

敦煌本讚文類小考

——唱導、俗講、變文との関わりより*

徐銘

序

敦煌より発見された文献群には、「讚」や「讚文」を題名とした韻文類が多く見られる。それらは、主に佛教法會や僧侶の日常詠唱などの用途で用いられたと見られるもので、とくに讚文類という名称をもって總稱されることもある¹。

敦煌本讚文類の整理・研究としては、まず任半塘『敦煌曲校録』、及びそれをもとに改編された『敦煌歌辭總編』と『唐聲詩』に讚文が取り上げられ、翻刻・紹介されている²。また饒宗頤・戴密微『敦煌曲』は、任半塘の業績を増補するものであり、讚文類に關しても解説がある³。その後、王昆吾の『隋唐五代燕樂雜言歌辭研究』⁴では、讚文類の起源、名稱、時代、内容、作者、體裁、修辭などについて言及されている。現在では、そうした研究も專論へと發展し、林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、李小榮『敦煌佛教音樂文學研究』の大著が著されている⁵。これらは、先賢の研究成果を踏まえ、敦煌讚文類の文學、音樂、宗教意義、表現藝術などの様

*本稿は、2011年度に廣島大學に提出した修士論文の一部、および中國中世寫本研究班での發表原稿をもとに加筆訂正したものである。なお、本稿の發表・執筆にあたり、高田時雄教授をはじめ諸先生方より貴重なご助言を賜った。ここに特記して感謝の意を表したい。

¹林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光出版社、2003年、37頁。

²任二北（半塘）『敦煌曲校録』、上海文藝聯合出版社、1955年。同『唐聲詩』、上海古籍出版社、1982年。同『敦煌歌辭總編』、上海古籍出版社、1987年。

³『敦煌曲』 *Airs de Touen-houang (Touen-houang k'iu), textes à chanter des VIIIe-Xe siècles: manuscrits reproduits en fac-similé avec une introduction en chinois par Jao Tsoun-yi; adaptée en français avec la traduction de quelques textes d'airs par Paul Demiéville (Mission Paul Pelliot, 2), Centre national de la recherche scientifique, 1971.*

⁴王昆吾『隋唐五代燕樂雜言歌辭研究』、中華書局、1996年。

⁵林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光出版社、2003年。李小榮『敦煌佛教音樂文學研究』、福建人民出版社、2007年。

相を研究したのである。ただ、それらの先行研究では、本稿に扱おうとするような、唱導、俗講、變文との関わりについてはほとんど論じられていない。

寺院内文書を多く残す敦煌文獻中には、儀禮に關わる實用文書が、數多く残され、當時の宗教儀禮と文學の關係を示す貴重な資料を我々に提供している。讚文類についても同様で、佛教儀式において行われる講唱活動、主に唱導、俗講との間には確實に何らかの関わりがあると考えられる。具體的には、俗講の次第を記す P.3849V 『俗講儀式』には、儀式の各段階に讚文類を詠む作法が記されて、變文と同一寫本に寫された讚文類も多い⁶。『太子讚』が押座文⁷へと變形し、さらには變文中の韻文の一部に書き換えられているものもあることはすでに知られている通りである⁸。

本稿では、讚文類と唱導、俗講との関わりを起點とし、更に實際の佛教活動において變文と同時に使用される點をふまえ、改めて敦煌文獻中に残される讚文類について整理収集を行い、唱導から俗講を経て變文の作品中への變遷過程における敦煌本讚文類の位置づけについて検討してみたいと考える。

第一節 讚文類と唱導

六朝時代以降、佛教では唱導というを宣教方式が發展してきた⁹。唱導とは、『高僧傳』卷第十三唱導科の末尾に記される慧皎の論に、「唱導者、蓋以宣唱法理、開導衆心也」と示されるのに始まり、その概念は各時代において用いられ、時代的變化は見られるものの今日に至ってもなお中國佛教界において使用されている¹⁰。

また、唱導の概念は平安時代ごろまでには日本に傳わってきた。日本元亨2年

⁶敦煌寫本群においては、變文と讚文類を同一寫本に書寫したものが數多く存在している。P.3645Rの首題は『前漢劉家太子傳』であり、尾題は『劉家太子變一卷』である。そこには、『佛母讚文』が併記されている。一方の Verso では、『薩埵太子讚』、『大乘淨土讚』、『佛母讚』、『五臺山讚文』などの歌曲や禮懺文が併記されている。そして S.4654 は、『大乘淨土讚』や『舜子變』、七言詩が併記されている。P.3210 では、『化生童子讚』、『維摩經押座文』、『温室經押座文』があり、S.2204 には『董永變文』、『太子讚』、『父母恩重讚』などが併記されている。

