

## 敦煌發現の宮廷寫經について

大西磨希子

### はじめに

藏經洞發現の敦煌文獻のなかに、初唐期の長安宮廷で筆寫された寫經群が存在することを初めて指摘されたのは藤枝晃氏である<sup>1</sup>。同氏はそれを「長安宮廷寫經」と呼び、その書寫年代や特徴、經典の種類や性格などを明らかにされた。この藤枝氏の示された見解は、以後そのままに踏襲され、ほとんど定説化しているといっても過言ではない<sup>2</sup>。そのため、いわゆる「長安宮廷寫經」そのものに關する研究は進展しておらず、とくに宮廷由來の寫經群がなぜ敦煌に傳來するにいたったのかという點については、わずかに官寺の介在が想定されるのみで、それ以上には考究されていないのが現状である<sup>3</sup>。

小論は、西方淨土變の研究から導かれた知見を手がかりに、隋代から唐代前半期にかけて敷かれた諸州官寺制に着目し、「長安宮廷寫經」の敦煌傳來について考察を試み、いわゆる「長安宮廷寫經」の書寫年代や經典の種類などについても若干の検討を加える。その目的は、隋唐期の宮廷が佛教文化に果たした役割を、諸州官寺制を軸にみていくところにある。

### 一、綴織當麻曼荼羅圖と宮廷工房

奈良・當麻寺に傳わる綴織當麻曼荼羅圖（圖1）は、阿彌陀の西方極樂淨土をあらわした西方淨土變（阿彌陀淨土圖）である<sup>4</sup>。本圖は繪具で描いた繪畫作品では

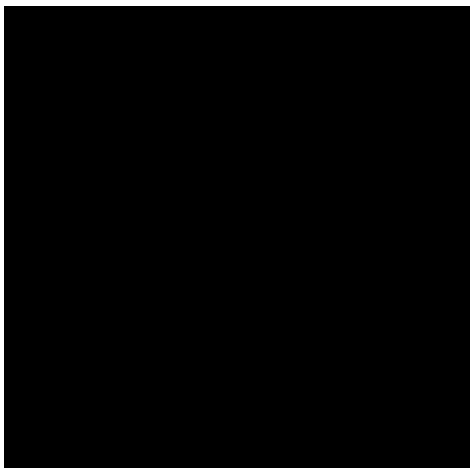
<sup>1</sup>藤枝晃「敦煌出土の長安宮廷寫經」（『佛教史學論集』塚本博士頌壽紀念會、1961年）。

<sup>2</sup>例えば、榮新江『敦煌學十八講』第十七講「敦煌寫本學」（北京大學出版社、2001年、304頁）や、2010年に奈良國立博物館で開催された『大遣唐使展』の圖錄解説（308頁）など。

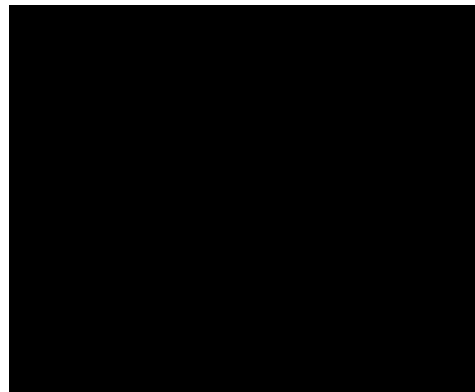
<sup>3</sup>楊富學・王書慶「唐代長安與敦煌佛教文化之關係」（韓金科主編『1998法門寺唐文化國際學術討論會論文集』陝西人民出版社、2000年、177-178頁）にも「官辦譯場中抄經生所書寫本」として23點を掲げるが、藤枝氏の論考は参照しておられない。官寺の介在については、藤枝晃「敦煌寫經の字すがた」（『墨美』97、1960年5月、23頁）に指摘がある。

<sup>4</sup>畫中には『觀無量壽經』所說の西方淨土の場景と、觀想法（十六觀）、及びその觀想法を釋迦が韋提希に教示するにいたった經緯（序分）の圖があらわされている。西方淨土變（阿彌陀淨土圖）

なく、綴織により圖相を織りあらわした織成品である（圖2）<sup>5</sup>。文獻には類例の存在がうかがえるものの、現存するものとしては本圖が唯一である。法量は縦394.8×横396.9cm。絹絲に金絲を交えた高價な材料を駆使し、しかも、通常の綴織が一寸（3.3cm）四方に經絲40本であるのに比して、本圖はその巨大な法量にも関わらず、經絲60本という緻密な織目によって構成されている<sup>6</sup>。さらに本圖では、圖相だけでなく左右兩縁の題記の文字までもが織りによってあらわされている。したがって、本圖は材質の面からも、技術的な面からも、破格なまでに豪華で手の込んだ超一級品であったことが知られる。



圖：綴織當麻曼荼羅圖



圖：綴織當麻曼荼羅圖の細部（菩薩の頭部）

本圖の制作に関しては、次の太田英藏氏の指摘が注目される。

である本圖を「曼荼羅」と稱するのは、平安時代中期（10世紀）以降、密教の流行により西方淨土變を「淨土曼荼羅」ないしは「極樂曼荼羅」などと呼んだことに由来するもので、日本での訛稱である。したがって“當麻曼荼羅”とは、“當麻寺に傳わる淨土曼荼羅”つまり“當麻寺の西方淨土變”の謂いである。なお本圖は、長らく堂内に懸吊されていたために画面の下部は鎌倉時代初期にはすでに圖相を識別できないほど損傷していたという。そうした経年による劣化に加え、本圖は一時、保存のために板に貼られ、それを江戸時代の延寶五年（1677）に板から剝離し軸装に改めるといった人為的處置が重ねて加えられたことにより、画面全體が茶色く變色し、画面の傷みも著しい。

<sup>5</sup>かつて本圖に関しては、明治以來、織物か刺繡か繪畫かで議論が分かれていた。これについて本圖が綴織であり、かつ傳承にいう「藕絲」すなわち蓮絲ではなく、絹絲による綴織であることを初めて明らかにされたのは大賀一郎氏である。大賀一郎「當麻曼荼羅は綴織である」（『古文化財之科學』1、1951年1月）、同「故瀧精一博士の思い出 古美術自然科學研究會と當麻曼荼羅に関する研究の一展望」（『古文化財之科學』3、1952年1月）、同「當麻曼荼羅原本の研究」（上・下）（『國華』572・573、1938年7・8月）など。

<sup>6</sup>龍村謙「觀當麻曼荼羅」（『佛教藝術』45、1961年1月）。太田英藏「綴織當麻曼荼羅について」（文化財保護委員會編『國寶綴織當麻曼荼羅』便利堂、1963年。のち『太田英藏染織史著作集』上巻、便利堂、1986年に再録）。

<sup>7</sup>前掲注6太田論文。

綴錦が奈良時代以前に我國で織られたか否かは確證はないが、當麻原本古曼荼羅のような精絶な巨作になると、久しい傳統なくしては到底織ることができないし、政府や宮廷の織錦房のように生活が保護できて、多数の織工をようし、そのなかから傑出した技能の工人を選ばなければ織ることは到底不可能である。當麻原本古曼荼羅を織るには數人の専門織工がその勞に従うこと十年餘りにして、漸く完成を見たであろうから、當麻曼荼羅縁起にあるように一夜にして織上がるものではない。かような點から推して唐からの舶載品の可能性が甚だ強いといわねばならない。

すなわち太田氏は、本圖が唐製であるのみならず宮廷工房の作である可能性を指摘され、とくに織りに關しては、息の合った熟練の織工が數人、生活を保障されたなかで織り續けたとしても、十年近い年月を要すると推定しておられる。これは、太田氏自身が實際に織りに携わっておられただけに傾聴に値する<sup>8</sup>。

一方、本圖の制作地ならびに制作年代については、本圖下部に「天平寶字七年」(763)の年紀をもつ銘文が織り付けられていたと傳えられることから、日本の奈良時代の作とする見解が一般的である<sup>9</sup>。しかしながら、銘文は作品そのものが完成した後に、法會などの儀式にあわせて記される性質のものであり、あらかじめ制作の段階において織り付けられていたとは考えられない。恐らくは墨書されていたものを、本圖左右縁の題記の文字が織りあらわされていることに引きずられ、織り付けられていると誤認されたものであろう。いずれにせよ、銘文の年紀を日本

---

<sup>8</sup>前掲注6太田論文。本圖の制作に要する人數および年數については、龍村平藏氏もまた太田氏と同様の見解を示しておられる(『綴織當麻曼荼羅』について)『國寶綴織當麻曼荼羅』佼成出版社、1977年)。

