

臘八仏成道の形成

小川 太龍

はじめに

拙論は、中国において臘八ろうはつが仏成道ぶつじょうどうの日として認知され、定着するまでの流れを分析するものである⁽¹⁾。仏成道の状況は、各種仏教典籍により描写の相違はあるが、概ね以下のように記されている。

釈迦は六年間の苦行を捨てた後、山を下り尼連禪河にれんぜんがで沐浴し牧牛女から乳粥（乳糜）の供養を受けた。そして菩提樹下で禪定に入り、天魔を退け明星が出る時に成道した。

（『修行本起経』巻下「出家品」T三・四六九下—四七二上）

現在、中国・日本を始めとする諸地域では、この仏成道の月日は臘八（十二月八日。臘月八日の略）のことであるとされ、各種儀礼が行われている。

しかしながら、仏成道の日が臘八であることは仏典には見えず、それが広く認知されるようになるのは、宋代以降のことである。

この点について元代の『勅修百丈清規』^{『ちくしゆひゃくちやうしやうせいぎ』}（一四世紀中頃）は、二月八日を仏成道の日とする一方、裏付けはないも

の臘八が仏成道の日だと伝えられていることを記している（「世に相い伝うに臘月八日を以てす（世相伝以臘月八日）」卷二「報本章・仏成道涅槃」T四八・一一一六下）。

これまで臘八仏成道について分析を行ったものに、永井政之「一九九四」、尾崎正善「二〇〇四」「二〇〇五」等がある。両者ともに、その形成において重要な問題となる臘八の沐浴・浴仏について言及しているが、詳細な分析は行っていない。また夏日新「一九九八」と中村祐一「二〇一一」は、臘八と臘日を分析し、譚蟬雪「二〇〇一b」と邱倩楠「二〇一七」は、敦煌における臘八の仏教行事を分析しているが、いずれも臘八仏成道の形成という視点は有していない。つまり現時点において、それが主に宋代以降に見えることが指摘されてはいるものの、歴史的な形成の様相や、形成における要素についての分析は行われていないのである。

そこで拙論では、前述の先行研究を踏まえながら、以下の手順でこの問題について分析を進める。（一）まず後に臘八と同一視されるようになる臘日と、それに関連する大儺たいなただという儀礼を確認する。その後、（二）臘八の仏教行事として最初に行われた沐浴と、後に行われるようになった浴仏について、それぞれの歴史的展開を分析したうえで、（三）臘八仏成道の日付の問題と、以上の分析により抽出した各要素から臘八に仏成道が定着した経緯を分析する。拙論の分析は、これまで個別に指摘されるに留まっていた事項を形成史という観点から見直し、現在に伝承される儀礼の淵源を明らかにしようとする試みとなる。

一、臘日と大儺

まず臘八の仏教儀礼に影響を与えたと思しい大儺と呼ばれる儀礼と、これに関わる臘日について確認する。この大儺・臘日については、『古今圖書集成』ここんとよしよっせいに各種歳時記の記述がまとめられ（『曆象彙編・歳功典・第九一四卷・臘日部』G三・

二六五〇上―二六五九中)、さらに歳時記研究の分野において議論も蓄積されている。ここでは中村喬「一九九三」、夏日新「一九九八」、丁武軍「二〇〇四」、中村裕一「二〇一一」の各研究を中心に、(一)臘日(二)大儺について略述し次節以降の分析の足掛かりとしたい。

一―臘と臘日

十二月の別称を臘月と言ひ、「臘」がある月を示す。臘について後漢末の蔡邕(二三・二三―一九二)は、一年の終わりの祭祀だと述べる(「臘者歲終大祭」)「独断」巻下、八丁裏。「四部叢刊三編」巻三二「子部」、上海書店、一九八五年、頁数なし)。その始まりは古く、中村裕一「二〇一一、五九七」は、「臘は関中盆地以外では前七世紀にはあった行事であり、秦国は前三二六年になつて臘の行事を導入したのである」と指摘している。⁽²⁾

また臘の目的と意味について『礼記』「月令」とその疏は、「先祖や五祀(五種類の神)、『礼記』では、門・戸・井・竈・土地の神」を祀る祭祀であり、臘は狼の意味であり鳥や獣を狩猟してそれを供えることによると述べる。⁽³⁾そしてこれは、少なくとも紀元前から共有されていたと考えられる。⁽⁴⁾

なお同じく十二月に行われる「蜡」という百福を祭る祭祀があり、古来より臘との区別が曖昧で、臘と同一視もしくは包含されるとする場合や、全く別の祭祀だとする場合があり、見解は一致していない。⁽⁶⁾

拙論では臘と蜡の問題には立ち入らず、臘について中村喬「一九九三、四六二」に従ひ、歳末において先祖・五祀を含む「すべての神靈に感謝し神人ともに勞う祭り」とひとまず理解する。

そして臘祭の日である臘日は、各王朝が重視する五行説(火・水・木・金・土)との兼ね合いにより決定される。⁽⁷⁾すなわち臘日は臘月に行われる祭祀ではあるが、時代によりその日付は変化したということになる。しかし元・明代以降、臘日を別に立てることがなくなり、臘日と臘八が混同され、臘八に吸収される形で臘祭が行われることとなる(夏

日新「一九九八、三九」。

一―二 大儺

この臘月と臘日に関連して様々な習俗があり（中村裕一「二〇一一、六三〇―六八五」）、その中でも拙論の分析と繋がりを考えることができるものに、「大儺」という臘日を中心とした臘月に行われた儀礼がある。

「大儺」のうち「儺」（難）とは、鬼や疫病などの穢れを払い豊作を願う儀礼である。その儀礼の様子について複数の文献に、仮面を被り鬼神に扮して行われたことが記されている。⁽⁸⁾ 一般には『論語』卷五「郷党第十」にこの語が見えることから（岩波文庫、一九六三年、一三五頁）、春秋戦国時代には存在したとされるが、林河「一九九六、一三七」は、中国南部に稲作が入った時期以降に形成された巫文化であり、丁武軍「二〇〇四、六五、六七」は、古代の龍山・良渚文化まで遡ることができ、記録が残るのは紀元前一六世紀―八世紀の殷・周時代だと指摘している。

いずれにせよ紀元前より伝わるこの儀礼は、古くは一年に数度行われていたようだが（『礼記正義』卷一五「月令・季春之月」、卷一六「月令・仲秋之月」、卷一七「月令・季冬之月」・『十三経注疏』中華書局、一九八〇年、一三六四頁中、一三七四頁上、一三八二頁下）、その中でも大儺と呼ばれる歳末の儺は、穢れを払い過ぎ行く年を送り、新たに來たる年を迎える儀礼として重要視された。⁽⁹⁾ そして後に儺とは、もっぱら大儺を指すようになる。

その大儺が行われた日付をまとめると、狭義には臘日の前日や除夕となり、広義には臘日を中心に臘月から正月にかけてとなる。⁽¹⁰⁾

すなわち大儺について日付を限定した資料を見ると、後漢には臘日の前日にそれが行われていたようである（『後漢書』「礼儀志」先臘の一日大儺す。之を逐疫と謂う（先臘一日大儺。謂之逐疫）（中華書局本第一一冊、志五、三二二七頁）。そして臘日にもそれが行われることがあったとも考えられ、隋王朝の六世紀末以降に、概ね除夕（大晦日）に固定され

ることとなる(中村祐一「二〇一一、七四一」)⁽¹¹⁾。

一方、大儺に類する儀礼は広く臘月に行われた。まず前述の通り臘日は各王朝において一定しておらず、必然的に大儺も一定しなかったことになる。また中村裕一「二〇一一、六一二—六一三」は、六世紀の資料に、大儺で用いる道具が正月の記述に見えることを指摘している。他にも宋代の資料には、「打夜胡」と呼ばれる臘月を通して行われた大儺に通じる儀礼が見え、その効用を「驅崇」「驅儺」と記しているのである(『東京夢華録』巻一〇「十二月」、『東京夢華録』(外四種) 古典文学出版社、一九五六年、六一—六二頁。『夢梁録』巻六「十二月」、同上、一八一頁)。

右に挙げたように、大儺という語は用いられずとも、それに通じる儀礼は臘月に行われていたことになる。そしてこの広義の大儺に通じる記述が、六世紀の南朝、梁の宗慄(生没年未詳、五二五年秀才)による『荊楚歲時記』に以下のように見える。

十二月八日為臘日。……村人並繫細腰鼓、戴胡公頭、及作金剛力士、以逐疫、沐浴転除罪障。

(『說郛三種』巻六、上海古籍出版社、一九八八年、三三〇五頁下)

十二月八日を臘日と為す。……村人並びに細腰鼓を撃ち、胡公頭を戴き、及び金剛力士と作り、以て疫を逐い、沐浴して罪障を転除す。

十二月八日を臘日とする——村人はそろって鼓を打ち、胡公頭(帽子の一種、鬼神の仮面か。中村喬「一九九三、五一七」)を被り、金剛力士に扮することで厄払いをし、沐浴をして穢れを除き去る。

ここに見える十二月八日を臘日とするという記述について議論がある。しかし拙論の観点からすればそれは重要ではなく、この大儺に通じる儀礼に仏教の金剛力士が持ち出され、また沐浴して穢れを除くという記述が見える点が重

要となる。つまり、これは大饗儀礼に仏教が取り込まれていることを考えることができるのである。そして次節の分析で、これが臘八についての記述であることが指摘できる。

以上、臘日とそれに関連する大饗は、中国古来より伝えられるものであった。前者は歳末において先祖や神に謝意を示す祭祀であり、後者はそれに関連する歳末の厄払いの儀礼であった。そして両者は仏教が中国に移入する以前に起源を持つため、当初は仏教との関わりはなかったが、臘日は後に臘八に包含されることとなる。そして大饗は、臘八に仏教儀礼が定着する一助となった可能性がある¹³⁾。拙論では特に後者の要素を念頭に、以降の分析を進める。

