

敦煌寫本『降魔變文』と西域宗教*

林生海

はじめに

佛教は、漢代に傳來して以來中國の儒教・道教等と融合しつつ發展し、唐代には儒教、道教とともに三教の一として宗教の主流の地位を得るまでになった。同時代には、さらに西域を通じて傳來した三夷教（祆教、景教、マニ教）もまた王朝から傳教の許可を得てそれぞれが寺院を建立し經典を翻譯して流行するようになったが、その過程で漢語固有の概念、とくに佛教の漢語による術語に據り自らの經典を解説せんとする現象が見られている。このような興味深い融合の現象は敦煌寫本にも多く見られている¹。

こうした中で、三夷教もまた佛教のように通俗文學に影響を与えた可能性が推測され、唐代の通俗文學を考える上で重要であろうと思われる。これまでに、岩本裕を始めとして「目連變文」などにマニ教思想の影響が推測されたこともあるが、その事實関係についてはさらなる検証が必要と思われる²。

こうした課題に對し、筆者は『降魔變文』を翻刻するうちにいくつかの術語や概念に注目するに至った。それらは儒・佛・道三教の思想からみれば、理解しがたいもので、或いは西域宗教の影響を受けたものと理解された。そこで、本稿では筆者の気づいた幾つかの語を中心として『降魔變文』に見られる西域宗教の影響について検討してみたい。

*本稿は、2016 年度に廣島大學に提出した博士論文『唐宋敦煌民間信仰研究』の一部、および中國中世寫本研究班での發表原稿に基づき加筆修正したものである。なお、本稿の發表にあたり、高田時雄教授をはじめ諸先生方から貴重なご意見を頂戴した。ここに記して厚く謝意を表したい。

¹荒見泰史「論中國宗教的特徴及其融合：以景教的讚美歌與淨土讚的關係爲主探討」、『敦煌唱導資料の綜合的研究』研究成果報告書、2015 年 3 月、423-433 頁。

²岩本裕「目連『地獄めぐり』説話の源流」、佛教文學研究會編『佛教文學研究』五、法藏館、1967 年、43-67 頁。同「敦煌における佛傳・本生譚」、金岡照光編『講座敦煌 9・敦煌の文學文獻』、大東出版社、1990 年、430 頁。

一、西域文明影響下の佛教と西域宗教

中國古代における外來宗教の中で、中國文化に最も影響を与えたのは佛教であろう。大量の出土文物から見られるように、佛教の傳來は海路もあったであろうが主なルートは北西の陸路であったろうと考えられている³。唐代には「佛教之興，基於西域。逮於後漢，方被中華」⁴とも言われ、西域は一貫して東西交流の中樞を擔ってきたと考えられる譯である。しかし宗教信仰上では、『大唐西域記』を見ても分かるように、西域の人々は佛法を信奉するばかりではなく「事天神」や「異道雜居」と言われるように異教を信仰していた形跡が少なからず残されている⁵。

こうした中で、西域では「佛」を名乗るのが釋迦牟尼佛とは限らず、また「僧」と呼ばれるのも必ずしも佛教の僧侶ではないという事例が少なからず見られる。敦煌文書 S.6511「佛說阿彌陀佛講經文」では 10 世紀に西へ行って經典を取得したある和尚により高昌國で講經用のテキストに⁶、「門徒弟子言：歸依佛者，歸依何佛？且不是摩尼佛，又不是波斯佛，亦不是火祿佛，乃是清淨法身、圓滿報身，千百億化身釋迦摩尼佛。歸依法者，乃五千卷藏經，名之爲法。歸依僧者，號出家乃是四果四向，剃髮染衣，二部僧衆，眞佛弟子，號出家人。且如西天有九十六種外道，此間則有波斯、摩尼、火祿、哭神之輩，皆言我已出家，永離生死，並是虛誑，欺謾人天。唯有釋迦弟子，是其出家，堪受人天廣大供養。」と書かれている。「摩尼」はマニ教、「火祿」は祆教、「波斯」は景教である。「哭神」はソグド人のナナ女神であろうか⁷。西域宗教は西域に廣く影響があったため、ここでは三歸依（佛、法、僧）を講ずる時に、歸依する對象を間違えないように、と指摘しているのである。當時、外來宗教の多くは佛教の用語や儀式などを借りて布教を行っていたために、庶民には理解しづらくなっていたのであろう⁸。

このような複雑な信仰の状況は、この地の地理的環境や居住する民族と常に緊密な関係がある。これまでの研究によると、敦煌では約 30 % 以上の住民が漢民族

³王青『西域文化影響下的中古小説』、中國社會科學出版社、2006 年、31-36 頁。

⁴（清）董誥等編『全唐文』卷 6 唐太宗「令道士在僧前詔」、中華書局、1983 年、73 頁。廣義の西域とは、中央アジア、西アジア、印度半島、歐洲東部とアフリカ北部等を含む。狹義の西域は、一般的に新疆、中央アジア一帯を指す。本稿では主に狹義の西域を用いる。

⁵桑山正進、高田時雄『西域行記索引叢刊 I 大唐西域記』、松香堂、1999 年、18、23、24 頁。

⁶張廣達、榮新江「有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻」、『北京大學學報』1989 年第 2 期、24-36 頁。張廣達『西域史地叢稿初編』、上海古籍出版社、1995 年、217-248 頁。

⁷黎北嵐「祆神崇拜：中國境內的中亞聚落信仰爲何種宗教」、畢波、鄭文彬譯、『粟特人在中國：歷史、語言、考古的新探索』、中華書局、2005 年、419 頁。柴劍虹『敦煌學與敦煌文化』、上海古籍出版社、2007 年、15 頁。

⁸樓宇烈「佛經通俗宣講稿本：讀敦煌遺書中『講經文』劄記」、『戒幢佛學』卷 2、嶽麓書社、2002 年、5 頁。

に属していなかった。またソグド人だけでなく漢民族も祆教を信仰していたと見られる⁹。祆教は紀元前6世紀ゾロアスターの創立したゾロアスター教に遡る。この祆教は宇宙の萬物は善と惡の二類に分けられ、善神のアフラマズダと惡神のアーリマンが繰り返し戦うとされる。ゾロアスター教はもとペルシャ帝國では國教として祭られ、イスラム教が誕生する前に中東と西アジアで最も影響力をもった宗教であり、アラブがペルシャを征服した後（633-656）のイスラム化の中ではゾロアスター教が排斥されたため、一部の教徒がインドへ移り、さらにその一部が西域を通して魏晉の時代の中國に入るようになっていた¹⁰。このゾロアスター教は天を祀るため、唐の初めに、特に「示」と「天」を組み合わせ、「祆」と言う文字を作りだし、外國の天神（祆神）であることを示そうとしたのである¹¹。漢文で書かれた祆教の經典はまだ發見されていないが、唐の人々はこのような西域の天神が佛經の摩醯首羅神であると理解しており¹²、火祆や拜火教とも呼んでいた。このような經緯を持つ中國の祆教はペルシャと異なるソグド系のゾロアスター教と言える¹³。敦煌では、4世紀の初めからソグド商人を主に集落が作られ、祆祠も建立されていた¹⁴。9世紀後半の文獻P.2569V「驅儼安城火祆呪文」に據れば、地方の官廳において歳末に幸福を祈る際には祆神（安城將軍とも呼ぶ）を祭り、官酒や官紙等が支拂われることもあったという。祆神は中國の禮儀體系とも融合して、民間信仰の神々の一つになっていたのである¹⁵。

