

「盂蘭盆經」から「目連變文」へ——講經と語り物文藝との間——（下）

小南 一郎

はじめに

第一章 「盂蘭盆經」の形成

第二章 盂蘭盆會と盆器（ここまで前冊）

第三章 論義と「廬山遠公話」

第四章 講經儀式と講經文

第五章 民衆的俗講

第六章 繪説き文藝と「目連救母變文」

第三章 論義と「廬山遠公話」

前章までに、盂蘭盆經類に屬する一連の佛教經典（その多くが中國撰述の佛典だと推定された）の形成と並行しつつ、目連傳説がしだいに成長してくる、その具體的な様相を見て來た。そうした目連傳説の成長は、それぞれの時代と社會とに特徴的な語りの場を介して、社會各階層の價值觀を反映させ、變化や脱皮を行ないつつ、やがては、明清時期の目連戲や目連

寶卷など、近世の民衆的な戯曲・語り物文藝にまでつながって行くのである。そうした、目連傳説の長期にわたる成長過程の中で、大きな轉換點をなしているのが、唐代後半期における、語り物文藝作品の一つ、「目連變文」の出現であったと言えるであろう。

この「目連變文」は、孟蘭盆の當日に、孟蘭盆法會の一環として語られたのであらうと、金岡照光氏は推測している^①。その可能性は少なくないと考えられるが、残念ながら、そのことを直接に證明する資料は見いだしがたい。しかし、一方で、當時の佛教儀禮が、佛教的な語り物文藝を成長させる場を提供しており、とりわけ民衆的な孟蘭盆の行事が、目連傳説を育てる基礎となったことは確かである。

すでに前章において、敦煌の地における「社」組織が主體となつて行われていた孟蘭盆の行事について、いささか言及したのであるが、譚蟬雪『敦煌歲時文化導論』が、より詳しく、敦煌での孟蘭盆行事についてまとめているので、それを中心に、具體的な行事日程などについて見てみよう^②。

七月になると、寺院の補修が行なわれ、壁なども塗り替えられる。十三日ごろから「佛盆」が準備され、孟蘭盆道場で僧侶たちに供される食事の用意も始まる。

十五日には、孟蘭盆道場（法會）が設けられる。寺院では、幢傘や繡幡が建てられ、造花の樹木が供えられて、僧侶を導師とし、七代前までの祖先たちのために追福の儀式が行なわれる。あるいは、特定の死者のために追福が行なわれることもある。死者のための追福の行事は、寺院で行なわれるほか、個人の家庭に僧侶を招いて行なわれる場合もあった。

十五日には、それぞれの寺院で孟蘭盆（佛盆）が供えられ、僧侶たちは、果物や酒が付いた特別の食事を攝る。十七日（あるいは十六日）になると、破盆の儀式（孟蘭盆儀式の終わりを告げる行事）があつて、再び、僧侶たちに特別の食事が

供された。

孟蘭盆の期間中には、死者の追福のため、あるいは特別の祈願のために、佛像を板に彫ったり、寫經が行なわれたりした。

このように、唐代後半期の敦煌では、七月十五日から十七日にかけて、一連の佛教行事が盛大に行なわれた。こうした行事が、敦煌の地だけの風習でなかったことは、圓仁「入唐求法巡禮行記」が記録する、太原府での孟蘭盆行事（十五日から十七日が孟蘭盆の期間だとされている）の様相からも確かめられよう。そうした孟蘭盆行事の中に、「目連變文」の語りが行なわれたとする直接の記録は、上述のように、残念ながら見つけられない。ただ、この期間中に、儀式の一部として、佛典、特に「孟蘭盆經」を取り上げ、經典解釋が公開で行なわれていることに注目したいと思う。たとえば「唐高僧傳」釋慧璿傳には、次のような記事が見えている。³

釋慧璿は、俗姓を董氏といい、若い時代に出家をして、襄州に住んでいた。北周の武帝による佛法彈壓のあと、南の陳朝へ行き、茅山に入って、明師の三論の講義を聴き、さらに棲霞山に入って、懸布法師の四論・小品・涅槃などの講義を聴いた。晩年には、安州の大林寺で、圓法師の釋論（大智度論）の講義を聴いた。……唐王朝の天下が安定すると、さらに龍泉寺に移り住み、三論と大經とを廣め明らかにすることを平生の務めとしていた。老莊や歴史・子書にも通じており、談笑の間に、人々の心をつかむことができた。……貞觀二十三年（六四九）のこと、涅槃經の講義をしていたが、四月八日の夜に、山の神が告げて云った、「お師匠さま、いそぎ住むべき建物を作られますように。間もなく西方に生まれられることになるのです」。七月十四日、孟蘭盆經の講義が終わったところで、居住まいを正すと、云った、「これまで頂いてきたお布施は、いま、全て手放し、毛の先ほどのものをも引くくめて、十方の衆僧と生活に困っている人々、物乞い、それに外道の者たちのために喜捨いたします」。そう言い終わったところで、法座に坐っ

たまま、死んだ。年は七十九であつた。

この釋慧璿は、七月十四日に、「孟蘭盆經」の講義を終えたところで、法座についたまま亡くなったとされている。孟蘭盆會の皮切りの行事として、「孟蘭盆經」の講義が行なわれたことを、文獻資料からも、確かめることができるのである。釋慧璿が、自分の持ち物をすべて「十方の衆僧」たちに施すと云っているのも、「孟蘭盆經」に見える表現であり、孟蘭盆會に關連する布施であつただろう。山の神が、いそいで住むべき建物を作るようにと勧めているのは、そうした布施によって、西方世界に住むべき場所が確保されるという觀念にもとづいたものであつたのだろうか。

あるいはまた、中唐時期の圭峰宗密は、故郷に歸つた時期がちょうど孟蘭盆の期間に當つていたことから、早く身罷つた両親のことを思い、故郷の地の道俗を集めて、「孟蘭盆經」を講じた。その時の講經の記録がまとめられて「孟蘭盆經疏」となり、現在まで遺っている。この「孟蘭盆經疏」については、目連の母親の名を青提夫人だとする、もっとも早い時期の記録の一つだとして、すでに引用したところである。

より範圍を廣めて、「孟蘭盆經」の講義とは限らないにしろ、孟蘭盆の期間に、死者への回向のため、佛典の講義が行なわれたことについては、敦煌文書の中にも、その具體例を見ることができるといふ。たとえば「爲二太子中元孟蘭薦福表」の中には、次のようにある（この表文を、『敦煌願文集』は、「爲二太子薦福發願文」と呼んでいる）⁴。

「死んだ」一人の太子の魂が飛翔してゆき、いま、いずれの世界にあるのかは詳らかではなく、その心識が散じて、いずれの土地にいつてしまったのかは明らかではない。ただ、頼みとなるのは追福の行事であり、それは確實に「死者たちの救いのために」効果があつて、なんら疑念のないところである。それゆえ、中元の優れた節句の、初秋の吉日にあたり、孟蘭の道場を開き、輪廻を越えるための論席を設けたのは、我が府主である太保さまが、二人の太子のために追福を行なおうとする篤いお心からなのである。

ここでは、「禮記」檀弓篇の「魂氣のごときは、ゆかざるところ無し」といった觀念を下敷きにし、儒教の理解では死者の魂がどこにあるかは知られないのであるが、それとは對照的に、佛教的な追福の儀禮こそが、死者の魂を安んずるため、確實な効果の期待できる行事であると強調されている。孟蘭盆會において、二人の太子のために追福の儀式を行なった、「我が府主である太保」と呼ばれている人物は、五代、歸義軍時期の曹元忠であり、二人の息子を、戦いの中で死なせたあとの回向の行事であったことを、他の資料からも確かめることができる。

この「薦福のための表」の中に、孟蘭の道場を開き、超世の論席を設けたとある「論席」も、佛典の内容を論じるための場であって、孟蘭盆の期間中に、そうした儀式的な場を設けることを通じて、亡き二人の息子の後世が良いものであることを願おうとしたのであった。

あるいはまた、唐代の傳奇小説、李公佐の「南柯太守傳」にも、次のような一段がある。ある女性が、この小説の主人公に向かって、次のように回想を語っているのである。

また、七月十六日には、わたしは孝感寺において、上眞子さまのお供をして、契玄法師が「觀音經」を講じるのを聴きました。わたしは、その説經の場において、黄金の鳳が付いた釵かんざし一對を喜捨し、上眞子さまは、水犀の盒子こうす一つを喜捨されました。そのとき、あなたもその講筵におられて、契玄法師のところへ、その釵と盒子とを見せてもらおうと、いくども贊嘆し、立派さを譽めたあと、われわれの方を見やりつつ、喜捨をされた方も、喜捨された物も、ともに世間にざらにあるようなものではありません、と申されました。わたしの名を尋ねたり、わたしの家を尋ねたりされましたが、わたしは、それにはお答えしませんでした。

この小説作品では、孟蘭盆の期間の七月十六日に、孝感寺において、契玄法師が、「觀音經」を講じたと言っている。その説經は、一般の人々に公開されており、男女の出会いの場ともなっていたのである。このような、一般の民衆にも公開

された俗講のことについては、のちに詳しく述べたいと思う。

このように、佛典を講義し、その解釋を討議することは、單に佛教教理を明らかにするための智的な活動であるばかりでなく、重要な儀禮的行事でもあって、佛教典禮に不可欠の一環を構成していた。それが儀禮的な行事であればこそ、容易に藝能化することになり、その中から、いくつかの種類の語り物文藝も生まれ得たのであった。

そうした儀式的な佛典解釋の行事は、大きく二つの方向性を持っていたと考えられる。それら二つの方向は、實際の場では混淆し、一連の行事として執行される場合も多かったに違いないのではあるが、それぞれに異なった方向性に特徴づけられた形態と内容とを備えていたことから、ここでは、ひとまず、兩者を分けて考えてみたい。すなわち、佛教經典の經文に即した解釋を説き聞かせるといった形態と、佛教教理をめぐる討論を交わすという形態との二つである。この章では、まず、魏晉南北朝時期の士大夫階層の佛教信仰と密接な関わりあいを持っていたと推測される、後者の形態による佛教儀式——「論義」について見てみたいと思う。

法座に坐った人物が佛典の講義を行ない、それに對して聽衆の中から疑義が提出され、講義者がそれに答えるというかたちで、問答の往復が行なわれ、それを通じて、佛典の解釋が進行するという場が、少なくとも東晉時期には存在したことを、「世說新語」に收められているいくつかの挿話から確かめることができる。

たとえば、「世說新語」文學篇の、次の記事は、よく知られた一例だろう。^①

支道林（支遁）、許掾（許詢）といった人々が、會稽王の法事の場合に集まった。「その場で」支道林が法師となり、許掾が都講となって「論義を行なった」。支道林が一つの解釋を示すと、座にあるすべての人が完全に納得をした。「その解釋に對して」許掾が論難を加えると、人々は「その反論の鋭さに」みな小躍りした。ただ、人々は、二人の議論のみごとさを贊嘆するばかりで、正しい道理がどこにあるのかを辨別することがなかった。

ここに見えるように、最初に解釋を示す「法師」と聽衆を代表してその解釋に對して疑義を呈する「都講」との二つの役割りが定められ、この二人の間での問答を通じて、佛教教理の解釋が行なわれたのである。この問答が、會稽王の齋頭で行なわれたとあるように、そうした論議が齋などの佛教行事にともなう儀禮の一部を構成していたのであった。ちなみに、「世說新語」劉孝標注に引く「高逸沙門傳」は、このとき講じられていたのは「維摩詰經」であつたと記している。

もう一つ、「世說新語」文學篇から例を挙げれば、同じく支道林をめぐる、次のような挿話が見えている。^⑧

于法開は、元來、支公（支道林）と名聲を争っていたのであるが、やがて人々は、だんだん支道林の方に心を寄せるようになり、「于法開は」心中の憤懣に堪え切れず、そのまま會稽郡剡縣^{せん}の田舎に身を隠してしまった。

「その于法開が」弟子を遣わして都に出させることになったとき、會稽郡の役所へ寄ってゆくようにと指示をした。ちやうどそのころ、支公は「小品般若經」を講じている最中であつた。于法開は、弟子に、けっして忘れてはならぬと言づけて云つた、「道林の講義は、おまえが到着するころには、きつとこれこれの品^{ほん}をやっているだろう」。そこで、攻難點、數十項目を教え、云つた、「以前より、これらの部分は、道理を通して説明することができずに來たのだ」と。弟子は、言いつけに従つて、支公のもとを訪ねた。ちやうど「支公は」講義をしている最中であつた。そこで弟子は、于法開の意見をそのままに伝え、いくども問答が繰り返されたあと、林公は返答につまづいてしまった。支道林は、聲を荒らげて云つた、「おまえは、なんでわざわざ人からの預かりものを運んで來たりするのか」と。

こうした挿話から、當時、佛典講義の場において、聽衆たちが、講義者に對して、自由に疑問や反論を提出することができたであろうことを知ることができる。

こうした講義は、同じく「世說新語」假譎篇に、愍度道人が、始めて江南の地に來るに際して、「心無」という義を立てて講義を行ない、生活費をかせいだとあるように、一定の主張・論點、すなわち義を定めて、もっぱら哲學的な視點から

經典の解釋を行なうものであった。そうしたあり方は、當時の格義佛教の流行と表裏一體をなすものであったに違いない。一つの義が示され、それに對する難が發せられ、さらにその難への反論がなされるといった「論義」の形態は、魏晉時期の玄學家たちの論議のありかたを引き繼ぐものであった。たとえば、嵇康が「○○論」を著わすと、その議論に疑問を呈する人物が「難○○論」を公表し、それに嵇康が「釋難○○論」で答え、相手はさらに「答釋難○○論」を書くという形式で議論が深められているのである。嵇康の論の場合は、それが文章として遺されているのであるが、その背後には、口頭での議論が中心となる、玄談（清談）の場が存在していたのであった。

愍度道人が創始したとされる「心無義」については、「高僧傳」卷五の竺法汰傳にも、次のような記事が見えている。

竺法汰は、東莞の人である。若い時代に、釋道安と同じ師について學んだ。才辯の點では道安に及ばなかったけれども、風采は竺法汰の方が勝っていた。……竺法汰は、身の丈が八尺、立派な風采を備えていた。心中に豊かな蘊蓄を育んで、その言葉は蘭のように芳しかった。

その當時、沙門の道恒が、なかなかの才能と實力とを備え、かねてより「心無義」を主張して、荊州の地では、その説が廣く行なわれていた。竺法汰が云った、「あれは邪説だ。論破する必要がある」と。そこで、名ある僧侶たちを多數、招くと、弟子の曇一に命じて反論を加えさせた。經典を論據にし、論理を通して、分析と反駁とが盛大に巻き起こされた。道恒は、その辨舌の才を發揮して、自分の負けを認めようとしなかった。日も傾くと、次の日にもう一度、集會することになった。

次の日には、慧遠が席につくと、いくつかの項目に分けて論難を發し、要點を突いて反論を鋭く加えた。道恒は、自分の論理が行き詰まってきたと感じ、顔色をいささか變え、塵尾で案をとんとんと叩きつつ、すぐには返答をしなかった。慧遠が云った、「急がせもしないのに、速やかにことが運ぶとしたら、織機についた杼や軸の働きはどこにあ

るのだろうか(?)。座にある者たちは、みな笑った。これ以後、心無の義は行なわれなくなった。

襄陽の釋道安の教團から派遣された竺法汰たちが、荊州の地に根を下ろすために、論義のかたちで、在地で廣く行なわれていた既成の學說(教團をなしていたのであろう)を論破したとされているのである。竺法汰は、心無義に對して、本無義を主張したとされる。そうした論義の場で、廬山の慧遠が活躍したとされていることは、次に分析する「廬山遠公話」の基本的な枠組みとの關係からも、注目に値しよう。

こうした佛教教理をめぐる論義は、元來は哲學的な問答であり、佛教教團内部においては、師と弟子との間で、そうした言葉の往復が行なわれつつ、教理の理解が深められたものであっただろう。現在、日本の佛教教團においても、いささか形式化しているとはいえ、そうした教理問答が、論義と呼ばれて、實際に行なわれている。^⑩しかし、そうした場が開放され、聽衆に俗人たちが加わるとき、その儀式は、容易に藝能化していったと推測される。

上に挙げた、「世說新語」文學篇の挿話でも見たように、支道林と許詢との論義を聞いた人々は、二人の言葉の華麗さや理論の鋭さに目を眩まされて、本當の道理がどこにあるかは辨じることがなかったとされていた。すでに、言葉によるパフォーマンスという方向へ一步を踏み出していたのである。藝能化がさらに進むと、機知による言いくるめや滑稽といった要素を強く帯びるようになる。隋の侯白が編んだとされる「啓顔錄」に收められている、論義をめぐるいくつかの挿話には、そうした傾向が顯著なのである。その代表的な例を挙げてみよう。^⑪

北齊の高祖(高歡)が、大齋日に聚會を行なったことがあった。その時には、大德の法師が經典の解題を行ない、道俗のうちで疑問を持つ者たちは、みなその場で論難を發した。「法師は」それぞれに對して、大義を援引し、廣く法門を説き、言葉と議論とは奥深く、すべて正しい道から外れぬような返答をした。石動筭が最後に論義を發し、法師に向かつて云った、「法師に、ひとつ、小さな問題についてお尋ねしたい。佛陀は、普段はなにに騎っておられるのか」。

法師が答えて云った、「千葉の蓮花に坐られたり、六牙の白象に騎ったりしておられる」。動箒が云った、「法師は全く經典を讀んでおられず、佛が騎っておられる物もご存じない」。法師は、そこで尋ねた、「檀越あなたは經典を讀んでおられるとのことだが、佛が騎っておられるのは何なのだろう」。動箒が答えて云った、「佛は牛に騎っておられる」。法師が云った、「どうしてそれが分かるのか」。動箒が云った、「經文に世尊は甚だ奇特なりとある。牛に騎っておられるのではないか」。座にある者たちは、みな大いに笑った。

この挿話は、「奇特」を「騎特（特は牡牛を言う）」と讀み替えただけの、しょうもない問答である。ただ、論義の場が、こういう形で藝能化しつつあったことは、覚えておいて良いであろう。「啓顔錄」から、もう一例を挙げれば、同じ石動箒は、四月八日の佛誕日に行なわれた論義をも茶化している。¹²⁾

高祖は、またある時、四月八日の齋會に「講説」を開いた。石動箒も、この時、その會に参加していた。大徳の僧が高座の上で講義を行なうと、俗人たちがいろいろと論難を加えて、結論がつかなかった。石動箒が後からやってくると、僧に尋ねて云った、「今日はいかなる日か」。僧が答えて云った、「佛生日です」。動箒すぐさま云った、「太陽は佛の子供なんだ」。僧が言い方を變えて云った、「今日佛生（今日、佛が生まれられたのです）」。動箒又が重ねて云った、「佛は太陽の子供なのですね」。人々は、みな大いに笑った。

この場合も、「佛生日」を「佛が日を生んだ」と解釋し、また「今日佛生」を「日は佛を生んだ」とこじつけて讀んでみただけのこと、聽衆たちも笑うしかなかっただろう。ただ、こうした例から、佛教に由來する重要な節日には、人々を集めて齋會が開かれ、問答を中心とした「講説」が、そうした行事の重要な部分をなしており、しかもその問答が佛教教理の解釋から離れて、藝能化しつつあったことを知ることができるのである。

こうした、問答を中心とする佛教行事は、もちろん、そのすべてが通俗化し、藝能化してしまっただけではなかった。た

たとえば、王維の「六祖能禪師碑銘」には、六祖慧能をめぐる、次のような挿話が記されている。¹³

南海には印宗法師という人物がいて、涅槃經を講じていた。慧能禪師は、その講義を座下で聴いていたが、その大義を問い、眞乗について問いただした。印宗法師はそれに答えられず、かえって慧能から教えを受けたいと願い出た。印宗法師が贊嘆して云うには、「化身の菩薩が、ここに、色身を取って、おられた。肉眼の凡夫たるわたくしに、どうか慧眼を開かせてください」。そう云うと、弟子たちをすべて引き連れて、慧能の禪居にやって来て、「慧能の出家の際には」、僧衣を着せかけ、剃髪をする役にあたった。

唐代においても、こうした論義を通して、まじめな佛教教理の探求と學習とが行なわれており、そうした論義の基本的な機能が、禪問答などに引き繼がれていっただろうことがうかがわれる。

こうした論義の場を基礎にして形成された作品の一つとして、「廬山遠公話」を挙げることができるであろう。この作品も、早く失われてしまい、敦煌遺書の一つ（スタイン文書二〇七二番）として、再発見されたものである。この文書には原題があつて、「廬山遠公話」と標記されている。宋代以降、説本小説が盛行するが、その基礎となった話・話本などと呼ばれる語り物文藝のもっとも古い實例の一つとしても注目される作品である。¹⁴

この文書は、寫本のかたちで遺り、最後の部分は、抄寫がとぎれて、尻切れトンボになっている（文書が残缺したのではない）が、そのあとに「開寶五年張長繼書記」と、抄寫者の署名がある。開寶五年は、北宋の太祖の年號で、西曆九七二年にあたっている。

この「廬山遠公話」は、東晉の末年に廬山で活動した佛教者、慧遠（えおん、寫本では惠遠と表記されている）の傳記を記したものである。ただ、その内容は、「梁高僧傳」などに記されている慧遠の經歷とは大きく異なっている。「廬山遠公話」の粗筋だ

けを、次に、まとめて記してみよう。

この作品の第一段には、慧遠が廬山に入り、そこで布教活動することが記される。

慧遠は雁門の人。梅檀和尚の弟子。和尚のもとを離れて、名山に入りたいと願う慧遠に對して、梅檀和尚は、廬山に行くがよいと勧める。

「涅槃經」を携えて江州の廬山にやって來た慧遠は、香爐峰の北側に草庵を結ぶ。慧遠の讀經の聲に驚かされた廬山の山神は、手下たちに命じて土木を運ばせ、慧遠のために化成寺（化城寺）を建てる。

