

道教の俗講に見られる劇場空間*

遊佐昇

（一）

道教の俗講は、遣唐使とともに海を渡って、留學僧として唐の地に渡った圓仁が残した滞在中の日記『入唐求法巡禮行記』中に見られる記録から、佛教の俗講と共に同時にそれぞれ場所を異にし、寺院、道觀とに分かれて開かれていたことが分かっている¹。

道教の俗講については、ごく最近に至るまでその存在を直接証明する資料であったり、その俗講で用いられていたテキストであったり、その前段階となる臺本等の直接資料に缺けていたことから、間接資料を用いてのその存在を確認していく研究か、あるいは佛教、儒教、そして道教文獻を用いて、儀式次第として俗講の構成を検討していく研究が行われていただけであった²。

近年、北京國家圖書館藏の寫本群の資料の整理が進む中、BD1219、BD7620の二つの寫本が修復を経て鮮明な寫眞が公開されるにいたった。この2點の寫本は、これまでの研究を経て、道教の俗講と直接関わりのある文獻であり、俗講が開講された場において直接演じられるテキストであったか、あるいはそれに近い存在のものであることが明らかとなってきた³。

*本稿は、2015年1月28、29日に京都大學で開催された「敦煌學國際學術研討會・京都2015」において口頭発表したものを一部書き改めたものである。その際に、王三慶教授（臺灣・成功大學）から、韓愈の詩「華山女」等に関してのご教授を得た。記して感謝いたします。俗講の變化の視點から稿を改めて考えたいと思う。

¹『入唐求法巡禮行記』卷三。

²那波利貞「唐代における道教と民衆の關係について」『甲南大學文學會論集』社會科學編第2集、1962年3月。

³遊佐昇「北京國家圖書館藏BD1219文書について」『明海大學大學院應用言語學科紀要 應用言語學研究』No.12、2010年3月；同「道教と唱導——BD1219文書の検討から」『應用言語學研究』No.13、2011年3月；同「道教と俗講——北京國家圖書館藏BD7620文書を中心に」『東方宗教』第百十七號、2011年5月；周西波『道教靈驗記考探——經法驗與宣揚』第五章「法會的宣揚——敦煌寫卷BD1219的道教俗講」、2009年6月、文津出版社；李小榮『敦煌道教文學研究』、2009年3月、巴蜀書社。

本稿では、その2つの文獻を中心として、これまで十分に検討されることの少なかったP3021 + 3876（以下P3021と略稱する）を資料に加えて、道教の俗講の演じられる‘場’に参加する人々―話し手としての人、及び聴き手としての人々―の存在する空間に焦點を當てて、その場での演出や構成、更にはそこに醸し出される‘場’の雰囲気について見ていくことにする。

（二）

先ず、資料として用いるP3021であるが、現在、敦煌文獻中の道教文獻分類目録として最も整理されている王卡著の「敦煌道教文獻分類叙録」⁴において「道教中元金録齋戒講經文（擬）」の擬題が與えられて、「講經人の身分は道士である。講經文の内容は儒教、佛教の説に渉るが、道教の長生不死の法を正道としている。文中に‘年有六月、月有十齋’とあり、これは道教の靈寶六齋法を指している。また‘太上皇陛下’、‘皇帝’、‘皇后’、‘諸王’‘公主’の祈福發願のことばがあり、金録齋の懺悔文である。これより、全編唐代の道士が秋分中元の日に舉行する靈寶金録齋の法會の講經記録と推測する。」としている。

この寫本はP3021とP3876とが、同一文獻の分離したものであることから、貼りあわせて連続する一點の文書としているのだが、それでも前後ともに破損があるように見え、首尾ともに完全なものではない。だが、寫本の冒頭は文字の書かれるその中を切斷面が走っていて、明らかな缺損を示しているのに對して、末尾部分は「教之中有九十云種外道云々」と541行目が書かれた後、數行分の空白があつての切斷となっている。これを見ると、前缺ではあるが、末尾は寫本の原型としては元來の状態を保っていると見ることができる。また、541行に亘つての長文であることから、冒頭での缺損はさほど大きいものではなかつたと思われる。

