言、迷ふ生を掖くるの恒なる範なり。証に隨ひ或ひは依り或ひは般若の貫しき實を説かしめんと欲してこの經を説く。故に「心」を以て目とす。

基『般若波羅蜜多心經幽贊』^①

以上 2 點の注釋書は一見して同じような描寫が見られ、慧淨疏の方が簡潔、或いは粗に見える。どちらかがもう一方参照したことは間違いがないものと見られるが、その前後に關して、時代的に言えば慧淨疏が先に撰述されたはずではあるが、必ずしも後代の基が慧淨疏を寫したとも思えない箇所が見られている。この點についてはこれまでも既に議論がある^②。

基『幽贊』の引用部分は、漢文としてはたいへんわかりにくいのであるが、恐らくはこの文の撰者である慈恩大師基がサンスクリットの原文の「Prajñā-pāramitā-hṛdaya」という題名を念頭に解釋しているとすると納得がいくのではないか。具體的には、「三磨娑釋の依士」とは三磨娑釋(六合釋)の一である依士(tat-puruṣa、格限定複合語)、つまり漢語で言えば名詞定語となる「Prajñā-pāramitā」を「名」(前に言う「通名」とし、また「蘇漫多聲の属主」とは、名詞の格變化 8 種の中の「莎弭婆者爾(Svamivacana)」つまり所有格のかかる主「hṛdaya」を目(いわゆる細目)としている、と言っているのではないか^③。要するに、サンスクリットの原題「Prajñā-pāramitā (般若波羅蜜多) -

^① 基『般若波羅蜜多心經幽贊』卷第一、『大正新脩大藏經』第 33 卷，523 下-524 上。なお、同文に關しては、北堀一雄『般若波羅蜜多心經幽贊』(中山書房佛書林、2005 年)、吉村誠「『般若波羅蜜多心經幽贊』卷上—原文・訓讀・和譯—」(『駒沢大學佛教學部研究紀要』第 74 號，2016 年，173-272 頁)、吉村誠「『般若波羅蜜多心經幽贊』卷下—原文・訓讀・和譯—」(『駒沢大學佛教學部研究紀要』第 75 號，2017 年，217-323 頁)などがあるが、「名」、「目」の理解に關して筆者とは違いがあり、改めて解釋を行っている。

^② 中西久味「唐の紀國寺慧淨撰とされる『孟蘭盆經贊述』、『般若心經疏』について」、『人文科學研究』卷號，2008 年，95-111 頁。

^③ 基『成唯識論述記』ではVijñapti-mātratā-siddhi(成唯識)を解釋する中で「三十本論名爲唯識，藉此成彼名成唯識。唯識之成以彰論旨。三摩娑釋依士立名，蘇漫多聲

hṛdaya (心)」とは、Prajñā-pāramitā という名、hṛdaya という目である、と言っているのであろう。ただ、sūtra (經) とは違う hṛdaya という新たな細目を使用しているので、故に續く部分では「實」、「妙」、「精」、「微」、「綱」等の字義をもってこの「心」つまり「hṛdaya」を釋し、引用部分の最後では、「經とは妙理を¹津む格たる言、……般若の貞しき實を説かしめんと欲してこの經を説く。故に「心」を以て目とす」として、Prajñā-pāramitā の妙理を²津めた格たる言葉のさらに實の部分の説かんとしているの「故に hṛdaya を以て目としている」つまり sūtra ではないさらに「實」、「妙」、「精」、「綱」たる hṛdaya であることを解いているのである。こうしたところに、サンスクリット語の解釋を通じて、漢語にはなかった概念を新たに漢字に加えていると見ることができ、外來言語が漢語に影響を及ぼしていく状況が読み解けるであろう。

ところで、このように考えた上で先の慧淨疏との前後関係を考えると、基が「「般若波羅蜜多」とは大經の通名、『心經』とはこの經の別稱にして」と二者を對として題名の説明をしているのに對して、慧淨疏ではその部分を引用しつつも「心」と「經」を分け、別に「經」、「一卷」の解釋を續けているのはいかにも付け足されたという感じがあることがわかる。しかも、「經」の解釋にいう「「經」とは、常たり法たり、これ撰これ觀。……」というのはいわゆる「經」に對する説明であり、「心」としての『心經』の説明としては、適當ではない感じもする。もう一つ言えばこの部分の經の解釋は基の『阿彌陀經通贊』序などにも見えるものである^①。これらを總じて見るに、慧淨疏は、後に何者かによって加筆された可能性が高いのではないかと思わせるものである^②。

繰り返しにはなるが基の『阿彌陀經通贊』序には類似する記述が見られるので、比較の爲に見ておこう。

阿彌陀者無量壽也，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，故云佛說阿彌陀經也。

阿彌陀とは無量壽なり。經とは常、法、撰、貫なり。常とは則ち百王にして不易、

属主爲目。」と、Prajñā-pāramitā· hṛdaya と同様の解釋を行っている。なお、サンスクリット語の文法に關しては、「梵文「三摩娑釋」及「蘇漫多聲」的簡明指要— 節錄自羅時憲教授《成唯識論述記》的講記 陳雁姿選編、李嘉偉記錄」（佛教法相學會『學會集刊』，第7期，2013年，

http://www.dhalbi.org/dhalbi/html_t/publish/publish_main.php?p_id=7) (2018年2月10日閲覧) も参照させていただいた。

① こうした點に關しては上記中西氏論考にも觸れられている。

② 慧淨には『孟蘭盆經讚述』（敦煌本 P. 2269、上海圖書館 062）、『温室經疏』（敦煌本 S. 2497、上海圖書館 062）、『阿彌陀經義述』など多くの經典の注釋が見られており、敦煌文獻では様々に書き換えられたと見られるテキストが残されている。こうした例も併せ考えると、この日本に伝えられた『般若波羅蜜多心經疏』もまたこうした後代の改編が行われたテキストであることが疑われるのである。参看拙稿「孟蘭盆經の新資料、上海圖書館藏 068『孟蘭盆經讚述』、『西域出土文獻研究』第4號，2007年，37-54頁。

法とは則ち千代にして規を同くし、撰とは則ち衆詮を包括し、貫とは則し妙理に通連するなり。故に『佛説阿彌陀經』と云ふなり。

基『阿彌陀經通贊』序^①

特に、「經とは常、法、撰、貫なり」と、先の説明と近い表現が見られるのであるが、このうち「撰」の部分は、『心經』では「遺^遺ひ闕し」た部分が多い爲、『心經』の解釋には適さないのである。先の慧淨疏では、こうした論理が通らないものであるといえることができる。

いずれにしても、基が慧淨疏を参照してこの幽贊を書き上げたとは考えにくいことがわかるであろう。

第三節 『摩訶般若波羅蜜多心經』と儀禮、心呪

玄奘譯『般若心經』は、翻譯からほどなくして注疏が撰述されるようになったのであるが、儀禮においても早い時期から使用されていたことがわかる。こうした儀禮の中で、『般若心經』が廣められ、また「心」字の新たな概念を廣めるのに影響したのではないかと想像する。

おそらくそうした儀禮に関する最も早い記録は阿地瞿多『陀羅尼集經』(653-654年)内の儀軌に残される記述であろう。中インドの阿地瞿多は永徽三(652)年に長安に到着し、唐高宗の命により慈門寺に入り、『陀羅尼集經』の翻譯を行った。その『陀羅尼集經』第三卷では『般若波羅蜜多大心經』としてその由來等を記し、「畫大般若像法」、13種の印、9種の呪等の作法を記載している^②。

ここでは儀禮を中心とするために玄奘やその譯出についての詳細には觸れられていないが、そのうちの「般若大心陀羅尼第十六」には、「大心呪」として「跢姪他 揭帝揭帝 波羅揭帝 波囉僧揭帝 菩提 莎訶」の眞言を、また「小心呪」として「跢姪他 揭帝揭帝 波囉民 揭帝 波囉若他 莎訶」の眞言を載せる。また「般若心陀羅尼第十七」として、「跢姪他 徒弭哩曳徒弭哩曳 室唎 室吒 莎訶」の眞言を載せる。この3つのうちの初めの「大心呪」が今日に言う『般若心經』の眞言部分とほぼ一致することは言うまで

^① 基『阿彌陀經通贊疏』第一卷、『大正新脩大藏經』第37卷, 329頁上。

^② ただ、この『陀羅尼集經』成立に関しても不可思議な點がないわけではない。すでに翻譯或いは編集されてから10數年がたった後、道世の『法苑珠林』が成立したとされるが、この「呪術篇」に多くの呪が引用される中で『陀羅尼集經』からの引用がほぼ見られていないのである。確かに『陀羅尼集經』からの引用とされる部分はあるがその箇所は依據された經典も梁代の『陀羅尼雜經』であって『陀羅尼集經』ではない。この問題は極めて不可解である。道世は『陀羅尼集經』の存在を知りつつ引用しなかったのか、或いは當時『陀羅尼集經』は我々が見る形のものとは異なっていたということかもしれない。

もない。この眞言は密教儀軌で「大心呪」の名前でほかの呪とともにしばしば用いられていたようで、『陀羅尼集經』第十二卷「佛說諸佛大陀羅尼都會道場印品」に記載する儀禮作法中でも使用されている。

次阿闍梨更作一度軍荼利法結界畢已。即作種種香泥一瓮。用柳枝攪。以誦般若大心呪呪曰：

跢姪他一 揭去音下同 帝揭帝二 波羅揭帝三 波羅僧揭帝四 菩提五 莎訶六

其呪遍數。若爲國王誦之滿足一百八遍。若爲三品以上誦之五十六遍。若爲四品五品誦七七遍。若爲六品七品誦五七遍。若爲八品下及百姓誦三七遍。一切壇法皆如是呪。呪泥既竟用泥塗地。塗地之法隨日摩之。塗地已竟。更作一度軍荼利法結界如前。

次に阿闍梨更に一度軍荼利法結界を作し畢已はる。即ち種種の香泥一瓮を作り、柳枝を用ひて攪ぜ、『般若大心呪』を誦すを以て呪して曰く：

跢姪他一 揭去音下同 帝揭帝二 波羅揭帝三 波羅僧揭帝四 菩提五 莎訶六

その呪の遍數は、若し國王が爲めにこれを誦すは一百八遍を満足すべし。若し三品以上の爲めにこれを誦すは五十六遍、若し四品五品の爲めに誦すは七七遍、若し六品七品の爲めに誦すは五七遍、若し八品下及び百姓の爲に誦すは三七遍、一切の壇法皆な是の如く呪すべし。呪泥既に竟きれば泥を用ひて地に塗る。地を塗るの法は日に隨ひてこれを摩すべし。地に塗り已竟れば、更に一度軍荼利法を作す。結界すること前の如し。

『陀羅尼集經』第十二卷「佛說諸佛大陀羅尼都會道場印品」

この『陀羅尼集經』中には、實は「心呪」が106例、「心陀羅尼」という名稱が4例（『般若經』類に限られる）とたびたび用いられるのであるが、それらのすべてが『般若心經』を指すものではないようで、『佛頂心呪』（『佛頂心中心呪』、『心中心呪』）、『馬頭觀世音菩薩大心呪』、『金剛藏心呪』、『軍荼利大心呪』、『觀音菩薩不空羂索心中心呪』、『毘俱知大心呪』、『藥叉心呪』、『觀世音十一面菩薩大心呪』のような名稱も見られている。これを區別するために『般若心經』を『般若大心呪』のように言ったのであろう。こうしたところから、この時代には様様な「心」を冠した「心呪」が用いられていたことを知ることができるのである^①。これらの題名より察するに、「心」の意圖するものが、多くが「こころ」の意味であるが、ここに *hrdaya* の譯を反映する意味が含まれており、

^① この「心呪」、「心陀羅尼」という名稱は必ずしも唐代に初めて見られるようになったものではなく、北涼曇無讖「三十七品心陀羅尼」のように使っている例が見られている（『大方等大集經』卷第十三）。ただその意味と内容は不明である。

同様に「大心呪」、「小心呪」のように稱して用いていることになる。

伽梵達摩譯の『千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經』、つまり、最も古い譯とされる『大悲心陀羅尼』も、正にこの時代に譯されたと見られる。『佛書解説大辭典』などにおいても伽梵達摩譯の詳細が記されていないが、慧琳『一切經音義』には同經の音を擧げており、その注に「玄応音」とある。それが事実なら高宗の時代頃に編まれた玄応『一切經音義』にその記載があったことになり、玄応の時代に同經が既に存在していたことになるのである。