この寺に入った慧遠は、集まって來た聽衆たちに對して、涅槃經の義を説く。老人の姿をして聽衆に雜じっていた、廬山に住む龍が、慧遠の講義は理解できないと訴える。そこで慧遠は、あらたに「涅槃經疏抄」を著した。

第二段には、群盜の頭、白庄が出現する。物語りの内容は、荒唐無稽になってゆく。

白庄は、廬山の化成寺が經濟的に豊かだと聞き、略奪のため、廬山へやって來る。白庄を恐れて、僧侶たちはみな逃亡し、一人遣った慧遠は、白庄の手下となって従うと約束をする。

慧遠が、白庄に従って廬山を去ったあと、慧遠の高足の弟子である雲慶は、慧遠が遣した「涅槃經疏抄」を道安和尚に授ける。道安は、その疏抄に依りつつ、東都の福光寺で講義を行なった。道安の講義は多くの人を集め、會場には聽衆を収め切れなくなる。道安はそうした狀況について上表をし、晉の文帝は、聽衆は絹一疋を収めること、後には、一百貫文を収めるようにとの詔敕を出す。

慧遠が白庄の軍勢と行動を共にして數年の年月が経った。白庄は慧遠を解放しようとするが、慧遠は宿世以來の負債を還すため、自分を奴隸として賣ってほしいと願う。白庄は、慧遠を東都に連れて行くと、口馬行頭の奴隸市場で賣りに出す。慧遠は、帝釋天の計らいもあって、崔相公の家に買われることになる。

第三段は、崔相公の家にいった慧遠が、道安の講經を聴き、論義をするという、この作品の中核をなす部分である。

崔相公は、慧遠が涅槃經を念ずるのを聴き、慧遠を重んじ、善慶という名を与える。

崔相公は、毎日、公務が終わったあと、福光寺で道安の講經を聴いていた。相公の夫人の願いにより、相公は家人たちのために、涅槃經を講じた。相公は、八苦のそれぞれについて、詳しく説明をしたのである。そうした崔相公に對して、善慶（慧遠）は、道安の説法は不平等だと訴えけるとともに、四生十類について説明をする。

善慶は、相公に願ひ出て、相公の隨從者として道安の講義を聴く。善慶は、大涅槃經の經題を解説する道安をおし止めて、論義を發する。

善慶が、涅槃經に關するいくつかの「義」について問ひ質すと、道安は答えられなくなり、自分が講經に用いてゐる「涅槃經疏抄」は、實は廬山大師によるものと白狀する。善慶は、そこで、自分こそは廬山の慧遠だと名のる。

崔相公は、六年間、慧遠を奴隸として待遇してきたことをわびるとともに、こうした事件の背後に、いかなる宿世の因縁があつたのかとたずねる。そこで慧遠は、前生では相公と白庄とはともに商人であつて、相公は白庄から五百貫文を借りた。その際、慧遠が保證人となつたが、その借りを返さぬまま、相公も慧遠も死んでしまった。そこで、今生において、慧遠が五百貫文で奴隸に賣られて、白庄への借りを還したのだ、と語る。

そのあと、慧遠は、聽衆たちに請われて高座に昇り、開經（經題解説）の儀式を行なう。

相公は、こうした事件のことを、晉の文帝に上表する。文帝は、慧遠を宮中に招いて歸依する。慧遠は宮中に數年間、留まつたあと、願ひ出て廬山に歸る。慧遠は、廬山において、天上へもどるための準備を始める（ここで寫本が途切れる）。

以上に、その内容を粗筋だけで示した「廬山遠公話」は、その物語り形成の背後に講經の場があり、そこでの論義を基

礎にし、佛教儀禮が藝能化した上に成立したであろうと推測される。慧遠と道安とが、涅槃經の義をめぐって議論を戦わせるのみならず、崔相公も、家族たちの前で、四苦八苦の觀念について、その一々を解説して見せていることなどが、この物語りの背景にあった場を示唆するのである。講經の聽衆から聽講料を取ることが皇帝によって認可されたと記されていることも、この物語りの形成者の一部に、講經行事に関わった人々がいたことの反映であったと推測される。作品の基調は、絹一疋、錢一百貫文という高價な聽講料を取る道安の講經に對して否定的なものはあるが。

しかし一方では、道安が、慧遠の「涅槃經疏抄」を勝手に用いて講經を行ない、論義の場で慧遠から手ひどくやつつけられるなどという筋書きは、「高僧傳」など、佛教史の公的な資料に伝えられているところからすれば、まったく荒唐無稽なものであった。佛教儀禮が展開し、藝能化した中から、この物語りが形成されたにしても、佛教教團以外のところに由來する要素が挿入されて、この物語りに獨自の彩りを付與したのだらうと推測されるのである。

この「廬山遠公話」は、唐代の社會狀況と密接に関わりながら形成された作品であつただらう。道安や慧遠、晉の文帝（簡文帝を意識したものか）^⑮など、歴史上で有名な人物が出現してはいるが、この作品の内容の細部を東晉時代の歴史事實と整合させようとする意欲は、編纂者には強くなかつたように見える。道安が講經を行なうのは東都の福光寺（福先寺のことか）だとされており、あるいは「兩街の僧尼」を集めたとあるのも、唐の長安や洛陽を意識した表現であつたと推測される。あるいはまた、自分を奴隸に賣つてほしいという慧遠は、白庄と次のような會話を交わしている。^⑯

遠公が云つた、「捨身をしてあなたの奴隸となつた上は、一生、あなたに仕えるべきであつて、中途で別のところへいったのでは、捨身とは申せません。あなたが私を使い続けたいというのであれば、なにも申すことはありません。もし私が必要でないのであれば、私をどこかで賣り拂ってください、そのお金で、あなたは酒と肉とを買われれば宜しいのではないですか」。白庄は、それを聽いて、呵呵大笑して云つた、「おまえはまったく勘違いをしておる。わた

しのところへ、おまえが買われてやって來たのであれば、古い契約證文が備わっており、おまえを賣ることもできる。しかし、おまえをかどわかつて來たのであるから、どのようにしておまえを賣れというのか」。遠公が云った、「あなたが賣らないというのであれば、それまでのことです。もし賣るといのであれば、家で生まれた奴隷の子供だとすれば、賣る場合にも契約證文がなくてもすみます」。

こうした奴隷制度についての記述（すでに見たように、東都の口馬行頭に奴隷市場があるともされていた）は、唐代ころの現實を反映したものだと考えられ、この物語りの形成者たちが、物語りの背景として、現實社會の實態をなおざりにしなかったことを典型的なかたちで示していると言えるだろう。歴史的な背景には無頓着な形成者たちも、一方では當時の社會の實態に對しては、嚴密に對應しようとしていた。こうしたところからも、「廬山遠公話」形成の基礎となった語りの場の性格、特にこの物語りの享受者たちの性格について、そのおおよそを知ることができそうなのである。聽衆たちの多くは、一般的に佛教史の知識を缺いている一方で、現實の社會と密着して生きている人たちなのであった。

「廬山遠公話」という作品が主張していることの基本的な方向は、分かりやすいものである。慧遠は、道安の講經を非難して、それが不平等だという。すなわち、道安の講經は、王侯將相は聽くことができるが、自分たち、奴隷などはそれに與ることができないことを非難するのである。道安と慧遠とが交わす論義の中心も、すべての人間、すべての有情が平等であるかどうかであって、慧遠は、佛性を備えているということから、すべての存在が平等であると主張をしている。羈提衆生（善根を持たぬ衆生）が救われるかどうかが論じられているのも、同じ脈絡の中での議論として理解すべきであろう。

「廬山遠公話」の背後には、階級的な性格の講經（王侯貴族を主な聽衆とする講經）と廣く一般民衆に開かれた講經との二種類の佛教行事があり、この作品は、後者の講經を強く支持するものであった。そのことは、この作品の最初に見える、慧遠が「涅槃經疏抄」を編纂した理由づけとも関わっている。すなわち、廬山に入った慧遠は、「徒衆」たちに向かって「大

涅槃經」の義を説いていた。その慧遠の講義を最初から熱心に聴いている老人がいた。慧遠がその老人を招いて尋ねたところ、老人は、一年にわたって聴講したが、涅槃經中の義がまったく會得できないと告げた。^⑪

慧遠は、老人が去るのを見送ったあと、みずから思いをめぐらせ、心に深く反省をした。この老人は、前後一年にわたって説法を聴いたのであるが、それでも涅槃經中の義理は理解できないと言う。ましてや、それほど熱心ではない衆生が、自分の講義を聴いて、どうして理解することができよう。なんとしてでも、涅槃經の疏抄を作らねばならない、と。

すなわち、「涅槃經疏抄」は、一般の、必ずしも佛教の義理が容易に理解できるとは限らぬ人々のために、涅槃經を理解させることを目的として、編纂されたものであった。ここでも、一般民衆を主體とした講經に重きを置くことが強調されているのである。

ちなみに、「廬山遠公話」に出て来る佛典がもっぱら「涅槃經」であることから、この物語りの主人公である慧遠には、涅槃經の中心人物の一人で、「大般涅槃經義記」などを著書のある、淨影寺の慧遠（北周から隋の人）の影が重なりあっているのではないかとの推測を述べたことがある。^⑫「廣弘明集」卷十に見えるような、廢佛をもくろむ北周の武帝の前で、一步も引かぬ論議をした淨影寺慧遠の姿が人々の心にあって、こうした物語りが展開したのかも知れない。ただ、その慧遠が、東晉時代の廬山の慧遠として物語り化されているのについては、佛教唱導に由來する藝能の歴史の中における、廬山の慧遠の位置の重要さが反映していたことも確かであろう。「梁高僧傳」唱導篇の論には、次のように云っている。^⑬

唱導というのは、思うに、佛法の道理を述べ傳えて、人々の心を悟りへと導くものである。むかし、佛法が傳わったばかりのころには、信者たちが集った場において、ただ佛名を唱え、經文に従って禮拜をするばかりであり、夜中になって疲勞が重なってきた時に、人々の精神をはっきりさせるため、有徳の長老にたのみ、座に昇って説法を

してもらったが、その説法も、いろいろと因縁について述べ、さまざまな譬喩譚を引いてくるだけに止まっていた。そののち、廬山の慧遠は、立派に修行を積み、優れた風姿と才能とを備えていた人物であったが、その慧遠が、信者たちが集まった場があると、いつも高座に昇って、みずから唱導の音頭を取り、廣くは三世の因果を説明し、せばめではその齋會の主旨について辯じた。それ以後の人々は、この慧遠のやりかたを受け継ぎ、それが時代を越えた定式となったのである。このようにして、道照、曇穎など十數人の者たちが、次々とそのやりかたを受け継いで、それぞれの時代において、名聲を擅にした。

このように、唱導の定式を作ったのが、廬山の慧遠であったとされており、その慧遠と論義をする釋道安も、次に見るように、講經の儀式の基礎を定めた人物なのであった。「廬山遠公話」の主要な登場人物として、この二人が出現するのは、その必然性があつたのであり、逆に、「廬山遠公話」という作品が、こうした唱導や講經の儀禮を基礎にして育つただろうことが推測できるのである。ちなみに、上の引用文にも見えたように、講經が一つの佛典を基礎にしてなされるのに對して、唱導は、より自由な素材と手法とによって、人々に佛教の教えを説くものなのであった。

第四章 講經儀式と講經文

中國中世の講經儀式は、基本的に二つの方向を内蔵させていると指摘をし、前章では、その一方である、哲學・宗教學的な議論を中心とする「論義」について見てきた。この章では、もう一方をなす、經典の一句一句に密着して行なわれる、經典解釋の方式について見てみようと思う。

魏晉南北朝から唐代にかけての時期に、佛教寺院で行なわれていた講經が一定の式次第にのっとって行なわれる儀式で

あったことについては、すでに多くの研究者によって指摘されている。「廬山遠公話」においても、東都の福光寺で行なわれる道安の講經は、次のような式次第からなっていたと描寫されている。²⁰

そのとき、聽衆は雲のごとく集まり、お布施は雨の降り注ぐようであった。鐘が打ち鳴らされると、いよいよ「上講」なのである。都講が□(香)を奉げ、維那が梵唄を歌った。出家・在家の信者たちが仰ぎ見る様は、靈鷲山上の釋迦の説法の座にあるかのよう、道安がやる氣満々であるのは(？)、あたかも菴摩羅園におもむく維摩詰のようであった。そこで道安は、手には如意を持ち、寶臺の上に坐ると、高價な香を盛大に焚き、佛法の靈妙な意味を説くべく、大きな聲で唱えて、「大涅槃經如來壽量品第一」と、經題を讀み上げた。

この「開經」の儀禮が終わると、佛陀の威儀を贊嘆し、まず聖賢たちを表彰し、次いで皇帝の德に言及した。「伏して願わくは、今上皇帝は、道は龍騷に對應し、德は金蘭を輝かせ、金鏡を握っては九天を輝かせ、神光を放って八表に臨まれますように。……災害はやってこず、功德は満ちて、三途と地獄とにおいては、ともに、ひどい刑罰が加えられることなく、法海の衆生たちは、等しくこの福にうるおいますように」と。贊嘆が終わると、經題の解説に入ろうとした。

このように、鐘が鳴らされて、聽衆たちが集まり、都講が香を捧げ、維那が梵唄を歌ったあと、講經者(法師)が高座に昇る。講經者は、まず、その場で講說されるお經の名前を、音節を付けて唱えた。續いて、佛陀や現世の支配者たちに奉げる贊嘆が行なわれ、それから經題の解説に移る。經題の解説を始めようとしたところで、慧遠から論義をふっかけられて、道安は立ち往生したのであった。

「廬山遠公話」は、小説的な作品であって、どこまで實際の講經の様子が反映しているのかについては、疑問が遺るかも知れない。しかし、講經の式次第を記した資料が、敦煌文書や圓仁の「入唐求法巡禮行記」などのほか、いく種類も遺さ

れており、「廬山遠公話」の言うところが、おおよそ、實際の儀式の式次第に對應したものであったことを確かめることができる。

講經儀式の基本的な構造については、すでにいく人もの研究者がその復元を行なつて來た。²¹ここでは、福井文雅教授の復元したところを參照して、いささか私見を加えれば、次のような基本的筋書きからなっていたと推定されるのである。²²

- 一 鐘が鳴らされて、聽衆たちが入堂する。
- 二 法師（講經者）など、會の進行にあたる者たちが入堂。法師は高座に昇る。
- 三 香が焚かれ、維那が梵唄を歌う。まず押座文が唱えられ、都講（都講がおらぬ場合には法師）が經題を節を付けて唱える（開經の儀式）。
- 四 講ぜられる經典についての、法師による解説が行なわれる。經の内容を、序分・正宗分・流通分の三科に分けて説明する。その解説に對して疑問が提出され、論義が行なわれる（ここまでが開講の儀式）。
- 五 都講が經文を一部分づつ唱え、法師がそれに解説を加えてゆく（講經の中心部分）。
- 六 經典の解釋が終わったあと、この法會は誰々への回向のためであるなどと、儀式執行の理由が述べられる。
- 七 施主の發願文が讀まれ、施物が行なわれる。
- 八 解座文が唱えられ、一同は退堂する。

ちなみに、こうした講經が終わったあと、敦煌の社文書によれば、俗講僧を招いて、慰勞のための局席（宴會）が設けられている。²³

こうした、一定の式次第に則って行なわれる講經は、俗講と呼ばれている佛教儀禮と密接に關りあっていたと推測される。俗講という言葉の意味する範圍をどう規定するかについてはさまざまな議論があり、その意味範圍は時代によっても變化したに違いない。平野顯照氏は、正講に對するものとして俗講があったのかも知れないと推測しており、また、少なくとも唐代には、僧講と對になるのが俗講だとする意識があった。²⁴ここではひとまず、純粹に師と弟子との間だけで行なわれる經典についての授業ではなく、八關齋や盂蘭盆會などの佛教的な齋會や國家的な記念日などの特別の機會に、施主などの願いを受け、儀式的な要素を含みつつなされる經典講義を、ひろく俗講と呼びたいと思う。俗講の範圍を、民衆に對する經典講義のみに限定する考えに、全面的には賛同しないのである。

ちなみに、大規模な講經儀式の場合には、上に箇條書きした式次第のうち、第四條まで（すなわち開講儀禮）が初日に行なわれており、その部分が、もっとも重要視されていた。「高僧傳」竺法汰傳には、次のようにある。²⁵

晉の太宗、簡文帝は、竺法汰を深く尊敬して、「放光般若經」の講義をしてほしいとたのんだ。その開題の大會には、帝みずからが臨席し、王侯貴族たちも、そろって出席したのであった。竺法汰は、その立派な押し出しと鋭い解釋とで竝ぶ者がなく、四方に名聲がとどいていたことから、開講の日には、出家・在家の者たちが聽講し、官人も庶民も、群をなして集まった。

あるいはまた、「廣弘明集」卷十九には、梁の武帝が同泰寺で行なった「般若經」の講義の、第一日の發題の際の講義内容が記録されている。その時には、都講の法彪が「摩訶般若波羅密經」と唱したあと、武帝は、般若經全般について、詳しい解説を加えている。そのあと、外國僧を加えた六人による論義があったとされるが、その部分については記録が遺されていない。なお、國家的な行事などにもなう講經儀式では、盛大な開講の儀式だけが行なわれて、經典の本文に即した講義は行なわれなかっただろうと考えられる場合が少なくない。

こうした俗講の儀式が、法師と都講との間の言葉の遣り取りの上に成り立っていたことについては、すでに見たところであるが、初日の開講（發講）の儀式の中でも、都講が經題を節を付けて読み上げることが、ハイライトとなっていた。「梁高僧傳」卷十三の釋法平の傳には、次のように記している。²⁶

釋法平は、俗姓を康といい、康居の人である。……弟の釋法等とともに出家をした。……のちに東安の嚴公が發講をした際に、釋法等は「三契經」をなした。それが終わると、嚴公は、おもむろに手に持つ塵尾を揺らしつつ云った、「こんなふうにならぬに經文を読み上げるのであれば、發講の儀式全體をやったのと變らない」。そう云って、そのまま、その日の講義を罷め、次の日に、あらためて開題を行なった。

「三契經」とは、あとに經を読むといっているように、經題を特殊な調子で読み上げることであつたろう。その調子のみごときに、それだけで一日目の開講（發講）の儀式全體と同じだけの功德があると云い、そのあとになされるはずの、經典の來歴や内容を説明する開題の行事は、次の日にまわしたというのである。

三契經の契の語は、梵唄についても言われることがあり、こうした講經儀式の中での都講の役目には、聲業、その中でも、梵唄よりも轉讀の技法から引き継いだものが多かったのであろう。ちなみに、「梁高僧傳」では、經典の音唱に優れる者たちを、卷十三の經師の部分に集めており、上に引いた釋法平傳も、そこに收められている。²⁷

佛典が中國に傳えられ、特にそれが翻譯されるとともに、そうした經典をいかに理解するかをめぐって、師から弟子への教育が始まったに違いない。たとえば、少し時代が下る資料ではあるが、「北山錄」宗師義第七には、晉の初年、竺法護が「正法華」を譯すると、訓詁を定めて、康那律に命じて、それを講授させたと言っている。そうした佛典解釋が、一定の儀式のかたちを取るようになったのは、東晉の末年、襄陽にあった釋道安の教團においてであつただろうと推測されて

いる。「梁高僧傳」道安傳において、道安が「僧尼の軌範、佛法の憲章を制した」として記されている中の、「行香・定座・上經・上講の法」とある一條が、講經の儀軌に関わるものだと思定されるからである。⁽²⁸⁾

荒牧典俊氏の分析によれば、道安が定めた講經會の行事の中でも、佛像・佛塔への禮拜と梵唄が歌われることなどの音楽的な部分とはインドに由來する要素であり、講師と都講との間のやりとりを通して經典の解釋が行なわれるのは中國における學問・教育の方式を承けた要素であって、この二つの要素の結合の上に、儀式的な講經の定式が作り上げられたのであった。⁽²⁹⁾

荒牧氏が擧げる二つの要素のうち、インドに由來するとされる部分については、それを詳しく分析するための能力もなく、資料も持たない。ただ、一つだけ補えば、講義に際して、高座が用いられるのは、インドに由來する要素の一つであつたろうか。「法顯傳」には、師子國での佛教流行の様子を述べて、次のように云っている。⁽³⁰⁾

大通りの四つ辻に臨む場所には、それぞれに說法堂が作られている。月の八日、十四日、十五日には、そこに高座が設けられ、出家・在家の信者たちがそこに集まって、それぞれに佛法についての講話を聴く。

すなわち、古代のスリランカでは、中國でいう六齋日ごとに、說法堂に高座が設けられ、人々が集まって、講話が行なわれていたのである。

インドにおける說法がどのような形式で行なわれたのかについては、興味深いのであるが、その詳細を知りえない。それゆえ、ここでは、中國の講經儀式の中における、中國古來の要素についてのみ、いささか時代をさかのぼって、その由來するところについて考えてみたい。すでに指摘されているように、後漢時代の儒家的な教育機構の中に、佛教的な講經儀禮を準備する要素をいくつも、發見することができるのである。

佛教の講經儀禮では、經典解釋を行なう法師のほかに、都講がいて、都講と法師との問答を通して、經典解釋が行なわ

れた。後漢の儒教的な教團組織の中にも、すでに都講と呼ばれる人物がいたことは、「後漢書」に收められたいくつもの學者たちの傳記記事からも確かめることができる。都講は、一つの教團の中の一番弟子とも言うべき人物がつとめる役目であって、弟子たちを代表して教師に質問を出し、それに教團の長たる教師が答えるというかたちで、儒教經典の講義がなされていたと推測される。^{③①}ちなみに、師と弟子との間の問答を通して知識の傳達が行なわれるという教育方式は、さらにさかのぼって、楚辭天問篇の傳承の背後にもあったのではないかとの推測を述べたことがある。天問篇に記されているのは質問事項だけであるが、それに答えるかたちで、神話や歴史が弟子たちに傳授されたのであった。^{③②}

