

敦煌寫本研究年報

高田時雄 主編

岩尾一史 副主編
永田知之

第十二號

2018年3月

京都大學人文科學研究所
中國中世寫本研究班

編輯委員

赤木崇敏（東京女子大學）、荒見泰史（廣島大學）、岩尾一史（龍谷大學）、
岩本篤志（立正大學）、大西磨希子（佛教大學）、玄幸子（關西大學）、
辻正博（京都大學）、永田知之（京都大學）、道坂昭廣（京都大學）、
山口正晃（大手前大學）

注 記

『敦煌寫本研究年報』の本號は編者が研究代表者をつとめる日本學術振興會科學研究費基盤研究（A）「中國典籍日本古寫本の研究」による研究成果の一部である。

目次

唐王朝における三夷教と讚 荒見泰史	1
敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途 楊明璋	27
敦煌文獻「妙法蓮華經講經文（擬）」の諸特徴と十世紀敦煌の講經 高井龍	45
敦煌寫本『降魔變文』と西域宗教 林生海	67
進階學習中學生的知識構成與積累：敦煌蒙學教育觀察之一例 ——以 S.3491+P.3053 《百行章》爲例 武紹衛	85
唐五代期の私信冒頭に見える「某啓」について 山本孝子	101
日本藏《大唐陰陽書》鈔本初探 梁辰雪	115
濱田德海舊藏敦煌文獻再考 ——國立國會圖書館藏本と北京伍倫國際拍賣公司本をめぐって 岩本篤志	131
京都大學人文科學研究所の前身と中國典籍日本古寫本 ——寫本の複製を中心に 永田知之	147
顧野王原本玉篇水部殘卷について 高田時雄	165

唐王朝における三夷教と讚*

荒見泰史

第一節 前言

中國の宗教、とくに唐代の宗教の状況を理解する爲には、儒佛道の三教ばかりではなく、祆教（ゾロアスター教）、摩尼教（マニ教）、景教（ネストリウス派キリスト教）等のいわゆる三夷教の展開についても考える必要がある¹。というのも、唐代では多くの民族とともに流入する外來宗教の活動を公的に認めるようになっていたからで、宗教活動の中で様々な融合が起こっていたと推測されるからである。

ここに言う「三夷」というのは唐代の人々も既に使用していた言葉である。舒元興『唐鄂州永興縣重岩寺碑銘（竝序）』には以下のように言っている²。

官寺有九，而鴻臚其一，取其實而往來也。臚者傳也。傳異方之賓禮儀與其言語也。寺也者，府署之別號也，古者開其府，署其官，將以禮待異域賓客之地。……國朝沿近古而有加焉，亦容雜夷而來者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉。合天下三夷寺，不足當吾釋寺一小邑之數也。……

官寺に九有り、鴻臚はその一にして、その實を取り往來するなり。臚とは傳なり。異方の賓として禮儀とその言語を傳ふるなり。寺とは、府署の別號なり。古はその府を開き、その官を署して、禮をもって異域賓客を待する地とするなり。……國朝近古に沿りて加ふるもの、また雜夷を容れて來るものに、摩尼、大秦、祆神有るなり。天下の三夷寺を合はせども、吾が釋寺の一小邑の數に當てるに足らざるなり。……

*本稿は科學研究費補助金基盤（B）「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の綜合的研究（16H03404）」を受けて行っている筆者の一連の研究の成果の一部である。

¹他にもいくつもの外來信仰があったことは、様々な文獻から読み取ることができる。例えば敦煌本 S.6551『阿彌陀經講經文』では「且如西天有九十六種外道，此間則有波斯、摩尼、火祆，哭神之輩，……」として、三夷教の他に「哭神之輩」を挙げている。

²『全唐文』卷第七二七，1983年，7498頁上。

これは、元和八年（813）の進士、東陽郡の舒元輿が鄂州永興縣の重岩寺を稱える爲に書いたとされる碑文の一部である。この中に、外來の佛教は中國との往來も頻繁で、信仰する者の數も多く賓客の禮を以て遇する爲に官寺によって統括する必要が有ることを言い、その中で摩尼、大秦、祆神の三教は、諸々の夷を受け入れる爲のもので寺院の數も少なく、全國すべてをあわせても佛寺の「一小邑之數」程度であることを言っている。

ここで、注目しておくべきことは、いわゆる「三夷」教が、「容雜夷而來者」、つまり外來人口を容れた爲に齎されたとして、官寺を以て「言語」を伝える佛教とは異なると受け取れる記述をしていることである。これをそのまま信ずるならば、三夷教は唐王朝の言語文字で布教されていたと認識されていないことになる。またマニ教を「摩尼」、景教を「大秦」と稱していることにも注目してよいかもしれない。「摩尼」は実際には開元十九年に『摩尼光佛教法儀略』が譯され唐王朝でも知られた自稱であったに違いないが、翌開元二十年に禁教となって以降には「末尼」、「忙你」という自稱に變えて用いるケースも見られており、いつの時代に誰が如何なる名稱を用いたかが重要と考えられるからである。また「大秦」より見て、ネストリウス派キリスト教徒の自稱である漢語の「景教」の名稱がここでは使用されていないことも氣になる點である。この名稱がその時代に定着していなかったか、或いは舒元輿が三夷教を外教なりとする爲に意圖的に褒意詞である「景」字を避けたことも考えられる。930年頃に成立した敦煌本 S.6551 『阿彌陀經講經文』でも、「景教」を蔑視する立場から「波斯」と稱している例も見られている通りである。これらの點については後でも觸れる。

唐王朝の複數の宗教が共存する宗教環境の中では、當初外來人口の爲と考えられていた三夷教も、時間とともに徐々に漢語で翻譯されるようになり、漢語的理解の中で漢化、或いは同化の道を歩むようになったことは間違いない。外來宗教側としても、中國に既存の述語や儀禮形式を用いるなどして理解を進めようとするのは自然の流れであったと思われる。そうした中では先の「景」字を意圖的に避けていたと思しきケースが見られるように、外來宗教側も獨自でかつ好印象を與える褒意詞を驅使しようとする力も働いていたと見られる。こうしたところに漢語文化の中に置ける異文化理解初期の状況を讀み解くことができるのではないかと思われるのである。

本稿では、こうした方向性の中で、唐王朝における宗教融合の状況の一端を垣間見るべく、三夷教の中でもとくに儀禮文獻の残されているマニ教、景教について扱い、それぞれの儀禮における漢語讚の使用状況、用語、文體などから、佛教などとの融合の状況について窺ってみたいと考える。

第二節 マニ教と『下部讚』

周知の如く、マニ教といえは紀元3世紀中葉に波斯（ペルシャ）のマニ（Māni）が創立した宗教である。發展過程でゾロアスター教の二元論、キリスト教のイエス崇拜、ユダヤ教の天使、佛教の佛菩薩信仰、輪廻等の觀念を吸収し、それらを混合させて、獨特な「二宗三際」、つまり「世界は光明と黑暗の二宗が對立して存在し、その時間軸は過去、現在、未來（初際、中際、後際）の3つの發展段階から成り立っている」という獨特な思想體系を構成しているとされる³。

マニ教が中原に浸透するようになったのは唐王朝以降とみられており、現存最古の漢譯マニ經典は開元十九年（731）六月に集賢院で奉詔譯された『摩尼光佛教法儀略』（敦煌文獻 S.3969、P.3884）と見られている。この經典は「託化國土名號宗教第一」、「形相儀第二」、「經圖儀第三」、「五極儀第四」、「寺宇儀第五」の5つの部分からマニ教の教義、尊像、經典、廟宇と儀式等、マニ教の基本的内容を紹介しているが、この中には大量の漢譯佛教經典で常用される術語が借用され、題名にもある「摩尼光佛」に始まり、「醫王」、「釋迦」、「應身、化身、法身」、「法王」等の語が見られている。また『觀佛三昧海經』、『摩訶摩耶經』等の經典や『老子化胡經』という道教側が佛教を批判した書物等の引用もある。

興味深いことに、『摩尼光佛教法儀略』が譯された翌年の開元二十年（732）七月に、「マニの法は、本より邪見にして、妄りに佛教を稱し、黎元を誑惑はし、宜しく嚴しく禁斷を加ふべし。その西胡等の既に郷法となり、當身自ら行ふは、罪を科すべからず。」⁴との詔が出されていることである。ここからは、みだりに佛教を稱して「黎元」つまり衆民に布教することを禁ずるとしているものの西胡自身が郷法の通り信奉することには咎めがないとし、あたかも漢語に據り、或いは佛教によせて布教することを禁じているようにも見え、この時マニ教が禁教となった

³マニ教に関する研究は多い。筆者は主として林悟殊『摩尼教及其東漸』（中華書局、1987年）、芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』（蘭州大學出版社、2014年）、森安孝夫『東西ウイグルと中央ユーラシア』（名古屋大學出版會、2015年）等を参考とさせていただいている。研究目録としては林悟殊氏の「摩尼教研究文獻目録」、および林生海が最近整理した「日本學者三夷教相關論著目録」（『敦煌學國際聯絡委員會通訊』、近刊）が参考となる。

⁴『通典』卷第四十「職官二十二」（中華書局本、1103頁）に據る。これに類する記載は宋贊寧『大宋僧史略』卷第三（『大正新脩大藏經』第54卷、253頁b）、宋宗鑑『釋門正統』卷第四（『大正新續藏經』第75冊、314頁314c）にもある。辻正博先生のご示教に據りみるに『通典』の該當箇所は古い版本には見られないという不可解な點がある。またこの『通典』では「未摩尼法」とあり、意味が通らない。或いは後代に加えられたものと見るべきか。なお『大宋僧史略』にも引用される同様の勅をみるに「開元二十年八月十五日、勅：『未尼本是邪見、妄稱佛教、誑惑黎元、以西胡等既是師法、當身自行、不須科罰。』」とある。これより見るに『通典』中の「未摩尼法」の「未」字は、あるいは「末」字の誤寫ではないかと思われる。また「摩」字も『大宋僧史略』に據りもとは小字で書かれた注釋であつたらうと推察される。

のは、『摩尼光佛教法儀略』及びその頃のマニ教の漢族に對する布教活動が原因になったことを思わせる。確かに、この前年の漢譯經典の中ではマニ教の最も主要な名號「Māni」が直ちに「摩尼寶珠」を認知させる「摩尼」と譯され、佛教の「摩尼光佛」を主尊としているかのようで、「妄稱佛教」とされるのに十分であるように思う。加えて、この詔にある「マニの法」は、杜祐『通典』では「末尼法」として「摩尼」と表記することを避けているようにも見える。このように見た場合、確かに開元二十年七月の詔以降、文獻記載ではしばらくマニ教の「マニ、Māni」を指して「摩尼」が使われる例は見られず、音の近い別の音譯後「忙你」、「末尼」等の異なる名稱が用いられるようになり、この時代「摩尼」の2字によって譯することが問題となっていることを窺わせる⁵。他に筆者が氣付いたことは、「その西胡等の既に郷法となり、當身自ら行ふは、罪を科すべからず」の一句で、西胡（即ソグド人）自身の信仰として「Māni」を崇拜することは許されていることである。つまり、ソグド人が自らの言語を使い、自己の習俗によって「Māni」を信仰することは問題がないとしているのである。この點については、前節に言う唐王朝統治下の信教の自由とも關係してくるであろう（後節にもまた詳述する）。つまり、王朝の認可の下に民族信仰を崇拜することは、一定程度保障されているということである。これもまた多民族の唐王朝における宗教政策の特徴のうちの一つと言えるであろう。

敦煌文獻には、安史の亂を経たのちに三夷教を含む様々な宗教、宗派が盛んに活動をしたころのマニ教の「讚美歌」で用いられた讚文『下部讚』が残されている⁶。

讚というのは美德や美しさをほめたたえる文體の一種で、古くインドにおいても佛菩薩を讚嘆する偈頌が儀禮で唱えられていたとされる。中國では唐代初期の善導『往生禮讚偈』までには儀禮形式として整えられ、8世紀末から9世紀初めの法照の時代に徳宗朝の支持を得て淨土念佛が大流行するようになる。この頃になると時代を反映して近體詩の平仄に合わせた讚文へと技巧が凝らされ、さらにその後には『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』という五會念佛法事の儀禮、讚文類の集成が撰述されている。

こうした讚の流行は、マニ教や景教の讚が作成された年代にも近く、景教の讚の譯者とされる景淨と佛教界の關係、特に般若三藏などとの交友を考えても、三

⁵『釋門正統』には以下のように記載されている。「梁貞明六年，陳州末尼黨類立母乙爲天子，發兵討擒母乙餘黨。……仍會昌配流之後，故不名火祿；仍貞明誅斬之餘，故不稱末尼。」この爲に「摩尼」の名稱を避けたものであろう。

⁶林悟殊「唐代摩尼教與中亞摩尼教團」（『摩尼教及其東漸』世界文化叢書 33，淑馨出版社，1997年，69頁）では「《下部讚》是西安村漢文摩尼教殘經中佛化程度最深的一部、它是一部典型的佛化摩尼教經」と評している。

夷教への影響が想像されるところである。

敦煌本 S.2659 『下部讚』は、首闕の文獻で林悟殊教授の調査によれば、「『下部讚』 原件，並非作爲一個獨立卷子保存下來，而是斯坦因卷子 2659 號的部分內容。2659 號卷子全長約 1044 釐米，高 28 釐米。全卷除始端 161 釐米篇幅祇寫單面外，其餘殆雙面謄抄。『下部讚』 見正面，長 744 釐米，約佔全卷書寫篇幅的 40 %。……」のように報告されている⁷。

この『下部讚』では、主として漢字による七言體及び五言體の讚文計 423 行 30 種の讚文が、儀禮の一定の次第に基づいて組み合わされ記録されている。翻譯の年代は不詳であるが、これまでの研究では諱缺筆などの狀況（代宗の諱はあるが順宗の諱はない）により、この寫本が代宗朝から順宗即位の前までとされている⁸。ならば、漢譯された時代も玄宗によって禁教となった開元二十年以後で徳宗時代以前ということになる。

この讚文には、同じ時代に流行した法照に始まる五會念佛法事の淨土讚との類似點が多くみられている。その類似傾向は次に紹介する景教の儀禮に用いられる讚美歌も同じであり、同じ時代に流行した讚として影響關係を検討する必要がある。

敦煌本 『下部讚』の内容は以下の通りである⁹。

前闕

1. (偈文) □□□□□□□□ (布)¹⁰思一 那里思咄烏嚧洗伊烏嚧洗¹¹
□□□□□□□□□布思三 那里思咄麗 (灑)¹²引。所嫁反 伊所
紇耶囑布□□□□□□□伊鳴嚧洗于咽所倒^五 奴嚧阿勿倒^六 奴嚧

⁷林悟殊『摩尼教及其東漸』世界文化叢書 33，淑馨出版社，1997 年，239 頁。

⁸林悟殊氏は『下部讚』の譯出を會昌年間より下らないことを言っているが（『摩尼教及其東漸』，中華書局，1987 年，210 頁）、虞萬里氏はさらに順宗即位までと推定年代をさらに限定している。（『敦煌摩尼教〈下部讚〉寫本年代新探』、『敦煌吐魯番研究』第 1 卷，1995 年，37-46 頁。）

⁹『下部讚』の録文及び註釋には、『大正新修大藏經』（第 54 卷，1270 頁中-1279 頁下）、林悟殊『摩尼教及其東漸』（中華書局，1987 年，234-265 頁；世界文化叢書，淑馨出版社，1997 年）と「〈下部讚釋文〉臺版說明及校勘」（『摩尼教及其東漸』，世界文化叢書，淑馨出版社，1997 年，317-325 頁）、さらに芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』（蘭州大學出版社，2014 年，68-133 頁）等がある。他に、福建霞浦摩尼教が長く傳えてきた讚文の中にも『下部讚』中の讚文が残されている。筆者參看楊富學、包郎「霞浦摩尼教新文獻〈摩尼光佛〉校注」（『寒山寺佛學』第 10 輯，甘肅人民出版社，2015 年，74-115 頁。）

¹⁰布『大正藏』及び林氏は未録。芮氏は「音譯段『三』之末爲『布思』，緊接著音譯段『四』以『那里思咄』開頭，故推測音譯段『一』之末與『二』之首，也當是『布思那里思咄』；因此，在殘缺的音譯段『一』之末的『思』前補上『布』字。」原卷上には確かに「布」字はなく、ここでは芮録により録すが、待考。

¹¹「烏嚧洗」の後には『大正藏』及び林氏ともに未録。芮録では「難」字を録す。原卷上では文字の左側の一部を残すが「難」字と判讀することは困難である。

¹²『大正藏』及び林氏はともに「麗」と録し、芮氏は別體字に録す。按後の小字註「所嫁反」の反切上字より字音を考えた場合、「麗」字では音が合わない。待考。

□□□吉八 門囉利呼唵吽九 謀蘇吽噯而坭緩十 奴噓呼誦鬱□□
反。引聲 涅薩底十一 拂羅辭所底十二 鬱喏夷囉紗洌□引。 □+
三 □覽『讚夷數文』。

2. 『讚夷數文』……
3. 『讚夷數文』第二疊……
4. 『歎無常文』末思信法王爲暴君所逼，因即製之。……
5. 『普啓讚文』末夜暮闍作……
6. (偈文) 次偈宜從依梵。

伽路師羅旨一 伽路師立無羅二 伽路師阿嚩訶三 吽耶訖哩吵四
伽路師奧卑嚩五 伽路師奧補忽六 伽路師奧活時雲嚩七 鬱于而勒
八 鳴嚩囉而雲伽引。九 鬱佛吽不哆舌頭 漢沙囉十 醫羅訶耨呼邏
十一 醫羅訶訖彌哆十二 夷薩烏盧訖十三 祚路鬱于吽十四 伽路師+
五 伽路師十六

7. 『稱讚忙爾具智』王諸慕闍作……
8. 『一者明尊』那羅延佛作……
9. 『收食單偈』大明使釋……
10. 『收食單偈』第二疊……
11. 『初聲讚文』夷數作。

于豬喝思嚩一 蘇昏喝思嚩二 慕嚩囉落思嚩三 唵呼布喝思嚩四
喋夷里弗哆喝思嚩五 阿羅所底弗哆喝思嚩六 佛吽弗哆喝思嚩七
呼于里弗哆喝思嚩八 訴布哩弗哆喝思嚩九 呼史拂哆喝思嚩十 哪
哩啊吽爾弗哆喝思嚩十一 哪吽哩弗哆喝思嚩十二 呼味無娑矣弗哆
喝思嚩十三 弗佬以弗哆喝思嚩十四 弭吽哩麼爾弗哆喝思嚩十五 那
呼味喝思嚩十六 阿雲那爾訖喝思嚩十七 阿拂哩殞喝思嚩十八 薩哆
舌中嚩訖喝思嚩十九 雲那囉吽于而嚩喝思嚩二十 吽攞撻烏盧訖喝
思嚩烏盧訖喝思嚩二十一 止訶舌根 哩娑布哩弗哆惣與前同

12. 『歎諸護法明使文』子黑哆忙爾電達作有三疊……
13. 『歎諸護法明使文』第二疊……
14. 『歎諸護法明使文』第三疊……
15. 『歎無上明尊偈文』法王作之……
16. 『歎五明文』諸慕闍作有兩疊……
17. 『歎五明文』第二疊……
18. 『歎明界文』凡七十八頌分四句。未冒慕闍撰……
19. (偈文) 第一，旬齋默結願用之。……
20. (偈文) 第二，凡常日結願用之。……

21. (偈文) 此偈讚明尊訖，末後結願用之。……
22. (偈文) 此偈讚日光訖，末後結願用之。……
23. (偈文) 此偈讚盧舍那訖，末後結願用之。……
24. (偈文) 此偈讚夷數訖，末後結願用之。……
25. (偈文) 此偈讚忙爾佛訖，末後結願用之。……
26. (偈文) 此偈凡莫日用爲結願。……
27. (偈文) 此偈凡至莫日與諸聽者懺悔願文。……
28. (偈文) 此偈結諸唄願而乃用之。……
29. (偈文) 此偈爲亡者受供結願用之。……
30. (偈文) 此偈爾逾沙懺悔文。……
31. (題記)

吉時吉日，翻斯讚唄。上願三常捨過及四處法身，下願五級明群乃至十方賢哲，宜爲聖言無盡，凡識有厓。梵本三千之條，所譯二十餘道；又緣經、讚、唄、願，皆依四處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。如有樂習學者，先誦諸文，後暫示之，即知次第；其寫者，存心勘校，如法裴治；其讚者，必就明師，須知訛殊。於是法門蕩蕩，如日月之高明；法侶行行，若江漢之清肅。唯願：皇王延祚，寥衆忠誠；四海咸寧，萬人安樂！

以下に各部分に分けて見てみよう。

1. (偈文) の部分は、林悟殊等の先行研究に據れば、中古ペルシャ語或いはパルティア語の音譯文であるという。

この偈文中の「烏嚧誑」(或いは「鳴嚧誑」) の一語は中古ペルシャ語の音譯語である¹³。類似する音譯語には「烏盧誑」がある。『摩尼光佛教法儀略』中にも「佛夷瑟德烏盧誑者本國梵音也。譯云光明使者。又號具智法王。亦謂摩尼光佛。」とされており、「烏盧誑」は「光明使者」、「具智法王」、「摩尼光佛」と同じ意味であったことが分かる。またこの呪文が即ち「摩尼光佛」を讚嘆するのに用いられたものと分かるのである。

類似する音譯の偈文には 6. (偈文)、11. 『初聲讚文』がある。これらの偈文と佛教の陀羅尼の間にはよく似た特徴がいくつも見られ興味深い。例えば各句の句末の「一」、「二」或いは「引」等の註釋や、「所嫁反」等の反切を利用した注音、「次偈宜從依梵」のような読み方の註釋、そして佛教陀羅尼中に常用される“唵(梵語では om の音寫字として用いる)”、“吽(梵語では hūm の音寫字として用いる)”字の使用等がある。あたかも翻譯の過程で佛教陀羅尼の方式を參考としてパルティ

¹³ 林悟殊『摩尼教及其東漸』，世界文化叢書，淑馨出版社，1997年，319頁。

ア語音で譯したかのように見える。筆者は、これは摩尼光佛を中心に稱讚する儀式開頭の讚歎作法で用いられた偈文ではないかと考える。佛教の法會の開頭部分でも、『三禮文』等として佛法僧等三寶を稱讚するこれに類似する作法がある。またこのように見た場合、S.2659の2、3に續く『讚夷數文』もまた、「夷數（イエス）」を稱讚する、儀式開頭部分の稱讚作法の構成と近いものと見ることができる。

佛教儀式の開頭部分では、陀羅尼を唱することによる稱讚の作法は比較的廣くみられる。『佛說阿彌陀經』を中心とする淨土五會念佛法事でも、阿彌陀佛を觀想し阿彌陀佛を唱える作法がある¹⁴。そのうちの一部は梵音により唱える作法で、P.2066『淨土五會念佛誦經觀行儀』の開頭部分でも、『佛說阿彌陀經』を念誦した後に『阿彌陀佛說呪』を唱える作法がある。以下はその『阿彌陀佛說呪』の部分である。

〔『阿彌陀佛說呪』¹⁵〕

那_上 謨菩_上 陀夜_{藥可反。下下同。} 那_上 謨馱囉_上 摩夜那_上 謨僧伽
 夜那_上 摩阿_上 弭多婆_上 夜跢跢_{丁可反。下下同。} 他伽_上 多夜阿_上 囉
 訶_上 羝三藐三菩_上 陀夜跢姪_{地也反。下下同。} 他阿_上 弭唎_上 羝阿_上
 弭唎都婆聲_{菩迷反。下下同。} 阿弭_上 唎跢三婆_上 聲阿_上
 弭唎跢鼻_{菩弭反。} 迦嚩羝伽弭你伽_上 伽_上 那_上 稽_{居移反。}
 聲底_{者你反。} 迦_上 嚩婆_上 囉_上 幡波跋叉_{楚我反。} 焰迦嚩_{一切惡業盡。}
 娑訶。

5. 『普啓讚文』部分は、「普啓一切諸明使，及以神通清淨衆。各乞愍念慈悲力，捨我一切諸愆咎。上啓明界常明主，并及寬弘五種大。十二常住寶光王，無數世界諸國土。」に始まる開頭の七言體讚文である。各四句には「又啓」、「復啓」等の決まり文句を冠している。その内容は、佛教法會の「啓請」、或いは日本の佛教儀禮の「勸請」、「神分」作法によく似ている。後の6. (偈文)の「梵音」とされる偈文の上では、「先師」、「烏盧訖」等の名稱を列しており、或いは前の5. 『普啓讚文』の啓請の作法と関わりが推測される。

法照『淨土五會念佛略法事儀讚』の開頭部分では、儀禮の場に臨んで身心を鎮靜する爲に唱える『云何唄』の後に、『讚請文』、『莊嚴文』、『散華樂文』がある。

¹⁴ 『淨土五會念佛略法事儀讚』：「先須焚香聲磬召請聖衆。當座人念佛一聲，白衆云：敬白道場衆等。總須發至誠心端坐合掌，觀想阿彌陀佛、一切賢聖，如對目前。若能如是用心即賢聖降臨，龍天護念，聽聞經讚法事。令衆等即於言下。……言訖即打磬。一下作梵了。念阿彌陀佛觀音勢至地藏菩薩。各三五十聲。」

¹⁵ 參考：『大正新脩大藏經』第十二卷，頁 352a。

『下部讚』にはこれらの具体的な作法は見られない。5.『普啓讚文』部分に含まれるものと見るべきか。

『浄土五會念佛略法事儀讚』中『讚請文』的内容は以下の通りである。

南無一心奉請本師釋迦牟尼佛。
南無一心奉請十方三世諸佛。
南無一心奉請阿彌陀佛。
南無一心奉請觀世音菩薩。
南無一心奉請大勢至菩薩。
南無一心奉請十方諸大菩薩摩訶薩。
南無一心奉請十方聲聞緣覺一切賢聖僧。

18-29. 各種の儀禮の目的に據り唱される「結願文」が列擧される。この點も佛教法會の次第書に一致すると見ることができる。一般に佛教法會ではしばしば主要な儀式の終了前に結願の作法が配される。

なお、ドイツのヘニング氏 (Henning) によれば、この中の 18. 『嘆明界詩』の内容がパルティア語の 3 世紀頃の讚美歌 Huwigdagman の第一首と酷似しているとし、またトルファン文書の中にもみられていることを指摘しているという。また Huwigdagman はボイス氏 (M.Boyce) によって譯され、内容上に一致が見られるが、韻律や語には違いがあることが指摘されているという¹⁶。

30. 『僂逾沙懺悔文』は、當時の佛教儀式と類似しながらやや異なる部分である。この時代の佛教法會では、懺悔文は通常開頭の「三歸五戒」等の受戒作法の前に置かれる。例えば如 S.6551 『阿彌陀佛講經文』や『受八關齋戒文』類でもそうした例が多い。

31. 跋文にあたるが、ここにも多くの情報が含まれている。まず「吉時吉日，翻斯讚唄」と言い、この『下部讚』が「讚唄」に用いられていたことをいっている。讚唄というのはもと梵語 bhāṣā の翻譯語で、「唄」字は梵語 bhāṣā を表す爲に佛教徒が作り出した音譯文字で、「唄匿」とも音譯され、その意譯は「讚嘆」となる。すなわち曲調を用いて佛菩薩の德行を稱讚する作法のことを指す。他に、跋文中ではまた「如有樂習學者，先誦諸文，後暫示之，即知次第」と言い、『下部讚』の背景には「儀式次第」が有ることを言っている。總じて、この『下部讚』一書は體系的な儀式次第により排列された儀禮書と見て間違いがなさそうである。

¹⁶林悟殊『摩尼教及其東漸』，中華書局，1987 年，210 頁。

また、この書の譯者に關しては、「梵本三千之條，所譯二十餘道；又緣經讚唄願，皆依四處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。」と言ひ、梵本の漢譯を勧めたのは「道明」と呼ばれる人物と分かる。道明とは、還魂故事を通じて比較的知られている人物と同名である。例えば S.3092 『歸願文附道明還魂記』等に記載されている¹⁷。彼はまた地藏信仰の中の重要人物でもある。この両者が同一人物である確證は全くないが、ただ『十王經』等の中に見られる冥王「平等王」の名稱が『下部讚』中の『歎無常文』にも見られていることは一應指摘しておきたい。

『歎無常文』中には以下のように見られている。

迥獨將羞并惡業，無常已後擔背負。
平等王前皆屈理，却配輪迴生死苦。

ちなみに言えば、この「平等王」の名稱は『淨土五會念佛誦經觀行儀』中の『西方雜讚』にも見られている。

莫怪頻頻相苦勸，見人往盡無往常。
若得念佛深三昧，不怕當來平等王。

以上の内容より總じて見るに、冒頭の二首「讚夷數文」と續く「無常文」、「普啓讚文」、そしてその後ろに狀況の違いにより読み分ける數種の「結願文」と「懺悔文」を配する形式は、ある種の儀式次第或いは法會儀式の軌則を排列するものと見え、一見するのみでも唐代の代宗末から徳宗の時代に整えられた儀禮の形式や『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』等の淨土讚文類の資料とも極めてよく似ているように見える。

¹⁷S.3092 『歸願文附道明還魂記』の全文は以下の如くである。「謹案還魂記：襄州開元寺僧道明，去大曆十三年二月八日依本院，巳時後午前，見黃衣使者，云：奉閻羅王勅令，取和尚暫往冥司要對會。道明自念，出家以來，不虧齋戒，冥司追來，亦何所懼，遂與使者徐步同行。須臾之間，即至衙府，使者先入奏閻羅王：臣奉勅令取襄州開元寺僧道明，其僧見到，謹取近旨。王即喚入，再三詢問，據此儀表，不合追來，審勘寺額法名，莫令追擾善人，妨修道業。有一主者，將狀奏閻羅王：臣當司所追是龍興寺僧道明，其寺額不同，伏請放還生路。道明既蒙洗雪，情地愀然，□王欲歸人世，舉頭四顧，見一禪僧，目比青蓮，面如滿月，寶蓮承足，瓔珞莊嚴，錫振金環，衲裁雲水。菩薩問道明：汝識吾否？道明曰：耳目凡賤，不識尊容。曰：汝熟視之，吾是地藏也。彼處形容與此不同。如何閻浮提形□□□手持至寶，露頂不覆，垂珠花纓，此傳之者謬，□□殿堂亦怪焉。閻浮提衆生多不相識，汝仔細觀我，□□色，短長一一分明，傳之于世。汝勸一切衆生，念吾眞言，□□啼耶，聞吾名者罪消滅，見吾形者福生，于此殿□□者，我誓必當相救。道明既蒙誨，喜行難□，□虔誠慙荷恩德，臨欲辭去，再視尊容，及觀□師子。道明聞菩薩：此是何畜也？敢近聖賢？傳寫之時，要知來處。（菩薩答）：想汝不識此是大聖文殊菩薩化現在身，共吾同在幽冥救諸苦難。道明便去，剎那之間，至本州院內，再蘇息，彼繪列丹青，圖寫眞容，流傳于世。」

例えば、初唐の道世『法苑珠林』においては、佛法僧の三寶を敬う意味と作法について、「敬佛篇」、「敬法篇」、「敬僧篇」とし、具体的な儀禮については「敬佛篇」において「念佛」、「觀佛」、「受戒」、「業因（懺悔）」、「讚歎」、「發願」と順に列挙している。儀禮冒頭の「念佛」、「觀佛」においては、儀式次第としては「敬佛」、「敬請（勸請）」、「讚歎」と續くのが基本形式となっている。またこの間に「梵唄」、「散華」、「念佛」の作法が行われることも多い¹⁸。『淨土五會念佛略法事儀讚』においても、こうした説明があり、定型文としては「云何梵（梵唄）」、「敬請文」、「莊嚴文」、「散華樂文」、「五會念佛」という五會念佛法事に常用される文を配し、その後「寶鳥讚」、「維摩讚」、「相好讚」、「五會讚」と各儀禮に應じた讚を配している。

これと先の『下部讚』を比較すると、2.「讚夷數文」と3.「讚夷數文」（第二疊）4.「歎無常文」と「敬佛」に近い作法に續き、5.「普啓讚文」という「敬請（勸請）」に極めて近い内容の文が續く。そして6.には「偈文」が「次偈宜從依梵」の注とともにある。この「梵」によって書かれたとされる「偈」は、外來言語の音寫した文が書かれるが、ここには句ごとに「一」「二」「三」「四」…の注があり又「引」の注記も見られ、代宗時代以前の密教儀軌に見られる呪語にもよく似た形式となっている。つまり、儀禮の基本的次第に合わせ、それでいて法會ごとの讚を集め適宜使用できるように配している形式は『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』と極めてよく似ているといえることができるのである。これは、汪娟氏がかつて「敦煌景教文獻對佛教儀文的吸收與轉化」¹⁹の中で指摘した『景教三威蒙度讚』と『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』の儀禮形式の類似性という説から、さらに三夷教と佛教の儀禮形式の類似性を考えるべきとの説へと發展できる重要な證左としうるものと言えよう。つまり景教とマニ教の讚を使った儀禮がともに淨土五會念佛法事との影響關係の中で發展した可能性が指摘できるのである。

さらに興味深いことは、これらの讚の文體で、善導、法照以來の唐代の流行に合わせた平仄を整えた文體とは大きく異なっていることである。

五會念佛法事を展開した法照は、善導の頃の讚をさらに發展させ、當時流行した律詩などの韻律を取り入れたことはこれまでに筆者もたびたび言及していることである。例えば法照述とされる『新無量觀經讚』の第1偈から第4偈まででは以下のようになっている。

①釋迦住在靈鷲山，阿彌陀佛 爲化娑婆出世間。南無阿彌陀佛

¹⁸拙稿「佛教儀禮の構造と文體」、『敦煌寫本研究年報』，9號，2015年，19-38頁。

¹⁹汪娟「敦煌景教文獻對佛教儀文的吸收與轉化」（普林斯頓大學學術國際研討會，2014年9月6-8日，口頭宣讀稿）。

菩薩聲聞無量衆， 阿彌陀佛	初欲聞經意未閑。 南無阿彌陀佛
②阿闍太子在王城， 阿彌陀佛	收執徒囚在獄刑。 南無阿彌陀佛
韋提悲泣歸依佛， 阿彌陀佛	永願不聞諸苦名。 南無阿彌陀佛
③深心不樂閻浮界， 阿彌陀佛	實爲多諸鬼畜生。 南無阿彌陀佛
唯願慈尊爲指授， 阿彌陀佛	他方淨土誓經行。 南無阿彌陀佛
④釋迦如來知彼念， 阿彌陀佛	須與沒見至王宮。 南無阿彌陀佛
乃放眉間金色照， 阿彌陀佛	韋提障盡覩眞容。 南無阿彌陀佛
.....	

各句の末に「阿彌陀佛」、「南無阿彌陀佛」という儀禮の中で唱えられた念佛を交えているが、七言の讃の部分では主に2音節を詩脚として偶數文字に平字と仄字を交互に配する近體詩と同じ韻律を用いている。例えば第1偈4句の偶數文字のみ見れば「○●○」、「●○○」、「●○○」、「○●○」となる。

同じように法照の作と思われる『新阿彌陀經讚』十六偈でもこれに近い韻律となっている。

①釋迦悲智廣無邊， 阿彌陀佛	先開淨教利人天。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
菩薩聲聞無量衆， 阿彌陀佛	其時聽在給孤園。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
②初告聲聞舍利弗， 阿彌陀佛	吾今欲說汝應聽。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
去此西方十萬億， 阿彌陀佛	彌陀寶國紫金形。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
③其國衆生極妙樂， 阿彌陀佛	永劫不聞諸苦名。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
勸汝當勤稱彼佛， 阿彌陀佛	須與即至寶蓮城。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
④瓊林寶樹七重欄， 阿彌陀佛	衆等當須審諦觀。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
珠網層層千萬億， 阿彌陀佛	能令見者得心安。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
⑤彌陀淨刹不思議， 阿彌陀佛	處處渠流七寶池。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛
池中總是摩尼水， 阿彌陀佛	晝夜華開無盡時。 南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛

ここでは、第1偈では「○●○」、「○●○」、「●○○」、「○●○」、第3偈では「●○○」、「●○○」、「●○○」、「○●○」とやや不規則な感があり、また第2偈では「●○○」、「○●○」、「●○○」、「○●○」、第5偈では「○●○」、「●○○」、「○●○」、「●○○」と拗體という形式になってはいるが、2音節の詩脚の偶

數字に平字と仄字を交互に配する弱強歩格という点では一致している。なお、奇數字ではこのような規則性は見られず、歐米語圏の韻文などで見られるような強弱歩格の形跡はない。

これが『下部讚』に見られる末夜暮閣作『普啓讚文』で見た場合、以下のようになる。全體像が見渡しやすいように『廣韻』等により『切韻』音系にもとづいた聲調を付しておく。

- ① 普^上啟^入一^入切^平諸^平明^去使^去， 及^入以^上神^平通^平清^平淨^去衆^去。 各^入乞^入慇^上念^去慈^平悲^平力^入， 捨^入我^入一^上切^去諸^平愆^平咎^入。
- ② 上^去啟^上明^平界^去常^平明^平主^上， 并^去及^入寬^平弘^平五^上種^去大^去。 十^入二^去常^平住^去寶^上光^平王^平， 無^平數^去世^去界^平諸^入國^上土^上。
- ③ 又^去啟^上奇^平特^入妙^平香^平空^去， 光^平明^平暉^平輝^平清^去淨^去相^去。 金^平剛^上寶^去地^平元^平堪^去譽^去， 金^平剛^上寶^去地^平元^平堪^去譽^去。
- ④ 復^入啟^上初^平化^去顯^上現^去尊^平， 復^入啟^上初^平化^去顯^上現^去尊^平。 與^上彼^上常^平勝^去先^平意^去父^上， 及^入以^上五^上明^上歡^平喜^去子^上。
- ⑤ 又^去啟^上樂^入明^平第^去二^去使^去， 及^入與^上尊^平重^去造^上新^平相^去。 雄^平猛^上自^去在^去淨^去法^入風^去， 并^去及^入五^上等^上驍^平健^去子^上20。
- ⑥ 復^入啟^上道^上師^平三^上丈^平夫^平， 自^去是^上第^去二^去尊^平廣^去大^去。 夷^平數^上與^上彼^去電^平光^平明^平， 并^去及^入湛^上然^平大^去相^去柱^上。
- ⑦ 又^入啟^上日^入月^平光^平明^平宮^平， 三^入世^入諸^入佛^入安^去置^平處^去。 七^入及^入十^入二^入大^入船^入主^入， 并^去餘^平一^入切^入光^平明^平衆^去。
- ⑧ 復^入啟^上十^入二^入微^平妙^去時^平， 吉^入祥^平清^平淨^去光^平明^平體^去。 每^上現^去化^去男^平化^去女^平身^上， 殊^平特^入端^入嚴^平無^平有^上比^上。
- ⑨ 又^去啟^上五^上等^上光^平明^平佛^入， 水^上火^平明^入力^平微^去妙^去風^去。 并^去及^入淨^去氣^去柔^平和^平性^去， 並^上是^上明^平尊^平力^入中^平力^入。
- ⑩ 復^入啟^上富^去饒^平持^去世^平主^上， 雄^平猛^上自^去在^去十^入天^平王^平。 勇^上健^去大^入力^平降^平魔^去使^去， 忍^上辱^去地^去藏^入與^平催^平明^平。
- ⑪ 又^去啟^上閻^上默^平善^平思^平惟^上， 即^入是^上夷^平數^去慈^平悲^平想^去。 眞^平實^入斷^上事^平平^平等^平王^上， 并^去及^入五^上明^上清^平淨^去衆^去。
- ⑫ 復^入啟^上特^入勝^去花^平冠^平者^上， 吉^入祥^平清^平淨^去通^平傳^去信^去。 最^去初^平生^去化^平諸^平佛^入相^去， 及^入與^上三^平世^去慈^平父^上等^上。
- ⑬ 又^去啟^上喚^上應^去警^平覺^平聲^上， 并^去及^入四^去分^平明^平兄^平弟^上。 三^平衣^平三^平輪^平大^去施^平主^上， 及^入與^上命^去身^平卉^平木^上子^上。
- ⑭ 復^入啟^上四^入十^入大^入力^入使^入， 并^去七^去堅^平固^去莊^平嚴^平柱^上。 一^入一^入天^入界^入自^入扶^入持^入， 各^入各^入盡^入現^入降^入魔^入相^入。
- ⑮ 又^去啟^上普^上遍^去忙^去儻^平尊^平， 閻^平默^入惠^去明^平警^入覺^入日^入。 從^平彼^上大^平明^去至^去此^去界^去， 敷^平楊^平正^入法^去救^去善^上子^上。
- ⑯ 詮^平東^入十^入二^入大^入慕^入閣^入， 七^入十^入有^入二^入拂^入多^入誕^入。 法^入堂^去住^去處^去承^去教^平人^平， 清^平淨^去善^去衆^平并^平聽^上者^去。
- ⑰ 又^去詮^平新^平人^入十^入二^入體^入， 十^入二^入光^去王^入及^去惠^平明^平。 具^去足^上善^上法^入五^去淨^去戒^去， 五^去種^入智^入惠^入五^去重^去院^去。
- ⑱ 一^入切^入諸^入佛^入常^入勝^去衣^平， 即^入是^上救^上苦^上新^平夷^平數^去。 其^平四^去清^平淨^去解^上脫^去風^去， 眞^平實^入大^去法^入證^入明^去者^去。
- ⑲ 又^去啟^上善^上法^入群^平中^去相^去， 上^去下^上內^去外^去爲^平依^平止^上。 詮^平東^上一^入切^入本^入相^去貌^去， 上^去中^平下^去界^平無^平不^入遍^去。
- ⑳ 復^入告^入寶^平空^入一^入切^入衆^入， 大^去力^入敬^去信^去尊^平神^平輩^去。 及^入諸^平天^平界^去諸^平天^平子^上， 護^入持^平清^去淨^去正^去法^入者^上。
- ㉑ 又^去啟^上善^上業^平尊^去道^去師^去， 是^上三^入明^入使^入眞^入相^入貌^入。 自^去救^去一^入切^入常^入勝^入子^上， 及^入以^上堅^入持^入眞^入實^入者^去。
- ㉒ 復^入啟^上光^上明^平解^入脫^入性^去， 一^入切^入時^入中^入無^入盡^入藏^去。 及^入彼^上最^上後^上勝^去先^去意^去， 并^去餘^平福^入德^入諸^入明^平性^去。
- ㉓ 我^上今^平諦^去信^去新^平明^平界^去， 及^入與^上於^上中^平常^平住^去者^上。 唯^入願^去各^入降^入慈^平悲^平力^入， 陰^去覆^入我^上等^上恒^平觀^去察^入。
- ㉔ 我^上今^平專^平心^平求^平諸^平聖^去， 速^入與^上具^去足^入眞^入實^入願^去。 解^上我^入得^入離^入衆^入災^入殃^入， 一^入切^入罪^入障^入俱^入銷^入滅^入。

20 「風」を去聲としたのは、『廣韻』「去聲送第一」に「諷，諷刺。方鳳切。二。風，上同。見『詩』。」に據る。

- ②^{去上平去平去去}敬禮清淨微妙風，^{上上平平平去}本是明尊心中智。^{平平去去平平平}恆於四處光明宮，^{平平去上平去去}遊行住止常自在。
 ②^{平去平平去入去}清淨光明大力惠，^{上平去平上平去}我今至心普稱歎。^{平上平上去入去}慈父明子淨法風，^{去入入上入去}并及一切善法相。
 ②^{入入平平平入上}一切光明諸佛等，^{入去平平上上上}各願慈悲受我請。^{上上平上上入平}與我離苦解脫門，^{去上入去平平去}令我速到常明界。
 ②^{去去上入平上去}又歎善業修道衆，^{去去去平去去上}過去未來現在者。^{入平平去平去上}各開清淨甘露口，^{上去平平上上上}吐大慈音捨我罪。
 ②^{入去平平上去去}未夜今修此歎偈，^{上平平入平入入}豈能周悉如法說。^{平平去平平平去}而於聖凡諸天衆，^{平去平平上平入}咸願無殃罪銷滅。
 ②^{入上入平平去去}復啟一切諸明使，^{入上平平平去去}及以神通清淨衆。^{入平去平上去入}各降大慈普蔭覆，^{入上上上平平上}拔除我等諸愆咎。
 ②^{平去平平入去去}清淨光明力智惠，^{平上平上去入去}慈父明子淨法風。^{平去去平去平去}微妙相心念思意，^{平去去平上去平}夷數電明廣大心。
 ②^{去上平入平上平}又啟真實平等王，^{平去上去平平去}能戰勇健新夷數。^{平上去去平去尊}雄猛自在忙爾尊，^{去平平去平平去}并諸清淨光明衆。
 ②^{入入上入群平去}一切善法群中相，^{入入平入平入入}一切時日諸福業。^{上上上上平平入}普助我等加勤力，^{平入入平平上去}功德速成如所願。

一見して大部分が浄土讚と同様の七言體韻文であるが、仔細に調査すると、基本的に押韻しておらず、また平仄も近體詩とは明らかに異なっている。偶數字のみに焦點を当てた場合に特徴的なことは、33 偈計 132 句では仄聲が大多数を占めていて、まず 33 行中の 30 行が仄起となっている、132 句の中では仄に始まる句が 109 句もの多さで、82.6%を占めている。仄仄平 (△●△●△○△) 或いは仄仄仄 (△●△●△●△) が計 71 句と、53.7%を占める。興味深いことは、各行の最後の文字は仄聲字が 30 句と、90.9%を占めている。これに對して近體詩によれば平仄平 (△○△●△○△) 或いは仄平仄 (△●△○△●△) となるはずだがこれに叶うものはわずかに 37 句、28.0%を占めるにとどまっている。

注目されることは、押韻字となるべき句末の文字が特徴的で、33 偈 132 句中、末字が平聲のものは 26 句、19.7 %にとどまることである。各偈の一句目は『普啓讚文』ということから神名などの固有名詞が入る爲に不規則となっているのでこれを除いてみた場合、99 句中 14 句、14.14 %が平聲である。また偶數句に限った場合には 66 句中 4 句、6.06 %のみとなる。意圖的に近體詩に一致する平聲を避けているかにも見えるのである。

さらに押韻字からさかのぼって各句末尾の 3 文字のみを見た場合、平平仄あるいは平仄仄となる句が 132 句中 69 句もあることは極めて特徴的である。先の理由から各偈の第一句を除いて考えると 99 句中 55 句、さらに偶數句のみでは 66 句中 43 句も同じ形式であることは意圖的であることを疑わせるに足る。これを各句の 5 文字目と 7 文字目が一定の規則性で「平△仄」となると考えると、そこには漢語の韻律とは大きく違う奇數文字にアクセントを置く強弱歩格という韻律が背景に有ることを想わせることになる。こうしたところにマニ教徒の翻譯時における獨自性の強調という意圖を汲み取ることができるのかもしれない²¹。

²¹2017 年 8 月 23-24 日に敦煌で開催された Dunhuang Forum: Inheritance and Innovation—An

『下部讚』の讚文の中には類似する特徴が見られているのであるが、もちろん『下部讚』の讚文がすべて韻を踏んでいないというわけではなく、中には不規則ながら押韻するもの、仄聲で押韻するもの、入聲音で押韻するものなどが見られている。ただ、浄土讚、『景教三威蒙度讚』と比べて（後述）、『下部讚』の讚文は感覺上近體詩とはかなり隔たりを意識されたものと見ることができるのである。

また、『下部讚』を用語の角度から見るに、神、子と聖靈の三位一體（マニ教では「三常」）では「神」の翻譯には「慈父」、「父」、「法王」を當て、「大師」、「聖主」等は見られていない。また佛教の術語と混同されやすい「阿羅訶」も見られない。「子」に對應する翻譯語では、「夷數」、「明子」があるが、「彌施訶」、「聖子」、「普尊」、「大聖子」等は見られない。「聖靈（Holy Spirit）」に對應する語では「浄風王」、「浄法風」、「清浄性」等はあるが「眞性」はない。このように見ると、8世紀末に景教僧景浄が翻譯したと考えられる語と比べて同義語の使用は減少しており、譯語が統一されてきているようにも見える。

總じて、韻律、詞彙の角度から見た場合、『下部讚』と、後ろに言う『景教三威蒙度讚』を比較すると、より獨有の風格が有るようで、翻譯年代も『景教三威蒙度讚』と比べるとやや遅いように見えるのである。