小結

以上のように見てきた結果をまとめると以下のようなだろうか。

(1) 漢語の「心」字の字義は、本來の臓器としての心臓から、殷周頃までには「こころ」の意味へと發展したと見られる。その後は、思想的意味として深化されていき、六朝梁の劉勰の撰『文心雕龍』においては、「心」は「天地萬物を受け止め、表現を生む源」の意味であり、「識」とともに「こころ」の作用として使用されている。これが唯識説に言う *Vijñati* (弁名、毘若底) の譯語として継承され「集起し綵畫し主となす根本」との解釋へつながり唯識學の中でさらに深化していったものと見られる。

(2) 唐代の早い時期には漢語における「心」字の字義に、「精」、「綜」、「綱」に通じる、「核心」、「綱要」、「眞實」、「本質」の意味が加わっていることが確認される。その時期には玄奘により『摩訶般若波羅蜜多心經』が翻譯され、廣く流布し始めていることから、この時期に、「心」の字義に *hṛdaya* の概念が混入したのが主とした原因ではないかと推測される。ただ、漢語の發展の中で、六朝期の終わりころになると、『顔氏家訓』などに見られるように、文の理を肉體の上での「心腎」に例える例は見られており、こうした下地の上に般若心經の「心」字の譯が定着していったものと見られる。

(3) *hṛdaya* により、「心」に「實」、「妙」、「精」、「微」、「綱」などに通じる概念が加わり、「心」字を冠する呪、經典が多く現れ、流行するようになる。そうした中には、「心呪」のもと、本來的な意味からくる「神佛の慈悲心」の意味のものも混在していた。こうした中に『大悲心陀羅尼』のような今日にも通じる陀羅尼が生み出されていることは興味深い。こうして「心」字が多用される過程を経て、サンスクリットに言う *Vijñati* と *hṛdaya* が漢語の「心」字の中に定着していったのではないかとと思われるのである。

*初出、「『心經』と「心」「經」、(『アジア社會文化研究』第19號、1-18頁、2018年2月)。

第八章 アングリマーラの漢字音譯と漢字意譯と

漢字音・意譯について

一指鬘と鬘、華鬘との相關一

はじめに

「指鬘」とは、書いて字のごとく「指」でできた「鬘」のことである。「鬘」というのは、サンスクリット語を音寫するために作られた文字であり、花輪のようにつなぎ合わせた、宗教上の莊嚴などに用いられる **माला** (māla) という一種の形状を指す概念で、廣く言えば花輪や瓔珞、数珠がこの類に入る。指でこの「鬘」を作るというのは想像するだけでも氣味の悪い感じを与えるが、この「指鬘」とはまさにそこから想起されるような殺人鬼、佛傳故事の登場人物の一人、アングリマーラー（梵語 Anguli māla）が身に着ける装身具、あるいはその人そのものにつけられた漢譯名である。

このアングリマーラー傳承は、殺人鬼から轉じて佛道に励み、最後には阿羅漢果を得るという極めて意外な展開によって古くから人々の關心を引き付けてきた物語である。さらに六朝宋・求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』卷第四では、アングリマーラーは南方六十二恒河沙刹の一切寶莊嚴国に住む一切世間樂見大精進如來がこの世に姿を現した仮の姿であるとし、また卷第二では、佛弟子の目連、舍利佛、阿難、羅睺羅、阿那律、陀娑、滿願子（富樓那）、孫陀羅難陀、優波離さらには文殊師利すら「修習蚊蚋行（蚊蚋の行を修習す）」「陋哉蚊蚋慧（陋きかな蚊蚋の慧）」などと非難されるという、どこか『維摩經』に似た痛快なくだりがある。興味深い點は、卷第二の部分で、先にも言うように央掘魔羅によって佛弟子の目連、舍利佛、阿難ら、さらには文殊師利すら擲揄される部分がある。これはアングリマーラー関連の他の經典にはまったく見られない部分であり、北朝の鳩摩羅什譯『佛說維摩詰經』の「弟子品」、薩品に似たものであることから、この『佛說維摩詰經』を意識した意圖的な加筆、改変があったことを、筆者もまたこうした物語の展開と流布に興味を持つ者の一人である。が、しかし、本稿ではこの指鬘の説話についてではなく、佛教漢譯の過程で生じた新たな文字、新たな概念とその展開という言語的關心から、この **माला** の語を取り巻く鬘、魔羅、摩羅、魔、末利、茉莉等の諸語について考えてみたい^①。

① 本研究は、廣島大學敦煌學プロジェクト研究センターのグループで行っている調査研究の一環である。多くは白須淨眞研究センター顧問からの指摘によるもので、アングリマーラー傳承に係わるレリーフ・壁畫（説話）については、楊柳班員により研究成果が公表されて本論集にも収録された（いる豫定である）。本稿は、その本題から外れた部分において筆者の研究的興味から気づいた諸點をまとめたものである。なお本稿は、「指鬘と鬘、華鬘」と題して『アジア社會文化研究』20 號、2019 年に発表したものを、本著に収録するに当たってそのタイトルを改め、改稿したものである。『衆經

第一節 アングリマーラーの譯語

佛教文獻類に幅廣く見られるアングリマーラーの譯語につき、まず『大正新脩大藏經』等の記述をもとに簡単に整理しておきたい。なお、ここでは、サンスクリットからの翻譯とその定着という観点から、明清時代については一部割愛した部分がある。

央崛魔 『水陸道場法輪寶懺』卷第二（經題）

央崛魔羅 『十門弁惑論』卷上（經題）、『大周刊定衆經目錄』卷第五、卷第十二（ともに經題）、『開元釋經錄』卷第五、卷第十二、卷第十六、卷第十九、卷第二十（ともに經題）、『貞元新定釋經目錄』卷第四、卷第七、卷第二二、卷第二六、卷第二九（經題）

央掘摩羅 『摩訶摩耶經』卷第一、『菩薩本生鬘論』卷第四、『金色童子因縁經』卷第五、『金光明經』卷第三、『摩訶止觀』卷第二、『諸經要集』卷第十七、『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』卷第二十八、『維摩經略疏垂裕記』卷第八、『四分律行事鈔資持記』下一、『大唐內典錄』卷第二（經題）。

央掘魔羅 求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』（全編通して）、『佛說佛那經』卷第一、『阿毘曇毘婆沙論』卷第六、卷第十九 卷第二四、卷第四三、『歷代三寶紀』卷第十（經題）、卷第十三（經題）、『高僧傳』卷第三（經題）、『經律異相』卷第八、『廣弘明集』卷第二六（經題）、『一切經音義』卷第四四（經題）、七一、『出三藏記集』卷第二、卷第四、卷第五（ともに經題）、法經『衆經目錄』卷題一、卷第二、彦琮『衆經目錄』卷第一、三、四、靜泰『衆經目錄』卷第一、三、『大唐內典錄』卷第四、卷第六、『古今譯經圖紀』卷第三、『真言要決』P.2044、S.2695。

央掘魔 『大唐內典錄』卷第二（經題）。

央瞿利摩 『雜阿含經』卷第三八。

央瞿利摩羅 『雜阿含經』卷第三八、『佛所行讚』卷第四。

安仇利 『翻梵語』卷第五。

安仇利摩羅 『阿毘曇毘婆沙論』卷第三。

指鬘 『開元釋經錄』卷第二、三、『貞元新定釋經目錄』卷第三、卷第四、卷第二二（ともに經題）。

指鬘 『佛說鶡掘摩羅經』、『央掘魔羅經』（指の鬘を指して）、『增一阿含經』卷第三一、『賢愚經』卷第十一、『出曜經』卷第十七、卷第十八、『佛說佛名經』卷第十五（經題として）、『文殊師利問經』卷上（經題）、『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第十一、三十一、三五、四四、七六、八三、一一五、一三一、『阿毘達磨順正理論』卷第一、四三、七一、七六、『龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈』、『妙法蓮華經玄贊』卷十、『大般涅槃經集解』卷第四三、『梵網經古跡記』卷下（經題）、『金剛般若論會釋』卷中、

目錄』では、同經より抄出されたものとして『帝釋施央掘魔羅經』、『佛降央掘魔羅人民歡喜經』、『無量樂國土經』、『央掘魔羅歸化經抄』、『央掘魔羅懺悔經』、『佛說央掘魔羅母因縁經』などが紹介されている。

- 『俱舍論疏』卷第一、『止觀輔行傳弘決』卷第二、『歷代三寶紀』卷第六、卷第七（ともに經題）、『大唐西域記』卷第六、『釋迦方志』卷第一（注記として）、『法苑珠林』卷第二九（注記として）、卷第九三、『諸經要集』卷第十七、『一切經音義』卷第七一、『翻梵語』卷第五、『翻譯名義集』卷第一、卷第二、『出三藏記集』卷第二（經題）、『衆經目錄』卷第二、『大唐內典錄』卷第二、卷第三（經題）、『古今譯經圖記』卷第二（經題）、『大周刊定衆經目錄』卷第五、卷第八、卷第十四（ともに經題）、『開元釋經錄』卷第二、卷第三、卷第十五、卷第二十（ともに經題）、『開元釋經錄略出』卷第三、『貞元新定釋經目錄』卷第三、卷第五、卷第二五、卷第三十（ともに經題）
- 殃崛** 『大慧普覺禪師普說』卷第十五
- 殃崛摩** 『雜譬喻經』卷第一
- 殃崛摩羅** 『大慧普覺禪師普說』卷第十、卷第十五、『大明高僧傳』卷第五
- 殃崛摩羅尊者** 『大慧普覺禪師普說』卷第十
- 殃崛魔** 『大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經』卷下 S.1847
- 殃掘** 『妙法蓮華經玄義』卷第二（經題）、『妙法蓮華經玄義』卷第十（經題等）、『首楞嚴義疏注經』卷第四（經題）、『摩訶止觀』卷第七（經題）、『止觀輔行傳弘決』卷第七、卷第十（經題など）
- 殃掘摩** 『成唯識論了義燈』卷第四、『止觀輔行傳弘決』卷第七
- 殃掘摩羅** 『仁王護國般若經疏』卷第五、『妙法蓮華經玄義』卷第二、卷第十（經題）、『維摩經略疏垂裕記』卷第六、『摩訶止觀』卷第七（經題）、『止觀輔行傳弘決』卷第七、『佛祖統紀』卷第一、卷第三（經題）
- 殃掘魔羅** 『無明羅刹集』卷上、『經律異相』卷第三五、三九（經題）、『一切經音義』卷第七六
- 指鬘花** 『翻梵語』卷第六
- 指鬘華** 『翻梵語』卷第二
- 捐鬘華** 『翻梵語』卷第五
- 鴛求利摩羅** 『翻梵語』卷第五（鴛竭摩の注）
- 鴛崛** 『維摩經略疏』卷第八（經題）、『法華經安樂行義』、『四教義』卷第十一（經題）、『宗鏡論』卷第二一、卷第七八、『一切經音義』卷第八十、『開元釋經錄』卷第十二（經題）、『貞元新定釋經目錄』卷第二二（經題）
- 鴛崛利摩羅** 『翻梵語』卷第六（鴛崛魔の注）
- 鴛崛梵志** 『翻梵語』卷第五
- 鴛崛摩** 『法苑珠林』卷第四四、『一切經音義』卷第五四（經題）、『開元釋經錄』卷第二、卷第十三、卷第二十（ともに經題）、『開元釋經錄略出』卷第三（經題）、『貞元新定釋經目錄』卷第三、二三、卷第三十（ともに經題）
- 鴛崛摩羅** 『四諦論』卷第一、『法華義疏』卷第七（經題）、『大般涅槃經集解』卷第四三、『注大乘入楞伽經』卷第六、『法華經安樂行義』、『釋淨土群疑論』卷第五、『宗鏡論』卷第二四、卷第八十（經題）、卷第九二、『一切經音義』卷第二六、『大周刊定

衆經目錄』卷第五（經題）

鶻崛摩鬘 『翻譯名義集』二（經題）

鶻崛魔 曇無讖『大般涅槃經』卷第十九、慧嚴『大般涅槃經』卷第十七、『四分律』卷第一、『十住毘婆沙論』卷第六、『鞞婆沙論』卷第十一、『翻梵語』卷第六、『開元釋經錄』卷第二（經題）、『貞元新定釋經目錄』卷第三（經題）

