

敦煌文獻「妙法蓮華經講經文（擬）」の諸特徴 と十世紀敦煌の講經*

高井龍

はじめに

一九〇〇年に發見された敦煌文獻のうち、現在我々が講經文との擬題を冠する一群の文獻は、佛教講釋の臺本として十世紀頃に利用されたものとされる¹。講經文という名稱を持つ文獻は P.3808 「長興四年中興殿應聖節講經文」一點のみであるが、斯界では、それと同じ形式を持つと認められるものに、講經文との擬題を冠している。その形式とは、佛教經典の經題や經文を引用し、それを散文で解説し、更に韻文による詠いを添える形式である。

講經文は、周紹良編『敦煌變文彙錄』（上海出版公司、1954 年）や王重民等編『敦煌變文集』（人民文學出版社、1956 年）以來、現在に至るまで、幾度も翻刻資料が提供されてきた。しかし、卑見によれば、講經文の具體的な形式についての考察や、一つの佛教經典がいかに多様な形で講釋されていたかの考察は、未だ十分には進められていない。本稿は、この點に着目し、講經文が有する多様な形式や諸特徴を浮かび上がらせることを目指すものである。

第 1 章では、從來の講經文研究における問題點を簡述する。講經文は、一般には經題や經文を引用した後に散文と韻文が續き、それが繰り返されるものと概説されるが、實際に一點一點の寫本を確認していくと、そのように括ることでは見落とされる特徴が多數ある。また、その形式や内容も、儀禮的要素の強いものや故事の

*本稿は、中國中世寫本研究 2017 夏季大會（2017 年 8 月 5 日、於：京都大學人文科學研究所北白川分館二階會議室）で發表した原稿（題目「講經文の多様性」）に加筆訂正したものである。發表時、貴重な御指摘と御教示を下さった諸先生方へ厚く謝意を表す。なお、本稿は JSPS 科研費 15J00325 の成果である。また、本稿掲載の寫本畫像は國際敦煌プロジェクト（<http://idp.bl.uk/>）による（最終アクセスは 2017 年 12 月 30 日）。

¹荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』「本論部・敦煌變文及其體裁」「第三章・敦煌的講唱體文獻：第二節・講唱體文獻的分類」、中華書局、2010 年、108-183 頁。

語りに重点を置いたもの等、決して一樣ではない。第2章と第3章では、先行研究において未だ具体的な考察が進められていないそれらの問題に對して考察を加える。第2章では、「妙法蓮華經講經文（擬）」五點の寫本（P.2133、P.2305、Φ365、Φ365V、羽153V）のうち、「觀世音菩薩普門品」を講釋するP.2133、Φ365V、羽153Vを取り上げ、第3章では「提婆達多品」（「見寶塔品」）を講釋するP.2305と「藥王菩薩本事品」を講釋するΦ365を取り上げる。まず、「觀世音菩薩普門品」を講釋する三點の講經文を比較し、それらの講釋方法がいかに相違するのかを明らかにし、續いて他の二點の講經文の各々の特徴を明らかにする。そして、個々の講經文の特徴を踏まえて、「妙法蓮華經講經文（擬）」五點を綜合的に見ることにより、十世紀敦煌の講經の多様なあり方を指摘するとともに、併せて同時代の日本との比較考察を少しく行いたい。

第1章 從來の講經文研究の傾向と本稿の取り組む課題

敦煌文獻の發見後、比較的早くから文學研究者の關心を惹いたのが、講唱體文獻であつた。講唱體文獻が注目されたのは、それが通俗文學を高く評價する時代の流れに合致したことや、從來不明であつた宋代以降の通俗文學の淵源として位置づけられたことに起因する²。その後、變文という名稱の流布とともに、多くの研究が進められたが、變文という呼稱の含む文獻が研究者毎に食い違う問題が生じた。このことは、當該分野の研究の盛行が孕んだ問題としてよく知られている³。この問題に對しては、徐々に變文という呼稱によって含む文獻の範圍を明確にする必要性が提起され⁴、八〇年代以降では、主に寫本上に變や變文との名を持つ文

²「近年支那でも又我國でも俗文學の方面に就き研究をなす氣運が生じて來たと同時に偶然にも從來埋没して世間に知られなかつた鈔本、若くは刊本で、此方面の文學に屬する書籍顯はれ學者の考古上少なからぬ裨益を與ふる様になつた。……（中略）……唯私が此鈔本に對して尤興味を感じずる理由は、それが唐末か五代に書かれたものであることで、換言すれば之によつて、唐末若くは五代に元明以後の俗文學の根芽が已に出來て居た事が分るからである。」狩野直喜「支那俗文學史研究の材料」『支那學文叢』、みすず書房、1973年、254-255頁（初出は『藝文』第7年第1號、1916年）。

³「敦煌文獻の研究が始まって以來、一體だれが先踵をなしたのか分からないが、この「變文」という術語が非常に大まかに且つ包括的に用いられ始めて、しまいには敦煌から出た通俗文藝（vulgar literature）の殆んどすべてを呼ぶようになってしまった。一九五七年に北京で出版された『敦煌變文集』（上下二冊）もそうである。」（執筆：入矢義高）『佛教文學集』（中國古典文學大系60）、平凡社、1975年、426頁。

⁴周紹良「談唐代民間文學——讀《中國文學史》中「變文」節書後」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄』上册、1982年、405-423頁（初出は『新建設』1963年1月號）。白化文「什麼是變文」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄』上册、1982年、429-445頁（初出は『古典文學論叢』第2輯、1980年）。Victor Mair, *T'ang Transformation Texts—A Study of the Buddhist Contribution to*

獻を中心に變文研究が進められるようになった。この研究史については既に多くの敦煌文學研究の專著にまとめられてきたことであるため、本稿では贅言を避ける。筆者がここで強調したいことは、そのような講唱體文獻研究の流れができた後も、變文研究は繼續して進められた一方、講經文研究はそれ程盛んにならなかったことである。例えば、二〇〇〇年以降に變文という二字を書名に冠した著書は、陸永峰『敦煌變文研究』（巴蜀書社、2000年）、李小榮『變文講唱與華梵宗教藝術』（上海三聯書店、2002年）、胡連利『敦煌變文傳播研究』（人民出版社、2008年）、于相東『敦煌變相與變文研究』（甘肅教育出版社、2009年）、荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』（中華書局、2010年）、李小榮『敦煌變文』（甘肅教育出版社、2013年）等が挙げられるが、講經文の名を題目に冠した著書は一冊も刊行されていない。變文研究が講經文を排除するものではないとはいえ、このような點からも、やはり講經文研究が變文研究ほど體系的には行われてこなかったこと、併せて兩者の研究の進展の度合いに大きな差があることが看取される。勿論、講經文も個々の研究は行われてきたのだが、それでもやはりその數は變文研究の比ではない。それでは、現在の講經文研究の課題はどこにあるのか。

從來の研究では、講經文の形式に對して經題や經文の引用の後に散文と韻文が續くという點で、他の變文や緣起類等の講唱體文獻との相違が指摘され、識者の間に一定の共通理解が得られている。また、俗講との關わりや文學的表現についても早くから指摘されており⁵、講經文の上演研究や⁶、後に取り上げる朱鳳玉氏の論考等にも踏襲されている。しかし、講經文が多く俗講と關わる文獻として取り上げられてきた中で、講經文相互の差異の體系的な考察はあまり具體的に進められてこなかった。これを受けて、本稿は、講經文という枠組みの中に收められる文獻群が、同じ經典を主題としている場合でも相互に大きく異なる形式や内容が見られることを明らかにするとともに、個々の講經文の諸特徴を踏まえ、當時の多様な講經のあり方を指摘したい。そのための主たる研究對象として、本稿は「妙法蓮華經講經文（擬）」を取り上げる。それはまず、「妙法蓮華經講經文（擬）」が現在五點の寫本を數えており⁷、講經文の中でも比較的まとまった數を有している

the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China, Harvard University Press, 1989.

