

敦煌講經文類と『東大寺諷誦文稿』より見た 講經に於ける孝子譚の宣唱

荒見泰史

第一節、前言

敦煌文獻に残される 9、10 世紀の孝子譚に關する膨大な文獻資料は、敦煌研究中に於いて早くから注目を集め、盛んに調査研究が續けられてきた資料群の一つである¹。

これらの研究は、單に『二十四孝』成立など孝子傳類の發展過程に關わる研究に止まらず、敦煌の資料が多く佛教書に混ざって發見された點、さらには法會、齋會などの儀禮に關わる資料も見られる點などに據り、或いは佛教流入後の中國における孝道の變容を表す資料として、或いはその過程における用途、つまり僧侶の實際の宗教活動としての儀禮における孝道文學使用の實態を表す資料として、研究者の注目を集めてきたといえる²。

このうち、とくに後者の儀禮における用途に關しては、例えば中國に於いて古くから行われてきた祖先祭祀、さらには喪葬儀禮、追福供養行事の變容という視點から見た場合、さらに興味深い點が見えてくることが想像されるのではないかと。何故なら、古來中國ではそのような場で孝子譚が語られ、孝歌が歌われる傳統があることはよく知られている通りである³。こうした祖先祭祀は唐代のとくに後半期頃には佛教儀禮とも融合し、喪葬儀禮や追福のための佛教の齋會、道教の齋醮といった儀禮を形作っていったことも知られている。敦煌文獻中に多く見られる願文（齋願文）の類に、多く孝道について語る件があるのはその表れとも言える。

¹敦煌文獻發見後の孝子類の研究に關しては張涌泉、竇懷永『敦煌小說合集』（浙江文藝出版社、2010 年 2 月、頁 46-49「孝子傳」解説部分）に詳しい。

²鄭阿財『敦煌本孝道文學研究』、石門圖書公司、1982 年 8 月。

³參看龔敏「三國孝歌初談」、第四屆中國俗文化國際學術研討會會議論文集、2011 年 10 月、頁 29-37。

そのような中國の儀禮の變容の中で、孝子譚は様々に形を変えて佛教の法會、齋會に於いて巧みに利用されたのではないかと考えられるのである⁴。

そうした儀禮から發展したと見られる、報恩を目的として開かれた講經法會が存在していたこともすでに知られている。『故圓鑑大師二十四孝押座文』などはそれを證明してくれる資料と言えよう。この梵唄から發達した9、10世紀中國の儀禮文書に見られる作法である押座は、法會の始めに聽衆を着座させ鎮める段で儀禮の趣旨を読みこむ韻文、押座文を唱えるものである⁵。この『故圓鑑大師二十四孝押座文』が、具體的に如何なる講經法會の押座で歌われたものであったかはこれのみでは定かではないが、少なくとも報恩を意圖とする講經で歌われたものであることは疑いがないであろう。他にも例えば『（擬）父母恩重經講經文』、『雙恩記』という資料がある。これらはみな報恩を説く爲の講經として用いられたものであることはこれまでに多く論じられている。ただ、これらは『父母恩重經』や『報恩經』の解釋を中心とする講經に用いられたもので、文全體に「聞語笑時无意聽，見歌懽處不臺頭；專希母子身安樂，念佛焚香百種求」、「忽然是孝順女兼男，一旦生來極峻疾；若是冤家託蔭來，阿娘身命逡巡失。……只須受戒聞經，此外難申孝義。今日座中人，分明須總記。」（P.2418『父母恩重經講經文』（一））などの文辭も見られるなど、これらが父母の生前に養育の恩に報いるための法會で行われていたことを想わせ、必ずしも追福齋で使用されたものとは思われない場合もある。しかし、このような佛教における報恩の爲の講經等の法會が、喪葬儀禮などとの関わりもあり、七七齋などの預修齋と追福齋とも結びつきを持っていったであろうことは容易に予想されるところである。實際、喪葬儀禮用ばかりではなく、七七齋に讀まれていた齋願文の類にも多く孝道が説かれているのである。他にも廣い意味での追福齋に関しては、膨大な目連變文類が敦煌文獻に存在していることも廣く知られている通りである。他に、敦煌の資料では、S.5957などの一連の『開經文』、『轉經文』によって、追福の爲の轉經、講經が行われる事も分かっている。ただ、具體的な追福齋の講經における孝子譚語りの事例が敦煌文獻からは明確な資料が示された事は管見の及ぶ限りではこれまでは見られない。

こうした中で、筆者は日本殘存の資料にそれらを補完する資料を見出す可能性があると考え。盛唐期から中唐期にあたる平安初期頃までの日中の交流が盛んであったこともあり、儀禮文書等に於いても敦煌資料に見られる中國資料と近い點が多く見られている。こうした點については、中國、朝鮮半島の儀禮を參拜し

⁴拙稿「敦煌の喪葬儀禮と唱導」、『敦煌寫本研究年報』第6號、京都大學人文科學研究所、2012年3月、頁27-40。

⁵拙稿「押座文及其在唐代講經軌範上的位置」、『敦煌變文寫本的研究』、中華書局、2010年、頁240-281。

た圓仁も『入唐求法巡禮行記』において、「唐風」、「新羅風」といった各國の變化を述べつつも、大枠に於いて雙方の儀禮に大きな違いが無いことを述べている通りであろう⁶。

このような考えに基づき、本稿に於いては日本に残されていた8世紀末から9世紀初の法會の爲の範文集と見られる『東大寺諷誦文稿』に對して初歩的な調査を試みてみた。この『東大寺諷誦文稿』に見られる文辭の中には、これに據って執り行われた法華八講が父母に對する報恩の爲に行われたものであることが読み取れる。また読み上げられた齋願文の中では孝子説話をふんだんに用いて施主の報恩を説いており、日本に残される初期の法華講における孝子譚の使用が明確に読み取れるのである。

本稿では日本文獻に見られる事例により、こうした孝子譚の佛教儀禮における受容の状況を考えてみたい。

第二節、『東大寺諷誦文稿』とその内容

ここに言う『東大寺諷誦文稿』の原卷寫本はすでに戦火で焼失しており、戦前に行われた調査結果、及び複製に據ってのみ實態を知ることのできる資料である。

もとは知恩院第75世貫主古經堂鶴飼徹定大教正の手にあった東大寺關係の文書であり、後に順天堂病院院長佐藤達次郎の所藏となったとされる。昭和13年に田山信郎氏が佐藤家の収集品を調査した際に見出されて國寶指定され、そして昭和14年には山田孝雄氏により複製が作成されている。その後、原卷寫本は昭和20年4月15日に四谷の佐藤邸で爆撃に據る火災により焼失したとされる⁷。

ただ、上にも言うように焼失に至るまでにすでに研究上の重要性が指摘されており、複製ばかりではなく多くの研究が残されている。それらによって焼失後の今日に於いてもその寫本の状況などは概ね理解することができるのである。それらについては、すでに中田祝夫氏『東大寺諷誦文稿の國語學的研究』に研究史を含めて詳細に述べられているので、ここでは概略を紹介するのに止める。