第三節 景教と『景教三威蒙度讚』

次に景教流行の状況についても見ておきたい。

景教もまたこの時代に唐王朝で流行した三夷教のうちの一である。景教とは近代以降の中國においてしばしばキリスト教の總稱として用いられる用語でもあるが²²、もとはキリスト教の一派、ネストリウス派の唐王朝下の漢譯名である。

ネストリウス派とは、コンスタンティノポリス總主教ネストリウス（381?-451年?）によるキリスト教の一派で、歴史の上では紀元431年のエフェソス公會議においてキリスト教主流派から「異端」とされて排斥され、ペルシャ帝國へ活動の

International Conference on Dunhuang and the Silk Road in Memory of the 100th Anniversary of the Birth of Mr. Duan Wenjie の席上で榮新江先生の指導學生がマニ教『下部讚』の平仄に一定の規則性を發見したとのご教示を受けた。本稿の主要部分の執筆の後であったことと、同學生の論稿を筆者が未見であることから具体的にどのような規則性かが不明であることから本稿へ反映はかなわなかったが、今後の研究成果が期待される。

²²例えば近代の『天演論』論十四「矯性」に言う。「天演之學，發端於額拉吉來圖，而中興於斯多噶。然而其立教也，則未嘗以天演爲之基。自古言天之家，不出二途：或曰是有始焉，如景教『舊約』所載創世之言是已。有曰是常如是，而未嘗有始終也。二者雖斯多噶言理者所弗言，而代以天演之說。獨至立教，則與前二家未嘗異焉。」この一文中に「景教『舊約』」と言っており、譯者の嚴復は「景教」の語を廣くキリスト教の意味で使用していることがわかる。

據點を移した教派である。原因は、その教義における主張で、キリストを「人格」と「神格」に分け、その人格の部分は肉體の消失とともに失われるとするものであるところにあるという。これにより、マリヤはこのうちの人格の部分にあたるキリストの肉體を生んだ、人性の母（Christotokos）とし²³、神格の母つまり聖母（Toetokos）とすることを批判したのである。この宗教論争の背景には東ローマ帝國における宗教論争があるとされているなど、これまでにはすでに多くの研究がある。

中國への傳來は、唐初の太宗の頃に漢譯名阿羅本（ラテン語に言う Abraham とする説あり²⁴）を稱する者によるとされる。その時の状況について、徳宗の建中年間（780-783）に景浄が編纂したと言う『大秦景教流行中國碑頌竝序』（以下『流行中國碑』）には詳細な記載が残されている。その頃の唐代の他の資料には景教に関する記録は少ないが、『唐會要』卷四十九「唐太宗勅建波斯寺詔」にも、『流行中國碑』中に見られるものとほぼ同文の詔が残されており、少なくとも『流行中國碑』に言うように貞觀年間（627-649）には中國にもたらされていたことが確認できる。『唐會要』卷第四十九に言う。

貞觀十二年七月，詔曰：「道無常名，聖無常體。隨方設教、密濟群生。波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京。詳其教旨，元妙無爲，生成立要，濟物利人。宜行天下。」所司即於義寧坊建寺一所。度僧廿一人。

貞觀十二年（638年）七月、詔に曰う。「道には常の名なく、聖には常の體なし。方に隨いて教を設け、密かに群生を濟う。波斯僧の阿羅本は、遠く經と教を將ち來りて上京に獻ず。その教旨を詳らかにするに、玄妙かつ無爲、生成立要にして、物を濟ひ人を利するなり。宜しく天下に行ふべし。」かくて、所司即ち義寧坊に寺一所を建立し、僧廿一人を度す。

これにより見るに、唐初には大秦寺ではなく波斯寺と稱されたと分かり、景教の名稱も見られない。公的には波斯教と呼ばれていたと推測される。ただ、波斯教はしばしば祆教（ゾロアスター教）の意味でも使用される爲、徐々に大秦教を自稱として用いるようになり後代に一般化されたものであろう。なお大秦寺と改められたのは、玄宗の天寶年間の頃である。『唐會要』卷四十九には玄宗の詔が残されている。

²³参照佐伯好郎『景教の研究』，東方文化學院東京研究所，1935年。羅香林『唐元二代之景教』，中國學社，1966年。朱謙之『中國景教』（校本）1968年（筆者参照商務印書館2004年），『景教遺珍』（文物出版社，2009年）等。

²⁴佐伯好郎『景教の研究』，東方文化學院東京研究所，1935年。

天寶四載九月，詔曰：「波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國，爰初建寺，因以爲名。將欲示人，必修其本。其兩京波斯寺，宜改爲大秦寺。天下諸府郡置者，亦準此。

天寶四年（745）九月に詔して言う。「波斯經教は大秦國（ローマ帝國）に出で、傳え習ひて來たりて久しく中國に行はれ、ここに初めて寺を建立するに、これに因りて名と爲す。將に人に示さんと欲せば、必ずやその本を修すべし。それ兩京の波斯寺は、宜しく大秦寺と改むるべし。天下諸府郡に置くものも、これに準ずるべし。」

これにより、ようやく祆教などの西アジア將來の他の外來宗教との分化が明瞭になったと知ることができる。またその流行の状況も、ここにもあるように、「兩京の波斯寺は、大秦寺と改めなければならない」のように言っている点より見ると、兩京には波斯寺があったことが確認されるが、まだ全國にあまねく廣がりを見せるほどに流行をしていた譯ではなかったようである。また景淨が『流行中國碑』に自身の宗教を讚美して「高宗皇帝、克く恭しみて祖を續ぎ、眞宗を潤色し、而して諸州に、各ぞれ景寺を置きて、仍ち阿羅本を崇めて鎮國大法主と爲す」と言っているのは若干の距離を感じさせる。

おそらく、唐代において「景」という「輝かしい光彩」の意味を持つ字があてられ、「景教」として興隆したのは安史の亂後の復興の中での事ではないかと筆者には思われる。安史の亂が、それまでの唐王朝を根底から變えることになり、宗教においても佛教を中心とする信仰の復興の中で、新たな信仰が重用されるようになっていった。不空三藏の密教や、法照の淨土教が重用され、豪奢な伽藍が次々と建てられつつ流行するのはちょうどこの時代に当たる。景淨のような高僧が突如現れ、『流行中國碑』が編まれたのもこの頃のことであることは偶然の一致とは思われない。もし、『流行中國碑』に言うように、すでに同教が流行していたのであったのだとしても、少なくともこの時代にとくに重視されるようになったと言う点では異論はないであろう。

『流行中國碑』中にも、その時代の状況は描かれている。先の記載以外にも、高宗皇帝、玄宗皇帝は確かに景教（まだ公的には景教の名としては見られないが）を保護し、唐代最高の繁榮の時代となった天寶年間には廢れていた同教を復興したことが描かれている。しかし、やはり『流行中國碑』によれば、その後、安史の亂後となる肅宗の時代には新たな寺を建立し、また代宗、徳宗の景教への貢獻についての記載に多くが費やされている。これは佛教の復興と寺院の建立の時代にも一致している。『流行中國碑』では、こうした安史の亂後の肅宗、代宗の後となる徳

宗を「我が建中聖神文武皇帝」と稱し、その後にも讃嘆して止まぬほどで、景教徒の徳宗に対する感情は竝々ならぬものがある。徳宗時代における景浄の働きが景教の発展に大きく関わっていることはここからも読み取ることができるのである。

景教の中國社會での流行の時期を唐中期以降と考える筆者の考えを支えるもう一つの資料が敦煌文獻にある。敦煌文獻 P.3847 の識語には以下のような記載が残されており、當時景浄の功績が非常に高く評價され、そしてまた主とした經典の翻譯が景浄に據っていたという認識が示されているのである。

43. 謹案諸經目錄，大秦本教經部五百卅部，竝是貝葉梵音。
44. 唐太宗皇帝貞觀九年，西域太（大）德僧阿羅本届于中夏，竝奏
45. 上本音，房玄齡、魏徵、宣譯奏言。後召本教大德僧景浄譯
46. 得已上卅部卷，餘大數具在貝皮夾，猶未翻譯。

謹んで諸經の目錄を案ずるに、大秦本教經部五百卅部、竝び是れ貝葉の梵音なり。唐太宗皇帝貞觀九年（635）、西域太（大）德僧阿羅本中夏へ届り、竝び本音を奏上し、房玄齡、魏徵、宣譯を奏言す。後に本教大德僧景浄を召して已上卅部卷を譯し得たるも、餘の大數はみな貝皮夾にして、猶ほ未だ翻譯されず。

つまり、經典はすでに唐初にはアブラハムによって伝えられたと言うのであるが、多くの經典が漢語に翻譯されたのは唐中期以降ということが記されているのである。これに據り、それまでの同教の信者の多くが、原典を解す外來人口だったのではないかという疑問も生じるところである。

なお、ここで「大秦本教」の名稱を使用している點にも注目しておきたい。これに據り、先に言う「大秦寺」に對して「大秦教」の名稱があったとの推測を述べた見解が、大きく間違ったものではないことを示してくれるものである。また、ここで強いて「大秦本教」と「本」字を入れていることは、景浄によるネストリウス派こそが本教であるとの見解を示しているとも見えよう。

この敦煌文獻 P.3847 には『景教三威蒙度讚』と稱される讚が残されている。この文體とその内容についても簡単に窺ってみよう。

『景教三威²⁵蒙度讚』

○無○上○諸○天○深○敬○歎		「無上の諸天は深く（神を）敬い讃歎され、
●●●●●●●●●●		
○大○地○重○念○普○安○和 ²⁶ 。」	[和：⊕歌韻]	大地では（人々に）普く安らぎあれと重ね稱えん。」
○人○元○眞○性○蒙○依○止，		人はもと眞性にして、この世にあるは
○三○才 ²⁷ 慈○父○阿○羅○訶 ²⁸ 。	[訶：⊕歌韻]	天地人の三才の慈父アラーのお陰ならん。
●●●●●●●●●●		
○一○切○善○衆○至○誠○禮，		一切の善き衆は誠の禮をつくし、
●●●●●●●●●●		
○一○切○慧○性○稱○讚○歌 ²⁹ 。	[歌：⊕歌韻]	一切の智慧ある精靈は讃美歌を稱えん。
●●●●●●●●●●		
○一○切○含○眞○盡○歸○仰，		一切の眞實の徒はみな歸依に徹し、
●●●●●●●●●●		
○蒙○聖○慈○光○救○離○魔。	[魔：⊕歌韻]	聖なる慈しみを受けるものは救済を得ん。
○難○尋○無○及○正○眞○常，	[常：⊕陽韻]	得難いものは、無極、不滅なる、
○慈○父○明○子○淨○風○王 ³⁰ 。	[王：⊕陽韻]	神と子と淨風王（聖靈）なり。
○於○諸○帝○中○爲○師○帝，		諸々の帝のうちの師たる帝、

²⁵三威 翁紹軍『漢語景教文典詮釋』（生活・讀書・新知三聯出版，1996年）には父と子と聖靈を指すと言う。『大秦景教流行中國碑頌竝序』で「三一」とするのと異なっており、外來宗教の經典が翻譯される初期の状況をうかがわせる。他の用語にも、音譯語以外の譯語には、固定した語が用いられるよりも様々な意譯語によって本質を表現しようと意識されたものが多くみられる。こうした所に、用語が固定化する以前の譯經初期における様子や譯經者の意圖が窺われ、興味深い。なお、佐伯好郎は「威蒙度」をシリア語の imuda の譯語としてとらえ、本讚を洗禮に用いる讚美歌との解釋を示したことがあるが、本解釋では『漢語景教文典詮釋』による。

²⁶『新約聖書』「いと高きところでは、神に榮光があるように、地の上では、み心にかなう人々に平和があるように」（「ルカによる福音書」2.14）によるとされる（参考：翁紹軍『漢語景教文典詮釋』，生活・讀書・新知三聯書店，1996年）。漢譯の上での大きな變更と見られる點として、「諸天」のように天が複数とされている點である。この點はキリスト教の一神教であることとは差異があると言える。なお、「諸天」の語は、佛教でも多く使用される。例えば『佛說長阿含經』には佛や諸天を贊美する以下のような讚が收められている：「忉利諸天人，帝釋相娛樂；禮敬於如來，最上法之王。諸天受影福，壽色名樂威；於佛修梵行，故來生此間。復有諸天人，光色甚巍巍；佛智慧弟子，生此復殊勝。忉利及因提，思惟此自樂；禮敬於如來，最上法之王。」

²⁷三才 天、地、人を言う。三極、三儀、三元。『易經』（卷下）「繫辭傳」に見える。或いは宇宙に存在する萬物の總稱。『三字經』にも「三才者，天地人。」の文句があることは有名。

²⁸阿羅訶 アラー（Allah）の音譯語。

²⁹讚歌 佛教ではあまり一般的な表現ではない。『法華經玄贊要集』卷第三十四に「經言：若比丘、比丘尼！至皆悉禮拜、讚歌，而作是言：『我深敬汝等。』不敢輕慢，即是身業禮拜、口業讚嘆、意業不輕慢也。」のようにあるのが数少ない例と見られる。大藏經では「稱讚歌歎」、「讚讚歌詠」のように使用されることが多い。

³⁰淨風王 聖靈（Holy Spirit）。この時代の譯語は一定ではなく、本讚内でも單に「淨風」とも言い、また聖靈の性質から「眞性」、「淨性」と表現している部分もある。他に『大秦景教流行中國碑頌竝序』では「元風」などとも言う。人間に宿る「眞性」かつ「淨性」な聖靈が、神意の啓示に作用されて働きを始めるという意味から「風」の字があてられたものであろう。「風」は佛教においてはインドにおける元素のうちの一つで、『阿毘達摩俱舍論』（卷第一）に「地界堅性，水界濕性，火界煖性，風界動性。」というように、動かす力としてとらえられる。

○●●○●○●○ 於諸世尊爲法皇。	[皇：Ⓟ陽韻]	諸々の世尊のうちの法皇なり。
○●○●○●○●○ 常居妙明無畔界。		常に光明の無の神域におり、
○●○●○●○●○ 光威盡察有界疆。	[疆：Ⓟ陽韻]	輝きの中から人間界を見降ろさる。
●○●○●○●○●○ 自始無人嘗得見。		これまで何人も見たことがない、
●○●○●○●○●○ 復以色見不可相。	[相：Ⓟ陽韻]	色をもって見るならば観察することなどできはしない。
○●○●○●○●○ 惟獨絕凝清淨噯。	[噯：㊦職韻]	唯一清浄なる噯が集まり、
○●○●○●○●○ 惟獨神威無等力。	[力：㊦職韻]	唯一竝ぶもののない偉大な威力をもつ。
○●○●○●○●○ 惟獨不轉儼然存。		唯一莊嚴な様子を保ち続け、
●○●○●○●○●○ 衆善根本復無極。	[極：㊦職韻]	その諸々の善はまったく盡きることはない。
●○●○●○●○●○ 我今一切念慈恩。		われは今一切をかけて慈愛の恩を念じ、
●○●○●○●○●○ 歎彼妙樂照此國。	[國：㊦職韻]	かの妙樂がこの國を照らすのを讃歎しよう。
○●○●○●○●○ 彌施訶普尊大聖子。		メシアよ、皆が崇める大聖子よ、
●○●○●○●○●○ 廣度苦界救無億。	[億：㊦職韻]	廣く苦界を救済し幾億の民を救いたまえ。
○●○●○●○●○ 常活命王慈喜羔。	[羔：Ⓟ豪韻]	永遠に救いの手を差し伸べる王は子羊を慈しみ、
●○●○●○●○●○ 大普耽苦不辭勞。	[勞：Ⓟ豪韻]	あまねくして苦を楽しみ勞を厭わず。
○●○●○●○●○ 願捨群生積重罪。		ただ諸々の民が積み重ねた罪を捨てることを願い、
●○●○●○●○●○ 善護眞性得無絲。	[絲：Ⓟ簫韻]	よく眞性を護り無爲の道を得ん。
○●○●○●○●○ 聖子端任父右座。		聖なる子は父の右に端坐し、
○●○●○●○●○ 其座復超無量高。	[高：Ⓟ豪韻]	その座の高いことは無量高をも超える。
●○●○●○●○●○ 大師願彼乞衆請。		大師はただ諸々の民の思いをかなえんことを願い、
○●○●○●○●○ 降棧使免火江漂。	[漂：Ⓟ簫韻]	筏をつかわし火の海に落ちることから救う。
○●○●○●○●○ 大師是我等慈父。	[父：㊦麌韻]	大師は我らの慈父、
○●○●○●○●○ 大師是我等聖主。	[主：㊦麌韻]	大師は我らの聖主。
○●○●○●○●○ 大師是我等法王。		大師は我らの法王、
○●○●○●○●○ 大師能爲普救度。	[度：㊦遇韻]	大師は廣く救度することができる。
○●○●○●○●○ 大師慧力助諸羸。	[羸：Ⓟ支韻]	大師の英知は救済の成功を助け、
○●○●○●○●○ 諸目瞻仰不暫移。	[移：Ⓟ支韻]	諸々の民はそれを瞻仰してしばし動かず。
○●○●○●○●○ 復與枯焦降甘露。		また火に焼かれた木には甘露が降り注ぎ、

●●○●●○●●○ 所有蒙潤善根滋。	[滋：(平)支韻]	すべては潤いを受けて善根は茂る。	
●●●○●●○ 大聖普尊彌施訶，		大いなる聖者、皆に崇められるメシア、	
●●○●●○●●○ 我歎慈父海藏慈。	[慈：(平)支韻]	我は慈父の廣く深い慈悲心を讃歎せん。	『景
●●●○●●○●●○ 大聖謙及淨風性，		大聖は聖靈の性を廣く受け入れ、	
○●○●●○●●○ 清凝法耳不思議。	[議：(去)真韻]	清淨な心でただ法に傾注し思議はすまい。	

『教三威蒙度讚一卷』

ここにも佛教、マニ教の場合と同じように讚という名稱が用いられていることは幾度も言うように同時代の宗教の融合の状況を表すものである。とくにこの景教讚の譯者とされる景淨と佛教界の關係、般若三藏などとの交友を考えても、緊密な影響關係が想像されことは先にも指摘している。

この讚の文體は七言齊體で、主として八句で換韻し、最後の一句以外は押韻も正確である。しかし平仄は法照の五會念佛讚のようではなく、平仄を整えようとする工夫の跡は見られない。一般的には、實際に讚歌を唱する時には平仄は影響を及ぼすことはないと思われ、あるいは景淨はこの一點を考え近體詩の文體を取り入れなかったのかもしれない。しかし、法照の讚文はこれとは違って、唐代初期から平仄に配慮される詩が作られるようになった環境で、偈を作る際に平仄を配慮した僧として知られている。韻文や歌が作詩される中で、平仄の整った、つまり定型的な韻律が漢語話者の意識に染みついていく中で、このような偈の方が受け入れられやすかったものと考えられるのである。その爲、彼の讚文では平仄、押韻などに近體詩との類似が多くみられるのである。これに對して、外國人僧の場合にはこうした韻律への配慮が弱くなるのは致し方のないことかもしれない。とはいえ、仄聲に偏る傾向が見られることはマニ教の『下部讚』とも共通することで、何らかの特徴が意識されていたものと考えられる。

また用語の點からこの文獻を讀み解くとき、總じてこの中の辭句の安定性があまり高くない、つまり同一の語が翻譯されて異なる語によって表現されるケースが多くみられる。例えば、キリスト教教義の核心となる神、子と聖靈の三位一體を表すとき、「神」に對應する翻譯には「阿羅訶 (Allāh)」、「慈父」、「父」、「大師」、「聖主」、「法王」等があり、「子」に對應する翻譯には「彌施訶」、「明子」、「聖子」、「普尊」、「大聖子」等があり、「聖靈 (Holy Sprit)」に對應する翻譯には「淨風王」、「眞性」、「淨性」等がある。聖靈は『流行中國碑』には「元風」とも翻譯されている。注目すべきは、「彌施訶」のような音譯以外は、ほぼ佛教經典の中で使用されている語という點である。他に、音譯語の Allāh は“阿羅訶”と翻譯さ

れるが、これも佛教ではパーリ語の arahā、サンスクリット語の arahat の音譯として譯されるもので「阿羅呵」、「阿羅漢」と同義のことばである。例えば『中阿含經』卷第一（『大正新脩大藏經』第1卷724a）、『觀無量壽經』（『大正新脩大藏經』第12卷343a）等にも見えている。また、三位一體に関する翻譯以外にも、讚には「世尊」、「甘露」、「不思議」等の用語が見られているが、これも佛教では常用される語であって、丁寧に見ていなければ佛教の讚文と扱われても不思議ではないと言えるかもしれない。

小結

以上に、敦煌文獻中のマニ教及び景教資料の分析を通じて、漢語文化圏の中心國——中國の唐王朝における宗教信仰の融合の状況について、政治状況、儀禮における漢語讚の使用状況、用語、文體などから窺ってきた。その過程で、気づいた様々な特徴について、以下に3点を列挙して本稿を終わりたいと思う。

（一）唐朝の宗教政策という点

筆者は先にも挙げた景教に對して出された『唐太宗勅建波斯寺詔』に見られる「道無常名、聖無常體、隨方設教、密濟群生」の一句は、唐太宗の宗教觀、宗教政策の考え方を讀み解く上で重要な文言であると考えている。「道無常名、聖無常體」というのは、即ち「様々な異なる名稱の宗教とその教義や『聖人』などは『常名』や『常體』ではなく、宣教の對象の需要に應じて變わるもので、本質上はみな等しく救濟を目的とするものである」とするものである。また、皇帝を天子と稱することを利用し、自らを各宗教の上に置かんとする態度もここには見えているように思える。これを併せ考えるに、中國王朝下の様々な宗教を一つの枠組みに置き、これらを漢語に言う「天」と「天子」の下に位置づけようとしていると見ることができる。確かに、このような宗教觀であってこそ、「三教論議」のような皇帝の下に各宗教間で議論させる活動の意味が理解されるばかりか、『茶酒論』などのように、三教論議に附帶する、宗教を滑稽戲の登場人物とするような一聯の娛樂行事を行うことへの理解が容易になるのではないか。他の國や地域の宗教と比べてみても、宗教信仰の地位を國家元首の下に置き、幾種の宗教の地位を平等にして、それぞれを競わせるというのは極めて特殊なケースといえる。こうした宗教觀は後の時代にも續くもので、こうした唐初の宗教觀はその後の中國の宗教政策に大きな影響を及ぼしたと見ることができるのである。

また、開元二十年（732）七月の「未摩尼法，本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷。以其西胡等既是鄉法，當身自行，不須科罪者。」の詔により、漢語のマニ經典が佛教の術語を多用しすぎる爲に「妄稱佛教」として禁止されるに至るが、しかし西胡が Māni を信仰参拜することに對しては「不須科罪」とされており、王朝の許す範圍で民族言語による宗教や信仰の自由は依然として保障されていることを知ることができるのである。

これらを總じて、王朝権力のもとに宗教は一定程度に自由を認められており、外國の宗教が外來人口とともに流入することも認められているが、漢語に據る布教においては、王朝権力側はかなりナーバスな反應を示すということである。漢語による翻譯、儀禮の融合について考える際にはこうした影響が強く出ることは注意深く觀察しなければならないであろう。

（二）漢語譯と宗教思想の融合という點

唐中期の景教資料より見るに、僅かの音譯語を除けば、翻譯時には他の宗教の術語、とくに佛教用語を借りたものが多いことに氣付く。とくに注目すべきは、幾種もの異なる語により一つの抽象的な語が翻譯、解釋されている場合があり、例えば「聖靈（Holy Sprit）」に對應する翻譯語には「淨風王」、「眞性」、「淨性」、「元風」等が見られていることである。これは、相い對應する語がない爲に、やむを得ず多くの語により含義を表そうとしているものであろう。類する現象は早期の佛教漢譯文獻の中にも少なからず例が見られている。これは漢語文化圏に外來の概念が流入する度ごとに發生する現象であると言える。

こうした中で、マニ教徒が『摩尼光佛教法儀略』を翻譯する時に直接的な融合の手段をとっていることにも注目したい。彼らは漢譯に際して、直ちに「摩尼寶珠」を聯想させる「摩尼」を意圖的に利用し、さらには直接佛教の「摩尼光佛」の名稱をも借用している。他にも「一切諸佛」、「地藏」、「地獄」、「五淨戒」等の佛教用語を多く利用する以外に、景教の術語までも用いているのである。これが、やや後代の『下部讚』に見られるものになると、マニ教文獻でもやや規範の統一のような形跡も見られている。例えば、「神と子と聖靈」の三位一體の用語では、「神」に對應する翻譯語は「慈父」、「父」、「法王」等、「子」に對應する翻譯語では「夷數」、「明子」等、「聖靈（Holy Sprit）」に對應する翻譯語には「淨風王」、「淨法風」、「清淨性」等となっている。こうした翻譯後の初期の段階から定着にかけての段階への發展の状態は、佛教語の翻譯の過程を考える上でも参考となる。

なお、Māni の語は、一時期において「未尼」、「忙你」等の別稱が用いられるこ

とになるが、元和の進士舒元興や、宋朝の各記載では「摩尼寶珠」の「摩尼」に戻っていることは興味深いことである。こうした背景には政治背景の變化が考えられる譯だが、景教が「景」字を以て自稱される頃には、マニ教が「摩尼」を名乗ることが許されるようになっていたと見てよいだろうか。

中國社會では、外來僧侶の意圖とは別に各宗教の間での融合が避けられない場合がある。また王朝權力下での用語の使用の可否も考えなければならない。これは、如何なる宗教であっても宣教の際に漢字漢語を使わざるを得ないことにより、避けることのできない問題なのである。

(三) 各種宗教儀式の融合及び文學への影響という點

景浄が『景教三威蒙度讚』を、道明が『下部讚』を翻譯した時、當時の佛教儀式に用いられていた儀式次第、偈文、讚文即ち七言韻文の淨土讚の文體を採用した。

しかし、同時代に流行した淨土讚と異なることは、韻律が淨土讚とは大きく異なっていることである。平仄の整え方もかなり異なっていて、一部には近體詩の格律と近いものがあるが、しかしその大部分は仄聲字を多用した讚が多く、獨特な仄仄平(△●△●△○△) 或いは仄仄仄(△●△●△●△) 等の韻律となるもの、入聲など仄聲での押韻するものなど、近體詩の格律とは異なるものが多い。或いは音調が低く、聴く者に嚴肅で重々しい夷教の雰圍氣を感じさせたものとも見える。また、漢語の韻律ではあまり見られない強弱歩格の可能性が見られることも重要であろう。

こうした點は、敦煌の變文の中にも類似する現象が見られ注目すべきである。例えば10世紀『降魔變文』の韻文部分には以下のような例がある。

須達啓言舍利弗：「敕令來月之八日，城南建立大道場，神通各自般般出。
國王躬駕監其能，百揆參詳辨得失，幸願和尚說情懷，進退分明須一述。」
舍利含笑報須達：「一切妄相皆須割，外道共我鬥神通，狀似將魚而與[癩]，
明月未見比螢光，海水不可論[斗]撮。還同下(夏)日燦春冰，百練黃金比木末。
外道之徒總是糠，大風一起無拾掇。我今降魔的取強，總建化度成菩薩。」

この韻文を單純に見た場合、仄音に偏っており全體の62.86%を占めている。七言體四句の5偈からなっている中で、仄起のものが4偈、各句の第二字に仄音となるものが計20句中の14句で、70.0%を占めている。仄仄平(△●△●△○△) 或いは仄仄仄(△●△●△●△) の韻律となるものは計8句、40.0%を占める。同時に、近體詩や淨土讚に類する平仄平(△○△●△○△) 或いは仄平仄(△●△○△

●△) となるものは、計9句、45.0%である。また押韻字も入聲字で、『景教三威蒙度讚』に近い例がある。平仄に関する2種の数値に押韻の特徴を加えて見ても、『下部讚』の数値と近く、この部分の韻律は夷教の讚に近いものと見ることができる。また、ここには『下部讚』「普啓讚文」に見られた句末3文字の「平△仄」という韻律も見られている。偶数句10句中では8句までがこの韻律にあたる。或いは近體詩の格律を主とする變文の韻文部分に、三夷教の讚文の韻律の影響を色濃く受けたものということができようか³¹。

中國社會の中で、幾種もの異なる宗教が融合する過程において、しばしば宗教儀禮の中に影響が残されることは間違いない。法照の淨土五會念佛法事で佛教の讚が歌われた同じ時代に大秦寺では西方より齎された讚美歌が歌われ、それが異國情緒を意識するように意圖して異なる歌われ方をしていた可能性があるわけだが、そうした儀禮の影響を受けた後代の講唱文學では、こうした歌唱法の違いを取り入れて異國情緒を表現することもあったに違いない。

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)

³¹10世紀變文の三夷教への影響に関しては、これまでのところ研究は少ない。岩本裕『目連「地獄めぐり」説話の源流』(『佛教文學研究』5, 法藏館, 1967年, 43-67頁; 『地獄めぐりの文學』, 開明書院, 1979年, 184-199頁)にわずかに觸れられているのが参考となる。

敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途*

楊明璋

一、前言

以「事生獎歎」¹為特色的韻文文體——贊，是釋教廣泛運用的，主要用以贊頌佛、法、僧三寶²。而敦煌文獻中此類的作品若依贊頌的對象之不同，大抵有：一贊頌佛、菩薩及經中其他聖者，二贊頌佛法、佛經及出家修道，三贊頌東土高僧、信士，四贊頌佛教聖地³。其中對高僧的贊頌一如其他類早為學界所注意，如巴宙《敦煌韻文集》即校輯有 S.276〈佛圖澄羅漢和尚讚〉、S.1635《泉州千佛新著諸祖師頌》⁴。陳祚龍〈新校重訂敦煌古抄僧讚集〉則集校有〈羅什法師讚〉（P.2680）、〈稠禪師解虎讚〉（P.3490）、〈大唐三藏讚〉（P.2680）、〈南山宣律和尚讚〉（P.3570）、〈大唐義淨三藏讚〉（P.2680、P.3727）、〈濟北郡寺門首立禪師讚〉（P.2680、P.3490、P.3727）⁵。至於李小榮《敦煌佛教音樂文學研究》一書的第四章「敦煌佛贊音樂文學」第二節「敦煌佛贊音樂文學之內容簡析」的贊頌東土高僧、信士類之音樂文學作品，共收錄有佚名〈佛圖澄羅漢和尚贊〉、釋金髻〈羅什法師贊〉、釋僧函〈稠禪師解虎贊〉、釋利濟〈唐三藏贊〉、釋金髻〈義淨三藏法師贊〉、佚名〈寺門首立禪師頌〉等六首高僧贊⁶。而在輯錄高僧贊之餘，有進一步較廣泛且較深入討論的則是金岡照光，他在《敦煌の文学文献》一書的「II-5 高僧傳因緣」、「II-6 邈真讚」，對贊頌的定義、敦煌贊頌的寫本及類型均有所討論，其中，提到邈真讚由於贊頌的對象主要為敦煌、河西

*本文為科技部專題研究計畫「高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究」（MOST 106-2410-H-004-155-MY2）之部分成果。曾於京都大學人文科學研究所「中國中世寫本研究 2017 夏季大會」上發表，感謝與會暨本刊審查之專家學者賜教。

¹南朝梁·劉勰著，范文瀾註《文心雕龍注》（北京：人民出版社，2006），頁 158。

²鄭阿財《敦煌佛教文學》（蘭州：甘肅教育出版社，2013），頁 107。

³李小榮《敦煌佛教音樂文學研究》（福州：福建人民出版社，2007），頁 393-417。

⁴巴宙校輯《敦煌韻文集》（高雄：佛教文化服務處，1965），頁 106-107、136-147。

⁵陳祚龍〈新校重訂敦煌古抄僧讚集〉，《中華佛教文化史散策三集》（臺北：新文豐出版公司，1981），頁 193-200。

⁶其中釋僧函，李小榮謂據 P.4597 錄，恐誤，原卷作釋像幽。以上參李小榮《敦煌佛教音樂文學研究》，頁 410-412。

一帶僧侶，地方色彩較濃厚，且形式上有序、有贊，和其他贊頌佛教史上知名高僧的僧贊有明顯的不同，故將它們別為邈真讚和高僧讚二類。金岡先生還列舉了 P.3490〈稠禪師解虎讚〉、P.2680〈南山宣律和尚讚〉⁷、S.6631V〈大唐三藏讚〉、P.2680〈大唐三藏讚〉、P.3727〈大唐義淨讚〉、S.6631V〈大唐義淨讚〉、P.2680〈大唐義淨讚〉、S.276 V〈佛圖澄羅漢和尚讚〉、S.6631V〈羅什法師讚〉等，探討它們所贊述的內容和傳世高僧傳之間的關係，尤以羅什、玄奘、義淨、佛圖澄四者的陳述較為深刻⁸。

筆者檢視包括上述前輩關注過的諸高僧贊及其寫本在內的敦煌文獻高僧贊抄，發現這些高僧贊往往與其他佛教文書合抄，如與其他類的贊頌合抄，或與非贊頌但同樣是佛門高僧、佛弟子、聖者的敘述合抄，這樣的安排是否有特別的作用？如運用於某一佛教儀式活動，或與繪畫圖像有關。為此，筆者擬先將抄寫有高僧贊的諸寫本之寫錄內容一一羅列，一方面細究該寫本的抄寫情形、抄寫年代，另一方面探求該寫本的諸文本之形式內容及其與高僧贊之間的關係，這樣一來，寫本的性質及其可能的用途，大抵得以推知。

統整前輩學者及筆者整理發現的敦煌文獻中諸高僧贊及其寫本，依被贊頌之高僧之活動年代先後，羅列如下：1.〈佛圖澄羅漢和尚贊〉(S.276V、P.3355V；佛圖澄，AD232-348)、2.〈彌天釋道安第一〉(P.3355V；道安，AD 312-385)、3.釋金髻撰〈羅什法師讚〉(P.4597、S.6631V、S.276、P.2680；羅什，AD 344-413)、4.釋像幽撰〈稠禪師解虎讚〉(P.4597、P.3490；僧稠，AD 480-560)、5.〈南山宣律和尚讚〉(P.3570V；道宣，AD 596-667)、6.釋利濟撰〈唐三藏贊〉(P.4587、S.6631V、P.2680；玄奘，AD 602-664)、7.釋金髻〈義淨三藏贊〉(P.4597、S.6631V、P.2680、P.3727、P.2775；義淨，AD 635-713)、8.張大爽述〈寺門首立禪師頌〉(S.1774V、P.2680、P.3727、P.3490；惠淨)，以及9.省燈禪師撰《泉州千佛新著諸祖師頌》⁹(S.1635；禪宗諸祖師)。下文即擬針對上述諸抄有高僧贊的寫本，逐一進行討論。

二、高僧贊與敦煌文獻佛教贊頌專抄

敦煌文獻抄錄有上述諸位高僧之贊頌的寫本，大致可分為二種類型：一是佛教贊頌專抄，二是包括佛弟子、聖者、高僧等佛教人物事跡專抄，另有抄單一贊頌未再

⁷P.2680 未見有〈南山宣律和尚讚〉，P.3570 始有之，《敦煌小說合集》於〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉題解有云：「底卷本篇前抄存〈南山宣律和尚讚〉，本篇後抄存〈劉薩訶和尚因緣記〉、〈靈州龍興寺白草院史和尚因緣記〉（此篇僅存前半部分，後半部分紙張殘缺），字跡特點相同，當出自同一人之手。」見寶懷永、張涌泉匯輯校注《敦煌小說合集》（杭州：浙江文藝出版社，2010），頁425。

⁸金岡照光《敦煌の文學文獻》（東京：大東出版社，1990），頁573-600。

⁹據衣川賢次考證，此作即後梁、唐時的泉州千佛院省燈禪師所作。參（日）衣川賢次著，朗潔譯《〈泉州千佛新著諸祖師頌〉與〈祖堂集〉》，《中正大學中文學術年刊》第15期（2010.6），頁1-31。

抄有其他文書的，像這樣的寫本，我們將它們併入第一種類型討論。茲先從第一種類型的抄寫時代、內容、目的等等進行討論。

屬第一類型的寫本主要有：P.4597、S.6631 V二寫本，另有S.1635、S.1774 V二寫本分別僅抄錄《泉州千佛新著諸祖師頌》、〈寺門首立禪師頌〉。

P.4597為一卷軸裝，正面共抄錄有三十四種佛教文書，另有與前此書跡不同的破酒曆一種。背面則為雜抄，有不少具題記形式的文句，如「咸通九」、「光化四年（901）九月三日」、「光化三年（900）五月廿日弟子比丘律師念記」、「光化四年九月十五日靈圖寺法□」、「咸通九年（868）正月四日□學生德書卷」、「咸通九年三月十八日方文晟念佛德」，書跡多樣，應是出自多人之手，加以文句片段，難以斷定其中某一題記，即是針對正面文書所留下的。但從這些留有年代的文字，我們還是可推知，P.4597正面的抄寫大概就是在九世紀下半葉至十世紀初之間，且應該就是出自靈圖寺比丘或學生之手。今按抄寫先後，羅列諸文書於下：

1. 〈和菩薩戒文〉 惠□文一本（首題）
2. 〈西方樂讚文〉（首題）
3. 〈散華樂讚文〉（首題）
4. 〈般舟梵讚文〉（首題）
5. 〈香湯贊文〉（首題），〈香湯贊文一本〉（尾題）
6. 〈四威儀讚〉（首題）

按：又有〈行威儀〉、〈住威儀〉、〈坐威儀〉、〈臥威儀〉等題名。

7. 〈臥輪禪師偈〉（首題）
8. 〈受吉祥草偈〉（首題）
9. 〈大乘中宗見解要義別行本〉（首題）
10. 〈香讚文〉（首題）
11. 〈花讚文〉（首題）
12. 〈遊五臺山讚文〉（首題）
13. 〈辭父母出家讚文〉（首題），〈辭父母出家讚文一本〉（尾題）
14. 〈義淨三藏贊〉 釋門副教授金髻（首題）
15. 〈羅什法師贊〉 釋金髻（首題）
詩（誕跡本西方）（首題）
16. 〈唐三藏贊〉 釋利濟（首題）
17. 〈禪（稠）禪師解虎贊〉 釋像幽（首題）
18. 〈菩薩十無盡戒〉（首題）
19. 〈金剛五禮文〉（首題），〈金剛五禮一本〉（尾題）
20. 〈五臺山贊文并序〉（首題），〈五臺山贊文一本〉（尾題）

21. 〈寅招禮〉（首題），〈小寅招禮一本〉（尾題）
22. 〈九想觀詩〉（首題），〈九想觀詩一本〉（尾題）
23. 〈佛母讚〉（首題），〈佛母讚一本〉（尾題）
24. 〈出家讚文〉（首題），〈出家讚文一本〉（尾題）
25. 〈菩薩安居息解夏法〉（首題），〈菩薩安居解夏自恣法一本〉（尾題）
26. 〈辭道場讚〉（首題），〈辭道場讚一本〉（尾題）
27. 〈請十方賢聖讚〉（首題），〈請十方賢聖讚一本〉（尾題）
28. 〈送師讚〉（首題），〈送師讚一本〉（尾題）
29. 〈勸善文〉（首題），〈勸善文一本〉（尾題）
30. 〈入布薩堂說偈文〉京終南山保德寺沙門懷真依律本勘定（首題），〈入布薩堂說偈文一本〉（尾題）
31. 〈受水說偈文〉（首題），〈受水說偈文一本〉（尾題）
32. 〈聲聞布薩文〉（首題），〈聲聞布薩文一本〉（尾題）

按：其間有〈受香湯說偈文〉、〈唱行香說偈文〉、〈受籌說偈文〉、〈還籌說偈文〉、〈清淨妙偈文〉、〈浴籌說偈文〉、〈淨清妙偈〉等，按照此卷的抄寫樣態，特別是從 19. 開始，每一文書均有首、尾題，且尾題一定加上「一本」，故夾在〈聲聞布薩文〉與〈聲聞布薩文一本〉之間的，應該都屬〈聲聞布薩文〉。又這些偈文，包括 30、31，還可見於 S.5918、S.2580、S.4218、S.440，唯它們都未見有「聲聞布薩文」的標題。

33. 〈布薩文〉（首題），〈布薩文一本〉（尾題）
34. 〈十二光禮〉（首題）、〈法身禮〉（首題），〈十二光禮法身禮一本〉（尾題）
35. 〈破酒曆〉（擬）

按：書跡與前文不同，且為一單獨的殘片。

上述第 1-34 種文書大抵均屬佛教贊頌類的文書，《敦煌遺書總目索引新編》為此卷擬名作「釋子歌唱贊文集本」，且以為此卷「所收甚多，幾可與法照《念佛誦經觀行儀》相等」¹⁰。諸文書中屢有「奉請」、「一心敬禮」、「敬禮」佛菩薩，或「敬白諸佛子」等具儀式宣說意味的詞語，表明這些文書當是運用於佛教儀式，至於本就以口頭歌頌為特色、出自不同作者的四首高僧贊被抄置其中，應該也是因應某一佛教儀式以進行口頭歌頌之用。

而 S.6631 一卷軸裝，正面抄寫《金剛般若波羅蜜經》（尾題），背面則抄有十二種佛教文書，正、反面的書跡不同，應非同一書手所為。今將背面之抄寫內容，按其先後，羅列於下：

¹⁰敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》（北京：中華書局，2002），頁 317。

1. 〈歸極樂去讚〉（首題）
2. 〈四威儀〉（首題）
按：又有〈行威儀〉、〈住威儀〉、〈坐威儀〉、〈臥威儀〉等題名。
3. 〈臥輪禪師偈〉（首題）
4. 〈香讚文〉（首題）
5. 〈遊五臺山讚文〉（首題），〈遊五臺一本〉（尾題）
6. 〈辭父母讚一本〉（尾題）
7. 〈義淨三藏讚〉 釋門副教授金髻（首題）
8. 〈唐三藏讚〉 釋利濟（首題）
按：8.和9.二種文書中間夾行抄寫有「諸雜要頌一本引名如後 金剛經云釋」。
9. 〈九相觀序〉（首題），〈九想觀詩一本〉（尾題）
10. 〈和菩薩戒文〉（首題），〈和戒文壹本〉（尾題）
11. 〈羅什法師讚〉 釋迦（金）髻（首題）
詩（首題）
12. 〈維摩五更轉十二時〉（首題）

第8和第9種文書之間，書有「諸雜要頌一本引名如後 金剛經云釋」等文字，其意為何，令人費解。或書手隨意摻合，或「諸雜要頌一本」為諸文書的總名，畢竟所抄全為佛教贊頌文書，與「諸雜要頌」一名正好相合，只是書手題署錯地方。又此卷所抄寫的十二種文書，除了〈歸極樂去讚〉、〈維摩五更轉十二時〉二種外，其餘的十種與P.4597（第1、6、7、10、12-16、22種）相同，二寫本應有一共同的祖本，只是因應不同的儀式，故有不同的檢擇。準此，將「諸雜要頌一本」視為S.6631V所抄諸文書的總名，應是可行的，當然也可如P.4597擬名作「釋子歌唱贊文集本」，而一樣也被抄置其中的高僧贊（與P.4597相較，少〈稠禪師解虎贊〉。），應當也是因應佛教儀式活動的頌贊之用。

S.1635為卷軸裝，正面為後梁泉州千佛院省燈禪師所撰《泉州千佛新著諸祖師頌》，卷末有朱筆書「沙州三界寺沙門道真記」，文中亦有以朱筆所畫「ㄣ」，可知朱筆符號是道真所為，朱筆之書跡與《諸祖師頌》似乎不大相同，但道真以朱筆勾畫，表示他至少曾閱讀過該文書。而背面則有「釋門僧正京城內外臨壇供奉大德闡揚三教大法師沙門道真」、「泉州千佛新著諸祖師頌」等字樣，與正面之墨筆、朱筆字跡均不同。據考證，道真為五代宋初敦煌僧人，約活動於十世紀¹¹，由此可知，此一寫本的抄寫年代應該就是在十世紀。而《諸祖師頌》前之僧慧觀撰序也有助於我們理解此一寫本的用途，序云：

¹¹ 《敦煌學大辭典》「道真」條，李正宇執筆。見季羨林主編《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年），頁365。

南岳泰公著五讚十頌，當時稱之以美談，及樂浦、香嚴尤長厥頌，斯則助道之端耳。自祖燈相囑，始迦葉，終漕（曹）溪，凡三十三祖，信衣之後迨數人，先賢之所未讚者，愚且病焉。雖《寶林》祖述其事，閱而可委，奈河（何）忘機尚懶者，或陋其繫遠。殘秋之夕（夕），愚得以前意請於千佛燈禪師，雖罕（罕）讓而弗獲免¹²，未信宿而成，蓋辭理生千佛之筆。當時問答奇句，或糅其間約，字雖則未多，然識者曆（歷）觀諸聖之作，於是乎在矣，亦猶納須彌於芥子，其揆一也。是以命箋染翰為之序云。

從此序文可知，省燈禪師是應慧觀之請，始有凡此為「助道之端」、令「識者歷觀諸聖之作，於是乎在矣，亦猶納須彌於芥子，其揆一也」的三十九位禪宗祖師之贊頌。至於其是否曾被運用於佛教儀式之中，則無法得知，只能說此一贊頌諸祖師的文本，曾在十世紀傳入敦煌並為僧人所接受。

S.1774 為卷軸裝，正面為〈天福柒年壬寅歲（942）十二月十日某寺法律智定等常住什物交割點檢曆〉，背面則為〈寺門首立禪師頌〉，二者雖字跡不同，背面文書抄寫時間大抵也不會距正面太久，應也是十世紀中葉抄寫的。S.1774V 凡有十七行，首行為標題，第二至九行，也就是從「禪師俗姓汜，法名惠淨」至「當疑（宜）敬禮」為四六言的散體文；第十行至至十七行，也就是從「默示緘口」至「勿求司錄」則為四言的贊頌。而此位「身恒立於寺門，或分形於郭外，處處現驗，往往標奇，詢問侍人，元不離其常所」¹³的汜惠淨，我們對他了解十分有限，P.3718 〈唐河西釋門故僧政京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師賜紫沙門范和尚寫真讚并序〉有段話說道：「和尚俗姓范氏，香號海印，則濟北郡寺門首淨禪公之貴泛派（派）矣。」此處的濟北郡寺門首淨禪公指的應該就是寺門首立惠淨禪師，而河西沙門范（汜）海印與之同宗，又河西的汜氏往往自稱來自濟北郡，如 Φ32C 有「施主燉煌王曹宗壽與濟北郡夫人汜氏同發信心，命當府匠人編造帙子，及添寫卷軸，入報恩寺藏訖。維大宋咸平五年壬寅歲五月十五日記。」故寺門首立惠淨禪師極有可能也是河西僧人，且確實是當時當地有名的高僧，其他僧人的寫真讚中才會以和他同宗為誌¹⁴。

¹²「罕讓」，原卷如是，唯詞未見，「罕讓」始有之，今依衣川賢次改。見（日）衣川賢次著，朗潔譯《泉州千佛新著諸祖師頌》與《祖堂集》，《中正大學中文學術年刊》第 15 期（2010.6），頁 1-31。

¹³此段文字 S.1774 有訛漏，今引文以 P.3727 為據。

¹⁴敦煌文獻中還可見僧名惠淨者，如 P.2250V 書有沙州各寺僧眾之名字與人數，其中龍興寺僧肆拾人中有一位名「法律惠淨」，屬同一類記錄的 S.2614V，一樣是在龍興寺下，僧肆拾貳人中也有「惠淨」，二份龍興寺的僧人名單差異甚大，當是時間相距甚長所致，惠淨或許是同一惠淨，但我們沒有任何線索表明他和寺門首立的惠淨是同一人。

三、高僧贊與敦煌文獻高僧（佛弟子、聖者）事跡專抄

屬第二種類型，也就是高僧專抄中有高僧贊的計有：P.3570V、S.276V、P.2680、P.3727、P.3355V、P.3490V 等六個寫本。茲一一陳述如下。

P.3570 為卷軸裝，正面為《大般若波羅蜜多經》，背面為佛教文書四種，正背面均未見有得以推斷抄寫年代的訊息，背面四種文書如下：

1. 〈南山宣律和尚讚〉
2. 〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉
3. 〈劉薩訶和尚因緣記〉
4. 〈靈州龍興寺白草院史和尚因緣記〉（擬）

第 1 種為四言韻文之贊頌，第 2-4 種則為散文傳記體之因緣記，都是以高僧為撰述對象。S.276 為一卷軸裝，正面抄錄有據推測為長興四年癸巳歲（933）的〈具注曆日〉¹⁵，背面則有〈佛圖澄羅漢和尚贊〉、〈羅什法師讚〉二種贊頌在內的佛弟子、聖者、高僧等佛教人物事跡，其字跡與具注曆日不同，不過，背面的抄寫年代大概也不會距西元 933 年太久，應該也是十世紀初的寫本。今將此卷背面抄寫之文書，依序羅列如下：