この寫本とその全體の内容に關しては、別に取り扱いたいと思っているので、ここでは詳細は避けるが、全體を見ると、「金録齋の懺悔文である。……唐代の道士が秋分中元の日に舉行する靈寶金録齋の法會の講經記録」であるより、全編に亘つて、道教經典の引用の一節、聴者への話の切り出し方のいくつかの例、譬えに用いる故事、説話の數々等がそれぞれに分類されて、同様の用いられ方を示す一つ一つの一節がその纏まりごと集められており、また、その一つ一つの素材としての一節が、次の別個の一節の記載に移る際には行を變えて見やすく整理されているのだが、その前後する節の相互間の連続性は必ずしも明確ではないこと。また、一つ一つの分類ごとに少なくない數が集められ、並べられていること。これらの

⁴『敦煌道教文獻研究』所收、2004年10月、中國社會科學出版社。

ことを総合的に見ると、俗講での語り手となる道士自身の忘備録、もしくは俗講開催準備時において、話のタネを探すネタ本ではないかと考えられてくる。いずれにしても、このP3021に記録された一つ一つのまとまりとしての一節は、講説中に引用される道教經典の一節、或いは道士による俗講で用いられた話の一節の記録等を、部分として一節ごとにそれぞれ取り出し、用途ごとに複数の一節を集めて分類編集したものであると考えてよいと思われる。

(三)

まずは、最も長文の状態で残されているBD1219から、その俗講における構成と演出に焦点を当てて見ていきたい。このBD1219について、筆者は以前、その内容と形式から「道教受戒布施唱導文」との擬題を提唱したことがあったが、混乱を避けて、ここでは分かりやすく「BD1219唱導文」として假稱することにする⁵。

「BD1219唱導文」は、大きく分けて見ると間に四つの説話を組み込んだ、次のような構成からなっている。

前段—説話（4話）—後段

また、更に語り物として構造的に考えると以下に示すように五つの部分に分けて考えることができる。この分け方は、この作品の有する意圖を分析すると明確に結論づけられる。この作品は、全體を通しての明確な意志が計算された上で構成されていると考えられるからである。

具體的には、各部分において集まっている聴者を指して用いられている呼びかけ語が、意圖的なものとして、一段一段進めていく中に變化していることから見て取れる。以下に示そう。

まず、各部分に含まれる呼びかけ語の数を示そう。後述との関連で、その部分に含まれる呼びかけ語の使用回数を付記してある。

- 1 導入部分 —（第1行～15行）〈呼びかけ語の使用—6回〉
- 2 前段本文（第15行～72行）〈呼びかけ語の使用—31回〉
- 3 説話部分（第73行～249行）〈呼びかけ語の使用—5回〉
 - 第一話（73行～128行）〈呼びかけ語の使用—1回〉
 - 第二話（129行～180行）〈呼びかけ語の使用—2回〉
 - 第三話（181行～233行）〈呼びかけ語の使用—1回〉
 - 第四話（234行～249行）〈呼びかけ語の使用—1回〉

⁵注3参照。

4 後段本文（250行～431行）〈呼びかけ語の使用—27回〉

5 問答部分（432行～500行）〈呼びかけ語の使用—無し〉

※行数はBD1219寫本による。

次に、呼びかけ語の變化を構成上五つに分けたそれぞれの段落について具體的に見ていくことにする。

1 導入部分—「弟子衆」（6件中の6件）

2 前段本文—「施主」（31件中の27件）

「弟子」（一件、21行）、「時衆」（一件、22行）、「善男子善女人」（一件32行）

3 説話部分

第一話—「道場男女」（1件）

第二話—「男女」、「道場大衆等」（2件）

第三話—「見在道場若□女」（1件）

第四話—「道場内有煞生之者」（1件）

4 後段本文—「道場男女」（27件中の14件、「見在男女」、「是男是女」、「道場善男女」を含む）

「敬白道場」（1件、250行）、「施主」（4件、250行、251行、256行、397行）「道場諸人」（2件、47行、49行）、「弟子」（2件、48行、56行）、「大衆」（1件、351行）、「道場時衆」（1件）、「道場四衆」（1件、394行）、「道場善知識」（1件、414行）

