

「孟蘭盆經」から「目連變文」へ——講經と語り物文藝とのあいだ——（上）

小 南 一 郎

はじめに

敦煌石窟で發見された文書の中には、宗教關係の經典や注釋書の寫本、「社」文書などの社會資料のほかに、歌謠や語り物などの民衆的な文藝作品が、無視できない數で含まれている。そうした文藝作品の中でも、特に語り物文藝に關わる文書については、その主要なものが、王重民、王慶叔、向達、周一良、啓功、曾毅公らによって活字化されて、『敦煌變文集』に收められている。^①もちろん、この書物に、敦煌における、すべての語り物作品が收められたわけではなく、また收められた作品のテキスト校定にも問題がないわけではないが、^②この書物は、唐代から宋代初年にかけての時期の、民衆的な文藝について、概括的な見通しを得るために、きわめて有用なものだと言えるであろう。とりわけ、中國における古典的な史書や士大夫たちの文集などは、古い時期の民衆的な文藝について冷淡であり、時たま言及がある場合にも、その記述は簡單で、そこから民衆文藝の具體的な實態を知ることが極めて困難である。敦煌文書の發見によって、忘れられていた

くつかの文藝ジャンルの作品について、その形態と内容を直接に知ることができるようになったのである。

この書物は、『變文集』と名づけられてはいるが、そこに收められた語り物作品は、變文という特定のジャンルの作品だけに限られない。元來の寫本に、變文、縁起、話、詞、講經文などという表題を持った、さまざまな形態の文藝作品が、變文の名のもとに、一つに集められているのである。そうした個々の作品の表題をそのままジャンルの名と認定してしまいうわけにはゆかないにしても、これら種々の語り物文藝を、それぞれの形態と内容との特徴を抽出して、區分づけるとともに、それぞれの區分の間にあったであろう相互關係を探り、系統づけることが、當面する課題の一つなのである。

敦煌文書ほどの數量はないにしろ、それまで失われていた文藝作品がまとまったかたちで發見されたという例は、他にもいくつかある。たとえば、近年の例を挙げれば、明代の成化本説唱詞話作品群の發見は、われわれに、中國近世の文藝について、いくつもの新しい知見をもたらした^③。ただ、そうした新しい發見の場合には、そこで得られた資料の数が限られ、その作品群も、特定の領域の文藝に限られていることが多い。敦煌文書のように、多様なジャンルの文藝作品が大量に發見されたというのは、きわめて希有な例なのである。敦煌の遺書が、なぜ、かくも多様な形態の文藝作品を含みこんでいるのか——それが當時の文藝の特殊な情況を反映したものなのか、あるいは敦煌文書自體の性格に由來するものであったのか——についても、詳しい検討が待たれている。

この小論では、敦煌文書の中に遺された、さまざまな語り物作品の中でも、講義形式による、佛教經典の解釋から發展したであろう諸形態の文藝について、その形態的な特徴と具體的な内容とを検討してみたいと思う。その検討は、單に物語りの筋書きが、時代が下るに従って、複雑化してゆく過程を記述するだけに止まらない。語り物文藝が發展するため、背後にあって、それを支えた語りの場を重視し、それぞれの語りの場が備えていた社會的な性格と特定の場と結びついた特徴的な語りのかたちとを確かめて、そうした基礎的な検討の上に、種々の文藝形態の展開について、その歴史的な經過

を追ってみたいと考えるのである。

佛教的な語り物文藝には、インドおよび中央アジアに由來する、外來の要素が多分に含まれており、中國社會の中における口頭文藝の自律的な展開を考える資料として、必ずしも最適の材料だとは言えないのかも知れない。しかし、敦煌文書の中には、當時の語り物文藝の上演の形態やそれを支えた社會的な基盤についても、それを推測するために有用な資料が少なくない。さらに言えば、文藝發展の歴史を見ると、一つの文化圏の中で自律的な展開だけでは行き詰まりを來たしているときに、そこに外來の要素が注入されることによって、それまでの情況からの突破があり、大きな展開がもたらされる場合が少なくない。中國における民間文藝の歴史の中でも、外來の佛教的な語り物がそのような働きを果たしたように見えるのである。敦煌文書に示される語り物文藝の情況は、中國の説話が古代・中世的な情況から、近世社會へ適合するように變化しつつある實態を反映したものだとも言えるであろう。

敦煌石窟から發見された文藝作品は、その筋書きだけから言えば、文學と呼ぶには、その構造や内容の點でいささか單純すぎる作品が多いのかも知れない。しかし、それら個々の作品、あるいはそれぞれの文藝ジャンルが、どのような場で、どのような意識を背景にして成立したのかを慎重に検討することによって、中國の説話文藝の歴史全體を見通す際にも有効な知見を獲得できるのではないかと考えるのである。

第一章 「孟蘭盆經」の形成

この小論が、目連傳説を中心に取り上げ、その文藝としての展開の諸様相を追求しようとするのは、それに關する資料が豊富で具備していることが、第一の理由である。佛陀自身の傳記（前生での事跡を語る本生譚^{ジャタカ}をも含む）や目連以外の佛弟子

たちに關わる出來事を語った文藝についても、敦煌遺書の中には、さまざまな形態の作品が留められている。しかし、そうした中であって、惡道に墜ちた母親を目連が救済するという物語りは、講經文、緣起、變文と、とりわけ多様な形態で語られており、そのことは、この語り物が廣く民衆層の歡迎を受けていたことの一つの反映であつただろう。宋代以後の時代における、目連救母を主題とする演劇や語り物文藝の廣い階層や地域への傳播の基礎にあつた條件のいくつかが、敦煌の文藝の背後に、すでに準備されていたと推測されるのである。

目連は、佛陀の十大弟子の一人に數えられ、特に優れた神通力を具えていたことから、神通第一と稱された。目連の本來の名は、Mahā-maudgalyāyana。漢譯佛典では、摩訶目犍連、大目乾連などと表記されている。目連は、その略稱である。この目連は、舍利弗しやりほつとともに、元來は佛教以外の哲學を探索する外道の教師の一人であつたが、佛陀の教えのすばらしさを聞いて、弟子となつたとされる。種々の漢譯佛典に留められた目連の事跡の記事を通して、すでにインドにおいて、目連に關わる種々の傳説が廣く行なわれていたことが推測される。^④ そうしたインドでの傳承を基礎にしつつも、中國における目連傳説を大きく方向づけたのは、「佛說盂蘭盆經」の出現であつた。

現在、廣く行なわれている「佛說盂蘭盆經」は、おおよそ次のような内容である。^⑤

目連の母親は、生前の罪業が深かつたことから、死後には餓鬼道へ墜ちた。佛弟子として修行を積み、神通力を備えた目連は、その道眼（天眼力）によって母親が餓鬼道にあることを見て取ると、それを救おうとして、飲食を持って母親のところへ行き、母親に食べさせようとした。しかし、食べ物 は火炭となつてしまい、母親はそれを飲食することができない。そこで目連は、釋迦のもとにもどり、どのようにすれば母親を救うことができるのかを尋ねた。世尊は、次のように教えた。七月十五日に、飲食・香油・臥具などを盆に載せて具え、夏安居げあんじが終わつたばかりの僧侶たちを供養すれば、現在と過去の父母や親族たちを、三途の苦しみから救うことができる、と。目連が、その指示に従つ

て供養を行なったところ、母親は、その日のうちに餓鬼の苦しみから開放された（ここまでが孟蘭盆經の前段）。

そこで目連が釋迦にたずねた。自分の母親はすでに救われましたが、未來の佛教信者たちも、同様にすれば、その過去七世の父母たちまでを含めて、みな救済されるものでしょうか、と。釋迦が答えた。佛弟子の中でも孝行な者たちは、七月十五日に孟蘭盆を具えて、佛と僧とに施せば、在世中の父母は長壽を保ち、すでに死んだ父母は、七世の過去の父母にいたるまで、餓鬼の苦しみを免れることができるのだ、と。それを聞き、目連と在家・出家の佛弟子たちは、佛が説いたところを、歡喜して守り行なったのであった（ここまでが後段）。

以上が「佛說孟蘭盆經」の内容の要約である。この經典は、七月十五日の孟蘭盆會の起源とその效用とを語ったものとして、現在も廣く人々に知られている。ただ、そのテキストの形成と傳承とをめぐっては、様々な疑問點があることが指摘されて來た。ここで、これまでに疑問點として挙げられてきた問題のすべてについて、詳しい検討を加えることはできないが、以下に、主要な論争點を挙げて、わたし自身の考えを、最初に表明しておきたいと思う。

まず、第一の問題點は、この經典の譯者が、ほんとうに西晉の竺法護であったかどうかについてである。「孟蘭盆經」の譯者を竺法護と認定するのは隋唐以後の經錄である。より古い、梁の僧祐「出三藏記集」卷四には、新集續撰失譯雜經錄として、「孟蘭經一卷」が著錄されているが、そこに「いまみなそのテキストがあって、經藏にそろっている」との付記があることからすれば、僧祐は「孟蘭經」のテキストの存在を確認しており、しかも、そのテキストには譯者の名が出ていなかったのである。^⑥岡部和雄氏も推定するように、譯者として竺法護の名を挙げるのは、隋の費長房「歷代三寶紀」の獨斷によるもので、それ以後の經錄は、費長房の判斷をそのままに沿襲したにすぎないのであろう。^⑦

もう一つ、注意をせねばならないのは、「孟蘭盆經」には並行して、「報恩奉盆經」と呼ばれる、内容に重なり合うところの多いテキストが古くより存在していたことである。智昇「開元釋經錄」卷二の、竺曇摩羅察（竺法護）の譯經錄には、

孟蘭盆經一卷（「孟蘭經」とも呼ばれる。「報恩奉盆經」と同じ經典から譯されたもの。費長房の經錄に見える）と云っている。^⑧

宗密の「佛說孟蘭盆經疏」もまた、唐代には、主要なテキストとして三種類のものがあつたとして、次のように云う。^⑨

「佛說孟蘭盆經」。この經については、あわせて三つの譯がある。第一は、晉の武帝の時代に刹法師（刹法護）が翻譯したもので、「孟蘭盆經」と呼ばれる。第二は、惠帝の時代に法炬法師が譯したもので、「灌臘經」と呼ばれる。そのように呼ばれるのは、經文中に「飯百味五果、汲灌盆器、香油錠燭などを具える」とあるからであらう。第三は、古いテキストが別の名稱で著録されたもの。上記の譯者以外の、別の僧侶が翻譯したもので、「報恩經」と呼ばれているテキストである。經文中に記されている行ないの要點をまとめて、報恩という名が付けられたのである。ここで「自分」解釋を加えたのは、第一の譯に即してである。

同様のことは、すでに隋の釋法經「衆經目錄」卷三の小乗修多羅藏錄にも見えており、次のように云う。^⑩

孟蘭盆經一卷 灌臘經一卷（般泥洹後四輩灌臘經とも呼ばれる） 報恩奉盆經一卷

以上三つの經典は、同一の原典からの重複した翻譯

このように三種類の孟蘭盆關係の經典が存在したとされているが、そのうちの「灌臘經」と呼ばれている經典が、大正新修大藏經卷十二に收められている「般泥洹後灌臘經」と同じ系統のテキストであったとするならば、^⑪その内容が「孟蘭盆經」と大きく異なることから言って、釋法經の言うように、同じ原典による別の譯だとしてしまうことはできないだろう。しかし一方で、この「灌臘經」を、ひとまず現行のテキストによって検討してみるならば、他の二種の孟蘭盆關係經典とまったく無關係なものでもなかったことが知られるのである。

「般泥洹後灌臘經」には、佛陀が涅槃に入ったのちの時代に、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四輩の弟子たちが、四月

八日と七月十五日との灌臘の儀式をいかなすべきかが、佛陀が涅槃に臨んだ時に語られた指示として記されている。灌は四月八日の灌佛を、臘は七月十五日、僧侶たちの夏安居が終わったあとの、新しい歳を迎える（受臘）行事を言うのである。その中でも、七月十五日について、「灌臘經」には、七世の父母、五種の親族のうち、惡道に墜ちて苦しんでいる者たちを救うために、佛に作禮し、僧侶たちを供養すべきだと説かれている。いささか讀みにくいところもあるが、次のように云うのである。

