

# 道教文獻に見える頌の機能

福井文雅

## 1 前 言

現在の道藏は三洞四輔から成り、その三洞はそれぞれ更に、本文・神符・玉訣・靈圖・譜錄・戒律・威儀・方法・衆術・記傳・讚頌・表奏の十二類に分類されている。この十二類の名稱の成立を、梁代・宋文明の『通門論卷下』Peliot 2256 ペリオ文書に據って多くの研究者は六世紀前半梁代としているが、畏友山田利明氏は五世紀半ばに遡らせている。そうであるとすれば、「十二類」は「道教」の語の成立前後から早くも通行していた分類法と言ふことにならう。

唯、誤解の無いように急いで補足しておくならば、ここに「十二類」の名稱の初出に觸れたのは前言の必要性のためだけであって、『道藏』の三洞が現在と同じ十二分類であったなどと言ふわけではない。宋文明の「十二類」にしても、當該寫本そのものの中にも書いてあるように、正確に言えば『靈寶經』の(六淵忍爾著『敦煌道教』圖錄部七一七頁上・左、或いは『靈寶部』の(同上七八頁上・左、分類なのであり、従って、現在と同じ構成の道藏があったかどうかとは別問題である。

ここで發表したいのは道藏十二類の由來と歴史の話ではない。その中の「讚頌類」の由來と性格である。

主要資料としては十二世紀初頭成立の『雲笈七籤』(卷六)を主な對象とする。その理由は、『雲笈七籤』(卷六)に載る十二類の各名稱が現道藏と合致するからである。後述するように、『雲笈七籤』以前にも十二類は出てくるが、各類の名稱は現行道藏と必ずしも合致しない。右の理由の他にも、『雲笈七籤』は「小道藏」と時々呼ばれるように、「讚頌類」について最も豊富な資料源であるからである。

## 2 傳統上の「讚頌」

さてそれでは、この「讚頌」とは何であろうか？『雲笈七籤』では、「五眞の新頌・九天の舊章の例、これなり。讚は以て事を表し、頌は以て徳を歌う。故に云う、頌は盛徳の形容を美(よみ)す、と」  
「五眞新頌・九天舊章之例、是也。讚以表事、頌以歌徳。故云、頌者美盛徳之形容」と説明されている。

ここでの説明は、中國文學古來の傳統を踏まえている。何故ならば、中國學者ならば誰でも直ぐに想起するように、それは言うまでもなく、中國最古の詩集『詩經』の分類の「風・雅・頌」に由來するからである。『毛詩注疏』卷第一では「頌」を説明して、「頌者美盛徳之形容、以其成功告於神明也」つまり、「帝王が先祖の盛徳を譽めて、

成功を神明に報告する時の歌」と解釋しているが、前半部分の文は前掲『雲笈七籤』の文が「故云、」以下に引く文と同じである。他の幾つかの注釋に依れば、頌は宗廟の境内で誦されるものであった。時には、舞を伴ったとも傳える。

さてこの解釋は、例えば唐代以前で言うならば、『文選』の頌、『北堂書鈔』卷百二の藝文八、『藝文類聚』卷二十の人事部四「聖」「賢」、人事部五「德」等々の收める頌の内容に連なっている。この中國文學の傳統を『雲笈七籤』の「頌」の説明は繼承するものであり、王者・聖人の德を讚える詩であった。

道教でもその傳統は繼承するものであって、冒頭に言及した「十二類」の「初例、敦煌文書 Pelliot 2256、梁代・宋文明の『通門論卷下』に擬せられた寫本の場合も、實はそうであった。その寫本（大淵本・圖録部七二八頁上・左）では第十一番目に當たる「讚頌」を説明して、  
 第十一玄章。讚誦衆聖之辭〔第十一は玄章。衆聖を讚誦するの辭〕  
 としているからである。

『無上秘要』卷二十九（道藏七七・一〇二二丁）に見える「三十二天讚頌品」もその一例であろう。元始天尊が秘中の『空洞靈章』を太上道君の願いを容れて公開しようとする時、三十二天は歡喜してそれぞれ頌を作るのである。