⁷押座文とは、座下の聽衆を鎮める意味であるとされ、佛教の語り物の入話になるものである。(金岡照光「押座文」、『敦煌の文學文獻』(『講座敦煌』9)、大東出版社、1984年、339-381頁。)

⁸P.4017『太子讚』にある「押字爲定」という文字からこの讚を押座文として使われる示唆が得られる。また、S.2440『八相押座文』の記載(初めから30句までの部分)は、S.548V、S.2352V、S.4626、P.2999、北京8436などの『悉達太子修道因緣』、『太子成道經』に挟み込むように使用されている(荒見泰史『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010年、36-38頁)。

⁹佛教の講唱活動、特に變文は強く唱導の影響を受けたという結論に関しては、李小榮『變文講唱與華梵宗教藝術』(上海三聯書店、2002年)と荒見泰史「敦煌唱導資料研究序說」(『唱導文化の比較研究』、岩田書院、2011年)。

¹⁰荒見泰史「敦煌唱導資料研究序說」『唱導文化の比較研究』、岩田書院、2011年、269-300頁。

(1321年)に撰された『元亨釋書・音藝志』には、「唱導」について以下のような記述がある¹¹。

唱道者，演說也。昔滿滋子鳴于應眞之間焉。自從吾法東傳，諸師皆切於論導矣。而廬山遠公擅其美。及大法瓜裂，斯道亦分。故梁傳立爲科矣。吾國向方之初尚若彼，又無剖判焉。故慶意受先泣之譽，緣賀有後讚之議。而未有闕閱矣。治承、養和之間，澄憲法師挾給事之家學，據智者之宗綱，臺芒射儒林而花鮮，性具出舌端而泉湧，一昇高座四衆清耳。晚年不慎戒法，屢生數子。長嗣聖覺克家業課唱演。自此數世系嗣賤賤，覺生隆承，承生憲實，實生憲基。朝廷躋其論導緩于閨房，以故氏族益繁。寛元之間，有定圓者，園城之徒也。善唱說，又立一家，猶如憲苗種。方今天下言唱演者，皆效二家。

これは大體『高僧傳』から引用したものであり、唱導に對する理解、唱導に従事した者の能力に關する記載は『高僧傳』とほぼ一致する。

もととなった『高僧傳』卷第十三「唱導」では、唱導にかかわる行爲としての「宣唱」、役職としての「導師」の名稱等も見られ、高度な技術を要する唱導という形式の形成、及びその普遍化の過程において、専門に唱導に従事する者も現れてきたことが分かる。例えば、

釋道照，平西人，披覽群典，以宣唱爲業。音吐嘹亮，洗悟塵心，指事適時，言不孤發，獨步於宋代之初。（「釋道照傳」）

釋道儒，渤海人，出家之後，蔬食讀誦，凡所之造，皆勸人改惡修善，遠近宗奉，遂成導師。（「釋道儒傳」）

釋曇宗，少而好學，博通衆典。唱說之功，獨步當世。…（中略）…嘗爲孝武唱導。（『高僧傳』卷第十三「唱導」、「釋曇宗傳」）

唱導に従事する僧侶たちは高い能力を持っていたと見られるが、実際に行われてきた佛教の宣教活動において、一律な活動によって佛教の思想を伝えることはできず、場面や對象者に應じた臨機應變な變更が求められたことは『高僧傳』の記述にもある。そこで、唱導を中心として、徐々に多彩な講唱を織り交ぜたものも行われていったに違いない。そうした過程で讚文類もまた唱導に取り入れられていったことが推測される。

また、『高僧傳』「唱導」には、唱導の機能について以下のように言う。

¹¹ 『元亨釋書』卷第二九「音樂志七」、『大日本佛教全書』第101卷、1913年、356頁。

談無常，則令心形戰栗；語地獄，則使怖淚交零。徵昔因，則如見往業；
覈當果，則已示來報。談怡樂，則情抱暢悅；敘哀戚，則洒淚含酸。

ここでは、無常を言う、地獄を語る、過去因を求める、現在の果報を確かめる、
怡樂を談ず、哀れを述べる、などの唱導において演じられ内容やそれぞれの果た
した機能が指摘されている。佛教の講唱が実際に行われる場合において、その内
容、つまりさまざまな形式を組み合わせることによって総合的に演出するからこ
そ、聴衆の心の深くまで佛教の義理を伝えることができ、各講唱形式の機能を發揮
することができるのである。それゆえに、本來は禁忌とされる唱導の手控え¹²は、
様々な講唱形式を含むものとして作り出され、さらには韻文體を含む唱導へと發
展していったものと考えられる。それに關して、林仁昱は、敦煌から發見された
讚文類が唱導の影響を受けたと述べている。

