

解座文考*

A Study on *Jiezuowen* (Verses for Dispersing Assemblies)

高井 龍

はじめに

解座文とは、敦煌文獻に確認される佛教儀禮文獻の一つであり、講の場（座）を解散させる時に読み上げる韻文の文章である。解座文という名稱は、眞題として寫本上に確認されるものではなく、現代の學者がその文獻の性質に據って冠した擬題である。敦煌文獻中、P.2305Vには八點の解座文が書寫されており、P.3128Vには二點の解座文が書寫されている。また、S.2440にも解座文の殘句が書き込まれている。

これら解座文は、これまでも度々翻刻が發表されてきたことから、斯界において既に一定の認知を得た資料となっている。しかし、實のところ、その研究は決して十分に進められてきたわけではなく、敦煌の佛教儀禮や文學文獻を主題とする研究、及び辭典等において、概説や基礎的な説明、また若干の考察等が行われるに止まってきた。このような點に鑑み、本稿では、P.2305VとP.3128Vを中心資料として解座文に對する基礎的研究を行い、講に関わる資料の具體的な理解を新たに提示することを目指す。

第一章では、現在解座文という擬題によって總稱される文獻への先學の見解をまとめ、本稿がその擬題を襲用する所以を簡述する。第二章では、解座文を書寫した寫本の紹介と各解座文の内容の紹介を行う。第三章では、解座文がいかなる場で読み上げられたのかを資料に沿って考察するとともに、解座文の結びの句が文學文獻等に轉用されていることに着目し、解座文の受容について考察を進める。

*本研究は、公益財團法人日臺交流協會共同研究助成事業（人文・社會科學分野）「佛教における學問的理論と實踐的知識——東アジアの佛教に見る實用書の傳播と收藏」（研究代表者：楊明璋）の成果の一部である。

第四章では、一部の解座文に残る導入文の考察を行う。第五章では、解座文に反映された阿彌陀の西方淨土への信仰と彌勒の兜率淨土への信仰を取り上げる。特に前者は法照等の高僧の影響を受け、廣く信仰を集めたことが知られている。その一方で、解座文には兜率淨土への信仰も反映されている。この點に着目し、兩淨土に対する信仰のあり方を探るとともに、そこから見出される解座文の文獻としての特徴を探る。第六章では、解座文と押座文の相違を明らかにする。押座文とは、講の始めに聽衆を鎮める役割を擔う韻文である。解座文は、これまで押座文との関連の中で理解されることが一般的であり、しばしば兩者の類似が指摘されてきた。しかし、兩者の寫本の殘存數や講における位置付けが必ずしも一樣ではないことは、まだ注目されていない。本章では、この問題に対する考察を行い、兩者の差異を浮かび上がらせる。以上の考察を通して、敦煌文獻に複數點殘された解座文の諸特徴を明らかにする。

なお、本稿では、P.2305V に書寫された全八點の解座文、及び P.3128V に書寫された全二點の解座文を表記するにあたり、それぞれ P.2305V 「解座文（一）」や P.3128V 「解座文（一）」のように、寫本番號に解座文の番號を漢數字で添えて表記する。

第一章 擬題「解座文」について

本稿の題目にも用いた解座文とは、佛教の講の座を解散させる時に読み上げる韻文である。これは、寫本上に確認される眞題ではなく、現代の學者によって冠された擬題である。ここでは本稿がこの擬題を襲用することについて、先學の解座文に対する見解のまとめを兼ねて簡述する。ただし、各解座文の箇別的理解、並びに総合的理解については、次章以降に譲るものである。

解座文と總稱される文獻には、幾つの特徴がある。第一に、佛教の講の終わりを告げ、聽衆に歸宅を勧める文句が使われることである。例えば、P.2305V 「解座文（一）」には次のようにある。

P.2305V 「解座文（一）」

到彼永超生死，因茲漸得佛身。日晚且須歸去，阿婆屋裏乾嘖。

このような文獻を解座文と呼ぶことは、孫楷第氏に始まる¹。孫氏は陸雲撰「御

¹孫楷第「唐代俗講規範與其本之體裁」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、71-127頁（初出：「唐代俗講之科範與體裁」『國學季刊』6卷2號、1937年。その後『俗講、説話與白話小説』（作家出版社、1956年）に「唐代俗講規範與其本之體裁」と改題して加筆された。解座文への指摘は後者に見られる）。周紹良『敦煌文學芻議及其他』『敦煌變文集』中幾箇卷子定名之商榷、新文豐出版、1992年、97-105頁（初出：『敦煌吐魯番文獻研究論集』第

講般若經序」の以下の文に着目し、解座の語を用いた。

陸雲撰「御講般若經序」²

凡講二十三日，自開講迄於解座，日設遍供，普施京師。

これまでの研究の中で注目されてきたもう一つの解座の用例が、『續高僧傳』卷第二十九「隋益州招提寺釋慧恭傳三」の次の文章である。

『續高僧傳』卷第二十九「隋益州招提寺釋慧恭傳三」³

恭始發聲唱經題，異香氛氳，遍滿房宇，及入文，天上作樂，雨四種花，樂則寥亮振空，花則霏霏滿地。經訖下座，自爲解座梵訖，花樂方歇。

解座という語の使用例はこのように確認される。ただ、その用例数は多くはない。そのため、それが各時代の中國、また中國の各地域においてどの程度浸透していた語であったのかは、明らかにし難い面がある。それでも、陸雲の文章では講の終わりを解座と呼び、『續高僧傳』の文章では講の終わりに読み上げられる梵讚を解座梵と呼んでいる。よって、講の座の終わりが解座と表現されていたことは確かである。このような点から考えるに、P.2305V等に解座の語を用いて擬題を冠することは、一定の妥当性を有すると言えよう。

これまでの研究においては、解座文ではなく、散座文や散經文、また「無常經講經文」との擬題も用いられてきた。周紹良氏は、P.2305V等の文獻とともに、P.2193「目連緣起」やP.2999「太子成道經變文」等に附された解座の文句に着目し、「這種結尾顯然是一種套語，這種套語正與開講之先每用『押座文』一樣，乃於講經、說法臨散時所宣，應該命之爲『散座文』或『散經文』纔是。」⁴と述べる。特に、押座文との對比に着目するならば、「散座文」との擬題は妥当である。一方、王重民等編『敦煌變文集』（人民文學出版社、1956年）では、「無常經講經文」との擬題が冠された。これは、P.2305Vの中に『無常經』の引用があること、更には多くの解座文が無常を主題としていることによる。しかし、この擬題には早くから異論が提起された。それは、講經文とは佛教經典の經題や經文を取り上げ、それを散文と韻文で敷衍する形式の文獻を指すため、大部分が韻文のみから成る解座文は、講經文と看做すべき文獻ではないとの見解による⁵。

P.2305V等の文獻に對する近年までの研究や翻刻資料においては、概ね解座文

3 輯、北京大學出版社、1986年）。

² 『大正藏』第52卷『廣弘明集』、236頁a21-236頁a22。

³ 道宣撰、郭紹林點校『續高僧傳』、中華書局、2014年、1174頁。

⁴ 注1周紹良『敦煌文學芻議及其他』「《敦煌變文集》中幾箇卷子定名之商榷」、102-103頁。

⁵ 同上。

との擬題が用いられている⁶。散座文等の擬題も適切な面があるとはいえ、筆者は解座文という用語の妥当性、及びそれが既に斯界に一定の認知を獲得していることに鑑み、本稿においても解座文との擬題を用いることとする。

