

和泉市久保惣記念美術館『仏説十王経』について

荒見泰史

はじめに

2019年12月22日、筆者は遂行する科研メンバー等の計6名¹で和泉市久保惣記念美術館所蔵『仏説十王経』の調査を行った。同文献は和泉市久保惣記念美術館デジタルミュージアムのホームページで電子媒体としてすべて公開されているが²、写本細部の幾つかの点で実見して確認する必要があったため、科研メンバーの上島享教授から大阪府教育庁三好英樹氏を通じて調査手配をお願いした。当日もご同行くださった三好氏、機会をくださった和泉市久保惣記念美術館、案内をしてくださった同館学芸員の後藤健一郎氏にはここで改めて感謝申し上げたい。

1. 所蔵館と十王信仰、『仏説十王経』について

(1) 所蔵館と来歴

所蔵館の和泉市久保惣記念美術館は、大阪府和泉市内田町にある美術館である。日本の近代綿業発祥の地とされる和泉市に創業された久保惣（現久保惣株式会社）創業家は、美術愛好家、収蔵家でもあり、多くの古美術を収蔵されていた。それらの古美術品は、創業家当主三代目久保惣太郎氏から美術館の土地・建物（本館と茶室）、運営基金とともに和泉市に寄贈され、1982年に古美術品の研究、鑑賞を目的として和泉市久保惣記念美術館が開館されることになった³。

今回調査することになった『仏説十王経』は戦後に久保家の所蔵となったもので、内容より見て1900年に敦煌より発見されたいわゆる敦煌文献に間違いはない。これが如何に現所有者にまで伝えられていったか詳細は不明ながら、コロタイプ版『仏

説十王經』の出版と、これに付された大正丙寅年六月の記年のある都巽の記した一文が手掛かりになる⁴。これによれば、この写本が大正丙寅(1926)年に北京在住の佐藤汎愛が入手したものであることが記されている。また、和泉市久保惣記念美術館には東京都教育庁社会教育部から三条実春に宛てた茶封筒が添えられており、中には「昭和十六年七月三日指定五四号『燉皇十王卷』国宝」と国宝指定の符がおさめられている⁵。これにより戦前の1941年には三条実春の手にあったことがわかる。

(2) 敦煌本『仏説十王經』と十王信仰について

『仏説十王經』と十王信仰についてはこれまでに様々な議論がある⁶。死後に地獄で秦広王から五道転輪王までの十人の冥王に裁かれるという形式となり、十王の名でよばれるようになったのは、客観的に見て唐代末期になってから以降のものと言える。今日見られる最も古い記年の有る十王像は、安岳庵堂寺十王窟(907年)⁷、内江清溪普陀岩(擬912年)⁸等とされる。敦煌文献を含め、9世紀以前、唐代の記年のある資料は現在までに見つかっていない。

ただ、この十王信仰は様々な信仰が組み合わされたもので、その由来という点では古く、また複雑である。十王信仰を喪葬儀礼との関わりという角度から見た場合、古くから儒家の重んずる三年の服喪期間中の儀礼が基本にあり、これに中国の仏家によって形成された七七齋と、道教の亡者救済のための三籙(うち特に黄籙齋)に類する儀礼から形成されていると言える。これに加え、特に仏教者の説く十王信仰では、インドからもたらされた三齋或いは六齋、十齋(道教でも六齋十直として襲用)の修身の法、八閻齋とも混淆しており、死者のための「追福」、「追善」といった考え方と、生者が善を積む為の「預修」、「逆修」といった考え方が混在し、仏教の早期の資料ではむしろ後者の割合が高く見られる。これらが組み合わされて発展する中で、どの段階で「十王」が出現するのかは、未だに不明なのである。

このような中国の儒仏道混淆の中で生まれた十王信仰は、もともと民間での信仰であることから、初期のものでは言うまでもなく民間の資料が多く、經典類として扱われるようになった資料も、仏教經典と道教經典で同じように登場する。仏教經典として残されるものとしては、『仏説閻羅王授記四衆預修生七往生淨土經』、『閻羅王授記經』などを題として敦煌文献や以降の刊本資料に残されるもの、道教經典としては『太上救苦天尊說消愆滅罪經』⁹を題として道藏に残されるものが最も古いと

見られ、唐代末期までにはその原型が有ったと考えるのが自然である。撰者に関しては、仏教のものではほぼ一律に「成都府大聖慈寺藏刊」とあるが、道教文献ではこの記載は見られない。

流布の過程で編纂された後代の文献となると、おびただしい数の文献が見られる。中国所蔵のものでは、道蔵に『元始天尊說酆都滅罪經』¹⁰、『地府十王拔度儀』¹¹、『靈寶領教濟度金書』第41卷『十真君醮儀』¹²、『靈寶領教濟度金書』第172卷『十王醮儀』¹³等が残され、日本で流布したものでは伝日蓮撰述『十王讚嘆抄』¹⁴、『地藏菩薩発心因縁十王經』¹⁵などがある。宋代以降に流行した水陸齋とともに広められたという一面もあり、水陸画などの絵画資料も併せると、その資料数は膨大である。

こうした十王信仰の発展の中で敦煌本『仏説十王經』と中国西南の石刻資料は最も早期に属し、それでいて様々なバリエーションで描かれることから、十王信仰発展早期の状況を知るうえで大変貴重な資料といえることができる訳である。

(3) 敦煌本『十王經』と願意について

敦煌本『十王經』類は、今日までに40数点が発見されている¹⁶。これらのほとんどが「預修」或いは「追福」の為の仏教信徒による写經と見られる。信徒が信心から好んで写經したために同經がこれほど数多く残されているのであろう。本經の写經に功德があることは本文にも「若復有人修造此經、受持誦誦、捨命之後、不生三塗、不入一切諸大地獄。……在生之日、煞父害母、破齋破戒、煞猪、牛、羊、雞、狗、毒蛇一切、重罪応入地獄十劫五劫。若造此經及諸尊像、記在冥案、身到之日、閻王歡喜、判放其人生富貴家、免其罪過。（若し復た人のこの經を修造し、受持して誦誦すもの有らば、命捨つる後、三塗に生ぜず、一切の諸大地獄に入らず。……生に在りし日、父を煞し母を害し、齋を破り戒を破り、猪、牛、羊、雞、狗、毒蛇の一切を煞す。重き罪、応に地獄に十劫五劫入るべし。若し此の經及び諸尊像を造らば、冥案に記され、身到るの日、閻王歡喜して、判じて其人富貴家に生れ、其の罪過を免ぜしめん）」や「尔時一十八重一切獄主、閻羅天子、六道冥官、礼拝發願：若有四衆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、若造此經、讚誦一偈、我皆免其一切苦楚、送出地獄、往生天道、不令稽滯、隔宿受苦。（尔時、一十八重の一切獄主、閻羅天子、六道冥官、礼拝發願していわく、「若し四衆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷

有りて、若し此の経を造り一偈を讃誦せば、我れ皆な其の一切の苦楚を免じ、地獄より送り出して、天道に往生せしめること、稽滯せしめず、宿の受苦を隔てしめよ。」（ともに P2003 による。他本も略同）のように繰り返して説かれている通りである。さらに言えば、主として「預修」つまり死後の自らの罪に対する減刑の為に写経や尊像を造り、善を積むよう説かれている点もその特徴の一つである。

