

講經文の成立と利用

——「維摩詰所說經講經文（擬）」を中心に*

高井 龍

はじめに

敦煌文獻「維摩詰所說經講經文（擬）」は、鳩摩羅什譯『維摩詰所說經』講釋の臺本であり、S.4571+S.8167、S.3872、P.2292、P.3079、BD05394、BD15245、Φ101、Φ252、『貞松堂西陲祕籍叢殘』所收本の九點の寫本を数える。そのうち、P.3079 と BD05394 は内容を同じくしている。

「維摩詰所說經講經文（擬）」は、敦煌文獻研究の初期から研究が進められた文獻の一つであり¹、今日までの研究の数は、枚舉に違がない。その中で、本稿に関わる重要な研究成果は二つ挙げられる。一つ目は、講經文が十世紀文獻と考えられることであり、二つ目は、俗講との関わりである。まず、講經文が十世紀文獻であることは、變文や緣起類を含め、講唱體文獻に確認される識語がいずれも十世紀であることから判断できる²。また、識語のない講唱體文獻も、内容や筆に十世紀のものと判断できる特徴を多くが有している。よって、本稿においても「維摩詰所說經講經文（擬）」を十世紀文獻と見做し、考察を進めていく。先行研究の多くが關心を抱いてきた問題の二つ目は、「維摩詰所說經講經文（擬）」を含む講經文と、

*本稿は「敦煌と東アジアの信仰」（2020 年 8 月 1 日、オンライン開催、主催：広島大學敦煌學プロジェクト研究センター）における発表「『維摩詰所說經講經文（擬）』寫本研究」に加筆したものである。敦煌寫本の實見調査にあたり、佛國國立圖書館・ナタリー・モネ（Nathalie Monnet）氏、及び大英圖書館・謝函霖氏の便宜を得た。ここに厚く謝意を表す。なお、本研究は JSPS 科研費 19K23056「佛教講釋文獻の利用と説話の發展に関する寫本學的研究—敦煌文獻を中心に—」の成果の一部である。本稿掲載の敦煌寫本の圖像はいずれも國際敦煌プロジェクト（<http://idp.bl.uk/>：2020 年 12 月 20 日最終アクセス）による。

¹陳寅恪「敦煌本《<維摩詰經・文殊師利問疾品>演義》跋」『歷史語言研究所集刊』第 2 本第 1 分、1930 年、6-10 頁。

²荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』「本論部第三章第二節・講唱體文獻的分類」、中華書局、2010 年、108-183 頁。

俗講と呼ばれる佛教儀禮との関係である³。俗講については、圓仁撰『入唐求法巡禮行記』⁴に儀式次第が記されており、また敦煌文獻中にもほぼ同じ内容の次第を記した寫本（S.4417、P.3849V）が残されていることから、その詳細を知り得る。しかし、講經文と俗講との関係を考察する従來の研究は、俗講において民衆に平易に經典を説く行爲や幾つかの講經文中に見られる通俗的内容が注目される傾向にあった。卑見によれば、この傾向は、前近代において士大夫が公的に言及することさえ憚られた通俗文藝が、近代になると肯定的に評價されるようになった學術潮流の影響を受けたものである。しかし、講經文は、必ずしも通俗的内容を有するものばかりではなく、また俗講との関係が明瞭でないものも多い。そのため、ほぼ常に俗講と関係があるとの見解に基づき講經文研究を行うことは、當時の講經の多角的な理解を困難にしてしまう。筆者は必ずしも講經文と俗講の関係を否定しないが、従來の研究は、あまりに講經文と俗講との関係を強調してきたために、俗講以外の角度から講經文を研究する立場が僅少であったことは否めない。

筆者はこのような問題意識のもと、本稿において、講經文と俗講との関係ではなく、講經文の寫本に着目する。特に S.4571+S.8167、S.3872、P.2292 という三點の「維摩詰所說經講經文（擬）」を取り上げ、今日までなお指摘されてこなかった寫本上の諸特徴を明らかにする。それにより、講經文を實際に使用する場や講經文の使用者、また十世紀敦煌佛教界との関係について考察を進める。具體的には、第一章では S.4571+S.8167 を取り上げ、それが實際の講經に使われる臺本ではなく、講經文の底本のように利用される寫本であったとの卑見を提示する。第二章では S.3872 を取り上げ、講經文の中でも散文部分のみ寫本の由來が異なる點に着目し、その特異な成り立ちを明らかにする。第三章では P.2292 を取り上げ、その識語の問題と講經文の傳播の問題、及び寫本と講經との関係を明らかにする。以上の考察により、従來の研究では指摘されてこなかった講經文の寫本の成り立ちの問題が、實際の講經文の利用といかに関連するのかを明らかにする。これは、本來であれば講經文を用いた講經がいかに行われるかを知るにあたって土臺となるべき知識でありながら、敦煌文獻の各國への分散も起因して、長らく考察が困難であった特徴である。以上を踏まえ、第四章では、特に九世紀と十世紀の相違を踏まえ、講經文中に引かれる説話の特徴を考察する。本稿は、講經文の寫本に

³近年の代表的な研究として次の論文がある。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。朱鳳玉「敦煌《妙法蓮華經講經文》（普門品）殘卷新論」『敦煌寫本研究年報』第 7 號、2013 年、51-68 頁。

⁴小野勝年『入唐求法巡禮行記の研究』全 4 冊、鈴木學術財團、1964-69 年。白化文・李鼎霞・許德楠校注『入唐求法巡禮行記校注』、中華書局、2019 年。

残る様々な特徴から寫本の實際の使用方法を明らかにする点において、從來の講經文研究にはない新たな角度から佛教講釋の一斑を解明することとなるであろう。

第一章 S.4571 + S.8167「維摩詰所說經講經文（擬）」寫本研究

國際敦煌プロジェクトによれば、S.4571 + S.8167「維摩詰所說經講經文（擬）」のうち、S.4571は2175cmの幅を持つ長卷であり、その斷簡の一つS.8167の幅は31.4cmである⁵。S.4571は、現在六點の寫本に分割されており、その並び順も入り乱れている。既に『敦煌變文集』⁶以來、『維摩經』の經文に沿って六點の並び順を正した翻刻が行われてきたが、六點の寫本のいずれもが殘缺であるため、各寫本間に空白が生じている。近年、第三番目の寫本と第四番目の寫本の空白を埋める斷簡がS.8167であることが明らかにされ、その一部を補うことが可能となった⁷。