二、臘八の沐浴と浴仏

ここでは中国において臘八に行われた、仏教に由来する沐浴と浴仏について、その歴史的展開を分析するとともに、それらが仏成道へとつながる要素を持つていたことを指摘する。

なお臘八節の起源について、古くは先秦（前二二一年）に遡るとの見解もあるが（程民生「二〇一六、一六」）、多くの研究者は仏教に由来し宋代に確立したものと見ている（畢悦「二〇一八」等）。拙論ではこの問題には立ち入らず、あくまでも臘八と仏教儀礼の関係に絞り分析を進める。

各種資料に見える臘八に関する仏教儀礼を時系列順に並べると、まず臘八の沐浴が見え、後に臘八の浴仏が現れる。そして臘八の浴仏と時期を同じくして臘八仏成道が見えるようになり、最終的にそれが定着し、臘八仏成道の儀礼が執行されるようになった。ここではその内の（一）臘八の沐浴、（二）臘八の浴仏、とそれぞれ順を追って分析を進める。

二一 臘八の沐浴

中国において臘八が仏教との繋がりを持って祭祀されるようになるのは、現存資料から南北朝後期の六世紀頃であり、先に挙げた『荆楚歲時記』に見える臘八の沐浴となる。本項の分析に重要であるため、訓読文のみを以下に再掲する。

十二月八日を臘日と為す。……村人並びに細腰鼓を撃ち、胡公頭を戴き、及び金剛力士と作り、以て疫を逐い、沐浴して罪障を転除す。

前述の通り、この資料のみではこれが臘八の儀礼であったのか不明である。しかし、これが仏教に由来する臘八の儀礼であったことは、ほぼ同時代の僧祐（四三五―五一八）の著した『出三藏記集』（しゅつさんざうきしゅう）に見える次の記述に裏付けられる。なお出典を示す「出『○○経』」は割り注で記される。

浴僧録記第十二、出『温室経』。臘月八日浴録記第十三、出『譬喻経』。

（巻二二「法苑雜苑原始集目錄序第七」丁五五・九二上）

ここから六世紀の臘八に、仏教に基づく『譬喻経』を出典とした沐浴が行われたことが確認できる。

そしてここに見える『譬喻経』とは、夏日新「一九九八、三八」も指摘するように、その内容から北魏（三八六―五三四）の慧覺（生没年未詳）等の訳による、以下に挙げる比喩経典『賢愚経』（けんぐくまう）の巻二「降六師品」の話を指していると思しい。

又〔臘月〕第八日受帝釈請。為仏作師子座、如来昇座、帝釈侍左、梵王侍右。衆会一切静然坐定。仏徐申臂、以手接座、欬有大声、如象鳴吼。応時即有五大神鬼、摧滅挽拽六師高座。金剛密迹捉金剛杵、杵頭出火、拳擬六師。六師驚怖奔突而走、慚此重辱、投河而死。六師徒類九億人衆皆来帰仏、求為弟子。仏言、「善来比丘。」鬚髮自落、法衣在身、皆成沙門。仏為説法、示其法要、漏尽結解、悉得羅漢。

(T四・三六三上)

又た〔臘月〕第八日に帝釈の請を受く。仏の為に師子座を作り、如来座に昇り、帝釈は左に侍り、梵王は右に侍る。衆会、一切静然として坐定す。仏徐に臂を申し、手を以て座に接し、欬く大声有るに、象の鳴吼するが如し。時に応じ即ち五大神鬼有りて、六師の高座を摧滅し挽拽す。金剛密迹、金剛杵を捉え、杵頭より火を出し、拳して六師に擬す。六師驚怖し奔突して走り、此の重辱を慚じ、投河して死せり。六師の徒類九億の人衆、皆な来り仏に帰し、弟子と為るを求む。仏言わく、「善く来たれり比丘よ」と。鬚髮自ら落ち、法衣身に在り、皆な沙門と成る。仏為めに法を説き、其の法要を示すに、漏尽き結解し、悉く羅漢を得たり。

釈迦による臘月一日から十五日までの教化における臘八のこと——禪定に入っていた仏が大喝すると鬼神が現れて六師の高座を破壊し、密迹金剛が金剛杵から火を出した。これに恐怖した六師は恥じ入って河に身を投げ、その弟子たちは仏に帰依して教えを受け、煩惱の穢れが尽き、みな悟りを得た。

これは王舎城で邪見を説いていた六師外道を釈迦が下し、王たちを教化する説話中の一節である。ここに沐浴は記されないものの、六師が入水すること、その弟子たちが煩惱の穢れを落とすという表現が見える。また『荆楚歳時記』にあった金剛力士の一尊である金剛密迹も見え、さらに臘月八日であったことを記し、その典拠となっていることが窺える。

しかしながらこの記述からは、臘八を沐浴を行う日と断定することはできない。沐浴を説くのは、前述の『出三藏記集』に見える『温室経』となる。

『温室経』とは、『仏説温室洗浴衆僧経』(T一・六・八〇二下―八〇三下)を指し、これは沐浴の功德を説く教典である。それによれば、マガダ国王舎城の大医王であった耆域(耆婆)が釈迦に衆僧の洗浴を勧め、それを認めた釈迦が洗浴に七物を用い七病を除けば七福報が得られることを説いたという⁽¹⁴⁾。ただし、この経典では沐浴をいつなすべきかについて特定していない。

しかしこの『温室経』が臘八の沐浴の根拠に用いられたことは、隋の杜台卿(生没年未詳)の著した『玉燭宝典』(六世紀後半―七世紀初頭)「十二月季冬第十二」⁽¹⁵⁾や、後に示す敦煌文献(注17、18)の記述に見える。

そして唐の道世(生没年未詳)の『法苑珠林』(六六七年)には、『賢愚経』を基に『温室経』の趣意を加えたことが窺える一節が、以下のように見える。

如『譬喻経』云、「仏以臘月八日神通降伏六師。六師不如、投水而死。仍広説法度諸外道。外道伏化白仏言、『仏以法水洗我心垢。我今請僧洗浴以除身穢、仍為常縁也。』」(今臘月八日洗僧唯出此経文。)⁽¹⁶⁾

(卷三三「興福篇・洗僧部」T五三・五四三上)

『譬喻経』に云うが如し、「仏、臘月八日、神通を以て六師を降伏す。六師如かず、水に投じて死せり。仍ち広く法を説き諸もろの外道を度す。外道伏し化され仏に白して言さく、『仏、法水を以て我が心垢を洗わしむ。我れ今ま請う僧の洗浴し以て身の穢を除き、仍ち常縁と為さんことを』と」と。(今ま臘月八日の洗僧、唯だ此の経文より出す)。

六師の弟子たちはいふ——『私は法の水により我々の煩惱を洗い流して下さいました。そこで我々は、僧たちが沐浴してその身体の穢れを除き、それにより永遠の仏縁を得ることを願います』と。(現在の臘八の僧の沐浴は、この経典を根拠とする)。

帝釈天や密迹金剛の記述はなく、代わりに釈迦が直接、六師を神通力で下し、六師の弟子の沐浴を薦める言葉が加えられており、これを臘八の沐浴の出典としている。また、ここに穢れを払う目的が明記されていることは注目に値する。なおこの外道の語は、以下の『賢愚経』巻二「せんたいはりほん摩提波梨品」における釈迦の前世たる忍辱仙人の誓願に類似する。

爾時仙人、見其如是、即時立誓、「我今修忍、為於群生積行不休、後会成仏。若仏道成、先以法水、洗汝塵垢、除汝欲穢、永令清浄。」

(T四・三六〇上—中)

爾の時仙人、其の是くの如きなるを見て、即時に立誓すらく、「我れ今いまま忍を修し、群生の為に行を積み休まず、後に会まじに成仏せん。若し仏道成せば、先ず法水を以て、汝の塵垢を洗い、汝の欲穢を除き、永しなえに清浄ならしめん」と。

忍辱仙人は成道後の誓願を立てる——もしも仏道を成就できたならば、まず法の水によりお前たちの煩惱と欲の穢れを洗い流し、永遠に清浄にさせよう。

ここに見える塵垢は、『法苑珠林』に見えた心垢と同じく煩惱を指す語であり、非常に似た表現であることから、ここに着想を得た可能性がある。また、ここに見える仙人の誓願は成仏時を想定しており、仏成道への連想が近いことも指摘しておく。

いずれにせよ臘八の沐浴の出典として『賢愚經』と『温室經』が用いられたことは確かである。

そして唐・五代にかけてそれが行われたことが、敦煌文献の「雜抄」⁽¹⁷⁾や「時文軌範」⁽¹⁸⁾に見え、円仁(七九四—八七四)は『入唐求法巡礼行記』⁽¹⁹⁾にそれを記している。つまり唐代には、臘八の沐浴が一般化され、各地で広く行われたと考えられる。なお右の敦煌文献は、『荆楚歲時記』と同じく、穢れを払うという意図を明記している。

また宋代に入ってもそれが行われたことは、北宋の王洋(一〇八七—一一五四)の詩文中に梁宋(現在の河南省商丘市)の臘八の沐浴についての言及が見えることから窺える。しかし以降、その記録は見えなくなる。

これは、この儀礼が薄れてしまったとも考えられるが、以下のように中国・日本の清規類にそれが見えることから、自明のこととして定着した可能性がある。

宋・元代の清規にはその記述は見えないが、明末清初の雲棲祿宏(一五三五—一六一五)編集、晦山戒顕(一六一〇—一六七二)訂閲の『沙弥律儀毗尼日用合参』⁽²⁰⁾巻下「入浴第十三」(Z一〇六・六四—上)や、昭慶書玉(一六四五—一七二二)の『毗尼日用切要香乳記』⁽²¹⁾巻下「沐浴」(Z一〇六・二四中)には、『法苑珠林』の説とほぼ同じ内容を述べたうえで、「臘月八日の浴僧、此に准ず(臘(臘)月八日浴僧准此)」と見える。つまり、少なくとも一七世紀の清規にはそれが記され、当時の中国では臘八の沐浴が行われていたことになる。