第二章 解座文の寫本と概要

本章では、まず解座文が書寫された三點の寫本 P.2305V、P.3128V、S.2440 の基礎情報をまとめ、各解座文の概要を記す。

P.2305

紙數：12

Recto：妙法蓮華經講經文（擬）

題目：無

行數：266

Verso：解座文（擬）

題目：無

行數：233

解説：第1紙から第8紙（Rectoより見て第12紙から第5紙）に、八點の解座文が續けて書寫されている。Recto「妙法蓮華經講經文（擬）」は講唱體で書かれた文獻である。講唱體の文獻に残る識語はいずれも十世紀であることから、それらは十世紀文獻と考えられている⁷。よって、紙背の解座文も十世紀の書寫と考えられる。

以下に各解座文の内容と特徴をまとめる。

P.2305V「解座文（一）」

この解座文は、「西方好，卒難論，實是奢花不省聞。忽爾這身生那裏，千年萬歲沒沉輪（淪）」と始まり、若干の地獄の描寫があるものの、主に西方淨土を讚美する内容から成る。以下に見るように、解座文の多くは現世を否定的に描寫し、繰り返し世の無常を説く。また、文體としては、定型表現を有するものも少なくない。しかし、この解座文には、いずれの特徴も認められない。

P.2305V「解座文（二）」

⁶黄征・張涌泉校注『敦煌變文校注』、中華書局、1997年。項楚『敦煌變文選注（增訂本）』、中華書局、2006年。

⁷金文京「中國の語り物文學——說唱文學」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、85-124頁。荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』「本論部・第三章・第二節 講唱體文獻的分類」、中華書局、2010年、108-183頁（初出：『敦煌學』第25輯、2004年）。

この解座文は、中國史上有名な潘岳や西施や妲己等の美しい人々を例として、また僧侶であっても石崇のような富豪であっても、必ず老いを迎えることを説く。その中で、「也遭白髮驅摧老」の句が四句ごとに繰り返される。後半では「限來也被無常取」の句を四句ごとに繰り返し、恆娥や宓妃、不老不死の薬を求める者、更には僧尼や道侶であっても、釋迦牟尼以外は無常から逃れられないと述べる。

P.2305V「解座文（三）」

この解座文は、世が儂く一瞬であること、及び人々に分別がなく、痴愚に捉われていること等を説く。やや短い解座文であり、四句ごとに繰り返される定型句は「不修實是愚癡意」に限られる。

P.2305V「解座文（四）」

この解座文も、この世の生が一瞬で終わることを説くとともに、いかなる人が闡提人であるかを様々に例を擧げて説く。最後に、釋迦が『法華經』を説いて衆生を彼岸に導こうとしたことや、慇懃に修練を積み、繰り返し發願することを聽衆に勧める。「解座文（三）」に似てやや短く、定型句も「也是與（於）身爲大患」に限られる。

P.2305V「解座文（五）」

この解座文は、定型句があるものの、六言または七言のうちの末尾二、三字が繰り返される形式となっている。具體的には、「着甚言詞祇備」、「不如在世親祇備」、「聞健自家親祇備」のように、「祇備」や「親祇備」が繰り返される。その内容は、生前に無常を理解せず、娑婆世界に耽溺することを戒めるとともに、他者による救済を俟つのではなく、自ら生前において死後に備えるべきであると説く。

P.2305V「解座文（六）」

この解座文は、前半には七言の定型句「心中也是無厭足」を繰り返すが、後半には定型句がない。ここでも人間の一生がすぐに終わりを迎えることや、富貴が取るに足りないことを説く一方、惡業を斷ち、心を整え、地獄を免れんこと等を説く。やや特殊な文句として、「海水毛吞渾不異，須彌界（芥）納事相容。」とある。これは、『維摩經』「不思議品第六」の經文に基づく句である⁸。この一句だけを取り出して、當該解座文と『維摩經』との關係を過度に強調することは、その内

⁸「維摩詰言：唯，舍利弗，諸佛菩薩有解脫，名不可思議。若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中，無所增減，須彌山王，本相如故，而四天王、忉利諸天不覺不知己之所入。唯應度者，乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脫法門。又以四大海水入一毛孔，不燒魚、鼈、龜、鼉水性之屬。而彼大海本相如故。諸龍、鬼神、阿修羅等不覺不知己之所入。於此衆生亦無所燒。」『大正藏』第14卷『維摩詰所說經』、546頁b24-c03。この點については、注6の黃征・張涌泉校注『敦煌變文校注』（1184-1185頁）や項楚『敦煌變文選注（增訂本）』（1568頁）にも指摘がある。

容の適切な理解ではないだろう。ただ、敦煌においても『維摩經』は代表的な佛教經典として広く教學に使われており⁹、また莫高窟壁畫の題材ともなり¹⁰、法照撰『淨土五會念佛誦經觀行儀』巻中と同撰『淨土五會念佛略法事儀讚』に含まれる「維摩讚」も広い受容があった¹¹。この解座文中の『維摩經』に基づく句も、当時の敦煌の人々にとって理解できるものであっただろう。

P.2305V「解座文（七）」

この解座文は、やや長い部類に屬する。その内容は、自ら生前に功德を積むことを勧め、それが死後に親族等によって行われる追善よりも望ましいことを述べる。そのうち、前半には「也不如聞健先祇備」との定型句を四句ごとに繰り返す箇所があるものの、後半には定型句は見られない。

P.2305V「解座文（八）」

この解座文は、すべての解座文の中で最も長い。その主題は、やはり美や富貴が永續しないことを説く點にある。定型句は八句ごとに繰り返され、はじめは「只這箇は無常拋暗號」とあり、後に「由（猶）不悟無常拋暗號」とある。この二つの定型句を用いた部分が全體の三分の二以上を占める。その後、定型句は使用されず、七言を中心とする韻文が續く。その中に、聽衆に向けた文句として「十般道理與君宣，側耳摩心淨（靜）莫喧」云々とある。このように聽衆に「君」と呼びかけることは、解座文の中では珍しい。一方、他の解座文に同じく、淨土を讚嘆するとともに、速やかに濁世を離れるように促す文句が見られる。

⁹ 上山大峻『増補敦煌佛教の研究』第四章・第一節・一 淨名經關中疏、法藏館、2012年、342-362頁（初出：「八・九世紀敦煌における維摩經諸注釋の系譜」『龍谷大學論集』第387號、1968年）。

¹⁰ この分野に關する代表的論考は以下の通り。金維諾『中國美術史論集（下篇）』「壁畫《維摩變》的發展」、南天書局、1995年、384-388頁（初出：「敦煌壁畫維摩變的發展」『文物』1959年第2期）。同『中國美術史論集（下篇）』「敦煌晚期的維摩變」、南天書局、1995年、389-394頁（初出：『文物』1959年第4期）。賀世哲「敦煌莫高窟壁畫中的《維摩詰經變》」『敦煌研究』試刊第2期、1982年、62-87頁。同『敦煌石窟論稿』「敦煌壁畫中的維摩詰經變」、甘肅民族出版社、2004年、225-282頁（初出：『敦煌研究文集・敦煌石窟經變篇』、甘肅民族出版社、2000年）。隋代から唐代にかけての壁畫については次の論文にもまとめられている。潘亮文「敦煌隋唐時期的維摩詰經變作品試析及其所反映的文化意義」『佛光學報』新1卷第2期、2015年、535-584頁。

¹¹ 代表的論著は以下の通り。塚本善隆『塚本善隆著作集』第四卷「第三章 唐中期の淨土教——特に法照禪師の研究——」、大東出版社、1976年、209-510頁（初出：東方文化學院京都研究所、1933年。修訂再版：法藏館、1975年）。橋本芳契「敦煌資料における維摩經一道掖淨名疏の俗信的特色」『印度學佛教學研究』第27卷第1號、1978年、88-95頁。施萍婷『敦煌石窟與文獻研究』「法照與敦煌初探——以P.2130爲中心」、浙江大學出版社、2015年、374-404頁（初出：『1994年敦煌學國際研討會論文集・紀念敦煌研究院成立50周年（宗教文史卷・上）』、甘肅民族出版社、2000年）。林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光山文教基金會、2003年。齋藤隆信『中國淨土教儀禮の研究——善導と法照の讚偈の律動を中心として——』「第二部・第九章 法照の讚偈における律動と通俗性」、法藏館、2015年、382-440頁（初出：「法照の禮讚偈における通俗性——その詩律を中心として——」『淨土宗學研究』30號、2004年）。