鶻崛魔羅 『大智度論』卷第八三、『大乘起信論義疏』下之上（經題）、『宗鏡論』卷第八（經題）、卷第十九、卷第三二（經題）、卷第三四（經題）、卷第五五（經題）、卷第七四、卷第七九、卷第百、『法苑珠林』卷第二三、、『開元釋經錄』卷第二（經題）、『藥師經疏』S.2551、『大方廣華嚴十惡品經』S.132

鶻崛髻 法炬『佛說鶻崛髻經』、『佛說佛名經』卷第十五（經題）、法經『衆經目錄』卷第三（經題）、彦琮『衆經目錄』卷第二（經題）、靜泰『衆經目錄』卷第二（經題）、『大唐內典錄』卷第七、八（ともに經題）、『一切經音義』卷第五四（經題）、『大周刊定衆經目錄』卷第五、卷第八、卷第十四（ともに經題）、『開元釋經錄』卷第十三、卷第二十（ともに經題）、『開元釋經錄略出』卷第三（經題）、『貞元新定釋經目錄』卷第四、卷題二三、卷第三十（ともに經題）

鶻崛鬘 『僧伽羅刹所集經』卷下、『經律異相』卷第十七、『大周刊定衆經目錄』卷第八（經題として）、『開元釋經錄』卷第二十

鶻掘 『善見律毘婆沙』卷第七（經題）、『一百五十讚佛頌』、『妙法蓮華經玄義』卷第六（經題）、『大方廣佛華嚴經疏』卷第五（經題）、『大般涅槃經疏』卷第六（經題）、『維摩經玄疏』卷第五（經題）、『維摩經略疏』卷第二、五（ともに經題）、卷第六、卷第七、卷第八、卷第八（ともに經題）、『金光明經玄義拾遺記』卷第六、『金光明經文句記』卷第二（經題）、『大毘盧遮那成佛經疏』卷第十七（經題）、『臨濟慧照玄公大宗師語錄』、『宗鏡錄』卷第十三、『一切經音義』卷第四五、『翻梵語』卷第一（經題）、『淨名經關中釋抄』卷下 P.2154

鶻掘多羅 『善見律毘婆沙』卷第一（經題）

鶻掘摩 竺法護『佛說鶻掘摩經』、『鞞婆沙論』卷第三、『仁王經疏』卷下、『一切經音義』卷第五四（經題）、『翻梵語』卷第二（鶻群利摩羅の注）、『出三藏記集』卷第二（經題）

鶻掘摩羅 支謙『撰集百緣經』卷第三、『大莊嚴論經』卷第七、卷第十五、『賢愚經』卷第四、曇無讖『大般涅槃經』卷三十一（宋、元、明、宮本は「崛」）、慧嚴等『大般涅槃經』卷第二八、卷第二九、『佛說觀佛三昧海經』卷第六、卷第八、『善見律毘婆沙』卷第七、『仁王護国般若波羅蜜多經疏』第一（經題）、『法華玄論』卷第五、『妙法蓮華經玄讚』卷第一（經題）、『大般涅槃經義記』卷第九、『觀彌勒菩薩上兜率天經讚』（經題）、『說無垢稱經贊』卷第二、『金光明經玄義』卷下、『金光明經玄義拾遺記』卷第六、『大毘盧遮那成佛經疏』卷第七（經題）、『瑜伽論記』卷第三、『瑜伽師地論略纂』卷第一、卷第四、『成唯識論掌中樞要』卷下、『大乘義章』卷第一（經題）、『能頭中邊慧日論』第三、『釋門自鏡錄』卷下

鴛掘魔 『別譯阿含經』卷第一、『増一阿含經』卷第一、卷第三一、『佛本行經』卷第四、『大莊嚴論經』卷第十五、『出曜經』卷第十八、『佛入涅槃密迹金剛力士哀戀經』、『佛說須真天子經』卷第二、『優婆塞戒經』卷第六、『分別功德論』卷第二、『鞞婆沙論』卷第七、『三弥勒經疏』(經題)、『歷代三寶紀』卷第六(經題)、『高僧法顯傳』、『法苑珠林』卷第八八、卷第九三(經題)、『出三藏記集』卷第二、卷第四(ともに經題)、『大唐内典錄』卷第二(經題)、『古今譯經圖紀』卷第二(經題)、『大周刊定衆經目錄』卷第五(經題)

鴛掘魔羅 『別譯阿含經』卷第一、曇無讖『大般涅槃經』卷第二六、三十、慧嚴等『大般涅槃經』卷第二四、『佛說佛名經』卷第三十、『善見律毘婆沙』卷第四、『優婆塞戒經』卷第六、『隨相論』、『成実論』卷第八、『妙法蓮華經玄讚』卷第三、『維摩經略疏』卷第七、『大乘義章』卷第二十(經題)、『歷代三寶紀』卷第六(經題)、『歷代三寶紀』卷第十一(經題)、『出三藏記集』卷第二(經題)、彦琮『衆經目錄』卷第三、『大唐内典錄』卷第二、卷第四(經題)、『大周刊定衆經目錄』卷第一、卷第五(ともに經題)、『淨名經關中釋抄』卷下P. 2154

鴛掘魔羅且訶 『維摩經略疏』卷第一、

鴛掘髻 『出三藏記集』卷第四(經題)

鴛掘鬘 『歷代三寶紀』卷第六(經題)

鴛竭摩 『翻梵語』卷第五(阿含經典の注と見られるが、今日の阿含經典各版本には管見の及ぶ限り見られない)

鴛群利摩羅 『翻梵語』卷第二

鴛瞿離魔羅 『弥勒菩薩所問經論』卷第八

鴛瞿利摩羅 『雜阿含經』卷第三八、『佛所行讚』卷第四

鴛婁利摩羅 『大唐西域記』卷第六、『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷第三、『釋迦方志』卷第一、『法苑珠林』卷第二九

鴛婁利魔羅 『翻譯名義集』卷第一

鬘花外道 『一切經音義』卷第二六、

これらを總じて、まず驚くのは、アングリマーラーの譯語に充てられた漢字名稱がこれほど多くのバリエーションを持っていることであろう。この名稱自體が經典名となったことと、多く傳承が引用されたという理由もあろうが、同一の佛弟子に對してここまで膨大な種類の漢譯語が登場するのはほかに例がないのではなかろうか。

これらをおおむね翻譯方法から分類すると、「指鬘」、「指髻」等の意譯語と、「央掘魔羅」、「鴛掘魔羅」、「鴛婁利摩羅」等の音譯語に分けられるのはほかの譯語と同じである。なお「鴛掘摩鬘」、「鴛掘鬘」、「鴛掘髻」のように音譯語と意譯語を混ぜたものも若干ではあるが見られる^①。

^① ほかに、『望月佛教學大辭典』では(央仇魔羅)などを紹介している。が、『大正新脩大藏經』からは今のところ見つかっていない。

このうちの音譯語を漢語音から見た場合、一文字目に多く用いられる「殃」、「央」、「鴛」は、古來より同音と見てよい文字である。六朝以前の音韻を残すと考えられる北宋期の韻書である『廣韻』においては、いずれも下平「陽」韻に属し、「於良切」音で一致する。また二文字目以降でも「掘」、「崛」は入声「物」韻に属す「衢物切」音で、「摩」、「魔」も下平「戈」韻に属す「摩」音で一致する。つまり、この3文字を組み合わせた「殃掘摩」、「央崛魔」、「鴛掘魔」等の12パタンの名稱は全て音の上では同一とすることができる。とすれば一致する同じ「音」でありながら、なぜこれらは一貫して同じ漢字が使われず別の漢字が充てられたのだろうか。

この点について、それぞれの漢字の「字義」が手掛かりになろうと筆者は考える。というのは漢語においては古音が同音の場合、字義が近い場合が多いが、特に印象付ける必用性が高い「名前」等の第一文字目はあつては、褒義（ほめる表現）と貶義（けなし表現）を意味する同音の漢字を巧みに使い分けていたのである。というのも「殃」、「鴛」、「央」の属す『廣韻』の下平「陽」韻の「於良切」には、他にも「曇」、「決」、「缺」等の漢字があり、主としてその字義は、廣々とした、或いは廣く澄んだ音や容貌を表す褒義に用いられているが、「殃」のように貶義で「禍」の意味で使われるものも含まれているのである。これは單純に見れば「央」字が、刑具の「首械」をはめられた「人」の形象から發展したものであることから元の直接の意味から罪、禍につながっていくが、次第に「械」の中心にある人からの廣がりを表す意味も表わされるようになったため、結果的には褒義と貶義の雙方の意味を併有する漢字となった。したがってこうした意味を活かし、アングリマーラーという語に褒貶の両面を表わそうとして、「於良切」音が選ばれたのではないかと推察する。このように整理して見ると、最も古い漢譯經典である『雜譬喻經』などでは「殃」字によって殺人鬼アングリマーラーを音譯していたが、佛弟子として活躍し、羅漢へと轉じていく描寫が強調される場合や、「一切世間樂見大精進如來」の化身とされるようになると、「殃」＝「禍」を冠するのはいささか行き過ぎの感は拭えないことになる。したがって「殃」字はしだいに使用されなくなったのかもしれないとの推測が成り立つ。とすれば花輪の意味を持つ *mālā* を「鬘」と作字してその意味に理解しながらも、音譯の「摩」＝「魔」あるいは「摩羅」＝「魔羅」と併用することもこれと一致する両面性の表れとなる。この点については再度後述することとし、上に述べた用例について、具體的に若干の考察をしてみたい。

まず、現存文獻中、最も古い譯出は後漢・支婁迦讖『雜譬喻經』に見られる人肉を好む国王の本縁譚で佛弟子「殃崛摩」がその生まれ変わりである、というくだりであろう。続く呉・支謙の『撰集百緣經』「船師渡佛僧過水縁」に例え話として「如鴛掘摩羅、瞋恚熾盛、殺害人民、我亦度彼出生死海。（鴛掘摩羅の如く、瞋恚熾盛にして人民を殺害するも、我も亦た彼を度して死海を出し生れしむ。）」のように「鴛掘摩羅」の名が見えている。「殃崛」と「鴛掘」は違う文字でありながら全く同じ音であることは先にも言う通りである。ただこの文字の使い方の差を「人肉を喰う罪」を強調する場合と、「佛に教えを受け死海を抜けだした」ことを言う場合との差と見ると整合性がある（のでは

ないか。)とするのが筆者の見解である。

アングリマーラー傳承の語全體については、現存文献では西晋・竺法護『佛説鴛掘摩經』(高麗藏本は「掘」、宋・元・明本は「崛」)が早く、東晋・瞿曇僧伽提婆譯『増一阿含經』(「指鬘」或いは「鴛掘魔」と譯す)、劉宋・求那跋陀羅『央掘魔羅經』が続く。故事が廣く知れ渡り後果の方が強調されるようになるのだが、たしかに「殃」字を使用する用例は、他に比べて圧倒的に少なくなり、引用書目や類書で用いられる程度となっている。後代の敦煌本でも使用例が見られるが、S.1847『大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經』卷下のような懺悔滅罪を説く經典において「殃崛魔」のような名稱が使用されているのは「禍」を強調するためであろう。

經錄での記載としては、梁・僧祐『出三藏記集』錄上卷第二「新集經論錄第一」に竺法護『鴛掘摩經』と求那跋陀羅『央掘魔羅經』の經名を今日に傳わる名稱で録しているが、続く「新集異出經錄第二」に「鴛掘魔經」に注記して「竺法護出『鴛掘魔經』一卷、求那跋陀羅出『鴛掘魔羅經』四卷」としている。ここに僧祐による「鴛」、「央」の若干の混用が見られる。これに続く多くの經錄ではさらに文字上の混用が見られ、竺法護譯『鴛掘摩經』に関しては、同名で表記される經錄は後の時代には見られていない。かくて、梁・僧祐『出三藏記集』の6世紀頃には既に多くのバリエーションを以て稱され、廣くこの傳承(物語)が語られていたことを推測させる(のであるが、)。そうした語りに使用されていたテキストとして、「新集續撰失譯雜經錄」第一では、『央掘魔羅歸化經一卷抄(抄)』、『佛降央掘魔人民歡喜經一卷(抄)』、『央掘魔悔過法經一卷(抄)』、『帝釋施央掘魔法服經一卷(抄)』、『鴛掘髻經一卷』、『鴛掘魔母因緣經一卷(抄)』があったことが記録され、ここでも多くのバリエーションと文字の混用が見られるようになる(のである)^①。また『出三藏記集』では、「摩羅」は「魔羅」、「魔」とも混用され、或いは「鴛掘魔」のように「魔」に通ずるもとも理解されていることがわかる。この「魔」、「魔羅」については後述する。また「新集經論錄第一」では「鴛掘摩經一卷」に注して「或云『指鬘經』或云『指髻經』」といい、この時代には意譯の經典名も見られていたことがわかるのと同時に、「鬘」に変えて「髻」字も用いられていたことがわかってくる。