在敦煌文獻中，明顯具有“唱導”性質的歌曲，數量相當豐富，與各類
敦煌“講唱文學”相較，雖僅見歌辭，未有演說之講辭，但純屬歌曲的
唱導方式，仍可盡情達意，且內容、種類豐富：有演說佛陀本生故事的
『太子讚』、『鹿儿讚』、『小小黃宮養讚』等；有標舉無常現實的『九想觀
詩』、『百歲篇』、『十無常』等；有闡述空理的『十空讚』、『無相偈』等；
演說禪宗義理的『南宗讚』、『出家讚文』等；說父母恩德的『父母恩重
讚』、『十恩德』、『十二時行孝文』等；示現五臺山殊勝美好的『五臺山
讚』、『五臺山曲子』等¹³。

このように作られた讚文類は、佛教の法會や齋會における唱導活動に用いられ
るケースもあったかと思われる。

そのような重層的イメージ（筆者注：『文心雕龍』等に示されるように、「讚」が美辭による
梗概という文體のイメージと祭祀儀禮における儀式的先導を指すイメージを兼ね備えていること）
を以て作り出される讚文という文體は、法會の趣旨説明としての唱導に韻文を用
いようとした場合、——本來の讚文の創作意圖と用途にかかわらず——適當な素
材となりうることは言うまでもないであろう¹⁴。

正に唱導の影響を受け入れた讚文類は、唱導の次第の一部分の代わりに用いら

¹²「（諸葛）穎曰：“天授英辯世罕高者，時有竊誦其言寫爲卷軸。”以問於權。權曰：“唱導之法設，
務在知機，誦言行事，自貽打棒。雜藏明誡，何能輒傳？宜速焚之，勿漏人口。故權之導文不存紙墨。
每讀碑志多疏麗詞，旁有觀者，若夢遊海。及登席列牽用引囀之。」（唐道宣『續高僧傳』卷第三十「善
權傳」）

¹³林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光出版社、2003年、462頁。

¹⁴荒見泰史「敦煌本讚文類と唱導、變文」、ロンドン大學 SOAS 國際研究集會（大英圖書館にお
けるレクチャー資料）、2011年5月10日、16頁。

れ、儀式的目的、即ち「佛理を宣唱し衆心を導く」役割を擔いつつあったと考えられる。

第二節 讚文類と俗講

讚文類の表現形式の一つは、俗講、講經等において初めの部分に開讚として歌われるケースが次第文書に見えている。

敦煌の佛教講經儀式的次第を記すものには、敦煌本9世紀文獻P.3849V『佛說諸經雜緣喩因由記』末、及びS.4417の所謂「俗講儀式」の記載がある。

- 298 夫爲俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了。索
299 唱《溫室經》，法師唱釋經題了，念佛一聲了。便說開經了。便說
300 莊嚴了，念佛一聲。便一一說其經題字了。便說經本文
301 了。便說十波羅蜜等了。便念念佛讚了。便發願了。
302 便又念佛一會了，便回發願，取散，云云。已後便開《維摩經》。
.....
303 夫爲受齋，先啓告請諸佛了，便道一文，表嘆使（施）主了。
304 便說讚戒等，七門事科了。便說八戒了。便發願施
305 主了。便作緣念佛了。迴向發願取散。
306 講《維摩》：先作梵，次念觀世音菩薩兩聲，便說押
307 座了。便索唱¹⁵經文了。唱曰法師自說經題了。
308 便說開讚了。便莊嚴了。便念佛一兩聲了。
309 法師科參分經文了。念佛一兩聲。便一一說其經題
310 名字了。便入經。說緣喩了。便說念念佛讚了。
311 便施主各各發願了。便迴〔向〕¹⁶發願取散。

P.3849V『佛說諸經雜緣喩因由記』

講經の初めに行われる作法である「作梵」とは、梵唄を歌うことを指すものが¹⁷、この梵唄は、讚文類の最初の姿とも考えられる。

西方之有唄，猶東國之有讚。讚者從文以結音，唄者短偈以流頌，比其事義，名異實同。是故經言：以微妙音聲歌讚于佛德，斯之謂也¹⁸。

¹⁵ 「唱」、原卷作「舊」。

¹⁶ 「向」、原卷缺。

¹⁷ 荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』の各論部の第三章「唐代講經的法會及押座文的位置」第一節「對押座文的研究」、中華書局、2010年12月、262頁。

¹⁸ 唐道世『法苑珠林』卷三十六『唄讚』、中華書局、2003年、96頁。

このように見た場合、この9世紀の次第に據れば「梵唄」、「押座」、「讚嘆」はそれぞれ別の作法ではあるものの、梵唄と讚文類、さらには押座文までもが時として同じ効果を持つものであったと思われる。そして、法會によってはそれらを混用していたケースが數點見られていることをあわせ考えると、それらが時に必ずしも明確に區別できるものではなかったとも考えられる。