P.3128

紙數：5

Recto：大佛名懺悔文

題目：無

行數：120

Verso：①社齋文②曲子菩薩蠻、曲子浣溪沙、曲子浪濤沙、曲子望江南、曲子感皇恩③解座文（天地逆）④齋文

題目：社齋文、曲子菩薩蠻、曲子浣溪沙、曲子浪濤沙、望江南¹²、曲子感皇恩

行數：95

解説：Verso の①から④の各内容はすべて筆を異にする。

P.3128V 「解座文（一）」

この解座文は、BD06780にも記載されており、そこでは解座文の前に書かれた「太子成道經一卷」と同筆で書寫されている。「太子成道經」も講唱體文獻であることから、その解座文も十世紀に書寫されたものと分かる。また、このように解座文が他の文獻にも轉用されたことは、解座文の泛用性を理解するにあたって重要な點である。その内容は、『法華經』に多く基づいており、妙法を聞き、和尚の教えを聞いたからには逡巡してはならないと説く。また、世の無常ではなく、主に佛世界や悟りの世界を讃える内容が説かれる。

P.3128V 「解座文（二）」

この解座文は、上の解座文と内容を異にしており、富貴を主題として世の無常を説く。人々は富貴を求め、貧困を免れんとするが、現在そのような状況に身を置いている原因は、前世の惡業にあると説く。やや特殊な表現として、「道箇甚言語也」という表現が二度使われており、それぞれの後に會話表現が導入される。このような會話表現が組み込まれることは、他の解座文には見られない獨自の特徴である。

S.2440

紙數：不詳

Recto：維摩經押座文、三身押座文、八相押座文、解座文、温室經講唱押座文、維摩經押座文

題目：維摩經押座文、三身押座文、八相押座文、温室經講唱押座文、維摩經押座文

¹²寫本破損のため「望江南」の三字は殘畫を殘すのみ。その上に「曲子」の二字が書かれていたと思しい。

行數：120

Verso：太子成道經變文（天地逆）、押座文

題目：押座文

行數：31

解説：Rectoの「解座文」は七言四句のみ。また、前後の内容とは筆を異にする。

この解座文は、押座文と併寫された點において、やや特殊である。しかし、寫本を確認すると、この解座文と直前の押座文とは、文字の大小や墨を異にしており、直接的な関係は見出されない。また、「今朝法師說其眞，坐下聽衆莫因循。念佛急手歸舍去，遲歸家中阿婆嗔」という一節のみを書き記すことは、それが一時的な備忘用の筆記であった可能性を窺わせる。

以上が全十一點の解座文の概要である。まず、P.2305Vが十世紀の書寫に成ることは既に指摘した通りである。他の二點の寫本には直接書寫年代を特定する記述は残されていないが、それぞれの筆から判断するに、やはり十世紀の書寫と考えられる。また、解座文は韻文から成り、定型句を用いるものが多く、いずれも平易な表現を用いている。内容の特徴としては、富貴が儂いことを中心として無常を説くことが一般的であるが、佛世界を讚えることを主題とするものもある。以上を踏まえ、このような内容を有する解座文がどのような場で語られたか、またその特徴を併せ見ていくこととする。

第三章 解座文の役割

解座文は、講の解散時に読み上げられ、聽衆に歸宅を促す文句を伴う。以下、十一點の解座文の結びの文句を挙げる。

P.2305V「解座文（一）」

到彼永超生死，因茲漸得佛身。日晚且須歸去，阿婆屋裏乾嗔。

P.2305V「解座文（二）」

講多時，言有據，日色偏斜留不住。高聲念佛且須歸，只向階前領取偈。

P.2305V「解座文（三）」

說多時，日色被，珍重門徒從座起。明日依時早聽來，念佛階前領取偈。

P.2305V「解座文（四）」

更擬說，日西垂，坐下門徒各要歸。忽然逢着故醋擔，五十茄子兩旁箕。

P.2305V「解座文（五）」

更擬説，日西止，道理多般深奥義。明朝早到與君談，且向階前領取偈。

P.2305V「解座文（六）」

日晚念佛歸舍去，事須傳語親屬記。

P.2305V「解座文（七）」

日晚念佛歸舍去，莫交老……………。¹³

P.2305V「解座文（八）」

還道講來數朝，施利苦無大段。念佛各自歸家，明日却來相伴。

P.3128V「解座文（一）」

適來和尚説其眞，修行弟子莫因巡。各自念佛歸舍去，來遲莫遣阿婆嗔。

P.3128V「解座文（二）」

欲得千年長富貴，無過念佛往西方。合掌階前領取偈，明日聞鍾早聽來。

S.2440「解座文」

今朝法師説其眞，坐下聽衆莫因循。念佛急手歸舍去，遲歸家中阿婆嗔。

以上が十一點の解座文の結びの句である。ここから分かるように、解座文には聽衆に歸宅を勧める文句が散見される（「念佛各自歸家」等）。また、解座文が讀まれる時間が多く夕刻であったことも指摘できる（「日西垂」等）。他にも P.2305V「解座文（三）」、「解座文（五）」、「解座文（八）」、P.3128V「解座文（二）」には、翌日の講への参加を促す文句が確認される（「明日聞鍾早聽來」等）。それは、幾日にもわたって行われる講の中で、解座文が翌日の講への繋ぎとして讀まれたことを示している。つまり、解座文とは一般的に講の最終日に讀まれる文獻ではないと思しい。

また、解座文のこのような結びの句は、幾つかの文獻に取り入れられた痕蹟があり、いかなる時に解座文が讀み上げられるのかを窺う資料となっている。そのような文獻として、S.3491V「破魔變」、P.2193「目連緣起」、龍谷大學藏「悉達太子修道因緣」、P.3375V（上圖 16）「歡喜國王緣」、P.2714「十二時普勸四衆依教修行」がある。前者四點が佛教因緣譚であることに着目すると、そこには解座文が附される文獻の一つの傾向を指摘できるであろう。それは、先述したような P.3128V「解座文（一）」と同じ解座文が BD06780「太子成道經」に附されていることとも繋がる。一方、P.2714「十二時普勸四衆依教修行」は、十二時辰の歌の一つであり、夜半子、鷄鳴丑、平旦寅、日出卯、食時辰、偶中巳、正南午、日昃未、晡時申、

¹³解座文において、寫本上への記述が省略された文句は通常それ以前に類似する表現があり、復元可能である。しかし、この箇所のみは該當する文句が見当たらず、復元できない。

日入西、黄昏戌、人定亥という十二支に基づいた時間分類による歌曲である¹⁴。十二时辰の歌曲としては、他にも「天下傳孝十二時」や「勸學十二時」や「禪門十二時」等、敦煌文獻中に多數確認されており、唐代には廣く流布した民間歌曲であった¹⁵。以下、まず佛教因緣譚の例を取り上げる。

