

『白澤精怪圖』再考

——S.6261 を中心として

佐々木聡

はじめに

大英圖書館に所藏される敦煌寫本 S.6261 は、従来、佛國家圖書館が所藏する敦煌寫本 P.2682 『白澤精怪圖』と合わせて研究されてきた。『白澤精怪圖』については、これまで多くの研究があるが、いずれも有圖部分 19 條と無圖部分 69 行 76 條¹を存する P.2682 を大きく取り上げる一方で、有圖部分 6 條のみを存する S.6261 に焦點を当てた研究はほとんどない。

しかし、S.6261 には、P.2682 に特徴的に見える鬼神・怪異觀念を読み解く上で非常に重要な記述が含まれており、『白澤精怪圖』の資料的な性格を見極める上でも決して軽視できない資料である。また筆者が近年行った S.6261 の實見調査においても、兩殘卷の關係を考える上で新たな知見を得ており、改めて検討が必要な状況と言える。そこで小稿では、S.6261 を中心に『白澤精怪圖』とその鬼神・怪異觀念について再検討を行ってみたい。

一、『白澤精怪圖』に関する先行研究の整理

『白澤精怪圖』の研究を含む白澤文物全般の研究史については、最近、拙著の中で「白澤研究の軌跡」としてまとめたので²、そちらに譲るとして、ここでは『白澤精怪圖』に関する問題點にしばって整理することとしたい。

『白澤精怪圖』については、従来、六朝初期に成立したとされる辟邪書『白澤圖』と同一視する研究者が多かった³。しかし、この點については、兩書は別個の

¹條数は松本榮一「燉煌本白澤精怪圖卷」（『國華』770 號、1956 年、147 頁）に據る。

²拙著『復元 白澤圖——古代中國の妖怪と辟邪文化』（白澤社 2017 年）134-142 頁。

³このように考える主な研究としては、陳槃「古讖緯書録解題二」附記「白澤圖」『中央研究院歷史語言研究所集刊』12 本 1947 年（1987 年増訂）、饒宗頤「跋敦煌本白澤精怪圖兩殘卷（P.2682,S.6261）」

書物であるとする松本榮一氏の指摘が古くからあり⁴、近年では、筆者や游自勇氏が集中的にこの資料を論じる中で、兩書を別個の書物であると結論づけた⁵。その後、今日まで有効な批判は出ていないことから、小稿においても、兩書を別の書物として扱うこととする。筆者としては、『白澤精怪圖』は、通俗的な怪異占書の記事に、『白澤圖』や『夏鼎志』、『抱朴子』などの記事を加えた雑占書と考えている。

なお「白澤精怪圖」の書名は、P.2682の巻末の識語に「白澤精怪圖一卷卅一紙成」とあることに據っているが、この識語が後人の手によるものであることは広く知られている。近年、この書名も後人が残巻を補修し、識語を書いた際に命名したという見解が筆者や游自勇氏により提示されている⁶。したがって、この書名が成書段階の書名ではない可能性は注意しなければならないが、一方でこの書名が広く浸透していることを鑑み、小稿でもこの呼稱を用いることとしたい。

P.2682(有圖4紙、無圖3紙)とS.6261(有圖2紙1枚)の関係については、すでに游自勇氏が、先行研究や筆者の知見を整理し、二つの残巻の傳存部分が以下の配列で綴合できると結論づけている⁷。この配列自體については筆者も妥当なものとする。

無圖部分				有圖部分					
尾	P.2682-7	P.2682-6	P.2682-5	P.2682-4	P.2682-3	P.2682-2	P.2682-1	S.6162	首

* 游氏の圖を元に必要事項を加筆

(『中央研究院歷史語言研究所集刊』41本4分1969年)、林聰明「巴黎藏敦煌本白澤精怪圖及敦煌二十詠考」(『東吳文史學報』1977年・第2期)、Donald Harper, 'A Chinese Demonography of the Third B.C.', *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.45, No.2, 1985; Donald Harper, 'A Note on Nightmare Magic in Ancient and Medieval China', *T'ang Studies*, 6, 1988などが挙げられる。

⁴前掲・松本榮一「燉煌本白澤精怪圖卷」145-146頁。

⁵拙稿「『白澤圖』輯校——附解題」(『東北大學中國語學文學論集』第14集、2009年、112頁)、拙稿「法藏『白澤精怪圖』(P.2682)考」(『敦煌研究』2012年・第3期、80頁)、游自勇「敦煌本『白澤精怪圖』校録——『白澤精怪圖』研究之一」(『敦煌吐魯番研究』第12號、2011年、上海古籍出版社、433頁)、游自勇「『白澤圖』與『白澤精怪圖』關係析論——『白澤精怪圖』研究之二」(中國文化遺產研究院編『出土文獻研究』第10輯、中華書局、2011年、343-347頁)。

⁶書名を後人の命名とする見解は、松本榮一氏の見解に基づくが(前掲・「燉煌本白澤精怪圖卷」145-146頁)、あまり浸透しておらず、また識語の解釋にも不十分な点があった。そこで、筆者はこの点を実見調査に基づく所見から再検討し、改めて同様の可能性を指摘した(拙稿「P.2682「白澤精怪圖」再考」(復旦大學中古中國共同研究班2010年11月3日Workshop報告論文)、前掲・拙稿「法藏『白澤精怪圖』(P.2682)考」79-80頁)、また游自勇氏も拙報告論文を踏まえ、同様の見解を述べている(前掲の游自勇「敦煌本『白澤精怪圖』校録——『白澤精怪圖』研究之一」、433頁。)

⁷前掲・游自勇「敦煌本『白澤精怪圖』校録——『白澤精怪圖』研究之一」、432頁。なおこの整理にあたり、前掲・拙報告「P.2682「白澤精怪圖」再考」で提示した調査所見を取り上げて頂いた。游氏の學恩に心より感謝申し上げたい。