次に日本のものではあるが、一四世紀の『慧日山東福禪寺行令規法』⁽²²⁾『大鑑清規』⁽²³⁾『叢林拾遺』(『東漸和尚略清規』)などの各清規には、臘八仏成道会の項目にそれとらしい記述が見える。さらに時代が下り、一七世紀の『黄檗清規』(一六七二年)「報本章第二・仏成道」は、『法苑珠林』と同様の説を挙げ「此日設浴」と述べる(T八二・七六七中)。そしてそれ以降の『相樹林清規』(巻下、S「清規一五四四下」)等の江戸期の清規にもそれが記されている。なお、『大鑑清規』は元僧の清拙正澄(一二七四—一三三九)が作成し、『黄檗清規』は木庵性瑫(一六一一—一六八四)ら明僧の手によるものである。

これらから、途中で断絶していた可能性はあるが、臘八の沐浴は廃れたのではなく、敢えて挙げられなくなるほどに定着したとも考えられる。⁽²³⁾

また前節で指摘した通り、臘八の沐浴と大雛は結びついている可能性が高い。これは『法苑珠林』の説にそれが見えるだけでなく、『荆楚歲時記』や敦煌文献にもその意図が明記されていることによる。裏を返せば臘八の沐浴が受容されたのは、その根拠が大雛につながる要素があったからだとも言える。すなわち『賢愚経』の原典には、仏の意を汲んだ金剛力士が六師を降し、仏が外道の煩惱の穢れを払うことが語られ、それを臘八の出来事であったと述べていた。この臘八という日付は、大雛の時期として適切であり、六師を降すという点と煩惱の穢れを払うという点は、大雛の意図に通じるのである。さらに、沐浴による物理的な汚れを払うという要素が加えられることになる。以上から臘八の沐浴とは、大雛の性質を持ち合わせた仏教に由来する儀礼だと考えることができる。そしてこの要素は、臘八仏成道の形成を分析するうえでも重要な鍵となる。

以上、現存資料を見る限り、臘八に行われる最も古い仏教儀礼は、大雛にも通じる臘八の沐浴であった。それは六世紀以降の資料に見え、『賢愚経』『温室経』を典故とするものの、内実は両経の内容を踏まえ、釈迦の六師折伏の話⁽²⁴⁾を換骨奪胎し、臘八の沐浴を導き出したものであった。そしてこれは宋代以降、記述が少なくなるのは確かだが、後の清規に見えることから定着したとも考えられた。

次項では、この臘八の沐浴より遅れて行われるようになった臘八の浴仏について分析を加える。

二―二 臘八の浴仏

前述の通り、臘八の沐浴の記述は宋代以降に少なくなる。そして、それに代わるように浴仏の記述が見えるように

なる。

すなわち従来は臘八の「沐浴」の典故としていたものを、五代・北宋期になると「浴仏」の典故とする理解が見えるようになる。たとえば五代では義楚（生没年未詳）の『釈氏六帖』（『義楚六帖』・九五四年）巻六「師徒教戒部第七・温浴」に「臘八浴仏」と題する話が見える。これは『賢愚経』の話で「浴仏」と結びつけたものである（『釈氏六帖』、浙江古籍出版社、一九九〇年、一二八頁）。また北宋の道誠（生没年未詳）の『釈氏要覽』（二〇一九年）は、先行する『法苑珠林』が「洗僧」の話として録していたものを、「浴仏」の話として収録している。⁽²⁵⁾ さらに高承（生没年未詳）の『事物紀原』（元豊年間、一〇七八―一〇八五）にも同様の記述が見える。⁽²⁶⁾

しかし単純に、臘八の沐浴が浴仏に変化したとは言えず、その根拠を『賢愚経』ではなく、仏誕生、さらに仏成道とするものもあるのである。⁽²⁷⁾ ここでは、その根拠を仏降誕とするものと、根拠を示さない浴仏の例を挙げる。また、それを仏成道とする二例については次節で分析する。

まず臘八の浴仏の根拠として仏降誕を記すものに、以下の北宋の贊寧（九一九―一〇〇二）による『大宋僧史略』（九七六年）巻上「仏降年代」がある。これは北宋の首都、東京（開封・河南省東部）における臘八の仏降誕について否定的に述べたものである。なおこれは仏降誕日を二月八日とし、その根拠を未詳文献の『周書異記』に求めている（注47参照）。

今東京以臘月八日浴仏言仏生日者、案『祇洹図経』、「寺中有坡黎師子、形如拳許大、口出妙音、菩薩聞之、皆超地位。每至臘月八日、舍衛城中士女競持香花、来聴法音。」詳彼、不言仏生日。疑天竺以臘八為節日耳。又疑是用『多論』二月八日。臘月乃周之二月也。東西遼夏故、多差異焉。

（T五四・二三六上）

今ま東京、臘月八日の浴仏を以て仏生日と言うは、案ずるに『祇洹図経』の、「寺の中に坡黎の師子有り、形、

拳許りの大きさの如く、口に妙音を出し、菩薩、之を聞かば、皆な地位を超ゆ。毎の臘月八日に至り、舍衛城中の士女、競つて香花を持ち、法音を来聴す」ならん。彼を詳らかにするも、仏生の日を言わず。疑うらくは天竺、臘八を以て節日と為すのみか。又た疑うらくは是れ『多論』の二月八日を用いるか。臘月は乃ち周の二月なり。東西、遼夏の故、差異を多くす。

臘八の浴仏を仏降誕日だとする説を批判している——これは『中天竺舍衛国祇洹寺図経』巻上の祇園精舎における臘八の行事の記述（T四五・八八四上）⁽²⁸⁾に依るのであるか。そこを詳しく見ても仏降誕の日とは言っていない。インドでは臘八が年中行事に当たっているのであろうか。また『薩婆多論』（『薩婆多毘尼毘婆沙』）が言う二月八日の仏降誕に依るのであるか。臘月とは周（中国古代王朝、前一〇五〇頃—前二五六）の二月である。インドと中国では遙かに離れているから違いが多いのだ。

これは臘八の浴仏の根拠を仏降誕とする貴重な資料であるものの、例外的だと言える。それは、臘八を仏降誕として記すものは限られ、それが同じ開封でも共有されていたのか不明であり、少なくとも広く受容されることはなかった。さらに典拠として『祇洹図経』を引くものは他に例を見ない。⁽³⁰⁾

しかしながら『大宋僧史略』が述べる二つの立場は注目に値する。一つは、釈迦在世当時に当たるとする周の二月八日が、現在の十二月八日だと述べる点。もう一つは、臘八の仏降誕の根拠が不明だと指摘し、その根拠を連想により挙げる点である。

すなわち前者は、本来根拠となり得ない月の違いを曆の解釈からそれとし得るものであり、後者は、臘八の仏降誕の根拠が曖昧な連想に依っていることを示す。⁽³¹⁾そしてこれらは、臘八仏成道の形成を考える際にも極めて重要な視点となる。

以上のように臘八の浴仏の根拠は不明瞭である。しかし宋代に臘八の浴仏が行われたことは、以下のように確認できる。以下はその根拠を明示しないものである。

北宋の蘇軾（一〇三七—一一〇一）による南歌子「黃州臘八日飲懷民小閣」と題する詩には、「烘暖、焼香の閣、輕寒、浴仏の天（烘暖焼香閣、輕寒浴仏天）」と見える（薛瑞生「二九九八、四二二—四一三」⁽³²⁾）。

そして北宋の首都、開封での臘八の浴仏の様子について、その回想録である『東京夢華録』（一一四七年）は、以下のように詳しく述べる。

初八日、街巷中有僧尼三五人、作隊念佛、以銀・銅沙羅或好盆器、坐一金銅或木佛像、浸以香水、楊枝洒浴、排門教化。諸大寺作浴仏会、并送七宝五味粥与門徒。謂之「臘八粥」。

（卷一〇「十二月」、『東京夢華録』（外四種）古典文学出版社、一九五六年、六一頁）

初八日、街巷中に僧尼三五人有り、隊を作し仏を念じ、銀・銅の沙羅、或いは好き盆器を以て、一つの金銅、或いは木の佛像を坐さしめ、浸すに香水を以てし、楊枝もて洒浴し、門を排き教化す。諸大寺は浴仏会を作し、并びに七宝五味粥を送り門徒に与う。之を「臘八粥」と謂う。

十二月八日の事——僧尼が街中のあちこちで組を作り念佛し、銀や銅の盥もしくはちようど良い盆に金銅や木の佛像を香水に浸し安置する。それを柳の枝で浴仏し家々を教化して回る。諸大寺院では浴仏会を催すとともに、七宝五味粥を門徒に贈る。これを「臘八粥」と言う。

寺での浴仏会以外にも、具体的な街頭での浴仏の様子を記している。また浴仏の根拠は示さず不明であるものの、同、卷八「四月八日」に「仏生日」として浴仏会を開くことが記されるため（同、四七頁）、少なくとも仏降誕を根拠とし

ていないと考えられる。なお、ここに見える臘八粥は稿を改め論じることとする。

以上のように宋代の文献に見える臘八の浴仏は、広範囲に及んだ可能性がある。南方で行われたことについて、南宋の祝穆（生没年未詳）や、明の陸鉞（りくよく二四三九―一四八九）が述べている。一方、北方でも行われたことも次節で取り上げる『翻訳名義集』に見えるのである。

しかしこれは、宋代より後ほとんど見えなくなる。臘八の沐浴は数が少ないも清規類に規定が見えたが、臘八の浴仏についての規定は見えない。むしろ浴仏は降誕に限ることを『幻住庵清規』や『増修教苑清規』は記しており、この点で臘八の沐浴と性質を異にしている。