### 3 道教文獻の「讚頌」

ところが、道教文獻の中の頌には、右の意味では理解が十分には出来ない頌がある。例えば、『雲笈七籤』卷十七「洞玄靈寶定觀經」末尾の「説頌曰」の場合や、同卷九十六に數多く見える「經頌」がその例である。この場合の頌は、中國の傳統的頌の知識だけでは理解し

にくい。「洞玄靈寶定觀經」では、天尊は修道のためには心の安定が必要であると纒々説いてから、最後に次のように頌を説くのである。  
 天尊、左玄真人に告げて曰く（中略）しかし、頌を説いて曰く、智の起るは境より生じ、火の發するは緣より生ず。各々、これ眞の動性、流れを承けて道源を失う。知れば即ち衆妙の門門しかし、この頌は何を意味するのであるうか？ 前述來の中國傳統の頌の概念では理解出来ない内容である。

『雲笈七籤』卷九十六の例と言うのは次のようなものである。

- |             |                  |
|-------------|------------------|
| 太微天帝君讚大有妙經頌 | 「丹暉映雲庭（中略）廣度无界心」 |
| 天帝君讚大有妙經頌   | 「玄化本无跡（中略）思詠希微通」 |
| 大帝君讚大有妙經頌   | 「醫醫元化初（中略）運交反天漢」 |
| 老君本生經頌      | 「衆生之本際（中略）清涼无惱熱」 |
| 太上智慧洞玄經頌    | 「靈仙乘慶霄（中略）淨慧經蓮華」 |
| 太上智慧經頌      | 「學仙絕華念（中略）五靈度符籙」 |
| 本願大戒經頌      | 「學仙行爲急（中略）胡爲棲山林」 |
- これらは全て元來が『諸眞歌頌』（道藏六一五）に收める頌である。右には「某某經頌」と言う形式の頌を引いて、その冒頭の五言一句と最後の五言一句とを掲げたが、これもまた、中國傳統の「頌」の用法には當てはまりそうもない。この中から二例を取り出して、内容全體を詳しく見てみるならば、
- 「太上智慧洞玄經頌一章」(二二丁)は五言十句の排律で、  
 靈仙乘慶霄 駕龍躡玄波 濯足八天河 福應不我期 故能釋天羅  
 道德冠三界 地網亦以過 感遇靈眞會 淨慧經蓮華  
 「本願大戒經頌一章」にしても同様で、五言六句の排律で、  
 學仙行爲急 奉戒律制情 虛衷正氣居 仙聖自相尋 若不信法言

## 胡爲棲山林

であつて、王者・聖人の徳を讃える詩では無いことは明らかである。道教經典の讚歌でもなさそうである。

『靈笈七籤』は道教經文の抜粹の集大成とも言える文集である。従つて、以上に引用した文献も、本来の經典の一部分か經題ではあつても、原文そのものではない。そこで、原文(出典)そのものを道藏の中に探つて、それを問題の頌と比較して見るならば、意外な事實を發見する。それは、問題とした讚の詩文は實は經典の讚歌ではなくて、元の經典からの抜粹文に過ぎないことである。上掲の二例で言うならば、『太上智慧洞玄經頌』は『上清諸眞章頌』(道藏三三四)卷八の『洞眞洞玄章』九丁右からの抜粹である。しかも、如何なる理由かは知らないが、『續道藏』(二四五八)の『太上洞眞洞玄章』(第一丁左)にも、同文が含まれているのである。紙數の關係もあつて一々兩者の比較はしないが、追検査して頂ければ瞭然であらう。

同様にして、『太上智慧經頌』は『太上洞玄靈寶智慧禮讚』(道藏三三四・第一丁左)や『太上洞玄靈寶智慧禮讚』(道藏三三四・第一丁左)、『三洞讚頌靈章』卷中、「應用讚頌・七眞讚」(道藏一六二・鳥九・第一丁右)の中に、「本願大成經頌」は『太上洞玄靈寶智慧本願大成上品經』(同上・第十六丁左)と『三洞讚頌靈章』卷中、「應用讚頌・學道讚」(道藏一六二・鳥九・第十一丁左)との中に見出すことが出来るのである。要するに、經典本文からの抜粹が「頌」と呼ばれている。

