

唐王朝における三夷教と讚*

荒見泰史

第一節 前言

中國の宗教、とく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。舒元興『唐鄂州永興縣重岩寺碑銘（竝序）』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。……

*本稿は科學研究費補助金基盤（B）「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の綜合的研究（16H03404）」を受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』卷第七二七，1983年，7498頁上。

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有ることを言い、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ている。

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に違いないが、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氣になる點である。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。これらの點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、三夷教の中でもとく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、マニ教といえは紀元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、輪廻等の觀念を吸収し、それらを混合させて、獨特的な「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」という獨特的な思想體系を構成しているとされる³。

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みられており、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、「醫王」、「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。」⁴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

³ 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。

⁴ 『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（『大正新續藏經』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點がある。またこの『通典』では「未摩尼法」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みるに「開元二十年八月十五日、勅：『未尼本是邪見，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「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』に據りもとは小字で書かれた注釋であつたらうと推察される。

のは、『摩尼光佛教法儀略』及びその頃のマニ教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⁵。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（後節にもまた詳述する）。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々な宗教、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』が残されている⁶。

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、さらにその後には『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淨と佛教界の關係、特に般若三藏などとの交友を考えると、三

⁵『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，故不名火祿；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。

⁶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。

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，並非作爲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⁷。

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などの狀況（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⁸。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みられている。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檢討する必要がある。

敦煌本 『下部讚』の内容は以下の通りである⁹。

前闕

1. (偈文) □□□□□□□□ (布)¹⁰思一 那里思咄烏噓誥伊烏噓誥¹¹
□□□□□□□□□布思三 那里思咄麗 (灑)¹²引。所嫁反 伊所
紇耶囑布□□□□□□□伊鳴噓誥于呬所倒^五 奴嚕阿勿倒^六 奴嚕

⁷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。

⁸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さらに限定している。（『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。）

⁹『下部讚』の録文及び註釋には、『大正新修大藏經』（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〉臺版說明及校勘」（『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、包郎「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。）

¹⁰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。

¹¹「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。

¹²『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。

□□□吉八 門囉利呼唵吽九 謀蘇吽噯而坭緩十 奴噓呼誦鬱□□
反。引聲 涅薩底十一 拂羅辭所底十二 鬱喏夷囉紗洌□引。 □+
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。

伽路師羅旨一 伽路師立無羅二 伽路師阿嚩訶三 吽耶訖哩吵四
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 鬱佛吽不哆舌頭 漢沙囉十 醫羅訶耨呼邏
十一 醫羅訶紇彌哆十二 夷薩烏盧訖十三 祚路鬱于吽十四 伽路師+
五 伽路師十六

7. 『稱讚忙爾具智』王諸慕闍作……
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。

于豬喝思嚩一 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 佛吽弗哆喝思嚩七
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
哩啊吽爾弗哆喝思嚩十一 哪吽哩弗哆喝思嚩十二 呼味無娑矣弗哆
喝思嚩十三 弗佬以弗哆喝思嚩十四 弭吽哩麼爾弗哆喝思嚩十五 那
呼味喝思嚩十六 阿雲那爾訖喝思嚩十七 阿拂哩殞喝思嚩十八 薩哆
舌中嚩訖喝思嚩十九 雲那囉吽于而嚩喝思嚩二十 吽攞撻烏盧訖喝
思嚩烏盧訖喝思嚩二十一 止訶舌根 哩娑布哩弗哆惣與前同

12. 『歎諸護法明使文』子黑哆忙爾電達作有三疊……
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』諸慕闍作有兩疊……
17. 『歎五明文』第二疊……
18. 『歎明界文』凡七十八頌分四句。未冒慕闍撰……
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) 此偈讚忙爾佛訖，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) 此偈爾逾沙懺悔文。……
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，凡識有厓。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，寥衆忠誠；四海咸寧，萬人安樂！