まず、同寫本を調査した山田孝雄氏によれば、「此本は楮紙十八枚を繼ぎ合わせたる卷子本にして、縦八寸八分、全長二十九尺八寸二分」とされ、さらには「一紙の寸法必ずしも一致せず」とされている。更に正面には『華嚴文義要決』の記載があったという。なお『華嚴文義要決』の書寫年代は平安初期とされ、紙背の『東

⁶圓仁『入唐求法巡禮行記』、第八章、『大日本佛教全書』113卷、頁207-208。

⁷『東大寺諷誦文稿』に関しては、中田祝夫『東大寺諷誦文稿の國語學的研究』（風間書房、1969年）、築島裕篇『東大寺諷誦文稿總索引』（汲古書院、2001年）、小峯和明「『東大寺諷誦文稿』の言説」（『中世法會文藝論』、笠間書院、2009年、頁47-67）を参照している。

大寺諷誦文稿』は法華八講の記述から延暦十五年（796 年）、或いは引用する『心地觀經』の傳來時期から天長二年以降から 9 世紀半ば頃までと考えられている⁸。

山田氏らに「今この文章を閲するに、これは首尾一貫せる文章にあらず。この文は四・五十の斷章に分ちて見られるべくして、（その一々の斷續は今遽かに斷定するを得べからず）恐らくは法會の爲に用ゐらるべき表白又は教化の文の例案として起草を試みたるものなり」と言われるように、全編を通讀すると、法會に使用する文辭、美辭麗句を羅列する部分もあり、何らか一種類の法會に用いるために首尾一貫して編纂された次第法則といえるような資料ではない。とは言うものの、詳細にみると法會の次第ごとに文辭を集めたもののようで、數種類の法會で宣讀する資料を集めた次第法則の範文集といった性質のものに思われる。敦煌に多く見られる齋願文などの範文集に近いものと言えようか。

以下は、『東大寺諷誦文稿』中に見られる章題と見られる記載を抽出したものである。

- | | |
|-----|---------|
| 1 | □□言辭 |
| 27 | 六種 |
| 53 | 勸請言 |
| 65 | 勸請發句 |
| 67 | 自他懺悔混雜言 |
| 157 | 釋迦本緣 |
| 168 | 慈悲德 |
| 211 | 誓通用 |
| 212 | 誓詞通用 |
| 263 | 慰誘言 |
| 286 | 卑下言 |
| 303 | 注 |
| 333 | 注 |

以上の題目は、寫本上に整然と記されるものではなく、これらの章題が全ての斷章を正しく整理できているとするものではない。中には後に書き加えられたと見られるものも多く残されているのである。

しかし興味深いことに、これらを讀み進めると、概ねに於いて儀禮の次第進行と近い部分も讀み取ることができる。

因みに『入唐求法巡禮行記』『赤山院講經儀式』には以下のような次第が残され

⁸中田祝夫『東大寺諷誦文稿の國語學的研究』（風間書房、1969 年）に據る。成立年代に關しては、他に小林真由美「東大寺諷誦文稿の成立年代」（『國語國文』第 60 卷第 9 号、1991 年）がある。

ているのはよく知られている⁹。法會ごとに次第は異なるのであるが、近い時代の代表的資料という事で一應挙げておく。

辰時打講經鐘——良久之會，大衆上堂，方定鐘聲——講師上堂，登高座——大衆同音稱嘆佛名——登座訖，稱名訖，下座一僧作梵——大家同音唱——講師唱經題目——開題（分別三門）——維那師出來，申會興之由，施主別名，施物色。轉與講師，講師把塵尾，申舉施主名——（講師）獨自誓願——論義者論端舉門——入文談經……

『東大寺諷誦文稿』に於いては、例えば初めの1行目に始まる「□□言辭」部分では「□□(葵藿)隨日而轉，芭蕉因雷而增_長，阿叔迦樹，女人摩觸華出，橘得尸菓則滋多。[無]心草木尚然。況乎，諸佛如來之本願！大悲月現衆生心想水中，如虛谷之□（響；如）鏡中之像，復如天鼓摩尼珠。」（2-4）にはじまり、また「諸佛□讚世間有容□□時，蒙小福，利大、財大、福大。」（12-13）のように言い、佛に對する讚嘆が中心となっている。

多くの法會に於いて、冒頭に嘆佛の作法があるのは言うまでもないであろう。敦煌の願文類における冒頭の「號頭」の部分がこれに一致する。例えば以下のような例がある。

法身凝寂，非色明相之可觀；實智圓明，豈人、天之所聞。不□生不災，越三界已以居尊；無去無來，運六通而自在。歸依者，□□咸出苦海；迴向者，唯離蓋纏。大聖魏魏巍巍，名言罕測者矣！（S.4536『願文』）

『入唐求法巡禮行記』においても「稱嘆佛名」があるのはこれにあたるのである。

27行目に始まる「六種」とは、もと密教の法會に於いて、闍伽、塗香、華鬘、燒香、飯食の六種のいわゆる六種供具を奉獻する際に誦し、自他に迴向する文をいう。『東大寺諷誦文稿』においても、「昔世殖善因之人，作福德丈雄，智慧丈女，無價珍器，盛盈百味供具，而供養三世三寶。（27-28）」、「吾奉此花，飛十方作佛土之莊嚴。今日奉此香煙，浮三千作信使。父母所生之土，雨雨花散，翻化瓔珞衣，百味供養。云。（31-32）」、「爲旦（檀）主過去兩親，羈縻三途八難，于今經迴者，今蒙獻華之十種功德、奉香之十箇勝利，天上寶聚自然集。（33-34）」、「所設上香花、燃燈種々，約如來之境界，所受收都無，慈悲衆生界故，垂哀納受。（36-37）」等の記載があり、これに近いものと確認できる。

法會において讀誦される文における同様の内容は敦煌の願文類にも一致するものが多く見られる。例えば「建齋逾于善德，設供越于純陀；爐焚百和之香，厨饌

⁹圓仁『入唐求法巡禮行記』、第八章。

七珍之味。(S.1441)」、「于是供陳百味，座拂千花；投寶地以翹誠，叩金原而瀝想。(P.2940)」など枚舉にいとまがない。これらと基本的には同じと見られる。ある種、敦煌本の「夫王(玉)花十方，佛來垂手灌頂。于是罄[捨]衣資，沐浴身心，内外虚淨，嚴飾院宇，廣荐珍羞。煙焚衆香，供設十味，翠幕橫掣，紅幡豎張。玄元降而紫氣浮天，調物至而白毫匝地。三仙(佛)弈弈，整裝而赴道場；四果誦誦，□(振)金錫而入法會。(S.2832)」とよく似た文であると見ることもできる。

53行目からは「勸請言」である。法會における「勸請」とは、言うまでもなく神佛の壇上への來臨を請い願うことである。「鸞鳥翔處，必有聖王；紫雲、黃雲、萋萋下，必有福德玉男、玉女。況乎，某佛某菩薩翔臨所。(53)」、「今日旦(檀)主等，至誠歸浦(補)陀之主，慇懃投大悲海。七寶所成之琉璃寶宮、十恆河沙世界遙遠，因行十二故，神通寶輿，望住持之大殿。(62-64)」のように言い、文字通り「勸請」の爲の文辭であると見ることができる。敦煌の願文類でも『啓請文』など、多く類似する文體が見られている。