⁵向達「唐代俗講考」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄』上冊、上海古籍出版社、1982年、41-69頁（初出は『燕京學報』第16期、1937年）。鄭振鐸『中國俗文學史』、商務印書館、1938年。

⁶橘千早「講經文の上演に關する一考察——P.二四一八《佛說父母恩重經講經文》の分析を中心に」『日本中國學會報』第62集、2010年、133-149頁。

⁷近年P.3944を「妙法蓮華經講經文（擬）」と見做す論考がある。（曾良「敦煌殘卷篇名」『敦煌文獻叢札』、浙江古籍出版社、2010年、75-78頁。張涌泉「新見敦煌變文寫本敘錄」『文學遺產』2015年第5期、147頁）だが、該寫本には經文（經題）から散文と韻文へ續く形式は確認されず、講唱體で書かれた講經文の一部であるかは不明である。また、該寫本は“十五衆”なる用語のうち、第

ことによる。また、『法華經』という經典が歴史上に占める重要性に鑑みても、「妙法蓮華經講經文（擬）」の特徴を明らかにすることは、當時の敦煌の講經を窺うにあたって適切な選擇と考えられるためである。そもそも、講經文は、寺院における講經のあり方や、當時の佛教を窺い知るにあたって貴重な資料群であるのみならず、廣い分野の研究に示唆を與え得る資料であることは、先行研究の成果にも明瞭に表れている⁸。そのためにも、基礎的な研究はなお慎重に進められねばならないであろう。

次章より、各講經文の個別研究と相互比較を通して、『法華經』の講經がいかに行われていたかを考察する。それにより、十世紀敦煌における「妙法蓮華經講經文（擬）」を用いた講經の多様な姿を明らかにすることで、當時の講經の一端を浮かび上がらせたい。それは今後、講經文の全體像を解明するためにも意義のある作業となろう。次章ではまず「觀世音菩薩普門品」を扱う P.2133、Φ365V、羽 153V を取り上げる。

第2章 「觀世音菩薩普門品」を扱った講經文（P.2133、Φ365V、羽 153V）の諸特徴

「妙法蓮華經講經文（擬）」のうち、「觀世音菩薩普門品」を扱った三點の寫本に關する研究として、近年では朱鳳玉「敦煌《妙法蓮華經講經文》（普門品）》殘卷新論」⁹が代表的論稿として位置づけられる。朱氏は、P.2133、Φ365V、羽 153V の「妙法蓮華經講經文（擬）」寫本の基礎情報をまとめ、相互の關係を指摘して俗講と講經文との繋がりに着目するとともに、「觀音經講經文（擬）」ではなく「妙法蓮華經講經文（擬）」と呼ぶことの妥當性を指摘する。また、それらの資料的價值を、民間における法華信仰や俗講の角度から指摘する。同氏は別の論考においても、俗講文獻や『高僧傳』との關わりから、講經文中の因緣比喩譚がいかに使われるかを考察している¹⁰。朱氏の兩論考は、「妙法蓮華經講經文（擬）」に見られる民衆や俗講に代表される通俗性に焦點を當てたものと言える。だが、講經文は、通俗

十一から第十五までの解釋を残すが、もし第一から第十までも書寫されていたならば、講唱體で書かれた講經文の散文のあり方として、長きに過ぎる。該寫本が講經の臺本である可能性は否定できないが、他の講經文と同じ性格を有する文獻と認めるにはなお考究が俟たれる點がある。故に本稿では講經文の一點としては取り上げない。

⁸ 代表的論稿として次の論文が挙げられる。張廣達・榮新江「有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻——S6551 講經文的歷史學研究」『北京大學學報（哲學社會科學版）』1989年第2期、24-36頁。

⁹ 『敦煌寫本研究年報』第7號、2013年、51-68頁。

¹⁰ 朱鳳玉「羽 153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用」、「第二回東アジア宗教文獻國際研究集會」發表論文（於：廣島大學、2012年3月19日）。

的内容や通俗語彙を有しながらも、難解な内容を含むものや、講經の展開が緻密に考え抜かれているものも少なくない。また、講經文相互の難易度の差も大きい。朱氏の研究を踏まえながら、それらの點に着目して各寫本の特徴を明らかにすることにより、講經文の新たな一面を浮かび上がらせたい。なお、P.2133、Φ365V、羽153Vの依據經典は、鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』または闍那崛多・達摩笈多譯『添品妙法蓮華經』の卷七「觀世音菩薩普門品」である。

第1節 P.2133

當該講經文は全17紙219行より成り、冒頭には七言を主とする以下の韻文が書かれている。

P.2133「妙法蓮華經講經文（擬）」

1. 禮拜觀音福最強，靈山會上佛稱揚。
2. 天龍聞了稱希有，菩薩聽時讚吉祥。
3. 恭敬便生千種福，受持還免百般殃。
4. 世尊所以殷勤說，功德須知不可量。
5. 禮拜了，又虔虔，利益還添百萬般。
6. 佛把諸人修底行，校量多少唱看看。

ここでは、觀世音菩薩を禮拜し、福を得て殃を免れること、禮拜の利益が得られること等が述べられている。以下に見るように、當該講經文は觀世音菩薩への歸依を説くものであることから、この冒頭の韻文は、これより續く講經文の主旨を述べたものと位置づけられる。

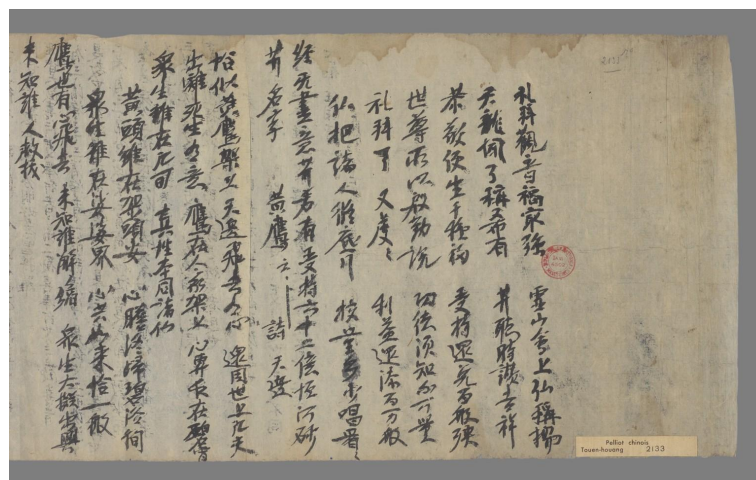


圖1 P.2133「妙法蓮華經講經文（擬）」冒頭

また、その書寫方法に目を向けると、第1行目の前に幾分かの餘白がある（圖1）。これは、實際の寫本の利用と関係があるのだろう。實際に寫本の開閉を繰り返せば、第1紙の冒頭は容易に破損する。そのため、幾度もの使用に耐えられるように若干の餘白をとって「禮拜」以下の韻文を書き始めたのであろう。