興味深いことは、こうした状況に對して、インドから帰国した玄奘三藏によって語の統一が圖られた形跡が見られることである。玄奘三藏は『大唐西域記』卷第六に鴛婁利摩羅と名前を改め、注に「舊曰央崛摩羅、訛也。」としている(同書を抄出したと見られる『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷第三も同様である)。ほぼ同時代の道宣、道世が『釋迦方志』、『法苑珠林』においてこの名稱を使用したのはこれを受けたものであることは明らかであろう。しかしそれ以前の時代にすでに舊名として定着しているこの名稱は、經錄に經題として用いられる場合や、『諸經要集』、『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』、『維

① 『衆經目錄』では、同經より抄出されたものとして『帝釋施央掘魔羅經』、『佛降央掘魔羅人民歡喜經』、『無量樂國土經』、『央掘魔羅歸化經抄』、『央掘魔羅懺悔經』、『佛説央掘魔羅母因緣經』などが紹介されている。

摩經略疏垂裕記』、『四分律行事鈔資持記』などに見られるように『央掘摩羅經』や、『賢愚經』等の舊文献を引用した場合、『翻譯名義集』、『一切經音義』などで舊文献に注記される場合などには、舊名稱を用いざるを得ず、玄奘の弟子にあたる基の『瑜伽師地論略纂』などでも「鶖掘摩羅」としている。逆に玄奘三藏の提唱する名稱は『翻譯名義集』卷第一に「鶖婁利魔羅」の名稱で用いられる程度である。結果、唐代後期文献と見られる S.2551『藥師經疏』、S.132『大方廣華嚴十惡品經』でも鶖崛魔羅と舊に復しており、玄奘三藏による新名稱も定着することがなかったことがわかる。

細かな問題であるが、「鶖掘摩羅」としている曇無讖『大般涅槃經』卷三十一では、宋、元、明、宮本が「崛」としているが、曇無讖譯をもとに加筆したと見られる慧嚴等の『大般涅槃經』卷第二八、卷第二九ではともに「鶖掘摩羅」と「掘」を使用しており、あるいは「掘」字が元だったのではないかとの推測も成り立つ。ただ、言うまでもなく「崛」字の使用は早期の『雜譬喻經』に見られるもので、この問題はあくまでも『大般涅槃經』上の問題である。

また「殃掘」、「央掘」、「鶖掘」等の2字の表記も目立つが、音譯語としては意味をなさず、明らかに省略形である。ただ、こうした省略形は主として經題や韻文中での用例となっている。

最後に、『翻梵語』卷第五に見られる“捐鬘華”であるが、これは全く意味が通らない。あるいは『翻梵語』卷第二に言う“指鬘華”の“指”字が字形の類似によって書き間違えられたものではないだろうか。

2 「鬘」と「末利花」、「茉莉花」

माला (mālā) といえ、一般に「花輪」の意味での用例が多いようであるが、本来は、行列、筋、グループ、集まりといった状態を抽象的に表す語のようである。そのような概念から花輪として莊嚴する場所についても制限はなく、インドにおいてそれらが髪飾り、首飾り、腰巻などに使用されていたことはインドで出土するレリーフなどからも見て取ることができる。漢字、漢語にはそれ以前にこれに類する概念を表す語は見当たらず、「鬘」字の作字につながったのであろう^①。

「鬘」の字は、現存の佛教文献中では呉支謙『須摩提女經』、『佛說給孤長者女得度因緣經』などに見られ、三国呉の時代には既に作字され使用されていたと見られる。

波旬答言、「善哉！菩薩！汝有深智、能問是義。諦聽！諦聽！當爲汝說。時魔波旬、以己神力、即時化作諸天色像、以天瓔珞、華香莊嚴其身；無量伎樂、以爲娛樂、諸天婁女侍使左右……」。

^① 『アプテ梵英辭典』(Sanskrit-English Dictionary, Vaman shivram Apte) などによれば以下のようにある。①a garland, wreath, chaplet; ②a row, line, series, ……; ③a group, cluster, collection; ④a string, necklace; ⑤ a rosary, chain, a streak, a series of epithets; the offering of several things to obtain a wish……。

波旬（魔王）よ答えて言く、善きかな、菩薩よ。汝、深智有り、能くこの義を問ふ。諦らかに聽け、諦らかに聽け。當に汝の爲に説くべし。時に魔の波旬、己の神力を以て、即時に化して諸天の色像を作し、天瓔珞、華香を以てその身を莊嚴す。無量の伎樂は、以て諸天、姝女、侍使左右に娛樂と爲す。……。

呉・支謙『菩薩本縁經』、『大正新修大藏經』第3巻、62頁b。

「天瓔珞、寶鬘、華香を以てその身を莊嚴し」とあるように装身具として用いられるものであることがわかる。ここでは「瓔珞」と「鬘」は別の概念としているが、rūcakaの譯語としてその雙方が充てられることもあり、時に類似する概念として用いられたことがわかる。

この「鬘」（mālā）については『一切經音義』には以下のように解説する。

華鬘 梵言摩羅云鬘。音蠻、案西域結鬘師、多用蘇摩那花、行列結之、以爲條貫。無問男女貴賤、皆此莊嚴。諸經中天鬘、寶鬘、花鬘_巾等皆是也。律文作鬘_非體也。

華鬘 梵に言ふ摩羅とは、鬘を云ふなり。音は蠻。案ずるに、西域の結鬘師、多く蘇摩那花を用ひ行列にこれを結びて以て條貫と爲す。男女、貴賤を問ふこと無く皆なこの莊嚴たり。諸經中の天鬘、寶鬘、花鬘_巾等は皆なこれなり。律文に鬘_に作るは體にあらざるなり。

『一切經音義』巻第五九、『大正新修大藏經』第54巻、699頁c。

「蘇摩那花（ジャスミン）」を手に取りこれを並べて結んで「條貫」とする、つまり多くの花を並べて連ねたもので、男女、貴賤を問わずみなこの装いであったという。結鬘師がその装いを手傳っていたというが、それが頭髪上であったと中国で理解されたであろうことは、「鬘」字が「髻」を部首としていることから疑いが無い。この文字のゆえに、東アジア圏では髪飾りとしてひろまりをみせ、和語では「かずら」、「かつら」にこの文字が充てられている。また本来のインドでの用法に立ち返るに、ガンダーラのレリーフ類から見てもアングリマーラーの指鬘が冠のように頭につけていたことは共通している。

このことは『一切經音義』にも以下のように言っている。

指鬘 莫班反。即央掘魔羅也央掘。此云指鬘、或云結斷人指結相箸爲鬘安頭上、故有此名也。

指鬘 莫班の反。即ち央掘魔羅、また央掘なり。これ指鬘と云ふは、或ひは、人指を斷_ゆつを結ひ、相い箸_つけて結ひて鬘と爲し頭上に安_ゆず、故にこの名有ると云ふなり。

『一切經音義』卷第七一、『大正新修大藏經』第 54 卷、768 頁 a。

アングリマーラーは、頭の上に指鬘を頂いていたことがここにははっきりと記されているのである。

しかし、mālā を如何に身に着けたかについては以下のような例もある。

……時宮女中、有一姝女、自手將一末利華鬘、前出繫於太子頸下。而太子眼熟視不瞬、觀彼女人、即還自解末利華鬘、解已手持從窓牖中擲棄於外。

……時に宮女の中に一（の）^{うねめ}姝女、自らの手に一の末利華鬘を將ちて、前に出でて太子の頸下に繫ぐ有り。しかるに太子、眼は熟視すること瞬ならず、彼の女人を觀、即ち還た自ら末利華鬘を解きて、解きて已に手に持ちて^{そうゆう}窓牖（まど）の中^よ從り外に擲棄す（投げ捨てた）。

『佛本生集經』卷第十六、『大正新修大藏經』第 3 卷、726 頁 c。

ここでは、「太子の頸下に繫ぐ」とあるので、首飾りのように理解されていたことがわかるのである。おそらく mālā という語が、行列、筋、グループ、集まりといった状態を抽象的に表す語であることから、花輪くらいの意味であって、それを掛ける場所も頭上に制限されないのではないか。

また、この鬘に使用される花として、先には「蘇摩那花」とあり^①、『佛本生集經』で「末利花」としている。現代語ではしばしばどちらもジャスミンと翻譯される語であり、薫り高い花を装飾に用いることが好まれたことがわかる。ただこの二種の花はたびたび同一視されたが、異なる植物として理解されている例もある。

以下は唐・不空『金剛恐怖集會方廣軌儀觀自在菩薩三世最勝心明王經』の一節である。

又欲問三世事。取童男或童女。依法澡浴。塗一小壇。遍彼身以白檀龍腦香塗之。以末利花爲鬘。繫於頭上。誦真言百八遍。即去地一肘說所問事。[注]廣州有此花香白而甘白色香甘[華]或銀錢蘇末那等代之亦得。

また三世の事を問はんと欲せば、童男或いは童女を取りて、法に依りて澡浴（水浴して體を清めること）せしめ、一の小壇を塗らしむ。遍く彼の身、白檀、龍腦の香を以てこれに塗り、末利花を以て鬘と爲し、頭上に繫ぐ。かくて真言百八遍を誦し、即ち地一肘を去りて問ふ所の事を説へ。[注:]廣州、この花の香白にして甘白色なる有り。香、白の華、或ひは銀錢、蘇末那等にてこれに代ふるも亦た得たり。）

『金剛恐怖集會方廣軌儀觀自在菩薩三世最勝心明王經』、

『大正新修大藏經』第 20 卷、11 頁 a。

^① 蘇摩那花は、ジャスミン。サンスクリットは mallikā とされ、茉莉花もまたこのサンスクリットの當て字と推測される。

しかし、いずれにしても、「末利」とされる場合、植物名として用いられるもの以外では、「鬘」との関わりで説明されることが多いのである。

末利花 鬘花堪作鬘。

末利花 鬘花。鬘を作すに堪ふ。

『一切経音義』巻第 27、『大正新修大藏經』第 54 巻、491 頁 c。

言語のから言えば、もともとは「末利花」というのは植物學上で用いられる名稱ではなく、mālā という形状に用いられるために用いられたのではないかと推測される。「末利花汁」、「蘇摩那花」或いは「蘇末那花」は、儀禮などでしばしば供養に用いられ、また「蘇摩那花油」に精製されることは様々な經典に見られるとおりで、ほぼ共通の用途で古くから用いられていたことは間違いがないようである^①。

「末利花」は唐代頃には「茉莉花」の名稱で見られるようになるが、宗教儀禮において散華されるなど供養に用いられることは唐代以降にも続く。

晩唐の文人李群玉にも以下のような詩がある。

初地無階級、 初地^②に階級無く、
 餘基数尺低。 餘基^③、数尺低し。
 天香開茉莉、 天香たる茉莉を開き、
 梵樹落菩提。 梵樹に、菩提に落つ。
 驚^④俗生真性、 俗を驚かせて、真性を生ましめんと、
 青蓮出淤泥。 青蓮、淤泥より出ず。
 何人得心法、 何人、心法を得んや、
 衣鉢在曹溪。 衣鉢、曹溪に在り。

『李群玉詩集』「法性寺六祖戒壇」、『全唐詩』、上海古籍出版社、1453 頁上。

廣州の法性寺に遊んだ李群玉が六祖慧能の戒壇を偲んだ詩である。恐らくは法性寺に自生する茉莉の薫りを天香と稱し、菩提へといざなう香りと表現したものであろう。

今日においても、中国、臺灣の寺院などで茉莉花を繫いだ花輪が供養に用いられていることもこれを傳承するものであろう。そのような本来のイメージのゆえに、「指鬘」、「鴛掘魔羅」のように言う時、その両面性をより引き立たせるのではないか。