ただ、S.6261 と P.2682 兩殘卷の關係については、もう一つ検討すべき問題がある。それが S.6261 と P.2682 が本來、同一の寫本であつたか否かという點である。この點については、實は從來、多くの研究者が兩者を同一の寫本を構成していた殘卷であると見なしてきた⁸。管見の限り、この點を詳細に検討した研究はないが、おそらく次のような内容と形式、さらに筆跡の類似から、同一の寫本と見なされてきたと考えられる。

まず内容については、後掲の録文で示すように、S.6261 には青いウサギや地中から現れる人や家畜などについての記述が見える。こうした異物の記事は、「白澤精怪圖」と題される P.2682 とおおむね共通の内容・性格と言える。次に形式については、左圖右文・一行 9～10 字を一條として上下に配しており、この獨特色は P.2682 とほぼ同じである（ただし P.2682 は一行 7 字～11 字とかなりばらつきがある）。また筆跡も比較的端正な楷書であり、P.2682 とほぼ同一人物と見なし得る。おそらく以上のような點をふまえ、S.6261 が P.2682 と元々同一の寫本であると見なされてきたのだろう⁹。

しかしながら、實は筆者らのこれまでの調査から、必ずしもそう斷定できないことが分かってきた。そこで S.6261 について論じるに当たり、先ずはこの點について再検討してみたい。

二、S.6261 の實見に基づく再検討

筆者は 2013 年 12 月 30 日に大英博物館にて S.6261 の實見調査を実施した。限られた時間の中で、かつ他にも多くの占書及びその関連資料を調査しなければならなかったため、S.6261 の實見にかけた時間はあまり長くはないが、次のような知見を得ることができた。

⁸S.6261 を『白澤精怪圖』の殘卷として最も早く紹介した研究は、游自勇氏によれば、劉銘恕「斯坦因劫經錄」（『敦煌遺書總目索引』所引、商務印書館 1962 年）と考えられる（この當時はまだ「白澤精怪圖」と呼稱されていた）。その後、前掲・饒宗頤「跋敦煌本白澤精怪圖兩殘卷（P.2682,S.6261）」が發表されたこともあり、以後、殆どの研究が S.6261 を P.2682 と同一の寫本として扱っている。なお、唯一の例外として、黃正建『敦煌占卜文書與唐五代占卜研究』（學苑出版社 2001 年）に「此文書行文與上卷『白澤精怪圖』頗不類、如多以「掘地」開頭等、不知能否定名『白澤精怪圖』と述べる（167 頁）。

⁹この點についてやや詳しく判斷を述べているのが、王晶波『敦煌占卜文獻與社會生活』（甘肅教育出版社 2013 年、519 頁）である。また、前掲・饒宗頤「跋敦煌本白澤精怪圖兩殘卷（P.2682,S.6261）」も具體的な書法や筆致について少し言及している（549 頁）。

先ず、P.2682の怪異圖には、實見すると下繪が確認できるが、S.6261でも、少なくとも第①・④・⑤條の圖に下繪が確認できた。特に④圖の下繪は、IDPで公開されているカラー畫像でもはっきりと確認できる(圖1)。またS.6261の縦の寸法は28センチに1センチ弱足りない程度だが、上下が多少殘缺していることを考えれば、P.2682の縦28~28.5センチとそれほど大きな隔たりはない。紙幅はP.2682は一紙あたり40~41.5センチで統一されているが、S.6261はそれぞれ左右が殘缺した二紙が張り合わされおり(圖2)、正確な寸法を知ることはできない。なお、P.2682の紙背の接合部の下部には騎縫押“荷”があるが、S.6261では、確認できない。S.6261の背面には補強紙が全面的に張り付けてあり、紙背を實見できないのだが、そもそも紙の接合面の下部が殘缺しているため、P.2682と同じ位置の騎縫押であれば、同じく殘缺していると思われる¹⁰。



圖1: S.6261 第④條の圖
親指と人差指・中指のあたりに下繪が確認できる

以上の所見はいずれもS.6261がP.2682と同一の寫本であることを示しているように見える。しかし、必ずしもそう斷定できない理由が、罫線の不一致である。

實はP.2682には全體的に縦・横に罫線が引かれており、實見により、その存在に気づいたことが、殘卷の配列を確定する際の決め手となった。その罫線の特徴がP.2682とS.6261で異なるのである。P.2682には中央を右から左に貫通する横の罫線が引かれており、それは各條を上下二段に配置した際に、上下を區分するために引かれたと考えられる¹¹。この横の罫線は、有圖部分を貫通して無圖部分の末尾まで及んでおり、後世に張り合わされた有圖部分と無圖部分が元々同一の寫本であることの證左となっている。

同時にこの罫線は、P.2682とS.6261が同一寫本であるか否かを検討する材料ともなるのだが、前稿を書いた段階では、S.6261に横の罫線があることが圖版やIDPのカラー畫像から確認できなかったため、判断を保留せざるを得なかった。尤も、縦の罫線がはっきりと確認できる一方で、横の罫線は高畫素のカラー畫像でも見えないことから、中央には罫線はない可能性が高かった。しかし、P.2682の實見調査でもデジタル畫像では色深度が浅くなり、肉眼での實見に比べて淡色の罫線

¹⁰以上に挙げたP.2682の詳しい所見については、前掲・拙稿「法藏『白澤精怪圖』(P.2682)考」(76頁)を参照されたい。ただし、この中では下繪については特に指摘していない。