ここに當該講經文を取り上げるのは、他の寫本には見られない特徴があることによる。それは、複數個所においてなお寫本の缺落があるにも関わらず、現存するS.4571とS.8167を併せると、およそ22mの幅を有するため、實際に講經の場に持ち出して使うことを想定した寫本であるとは考えにくいことである。卑見によれば、從來の講經文研究において、現存する講經文が實際の講經の場では使われないという見解は提起されたことがない。しかし、寫本の幅は實際の使用と密接に関わる問題である。

當該寫本を講經の場で使用するには、寫本の運搬と開閉に問題がある。實際に寫本を手にとって分かることは、當該寫本は、卷かれた状態にあってもかなりの厚さと重さを有することである。そのため、講經の場への運搬が容易でないのみならず、大いに破損の危険を伴う。また、實際の講經の場で使用するには、寫本の開閉に多くの手間と時間を要する。この寫本の開閉の問題に関連して着目すべきは、當該寫本が卷分けされていないことである。もし22m以上の長卷の寫本を實際に使用するのであれば、全體を複數卷に分けておいたり、一卷ごとに保存したりする方が餘程便利である。後に取り上げるP.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」は10m弱の幅を有するが、それが十九卷と廿卷という二つの卷から成ることは外題に示されている。他にも、『貞松堂西陲祕籍叢殘』所收本とBD15245は、それぞれ「文殊問疾第一卷」及び「文殊問疾第二卷」との尾題を有しており、分卷し

⁵國際敦煌プロジェクト (<http://idp.bl.uk/>) : 2020年12月20日最終アクセス。

⁶王重民等編『敦煌變文集』、人民文學出版社、1956年。

⁷李小榮「敦煌變文作品校錄二品」『敦煌學輯刊』2002年第2期、30-33頁。張涌泉「新見敦煌變文寫本校錄」『文學遺產』2015年第5期、130-152頁。

て存在している⁸。Φ96「雙恩記」は、第三卷、第七卷、第十一卷という異なる三つの巻から成り立っており、一卷ごとの使用が可能である。勿論、実際に講經文を使用するにあたっては、巻分けを行うことは義務ではない。しかし、S.4571 + S.8167のように特別に幅のある寫本が巻分けされていないことは、実際の講經には不向きであると考えられる。

それでは、当該寫本はどのように使われたのか。実際の講經の場に運搬することも使用することも容易でない寫本であるならば、それ以外の用途があったはずである。第一に考えられることは、講經の場で実際に使用する講經文の底本として存在していたことである。この場合、当該寫本の内容を講釋する時には、別の寫本に必要箇所を抜き書きすることになる。また、講經の學習として読むことや、実際の講經に参照することも可能である。このような利用は、P.3808V「長興四年中興殿應聖節講經文」やS.6551V「佛說阿彌陀經講經文（擬）」からも指摘し得る。

P.3808V「長興四年中興殿應聖節講經文」は、數ある敦煌文獻の中でも講經文という三文字が冠された唯一の寫本である。これは、長興四年（西曆九三三年）に後唐明宗（在位：九二六―九三三年）の誕節に行われた講經の臺本であり、中原における代表的な講經の姿を窺わせる。さて、当該寫本に書寫された講經が実際に敦煌で行われていないことは、二つの面から指摘できる。一つ目は、この内容は明宗を対象としており、當時敦煌を統治していた曹氏歸義軍政權においてそのまま使うことは、内容上不可能であることだ。もう一つは、当該寫本が中原で使用されて後、間もなく明宗は他界しており、彼の存命中に当該寫本の内容が敦煌に傳來したとは考えにくいことだ⁹。これらの點に鑑みれば、P.3808V「長興四年中興殿應聖節講經文」が敦煌でそのまま利用されることはなかったと考えて良い。

もう一つの講經文であるS.6551V「佛說阿彌陀經講經文（擬）」は、敦煌より西に位置する吐魯番盆地を據點にした西州回鶻において、十世紀の回鶻天子可汗に向けて作成された講經文である¹⁰。この講經文の著者については、中國各地を歩き、長安において紫衣を賜り、五臺山へ行き、西方へと渡っては崑崙山や牛頭山へと向かい、于闐へ足を運んだ人物であることが明記されている¹¹。寫本に

⁸李文潔・林世田「新發見的《維摩詰講經文・文殊問疾第二卷》校錄研究」『敦煌研究』2007年第3期、67-72頁。

⁹楊雄「《長興四年中興殿應聖節講經文》研究」『敦煌研究』1990年第1期、93-101頁。

¹⁰張廣達（共同執筆：榮新江）「有關西州回鶻的一篇敦煌文獻——S6551講經文的歷史學研究」『西域史地叢稿初編』、上海古籍出版社、1995年、217-248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』第31卷・第32卷（合併號）、1991年、159-160頁。なお、寫本の年代については、前者が九三〇年前後とするのに對し、後者は十世紀後半とする。

¹¹「但少（小）僧生逢濁世，濫處僧倫，全無學解之能，虛受人天信施，東遊唐國幸（華）都，聖君賞紫，丞（承）恩特加師號。擬五臺山上，松攀（攀松）竹以經行；文殊殿前，獻香花而度日，欲

目を向けると、途中で擱筆しているだけでなく、その寫本上にも實際の講經に用いた痕跡は窺われない。

このように、P.3808V「長興四年中興殿應聖節講經文」とS.6551V「佛說阿彌陀經講經文（擬）」は、いずれもそのままの内容では敦煌において使用し得ない文獻である。しかし、いずれも紙背文書であることから、敦煌で書寫されたことは間違いない。兩寫本に共通するのは、皇帝を對象とした講經文であり、正當な佛教儀禮の内容を有する點である。それらはいずれも講經の規範を伝えるものとして、またその一部を轉用するものとして、参照利用し得る。