以下に各部分に分けて見てみよう。

1. (偈文) の部分は、林悟殊等の先行研究に據れば、中古ペルシャ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「烏嚧誑」(或いは「鳴嚧誑」) の一語は中古ペルシャ語の音譯語である¹³。類似する音譯語には「烏盧誑」がある。『摩尼光佛教法儀略』中にも「佛夷瑟德烏盧誑者本國梵音也。譯云光明使者。又號具智法王。亦謂摩尼光佛。」とっており、「烏盧誑」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(梵語では om の音寫字として用いる) ”、“吽(梵語では hūm の音寫字として用いる) ”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參考としてパルティ

¹³ 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。

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みられる。『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¹⁴。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』¹⁵〕

那_上 謨菩_上 陀夜_{藥可反。下同。} 那_上 謨馱囉_上 摩夜那_上 謨僧伽
 夜那_上 摩阿_上 弭多婆_上 夜跢跢_{丁可反。下同。} 他伽_上 多夜阿_上 囉
 訶_上 羝三藐三菩_上 陀夜跢姪_{地也反。下同。} 他阿_上 弭唎_上 羝阿_上
 弭唎都婆聲_{菩迷反。下同。} 阿弭_上 唎跢三婆_上 聲阿_上
 弭唎跢鼻_{菩弭反。} 迦嚩羝伽弭你伽_上 伽_上 那_上 稽_{居移反。}
 聲底_{者你反。} 迦_上 嚩婆_上 囉_上 幡波跋叉_{楚我反。} 焰迦嚩_{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。各乞愍念慈悲力，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。

¹⁴ 『淨土五會念佛略法事儀讚』：「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。……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。」

¹⁵ 參考：『大正新脩大藏經』第十二卷，頁 352a。

『下部讚』にはこれらの具体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。

『浄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. 各種の儀禮の目的に據り唱される「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み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、韻律や語には違いがあることが指摘されているという¹⁶。

30. 『僊逾沙懺悔文』は、當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 bhāṣā の翻譯語で、「唄」字は梵語 bhāṣā 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德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。

¹⁶林悟殊『摩尼教及其東漸』，中華書局，1987 年，210 頁。

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。」と言い、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¹⁷。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」、そしてその後ろに狀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。

¹⁷S.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，妨修道業。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，情地愀然，□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□，□虔誠慙荷恩德，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，剎那之間，至本州院內，再蘇息，彼繪列丹青，圖寫眞容，流傳于世。」

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、具体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¹⁸。『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える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」¹⁹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、當時流行した律詩など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

¹⁸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。

¹⁹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）。

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	須與沒見至王宮。 南無阿彌陀佛
乃放眉間金色照， 阿彌陀佛	韋提障盡覩眞容。 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、七言の讃の部分では主に2音節を詩脚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
勸汝當勤稱彼佛， 阿彌陀佛	須與即至寶蓮城。 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なってはいるが、2音節の詩脚の偶

數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、奇數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』に見られる末夜暮閣作『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』等により『切韻』音系にもとづいた聲調を付しておく。

