

日本における初期敦煌通俗文學研究*

高井龍

序

今を遡ること凡そ百年、敦煌通俗文學に關する初めての論考が發表された。狩野直喜「支那俗文學史研究の材料」¹である。これは、一九〇〇年に敦煌文獻が發見されてより十六年後、一九〇九年に田中慶太郎「敦煌石室中の典籍」²が發表されてより七年後にあたる。狩野の論考が斯界における濫觴としての意義を有することは周知と言って差支えないだろう。だが、その成果が一九二七年に發表された青木正兒「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、及び倉石武四郎「「目連變文」紹介の後に」⁴へ引繼がれることで、日本における敦煌通俗文學研究の礎が築かれた意義は、未だ十分には顧みられていない。本稿は、「支那俗文學史研究の材料」が發表されてから百年を迎えるにあたり、上記三論文の繋がりに着目することにより、日本における初期敦煌通俗文學研究史を再考するものである。そのために、日本の中國學を牽引した彼等が當時いかなる視座によって敦煌通俗文學文獻を見つめていたのか、また敦煌通俗文學研究によって何を目指したのかについて考えるとともに、日本の敦煌文學研究の礎を築いた彼等の相互の關心と見解の相違についても明らかにしていきたい。

第一章では、狩野直喜「支那俗文學史研究の材料」を取り上げる。狩野と敦煌學については既に先學による指摘があり⁵、本稿も多くそれらに負ったことをここ

*本研究は JSPS 科研費 15J00325 の助成を受けたものである。また本稿執筆にあたり、「2015 中國中世寫本研究夏期大會」（於：京都大學人文科學研究所北白川分館二階會議室、2015 年 8 月 8 日）にて諸先生方より御教示を賜った。ここに厚く謝意を表す。

¹『藝文』第 7 年第 1 號、1916 年、104-109 頁。『藝文』第 7 年第 3 號、1916 年、95-102 頁。後に、同『支那學文叢』（みすず書房、1973 年）に再録。

²『燕塵』第 2 年第 11 號、1909 年、8-13 頁（執筆名は救堂生）。

³『支那學』第 4 卷第 3 號、1927 年、123-130 頁。後、「敦煌本佛曲三種に就いて」と改題し、同『支那文學藝術考』（『青木正兒全集』第 2 卷、春秋社、1970 年）に再録。

⁴『支那學』第 4 卷第 3 號、1927 年、130-138 頁。

⁵神田喜一郎「狩野先生と敦煌古書」『東光』第 5 號、1927 年、42-50 頁。後に、同『敦煌學五

に述べておく。ここでは、狩野が敦煌通俗文學文獻のいかなる點に着目していたのか、また當時の時代背景との関係を見ていく。それとともに、當時狩野と深い交流のあった王國維との関わりを通して、狩野における敦煌研究の位置についても一考する。続く第二章では、青木正兒「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」を取り上げる。その中で、青木と狩野の見解の近似性、及び青木の着目した通俗文學の特徴とその文學觀を見ていく。第三章では、倉石武四郎「目連變文」紹介の後に」を取り上げる。この論考の中で注目されるのは、倉石が他の二者とは異なる角度から敦煌通俗文學文獻を見つめている點である。特に、佛教への積極的な言及は大きな特徴といえる。他にも、内藤湖南の見解を引いて變文に言及する場面もあるが、そこにはこれまで正しく理解されてこなかった個所もある。これらの問題を取り上げて、敦煌通俗文學及び中國通俗文學に對する倉石と青木との立場の相違についても考察を加える。以上より、狩野・青木・倉石の論文が、日本における初期敦煌通俗文學研究にどのような足跡を残したのかを見ていきたい。

第一章 狩野直喜「支那俗文學史研究の材料（上・下）」

狩野直喜は、一九〇六年の京都帝國大學文科大學開設に伴い、同大學教授となった。その數年後、敦煌文獻の發見が日本に傳わり、京都に敦煌熱が廣がる中、一九一〇年に北京で敦煌文獻を實見調査する機を得、更に一九一二年から一九一三年にかけてはヨーロッパで敦煌文獻を實見調査するに至る。そして、特にヨーロッパでの成果を踏まえて執筆されたのが、「支那俗文學史研究の材料（上・下）」であった。それでは、敦煌通俗文學研究として國內外を通じて嚆矢となるその論考にはどのような特徴が見出されるのか。筆者は、文學史と通俗文學の研究、及びその時代背景に着目し、該文の特徴と意義を見ていきたい。

狩野は、敦煌通俗文學文獻の發見が中國文學史の理解に資することを強く意識していた。該文執筆目的もそこにあることは既にその論題に明らかだが、該文中の以下の二つの文章からも確かめられる。

十年』(二玄社、1960年)に再録。嚴紹盪「狩野直喜和中國俗文學研究」『學林漫錄』7集、中華書局、1983年、142-152頁。狩野直禎「狩野直喜」江上波夫編『東洋學の系譜』、大修館書店、1992年、97-107頁。榮新江「狩野直喜與王國維——早期敦煌學史上的一段佳話」『敦煌學輯刊』2003年2期、123-128頁。後に、同『辨偽與存真——敦煌學論集』(上海古籍出版社、2010年)に再録。日本語譯は「狩野直喜と王國維——初期敦煌學史の一美談」高田時雄編『草創期の敦煌學』、知泉書館、2002年、47-55頁。高田時雄「支那語學支那文學・狩野直喜」礪波護・藤井讓治編『京大東洋學の百年』、京都大學學術出版會、2002年、3-36頁。

唯私が此鈔本（敦煌文獻を指す——高井補）に對して尤興味を感ずる理由は、それが唐末か五代に書かれたものであることで、換言すれば之によって、唐末若くは五代に元明以後の俗文學の根芽が已に出來て居た事が分るからである。（「支那俗文學史研究の材料（上）」104-105頁）