¹¹前掲・拙稿「法藏『白澤精怪圖』(P.2682)考」、77頁。

がかなり見えにくくなっていた。この点を踏まえ、前稿では画像から判断することは避け、S.6261については、「(P.2682から分離した有圖部分の)中にスタインが獲得したS.6261が含まれたかもしれないし、あるいはS.6261は同系統の別の寫本に屬す可能性もある」¹²と述べるに留めることとしたのであった。



圖2 左 S.6261 全體、右 P.2682 有圖部分の一部
左には横の罫線がないが、右には横の罫線がある。

その後、2013年に筆者はようやく調査の機会を得てS.6261を實見できたが、やはり肉眼でも中央の横の罫線を確認することはできなかった。また、このとき縦の罫線についても、フリーハンドで引いたような不揃いな罫線であることに気が付いた。これは丁寧に定規で引いたようなP.2682の罫線と大きく異なる(圖3)。筆者の考察によれば、本巻は初めに紙

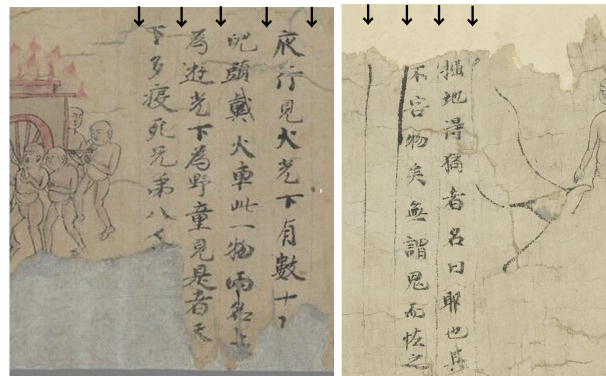


圖3: 縦の罫線(左 P.2682、右 S.6261)

幅全體に横の罫線を引き、その後、底本の圖・文の幅を勘案しながら注意深く縦の罫線が引かれた上で、文と圖が書き込まれたと考えられる。したがって、罫線の相違は、寫本の製作手順が異なる可能性を示唆している。

以上の点から、P.2682とS.6261は、形式・内容と内容の類似性から、おそらく同じ書物ではあろうが、同一寫本ではない可能性が高いと考えられる。

松本榮一氏によれば、P.2682の底本は上下二段ではなく、一段であったものをP.2682に轉寫する際に紙幅を節約するために、上下二段に配したものと考えられ

¹²前掲・拙稿「法藏『白澤精怪圖』(P.2682)考」、79頁。

る¹³。したがって、S.6261からP.2682が抄寫された状況は考えにくく、逆にP.2682がS.6261の底本もしくは祖本であった可能性が高い。ただ、P.2682とS.6261の筆跡が同一人物と考えられることから、P.2682と同じ底本から同じように形式を変えて抄寫した可能性も否定できない。いずれにしても、当時の敦煌において複数のテキストが流布していた可能性が高い。

實はP.2682には、後に殘卷を入手した「道僧」が抄本の字句を訂正した痕跡が認められる¹⁴。特にその中で「上屏而畏者、呼曰申」とある後に「儲」と加筆した箇所があるが（無圖59行目）、この「申儲」は他の文獻には見えない鬼神の名であり、何らかの對校資料の存在を想定せざるを得ない。それがS.6261のような、當時流布していた別のテキストだったのではなからうか。

三、S.6261本文の検討

S.6261の本文については、すでに游自勇氏に詳しい検討がある¹⁵。今これを踏まえ、あらためて筆者なりに本文を検討してみたい。

①〔本文〕なし

人物圖の一部のみを存するが詳細は不明。

①〔本文〕木産、名曰札。狀如菟而尾。青色、物類自然、非怪也。

〔訓讀〕木より産まるるものは、名は札と曰う。狀は菟のごと
きも尾あり。青色は、物の類い ^{おのずか} 自ら然り、怪に非るなり。

「産」については、游氏は原文に「青色」とあることから、『漢書』五行志に見える「麋、色青」とあることを踏まえ、「産」を「麋」に讀む。ただし「麋」と讀んでもやや意味が通りにくく、また字形は「産」に近いため、ここでは、そのまま「産」に讀んでおきたい。なおカトリーヌ・デस्प氏もこの箇所を“esprit produit par un arbre”、つまり「木から産まれた精」と譯して



圖 4: S.6261 の①圖

¹³前掲・松本榮一「燉煌本白澤精怪圖卷」149頁。この見解は、有圖部分冒頭に連続する三つの老鷄精の記事に見える抄寫の書き損じから推定した、おおむね納得できる。

¹⁴道僧のことは識語に見える（前掲・拙稿「法藏『白澤精怪圖』（P.2682）考」77-78頁）。なお、拙稿では「道僧」を出家者を指す一般名詞と解釋していたが（77頁注①）、むしろ人名と見なす方が自然と思われるので、ここで訂正しておきたい。

¹⁵前掲・游自勇「敦煌本『白澤精怪圖』校録」（434・438頁）。以下游氏の見解は特に注記しない限り、これに據る。

いる¹⁶。場所に生じる精の記事は『白澤圖』等に多く見えており¹⁷、ここも木から生じる精と解釋した方が理解しやすい。五行の配當から見ても木精が自然に青色となることは納得できる。

「青色」は、游氏は「…尾青色」と斷句して、尾が青いものと解釋する。これは『天地瑞祥志』卷19に「(鼯鼠)形大、頭似菟、尾有毛、青黄色(形は大、頭は菟に似て、尾に毛有り、青黄色)」とあることに據る。「鼯鼠」條と本條の類似は、游氏の指摘する通りだが、圖を實見する限り、緑色の顔料が獸身全體にかかっており、少なくともこの寫本を用いた人物は、「青色」は全身の體色を表すものと考えていたはずである。そこで「青色」は下文に掛けて読み、なぜ圖のウサギが青色なのかを説明したものと解釋した。なお「尾あり」とは、圖に描かれるように、ウサギには珍しい牛や馬のような尾を持つことを述べたものだろう。

