

## 『救母經』と『生天寶卷』の成書年代商榷

吉 川 良 和

はしがき

『仏説目連救母經』の成書年代については、一九八九年十月湖南省懷化で開かれた「目連戲國際研究討論會」の席上、『関于在日本發現的元刊《仏説目連救母經》』<sup>(1)</sup>と題して発表する直前に、亡友朱建明氏より、疑義が出るだろうと指摘されていた。ただ、それは中国の年号上の問題で、実際の成書年代には変更なく西暦では全く同じ一二五一年なのであるから、その指摘は当時筆者の発表内容にほとんど影響をおよぼさないと判断して措いていた。一方、仏教唱導説書の台本『目連救母出離地獄生天寶卷』<sup>(2)</sup>に関しては、筆者自身が目睹した原書の奥書と近年來の諸書に示されている成書年代に乖離が存在する。この二書は、ともに「敦煌變文」と明刊『目連救母勸善行孝戲文』<sup>(3)</sup>との間を埋める貴重な文献であるから、その成書年代は大きな意味をもつので、ここに管見を述べてみたい。

# 一 『仏説目連救母経』の奥書についての三論

## 一・一 宮次男説

『仏説目連救母経』（以下『救母経』と簡写）が宮次男氏によって公刊されたのは、一九六八年のことだった。<sup>(4)</sup>だが、わが国の中国研究者にはほとんど顧みられなかったし、八三年に出された陳芳英氏の華文『目連救母故事之演進及其有関文学之研究』<sup>(5)</sup>でも言及されていたにもかかわらず、やはり注目されなかった。それが、中国で民間宗教芸能の研究が解禁になり、八〇年代後半には迷信劇のレッテルを貼られ解放後すぐに禁演に処せられた「目連戯（劇）」が研究公演を許され、八五年には湖南で国内研究者学会が開かれて、さらに八七年には安徽の祁門で国際学会が催されるに至った。こうした時代背景から、目連戯や目連故事に対する関心が急激に高まった。そうした気運の中、筆者が既述のごとく八九年の学会で、いわば昏睡状態にあった『救母経』の存在を広く中国の学者に紹介し併せて芸能的立場から私見を述べながら発表したので、期待にたがわず、この資料は一躍注目を浴び、その結果、当然のことながら該経の成書年代が問題となったのである。

成書年代を論ずるに当たって、議論の中心になったのは『救母経』の最後に付加された蓮牌木記<sup>(6)</sup>の奥書である。そこで、その全文を以下に記す。行頭の文字が三行目だけ一字空けてあるのも、そのままである。

大元國浙東道慶元路鄞縣迎恩門外焦君廟界新塘保經居亦

奉三寶受持讀誦經典弟子程（程）は以下「程」と記す）六名忠正 辛亥年十月廿二日配呈

甲辰年大德八年五月□日廣州買到經典普勸世人行年幾領傳之

大日本國貞和二年歲次丙戌七月十五日重刊 小比丘法祖

助縁 嶋田 理在 空念 周皎 理住 石塔 赤松 細河 佐木

(以下は奥書の後の墨書)

永祿元年三月吉日主持仙名譽祖寶(花押)

(軸付に刷られた奥付)

印板在京五條坊門□□大藏房 造經之料足合八十文也

ところで、宮次男氏は前掲の論著で經文の奥書について、以下のように述べられている(十七、十八頁)。

(一) 元の浙東慶元路鄞県、迎恩門外、焦君廟界新塘保に住む篤信者、程季六なる人物が辛亥年十月廿二日乙酉にこの經を造った由を示す。辛亥年は、年号の記入がないが、十月廿二日乙酉の干支から憲宗の元年(一二二五)と推定することができる。

(二) 大徳八年(一二三〇四)五月にこれを広州で購入した某が、善く世人に勧めて、幾久しくこれを領伝せんと述べる。

(三) わが国にてこの經を覆刻したことを記すもので、貞和二年(一二三四六)七月十五日に法祖という僧がこれの重刊を行ない、嶋田、理在、空念、周皎、理住、石塔、赤松、細河、佐々木が助縁したことを明らかにしている。この宮氏の説を受けて、再度原文を見てみよう。第一行目には「大元国」とあるが、第二行目の「辛亥年」には、後に「大徳」とあるのに、ここには元朝の年号が明記されていない。まずここに、第一の大きな問題が生じた。元

朝一代には「辛亥」の年が三度ある。憲宗の元年（一二五一年）、武宗の至大四年（一二三一年）と北元の昭宗の宣光元年（一二三七年）だが、わが四辻善哉著『河海抄』で、すでに『仏説目連救母経』およびその内容に言及しており、該書は貞治年間（一二三二年～一二三八年）の成書と言われるので、当時の日本人はすでに『救母経』を読んでいたのだから、宣光元年（一二三七年）説は取れない。併せて「甲辰年大徳八年五月□日広州買到經典」と、この『救母経』を大徳八年（一二三〇四年）に広州で購入したと述べるから、成書はこれ以前でなければならぬ。ならば、上記の「辛亥」は至大四年の六〇年前、つまり一二五一年に定まる。宮氏はこの奥書から、「辛亥年」を元朝憲宗の元年、即ち一二五一年とされた。そこで、単純に考えれば、憲宗元年、鄞縣（今日の寧波）で初めて開版された該経を、大徳八年に広州で買い求め、それをわが日本に将来して室町期の貞和二年孟蘭盆会の日に重刊したと看做せるのである。ところが、じつは第二の問題が出現した。筆者は迂闊にも当時の年号と開版された地理上の関係を見落としていたのである。それが上述した、亡友朱建明氏がつとに指摘した発表原稿の題名『関于元刊目連救母経』の「元刊」に係わる事柄である。

## 一・二 朱建明説

朱氏はほどこなく、『元刊《佛説目連救母経》考論』（以下、「朱文」と簡写）を發表し、以下のように成書年代に触れられた。<sup>(7)</sup> 上記のように、奥書の成書年代に係わる年号が、三カ所ある。第一が「辛亥年」、第二が「甲辰大徳八年」、第三が「大日本国貞和二年歳次丙戌」（一二三六年）である。朱文では以下のごとく、問題を整理している。

（一）大元国は至元八年（一二七一年）十一月、クビライが劉秉忠の建議を入れて『易経』の「大いなるかな乾元」



の意を取り、国号を「大元」とした。この年はモンゴルの憲宗モンケ・ハーンが政権を執った元年であったが、まだ「大元」の国号はなかった。<sup>(10)</sup>

(二) 憲宗元年の時、難を逃れていた沿海の鄞県はなお南宋王朝の統治下で（鄞県が陥落したのは至元十三年だから）モンケ・ハーン政権の版図に入っていない。<sup>(11)</sup>

(三) 慶元路は『元史・地理志』によると「唐では鄞州、また明州とし、また余姚郡とす。宋に慶元府に昇格し、元朝の至元十三年改めて宣慰司を置き、十四年改めて慶元路とす」とあるから、慶元が「路」となったのは至元十四年（一二七七年）のことであった。一八七七年刊『鄞県志』（光緒三年版）もそう述べている。<sup>(12)</sup>

(四) 六十年後にずらして元朝武宗の至大四年（一二三二年）としても、疑問が残る。奥書の二段目の「甲辰年大徳八年五月□日広州買到經典」の大徳八年（一二三四）が至大四年より以前であることはどう解釈するか。書物が印刷される前に、すでに鄞県より千里も離れた広州で買い伝頌（伝え称える）などということは、あり得ないことである。<sup>(13)</sup>

と考証をしてから、朱文は以下三件の可能性を提起した。

(一) 大徳八年に広州から該経を買って鄞県に持ち帰ったものがおり、至大四年に程季華が保経居に献呈した。

ただ、もしこうなら、漢文の慣例から奥書の「甲辰年大徳八年」の句を「大元国浙東道」句の前に移すべきだろう。<sup>(14)</sup>

(二) 該経の初刻がモンゴルの憲宗元年で、二刻が大徳八年。

初刻の時、南宋はまだ滅びておらず、鄞県はなお宋の統治下にあったが、二刻の時は宋がすでに滅びており、モンゴル貴族を主体とした元朝封建政権が徐々に安定し強固になっていたから「大元国浙東道慶元路」の数文字を二刻

の時に加わえた。<sup>15)</sup>

(三) 日本の貞和二年(一二四六年)に小比丘・法祖が重印したときに加えて入れた。

この一二四六年は元朝順帝の至正六年で、中国はまだ元王朝の統制化にあった。<sup>16)</sup>

我々は第二説が信じられると考える。該経は元代前期の作で、これは経文の言語特徴からも証左を得られる。たとえ至大四年でも、やはり元代に属すのだから、「元刊」で問題はないのだ。<sup>17)</sup>