1. 〈阿難陀總持第一〉（首題）、〈摩訶迦葉頭陀第一〉（擬）（皆屬〈十大弟子讚〉）
2. 〈第一代付法藏大迦葉〉（擬，屬《付法藏傳》¹⁶）
3. 〈靈州吏（史）和尚因緣記〉（首題）
4. 〈佛圖（圖）澄羅漢和尚讚〉（首題）
5. 〈羅什法師讚〉 釋金髻
6. 殘存「第廿五代付法藏人聖者舍那波斯」（屬《付法藏傳》）一行字。

按：5、6 字跡與前不同，尤其是 5，墨色甚淡。

以上文書除第 4、5 種為贊頌外，第 1 種亦屬贊頌體，其他則為傳記體，它們也是以韻文或散文來敘說佛門大德的事跡，和 P.3570V 所抄，都是藉諸佛門聖者、高僧以顯揚釋教不言可喻。只是二寫本於當時除自寫自閱外，是否有其他用途，已無法得知。

P.2680 為卷軸裝，正面共抄寫有十四種佛教文書及雜寫二種，最末二種雜寫有各自的書跡，且與前文的書跡均不同，最末一種雜寫——「歸義軍節度都頭內親從守常樂縣令銀清（青）光祿大夫」，敦煌文獻中尚有其他寫本也出現相同組合的官銜，

¹⁵參施萍婷〈敦煌曆日研究〉，《1983 年全國敦煌學術討論會文集·文史遺書編·上》（蘭州：甘肅人民出版社，1987），頁 305-366。

¹⁶《敦煌文研究與校注》一書對敦煌文獻中的《付法藏傳》有全面的考索，今以之參照，得知此處抄寫之文書名，下文有關《付法藏傳》之考索，概以《敦煌文研究與校注》一書為準，不再贅述。參鍾書林、張磊《敦煌文研究與校注》（武漢：武漢大學出版社，2014），頁 548-558。

P.2482〈唐故河西歸義軍節度內親從都頭守常樂縣令銀青光祿大夫檢校國子祭酒兼御史大夫上柱國陰府君墓誌銘并序〉即是，像這樣多重職官名，不同人應當不易完全相同，故 P.2680 正面最末的雜寫指的應該就是陰府君——陰善雄，其卒於後唐清泰四年（清泰僅三年，實為後晉天福二年，937）。而背面則抄有人名錄、什物曆、聲聞唱道文、轉帖、付經曆等，且書寫有「丙申年」多次，後唐清泰三年正好就為丙申年。二相印證下，此寫卷正、背面的抄寫年代大約是在西元 937 年前後。今按抄寫先後，羅列諸文書如下：

1. 〈唯識論師世親菩薩本生緣〉（首題）
2. 〈唯識大師無著菩薩本生緣〉（首題）
3. 〈寺門首立禪師讚〉（首題）
4. 〈靈州龍興寺白草院史和尚因緣記〉（擬）
5. 〈第廿三代付法藏人聖者鶴勒那夜奢〉（首題）、〈第廿四代付法藏人聖者師子比丘〉（首題）（二者均屬《付法藏傳》）
6. 〈劉薩訶和尚因緣記〉（首題）

按：此一文書後半段書寫之紙張有拼接的痕跡，與前半段之書跡不同，但文句卻又能相互銜接，第 7-14 種文書之書跡則又與前此相同。

7. 雜寫

按：有「佛告目連¹⁷：汝是天竺輔相之子，其母好食豆，子因而豆也」、「妻子寢臥迦葉行道時，迦葉寢臥金色女人行道時」、「迦葉往□□□□女莊一會像從黃色□願□夫妻金色女時」等文句。

8. 〈大唐義淨三藏讚〉（首題）
9. 〈佛圖澄和尚因緣記〉
10. 〈大唐三藏讚〉（首題）
11. 〈羅什法師讚〉（首題）
12. 〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉（首題）
13. 〈遠公和尚緣起〉（首題）
14. 〈四威儀〉（擬）

按：有〈行威儀〉、〈住威儀〉、〈坐威儀〉、〈臥威儀〉等題名。

15. 諸菩薩名、十大弟子名等雜寫

按：字跡與前此文書不同。

16. 雜寫三行

按：字跡又與前此諸文書不同，其中有「歸義軍節度都頭內親從守常樂縣令

¹⁷ 「目連」旁書「大目乾」。

銀清（青）光祿大夫」的字樣。

以上第 1 至 14 種均為佛教文書，且除了第 14 種之外，全是佛弟子、聖者、高僧等佛教人物事跡，第 3、8、10、11 等四種為贊頌體，其他則為傳記體。值得注意的是第 7 種所寫錄的內容：「佛告目連：汝是天竺輔相之子，其母好食豆，子因而豆也」、「妻子寢臥迦葉行道時，迦葉寢臥金色女人行道時」、「迦葉往□□□□女莊一會像從黃色□願□夫妻金色女時」，後二則的句末均有「時」字，這是壁畫榜題典型的表現形式¹⁸，而目連一段文字，也可在一件研究者考證為壁畫榜題寫本——BD14546 卷背見到¹⁹，有云：「大目乾連是天竺國輔相之子，其姓因母好食諸豆而立時」，敘述文字大同小異，P.2680 正面的這段文字或也是因應榜題而書寫，無怪乎《敦煌遺書總目索引新編》名之為「三行榜書底稿」。

P.3727 為冊葉本，抄寫的內容除了書狀五種（此冊葉本部分紙張為廢棄書狀的再利用，故有之。）外，其他亦均為佛弟子、聖者、高僧等佛教人物事跡。而五種書狀中，書於第四面的是〈廣順五年正月都知兵馬使呂留延、陰義進等狀〉（擬），第六面的是〈乙卯年二月廿日通報呂都知、陰都知〉（擬），廣順五年當是顯德二年之訛，該年干支正好為乙卯，即西元 955 年，此年即為諸佛教文書抄寫年代之上限。今將諸文書羅列如下：

第一面，〈第四代付法藏人聖者優波毘多〉、〈第四夢〉、〈第三夢〉、〈第七代付法藏人聖者伏陀難提〉；

第二面，原抄〈內親從都頭知常樂縣令羅員定狀〉（擬），後之書手於行間空白處，接抄第一面之〈第七代付法藏人聖者伏陀難提〉，以及〈第六夢〉、〈第七夢〉、〈第九代付法藏人聖者脇比丘〉；

第三面，〈第五代付法藏人聖者提多迦〉；

第四面，〈廣順五年正月都知兵馬使呂留延、陰義進等狀〉（擬），另倒書「聖者彌遮迦從尊者」等字樣；

第五面，〈第六代付法藏人聖者彌遮迦〉、〈第五夢〉、〈第八代付法藏人聖者伏陀密多〉；

第六面，〈第八夢〉、〈第九夢〉及「聖者脇比丘從尊者伏陀密多受付囑時」（屬第八代）等文字，另倒書〈乙卯年二月廿日通報呂都知、陰都知〉（擬）；

第七面，〈第十代付法藏人聖者富那奢〉、〈唯識大師無著菩薩本生緣〉；

第八面，原抄〈呂都知、陰都知與親友往來書狀〉（擬），後之書手於行間空白處，

¹⁸周紹良、施萍婷均有相同的見解。詳參周紹良〈三卷關於變相圖的榜題本事考釋〉，《九州學刊》1993 年第 2 期，頁 19-29；施萍婷〈日本公私收藏敦煌遺書敘錄（二）〉，《敦煌研究》1994 年第 3 期，頁 90-107。

¹⁹劉波、林世田〈國家圖書館藏 BD14546 背壁畫榜題寫本研究〉，《文獻》2010 年第 1 期，頁 38-51。

接抄第七面之〈唯識大師無著菩薩本生緣〉；

第九面，〈第十一代付法藏人聖者馬鳴菩薩〉；

第十面，原抄〈正月廿日沙門道會狀〉（擬），後之書手以行間空白處，書有「釋迦如來成道夜，淨居天空中報淨飯王悉達太子已成正覺，明旦宮人報云：斛飯王夫人昨夜生一太子。斛飯王生太子後，遣人往於聖者相太子時」，無著菩薩「以舌舐蛆時」、「却送刀時」，世親菩薩「從無著菩薩受制千部論時」、有一弟子「誦無盡意經時」、「誦十地經時」，無著菩薩厭世「欣慕出家時」等；

第十一面，〈第十二代付法藏人聖者比羅〉，以及〈第廿五代舍那婆斯聖者〉（擬）、〈唯識論師世親菩薩本生緣〉之片段；

第十二面，接續第十一面〈第廿五代舍那婆斯聖者〉書有「自挽外道法，人就聖者求死歸大乘教時」，以及〈唯識大師無著菩薩本生緣〉之片段——「彌勒慈尊及諸眷屬，坐寶宮殿，空中而現，告無著言：『善男子，汝何所願？』無著白言：『我願於大乘法無有疑惑。』彌勒菩薩即為說法時。」

第十三面，〈第二夢〉、〈第十夢〉、〈舍利弗智惠第一〉、〈大目乾連神通第一〉、〈摩訶迦葉頭陀第一〉、〈須菩提解空第一〉；

第十四面，空白；

第十五面，第一代付法藏大迦葉之片段——「大迦葉不悟回時，釋迦如來再現大身，相廣為說法，受付囑留傳一代教法時」，以及〈第一夢〉、〈富樓那說法第一〉、〈摩訶迦旃延論語第一〉、〈阿那律天眼第一〉、〈優波離持律第一〉、〈阿難陀總持第一〉；

第十六面，書有：「未畫間子第一代白象前 第二代三鑊前 第三代一馬兩項 智公和尚 解虎禪師讚 肩曇和尚十三代掩耳帽 十四代 十五代前有一僧一俗新樂器 十六代有池內有火 十七代有僧項上放五色光 十八代有僧說法並有剃度 十九代有樓內有一手放光 又有一僧花山斫身 廿代前有剃度出家」；

第十七面，〈聖者泗州僧伽和尚元念因緣〉、〈寺門首立禪師讚〉；

第十八面，〈靈州龍興寺白草院史和尚因緣記〉（擬）、〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉；

第十九面，接抄第十八面〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉，以及「龍樹菩薩從龍宮將《華嚴經》却還閻浮時」、「龍樹菩薩受龍王請往龍宮時」、「龍樹共三人隱身入王宮，三人被傷，龍樹隨王不離三步，為刀不向王，免得此難，從茲厭欲出家」；

第二十面，空白；

第廿一面，〈劉薩訶和尚因緣記〉；

第廿二面，接抄第二十一面〈劉薩訶和尚因緣記〉，以及羅什將丈二面衣鏡藏於澡罐之故事、無著世親菩薩本生緣片段、《付法藏傳》中的第廿五代舍那婆斯聖者片段；

第廿三面，〈大唐義淨三藏讚〉、〈梁朝第一祖菩提達摩多羅禪師者〉（屬《歷代法

寶記》)；

第廿四面，接抄第二十三面〈梁朝第一祖菩提達摩多羅禪師者〉。

從以上可知，高僧贊有二首，分別書寫於第十七面、第廿三面，而其他佛教人物事跡之敘述，除屬《付法藏傳》的文句外，還有不少文句於句末亦出現有壁畫榜題典型的表現形式——「時」字，如第十、十二、十九面等。第十面有「釋迦如來成道夜，淨居天空中報淨飯王悉達太子已成正覺，明旦宮人報云：斛飯王夫人昨夜生一太子。斛飯王生太子後，遣人往於聖者相太子時」，與唐代窺基撰《阿彌陀經疏》中引《智度論》近同，論云：「如來得道夜生，朝有天人空中告白淨王曰：『悉達太子昨夜明星出時成一切智。』王聞歡喜。又，王第三弟斛飯王復是其日來啟王：『昨夜生一男。』」²⁰而謂無著菩薩「以舌舐蛆時」、「却送刀時」，世親菩薩「從無著菩薩受制千部論時」、有一弟子「誦無盡意經時」、「誦十地經時」，無著菩薩厭世「欣慕出家時」等等，則出自〈唯識大師無著菩薩本生緣〉、〈唯識論師世親菩薩本生緣〉。至於第十九面則有「龍樹菩薩從龍宮將《華嚴經》却還閻浮時」、「龍樹菩薩受龍王請往龍宮時」，唐代法藏撰集《華嚴經傳記》卷1提到梁、陳時真諦所云與之近同，其謂：「西域傳記說龍樹菩薩往龍宮，見此《華嚴大不思議解脫經》有三本。上本有十三大千世界微塵數偈、四天下微塵數品，中本有四十九萬八千八百偈、一千二百品，下本有十萬偈、四十八品。其上、中二本及普眼等並非凡力所持，隱而不傳。下本見流天竺。蓋由機悟不同，所聞宜異，故也是以²¹。」P.3727一本值得注意的還有第十六面所書。所謂「未畫間子」的「間子」，指的大概就是格狀的窗櫺、牆壁一類的畫作空間²²，而「未畫間子」的意思就是尚待添筆繪畫的格狀空間，此後所列舉的應該就是預計繪上的主題內容。其中有一項為「解虎禪師讚」，可以想像此一畫作應是先繪上僧稠禪師解虎鬥的畫面，再添上釋像幽的〈稠禪師解虎贊〉，而其前則準備畫繪上智公和尚（應是誌公和尚）。我們能較具體推知的繪畫主題還有：「第一代白象前 第二代三鑊前 第三代一馬兩項」，其與前文曾引述過的BD14546卷背之諸壁畫榜題中的十夢壁畫榜題——「弟一夢見白象閉在一室」、「弟五夢見一疋馬兩頭吃草者」、「弟七夢見燃三鑊湯」²³正好得以相應，可見P.3727第一至三代表明的應該就是十夢的前三夢之畫作安排。

P.3355為卷軸裝，其正面為北魏曇摩流支譯《正面信力入印法門經》卷第二，卷背則抄有亦被研究者視為壁畫的榜題文字，其中一樣抄有〈十大弟子贊〉、《付法藏傳》等，只是〈十大弟子贊〉其中的六則較其他寫本於標題旁側多了「托經」、「拄

²⁰CBETA, T37, no. 1757, p. 316, c2-5。

²¹CBETA, T51, no. 2073, p. 153, a28-b5。

²²南朝梁·蕭統《文選》(胡刻本)卷十一孫綽〈游天臺山賦〉李善注：「櫺，窗間子也。」

²³劉波、林世田〈國家圖書館藏BD14546背壁畫榜題寫本研究〉，《文獻》2010年第1期，頁38-51。

杖」、「念珠」、「香爐」、「托意仗」、「嚙枝」等文字，應是標示畫像人物的特徵²⁴，且於〈阿那律天眼第一〉之後接續抄寫〈彌天釋道安第一〉、〈佛圖澄聖僧〉二則贊頌，顯然是將二位高僧贊與〈十大弟子贊〉視為同一組，尤其是〈彌天釋道安第一〉一則連題名都與〈十大弟子贊〉相合。而二首高僧贊因夾抄於〈十大弟子贊〉、《付法藏傳》之間，歷來較少被注意到，又為便於後文的論述，今先錄如下：

彌天釋道安第一

敏哉偉器，問世英靈。氣稟岳瀆，才膺文星。博膽（膽）墳典，採（探）蹟（蹟）義經。初地修證，彌天定名。堅陷襄國，遂至咸秦。門眾億堪，獲士一人。出入月輦，寰宇稱彌。菓付場諫，不納謀臣。紫禁獻可，周受詰詢。櫛風沐雨，野次蒙塵。凡諸藻思，與代絕倫。竹帛書值，丹青寫真。嘉績永播，芳垂萬春。

佛圖（圖）澄聖僧

異哉釋種，作用難量。動（洞）達奧旨²⁵，點（默）識否臧（臧）。以油漆掌，樣（探）腸（腹）洗腸。盡（晝）還絮[塞]²⁶，夜抽出光。自在生死，示現無常。葬石而去，後趙知亡。戴（載）高僧傳，千古騰芳。權實應化方，臨流每洗腸²⁷。[腹]中明照室²⁸，掌裏見興亡。示滅非滅，□即不常，世人贊嘆，相覺花香。

這二首高僧贊的起始分別為「敏哉」、「異哉」，和〈十大弟子贊〉每一首起始的「善哉」是一致的，置於〈十大弟子贊〉之中，並無違合。而〈佛圖澄聖僧〉即 S.276 卷背的〈佛圖澄羅漢和尚贊〉，二者字句大同小異，只是 S.276 卷背於〈佛圖澄羅漢和尚贊〉後還有「又詩曰」的標題，云：「權實應無方，臨流每洗[腸]。腹[中]明照室²⁹，掌裏現興亡。示滅無名，常則不常。世人思賤（踐）迹³⁰，猶想覺花香。」此詩其實就是 P.3355 卷背〈佛圖澄聖僧〉的最末八句，P.3355 卷背未另署標題，將之與前此贊頌無間隔抄寫，且也不同于 S.276 卷背以五言為主，而是以四言為主。綜合上述諸種現象，筆者以為 S.276 卷背所抄的前四言後五言之贊頌，應較接近原作，

²⁴劉波、林世田〈國家圖書館藏 BD14546 背壁畫榜題寫本研究〉，《文獻》2010 年第 1 期，頁 38-51。

²⁵「動」原卷如是，今參 S.276 卷背改作「洞」，下文「（ ）」中之改字如未加註，概同樣參考 S.276 卷背，不再贅述。

²⁶塞，據 S.276 卷背，並參梁慧皎《高僧傳》所述佛圖澄事跡補，《高僧傳》卷 9 有云：「澄左乳傍先有一孔，圍四五寸，通徹腹內，有時腸從中出，或以絮塞孔，夜欲讀書，輒拔絮則一室洞明。」(CBETA, T50, no. 2059, p. 386, c27-29)

²⁷流，原卷作「玉即」，據 S.276 卷背改。

²⁸腹，原卷無，據 S.276 卷背補。

²⁹「腹」與「中」據 S.276 卷背補。

³⁰賤，原卷如是，「踐」據徐俊改。參徐俊纂輯：《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000 年），頁 846。

P.3355 卷背所抄的四言為主、部分五言之贊頌，則是因應壁畫榜題的需要，依照〈十大弟子贊〉的基調，進行微調。

P.3490 為卷軸裝，正面為財禮凡目、油破曆、辛巳年破曆等，背面則為佛教文書四種，前二種為高僧贊頌，同一書跡，後二種為另一書跡，當是不同書手所為。第一種文書——〈寺門首立禪師頌〉未署有「比丘智照書」，而智照為九世紀中沙州僧人³¹，故前二種文書的抄寫年代，大抵即是九世紀中。而後二種文書文末均署有「天成三年（928）」的紀年，其抄寫年代即在此時。今將此一寫本各文書依序羅列於下：

1. 〈寺門首立禪師頌〉（擬）³²

按：文末題記：「先天二年（713）十二月廿五日清信弟子張文爽述，比丘智照書」。

2. 〈稠禪師解虎讚〉（首題）

3. 〈於當居創造佛刹功德記〉（首題）

按：文末題記：「于時天成三年歲次戊子九月壬申朔十五日丙戌題記。」

4. 敬繪文殊、聖賢、萬回、觀音等願文四篇（擬）

按：文末題記：「天成三年戊子歲九月十七日題記。」

第3、4種文書中有部分文字的表述與繪畫相關，像〈於當居創造佛刹功德記〉即有云：「厥今有清信弟子押衙兼當府宅務知樂營使清河張某乙……所以割捨家產欽慕良公，謹於所居西南之隅建立佛刹一所，內西壁畫釋迦牟尼一鋪，南壁畫如意輪，北壁畫不空羅索，內東壁畫文殊、普賢兼藥師佛，門外兩畫護法神二軀并二執金剛，裝飾並已功畢。」而敬繪文殊、聖賢、萬回、觀音等四篇願文則分別有云：「厥今有清信弟子某乙……當鎮佛刹毀壞多年，……割捨資具，誘化諸賢，崇修不替，……而勦新繪畫，不侔於往日，就中偏捨，重發勝心，於殿上門額畫某變相，東壁畫文殊師利并侍從，並以周畢……略記歲年，用留遐邇。」「弟子當府釋門禪師沙門願智奉為國界安寧，法輪常轉，尚書萬歲，永陰蒼生，溥及有情，同霑福分，減捨衣鉢，敬繪聖賢一心供養。」「弟子歸義軍節度押衙知當州左馬部都虞侯銀青光祿大夫檢校太子賓客兼監察御史李神好奉為國界安寧，人民樂業，府主使君長延寶位，次為己躬吉慶，障沴不侵，合家康寧，所求得遂，敬繪萬迴大師，願垂悲聖力，救護蒼生，一

³¹P.2991 〈莫高窟素畫功德讚文〉「瓜沙境大行軍都節度衙幕府判釋門智照述」，P.3726 〈前釋門都法律京兆杜和尚寫真讚〉「釋門大番瓜沙境大行軍衙知兩國密遣判官智照撰」，P.2285 《佛說父母恩重經》「丁卯年十一月二十九日奉為亡 妣寫畢 孤子比丘智照」，S.1167 《四分尼戒本》「龍興寺僧智照寫」，由此可知，智照應是活動於吐蕃佔領瓜沙州之時，丁卯是大中元年（847），智照為九世紀中沙州僧人。以上可詳參陳祚龍〈敦煌學新記〉，《敦煌文物隨筆》（臺北：臺灣商務印書館，1979），頁252-279。

³²此一寫本開頭殘闕，多數學者未能識出即〈寺門首立禪師頌〉，唯陳祚龍早已指出。見陳祚龍〈新校重訂敦煌古抄僧讚集〉，《中華佛教文化史散策三集》，頁193-200。

心供養。」「厥有弟子汜通子，出生善世，長發勝心，……乃因府主修建龍泉寺，此次大捨不能，謹於徘徊西側，割捨衣食，敬繪觀世音菩薩一軀並侍從，裝飾功畢。」雖然第3、4種文書的書跡與第1、2種有異，且抄寫年代也約莫相距數十年，抄寫一處或為偶然，但是否為高僧贊與繪畫有密切關連的再一次表述？也不無可能。

以上抄寫有高僧贊的諸高僧、佛弟子、聖者專抄，筆者根據它們抄寫的內容，推斷其與壁畫、圖像有密切的關係，換言之，這些高僧贊極有可能被運用於壁畫、圖像之中。

四、敦煌文獻中的高僧贊之用途

前文針對敦煌文獻中抄錄有高僧贊的諸寫本一一進行考究，得知這些高僧贊大抵寫錄於佛教贊頌專抄和高僧（佛弟子、聖者）事跡專抄二種類型的寫本之中，前者當為因應佛教儀式的口頭歌頌之用，後者則與壁畫、圖像有密切之連結。像這樣，藉由寫本的內容推測抄寫的目的，進而用來理解高僧贊抄的用途，或有一定的道理，但仍須其他文獻進一步佐證。

日本僧人圓仁在他的《入唐求法巡禮行記》中有二條記錄，對有我們在理解高僧贊的用途有所助益：一是唐開成四年己未（839）正月十七日，其於揚州開元寺齋後，見「當寺堂前敷張珍奇，安置卅二賢聖素影，……暮際，點燈供養諸聖影。入夜，唱禮禮佛並作梵讚歎。做梵法師一來入，或擎金蓮玉幡，列座聖前，同聲梵讚，通夜無休。每一聖前點碗燈。」³³二是詳述唐開成五年庚申（840）五月五日五臺山竹林寺的齋禮佛式，謂其中有於暮際，「閣院鋪嚴道場，供養七十二賢聖……堂中傍壁次第安列七十二賢聖畫像。寶幡、寶珠，盡世妙彩張施鋪列，雜色氈毯敷洽地上，花燈、名香、茶藥食供養賢聖。黃昏之後，大僧集會。一僧登禮座，先打蠡鉢，次說法事之興由，一一唱舉供主名及施物色，為施主念佛菩薩。次奉請七十二賢聖，一一稱名，每稱名竟，皆唱『唯願慈悲哀愍我等，降臨道場，受我供養』之言，立禮七十二遍，方始下座。更有法師登座，表嘆念佛，勸請諸佛菩薩云：『一心奉請大師尺迦牟尼佛，一心奉請當來下生彌勒尊佛、十二上願藥師琉璃光佛，大聖文殊師利菩薩、大聖普賢菩薩、一萬菩薩。』首皆云『一心奉請』，次同音唱散花供養之文，音曲數般。次有尼法師，又表嘆等一如僧法師。次僧法師與諸僧同音唱讚了，便打蠡鉢，同音念『阿彌陀佛』，便休。次尼眾替僧亦如前。如是相替讚嘆佛，直到半夜。事畢，俱出道場歸散。其奉請及讚文，寫取在別。」³⁴前者揚州開元寺在堂前置四十二

³³（日）釋圓仁原著，白化文、李鼎霞、許德楠校注：《入唐求法巡禮行記校注》（石家莊：花山文藝出版社，2007），頁97-98。

³⁴（日）釋圓仁原著，白化文、李鼎霞、許德楠校注：《入唐求法巡禮行記校注》，頁264-265。

賢聖素影，非但點燈供養聖影，還列座於聖賢前作梵讚歎；而後者五臺山竹林寺則在諸齋禮佛式中有一法事是於堂中傍壁安列七十二賢聖畫像，後奉請賢聖、唱讚賢聖，前文提到的包含有高僧贊的贊頌專抄——P.4597、S.6631 V，大概就是運用在類似這二則記載所述的讚歎儀軌活動之中。

另一位日本僧人成尋，其入宋的紀錄——《參天台五臺山記》，也有數則與僧贊相關的條目，如該書卷三記載宋熙寧五年（1072）九月五日其至蘇州普門院拜圓通大師影，在影堂燒香後，於講堂西北角，見「莊嚴甚妙，前立常燈、常花、常香臺，銘之法印和尚花香，有影讚，以行者令書取了，普門先住持日本國圓通大師³⁵真讚：『扶桑海國，有山峻雄。師蘊靈粹，挺生厥中。少慕釋氏，早脫塵籠。歸我聖代，愛我真風。一錫破浪，萬里乘空。祥符天子，延對彌隆。是身之來，空花可喻。是身之化，水月還同。長天雲散，高岩雪融。謂相非相，稽首圓通。治平元年（1064）五月初一日，前往持法印大師守堅重修述讚。』」³⁶又該書卷八記載宋熙寧六年（1073）四月十九日，其至宿州，謂己「真影入目錄，送日本，傳法院文惠大師作讚加寫：『日本國善惠大師寫真讚，證義文惠大師智普述³⁷：稟粹日天，為釋之賢。分燈智者，接踵æi然。觀國之光，蒙帝之澤。聿邁良工，遽傳高格。慈相克肖，乾城妄瞻。滄海萬里，秋空一蟾。避寄歸舸，衆仰無厭。熙寧癸丑孟夏五日譯館西齋書。』」³⁸二條目都表述了繪製僧人影像之外，往往還撰述有影贊，前者甚至有行者於影堂前書寫影贊供人領取，這樣的情況則可用來說明P.2680、P.3727、P.3355V、P.3490V等與壁畫圖像相關的佛門大德專抄中，何以寫錄有高僧贊。

《參天台五臺山記》卷八又載宋熙寧六年（1073）五月四日，成尋於揚州參龍興寺禮大佛殿，見「後壁收面圖繪：摩騰三藏影色黑，手持梵筴，竺法蘭色黑，手持朱軸青標紙《四十二章經》一卷，羅什、玄奘、惠遠、道安、道宣、慈恩等影，長八尺許，有丈六金色大佛三體并脇侍，堂內莊嚴甚妙也。」³⁹此寺中大殿壁繪有迦葉摩騰、竺法蘭、鳩摩羅什、道安、慧遠、道宣、玄奘、窺基等高僧，或也於人物畫像外書有贊文。敦煌文獻中也有幾個寫本有類似的情形，一是研究者以為是壁畫榜題底稿的P.2971⁴⁰，其正面書有：

³⁵宋代遵式（964—1032）述〈南嶽禪師《止觀》序〉有：「咸平三祀，日本國圓通大師寂照錫背扶桑，杯汎諸夏」之句，可知其活動年代梗概。見南朝陳慧思撰《大乘止觀法門》（CBETA, T46, no.1924, p.641, c7-8）。

³⁶（日）成尋撰，王麗萍校點《新校參天台五臺山記》（上海：上海古籍出版社，2009），頁214-215。

³⁷《參天台五台山記》卷4：「文章文惠大師賜紫智普譯經證義。」（CBETA, B32, no.174, p.369, b17）《參天台五台山記》卷6：「講圓覺經文章文惠大師賜紫沙門臣智普證義。」（CBETA, B32, no.174, p.396, a16）由以上可知，智普即文惠大師。

³⁸（日）成尋撰，王麗萍校點《新校參天台五臺山記》，頁689-690。

³⁹（日）成尋撰，王麗萍校點《新校參天台五臺山記》，頁699。

⁴⁰施萍婷〈敦煌隨筆之二〉，《敦煌研究》1987年第1期，頁44-49。

東壁第一須菩提（把香鈴無弟子）、第二富樓那（把經無弟子）、第三摩訶迦旃延（把如□□有弟子）、第四阿那律（坐□床無弟子）、第五優波梨（把楊枝於瓶無弟子）、第六羅侯羅、第七闍夜多、第八婆修盤陁、第九摩奴羅、第十鶴勒那夜奢、第十一師子比丘、第十二達摩祖師、第十三惠可禪師、第十四璨禪師、第十五信大師、第十六弘忍禪師、第十七能大師、第十八無著菩薩（無弟子）、第十九世親菩薩（無弟子）、第二十羅什法師（寫經無弟子）、第二十一佛圖澄、第二十二劉薩訶、第二十三惠遠和尚。

起首謂「東壁」，可見此文本當是因應壁畫圖像而書，與 P.3727 第十六面「未畫間子」表述的基本上是一樣的，都是簡要陳述繪作的高僧、聖者之名及其特徵，而其中的「第二十羅什法師（寫經無弟子）」、「第二十一佛圖澄」，敦煌文獻的諸高僧贊也有以二位高僧為對象的。又一本吐蕃統治沙州（786-848）時所抄的 S.3074⁴¹，正面抄有五種文書，分別為：1.〈康僧會傳略〉（擬）2.〈羅什法師譯經院〉3.〈宋揚都龍光寺法師竺道生圖贊〉4.〈顯法師傳略〉（擬）5.〈佛圖澄傳略〉（擬），其中的第3種文書的題署為原本就有，雖僅寫錄竺道生的散體傳記，但從標題來看，應是有依傍於圖像的韻文體贊頌才是，散體傳記在此則算是圖贊的序。

更為值得注意的，是一本有明顯紙張拼接痕跡的卷軸裝 P.2775，其正面抄寫的內容為：第一葉的《付法藏傳》第三至第廿四代聖者名、十大弟子名，第二至三葉的《付法藏傳》第十至十三代等文書⁴²，而其背面除第一葉繼續抄寫《付法藏傳》第八代、倒書第十六代僧伽難提⁴³外，第二至三葉則分別有：

（第二葉）

1 義淨三藏

2 卓哉大士

3 白草院史和尚

4 劉薩訶和尚

5 惠遠和尚

6 佛圖澄

7 第十四聖提婆 第十五羅睺羅

⁴¹此本為卷軸裝，正面抄有五種佛教文書，背面則為什物曆，有「蕃寺」、「付吐蕃充持羊皮價」、「吐蕃食」等字樣，可見應是吐蕃統治沙州（786-848）時所抄，而正面與背面的書跡相同，故正面應該也是此一時期所抄，鍾書林、張磊亦做如是判斷。參鍾書林、張磊《敦煌文研究與校注》，頁508。

⁴²「第十代」、「第十一代」原卷本作「第十一」、「第十二代」，後又有「第十二代」，檢視他卷的《付法藏傳》，顯然有誤，故今改之。

⁴³此代敘述未為研究者所注意，其文字與北魏吉迦夜、曇曜譯《付法藏因緣傳》卷六幾乎相同。

(第三葉)⁴⁴

稠禪師解虎 龍樹菩薩讚 寺門首立禪師頌 隋淨影寺沙門惠遠
靈州史和尚 佛圖澄(圖) 澄和尚 羅什法師 唐京師大莊嚴寺僧釋智興
大唐三藏讚 大唐義淨三藏 劉薩訶 宣律和尚

像這樣抄寫內容，和 P.3727 第十六面「未畫間子第一代白象前 第二代三鑊前 第三代一馬兩項 智公和尚 解虎禪師讚」有些雷同。第二葉的「卓哉大士」即為釋金髻〈大唐義淨三藏讚〉的首句，而其前一行又書有「義淨三藏」，抄寫者當是以〈大唐義淨三藏讚〉為標的，只是未能完整抄寫，而「佛圖澄」或許也是以〈佛圖澄羅漢和尚贊〉為標的，而史和尚、劉薩訶、惠遠、提婆、羅睺羅等高僧、聖者，敦煌文獻中也有他們的因緣記、付法藏傳。第三葉書寫的內容和高僧贊的關係更密切，不但有三則文字標明讚頌——「龍樹菩薩讚」、「寺門首立禪師頌」、「大唐三藏讚」，且敦煌文獻諸高僧贊所頌揚的諸高僧，除了《泉州千佛新著諸祖師頌》及筆者以為和〈十大弟子贊〉屬同一組的〈彌天釋道安第一〉所贊頌的高僧外，全可見於此，而剩下的惠遠、史和尚、釋智興、劉薩訶等四位，敦煌文獻中也有他們的因緣記。這些為敦煌文獻諸高僧贊所稱頌敘說的高僧們，被 P.2775 的抄寫者全數寫錄於此，恐怕不只是偶然的巧合，它表明的應是這近十位的高僧是一組為九至十世紀敦煌一地僧俗崇敬頌揚的對象，他們或在佛教儀式活動中被贊頌，或壁畫、圖像之中繪有影像而被稱頌，且因應不同的需求而有不同組合的結集。

另外補充一點，敦煌文獻還可見紙本高僧畫像，如杏雨書屋藏羽 756 號即一彩色和尚畫像⁴⁵，British Museum 藏 1919,0101,0.163 (Ch.00145) 則為九世紀末至 10 世紀初墨線繪高僧像⁴⁶，同樣藏於 British Museum 的 1919,0101,0.169* (Ch.00376) 為九世紀初至中葉的彩色高僧畫像，圖像下側有吐蕃文，漢譯為「聖大聲聞迦理迦，弟子十萬人」，由此可知該人物像為早期的佛弟子之一迦理迦尊者⁴⁷。它們應當就是置於佛堂供信徒供養、膜拜並贊頌的對象。

五、結論

透過以上的討論，我們可以知道敦煌文獻中抄錄有高僧贊的寫本計有：P.4597、S.6631V、S.1635、S.1774V、P.2680、P.3727、P.3355V、P.3490V、P.3570V、S.276V 等十件，若加上僅寫錄高僧贊題名的 P.2775V，則有十一件，而作品總數則有九首，另

⁴⁴此葉另雜寫有「弟六」、「付法藏人」等字樣。

⁴⁵(日)武田科學振興財團杏雨書屋編集《敦煌秘笈·第九冊》(大阪：武田科學振興財團，2013)，頁 305-306。

⁴⁶The International Dunhuang Project: The Silk Road Online (<http://idp.bl.uk/>)。

⁴⁷The International Dunhuang Project: The Silk Road Online (<http://idp.bl.uk/>)。

有 P.2775V 寫錄有「龍樹菩薩讚」之題。這十件寫本大抵都是九至十世紀的寫本，且正好分屬佛教贊頌專抄和佛門聖賢大德事跡專抄。P.4597、S.6631V 二寫本，即屬佛教贊頌專抄，二本抄寫的內容相當，應有一共同的祖本，當是於佛教儀式活動頌贊之用。至於屬佛門聖賢大德事跡專抄的寫本則有 P.2680、P.3727、P.3355V、P.3490V 等，它們抄寫高僧聖者事跡外，都還寫錄有繪畫榜題的文字，P.3355V 一本甚至被視為壁畫榜題專卷，也就是說，這些寫本與壁畫、圖像有密切關係，寫錄其中的高僧贊極有可能被題寫於壁畫、圖像之中。而此二種高僧贊的實際用途，也可在九世紀的《入唐求法巡禮行記》或十一世紀的《參天台五臺山記》見到相關的記錄，又敦煌文獻的 P.2971 壁畫榜題底稿、S.3074 的「竺道生圖贊」及 P.2775 的佛門聖賢名、高僧贊題名錄，或者杏雨書屋、British Museum 度藏的紙本高僧畫像，也都可用以間接證成高僧贊的用途。當然，也有 P.3570V、S.276V、S.1635、S.1774V 等四件，未見有探求其用途之線索，它們大概就是書手自寫自閱。

(作者為臺灣政治大學中國文學系副教授)

敦煌文獻「妙法蓮華經講經文（擬）」の諸特徴 と十世紀敦煌の講經*

高井龍

はじめに

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

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

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

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

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

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

第1章 従來の講經文研究の傾向と本稿の取り組む課題

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ 『敦煌寫本研究年報』第7號、2013年、51-68頁。

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

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

第1節 P.2133

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

P.2133「妙法蓮華經講經文（擬）」

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

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

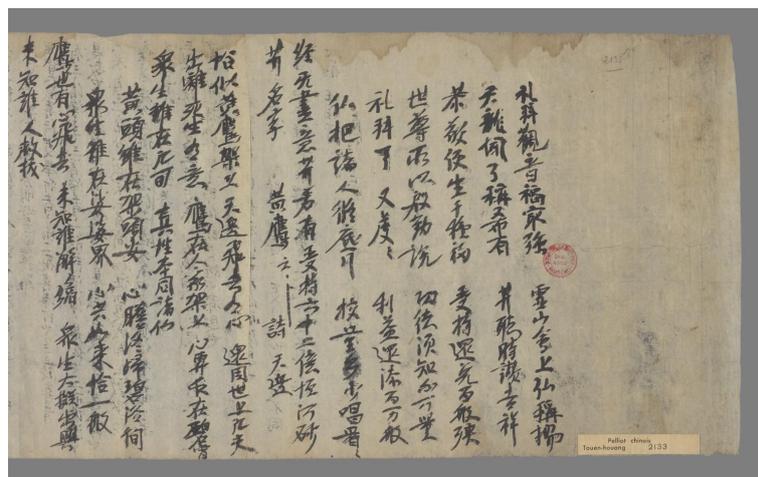


圖1 P.2133「妙法蓮華經講經文（擬）」冒頭

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

當該講經文が講釋する經文は以下の六つに分けられる。

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

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

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

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

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

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

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

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

⑤では、經文中の「世尊」の二字を散文で解釋して、簡潔な韻文を添える。

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

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

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

P.2133「妙法蓮華經講經文（擬）」

207. 上來六時之内，有一人受持觀世音名號，乃至禮拜

208. 者，所德（得）功德，與供養稱念六十二億恆河沙菩薩之

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

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

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

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

第2節 Φ365V

當該寫本は全15～16紙217行より成り¹²、冒頭は以下の通りである。

Φ365V「妙法蓮華經講經文（擬）」

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

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

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

6. 心上難消罪障。今日好生奉勸，認取一上蓮坐。

……（中略）……

13. 登法座，好吟哦，搜麵都來不校多。

14. 佛性爐中添火燭，眞如案上熟柔（揉）搓。

15. 門前接客憑都講，堂裏看爐問法和。

16. 不問高低皆與喫，好生絕劑也唱將來。

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

この後、當該講經文は以下の二つの經文を講釋する。

①「云何而爲衆生說法，方便之力，其事云何？」

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

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

次に、二つに分けられた經文の解釋がどのように展開していくかを見ていきたい。

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

¹³黃徵・張涌泉校注『敦煌變文校注』、中華書局、1997年、742頁。

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

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

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

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

第3節 羽 153V

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

- ①「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而爲説法。」
- ②「應以聲聞云々。」

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

續いて二つの經文の解釋の構成を見ていきたい。

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

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

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

羽 153V「妙法蓮華經講經文（擬）」

48. 經云：「應以聲聞云。」言聲聞悟道，名曰聲聞。法昭

49. 四諦，理悟一乘；鷲嶺（嶺）廻心，鹿苑悟道。何名鹿苑，方有聲

50. 聞。鹿苑者，是波羅奈國王舍城南，釋迦如來於此菌

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

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

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

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

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

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

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

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

第1節 P.2305

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

ここでは以下の六つの經文を講釋している。

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

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

¹⁵注 13、712 頁。

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

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

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

②の經文の後には、「此唱經文是仙人來也，問於大王。」云々と續く。

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

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

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

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

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

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

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

第2節 Φ365

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

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

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

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

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

¹⁷注12。

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

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

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

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

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

⑥では、特に「海此岸」を取り上げ、散文と韻文で講釋する。

⑦では、特定の語句を取り上げることなく、散文と韻文で講釋する。

⑧では、各香の簡単な講釋を散文で行った後、韻文が続く。

⑨は、經文の講釋を少しく施したところで寫本が缺している。

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

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

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

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

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

第4章 「妙法蓮華經講經文（擬）」と十世紀敦煌の講經

第1節 故事の語りと儀禮

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

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

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

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

雑序因縁，或傍引譬喩¹⁹。

これは、唱導をはじめ、儀禮における因縁比喩譚の語りを取り上げられる際にしばしば引用される文章であるが、ここでの儀禮が決して通俗的なものでなかったことは、その文章から読み取れることであり、改めて留意しておくべき点である。唐代においても、例えば『入唐求法巡禮行記』巻二に記載された赤山院講經儀式等は正統な儀禮であるが、それとほぼ同様の次第を記した俗講文獻 P.3849V は、次第の前に十一の故事が書かれており、該寫本の後半から始まる俗講に利用される内容と考えられている²⁰。なお、俗講とは本来俗人が施主等の役割を果たすものであり、且つ極めて厳格な次第を有するものであり²¹、単に俗人向けや卑俗な講經を意味する言葉ではない²²。この定義の下、講經文と俗講の關係の考察が進められ、兩者の間には確かに強い関わりがあることが明らかになっている²³。圓仁の俗講の記録が九世紀前半のものであることと、講經文が十世紀文獻であることを併せ考えるならば、俗講の次第とは、中國の廣範に流布し、一つの規範となっていたことが確かめられる。

ここで、本稿が着目した五點の「妙法蓮華經講經文（擬）」を振り返ると、それらはいずれも各々の特徴を有しており、決して一様ではなかったと考えられる。具體的な檢證が困難な面もあるとはいえ、そのような講經文が同じ俗講に使われたと考えることにはやはり難しい面がある。時代を経る中で、俗講それ自體の性格が變化した面があるとの先學の指摘は確かであろう²⁴。しかし、講經文が十世紀頃の文獻であるという点に基づけば、「觀世音菩薩普門品」に基づく講經でも、P.2133の如き俗人の信仰心を高めることに繋がる觀世音菩薩への禮拜や實際の儀禮に繋がる内容を持つ講經や、Φ365Vの如き型の整った講經、羽 153Vに見られるよう

¹⁹梁釋慧皎撰、湯用彤校注『高僧傳』、中華書局、1992年、521頁。

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

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

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

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

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

な經典を離れた自由な故事の語りの講經があり、また P.2305 のような經典の沿った故事の語りの講經から P.365 のように多くの經文の講釋に力を入れた講經に至るまで、従來俗講に使われたことの考察や通俗化という言葉で括られる中で見逃されてきた多様な講經が十世紀の敦煌にはあったのである。更には、S.2073「廬山遠公話」に見られるような聽衆の参加し得る講經の存在も想定されるのであり²⁵、十世紀敦煌では、俗講の次第が一定の規範を擔いながらも、儀禮的要素や講釋の難易度が様々な講經が行われていたと言えるだろう。次節では、故事の語りに重きを置いた羽 153V を特に取り上げ、その講經の性格を考えてみよう。

第 2 節 羽 153V の故事の語りと經典の関係

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

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

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

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

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

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

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

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

第 5 章 敦煌の『法華經』受容と日本の『法華經』受容

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

P.2305 「妙法蓮華經講經文（擬）」

202. 大王當日告仙人：「高座甘心捨自身。

203. 只要當來圓佛果，不辭今日受艱辛。」

204. 是仙者，察王情，知道修行志轉精。

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

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

205. 報答千年勲苦力，爲宣七卷《法華經》²⁹。

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

P.2305V「解座文匯抄（擬）」

84. 生死心，誇修善，口轉經時心不轉。
85. 佛言如此闡提人，也是與〔身爲大患〕。
86. 釋迦師，巧方便，演說《蓮華經》七卷。
87. 千方萬便化衆生，意惡總交登彼岸。

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

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

²⁹この行數には小字の書き込みは含まない。

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

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

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

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

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

小結

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

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

（作者は日本學術振興會特別研究員 PD）

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與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檢證が必要と思われる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「論中國宗教的特徵及其融合：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與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悪の二類に分けられ、善神のアフラマズダと悪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過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」を組み合わせて、「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発見されていないが、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。このような経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「驅讎安城火祆呪文」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。兪曉紅、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〉與敦煌壁畫中的牢度叉鬥聖變」、『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舎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，須達祇隨，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。門徒盡被誅將，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『唐代の佛道二教から見

S.516「歴代法寶記」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經過した八つの過程（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、舍利弗と鬪法する外道は、「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、この物語が広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，『菩薩内戒經』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継がれている。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 鐵盪打充掏廁鑿，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、当地の火神崇拜を反映した可能性が考えられる。『降魔變文』の題材は佛教に由来しており、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）にすでに列擧したように、『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なのである。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たためのものであり、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って後ろに立っており、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『敦煌甘詠』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娯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って後ろに立っている。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、多くが禪を着けるだけで、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「〈敦煌甘詠〉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、晩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）

進階學習中學生的知識構成與積累： 敦煌蒙學教育觀察之一例

——以 S.3491+P.3053 《百行章》 為例*

武紹衛

摘要：S.3046+P.3053 《百行章》 是一件初學者的抄本，幸運的是，我們在敦煌文獻中還發現了其抄寫所依據的底本，即 S.1920。寫本是抄寫者綜合能力的體現，而這兩件抄本保留了豐富的初學者的學習痕跡。通過對這兩件寫本的綜合分析，我們可以從中瞭解到在學習這一從低階向高階不斷進升的活動中，初學者在不同階段逐步掌握的學習知識和技能都有哪些以及運用能力如何；也可以更清楚地認識到初學階段中教育與學習的具體運行形態。

以寺學為中心的敦煌蒙學的開展，一直是敦煌學界關注的重點問題之一。如果以教學中的諸元素（學校、教師、學生和以教材為中心的教學內容）為劃分標準，則以往的研究更多的集中在學校、教師、和教材之上¹，至於教學中的學生，則是圍繞著那些署有姓名的學士郎或沙彌以及學郎詩展開的²。在某種程度上可以說我們所研

*本文為“2010 年度國家社科基金重大招標項目‘英藏敦煌社會歷史文獻整理與研究’”（項目批准號：10&ZD080）的階段性研究成果。在本文的寫作過程中，得到了來自荒見泰史等先生的指導，在此謹致謝忱！本文曾在 2017 年 8 月于京都大學舉辦的“中國中世寫本研究 2017 夏季大會”上宣讀，並得到了來自高田時雄、辻正博等先生的指教，在此表示感謝！

¹關於敦煌學校的研究，參那波利貞《唐鈔本雜抄考——唐代敦煌庶民教育史研究的資料》，《支那學》第 14 號，1942 年，此據《唐代社會文化史研究》第二編，東京：創文社，1974 年，第 197-268 頁；李正宇《唐宋時代的敦煌學校》，《敦煌研究》1986 年第 1 期，第 39-47 頁；同氏《敦煌學郎題記輯注》，《敦煌學輯刊》1987 年第 1 期，第 26-40 頁；高明士《唐代敦煌的教育》，《漢學研究》1986 年第 4 卷第 2 期，第 231-270 頁，此據陳國燦、陸慶夫主編《中國敦煌學百年文庫·歷史卷（2）》，蘭州：甘肅文化出版社，1999 年，第 99-135 頁；等。關於教材的研究，參鄭阿財、朱鳳玉《敦煌蒙書研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002 年；伊藤美重子《敦煌文書にみる學校教育》，東京：汲古書院，2008 年；等。

²關於學士郎的研究，參小川貫弑《敦煌佛寺の學士郎》，《龍谷大學論集》，第 400/401 號，1973 年，第 488-506 頁；同氏《敦煌の學士郎について》，《印度學佛教學研究》第 21 卷（2），1973 年，第 591-596 頁；Mair, Victor H. “Lay Students and the Making of Written Vernacular Narrative: An Inventory of Tun-huang Manuscripts,” *Chinoperl Papers* 10 (1981): 5-96；李正宇《敦煌學郎題記輯注》，26-40 頁；等。