そうした問答方式による經典解釋の場において、都講は、單に質問を提出するだけに止まらず、經典を読み上げるといふ役目も擔っていた。

都講がまず經典の一段を読み上げると、それに對して、師は説明を加えていったのである。いささか下る時期の資料ではあるが、「魏書」の祖瑩傳には、次のような逸話が載っている。^{③③}

當時、中書博士の張天龍が「尚書」を講義しており、祖瑩は、選ばれて都講の役目をつとめることになった。講義の場に生徒たちがみな集まったが、祖瑩は、深夜まで勉強をしていて疲れきり、朝がやって來たのにも氣がつかなかった。講義を早く始めなければならぬとせかされたため、同室の學生であった、趙郡の李孝怡が所持していた「禮記」曲禮篇の卷きものを持って座についてしまった。博士の張天龍は嚴しい教師であったことから、「尚書」を取りに



圖一 漢代四川畫像磚 傳經講學圖

還ることはあえてせず、禮のテキストを前に置いたまま、「尙書」三篇を読み上げ、一字も読み落とすことがなかった。

講義が終わったあと、驚いた李孝怡がそのことを博士に告げ、學校全體の者が驚嘆したのであった。

經典解釋の場に参加している、執經と呼ばれる人物も、都講と同様に、經典を読み上げる役目を果たしたのであろう。

ただ、都講が教團内での一定の地位を表わす語彙であったと推測される（都講という稱號は碑文などにも見える）のに對し、執經は、講經儀禮の場だけでの役目の名稱であったのだろうか。

都講は、日本で言えば師範代にあたる役目であって、師の講義を聞いたあと、この講義の内容を、直接にそれを聴くことができなかった弟子たちに、師に成り代わって語り聞かせることがあった。これを覆講と呼ぶ。覆講を行なうことも、都講の重要な務めの一つなのであった。たとえば、「漢書」董仲舒傳に、

董仲舒は、景帝の時代に博士に任じられた。カーテンの奥で講義を行ない、經典を誦した。兄弟子から弟子へと、順番に授業を行ない、弟子の中には、董仲舒の顔を見たことのない者もいた。

とあるように、師は少數の高弟たちに對して講義を行ない、それを聞いた弟子が、他の弟子たちに向かって、師に教わった内容を、そのまま講義するのが、漢代の教育の一つのかたちなのであった。同様の方式の授業は、佛教教團でも行なわれていた。「高僧傳」道安傳には、次のようにある。³⁵⁾

佛圖澄が講義するたびに、道安が覆述の役目をおおせつかったが、弟子たちは、それをこころよく思わず、みんなが云いあった、「あとでみておれ、崑崙子に難問をぶっつけて立ち往生させてやるから」と。道安が覆講をすることになると、鋭い疑問や反論がまきおこった。道安は、餘裕綽綽として、反論の切っ先を挫き、混亂した議論に糸目を付けた。當時の人たちが諺にして云った、「漆道人は四隣を驚かせる」と。

釋道安が、崑崙子とか漆道人などと呼ばれているのは、色が黒かったからなのであろう。佛圖澄の講義を、道安が覆述

をし、覆講したのであった。覆講の際には、元來の教師に對してではなく、覆講者に向かつて疑問が投げかけられ、論義が行なわれていることが興味深い。ちなみに、「廬山遠公話」において、道安の講義を聴いて歸った崔相公が、家族たちに向かつて講義を行なっているのも、覆講の一種であつたのだろう。

あるいはまた、「梁書」許懋傳には、次のような記事が見えている。³⁶

許懋は、年十四で太學に入つて、毛詩の授業を受けた。午前中に、師の説を聴受し、晩になると、それを覆講した。かれの覆講を聴く者が常に數十人から百人ほどもいた。そうした覆講を基礎にして、「風雅比興義」十五卷を撰述した。この書物は、世に廣く受け入れられた。

この記事を通して、覆講を行なうことが「義」と名づけられる書物の基礎となつたことが知られるだろう。○○義と呼ばれる書物が、すべて覆講を通して編纂されたとは限らないであろうが、義という命名は、前の見た、格義佛教の時期に、佛教理論に通じた者たちが、それぞれに○○義を立てて、經典解釋を行なつたという傳統を受けるところがあつたと推測される。のちほど、講義記録が義疏と呼ばれる著述にまとめられることについて述べるのであるが、そうした義疏の著述の場合にもまた、覆講という過程を経て、整理を加えられた上で、書物になることが多かつたであろう。

儒家教團の内部において、師と都講との間で行なわれる質疑應答は、あくまでも師から經典の解釋を引き出すために行なわれるものであつて、敵對的な議論ではなかつたであろう。しかし一方、漢代にすでに、經典の理解をめぐって、相手を鋭くやり込め、勝ち負けを決めるような性格の論義が、宮廷などで盛んに行なわれていた。たとえば、「後漢書」戴憑傳には、次のような挿話が見えている。³⁷

元旦の朝賀の會に、官僚たちがそろつて集まつた。帝（光武帝）は、命令を出し、群臣の中で經典の解釋に通じている者どうしで、たがいに論難をさせあつた。主張したところが通じなくなつた者からは、かれが坐っていた席を奪い、

論理を通すことのできた者の席に加えた。戴馮は、結局、五十以上の席の上に坐ることになった。京師^{みやこ}では、戴馮のことを評判して、「經典を解釋させれば通ぜぬところのないのが、戴侍中」と言った。

こうした競技的な議論が、師と都講との問答と結合して「論義」となり、それにインド傳來の儀禮的・音樂的要素が結合して、東晉の末年、釋道安のころに、講經儀式の基本的なかたちが定まったと、ひとまず考えてよいのではなからうか。朝廷で、佛教と道教と、それに儒教との優劣を競って行なわれる三教論衡なども、こうした論義が展開した一つのかたちなのであった。

牟潤孫の「論儒釋兩家之講經與義疏」の論文は、後漢から隋唐にかけての時期の經典解釋の場とかたちについて、網羅的に資料を集め、検討を加えたものである。⁽³⁸⁾ この論文に見える牟氏の主張の中でも特に重要であるのは、魏晉南北朝時期に多數、編纂されている義疏と呼ばれる注釋書の基本的な性格が、講經の内容を記録したものであると強調したことにあろう。われわれ、「五經正義」などに慣れ親しんでいる者たちは、「注は經を駁せず、疏は注を駁せず」といった言い方にも表わされているように、經に對して注が付けられ、その注をさらに解釋したものが疏なのだと、漠然と理解してきた。しかし、南北朝時期の義疏の成立について、その具體的な様相の知られる例を検討してみると、確かに、牟氏の言うように、講經の行事と義疏の制作とは密接に關りあっていた。たとえば、「南齊書」文惠太子傳には、次のようにある。⁽³⁹⁾

永明三年に、文惠太子は、崇正殿において孝經を講じた。少傅の王儉が摘句を行ない、太僕の周顒に命じて、それを義疏に撰述させた。

このように、經典講義の記録を基礎にして、義疏が編まれているのである。

佛教的な義疏の制作でもっとも華々しい例の一つが、「廣弘明集」卷十九に關係する文書が集められている、大同七年

(五四二)に、梁の武帝が華林園の重雲殿で行なった、「金字般若波羅密三慧經」の講義の場合であろう。武帝が講義を行なうと、その夜、同泰寺に集まっていた義學僧一千人が「覆して義を制した」と記されている。教團内部で覆講が行なわれ、それが義疏にまとめられたのであった。この時に編まれたのが「金字般若經義疏」であっただろう。

義疏の編纂をめぐる歴史の詳細については、牟潤孫の論考に譲って、ここでは詳しくは述べない。ここで、特に検討したいと思うのは、敦煌文獻の中に含まれる、いわゆる講經文が、こうした義疏の流れに属するものであったかどうかについてである。

敦煌遺書の中には、講經文と呼ばれている一群の文書がある。『敦煌變文集』から抜き出せば、

長興四年中興殿應聖節講經文

金剛般若波羅密經講經文

佛說阿彌陀經講經文

妙法蓮華經講經文

維摩詰經講經文

佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文

無常經講經文

父母恩重經講經文

など、當時、人々に親しまれていたであろう佛典には、それぞれに講經文と呼ばれる、經典解釋が付けられていた。『敦煌變文集』に收められていないものとして、

孟蘭盆經講經文

譬喻經講經文

佛說報恩經講經文

文殊吉祥(十吉祥)講經文

などに比定される寫本も見つかっている。⁴⁰⁾

ただ、これらの講經文の寫本には、恐らく實際の講經の場でいく度も使用されたためであろう、殘缺が多く、その標題部分も失われたものがほとんどであって、講經文と自名した標題が遺るのは、ただ一つ、「長興四年中興殿應聖節講經文」だけである。その他の寫本については、その形態から講經文と判斷され、その内容から、もとづいた佛典の名が冠せられて、その標題が定められたものである。唯一、遺っている講經文の「長興四年中興殿應聖節講經文」といった命名から推測すれば、講經文に付けられた元來の標題では、佛典名を擧げるのではなく、もともなった講經儀禮が行なわれた時と場とが表明されていた可能性が大きいであろう。

「長興四年中興殿應聖節講經文」は、ペリオ文書三八八〇番の寫本で、標題は、寫本の原題にそのまま據ったもの。末尾には、「仁王般若經抄」という標記がある。この寫本は、五代時期、後唐の明宗の長興四年(九三三)の九月九日に、洛陽の中興殿で、應聖節(皇帝の誕生日)を紀念するために行なわれた「仁王護國般若經」の講義の記録である。この寫本では、法師と都講との間の遣り取りを通して行なわれた講義のうち、法師が関わった部分だけが、文字に定着されている。⁴¹⁾本文中に、「釋道」、あるいは「佛道」という言葉がいく度か見えることからすれば、この時には、講經儀式として、佛典の講義のみならず、道教經典の講義も、並んで行なわれたものであったろうか。

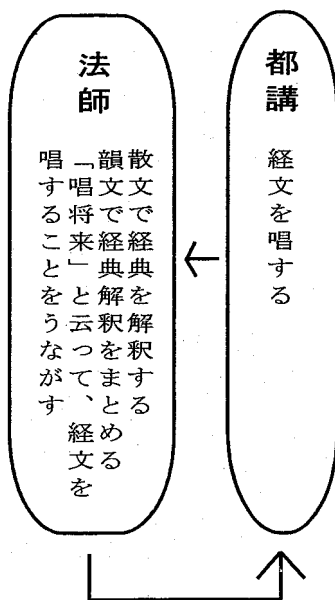
この講經文は、沙門の某乙が言うとして、皇帝に對する譽め言葉から始まる。そのあとに、七言八句の詩が二つ、唱えられる。その第二の詩には、次のようにある。

金秋玉露裊塵埃
 金殿瓊階烈寶臺
 掃霧金風吹塞靜
 含煙金菊向天開
 金枝眷屬圍宸宸
 金紫朝臣進壽盃
 願贊金言資聖壽
 永固金石唱將來

金秋の玉なす露が塵埃を潤し、しずめるとき
 金殿の珠のきざはしには、飾った臺（高座）が竝べられた
 霧を掃って金風は、邊塞の上を靜かに吹き
 煙ったような金の菊は、天に向かって咲きほこる
 金枝に連なる皇族たちが、帝座の周りを取り圍み
 金印紫綬を帯びた朝臣たちは、祝賀の酒杯を獻上する
 釋迦の金口の言葉を稱え、陛下の聖壽が
 金石の如く永からんことに力添えせんと願ひ、さあ經文を歌ってください

この詩は、各句に金の字がはめ込まれて、秋の祝賀行事を言祝ぐのに相應しい、華麗な印象を與えるものに仕立て上げられている。その詩の最後に、「唱將來」の三字が付けられており、この三字の存在が、この詩が、講經文の一部を構成する特別なものであったことを、端的に示している。

「唱將來」という、一種の慣用句は、時には「唱將羅」「唱唱羅」「唱將將」などと表記されている場合もあるが、いずれも、講經儀式の中で、法師から都講へと、語り手・歌い手が移る時に用いられる定型句であった。唱將來——さあ、歌いましょうという言葉で催促されているのは都講であって、このあと、都講は、その場で講義されている佛典の本文を、節を付けて讀み上げる（唱する）のである。ちなみに、「金



「剛般若經講經文」において、「都公案上復如何」「都公案上唱唱羅」などと、法師から都講に呼びかけられていることから、都公（都講）が案つぐまの上に經文を置いて、それを唱していたことが確かめられる。

すでに見たように、俗講の場では、法師と都講との二人が高座に昇り、この二人の間の言葉の遣り取りを通じて、經典の講義が行なわれた。二人が坐る高座は向かい合うように配されるのであるが、南北にあい對して配される場合には、法師は北の高座に、東西に配される場合には、法師は西の高座に昇った。寺院の講堂で講經が行なわれる時には、南面する佛像の前で、西に法師の高座が、東に都講の高座が置かれて、聽衆たちは、その南側で聽聞する場合が多かったであろう。この中興殿での講經の場合には、「金殿に高く幀像を懸ける」と記されていることからすれば、佛畫が懸けられた前で、講義が行なわれたのであつたらうか。ちなみに、前に引用した、楊炯の「孟蘭盆賦」にも、「八枝初會、四影高懸（八關齋が始まる時、四つの繪姿が高くかけられた）」とあつた。これも、宮中で行なわれる佛教行事において、佛畫が正面に懸けられたことを表現したものであつたらう。四つの繪姿に描かれていたのは、「大雲經」に關わる、淨光天女ほかの「四人」であつたのだらうか。

前に引いた詩の最後で「唱將來」とうながされた都講は、「皇帝萬乘……」と、皇帝の治世を言祝ぐ、開讀の言葉を唱える。それを引き繼いで、法師も、同様に皇帝と皇后たちを祝賀する言葉を述べる。そのあと、都講が、講義される「仁王般若經」の經題を、節を付けて唱えた。法師は、それを承けて、經題を、次のように説明している。

ただいま、都講が唱えました經題には、「仁王護國般若波羅密多經序品第一」とございましたが、仁とは「仁義禮智信の」五常の最初に擧げられるものであり、王とは萬國の尊ぶところ、護とは聖賢が垂れられるめでたい恩恵、國とは中國と異民族とを一つにまとめるもの、般若とは圓明なる知恵、波羅密多とは恒河を越える（悟りの世界へ行く）こと、經とは、眞なる根源を開示するものでございます。ここまでで、經目をあらあら説明いたしました。經文の中に

も、すぐあとに説明をして、「大聖（釋迦）が、むかし、靈鷲山におられたとき、十六大國王とそれに従う數百、數千の法聖衆を招き寄せられた。そのとき、菩薩天子たる波斯匿王は、たくさんの人々の間にあって、金冠を垂れ、蓮華臺に坐られた釋尊に對して禮をすると、十地について説明をしていただきたいと請い、三空について明らかにしてほしいと願ひ、國を護るための金言、時代を安定させるための玉偈を聴きたいと望んだのであった……」と申しております。このようにして、佛教の眞理と俗諦とが並び行なわれるようになった様子は、魚と水とがあい寄るよう、王法と佛經とがともども治化に成果を擧げるさまは、雲と龍とが反應しあうようなのであります。

このように、「仁王般若經」の經題を、散文的な口調で説明した法師は、續いて、七言八句の詩二首を歌って、それまでの説明をまとめるとともに、その最後に「未審此經何處説、甚人聞法唱將來（この經がどこで説かれ、いかなる人びとがそれを聴いたのでしょうか、さあ歌ってください）」と云って、都講に、經文を唱えるようにと、再びうながしている。

このあと、法師は、都講が唱えた經文を承けて、「仁王般若經」全體の構造を、序分・正宗分・流通分の三科に分け、まず序分について説明することから始める。序分は、五種の成就から成っているというのである。すなわち、經文に「如是我聞」とあるのは、信の成就——如來がこの説法によって信心を人々に傳えられたことが確かであることの説明、「一時」とあるのは、時の成就——説法が行なわれた時についての確かな説明、「佛」とあるのは、教主の成就——教主についての確かな説明、「住王舍城鷲峰山中」とあるのは、處所の成就——場所についての確かな説明、「與大比丘衆千八百人俱」とあるのは、眷屬の成就——説法場に集まった人々についての確かな説明なのだ、經文の冒頭の部分を五つに分けて説明をしている。それぞれの成就について、散文（散文と言っても、對偶的表現が多用された文體である）で説明したあと、七言十六句の詩を挿入して、その説明を、韻を踏んだかたちでまとめている。

この講經文全體を通じての主旨は、佛法と王法とが並び行なわれて始めて、王者の統治はうまく行くと主張するも

のであって、釋迦と現世の主君とがまったく同等に對比されていることに特徴があろう。たとえば、教主の成就の部分では、次のように説明されている。⁴⁾

娑婆の教主たる、大覺者、釋迦牟尼は、一丈六尺の身體、三十二様の福相を備えられ、出家者も在家者ともに釋迦を仰ぎ見て、毀譽褒貶によって搖らぐことなく、廣々と廣がって、人間と天上との存在にとつての大導師であり、そびえ立って、法界における眞の慈父なのです。それはちょうど、我が皇帝陛下が、萬邦の主であり、四海（全世界）の至尊として、その行動を公人私人ともに仰ぎ見て、その教えを聖人賢者たちがみなそろって守護しているのと同様なのであります。かつての法會においては、四生（生きとし生けるもの）の調御たる釋尊が中心となりましたが、今日の道場（法事の場合）では、萬乗の君王である陛下が主人となっておられるのです。

この講經文では、經文に即した解釋は、この五成就の説明までで、それ以後は、もっぱら現世の主君と佛法との關係が、主君を中心とする觀點から解説されている。そうした部分にも、散文のあとに、それをまとめた七言詩が付いており、その中に「田家忙」のような風俗詩が挿入されていることが興味深い。

また、この講經文には、最後に、直接は經典解釋と關係しない、七言四句の詩が、十九首、附録されている。これらの詩の内容は、現實の政治的な状況を直接に反映したものである。十九首の最初の詩には、次のようにある。

宋王忠孝奉堯天

宋王は、忠孝を盡くして、陛下の治世に協贊し

算得焚香託聖賢

香を焚き、聖賢の力を借りたいと願っておられます（？）

未得詔宣難入闕

ただ、まだ詔が得られぬため、宮中には入りがたく

夢魂長在聖人邊

夢で飛ばしたその魂が、陛下に寄り添っておられます

これは、この儀式の場に参加していない宋王のことを詠じたもの。第十六首には、次のようにある。

可憎獨子色茸茸　憎むべき犬ころは、見た目はムクムクと可愛いく

擡舉何勞餒飼濃　苦勞をして引き立て、手厚く養ってやった

點眼怜伊圖守護　目をかけ、愛したのは、守りに當たることを期待したのだが

誰知反吠主人公　かえって主人に吠えかかるとは、思いがけないこと

これは、後唐王朝の恩義を受けながら、のちに背いた人物のことを指して言っているに違いない。これらの詩だけに限らず、こうした講經を行なう解釋者たちには、當時の現実的な事件に言及することによって、聽衆たちの興味を引こうとする傾向が顯著であった。たとえば、あとで詳しく見る、「維摩詰經講經文」(變文集Ⅱ)には、次のような一段がある。^④

それゆえ玄宗皇帝が蜀の地からもどって來ると、肅宗が代わって帝位についており、肅宗は玄宗を上皇に冊立すると、西の宮殿に住まわせました。このようにして、政治の權力は太子であった肅宗に歸して、玄宗は、萬事にわたって不如意になってしまったのです。四十八年間にわたって支配者であった玄宗も、一旦、こうなっては自分の意志を通すことなど不可能であり、齒もがたがたになり、髪は白く、顔に皺がより、身體も衰えました。そこで玄宗皇帝は、詩を作って、みずからの境涯を突き詰め、比喩を通して表現したのでした。「木材を加工し、糸を引っかけて老翁の操り人形が作られたが、皺のよった皮膚、眞つ白な髪、生きている人間と變わるところがない。」「しかしその操り人形が動かされるのは僅かな間」。またたく間に音樂も終わって、人形はほったらかしになる、人の一生もそれとどこが異なろうや」と。玄宗皇帝ですら、このようでありました。われわれが身體のはかなさで心を痛めぬはずがないのです。

どうか門徒（聽衆）の皆さんがたには云々（云云の二字は元來の寫本にある。以下はアドリフで言葉を挿入するのであらう）。

經典解釋の中途に、このような一段を挿入し、玄宗皇帝の晩年の不如意を強調して語り、玄宗が作ったと稱する、人生のはかなさを操り人形の演技に比した詩を歌って聽かせているのである。同じく敦煌文書の中に遺っていた「唐太宗入冥記」などの小説的作品についても、その作品形成の背景として、こうした語りの場を想定できそうである。

この「長興四年中興殿應聖節講經文」は、「仁王護國般若經」の經題と經文の最初の部分とを解説しただけで終わっている。おそらく開講の日には、こうした部分だけが講義されて、それだけで完結したものであらう。皇帝の誕生日に行なわれる儀式的な講經行事であるから、おそらく、ここまでで儀式は終わり、經文の内容に入っの詳しい講義は行なわれなかったのである。そうした特定の機會に行なわれた開講の講義が、文字に定着されて、講經文として遺されることになったのも、皇帝の長壽を言祝ぎ、その誕生日を紀念する意味をこめたものであったと推測される。

「仁王般若經」は、國家護持を標榜する佛典の代表だとされる。唐代には、この經典が、さまざまな目的をもって講義されたであらう。たとえば、「獨異志」卷上には、次のような記事が見えている⁴⁶。

唐の天后（則天武后）の時代、處士の孫思邈は、嵩山において道を修していた。そのころ、大きな日照りがあり、敕が出され、洛陽の僧侶のうち、德行のある者千人ほどを選んで、天宮寺において「仁王經」を講じ、雨を祈らせた。その聽衆の中に、鬚も眉も眞つ白な二人の老人がいた。講僧（法師のことか）の曇林は、人を遣って、二人の老人に告げさせた、「講義が終わったあと、どうか院の方へお立ち寄りください」と。老人がやって來ると、どこから聽講に來たのかと尋ねた。二人の老人が云った、「われわれは、伊水と洛水との二匹の龍です。眞理の言葉を聽き、「龍の身を脱して」變生したいと願っております」。曇林が云った、「このたびの講經が雨を祈るためのものであること、お二方はご存じだらうか」。答えて云った、「どうして知らぬことがありますしやうや。ただ雨は、天帝の符があつてはじめて降