當該講經文が講釋する經文は以下の六つに分けられる。

- ①「無盡意菩薩，若有〔人〕受持六十二億恆河砂菩薩名字。」
- ②「無盡意菩薩，若有人受持六十二億恆河砂菩薩名字。」
- ③「復盡形供養飲食、衣服、臥具、醫藥。」
- ④「於汝意云何？是善男子善女人，功德多不？無盡〔意〕言：甚多，世尊。」
- ⑤「甚多世尊。」
- ⑥「佛言：若復有人受持觀世音菩薩名號，乃至一時禮拜供養，是二人福正等無異，於百千萬億劫不可窮盡。」

最後に「無盡意，受持觀世音菩薩名號，得如是無量無邊福德之利。」という經文を引用するが、散文や韻文による解釋は施されないまま擱筆している。

それでは、六つに分けられた經文の解釋がどのように展開されるかを見ていきたい。

①では、經文に續いて「黃鷹云々——詩 天邊」（第8行目）と書かれている。ここは、次行から始まる韻文を實際に詠い上げる前に、何か言葉を補ったものとも推測される。また、「頻聽講，學三乘，休向人間定愛憎。聞健速須求解脫，會取蓮經能不能。」（第32行目から第33行目）等、聽衆へ語りかける文句が比較的多く確認される。なお、この經文の講釋は韻文のみによって展開する。

②では、經文中の「六十二億」と「恆河」の簡単な解釋の後に韻文が續く。特徴的であるのは、①と同じ經文が二度讀み上げられており、それぞれに附された韻文が異なる点である。ここで、①の内容と比較すると、①では聽衆へ語りかける言葉が散見されており、講經の導入の役割を擔うものであった一方、②では通常の講經に見られるような具體的な經文の講釋となっている違いが指摘できる。

③では、經文に説かれた「飲食」、「衣服」、「臥具」、「醫藥」の供養について、「第一，飲食者。」、「第二，衣服供養六十二億恆河沙菩薩云々。」、「第三，臥具者。」、「第四，醫藥者云々。」という文句をもって始まる簡潔な散文を添え、それぞれに韻文が續く。その後、それらの供養によって得られる功德を説き、「四事供養」の功德が多いか否かを無盡意菩薩に尋ねて終わる。なお、この無盡意菩薩への問いかけも簡潔な散文と韻文で講釋される。

④では、經文中の「於汝意云何」、「善男子」、「善女人」を講釋する。「於汝意云

何」は「問無盡意也。」という五字だけの簡潔な解釋である。一方、「善男子」と「善女人」はそれぞれ簡潔な散文と韻文によって講釋が施されている。實際の講經にあたっては、「於汝意云何」よりも「善男子」と「善女人」について語る方がより聽衆の關心を惹くことは容易に想像されよう。そして、③の終わりに無盡意菩薩に問われた功德の多少について、「答言功德實爲多。」という答えの句が添えられる。

⑤では、經文中の「世尊」の二字を散文で解釋して、簡潔な韻文を添える。

⑥では、經文中の「佛言」と「一時」を取り上げる。「佛言」では、「佛」に「如睡眠覺」と「如蓮華花開」の二義があると述べ、それぞれ散文と長い韻文を添える。續いて「一時」について具體的な講釋を行う。まず、「言一時，即十二時，佛令一日六時供養云々。」という解釋を加えて後、六時を「若是寅時」、「第二午時」、「第三黃昏」、「初夜與中夜、後夜，此三時亦須禮拜供養於佛」の四つに分類してそれぞれに韻文で説明を行う。そして、六時のうち「一時」でも禮拜することが重要であり、それが功德を積むことになると述べる。

通常、講經文は、講釋する經文の語句が取捨選擇される。それは、當該講經文でも同じであり、實際に具體的に講釋する語句は決して多くない。當該講經文において一定量の講釋が施される語句は「四事供養」と「一時」である。そして、兩語句の講釋の内容は、冒頭の韻文に通じるものとなっている。また、當該講經文は、單に經文と散文と韻文を順次繰り返すだけでなく、一定の整った形式をもって在俗信者に講經が行われたことを示してもいる。例えば、供養すべき「四事」を説明するにあたり、「四事」それぞれの講釋が第一から第四まで順次展開していく。その後の「善男子」と「善女人」の講釋や、「佛」の二義の講釋も同じである。また、最後の「一時」の講釋でも、六時の説明から始まり、「一時」の觀世音菩薩の禮拜を勧めるまで、やはりその講經の展開は整ったものと言える。ここで、「一時」の講釋が、當時の敦煌における六時禮拜に通じるという特徴が認められるため、少しく取り上げておきたい。

六時とは、一日を四時間ごとに分けた日沒・初夜・中夜・後夜・晨朝・日中の六つの時を指す。當該講經文に見られる寅時は晨朝、午時は日中、黃昏は日沒に当たる。だが、一日二十四時間を四時間ごとの六つの時に分けて各時に禮拜することは、在俗信者にとって容易なことではない。よって、六時のうち「一時」の禮拜でも良く、それが十分に功德を積むことになるという講釋が、以下の如く行われる。

P.2133「妙法蓮華經講經文（擬）」

207. 上來六時之内，有一人受持觀世音名號，乃至禮拜

208. 者，所德（得）功德，與供養稱念六十二億恆河沙菩薩之

209. 人，功德一般云々。只此六時之内，有人能就一時。
210. 好生供養觀音，
211. 還要虔恭禮拜。所得身中功德，便共前人一般。
212. 六十二億雖多，此乃正等無異。
213. 少許時中不難，還能禮拜使心堅。
214. 六十二億雖無量，兩個因緣恰一般。
215. 佛自說，表奇哉，爲顯觀音力普垓。
216. 由（猶）恐會中人不信，更作何讚嘆唱將來。

六時の禮拜は、歸義軍時代に廣く流布し、特に日中禮讚を書寫した寫本は他時の禮讚よりも多く書寫されたことは夙に指摘がある¹¹。敦煌の民衆が、當該講經文をもって六時の講釋がなされた時、その儀禮を念頭において聞いていたことは想像に難くない。

このように、當該講經文は單に形式が整っているだけでなく、その中に當時の儀禮に繋がる内容を持つことで、聽衆の近づきやすい講經を行うことができる講經文と言える。

なお、五點の寫本を残す「妙法蓮華經講經文（擬）」であるが、必ずしも全ての講經文に當該講經文のような前後の内容の一致が窺われるわけではない。勿論、その原因は、一つには敦煌文獻の殘存狀態そのものにあるとはいえ、當該講經文が形式の整った當時の講經の一端を窺わせることは重要である。

第2節 Φ365V

當該寫本は全 15～16 紙 217 行より成り¹²、冒頭は以下の通りである。

Φ365V「妙法蓮華經講經文（擬）」

1. 恰似爐中餠，喫來滿口馨香。還同坐上眞經，
2. 開了心中滅罪。若要造得胡餅，須教火下停騰。
3. 若要聽得眞經，須藉法師都講。西面高登法座，
4. 還同搜麵一般。這邊着力吟哦，還似入爐補火。
5. 不喫三個五個，腹中未免飢虛。不聞一句一言，