なお、写経の目的として上記の内容がほぼ同様に描かれているほか、一部の写本には「若是新死、依一七計乃至七七、百日、一年、三年並須請此十王名字、每七有一王下檢察、必須作齋、功德有无、即報天曹地府（若し新たに死せるものに、一七より計へ乃ち七七、百日、一年、三年に至るまで並な須らくこの十王の名字を請じ、七毎に一王下りて檢察する有るに、必ず須らく齋を作さば、功德の有無、即ち天曹地府に報ぜん）」のような追福を促す、十王信仰としてはむしろ本来的な記載も見られているが、不思議なことに、これは後から書き加えられたものと見るのが正しいようである¹⁷。その理由は幾つかの角度によって説明ができる。仮に 2、3 例を挙げてみよう。

（一）書写年代が、比較的古いと見られる文献に S.2489 と BD8045（北京 8257（水 45））が挙げられる。この経はいずれも安国寺妙福によって写経されたものであるが、この安国寺妙福は幾つかの敦煌文献に見られていて、例えば P.3167V「安国寺道場司関于（五尼寺）沙弥戒疏状」、P.2614V「敦煌応管諸寺僧尼名録」などのうち、前者は乾寧二年（895）三月の記年がある。同時代に写経されたものであれば、すでに先にも言う十王経類の中でも最も古い時代に属す文献ということになる訳である。ここには先のような亡者への追福の記載が見られない。また亡者への追福の記載が詳細な写経、例えば北京 8254、S.3147に残される供養人として三界寺道真の名が多く見られるが、三界寺道真は P.4959「沙州三界寺授八（戒）牒」（太平興国年間）、S.330「沙州三界寺授八戒牒（6通）」（雍熙二年）にも見られるように 10 世紀半ばに活躍した人物であることはよく知られている通りである¹⁸。

（二）「追福」が説かれる写経には、文中に出てくる経題「仏説閻羅王授記四衆預修生七往生浄土経」（P.2003）部分に「及新亡人齋功德」を加えて「閻羅王受記令四衆預修生七及新亡人齋功德往生浄土経」としているが、「預修」、「逆修」と本来あるべき「追福」の為という姿ではないとして「逆」をつけている経題に、「及」と

して「新亡人齋」の記述を加えているのは理屈に合わず書き足しとしか思えない。

以上のように、敦煌の「仏説十王經」類は、十王信仰としては本来的ではない「預修」、「逆修」が早期の文献として見られ、それに本来的な「追福」、「追善」に関わる記述が追加されたという不可解さがある訳である。ちなみに道教文献の『太上救苦天尊說消愆滅罪經』では「爾時、天尊曰：汝等眾生、諦聽吾言。或有世間男子女人、父母眷屬歿亡之後、宜建道場、修齋行道、散施資財、修功幽府。……汝等眾生人民死亡之後、沈淪地獄、因斯善會、皆得超生自然、地獄虛閑、滅除罪業、苦惱辛酸。（爾時、天尊曰く、「汝等衆生よ、吾が言ふを諦聽せよ。或ひは世間の男子、女人の父母、眷属の歿亡の後、宜しく道場を建て、齋を修し行道し、資財を散施して、幽府に功するよう修むるもの有り。……汝等眾生人民、死亡の後、地獄に沈淪するも、斯の善会に因りて、皆な自然へ超生うるを得、地獄は虚閑となり、罪業、苦惱、辛酸を滅除せり」と）」のように願意はきわめてシンプルであり、寧ろこちらの方が十王信仰早期の文献ではないかとさえ思えてくるのである。

(4) 敦煌本『十王經』の類型と發展過程について

敦煌本『十王經』は、上にも言うように「預修」とそれに「追福」の願意を後に加えた2種の系統に分けられ、これに図像や儀礼で讃嘆に用いられる韻文の有無などの違いから、大きく6種の類型に分け、その異同から發展過程について論じたことがある¹⁹。

そうした『十王經』發展研究の中で、最近改めて気にかかっているのが、「預修」を願意とするのが仏教系の十王齋の本来的な形なのかという点と、經文本文に讃と絵画を伴う写本と伴わないものの2種があることで、その發展上の前後関係ではどちらが先かという2つの点である。

始めの点に関して言えば、死後七七日、百日、一年、三年における十王の裁きという基本的信仰にもとづく以上、自らの死後への恐れがあったにしても、死者に対する追福儀礼が本来と考えるのが自然であろう。故に「預修」、「逆修」と「預」や特に「逆」字をつけているという筋が通る。

中国では古くは死者の儀礼に対し、仏教はやや距離を置いていた（主流ではなかった）という事情もあり²⁰、その為、唐代の多くの時期では亡者の追福儀礼よりも、十齋日（神祇が人々を巡察する月のうちの一日、八日、十四日、十五日、十八日、

二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日の十日。この日に八關齋など齋を行った）、八關齋（特定の日に、八戒を守り齋を行った）のような生者の修養を目的とした齋を重視していたという傾向が見られる。十王信仰発展の中で仏教系では当初、道教側の信仰に対して「預修」、「逆修」を主として説いていたということも不思議ではないように思うのである。ということは、道教系十王経のように死者供養の儀礼が本来の形である可能性が当然高いことになる。敦煌に残される仏教系の十王経では、古くは仏教徒の好む傾向のある「預修」に始まるが、次第により民間に本来あるべき「追福」を加えるように改変されていったと見ればよいであろう。

ただ、そのさらに前の段階について、十王が形成される過程で十王の名称と十人の配列にまで十齋日信仰の影響があるという点をどのように説明すればよいであろうか。

この点については、筆者は恐らく喪葬儀礼を行う日時、特に百日齋、一年齋、三年齋に、月の十齋日に当たるのが好まれるようになっていったことと関係があるのではないかと予想している。確かに、大足の石刻資料に供養像とともに残される銘文から追齋の日時を見ると、命日や七七齋のように厳密に日を決めることを前提とする中に、百日齋や一年、三年の場合には十齋日にあたる日にちが多く選ばれ紀年されていることを読み取ることができる²¹。仏教者がそうした日に自らの修身功德を兼ねて齋を行ったところに両者の融合が始まり、十齋日で生者の功果を監督する冥界の王が十王となっていったのではないか。そのように考えると、十齋日信仰と十王信仰とは様々な点で共通点が見られ、後代の十王関連文献にも切り離せない関係としてしばしば見られていることにも納得がいくであろう。つまり、伝統的な喪葬儀礼を行う中で、百日、一年、三年やそれ以上の追福供養を行う時に、仏教者は自らの修養のための八關齋などにあわせて十齋日にあわせて日を選び、齋に於いては齋日で祈るべき巡察する神将を祀る。その神将が次第に冥王となって十王になるという考え方である。かくて十齋日信仰との混淆の中で十王信仰が形成され、道教側では主として死者供養の儀礼を行い、その為の経典編纂を行い、仏教側では、それとは異なる十齋日信仰、八關齋の色を残した「預修」を中心とする経典が編纂されたのではないかと筆者は考えている。