らせることができるのです。これまで自分勝手に雨を降らせようなどとしたことはございません」。曇林が云った、「それなら、どうしたら良いだろう」。二人の老人が云った、「道を修している人が章疏でもって天に申し上げ、その結果、大雨を降らすことになったならば、我々も全力をあげて協力いたします」。曇林は、それを聞くと、宮中に参上して上啓をした。則天武后は、使者を嵩陽へ遣って、孫思邈を召し寄せた。孫思邈は、殿中に入ると天に向かって章を飛ばせた。その夜、大雨が降った。

これは、雨乞いのために、「仁王般若經」の講經が行なわれた例である。あるいはまた、「舊唐書」代宗紀には、次のような記事が見えている^④。

永泰元年の九月……當時、星に異變があり、羌族が侵攻してきたことから、宮中から、二つの輿に載せて「仁王佛經」を運び出すと、資聖寺と西明寺との二つの佛寺にそれを付託し、百尺の高座を設けて、この經典の講義を行なわせた。異民族の軍隊が京師の近くにまで逼ったときになって、その講義は中止された。

この時の講經は、異民族の侵攻によって中止されているのであるが、同じく「舊唐書」の王縉傳に、「西蕃が入寇すること、韋僧に命じて仁王經を講誦して、虜寇を攘わせた」とあることと考えあわせると、「仁王般若經」の講義には、異民族の侵攻を退ける力があると信じられていたことが知られよう。ちなみに、このときの講經が、百尺の高座という高い位置から行なわれたのは、この經典解釋が、單にその場の聴衆だけに聴かせるだけではなく、全世界に向かって聴かせるのだという、呪術的な意味をこめたものであったろうか。

このように、「仁王般若經」は、統治が順調に行なわれるようにとの祈願をこめて、さまざまな場面で講じられていた。この長興四年に行なわれた「仁王般若經」の講義の記録が、敦煌にまで伝えられたのは、政治的・儀式的な講經行事の一つのモデルとするためであったのだろう。

第五章 民衆的俗講

敦煌文書の講經文の中でも、もっとも數多く遺されているのは、「維摩詰經」を解釋した講經文である。それらは、みな殘缺があり、首尾のそろった寫本はないのであるが、『敦煌變文集』には、六種類の「維摩詰經講經文」が收められ、それぞれに相當な分量を持っている。そのほか、ロシア科學院アジア民族研究所にも、「維摩詰經」の講經文と考えられる寫本一點があつて、活字化されている。⁴⁸ これら七種類の講經文の二つの特徴について、詳しく説明することはしない。それら講經文のおおざっぱな狀況についてだけを、最初に見ておこう。

『變文集』所收の「維摩詰經講經文」第三種の寫本（ペリオ文書二二三號）は、「維摩詰經」の佛國品と方便品との主要内容を七言の韻文で歌つたもので、他のものとはいささか性格が異なる。一説には、講義の前に唱えられる、「維摩詰經押座文」であろうとされているが、押座文であるという確定的な證據もない。内容が他とは異質であることから、ここでは、ひとまず檢討の対象から外したいと思う。

それ以外の講經文は、北村茂樹「敦煌出土『維摩詰經講經文』の二つの系統について」の論文が指摘するように、大きく二つの種類に分けることができるだろう。⁴⁹ 両者には、經の本文の引きかたや、偈と呼ばれる韻文が使用されるかどうかなどの點で、違いが見られる。これら六種の講經文を、北村氏の考え方を参照しながら區分してみると、次のように類別できそうである。

甲類 S. 3872（變文集Ⅱ）

乙Ⅰ類 S. 4571（變文集Ⅰ）、p. 2292（變文集Ⅳ）、敦煌零拾（變文集Ⅵ）、アジア民族研究所本

乙Ⅱ類 北京光字 94・p.3079 (變文集Ⅴ)

* 變文集Ⅱという標題は、『敦煌變文集』の二番目に收められていることをあらわす。他も同じ。

資料数が十分ではないので、こうした區分を確定的なものとするのは困難であるにしろ、おそらく講經文の形態は、甲類から乙Ⅰ類へと展開し、乙Ⅱ類がもっとも發達した形態のものだと、ひとまず想定できるのではなからうか。

甲類の講經文では、都講によって經文が唱われると、それに對して法師が説明を加え、散文での説明のあと、その説明をまとめた五言・七言の詩句が付く。その詩の最後には「唱將來」とあって、都講が經文の次の部分を唱するようにとうながす。『變文集』に收められた第Ⅱ種の講經文では、こうした法師と都講とのやりとりを通して、「維摩詰經」の講義が淡々と續けられているのである。講經文の基本型をよく守っているものだと言えるだろう。

それに對して、乙類の講經文になると、その中で法師が述べている言葉が、しばしば經典の文句に即した解釋という範圍を越えて、一種の文學的なふくらみを備えるようになってくる。たとえば、偈と呼ばれる韻文は、乙類の講經文に特徴的なものであるが、法師が散文の説明の最後に付ける韻文とは質的に異なり、詩としての完成度が高くなっている。一例を挙げれば、次のようなものがある(變文集Ⅰ)。

知道菴園演正眞	維摩詰は、菴摩羅園において、眞實の法を述べ聞かせ
入王宮內化王孫	王宮の入って、皇族たちを教化しようとするのです
如煙柳下排公子	烟ったような柳の若葉の下には貴公子たちがいならび
似錦花前烈綵嬪	錦を織り成す花々の前には后妃たちが連なります
畫舸信從流水去	美しく飾られた船は流れのままに進みゆき

白膠携得滿盃斟

甘酒を携え來たつて、なみなみと盃に酌みます

維摩直到貪歡處

維摩詰は、こうした樂しみの場にずかずかと踏み込んで

教化合交禮世尊

人々を教化して、世尊に禮を奉げさせようとするのです

この偈は、七言律詩として、近體詩の規範に従つて作られているほか、「煙の如き柳の下に公子を排し」以下の四句では、維摩詰がその虚妄を説こうとする樂しみの空間（貪歡處）が、むしろ愛着をこめて描寫されているように見える。

法師が語る散文部分にも、また同様に、本來の經文から離れ、描寫それ自體が獨自に展開している例を見ることができ。釋迦の代理として、維摩詰の病氣見舞いに、弟子の誰かが行くことになったとき、維摩の鋭い辨舌を怖れて、誰も行きたがらなかったという場面は、次のように描寫されている（變文集IV）。

三萬二千の菩薩たち、八千餘人の聲聞しやうもんたちは、すべて、かしこまって合掌し、みなが、元氣なく面を伏せました。

「すでに使者に選ばれ」釋迦の言葉を傳えようとした人々は、それぞれに「不首尾に終わつたことに」慚愧を感じ、「これから」自分が使者を命ぜられるのではないかと畏れる人たちは、みな心中に不安を懷いたのです。その場の人々はひっそりと、息を潜めて聲を呑み、「そうした中に」天花が一枝、二枝と降り、甘露が十滴、五滴と注ぎました。世尊は、そこで、再び金口を開き、別に一人を選んで、釋迦からのねぎらいの言葉と、維摩居士の病氣の様子を尋ねる言葉とを傳えさせることになりました。

ここでは、釋迦の弟子たちが静まりかえた中で、「天花 落ちること一枝、二枝、甘露 灑ぐそそこと十點、五點」と、その静寂を印象づける、巧みな、幻想的表現が取られている。こうした表現が用いられることに端的に示されているように、講經文は、佛教的な教戒や知識を與えるものから、その表現を樂しむものへと變質しつつあった。そうした變化の背後に

は、俗講形式による講經儀式自體の性格が變りつつあるという現實があつたものであらう。

これら、「維摩詰經講經文」に代表されるような、敦煌發見の一群の講經文と、南北朝時期以來の佛教的な義疏とは、いかなる關係にあつたのであらうか。講經文が、義疏の傳統を引き繼いでいることは確かであらう。たとえば、「維摩詰經」冒頭の「如是我聞」のうち、如是从我聞へと、講經が進む部分の講經文（變文集Ⅰ）には、次のようにある。^⑤

……

聽經只要信心開

經典講釋を聽くには、信心を持たねばなりません

切怕門徒起妄猜

門徒^{みなん}はいらぬ疑惑を持つてはならぬのです

迷了菩提多諫斷

菩提を見失つて迷子になつた狀況からすっぱりと脱し

悟時生死免輪廻

悟りを開けば生死の輪廻を免れます

休貪愛戀人間寶

人間世界の財寶に戀着してはなりません

須是希求出世財

來世の財を積もうと願うことこそ肝要なのです

如是與君解了也

もしあなたがたにお分かりいただけたならば

我聞次第處唱將來

「我聞」に續く經文を唱してください

經に云う、「我聞」と。

ただいま唱しました部分は、いくつかの段に分かれます。まず「我」の意味について問答をし、その後で「我聞」を合わせて解釋いたします。問うて申します、さまざまな教えの中で、みな我執を否定しておりますのに、なぜ經文の最初に「我」という字を出しているのでしょうか。……問い…現在のこの身に、我はあるものでしょうか。答え…我には六種があります。その第一が横計我、第二が俱生我、第三が慢我、第四が五蘊假我、第五が世流布我で、西國（イ

ンド)の人たちは、挨拶の際に、□□(某我、asaū aham)と我を稱します。第六が人自在我です。ここで阿難が云っている「我」は、第四の五蘊假我と、第五の世流布我であるのです。その意味は、世間に準じて教化を行なうために、凡夫に訊ね、我と稱したものであって、世俗の行なうところにおけるそれを合わせた私の用法なのです。

このように、七言の韻文の最後に「唱將來」とあって、都講が「我聞」と唱えると、それを承けて、まず「我」について解説が加えられている。その説明の中で、問答の形式で問題點が論じられているのは、『論義』の様式を承けたものであろうが、元來は都講と法師との間の問答であったものを、ここでは、法師一人で行ってしまったのである。

「維摩詰經講經文」は、その經文の最初の部分(變文集)では、顯揚論、唯識論、俱舍論、慈恩の解などを引用して議論を進めており、南北朝時期以來の義疏と大きな違いはないように見える。とりわけ、慈恩の解とは、唐の慈恩大師窺基の「說無垢稱經疏」を指して言うもののように、ここに挙げられている顯揚論や俱舍論は、それぞれの論の原本を見ていたのではなく、窺基の疏の引用をそのまま援用したものであったろう。⁵²⁾蛇足ながら、ここに見える無垢稱とは維摩詰のこと、で、「說無垢稱經疏」とは、「維摩詰經」の、玄奘による新譯に窺基が疏を付けたものであった。この「維摩經講經文」の場合だけに限られず、講經文の中に窺基が編んだ義疏が好んで用いられていることについては、平野顯照「講經文と經疏」の論文の中で、すでに検討が加えられている。⁵³⁾

このように、講經文は、その基本的な形態においては、佛典の義疏に近いところにあった。義疏を産み出した講經の場合には、法師と都講がいて、兩者の間の言葉の遣り取りを通じて、佛典の講釋が行なわれたことについては、すでに見てきた通りである。講經文に特徴的な要素である、法師が、經典の解釋を散文的な言葉で行なったあと、それを韻文のかたちでまとめるということ、および、その韻文の最後に「唱將來」の三字を置いて、都講に經典の次の句を唱えるようにうながすといった方式も、義疏を産み出した講經の場に、その起源があったと考えてよいであろう。一まとまりの内容を散文

で説明したあと、それを韻文形式で繰り返すという形態は、多くの佛典に見られるところなのである。

ただ、講經文というジャンルは、そうした元來の形態から、どんどん離れて發達していった。元來は、法師と都講との二人の遣り取りを通じて講經が成り立っていたのであるが、法師の語る言葉だけが獨立して華麗に展開するようになり、都講との言葉の遣り取りという、元來の形態は不明確になってしまふ。その講經の内容も、もともとは、佛教的な觀念について、それをいく種にも區分して、それぞれを説明してゆくことに重點を置いた、これも義疏に近いものであった（ただ講經文の場合には、義疏にあった、全體を貫く思想的な主張といったものは乏しいように見える）が、やがて、それぞれの場面を華麗に描寫することに力が注がれるようになる。「維摩詰經講經文」の中でも、もっとも時代が下るものではないかと推測した、『變文集』第五種の講經文には、次のような描寫が見えている。魔波旬（魔王）が魔女たちを遣わして持世菩薩を誘惑しようとする場面である。

その魔女たちは、それぞれがハスのつぼみのように、それぞれが玉と見紛うばかり。柔らかな身體は、巫山へ降ったばかりの天女、美しいかんばせは、仙洞から出て來たばかりの仙女。みな桃の花のようなかんばせを持ち、ともに柳の葉のような眉を分かち持つ。おもむろに歩けば風に吹かれる芙蓉の花のよう、ゆったり歩くさまは水中に揺れるハスの花のよう。あかい唇は麗しく、眞紅に、紅色に。雪のような齒はそろって、白く、また清らかに。軽い薄絹で身體を拭えば、不思議な香がたちこめ、薄いちぢみのシヨールを肩に掛けると、常ならぬモエギ色の光彩が揺曳する。魔女たちが、座右に整列し、宮中に立つとき、青天に五色の雲が廣がり、みどりの池に千種の花が開いたよう。まことに希有な、すばらしい様子なのです。

こうした表現を耳にする聽衆たちの心は、もう「維摩詰經」の宗教的、哲學的な内容とは、全然、別のところにあり、講經僧が繰り廣げる、魔女たちの華麗な描寫を楽しんでいたのではなからうか。ちなみに、「佛說阿彌陀經講經文」（變文集

四七二頁)に、「鄧林公主似神仙、不但凡夫佛也怜」(鄧林公主はあたかも神仙のよう、凡夫のみならず佛さまで愛おしまれる)とあるのも、列席の施主一族へのおべんちゃらであるにしても、いささか佛陀への敬虔さを缺く表現だと言えよう。

この章の最初に、當時の資料から復元される俗講儀禮の式次第を挙げた。その式次第によれば、法師と都講とによる經典の解釋が終わったあとに、施主のために願文を読み上げられ、施主が施物をするという一段があり、そのあと、解座文が唱えられて、行事がおわるのであった。すなわち、俗講儀式は、特定の施主のために行なわれる儀式であり、その施主の經濟的な援助のもとに成り立っていたのである。あるいは、「入唐求法巡禮行記」にも見えるように、國家が施主となり、その命を受けて俗講が行なわれることもあった。ただ、特に安史の亂以後の時代にあつて、唐の社會が混亂し、魏晉南北朝以來の門閥貴族たちが没落してゆく中で、俗講を支える施主として、それまでの門閥貴族たちを期待することは、困難になつていったに違いない。國家の援助も、兩都近邊の有力寺院に與えられることはあつても、恒常的に、廣い範圍に及ぶものではなかつた。そうした情勢の中にあつて、俗講自體の性格も變化せざるを得なかつたであらう。その一つの道が、俗講を、有力な施主からの援助を期待しない、より民衆的なものに變えることであつた。「廬山遠公話」において、講經の聽衆から錢を取ることが認められたという一節が挿入されているのも、こうしたことと關係するのであらう。新しい民衆的な俗講が、當時の寺院において、積極的に展開されただろうと想像されるのである。

そうした中で、これまで講經の中心になつてきた法師の性格にも變化が生じたであらう。人々の崇信を集める高德の僧侶が講經を行なうよりも、一種のタレント的人物が講經を行ない、それが人々の人氣を集めるようになった。俗講僧の文淑が、大きな人氣を集め、それが支配者側からの彈壓を招いたことについては、すでに多くの人々が言及するところである。あるいは、五代時期の圓鑒大師も俗講僧として名があつたことを、周紹良氏が指摘している⁵⁶⁾。義學に通じた僧侶たち

が、餘技として俗講を行なうのではなく、民衆的な俗講を専門に行なう、藝能者的な人々も出てきたのである。「唐高僧傳」卷六、釋眞玉傳には、次のような講經僧の傳記が見える。⁵⁶⁾

釋眞玉は、俗姓を董氏といい、青州の益都の人である。生まれつき目が無かった。母親はかれを憐れんで、七歳になると琵琶の演奏を教えて、貧窮に陥らぬよう、生活のたずきにと圖った。かれは天性聰明で、あたかも以前から學んでいたようにやすやすと修得し、十日にもならぬうちに、音曲に通じた。

それより後のこと、郷邑の人々が多數集まって、盛んな「齋講」が催された。母親は、眞玉を連れて齋會に出席した。眞玉は、一度、聞くと、なんの苦もなく了解し、云った、「昔から聞き慣れてきたような氣がします。もし「法師」になることができたなら、貧乏の心配はなくなります」。母親は、それを聞いて、かれの大それた希望を實現してやりたいと考えた。そこで、家事の一切を放棄し、かれを連れて「講」へ日參した。風雨や困難をもろとせず、連續する講經を全て聴かせようと圖ったのである。眞玉は、講經の際の言葉や意味をすっかり會得し、氣迫でもって鋭い論義に對應することができたことから、三十歳になるころには、かれの名聲は、山東一帯に鳴り響いていた。……

北齊の天保年間のこと、文宣帝は「講席」を盛んに開き、天下の逸材たちが、みな天平に集まって來た。當時、義學に優れる者たちは、綺羅星のように連なり、たがいに相手の論を攻撃しあった。そうした中で、眞玉は、拔群に優れて首位に立ち、かれが高座に昇って語ると、すべての者がその説に賛同し、眞諦を説きつくし、不可思議な力について究明して、佛教の眞理を人々の前にはっきりと明らかにするとき、長老たちも先輩たちも、禮を盡くしてかれを尊崇した。このようにして、出家者も在家の者も、かれに追隨し、かれから、汲めども盡きぬ教えを受けた。

このように、釋眞玉は、盲目という身體的障害を克服し、法師として、人々の尊崇を一身に集めることとなったのであった。そうした眞玉が最初に俗講と接觸する場が、郷邑での齋講であったことは、注目してよいであろう。地域的な共同體

が主催する、六齋などの佛教儀禮の中に、講經行事も含まれていたのである。あるいは、また、唐臨「冥報記」中卷の李山龍の條には、冥府に連れてゆかれた李山龍と冥府の王（閻羅王）との會話が、次のように記されている。^②

王が訊ねた、「おまえは、平生、いかなる福業をなしてきたか」。李山龍が答えて云った、「郷人たちが『齋講』をもよおすごとに、必ず施物をして、これに賛同してきました」。

このように、『齋講』は、郷人たちが賛同者たちから施物を集めて開催するものであった。南北朝時代には、一方で皇帝が施主となって舉行され、あるいは皇帝自身が法師として講經を行なう、盛大な俗講行事が行なわれる一方で、地域共同體が自主的に行なう齋などの佛教行事においても、おそらくその儀禮の中心部分として、俗講が行なわれていた。そうした狀況は、そのまま唐代の前半期にまで引き繼がれ、中唐時期以後には、皇帝や貴族たちを施主とする俗講を越えて、民衆的な俗講が社會全體に廣がったのだと推測されるのである。

こうした民衆的な俗講が廣く人々の歡迎を受けたことについては、同時代の文獻の中にも、そのことを證する資料が少なくない。たとえば、韓愈の「華山女」詩には、長安のまちで、佛教的な俗講が人々の人氣を集めた様子を、次のように描寫している。

街東街西講佛經

長安の左京、右京の佛寺では佛典の講義が行なわれ

撞鐘吹螺鬧宮廷

鐘を撞き法螺を吹いて、その騒がしさは宮廷にも聞こえて来る

廣張福罪資誘脅

法師は、罪と福とを大袈裟に説いて、脅したり誘ったりし

聽衆狎恰排浮萍

聽衆たちが押し合い壓し合いするさまは、浮き草が集まるよう

黃衣道人亦講說

黃衣の道士も講説を行なっているのだが

座下寥落如明星　その席はがらんとして、聽衆は曉の星ほどにまばら

……

佛教嫌いの韓愈には、道教的な講經が振るわない中で、佛教的な講經ばかりが人氣を集めていることが、口惜しいのであった。

「華山女」が描寫しているのは、長安のまちでの講經の様子であったが、そうした状況は、都市的な環境の中だけに限られなかったであろう。「宣室志」の獨孤彦の條（廣記三七）には、次のような記事が見える。⁵⁸⁾

建中（780-783）の末年のこと、獨孤彦という人物が、淮水・泗水の地方を旅していた。その途中、暴風に遭い、舟が進められぬことから、岸邊に舟を繋いで、泊まった。ある晩、月の光をたよりに、岸に上がって散歩をした。ある佛寺にやって來たが、寺の僧侶たちは、みんな里人たちの「會」へ行ってしまった。「お寺は無人であった」……

ここに見える、里人たちの會というのは、夜中に行なわれていることから知られるように、八關齋などの齋會であったのだろう。そうした會に、僧侶たちは、お寺を擧げて參加している。寺院の經濟的な基盤も、地域的な信者組織に頼るところが大きくなっていったであろうことを示唆する記事である。

もちろん、佛教者たちが教化の重心を民衆たちに移しつつあったことは、單に經濟的な問題ばかりにその原因があったのではなからう。すでに北朝の後半期には、積極的に民衆たちの中に入ろうとする僧侶たちの姿を見ることができる。「唐高僧傳」卷三十の釋道紀傳には、教理だけを修得した弟子の増上慢に絶望した道紀が、民衆たちにも分かりやすい經論の簡約版を作り、みやこの外の士女たちの集まりで、それを講じたとある。經論の簡約版は、「廬山遠公話」の「涅槃經疏抄」と通じる性格のものであったほか、その釋道紀が孝の尊重を強調したとされていることも、興味深い。これら、民衆に近