ただし前述の明の陸鉞の詩に見え、また明末清初の雪嶠円信（せつきやうえんしん一五七一―一六七四）の語録にもそれへの言及があることから（『雪嶠信禪師語録』卷八「書問」「附石布衲余集生居士書」Q一五四二四上）、全く行われることがなかったとは断言できない。

以上、臘八の浴仏は一〇世紀の五代の資料に見え、一一・一二世紀の宋代にそれが行われていたことが認められる。しかし全く廃れたと言いつれ切れないものの、清規に規定されることはなく、その儀礼は時間の経過に伴い次第に薄れたのである。⁽³⁶⁾

また、それが行われる根拠は、臘八の沐浴と同じとするものや、仏降誕を根拠としたものがあり、次節で分析する仏成道をそれとするものもある。このように臘八の浴仏の根拠は曖昧であり、そのためその目的や性質も一定せず不明である。⁽³⁷⁾

なお臘八の浴仏が薄れた理由の一つとして、同時期から見え始める臘八粥の記述が逆に時間が経過するにつれ定着することから、儀礼の中心が臘八粥に代わり、また仏降誕会に同様の儀礼があったため臘八のそれが定着しなかった

可能性を考えることができる。

三、臘八仏成道の要素

これまで臘日と大儺について確認を行い、そして臘八の沐浴と浴仏について分析を進めた。本節では、(一) 仏成道の日付の問題について分析を行ったうえで、(二) これまでの分析と仏成道に含まれる共通の要素から、臘八仏成道の形成について考察する。

これは、臘八が仏成道の日と目されるに当たり、仏典の明確な根拠に依っていないことから、種々の要素が相互に補完し合うかたちで形成されたことが予想されるためである。

三―一 二月八日の仏成道から臘八の仏成道へ

序で述べた通り現在、中国や日本を始めとする漢伝仏教が伝播した諸地域では、仏成道の日を臘八とするが、各種仏典・仏伝資料にこの日を仏成道の日とするものは見えない。

すなわち森章司「一九九七、一三七―一四一」によると、仏成道の日はインド撰述の漢伝経典類では二・四月の八日であり、中国撰述の文献ではほとんどが二月八日で例外的に三月八日や十五日が見えるのみである。

このように臘八仏成道は仏典には見えない。それが見える古い資料に、六朝末の南岳慧思(五一五―五七七)の『南岳思大禪師立誓願文』があるが、これには以下のように複数の問題がある。まず慧思がその根拠とする『悲門三昧觀衆生品本起經』という経典は未詳である。またこれ以降、臘八を仏成道の日とする資料が出現するまで時間的隔たりのある。さらに、この資料には後代の付加がある可能性が指摘されている。⁽³⁹⁾つまりこれが慧思の真撰ならば、六世

紀に臘八が仏成道の日という認識があったことになるものの、この資料だけではそれを確定し難いのである。

臘八仏成道が複数の資料に見え始めるのは、管見の限り一〇世紀の五代からのこととなる。

たとえば前述の五代の『釈氏六帖』巻六「師徒教戒部第七・温浴」は、「臘八浴仏」と題して『賢愚経』に由来する話を掲載する一方で、その三段後ろに「成道粥浴」と題し、臘八の仏成道を記す（『釈氏六帖』、浙江古籍出版社一九九〇年、一一八頁）。そこでは未詳文献の『法王記』⁽⁴⁰⁾からその年を「周の穆王（在位・九七六―九三二）の二年癸未（前九七五）」と述べる。

また同時期の陶穀（九〇三―九七〇）による『清異録』⁽⁴¹⁾巻下「饌羞門・張手美家」には、開封（五代か北宋かは不明）の張手美家なる食品店における、仏成道を記念したと思しい「法王料斗」という食品名が見える（陳氏庸聞齋重刊、光緒乙亥（一八七五）年本、五二丁裏―五三丁表）。

このような臘八仏成道についての記述が見えるようになるのは、臘八の浴仏が資料に見え始める時期とほぼ軌を一にしている。

そして宋代に入ると、浴仏の根拠として臘八仏成道を記す資料が現れる。北宋の丹霞子淳（一〇六六―一一一九）の語録には、それを記念した浴仏が見え、南宋の法雲惟白（生没年未詳）による『翻訳名義集』（一一四三年）巻三「林木篇」は、以下のように『周書異記』の記述によりそれを行うことを述べる。

又今北地尚臘八浴仏。乃属成道之節。故『周書異記』云、「周穆王二年癸未二月八日、仏年三十成道。」正当今之臘八也。

（上五四・二一〇一―二一〇二上）

また今ま北地、臘八の浴仏を尚ぶ。乃ち成道の節に属す。故は『周書異記』に云わく、「周の穆王の二年癸未二

月八日、仏、年三十にして成道す」と。正に今の臘八に当たるなり。

『翻訳名義集』はいう——今、北方では臘八の浴仏を尊んでいる。それは仏成道の儀礼である。これは『周書異記』が言う、「周の穆王、二年癸未の二月八日、仏が三〇歳の時に成道した」とあるによる。これはまさに現在の臘八に当たる。

ここでは『釈氏六帖』と同じ仏成道の年を用い、先行する『大宋僧史略』が用いた論法により、仏成道日が臘八だと断定する——このことから、『釈氏六帖』も同様の論法により臘八仏成道を導いていた可能性がある——。

何度も指摘するように、仏典において仏成道を臘八とするものは見えない。しかし『翻訳名義集』が言うように、それを二月八日とするのは前述の通り多くの經典に見え、また仏降誕も同日とするものも多くある。

たとえば『大宋僧史略』が挙げた『薩婆多毘尼毘婆沙』は、釈迦は二月八日の沸星が出現した時に降誕し、また成道したと述べる。⁽⁴³⁾この立場は經典にも見え、『長阿含經』⁽⁴⁴⁾卷四「遊行經」(T・一・三〇上)等も二月八日の降誕と成道を記している。

ここから、周の二月が現在の十二月だとする論法さえ受容すれば、臘八の仏成道を導くことが可能となる。

これは釈迦が活動していた時代を周代とする隋唐代以降の定説と、⁽⁴⁵⁾以下に示す中国古代の曆に差異があるという説を踏まえている。

古代中国の各王朝は、年始の起点が異なる曆を採用していたとされる。そして漢代には、釈迦が活動していた周代と、それ以前の夏代(前一九〇〇年頃から前一二六〇年頃)は曆が二ヶ月ずれており、周の二月は夏の十二月だと指摘されている。⁽⁴⁶⁾また漢代以降、中国では夏の曆を用いるとされることから、周の二月は現在の十二月ということになる。以上から、仏成道日を臘八とする説明が可能となる。

しかしこの論法を用いると、仏降誕日や仏涅槃日との整合性が取れなくなるという問題が生じる。すなわち中国では南北朝以来、仏降誕日を四月八日、仏涅槃日を二月十五日とする説が広く取られており（『釈迦譜』『釈迦氏譜』等）、そこにこの暦の差異を適用すると、仏降誕日と仏涅槃日がそれぞれ、二月八日と二月十五日になってしまうのである。

確かに前述の『大宋僧史略』は、臘八を仏降誕日とする認識があったことを指摘し、それを否定的に述べた後、この説を用いて二月八日のその正統性を主張する。⁽⁴⁷⁾ また十二月十五日の涅槃についても、北宋の『北山録』⁽⁴⁹⁾ 卷一「聖人生」における慧宝の注に諸説と併記してそれが見え、⁽⁴⁸⁾ 『翻訳名義集』もそれが妥当だと述べる。⁽⁴⁹⁾

このことから暦が二ヶ月ずれるという説は、仏降誕や仏涅槃にも適用される場合があったようである。しかしそれは例外的であり、通常は仏降誕日と仏涅槃日はそれぞれ、四月八日と二月十五日が取られる。つまり一部の例外を除きこの説が適用されたのは、臘八仏成道のみということになる。なお二月八日の仏降誕を記す経典は前述のように多く存在するが、暦の問題を記す例はない。

また臘八仏成道に限らず、暦の問題に対しては、たとえば『歴代三宝紀』や『法苑珠林』は異なった主張をしており、⁽⁵⁰⁾ 統一的な見解があったとは言えない。

以上、仏成道を臘八とする最も重要な日付の問題は、暦の差異で説明が可能であることが分かった。しかし、これだけで臘八仏成道が形成されたのではなく、次項で分析する要素も重要な役割を果たしたことが予想される。

それは一〇世紀に臘八仏成道が表面化したことについて、暦の問題のみで説明がつかないためである。すなわち後漢には暦のずれについての認識があり、南北朝にはそれを導き出すのに必要な材料は揃っていた。それにも関わらず、臘八仏成道が資料に見えるのは一〇世紀になってからであり、さらに指摘したように、この理論が適用されたのは仏

成道のみであったのである。また前節で述べた通り、臘八の仏降誕を説明する際には、曖昧な連想による要因が列挙されていた。そこで次項において、その形成の一要素として、仏成道が定着する以前から行われていた臘八の沐浴とのつながりを考える。

三―二 臘八仏成道における沐浴と大饑

ここでは沐浴と大饑という要素が、臘八仏成道の形成に関与した可能性を指摘する。

なお、これまで分析を行った臘八の沐浴と浴仏には「浴」という共通する要素があった。ただし後者は、すでに指摘した通りその性質を特定することができない。そこで拙論では、穢れを払うという明確な性質を持つ臘八の沐浴の要素に絞り分析を進める。

まず成道前の沐浴と、臘八の沐浴の共通性を指摘するために、成道前の沐浴を成道の一要素とする妥当性を考える。これは成道と沐浴に時間的な隔たりがあることによる。すなわち序で挙げたように、仏が山を下り沐浴する姿が仏伝に描かれるものの、これはあくまでも成道前の事柄である。『過去現在因果経』卷三など、沐浴の後の降魔を二月七日の夜（T三六四一中）とするものもあることから、必ずしもこれは成道と同日とは限らない。つまり臘八仏成道の日付は、前項の分析から整合性を取ることができたが、成道前の沐浴が臘八であったとは必ずしも言えず、臘八仏成道と仏の沐浴は厳密にはつながらないことになる。