<sup>9</sup>濱田隆「當麻寺の繪畫—とくに當麻曼荼羅を中心として」(『當麻寺』近畿日本鐵道株式會社、1962年)、同「當麻曼荼羅の成立とその變遷」(『國寶綴織當麻曼荼羅』佼成出版社、1977年)など。文化財保護委員會編『國寶』1(毎日新聞社、1963年)および文部省文化廳編『原色版國寶』2(毎日新聞社、1968年)でも本圖を奈良時代の制作としている。一方、河原由雄氏は中國製の可能性を否定しないものの、粉本のみが中國製で制作は日本であった可能性もまた否定しておられない(『綴織當麻曼荼羅圖』解説(『大和古寺大觀 第二卷 當麻寺』岩波書店、1978年))。また、文化廳監修『國寶・重要文化財大全』6、工藝品下卷(毎日新聞社、1999年)では「唐又は奈良時代」とし、兩説を併記している。しかし、最新の文化廳の見解は、同廳の「國指定文化財等データベース」(<http://www.bunka.go.jp/bsys/>)によると、本圖を平安時代の作としている(データ登録日2010年1月22日)。なお、綴織當麻曼荼羅圖にあったとされる銘文については、本圖の存在が世に知られるようになった鎌倉時代の時點で、大半がすでに判讀不能になっており、現在ではまったく確認できないが、鎌倉時代に轉寫された禪林寺本には、當時判讀できたであろう部分が拾字されており、そのなかはこの年紀箇所が含まれていることから、年紀については當初のものと解され、本圖を日本で制作されたとする見解の根據の一つとなってきた。

製の根據とすることはできないのである<sup>10</sup>。むしろ、太田氏が指摘されたように、日本における綴織は、帯のような小品が正倉院寶物中にみられるだけで、それ以降は江戸の安永年間（1772～1780）にいたるまで長く途絶していたのであり、かつて綴織當麻曼荼羅圖のような作品を制作できるだけの高度な技術と大規模な人的組織を擁していたのであれば、なぜ突然に途絶えてしまったのか説明がつかない<sup>11</sup>。やはり本圖は唐製であり、しかも宮廷工房のような特殊な錦織組織によって制作されたものと解されよう。

さらに注目すべきは、本圖の圖様のきわだった正確さである。唐代前半期の西方淨土變の現存作例は敦煌莫高窟に集中しているが、そのうち本圖と同じく、淨土變の外縁に『觀無量壽經』（以下、『觀經』）所説の説明的圖相を加えたタイプの作例は計 20 例ある<sup>12</sup>。それら敦煌の作例と『觀經』とを照らし合わせた場合、いずれの作例にも寫し崩れや省略が認められるのに對し、綴織當麻曼荼羅圖にはそうした不正確な表現や曖昧な表現は一切認められず、その圖樣的正確さは現存作例中、群を抜いている<sup>13</sup>。

唐代西方淨土變は、『觀經』に説かれる阿彌陀淨土の場景および阿彌陀三尊の相好を觀想することにより阿彌陀淨土への往生を目指す目的で成立・發展したものである<sup>14</sup>。しかし敦煌の作例でみるかぎり、その觀想の對象としての宗教的意義は、初唐期の時點ですでに薄れ始め、盛唐期に入るともはや失われてしまう<sup>15</sup>。と

<sup>10</sup> 拙稿「綴織當麻曼荼羅考——圖樣解釋および制作地と制作年代について」（『佛教藝術』280、2005年5月）。なおこの銘文については『當麻曼陀羅注』卷三に全文が録されている。しかし、この銘文全文については、「曼陀羅」や「局」といった平安時代の用語が含まれ、天皇の治世と年號とが一致していないことが江戸時代（義山『當麻曼陀羅述獎記』卷四、大順『當麻曼荼羅搜玄記』卷六）から指摘されており、明らかに奈良時代當初のものではなく、後世の手になると解されている。望月信亨「當麻曼陀羅と善導の著書及び則天淨土變」（『寧樂』1、1924年12月）、福山敏男「當麻寺の歴史」（『佛教藝術』45、1961年1月）、柳澤孝「織成當麻曼陀羅について」（『大和の古寺2 當麻寺』岩波書店、1982年）、元興寺文化財研究所編『日本淨土曼荼羅の研究』中央公論美術出版、1987年、68-69頁）参照。

<sup>11</sup> 前掲注6 太田論文。

<sup>12</sup> 第45窟、第66窟、第103窟、第113窟、第120窟、第122窟、第148窟、第171窟（北壁・南壁・東壁）、第172窟（北壁・南壁）、第176窟、第194窟、第208窟、第215窟、第217窟、第218窟、第320窟、第446窟（右縁の十六觀圖缺失）。拙著『西方淨土變の研究』（中央公論美術出版、2007年）第一部第三章「敦煌における十六觀圖の研究」、および第三部資料篇II「敦煌十六觀圖」参照。

<sup>13</sup> 拙稿「敦煌莫高窟の西方淨土變に描かれた『觀無量壽經』モチーフ」（『南都佛教』83、2003年10月）、同「唐代西方淨土變の成立と流布」（『第13回日中佛教學術交流會議發表論集』2010年10月）。

<sup>14</sup> 拙稿「初唐期の西方淨土變と『觀無量壽經』——敦煌莫高窟の作例をてがかりに」（『佛教藝術』273、2004年3月）。

<sup>15</sup> 前掲注12 拙著、前掲注13 拙稿、および拙稿「敦煌十六觀圖の分類と變遷」（『朝日敦煌研究員派遣制度記念誌』2008年3月）参照。



くに、この圖相の崩れは中臺（淨土變部分）において著しい。ところが綴織當麻曼荼羅圖では、觀想の意義が外縁と中臺（淨土變部分）を貫いて見事に造形化されており、そこに教理的また内容的な破綻は全くみられない。これほどの正確な下圖は、淨土教理ならびに淨土經典に精通した僧侶の關與なくしては考えられず、しかるべき高僧が下圖の創案や校閲に関わったものと想定される<sup>16</sup>。つまり綴織當麻曼荼羅圖は、教理・經典に通達した高僧が下圖の制作に携わり、宮廷工房が織成を擔當した、文字どおり當代一流の作であったということになる。

では、こうした教理的正確さをもった超一級品が宮廷工房において制作されたのはなぜなのか。どのような歴史的背景のもとで生み出されたのか。次にこれらの問題について考えていきたい。

## 二、宮廷工房と諸州官寺制

宮廷工房における佛教美術制作の問題を考えるうえで、手がかりとなる記述が、延喜二年（902）の『天臺宗延曆寺座主圓珍傳』（以下、『圓珍傳』）にある<sup>17</sup>。

（貞觀）九年。唐溫州内道場供奉德圓座主、婺州人詹景全の向國の便に付し、則天皇后縫繡四百副の内極樂淨土變一鋪長二丈四尺、廣一丈五尺、織繪靈山淨土變一鋪長一丈五尺、廣一丈、付法像<sup>18</sup>、上は釋迦・迦葉より下は唐慧能に至るの影像二幀子各廣四丈を贈る。（九年。唐溫州内道場供奉德圓座主、付婺州人詹景全向國之便、贈則天皇后縫繡四百副之内極樂淨土變一鋪長二丈四尺、廣一丈五尺、織繪靈山淨土變一鋪長一丈五尺、廣一丈、付法像、上自釋迦々葉下至唐慧能之影像二幀子各廣四丈。）

ここにみえるのは圓珍が唐より歸國した後の貞觀九年（867）に、溫州内道場の德圓座主から圓珍に贈られた品々である。重要なのは「則天皇后縫繡の四百副の内、極樂淨土變一鋪長二丈四尺、廣一丈五尺」とある箇所、この刺繡製の西方淨土變は残念ながら現存しないものの、則天皇后縫繡というからには、その制作はやはり宮廷工房が擔當していたと考えられる。

<sup>16</sup> 『天臺宗延曆寺座主圓珍傳』（『續群書類從』第八輯下、706b）には、「兼ねて供奉の畫工刁慶等を龍興寺に召し、今上御願の大曼荼羅像を圖繪せしむ。青龍の傳法和尚、始終檢校す（兼召供奉畫工刁慶等於龍興寺、圖繪今上御願大曼荼羅像。青龍傳法和尚、始終檢校）」とあり、圓珍が入唐中に畫工を雇い、曼荼羅像を寫させた際、青龍寺の傳法和尚が「始終檢校」と記している。したがって、佛畫などを制作ないし模寫する際に、教理的正確さを擔保するために、僧侶が立ち会いチェックする場合のあったことが分かる。

<sup>17</sup> 『續群書類從』第八輯下（續群書類從完成會、1927年）710a。

<sup>18</sup> 『續群書類從』第八輯下（710a）には「付法藏」と記されるが、後文（714a）に同じく德圓座主から贈られた品々に關する記述があり、そこでは「景全圖畫付法大師」とあることから、「付法像」に改めた。

注目すべきは、その四百副という数、そして隋から唐代前半期にかけて敷かれた諸州官寺制との関わりである。すなわち唐代前半期において、州の数はおよそ三百餘であった。

『舊唐書』卷三八地理志には、太宗期における州の数について、「(貞觀)十三年に至り定簿す。凡そ州府三百五十八、縣一千五百五十一。十四年、高昌を平らぐるに至り、また二州六縣を増す(至十三年定簿。凡州府三百五十八、縣一千五百五十一。至十四年平高昌、又増二州六縣)」と述べ、貞觀十三年(639)の時点では計三百五十八州、翌十四年には計三百六十州を数えたと傳えている。

