

敦煌寫本研究年報

高田時雄 主編

岩尾一史 副主編
永田知之

第十一號

2017年3月

京都大學人文科學研究所
中國中世寫本研究班

注 記

『敦煌寫本研究年報』の本號は編者が研究代表者をつとめる日本學術振興會科學研究費基盤研究（A）「中國典籍日本古寫本の研究」による研究成果の一部である。

目次

八並明義——對一種早期辯論法的初步探討 曹凌.....	1
『大目乾連冥間救母變文』から見た變文の書き換えと經典化 荒見泰史.....	23
日本における初期敦煌通俗文學研究 高井龍.....	39
『白澤精怪圖』再考——S.6261を中心として 佐々木聡.....	57
金山國の背景に見られる敦煌の山嶽信仰 林生海.....	73
古鏡記——敦煌占候類文書中の“鏡”類文獻 龔麗坤.....	87
クチャ・クムトラ窟群區第50窟の千佛圖像について ——敦煌出土コータン語『賢劫經』との比較 荻原裕敏.....	109
敦煌出土銅錢占卜文書について 西田愛.....	135
竺沙雅章先生に聞く 2003年6月6日座談會記録.....	153
『敦煌祕笈』所收寫本研究論著目錄稿 山本孝子.....	177

八並明義

——對一種早期辯論法的初步探討

曹凌

唐初道士孟安排在《道教義樞·序》中提到“王家《八並》，宋氏《四非》，赭道正之《玄章》，劉先生之《通論》，咸存主客，從競往還。”其中提到了數種以問答體寫作的書籍，在當時當都有較大的影響，可惜卻無一留存到現在。2011年王卡先生發表了《王玄覽著作的一點考察——為紀念恩師王明先生百年冥誕而作》一文揭示了新發現的資料，才使其中的王家《八並》重新進入了學界的視野¹。

王卡先生此文以 S.8289+9443+9431+6245 號殘抄本和 BD4687 號殘篇作為主要資料，提出“並”的意思是問難，八並則“是從上述八項辯論中歸納出來的一套邏輯法則或通例”。至於作為著作的《八並》則是唐代道士撰作的關於辯論規則和技巧的著作，其作者很可能是王玄覽。

隨後，麥谷邦夫先生發表了《〈道教義樞〉序文に見える〈王家八並〉をめぐって——道教教理學と三論學派の論法》一文²，嘗試在王卡研究的基礎上，結合佛教資料，尤其吉藏所撰的論疏中的辯論法資料，進一步明確並法及八並的情況，對王卡先生的一些觀點也提出了修正。總體來說，麥谷邦夫此文對八並作了範圍非常廣闊同時又非常深入的研究，對佛道教資料的綜合運用也令人印象極為深刻。然而因為是在資料非常有限的情況下展開討論，免不了有較多猜測的成分，有待進一步研究來加以驗證。

筆者最近在閱讀侯沖先生的大作《關於漢地佛教的論義》一文時注意到文中所提到的 P.2947 號論義文書中包括了一個名為八並明義的段落，翻檢之下發現這個段落當是唐或唐以前撰造的一種解釋八並法的文獻³。無疑，這件文書的發現可以大大推進我們對並法尤其八並的認識。因此本文擬先對該件文書進行整理和說明，再就

¹ 《中國哲學史》2011.3，第 5-14 頁。

² 《中國思想史研究》(33)，2012 年，第 39-74 頁。

³ 《漢地佛教的論義——以敦煌遺書為中心》，收入侯沖《漢傳佛教、宗教儀式與經典文獻之研究》，台北：博揚文化事業有限公司，2016 年，第 101-128 頁。本文曾以單篇論文形式發表於《世界宗教研究》2012.1，第 42-50 頁。但收入前述論文集時附錄了敦煌遺書中的論義文表，其中即著錄了 P.2947 號文書，並有“內有節目：八並明義”的說明。

八並及並法的性質和宗派屬性等問題作一些粗淺的討論，希望能夠對相關領域的研究有所幫助。

一、《八並明義》篇校錄

(一) P.2947 號的基本情況

敦煌遺書 P.2947 號正反面抄寫，其中正面的內容首殘尾全但無總題，向來的目錄多擬題為釋門文範或殘佛經等，侯沖先生最近的研究則將其定性為論義文書，是較符合文書情況的定名，本文亦從之。