佛陀が阿難に、次のように語った。佛に對して灌臘を行なうとき、その福によって善所に生まれ代わりたいと願う者は、それぞれにみずからの財貨を割き、愛用の品々を供出することによって、善所に生まれ代わるべき福を求めるのであって、そうした財貨や愛用の品々をお寺に送って、灯明を點し、香を焚き、それでもって經や像を作ってもらうようにすべきである。もし師僧を供養し、貧しい者たちに施しをしようとするのであれば、齋會を設けるがよい。いったんは供養すると約束しながら、後になって施物を出さぬなどといったことがあってはならない。そうした行爲は、現世において佛をあざむくものであり、心と口との爲すところであるから、妄語の罪を得ることになる。なぜかと言えば、佛のために盤を設けて禮拜をし、五種の香水によって、みずからの手でもって師たる佛を湯浴みさせ、願い事を口に唱える。この時にあたっては、天龍も鬼神たちも、みなしっかりとそれを見そなわしているからである。この人が、近鄰の家々の財物をあずかり、妻子の奉げものを自分のものとして幸いを願いながら、實際の施物を出さぬならば、五つの罪にあてられ、三惡道に墜ちることになるのである。……

七月十五日には、七世の父母と五種の親族の、惡道に墜ちて、ひどい苦しみをなめている者たちのために、佛に禮をなすことで得られる福を介して、苦しみを逃れられるようにと圖る。これを名づけて灌臘というのである。

この「般泥洹後灌臘經」の中では、地獄のことが太山地獄と書かれている。地獄と太山とを結び付ける觀念が、中國に

おける地獄思想の展開の中でも古い段階に属するものであるとする想定が正しいならば、この「灌臘經」が、早い時期において、七月十五日における肉親の惡道からの救済という基本的な觀念を提供し、その基礎の上に、目連傳説が付加され、孟蘭盆類の經典が形成されたと、ひとまず想定してよいのではなからうか。

ちなみに、岩本裕教授は、普通の漢譯佛典であれば「如是我聞」と云って始まるところを、「佛說孟蘭盆經」は「聞如是」と云っていることを指摘して、この特徴を、「孟蘭盆經」が偽經だと推定されることの證據の一つとして擧げている。^⑭ 實はこの「般泥洹後灌臘經」もまた、「聞如是」の語で始まっているのである。この點から見ても、「灌臘經」と孟蘭盆經類の佛典との間に、なんらかのつながりがあったことが推測できそうである。

さらに言えば、大正新修大藏經、涅槃部の最後あたりにまとめられている、必ずしも來歴がはっきりしない小さい經典類には、「聞如是」の語で始まるものがいくつもある。「佛滅度後棺斂葬送經」、「佛說當來變經」、「佛說法滅盡經」などがそれである。これら、「聞如是」の句で始まる佛典を、岩本教授の言われところに従って、すぐさま偽經だと判斷してしまふことはできないだろう。同僚の船山徹氏の分析によれば、古い時期の翻譯佛典には「聞如是」で始まるものが多く、東晉時代ごろになってから、「如是我聞」の句を用いることが一般的になったのであった。「佛說孟蘭盆經」が偽經であるにしても、その根幹となった要素には、相當に古いところまで遡る可能性があるだろうことが推測されるのである。

このように、「灌臘經」は、現行のテキストに據って考える限り、孟蘭盆經類の佛典と密接な關係を持つてはいるが、その内容は別のものであった。それゆえ、慎重に検討せねばならないのは、内容に重複するところが多く、表現までが一致している、「孟蘭盆經」と「報恩奉盆經」とがいかなる關係のあったかについてである。

「孟蘭盆經」と「報恩奉盆經」とは、後者は前者の半分ほどの長さではあるが、兩者の間には、内容のみならず、個々の語彙まで重複している部分が多い。すでに岡部和雄氏も論じておられるように、兩者は、經錄が言うような、同一經典の

異なった譯という関係にあるのではなく、原型となる一つの漢文テキストに、あとから手が加わった結果として、二種類の佛典が存在することになったのであるに違いない。¹⁵ それならば、「報恩奉盆經」を増廣して「孟蘭盆經」ができたのか、あるいは「孟蘭盆經」を簡略化して「報恩奉盆經」ができたのか、この二つのうちのどちらなのであろう。

岩本裕教授も指摘されるように、「報恩奉盆經」は、現行の「孟蘭盆經」の前半部分とほぼ重なっている。梁の僧旻・寶唱が編んだ「經律異相」巻十四の、目連爲母造盆の條が引いている「孟蘭經」もまた、明らかに、現行の「報恩奉盆經」とほぼ同一のテキストを見ており、それを少しだけ簡略化して引用したと推測できるものである。

「佛說孟蘭盆經」と「報恩奉盆經」とを、その内容で比較してみると、兩者の間の差異には、相當に強い方向性があるように見える。たとえば「報恩奉盆經」に

佛告目連、汝母罪根深結、非汝一人力所奈何、當須衆僧威神之力、乃得解脫

佛陀が目連に告げた、「おまえの母親は、犯した罪の根は深くむすばおれており、おまえ一人の力では、どうすることもできない。僧侶たちの威神（力強く神秘な）の力を借りることによって、はじめて解放されることができなのだ」とある部分が、「孟蘭盆經」では、

佛言、汝母罪根深結、非汝一人力所奈何、汝雖孝順、聲動天地、天神地神、邪魔外道道士、四天王神、亦不能奈何、當須十方衆僧威神之力、乃得解脫

佛陀が云った、「おまえの母親は、犯した罪の根が深くむすばおれており、おまえ一人の力ではどうすることもできない。おまえは孝行だということで、その評判は天地の神々をも感動させ、天神・地神・邪魔・外道の道士たち・四天王神「の力を借りることができるにしても、そうしたもののたちにも」どうすることもできない。僧侶たちの威神の力を借りることによって、はじめて解放されることができなのだ」と。

とあって、目連の孝順さを強調するとともに、その孝行の心に反應して協力するはずである天地の神々の名が列擧されているが、その神々は、佛教的な善神だけに限られてはいない。邪魔や外道の道士たちもその中に含まれているのである。その言い方は、それら外道の能力を否定するのではなく、一定の力を持つことを認めながらも、僧侶たちの威神の力がそれらを越えていることを強調するものであるように見える。

また、上の引用の中で、「奉盆經」に衆僧とあった部分が、「孟蘭盆經」では十方衆僧と書かれている。他にも、「奉盆經」に佛教衆僧とある部分が「孟蘭盆經」では佛教十方衆僧と書き換えられており、「孟蘭盆經」の後半部分（奉盆經にはない部分）にも、十方自恣僧という表現が見えている。「孟蘭盆經」は、僧侶たちに一律に十方という言葉をつけ加えることによって、個々の高僧の神異ではなく、僧侶階層全體としての威神の力を強調しようとしていたのだと言えようか。

「孟蘭盆經」の内容として、佛法僧の三寶のうち、特に僧の力の強大さを強調していることに第一の特徴があると言えるだろう。目連から母親を救う手だてを尋ねられた佛陀は、みずからが救いの手を差し伸べるのではなく、僧侶たちの力を借りるようにと勧めているのである。「孟蘭盆經」の中では、七月十五日における僧侶集團について、

この日^⑥にあっては、一切の聖なる人々が、あるいは山中で禪定に入り、あるいは四つの道果を得ており、あるいは樹木のもとで經行（歩行瞑想）を行ない、あるいは六つの神通力をほしいままにして、聲聞や緣覺たちを教化しており、あるいは十地のえらい菩薩が比丘の姿をとって現われ、こうした人々はみな僧侶たちの間にあって、心を一つにして、鉢和羅飯（自恣の日の食事）を受けるのである。

と云っている。すなわち、七月十五日には、僧侶たちの間に、位の高い菩薩たちが、僧侶の姿を取ってまぎれこんでおり、供養のための食事を、僧侶たちと一緒に撮ると說かれている。この日に行なう僧侶への供養は、位の高い菩薩たちへの直接の供養にもなるのだと言うのである。上に引いた「灌臘經」などの内容とも考え合わせて、佛陀が涅槃に入ったあとの

時代には、特に僧侶階層への供養が大きな功德を生むのだという主張が背後にあったのだと推測されるのである。

もう一つ、意識的に付け加えられたであろうと考えられるものとして、「奉盆經」に、七月十五日には七世父母を救うために衆僧を供養すべきだとあるところが、「孟蘭盆經」では、現在の父母と七世の父母とを救うためだとされている。過去七世の父母のほかに現在の父母が付け加えられたところが、「孟蘭盆經」前半部分にもう一ヶ所あり、そうした書き加えが、「孟蘭盆經」後半部分の、孟蘭盆の行事を行なうことによって「現在の父母は、長壽を保ち、百年にわたって病氣もなく、一切の苦惱の患いはなくなる。さらに七世の父母は、餓鬼の苦しみをのがれ、天・人の境涯に生まれ代わり、無限の福樂を得る」という表現につながっている。

これら、「奉盆經」にはなく、「孟蘭盆經」に特徴的ないくつかの要素の間には、共通した方向性が存在しているように見える。すなわち、祖先祭祀を中核とする家族制度に佛教が深く関わろうとしており、その関わりの媒介となるのが、集團として存在する僧侶たちだと強調されているのである。元來は、出家という行爲に典型的に示されるように、中國的な孝のありかたとは背反する傾向が強かった佛教教團が、母親のために「悲哀啼泣」するといった種類の、目連の孝情を強調するようになるのも、中國の家族制度へ佛教が積極的に関わろうとするようになったことの一つの表われなのであろう。

このように、「奉盆經」と「孟蘭盆經」との間にある差異が、共通して一定の方向性を持っているおり、その追加された要素がみな「孟蘭盆經」の方にだけに見えることから言って、「孟蘭盆經」の内容を節略して「奉盆經」が作られたのではなく、元來の「奉盆經」の内容の上に、一定方向の意圖を秘めたいくつかの要素が添加されることによって、「孟蘭盆經」が出現したと考えるのではないだろうか。^①

ちなみに、岡部和雄氏の前掲論文は、わたしとは逆に、「孟蘭盆經」が節略されて、「報恩奉盆經」が作られたと推測している。そう判断する主たる理由は、經錄類で見る限り、「孟蘭盆經」という名は古くより見えているが、「報恩奉盆經」

という經典の名前は、それより下った時期になって始めて見えることにある。隋唐以前の、小さい佛典の形成については、その経過を跡づける十分な資料がない場合が多い。それゆえ、この場合にも、確定的なことを言うのは困難なのであるが、わたし自身は、「孟蘭盆經」の形成の経過を、次のようなものであったらうと想定している。

南北朝後半の梁代ころまでに、現行の「孟蘭盆經」前半部分・「報恩奉盆經」・「經律異相」が引用する「孟蘭經」の三者に共通する部分を内容とした經典が形成されていた。「灌臘經」に見えるような、七月十五日における祖先救済の觀念が基礎にあり、それに目連という具體的な佛弟子の名が結合し、目連救母の筋書きが付加されて、もっとも古い孟蘭盆經類のテキストが形成されたと推測されるのである。その段階のテキストは「孟蘭經」と呼ばれていた可能性が大きいであろう。

その元來のテキストに對して、一定の方向性を持った視點からする付加改變が行なわれると同時に、現行「孟蘭盆經」の後半部分も付け加えられた。その作業が隋代までに行なわれていたであろうことは、「荊楚歲時記」の杜公瞻注が引用する「孟蘭盆經」が、現行テキストの後半部分（目連が未來の人々が行なう孟蘭盆供養の効果を佛陀に尋ねる部分）の存在を示唆していることから推測できる。盆の字を付け加えた「孟蘭盆經」という經典名もこの段階で付けられたものであったらうか。この新しいテキストが「孟蘭盆經」という名を取ってしまったがため、それまでの古いテキスト（孟蘭經と呼ばれていたであろうか）は、新しいテキストと區分するため、「報恩奉盆經」と、この段階で、呼び換えられたと推測されるのである。報恩と奉盆という觀念も、新しい段階で強調されるようになったものであって、そうした新しい觀念を反映して、經典名も改められたのだと推測されるのである。