その他の經頌も『諸眞歌頌』(道藏六一五)に纏めてあることは述べたが、實は、『洞眞太上素靈洞元大有妙經』(道藏二〇六・正一部)にも收められている。すなわち、この『大有妙經』の「太微天帝君誦」

道教文献に見える頌の機能

(第六七丁右)の一部が、實は「太微天帝君讚大有妙經頌」なのである。同じく、同經の「天帝君讚」(第六六丁左)の一部が「天帝君讚大有妙經頌」であり、「天帝君偈大有妙讚」(第六五丁左)の一部が「天帝君讚大有妙經頌」である。『大有妙經』の成立をマンスペロは四世紀前半としており、甄鸞の「笑道論」(五七〇年成)に、また、初唐の王懸河修定の『上清道類事相』の各所にも『大有妙經』からの引用はあり、要するに、各「經頌」の原典は初唐以前に在り、そこから抜粹して「經頌類」として纏めたのが『靈笈七籤』卷六であることが判るのである。

しかし、いづれにしても、中國文學傳統の頌、つまり王者・聖人の徳を讃える詩では無く、「經讚」とはあつても道教經典の讚歌を成しているわけではない。それでは、この種の「經讚」とは一體何なのであろうか。

## 4 道教文献の「讚頌」の由来

詩文が先行する或るテキストからの抽出であること——この事實は私に、道教文献の「讚頌」がインド傳來の頌偈に由来するのではないか、と考えさせるものであつた。インド傳來の頌偈とは、讚歌の「孤起偈」ガーター或いは「重頌偈」ゲーヤ(つまり、經の本文を要約した韻文)を指す言葉である。ここでは特に後者の「重頌偈」を中心に、以下その推定を述べていくのであるが、拙論が正しければ、上掲のような道教の頌は、中國の傳統的頌とは別の特殊な役割(機能)を擔うものである。

インド佛教文献のジャンルに、その機能によって、或いはガーター Gāthā 或いはゲーヤ Geṃya と呼ばれるものがある。前者は佛・菩薩を

ただ單に讀えたり、佛説を簡單に纏めた詩である。後者も前者と同様に或る話の内容を一行五言、または七言で要約した詩ではあるが、要約する對象の物語本文が先行して付隨している點で、前者とは異なるのである。要するに、ガーターは獨立した詩文であるのに對して、ゲイヤは散文に付隨する韻文であると言え、従つて、ゲイヤを含む經典は散文と韻文とが交替に現れる構造になっている。いわばヨーロッパ中世の歌物語 *chanteable* に似ている構文である。

そのガーターが中國に入ると、それは伽他または伽陀と音譯され、「孤起偈」と漢譯された。一方、ゲイヤは祇夜と音寫されて「重頌偈」または「應頌偈」と漢譯された。因みに、ゲイヤに對する經典本文は *gadya* ガディヤと呼ばれ、「長行」と譯されている。

但し、嚴密に機能を區別して考える場合は別にして、中國佛教では、ガーターもゲイヤも普通は「偈」の一語で呼ばれていた。他方、道教徒は佛典の文體を採用して經典を作成したが、佛教の偈に似た韻文も作成した。思えば、三洞十二類と言ふ部類分けそのものが、インド佛典の分類法「三藏十二分教」(或いは十二部經)を模倣した形式なのであり、小乘經典に既に「祇夜(ゲイヤ)」「伽陀(ガーター)」の分類は見えているのである。(この十二分教が九分教に由來するものであるかどうか、佛教史家の間で古來議論が絶えないが、ここでは立ち入らない)

しかし、道教徒は偈とは呼ばず、多く頌の語を用いている。偈は元來、頌とも譯される場合があったのである。ゲイヤの譯語の「重頌偈」「應頌偈」の中に頌が用いられているのはその例であり、従つて、「重頌偈」「應頌偈」を略して單に頌と呼ぶ場合もあった。佛教の偈との混同を多分避けたのであろう。その證據に、道教經典を分類するのに佛教經典の「十二部經」を模倣していながら、偈の語は使用していな