②〔本文〕掘地得〔 〕也。其狀如?〔 〕當有錢。

〔訓讀〕地を掘りて〔 〕を得るは〔 〕なり。其の狀〔 〕の如し〔 〕、當に錢有るべし。

この圖に關しては、文がかなり殘缺しているが、游氏は、『天地瑞祥志』卷17穴條に「掘地得穴、是謂地賊。狀如青漏、之也。還其處、有錢當之則死(地を掘りて穴を得るは、是れ地賊と謂う。狀 青漏の如きは、之れなり。其の處に還し、錢有りて之に當てれば則ち死す)。」(書名は脱落)と見えるのを挙げ、「掘地得〔穴、名曰地賊〕也。其狀如〔青漏、還其處〕有錢當〔之則死〕。」と讀むべきであると述べている。両者は確かによく似た文章である。ただ、筆者としては次の諸點を補足しておきたい。



圖 5: S.6261 の②圖

まず「狀如青漏之也」は、游氏は指摘していないが、原本は雙行注に作る。また、「之也」は「是也」の意味で、「狀 青漏の如きは、之れなり」と讀む。「之」のこうした用法は『天地瑞祥志』に多く見られる¹⁸。なお「青漏」は青色の「漏壺」か「漏斗」の意味と考えられる。該當の圖は確かに青色であることは間違いない(①圖と同じ顔料を用いる)、あるいはひだのある肉のようにも見えなくはないが、これが「漏壺」「漏斗」を表しているとは、いささか確信が持てない。末尾の「當

¹⁶Catherine Despeux, Auguromancie, Marc Kalinowski (ed.), *Divination et société dans la Chine médiévale*, Bibliothèque Nationale de France, 2003, p.467.

¹⁷例えば、『法苑珠林』卷45 審察篇43に引く『白澤圖』に「上有山林、下有川泉、地理之間生精。名曰必方。狀如鳥長尾。此陰陽變化之所生。」、『天地瑞祥志』卷14 物精條に引く『白澤圖』に「千歲之道生跌。狀如野女而黑色。以呼之則去。」など。

¹⁸佐野誠子・佐々木聰「京都大學人文科學研究所所藏『天地瑞祥志』第十四翻刻・校注」(『名古屋大學中國語學文學論集』第29輯、2015年、159-160頁)。

有錢」は、游氏は『天地瑞祥志』を踏まえ、「有錢當 [之則死]」と読み替えるが、「當有錢」の下には明らかに文字がないから、抄本の持ち主がこのように読んでいたとは考えられない。「當有錢」はそのまま「當に錢有るべし」と読んでおく方が妥当かと思う。なお精の出現から金玉を見つける記事は、『白澤圖』や『地鏡圖』に見えており¹⁹、錢を見つける記事は『禮緯含文嘉』精魅篇に「錢精、狀如猪、名曰若加。如此出見、有錢（錢精は、狀は猪の如く、名は若加と曰う。如し此れ出見すれば、錢有り）。」²⁰と見える。

③〔本文〕掘地得人、無謂鬼神。名曰取也。出而舉之、則消、無傷於人。

〔訓讀〕地を掘りて人を得るは、鬼神と謂う無かれ。名は取と曰うなり。出て之を挙げれば、則ち消え、人を傷つくる無し。

⑤〔本文〕掘地得狗者、名曰耶也。其不害物矣。無謂鬼而怪之。

〔訓讀〕地を掘りて狗を得るは、名は取と曰うなり。其れ物を害せず。鬼と謂いて之を怪しむ無かれ。

⑥〔本文〕掘地得豕者、名曰□。煞之、不害物也。無謂鬼神、勿怪也。

〔訓讀〕地を掘りて豕を得るは、名は□と曰う。之を煞さば、物を害せざるなり。鬼神と謂う無かれ、怪しむこと勿きなり。

③⑤⑥（④は後掲）は游氏も指摘するように、『夏鼎志』の佚文によく似ている。すなわち『搜神記』巻12に、晉・元康年間に吳郡婁縣の懷瑤の家で起こった地中から犬を得た怪異の記事、および太興年間に吳郡太守張懋の家で起こった同様の怪異の記事を挙げた後に續けて、次のように言う。

『尸子』曰、地中有犬、名曰地狼。有人、名曰無傷。『夏鼎志』曰、掘地而得狗、名曰賈。掘地而得豚、名曰邪。掘地而得人、名曰聚。聚、無傷也。此物之自然、無謂鬼神而怪之。然則賈與地狼名異、其實一物也。…²¹
（『尸子』に曰く、地中に犬有るは、名は地狼と曰う。人有るは、名は無傷と曰う。『夏鼎志』に曰く、地を掘りて狗を得るは、名は賈と曰う。地を掘りて豚を得るは、名は邪と曰う。地を掘りて人を得るは、名は聚と曰う。聚は、無傷なり。此れ物の自ら然

¹⁹拙稿「『白澤圖』をめぐる辟邪文化の受容と展開」（『日本中國學會第一回若手シンポジウム論文集——中國學の新局面』2012年、48-49頁）。

²⁰原文は臺灣國家圖書館所藏『禮緯含文嘉』に據る。なお浙江圖書館所藏『禮緯含文嘉』は「如猪」を「若狗」、「若加」を「若家」に作る。なお、この『禮緯含文嘉』は緯書ではなく、五代から北宋初めに成立したと考えられる同名の占書である（拙稿「『禮緯含文嘉』精魅篇の辟邪思想與鬼神觀」（『復旦學報（社會科學版）』2014年・第5期）。

²¹この記事は『宋書』巻31五行志二・金・犬禍にほぼ同じ内容の記事があり、そこには「案、夏鼎志曰、掘地得狗名曰賈。尸子曰、地中有犬、名曰地狼。同實而異名也。」とある。