要するに私が言はんと欲する所は支那の俗文學は元明清の三代に戯曲とか小説とか澤山出來て居るけれども、其實唐末五代に已に萌芽を發し、宋に至りて漸く流行したものが元に至りて一段の進歩をなしたものだと思ふので、私の前に擧げた鈔本若くは刻本は其臆測に證據を供するものと信ずるのである。（「支那俗文學史研究の材料（下）」102頁）

當時、中國通俗文學の起源は宋代にあると考えられていた。それは、狩野も該文中に引く明・郎瑛『七修類稿』卷第二十二に記された「小説起宋仁宗。」という文句に依據した見解である。仁宗の在位は西曆一〇二二年から一〇六三年にあたることから、唐末から五代に書かれた敦煌通俗文學文獻は、中國通俗文學の起源が従來の理解よりも一世紀以上遡り得ることを示したのである。

さて、本稿がここで着目するのが、文學史という考え方である。それは、日本においては明治以降、西洋文學の影響を受けてから始まったものであった。日本における文學史研究の嚆矢は三上參次・高津鋤三郎『日本文學史』（金港堂、1890年）とされる。先行研究と重複する箇所もあるが、緒言に記された該書の執筆目的をここに引用する。

著者二人曾て大學に在りし時、共に常に西洋の文學書を繙きて、其編纂法の宜しきを得たるを嘆賞し、また文學史といふ者ありて、文學の發達を詳かにせるを觀、之を研究する順序の、よく整ひたるを喜びき。之と同時に、本邦には未だ彼が如き文學書あるあらず。また文學史といふ者もなくして、本邦の文學を研究するは、外國の文學を研究するよりも一層困難なることを感ずる毎に、未だ曾て、彼を羨み、此を憐み、如何にもして、我國にも彼に劣らざる文學書、また彼に譲らざる文學史あらしめんとの慷慨の念、勃然として起らざる事無かりき。（緒言 1-2 頁）⁶

ここに、文學史という考え方が西學の影響を受けたものであること、及びそれが「文學の發達を詳かに」するものであることが明記されている。それとともに、西洋に肩を並べようと意氣込む兩著者の姿が窺われる。このようにして日本に紹介

⁶この文章は既に次の論考において着目されている。川合康三「今、なぜ文學史か——序にかえて」川合康三編『中國の文學史觀』、創文社、2002年、3-27頁。

された文學史という考え方とその研究は、間もなく中國文學研究へも影響を與え始める。十九世紀末頃より古城貞吉、兒嶋獻吉郎、藤田豊八等によって、中國の文學史が書かれ始めていったことは良く知られたところである。また笹川種郎『支那小説戯曲小史』（東華堂、1897年）をはじめ、通俗文學へ目を向けた著作も出てきている⁷。狩野の敦煌通俗文學研究の成果もまた、このような時代の流れのを受けたものと位置づけられる。このような文學史への意識の高まりが一過性のものではなかったことは、現在に至るまで文學史に關する研究が様々な角度から繼續されていることから贅言を要しまい。

一方、狩野は該文の冒頭で従來の中國文學研究の傾向を述べ、中國の通俗文學が長らく價值なきものと見做されてきたことを指摘し、「近年支那でも又我國でも俗文學の方面に就き研究をなす氣運が生じてきた」（「支那俗文學史研究の材料」（上）104頁）と述べる。中國においては、通俗文學の類が長きに亘って蔑視されながらも、實際には士大夫にも廣く受容されていたのであり、彼らは公の場や文章において通俗文學に言及することを極力慎んだだけであった⁸。この問題に關する狩野の見解が讀み取れる文章がある。

ここに注意して置くが、然らば此れ等（元の雜劇、『水滸傳』『三國志』等——高井補）の小説・戯曲を輕蔑して、全く之れを讀まざるやと云ふに決して然らず。支那人は表裏ある人間なり。表には士君子の讀むべからざるものとして、口に排斥しながら、裏面に於いては殆んど之れを愛讀せざるものなし。（…中略…）支那文學には一方嚴格なる經學の反動として、此れ等の俗文學あり。之れを愛讀する者は隨分多けれども、讀者自身は娛樂の爲めに讀むものにして、文學として價值付けて之れを讀む者は殆んどなし⁹。

このような通俗文學への意識は日本における中國文學への向き合い方にも影響を與えていた。日本においても、中國の通俗文學は廣く受容されながら、その文學的價值が公に認められ、また議論されることは長らくなかったのである。しかし、通俗文學への關心の高まり、特に小説への意識の高まりは明治には既に始まっていた。そして、狩野もまた西洋の文學觀を積極的に受容していた學者の一人であつ

⁷西上勝「人情の探求と小説史の構築——笹川種郎『支那小説戯曲小史』をめぐって」川合康三編『中國の文學史觀』、創文社、2002年、225-256頁。参照：杜軼文「笹川臨風（種郎）の中國文學研究」『二松學舎大學人文論叢』第80輯、2008年、125-144頁。

⁸近代における知識人の様子については次の論文に詳しい。大木康「通俗文藝と知識人——中國文學の表と裏」神奈川大學中國語學科編『中國通俗文藝への視座（新シノロジー・文學篇）』、東方書店、1998年、27-51頁。

⁹狩野直喜『支那小説戯曲史』「支那小説史」、みすず書房、1992年、4頁。

た¹⁰。従來の文學觀では拾い切ることのできない通俗文學資料の研究を進めた背景がここに窺われよう。ただ、上掲引用文からも分かるように、通俗文學への關心が西洋の文學觀の影響であることは確かながら、狩野が近代以前の中國における通俗文學の位置を強く意識していたことは、踏まえておいて良いだろう。

ところで、一九一〇年代には、鹽谷溫が東京帝國大學文科大學において通俗文學の講義をしており、その内容は『支那文學概論講話』（大日本雄辯會、1919年）として出版され、幾度も版を重ねるに至った。該書の成立について、その序言に次のように書かれている。

本是れ僅々六回の口演に過ぎざれば、到底直に之を世に公にするに足らず。是に於て修正増補すること一年有半、要は主として戲曲小説の發展を敘述し、以て我が支那文學界の缺陷を補はんと欲するに在り。（序言2頁）