しかしこの時間的問題を解決する文言が、敦煌変文——大衆教化の俗講に用いた講唱文で敦煌のもの——のうち、釈迦が魔を降し成道する様を描いた「破魔変」に次のように見える。

……当臘月八日之晨、下山置（於）熙連河沐浴、洗多年之膩体、証紫磨之金身。……。

……臘月八日の晨に当たり、山を下り熙連河に於いて沐浴し、多年の膩体を洗い、紫磨の金身を証す。……

〔敦煌變文校注〕卷四、黃征、張涌泉「一九九七、五三二」

仏は六年の苦行を捨てる——臘月八日の夜明けに、山を下り尼連禪河にて沐浴なさり、長年の垢を洗い落とされ、その紫がかつた黄金のお身体を現されたのでした。

これは五代後晋の天福甲辰（九四四）年の刊記を持つ。つまり五代の北方に位置した後晋の年号を持つ文献が、成道前の沐浴を臘八と記すのである。さらに同じく敦煌變文の「八相變（一）」にもほぼ同じ表現が見える。⁽⁵¹⁾

また「釈迦出山像——六年間の苦行を放棄して山を下る釈迦を象つたもの——」を成道会に記念して用いたことが、宋代の禪僧の語録に見える。すなわち北宋の仏眼清遠（二〇六七—一二二〇）の語録や〔古尊宿語録〕卷三〇「舒州龍門仏眼和尚語録」Z一一八・五五三上、覺範慧洪（一〇七一—一二二八）のそれには〔林間録後集〕Z一四八・六四八上、臘八

とは見えないが成道を記念する「釈迦出山像」についての贊がある。先の敦煌變文がいう観点を共有していたかは不明だが、出山も成道前の事柄なので、少なくとも成道前の事柄を合わせて成道を記念したことは確かである。⁽⁵²⁾

これらの事例から成道を記念する場合、臘八前の山を下り沐浴することと、成道との時間的な相違は問題としない認識があつたことを示す。これは拙論では取り上げていない臘八粥の受容からも言える。なお仏成道は「降魔成道」とも呼ばれるが、ここに出山と沐浴も含み一連の事柄とすることも指摘できるのである。

以上から臘八仏成道と臘八の沐浴について、「沐浴」という表面的な共通要素を見出すことは妥当性があると考えられる。そしてこの両話は内面性にも共通点があり、それも臘八仏成道の形成において重要な役割を果たした可能性がある。すなわち臘八の沐浴の根拠では、六師を下し沐浴により穢れを落とすことが語られた。そしてこれが大難に通じるからこそ、受容定着した可能性を指摘した。これが臘八仏成道にも当てはまる可能性があるということである。

すでに見たように、仏成道では沐浴と降魔が描かれる。これまでの分析の通り沐浴は、汚れを落とすという性質が穢れを払うという意図に通じる。そして降魔もその内容から、そこに穢れを払うという意図を読み取ることができる。つまり臘八の沐浴と仏成道には、表面的な沐浴という要素に加え、大儼に通じる共通する内面的要素が見えるのである。なお魔と六師外道を無理に同一視する必要はないが、両者を同列に置く「天魔外道」という語があり、また前述の敦煌変文「八相変（一）」には、仏成道の場面において天魔と外道を降すことを併記する描写も見える。⁽⁵⁴⁾

以上、臘八仏成道の形成について、(一) 日付 (二) 沐浴と大儼、という二つの要素から分析を進めた。これにより臘八という日付は、曆の差異により説明されたことを確認した。そして臘八仏成道の形成要素として、臘八の沐浴との連続性を踏まえ沐浴と大儼という二点を指摘した。

ただし、この形成における要素の役割はあくまでも推測であり、また臘八仏成道において大儼と通じる明確な儀礼は見えない。そこで臘八仏成道について文献上の事実のみを示すと、五代・北宋期から臘八を仏成道の日とする説が見えるようになり、南宋代以降にそれが広く定着したということになる。

その南宋の定着の様相を簡潔に述べると以下のようになる。南宋の天童如浄^{てんどうにょじょう}（一一六三―一二二八）や虚堂智愚^{きやうちゆう}（一二八五―一二六九）を始めとする禅僧の語録に、仏成道を述べる臘八上堂が多く見え、南宋末には『入衆須知^{にっしゅうしち}』（二二六〇年頃、「啓建滿散」Z一一・九六四下）や『叢林校定清規總要^{そうりんこうていしんぎそうよう}』（一二七四年、巻下「月分須知」Z一一・四九上）といった禅林の清規に臘八仏成道が規定されるのである。

おわりに

拙論では、臘八仏成道の形成について分析を行った。

まず資料上、中国において十二月八日の仏教儀礼として初めて見えたのは、六世紀頃から始まった臘八の沐浴であった。これは『賢愚経』を基軸に『温室経』の趣意を加え、その内容を改めたものを典拠にしており、そこには穢れを払う意図が記されていた。またその儀礼の様相を記す資料にも、罪障を落とす目的が見えた。これらから臘八の沐浴が受容されるにあたり、中国で古くから臘月に行われていた、穢れを払う大懺とつながる可能性が高いことを指摘した。言葉を換えると臘八の沐浴は、インド由来の仏教経典に基づいて中国で行われた大懺の一種と考え得るのである。これは後代の清規に年中行事として見えることから定着したことも窺えるが、それに関する記述は宋代以降に少なくなる。

次に一〇世紀の五代・北宋期には、右の『賢愚経』の他、仏成道・仏降誕をその根拠とする臘八の浴仏が行われるようになる。しかしこの臘八の浴仏は、次第に薄れてゆき宋代の後、それを記す資料はほとんど見えなくなる。

そして臘八仏成道は、臘八の浴仏と同じく五代から見え始め、南宋代にはそれが揺るぎないものとして定着することとなる。

それが受容されるにあたり、仏典が臘八の仏成道を記さないという日付の問題は、中国における暦の差異の解釈により解決された。しかしながら臘八仏成道が形成されるには、他の要素も働いたことが予想される。これは暦の解釈が、仏降誕日や仏涅槃日には用いられず、仏成道にのみ適用されるからである。また臘八には以前から沐浴が行われ、さらに仏降誕がその日だとされる場合があったにも関わらず、最終的に仏成道日として定着した事実がある。

そこで拙論では臘八仏成道について、臘八の沐浴との表面的な要素を介してのつながりと、仏成道が持つ大儼に通じる要素が、それぞれ有機的に結びついて形成された可能性を指摘した。

すなわち臘八の沐浴と仏成道は、「沐浴」という共通した表面的要素を持っている。また両者が内包する二つの要素は類似しており、いずれも穢れを払うという点で一致する。その共通する二つの内面的要素とは、臘八の沐浴における、①沐浴により穢れを落とし、②仏が六師外道を降すというものと、仏成道における、①成道前に沐浴により穢れを落とし、②仏が魔を降すというものである。そして、臘八の沐浴が穢れを払うという大儼の要素を前提に成立していたことを鑑み、これらの要素を仏成道が臘八の儀礼として受容定着した一要因として指摘した⁽⁵⁵⁾。

以上に示した、臘八仏成道の形成における各要素とその役割は、あくまでも可能性の一つに過ぎない。それを除いたうえで各資料に見える記述の変遷のみを時系列順に示すと以下のようになる。

すなわち、六世紀頃に穢れを払うという性質を持った臘八の沐浴が興り、一〇世紀頃から臘八の浴仏が行われるようになる。これと時を同じくして、沐浴がそこに描かれる臘八仏成道が見え始め、南宋にはそれが定着した。また仏成道日を臘八と記す仏典がないという点は、暦の解釈により説明がなされたのである。

なお拙論では取り上げなかった臘八粥は、臘八の浴仏とともに北宋から資料に現れ、後に臘八の行事の中心となる。これについても様々な問題を指摘することができるため、稿を改め分析を行うこととする。

【参考文献・略号表】

- D…『敦煌宝蔵』（黄永武（編）全一四〇冊、新文豊出版公司、一九八一—一九八六年）
 G…『古今圖書集成』（陳夢雷（編）蔣廷錫（校訂）全八〇冊、中華書局・巴蜀書社、一九八五年）
 Q…『乾隆大蔵経』（全一六八冊、新文豊出版、一九九一年）

- S…『曹洞宗全書』（曹洞宗全書刊行会編、全二〇巻、曹洞宗全書刊行会、一九二九—一九三八年）
- T…『大正新脩大藏經』（高楠順次郎（編）、全一〇〇巻、大正一切経刊行会、一九二四—一九三三年）
- Z…『卍統藏經』（全二五〇冊、新文豊出版、一九七六年）※『大日本統藏經』の影印（全一五〇套、藏経書院、一九〇五—一九二二年）
- 惠谷隆戒「二九五八」「南岳慧思の立誓願文は偽作か」『印度学仏教学研究』巻六、二号、五二四—五二七頁。
- 尾崎正善「二九九九」「翻刻・『慧日山東福禪寺行令規法』」『鶴見大学仏文化研究所紀要』第四号、五五—七五頁。
- 尾崎正善「二〇〇〇」「翻刻・聴松院藏『大鑑清規』」『鶴見大学仏文化研究所紀要』第五号、六七—一五二頁。
- 尾崎正善「二〇〇一」「翻刻・京都大学文学部図書館藏『叢林拾遺』（東漸和尚略清規）」『鶴見大学紀要』第三八号、九九—一四五頁。
- 尾崎正善「二〇〇四」「三仏忌について——成道会の儀礼について（一）」『宗学研究』第四六号、一〇三—一〇八頁。
- 尾崎正善「二〇〇五」「三仏忌考——成道会の儀礼について（二）」『宗学研究』第四七号、一七五—一八〇頁。
- 小野勝年「二九六四」『入唐求法巡礼行記の研究』第一巻、鈴木学術財団。
- 小野勝年「二九六七」『入唐求法巡礼行記の研究』第三巻、鈴木学術財団。
- 畢悦「二〇一八」『臘八節考略——兼論陝西地区臘八節諸習俗』『咸陽師範學院報』第三三巻第三期、八三—八八頁。
- 夏日新「一九九八」『臘日与臘八日』『江漢論壇』巻二、三—五頁。
- 神塚淑子「二〇一四」『仏典『温室経』と道典『洗浴経』』『名古屋大学文学部研究論集』第一八〇号（哲学六〇）、五七—八三頁。
- 邱倩楠「二〇一七」『唐宋时期仏誕日、孟蘭盆節、臘八日研究』碩士論文、西北民族大学。