また、玄宗の勅撰による『大唐六典』卷三戸部尚書戸部郎中條には、「凡そ天下の州府三百一十有五、而して羈縻の州、蓋し八百なり(凡天下之州府三百一十有五、而羈縻之州、蓋八百焉)」とあり、開元年間には計三百十五州と傳える。さらに『資治通鑑』卷二一五天寶元年(742)一月條には、「是の時、天下の聲教、被ふ所の州三百三十一、羈縻の州八百(是時、天下聲教所被之州三百三十一、羈縻之州八百)」とあり、天寶元年には計三百三十一州であったと記している。

このように、時期により増減はあるものの、唐代前半期における州の数は概ね三百餘であり、多い時には三百六十にも及んでいたことが分かる。

次に諸州官寺制とは、すなわち隋から唐代前半期に行われた佛教政策であり、天下諸州に官寺を設置し、その多くは同一の寺名を冠するという統一的性格の強い制度であった。その濫觴は隋の文帝に始まり、彼は四十五州に隋帝國の興起を紀念した大興國寺という同一名稱の官寺を建てている<sup>19</sup>。文帝はその他にも、仁壽年間の三次〔仁壽元年(601)十月十五日、同二年四月八日、同四年四月八日〕にわたって天下の計百十一箇所に舍利塔を建立し、每次、同一日時に同一の規格で同一の儀式を行なわせるという、まさに統一王朝を印象付ける統一的佛教施策を打ち出している。

唐朝においても、高宗は乾封元年(666)に、兗州に道觀三所(紫雲觀、仙鶴觀、萬歲觀)と佛寺三所(封巒寺、非煙寺、重輪寺)を置き、さらに天下諸州に佛寺と道觀を一所ずつ置いている<sup>20</sup>。このときに設置された寺觀の名稱は不明であるが、同一名稱であった可能性は否定できない。明らかに同一名稱の諸州官寺を置いたのは、次の則天武后である。彼女は武周革命においてこの制を利用し、まず載初元年(689)七月に自身の受命の符讖とするために『大雲經』を天下に頒布し、明くる天授元年(690)十月、諸州に大雲寺(大雲經寺とも稱す)を置いている<sup>21</sup>。つ

<sup>19</sup> 『辨正論』卷三「隋高祖文皇帝」に「始龍潛之日、所經行處四十五州、皆造大興國寺」と記す。

<sup>20</sup> 『舊唐書』卷五高宗本紀下乾封元年正月條に「兗州界置紫雲、仙鶴、萬歲觀、封巒、非煙、重輪三寺。天下諸州置觀寺一所」と記す。

<sup>21</sup> 『舊唐書』卷六則天皇后本紀載初元年七月條には、「有沙門十人僞撰大雲經、表上之、盛言神皇受命之事。制頒於天下、令諸州各置大雲寺、總度僧千人」とあり、大雲寺設置も同じく載初元年

いで中宗は神龍元年（705）に、「大唐中興」を名とする寺觀を諸州に置き<sup>22</sup>（のち「龍興」に改名<sup>23</sup>）、玄宗もまた開元二十六年（738）に、開元寺と開元觀を設置している<sup>24</sup>。

したがって『圓珍傳』記載の、則天皇后縫繡の西方淨土變四百副とは、こうした諸州官寺制のもと天下諸州に頒布することを意圖してつくられたものであったと考えられる。その時期は高宗期であった可能性もあるが、武周期であれば諸州に置かれた官寺は大雲寺ということになる。四百副の縫繡西方淨土變は、恐らくこうした諸州の官寺に頒たれたものであり、宮廷の佛教施設たる内道場はそれに類するものとして頒布の対象とされ、ゆえに温州内道場にもそのうちの一鋪が伝わっていたのであろう。

このようにみてくると則天武后期に、諸州官寺制により統一的に天下諸州に頒布する目的のもと、宮廷による佛教美術の制作が行われていた事実が浮かび上がってくる。その際に制作・頒布された作品が、すべからく國家によるスタンダード（標準作）としての意義を有すべきものであったことはいうまでもない。したがって、その圖様の校閲や監修には大寺の高僧らが携わり正確を期したうえ、宮廷工房において高價な材料と卓越した技術を駆使して制作されたものと推測される。そして、同様の特徴をもつ綴織當麻曼荼羅圖もまた、このようにして天下諸州に頒與する目的で中央の宮廷工房と高僧によって制作されたものであったと考えられる。それが日本に伝えられているのは、唐帝國の秩序構造のもと、スタンダード

---

のように讀める。しかし、『唐會要』卷四八寺條には「天授元年十月二十九日、兩京及天下諸州各置大雲寺一所。開元二十六年六月一日、竝改爲開元寺」とあり、大雲寺の設置を天授元年（690）のことと記す。また『資治通鑑』卷二〇四天授元年十月條にも同じく、「壬申、勅兩京諸州各大雲寺一區、藏大雲經、使僧升高座講解、其撰疏僧雲宣等九人、皆賜爵縣公、仍賜紫袈裟銀龜袋」と記す。天下諸州における大雲寺の設置は、武周王朝の成立を記念しての一大事業と考えられるため、武周革命のなった天授元年以降のことと考えるのが自然であろう。それゆえ、ここでは『舊唐書』に記す載初元年是『大雲經』の偽撰のみを指し、實際に大雲寺が諸州に設置されたのは天授元年と解しておきたい。

<sup>22</sup>『舊唐書』卷七中宗本紀神龍元年二月條には、「諸州各置寺觀一所、以中興爲名」とあり、『冊府元龜』卷五一崇釋氏一條にも「中宗神龍元年二月制。天下諸州各置寺觀一所。咸以大唐中興爲名」と記されている。

<sup>23</sup>この間の事情については、次の『唐會要』卷四八寺條に詳しい。「至神龍元年二月、改爲中興寺。右補闕張景源上疏曰、伏見天下諸州各置一大唐中興寺觀。……況唐運自崇、周親撫政、母子成業、周替唐興、雖紹三朝、而化侔一統、況承顧復、非謂中興。夫言中興者、中有阻間、不承統歷。既奉成周之業、實揚先聖之資、君親臨之厚莫之重、中興立號、未益前規。以臣愚見、所置大唐中興寺觀及圖史、竝出制誥、咸請除中興之字、直以唐龍興爲名。庶望前後君親俱承正統、周唐實歷、共叶神聰。上納之、因降勅曰、文叔之起春陵、少康之因陶正、中興之號、理異於茲、思革前非、以歸事實。自今已後、不得言中興之號。其天下大唐中興寺觀、宜改爲龍興寺觀、諸如此例、竝即令改」

<sup>24</sup>『唐會要』卷五十雜記條に、「（開元）二十六年六月一日、勅每州各以郭下定形勝觀寺、改以開元爲額」と記す。

を天下の中心から周縁へと敷衍させていくという行爲が、時に天下諸州という實效的支配領域を超えて周邊諸外國をも射程に入れるものであったことを物語っているように<sup>25</sup>。

この宮廷によるスタンダードの制作と流布、官府と高僧の協同は、宮廷寫經にも全く同じことがいえるのではないだろうか。そして、背後にあってこれらを動かしていた仕組みこそ、諸州官寺制であったのではないだろうか。

諸州官寺制に関しては、佛教史の山崎宏氏や塚本善隆氏による詳細な研究があるが、いずれも佛教による治國策としての側面に主眼を置いておられる<sup>26</sup>。一方、美術史の方面から隋唐時代における諸州官寺制に着目された肥田路美氏は、「管見の限りでは美術史の見地からこれを取り上げたものを知らない。しかしながらこの制度は、造形においても王朝中央から地方へ一元的な規範——様式や圖像の上でも主題の上でも——を及ぼすことになった可能性が、推測される」と述べ、唐代佛教美術に関わる注目すべき見解を提示しておられる<sup>27</sup>。ところが、造形的影響として肥田氏が指摘される具體的事例は、山崎氏や塚本氏も言及された①隋文帝の仁壽年間における舍利塔建立、②隋文帝の等身銅像と神尼（智仙）畫像の頒布、③唐玄宗の「玄宗等身」金銅佛像の開元寺安置にとどまっており、西方淨土變のような、造形的には皇帝權と直接關係しない佛教美術一般については論及しておられない。

しかし、綴織當麻曼荼羅圖や『圓珍傳』所載の「則天皇后縫繡の四百副の内、極樂淨土變一鋪」という記事からは、繡佛・織成像などを含む佛教繪畫的作品が、宮廷による標準作として制作され、それらが諸州官寺制のネットワークをつうじて地方に盛んに頒布されていたことがうかがえるのである<sup>28</sup>。そこからは諸州官寺制が佛教治國策としての理念的意義を超えた、より實際的なレベルにおいても、佛教美術やさらにそれを含めた佛教文化全般の統一的規範を地方に廣める仕組みとして機能していたことが指摘できよう。このようにみてくると、經典の寫本もまた、同じシステムのなかで制作され、頒布されていた可能性が浮上してくるのである。

<sup>25</sup>唐代における天下概念については、渡邊信一郎『中國古代の王權と天下秩序』（校倉書房、2003年、39-46頁）に詳しい。

<sup>26</sup>山崎宏「隋の高祖文帝の佛教治國策」（『佛教法政經濟研究所モノグラフィ』8、1934年。のち『支那中世佛教の展開』清水書院、1942年に再録）。塚本善隆「國分寺と隋唐の佛教制作並びに官寺」（『塚本善隆著作集 第六卷 日中佛教交渉史研究』大東出版社、1974年、1-50頁）。