ここには舊來の文學觀では重視されてこなかった戲曲や小説を中心に文學史を語らんとしたことが明記されており、當時鹽谷が抱いていた通俗文學への關心の高さが読み取れる。これが狩野の論考とほぼ同時代であることを踏まえれば、そこに一つの時代の流れがあったと言える。附言すると、該書には既に「支那俗文學史研究の材料」への簡単な言及がある。慎重を期してか、敦煌文獻については安易な論述や批評を避けた文章にも、狩野の論考を紹介し、併せて「誠に支那俗文學史研究の材料として極めて貴重なる発見であります。」（上掲書466頁）との一言が添えられている。當時の識者が有した敦煌通俗文學文獻に對する關心の一端を窺せるものと言える。

次に、狩野の敦煌通俗文學研究の内容を見ていく。ここではまず、狩野が該文中に取り上げた寫本を、現在通行している寫本番號によって示す¹¹。

S.2630「唐太宗入冥記（擬）」

S.133「秋胡變文（擬）」

S.406「茶酒論」

P.3213「伍子胥變文（擬）」

S.2204「董永變文（擬）」

¹⁰注5 高田論文。

¹¹「茶酒論」と「秦婦吟」には複数の寫本があるが、狩野の翻刻箇所が確認できる寫本であること、及び誤字脱字のあり方（または文字の一致）が狩野の翻刻と同じであることに着目し、該文に取り上げられた寫本を推定した。また「秦婦吟」については、狩野が眞題と記年を把握していないため、狩野の閱覽した寫本には眞題も記年もなかったと考えられる。なお、ここに挙げた寫本の他にも「季布歌」を實見したことへの言及がある。

S.5476「秦婦吟」

第一に取り上げたS.2630「唐太宗入冥記（擬）」については、その内容が『西遊記』中の一節に近似することに着目し、その起源が唐末にまで遡り得ることを指摘するとともに、『水滸傳』等に見られる“唱諾”という表現が既に見られることに着目している。S.133「秋胡變文（擬）」の考察においても、劉向撰『列女傳』、劉宋・顔延之の秋胡詩、元・石君實の戯曲「秋胡戲妻」との関係を指摘するとともに、“辭母了”等の当時の俗語表現に着目する。そして、P.3213「伍子胥變文（擬）」を紹介する際には、その文句が後世の小説に用いられる文句と大いに類似していることを指摘する。以上の「支那俗文學史研究の材料（上）」に續いて、「支那俗文學史研究の材料（下）」では、まず韻文體の文獻を取り上げ、後世の彈詞との近似性を指摘して後、S.2204「董永變文（擬）」を取り上げる。董永の故事については、『太平御覽』の同故事を引きながら、その淵源を六朝時代に求め、唐代において敦煌文獻に見られる韻文の小説ができたとの見解を述べる。そしてS.5476「秦婦吟」では、その内容が黃巢の亂に言及していることを受けて、その成立年代を唐末五代と指摘する。これ以降は、宋代以降の諸文獻を用い、また自身の知見を散りばめながら、敦煌文獻に見られる唐末五代の通俗文學が宋代に發展し、更に元・明・清へと繋がっていったことを述べている。

ところで、狩野はそれら敦煌通俗文學文獻が唐末五代のものと述べているが、具體的な記年のある文獻を取り上げてはいない。つまり、S.5476「秦婦吟」を除き、俗語を多用した通俗文學文獻の年代を唐末五代に比定した論據が明記されていないのである。ただ、このことについては、先にも取り上げた『支那小説戯曲史』中に、文字の體裁を奥書のある抄本から比較して考え、また書體に着目することにより、唐末五代と想像したと書かれている¹²。この見解は、その後現在まで蓄積されてきた敦煌寫本研究の成果に照らし合わせて見ても正鵠を射たものと言える。

¹²「猶ほ予は文字の體裁を幾多の奥書あるものによりて比較し考ふるに、恐らくは唐末五代のものたるべしと想像す。若し予が想像にて正しくんば、唐末五代には已に後世小説に類似したる文學ありしことを想像すべし、假りに予の唐末五代なりとの想像が誤りたりとしても、少なくとも宋初にはかかるものありしことを斷言すべし。」注9「支那小説史」、52頁。『列女傳』に見えたる秋胡とか、或ひは二十四孝中の董永とか、或ひは伍子胥などの事を俗語を以つて、小説風に作りたるものなりき。然るに、其の書體より考へて見るときは、何如にも唐末五代頃のものと思はる。」注9「支那の俗文」、161頁。また、狩野直喜『支那學文藪』（みすず書房、1973年）の卷頭に、S.133「秋胡變文（擬）」調査時のノートの寫眞が一部掲載されている。そこには「秋胡二關スル小説體ノ文アリ下ニ抄出す／均シク唐抄本」と書かれ、本文の翻刻が續く。その本文翻刻上段に、「唐末／五代／唐抄」と書かれているが、それらには削除の如き線が引かれている。後に、敦煌文獻中の通俗文學文獻の年代を唐末五代と位置づけており、その削除の線の意味は明らかにし難いが、狩野が該寫本の年代を九世紀末頃から十世紀頃の寫本と見做した痕跡は窺われる。

また狩野は、閲覧文献數に制限があったとはいえ、北京とヨーロッパで敦煌文献を實見調査したことから、文献の年代や紙についての指摘も散見される。例えば、S.133V「秋胡變文（擬）」について「これも前に挙げたもの（S.2630「唐太宗入冥記（擬）」を指す——高井補）と同じく當時の無學なものが書いたものだから、滿紙訛字を以て充たされ容易に讀むことが出來ぬ。」（「支那俗文學史研究の材料（上）」107頁）とあるように、書寫人物へ目を向けている點も着目してよい。當時、中國通俗文學や中國文學史を研究する氣運が高まっていたとはいえ、十世紀敦煌の無學な者が書いた生の寫本から書寫人物の特徴を導き出して指摘することは、該分野において新鮮な着眼であっただろう。換言すれば、狩野の論考は、敦煌通俗文學研究としてのみならず、中國古寫本研究としての意義も有した論考であったといえる。