さらにこれらを詳細に見た場合、開頭の讚嘆以外にも、まず經文を講ずる前、經文を講ずる部分、經文を講じた後、の大きく三部分に分けて見られるが、それらの末尾に讚嘆を置いているものもある。それぞれの作法の末尾に讚嘆をおこなうことは多くの法會につながるものを見ることができるのである。

このように、俗講や通俗講經のパフォーマンスにおいて、序曲としての讚嘆を歌い、また作法ごとに讚嘆を歌うことは、もともとのパフォーマンスの魅力を増加する一方、韻律を伴った言葉と形式によって理解しにくい經文を洗練させることで、聴衆が容易に受け止め、また理解を深めて印象付ける機能を果たしたであろう。

爰始經師，爲德本實，以聲釋文；將使聽者神開，因聲以迴向。頃世皆捐其旨，鄭衛珍流，以哀婉爲入神，用騰擲爲清舉；致使淫音婉變，嬌弄頗繁，世衆同迷，尠宗爲得。故聲唄相涉，雅正全乖。（『續高僧傳』「聲德篇」）

「雅正全乖」と言うからには、これは所謂通俗講經に言及した記述と考えて間違いない。ここには「世衆同迷」の句によって讚文類など歌唱を加えて世間の愛好を獲得しようとしていた状況を知ることができる点は、讚文の唱導、講經そして俗講に使用されるようになった経緯を考える上で重要だと、筆者は考えるのである。

また、このようにして讚文を組み合わせた俗講は法會、齋會に行われていたと考えられ、一定の次第法則に沿って進行されていたものと豫想されるのであるが、そのような法會、齋會の次第法則の類に多く見られる註記と、讚文に見られる註記との類似性から讚文と俗講の関係を考えることもできる。例えば、現在に傳わる俗講テキストに「平」、「側」、「斷」などの符號が記されているのは重要であろう。それは、讚文が儀禮の中で一定の方式によって歌われていたことを示しているのである。こうした点について向達も曾て以下のように述べたことがあった。

今日傳世之俗講話本，如《敦煌零拾》所收之《有相夫人生天因緣變》中時注以“觀世音菩薩”、“佛子”辭句，英京藏《維摩經押座文》亦有“念菩薩佛子”、“佛子”等辭句。凡此皆指唱至此等處所，須行轉讀，會眾同聲唱偈也。此俗講話本雜有轉讀成份之明證也。

至於《維摩詰經講經文》中之偈語常注以“平”“側”“斷”諸字，甚難索解，頗疑此等名辭，亦與梵唄有關¹⁹。

以上のように、唐代に起こった佛教世俗化のもとで、六朝期に分化した經、導二技を併せた講唱の形式が發展し、所謂俗講が発生したと考えられている。その文體上に表される特色は韻文に散文を挟むものであり、讚文類はその韻文に大きく影響を與えたものと考えられるのである。

また、俗講の盛行につれて、その内容や規模を擴大する目的をもって、唐代半ば以降には佛教に由來しない世俗の題材、歴史上の題材を取り入れる變文も、次第・儀軌の一部として演じられたのであろう²⁰。

第三節 法會次第における讚文類と變文——S.2204『太子讚』と『父母恩重讚』を例として

敦煌本に見られる『太子讚』や『父母恩重讚』は、佛教の思想や故事に中國の傳統的な思想や故事を取り入れて作られた10世紀の法會に使用された手控えの書と見られる文獻である。そこで、本節では、S.2204『董永變文』の後に書寫されたこの『太子讚』と『父母恩重讚』の分析を通じて、法會儀禮次第における讚文類と變文の関わりを検討する。

①『太子讚』

『太子讚』は、首題の下に「釋迦牟尼和」という和聲を表す5字が書かれている。讚文には、句讀點や句ごとの空白は見られない。任半塘は『敦煌歌辭總編』において、章ごとに「五、五、七、五」という句型であり、和聲の「釋迦牟尼」は每章の最後に詠まれるものであると解説している²¹。

この讚は、「聽說牟尼佛，初學修道時」の句から始まり、冒頭において聽衆の注意を集めようという講唱の口ぶりを強く感じる。

その後、釋迦牟尼佛は前世において、「忍辱仙」となり、五百人の弟子と山林に住み、辱を忍んで修業した故事が續く。

續いて「供養香花」の故事を経て釋迦牟尼の今世の故事に入る。そこでは、「太子生七日、摩耶却歸天」から始まり、太子が大人になり、結婚し、「四門」を出て、人生の無常を見通すことを簡潔に述べる。そのうち、北門に見た一人の「眞僧」が、

¹⁹向達「唐代俗講考」、『唐代長安與西域文明』、三聯書店、1957年、326頁。

²⁰那波利貞「俗講と變文（下）」、『佛教史學』第1卷第4號、1950年、53頁。

²¹任半塘『敦煌歌辭總編』（中）、上海古籍出版社、1987年、800-806頁。

姿は「袈裟常掛體，瓶鉢鎮隨身」で、「常念彌陀轉法輪，救度世間人」をしたと述べる。これは「彌陀淨土」信仰の影響を受け、故事に「念彌陀」を取り込み讃文に歌いこんでいるものである。