マニ教は3世紀にペルシャから興起した宗教である。創教者のマニはゾロアスター教、キリスト教や佛教等、多くの宗教を参考にした¹⁶。中國のマニ教は、牟尼教や明教等とも呼ばれていた。マニの漢譯は「摩尼」であり、（時に「忙你」や「牟尼」等とも呼ばれる）、佛經の中によく見られる「摩尼寶珠」（梵語 Mani）と佛陀

⁹鄭炳林「晚唐五代敦煌地區的胡姓居民及聚落」、《粟特人在中國：歷史、語言、考古的新探索》、178-190頁。同「敦煌：晚唐五代中外文化交融與碰撞」、《敦煌寫本研究年報》第3號、2009年、12、18頁。

¹⁰唐長孺「魏晉雜胡考」、《魏晉南北朝史論叢》、三聯書店、1955年、416-417頁。柳存仁「唐代以前拜火教摩尼教在中國之遺痕」、《和風堂文集》（上）、上海古籍出版社、1991年、495-554頁。榮新江「祆教初傳中國年代考」、《國學研究》第3卷、北京大學出版社、1995年、335-353頁。

¹¹陳垣「火祆教入中國考」、《陳垣學術論文集》第1集、中華書局、1980年、308頁。張小貴「祆教釋名」、饒宗頤主編《華學》第9、10輯、上海古籍出版社、2008年、677-692頁。

¹²（唐）杜佑《通典》卷40「職官二十二・視流內」、王文錦等點校、中華書局、1988年、1103頁。

¹³姜伯勤《中國祆教藝術史研究》、三聯書店、2004年、8頁。

¹⁴W.B.Henning, "The Date of the Sogdian Ancient Letters", *BSOAS*, Vol.12, 1948, pp.601-615。姚崇新、王媛媛、陳懷宇《敦煌三夷教與中古社會》、甘肅教育出版社、2013年、16頁。

¹⁵池田溫《8世紀中葉における敦煌のソグド人聚落》、《ユーラシア文化研究》第1號、1965年、49-92頁。林悟殊「唐代三夷教的社會走向」、《中古三夷教辨證》、中華書局、2005年、360-361頁。

¹⁶矢吹慶輝《マニ教と東洋の諸宗教：比較宗教學論選》、芹川博通校訂、佼成出版社、1988年、13、45頁。

の「釋迦摩尼」あるいは「釋迦牟尼」という漢譯譯名の發音と極めて似ている¹⁷。マニ教は、善と惡、光明と黑暗という二元的な對立を主張し、光明を尊ぶ。ササン朝ペルシア（224-651）の時代にマニ教は政府に取り締まられたため、教徒は各地に逃亡した。その後、西域がマニ教の東方の中心とされるようになった¹⁸。

武周延載元年（694）、マニ教は唐王朝の承認を得た。ただ、マニ教が流布されると佛教と融合するようになり次第に佛教化されるようにもなった。しかしそれは長くは續かなかつた。唐玄宗開元二十年（733）、「未摩尼法，本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元。」を理由として、中國人はマニ教に關與することが禁止されたのである。その後、安史の亂に際して唐王朝は回紇の援助を受けたためにマニ教は回紇の支持を受けて、唐王朝にマニ教の寺院を建立しようと求め、再び傳播するようになった。

景教はネストリウス（380-451）がペルシャで創設した宗教である。5世紀末、ペルシャ國王の保護の下、マニ教とゾロアスター教とともにペルシャ三大宗教となる。この教ではイエスを神格と人格の「二性二位」の説を唱え、キリスト教の異端と見なされるようになった。信徒たちは迫害に遭い、各地に散らばっていった。その後、景教は西域に入り、しだいに盛んになったとされる。

唐武宗會昌五年（845）、佛教が彈壓された際には、これら西域宗教も巻き添えとなった。その時、敦煌は吐蕃支配下にあり、佛教も西域宗教も武宗の廢佛のような運命にはあわなかつた¹⁹。その後、漢民族の大姓の張議潮が大中二年（848）沙州を奪い返し、敦煌を中心に歸義軍政權を打ち立てた。後梁乾化四年（914）から、張氏歸義軍政權は曹議金に取って代わられた。この曹議金の家族はソグド人の後裔と言われているほどで、敦煌の文化はソグド人を含め、各民族が共同で創造した文化と言える²⁰。そのような環境であつたことを踏まえて敦煌と西域の宗教について考えることが極めて重要であろう。

以上が、唐代敦煌の佛教と西域宗教の歴史の簡単な流れである。

¹⁷ 芮傳明『東方摩尼教研究』、上海人民出版社、2009年、47-71頁。

¹⁸ 林悟殊「早期摩尼教在中亞地區的成功傳播」、『摩尼教及其東漸』、中華書局、1987年、35-45頁。

¹⁹ 榮新江「九、十世紀歸義軍時代的敦煌佛教」、葛兆光主編『清華漢學研究』第1輯、清華大學出版社、1994年、第89頁。同『歸義軍史研究：唐宋時代敦煌歷史考索』、上海古籍出版社、1996年、268頁。

²⁰ 榮新江「敦煌歸義軍曹氏統治者爲粟特後裔說」、『歷史研究』2001年第1期、65-72頁。馮培紅「敦煌曹氏族屬與曹氏歸義軍政權」、同上、73-86頁。李并成、解梅「敦煌歸義軍曹氏統治者果爲粟特後裔嗎：與榮新江、馮培紅先生商榷」、『敦煌研究』2006年第6期、109-115頁。