い。

要するに、佛教の「偈」の別稱「頌」が道教文獻の「讚頌」の一部の起源であると考えるのである。

實際、道教徒は唐代以前からインドのこの頌偈のことは知っていた。それは以下の文獻の示すところである。

① 隋代または唐極初頃までには成立していた『洞玄靈寶玄門大義』「釋名第二」には『靈笈七籤』「讚頌類」と同様の文が見える。讚頌とは五眞頌・九天舊章の例の如き、是なり。讚は以て事を表し、頌は以て徳を歌う。故に詩に云う、頌は盛徳の形容を美(よみ)す、と。

亦た偈頌と曰ふ。偈頌は四字・五字をもつて句となすなり。(中略) それに又長行有り、偈の本たり、本文と稱するものなり。

前半の三行は、本稿冒頭に引用した『靈笈七籤』所引の文章と殆ど同文である。問題はその後で、讚頌を偈頌であるとし、長行に觸れ、それを中國では「本文」を指す話であると説明しているのである。

ここで「五眞頌・九天舊章の例」が何であるか、具體的に判れば問題は一舉に解決に向かうはずである。しかし、残念ながら不學にして、未だこの實態を知ることが出来ないのである。

唯、「九天舊章」については、この次に引用する「釋讚頌十一」に出る「九天生神の流の如く、三洞飛玄の氣をもつてす」の文が僅かに手掛かりとなる。何故ならば、『靈寶自然九天生神三寶大有金書』(道藏七三・騰二、第二丁左)に

九天生神章は乃ち三洞飛玄の炁にして、(云々)

と言うほぼ同じ文を發見するからである。同文は『洞玄靈寶自然九天生神章經』(道藏一六五。唯、表題では生神を生辰に作る)の「三寶大有金

書」の章にも見えるが、「九天舊章」とは「九天生神章」のことなのであろうか。

多分この推測で正しいとは思いつつも、結論を保留したのは、舊章の舊の字が氣になるからである。それは現在見る「九天生神章」よりも舊い版を豫想させるものである。或いは、「三寶大有金書」には五丁余り詩偈が付け加えられているので、その五丁餘りの詩偈を取り拂った後に残る「始青清微天寶章」「元白禹餘靈寶章」「玄黃太赤神寶章」を「九天舊章」は指すのかとも考えられるが、憶測の範圍を出ない。

いずれにせよ、「五眞頌・九天舊章の例」の意味は未だ不明である。従つて、「讚頌とは五眞頌・九天舊章の例の如き、是なり」の説明も未解決であることは残念である。

さて問題を元に戻すと、『洞玄靈寶玄門大義』十七丁左から十八丁右にかけては、この讚頌を更に説明する「釋讚頌第十一」があり、此に本文讚頌あり。九天生神の流の如く、三洞飛玄の氣をもつてす。これ本文讚頌なり。後の諸經中に、或いは道君・真人・諸天の讚頌あり、此れ皆な玄聖の作るところに於て、共に經中にある。凡そ天書・玉字は、本（もと）梵音に出ずと雖も、教えを行ひ、經を説くに至りては、亦類に隨つて解を得ること、眞文を書くが如し。本是れ三元八會梵天の音なるも、今隸書をもつてす。又、此の音譯をもつて書を傳ふれば、則ち篆・隸、兩（ふたつ）ながら存す。譯せば則ち此に顯れ、而して梵は隱れたり。

と述べる。これは直接には讚頌と偈頌の關係を述べてはいないが、「本より梵音に出ず」「音譯」の表現から見ても、インド佛教からの由來を説いていること、明らかである。

② 七世紀後半の孟安排は、その『道教義樞』卷二、「十二部義第七」で次のように述べている。

釋して曰く、十二部の義は三乘に通ず。今、本際經の釋に依れば、第一本文（中略）第十一讚頌は、五眞の新頌・九天の舊章の例、是れなり。讚は以て事を表し、頌は以て徳を歌う。故に云う、頌は盛徳の形容を美（よみ）す、と。亦曰く、偈は頌なり。四字・五字は憩息をなすの意なるのみ。