このようなテキストの形成過程から言っても、「孟蘭盆經」は、インドには原典が存在しない、中國撰述の佛典（いわゆる偽經の一種）であったことは確かであろう。朱恒夫は『目連戲研究』の最初の章で、インドにおける目連傳説の性格を検討し、「孟蘭盆經」で強調されている、孝子としての目連といった人物像は、インドの目連傳説には全く見られぬ（むしろそれ

に相い反する目連像がインドの傳説には見える（ことから、この經典自體も中國で生み出されたものであったと結論づけている。¹⁸）目連が母親を救うという物語りがインドに全くなかったのではないことについては、岩本裕教授がその實例を擧げて證している。¹⁹ただ、朱恒夫が指摘している、法顯の「佛國志」には目連救母のことが見えず、玄奘も目連の故郷である拘理迦^{コリヤ}邑を訪ねていながら、その土地のことを記述した「大唐西域記」卷九には、母親救済のことについて、全く言及がないといった事實は、インドの救母傳説が「盂蘭盆經」の直接の源流になったものではなかったこと、言いかえれば、この經典の中核部分が中國で作られたたろうことを傍證するものである。

前に述べたように、「盂蘭盆經」のもっとも基礎にあつたのは、「灌臘經」に見えるような、七月十五日に佛に供養を行なえば、餓鬼・畜生・地獄の三惡道にある七世の父母や五種の親族が苦しみから救われるという觀念とそれにもなう儀禮であつたのだろう。七月十五日に祖先救済の儀禮が行なわれるとされているのは、吉岡義豐教授が想定されるように、道教における三元の觀念の中で、七月十五日が中元とされていることとどこかで結びついていたのかも知れない。²⁰ただ佛教敎團の方では、この日が夏安居^{げあんご}（雨安居）の終わる日であり、僧侶たちをもっとも「威神の力」を備えている時であつて、それゆえ、その力を借りるならば、惡道に墜ちた先祖の靈をも救うことができると説いたのであつた。

夏安居の行事は、インド古代の宗教者たちの間で廣く行なわれていた風習であつて、佛教敎團もその行事を取り入れたのであつた。元來、出家者たちは、一所不住で、各地を放浪する生活を基本としていたのであるが、夏の雨季の期間は、そうした生活を続けることが困難である。そのため、夏の三ヶ月だけは、修行者たちが一ヶ所に集まって定住し、俗人とは接觸をせず、出家者だけで共同生活をした。その期間については、さまざまな数え方があるが、四月十五日から七月十五日までの三ヶ月間を夏安居の時期だとするのが、もっとも普遍的な考え方であつたようである。²¹

七月十五日には、こうした夏安居の期間が終わり、修行者たちは放浪の生活にもどってゆく。遊行に出発してゆく修行者たちに、在家の信者たちが、生活必需品を贈る風習があった。それが、盂蘭盆に行なわれる供養のもっとも遡った起源となったのであろう。「盂蘭盆經」の中では、供養の品の一部として、「床敷・臥具」を盆に載せて奉げるとされている。これら二品が盆には載りそうにもないことから、苦しい解釋が付けられていることについては後でも言及するが、これら日用の物品が、食品などとともに、この日の重要な供物なのであった。「床敷・臥具」のうち、床敷を、「報恩奉盆經」では床榻に作っている。こちらが元來のかたちであるとすれば、ベッドの類であって、遊行生活に持ってゆくことは困難なものであった。「床榻・臥具」は、むしろ夏安居に入るに際して、修行者たちに各個に割り當てられる物品であったのだらう。「床榻・臥具」は、夏安居に關係するものではあるが、七月十五日には、むしろ不要になる物品の名であった。「盂蘭盆經」が列擧する供養品の中にそうした物品が見えるのについては、夏安居との關わりで必然性があると同時に、それが供養される時期については、いささか混亂があったのである。この床敷(榻)臥具という供物は、盂蘭盆經典が夏安居の行事と密接に關連しつつ成立したことを證する、注目すべき語彙の一つであるのかも知れない。

夏安居が終わる七月十五日の重要な行事として、自恣じしの行事が行なわれた。自恣とは、僧伽サンガの中で行なわれる、相互批判の行事である。「經律異相」卷十八が引用する「新歲經」には、次のようである。⁽²²⁾

佛は、舍衛國にあつて、三ヶ月の夏安居を行ない、「七月十五日に」新しい歲を迎えた。佛が阿難に告げて云った、おまえが犍槌(拍板)を打ちなさい、と。犍槌の聲が一佛國土全體に響きわたると、地獄・餓鬼・畜生道にあるものたち、一切の病苦の中にあるものたちが、その音を聞いて、みなその境涯から開放され、すべてのものが安穩を得た。このとき、佛が比丘たちに、次のような指示をあたえた。おまえたちは、立って、舍羅の草で造った數取り道具で比丘の數を數えた上で、比丘たちはそれぞれ向かい合つて坐り、懺悔を行なつてみずからを責め、もろもろの失敗と犯

した非法とを謝罪しなさい。それぞれが忍辱と和合との精神によってみな淨化され、身・口・心（意）に汚れが遺らぬようにしなさい、と。

ここに見える、僧侶たちの自己懺悔、相互批判の場が、「孟蘭盆經」にある、僧自恣に當たる。自恣と言うのは、互いに思う存分に批判を行ないあうからなのである。こうした自恣の行事を通じて、僧侶たちは、罪からまったく解放されて、清淨な存在となることができた。「孟蘭盆經」は、僧侶たちがつとも清らかで、それゆえもつとも大きな「威神の力」を貯えている七月十五日という日に、そうした僧侶たちの力を借りるならば、普通では救済できないような死者たちも、この日だけは救済が可能であると強調したのであった。

上には、「新歲經」を「經律異相」から引用したが、それは文章を節略して引くための方便であって、東晉の曇無蘭譯とされる「佛說新歲經」が現存し、大正藏經にも收められている。⁽²⁵⁾ また、「新歲經」と同様に、佛教教團に屬する者たちが、七月十五日の日に、身・口・意の過ちを互いに正しあって清めたあと、新しい歳を迎えることを説いた經典に「佛說受新歲經」があつて、この經典の譯者は、竺法護だとされている。加えて、前に述べたように、「孟蘭盆經」の特徴の一つだとされる、經典が「聞如是」の句で始まるという例を、これら二つの「新歲經」にも見ることができるのである。こうしたことから見れば、これら受臘や自恣に關わる短い二つの經典も、「孟蘭盆經」の形成とまったくは無關係でなかっただろうことが知られる。もしそうだとすれば、費長房が「孟蘭盆經」の譯者を竺法護だと認めたのは、かれ一人の獨斷によるのではなく、その背景には、竺法護譯の「新歲經」の存在など、經典形成や翻譯をめぐる、しかるべき傳承があつたものと推測されるのである。

ちなみに、「法苑珠林」卷八六が引用する、王琰「冥祥記」には、次のような物語りが見えている。⁽²⁶⁾

晉の沙門の慧達は、姓を劉、名を薩荷といい、西河郡の離石の人である。……年三十一のとき、突然に病氣に罹って死んだ。その死體が暖かく硬直しておらぬことから、家の者はすぐには棺におさめなかった。七日目になって、劉薩荷は蘇生をした。「蘇生をした劉薩荷が」語っているには、臨終のとき、二人の者が現われて、自分を縛って連れていった。(以下に地獄巡りの描寫がある。その部分は省略)。

劉薩荷が地獄に足を踏み入れてから、いささか時間が経ってからのこと(？)、急に黄金色の光が見えて、まばゆく輝いた。見れば身のたけ二丈ほどの人物がおり、その顔つきは嚴かでも華やか、身體は黄金色をしているのであった。そばにいる者たちは、口をそろえて「觀世菩薩だ」と云い、みな立ち上がると、迎えて禮をした。二人の沙門がつきそっており、その様相は瓜二つで、菩薩といっしょに東方に向かって歩を運んだ。劉薩荷が禮拜をしおえると、觀世菩薩はすべての者たちに向かって説法を行なった。語った言葉は千語あまり。その最後に、次のように語った。

「死者のために追福の儀式を行なうならば、父母や兄弟から、七世の父母、婚族や親戚、友人から路傍の人に至るまで、精舎にある者であろうと、在家の者であろうとかかわりなく、苦しみを受けていた死者は、すぐさまその境涯から脱出することができる。七月の十五日には、沙門たちが臘を受ける(新しい歳を迎える)。この時に供養を行なうならば、特別に功德が大きい。器物を提供して、供養に當てる場合には、器ごとに標題を付け、これこれの者のために親しく三寶に奉げものをいたしますと記す。福を積むための施しは、多ければ多いほど、得られる幸いは早くおとずれる。沙門も在家の者も、現世で犯した過ち、宿世以來の罪など、種々の悪行を、人々に向かって、そのすべてを自分から告白をし、その一つ一つを遺すことなく、心から懺悔をするならば、罪はその場で消滅する。もし氣が弱く恥ずかしがりやで、人々の前で過ちを明らかにするのが恥ずかしいのであれば、人に隠れたところで、黙ったままそれを心中に銘記する。惡事の個個を遺すことがないならば、罪は、そうした方法でも消滅する。もし遺漏があった場合

には、故意に隠したのでなければ、罪を免れることはできないにしろ、その報いはいささか軽くなる。懺悔をすることを知らず、慚愧の心を持たぬような者は、執過不返（過ちに固執して反省することがない）と判別されて、命を終えたあと、地獄に落されることになる」と。

ここでは、劉薩荷の地獄巡りの中に、觀世音菩薩が出現して説法を行ない、その説法の最後に、七月十五日に行なわれる供養のことが説かれている。この日は沙門たちが受臘する日であって、この日に供養すれば、その功德は特に大きいと觀世音は説くのである。また、人々に向かって懺悔をすることによって罪が解消されるとされているのは、自恣の行事と關係するに違いない。とりわけ注目すべきは、器を用いて供養を行ない、その際には、それぞれの器に死者の名前を標題として記すとされていることである。これは、次の章で検討する、孟蘭盆の盆の意味とも通じていたと推測されるのである。

このように、王琰が「冥祥記」に収めた劉薩荷の物語りの中には、「孟蘭盆經」や孟蘭盆儀式の基礎になったであろう主要な觀念が、すでにそろって見えている。しかし一方で、それが觀世音菩薩の説法の最後で語られたことだとされており、目連という人物とはまだ關係づけられてはいない。王琰は南齊時代の人。劉薩荷の物語りは、これ以外にも、きわめて興味深い内容を持っているが、それがいつごろ、いかなる環境で形成されたのかは、よく分からない。²⁶ここでは、「冥祥記」が収めた物語りを通じて、南齊時期ごろまでには、佛教教團の内部において、七月十五日の行事が死者救済と結び付けられてはいたが、しかしまだ目連救母の物語りとは結合していなかっただろうことだけを確認しておきたい。

第二章 孟蘭盆會と盆器

岩本裕教授は、現行の「孟蘭盆經」を前段と後段とに分けて分析した中で、その前段には孟蘭盆の盆を器だとする觀念

は見えないが、後半部分では盆を器だと理解していると強調された²⁸。しかし、「佛說孟蘭盆經」の前半部分にも、

當爲七世父母及現在父母厄難中者、具飯百味五果、汲灌盆器、香油錠燭、床敷臥具、盡世甘美、以著盆中、供養十方大德衆僧

という一段が見えている。この一部分は、「過去七世の父母と現在の世の父母で「惡道に墜ちて」厄難の中にある者のために、ご飯と様々なご馳走と五種類の果物、水を汲んだり注いだりする盆などの容器、座ぶとんと寝具と、それら世の中に存在する最上のものを取りそろえて、盆の中に置き、十方の大徳の僧侶たちを供養するように」と譯することができる。座ぶとんや寝具が盆の上に載るだろうかという疑問があるかも知れないが、原文をすなおに讀めば、上のように解釋せざるを得ないだろう²⁹。すなわち、現行の「孟蘭盆經」前段にも、すでに盆を器だとする觀念は見えているのである。