このような文獻の利用は決して特異なことではない。例えば、書儀の寫本や講經を終える際に讀まれる「解座文（擬）」を集成したP.2305Vは、それぞれ實際に手紙を書く際や講經を行う際に参照利用することを目的とした文獻である。特に、類書、書儀、齋會願文にはそのような文獻が多く確認される¹²。S.4571 + S.8167「維摩詰所說經講經文（擬）」は22mを超える長卷であり、實際の講經の場において使用し難い點に着目すると、講經の場に持ち出される文獻ではなく、他の底本や文範として参照される寫本であつたと考えられる。

なお、底本や文範として使われる寫本であっても、實際に使用できないのではなく、底本や文範として幾度か使われた後に、實際に使用されることもあり得る。そのため、輕々に底本や文範としての利用という考え方を多くの寫本に適用することは控えねばならない。しかし、現存する講經文寫本のいずれもが實際の講經に使われたことを前提としてきた從來の研究傾向は訂正されて良いだろう。

第二章 S.3872「維摩詰所說經講經文（擬）」寫本研究

當該講經文の成立は、敦煌文獻の中でも異例である。それを端的に示しているのが各紙の法量である。よって、まず全55紙の法量を以下に示す。なお、第41紙と第42紙との間で寫本が斷裂している。

思普化，爰別中幸（華）。負一錫以西來，途經數載；製三衣於沙磧，遠達崑崗，親牛頭山，巡于闐國。更欲西登雪嶺，親詣靈山。自嗟業鄣尤深，身逢病疾，遂乃遠持微德，來達此方。」

¹²王三慶「敦煌應用文書——齋會文本之整理和研究」『敦煌寫本研究年報』第3號、2009年、1-10頁。黃徵・吳偉校注『敦煌願文集』、嶽麓書社、1995年。

表 1：S.3872「維摩詰所説經講經文（擬）」の法量

第 x 紙	高 (cm)	幅 (cm)	記述内容	第 28 紙	27.4	4.0	韻文＋經文
第 1 紙	28.1	4.1	經文	第 29 紙	28.0	15.0	散文
第 2 紙	27.6	24.0	散文	第 30 紙	27.4	23.0	韻文＋經文
第 3 紙	27.5	11.6	韻文	第 31 紙	28.0	27.5	散文
第 4 紙	28.5	22.2	散文	第 32 紙	27.6	1.6	韻文
第 5 紙	27.4	11.0	韻文	第 33 紙	27.5	25.8	韻文
第 6 紙	27.3	7.5	韻文	第 34 紙	27.8	12.3	散文
第 7 紙	28.1	14.6	散文	第 35 紙	27.8	29.1	韻文
第 8 紙	27.2	20.8	韻文	第 36 紙	27.7	20.9	韻文
第 9 紙	27.5	8.2	韻文＋經文	第 37 紙	28.1	26.7	散文
第 10 紙	28.2	7.2	散文	第 38 紙	27.6	27.2	韻文＋經文
第 11 紙	27.5	21.0	韻文	第 39 紙	28.0	12.4	散文
第 12 紙	27.5	8.6	韻文＋經文	第 40 紙	27.5	25.6	韻文＋經文
第 13 紙	27.8	18.0	散文	第 41 紙	28.0	23.1	散文
第 14 紙	27.6	20.3	韻文	第 42 紙	27.5	24.4	韻文
第 15 紙	27.5	10.2	韻文＋經文	第 43 紙	27.8	14.2	韻文
第 16 紙	28.2	21.3	散文	第 44 紙	28.3	29.4	散文
第 17 紙	27.6	18.1	韻文	第 45 紙	28.1	13.5	散文
第 18 紙	27.7	11.9	韻文＋經文	第 46 紙	27.5	12.5	韻文
第 19 紙	28.0	8.5	散文	第 47 紙	27.5	28.8	韻文
第 20 紙	27.8	17.6	韻文	第 48 紙	28.0	11.2	韻文＋經文
第 21 紙	27.3	7.5	韻文＋經文	第 49 紙	28.4	15.7	散文
第 22 紙	28.3	6.5	散文	第 50 紙	27.9	18.3	韻文
第 23 紙	27.5	21.1	韻文	第 51 紙	27.9	14.0	韻文＋經文
第 24 紙	27.6	6.0	韻文＋經文	第 52 紙	28.3	29.4	散文
第 25 紙	27.6	1.7	經文	第 53 紙	28.0	20.9	韻文
第 26 紙	28.3	13.4	散文	第 54 紙	27.9	14.4	韻文
第 27 紙	27.6	21.5	韻文	第 55 紙	27.4	15.2	韻文＋經文

ここから分かるように、当該寫本には高さの異なる寫本や非常に幅の短い寫本が多数確認される。この原因は、散文を書寫した紙が、經文と韻文を書寫した紙に比してやや大きいことによる。また、散文の字體が經文と韻文の字體と異なる點も重要な相違點である。

次頁の圖 1 は第 5 紙から第 8 紙までの寫本の圖であるが、散文を書寫した第 7 紙のみ高さが異なっており、散文を書寫した紙が經文と韻文を書寫した紙と由來が異なることが看取される。



圖 1：S.3872「維摩詰所說經講經文（擬）」

（第 5 紙途中から第 8 紙の途中まで）

それでは、当該寫本はどのように成立し、そこにいかなる目的があったと考えられるのか。ある識者は、まず經文と韻文のみ書寫した寫本を作成し、別に散文のみを書寫した寫本を作成した後、兩者を貼り合わせたと考えるかもしれない。しかし、經文と韻文のみを一揃いとし、散文のみを別に作成することは、實際の利用から考えても極めて效率が悪く、初めからまとめて書寫する方が餘程良い。また、現存する講經文にも散文のみ別に作成した寫本は一點も存在しない。