弟子某甲等合道場同發勝心，歸依啓請十方諸佛，三世如來；湛若虛空，眞如法體；蓮花藏界，百億如來；大賢劫中，一千化佛；誓居三界，功德山王；同侶白衣，維摩羅詰；菩提樹下，降魔如來；兜率宮中，化天大覺；無量劫前，大通智勝，十六王子；恆沙劫后，釋迦牟尼，五百徒衆；東方世界，阿閼毗佛；南方世界，日月燈佛；西方世界，無量壽佛；北方世界，最勝音佛。四維上下，亦復如是；一一法身，恆沙世界；一一世界，百千如來；一如來，微塵大衆；一大衆，皆是菩薩；一一菩薩，俱六神通；三界有情，誓當濟拔。唯愿去金剛座，趣鐵圍沙山，來赴道場，證明弟子發[露]懺悔。……(S.5957『啓請文』)

仰啓請諸佛如來大慈悲父，能深利樂無量衆生，十二部經甚深蜜密藏，甘露法雨能清涼，菩薩聲聞，一切賢聖：惟愿發神足，運悲心；降臨道場，證明所謂。(P.2226『捨施文』)

67行目の「自他懺悔、混雜言」の部分は、「懺悔」と「表白」あるいは「願文」の部分であろう。數編の斷章に據っているが、概ね「父母」、「親」の恩について説くものであり、初めの部分は「故我等修懺悔之行，奉送出世間之財。(77)」、「逆十惡等，乃至謗法闡提罪，自作教他見隨喜，至心慙愧，皆懺悔願罪除滅永不起。(78-79)」等のように「懺悔」を表す文言は多い。

法會におけるこのような懺悔は授戒の作法の前に行われる事が多い。敦煌の『受八關齋戒文』等に多く見られる¹⁰。他にも講經文中にも同様の次第順序で懺悔が行

¹⁰拙稿「敦煌本『受八關齋戒文』寫本の基礎的研究」、『敦煌寫本研究年報』第5號，2011年3月，頁129-150。

われた例を知ることができる。例えば『佛說阿彌陀經講經文』には「凡是聽法，必須求哀，發露懺悔，先受三歸。次請五戒，方可聞法，增長善根。然後唱經，必獲祐福，稱三五聲佛名。」の様に言い、以下の懺悔の言葉が残されている。

門徒弟子，今日既來法會，大須努力，齋心合掌，與弟子懺悔十惡五逆之罪，洗除垢穢，起改心淨心，來世往生西方淨土。連（蓮）花化生，永拋三惡道，長得見彌陀。願不願？ 能不能？ 善哉善哉！……今日今時，對十方佛，對十方菩薩，對三乘經，對十方僧，對諸大衆，不敢覆藏，志心懺悔，願罪消滅。三說。

……懺悔已了，此受三歸，復持五戒，……（S.6551『（擬）佛說阿彌陀經講經文』）

次に 80 行目以降であるが、ここは数え方にも據るが、概ね七つの斷章からなっていると言える。いずれも題名が無いものの、「此某會，初所以由世人所穢塵勞，爲難行法而初事。（78）」、「今日旦（檀）主某甲，掃灑三尊福庭，莊嚴四德寶殿，藥師如來謹敬，心內法華一經乘（乘經），堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講之法會志者。」（80-82）、「父以某年月日長逝，母氏以某年月日沒逝。爰佛子，沈百重深孝，設難陀之信供，今日供養善來聖衆。」（118-119）のように、法會の趣旨や亡靈について述べる箇所、さらには「由此莊嚴父母，現在安隱大期之時，令被引道，自亦於自利，々他之善事，悉除災難，臨命終時，往生淨琉璃淨土。」（109-110）のように「願意」を表す文句が散見されている。まさに後代の願文の類に近いと言える。

ちなみにこの「莊嚴父母」の様な用法は、極めて同時代の中國に於ける状況を反映していると言える。この点については後述する。

なお、そこに用いられる「今日旦（檀）主某甲」、「伏惟」等のきまり文句、あるいは文辭も、後に述べるように願文類に見られるものに近いことは注目しておいてもよいであろう。『入唐求法巡禮行記』にいう次第では、懺悔、受戒は見られていない。儀禮の趣旨説明という点では「申舉施主名」というのがこれにあたると言えよう。

157 行目に始まる「釋迦本緣」では、佛傳故事が述べられる。このような佛傳故事が願文類の後ろに述べられる例については詳らかではないが、次の 168 行目に始まる佛菩薩への讃嘆の前に、釋迦の傳を語るような件があったということであろうか。

またここには佛傳と並んで「薩埵王子」、「帝釋化鴿」のような本生譚をもとにしたと考えられる話、「貧女腐汁奉緣」のような有名な故事も引かれている。これ

らのような本生譚は『太子成道經』や『醜女緣起』のような講唱體變文の冒頭部分にしばしば見られるものであり、また朱鳳玉氏の指摘するように羽 153V 『妙法蓮華經講經文』中に用いられた例も見られている¹¹。また「貧女腐汁奉緣」の故事は、『賢愚經』に見られるもので、9世紀の唱導資料としては『佛說諸經雜緣喩因由記』にも見られている。このような点から見ても、敦煌の唱導資料、講經文、變文とも関連が考えられ興味深い。

ここで興味深いのは、記述は「護明。云。白象。云。右脇。云。七步。云。大仙人令相。云。……」のようであり、具體的描寫には觸れていない点である。「——云」のような同様の記述は全編を通して見られるもので、恐らくこの寫本の書き手、あるいは法會の講師となるものにとって常識的な内容であるので、續きを書く必要が無く、梗概のみを備忘録のように残したものであろう。また、ここではこの梗概をもとに自由に講説が行われたということであろう。おそらくこのような省略された部分は、即興の漢語で説かれたと考えるよりも、和語で臨機應變に語られていたと考える方が筋が通るのではないか。かつて小峯和明氏に、『今昔物語集』巻第一の「釋迦如來人界宿給語第一」、「釋迦如來人界生給語第二」が、日本における最初の和語に據る佛傳であるとの評價があるが、それ以前に、このような口頭に據る佛傳の存在を考えて良いのであろう。この点については後節に再述する。

168行目に始まる「慈悲德」では、佛菩薩の慈悲が如何なるものであるかを具體的に述べることを中心とし、貧者に對する慈悲、地獄にいるものに對する慈悲が説かれる。このような描寫は、敦煌の願文類にも多く見られる。とくに、『俗講莊嚴迴向文』の以下の件には共通性を感じる¹²。