這件論義文書尾有題記云“甲寅年四月十八日書記/書後有殘紙，不可列（裂）將歸，雖然無手筆，且作五言詩。”此甲寅年被池田溫先生比定為公元 834 年⁴。此件文書抄寫並不非常規範，字跡較為草率，脫、漏、衍、誤在在多有，並且似乎還對原文有所節略，結合卷尾題記來看，似乎是為實用的目的而委託他人抄寫的私人用參考書。在卷子背面也抄寫了兩段論義文書，則可能是在交付擁有者後，卷子的擁有者再行抄錄備作參考的內容。總之，全卷當是在 9 世紀上半葉由某僧製作的私人用的論義參考手冊。

從內容上看，本卷正面文字大體可分為三段。第一段從第 1 行至第 74 行，基本是論義開始時問難者所要說的套話的範文。第二段從 75 行至 125 行上部，有“八並明義”的題目，似乎是完整抄錄了一篇解釋八並的短文。第三段包括了以《法華經》和《維摩經》為題的兩截論難。這兩截論難都不是完整的記錄，而是掐頭去尾，僅抄寫了其中一部分。這很可能是卷子擁有者覺得精彩或值得參考的問答，特意截取出來備作參考。因此卷尾雖然是戛然而止，但應當已經抄寫完成，所以抄寫者才會有“書後有殘紙，不可列將歸”的慨歎。

(二) 《八並明義》篇的基本情況

本文主要關心的是此寫卷中名為《八並明義》的短文。

這篇《八並明義》包括了一個簡短的序文和一個帶有評註的論難例文。根據其序文可知，所謂八並即是相望、反對、覆卻、縱橫、往還、互從、芟角、顛倒這八種通用的（“通眾義分”）論難方法，而《八並明義》的寫作目的即是通過論難的實例來說明其使用方式。

雖然我們現在已經無法確知這篇《八並明義》的作者是誰，但顯然他並非第一個歸納出這種論難法的人。在他撰作此文之前已經流傳著不少解釋八並的文章，只是

⁴池田溫《中國古代寫本識語集錄》，東洋文化研究所叢刊第十一輯，東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年，第 341 頁。

這些文章都是“散集諸論”來解釋八並，即以不同論辯的例子分別解釋這八種論難方法。作者認為這種作法易令初學感到迷惑，因此希望“於一法上具陳八並之儀”，即將八種並法全都納入到一則單一主題的論難文例之中，以便於學習。因此後文以四諦為論題展開的辯論當是作者虛構的一則使用了全部八種論難方法的辯論文例而非實際發生過的辯論。在撰作這則辯論文例時，作者當參考了當時流行的八並法論文（很可能包括了王斌的《八並》），並且部分沿用或改寫了其中的例子。與窺基《因明論理門十四過類疏》（以下簡稱為《十四過類疏》）⁵中批評八並時所舉例子比較，可以發現窺基所舉芟角並的難例（詳下）便很可能是（芟角2）的改寫⁶。除了例句之外，窺基用以回應並法問難的答語有“若以有解見，未有有非見，不以有解見，故有有非見”⁷等，也和《八並明義》中的答語“（若）以漏解諦，未有漏非諦；不以漏解諦，前有漏非諦”極為相似，很可能也是根據同一作品寫作。由此可見《八並明義》相當程度保存了唐初以前和八並有關論著中的內容。

在閱讀這篇短文時有兩點需要注意。首先，作者雖然是參考前人著作，但免不了會摻雜進自己獨特的觀點，因此未必能完全代表主流的看法。這一點在顛倒的部分尤其明顯。作者顯然對顛倒這一方法很不認同，因此評論說此法“皆無正義”，應當收入反對和覆卻條目下，而不應該單獨立為一條。然而如下文所述，吉藏即曾使用過這一方法，且似乎對其並無太大的反對意見。其次，雖然本篇內容看似是完整的，但抄寫者可能省略了一些部分。如序言中“聊申管見”之前似乎便有節略，可能是抄寫者認為對實際的使用並不重要而刻意略去。

（三）《八並明義》篇校錄

為了便於進一步研究的展開，此處我們先將《八並明義》的文本作一整理。整理說明如下：

- (1) 由於《八並明義》並無可資參校的資料，因此整理中將盡量不改動原文，筆者的意見則以校記形式進行說明。
- (2) 整理中不保留原卷格式，而是重新根據文意切行，以便閱讀。又原卷中多處空開數格書寫，有時是表示分段，整理本中即分段書寫；有些情況下意義尚不明了，

⁵窺基《十四過類疏》是對《因明入正理門論》中十四過類進行疏解的著作，其中保存了大量與八並有關的內容，是本文的重要參考資料之一。此書現存《趙城金藏》本，研究條件所限，筆者未能見到原本。本文所據者為中華大藏經編輯局編，《中華大藏經》（漢文部分）第99冊，北京：中華書局，1996年，第436-442頁所刊布的影印本。