<sup>27</sup>肥田路美「隋・唐前期の一州一寺制と造像」（『早稲田大學大學院文學研究科紀要』第55輯第三分冊、2010年2月）。

<sup>28</sup>奈良國立博物館所藏の刺繡釋迦如來說法圖（勸修寺繡帳）もまた、綴織當麻曼荼羅圖と同じく、唐代前半期の諸州官寺制のもと宮廷工房で制作され日本に將來された遺品の一つと考えられる。これについては、いずれ稿を改めて論じたい。



### 三、敦煌遺書中の宮廷寫經

敦煌遺書の中に含まれる宮廷寫經について考察する前に、これらの存在を初めて指摘された藤枝氏の研究<sup>29</sup>を振り返っておきたい。

藤枝氏が「長安宮廷寫經」と名づけられた一群の寫經は、上質の麻紙に、丁寧かつ見事な筆跡で記され、長文の奥書をもつという特徴を有する。奥書からは、宮廷の寫經組織が筆耕を擔當し、化度寺や西明寺など長安の大寺の高僧が校閲・校正を擔當していることが知られる。さらに藤枝氏は、それら「長安宮廷寫經」とは唐・高宗期の咸亨二年（671）から儀鳳二年（677）の間に、虞昶や閻玄道の監督のもとに書寫された、『妙法蓮華經』（以下、『法華經』）と『金剛般若波羅蜜經』（以下、『金剛經』）の二種であると結論づけられた。

このように、膨大な量の敦煌寫本の中から宮廷寫經の存在を初めて指摘し、基本的な特徴を整理するとともに、それらが有する性格について「テキストの亂れを統一するために、高僧の校定になるテキストを政府が一流の寫字生たちに筆寫せしめて全國に頒布したものの一部<sup>30</sup>」であると看破されたのは、本質を突いたまことに重要な指摘である。ただ、藤枝氏が宮廷寫經として挙げられた計 24 例<sup>31</sup>以外にも、同様に宮廷寫經とみなしうる寫本があるのではないかと思われる。

宮廷寫經と目される佛教經典の寫本のうち、藤枝氏に指摘のないものをまとめたものが表 1 である。そのうち、P.4556（『法華經』卷二、咸亨三年二月廿五日）、P.2644（『法華經』卷三、咸亨三年三月七日）、P.2195（『法華經』卷六、上元二年十月十五日）、三井記念美術館所藏の 2 點（『法華經』卷二、上元二年十一月廿六日；『法華經』卷七、上元三年九月十八日）、P.3278（『金剛經』、上元三年九月十六日）の 6 點は、いずれも藤枝氏による「長安宮廷寫經」の定義に当てはまる。すなわち、高宗期の咸亨二年から儀鳳二年の間に書寫された『法華經』あるいは『金剛經』である。しかし、この定義に当てはまらない寫本のなかにも、宮廷寫經と解せるのではないかと思しきものが 4 點ほど見出せる。そこで以下では、これらについて奥書部分を順に掲げ、考察を加えてみたい。

<sup>29</sup>前掲注 1 藤枝論文。

<sup>30</sup>前掲注 1 藤枝論文。

<sup>31</sup>前掲注 1 藤枝論文において、本文中に 23 例掲げるほか、篇末「補遺」に 1 例を挙げる。

[表 1]

經題	卷數	筆寫年月日	文書番號／所藏
佛地經	殘卷	貞觀二十二年八月十九日	P.3709
妙法蓮華經	二	咸亨三年二月廿五日	P.4556
妙法蓮華經	三	咸亨三年三月七日	P.2644
妙法蓮華經	六	上元二年十月十五日	P.2195
妙法蓮華經	二	上元二年十一月廿六日	三井記念美術館
金剛般若波羅蜜經	殘卷	上元三年九月十六日	P.3278
妙法蓮華經	七	上元三年九月十八日	三井記念美術館
佛說寶雨經	九	證聖元年四月八日	S.2278
大周新譯大廣佛在華嚴經表及總目		聖曆二年十月八日	P.2314
佛說示所犯者瑜伽法鏡經	一	延和元年六月廿日	S.2423

(注) 大谷余乙29(法華經卷第四・咸亨四年)、端方(金剛經・咸亨四年)、書道博(金剛經・上元二年)など、影印未見のもの、および中國所藏の諸本は未調査のため本表には含めていない。

① P.3709 『佛地經』〔太宗期：貞觀二十二年（648）〕（圖 3）

佛地經

貞觀廿二年八月十九日直司書手臣郗玄爽寫

凡五千五百二言

裝潢手臣輔文開

摠持寺沙門辯機筆受

蒲州普救寺沙門行友證文

玄法寺沙門玄蹟證文

摠持寺沙門玄應正字

弘福寺沙門靈閏證義

弘福寺沙門靈範證義

弘福寺沙門惠明證義

弘福寺沙門僧勝證義

沙門玄奘譯

銀青光祿大夫行太子左庶子高陽縣開國男臣

許敬宗監閱

夫物情斯惑濱于教悟大聖貽則寔

啟疑徒而先匠譯辰夢爾无記爰使後  
學積滯于懷今故具書以彰來信願傳  
寫之儔與餘同志庶幾彌劫永无或焉



圖：『佛地經』

これは太宗期の貞觀二十二年に書寫された玄奘譯の『佛地經』である。第一行は奥題、第二行は書寫の日付と書手（寫經者）の官職と姓名、第三行は字數、第四行は裝潢手の姓名を記す。つづく第五行～十三行はいずれも僧侶で、第五行は「筆受」、第六～七行は「證文」、第八行は「正字」、第九～十二行は「證義」、第十三行は「譯」を擔當した僧侶の寺名と法名を記し、末尾の第十四～十五行には「監閱」の官職と姓名を記している。

これを藤枝氏が指摘された「長安宮廷寫經」と比較すると、第三行に記されるのが用紙數ではなく文字數であること、擔當した職掌の表現が「詳閱」「監」「初校」「再校」「三校」ではなく「筆受」「證文」「正字」「證義」となっていること、官人の官職と姓名の前に「判官」「使」と冠するのではなく、官職・姓名の後に「監閱」と記すこと、いわゆる「長安宮廷寫經」では奥書部分の文字が經文より小字で記されるのに比して、ここでは奥書も經文と変わらない大きさで記されていること、が違いとして挙げられる。しかし、これらの大半は用語の差異に過ぎず、書式や體裁はほぼ「長安宮廷寫經」と共通している。

ただし、いわゆる「長安宮廷寫經」の奥書がすでに翻譯された經典の書寫と校正を内容とするのに對し、こちらは經典の翻譯と校正・考證を内容としており、そ

の意味では両者は性格を異にしている<sup>32</sup>。ただ、それは既譯と新譯という違いに由来するだけで、官の監督のもと多数の高僧が關與して成っているという点は兩者共通しており、それこそが他の一般的な寫本とは一線を畫する大きな特徴であるといつてよい。

ここで職掌として出てくる「筆受」とは、譯經において梵文から漢文に譯する際の口述筆記のこと。ここでは玄奘が貝葉梵本を手に取り口頭で譯するのを筆記したことをいう<sup>33</sup>。そうして筆記された漢文が文章として正しいかどうかをチェックするのが「證文」であろう。「正字」は字の校正、「證義」は譯された經文の文義を考證する意味と考えられる。官人はそれらを「監閱」し、これら一連の業務が問題なく執り行われるよう監督・査閲していたのである。

ここに出てくる惣持寺は、長安の西南隅に位置する永陽坊の西半を占めていた大寺で、寺内には吳道玄や尹琳といった高名な畫家の壁畫があったと傳えられる<sup>34</sup>。蒲州普救寺の行友は、玄奘の譯經事業に「綴文」<sup>35</sup>として參加した高僧九名のうちの一人である。玄法寺も長安・安邑坊にあった名利であり<sup>36</sup>、弘福寺はいうまでもなく玄奘がインドからの歸朝後に譯經に専念した寺院である<sup>37</sup>。そして、これらを取りまとめた人物は、當時、太子左春坊所屬の左庶子の職にあった許敬宗であった<sup>38</sup>。

この P.3709 は、奥書末尾の四行の内容からみて、宮廷寫經そのものではなく、その寫しであった可能性が考えられる。しかし寫しであったとしても、その原本は太宗期に書寫された宮廷寫經と解されるのであり、したがって太宗期に宮廷寫經が作られていたことは、事實として認めてよからう。

## ② S.2278 『佛說寶雨經』〔武周期：證聖元年（695）〕（圖 4）

### 佛說寶雨經卷第九

<sup>32</sup>ために、池田温編『中國古代寫本識語集録』（大藏出版、1990年）では、前者を「校經列位」、後者を「譯場列位」として區別しておられる。

<sup>33</sup>長澤和俊「解題・玄奘三藏の生涯と業績」（慧立・彦棕、長澤和俊譯『玄奘三藏』講談社學術文庫、1998年、297頁）参照。また贊寧の『宋高僧傳』卷三の末尾には、中國譯經組織についてまとめてあり、参照される。

<sup>34</sup>『兩京新記』卷三、『長安志』卷十、『歷代名畫記』卷三など。小野勝年『中國隋唐長安・寺院史料集成』（法藏館、1989年）史料篇、319-326頁、同解説篇、199-204頁参照。