先用奉資，梵釋四王，龍天八部。伏願威光熾盛，福力彌增；興運慈悲，救人護國。使四時順序，八表無虞，九橫不侵，萬人安樂。亦使法輪常轉，佛日長明，刀兵不興，疫毒休息；經聲歷歷，上徹天宮；鍾梵鈴鈴，下臨地獄；刀山落刃，劍樹摧鋒；爐炭收煙，氷河息浪；針咽餓鬼，永絕飢羸；鱗甲畜生，莫相令□（啖）；歌謠乾闥，弦管長鳴；鬪淨（爭）修羅，旌旗永折，散友大將，護國護人，歡喜龍王，調風調雨，惡星變怪，掃出天門；異獸靈禽，潛藏地戶，懷胎難丹，母子平安，征客遠行，鄉關早達；獄閃繫閉，枷鎖離身，病臥纏眠，起居輕利；亡過眷屬，頂拜

¹¹ 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喩之運用」、『第2回東アジア宗教文獻國際研究集會論文集』，廣島大學敦煌學プロジェクト研究センター，2012年3月17日，頁274-288。

¹² 拙稿「敦煌本『俗講莊嚴迴向文』と變文」、第57回國際東方學者會議發表論文、2012年5月24日。

彌陀；合道場人，常聞正法。亦願盲者見道，聾者再聞，啞者能言，愚者得智。（P.3770『俗講莊嚴迴向文』）

また、このような地獄の描寫も、先に見えるような「云」に據って省略する箇所が見られており、地獄についても臨機應變に語られていたことを知ることができる。このような情景は、『高僧傳』卷第十三「唱導」の八關齋の夜の描寫にも見えている通りであろう。

『東大寺諷誦文稿』では、こうした地獄の描寫の中に、「又『冥報記』、『靈異記』云」とあり、こうした地獄の描寫を、これらの書物の内容を例として語っていたことがわかる。

211 行目の「誓通用」に始まる一文は、抹消されている。そして「誓詞通用」として 212 行目から新たに始められている。ここでは父母に對する恩を読み上げている。「我父母」、「我等」の言葉が見られているので、檀主の言葉として語られているのが特徴的である。

263 行目に始まる「慰誘言」は、三つの斷章からなっている。最初の斷章は檀主（施主）を讃嘆する内容であり、「歎德」に繋がると見られる部分である。施主を讃嘆することは S.2832『（擬）齋儀』に以下のようにあるのに近い。

- 241 ……夫嘆齋分爲段：○爰夫金烏旦上，逼夕暮而藏
242 輝；玉兔霄（宵）明，臨曙光而匿曜。春秋互立，冬夏遞遷。觀陰
243 陽上（尚）有施謝之期，況人倫豈免去留者。○則今晨ム乙公
244 所陳意者何？奉爲○考妣大祥之所設也。惟靈天資沖
245 邈，秀氣英靈；禮讓謙和，忠孝俱備。○已上嘆德者

二つ目と三つ目の斷章は、道場となる堂についての説明と、その堂をたたえる文である。やはり S.2832『（擬）齋儀』にも「道場」という一文が「歎德」に續き記されている。

- 249 ○是日也，嚴清甲第，素幕橫舒；像瞻金容，延僧 250 白足；經
開貝葉，梵奏魚山；珍羞具陳，爐香紛（芬）馥。道場

『東大寺諷誦文稿』では、より具體的に堂についての讃辭が述べられる。ここでも「某甲郷」、「此堂名云某」のように範文の形になっているが「此堂大旦（檀）主先祖本願建立」のように檀主の先祖が立てた堂であることを前提に説いている點については興味深い。こうした點については藤本誠氏に論稿があるので参照されたい¹³。286 行目に始まる「卑下言」は、『表白集』等に見られる卑下の言葉に通

¹³藤本誠「日本古代の「堂」と佛教——『東大寺諷誦文稿』における「慰誘言」を中心として」、『聖典と注釋』、2011 年 11 月。

じるものである。前に檀主を讃嘆したのを受けて、表白を読み上げる唱導僧が自らを卑下した文と見ることができる。敦煌文獻に如何なる卑下の言葉が見られるかは待考。333行目に始まる「注」は、「經釋」開始部分から經釋と論義の内容部分に当たると思われる。まず「某經」として具體的な經典名を挙げずに汎用型の範文によって、以下のように、經釋をおこなう經典を讃辭する言葉に始まる。

- 333 注 某經是三世佛之大祖，十二部經中帝王，如虛空聚萬雲，恆沙功德所集；
334 如大地持一切物，萬善之所依怙，將見佛性明鏡；將昇天堂淨土金
335 車；將寂惑塵甘露雨；將稟天地大福寶器；將涉薩般若海
336 之龍船；將到泥洹城白象王；將登涅槃岸金橋；將得無上菩提大
337 印大坐饒國家摩尼珠。以上。

「三世佛之大祖，十二部經中帝王」に言うような讃辭は、講經の冒頭に於いてしばしば見られるようである。日本の『續群書類從』に残される『表白集』にも經釋と題する以下のような文辭を残す一文がある。ここでも「說三分」の説明とともに經典の讃辭が続いている。

將釋此經，可有大意、釋名、入文解釋三門。初大意者。今此經者，乃是大乘之肝心，方等淵府也。以正法中道爲體，三點四德爲宗。所說一味一道之妙理，因果備具。（『續群書類從』所收『表白集』）

敦煌の講經文類にも「說三分」にあたる記載は三箇所残されているが、そのうちの S.6551『佛說阿彌陀經講經文』でも以下のように經典の讃辭が続いている。

將釋此經，且分三段，初乃序分，次則正宗，後乃流通，一句一偈，價值百千兩金，我門徒弟子細解說。（S.6551『佛說阿彌陀經講經文』）

以上のように、經典讃辭は講經の經釋が始まる部分の常套句であったと見ることができるのである。

さらに『東大寺諷誦文稿』では、語句の解釋を行う部分とみられる記載もある。しかし、これらは語句を挙げ「云」とするのみで、解釋の部分は省略されている。おそらくこの部分は法師にとっては常識的な内容であったので省略されたものであろう。さらに、實際の講經に於いてはこの部分は日本語に據る經釋が進められたものと思われる。『入唐求法巡禮行記』で新羅の講經が「據新羅語音」と言われるように、新羅の言語によって行われていた事を考えると、自ずと理解されるであらう。

以上、これまで『東大寺諷誦文稿』の全體を窺ってきたが、これらに據ると、この文書が完全な次第の形を残すものではないが、後代における次第順序とも近い配列をとっており、數種類の法會で宣讀する資料を集めた次第法則の範文集といった體をなしているように見ることができるのである。

『東大寺諷誦文稿』の研究は、近年になり唱導研究の資料としての價值が見直され始めている。小峯和明氏によって問題提起がなされた後¹⁴、王曉平氏らに據って相次いで論稿が出され¹⁵、とくに小峰氏と王氏に據って敦煌の願文との比較が試みられているのは非常に意味深いことと思われる。しかし、このように講經の次第法則との關係が確認された現在、筆者も試みたような講經文などの俗講資料との比較研究を行う上でも重要な資料であることが指摘できると思う。