二、『降魔變文』中に見られる西域宗教

『降魔變文』の寫本は、P.4524 と P.4615 と S.4398V と S.5511 と胡適舊藏本と傅斯年圖書館藏の六點が知られている。他に「祇園圖記」や「勞度差鬪聖變」壁畫や ch.lv.002 「勞度差鬪聖變」絹畫や S.4257V 「勞度差鬪聖變」榜題等が『降魔變文』と関わりが深い。六つの寫本の中では、近年に公開された胡適舊藏本が最もよい。P.4524 は繪卷であり、正面文書には舍利弗と勞度差 (勞度叉、牢度差等も呼ぶ) の戦いに關する精美な畫面が残され、背面文書には間隔を廣くとった韻文が書かれている。『降魔變文』についての研究は、校注に始まり²¹、『降魔變文』の源流²²、思想背景²³、『降魔變文』と P.4524 降魔變相及び「勞度差鬪聖變」壁畫の關係等²⁴がこれまでに検討されてきた。

(一)『降魔變文』の中の外道

『降魔變文』の中で最も目に引くのは、おそらく佛教の舍利弗と外道の勞度差との鬪法であろう。この鬪法というのは、魏晉時代以來の佛教と儒教・道教との「二教論談」や「三教論衡」の宗教辯難ではない。

『降魔變文』の思想背景には、印度の六師哲學とも、唐代の廢佛や佛教と道教の戦いとも解釋し難いものである²⁵。まず、敦煌では佛教と道教の戦いはなかった。

²¹項楚「〈降魔變文〉補校」、『敦煌研究』1986 年第 4 期、65-71 頁。黃征「〈降魔變文〉研究」、『南京師大學報』2002 年第 4 期、184-192 頁。砂岡和子「臺灣傅斯年圖書館藏〈降魔變文〉補校」、『南京師範大學文學院學報』2003 年第 2 期、154-158 頁。俞曉紅、詹緒左「〈降魔變文〉校注商補」、『安徽師範大學學報』2010 年第 1 期、111-117 頁。

²²李潤強「〈降魔變文〉、〈破魔變文〉與〈西遊記〉：談敦煌變文和古代神話小說的淵源關係」、『社科縱橫』1994 年第 4 期、29-31、42 頁。李文潔、林世田「〈佛說如來成道經〉與〈降魔變文〉關係之研究」、『敦煌學輯刊』2005 年第 4 期、46-53 頁。高井龍「敦煌本〈祇園因由記〉考：9、10 世紀の敦煌講唱文藝の發展に關する一考察」、『敦煌寫本研究年報』第 6 號、2012 年、193-213 頁。

²³殷光明「〈從祇園精舍圖〉到〈勞度叉斗聖變〉的主題轉變與佛道之爭」、『敦煌研究』2001 年第 2 期、4-13 頁。

²⁴秋山光「敦煌本降魔變 (牢度叉鬪聖變) 畫卷について」、『美術研究』187 號、1956 年、43-77 頁。同「敦煌における變文と繪畫：再び牢度叉鬪聖變 (降魔變) を中心に」、『美術研究』211 號、1960 年、49-76 頁。金維諾「敦煌壁畫〈祇園記圖〉考」、『文物參考資料』1958 年第 10 期。同「祇園記圖與變文」、『文物參考資料』1958 年第 11 期、32-35 頁。李永寧、蔡偉堂「〈降魔變文〉與敦煌壁畫中の牢度叉鬥聖變」、『敦煌研究文集：敦煌石窟經變篇』、甘肅民族出版社、2000 年、330-331 頁。簡佩琦「勞度叉斗聖變之文本與圖像關係」、『敦煌學』第 27 輯、2008 年、493-520 頁。李曉青、沙武田「勞度叉鬥聖變未出現於敦煌吐蕃時期洞窟原因試析」、『西藏研究』2010 年第 2 期、73-82 頁。

²⁵沙武田『敦煌畫稿研究』、中央編譯出版社、2007 年、130 頁。李曉青、沙武田「勞度叉鬥聖變未出現於敦煌吐蕃時期洞窟原因試析」、『西藏研究』2010 年第 2 期、76 頁。

8世紀の後半、敦煌ですでに佛教と道教は融合していると見られている²⁶。『降魔變文』を例にして言うならば「每弘揚於三教，分以探尋儒道……道教由是重興，佛日因茲重曜」との記載が見られている。また、須達が土地を探して寺院を建立しようとした時に祇陀太子の園地を見つけ、「玉女仙童，競奏長生之樂」と述べている。これは道家の仙境を想起させるものと言えよう。須達は祇陀太子の園地が良くない状況であると偽ってその園地を購入しようとした。しかし、須達の嘘がばれてしまい、祇陀太子は須達を強く責める。その時の言葉に「夫爲君子者，居家盡孝，奉國盡忠，恭謹立身，節用法則……豈容爲臣不忠，出言虧信。非但殃身招禍，亦乃辱及先宗。」とあり、その内容は完全に儒教的内容である。その後、両者は和解しそこに精舍建立を決めたのだが、六師外道はそれを知り國王に祇陀太子と須達が陰謀を企てていると涙ながらに訴え、「臣聞佞臣破六國，佞婦鬪六親，須達祇陀，于今即是。豈有未聞天珽，外國鉤引胡神，幻惑平人，自稱是佛。不孝父母，恆乖色養之恩。不敬君王，違背人臣之禮。不勲產業，逢人即與剃頭，妄說地獄天堂，根尋無人的見。若來至此，祇恐損國喪家。臣今露膽披肝，伏望聖恩照察。」と述べている。六師外道はまるで學識才能が豊富な儒家の忠臣のようであるが、この物語のもととなった『賢愚經』の話では、六師外道は佛教を謗ることは全くなかった。『降魔變文』に加えられた外道の佛を誹謗する言葉は、ほぼ魏晉南北朝から佛教を排斥する時に言うような表現といえる。

外道という概念は印度佛教に遡るが、佛教が中國に入ってから、この概念には變化があったと見られる。とくに、儒・釋・道三教合流の唐代、佛家が儒家・道家を外道と呼ぶかどうかという点に注意しなければならない。『降魔變文』の中で、須達は佛に法を求めた際、「弟子生居邪見地，終朝積罪仕魔王，伏願天師受我請，降神舍衛作橋樑。」と述べ、魔王に仕えていたことを反省していた。この「魔王」は中國人の心の中の道教あるいは儒家とは見なし難い。また、六師は佛陀が舍衛國に来ることを知った場面では、「六師聞請佛來住，心生忿怒，頰悵腮高，雙眉鬪豎，切齒衝牙，非常慘酷。乍可決命一迴，不能虛生兩度。門徒盡被誑將，遣我不存生路，到處即被欺陵，終日被他人作祖。」とある。外道は佛教があちこちを侵し、自らが辱められることに不平を言う。一般的に、中國の佛教徒が儒教や道教に對して外道と呼ぶ例は、ほぼ見られない²⁷。『降魔變文』中のこの外道は儒教や道教に合致しないのである。