り、鬼神と謂いて之を怪しむ無かれ。然れば則ち賈と地狼とは名は異なるも、其の實一物なり。）

この内、『夏鼎志』の佚文がどこまでを指すかは、判断の分かれるところであるが、「無謂鬼神而怪之」までは、その引用と見なすのが一般的である²²。

③は「掘地而得人、名曰聚」、⑤は「掘地而得狗、名曰賈」、⑥は「掘地而得豚、名曰邪」とよく似ており、游氏はS.6261 ③の「取」を「聚」に改めて讀む。あるいは③は『搜神記』卷12に引く『白澤圖』の「倭囊」を彷彿とさせる²³。

また游氏は⑤の異物の名「耶」が、かえって⑥と對應する『夏鼎志』の異物の名「邪」と近いことから、⑤と⑥の間に錯誤があると考え、それぞれ「掘地得狗者、名曰赤豕也。其不害物矣。無謂鬼而怪之。」「掘地得豕者、名曰邪也。煞之、不害物也。無謂鬼神、勿怪也。」(標點は筆者に合わせた)に作るべきではないかと述べている。いずれも有意義な指摘だが、上ではひとまず字句の通り讀んでおいた。

なお『夏鼎志』に「掘地而得人、名曰聚。」の後に「聚、無傷也。」とあるのは、一見すると、『尸子』に「有人、名曰無傷」とあるのを踏まえて、干寶が述べているように讀めるが、S.6261 ③に「無傷於人(人を傷つくる無し)」とあることを考えれば、元から『夏鼎志』にも同様の記事があったように思われる。⑤⑥にもよく似た「不害物」という記述がある。『夏鼎志』に「無傷」とあるのを干寶が斷章取義的に引用したと考えれば納得できる。

④〔本文〕掘地得人手者、名曰□也。亨而食之、有酒味。使人美氣無病。亦名郢。

〔訓讀〕地を掘りて人の手を得るは、名は□と曰うなり。亨て之を食^にえば、酒の味有り。使人をして氣を美しくして病無からしむ。亦た名は郢という。

本條もすでに游氏が指摘するように、『天地瑞祥志』卷17穴條に「掘地得手、名曰封物〈狀如人手〉²⁴ 亨而食之、有酒鹽味、使人美氣力、無疾病(地を掘て手を得るは、名は封物と曰う〈狀は人の手の如し〉 亨て之を食えば、酒鹽の味有り、人をして氣力を美ならしめ、疾病無からしむ。)」(書名を脱落)、とあるのとほぼ同じである。

封(封物)については、筆者の管見では、『白澤圖』の佚文として見えるのが最も古くまで遡り得る。すなわち明・徐應秋『玉芝堂談薈』卷25「地中物如小兒手」

²²例えば、王紹楹校注『搜神記』(中華書局1979年)では、「…一物也」まで、竹田晃譯『搜神記』(平凡社、149-150頁)および李劍國輯校『新輯搜神記 新輯搜神後記』(中華書局2007年、265頁)では、「…怪之」を『夏鼎志』からの引用と見なす。

²³『搜神記』卷12(王紹楹校本第303條)に「…此事在白澤圖内、曰、兩山之間、其精如小兒。見人則伸手欲引人。名曰倭囊。引去故地則死。無謂神明而異之。」とある。

²⁴この箇所も游自勇氏は本文と區別していないが、雙行注である。

條に「『江鄰幾雜志』²⁵曰、徐禎廷評、監稅廬州、河次得一小兒手無指、懼而埋之。案『白澤圖』所謂封、食之多力者也。或曰封即邶也。食之、無疾。（『江鄰幾雜志』に曰く、徐禎廷評、廬州に稅を監するに、河次において一小兒の手の指無きを得、懼れて之を埋む。案ずるに、『白澤圖』に謂う所の封之を食えば力を多くする者なり。或は曰く封は即ち邶なり。之を食えば、疾無し、と。）」²⁶とある。『白澤圖』の記事の内容は、これだけではよく分からないが、「食之多力者也」「食之、無疾。」とある記述は、S.6261の「食之、…使人美氣無病」、『天地瑞祥志』の「食之、…使人美氣力、無疾病」とあるのともよく一致する。

なおS.6261に「亦名郢」とあるが、『玉芝堂談薈』には「或曰封即邶也」とある。邶の異體字には“邶”の例もあり、これと「郢」とは字形が近い。以上の観点から見ても、④はやはり「封」の記事と考えられる。

⑦〔本文〕□有角・黑啄。□□□□黑啄有角□□□□□□身。

この個所は缺字が多いため、訓讀・解釋は付さず、待考としたい。

四、S.6261に見える鬼神・怪異觀念の特徴とP.2682の比較

(1) 地中から出現する異物

S.6261の大部分を占める「掘地得…」、すなわち地中から異物を得る記事については、游自勇氏も擧げるように『開元占經』や『天地瑞祥志』に類例が見える。そのうち、『開元占經』に見える主な例を擧げれば、次の通りである。

①『開元占經』卷113人怪「人生角及自出地」條：「京房易傳曰、人自地出、君有憂、民散流、國亡地（京房易傳に曰く、人地自り出ずれば、君憂有り、民散流し、國地を亡う、と。）」

②『開元占經』卷116獸休徵「獸從地出」條：「握鏡曰、凡四足獸從土中出、殃至。（握鏡に曰く、凡そ四足獸土中從り出ずれば、殃至る、と。）」

③『開元占經』卷117牛休徵「牛從地中出」條：「天鏡曰、牛從土中出者、不出千日有兵民流亡。京房曰、牛自地中出邑中有兵小民破亡、君有喪。不出三年。天鏡曰、牛從地中出不出二年有大殃。（天鏡に曰く、牛土中從り出ずれば、千日を出でずして、兵有りて民流亡す、と。京房曰く、牛地中自り出ずれば、邑中に兵有りて小民破亡し、君喪有り。三年を出でず、と。天鏡に曰く、牛地中從り出ずれば、二年を出でずして、大殃有り、と。）」