なお、同寫本は題名を残さず、『東大寺諷誦文稿』の擬題も鵜飼徹定氏に據るものである。この「諷誦」という言葉の妥當性がしばしば論じられてきたが、中田祝夫氏は、廣義に言う諷誦——「佛式で朗誦・律唱されるもの、願文・表白・教化・祭文・起請文などすべてがこれに入らしく（同書頁 200）」と考え——適題であるとしつつ、「諷誦することと關係なき、口述・經釋の類なども収めている」として、例外も含まれる事を論じている。なお、言うまでもなく、狹義に言う諷誦とは、布施の品を三寶に供養する爲の文、あるいは布施を供えて僧侶に讀經を請願する文を言う。『東大寺諷誦文稿』の内容はこれに含まれるものではない。

第三節、『東大寺諷誦文稿』と講經

以上のように、『東大寺諷誦文稿』が法會、とくに講經の法會で用いられた範文、美辭麗句を多く書き残したものだとするれば、これらが如何なる法會、如何なる經を説く講經の次第法則に據るものであるかということが次に問題になるであろう。

この點については、まず先の 333 行目以降の「注」の記載に、「某經是三世佛之大祖，十二部經中帝王」のように言い、特定の經ではなく、狀況に據って經名を入れて利用できるように書かれていることから、様々な講經の場で汎用し得る形式に作られていたことがわかる。しかし、そうした中で、399 行目の「佛爪上置土」や、353 行目の「『花巖經』云」のように、『華巖經』の經釋に關わる内容が多いことも指摘できる。この點は、この寫本がもと東大寺に藏されていたとされること、そして正面に有ったとされる『華巖文義要決』との關係が考えられるのかもしれ

¹⁴小峯和明「『東大寺諷誦文稿』の言説」、『國語と國文學』第 68 卷第 11 號、1991 年、頁 152-165。及び『中世法會文藝論』、笠間書院、2009 年、頁 47-67。

¹⁵王曉平「從《東大寺諷誦文稿》看日本願文的仁孝禮佛說」、『藝術百家』、2009 年第 4 期。

ない。339 行目は以下のようにある。

339 佛爪上置土。云。立須彌山頂垂下絲。云。淨光。申。師子。申。
以上。

なお、他に、85 行目の「奉仕八講之法會」を始め、多くの斷章で「法華會」、「法華座」等の言及が有ることによって、多くの部分の法華經經釋たる法華八講に関する文辭を含んでいることも指摘される。

16 □（波）斯匿王及眷屬〔衆〕之避法席時，佛制止；法華會五千輩
之退坐時，佛不

17 □（止？）。

80 今日旦（檀）主某甲，掃灑三尊福庭，庄嚴四德寶殿，藥師如來謹
敬，心内法

81 華一經乘（乘經），堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講
之法會志

82 者。云。……

299 外無行梶，覲昧不可耀，視溺不可濟。法說非法，非法說法，招妄
傳之罪

300 致，藍晉筭之誚。愧己怖他，何敢臨法座。然野干。云。羅刹。云。
我公等，幾反參相法華座。

321 當此時，何親屬救濟，孰知人來問？云。千箱之蓄，爲現在生活。

322 不爲持往於三塗。故申某經名。南無平等大會。云。法華哥。哭。
生生世世頂戴受持。

中でも 81 行目には願文中に法會の名を記して明らかに「八講之法會」と言っている。

法華八講とは、『法華經』八卷を講ずる法會であり、八卷を八座に分け、一日に朝夕の二座、計四日間で講ずるとされる。

日本における法華講は、早くも延暦十五年（796 年）に始められたとされる。例えば『三寶繪』の以下の一節には以下のようにある。

（僧榮好の母は）延暦十五年死にたり。四十九日よりはじめて、後々の年の忌日ごとに絶えず行なふ。勤操の聖徳世に譽められて、公け私、皆たふとぶ。この八講いよいよ大きに行なふ。（中略）東大寺の僧ども、石淵寺の八講たふとき事などききて、天地院にして代々につたへ行な

ふ。今に絶えず。この後に寺々、又皆始め、所々にあまねくひろまる。
（『三寶繪』巻中「大安寺榮好のこと」）

『元亨釋書』の以下の記述もこの『三寶繪』と同様の記事を残している。

釋勤操、姓秦氏。和州高市郡人。父母無子（中略）

天平寶字二年生。十二歳禮大安寺信靈爲師、後就善議法師稟三論之學。
（中略）

我等八人分法華八卷、逢媼忌各講一卷爲追薦。公等許不。七人皆諾。便
設四日二座講席修之。名曰：法華八講會。于時延曆十五年也。毎歳不
缺。諸寺名曰石淵八講。相效修焉。十講三十三講相次而出。皆基於操
也。天長四年五月七日、終西寺北院。年七十。夏四十七。（『元亨釋書』
卷二、惠解二の一）

なお、10世紀末頃の成立と見られる『三寶繪』の一節には、すでに母の四十九
日、或いは毎年の忌日に八講を行っていたことが分かる。

このような追福の意味で法華經の法會が行われていたことを想わせる文が他
にも見られている。例えば、「法華八講」の語は出てこないが、法華經の法會に關し
ては、『法華經』に關わる故事を多く残している景戒『日本靈異記』の中巻「惡逆
子愛妻將殺母謀現報被惡死緣第三」等がそれである。ここでは妻と離れるのを惜
しみ母を謀殺した防人の話の中で「東方山中、七日奉說法花經有大會。率母聞之」
のように言い、類似する法華經の法會がすでに景戒の時代に、追福の意味を持っ
て行われていた可能性を窺う事ができるのである。

ここでは『法華經』を七卷としているが、この時代は日本では『法華經』は七卷
本と八卷本がともに通行していたことは、すでに指摘がある¹⁶。中國に於いては、
隋代から唐代にかけて理由は必ずしも一致しないが七卷から八卷が主流となっ
ている流れはが確認される。日本ではこうした調卷の異なる二種の『法華經』をと
もに保存していたということであろう。

「妙法蓮華經七卷 後秦弘始年羅什譯」（隋翻經沙門及學士等撰『衆經目錄』卷第二）

「『妙法蓮華經』七卷 後秦弘始年羅什譯、『正法華經七卷』 晉太康年竺法護譯。右二經
同本異譯。」（隋沙門法經等撰『衆經目錄』卷第一）

「『妙法蓮華經』七卷 或八卷一百四十八紙 後秦弘始年羅什譯、『正法華經』十
卷 一百八十九紙 晉太康年竺法護譯、『妙法蓮華經』七卷大隋仁壽元年三藏崛多譯。
右三經同本異譯。」（釋靜泰撰『衆經目錄』卷第二）

¹⁶佐藤道子「法華八講——成立のことなど」、『文學』57(2)、岩波書店、1989年2月、頁35-52。

「『妙法蓮華經』一部八卷。此一部經具單重合譯一百八十九紙」（明佺等撰『大周刊定衆經目錄』卷第二）

「『妙法蓮華經』一部七卷 第二譯與晉法護正法華經同本異出相去垂一百年一七百十五紙、『法華三昧經』一卷 十二紙。右二經八卷同帙。」（明佺等撰『大周刊定衆經目錄』卷第十三）