これに對して唐代、外來宗教のマニ教や景教はすでに外道と呼ばれていた²⁸。

²⁶陳祚龍『敦煌學津雜誌』、文津出版社、1991年、100-101頁。姜伯勤『敦煌藝術宗教與禮樂文明』、中國社會科學出版社、1996年、305頁。

²⁷呂德廷『佛教藝術中的外道形象：以敦煌石窟爲中心』、蘭州大學博士學位論文、2015年、17頁。

²⁸榮新江『中古中國與外來文明』、三聯書店、2001年、343-368頁。同『唐代的佛道二教から見

S.516「歷代法寶記」の記載によると、西域罽賓の王は始めからは佛法を信じておらず、「奉事外道末曼尼及彌施訶」であったが、後に比丘に感化されて佛教に歸依したとしている。ここに言う「末曼尼」はマニであり、「彌施訶」はキリスト教の救世主メシアである。また『宋史・高昌國傳』には、「佛寺五十餘區，皆唐朝所賜額，寺中有『大藏經』、『唐韻』、『玉篇』、『經音』等……復有摩尼寺，波斯僧各持其法，佛經所謂外道者也。」とある²⁹。つまり、『降魔變文』中の佛教と外道の戦いは外來宗教との戦いであることを言っているのである。

(二)『降魔變文』中の「和尚」の呼び名

「降魔」は惡魔が降伏することを意味しており、釋迦牟尼成佛の前に経過した八つの過程（釋迦八相）の一つである。漢語の「魔」（梵語 māra 魔羅の略稱）と言う文字は、佛教の傳來と共に現れていた³⁰。「魔」の舊譯は「磨」であり、梁の武帝の時に初めて「魔」に改めたとされる。單に「魔」と言う文字は、命を奪い、邪魔、破壊の意味がある。『降魔變文』において、舍利弗と闘法する外道は、「魔」であるばかりでなく、「和尚」とも呼ばれる（表一を参照）。これが興味深い現象である。現在見るところによると、この點は誰も論及したことがない。

表一、胡適舊藏『降魔變文』における「和尚」の對象

佛弟子	須達が佛弟子の舍利弗を「和尚」と呼ぶ例	11 回
外道	國王が外道を「和尚」と呼ぶ例	8 回

上表の他に、「和尚」と記述される個所が佛教徒か、それとも外道か判断できない部分が一箇所ある³¹。稱呼の混亂が單なる誤寫であるとも、あるいは筋の込み入った故事であるために起こった混亂とも理解できるが、このような表記が繰り返して現れるとなると單純な間違いとは言えなくなる。一般的に、書寫の目的から言えば、讀者が存在するものである。『降魔變文』末尾の題記にも、「降魔變文一卷。或見不是處，有人讀者，即與政（正）著。」とあり、この題記に據り變文が

た外道：景教』、高田時雄譯、『中國宗教文獻研究』、臨川書店、2007 年、427－445 頁。

²⁹（元）脫脫等撰『宋史』卷 490「外國傳・高昌國」、中華書局、1977 年、14112 頁。森安孝夫『ウイグル＝マニ教史の研究』、『大阪大學文學部紀要』1991 年第 31、32 卷合刊號、142 頁。楊富學『西域敦煌宗教論稿』、甘肅文化出版社、1998 年、47 頁。

³⁰王力『漢語史稿』、中華書局、2004 年、594 頁。劉淑芬「中古僧人的<伐魔文書>」、蒲慕洲編『鬼魅神魔：中國通俗文化側寫』、麥田出版、2005 年、135 頁。

³¹胡適舊藏 398-401 行、「舍利弗忽於衆裏化出風神、叉手向前、啟言和尚：三千大千世界、須與吹却不難。況此小樹纖毫、敢能當我風道！出言已訖、解袋即吹。於時地卷如綿、石同塵碎、枝條迸散他方、莖幹莫知所在。外道無地容身、四衆一時唱快處。」この「和尚」とは、舍利弗であるか外道か理解し難い。前後から見れば、外道であろう。

轉讀ために使用されたとも言われ³²、この物語が廣く口頭で傳播させることを目的として書かれたことがわかる。換言すれば、當時の人々がこのような物語を聞きなれていたことを表しているのである。

『賢愚經・須達起精舍品』の中では「沙門」という語が佛僧を表しており、「和尚」ではない。この『賢愚經・須達起精舍品』をもとに書き直された『降魔變文』では「和尚」という言葉が使われており、しかも佛教徒と外道の兩方を指している。これはつまり、佛經に由來するとは言えないことになる。それでは「和尚」という言葉の由來は何であろうか。

唐の初め、僧人の玄應『一切經音義』に「和尚，『菩薩內戒經』作「和闍」，皆于闐國等訛也，應言鬱波第耶夜。」とある。一般的に、古印度における師長の呼び名は Upādhyāya であり、梵語の音譯は「鄔波陀耶」あるいは「鄔波遮耶」であり、俗語で「烏社」や「温社」とされていた。この後、西域へ傳わってからは語音が變化し、「和尚」となり、親教師、博士等を指すようになったのである。他には、「和尚」は印度の俗語が訛って變化したものとも言われている³³。つまり、「和尚」は梵語 Upādhyāya の直譯ではないと考えられる。

實際の中國における用途から察するに、「和尚」は大師（大家）や高僧等と近い意味で使われていたようである。吐蕃時期に書かれた BD05840V 『外道大師名姓蕃字』では外道らの名前がチベット語で書き並べられているが、題名は漢文で「外道大師」となっている。佛教の戒律では、「和尚」は僧たちに限定される丁寧な呼び方である。中國佛教徒の身分によって、ある寺院の僧たちは住持のみを和尚と呼び、他の僧たちには用いない。しかし、佛教は中國での歴史が長く、和尚の稱號は人々によく知られ、普通の民衆は佛教で決まった呼び名を知らないために、すべての僧たちが一律に和尚と呼ばれるようになったものであろう³⁴。これによく似た例として「喇嘛」という名稱の變化が挙げられる。本來は「喇嘛」（チベット語 bla ma の音譯）のように、上人・教師の意味であった。もともと、ダライ・ラマ（チベット佛教ゲルク派の最上位のラマ）とパンチエン（ダライ・ラマに次ぐ高位の化身ラマへの稱號）と活佛への専門の稱號であったが、後に人々はこれにチベット佛教徒への呼び名として用いるようになったのである。もちろん、これは正確な使い方ではない。『降魔變文』は庶民向けの通俗文學であるため、嚴密な呼稱で