⁶《十四過類疏》第440頁中，其例句為“陽生既明……陰滅應闇”。又，《十四過類疏》中芟角例寫作“兔角”，似是因後人不解八並條目而致誤，因此下文提及相關內容時直接使用“芟角”的名稱，不更出注。

⁷《十四過類疏》第438頁中。

因此保留原格式。

(3) 原卷中小字內容，整理本寫入（ ）中。無法辨識的文字則以◇形表示。

(4) 為了便於討論我們對原卷中各個文例進行了編號，編號以阿拉伯數字形式附在原文提示語後。如（相望 1），原文為小字的注文“相望”，由於是第一個相望的文例筆者在其後附上了 1 的號碼。

八並明義

言八並者，一相望，二返對，三覆卻，四縱橫，五往還，六互從，七芟負⁸，八顛倒。

寺八並之法談，通眾義分，若久遊心者，識其橫綱，暫披覺⁹者，無能指掌。蓋由賢論作並，散集諸論而成，遂令後學之徒迷眾文而難曉辨。雖不¹⁰聊申管見，唯於一法之上具陳八並之儀，庶令初學之流，寺之易悟之尔。¹¹具就四諦上作之。

問：四諦之中幾有漏幾無漏？

答：苦集有漏，滅道無漏。

難：將苦以望滅，滅諦苦亦諦；將滅以望苦，苦漏滅亦漏。（相望 1）

釋曰：為難之法要四句方成。即上二句¹²為相望，已下返對、覆卻等皆然。言相望者，二名立准名望，二義齊起名相。即初二句中上句為相望，下句為並。如言“將苦以望滅”，此一句是望；“滅諦苦亦諦”，此一句為並。下二句為相望例者，如言“滅以望苦”，此一句為相望；“苦漏滅亦漏”，此一句為例¹³，云云。苦、滅二法既齊是諦，即應苦、滅二法齊是有漏。

答：苦法是染，所以有漏；滅法¹⁴，所以無漏。

難：苦法是染復是漏，是染是漏可稱諦；滅法無染復非漏¹⁵，非漏非名諦。（反對 1）

又難：苦法染非淨，非淨染稱諦；滅法淨非諦¹⁶。（亦反對 2）

⁸ “負”，據下文當作“角”。

⁹ “覺”，疑當作“學”。

¹⁰ 此處原文有空格。按，此處空格似是示有節略。

¹¹ 此處原文有空格，似是示有節略。

¹² 參考下文的解釋，此處“上二句”或是指四句中的一、三句。如相望法的釋文即以一、三句為相望，而二、四句則為並。然而下文解釋中各法並不都以上二句對應並法名稱，下二句為並。如反對法釋文即認為上二句為反，下二句為對，等。因此也有一種可能是此處“二”原當作“四”，全句之意即指前文四句整體為相望式的一個例句。

¹³ “例”，疑當作“並”。

¹⁴ 此處疑脫“是淨”或“無染”。

¹⁵ 此處疑脫“無染”。

¹⁶ 此處疑脫去一句，擬補為“苦法染非淨，非淨染稱諦；滅法淨非染，非染非名諦”，方可足成四句。

釋曰：言返對者，反即反振前義，對當是非。即上二句名返，下二句名對。返云苦滅二法染淨既列，對云如何二種齊許稱諦？即應苦法是諦，滅法非諦。

難：滅法非染漏，非染漏稱諦，苦法是染漏，是染漏非諦。（此是覆卻 1）

又難：滅法是其諦，滅法非有漏，苦法是其諦，苦法非有漏。（亦覆卻 2）

釋曰：言覆卻者，覆即覆敘前第二翻例；卻即是難前第一翻並。又覆敘前第一翻例，卻難前第二翻並。由初並以諦例漏，次並並¹⁷以漏非諦。其第二翻即敘前非諦，卻難前漏，合成非漏。又覆敘前非漏，卻難前諦，合成非諦。俱名覆。