① 「蘇摩那花油」については、『陀羅尼集經』巻第四（『大正新修大藏經』第 18 巻、824c）に見られる。また「末利花汁」については『文殊師利問經』巻下（『大正新修大藏經』第 14 巻、508c）に見られる。

② 初地は、菩薩五十二位のなかの十地の第一。

③ 餘基は、舊跡、殘基。

④ 驚、『全唐詩』には注して「一に警と作る」とする。

3 「鬘」と「摩羅」、「魔羅」

上にも言うように、アングリマーラーという名稱の後半部分にあたる **माला** (mālā) は、意譯語にあたる「鬘」が作字され使用されたのは理解しうるが、多くの音譯語の場合、「末利」あるいは「茉莉」とでも譯されるのが本来であろう。そこに「摩」、「魔」あるいは「摩羅」、「魔羅」と譯されているのには、如何なる意圖が込められているのだろうか。

「摩羅」といえば、魯迅「摩羅詩力説」等でも知られるように、魔、惡魔の意味で使用される語である。より明確に「魔羅」とされる場合もあり、魔王波旬を「魔羅波旬」とする例も見られている。一般に、**मारा** (māra、魔) の譯語として使用されたと解釋される語である。

「摩羅」を漢字の字義から考えてみると、「摩」字は「こする」、「さする」、「磨く」など、「羅」字は「網」、「絹」、「並べる」などが本來的な意味である。ただ、これらの字はともに佛教語の音譯に早期から多く用いられ、「摩」字で固有名詞や「摩訶」、「摩醯」等のほか「摩尼」など代表的な佛教語の譯にも用いられる。「羅」字も同様で、**羅睺羅** (釋迦の子で佛弟子) などにはじまり、音譯語の固有名詞に特に多く用いられる。かくて、早期の譯語において「摩羅」は「尼摩羅天」、「尊者維摩羅」、「尊者鳩摩羅迦葉」、「毘舍離耆婆拘摩羅藥師菴羅園」のように、「摩」、「羅」とともに佛教語の音譯語に多用される文字となっていたなかで「摩羅」と表記される個所も多く、必ずしも「摩羅」＝惡魔とはなっていないことがわかる。他に「失收摩羅 **śiśumārā**」のような海洋生物を指す場合もある。またさきに引く『一切經音義』卷第五九でも、「摩羅」を「鬘」の音を説明するのに用いている通りである。

ただ、そうしたなかでも「摩羅」を惡魔の意味で使用する用例があったのも、アングリマーラーを「魔」と譯したのも事実である。求那跋陀もアングリマーラーを譯して「央掘魔羅」と「魔」字で表しているのはそれを表している。

ちなみに、この「魔」字が登場するのは、後漢・安世高の頃と見られる。『長阿含十報法經』、『佛說轉法輪經』にはすでに見られている。さらに呉・支謙『弊魔試目連經』になると魔王波旬も「魔波旬」として多く見られ、また「弊魔」という言葉で惡魔を意味して使用されるようになるのである。「魔羅」の語の使用も早く、後漢・支婁迦讖譯とされる『道行般若經』には既に見えている。かくて、のちにアングリマーラーの名稱の「摩羅」と記載されていた部分を「魔」字に変えて「魔羅」とし、魔のイメージを冠して使用するようになっていくのである。

では、アングリマーラーの譯語として使用される「摩羅」に、いつから魔の意味が加えられたと言えるのであろうか。

求那跋陀譯では「魔羅」と明瞭に「魔」字を加えてそのイメージで使用されていることを表しているが、それ以前にそのようなイメージがあったかどうかについて、参考になるのが竺法護『鶡掘摩經』である。同經では、アングリマーラーの名稱を「鶡掘摩」

と「指鬘」の二種に使い分けていて、例えば以下のようなようである。

王白佛言、「唯然、世尊！有大逆賊名鴛掘摩、兇暴懷害斷四微道、手執嚴刃傷殺人民、今故匡勒四部之衆、欲出討捕。」是時、指鬘在於會中、去佛不遠、佛告王曰：「指鬘在此、已除鬚髮今爲比丘、本与云何？」

王、佛に白して言く、「唯なり、世尊よ！大逆賊の鴛掘摩と名づくる兇暴にして害を懷き、四微道を断ちて、手に嚴刃を執りて人民を傷殺せる有り。今、匡^{たが}さんが故に四部の衆を勸め、出でて討ち捕へんと欲す」と。この時、指鬘、會中の、佛を去ること遠からずに在り。佛、王に告げて曰く、「指鬘ここに在り。已に鬚髮を除き、今、比丘と爲り。本と与すること云何」と。

ここでは、凶暴な殺人鬼としての「鴛掘摩」と佛弟子としての「指鬘」を使い分けているわけである。全編を通して「鴛掘摩」はそのようなイメージで使用され、あたかも「摩」字を「魔」字と同じ概念でとらえているかのようである。この「摩」と「魔」に関しては、例えば前秦・僧伽跋澄譯『鞞婆沙論』では、卷第三で「鴛掘摩」卷第七で「鴛掘魔」と同一文獻でも混用し、唐・基『妙法蓮華經玄贊』卷第一と十では「鴛掘摩羅」、卷第三では「鴛掘魔羅」と混用しているように、多くの文獻で混用している。以上のことを総合して見るに、竺法護『鴛掘摩經』の「摩」も「魔」と同義で用いられている可能性は十分と言えるのではないか。

おわりに

本稿では、筆者の参畫する研究グループが行っているアングリマーラー説話の研究の中で気づいた譯語の問題につき若干考察を加えてきた。

結論としては、アングリマーラーという名稱の漢語譯は実に様々なバリエーションを有するが、それはアングリマーラーの殺人鬼と羅漢（或いは如來）という兩極端の二面性を表す必要から、同音ながら褒貶二種を持つ文字を當て組み合わせることにより生じたものと推定しうることを論じた。竺法護譯にはすでにアングリマーラーの名稱は、「魔」、「鬘」という二種の褒貶の異なる新字を當てて兩面性を表そうとしていることは興味深いことである。ここでは明確に殺人鬼としての「摩（＝魔）」と、求道者としての「鬘」を使い分けているのである。名稱のイメージを作用する第一字目の「殃」、「鴛」、「央」では、字音が同音ではあるが字形から見れば兩面性を持つために適宜置き換えられて使用されていたが、のちにアングリマーラーの褒義が強調されるようになると、「殃」が常に「禍」の意味を強く持つために好まれなくなっていったのではないかと、との推測も上に述べたとおりである。こうした褒貶を表す字音や字義が、佛教説話の傳承と發展の中で自在に書き換えられていたことも一定割合の文獻の中で見出すことができるのである。

まさに、佛教徒が外來のことばを漢字に譯す時、こうした漢字と字音の持つ複雑さを

意識して新たな概念をうつすことの難しさをここに垣間見ることができよう。筆者はかつて「佛（佛）」字を作りだした佛教徒の工夫などについて論じたことがあるが、アングリマーラーの譯語に關して、漢字と漢字音のもつ褒貶を状況に応じて譯語に反映させようという工夫が見られることは、佛教語漢譯を考える上において併せ考えるべき極めて重要な意味を持つのではないだろうか。

第九章 漢語口訣文化與敦煌的識星詩

前言

口訣原本是道家、佛家等爲了傳授秘術的語言，由此發展爲總結事物的要點、便於記憶而使用的語言總稱。現在，在歷史、數學等學科中，將初學者感到難記的內容，改成易記、易讀的文體形式，這樣的語言也被稱作口訣或學習口訣，受到學習者的喜愛。

事實上，類似於這種口訣的學習方法，在多種語言中也可以看到。如日語中，稱之爲“覚え歌”或“語呂合わせ”等，英語中有“mnemonic”這樣的名稱。但是，英語中所能見到的數目是比較少的。日語中與漢語相比，可以舉出龐大的數目等有語言特徵、文化背景而引起的差異，筆者認爲用口訣這個關鍵字進行多角度研究是有可能性的。從“口中說出、易讀易記”的文體出發，從文體考慮資料中各種語言的特徵是饒有趣味的。另外在多種語言的情況下，類似的口訣可以進行語言、文化的比較研究。從記誦的內容來看，也可以知道各國在學習內容上的重點。進一步說，作爲歷史文獻的口訣資料，也是語言史、教育史研究相關的資料。

具體地看一個例子。如所周知，背誦乘法提高算數能力的方法，在東亞世界自古以來就被使用著。如漢代《論衡》中有：“自有九州者九焉，九九八十一，凡八十一州”。《大戴禮記》云：“子曰：‘夫易之生，人、禽、獸、萬物昆蟲各有以生。或奇或偶，或飛或行，而莫知其情；惟達道德者，能原本之矣。’天一，地二，人三；三三而九，九九八十一；一主日，日數十，故人十月而生。八九七十二，偶以承奇，奇主辰，辰主月，月主馬，故馬十二月而生。七九六十三，三主斗，斗主狗，故狗三月而生。六九五十四，四主時；時主豕；故豕四月而生……”等等。我們可以知道，當時已經存在以九九計算法爲背景的方法。在敦煌文獻中，也有九九乘法表的寫卷。另外，在《晏子賦》中可以看到“晏子對王曰：‘九九八十一，天地之綱紀；八九七十二，陰陽之本性’”九九表在社會各階層中廣泛流傳的狀況。在日本，平城京遺址中曾發現了記錄九九表的木簡，可見當時從中國傳播過來的情況。

從語言的特徵，進行中日語言比較是令人感興趣的問題。例如，中國現在普及的以下的九九表讀法。

一一得一，一二得二，一三得三，一四得四，一五得五，一六得六，一七得七，一八得八，一九得九，
二二得四，二三得六，二四得八，二五一十，二六十二，二七十四，二八十六，二九十八，

三三得九，三四十二，三五十五，三六十八，三七二十一，三八二十四，三九二十七，
四四十六，四五二十，四六二十四，四七二十八，四八三十二，四九三十六
五五二十五，五六三十，五七三十五，五八四十，五九四十五，
六六三十六，六七四十二，六八四十八，六九五十四，
七七四十九，七八五十六，七九六十三，
八八六十四，八九七十二，
九九八十一。

這裏包含有四字句與五字句，韻律感上並不連貫，但是從音聲的角度來說，“十”字也可能被輕聲化，作為四個節拍的韻律來讀。為了韻律的一致，其中的三字句加上“得”字便構成了四字句。僅從這點來看，我們可以看到漢語以音節為基準，將字數統一整齊，以連貫的韻律形成易於誦讀的語言形式。由於可能存在若干輕聲化的文字，字數多的情況下，也可以用輕聲來統一韻律。

日語中，讀九九表的時候，也是以四拍幾乎同調的聲音來讀的。如以“第二段”為例：

にいちがに/ににんがし/にさんがろく/にしがはち/にごじゅう/にろくじゅうに/
にしちじゅうし/にはちじゅうろく/にくじゅうはち/

與漢語不同的是，從文字數上看，日語的九九表似乎沒有統一感。但是從音聲的角度來說，便出現了下面的情況：在一個節拍內，讀幾個音節、混合休止符等，進而統一為四拍子。由於以四拍韻律誦讀的需要，與漢語一樣，加上了與“得”類似的“ん(n)”“が(ga)”的音。

nii chiga ni · /nini nga shi · /nisa nga roku · /nishi gaha chi · /nigo juu · · · /
niro ku juu ni/nishi chi juu shi/niha chi juu roku/niku juu hachi · /

在第八段中，一拍之內增加了非常多的音素，誦讀的速度也變得相當之快。

はちいちがはち/はちにじゅうろく/はちさんにじゅうし/はちしさんじゅうに/
はちごしじゅう/はちろくしじゅうはち/はちしちごじゅうろく/はっばろくじゅう
し/はっくしちじゅうに/

/hachii chigaha chi · /hachini jyuuro ku · /hachisan nijyuu shi · /hachishi sanjyuu ni · /hachigoshi jyuu · · /hachiroku shijyuu ni · /hachiha rokujyuu shi · /hachiku shichijyuu ni ·

從這裏能看出日語的特徵，如“八”以多種讀法進行替換閱讀。在這一段中，就有“はち(hachi)”、“は(ha)”、“はっ(ha₁)”、“ぱ(pa)”等不同的讀法。“は”、“はっ”、“ぱ”等並不是通用的正式讀法，是由於音變的變化或省略而形成的讀音。日語中，用這樣類似的發音進行表達也是可以的。另外，這裏沒有介紹的“第一段”以“1(いん)”讀1，在“第三段”不僅用“さん(san)”來讀3，像附加音節“さぶ(sabu)”讀起來也很通順，是很有意思的特徵。