2つ目の、敦煌の十王経に讃と絵画を伴う写本と伴わないものの両者の発展の前後関係について、少し意見を述べておきたい。

拙著にもすでに記したとおりであるが、改めて簡単に状況を説明すれば、先にも言う敦煌本の仏教系十王経の中で、「預修」、「逆修」のみで「追福」、「追善」の為の加筆の無い文献には、3系統がある。一つは絵画と七言の讃を伴うもの（Ⅰ類）、二は前と同じだが絵画の無いもの（Ⅱ類）、三は七言の讃もなく記述の一部もないものである（Ⅲ類）。始めの2系統は首題『仏説閻羅王授記四衆預修生七往生浄土経』の前に「謹啓諷閻羅王預修生七往生浄土経。誓勸有縁以五会啓経入讃念阿弥陀仏。（謹しんで啓し諷するは『閻羅王預修生七往生浄土経』。誓って有縁に勧めよ、五会を以て経を啓し、讃に入り、阿弥陀仏を念ずるを）」という儀礼で用いられる時の注記と「成都府大聖慈寺沙門藏川述」の撰者名がある。この当時流行した五会念仏に讃を加えた念仏法事の形式にあわせたものとみて良い。

こうした問題を単純に考えれば、讃と絵画を伴う第一の系統（Ⅰ類）は、もともとあった經典に儀礼のための讃と絵画（供養のため、或いは変文の画卷本のように聴衆に絵画を見せながら儀礼を進めるためとも考えられる）を加えて徐々に発展したものとするのがより自然な考えにも思われる²²。となると、第3系統（Ⅲ類）から加筆してⅠ類ができたということになるが、しかし、以下の2点で説明ができないことになる。

（一）これらの文献では、絵画の有無以外に唯一とも言つてよい本文上の異同に以下の部分があるが、第3の系統では内容が不可解で文意が通らず、第1系統の方が元の文である可能性が高い。恐らく第3系統では、写記する時に一部脱落したと見るべきであろう。

仏告諸大衆：“閻羅天子於未來世當得作仏、名曰：普賢王如來。十号具足，国土嚴淨，百宝莊嚴，国名華嚴，菩薩充滿。”……

【尔時阿難白仏言：“世尊，閻羅天子以何因縁，処断冥間，復於此会，便得授於当來果記？”仏言：“於彼冥塗為諸王者，有二因縁，一是住不可思議解脱不動地菩薩，為欲攝化極苦衆生。示現作彼琰魔王等；二為】[其国]多生習善為犯戒故，退落琰魔天中，作大魔王，管攝諸鬼，科断閻浮提内十惡五逆，一切罪人，繫閉牢獄，日夜受苦，輪轉其中，隨業報身，定生注死，【今此琰魔天

子因縁、以熟是故、我記来世尊国、証大菩提、汝等人天、応不疑惑。】

仏諸の大衆に告げて言く「閻羅天子、未来世に於いて当に仏と作るを得る。名づけて普賢王如来と曰ふ。十号具な足り、国土は厳浄、百宝に莊嚴せられ、国名は華嚴といひ、菩薩充滿す。」……

【尔時、阿難仏に白して言く「世尊、閻羅天子何の因縁を以て、冥間を処断し、復た此の会に於て、便ち当来の果記を授くを得るや？」仏言く「彼の冥塗に於いて諸王と為る者、二の因縁有り。一は是れ、不可思議解脱に住す不動地菩薩、極苦の衆生を攝化せんと欲するが為め、示現して彼の琰魔王と作す等。二には】【其の国にて】多生に善を習すも、戒を犯す為が故に、琰魔天中に退き落ち、大魔王と作り、諸鬼を管攝し、閻浮提内の十惡五逆、一切罪人を科断し、牢獄に繋閉せしめ、日夜苦を受けしめ、其中を輪轉せしめ、業報の身に随はしめ、生を定め、死を注す。【今此の琰魔天子の因縁、以て熟する故に、我、来世の尊国を記し、大菩提を証す。汝等人天、応に疑惑せざるべし。】】

(P2003による。第3系統に【 】内はなく、[] 内が追加されている。)

(二) I類、Ⅲ類の両系統に共通してみられる五言の讀で移動が見られるがI類で平仄や対句が精緻であるのに比して、Ⅲ類はうまく合わない部分がある。またI類より見れば、五言讀と七言讀は字句、内容の上でも明らかに対応関係があり、五言讀をもとに七言讀が作られたと見られるが、対応すべき五言句がⅢ類では抜けている箇所が多い。つまり、Ⅲ類の韻文部分は精緻に作られるべき經典内の讀とは思われない部分が多いのである。なお、こうした部分は後代と見られるIV類-VI類とも一致しているのである。

以上2点のみでも、Ⅲ類がI類以前にあったとは思われないことは理解されるであろう。

これらを総じて、敦煌本の「仏教系」十王経は、十王信仰発祥から間もなくの文献と見られ、主として「預修」を目的とした仏教信者の写経である。恐らく願意の違いや発願の大小、齋会の規模などの事情によって使い分られたため、より本来的な「追福」などの内容を追記するなど書き換えられて幾つかの系統となって発展したのであろう。そして、現存する敦煌文献の範囲内という限定的な文献資料の中では、内容上最も原型に近い形を残すのが絵画と七言讀を残すI類ではないかという

ことになる訳であるが、敦煌に残される文献の多くは信徒による写経の類と見られるもので、本来的に言えば、儀礼を背景にまとめられたより完成度の高い原本が存在していたと考えるべきであろう。

2. 和泉市久保惣記念美術館蔵『仏説十王経』について

本写本は、上述する敦煌本十王経の中では最も早期の姿を残すと考えられるⅠ類に属す、絵画と七言讃を残すものである。題記が残されており、他の多くの十王経と同様、「預修」の為の写経であるとわかる。またその年代は、後にも言うように971年の写であり、この系統を写経する信仰が長く受け継がれていたことを知ることができる。絵画の技術も高く、供養経としては極めて質の高いものと見ることができる。

敦煌の供養経が如何に作られるかのカギもここには残されていると見え、やや詳細にこの写本について見ていくことにしたい。

まず、一見して興味深いのが紙のサイズである。高28.3・5cm、長682.8cmで、24.2cm、48.8cm、49.7cm、51.1cm、47.1cm、3.8cm、51.3cm、51.4cm、15.1cm、36.4cm、51.2cm、12.5cm、38.3cm、50.9cm、50.8cm、50.7cm、49.5cmの17紙からなっている。

高28cm×長51cm程度の麻紙は、敦煌では民用として流通していたことは榮新江氏などにも言われる通りであろう。見返し部分の第一紙を除いて、第5紙、第6紙、第9紙、第10紙、第12紙、第13紙以外は概ね同じサイズであると言える。なぜこのように紙のサイズが不揃いなのか初めに興味深く思ったが、その答えは書写の過程と関係があるもののようである。第2紙と第3紙がやや短くなっており、それ以外の部分では第5紙と第6紙、第9紙と第10紙、第12紙と第13紙は繋げると何れも同じくらいの長さになる。これらは書き損じなどで一行程度削り取ったものか、同じく書き損じた部分を写経全体の長さを変えないよう補っていることによるもののようである。