²⁵宋・江休復（字鄰幾）撰『江鄰幾雜志』、一名『嘉祐雜志』。四庫全書に『嘉祐雜志』二卷、また筆記小説大觀に『江鄰幾雜志』一卷があるも、いずれも本條なし。

²⁶また明・楊慎『丹鉛總錄』卷17視肉條にも、「宋『江鄰幾雜志』曰、徐禎廷評、監稅廬州、河次得一小兒手無指。懼而埋之。案白澤圖所謂封、食之多力者也。」とある。

④『開元占經』卷118馬咎徵「馬化爲牛狐及出地」條：「京房易傳曰、馬出地中、國有兵、民散亡。又曰軍喪不出三年。（京房易傳に曰く、馬 地中より出ずれば、國に兵有り、民散亡す、と。又曰く軍喪あり、三年を出でず、と。）」

⑤『開元占經』卷119犬咎徵「犬從地中出」條：「京氏曰…又曰、犬自地中出、邑大水君且貧。（京氏曰く…又曰く、犬 地中自り出ずれば、邑 大水あり君且に貧ならんとす、と。）」²⁷

『開元占經』は、玄宗の敕命により編纂された敕撰占書であるから、その中では、地中から異物が出現する怪異もまた國家の吉凶を占う對象とされた。對して、S.6261の記事は、占書と同じ怪異類型を挙げながらも占いの要素が見えない。したがって、この點だけを見るならば、S.6261は占書ではないことになるが、この點については敦煌文獻に含まれる通俗占書の特徴を考えてみる必要がある。敦煌の通俗占書（特に怪異占書）と敕撰系占書の相違については、筆者はこれまでの研究を踏まえ²⁸、次のように考えている。

敕撰系占書：怪異から國家レベルの吉凶を占う占文が大半。

鬼神や辟邪呪術についての言及があまり見られない。

通俗占書：怪異から個人レベルの吉凶を占う占文が多い。

鬼神の禍や辟邪呪術について積極的に言及。

なお代表的な通俗占書として、『百怪圖』（P.3106、羽44等）と『白澤精怪圖』（P.2682、S.6261）がよく知られるが、全く同じ性質の占書ではない。殘卷を見る限り、整然とした形式の『百怪圖』に對して²⁹、『白澤精怪圖』はかなり雜多な内容を持つ。例えば黃正建氏は、P.2682『白澤精怪圖』を「多く精怪に對する厭勝に言及し、また何らかの占いの内容を含むもの」として取り上げる³⁰。尤も「精怪に對する厭勝（厭精怪）」とは言うが、實際には「子曰稱社君者鼠也、稱神人者伏翼也…」（無圖部分9-10行）などのように³¹、精怪の記事のみで、厭勝（辟邪呪

²⁷以下さらに『晉書徵祥說』の占驗記事三例を引く。

²⁸拙稿「王充『論衡』の世界觀を讀む—怪異と災異、鬼神をめぐる—」東アジア怪異學會編『怪異を媒介するもの』（勉誠出版2015年）191～193頁。

²⁹『百怪圖』については、岩本篤志「敦煌怪異占書「百怪圖」考」（『敦煌寫本研究年報』第5號2011年）、游自勇「敦煌寫本『百怪圖』補考」（『復旦學報（社會科學版）』2013年第6期）などの專論がある。兩氏の検討を踏まえれば、『百怪圖』は怪異占を分類して見出しを付した形式とっており（第25～32の各項全體もしくは一部のみが傳存する。岩本論文66-67頁、游論文82頁）、怪異占を亂雜に列擧するP.2682『白澤精怪圖』とは様相が異なる。一方、岩本論文では、占怪異とその厭勝をめぐる『百怪圖』とP.2682との論理的共通性も指摘されている（70頁）。

³⁰黃正建・前掲『敦煌占卜文書與唐五代占卜研究』166頁「多涉厭精怪、也含有何某些占卜内容者」。

³¹本條を含む前後の十數條が『抱朴子』登涉篇によく似た記事が見えることはよく知られているが、特に本條以下は、十二支日毎に神仙や人などを詐稱して現れる物精とその正體を述べるのみで

術)に言及しない条文もある。したがって、S.6261の「掘地得…」記事もこうした精怪に関する雑多な記事の一つであったと思われる。

(2)「鬼神と謂う無かれ(無謂鬼神)」と「自ら然り(自然)」

もう一つS.6261の各條に特徴的に見えるのが、「無謂鬼而怪之」などの文言である³²。各條の表現を取り上げると、それぞれ①「青色、物類自然、非怪也」、③「無謂鬼神」、⑤「無謂鬼而怪之」、⑥「無謂鬼神、勿怪也」と述べる。③⑤⑥には、①の「物類自然」に相當する文言はないが、③⑤⑥とよく似た『夏鼎志』の佚文には「此物之自然、無謂鬼神而怪之。」とあるから、③⑤⑥もやはり「自ずからそうなった(自然)」ものと考えられたのだろう。その上でS.6261では、これらの精怪が、鬼神ではないから、怪しんではならない³³、と主張するのである。例えば『風俗通義』怪神篇に「世間多有見怪驚怪以自傷者(世間に怪を見、怪に驚き以て自ら傷つくる者多く有り)」と述べて批判する通り、過剰に鬼神やその怪異を恐れることは自ら凶事や病氣をまねくと考えられた。