究的學生只是一個朦朧的抽象的主體。究其原因，當是關於學生的直接資料“太少”。

那些署有學士郎姓名的史料是最為直接、也最容易收集到的，也是我們目前關注的重點。但除此之外，我們還佔有著相當數量的未題有姓名的學生讀物。這也是我們繼續開展敦煌蒙學教育的寶貴資料。這些文書多數未曾留有姓名，但他們的抄寫者和使用者都曾在文書上留下了自己的印跡，當我們將這些印跡彙集起來，將之納入到“學習”這一進階的文化現象中去，也許便可以發現新的“學習活動”。

在隨郝春文師整理敦煌文獻時，筆者發現 S.3491+P.3053《百行章》可以為我們對蒙學教育進行更精細化研究提供一個不可多得的案例。本文擬對此寫本中所能體現的抄寫者的各種能力予以分析，以最大限度還原寫本背後的抄寫者在不斷進階學習過程中的知識構成和積累。

一、S.3491+P.3053《百行章》所據之底本為 S.1920

在隨郝春文先生整理文獻時，筆者發現 S.1920 便是 S.3491+P.3053《百行章》所據之底本。試舉理由如下：

(1) 二者錯誤之處幾乎完全相同。S.3491+P.3053 有 177 處錯誤，其中與 S.1920 同者 105 處，不同者都是誤識 S.1920 而致抑或抄寫疏漏所致。（參見附錄《S.3491+P.3053 錯誤表》）

(2) 最明顯的乃是因不識古代抄書通例或誤識 S.1920（如錯簡等）而致，試舉幾例：

① “平行章”之“非直言于身危險”之“言”字乃是衍字，但它卻是抄者誤抄 S.1920 而致：據 S.1920 圖版  可知在“直”右下方有一“言”字，但此“言”實乃其右側一行中“囑請”之“請”字之字旁。

② “慎行章”之“立身修始”之“修”當作“終”，此卷之誤在於未能辨別 S.1920 抄寫之情狀，S.1920 此處為 ，S.1920 先是將“終始”寫作“之道”，後將其刪去，改正為“終始”，但在此卷抄者拿到 S.1920 時，“終”字疑殘不可識讀，故而將右側臨行之“修身”之“修”字認作此行之補改字，因而致誤。

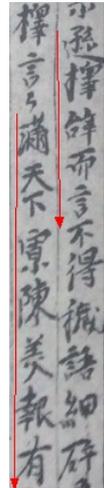
③ “問行章”之“不解則問”之“解”，此卷作“”，左半部分之“羊”字實源自 S.1920，S.1920 此處作“”，其左側之“羊”本是最初所寫“解”之右半部，但未塗抹完全，故而被此卷抄手誤以為乃是右側改寫“解”之左半部。

類似的還有“寬行章”中，“躬自歸朝”之“躬”當作“身”，“躬”此卷寫作“”，系誤識 S.1920，S.1920 此處為“”，故抄者所寫“躬”之“”顯系抄自 S.1920 “身”字右側“降”之“”。

④ “毀行章”之“遜(擇)擇(遜)辭而言”之下，此卷最初抄有“滿天下，寡陳美報，有”，

後刪除之，其最初之誤源自錯簡，S.1920 此句之左側便是此句（圖一）。與之類似還有“護行章”之“有則與之”之後的脫誤，亦是錯簡之誤。

綜上，可以確定 S.3491+P.3053《百行章》所據之底本便是 S.1920。敦煌文獻中有很多可以歸為學生使用的蒙書，這些蒙書多非編撰者的最初文本，而是經過多次轉抄之後的文本，此點無需過多解釋。但我們能從中有效辨別出的抄本所據底本的案例實在無多，從此點來看，S.3491+P.3053《百行章》所據之底本為 S.1920 的確認，無疑是彌足珍貴的³。這種實例的發現，可以給我們提供很多考察的視角，並使得我們以往一些諸如抄本中出現的錯誤等比較模糊的認識更加清晰化。



圖一

二、S.3491+P.3053 中的錯誤分佈及錯誤類型分析

此卷所出現的錯誤，可分為兩類：因承襲 S.1920 而致誤者和因自身原因而致誤者。其中，承自 S.1920 而致誤，實際上只是抄寫者忠實底本的表現，從抄寫者角度來看，並不屬於抄寫者的錯誤，故而對抄寫者而言，其抄寫所出現的錯誤只有後一類。

因自己的原因而抄寫錯誤者 72 處：序章 2 (2、5)⁴、節行章四 2 (13、14) 勇行章六 1 (16)、報行章八 1 (17)、勤行章十 1 (23)、儉行章一一 1 (24)、謹行章一二 1 (26)、貞行章一三 1 (28)、信行章一五 1 (30)、義行章一六 1 (32)、廉行章一七 2 (35、37)、清行章一八 1 (39)、平行章一九 2 (43、44)、慎行章二一 2 (48、49)、諫行章二三 1 (51)、忍行章二四 2 (53、54)、寬行章二六 1 (63)、緩行章二八 1 (64)、道行章三一 2 (69、70)、專行章三二 1 (71)、學行章三四 3 (73、74、75)、問行章三五 1 (76)、備行章三六 2 (78、79)、飾行章三七 4 (81、82、86、88)、弘行章三八 6 (92、93、94、96、97、98)、直行章四〇 2 (106、109)、察行章四一 1 (110)、量行章四二 2 (112、114)、近行章四三 2 (115、116)、就行章四四 1 (120)、讓行章四五 2 (121、123)、志行章四六 2 (124、125)、念行章四八 1 (130)、畏行章五七 1 (139)、遵行章六五 1 (146)、贊行章六六 1 (147)、毀行章六八 3 (150、151、152)、諫行章七一 2 (158、159)、識行章七二 1 (160)、克行章七四 1 (164)、棄行章七六 2 (165、166)、護行章七七 1 (170)、病行章七九 3 (172、173、174)、

³如果將目光投及蒙書之外的寫卷，那麼敦煌文獻中還可以找到其他一些抄本與底本俱存的案例。如荒見泰史先生曾注意到 BD3024 (雲 24、北 8437)、BD8191 (乃 91、北 8438) 與 BD4040 (麗 40、北 8671) 之間的底本與抄本的關係；並認為敦煌寫本中的《大目乾連變文》之 P.3485 與 BD4085+BD3789 有著共同的祖本。分參氏著《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010 年，第 30-31 頁；《<大目乾連冥間救母變文>から見た變文の書き換えと經典化》，《敦煌寫本研究年報》第 11 號，2017 年，第 30-31 頁。

⁴此處按照“章名、每章錯誤數（附錄中每處錯誤序號）”的格式羅列。

存行章八〇1 (175)。以十章爲單位，則每十章錯誤數爲：5 (0-10)、9 (11-20)、7 (21-30)、31 (31-40)、11 (41-50)、1 (51-60)、5 (61-70)、11 (71-80)。

按照錯誤類型，可分爲抄脫者、形誤者、不通文獻通例⁵而誤者三大類，俱列於後：

(1) 抄脫者 26 處：勇行章六1 (16)、報行章八1 (17)、寬行章二六1 (63)、道行章三一1 (70)、學行章三四1 (73)、備行章三六2 (78、79)、飾行章三七2 (86、88)、弘行章三八2 (97、98)、察行章四一1 (110)、量行章四二2 (112、114)、近行章四三2 (115、116)、志行章四六1 (124)、念行章四八1 (130)、遵行章六五1 (146)、毀行章六八1 (151)、諜行章七一1 (159)、護行章七七1 (170)、病行章七九3 (172、173、174)、存行章八〇1 (175)。每十章爲單位，則依次爲 2 (0-10)、0 (11-20)、1 (21-30)、8 (31-40)、7 (41-50)、0 (51-60)、2 (61-70)、6 (71-80)。

(2) 形誤而致錯者 25 處：序章 2 (2、5)、節行章四2 (13、14)、勤行章一〇1 (23)、儉行章一一1 (24)、貞行章一三1 (28)、義行章一六1 (32)、平行章一九1 (43)、諫行章二三1 (51)、忍行章二四2 (53、54)、緩行章二八1 (64)、學行章三四2 (74、75)、問行章三五1 (76)、飾行章三七1 (81)、弘行章三八1 (92)、畏行章五七1 (139)、贊行章六六1 (147)、毀行章六八1 (152)、識行章七二1 (160)、克行章七四1 (164)、棄行章七六2 (165、166)。

(3) 不熟悉文獻通例而致誤者 16 處，又可區別爲：將改字例誤識爲補字例者、將補字例誤識爲改字例者、誤識倒乙符號者、誤識卜煞通例者和誤識重文符號者等五種情形，俱列於下：

①將改字例誤識爲補字例者 6 處：謹行章十二1 (26)、平行章一九1 (44)、慎行章二一2 (48、49)、弘行章三八2 (93、96)。

②將補字例誤識爲改字例者 3 處：弘行章三八1 (94)、直行章四〇1 (109)、讓行章四五1 (121)。

③誤識倒乙符號者 1 處：信行章一五1 (30)。

④誤識卜煞通例者 4 處：廉行章一七1 (35)、清行章一八1 (39)、直行章四〇1 (106)、諜行章七一1 (158)。

⑤誤識重文符號者 2 處：就行章四四1 (120)、毀行章六八1 (150)。

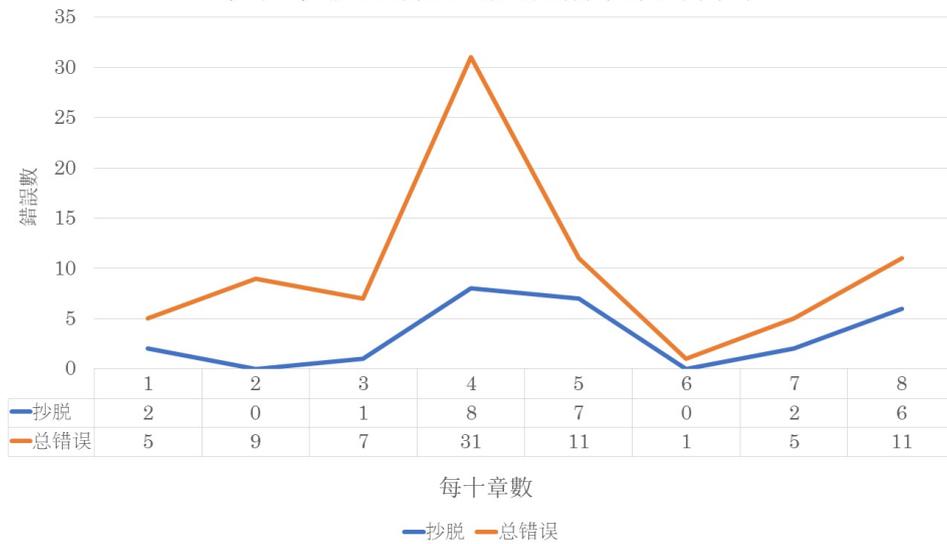
因誤識文獻通例而致誤，首先可以說明當時的學童已經掌握了基本的文獻通例，

⁵所謂“文獻通例”是指針對文本中出現錯誤而採用補救措施的一般性方法，包括倒乙、重文、卜煞、雙行等。張涌泉先生對敦煌寫本文獻中的抄寫現象進行了系統歸納，對筆者啟示良多。參張涌泉《敦煌寫本文獻學》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年。不過，張先生的立足點在於當代研究者，而本文強調的則是當時人所掌握的寫本文獻學技能，故而雖然研究的對象一致，即都是敦煌寫本文獻，但側重點有異。因爲側重於古代人的寫本文獻知識，故而具有了歷史的深度，最突出的一點，是要考慮寫本所依據的底本，並涉及到抄手對底本的認識、對文本內容的理解等等。

其次也可以說明當時的學生掌握程度並不高。因為通例的掌握，尤其是補字例和改字例的判斷，如果只是根據改寫和補字位置，有時並不容易區分，故而正確使用通例，則體現出了使用者對文本的理解程度。在不熟悉文獻通例而致誤的諸多錯誤中，抄者混用補字例和改字例錯誤比例最大，也再次說明他對文本內容的認識並不充分。

抄脫數和錯誤總數，最能反映抄寫者抄寫過程中精神集中程度的演變，為更直觀的呈現這種變化，茲列圖如下：

每十章抄錯數和抄脫情況分佈圖



三、關於抄寫者知識構成及其他

此卷雖然並未留下抄寫者的姓名，但依然可以為我們提供有關抄寫者的書法水平、對文本的理解以及與之相關的知識等構成。試分析如下。

(1) 關於書法。兩件文書的書法都並非非常成熟，易言之當是出自初學者之手。敦煌文獻中至少存在 17 件《百行章》抄本，筆者觀察，這些抄本書法水準大都相近，這也就意味著這些人可能是具有同樣的知識水準時抄寫了同樣的文書。這種統一的活動，當然不能理解為自主抄寫，而應當視為有組織的行為。如果這些文本的主體都是蒙學教育文書，那麼這裡的組織者顯然是寺學或者其他學校之老師。

(2) 關於文獻通例的掌握。按照張涌泉先生整理的敦煌寫本文獻抄例，可以歸納為正訛、卜煞、鉤乙、重文、省文、標識符號以及雙行注文等⁶。除此之外，寫卷中的敬空、章題格式等也可以歸入其中。本寫卷中所使用的相關通例情況，如下：

⁶張涌泉《敦煌寫本文獻學》，第 264-534 頁。

①正訛。在此寫卷中，使用了兩種正訛方法，一是抄寫一字之後發現錯誤，立即塗去，而於其下寫一正字，如《序章》之“臣以情愚智淺”之“愚”便是，如圖



。另一方法便是下文要論說的“卜煞”。

②卜煞。在此寫卷中，使用了比較標準的卜煞符號。如“貞行章”之前，抄有“貞”字，後用卜煞符號表示卜煞，如圖



。類似者還有“廉行章”之前所抄“廉”等。

③鉤乙。在此寫卷中，使用了比較標準的鉤乙符號。如《嚴行章》之“輕行慎

(嗔)努”本抄作“輕慎(嗔)行努”，後用鉤乙符號倒乙之，如圖



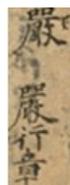
④重文。在此寫卷中，使用了比較標準的重文符號。如《弘行章》中“法令言也

也”之第二“也”字，使用的便是重文符號，如圖



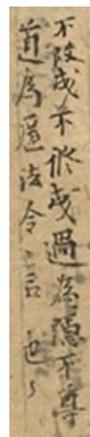
。並且通過對比 S.1920，可以知道 S.1920 並未使用重文符號，故而此卷在此是自主使用了重文符號。

⑤寫卷抄寫格式。就本寫卷而言，抄寫格式，主要包括兩種，一是章題格式，二是雙行注文。關於章題格式，此件文書中，每一章章題前後均有空格，以示一章的終始。抄者有時爲了留出空格，甚至會將已抄寫完畢的字刪去，留空之後再抄寫一遍。如“平行章”章末抄有一“嚴”字，顯系下一章“嚴行章”之章題首字。後來抄寫者發覺此處當爲另一章，故將已寫完畢之“嚴”字卜煞，留有一字空格之後繼續抄寫“嚴行章”，如圖二。



圖二

關於雙行注文，此件文書中，既有白文，也有注文，注文時多採用雙行小字格式。抄者比較嚴格地按照所據底本進行了抄寫，並沒有出現底本雙行而抄寫時未雙行或底本無雙行而抄寫時雙行的現象。茲可注意者在於抄寫者多數雙行並沒有完全機械地按照所據底本的轉行，而是按照空間分佈自主地進行了轉行。如《弘行章》之“是其恩也”之後有雙行注文“不改成〔愆〕，不修成過。爲隱不尊，道爲(不)匿，法令言也也”，S.1920 從“爲隱不尊”之“爲”開始轉行，而此抄本則從“尊”字開始轉行。此外，上舉例中末句有兩“也”字，其中之一爲衍文，之所以出現這種現象，便是張涌泉先生總結的當轉行抄寫完畢之後發現後面一行出現較多空白時，而採取“調整位置”、“刪減字詞”、“增添字詞或符號”中的“增字”以使得雙行整齊的補救措施。實際上，底本之中，使用到了“調整位置”的方式，如圖三，從中可以發現後一行之“令言也也”四字之間距明顯疏大。對比 S.1920，可以知道“也”之增字例的使用存在於 S.1920，並且在 S.1920 之中後一行明顯超出前一行，故而此處增字例的使用，非其



圖三

抄者自主行爲，而是其所據底本便已然如此；此外，S.1920也並未“調整位置”的方式，故而底本中使用這種方式，顯系抄者自主所爲。

以上關於文獻通例的分析，表明書寫者已經掌握了文獻通例的一般使用方法，並且可以比較自主地使用通例。至於一些諸如S.1920中使用了重文符號，但底本中卻出現了遺漏的現象，如《就行章》(120)等，當理解爲抄寫者注意力不集中的結果。

書寫者所使用的都是非常標準的通例方式，而少有變形或簡化者，如重文符號只是用“𠄎”等；並且對於S.1920中的一些通例，尤其是補字例和改字例，辨識不準確，故而可以推知他對文獻通例的學習可能並不充分，並且其最初所學通例可能便是最爲標準的用例，而不涉及很多變形。

(3) 關於句讀及抄者對文本的認知和理解。

通過底本中因誤識S.1920而出現的錯誤，可以知曉抄寫之時，抄者並未完全理解《百行章》。

抄者對文本的熟悉度，還可以通過他的句讀方式知曉。此件未標有句讀，要判斷句讀方式顯非易事，不過也有蛛絲馬跡可尋，如“毀行章”之“遜(擇)擇(遜)辭而言”之下，此卷最初抄有“滿天下，寡陳美報，有”，這是其底本乃爲S.1920最爲典型證據之一，但筆者在此更想強調的是此抄手對此章內容的認知，很明顯抄手在“遜(擇)擇(遜)辭而言”處停頓了，而此停頓是一句非常正確的句讀。類似的還有“護行章”之“比鄰借取，有則與之”後脫“回前作後，誰無斷闕？此能相濟，彼亦無慚。有而不與”，此處恰是錯簡一行。但值得注意的是“有則與之”乃是正確的句讀。“嚴行章第廿”之“威同猛獸”句末起初抄有一“之”，後發現S.1920無此字便使用卜煞符號刪去，但這裡也顯示出抄者是在此處停頓了，此種停頓亦是正確。

“道行章”之“必須勵己〔勵〕〔心〕”之“勵”“心”二字本脫，似乎不應當理解爲有意省略，畢竟“勵己”與“勵心”上下相接、語義相近，這也反映出當時抄者的斷句方式是“必須勵己”，亦即四字句。這裡以四字句爲句讀的方式，在中古時期是一種最爲常用的句讀方式，在佛經中尤爲常見。故敦煌有僧在爲初學者點《法華經》時便言四字句者無一點頓(S.2577《法華經卷第八》)：

余爲初學讀此經者，不識文句，故憑點之。亦不看科段，亦不論起盡，多以四字爲句。若有四字外句者，然始點之；但是四字句者，絕不加點。別爲作爲，別行作行。如此之流，聊復分別。後之見者，勿怪下朱言錯點也。

此比丘師於常見四字句絕不加點，而於四字句外方才點斷，亦可知比丘師眼中的“初學讀此經者”當是已知此經多是四字句式者。

此外，本卷的抄寫者似乎也並非全都認可S.1920。筆者發現兩處與S.1920不一致，可能是抄寫者有意之舉：①《揚行章》中“無以益其知”之“知”(148)，S.1920

作“智”，二者不同，可能有意改之；②《護行章》中“朋友往還”之“往”（170），S.1920作“住”，誤，可能是有意訂正。不過，綜合看來，底本抄寫者在依據S.1920進行抄寫時，雖然在一定程度上發揮了自己的能動性，但他對文書的抄寫更多的是在以字為單位、對整體並未有完整認識的狀態下進行的。

四、餘論：進階學習中的學生

書寫是複雜學習技能的綜合體現，從中我們可以瞭解到書寫者的學習能力，如閱讀與書寫上的識字與句讀、對文本書寫通例的識別和使用、書法水平等等。質言之，在處理此類文書時，我們的關注需要回歸文書本身，並要回歸文書背後的抄寫者和使用者。也許諸如書法、文獻通例等細節對於我們認識一件非常成熟的作品，價值並不十分突出。不過，需要意識到的是，學習是一個由低階向高階不斷進升的過程，每一階段都有著不同的學習任務和內容。故而，當我們將諸如文獻通例等細節放置在一個學習者最初的學習過程中，則它們便彰顯出了具有節點性意義的價值，即這些學習者何時學習這些知識，又是通過何種形式鞏固了這種知識。而關於初學者的文本，我們可以據以開展的研究有：書法進階學習的展開、不同文體文章的學習等。

當按照知識要素，對每一件蒙學教育文書、尤其是學生手抄文書進行一一解析之後，應該會得到一個處於同一水準之上的學生知識構成的系譜，同時也會對學生這一敦煌蒙學教育活動中的一大主體有了更加深刻和清晰的認識。比如，如果以書法為經線，我們至少可以將那些初學者（即書法稚拙）的書寫內容一一摘出，從而便可以看出他們的學習內容以及已經掌握的學習技能。以文獻通例的學習和使用為例，P.2759V中抄有一通最基本的識字類蒙書《千字文》，字跡扭捏，顯系初學者所書，其中“敕外員散騎侍郎”之“外員”順序本是錯誤，但二者中間有同一筆跡所標倒乙符號，故而可以得知此時抄寫者已經學習並可以使用一些文獻通例了。這也說明可能在蒙學學習之初，在進行最基本的識字教育之際，文獻通例便已經被納入到教學任務之中了。又比如，關於時間紀年方式的學習，P.3797《太公家教》尾題有“維太宗開寶九年丙子歲三月十三日寫字文書了”，其旁有王會長所題“開寶九年丁丑年四月八日王會長自手書記，學郎大歌（哥）李延晟”，從筆跡上看第一條題記書法較好，而王會長書法乃是初學者所為。從紀年上看，開寶九年（976年）乃是丙子年，第一條所記為是，而王會長所記“丁丑年”乃是太平興國元年（977年）。此處出現的錯誤當是王會長尚未熟練掌握年號所致。故而可知王會長作為一個初學者，已經掌握了干支紀年，但對於年號紀年方式掌握尚不熟練。同時，諸如歲星紀年等方式，尚未見諸初學者之筆跡，故而這種更為複雜的時間記錄方式可能並未被施用于蒙學教學之中。再比如關於社司轉帖等現代意義上的“應用文”的學習和寫作，P.4017

乃是初學者筆跡，說明這種應用文的練習可能也早在他們剛剛具有識字和書寫能力時便已展開。

本文的研究表明，S.3491+P.3053 的抄寫者對文本並沒有很好的理解，至於對文獻通例的使用，很大程度上也只是在比對著 S.1920 進行修改。這些跡象展示出，這位抄手雖然具備了一定的學習能力，但仍處於比較低級的教育階段。同時，此件寫本在抄寫完畢之後，也沒有後續的使用痕跡。他所依據的 S.1920 同樣也是在他拿到之前也沒有其他人進行訂正錯誤。故而可以推論，這兩位學生對各自所具有的《百行章》的使用和學習，可能也僅僅只是局限在抄寫這一活動之上了，至於文本所載各種德行規章對他們的影響可能並不直接。易言之，當時蒙學教育的最初階段所要達到的學習目標，可能也並不在於道德觀念的傳達，而是在於識字和習字，以及對文獻通例的運用等。不過，這些知識雖然在知識體系中仍屬於最初階的位置，但無疑為以後更高階知識內容的學習奠定了基礎。

此外，對兩件抄本進行分析，我們也可以窺探出敦煌蒙學教學中的一些流程細節。通過前文所述可知，抄寫《百行章》的學生的水準都差不多，這種抄寫行為很可能便是教學中的統一安排；而考慮到 S.1920 和 S.3491+P.3053 中出現的大量錯誤，也可知道他們抄寫《百行章》之前尚未系統學習此書，也就是說，在學習的流程中，先抄寫書籍，然後進行學習。

同時，S.3491+P.3053 是依據一件與之水準大致相當同學之抄本而非一件標準本進行抄寫，這說明在當時的教學過程中，同學之間的幫扶對學生學習的開展起著至關重要的作用。S.1920 中存在著至少兩種筆跡，如果確為不同人所書寫，那麼他們也應當是相互幫扶的同學關係。此外，同學之間不僅合作抄寫書卷，也會共享寫卷。如 BD8668《百行章》題記“庚辰年正月廿一日淨土寺學使郎王海潤書寫。鄧保住、薛安俊劄”顯示出此卷本是王海潤所寫，為鄧保住和薛安俊所用，此正可表現出在鄧保住和薛安俊之間存在的這種幫扶關係。

限於篇幅，本文只是圍繞著《百行章》的兩件抄本進行了分析，雖然不能全然展現當時學生進階學習過程中的全部風貌，但亦希望管中窺豹有所得。

附錄：S.3491+P.3053 錯誤表

章名及錯誤數	序號	S.3491+P.3053 之誤	錯誤原因	錯誤類別
序 (7)	1	“臣察三墳廊遠”之“廊”當作“廊”	承自 S.1920	
	2	“《孝經》始絡”之“絡”當作“終”	誤識 S.1920	形誤
	3	“得獲終孝之名”之“終”當作“忠”	承自 S.1920	
	4	“何益存終”之“終”當作“忠”	承自 S.1920	
	5	“過沾高位”之“過”當作“遇”	誤識 S.1920	形誤

	6	“未恩廟躬”之“恩”當作“自”、“廟”當作“勵”	承自 S.1920	
	7	“未恩廟躬”之“廟”當作“勵”	承自 S.1920	
孝行章第一 (2)	8	“冬溫夏青”之“青”當作“清”	承自 S.1920	
	9	“複物犯顏”之“物”當作“勿”	承自 S.1920	
忠行章第三 (3)	10			
	11	“能而此者”之“而當作”如“	承自 S.1920	
	12	“而悅者眾”當爲白文，誤作雙行小字	承自 S.1920	
節行章第四 (2)	13	“哀軀守其全志”之“哀”當作“喪”	誤識 S.1920	形誤
	14	“風夜匪懈”之“風”當作“夙”	誤識 S.1920	形誤
剛行章第五 (1)	15	“不改其智”之“智”當作“志”	承自 S.1920	
勇行章第六 (1)	16	“勇行章〔第〕六”之“第”字本脫	抄脫	抄脫
報行章第八 (5)	17	“報行章〔第〕八”之“第”字本脫	抄脫	抄脫
	18	“後無使所”之“使”與“所”二字當倒乙	承自 S.1920	
	19	“節仕不錄”之“仕”當作“士”	承自 S.1920	
	20	“如何不記意”之“意”當作“憶”	承自 S.1920	
	21	“特環而奉其德”之“特”當作“持”	承自 S.1920	
恭行章第九 (1)	22	“終日畏天衢地怕君者”之“衢”當作“懼”	承自 S.1920	
勤行章第十 (1)	23	“必須風夜匪懈”之“風”當作“夙”	誤識 S.1920	形誤
儉行章第十一 (1)	24	“還成有之”之“之”字當作“乏”	誤識 S.1920	形誤。S.1920 有塗改，導致抄者誤識
謹行章第十二 (2)	25	“勤行章第十二”之“勤”當作“謹”	承自 S.1920	
	26	“在家官之法”之“家”字系衍文	誤識 S.1920	S.192 初寫作“家”，後在其旁改作“官”，但未塗原字，致使抄者誤將改字例視作補字例
貞行章第十三 (2)	27	“積記傳之”之“積”當作“籍”	承自 S.1920	
	28	“尚自而煞”之“煞”當作“然”	誤識 S.1920	形誤。S.1920 此字便近似爲“煞”
常行章第十四 (1)	29	“無疑輒改”之“疑”當作“宜”	承自 S.1920	
信行章第十五 (1)	30	“不人無念”之“不”字當寫於“無”字之後	誤識 S.1920	誤識 S.1920 倒乙符號使用方式
義行章第十六 (4)	31	“美食駿之”之“駿”當作“後”	承自 S.1920	
	32	“須加賑恤”之“恤”當作“恤”	誤識 S.1920	形誤
	33	“積向若爲”之“向”當作“鄉”	承自 S.1920	
	34	“持名何譽”之“譽”當作“與”	承自 S.1920	

廉行章第十七 (4)	35	“貪〔食〕刻招毀〔軀〕之〔敗〕”之“食”本脫	誤識 S.1920	“食”字之脫當是誤識 S.1920 卜筮例，將 S.1920 “食”之末筆一點誤視為卜筮符號
	36	“貪〔食〕刻招毀〔軀〕之〔敗〕”之“軀”本脫	承自 S.1920	
	37	“貪〔食〕刻招毀〔軀〕之〔敗〕”之“敗”本脫	誤識 S.1920	“敗”字之脫，源自 S.1920 此字之“貝”字旁筆劃稠密，致使抄者誤以為已刪塗
	38	“單醪投何”之“何”當作“河”	承自 S.1920	
清行章第十八 (3)	39	“以行持名”之“以”“行”二字當倒乙	誤識 S.1920	未識別出 S.1920 此處有倒乙符號
	40	“不以清酷”之“酷”當作“虛”	承自 S.1920	
	41	“虛虐無理”之“虛”當作“酷”	承自 S.1920	
平行章第十九 (4)	42	“心平性政”之“政”當作“正”	承自 S.1920	
	43	“差耕定役”之“耕”當作“科”	誤識 S.1920	形誤
	44	“非直言于身危嶮”之“言”系衍	誤識 S.1920	誤識 S.1920 補字例使用方式
	45	“弟相顏面”之“弟”當作“遞”	承自 S.1920	
嚴行章第廿 (2)	46	“輾於卑下”之“輾”當作“慢”	承自 S.1920	
	47	“輕行憤怒”之“憤”當作“噴”	承自 S.1920	
慎行章第廿一 (3)	48	“立身修始”之“修”當作“終”	誤識 S.1920	因 S.1920 此處之“始”在抄者拿到 S.1920 之前便已殘破不可便是，故而此處其所用“修”當是抄自 S.1920 此字右側之“修”
	49	“便即須慎言”之“即”系衍	誤識 S.1920	誤將 S.1920 改字例視為補字例
	50	“言出患入，言失身亡”當為正文，誤作雙行小字	承自 S.1920	
諫行章第廿三 (1)	51	“是以茅進就鑊”之“進”當作“焦”	誤識 S.1920	形誤
忍行章第廿四 (5)	52	“〔言〕〔語〕侵人”之“言”“語”二字本脫	承自 S.1920	
	53	“不得盜其三毒”之“盜”當作“恣”	承自 S.1920	形誤
	54	“禍患文至”之“文”當作“交”	誤識 S.1920	形誤
	55	“守就忍之”之“守”當作“宋”	承自 S.1920	
	56	“人生之重”之“人生”二字當倒乙	承自 S.1920	

寬行章第廿六 (5)	57	“地寬無所不戴”之“戴”當作“載”	承自 S.1920	
	58	“稱臣萬戴”之“戴”當作“載”	承自 S.1920	
	59	“隨主計療沒落之兵”之“計”當作“擊”	承自 S.1920	
	60	“隨主計療沒落之兵”之“療”當作“遼”	承自 S.1920	
	61	“如還京邑”之“如”當作“始”	承自 S.1920	
	62	“躬自歸朝”之“躬”當作“身”	誤識 S.1920	
	63	“〔亂〕逆生焉”之“亂”本脫	抄脫	抄脫
緩行章第廿八 (1)	64	“語實而陳”之“語”當作“詣”	誤識 S.1920	形誤
急行章第廿九 (1)	65	“而救頭然”之“而”當作“如”	承自 S.1920	
達行章第卅 (3)	66	“是以相兒”之“兒”當作“如”	承自 S.1920	
	67	“趙國臣”當系注文，誤作正文	承自 S.1920	
	68	“齊國臣”當系注文，誤作正文	承自 S.1920	
道行章第卅一 (2)	69	“無宜〔濫〕依”之“濫”本脫	不識 S.1920	此處底本留有空格，當時不識 S.1920 所寫，故留空以待後補
	70	“必須勵己〔勵〕〔心〕”之“勵”“心”二字本脫	抄脫	抄脫
專行章第卅二 (1)	71	“專心無交”當作“二父”	誤識 S.1920	S.1920 此處“二”與“父”空間距離很小，易容易視為“交”
貴行章第卅三 (1)	72	“性之不〔可〕去者衣食”之“可”本脫	承自 S.1920	
學行章第卅四 (3)	73	“良田〔美〕業”之“美”本脫	抄脫	抄脫
	74	“人辭有貌”之“辭”當作“雖”	誤識 S.1920	形誤，抄者當是不識此字
	75	“〔祿〕亦在其中矣”之“祿”本脫	不識 S.1920	此處底本留有空格，當時不識 S.1920 所寫，故留空以待後補
問行章第卅五 (1)	76	“不癩則問”之“癩”當作“解”	誤識 S.1920	誤識 S.1920
備行章第卅六 (4)	77	“以為堤防”之“以”當作“預”	承自 S.1920	
	78	“不危難〔側〕”之“危”當作“虞”	承自 S.1920	抄脫
	79	“不危難〔側〕”之“側”本脫	抄脫	抄脫
	80	“為方備也”之“方”當作“防”	承自 S.1920	
飭行章第卅七 (8)	81	“衣服中帶恒〔須〕整”之“中”當作“巾”	誤識 S.1920	形誤
	82	“衣服中帶恒〔須〕整”之“須”本脫	抄脫	抄脫
	83	“赤體路刑”之“路”當作“露”	承自 S.1920	
	84	“赤體路刑”之“刑”當作“形”	承自 S.1920	

	85	“必使言音曲政”之“曲政”當作“典正”	承自 S.1920	
	86	“理不〔合〕坐”之“合”本脫	抄脫	抄脫
	87	“若父母〔兄〕在坐”之“兄”本脫	承自 S.1920	
	88	“〔亦〕不得輒言”之“亦”本脫	抄脫	抄脫
弘行章第卅八(11)	89	“萬皆物於”之“皆物”二字當倒乙	承自 S.1920	
	90	“萬皆物於”之“於”當作“依”	承自 S.1920	
	91	“物窮人之知”之“物”當作“勿”	承自 S.1920	
	92	“物窮人之知”之“知”當作“短”	誤識 S.1920	形誤
	93	“理務如絲司”之“司”系衍	誤識 S.1920	將 S.1920 改字例誤視作補字例
	94	“臨事〔不〕煩”之“不”本脫	誤識 S.1920	將 S.1920 補字例誤識作改字例
	95	“不愛成曾”之“曾”當作“憎”	承自 S.1920	
	96	“不理成怨聚”之“聚”系衍	誤識 S.1920	將 S.1920 改字例誤視作補字例
	97	“〔若〕倦則奢”之“若”本脫	抄脫	抄脫
	98	“不改成〔愆〕”之“愆”本脫	抄脫	抄脫
	99	“道爲〔不〕匿”之“不”本脫	承自 S.1920	
政行章第卅九(5)	100	“先須敬己”之“敬”當作“正”	承自 S.1920	
	101	“方始敬人”之“敬”當作“正”	承自 S.1920	
	102	“己若不政”之“政”當作“正”	承自 S.1920	
	103	“是以形端影政”之“政”當作“正”	承自 S.1920	
	104	“爲政以得”之“得”當作“德”	承自 S.1920	
直行章第卅(5)	105	“心邪畏直仕”之“仕”當作“士”	承自 S.1920	
	106	“是以玉〔破〕留名”之“破”本脫	誤識 S.1920	誤 S.1920 此處有卜筮符號
	107	“物起狂心”之“物”當作“勿”	承自 S.1920	
	108	“若在誑或”之“在”當作“存”	承自 S.1920	
	109	“無由〔諛〕妒”之“諛”本脫	誤識 S.1920	將 S.1920 補字例誤識作改字例
察行章第卅一(1)	110	“〔二〕親退餐”之“二”本脫	抄脫	抄脫
量行章第卅二(4)	111	“才堪者不可狂黜”之“狂”當作“枉”	承自 S.1920	
	112	“才劣者不〔可〕濫沾”之“可”本脫	抄脫	抄脫
	113	“必須量才受位”之“受”當作“授”	承自 S.1920	
	114	“小人以〔利〕生欺”之“利”本脫	抄脫	抄脫
近行章第卅三(2)	115	“〔一〕言之益”之“一”本脫	抄脫	抄脫
	116	“〔一〕行〔之〕虧”之“一”、“之”二字本脫	抄脫	抄脫
就行章第卅四(4)	117	“君子之事如繩”之“事”當作“心”	承自 S.1920	
	118	“若在問邦”之“問”當作“闇”	承自 S.1920	
	119	“令猶積響”之“令”當作“今”	承自 S.1920	
	120	“翻〔翻〕彌遠”之第二個“翻”本脫	不識 S.1920	不識 S.1920 重文符號

讓行章第卅五 (3)	121	“避則無所不讓，無所通”當爲“避則無所不通，讓則無所不達”	誤識 S.1920	誤識 S.1920 補字例爲改字例
	122	“暴則不貪”之“暴”當作“良”	承自 S.1920	
	123	“讓則不諍諍”之“諍諍”當作“爭”	誤識 S.1920, 承自 S.1920	
志行章第卅六 (4)	124	“同遭盛衰〔之〕侶”之“之”本脫	抄脫	抄脫
	125	“流自升焉”之“升”當作“卑”	誤識 S.1920	形誤
	126	“默默爲人”之“人”當作“仁”	承自 S.1920	
	127	“人之視以”之“以”當作“己”	承自 S.1920	
潛行章第卅七 (2)	128	“身既借死”之“借”當作“惜”	承自 S.1920	
	129	“沙珍命”之“珍”當作“彌”	承自 S.1920	
念行章第卅八 (4)	130	“必須決之〔以〕特”之“以”本脫	抄脫	抄脫
	131	“必須決之〔以〕特”之“特”當作“德”	承自 S.1920	
	132	“賦(輔)之以理”之“賦”當作“輔”	承自 S.1920	
	133	“賦(輔)之以理”之“理”當作“禮”	承自 S.1920	
身行章第五十 (1)	134	“是以人者”之“人”當作“仁”	承自 S.1920	
凡行章第五十二 (3)	135	“言不及語”之“語”當作“義”	承自 S.1920	
	136	“〔言〕〔巧〕而致死免”之“言”、“巧”二字本脫	承自 S.1920	
	137	“特須審刼根源”之“刼”當作“劾”	承自 S.1920	
救行章第五十五 (1)	138	“隨流蒙救”之“隨”當作“墜”	承自 S.1920	
畏行章第五十七 (1)	139	“雖處幽宜”之“宜”當作“冥”	誤識 S.1920	形誤
懼行章第五十八 (1)	140	“位至公私”之“私”當作“卿”	承自 S.1920	
斷行章第五十九 (3)	141	“是人所增”之“增”當作“憎”	承自 S.1920	
	142	“共修正法〔以〕絕”之“以”本脫	承自 S.1920	
	143	“捕攤博戲”之“捕”當作“菹”	承自 S.1920	
割行章第六十 (1)	144	“情色〔之〕處”之“之”本脫	承自 S.1920	
普行章第六十四 (1)	145	“莫生愛增”之“增”當作“憎”	承自 S.1920	
遵行章第六十五 (1)	146	“收福無〔量〕”之“量”本脫	抄脫	抄脫
贊行章第六十六 (1)	147	“不成令惡”之“令”當作“人之”	誤識 S.1920	形誤
揚行章第六十七 (1)	148	“無以益其知”之“知”，S.1920 作“智”	二者不同，不知是否有意改之	
毀行章第六十八 (4)	149	“遜擇辭而言”之“遜擇”當作“擇遜”	承自 S.1920	
	150	“〔言〕滿天下”之“言”本脫	誤識 S.1920	不識 S.1920 重文符號
	151	“小者〔見〕老”之“見”本脫	抄脫	抄脫
	152	“輕大慎重”之“大”當作“人”	誤識 S.1920	形誤

疑行章第六十九 (4)	153	“致於察獄之罪”之“致”當作“至”	承自 S.1920	
	154	“是以償疑爲重”之“償”當爲“賞”	承自 S.1920	
	155	“是以償疑爲重”之“爲”當爲“惟”	承自 S.1920	
	156	“罰疑爲輕”之“爲”當爲“惟”	承自 S.1920	
哀行章第七十(1)	157	“以加悲恩劬勞念”之“恩”當作“思”	承自 S.1920	
諫行章第七十一 (2)	158	“〔若〕諫譏患孝”之“若”本脫	誤識 S.1920	誤用 S.1920 卜 筮例
	159	“恡財〔慳〕惜”之“慳”本脫	抄脫	抄脫
識行章第七十二 (2)	160	“非知無以成直”之“直”當作“真”	誤識 S.1920	形誤
	161	“驥駑二情”當作“齊形”	承自 S.1920	
克行章第七十四 (3)	162	“〔克〕己修身”之“克”本脫	承自 S.1920	
	163	“若居貴法”之“法”當作“位”	承自 S.1920	
	164	“領率鄉閭”之“問”當作“閭”	誤識 S.1920	形誤
棄行章第七十六 (2)	165	“便生受重之心”之“受”當作“愛”	誤識 S.1920	形誤
	166	“若犯七出收者”之“收”當作“狀”	誤識 S.1920	形誤
護行章第七十七 (4)	167	“過如不改”之“如”當作“而”	承自 S.1920	
	168	“過如不改”之“不”當作“能”	承自 S.1920	
	169	“朋友往還”之“往”，S.1920作“住”， 誤	更正 S.1920？	更正？
	170	“回前作後，誰無斷闕？此能相濟， 彼亦無慚。有而不與”	抄脫	抄脫，錯簡
病行章第七十九 (4)	171	“嫌恥之本”之“嫌”當作“廉”	承自 S.1920	
	172	“若值天災危〔厄〕”之“厄”本脫	抄脫	抄脫
	173	“〔又〕蒙賑恤者”之“又”本脫	抄脫	抄脫
	174	“〔不〕拘此限”之“不”本脫	抄脫	抄脫
存行章第八十(1)	175	“先人〔後〕己”之“後”本脫	抄脫	抄脫
守行章第八十三 (1)	176	“便則不虧其操”之“便”當作“貧”	承自 S.1920	
勸行章第八十四 (1)	177	“莫德長惡”之“德”當作“聽”	承自 S.1920	

(作者爲首都師範大學歷史學院 2014 級博士研究生)

唐五代期の私信冒頭に見える 「某啓」について*

山本孝子

はじめに

唐五代期の書儀に収録される文例や敦煌發見の手紙の實物を見ると、その冒頭は大きく分けて二通りの書き方が見られる。ひとつは手紙の本文に先立ってまず差出人が名乗るもの、もうひとつはそれがないものである。名乗る際に用いられる表現として、書儀には「某白」¹、「某言」²、「某告」³、「某報」⁴などが挙げられているが、實際の使用例が多いのは「某啓」⁵である。本稿ではこの「某啓」の使用範囲やその役割について、書式との関連に注目しながら考察を加えてみたい。

1. 使用範囲・対象——『五杉練若新學備用』巻中を中心に

1.1. 「某啓」と敬意

「某啓」について、現存する書儀の中で最も詳細な説明が見られるのが『五杉練若新學備用』巻中「論書題高下」である⁶。該当箇所を引用する。

*本稿は JSPS 科研費若手研究 (B)「中國・朝鮮半島・日本における書儀の普及と受容に関する比較研究」(17K13434) の成果の一部である。

¹P.3442『書儀』「與表丈人及表姑姨表兄姉書」など。

²P.3442『書儀』「與妻父族書」「與夫之祖父母書」など。

³Дх.3870『書儀(擬)』「父亡母告兒書」など。

⁴P.3442『書儀』「(父母喪告答兄弟姊妹書) 答書」など。

⁵書儀によっては「名啓」、「ム啓」、「ム乙啓」といった表記がなされるが、その意味するところは同じであり、本稿では冒頭に見える「〔差出人〕+啓」の表現をまとめて「某啓」とする。

⁶「論書題高下」の内容について、本稿と重複する部分もあるが、詳しい内容は別稿にまとめている。山本 2018a を参照。なお、本稿に引用する『五杉練若新學備用』はすべて駒澤大學電子貴重書庫 (<http://repo.komazawa-u.ac.jp/opac/collections/462/?tm=1508118407219>, 最終閲覧日 2017 年 12 月 25 日) に公開されるデジタル画像に據る。

「某啓」者、或高或低、若不用大狀及首銜書、即須用「某啓」。或平交亦同、即其間言語有尊卑去就。又若上父母師長伯叔長兄等書、不得著「某啓」。若著、又失禮。卑人與尊人須著「某啓」。不著、又失禮。尊人與卑人、即不用「某啓」。今舉尊人謝卑人有數等、第一 [等]⁷尊稱相重、即云、「某啓。伏蒙」。第二等只云、「伏蒙」。第三等「特沐」、或云「伏沐」。第四等「猥蒙」。第五等「猥沐」。第六 [等]、「猥辱」。

「某啓」は、(受取人の身分が自分より) 高くても低くても、もし大狀や首銜書(といった書式)を用いないのであれば、「某啓」を用いなければならない。對等な關係の相手の場合もまた同様であるが、言葉遣いは尊卑によって取捨選擇する。また、父母、師、伯叔、同輩でも年長の者などへの書簡では、「某啓」と記してはならない。もし記せば、また禮を失する。目下の者から目上の者へは「某啓」と記されねばならない。記さなければ、また禮を失する。目上の者から目下の者へは「某啓」と記す必要はない。いま列擧するに目上の者が目下の者に謝する場合には何等級かある。一番上の等級では敬語を重ねて、「某啓。伏蒙」という。二番目の等級ではただ「伏蒙」とだけいう。三番目の等級では「特沐」あるいは「伏沐」という。四番目の等級は「猥蒙」、五番目の等級は「猥沐」、六番目の等級は「猥辱」という。

「吊慰儀」にはまた次のように見える。

若謝尊人合具大狀者、即除「某啓」、著具銜後名、「右伏蒙」也。

目上の人で大狀の書式を用いるのが相應しい相手に禮を述べる場合には、「某啓」は省き、官銜とその後に名前を書いて、「右伏蒙」から始まる本文が続く。

凶吉謝書不言物色、不著「某啓」、便著「右伏蒙」。

凶吉の禮狀では品目を述べず、「某啓」と記さず、「右伏蒙」と書く⁸。

これらの記述に據れば、「某啓」を用いるか否か、まずひとつめの基準は書式である。「大狀」「首銜書」といった特定の書式では「某啓」の使用を避ける。書式はまた、手紙の用途・目的も関わってくる。例えば、物を貰ったことに對する禮狀では、「某啓」と記さない。つぎに、相手との關係である。上行文書には「某啓」と記す必要があるが、その例外として「父母」「師長」「伯叔」「長兄」が擧げられる⁹。これらの人物に共通するのは、僧俗問わずいずれも五服の内ということであ

⁷釋文中で文意より補った文字は [] 内に示す。この朝鮮重刊本には脱字、衍字、誤字が疑われる箇所が少なくない。また、本文と註釋の文字の大きさにも亂れが見られる。

⁸ここでは「某啓」に関わる記述のみを抜粋した。註釋全文は山本 2017 参照。

⁹なお、「大狀」、「首銜書」(「諸雜書狀式樣」には「前銜書」の標題で収録)、「小師上和尚」、「師伯叔長兄」、「上父母書」に「某啓」は用いられておらず、「論書題高下」の説明と矛盾はない。

る¹⁰。ただ、上行文書であっても「某啓」を用いるのは最も敬意を拂うべき対象のみであり、「第二等」以下では、「某啓」に相当する表現自體が存在しない。

1.2. 「某啓」を必要とする書式

「大狀」「首銜書」など「某啓」を用いない書式がある一方で、必ず「某啓」を必要とする書式も確認できる。そのような場合には、先に引用した「論書題高下」のように「某啓」の使用対象が「第一 [等]」の「尊人」に限定されることはない。このような場合、「某啓」は禮の輕重とは關係なく、目下の者に對しても用いられるのである。

まず、凶儀から見ていきたい。冒頭に「某啓」の使用が認められる、或いは註釋によって特定の相手に對して使用すべきであることが示されているのは、「短封様」、「答復書第二紙」、「三幅書」、「復來書様」、「單幅書」、「(單幅書) 答書」、「俗官遺書」、「與僧遺書」である。註釋に據れば¹¹、「某啓」を用いる相手は、基本的に「尊人」「稍尊」「平交」であり、「卑」には使わないことがわかる。しかし、「三幅書」の最後には次のような説明が附される。

平交已下、即只作「某啓」、不用「伏以」字。狀尾不用「俯賜」、只作「伏惟照察。謹狀」。若亡人小、即改「慈護」作「恩念」。此用簽子。封様如前。

對等な關係、あるいはそれ以下(=目下の者)には、ただ「某啓」のみとし、「伏以」の文字は使わない。手紙末尾に「俯賜」は用いず、「伏惟照察。謹狀」とする。もし亡くなった人が年少であれば、「慈護」は「恩念」に改める。これには簽子を用いる。封緘方法については前(の「復書封様」と同じである¹²。