³²Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*, Harvard University Asia Center, 1989, p.132. 梅維恆『唐代變文：佛教對中國白話小說及戲曲產生的貢獻之研究』、楊繼東、陳引馳譯、徐文堪校、中西書局、2011 年、147 頁。

³³儲泰松「“和尚”的語源及其形義的演變」、『語言研究』2002 年第 1 期、83-90 頁。

³⁴中國佛教文化研究所編『俗語佛源』、上海人民出版社、1993 年、143 頁。

はない使われ方をしているということであろう。そうした中で、「和尚」の名號は僧たちの呼び名だけでなく、外道にも用いられる。それは佛教の影響を受けたかもしれない。人々は外道という概念をよく知らず、佛教の觀念に従って誤って使用しているのではないか。

(三)「勞度差鬪聖變」と西域幻術

古代、外來の宣教師たちは信者の關心を集めるため、しばしば幻術を用いて説法を行った。中國の幻術は、當初から外來文化の影響を受けたようである³⁵。『舊唐書・音樂志』には、「大抵『散樂』雜戲多幻術，幻術皆出西域，天竺尤甚。漢武帝通西域，始以善幻人至中國。安帝時，天竺獻伎，能自斷手足，剝剔腸胃，自是歷代有之。」とある³⁶。なお、この西域はインドを包む廣義の西域である。

當時の人々は幻術についてどのような認識を持っていたか見てみよう。歴史上、外來宗教の中で、佛教徒の他に、西域宗教徒も「奇技淫巧」であったとされる。『法苑珠林』は『靈鬼志』を引用し、東晉太元十二年（387）に「道人外國來。能吞刀、吐火、吐珠玉金銀。自說其所受術師白衣，非沙門也。」³⁷と記している。よく知られるように、西域宗教の中でもマニ教徒は常に白衣を着ており、また景教徒にも「白衣景士」の稱號があった。この沙門でない白衣術師は、おそらく西域からの宗教者であろう。

『降魔變文』は『賢愚經・須達起精舍品』をもとに書き直されたが、『賢愚經・降六師品』（舍衛國神變の話）も参照したともみられ、『賢愚經』中の「幻術」を以て戦う場面が引き繼がれている。P.4524 降魔變相に見られるように、六師外道と佛家の舍利弗が對坐して幻術を戦わせる。現在、合計 19 幅の敦煌壁畫が勞度差と舍利弗とが幻術を使って鬪う物語を残している³⁸。最も早いのは北周時代の西千佛洞第 10 窟であり、その内容は園地を買う場面と幻術を使って鬪う場面である。その次は唐の垂拱二年（686）莫高窟第 335 窟であり、この壁畫には園地を買う場面は描寫されず、幻術を使って鬪う場面だけが描かれている。初唐以後の二百年の間には「勞度差鬪聖變」の壁畫は敦煌石窟には見えなくなり、唐末の大順年間（890-892）になって莫高窟第 9 窟に改めて現れている。そして數多くの敦煌壁畫

³⁵ 傅天正「佛教對中國幻術的影響初探」、張曼濤主編『佛教與中國文化』、上海書店出版社、1987 年、239-240 頁。王永平「王玄策使印與天竺幻術在唐朝的傳播」、『河北學刊』2013 年第 6 期、72 頁。

³⁶ （後晉）劉昫等撰『舊唐書』卷 29「音樂志」、中華書局、1975 年、1073 頁。

³⁷ （唐）釋道世『法苑珠林』卷 61「雜俗幻術」、周叔迦、蘇晉仁校注、中華書局、2003 年、1821 頁。

³⁸ 秋山光和『平安時代世俗畫の研究』第三篇「變文と繪解きの研究」、吉川弘文館、1964 年、438 頁。金維諾「敦煌壁畫〈祇園記圖〉考」、周紹良、白化文編『敦煌變文論文錄』上、上海古籍出版社、1982 年、347 頁。

からわかるように、晩唐から宋初めにかけて、幻術を題材とする「勞度差闘聖變」は、敦煌では非常に流行する。

また『降魔變文』に関わりのある『祇園因由記』では、『賢愚經』のように幻術を使って闘う場面が踏襲されているが、多くの内容は書き換えられている（表二）。

表二、『祇園因由記』・『降魔變文』と『賢愚經』中の勞度差闘法

寫卷及篇名	闘法者	幻物
『賢愚經』	勞度差・舍利弗	1 大樹・嵐風 2 寶池・白象 3 寶山・金剛力士 4 十頭龍・金翅鳥王 5 水牛・師子王 6 夜叉鬼・毘沙門王
P.2344 『祇園因由記』（擬題） P.3784 『祇園因由記』（前題） 『祇園圖記』（後題）	勞度差（赤眼） 舍利弗（身子）	1 大樹・惡風 2 寶池・大象 3 多頭龍・金翅鳥 4 僵尸・化火
胡適舊藏『降魔變文一卷』 P.4524 『降魔變相』（擬題）	勞度差・舍利弗	1 寶山・金剛力士 2 水牛・獅子王 3 寶池・白象 4 毒龍・金翅鳥 5 二惡鬼・毘沙門天王 6 大樹・風神（P.4524 缺）

『降魔變文』では外道と舍利弗の出番が順に整理されている。そして、幻術を使って闘う場面は詳細になる。しかし『祇園因由記』では六回の戦いを四回と改められており、寶山・金剛力士と水牛・師子王の場面は削除されている。

闘いの後に、『祇園因由記』では『賢愚經』のように寺を建立して佛に請い説法する場面がある。そこでは外道は寺を建立するために労働する。ところが、『降魔變文』には説法の内容がなく、舍利弗が再び神通を表して全國から信仰を得て完了する。變文において書き直された内容は娯樂性がより強いといえる。

『降魔變文』の書き手は物語を改編したが、中國の歴史背景と一致させるため、様々に書き換えている。例えば、須達は佛が王舍城にいることを知った後、暗い夜中に眠れなくなった。佛像を禮拜しようとする佛の神通力で光明を放ち空はまるで晝のように明るくなった。そこで須達は佛のもとへ向かうが、その途中、外道の「天祠」を見つけ、彼が念佛をやめて外道の天祠を禮拜すると、すぐに光明を失って佛像を禮拜することができなくなった。『祇園因由記』には、天祠についての内容があるが、佛教に管理された天祠になっている。『降魔變文』の佛像を禮拜する場面では、禁夜にもかかわらず須達は佛の守護を得たため城の門が自然に