(1) 題記と書写人「董文員」について

写経の状況を読み進める前に、本写経の主役である書写人について見ておきたい。

同写本には巻末に以下のような識語がある。

辛未年十二月十日書画畢。年六十八写。弟子董文員供養。

以上を手掛かりに考えれば、この画卷本の絵の部分、写経の部分ともに董文員の68歳の時の作ということになる。この董文員の「文員」は、いわゆる官職名ではなさそうであるが、しばしば書写を仕事とする「吏」を指して使用されることがある。敦煌文献に残される肩書や自称を調べても「文員」をそのように使用する例は管見の及ぶところ見当たらないが、敦煌文献中には唐王朝滅亡後の時代を中心に様々な官職名にも似た自称と見られる称号を使用する習慣もあるので、或いはとも思われる。

なお、十王信仰、十王経の発生年代が10世紀以降であり、敦煌文献の封蔵が11世紀頭頃と考えると「辛未年」は911年か971年のいずれかということは明らかである。調査時に所蔵館においてもそのように説明を受けたが、筆者の見解では年代をさらに絞ることができるので、その点からまず説明しておきたい。

まず、敦煌文献中において、董文員の名称はBD8007「観音経」の修復用箋、P.3555_{b5}+P.3288₄社司軼帖「丁巳年□□一日兵馬使録事董文員□」、S.8516_{E2}社司軼帖「丙辰年六月十日録事董文員帖」、大英博物館 Ch.xxxviii,005『二観音図』の題記の計4か所に見えている。これはいずれも記年の無い資料なのでこれのみでは年代の特定は難しいが、P.3555_{b5}には「董文員」の他に「社長祝」、「張再成」、「張青児」、「敢羅醜奴」、「敢羅住子」、「王清忽」、「曹義信」、「張安定」、「楊富郎」、「景什徳」、「程兵馬使」、「王押牙」の名が見えており、S.8516_{E2}にも同じように「社官陰」、「張再成」、「董存子」、「程兵馬使」、「蔣□子」、「張青児」、「李安子」、「敢羅備中、住子」、「張粉堆」、「景義信」、「王清忽」、「張安定」、「裴羊水」、「□富郎」、「祝社長」、「唐兵馬使」、「王押牙」などの人名が見えている。これらの「社司軼帖」に見られる多くの人物名が一致していることから2写本は同じ時期、同じ社の文書と分かる。なお、ここに見られる「兵馬使」、「押牙」などの職名は何れも「吏」であり、先に言う「文員」とも整合性があうと言えるだろうか。

次に、これらの人物は敦煌の他の「社司軼帖」にも見られており、これまでの敦煌社会文書研究に依って年代を特定していくことが可能である。例えば「張安

定」は D_x1410「庚戌年閏四月仏堂頭墨蘭牆轉帖」と S.4660「戊子年六月廿六日安定阿姊師身亡轉帖」に、「張再成」は P.4991「壬申年六月廿四日季達兄弟身亡轉帖」に、「張青兒」は S.3048「東界羊籍」、D_x4278「十一郷諸人付麵数」に、「曹義信」は S.5549「百歳篇」題記に、「李安子」は BD14667V「社人名目?」、P.2716V「年支社齋轉帖抄」に見られている。これらのうち P.4991 の社に属する「張愍兒」は S.5632「丁卯年二月八日張愍兒母亡轉帖」にも見られ、本写本は唐耕耦によって乾徳五年(967)であるとされている²³。さらにこの S.5632 に登場する「汜盈達」は P.2032「乙巳年浄土寺諸色入破曆算会牒稿」にも見られ、本写本は唐耕耦により 945 年と証されている²⁴。他にも多数の「社司轉帖」の時代特定が進んでおり、こうした文献から総合的に判断すると、上述の人々が 10 世紀中期から後期の文献に見られることがわかり、董文員が 68 歳で書写した和泉市久保惣記念美術館蔵「十王経」は 971 年の作と考えるのが妥当であることがわかるのである。

こうして見てくると、董文員は唐の末年にあたる天祐元年(904)、敦煌では帰義軍節度使張奉奉の時代に生まれ、後に平康郷に住み曹氏帰義軍時代に録事などとして記録の仕事をしていた人物であるとわかってくる。他に Ch.xxxviii.005『二観音図』の供養者の中にも董文員の名は見えており、そこでは「仏弟子」のほか「伎術子」という称を用いており、敬虔な信者として永安寺との関係を持ち、或いは伎術院に於いて画工として活動していた可能性も考えられる。

以下に、その『二観音図』の榜題部分を翻刻しておく。

1. 清信弟子温義為己身落
2. □□帰郷敬造，一心供養。
3. □□優婆夷覺恵同（装）觀世音菩薩一（像），先亡父母，神生浄土。
4. □□三塗，永生浄国，早登仏界，一心供養。
1. 清信弟子（？）温為己身落□□
2. 帰郷敬造，一心供養。
3. 永安寺老宿慈力発心敬画觀世音菩薩，為過往父
4. （母）□□三，早遇仏界，一心供養。信弟子男永安寺律師義
5. □□一心供養，信弟子兼伎術子弟董文員一心供養。

なお、董文員の容貌は、巻末題記の部分に描かれている。絵も董文員によるものということは自画像ということになる（【図1】）。同様の容貌を持つ人物は画卷の中に数か所登場しているので、十王経画卷における供養人の描かれ方を考える上で参考になる。

(2) 第1紙（見返し部分）『地藏菩薩経一卷』について

卷子の見返しにあたる第一紙の部分には『地藏菩薩経一卷』が記される。他の『十王経』画卷本で写本に本経が書かれる例はないが、地藏信仰との関わりは10世紀に強く見られており、S.5531 などでは絵のない短いバージョンの十王経（筆者前稿ではVI類）では本経と併記されるものも見られている。

なお、第2紙との継ぎ目を見れば明らかであるが、第2紙と継いだ後で本経が記入されている。書き手は筆跡から見て後ろの『十王経』と同一人物、董文員自身と見てよい。作者本人が見返しを付けた後で本経を写記したものであろう。書き出しから概ね一行20-23字程度と、後ろの『十王経』本文よりやや小さな字で書いているが、最後の2行では字を詰めるためか25字と急に窮屈になっている。用紙は24.2cmと短い、見返しとして切り詰めて使用したものであろう。

(3) 第2紙十王図について

同様の十王図でほぼ同じように見られるように、紙を縦に半分に折られた跡が見られている。P.2003ではそれをさらに4分の1に、横にも半分に折られているが、いずれも中心の釈迦牟尼仏が折り目の中心になっているところを見ると、左右対称に十王図を描くための工夫として広く流通していた方法なのであろう。なお、これも他本と同じであるが、左右両側を1cm程度短く切り詰めている。その理由は恐らくは絵を描くための目的と思われるが詳細は不詳である。ここで言えることは、この部分は別に描かれたもので、後で経文と見返しとをつないだものということである。左右ともに絵の描かれた第2紙が上に来るように接合されている。

十王図の配置に関しては、これまでP.2003とP.2761では短冊状の榜題が不鮮明で、描かれている人物名が半然としない部分があったが、和泉市久保惣記念美術館蔵本では比較的明瞭に残されているためきわめて重要な情報が残されている。