さて、朱氏は冒頭の「大元国浙東道慶元路鄞県」に注目されて、もし宮氏の説で「辛亥年」を一二五一年とする、当時の「浙東道慶元路鄞県」はまだ元朝の統治下に入っておらず、南宋が支配していたから理宗の淳祐十一年である。かつ「大元国」としているが、世祖クビライが国号を「元」としたのは、至元八年(一二七一年)のことであって、「大元国」と書く可能性はないとして、上記三件の可能性を提起された。まず第一に、「慶元路」なる地名は『元史・地理志五』によると宋代には「慶元府」と称し、元朝至元十四年(一二七七年)になって初めて「慶元路」と改名したとあるから、次の「辛亥年」武宗の至大四年(一二三一年)が妥当かとも考えらる。だが、広州で買ったのが大徳八年(一二三〇四年)だから、成書以前に買ったというのは不合理であるから、そこで、広州で購入して鄞県に持ち帰ったものがいた。そうならば、この「辛亥」は「至大四年」とすることも可能である。つまり、朱氏は奥書の「弟子程季六名忠正 辛亥年十月廿二日乙酉呈」から分かるとおり、程忠正が「呈」したというのみで、書写したとも、刊刻したとも明記していないから、大徳八年に広州で買って鄞県に持ち帰ったものを程忠正が献呈した。したがって「辛亥年」は「至大四年」との可能性もないわけではない。けれども、それならば漢文の慣

例からして、「大元国浙東道慶元路鄞県」の前に、「甲辰年大徳八年五月□日広州買到經典」の句があるべきだと述べる。

第二に、初版は憲宗元年（一二五一年）に浙東道慶元路鄞県で、二版が大徳八年（一二三〇四年）に広州で刊行され、この二版の時には元朝は安定した政権であったから、冒頭に「大元国浙東道慶元路」と加筆したとの説。

第三に、日本僧・法祖が重刊した一三四六年は、元の順帝至正六年で、この時に加筆した。朱氏は第一説を漢文の習慣から無理があると取らず、第二の説が妥当であろうと述べられた。したがって、該経の奥書を書き刊行したのは、大徳八年の一三〇四年で、当然「大元国」成立後の「慶元路」で矛盾はなし、たとえ至大四年成書でも、結果として「元刊」だからそれでもよいと看做された。ただ、朱文は二版を広州で入手し、それをもとに重刊したが、初版は「憲宗元年」というのも信じられると述べられたものの、その論拠は曖昧にされた。朱文は初刻の『救母経』の成書年代ではなく、日本で重刊した『救母経』の原版を対象に論じたのである。

以下、参考のために、宮次男説によって奥書に関する年代の前後関係を記しておこう。

一二五一年（憲宗元年）

辛亥の年 『仏説目連救母経』程忠正によって奉納。

一二七一年（至元八年）

クビライが国号を「大元」とした。

一二七六年（至元一三年）

南宋の滅亡。

一二七七年（至元一四年）

慶元府が慶元路と改名される。

一二三〇四年（大徳八年）

『仏説目連救母経』を広州で購入。

一三六八年（日本・正平二三年）

『河海抄』これ以前に成立。

一三二一年（至大四年）

元朝武宗期の辛亥の年。

一三四六年（日本・貞和二年）

『仏説目連救母経』を日本で法祖によって重刊。

（至正六年）

元朝末帝の順帝期にあたる。

一五五八年（日本・永祿元年）

日本僧・仙名譽祖宝が『仏説目連救母経』を所持。

一三七一年（宣光元年）

北元・昭宗期の辛亥の年。

### 一・三 劉禎説

朱建明説の五年後、一九七七年に劉禎氏は中国に伝承されている目連故事の諸資料を整理した論著『中国民間目連文化』を上梓された。<sup>18)</sup> この著は中国の目連物を理解する上で、目下、最も優れた参考書の一つで、多くの研究者がこの記述を根拠に論を進めている。それゆえ、影響も大きい。そのなかに、「関于《救母経》刊印時間」なる一章を設けて、『救母経』の成書年代に対する考証もされている（二四二―二四四頁）。劉氏は、奥書を紹介した後、「この『救母経』に対する時間、地点、事の経緯は非常に明確に説明されている。だが、時間はやはりいささか矛盾する処があつて、明らかに誤っている。吉川は「辛亥」を元朝の憲宗元年、すなわち西暦一二五一年と看做しているが、正しくない<sup>19)</sup>」と論断して、憲宗が汗位に就いた時、「慶元路鄞県」はなお南宋の直接統治下にあつて、かつ「慶元路」でなく「慶元府」だったと、上記の朱説を受けつぎ述べる。

続けて、至元八年（一二七一年）に国号を「大元」としたこと（『元史・本紀・世祖四』）、至元十三年二月に南宋の末帝・恭宗が元に降伏し（『元史・本紀・世祖六』）、「慶元府」が「宣慰司」となり、また翌年には「慶元路総

「管府」と改称したゆえ（『元史・地理志五』）、「辛亥」は憲宗元年ではありえず、元が南宋を滅ぼして「慶元府」が「慶元路」と改名された後でなければならないとして、元朝を通じての百年あまりで干支が「辛亥」で、かつ「浙東道慶元路」なるものは、ただ武宗の至大四年、西暦一三二一年しかない、というのが劉禎氏の説である。

劉氏は、さらに以下のように述べる。辛亥の年・武宗至大四年（一三二一年）に「程季六、名は忠正」が初めて造って献呈した『救母経』を、七年前の大徳八年（一二三〇四年）に広州で買えることなど不可能だから、これは矛盾していて必ず誤りがある。「大元国浙東道慶元路鄞県」「辛亥年」は程季六が「奉三宝受持読誦經典」と言うのは、当時自ら印刷して奉納したことに誤りはない。だが、経を購入したものが広州から遙か日本まで、かなり大きな時空を超えて貞和二年に重刊するときに、購入の時点、とりわけ異国の年号に対して誤りをおかすことは免れがたかろうと。かく劉氏は日本の重刊が貞和二年であることは認めるが、広州で買った年を大徳八年としたのは、日本人の誤記だと結論付けてから、『救母経』の上図下文形式は元朝の中期にかなり流行したその反映とし、『全相平話武王伐紂書』など絵入版本の具体的な書名を列挙して、重ねて元代中期の武宗至大四年成書説を示された。

### 一・三 奥書解釈の混乱

『仏説目連救母経』の成書年代は奥書に重要なカギがある。その混乱の一つは、後の大徳と貞和は年号が明記されているのに、至要な初刻の年号が記されていないことに起因している。つぎに奥書の矛盾と思われる点は、すでに朱建明、劉禎の両氏が指摘したような地名の改称と年代との整合性の問題がある。だが、かれらは成書年代を決定する時に、書文の文頭にある「大元国浙東道慶元路」の九文字に拘泥するあまり、その後の文章の内容と辻褄が

合わなくなつて、無理な解釈をしようとしているように思われる。つまり、「鄞県」が属する地方の名称が「慶元路」と改名した年、至元十四年（一二七七年）なる時点に立論の座標軸を据えたために、『救母経』の成書はこれ以前にありえないと看做しているのである。たしかに、朱氏が当初から指摘したように、当時鄞県は南宋の統治下にあり、憲宗元年とするのは妥当でない。これは両氏の言のごとくである。しかし、両氏はこの奥書の肝要なところを看過している。

それは、奥書の二行目にある小文字で横書した「乙酉」の二文字である。これが、じつは「辛亥年」の具体的年代を、正しく西暦一二五一年に当たることを明示しているのだ。なぜならば、乙酉の上の日付を見ると、「十月廿二日」と書いてあり、すぐ下に「乙酉」とあるのだから、これはこの日にちの干支に相違ない。そして、実際に陳垣著『二十史朔閏表』<sup>20)</sup>の淳祐十一年十月の箇所で算定すれば、十月の朔日は「戊子」で、廿二日は間違いなく「乙酉」なのである。では、両氏のいう「武宗の至大四年」の十月廿二日の干支も、乙酉だろうか。同上『二十史朔閏表』（一五三頁）に徴すると、この年の十月朔日は「戊辰」で、廿二日は乙酉でなく「丁亥」なのである。では、この奥書を書いた者はこの日付の干支をいい加減に記したのかと言えば、決してそうではない。三行目の「甲辰年」は大徳の上になるから、大徳八年の年の干支である。四行目にある「貞和二年」は「歳次」といい、下の「丙戌」はやはり日付の上にあつて、これも貞和二年の年の干支を指していて、後に記す七月十五日の日にちの干支ではない。だから、奥書の干支表記に統一性はないものの、著者は正確に干支で時点を記しているのである。じつは、宮次男氏はつとに上記のごとく「辛亥年は、年号の記入がないが、十月二十二日乙酉の干支から憲宗の元年（一二五二）と想定できる」と推断されていた。朱、劉両氏はモンゴルがまだ支配していない南宋支配下の鄞県に