「三幅書」の場合は他の書式とは異なり、相手を問わず、第一幅から第三幅まで必ず「某啓」で書き出さねばならなかった。そのため、受取人への敬意は、「某啓」に代えて、「伏以」や「俯賜」の語の有無で示される。「平交已下」の者に「某啓」を用いることが妨げられてはいないのである。これは、差出人と受取人の二

¹⁰『五杉練若新學備用』卷中「師伯叔長兄」では、標題のあとに「俗門亦倣此」との註釋があり、僧俗の別なく同様の禮をもって遇していたと考えられ、ここに収録される「伯叔」「長兄」については僧俗兩方を意味するものと理解できる。

¹¹例えば、「短封様」には「孝子稍尊、即加「某啓」と、「單幅書」には「「某啓」、平交即無妨、卑即不用」といった註釋が見える。

¹²「復書封様」の標題のあとには「或用簽子。亦得三幅書、亦如此。封父母亡書、亦如此、只不言孝院、只著僧 △ 狀封」と見える。

者の関係に加えて、亡者を重んじるためであると考えられる¹³。

續けて、吉儀について取り上げる。「某啓」の使用が確認できるのは「上尊人闕遠書」、「謝尊人遠書」¹⁴、「(謝)平交人(遠書)」および「復書」、「與未相識尊人」および「復書」、「與(未相識)平交人」および「廻書」、「謝尊人到稍尊」「(謝)平交人」、「屈尊人」「(屈)平交人」、「謝尊人屈喚」「(謝)平交等(屈喚)狀」¹⁵、「十二月節令往還書様」の各月の「～月狀」および「廻書」で、受取人は俗人が想定されている。下行文書における用例は見られない。このうち、「謝尊人遠書」「與未相識尊人」にはそれぞれに對應する「又狀」「又書」が収録されているが、「某啓」は使われていない。同じ相手・同じ用途に二種類の書式が用意されていることになる。ここでは、『五杉練若新學備用』巻中「謝尊人遠書」「平交人」「又狀」を例として、「某啓」から始まる上行文書・平行文書とそれに對應する狀の書式を比較しつつ見ていきたい。

謝尊人遠書 時候問體如前。若俗用、即不用著慈悲字

某啓。伏自違遠慈悲、遽更歲叙 近即云已更光景、瞻依重德、唯積心誠。今者豈謂遠念卑微、特降寵誨、克承遵攝、無爽寢興、而又過軫恩隆、曲茲慰問、捧承煦念、唯積感銘、禮覲未由、伏增攀望。謹復狀陳謝。伏惟仁明甫垂照察。謹狀。

平交人 時候問體如前

某啓。爰從阻爰、遽易光陰、鱗鴻之信既疏、水陸之程杳隔、莫馳柔染、唯積瞻依。伏計洞叶休祥、克安況用、未由披會、唯切凝思。謹仗尺書、用遵丹素。伏惟照察。謹狀。

又狀

始思阻遠、俄換暄涼、既煙島迢遙在、音塵而曠隔、唯多景戀莫罄、卑函必計、克固休祥、洞安時夕、未由疑會、唯積詠思。謹附柔毫、用達丹臆。伏惟照察。謹狀。

順に相違點を確認する。前二通については「時候問體如前」の註釋の通り、いずれの場合も直前の「上尊人闕遠書」に見える「寒暄(時候)」「問體」二幅の文例を均しく應用するのであって差はないため、該當部分の引用は省略した。冒頭は

¹³「三幅書」が用いられるのは、「慰師亡」「慰父母亡」の場合、つまり重喪のときのみであり、「慰伯叔兄弟」の際は「只可單幅」となっている。慰書の受取人(=孝子)と亡者との関係により書式が選擇されるのである。

¹⁴「上尊人闕遠書」「謝尊人遠書」はどちらも「寒暄(/時候)」「問體」を加えて三幅を一組とする手紙である。いずれも「某啓」から書き出される。

¹⁵この「狀」は衍字か。

いずれも「某啓」から書き出される。前節で引用した「論書題高下」や「三幅書」の説明のように、主に「伏」の字の使用や同義語の使い分けによって、「尊人」と「平交人」の丁寧さに違いがあらわされている。末尾の定型句は、「尊人」に對しては「謹復狀陳謝。伏惟仁明甫垂照察。謹狀」とあり、標題は「謝尊人遠書」であるにも関わらず、「狀」となっている。一方、「平交人」の場合は、「伏惟照察。謹狀」であり、次の「又狀」と全く同じで、本文に用いられる語句や表現にも大きな違いは認められない。両者で異なるのは「某啓」の有無、「時候」「問體」を伴い三幅を一組とするか否かという点に限られる。三幅から成る手紙では、凶儀と同じく、各幅の冒頭は必ず「某啓」から書き出される。また、「尊人」にはこの三幅一組の書式しか用いられないが、「平交人」に對しては、加えて、「狀」を選択使用することが可能となっている。この点、凶儀では亡者と孝子の関係が書式の選擇の基準となっていたのとは異なっている。そのため、本來敬意を含んだ表現である「某啓」の下行文書における使用例は確認できず、三幅一組の書式そのものを「卑」に用いることがなかったものと推測される¹⁶。

2. 「某啓」と書式

書式と「某啓」の関わりについて、その標題に見える名稱に注目しながら、『五杉練若新學備用』以外の資料と比較していきたい。

2.1. 「啓」と「狀」——「啓狀」の出現

『五杉練若新學備用』においては、「某啓」は特定の書式と結びつくものではなかったが、敦煌發見の書儀において、冒頭の「某啓」の有無は、本文に用件を挿入することの可否、「謹空」の有無とともに、起居啓と起居狀というよく似た書式を區別する際の指標のひとつであった¹⁷。起居啓の末尾にはあわせて「謹啓」の語が用いられていた¹⁸。一方の起居狀では、末尾が「謹狀」となる。しかしながら、實際には『五杉練若新學備用』と作成年代の近い資料の中には、「某啓」で書き出さ

¹⁶當時の書札禮には數の多さにより恭しさを表す傾向が見られる。山本 2015。

¹⁷山本 2014a。

¹⁸「謹啓」については、公文書の「啓」にも用いられる。『文心雕龍』奏啓の條には「啓者、開也。高宗云、啓乃心、沃朕心、取其義也。孝景諱啓、故兩漢無稱。至魏國箋記、始云啓聞。奏事之末、或云「謹啓」。自晉來盛啓、用兼表奏。陳政言事、既奏之異條。讓爵謝恩、亦表之別幹。必斂飭入規、促其音節、辨要輕清、文而不侈、亦啓之大略也」と見え、文末の定型句としての起源は魏まで遡ることができる。公文書としての「啓」の成立と展開については、中村 1999 参照。

れているにも関わらず「謹狀」で締めくくられる例も少なくない。例えば、S.4667「智杲上僧録書」では、

- 1 智杲啓。季冬極寒、伏惟
- 2 僧録和尚尊體起居萬福、即日智杲
- 3 蒙恩、未審近日
- 4 尊體何似。伏惟善時倍加
- 5 保重、下情望也。近者具聞
- 6 和尚平善、嫌（兼）蒙委曲存問起居、畢
- 7 述口遠、伏乞和尚智杲前有少多叨腸
- 8 日夜愁尤甚處安置。和尚啓個處
- 9 分、今當鎮僧慶諍手上付草鼓子一袋
- 10 子。今因人往、空附〔
- 11 謹狀。

一部に缺損があるものの、冒頭は「某啓」、末尾は「謹狀」となっている。しかし、6行目から10行目にかけて、定型句以外の文言が挿入されており、全體としては、起居狀というよりはむしろ起居啓の特徴を備えている。『五杉練若新學備用』に照らせば、差出人である「智杲」と受取人「僧録和尚」の間には師弟関係はないということになるだろう。

また、起居啓と起居狀の定型句が混用されているものとしてはほかに、Dx.5247「書儀（擬）」（晩唐）のようなものもある。

某啓。寒温。伏惟尊體動止萬福。故留後大郎勤業素高。伏惟天恩追贈
戸部尚書幽寵式崇。伏惟受命悲感。某卑守有限。不獲階庭拜慰馳賀。
下情伏增悲戀。謹因長史某官。謹奉狀起居。不宣。謹啓。

「某啓」で書き出され、「謹啓」で終わっているものの、「謹奉啓起居」ではなく「謹奉狀起居」となっている。P.2996「書儀（擬）」（五代）に収録される冬至のあいさつ（「ム乙啓」～「謹狀」）や、P.3906「書儀（擬）」（五代）「與父母受業師父等別紙」（「ム啓」～「謹狀」、P.t.113にも同文あり）にも文例が見える。これら（特に後者の「別紙」）は三幅を一組とする手紙の一部である可能性がある¹⁹。このように、「起居啓」であるのか、「起居狀」であるのか、はっきりと區別できないタイプのものが複数存在し、単なる誤寫とは考えにくい。その中には「起居啓」に近いものもあれば、「起居狀」により近いものもあるが、標題を残すものはあまり

¹⁹三幅一組の手紙の形式について、吉儀では特定の名稱を與えられていない。山本 2018b 参照。

多くはない。そのため、これが従前の「起居状」「起居啓」と區別されるものなのか、当時どのように認識されていたのかについては確定しがたい部分がある²⁰。しかしながら、『五杉練若新學備用』やS.4667「智果上僧録書」を見る限り、敦煌發見の書儀に見える「起居状」や「起居啓」よりも使用範囲は廣く、官人だけでなく僧侶らにも應用されていたことは明らかである。また、もともと両者はよく似た機能・用途を持つものであり、この啓と状を兼ねたタイプのものも、その性質は大きく異ならないように思われる。

宋代、司馬遷『書儀』では季節のあいさつは「起居状」や「起居啓」ではなく、「啓状」の名稱で収録されている。

上尊官時候啓状

某啓。晷度推移、日南長至此冬至之儀也。正旦則云「元正啓祚、萬物惟新。」月朔及非時起居則各用其月時候如「孟春猶寒」之意。。伏惟某位膺時納

祐。與國同休正旦同月朔及非時起居、則云「尊體起居萬福」。某即日蒙恩、事役所縻有官則云「職業有守」、未獲趨拜門庭。

伏乞上為廟朝善保崇重、下誠不任詹依懇禱之至。謹奉狀陳賀月朔及非時起居則改「陳賀為參候」。

不宣。謹狀。月 日具位姓 某 狀上。某位座前或云「執事」。執政則云「台座」。執政雖有世契、亦不敢叙。

他人父執則云「從表姪上某位幾丈」。師則云「門生上某位先生」。非平交不可稱其字。後手啓准此 謹空

封皮 謹謹上 某位座前或「台座」、皆如狀中 具位姓 某 狀封上

冒頭の「某啓」を除けば、残りの定型句は「状」に由来するものである。この文例には次のような註釋が附される。

裴書儀、僚屬典吏起居長啓状止如此。無如公状之式者。裴文有四海吉書、分五等。以父之執友、疎屬尊親、受業師為極尊。年紀高於己、或職掌稍高、及姉夫妻兄之屬為稍尊。齒爵相敵者為平懷。年小於己、及妻弟妹夫為稍卑。先曾服事、及弟子之類為極卑。今以裴之啓状為大書。四海吉書為書、小簡及平日往來手簡而微為增損、以叶時宜。以齒爵極達者為尊。官與極卑不甚相遠者為稍卑。改平懷為平交。又今人與尊官書多為三幅、其辭意重複、無義理。凡與人書所以為尊敬者、在於禮數辭語。豈以多紙為恭耶。徒為煩冗而不誠。不足法也。

裴儀では、僚屬典吏の起居長啓・状はこのように書き留めるとし、公状のように式による規定はない。裴儀には四海吉書が収録され、五等に分けられる。父の執友、遠い親戚の長輩、受業師を極尊とする。自分より年上、あるいは職掌がやや高い者および姉の夫や妻の兄らを稍尊とする。爵位が同等のものは平懷、年齢が自分より小さい

²⁰先に引用した「三幅書」では「状尾不用「俯賜）」と、三幅書の末尾を指して「状尾」の語が用いられている。「状」は、敦煌發見の書儀の中でも、書状全般を指すことがあり、特定の書式をいうものとは限らない。

もの及び妻の弟、妹の夫は稍卑、今までに（自分に）仕えたことのある者、弟子らは極卑である。いま、裴儀にいうところの「啓」「狀」を「大書」と言い、「四海吉書」は「書」「小簡」及び日常の往來に用いる「手簡」については少し修正を加えて、時宜にかなうようにする。爵位が高い者を尊とし、官位が極卑とそれほど遠くない者を稍卑とし、平懷を平交に改める。また今は尊官宛の手紙を三幅とすることが多いが、三幅の内容は重複しており、道理に合わない。そもそも書簡の受取人への尊敬の気持ち（紙幅の多少ではなく）禮にかなったことばによって決まるのである。紙数が多いほど恭しいなどということはなく、いたずらに煩瑣で誠實でないことをする必要はないのであって、規範とするに足らない。

名稱の變化を見て取ることができる。唐代の啓や狀は大書に改められるが、司馬光『書儀』に実際には「大書」という標題の文例は見えず、「私書」として各種「啓狀」が収録されるのみである。その文例を比べると、敦煌發見の「起居啓」「起居狀」に相當するものと判断できる。また、唐代の「四海吉書」については、僚屬典吏らが用いていた書式とは全く異なるものであり、それは敦煌に残された各種四海書儀に「某啓」の使用例が見られないことから明らかである（次節参照）。「今人與尊官書多爲三幅」はおそらく、「時候」「問體」「別紙」の三幅を一組とする書式を指しており、こちらも淘汰されている。時代とともに、非常によく似た書式を持つ「起居啓」「起居狀」に加えて、同じ定型句を共用し、同じ目的・用途で應用されていた三幅一組の書式までもがそれぞれに變遷を経て最終的に一つの書式に整理されたということになる²¹。また、この狀況を鑑みれば、『五杉練若新學備用』に、三幅一組のもの、「～狀」あるいは「～書」の二種類の模範文が示されているながら、その使い分けについて詳しい説明・解説がなかったのは、特に明確な規定がなく、その選擇使用は利用者に委ねられていたためではないかと考えられるのである。また、その共通性が、「起居啓」「起居狀」の用字用語を組み合わせたタイプの出現に繋がったのだろう。

2.2. 「某啓」と内外族書儀

司馬光『書儀』では、「四海吉書」が「書」に改められるが、それに該當する文例としては「家書」に「上父母書」「婦人與夫書」などが收められる。現存する書儀でも、P.3442『書儀』（開元末）では四海は五等に分けられており²²、「與極尊書」

²¹三幅一組の書式は、通婚書に残り、「十二行啓」二幅と「婚啓」一幅から成る。「啓」の名稱とともに、冒頭に「某啓」、末尾に「謹啓」の語の使用も確認できる。山本 2018b 参照。

²²山本 2010 参照。

は、冒頭は「某啓」に代えて「名白」、文末は「姓名再拜」で書き留められ、司馬光『書儀』の「上祖父母父母」に近い。「與稍尊書」以下「與平懷書」「與稍卑書」「與卑者書」に、「某啓」に相當する語はなく、文末はそれぞれ「姓名諮」「姓名諮」「姓名呈^{亦云}_諮」「姓名報^{亦云}_呈」となっている。

先に、『五杉練若新學備用』巻中に據って、受取人が五服の内であれば、「某啓」を用いないことを確認した。これは僧侶に限ったことではなく、敦煌發見の書儀においても同様で、内外族の間で「某啓」の使用例は見られない。また、内外族書儀に準ずる四海書儀においても同様である²³。標題は基本的に「～書」とされており、P.3691『新集書儀』に「上祖父母及父母狀」、P.3502『新集諸家九族尊卑書儀』「翁婆父母狀」など一部書儀において、上行文書に「～狀」が用いられるのみである。では、内外族の間で「啓」と呼ばれる手紙が用いられることはないのだろうか。

唐の早い時期に編まれたと考えられる朱法滿撰『要修科儀戒律鈔』卷之十五「道士吉凶儀・通啓儀第一」は道士に必要な手紙の文例を収録する。「通啓儀」に分類されているにも関わらず、一通めの「刺史縣令初到、道士通啓」を除き、標題はすべて「～書」となっている。

刺史縣令初到、道士通啓

題云、某觀道士姓某啓 謹上明使君記室明府侍者

道士姓某惶恐、伏惟明使君^{縣令云}_{明府} 德業弘遠、徽猷昭著、紆降仁明、屈臨弊境。凡在道俗、莫不歡慶。孟春猶寒、不審尊體何如。貧道抱疾、不獲隨例、不任悅豫之情、謹啓不宣。某謹啓。

月日 某觀道士姓某啓^{餘啓}_{准此。}

題書の部分に「某觀道士姓某啓」と見えるが、本文の冒頭は「某啓」ではなく「道士姓某惶恐」から書き出され、末尾は「某謹啓」となっており、時代の遅れる敦煌寫本書儀の「起居啓」や『五杉練若新學備用』に見える「某啓」を用いた書式とはやや異なっている。受取人は刺史・縣令であり、俗人である。續けて収録されるのは、「與父母書」である。

與父母書

題云、爺孃 几前 某言疏^{女某氏}_{言疏}

月日某言。孟春、伏惟增懷^{若無經正冬節、及尊者二親在、不須云「伏惟增懷」、即移「孟春」著於「猶寒」之上、餘皆準此。}、違離未已久、思

戀無譬、奉某曰誨、伏慰下情^{不得書云「不奉近誨、夙夜惶懼」。}。

²³四海書儀とは義兄弟の契りを結んだ人物の間で用いられる書儀であると考えられる。詳しくは山本 2010 を参照。

猶寒、不審尊體起居何如。伏惟寢膳勝常、即日某蒙恩、接待有違、唯
增馳結。伏願珍和。某言疏不備。謹疏。若作單書、移月日於後、云「謹疏」。自此已下、書皆準此

トルファン発見の「高昌書儀（擬）」に類似しており、標題は「與～書」、複書の形式で書かれていて、第一幅の冒頭に「某言」の語が見える。内外族に對して「某啓」を用いない點については、敦煌発見の各書儀や『五杉練若新學備用』と共通しており、「某言疏」や「謹疏」といった定型句からも、「通啓儀」に收められてはいるものの、これが「啓」の一種として捉えられていたとは考えにくい。

3. 「某啓」と通婚書

「某啓」が用いられる手紙の中で、その變遷がはっきりと觀察できるのが通婚書である。

古い時代のものは複書の形式で書かれる。例えば、P.3442『書儀』に見える開元末の通婚書は以下の通りである。

通婚書 皆兩紙真書、往來並以函封内左右名白書、亦云號、亦云次第娘、所以敬禮。
月日。名頓首頓首。闕敘既久未久、雖近、傾屬良深若未相識云、藉甚。微猶、每深傾屬。孟春猶寒、體履如何。願館舍清休。名諸疹少理、言展未即、惟增翹軫、願敬德厚。謹遣白書不具。姓名頓首頓首。
名白。名第某息某乙弟云第某乙、姪云第某兄弟某子、未有伉儷、承賢若干女妹姪孫隨言之。令淑[有聞?]、願託高媛、謹因姓某官位、敢以禮[請]。姓名白。
郡姓名白書若尊前人、即云某郡官姓名。 謹 謹通某姓位公閣下

第一紙は「名頓首頓首」から書き出され、「姓名頓首頓首」で締めくくられる。續く第二紙は「名白」から始まり、「姓名白」で書きとめられるが、この「白」は先に取り上げた四海極尊に相當するものである。その後、P.2619v『新定書儀鏡』（天寶年間）では、複書に代えて單書が採用され、その冒頭は「名頓首」、末尾は「姓名頓首」となっている。P.3502『新集諸家九族尊卑書儀』（大中年間）でも單書で、冒頭の「ム頓首頓首」に特に變化はないが、通婚書・答書ともに末尾が「不宣。謹狀。ム月日ム乙狀」であり、これは官人間の「起居狀」の定型句であり、そこから通婚書に取り入れられたものと見られる點は注目に値する。一方で、「起居啓」から「某啓」を轉用するといったことは行われていない。また、同時期のP.2646『新集吉凶書儀』にはさらに大きな違いが見られる。

通婚書
ム頓首頓首。闕敘既久、傾臨（矚）良深如未相識、即云久藉歲（微）猷、未由展禮、傾慕之至、難以名言。時候、伏惟ム

位動止萬福、[願] 館舍請(清) 休如前無妻即不同(用)此語。即此ム蒙推免、展拜未由、但增翹軫、謹奉狀不宣。謹狀。ム郡姓名頓首頓 [首]。

別紙

ム白。弟(第) 幾男或弟或姓(姪)任言之念久(已) 成立、未有婚媾。承賢弟(第) ム女或妹姪女 令淑有聞、四德兼備、願結高援、謹因媒人ム氏 [ム乙]、敢以禮請。脫若不遣、佇聽嘉命。ム白。

「別紙」が導入されることで、ある意味では單書から再び複書へと轉化したとすることができよう。「別紙」を伴った二幅一組の通婚書は、P.3909『今時禮書本』(唐末五代)にもまた確認することができる。

敦煌にはこれより新しい通婚書が残されてはおらず、次に文例が確認できる資料は宋・編者不詳『新編婚禮備用月老新書』や南宋・丁昇之『婚禮新編』²⁴となるが、いずれも三幅を一組として構成されている。第一幅と第二幅は「公啓」あるいは「十二行啓」と呼ばれる部分で、第一幅は「某啓」から始まり「謹啓」で書きとめられ、季節のあいさつが主な内容となっている。第二幅の冒頭は「某啓」で末尾に書留の定型句は見られず、相手の健康への氣遣いのことばが述べられる。第三幅は「婚啓」で、ここで初めて本題となる結婚について言及される。本文は、「右某啓」から書き出され「謹啓」で締めくくられている。

第一幅・第二幅の内容は、『五杉練若新學備用』の「寒暄 (/時候)」「問體」、あるいは P.3906「(擬) 書儀」(五代)にいう「凡修書、先修寒溫、後便問體氣、別紙最後(一般に手紙をしたためるときは、まず時候のあいさつを述べ、次に相手の體調を慮り、最後に別紙を附す)」に對應している。P.2646『新集吉凶書儀』や P.3909『今時禮書本』の通婚書に「別紙」が取り入れられていること、五代期に三幅を一組とする書式が広く用いられたことを鑑みれば、禮儀が重んじられる通婚書に三幅一組の形式が採用されたとしても何ら不自然なところはない²⁵。通婚書にはもともと「某啓」が使用されていなかったにも関わらず、この過程において、書式とともに取り入れられたものと考えられ、それに合わせて、「公啓 (/十二行啓)」「婚啓」の名稱が與えられたのだろう。

²⁴『婚禮新編』の内容は、山本 2014b を参照。

²⁵複書が單書に改められたときも、吉儀の通婚書と凶儀の重喪を弔う場合だけは複書の使用が認められていた。また、書儀の中で「函封」が採用されるのは皇帝への表と通婚書のみである。

おわりに

以上、「某啓」の使用状況について、變遷を追ってきた。唐代では朱法滿撰『要修科儀戒律鈔』卷之十五「道士吉凶儀・通啓儀第一」を含め、主に官人に宛てた手紙で用いられる表現であった。最も代表的な例は官人間で遣り取りされていた「起居啓」である。私信における「某啓」の使用は、この「起居啓」に由来するものと考えられる。ただ、時代の流れとともに、「起居啓」と「起居狀」の區別が次第に曖昧になり、定型句も混用されることとなる。そして、宋代には「啓狀」に完全にかたちを変えるのである。

唐末五代には、「別紙」や三幅を一組とする書式が出現し、内容の切れ目ごとに「某啓」が用いられるようになる。吉凶問わず、基本は敬意を含む表現であったものの、相手や場面に應じた表現の一つであり、特定の書式と強く結びつくものであるとは言いがたい。

「某啓」について一貫しているのは、上行文書であっても内外族およびそれに準ずる相手には使用が避けられている点である。しかしながら、もとは「某啓」以外の表現が用いられていた通婚書だけは、別紙の導入・紙數（/幅數）の増加と相俟って、「某啓」が取り入れられ、宋代には「～啓」の名稱で呼ばれる。結果的に、この「啓」が、「某啓」で書き出され、「謹啓」で書きとめられる私信の「啓」のすがたを最後までとどめることとなった。

参考文献

- 中村圭爾 1999：「三國兩晋における文書『啓』の成立と展開」『古代文化』第51巻第10號、1～18頁
- 山本孝子 2010：「敦煌書儀中の“四海”範文考論」『敦煌寫本研究年報』第4號、141～161頁
- 2014a：「公私書札禮と社會秩序——書儀に見る〈おおやけ〉と〈わたくし〉」『敦煌寫本研究年報』第8號、167～180頁
- 2014b：「『婚禮新編』卷之一所收「書儀」初探」『東方學研究論集』[日英文分冊]、臨川書店、282～293頁
- 2015：「唐五代時期書信的物質形狀與禮儀」『敦煌學』第31輯、1～10頁
- 2017：「凶儀における物品の授受に関する覚え書き——S.4571v「(擬)隨使宅案孔目官孫□謝大德慰問吊儀狀」を中心に」、玄幸子編著『中國周邊地域における非典籍出土資料の研究』關西大學東西學術研究所、75～90頁
- 2018a (待刊)：『五杉練若新學備用』卷中「論書題高下」小考——試釋と内容・表現に関する初歩的考察——」『關西大學東西學術研究所紀要』第51輯

——2018b (待刊)：「吉儀中是否有“三幅書”？——唐五代宋時期書札格式的復原」
『(假) 敦煌論壇 2015 論文集』

(作者是關西大學東西學術研究所非常勤研究員)

日本藏《大唐陰陽書》鈔本初探*

梁辰雪

引言

《陰陽書》之名，多見於南北朝隋唐之際，現已無一傳世，僅零星引文散見於各種書籍之中。根據這些佚文及其編纂者的傳記，基本可以認為其內容是以陰陽五行為基礎的卜筮占驗之書。隋唐時期對陰陽書的校訂主要有兩次，一為蕭吉在隋初考訂古今陰陽書，一為呂才在貞觀年間（627–649）奉太宗詔刊正陰陽書¹。日本的公私藏書機構中，有數種題名為《大唐陰陽書》的鈔本，主要為卷 32 與卷 33，內容均與曆法相關，形式則近於具注曆。考慮到唐與日本之間的頻繁交流，加之以日本 9 世紀的藏書目錄《日本國見在書目錄》中著錄有唐代編纂《陰陽書》，一直以來便有觀點認為日本《大唐陰陽書》鈔本即為呂才編纂的《陰陽書》²。另一方面，這些鈔本中有幾種明確題有《大衍曆注》之名，故而也有學者將《大唐陰陽書》視為《大衍曆注》³。前賢學者對這些鈔本進行的文獻學的基礎工作，為我們理解這些鈔本的情況提供了很多幫助。但目前的研究對《大唐陰陽書》鈔本的內容本身關注較少。筆者

*本文初稿曾於 2017 年 4 月 15 日在“六朝史研究會”宣讀，修改後於 2017 年 12 月 3 日在復旦大學“日本古寫本與中國典籍”研討會宣讀，承蒙辻正博、佐藤達郎、山口正晃、余欣等諸位老師及與會學者賜予教示，謹致謝忱。

¹蕭吉考訂古今陰陽書事，參見：《隋書》卷 78《蕭吉傳》，中華書局點校本，1973 年，1774–1776 頁。呂才修訂陰陽書事，參見《舊唐書》卷 79《呂才傳》，中華書局點校本，1975 年，2720 頁；《新唐書》卷 107《呂才傳》，中華書局點校本，1981 年，4062 頁。

²持這一觀點的主要有中村璋八、山下克明、黃正建、武田時昌等人。參見中村璋八：《〈大唐陰陽書〉考》，《日本陰陽道書の研究（增補版）》，汲古書院，2000 年，573–591 頁；山下克明：《〈大唐陰陽書〉の考察——日本の傳本を中心に》，（小林春樹編《東アジアの天文・曆學に関する多角の研究》，大東文化大學東洋研究所 2011 年初出。）《平安時代陰陽道史研究》，思文閣出版社，2015 年，338–360 頁。黃正建：《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》（增訂版），中國社會科學出版社，2015 年，210 頁。武田時昌：《人文研アーカイブス（13）大唐陰陽書》，《漢字と情報》No.13，2006 年，6–7 頁。

³持這一觀點的主要有廣瀨秀雄、大谷光男及孫猛。參見大谷光男：《日本古代の具注曆と大唐陰陽書》，《二松學舍大學東洋學研究所集刊》22，1991 年。孫猛：《日本國見在書目錄詳考》，上海古籍出版社，2015 年，1549–1554 頁。中村璋八：《〈大唐陰陽書〉考》，《日本陰陽道書の研究（增補版）》，汲古書院，2000 年，573–591 頁。

希望在調查諸鈔本的基礎上，從內容方面著手對鈔本的性質做出進一步判斷。此書是成書於中國而流傳於日本的鈔本，筆者也希望藉此闡明中日兩種文化分別對鈔本產生的影響。

一、《大唐陰陽書》的著錄情況

《日本國見在書目錄》（下文簡稱為《見在目》）五行家類記：“《大唐陰陽書》五十一卷。《新撰陰陽書》五十卷，呂才撰。”檢中國唐宋書目，記載卻有所不同。

《舊唐書》卷 47《經籍志》：

《陰陽書》五十卷，呂才撰 《新撰陰陽書》三十卷，王粲撰⁴

《新唐書》卷 59《藝文志》：

王粲《新撰陰陽書》三十卷 呂才《陰陽書》五十三卷⁵

《宋史》卷 205《藝文志》：

呂才《陰陽書》一卷⁶

《日本國見在書目錄》未記《大唐陰陽書》的作者，而將《新撰陰陽書》的撰者記為呂才。但據兩唐書的記載，王粲才是《新撰陰陽書》的撰者。史書中對王粲的記載很少，其人經歷並不清晰。關於呂才撰《陰陽書》的卷數，《舊唐書·經籍志》與《新唐書·藝文志》中的記載也並不相同。兩書中分別記載呂才編纂《陰陽書》的原委如下。

《舊唐書》卷 79《呂才傳》：

太宗以陰陽書近代以來漸致訛偽，穿鑿既甚，拘忌亦多，遂命才與學者十餘人共加刊正，削其淺俗，存其可用者。勒成五十三卷，並舊書四十七卷，十五年書成，詔頒行之。才多以典故質正其理，雖為術者所短，然頗合經義，今略載其數篇⁷。

《新唐書》卷 107《呂才傳》：

帝病陰陽家所傳書多謬偽淺惡，世益拘畏，命才與宿學老師刪落煩訛，掇可用者為五十三篇，合舊書四十七，凡百篇，詔頒天下。才於持議儒而不俚，以經誼推處其驗術，諸家共訶短之，又舉世相惑以禍福，終莫悟云⁸。

⁴ 《舊唐書》卷 47《經籍志》，2044 頁。

⁵ 《新唐書》卷 59《藝文志》，1556-1557 頁。

⁶ 《宋史》卷 205《藝文志》，中華書局點校本，1985 年，5262 頁。

⁷ 《舊唐書》卷 79《呂才傳》，2720 頁。

⁸ 《新唐書》卷 107《呂才傳》，4062 頁。

唐太宗認為當時陰陽書訛偽穿鑿之處甚多，而命呂才與相關學者進行修訂。新修訂的《陰陽書》53卷，與原有的《陰陽書》47卷合為100卷頒布於天下。《新唐書·藝文志》中的53卷，應是以此為準。而在《宋史·藝文志》中，呂才《陰陽書》只有1卷，可能到宋代呂才《陰陽書》的大部分就已經散佚了。

二、《大唐陰陽書》的鈔本情況

目前筆者所見日本藏《大唐陰陽書》鈔本有9種：

- A 天理大學附屬圖書館吉田文庫本（吉田本）
- B 國立國會圖書館本（小島本）⁹
- C 京都大學人文科學研究所本（京大本）¹⁰
- D 國立天文台本（天文台本）¹¹
- E 靜嘉堂文庫本（靜嘉堂本）
- F 內閣文庫本（內閣本）
- G 東京大學史料編纂所島津家本《大唐陽陰曆書》（島津家本）
- H 茨城縣六地藏寺藏《長曆》（六地藏寺本）
- I 東北大學和算關係文庫藏《曆注》（東北大學本）¹²

接下來先對其中6種題名《大唐陰陽書》的鈔本情況進行簡單的介紹¹³。

A 吉田本，1冊，65葉

有書簽，字跡漫漶，扉頁寫有“長曆”，第3葉上寫有“大唐陰陽書卅二上”。其後有吉凶年、日的記載，之後是從正月開始到12月各月60干支的曆注。6月末尾記有“曆注上卷”，在吉凶年日記載之後，又記有“長曆上”及卷末跋文。7月月首有“大唐陰陽書卅三下”，12月後寫有“大唐陰陽書第卅三”。卷卅二末有“長曆上 嘉曆二年（1327）丁卯書寫之，代代相傳秘本寫之。”其後又有跋文：“借修理大夫安倍有春本書寫了，可深秘。天文十一年（1552）閏三月廿六日，清侍從三位入道宗尤。”宗尤是日本戰國時代儒學者清原宣賢（147–1550）的法號，清原宣賢為吉田神社神道家吉田兼俱之子，後成為清原宗賢的養子繼承清原氏家業。

⁹於 <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2539951> 公開。

¹⁰於 <http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/db-machine/toho/html/C0070001.html> 公開。關於這一鈔本入藏人文研的經緯，可參見武田時昌：《新城新藏博士の迷信研究——〈大唐陰陽書〉購入餘話》，《漢字と情報》No.14，2007年，4–5頁。

¹¹於 <http://library.nao.ac.jp/kichou/archive/0264/kmview.html> 公開。

¹²於 http://www.i-repository.net/il/meta_pub/G0000398wasan_4100009018 公開。

¹³前文提及的幾位學者中，山下克明、中村璋八及孫猛對各鈔本的情況進行過系統研究，中村璋八未探討小島本及島津家本，山下克明及孫猛未探討小島本。具體參見注2、3。

B 小島本，1冊，35葉

無書簽，封皮和第2葉上均有朱印“小島氏圖書記”，原應為江戶時醫師小島寶素所藏。小島氏為江戶末期幕府醫官，盡心於收集醫籍，兼治文獻學，亦為知名藏書家。本書外封內面寫有“舊唐《經籍志》陰陽書五十一卷，呂才撰，新唐《藝文志》呂才《陰陽書》五十三卷。《唐會要》貞觀十五年四月十六日太常博士呂才及諸陰陽學者十餘人撰《陰陽書》，凡五十三卷，並舊書行者四十七卷，詔頒下之。太宗以《陰陽書》行之日久，近代以來漸至訛偽，穿鑿既甚，拘忌亦多，遂命有司總令修撰。”內封內面寫有“百川學海六神之別名”及“金神七殺方”。這兩處筆跡與內文不同，或為藏書者所記。內扉筆記的撰寫者明顯認為此書與呂才《陰陽書》有關。第1葉上寫有“大唐陰陽書卅二上”。餘下內容大致與吉田本相同，應為同一系統的鈔本。《經籍訪古志》卷4天文算法類著錄“《大唐陰陽書零本》二卷，天文十一年鈔本，寶素堂藏”¹⁴，應即此本¹⁵。《經籍訪古志》中記載此書情況云：“現存卅二卅三兩卷，末記借修理大夫安倍有春本書寫，天文十一年閏三月廿六日，清侍從三位入道宗尤，又記嘉曆二年丁卯書寫。此書兩卷以陰陽頭兼曆博士、從五位下賀茂保憲朝臣本所傳也。”¹⁶但卷33現況不詳。

C 京大本，1冊，27葉

書簽外題“大唐陰陽書”，扉頁上寫有“大唐陰陽書卅三下卷開元大衍曆注”，其後為“凶會日作法”，僅存7月至12月各月六十干支的曆注。曆注部分，9月“庚寅”後為“癸亥”，10月“甲辰”後為“辛酉”，可知有兩處缺頁。12月後有甘露日、金剛峰日、羅剎日表，再後為“大唐陰陽書卷第卅三”的尾題以及跋文如下：“此書兩卷，以陰陽頭兼曆博士位五位下賀茂保憲朝臣本寫傳也。奧注云，以春家本上下兩卷比較既畢，彼本奧注，嘉祥元年（848）歲次戊辰七月朔戊午五日壬戌，從六位上曆博士大春日朝臣真野麻呂者。然則數家之說符合，累代之本不謬，若合他本有錯可知他誤，云云。合又件本兩本有猶為正。兩本比較書了。但件本一曆儒家仁宗、統、增命五所家本也。令一本醍醐寺增本，專不可有錯者也。”跋文後有吉凶日記載，最末寫有“天文生安倍”。

D 天文臺本，1冊，51葉

封皮書簽有殘缺，殘存部分可見“二十八宿吉日考入”字樣。扉頁有“覺秀”和“常樂院”朱印。正文部分首先是曆日吉凶相關的記載，其後寫有“大唐陰陽書卅二”，其後為曆序以及正月到12月各月六十干支的曆注，12月曆注後有“大唐陰陽書卷卅

¹⁴國書刊行會編：《解題叢書》，國書刊行會，1916年，70頁。

¹⁵孫猛認為《經籍訪古志》中著錄“《大唐陰陽書零本》二卷”為吉田本，可能未寓目此本。《經籍訪古志》中寫明為寶素堂藏，與此本藏書印相符。

¹⁶國書刊行會編：《解題叢書》，70頁。

二”。跋文與京大本基本相同，又多出數條¹⁷，最末條撰寫於應永 26 年（1525）。此外又附加有曆法相關方面的記錄。

E 靜嘉堂本，1 冊，46 葉

外題和內題均為“大唐陰陽書 全”，扉頁有“山田本”印，原來應為山田以文藏本。6 月後有卷末跋文：“梵舜記 慶長九年十二月二十四日。”12 月後跋文與國立天文台本基本相同，但是前後曆法相關的記載較天文臺本略少。

F 內閣本，1 冊，5 葉

外題和內題均為“大唐陰陽書 全”，扉頁有“淺草文庫”、“和學講談所”及“書籍館印”等印。現存的 5 葉為曆法相關的記錄，內容與靜嘉堂本相近，曆注部分不存。

未題名《大唐陰陽書》但內容相似的鈔本有以下三種。

G 島津家本，1 冊，32 葉

無內、外題，扉頁起為 7 月至 12 月曆注。12 月曆注後寫有“大唐陽陰曆書卷第卅三”。在與天文臺本、靜嘉堂本相同的跋文之後，又多一則：“大永五年（1525）乙酉菊月十日，右件書全部並立成記曆作之內悉認之”，或可據此推斷島津家本的成立時間是大永 5 年。跋文後有日期吉凶相關的“年下食”表。

H 六地藏寺本

筆者未親見此本，僅參考了東京大學史料編纂所藏《六地藏寺聖教寫真帳》。鈔本正文前有貞觀 3 年（861）6 月 16 日太政官符“應用長慶宣明曆經事”，以及元慶元年（877）7 月 22 日太政官符“加行曆書二十七卷事”¹⁸，其後寫“開元大衍注抄”。曆注部分較其他諸本簡略。末尾無跋文。

I 東北大學本，1 冊，54 葉

和算關係文庫藏《曆注》，分類為林集書，原應為林鶴一藏書。封面有外題“曆注一”以及“亮淳。”在吉凶年、日記錄之後，有正月至 12 月曆注，較 A~F 本內容簡略。6 月末，有“已上 上卷分了”，12 月後有“下卷了”。其後為曆法相關記錄。

根據以上的調查，基本可以將鈔本的情況總結如下。吉田本、小島本卷末跋文相同，曆注內容基本一致，應為同一鈔本系統。根據跋文，這一系統最初的底本應抄寫於嘉曆 2 年，後藏於修理大夫安倍有春之手，清原宣顯於天文 11 年再次抄寫。京大本、天文臺本、靜嘉堂本以及島津家本有共通的跋文，應當是同一系統的鈔本。

¹⁷跋文方面，山下克明在《〈大唐陰陽書〉の考察——日本の傳本を中心に》一文中已進行過詳細的研究與論證。

¹⁸廣瀨秀雄曾提及日本《大唐陰陽書》鈔本前有太政官符“加行曆書二十七卷事”，但沒有說明具體為何種鈔本，或為六地藏寺本。

這一系統鈔本最初的源頭是賀茂保憲本，賀茂保憲本所據底本不詳，但曾與大春日真野麻呂所寫的“春家本上下”進行過對校。跋文作者所抄寫的這一鈔本為宿曜師仁宗等人的傳本，另一部用作對校的鈔本則藏於醍醐寺，但現狀不明。

另一方面，這兩個系統的鈔本之間也頗有淵源。在陰陽道傳承方面，賀茂保憲將曆道傳於其子賀茂光榮，天文道傳給弟子安倍晴明。山下克明據京大本最後寫有“天文生安倍”，認為這些鈔本均屬於安倍氏系統¹⁹。吉田本與小島本的跋文也提示其祖本出自於安倍氏²⁰。中村璋八則注意到，吉田本的抄寫者清原宣顯（宗尤）為靜嘉堂本上卷卷尾跋文中“梵舜”之祖父，由此判斷靜嘉堂本或也曾藏於吉田神社²¹。但吉田本及小島本中都可以見到宗尤之名，難以認定即為清原宣賢親筆。《大唐陰陽書》一書經諸位曆法學者之手，傳抄時代自平安朝而至近世，不難想象還有更多鈔本存世的可能。

三、《大唐陰陽書》與《大衍曆》

前文已經提及，關於《大唐陰陽書》的性質，學界有兩種觀點——呂才《陰陽書》和《大衍曆注》。廣瀨秀雄提及日本《大唐陰陽書》前有太政官符“加行曆書二十七卷事”，27卷曆書中包括《大衍曆注》兩卷，《大唐陰陽書》即是這兩卷曆注²²。大谷光男則認為《大唐陰陽書》只有兩卷，和呂才纂《陰陽書》卷數不符，不應為一書，而應為《大衍曆注》²³。孫猛據京大本跋文中提及大春日真野麻呂也曾抄寫此書，而大春日真野麻呂生活時期日本行用《大衍曆》，因此認為殘卷應該為《大衍曆注》²⁴。中村璋八則認為《大唐陰陽書》即為呂才《陰陽書》，冠以“大唐”二字是為增加權威性²⁵。山下克明認為元慶元年（877）日本已經行用宣明曆，施行時應該附加了曆注，但如果宣明曆注為現存兩卷《大唐陰陽書》的話，那麼元慶元年7月22日太政官符中加行27卷曆書中的2卷《大衍曆注》，應與兩卷《大唐陰陽書》無關。而另一方面，《見在目》在曆數家類，有“曆例一”、“曆注二”，這些應該為《大衍曆》的曆例和曆注，如果《大唐陰陽書》其中兩卷為《大衍曆注》的話，《見在目》中特意抽出這兩卷另行著錄並不合理²⁶。以上研究主要以《大唐陰陽書》現有鈔本的跋

¹⁹ 山下克明：《〈大唐陰陽書〉の考察——日本の傳本を中心に》，351頁。

²⁰ 《經籍訪古志》中“此書兩卷以陰陽頭兼曆博士、從五位下賀茂保憲朝臣本所傳也”，不知為卷33跋文，又或為作者之判斷。若卷33中有此記載，則可以認為這兩個系統的鈔本其實源自於同一祖本。

²¹ 中村璋八：《〈大唐陰陽書〉考》，585頁。

²² 廣瀨秀雄：《日本史小百科 曆》，76頁。

²³ 大谷光男：《日本古代の具注曆と大唐陰陽書》，3頁。

²⁴ 孫猛：《日本國見在書目錄詳考》，1553頁。

²⁵ 中村璋八：《〈大唐陰陽書〉考》，589頁。

²⁶ 山下克明：《〈大唐陰陽書〉の考察——日本の傳本を中心に》，345～346頁。

文爲中心，探討其傳入日本之後的傳抄情況。筆者希望考察鈔本的曆注部分，並對以上的觀點做出回應。現存《大唐陰陽書》的鈔本 A、B、C、D、E、G 中，曆注部分每月月首均記有當月的月建、各神煞方位以及節氣相關的內容，下面主要對其中節氣相關的部分進行探討。

這些鈔本中吉田本兩卷皆存，書法工整，曆注部分較爲完整，故錄文以吉田本爲底本，以天文臺本進行校勘，1~6 月部分以小島本參校，7~12 月部分以京大本、島津家本參校。

正月節，入月立春²⁷，東風解凍、侯小過外，四日大夫蒙，六日蟄蟲始振……十日卿益，十一日魚上水（冰）²⁸，十六日雨水……正月中獺祭魚、公漸，月中後廿一日鴻雁來²⁹……廿二日辟泰，廿六日草木萌動，廿八日侯需內。

（二月）節立日，驚蟄³⁰、桃始華、侯需外，四日大夫隨，六日倉庚鳴，十日卿晉，十一日鷹化爲鳩，十六日春分，二月中玄鳥至、公解，廿一日雷乃發聲，廿二日辟大壯，廿六日始電，廿八日侯豫內。

（三月）節立日，桐始華、清明³¹、侯豫外，四日大夫訟，六日田鼠化爲鴛³²，十日卿蠱，十一日虹始見……十六日穀雨，三月中萍浴（始）生³³、公革……廿一日鳴鳩拂其羽，廿二日辟夬，廿六日戴勝降桑，廿八日侯旅內。

（四月）立夏日³⁴，螻蟈鳴、侯旅外，四日大夫師，六日蚯蚓出，十日卿比，十一日王瓜生，十六日小滿，四月中苦菜秀、公小畜，廿一日腐草死³⁵，廿二日辟乾，廿六日小暑至，廿八日侯大有內。

（五月）立節日，螳螂生、芒種³⁶、侯大有外，四日大夫家人，六日鵙始鳴，十日卿井，十一日反舌無聲³⁷，十六日夏至，五月中鹿角解、公咸，廿一日蟬始鳴，廿二日辟姤，廿六日半夏生，廿八日侯鼎內。

（六月）立節日，溫風至、小暑³⁸、侯鼎外，四日大夫豐，六日蟋蟀居壁，十日卿渙³⁹，十一日鷹乃學習……十六日大暑，六月中腐草爲螢（螢）⁴⁰、公履，

²⁷ “正月節，入月立春”，天文臺本作“立春”。

²⁸ “魚上水”，天文臺本作“魚上冰”，據改。

²⁹ “月中後廿一日鴻雁來”，天文臺本作“廿二日鴻雁來”。

³⁰ “節立日，驚蟄”，天文臺本作“驚蟄，二月節”。

³¹ “節立日，桐始華、清明”，天文臺本“清明，三月節，桐花始”。

³² “鴛”，天文臺本作“始鴛”。

³³ “萍浴生”，天文臺本作“萍始生”，據改。

³⁴ “立夏日”，天文臺本作“立夏，四月節”。

³⁵ “腐草死”，天文臺本作“靡草薺死”。

³⁶ “立節日，螳螂生、芒種”，天文臺本作“芒種，五月節，螳螂生”。

³⁷ “反舌無聲”，天文臺本作“百舌無聲”。

³⁸ “立節日，溫風至、小暑”，天文臺本作“小暑，六月節，溫風至”。

³⁹ “卿渙”，天文臺本作“卿漁”。

⁴⁰ “腐草爲螢”，天文臺本作“腐草爲螢”，據改。

廿日土潤溽暑，廿二日辟遁，廿六日大雨時行，廿八日侯常（恒）內。
 （七月）立秋日⁴¹，涼風至、侯常（恒）外，四日大夫節，六日白露降，十日卿同人，十一日寒蟬鳴，十六日處暑，七月中鷹乃祭鳥、公損⁴²，廿一日天地始肅，廿二日辟否，廿六日禾乃登⁴³，廿八日侯巽內。
 （八月）白露日，鴻雁來⁴⁴、侯巽外，四日大夫萃，六日玄鳥歸⁴⁵，十日卿大畜，十一日群鳥養羞……十六日秋分，八月中雷乃始收聲⁴⁶、公賁，廿一日蟄蟲壞戶，廿二日辟觀，廿六日水始涸，廿八日侯歸妹內⁴⁷。
 （九月）寒露日⁴⁸，鴻雁來賓、侯歸妹外⁴⁹，四日大夫无妄，六日雀入大水爲蛤⁵⁰，十日卿明夷，十一日菊有黃花……十六日霜降，九月中豺乃祭獸、公困，廿一日草木黃落，廿二日辟剝，廿六日蟄蟲咸俯（俯）⁵¹，廿八日侯良（良）[內]⁵²。
 （十月）立冬日⁵³，水始水（冰）⁵⁴，侯艮外，四日大夫既濟，六日地始凍⁵⁵，十日卿噬嗑⁵⁶，十一日野雞入大水爲蜃，十六日小雪，十月中虹藏不見、公大過，廿一日天氣上騰地氣下降，廿二日辟坤，廿六日閉塞而成冬，廿八日侯未濟內。
 （十一月）大雪日⁵⁷，雞鳩不鳴⁵⁸、侯未濟外，四日大夫蹇，六日武（虎）始交⁵⁹，十日歸頤，十一日荔挺出，十六日冬至，十一月中蚯蚓結、公中孚，廿一日鹿角解⁶⁰……廿二日辟復，廿六日水泉動，廿八日侯屯內。
 （十二月）小寒日⁶¹，雁北鄉向⁶²、侯屯外，四日大夫謙，六日鵲始巢，十日