<sup>35</sup>譯出經文の文字の統一をはかる職掌をいう。

<sup>36</sup>安邑坊は街東の第四街第六坊で、東市の南隣に位置する。『長安志』卷八、『寺塔記』卷上など。前掲注 34 小野書史料篇、136-137頁、同解説篇、83-86頁参照。

<sup>37</sup>長安街西の第三街第一坊の貞安坊（のち則天武后のとき修德坊に改む）にあり、「宏福寺」とも記す。のち神龍元年に興福寺に改名。『兩京新記』卷三、『長安志』卷十、『大慈恩寺三藏法師傳』卷六など。前掲注 34 小野書、史料篇 198-207頁、同解説篇、129-136頁参照。

<sup>38</sup>左庶子は「司經、典膳、藥藏、内直、典設、宮門六局を總ず」（『新唐書』卷四九百官志四上）と記されており、職掌として經典の翻譯事業を擔當したことが了解される。



大周長壽二垂歲次癸巳九④丁亥朔三②己丑佛穰記寺譯

大白馬寺大德沙門懷義監譯

南印度沙門達摩流支宣釋梵本

中印度王使沙門梵摩兼宣梵本

京濟法寺沙門戰陶譯語

佛穰記寺沙門慧智證譯語

佛穰記寺沙門道昌證梵文

卮宮寺沙門達摩難陶證梵文

大周東寺都維那清源縣開國公沙門處一筆受

佛穰記寺都維那昌平縣開國公沙門德感筆受

佛穰記寺沙門思玄綴文

長壽寺寺主沙門知澗綴文

佛穰記寺都維那贊皇縣開國公沙門知靜證義

大周東寺都維那豫章縣開國公沙門惠儼證義

卮宮寺上座沙門知道證義

大周東寺上座江陵縣開國公沙門法明證義

長壽寺上座沙門知機證義

大奉先寺上座當陽縣開國公沙門慧稜證義

佛穰記寺沙門神英證義

佛穰記寺寺主渤海縣開國公沙門行感證義

京西明寺沙門圓測證義

婆羅門僧般若證譯

婆羅門思李無詔譯語

婆羅門思度破具寫梵本

鴻州慶山縣人思叱干智藏寫梵本

婆羅門思迦菜烏擔寫梵本

婆羅門思刹利烏臺寫梵本

尚方監匠思李審恭裝

專當典并寫麟臺楷令史思徐无處

專當使文林郎守左衛翊二府兵曹參軍思傅守真

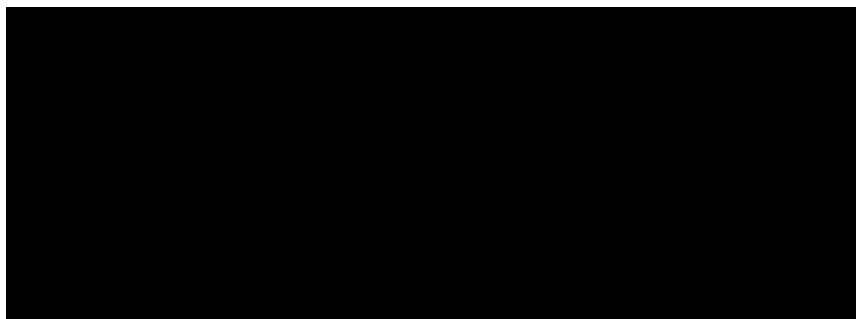
勅檢校翻經使典司賓寺府趙思泰

勅檢校翻經使司賓寺錄事攝丞孫永辟

(以下、別筆)

整璽元垂歲次癸未四④戊寅朔八②

乙酉知功德僧道利檢校寫  
同知僧法琳勘授



圖：『佛說寶雨經』

これは武周期の長壽二年（ ）に翻譯された『佛說寶雨經』を、二年後の證聖元年に書寫したもので、處々に則天文字が使用されている。これも經典の翻譯に携わった面々を記した譯場列位であり、書手や用紙、文字數等は記されていない。第一行に奥題、第二行に譯出の日付と、譯出場所が佛授記寺であったことを記す。第三行から第二八行までは、「監譯」を擔當した白馬寺僧懷義を筆頭に僧侶が名を連ねる。それら譯經における職掌の内譯をみると「宣釋梵本」「宣梵本」各一名、「譯語」二名<sup>39</sup>、「證譯語」各一名、「證梵文」「筆受」「綴文」各二名、「證義」九名、「證譯」一名、「寫梵本」四名となっている。その後、宮廷の作物官府であった尚方監の匠人が「裝」（裝潢手）を擔當したこと、さらに官人の「專當典」「專當使」各一名と「勅檢校翻經使」二名の名が記されている。

注目すべきは、ここに名前の擧がっている寺院の大半が東都洛陽にあった点である。譯經が行なわれた白馬寺はいうに及ばず、佛授記寺、天宮寺、大周東寺、長壽寺は、いずれも當時の神都すなわち洛陽にあった大寺である。奉先寺は著名な龍門石窟奉先寺洞のことであろう。一方、長安からはわずかに濟法寺と西明寺の二寺から各一名だけが参加しており、寺名の上にも「京」と特記されている。

この寫本がどこで寫されたのかは不明であり、かつ末尾の別筆にあるように書寫に際しては道利（檢校と書寫を擔當）と法琳（勘授を擔當）の二人しか名前が擧がっておらず、宮廷寫經とは斷言できない。とはいえ、丁寧に書寫された經典本文や、それに比して小字で記される奥書の譯場列位は、原本の趣をかなり正確に傳えているものと思われる。少なくとも原本が洛陽で書寫されていたことは明らかであり、武周期の宮廷寫經は洛陽においてなされていたことが推測される。

<sup>39</sup>第六行および第二四行にみえる。

③ P.2314 『大方廣佛華嚴經表及總目』〔武周期：聖曆二年（699）〕（圖 5）

大方廣佛花嚴經惣目一卷

聖曆二年十月八日依經撰定

翻經大德大福先寺僧復禮撰錄

翻經大德崇先寺上座僧法寶審覆

翻經大德秦州大雲寺主僧靈叡審覆

翻經大德荊州玉泉府僧弘景審覆

翻經大德大福先寺上座僧波崙審覆

翻經大德長壽寺主僧知澈審覆

翻經大德大福先寺維那僧惠儼審覆

翻經大德佛授記寺上座僧玄度審覆

翻經大德大周西寺僧法藏審覆

翻經大德佛授記寺主僧德感審覆

翻經大德中大雲寺都維那僧玄軌審覆

三藏沙門于闐國僧實叉難陀審覆

三藏沙門大福先寺僧義淨審覆

判官承奉郎守左玉鈐衛錄事參軍于師逸

使朝請大夫守太子中舍人上柱國賈膺福

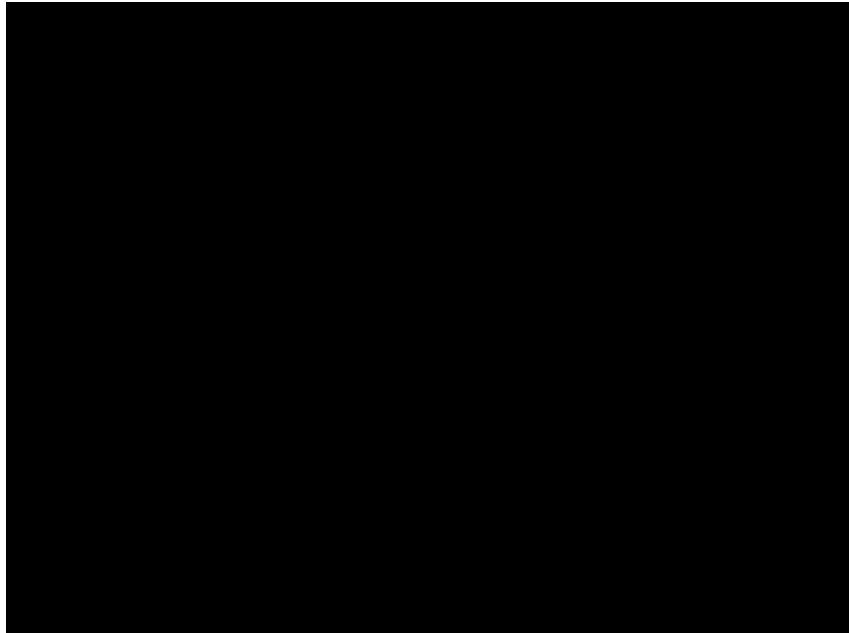


圖 5： 『大方廣佛華嚴經表及總目』

これは武周期に新たに譯された『大方廣華嚴經表及總目』の末尾部分で、經錄の後にここに挙げた奥書が記されている。第一行に奥題、第二行に撰定の日付が記されている。經錄の撰定という職務内容のためか、僧侶の職掌は「撰錄」と「審覆」の二種のみで、第三行に洛陽・福先寺の復禮が「撰錄」を擔當し、第四行以下で十名の「翻經大德」と二名の「三藏沙門」が「審覆」を擔當したことが記される。官人が「判官」と「使」と記されるのは、いわゆる「長安宮廷寫經」と同じである。したがって、これも宮廷寫經に準じる、宮廷主導の譯經および寫經事業の一環として生み出されたものとみることができよう。