以上を踏まえ、更に狩野における敦煌通俗文學研究について、狩野と交流のあった王國維に着目することで、少しく考察を加えてみたい。

狩野と王の交流は、狩野が敦煌文献調査のため北京に赴いた一九一〇年に始まる。當時はまだ十分な文學的意義が認知されていなかった元曲に對して、彼等は共に強い關心を寄せていたことが契機となり、懇意になった。一九一一年の辛亥革命の後には、王は羅振玉とともに渡日し、凡そ五年間京都に滞在したことで、狩野との交流が極めて親密なものとなる¹³。確かに、彼等の交流において、元曲と敦煌學は重要な一面であり、その點における先學の指摘に筆者も異論はない。だがその一方で見落としてならないのは、狩野が儒者として、また清朝考證學の流れを汲む學者として生きたことである。それは王にも通じる特徴であり、狩野の書いた追悼文にも讀み取ることができる。該文には、王の紅樓夢研究や戲曲研究への言及もあるが、それ以上に王の學問への讚辭が表れているのは下記の文章である。

王君の學者としての偉大卓越せる點は、支那の老儒にして初めて爲し得ることを悉く爲し得たるに在り。又後には外國語の出來ることは一切謂はなかつたが、外國の學問を爲せし爲めに、從來の支那の老儒の學問研究方法よりは確實なる研究方法をとつたことに在る。即ち西洋の科學的研究方法を善く理解して之を支那の學問の研究に利用したことで、これは同君が學者として卓越せる所以であらうと思ふ。西洋の學問の影響を受けて漸次、支那學に新しき見解を提出する學者は今日の支那には決して尠くはないが、此の種の支那の新進學者は遺憾ながら支那學の根柢となるべき經學の學殖が薄き嫌があり、又從來の支那の學者は物はよく知つて居つても今日の學問研究方法に通ぜざる爲め、

¹³狩野直喜「王靜安君を憶ふ」『藝文』第18年第8號、1927年、38-45頁。後、同『支那學文叢』（みすず書房、1973年）に再録。

折角骨折つてもそれだけに今日の世界の學者を納得せしむる底の功名なる學術的説述法を爲し得ない。つまり説明が拙いのである。然るに同君は此の兩者の弊が無く、却つて兩者の長所を採つて居る。その點は確にユニツクのことと申さなければならぬ¹⁴。

この文章に着目するならば、狩野の抱いた王への評價は、單に元曲や敦煌通俗文學への關心が一致したという以上に、王が儒者であること、經學を根本に据えながらも新たな西洋の學問へも通曉していたことがあったと考えられる¹⁵。それはまた、狩野自身が、當時學問の在り方が變動する時代の中で獲得していたものである。先に述べた通俗文學への向き合い方は、その一端の表れと言える。このような共通點は、敦煌學における彼等の交流を考えるにあたって注目されて良い。

「支那俗文學史研究の材料」は、敦煌通俗文學研究の濫觴として重要な論考であり、事實、敦煌文學研究に大きな足跡を残した論考であった。その意義は、狩野自らが意識していたことだろう。だが、その背景にあった學問的態度を踏まえるならば、狩野の論考は、中國學という廣い枠組みにおいて敦煌文獻研究を位置づけた上で執筆されたものであり、そもそも敦煌文獻研究のみに専心することは、決して狩野の意圖するところではなかったとも考えられる¹⁶。新たな學術の方法を積極的に受容しながらも、前近代の學術を確かに繼承することが、狩野の研究態度であった。

附言すると、王の「敦煌發見唐朝之通俗詩與通俗小説」¹⁷は、中國における初めての敦煌通俗文學の研究として名高いものであるとともに、狩野の調査ノートも利用して書かれたことは、既に日中の先學が繰り返し指摘してきた通りである¹⁸。だがそれは、狩野が抄寫した資料を使いながらも、宋代以降の通俗文學との関わり以上に唐代へ焦點を当て、その中での敦煌通俗文學文獻の位置づけを試みた論考

¹⁴注 13。

¹⁵近年の王國維研究にもこの指摘が確認される。張弓「王國維與敦煌典籍研究」郝春文主編『敦煌文獻論集——紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會論文集』、遼寧人民出版社、2001年、369-377頁。

¹⁶宮崎市定は『東光』第5號（1948年）の『狩野直喜先生永逝記念號』に寄せた「歴史家としての狩野博士」に次のような一文を残している。「後に助教授を拜命して、歐洲へ留學の途に上るについて暇乞に參上した際にも、「敦煌文書はもういゝ加減に切上げたがよからう。日本人は敦煌にしか興味を持たぬと西洋の學者が思ふかも知れぬから」と云はれた。普通の人間は先づは支那本部から入つて行くのが本筋で、餘力があつたら塞外にも及ぶがよいといふのが先生の持論であつた。」なお、宮崎は1934年12月10日に京都帝國大學文學部助教授に任ぜられ、翌1935年10月15日にフランス在留の文部省命を受け、1936年2月20日に出國した。（參照：「宮崎市定自訂年譜」『宮崎市定全集』第24卷、岩波書店、1994年。）

¹⁷『東方雜誌』第17卷第8號、1920年、95-100頁。

¹⁸注5、神田論文、榮論文、高田論文。柴劍虹「王國維の初期敦煌寫本研究」高田時雄編『草創期の敦煌學』、知泉書館、2002年、57-70頁。

であった。つまり、自らその執筆意圖が狩野の論考とは異なるものであった。同じ文獻を使う時にも、王は決して狩野の論考の踏襲にとどまらず、それを超えることを意識していたことは、S.2630「唐太宗入冥記（擬）」における故事の源流考證を例として¹⁹、幾つも読み取ることができる。