そして、本稿冒頭で問題として取り上げた『雲笈七籤』卷六「讚頌」もそれまでの道教内の傳統的解釋を實は傳えているのである。すなわち、「頌は盛徳の形容を美（よみ）す」と述べた後で第二十一丁左になると、

「頌は」亦偈と曰ふ。偈とは憩なり。四字・五字をもつて憩息となせばなり。

とも註し、これに續く第二十二丁左では、

又、長行あり偈をなす。本文と稱する者なり。

とも註し、第二十三丁右になると、

故に次に讚頌有り。又前言の諸教は多くこれ長行の散説、今論じる讚頌は即ちこれ句偈の結辭なり。

とも註することからも、明らかである。

道教徒が頌を偈の意味で使用していたことは、『雲笈七籤』の「十二部」の説明の中に、「頌はまた偈と曰う」「又、長行あり。偈の本たり」などとする註からも判る。

それでは、道教徒がどのようにゲーヤ「重頌偈」を道教の讚頌に適應させているかの實例をみることにしたい。『太上洞玄靈寶三元玉京

支都大獻經」(道藏三七〇)第十三丁の注釋(隋代以降成立か?)がその一例である。

(本文) 天尊、次をもってして偈を説いて言う。

(註) 天尊、その向來(これまでの)問答の次序をもって、重(かさ)ねてその意を申(の)べ、詳(つまびら)かにしてこれを説けり。その名を偈と曰う。偈とは讚頌の別名なり。重(かさ)ねてその義を明かすが故に、これを易(か)えて偈と曰う。

(本文) 君父を篡殺し 無辜の人を殺害す……

(註) 此れ即ち偈の文也「……」此に重ねて、上の長行中の君父を篡するの義を明らかにせるなり。

「偈」が同様の役割を果していると思われるのは、例えば唐貞一先生司馬微撰序の付く『太上昇玄消災護命妙經頌』(道藏一六一。敦煌文書 Stein 373)で、經頌が終わってから偈を天尊が、

視不見我 聽不得聞 離種種邊 名曰妙道  
と誦するのである。『老君清淨心經』(道藏八三九・第二丁右)の偈も同例である。

以上の考察に大過が無いとするならば、最初に引用した『雲笈七籤』卷十七「洞玄靈寶定觀經」末尾の「説頌曰」や卷九十六に數多く見える「經頌」の中の頌の意味が判って来る。つまり、この頌は單なる讚歌の意味ではなくて、「説頌曰」(頌を説いて曰く)は「詩文の形で改めて先の本文を述べるならば」の意味であり、「經頌」は「の經典の要點を述べる韻文」の意味なのである。

このように、道教の頌の多くは佛教の頌偈の機能で考えると始めて

長く意味が把握出来る。唯、ここで述べた頌の機能(役割)が道藏の中の頌の全てに當てはまると言うわけでは、勿論ない。「經讚」が當該道教經典の讚歌を成している場合もある。また、私の説明に當てはまらない例外も有ろう。しかし、ここで述べたような頌の機能の一面を知らない、道藏内の頌の多くが、特に『雲笈七籤』の中の頌の意味は、明瞭には理解出来ないし、その頌の重要性は見過ごされてしまふであらう。

唯、この結論に限しては一つの重要な問題が残っている。それは、偈頌とりわけ重頌偈のような文學形式が中國文學の中に本來無かつたのであろうか、と言う問題である。もしもそれが存在していたとするならば、以上の私見は再検討を迫られるからである。事實、平成三年(一九九二)秋の「日佛コロック(日本・フランス學術シンポジウム)」で以上の私見を發表した時、歐米のインド學者から次の質問が出た――

散文・韻文が一セットとなり、それが次々に交互に現われて一つの文學を構成する形式は、それは中國文學の在來の傳統には無かつたのか? 同じ内容を最初に散文で語り、次いで韻文で讀誦する場合、それは單に文體論上の違いなのか? 内容に變化は無いのか?