④ S.2423 『佛說示所犯者瑜伽法鏡經』〔睿宗期：延和元年（712）〕（圖6）

佛說示所犯者瑜伽法鏡經一卷

景龍元年歲次景午十二月廿三日三藏法師室利末多<sup>唐云妙惠</sup>於崇福寺翻譯

大興善寺翻經大德沙門師利筆受綴文

大慈恩寺翻經大德沙門道安等證義

大首領安達摩譯語

至景雲二年三月十三日奏行

太極元年四月 日正議大夫太子洗馬昭文館學士張齊賢等進

奉 勅太中大夫昭文館學士鄭喜王詳定

奉 勅祕書少監昭文館學士韋利器詳定

奉 勅正議大夫行太府寺卿昭文館學士沈佺期詳定

奉 勅銀青光祿大夫太子右諭德昭文館學士延悅詳定

奉 勅銀青光祿大夫黃門侍郎昭文館學士上柱國李父詳定

奉 勅工部侍郎昭文館學士上護軍盧藏用詳定

奉 勅左散騎常侍昭文館學士權兼檢校右羽林將軍上柱國壽白縣開國伯賈膺福詳定

奉 勅右散騎常侍昭文館學士權兼檢校左羽林將軍上柱國高平縣開國侯徐彥伯詳定

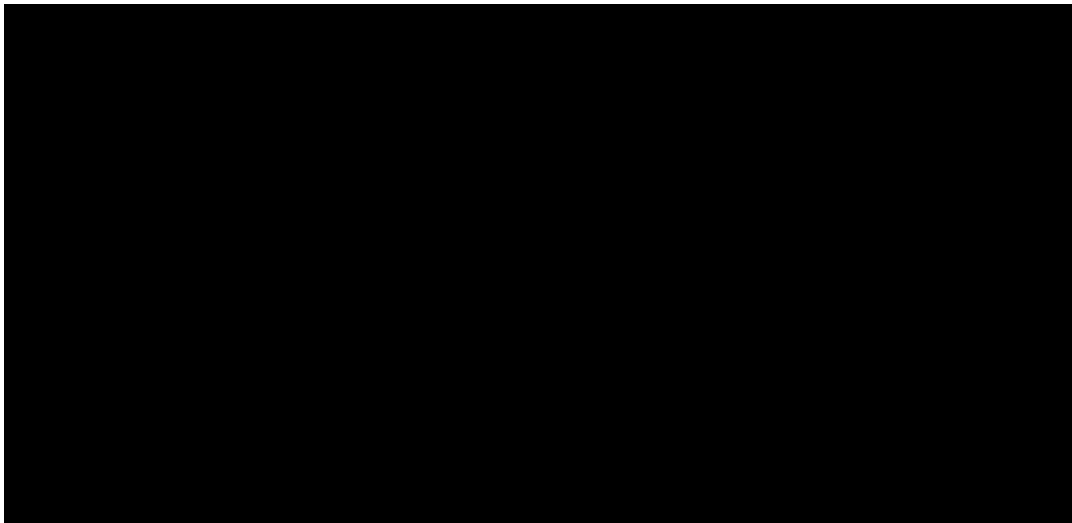
奉 勅銀青光祿大夫行中書侍郎昭文館學士兼太子右庶子崔湜詳定

奉 勅金紫光祿大夫行禮部尚書昭文館學士上柱國晉國公薛稷詳定

延和元年六月廿日大興善寺翻經沙門師利檢校寫奉

勅令昭文館學士等詳定入目錄訖流行





圖： 『佛說示所犯者瑜伽法鏡經』

ここには景龍元年（ ）に譯出された『佛說示所犯者瑜伽法鏡經』が、皇帝の許可を得て正式に認定され流布するまでの手続きが記されている。すなわち、譯出された經典は景雲二年（711）三月十三日に「奏行」されたとあるので、恐らくは朝廷に提出されたのであろう。その後、太極元年（712）四月に昭文館<sup>40</sup>の學士によって睿宗に進奉され、勅を奉じて昭文館學士十名が「詳定」したのち、ようやく延和元年（712）六月、大興善寺の師利が檢校して書寫し、昭文館學士等が詳定し目録に入れたうえで「流行」させた、とある。

ここでは檢校と書寫を擔當した僧侶として、長安・大興善寺の師利しか記されていないが、これは代表として名が挙げられているのであって、実際には多數の高僧が關與していたことは疑いを容れない。こうした一連の許認可を経たうえで「流行」させたとあるのは、多數の寫本を作成し、廣く天下に流布させたという意味であろう。それらの寫本がどこで書寫されたかについて、上掲の寫本奥書は何も語っていないが、認定から流布にいたるまでのプロセスからすれば、實際の筆寫を擔當したのは昭文館の楷書手であった可能性が高く、これもまた宮廷寫經の範疇でとらえてよいのではないだろうか。

以上から宮廷寫經は、藤枝氏が指摘された高宗期の咸亨二年から儀鳳二年の間だけでなく、太宗、則天武后、睿宗の時期にも書寫されていたと考えられる。また、經典の種類も『法華經』と『金剛經』以外にも及んでおり、筆寫場所も長安だ

<sup>40</sup>唐高祖の武德四年（621）に門下省に置いた修文館に始まる。武德九年（626）改めて弘文館となし、さらに中宗の神龍元年（706）に孝敬皇帝李弘の諡を避けて昭文館と改めたが、のち開元七年（719）に再び弘文館に復した（『舊唐書』卷四三職官志二、『新唐書』卷四七百官志二ほか）。

けでなく、都が洛陽に置かれた武周期には当然のことながら洛陽であったと考えられる。このうち太宗期には諸州官寺制は敷かれていないが、高祖李淵には州一寺一觀策を模索した時期があり<sup>41</sup>、またそもそも太宗は隋文帝の佛教政策を承知していたはずであるから、太宗期に宮廷において標準テキストを書寫するということが行われていたとしても不思議はない。さらにいえば、今回類例を指摘し得なかった中宗期と玄宗期にも、諸州官寺制は敷かれていたのであるから、やはり同じように宮廷寫經が作成され諸州に送られていたと考えてよいであろう。

これについて参照されるのは、佛教經典と同じく道教經典のなかにも宮廷寫經とみなしうる寫本があり、そこに高宗期のもの〔P.3233 (圖7)、P.2444 (圖8)<sup>42</sup>〕に加えて、玄宗期の『玄宗御註老子道經』〔P.3725<sup>43</sup> (圖9)〕が見出せる點である。

<sup>41</sup>前掲注 26 塚本論文。

<sup>42</sup>P.3233 『洞淵神呪經』第一〔高宗期：麟德元年（664）〕  
洞淵神祝擔魔品第一

麟德元年七月廿一日奉 勅爲皇太子於靈應觀寫  
初校道士李覽  
再校道士嚴智  
三校道士王感  
專使右崇掖衛兵曹參軍事蔡崇節  
使人司藩大夫李文暕

P.2444 『洞淵神呪經』第七〔高宗期：麟德元年〕  
洞淵神呪經斬鬼第七

麟德元年七月廿一日奉 勅爲皇太子於靈應觀寫  
道士李覽初校  
道士輔儼再校  
道士馬詮三校  
專使右崇掖衛兵曹參軍事蔡崇節  
使司藩大夫李文暕

この2點は同じ目的のもと同一年月日に、すなわち多病であった皇太子李弘のために長安の永崇坊にあった靈應觀で書寫されたものである。佛教經典に比して手続きが簡素であるが、官人と道士とが協同して作成した宮廷寫經とみてよからう。いわゆる「長安宮廷寫經」で知られる高宗朝の遺例である。

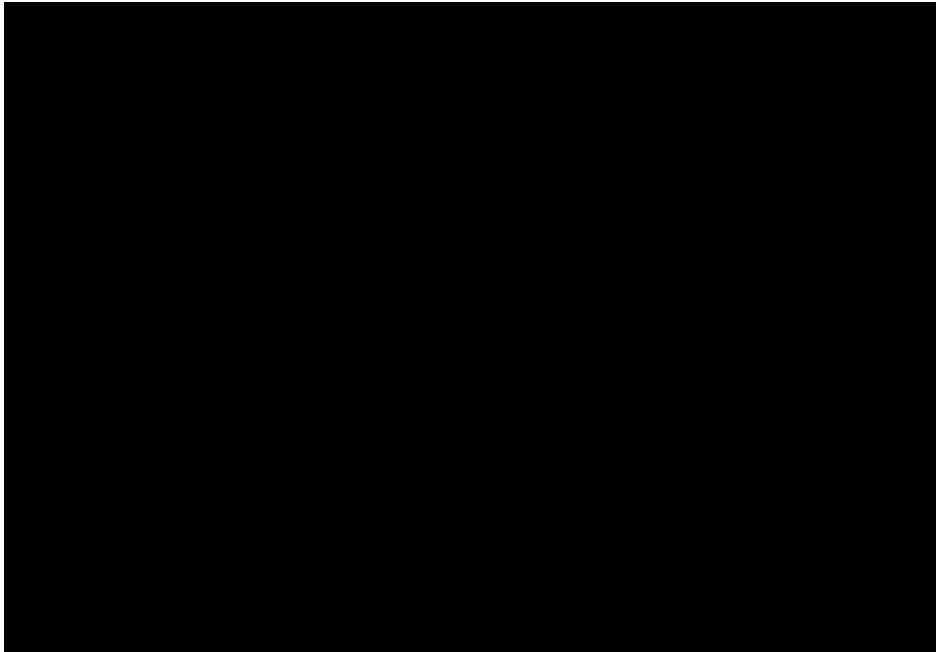
<sup>43</sup>P.3725 『玄宗御註老子道經』〔開元二十三年（735）〕