なお、ここに見られる「釋迦牟尼佛」のような和聲は敦煌本讃文類に多く見られるものである。例えば、唐代半ばの法照の撰した『淨土五會念佛略法事儀讃』の中にある『寶鳥讃』²²や『相好讃』²³などには「彌陀佛」という和聲が見られている。

『寶鳥讃』依阿彌陀經

極樂莊嚴間雜寶，彌陀佛	實是希奇聞未聞。彌陀佛彌陀佛
寶鳥臨空讚佛會，彌陀佛	哀婉雅亮發人心。彌陀佛彌陀佛
晝夜連聲無有息，彌陀佛	文文句句理相同。彌陀佛彌陀佛
或說五根七覺分，彌陀佛	或說八聖慈悲門。彌陀佛彌陀佛
或說他方離惡道，彌陀佛	或說地獄封人天。彌陀佛彌陀佛
或說散善波羅蜜，彌陀佛	或說定慧入深禪。彌陀佛彌陀佛
或說長時修苦行，彌陀佛	或說無上菩提因。彌陀佛彌陀佛
菩薩聲聞聞此法，彌陀佛	處處分身轉法輪。彌陀佛彌陀佛
願此法輪相續轉，彌陀佛	道場衆等益長年。彌陀佛彌陀佛
衆等迴心生淨土，彌陀佛	手執香花往西方。彌陀佛彌陀佛

『相好讃』依相好經

世尊往昔塵沙劫，彌陀佛	苦行勤修相好身。彌陀佛彌陀佛
今已得成無見頂，彌陀佛	復生紺髮旋螺文。彌陀佛彌陀佛
眉間毫相頗梨色，彌陀佛	右旋宛轉琉璃筒。彌陀佛彌陀佛
齒如珂珮皆齊密，彌陀佛	舌相長舒覆面門。彌陀佛彌陀佛
佛心紅蓮金色坐，彌陀佛	清淨皎潔日光分。彌陀佛彌陀佛

このように、講唱體變文にも淨土五會などの法事に詠まれた讃文の和聲が見られるのは、本讃が法會の講唱として使われたという可能性を示唆するものと言える²⁴。

そして、太子が山に入り、苦業を修めると決心した場面を詠む。「車匿」が隨行し、歸ってから太子妃にそれを報告し、太子の苦行する場面が描かれている。即

²²『大正新修大藏經』第47卷、476頁下欄。

²³『大正新修大藏經』第47卷、477頁上欄。

²⁴淨土五會念佛法事において歌唱される讃文と、講唱體變文の韻文部分との関係については、荒見泰史「淨土五會念佛と八關齋、講經」（『東アジア宗教文獻國際研究集會論文集』、2012年3月）がある。同文は翻譯され「淨土五會念佛與八關齋、講經」として『政大中文學報』（國立政治大學、2013年1月）に掲載されている。

ち、「孤山高萬仞，雪領（嶺）不曾霄」、「石壁忡忡近天河，嶮峻沒人過」、「千年就（舊）雪在，溪谷又氷多」と描寫されるところである。しかし、「寒多樹葉土（吐）成條，太子樂逍遙」の句から見れば、太子は煩惱を棄て、苦境にありながらも、心は何にも拘束されることなく自在であったと説き、太子の心は凡人の届かない境地に行き着いていることを表している。また、「嶺上煙雲起，散蓋覆山坡」の場面において、太子は娑婆世界を離れ、佛になる彼岸に至ったとしている。最後の「唯留三乘教，悟者向心求，但行如是捨凡流，成佛是因由」は、釋迦牟尼が佛になるために辿った道程を描寫しており、俗世間に生きる人々もこの道を歩み、内心に善を求めれば、成佛できると説く。

太子讚という題名が見られる他の寫本としては、P.2924V、P.4017、Дх.1230が存在している。これらの讚文は内容においては同じでない。しかし、太子が山に入る修業を詠む讚でありながら、太子の修業する過程や、太子が修業を通して得られた義理については、どこにも具體的には描かれていない。實は、そこに主に描かれているのは、太子が山に入る前の生活、妻の耶輸羅と結婚した経緯、また山に入る以前身の周りにいた者たちのことを描いたものである。つまり、『太子讚』は深い教理を説くものではなく、世俗の人々の気持ちや反響に應じた描き方をしており、民衆の求めるストーリー性に重きが置かれるという講唱の特徴を示しているのである。