41 “立秋日”，天文臺本、京大本作“立秋，七月節”。

42 “公損”，京大本作“同日公損”。

43 “禾乃登”，天文臺本作“稻登”。

44 “白露日”，天文臺本、島津家本作“白露，八月節”，京大本作“立節日”。

45 “玄鳥歸”，天文臺本、京大本作“玄鳥皈”。

46 “雷乃始收聲”，天文臺本、島津家本作“雷乃收聲”，京大本作“雷及收聲”。

47 “侯歸妹內”，天文臺本作“侯皈妹內”。

48 “寒露日”，天文臺本、島津家本作“寒露，九月節”，京大本作“節立日”。

49 “侯歸妹內”，天文臺本、島津家本作“侯皈妹內”。

50 “雀入大水爲蛤”，京大本作“雀入木水爲蛤”。

51 “蟄蟲咸俯”，天文臺本、島津家本、京大本作“蟄蟲咸俯”，據改。

52 “侯良”，天文臺本、島津家本作“侯良內”，據改。

53 “立冬日”，天文臺本、島津家本作“立冬，十月節”，京大本作“節立日”。

54 “水始水”，天文臺本、島津家本、京大本作“水始冰”，據改。

55 “地始凍”，天文臺本作“地始冰”。

56 “噬嗑”，島津家本作“卿嗑”。

57 “大雪日”，天文臺本、島津家本作“大雪，十一月節”，京大本作“節立日”。

58 “雞鳩不鳴”，天文臺本作“鷓鴣不鳴”，島津家本作“鷓鴣不鳴”，京大本作“鷓鴣不鳴”。

59 “武始交”，島津家本作“虎始交”，武應爲避諱字，此處據改。

60 “鹿角解”，天文臺本、島津家本、京大本作“麋角解”，據改。

61 “小寒日”，天文臺本、島津家本作“小寒，十二月節”，京大本作“節立日”。

62 “雁北鄉向”，島津家本作“雁北鄉”，京大本作“雁北行向”。

卿睽，十一日雞始□□、野雞始鳴⁶³……十六日大寒，十二月中雞始乳，公升，廿一日鷺鳥厲疫（疾）⁶⁴，征鳥□⁶⁵，廿二日辟臨，廿六日水澤腹堅，廿八日侯小過內。

錄文中以下劃線“一”標註者為七十二候，以下劃線“~”標註者為六十卦。

以七十二候配於各節令，可見於《呂氏春秋》、《禮記·月令》、《逸周書·時訓解》之中，是各個季節的物候記錄。而以七十二候注曆始於北魏的《正光曆》。《正光曆》中七十二候的配曆方式可見於《魏書》卷 107《律曆志》⁶⁶：

冬至	虎始交	芸始生	荔挺出
小寒	蚯蚓結	麋角解	水泉動
大寒	雁北向	鵲始巢	雉始雊
立春	鷄始乳	東風解凍	蟄蟲始振
雨水	魚上冰	獺祭魚	鴻雁來
驚蟄	始雨水	桃始華	倉庚鳴
春分	鷹化鳩	玄鳥至	雷始發聲
清明	電始見	蟄蟲咸動	蟄蟲啟戶
穀雨	桐始花	田鼠化為鴽	虹始見
立夏	萍始生	戴勝降於桑	螻蟈鳴
小滿	蚯蚓出	王瓜生	苦菜秀
芒種	靡草死	小暑至	螳螂生
夏至	鶡始鳴	反舌無聲	鹿角解
小暑	蟬始鳴	半夏生	木槿榮
大暑	溫風至	蟋蟀居壁	鷹乃學習
立秋	腐草化螢	土潤溽暑	涼風至
處暑	白露降	寒蟬鳴	鷹祭鳥
白露	天地始肅	暴風至	鴻雁來
秋分	玄鳥歸	羣鳥養羞	雷始收聲
寒露	蟄蟲附戶	殺氣浸盛	陽氣始衰
霜降	水始涸	鴻雁來賓	雀入大水化爲蛤
立冬	菊有黃華	豺祭獸	水始冰
小雪	地始凍	雉入大水化爲蜃	虹藏不見
大雪	冰益壯	地始坼	鶡旦不鳴

《正光曆》中七十二候的分配方式一直沿用到唐代的《麟德曆》。一行奉唐玄宗敕改曆，“推大衍之術，立衍以應之”⁶⁷，撰《開元大衍曆經》。開元 16 年（728 年）

⁶³ “雞始□□、野雞始鳴”，島津家本、島津家本作“野雞始鳴”，京大本作“野雞□□，始鳴鳴”。

⁶⁴ “鷺鳥厲疫”，天文臺本、島津家本、京大本作“鷺鳥厲疾”，據改。

⁶⁵ “征鳥□”，諸本無。

⁶⁶ 《魏書》卷 107《律曆志》，中華書局點校本，1974 年，2680 頁。

⁶⁷ 《舊唐書》卷 191《方伎傳》、一行，5112 頁。

《大衍曆》書成，開元 17 年（729）頒於天下。

一行在改曆的過程中，對七十二候注曆方式進行了修改，其事可見於《新唐書》卷 27《曆志》：“七十二候，原於周公時訓。月令雖頗有增益，然先後之次則同。自後魏始載於曆，乃依易軌所傳，不合經義。今改從古。”⁶⁸一行因《正光曆》以來七十二候與節氣之間的對應不合經義，而依照《逸周書·時訓解》重新進行了分配。一行修改的結果可見於《新唐書》卷 34《曆志》“大衍步發斂術推七十二候、推六十卦”⁶⁹：

恒氣 月中節四正卦	初候	次候	末候	始卦	中卦	終卦
冬至 十一月中坎初六	蚯蚓結	麋角解	水泉動	公中孚	辟復	侯屯 內卦
小寒 十二月節坎九二	雁北鄉	鵲始巢	野雞始雊	侯屯 外卦	大夫謙	卿睽
大寒 十二月中坎六三	雞始乳	鷺鳥厲疾	水澤腹堅	公升	辟臨	侯小過 內卦
立春 正月節坎六四	東風解凍	蟄蟲始振	魚上冰	侯小過 外卦	大夫蒙	卿益
雨水 正月中坎九五	獺始魚	鴻雁來	草木萌動	公漸	辟泰	侯需 內卦
驚蟄 二月節坎上六	桃始華	倉庚鳴	鷹化爲鳩	侯需 外卦	大夫隨	卿晉
春分 二月中震初九	玄鳥至	雷乃發聲	始電	公解	辟大壯	侯豫 內卦
清明 三月節震六二	桐始華	田鼠化爲鴛	虹始見	侯豫 外卦	大夫訟	卿蠱
穀雨 三月中震六三	萍始生	鳴鳩拂羽	戴勝降桑	公革	辟夬	侯旅 內卦
立夏 四月節震九四	蟈蟈鳴	蚯蚓出	王瓜生	侯旅 外卦	大夫師	卿比
小滿 四月中震六五	苦菜秀	靡草生	小暑至	公小畜	辟乾	侯大有 內卦
芒種 五月節震上六	螳螂生	鵙始鳴	反舌無聲	侯大有 外卦	大夫家人	卿井
夏至 五月中離初九	鹿角解	蜩始鳴	半夏生	公咸	辟姤	侯鼎 內卦
小暑 六月節離六二	溫風至	蟋蟀居壁	鷹乃學習	侯鼎 外卦	大夫豐	卿渙
大暑 六月中離九三	腐草爲螢	土潤溽暑	大雨時行	公履	辟遯	侯恒 內卦
立秋 七月節離九四	涼風至	白露降	寒蟬鳴	侯恒 外卦	大夫節	卿同人
處暑 七月中離六五	鷹祭鳥	天地始肅	禾乃秀	公損	辟否	侯巽 內卦
白露 八月節離上九	鴻雁來	玄鳥歸	羣鳥養羞	侯巽 外卦	大夫萃	卿大畜
秋分 八月中兌初九	雷乃收聲	蟄蟲壞戶	水始涸	公賁	辟觀	侯歸妹 內卦
寒露 九月節兌九二	鴻雁來賓	雀入大水爲蛤	菊有黃花	侯歸妹 外卦	大夫无妄	卿明夷
霜降 九月中兌六五	豺乃祭獸	草木黃落	蟄蟲咸俯	公困	辟剝	侯艮 內卦
立冬 十月節兌九四	水始冰	地始凍	野雞入大水爲蜃	侯艮 外卦	大夫既濟	卿噬嗑
小雪 十月中兌九五	虹藏不見	天氣上騰地氣下降	閉塞成冬	公大過	辟坤	侯未濟 內卦
大雪 十一月節兌上六	鶡鴒不鳴	虎始交	荔挺出	侯未濟 外卦	大夫蹇	卿頤

也即《正光曆》以“虎始交”作為冬至第 1 候，而這在《大衍曆》中是大雪第 2 候。除去分配的不同之外，《正光曆》與《大衍曆》中七十二候的表述也不盡相同⁷⁰，《大衍曆》依據《逸周書·時訓解》這點已經明確，《正光曆》所據《易軌》雖已不存，但其主要內容不出《禮記·月令》中對物候的表述。

七十二候之外，《大唐陰陽書》中還將六十卦分配於十二月。六十卦最早用於國家正式的曆法，應該是三國吳的《乾象曆》。《晉書》卷 17《律曆志》記載《乾象曆》中的“推卦用事日”：“因冬至大餘，倍其小餘，坎用事日也。加小餘千七十五，滿乾法從大餘，中孚用事日也。求次卦，各加大餘六，小餘百三。其四正各因其中日，

⁶⁸ 《新唐書》卷 27《曆志》，598 頁。

⁶⁹ 《新唐書》卷 34《曆志》，1234 頁。

⁷⁰ 芸始生、始雨水、蟄蟲啟戶、靡草死、蟬始鳴、木槿榮、暴風至、殺氣浸盛、陽氣始衰、冰益壯、地始坼等僅見於《正光曆》。鷺鳥厲疾、水澤腹堅、草木萌動、鳴鳩拂羽、靡草生、大雨時行、禾乃秀、草木黃落、蟄蟲咸俯、天氣上騰地氣下降、閉塞成冬等則僅見於《大衍曆》，也即《逸周書·時訓解》。

而倍其小餘。”⁷¹一行引用《孟氏章句》，對《乾象曆》以來的主要以京氏卦氣說爲主的配卦方式進行了批判。

十二月卦出於孟氏章句，其說易本於氣，而後以人事明之。京氏又以卦爻配期之日，坎、離、震、兌，其用事自分、至之首，皆得八十分日之七十三。頤、晉、井、大畜，皆五日十四分，餘皆六日七分，止於占災眚與吉凶善敗之事。至於觀陰陽之變，則錯亂而不明。自乾象曆以降，皆因京氏。惟天保曆依易通統軌圖。自入十有二節、五卦、初爻，相次用事，及上爻而與中氣偕終，非京氏本旨及七略所傳。按郎顛所傳，卦皆六日七分，不以初爻相次用事，齊曆謬矣。又京氏減七十三分，爲四正之候，其說不經，欲附會緯文“七日來復”而已⁷²。

以一年爲 $365\frac{1}{4}$ 日，如果以六十卦配，則每卦值 $6\frac{7}{80}$ 日，也即六日七分。京氏以坎、離、震、兌四正卦值二分二至日的話，就要將坎、離、震、兌卦之前的頤、晉、井、大畜四卦值 $5\frac{14}{80}$ 日，即五日十四分。坎、離、震、兌值 $\frac{73}{80}$ 日。這也即是《乾象曆》以來的配卦方式。但一行則認爲以坎、離、震、兌四正卦值日，僅僅是爲附會緯書。因此在《大衍曆》中，不以四正卦值日。一行又將除四正卦外的六十卦分爲辟、公、侯、卿、大夫五等，每組十二卦。辟卦即爲各月的主卦，以示陰陽盛衰之象。又進一步將侯卦（未濟、屯、小過、需、豫、旅、大有、鼎、恒、巽、歸妹、艮）分爲內、外卦⁷³。（參前引“大衍步發斂術 推七十二候、推六十卦”）

不難看出，《大唐陰陽書》中的七十二候及六十卦是與《大衍曆》相符的。由於一行對此進行了大規模修改，這些內容在呂才編纂《陰陽書》時尚且不存。因此，將《大唐陰陽書》的鈔本視爲《大衍曆注》更爲合理。《大衍曆》的配卦方式對後世影響很大。敦煌本曆書中記有七十二候的寫卷，主要集中於歸義軍時期，均採用《大衍曆》中的七十二候，但未見有六十卦的記載⁷⁴。敦煌本以外，現存清鈔本宋曆《宋寶祐四年丙辰歲會天萬年具注曆》⁷⁵（1256）中七十二候與六十卦的內容，也均與《大衍曆》一致。

鈔本中另有兩處避諱值得注意。其一爲七十二候中11月“虎始交”作“武始交”（吉田本、京大本、天文臺本、島津家本）。其二爲六十卦中6月與7月中的“恒”卦

⁷¹ 《晉書》卷17《律曆志》，中華書局點校本，1974年，509頁。

⁷² 《新唐書》卷27《曆志》，298頁。

⁷³ 關於卦氣說的探討，聚訟紛紜，此處暫不涉及。參考馮友蘭：《中國哲學史》（下）（1934年商務印書館初出），《三松堂全集》（卷3），河南人民出版社，2001年，57-62頁。張培瑜、徐振韜、盧央：《曆注簡論》，《南京大學學報》（自然科學版），1984年第1期，101-108頁。陳侃理：《京房的〈易〉陰陽災異論》，《歷史研究》2011年第6期，73頁。

⁷⁴ 參考鄧文寬：《敦煌天文曆法文獻輯校》，江蘇古籍出版社，1996年。

⁷⁵ 《宋寶祐四年丙辰歲會天萬年具注曆》，宛委別藏本，《叢書集成三編》第29冊，新文豐出版公司，597-613頁。

作“常”卦（吉田本、小島本、天文臺本）。綜合二字考慮，應當是避唐諱。“虎”改作“武”應是避唐高祖祖父李虎諱，“恒”改作“常”應是避唐穆宗李恒（在位：820-824）諱。據此可以推測，現存鈔本的祖本應該成立於唐穆宗即位以後。

四、《大衍曆注》在日本的行用

日本自7世紀末持統朝（645-703）開始使用中國曆法，當時行用的是《元嘉曆》和《儀鳳曆》。《元嘉曆》為中國南朝宋的曆法，《儀鳳曆》是《大衍曆》行用之前的《麟德曆》，因於唐儀鳳年間（676-679）傳入日本，在日本被稱為《儀鳳曆》。此後日本又於天平寶字8年（764）改用《大衍曆》，天安2年（858）起與《大衍曆》並用《五紀曆》。同一時期的唐朝，在《大衍曆》之後，曾頒行過《五紀曆》（寶應元年<762>~興元元年<784>）、《正元曆》（興元元年<784>~元和元年<806>）、《觀象曆》（元和元年<806>~長慶元年<821>）和《宣明曆》（長慶2年<822>~景福元年<892>）。日本方面也於貞觀4年（862）再次改曆，用《宣明曆》，並一直沿用至貞享2年（1685）。但當時日本的《宣明曆》似乎並不完整，後來又加行27卷曆書，其事可見於元慶元年7月22日太政官符。

應加行曆書廿七卷事。

大衍曆經一卷 曆議十卷 立成十二卷 略例奏草一卷 曆例一卷 曆注兩卷
右得中務省解備，陰陽寮解備。頭從五位下兼行曆博士家原朝臣鄉好牒狀云。謹檢案內，依去天平寶字元年十一月九日 敕書以大衍曆經勘造曆日既尚矣。而貞觀三年六月十六日格備，停大衍舊曆，用宣明新經者。據此新經，造進御曆，漸經年序。今檢件宣明經目錄，唯有勘經術之書，無相副曆議之書。望請依前後格，相副大衍、宣明兩經，為道業經，但勘造曆日，用宣明經者。寮覆牒狀，所陳有道，仍申送者，省依解狀，謹請官裁者。大納言正三位兼行左近衛大將陸奧出羽按察使，奉 敕依請⁷⁶。

曆博士家原鄉好因《宣明曆》無“曆議之書”，請求加行《大衍曆》相關的27卷曆書。《大衍曆》的曆議之書能夠在《宣明曆》時代繼續使用，應該是由於《宣明曆》在“步發斂術”的曆注方面直接繼承了《大衍曆》的內容。《新唐書》卷30《曆志》記載：

（《宣明曆》）其氣朔、發斂、日躔、月離，皆因大衍舊術，晷漏、交會，則稍增損之，更立新數，以步五星。……他亦皆準大衍曆法。

⁷⁶ 《類聚三代格》卷17“文書並印事”，“國史大系本”25卷，吉川弘文館（1936年初出），2000年，536頁。

因此即使將《宣明經》相附“曆注”視為“宣明曆注”，其內容也應與《大衍曆注》無別。《宣明曆》在中國頒行時，正值唐穆宗在位。由於《大唐陰陽書》鈔本中有對唐穆宗的避諱，或許可以認為這一鈔本在中國的祖本，完成於中國《宣明曆》行用時期。因曆注方面沒有新的變化，故而繼承《大衍曆注》之名而沿用下來。在此基礎上，可以進一步推斷鈔本中題有“上、下”之處，並非是指《大唐陰陽書》的上下。京大本中“大唐陰陽書卷卅三 下卷 開元大衍曆注”，應是指《大唐陰陽書》卷33，《開元大衍曆注》下卷。吉田本中前半部分作“大唐陰陽書卅二 上”，後半部分作“大唐陰陽書卅三 下”，但內容連續，因此如果將其視為《大唐陰陽書》卷卅二上及《大唐陰陽書》卷卅三下，似乎不妥。吉田本扉頁題有“長曆”，卷32末尾處題有“曆注上”及“長曆上”，因此可以認為卷卅二上和卷卅三下應該是表示《大唐陰陽書》卷32、33，《曆注》及《長曆》上、下。此處題名為《長曆》的原因，筆者推測可能是這一系統祖本的抄寫者將此書的性質判定為《長曆》。《大衍曆》書成之後，張說上《賀大衍曆表》，其中有“曆數既在於聖躬，卜年又表於長曆”之辭⁷⁷。《長曆》中最著名者當屬《春秋長曆》，是杜預研習《春秋左氏傳》所作⁷⁸。原書明代已佚，纂修《四庫全書》時從《永樂大典》中輯出杜預書15卷為《春秋釋例》，可以一窺《春秋長曆》之面貌，是對《春秋左氏傳》中年月朔閏進行推算的曆書⁷⁹。若非為《春秋》所作之長曆，可以想象其內容與現存《大唐陰陽書》頗有相似之處。而京大本系統的鈔本，也在傳抄過程中逐漸不見“大衍曆注”之名，或可說明在傳抄過程中，抄寫者對此書的性質也日漸模糊。

那麼這兩卷之外的《大唐陰陽書》全本又為何書，是否與呂才《陰陽書》相關呢？就目前的信息，似乎無法做出明確的判斷。孫猛指出現存《大唐陰陽書》卷32與卷33為《大衍曆》之《曆注》，確為的見，但其後稱“《大唐陰陽書》著者，抄此入其書”⁸⁰，不知其所據。《陰陽書》散佚較早，中日學者都對其做過輯佚。雖然《見在目》中未載《陰陽書》，但日本學者自日本典籍《和漢朗詠注略抄》、《朝野群載》、《小右記》、《臺記》、《吉日考秘傳》、《曆林問答集》等中輯出的部分，均作“陰陽書云”、“陰陽書曰”，而不見《大唐陰陽書》之名⁸¹。或許在引用過程中略去“大唐”二字，但這些內容不見於現存《大唐陰陽書》鈔本。

敦煌文獻中還保留了一份題名為《陰陽書》的寫本P.2534，首殘尾全，尾題“陰

⁷⁷ 《全唐文》卷223，張說《賀大衍曆表》，中華書局影印本，1983年，2252頁上。

⁷⁸ 《晉書》卷34《杜預傳》：“既立功之後，從容無事，乃耽思經籍，為春秋左氏經傳集解。又參攷眾家譜第，謂之釋例。又作盟會圖、春秋長曆，備成一家之學，比老乃成。”1031頁。

⁷⁹ 參考渡邊義浩：《杜預の春秋長曆について》，《東洋研究》155，2005年1月，99-122頁。

⁸⁰ 孫猛：《日本國見在書目錄詳考》，1553頁。

⁸¹ 新美寬編，鈴木隆一補：《本邦殘存典籍による輯佚資料集成》，京都大學人文科學研究所，1968年。山下克明：《〈大唐陰陽書〉の考察——日本の傳本を中心に》，357-358頁。

陽書卷第十三 葬事”⁸²。此卷殘存部分記載了9月至11月各月中“葬、殯埋、啟殯、斬草”等吉凶，特別標註了“金雞鳴、玉狗吠”日以及五姓用事的吉凶。僅以目前所存《大唐陰陽書》鈔本與P.2534進行對比，二者在形式和內容上都非常相近。雖然無法論斷是否為同書，但不可否認，二書在編纂思路確實非常一致。P.2534最後為滅門大禍日歲月的推算表格“立成法第十二”以及“滅門大禍日立成法第十三”。寫卷最後，對滅門日和大禍日進行了說明：“凡葬及斬草日值滅門日，妨害深重，不可用。若值大禍日者，被劫盜。”滅門日和大禍日均為凶日，不可在當日舉行葬禮或斬草的儀式。現存《大唐陰陽書》吉田本、小島本、京大本、天文臺本、島津家本中也有對滅門、大禍日的標註，基本都注於欄外，吉田本、小島本、京大本為朱筆，島津家本為墨筆，同樣出現在欄外的還有“狼藉”一詞。在日本陰陽道文獻《曆林問答集》中，有對這三種日期的解釋：

或問：滅門、太禍、狼藉何也？答曰：《宿曜經》云，一月之內，三箇之凶日，一切不可以舉行。慎而能慎。若犯滅門日者，家門亡。若犯太禍日者，口舌發不休息。若犯狼藉日者，所作不宜，萬事散失，凶也⁸³。

滅門日、大禍日、狼藉日在日本也被視為凶日，但已經不限於葬事，而是“一切不可以舉行”。而根據古川麒一郎對日本具注曆的研究，中世後半期在具注曆欄外用朱筆所寫滅門日、大禍日、狼藉日的傳統，最早見於11世紀成立的《御堂關白記》，其中寫有滅門日⁸⁴。敦煌所見的具注曆中，也會用朱筆在欄外注蜜日、社日、三伏日、人神、日遊等，雖然蜜日有“蜜日不吊死問病”的傳統，但其他特殊的吉凶日並不會在欄外標註⁸⁵。在欄外寫滅門日、大禍日、狼藉日的做法，應該是日本方面形成的傳統⁸⁶。《宣明曆》在日本一直行用至貞享2年（1685），是日本使用時間最長的曆法。《大衍曆注》作為參考書也一直久經行用，因此現存的《大唐陰陽書》卷32、33的鈔本，也在日本曆注自身的發展過程中被附加了新的內容。

⁸²參見黃正建：《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》一書中的解題，70-71頁。

⁸³《曆林問答集》是應永11年（1414），賀茂在方基於賀茂家在關於曆數的秘說《曆林》十卷，而以問答形式編纂的解釋曆法相關知識的書籍。中村璋八：《〈曆林問答集〉本文とその校訂》，《駒澤大學外國語部研究紀要》7號，1978年3月，1-48頁。

⁸⁴古川麒一郎：《序》，大谷光男等編，《日本曆日總覽 具注曆篇》（中世前期），本の友社，1992年。

⁸⁵參考趙貞：《中古曆日文化社會意義探析——以敦煌所出曆日為中心》，《史林》，2016年3月，64-75頁。

⁸⁶在滅門日、大禍日、狼藉日之外，《大唐陰陽書》鈔本中還有不少朱筆注釋，也非源自中國的曆注傳統，關於這點留待日後另文探討。

小結

常見於南北朝隋唐之際的《陰陽書》，今已全部散佚。日本公私藏書機構中藏有 6 種題名為《大唐陰陽書》的鈔本，另有 3 種形式相近的曆書。通過對諸鈔本的調查，基本可以判定這些鈔本主要分為兩個系統：吉田本、小島本為同一系統，京大本、天文臺本、靜嘉堂本以及島津家本為同一系統。這兩個系統的鈔本，應該均與天文博士安倍氏相關。對於這些鈔本的性質，學界一直以來有兩種見解：呂才《陰陽書》和《大衍曆注》。筆者注意到，這些鈔本各月月首所記載的七十二候和六十卦的分配方式與《大衍曆》的記載相同。這種分配方式經一行進行大規模修改，在呂才編纂《陰陽書》時尚且不存。因此，《大唐陰陽書》的卷 32、33 鈔本所載內容當即《大衍曆注》。《宣明曆》傳入日本時並不完整，因此又加行了《大衍曆》的 27 卷“曆議之書”。《大衍曆注》能在《宣明曆》行用時繼續使用，是因《宣明曆》在曆注方面完全繼承了《大衍曆》內容。《大唐陰陽書》鈔本中又避唐高祖祖父李虎諱及唐穆宗李恒諱，基本可以判定現存鈔本的祖本應該成立於唐穆宗即位以後。日本宣明曆法行用時期（862–1685）很長，《大唐陰陽書》在這一過程中也被附加了日本在曆注方面形成的新傳統。

（作者為京都大學人間・環境學研究科博士後期課程）

濱田徳海舊藏敦煌文獻再考

—— 國立國會圖書館藏本と北京伍倫國際拍賣公司本をめぐって

岩本篤志

はじめに

筆者はかつて「國立國會圖書館藏敦煌文獻小考」なる論文を發表し、國立國會圖書館に所藏される中國西域出土資料45點（「敦煌等經文」のうち42點とその他3點）とその由來について検討した（岩本〔2015〕）¹。それは主要な先行研究である施〔1995〕、榮〔1996〕のほか、林・陳〔2007〕、池田〔2013〕等をふまえ、日本の公立機關にどのような過程を経て、中國西域出土資料が所藏されるに至ったかをより鮮明にしようという意圖であった。國內外の機關に所藏された西域出土資料の公開・圖版の公刊があいついだことと國會圖書館が所藏する「敦煌等經文」のほとんどがデジタル公開されたことも、その作業を容易にした。

いうまでもなく中國西域出土資料には、漢字文化圏のみならず、内陸アジアおよびユーラシア大陸の歴史の一端を解明する上で重要な史料になり得るものを多數含んでいる。ただ、注目されるにともない骨董的價値を見いだされ、眞贋問題が生まれることになった。どのような経路で、現在の所藏先に至ったかは、こうした眞贋の手がかりになるのみならず、西域出土文獻の研究史の點からも重要である。

本稿では、新たに廣く披露されるに至った北京伍倫國際拍賣公司本（以下、伍倫本）と國立國會圖書館藏「敦煌等經文」（請求記號WB32-148、以下、國會本）と

¹前稿においては、國會圖書館所藏「後周顯徳二年曆斷簡」（請求記號WA37-9）と舊藏者の新城新藏との接點について十分に分析がおよばなかった。ここにその點を補足しておく。2015年5月に京都大學理學部宇宙物理學教室圖書室を訪れ、新城新藏のノートを閲覽させていただく機會を得た。そのうち、昭和9年（1934）3月の四分冊の内の冒頭の一冊に、中國の古曆目錄が記され、「顯徳二年（955）◎所持」とあるので、昭和9年3月以前には後周顯徳二年曆を所藏したと考えられる。その他の記録とあわせるとその入手は大正15年～昭和9年の間であることまで特定できた。新城がかねてから關心を抱いていた「東洋古代の天文學に關する材料の蒐集及整理」の一環として入手したとみられる。

の関係を論じると同時に、それがどのような由來を持つものであるかをあらためて考察する²。その際、前稿で見落としていた資料などをあわせて紹介したい。

1. 伍倫本の出現

2016年8月19日、中國のオークション会社である北京伍倫拍賣有限公司が30餘件の南北朝・唐代の寫經を競賣するとの報道があり、2016年8月30日から9月10日まで首都圖書館で展示會が開催された。それらは2016年9月22日から9月24日には北京の湖南大廈（ホテル）で展示され、翌25日には、同ホテルでおこなわれた伍倫2016秋季文物藝術品拍賣會で展示品はオークションにかけられた³。

この競賣にあわせて、敦煌佛教文獻の研究者として世界的に著名な方廣鋳を編著者とする『濱田德海蒐藏敦煌遺書』（方〔2016〕）が刊行された。方〔2016〕では、全36點をカラー圖録によって紹介し、方廣鋳による序文と司馬立心による解説、そして『國家圖書館藏敦煌遺書』と同様の、個々の資料の諸元を示した條記目録が付された。

これらは方〔2016〕に言及されているように、國立國會圖書館所藏「敦煌等經文」（以下、國會本）と同じく、濱田德海が蒐集した中國西域出土文獻を含む漢文寫經中心のコレクションに由來するものである。ただ方〔2016〕では、北京伍倫拍賣有限公司がどこから濱田コレクションの一部を入手したのかは明示していない。また、方〔2016〕は、國會圖書館が濱田所藏品を購入した際に「日本敦煌學界の著名で權威ある學者」が、すべて贗物だとしたため、購入計畫は途中で頓挫したが、ここに掲載される二十數件に贗物は含まれていないとしている。ただし、

²卷末表は、それぞれの請求記號（整理番號）、定名および付加情報、他目録への掲載、池田〔1990〕への掲載・番號、印記、紙數、備考の項目で構成した。他目録の略語は基本的に前稿岩本〔2015〕とほぼ同じで、以下の通り。「安」…安藤〔1939〕、「濱」「濱附」「栗」「山」…東京大藏會〔1944〕、「村」…村口書房〔1951〕、「井」…ABAJ〔2010〕。なお國會本のみ「敦煌」の項目をつけ、「非」としたのは非西域出土文獻である。

³「伍倫拍賣推出三十餘件南北朝唐人寫經」（報道記事）

<http://auction.artron.net/20160819/n859027.html>（2016.11.17accessed）

王惠民「濱田德海舊藏敦煌遺書簡介」（2016.9.26付、專家による紹介）

<http://public.dha.ac.cn/content.aspx?id=816685432177>（2016.11.17accessed）

「伍倫2016年秋季文物藝術品拍賣會-濱田德海舊藏敦煌遺書專場」（全點寫真有り）

<https://www.artfoxlive.com/match/2537?index=1&totalElements=36&size=30>

（2016.11.17 accessed）

「藝搜」

<http://artso.artron.net/>

「敦煌寫經」（簡體字）の検索により、本オークションの個々の成約價格などが閲覧可能。なお上記サイトのいずれもが2018年1月30日時点でも閲覧可能であった。

その條記目録によればいくつかの寫本の題記などは、後世に付け加えられたものであるとしており、近代人の手が加わったものが含まれることは認識されている。

本稿では、まずすでにおおかたが分賣されたとみられる「伍倫本」を手がかりの一つとして濱田徳海がどのように中國西域文獻を蒐集したかを可能な限りたどってみたい。また筆者はここで扱った中國西域文獻を寫眞や畫像でみたにすぎない。したがって眞贋には觸れず、中國西域文獻がどこからどのように移動したのか、そこにどういった背景があるのかを考えることに力點をおくことにしたい。巻末に、國立國會圖書館所藏の「敦煌等經文」と「伍倫本」を目錄化したものを付した。

すでに岩本〔2015〕で言及したように、また方〔2016〕も言及するように、現在、國立國會圖書館が所藏する「敦煌等經文」が、昭和37年（1962）から38年にかけて、どのような経緯で購入されたのかは、昭和35年12月13日の衆議院における國會圖書館副館長の豫算概算請求に關する質問と答辯に示されている⁴。

それによれば、濱田徳海なる人物が、日中戦争の時期、中國に長く大藏省の役人としていた關係で敦煌文獻を數十點所有したが、近年（昭和33年、1958年）亡くなった。そこで國會圖書館は専門家の示唆をうけ、全部を一度には購入できないものの半分くらいを購入した、という。

この濱田徳海（はまだのりみ：1899～1958）とは、大藏省に勤務した税務を専門とする官僚で、1939年8月に興亞院事務囑託となり、同年12月から翌年5月まで支那派遣軍司令部付として陸軍顧問を勤め、1945年には中華民國國民政府（汪兆銘政權）の全國經濟委員會顧問に就任したとされる⁵。

彼の蒐集品に關連して、前稿、岩本〔2015〕では、次のようなことをあきらかにした。國會本（「敦煌等經文」のうち42點）および古書肆および展覽會のカタログによって、濱田徳海のコレクションは100點をこえる規模であったと推定されること、コレクションには、実際には日本國內の舊藏者を確認できるものが多數含まれており、「中國に長く大藏省の役人としていた關係で敦煌文獻を數十點所有していた」という説明はコレクションの性格として十分でないこと、コレクションの一部には李盛鐸没後に行く末が注目された「敦煌文獻」の一部とおぼしきものが含まれているということ、であった。

伍倫本はこれらの推測をおおよそ裏付けると同時に、いくつかの新しい知見を示唆する。

まず、方〔2016〕の條記目録をみればわかるように、伍倫本にはほぼ全點に「濱

⁴衆議院會議情報 第037回國會議院運營委員會圖書館運營小委員會 第1號より。

⁵JACAR Ref. A04018768700（アジア歴史資料センター）「大使館參事官濱田徳海大正九年敕令第三百六十七號第一條二依り中華民國國民政府全國經濟委員會顧問トシテ中華民國國民政府ノ聘用ニ應スルノ許可ヲ與ヘ竝在職者ニ關スル規定適用ノ件」（國立公文書館）

田徳海蒐集中國古代寫本寫經・寫本・文書コレクションの内、整理番號〇番」と「濱田番號」が付されていた。最も大きな番號は「伍倫 36」につけられた「整理番號 144」番であり、たしかにコレクションの規模は 100 點以上と想定される。

そして前稿ではあえてふれなかったが、濱田コレクションの賣買に長いこと東京本郷の井上書店が関係してきたことは、British Library の解説や井上書店の古書販賣目録にあきらかである⁶。例えば、ABAJ 日本古籍商協會が 2010 年に刊行した『國際稀覯本フェア』販賣カタログ (ABAJ [2010]) 中の井上書店のページには、「濱田徳海蒐集中國古代寫本寫經・寫本・文書コレクションの内」と記された敦煌文獻 (とみられる) 10 點の出品があり、その整理番號の比較的大きな數字には「192」番がある。さらに同出品目録に載せられた「八陽神咒經」の藏書印や題記などの特徴は⁷、伍倫 19 番 (卷末 [67]) の「天地八陽神咒經」そのものである。「整理番號 84」番という情報も一致する。すなわち「伍倫本」の出所は日本の井上書店とみて間違いのないし、コレクションは 200 點ほどの規模だったことになる。

戦前の日本でおきた「古寫經蒐集ブーム」において、当時、裕福だった一部の知識人や骨董に興味のあった富豪たちは、日本の古寫經のみならず敦煌寫經をも買い求めた (反町 [1998:199-216])。現在の日本ではそうしたコレクターや富豪の存在はきわめて少なくなった一方で、富裕な人が増えた中國ではそうした文化財に興味を持つ人々や財力のある機關が増加し、こうした品物が高い注目を集めているようである。

ところで、筆者は、これまで、以上の考察に關係する肝心な資料を見逃していた。次にこの資料とあわせて検討をすすめたい。

2. 「敦煌寫經の大口」

筆者は、前稿では主に國會本と展覽會のカタログなどによって、濱田徳海のコレクションの性格を考察した。ところが、うかつにも國內の書誌研究においては最初にみるべき資料を見逃していた⁸。

それが古籍商であった反町茂雄による『紙魚の昔がたり 昭和篇』(反町 [1987]) におさめられた當時の井上書店の店主、井上周一郎と反町との對談である。そこ

⁶British Library に據点を置く International Dunhuang Project (IDP) では次のように説明している。「The National Diet Library has a collection of forty-eight manuscripts from Dunhuang and other Silk Road sites most of which were originally in the Hamada collection and were acquired through the Inoue Bookshop.」

⁷「徳化李氏木齋閣家供養經」の印記と、「清信俗弟子瓜州行軍兵馬都倉／曹盧安多発心抄寫持誦一心受持」という識語があることなどがある。

⁸京都大學での口頭発表の際に、高田時雄氏より示唆をうけた。

に「敦煌古寫經の大口」「十年契約を三年で破約」と見出しが付けられた部分があり、次のような内容が記されている。

- ・井上書店は昭和28年（おそらく38年の誤記か誤植）に濱田徳海の遺族から敦煌の古寫經などを購入した。
- ・コレクションは200点ほどあり、まとめて購入してくれる図書館・蔵書家を探してくれるよう依頼されたが、なかなか引受先がみつからなかった。
- ・濱田は、日本の軍部が中國の華北方面に進出していた時代に、公の機關のそれなりの地位で北京に駐在しており、その際に敦煌から出た古寫經類を集め、敗戦前に東京に戻った。
- ・敗戦後の混戦期、昭和22年から25、6年に、反町氏をはじめとした古書肆は多くの敦煌寫經を扱い、濱田はそれらを購入していた。
- ・國會図書館がコレクション購入に名乗りを上げたが、一度に支拂いが出来ないで十年の分割購入となった。しかし國會図書館は三年ほどで購入をやめた。
- ・京都大學の藤枝晃氏が國會図書館の相談にのり、優先して購入すべき三年分を選んだらしい。
- ・重要文化財の指定を受けていたものなどは國會図書館への最初の譲渡分には敢えて含めないようにしてあり、國會図書館の未購入分は井上書店が遺族から分割拂いで購入した。

以上の内容は、先述した「昭和35（1960）年12月13日の衆議院における國會図書館副館長の豫算概算請求」とほぼ矛盾しないと同時に、新しい知見も少なくない。

とくに國會図書館蔵「敦煌等經文」の購入に藤枝晃氏が関わっていたとする点は今までにない情報で、きわめて重要であろう⁹。これによれば、方〔2016〕に、「國會図書館が濱田所蔵品を購入した際、「日本敦煌學界の著名で權威ある學者」が、すべて贋物だとしたため、購入計畫が途中で頓挫した」ように記しているのは、まとはずれな憶測となる。なぜなら、この「日本敦煌學界の權威ある學者」が、京都大學の藤枝晃を指すことは研究者間では衆目一致するところだからである。藤枝が偽寫本の存在を聲高に指摘したことは、「コディコロジー」の深化にもつながったが、日本の敦煌文獻の所蔵者・蒐集家を萎縮させた。しかし、それは國會本の購入より10年以上も後のことである。むしろ、藤枝〔1985〕の論文では、謙虚に

⁹國立國會図書館が、濱田蔵品の購入を開始した年に記された國立國會図書館〔1962〕には、「東洋文庫長 岩井大慧の仲介によって」とある。

自身の鑑定の至らなさを反省しているくだりがあって、國會圖書館の相談に載った際には比較的良品の購入を示唆したつもりだったが、研鑽を積むにつれて不十分な點に気づき（多数の寫本に不自然な加工が見られたことに業を煮やし）、偽寫本の研究に着手したように讀める。

では、次に濱田が公務で北京滞在中に敦煌から出た古寫經類を集め、日本の敗戦前にそれを東京に持って歸ったとする反町の見立てについてはどうであろうか。筆者は前稿で濱田のコレクションには、日本での蒐集品が少なくないことを指摘したが、反町は濱田が戦後の日本で敦煌寫經を蒐集していたことも認識している。取引さえしたこともあるらしい。また國會本と同じ濱田舊藏コレクションに由来する伍倫本には濱田以前に日本人が舊藏者であったことを明示する資料がとぼしい。つまり、濱田のコレクションは日本國內の市場で入手したものが多いたとした前稿の筆者の推定は当たっておらず、「日本國內の市場で入手したものもある」と考えるべきと思われる。

これについて國會本および伍倫本で、手がかりになりそうなのは、「一馬題」とある書誌學者川瀨一馬による箱書きである。卷末一覽の備考欄に示したように、84點中7點に川瀨の箱書きがあり、[8]と紀年のない[12]をのぞいた5點([7] [45] [64] [69] [82])はいずれも「昭和癸未冬日」(1943)の紀年があって、同時期に同じ依頼者が書かせた可能性が高い。(8)には「昭和庚申」(1920)年の紀年があるが、昭和19年(1944)の『第三十回東京大藏會展觀目錄』時に栗原氏の所藏品であったので(東京大藏會[1944])、その箱書きは栗原氏かそれ以前の所有者が川瀨に依頼したとみることができる。一方、「昭和癸未(1943)冬日」の箱書きがある5點は、いずれもこの箱書き以外に日本人が舊藏していたことを明示するものがない。反町がいうように、濱田が日本の市場で敦煌寫經を拾い集めたのが昭和22年(1947)以降であるとすれば、濱田は1943年頃にはすでに多数の中國西域文獻を所藏しており、その一部について川瀨に箱書きを依頼した可能性を考えて良いであろう。また『昭和法寶目錄』(昭和4年、1929年刊行)所收の「日本人諸家所藏敦煌寫經目錄」「日本未詳所藏者敦煌寫經目錄」(以上は『敦煌遺書總目索引』、商務印書館、1962年に轉載)に掲載された敦煌文獻と、濱田舊藏の「國會本」と「伍倫本」とに題名が一致するものは必ずしも多くないことも、濱田が中國の舊藏者か業者から直接入手した可能性を示す裏付けのひとつにはなる。

前掲のように濱田は1939年8月には興亞院事務囑託となっているので、その頃からしばらく北京に滞在、または往來して敦煌の古寫經類の一部を集めた可能性はある。

3. 濱田徳海コレクションの形成過程の推定

(1) 李盛鐸舊藏品との関係

では、1939年から1943年の時期に北京では敦煌文献または敦煌寫經はどのように流通していたのであろうか。その特徴は濱田蒐集品には反映されているのだろうか。

まず、巻末の84点の目録中に、李盛鐸舊藏品または李氏一族の蔵書印が捺されているものが5点存在することに注目したい。巻末一覧の番號と印記は次のとおりである。

[5]「木齋審定」、[14]「木齋審定」、[16]「合肥張氏閣家供養經」・「木齋審定」、[55]「徳化李氏凡將閣珍藏」、[67]「徳化李氏木齋閣家供養經」

[16]は冒頭に佛畫があり、そのほかはいずれも紀年があるという点で、いずれも寫經としては顕著な特徴を有する。[16]については前稿(岩本〔2015〕)にも記したとおり、押縫印のように用いられた蔵書印は違和感がある。[14][16][55]はそれら紀年・題記のいずれにも疑義があり、[67]の「徳化李氏木齋閣家供養經」の蔵書印も李盛鐸の生時の印とは考えられない¹⁰。いずれも眞贋に直結する證據とはいえないが、蔵印を捺した時期をふくめ、高價に賣買するためのなんらかの細工がなされた可能性を拂拭できない。李氏の蔵印は彼の没後、濫用された可能性さえあると考えられている(藤枝〔1995〕)。ただ、印の眞贋で資料自體の價値を判断することは適切ではなからう。

李盛鐸が多數の敦煌文献を所藏していたことは、當時からよく知られており、早くから羽田亨が接觸していた。そして李盛鐸が亡くなった翌1936年に息子の李滂は、舊藏敦煌文献432点を羽田亨に譲渡した(高田〔2007〕)。そしてそれら432点全てが羽田の手を経て、杏雨書屋に所藏され現在に至ることが判明している。

ところが當時、北京に在住していた文筆家、安藤徳器はその著書および雑誌に「燉煌經卷蒐集記」(安藤〔1939〕)なる一文を載せており、1939年初頃(記事によれば「2月19日の舊正月の直前」)に李盛鐸舊藏敦煌文献賣却の情報を聞きつけ、購入を畫策した顛末を記している。安藤は、北京で顔が廣い作野秀一が李家から預かってきたという50点ほどの敦煌文献をみせられ、その素晴らしさに感動し、作野とともに金策に奔走したが、全部で500点近いと聞いていた李盛鐸所藏敦煌

¹⁰ [14][16][55]の紀年については、池田〔1990〕参照。岩本〔2013a〕では、杏雨藏敦煌祕笈を中心に、李盛鐸および親族に關わる印記毎に仕分けし、「徳化李氏木齋閣家供養經」「木齋珍藏／唐人祕笈」「木犀藏書」の3種の印の出現は、李盛鐸没後であることなどを示した。

文献は、銀行家の王克敏に先に購入されてしまったという。そしてその文末に、自身が閲覽を得た敦煌文献の題名を記している¹¹。そこに記された47点のうちにある「金録晨夜十方懺」、「釋門教授」、「佛說解百生怨家經」、「達磨禪師論」などは敦煌文献の資料名としては希有で、注目される。

前稿でも指摘したように、「金録晨夜十方懺」([3] と同名)は「正統道藏」未載の道教の經典名である。神塚〔2013〕によれば、「金録晨夜十方懺」は英國に一點、佛國に一點、國會本は英國本(S.3071)と同一寫本の一部(接續はしない)であるという。英佛の所藏品はスタイン・ペリオの將來品であるから、安藤がそれを1930年代の北京でみることはありえないし、道藏未收の佚書の書名が知られていたとは考えにくい。しかも國會本の[3]が題名のある部分である。つまり安藤が目撃したものは、王克敏のもとに入った後に、濱田を経て、最終的に國會本となった可能性が高い。

そしてそのようにみていくと、この安藤が掲げたりストは濱田の中國西域出土寫經蒐集に關わる重要な手がかりにみえてくる。

本稿に付した84点の目録からは漏れるが、上掲の「釋門教授」は、井上書店の販賣カタログ(井上〔1995〕)に載せられた「子年三月五日計料海濟受戒衣鉢具色目一々如後文書 唐時代寫 傳敦煌出土 麻紙 紙背「釋門教授」(見出しママ)のことであろう。カタログには白黒ながらそれなりの大きさの寫眞も付けられており、吐蕃期の敦煌の寺院の資料とみられる。安藤は、この紙背の「釋門教授」を資料名としたように思われる。

また「佛說解百生怨家經」は、井上書店の2010年のカタログ(ABAJ〔2010〕)に掲載された「解百生怨家陀羅尼經」(濱田德海蒐集・整理番號77)とみられる。なお「佛說解百生怨家陀羅尼經」は2017年6月に行われた北京保利十二週年春季拍賣會に出品・落札されており¹²、その際の寫眞と井上書店の2010年のWeb版カタログの寫眞に據れば、同一品とみてよい¹³。

さらに他にも日本所在の「敦煌文献」の題名と比定可能なものがある。例えば「達磨禪師論」である。該當するものは『達磨大師の研究』で取り上げられ有名になった藥師寺所藏敦煌文献とされる「達磨禪師論」であろう¹⁴。もちろんどのよう

¹¹この47点の題名については梶浦〔2002〕に轉載されている。

¹²北京保利國際拍賣會 <http://auction.artron.net/paimai-art5105190137/> (2018/1/4 accessed) なお、これは、現・成賢齋藏敦煌文献第25號(CXZ025)にあたる。(于〔2014〕)の寫眞によれば、濱田舊藏本にしばしば見られる川瀨一馬の箱書きが確認できる。

¹³<http://www.abaj.gr.jp/>の下位ページ「2010年國際稀覯本フェア」の井上書店のページ(URL記録無し)(2010.3.11 accessed)。畫像入りで10点の中國西域出土資料が掲載されていた。内容は紙のカタログ、ABAJ〔2010〕と對應している。