「憲宗」モンケ・ハーンの年号を使用する矛盾をつくの急で、概要なこの小文字の二字に注意を払わなかったと思われる。これは後述することく、重刊者の用意によってこのように書写したのであって、劉禎説が指摘するような過失は全くないのである。

西暦一二五一年を、宮次男氏が憲宗元年としたのは、確かに両氏が糾正することく南宋の版図なのだから、その年号「淳祐」とすべきであろう。したがって、『救母經』が南宋末期の淳祐十一年に鄭県から、程忠正によって初版が献納されたことは疑いなかろう。ならば、その後の大徳八年に広州で買ったことも無理がなく、それをわが国で貞和二年に重刊した事跡も肯けよう。劉禎氏は「經を購入したものが広州から日本までもたらしたのは、時空ともに隔たりがあり、貞和二年に重刊したとき購入の時間、とりわけ異国の年号を誤るのは免れ難かろう<sup>21)</sup>」と述べられる。確かに広州は遠路であり、筆者も当初、日本漢字音では「広州」と「杭州」は音通であるから、誤写かとも思った。だが、木宮泰彦『日華文化交流史』によると、日元貿易の市舶（商船）が寄港可能な市舶司が置かれていた場所は、元初の至正一四年（一二七七年）に、泉州、広州、慶元、上海、澈江、温州、杭州の七港、至正三〇年（一二九三年）には温州を慶元に統合し、大徳元年（一二九七年）には泉州を廃した。翌二年に上海、澈江も慶元が統括することになり、その後、至治元年（一二三二年）に、慶元、泉州、広州の三港して元末に至ると述べらる。日元貿易は、なかでも慶元とわが博多を往来するものが最も多かったが、広州は宋元を通じてつねにわが国に開かれた貿易港であったことは間違いない<sup>22)</sup>。ただ、入元僧は大多数が慶元（寧波）より入り江南を活動地域としていたので、僧自身が広州まで購入に行ったのではなく、市舶が絵入りの仏經であったこともあって、商人が購入して持ち帰り僧侶に売り与えたものであろう。僧侶はその内容が孟蘭盆会の縁起である目連の故事であった経だったから、



孟蘭盆にあたる旧暦七月一日付けで重刊したものと推断できる。

当時の輸入品の重要なものに「経巻」があった。それは、嘉暦元年（一二三六年）に鎌倉・浄妙寺の太平妙準のような福州版『大蔵経』を求め入元した求経僧もいたし、市舶で蔵経を購入するものもあり、また貞和元年（一二三四年）に兵部丞・源定規が一切経開版の功によって臨時に任官したことや、入元僧のなかに中国で開版事業に携わり帰国したもの等々、仏経に対する購入と開版の情熱は想像以上のものがあつた。<sup>24)</sup> こうした背景の下、宋元槧本の輸入、そしてわが国での覆刻が盛んにおこなわれた。なかでも元徳元年（一二三九年）来日した元僧・竺僊梵仙の一派が有名で、とりわけ天龍寺の雲居庵や金剛院において開版事業に尽くしたことで知られる春屋妙葩は、宮次男氏が指摘するように、『救母経』の重刊者・法祖と知己の間柄でもあつた。だから、日本人が広州で仏経を購入して将来し、これを重刊したことは、当時としてはごく自然のことであつたろう。

ところで、『救母経』の「経文」部分は、中国のオリジナル槧本というわけではなく、わが国で彫つたものである。それは経文に付けられた返り点や送り仮名によって、わが国で開板したとわかる。各行はほぼ十二文字と固定し、かつ井然と彫られている。これに対して、問題の蓮牌木記中に刻された奥書の字体は全く異なり、きわだって稚拙である。すなわち経文と奥書は字体が全く違うのである。ただ、その奥書の全文は「均等」に五行に書かれている。つまり、中国の事績と日本の事柄が行分けや、字体で隔絶した独自性を示してはいない。もし、中国に関する文章の部分が行分けや字体が異なれば、そこだけが中国オリジナルの刻文とも看做せよう。だが、前三行が中国の事柄で、後の二行は日本の事跡であるのにもかかわらず、「均等」に行分けされており、全ての刻字が同じ書刀から出ていることは、例えば「大徳八年五月……廣州」と「大日本……七月十五日重刊」の「五」の刻字が全く一致する

ことから容易に看取できる。したがって、全文が日本で「重刊」されたときに、改めて經文が刻され、蓮牌木記中の奥書はその經文とまた別途に彫られたことは明白である。朱氏は日本で重刊の時に加筆された第三の説を取られなかったが、日本重刊に関する書文と助縁者の名前が各一行記されているから、少なくともこの二行が重刊の時に加筆したことは歴然としている。朱、劉両説とも、日本人は漢文が書けず、中国の年号や事情に通じていないという先入観があるようだが、元朝の建康（南京）で三二人の日本僧に接していた元僧・竺僊梵仙は「見日本僧、以文為本、学道次之」<sup>23</sup>とあるように、留学僧が仏教の修行より詞文の稽古を主としていたことを見ている。こうした入元留学僧で名を今日まで残しているものは本宮氏によると二二〇名を越え、無名のもは数百を数えるだろうといわれる<sup>24</sup>。当時はこうした留学帰国僧だけでなく、いわゆる中国の詩文に通じた「五山文学」の担い手がおり、彼らは中国の事情および漢詩文に習熟していて、このような簡単な文章を理解し書くのは造作もないことであつたはずだ。そのうえ、一山一寧（一二九九年來日）以降、重刊の貞和二年（一三四六年）まで竺僊梵仙も含めて、十二名の渡来帰化元僧もいたのである<sup>25</sup>。

既述のごとく、『救母經』はもとの槧木を購入して重刊したのではない。図像も当然日本で再刻されたのである。しかし仏教美術の専門家である宮氏は『目連救母經』にみる地獄図は、ここでのべた本格的な宋元風仏画と、様式的には異なった画風を示しているが、罪人の扱い方や、その責め苦の状態などは、これらと共通のところがあり、日本の地獄図とはかなり相違するものである<sup>26</sup>と述べられているから、『救母經』の図像は本来の絵図を模写して彫つたものであろう。『救母經』重刊の頃には、わが国でも絵人の刊本が多くはないが出され、かつ絵巻物が版本として刊行されるという時代背景があつた。仏經に絵を載せるのは、延応元年（一二三九年）から始まるが、

『救母経』の図版もこうした経験に、元との出版交流の中で学びえたものであろう。

奥書が日本で改めて「大元國浙東道慶元路鄞縣迎恩門外焦君廟界新塘保經居亦 奉三寶受持讀誦經典弟子程六名 忠正 辛亥年十月廿日配呈」と「書き直された」ために、混乱が生じたのである。奥書を書いた者（法祖自身だろうが）は、かの国で重刊時を去ること八五年前に開板された事情を知る由もないから、最も詳しい鄞県の事績は初刻の際に本来あった記録をもとにしたはずだ。しかも、日本の僧侶や市舶のほとんどが「鄞県」に渡っていたこともあって、当然鄞県の事情を熟知していたであろうから、詳細なのである。かつ、重刊の年である貞和二年（一三四六年）は、元朝惠宗順帝の至正六年であって、わが国と元朝とは「元寇」の争いがあったもののその後の交流は盛んであったから、重刊者の手元にあった記録にたとえ「南宋の地名と年号」などが「浙東路慶元府鄞縣……辛亥年淳祐十一年十月廿二日」と記されてあっても（自国の出版物だから必ずしも「大宋国」などとは書いていなかったであろう）、元朝に慮って「辛亥年」とだけして、それだけでは具体的時期が分からないから、態々日付に干支を入れることで、その初刻の時期である一二五一年を暗に記したと考えられる。既述したごとく、朱、劉両氏の認識と正反対に、当時の仏教関係者はとりわけ中国の事情に習熟しており、元との関係が密接であったからこそ、逆に韜晦して「乙酉」を小文字で書写し、かつまた反面一種目立つように態々「横書」という巧妙な手法をとったと考えられるのである。

そもそも、中国国内の出版に態々「大元国」など不要だが、日本で重刊するに際し、本来「中国」で刊行された由緒あるものであることを強調しようとする意識が働いたため特記したのであろう。そこで、貞和二年（一三四六年）は元朝最後の順帝の至正六年にあたり、当時すでに末期ではあったけれども、元朝が統治していたから、重刊