狩野が中國通俗文學史における敦煌通俗文學文獻の意義を説いた一方、王は唐代における敦煌通俗文學文獻の意義を説いたと言えるだろう。このような狩野と王の論考のあり方は、當然狩野の薰陶を受けた青木正兒と倉石武四郎も意識していたことと考えられる。それでは、一九二七年に執筆された二つの論考は、いかなる特徴を有するものであり、またいかに狩野の論考を引繼いだのか。

第二章 青木正兒「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」

青木正兒は、パリより歸國した岡崎文夫の調査ノートを利用してこの論考を發表した²⁰。そこで取り上げた文獻は、以下の三點である。

P.2193「目連緣起」

P.2319 または P.3107「大目乾連冥間救母變文」

P.2187「降魔變押座文」

これら三點の文獻のうち、P.2187「降魔變押座文」は、現在では同故事末尾に書かれた「破魔變」という名に依據して「破魔變文」と通稱されている。ただ、當時はそのような理解はまだなく、「降魔變押座文」が押座文の後に續いて書寫された「破魔變文」を含む全體を指した名稱であると考えられたため、「降魔變押座文」と呼んだに過ぎない。また、押座文を「柙」座文と書寫しているのは、寫本における手偏と木偏の互換性という問題だけでなく²¹、當時押座文なるものがいかなる役割を擔ったものか明らかでなかったことにもよるのだろう。押座文についてはその後研究が積み重ねられ、佛教儀禮と密接に關わっており、聽衆を鎮める役割をもつこと²²、また梵唄から發展し來たったものであることが明らかにされている²³。

¹⁹注 18 柴論文。

²⁰岡崎は一九二五年二月より一年二ヶ月の間英佛に留學した。参照：「岡崎文夫博士略歴」『東方學』第 70 輯、1985 年、219 頁。

²¹寫本は木偏に作る。

²²金岡照光「押座考」『東洋大學紀要・文學部篇』第 18 集、1964 年、41-70 頁。

²³荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』「各論部第三章・押座文及其在唐代講經規範上的位置」、中華書局、2010 年、240-281 頁。

さて、青木の論文の執筆目的は、上掲の狩野の論文を補うことにあった。青木は、狩野の文章に取り上げられた文献が果たして本当に語り物といえるのか、長らく疑念を抱いていた。これより少し前に発表された文章の中で次のように述べている。

是（狩野の論考に取り上げられた「孝子董永傳」と「季布歌」——高井補）がもし唱ひ物たる敘事詩であつてくれると、我が此の研究に甚だ有難いが、残念ながら、それが唱はれたか否かを確かむ可き手がよりは少しも無い。又詩壇の上から見て多少俗調を帯びた拙い敘事詩と云ふの外、語り物の先驅たるを暗示する何物も無い。併し之を以て當時民間に此の類の鄙俗な敘事詩が唱はれてゐただらうとの想像を助ける資料に供することは出来やう²⁴。

この疑念を晴らしたのが、岡崎の調査ノートに記された文献だった。このような経緯があったため、青木は狩野と同じく語り物の起源が五代まで遡り得ることを改めて述べようとしたのである。「此事（語り物の源流が五代まで遡ること——高井補）固り十年前吾師の提倡する所と雖も、資料や不備の點があつた。今此新資料によつて之を裏書きし得たるは余の私に快とする所である。」（129頁）との文句はそれを意味する。

青木は、該文の冒頭、狩野が敦煌の通俗文學文献を語り物と見做したことへ讃同を示す。ここから青木は上記三點の寫本について論じ始めるのであるが、本稿が着目するのは次の言葉である。

余は今此三篇の内容に就て其れが何經に出たものだとか、どんな俗説が加はつてゐるとかの詮議をせうとするもので無い、それは余に取つて興味の薄い事であるからである。（124頁）

つまり、ここで取り上げている敦煌通俗文學文献の由來（ここでは佛教經典も念頭に置かれている）には、青木の關心はあまり向かなかつたのである。更に、それに續くのが次の文章である。

余は其の體例に於て興味を有する。即ち三篇はいづれも稍鄙俗なる敘事文を以て説き、其間隨所に七言もしくは六言の話・小説に類すと曰はんより、寧ろ彈詞・鼓詞によく似てゐる。（同上）

²⁴ 「語り物の源流」『支那學』第1巻第12號、1921年、33-48頁。後、同「支那文藝論叢」（『青木正兒全集』第2巻、春秋社、1970年）に再録。

この青木の関心の方向は、P.2193「目連縁起」を取り上げた際に明確に表れている。青木は、P.2193「目連縁起」の本文を引用し、それが「説き且つ唱はれたものに相違ない」（126頁）と述べ、その體が清代の鼓詞・彈詞と大同小異であること、識語に「天福九年」（西暦九四四年）とあることから、五代の書寫であることを指摘する。このようにP.2193「目連縁起」を中心に論じて後、「大目乾連冥間救母變文」とP.2187「降魔變押座文」（現在の所謂「破魔變文」）を取り上げている。しかし、それら二つの文獻に關する文章は半頁ほどを占めるに過ぎない。前者については孟蘭盆會との關係や上掲P.2193「目連縁起」との類似を述べ、後者についてはその文體が三篇の中で最も絢爛であると指摘する。

この青木の論考の中で着目すべきは、その文學觀である。青木は、文學と宗教の關係、及び文學の發生を考える中で、民衆の語り物が宗教的語り物以前に存在すると考えていた。狩野が発見した敦煌文獻中のS.2204「董永傳（擬）」や「季布歌」に着目して後、次のように述べる。

「目連縁起」等の文の存在により、宗教的のもの以外にも當時民間に之に類する語り物風のものが行はれてゐたであらうと云ふことは想像し得られる。何となればかゝる民衆的文學は必ずしも宗教を俟つて起るもので無い。否寧ろ宗教家が民間流行の俗歌等に倣つて教義の普及を謀らんを欲する傾向ありと見る方が自然であらう。（…中略…）乃ち宗教的語り物の有る前に民衆的語り物の存在を推理し得るではあるまいか。（128-129頁）