老子道經卷上

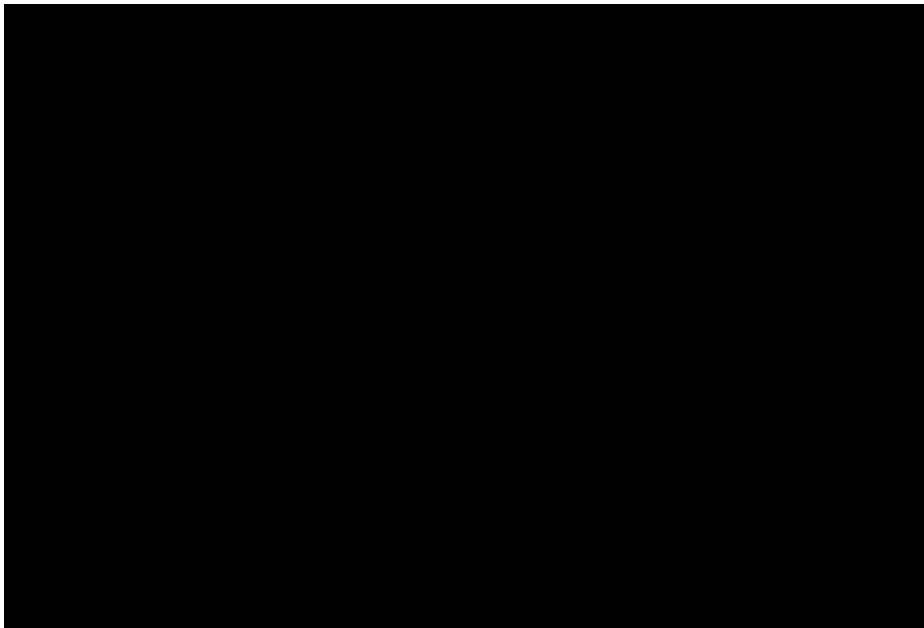
國子監學生楊獻子初校  
國子監大成王仙周再校  
開元廿三年五月 日令史陳琛  
宣德郎行主客主事專檢校寫書楊光高  
朝議郎行禮部員外郎上柱國高都郡開國公楊仲昌  
正議大夫行禮部侍郎上柱國夏縣開國男姚奔  
金紫光祿大夫禮部尚書同中書門下三品上柱國成紀縣開國男林甫

これもやはり佛教經典に比して短く、校正が二回しか行なわれていないが、明らかに宮廷寫經である。

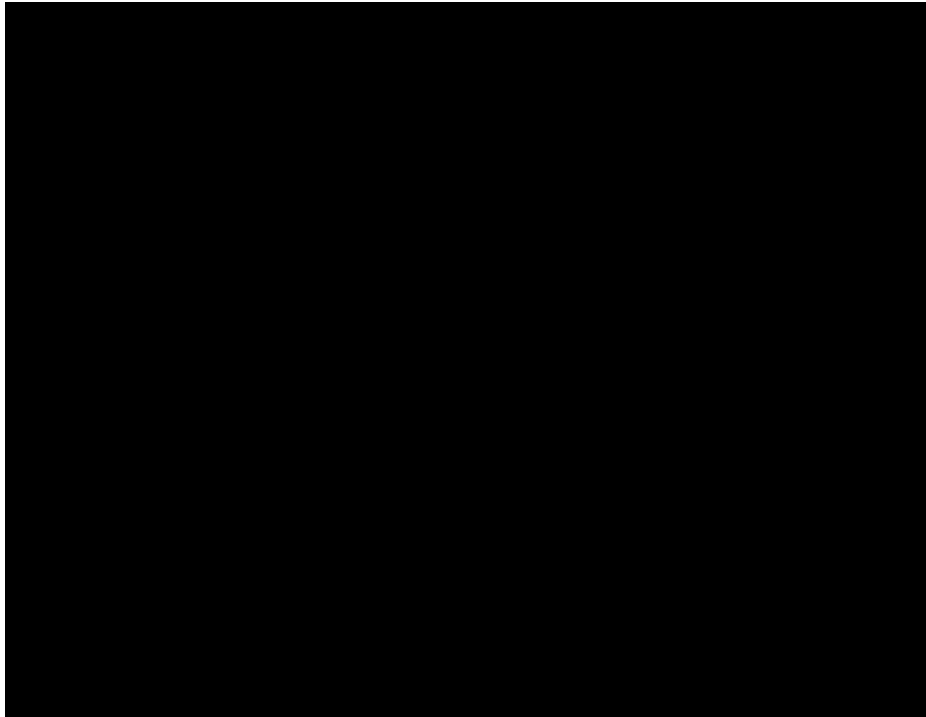
高宗、中宗、玄宗の各時期にはいずれも、諸州に官寺とともに官観も置かれていた。とすると、玄宗期にはやはり佛教の宮廷寫經も制作されていたと考えてよく、中宗期にもまた同様に佛道二教の宮廷寫經が存在したと推測できよう。



圖：『洞淵神呪經』第一



圖：『洞淵神呪經』第七



圖：『玄宗御註老子道經』

宮廷寫經は、諸州官寺制（道經經典の場合は諸州官觀制）によって、宮廷（中央）の認めた標準を天下諸州（地方）に等しく敷衍しようとする統一的宗教施策を背景としてみると、より正確にその存在の意味を理解することができるのではないだろうか。

#### 四、宮廷寫經の敦煌傳來

敦煌寫本のなかに宮廷寫經が見出されることについて、藤枝氏は「印刷術がまだなかった當時では、各地の官寺の經藏は、當然、こうした宮廷寫經、乃至はそれを手本にして寫した經が收められていたのでであろう」<sup>44</sup>との見解を提示された。これは的確な指摘であると思われる。ただし敦煌に宮廷寫經が傳來した理由については漠然と官寺の存在を想定しておられるだけで、それ以上の考察はなされていない。しかし、すでにみてきたように、これは諸州官寺制という統一的佛教統治システムのもとで諸州官寺に向けて中央から送られたものと理解すべきではないだろうか。

---

<sup>44</sup>前掲注3 藤枝論文。



唐代の西明寺や興唐寺など、勅建の佛教寺院は歴代にいくつも存在した。しかし、隋から唐代前半期にかけて施行された諸州官寺制は、中央から地方にいたるまで、領域全土に一律に同一名称の官立寺院を設置するというもので、他の勅建寺院等とは一線を畫する性格と機能を有していたものと考えられる。その實態や具體的な様相についてはいまだ明らかでない部分が多いが、諸州官寺制の先蹤となった隋の文帝は、先述したように仁壽年間の舍利塔建立事業において、中央から高僧を派遣し、同一日時同一の設計圖のもと同一の儀式を各地で一齊に執り行っており、その佛教施策が統一的思考に強く裏打ちされたものであったことがうかがえる。したがって、それを引き繼いだ唐代前半期の諸州官寺制もまた、同じような統一的意圖をもって計畫・施行されたものであったと考えられる。

ここで『隋書』卷三五經籍志の、次の記載に注目したい（下線部筆者）。

開皇元年、高祖普く天下に詔し、出家を任聽し、仍て口を計りて錢を出だし、經像を營造せしむ。而して京師及び并州・洛州等の諸大都邑の處、竝びに一切經を官寫し、寺内に置く。而して又た別に寫し、祕閣に藏す。天下の人、風に従ひて靡き、競ひて相ひ景慕す。（開皇元年、高祖普詔天下、任聽出家、仍令計口出錢、營造經像。而京師及并州洛州等諸大都邑之處、竝官寫一切經、置于寺內。而又別寫、藏于祕閣。天下之人、從風而靡、競相景慕。）

これは開皇元年（581）、文帝が北周靜帝の禪讓を受け即位するや、それまでの北周武帝による廢佛を一變し佛教再興事業に乗り出したことを述べている。その復佛の過程において一切經を「官寫」し、長安・太原・洛陽など主だった都市の寺に置き、さらに宮中の書庫に藏したというのである。つまり、隋代にすでに官寫經＝宮廷寫經が存在していたのであり、したがって唐代の宮廷寫經は隋代の傳統を倣ったものであるといえよう。諸州官寺制が隋文帝の施策を繼承發展させたものであったように、宮廷寫經の傳統もまた同じ構想のもと隋から受け繼いだものであったのである。このようにして中央の官人と高僧との協同によってつくられた宮廷寫經（官寫經）が、諸州官寺制のもと、依據すべき國定標準として、諸州に置かれた大雲寺や龍興寺また開元寺などに頒布されたのであろう。