者は元国に配慮して「大元国」とし、こちらも「大日本国」と対称させたと看做せよう。日本人が往来して馴染みのある「鄞県」の地名は、本来の宋代の「浙東路慶元府」をことさらに取らず、由緒の正しさを「大元国」と示そうとしたから、重刊時のそのままの国名と地名を当てたわけであろう。「甲辰年大徳八年」の行だけ一字下げたのは、他が「大元国」「大日本」と国号であるのと、「奉三宝」や「助縁」者を尊崇する気持ちから一格上に上げたと思われる<sup>32</sup>。また、大徳八年といっても、現存資料から見られるように、当時入元僧は多く記録していて、重刊時を去ること四二年の歲月はあるものの、その年号に誤ることなぞなからう。あまつさえ、渡来僧も少なからずいたのである。最後の二行は日本重刊時の年月日と日本僧・法祖と寄進者の苗字などが彫られている。つまり、各行の文字数が違うのは、各行の文頭に尊崇する意味を込めているのと、「鄞県」「広州」「日本」の三件の時代と場所が違う事柄を分記したためである。ただし、その全文は同一彫師によって蓮牌木記のなかに収められている。「広州」での購入者姓名がなく、簡略なのは、僧侶や民間居士ではなく市舶が購入してもたらしただためだとも思われる。

重刊者が、「鄞県」で該経を開版して奉納した淳祐十一年にはまだ南宋を滅ぼしておらず、元朝の統治権がおよんでいないことを知ったからこそ、恐らく初刻にあった書文を書き換えたのだ。日付に干支を入れることで、南宋の年号も元朝の年号も使わずに、初版開板年代を表示したのである。以上を勘案すれば、朱、劉両氏のご指摘とおり、宮次男説の内、「憲宗元年」は適切でないことが判明したが、西暦一二五一年成書には違いなく、『仏説目連救母経』は南宋末期の淳祐十一年に今日の浙江寧波鄞県で初版が献納されたとするのが妥当であろう。そして、大徳年間に市舶で将来された絵入の『救母経』を、その頃の技術を活かして、盂蘭盆の日付を入れて重刊したというのが真相だと思われる。したがって、亡友・朱建明氏が最初に指摘されたとおり、筆者が発表した「関于在日本發現

的元刊《仏説目連救母經》」の「元刊」はやはり誤りで、「関于在日本發現的宋刊《仏説目連救母經》」と「宋刊」が正確ということになるう。

## 二 『目連救母出離地獄生天宝卷』の書名と成書年代

### 二・一 『生天宝卷』の趣旨と書名

『目連救母出離地獄生天宝卷』（以下、『生天宝卷』と簡写）は、『救母經』の存在が知られる以前、唐五代の「敦煌變文」から明代万暦年間の『目連救母勸善行孝戲文』まで、およそ六百年間の空白を埋める目連故事の比較的まとまった、唯一の貴重な手稿本資料であった。保存状態がきわめて良好で、大判の地獄と孟蘭盆会を描写した彩色画をふくみ段落には花柄をあしらった美麗な折本であるが、惜しむらくは前半が欠落しており、かつ諸々の事情でこれまで目睹しがたい事情もあり、本格的な研究はなされていなかった。ほとんどの研究者は、鄭振鐸氏の『中国俗文学史』下巻三一八―三二七頁<sup>(33)</sup>所収の活字版の引用文によって、この宝卷の存在と内容を承知しているのみであった。

さて、引用文と原本を照査すると、欠落した前半部分だけでなく、じつは後半部分も省略がかなりあり、文字にも出入があることを知った。だが、この『生天宝卷』は鄭振鐸氏自身が、宝卷として中国で最も初期のものに属すと看做し、さらに続けて「今坊間所伝目連宝卷、与此本全異、蓋已深受明人及清代勸善金科諸作的影響了」と述べている。<sup>(34)</sup> 現今目睹できる他の目連物宝卷が、前記の明代・鄭之珍撰『目連救母勸善行孝戲文』や清朝・張照撰『勸善金科』などに代表される明代以降の劇本の影響を深く受けていると鄭振鐸氏が指摘しているごとく、『生天宝卷』



は現存する他の目連物宝卷のような人間世界と冥界とのパラレルな物語の尾鰭がついておらず、登場人物は目連とその母に、地獄の獄卒と諸鬼、釈迦、諸菩薩などに限られている。後世に現れる目連の父系親族や未婚妻とその一族、母の兄弟などは一切姿を見せない。その点でも、古体を残していよう。

ところで、筆者はこの宝卷に対して疑念を二点懐いている。第一点はその書名で、鄭振鐸氏は生前この宝卷について紹介するとき、例外なく『目連救母出離地獄生天宝卷』を『目連救母出離地獄昇天宝卷』と書いている。すなわち、「生天」を「昇天」を書き間違えているのである。当該宝卷は世界で唯一の孤本であって、しかもその所有者の鄭氏自身が一貫して「昇天」と書いているから、これまで当該の宝卷名称を「昇天」か、「升天」とするのが通例で、「生天」としているのは先頃まではほとんどなかった。もともと、「生」と「昇」は発音、声調ともに中国語の共通語で全く同じであるし、意味に大差はないと考えてのことかも知れない<sup>35</sup>。だが、筆者は二〇〇三年暮、北京の国家図書館善本部で該書を見たとき、その末頁に『目連救母出離地獄生天宝卷』と明確に「生天」と大文字で書かれ、下に小文字で「終」とあるのを確認した。そこで、この宝卷の内容的な趣旨は、「天に生まれ変わる」ことであって、「天に昇る」のではないことを知ったのである。だが、所蔵者の鄭氏本人が、なぜ重要な書名を間違えたのか。しかも、生前に鄭氏は何回か、該宝卷に言及しているし、掲載された『中国俗文学史』は版を重ねたのに、なぜ書名を改めなかったのか。

## 二・二 判読した成書年号の諸説

第二の疑念は、該書の成書年代に関してである。鄭振鐸氏は一九三六年、『文学百題』三七七頁で「元代写本

『目蓮救母出離地獄昇天寶』と「元代」としている。<sup>36)</sup>一九三八年に『中国俗文学史』三二八頁で「元末明初写本」と改めているが、根拠は明らかにしなかった。そして、一九五七年には『中国文学研究』一三六三頁で『目蓮救母出離地獄升天寶卷』に註して、今度は「明初抄本、残」と変えた。<sup>37)</sup>所持者本人が、成書年代を確定しえないことは、当該宝卷には確定する書文がないからであろう。そこで、澤田瑞穂氏なども『増補宝卷の研究』で、「しかしこの目連卷は鄭氏だけが所蔵する一冊の残本で、明らかに年代を示す識語を有するわけではなく、ただ元末明初に流行した豪華な金碧鈔本の形態をとっているところから、製作年代をも元末明初と推定したものである。すべてこの類の宗教書は内容・外形ともに、きわめて保守的・尚古的なもので、古い様式を敬虔に伝承しようとする傾向がある。．．．だから元末明初に流行した金碧鈔本の体裁をもっているからといって、それをすぐに元末明初のものとするのは危険である。流行の下限をとって明中葉の作としておくのが穏当であろう。傅惜華氏も（明、金碧鈔本）と記している」と述べられる。<sup>38)</sup>確かに、本の装丁にかぎっていえば、澤田氏の批判も首肯できるが、一般論を述べられるに留まり論拠を示されなかった。筆者はむしろ澤田氏が吟味しなかった措辞や叙述内容にも注意したい。鄭氏が指摘したとき後世の目連物とは大いなる差異が見られ、宋代以前のものに近似している事実は極めて重要だと考えるからだ。

ところが、車錫倫氏は一九九七年上梓した『中国宝卷研究論集』六四頁で、以下のように述べている。『目連救母出離地獄生天寶卷』の終わりに鮮明ではないが「勅旨 宣光三年 穀旦造 弟子脱脱氏施舍」と金文字で書かれているのが確認でき、この「宣光三年」は元の順帝の太子が北京を落ち延びた後に用いた「北元国」の年号で、明朝の洪武五年、即ち一三七二年に当たると。<sup>39)</sup>これまで、所蔵者の鄭氏も言及しなかった成書年代が明示されたので