答：¹⁸以漏解諦，未有漏非諦；不以漏解諦，前有漏非諦。

又云：若以諦解漏，未有諦非漏；不以諦解漏，前有諦非漏。（作此換白答之）

難：若一諦一非諦，可使一漏一非漏；既許俱稱諦，即應俱漏俱非漏。（縱橫 1）

釋言：縱橫者，不存彼此，暫相難也，隨作何解，皆得難之。

答：漏與無漏，二義雖殊，俱有實故，所以俱諦。

難：空理若非苦所撫¹⁹，可言苦實稱為諦，空理由來苦²⁰收，苦法既空何有諦？往還²¹

釋曰：言往還者，先進義名往，卻後義名還。由苦諦下有四理，一苦、二空、三無常、四無我。難意云，苦諦之下既有其空，中而說有苦，由前苦諦中有其空理，故得先引為難。如其前並之中無此法者，不得輒引傍義為難，即把失宗之過。

答：迷空故說苦，悟苦故還空，迷悟既自分，何妨兩俱諦。

難：苦諦◇◇◇◇苦諦，虛空亦是空，是空為苦²²。（相望 2）

故²³說苦，苦義許非無，悟苦故說空，空義應非有。（二相望 3）

答：空為究竟理，所以本非無，苦義據妄情，是故說為有。空為究竟理，所以本非苦，苦義據妄情，是故說為有²⁴。

難：空為究竟理，理實諦名無，苦義據妄情，情妄諦非有。（反對 3）

又難：虛空既是空，是空空不苦，空理亦是空，是空空不苦。（亦反對 4）

又難：空理有其苦，²⁵故名空，虛空無有苦，無苦應非空。（覆卻 3）

又難：空理虛空空，不空可言有，苦有非苦虛空、空理二俱空，應當俱苦俱非苦。（縱橫 2）

¹⁷此處疑衍一“並”字。

¹⁸此處疑脫一“若”字。

¹⁹此“撫”字殊不可解，以其與“收”的對應關係來看，疑本當作“攝”。下同。

²⁰此處疑脫“所”字。

²¹“往還”當作小字。

²²此句當有脫字。

²³“故”字前疑脫“迷空”二字。

²⁴此處“空為究竟理，所以本非苦，苦義據妄情，是故說為有”當為衍文。

²⁵此處疑脫“有苦”二字。

答：據理雖無，相從亦苦。

又難：虛空非是苦，互從苦諦收，苦諦非無為，從互無為撫。互²⁶（從1）

釋曰：言互從者，互即更互，從謂隨從，即更相隨從而為難也。如以空從苦，苦諦所收，即應以苦從空，無為所撫。答有相從之答，即難有互從之難。若答無相從之答，即難無互從之難。（應思卻）

難：無為望有為，約苦實理齊無為；苦諦望滅諦，約滅實理齊生死。（相望4）

又難：苦諦望滅諦，約滅不許同生死；無為望有為，約苦何得齊無為？（反對5）

又難：滅法異於苦，苦諦滅時樂，苦法異於滅，滅諦生時苦。（芟角1）

釋曰：言芟角者，始終四義，綺互相例，由菱芟四角違，即以苦樂生滅等更反振也。

又如難云：陰陽二異，陰法滅時明，去²⁷滅二法殊，陽法生時闇（亦芟角2）

答：陽法體是明，陽生故闇；陰法體是闇，闇滅故還明。

又難：善要²⁸二法異，惡法滅時樂，生滅二法殊，善法生時苦。（亦芟角3）

又云：門窗二法異，門法開時明，開閉二法殊，牖法閉非闇。（亦芟角4）

又難：滅異苦，異苦滅稱諦；苦異滅，異滅滅苦諦。顛例¹²⁹。

又如難云：頭異腳，頭即是身；腳異頭，應非身。（顛例2）

又云：頭異腳，腳許居下；腳異頭，頭非居上。（顛例3）

釋曰：顛倒者，即以上為下。此之一例皆無正義，俱有其名而無實理，如其避過，即當返對、覆卻二義所收。此將無用，學者應知。

答：滅異苦，異苦所以稱滅諦；苦異滅，異滅所以稱苦諦。

又答：後難云頭異腳，腳許著下；腳異頭，頭何妨居上？

二、八並試解

本節中我們將嘗試結合隋唐時期的佛教章疏中的相關內容對《八並明義》篇中的八並逐個進行解釋。

（一）相望

相望是八並中的第一條，因此作者在本條的解釋中首先作了一個說明，云“為難之法要四句方成”。這裡雖然是寬泛說“為難之法”，但很可能是特別針對並法，即提出並法具有四句為難的形式特徵。這一點對於理解並法的特點有很重要的意義，我