どちらも問題の核心に觸れる鋭い質問であった。尤も、この形式がインド由來であることは、上の註九十六までの引用文で既に示したように、道教徒自身が認めているところであるから、私見が崩れることはないのであるが、佛教渡來以前に、この散文・韻文一セットの形式(重頌偈)が中國文學の傳統に既に存在していたのかどうか、の問題は本稿の問題と表裏を成しているのでどうしても最後に答えておかねばならない。

## 5 インド由來の頌と中國文學との關係

しかし實は、この問題は「變文（語りの部分と唱う部分とが交互にあらわれる俗文學）」の由來の發生に關連して、中國文學史では既に大いに議論されたものであった。そして、私の理解している限りでは、既に問題は解決済みである。しかし、本稿の行論の都合上、以下にその研究史を述べておかねばならない。

變文の形式については、中國固有説とインド傳來説とに別れている。中國固有説は向達がその『唐代俗講考』（一九五七年）で述べるところであつて、

變文の淵源は、中國南朝の清商の舊樂の中の變歌から多分出ている。

この論を引く林明德教授はその『敦煌俗文學研究』（一九八四年七月初版）で、「變文は講經文から出たとする説に反するので、認められない」としている。教授の反駁を待つまでもなく、この向達説は現在殆ど省みられてはいない。

同じく中國固有説を述べる程毅中『關於變文的幾點探索』（一九六一年二月）や鄭阿財『敦煌孝道文學研究』（一九八二年）では、變文の起源を漢・魏の雜賦と見るのであるがこれも問題である。すなわち、變文寫本の内て散文または韻文だけの作品を資料にしてそのように立論したのであるが、既に故金岡教授が『敦煌の文學』（一九七一年）で論證しているように、散文または韻文だけであっても、元來それに韻文、散文が付隨していなかったとは言えないからである。金岡説は文獻上で實證出來たのであつて、そうなる、つまり、漢・魏の雜賦と韻・散文交互の文體の變文とは較べられない。

道教文獻に見える頌の機能

これと類似の中國固有説は、任二北『敦煌曲初探』の序で王文才が説く説で、

六朝以來、文士が作る頌贊銘誄等の文章は韻文を主とし、そこに散文の序を付加している。この例は元劇の中にもみられるものである。

として、變文は中國固有の韻文を踏襲したとするのであるが、これまた實際には變文の韻・散文交互の文體とは違ふのである。

これに對して、インド由來説は早く鄭振鐸が『中國俗文學史』（初版一九三八年）第六章「變文」で提唱した説である。

變文の來源は、絶対に中國本土の文籍の内からは捜し出せない。

インドの文籍は、最も早いものから、既に韻文・散文を組み合わせた文體を用いている。

とし、さらにその『挿圖本中國文學史』第三十三章「變文の出現」において、

韓詩外傳が詩を引き、列女傳に讀が出てくると言つても、それは韻文を引用して説明や結末をつけているのであつて、韻文・散文を組み合わせた新文體の起源では決して無い。この種の新文體は佛教文學の翻譯に從つて輸入されたものである。重要な佛教經典は、韻文・散文が連合した組織から往々成つているのである。

邱鎮京は『敦煌變文述論』で、

中國古代文學のなかに、散文の中に韻文が偶々混じると言う作品があつたとしても、しかし、それは「變文のような」新興の文學とは趣きが異なる。何故ならば、それは一つの定形を備えた特殊な文體とまではなつていないからである。

と、鄭振鐸説をさらにはつきりさせている。

近年では、林明德教授は折衷案を述べて、次のように言う――

文學の流れの變化というものは、どんなに新しい文體であっても、必ず傳統が變化して新しく成るものである。新しい文學の出現は一代前の影響だけではなく、間接的に數代前からの影響を受けている。舊來の傳統の影響だけではなく、その他各種の文學からも影響を受けている。従つて、變文の文體は、實は唐以前既にあつた韻文・散文を組み合わせて唱い語る物語の形式を踏襲し、そこに、佛敎の典籍の中の韻・散文を用いる文體が影響し、佛敎の俗講方式を吸収して形成されたのである。