なお、附言すれば、「孝道」という道徳的行爲は昔から中國で重視されていたため、敦煌の讚文類にも通じるものであり、父母の恩徳や子女の孝道を解明して宣傳する作品は、かなり多かったと言える。先に検討した『太子讚』と同じく、殊に社會と民衆の需要に應じた佛教の民間普及の役割を持つものだと考えられる。

②『父母恩重讚』

S.2204『父母恩重讚』は、題名の下に和聲を表す「菩薩子和」という文字が書かれている。任半塘の校訂²⁵によると、合わせて13章あり、章ごとに7言4句の形式を持つ讚歌となっている、前10章の讚文には、「一」から「十」までの番號が付されている。末の三章にはそのような番號がないが、前10章に詠った父母の恩徳を繰り返して強調する。

第1章の首句は「父母恩重十種縁」であり、全文の要旨を説明する。次の句は、「第一懷耽受苦難」から始まり、母親の子どもへの10種の恩徳を詠む。本讚には、母親が妊娠して苦難を受けることから始まり、生む寸前の危険「命如草上霜珠懸」、授乳する時の辛さ「一年計乳七石二，母身不覺自焦乾」、育てる時の愛情「乾處常

²⁵任半塘『敦煌歌辭總編』、上海古籍出版社、1987年、766-772頁。

迴兒女臥，濕處母身自家眠」、更に「母喫家常入蜜味，恐怕兒嫌腥不食」、「洗濁不淨衣」などの恩について述べる。また、子どもが大人になるときにも、その婚姻のためになやまれずにはいられず「悪業縁」を招くことにも繋がる事を述べる。

母親の恩はこの上なく廣大で、末の部分では聴衆にその母親の恩を思い出させ、「一朝母子再相見，由（猶）如破鏡却團圓」となるように、と詠まれている。ただ、最後の句には、「焼香禮拜歸佛道，願值彌勒下生年，各自虔心禮賢聖，此是行孝本根原（源）」とあり、「孝道」と佛教信仰とが解け合い、佛教の思想にも「孝道」という要素が加えられている点は興味深い。これは、佛教と中國の伝統的な倫理との食い違いを乗り越えるための努力だと思われる²⁶。

『父母恩重讚』と題する韻文は、『淨土五會念佛略法事儀讚』およびP.2066『淨土五會念佛誦經觀行儀』に、『父母恩重讚文』²⁷として収められている。全文は5言72句の讚歌であり、4句ごとに1章をなす。その内容は、S.2204『父母恩重讚』、『十恩德讚』及び『孝順樂讚』と似たものである。例えば、「母身在濕處，將兒回就乾，血乳充飢渴，羅衣障風寒」と言う記述も見られる。ただし、文辭は明らかに異なり、その中には順序を表す番號も書かれていない点は異なっている。

また、『父母恩重經』は敦煌の寫本群においては、2つのグループがある。第1グループは、S.419、S.2269を代表とし、その中に郭巨などの孝子の故事が引用される。第2グループは、P.3919を代表とし、中國の孝子故事に関してはほとんど記述が見られない。敦煌文獻における孝道に関するものの大多数は、後者により改編されたものである。また、『孝子經』、即ち『孝子報恩經』は僧祐『出三藏記集』によると、既に梁時代に流行っていたが、その主な内容は、孝行と出家とが矛盾しないことを説いたものである²⁸。

また、孝行に関する讚文類は、主に母親に對して詠ったものであった²⁹。特に、敦煌文獻においては、「父母」という題名が冠されながらも、母親の妊娠十月ということから書き始められ、すべて母親の養育の辛さ、ならびに母親が自分自身を犠牲にし、一切を子どものため捧げるといふ愛、ひいては大人になってもたえず世話をする母親の愛について詠まれている。その一方で、父親が子供の成長にどのような役割を果たしたのか、父親が如何に子どもの世話をし子どものため犠牲を拂ったのかはまったく言及されていない。この点から見れば、なぜ『父母恩重讚』の前に書寫される『董永變文』以外の董永故事では父への孝養のみが記されるのに對して、『董永變文』では孝行の對象として父母が擧げられているかが推測

²⁶ 鄭阿財『敦煌孝道文學研究』、臺北中國文化大學中文所博士論文、1982年、632-636頁。

²⁷ 『大正新修大藏經』第47卷、490頁上欄。

²⁸ 『大正新修大藏經』第55卷、17頁下欄。

²⁹ 鄭阿財『敦煌孝道文學研究』、臺北中國文化大學中文所博士論文、1982年、598頁。

されよう。また、敦煌文獻において、董永故事の記述は S.2204、P.2621、S.3877 の三つの寫本のほかに、四點存在している。

董永賣身葬父母，天女以之酬恩。（S.133『秋胡』）

董永賣身葬父母，感得天女助機絲。（『古賢集』）

且如董永賣身、遷殯葬其父母，敢（感）得織女爲妻。（P.2193『目連緣起』）

正南午，董永賣身葬父母。天下流傳孝順名。感得織女來相助。（『天下傳孝十二時』）

これらの引用はかなり短いが、『董永變文』と同じように、「葬父」ではなく、「葬父母」となっている。つまり、敦煌における董永説話の中に記されるのは、父親に対する孝ばかりか、母親に対する孝も重視されていたと知ることができる。それは、敦煌の文學を考える上で参考とすべき事は言うまでもなく、佛教の思想に合わせるために、中國の傳統的な説話が書き換えられているという點で重要な視點をあたえてくれる資料である。