づこうとした佛教者たちは、單に折衷主義的に、佛教元來の觀念と中國の民衆的傳承とを混淆させて、民衆に媚びようとしたものではなかったであろう。それまでの貴族・國家的な佛教とは異なる信仰のありかたを求めていたのであった。

佛教者が民衆に近づくかたちとして、もちろん個人的に信者を獲得する場合もあったであろうが、主要には邑義・法社などの民衆を主體とする宗教組織に入りこみ、その中核となることにあつただろう。そうした民衆組織の日常的な活動の中心は、六齋などの齋會が中心となり、齋講などという表現にも見られるように、そうした齋には講經儀禮がともなつたと推測される。たとえば、「西陽雜俎」支諾臯中に見えるのは唐代の記事であるが、僧太瓊は村寺で講經をしつつ、二度、夏安居を過ごしたとされている。⁽⁸⁾

上都の僧太瓊は、「仁王經」の講義に巧みであつた。開元の初年に、奉化縣の京遙村で講義を行なつたことをきっかけに、そのまま村寺に留まり、二度、夏安居を過ごした。

ここに見える「村寺」が、どのような形態で經營され、どの程度の規模のものであつたかは知られないが、講經僧を受け入れ、その日常生活を支えるだけの經濟的な基礎を備えていたのである。

しかし、そうした佛教のあたらしい流れは、既成の教團からは良い目では見られなかった。特に民衆層の歓迎を受けている講經僧たちが、必ずしも嚴密に戒律を守っていないことを取り上げ、非難の対象としたのであつた。「冥祥記」には、次のような物語りが載せられている。⁽⁹⁾

宋の沙門の智達は、益州の索寺の僧であつた。その行ないは俗人に近いところがあり、經唄に巧みであつた。年二十三のとき、宋の元徽三年（四七五）の六月に病死した。「その智達は三日後に蘇生し、冥土での體驗を人々に語つた。冥土では、蕭條たる野原を過ぎたあと、立派な建物へ連れてゆかれ、その堂上にいる一人の貴人の訊問を受けることになつた」。その貴人は、智達を見ると、嚴しい顔色をして云つた、「出家者が、どうしてこんなに過ちを犯してよい

ものか」。智達が云った、「物心が付いて以來、罪を犯したという記憶はございません」。問い質して云った、「戒を誦することを廢したではないか」。智達が云った、「具足戒を受けた當初は、いつも誦しておりましたが、齋講で忙しくなり、經典の轉讀ばかりをやるようになって、そのため、戒を誦することが、時に疎かになりました」。答えて云った、「沙門がしかるべき時に戒を誦していない、これが罪でなくてなんとしよう」。

このように、齋講を取り仕切り、經典轉讀に精を出す、民衆的な俗講僧は、戒を缺かす者として、冥府の支配者からも非難されている。釋智達は、冥府で「惡地に入れるように、しかし苦しめ過ぎることはしないように」という判決を受けるのである。講經僧が地獄で厳しい判決を受けたという傳承は「洛陽伽藍記」卷二、崇眞寺の條にも見えており、原理主義的な既成教團と、民衆の間に入ろうとする修正主義的な俗講僧たちとの間に深い溝があったことを、こうした物語りが象徴的に語っているのである。

これら、民衆層に根を下ろそうとする俗講僧たちは、既成の教團から批判を受けるのみならず、支配者から政治的な彈壓を被るが少なくなかった。すでに「魏書」釋老志でも、「巡民教化者」への取り締まりの必要が述べられており、唐の玄宗、開元十九年の「禁僧徒斂財詔」では、次のように言っている^①。

最近の僧侶たちは……講説を借りて、一般民衆たちを眩惑し、底知れぬ貪欲さでもって、財貨を集めている。これでは、濟度のための橋は落ちてしまい、佛陀の教えをどこに施すというのか。民衆たちには無益であり、人々の氣風を害うばかりだ。ある者は州や縣の役所に入入りして、その權威を借り、ある者は鄉村を巡歴して、ほしいままに教化を行なう。聚會にかこつけて、一晚を過ごし、左道を行なって正常な道から外れ、異端もそうした中から起ってくる。これより以後は、僧尼が律を講じる場合を除いて、一切を禁じる。定期的に行なう禮拜懺悔も、律の定めに従わねばならない。

ここに「聚會にかこつけて、一晚を過ごす」とあることからすれば、八關齋などの集まりが、鄉村を巡歴する僧侶たちと民衆たちとの、主要な接觸の場であつたであろうことが知られる。「冊府元龜」卷五十二が引く、憲宗の元和十年（八一五）五月の詔にも、次のようにある。⁸²⁾

京城の寺院や道觀における講義については、興元元年九月一日の敕に従つて處理すべきである。畿内の諸縣における講義はやめさせるべきであり、觀察使の統治下にある州では、三長齋月（正月・五月・九月）ごとに、一つの寺院と一つの道觀においてだけ、講を行なうことを許し、それ以外の州では、すべて行なわせないようにする。そうした講が、人々を集めて行なわれることを嫌い、變事が起るかも知れないことに配慮したものである。

こうした講の行事とその背後にあつた組織とが、民衆たちの不満を現實の政治體制へ向けることになるだろうことを、當時の爲政者たちは心配していた。このことは、逆に言えば、こうした民衆的な俗講が、當時の體制的な論理とは異なつた、民衆層の懷く心情を、獨自の價值觀へと結晶化させる機能を備えていたことを知らせてくれるのである。

このように、積極的に民衆たちの中に入ろうとする、新しい佛教の流れは、既成の佛教教團からは佛法の本質に背くものと見なされ、政治權力からは危険視された。そうした通俗的な俗講僧の象徴的な人物が僧文淑であつたといえるであろう。かれは、一方で人々から強い支持を受けると同時に、なんども追放の憂き目にあつていたのである。よく知られた資料であるが、趙璘の「因話錄」には、次のようにある。⁸³⁾

文淑（淑）僧なる者がおり、一般向けに人を集めて語り物をして、經や論にかこつけてはいたが、語るのは、みな卑猥卑俗な事がらなのであつた。不逞の連中が、たがいに扇動しあつてかれを盛り立て、馬鹿な男たち、色氣づいた女たちが、かれの語りを聞きたいと願つた。聽衆は寺の建物を埋め、かれを尊崇して、和尚さまと呼んだりした。教坊も、かれの發聲をまねて、歌曲を作つたのである。一般民衆たちの心をつかむことは容易であつたが、佛教者のうち、

いささかでも眞理を知っておる者や、經文の意味に少しは通じている者たちは、かれのことを笑い、さげすんでいた。最近では凡庸な僧侶たちが、功德使という名稱をたてにして、中央の官廳も地方の役所も畏れぬふるまいをしている。そうした連中は、士大夫階層の人々がかれらの行爲についていろいろとあげつらうことから、立派な家柄の者たちを、仇敵以上に憎んでおり、そうした中でも文淑僧が特にいちじるしい例であった。彼は、いくども杖刑を受け、邊境の地に流されることが數度に及んだ。

この一文で特に注目すべきは、こうした民衆の人氣を集める說法者と士大夫階層との間に強い反目があったとされていることである。もちろん趙璘は士大夫階層に屬する人物であつて、この文章も、士大夫階層の視點で書かれている。趙璘は、文淑の說法は卑猥卑俗であつたと非難するのであるが、それだけではなく、その語りを支えていた視點が、それまでの士大夫階層の價值觀とは異質なものであつて、さればこそ、兩者の間に強い反目が生じたと考えるべきであろう。民衆たちの歓迎を受けた新しい價值觀については、それを直接に反映するような資料は遺っていない。我々は、敦煌の語り物資料などの中から、それを慎重に抽出する必要があるのである。

この文淑僧などが典型的な例となるであろうように、當時の社會全體に廣がつた、民衆的な俗講行事の中で、法師の役目をつとめる、タレント的な俗講僧が出現した。そうしたタレント的俗講僧は、その場その場で、才知を生かした演出を行なつたであろう。しかし、必ずしもそれほど才能を持たぬ俗講僧たちは、それ以前に行なわれた俗講の内容を文字に定着したものをテキストとして、講義を行なつた。「梁高僧傳」唱導篇の論には、次のように云っている⁶⁴。

八關齋が始まつたばかりの夜も浅いころ、人々は佛像の周りを回りつつ禮拜をし、香が立ちこめ、燈火が明るく輝く。在家の者も出家の者も心を一つにし、指を組みつつ沈黙を守る。そのとき、導師が、香爐を掲げつつ贊嘆をし、

調子を付けて唱えごとをする。その言葉は極まることなく、應對もとぎれることがない。無常について述べれば、人々の心を戦慄せしめ、地獄を語るとき、人々に恐怖の涙をしぼらせる。前生の因を指摘して、あたかも過去の世の罪業を目の当たりにするようであり、將來の果を明らかにするとき、すでに將來の報を受けたかのように感じさせる。樂しみを語れば、心は伸びやかになり、悲しみを述べれば、涙を流し、心がつらくなる。このようにして、聽衆たちはみな佛法に思いをいたし、その場の人々は全て心に慈悲を懷く。席を外して五體を地に投じ、強く叩頭しながら懺悔の氣持ちを口にし、それぞれが指を鳴らし、一人一人が念佛を唱えるのである。時間が進み、深夜から夜明け近くになって、齋會も終わりの時間の近づくと、「天の川も速やかに傾き、この有意義な集會もいつまでも續けるわけにはゆきません」と述べるとともに、心に強い印象を遺し、忘れがたい氣持ちを心に満たさせる。こうした場面で、導師の働きのいかんなく發揮されるのである。……

もし、まだ十分な學習を積んでおらず、暗記力にも問題があつて、その場その場で適切な言葉が吐けぬのであれば、舊本（先人の唱導を文字に定着したテキスト）を用いるべきだ。ただ、それは自分自身のものでなく、他人が作ったものであることから、言葉の調子が、ややもすればおかしくなり、そのテキストの中に傳寫の誤りがあつても、そのまま口に唱えてしまうため、間違つた文字で讀み、違つた意味に取つてしまつて、その誤りに氣が付かない。あるいは、禮拜している最中に懺悔の言葉を述べねばならぬことになり、以前の素養はないのに、混亂を起こすことを恥じて、その場で言葉をでっち上げようとするが、思う通りにはゆかず、あわててしまい、心と口とがばらばらになってしまう。前の言葉を發してから久しくなるのに、後の言葉が續かず、袖に口を當てて咳ばらいをし、無意味に時間が経つてゆく。席にある者たちは心を寒くし、觀ている者たちは笑う。施主は、その齋會で得られるはずの福を失い、僧侶たちは、古佛の教えから背いてしまうことになるのである。

このように、齋會の場においては、優れた才能を持つ導師以外は、舊本をテキストに用いて唱導を行なうのであるが、そうした舊本を十分に活用できない唱導の僧がいると、「高僧傳」は、恐らく梁代のころの唱導の実態を記しているのである。

「唐高僧傳」卷三十、釋善權傳に見える、導文というのも、そうした唱導のためのテキストであったのだろう。⁽⁶⁵⁾

釋善權は楊都の人。寶田寺に住した。……當時、かれが法事で用いた言葉を密かに暗記し、それを書寫して卷軸にしたてた者がいた。そのことについて善權に訊ねると、善權は云った、「唱導の場では、なによりもその場の状況に對應することが求められる。すでにある言葉をそのまま唱えたり、しきたり通りに行事を行なったのでは、痛い目に合うことになる。雜藏の中の世間向けの戒めのようなわたしの言葉に、なんで世に傳えるべき價值があるう。急いで焼いてしまい、人の口に上らせてはならない」と。こうしたことで、善權の導文には、文字に定着されたものがないのである。

この「導文」がそのまま講經文ではなかったかも知れないが、著名な說法者の講經での言葉が、文字に定着され、それを他の講經者たちが說法の場で用いるというかたちで、講經文もまた、少なからず遺されることになったのであった。

前にも記したように、「孟蘭盆經」にも、講經文と考えられるテキストが遺っている。臺北の國立中央圖書館所藏の、編號三十二の敦煌寫本がそれで、このテキストの場合にも、最初の部分が失われて、標題を缺き、最後には「孟蘭盆經」とだけ書かれている。また本文中には「孟蘭清淨經」という名稱が見えて、講經の対象である「孟蘭盆經」をそう呼んでいたことが知られる。標題はないが、その形態から見て、これが講經文の一種であることは確かである。落重規『敦煌變文集新書』に、この寫本を活字におこしたテキストが収められている。⁽⁶⁶⁾

この「孟蘭盆經講經文」もまた、開講儀式での講經の言葉だけを記録したものであったのだろう。經典の最初の、三科のうち、序分の部分だけが扱われていて、残念ながら、目連救母の物語りの展開を、その筋書きの展開から追おうするためには、大きな参考資料とはならない。

この講經文の特徴は、大部分が七言句から成っていることである。しかし、それらの七言句には、嚴密に韻を踏もうという意識は見られない。その講義内容の一部を挙げれば、次のようである。

この經典を解釋するにあたり、大きく三段に分けました。第一が序分、第二が正宗分、第三が流通分であります。三つの段はそれぞれに異なっており、まずは序分から始めます。

上來科判即如斯　　ここまでに論じて來た三科については以上のようです

略與門徒分別說　　門徒に、それを分けて、あらあら説明いたしました

向下依經次第陳　　以下には、經文によりつつ、順番に申し上げてゆきます

不知道理復如何　　道理とはいかなるものなのでしょう

大衆須生敬重心　　みなさんは尊敬と尊重との心を持ち

知道此經行孝行　　この經典を理解して、孝行を實行せねばなりません

各各斂心合掌著　　それぞれに心を集注し、合掌いたしましょう

經文次第唱將來　　經文の續く部分を、さあ唱えてください

經に申します、「聞如是、一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」　　佛子（都講）

西方梵語名佛陀　　西方の梵語の名を佛陀と申され

此土翻爲求覺者　　この地では翻譯して求覺者と申します

自覺他覺覺圓滿

みずから覺し、他人を覺さしめ、その覺は圓滿に

覺行周圍號世尊

覺と行とにまったく缺陷がない方を世尊と號します

於中三覺不思議

とりわけ三つの覺は不思議であります

別日與門徒廣分別

それについては他日、門徒に詳しくお話しましょう

今且略明微妙義

今はひとまず微妙の義を明らかにしますので

願聞罪障得消除

これを聞いて罪障が除かれますよう願います

……

大衆須生敬重心

みなさんは尊敬と尊重との心をお持ちください

六通之名當解釋

六通の意味について、解釋をいたします

各各虔恭合掌著

それぞれ敬虔に、合掌してください

目連得道唱將來

目連が道を得たことについて、さあ唱してください

經云、大目健連始得六通 佛子（都講）

このように、經文を唱えた部分以外は、七言句から成っている。これは、元來の講經に、散文的部分がなかったからだと考えられるが、それよりもむしろ、もともとの場では、散文的部分と定型句的部分との兩者によって講經が行なわれたのであるが、アドリブの効く散文部分は文字にする必要性が少なく、間違ひなく覚えて唱える必要のある定型句部分だけが文字に定着されたのだと考えるべきではなからうか。あとに述べる變文の場合にも、「降魔變」の繪卷きの裏側に、韻文だけが書寫されているのは、上演に際して、覺えにくい韻文部分を唱えるときの参考にするためであったに違ひない。もし、そうした推定に誤りがないとすれば、このテキストは、「盂蘭盆經」の講經を行なう法師が、その手元に置くもの

であったということになろう。敦煌で発見された語り物文藝のテキストが、讀まれるためのものであったのか、あるいは語り手が参考にする種本的なものであったのかについては、それを判断することがむづかしい。雙方の性格のものが存在したと考えるべきなのであろうが、やはり、語り手の種本に近いテキストが多かったと推測される。語り手が手元に置くテキストの場合には、公演の場で用いる言葉の全てがそこに定着されているのではなく、語りに不可欠な部分だけが記されている場合があっただろうことに注意を必要があろう。この場合にも、「孟蘭盆經」を、七字句だけを用いて講義する場があったのだと推定するのは危険なのである。

この「孟蘭盆經講經文」も、その後半部分では、元來の經文の解釋から離れて、もっぱら孝の重要さを論じ、「父母恩重經」の説明の方へ脱線して行ったまま終わってしまう。講經文が述べる内容が、當時の社會狀況としかに關わる傾向があったことを、前にも指摘したが、「孟蘭盆經講經文」が孝の觀念を強調した中にも、次のような言葉が見えている。目連が神通力を得たとき、まず父母の魂のゆくえを懸念したことについてである。

恰似世間慈母身

ちやうど世間の母親が

養得子時登官位

子供を育て、その子供が官位に就いたのと同様であって

威勢人閒皆總怕

その息子の威勢は、世間の人たちすべてを畏れさせ

自出分憂佐大唐

國家の心配事をみずから擔って、大唐の皇帝を補佐します

忽然憶着我耶孃

そうした息子がふと、みずからの父母のことを思い

取向本州丞侍奉

故郷に歸って、兩親に仕えます

所得財物買珠寶

手に入れた財貨や買った眞珠を持って

將來奉獻我慈親

故郷にもどって、みずからの親に獻じるのです

……

今此目連亦復然

この場合の目連も同様でありました

得道恰似爲官位

道を得ることは、ちょうど官位に就くのと同様なのです

憶得先亡念慈親

死去した先祖を思い、両親のことを思って

墮落三塗阿那邊

三途に墜ちて、どこにおるのだろうかと探します

……

このように、目連が得道したことが官位が昇進したことにそのまま對比され、唐朝の高官が故郷に歸って父母に孝養を盡くすことと、地獄で母親を救うことが同じ水準のことだとして説明されているのである。こうした、物語りの細節を現實社會にそのまま對比してする説明は、講經文の中にいくつも見られるが、次章で分析する變文には、かえって見られぬところなのである。やはり、兩者の間には、語りの場の性格や語りの姿勢に差異があったのであり、それが現實社會に對する姿勢の相違となつて表明されていると考えるべきであろう。

第六章 繪説き文藝と「目連救母變文」

講經文と變文という、ともに佛教の唱導と密接に関連している、二つの文藝分野を明確に區別すべきことを強調したのは、メヤー(V. H. Mayr)教授であつた。⁸⁸⁾ わたしは、かつてメヤー氏の書物の書評を書き、敦煌變文の中でも唯一、繪解きの繪畫が遺っている「降魔變文」が、「金剛般若經」の冒頭部分の經文を敷衍したものであり、變文と講經との關係を切り離してしまふことには問題があると指摘をした。⁸⁹⁾ しかし、考えてみれば、兩者は起源において密接に関連していたにしろ、

それらが分かれたのは、そうとうに古い時代であり、とりわけ變文文藝の成立については、西方からの影響を十分に考慮しなければならない。講經文と變文とを十分に區別せず、ほとんど同一の場において、同じようなかたちで語られていたように記述することが多かったこれまでの理解は、考え直す必要があるだろう。

變文がなぜ變と呼ばれるのかという問題については、長い議論の歴史がある。そうした議論の中で確かめられて來たのは、變文の變は變相に由來する用語であって、變文とは「變相の文」の意味であつたであろうことである。すなわち、地獄變、淨土變などの語は、語り物作品がそのように呼ばれる場合もあるにしろ、まず第一には、繪畫を指して言うものであつた。張彥遠「歷代名畫記」は、唐代の寺院に描かれていた壁畫について、○○變と呼ばれていた例を、多く擧げている。その名稱だけから、それらを區分をすれば、

經變と呼ばれるもの 金剛經變、金光明經變、本行經變など（道教經典に由來する經變もいくつかある）

變とのみ呼ばれるもの 維摩詰本行變、地獄變、降魔變、西方變、淨土變など

變相と呼ばれるもの 涅槃變相、滅度變相など（變相と呼ばれる例は必ずしも多くはない）

の三種類に、大きく區分されようか。

變文が變と呼ばれることの起源が中國自體にあるとする説は、いろいろな説明の試みがあるとは言え、いずれも我々を十分に納得させるものではない。變文は「變相の文」なのであり、變相あるいは變と呼ばれる繪畫の共通要素として、劇的、あるいは物語り的な性格を持つという特徴が抽出できるとするならば、變という言葉も、元來、物語りの内容の繪畫や造像を指して言う用語であつたと推測されよう。そうした、物語りの造像や繪畫に關わる觀念と、中國古來の變の字の意味内容とは結びつきにくい。それゆえ、變相や變文といった表現は、おそらく繪説きの藝能とともに、西方から中國に入つて來た語彙に由來すると考えるのが、現在までの議論を通して得られた、もっとも妥當なところであろう。

たとえば、東晉時期にインドへ旅した法顯の旅行記、「法顯傳」には、セイロンでの佛教的な祭禮を記述して、次のように言っている^②。

佛牙は、いつも三月に外に出されて人々の間を巡る。その出行に先立つ十日前、王は大きな象を選び、一人の「辯説人」に、王の衣服を着け、象の上に乗し、太鼓を打って、次のように唱えさせる、「菩薩（佛陀）は、三阿僧祇劫のむかしから、行ないはその身命を惜しむことなく、國城・妻子、さらにはみずからの眼をもえぐって人にあたえ、身肉を切つて鳩の命をあがない、頭を斷つて布施をし、飢えた虎に身を投じ、髓腦をも惜しむことがありませんでした。かくの如き種々の苦行によって衆生のためを圖つたがゆえに、成佛できたのです。……十日ののち、佛牙が出行して、無畏山精舎に向かいます。國內の出家・在家たちのうち、福を植えたいと願う者は、それぞれに道路を平らかにし、街路を飾り、香華や供養の品々を取りそろえるように」と。そのように唱えさせたあと、王は、道の兩側に、菩薩の五百生以來の種々の「變現」を作らせる。あるいは須大拏を作り、あるいは睺變を作り、あるいは象王を作り、あるいは鹿や馬を作る。これらの「形像」は、みな色を塗って精密に仕上げ、あたかも生きている人のようなのである。このような準備がなされたあと、佛牙が出行し、それらの像にはさまれた道路の中央を通つてゆく。