「『妙法蓮華經』七卷。姚秦三藏鳩摩羅什譯。」（智昇撰『開元釋教錄略出』卷第一）

「妙法蓮華經八卷。僧祐錄云：『新法華經』初爲七卷二十七品，後人益「天授品」成二十八。弘始八年夏，於大寺出僧叡筆受并製序第五，譯見『二秦錄』及『僧祐錄』」（智昇撰『開元釋教錄』卷第四）

「妙法蓮華經八卷 二十八品或七卷 姚秦三藏鳩摩羅什譯。」（沙門圓照撰『貞元新定釋教目錄』卷第一）

日本における『法華經』の靈驗譚を集めた『日本靈異記』中では七卷本を使った法會が描寫され、後に八卷本を用いた八講へと發展する過程には、こうした中國における變化を受けたと考えられ、同系統のものであったろうと考えられる譯である。

このような『法華經』の卷數の變化に關して、中國に興味深い故事が残されている。それは唐僧慧祥撰『法華傳記』卷第三（宋非濁集『三寶感應要略錄』卷第二にも同文の記載あり）の以下の記載である。

釋慧明，不知何許人。亦失俗姓。風範甚閑聰慧多聞，穎悟佛乘，以爲歸趣講『法華』，天機獨斷，相沿說釋。

一時入深山，坐石室講經。數群獼猴未（來）到聽法，異鳥象虎臥石室前。聞法噉果經三月。後夜石室上有光明，漸近窟前，是則天人。自稱：“吾是獼猴群中老蔽，而盲者是也。依聞公講，命終生忉利天。吾本身死在室東南七十餘步外。天上受樂無間絕，思師恩故聽講。故降臨此砌。願樂聞故，聞講說妙法。”明曰：“將如何講說？”天曰：“吾匆匆欲還天上。師以一部典，分八而講。”明曰：“所持七卷，將分七座，何必八講？”天曰：“法華是八年說。若八年講實久，樂開八座，擬八歲說，略可佛旨。”明伏膺裁七卷經，成八軸，爲天開講八座。既訖歡喜，以八枚眞珠，奉施慧明而說偈言：

“釋迦如來避世遠，流傳妙法值遇難。

雖值解義亦爲難，雖解講宣最爲難。

若聞是法一句偈，乃至須臾聞不謗。

三世業障皆消滅，自然成佛道無疑。

吾今聞聽講捨畜身，生在欲界第二天，

威光勝於舊生天。勝利難思不可說。”

說此偈已，還上本天。明具記事收石室，不知去處。石室及書記今
見在焉（新錄）。

『法華傳記』「唐釋慧明」六

（『三寶感應要略錄』第六十六「七卷分八座講法花經感應 出經傳」）

この『法華經』に関わる靈驗譚は、一種この時代に七卷本から八卷本への移行を背景に語られたものと見られるものである。

これを通じて言えることは、このような『法華經』の講經法會たる法華八講が、日本發祥の法會と思われがちではあるが、以上のようにその源は中國にあった可能性を知ることができることである。さらに言えば、これによって法華經の講説が中國に於いても七座から八座への變化があったことが示され、日本における變化と一致することである。つまり、法華八講の成立時期には中國の法會からの影響が強く表れていることを知ることができるのではないか。

第四節、中國の文獻との關係性

以上のように、中國の法會からの強い影響を感じさせる日本の『東大寺諷誦文稿』であるが、これを文體から見た場合、假名交じり文の部分も多いばかりか、一句の文字數、平仄の合わせ具合などより見ても、日本において書かれた部分が大半を占めているものと思われる。しかし、漢文部分の幾つかの部分を中心に、必ずしも全ての部分が日本で撰述されたとも斷言できず、何らかの中國傳來の文に據って作られたものである可能性は否定できない。

『東大寺諷誦文稿』に見られる文辭に、敦煌の願文や、日本の後代の願文とも一致する表現が見られていることは小峯和明氏もすでに觸れている通りである¹⁷。例えば、67行目に始まる一文中の「四虵」、「二鼠」の表現を通じてたびたび論じられている。

具體的には、『東大寺諷誦文稿』に「自他懺悔混雜言。四虵迫來時，虛空雖寬，而廻首無方；二鼠迎來時，大地雖廣，而隱身無處。尊卑五龍之殘未脫，愚智四山之怖未離。春花不附秋枝，幼時之紅顏不見老體。」（67-69）と有るのに對して、敦煌の願文類には例えば以下のような表現が見られている。

力微動止，怯二鼠之侵騰（藤）；氣懾晨霄（宵），惧四蛇之毀愜篋。（S.1441
『患文弟（第）四』等）

夫四山逼命，千古未免其禍；二鼠催年，百代同追其福。是以扰扰娑婆，

¹⁷小峯和明氏前掲論文。

俱悲夭傷之痛；浩浩閻浮。共注枉奪之慢。(P.2313『(擬) 亡文等句段集抄』)

こうした例は、日本の願文にも受け継がれ、多くの例が見られるという。

こうした表現は他にも多く見られる。例えば、「莊嚴」という言葉もそうしたこの時代の日中共通の使い方として影響関係を指摘できるであろう¹⁸。

ここに言う「莊嚴」とは、本来、梵文では「vyūha」（建立する、見事に配置する、光輝）に相当する語と、「alamkrta」、「bhūṣita」（装飾、飾り、飾る）に相当する譯語に用いられたものである¹⁹。漢語の認知から考えると「嚴肅」、「裝飾端正」といった意味を基礎に持ち、建物や装飾、時には文辭に對する形容にも用いられる語である。もちろん形容とはいっても形容詞に限定されるものではなく、端正に裝飾するといった動詞的にも用いられる。

この語は、佛教語では通常「建立」、「道場を裝飾する」等の意味で用いられることが多い。儀禮に於いては『行法肝葉鈔』「先壇上莊嚴事」に見られるように、前節に述べた「六種」によって檀を裝飾する意味に見られることもある。

この「莊嚴」の語であるが、9、10世紀中國の例では、法照『淨土五會念佛略法事儀讚』に「莊嚴文」と題する文が見られる他、敦煌本では『俗講莊嚴迴向文』などの「莊嚴文」類などは、亡靈或いは現生の人へ功德を迴向することによりその對象者、更にはその道場を飾り立てるという意味で用いられている。

例えば、亡靈を莊嚴する例では以下のような記述がある。

如上功德，奉用莊嚴亡靈，願騰神妙境，生上品之蓮臺；寶殿樓前，聞眞淨之正法。莊嚴○……(S.2832『(擬) 齋儀』)

このような例は日本ではあまり例が見られないとされるが、『東大寺諷誦文稿』では、以下のように類似する用例が若干ではあるが見られているのである。

『東大寺諷誦文稿』に見られる「莊嚴」の語は以下の4例である。

吾奉此花，飛十方作佛土之莊嚴。(31)

今日旦（檀）主某甲，掃灑三尊福庭，庄嚴四德寶殿，藥師如來謹敬，心内法華一經乘（乘經），堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講之法會志者。云。(80-82)

由如足罪，獨輪車如迴四生之區，百嘆何及。但有功德大助，成現在當來

¹⁸拙稿「敦煌本『俗講莊嚴迴向文』と變文」、第57回國際東方學者會議發表論文、2012年5月24日。

¹⁹參照中村元『佛教語大辭典』（東京書籍、1981年）、V.S.Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*.