中國に傳わった後、佛教の僧侶たちが中國人の思想にならって、「孝行」を宣傳することは、やむを得ざる行爲であった。P.2418『父母恩重經講經文』には以下のようにある。

184 ……夫孝者，是天之經，地之義。孝感於天

185 地也，通於神明。孝至於天，則風雨順序；

186 孝至於地，則百穀成熟。孝至於人，則重

187 譯來貢；孝至於神，則冥靈祐助。又太公家教：

188 孝子事親，晨省暮省；知飢知渴，知暖知

189 寒；憂則共戚，樂即同歡；父母有病，甘

190 美不餐；食無求飽，居無求安；聞樂不樂，見戲不看；不修身體，
不整衣冠；待至疾愈，整亦不難。

191 又經云：天地世界之大者，不過父母之恩。

192 經書之内，皆說父母之恩，奉勸門徒，大須行孝。

（下略）

そもそも、中國の天地を感動させた孝行が次第に佛教の講經にも移植されているという状況は、講經が中國の民衆に受け入れられていたことを表しているとも言える。民間の故事を改編し、内容的には佛教と民間のものを同時に引用し、聽衆の需要に応えた講唱となっていたことは、佛教の中國における世俗化の過程に重要な役割を果たしたのである。このように、唐代半ばに數多く作られ、使用された作品は、傳世文獻の中には名残を留めず消えていったが、敦煌文獻の發見によって辛うじて我々に當時の民間の佛教受容の状況を知らせてくれるのである。

この『董永變文』は、P.3697『捉季布傳文』のような歌うことを目的とした「傳文」というよりも、元來殘缺している前半部分に散文があり、現存部分はまとめの部分としての詩であり、散と韻を備えていたものであった可能性がかつて指摘された³⁰。それに基づき考察するに、經典の内容を民間に受け入れさせるために徐々に通俗化された變文が作成され、法會に詠まれた讚文は、そのような變文と組み合わせられて行ったのではないか。そうした中で、佛教儀禮に缺かせない讚唄等に代わって、『董永變文』が歌う形式を持つ当時の流行曲とも言える『太子讚』や『父母恩重讚』などの讚文類を取り入れたのは、自然の流れであろう。こうして、變文とセットになる讚文類の内容も次第に通俗化していくのであらうと思われる。このような變文と讚文類の歌曲がそれぞれ獨立した存在として同一寫本に寫されたのは、正に詠いのみ形から語りと詠いを交えたものへ書き換えられる中間段階だと考えられるのではなからうか。

さらに、講經における讚文の機能を考えるに、讚文類はその行事の締めくくりとしても重要な存在だったと言える。P.2066『淨土五會念佛誦經觀行儀』には、以下のようにある。

121 衆等誦彌陀經，了。即誦寶鳥讚。誦諸讚，了。發

122 願具在。讚後即散。

また『淨土五會念佛法事儀讚』には以下のような次第も記されている³¹。

先須焚香聲磬召請聖衆。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，滅無量罪獲無量福，心開意解速證甚深念佛三昧，得無生忍獲大總持，具六波羅蜜神通自在。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。然後至心稽請。

次莊嚴了。依前念佛，即須觀其道場徒衆多少，或晝或夜，或廣或略，有道場請主，爲何善事，切須知時，別爲莊嚴，廣與念誦。坐道場時，或有兩坐、三坐乃至多坐。其《彌陀觀經》，一坐一啓。《散華樂》及諸讚文總須暗誦。周而復始，經讚必須精熟，不得臨時把本。唯五會妙音，一坐獨作不得聲。若准一坐，啓經法事，即廣略看時。其諸依次誦之，《散華樂》爲首。其《散華樂》一坐一；諸《寶鳥》、《相好》、《維摩》、《五會》、大小《般若》、《般舟》、《涅槃》等讚一坐兩句，爲聲打磬；《淨土

³⁰ 金岡照光「敦煌本「董永傳」試探」、『東洋大學紀要』、1966年、64頁。

³¹ 『大正新修大藏經』第47卷、475頁中欄。

樂》、《六根讚》、《西方樂》、《出家樂禮讚》等竝四句爲准；《道場樂》一句而已；從《彌陀觀維經》已後諸讚，皆須第三會念佛和之。誦諸讚了欲散，即誦《道場樂》，音即高聲。須第三會念阿彌陀佛三百餘聲。最後唱《西方禮讚》天臺智者迴向發願文。取散。