S.3491V 「破魔變」

傾心禮拜求哀懺，方始來容罪障輕。此祭（際）世尊成正覺，魔王從此沒多聲。
定擬說，且休却，看看日落向西斜。念佛座前領取偈，當來必定座（坐）蓮花。

P.2193 「目連緣起」

須覺悟，用心聽，閑念彌陀三五聲。火宅忙忙何日了，世間財寶少經營。
無上菩提勲苦作，聞法三塗豈不驚。今日爲君宣此事，明朝早來聽眞經。

P.3375V（上圖 16）「歡喜國王緣」

更能長念如來好，一切時中得吉祥。好道理，不思儀（議），記當修行莫勇伊。
念佛座前領取偈¹⁶，剩拋散施總〔須〕知。

龍谷大學藏「悉達太子修道因緣」

今勸坐下聽人，此者因緣，希逢難遇。
更欲說，日將沈，奉勸門徒念佛人。合掌階前聽取謁（偈），總交親自見慈尊。

これら佛教故事に附された解座文には、夕刻の語りであることをはじめ、P.2305V等に見られた解座文の特徴が認められる。

上記四點のうち、P.2193「目連緣起」は、十世紀敦煌の高僧である道眞の名も記されており、寫本の状態からも、實際の講經で使用する臺本であった可能性がある。しかし、他の寫本が同じく臺本であったかは詳らかでない。特に、龍谷大學藏「悉達太子修道因緣」は極めて整然と書寫された寫本であり、實際の講の場で臺本として用いるよりも、傳寫するための底本であった可能性が考えられる。もとより臺本であるか、傳寫のための底本であるか、更には讀み物化した文學文獻としての寫本であるか等を明確に區別することは困難であり、例えば臺本として書寫された寫本も傳寫する際の底本として使用されることはあっただろう。しか

¹⁴ 買小英「俄藏本《十二時普勸四衆依教修行》校勘和研究」『蘭州大學學報（社會科學版）』2002年第3期、20-28頁。

¹⁵ 入矢義高「徵心行路難——定格聯章の歌曲について——」塚本博士頌壽記念會編『塚本博士頌壽記念佛教史學論集』、塚本博士頌壽記念會、1961年、79-93頁。周丕顯「敦煌俗曲分時聯章歌體再議」『敦煌學輯刊』1983年第4期、14-22頁。鄭阿財『敦煌文獻與文學』「敦煌寫卷定格聯章「十二時」研究」、新文豐出版、1993年、103-154頁（初出：『木鐸』10期、1984年）。

¹⁶ 上圖 16 は「念佛街領取偈」に作る。これについては、項楚氏が「街」を「階」の誤寫とし、その後の「前」字が脱落したものと指摘するのが正しいであろう（注 6 項楚『敦煌變文選注（增訂本）』、1637頁）。

し、いずれにせよ、解座文の結びの句が書寫されているという事実は、實際に佛教故事の語りの後に解座文が讀まれたこと、その翌日にも講が開かれたことの反映と受け取ることができる。

また、解座文の結びの句を取り入れた四點の文獻が、いずれも講唱體で書かれており、且つ佛教故事であることも着目される。先述の如く、講唱體文獻は十世紀に書寫されたと考えられるため、解座文と同時代の文獻となる。講唱體文獻の中でも、變文には、「王陵變文」をはじめ、歴史故事を主題とする文獻も少なくない。しかし、そのような歴史故事を扱った變文には、解座文を取り入れた寫本は確認されない。佛教の講においても歴史故事が語られる可能性は十分あるにも拘らず¹⁷、BD06780「太子成道經」を含め、現存する文獻からは、解座文との繋がりを窺わせるのは佛教故事に限られている。この點より、解座文を讀み上げる時が、多く佛教故事の語りの後であったと考えられるのである。

もう一つの解座文の文句を取り入れた文獻「十二時普勸四衆依教修行」には、P.2054、P.2714、P.3087、P.3286、Φ319+Φ361+Φ342、上博 48 の六點の寫本が確認されている。ここで少しく注意を要するのは、解座文の文句が書寫された寫本が、全六點のうち、P.2714に限られることである。そこには以下の句が書寫されている。

P.2714「十二時普勸四衆依教修行」

敬擬講，日將西，計想門徒總大歸。念佛一時歸舍去，明日依時莫交遲。

この句は P.2714「十二時普勸四衆依教修行」の最後に附されている。張長杉氏は、これが後人の加筆した内容である可能性を指摘するが¹⁸、筆者も見解を同じくする。しかし、十二時辰の文獻のみならず、五更に従って偈を説いた五更轉關連文獻を含め、民間歌曲の流れを汲む同系統の文獻中に、解座文の文句が加筆された寫本は他にない。よって、「十二時普勸四衆依教修行」に解座文の文句があることが異例であると分かる。それでは何故 P.2714 には解座文の結びの句が附加されたのか。それは、「上三皇，下四皓，潘岳美容彭祖老」等の句をはじめ、「十二時普勸四衆依教修行」には「解座文」に近い文句が複数用いられているためであろう¹⁹。つまり、「十二時普勸四衆依教修行」それ自體が、解座文として利用され

¹⁷ 荒見泰史「講史類變文とその空間」『軍記と語り物』第 48 號、2012 年、30-40 頁。

¹⁸ 張長杉「《十二時普勸四衆依教修行》及其代表的敦煌宣傳文學」『敦煌研究』2015 年第 2 期、45-58 頁。

¹⁹ 石破洋「敦煌本無常經講經文の研究——ペリオ二三〇五を中心に——」橋本博士退官記念佛教研究論集刊行會編『佛教研究論集』、清文堂、1975 年、421-436 頁。注 15 鄭阿財『敦煌文獻與文學』「敦煌寫卷定格聯章「十二時」研究」。何劍平「民間俗曲與佛教講經文之關係論略——以《十二時（普勸四衆依教修行）》與 P.2133 號《妙法蓮華經講經文（三）》爲例」『敦煌學輯刊』2021 年第 4 期、47-66 頁。

場合があったと考えられるのである。この点において、「十二時普勸四衆依教修行」と解座文との関係は、佛教故事と解座文との関係と必ずしも同じでない。それは、佛教故事それ自體には解座文としての性質が賦與されてはいないことによる。また、僅かに一點の寫本にしか解座の文句が附加されていない點に着目すると、「十二時普勸四衆依教修行」と解座文の間には、當時の認識として、なお一定の區別があったと考えるべきであろう。

ここまで、解座文の結びの句の特徴を見てきた。先行研究において、解座文が講の終わりに読み上げられることは指摘されてきたが、それが主に繋ぎとしての役割を擔うことは、十分に着目されてこなかった點である。また、解座文が特に佛教故事と結び付きやすいことは、先行研究の解座文に対する理解とも少しく異なる。例えば項楚氏や何劍平氏は、解座文が『法華經』や『阿彌陀經』の講釋の場に使われたとする見解を提示してきた²⁰。それは、P.2305Vの解座文が、もともと「妙法蓮華經講經文（擬）」の紙背に書寫されたものであること、また解座文の内容に、『法華經』や『阿彌陀經』に通じる語句が認められることによる。しかし、そのような正規の經典と解座文が結び付く可能性も確かに考えられるとはいえ、現存する資料からは、まずは佛教故事との結び付きこそが第一に考えられるべきであろう。『法華經』に関わる用語が認められる P.3128V「解座文（一）」が、BD06780「太子成道經」に同筆で繼續書寫されていることも、それを示している。

次に、四點の解座文に確認される導入文について小考を加える。

第四章 解座文の導入文

現存する解座文全十一點のうち、P.2305V「解座文（二）」、「解座文（四）」、「解座文（五）」、及び P.3128V「解座文（二）」には短い導入文が附されている。まず、P.2305V「解座文（二）」には次のようである。

P.2305V「解座文（二）」

且人生一世，喻若漂蓬。貴賤雖殊，無常一蓋。上至帝主，下及庶民，富貴即有高低，無常且還一種。故《無常經》云：「上生非想處」云云。

このような導入文が附された P.2305V「解座文（二）」が、西施や潘岳等を例として挙げながら、富貴を主題として世の無常を説くものであることは先述した。次に、『無常經』の引用部分を見ると、「云云」と表記されている。ここには本來長文の引用が行われるべきであった。ここで省略された内容は次の通りである。