ただ、「報恩奉盆經」を見てみるに、上引の一段に對應する部分には、

當爲七世父母在厄難中者、具妙飯五果、汲灌盆器、香油灯燭、床榻臥具、盡世甘美、供養衆僧

とあって、同様に供養のための品々の名が列擧されているが、それを盆に載せるという一句だけが缺けている。前に見たように、「孟蘭盆經」の前半部分や「報恩奉盆經」などに共通する部分から、古い段階（おそらく梁代ごろ）の孟蘭盆經典の内容をうかがうことができる。この場合もまた、「報恩奉盆經」の方に古い形のテキストが留められているのであって、現行の「孟蘭盆經」のテキストのように、「以著盆中」の四字が付け加えられたのは、「孟蘭盆經」の後半部分が付加されたのと同じ頃に行なわれたテキストの改變の結果であったと考えることができよう。もし、そうした想定に誤りがないとするならば、岩本裕教授の指摘されたところは、孟蘭盆經類經典の形成經過から見て、基本的には間違っていないかたことになるのである。

このように、孟蘭盆會の儀式の中で、盆器が特に重視されるようになるのは、元來の「孟蘭經」に修正が加えられ、そ

の後半部分が付け加えられたころ、おおざっぱに言って、隋代のころからであったと推測される。そうして、恐らく、このような修正と並行して、孟蘭盆の儀禮は、皇帝・朝廷と結びつき、盛大で華麗なものへと變化していったのであった。宋の志磐「佛祖統紀」卷三七には、大同四年（五三八）、梁の武帝が同泰寺に御幸して、孟蘭盆齋を設けたという記事があるが、それが歴史的事實であったかどうかを判断するための傍證が得られない²⁹。しかし、少なくとも隋唐時期になれば、孟蘭盆の儀式が、皇帝を施主として盛大に行なわれていたことについて、多くの同時代記録が遺っている。

たとえば、唐代の初年に編纂された「法苑珠林」卷六二には、次のような記事が見えている³⁰。

訊ねて云った、七月十五日には、佛陀の教えとして「佛盆」を造って供養の品を奉げるように指示されていますが、この日には、多くの人々も訪れて來ますのに、これら供養の品々をどこから供給して、賓客を接待すればよいのでしょうか（?）。

答えて云った、もし施主が普段に用いていた物品が施されているならば、それで客人を接待すればよい。もし施主から普段に用いている物品の施がないならば、寺の大小、官の寺か民間の寺かによって、その對應の方法が異なる。たとえば小さな寺で、國家によって建造されたものでなく、外から奉納されたものもなく、身分の高いパトロンのおらぬのであれば、その場で状況を判断して、僧侶たちの貯えが豊か貧しいかに従い、寺に備わる僧たちの共有物を出して、食物を作り、佛と僧とに奉げる。この場合にも、佛を介して僧侶たちの人數に合わせた奉げものがなされるのであって、さればこそ、寺々では、大小の食事の際には、いつも「佛盤」と「僧盤」との二つの盤が供えられるのである。……もし國家が認定した大寺、たとえば長安の西明寺や慈恩寺などの場合であれば、口分田以外に、別に敕賜された莊園があつて、そこから供給されるものは、すべて國家による供養物なのである。それゆえ毎年、盆をとどけて、種々の物品を供養のために獻じ、また盆を奉げて行く際の樂人たち、その盆につきそって行く官人たちなど、やっ

て来る者は多數であり、そうした人々は、やって来たあと、どうした物品を用いて客人の接待に充てるべきかを指示する。

以上に引用したのは、いささか読みにくいところのある文章なのであるが、その中からも、七月十五日には、『佛盤』と『僧盤』と呼ばれる二つの盤が用意されたことが知られるだろう。また、長安の大寺に對しては、朝廷から『盆』が供されるのが毎年の例であり、その『盆』が寺へと運ばれる際には、樂隊が従い、官人たちも行列をして付いて行くという、盛大な行事があったのである。

あるいはまた、初唐四傑の一人、楊炯の「孟蘭盆賦」には、則天武后の如意元年（六九二）に行なわれた孟蘭盆會の様子が、次のように描寫されている。^⑧

大周の如意元年、秋七月のこと、聖神皇帝（則天武后）は、洛城の南門に出御され、「その場に」十方の優れた人々（僧侶たち）を集められたのは、天子の孝なる思いからである。天地の氣は秋の到來を告げ、太陽の神がまた明日と別れを告げる（？）とき、月は十五夜にして、まん丸に輝き、天の門は廣く開かれて、涼風が嫋嫋と吹きぬける。世界を取り圍む四つの海は澄みわたり、すべての河川はきらきらと輝いて、陰陽の氣は肅然とし、天地は意味ありげに靜まりかえる。離宮を掃き清め、いく重もの殿閣を清らかにし、黄色の宿舍を設け、緑の幔幕を張った。……佛法にのっとった供え物をならべ、『孟蘭』を飾り、神々が生み出した立派な品々を盛大に並べてみるとき、造化者の仕事の多方面であることに感銘を受ける。青い蓮が葉を伸ばしているが、季節は夏ではない。赤い果實が揺れてはいるが、氣候は寒くない（青蓮や果實を寶玉などで人工的に作ったのであろうか）。銅鐵銀錫などの金屬、璆琳琅玕などの美玉、それらと照り映えるのは甘泉の玉樹（これも造花の一種か）、とりわけ目を引くのは承露の金盤。……

聖神皇帝は、そこで通天冠をかむり、玉璽を腰に帶び、冕旒を目の前に垂らし、紬纈を兩耳の側に垂れて「儀式の

場に臨まれた」。正臣たちが皇帝の前後に居並び、直史たちが左右にひかえて、その動作は人々の規範となり、發する聲は正しい音階に合致している。これらの人々が、なごやかに、南面しつつ、儀式の様子を見やるのである。

八關齋の始まりのとき、四つの繪姿が高く掲げられる。「儀式の場に据えられた」上妙の座は、燈王(?)の國から持って來たもの、大悲の飯は、香積佛の住む天界からもたらされた。隨藍(?)のご馳走があり、舍衛城の金貨が供えられ、麵は山と積まれ、酪は池のように湛えられた。散華は雨のごとく、焚かれる香は煙りにまがう。「こうした行事の功德として得られる」優れた因は測りきれぬほど大きく、大いなる福は無際限である。九韶の音楽が響き、六律の鐘が鳴らされ、歌う者は千人、八佾の舞いが舞われる。孤竹の笛が吹かれ、雲和の瑟が弾ぜられると、麒麟が都近くに出現し、鳳凰が太陽を翳らせて來臨し、天の神々は降臨し、大地の神々もみなその姿を現す。……

この作品には、皇帝が臨席した場で行なわれる、盛大な孟蘭盆會の様子が描寫されている。その孟蘭盆會が、八關齋の様式に則って、夕方から夜中にかけて行なわれたであろうことを示唆する句があることが、とりわけ興味深い。そうして、この中に「孟蘭を飾り」という句が見えるのは、孟蘭盆と呼ばれる器を飾りたてたことを言うのであったと考えられる。

「舊唐書」卷一一八卷、王縉傳には、王縉の佛教信仰の影響を受けた唐の代宗が、佛教を狂信し、國家に損害を與えたことの一例として、次のような記事が見えている。蛇足ながら、この王縉は、詩人として知られる王維の弟である。²⁸⁾

代宗は、七月十五日に、宮中の内道場に孟蘭盆を作り、それを金玉で飾ったが、その出費は百萬錢にのぼった。さらに高宗以下、七人の先帝の神座を設け、そこに幡節や傘蓋、衣服などをそろえ、各々の神座では、幡の上に尊號を記して、誰の神座であるかをわからせた。これら孟蘭盆と神座とを宮中から擔ぎだして、寺院や道觀に陳列した。この日には、百官たちが光順門内に整列をして、孟蘭盆の巡行を待ち、とりどりの色鮮やかな幡が並び、太鼓が鳴らされ舞が舞われた。年ごとに、こうした行事が行なわれたのであった。

ここに見えるように、中唐時期には、七月十五日の行事として、『孟蘭盆』と先帝たちの神座とが、宮廷から寺院・道觀へと、お神輿のように運ばれる、一種の渡御の行事があり、それを大勢の人々が見物したのであった。この華やかな『孟蘭盆』も、盆器を基礎にして、それに飾りを付けたものであったのだろう。この場合、孟蘭盆と先帝たちの神座とがひとまとまりになって祭祀の対象となっていることが特に興味深い。

ちなみに、『舊唐書』卷十二、德宗の建中元年（七八〇）の條に、「秋七月丁丑の日に、宮中より孟蘭盆を出すことをやめた」とあることからすれば、代宗の時代が終わるまでの期間、宮中から孟蘭盆を寺觀に送るという行事が續けられていたものと推定される。『舊唐書』には、もう一ヶ所、穆宗本紀の元和十五年（八二〇）七月の條にも、「穆宗が安國寺に御幸して孟蘭盆を觀た」という記事がある。華やかに飾りつけられた孟蘭盆は、皇帝がみずから出かけて見物するに値いするものなのであった。

これもまた偽經の一種である「淨土孟蘭盆經」は、上述のような、宮廷と結びついた盛大な孟蘭盆會の儀式に關連しつつ生み出され、受容された經典であったと推測される。この新しく出現した孟蘭盆經類の經典のことについて、道宣「大唐內典錄」卷七は、次のように説明をしている。³³

孟蘭盆經一紙 これとは別に五紙のテキストがあり、淨土孟蘭盆經と呼ばれている。いかなる由來を持つものか、よく分らない。

また智昇「開元釋經錄」卷十八にも、「淨土孟蘭盆經」への言及がある。³⁴

淨土孟蘭盆經一卷五紙

右の經については、新舊の經錄にも、これまでまったく見えていない。一般の人々の間では、この經典が廣く行なわれており、こちらの方を、まっとうな孟蘭盆經典だと考えようとする傾向がある。その内容を詳しく検討してみるに、確かに人々の心にアピールするとこ

ろがある。詳細に検討する必要のある問題であるので、ひとまず疑わしい經典の目録の方に屬させておく。

このような資料から見て、「淨土盂蘭盆經」は、唐代の早い時期に出現しており、一般の人々に喜ばれて、廣く行なわれていた。しかし智昇のような、まっとうな佛敎學者は、僞經ではないかと推測していたのである。

「法苑珠林」卷六二には、「小盆報恩經」と「大盆淨土經」との二つの經典が引用されている。そのうちの「小盆報恩經」は「報恩奉盆經」の別名であり、「大盆淨土經」の方は「淨土盂蘭盆經」の別の呼び名であったと推測される。「法苑珠林」は、次のように云っているのである。²⁸⁾

訊ねて云う、七月十五日には、在家・出家の者を問わず、盆を造って供養のため獻じることが許されていますが、「その際に」寶盆を造ったり、種々の珍寶を佛に獻じたりしてよいものでしょうか。

答えて云った、ともに許される。「小盆報恩經」によれば、寶物のことはほとんど見えていないが、「大盆淨土經」の方には、そのことが見えている。「次のように記されているのである」。それで、十六國王は、目連が母を救って、三劫にわたる餓鬼の苦しみから脱け出し、人として生まれ代わり、母と子とが再會することができたという佛の言葉を聞いたのであるが、その時、瓶沙王は、すぐさま財務大臣に命じて、自分のために盆を造らせた。財務大臣は命令に従い、五百の金盆、五百の銀盆、五百の瑠璃盆、五百のシャコ盆、五百の瑪瑙盆、五百の珊瑚盆、五百の琥珀盆を、それぞれ百一種類の飲食でいっぱい満たし、すべて定めのとりにしつらえて、それを持って來て、佛と僧とに獻じた、と。こうした經文によれば、確かに寶玉を獻じることが許されるのである。

ここの引用される「大盆淨土經」が「淨土盂蘭盆經」の別名であったことは、敦煌石窟發見の遺書の一つ、「佛說淨土盂蘭盆經」と題する寫本（ベリオ二二八五）の中に、上に引いた「大盆淨土經」の文句がそのまま見えることから、それを確か

めることができる。

敦煌發見の「佛說淨土盂蘭盆經」は、要約すれば、次のような内容から成っている。⁽³⁶⁾

あるとき、佛陀は、舍衛國の祇樹給孤獨園（祇園）の樓閣講堂において三ヶ月の夏安居を行なっておられた。その際に、目連の宿世の因縁と淨土の行ないについて、そこにいる人々に説かれた。