²⁶ “互”字當為小字。

²⁷ “去”疑當作“生”。

²⁸ “要”疑當作“惡”。

²⁹ “例”疑當作“倒”，亦可能顛例即顛倒之異名。又，“顛例”當作小字。

們會在下文再作討論。此處需要說明的是，以此準則來看各種章疏中給出的並難文例可以發現它們往往並不給出完整的並難式，而是將其略寫為較短但表意更加清晰的形式。《八並明義》篇的釋文中也出現過類似的作法，如將（反對1）略寫作“苦滅二法染淨既列……對云如何二種齊許稱諦”便是其例。大部分情況下，這些非四句式的難語當都是為了說明難意而作的改寫。

以一般的使用來看，相望大致可作“相對”解，即以兩種概念進行對比。相望法當亦正由此得名。如窺基所提到的相望例句（詳下）即是用“對”字而非“望”，亦可證此處“對”、“望”可以互訓。

根據釋文，相望法的論式是以四句中每兩句為一組，每組中上句為相望，後句為並（即發難）。而相望的特點主要在於每組的上句都是“二名立準”，下句則是“二義齊起”。就筆者的理解，此處名、義的區別當是關鍵。名當是指所討論的概念本身。因此兩個上句都分別要給出兩個概念。義則指名的屬性。在相望的論式中，二義必須是“齊起”。所謂的齊起，當是指義（屬性）遍於上句所列二名³⁰。因此作者以兩句對（相望1）進行歸結云“苦、滅二法既齊是諦，即應苦、滅二法齊是有漏”。這裡的“齊”當即是與上文“二義齊起”中的“齊”字呼應，強調諦、漏是遍於二法的義。

在《八並明義》中共給出了四個相望的文例，其中（相望2）由於有較多文字無法辨識且置，其他三例列表如下：

將苦以望滅	滅諦苦亦諦	將滅以望苦	苦漏滅亦漏
（迷空）故說苦	苦義許非無	悟苦故說空	空義應非有
無為望有為	約苦實理齊無為	苦諦望滅諦	約滅實理齊生死

以上三個例子中，相望的二名分別是（1）苦、滅，（2）苦、空；（3）苦諦（有為）、滅諦（無為）³¹，二義則分別是（1）諦、漏，（2）非無、非有³²，（3）無為、生死。在這三個例子中，兩個下句都是正面表述二義遍於二名。這應當就是相望的特徵。

需要注意的是，從辯論方式的角度來看，這三個文例其實又可分為兩類。第一類是（相望1），其所述二義並無矛盾關係，且第二句云苦、滅俱諦實際是辯論雙方

³⁰此中名、義大致相當於因明的著作中之體、義。參見呂澂《因明綱要》，北京：中華書局，2006年，第17頁。但需要注意的是，如果將三支比量和並式對比，則此處的名並不僅對應因明中的宗前陳，而是包括了喻支中用來類比的概念。

³¹（相望4）第一句是“無為望有為”。按無為和有為在此例中當是義而非名，似乎略與上文對相望的說明不同。我的看法是，此處當是以無為、有為這兩種屬性分別借指滅諦和苦諦，實際是“滅諦望苦諦”的另一種表述。因此第二句才承上云“約滅”。經此調整之後，這一例便與（相望1）十分接近了。

³²第二例中兩個下句似乎是一種有所節略的形式。如第二句完整表達或許是“約空苦義許非無”，也即其中蘊含了空是非無的前提。不然的話這裡的例句便更接近反對的形式，而非相望。

都可接受的命題，可看作是推理的前提之一，論者是通過此命題類推得出苦滅皆漏的結論。其他二例則蘊含了不同的邏輯。其所列二義都是互相矛盾的屬性，因此全難就成為了設二難的論關。以（相望 4）為例，即是提出以苦諦和滅諦相望，或是需要認同兩者都是無為，或者需要認同兩者都是有為（生死法）。實際上，這兩種觀點都是錯誤的，答者如果對其中任何一句表示讚同便墮負處。

在《十四過類疏》中也提到了相望法，並舉了數個例子，說明它們都有無異相似過。其第一例為“將凡以對聖，皆得有佛性，亦可將聖以對凡，皆得見佛性”，是與（相望 1）非常接近的相望並式，其中二名為凡、聖，二義則是有佛性和見佛性。窺基將其整理為三支比量作“凡未之人應見佛性（宗），有佛性故（因），猶如聖人（喻）”³³。之所以說此難為無異相似過攝是由於依此法例推，便會消弭法之間的區別，而得出“萬物總成一體”（無異）的結論，正符合無異相似過類的特點³⁴。