ある。同年に刊行された劉楨氏の『中国民間目連文化』二五二頁<sup>3)</sup>でも、年号「宝光」と記されているのに注目され、元朝の末帝で北方に退いた北元の昭宗の年号「宝光」の「三年」と述べられる。ただ、宝光なる年号は中国史上ないので、劉氏の「宝」は「宣」の誤写であろうから、車氏と同年号の同年を指しておられるのだろう。そして「一三七一年、年号を宝光に年号を改めた」と述べられる。もし、宝(宣)光三年だとすると、劉氏の指している年代は車氏と一年ずれており、西暦一三七三年としておられる。歴史の年代に徴すると、車氏の「宣光三年」が「洪武五年」というのは誤算で「洪武六年」であり、劉氏の西暦「一三七三年」が正確な年代である。すなわち、車、劉両説の示されんとする正確な成書年代とは「宣光三年」で、一三七三年だと考えられる。ともあれ、車錫倫氏は「元末明初の写本」とした鄭振鐸氏の説が、これで証明されたと論断している。車氏は近作『宝卷総目』一六七頁でも、『目連救母出離地獄生天宝卷』を「北元宣光三年(明洪武五年、一三七二年) 脱脱氏施捨彩絵抄本 存下冊。鄭振鐸」と紹介し、前作に続いて一三七二年成書説を堅持されているのである<sup>4)</sup>。

しかしながら、筆者は十年ほど前、迂闊にも薄明かりで末頁の模糊とした金文字に気が付かなかったが、二〇〇三年暮、再度閲覧した際、偶然、この本を斜めにしたときに金文字が浮かび上がって判読できた。ところが、筆者が読みとった金文字は車氏や劉氏のとは全く異なっていた。「勅旨」が「勅旨」と書かれたりしていることもさることながら、最も枢要な文字である年号が「宣光」でも、まして「宝光」でもなく、「至元」であったのだ。この二文字は北京の国家図書館の館員にも確かめ「至元」と確認してもらった。そこには明確に金文字で「至元」と書かれているのに、なにゆえに、上記の二氏は「宝光」とか「宣光」と読まれたのであろうか。「宝光」説の劉楨氏はこの宝卷を手にとって見たことを、上記の書で強調されている。「宣光」と看取した車氏も、原書を見なければ

分らない書名『目連救母出離地獄生天寶卷』を正しく書かれている。だから、両氏ともに原書を手にとって見たとして、どこか他の場所に「宣光」とか「宝光」と書かれているのか。車氏が「此卷末頁」と述べるからには、筆者が見た文字と同一箇所であるはずだ。彼らは「宣光三年」か「宝光三年」、筆者は「至元三年」と「三年」も一致するから、そこに書かれていた「至元」の二字は両氏には「宣光」「宝光」と読めたのか、それとも筆者が「宣光」「宝光」を「至元」と読み誤ったのか。だが、筆者は「宣光」とか、「宝光」という二説があることを知って、心して見たのである。劉氏のは、前掲の写真につけた説明で「宣光」とあるので、単なる誤写と思われる。

それにしても、本来の所蔵者である鄭振鐸氏自身は、この金文字に気が付かなかったのか。気が付いていたが、「至元三年」という年代に疑問を持っていて敢えて断定しなかったのか。あるいは、末尾にもう一カ所「宣光三年」と記してあるのと、この「至元三年」が矛盾して判断が付かず、「元末明初」と曖昧にしたのか。それとも、この奥書は鄭振鐸氏の手からはなれた後、誰かが金文字で加筆したのか。目下、未詳である。ただ、筆者が「勅旨で至元三年の吉日に 信徒脱脱氏が喜捨する」という意味の「勅旨 至元三年 穀旦造 弟子脱脱氏 施捨」の全十六文字を判読したことは確かな事実である。もしかりに、筆者の見たとおりこの十六文字が元来書写されていたとしたら、どうだろうか。以下、本来原書に金文字で「至元三年」と書写されていて、それが成書の正しい年代という前提で試みに論じてみたい。

## 二・三 喜捨者・脱脱という人物に関して

「勅旨」というからには、皇帝の詔によってなされたこと。「至元三年吉日に造」られたとして、歴代「至元」と

いう年代を照査すれば、それは元朝しかない。その元朝には「至元」が二度使われていて、「前至元」と「後至元」に分ける。前至元は世祖クビライの時期で至元元年から十六年（一二六四年～一二七九年）、後至元は恵宗順帝トゴンティムールの至元元年から六年（一二三五年～一二四〇年）までである。では、前後どちらの「至元」が妥当か。「施捨」した人物が「脱脱氏」であるところから判断する材料になろう。「勅旨」を奉じ、事をはこぶ責任者となるからには、相当な高位の人物でなければならない。『中国歴史大辞典』『元史』『元代史辞典』<sup>(42)</sup>には、二四名の「脱脱」を挙げるほどモンゴル人名でこの表記のものが多数であるが、宋濂等撰『元史』<sup>(43)</sup>や柯劭忞撰『新元史』<sup>(44)</sup>、畢沅撰『続資治通鑑』『順帝紀』<sup>(45)</sup>等を参考にすると、「脱脱」は六名ほどの候補者が浮かびあがってくる。

① 別名・脱黒脱阿トクトフ（～一二〇八年）で兀都夷・蔑里乞ウズビ・メルド部首領、氏族長老、巫術を善くする人物。

② 札剌児ジャライル（一二六四年～一二三〇七年）。世祖至元二十五年（一二八八年）、太子（後の成宗）に従って哈丹を攻める。成宗即位時（一二九四年）に通政院使などの役職に就き大徳三年（一二九九年）江浙等処行省平章政事に任じられる。

③ 欽察汗キプチャクハン国第八代ハン（？～一二三二年）。一二九一年、第七代汗・禿剌不花トエルブフを殺して汗位に登る。一二三〇八年、武宗カイシヤンに冊封されて寧肅王となる。

④ 康里脱脱（一二七一年～一二三七年）。武宗、仁宗、英宗と三代にわたって皇帝に仕えた功臣。

⑤ 托克托（『続資治通鑑』の記法）トクト（一二三四年～一二五五年）。蔑里乞メルド氏で、字は大用。父は馬札児台マジャルタイ。幼いときに伯父・伯顔バヤンに養われる。順帝トゴンティムールの元統年間、同知枢

密院事に就く。至元六年（一二四〇年）、バヤンが柳林に狩りに出たのを機に、朝廷の絶対的権力者のバヤンを追放する。至元元年（一二四一年）右丞相に就き、科挙を復すなど漢族宥和政策を取る。

- ⑥ 脱脱木児トウティムール。勇猛で弓馬を善くする。荊王に封ぜられ、至元八年（一二七一年）北平王に従つて新疆霍城をせめる。

「脱脱氏」が「勅旨」を受けた前後「至元」三年にしなければ、西暦一二六七年と一二三七年のどちらかの年であるから、まず①は一二六四年の世祖至元元年以前に死亡しているし、②の伝は前至元三年（一二六六年）に二歳であり、後至元までは生きていない。④も前至元には生まれておらず、後至元までには死んでいる。③と⑥は年代的に可能性はあっても、皇帝の勅旨を受けて漢人仏教の供養をする立場にはいない。すると、残るのは⑤の脱脱で、彼しかないということになる。正史『元史・脱脱伝』は二項あって、②のが「列伝第六・木華黎ムホティ伝」にあり、重要な⑤に関しては「列伝第二十五・脱脱伝」に記されている。この伝と、後至元時期の皇帝トゴンティムール・順帝（惠宗）の『元史』「本紀第三十八」から「本紀第四十七」までの「順帝紀」と、「列伝」第二十五に載せる「燕鉄木児伝」、「伯顔伝」、「馬札児台伝」、「脱脱伝」、それに『続資治通鑑』「順帝至元元年」から「至元三年」まで、そして『新元史』などの件を閲すると、以下のような歴史的な背景を知ることができる。まず、脱脱（トクト）は馬札児台（マジャルタイ）の長子で、父の兄が伯顔（バヤン）であった。十五歳で文宗（トクティムール）に覲えた時（一二三三年）、「此子、後必可大用」と称され、それで字を「大用」という。文宗の後、兄明宗コシラの次子・寧宗（イリンバジル）の方が先に立つも四十三日で病没したので、当時、権力を握っていた燕鉄木児（エ

ンティムール）が帝位争いに失敗したので、至順四年（一二三三年）六月、明宗の長子・順帝（一二三〇―一二三七〇）が十三歳で即位した。この幼帝はバヤンを重用して右丞相とし、エンティムールを左丞相にした。『元史・順帝紀一』や『后妃伝』（列伝第二）の至順四年（一二三三年）の件によると、亡くなったエンティムールの娘を八月皇后にした。エンティムールの死後、その息子・唐其勢（タンギシユ・騰吉斯とも書く）とバヤン派の権力争いが起こり、翌至元元年（一二三五年）、バヤンは旧暦六月三十日にエンティムールの残党とその息子タンギシユ一派を誅殺し、娘の皇后も七月に兄弟を隠匿した科で毒殺した。