¹¹『講座敦煌 7 敦煌と中國佛教』「II 中國佛教と中國文化」廣川堯敏「五・禮讚」、大東出版社、1984 年、425-470 頁。また、十世紀敦煌の高僧である道眞の書寫した P.2193「目連緣起」に、「吾今賜汝威光、一一事須記取、當往祇園之内、請僧卅九人、七日鋪設道場、日夜六時禮懺、懸幡點燈、行道放生、轉念大乘、請諸佛以虔成（誠）。」（第 211 行目から第 214 行目）とある。

¹²當該紙數は、孟列夫・錢伯城主編『俄藏敦煌文獻』第 5 卷（上海古籍出版社・俄羅斯科學出版社東方文學部、1994 年）によって推測したものである。

6. 心上難消罪障。今日好生奉勸，認取一上蓮坐。

……（中略）……

13. 登法座，好吟哦，搜麵都來不校多。

14. 佛性爐中添火燭，眞如案上熟柔（揉）搓。

15. 門前接客憑都講，堂裏看爐問法和。

16. 不問高低皆與喫，好生絕劑也唱將來。

從來の翻刻資料では、当該寫本の冒頭は前缺とされる¹³。しかし、寫本では第1行目の前に數行分の空白があるため、必ずしも前缺なのではなく、意圖して「恰似爐中餠餅，喫來滿口馨香。」の句から書かれたのではないだろうか。また、これが講經の導入を果たす役割を擔い得る點は看過すべきでなく、都講と法師についての説明を行うことも含め、講經の開始時における聽衆への呼びかけとして、押座文の如くに使われた内容とも考えられるのである。

この後、当該講經文は以下の二つの經文を講釋する。

①「云何而爲衆生說法，方便之力，其事云何？」

②「無盡意菩薩，善男子，若有國土衆生應以佛身得度者，觀世音即現佛身而爲說法。」

当該講經文も最後に「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而爲說法。」という經文を引用しているが、やはりそこで擱筆しており、散文や韻文による講釋は施されていない。この點は P.2133 に同じである。一方、兩講經文を比較すると、紙數がほぼ同じでありながら、Φ365V では取り上げられる經文が僅か二つである點は大きな相違と言える。

次に、二つに分けられた經文の解釋がどのように展開していくかを見ていきたい。

①では、「云何而爲衆生說法」について「即無盡意菩薩問觀世音菩薩，何人說法也。夫說法且須契理契根。」という散文で講釋する。次に、「說法」について講釋するにあたっては、『薩遮尼乾子經』の文章を引用し、五種の人々には說法することができないと説く。この五種の人々とは、「第一，人持刀不得爲說。」、「第二，持杖不得爲說法。」、「第三，人在高坐，己在下……。」、「第四，人在前，己在後；或人在平穩大道，己在細夾（狹）徑云々。」、「第五，不恭敬，或喜笑，不得爲說法。」であり、それぞれほぼ同量の韻文をもって講釋されていく。それは、この五種の人々の講釋がほぼ均一の分量になるよう意圖して構成されたことを示している。また、この「說法」の講釋にあたっては、『法華經』をいったん離れており、『薩遮尼乾子經』に依據したと明記されている。しかし、說法に關するこのような記述は『薩遮尼乾子經』には確認されず、『四分律』やその關連文獻に確認されるものである。

¹³黃徵・張涌泉校注『敦煌變文校注』、中華書局、1997年、742頁。

このように、他の典籍に依據して五種の說法できない人々について述べた後、今度は說法し得る人を「好樂大乘經曲（典）」と「不學外道邪教，如雪山童子因半偈已捨身云々」の二つに分類して取り上げ、同じくそれぞれの講釋を韻文で行う。ここには『薩遮尼乾子經』や『四分律』等に依據した痕跡は確認されない。上記の說法できぬ五種の人々の内容を受けて、新たに展開された内容と考えられる。

ここまで『薩遮尼乾子經』に依據して「說法」について語った後、當該講經文は、次に「方便之力」を取り上げる。はじめに散文の講釋があり、續いて「第一，意方便。」「第二，語方便者。」「第三，身方便。」の順に韻文を添える。先に「說法」という語句を説くにあたっては、說法できない人々を五分類し、說法できる人々を二分類して講釋したが、この「方便」については三分類して講釋する。

②では、引用經文全體に對する韻文の後、「即現佛身而爲說法。」の一句に着目し、その中でも「法身」、「報身」、「化身」について講釋する。「法身」については「佛性」とも呼ばれると述べ、「報身」については「自受用報身」と「他受用報身」に分類し、「化身」については「大化身」、「小化身」、「隨類化身」に分類して講釋する。中でも「隨類化身」については多くの韻文による詠いがあり、ここに重點が置かれていたことが分かる。これらはいずれも比較的短い散文に韻文を添える形式となっている。

このように、當該講經文は、經文の引用それ自體は多くないものの、取り上げられた語句の講釋は具體的であり、緻密に計算された展開を見せている。

第3節 羽153V

當該講經文は、全5紙81行より成る。寫本が前缺であり、現存部分では以下の二つの經文を講釋する。

①「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而爲說法。」

②「應以聲聞云々。」

①は、先のΦ365Vが最後に引用した經文に一致するが、Φ365Vでは十分な講釋が行われていない。なお、②の「云々」と省略された部分は、本來「應以聲聞身得度者，即現聲聞身而爲說法。」と書かれるべきところだが、五文字目以降の書寫を省略したものである。それは恐らく、「聲聞」以外の經文が①と同じことによる。

續いて二つの經文の解釋の構成を見ていきたい。

①では、「應」と「辟支」を取り上げる。「辟支」については、獨覺や緣覺という別稱があることを簡述し、特に緣覺という呼稱について散文と韻文を幾度も繰り

返して講釋を行う。そして、「前來弟子要見辟支，觀音現身爲宣妙法，勸令修進，捨却邪心。」と述べた後、韻文を續けて當該經文の講釋を終える。

②では、「聲聞」を取り上げる。寫本が後缺のため、本來はそれ以外の語句も講釋する寫本であった可能性は否めない。しかし、ほぼ同じ經文である①では、「應」と「辟支」の二つの語句のみを講釋しており、他の語句は取り上げていない。このことから考えると、②において講釋するのは「聲聞」だけであったのではないだろうか。なお、ここでは「聲聞」についての具體的な内容ではなく、「聲聞」の講釋の中に使われた「鹿苑」から連想される本生譚が語られていることは着目してよい。全 81 行のうち、「聲聞」についての解釋は第 48 行目と第 49 行目の途中までであり、第 49 行目の後半部分から最後の第 81 行目までは「鹿苑」に関わる本生譚が續く。