- ① 普^上啟^入一切^入諸^平明^平使^去， 及^入以^上神^平通^平清^平淨^去衆^去。 各^入乞^入慇^上念^去慈^平悲^平力^入， 捨^入我^入一切^上諸^平愆^平咎^入。
- ② 上^去啟^上明^平界^去常^平明^平主^上， 并^去及^入寬^平弘^平五^上種^去大^去。 十二^入常^平住^去寶^上光^平王^平， 無^平數^去世^去界^平諸^入國^上土^上。
- ③ 又^去啟^上奇^平特^入妙^平香^平空^去， 光^平明^平暉^平輝^平清^去淨^去相^去。 金^平剛^上寶^去地^平元^平堪^平譽^去， 金^平剛^上寶^去地^平元^平堪^平譽^去。
- ④ 復^入啟^上初^平化^去顯^上現^平尊^去， 復^入啟^上初^平化^去顯^上現^平尊^去。 與^上彼^上常^平勝^去先^平意^去父^上， 及^入以^上五^上明^平歡^平喜^去子^上。
- ⑤ 又^去啟^上樂^入明^平第^去二^去使^去， 及^入與^上尊^平重^去造^上新^平相^去。 雄^平猛^上自^去在^去淨^去法^入風^去， 并^去及^入五^上等^上驍^平健^去子^上20。
- ⑥ 復^入啟^上道^上師^平三^上丈^平夫^上， 自^去是^上第^去二^去尊^平廣^去大^去。 夷^平數^上與^上彼^去電^平光^平明^去， 并^去及^入湛^上然^平大^去相^去柱^上。
- ⑦ 又^去啟^上日^入月^入光^平明^平宮^平， 三^入世^入諸^入佛^入安^去置^平處^去。 七^入及^入十^入二^入大^入船^入主^入， 并^去餘^平一^入切^入光^平明^平衆^上。
- ⑧ 復^入啟^上十^入二^入微^平妙^去時^平， 吉^入祥^平清^平淨^去光^平明^平體^去。 每^上現^去化^去男^去化^去女^平身^上， 殊^平特^入端^平嚴^平無^上有^上比^上。
- ⑨ 又^去啟^上五^上等^上光^平明^平佛^入， 水^上火^平明^入力^平微^去妙^去風^去。 并^去及^入淨^去氣^去柔^平和^平性^去， 並^上是^上明^平尊^平力^入中^平力^入。
- ⑩ 復^入啟^上富^去饒^平持^去世^平主^上， 雄^平猛^上自^去在^去十^入天^平王^平。 勇^上健^去大^入力^平降^平魔^去使^去， 忍^上辱^去地^去藏^入與^平催^平明^上。
- ⑪ 又^去啟^上閻^上默^平善^平思^平惟^上， 即^入是^上夷^平數^去慈^平悲^平想^去。 眞^平實^入斷^上事^平平^平等^平王^上， 并^去及^入五^上明^平清^平淨^去衆^上。
- ⑫ 復^入啟^上特^入勝^平花^平冠^平者^上， 吉^入祥^平清^平淨^去通^平傳^去信^去。 最^去初^平生^平化^去諸^平佛^入相^去， 及^入與^上三^平世^去慈^平父^上等^上。
- ⑬ 又^去啟^上喚^上應^平警^平覺^平聲^上， 并^去及^入四^平分^平明^平兄^平弟^上。 三^平衣^平三^平輪^平大^去施^平主^上， 及^入與^上命^平身^平卉^平木^上子^上。
- ⑭ 復^入啟^上四^入十^入大^入力^入使^入， 并^去七^入堅^平固^平莊^平嚴^平柱^上。 一^入一^入天^入界^入自^入扶^入持^入， 各^入各^入盡^入現^入降^入魔^入相^入。
- ⑮ 又^去啟^上普^上遍^去忙^平儻^去尊^平， 閻^平默^入惠^去明^平警^入覺^入日^入。 從^平彼^上大^平明^去至^去此^去界^去， 敷^平楊^平正^入法^去救^去善^上子^上。
- ⑯ 詮^平東^入十^入二^入大^入慕^入閣^入， 七^入十^入有^入二^入拂^入多^入誕^入。 法^入堂^去住^去處^去承^去教^平人^平， 清^平淨^去善^上衆^平并^平聽^去者^上。
- ⑰ 又^去詮^平新^平人^入十^入二^入體^入， 十^入二^入光^入王^入及^入惠^入明^入。 具^去足^上善^上法^上五^去淨^去戒^去， 五^去種^入智^入惠^入五^去重^去院^去。
- ⑱ 一^入切^入諸^入佛^入常^入勝^入衣^入， 即^入是^上救^上苦^上新^上夷^去數^去。 其^平四^平清^平淨^去解^去脫^去風^去， 眞^平實^入大^入法^入證^入明^去者^上。
- ⑲ 又^去啟^上善^上法^上群^平中^平相^去， 上^去下^去內^去外^去爲^平依^平止^上。 詮^平東^上一^入切^入本^入相^入貌^去， 上^去中^去下^去界^平無^平不^入遍^去。
- ⑳ 復^入告^入寶^平空^入一^入切^入衆^入， 大^去力^入敬^去信^去尊^平神^平輩^去。 及^入諸^平天^平界^去諸^平天^平子^上， 護^入持^平清^去淨^去正^去法^入者^上。
- ㉑ 又^去啟^上善^上業^平尊^去道^去師^去， 是^上三^入明^入使^入眞^入相^入貌^去。 自^去救^去一^入切^入常^入勝^入子^上， 及^入以^上堅^平持^平眞^平實^入者^上。
- ㉒ 復^入啟^上光^上明^平解^上脫^入性^去， 一^入切^入時^入中^入無^入盡^入藏^去。 及^入彼^上最^上後^上勝^去先^去意^去， 并^去餘^平福^入德^入諸^平明^平性^去。
- ㉓ 我^上今^平諦^去信^去新^平明^平界^去， 及^入與^上於^上中^平常^平住^去者^上。 唯^入願^上各^上降^去慈^平悲^平力^入， 去^入陰^入覆^上我^上等^平恒^平觀^去察^入。
- ㉔ 我^上今^平專^平心^平求^平諸^平聖^去， 速^入與^上具^去足^去眞^平實^入願^去。 解^上我^上得^入離^平衆^平災^平殃^平， 入^入一^入切^入罪^入障^去俱^平銷^平滅^去。