当該寫本が散文だけ異なる寫本を貼り合わせたのは、散文部分が書き換えを経やすい性質を有していることによると考えられる。

講唱體文獻における韻文は、通常書き換えられないという点において、散文とは性質を異にする。これは、もともと繪解き研究において提起された見解であり、繪解き藝人が語り物をする際に、韻文以外は自由に語られるという特徴である¹³。

¹³Věna Hrdličková, "The Professional Training of Chinese Storytellers and the Storytellers' Guide", *Archív Orientální*, volume 33, 1965, pp.225-248. Victor H. Mair, "Śāriputra Defeats the Six Heterodox Masters: Oral-Visual Aspects of an Illustrated Transformation Scroll (P. 4524)", *Asia Major*, 3rd Series, Volume 8, Part 2, 1995, pp.1-52. なお、一部の變文には韻文の書き換えが確認されている。代表的研究として次の論文がある。荒見泰史「敦煌文獻に見られる『目連變文』の新資料」『東方宗教』第 103 號、2004 年、61-77 頁。同『敦煌講唱文學寫本研究』「總論部第三章・從舜子變文類寫本的改寫情況來探討五代講唱文學的演化」、中華書局、2010 年、90-113 頁。

敦煌文獻においても、「降魔變文」の繪解き畫卷 P.4524 の紙背に韻文のみが書寫されていることはその好例であり、韻文が文字通り讀まねばならなかったことを示している¹⁴。S.3872「維摩詰所說經講經文（擬）」は、繪解きの語り物とは異なるが、韻文が容易に書き換えられない點は同じである。何より、韻文と經文が一揃いとして寫本が切り取られている状況から判断しても、當該寫本では、經文とともに韻文が書き換えられない文句として扱われたことが分かる。このことから當該寫本の成立について導き出されることは、書き換えのない經文と韻文は元來の寫本をそのまま用いた一方、散文は新たな寫本に書き換え、經文と韻文を書寫した寫本に貼り合わせたということである。

このように成立した寫本であることに起因してか、當該講經文は、他の「維摩詰所說經講經文（擬）」と大きく異なる特徴がある。かつて北村茂樹は當時確認されていた五點の「維摩詰所說經講經文（擬）」の内容を相互に比較した結果、S.3872 が、S.4571、P.2922、BD05394、P.3079、『貞松堂西陲祕籍叢殘』所收本¹⁵と五つの點で異なることを明らかにした¹⁶。それは、經典を引用する際に「經云」とは書かずに「經」と書くこと、偈がないこと、物語的な發展が少ないこと、經文に比較的忠實な解釋が行われること、取り扱う經文の範圍が廣く、二つの品に跨るために、個々の經文の解釋が省略されやすいことである。本稿では、特に S.3872 が二つの品に跨った内容を保持している問題について、寫本研究の角度から考察を加えてみたい。

まず、當該講經文が扱うのは「佛國品」と「方便品」である。現在の寫本の状態となった過程として考えられるのは、もともと「佛國品」と「方便品」とで別行していた二つの講經文を貼り合わせる中で、両者が合體したという假説である。しかし、ここには一つ問題がある。それは、當該講經文の扱う「佛國品」の最後の經文と「方便品」の最初の經文との間に開きがありすぎるからだ。

「佛國品」の經文のうち、當該講經文が最後に引用するのは、「便見此土功德莊嚴」¹⁷である。それは、佛が舍利弗に對して佛國土が本來清淨であることを説き、寶積たち五百人の長者子をはじめとする無数の人々が無生法忍を得たり、また法眼淨を得たりする者がいたと説く場面にあたる。一方、「方便品」の經文のうち、

¹⁴なお、P.4524「降魔變畫卷（擬）」は、法術比べの第 6 場面が破損しているため、第 5 場面で強制的に話を終わらせており、その點において韻文の書き換えが認められる。注 13 (Victor H. Mair, “Śāriputra Defeats the Six Heterodox Masters: Oral-Visual Aspects of an Illustrated Transformation Scroll (P. 4524)”) 参照。

¹⁵北村が用いたのは『敦煌零拾』所收本である。

¹⁶北村茂樹「敦煌出土所謂「維摩詰經講經文」の 2 つの系統について」『北陸史學』第 24 卷、1975 年、31-49 頁。

¹⁷『大正藏』第 14 卷、538 頁 c29。

當該講經文が最初に引用するのは、「若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢」¹⁸である。これは、維摩詰が登場し、彼が俗人でありながら菩薩の道に通じていることを説く場面にあたる。問題は、その二つの經文の間に少なくない量の經文が省略されていることである。それはつまり、實際の經典の中では全く連絡していない二つの經文が、講經文上では連続して扱われていることを意味する。更に、講經文の寫本上には、両者が本來連絡していないことを示す指標がない。このままの流れに沿って講經を行ったならば、聽衆にとって『維摩經』の理解が極めて困難になる。恐らく、當該講經本を實際に使用する際には、ある程度臨機應變に兩場面を繋ぐことが求められる。それは、當該寫本を現状の如くに貼り合わせた人物には可能であるとしても、あまり他の僧侶にとって使い勝手の良い講經文ではない。

このように見來たると、S.3872「維摩詰所說經講經文（擬）」は他に類を見ない成り立ちをした寫本であると分かる。それは、第一章に取り上げたS.4571+S.8167「維摩詰所說經講經文（擬）」とも大きく異なる。また、他の講經文と照らし合わせても、それは決して一般的な講經文のあり方ではなかったと考えられる。

第三章 P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」寫本研究

・識語から見る執筆者

當該寫本は、『維摩經』「菩薩品」を取り上げており、全24紙522行（外題裏の第1紙分を除く）より成る。第1紙は、紙背に外題「第十九 廿」を記すために、反故となった短箋の紙背を利用して貼り附けたものである。當該寫本の識語は夙に知られており、既に多くの研究者が着目してきたところであるが、本稿において今一度その問題を考えてみたい。以下に當該寫本の外題の圖像、及び識語の翻刻と圖像を挙げる。