羽 153V「妙法蓮華經講經文（擬）」

48. 經云：「應以聲聞云。」言聲聞悟道，名曰聲聞。法昭

49. 四諦，理悟一乘；鷲嶺（嶺）廻心，鹿苑悟道。何名鹿苑，方有聲

50. 聞。鹿苑者，是波羅奈國王舍城南，釋迦如來於此闍

このことから、②の主題は、經文中の語句である「聲聞」以上にその講釋中に認められた「鹿苑」に関わる本生譚と言える。

この「鹿苑」に関わる本生譚は、かつて釋迦と提婆達多がそれぞれ五百頭の群を率いる鹿王であった頃の話である。提婆達多の群れの中の一頭の母鹿は、國王の食に供される際に妊娠していたため、その子鹿を産むまで待つてほしいと提婆達多に懇願した。しかし、提婆達多は怒り、それを認めなかった。一方、事の次第を知った釋迦はその母鹿の身代わりになることを承知し、國王に自ら進んで供されようとする。そのことを知った國王は、鹿王の心に感じ、二度と鹿を食べめと誓った。

當該寫本は後缺のため、母鹿の代わりに釋迦が王のもとへ詣でる場面までしか書寫されていないものの、當該本生譚は『六度集經』、『大莊嚴論經』、『大智度論』、『大唐西域記』等、代表的な典籍に類話が存在しており、廣く知られたものであった。敦煌文獻では、BD03578 に連書された三點の本生譚のうちの一つが當該本生譚となっている（寫本上に「鹿野苑先置緣」との眞題あり）。それは、講唱體では書かれていないが、歸義軍時代の寫本であり、講經での利用に適した書き換えを経た文獻である¹⁴。このことから、當該本生譚が講經に使われやすい故事であった

¹⁴拙稿「敦煌文獻 BD3578 初探——非講唱體緣起類と講經」荒川正晴・柴田幹夫編『シルクロードと近代日本の邂逅』、勉誠出版、2016 年、229-257 頁。

ことが分かったとともに、講經文が有名な本生譚を取り入れて經典講釋を行う姿も看取される。このように、羽 153V が經文中の語句の講釋以上に本生譚に一定量を割いていることは、先の二點の「妙法蓮華經講經文（擬）」と大きく異なる講釋方法と言える。

ここまで「觀世音菩薩普門品」を扱った三點の講經文を取り上げ、それぞれの形式や内容を見てきたが、同じ品を扱う講經文でありながら、相互に異なる特徴を有していることが指摘できるであろう。

「觀世音菩薩普門品」を扱った講經文の以上の諸特徴を踏まえ、次章では他の二つの講經文の諸特徴を考察していく。

第3章 『妙法蓮華經』卷四「提婆達多品」（『添品妙法蓮華經』卷四「見寶塔品」）と「藥王菩薩本事品」の講經文の特徴

第1節 P.2305

當該講經文は、全 12 紙 266 行より成る。經文は鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』「提婆達多品」または闍那崛多・達摩笈多譯『添品妙法蓮華經』「見寶塔品」の内容に概ね該當するが、いずれとも異なる點を有しており、底本はなお不明とされる¹⁵。また、當該講經文は經文の引用から始まっているが、その第 1 紙は破損しているため、恐らく前缺の寫本であろう。

ここでは以下の六つの經文を講釋している。

- ①「擊鼓宣令四方求法，誰能爲我說大乘者，吾〔當〕終身供給走使。」
- ②「時有仙人，來白王言：我有大乘，名妙法蓮華。若不違我，當爲宣說。」
- ③「王聞其語，歡喜踴躍，即便隨仙，供給所須。採果汲水，拾薪設食，乃至以身而爲牀座。于時奉事，經於千歲，爲於法故，精勤給侍，令無所乏。」
- ④「爾時世尊，欲重宣此義，而說偈言：我念過去世，爲求大法故，雖作世國王，不貪五欲樂，搥鍾告四方：誰有大法者，若爲我解脫，身當爲奴僕。」
- ⑤「時有阿私仙，來白於大王：我有微妙法，世間所希有，若能修行者，吾當爲汝說。」
- ⑥「時王聞仙言，心生大喜悅，即便隨仙人，供給於所須。採薪及果菰，隨時供給與。情存妙法故，身心無懈怠。」

當該講經文は、確かに講經文としての形式を備えているものの、經文中の語句についてほとんど具體的な講釋を行っていない。例えば、①のうち、「求法」、「大

¹⁵注 13、712 頁。

乗」、「供給」等は、長短や難易度に關わらず、他の講經文のように具體的な講釋を施し得る語句である。②以降においても多くの語句が講釋できると考えられるが、そのような展開は見せていない。唯一確認されるのが⑤の「梵語阿私仙，此云無比相，緣相貌無比，威德無比。慈恩疏：「人由法已成德，法藉人已弘宣。」」だけであることから、當該講經文はそれ程經文の語句解釋を重視しているとは言い難い。この點より、P.2133 や Φ365V とは異なる性格の講經文であることが看取される。しかし、經典の内容に沿って講釋が展開していく點に着目すると、一篇の本生譚を長く語る羽 153V とも異なっている。

ここで、當該講經文の形式上の特徴を見ていくと、經文を引用した後の文句が着目される。

①の經文の後には、「大王道：「王有私願，求經無倦。」聞佛號兮受持，得蓮華 [□] (兮) 諷轉。」云々と續く。

②の經文の後には、「此唱經文是仙人來也，問於大王。」云々と續く。

③の經文の後には、「此唱經文慈恩疏科有二：初難行能行（爲），後難事能久。于時奉侍經於千歲已下，大王辭別宮内。」云々と續く。

④の經文の後には、「此唱經文慈恩疏科爲二頌求法，所已（以）」とあり、その後に韻文が續く。

⑤の經文の後には、「梵語阿私仙，此云無比相，緣相貌無比，威德無比。慈恩疏：「人由法已成德，法藉人已弘宣。」」とあり、その後に韻文が續く。

⑥の經文の後には、「此唱經文慈恩疏科爲求法隨順。」とあり、その後に韻文が續く。

以上より分かることは、當該講經文の經文引用後の表現が類似していることだ。②、③、④、⑥では、「此唱經文」という文句によって散文と韻文による講釋が續く。中でも③、④、⑤は、他の講經文でも頻繁に引用される慈恩大師基の注疏を引用している。ただ、④や⑥は、その引用が極めて短く、十分な散文がないまま韻文に移っている。恐らく、元來は現在確認できる以上に基の注疏や他の經典論書を引用したり、更に詳しい散文を添える等して講釋を行うものであったのが、徐々に省略されていったのであろう。

もう一つ當該講經文の中で着目すべき點は、「轉輪王」の語が使われていることだ。當該講經文は、國王が位を捨て、大乘や『法華經』を求めて仙人に仕える内容を扱っており、その中で、國王について「緣有個大國輪王，求法願拋生死。」（第 25 行目と第 26 行目）や「有意只求圓佛果，無心戀作轉輪王。」（第 65 行目）と語られている。十世紀敦煌においては、轉輪王の存在は確かに意識されており、中原の王朝ではなく曹氏歸義軍節度使の呼稱として使われていたことが、様々な儀禮文

書に確認されている¹⁶。當該講經文が敦煌作成のものであるか否かは不明だが、國王が位を捨てて佛教に歸依するとも受け取れる内容の講經が行われたことは、佛教が歸義軍節度使よりも上に立つことを示唆することになる。つまり、それは佛法が王法よりも上に立つことを意味する。このように解釋され得る點に着目すると、これは、他の「妙法蓮華經講經文（擬）」とは異なる独自の受容があった講經文なのではないだろうか。