之勝糧。由此莊嚴父母，現在安隱大期之時，令被引道，自亦於自利，々
他之善事，悉除災難，臨命終時，往生淨琉璃淨土。(107-110)
女衆之行，莊嚴佛法；女衆之行，治家愍人；女衆之行，如是可畏之，衆
中而敢申何言。(295-296)

このうちの107-110行目の例では、まさにS.2832『(擬) 齋儀』に見られたのと同じように、功德によって亡霊を飾り、浄土への道を飾るという抽象的な意圖で使用されている例と言え、9、10世紀の中國の法會の流れを受け継いでいると見ることができよう。

他に、日本に現存する多くの願文類は、実際に使用されたものが模範文例集の形で残されるものが多く、敦煌に多く見られる汎用型の範文集はほとんど見られないとされてきたが、『東大寺諷誦文稿』にみられる「某甲」に始まる形式は、一般に日本では珍しい形式とされ、中國のものに近い。他にも以下のような表現も見られる。

父以某年月日長逝，母氏以某年月日沒逝。(118)

里名某甲鄉，此今此堂名云某。何故云某鄉。然故本縁。何故云某堂。然
故本縁。此堂大旦（檀）主先祖本願建立。(279)

以上のような記述に見られるように、同文獻が、状況によって書き換えられつつ使用されていた範文例集であることは明らかである。

『東大寺諷誦文稿』は、ほぼ全編に訓點、読み假名が施されており、儀禮に於いては和訓によって朗詠されていたかの如くであり、日本語を背景に日本人の手に據って撰述されたもののように見える。多くの語が對になってはいるものの、一句の文字數もまちまちで、本來が漢語を背景に撰述されたとは思いがたい部分もある。しかし、あるいはこのような中國將來の文書に據り、書き換えられつつ成立した可能性も排除できないのである。

第五節、『東大寺諷誦文稿』と孝子譚

『東大寺諷誦文稿』に父母への報恩を説く爲の孝子譚の記述があることは、すでに山田孝雄氏に「……そのうち最も重きをおける部分は、父母の恩を説き孝養を設ける所に存するは頗る注目するに足るべし。」とあるほか²⁰、中田祝夫氏、小峯和明氏、王曉平氏らによって指摘、引用されている通りである。しかし、その大きな部分が追福供養を目的とした法華八講における願文の上に記されているこ

²⁰複製本解題4頁（筆者未見）。『典籍雜攷』（寶文館、1956年所収）。

とは、これまで明確に指摘されていないように思う。以下に、説明の爲に願文全文を引いておく。

80 今日旦（檀）主某甲，掃灑三尊福庭，庄嚴四德寶殿，藥師如來謹敬，心内法
81 華一經乘（乘經），堪能供具捧三業之頂，供養藥師如來，奉仕八講之法會志
82 者。云。夫報恩高行，世雄之尊德，魏魏難量測，大乘之妙典，蕩蕩牢雙。
83 是以世間出世〔間〕難值，難聽無上尊教，天上天下，最勝最尊，三寶
84 境界。是以雪山^之大王童子，爲八字命施羅刹；薩埵王子，爲菩提身
85 捨飢虎。四恩中離報難窮者，不過父母之恩，所以須闡太子割
86 身，濟父母命，忍辱太子穿眼，療父公病。然則莊恩嚴德，菩薩雅
87 迹，忘恩忘德，凡夫陋行。丁蘭雕木爲母，重尺鑿石爲父。
88 曹娥碎肝入水而探父尸，會稽哭血旋墓而覓父骸，宏提作官奴而贖父罪，董永賣
89 身而葬父尸，重華擔盲父而耕歷山，而作養盲父，畢悽（陵？）寺側作舍
90 求育老母，
91 菜順採桑子供母，孟仁拔霜筍奉祖，張敷對扇戀母。
92 然則至貴至寵父母，叵忘叵忍〔即〕親子。況復三寶德海，廣大
93 無邊，極峻極奧，若恭禮者，萬劫不忘，片報片贈，千
94 生相祐，長世勝君，久劫貴親。
95 伏惟，旦（檀）主爲性，具佛心而深厭世網，自然韜悲智，而厚好淨行，幼時離某芳
懷，

（□内は抹消された文字。以下同じ）

ここには、まず施主が三尊と寺院を莊嚴した功德と、そして法華經を心に想い、藥師如來を勸請して八講の法會を開こうとしている法會趣旨を述べている。そして次の段では報恩の徳が大乘の教えに並び稱される事を述べ、孝子を列挙した後、父母の恩と親子の縁の深いことを述べ、三寶の徳に據って報恩を行うべき事を述べている。そして最後には「佛心を具え、世網を厭って自然に悲智を韜み、淨行を好む」など施主の徳を讃えている。このような形式とともに、また「伏惟」などの套語もみられ、願文の體裁を整えていると見ることができるであろう。（なお、96行目から100行目までの一段は、この句に續く補充の部分とも見られるが、95行目と96行目の間には數行分の空白がある爲、ここには引用していない。）

この願文は、「旦（檀）主某甲」と書かれるように、施主がかわっても用いられるように作られた汎用型の願文の範文であると言える。日本の後代の願文は、實際に使用された願文を一種の文學形式として作者の名とともに記録する習慣があったので、このような汎用型の範文はほぼ現存せず、日本に残されるものとしては珍しい存在であると言える。しかし、この形は實用文書を多く残す敦煌文獻の願

文類ではむしろ多く残されるものであり、共通点が多く見られている。あるいは中国から伝わった形式を保存していると考えて良いかもしれない。

この二番目の段落に、「丁蘭」、「重尺」、「曹娥」、「會稽」、「宏提」、「董永」、「重華」、「畢悽（陵？）」、「菜順」、「孟仁」、「張敷」といった十一人の孝子の話が登場する。多くが中国伝統の有名な孝子であるが、このうちの「重尺」、「會稽」、「宏提」、「畢悽（陵？）」の四人は他に例を見ず、不明である。

これらの孝子のそれぞれについてはこれまでも多くの論稿が見られるので一一についてはここでは論じないが、興味深い点と言えば、この中に女性の「曹娥」が入っている点であろう。「曹娥」とは、『後漢書』『列女傳』等にも見えているように會稽郡上虞縣の女性で、五月五日迎神の祭祀で父が江中に消えたのを嘆き、父の屍を江の沿岸に十七晝夜探し求めたが得られず、江に身投げしたとされる孝女である。江南の龍船競争の縁起としても語られる有名な話ではあるが、孝子譚として列挙される例は早期の例では餘りない。孝子傳類の中では、日本にのみ傳わる船橋本孝子傳と陽明本孝子傳にのみ記載が見られる話である²¹。また、孝女が挙げられる例も、『二十四孝』の「唐夫人」のように例がないわけではないが、決して多くはないのである。