在九九表中看不到的是，用日語讀數字時，雖然漢字有吳音、漢音等不同發音，但是加上“和語”的讀數方法，便很容易形成“語呂合わせ”(類似雙關語的語言遊戲)。

以此為視角，為了探討日語口訣的特徵，我們暫時離開九九表。從日本歷史學習時的一些口訣，來看日語數字與口訣的使用方法。

いい國つくろう鎌倉幕府(1192年)。

i i ku ni/tu ku ro u/ka ma ku ra/ba ku hu · /

“い”是“1(いち)”的讀音之一，“く”是“9”，“に”是“2”，“いいくに”便是“好國”(好的國家)，與鎌倉幕府的建立年代“1192(年)”構成雙關語。這在實際閱讀的時候，在最後放置休止符便能以四拍子而誦讀。

瞳さわやか室町幕府

Hi to mi · /sa wa ya ka/mu ro ma chi/ba ku hu · /

“ひと”是1讀音之一“ひとつ”的省略形，“み”是“3”的和語“みっつ”的省略形，“さ”是3的漢音“さん”的省略形，“や”是“8”的諧音，於是便是1338(年)室町幕府的創立年代。這裏也是四拍子，以一定的韻律來讀的。像以上這樣，加上日語中的衆多基數，單以一個拍子便能聯想起特定的數字。

下面介紹一下日語中的基數及用“語呂合わせ”能變化讀音的數字。

0: れい、ぜろ、まる

- 1 : い、いつ、いち、ひと、ひ
- 2 : に、じ、ふう、ふ
- 3 : さん、さ、みつ、みい、み
- 4 : し、よん、よ、
- 5 : ご、いつ
- 6 : ろく、ろ、む
- 7 : しち、し、なな、な
- 8 : はち、は、やっつ、や、わ
- 9 : きゅう、き、ここのつ、こ

相對於此，漢語的歷史學習口訣，不怎麼能看到有記憶年號的東西。參照日語的特徵很容易明白這點。儘管漢語也有衆多數字諧音的歇後語，如：五六七八九——無事（四）；九毛加一毛——時髦（十毛）；老九的弟弟——老實（十）。但是在記憶年號上，漢語使用數字創作諧音的歇後語，與日語的特徵相比似乎並不容易。漢語的歷史學習口訣，以背誦年代為例，能看到很多是以名詞的順序而記憶的形式。如下例：

夏商與西周，東周分兩段。春秋和戰國，一統秦兩漢。
三分魏蜀吳，二晉前後延。南北朝並立，隋唐五代傳。
宋元明清後，王朝至此完。

從夏朝到清朝，以朝代名稱為序進行記憶，文體是五言齊體，儘管平仄不合，但韻律是押韻的。

以上以九九表與數字的使用法，簡單地介紹了漢語與日語的語言特徵及其與口訣的關係。總的來說，口訣以一定的韻律來閱讀，漢語與日語在這點上是共通的（這裏沒有論述的是，由於語言自身的關係，英語中並不存在以口訣作為記憶的九九表）。但是在日語中，可以看到一拍之內硬是塞進音素的極端例子，數字多用基數的發音來表示。從 Mora（注：韻律學、音韻學上的單位，相當於一個短音節的發音長度。如象，日語zou；罐，kan。在音聲學上是一個音節，而在音韻上是兩個mora）語言的特徵可以知道，其中常使用省略音，產生出豐富的口訣。相對於此，在以音節為中心的語言如漢語中，例外的一拍子有兩個字的時候，存在以輕聲化閱讀的情況，但基本是作為一拍子一字一音節。難以想像如同日語那樣，省略音節，因此從製作口訣來說，也不像日語那樣容易。但是，從統一發音與字數的聯繫來看，像詩賦一樣基本上都使用齊體，融入了濃厚的文學技巧。因此，在句末押韻也是很多的。從文學上說，考慮詩賦、平仄的發展，與韻文

文體發展以及文學發展史的關聯也是很有趣味的課題。

這裏先從語言的方面，對口訣進行了探討。由此也可知，其與口頭語言的關聯。雖然筆者搜集了一些感興趣的資料，但論述依然意猶未盡。這裏未作論述的是，如果能將各種口訣資料作為歷史文獻進行整理的話，或許也能為語言史、文學史相關研究，提供豐富而寶貴的資料。更進一步，如果能檢討關於學習內容的資料，各個時代學習過的內容，或許能發現與思想史背景相關的資料。從這個角度出發的研究，也是值得期待的。

第一節 口訣相關史料與埋藏文獻的價值

從以上的九九乘法表可知，口訣在中國自古就有，是為了初學者方便學習之用。該口訣最早發現于公元前4世紀的竹簡中^①。如前節所述，在傳世資料中以九九乘法口訣為基礎的資料非常多，其特徵大多以詩賦的形式書寫。另外，如前節所述，口訣作為口頭誦讀的資料，對語言研究和文體研究都有著極為重要的價值。並且，考察學習內容，可以得知當時初學者學習的文化背景和時代背景，是相當重要的資料。

但是，因為口訣是為學習者提供便利的產物，所以其自身的學術性、文學性並不高，並且初學者學習的內容會隨著時代的變遷不斷變化，很難形成統一的形式。如果有新的教材流通，陳舊的教材就會被淘汰。因此，大多數口訣很難作為被整理為規範化的文獻資料而流傳下來，所以傳世資料中留存下來的口訣資料數量非常有限。

在流傳至今的代表性的口訣資料中，時至今日廣為人知的還有《蒙求》等。《蒙求》是對南北朝以前名人言行的總括。以四字韻文文體，例如“孔明臥龍、呂望非熊”、“蕭何定律、叔孫制禮”這樣便于記憶的對仗結構表記。該名稱源于《易經》蒙卦中“蒙童求我”，屬於兒童啟蒙書。自中唐至北宋被作為教材廣泛使用。《文獻通考》中有“今舉世誦之，以為小學發蒙之事”的記述。僅以《蒙求》為中心的相關資料就有如下諸多資料，可以想見當時有大量的與《蒙求》相類似的口訣被編纂使用。《新唐書·藝文三》子錄“雜家”中有馮伉《論蒙一卷》、王範《續蒙求三卷》、白廷翰《蒙求三卷》、李伉《系蒙》二卷^②。在《宋史·藝文一》經類“春秋類”中有楊「」「」「」「」「」「」彦齡《左氏蒙求》^③、王鄒彥《春秋蒙求五卷》^④，“小學類”中有

① 參照《nature》，<http://www.nature.com/news/ancient-times-table-hidden-in-chinese-bamboo-strips-1.14482>。

② 《新唐書》，中華書局，1975年，1537頁。

③ 《宋史》，中華書局，1985年，5059頁。

④ 同 5061 頁。

洪邁《次翰蒙求三卷》^①、王應麟《蒙訓四十四卷》^②（以上藝文一、卷第二〇二），在“藝文四”子類的“儒家類”中有程讜《釋氏蒙求五卷》^③、僧靈操《釋氏蒙求一卷》^④（以上藝文第四、卷二〇五）、在“藝文六”中有李翰《蒙求三卷》^⑤、白廷翰《唐蒙求三卷》^⑥、《漢臣蒙求》^⑦、李佺《系蒙求》^⑧、王殷範《續蒙求三卷》^⑨、王先生《十七史蒙求》^⑩、鄭氏《歷代蒙求》^⑪、邵筍《賡韻孝悌蒙求二卷》^⑫、範鎮《本朝蒙求二卷》^⑬、劉珣《兩漢蒙求十卷》^⑭、吳逢道《六言蒙求六卷》^⑮、徐子光《補注蒙求四卷》^⑯、《補注蒙求八卷》^⑰、葉才老《和李翰蒙求三卷》^⑱、柳正夫《西漢蒙求一卷》^⑲、胡宏《敘古蒙求一卷》^⑳（以上藝文第六、卷二〇七）。

被作為《蒙求》定本的是宋代徐子光的注釋本，現今尚存。但是唐代《蒙求》流通的詳細情況就不得而知了。徐子光注釋以前的狀況，因為傳世文獻的多次整理和新教材的編輯，那些被處理淘汰的相關資料在傳世文獻中已經難以考察。

從日本方面的資料來看，可以發現幾件補充性的資料。早在日本平安時代，《蒙求》已有流傳。《日本三代實錄》卷三十四中有“廿五日戊子……是日，皇弟貞保親王，于披香舍，始讀《蒙求》”的記述。元慶二年（878）陽成天皇讓其弟貞保親王于披香舍始讀《蒙求》，由此可知《蒙求》在此前後流傳到了日本。《扶桑集》卷第九中有都良香“始受蒙求詩一首”²¹、另外還有“勸學院の雀は蒙求を囀る”（連勸學院的麻雀也在朗誦《蒙

① 同 5079 頁。

② 同 5079 頁。

③ 同 5145 頁。

④ 同 5188 頁。

⑤ 同 5293 頁。

⑥ 同 5293 頁。

⑦ 同 5297 頁。

⑧ 同 5297 頁。

⑨ 同 5297 頁。

⑩ 同 5297 頁。

⑪ 同 5299 頁。

⑫ 同 5299 頁。

⑬ 同 5300 頁。

⑭ 同 5300 頁。

⑮ 同 5301 頁。

⑯ 同 5301 頁。

⑰ 同 5301 頁。

⑱ 同 5301 頁。

⑲ 同 5302 頁。

⑳ 同 5302 頁。

²¹ 原文如下：“八月廿五日，第四皇子于披香舍從吏部郎橘侍郎廣相，始授蒙求。便引文人命宴賦詩”。在序文中有如下記述：“禮記入學之歲，過之者非進道之勤。義有從師之方，違之者非漸訓之故。研乎其志，所以披沙煉金也。礪乎其心，所以琢玉成器也。學之為益，不其然乎。皇子聰明在懷，日遠之對不敏。岐嶷居質，月初之談兆非

求》)這樣的諺語,可以看出平安時代至室町時代,學習《蒙求》有多麼地繁盛。流傳到日本的古抄本已經佚失,但是有多件抄本留存下來。其中包括鎌倉時代以後、康永四年(1345)書寫的《蒙求》、建永元年(1206)及建保六年(1218)十月本題記《蒙求》(兩者都為東寺觀智院舊藏本、現藏于天理圖書館)、宮內庁書陵部藏《蒙求》殘闕本^①、眞福寺寶生院藏下卷古鈔本(鎌倉時代末期寫本)、東洋文庫藏傳教家筆標題本(鎌倉時代後期寫本)、慶安頃刊五山版(尊經閣文庫本)^②、成篁堂文庫藏室町中期寫《附音增廣古注蒙求三卷》、成篁堂文庫藏室町末雲如和尚鈔寫《蒙求聽塵三卷(清原宣賢撰)》^③等多個抄本留存于世。其中還留存有中國傳世資料中佚失的李良《薦〈蒙求〉表》、李華《〈蒙求〉序》、從中可以了解宋代徐子光以前的情況。後來的刊行本有文祿五年(慶長元年1596)小瀬甫庵翻刻的徐子光注《補注蒙求》。在德川時代,有宇都宮由的著《蒙求詳説十六卷》(延寶刊)、岡白駒著《箋注蒙求校本三卷》、享和元年(1801)下河邊拾水《蒙求圖會十卷》、安永七年(1778)刊行的田興甫《蒙求國字解六卷》、岡本保孝《補注蒙求校本》、服部南郭著《新刻蒙求》等。另外,仿照《蒙求》而作的有寶永七年(1710)木下公定附有自序的《桑華蒙求三卷》、天保十四年(1843)岸鳳質《扶桑蒙求三卷》、伊東有鄰《國字蒙求》、恩田仲任《日本蒙求三卷(寫本)》、松田順之《藝林蒙求》、山下直濶《皇朝蒙求》等大量作品。有意思的是《蒙求》在日本的流行和中國的情況相同,都具有類似教材的功能。

在敦煌文獻中也有數件《蒙求》的相關資料,現階段能夠確認的有以下3件:P.2710、敦煌研究院藏95號、P.4877。李良《薦〈蒙求〉表》、李華《〈蒙求〉序》、李翰的自注也是非常珍貴的資料^④。這些敦煌資料都是9、10世紀流存下來,並且是日本資料中沒有的現存《蒙求》最古老的資料。從作為被實際使用的資料這一點來看,是思考《蒙求》在當時如何被使用的珍貴的資料。