第2節 Φ365

當該講經文は、全 15～16 紙 231 行より成る¹⁷。鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』または闍那崛多・達摩笈多譯『添品妙法蓮華經』卷六「藥王菩薩本事品」を講釋している。取り上げる經文は以下の九つに分けられる。

- ①「諸寶臺上」乃至「以爲供養。」
- ②爾時彼佛爲一切衆生喜見菩薩及衆菩薩，諸聲聞衆，說法花經。
- ③是一切衆生喜見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法 [中]，精進修行，一心求佛。滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。得此三昧已，心大觀喜。
- ④即作念言：我得現一切色身三昧，皆是得聞妙法經力。我今當供養日月淨明德佛及法花經。
- ⑤即時入是三昧，於虛空中，雨曼荼羅花，細末堅黑栴檀，滿虛空中，如雲而下。
- ⑥又雨海彼岸栴檀之香。此香 [六銖]，價直娑婆世界，以供養佛。
- ⑦作是供養已，從三昧起，而自念言：我雖以神力供養於佛，不如捨身供養。
- ⑧即服諸香：栴檀、薰陸、兜婁婆、畢力迦、沈水、膠香。又飲占蔔諸花、香油、滿千二百歲 [已]。
- ⑨香油塗身，於日月淨明德佛前，以天寶衣而自纏身，灌諸香油。

このように見來たると、他の「妙法蓮華經講經文（擬）」よりも多數の經文を扱っているため、當該講經文が極めて長い印象を受ける。しかし、實際には、一つ一つの經文に對する講釋は③を除いてそれほど長くない。この點を踏まえ、當該講經文の經文の講釋がどのように展開していくかを見ていきたい。

①は、本來「諸寶臺上，各有百億諸天作天伎樂，歌嘆於佛，以爲供養。」とあるべき經文を省略して書いたものである。俗世の音樂が「聽時一段滋奢逸，聞了令人

¹⁶ 赤木崇敏「十世紀敦煌の王權と轉輪聖王觀」『東洋史研究』第 69 卷第 2 號、2010 年、233-263 頁。同「金輪聖王から菩薩の人王へ：一〇世紀敦煌の王權と佛教」『歴史の理論と教育』第 139 號、2013 年、3-17 頁。

¹⁷ 注 12。

業障多。」であるのに對し、日月淨明國の音楽は「聞者善芽咸長進，聽時惡業盡凋摧。」であると稱えられる。

②では、日月淨明德佛が衆生のために『法華經』を説いたと述べ、二度の散文と韻文をそれぞれ二度繰り返し、その徳を讃える。

③では、一切衆生喜見菩薩が日月淨明德佛のもとで修業に勵んだことを述べる。その中で、「飢鷹捨却渾身肉，病者剜將兩眼精。」などの本生譚に關わる簡潔な文句が見られる。その後、「經云……」という表現によって同じ經文を幾度も繰り返し、特に「滿萬二千歲」と「三昧」についてそれぞれ短い散文と韻文が続く。

④では、經文を散文で簡単に講釋する中に、「喩如官僚，身得上道，非甚喜悅，推尋榮貴，皆因地（他）提挈，亦生媿感云々」や「身若出群富貴，心内非常歡喜；思量全賴大官，方得遷昇祿位。」との文句が確認される。これは、俗世に生きる人々と佛教との接點を持つ文句といえる。

⑤では、經文の中でも特に「曼荼羅花」と「細末堅黑栴檀，如雲而下。」を繰り返し講釋する。

⑥では、特に「海此岸」を取り上げ、散文と韻文で講釋する。

⑦では、特定の語句を取り上げることなく、散文と韻文で講釋する。

⑧では、各香の簡単な講釋を散文で行った後、韻文が続く。

⑨は、經文の講釋を少しく施したところで寫本が缺している。

經文引用後の定型句としては、P.2305に同じく「此唱經文」が散見される。具體的な引用は省略するが、①を除く②、③、④、⑤、⑥、⑦、⑧、⑨全ての經文の後に確認されており、P.2305と比較すると、基の注疏の引用がない點が異なる。基の注疏の引用はもともとなかったのか、傳寫の過程で簡略化されて失われたのかは不明であるが、「此唱經文」という四字が、經文の後に続く定型句の一つであることは指摘できるだろう。

經文の講釋方法としては、俗世に生きる人々に通じやすい比喻を例に挙げている。ただ、全體として見ると、それらが強調されている觀はない。また、Φ365Vの「說法」に見られた「第一」、「第二」、「第三」と繰り返し具體的に語句の講釋が展開したり、羽153Vの如くに本生譚等の故事を十分な長さをもって引用することもない。このことから、當該講經文は、幾つかの經文を具體的に講釋する以上に、「藥王菩薩本事品」を廣く全體的に講釋するものと言える。

ここまで、五點の「妙法蓮華經講經文（擬）」を個別に取り上げ、各々の形式や内容、講釋の展開方法等の特徴を見てきた。各々の特徴を簡潔にまとめるならば、P.2133は、觀世音菩薩の禮拜を主題とする内容を有し、そのための形式も整った講經文であり、且つ聽衆へ語りかける言葉が前面に押し出されている點に特徴が

ある。Φ365Vは、講經の展開が緻密に計算されており、引用する經文は多くないものの、取り上げた語句の講釋が詳細である點に特徴がある。羽153Vは、前半は經文の講釋を繰り返し散文と韻文で行うものの、後半は一定の長さを持った本生譚を引用するという展開を見せる點、P.2305は經典の内容に沿った故事の語りが展開される點、Φ365は多くの經文を講釋する點に、それぞれの特徴が見出される。

これら五點相互の差異を踏まえて、次に「妙法蓮華經講經文（擬）」の中でも、特に、多くの先學が言及してきた講經文と俗講との關係や、故事の語りの性格が強い講經文と儀禮の關わりについて考察する。

第4章 「妙法蓮華經講經文（擬）」と十世紀敦煌の講經

第1節 故事の語りと儀禮

まず、「妙法蓮華經講經文（擬）」五點に共通する特徴として指摘し得るのは、いずれもそれ程難解な内容ではないことである。敦煌文獻中の多くの講經文が基の影響を強く受けており、その注疏を度々引用することは良く知られている¹⁸。しかし、上述の如く、現存する「妙法蓮華經講經文（擬）」には、基をはじめとする諸師の注疏の引用は決して多くなく、引用される場合でも、そこには決して重點は置かれていない。一定の平易さが「妙法蓮華經講經文（擬）」五點に共通して見られることから、一つの傾向として、當時の敦煌では『法華經』が比較的平易に語られる傾向があったと考えられるだろう。ならば、各々異なる性格を持つ「妙法蓮華經講經文（擬）」は、どのような講經の場で使われたと想定されるであろうか。

この問題を考えるにあたって確認しておきたいことは、故事の語りの性格が強い講經文や、難解な注疏をあまり引用しない講經文が、必ずしも通俗的な講經で使われるわけではないことである。故事の語りとは、厳格な次第を持つ儀禮においても行われるものであり、必ずしも講經それ自體の通俗化を意味してはいない。儀禮の中で因緣比喻譚を語るようになったとの記述は、早くは『高僧傳』卷第十三に確認される。

唱導者，蓋以宣唱法理，開導衆心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啓悟，乃別請宿德，昇座說法。或