ここに見える「變現」とは、佛陀の前身譚のうちでもよく知られたいくつもの場面を、立體的にディスプレイしたものであっただろう。特に、睺子^{せんし}の孝行物語りに關わる場面が「睺變」と呼ばれていることから、變現のそれぞれの場面もまた「變」なのであり、取り上げられる主題やその畫面構成にも一定の方式があっただろうと推測される。「法顯傳」のこの記事から、變の語の元來の意味範圍が、繪畫だけに限られず、物語り的な造形全般をいうものであったことが知られるのである。

あるいはまた、「佛說師子月佛本生經」には、次のような一句が見える^③。

このとき、猿たちは、大王がやって来るのを見て、あるいは歌い、あるいは舞い、あるいは太鼓を打ち、ほら貝を吹くなど、さまざまな「變」をなした。そうした中には、花を採って大王に捧げるものもいた。

このとき、猿たちがなした「變」とは、様々な藝術的な動作を指して言うものであったのだろう。この「本生經」の前後には、「種々の變現をなして、喜ばせた」だとか、「變化の事をなして、猿たちを歡喜させた」などという表現も見えている。

變の語が、特に繪説きの一場面を指す場合があったことは、敦煌遺書中の變文作品自體が用いている用語からも確かめることができる。「漢將王陵變」には、次のような表現が見えるのである。

二將辭王、便往斫營處、從此一鋪、便是初變

二人の將軍が王のもとを辭去し、敵陣へ切り込む場面です。ここから始まる一巻の繪卷の、最初の場面なのであります。

原文に一鋪とある鋪とは、畫卷を數える單位。「初變」とは、繪説きにおいて、最初に示される場面を指して言っている。

變見という語も、上に挙げた變現という表現に通じるものであったに違いない。元稹の詩「大雲寺二十韻」には、次のようにある。⁷²



圖二 睽子變 敦煌西千佛洞第十二窟、北周壁畫

示化維摩疾 降魔力士勲 化を示すため、維摩は病氣になり、魔を降すために力士に大きな働きがあった
聽經神變見 說偈鳥紛紜 經典を聴くとき、神の姿が現前し、偈を説くとき、鳥の聲が入り雑じる

この場合の「經を聴く」というのは、俗講的な講經を聴くことであつたのだろうか。神が變見するというのも、前の聯で維摩詰への問疾や降魔に言及していることと重ね合わせて推測すれば、繪說きの藝能を背景にした表現であつたのかも知れない。もしそうだとすれば、偈を説くとあるのも、そうした藝能の韻文部分を指して言うことになるだろう。俗講僧が唱える、七言の偈の文句と鳥の聲とが一つに混ざりあつて聞こえるというのである。ただ、この詩の前後の句から推測すれば、當時、元槿がいた江陵の大雲寺は山中に位置するようで、どの程度の規模の俗講が可能であつたのかは、疑問なのであるが。

以上のような例を通して、變という言葉は、主として視覺的に強い印象をあたえる場面、あるいは物語りのな場面を示したものを指して言うものであつたと推測される。そうした意味内容は、中國語本來の變という語彙の意味と通じ合うところを見つけ出しにくい。もちろん、時代が下れば、「神通變現」などと、變の語を變怪の意味に理解して使用されたり用語も出ては来る。「淨土孟蘭盆經」にも、「その時、目連は十八變を現わし、いながらに烟焰を出だし、たちどころに雨水を出だす」と表現されていた。しかし、もっとも古い段階で、佛教、あるいはインド文化と關連して用いられている變の語には、そうした意味範圍に納まらぬ内容が含まれていたのである。

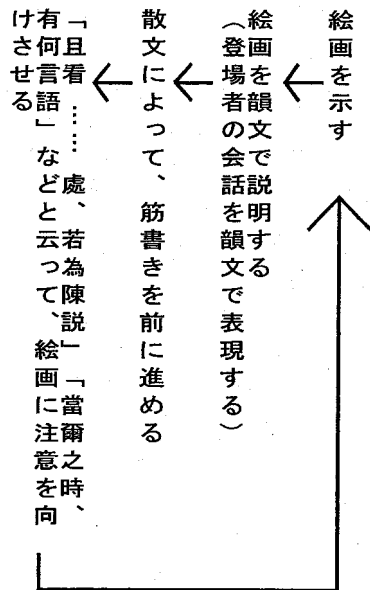
それゆえ、變文・變相に見える變という語彙の背後に、外國語、特にサンスクリットからの影響を想定する説がいくつも提出されて來た。候補に挙げられたサンスクリットの語彙として、*pariṇāma*, *maṇḍala*, *citra*, *vicitra* などがあるが、メヤー教授の検討を参照すれば、いずれの語も、他の候補の語に對して、決定的に優位な立場にはないようである。^⑤ いまの

ところ、佛教的な繪説き藝能の傳承の中で、聴衆に示す場面を指して言うため、インド、あるいは中央アジアにあって接觸したいずれかの言語から、影響を受け、吸収した語彙に對して、漢譯の際に、變の字が當てられたものだと言えないのである。^⑦

このような命名を通してもうかがわれるように、變文という一類の語り物文藝の、もっともの基礎にある特徴は、繪説き文藝という性格であった。敦煌で發見された變文作品のすべてが繪説きの形態で語られていたとは言えないが、その背後にあった繪説きという特質が、このジャンルの作品の特徴的な語り口や語りの基本構造に反映しているのである。

すでに見たように、講經文の基本単位は、(1) 經文が一段づつ唱えられ、(2) その唱えられた經文に説明を加え、(3) その説明を韻文でまとめたあと、「唱將來」と云って、次の經文を唱えることをうながすという三つの要素から成っていた。「唱將來」とうながされて、次の一段の經文が唱えられ、それに對する散文での説明、さらに韻文によるまとめが付けられ、さらに經文の次の一段が唱えられるというサイクルを繰り返すことによって、經典解釋が續けられていったのである。それに對して、變文では、講經文で經文を唱える部分に、物語りの一場面を描いた繪畫を聴衆たち示すことが當てられると言えらる。繪を示して、その説明をし、その説明が終わったところで新しい繪を示すというサイクルを重ねて、元來の變文作品は語られていたのである。

このように、變文という語り物文藝は、繪説きという技法と密接に関わり合っていた。變文という文藝ジャンルの範圍を、繪説き、およびそれを基礎にして展開した語り物文藝の一つだと規定できるだろう。上述のように、敦煌發見の變文



作品のすべてが繪説きのかたちで語られていたわけではないが、その基盤にあった繪説きとしての特徴的な形態要素が、実際には繪説きのかたちで語られなくなった段階の作品の中にも、留められているのである。

敦煌文書の中で、その標題に、變あるいは變文と記されている作品を挙げれば、以下のようなものがある。

漢八年楚滅漢興王陵變…漢將王陵變

舜子至孝變文…舜子變

劉家太子變…前漢劉家太子傳

破魔變（最初に降魔變「神」押座文が付く）

降魔變文

大目乾連冥間救母變文…大目健連變文

蘋婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變

醜變…醜女緣起

「八相變」

敦煌文書の中で、變文に比定されている作品は、他にも多いが、ここでは、元來の寫本の標題に變文あるいは變と明示されているものだけを挙げた。これらの作品のうち、上の一覽に二種類の題を併記したものは、寫本の前と後ろとで標題が同じくないことから、その兩者を挙げて示したものである。また、「八相變」については、寫本の前後に標題は付かないが、紙背（巻き物にした場合、表面となる）にこの標記が見えるところから、括弧に入れて示した。

ここに挙げた、標題に變文、あるいは變とある作品の中で、「前漢劉家太子變」は「劉家太子傳」とも呼ばれており、「竇娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」の場合には、因緣と變という二つの文藝ジャンルの名が重ねて用いられている。あるいは、「醜女緣起」は、その最後に「上來所說醜變」とあって、「醜變」と簡稱されていたことが知られる。このように、變・變文と呼ばれる文藝作品が包括する範圍の周邊部分は、傳、因緣、緣起などと呼ばれる他の文藝形態と交錯しており、變文というジャンルの範圍がどこにまで及ぶのかは、いささか曖昧なのである。メヤー教授も言うように、廣義の變文と狹義の變文とに區別して考察しないと、議論が混亂することになるだろう。ここでは、狹義の變文の特徴を抜き出し、變文文藝に固有な形態的特質をまず確定したいと思う。

講經文において、一段の經文の説明が終わったところで、法師が「唱將來」と云って、次の一段の經文を唱するよう、都講にうながした。それに對して、變文の場合には、繪畫を聽衆に示す際に用いられる定型句があつて、そのきまり文句を言つたあとに、繪畫の内容を詠じた韻文部分が、引き續いて歌われる。その際の轉換部分に用いられる定型句には、大きく分けて、二種類のものがある。⁽⁵⁾

それら、定型句の中でも、直接に繪畫を示すことに言及する表現が、元來の繪説き藝能のかたちをよく留めていると、ひとまず判斷して良いであろう。「大目乾連冥間救母變文」(以下、目連救母變文と簡稱する)から、繪畫を示して、場面が新しく展開する部分を抜き出せば、次のようである。⁽⁶⁾

このとき、目連は雙樹林において、阿羅漢果を證したのでありました。なぜこんな風にしたのかと申しますと、「法華經」によれば、貧乏息子⁽⁷⁾は、すでに高價なものを身に着けながらも、便所掃除に従事したとあるのが、この場合と同様なのです。すでに阿羅漢果を得たあとにも、道の修行に勵まねばなりません。目連が深山で座禪をしている様をご覧ください。その様子はといえば、

目連剃除須髮了

目連は髪と鬚とを剃り落とすと

將身便即入深山

そのまま出發をして、深山へ入りました

幽深地淨無人處

奥深く、清らかで、人氣の無い場所で

便即觀空而座禪

空を觀じて座禪をしたのです

……

天邊海氣無退換

天の果ての沙漠に立ち上る氣はかたちを變えることなく(?)

隴外青山望戍樓

隴關のかなたの山々には防塞が望まれます

秋風瑟瑟林中度

秋風がさらさらと林の中を吹きわたり

黃葉飄零水上浮

黃葉は風に吹かれて水上に浮かびます

目連宴坐處無境

目連はゆったりと座禪をして無の境地にあり

内外澄心漸漸修

内と外から心を澄ますべく、修行を積むのでありました

……

このように、「看目連深山座禪之處」(目連が深山で座禪する様ををご覧ください)と云って、目連が座禪をする姿を描いた繪を

示し、「若爲」(その様子はいかがだったでしょう)と云って、その様子を韻文で描寫してゆく。「看……處、若爲」というのが、

繪畫を示して、場面を轉換させる際の、定型句の一つなのであった。「目連救母變文」には、もう一ヶ所、「且看與母飯處」

(目連が母親にご飯をあたえる様ををご覧ください)とある。それ以外の箇所では、「便向諸地獄尋覓阿孃之處」(地獄に行ってお母さん

を探し求める場面です)、「饒君鐵石爲心、亦得亡魂膽戰處」(たとえあなたが鐵や石のような心を持っていたとしても、魂は消し飛び、

膽が震える場面です)などと、「……處」とのみ表現しているが、それらは「看……處、若爲」の簡略形式なのであった。

「降魔變文」にも同様の表現が見えている。そのいくつかを以下に列挙した。

看布金處、若爲

金を地面に敷く場面をご覧ください。その様子はいかがかと言えば

且看詰問事由、若爲陳說

理由を詰問する場面をご覧ください。その様子を述べるならば

且看指訴如來、若爲陳說

如來に訴える場面をご覧ください。その様子を述べるならば

これ以外にも、「降魔變文」では、「……處」、「……處、若爲」といった表現で、繪畫を示し、散文による記述から、繪畫の内容の韻文による描寫へと轉換してゆく箇所が多くある。これら、「目連救母變文」「降魔變文」などに見える、繪畫を示す場面で用いる定型句は、もっとも丁寧な表現すれば、「且看……處、若爲陳說」というかたちとなるであろう。この系統の定型句は、「頻婆娑羅王后宮綵女因緣變」や「王陵變」においても使用されている。

もう一つ別の系統の定型句は、「當爾之時、有何言語」というかたちのもので、この句形を多く用いている作品の代表となるのが「破魔變文」である。次のような使い方がされている。^⑦

わが佛は、その昔、衆生を濟度せんがため、王宮を棄て、雪山で修行をされました。このとき、六年間の苦行を経て、四つの智をすべて完成されたのです。臘月の八日の朝に、山を降りて熙連禪河で沐浴をされて、多年の垢を洗い、紫磨金の身體を明らかにされました。清淨なる愛河(?)を出られたところで、吉祥長者に遇われました。長者は、草の座を廣く敷いて心をこめて供養をし、このとき、牧女が牛乳を獻じ、四天王が鉢を奉げ持ったのでありました。佛陀がその座につかれると、魔王の宮殿が大いに震えました。魔王は、そのとき、いかなることを申したでしょう。

苦行山中經六年

山中に苦行して六年がたち

四知周圓道果堅

四智をまるまる獲得して、道果に搖るぎはありません

下山欲救衆生苦

山を下られたのは衆生たちの苦しみを救わんがため

洗濁垢膩在熙蓮

熙蓮禪河で汗や垢を洗って、身を清められました

……

纔座定、震天宮

釋迦が最初の說法のため座につくと、天宮が震えました

故知聖力遍無窮

それによって、聖なる力が無際限だと知られます

魔王登時觀下界

地震に驚いた魔王はあわてて下界を見て

方知如來出世中

如來が世間に出て、法を説こうとしていることを知りました

如來が法を説いて、人々がみな悟りを開いてしまうと、自分の仕事がなくなるだろうことを危惧した魔王が、佛陀の悟りを亂そうとし、様々な手段をこうじるといのが、この「破魔變文」の基本的な筋書きである。

上の例では、散文から韻文に轉換する場所に置かれていて定型句として、「魔王當爾之時、道何言語」という表現が用いられていた。このままの句づくりで理解すれば、上に譯したように、「魔王は、その時、いかなることを言ったのでしょうか」という意味になる。しかし、そのあとに述べられているのは、魔王の言葉ではなく、散文部分の内容をそのまま韻文で言い換えたものである。

「八相變」では、散文から韻文に轉換する部分に、「於此之時、有何言語」、「當此之時、有何言語」、「當爾之時、道何言語」などの定型句が用いられ、うしろの方では、「當爾之時」とだけある、簡略化した表現も見えている。

「破魔變」や「八相變」に用いられている、この一類の定型句は、「當爾（此）之時、道（有）何言語」と定式化することができるであろう。その後半句の「道（有）何言語」とある、その言語とは、元來は語り手の表現を指しているものであって、「その時の様子を、いかに表現するかといえ」と云って、以下の韻文の描寫を引き出すものであったと推測される。前に見た第一種の定型句の「若爲陳說」という表現と、同じ意味をもつものであった。ただ、韻文部分に登場者の會

話がそのまま記されることが多くなり、そうした定型句の中の「言語」の語が、登場者の發言内容をも指すように變化していったと推測されるのである。

このように、變文作品の中で、散文表現から韻文表現に轉換する部分では、大きく區分して、二系統の定型句が用いられていた。第一類の、「且看……處、若爲陳說」という基本型から派生した定型句を「處型」と呼び、第二類の、「當爾（此）之時、道（有）何言語」という基本型にのっとる定型句を「時型」と呼んでみたいと思う。第一類の處型定型句が繪説きの技法に由來するだろうことは、その表現からして明らかであるが、第二類の時型定型句もまた、繪説きと密接に關連するものであったと推測される。處の語も時の語も、物語りの中から、特定の場面を切り出すための用語なのであり、そうした用例の中で、處と時とは、その意味内容において、大きく異なることはなかった。たとえば、前にも挙げた「維摩詰經講經文」には、魔女たちの様子を描寫して、次のように云っていた。

其魔女者……徐行時・若風颯芙蓉、緩步處・似水搖蓮亞

その魔女たちは、おもむろに進むさまは風に搖らされる芙蓉のよう、ゆっくり歩を運ぶさまは、水に搖れるハスの花のよう

この場合の處と時との二字は、兩者を入れ換えても、意味に變りがないのである。

ちなみに、標題には變文と記されていないが、『敦煌變文集』などの書物が變文作品として收録している作品のいくつかには、ここに挙げた、變文特有の定型句が見えていて、確かにそれらの作品が變文文藝の流れの上にあったことを確かめることができる。「李陵變文」「王昭君變文」「張義潮變文」「張淮深變文」などの作品がそれであって、しかも、それらが用いているのは、すべて處型の定型句なのである。たとえば、「李陵變文」には、

具（且）看李陵共兵士別處、若爲陳說

李陵が兵士たちと別れる場面をご覧ください。その様子をいかに表現するかと申せば

誅陵老母妻子處、若爲陳說

李陵の老母と妻とを死刑にする場面です。その様子をいかに表現するかと申せば

などとあり、特に前者の例は、繪畫を示しての定型表現を、そのままに留めている。

あるいはまた、「張淮深變文」には、

尙書捧讀詔書、東望帝鄉、不覺流涕處、若爲陳說

尙書（兵部尙書の張淮深）は詔書を奉讀し、東のかた皇帝のおられるみやこを見やって、覺えず涙を流したのであります。その様子はと言えば

とあって、言わば同時代の時事問題である張淮深の事跡を語る際にも、變文としての定型句が用いられている。すなわち、變文という文藝ジャンルは、單に以前から傳承されて來た作品を語り續けるのみならず、その枠組みを用いて、新しい内容の物語りを作り出すことも可能な、言わば生きた文藝なのであった。

處型定型句も時型定型句も、ともに繪説きの中で繪を示す際の定型表現に由來するであろうと推測をした。「且看……處」とある處型の定型句が、繪説きと關係することは、論を待たないであろう。時型定型句に關連しては、この時代の石刻畫像や壁畫に榜題として付けられた説明文句が、もっぱら「……時」というかたちが用いられていることが注目される。そうした繪畫作品に付けられた榜題と繪説き藝能との間に關係があったのかどうか、あったとすれば具體的にいかなる關係であったのかは、慎重に判斷をせねばならない問題である。

たとえば、北魏時代の寧懋石室の外壁面に描かれた孝子圖には、それぞれの圖に題記があつて、「董永看父助時」「董晏
□供王寄母語時」と刻されている（圖三）。あるいはまた、珍しい例であるが、唐代の大理石像に、「釋迦牟尼佛降伏外道時」

と刻されたものがある(圖四)。孝子の圖像が描かれた遺物は、すでに後漢時代の畫像石などにも見えており、南北朝時期の司馬金龍墓出土の屏風繪などを勘案すれば、繪説きのかたちで孝子の物語りが語られる場合があったという推測は、それほど不當なものではないであろう。また、釋迦が外道を降伏させるという物語りも、「破魔變文」などにながるもので、繪説き文藝との關係が想定される。これら、石刻などに付けられた「……時」という題記も、物語りの中から一場面を切り取るための用語であって、繪説き文藝に由來するものであったと考えられそうなのである。なお、石窟寺院の壁畫に付けられた榜題にも、「……時」と書かれる例が多く(圖一もその一例)、それが變文の定型句と關係するであろうことについては、すでに白化文「變文和榜題」の論文で論じられている。

このように、變文作品において、散文から韻文へと轉換する箇所にかかる定型句には、おおざっぱにまとめれば二種類のものがあり、両者はともに繪説きの技法と關係するであろうとの推測を述べた。ただ、處型の定型句は變文



圖四 釋迦降魔像



圖三 寧懋石室 孝子傳圖

作品のみに見えるもので、變文文藝に特徴的な定型句であり、逆に、變文作品以外では、繪畫の榜題に、もっぱら時型の定型句と關わるであろう表現が用いられている。こうした點を考慮して、二種類の定型句の間に強いて區分をつけるならば、時型の定型句は、少なくとも北魏時代には出現しており、佛教的な内容の壁畫の説明のほか、中國傳來の題材による繪説きの場でも用いられる定型句であった。それに對して、處型定型句は、元來、卷子形式の繪畫を示して行なう佛教的な繪解きの場で用いられるに定型表現に由來するものであったと、ひとまず考えることができるか。處型の定型句は、あるいは西方から傳來した新しい繪説き文藝と關係しつつ、産み出されたものであったのかも知れない。

「目連救母變文」は、その寫本に「大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序」との標題があることからして、現在では失われているが、元來は繪畫がともなっていたに違いない。この「目連救母變文」は、變文作品の中でも、特に寫本が多い。『敦煌變文集』では、スタイン文書二六一四號の寫本を基本テキストとして、他の八つの寫本で校訂を加えて定本を作っている。寫本が多數あることは、目連救母の物語りが、當時の人々の歡迎を受けていたことの一つの反映であるに違いない。

「目連救母變文」は、「盂蘭盆經」以來の目連傳説の展開を承けつつも、獨自の特色を強く表わしている。その内容を、聽衆に向かって示されたであろう繪畫によって段落を付けつつまとめてみたい。現在に遺る寫本を通して、語りに際しては、十七の場面の繪畫が示されたと推測されるので、それぞれの畫面を中心に、以下に、この變文の筋書きを要約して示した。

〔序〕 七月十五日は、天堂と地獄との門が開く日であって、この日に供養をすれば、生きている者は幸福に、すでに死んだ者は、善處に轉生できる。それゆえ、盂蘭のもろもろの食物を三尊に獻じるのである。

むかし、佛陀が在世のとき、目連という弟子がいた。目連は、出家する以前には、羅^ら卜^{ぼく}といい、三寶を信じていた。その羅卜が、遠方へ商賣で行くことになり、僧侶や乞食者を厚く供養するよう母親に頼んで出發した。母親は、慳貪な性格から、そうした供養を行なわなかったのに、歸つて來た目連には、齋を行ない福を修したと嘘をついた。そのため、母親は、死んで阿鼻地獄へ墜ちた。

目連は、三年の喪に服したあと、佛陀のもとで出家をし、阿羅漢果を得た。そこで道眼によって、亡くなった両親がいま、死後の世界のどこにいるのかを探し求めた。しかし母親はどこにも見當たらなかった。目連は、世尊に母親の所在を訊ねた。世尊は、阿鼻地獄にあると教え、母親を救うためには、盂蘭盆を設けるべきことを教えた。