一方、これとよく似た内容がP.2682にも見える。P.2682では「釜鳴」の怪異に對して、「此皆自然應感、不怪之則神。衆人弗知、恐之、故得疾。非有鬼神之禍也。物有自然怪耳(此れらは皆な自然の應感なれば、之を怪まずんば則ち神あり。衆人知らず、之を恐る。故に疾を得。鬼神の禍有るに非ざるなり。物に自然の怪有るのみ)」と述べる。つまり、釜鳴は自然の感應として起こる現象であり、物には時としてこうした自然の怪異が起こる。その怪異の示す吉凶も、鬼神の下す禍福ではない。だから釜鳴を必要以上に怪しまなければ、神福があるのだ、ということである。

P.2682「物に自然の怪(怪異)」があることを肯定し、S.6261①で「物類の自ら然り、怪に非るなり」と述べることは、一見すると矛盾しているようにも思われるが、後者の「怪に非るなり」とは、⑤の「…之を怪しむ無かれ」、⑥の「怪しむこと勿きなり」と同じで、この異物は鬼神ではないから、鬼神だと思って怪しむことはない、という意味である³⁴。これらはみな「自然の(=おのずからそうなった)もの」であるから、それが出現することは、釜鳴と同様「自然の怪異」にほかならない。

またP.2682では、釜鳴が「自然の感應」であるとも言うが、これは郭璞『山海經註』に「山海經云、豐山有九鐘是知霜鳴。註云、霜降則鐘鳴。故言知也。物有

ある。
³²この點については前掲・拙著『復元 白澤圖—古代中國の妖怪と辟邪文化』27-31頁でも『夏鼎志』の怪異觀を論じる中で觸れておいた。そのため、やや繰り返しになるが、小稿ではS.6261とP.2682の鬼神觀を明らかにする觀點から、改めて論じておきたい。

³³そのほか『搜神記』卷12 吳諸葛恪條所引の『白澤圖』の佚文にも「無謂神明而異之」という類似表現が見える。この「異」も「怪」と同様に「あやしむ」の意味であり、要するに、その物事を「奇異なこと」と思い、驚き恐れることである。

³⁴その意味では「怪に非るなり」は「怪しむことに非ざるなり」とでも讀むべきかもしれない。

自然感應而不可爲也（山海經に云えらく、豊山に九鐘有り、是れ霜を知りて鳴く、と。註に云えらく、霜降れば則ち鐘鳴る。故に知ると言うなり。物に自然の感應有り、爲すべからざるなり、と。）³⁵とあるように、何者にも爲すべからざる、自然と起こる感應現象である。その背景には「物類相感」的自然観があり、こうした自然の怪異がときに未来の吉凶を占う性格を帯びるのである³⁶。

ところで、ここまで取り上げた S.6261 や P.2682、『夏鼎志』、郭璞『山海經註』などの記事では、「物類」や「物」という語が散見される。これらはみな「萬物」の意味だが、また同時に「物」には、「物精」「精怪」というニュアンスもある。例えば『史記』卷五十五の卷末に太史公の言として「學者多言無鬼神、然言有物（學者多く鬼神無しと言うも、然れど物有りと言う）」とあり、唐・司馬貞『索隱』は「物謂精怪及藥物也（物は精怪及び藥物³⁷を謂うなり）」と解釋する。一般的に、物精や精怪は廣義の鬼神とす見なされるが、このように無鬼神論の文脈において、鬼神の存在を否定しながらも、物（精怪）の存在を認める立場もあったらしい。

そもそも、精怪は、萬物が歳経りて變化したものである。『論衡』訂鬼篇に「夫物之老者、其精爲人（夫れ物の老いたるは、其の精 人と爲る）」とあり、また『抱朴子』登涉篇に「萬物之老者、其精能假託人形（萬物の老いたるは、其の精 能く人形に假託す）」とあるように、人の姿を取るものがよく知られる。その一方で、「達知萬物之精（萬物の精に達知する）」³⁸と稱される白澤の知識を記したという『白澤圖』には、人の姿以外にも動物や器物の姿を取った精怪が多く見えている³⁹。また『太平御覽』卷 886 精條に引く『玄中記』の佚文には「千歳樹精爲青羊、萬歳樹精爲青牛、多出游人間（千歳の樹精 青羊と爲り、萬歳の樹精 青牛と爲り、多く人間に出游す）。」とあり、姿は異なるが、S.6261 ①とよく似た青い動物の姿の樹木精がイメージされたことが分かる。

怪異を「自然の感應」、「自然の怪」とみなし、鬼神の崇禍を否定する考えは、王充『論衡』の妖祥論とよく似ている⁴⁰。しかし、全ての怪異現象を天の作用とし

³⁵「物有自然感應而不可爲也」は佚文で、現行の郭璞注本には見えない。ここでは『北堂書鈔』卷 152・霜條に引く郭璞『山海經註』に據る。

³⁶物類相感は、獨立した事物の間に相應關係を認める思考であり、災異説とその豫言化にも深い影響を與えたとされる（武田時昌「物類相感をめぐる中國的類推思考」『中國 21』第 15 號、107-113 頁）。

³⁷この「藥物」とは S.6261 ④に見えるように、食べると藥效のある精怪を指すものと思われる。

³⁸『開元占經』卷 116 所引『瑞應圖』に「黃帝巡於東海、白澤出。能言語、達知萬物之精。以戒於民、爲除災害。賢君德及幽遐則出。」とある。

³⁹『白澤圖』の輯本は、馬國翰『玉函山房輯佚書』をはじめ多くのものがあるが、先行研究を網羅した最新の輯本としては、前掲・拙著『復元 白澤圖—古代中國の妖怪と辟邪文化』収録の「『白澤圖』輯校」を参照されたい。