P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」

519 廣政十年八月九日在西川靜眞禪院寫此第廿卷

520 文書，恰遇抵黑書了，不知如何得到鄉地去。

521 年至四十八歲，於州中應明寺開

522 講，極是濕熱。

¹⁸ 『大正藏』第14卷、539頁b03。

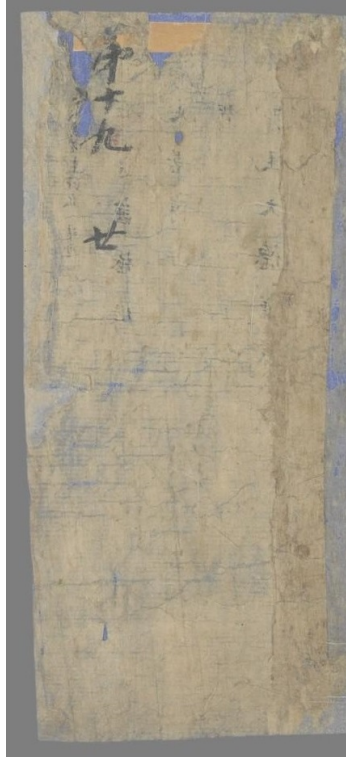


圖 2：外題

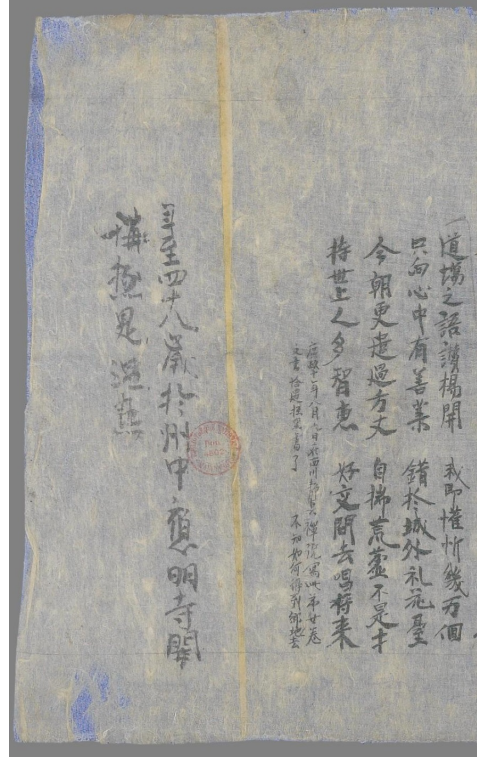


圖 3：識語

519 行目と 520 行目は講經文を書寫したことを記し、521 行目と 522 行目は講經を行ったことを記している。執筆が廣政十年（西曆九四七年）であることから、講經を行ったのも十世半ば以降であると分かる。なお、圖像から分かるように、二つの識語は筆も執筆時期も異なる。

この識語について考えるべき問題は二つある。一つ目は外題との関係であり、二つ目は執筆者である。

まず、519 行目には、第廿卷を書寫した年月日が書かれている。一方、外題には「卷十九 廿」と書かれている。つまり、この識語は第廿卷を書寫した際に記したものであり、十九卷を書寫した際に記した識語ではない。しかし、當該寫本は卷分けされておらず、どこまでが第十九卷であり、どこから第廿卷が始まるかの指標がない。恐らく二卷續けて書寫したために、第廿卷にのみ識語を書いたのであろう。

次に、後蜀の年號である廣政を使用していること、及び西川の禪院にいたことから、この執筆者が四川にいたことが分かる。しかし、靜眞禪院という執筆場所を記すにあたって、わざわざ西川と記していることは、西川が彼の定住地ではない可能性を示唆する。もし彼が西川に居を定めている人物ならば、わざわざ西川と書く必要はない。また、郷地への歸路が分からないという書き方にも、彼の郷地が西川ではないことが示唆されている。恐らく彼は郷地を離れて西川へ来て後、

靜眞禪院に留まっていたのである。これらのこととともに、当該寫本が敦煌文獻の一點であることを併せ考えると、西川出身ではない人物が、西川で講經文を書寫し、西川または西川から敦煌の間の地域で講經を行い、敦煌へやって來たことが分かる。郷地と西川と敦煌という三つの地點を移動していることから、この執筆者は中國の様々な地域を巡り歩いて講釋を行う遊行僧であったと考えられる。

ここで想起されるのは、S.6551V「佛說阿彌陀經講經文（擬）」の執筆者である。彼もまた十世紀に中國各地を巡り歩いた遊行僧であることは、先に見た通りである¹⁹。從來、P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」は、敦煌と四川の關係を反映する寫本として着目されてきたが²⁰、それは當時の敦煌と四川の關係のみならず、當時の中國佛教の一端を反映したものと言える。

次に、当該寫本に残る空白と經文の補筆、講經における寫本の利用の痕跡、寫本の利用方法を考察する。

・空白と經文の補筆

当該講經文の墨に着目すると、前半部分では二個所に墨の異なる文字が確認される。一つ目は 63 行目の文章である。この一文は、62 行目までの文章や 64 行目以降の文章とは墨が異なり、字體もやや崩れている。よって、その前後の内容とは執筆時期が異なり、後に補筆された部分であると分かる。以下に圖と翻刻を示す。下線は補筆であることを示す。

P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」

62 經云：彌勒白佛言：世尊，我不堪往論他問疾。所以者何？憶念

63 我昔爲兜率天王及其眷屬，說不退轉地之行。時

（約 6cm の空白）

64 乃至不退轉地之行。

65 是時彌勒重親花座，再迎蓮臺，三禮牟尼，一伸辭退：

（以下略）

¹⁹注 11 參照。

²⁰陳祚龍「中世敦煌與成都之間的交通路線——敦煌學散策之一」『敦煌學』第一輯、1974 年、79-86 頁。Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*, Harvard University Press, 1989, pp.7-8. 龍晦「敦煌與五代兩蜀文化」『敦煌研究』1990 年第 2 期、96-102 頁。胡連利『敦煌變文傳播研究』、人民出版社、2008 年、190-192 頁。魏郭輝「晚唐五代敦煌與四川佛教文化交流研究——敦煌寫經題記爲中心」『中華文化論壇』2014 年第 9 期、73-78 頁。