〔韻文〕 羅卜は、三年の喪に服したあと、出家をし、佛陀の弟子となって、目連と名のつた。

〔散文〕 目連は、阿羅漢果を得たあと、座禪に勵んだ。

〔畫面二〕 目連が座禪をする様子（看目連深山座禪之處、若爲）

〔韻文〕 目連は、座禪をし、定^{じやう}から出ると、梵天宮に昇り、父親に會う。

〔散文〕 目連は、父親に自分は羅卜だと告げ、母親の青提夫人の所在を訊ねる。父は、母は地獄に墜ちたと告げる。

目連は、母を探すため冥路に向かう。その途中で閑閑無事（ぶらぶらしている）の男女たちと會う。

〔畫面二〕 冥路中の閑閑無事の男女と會う場面（目連向前問其事由之處）

〔韻文〕 閑閑無事の人々は、自分たちは冥土へ連れて來られたあと、それが間違いだと判明したが、もどるべき肉體がすでになくなってしまったので、行く先もなく、冥土で所在なく生きていると告げる。

〔散文〕 目連は、母親の所在を訊ねるが、かれらは知らない。目連は閻羅大王のもとへと向かう。

〔畫面二〕 閻羅大王と會う場面（問目連事由之處）

〔韻文〕 目連は、閻羅大王に母親の所在を訊ねる。

〔散文〕 目連は、閻羅王の宮殿で地藏菩薩と會い、地獄に入つてを探索しようにとの指示を受ける。閻羅王は、目連に、五道將軍のもとを訪れるようにと告げる。奈河のほとりまで來た目連は、そこで泣いている人々に會う。

〔畫面四〕 奈河のほとりでの、死者たちとの會話の場面（目連問其事由之處）

〔韻文〕 奈河のほとりでの死者たちの嘆き。かれらは、目連の母親の消息は知らないと答える。

〔散文〕 死者たちは、現世の家族たちへの言葉を、目連に託す。目連は、五道將軍の坐所へと向かう。

〔畫面五〕 五道將軍と會う場面（卽至五道將軍坐所、問阿孃消息處）

〔韻文〕 五道將軍の描寫。將軍は母親のことを名簿で調べてやろうという。

〔散文〕 五道將軍の部下が、青提夫人は阿鼻地獄へ連れられて行つたと報告する。

〔畫面六〕 殺罪人の地獄で獄主と會う場面（目連聞語、便向諸地獄尋覓阿孃之處）

〔韻文〕 殺罪人の地獄の描寫。

〔散文〕 目連は、男子だけの地獄、刀山劍樹地獄で母親の消息を訊ねる。

〔畫面七〕 刀山劍樹地獄の様子（今日交伊手攀劍樹、支支節節皆零落處）

〔韻文〕 刀山劍樹地獄の描寫。

〔散文〕 目連は獄主に青提夫人の消息を訊ねる。つづいて銅柱鐵床地獄へ行く。

〔畫面八〕 銅柱鐵床地獄の様子（……處の表現が脫落）

〔韻文〕 銅柱鐵床地獄の描寫。

〔散文〕 目連は新しい地獄へ。獄主は青提夫人は阿鼻地獄へ行つたと告げる。

〔畫面九〕 守道羅刹との問答の様子（即逢守道羅刹問處）

〔韻文〕 目連は夜叉王と逢う。夜叉は目連に如來のもとに還るようにと勧める。

〔散文〕 目連は、鉢を飛ばせて、婆羅林の世尊のもとへもどる。

〔畫面十〕 世尊と目連との對話の様子（目連……白言世尊處）

〔韻文〕 世尊は、地獄巡りの困難を打ち破るため、目連に錫杖を與える。

〔散文〕 目連は、佛陀の威力を授かり、阿鼻地獄へやって来る。

〔畫面十一〕 目連を遮る羅刹夜叉たち（和尚化爲灰塵處）

〔韻文〕 目連は錫杖で鬼神たちをなぎ倒す。

〔散文〕 目連は阿鼻地獄へ到達する。

〔畫面十二〕 阿鼻地獄の様子（饒君鐵石爲心、亦得亡魂膽戰處）

〔韻文〕 阿鼻地獄の描寫。目連は錫杖を振るって地獄門を開ける。

〔散文〕 獄主が出て来て目連と應對。母親が見つかる。

〔畫面十三〕 母親と目連とが面會する場面（母子相見處）

〔韻文〕 目連と母親との對話、目連は母親に代わって責め苦を受けたいと願うが、獄主は許さない、目連は母親と別れる。

〔散文〕 母親と別れた目連は、世尊のもとにもどる。

〔畫面十四〕 世尊のもとにもどった目連（騰空徃至世尊處）

〔韻文〕 目連と世尊との會話。世尊はみずから地獄に入って罪人を救うと告げる。

〔散文〕 如來は龍神八部衆を引き連れて地獄に入る。

〔畫面十五〕 如來が地獄に入り、罪人たちを救う様子（救地獄之苦處）

〔韻文〕 如來が地獄に入ると、地獄は崩壊する。罪人たちはみな天に昇ったが、目連の母だけは餓鬼として轉生した。

〔散文〕 餓鬼の母親を救うため、目連は乞食をする。

〔畫面十六〕 王舍城の長者が食物を施す様子（長者見目連非時乞食、盤問逗留之處）

〔韻文〕 目連は長者に、餓鬼となった母親を救うため、食物を請うのだと云う。

〔散文〕 目連は食物を母に與えるが、猛火となって、食べられない。

〔畫面十七〕 目連が母に食物を與える様子（且看與母飯處）

〔韻文〕 目連が母親に與えた食物は猛火となる。母親は冷水がほしいと云う。

〔散文〕 目連は、恒河の水を運んで母親に與えるが、水も猛火となる。目連は、母親を救う方法を世尊に訊ねる。世

尊は、七月十五日に孟蘭盆を作することを指示する。母親は、孟蘭盆の食物を食べることができた。餓鬼を脱した母親は、王舍城で黒犬となる。目連が、黒犬を連れ、佛塔の前で大乘經典を轉讀すると、母親は人身にもどる。やがて罪が滅した母親は、忉利天に昇って、快樂を受けた。

以上のような「目連救母變文」の粗筋を、前に見た「孟蘭盆經」以来の目連傳説と比較してみると、この變文作品が目連傳説になにを付け加えたのかを、容易に指摘することができる。すなわち、「孟蘭盆經」に由來する、七月十五日における死者の救済という筋書きは、「目連救母變文」では、最初の序の部分と最後のまとめの一段とだけに引き繼がれている。その部分で新しく付け加えられた顯著な要素は、母親が黒犬になるという筋書きだけであった。地獄道のあと餓鬼道

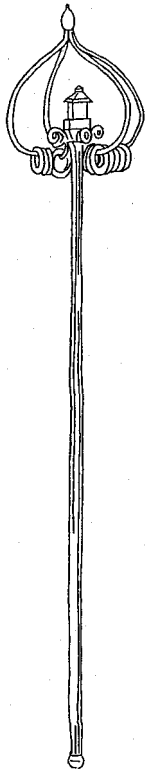
へ、さらに畜生道へと流轉するのは、目連の母親に、三惡道の全てを遍歴させようとの意圖からの、筋書きの増補であつたのだろうか。これら、「孟蘭盆經」に由來する要素を前後に分けて配した上で、その中間に挟まれるかたちで、繪を示しつつ語られているのは、別の性格の物語りなのである。

元來の目連傳説は、夏安居の終わった時期の僧侶たちの宗教的な能力を強調するもので、七月十五日に、僧侶たちの力を借りれば、普通には救われない死者たちも救われるのだと説かれていた。しかし、この變文では、世尊自身が八部衆や龍神たちを引き連れて地獄に入り、世尊の力で地獄が破壊され、そこにいた罪人たちは天に昇ったとされている。

元來、慳貪の者は、その死後、餓鬼道に墜ちるはずなのであるが、「目連救母變文」では、目連の母親は、地獄の底の阿鼻地獄に墜ちたとされている。繪説きとして語られているのは、母親を尋ねて地獄の中を遍歴する目連の物語りである。

目連は、新しい地獄に到達すること、そこにいる人々に母親の消息を訊ねるほか、それぞれの地獄の役割り（いかなる罪を犯した人がその地獄に落とされるのか、その地獄での苦しみはいかなるものか）を質問する。目連は、地獄巡りの物語りの主人公であり、地獄の情報を見世に伝える傳承者でもあった。目連自身が「地獄元來は我家」（自分は、もともと地獄を住みかとする者だ）と廣言していることは、特に興味深い。

ステファン・タイザー (Stephan Teiser) 教授も指摘するように、こうした目連の姿に、シャマニズムの影を見ることは容易であろう。^⑩ 地獄にいる死者たちが、目連に託して、現世の肉親に言葉を伝えようとしているのは、シャマンによる口寄せと關係するに違いない。目連が地獄と現世との間を往來するために用いる鉢や地獄の門を打ち破るために用いる錫杖は、シャマンたちの所有する



圖五 十二環錫杖

法術道具に由來すると、タイザー氏は論じている。

「目連救母變文」の中に、地藏菩薩が一ヶ所だけ出現している。地藏菩薩は閻羅王のもとにいて、目連に、地獄巡りについて、指示を與えるのである。實は、錫杖を手に持ち、地獄を経巡る目連の役割り自體が、地藏菩薩の機能と重なりあうところがあった。兩者はともに僧形であり、みずから地獄に入つて死者たちの救済に當たつてゐる。こうした目連の役割りも、古來のシャマンによる死者の魂の救済という宗教的行事が、佛教的な枠組みの中で再生したものであったと考えることができるだろう。⁸⁰⁾

「目連救母變文」において、元來の孟蘭盆傳承とシャマニズムに由來する地獄巡りの物語りとが結合をした。それ以後の目連傳承では、地獄と目連との關係がより強調されることとなる。明の戲曲、鄭之珍「目連救母勸善戲文」では、地獄巡りの情景が延々として演じられ、あるいはまた、目連が破地獄を行なつたため、地獄から逃げ出し、現世に散らばつてしまつた罪人たちの多數の靈魂を、もう一度、地獄へもどすべく、現世にいる地獄の罪人たちを、目連が殺してまわるといふ物語り（目連三世寶卷）なども展開することになるのである。

敦煌發見の文書の中には、直接に目連救母の物語りに關係する作品として、このほかに、「目連變文」と假稱されている作品と「目連緣起」と呼ばれる作品とがある。「目連變文」には、その最初に正宗（分）を説くのだとあつて、講經との關係を留めている一方で、「當爾之時、有何言語」と時型の定型句が用いられている。時型の定型句は、純正な變文作品には用いられないという、前の指摘が正しいとすれば、基本的な筋書きは重複しているのであるが、この作品と「目連救母變文」との間には、質的な差異があつたことになるだろう。残念ながら、この作品は、目連が冥途へ入つた最初の部分まで殘缺しており、地獄巡りの核心部分がどのように語られていたのかは分からない。

筋書きの展開から見れば、「目連變文」と「目連緣起」とは、「目連救母變文」より遅れて形成された作品だろうと推測

される。ただ、物語りとしての描寫力は、先立つ「目連救母變文」の方が、格段に優れるように見える。「目連救母變文」の中から、地獄の底で、目連が母親を見つけ出す場面を擧げてみよう。⁸¹

獄主が云った、「和尚は、なんのために地獄の門を開いたりしたのか」。目連が答えて云った、「わたしが開かねば誰が開くというのか。世尊から預かったものでもって開いたのだ」。獄主が訊ねた、「なにを預かって來て開いたのか」。目連が獄主に云った、「十二環の付いた錫杖を預かって來て開いたのだ」。獄卒（主）が重ねて訊ねた、「和尚は、なにを目的にここにやって來たのか」。目連が云った、「わたしの母親は、名を青提夫人という。母親に會わんがため、わざわざやって來たのだ」。

獄主は、それを聞くと、獄中に入り、高樓の上で、白い幡を掲げ、鐵の太鼓を打って、第一隔の中に青提夫人はおるかと言ねた。第一隔にはいなかった。第二隔へ行くと、黒い幡を掲げ、鐵の太鼓を打って、第二隔の中に青提夫人はおるかと言ねた。第二隔にもいなかった。第三隔に行き、黄色い幡を掲げ、鐵の太鼓を打って、第三隔の中に青提夫人はおるかと言ねた。ここにもいなかった。第四隔にいてもおらず、第五隔に行つて訊ねても、いないという返答であつた。第六隔に行つたが、ここでも青提夫人はいないと答えた。獄卒は、第七隔の中までやって來ると、碧の幡を掲げ、鐵の太鼓を打って、第七隔の中に青提夫人はおるかと言ねた。そのとき、青提夫人は第七隔の中であつて、その身體は、上から下まで四十九本の長い釘によつて、鐵床の上に釘づけにされておゐり、獄主の訊ねに返答しようとしなかった。獄主が再び訊ねた、「第七隔中に青提夫人はおるか」。「訊ねておられるのが青提夫人であるならば、わたしはそれです」。「なぜすぐに返事をしなかったのか」。「獄主が別の場所に連れていって「新たな」苦しみを受けさせるのではないかと畏れて、返答をよういたしませんでした」。獄主が知らせて云つた、「門外に一人の僧侶がおり、鬚と髪とを剃り、身には袈裟を着けて、自分はお前の息子で、母親に會いに來たと名のつておる」。青提夫人は、この言

葉を聞き、いささか思案をしたあと、答えて云った、「獄主さま、わたしには出家をした息子はおられません。間違いではないでしょうか」。獄主は、この言葉を聞くと、高樓のところまでもどり、傳えて云った、「和尚よ、なんのために、獄中の罪人を母親だと詐稱し、理由もなくでたらめを言われるのですか」。目連は、この言葉を聞いて、涙にくれつつ、云った、「獄主よ、わたしが先ほど言った言葉は正確でなかった。わたしの幼名は羅卜という。父母が亡くなったあと、佛のもとで出家をし、鬚と髪とを剃って、大目乾連と名のつたのだ。獄主よ、腹を立てず、もう一度、訊ねて来てほしい」。獄主は、この言葉を聞くと、第七隔中にもどり、罪人に傳えて云った、「門外の僧侶は、幼名を羅卜といい、父母が亡くなったあと、佛のもとで出家をし、鬚と髪とを剃り、大目乾連と名のつたのだ」。青提夫人は、この言葉を聞き、「門外のお坊さまが、もし幼名が羅卜であるなら、わたしの子供です。わたしの可愛い息子なのです」。獄主は、この言葉を聞くと、青提夫人を助けおこし、四十九本の長い釘を抜き取ると、腰に鐵の鎖をつけ、武器を持った者たちに取り圍ませて、獄門から追い出した。母と子とがあい見える場面です。（ここで圖を示す。以下、韻文）

ここには、地獄の底の底で母親を探し求める目連の姿や、地獄の構造、その地獄の中で苦しむ母親の姿などが的確な描寫で表現されている。地獄巡りの物語りは、魏晉南北朝から明清時期まで、様々なかたちで語られ、演じられて來た。そうした物語り群をまとめて見るとき、文字に定着された作品で見ると、この「目連救母變文」の描寫は、抜きんでて優れるものの一つなのである。「目連救母變文」の描寫が優れるのは、その背後にあった繪説きの場の緊迫感の反映なのであり、語りの場の緊迫感を支えたのは、聴衆たちの、死んだ肉親の救済を求める強い思いであったのだろう。

こうした語り物文藝は、まだ完全には娛樂のための演藝となっておらず、なお宗教的な行事としての要素を留めていた。人々の生と死について、比喩的ではなく、直接に語る文藝なのであった。目連傳説は、宋代以後にも、様々な要素を付け加えつつ、展開してゆく。そうした中であって、敦煌で語られた「目連救母變文」が、特に強い印象を我々に遺すの

は、宗教と文藝との二つの要素の上に足を置き、兩者の緊張した關係を、一方にかたよることなく、保持できたからだと考えられるのである。

注

- (1) 金岡照光「敦煌本『孟蘭盆經』雜感——孟蘭盆會と目連變文に關して」(『敦煌文獻と中國文學』五曜書房、二〇〇〇年)
- (2) 譚蟬雪『敦煌歲時文化導論』(『敦煌學導論叢刊十四』新文豐出版公司、一九九八年)
- (3) 唐高僧傳卷十五、釋慧瑯傳(大正50/539a)
釋慧瑯、姓董氏、少出家、在襄州、周滅法後、南往陳朝、入茅山、聽明師三論、又入棲霞、聽懸布法師四論大品涅槃等、晚於安州大林寺、聽圖法師釋論……唐運斯泰、又住龍泉、三論大經、鎮常弘闡、兼達莊老史子、談笑動人……貞觀二十三年、講涅槃經、四月八日夜、山神告曰、法師疾作房宇、不久當生西方、至七月十四日、講孟蘭盆經竟、斂手曰、生常信施、今須通散、一毫以上捨入十方衆僧及窮獨乞人并諸異道、言已而終於法座矣、春秋七十有九
- (4) 臺北中央圖書館敦煌文書一三五號、爲一太子中元孟蘭薦福表(『敦煌願文集』p.786)
……未審魂飛何界、識散郊垌、唯福事而有依、即資憑而不昧、故於中元令節、秋首良晨、闢孟蘭之道場、開超世之論席者、即我府主太保爲二太子薦福之懇也
- (5) 譚蟬雪(注2)、二五六頁。また、榮新江『歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索』上海古籍出版社、一九九六年、も参照。
李公佐「南柯太守傳」(太平廣記四七五)
- (6) 又七月十六日、吾於孝感寺、侍上眞子、聽契玄法師講觀音經、吾於講下舍金鳳釵兩隻、上眞子含水犀合子一枚、時君亦講筵中、於師處請釵
- (7) 合觀之、賞嘆再三、嗟異良久、顧余輩曰、人之與物、皆非世間所有、或問吾氏、或訪吾里、吾亦不答
- (8) 世說新語文學第四(余嘉錫箋疏本、中華書局、一九八三年)
支道林、許掾諸人、共會在會稽王齋頭、支爲法師、許爲都講、支通一義、四坐莫不厭心、許送一難、衆人莫不拊舞、但共嗟詠二家之美、不辯其理之所在
- (9) 世說新語文學第四
于法開始與支公爭名、後情(精)漸歸支、意甚不忿、遂遁跡剡下、遣弟子出都、語使過會稽、于時支公正講小品、開戒弟子、道林講、比汝至、當在某品中、因示語攻難數十番、云、舊此中不可復通、弟子如言詣支公、正值講、因謹述開意、往反多時、林公遂屈、厲聲曰、君何足復受人寄載來
- (10) 高僧傳卷五(大正藏50/354c)
竺法汰、東莞人、少與道安同學、雖才辯不逮而姿貌過之……汰形長八尺、風姿可觀、含吐蘊藉、詞若蘭芳、時沙門道恒、頗有才力、常執心無義、大行荆土、汰曰、此是邪說、應須破之、乃大集名僧、令弟子曇一難之、據經引理、析駁紛紜、恒仗其口辯、不肯受屈、日色既暮、明日更集、慧遠就席、設難數番、闢責鋒起、恒自覺義途差異、神色微動、塵尾扣案、未即有答、遠曰、不疾而速、杼軸何爲、座者皆笑矣、心無之義、於此而息
- (11) 智山勸學會「論義の研究」青史出版、二〇〇〇年、尾崎光尋『日本天臺論義史の研究』法華大會事務局、一九七一年、などを参照。
啓顏錄、論難(曹林娣・李泉輯注『啓顏錄』上海古籍出版社、一九九

○年)

- (12) 北齊高祖嘗以大齋日設聚會、時有大德法師開講、道俗有疑滯者皆即論難、竝援引大義、廣說法門、言議幽深、皆存雅正、石動第最後論義、謂法師曰、且問法師一個小義、佛常騎何物、法師答曰、或坐千葉蓮花、或乘六牙白象、動第云、法師全不讀經、不知佛所乘騎物、法師又即問云、檀越讀經、佛騎物何、動第答云、佛騎牛、法師曰、何以知之、動第曰、經云世尊甚奇特、豈非騎牛、坐皆大笑

- (13) 高祖又嘗以四月八日齋會講說、石動第時在會中、有大德僧在高座上講通俗論難、不能相決、動第後來、乃問僧曰、今是何日、僧答曰、是佛生日、動第即云、日是佛兒、僧即變曰、今日佛生、動第又云、佛是日兒、衆皆大笑

王維、六祖能禪師碑銘(唐文粹63。陳鐵民『王維集校注』中華書局、一九九七年)

- (14) 南海有印宗法師、講涅槃經、禪師聽于座下、因問大義、質以真乘、既不能酬、翻從請益、乃嘆曰、化身菩薩、在此色身、肉眼凡夫、願開慧眼、遂領徒屬、盡詣禪居、奉爲掛衣、親自削髮

- (15) 廬山遠公話は、『敦煌變文集』上冊に活字化されている。なお大正藏經八五、古逸部に「惠遠外傳」として収める敦煌文書(スタン番號二四〇二)も、廬山遠公話の別の寫本である。

- (16) 廬山遠公話に見る晉文帝について、氏岡眞士「廬山の遠公とは誰か?」人文科學論集第三十六號(信州大學人文學部)、二〇〇二年、は、隋の文帝との關係を想定している。

廬山遠公話(『敦煌變文集』一七五頁)

遠公曰、捨身與阿郎爲奴、須盡阿郎一世、中路拋離、何名捨身、阿郎若且要伏事、萬事絕言、若不要賤奴之時、但將賤奴諸處賣却、得錢與阿郎沽酒買肉、得之已否、白庄問語、呵呵大笑、爾也大錯、我若之處、買得爾來、即便將舊契券、即賣得爾、況是唐得爾來、交我如何賣爾、

- (17) 遠公曰、阿郎不賣、萬事絕言、若要賣之、但作家生斷、賣即無契券

- (18) 廬山遠公話(『敦煌變文集』一七〇頁)