最初に、「心が淨いが故に行ないは淨く、行ないが淨いが故に心も淨い」と佛陀が説き、それを承けて、阿難が「心が淨ければ佛國土も淨い」などと唯心論的な淨土觀を展開するが、その議論を續けようとする阿難を引きとどめて、佛陀は、まず目連の苦しみを救ってやろうと言う。

そのとき目連は、家にあつて、死んだ母親のため、七日ごとの齋戒を守っており、神通力で三昧定に入つて、母親がどこに生まれ代わったかを見とどけようとしたが、どこにも見つからない。そこで號泣しながら佛のもとにやつて來ると、母親はどこに生まれ代わつたのでしょうかと訊ねた。

釋迦は、おまえの母親は十八泥黎（地獄）の餓鬼の中に生まれ代わっていると告げ、その母親を救うためには福業を修する必要があると教える。その福業とは、三ヶ月の夏安居が終わる最終月の十五日の日に盂蘭盆を造り、その盆に、楊枝から鉢盂・錫杖までの、百一種の僧侶の日用品と、果物から敷き草までの、百一種の飲食物とを載せ、佛と僧とに奉げることであつて、そうすれば、三劫にわたる餓鬼の苦しみを免れ、人に生まれ代わつて、母と子とは再會ができると説いたのであつた。目連が、その教えに従つたところ、母親と再會することができ、その歡喜はきわまりなかつた。そこで目連は、佛が告げられた教えを、一切の大衆、十六國王、王子、百官、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷たちに語り、人々が、夏安居最後の十五日の日に、七世の父母と現在の親族のために盂蘭盆を營み、百一種の飲食を盆の中に納めて、佛と僧とに奉げるようにと教化したのであつた。

十六國王たちは、世尊が目連に教えを説き、その母親が餓鬼の罪を免れて、母子が再會できたと聞いて、その希有の事件に感銘を受けた。そこで摩竭提國の瓶沙王は、すぐさま財務大臣に命じて盆を造らせた。「その時に作られた五百の金盆以下の句は、前の法苑珠林の引用に見えた」。これらの盆に色とりどりの蓮華の花を満たし、七千の童子たちに命じ、それを奉げて瓶沙王の前にもって來させると、王は、十四萬の人々といっしょに、祇垣寺に運んで、それを佛と僧とに施した。同様に、須達居士、波斯匿王の後である末利夫人からも盂蘭盆が獻じられた。

阿難と五百人の羅漢とが、佛に對して、目連の母親は、生前にいかなる罪があつて餓鬼道で苦しみを受けることになったのでしょうかと訊ねた。そこで世尊が、次のように語った。遠い過去の世、定光佛の時代に、目連はバラモンの家に生まれて、布施を好んだ。ところが、その母親はけちんぼで、布施をいやがり、そのことで目連をあざむいた。それ以後、五百世にわたって二人は母子の關係にあり、母親のけちんぼの性は變^{さが}わらなかつた。そうしたことから、母親は餓鬼道に墜ちたのである、と。

そのとき、阿難と五百の居士たちは、佛が目連のために説かれた、盂蘭盆による供養の功德の大きさを聞き、その教えを頂受して廣く行なつた。

そのとき、未來の菩薩摩訶薩・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷たちも、盂蘭盆經を受持し、讀誦し、解説して、未來の世でも教化に努めた。

以上のような内容の「淨土盂蘭盆經」は、その構成にいささか統一性を缺き、雑多な要素を寄せ集めて並べただけだとの印象をあたえる。そうした中で、元來の「盂蘭盆經」にはなく、新しく付け加えられた特徴的な要素として、岡部和雄氏も挙げられるように、諸國王たちが奉げる華麗で多種の寶盆についての記述と、目連とその母親と關係についての具體的な記述との二つを挙げることができるだろう。³⁷⁾

諸國王たちが奉げる寶盆の記述については、前に「法苑珠林」からその一部を引き、こうした要素が隋唐時代の國家儀禮としての孟蘭盆會と密接に關係するであろうとの推測を述べた。インド十六國王たちが盛大な寶盆を奉げる描寫は、隋唐時期の支配者たちに、同様な奉げものをするようにと促す意圖を秘めていたと考えられるのである。この經の最後に「未來の菩薩摩訶薩・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷たち」とあるのも、佛滅後の世界の出家・在家の信者たち、具體的には、この經典が形成された當時の佛教信者たちを指して言うものであって、そうした未來の人々へ、孟蘭盆として、寶物を奉げることの功德の大きさを言い聞かせることを主たる目的として、この經典は形成されたのであった。

目連と母親との關係については、母親が餓鬼道に墜ちた理由について、佛陀が説明する中に、次のような記述がある。⁽³⁸⁾

むかし、五百劫の過去の世に、定光と呼ばれる佛がこの世に現われて、羅陀國に住んでおられた。その時代のこと、目連はあるバラモンの家に生まれ、羅卜と呼ばれ、その母親は清提という名であった。むすこの羅卜は若いころから布施を好んだのであるが、その母親はひどく吝嗇で、布施を好まなかった。

むすこの羅卜が遠出することになり、母親にたのんで云った、明朝、多くの客人がわたしを訪ねて来るでしょう。おっかさん、どうか客人たちのために食事を用意し、心をこめてもてなし、喜ばせてやってください、と。むすこが行ったあと、多くの客人がやって來たが、その母親に、食事を出そうなどという氣持ちはまったくなかった。「そのようにして客人を返したあと」、母親は、わざとご飯や野菜、調味料などを、地面いっぱい撒き散らし、あたかもそこで食事が行なわれたようにしつらえた。むすこが外から歸って來て、母親に尋ねた、今朝、お客がやって來たでしょうが、どのように接待していただけましたか、と。母親が答えて云った、食事を設けた場所が、地面いっぱいにならなかつた。見なかつたかえ、と。かくのごとく、その母親は、嘘をついてむすこをあざむき、大いに吝嗇で、人間的感情を缺いていた。

その母親は、「生まれ代わりつつ」五百世にわたって目連の母親となったが、その吝嗇の性が變わることなく、今生にまで及んだ。目連は、五百世にわたって、その母親のむすこであった。

今、その母親は、死んで餓鬼道の中に墜ちた。目連は、初七日の日に、鉢に盛ったご飯を靈牀の上に据えて、母親に送った。その母親は、まだ幽魂のままであったが、鉢の盛ったご飯はすぐさま母親のもとにとどいた。他の餓鬼たちがやって来てご飯がほしいと言うと、その母親は、鉢に盛ったご飯の上に、どっかりと腰をおろして「ご飯を獨り占めしようとした」。むかし通り、吝嗇の性に變わりがなかったのである。

もし、その母親が大いに吝嗇であることを表わした事柄を詳しく述べようとするならば、一劫をかけて語っても、その吝嗇の一例すらを語りつくすことができないのである、と。

ここで佛陀は、ほとんど講釋師のような口調で、目連の母親に關わる事件のことを語っている。おそらく、この「淨土孟蘭盆經」は、その基盤において、目連救母の故事を説く語り物と通じあいつつ、形成されたのであろう。一般的に言って、一つの文藝作品が語り物としてどの程度まで展開しているかを表示する、もっとも分かりやすい外形的な指標は、登場人物の数が多くなって、相互の關係が複雑化し、それと並行しつつ人物形象が具體化することである。目連に羅卜という名が與えられ、その母親が清提と呼ばれるようになっていることは、この經典の背後にあった語りの場で、目連救母の物語りが、獨自に展開し始めていたことを示唆するのである。

もちろん、「淨土孟蘭盆經」形成に、民衆的な語り物藝能者たちが直接に關わっていたと言うのではない。むしろ、こうした物語りは、その始めは僧侶階層の中で成長したのであろう。たとえば、目連に羅卜という呼び名がついたのは、目連の家の姓と關係するものであったと推測される。たとえば、天台智顗の「法華文句」卷一には、次のように説明をしている。^⑧

大目犍連というのは姓である。翻譯すれば讚誦ということになる。「文殊問經」には、萊茯根（羅茯根）と譯している。

眞諦が云う、勿伽羅^{モウガラ}は、中國語に譯すれば〔愛〕胡豆ということになる、〔愛胡豆は菹豆である〕と。これら二つのものは、昔の仙人が好んで食べたところで、そのことに因んで一族の名となったのである。「釋論」に云う、吉占師は、目連の父親である。名は拘律陀^{コリダ}。拘律陀は樹木の名前。樹神に祈って子供が授けられた。それでそのように名づけられたのだ、と。

このように、目捷連という名は、翻譯すれば、萊茯根（蘿茯根）、あるいは胡豆となるとされる。このうち、萊茯根（蘿茯根）の方から、羅卜（蘿卜、日本語で言えば大根）の名が出て來たものである。ちなみに、時代が下るが、「目連三世寶卷」などでは、羅卜を食べて死んだ和尚が、目連に生まれ代わるといふ筋書きとなっていて、目連と大根との縁は、明清時期まで切れることがなかった。

目連が大根で、父親が樹木の名であるとすれば、母親が青提（清提）と呼ばれるのも、なにか野菜を連想させる命名であったのかも知れない。そのことはさておき、このように、羅卜という呼び名が、目捷連という語彙についてのインド學的知識をもとに命名されたものとすれば、目連傳説を、その初期において、ふくらませたのは、そうした知識を持っていた僧侶たちであったということになるだろう。

ただ、そうした物語りの膨張は、佛教教團内部に主たる聴き手を想定した上のもものではなかっただろう。「淨土孟蘭盆經」の中では、母親が阿婆（おっかさん）と呼ばれている。こうした口語的な用語の出現も、僧侶たちの一般の人々に向かつての語りの場があったであろうことを示唆するのである。孟蘭盆の儀禮とは必ずしも直接に関わらない、目連の母親が餓鬼道に墮ちることになった理由を佛陀自身が語り聽かせる一段がこの經典に挿入されたのも、僧侶たちの「孟蘭盆經」講釋を聴いている一般の人々の、有形無形の要求に應じたというのが、その主要な原因であったのだろう。佛陀の高弟である目連の母親が、なぜ餓鬼道に墜ちなければならなかったのかという疑問は、誰もが懐くところであろうが、特に一般の

民衆たちは、その説明を無遠慮に求めたに違いない。母親の吝嗇の物語りは一劫をかけてもその一端すら語り盡くせないと云っているのは、もったいぶった語り手の、聴衆の心を引くための技法でもあったのだろう。そうした一般民衆を対象とした説法の中での物語り内容の展開については、次章以下で、詳しく検討することになる。

以上に検討したのは、主として、皇帝や宮廷と結びついた盛大な孟蘭盆會の行事についてであった。一方で、七月十五日の孟蘭盆の行事が、一般の人々の間でも廣く行なわれていたことは言うまでもない。そうした記録の中でも、特に古いものとして挙げられるのが、「顔氏家訓」終制篇の記事である。この「家訓」の最後の置かれた篇において、顔之推は、子孫たちに對して、自分の死後、もし自分の供養をしてくれるのであればと云って、次のような希望を述べている。⁴⁰⁾

季節ごとの祭祀については、周公・孔子が教えているところであり、いつまでも長壽を保つようお願い、その親のこゝとをなにかにつけて思い出すのは、孝の道である。しかし佛典の趣旨からすれば、それらは無益なことにすぎない。もし「犠牲を用い」殺生をして親の祭祀をしたりすれば、かえって罪を重ねることになる。親の深い恩に報い、親をうしなつた悲しみを表明しようとするのであれば、季節ごとの齋に供え物をし、また七月半ばには孟蘭盆をやってくれるように。これがおまえたちへの希望だ。

この「顔氏家訓」の記事は、南北朝の最末期の、佛教に關心を寄せる士大夫階層の中に、佛教的な齋とともに、孟蘭盆の行事が、死者祭祀のための儀禮として、定着しつつあっただろうことを示唆するのである。

もう少し時代が下った、より民衆的な人々の間で行なわれた孟蘭盆行事の具體的な様相は、唐代後半期を中心とする、敦煌石窟發見の社文書を通して、うかがうことができる。敦煌の一般民衆（一定の資産を持つ人々）の間で結ばれていた「社の組織は、相互扶助を目的として結成されたものであった。たとえば仲間うちから死者が出た場合には、互いに勞力と資