このように女性を意識して考えてみると、上の十一人の孝子中、不明の四人を除いた七人において、母親に対する孝を説くものの比率が極めて高いことに気づく。先の女性の曹娥の、父に対する孝を説いたもの以外で言えば、「董永」と「重華（舜）」を除くすべては母親への孝について述べたものである。またこの「董永」と「重華（舜）」もまた、敦煌本孝子傳や變文などを見た場合、父だけではなく両親への報恩へと書き換えられていることもすでに論じられている通りである²²。

このような点は、佛教傳來以降の中國における孝子の變容の中で説かれた事がある。確かに、幾つか存在したとされる『父母恩重經』の中で、現存しない唐代の系統には、經錄に以下のような記載があり、やはり孝子譚を引用していたことを知ることができる。經錄に残される記録に據り、それらもやはり、母に対する報恩を説く話が中心に置かれていたことを知ることができる。

「父母恩重經一卷。經引丁蘭、董黯、郭巨等。故知人造三紙。」（『開元釋教錄』卷第十八「別錄之八」）

「父母恩重經一卷。經引丁蘭、董黯、郭巨等。故知人造十紙。」（『貞元新定釋教目錄』卷第二十八「別錄之九」）

²¹ 黒田彰「孝子傳の研究」、『孝子傳圖の研究』、汲古書院、2007年、頁47-146。

²² 鄭阿財『敦煌孝道文學研究』、臺北中國文化大學中文所博士論文、1982年。徐銘「敦煌本“讚嘆文”の實踐と發展變化——唱導、俗講、變文との関わりを中心として」、第57回中國四國地區中國學會大會發表資料、2011年5月28日。

『東大寺諷誦文稿』の中では、文字數から見た場合、父と母はほぼ同數である。229行目には「乳房之恩」などという言葉も現れ、母、女性を重視する傾向は、敦煌文獻などの中國の文獻に見られるのと同様である。

『東大寺諷誦文稿』中の孝子の記述は他にも見られる。

263 慰誘言

264 敬惟大旦（檀）主情高青天，仁廣大地，愛賢好士，不憎他，不結怨。以無不爲
265 患，以有不爲喜。對佛法之時，如須達、祇陀、末利夫人、勝鬘
266 夫人等 不云具，二人可稱。奉仕親時，如曾參、丁蘭，如善財覓法，如不輕弘
267 教，八風不可傾動其意。

ここに見られる「曾參」、「丁蘭」がともに母への報恩を語る話である事は言うまでもないであろう。他に、「佛に對する時には」の句でも、「須達、祇陀、末利夫人、勝鬘夫人」と並べている點も女性を意識させられるものと言えよう。

もう一か所は、以下の文の末尾に「丁蘭」、「須慄」、「餘孝子」のように語のみを擧げて説明を省略した書き方をしている。

133 夏以蟬之空腸思於慈父；冬以蠶之裸身戀於恩母。朝，燒香設
134 齋，以行三歸五戒，諷誦三藏；夕，燃油捧花，而發十善八戒。稽首諸佛，加以
135 牢得半升米，讓於三寶，希受破衣，周於僧尼，無愛其身，勿貴
136 其命。諸天雲飛，零精粳之米，繼於飢身；釋王吹風，生錦繡粧多上，
137 襲寒身。禮拜入廬而坐，其夜父墓側，芝草五莖；母墓邊五莖；又退五莖之連理樹。羅
漢控白鹿，迎仲天；牢跋儲七宮，遊虛空；護法歡喜，惡
138 摩降伏。漁獵之侶消弓；羅之樂飲食之類，息泊浦
139 之想（？）。丁蘭、須慄、餘孝子。

ここの「丁蘭、須慄、餘孝子」とあるのがそれである。「須慄」という人物も不明であるが、やはり當時知られた孝子だったのであろう。

また、ここの記述は、孝子の名が羅列されているだけであって、何ら説明の部分が無い。先にもあげた「釋迦本縁」や「經釋」部分にあったのと同じ表現で、孝子の名前を擧げるのみで、前の話に續けて孝子譚を語ることを表していると見て良いであろうか。

「釋迦本縁」の該當部分を擧げておく。

157 釋迦本縁

158 「護明。云：觀閻浮生誰家。淨飯心清淨仁慈。白象。云。右脇。云。七步。云。大仙人令相。云：摩耶三世父母。哭。云：從劫初相副輪王。絕作三世人王代，世中高人女集此宮，絲竹。云：世中高才
159 集。讀書問博士，不通太子教。云。四門。云。居苑觀華。云。中夜出城。云。四王。

云。飯王七日迷悶。云。六年。云。沐。云。

160 草。云。乳。云。鉢。云。菩提〔樹〕下。云。御監目代鬼申魔王。云。悉達太子坐樹下。云。魔王來言可本宮。云。

161 次二女奉洒掃。云。次興軍。云。僻地腕(跪)轉，所縛不動，刀杖折碎。云。趣鹿野園，度五比丘。云。

162 故云《稱名〔經〕》：初發。云。捨輪王位出家入道。從天來云清淨出家六。云。誕生高。云。一丈六尺紫金色，菩提樹下成佛道。

163 鹿野園中四。云。

164 佛昇忉。云。文殊使。云。于闐王。云。梵帝作橋。云。目連下告。云。四天王天貢物。從劫初未有。像立禮。云。

165 曲腰像尺。云。貧女腐汁奉緣。云。

166 釋佛薩埵王子七產。般遮。地赤色。草木葉赤。壞劫滅失。成劫本相不失。

167 一野火燒，雉潤翼恩。此野我生，人成有恩。我子有，有我眷。帝釋化鴿，至今不燒。云。

第六節、小結

以上のように、『東大寺諷誦文稿』中の孝子譚とその使用の状況を見てきたが、総じてこれらは同時代の敦煌文獻などの中國資料と比較して研究する上で非常に重要な資料であるという事は明らかであるように思われる。追福供養のための講經の法會に用いられる願文表白における孝子譚使用の例は、これまで敦煌文獻中から發見されておらず、そういう點では同時代資料の中ではかなり珍しい例であると言える。それが日本特有のものであったかどうかという點において議論を残すところであるが、敦煌に於いても追福供養のための轉經、講經が行われていたことが疑われることは前述する通り願文の存在に據って示した通りであり、それらの願文に報恩、孝道に関わる記述が多くあることから、日中における儀禮では、その點においてはそれほど大きく異なることはなかったであろうと思われる。用いられる孝子の名前が基本的には當時の『父母恩重經』などに一致し、また女性を重視した形への改變も中國における傾向に一致している。また、大卒の法會の次第等も中國の資料と一致する點が多いことは第二節に論じたところである。

ただ、實際の法會の進行に於いては、和語を使用していたことは明らかであり、かつ臨機應變に講師の辯才が發揮されていたと見られ、後代に續く一脈の日本の唱導の流れに續くものともなっていることにも注目すべきであろう。

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)