- 許逸民「二〇二〇」『歲時広記』中華書局(点校)。
- 曲六乙「一九九六」『中国の儺戯——神秘・奇特の芸能世界』『日中文化研究』第九卷、一〇八—一二三頁、和田浩平(訳)。
- 金圓、許沛藻「一九八九」『事物紀原』中華書局(点校)。
- 黃征、張涌泉「一九九七」『敦煌變文校注』中華書局、(校注)。
- 高啓安「二〇〇四」『唐五代敦煌飲食文化研究』民俗出版社。
- 小林泰喜「一九七五」『南岳慧思立誓願文の形成に関する問題』『印度学仏教学研究』卷二四、一号、二五〇—二五三頁。
- 蔣力生「一九九六」『雲笈七籤』華夏出版社、(等校注)。
- 薛瑞生「一九九八」『東坡詞編年箋証』三秦出版社(箋証)。
- 玉川三佐男「一九八八」『玉燭宝典』明德出版社。
- 譚蟬雪「二〇〇一 a」『唐宋敦煌歲時俗』二月至七月『敦煌研究』総第六七期、九三—一〇四頁。
- 譚蟬雪「二〇〇一 b」『唐宋敦煌歲時俗』八月至十二月『敦煌研究』総第六八期、七三—八一頁。
- 丁武軍「二〇〇四」『古儺文化の起源・変遷・現状——中国南豊と京都を事例として』『ダイナミス』第八卷、六五—九〇頁。
- 程民生「二〇一六」『臘八粥材宋代汴京的創制及后代変異』『歴史教学』第二二期、一六一—三三頁。
- 虎尾俊哉「二〇〇七」『延喜式』中、集英社。
- 中村裕一「二〇一一」『中国古代の年中行事』第四冊「冬」、汲古書院。
- 中村喬「一九九三」『中国歳時史の研究』朋友書店。
- 永井政之「一九九四」『中国仏教成立の一側面——三仏忌の成立と展開——』『駒沢大学仏教学部論集』第二五号、二二九—二五八頁。

森章司「釈尊の出家・成道・入滅年齢と誕生・出家・成道・入滅の月・日」『中央学術研究所紀要』モノグラフ編、No.

1、【論文三】一九九七年、一〇三一—一四七頁。

守屋美都雄「一九六三『中国古歳時記の研究』帝国書院。

柳田聖山「一九七九『禅林象器箋』禅学叢書之九、上冊、中文出版（主編）。

林河「一九九六」日中の稲作文化と饑文化の比較研究』『日中文化研究』第九卷、一三六—一四八頁、鈴木彩子（訳）。

注

(1) 拙論は、第九一回禅学研究会学術大会（二〇二〇年十一月二十八日、花園大学）において発表した「紅糟と五味粥」の一部に加筆修正を加えたものとなる。

(2) 中村裕一「二〇一一、五九九—六〇九」は、「各王朝の臘日」と題して秦・漢・魏・晋・劉宋・五胡・北魏・隋・五代・宋の、同「二〇〇一、六三〇—六三四」は、唐のそれぞれ臘日を分析する。また夏日新「一九九八、三七」は、南北朝時代の各王朝の臘日を一覧表にまとめている。

(3) 「孟冬の月」……天子乃ち来年を天宗に祈り、大いに割きて公社及び門閭を祠り、先祖・五祀を臘す。〔疏〕……臘は獵なり。謂うに禽獸を獵取し以て先祖・五祀を祭るなり（孟冬之月）……天子乃祈来年于天宗、大割祠于公社及門閭、臘先祖・五祀。〔疏〕

……臘獵也。謂獵取禽獸以祭先祖・五祀也」と見える（『礼記正義』卷一七「月令」、『十三經注疏』中華書局、一九八〇年、一三八二頁上）。なお孟冬の月とは、漢の曆では十月だが、周では歳終月となる（中村喬「一九九三、四六六」）。

(4) 『礼記』「月令」の記述は、秦の呂不韋（？—前二三五）が編纂を命じた『呂氏春秋』卷二「十二紀・季冬紀」に見える内容とほぼ一致したものであることから（『呂氏春秋・淮南子注』諸子集成八、岳麓書社、一九九六年、二九頁）、少なくとも秦代にはこれが述べられたことになる。そして疏は、初唐の孔穎達（五七四—六四八）のものだが、これは後漢の応劭（？—二〇四以前）の説を承けたものとなる（『風俗通』卷八「祀典・臘」、『風俗通義校注』下冊、中華書局、一九八一年、三七九頁）。

- (5) 『玉燭宝典』「十二月」は、臘と蜡について諸説を列挙している(玉川三佐男「一九八八、二五三下—二五七下」)。なお後代には『玉燭宝典』の典故として、「臘は先祖を祭り、蜡は百神に報じ、同日にして祭りを異にするものなり(臘者祭先祖、蜡者報百神、同日異祭者也)」と記されるようになる。また蜡日が臘八と同一視される事例に以下のものがある。北宋の天禧年間(二〇一七—一〇二二)に成立した道教の書である『雲笈七籤』卷三七「齋戒部・説雜齋法」には、「十二月臘日為百福齋(蔣力生「一九九六、二〇八」)とあつたものが、『古今圖書集成』では「臘八日修百福齋」と見える(『曆象彙編・歲功典・第九一四卷・臘日部・臘日部彙考・遵生八牋・臘日事宜』G三・二六五三上)。
- (6) この点については、中村喬「一九九三、四五二—四六九」が「臘祭小考」と題し詳しい分析を行っているのでそちらを参照。
- (7) 北宋の『太平御覽』に、「王者は各おの其の行の盛んなるを以て祖とし、其の終わりを以て臘とす(王者各以其行盛祖、以其終臘)」と見える(卷三三三「時序部一八・臘日」、三丁表。『四部叢刊三編』卷三六「子部」、上海書店、一九八五年、頁数なし)。林河「一九九六、一三八」は、儺とは面をつける
- (8) ことを形式とし、豊作や人畜が増え栄えることを主に祈願し、祭壇を設けて祀ることを礼儀とし、鬼や疫を払うことを手段とする原始の宗教文化だと述べる。そのうえで、儺を疫鬼を追い払うことだとするのは、儺の機能の一部を論じているに過ぎないと指摘している。
- (9) 後漢の王充(二七一—一世紀末頃)『論衡』に、「歳終に事畢おわれば、疫鬼を駆逐し、因りて以て陳を送り新を迎え、吉を内るるなり(歳終事畢、驅逐疫鬼、因以送陳迎新、内吉也)」と見える(『論衡』卷二五「解除」・中華書局本『論衡校釈』第四冊、一九九〇年、一〇四三頁)。
- (10) なお宋代以降の大儺について中村祐一「二〇一一、七五三」は、一〇世紀の宋代以降になると本来の意義を失い、明清時代になると大晦日の夜の儀礼は行われなくなったと述べる。
- (11) 中村喬「一九九三、四六六」は、この理由を「歳終歳始を曆上に一致させ、古代的觀念の遺制を完全に断ち切ったことを意味する」と述べる。
- (12) 守屋美都雄「一九六三、三六五」は十二月が臘月の誤記である可能性を指摘し、中村裕一「二〇一一、五五〇—五六二」は各種資料の記述と臘日の性質から、「十二月為臘月」が当初の記述であり、臘八の

行事を記す際の誤記だと結論づけている。

- (13) 曲六乙「一九九六、一〇九一—一〇」は、臘祭・零祭（雨乞い）・儼祭という三祭祀は最終目的を同じくするため次第に融合したと述べる。

- (14) 『温室経』に見える七物と除去七病・七福報の対応については、神塚淑子「二〇一四、五九—六一」が詳しく論じているのでそちらを参照。

- (15) 「附説に曰わく、『十二月八日、沐浴。已に内典の『温室経』に具す」と（附説曰、『十二月八日、沐浴。已具内典『温室経』』（玉川三佐男「一九八八、二五六下」）と見える。

また『荆楚歳時記』と『玉燭宝典』は、二月八日の仏成道を指す表現がそれぞれ以下のように見える。

『荆楚歳時記』の異本である『宝顔堂秘笈』収録本は、「二月八日、釈氏下生之日、釈文成道之時」（守屋美都雄「一九六三、三四〇」）と記す。『玉燭宝典』「二月仲春第二」は、「菩薩処胎経」云わく、仏、二月八日を以て生まれ、転法輪・降魔・涅槃、皆な此の日に同じくす（『菩薩処胎経』云、仏以二月八日生、転法輪・降魔・涅槃、皆同此日）（玉川三佐男「一九八八、九六」）と記す。なお『宝顔堂秘笈』収録本の資料価値については、守屋美都

雄「一九六三、一一二—一二二」参照。

- (16) 同じく道世の『諸経要集』にも、卷八「興福部・洗僧縁」に同文が見える（T五四・七七上）。なお現代語訳において『法苑珠林』の最後の「唯出」について、『諸経要集』の校勘に見える「准」に従い解釈した。