金とを出し合って、葬儀をつつがなく執り行うことが規定されているほか、季節を定めた宗教行事も、社組織が中心となつて實行されていた。⁽⁴⁾

たとえば、社組織を作るに際しての取り決め書きである、「立社條」の模範文例には、次のようにある。⁽⁵⁾

春と秋との二度の社（二月と八月）の祭りについての以前からの取り決めと、福を求めて行なう三つの齋（正月、五月、九月の齋）の本旨とについては、それぞれ箇條書きにし、具體的な内容をはっきりと記し、一つ一つ區別して表わしておかねばならない。

このように、社組織で行なわれる宗教的行事は、古い時代の土地神の祭祀に由來する、春と秋との社の祭りと、佛教的な三つの齋會とが中心をなしたのであるが、それ以外に、燃燈や盂蘭盆の儀式も、社が主體になつて實施されている例が見える。たとえば、次のような文書が記すのがそれである。⁽⁶⁾

七月十五日に于蘭盤を造るとき、および春と秋との二度の宴席とには、社に屬する者たちはみな、油とメリケン粉とを社に納めるのであるが、その際には、録事の役目の者にたのんで、納めた物品を帳簿に記録してもらう。

この文書では、七月十五日に「于蘭盤」を造ると書かれている。盂蘭盆の盆が盤と記されるのは、實際の器の形態が、盤と呼ぶに相應しいものであったからなのであろう。あるいは、七月十五日に供出されるメリケン粉や油が「佛盆料」と呼ばれていることもある。次のような例がそれである。⁽⁷⁾

辛亥の年五月八日「に定められた?」、齋をなすために支出される油とメリケン粉との目録は以下の如くである、春齋料として、油二斗、メリケン粉三石四斗……

七月十五日の佛盆料として、メリケン粉一石八斗、油六升、粟七斗。

十月の宴席には、麥を一石五斗、油五升を支出し、粟二石八斗を支出する。

以上三つの支出については、すべて社團の成員全體から供給される。團家の中に供出をせぬ者がいたり、「集會の際に出す」ご飯が粗末で不足したりしたときには、その責めは社團の頭目自身が負わなければならない。

ここでも、春の齋と秋の宴席（局席）とのほかに、七月十五日にも社組織全體としての活動があり、その際には、佛盆料が支出されている。ちなみに、ここに見える團は、社の下部組織の、隣り組み的な集團であったのだろう。

敦煌以外の土地における、民衆的な孟蘭盆會については、こうした詳細な記録は遺っていないのであるが、實態は、それほど大きくは變わらなかったであろう。すなわち、孟蘭盆の行事は、年中行事の一つとして、人々がそれぞれに行樂を計畫する、季節の行事であるに止まらず、春秋の二社と同様に、地域共同體が自主的に組織し、經營する行事であつたであろうことが推測されるのである。

前にも述べたように、孟蘭盆の盆を器だと理解するようになるのは、隋代以後のことで、それ以前には、七月十五日の行事は、單に孟蘭と呼ばれていた可能性が大きい。「孟蘭盆經」も、さかのばれば「孟蘭經」と呼ばれていた段階があつたと考えられるのである。もし、こうした推測が正しいとすれば、なぜ、ある時期以降、器としての盆が強調されるようになり、それ以後、中國の孟蘭盆行事には、盆器が不可欠なものとされるようになったのであろう。たとえば、少し時代が下るが、北宋の都、下京の繁華さを追憶した、孟元老「東京夢華錄」卷八の、七月十五日の條には、次のようにある。⁽⁴⁵⁾

七月十五日は、中元節である。その數日前から、街々では冥器が賣られる。靴や頭巾、帽子、金や犀の皮を模した帶^{バンド}、五綵の衣服などが、紙で作った架子盤（張り子の大皿）に載せて、賣り歩かれるのである。潘樓や州の役所の東西に位置する瓦子（繁華街）でも、七夕と同様ににぎわいを見せ、特に人出の多い場所では、果食（油で揚げたお菓子）、種生（穀物の芽をたばねて飾ったもの）、花果のたぐいも賣られる。また「尊勝目連經」が印刷されて賣られる。加えて、竹

材を割いて、三、五尺の三脚を作り、その上部を編んで灯明皿の形にしたものを盂蘭盆という。衣服や紙錢を掛けて、その上で燃やす。演藝場の藝人たちは、七夕が終わるとすぐ、目連救母雜劇を上演し始め、十五日まで續けるが、普段に倍する觀客が集まる。

ここでは、竹で作った三脚狀の支柱の上に作りつけられた、これも竹で編んだ灯明皿の形をした容器が盂蘭盆と呼ばれている。陳元靚「歲時廣記」卷三十にも、同様の記述がある。⁽⁴⁶⁾

竹一本を割いて四五本の足とし、その中に竹圈（ザルのようなもの）を置く。これを盂蘭盆と呼ぶ。目連尊者の像を畫いたものをその上に差し込む。祭祀が終わると、上に紙錢を乗せて、焼いてしまう。

このように、三脚狀の支柱で支えられた張り子の盂蘭盆は、最後に火をかけられて、その上に置かれた供物や紙錢が死者のもとに送りとどけられる。

最近の中國の盂蘭盆會では、胡僕安『中華全國風俗志』（上海大達圖書、一九三六年）などで見える限り、宋代の頃のように、張りぼての盂蘭盆が作られることはないようであるが、紙で作った様々な供物が儀式の最後に燃やされる例は、各地に見られる。供物が燃やされるのは、それを死者のもとに送りとどけるためであるに違いない。その上に供物を載せて燃やされる、盂蘭盆と呼ばれる容器は、現世と死者との間の通行を可能にする、時空を越えるための一種のカプセルなのである。そうした盂蘭盆に目連の畫像が添えられるのも、目連という存在もまた、現世と死者たちの世界との間を媒介できると考えられていたからなのである。

以上に見て来たように、少なくとも隋唐以後、中國の盂蘭盆行事には、盆器（あるいは盤）が欠かせないものであった。なぜ、このように盆器が大きな役割りを果たしたのである。わたしは、盂蘭盆が供物を死者のもとに送り届けると考えられた、その背景に、容器を祖靈の依りしろだと考える、中國古來の祖靈觀念の、佛教行事への參入があったのではない

かと推測する。

たとえば、敦煌の社文書の中には、死者に奉げる祭盤のことが見えている。⁽⁴⁷⁾

社戸の王張六の死去についての轉帖（回覽板）

右の社戸は、今日四日の申の刻に死去した。葬儀については、五日に殯送を行なう。日時も迫っているゆえ（？）、社の決まりに従って弔贈の物品を用意するように。借布は一人につき一疋、領巾は三本、祭盤の麥はそれぞれ三升半、贈麵はそれぞれ三升半。布、麥、麵などは、みな明日の寅の刻までに、官樓蘭^{ランニヤ}若へそろえて持って来るように。

この轉帖では、死者に奉げる穀物を、「祭盤」に載せて持って来るようにと通知されている。同じ祭盤の語は、「封氏聞見記」卷六の、唐代の葬送行列の盛大さを記述した記事の中にも見えている。⁽⁴⁸⁾

玄宗の時代、天下は豊かであって、葬送の際には、十字路に來ると祭禮を行ない、幔幕を張って、模造の花や果物、メリケン粉で作った人形や麵製の動物がすえられたりすることもあった。しかし、その大きさは一丈四方の部屋に過ぎず、高さも數尺を越えることはなかった。それでも、そうした風習を非難する論者がいたのである。安史の亂以後になると、こうした風習が火が燃え廣がるように盛んになり、祭盤や幔幕は、その高さが八尺から十尺、用いられる紙は三、四百枚、精巧を極めた彫刻や繪畫で飾られ、食器や犠牲の肉が、その外側を取り巻くように配された。

葬送行列の途中、大きな十字路に來るごとに、行列を止めて行なわれる祭禮のことを、當時、道祭と呼んでいた。半里ごとに一度、道祭を行なったという記録もある。それぞれの地點で、幔幕で小屋架けした中に「祭盤」が据えられ、それに向かって祭祀が奉げられたのである。

あるいはまた、張鷟「朝野僉載」卷六には、并州へ赴任の途上で死んだ杜景佺について、次のような記事を載せている。⁽⁴⁹⁾

杜景佺は、并州祈縣まで來たところで死んだ。官僚たちは「杜景佺の死骸を」迎えて祭祀をし、食べてもらおうと

用意していたご馳走を、そのまま祭盤とした。

このように、祭盤に載せられた食料は、死者に食べてもらうためのものであった。唐代後半時期に成立したであろう「佛說十王經」にも、新たに死者が出たあとの齋日には、兩盤の食物と紙錢とを死者に送るようにと規定されている。目連がご飯を母親のもとにとどけるに際して用いられる鉢もまた、これら盤や盆と同じ機能を備えていたのである。

前章に王琰の「冥祥記」を引いて、觀世音菩薩が説いたとされる、七月十五日の行事のことを見たが、そこには次のようにあった。

器物を提供して、供養に當てる場合には、器ごとに標題を付け、これこれの者のために親しく三寶に奉げものをいたしますと記す。

あるいは、同じく前に引用した「舊唐書」王縉傳には、宮中で孟蘭盆を造ると同時に、七人の先帝の神座を設けたとあった。その神座の側に垂らされる幡に各々の先帝の名が記されたことからすれば、位牌などのない、空っぽの神座であったのだらう。そうした神座と孟蘭盆とが對になって用いられていたのである。

「冥祥記」に見えるように、器ごとに表題が付けられて、それぞれの器は一人一人の祖先を象徴するものであった。個々の器が一人一人の祖先に割り當てられているというのは、儀式の場に並べられた個々の器に、それぞれの祖靈が依り付いて、祭祀を享けると考えられたからであつただらう。すなわち、孟蘭盆の儀式で重要な機能を果たしている、盆、盤などの容器は、祖先の神靈がそれに宿る、依りしろとしての機能を背後に秘めていたと推測されるのである。中空の容器に祖先の靈魂が宿るとする觀念は、中國の神話や民間傳承などにも見えるところで、ひょうたんや壺などの容器と祖靈との密接な關係については、以前に論じたことがある。⁵⁰⁾

ただ、孟蘭盆會に用いられる容器は、祖靈が籠りやすいであろう壺形のものではなく、平べったい盆や盤と呼ばれる容

器であった。その理由は、正確には分からない。ただ、一つには、盆器であれば供養物が載せやすいという理由があったのかも知れない。また、前に見た「灌臘經」には、誕佛會の灌佛行事と七月十五日の行事とが一對の、密接に関わりあった行事として記述されていた。灌佛のための盤と共通する容器として、盂蘭盆會には盆が使用されると規定されたのかも知れない。

盂蘭盆の行事の中で、盆器が特に重視されるようになったのは、佛教に由來する自恣の日の行事に中國的な祖靈觀念が結合された結果であったと言えるだろう。七月十五日と結び付けて、目連の孝順が語られるのも、この日の行事が備えている、祖先の祭祀という性格と關わって、その必然性があったのである^⑤。

七月十五日の行事が盂蘭盆と呼ばれていることについては、これまで様々な説明がなされて來た。そうした説明の出發點となったのは、唐の玄應「一切經音義」卷十三が記す、次のような解釋であった^⑥。

盂蘭盆。この表記には誤りがある。正しくは、烏藍婆拏^{ウランバナ}と表記すべきである。中國語に譯して、倒懸という。考えてみるに、西方の國（インド）の法では、僧侶たちが自恣する日になると、盛大に供養の物品を備えて佛と僧とに施し、そのような方法によって、すでに死んだ人々の倒懸の苦しみを救おうとしたのである。インドにおける佛教以外の書物に、死んでしまった人に罪がありながら、その家も絶えて、だれも祭ったり祈ったりしてくれる人がいないと、冥土において倒懸の苦しみを受けると云っているところから、佛陀は、俗世の習慣に口を出さぬのではあるが、この場合には祭儀を定めて、三寶の福田において功德をしっかり積むようにと教えたのであった。古くは孟盆と云い、食物を蓄える器だとしているが、この表記は誤りである。