- (19) 遠公見老人去後、每自思惟、心生悔責、此個老人前後聽法來一年、尙自不會涅槃經中之義理、何況卒悟衆生、聞者如何得會、我今縱須製涅槃經之疏抄

- (20) 小南一郎「有關敦煌本《廬山遠公話》的幾個問題」(『93中國古代小說國際研討會論文集』開明出版社、一九九六年)。ちなみに「唐高僧傳」の靈裕傳に、靈裕が淨影寺の慧遠と論義をしたことが記されており、そうした傳説も「廬山遠公話」形成の基礎となったかも知れない。

- (21) 高僧傳卷十三(大正藏50/417c)

- (22) 論曰、唱導者、蓋以宣唱法理、開導衆心也、昔佛法初傳、于時齊集、止唱佛名、依文致禮、至中宵疲極、事資啓悟、乃別請宿德、昇座說法、或雜序因緣、或傍引譬喻、其後廬山釋慧遠、道業貞華、風才秀發、每至齋集、輒自昇高座、躬爲導首、先明三世因果、却辯一齋大意、後代傳受、遂成永則、故道照曇穎等十有餘人、竝駢次相師、各擅名當世

- (23) 廬山遠公話(『敦煌變文集』一八五頁)

- (24) 其時聽衆如雲、施利若雨、鐘聲既動、即上講、都講舉口、維那作梵、四衆瞻仰、如登靈鷲山中、道安欲擬忻心、若座菴羅會上、於是道安手把如意、身座寶臺、廣發無價寶香、即宣妙義、發誓乃唱、便舉經題云、大涅槃經如來壽量品第一、開經已了、歎佛威儀、先表聖賢、後談帝德、伏願今皇帝、道應龍駘、德光金闕、握金鏡如曜九天、縱神光而臨八表……災害不侵、功德圓滿、三途地獄、悉苦停酸、法界衆生、同霑此福、嘆之已了、擬入經題

- (25) 俗講については、向達「唐代俗講考」燕京學報十六期、孫楷第「唐代俗講軌範與其本之體裁」(『俗講、說話與白話小說』所收)などの古典的な論文がある。ちなみに、これら主要な論文は、周紹良編「敦煌變文論文錄」上海古籍出版社、一九八二年、に集められている。

- (26) 福井文雅「唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題」大正大學研究紀要第

五四輯、一九六八年（のちに『漢字文化圏の座標』五曜書房、二〇〇二年、に収める）。

(23) 傳芸子「俗講新考」（『敦煌變文論叢』上册）

(24) 平野顯照『唐代文學と佛教の研究』朋友書店、一九七八年。僧講については、圓珍「佛說觀普賢菩薩行法經文句合記」卷上（大日本佛教全書廿六）に、唐土の兩講として、俗講と僧講とが對比して擧げられている。また、どの程度、信頼できる資料かは別にして、「僧史略」上にも、尼講と並べて、「僧講は、朱士行が、魏の時代に道行般若經を講じたことに始まる」とある。ちなみに、齋藤圓眞「圓仁見聞の俗講——講經との關連において」（鹽入良道先生追悼論文集『天臺思想と東アジア文化の研究』一九九一年）は、唐代末年には、講經の語と俗講の語とが同じ意味に使われていたことを指摘している。

(25) 高僧傳卷五、竺法汰傳（大正藏50/351c）

晉太宗簡文皇帝深相敬重、請講放光經、開題大會、帝親臨幸、王侯公卿、莫不畢集、汰形解過人、流名四遠、開講之日、黑白觀聽、士庶成群

(26) 高僧傳卷十三、釋法平傳（大正藏50/413c）

釋法平、姓康、康居人、寓居建業、與弟法等俱出家……後東安嚴公發講、等作三契經、竟、嚴徐動塵尾、曰、如此讀經、亦不減發講、遂散席、明更開題

(27) 魏晉南北朝時期の梵唄・轉讀については、張弓「從經導到俗講——中古釋門聲業述略」中國社會科學院研究生院學報一九九五年第六期、を参照。

(28) 福井文雅「都講の職能と起源——中國・インド交渉の一接點」（『漢字文化圏の座標』、注22）

(29) 荒牧典俊「襄陽の道安教團における講經會の成立」（『中國中世の宗教と文化』京都大學人文科學研究所、一九八二年）。なお、横超慧日「釋教史考」（支那佛教史學一卷一號、一九三七年）は、佛典解釋の歴史を、

竺道生以前の注釋時代と以後の疏釋時代とに大別する。疏釋というのは、經典に科段を設けて解釋するもので、それが竺道生に始まると考えるのである。同時にまた、釋道安の時代の科段は、後の時代の科段とは異なり、序・本分・流通の三科ではなかったと指摘をする。

(30) 高僧法顯傳（大正藏經51/365a）

四衢道頭、皆作說法堂、月八日、十四日、十五日、鋪施高座、道俗四衆、皆集聽法

(31) 都講の性格をめぐる各種の議論については、古勝隆一「都講の再檢討」（『中國中世社會と宗教』道氣社、二〇〇二年）がまとめている。

(32) 小南一郎「楚辭天問篇の整理」（『楚辭とその注釋者たち』朋友書店、二〇〇三年）

(33) 魏書八十二、祖瑩傳

時中書博士張天龍講尚書、選爲都講、生徒悉集、瑩夜讀書勞倦、不覺天曉、催講既切、遂誤持同房生趙郡李孝怡曲禮卷上座、博士嚴毅、不敢還取、乃置禮於前、誦尚書三篇、不遺一字、講罷、孝怡異之、向博士說、學盡驚

(34) 漢書卷五六、董仲舒傳

董仲舒……孝景時爲博士、下帷講誦、弟子傳已（久）次相授業、或莫見其面

(35) 高僧傳卷五、釋道安傳（大正藏50/351c）

證講、安每覆述、衆未之愜、咸言、須待後次、當難殺毘盧子、即安後更覆講、疑難鋒起、安挫銳解紛、行有餘力、時人語曰、漆道人、驚四隣

(36) 梁書卷四十、許懋傳

許懋、字昭哲……十四入太學、受毛詩、旦領師說、晚而覆講、座下聽者常數十百人、因撰風雅比興義十五卷、盛行於世

(37) 後漢書、列傳六十九、儒林傳上、戴馮傳

戴馮、字次仲、汝南平輿人也……正旦朝賀、百僚畢會、帝令群臣能說

經者、更相難詰、義有不通、輒奪其席、以益通者、馮遂重坐五十餘席、故京師爲之語曰、解經不窮戴侍中

- (38) 牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」(『注史齋叢稿』中華書局、一九八七年)。

- (39) 南齊書卷二十一、文惠太子傳

- (40) 永明三年、於崇正殿講孝經、少傅王儉以摘句、令太僕周顒撰爲義疏『敦煌變文論文錄』の附録を参照。

- (41) この講經文については、周紹良「長興四年中興殿應聖節講經文」校證(『紹良叢稿』齊魯書社、一九八四年)に、詳しい考證がある。

- (42) 大方等無想經卷十、大正12/1097cあたりを参照。

- (43) 長興四年中興殿應聖節講經文(『敦煌變文集』四二二頁)

適來都講所唱經題、云仁王護國般若波羅密多經序品第一者、仁者五常之首、王者萬國之尊、護者聖賢垂休、國者華夷通貫、般若即圓明智惠、波羅密多即超度恒河、經者顯示真宗、此即略明題目、然此經即釋曰、大聖昔在靈山、召集十六大國王、擁從百千法聖衆、爾時有菩薩天子波斯匿王、低金冠於海會衆中、禮慈相於蓮華臺上、請宣十地、願曉三空、希護國之金言、望安時之玉偈……真風俗諦同行、而魚水相須、王法佛經共化、而雲龍契合

- (44) 長興四年中興殿應聖節講經文(『敦煌變文集』四二五頁)

娑婆教主、大覺牟尼、一丈六尺身軀、三十二般福相、聖凡皆仰、毀讚不搖、蕩蕩人天大導師、巍巍法界真慈父、亦如我皇帝萬邦之主、四海之尊、入出公私盡禮瞻、卷舒賢聖皆呵護、當時法會、四生調御爲尊、今日道場、萬乘君王爲主

- (45) 維摩詰經講經文(『敦煌變文集』五八二頁)

所以玄宗皇帝從蜀地迴、肅宗代位、册玄宗爲上皇、在於西內、是政已歸於太子、凡事皆不自專、四十八年爲君、一旦何曾自在、齒衰髮白、面皺身羸、乃裁詩自喻甚遂、剋牽絲絲作老翁、鷄皮鶴髮與眞同、須臾曲罷還無事、也似人生一世中、玄宗尙且如此、我等寧不傷身、奉勸門

徒云々

- (46) 獨異志卷上(中華書局、古小說叢刊本、一九八三年)

唐天后朝、處士孫思邈居於嵩山修道、時大旱、有敕選洛陽德行僧徒數千百人、於天宮寺講仁王經、以祈雨澤、有二老人在衆中、鬚眉皓白、講僧曇林遣人謂二老人曰、罷後可一過院、既至、問其所來、二老人曰、某伊洛一水龍也、聞至言當得改化、林曰、講經祈雨、二聖知之乎、答曰、安得不知、然兩者須天符乃能致之、居常何敢自施也、林曰、爲之奈何、二老曰、有修道人以章疏聞天、因而滂沱、某可力爲之、林乃入啓、則天發使嵩陽召思邈、內殿飛章、其夕大雨大降

- (47) 舊唐書卷十一、代宗紀、永泰元年

九月……時以星變、羌虜入寇、內出仁王佛經兩輿、付資聖西明二佛寺、置百尺高座講之、及奴虜寇逼京畿、方罷講

- (48) 維摩經講經文(周紹良、白化文編『敦煌變文論文錄』附錄)

- (49) 北村茂樹「敦煌出土『維摩詰經講經文』の二つの系統について」北陸史學第二十四號、一九七五年

- (50) 維摩詰經講經文(『敦煌變文集』六〇〇頁)

三萬二千菩薩、八千餘數聲聞、盡總顯顯合掌、無非楚楚敘容、宣命者各抱慚惶、怕差者盡懷憂懼、會中悄悄、飲氣吞聲、天花落一枝兩枝、甘露灑十點五點、世尊乃重開金口、別選一人、傳牟尼安慰之詞、問居士纏綿之相

- (51) 維摩詰經講經文(『敦煌變文集』五二二頁)

此唱分多段、先問答我義、後我聞合釋、問、諸教之中、皆破我執、如何經首□標我名……問、如此之身、豈有我耶、答、我六種、所謂一、橫計我、二、俱生我、三、慢我、四、五蘊假我、五、世流布我、謂西國人相見、□□稱於我、六、人自在我、今阿難所稱、是第四、五蘊假我、第五、世流布我、謂順世教化、故問凡夫稱我、已順世流大正藏38/1003cあたりを参照。

- (52) 平野顯昭「講經文と經疏」(『唐代文學と佛教の研究』、注24)

(54) 維摩詰經講經文(『敦煌變文集』六二〇頁)

其魔女者、一个个如花菡萏、一一人似玉无殊、身柔軟兮新下巫山、貌娉婷兮纔離仙洞、盡帶桃花之臉、皆分柳葉之眉、徐行時若風颯芙蓉、緩步處似水搖蓮亞、朱唇旖旎、能亦能紅、雪齒齊平、能白能淨、輕羅拭體、吐異種之馨香、薄縵掛身、曳殊常之翠彩、排於坐右、立在宮中、青天之五色雲舒、碧沼之千般花發、罕有罕有、奇哉奇哉

(55) 周紹良「五代俗講僧圓鑒大師」(『敦煌文學研究』新文豐出版公司、一九九二年)

(56) 續高僧傳卷六(大正藏50/47b)

釋真玉、姓董氏、青州益都人、生而無目、其母哀其、及年至七歲、教彈琵琶、以爲窮乏之計、而天情俊悟、聆察若經、不盈旬日、便洞音曲、後鄉邑大集、盛興齋講、母携玉赴會、一聞欣頌、曰、若恒預聽、終作法師、不憂匱乏矣、母聞之、欲成斯大業也、乃棄其家務、專將赴講、無問風雨艱關、必期相續、玉包略詞旨、氣攝當鋒、年將壯室、振名海岱……齊天保年中、文宣皇帝盛弘講席、海內髦彥、咸聚天平、於時義學星羅、跨轡相架、玉獨標稱首、登座談叙、罔不歸宗、盡諦窮神、煥然開發、著年前達、稽首崇仰、遂使道俗奔隨、酌衢尊而不竭矣

(57) 冥報記卷中(方詩銘輯校本、中華書局、一九九二年)

王問曰、汝生平作何福業、山龍對曰、鄉人每設齋講、恒施物同之

(58) 宣室志(太平廣記卷三七)

建中末、有獨孤彥者、嘗客於淮泗間、會天大風、舟不得進、因泊於岸、一夕步月登陸、至一佛寺中、寺僧悉赴里民會去

(59) 西陽雜俎續二、支諾臯中(方南生點校本、中華書局、一九八一年)

上都僧太瓊者、能講仁王經、開元初、講於奉化縣京遙村、遂止村寺、經兩夏

(60) 冥祥記(法苑珠林卷九十)

宋沙門智達者、益州索寺僧也、行頗流俗、而善經唄、年二十三、宋元徽三年六月病死……貴人見達、乃歛顏正色、謂曰、出家之人、何宜多

過、達曰、有識以來、不憶作罪、問曰、誦戒廢不、達曰、初受具足之時、實常習誦、比逐齋講、常事轉經、故於誦戒、時有缺廢、復曰、沙門而不誦戒、此非罪何爲

(61) 唐玄宗李隆基「禁僧徒斂財詔」(全唐文卷三十)

近日僧徒……因緣講說、眩惑州閭、溪壑無厭、唯財是斂、津梁自壞、其教安施、無益於人、有蠹於俗、或出入州縣、假託威權、或巡歷鄉村、咨行教化、因其聚會、使有宿賓、左道不常、異端斯起、自今已後、僧尼除講律之外、一切禁斷、六時禮懺、須依律儀

(62) 冊府元龜卷五二、帝王部・崇釋氏、憲宗元和十年

五月詔、京城寺觀講、准興元元年九月一日敕處分、諸畿縣講、宜勒停、其觀察使節度州、每三長齋月、任一寺一觀置講、餘州悉停、惡其聚衆、且慮變也

(63) 因話錄卷四(上海古籍出版社、一九五七年、排印本)

有文淑(淑)僧者、公爲聚衆譚說、假託經論、所言無非淫穢鄙褻之事、不逞之徒、轉相鼓扇扶樹、愚夫冶女、樂聞其說、聽者填咽寺舍、瞻禮崇奉、呼爲和尚、教坊效其聲調、以爲歌曲、其耽庶易誘、釋徒苟知真理、及文義稍精、亦甚嗤鄙之、近日庸僧以名繫功德使、不懼臺省府縣、以士流好窺其所爲、視衣冠過於仇讎、而淑僧最甚、前後杖背、流在邊地數矣

文淑僧については、多くの論文に言及があるが、那波利貞「中唐時代俗講僧文淑法師釋疑」東洋史研究四一六、一九三九年、の論文が、もっとも古いものの一つであらう。また、功德使については、塚本善隆「唐中期以來の長安の功德使」著作集三、を参照。

(64) 高僧傳卷十三(大正藏50/418a)唱導第十、論

八關初夕、旋繞行周、煙蓋停氣、燈惟靖耀、四衆專心、又指緘默、爾時導師則挈爐慷慨、含吐抑揚、辯出不窮、言應無盡、談無常、則令心形戰慄、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、叙哀戚、則灑淚含酸、於時闔衆傾心、

- (65) 唐高僧傳卷三十、釋善權傳（大正藏50/704a）
釋善權、楊都人、住寶田寺……時有稿誦其言、寫爲卷軸、以問於權、權曰、唱導之設、務在知機、誦言行事、自貽打棒、難藏明戒、何能輒傳、宜速焚之、勿漏人口、故權之導文、不存紙墨
- (66) 藩重規『敦煌變文集新書』文津出版社、一九九四年
孟蘭盆經講經文（周紹良、張涌泉、黃微『敦煌變文講經文因緣輯校』江蘇古籍出版社、一九九八年、五七九頁）
將釋此經、大分三段、第一序分、第二正宗、第三流通分、三段不同、且初序分（以下、韻文部分は省略）
- (67) Victor H. Mair, "Tang Transformation Texts, A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China", Harvard University Press, 1989
- (68) 小南一郎、書評：V・H・メヤー著『唐代變文——中國俗文學形成への佛教の貢獻』中國文學報第四六冊、一九九三年
高僧法顯傳（大正藏51/865a）
佛齒當以三月中出之、未出前十日、王莊校大象、使一辯說人、著王衣服、騎象上、擊鼓唱言、菩薩從三阿僧祇劫、作行不惜身命、以國城妻子及挑眼與人、割肉貿鴿、截頭布施、投身餓虎、不悟髓腦、如是種種苦行爲衆生、故成佛……却後十日、佛齒當出、至無畏山精舍、國內道俗、欲殖福者、各各平治道路、嚴飾巷陌、辦衆華香供養之具、如是唱
- (69) 已、王便來道兩邊、作菩薩五百身已來種種變現、或作須大擎、或作睺變、或作象王、或作鹿馬、如是形像、皆彩畫莊校、狀若生人、然後佛齒乃出、中道而行
- (70) 師子月佛本生經（大正藏3/444a）
時諸彌猴見大王來、或歌或舞、擊鼓吹貝、作種種變、中有採花奉上王者
- (71) 冀勤點校『元稹集』（中華書局、一九八二年）卷十三
Victor H. Mair（注66）
- (72) Victor H. Mair, "Painting and Performance, Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis", University of Hawaii Press, 1988
- (73) 變文の中の、散文から韻文へ轉換する箇所用いられる定型句について、陸永峰『敦煌變文研究』（巴蜀書社、二〇〇〇年）は、入韻套語と呼んでいる。
- (74) 目連救母變文（『敦煌變文集』七二六頁）
當時目連於雙林樹下、證得阿羅漢果、何爲如此、准法華經云、窮子品先受其價、然後除糞、此即是也、先得阿羅漢果、後當學道、看目連深山座禪之處、若爲
- (75) ちなみに、羅宗濤『敦煌講經變文研究』（文史哲出版社、一九七二年）第五章は「目連緣起」の成立を穆宗の長慶年間（八二一—八二四）、「目連變文」の成立を敬宗の寶曆元年（八二五）前後、「目連救母變文」の成立を宣宗の大中年（八四七）から五代後梁の龍德元年（九二一）の間に想定している。
- (76) 破魔變文（『敦煌變文集』三四六頁）
我佛當日爲度衆生、棄捨王宮、雪山修道、今經六載苦修行、四至周圍、當臘月八日之晨、下山、於熙連禪河沐浴、洗多年之膩體、證紫磨之金身、出清淨之愛河、遇吉祥之長者、廣敷草座、供養殷勤、牧女獻乳於此時、四王捧鉢於是日、纔登座上、振動魔宮、魔王當爾之時、道何言語

(78) 白化文「變文和榜題——京洪字62號等幾個卷子中“榜題”的錄文及相關問題的討論」敦煌研究一九八八年一期

(79) Stephan Teiser, "The Ghost Festival in Medieval China", Princeton University Press, 1988 侯旭東譯『幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活』浙江人民出版社，一九九九年，はこの書物の中國譯である。

(80) 小南一郎「地獄巡りの語り手たち」(說話傳承學會編『說話傳承學'89』一九八九年)

(81) 目連救母變文(『敦煌變文集』七三頁)

獄主啓言、和尚緣何事開地獄門、報言、貧道不開阿誰開、世尊寄物來開、獄主問言、寄甚物來開、目連啓獄主、寄十二環錫杖來開、獄卒又問、和尚緣何事來至此、目連啓言、貧道阿娘名青提夫人、故來訪覓看、獄主聞語、却入獄中、高樓之上、迢白幡、打鐵鼓、第一隔中有青提夫人已否、第一隔中無、過到第二隔中、迢黑幡、打鐵鼓、第二隔中有青提夫人已否、第二隔中亦無、過到第三隔中、迢黃幡、打鐵鼓、第三隔中有青提夫人已否、亦無、過到第四隔中亦無、即至第五隔中間、亦道

無、過到第六隔中、亦道無青提夫人、獄卒行至第七隔中、迢碧幡、打鐵鼓、第七隔中有青提夫人已否、其時青提夫人在第七隔中、身上下四十九道長釘、釘在鐵床之上、不敢應獄主、獄主更問、第七隔中有青提夫人已否、若看覓青提夫人者、罪身即是、早箇緣甚不應、恐畏獄主更將別處受苦、所以不敢應獄主、獄主報言、門外有一三寶、剃除髭髮、身披法服、稱言是兒、故來訪看、青提夫人聞語、良久思惟、報言、獄主、我無兒子出家、不是莫錯、獄主聞語、却回行至高樓、報言、和尚、緣有何事、詐認獄中罪人是阿娘、緣沒事謾語、目連聞語、悲泣雨涕、啓言、獄主、貧道解來傳語錯、貧道小時名羅卜、父母亡沒已後、投佛出家、剃除髭髮、號曰大目乾連、獄主莫嘆、更問一迴去、獄主聞語、却迴至第七隔中、報言罪人、門外三寶、小時字羅卜、父母終沒已後、投佛出家、剃除髭髮、號曰大目乾連、青提夫人聞語、門外三寶、若小時字羅卜、即是兒也、罪身一寸腸嬌子、獄主聞語、扶起青提夫人、提拔四十九道長釘、鐵鍊鎖腰、生杖圍遶、驅出門外、母子相見處

圖版出典

圖一 傳經講學圖 高文編『四川漢代畫像磚』上海人民美術出版社、一九八七年、圖三三

圖二 睽變圖 『中國石窟 安西榆林窟』平凡社、一九九〇年、圖二三二(北周)

圖三 寧懋石室孝子傳圖 『中國美術全集 繪畫編十九 石刻綫畫』上海人民美術出版社、一九八八年、圖六

圖四 釋迦降魔圖 東京博物館編『則天武后とその時代展圖錄』一九九八年、圖二六

圖五 十二環錫杖 『則天武后とその時代展圖錄』圖四一