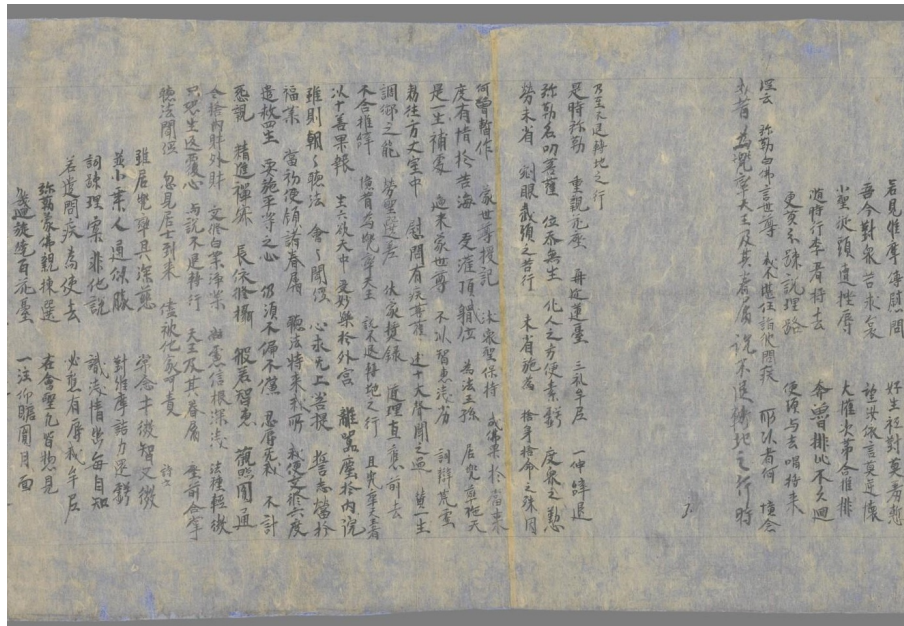


圖 4：P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」部分

當該講經文の他の文章に照らし合わせても、また他の講經文に照らし合わせても、63 行目と 64 行目の間の約 6cm の空白は、經文が書かれるためのものであることは間違いない。63 行目が補筆であることを踏まえると、62 行目の後に書かれたのは 64 行目である。それはつまり、62 行目最後の「憶念」から 64 行目の「不退轉地之行」の間に本來存在する經文を、一旦省略して書寫したということである。その省略された經文が、63 行目に補筆されたのである。

しかし、ここには三つの問題がある。まず、63 行目の補筆は 64 行目の經文と一部重複していることである。そして、63 行目の最後の「時」字は、112 行目以降に扱う經文であるため、本來「時」はここで書く必要のなかった文字であることである。更に、実際には僅か一行で足りる經文のために、約 6cm に及ぶ空白を残したことである。これらの問題を考えるにあたっては、次の經文引用部分が参考になる。該當箇所と翻刻を以下に示す。下線は補筆であることを示す。

P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」

- 112 經云 時維摩詰來謂我言：彌勒，世尊授仁者記，
 113 一生當得阿耨多羅三藐三菩提，爲用何生得
 114 授記乎？過去耶？未來耶？現在耶？
 115 若過去生，過去□（生）已滅，若未來生，未來生未至，若現在生，現在生莫住。
 116 如佛所說比丘汝今即時亦生亦老亦滅
 （一行分空白）

117 不任詣彼問疾。

(以下略)

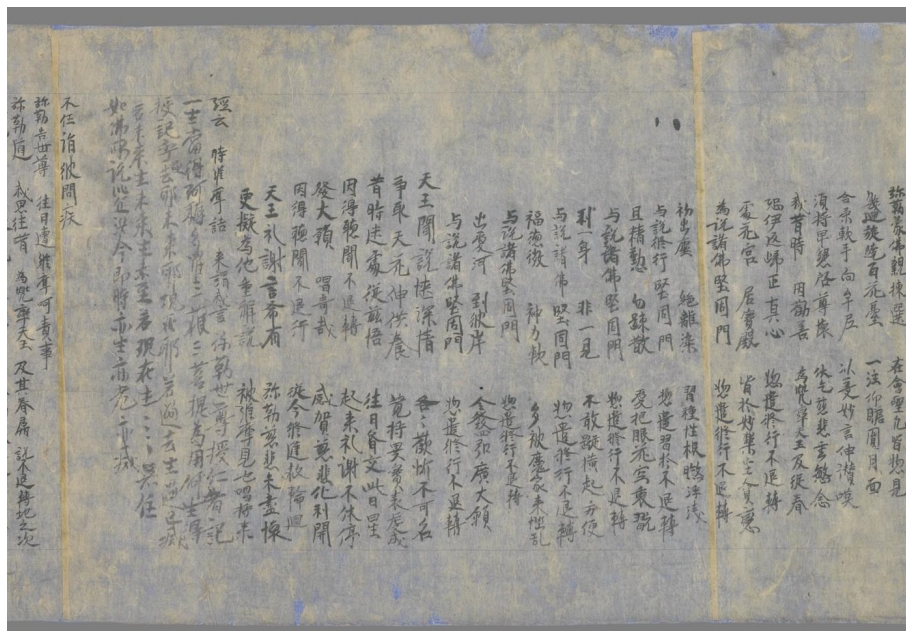


圖 5：P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」部分

112 行目の「彌勒」から 116 行目までの文章は、その前後の文章と墨が異なっていることから、先に見た 63 行目に同じく補筆になることが分かる。つまり、ここもやはり最初の執筆時には經文が空白で残されていたのである。

以上に挙げた二つの經文の補筆は、ほぼ同じ薄墨で書寫されており、同じ時期に書かれたものと考えて良い。恐らく、當該講經文を書寫する際に用いた底本が、上掲二個所の經文に何らかの不備があったため、當該寫本ではそれらの經文の書寫を一旦控えねばならず、補筆になったと考えられる。つまり、63 行目とその後続く約 6cm の空白、112 行目から 116 行目と一行分の空白は、いずれも後に一定量の經文の補筆を行うために空けたものと考えられる。