5 問答部分—（無し）

ここに見られるように、この呼びかけ語は1～5に亘るそれぞれの構成の進行とともに變化しており、構成に伴う内容の變化、そしてその語りの目的と密接に関連していることが明らかに見て取れる。以下に改めて示しておく。

以上の結果をそれぞれの部分の内容に照らし合わせて改めて見ていくことにする。

部分	多く用いる呼びかけ語	内容
1 導入部分	弟子衆	「弟子衆等、懺悔已後、…得如此願、報道慈恩。」導入のためのフレーズの繰り返し。
2 前段本文	施主	受戒の勧め
3 説話部分	男女	4つの説話
4 後段部分	道場男女	布施の勧め
5 問答部分	無し	二つの問いとその答え

實際、この「BD1219 唱導文」は、受戒と布施（特に布施）を求めることをその目的とした唱導文であると考えているが、ここまで見てきたように、参會した聴衆に對して用いる呼びかけの語は十分な意圖をもって用いられていることを指摘しておきたい。

次いで、BD7620 で用いられる呼びかけ語について検討してみる。BD7620 も先に述べたように、参加者に布施の效用を説き、布施を求める道教者の「唱導文」と考えてよいものである。假に「BD7620 唱導文」と呼稱して先に進めることにしたい。このBD7620B 文書について以前取り上げたことがあるのだが、ここでの問題提起に合わせて再度見ていくことにする⁶。

BD7620 では、その残される文獻自體が短く、元來の状態で残されているとは思われぬ。前部には明確な切斷の形跡は確認できないが、後部は明らかに切斷されていることが確認できる。また、全體で 50 行が確認できるが、この文獻も内容形式上から 2 つに分けて考えることができる。

前半部は 1 行目の「布施已後」から 36 行目の「故難阿得也」までで、布施の結果のご利益が説かれるが、この部分には呼びかけ語はない。語り手の一方的な效能説明といってよい。後半の 36 行目「五五説諭」から始まる部分は、聴き手と一體になって進む語りの部分と思われ、以下のような呼びかけ語が用いられている。

- 1 敬白道場衆等 1 例（37 行）
- 2 施主 2 例（46 行、48 行）

BD7620 も結論から言えば、BD1219 と同じく聴者に布施を求める目的をもって作成されたものと言っていいであろう。

ここまで検討してきて、場の参加者に呼びかける呼びかけ語の有無は、人々を集めて開講している場において、重要な役割を果たしていることが見えてくる。

呼びかけ語の存在は、その語りの場で語り手が聴者を語りの世界に引きずり込んで、その場の空間を聴者参加型の空間に變貌させる役割を持っていたと考えてもいいであろう。

ここで改めて、語り手のタネ本と考える P3021 から呼びかけ語を取り出してみることにする。

P3021 から、多くの呼びかけ語が見いだせる。「弟子」の語は最も多く、42 件見いだせるが、明らかな呼びかけ語の用例のみ取り上げる。全體を通して以下のような例を挙げることができる。

⁶注 3 参照。

	呼びかけ語	行数
1	座下道場男女	105
2	座下時衆	115
3	合座施主	124
4	座下衆等	125
5	施主	126
6	道場之内受戒之者	127
7	今能受戒之者	129
8	若欲受戒之者	130
9	道場大衆	161
10	施主等	169
11	合座施主	370
12	座下女男	370
13	施主	372
14	座下弟子	380
15	座下女男	387
16	施主	392
17	座下弟子	411
18	座下如（女）男	439
19	座下弟子	459
20	座下女男	468
21	座下弟子	469
22	座下女男	493
23	座下如□弟子	497

これを見ると使用される語は「BD1219 唱導文」と同様の傾向があるのが分かり、道教の俗講においては、ほぼここまで見てきた語が使われていたであろうことが推測されるのだが、ただ場当たりの、或いは話し手の好みにより適当に用いられていたのではなく、使用の仕方によって聞き手にある方向性を示していく方法としても用いられていたことが分かってくる。

しかし、よく見ると P3021 には、一つ奇妙な不整合がある。「男女」と「女男」についてである。1 の例が「男女」となっているのを除いて、それ以外の 4 例（12, 15, 20, 22）が全て「座下女男」となっており、18 を含めると 5 例が「男女」ではなく「女男」となっていることだ。