これは、P.2193「目連縁起」という宗教的語り物があるならば、それ以前に民衆的な非宗教的語り物があるとの謂いである。これが、青木の敦煌通俗文學文獻への見方の土臺にある。宗教的語り物は、民衆の語り物より後からやってくるとすれば、文學研究者としての青木の関心が、文學の根源により近い民間の語り物に向けられたことにも納得できる。結果的に、該文においてP.2193「目連縁起」という佛教色が明らかな故事を取り上げながらもその佛教的側面に着目することのなかった背景がここにあるのだろう。

ここまで、P.2193「目連縁起」を中心とする青木の敦煌通俗文學文獻への論考を見てきた。青木は、狩野とは異なる文獻から、狩野が彈詞の先驅と述べた見解の正しさを補うのとともに、自身の文學觀を披瀝する論を展開させ、語り物が有する文學上の意義を主張した。その中でも、文學の起源に踏み込んで私見を提示した點に特徴があると言えるだろう。筆者の読みによれば、文學の發生が宗教よりも先にあったとする見解は、該文の要點の一つであった。しかし、ここには、續い

て執筆された倉石の「目連變文」紹介の後に」とは些か異なる理解がある。そもそも、倉石の該文の執筆意圖の一つが、この青木とは異なる角度から私見を述べることにあったと考えられる。よって、この問題を念頭に、次章では倉石の「目連變文」紹介の後に」を取り上げ、その内容を追いながら青木との見解の相違を見ていきたい。

第三章 倉石武四郎「目連變文」紹介の後に」

當該論文は、青木の論文と同巻同號に連続して掲載された文章である。青木の文章が公表される前にその原稿を読み、それについて自身の感じたところを執筆したものである。倉石が本稿で取り上げた敦煌文獻を現在の寫本番號等を附して示すと、以下の通りである。

P.2721V「舜子至孝變文一卷」

P.2553「明妃傳（擬）」（現在にいう「王昭君變文（擬）」）

「文殊問疾第一卷」（『燉煌零拾』より）

P.3128「解座文（擬）」²⁵

・變文の性格について

倉石はまず P.2721V「舜子至孝變文一卷」を取り上げ、そこに書かれた識語の「天福十五年歲當己酉」に着目し、當時の敦煌の人々が中原の年號の改定を知らなかったこと（天福十五年（西曆九五〇年）は、正しくは乾祐三年）、及び干支が合わないこと（正しくは庚戌）を指摘する。だが、それを「燉煌らしくて嬉しい」（131頁）と肯定的に捉える點に特徴がある。更に同故事中、舜の實父・瞽叟が後妻の嘘言に惑わされて舜を殺そうとする三回の場面において、同じ會話の文句が一字も変わらず復唱される點に着目し、「童話の根本要素たる單純と、これに伴ふ反復とは、いかんなく此の小篇に現はれて居る。」（131頁）と述べ、やはり肯定的に指摘するのである。その後、P.2721V「舜子至孝變文一卷」にはあまり韻文がない點に着目し、青木の取り上げた P.2193「目連緣起」とは些か性格が異なると述べる。續

²⁵ 現在敦煌講唱體文獻翻刻資料の定本として使われる黃征・張涌泉校注『敦煌變文校注』（中華書局、1997年）では、これに「解座文」との擬題を與えている。これは長らく「不知名變文」と題されてきたことから分かるように、變文に近い體裁を備えた文獻である。該文で取り上げてきた P.2721V「舜子至孝變文一卷」、P.2553「明妃傳（擬）」、「文殊問疾第一卷」等と同じ類の資料であると倉石が考えたことも十分頷ける。なお、この「不知名變文」を「解座文」と改名することについて、『敦煌變文校注』は、「據篇末「各自念佛歸舍去，來遲莫遣阿婆愼」、「合掌階前領取偈，明日聞鐘早聽來」云々，周紹良考定此乃「解座文二首」（周先生有時又稱爲「解座文」），近是。」（1192頁）と述べる。

いて講唱體文獻の縁起と變文を同義と見做し、その意味は内藤湖南の言う如く曼荼羅の銘文の謂いであると述べる。

「縁起」若しくは「變文」とは湖南博士の説かるゝ如く曼荼羅の銘文の謂であつて降魔變の押座文と稱するものも、中央の佛座の下部に銘文が録せらるゝ習慣から來たものらしい。、もともと佛家に出づること疑ひなく、此の意味に於て、「目連變文」の如きは本色となし得る譯である。(133頁)

縁起と變文を同じものとする見解の根據は示されていない。しかし、縁起が佛教用語であることは一目瞭然であるため、通常、何らかの根據なくして兩者を同一視するとは考えにくい。換言すれば、兩者に何らかの共通點、または類似點があったために、同一視するに至ったと考えられる。考えるに、當時既に P.2193「目連縁起」と「大目乾連冥間救母變文」の存在が確かめられていること、その文體が同じ講唱體であり且つその概要も決して大きく異なるものではないことが、縁起と變文を同一視する一因となつたのではないだろうか。しかし、曼荼羅の銘文との解釋は、その後の變文研究史において正しく評價されてはこなかった。

變文の理解に大きな貢獻をした澤田瑞穂「支那佛教唱導文學の生成」と同「支那佛教唱導文學の生成(續)」²⁶、梅津次郎「變と變文」²⁷、水谷眞成「「一鋪」の意義について——變文演出法に關する一試論」²⁸等に代表される初期の日本の敦煌變文研究は、變文と繪畫の關係を明確に指摘したものであつた。その後、敦煌通俗文學研究を牽引した那波利貞、金岡照光、川口久雄等も、變文と繪畫の關係を肯定し、研究を進めていった。しかし、變文を曼荼羅と解釋する立場はあまり顧みられなかつた。變とは何か、變文とは何かという問題が議論される際に、それを曼荼羅と解釋することは、かつて提起されたことがある一つの見解として紹介され、そして否定されるに留まつたのである。しかし、そこには大きな誤解が潜んでいるのではないだろうか。内藤や倉石の言う「曼荼羅」とは、密教の曼荼羅の謂いではなく、佛世界等の圖の謂いであつたはずなのである。このことを示すのが、上記の引用文の後に續く「此の「目連變」が他の「西方變」「金剛變」「淨土變」「維摩變」張彦遠の歷代名畫記卷三、記兩京外州寺觀畫壁に據る。等と共に唐代に有名であつたことは」云々という言葉である。「目連變」と正規の佛教經典の變相とを同列に論じることの是非はここ