開けられたとされている。ここには外道の天祠についての記載はない。おそらく、背景には改作者にもとの外道への信仰を抹消する意識が働いたことが関係したのであろう。

(四)『降魔變文』中の拜火信仰

火を崇拜するのは、もとは太陽崇拜に遡る。様々な文明において火神は人々に信仰されている。『降魔變文』の第四回目の戦いでは外道の勞度差は再び破れて國王を失望させた。次に外道は「忽於衆中，化出二鬼。形容醜惡，軀貌楞曾……口中出火，鼻裏生煙。」と幻術を用いて口から火を出す。『降魔變文』中の外道は口から火を出す、これはインドの火神信仰とみなすこともできるし、西域で火祇教と中國傳統的な火神崇拜とが混合したものとも考えられる。

舍利弗が戦いに勝利した後、外道が改宗しようと自分の信仰を振り返る場面で、胡適舊藏敦煌寫本の中に、外道の元の信仰は火龍であったと書いている。

413.……勞度叉愕然合掌立，我法豈得與他同。共汝捨邪歸政路，

414. 相將慙謝盡卑恭。鬪聖已來極下劣，迴心豈敢不依從，各擬悔謝歸三寶，

415. 更亦無心事火龍³⁹。累曆歲年枉氣力，終日從空復至空，各自抽身奉仕佛。

龍の崇拜は世界的に廣く見られる信仰である。佛教では、佛は前世で「大力毒龍」となり獵師（外道を象徴する）に皮を剥かれ、蟲に身を食われて命が盡きる物語があるが、火龍についての記載は多くない。中國人は龍を自稱しているが、傳統文化における龍は、一般的には國家祭祀の對象にはならない。これに對し西域の少数民族では、龍神に仕える宗教活動が非常に普及していた⁴⁰。中唐の前に、西域トカラで景教が流行っていたが、そのトカラ語では、神と龍という二語は同源と言われている⁴¹。確かに P.4524V 寫本ではこれを「火神」と書いている⁴²。

³⁹注意すべきは、敦煌文獻の中には、「火」は常に「大」と書かれたが、「大」は「火」に書かない。この「火」が「大」の誤植の可能性が低いと考えられる。

⁴⁰林梅村「吐火羅人與龍部落」、『漢唐西域與中國文明』、文物出版社、1998 年、80 頁。

⁴¹張星烺『中西交通史料彙編』冊 5『古代中國與西部土耳其斯坦之交通』第 51 節「吐火羅人來中國傳佈摩尼教及基督教」、輔仁大學圖書館、1921 年、195-198 頁。林梅村『漢唐西域與中國文明』、79 頁。

⁴²黃征、張涌泉『敦煌變文校注』(589 頁)に、「大神」は元々「火神」で、即ち本文中の「火龍」であると述べる。また項楚『敦煌變文選注(增訂本)』の校注(中華書局、2006 年、959 頁)においても、「事火」は外道の信仰對象の一つと指摘されている。

- 6 驢騾負重登長路，方知可得比龍鱗。六師悔謝深慙恥，比日無端長我仁。
7 忍飢失渴淹年歲，終日驅馳仕火神，擔柴負草經艱苦，徒勞自役枉辛勤。
8 鐵盃打充掏廁鐸，鐵鉗搥破柵泥塵，一時慙謝歸三寶，更莫癡心戀舊門。

このように見ると、「火龍」と「火神」の相違は、當地の火神崇拜を反映した可能性が考えられる。『降魔變文』の題材は佛教に由來しており、またもととなった印度にも火神崇拜がある。その印度の拜火信仰の源流を尋ねると、前にも言うように、ペルシャで排斥されたゾロアスター教徒の一部は印度へ移り印度の拜火信仰に影響を與えた可能性が高い。これらのことから、『降魔變文』中の拜火は西域宗教の一種であると考えられるだろう。

三、P.4524 降魔變相中の西域宗教の因素

『降魔變文』の中に見られる西域宗教の痕跡がP.4524 降魔變相にも反映されている。その最も明らかなものは、獅子と牛の戦いについての圖像であろう。法術として作り出された獅子（佛教）が牛（外道）の背中を噛んで殺してしまう場面がある。このような描寫はただ儒家文化からみれば理解し難いだろう。北周の「勞度差鬪聖變」によると、牛と鬪うのは獅子ではなく虎である。唐の義淨譯『根本說一切有部毘奈耶破僧事』や宋の法賢譯『佛說衆許摩訶帝經』に見られる當該故事においては、獅子と牛との戦いはない⁴³。また、前文（表二）にすでに列舉したように、『祇園因由記』の中にも獅子と牛との戦いの場面はない。幻術を用いて、變化される物や動物について、それらを選ぶ基準はあったのだろうか。

鬪いの場面を見ると、舍利弗の幻化は、佛經の中に見られる人々によく知られたイメージが用いられている。例えば、金翅鳥は毒龍を食らい、毘沙門天王は魔を降伏する。『降魔變文』では『賢愚經』を踏襲しつつも、外道と戦う時の變化の理由が説明されていないが、『祇園因由記』では「舍利弗自忖外道，無勞神力，未可先爲。遂言我是客，汝是主，言汝合先。」と述べている。毎回外道は先に急いで變化しているが、外道の變身はすべて佛教の物とは思えないようなものである。例えば第一回の試合では、外道は「化出寶山，高數由旬，欽峰碧玉，崔嵬白銀，頂侵天漢，叢竹芳薪。東西日月，南北參晨。亦有松樹參天，藤蘿萬段，頂上隱士安居，更有諸仙遊觀，駕鶴乘龍，仙歌聊亂。」として、まるで道教の別天地を開いたかのようである。この中の日月星辰は、道教に言う天の三明であるが、祇教の天を祀り、あるいはマニ教や景教の光明を崇拜することとも見られる。また第二回では、

⁴³ 松本榮一『燉煌畫の研究・圖像篇』、東方文化學院東京研究所、1937年、205頁。

外道の變化した牛は、舍利弗の變化した獅子と闘っている。これは『撰集百緣經・度水牛生天緣』の中にも類似する内容があり⁴⁴、獅・牛の戦いは、一定の宗教的意味があることを想わせる。