人々を指す一般的な語の使い方としては「男女」が使用されることが多いように思われる。「女男」との使用は当然あるのだが、決して多くはない。このまとまった数の存在は、ただのいい加減さによって用いられたわけではないと考えてよいだろう。特に唐・五代の口語文獻について見ると、同じ敦煌文獻 P2418 「父母恩重

經講經文（擬）」に、まとまって複数（7例）の用例が見られる⁷。これらを見ると、

- 1 臺（擡）舉女男、不辭辛苦、（女男を擡舉（養育する）するに、辛苦を辭せず、）（1470）
- 2 一伴又餵飼女男、濕處母眠、乾處兒臥。（一伴又女男を餵飼^{やしな}い、濕處に母は眠り、乾處に兒を臥かす。）（1471）
- 3 自是女男多五逆 等閑逃走不歸迴、（是れ自り女男五逆多く 等閑逃走して歸迴らず、）（1482）
- 4 忽然男女病纏身、父母憂煎心欲碎、念佛求神乞護持、（忽然として男女病い纏身し、 父母憂いて煎心して碎かんと欲して、念佛求神し護持を乞う、）（1497）

のように、4例のみを挙げたが、「女男」の語は「子供」の意味で用いられていると言ってよいようである。ただ、2で挙げた用例をそのまま續けて見ると、

一伴又餵飼女男、濕處母眠、乾處兒臥、…一頭承仕（事）翁婆、一伴又餵飼男女、

のように、「女男」と「男女」が同義で用いられている感もないではなく、語り手あるいはP2418文書を記録したものに混亂が生じているのだが、「女男」と用いられている7例は、すべて「子供」の意であることから、區別はされていると考えてもよいようである。

また、「P3021唱導文」に見られた「一伴又餵飼女男、濕處母眠、乾處兒臥」の表現は、明らかに「父母恩重經」に據るもので、「父母恩重經講經文」にも、「十種恩德」として、

忍熱受寒、不辭辛苦、乾處兒臥、濕處母眠、（1469）

として、強い印象をもって説かれている。

このように見てくると、語り手（記録者）もさることながら、特に聴き手の側の者（俗講の参加者）は、「父母恩重經」に説かれる内容に共感を覚える、ほぼ同一の價值觀を共有する重複した層の人々であったと考えてもよいのではないかと思われる。

（四）

道教の俗講の参加者とは、どのような人々であったのだろうか。この点についてはその一部をここまで見てきた。次に、その開講時における場の様相、はどのよ

⁷以下の引用は項楚著『敦煌變文選注（増訂本）』（2006年4月、中華書局）に據る。數字は所出のページ數。

うなものであったのだろうか。例えて言うに、莊嚴さを強めた宗教的な儀式の中に身を置くようなものだったのだろうか、場として学びの意識が強いものであったのだろうか、あるいはざわめいた空間の中で参加者としての聴き手が半ば娯樂を求めてやってくる空間であったのだろうか。

「BD1219 唱導文」に語り手と場に参加している聴き手との間にやり取りされる言葉に場の雰囲気如實に表現されている。

施主等各々斂容正坐，合掌當心。只如牛犢畜生，四蹄八甲，頂戴兩角，口中橫骨，不解分疎，向毛袋中生長。如此衆，隆見道場，亦不解收心斂掌。(37～39行)

施主等各々斂容正坐し（姿勢を正して）、合掌當心せよ（胸の前で合掌せよ）。只だ牛犢畜生の如きは、四蹄八甲、頂戴兩角、口中橫骨にて、分疎を解さず、毛袋中に生長す。此くの如き衆、道場に隆見す、亦收心斂掌を解さず。

俗講の開かれる場に入ってきた人々は、宗教儀式が執り行われている場に入るように必ずしも威儀を正して、あるいは氣を引き締めて参加していったのではないようだ。法師は始めるに当たってまず場の雰囲気を整え、参加者に場に對しての集中心を求める必要があった。