このように、玄應は、盂蘭盆の原語を烏藍婆拏だと推定し、その意味は倒懸（逆さ吊り）だと推定している。この玄應が

烏藍婆拏と漢字で表現した言葉に相當するサンスクリットとして、ulambana の語が當てられている。

たしかに、倒懸の苦しみから解放するという表現は、古く「孟子」公孫丑上篇に見えているものではあるが、地獄にいる死者たちの倒懸の苦しみを救うことから、七月十五日の行事を孟蘭盆と呼ぶのだという、その由來の説明は、いかにも持つて回った理由づけで、取って付けたような感じがするであろう。そうしたことから、孟蘭盆の語の由來を別に求めて、様々な説が出されて來た。

たとえば、岩本裕教授は、これを、イラン語で死者の靈魂を意味する urvan に由來する言葉だと推定し、一方でこの言葉が栽培植物を意味する言葉とも關連するところから、收穫祭としての中元の行事と結びつくことになったのだと説明された。⁵³⁾ その外にも、烏藍婆拏をサンスクリットで救済を意味する ulumpāna に當てる説、中期イラン語で天則を回復した者を意味する ulavan あるいは ahlayān の語から説明する説（井本英二）、中世ペルシャ語で故人にゆかりの行事を意味する hufrawardan の語に由來するとする説（伊藤義教）などと、研究者それぞれの専門領域から探し出した、様々な單語が候補に挙げられて來た。しかし、入澤崇氏も批判するように、これらの想定は、いずれも、玄應が想定した烏藍婆拏という表現がほぼ正確であろうという前提のもとになされた推論であって、玄應の想定自體がこじつけであった可能性も少なくはないのである。⁵⁴⁾

それゆえ、孟蘭盆の語の由來についての探求は、入澤氏も言うように、烏藍婆拏という表記から出發するのではなく、孟蘭盆（古くは孟蘭）という表記から出發すべきであろう。ただ、入澤氏が、孟蘭はすなわち千蘭のことで、中國の少数民族地域によく見られる建築物の様式に由來すると主張するのは、いかにも唐突で、證據不十分な説のように見える。

わたし自身は、孟蘭盆の語の起源を遠い西アジアの古代言語に求めたりするのでなく、孟蘭盆の儀禮自體の中に求められるのではないかと考えている。特に注目するのは、自恣を意味する鉢和羅の語である。「報恩奉盆經」には、次のように

二云っている。⁽⁵⁵⁾

佛陀が目連に告げた、七月十五日……この日には、すべての聖なる人々、その中には山の中で禪定をしたり、四つの道果を得ていたり、大きな樹の下で經行をしていたり、あるいは六神通を得て飛行していたりする人々がいて、そうした聖なる人々が、聲聞・緣覺たちを教化しており、また菩薩大人たちが、かりに比丘の姿を取って、僧侶たちの間にまぎれこんでいるのであるが、こうした人々がすべて心一つにして鉢和羅を受けとる。

この鉢和羅とは、夏安居が終わった、自恣の日に奉げられる食事のことである。「翻譯名義集」卷七は、次のように説明する。⁽⁵⁶⁾

鉢和羅を、玄應法師は「如來獨證自誓三昧經」に據って鉢和蘭と記している。「羅と蘭という表記の違いは」梵語の發音の輕重の差によるものにすぎない。中國語に譯して自恣食と云う。玄應法師は坐臍臍餅（坐臍餅）と表現し、夏安居が終わったあと、佛に獻じる餅であって、佛臍食と呼ぶと云う。また西方（インド）において、佛陀が天から王宮に下った日（降誕の日）に、佛陀に奉げた食べ物も、佛臍食と呼んだのである。「正會記」には、自恣の日に供される食物のことで、佛陀と比丘とを接待するのである、と云っている。

このように鉢和羅は、鉢和蘭とも書かれ、自恣の日に佛陀と僧侶たちとに奉げられる食物のことである。この鉢和羅（蘭）の和羅・和蘭の語が盂蘭という表現に轉じたのではなからうか。和と孟との發音が通じあったであろうことは、たとえば、于顛という西域の地名が和闐と表記されるようになるような例からも推測できるところで、和蘭（和羅）の語が盂蘭に轉じたとするのも、けっして無理な説明ではないと知られるのである。

鉢和羅は、サンスクリットの pravāraṇa の語の音譯であるとされる。この語頭の pra の部分（鉢の部分）が、自恣の儀禮自体がインドから中國に傳わる途中で脱落し、varaṇa の部分だけが盂蘭と音譯されて、自恣食の意に用いられることに

なったのか、あるいは、中國でも古くは鉢盂蘭と言っていたものが、いつの間にか鉢の字が落っこちて、盂蘭とだけ呼ばれるようになったのか、二つの場合が想定できるだろう。もし、こうした推測に誤りがないとすれば、「盂蘭盆經」が古くは「盂蘭經」と呼ばれていただろうというわたしの推定にも、それを支える一つの傍證が得られたことになる。盂蘭の語に盆の字が付け加えられたのは、自恣の行事が中國に定着し、變質する過程において、壺などをめぐる中國の民俗傳承と習合した結果なのであった。

なお、阿^{ほと}理生氏も、盂蘭盆、烏藍婆拏の原音は、*pravarāṇa* の語頭が弱音化した *uravāṇa*; *uravāṇa* であつたろうと推測している。⁽⁵⁾ サンスクリットを専門とする研究者の發言であつて、門外漢がなした上記の論證よりずっと精緻な議論がなされている。ただ、わたしの考えによって問題を整理するならば、盂蘭と音譯されるものになった言葉は、自恣を意味する *pravarāṇa* の語が、インドから中國へ傳來する過程で變形した單語であつて、それに盆の字が結合して盂蘭盆といわれていた段階で、玄應が、その原語をむりやり推定して、倒懸を意味する烏藍婆拏だと説明したのであつた。

以上のいささか煩瑣な議論は、目連救母傳説を展開させる基盤となった諸要素についての検討であつた。このような基礎と社會的な條件の上に、目連傳説がどのように展開したのかについて、以下の章で分析を加えたいと思う。

注

- (1) 『敦煌變文集』一九八四年、人民文學出版社（原本は、一九五七年に出版）
- (2) 『敦煌變文集』を補うものとして、潘重規『敦煌變文集新書』一九九四年、文津出版社、周紹良・張涌泉・黃微『敦煌變文講經文因緣輯校』一九九八年、江蘇古籍出版社、などがある。
- (3) 『明成化說唱詞話叢刊』文物出版社、一九七九年、を参照。
- (4) 石上善應『目連說話の系譜』大正大學紀要 第五四輯、を参照。
- (5) 大正新修大藏經、第十六卷「佛說盂蘭盆經」一卷
- (6) 僧祐、出三藏記集卷四、新集續撰失譯雜經錄第一（大正藏55/28c）
盂蘭經一卷
右……新集所得、今並有其本、悉在經藏
- (7) 孟蘭盆經の經典の形成については、村松巧「盂蘭盆」と「中元」
『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇年、も参照。
- (8) 岡部和雄「盂蘭盆經の譯經史的考察」宗教研究一七八號
開元釋經錄卷二（大正藏55/494c）

- (9) 孟蘭盆經一卷（亦云孟蘭經、與報恩奉盆經同本、見長房錄）
宗密佛說孟蘭盆經疏下（大正藏39/506c）
佛說孟蘭盆經、此經總有三譯、一晉武帝時、利法師翻云孟蘭盆經、
二惠帝時、法炬法師譯云灌臘經、應此（以）文云、具飯百味五果、
汲灌盆器、香油錠燭等故、三舊本別錄、又有一師、翻爲報恩經、約
所行之行而立名故、今所釋者、即初譯也
- (10) 衆經目錄卷三（大正藏55/133b）
孟蘭盆經一卷 灌臘經一卷（一名般泥洹後四輩灌臘經） 報恩奉盆
經一卷
右三經同本重出
- (11) 現存の「般泥洹後灌臘經」には、宗密が「灌臘經」の言葉として引く
「具飯百味五果、汲灌盆器、香油錠燭」の句は見えない。宗密に思い違
いがなかったとすれば、現行の「灌臘經」と唐代のそれとは、まった
くは同じくなかったのである。
- (12) 般泥洹後灌臘經（大正藏12/1114a）
佛語阿難、灌臘佛者、是福願人之度者、各自減錢寶、割取珍愛、用
求度世之福、當給寺、然灯燒香、用作經像、若供養師、施與貧窮、
可設齋會、不可貴許、然後不出、此爲現世背佛、自是心口所作、當
得妄語之罪、所以者何、爲佛設齋作禮、以五種香水、手浴佛師、達
嚩呪願、當此之時、天龍鬼神、皆明證知、此人出五家財物、侵妻子
分、用求福利、而反不出、當有五罪、入三惡道……七月十五日、自
向七世父母、五種親屬、有墮惡道、勤苦劇者、因佛作禮禮、欲令解
脫憂苦、名爲灌臘
- (13) 小南一郎「十王經の形成と隋唐時代の民衆信仰」東方學報（京都）七
四册、二〇〇二年、太山王の節を参照。
- (14) 岩本裕「目連傳說と孟蘭盆會」法藏館、一九六八年
- (15) 岡部和雄（注7）論文
- (16) 佛說孟蘭盆經（大正藏16/779b）
- (17) 當此之日、一切聖衆、或在山間禪定、或得四道果、或樹下經行、或
六通自在、教化聲聞緣覺、或十地菩薩大人、權現比丘、在大衆中、
皆同一心、受鉢和羅飯
- (18) 入澤崇「佛說孟蘭盆經成立考」佛教學研究第四五・四六號、一九九〇
年、も、「孟蘭盆經」より「報恩奉盆經」の方が古く成立したと推定し
ている。
- (19) 朱恒夫「目連戲研究」南京大學出版社、一九九三年
- (20) 岩本裕「地獄巡りの文學（佛教說話研究第四卷）開明書院、一九七九
年、第三章
- (21) 吉岡義豐「中元孟蘭盆の道教的考察」（『佛教と道教』第二、豐島書房、
一九七〇年）。また、澤田瑞穂「地獄變」法藏館、一九六八年、も参照。
インドにおける夏安居については、佐藤密雄「原始佛教教團の研究」
山喜房佛書林、一九六三年、第二章、を参照。
- (22) 經律異相卷十八（大正藏53/97c）、比丘自恣受臘得道十七
佛在舍衛國、夏居三月、以至新歲、告阿難言、汝擊健槌、健槌聲音
遍一佛國、地獄餓鬼畜生、一切病苦、聞音悉除、皆得安穩、於時佛
言比丘、汝等宜起行、舍羅壽、各各相對、悔過自責、相謝衆失、所
犯非法、各忍和同淨身口心、令無餘穢（出新歲經）
- (23) 「佛說新歲經」東晉天竺三藏曇無蘭譯、大正新修大藏經第一卷、八五九
頁以下
- (24) 「佛說受新歲經」西晉月氏國三藏法護譯、大正新修大藏經第一卷、八
五八頁以下
なお、新歲の原語は、鉢和蘭（自恣）に通じたであろうとされる。
岩松淺夫「新歲經」について——「新歲」の原語の問題を中心に「印
度學佛教學研究五〇卷一號、二〇〇一年。また、松田和信「スコイエ
ン・コレクション」の「新歲經」斷簡について「印度學佛教學研究四八
卷一號、一九九九年、も参照。
- (25) 法苑珠林卷八十六（大正藏53/919b）