²⁶「支那佛教唱導文學の生成」『智山學報』新第13卷、1939年、94-128頁。「支那佛教唱導文學の生成(續)」『智山學報』新第14卷、1940年、65-98頁。後、ともに同『佛教と中國文學』(國書刊行會、1975年)に再録。

²⁷『國華』第760號、1955年、191-207頁。後、同『繪卷物叢考』(中央公論美術出版、1968年)に再録。

²⁸『支那學報』第2號、1957年、29-32頁。後、同『中國語史研究——中國語學とインド學との接觸』(三省堂、1994年)に再録。

では問わない。大事なことは、曼荼羅という語句によって意味したところが、密教の曼荼羅ではなく、佛世界等を表した變相畫であったことだ²⁹。このような曼荼羅という語彙の用法は、佛教においては珍しいものではない。また、後の多くの變文研究者が、變と繪畫の関係や繪解きとの繋がりに着目した見解ともそれ程離れたものではないと言える。

この曼荼羅という解釋が顧みられなかった背景には、密教の曼荼羅の謂いと誤解されたことの他に、中國において、變を曼荼羅と解釋した關德棟の見解が否定されたこともその原因として挙げられる。關は、曼荼羅の曼の古音が muan であり、變の古音である pian と近いとして、「「變」字的原語是 maṇḍala 了。」と述べた³⁰。しかし、この關の見解は支持を得るに至らず、多くの場合、直接批判されることもなく、過去に提起された變の一解釋として紹介されるだけになっていく³¹。そして、上記の内藤等の曼荼羅という解釋も顧みられなくなっていった。なお、關の見解を支持した馮宇は、より廣い意味で曼荼羅の意味を解釋すること、つまり佛世界等を表した變相畫として理解することの妥當性に言及している³²。この點では、馮の見解は内藤等の見解に近い側面があると言えるが、筆者の知る限り、その問題意識を受け継いだ研究は確認されない。

倉石の論考が發表されて以降、變文と繪解きの関係を示す P.4524 「降魔變畫卷(擬)」の存在が公に知られるまでにはまだ數十年の時を要した³³。倉石が P.4524 「降魔變畫卷(擬)」を實見したり、その存在を窺い知る機會に恵まれていたならば、曼荼羅という解釋から繪解きや紙芝居との関わりへと更に一步論を進め得た可能性もあっただろう。なお、今一度倉石の文章を読むならば、當時の日本の學者にあっては、變文を佛教繪畫の角度から捉えることへの疑いはあまりなく、議

²⁹變を曼荼羅と解釋する見解は次の書籍にも引用紹介されている。小沼勝衛編『隋唐の盛世』(東洋文化史大系：第3卷)、誠文堂新光社、1938年、246-247頁(執筆は長澤規矩也)。

³⁰關德棟「略說「變」字的來源」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄(上册)』、上海古籍出版社、1982年、235-238頁。(初出は『大晚報・通俗文學』第25期、1947年。)

³¹この問題に直接に言及したものとしては、次の指摘が挙げられる。「關教授のマンダラ音譯説は、語頭子音の m が、兩唇音の變化で b にかわり、an が中介母音のある ian となり、音尾の la が消失して、maṇḍala - bian と變化したという證明の仕方で、あまりに二重三重の音變化を前提としすぎていて、にわかに贊意を表すわけにはいかないのである。」金岡照光『敦煌の繪物語』(東方選書8)、東方書店、1981年、83頁。參照：Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts*, Harvard University Press, 1989, pp.59-60.

³²馮宇「漫談「變文」的名稱、形式、淵源及影響」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄(上册)』、上海古籍出版社、1982年、361-372頁。(初出は『哈爾濱師範學院學報(人文科學)』1960年第1期。)

³³P.4524 「降魔變畫卷(擬)」に關する初めての專論は次の論文である。Nicole Vandier-Nicolas, *Śāriputra et les six maîtres d'erreur: facsimilé du manuscrit chinois 4524 de la Bibliothèque nationale* (Mission Pelliot en Asie centrale; Série in-quarto V), Imprimerie nationale, 1954.

論すべき程の問題とも思われていなかったようである。二十世紀半ばから長く続いた變や變文の由來、及びその意味についての喧々譁々たる論争は、よもや彼等の想定するところではなかったであろう。

・倉石と青木との見解の相違

この曼荼羅の議論に続く内容が、筆者が先にも言及した青木と大きく異なる見解を示す箇所である。それは、語り物の成り立ちについてである。倉石は、次のように青木の見解への異論を述べていく。

青木氏は「目連縁起」を通じて、「民衆的文學は必ずしも宗教を俟つて起るもので無く、寧ろ宗教家が俗家に倣つて教義の普及を謀らんとしたものだ」と論斷されて居る。如何にもこれ丈けでは然もあるべきことと私も思ふが、翻つて前掲の舜の逸話に於てやはり「變文」の題が襲用されてある處を見ると、少くとも此の場合に於ては變文より發達したる宗教的語り物が、支那固有の童話をも惹き込んだらしく思へる。如何に少く見積つても當時は宗教的語り物の方が優位に在つたのでないと、此の關係が解けさうに無い。(134頁)

これは、倉石が青木と異なる立場から敦煌通俗文學文獻を見ていたことを明示した文章である。ここには P.2721V「舜子至孝變文一卷」が持つ宗教的側面に積極的に言及し、佛教の關與を肯定していく倉石の姿がある。更に、その後の文章においては、