すでに指摘されているように、P.4524『降魔變文』の中に獅子が牛を噛んでいる圖像はその構圖と太原虞弘墓の浮彫にある圖像が全く同じと言える⁴⁵。太原の虞弘は、隋の前後に魚國（詳細不明）から中國の官僚となった祜教徒の一人である。西域宗教は佛教と混雜したため、祜教徒の像はあるいは佛教の像と看做されることもあったようである。改めて變文と浮彫の二枚の獅牛對戰の繪を比較してみると、細部には相違は少しばかりあるが、構圖は確かに酷似している。虞弘の棺に描かれた獅牛對戰は非常に激しい。牛の背中では獅子を噛んでいるのに、尻尾を巻いて、角で獅子を突いてゆく。左側は牛、右側は獅子である。降魔變相でも、獅子が牛を噛む瞬間が描かれているが、牛の尻尾は緩んでいて、反撃の意志が見えない。この繪畫では變文で宣揚している佛教の神通力が強いことを表現しようとしているのであろう。

（一）P.4524 獅牛對戰圖と祜教

獅子は中國の民俗によく現れるが、長期の中國化を経たものである。中國古代の瑞祥名は多いが、獅子は含まれない。獅子はめでたい獸ではなく、珍しい獸と見なされただけなのである⁴⁶。まず、『説文』には「獅」という文字がない。古典にも獅子が中國で生まれた明確な記載を見つけない。これまでの研究によると、トカラ語 A 方言中の獅子は *sisak* と呼ばれ、漢語の「獅子」と發音が極めて近い。この *sisak* は元々サンスクリット語の *simha* に遡る⁴⁷。漢語の「獅子」（師子）は、トカラ語に遡るという説がすでに學界で多く支持されている。歴史上、西域は獅子を崇拜する地域である。

西域の獅子は、最初に貢物として中國に輸出された。例えば、635 年に康國は唐の太宗に一匹の獅子を朝貢した。太宗は大畫家の虞世南に命じて、その珍しい獅子を歌い、『獅子賦』を作った。獅子を養う費用が相當に掛かり、同類の他の貢物（汗血馬など）より實用性が低いため、唐代に獅子を貢物しないように「却貢」

⁴⁴（吳）支謙『撰集百緣經』卷 6「佛度水牛生天緣」、『大正新脩大藏經』第 4 冊、232 頁 a。

⁴⁵榮新江「粟特祜教美術東傳過程中的轉化」、巫鴻主編『漢唐之間文化藝術的互動與融合』、文物出版社、2001 年、63 頁。同「佛像還是祜神：從于闐看絲路宗教的混同形態」、『九州學林』2003 年 1 卷 2 期、93-115 頁。太原市文物考古研究所編『隋代虞弘墓』、文物出版社、2005 年、39 頁。

⁴⁶蔡鴻生「西域獅子的華化形態」、鄭培凱主編『西域：中外文明交流的中轉站』、香港城市大學出版社、2009 年、28 頁。

⁴⁷林梅村「獅子與狻猊」、『漢唐西域與中國文明』、91 頁。

となった。中唐詩人・牛上士の『獅子賦竝序』には、「頓金鎖而長縻，閉鐵牢而永固。悲此生之窘束，懷舊國而愁慕。」と⁴⁸、獅子に對する感慨の話を述べた。また、S.3092『道明和尚還魂記』では、僧の道明が大曆十三年（778）に誤って冥界に引かれていった話がある。冥界において、道明は地藏菩薩のそばにいた一匹の動物（獅子）を見た。「此是何畜也，敢近賢聖？」と、道明は菩薩にその動物を尋ねた。このように、當時、獅子は人々に熟知されていなかったと考えられる。

これに對して、中國は農耕文明であり、牛は勤勞の象徴とされてきた。任意に牛を殺すことは、律令において禁じられる。また、インドでも、牛は神聖な動物と見なされている。ヒンズー教では、至上神のシバの乗り物は牛である。シバの妻・雪山女神が牛の怪物と闘う時、その乗り物は獅子である。シバはヒンズー教では「壞滅の神」と呼ばれ、額に三つの目がありそこから宇宙を壞滅させるような火を出すことができる。このシバは、後に佛教に融合し「大自在天」と稱されることになる。前述した「摩醯首羅神」である。西アジアでは牛は英雄と力の象徴と言える。ペルシャ王宮の彫刻には、獅子が牛を突き倒そうとする場面はいくつも見つける。獅子は女神ナナの乗り物で、勝利の象徴でもある。月神に對應する牛は、強大ではあるが征服された力の象徴である⁴⁹。祆教の經典によると、動物は善と惡の二つ種類に分けられ、獅牛對戰は光明と黑暗、あるいは正義と邪惡の戦いと考えられる。『降魔變文』の中でも、外道と佛教の戦いは國家宗教の正統的地位を求めるためのものであり、これと重ねるように善惡の戦いを表したのではないか。またソグド人あるいは祆教徒から見れば、獅牛對戰は彼らに歡迎される物語でもあったろう。

（二）P.4524 の構圖から見た西域宗教の要素

P.4524 降魔變相の構圖は右から左へという中國の傳統的な形式を用い、樹木で區切られたコマ割りの連環畫で、戦いの場面一つずつを表している。畫面は單純に『降魔變文』の内容によって描かれているだけでなく、畫家自らの想像を用いた再創造とも言えるものである。例えば人物描寫、服飾や物腰などが統一されていない。畫家は戦いの描寫にあまり拘らなかったかのようなのである。人物の座席配置に據り見ても、『降魔變文』には、「佛家東邊，六師西畔。朕在北面，官庶南邊。勝負二途，各須明記。」と述べているが、畫家は繪に舍利弗は右、外道は眞中、審

⁴⁸（清）董誥編『全唐文』卷三九八牛上士「獅子賦竝序」、4061 頁。

⁴⁹田邊勝美「ソグド美術における東西文化交流：獅子に乗るナナ女神像の文化交流史的分析」、『東洋文化研究所紀要』130 冊、1996 年、213-263 頁。楊瑾「唐武惠妃墓石槨紋飾中的外來元素初探」、『四川文物』2013 年第 3 期、65 頁。

判としての國王は左においている。臣下侍從等が國王をめぐる後ろに立っており、配置から見ると、三角の構圖になっている。

話が少しずれるが、画面上では緑色の樹木が戦いの場面を一つずつ隔て、一體感をもって描かれているが、木がこの繪卷のなかで宗教的関わりを持っているようにも見える。中國傳統文化の中で、儒家や道家は「天人合一」を敬う。そこでは自然との調和を強調し、樹木を尊びあがめ、樹木は魔法の力があると考えられている⁵⁰。興味深いのは、佛陀の修行も木と繋がっていることである。釋迦太子は無憂樹の下に生まれ苦行林で修行し、菩提樹の下に成佛して最後は娑羅雙樹の森に涅槃する。佛陀の一生は樹と緊密に関わっているために佛寺や道場などは「叢林」とも呼ばれる。それと同時に、樹はマニ教で重要な意味があると言われる⁵¹。8世紀後半に書かれた『敦煌廿詠』によると、第12首の「安城祆詠」と第14の「半壁樹詠」には「森森神樹下，祈賽不應賒」とある⁵²。つまり、敦煌當地では祆神を祭るだけでなく樹神も祭られていたのであり、敦煌變文及び話本の中でも樹神がしばしば現れ、9、10世紀の敦煌は樹神信仰が非常に隆盛したことがわかる⁵³。またP.3385『護宅神曆卷』によれば、樹神は住宅を守る神にさえなっていた。