じつは、このタンギシユ事件の際に、少年時代「膂力過人、能挽弓一石」と怪力であった脱脱（トクト）は、二歳で精銳部隊を率い尽く捕らえて献上するという功を立て、それで御史中丞、虎符親軍都指揮使などに任ぜられた。彼はもと伯父の伯顔（バヤン・巴延とも書く）の家で育ったが、婺州浦江の学者・呉直方（『新元史』列伝一〇八）に私淑して「使脱脱終日危坐読書、不若日記古人嘉言善行服之終身耳」と十歳くらいから漢学の教えを受けていたのである。バヤンはモンゴル人が北魏のように漢族に同化してしまうのを恐れた、モンゴル至上主義者といわれる。そのためにバヤンは甥のトクトを「其心專佑漢人、必当治之」と非難したが、順帝は「更化」と呼ばれる漢族懐柔政策<sup>16</sup>を「此皆朕意、非脱脱罪」と擁護し、タンギシユ事件後、バヤンの横暴に苦悩していた順帝が脱脱に泣いて語ったり、聞く脱脱も涙を流したと「脱脱伝」には述べている。

至元元年のタンギシユ事件以後、宮廷内で絶対的権力を握っていたバヤンが「至元三年」には、張、王、劉、李、趙の五姓の漢人を尽く殺すように主張したが、順帝は聞き入れなかった。これらの姓はいわゆる「大姓」であって、多数を占める漢人の中でまた多数を占める。圧倒的多数の漢人を統治するのに非現実的と考えたのか、『生天寶卷』



の成書と思われるこの年、順帝はバヤンの主張に反対した。だが、十七歳の順帝一人ではバヤンに抗しきれなかったろう。そこには気心の知れたトクトの協力、精神的な支えがあったはずだ。トクトがこの六歳年下の順帝といつからこうした信頼関係を結んだのか分らないが、両者とも「更化」の政策を取り、結局恩師・呉直方の「大義滅親」という助言によって、トクトは順帝と謀り、三年後の至元六年（二三四〇年）、養父で伯父のバヤンの横暴を排除する密議を交わして追放し、翌至正元年（二三四一年）に最高の右丞相に登りつめ科挙を復活したのである。

ここから看取できるのは、トクトが漢文化に通じ親近感を持っていたことである。宮崎市定氏は「元王朝は・・・順帝のときになってはじめて前代の歴史を編纂し、宋史、遼史、金史の三史ができあがった。その編纂者の名前は、丞相トクトが代表になってあげられているが、じつのところ彼は漢文の読めないモンゴル人であつて、ただ職掌がら編纂の総裁を兼ねていたにすぎない」と言われるが<sup>47)</sup>必ずしも当たらないであろう。

トクトと順帝の信頼関係は、以後も続き、至正三年（二三四三年）、順帝二十三歳、トクト二十九歳の時、トクトは皇太子を養育していたが、ある時、暴風雨に見舞われ大水が出たので、トクト一人で皇太子を馬に乗せて山に登り救った。これに感激した順帝は「汝之勤勞、朕不忘也」と慰勞しトクトを勞ったところ、トクトは太子の無事の帰還を祝つて莫大な私財を投じ「大寿元忠国寺」を建立したというのである。さらに、トクトと仏教の因縁で言えば、一度廃止していた仏教の管理機関「宣政院」を復活した元統二年（二三三四年）、すなわち二〇歳の時、ここで「同知宣政院事」の職を拝命している。元時代は各皇帝がまず受戒して帝位に就き、およそ法会、仏寺の建造、彫刻、藏経などの仏寺費用は多く国家が支出し、寺廟に広い田畑を供与して供養とした。<sup>48)</sup>かつまた、元代はラマ教が隆盛を誇っていたので、漢人仏教は全く振るわないように思われているが、野上俊静氏が指摘しているように、

漢人仏教も「元朝崇仏の態度によって、よりよき立場を占めるに至ったと考えなければならない」し、「ラマ教尊崇の線に便乗して、漢地在来の仏教も勢力を増し、国家よりより多くの保護を受けるに至ったと考えられる」といった状況であつた。<sup>49)</sup> 漢人仏教の盛況は既述の入元日本僧の活動からも窺える。『生天宝卷』は母に対する「孝順」という漢人徳目の伝統を色濃く有する内容であつて、チベット・モンゴル系統の仏教理念と聊か相容れないところがある。トクトや順帝の漢文化容認という意識がなければ、この宝卷は奉納する動機がないであろう。つまり、一般のモンゴル人の宗教意識では『生天宝卷』の漢民族の「孝順」といった徳目の趣旨に抵抗なく奉納して功德を積むことはなからうと思われる。かれらは「家」を守る「孝順」ではなく、自らの「懺悔」によって母が救済される方を取るだろう。だから、『生天宝卷』の奉納は、漢化したモンゴル為政者にして初めてなしえることと看做すべきだと思われる。これは十分考慮に入れておくべきことである。

## 二・四 至元三年という年

それでは、『生天宝卷』成書と目される至元三年（一二三七年）とは、いかなる状況にあつたかを見てみよう。バヤンの漢族「大姓」消滅の進言などや横暴があつて、それに順帝とトクトという若い指導者が頭を悩ませていた。『元史・順帝紀』によると、タンギシユ事件で皇后を失った順帝は、この年の旧三月に新皇后を迎えると同時に、夭逝した弟の寧宗を太廟に祭った。しかし、旧六月十二日に降り始めた長雨は、二四日になつてもやまず、結局一カ月降り続いた。その後、京師、河南、華北一帯で河川が氾濫して、人家、家畜が水没し死者も多数出るといふ大災害となつた。そこで、国家の道教大寺院「長春宮」で道教の祭礼まで執り行つたのである（宋代以降、漢人の仏



教と道教は益々融合し、「孝順」の徳目や「生天」も共通の理念となっていた。だから、本来仏教の故事であった目連物が、道教にもすでに取り入れられていたかも知れない。旧七月には、漳河の氾濫と蝗の害などがあつたため、順帝は乾元寺に行幸し祈願した。さらに、旧八月には十五日から二十日まで大地震が北京を襲い、六日間振動がやまなかった。太廟の梁柱が裂けて倒壊し、その際、文宗トクティムールの宗廟などが壊れ、祭器が潰れた。同月、文宗の宗廟と諸祭器をいち早く修理させた。この文宗は順帝の叔父であつて、兄明宗（順帝の父）の後、帝位を継いだ。文宗は自分の死後、兄の長子・順帝を帝位につけるよう遺詔したが、エンティムールの策略で弟の寧帝が即位した。だが、寧帝は五十余日で死亡したので、兄の順帝が即位した。こうした経緯もあつて、順帝は一種恩義を感じていたであろう文宗の宗廟が倒壊したため、すぐに修繕をさせたと思われる。トクトが勅旨を受けて『生天宝卷』を納めた至元三年は、かくも自然災害の多発した年であつた。洪水はしばしば『元史』に記されるところではあるが、このように長期にわたつて、しかも北京が大被害を被ることは尋常ではない。旧八月の大地震は恐らく順帝初め群臣も大いに驚愕したであろうし、こうした災難が続いていたので、このような「宝卷」を写経して奉納しようとしたとも十分推察できる。あるいは、タンギシュ事件で前皇后をバヤンに毒殺されたことは、順帝にとつても後味の悪いことでもあり、新皇后を迎えるに当たり、亡き皇后に対しての鎮魂と自然災害の息災などをもども祈念し「宝卷」を写経として納経して功德を積み、供養とする意識があつたかも知れない。

もちろん、二三歳のトクト「脱脱氏」が「施捨」するだけあつて、トクトが写卷したとは記していないし彩色の絵図も挿入されているので、誰かに書かせて、「脱脱（トクト）氏が施捨」したということであろう。ただ、この宝卷はトクト個人の祈願をするためのものではない。「勅旨」を奉じてのことである。『元史』の上記のようなト

クトの江南文化に慣れ親しみ漢文化への傾倒を信ずれば、無筆の人とも思われず、また書写が彼自身ではなくとも「写経奉納」の意識は懷いていたろうと推断できよう。以上が、漢民族に連綿と伝わっていた「孝順」の徳目と、仏への帰依が見事に描かれて、最後は慈母が救済されて天に生まれ変わるといふ、この『生天宝卷』末頁にある「勅旨 至元三年 穀日造 弟子脱脱氏 施捨」の十六文字より窺える成書の背景である。筆者が原本で目睹した年号はあくまでも「至元」であつたので、車錫倫、劉禎両氏とは違った立場で考証を試みた。