しかし、氏の説は、佛敎の影響が無ければ變文の出現は無かつたことを認めてゐるわけであるから、インド由來説に加擔するものと言えよう。

こうしてこれまでの研究史を見れば、變文の起源をインド由來説とすることは定論である。つまり換言すれば、中國文學史に位置づけても、道敎文獻内の頌の一部をインド由來とする私見は、矛盾するところは無いのである。

重頌偈で同じ内容を重複する形式は、單に文體論上の違いであるかどうか？ と言う第二の質問に對しては、文體論上の違いのみ、と當日は答えておいた。今のところ、その訂正の必要は感じていないが、大方の御批判を仰ぐ次第である。

註(1) 敦煌文書 Pelliot 2256 ペリオ文書は唐代「開元二年(七一四)」の寫

本であるが、大淵忍爾博士に依つて、梁代・宋文明の『通門論卷下』に擬せられた。大淵忍爾『敦煌道經・圖録篇』七二六頁、同『敦煌道經・目錄篇』三三二頁上を参照。

(2) 「道藏十二類成立に關する一資料の背景」(牧尾良海博士頌壽記念、中國の宗教・思想と科學、國書刊行會、昭和五九年(一九八四)六月)で、

十二類の成立は、さらに遡つて劉宋の陸修靜によつて、おそらくは、『三洞經書目錄』の提示された太始七年(四七一年)頃構成されたと考えられ得る(五二二頁)。(中略)おそらく四輔よりは一步先んじて構成されたと見るべきで、(中略)多分に陸修靜かごくそれに近いものの手になつた可能性を感じさせる(五三四頁)。

(3) 中國文學での「詩」とは何か？ をこの際一應は考えておくべきであるが、次の論文にそれは譲る。村上哲見「詩と詞――中國における詩の正統意識――」(片野達郎編『正統と異端』、角川書店 一九九一年二月)

(4) 天尊告左玄真人……而說頌曰

智起生於境 火發生於緣 各是真動性 承流失道源 …… 知則衆妙門

――『洞玄靈寶定觀經』(『雲笈七籤』卷十七・六丁左十三丁右)

『雲笈七籤』卷九十六、「讚頌歌」第二丁右・二丁左。

(5) マスベロ、川勝他訳『道敎』、九七頁

(6) 釋道宣撰『廣弘明集』所收(大正藏卷五二、一四八頁b)

(7) 「頌」は中國傳統の讚歌を指す他に、インド佛敎のシュローカ *Shloka* 輸盧迦の訳語でもある。それは、8音綴×4行を一頌と數える詩型であり、インド・サンスクリット佛典の常用詩型である。一方、シュローカは偈と訳される場合がある。そこで、道敎の頌はシュローカと關係有りそうに見えるかもしれないが、しかし私の知る限りでは、實際には、兩者の間に交渉は無かつた。

(8) 伽他頌曰(細註) 偈者正音云伽他。單舉伽字。訛言爲偈、魏言頌。

――後魏・般若流支訳『正法念處經』卷十六餓鬼品(大正藏卷十七・九



一頁b)

(9) 讚頌者如五真頌・九天舊章之例、是也。頌以表事、頌者美盛德之形容。亦曰偈頌也。偈頌者以四字五字爲句也。(中略) 其又有長行、爲偈本、稱本文者。餘者二乘經、望此可知。——『洞玄靈寶玄門大義』(道藏七六〇、二丁左〜三丁右)「釋名第二」

『洞玄靈寶玄門大義』の年代については、吉岡義豐博士は「隋頃の資料」とし(『道教と佛教』第二、六七頁・一〇三頁)、大淵忍爾博士は「唐の極初頃までには成立していた」とする(『初期の道教』二五三頁)。(10) 此有本文讚頌、如九天生神之流、以三洞飛玄之氣、是本文讚頌也。後諸經中、或有道君・真人・諸天讚頌、此皆玄聖所作、共在經中。凡天書・玉字、雖本出梵音、至於行教說經、亦隨類得解、如書真文。本是三元八會梵天之音、今以隸書。又以此音譯、傳書則篆・隸兩存。訳則此顯而梵隱也。——同右十七丁左〜十八丁右、「釋讚頌第十一」