（二）反對

反對之法，釋文云“反即反振前義，對當是非。即上二句名返，下二句名對。返云苦滅二法染淨既列，對云如何二種齊許稱諦？即應苦法是諦，滅法非諦。”此處上二句當是指兩個上句，即（反對 1）中“苦法是染復是漏”、“滅法無染復非漏”二句，是論證的前提；下二句則是指兩個下句，即指“是染是漏可稱諦”、“（非染）非漏非名諦”，是所論證的結論。

對於反對，《十四過類疏》中也列了三個例子，或許能幫助我們理解此處的釋文³⁵。這三個例子最主要的特色是在第一、第三句中都會強調兩名相反，第二、第四句則以二義相反。如其中一例云“人反畜故，人即有情，畜反人故，畜應無情”。由此來看，“上二句名反”當是指兩個上句中出現的概念當具有“相反”的特性。然而窺基給出的例子都非常簡單（甚至可稱粗暴），似乎是上句中出現的概念只要是在某種意義上看似相反（例如水、火；瓶、聲等），便可以反對法發難。《八並明義》中的例子則都是指出了二法在何種意義上具有“反”的屬性。如（反對 1）中兩個上句即是分別指出苦法染漏和滅法非染漏，因此而成“反”，可以使用反對的方法。總之，指出二名具有“反”的關係當即所謂“反振前義”。“對”和“對當是非”則當是指兩個下句以前述概念具有“反”的屬性為前提，得出兩者分別具有某相反屬性的觀點。如（反

³³ 《十四過類疏》第 438 頁中。

³⁴ 《十四過類疏》第 438 頁下。關於無異相似過，《因明正理門論本》卷一云“此因如能成立所成立法，亦能成立此相違法，由無別異，是故說名無異相似。”（《大正藏》第 32 冊，第 4 頁中）。如以（相望 1）為例，即難者可立苦法非漏的命題（宗），也可立滅法有漏的命題，往返都說得通，實際就是消弭了苦、滅之間的差別。由此例推更可得四諦乃至萬法皆有漏或無漏的命題，便是所謂令“萬物總成一體”之意。

³⁵ 見《十四過類疏》第 440 頁中。

對1) 中兩個下句即是以苦、滅互反為前提，得出二法一為諦一非為諦的結論；前舉《十四過類疏》的難例則是以人、畜相反為前提，得出兩者一有情一無情的結論。

《八並明義》篇共舉出五個反對的例子，基本都符合上述的規則³⁶，只有（反對4）情況不同。其兩個上句所給出的概念分別是虛空和空理，並且還強調了兩者都具有“空”的屬性，由此而得出兩者俱應不苦的結論，似乎更接近相望而非反對。何以此難被作為反對的例句原因待考。

（三）覆卻

吉藏《百論疏·破神品第二》中有一處以覆卻法來解釋論文，云“常無常中二關覆却³⁷。”在前文對對應問難的解釋中更明確說明了這種論難法的形式。此處對手提出神覺是一的命題，論文設兩難（關）加以質問，吉藏將此兩難的總括為“神覺若一，覺無常故，神亦無常。此是得宗墮於無常……若覺無常而神是常，則神覺便異。此是得常而失於一。故常無常中前後二難進退墮負³⁸。”可見覆卻法即是以兩個前提、結論互相顛倒的命題，得出互相矛盾且都有錯誤的結論，令對方進退失據的辯論方法。

由此來看《八並明義》中的釋文即可了解，它是以為實際辯論服務為目的以四句式的論式為前提進行的更加具有實用性的解釋。釋文中說“覆即覆敘前第二翻例；卻即是難前第一翻並。又覆敘前第一翻例；卻難前第二翻並”是覆卻法的基本操作原則。其中“覆”當指翻覆，也即提出反命題，“並”則是指難問。具體到文例上，（覆卻1）與（覆卻2）構成一組覆卻。（覆卻1）中前並（第二句）提出非染漏則可稱諦（以諦例漏）；後並（第四句）則以苦法有漏得出苦法非諦的結論（“以漏非諦”）。（覆卻2）即以苦滅皆諦為前提（“敘前非諦”），針對漏的問題發難（卻難前漏），得出苦法非有漏的結論（合成非漏）。反過來以（覆卻2）為前難，則（覆卻1）是以其結論的否定“苦法是染漏”為前提（“敘前非漏”），針對諦的問題發難（“卻難前諦”），得出苦法非諦的結論（“合成非諦”）。

以（覆卻3）驗之，此句所針對的當是前難的（反對4）。（反對4）是以虛空、空理皆空為前提，得出虛空、空理非苦的結論。因此（覆卻3）即以空理苦、虛空無苦為前提，得出空理可名空、虛空應非空的結論。