¹⁴關口〔1957〕。なおフランス藏のP.2039の首題が「天竹國菩提達磨禪師論一卷」とある。

な経路で薬師寺に至ったかは不明であるが、王克敏の入手品に由来する可能性はあると推測したい。

なお、この4点以外の敦煌寫經については、よく見られる寫經名であって同一資料か否かを確認するのは容易ではないが、安藤が目にした何点かが濱田の手に渡ったとみられる。ここで王克敏（1873～1945）について辭典類を参照しておこう（橋川時雄〔1940〕、徐友春〔2007〕）。王克敏の字は叔魯、中華民國の政治家、銀行家、外交官である。1901年（光緒27年）、清朝から日本に派遣され、1913年（民國2年）、フランス外遊後に中法實業銀行董事に就任した。そして1917年7月には中國銀行總裁となるも1918年に辭任し、1920年以降には中法實業銀行總裁、天津保商銀行總理、中國銀行總裁などを歴任し、1932年には冀察政務委員會の委員となった。日中戦争勃發後の1937年に親日政權樹立作業に着手し、12月には中華民國臨時政府が成立する。そして1939年6月、王克敏は汪兆銘と合流の交渉をはじめ、翌1940年（民國29年）3月に南京國民政府が成立した。しかし、日本の敗戦により、1945年12月に漢奸として逮捕され獄中死した。

このように主に財政畑をわたってきた経歴や日本寄りの政權樹立をこころみた王克敏と、税と財政の専門家として北京や中華民國國民政府（汪兆銘政權）に派遣された濱田とになんらかの交流があった可能性は高い。ただ、現段階では論證する準備はない。

以上をまとめると、李盛鐸が舊藏した主要な敦煌文獻432点が羽田亨に譲られたあとに、その「遺族」たちは500点にもなる「李盛鐸舊藏敦煌文獻」を賣却しようとして畫策し、その相當数が王克敏の手に渡った。そしてその一部が直接か間接かは不明なものの、濱田が入手した。安藤が見た「李盛鐸舊藏敦煌文獻」は、その後市場に出現した李氏藏印が捺されたものとの關係を考え得る。そしてこれら（またはこれに類する品）は中國國內だけでなく、少なからず蒐集家がいた日本にも相當數、流入したと推測される¹⁵。

（2）そのほかの舊藏者たち

次に伍倫本によってあらたに判明した濱田コレクションにみられる舊藏者についてとりあげておきたい。

¹⁵高田〔2015〕に、現在の杏雨書屋「敦煌秘笈」に關して、羽田—武田は李盛鐸舊藏の敦煌文獻432点を入手してまもない昭和14年（1939）から17（1943）年の間に江藤濤雄（長安莊）から146点もを購入したこと、江藤長安莊からのこれら購入品にしばしば「木齋審定」「德化李氏凡將閣珍藏」といった李氏の藏印があること、同時期に江藤から入手された守谷孝藏舊藏コレクション中の20点（京都國立博物館藏品）の李氏藏印に、藤枝〔1985〕が疑義を呈したことが指摘されている。

[56] は中國西域文獻の舊藏者としてはよく知られた許承堯（1874～1964）の藏印が捺されている。許の中國西域文獻の収集については、余〔2005〕に詳しい。

[50] [83] の舊藏者は、楊士驄（1870～？）とみられる。字は芟青、安徽泗縣出身で湖南財政監理官、山西鹽政使を歴任し、1913年～22年には衆議院議員となっている（徐〔2007〕）。

また [54] の舊藏者は、徐鴻寶（1869～？）とみられる。浙江省吳興縣出身で、舉人となり、北京大學圖書館長、京師圖書館主任、圖書京師圖書幹部主任などを歴任している（徐〔2007〕）。

[51] [52] [81] の藏印、[66] の曹善祥、については現段階では不詳である。また「八郎題」とあるのは、日本で箱書きがなされたもので、おそらく古筆家で國文學者の尾上紫舟（1876～1957、本名：尾上八郎）によるかと思われる。「八郎題」の箱書は [11] [54] [58] [62] にも見られる。ただし名前からの推測にすぎない。

前稿の國會本の検討においては、孫揆均、林熊光、顧二郎、王樹枏、康有爲などに言及したが、伍倫本にも、顧二郎、康有爲とみられる藏印が捺されているものがある。

このように、濱田舊藏本は、多數の中國人の舊藏者の藏書印が確認できるという点では、『國家圖書館藏敦煌遺書』の一部や日本に私藏されている敦煌文獻の多くと似ており、その收藏の経緯にはどこかに共通性が見いだせる可能性があるだろう。

このことに関しては、藤枝〔1985〕の「ある敦煌寫本頒布會の記録」という一節に紹介された資料が想起される。1918年に162巻の敦煌寫本を7巻ずつ23包にわけ、北京の文化界、政界、財界の一流名士に抽選で一包ずつ分配したことを記した資料である。それによれば、その頒布を受けた者にはすでに敦煌文獻を多數所藏していることが知られていた李盛鐸も含まれていたという。1913年までには外國の調査隊や北京政府が現地からほぼ持ち去ったか、それなりの場所に保管された（または李盛鐸のような個人の手に入った）後にも、このように「敦煌文獻が」大量に出回り、李盛鐸さえその購入者となっていたことに對し、藤枝はそれらの出所をおおいに怪しんだ。しかし、以上みてきたような濱田舊藏本からわかるように、民國期の多數の知識人が敦煌文獻等の中國西域出土文獻を所藏していた（しようとしていた）ことは、1913年から1940年代の中國における「敦煌文獻」への關心とその流通状況を示していると思われる。

ところで、前稿においては濱田徳海は、栗原貞一、山合喜三郎舊藏の敦煌文獻の一部をも蒐集したことと、濱田へ讓渡された年代を推測したが、それは反町が

いう「昭和22年から25、6年」に符合する¹⁶。

またこの間に、濱田徳海は、銀行家で禪籍の善本蒐集で著名であった石井光雄（積翠軒）が舊藏していた敦煌寫經をもそのコレクションに収めたいらしい。なお石井の善本書目は川瀬一馬の編であり、そこに國寶・重文を含む7點の敦煌文獻が著録されている（川瀬〔1942〕）。

石井がその膨大な藏書を賣却することになったのは、まさに昭和23年（1948）のことであった。この藏書處分の顛末についても、反町〔1987〕収録の村口書房の店主、村口四郎との對談でもふれられている。そこには、敦煌文獻がどこに譲渡されたかは記されていないが、村口書房がその藏書の處分を任されたことがわかる。

そして、石井の敦煌寫經が最終的に濱田に譲渡された時期を推測させる資料がある。それが1951年の1月30日から2月1日まで大阪の阪急百貨店で催された中國古書展に際し、村口書房が作成した『燉煌出土墨寶展覽目錄』（村〔1951〕）である。そこには25點の資料名とあわせて、それぞれの特徴が1, 2行で記されており、現存品との比較がしやすい。また石井積翠軒舊藏で知られた國寶の「神會語録」と「歷代法寶記」、重要美術品の「達磨絶觀論」も掲載されている。前稿では慎重を期して、この目錄に掲載された25點のうち少なくとも11點が濱田の舊藏品（國會本）としたが、伍倫本の出現によって、[49] [54] [70] [71] もこの目錄に掲載された同一資料と確認できる。さらに石井積翠軒舊藏敦煌寫經のうち、「神會語録」「歷代法寶記」「達磨絶觀論」は、重要文化財収録の圖録（毎日新聞社・重要文化財・委員會事務局〔1977〕）に、濱田氏の遺族の所有名義と記録されている。そうしたことから推測して、1951年のこの展覽目錄に掲載された全25點が濱田コレクションの一部とみてよいであろう。

『燉煌出土墨寶展覽目錄』は、1951年時に石井積翠軒舊藏敦煌寫經等の譲渡成約を記念し、「濱田徳海蒐集中國古代寫本寫經・寫本・文書コレクション」の逸品25點を収録したものだったように思われる。

おわりに

以上のように、濱田コレクションは、アジア史研究に缺かせない中國西域出土文獻の蒐集品という一面だけでなく、李盛鐸逝去後1930年代後半から北京などで繰り広げられた「李盛鐸舊藏敦煌文獻」數百點をめぐる「騒動」と「敦煌寫經」の

¹⁶岩本〔2013b〕および岩本〔2015〕。

持主の交替という戦前から戦後への日本の社会的變化を刻んだ蒐集品という側面ももっている。

李盛鐸が逝去し、彼の敦煌文獻はごっそりと羽田に譲渡された後の1930年代後半に、北京在住の安藤徳器はたまたま「李盛鐸舊藏敦煌文獻」の一部を見ることを得たが、結局は王克敏がそのおおかたを落手した。ちょうどその1939年に大藏省主税局から興亞院囑託へ異動となった濱田徳海は時に40歳、北京に着任し、その一部を入手する機会を得たと思われる。そして1944年には東洋文庫で開催された第30回東京大藏會でそれらの一部を披露し、一躍、古寫經蒐集家や古書肆の注目を集める存在となった。

まもなく第二次大戦が終わると、多くの蔵書家がコレクションを手放さざるを得なくなったのとは逆に、濱田はそれらを拾い集めるように蒐集し、ついには國寶指定まで受けた寫經を入手、コレクションは200点近い規模に成長するに至った。

1958年、濱田が逝去すると、コレクションは賣却されることとなり、國會圖書館が専門家の意見を参考に一部を購入、全部は購入されなかったもので、井上書店がその他を引き受けた。そしてそれらは長いこと購入者を待ち続け、近年に至って中國の市場を賑わせているということであろう。

今後、こうした資料をとおして、近代に手が入られた箇所や偽造品を慎重に除外すれば、北朝隋唐、吐蕃・歸義軍期の敦煌およびその周邊地域の實態に迫ることや、逆に近代に手が入られた箇所に注目して、敦煌文獻と1913～1930年代における中國の知識人層または日本の蒐集家との関係についての考察への展開も可能と思われる。

引用文獻

・日文

ABAJ〔2010〕『2010年國際稀覯本フェア』（販賣カタログ）、東京、ABAJ日本古書籍商協會、100～101頁

安藤徳器〔1939〕「敦煌經卷の蒐集」、『茶わん』第98號、同著『滿支雜記』東京、白楊社、1939年、39～47頁

池田温〔1990〕『中國古代寫本識語集録』、東京、東京大學東洋文化研究所

池田温〔2013〕「敦煌寫本偽造問題管見」、土肥義和編『敦煌・吐魯番出土漢文文書の新研究』修訂版、東京、東洋文庫、154頁

- 井上書店〔1995〕『人文系古書綜合目錄』第57號（1995年夏、古書販賣カタログ）
- 岩本篤志〔2013a〕「敦煌祕笈所見印記小考」、『内陸アジア言語の研究』第28號、129～170頁
- 岩本篤志〔2013b〕「大東急記念文庫藏敦煌文獻來歴小考」、『立正史學』第114號、1～24頁
- 岩本篤志〔2015〕「國立國會圖書館藏敦煌文獻小考」、『立正大學人文科學研究所年報』第52冊、19～35頁
- 梶浦晉〔2002〕「大正・昭和前期の京都における敦煌學」、高田時雄編『草創期の敦煌學』東京、知泉書館、109～126頁
- 神塚淑子〔2013〕「國會圖書館所藏の敦煌道教寫本」、『名古屋大學文學部研究論集(哲學)』第59號、59～87頁。同著『道教經典の形成と佛教』、名古屋、名古屋大學出版會、2017年、324～361頁
- 國立國會圖書館〔1962〕「敦煌寫經の收藏について」、『國立國會圖書館 月報』11號、24頁
- 關口眞大〔1957〕『達磨大師の研究』東京、彰國社
- 反町茂雄〔1987〕『紙魚の昔がたり 昭和篇』東京、八木書店
- 反町茂雄〔1998〕『一古書肆の思い出3——古典籍の奔流横溢』（平凡社ライブラリー）東京、平凡社（初版：同社刊、1988年）
- 高田時雄〔2007〕「李滂と白堅」、『敦煌寫本研究年報』創刊號、1～26頁
- 高田時雄〔2015〕「日藏敦煌遺書の來源と眞偽問題」『敦煌寫本研究年報』第9號、1～17頁
- 東京大藏會〔1944〕『第三十回東京大藏會展觀目錄』（昭和19年11月12日於東洋文庫）、東京
- 橋川時雄〔1940〕『中國文化界人物總鑑』、北京、中華法令編印館
- 藤枝晃〔1985〕「「德化李氏凡將閣珍藏」印について」、京都國立博物館『學叢』第7號、153～173頁
- 毎日新聞社・重要文化財・委員會事務局〔1977〕、『書跡・典籍・古文書IV（重要文化財）』、東京、毎日新聞社
- 村口書房〔1951〕『燉煌出土墨寶展覽目錄』、大阪、阪急百貨店

・中文

- 方廣鋁主編〔2016〕『濱田德海蒐藏敦煌遺書』、北京、國家圖書館出版社

- 林世田・陳紅彥共著〔2007〕「敦煌遺書近現代鑑藏印章輯述」、『文獻』2007年第二期、(上)33～52頁、同第三期(下)、129～142頁。再録：林著『敦煌遺書研究論集』北京、中國藏學出版社、2010年、272～319頁
- 榮新江〔1996〕『海外敦煌吐魯番文獻知見録』南昌、江西人民出版社
- 施萍婷〔1995〕「日本公私收藏敦煌遺書敘録(三)」、『敦煌研究』1995年第4期、51～70頁。同著『敦煌習學集』下、蘭州、甘肅民族出版社、2004年收載
- 徐友春〔2007〕主編『民國人物大辭典』、石家莊、河北人民出版社。99～100頁。
- 于華剛主編〔2014〕『世界民間藏中國敦煌文獻1』、北京、中國書店
- 余欣〔2005〕「許承堯舊藏敦煌文獻的調查與研究」(『敦煌學・日本學——石塚晴通教授退職紀念論文集』上海辭書出版社、150～192頁、加筆再録「“搜奇癖古入肝膈”——許承堯舊藏敦煌文獻的調查與研究」(同著『博望鳴沙——中古寫本研究與現代中國學術史之會通』、第三章、上海、上海古籍出版社、第2章、81～123頁)

*本稿執筆にあたり、東洋文庫内陸アジア出土古文獻研究會および中國中世寫本研究2017夏季大會での口頭発表に際していただいた多くのご教示を利用させていただいた。また國會圖書館職員である福林靖博さんから前稿で缺いていた資料等の示唆を受けた。ここに謝辭を記しておきたい。

(作者は立正大學文學部准教授)

國會本・濱田舊藏文獻

請求記号	敦煌	国会図書館による定名、書誌（一部修正）	目録	池田	印記	紙数	備考 ※〔施〕=施（1995）、〔栄〕=栄（1996）
[1]	WB32-1	金剛般若波羅蜜經（寫 1卷）	濱10			12.5	木軸（朱軸）あり。〔施〕は敦煌出土とする。
[2]	WB32-2	金光明最勝王經 卷第9（寫 1卷）				13+小2	箱書：八郎題
[3]	WB32-3	金録晨夜十方懺殘卷（寫 1卷 殘背文字あり）	安			3	背面：諸寺付經曆〔栄〕、王卡〔2004・2007〕、神塚〔2013〕
[4]	WB32-4	四分戒本（寫 1卷）				21	箱書：五代写四部戒本 不折審定、背：完全無欠〔施〕
[5]	WB32-5	浄名經闡中釋抄 卷上（道液撰集 寫 1卷）	村24	1075	木齋審定	25	紀年：乙丑年常興記
[6]	WB32-6	大乘顯識經 卷上（寫 1卷 卷末に唐永隆元年とあり）			朗庵秘笈、林氏家藏、朗庵秘玩	不明	林朗庵の識語あり〔施〕。林朗庵については栄〔1995〕
[7]	WB32-7	大乘無量壽經（寫 1卷）	村23			5	箱書：昭和癸未冬日 一馬題
[8]	WB32-8	大方便佛報恩經 卷第1（寫 1卷）	栗40			18+小1	箱書：昭和庚申春吉辰 一馬題、背面：不明印記
[9]	WB32-9	大方便佛報恩經 卷第2斷卷（寫 1卷 朱字經）	栗36 村14		願二郎	4+小1	
[10]	WB32-10	大般若波羅蜜多經 卷第174（寫 1卷）			松藏閣	16	箱書：昭和甲申晚秋日 隆古齋題
[11]	WB32-11	大般若波羅蜜多經 卷第214（寫 1卷）	濱25			15+小1	箱書：八郎題
[12]	WB32-12	大般若波羅蜜多經 卷第351（寫 1枚 着色厘綉付 掛軸）	濱26			1	箱書：屏繪附唐写敦煌經 一馬題、背面題箋「大般若經卷三百五十一 一馬題」
[13]	WB32-13	大般若波羅蜜多經 卷第593（1卷）		1261	南海藏經	14+小1	
[14]	WB32-14	大般涅槃經 卷第12（寫 1卷 卷末に大隋大業2年…とあり）	濱附8	449	木齋審定〔栄〕	不明	題記：大隋大業二年歲次丙寅比丘釈善藏奉為亡妣張夫人敬造〔施〕、李盛鐸旧藏〔一覽〕
[15]	WB32-15	大般涅槃經 卷第15（寫 1卷 卷末に大業4年12月…とあり）	村15	461		12+小1	題記：大業四年十二月十五日（中略）清信仏弟子尹嘉礼受持〔施〕
[16]	WB32-16	大般涅槃經 卷第22（寫 1卷 卷首に着色佛像畫）			合肥張氏閣家供養經、木齋審定	15+小1	箱書：昭和二年九月 田山方南敬題
[17]	WB32-17	大般涅槃經 卷第31（寫 1卷）	山49			6	題字：孫道毅〔施〕
[18]	WB32-18	大佛頂如來密因修了義諸菩薩萬行首楞嚴經 卷第9（寫 1卷）	山附1			17	
[19]	WB32-19	佛說灌頂章句拔除過罪生死得度經（寫 1卷 卷尾欠 着色厘綉付）	山51			2	
[20]	WB32-20	非 佛說護國經（寫 1卷 卷首欠 譯場列位付）	山附9 村25	2558		4	紀年：大宋咸平二年十一月、虫食い箇所から非敦煌資料と推定〔施〕
[21]	WB32-21	非 佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經 卷下（寫 1卷 訳場列位付）		2553	楊守敬印等多数	14	高山寺本〔施〕
[22]	WB32-22	佛說尊勝羅尼經呪（寫 1枚）				1	背：敕婦義軍節度使瓜沙等州〔栄〕
[23]	WB32-23	佛說八陽神呪經斷卷（寫 1卷 紙背に大平興國9年…とあり）				不明	紀年。定名は不適切で別の道教經典カとする〔施〕
[24]	WB32-24	佛說法句經（寫 1冊 卷末書名：佛說法句經 禪秘要經 大弁邪正經）				不明	定名は不適切で、仏説大弁邪正經とすべき〔施〕
[25]	WB32-25	妙法蓮華經 卷第2（寫 1卷）	濱8		願二郎	22	
[26]	WB32-26	妙法蓮華經 卷第2斷卷（寫 1卷）	栗附15			3	箱書：昭和甲申晚秋日 隆古齋題
[27]	WB32-27	妙法蓮華經 卷第3斷卷（寫 1卷 授記品第6の前半）				2+小1	
[28]	WB32-28	妙法蓮華經 卷第6（寫 1卷）				15+小2	
[29]	WB32-29	西域法寶遺韻（寫 1帖 寫經斷片貼付）			晉卿 新城王樹楠	68片	袋書：西域法寶遺韻 方南学人題、識語。〔施〕
[30]	WB32-30	道教叢書殘卷（寫 1卷 紙背に別文）				2.5	箱書：癸酉夏日、宝宋室主人による。背：仏教願文。王卡〔2004〕、神塚〔2013〕
[31]	WB32-31	佛名經斷卷（寫 1卷 着色佛像1體）				1	
[32]	WB32-32	佛名經斷卷（寫 1枚 各行首首採印佛）				1	
[33]	WB32-33	佛名經斷卷（寫 1枚 各行首印佛）				1	箱表：大宝積經第四十口 神護寺將來 箱内：昭和二年臘月日 田山方南敬題、33と34の2点取納。箱違いか。
[34]	WB32-34	佛名經斷卷（寫 1枚 着色佛像12體）				1	
[35]	WB32-35	寫經斷卷（寫 1枚）				4	首羅比丘經〔施〕
[36]	WB32-36	寫經斷卷（寫 1枚 妙法蓮華經卷2譬喻品第3）				1	
[37]	WB32-37	寫經斷卷（寫 1枚）				1	草書
[38]	WB32-38	寫經斷卷（寫 1枚 着色佛像4體）				1	金剛般若波羅蜜經〔施〕
[39]	WB32-39	寫經斷卷（寫 1卷）			南海藏經 陶齋	7	大般涅槃經卷第十八梵行品第八之四〔施〕
[40]	WB32-40	非 寫經斷卷（寫 1枚）	濱附12			12	比丘羯磨法（擬）・朱で界線を引く日本写經で顔用される料紙〔施〕
[41]	WB32-41	非 西夏文字寫經（寫 1卷）				5	大方広仏華嚴經經卷第七十四〔佐藤〕、箱書：八郎題
[42]	WB32-42	非 西夏文字寫經（寫 1卷）				17.5	大方広仏華嚴經經卷第七十四〔佐藤〕
[43]	WB32-43	西藏文字寫經（寫 1卷）				12	箱書：等觀拜書、無量壽宗要經〔岩尾〕
[44]	WB32-44	西藏文字寫經（寫 1卷）			裴文達	18	無量壽宗要經〔岩尾〕
[45]	WB32-45	西藏文字寫經（寫 1卷）				5	箱書：昭和癸未冬日 一馬題、無量壽宗要經〔岩尾〕
[46]	WB32-46	非 一切如來心秘密全身舍利寶篋印陀羅尼經（刊 1卷）	濱27			4	杭州雷峰塔出土〔施〕、箱表：大宝積經第四十四口護寺將來 箱内：昭和二年歲晚 田山方南題。箱違いか。
[47]	WB32-47	敦煌寫經2種合裝（寫 1卷）					四分律、一点不明〔施〕
[48]	WB32-48	隋經斷卷（寫 1卷）				2.5	箱書：昭和庚辰如月 松声珍藏？

伍倫本・濱田舊藏文獻

	整理番号	方広鑑氏[2016]による定名	他目録	池田	印記	紙数	備考
[49]	伍倫01	妙法蓮華經卷2	村10	548		2	紀年：顯慶五年三月十四日
[50]	伍倫02	妙法蓮華經卷5			隋經室主、壽石齋秘藏印、三佛庵主、士聰、師壽石齋説目怡情之品	5	
[51]	伍倫03	敦煌洪潤郷洪池郷百姓借貸契約（擬）			楊氏永寶	1	
[52]	伍倫04	妙法蓮華經卷6			不明、俊峯	21	
[53]	伍倫05	妙法蓮華經卷6					
[54]	伍倫06-1	妙法蓮華經（小字本）卷5	村15		曾歸鴻寶、寒梧山莊、徐鴻寶審定記	19	箱書：八郎題
	伍倫06-2	妙法蓮華經（小字本）卷6					
	伍倫06-3	妙法蓮華經（小字本）卷7					
[55]	伍倫07	妙法蓮華經卷7	濱附10	483	德化李氏凡將閣珍藏	5	箱書きは、「妙法蓮華經妙音菩薩品第卷廿四」紀年：武徳六年三月七日（疑）
	伍倫07-2	妙法蓮華經卷18及題記（擬）					
	伍倫07背	裱補紙殘片（擬）					
[56]	伍倫08	妙法蓮華經（八卷本）卷8			歛許范父游隴所得	9	
[57]	伍倫09	大般涅槃經（北本宮本）卷31	濱16		二郎（願二郎）	12	
[58]	伍倫10	大般涅槃經（思溪本）卷18				6	箱書：八郎題
[59]	伍倫11	大般若波羅蜜多經卷67	井8	1115		17	
[60]	伍倫12	大般若波羅蜜多經卷284					
[61]	伍倫13	大般若波羅蜜多經卷第328	濱24	1015		13	紀年：大蕃歲次戊戌年三月二五日（疑）
[62]	伍倫14	大般若波羅蜜多經卷第484	濱13	912		18	紀年：建中二年歲次辛酉十二月朔日（疑）、箱書：八郎題
[63]	伍倫15	大般若波羅蜜多經卷539	濱附2			13	
[64]	伍倫16	金光明經卷4	濱18		浄土寺藏經	16	箱書：昭和癸未冬日 一馬題
[65]	伍倫17	金光明最勝王經卷10			不鮮明	12	
[66]	伍倫18	釋摩男經			為善最樂、賜壽、曹善祥印	5	曹善祥の題跋(1930)あり
[67]	伍倫19	天地八陽神咒經	濱14 井6	2082		3	曹慮安題記
	伍倫19背	佛經殘片（擬）			德化李氏木齋閣家供養經	11点	四部律疏卷1、阿弥陀經、四部律疏卷1、金光明最勝王經卷10、四部律疏卷1、阿弥陀經卷6、金光明最勝王經卷10、四部律疏
[68]	伍倫20	大智度論（異卷）卷19			南海藏經 陶齋鑑藏書畫	13	
[69]	伍倫21	思益梵天所問經卷1				21	箱書：昭和癸未冬日 一馬題
[70]	伍倫22-1	思益梵天所問經（小字本）卷1	濱19 村21			19	
	伍倫22-2	思益梵天所問經（小字本）卷2					
[71]	伍倫23	思益梵天所問經（聖本）卷3	村22		南海藏經	19	不折審定
[72]	伍倫24	維摩詰經卷下				7	
[73]	伍倫25	觀世音經			不鮮明	4	
[74]	伍倫26	大乘入楞伽經卷7				3	
[75]	伍倫27-1	黃仕強傳（擬）			南海藏經	21	
	伍倫27-2	普賢菩薩說證明經					
	伍倫27-3	證香火本因經第2					
[76]	伍倫28	勸善經				1	紀年：貞元十九年甲申歲正月廿三日(?写真になし)
[77]	伍倫29	維摩詰所說經卷1				13	
[78]	伍倫30	羯磨				16	箱：比丘羯磨文疏
[79]	伍倫31	和菩薩戒文				1	
[80]	伍倫32	五月五日上菜人名目鈔（擬）				1	
[81]	伍倫33	佛名經（十六卷本）卷1			實事求是 雨農山莊	4	
[82]	伍倫34	妙法蓮華經卷18及題記（擬）				2	箱書：昭和癸未冬日。一馬題。
[83]	伍倫35	大般涅槃經（思溪本）卷27			隋經室主、壽石齋秘藏印、三佛庵主、士聰、師壽石齋説目怡情之品、芟青所得至寶、泗州楊士聰芟青鑑藏金石書畫印	16	題跋：樂土莊嚴 等觀
[84]	伍倫36	瑜伽師地論義疏（擬）				2	朱筆有り。箱：云何菩提斷卷
	伍倫36背	殘地契（擬）					

京都大學人文科學研究所の前身と 中國典籍日本古寫本

——寫本の複製を中心に*

永田知之

一、はじめに

十九世紀の中頃に編纂が始まった『經籍訪古志』が著録する漢籍には、古寫本も多く含まれる¹。これを一つの嚆矢として、漢籍の古寫本を扱う論著は、同書から太平洋戦争中までに限っても、相當な量が生み出されてきた。小論と直接に関わる京都の學術界は、その一大中心だったと言って過言ではない。表題に掲げたような事柄を論じるには、本來は前近代に遡る研究史をよく踏まえる必要がある。だが遺憾ながら、筆者にかかる用意は無い。ここでは勤務先の前身（東方文化學院京都研究所・東方文化研究所）で進められた當該の寫本類に関する活動—特にそれらの複製について—雜駁な文章を草し、博雅の指教を仰ぎたい。

二、『東方文化叢書』と東方文化學院京都研究所

東方文化學院（創立は1929年）は中國を中心とする東洋を対象とした研究機關で、東京・京都にそれぞれ研究所が設けられた²。學院の事業は多岐に渉るが、古書の複製は主な企劃の一つであり、『東方文化叢書』はその早い成果だった。こう書くと、奥付に發行者の住所として東京研究所の所在地のみが記される同叢書と

*小論は日本學術振興會科學研究費補助金「中國典籍日本古寫本の研究」（基盤研究A、研究代表者：高田時雄京都大學名譽教授）による研究成果の一部である。なお小論の簡略版は『中國典籍日本古寫本の研究 Newsletter』IV（2018年1月）に同じ表題で掲載されている。

¹標點本に『經籍訪古志』（2014）がある。

²所謂「東方文化事業」とその據點となった研究所の沿革を知る上で参照した文獻として、ひとまず京都大學人文科學研究所（1979）、山根幸夫（2005）を挙げておきたい。

京都研究所との間に何の関係があるか、という疑問が呈せられるかもしれない。しかし、事はそう簡単には片付けられない。

影印本とは別個に販賣されたそれらの解説を除く『東方文化叢書』九點の中に、中國典籍（文書や日本人の編纂物を含む）日本古寫本の複製物は、六點を見出せる。うち京都研究所の評議員（研究員・助手の指導に当たる）であった湖南こと内藤虎次郎（1866～1934）の舊文³を収める『唐過所』の解説には「湖南博士が智證大師將來の「唐過所」を實査せらるゝや、直にこれを學界に紹介し、またこれを國寶指定に提案せられたり。本學院に於ての複製も、またその撰擇に係るものなり」との附記が見える⁴。内藤は昭和五年（1930）十一月九日の京都研究所開所記念講演會でも、「支那の古文書特に過所に就て」と題してこの文書を扱った⁵。京都研究所の學者が影印する寫本の選擇に関わったであろう例は、他にもある。

即ち『莊子雜篇』⁶が、それである。同書には京都研究所の初代主事（所長）だった狩野直喜（1868～1947）による校勘記⁷が別にあって、やはり『東方文化叢書』に收められる。その執筆は、東京研究所からの委囑による⁸。だが、高山寺所藏の舊鈔本と『莊子』の刊本などを對照したこの校勘記の序に、「又得我友武内教授（義雄）校語、遂能成此編、附於景本」⁹とあるのを見れば、複製の對象を選ぶ際に狩野自らが關與した可能性が想像される。そう考えるのは、「『莊子』の古寫本を見られるなんてことは、ちょっと當時、誰も氣のつかない、なかなか容易なことじゃなかった」と神田喜一郎（1897～1984）が評する大正前期に、武内義雄（1886～1966）は高山寺本の『莊子』を寄託されていた京都帝室博物館で實見し、同寫本の價値に氣付いていたからである¹⁰。武内は京都帝國大學文科大學で内藤及び狩野の薰陶を受けた學者だが、大正七年（1918）に早くも高山寺本『莊子』をも用いた論文を發表している¹¹。高山寺本『莊子』が學界でほぼ無名だった中、受業生の武内から示唆を得た狩野が、同書の影印を『東方文化叢書』に加えるという事態があっても不思議ではない。

³内藤虎次郎（1970）615-631頁。

⁴唐過所（1935）に附す「國寶唐過所解説」。

⁵東方學報（1931a）300-303頁。

⁶莊子雜篇（1930）。

⁷舊鈔卷子本莊子殘卷校勘記（1932）。

⁸東方學報（1931b）233頁。『東方學報（東京）』の第4冊（1933年）を除く第6冊（1936年）までの「彙報」を見れば、『東方文化叢書』の編纂に係る概容は把握できる。

⁹舊鈔卷子本莊子殘卷校勘記（1932）巻首「舊鈔卷子本莊子殘卷校勘記序」。また狩野直喜（1980）530頁にも見える。

¹⁰東方學會（2000a）196頁。

¹¹武内義雄（1978）241、247-249頁に高山寺本『莊子』への言及が見える。

そもそも『東方文化叢書』では、『文鏡秘府論』の影印本¹²が最初の一冊として世に出た。東京研究所は、内藤に解説（別に刊行を予定）の執筆を依頼していたが、遷延した後、彼の逝去に至った。續いて、同じ京都研究所の評議員だった鈴木虎雄（1878～1963）に委嘱したが¹³、學院の改組やそれに伴う古書複製事業の廃止（1938年）のためか、解説は公刊されなかった。内藤には空海（『文鏡秘府論』の編者）を扱った講演、鈴木には『文鏡秘府論』を校勘した経験に基づく文章がある¹⁴。鈴木が校勘に用いたのは、『東方文化叢書』で影印された宮内省所蔵本ではなく高山寺本だったが、彼らが『文鏡秘府論』の解説者に相應しいと思われたのも當然だと言える。ただ、元々関心があったからこそ、影印の対象とするよう内藤らが提言したとも考えられるのではないか。狩野と共に内藤は古書複製事業の委員であったから¹⁵、それは可能だったはずだ。解説・校勘記の執筆を含めて、京都研究所の構成員が抱く興趣は、『東方文化叢書』に大きく反映したものであろう。

三、漢籍古寫本の複製と共同研究

『東方文化叢書』と異なり、東方文化學院京都研究所が獨自に刊行・販賣した、日本古寫本と関わる書籍は、『大唐大慈恩寺三藏法師傳』¹⁶一種に止まる。また古鈔本の影印として市販に供されたのは、東京研究所（東方文化學院の名稱を單獨で使い續ける）から分離した京都研究所が東方文化研究所に改組された翌年（1939年）に公刊した『古文尚書』¹⁷だけでしかない。しかしこの事實は、京都の研究所での日本古鈔本への関心が薄れたことを意味しない。六つ設けられた共同研究室の一、經學文學研究室の活動を見れば、それは分かる。

評議員らを除いて、發足時には八名の研究員・助手しかいなかった東方文化學院京都研究所だが、人員は漸増して副研究員や囑託員を含めて約三十名の研究者が勤務するようになっていく。彼らは共同研究室に分屬し、各種の共同研究に関與した。『尚書』の正文・注疏について定本の作成を目指した經學文學研究室では、昭和十年（1935）に日本古鈔本を含む、関連資料の収集が始まる。同年十一月、京都研究所の評議員だった新村出（1876～1967）が内野五郎三（1873～1934）、號は皎亭、と生前に結んだ友誼を傳手に、同研究室の研究員吉川幸次郎（1904～1980）、

¹²古鈔本文鏡秘府論（1930）。この後、1937年までかけて『東方文化叢書』は刊行された。

¹³東方學報（1931b）233頁、東方學報（1936a）823頁。

¹⁴内藤虎次郎（1969）61-88頁、鈴木虎雄（1923）。

¹⁵東方學報（1934）435頁。

¹⁶大唐大慈恩寺三藏法師傳（1932）。日本古鈔本をも用いた校勘は宇都宮清吉が擔當。

¹⁷本文で後に述べる實業家・收藏家の内野五郎三舊藏本を影印した古文尚書（1939）。

同（京都帝國大學文學部助教授と兼務）倉石武四郎（1897～1975）、副研究員平岡武夫（1909～1995）らが東京に赴き、内野の子息から皎亭舊藏の隸古定尚書を撮影することを許された。實際の撮影は、研究所に務める寫眞家の羽館易（1898～1986）が行った。先に觸れた『古文尚書』（注17）は、この際の寫眞を用いた影印である。以上の経緯は、影印本に附す吉川の跋文¹⁸に據る。京都研究所で寫眞が製本され、次にその影照本が京都帝國大學文學部や東方文化學院東京研究所に贈られ（各々の後身に現存¹⁹）、更に需要があったものか影印本が出版されたい。校訂に用いる資料の探索は、なお續く。

後に公刊されたこの共同研究の成果に冠する序に、校勘に用いられた資料が列挙される。うち既存の影印・影照本ではなく、京都研究所が獨自在に撮影した日本傳存の舊鈔本『尚書』は内野本を除くと、觀智院本、清原宣賢手鈔本（當時は徳富猪一郎、京都帝國大學、東京文理科大學、蜷川第一が分藏）の二種（五點）である。だが他にも足利學校遺蹟圖書館に藏せられる鈔本を校勘に用いているし²⁰、藤田平太郎古梓堂文庫藏『尚書正義』影宋鈔本（一部）の影照が京都大學人文科學研究所に現存する。これらは昭和十一年（1936）から翌年にかけて、製本・架藏された²¹。古鈔本を含む資料が矢継ぎ早に見出された様子が窺われる²²。

『尚書』の共同研究が一段落した後の昭和十六年（1941）四月、經學文學研究室で『毛詩正義』の校定が始まる。この成果は未刊に終わるが（青焼き草稿を部分的に京都大學大學院文學研究科圖書館が所藏）、資料の博搜は『尚書』を扱った際に等しい。即ち京都研究所評議員の小島祐馬（1881～1966）が藏した單疏本（第四節参照）や九條本（次の段落で言及）²³、秘府（宮内省圖書寮）本（『和泉式部集』の紙背）、足利學校遺蹟圖書館本、龍谷大學圖書館本、京都帝國大學圖書館本（清原宣賢の奥書を有する）、靜嘉堂文庫本（一部）等の舊鈔經注本を研究所が撮影し、清原宣賢手鈔本（古梓堂文庫藏）を借覽して資料に用いた²⁴。

¹⁸ 吉川幸次郎（1968）284、286頁に新村重山（新村出）、内野皎亭の名が見える。

¹⁹ 京都大學文學部（1959）4頁、東京大學東洋文化研究所（1973）16頁に著録される。

²⁰ 以上、尚書正義定本（1939）巻首「尚書正義定本序」に據る。

²¹ 東方文化學院京都研究所（1936）1頁、東方文化學院京都研究所（1938）7頁、東方文化研究所（1941）1頁にこれらの影照本は著録されており、架藏された時期が分かる。

²² なお尚書正義定本（1939）巻首「尚書正義定本序」に清原宣賢手鈔本『尚書』について「今分藏四處」として徳富猪一郎などの所藏者を挙げた後、「京都神田氏尚有二卷未見」と述べる。その一方で尚書正義定本（1939）を重印した尚書正義定本（1945）巻首「尚書正義定本序」では同じ箇所を改めて「京都神田氏有卷六卷九〔中略〕皆用本所景本」と記しており、『尚書正義定本』を刊行し始めた後も、資料の収集を續けた様が窺える。

²³ 東方文化研究所（1941）1頁の著録に據れば、小島本と九條本の架藏はそれぞれ1937年、1938年だと分かる。

²⁴ 吉川幸次郎（1970）450、459-461頁。

こういった寫本の撮影は、どのように實現したのか。内野本『古文尚書』を複製した経緯は、既に本節で述べた。ここでは、別の例を挙げておこう。昭和十二年（1937）七月、京都研究所囑託員の新美寛（1905～1945）は東京方面に出張して、尊經閣文庫や足利學校遺蹟圖書館の他、九條家（五攝家の一）の當主、公爵九條道秀（1895～1961）を訪問している。同年十月五日には九條が東方文化研究所に來訪、翌年四月には吉川幸次郎が研究所寫真係の高橋猪之介（1911～1996）を伴って東京の九條家を訪ね、後に『毛詩』の校訂で用いる同家所藏の『毛詩鄭箋』、並びに『文選』を撮影した²⁵。新美は遺著²⁶に結實する研究（第四節で觸れる）の資料を求めて、九條家に赴いた。その作業の過程で同家所藏の古鈔本を複製する希望を提起し、當主が東方文化研究所を訪れるなどした中で交渉がまとまり、吉川らが訪問して撮影に至った——このように考えることは、可能ではあるまいか。

東方文化學院京都研究所や東方文化研究所の構成員は如何なる経路で、これら古寫本の所在を知ったのだろうか。古社寺や九條家などの舊家が古い鈔本を持つことは、容易く想像できる。それら以外の情報にも、神経を研ぎ澄ましていたのだろう。また、情報は時に所外からもたらされた。昭和十一年（1936）十一月二十・二十一日に京都研究所では東北帝國大學法文學部教授の武内義雄を招いて、「隸古定尚書に就いて」と題する連続講演會が開かれた²⁷。その場では『尚書』の寫本（複製）が陳列されたが、京都研究所は先に名を挙げた觀智院本と内野本しかまだ撮影できていない中、別に武内個人が所藏する影照本が五點（敦煌本三點、日本古寫本二點）も出陳されていた²⁸。これらは複製を重ねて京都研究所に架藏されたが²⁹、同時に彼から舊鈔本の情報が得られたことは想像に難くない。

あるいは舊鈔本が所員の元に持ち込まれる事例もあった。昭和十年（1935）夏頃に購入した手鑑の中に漢籍古寫本の斷片を見出した里見忠三郎（京都在住の古美術商）は、翌年の十一月頃、神官で有職故實家の出雲路通次郎（1878～1939）に鑑定を依頼した。出雲路は「其の書風平安末期に屬すべき」こと、「文選の注の斷片ならん」ことを見抜き、「此の珍物あるを京都帝國大學の誰氏にか告げんと念ひ居らるゝこと月餘、偶々大學の北門に君山狩野先生に逢」い、これを告げると狩

²⁵東方學報（1938）398、402、403、417頁。

²⁶新美寛・鈴木隆一（1968a）、新美寛・鈴木隆一（1968b）。

²⁷武内義雄（1979）372-394頁に講演録を収める。

²⁸東方學報（1936b）397-400頁。

²⁹東方學會（2000a）204頁で吉川幸次郎が、武内義雄について「私はそのころ、東方文化研究所で『尚書』の校訂をしておりましたが、大變たくさんの資料を惜しみなくいただきました」、「今でも感謝いたしております」と語っている。なお武内から贈られた舊鈔本『尚書』の複製は、東方文化學院京都研究所（1936）1頁、東方文化學院京都研究所（1938）7頁にそれぞれ「武内義雄先生捐」、「武内義雄君捐」と注記して著録される。

野（號は君山）は『文選集注』の斷簡ではないかと思ひ、「踵を返して出雲路氏宅に就きて之を觀るに、果哉文選集注」卷六十一の一部であった³⁰。

これなどは狩野が羅振玉（1866～1940）の援助を受けて、大正十一年（1922）に『京都帝國大學文學部景印唐鈔本第一集』³¹を公刊した他、日本古寫本を用いた論考を著していたからこそ、情報が届いたものだろう。『文選集注』卷六十一の斷簡は、第二集³²以降、『京都帝國大學文學部景印舊鈔本』と名を改めた同じ叢書の第九集³³に影印が收められた。その名のとおり、この叢書は京都帝國大學文學部から刊行されていたが、斷簡の發見された先述の經緯が『東方學報（京都）』（京都研究所の紀要）に掲載された點（注30）にも示される如く、京都研究所・東方文化研究所とも關係があった。例えば第十集³⁴には、大念佛寺（大阪市）所藏の『毛詩傳箋』が影印されている。それは第十集が刊行された前年、昭和十六年（1941）五月十九日、吉川と平岡武夫が出張して、撮影した³⁵同寫本の寫眞に基づくようだ。

外務省（後には興亞院³⁶）傘下の東方文化研究所が撮影した寫本の影印が、文部省の管轄下に在る京都帝國大學の刊行する叢書に收められたことを、奇妙に思われる向きがあるかもしれない。だが狩野ら東方文化研究所の指導者は退休・現職の差こそあれ同大學の教授で、研究員たちは概ねそこで彼らに學んだ經驗を持つ。いずれの發案・豫算かという點に、師弟たる両者はそうこだわっていなかったのではないか。ともかく、『京都帝國大學文學部景印舊鈔本』での材料の選擇・撮影に、京都研究所・東方文化研究所も関わっていたと思ひい。

經部・集部の書ばかり擧げたので、經學文學研究室だけが當該の活動に熱心だったと思われるかもしれない。だが東方文化學院京都研究所における舊鈔本の複製は、實は別の分野で始まった。尊經閣文庫所藏の『天文要錄』、『天地瑞祥志』の鈔寫は昭和七年（1932年）のことであった³⁷。これは昭和六年（1931）に發注されており、研究所の評議員で天文曆算研究室の構成員を指導した新城新藏（1873～1938）の助言で入手されたと考えるべきようだ³⁸。

同じ昭和七年（1932）に、『大唐韶州雙峯山曹溪寶林傳』（原本は京都青蓮院所

³⁰新美寛（1937）310-311頁。

³¹京都帝國大學文學部（1922）。

³²京都帝國大學文學部（1935）。前注所掲の第一集から十三年を経て、この第二集は刊行された。あるいは東方文化學院京都研究所（1929年に創立）という新たな研究機關の責任者の地位に就いたことが、狩野にとって刊行を再開する動機の一つだったのだろうか。

³³京都帝國大學文學部（1942a）。

³⁴京都帝國大學文學部（1942b）。

³⁵東方學報（1941）171頁。

³⁶東方學報（1941）169頁に據れば、1941年5月1日に興亞院へ移管された。

³⁷兩書の複製は東方文化學院京都研究所（1934）62頁に著録される。

³⁸水口幹記（2005）187-189頁、武田時昌（2007）5頁に考證が見られる。

藏)が影照されている。『寶林傳』と略稱されるこの禪宗史書は佚書だったが、東方文化學院東京研究所研究員の常盤大定(1870~1945)が青蓮院で同年十一月十四日に卷六を發見し、彼から依頼された京都研究所宗教研究室研究員の塚本善隆(1898~1980)の働きで撮影に至った。常盤はやがて影印を世に出すが³⁹、元の寫眞を用いた影照本も京都研究所に架藏された⁴⁰。なお、この他には昭和九年(1934)に『韻鏡』(京都三寶院所藏)の影照本も作られた⁴¹。

ここで挙げた『天文要錄』等の鈔寫に示される尊經閣文庫こと育徳財團(舊加賀藩主前田家所藏の古典籍などを収める)との関係があつてのことだろうが、昭和十二年(1937)九月、吉川幸次郎が同文庫や宮内省圖書寮などに足を運び、歸洛の後、『玉燭寶典』尊經閣本・圖書寮本等の差異を、東方文化學院京都研究所内の談話會で報告している⁴²。吉川の『玉燭寶典』に對する興味は、年中行事に関わる記述が『禮記』「月令」等の校勘に資することに在つたようだ。このことは、侯爵前田家育徳財團(育徳財團を改稱)が刊行した同書の影印本のために彼が著した解題⁴³より窺われる。その執筆は、新村出と法學者で育徳財團の初代理事長清水澄(1868~1947)⁴⁴からの依頼によるという⁴⁵。實物を知る者に解題の執筆を頼めるのは、閱覽を認めればこそであり、舊鈔本の所藏者にも、京都研究所と交流を持つ利點があつたと言えよう。

東方文化學院京都研究所・東方文化研究所が撮影した漢籍舊鈔本は、前掲の諸例に止まらない。京都大學人文科學研究所が所藏する複製に限つても、架藏された年の順に昭和十一年(1936)の『古文孝經』(賀茂別雷神社)、『孝經』(高野山寶壽院)、『文選』殘卷(東寺觀智院)⁴⁶、十三年(1938)の『文選』殘卷(大阪・上野精一)⁴⁷、十六年(1941)の『周易』二點(足利學校遺蹟圖書館)、十七年(1942)の『五行大義』(神宮文庫)の影照本⁴⁸が知られる。書名の後の括弧内に示した當時の所藏者は、足利學校遺蹟圖書館(栃木縣足利市)を除けば、みな近畿地方の古社寺か収集家である。本節で先に觸れた九條家も、千年以上の間、京都で傳統を育てていた。また上野家は嘗て内藤が勤めた朝日新聞社の社主を務める家系で、

³⁹發見・撮影の経緯は『寶林傳』卷六の影印を含む常盤大定(1934)2頁に據る。

⁴⁰東方文化學院京都研究所(1934)62頁に著録される。

⁴¹東方文化學院京都研究所(1936)3頁に著録される。

⁴²東方學報(1938)402、411-412頁。

⁴³侯爵前田家育徳財團(1943)別冊、のち吉川幸次郎(1968)552-557頁。執筆に際して新美寛の助力や新村重山(重山は新村出の號)の示教を得たと末尾に記される。

⁴⁴太平洋戦争前の育徳財團やその清水澄との関係は菊池紳一(2016)37-47頁参照。

⁴⁵吉川幸次郎(1968)「第七卷三國六朝篇自跋」596頁。

⁴⁶以上三種は東方文化學院京都研究所(1938)16、722、248頁に各々著録される。

⁴⁷東方文化研究所(1941)38頁に著録される。

⁴⁸以上二種は京都大學人文科學研究所(1963)4、536頁に各々著録される。

戦後（1950年）に甲骨の一大収集を人文科学研究所に寄贈するなど、京都の中国学者との友誼は深い⁴⁹。

經書や『文選』に混じって、ここに書名が見える『五行大義』は、久邇宮家藏本が『東方文化叢書』での影印の対象に擬せられていたが⁵⁰、結局は実現しなかった。東方文化研究所は、久邇宮家藏本を轉寫した神宮文庫本を撮影したのである⁵¹。これより先、昭和十四年（1939）九月十一・十二日に東方文化研究所研究員の能田忠亮（1901～1989）、十二月十・十一日に能田と同じく研究員の藪内清（1906～2000）が神宮文庫の在る宇治山田（現伊勢市）に出張した記録が傳わる⁵²。所屬する天文曆算研究室の業務による資料の調査を通じて彼らは神宮文庫と交流を持ち、それが三年後の『五行大義』の撮影につながったのだろう。