貧道謬廁玄門，猥參黃服，濫承訓功。佩靈文玉簡金篇，龍章鳳篆，眞經妙法，茶戒科儀，竝獲披尋，未能依奉。枉蒙推拔，昇此高筵，宣暢玄風。誰知源際，所以恐貧道德薄，未能弘益，願不拔免，詎可默然。今合道場施主既能歸依三寶，心無浮散，共乞聲稱善，以證志誠，即請三稱无量大善。稱者是滅惡之因，聲尚不齊，心焉能同等。今法座之下，且有三種人聽法，何名爲三種人，一者身心俱至，二者身心俱不至，三者身至心不至。(253～259)

貧道玄門に謬廁し、黃服を猥參し、訓功を濫承す。靈文玉簡金篇、龍章鳳篆を佩し、眞經妙法、茶戒科儀、竝に披尋するを獲るも、未だ依奉する能わず。枉蒙推拔、此の高筵に昇り、玄風を宣暢す。誰が源際を知らん、所以に貧道の徳薄く、未だ弘益する能わざるをを恐れ、願いたるも拔免せられず、詎ぞ默然たる可し。今道場施主を合して既に能く三寶に歸依せしむ、心に浮散無く、共に聲稱善を乞い、以て志の誠なるを證さん、即ち請う三たび无量の大善を稱せんことを。稱する者は是れ滅惡の因なり、聲尚お齊しからず、心焉ぞ能く同等ならんや。今法座の下、且く三種の人法を聽く有り、何をか名づけて三種の人と爲すか、一は身心俱に至れり、二は身心俱に至らず、三は身至るも心至らずなり。

法師は、法座に集まった人に「今法座の下、三種の人が法を聴いている」として、

一は身心俱に至れり一心身ともに講座への参加に集中している。

二は身心俱に至らず一心身共に集中を欠いている。

三は身至るも心至らずなり一體はここにあるか心はどこかに飛んでいる。

の三種に分けて、人々に覺醒を促し、場の参加へ心身共に集中することを促している。この場に参加する人にもいろいろな人がいるということだが、明らかに俗講への参加は、聴く側の参加者から見ると必ずしも宗教的敬虔さを求めていることでも、知的な學習を求めていることでもないと考えた方がいいようだ。

見（現）座大衆，使心開意解，體道見眞，萬禍不生，百邪自泯。合道場善男女等，舉手彈指，齊聲誠禮於經法。（351～352）

見の座の大衆，心開いて意解し，道を體し眞を見しむれば，萬禍生ぜず，百邪自ら泯びん。合に道場善男女等，舉手彈指し，聲を齊て誠もて經法を禮すべし。

俗講への参加は、心開いて意解し、道を體し眞を見しむれば（心を開いて眞面目に聞けば）、萬禍生ぜず、百邪自ら泯びん（あらゆる災いから逃れられますよ）という意味合いを持つようになってきていることが見て取れる。

敬白道場四衆等、此非市店、何須亂語。亂語之人、必定獲罪。（394）

道場の四衆等に敬白す、此は市店に非ず、何ぞ亂語を須んや。亂語の人、かならず罪を得ん。

そうであるが故にとってもよいのだろうが、俗講の場は、必ずしも嚴肅な雰囲気保たれたものではなかったようだ。「ここは市中の店ではない、勝手なおしゃべりは慎みなさい。勝手なおしゃべりをしている人は、かならず罪を得るであろう」との聴衆に向けた注意は、場に集まって来た人々が一つの目的を持って来ている人々だけではないことを現しているだろう。

（五）

BD7620 文書の冒頭は、切斷された様相は示していないが、確實に元來の寫本の最初の部分とも斷定しがたい。貼り合わせてあった前の部分が剥がれている可能性も考えられるからである。だが、「布施已後願家門眷屬…」と始まる部分は、その場にいる人々に呼びかけ注意を促しながら語りに入って行く口吻が感じられる