(11) 『道教義樞』の時期について、吉岡義豐博士は「梁の孟安排の道教義樞」と言われながらも「初唐のもの」とし(『道教と佛教』第二、一〇三頁、一二〇頁)、大淵忍爾博士は「唐の中頃までには成立していた」とする(『初期の道教』二五三頁)。その編者孟安排の年代については、吳其昱 Wu Chi-yu, *Pent-ss' king* 『本際經』Introduction, p. 18. 2 「則天武后の時代の道士」とする説を試みに取った。

(12) 釋曰、十二部義通於三乘。今依本際經釋、第一本文(中略) 第十一讚頌者、五真新頌・九天舊章之例、是也。讚以表事、頌以歌德。故云、頌者美盛德之形容。亦曰偈者頌也。四字五字爲頌息之意耳。——『道教義樞』

卷二(道藏七六三) 十四丁左〜十六丁右、「十二部義第七」

(13) 「頌」亦曰偈、偈頌也。以四字五字爲頌息也。——『雲笈七籤』卷六、第二十一丁左

又有長行爲偈、稱本文者 —— 『雲笈七籤』卷六、第二十二丁左  
(14) 故次有讚頌。又前言諸教、多是長行散說、今論讚頌即是句偈結辭。

道教文獻に見える頌の機能

——『雲笈七籤』卷六、第二十三丁右

(15) 因みに、長行については、『太上靈寶昇玄内教經中和品述議疏』(道藏七五九、第二十丁右)に次の文がある。

「この文中について、凡そ三別あり。初めは長行、もって功を立つることを勧め、次は偈頌の文、もって行を立つることを勧め、偈を道説し畢れば、下、益を擧げてもって勸む。長行文中に就いては、分ちて四別となす。第一は過を改むるを勧め、第二は(後略)」「(就此文中、凡有三別。初長行、以勸立功、次偈頌文以勸立行、道説偈畢、下擧益以勸。就長行文中、分爲四別。第一勸改過、第二(後略)」

(16) (本文) 天尊以次而説偈言  
(註) 天尊以其向來問答次序、重申其意詳而説之、其名曰偈。偈者讚頌之別名也。重明其義故易之曰偈。  
(本文) 纂教於君父 殺害無辜人……  
(註) 此即偈之文也。……」此重明上長行中纂君父義

——『太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經』(道藏三七〇、第十三丁) この經典の成立について、吉岡義豐博士は「初唐のはば成玄英の頃」と推定され(『道教と佛教』第二、二三八頁)、大淵忍爾博士は「南北朝末以降」とされる(『初期の道教』四一七頁)。いずれにせよ、ここで問題としている副註はそれより後の付随物であるから、當然初唐以降と考えられる。

(17) ここで引用した研究書には、周紹良・白化文編『敦煌變文論文集』上下(上海古籍出版社、一九八二年四月)、敦煌文物研究所編『敦煌研究文集』(甘肅・人民出版社、一九八二年)、甘肅省社會科學院文學研究室編『關隴文學論叢——敦煌文學專集』(甘肅・人民出版社、一九八三年)、劉備業主編『敦煌遺書論文集』(中華書局、一九八四年四月)、林明德著『敦煌俗文學研究』(臺灣・私立東吳大學中國學術著作獎勵委員會、一九八四年七月初版)の中で讀み得たものがある。出版年月を付記

していない文献がそれである。

この問題については、更に詳しく論ずる餘裕がない。既に次の文中に述べてあるので御高覧頂ければ幸いである。

拙稿、「變文」の研究史（『大乘佛典——中國・日本篇——』第10卷、「教

煌I」、一九九二年一月、中央公論社。四三

六〜四五〇頁）

付記

本稿は、平成三年（一九九二）九月二十四日の第六回「日佛コロック（日本フランス學術シンポジウム）」（会場：パリ、コレージュ・ド・フランス。佛文）と、同年十一月十六日の日本道教學會（会場：慶應大學）とで口頭發表した内容に加筆したものである。