20 「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。

- ②^{去上平去平去去}敬禮清淨微妙風，^{上上平平平去}本是明尊心中智。^{平平去去平平平}恆於四處光明宮，^{平平去上平去去}遊行住止常自在。
 ②^{平去平平去入去}清淨光明大力惠，^{上平去平上平去}我今至心普稱歎。^{平上平上去入去}慈父明子淨法風，^{去入入上入去}并及一切善法相。
 ②^{入入平平入上上}一切光明諸佛等，^{入去平平上上上}各願慈悲受我請。^{上上平上上入平}與我離苦解脫門，^{去上入去平平去}令我速到常明界。
 ②^{去去上入平上去}又歎善業修道衆，^{去去去平去去上}過去未來現在者。^{入平平去平去上}各開清淨甘露口，^{上去平平上上上}吐大慈音捨我罪。
 ②^{入去平平上去去}未夜今修此歎偈，^{上平平入平入入}豈能周悉如法說。^{平平去平平平去}而於聖凡諸天衆，^{平去平平上平入}咸願無殃罪銷滅。
 ②^{入上入平平去去}復啟一切諸明使，^{入上平平平去去}及以神通清淨衆。^{入平去平上去入}各降大慈普蔭覆，^{入上上上平平上}拔除我等諸愆咎。
 ②^{平去平平入去去}清淨光明力智惠，^{平上平上去入去}慈父明子淨法風。^{平去去平去平去}微妙相心念思意，^{平去去平上去平}夷數電明廣大心。
 ②^{去上平入平上平}又啟真實平等王，^{平去上去平平去}能戰勇健新夷數。^{平上去去平去尊}雄猛自在忙爾尊，^{去平平去平平去}并諸清淨光明衆。
 ②^{入入上入群平去}一切善法群中相，^{入入平入平入入}一切時日諸福業。^{上上去上平平入}普助我等加勤力，^{平入入平平上去}功德速成如所願。

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 (△●△●△●△) が計 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 (△○△●△○△) 或いは仄仄仄 (△●△○△●△) 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など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²¹。

²¹2017 年 8 月 23-24 日に敦煌で開催された Dunhuang Forum: Inheritance and Innovation—An

『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』の讚文は感覺上近體詩とはかなり隔たりを意識されたものと見ることができるのである。

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 Spirit）」に對應する語では「浄風王」、「浄法風」、「清浄性」等はあるが「眞性」はない。このように見ると、8世紀末に景教僧景浄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²²、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

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体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。

²²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。

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²³、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²⁴）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竝序』（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、徐々に大秦教を自稱として用いるようになり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。

²³参照佐伯好郎『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。

²⁴佐伯好郎『景教の研究』，東方文化學院東京研究所，1935年。

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，必修其本。其兩京波斯寺，宜改爲大秦寺。天下諸府郡置者，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、必ずやその本を修すべし。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、ようやく祆教などの西アジア將來の他の外來宗教との分化が明瞭になった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えることになり、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、豪奢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當たる。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とく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、その後にも讃嘆して止まぬほどで、景教徒の徳宗に対する感情は竝々ならぬものがある。徳宗時代における景浄の働きが景教の発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。