ことから、人々を集めての唱導の場が始まるその始まりに近い場面で用いられていた部分と推測される。

前半は次のように布施の效用を説き、七世先祖の救済を願う部分から始まる。

布施已後、願家門眷屬等、金山所有親縁、命同昆嶽、兒郎濟濟仙侶无殊、子姪洗洗賢聖不別、宗親和睦、内外常安、過勉（免）三塗災、超度九厄、温耶（濕邪）百鬼无敢侵傷、福慶千神咸來擁護、竝使形同桂月、命似瓊珠、恆淨照恆明、唯長唯大。九玄七祖幽出離三塗、七代亡魂超喩八難、乘法淪之輦、話長樂之郷、沉不死之舟、上无爲之岸。（1-6）
布施已後、願わくば家門眷屬等、金山所有親縁、命は昆嶽と同じく、兒郎は濟濟たる仙侶と殊なる無く、子姪は洗洗たる賢聖と別ならず、宗親和睦し、内外常に安らかに、過あるも三塗災より免れ、九厄を超度し、濕邪百鬼の敢て侵傷すること無く、福慶千神咸な來りて擁護し、竝に形をして桂月と同じく、命をして瓊珠と似じく、恆に淨く照らし恆に明るく、唯だ長唯だ大ならしめんことを。九玄七祖の幽は三塗より出離し、七代の亡魂は八難を超喩し、法淪に乗る輦は、長樂の郷を話し、不死の舟に^{おちつ}沉き、无爲の岸に上らんことを。

續いて、世間での苦しみや病からの救いを願い、元始天尊等に先祖の三塗地獄からの救済を願う場面が續き、この後に、次のように「講經」の御利益が説かれる。

藉此講經、咸蒙解脫、超陵三界、逍遙上清、福被家門、恩流眷族、男歡女樂、宅吉神安、財寶豐饒、五穀成孰、年々見道、歳々聞經、布施雖微云々。

因此開經、功多報重、聖人鑑照、大衆證明、更爲稱善。（31-34）

此の講經を藉りて、咸な解脫を蒙り、三界を超陵し、上清を逍遙して、福家門に被り、恩眷族に流れ、男歡女樂、宅吉神安、財寶豐饒、五穀成孰せんことを。年々道を見、歳々經を聞く、布施微たりと雖も云々。

此れ因り開經、功多く報重なり、聖人鑑照、大衆證明、更に稱善を爲さん。

ここには「講經」を聞く意味が説かれている。「咸な解脫を蒙り、三界を超陵し、上清を逍遙して、福家門に被り、恩眷族に流れ、男歡女樂、宅吉神安、財寶豐饒、五穀成孰せんことを」を求めてのことで、「年々道を見、歳々經を聞く」として、これを繰り返すことが求められる。

以上を受けて「布施微たりと雖も云々」と締めくくられるのは、布施そのものが量の問題ではないこと、場に合わせていえば、この場に集まった人々が出せるそのようなものであっても全く問題はないこと、そのことを意味していよう。あ

るいは、この場が始まる前に布施（入場料）が取られたことを意味しているようにも取れる。そうであるなら、寫本の冒頭にみられた布施の效用は、言葉を變えて言うと、布施（料金）を出して「講經」の場に参加することから得られる效用との意とも解すことができる。以上のように「開經」の宣言がなされ、續けてその效用が再び稱され前半部が終わる。

寫本においても、そのまま以下の「五五說喻」と題する後半の場面に移るのだが、此處に興味ある記載が見て取れる。

五五說喻

敬白道場衆等、何故講經之處、即作音聲伎樂、只爲招集男女等、遣向此間聽法、譬如何物、由如慈母唯生一子、心中怜愛、欲似掌中明月寶珠、其兒忽然頭上卒患、惡瘡非常臭穢、爾時阿孃煩惱、欲似猛火燒心、晝夜憂愁、不食不寢、於是覓得良藥來、即欲與兒着此藥、兒怕瘡痛、便即走去、慈母心中煩怨、肝腸寸斷、更无方計、遂將菓子遠立、噉口云、阿孃奴不與兒、漢兒即到來、左手過與、右手罕捉、於是清泔淨洗、即爲封藥、兒雖啼哭、惡瘡得差、說此喻者、欲明何事、由如賢者優婆姨等身中、例有三毒惡瘡、煩惱重病、无明障翳、身心穢臭、不可言盡。貧道今日廣設音樂、招集施主、得至道場、聞說天尊大乘經法用、智惠樂採无爲風調、法音湯洗身心臭穢、破无明障翳、治煩惱重病、使五欲清淨、六惠開明、與施主等結萬劫因緣、當來生爲善知識、只如元始天尊、无上法王昔在香林園中、說微妙法、當此之時、正爲衆生漂沈苦海、淪溺愛河、墮（36-50）