⁴⁰王充の妖祥論および怪異言説については、前掲・拙稿「王充『論衡』の世界觀を讀む—怪異と

て自然に起こるものと考え、鬼神の存在そのものを否定する王充に対して、『白澤精怪圖』を書いた人物は、必ずしも全てを自然の感應とは考えなかった。P.2682には、「家中無故自腥臭者必有大死之鬼（家中に故無く自ら腥臭あるは必ず大死の鬼有り）。」（無圖 19 行目）や「人家無故恐者、皆是諸鬼精・變怪使然（人家に故無く恐るるは、皆な是れ諸もろの鬼精・變怪 然らしむ）。」（無圖 55 行目）などとおるように、鬼神の存在やその崇禍、また怪異への關與などもはっきりと意識されている。有鬼神論的な世界観を前提としつつも、怪異には、鬼神の關與するものもあれば、自然の感應も含まれると考えられたのである。おそらくそれは、怪異とみれば全てを鬼神の仕業を考えるよりも理性的な考え方であった。佛僧である道昕・道僧らが本巻を丁重に扱ったのも、その内容に一定の意味を認めたからだろう⁴¹。

おわりに

以上、ここまでS.6261の内容を検討した上で、改めて怪異観の觀點からP.2682との關係性を再検討してきたが、兩者には共通する特徴として「自然の怪異」觀念を見出すことができた。これは先行する『白澤圖』や『夏鼎志』などの觀念を承けたものと考えられる。こうした考え方は『百怪圖』に代表されるほかの怪異占書には見えておらず、人々への浸透の實態は不明だが、當時の敦煌において、複数の寫本が流布していた状況が想定されることから、ある程度は廣く受容されていた可能性がある。また、それは佛教の出家者らにも受け入れられる内容であったと考えられる。

「自然の怪異」という考えは、鬼神の崇禍を妄信するよりも理性的な態度とも取れる。尤も、『白澤精怪圖』には、儒教倫理的な「修徳」による消災⁴²などは説かれてはいないから、通俗的占書という位置づけを改める必要はないが、例えば、『潜夫論』浮侈篇に見える「細民を熒惑す」る巫者と淫祀のようなイメージ⁴³とは、だいぶ隔たりがあるように思われる。通俗信仰を研究する際には、佛教や道教の

災異、鬼神をめぐる」、194-200 頁。

⁴¹例えば同時代の『法苑珠林』卷 45 審察篇第 43 感應緣には、佛典の教義を立證する靈驗譚として『博物誌』『白澤圖』『抱朴子』から大量の精怪記事が引かれている。

⁴²脩徳による消災は、例えば『史記』卷三・殷本紀に「帝太戊立伊陟爲相。亳有祥桑穀共生於朝、一暮大拱。帝太戊懼、問伊陟。伊陟曰「臣聞妖不勝徳、帝之政其有關與。帝其修徳。」太戊從之、而祥桑枯死而去。」とあるように、古くから凶兆を回避するための理想的な態度とされた。また、『後漢書』卷 54 孫賜列傳に「『周書』曰、天子見怪則修徳、諸侯見怪則修政、卿大夫見怪則修職、士庶人見怪則修身。」とあり、ここでは、天子から士・庶人に至るまでの各人が修めるべき物事が述べられる。

⁴³『潜夫論』浮侈篇に「今多不脩中饋、休其蠶織、而起學巫祝、鼓舞事神、以欺誣細民、熒惑百姓。……故至於死亡、不自知爲巫所欺誤、乃反恨事巫之晚。此熒惑細民之甚者也。」とある。

經典に当たるような、宗教者自身の文獻がないことから、しばしば『潜夫論』のような習俗批判の資料が重視される。しかし、習俗批判の文脈では通俗信仰を卑俗視しすぎる嫌いもある。したがって客観的・相対的な觀點として、『白澤精怪圖』をはじめ、当時の社會通念的な怪異觀を反映した通俗占書に改めて着目する必要もあろう。

ところで、小稿では検討できなかったが、P.2682では「釜鳴」を「鬼神の禍に非ざ」る「自然の怪」と見なす一方で、凶事を回避するための多くの辟邪儀禮についても詳述している（無圖 33-40 頁）。一見すると、矛盾する態度ともとれるこの記述をどのように理解できるかを考えるためには、古代から近世まで多くの資料を存する「釜鳴」をめぐる怪異觀念そのものの検討が必要となろう。この点については、改めて別稿で論じてみたい⁴⁴。

【附記】

小稿執筆のきっかけは、2015年6月19-20日に上海・復旦大學で開催された「博物學與寫本文化：知識——信仰傳統的生成與構造學術研討會」にて、Donald Harper（夏徳安）氏にお会いし、P.2682とS.6261について意見交換をしたことによる。その際、Harper氏もまた拙稿のP.2682についての所見を踏まえ、大英圖書館でS.6261の實見調査を行っており、その罫線からやはりP.2682とは同内容の別寫本と考えているとのことであった。つまり罫線についてのHarper氏の見解は、筆者の見解と一致しており、このことが小稿を執筆する上で大きな後押しとなった。Harper氏の學恩に心より感謝する次第である。

小稿は、りそなアジアオセアニア財團2013年度研究助成を受けて実施した英佛所藏敦煌占書文獻の實見調査の所見、および日本學術振興會科學研究費補助金15J02879（特別研究員奨励費）による成果の一部である。

圖版はIDP (<http://idp.bl.uk/>) および Gallica (<http://gallica.bnf.fr/>) より引用した。

（作者は日本學術振興會特別研究員PD）

⁴⁴この点については、既に2016年9月18日の東アジア怪異學會第107回定例研究會にて「釜鳴をめぐる怪異觀について—辟邪觀念の再検討にむけて」と題した報告を行っており、目下、論文の執筆を進めている。