²⁰注 6 項楚『敦煌變文選注（增訂本）』（1551 頁 [一六]）。注 19 何劍平論文。

『佛說無常經』²¹

上至非想處，下至轉輪王，七寶鎮隨身，千子常圍遶。如其壽命盡，須臾不暫停，還漂死海中，隨緣受衆苦。循環三界內，猶如汲井輪，亦如蠶作繭，吐絲還自纏。無上諸世尊，獨覺聲聞衆，尚捨無常身，何況於凡夫。父母及妻子，兄弟并眷屬，目觀生死隔，云何不愁歎。是故勸諸人，諦聽眞實法，共捨無常處，當行不死門。佛法如甘露，除熱得清涼，一心應善聽，能滅諸煩惱。

「上至非想處」の「非想處」とは、「非想非非想天」や「非想非非想處」とも呼ばれ、無色界における最高の天を指す。しかし、それはなお俗界の天であり、輪廻を免れないことは、この引用文からも理解される。よって、「非想處」という語句が解座文の導入文に取り入れられることは妥当である。ただ、この文句は何の解説もなく聴衆の理解が及ぶとは考えにくい。『佛說無常經』に遡ることはなくとも、具体的な説明が必要であったはずである。

次に、P.2305V「解座文（四）」とP.2305V「解座文（五）」の導入文を以下に取り上げる。

P.2305V「解座文（四）」導入文

人生一世，瞥爾之間，如石火電光，非能久住。奉勸門徒，速求出利（離）。

P.2305V「解座文（五）」導入文

我輩門徒，善男善女，生在娑婆五濁惡世，唯耽生死，不悟無常。四相遷、小四相，說五粘喩。天晴開，喩辦（辯）議。

これら二點の導入文は、解座文の一般的主題である無常を説く點において、P.2305V「解座文（二）」導入文に同じである。また、「奉勸門徒，速求出利（離）。」や「我輩門徒，善男善女」等の文句は、確かにそれらが講の座にいる聴衆に向けて讀まれた文章であることを示している。

このうち、P.2305V「解座文（五）」導入文は、その書寫方法が少し問題となる。それは、まず「我輩門徒，善男善女，生在娑婆五濁惡世，唯耽生死，不悟無常。」までを書寫して後に「說五粘喩」を書寫し、その右に「四相遷，小四相」の六字を、その左に「天晴開，喩辦（辯）議。」の六字を小字で書寫したと思しい。そのうち、

²¹『大正藏』第17卷、745頁c01-c14。該當箇所は注6項楚『敦煌變文選注（増訂本）』（1535-1536頁）に引用がある。ここでP.2305V「解座文（二）」と『佛說無常經』の文句の違いについて一言附しておく。ここに引用する『佛說無常經』は『大正藏』に従う。ただし、『大正藏』の底本である高麗藏本が最初の句を「上至非想處」に作る一方、宋版、元版、明版及び宮内省圖書寮本の大藏經はいずれもP.2305V「解座文（二）」に同じく「上生非想處」に作る。このことは、十世紀の中國または敦煌において、宋版等の字句に一致する『佛說無常經』が存在しており、P.2305V「解座文（二）」の引用文はそれと同じ系統に屬することを意味する。『大正藏』とP.2305V「解座文（二）」の間には「至」と「生」の文字異同が存在するが、筆者は後者の「生」字を誤字とは看做さない。

「四相」や「小四相」等は、先の「非想處」に同じく、やや具体的な解説を要する語句である。なお、「説五粘喩」と「天晴開，喩辦（辯）議」の語義は明らかでない。

もう一つの導入文が確認されるのは、P.3128V「解座文（二）」である。

P.3128V「解座文（二）」導入文

娑婆世界，高下不平，富貴貧窮，各性本異。種時不能自種，只是怨天不平。見他貴富家榮華，我即終朝貧困。佛子。

この導入文も、やはり特徴ある文章とは言い難い。ただし、難解な語句が見受けられない点は、P.2305V「解座文（四）」導入文により近い。

以上、僅かな例であるが、現存資料から考えるに、解座文の導入文の多くは、解座文の本文に同じく平易な語句によって世の無常を説くものであると分かる。ただ、そのまま讀誦するのでは、やや聴衆の理解に困難を伴う表現が含まれる場合があること、そのような語句の解説を含め、解座文への導入の語りが少しく行われたことが考えられる。しかし、いずれの導入文と解座文との間にも、必然的な繋がりは見受けられない。例えば、P.2305V「解座文（二）」導入文を別の解座文に移して利用しても問題は生じないであろう。また、現存する十一點の解座文のうち、導入文が確認されるのは四點に限られる。導入文の利用は決して絶対的なものではなく、講の場に應じて適宜利用されるものであったのではないだろうか。

ここで、P.3128V「解座文（二）」のみが有する特徴について一言附しておきたい。

上掲引用文から分かるように、P.3128V「解座文（二）」導入文には「佛子」の二字が書寫されている。これは、他の佛教儀禮文書にも散見される語句であり、「能不能」等に同じく、実際の儀禮の場で使われた寫本に書き込まれることが多い。また、そのような語句は、本文に組み込まれ、そのまま傳寫されていく場合もある。いずれにせよ、それらの寫本は実際の講の場で使用された文獻やその流れを汲む文獻と考えられる。P.3128V「解座文（二）」には、他にも以下の例がある（該當箇所を【 】で括る）。

P.3128V「解座文（二）」小字部分

更被妻兒，說言道語，【道箇甚言語也】。

他兒婿還說道里（理），【道箇甚言語也】。

大（待）擬妻夫展脚睡，凍來直 [□] 野鷄盤。【佛子，佛子】。

はじめの二つは必ずしも儀禮や講の場でのみ使われる表現ではなく、變文のような文學文獻にも使われる口語語彙表現である。例えば、P.2187「破魔變」やS.2114「醜女金剛緣」等には「當爾之時，道何言語（云々）」等の表現が確認される。ここでは解座文であること、上記三番目の例の「佛子，佛子」や導入文の「佛子」に同

じく小字で書寫されていることから考えるに、それらは文學文獻としての表現ではない。このような點においても、P.3128V「解座文(二)」は、やはり實際の講の場等で使われた文獻の流れを汲むと考えられる²²。僅かな殘存數の解座文の中にこのような文句が確認される例があることは、その利用の實態を窺うにあたって貴重な記録である。

次章では、解座文に反映された淨土世界への信仰と、その文獻としての特徴について考察を進める。

第五章 解座文に反映された淨土への信仰の特徴

第二章で見たように、一部の解座文は、無常を説くのではなく、佛世界を讃えることを主題とした。そのような佛世界とは、佛道を守った人々が死後に赴く淨土である。佛教には幾つもの淨土があるが、歴史的に最も廣く受容されたのは阿彌陀如來の西方淨土であり、周知の如く、敦煌においても第217窟や第220窟をはじめとして、西方淨土變は數多い。そしてまた、主に九世紀半ば以降には、法照撰『淨土五會念佛誦經觀行儀』や同撰『淨土五會念佛略法事儀讚』が流布し、彌陀の稱名念佛が宣揚されたことは良く知られている²³。それと關連するのが、十世紀を中心に幅廣い受容のあった偽經『佛說十王經』である。この經典には、「謹啓諷《閻羅王豫修生七往生淨土經》誓勸有緣以五會啓經入讚念阿彌陀佛」との文句があるように、法照の五會念佛や阿彌陀への信仰が強く反映されている。しかし、解座文中には、そのような西方淨土への希求とともに、彌勒菩薩の兜率淨土への言及も確認されている。以下、兩淨土の關係を見ていくこととしたい。