¹⁸ 平野顯照「敦煌本講經文と佛教經疏との關係」『大谷學報』第40卷第2號、1960年、21-32頁。同「敦煌本講經文と佛教經疏との關係（續）」『大谷學報』第41卷第2號、1961年、28-38頁。周一良「讀《唐代俗講考》」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄』上冊、上海古籍出版社、1982年、157-164頁（初出は『大公報・圖書週刊』1947年第6期）。

雜序因緣，或傍引譬喻¹⁹。

これは、唱導をはじめ、儀禮における因緣比喻譚の語りが取り上げられる際にしばしば引用される文章であるが、ここでの儀禮が決して通俗的なものでなかったことは、その文章から読み取れることであり、改めて留意しておくべき点である。唐代においても、例えば『入唐求法巡禮行記』卷二に記載された赤山院講經儀式等は正統な儀禮であるが、それとほぼ同様の次第を記した俗講文獻 P.3849V は、次第の前に十一の故事が書かれており、該寫本の後半から始まる俗講に利用される内容と考えられている²⁰。なお、俗講とは本來俗人が施主等の役割を果たすものであり、且つ極めて厳格な次第を有するものであり²¹、單に俗人向けや卑俗な講經を意味する言葉ではない²²。この定義の下、講經文と俗講の關係の考察が進められ、兩者の間には確かに強い關わりがあることが明らかになっている²³。圓仁の俗講の記録が九世紀前半のものであることと、講經文が十世紀文獻であることを併せ考えるならば、俗講の次第とは、中國の廣範に流布し、一つの規範となっていたことが確かめられる。

ここで、本稿が着目した五點の「妙法蓮華經講經文（擬）」を振り返ると、それらはいずれも各々の特徴を有しており、決して一樣ではなかったと考えられる。具體的な檢證が困難な面もあるとはいえ、そのような講經文が同じ俗講に使われたと考えることにはやはり難しい面がある。時代を経る中で、俗講それ自體の性格が變化した面があるとの先學の指摘は確かであろう²⁴。しかし、講經文が十世紀頃の文獻であるという點に基づけば、「觀世音菩薩普門品」に基づく講經でも、P.2133 の如き俗人の信仰心を高めることに繋がる觀世音菩薩への禮拜や實際の儀禮に繋がる内容を持つ講經や、Φ365V の如き型の整った講經、羽 153V に見られるよう

¹⁹梁釋慧皎撰、湯用彤校注『高僧傳』、中華書局、1992 年、521 頁。

²⁰荒見泰史「敦煌本『佛說諸經雜緣喻因由記』の内容と唱導の展開」説話文學會編『説話から世界をどう解き明かすのか：説話文學會設立 50 周年記念シンポジウム〔日本・韓國〕の記録』、笠間書院、2013 年、148-173 頁。

²¹福井文雅氏は、俗講に代表される講經の次第を以下のように八分類する。①辰時に講經の鍾を打ち、大衆が入堂して列座する。②講師と都講が入堂し、高座に登る。③下座の一僧が作梵（梵唄を唱えること）する。④押座文を唱える。⑤講經。⑥論義。⑦廻向梵唄。⑧講師・都講、大衆等が退堂する。『講座敦煌 7 敦煌と中國佛教』「II 中國佛教と中國文化」福井文雅「二・講經儀式的組織内容」、1984 年、大東出版社、359-382 頁。

²²福井文雅「唐代俗講儀式的成立をめぐる諸問題」『大正大學研究紀要（文學部・佛教學部）』第 54 輯、1968 年、307-330 頁。

²³注 6、9、10。『講座敦煌 7 敦煌と中國佛教』「II 中國佛教と中國文化」平野顯照「一・講經文の組織内容」、1984 年、大東出版社、321-358 頁。

²⁴北村茂樹「敦煌出土所謂「維摩詰經講經文」の二つの系統について」『北陸史學』第 24 卷、1975 年、31-49 頁。小南一郎「『孟蘭盆經』から「目連變文」へ——講經と語り物文藝との間——（下）」『東方學報』第 76 冊、2004 年、1-84 頁。

な經典を離れた自由な故事の語りの講經があり、また P.2305 のような經典の沿った故事の語りの講經から Φ365 のように多くの經文の講釋に力を入れた講經に至るまで、從來俗講に使われたことの考察や通俗化という言葉で括られる中で見逃されてきた多様な講經が十世紀の敦煌にはあったのである。更には、S.2073「廬山遠公話」に見られるような聽衆の参加し得る講經の存在も想定されるのであり²⁵、十世紀敦煌では、俗講の次第が一定の規範を擔いながらも、儀禮的要素や講釋の難易度が様々な講經が行われていたと言えるだろう。次節では、故事の語りに重きを置いた羽 153V を特に取り上げ、その講經の性格を考えてみよう。

第 2 節 羽 153V の故事の語りと經典の関係

羽 153V は、「聲聞」という一語から「鹿苑」という解釋に進み、更には經文ではないその「鹿苑」から本生譚の講釋に移る講經文であった。ここで考えるべき問題は、その本生譚が「妙法蓮華經講經文（擬）」で語られることの必然性が見出し難いことである。このように、經文の語句を講釋するにあたって本生譚が一定量を占めるならば、聽衆の關心は『法華經』よりも本生譚に移ることになる。換言すれば、羽 153V は、『法華經』そのものを講釋するのではなく、『法華經』を通して佛教語句の講釋や本生譚を講釋しているとも言える。しかし、これは決して羽 153V だけの特徴ではない。ここで参考になるのが P.2324「難陀出家緣起（擬）」である。これは、講經文という擬題は冠されていないものの、「難陀」という語句を解釋する講唱體文獻であり、講經文と見做し得る文獻の一つである。特に、第 1 行目が「次解「難陀」者」という文句で始まっていることから、これは長い講經文の一部であり、「難陀」の前にも他の經文についての講釋が行われていたものと考えられる²⁶。この P.2324「難陀出家緣起（擬）」が参考になるのは、全 10 紙 159 行のすべてが難陀の出家故事の語りにあてられており、且つそれが講經に使う文獻として獨行し得ることによる²⁷。つまり、經文中の語句であろう「難陀」を通し

²⁵ 「於是道安手把如意，身座（坐）寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義，發聲乃唱，便舉經題云：大涅槃經如來壽量品第一。開經已了，嘆佛威儀，……（中略）……。嘆之已了，擬入經題。其時，善慶亦堂內起來，高聲便喚，指住經題。四衆見之，無不驚愕。善慶漸近前來，指云：「道安上人，大能說法，闍梨開經講讚，宣（宣）佛真宗；廣度聖教。文詞燦爛，域內無雙。利益衆生，莫知其數。長於苦海，如（而）作法船；結大果因，渡人生死。未審所講是何經文？爲諸衆生，宣揚何法？誰家章疏，演唱真宗？欲委根元，乞垂講說。法師講讚，海內知名，人主稱傳，國中第一。相公在此，聊述聲揚，暖道場將爲法樂；上人若垂大造，立儀將來，不棄芻蕘，即當恩幸。」於是道安聞語，作色動容，噴善慶曰……（以下略）。」S.2073「廬山遠公話」第 410 行目から第 426 行目。なお、「廬山遠公話」に實際の講經が反映されていることについては、注 24 小南論文に具體的な考察がある。