³⁶其中（反對5）在形式上比較接近相望法，但是實際上也是以苦、滅相反為前提，提出一有為一無為的結論。由下句的表述是強調有為、無為都非遍於苦、滅二諦的義，因此並不符合相望法“二義齊起”的要求，實際是對反對法的靈活運用。之所以使用類似相望的表達形式，則當是為了與前難的（相望4）相呼應。由此可見發難的具體形式雖然有一定之規，但卻可以根據上下文有相當程度的變化。

³⁷《大正藏》第42冊，第263頁下。

³⁸《大正藏》第42冊，第263頁上。

從形式上看，覆卻法以兩句回環進難，也是頗為漂亮的論式。但實際上覆卻句只是所覆卻難句的同意反復，其主要目的似乎也並非是要提出新的觀點，而只是為了加重並難的語氣（見下例）。因此窺基批評它只是“重述前並”³⁹，也是頗為中肯的評論。

又，覆卻似乎還可稱覆結。如《集古今佛道論衡》卷丁所記顯慶三年十一月李榮與義褒的辯論中有如下段落，李榮先答“道法自然，自然不法道”，義褒隨即“又並曰：‘若使道法於自然自然不法道，亦可道本於本際本際不本道’”⁴⁰。這裡似乎是採用了相望的並法，即以自然與本際相望，根據其皆為道所法（本），提出兩者同不法（本）道的結論。據說義褒提出此難後“道士著難，恐墜厥宗，但存緘默，不能加報。褒即覆結難云：‘汝道本於本際，遂得道際互相本，亦可道法於自然，何為道自不得互相法。’”⁴¹ 這個覆結難其實就是義褒前難的覆卻，用《八並明義》篇的解說方式，即是敘前難“本際不本道”的命題為“本際本道”，卻難道與自然的關係，合成道與自然互相法的結論。在曇曠《大乘百法明門論開宗義決》中亦以“覆結並”法覆卻一比量論式，前量云“心心所法應不能自憶，宗也；無自證分緣自心故，因也；如曾更境，喻也。”覆卻並云“不曾更境無心緣，不曾更境必不憶，無自證分緣自心，心等不應能自憶”⁴²。此處也是用四句法對前命題進行形式不同的重述，可作佐證⁴³。

（四）縱橫

縱橫的釋文非常簡單，云“縱橫者，不存彼此，暫相難也，隨作何解，皆得難之”。這種方法的特點仍在於表達方式，即難者暫時放下彼此立場的不同，給出依對方觀點所得出的兩個（或多個？）結論，誘導對方進行抉擇。然而這些解答都是有問題的，因此“隨（答者）作何解，皆得難之”。如（縱橫1）云“若一諦一非諦，可使一漏一非漏；既許俱稱諦，即應俱漏俱非漏”，答者若落入陷阱，則可答苦、滅一諦一非諦，或答苦、滅俱漏或俱非漏，但無論如何都會導致論義失敗。

吉藏《百論疏》中有一處使用了“縱橫難”，當即八並中縱橫並。此段所對論文為“若以相可相成者，何以故一不二者”⁴⁴，即對方提出瓶與有的關係為可相與相的關係，兩合而有瓶，論文則提出瓶須有相可相而成，何以有不須相可相成（一不二）。

³⁹ 《十四過論疏》，第 440 頁中。

⁴⁰ 《大正藏》第 52 冊，第 390 頁上。

⁴¹ 《大正藏》第 52 冊，第 390 頁上。

⁴² 此書久佚，後《大正藏》據敦煌本 P.2077 等錄文，見《大正藏》第 85 冊，第 1077 頁下。

⁴³ 嚴格來說此一覆卻以前難中喻支的逆否命題為前提，以前宗為結論，並不完全符合《八並明義》篇中的解釋。但是此處以同義兩難複述並倒置前提和結論的特點仍然使其在形式上非常接近覆卻並法，當即是曇曠以此稱之的原因。

⁴⁴ 見《百論》卷下，《大正藏》第 30 冊，第 175 頁上。《大正藏》原文“一不二”作“一不作二”，此據諸校本及《百論疏》引文刪。

吉藏以縱橫難對論文的觀點進行了展開，云“以有同瓶，則並應有二，若並有二，則有更須有，如是無窮。次以瓶同有，有若自有，不更須有者，瓶亦自有，不須有有瓶⁴⁵。”此處吉藏並未採用四句的形式，但是設問的方法基本相同，由瓶與有為相、可相關係為前提，提出若瓶有相可相方成，則有更須有，成無窮過。若認為有自有，則瓶也可自有，不待可相而有，則成違宗。