ところで、鄭振鐸氏と車錫倫、劉禎両氏も「脱脱氏」の三字をどのように解釈するか、全くふれられていない。年号が「至元」であるという一点は確信があるので、それから当時の「脱脱」なる人物を史書に照査して、「托克托トクトフ」と設定したのである。万一、筆者の「至元三年」と判読したのが見誤りで、車、劉両氏の「宣光三年」が正しいとして、その一三七三という年は、いかなる時期であつただろうか。都・北京の陥落後すでに二年が経過している。順帝はもはや崩御し、漠北に落ち延びて「北元国」として余命を保ち、昭宗アユルシリダラが即位してから三年目が、「宣光三年」という年である。この年に、昭宗の「勅旨」を受ける「脱脱氏」という人物がいて、なぜ『目連救母出離地獄生天宝卷』を「施捨」する必然性があつたのか、という説明はいかようにも付かないだろう。ただ、「宣光」と文字を判読し、「宣光」は中国歴代で北元の年号しかないもので、そこから『目連救母出離地獄生天宝卷』の成書を一三七三年（車氏は一三七二年とする）と断定されただけであろう。かりに『中国歴史大事編年』第四卷の一三七三年の条を見ると、雲南の梁王に遣いした王禕（一二三二年～一三七三年）を殺した「脱脱」といふ男が挙げられるが、<sup>50)</sup>梁王の「勅旨」をなぜ「宣光三年」に受けて書写し「施捨」しなければならなかったか、その理由もやはり説けないのである。

## むすび

朱建明氏が前掲書に、『救母経』と『生天宝卷』の措辞を対照しながら、その類似性を指摘しておられる。<sup>(9)</sup> 筆者もこの二書の措辞の近似性に関して、例証したことがある。<sup>(5)</sup> かつ、この二書ともに、後世の目連故事とは隔絶した措辞や内容を有するという共通性がある。じつは、年代的にもそう離れてはいない。以下の年代表をご覧頂きたい。

一二五一年（憲宗元年） 辛亥の年 『仏説目連救母経』程忠正によって奉納。

一三〇四年（大徳八年） 『仏説目連救母経』を広州で購入。

一三三七七年（至元三年） 順帝期『目連救母出離地獄生天宝卷』成書。

一三四六年（日本・貞和二年） 『仏説目連救母経』を日本で法祖によって重刊。

一五五八年（日本・永禄元年） 日本僧・仙名譽祖宝が『仏説目連救母経』を所持と墨書。

一三七三年（宣光三年） 北元・昭宗期で、車、劉両説の『目連救母出離地獄生天宝卷』成書年代。

『救母経』と『生天宝卷』の二書の間には、日本の京都と中国という空間的、一二五一年と一三三七七年という成書に時間的な隔たりが存在するにもかかわらず、類似性が存在するのである。しかし、上記の表のごとく、『救母経』を購入したのが初刻よりも四三年後であり、重刊は初刻よりも八五年も後のことであった。それにくらべて、広州で『救母経』を購入した大徳八年と『生天宝卷』の書写時期と思われる至元三年は、三三年の隔たりしかない。この『生天宝卷』が後世のいわゆる『目連宝卷』とは異なり、むしろ広州から海を越えてはるかわが国に将来された『救母経』と近似していることは、両書の成書年代の近さを示唆していよう。日本の市舶が南に位置している広州で購入したのは、当時の入港場所に制限があったからで、『救母経』は他の地方でも流布していて購入可能であ

ったろうし、当時は当然目睹できたろう。それよりも「宝卷」は宗教的説唱芸能「宣卷」の台本なのである。今日と違って、説唱芸能が流行して、それが記録されたものが台本として残る（これも功德と意識されていた）。だから、その頃流行していた目連物に共通する内容が、この両者に表れているのはごく自然のことと言うべきなのである。『元史・世祖紀十三』によれば、前至元二八年（一二九一年）に、全国の寺院は四万二千余あったと言うのだから、「宝卷」として一種定本となつてから、こうした寺院に伝わっていてもおかしくない。あるいは民間に流布していたとも考えられ、それならばなおさらである。われわれは両者の類似性が、後世とは隔絶したその当時に共有されていた故事の同じ土壌から生まれたもので、それがどんな形式を取ろうがそこには同内容が反映され、後世の土壌から生まれたものは含まれないことを認識すべきであろう。

それゆえに、『救母経』が南宋末期のものであることが判明した現在、明清の目連物の影響を受けていない『生宝卷』は北元宣光三年、すなわち明朝洪武四年までは下ることはなく、『救母経』と同じ目連物の土壌から生まれたと目されるから、元朝晩期後至元三年が妥当であろうと思われるのである。

## 註

- (1) 唐代以前の他の目連物と内容的比較をしながら故事の発展過程を明示し、かつ『救母経』に頻繁に出現する対話が、北宋の舞台で演じられていたという『目連救母雜劇』の台詞を反映しているであろうという推察に基づいて分析を試みた。筆者の推察は、『目連救母出離地獄生天宝卷』にも共通の対話が見られ、それが当時の目連故事に共有の台詞ではなかったか。そこから、これまで全く手がかりのなかった『目連救母雜劇』の一端を垣間見ることができないかという論旨であった。詳しくは「関于在日本發現的元刊《佛說目連救母經》」（『戯曲研究』）

第三十七輯所収 文化藝術出版社 一九九一年 北京 参照。なお、論述の後に『佛說目連救母經』の前文および奥書などが掲載されているが、筆者の校正を経ていないために誤字脱字が多い（但し、本論の当該奥書部分に問題はない）。他にも掲載されたものが出されているが、いずれも不備である。筆者はそこで、『救母經』と『救母宝卷』の目連物に関する説唱芸能的試論（一橋大学研究年報・社会学研究41 二〇〇三年 一橋大学）に、『目連救母出離地獄生天宝卷』と共に正しい全文を掲載した。

(2) 後述するとおり「生天」が正しく一般に通用している「昇天」は誤り。後述、註26参照。

(3) 雷維新「浅談〈勸善記〉之產生兼及其他」（『目連戲研究文集』所収 安徽芸術研究所 一九八八年 合肥）では万曆十一年（一五八三年）成書とする。劉楨氏『中国民間目連文化』（巴蜀書社 一九九七年 成都）では、鄭之珍の自序から一年早い万曆十年説。

(4) 「目連救母説話とその絵画」（『美術研究』一二三三号所収 国立文化財研究所 一九六七年第五冊）。

(5) 国立台湾大学文学院 台北。

(6) 蓮台の上に載せ、上部には蓮の葉をあしらった屋根のようなものをつけた石碑形のもの。中国では宋代より始まり、わが国では南北朝頃より現れ、五山版などに見られるという。まさに、『救母經』奥書部分の成書年代の一つの表れと見える。

(7) 『天理図書館善本叢書』所収（天理大学出版部 一九八五年）。その巻第十四末尾『源氏物語』（鈴虫）の巻に注釈して「もくれんかほとけにちかきひしりの身にてたちまちにすくひけむためしにも 目連救母經に見えたり 目連地獄に墮せしをすくいて次第に餓鬼畜生道より天上に生ぜし也 孟蘭盆經には免一切（筆者註：原經文では「劫」）餓鬼之苦 目連具云摩訶目健連羅耶那（筆者註：これは目連本来のインド名Mahā-maudgalyāyanaの音訳）唐曰大慈救氏（宗密『孟蘭盆經疏』は唐「曰」を「言」とする）孟蘭盆經二ハ云落餓鬼中 目連救母生天經二ハ曰在天（筆者註：「天」を「大」とする）焦熱地獄中二經參差スルヤ 但救母經ハ大藏目錄（筆者註：「録」を「録」とする 外也」とある。

- (8) 卷末の島崎健「解題」。
- (9) 『民族曲藝』第七七期 一三—四七頁所收（施合鄭民俗文化基金會 一九九二年 台北）。
- (10) 大元国建立於至元八年（西元一二七一年）十一月，忽必烈用劉秉忠議，取《易》「大哉乾元」之意，改國号為大元。蒙古憲宗元年為蒙哥執政時期，此時尚未有大元國号。
- (11) 憲宗元年時，地處盜難沿海的鄞県尚在南宋王朝統治之下（其淪陷元朝為至元十三年），不可能成為蒙哥政權的版圖。
- (12) 慶元路，据《元史·地理志》記載：「唐為鄞州，又為明州，又為余姚郡，宋升慶元府，元至元十三年改置宣慰司，十四年改為慶元路」，可見慶元稱路為至元十四年（西元一二七七年）的事。光緒三年（西元一八七七年）刊本《鄞県志》亦如是說。
- (13) 後退六十年為元武宗至大四年（西元一三二一年），然亦有疑問。落款第二段稱：「甲辰年大德八年五月口日広州買到經典」，大德八年（西元一三〇四年），先於至大四年，作何種解釈？書尚未梓印，有人已在相隔鄞県千里的広州買到並伝誦，這是難以想像的。
- (14) 有人在大德八年從広州購得此經，帶回鄞県，於至大四年由程季六獻呈於保経居。如這樣，按照古代刻書慣例，《救母經》落款應將「甲辰年大德八年」句移至「大元国浙東道」句前。
- (15) 此經初刻於蒙古憲宗元年，大德八年二刻。初刻時，南宋尚未滅亡，鄞県尚在趙宋統治範圍之內，二刻時南宋已亡，大元帝国建立，以蒙古貴族為主體的封建政權漸趨穩定，鞏固，「大元国浙東道慶元路」數字為二刻時所加。
- (16) 為日貞和二年（西元一三四六年）小比丘法祖重印時增入，西元一三四六年為元順帝至正六年，中国仍處於元王朝控制下。
- (17) 我們認為，第二說比較可信。此經應是元前期作品，這從経文の語言風格中可找到佐証。即使是至大四年，也還是屬於元代，因此「元刊」是沒有疑問的。
- (18) 前記註3参照。