われわれは先づ固有の語り物が佛教家の變文に壓倒された時代を想像する。次に再び固有の物語が變文の袖に隠れてそろそろと其改革された、時代の兒としての姿を現はす、それは「舜子至孝變文」に於て眼のあたり認めることが出来る。かの「孝子董永傳」に至つてはよほど脱化の傾向さへ見える。而して最後に再生の語り物たちが「變文」や「縁起」の舊套をかなぐり捨て、民衆の間に躍り出す、(以下略)。(135-136頁)

と述べる。

倉石は、變文より前に固有の語り物が存在していた可能性へは肯定的な見解を示している。この點は青木に同じである。それでは、この見解と青木の見解との間にはいかなる違いがあるのか。倉石をして該文を書くに至らしめた最大の要因は何か。

青木の關心は、文學の發生にあった。上述の如く、青木はまず民間の語り物が存在しており、後に宗教家がそれを利用していくものと考えた。そして、宗教的側

面への積極的な言及はないまま、民間の語り物の意義を説く。一方の倉石は固有の語り物が先に存在したことを認めるものの、それらは一度變文に壓倒されて表舞臺から姿を消し、その後再び變文を通して姿を変えて現れ、その後は變文（または縁起）の覆いを捨て去ると述べる。この中で意識されているのは、宗教の役割である。P.2721 V「舜子至孝變文一卷」について述べた言葉（上掲引用文）に「此の場合に於ては變文より發達したる宗教的語り物が、支那固有の童話をも惹き込んだらしく思へる。」「如何に少く見積つても當時は宗教的語り物の方が優位に在つた」とあるように、倉石は文學に對する宗教の影響を積極的に認める立場にあつた。このような見解は、青木の論考に見ることはできない。何故ならば、青木にとっては、民間の語り物の方が宗教的語り物よりも古く、また文學の發生に關わるものであり、そのような點にこそ該文における關心があつたからである。

このような青木との見解の相違を明確にした後、倉石は更に P.3128「解座文（擬）」を取り上げる。これは、狩野の調査ノートを利用したものであり、次のような文句が確認される。

門徒切要審思量，念佛更燒五分香。閑來不守三歸界，如何生死作橋樑。
欲得千年長富貴，無過念佛往西方。合掌階前領取偈，明日聞鐘早聽來。

このような句を持つ資料を取り上げ、倉石は「語り物の世界に於ける宗教の壓倒的勢力とを窺ふにも恰當な史料」（137頁）と指摘し、語り物における宗教の果たした役割を認めていくのである。

このことから、倉石の論考とは、語り物の發生については青木に大きな異論がなくとも、その發展過程における宗教との關係について積極的に指摘し、その中で自身の見解を明確に述べんとしたものであつたことが分かる。

倉石の論考は、文學と宗教の關係を意識することにより、新たな流れを生み出す意義を有したものと位置づけられよう。P.2721V「舜子至孝變文一卷」の有する通俗性を指摘するとともに、狩野と青木が各々の論考中には具體的に取り上げることのなかつた變文の由來の問題について比較的積極的に言及していった。當時知り得た敦煌文獻をもって考察し得る範圍には限界があり、些か推測を含んだ形であつたとはいえ、敢えてこの問題に取り組もうとした倉石の論考は高く評價されるべきものである。

ここまで、倉石の論考を青木の論考との關係の中で読み解いてきたが、ここで問題となるのは、青木にも倉石にも、一九二〇年に發表された王國維の論考の影響が全く窺われないことだ。だが、これは意圖的に避けたというわけではないだろう。それは、青木の論考が岡崎文夫のノートを用いたものであるだけでなく、先に狩

野の論考へ呈した自らの疑義を訂正することにもあったこと、彼の関心が語り物としての文體にあり、結果的に講唱體に着目したこと等に起因する。また、倉石の論考は青木の論考を受けて執筆されたものであるため、やはり講唱體文獻への言及が中心となっている。王の論考と具体的な繋がりを持つものとならなかった原因はここにあると考えられる。

小結

狩野直喜、青木正兒、倉石武四郎の論考の流れをまとめると、狩野が中國通俗文學史を新たに書き直す資料を提示し、その意義を述べたのに続き、青木はその見解を補佐する論考を執筆し、倉石は青木の論考を受けて新たに文學と宗教の関わりを考究したと言えるのだろう。本稿で見てきた彼等の論考は、その後の日本の敦煌通俗文學研究を開拓する意義を有したものであった。該分野の研究の發展とともに、それら初期の研究成果が参照されることは減少したが、狩野が指摘した敦煌通俗文學文獻の文學史的意義は、鄭振鐸『中國俗文學史』（人民文學出版社、1938年）等によって定説へと高められ、その後も多くの研究者の支持するところとなり、現在に至っている。また青木と倉石の論考で取り上げられた問題のうち、變文の字義についてはその後に数え切れぬ議論が生まれた。そして、か彼等が主として用いた講唱體文獻は、敦煌通俗文學文獻の中心的資料として研究されており、倉石の提起した通俗文學と宗教との関係は、今なお多くの研究者が繼續して解明に取り組んでいる問題でもある。

近年、日本國外の研究者からも狩野の論考の意義が説かれる中³⁴、本稿は、狩野の論考の意義を、上記の如く敦煌通俗文學研究の嚆矢としてのみならず、青木と倉石の論考への繋がり意識し、日本の初期敦煌通俗文學研究という枠組みの中で理解することを提起したものである。彼等の一面を取り上げたに過ぎぬとの誹りは免れないが、このように新たな角度から研究史を振り返り、また先行研究の把握を試みることが、現在の研究の立ち位置を振り返り、今後の研究方向を模索する一助となるならば幸いである。

（作者は日本學術振興會特別研究員 PD）

³⁴注5 榮論文、注18 柴論文。關家錚編著『二十世紀《俗文學》周刊綜目』劉錫誠「序二」、齊魯書社、2007年、8-13頁。