²⁶ 楊雄「講經文名實說」『敦煌研究文集：敦煌論稿』、甘肅人民出版社、1995 年、246-260 頁。

²⁷ 拙稿「P.2324《難陀出家緣起（擬）》與講經——以寫本的使用方法爲中心——」、「第 11 屆通俗

て經典の講釋を行うよりも、難陀の出家故事に比重が置かれた講經文になっているのである。羽 153V 中の本生譚もまた、このように獨行し得る性格を備えたものであり、且つその點に、本來講釋すべき『法華經』との繋がりが希薄になっていることが指摘できる。

それでは、P.2305 はどうであろうか。先章に見たように、P.2305 もまた、羽 153V のように故事の語りを中心に展開する講經文であった。しかし、P.2305 は、經典中の故事に沿って講釋を進める講經文であり、その散文も韻文も『法華經』に沿って展開する。そのため、講經の内容も聽衆の關心も『法華經』から離れていくことはない。いずれも故事の語りの性格が強い點では同じであるものの、P.2305 と羽 153V との間には、依據經典との關係の緊密さに違いが認められるのであり、それぞれ異なる講釋の方法が採られていることが指摘できる。

また、羽 153V が本生譚を大きく扱っていることも重要な特徴の一つである。本生譚は、莫高窟壁畫の題材となり、また俗講文獻との関わりが確認されるものの、講唱體文獻はあまり本生譚を題材としない傾向があると指摘されてきた²⁸。しかし、羽 153V の講經のあり方を見ていくと、非講唱體で書かれた本生譚と同じく、講唱體で書かれた本生譚もまた、俗講の如き講經に使われたことが分かるのであり、講唱體文獻の講經と非講唱體文獻の講經との繋がりの一端も窺われるのである。

最後に、P.2305 に見られる一句に着目し、敦煌と日本における『法華經』流布の差異を簡潔に指摘しておきたい。

第 5 章 敦煌の『法華經』受容と日本の『法華經』受容

周知の如く、現存する『法華經』は、竺法護譯『正法華經』、鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』、闍那崛多・達磨笈多譯『添品妙法蓮華經』の三譯である。既述の如く、幾つかの講經文の依據した經典が『妙法蓮華經』と『添品妙法蓮華經』のいずれであるかはなお不明だが、本文中に、以下の如く『法華經』が七卷本であるとの記述が確認されることは興味深い。

P.2305 「妙法蓮華經講經文（擬）」

202. 大王當日告仙人：「高座甘心捨自身。

203. 只要當來圓佛果，不辭今日受艱辛。」

204. 是仙者，察王情，知道修行志轉精。

文學與雅正文學暨第 12 屆唐代國際學術研討會」發表論文（於：中興大學、2016 年 4 月 23 日）。

²⁸金岡照光『敦煌文獻と中國文學』「敦煌文獻の本生譚—壁畫と關連して—」、五曜書房、2000 年、484-512 頁。

205. 報答千年懃苦力，爲宣七卷《法華經》²⁹。

これと同じ七卷本『法華經』の記録が、同寫本の紙背に書かれた「解座文匯抄（擬）」にも見出される。解座文とは、法會が終わる際、僧侶が聽衆に向かってかける詠いの文句であり、開講時に詠われる押座文と對をなすものである³⁰。「解座文匯抄（擬）」は解座文を複数連寫した文獻であるが、その一つに次の文句が確認される。

P.2305V「解座文匯抄（擬）」

84. 生死心，誇修善，口轉經時心不轉。

85. 佛言如此闡提人，也是與〔身爲大患〕。

86. 釋迦師，巧方便，演說《蓮華經》七卷。

87. 千方萬便化衆生，意惡總交登彼岸。

このように、解座文にも『法華經』が七卷本であるとの記述が確認されることから、當時の敦煌では七卷本『法華經』が一定の認知を得ていたと考えられる。これは、敦煌における『法華經』の流布のあり方を示す記述の一端として意味を持つとともに、同時代の日本が、敦煌とは異なる『法華經』の流布があったことの記録ともなっている。

日本では、奈良時代より法華八講と呼ばれる『法華經』の法會がしばしば行われていた。この法華八講は、元來鳩摩羅什譯の七卷本『妙法蓮華經』を主に用いており、例えば『東大寺諷誦文稿』はそれを記録した資料とされる³¹。しかし、九世紀半ば以降、唐より歸國した圓仁が八卷本『妙法蓮華經』を將來し、八卷本を用いた法華八講が廣範に流布していった³²。些か推測を含むことになるが、長く中國に滞在し、勅令の俗講をはじめとする様々な正統な儀禮をも實見し³³、更には會昌の法難に遭った圓仁が八卷本『妙法蓮華經』を重視したということは、九世紀前半から半ばの中國において、八卷本に一定の受容があった可能性が考えられる。もとより鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』と「提婆達多品」との関係が複雑な問題を孕んでおり、「妙法蓮華經講經文（擬）」の依據經典の詳細な解明は困難であるのだが、圓仁の記録と敦煌の講經文等に七卷本の記載が確認されることを併せ考える

²⁹ この行數には小字の書き込みは含まない。

³⁰ 孫楷第「唐代俗講軌範與其本之體裁」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄』上冊、上海古籍出版社、1982年、71-127頁（初出は『國學季刊』第6卷第2號、1937年）。

³¹ 藤本誠『古代國家佛教と在地社會——日本靈異記と東大寺諷誦文稿の研究』「第一部・日本古代佛教史論」第二章・『東大寺諷誦文稿』の史的 position、吉川弘文館、2016年、68-137頁。

³² 佐藤道子「法華八講會一成立のことなど」『文學』第57卷第2號、1989年、35-52頁。

³³ 「（正月）九日。五更時，拜南郊了。早朝歸城。幸在丹鳳樓，改年號。改開成六年爲會昌元年。及勅於左右街七寺開俗講。」『入唐求法巡禮行記』卷3（『大日本佛教全書』113卷）、1915年、83頁。

と、九世紀から十世紀頃の中國では、七卷本と八卷本のいずれもが一定の流布を見せていたのであろう。それは、今後講經文の成立や講經文を用いた講經を考えていくにあたっても着目しておくべきことである。

小結

本稿は、講經文として括られる文獻が持つ多様な講經の姿を明らかにするため、特に「妙法蓮華經講經文（擬）」五點を取り上げて個々の諸特徴を明らかにするとともに、五點の相互比較によって、故事の語りの性格の強い講經文や、儀禮的要素を強く持つ講經文等、幾つかの差異を明らかにしたものである。そして、俗講に代表される佛教儀禮と講經文との関わりを探ることにより、從來十分には考察されてこなかった講經の多様性を指摘した。冒頭に述べたように、近年では、講經文の研究は決して盛んには行われていないものの、敦煌の講經文や儀禮の研究の更なる進展は、十世紀の曹氏歸義軍政權と佛教の關係を探る研究や東アジアにおける佛教の受容の研究にも資するものとなろう。

筆者としては、更に他の講經文の具體的な考究を進め、総合的に講經文の特徴を解明することにより、當時の敦煌佛教の解明に繋がる研究を行うことを今後の課題とし、一先ずここに稿を終える。

（作者は日本學術振興會特別研究員 PD）