五五說喻

道場衆等に敬白す、何に故に講經の處、即ち音聲伎樂を作すや。只だ男女等を招集するが爲なり。此間にて聽法せしむるは、譬へるに何物の如きか。由ほ慈母の唯だ一子を生むが如し、心中怜愛、掌中の明月寶珠の欲似し。其の兒忽然と頭上に卒患あり、惡瘡非常に臭穢、爾の時阿孃の煩惱、猛火燒心の欲似し。晝夜憂愁、不食不寢、是こに於いて良藥を覓め來て、即ち兒の與に此の藥を着けんと欲するも、兒は瘡痛を怕がり、便即ち走去す。慈母心中煩怨し、肝腸寸斷、更に方計無く、遂に菓子を將て遠立し、噉口して云う、阿孃奴兒に與へずと。漢兒即ち到來せば、左手に過與へ、右手に罕捉す。是こに於て清泔淨洗し、即ち封藥を爲す。兒啼哭すと雖も、惡瘡差るを得る。此の喻を説うは、何事を明らかにせんと欲するや、由ほ賢者優婆姨等の身中に、例へるに三毒惡瘡、煩惱重病、无明障翳、身心穢臭の有るがごとし、言盡すべからず。

貧道今日廣く音樂を設けて、施主を招集し、道場に至るを得て、天尊大乘經法用を聞

説せしむ。智惠樂无爲風調を採り、法音身心臭穢を湯洗し、无明障翳を破り、煩惱重病を治め、五欲清淨、六惠開明なら使む。施主等と萬劫因縁を結び、當來生れて善知識と爲らん。只如元始天尊、无上法王昔し香林園中の在りて、微妙の法を説く、此の時に當りて、正に衆生苦海を漂沈し、愛河に淪溺し、墮…

この一節から「講經」を行う場で「音聲伎樂」が行われていたことが見て取れる。これだけの資料からでは、「音聲伎樂」がいかなる状態でとり行われていたかを判断するのは難しいのだが、一つには客寄せのために「講經」と二本立てで行っていたとも考えられ、またもう一つの見方として「講經」を「音聲伎樂」に乗せて行っていたとも考えられる。ただ、「何に故に講經の處、即ち音聲伎樂を作すや。只だ男女等を招集するが爲なり」との表現から見ると、人々に集まってもらうのがその主たる目的として「音聲伎樂」を行っているとは判明的な口吻が感じられる。更に付け加えるならば、實はよく分かりかねる譬えではあるのだが、引き續いて言われる内容にその解釋を委ねて照らし合わせながらみると、「講經」を行う道教者は慈母（慈しみの心を持つ母）に譬えられ、來集する聽者は慈母の「心中怜愛、掌中の明月寶珠の欲似し」する一人っ子に譬えられているようだ。そのひとりっ子が「忽然と頭上に卒患あり、惡瘡非常に臭穢」との状態になる。これは來集させたい聽者その者であり、今の現世を生きる人々の持つ悩み苦しみを指しているだろう。この人々を「講經」が開かれる場に集めるために、「阿嬢の煩惱、猛火燒心の欲似し」と人々を思いやる道教者が、「晝夜憂愁、不食不寢、是こに於いて良藥を覓め來て、即ち兒の與に此の藥を着けんと欲するも、兒は瘡痛を怕がり、便即ち走去す、慈母心中煩怨し、肝腸寸斷」と如何にこの場に呼び寄せるかに心を悩まし、「更に方計無く、遂に菓子を將て遠立し、嚙口して云う、阿嬢奴兒に與へずと」人々の好きなおいしいものを眼前に示して（餌にして）、來なければあげないよと言い、「漢兒即ち到來せば、左手に過與へ、右手に罕捉す」やってくればしめたものと捕まえて「是こに於て清泔淨洗し、即ち封藥を爲す。兒啼哭すと雖も、惡瘡差るを得る」と治療を施し藥（講經を聞かせる）を與える。このような譬えと取っていいであろう。