以上,為了考察口訣的相關史料和埋藏文獻的價值,我們以《蒙求》的資料為中心,

奇。然猶以老成之量,致童蒙之求,誰其擊之者,橘廣相是也。保此元吉,故讀李參軍之書。就彼明賢,故稟橘侍郎之誨。譬冰之解,碧水之心頓清。若霧之開,青天之顏可視。于是宴命綠觴,恩喚墨寶。韻賜禦管,歌吹驚于仙眠。舍在禁宮,講誦近于天耳。脫發迹于今日,賞傳事于後人。不有詩章者乎,何為不作焉。不有筆硯者乎,何為不記焉。其辭曰:天生俊哲號天人,自就賢師問道真。今日重蒙皆擊盡,心臺一鏡遂無塵。都良香”

^① 宮內庁書陵部藏《蒙求》上卷的奧書中記載了“此蒙求上卷一冊者弘仁之比渡候書敷左大史小槻敬義朝臣家本所書寫也。寬政六年臘月、法眼謙宜(花押)”。從國立故宮博物院藏《蒙求》上中有“禰家藏書”的印章可以推知、該書是“禰家”也就是宿禰的小槻家流傳下來的、宮內庁書陵部藏《蒙求》上是抄寫國立故宮博物院藏《蒙求》上之作。參考池田利夫編《蒙求古注集成》下“解題”、汲古書院、1989年。

^② 以上3件寫本參照池田利夫編《蒙求古注集成》上(汲古書院、1990年)。

^③ 參照“國會圖書館サーチ”<http://iss.ndl.go.jp/books/R100000039-I001188854-00>。

^④ 張娜麗《敦煌研究院藏李翰〈蒙求〉試解》(《敦煌研究》2002年第5期)中對敦煌本和日本古抄本中的比較做了詳細的論述。另外有鄭阿財《敦煌本〈蒙求〉及注文之考訂與研究》(《敦煌學》第24輯、2003年)。

探討了日本資料和敦煌資料的價值。通過以上考察應該能夠理解，在傳世資料中初學者用于學習的口訣資料，想要以當時使用的狀態原封不動地流傳下來是不可能的這一事實。留存給我們的能夠看出當時使用狀況的口訣相關史料還要數埋藏文獻。在敦煌文獻中除《蒙求》外，還有《太公家教》^①、《千字文》以及《注千字文》、《新合六字千文》^②等資料的抄本。埋藏資料中不僅有經典化、規範化、代代相傳的資料，還包括完好地保存了當時使用狀況的資料。因此，在討論口訣資料時必須要加以關注。

第二節 敦煌的識星詩

前文已經論述了關於口訣資料的研究價值，特別是埋藏文獻中可能保留有衆多的口訣資料。

本節以埋藏文獻中所見的口訣資料爲例，介紹一件以往被忽視的資料。這是一件以二十八星宿爲中心，記憶每個方位的星座而作的詩歌。

這首詩以《玄像詩》爲題，敦煌文獻中保存有P. 2512、P. 3589兩件寫本。首先，就這兩件寫本的狀況進行簡單的介紹。

- (1) P. 2512 正面文獻： ① 廿八宿次位經/②石氏、甘氏、巫咸氏三家星經/③玄像(象)詩/④/⑤
- ① 首題： 無
尾題： 125 廿八宿次位經
行數： 存 125 行
識語： 無
解說： 擬是占星書的一種。
- ② 首題： 125 石氏、甘氏、巫咸
126 氏三家星經
尾題： 無
行數： 存 112 行
識語： 163 自天皇已來至武德四年，二百七十六萬一千八百八歲。
參考： 鄧文寬《敦煌天文曆法文獻輯校》（江蘇古籍出版社，1996年）上有錄文。
- ③ 首題： 236 玄像(象)詩
尾題： 無

^① 參照幼學會編《太公家教注釋》（汲古書院、2009年）等。

^② 《注千字文》參照張娜麗《敦煌本〈注千字文〉注解》（《敦煌學輯刊》2002年第1期）、《六字千文》參照張娜麗《〈敦煌本六字千文初探〉析疑》（《敦煌研究》2001年第3期）、張娜麗《〈敦煌本六字千文初探〉析疑》（《敦煌研究》2002年第5期）（張娜麗《西域出土文書の基礎的研究》汲古書院、2006年所收）。

- 行數： 存 50 行
 識語： 無
 參考： 鄧文寬《敦煌天文曆法文獻輯校》（江蘇古籍出版社，1996 年）上有錄文。
- ④ 首題： 286 □(五)行及廿八舍
 尾題： 無
 行數： 存 16 行
 識語： 無
- (2) P. 3589 正面文獻： ① （玄象詩）/②許七曜利害吉凶徵瞻/③日月五星經緯出入瞻吉凶要訣
- ① 首題： 闕
 尾題： 無
 行數： 存 34 行
 識語： 無
 參考： 鄧文寬《敦煌天文曆法文獻輯校》（江蘇古籍出版社，1996 年）上有錄文。
- ②首題： 35 許七曜利害吉凶徵瞻
 尾題： 無
 行數： 存 5 行
 識語： 無
- 35 《許七曜利害吉凶徵瞻》大書者，本經；小書者，徵證。
 36 李邵傳曰：公好天文之術。和帝遣使者觀風俗，有二使向益州。夏月，邵
 37 露坐，問二人曰：“君發京師，寧知二使何時發。”二人驚問曰：“何以
 知之。”公指星曰：
 38 “有二使星來向益部，羽氣乘宮。”《天文誌》曰：“羽，北方也，水陰爲口。”
 39 五行傳曰：……
- ③首題： 40 日月五星經緯出入瞻吉凶要訣
 尾題： 闕
 行數： 存 48 行
 識語： 太史令陳卓撰

據以上可知，記載的均是與占星相關的文獻。兩件寫本中，一併記載的有各種各樣的占星書文獻。此《玄象詩》並非任何占星書的一部分，而是爲了記憶星座、作爲占星的基礎，而附加在不同的占星書上的獨立的詩歌。

P. 2512 《玄象詩》校注

236 玄像(象)^①詩

^① 玄像，應是“玄象”。《唐律疏議》卷第九云：“諸玄象器物，天文，圖書，讖書，兵書，七曜曆，太一、雷公式，私家不得有，違者徒二年。私習天文者亦同。其緯、候及

- 237 角、亢、氐三宿^①，行位東西直。庫婁(樓)^②在角南，平星庫婁(樓)北。南門婁(樓)下安，騎官氐南
- 238 植。攝、角、梗、招搖，以(依)次當杓直。兩鹹俱近房，積卒在心傍。龜、魚、傅尾
- 239 側，天江尾上張。箕安尾北畔，鈞在鬥南廂。建星與天弁，南北正相當。建星
- 240 在鬥背，天弁河中央。市垣雖兩扇，二十二星光。其中有帝坐，候、官(宦)東西廂^③。前
- 241 者宗正立，官(宦)側鬥平量。宗人宗在左，宗在候東廂。七公與天紀，市北東西
- 242 行。公南貫[索]位紀，女北正林房^④。唯餘有天梧^⑤，獨在紫牆[東]。九坎至牽牛，織
- 243 女旗河鼓。牛東須女位，女位，女上離珠府。敗白天南際，瓠[瓜]河畔渚。瓜左有天津，
- 244 津下虛、危所。室、壁兩星間，上有騰蛇舞。王良雖五星，並在河心許。白東

論語識，不在禁限。【疏】議曰：玄象者，玄，天也，謂象天爲器具，以經星之文及日月所行之道，轉之以觀時變。易曰：‘玄象著明，莫大於日月。故天垂象，聖人則之。’”

^① 佛家的二十八宿的配列順序與中國固有的說法有所不同。中國固有的說法，如《說苑》卷七：“所謂二十八星者：東方曰角亢氐房心尾箕，北方曰斗牛須女虛危營室東壁，西方曰奎婁胃昂畢觜參，南方曰東井輿鬼柳七星張翼軫。所謂宿者，日月五星之所宿也。”佛家一般從“昴”開始，如《摩登訶經》說星圖品第五：“汝當善聽，吾今宣說。星紀雖多，要者其唯二十有八。一名昴宿、二名為畢、三名為觜、四名為參、五名為井、六名為鬼、七名為柳、八名為星、九名為張、第十名翼、十一名軫、十二名角、十三名亢、十四名氐、十五名房、十六名心、十七名尾、十八名箕、十九名斗、二十名牛、二十一女、二十二虛、二十三危、二十四室、二十五壁、二十六奎、二十七婁、二十八胃。如是名為二十八宿。”又如《佛母大孔雀明王經》：“昴星及畢星，觜星參及井，鬼宿能吉祥，柳星為第七……星宿能摧怨，張翼亦如是，軫星及角亢，氐星居第七……房宿大威德，心尾亦復然，箕星及斗牛，女星為第七……虛星與危星，室星辟星等，奎星及婁星，胃星最居後……日月及熒惑，辰歲并大白，鎮及羅睺彗，此皆名執曜……”說明，《玄象詩》根據中國固有的說法而撰述的。

^② 庫婁，應作“庫樓”。《晉書》卷第十一《志第一·天文》上云：“庫樓十星，六大星為庫，南四星為樓，在角南。一曰天庫，兵車之府也。”

^③ 官，應作“宦”。《星經》云：“宦官：宦官四星，在帝座西南，侍帝之傍。入尾十二度。”

^④ 公南貫[索]位紀，女北正林房，鄧校為“公南貫[索]位，紀女北正林。房”。今改。

^⑤ 天梧，應作“天楸”。《史記》卷第二十七“天官書”第五云：“紫宮左三星曰天槍，右五星曰天楸，後六星絕漢抵營室，曰閣道。”

- 245 北落門，門東羽林府。土空、倉、困、苑，例（列）^①位俱遼遠。奎、婁、胃、昴、畢，並在中
- 246 天出。閣道河中央，傅路在其傍。將軍在婁北，閣道幾相當。天船河北岸，
- 247 大陵河南畔，卷舌在其東，雖繁有條貫。天倉天困北，頭東向昴側。天
- 248 關東（車）^②、柱南，正是參西北。參孤（體）^③有十裏，頭上戴一髻。右腳玉井中，左角參旗[意]。
- 249 廁當左足下，廁南有天矢。矢南有屏星，廁東有軍市。市中有野鷄。東有狼
- 250 狐（弧）矢。老人以漸^④遠，出見稱祥美。東井與五車，俱[在]河心裏。水位南北列，五侯東西
- 251 齒。北河五侯北，南河河東溪^⑤。東南有積薪，西北有積水。欲知二星處，並在三臺始。
- 252 軒出柳星[東]，輪困垂^⑥鬼北。柳左^⑦號爲星，河末（星下）^⑧稱爲稷。三臺自文昌，斜連太微側。
- 253 下臺下有星，少微與張、翼。軫在翼星東，太微當軫北。太微垣十星，二曲八星直。
- 254 其中五帝坐，各各依本色。屏在帝前安，常陣（陳）坐後植。郎位常陣（陳）東，星繁
- 255 遙似織。郎將獨易分，不與諸星逼。天門在角南，天田在角北。平道有二
- 256 星，角半東西直。進賢平道西，乳星居氏北。車騎騎南隱，將軍騎東匿。
- 257 陣騎車北安，折威東西直。亢池攝提近，帝座梗河側。周鼎東垣端，
- 258 依行在垣北。日落房心分，氣廩飄箕舌。[柱]^⑨前庫婁（樓）居，市內□□□^⑩。農、苟（狗）^⑪鼈
- 259 傍邊。天鷄[與]^⑫苟（狗）國，南北正相當。天鷄近北畔，苟（狗）國在南方。羅