ただし、これらの空白と補筆の痕跡は、當該講經文を講經で使用したことを示す痕跡ではない。當該寫本の後半部分に残された韻文吟詠方法を表わす語句や韻文の始まり個所に書かれる鉤（「」）とは、書寫目的を同じくしないと考えられる。次にこの問題を取り上げる。

・薄墨を用いた講經の利用の痕跡

まず、當該寫本の後半に見られる韻文吟詠方法や鉤の薄墨が見られる個所を以下に翻刻する。韻文吟詠方法は 483 行目に「平」と一回書寫されているのみであ

る。一方、鉤は483行目から八句ごとに書き込まれており、講經文の最後の518行目までその形式が続く。

P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」

- 483 平「光嚴汝聽我宣揚，萬行皆於心內藏。
484 光嚴若也專心聽，一一方名眞道場。
485 長行布施莫希亡，無住心中誰短長。
486 一切處與人安樂著，此個名爲眞道場。
487 「一志任持熱戒香，整齊三業保行藏。
488 心珠皎潔無瑕翳，此個名爲眞道場。
489 又須忍辱離剛強，怨境來時莫與忙。
490 觀行破除含忍却，此個名爲眞道場。
491 「摩練身心似鏡光，能行精進力堅剛。
492 睡眠懈怡（怠）全除改，此個名爲眞道場。
493 卓定深沈莫測量，心猿意馬罷顛狂。
494 情同枯木除虛妄，此個名爲眞道場。
495 「智劍鋒寒比雪霜，不交煩惱滿身藏。
496 六根門裏長尋捉，此個名爲眞道場。
497 慈悲愍念受災殃，六道三途往返忙。
498 拔濟總交登彼岸，此個名爲眞道場。
499 「歡喜逢人但讚揚，莫生嗔怒縱心王。

（以下略）

他の講經文に照らし合わせて考えるに、韻文吟詠方法や鉤の書き込みは、その講經文が實際の講經で語られた痕跡を示すものである。しかし、當該講經文において、韻文吟詠方法を示す「平」と鉤の書き込みが見られるのは、維摩詰が道場とはいかなる場所であるかを光嚴菩薩に説く場面、つまり、すべてが道場である、と繰り返し述べる韻文に限られる。この韻文は、四句ごとに「此個名爲眞道場。」を繰り返しており、暗誦にも適したものとなっている。詩文が讀む以上に暗誦するものであった時代において、暗誦や吟詠に適した韻文が重視されることは、十分理解し得る。従來の講經文の研究では、韻文に着目する際、表記された平、側、斷など

の韻文吟詠方法²¹、佛教以外の儒教や道教の用語の利用やその意義等について²²、多くの指摘がなされてきた。また、散文においても、經文を敷衍するにあたって、様々な非佛教的内容を取り入れる場面や、自由に物語化する場面に着目が集まっていた。しかし、寫本の實際の利用に關わる韻文吟詠方法や鉤の書き込みに着目するならば、暗誦や吟詠に適した韻文こそが、實際の講經で利用されるにあたり、重要な意義を與えられていたと考えられる。

それでは、P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」が實際の講經に使われたことを踏まえ、先に見た前半部分の經文の補筆との關係はいかに考えるべきであろうか。二個所の經文の補筆は、後半の韻文への書き込みと同じ筆である。よって、それらは同じ時期に書き込まれたものである。しかし、實際に講經を行ったことを記す識語には、第十九卷と第廿卷の全てを講釋したとは書かれていない。このことは、經文を補筆した前半を同じ講經で使った可能性を否定するものではないが、前半の補筆箇所を講經で取り上げるならば、そこにはやはり後半部分に見られる鉤等の書き込みがあるべきである。また、韻文吟詠方法や鉤の書き込みが實際の講經と關係することを踏まえるならば、實際に講釋されたのは、後半部分であったと考えられる。

ここまで、S.4571+S.8167、S.3872、P.2292 という特徴ある三點の「維摩詰所說經講經文（擬）」寫本を考察し、それぞれの寫本上の特徴を明らかにした。冒頭に記した如く、從來の研究において、講經文は多く俗講と關連するものとして研究が進められる傾向にあった。しかし、講經文の寫本上の諸特徴に着目すると、それらが俗講に使用された可能性に基づいて研究を進めるだけでなく、各寫本の特徴を踏まえた上で、講經文の成立過程や使用方法を考える必要があることが分かる。次章では、講經文と説話の關係に着目して、十世紀敦煌の佛教講釋の問題へと考察を進めよう。

²¹この問題に關する研究は數多いが、主要な研究として以下の論考がある。孫楷第「唐代俗講軌範與其本之體裁」『國學季刊』第6卷第2號、1937年、185-236頁。那波利貞「中晚唐五代の佛教寺院の俗講の座に於ける變文の演出方法に就きて」『甲南大學文學會論集』第2號、1955年、1-74頁。牛龍菲「中國散韻文相間兼說兼唱之文體的來源」『敦煌學輯刊』創刊號、1938年、23-49頁。王昆明「佛教頌讚音樂與敦煌講唱辭中“平”、“側”、“斷”諸音曲符號」『中國早期藝術與宗教』、東方出版中心、1998年、402-428頁。李小榮『變文講唱與華梵宗教藝術』、上海三聯書店、2002年、185-207頁。

²²具體的な分析を行った研究のうち、主要な研究として以下の論考がある。金岡照光「I總說〈敦煌文學の諸形態〉二講唱體類（一）講經文類」金岡照光編『講座敦煌9敦煌の文學文獻』、大東出版社、1991年、35-60頁。北村茂樹「『維摩詰經講經文』と『維摩經』との關係——スタイン三八七二文書を中心に」橋本博士退官記念佛教研究論集刊行會編『佛教研究論集』、清文堂、1975年、437-450頁。

第四章 講經文中の説話

筆者はこれまで九世紀敦煌における『維摩經』教學と祇園精舎建立説話との関わりを指摘し、それが十世紀敦煌における「降魔變文」や莫高窟壁畫の「勞度差闘聖變」の流布の一因となったことを指摘してきた²³。しかし、同じ十世紀の文獻である講經文には、祇園精舎建立説話が取り込まれた形跡が窺われない。