『降魔變文』は『賢愚經』で最初の變化（大樹・風神）を最後の部分に移動させた。一見、この改變は理解し難い面もあるが、本稿に言う西域宗教との関係からこれを見た場合、理解できなくもない。西域宗教を考え、祆神あるいはマニ樹神は究極の變化として出現したとすると、人情や道理にもかなうだろう。

また、降魔變相は物語の觀賞性や娛樂性などを際立たせるため、人物の姿を明らかに改變している。『降魔變文』は佛經に遡るものでこの物語の人物はインド人あるいはバラモン教徒の姿のはずである。『賢愚經』に「舍衛城内，婆羅門衆，信邪倒見……唯舍利弗，是婆羅門種，少小聰明，神足兼備，去必有益。」とあるが、降魔變相には、國王は「王」字の冠を被って机に正座している。侍從女官たちは王をめぐる後ろに立っている。彼らはほとんど漢人の姿である。佛弟子の舍利弗は袈裟を着け蓮華座に座り、舍利弗の後ろは禿頭の佛教徒および應援者たちで、その多數は同様に漢人である。外道六師は胡坐でテントに押し込まれている。ある人は衣服を着ているが、多くが褌を着けるだけで、髭をたくわえ濃い眉毛や巻き毛であり、鼻が高く目が深く、典型的な胡人のイメージで描かれている。これ

⁵⁰ 原宗子「古代中國における樹木への認識の變遷：簡帛資料等を中心に」、『東洋文化研究所紀要』163冊、2013年、1-45頁。

⁵¹ 森安孝夫『ウイグル＝マニ教史の研究』、『大坂大學文學部紀要』1991年31、32卷合刊號、24-27頁。芮傳明「摩尼教“樹”符號在東方的演變」、『史林』2002年第3期、1-24頁。

⁵² 馬德「〈敦煌廿詠〉寫作年代初探」、『敦煌研究』1983年第1期、179-186頁。

⁵³ 余欣『神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究』、中華書局、2006年、98-103頁。

らの人物と中國古代の外來の使者たちと比べると、外道の人間像は梁元帝蕭繹の『職貢圖』（中國國家博物館藏）にいう西域の龜茲や波斯の使者と似ているが、東部の百濟や倭國の使者とは違う。また、大足石窟第 17 號龕「釋迦行孝修行圖」の外道と似ていて、西域からの少数民族が多いように見える⁵⁴。

なぜ、『降魔變文』中の佛教徒は漢人に描かれ、外道は胡人になったのか。ある研究者によると、848 年、張議朝が敦煌を回復して大規模な洞窟の建造を再開した時、これらの降魔變相を飾るための壁畫は、政治的な意味があると考えられ、佛教が外道を降伏する傳説が漢人が吐蕃に勝つという事實を映すのに使われたとされる⁵⁵。ただ、そればかりではなく、外道が胡人に畫かれた原因は當時の庶民たちの考えと緊密に関わっているのではないだろうか。古代中國へ往來した西域胡人系の宣教師たちは超能力を持っているものが多いと考えられ、奇術師といえば、通常庶民たちは胡人を認識する。とくに「拜火」という點について見れば、晚唐に描かれた降魔壁畫の中には外道自らの火神を加えている⁵⁶。そして第 9 窟と第 85 窟及び第 98 窟の中には、「外道火神將火燒舍利弗時」、「外道火神□燒急走時」等の榜題がある。また、P.4524 降魔變相では、第三回目の鬪いの場面で外道は水池を變化し舍利弗は白象で池を踏まえて水を吸い、その象の背中に、マニ寶珠が燃えている。『降魔變文』中の佛教と西域宗教の背景を注意しないと、なぜ『降魔變文』は『賢愚經』にない場面がこのように書かれているのか理解しにくいだろう。もちろん、冒頭に述べたように『降魔變文』は佛教の立場で書かれたものであり、一枚の繪に二種のイデオロギーを描くのは無理である。しかし、當時複雑な信仰の狀況を考えると、變文では儒教・佛教・道教三教思想を融合しつつも、西域宗教の要素が多く残されていることがよくわかるであろう。

小結

以上、『降魔變文』の中で、外道が僧侶と共に「和尚」を呼ばれるのは、おそらく西域宗教が中國へ傳教する時、佛教の影響を受けた爲であると考えられる。また、舍利弗が勞度差と幻術を用いて鬪うのは西域で流行した幻術の様相を表すものであろう。『降魔變文』の物語に従って畫家らは描き直しを行い、大量の「勞度差鬪聖變」という敦煌壁畫を作り出した。寫本より見ても『降魔變文』は儒教・佛教・

⁵⁴胡同慶、宋琪『大足「釋迦行孝、修行圖」中的外道人物及其相關問題研究』、『敦煌研究』2005 年第 6 期、39 頁。

⁵⁵巫鴻「何爲變相？——兼論敦煌藝術與敦煌文學的關係」、『禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編』、三聯書店、2005 年、381 頁。

⁵⁶李永寧、蔡偉堂「〈降魔變文〉與敦煌壁畫中的牢度叉斗聖變」、345 頁。

道教三教を基にしたが、西域宗教の影響も色濃く表れている。このような特徴は、P.4524 降魔變相にも見られている。とくに、獅牛對戰圖や外道の人物像等にそうした様相が見られているのである。『降魔變文』は娯楽的な形で同時代の人々の好みに適合していった。つまり、『降魔變文』や降魔變相などは、敦煌という多元文化の中で発展したため、西域宗教の講唱藝術への滲透、敦煌民間信仰の複雑さなどをも反映する資料となっているのである。

(作者は安徽師範大學歴史與社會學院講師)

附圖

圖一



隋・虞弘墓の石棺彫刻（山西省太原市出土）

圖二



P.4524「降魔變相」獅牛對戰圖（敦煌文書）

圖三



6世紀梁元帝蕭繹「職貢圖」の模寫（中國國家博物館藏、部分）、左から倭、龜茲、百濟、波斯からの使者。

圖四



P.4524 「降魔變相」の外道（右）

圖五



P.4524 「降魔變相」の外道（右）