この後、續けて「貧道今日廣設音樂、招集施主、得至道場、聞説天尊大乘經法用（貧道は今日廣く音樂を設けて、施主を招集し、道場に至るを得て、天尊大乘經の法用を聞説せしむ）」とあるのも、これまでの解釋を離れて、歌や音樂（「音聲伎樂」）を見聞かせ人々を開講の場に集めて、その上で天尊大乘經の法用を聞かせると素直に讀んで、そこに娛樂としての催しを客寄せ行事として開いて人々が集めたいうで、主要な目的である道教の講經が開始されるに至ると考えていいようだ。

このように見て、おいしいもの（娛樂）を見せて人を集めて（捉まえて）本筋で

ある「講經」に入る順序からは、「音聲伎樂」は人を集める目的での前座としての役割で行われていたものとみていいのではないだろうか。

これは、この時点での「講經」そのものが如何に社會の人々と関りをもっていたのかとの觀點に深い理解を與えてくれる。少なくとも、圓仁が報告していた敕令によって開かれ、佛教、道教の經典を講じた「俗講」から時間の経過とともに、またその開催場所の廣がりとともに變化が生じていた。その具體的な経過として聽衆を集めるために娯樂を交えていったと思われるその状況が見て取れる資料として貴重なものと言えるのではないだろうか。

俗講と音樂との關連を考えるに、P3621 に興味ある語りの部分が収録されている。

385 譬如聾人座下聽經、无不見聞聲、縱看音樂、亦不聞聲、聾人緣此聲、
386 亦不信法師、講經亦不信、有不聞聲、聾人緣此聲、亦不信法師講經、亦
387 亦不信有音樂、只今座下女男、不通悟者、生不信心者、喩如聾人座下聽
388 經、樂无不聞聲一切衆生不通悟、衆生不信心者、由如聾人相似、顧座下
389 弟子、一種聽法生信敬心發智慧惠想聞法師說法付普皆通悟、莫作聾人聽
390 樂、各々頂禮三寶

(冒頭の數字は寫本の行數を表す)

喩えるに聾人の座下に經を聽くが如し、聲を見聞せざる無し、音樂を看ると縱も、亦た聲を聞かず、聾人此の聲に緣りて、亦た法師を信ぜず、講經も亦た信ぜず、聲を聞かざる有ればなり、聾人此の聲に緣りて、亦た法師の講經を信ぜざるなり、亦た音樂有るを信ぜざるなり、只今座下の女男、通悟せざる者、信ぜざる心を生ずる者、喩うるに聾人の座下に經を聽くが如し、樂も聲を聞かざる无くば一切の衆生通悟せず、衆生の信心せざる者、由お聾人の相い似たるが如し、座下の弟子を顧るに、一種聽法信敬心を生じせしめ、智慧惠想を發せしむ、法師說法を聞けば普く皆に通悟を付す、莫作聾人の聽樂を作す莫れ、各々三寶に頂禮せよ、

これを見ると、俗講の開催には音樂が必須のアイテムとして用意されていたと考えてよいようだ。「聾人の座下に經を聽くが如し、聲を見聞せざる無し、音樂を看ると縱も、亦た聲を聞かず……」との表現は、聾人を譬えとして取り出して、「樂器を演奏している様子は見えるが、肝心の音は聞こえていない云々」と展開させて、座下の聽衆に「心身ともに至れり（心身とも口座への参加に集中している）」を求める説教として用いているのだが、その譬えはあくまで目の前に見えるものを持ち出した具體的な譬えであるはずで、その場での音樂演奏者の存在が示されているとっていいようである。

音樂そのものの存在が、必ずしも娯樂に繋がると圖式的に判斷することはでき

ないのだが、先に見てきたような開講の場のざわついた雰囲気等と兼ね合わせて考えていくと、その場で奏される音楽の変化を含めて、俗講そのものの変化の経過を如實に表わす事柄ととらえてよいのではないか。

ここまで具体的資料に依據して道教の俗講の具體相を見てきたのだが、その分析を通じて、俗講は、敕令による經典解釋を主とする宗教者の俗講から、通りすがりの者も開講の場に引き入れる娯樂を與える場とその内容を變化させていったこと。宗教者側にとっては布施（収入）を得ていく場となっていく経過が見て取れるのである。

（作者は明海大學外國語學部教授）