- (19) 吉川認為辛亥是元朝的憲宗元年，即公元一二五一。非是。
- (20) (古籍出版社 一九五六 北京 一四七頁)。
- (21) 購經者從廣州到日本時空跨越較大，至貞和二年重刊時，難免對購經時間尤其異國年号有誤。
- (22) 『日華文化交流史』四二四頁 (富山房 一九五五年)。
- (23) 同上『日華文化交流史』 四七八～四八一頁。
- (24) 同上『日華文化交流史』 四二八～四二九頁、四八〇～四九一頁。
- (25) 同上『日華文化交流史』 四九八頁。
- (26) 同上『日華文化交流史』 四一六頁。
- (27) 同上『日華文化交流史』 四三二～四三三頁。
- (28) 註4「目連救母説話とその絵画」十六頁參照。かつ註1拙稿「『救母經』と『救母宝卷』の目連物に関する説唱芸能的試論」に分析したように、『救母經』は圖像を前提とした文章であったから、原書に圖像が付けられていたことは明白である。
- (29) 川瀬一馬『五山版の研究』上卷二二三頁所収 (日本古書籍商協会 一九七〇年 東京)。
- (30) 上記『日華文化交流史』 四二四頁。
- (31) 『宋史・地理志四』。
- (32) 『日華文化交流史』 四七九頁。南禪寺の末寺・兵庫の禪昌寺所蔵の元より將來された『大藏經』に、鎮西筑前州博多津居 奎三宝弟子慶安永充 撰津帝釈之禪昌寺之内  
応永元年重集甲戌孟夏日沙彌慶安敬白



というような文言があり、「奉三宝」の上を一格開けて尊崇の念を表しており、『救母経』重刊の奥書に類似する。もともと、これは応永元年（二三九四年）で、法祖の重刊より四四年も後のことになるが、こうした書式が当時流行していたと考えられる。

- (33) 商務印書館が一九三八年に北京で初版を刊行してから、一九五四年と五七年には北京の作家出版社が、そして一九九八年に再度商務印書館から出版された。けれども、すべて初版のままの重版で内容から頁数まで全く同じである。したがって、掲載された『目連救母出離地獄生天宝卷』の一字一句異同がない。だから、初版の『中国俗文学史』の当該部分は全く校訂、補充されていないのである。

- (34) 註33『中国俗文学史』三二八頁。

- (35) 因みに『救母経』と『生天宝卷』には「昇天」や「升天」の二字は出現しない。「生天」は『救母経』に二回、当該宝卷『生天宝卷』には七回出る。但し「上天」は『生天宝卷』に五回出るけれども、「上天」と「昇天」は共通語の発音は違うが呉音では類似しているので混同する可能性はないとはいえない。敦煌変文の『大目乾連冥間救母変文』に「為亡者転生於勝処」、『目連縁起』には更に「蒙我仏之威光、母必離於地獄、生於天上」と明言していて、つとに「生天」は「救母」の帰結であったのである。

- (36) 上海生活書店 一九三五年 上海。

- (37) 作家出版社 一九五七年 北京。

- (38) 国書刊行会 一九七五年 二四〇二五頁。

- (39) 例えば『目連三世宝卷』（『中国文学研究』所収 作家出版社 北京 一九五七年 一〇八九―一〇九〇頁）。

- (40) 学海出版社 一九九七年 台北。

- (41) 車錫倫編『宝卷総目』一六七頁（北京燕山出版社 二〇〇〇年 北京）。

- (42) 前者は上海辞書出版社 一九九二年 上海、後者は山東教育出版社 二〇〇二年 濟南。

- (43) 中華書局版 一九七六年 北京。
- (44) 『二十五史』(開明書店 一九五六年 台北) 所収。『新元史』第一七二列伝。
- (45) 古籍出版社 一九五七年 北京。『続資治通鑑』では「托克托」と表記。
- (46) 胡務「脱脱主持編修遼金宋三史」(『新編中国歴朝紀事本末』一三六三―一三七二頁所収 山西教育出版社 一九九六年 太原)。
- (47) 『世界の歴史・宋と元』四一九頁(中央公論社 一九八三年)。
- (48) 『中国史稿』第五冊 六〇四頁(人民出版社 一九八三年 北京) および『中国仏教』(一) 一〇二―一〇三頁(知識出版社 一九八〇年 上海)。
- (49) 「元の仏教に関する一問題」五八〇頁(『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』所収 塚本博士頌寿記念会 一九六一年)。
- (50) 張習孔等主編(北京出版社 一九八七年)。
- (51) 註1「関于在日本發現的元刊『佛說目連救母經』」および「『救母經』と『救母宝卷』の目連物に関する説唱芸能的試論」を参照。

なお、拙稿を書くに当たって、柏崎順子教授の御示教を賜った。ここに深く鳴謝する次第である。

# 附記

恩師 木山英雄先生とはじめてお目にかかってから、もう四十年以上の歳月が流れた。最初にうけた講義は、魯迅の『三閑集』であったそのテキストをまだ取っている。当時大陸の原書は珍しかったが、人民文学出版社一九五八年版、〇、六五元で巻末に註がある。表紙に「星期五」とペン書きがあるから、金曜日の授業だったようだ。これを発音を調べながら、不備な辞書をめくっても分からない言葉、人名や時代背景を教わるといった授業であった。発音の書き込みからみて、なんと半分近くも読んでいる。この時、初めて中国文学というものを学んだ。百人ほど座れる教室

に受講者は五、六人といった贅沢なものであったにもかかわらず、成績は思わしくなく、かろうじて「良」をいただいた。大学院に進んだ後も、お宅に伺って手作りのマントウをご馳走になったり、春蘭を頂戴したりした（いまでも毎春花が咲き「幽蘭」の趣を漂わせている）。極貧生活の香港留学中、周作人の資料を収集に来られたときには、給食を賜った。卒業後、専門も所属の大学も全然違うのに、なぜか御縁があつて、今日まで学恩を蒙っている。諸事情で結婚式ができなかったけれども、先生の国立のお宅でお祝いをして戴いたのが唯一の祝い事であつたので、いまでも新郎新婦ともに正座に苦しみながら慶びをかみしめた記憶がよみがえる。非常勤時代が長かったので苦悩することも多く、先生に甘えて困苦を訴えることもなん度かあつた。とにかく、病弱かつ「冷門」を専門して、馬齢花甲の歳まで重ねられたのも先生のお蔭と感謝の念でいっぱいである。古の賢人は時空をこえても膝をまじえて語り合えるように文字を竹帛に著わしたそうだが、先生はまさに著者と自由に対話できるゆえに「中国人より中国語が読める」という誇るべき称号をおもちである。けれども、これほど長くお付き合いさせていただいて、先生の薰陶をじかにうけたのは大学時代のわずか二年間だつた。そのせいでもあるまいが、自分の読書力や中国に対する知識の貧困さは、恥じて先生の学生だと名のることを憚る。「読めない」ことをよいことに、最近「非文字文化研究」などというところに逃げこんでいるようなありさまで、「玩物喪志」とお叱りをうけそうである。じつは先生のご趣味こそ多彩なもので、それこそ「非文字文化」の音楽（尺八や七弦琴など）、書画骨董はもとより、スポーツ、料理から園芸まで、まことに幅広い。人生をなん倍も豊かに味わう天賦の才を具えていらつしやる。そうでありながら、流されないところが凡人と異なる。退職後の退屈さなど、先生には無縁のものだ。今後はくれぐれも健康に留意され、あの骨太の味わい深い文章に益々磨きをかけわれわれを教化し魅了していただきたい。（二〇〇四年十二月穀旦）