① 例，P. 3589 作“列”。茲據 P. 3589 正。

② 關東，應是“關車”。P. 3589 作“車”。茲據 P. 3589 正。

③ 孤，P. 3589 作“體”。茲據 P. 3589 正。

④ 以漸，P. 3589 作“已次”。

⑤ 溪，“鳴沙石室佚書”作“俟”，鄧文寬《敦煌天文曆法文獻輯校》本改為“溪”。茲據鄧校。

⑥ 垂，P. 3589 作“臨”。

⑦ 左，P. 3589 作“佐”。

⑧ 河末，P. 3589 作“星下”。茲據 P. 3589 改。

⑨ 鄧文寬《敦煌天文曆法文獻輯校》本補“柱”字。茲據鄧校。

⑩ 擬有脫文。

⑪ 苟，應是“狗”。

⑫ 鄧文寬《敦煌天文曆法文獻輯校》本補“與”字。茲據鄧校。

偃(堰)牛東列，

260 天田坎北張。敗在瓠瓜側，旗居河鼓傍。漸臺將輦道，俱隣織女房。

261 津東有造父，津北有扶匡(筐)。策在王良側，車父(府)^①騰蛇旁。人在危星上，杵、臼

262 人東廂。命、祿、危、非卦^②，重重虛上行。蓋屋危星下，哭泣在南方。八魁在壁外，

263 土吏危星背。土公東壁藏，雷星營[室蓋]。壁西霹靂驚，羽林雲雨霏。

264 屏、溷居奎下，鑕、庫(庾)在倉前。園、芻天苑接，天節、九州連。二更夾婁側，軍

265 門當奎北。天讒與屍、水，處置常依式。鹹池及五潢，並在車中匿。厲(礪)石在

266 河內，船、車兩邊逼。天高畢禦(口)^③東，諸王天高北。河月及天街，鹹依畢、昂

267 側。軍井屏星南，九遊玉井側。司怪與坐旗，車東正南直。司怪井、鉞近，

268 坐旗車、柱逼。井北天樽位，井南水府域。市南丈、子、孫，井東(南)^④疏四瀆。社出老人

269 東，丘在狼、弧^⑤北。外廚居柳下，天苟(狗)在廚邊。內平列軒側，燿星鬼上懸。

270 酒旗軒足置，天紀在廚前。天廟、東甌接，青丘、器府連。明堂列宮外，靈

271 臺南(兩)^⑥相對。門東謁者傍，公、卿、五侯輩。太子當陣(常陳)^⑦前，從、幸西東邊^⑧。

272 陽門庫婁(樓)左，頓頑騎官側。房下有從官，房西有天福(輻)^⑨，罰在東鹹

273 西，鍵閉鉤鈐北。屠肆與白(帛)度，次次宗傍息。列肆門西維，車肆東南得。

274 [天]籥杓前置，天關次居北。奚仲天津北，鉤星奚仲傍。天桴牛北累，諸國

275 次東行。璃(離)^⑩瑜白西隱，天苟(壘)^⑪白中藏。天錢北落北，天廡王良

^① 車父，P. 3589 作“車府”。茲據 P. 3589 改。

^② 卦，P. 3589 作“背”。

^③ 御，P. 3589 作“口”。茲據 P. 3589 改。

^④ 東，P. 3589 作“南”。

^⑤ 狼、弧，P. 3589 作“狐狼”。誤也。

^⑥ 南，P. 3589 作“兩”。茲據 P. 3589 改。

^⑦ 當陣，P. 3589 作“常陣(陳)”。茲據 P. 3589 改。

^⑧ 西東邊，P. 3589 作“東西邊”。

^⑨ 天福，應是“天輻”。

^⑩ 璃，應是“離”。茲據鄧校改。

^⑪ 天苟，應是“壘”。茲據 P. 3589 改。

側。鉄鎖羽林

276 藏，天網羽門塞，虛梁危下安，天陰畢頭息。長垣少微下，賁位在

277 魁前。天尊中臺北，天相七星邊。司空器府北，軍門軫下懸。紫微垣十五，

278 南北兩門通。七在宮門右，八在宮門東。鉤陳與北極，俱在紫微宮。辰

279 居四輔內，帝坐鉤陳中。鬥杓^①將帝極，向背悉皆同。華蓋宮門北，傳

280 舍東西直。五帝、六甲^②坐，相（杠）^③傍近門闕。天廚及內皆（階），宮外東西域。天柱、

281 安（女）禦宮^④，並在鉤陳側。柱史及女史，尚書位攢逼。門內近極傍，大理與陰

282 德。門外鬥杓橫，門近天床塞。欲知門大小，衡端例同則。天一、太一神，衡北門

283 西息。內廚以（依）次設，後與夫人食。臣相^⑤及槍、戈，攢聚杓傍得，執（勢）^⑥、守衡南

284 隱，天理魁中匿。三公魁上安，天牢魁下植。以（依）次至文昌，昌則開八穀。北斗不

285 □□[入詠]^⑦，爲是人皆識。正背（北）^⑧有奎、婁，正南當軫翼。以（依）此記推步，衆采星安可匿？

從《玄像詩》末尾的“以（依）此記推步，衆采星安可匿？”可知，韻文是作為識星的口訣而使用的。從內容上看，星座的名稱主要羅列在每個方位，與作為吟詠星座的《觀象賦》、《渾天賦》、《步天賦》等作品風格各異。如第一節已經論述的那樣，是以五言韻文的齊體，主要每四句一換韻。平仄雖然不能說是整齊的，但許多是“○平○仄○”或者“○仄○平○”的形式，可能像“語呂合わせ”那樣，有便於誦讀的考慮。

關於這首詩的創作年代，僅據此是不明的。在 P.2512 寫卷上，與《玄像詩》並寫的《石氏、甘氏、巫咸氏三家星經》中有“自天皇已來至武德四年，二百七十六萬一千八百八歲”，另外 P.3589《日月五星經緯出入瞻吉凶要訣》中有“太史令陳卓撰”，但都不是《玄像詩》本身的撰寫年代。目前關於其年代，依然是不清楚的。但是在敦煌發現的

① 斗杓，P. 3589 作“斗衡”。

② 五帝、六甲，P. 3589 作“六甲、五帝”。

③ 相，P. 3589 作“杠”。茲據 P. 3589 改。

④ 安御宮，應是“女御宮”。茲據 P. 3589 改。

⑤ 臣相，P. 3589 作“公相”。

⑥ 執，P. 3589 作“勢”。茲據 P. 3589 改。

⑦ 入詠，原卷闕二字。茲據 P. 3589 補。

⑧ 背，P. 3589 作“北”。茲據 P. 3589 改。

一些全天星象圖上，如 P.3326 與雲氣占一併記載的據推測產生於八世紀中期，那麼《玄像詩》也可能是在此前後所創作的。另外，唐中期以後，密宗的儀軌在社會各階層上廣泛傳播。以不空翻譯《佛母大孔雀明王經》、《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》等為主，進行儀軌、脩法之時，可以推測也融合了佛教系統重要的二十八星宿。但是在 P.2512、P.3589 寫卷上，完全看不到佛教影響的痕跡，令人懷疑這是此時期之前的寫本。附帶說一下，不空譯《佛母大孔雀明王經》中記載著記憶二十八星宿的口訣。

昴星及畢星，觜星參及井，鬼宿能吉祥，柳星爲第七……
星宿能摧怨，張翼亦如是，軫星及角亢，氐星居第七……
房宿大威德，心尾亦復然，箕星及斗牛，女星爲第七……
虛星與危星，室星辟星等，奎星及婁星，胃星最居後……
日月及熒惑，辰歲并大白，鎮及羅睺彗，此皆名執曜……
宿有二十八，四方各居七，執曜復有七，加日月爲九，
總成三十七，勇猛大威神，出沒照世間，示其善惡相，
令晝夜增減，有勢大光明；皆以清淨心，於此明隨喜。

不空譯《佛母大孔雀明王經》卷下^①

在敦煌本《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》中，我們看不到此口訣。因此，其在邊境地域的流程度令人懷疑，但是其影響的存在是沒有問題的。儘管只有《佛母大孔雀明王經》中有識星詩的口訣，但通過 P.2368 寫本可知，其確實曾在敦煌地區傳播。

小結

本文從“口訣”的角度指出了其研究的重要性，論述了漢語口訣在表達語言的特質、在文體發展上所提供的重要資料。在進行口訣研究之時，關於日本、敦煌等地出土的重要文獻，特別是保留在日本與敦煌的《蒙求》資料進行了探討。另外，舉例介紹了敦煌文獻中僅有一件的口訣資料，今後也可能陸續有發現。總而言之，筆者認爲以口訣爲關鍵字，對語言與文體，或學習內容與效果進行探討，很可能將是今後童蒙研究、中國文化研究上的重要突破口。

由於篇幅的關係，這裏未能展開的是，在口訣研究中從設法考慮讀起來順口、“語呂合わせ”，到時代變遷引起的口訣變化、進而口訣的定型，即從口訣發展變化的視角來看，也是令人感興趣的課題。

^① 《大正新脩大藏經》第 19 卷，436c-437a。

例如“天上天下，唯我獨尊”的語句，眾所周知，這是釋尊傳中屈指可數具有重要象徵意味的場面臺詞。但令人意外的是，在早期的經典中並沒有這樣的語句。代表性的經典：《脩行本起經》、《佛說太子瑞應本起經》中有“天上天下、唯我為尊”^①，而在《普曜經》為：“我當救度天上天下為天人尊，斷生死苦，三界無上，使一切眾無為常安”^②，《異出菩薩本起經》為“天上天下，尊無過我者”^③，《方廣大莊嚴經》為“天上天下唯我最尊唯我最勝，三界苦惱吾當度之”^④等等，譯語並不固定。“天上天下、唯我獨尊”這樣與現代相同的說法，在現存文獻中是從道宣《釋門歸敬儀》（上卷）^⑤以後開始的，幾乎同時代的義淨在《根本說一切有部毘奈耶雜事》（卷第二十）^⑥中也用了這樣的譯語。

從語言的角度附帶地說，通常四個音節在韻律上比較容易穩定，四音節、八音節的說法就易於固定（像詩那樣，需要稍長的休止符，便會形成一些4拍+3拍+休止符1拍，出現7音節的情況）。進一步說，漢語文體利用聲調，通過調整平仄，可以在措辭上達到悅耳的聽覺效果。用古典創作成語的場合，同樣如此。原本古典的形式是四字句，也可能改變為八字句，調整若干的文字以統一平仄。由於時代變化，入聲的消失等也會發生若干的變音。如現在常用的四字成語中，“平仄平仄”、“仄平仄平”、“仄仄平平”、“平平仄仄”、“平仄仄平”或“仄平平仄”佔有壓倒性的比率。以此來看，“天上天下、唯我獨尊（平仄平仄，平仄仄平）”（據《廣韻》音系），應該是更易於表達的膾炙人口的語言形式。

初唐以來使用的說法，可能經過口頭傳承從而被普及化，在九世紀的敦煌P.2837寫本及《佛本行集經》上，通過流傳改寫為“天上天下、我最獨尊”。可以知道這個說法，通過口頭傳承等被固定化的情況。如P.2837是代表性的例子^⑦。

71 爾時菩薩右脇生已，即於四方，各行七步，手指天地，口自出言：我今生分已盡，世界……

72 爾時菩薩之生已後，無人扶持，即起自行，面向四方各行七步，足承蓮花，口自

73 出言：“天上天下，我最獨尊。”……

^① 《大正新脩大藏經》第3卷、463c、及《大正新脩大藏經》第3卷、473c。

^② 《大正新脩大藏經》第3卷、494a。

^③ 《大正新脩大藏經》第3卷、618a。

^④ 《大正新脩大藏經》第3卷、613c。

^⑤ 《大正新脩大藏經》第45卷、855a。

^⑥ 《大正新脩大藏經》第24卷、298a。

^⑦ 關於此寫本，拙稿《從敦煌寫本中變文的改寫情況來探討五代講唱文學的演變——以佛傳故事變文類作品為中心》（《敦煌講唱文學文獻研究》，中華書局，2010年）已經作了介紹，並有若干訂正之處。

這是著名的釋迦誕生場面的一段記述。從相同的地方重複改寫來看，並非正式的記載，而是作為草稿書寫的一種略要本。另外更多的表達形式是與《佛本行集經》重疊的，根據此而形成的略要本。但是，《佛本行集經》中也有許多沒有的表達方式。像有名的“天上天下，我最獨尊”或者與此類似的表達，在《佛本行集經》中並沒有使用。

*初出、「漢語口訣文化与敦煌的識星詩」（『童蒙文化研究』第一卷、人民出版社、64-82頁、2016年）。

敦煌と東アジアの信仰

第一冊 [埋藏資料研究編]

<9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究

2016年度-2020年度科学研究費補助金

基盤研究（B）（一般）研究課題番號 16H03404 研究成果報告書>

- 編者：荒見泰史
 - 発行者：広島大學敦煌學プロジェクト研究センター
 - 発行所：太史閣出版
 - 発行日：2022年3月30日
-
-