そして敦煌すなわち沙州にも、當然のことながら諸州官寺制のもとに、これらの官寺が設置されていた。龍興寺僧や開元寺僧の名は、莫高窟窟内に殘された供養人題記に見えるほか<sup>45</sup>、藤枝氏が整理された中唐吐蕃期から歸義軍期の沙州僧尼籍

<sup>45</sup>例えば莫高窟第148窟には、「窟禪龍興寺沙門法律周□□供養……窟禪開元寺法律□□□供養」とあり、龍興寺や開元寺の僧侶が名を連ねている。また第192窟には、「燉煌龍興寺沙門明立（ペリオ

に、はっきりと大雲寺、龍興寺、開元寺の存在を見てとることができる<sup>46</sup>（表2）。

[表2]

寫本ID	S.2729v	S.5677v	S.2664 S.5893	S.2614	P.2250v
資料名	辰年牌子曆	僧尼數覺書	僧尼籍	僧尼籍	布支給簿
年代	788	ca.800	ca.865-75	ca.895	ca.925
龍興寺	28	23		50	60
乾元寺	19			27	42
開元寺	10	21		48	38
永安寺	11	17			38
金光明寺	16	26			62
靈圖寺	17	37			
顯德寺					
乾明寺					
三界寺				22	
淨土寺			26+x	22	
蓮臺寺	10	10		27	
報恩寺	9	31		47	
大雲寺	16	15		32	
宕泉窟		19			
窟		19			

\* 藤枝晃「敦煌の僧尼籍」(『東方學報・京都』29冊、1959年3月)表7をもとに作成。  
尼寺に関する部分および、諸州官寺に關係しない資料については省略した。

また、数は少ないが敦煌文獻に見出される藏經印にも、龍興寺と開元寺のものを  
見出すことができる<sup>47</sup>。「龍興寺／藏經印」（圖10）は、Φ009（『大般若波羅蜜  
は「照」とする）撰」の發願功德讚文并序が記されている。Paul Pelliot, *Grottes de Touen-Houang: Carnet de notes de Paul Pelliot, Inscriptions et peintures murales, Grottes 1 à 30*, Paris: Collège de France, 1981. pp.29-52. Ibid. *Grottes 31 à 72*, p.17. 敦煌研究院編『莫高窟供養人題記』（文物出版社、1986年、70頁、84-85頁）参照。

<sup>46</sup>肥田氏は「一般には（中略）中宗の龍興寺・玄宗の開元寺を設置した際に、諸州の大雲寺を廢して改稱した」と述べておられる（前掲注27肥田論文、75頁）。しかし、敦煌の場合は吐蕃期や歸義軍期にいたっても唐代前半期に設置された三寺が並存していたことになる。なお、塚本氏は大雲寺や龍興寺について、新たに建立されたものではなく各地方における最も有力な寺や代表的な大寺を改稱したものであるとし、さらに開元寺については「開元寺の中には龍興寺を改稱したのもあったらしいが、多くは別の寺を以ってした」と述べておられる（前掲注26塚本書、32・36・39頁）。

<sup>47</sup>陳祚龍「古代敦煌及其他地區流行之公私印章圖記文字錄」(『敦煌學要籟』新文豐出版公司、1982

多經』卷四四一)、Φ 023 (同卷四六四、のち三界寺へ轉藏)、Φ 159 (同卷二七九、のち三界寺へ轉藏) に、「大藏經／開元寺」(圖 11) は、P.2351・P.2351v (『蘇婆呼律』卷中) に見ることができる。これらから龍興寺や開元寺には、かつてある程度まとまった藏經の存在していたことがうかがえる。

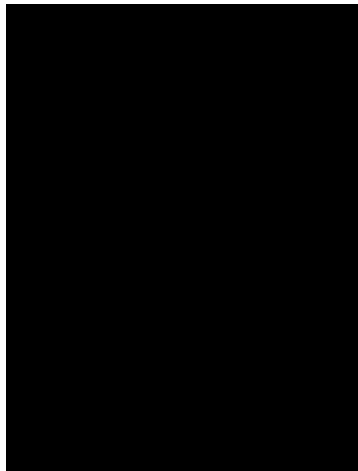


圖 10：「龍興寺／藏經印」Φ

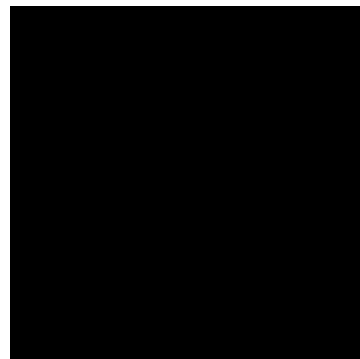


圖 11：「大藏經／開元寺」印 .2351v

残念ながら、奥書から宮廷寫經と推定される寫本のなかに、これら諸州官寺の藏經印が捺されているものはみられない。とはいえ敦煌遺書の中に含まれる宮廷寫經は、本來こうした諸州官寺宛に送られたものであったと考えるべきであろう。では、こうした諸州官寺に宛てて頒布された宮廷寫經がなぜ莫高窟藏經洞で見つかったのだろうか。

榮新江氏が敦煌研究院所藏 0345 號「三界寺見一切入藏經目錄<sup>48</sup>」をもとに指摘されたように、敦煌寫本中に多く含まれる三界寺の藏經は、敦煌地域の諸寺院の藏經から「古壞經文」を集めて構成されたものであった<sup>49</sup>。先にみたΦ 023・Φ 159 もまた、同様の理由により龍興寺から三界寺に移藏されたものであろう。さらに藏經洞に封藏されていた文獻は、池田温氏の言葉を借りれば「寺院の經藏や文書庫から、古くなって傷んだり不要になったりして退藏されるに至ったもの」「一部

年、319-347 頁)、沙知「龍興寺藏經印」(『敦煌學大辭典』上海辭書出版社、1998 年、293 頁)、李正宇「開元寺藏經印」(前掲『敦煌學大辭典』293 頁) 参照。

<sup>48</sup>「長興伍季歲次甲午六月十五日、弟子三界寺比丘道眞、乃見當寺藏內經論部不全、遂乃啟類虔誠、誓發弘願、謹於諸家函藏、尋訪古壞經文、收入寺、修補頭尾、流傳於世、光飾玄門、萬代千秋、永充供養」と記す。

<sup>49</sup>榮新江『敦煌學十八講』(北京大學出版社、2001 年)「第四講 敦煌藏經洞的原狀及其閉原因」、73-75 頁。

取換えで廃棄された残本」であった<sup>50</sup>。したがって、敦煌遺書中にみられる宮廷寫經は、本來敦煌にあった大雲寺、龍興寺、開元寺といった諸州官寺に頒布されていたものの一部が、損壞等の理由により莫高窟に封閉されるに至ったものであると解されよう。

## おわりに

最後に小論において考察してきた結果をまとめておきたい。

敦煌遺書中に見出せる宮廷寫經は官寫經というべきものであり、官府の監督のもと多数の高僧が関わって成ったものであった。これらの寫經事業は、高宗期のみならず太宗・則天武后・睿宗の各時代にも実施されていたと解され、さらには中宗や玄宗の時代にも行われていたと推測される。

それらは長安のほかには洛陽でも寫され、唐代前半期に敷かれた諸州官寺制のもと、天下諸州の官寺に頒布されたと考えられる。したがって敦煌寫本として傳わる宮廷寫經は本來、沙州の大雲寺、龍興寺、開元寺といった諸州官寺宛に送られていたもので、のちに損壞等の理由により移藏され、やがて藏經洞に封閉されるにいたったものと考えられる。

宮廷寫經（官寫經）は、諸州官寺制という統一王朝下における佛教統治策の一環として作成・頒布されたものであり、その目的は國定標準として信賴すべき規範を廣く流布させることにあったものと推察される。そして、この官府と高僧の協同事業として實施された國定標準の作成・頒布は、經典と佛教美術というテキストとイメージの両面に及んでいたと考えられる。すなわち、隋から唐代前半期にかけて、統一王朝の宗教施策として敷かれた諸州官寺制のもとで、宮廷寫經が地方に頒布され、佛教美術においても同じく國定の標準作が宮廷工房で制作され地方に頒たれ、さらに時には周邊諸國にも頒與されたものと考えられる。

隋から唐代前半期において、諸州官寺制という宮廷（中央）と地方を結ぶ全國統一ネットワークを介し、佛教文化における國定標準が天下諸州に一律に流布されたという視点は、日本の奈良朝への影響も含め、波及する問題は少なくない。今回検討が及ばなかった中國所藏の敦煌寫本における宮廷寫經の調査を含め、今後の課題としたい。

---

<sup>50</sup>池田温「敦煌の歴史的背景」〔『敦煌文書の世界』名著刊行會、2003年、89頁（初出『東洋學術研究』24巻1號、1985年5月）〕。

【圖版出典】

圖 1・2 『大和古寺大觀 第二卷 當麻寺』(岩波書店、1978 年) 133・137 頁。

圖 3・5・7・8・9・11 © Bibliothèque nationale de France / IDP

圖 4 『敦煌寶藏』18 (新文豐出版社、1981 年)

圖 6 © British Library / IDP

圖 10 © Institute of Oriental Manuscripts, RAS / IDP

(作者は佛教大學佛教學部准教授)