- (17) 四種の「雑抄」に以下の同文が見える。「十二月八日、何の謂いぞ。其の日沐浴せば、障を転じ万病除く。名づけて温室と為し、今において絶えざるなり（十二月八日、何謂。其日沐浴、転障除万病。名為温室、于今不絶也）」（斯四六六四）D三七・二七二上、「斯五六五八」D四四・一八八下、「伯二七二一」D一二三・四七八下、「伯三六七二」D一二九・五九二上）。

なお敦煌文献にはこの他に、臘八の燃灯や菓食が見える。臘八の燃灯は、譚蟬雪「二〇〇一b、七六—七七」が資料を翻刻し分析しており、仏成道を記念したものだとする。その可能性はあるが、資料から成道を示す語が見えないことから拙論では扱わない。また菓食については、高啓安「二〇〇四、二九一—三〇三、三八六—三八七」が分析している。これは臘八粥と関係するため、稿を改めて論じる。

(18) 「臘月八日、時、風寒に属すの月。景は八辰に在り。

如來、温室を説くの時。祇だ試浴衆僧の日。故は諸もろの垢已に尽くを得て、復た煩惱の痕無く、虚淨の法身、皆な功德の水を霑すなり（臘月八日、時属風寒月。景在八辰。如來說温室之時。祇試浴衆僧之日。故得諸垢已尽、無復煩惱之痕、虚淨法身、皆霑功德之水）（「斯二八三二」D二三・六五三上）と見える。

(19) 臘八の沐浴は以下のように二箇所見える。卷一（開成三（八三八）年十二月八日）「是の日に於いて、相公別に銭を出し、勾当を両寺につかわし、湯を涌かし諸寺の衆僧を浴せしめ、三日を期となせり（於是日、相公別出銭、差勾当於兩寺、令涌湯浴諸寺衆僧、三日為期）」（小野勝年「一九六四、三一〇」）。卷三（会昌元（八四二）年十二月八日）「城中の諸寺に浴有り（城中諸寺有浴）」（小野勝年「一九六七、四一一」）。

(20) 中村裕一「二〇一一、五四五」は、孟浩然（六八九一七四〇）の詩「臘月八日、於剡石城寺礼拜」（中華書局本第五冊『全唐詩』卷一六〇、一六六三頁）にもそれが看取できると指摘している。

(21) 「臘月八日、梁宋の俗、……誰か謂う『毗耶（維摩、ここでは在俗信者）清淨身、何の塵埃有りて更に

浴を須いん」と（臘月八日梁宋俗、……誰謂『毗清淨身、何有塵埃更須浴』）」と見える（『四庫全書珍本初集』集部一三七二冊、商務印書館故宮博物院藏文淵閣本影印、一九三五年、『東牟集』卷二「七言古詩・臘八日書齋早起南鄰方智善送粥方雪寒欣然尽之因成小詩」、八丁表裏。また詩文中に成道を指す表現も見えるが、この沐浴が成道を記念してのものかは不明である。

(22) 『大鑑清規』に、「浴主行礼儀、与仏誕生同。此日設浴（尾崎正善「二〇〇〇、七九」）、叢林拾遺（『東漸和尚略清規』）に、「然後赴浴主湯」（尾崎正善「二〇〇一、一〇四下」）、『慧日山東福禪寺行令規法』には、成道会に浴仏はないが、繩則是仏誕生と同じとあり、仏誕生には点湯牌を掛け、浴主の行礼があることを記す（尾崎正善「一九九九、六四下」）。以上について、尾崎正善「二〇〇五、一七六一一七七」も分析を行っているので参照。なお江戸期の東大寺寺誌『東大寺雜集録』卷三「年中諸会」には、「十二月八日、温室節（於食堂）」（『大日本佛教全書』第八四卷「寺誌部二」、一二八上）と見える。その名から臘八の沐浴を想起させるも、食堂での儀礼でありその内容は不明である。

(23) なお臘日の沐浴について、南宋の陳元靚（生没年

未詳)の『歳時広記』卷三「就寺浴」は、『歳時雜記』(北宋の呂希哲の書か。『說郛』収録本にはその記述は見えない)からの引用として「京師の士大夫、臘日多く僧寺に就き澡浴し、因りて飲宴し或いは賦詩す。其の起る所を知らざるなり(京師士大夫、臘日多就僧寺澡浴、因飲宴或賦詩。不知所起也)」「許逸民「二〇二〇、七三三」と述べている。これが臘八の沐浴を指すならば、宋代に士大夫の間では、その典拠が問われることのないほど、一般化していたとも考えることができる。しかしあくまでも臘日の沐浴としての記載である。

(24) 臘八の沐浴は対象を記さない資料もあり、王洋の詩や注23の『歳時広記』のそれが臘八の沐浴を指すならば、寺での沐浴が一般に解放されていた可能性がある。しかし、『法苑珠林』をはじめ僧を対象とする記録が多く見える。

(25) 卷中「三宝・浴仏」は『法苑珠林』とほぼ同じ記述を引いた後、「今ま此に准す。乃ち三京に至り、皆用臘八を用い浴仏す(今准比(此)。乃至三京、皆用臘八浴仏)」と述べる(T五四・二八八下)。

(26) 卷八「設浴」は注25と同様の引用の後、「亦今臘月灌仏之始」と記す(金圓、許沛藻「一九八九、四三九」)。

(27) 『大宝積經』卷一〇〇「無垢施菩薩心辯会」には、二月八日に波斯匿王の娘、無垢施が、天像を浴す場面が描かれ(T二一・五五六下)、無著道忠(二六五三―一七四五)は、『禪林象器箋』卷一三「報禱類・仏成道会」において、「二月八日浴像、本是天竺風俗」(柳田聖山「二九七九、五一八下」)と指摘している。しかしこれを臘八の浴仏の根拠とするものは見えない。

(28) 『祇洹図経』は水晶の獅子とは、兜率天が造ったもので命命鳥の如き美しい音色で八万波羅蜜を説いたと記す。

(29) 臘八の浴仏の根拠を仏降誕とするものはこれ以外に、開封に隣接する河南陳州について記した『古今圖書集成』の記述程度となる(「曆象彙編・歳功典・第九一四卷・臘日部・臘日部彙考・河南志書・陳州」G三・二六五三下)。また後述の開封の記録を記した『東京夢華録』は、四月八日の仏降誕を記し、同じく『清異録』にもそれとらしい記述が見える。そのため、同じ開封であっても時代により異なる認識があったのか、それとも開封内でも諸説があったのかも不明である。

(30) 推測の域を出ないが『祇洹図経』を臘八の浴仏の典拠とした理由について、その経典に見える臘八

の祇園寺に人々が集まる記述と、『東京夢華録』等に記される臘八の寺院に人々が集まる様子との連想も考えられる。

(31) 浴仏と降誕の連想について浴仏という儀礼の混同から導き出された可能性を考えることができる。

たとえば、前述の『釈氏要覽』巻中「三宝・浴仏」は、六師を折伏した縁による臘八の浴仏と、四月八日の仏降誕の浴仏を併記しており混同し易いと言える（T五四・二八八下）。

(32) 薛瑞生「一九九八、四二四」は、この詩を元豊六年癸亥（一〇八三）のものとする。

(33) 祝穆は「南方専用臘月八日灌仏」と述べる（『事文類聚』前集・巻二二「天時部・十二月・臘八粥」、『新編古今事文類聚』巻一、中文出版社、一九八二年、一四八頁下）。

(34) 陸欽は「午門臘八日賜食次文徵仲韻」と題する詩に「浴仏競伝南土俗」と述べる（『古今圖書集成』「曆象彙編・歲功典・第九一四卷・臘日部・臘日部芸文二・詩詞」G三二二六五六下）。

(35) 尾崎正善「二〇〇五、一七六」も指摘するように、中峰明本（一二六三—一三三三）による元の『幻住庵清規』（一二二七年）「月進・二月」には、仏涅槃・仏降誕・仏成道の儀礼は同じであることを

記した後に、四月八日の仏降誕だけが浴仏を行う事を記して、「惟だ四月初八日のみ、浴仏の儀を多す（惟四月初八日、多浴仏之儀）」（Z一一・九七四上）という。また『増修教苑清規』（二三四七・年序）巻上「報本門第三・如来成道」にも、「臘月八日の礼式、同上（前項に如来降生、四月八日が見える）。但だ浴仏偈を去くのみ（臘月八日礼式同上。但去浴仏偈耳）」（Z一〇一・六九九上）と見える。

(36) 永井政之「一九九四、一四七」は、臘八の浴仏について南宋の南方では廃れており、尾崎正善「二〇〇五、一七六」は、『幻住庵清規』の記述からそれは当時すでに行わなくなっていたと指摘している。しかし拙論の分析の通り、一樣に宋代以降に行わなくなったとは言えない。

(37) 臘八の浴仏が行われるようになった理由は定かではない。すなわち、僧の沐浴から仏像を浴仏させるという連想があり、それに①臘八の沐浴時と同じ『賢愚経』、②仏降誕、③仏成道といった根拠が立てられた、先に浴仏があり理由が後付けられた可能性や（注31も合わせて参照）、曆のズレからまず②や③が導かれ、それぞれ仏伝の記述に着想を得てそれが行われるようになった、先に理由が立てられ、後に浴仏が行われた可能性などが考

えられる。しかし全て推測の域を出ない。

また『東京夢華録』に見える浴仏による大衆教化の様子が、邱倩楠「二〇一七、四一―四五」の述べる宋代仏教の節日の特徴の一つに上げる世俗化を思わせる。ここから、臘八の浴仏は大衆教化のため、時代の要請により生まれた儀礼とも考えられることも可能だが、これも推測の域を出ない。