- 晉沙門慧達、姓劉、名薩荷、西河郡離石人也……年三十一、暴病而死、體尚溫柔、家未殮、至七日而蘇、說云、將盡之時、見有兩人、執縛將去……自薩荷履踐地獄、示有光景、俄而忽見金色、暉明皎然、見人長二丈許、相好嚴華、體黃金色、左右並曰、觀世大士也、皆起迎禮、有二沙門、形質相類、並行而東、荷作禮畢、菩薩具爲說法、可千餘言、末云、凡爲亡人設福、若父母兄弟、爰至七世姻婭親戚、朋友路人、或在精舍、或在家中、亡者受苦、即得免脫、七月望日、沙門受贖、此時設供、彌爲勝也、若制器物、以充供養、器器標題、言爲某人親奉上三寶、福施彌多、其慶遙速、沙門白衣、見身爲過、及宿世之罪、種種惡行、能於衆中、盡自發露、不失事條、勤誠懺悔者、罪即消滅、如其弱顏羞慙、恥於大衆露其過者、可在屏處、默自記說、不失事者、罪亦除滅、若有所遺漏、非故隱蔽、雖不獲免、受報稍輕、若不能悔、無慙愧心、此名執過不反、命終之後、剋墮地獄王琰と「冥祥記」とについては、小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」(福永光司編『中國中世の宗教と文化』一九八二年)を参照。劉薩荷をめぐる傳説については、Helene Vetch, Liu Sahn: traditions et iconographie, *Les peintures murales et manuscrites de Dunhuang, colloque franco-chinois organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, 1984*, (法國學者敦煌學論文選萃)中華書局、一九九三年、に中國譯がある)を参照。
- (26) 王琰と「冥祥記」とについては、小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」(福永光司編『中國中世の宗教と文化』一九八二年)を参照。劉薩荷をめぐる傳説については、Helene Vetch, Liu Sahn: traditions et iconographie, *Les peintures murales et manuscrites de Dunhuang, colloque franco-chinois organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, 1984*, (法國學者敦煌學論文選萃)中華書局、一九九三年、に中國譯がある)を参照。
- (27) 劉薩荷をめぐる傳説については、Helene Vetch, Liu Sahn: traditions et iconographie, *Les peintures murales et manuscrites de Dunhuang, colloque franco-chinois organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, 1984*, (法國學者敦煌學論文選萃)中華書局、一九九三年、に中國譯がある)を参照。
- (28) 岩本裕『目連傳説と孟蘭盆』(注14)
この部分、宗密「孟蘭盆經疏」が次のように説明しているのも、床敷・臥具が盆の上に載らぬことを氣にしたものである(大正藏39/510c)。
著盆中者、譯經訛錯、如何床等可置盆中、應云著孟蘭盆供會之中也
- (29) 佛祖統記卷三十七(大正藏49/351a)
大同四年、帝幸同泰寺、設孟蘭盆齋
- (30) 法苑珠林卷六十二、祭祠篇、獻佛部(大正藏53/750a)
問曰、如七月十五日、聖教令造佛盆獻供、於此日中、復多人客、未知此物出何寶擬、答曰、若有施主通用之物、此將寶待、若無施主通用之物、即須觀寺大小官私不定、如似小寺、非是國造、無外獻供、復無貴勝、臨時斟酌、隨僧豐儉、出常住僧物、造食獻佛及僧、此亦無過以佛通應供僧數、所以諸寺每大小食時、常出佛僧兩盤……若是國家大寺、如似長安西明慈恩等寺、除口分地外、別有敕賜田莊、所有供給、並是國家供養、所以每年送盆獻供、種種雜物、及舉盆音樂人等、并有送盆官人、來者非一、來知出何等供給人客
- (31) 楊炯「孟蘭盆賦」(徐明霞點校本『盧照鄰集・楊炯集』中華書局、一九八〇年)
粵大周如意元年秋七月、聖神皇帝御洛城南門、會十方賢衆、蓋天子之孝也、渾元告秋、義和奏曉、太陰望兮圓魄皎、闔闔開兮涼風颯、四海澄兮百川晶、陰陽肅兮天地育、掃離宮、清重閣、設黃邸、張翠幕……陳法供、飾孟蘭、壯神功之妙物、何造化之多端、青蓮吐而非夏、頽果搖而不寒、銅鐵銀錫、瑤琳琅玕、映以甘泉之玉樹、冠以承露之金盤……聖神皇帝乃冠通天、佩玉璽、冕旒垂目、統纁塞耳、前後止臣、左右直史、身爲法度、聲爲宮徵、穆穆然南面以觀矣、八枝初會、四影高懸、上妙之座、取於燈王之國、大悲之飯、出於香積之天、隨藍寶味、舍衛金貨、麵爲山兮酪爲沼、花作雨兮香作烟、明因不測、大福無邊、鏗九韶、撞六律、歌千人、舞八佾、孤竹之管、雲和之瑟、麒麟在郊、鳳凰蔽日、天神下降、地祇咸出
- (32) 舊唐書卷一八、王縉傳
代宗、七月望日、於內道場造孟蘭盆、飾以金翠、所費百萬、又設高祖已下七聖神座、備幡節龍傘衣裝之制、各書尊號于幡上、以識之、昇出內、陳於寺觀、是日排儀仗、百寮序立於光順門、以俟之、幡花鼓舞、迎呼道路、歲以爲常
- (33) 大唐內典錄七(大正藏55/298b)
孟蘭盆經(一紙、又別本五紙、云淨土孟蘭盆經、未知所出)
灌臘經(二紙、一名般泥洹後四輩灌臘經)

報恩奉盆經（二紙、上三經同本異出）

（34）開元釋經錄十八（大正藏55/671c）

淨土孟蘭盆經一卷五紙

右一經、新舊之錄、皆未曾載、時俗傳行、將爲正典、細尋文句、亦涉人情、事須審詳、且附疑錄

（35）法苑珠林卷六二（大正藏53/751a）

問曰、七月十五日、既開道俗造盆獻供、未知得造寶盆、種種雜珍、獻佛以不、答曰、竝得、依小盆報恩經略無寶物、依大盆淨土經即有、故十六國王聞佛說目連救母脫三劫餓鬼之苦、生人道中、母子相見、時瓶沙王即勸藏臣、爲吾造盆、藏臣奉教、即以五百金盆、五百銀盆、五百琉璃盆、五百碑瑱盆、五百瑪瑙盆、五百珊瑚盆、五百琥珀盆、各各盛滿百一味飲食、事事如法、將來獻佛及僧、准此定得

（36）岩本裕『地獄めぐりの文學』開明書院、一九七九年、に、淨土孟蘭盆經のテキストが活字化されている。

（37）岡部和雄『淨土孟蘭盆經』の成立とその背景——偽經經典成立に關する一試論——鈴木學術財團研究年報 第二號

（38）淨土孟蘭盆經（P. 2183）

昔過去世五百劫、時有佛名曰定光、出現於世、住羅陀國中、爾時目連生一婆羅門家、字羅卜、母字清提、其兒羅卜、少好布施、其母大慳、不樂布施、其兒羅卜、出外遠行、囑母言、朝當有多客來覓兒、阿婆當爲客設食、恭須一一使歡喜、是其母、兒行後、多客來、其母都無設食之意、母詐作散飯食菜如鹽等、狼藉在地、似若食處、兒從外來、問母言、今朝客來、若爲對之、母答言、汝不見設食處所、狼藉在地、如此其母妄論、詐稱調兒、大慳無情、其母五百世與目連爲母、慳惜相續、至於今日、目連五百世爲其子、今母死入餓鬼中、目連於初七日送一鉢飯上靈牀上、其母猶在鬼中、即得鉢飯、諸餘餓鬼來從乞飯、其母得鉢飯、即舉身坐鉢飯上、猶故慳惜、若欲廣說其母大慳之事、一劫不盡略說一慳之事

（39）「妙法蓮華經文句」卷一下（大正藏34/13b）

大目捷連、姓也、翻讀誦、文殊問經翻葉伏根、眞諦云、勿伽羅、此翻胡豆、二物古仙所嗜、因以名族、釋論云、吉占師子、父也、名拘律陀、拘律陀、樹名、禱樹神得子、因以名焉

（40）「顏氏家訓」終制第二十（抱經堂校本）

四時祭祀、周孔所教、欲人勿死、其親不忘、孝道也、求諸內典、則無益焉、殺生爲之、翻增罪業、若報罔極之德、霜露之悲、有時齋供、及七月半孟蘭盆、望於汝也

（41）敦煌文書から復元される社組織については、那波利貞『唐代社會文化史研究』創文社、一九七四年、また竺沙雅章『中國佛教社會史研究』同朋舍出版、一九八二年、などに詳しい。

（42）S. 6537・P. 3738、某甲等謹立社條（寧可、赦春文『敦煌社邑文書輯校』江蘇古籍出版社、一九九七年、一四）

春秋二社舊規、建福三齋本分、應有條流、勸載具件、壹壹別標

（43）S. 6536、上祖社條、『敦煌社邑文書輯校』一七

凡有七月十五日造于蘭盤、兼及春秋二局、各納油麵、仰錄事、於時出帖納物

（44）S. 3736、辛亥年某社造齋等破油麵麥數名目、『敦煌社邑文書輯校』二三四

辛亥年五月八日、造齋破油麵數名目如後、春齋料、油貳斗、麵參碩肆斗……七月十五日、佛盆料、麵壹碩捌斗、油陸升、粟七斗、十月局席、破麥壹碩捌斗、油伍升、破粟兩碩捌斗、已上三等破用、壹仰一團人上、如有團家闕缺、飯若薄妙、罰在團頭身上

（45）東京夢華錄卷八、商務印書館（香港）一九六一年排印本

七月十五日、中元節、先數日、市井賣冥器、靴鞋、幘頭、帽子、金犀假帶、五綵衣服、以紙糊架子盤出賣、潘樓并州東西瓦子、亦如七夕、要鬧處亦賣果食、種生、花果之類、及印賣尊勝目連經、又以竹竿斫成三脚、高三五尺、上織灯窩之狀、謂之孟蘭盆、掛搭衣服冥錢

在上焚之、构肆樂人自過七夕、便般目連救母難劇、直至十五日止、

觀者增倍

(46) 歲時廣記卷三十、祭父母(十萬卷樓叢書二編)

又以竹一本、分爲四五足、中置竹圈、謂之孟蘭盆、畫目連尊者之像、插其上、祭畢、加紙幣焚之

(47) P. 503、某年九月四日社戶王張文身亡轉帖、「敦煌社邑文書輯校」二二二社司 轉帖

社戶王張六(身亡)

右件社戶、今月四日申時身亡、葬宜五日殯送、爲緣日速、准條合有帛贈、借布人各一疋、領巾三條、祭盤麥各三升半、贈麵各三升半、其布麥麵等、並限明日寅時、於官樓蘭若齊集

(48) 封氏聞見記卷六(學海類編本)

元宗朝、海內殷贍、送葬者、或當衢設祭、張施帷幕、有假花假果、粉人麵獸之屬、然大不過方丈室、高不逾數尺、議者猶或非之、喪亂以來、此風火扇、祭盤帳幕、高至八九十尺、用紙三四百張、雕鏤飾畫、窮極精巧、饌具性(牲)牢、復居其外

(49) 朝野僉載卷六(中華書局、一九七九年、排印本)

佺至并州祈縣界而卒、群官迎祭、廻所上食爲祭盤

(50) 小南一郎「壺型の宇宙」東方學報(京都)一九八九年、を参照。

(51) 田中文雄「孟蘭盆」語義解釋考(「道教文化への展望」平河出版社、一九九四年)の論文も、孟蘭盆の「盆」の語の背後には中國古來の宗教儀禮に用いられる容器としての盆・孟の傳承があったと推測してい

る。

(52) 玄應「一切經音義」第十三(周法高編、中央研究院歷史語言研究所專刊、一九六二年)

孟蘭盆(此言訛也、正言烏藍婆拏、此譯云倒懸、案西國法、至於衆僧自恣之日、盛設供具、奉施佛僧、以救先亡倒懸之苦、以彼外書云、先亡有罪、家復絕嗣、無人祭神請求、則於鬼處受倒懸之苦、佛雖順俗、亦設祭儀、乃教於三寶田中、深起功德、舊云、孟盆是貯食之器、此言誤也

(53) 岩本裕「孟蘭盆」の原語について(『金倉先生古希記念・印度學佛教學論集』平樂寺書店、一九六六年)

(54) 入澤崇「佛說孟蘭盆經成立考」(注17)

(55) 報恩奉盆經(大正藏16/780a)

佛告目連、七月十五日……當此之日、一切聖衆、或在山閒禪定、或得四道果、或樹下經行、或得六通飛行、教化聲聞緣覺、菩薩大人、權示比丘、在大衆中、皆共同心受鉢和羅

(56) 翻譯名義抄卷七(大正藏54/1174a)

鉢和羅、應法師據自誓經云鉢和蘭、亦梵語輕重耳、此云自恣食、應法師云坐臈臈餅、謂夏罷、獻佛之餅、名佛臈食、又西方以佛從天下王宮之日、供養佛食、名佛臈食、會正記云、即自恣日食、待佛比丘阿理生「孟蘭盆會の源流と孟蘭盆の起源について」印度學佛教學研究四七卷一號、一九九八年