複製ならぬ實物としては、狩野直喜が亡友富岡謙藏（1873～1918）遺愛の古寫本『周易正義』を得て、東方文化研究所に寄贈している⁵³。他にも研究所は竹苞樓（京都市の古書肆）から、舊鈔『論語』零片を購入した⁵⁴。これらを思えば、京都という研究所の所在地や所員の人脈が、資料の収集で有利に働いたことが見て取れる。要するに、いま確かめ得る範囲だと昭和七年（1932）から十七年（1942）まで、東方文化學院京都研究所・東方文化研究所は漢籍古寫本の複製を續けていたと考えられる。

四、京都研究所構成員の中國典籍日本古寫本への見方

それでは、前身から續く東方文化研究所による日本舊鈔本の博搜は、所外における中國學の研究に影響を及ぼしたのだろうか。文選學の大家として知られる斯波六郎（1894～1958）が恐らくは吉川との關係（京都帝國大學文學部で共に狩野直喜・鈴木虎雄から中國文學を學び、1926年に卒業した同級生⁵⁵）で上野本『文選』の複製（注47）を手に入れている⁵⁶。東方文化研究所が同書を撮影した時期、斯波

⁴⁹上野淳一（1976）、貝塚茂樹（1960）4-11頁参照。

⁵⁰東方學報（1931c）295頁、東方學報（1934）435頁。

⁵¹長澤規矩也（1973）56-57頁参照。長澤は「戦前は、原本が宮家の舊藏で、民間人はこの書によつて原本を窺ひ知る以外術がなかつた為、この書の價値は非常に高かつた」と述べる。

⁵²東方學報（1939b）131頁、東方學報（1940）147頁。

⁵³狩野が『周易正義』に記した跋文は東方學報（1939a）155頁に翻刻・収録されるが、末尾に「昭和十三年四月」とある。同書は東方文化研究所（1941）1頁に著録される。

⁵⁴東方文化研究所（1941）3頁に著録される。なお京都大學人文科学研究所に傳わる當該『論語』零片の圖書カードに「佐々木惣四郎」（竹苞樓の店主の姓名）と記される。

⁵⁵斯波の経歴・學問については東方學會（2000b）71-100頁に詳しい。

⁵⁶斯波の舊藏書として、廣島大學附屬圖書館（1999）66頁に東方文化學院京都研究所、東方文化研究所がそれぞれ撮影した『文選』觀智院本と上野本の複製が著録される。

は広島文理科大学助教授兼広島高等師範学校教授だった。彼が後に上野本の眉批をも用いながら、『文選』の編纂に劉孝綽（481～539）が主導的な役割を果たしたという新たな知見を示した⁵⁷ 事實は、既に述べたことがある⁵⁸。しかし、これは一つの例外に過ぎない。ほとんどの影照本は東方文化學院京都研究所や東方文化研究所における内部資料でしかなく、その存在は戦時中を挟んでほぼ忘れ去られる。

小島祐馬舊藏の『毛詩正義』「秦風」單疏本を例にとろう。この單疏本は早くより七つの残片を伝えるのみだが、うち富岡謙藏が四片、小島が二片、後に天理大學附屬天理圖書館が一片⁵⁹を所藏するようになった。吉川は富岡舊藏・小島所藏の残片を「果たして唐人の手に出るか、乃至はわが奈良朝人の手に出るかは、充分に定め難い」⁶⁰と稱する（唐鈔本と概ね考えられている點は、いま問わない）。内藤が小島の所有する残片を目睹したと述べる文章の初出⁶¹から考えて、入手は昭和四年（1929）以前で、『毛詩正義』の校訂に用いるべく同十二年（1937）に京都研究所が影照本を作成する（注23）。小島自身は論著でこれに一度も言及せず、京都帝國大學文學部教授の職を停年で退いた（1940年）後は、郷里の現高知市で中國社會思想史と中國革命の形勢に關する著述と農耕などに勤しんだ（1941～1966）⁶²。

阿部隆一（1917～1983）の手に成る日本舊鈔本のリストは、現物の所在が不明の場合も影印本の情報等に據って鈔本の存在を記すなど、昭和三十年代後半の成果ながら網羅的なことで知られる。それでさえも、元は一連の卷子に含まれ後に分斷した『毛詩正義』の富岡舊藏寫本と天理圖書館藏品を著録するが、小島所藏の斷片には言及するところが無い⁶³。かくて『京都帝國大學文學部景印唐鈔本第一集』（注31）にも収める富岡舊藏本（現在は京都市が所藏）が重要文化財に指定されたのに對して、小島鈔本の方は知る人も稀なままだった⁶⁴。小島の逝去から十五年を経た昭和五十六年（1981）夏、その舊藏文書類の中から見出され、遺族が藏書と共に高知大學へ寄贈するまで（現在は同大學學術情報基盤圖書館が所藏）、この状態が續く⁶⁵。原本にして然り、影照本の方に言及する文獻など皆無に近いと言える⁶⁶。

このことは、昭和四十年（1965）四月に附屬東洋學文獻センター（現東アジア人

⁵⁷ 斯波六郎（2004）7-8頁。この見解を示した當時の斯波は広島文理科大学教授だった。

⁵⁸ 永田知之（2015）。

⁵⁹ 天理圖書館（1960）47頁に著録、天理圖書館（1968）第三葉に寫眞が掲載される。

⁶⁰ 吉川幸次郎（1970）450頁。

⁶¹ 内藤虎次郎（1970）203頁、初出は1929年。

⁶² 岡村敬二（2014）159-230頁。

⁶³ 阿部隆一（1993）215頁。

⁶⁴ 小島舊藏の『毛詩正義』をめぐる事實は西脇常記（2016）63-81頁に依據した。

⁶⁵ 松田清（1999）36頁。

⁶⁶ 例外的に中田勇次郎（1981）193頁に見える文獻目録の中にこの影照本が挙げられる。

文情報學研究センター)が設置されるまで、人文科學研究所やその前身が藏する漢籍は外部に非公開だった點とも關わろう。確かに、所外の研究者にも閱覽の便宜を圖る場合はあった。東洋學文獻センターが設けられる前だが、中村璋八(1926～2015)は神宮文庫本『五行大義』のマイクロフィルムを利用している⁶⁷。また時期は分からないが、太田晶二郎(1913～1987)は人文科學研究所が所藏する尊經閣文庫本『天地瑞祥志』、『天文要録』の複製を目にしたと知られる⁶⁸。そこで得られた知見は、大なり、小なり、これらの學者の論著に生かされた。

だが、こういった例はそう多くない。東方文化學院京都研究所やその後身が編んだ歴代の漢籍目録に古寫本の影照は著録されていても、昭和四十年代まで部外者にとってそれらの利用はやはり難しかった。しかし、そればかりがこのような影照本の存在が知られなかった原因ではなかろう。より大きくは稀見の書を無闇と重視しない、研究所に勤めるスタッフの姿勢がそこに介在したと思われる。

確かに、天文曆算研究室では『天文要録』などの稀觀本を、先述のとおり早く(1932年)に複製していたし(注37)、同時期に新美寛らもそういった成果物を利用し始めていた⁶⁹。だが前者は歴史がなお浅い中國科學史の研究に用いる基礎資料を集める一貫としての複製であった。中村璋八や太田晶二郎が後にこれらの複製やマイクロフィルムを閱覽したのも(注67、68)、他に所藏の稀な資料だったからである。また、新美にしても日本傳存の文獻から漢籍の佚文を探す調査の過程で古寫本を用いたのだった。好事家ならぬ東方文化學院京都研究所の構成員にとっては當然のことだが、舊鈔本とは研究上の資料でしかなかった。これは逆に言えば、資料としての使用を離れば、かかる寫本や複製を持つことを聲高に述べ立てないことを意味する。經學文學研究室に至っては、この傾向がより著しかった。

中國のみならず各國で蓄積に富むこの分野では、『尚書正義』の校訂が典型だが、古鈔本は通行の刊本を糾す、具體的には宋版より古典の原型になお近い資料として、まず價值を持った。次に、吉川の講演録から一部を引いておく(講演の日付は昭和十二年⁷⁰十一月二十日)。彼は日本傳存の舊鈔『禮記正義』が校勘に甚だ資す

⁶⁷中村璋八(1976)247頁に據れば、中村は「昭和二十七・八年の頃、度々、京都大學人文科學研究所を訪れ、」平岡武夫より「研究所に五行大義鈔本のマイクロが藏せられていることを教えられ、それと現行本との校合を夜晩くまで、」平岡の研究室で行い、また新美寛の佚書・佚文収集のカード(注26に擧げる著作の基礎作業)を鈔寫した。なお彼は人文科學研究所にある『天地瑞祥志』の複製も利用している。中村璋八(1985)480頁。

⁶⁸太田晶二郎(1991)170頁注77参照。

⁶⁹新美寛・鈴木隆一(1968a)「凡例」、新美寛・鈴木隆一(1968b)の鈴木隆一「跋」4頁。

⁷⁰東方學報(1938)403頁に「十三年」とあるのは誤り。『東方學報(京都)』の當該冊が昭和十三年十月に刊行されており、またこれは京都研究所の第九回開所記念日講演だが、當時は昭和四年から足掛けで回数を稱えていたので、昭和十二年が正しいと判断される。

ること、同様の資料が敦煌文獻を除くと中國では皆無に近いことを説きつつ、注意すべき事柄の第三點としてこう述べる。

而うして燉煌のものは暫く舍き、其の我國に存します資料に就いては、之れを利用し研究するのに最も便利な地位に居りますのは、申す迄もなくわれわれ日本人であります。これは獨り地理的にそうであるばかりでなく、此等の資料の中には、其の支那語で書かれた本文が役に立つ以外に、之れに附加された乎古止點その他、國語の翻譯の部分が、支那語の本文と相助けて、古いテキストの形なり古い意義なりを證明する場合も、あまり多くはないが有るのでありまして、かかる條件からも亦然るのであります。即ちかかる資料を利用することはわれわれ日本の支那學者の特權である、特權であると共に又義務である、義務の全部ではありませんが其の一部であると考えます。所で鈔本の貴ぶべきことは、夙に諸先輩、ことに京都の諸先輩の唱道された所でありませんが、其の唱道の割には之れを研究することは未だ充分に行われて居らぬ様であります。只だ複製を作つて大切にするだけでは何にもなりません。之を研究せねばならぬ。此の點に關して更に皆様の注意を喚起したいというのが、其の三つであります⁷¹。

恐らくは内藤や狩野を主とする「京都の諸先輩の唱道」が、吉川のような次世代の研究者をして中國典籍日本古寫本に着目せしめた事實、並びに日本人がその研究に攜るべきだという主張を、ここに引いた言葉は餘すこと無く傳える。その中には吉川を初めとする人々が従事した『尚書正義』⁷²及び『毛詩正義』の、また吉川個人による『禮記注疏』「曲禮」の校勘⁷³を経験したことによる實感も込められていよう。同時に書目への著録や題跋の執筆、資料の複製に終始しがちだった過去の學者を超え、研究の材料として活かしてこそ舊鈔本は意味を持つという考えもそこには含まれる。古鈔本への向き合い方を問い、ひいては1930年代後半の京都にこういった意識を持つ學者が存在した意味で、興味深い言辭と言えよう。

⁷¹吉川幸次郎（1970）444-445頁。

⁷²第三節で論及した『尚書正義定本』の出版に先立って、その校勘の記録が『東方學報（京都）』に部分的に掲載され、いま吉川幸次郎（1975）257-597頁に收められる。

⁷³吉川幸次郎（1975）598-667頁に「昭和十二年三月」と時期を記す序を冠した校勘記を収める。なお「禮記注疏曲禮篇補校 吉川幸次郎研究報告」と題するこの校勘記の青焼き草稿が京都大學大學院文學研究科圖書館に所藏される。

五、おわりに

昭和二十四年（1949）四月、東方文化研究所は京都大學人文科學研究所の一部となった。新しい研究所においても、日本古寫本を利用した研究を續ける例はあり、殊に『白氏文集』の會讀を主題とする共同研究班に集った研究者は、その典型だった。當該の研究班で班長を務めた平岡武夫は、戦前に内野本『古文尚書』の複製（第三節、注18）に加わった經驗を持つ。自身も乾板による撮影に攜わった、當時の苦心を回想して、平岡はこう述べている。

それで、一日に二十枚も撮れたら嬉しいんです。しかし、毎日、その家に行ってお邪魔するのが氣の毒で、氣が氣ではないんです。[中略]そこで、僕は校勘するのに字が讀めたらいいんで、「早う寫してくれ」言うたら、技師が怒りましてね。「私は本を寫すんだ。本の中で字がこうゆうふうになつとるのを寫すんだ。だから、それで嫌なら俺は寫さん。あんたが勝手に寫せ！」とストライキやられましてね。一面、困りましたけれど、「アアなるほど、仕事というものはこうゆうふうにするべきものなのか」という教訓を得ました。文字の異同は、字の格好が違ごうていることを識別するばかりでなしに、本の中における文字がどうかということ、その文字を本の中に見なければいけない、決して時間ばかり急いではいけないんだということを教えられました。

これは、今日初めて言うことですがけれども、その本をのちに本屋を通して、あるところが買ったんですよ。ところが、その本の値段はね、僕らが寫眞に使うた費用より安いんですよ。それで、倉石先生が、「これは言わずにおきましょう」と言われまして…（笑）⁷⁴。

撮影（1935年10月）からこの談話（1991年8月25日）まで半世紀以上を経ているので、あるいは證言者の記憶違いなども含まれるかもしれない。だが、それにしても東方文化學院京都研究所が潤澤な資金⁷⁵、職人氣質の優れた專屬の寫眞家⁷⁶を擁し、書物についての教訓を得る機會をまだ若い研究者に結果として與えていたことは、ここから窺えよう。これほどまでに恵まれた環境は得られないにせよ、二十世紀後半における京都大學人文科學研究所の中國學者も、中國典籍日本古寫

⁷⁴平岡武夫（1994）40-41頁。「その家」は、『古文尚書』を所藏した内野家を指す。

⁷⁵内野五郎三舊藏書の賣り立てで、『古文尚書』は2102圓で落札され、靜嘉堂文庫の有に歸した。反町茂雄（1986）198-200頁參照。平岡の談話を信じれば、京都研究所は同じ鈔本の撮影にこれを上回る經費を支出したことになる。

⁷⁶この際の撮影を擔當した羽館易（引用中の「技師」）について、平岡は「非常に眞面目で、腕もしっかりしている人です」と述べる。平岡武夫（1994）42頁。

本などのより古い資料を用いて優れた研究業績を上げ続けた。しかし、その一方で研究の資料としての役割を終えた舊鈔本の複製が時間と共に存在を忘れ去られる傾向も、太平洋戦争の前後でそうは変わらなかった。つまるところ、京都の中國學徒はどこまで行っても研究者であって、好事家ではあり得なかったのである。

今日では影印本やデジタルアーカイブ等を通じてより鮮明な畫像が見られるので⁷⁷、人文科學研究所に残る日本古寫本を複製した影照本の相當數は、資料としての役目を終えたと言えよう。しかし『尚書正義』のような形を取らずとも、その前身組織で漢籍古寫本の複製が研究の材料として重要な意味を持った點は争えない。かかる學術史の一齣を知るよすがとして、大方の記憶から失われたそれらの複製について述べた次第である。(文中敬稱略)

参考文献一覧

(著者名等の後の括弧で括った數字はその論著の發表・出版年を意味する)

阿部隆一(1993):「本邦現存漢籍古寫本類所在略目録」、阿部隆一著、慶應義塾大學附屬研究所編纂『阿部隆一遺稿集 第1卷 宋元版篇』(汲古書院)

上野淳一(1976):「内藤湖南先生と上野三代」、内藤虎次郎『内藤湖南全集』14(筑摩書房)「月報」

太田晶二郎(1991):『太田晶二郎著作集』1、小論關連部分は「『天地瑞祥志』略説——附けたり、所引の唐令佚文」として『東京大學史料編纂所報』7(1972年)に初出。

岡村敬二(2014):『京大東洋學者 小島祐馬の生涯』(臨川書店)

貝塚茂樹(1960):『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字 本文篇』(京都大學人文科學研究所)

狩野直喜(1980):『讀書纂餘』(みすず書房)

菊池紳一(2016):『加賀前田家と尊經閣文庫——文化財を守り、傳えた人々』(勉誠出版)、小論關連部分は「前田利爲侯の文化事業」として石川縣立美術館編集『前田利爲と尊經閣文庫』(石川縣立美術館編集、1998年)に初出。

舊鈔卷子本莊子殘卷校勘記(1932):『舊鈔卷子本莊子殘卷校勘記』(東方文化研究所)

京都大學人文科學研究所(1963):『京都大學人文科學研究所漢籍分類目録』上(京都大學人文科學研究所)

京都大學人文科學研究所(1979):『人文科學研究所50年』(京都大學人文科學研究所)

⁷⁷例えば第四節で觸れた小島祐馬舊藏『毛詩正義』の殘片の場合、高知大學附屬圖書館(1987)の口繪にその彩色圖版が掲載されている。

- 京都大學文學部（1959）：京都大學文學部編輯『京都大學文學部漢籍分類目錄 第一』（京都大學文學部）
- 京都帝國大學文學部（1922）：京都帝國大學文學部編『京都帝國大學文學部景印唐鈔本第一集』（京都帝國大學文學部）
- 京都帝國大學文學部（1935）：京都帝國大學文學部編『京都帝國大學文學部景印舊鈔本第二集』（京都帝國大學文學部）
- 京都帝國大學文學部（1942a）：京都帝國大學文學部編『京都帝國大學文學部景印舊鈔本第九集』（京都帝國大學文學部）
- 京都帝國大學文學部（1942b）：京都帝國大學文學部編『京都帝國大學文學部景印舊鈔本第十集』（京都帝國大學文學部）
- 經籍訪古志（2014）：[日] 澁江全善・森立之等撰、杜澤遜・班龍門點校『經籍訪古志』（上海古籍出版社）
- 侯爵前田家育德財團（1943）：侯爵前田家育德財團編輯『玉燭寶典』（侯爵前田家育德財團）
- 高知大學附屬圖書館（1987）：高知大學附屬圖書館編『小島文庫目錄』（高知大學附屬圖書館）
- 古鈔本文鏡秘府論（1930）：『古鈔本文鏡秘府論』（東方文化學院）
- 古文尚書（1939）：東方文化研究所編『古文尚書』（東方文化研究所）
- 斯波六郎（2004）：『六朝文學への思索』（創文社）、小論関連部分は「昭明太子」として吉川幸次郎編、麗澤社編輯『中華六十名家言行録 青木正兒博士還暦記念』（弘文堂書房、1948年）に初出。
- 尚書正義定本（1939）：東方文化研究所經學文學研究室編『尚書正義定本 第1冊 虞書』（東方文化研究所）
- 尚書正義定本（1945）：東方文化研究所編『尚書正義定本 第一』（全國書房）
- 鈴木虎雄（1923）：「文鏡秘府論を校勘して」、『支那學』3-4
- 莊子雜篇（1930）：『莊子雜篇』（東方文化學院）
- 反町茂雄（1986）：『一古書肆の思い出 2 賈を待つ者』（平凡社）
- 大唐大慈恩寺三藏法師傳（1932）：東方文化學院京都研究所編輯『大唐大慈恩寺三藏法師傳』（東方文化學院京都研究所）
- 武内義雄（1978）：『武内義雄全集 第6卷 諸子篇 1』（角川書店）、小論関連部分は「莊子攷」として『藝文』9-8（1918年）に初出。

- 武内義雄（1979）：『武内義雄全集 第3卷 儒教篇2』（角川書店）、小論関連部分は「隸古定尚書に就いて」として『支那學』8-3（1936年）に初出。
- 武田時昌（2007）：「新城新藏博士の迷信研究——『大唐陰陽書』購入餘話」、『漢字と情報』14
- 天理圖書館（1960）：天理圖書館編輯『天理圖書館稀書目録 和漢書之部 第三』（天理大學出版部）
- 天理圖書館（1968）：天理圖書館編輯『古冊殘葉』（天理大學出版部）
- 唐過所（1935）：『唐過所』（東方文化學院）
- 東京大學東洋文化研究所（1973）：『東京大學東洋文化研究所漢籍分類目録』（東京大學東洋文化研究所）
- 唐鈔本（1981）：中田勇次郎監修、大阪市立美術館編『唐鈔本』（同朋舎出版）
- 東方學報（1931a）：「彙報・東方文化學院京都研究所開所記念講演會」、『東方學報（京都）』1
- 東方學報（1931b）：「彙報・古書複製事業の概況」、『東方學報（東京）』1
- 東方學報（1931c）：「彙報・今年度古書複製事業」、『東方學報（東京）』2
- 東方學報（1934）：「彙報・古書複製事業概況」、『東方學報（東京）』5
- 東方學報（1936a）：「彙報・古書複製事業第一期完了」、『東方學報（東京）』6
- 東方學報（1936b）：「彙報・連續講演會」、『東方學報（京都）』7
- 東方學報（1938）：「彙報」、『東方學報（京都）』9
- 東方學報（1939a）：「本所善本提要」、『東方學報（京都）』10-1
- 東方學報（1939b）：「彙報・所員出張竝に留學」、『東方學報（京都）』10-3
- 東方學報（1940）：「彙報・所員出張」、『東方學報（京都）』11-1
- 東方學報（1941）：「彙報」、『東方學報（京都）』12-1
- 東方學會（2000a）：財團法人東方學會編『東方學回想IV 先學を語る（3）』（刀水書房）、小論関連部分は「先學を語る 武内義雄博士」として『東方學』58（1979年）に初出。
- 東方學會（2000b）：財團法人東方學會編『東方學回想V 先學を語る（4）』（刀水書房）、小論関連部分は「先學を語る 斯波六郎博士」として『東方學』61（1981年）に初出。
- 東方文化學院京都研究所（1934）：吉川幸次郎・渡邊幸三・笠原仲二・倉田淳之助校『東方文化學院京都研究所漢籍簡目 昭和九年七月初訂』（東方文化學院京都研究所）

- 東方文化學院京都研究所（1936）：吉川幸次郎・渡邊幸三・玉貫公寛編『東方文化學院京都研究所新增漢籍目錄 昭和九年八月至十一年二月』（東方文化學院京都研究所）
- 東方文化學院京都研究所（1938）：『東方文化學院京都研究所漢籍目錄』（東方文化學院京都研究所）
- 東方文化研究所（1941）：『東方文化研究所續增漢籍目錄 昭和十二年九月至十六年二月』（東方文化研究所）
- 常盤大定（1934）：『寶林傳の研究』（東方文化學院東京研究所）、小論関連部分は「寶林傳の研究」として『東方學報（東京）』4（1933年）に初出。
- 内藤虎次郎（1969）：『内藤湖南全集』9（筑摩書房）、小論関連部分は『弘法大師の文藝』（六大新報社、1912年）として初出。
- 内藤虎次郎（1970）：『内藤湖南全集』7（筑摩書房）、小論関連部分は「影印祕府尊藏宋槧單本尚書正義解題」、「三井寺所藏の唐過所に就て」として内藤虎次郎著、大阪毎日新聞社編纂『影印祕府尊藏宋槧單本尚書正義解題』（大阪毎日新聞社、1929年）、桑原博士還暦記念祝賀會編纂『桑原博士還暦記念東洋史論叢』（弘文堂書房、1931年）に各々初出。
- 長澤規矩也（1973）：長澤規矩也編輯『神宮文庫漢籍善本解題』（神宮司廳）
- 中田勇次郎（1981）：中田勇次郎監修、大阪市立美術館編『唐鈔本』（同朋舎出版）
- 永田知之（2015）：「上野本『文選』殘卷に寄せて——『文選』讀書史斷想」、『中國典籍日本古寫本の研究 Newsletter』II
- 中村璋八（1976）：『五行大義の基礎的研究』（明德出版社）
- 中村璋八（1985）：『日本陰陽道書の研究』（汲古書院）、小論関連部分は「天文要録について」として『櫻美林大學 中國文學論叢』2（1970年）に初出。
- 新美寛（1937）：「新獲文選集注斷簡」、『東方學報（京都）』8
- 新美寛・鈴木隆一（1968a）：新美寛編、鈴木隆一補『本邦殘存典籍による輯佚資料集成』（京都大學人文科學研究所）
- 新美寛・鈴木隆一（1968b）：新美寛編、鈴木隆一補『本邦殘存典籍による輯佚資料集成續』（京都大學人文科學研究所）
- 西脇常記（2016）：『中國古典時代の文書の世界——トルファン文書の整理と研究』（知泉書館）、小論関連部分は「『毛詩正義』寫本殘簡について——消えたベルリンの1殘簡と日本に傳世する7殘簡」として『文化史學』67（2011年）に初出。
- 平岡武夫（1994）：「平岡武夫先生に聞く」、太田次男等編集『白居易研究講座 第5卷 白詩受容を繞る諸問題』（勉誠社）

廣島大學附屬圖書館（1999）：廣島大學附屬圖書館編集『廣島大學斯波文庫漢籍目錄』（廣島大學附屬圖書館）

松田清（1999）：松田清解説「小島祐馬舊藏「對支文化事業關係文書」、『所報人文』46（創立70周年記念號）

水口幹記（2005）：『日本古代漢籍受容の史的硏究』（汲古書院）

山根幸夫（2005）：『東方文化事業の歴史——昭和前期における日中文化交流』（汲古書院）

吉川幸次郎（1968）：『吉川幸次郎全集』7（筑摩書房）、小論關連部分は「舊鈔本古文尚書跋」、「玉燭寶典解題」として古文尚書（1939）、侯爵前田家育徳財團（1943）に各々初出。

吉川幸次郎（1970）：『吉川幸次郎全集』10（筑摩書房）、小論關連部分は「舊鈔本禮記正義を校勘して——第九回開所記念日講演」、經學文學硏究室（吉川幸次郎記）「毛詩正義校定資料解説」として『東方學報（京都）』9（1938年）、『東方學報（京都）』13-2（1943年）に各々初出。

吉川幸次郎（1975）：『吉川幸次郎全集』21、小論關連部分は「讀尚書注疏記」、「禮記注疏曲禮篇校記」で前者は經學文學硏究室の名義によって『東方學報（京都）』7（1936年）から11-4（1941年）までの11-3（1940年）を除く毎號に初出。

（作者は京都大學人文科學硏究所准教授）

顧野王原本玉篇水部殘卷について*

高田時雄

一、問題の所在

顧野王の原本玉篇は、全三十卷のうち卷八、卷九、卷十八、卷十九、卷二十二、卷二十四、卷二十七が日本國內に傳來しているが、首尾完存するもの或いはほぼ全卷を存するものは卷九、卷二十二、卷二十七の三卷に過ぎない。卷十八は寫本そのものに「卷十八之後分」と注記してあるとおりに後半部だけで、卷八及び卷二十四に至っては、それぞれ八行半、十三行を存するのみの文字どおり斷簡である。而して小論の扱う卷十九水部第二百八十五は、現状で中間の百二十八行一百四十四字を伝えるが、これは水部全體のほぼ五、六分の一の分量である。

長澤規矩也氏の「原本玉篇古寫本斷簡の行方」という一文¹は、主として「現存古寫本に已に佚した斷簡」の一部を模寫本によって補い得ることを述べたものだが、とりわけ問題となるものが卷十九水部殘卷であるとして、現行影印本²（後掲圖一）の前に以下の甲乙丙丁の部分合わせて二十六行が存したことを謂う。

- 甲 沔至湛 十一行 安田文庫所藏
- 乙 つづき 一行（古文の湛字を含む）
- 丙 湮至瀑 十二行
- 丁 つづき 湮至潦二行

さて水部殘卷は、「南都東大寺尊勝院に傳はり訪古志同人の著録する所となりしが、後その初の廿六行一本は柏木氏の手歸し、濩字以下は猶尊勝院に存したるに、この後の分も更に同院より逸出せりと見えて大正四年十二月奈良の北畠男爵及び橋井家の賣立の際亦藤田家に入り、柏木氏の所藏もまた今は同家に存せり」と

*小文は JSPS 科學研究費基盤研究 (A)「中國典籍日本古寫本の研究」(25244015) による成果の一部である。

¹『書誌學』第 14 卷第 4 號（昭和 15 年 4 月）、28-31 頁。のち『長澤規矩也著作集』第 4 卷（東京：汲古書院、昭和 58 年 12 月）28-31 頁に収録。

²昭和十年（1935）東方文化學院用大阪藤田氏藏抄本景印「東方文化叢書」第六。

岡井愼吾の『玉篇の研究』に解説する如く³、これらの二十六行は明治初期には柏木探古が持っていたものであるが、長澤氏の上掲文は、その二十六行の傳承過程を現存する模寫本によって考えたものである。

甲の安田文庫所藏斷簡十一行は、安田善次郎（1879-1936）の蒐儲であったが、戦災により焼失した。幸いに川瀬一馬氏の報告があり⁴、そこに寫眞も附してあるので（圖二）、原姿を窺い知ることが出来る。該寫本の文字及び風格を、現在藤田氏の所藏する濩字以下と見比べてみれば、これらが同一寫本の離れであることは一見して明瞭である。

一方で乙、丙、丁の計十五行は、『古逸叢書』には收められているが、今日ではその行方は分からないとされる。そもそも甲乙丙丁の順序も『古逸叢書』本のそれであって、伴信友寫本など、模寫本には丙、甲、乙、丁の順になっているものがあって、同じではない。長澤氏によれば、それは原古寫本に錯簡があったからであろうと推測する。小文では丙、丁の部分に当たる新材料の出現を報告するとともに、關聯する事項、とりわけ柏木探古が所藏していたとされる斷簡について若干の考察を行いたい。

二、柏木探古と玉篇卷十九

光緒十年（1884）、原本玉篇が楊守敬（1839-1915）によって『古逸叢書』中に収録されるに当たっては、卷十八之後分とともに、卷十九卷首部分の底本提供を柏木探古に仰いだことが知られている。『古逸叢書』の出版と並行して柏木探古自身も「卷十八之後分」を影印出版したが、長澤氏によればこれは楊守敬が借用に對する謝禮の意味を込めて版下を提供したものとされるが⁵、おそらくその通りであろう。柏木による影印本の卷末には明治十五年（1882）冬十月望後三日の日付を有する柏木の跋文が印刷されており、そこには「原本玉篇卷十八後分一卷係于大和國東大寺尊勝院奉藏、明治甲戌（1874）流傳歸余手。其佗零本今見存四卷、其一則卷九、自言部譚字至幸部執字、可惜今不知所在、但中間自册部嗣字至缺部歎字六十八行藏于京都福井氏。其二則卷十九水部、自沔字至潦字二十六行余藏之、自濩字至洗字藏于東大寺尊勝院（後略）」とある。柏木は明治甲戌（七年）に卷十八

³岡井愼吾『玉篇の研究』、東京：東洋文庫、昭和8年、58頁。

⁴川瀬一馬「玉篇水部の斷簡について」『椎園』第一輯（昭和12年1月）、のち川瀬『日本書誌學之研究』（東京：講談社、昭和18年）、1479-1482頁。この安田文庫の斷簡は大槻磐溪（1801-1878）の貼込帖「知見開導帖」中にあり、そこには大槻による皇紀2534年（明治7年）の手跋があって、湯島の圓満寺の僧から贈られたものという。

⁵長澤前掲文、30頁。また同氏「楊愼吾日本訪書考」『書誌學』第9卷第1號（昭和12年7月）、のち『長澤規矩也著作集』第2卷（東京：汲古書院、昭和57年11月）に収録、その261頁。

之後分を東大寺尊勝院から得たばかりでなく、同じく尊勝院所藏の卷十九水部のうち冷字から潦字に至る二十六行をも所持していると云う。

柏木貨一郎(1841-1898)は、諱を政矩、探古齋と號した。普通、號を用いて柏木探古と稱される。もと絲物問屋辻又四郎の六男として生まれ、幕府小普請方の大工棟梁柏木家の養子に入り、同家を繼いだ。しかし時はすでに慶應四年(1967)、同年末には改元して明治となっていた⁶。家祿を失った柏木は趣味の書畫骨董などに耽溺する日々を送っていたが、日本における博物館草創の功勞者町田久成(1838-1897)と懇意になり、明治五年、新政府が行った社寺寶物調査、いわゆる壬申検査に際して、町田や内田正雄(1839-1876)、蜷川式胤(1835-1882)等に隨行して、京阪及び奈良などへ赴いた。正規の雇いではなく、あくまで「古器舊物」を寫生するための助手の身分であった。調査中の行動については、蜷川式胤による旅行記録『奈良之筋道』⁷に散見している。柏木は玉篇「卷十八之後分」を得たのを上記跋文で明治七年とするが、ひょっとするとこれは明治五年の壬申検査の時であったかもしれない。卷十九の水部斷簡二十六行もまた同時の所獲であったかもしれない。

柏木探古が楊守敬に協力して玉篇卷十八之後分及び卷十九水部殘卷を影刻したことはすでに觸れたが、事の序でにその交渉の一端を垣間みることのできる材料を紹介しておきたい。先年、京都の某古書肆に柏木の原稿類一括が賣りに出されたことがあった。たまたま目録にその書影の一部が載っているのを讀んで見ると、楊守敬に當てた書簡であり、まさしく玉篇の影刻に關わる内容であった。残念ながら後半部分が寫眞に寫っていなかったもので、急ぎ同書肆に駆けつけ筆録させてもらったものが手許にある。以下がその全文である。

楊守敬先生閣下

玉篇刻成之期、遲延萬謝、即今日呈。刻成九板、告以結了。但是等皆未校者、固即自明日爲較原本以補刻之。其中一葉^{葉十}刻稍粗、校之原本、筆畫見有差、以之我責梓人約無價再刻。先生諾之、且先日呈郵書以請渡金而待先生之報、已數日。至今日尙未收回報、又今日梓人來告刻成以促渡金。然我無力者也。雖暫時得、何能出重金。因我太困却。先生告此情于黎公以速渡金。若今不能渡金額、先以明日渡五十圓乃至七十圓而後不出十日校成之日渡殘價亦可、宜隨先生之意耳。若先生有故不能渡金、必明日書其由以郵報是祈。

十月八日 陰曆八月七日

⁶大川三雄「工匠・柏木貨一郎の経歴とその私的評價について」『日本建築學會計畫系論文集』第459號(1994年5月)、147-156頁。

⁷米崎清實『蜷川式胤「奈良の道筋」』(東京：中央公論美術出版、平成17年)。

楊守敬は日本に來た當初、古寫本など日本に傳來する中國古典籍に關してほとんど知識を持ち合わせなかった。それが森立之(1807-1885)や向山黃村(1826-1897)などこの方面に詳しい人物との交流を通じて次第に眼識を有するようになっていったのである。顧野王玉篇についても同様で、はじめは中々信じなかったらしい。

かの西村兼文が次のようなエピソードを傳えている：「先年東京に於て有名なる楊守敬に逢ひ此話(日本傳存原本玉篇のこと——高田)に及びたりしも、初めは疑ひて中々承引せざりしが、向山黃村子の談話と柏木探古子の所持せる一卷とを見て、始めて此書のあるを知ってより感歎ただならず遂に手の及ぶ限りを寫したり。」⁸この原本玉篇に對する開眼が、『古逸叢書』への収録のきっかけとなった。楊守敬は諸家に請うて卷九、卷十八之後分、卷十九、卷二十二、卷二十七の影刻を完成させる。かくしてわずかな斷簡を除く重要な寫本はほぼすべて網羅された。なかでも卷十八之後分と卷十九の卷首二十六行については柏木探古の全面的な協力あって始めて可能になったものである。資金は楊守敬が工面したとはいえ、刻工との連絡及び版下の校正に至るまで、すべて柏木が擔當したことを、上の書簡から窺うことが出来る。書簡中に見える「梓人」とは『古逸叢書』の彫刻を行った四代目木村嘉平(1855-1883)である⁹。書簡の日付十月八日(陰曆八月七日)は、柏木の「卷十八之後分」が出版された明治十五年(1882)でなければならない。柏木が跋文を執筆する十日前である。『古逸叢書』の玉篇卷十八之後分の版下は柏木本のものがほぼそのまま使用されたことは勿論である。

上は卷十八之後分の影刻に關する經緯だが、卷十九についても柏木は楊守敬に少なからざる援助を與えたことは想像に難くない。これらの二十六行は柏木の手にあったことからすれば、これは當然である。

では、現在藤田氏に歸している瀟字以下の部分に前接する二十六行の状態は、當時どのようであったらうか。上掲の『古逸叢書』の順序が甲乙丙丁であることはすでに見た。さらに柏木の跋文にいう「卷十九水部、自沔字至潦字二十六行余藏之」という口吻からすれば、沔字から潦字に至る二十六行が、この時点では繋がっていたようにも思われる。もっとも甲乙丙丁がすでにばらばらの四斷片であったとしても、大廣益會本の順序にしたがって排列すれば同じ結果を得ることが出来る。甲乙丙丁各斷簡のありようは相變わらず分明を缺くが、少なくともその状態の一部を教えてくれる材料がある。

⁸西村兼文『西村隨筆』「顧野王玉篇の事」。西村高知縣佐川町の青山文庫所藏本第五冊による。

⁹木村嘉平については、木村嘉次『字彫り
版本師』木村嘉平とその刻本』(日本書誌學大系 13、東京：青裳堂書店、昭和 55 年)を參照。

三、湖北省博物館所藏斷簡

筆者は2014年秋に湖北省博物館を訪れた際、ゆくりなくも玉篇水部寫本に遭遇した。それは古ぼけた古筆手鑑に貼り込まれたもので、湮字に始まり潦字に終わる、計十四行からなる斷簡であった¹⁰（圖三）。楊守敬の舊藏品は多くが臺北の故宮博物院に歸したが、湖北省博物館にも古寫本の類が少なからず残されていることが知られている。同館訪問の目的はこれら古寫本と敦煌寫本とであったが、筆者がそれを見終わった後、館員王曉鐘氏がこれも楊守敬の所藏品だと云ってわざわざ持ち出してくれたものが、この手鑑であった。ほとんどすべて假名の古筆切であり、筆者の興味を引くものはほとんどなかったが、頁を繰ってこの一葉に至った時には我が目を疑ったほどである。玉篇の寫本であることは間違いないが、おそらく江戸時代の模寫であろうくらいに思っていたところ、歸國後に影印本と對照してみても、はじめてこの十四行が現在失われた部分に相當することを確認できた時には、更に驚いた。この手鑑にはほかにも元官版大藏經の諸官列名四折分¹¹が貼ってあったが、これは楊守敬の『留眞譜初編』に掲載されているものと蟲損部まで一致する¹²。つまりこの手鑑が楊守敬の手にあったものであることを傍證する。おそらくはもと柏木探古の所持していたもので、楊守敬に譲られたものではあるまいか。

この十四行斷簡は安田文庫舊藏の十二行とともに、藤田氏所藏本から引き離された部分であることは間違いない。そしてこの十四行は長澤氏のいう丙、丁の部分に当たるものである。意外であったのは、丙と丁とが繋がっていて、瀑の行と次の涓の行との間にまったく斷裂が見られないことである。

長澤氏は上に引いた一文で、六種の模寫本を擧げているが、卷十九水部を有する寫本としては、京都大學所藏の伴信友手寫本¹³、その轉寫本である帝國圖書館藏

¹⁰撮影させてもらったのはいいが、その場で確認を怠ったため、歸ってから見てみるとこのようなピンボケ寫眞であった。その後再撮影の機会を得ずに現在に至っているのは、汗顔の至りと言うほかない。いずれ鮮明な寫眞を得て披露したい。

¹¹これは元官版大藏經の至元二年跋文に續けて書かれた諸官列名の一部である。手鑑に見えるのは「昭信校尉析成局大師蘇重兒」に始まり、「奉訓大夫同僉徽政院事董阿出」に終わる二十四行。鶉養徹定「譯場列位」『解題叢書』（東京：廣谷國書刊行會、大正14年）399-400頁には、武州縁山經閣元本藏（三縁山増上寺の元藏）に據ってこの列名の録文を出し、また小野玄妙「元代松江府僧録管主八大師の刻藏事蹟」『佛典研究』第2卷第13號（1930）7-9頁にも、東京中谷在禪氏所藏本によった録文が出してある。元の官刻大藏經については、以前はこの跋文しか知られず、まぼろしの大藏經であったが、1979年に雲南省圖書館から實物23種32巻が発見された。童瑋、方廣錫、金志良「元代官刻大藏經的發見」『文物』1984年第12期、82-88頁を参照。

¹²光緒辛丑年（1927）宜都楊氏刊本、第十一佛部、第五、六葉。

¹³京都大學所藏の伴信友による玉篇寫本は三冊からなり、「伴信友校藏書」の第七から第九冊を占める。上、中冊には天保六歲次乙未年（1835）九月八日の跋があり、後に補った下冊の末には弘

本、および静嘉堂文庫所蔵本二種である。静嘉堂の二種は、一が山田以文舊藏本であり、一が森立之舊藏¹⁴とされる松井文庫本である。ちなみに長澤氏は、伴信友本は見えていない。また長澤氏が利用するに及ばなかったものに、現在臺北の故宮博物院に所蔵される楊守敬舊藏寫本がある¹⁵この寫本は先年影印出版され¹⁶、容易に見ることができるようになった。ところがこれらの模寫本をみると、すべて湮に始まり洗に終わるものであって、同一寫本に由來するものと考えざるを得ない。山田以文は天保六年九月に逝去しているから、その舊藏本がこれら諸本の中ではもっとも古い寫本ということになるが、筆者未見である。ただ湮字から始まっているということだから、巻首の順序など他の寫本と同じと考えて差し支えなからうと思われる。

さて湖北省博物館の斷簡は丙、丁の部分に当たり、安田文庫舊藏本は甲に該当することが分かった。残念ながら乙の一行については所在不明のままだが、首部二十六行のうち二十五行までが見出し得たことになる。しかもこれらの寫本は文字や寫本の染みの状態などから、明らかに一連のものと考えられるから、當初のつながり具合を考えるには最適の材料である。

いま伴信友寫本、田澤仲舒寫本について見ると、湮至瀑の十二行（丙）と沔至澁の十一行（甲）のあいだに斷裂があるように寫してある。そして沔至澁の十一行のあとには何らの斷裂がなく、乙の一行と涓至潦二行（丁）とが濩字の前に続くのである。つまりこれらの寫本（及びそれらが依據したもとの寫本）の状態は、濩字に始まる百四十二行と、湮至瀑十二行の斷簡とから成っていたという推測が成り立つ。湮至瀑十二行（丙）はもともと乙と丁の間に入っていなければならぬものが、抜け落ちて別に添えられていたものであろう。また模寫本のなかには、濩字にはじまる部分だけを寫し、湮至瀑十二行のないものもあつたらしい。

『經籍訪古志』の初稿本¹⁷及び森立之約之補注本に「一爲水部湮字至洗字^{中有紙質損壞處}」とあるものを、徐氏鉛印本¹⁸では「沔字至洗字」に作ってある¹⁹。徐氏鉛印本の底

化三年（1846）二月十九日の跋がある。卷九水部は中冊に見えている。

¹⁴ 森約之による慶應元年（1865）十月の寫本。

¹⁵ この模寫本の巻首には田澤仲舒の手になる天保乙未（1835）冬十月の序文があつて、田澤が自分で寫したことを述べている。田澤仲舒は醫師にして和漢の學に詳しく、また藏書家でもあつた。著作に『語籟』五十五卷、『字籟』九卷、『雜籟』二卷、『醫家奇賞』十集などがある。その書寫年は奇しくも伴信友の跋と同じ天保六年である。またこの本には巻末に朽木綱泰（1769-1852）の識語があつて、田澤から朽木の所有に轉じたことがわかる。

¹⁶ 渡邊剛毅監修『中華民國國立故宮博物院藏原本玉篇』（臨南寺學術研究資料集成第二）、大阪：椋伽林發行、1994年。

¹⁷ 『經籍訪古志初稿本』、日本書誌學會、昭和10年刊。

¹⁸ 光緒十一年（1885）六合徐承祖刊本。

¹⁹ 國書刊行會の『解題叢書』本は、森約之の自筆本を底本とし、鉛印本で校したというように、該

本は傳寫本の一であり、誤寫の多いものというが²⁰、それにしてもこれは湮字至瀑字の部分で本が世上に存在したことを物語るものと言えよう。

ただ不可解なのは、川瀬一馬氏が「大槻磐溪の明治七年の手識には些も柏木探古の舊藏に係ることを述べてをらず、又、明治十五年に探古はなほ家藏の如き言辭を記してゐるのは、大いなる矛盾である」と指摘することである²¹。安田文庫の斷簡は明治七年以前には大槻磐溪の手中にあったことは、大槻の手識を信じる限り間違いない。一方、柏木が明治十五年の跋文に二十六行を所持していることからすれば、明治十五年の時點で大槻磐溪の貼込帖「知見開導帖」をすでに柏木が入手しており、その後、柏木から轉じて安田文庫に入ったものと考えざるを得ない。つまり柏木のいう二十六行なるものは、手鑑に貼り込まれたものを所持していたということになる。不明の一行（乙）もまた手鑑にあったものであろう。ではこれらの手鑑に貼り込まれた斷簡は、やはり東大寺尊勝院から逸出したものなのであろうか。

結語

再三繰り返すことになって恐縮だが、安田文庫の十一行、湖北省博物館の十四行は、現在藤田家の所藏になっている瀟字以下の部分と同一の寫本である。そして湖北省博物館の十四行から判断する限り、丙、丁の順序は間違いなくそうなっていた。しかるに明治以前に作られた模寫本では、すべて丙、甲、乙、丁の順序である。これは一體どうしたことか。簡單には説明がつかない問題であるが、模寫本の原本では、湮字至瀑字の十二行が分離していたと考えざるを得ない。一方で、いまわれわれが手にしている寫本、すなわち藤田家の藏品及びそれに前接する二十六行を加えた寫本では、丙、丁が繋がっている點で際立った相違がある。長澤氏は、「寧ろ、原古寫本に錯簡ありしものと考へんか。古逸叢書は摹刻成って順を正したるもの」²²というが、それでは説明がつかない。模寫本の早い段階で湮字至瀑字が分離していたとするしかない。いま眼にする模寫本はすべてその本から派生しているのである。

當箇所（40頁）では「湮字」の旁に「冷イ」と注する。異本（鉛印本）では冷字になっているというわけである。なお『經籍訪古志』の諸本については、長澤規矩也「『經籍訪古志』考」に詳しい。もと『圖書館雜誌』第29年第11號（通卷192號）昭和10年11月、のち『長澤規矩也著作集』第二卷（東京：汲古書院、1982年）、166-234頁に再録。

²⁰前注の長澤文、206-207頁。

²¹川瀬上掲文、1481頁。

²²長澤「原本玉篇古寫本斷簡の行方」、『著作集』第二卷、31頁。

また長澤氏は柏木の所持していた二十六行に關し、「或は摹寫本を藏してゐたるなるべく、それが古逸叢書の原本なりしものか。柏木が十八之後分のみを惜み、十九の斷簡を打すてたりというは不自然なり」というが²³、安田文庫舊藏の寫眞及び湖北省博物館の所藏斷簡を見る限り、やはり原本であつたと考えるべきである。もつともそれらは手鑑から得たものであつた。しかし柏木ならではの博搜によつて獲得したもので、勉めたりというべきであらう。

一つよく分からないというか、ずっと心中にわだかまっているのは、卷十九を『古逸叢書』に収録するに當たつて、楊守敬は如何にして尊勝院本を利用できたのかという點である。柏木は明治十五年の段階で、それがなお尊勝院の所藏だという。當然、原本を直接に利用することは出来なかつたのである。光緒八年壬午（1882）十一月に書かれた黎庶昌「書原本玉篇後」²⁴には「言部至幸部一卷、水部淦（泐）至洗字一卷、絲部至索部一卷、藏高山寺、東大寺、崇蘭館及佐佐木宗四郎家、不可得而見、探古皆仿寫有副、因贈金幣假而刻之」とあつて、水部を含めてこれらは柏木探古の仿寫本を買つて用いたのであつた。ならば藤田家の所藏品と首部二十六行の寫本自體も、模寫本の一である可能性はないであらうか。筆者は、上に柏木の所藏していた二十六行の斷簡が一應原本であると推測しておいた。しかし藤田家所藏の澗字以下の寫本がもし模寫本であるとすれば、あまり考えたくもないが、二十六行の斷簡もやはり模寫ということになる。

（作者は復旦大學歴史學系特聘教授・京都大學名譽教授）

²³長澤「原本玉篇古寫本斷簡の行方」、『著作集』第二卷、31頁。

²⁴『古逸叢書』附載のものに據る。

〔敦煌寫本研究年報 第十二號〕

2018年3月31日發行

編者 高田時雄

發行者 京都大學人文科學研究所
「中國中世寫本研究班」

〒606-8265 京都市左京區北白川東小倉町47

Phone 075-753-6993 Fax 075-753-6999

ISSN 1882-1626