(38) 「我聞如是、釈迦牟尼仏、『悲門三昧觀衆生品本起經』中説、『……至癸未年年三十。是臘月月八日得成道』(T四六・七八六下)と見える。

(39) 惠谷隆戒「一九五八、五二七」は仏滅年次の出典について疑問を呈しており、小林泰喜「一九七五」は形成の問題を簡潔にまとめている。

(40) 『法王記』云、『周穆王二年癸未、年三十將成道、臘月八日浴食乳粥等』と見える。

(41) 節日ごとの商品名に、「涅槃(槃)兜、二月十五日」「指天餡餡、四月八日」「法王料斗、臘八」(各月日は割り注)と見える。それぞれの食品の内容は置くとしても、それらは仏涅槃・仏降誕・仏成道の日に合致し、またその名からも、一〇世紀に仏成道を記念した食品があった可能性が高い。

なお中村喬「一九九三、六一七」は、料斗は科斗の誤写の可能性から、「科斗状にひねった小団子と

おもわれる」と指摘している。また、程民生「二〇一六、一九―二〇」は、臘八粥のことではないかと推定する。この点については稿を改め分析する。

(42) 「大洪、今日普請し、靈濟殿上に住し、釈迦如来を灌沐す(大洪今日普請、往靈濟殿上、灌沐釈迦如来)」と見える(『丹霞子淳禪師語録』卷上「随州大洪山淳禪師語録・臘八上堂」Z一二四・四八七中)。

(43) 「仏、二月八日の沸星の現ずる時に初めて等正覚を成し、亦た二月八日の沸星の出ずる時に生まる(仏以二月八日弗(沸)星現時初成等正覚、亦以二月八日弗(沸)星出時生)」と見える(卷二「七種得戒法」T二三・五一〇中)。

(44) 釈迦の成道月日について諸説あるが、そのほとんどは降誕と同日である。詳しくは森章司「二九九七、一四一―一四三」一覽表参照。

なおこれは日本でも受容されており、天台僧、安然(八四―一九一五)の『教時諍』(T七五・三五六中―下)や平安末の蓮剛(生没年未詳)『定宗論』(T七四・三一四下)、律僧の照遠(一二三〇―一三六一)の『資行鈔』(T六一・七七八中)などにそれが見える。また『今昔物

語』卷三「天竺部・八国王分仏舍利語（第三五）」も二月八日の仏成道を記す（実践女子大学蔵・黒川家旧蔵本）。他に尾崎正善「二〇〇四、一〇三」が指摘するように、『延喜式』卷二「治部省・雅楽寮」は、西大寺の三月十五日の成道会を記す（虎尾俊哉「二〇〇七、六六〇」）。これは、『大唐西域記』卷八に見える上座部に伝わりと記す説（T五一・九一六中）を承けたと思われる。

(45) たとえば法琳（五七四―六四〇）の『弁正論』（六二六―六二七）卷五「仏道先後篇」は、「仏、是れ昭王二十六年甲寅の歳に生まれ、穆王の五十三年壬申の歳に仏始めて滅度す（仏是昭王二十六年甲寅歳生、穆王五十三年壬申之歳仏始滅度）」（T五二・五二二下）と述べる。これは年号と干支に食い違いがあり、西暦年代を特定することはできないが、周代にあたる前一〇〇〇年から前九〇〇年頃のことになる。『弁正論』はこの根拠として、『周書異記』『漢法本内伝』『法王本記』といういずれも現存しない書を挙げる。

(46) 後漢の何休（一一九―一八二）による『春秋公羊伝』は、「周二月、夏十二月」と述べる（『春秋公羊伝注疏』卷一七、『十三経注疏』中華書局、一九八〇年、二二八九頁下）。

(47) 『大宋僧史略』卷上に「又た江表、今ま四月八日を以て仏生日と為すは、『瑞応経』に依るなり。如し周正を用いば、則ち合に是れ今ま二月八日なり。今ま建巳の月を用いば、乃ち周の六月なり。此を詳らかにせば、建巳の月を濫用するは、二つの意有り。一つは聞声し便ち用い、時を求むることを據実せず。一つは翻経者多く夏正を用う、故に斯れ謬るのみ（又江表以今四月八日為仏生日者、依『瑞応経』也。如用周正、則合是今二月八日。今用建巳月、乃周之六月也。詳此濫用建巳月者、有二意焉。一聞声便用、不據実求時。一翻経者多用夏正、故斯謬耳）」（T五四・二三六上）とある。すなわち江表（長江以南地方）では、降誕日を四月八日としていることを挙げ、それは『瑞応経』卷上（T三・四七三下）に依っているのだが、現在の「建巳月（四月）」は周の六月にあたり整合性がとれず、この説を取る者は、聞いたまま用いており真の仏降誕の月日を求めていないと述べる。また多くの訳経者は、夏の暦を用いるから經典に二月八日説が見えるのであり、『周書異記』の四月八日を変換して二月八日とするのが正しいと主張する。

(48) 「有聖教説、……十二月八日成道、……十二月十五日入滅」（T五二・五八〇上）と見える。なお

慧宝の注が付く現行の『北山録』は、熙寧元(二〇六八)年の沈遼(二〇三三—一〇八五)の序と丘濬(生没年未詳)の後序を有するものとなる。

(49) 『翻訳名義集』卷三「林木篇」では、二月の涅槃を十二月とすることは「尽美」だと妥当であることと述べる(T五四・一一〇一下)。しかし十二月十五日の涅槃を記すものはこれ以外に、清の『宗統編年』卷二「仏紀下」(Z一四七・四四上)や『毗尼作持統釈』卷一(Z六五・一五中)などに限られる。また臘月の涅槃会儀礼を記すものは見えない。

(50) 費長房(生没年未詳)による隋代の『歴代三宝紀』(七世紀初頭)卷一は、週の四月が夏の二月だと『春秋公羊伝』に沿う主張をしたうえで、天竺(インド)も夏と同じ暦を用いると述べる(周、十一月を以て正と為す。春秋の四月は即ち夏の二月なり。天竺の正に乃ち夏と同じきを用いるに依る(周以十一月為正。春秋四月即夏之二月也。依天竺用正乃与夏同)「T四九・一〇一下)。一方で『法苑珠林』卷一〇〇「伝記篇・曆算部」は、費長房による釈迦の入胎と降誕に対する月日考証を批判し自説を述べる際に、週の四月は夏の六月だと全く異なる説を持ち出す(「王邵の『齊誌』

に云わく、『周の四月は、夏の六月なり』と。此を以て却つて推す(王邵『齊誌』云、『周四月者、夏之六月。』以此却推)「T五三・二〇二九上)。これらから隋・唐代は、未だ仏成道の日は確定しがたい状況にあつたことが考えられる。なお『唐護法沙門法琳別伝』卷中では、『法苑珠林』の周と夏の上下を入れ替えるべきだと注を付ける(T五〇・二〇七下)。

(51) 以下の文章が見える。「……当臘月八日之時下山、於熙連河沐浴。……河中洗濯、浣膩潔清」(『敦煌變文校注』卷四、黃征、張涌泉「一九九七、五一三」)。なお背題に「丙午正月十五日」とあるため、「破魔變」の年号から、それに沿う西暦を、八二六・八八六・九四六・一〇〇六等と推定できるが特定はできない。

(52) なお敦煌文獻「時文軌範」には、臘八の沐浴を記した次に「臘日、……野折如来之日」という一文が見える(「斯二八三一」D二三・六五三上)。「野折如来」という語は他に例を見ず、何を指すのか不明だが、譚蟬雪「二〇〇一b、七五—七六」はこれを、苦行を放棄して出山した表現とし仏成道を指すと述べる。また拙論の分析を踏まえ、天魔外道を折伏した表現と取り、ここから仏成道を指

すと取ることとも可能となる。ただし臘八ではなく臘日と記す点は注意を要する。

また譚蟬雪「二〇〇一a、九三—九五」は、諸資料を列挙し敦煌において二月八日を仏の出家・成道の日だと指摘している。しかし資料から確実に成道を指す表現は見えない。

(53) 日本での釈迦出身像の受容については、尾崎正善「二〇〇五、一七九—一八〇」を参照。

(54) 「八相変(一)」には、仏が臘八に下山し沐浴の後、大悟した場面において「天魔を降して戦懾せしめ、外道を伏し以て魂驚せしむ。催邪を顕正し、釈教に帰従せしむ(降天魔而戦撰(懾)、伏外道以魂驚。顕正催邪、帰従釈教)」と見える(『敦煌変文校注』巻四、黄征、張涌泉「一九九七、五一—四」)。ただ釈迦の生涯の教化を記すとしても、成道の場面にこの表現が見えることには注目値する。

また敦煌変文には、成道における記述ではないが、六師外道を降すことを「破れる魔軍」と記すものがある。これは『賢愚経』巻一〇「須達起精舍品」(T四・四一八中—四二一中)の説話——祇園精舍

の建立に反対する六師が、神通力に優れる弟子の劣度差を立て、釈迦の代理である舍利弗に神通力で勝負し降される——に対する「降魔変文」に見える。その一節に、舍利弗にやり込められる六師、外道を指し、「外道、是の日破れる魔軍、六師、胆懾し尽く亡魂す(外道是日破魔軍、六師胆懾尽亡魂)」とある(『敦煌変文校注』巻四、黄征、張涌泉「一九九七、五六—六」)。

なお「降魔変文」には、臘八の沐浴の根拠とされた説話に類似した表現が見える。これは、原典を改変したもので、『賢愚経』では、六師と舍利弗が神通力勝負を六度するその三番目に劣度差が七宝で飾られた山を出し、舍利弗が出した金剛力士が金剛杵で山を壊すという話が描かれる(T四・四二〇中)。それを「降魔変文」では、勝負の一番目に配し、六師自らが宝山を出したことに改変している(『敦煌変文校注』巻四、黄征、張涌泉「一九九七、五六—四」)。

(55) 仏の悟りを端的に描く仏成道が定着した一因として、悟りを重視する禪が唐末以降に中国仏教の中心となったことも考えることができる。