まず沙羅双樹の下に釈迦牟尼仏が描かれ左脇侍には「舍利弗智慧第一」とあり、対照となる右脇侍に「大目乾連神通第一」とある。その両脇の十王は、左中央から

「第一陳広王」、「第二初江王」、「第三宋帝王」、「第四五官王」、「第五五道転輪王」とあり、また右中央から「第五七日閻羅王」、「第六変成王」、「第七太山王」、「第八平正王」、「第九都市王」となっている。經典本文の十王の配置と異なり（第五を五道転輪王とする点など）、また「秦広王」を「陳広王」とするような誤字も見られているが、配置と名称はこうした誤りも含めてP.2761と一致している。

十王の後ろに左右2人ずつ描かれる判官は、左中央から「呉判官」、「趙判官」、右中央から「崔判官」、「変成王判官」となっている。

中央の壇の左右には左に2人の童子が「善悪童子」、右が「道明和尚」と記されている。



【図2】第2紙「十王図」

(4) 第3紙冒頭の一行について

第3紙の冒頭部分には文字一行が書かれるが、第2紙がかぶさるように張り合わせてあるので判読できず、何が書いてあるのかが気になっていた。第3紙は他と比べて1cmほど短いことも気になった。

その一行は、僅か左側4分の1程度に残される文字から『十王経』本文そのものであると判明した。1行のほとんどを書き終えた後に、書き損じとして一行開けて改めて書き直したもので、書き損じた右側一行の1cmほどを切り詰めたのであろう。

そう考えると、第3紙が1cm短い理由も説明がつく。



【図1】書写人董文員



【図3】第2紙と第3紙の接合部

なぜ書き損じとして書き改めたのかを考えると、この写本の制作過程も明らかになってくる。

同系統の画卷本『十王経』は、写記に先立って絵の配置などを考えながら文字の書かれる個所を計算して烏絲欄を書き、次に文字と絵が描き込まれるようになっていて、文字数の部分は同系本を通じて一行19-20字程度で計算されているようである。書き損じとみなされる部分を見ると文字がかなり小さく、読み取り得る冒頭部分のみで見ても1.5倍ほどの文字数で書かれている。字が小さすぎると見て書き改めたものであろう。

なお第3紙にはもう一か所書き損じがある。以下の2つ目の讃とその次の散文による経文が抜け落ち、3つ目の讃から続けて書き続けられているのである。

抜け落ちているのは以下の一段である。P.2003 にあわせて翻刻すると以下のよ

うな5行となる。

讃曰：時仏舒光満大千，普臻龍鬼会人天。

釋梵諸天冥密衆，咸來稽首世尊前。

仏告諸大衆：“閻羅天子於未來世当作仏，号曰：

普賢王如来。十號具足，国土嚴淨，百宝莊嚴，国

名華嚴，菩薩充滿。

この5行のずれが第4紙の六菩薩像の配置に影響したものと見られる。さらに言えば、P2003では経文前の空欄一行も入れて冒頭から第2図まで47行で書かれており、本写本もまったく同じように47行分の烏絲欄が書かれる。第3紙の書き損じて削った1cm部分も含めると48行あったことになるが、いずれにしても行数を数えてあらかじめ線を引いているということである。結果的に六菩薩像は9行分前倒しで描かれることになり4尊像が罫線の上に描かれることになったのである。六菩薩像以降に始まる9行分は新たに線を書き足して文字を書き進めているのであろう。ということは、この供養経の写経にあたって、まず紙を継ぎ、烏絲欄を書き、文字を書きながら絵の場所を決める、という工程を順に繰り返しているということになる。

同様のことは第2図から第3図までの間についても言えそうである。P2003ではこの間経文に43行を費やしているが、本写本では41行で書き終わっている。となると42行目と43行目の烏絲欄2行分が残され、その上に絵画が書かれていることになる。しかし、少し違うのは第5紙の最後は切り落とされ、第6紙3.8cmが継ぎ足されているのである。その理由を絵画や烏絲欄の状況から見てみると、第5紙上部には僅かに切断される前の幡の一部が第6紙の幡とは少しずれた位置に残されている。第6紙と第7紙の絵画ではごくわずかに線の繋がっていない箇所がありまた色彩も完全に同じではない。つまり、僅か3.8cmの第6紙は、絵画が書かれた後に烏絲欄の残される部分とともに切り落とされ、同じ幅の紙で補修されて書き続けられたのであろう。なぜ同じ幅の紙で継ぎ足したのか。それは、前にも言うように、紙を張り、絵画の配置を考えて烏絲欄を書き、そして文字を書き絵画を描くという行程があるからで、第7紙以降は既に記載があったということを表している。

このように考えると、第9紙と第10紙、第12紙と13紙のいずれもが、15.1cmと36.4cm、12.5cmと38.3cmと、本来51cmほどの長さの紙だったが、絵画の修正の為に切断されて書き直されたものと見る事ができるのである。



【図4】第5紙から第7紙の接合



【図5】第8紙から第10紙の接合

その点を、第8紙から第10紙までの状況から再度見てみると、烏絲欄は上部の横線はつながっている形跡がないが、下部の横線ははっきりとつながっている、文字は第10紙の文字が切断されている、絵画は第8紙から第10紙までつながっている、という状況から、烏絲欄と文字を書き込んだ後で絵画を書き入れ、第9紙の位置に何らかの誤りがあったので切り貼って書き続け、最後に烏絲欄を書き直した、このように読み取れようか。

(5) 供養人について

本経には、冥王とその従者のほか、多くの供養人が描かれている。ちょうど上の第9紙上にも幡をもった供養人が見られるように、供養人は幡、仏、卷子を持って現れることが多い。仏は供養物、巻子は供養経と見られるので、預修斎としての十王斎とのつながりとみて良い。幡は死者の魂の象徴あるいは憑代ともされ、追福斎的な色合いが濃い、それも先に言うように十斎日のような日の預修斎に、追福の供養をあわせ行なったことによるものであろう。

さて、その供養人の様子を見ると、先いう本経を写経した董文員と思しき人物が

各処に見られている。例えば第5図の、官服を着て笏を持ち初江王に挨拶している人物は、髭の描かれ方から巻末の人物によく似ている。となると、後の橋を渡って追隨する女性は董文員の夫人であろうか。この夫婦は第11図にも見られているが、男性は都市王ではなく、夫人に対して懇願しているようでもある。



【図6】第5図



【図7】第11図

それにしても興味深いのは、意図して自らの肖像を供養人として書き入れているように見える中で、他にも明らかに自分とは異なる容貌の供養人を多く書き入れていることである。斎に参加している他の人々を描き入れていると見ればよいであろうか。いずれも幡や仏像、巻子を手にもって表現されており、ともに預修斎をおこなった人々であろう。住民組織などによる社を単位に斎が行われることが多いが、そのように考えると、董文員夫妻以外の供養人は、前の社司軒帖などに見える平康郷の人々や大英博物館 Ch.xxxviii,005『二観音図』に見られる永安寺に集う人々だろうか。