43. 謹案諸經目錄，大秦本教經部五百卅部，竝是貝葉梵音。
44. 唐太宗皇帝貞觀九年，西域太（大）德僧阿羅本届于中夏，竝奏
45. 上本音，房玄齡、魏徵、宣譯奏言。後召本教大德僧景浄譯
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、竝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、竝び本音を奏上し、房玄齡、魏徵、宣譯を奏言す。後に本教大德僧景浄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」の名稱があっ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。

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²⁵蒙度讚』

○無○上○諸○天○深○敬○歎		「無上の諸天は深く（神を）敬い讃歎され、
●●●●●		
○大○地○重○念○普○安○和 ²⁶ 。」	[和：⊕歌韻]	大地では（人々に）普く安らぎあれと重ね稱えん。」
○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 ²⁷ ○慈○父○阿○羅○訶 ²⁸ 。	[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 ²⁹ 。	[歌：⊕歌韻]	一切の智慧ある精靈は讃美歌を稱えん。
●●●●●		
○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 ³⁰ 。	[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、

²⁵三威 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竝序』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みられる。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讃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。

²⁶『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」のように天が複数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うな讚が收められている：「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；於佛修梵行，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。」

²⁷三才 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。

²⁸阿羅訶 アラー（Allah）の音譯語。

²⁹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。

³⁰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頌竝序』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。

○●●○●○●○ 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。
○●○●○●○●○ 惟獨絕凝清淨噉。	[噉：㊦職韻]	唯一清浄なる噉が集まり、
○●○●○●○●○ 惟獨神威無等力。	[力：㊦職韻]	唯一竝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、
●○●○●○●○●○ 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。		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讃歎しよう。
○●○●○●○●○ 彌施訶普尊大聖子。		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、
●○●○●○●○●○ 大普耽苦不辭勞。	[勞：Ⓟ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、
○●○●○●○●○ 善護眞性得無絲。	[絲：Ⓟ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：Ⓟ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、
○●○●○●○●○ 降棧使免火江漂。	[漂：Ⓟ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：㊦麌韻]	大師は我らの慈父、
○●○●○●○●○ 大師是我等聖主。	[主：㊦麌韻]	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：㊦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：Ⓟ支韻]	大師の英知は救済の成功を助け、
○●○●○●○●○ 諸目瞻仰不暫移。	[移：Ⓟ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：(平)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：(平)支韻]	我は慈父の廣く深い慈悲心を讃歎せん。	『景
●●●●●○●●○ 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：(去)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称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。とくにこの景教讚の譯者とされる景淨と佛教界の関係、般若三藏などとの交友を考えても、緊密な影響関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、あるいは景淨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みられるのである。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みられる。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 (Allāh)」、「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 Allāh 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「阿羅呵」、「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、三位一體に関する翻譯以外にも、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、気づいた様々な特徴について、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」の一句は、唐太宗の宗教觀、宗教政策の考え方を讀み解く上で重要な文言であると考えている。「道無常名、聖無常體」というのは、即ち「様々な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、中國王朝下の様々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ってこそ、「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、『茶酒論』などのように、三教論議に附帶する、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 を信仰参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こ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點

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、とくに佛教用語を借りたものが多いことに気付く。とくに注目すべきは、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る。

なお、Māni の語は、一時期において「未尼」、「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

景浄が『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、聴く者に嚴肅で重々しい夷教の雰圍氣を感じさせたものとも見える。また、漢語の韻律ではあまり見られない強弱歩格の可能性が見られることも重要であろう。

こうした點は、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[癩]，
明月未見比螢光，海水不可論[斗]撮。還同下(夏)日燦春冰，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種の数値に押韻の特徴を加えて見ても、『下部讚』の数値と近く、この部分の韻律は夷教の讚に近いものと見ることができる。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。偶数句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うことができようか³¹。

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ったに違いない。

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)

³¹10世紀變文の三夷教への影響に関しては、これまでのところ研究は少ない。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)にわずかに觸れられているのが参考となる。