P.2305Vの解座文のうち、淨土に關する文句が見られるのは、「解座文(一)」、「解座文(四)」、「解座文(五)」、「解座文(七)」、「解座文(八)」である。

まず、P.2305V「解座文(一)」では、西方を示す語句は先に擧げた冒頭の「西方好」だけであるが、その後の文中には淨土の美しさを説く文句が續く。

或驅孔雀，或臂迦陵。或來昇瑞採(彩)，或去入祥雲。

或即晨登寶殿，或時夜禮慈尊。鎖聞妙法，常歷耳根。

このような表現は、西方淨土を讃える文句として一般的である。つまり、聽衆に對して基本的な淨土の理解を促す文句と言える。

P.2305V「解座文(四)」は、内容も短く、その形式にも特殊な面は見受けられ

²²八點の解座文を記すP.2305Vには、このような講での實際の使用を窺わせる痕蹟はない。八點という數から考えても、それはやはり解座文を収集した文獻として位置付けられる。

²³注11。

なかった。しかし、最後に『法華經』と阿彌陀と彌勒に關わる記述が現れる。

釋迦師，巧方便，演說《蓮華經》七卷。千方萬便化衆生，意惡（要）總交登彼岸。

便慇懃，能精練，虔懇身心頻發願。不唯空見阿彌陀，定往天宮兜率院。

この解座文は、「也是與（於）身爲大患」との定型句があったように、主題は無常である。最後に釋迦が『法華經』を説き、衆生を彼岸に渡らせると述べる。重要な點は、阿彌陀に言及した直後に彌勒菩薩の住む兜率天への往生を説いていることである。ただ、兩者の優劣を問う文句ではない。

P.2305V「解座文（五）」は、最後に往生の場面を説く場面において、P.2305V「解座文（四）」に同じく阿彌陀と彌勒が登場する。

念觀音，求勢至，極樂門開隨取意。一彈指頃到西方，大聖彌陀見歡喜。

更聞經，兼受記，必定當來值慈氏。永拋濁世苦娑婆，不向三塗受沈墜。

觀音と勢至が對になり、阿彌陀が中心となることは、中國のみならず、アジア各地に見られる普遍的な佛教信仰の姿である。重要な點は、觀音菩薩や勢至菩薩を念じ求めれば西方淨土に行けると説いた直後、經典を聞き、佛と成ることが認められることによって、彌勒に見えることが約束されることである。

P.2305V「解座文（七）」では、兜率天への往生が説かれる。

奉勸門徒行行眞（眞行），直須前路覓不（人）身。破除罪垢休粘（沾）惹，辟牒還須見地頭。

設使這身歸大夜，是伊不作也無憂。必生兜率更何（擬）疑，便向閻浮永別離。
身具光明餐玉饌，心無苦惱卦天衣。日晚念佛歸舍去，莫交老……。

この解座文が他と異なるのは、彌勒の兜率淨土のみが説かれており、阿彌陀の西方淨土が説かれていないことである。つまり、これは兜率淨土を主題とした解座文である。

P.2305V「解座文（八）」では、直接に西方を示す文句は以下の通りである。

若依前不肯拋貪愛，的沒淪（輪）迴去不還。儻若今朝相取語，西方必見禮金仙。

生到蓮花佛國裏，快樂逍遙難可比，水流風動悟無生，鈴嚮（響）樹搖聞四諦。
迦陵形，孔雀頸（貌），盡是你彌陀佛化起，不似閻浮禽鳥聲，聲聲盡道真空理。

ここでは西方淨土のみが取り上げられており、その美しさを描寫する文句が續く。この引用以後も類似の表現が見られることから、これは特に西方淨土を讚嘆

する解座文と言える。阿彌陀のみを取り上げ、彌勒を取り上げない點は、P.2305V「解座文（一）」に近い。P.2305V「解座文（一）」もやはり西方淨土の描寫に一定の文章を割いていたことから、西方淨土の描寫においては両者は類似するものと言える。

P.3128V「解座文（二）」は、僅かに淨土が説かれる。解座文の結びの文句とうまく繋がっている點はやや獨特である。

寶座既成諸天繞，彌陀即便自乘雲。將爲化生來說法，定證金剛不壞身。
門徒切要審思量，念佛更燒五分香。閑來不守三歸界，如何生死作橋梁。
欲得千年長富貴，無過念佛往西方。合掌階前領取偈，明日聞鍾早聽來。

阿彌陀が雲に乗る様を説き、その説法について述べるとともに、門徒へは念佛と燒香を勧めながら西方往生を説く。これは完全に西方淨土を主題としており、兜率淨土は取り上げられていない。

以上が解座文に取り上げられた淨土である。

先述の如く、當時の敦煌において西方淨土への信仰が盛んであった以上、多くの解座文が西方淨土への希求を述べていることは、時代の反映として理解される。その一方で注目されるのが、兜率淨土への信仰である。彌勒菩薩の住する兜率天への信仰は、中國において比較的早くから信仰の對象となっていたにも関わらず、歴史の表舞臺に現れることは決して多くない。しかし、解座文の中に、兜率淨土が西方淨土と同列に位置付けられる文句が見受けられること、また兜率淨土のみを扱う場合があることは、當時の人々の信仰の重要な一面を窺わせるものと言えよう。

當時の敦煌における彌勒信仰の姿は、他の十世紀後半の敦煌文獻にも確認される。代表的な文獻として、BD00876V「目連變文」の識語がある。

BD00876V「目連變文」

太平興國二年歲在丁丑潤六月五日，顯德寺學仕郎楊願受一人思微（惟），發願作福，寫書此《目連變》一卷，後同釋迦牟尼佛壹會彌勒生作佛爲定。後有衆生同發信心寫《目連變》者，同池（持）願力，莫墮三途。

十世紀の敦煌において、目連故事は廣く流布した地獄を主題とする文獻の一つであり、寫本も多數残されている。しかし、他の目連故事には、彌勒が具體的な関わりを持つ識語は確認されない。このことから考えるに、上掲の識語は、目連故事との関わりから彌勒に言及したのではなく、この書寫した人物の彌勒への信心が反映されたものと言える。

また、S.86「淳化二年（991年）馬醜女廻施疏（擬）」には、『觀彌勒菩薩上生兜

率天經』八十部が、馬醜女の供養にあたって轉ぜられた記録があるとともに、施舎の物品名の後に、兜率天への往生を願う文章が記されている²⁴。

ここで、解座文の結びの句を有する先の四點の文獻（P.2187「破魔變」、P.2193「目連緣起」、龍谷大學藏「悉達太子修道因緣」、P.3375V（上圖 16）「歡喜國王緣」とBD06780「太子成道經」に目を向けると、解座文が結び付くにあたり、やはり西方淨土と兜率淨土のいずれが扱われるかは問題となっていないことに気付く。P.2193「目連緣起」では、地獄に墮ちた青提夫人が、「毀佛謗僧無敬信，不曾將口念彌陀」であったと述べる。そして、目連が盂蘭盆を設けて母を救う場面では、「放捨阿娘生淨土，莫交業道受波吒」と讀まれている。更に、最後の解座文では聽衆に向けて「須覺悟，用心聽，閑念彌陀三五聲。」と語られる。一方、P.3375V（上圖 16）「歡喜國王緣」では、有相夫人が死後に大王のもとへ下り、八關齋戒を受け、それを守ることににより、死後に兜率天に生まれたことを伝える場面がある（「便得上生兜率天上」）。直接故事の中で取り上げるわけではないが、故事の始まる前に書寫された導入部分の儀禮文書に目を向けると、P.2187「破魔變」、龍谷大學藏「悉達太子修道因緣」、BD06780「太子成道經」にも兜率天を取り上げた文章が認められる²⁵。

以上の點より考えるに、解座文中に西方淨土と兜率淨土のいずれもが認められることは、決して當時の信仰のあり方に背くものではなかったことが分かる。既に柴田泰氏の指摘にあるように、西方淨土と兜率淨土は、歴史的に優劣を競う議論が交わされてきたが、敦煌文獻には、それらが對立することなく説かれた姿が幾つも確認される²⁶。解座文にそのような信仰が反映されていることも、決して異とすべきことではないと言える。