供養者と言えば、本巻ではP.2870と同様に第4図以降、十王殿のほとんどで女性供養者、夫婦の供養者が見られるが、同じ十王経画卷本でもS.3961では女性供養者は變成王と都市王の前に2か所、P.2003では第4、5図の秦広王、初江王の場面と、第9図變成王前で雲に乗る場面の3か所にのみ女性供養者が見られる。こうした女性の描かれ方の多少の違いも気になる所である。10世紀の敦煌は、女人社などの女性の互助組織も作られ、女性の活動が活発化し、地位も向上していた可能性を筆者も指摘したことがある。文学の登場人物として大きく取り上げられ、変文

の中でも強い女性が好んで描かれていたことがわかる。そうした時代の女性描写だけに、10 世紀後半にかけて女性供養者が多く描写されるようになっていったことと関連させて考えてもよいと考えている。

(6)六道転生の描かれ方

第13 図の五道転輪王図の左側には六道転生の図が描かれる。そこには罪人の姿はなく、罪人は五道転輪王に裁かれた後に雲に乗ってそれぞれ6 つの世界に移動していく場面として描かれる（【図8】）。その6 つの世界とは天道、人道、阿修羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道の六道である。転生がこのような描かれることはこの時期の絵画では珍しくはなく、四川省や重慶市の十王図などでも同じように見られ、6 つの瑞雲のように描かれるもの、6 層の帯のように描かれるものなど様々見られている。

ただ、和泉市久保惣記念美術館蔵の本図において、不可思議なことは、上から2 番目の雲に乗るのは両手に日と月を持つ阿修羅王の姿となっており、3 番目が人間界として描かれ、2 番目「人道」と3 番目「阿修羅道」の順序が逆転しているように見えることである。

実は敦煌本の「十王経」ではこれに類する描かれ方をしているものがあり、P2003 では五道転輪王の前から11 本の帯状の図が描かれるのみで、その上に人物などは描かれていないが、P2870 では、上から雲に乗る阿修羅王、人、畜生、餓鬼、地獄が描かれ、S.3961 では P2003 と同じように帯状に描かれる筋の上に上から「仏道」、「人道」、「畜生道」、「蛇道」、「餓鬼道」、「地獄道」の文字とともに人や動物が描かれ、上から二番目の「人道」のところに阿修羅王が描かれ、教会的に言えばきわめて混乱した状況で描かれている。

阿修羅は周知のように八部衆、あるいは二十八部衆の一であり、天部に属する。帝釈天との争いにより天部を追われるとの話もあり、住処も『正法念処経』では須弥山北側の地底とされており、人道の上におかれるものではないはずである。

しかしながら両手に月と太陽を掲げる阿修羅王像は、6 世紀壁画にはその類例が見られるようになり、初唐頃には明確に日と月を両手で掲げた形で尊像の後ろに天部として描写され信仰されていたことがわかっている。6 世紀の阿修羅王としては、敦煌莫高窟第249 窟窟頂上西に描かれるものが有名であり、両の手を高く掲げて

それぞれ玉のようなものを持っているが、それが月と太陽とは判別ができない（【図 9】）。それ以降では初唐期には好んで七尊像の眷属として描かれ、則天武后と縁の深い四川省広元の皇沢寺石窟などにも見えているが、こちらは明確に日には「日」の字が記され、月は三日月となっている（【図 10】）。同じ形の阿修羅王は、敦煌では好んで描かれ、10 世紀榆林窟の前室のものは代表的である（【図 11】）。これにより、日月を持つ阿修羅のイメージとともに根強い信仰を持っていたことが窺われる。おそらくこうした天部としての認識から、図とするのに際して、人道の上に置くような誤解があるのではないかと。少なくとも天部として描かれる日と月を持つ図像を人道の下に描くことには抵抗感があつたのではないかと推察される。



【図 8】 第 13 図の五道転輪王図



【図 9】 莫高窟第 249 窟北壁



【図 10】 広元皇沢寺第 51 龕の阿修羅王



【図 11】 榆林窟第 16 窟前室北側
最後列右から二番目の阿修羅王



【図 12】 榆林窟第 34 窟西壁南側
最後列左から二番目の阿修羅王

(7) 衣桁に掛けられる動物の皮

同じ第 13 図「五道輪王図」の背景の衣桁に動物の皮のようなものが掛けられているのも特徴的である。

これはおそらく、転生する時に罪人にかぶせられる畜生の皮が掛けられているものであろう。転生に関する記述や図像では、南北に出入り口の有る地下室や、筒状の物体に、罪人が入っていくと反対側から動物の姿に変わって出てくるといった描写がしばしば見られる。

早期のものでは、『冥祥記』や『幽明録』の趙泰の物語が有名であろう。

……復見一城、云、縦広二百余里。名為受變形城。」云：「生来不聞道法、而地獄考治已畢者、當於此城、受更變報。」入北門、見数千百土屋、中央有大瓦屋、広五十余步。下有五百余吏、對錄人名、作善惡事狀、受是變身形之路、從其所趨去。殺者云當作蜚蜚蟲、朝生夕死；若為人、常短命。偷盜者作猪羊身、屠肉償人。淫逸者作鵝鵝蛇身。惡舌者作鴟鵂鴞、惡声、人聞皆呪令死。抵債者為驢馬牛魚鱉之属。大屋下有地房北向、一戸南向、呼從北戸、又出南戸者、皆變身形作鳥獸。

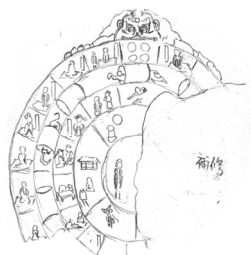
……復た一城を見る。云く、縦広二百余里。名づけて受變形城と為す」と。

云く「生来道法を聞かず、而して地獄の考治已に畢りし者は、当にこの城に於て更変の報ひを受く」と。北門より入れば、数千百の土屋を見る。中央に大瓦屋有り。広さ五十余歩。下に五百余吏有り。人名を対録し、善惡の事状を作し、受けしむるはこれ身形を変ふるの路にして、その趨く所に従りて去かしむ。殺す者は当に蜚蜚蟲と作し、朝に生れ夕に死すと云ふ。若し人と為るも、常に短命なり。偷盜せる者は猪羊身と作り、肉を屠り人に償ふ。淫逸なる者は鵠驚蛇身と作す。惡舌なる者は鴟鵂鵂鵂と作る。惡声にして、人聞けば皆な呪ひて死な令む。債を抵す者は驢馬牛魚鱉の属と為る。大屋の下に地房の北に向かふ有りて、一の戸は南に向ひ、呼びて北戸従りせしめ、又た南戸を出ずる者は、皆な身形を変じて鳥獸と作る。

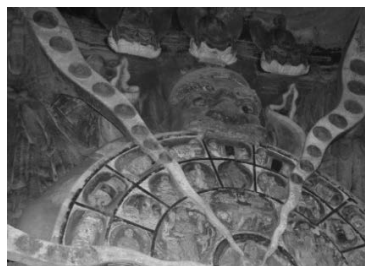
（「趙泰」、宋・劉義慶『幽明録』、『五朝小説』）

ここでは受変形城の中央に50余歩もの広さの大瓦屋があり、「人名を対録し、善惡の事状を作し、受けしむるはこれ身形を変ふるの路にして、その趨く所に従りて去かしむ」のように、五百余りの獄卒が罪人の罪にしたがって行先を伝え、地下の様々な通路に行先に従って北側から進ませ、南側から出てくるときには鳥獸の形に変じているとしている。