これを見ると、法事の最後において、讚文は迴向や發願という次第を引き出す役割を果たしていたようである。讚文類は解座文と同じような役割を果たしていたともいえる。ということは、變文の後にある讚文類は法會の締めくくりを示し、そして聴衆を解散させる機能があったとも言えるのである。變文の影響を強く受けた宋時代の「話本」に見られる「話本説徹，權作散場」という決まり文句と同じように³²、變文末の讚文類は變文の内容との関連性の有無にかかわらず、形式上の意義を持っていると考えられる。

結び

敦煌文獻には、各種類の講唱活動に使用された講經文、變文、押座文、因縁や縁起、及び禮懺活動に使用された禮懺文、表白文、願文が多く残されている。それらは、佛教の宣教活動と緊密な関係がある文獻として、讚文類と同じように佛教が一般の民衆と接するための重要な道具であったと言える。儀式次第の一部分として、講經文、變文と讚文類を合わせて同一の寫本に書寫されたものがしばしば見られるのはそのためである。このように、讚文類は、佛教の宣教の目的を果たす手段、あるいは聞き手の共鳴を引き起こす作品として、儀禮に詠われたほか、次第に諸々の僧侶によって作られた通俗的な作品、例えば俗講や變文、または押座文に相當するものとして使用されてきた可能性が考えられる。

P.2066『淨土五會念佛誦經觀行儀』の「寶鳥讚」の後には、各讚文類の前に、「第八讚佛得益門」という眞題を持ち、前半は「問難」と「應答」の形をもって、讚文類を演じる由來と利益を説明している記述がある。

- 123 第八讚佛得益門 難曰：如說修行，理實明矣。仰信專行，
124 今讚佛之時，有何益焉。 答曰：利益无邊，說不可盡，略而
125 言之，且諸佛世尊名滿十方，饒益衆生稱歡無窮盡。
126 一切衆生類，無不宗奉者何旨，寔由過去爲凡夫時，以身
127 意口業讚佛，及衆生不毀於它人，由斯讚功德，今速成佛

³²拙稿「『清平山堂話本』から探る敦煌變文の後世の話本小説に與えた影響——文體における影響を中心に」、『アジア社會文化研究』第11號、2010年3月、167-179頁。

128 道，還令眾生恭敬尊重而讚嘆。故《佛本行經》云：釋迦菩薩
129 翹一足，讚歡底沙佛故，讚曰： 天地此界多聞空，
130 逝宮天處十方無， 丈夫牛王大沙門， 尋地山林遍無等。
131 說此讚，讚彼佛已。超彌勒九劫，速得成佛，是知讚佛功德，豈可
132 稱量。更有讚佛得益，具在諸經。今之四衆，若讚佛時，現世爲
133 人，恭敬瞻仰³³，命終之時，佛來迎接，定生極樂世界：身金色，舌
134 相廣長，詞辯縱橫，得无礙智；世界莊嚴書盡皆七寶，名聞廣大，
135 普遍十方一切衆生，無不尊重讚歡。何以故？由今讚佛得生佛。
136 家，速成佛故。因感果故，智者當知。……

つまり、讚文類を詠う功德をすべての大衆に及ぼそうというものである。これを例として挙げて説明することにより、法會に参加し、讚文類を詠う信徒たちに對して攝取の効果を狙うものであるといえる。宣教活動と儀禮を行う僧侶たちが、實際の講唱活動を行う場合に讚文類を使用する傾向があるのは、佛教の思想を伝える上で有効な手段と考えられていたからであろう。

これらの讚文類の作者または講演者たちは、より効果的に佛教の義理を宣傳するため、一段と聽衆を感動させるパフォーマンスを磨こうと努めたに違いない。そうしたパフォーマンスは、唱導や俗講、變文などの講唱文學には缺かせない成分となり、唱導から俗講、變文への變遷に應じて形や位置を變え、ますます重要さを増していったことであろう。即ち、まず唱導活動において、讚文類が詠われる形式は法會、齋會の儀禮の次第の重要な位置を占めていたのであるが、それが徐々に變文と組み合わされるにしたがい、個々に獨立した讚文としてではなく、變文の内容に關わるよう徐々に變化したのである。このように見た場合、現在しばしば行われるような敦煌の講唱作品の書き變えを解明する研究において、それぞれのパフォーマンスに用いられた讚文類の變形の様相を明らかにすることも、變文の發展を考える上で重要な示唆を與えてくれるはずである。

(作者は廣島大學総合科學研究科博士課程)

³³原卷作「仰瞻」、但し、二字の間に倒置の印があり、故に「瞻仰」に改めた。『大正大藏經』には「仰瞻」のままである。