ここで我々は、このような西方淨土と兜率淨土との混在が、決して敦煌特有のことではなかったことへと目を向ける必要がある。かつて加地哲定氏は、白居易の信仰において、阿彌陀信仰と彌勒信仰が區別されていないこと、死後の行き先が西方であるか天上であるかは問題ではなく、苦を離れて樂を得ることに信仰の主眼

²⁴「右件所修，終七已後，並將奉爲亡過三娘子資福，超拔幽冥，速得往生兜率內院，得聞妙法，不退信心，瞻禮毫光，消除罪障，普及法界一切含靈，同共霑於勝因，齊登福智樂果。謹疏。」

²⁵P.2187「破魔變」では、故事の始まる前に「三代（大）僧祇願力堅，六波羅蜜行周圓。百千功德身將滿，八十隨形意欲全。以（未）向此間來救度，且於何處待幾（機）緣？當時不在諸餘國，示現獲居兜率天。」とある。また、龍谷大學藏「悉達太子修道因緣」とBD06780『太子成道經』では、同じく故事の始まる前に「過去迦葉佛與釋迦牟尼佛授記，其釋迦牟尼佛與彌勒佛授記：「汝於來世，當得作佛。」何故餘天不補？其佛定在兜率陀天？已上之天則極泰，已下極閻。其兜率陀天是平等之處。」とある。

²⁶柴田泰「敦煌文獻の淨土思想について」『印度學佛教學研究』第 26 卷第 2 號、1978 年、796-799 頁。

があったと説く²⁷。この理解には、金岡照光氏も賛同している²⁸。そこには、本章で取り上げた解座文の内容に通じる面があると言えるだろう。しかし、ここで解座文という文献の性質に着目すると、そこには加地氏の取り上げた白居易の文献と大きく異なる点も見出される。それは、解座文が俗人の作成した文章ではなく、僧侶の手に成ることである。白居易が佛教に通じていたことは疑いない。しかし、彼は出家した僧侶ではなく、俗人である。白居易が兩信仰を混在させていたことは、僧侶の作成した解座文において兩信仰が混同していることと同日の談では決してない。このことから考えられるのは、当時の僧侶が、俗人の信仰のあり方を積極的に取り入れ、且つ反映させた文献として解座文を作成したということである。

それでは、この解座文の作成者は、具體的にどのような僧侶であったのか。遺憾ながら、この点に関する資料は残されていない。しかし、第一章に引用した『續高僧傳』の文章からは、遅くとも唐代以前の中國において既に解座の梵が存在していたことが確かめられる。また、敦煌の佛教がそれ程独自の性格を有するものでないことは、疑偽經典研究の角度から夙に指摘されてきたことであり²⁹、張氏歸義軍時代の敦煌が唐の文化の受容を強く意識していたことも指摘がある³⁰。敦煌文献に書寫された内容の多くが中原等の他地域に由來する点から考えても、解座文とは、決して敦煌独自の文献ではないであろう。解座文中に多數の中國の歴史上の人物が取り上げられていること、そこに敦煌の獨自性が窺われないことも、この見解を補佐するものである。また、P.2305V「解座文（四）」中の『維摩經』に基づく文句「海水毛吞渾不異，須彌界（芥）納事相容」は、法照撰『淨土五會念佛誦經觀行儀』巻中と同『淨土五會念佛略法事儀讚』に含まれた「維摩讚」の「菩薩毛端容大海，難思議。芥子之内納須彌，難思議。」と酷似するだけでなく、寫本上に「咸通十四年（873年）」の識語を有するS.381に記載された「鳩摩羅什傳」³¹の「什謂帝曰：“羅什凡僧，尚納鏡於瓶内，況維摩大士，芥子納須彌而不得者乎？”」にも通じる文句である。もとより『維摩經』に基づく一節にのみ依據して解座文の由來を考えることは極めて危険であるが、それが多くの中原等に由來する文献に共通する文句であることは注目される。

これらの点を踏まえるならば、解座文中に表された淨土への信仰のあり方が、敦

²⁷加地哲定『増補中國佛敎文學研究』「第四章・五 白居易の偈文」、同朋舎、1979年、88-101頁。

²⁸金岡照光『敦煌文献と中國文學』「第二部・第一章 敦煌文献より見たる彌勒信仰の一側面」、五曜書房、2000年、334-374頁（初出：『東方宗教』第53號、1979年）。

²⁹牧田諦亮『牧田諦亮著作集』第1巻「中國佛敎における疑經の研究」、臨川書店、2014年、7-112頁（初出：「中國佛敎における疑經研究序説——敦煌出土疑經類をめぐって」『東方學報』第35冊、1964年。『疑經研究』、京都大學人文科學研究所、1976年）。

³⁰藤枝晃「沙州歸義軍節度使始末（四・完）」（『東方學報・京都』第13冊第2分、1943年、46-98頁）。

³¹この「鳩摩羅什傳」は、『高僧傳』巻第二所收の鳩摩羅什の傳とは異なる。

煌の人々に廣く行われた信仰を映し出すだけでなく、廣く中國全體に通じることが、當然のことでもある。このことからまた、現在恐らくは敦煌文獻にのみ一次資料として確認される十世紀頃の解座文とは、中原をはじめとする他地域でも廣く行われていた文獻と考えられるのである。

次章では、そのような解座文が、敦煌においていかなる位置付けにあったのかを、押座文との比較から考察する。

第六章 解座文と押座文との相違

押座文とは、講の始まりにおいて座を鎮める役割を擔う文獻である。押座文に關する專論や紹介文に示された先學の見解は、この理解において一致している³²。

その中で、解座文が取り上げられる際には、それが押座文の對になる文獻と位置付けられることが少なくなかった。例えば、冒頭にも引用した孫楷第氏は「凡講演例昇高座，非講畢則座不解。……（中略）……開講有梵，解座亦有梵。開講之梵，其本既名押座文；則解座之梵以文論，亦可謂之解座文。」³³と述べる。また、『敦煌學大辭典』においても押座文と解座文は並び取り上げられ、關連する文獻として位置付けられている³⁴。このような理解を促進した要因としては、講における兩者の關係だけでなく、それぞれ多く七言句から成りながらも、時に三言、四言、六言等を交える文體であること等も挙げられるだろう。

確かに、押座文が講の始まりに讀み上げられ、解座文が翌日の講への繋ぎとして一旦講の終了を告げることに着目すると、兩者が對になると考えることは可能である。その一方で、そこに大きく相違する面もあることはこれまで十分には注目されず、また具體的に指摘されてこなかった。

解座文と押座文の重要な違いとしてまず着目すべきは、眞題文獻の存在と現存文獻の殘存數である。

押座文とは、文獻上に明記された眞題であり、その種類も豊富である。「八相押座文」(S.2440)、「三身押座文」(S.2440)、「維摩經押座文」(S.2440、S.1441、

³²注1 孫楷第「唐代俗講規範與其本之體裁」。金岡照光編『敦煌の文學文獻』金岡照光「I・四・(三) 押座考」、大東出版社、1990年、339-388頁(初出：「押座考」『東洋大學紀要・文學部篇』第18集、1964年)。張鴻勳「講經文 附：押座文・解座文」顧問・周紹良、主編・顏廷亮『敦煌文學』、甘肅人民出版社、1989年、255-271頁。張錫厚『敦煌文學源流』「第五章・第三節 敦煌緣起與押座文」、作家出版社、2000年、411-431頁。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(初出：『中國學研究』第5輯、2002年)。王兆娟「押座文文體特徵及意義」『貴州師範大學學報(社會科學版)』2014年第5期、137-141頁。黃喚平「北6204號《法華經解》實爲《妙法蓮華經講經文》押座文考辨」『綿陽師範學院學報』第35卷第4期、2016年、45-51頁。