また、六道輪廻図（五趣生死輪）上に見られる図像も有名である。敦煌では榆林窟第19窟の甬道南にあるものが中国では現存最古とされ（【図12】）、他に大足宝頂山石刻にも見られる（【図13】）。いずれも筒状の通路に人や動物が入っていくと、別の生き物になって出てくるという特徴で、上の『幽明録』の記述と一致している。



【図12】敦煌榆林窟第19窟甬道南の生死輪
（筆者調査メモより）



【図13】大足宝頂山石刻の六道輪廻図
一番外側の輪に各道3つの筒

動物の皮をかぶるという点は、上では見られないが、敦煌の『大目乾連冥間救母変文』に、目連の母親が転生した黒犬が、犬の皮を脱いで母親に戻るという逸話の中に表現されている。

行至一長者家門前、見一黒狗身、從宅裏出来、便捉目連袈裟。咸（銜）著即作人語、言：「阿嬢孝順子、忽是能向地獄冥路之中救阿嬢来、因何不救狗身之苦？」目連啓言：「慈母、由兒不孝順、殃及慈母、墮落三塗、寧作狗身於此？你作餓鬼之途？」阿嬢喚言：「孝順兒、受此狗身音（暗）啞報、行住坐臥得存。飢即於坑中食人不淨、渴飲長流以濟虛。朝聞長者念三宝。莫（暮）聞娘子誦尊經。寧作狗身受大地不淨、耳中不聞地獄之名。」目連引得阿嬢住於王舍城中仏塔之前、七日七夜、轉誦大乘經典、懺悔念戒。阿嬢乘此功德、轉卻狗身、退卻狗皮、掛於樹上、還得女人身、全具人狀円満。目連啓言：「阿嬢、人身難得、中国難生、仏法難聞、善心難発。喚言阿嬢、今得人身、便即修福。」

行きて一長者の家の門前に至り、一の黒狗の身、宅の裏從り出で来り、便ち目連袈裟を捉へ、咸（銜）みつつ即ち人語を作すを見る。言く、「阿嬢の孝順子よ、忽ち是れ能く地獄冥路之中に向ひて阿嬢を救ひ来るに、何に因りて不狗身の苦を救はざるや？」目連啓して言く、「慈母よ、兒の不孝順ならざるに由て、殃の慈母に及びて、三塗に墮落するも、寧ろ此に狗身と作るや？你、餓鬼の途と作るや？」阿嬢喚きて言く、「孝順兒よ、この狗身にて音（暗）啞の報ひを受くるも、行住坐臥の存するを得る。飢へれば即ち坑中において人の不淨を食ひ、渴けば長流の以て濟虚なるを飲む。朝に長者の三宝を念ずるを聞き、莫（暮）に娘子の尊經を誦ふるを聞く。寧ろ狗身と作りて大地の不淨を受くるも、耳中に地獄の名を聞かず。」目連、阿嬢を引きて王舍城中の仏塔の前に住まひ得て、七日七夜、大乘經典を転誦し、懺悔し戒を念ず。阿嬢、この功德に乗じて、狗身を転じ却り、狗皮を退き却りて樹上に掛け、還りて女人の身を得て、全て人の状を具ふること円満なり。目連啓して言く、「阿嬢よ、人身得難く、中国には生れ難く、仏法聞き難く、善心発し難し。喚じて阿嬢に言さく、今人身を得る、便即ちに福を修せよ」と。

S. 2614 等『大目乾連冥間救母変文』

これにより見ると、地獄で転生の際に黒犬の皮をかぶせられ、それが功德によって脱いだとの理解が可能であろう。当時の人々が、動物への転生をこのように考えていたことがわかる訳であり、同時に先の衣桁にかけられた動物の皮も、このような動物への転生という用途で用いられたと知ることができるのである。

小結

以上に、記憶の鮮やかなうちに思いつくことを記録しておいた。

繰り返しになるが、和泉市久保惣記念美術館蔵の「仏説十王経」は、十王信仰早期の状況を残す貴重な資料である。何よりも董文員という人物が971年に68歳という高齢で供養のために書写した供養経であること、彼が平康郷に住み曹氏帰義軍時代に録事などとして記録の仕事をしていた人物であること、また敬虔な信者として永安寺との関係を持ち、或いは伎術院に於いて画工として活動していたこと、そしてそのような人物が、図の構図を取るために紙を折ってバランスをとり、また書き間違えを丹念に修正しながらこの供養経を完成させ、最後には自画像を残したことなどなど、本写本は、当時生きた人物の信仰生活の状況を彷彿とさせる、数少ない資料であると言える。

今回の調査は、科学研究費補助金基盤研究「9、10世紀敦煌仏教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究」の一環で行ったものだが、筆者がかつて発表してきた十王経に関する論稿を改めて読み返し、現在の研究の中に位置づける上でも大変良い機会となった。関係者各位に再度感謝の気持ちを申し上げたい。

注

¹ 科学研究費補助金基盤研究(B) 16H03404 「9、10世紀敦煌仏教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究」(2016-2020年度)。研究代表者荒見泰史、研究分担者は科研分担者の名簿順で遊佐昇、松尾恒一、上島享、桂弘である。今回の調査はこの全員と、高井龍(大谷大学講師)を加えた6名で主として行った。

² 「和泉市久保惣記念美術館デジタルミュージアム」<http://www.ikm-art.jp/digitalmuseum/num/004/0040001000.html> 写真は全てここからの転載である。

³ 和泉市久保惣記念美術館入口に掲げられる美術館紹介の記載による。

⁴ 山本湖舟編輯『仏説十王経』、山本湖舟写真工芸部、1926年。筆者は広島大学

所蔵本を確認。

⁵ ここに言う国宝は、1950年の文化財保護法施行以前の「国宝」と「重要文化財」の区別がなかった旧法時代の国宝である。現在は重要文化財の指定を受けているとのことである。