まず、講經文における説話の語りは、大きく次の三つに分類される。一つ目は、經典そのものを敷衍して、本來の内容からは全く窺い知ることのできない場面展開を行ったり臨場感溢れる展開を見せたりする。S.4571+S.8167「維摩詰所説經講經文（擬）」の一部やP.2305「妙法蓮華經講經文（擬）」等が代表例である。二つ目は、經典とは直接に関係のない説話を講經文の中に取り込むものであり、羽153「妙法蓮華經講經文（擬）」等がある。また、P.2324「難陀出家緣起（擬）」も、そのような講經文中の説話部分が獨立した文獻であると考えられる²⁴。三つ目は、説話をそれ程取り込んだり經文を敷衍したりせず、經題や經文に沿った内容を展開する講經文である。

このように、講經文と説話の語りの関係は一樣ではない。各寫本を精査すれば、その多様さは更に指摘できるであろう。それは、本稿が示した講經文の成り立ちの多様さに通じるものである。それにも関わらず、九世紀には『維摩經』教學と結び付きの強かった祇園精舎建立説話が、「維摩詰所説經講經文（擬）」のいずれにも見出されないのである。

この要因として考えられるのは、まず十世紀敦煌の佛教界が九世紀の佛教教學の水準を維持できなかったことである。また、八世紀後半から九世紀にかけて活躍した曇曠や法成のような學識ある高僧が輩出されなかったことも重要な要因であるだろう²⁵。更に、かつて王重民が指摘したように、多くの講經文が中原等の他地域から將來されたものであることも看過できない²⁶。本稿が取り上げた P.3808 V

²³拙稿「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、2013年、193-213頁。同「敦煌本「祇園因由記」考（續）」『敦煌寫本研究年報』第14號、2020年、69-83頁。

²⁴P.2324「難陀出家緣起（擬）」は前缺寫本であり、現存部分は「次解難陀者」の五字を以て始まる。これは、いずれかの經典の中に出てくる「難陀」という二字の解釋を以下に行うという意味である。當該寫本は難陀の出家に關する逸話をそのまま取り込んだ講經文となっている。拙稿「敦煌文獻 P.2324《難陀出家緣起（擬）》與講經——以寫本的使用方法爲中心」『興大中文學報』第43期、2018年、97-117頁。

²⁵竺沙雅章『增訂版中國佛教社會史研究』「後編第三章・敦煌出土「社」文書の研究」、朋友書店、2002年、496頁。

²⁶王重民『敦煌遺書論文集』「敦煌變文研究」、中華書局、1984年、175-227頁。橘千早『敦煌變文韻文考』（一橋大學大學院社會學研究科博士論文）、2013年、71頁。

「長興四年中興殿應聖節講經文」が中原由來であることは言うまでもなく、P.2292「維摩詰所說經講經文（擬）」やS.6551V「佛說阿彌陀經講經文（擬）」は、遊行僧のように他地域から敦煌に足を運んだ僧侶によって將來されたり使用されたりした講經文であった。また、P.3093「佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文（擬）」が中原由來の講經文であることは、先の王重民の指摘にも詳しい。

このように見來たるならば、『維摩經』と祇園精舍建立説話のような、九世紀敦煌に見られた經典の教學と説話の繋がりが講經文に希薄である背景には、十世紀敦煌の佛教界が九世紀の教學を繼承できなかったという内的な要因とともに、講經文が他地域の佛教講釋文獻であり、外來の僧侶によって將來されることが多かったという外的な要因が働いたためと考えられるのである。恐らく、敦煌文獻中の講經文は、敦煌の僧侶によってのみ使用されたのではなく、遊行僧等のように、他地域から敦煌にやって來た僧侶によって使用される場合も少なくなかったであろう。それは、當時の敦煌と他地域との交流の所産とも言い得る。

小結

本稿では、S.4571+S.8167、S.3872、P.2292 という三點の「維摩詰所說經講經文（擬）」の寫本研究を通して、各寫本の諸特徴を明らかにするとともに、それらの使用の場についての解明を試みた。講經文と俗講との關係を中心に進められてきた從來の多くの研究とは異なり、實際の講經の場で使われたのではなく、底本として使われたと考えられる寫本、特異な成り立ちによって散文部分を書き換えた寫本、四川で作成され、補筆が加えられて實際に使われた寫本等、講經文の成立と使用の場について、幾つかの具體的な狀況が浮かび上がらせることができたと考える。またその成り立ちや使用の場の多様性は、十世紀敦煌の佛教文獻がいかに関わり合っていたかを理解するにも資するものと言えるだろう。

敦煌の講經文は概ね十世紀の文獻である。しかし、十世紀の他地域にどのような講經文が存在していたのか、我々はその詳細を知り得ない。そのため、かつて王重民が指摘した敦煌講經文が敦煌のものではないという見解は、檢證したり批判發展させたりする研究が十分には進められてこなかった。しかし、それは今なお敦煌の佛教を考究するにあたって、極めて重要な問題である。十世紀當時の敦煌には、様々な僧侶が足を運び、敦煌を経由して中國國內を移動し、また西域やインドへと向かったことが知られている。鄜州開元寺の僧侶である智嚴が西天への聖跡巡禮へ行き、その歸途に敦煌を経由したことはその代表例であるが、他に

も志堅や道猷をはじめとする多くの僧侶についての記録が敦煌文獻に確認されている²⁷。

今後は敦煌と周邊地域との盛んな交流を踏まえ、更に多くの講經文寫本の實見調査を行うことによって、講經文と十世紀の敦煌佛教界や周邊國家、そして中原との関わりを解明していくことを課題としたい。

（作者は大谷大學文學部任期制助教）

²⁷榮新江「敦煌文獻所見晚唐五代宋初的中印文化交往」李錚・蔣忠新主編『季羨林教授八十華誕紀念論文集』下卷、江西人民出版社、1991年、955-968頁。