³³注1 孫楷第「唐代俗講規範與其本之體裁」、119頁。

³⁴季羨林主編『敦煌學大辭典』、上海辭書出版社、1998年、524頁。

P.2122、P.3210)³⁵、「温室經講唱押座文」(S.2440、P.3210)、「左街僧錄大師壓(押)座文」(S.3728)、「故圓鑑大師二十四孝押座文」(S.P.1、S.3728、S.9530、P.3361、 $\Delta x1064+\Delta x1699$)³⁶、「佛說阿彌陀經押座文(擬)」(P.2122、P.3210)³⁷、P.2044、 $\Phi 109$ 等があり、その中には実際に使用された痕蹟を残す寫本もある。例えば、 $\Phi 109$ は、實際の儀式次第の一部として書寫された文獻である。また、P.2187「破魔變」の冒頭を飾る押座文には「降魔變押座文」との眞題も與えられている。眞題はないが、S.4474も押座文である。これらの押座文の中でも、特に注目されるのが、S.P.1「故圓鑑大師二十四孝押座文」である。これが版本であることは、當該押座文の幅廣い利用を示すとともに、押座文という文獻が、印刷によって流布した文獻であったことを示している。

このように、押座文が多様な名稱を眞題として有しており、且つ版本によっても流布したことは、解座文と大きく異なる點である。解座文の結びの句のみを備忘用に書寫したり、別の文獻の最後に附したりした寫本を除けば、解座文の寫本はP.2305VとP.3128Vに限られるのであり、そこに記された十點のいずれにも眞題は残されていない。

また、押座文と解座文の差は、當然兩文獻の受容の差にも関わってくる。敦煌文獻中に残る俗講の式次第には、押座文が讀み上げられた記録がある。俗講の次第は、P.3849VとS.4417にそれぞれ二點書寫されている。ここではP.3849Vを取り上げる。

P.3849V「俗講次第(擬)」

夫爲俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了，索唱《温室經》，法師唱釋經題了，念佛一聲了。便說開經了，便說莊嚴了，念佛一聲。便一一說其經題字了，便說經本文了，便說十波羅蜜等了，便念念佛贊了，便發願了，便又念佛一會了，便廻[向]發願取散云云。

(中略)

講《維摩》，先作梵，次念觀世音菩薩三兩聲，便說押坐了。便索唱經文了。唱曰法師自說經題了，便說開讚了，便莊嚴了，便念佛一兩聲了。法師科三分經文了，

³⁵S.2440は「維摩經押座文」を二度書寫する。

³⁶邵小龍「一件印本引發的寫本學問題」『古典文學知識』2020年第5期、122-128頁。

³⁷従来の「佛說阿彌陀經押座文」の翻刻資料には、この他にBD09541とBD07983が含まれる(注6黃征・張涌泉校注『敦煌變文校注』等)。しかし、兩寫本はいずれも斷簡であり、P.2122と比較して考えるに、その内容は押座文そのものではなく、押座文の後に書寫された韻文である。よって本稿では兩寫本を「佛說阿彌陀經押座文」の寫本に含まない。BD09541とBD07983については次の論考を参照。荒見泰史『敦煌講唱文學寫本研究』「各論部・第二章 關於《佛說阿彌陀經押座文》的一些問題」、中華書局、2010年、149-158頁(初出：『浙江與敦煌學：常書鴻先生誕辰一百周年紀念文集』、浙江古籍出版社、2004年)。

念佛一兩聲，便一一說其經題名字了，便入經，說緣喻了，便說念佛贊了。便施主各各發願了，便迴向發願取散。

ここから分かるように、二つの俗講次第のいずれにも「押坐」の文字が確認される。先学の指摘もあるように、敦煌の俗講の式次第は、九世紀前半に圓仁が『入唐求法巡禮行記』に記録した講經の式次第とほぼ一致するにも関わらず、「説押坐」の三文字だけは、圓仁の記した次第に確認されない³⁸。それは、俗講にも時代差や地域差があった可能性を窺わせる³⁹。勿論、圓仁の記録した式次第に残されていないことは、必ずしも長安の俗講で押座文が讀まれなかったことを意味してはいない。ただ、敦煌の俗講の式次第においては、押座が一つの次第として明記されており、講の一端を擔ったことは確かである。それは、解座文が講の式次第の中に取り込まれた痕蹟を残す文献が見当たらず、更にはほぼ通俗的な佛教故事とのみ繋がることと異なる点である。

従来、解座文は押座文との関係の強さのみに着目されてきたが、本章において指摘したように、押座文と異なる位置付けにあった文献として理解することも必要であろう。

小結

本稿は、敦煌文献の解座文に対する専論として、まず基礎的な理解をまとめ、これまで着目されてこなかった幾つの特徴に対して考察を行ったものである。解座文は、『敦煌變文集』では「無常經講經文」として、その後本稿でも取り上げてきた『敦煌變文校注』等では「解座文」として度々翻刻されてきた。また、『敦煌

³⁸小野勝年『入唐求法巡禮行記の研究』第2巻、鈴木學術財團、1966年、143-160頁。圓仁、白化文・李鼎霞・許德楠校注、周一良審閲『入唐求法巡禮行記校注』、中華書局、2019年、185-190頁。

³⁹注29 金岡照光編『敦煌の文學文獻』金岡照光「I・二・(二)7 俗講というもの—「道」と「俗」—」、123-131頁。また、平野顯照氏は、敦煌寫本の状態から、長安と敦煌の俗講の差異を指摘する。これまでこの平野氏の指摘を踏まえた研究が皆無であるため、少し長いがここに全文引用し、当該問題の研究に供する。「すなわちペリオ本・三八四九號の紙背文書にみられる一つを、向達は俗講儀式である、と認定してわれわれに提供してくれるが、おおむね敦煌地方を地盤にして行われていた儀式内容の色彩が濃いもの、とみなればなるまい。しかも文書の様態から鑑識を加えても、まず書寫が整齊ではない。どこことなくメモの性格を漂わせていて、全體的に謹嚴莊重さが甚だしく缺如している。この實證はスタイン本・四四一七號によってより明らかである。かように觀察してみると、圓仁の『入唐求法巡禮行記』卷三に記録されているところの、敕命によって開催された長安における俗講で、果たして敦煌出土の俗講儀式とまったく同様な事が行われたのか、という強い疑念をいだかずにはおれない。唐の都長安で、堂々と時の名僧に天子自ら委囑して行われた俗講は、敦煌文書にみいだす俗講儀式に窺われる内容より、もっと嚴肅をきわめたものではなかったのか。限られた紙面、それも斷簡にひとしい空間を有する一文書に、ごく簡略に記録されるほどの單純な式次第であった、とはどうしても想定できないのである。」平野顯照『唐代文學と佛教の研究』「第三章・第一節 俗講と講經文」、朋友書店、1978年、233-234頁。

『變文選注（増訂本）』は、様々な敦煌文學文獻に對する詳細な注を施した書籍であるが、その中に P.2305V の八點の「解座文」も取り上げている。このように、翻刻や注釋において繰り返し取り上げられてきたにも拘らず、解座文は、長らく押座文との比較において、また各文學文獻等の考察の中で簡潔に言及されるに止まってきた。本稿では、解座文が多く通俗的な佛教故事と繋がる傾向にあることを指摘し、阿彌陀信仰と彌勒信仰を混在させながらも、それが決して敦煌独自の信仰の反映ではないことを指摘した。また、解座文が中原等の佛教の影響を受けた文獻である可能性が認められることから、敦煌の佛教と中國の佛教との繋がりを、新たな形で提示できた面があるだろう。しかし、押座文との相違を含め、解座文については解明されるべき問題はまだ多い。それらを筆者の今後の課題とし、ひとまずここに筆を擱く。

（作者は龍谷大學世界佛教文化研究センター研究員）