⁶ 十王経に関する代表的研究を以下に挙げておく。矢吹慶輝『三階教之研究』、岩波書店、1927年；『望月仏教大辞典』（「十王」の項）、1936年；禿氏祐祥「十王経と十王図」、六條学報第100号、1910年、257-260頁；禿氏祐祥「古本十王経の發現」、六條学報第110号、1910年、39-41頁；禿氏祐祥、小川貫弑「十王生七讚図経の構造」、『西域文化研究』第五、1962年；鄭学権「十王経の一考察」、『印度学仏教学研究』、第21卷1号、1972年；小川貫弑「閻羅王授記経」、牧田諦亮、福井文雅編『講座敦煌』巻7『敦煌と中国仏教』、大東出版社、1984年、223-239頁；杜斗城『敦煌本〈仏説十王経〉校録研究』、甘肅教育出版社、1989年；吉岡義豊氏「中国民間の地獄十王信仰について」、『吉岡義豊著作集』第1巻、五月書房、1989年；澤田瑞穂『地獄変（修訂版）』、平河出版社、1991年；羅世平「地蔵十王図像的遺存及其信仰」、『唐研究』第4巻、1998年、373-414頁；田中文雄「十王経典」、『道教の経典を読む』、大修館書店、2001年；小南一郎『「十王経」の形成と隋唐の民衆信仰』、京都『東方学報』第74冊、2002年、183-256頁；本井牧子「預修十王経の諸本」、『京都大学国文学論叢』、2004年3月；党燕妮「晚唐五代敦煌地区的十王信仰」、『敦煌帰義軍史專題研究三編』、甘肅文化出版社、2005年、232-270頁；荒見泰史、「關於地蔵十王成立和演變的若干問題」、『2004年石窟研究国際學術會議論文集』、上海古籍出版社、2006年、313-349頁、『敦煌講唱文学写本研究』、中華書局、2010年、159-195頁；朱鳳玉「從儀式教化論敦煌十王経与十王図之運用」、『敦煌学』第30輯、2013年、1-19頁；荒見泰史「敦煌本〈仏説十王経〉与唱導：從十王経類の改写情况來探討民間信仰的變遷」、『中国俗文化研究』第8輯、2013年、178-192頁；荒見泰史「敦煌本『仏説十王経』与唱導」、『中国俗文化研究』、2014年、178-192頁；荒見泰史「九、十世紀中国における齋会の隆盛と十王信仰」、『東アジアの宗教文化——越境と変容』、岩田書院、2014年、271-288頁；張総『〈十王経〉新材材料与研考転遷』、『敦煌吐魯番研究』第15巻、2015年、53-93頁；張小剛、郭俊葉「敦煌“地蔵十王”経像拾遺」、『敦煌吐魯番研究』第15巻、2015年、95-109頁；太史文、張煜訳、張総校『〈十王経〉与中国中世紀仏教冥界的形成』、上海古籍出版社、2016年；太史文著、党燕妮、楊富学訳、杜斗城校「中陰図：敦煌出土挿図本〈十王経〉研究」、『西夏研究』2014年第4期、109頁。

⁷ 成都市物考古研究所、安岳県文物局「四川安岳県庵堂寺摩崖造像調査簡報」、『成都考古發現（2007）』、科学出版社、2009年、第611-612頁。

- 8 張総『地藏信仰研究』，宗教文化出版社，2002 年，第 199 頁。
- 9 『道蔵』洞玄部、新文豊出版影印『正統道蔵』10-353。
- 10 『道蔵』洞真部、新文豊出版影印『正統道蔵』2-624。
- 11 『道蔵』洞真部、新文豊出版影印『正統道蔵』5-521。
- 12 『道蔵』洞玄部 新文豊出版影印『正統道蔵』12-328。
- 13 『道蔵』洞玄部 新文豊出版影印『正統道蔵』12-302。
- 14 松岡正次『『十王讚嘆抄』の伝来に関する一考察』、『印度学仏教学研究』第 65 卷第 1 号，2016 年。
- 15 『正統道蔵經』第一冊，404a。
- 16 筆者前稿の分類に基づきつつ資料を紹介するなら、I 類（經、絵画、七言讚）：P.2003、P.2870、Ch.00404+Ch.00212+S.3961、和泉市久保僧美術館蔵；II 類（經、七言讚）：P.3761；III 類（經）：S.2489、北 8257(字 45)、Dx.00931、Dx.06099+Dx.143；IV 類（以下、經に異動有り）：S.4805、北 8258(列 26)、『敦煌秘笈』羽 73-2（散 262）、V 類：北 8256(字 66)；VI 類：S.2815、S.3147、S.4530、S.5450b、S.5531h、S.5544b、S.5585、S.6230、S.7598+北図新 1537 号（唐 69）+S.2815、北 8255(服 37)、上博 48、Dx.04560+Dx.05269+Dx.5277、Dx.11034。前稿未分類：S.4890、法藏 P.3304v、P.5580b；北 8254(鹹 75)、北 8259(岡 44)、俄藏 Dx.00803、Dx.03862、Dx.06611+Dx.6612、Dx.07919+Dx.07960+Dx.07909+Dx.08062、日本書道博物館 1 点（散 799）、羽 408（散 535）、羽 723、羽 742V 等等がある。
- 17 この点については、これまでも禿氏祐祥、小川貫式、杜斗城、小南一郎、本井牧子により議論されてきた。禿氏、小川氏、杜氏はこの部分が省略されたもので、これに対し、小南氏は、十王經の原初形態が預修であるとの考えから、この部分を後代の加筆と捉えている。本井氏は各文献を詳細に対照し、小南氏の考えを補完している。この点については筆者も小南氏の意見と同じだが、十王信仰の発展に関する考え方は次節にも言うように異なっている。
- 18 施萍婷「三界寺・道真・敦煌写經」，敦煌研究文集（敦煌研究院藏敦煌文獻研究篇），2000 年，289-319 頁。
- 19 荒見泰史「敦煌本『仏説十王經』与唱導」，『中国俗文化研究』，2014 年，178-192 頁。
- 20 荒見泰史「中国仏教と祖先祭祀」，『宗教と儀礼の東アジア』，勉誠出版，2017 年 3 月，34-59 頁。
- 21 荒見泰史「大足石刻与十王信仰——以十齋日信仰对十王信仰初期形成的影響為主——」，『嘉義大学学报』，近刊。大足石刻など中国西南地区の資料として以下を参

照している。劉長久、胡文和、李永翹等三氏『大足石窟研究』，四川省社会科学院出版社，1985年。胡文和氏「論地獄变相」，『四川文物』，1988年2期。杜斗城氏『敦煌本仏説十王經校録研究』，甘肅教育出版社，1989年。胡文和氏「仏教龕窟題材内容的研究」，『四川道教・仏教石窟芸術』，四川人民出版社，1994年。郭相穎氏主編『大足石刻銘文録』，重慶出版社，1999年。

²² 禿氏祐祥「古本十王經の發現」、『六條学報』第110号，1910年，39-41頁。

²³ 唐耕耦『敦煌社会經濟文献真迹积録（一）』，書目文獻出版社，1986年。

²⁴ 唐耕耦「乙巳年（西元945年）浄土寺諸色入破曆算会牒稿残卷試釈」，敦煌吐魯番学研究論文集，漢語大詞典出版社，1990年。

（付記）

本稿は、2020年8月1日に大阪大谷大学あべのハルカスキャンパスをメイン会場として行った国際研究集会「敦煌と東アジアの信仰」（広島大学敦煌学プロジェクト研究センター主催）で基調講演として用意した原稿を若干手直したものです。同会議はコロナウイルスの影響でZOOM会議システムを併用したハイブリッドの国際会議となりましたが、このような状況下において快く会場を提供してくださりまたビデオで御挨拶下さいました大谷学園左藤一義理事長、その段取りをしてくださった大阪大谷大学貫名讓文学部教授、またビデオで祝辞を述べてくださった平山郁夫美術館平谷祐宏理事長（尾道市長）、その段取りをしてくださった同美術館根葉正文専務理事をはじめ、参加者、ご協力いただいたすべての方々ここに改めて感謝申し上げます。