《十四過類疏》中也提供了縱橫法的例句，云“問：八並，天地是形，不得兩形俱動；陰陽是氣，不得兩氣同生”⁴⁶。此處也是未明確提出難者的觀點（即天地是動還是非動），而是強調既然兩者都是形，故須同是動或同是非動。這基本也符合《八並明義》中對縱橫的描述。

（五）往還

關於往還，釋文云“先進義名往，卻後義名還”，即須先引入討論對象的新的屬性（義），再以此進行難問。例句“空理若非苦所攝（攝？），可言苦實稱為諦，空理由來苦（所）收，苦法既空何有諦？”通過引入苦諦所攝的“空理”，提出苦有空的屬性，因此不能稱諦⁴⁷。這種問難方法實際是引出了新的論題，因此《十四過類疏》中將其特點歸納為“更起別問”⁴⁸。

根據釋文，往還須以正在討論的概念確實具有此屬性為前提，如苦諦中有苦、空、無常、無我四理，故可引入空理作為難端。若非如此，則成失宗。此處所謂的“失宗”，當即P.2772V中所說的“問不當宗”，也即“妄起異端”（胡亂地別起論端）之過，可參考。

（六）互從

互從法是以對方採用“相從之答”為前提針鋒相對作出問難的方法。在例句前有答云“(空)據理雖無(苦)，相從亦苦”，難即以此論點(“以空從苦，苦諦所收”)為前提，提出苦諦雖非無為，但從空當為無為法⁴⁹。

吉藏《百論疏·破神品》中有一處認為《百論》使用了互從法。此段所針對的論文云“若他合故以他為名者，知與神合何不名知為神”⁵⁰。《疏》云：“若他合故下

⁴⁵《大正藏》第42冊，第278頁下。

⁴⁶此難前明確提示是使用了八並法，其下設問云“難者縱橫，雖違自許，亦成難”，其中縱橫當即是指此句採用了縱橫並法。見《十四過類疏》第438頁上-中。

⁴⁷此處所謂空為苦諦所攝，是指苦諦有苦、空、無常、無我等四行。如《俱舍論》云：“觀苦聖諦修四行相，一非常、二苦、三空、四非我。”（《大正藏》第29冊，第119頁中）後文涉及空的討論頗有些混亂，但似乎答者提出了作為無為法的虛空與苦諦所攝之空理為不同法的觀點，由此又展開了一系列的討論。

⁴⁸《十四過類疏》第440頁中。

⁴⁹這其實是混淆了空理和虛空而作出的詭辯。

⁵⁰《百論》卷上，《大正藏》第30冊，第171頁下。

第二互從並。若神從知名知，知亦從神名神，若知與神合不從神名神，神與知合亦不從知名知⁵¹。”以《八並明義》釋文作分析，此難之前對方提出神從知名知，故具備了使用互從並的條件。難問若展開成四句或可作“神知合，神從知名知，知神合，知從神名神”，便與（互從1）基本相當。

（七）菱角

菱即四角的菱。菱角並以此為名是為了形象地顯示其以四義疊互相難的特色。故釋文云“言菱角者，始終四義，綺互相例，由菱菱四角”。結合例句來看，此處的“義”當與相望法釋文中“二義齊起”中的“義”一樣，是與“名”對舉的概念。因此完整的菱角難中實際會用到二名四義，形式頗為複雜。灌頂《大般涅槃經疏》中認為經文使用了此種並法，因此道暹《涅槃經疏私記》對此又作了疏釋，云“言菱角者，只是落角難耳。將小初難大後，即當落角勢，若將大初難小後，亦成菱角。文中無此勢。若將小初難大初，則成並難⁵²，大小二後相並亦爾⁵³。”此處提到的落角難這一名稱情況不詳，或許是別的著作中採用過的名稱。道暹所舉的例子是以小、初、大、後四義為難，提出以小初難大後即成菱角。這裡有兩個關鍵點。首先，小、大，初、後是兩對反義詞。其次，初、後是說明名所處的不同狀態的一對義⁵⁴。在《八並明義》篇中共有四個菱角難例，互相之間形式略有不同但都符合以上兩點。如（菱角2）的二名是陰和陽，四義則分別為生、滅和明、闇，分別對應於道暹所舉例中的初、後和小、大。構造菱角難式時遵循“以小初難大後”的原則以二名四義相配來進行問難，其中第三句還可有兩種不同的表達而形成兩種不同的構造，具體形式可表列如下：（通例中二名分別稱A與B，四義我們權以小、大、初、後代表）

通例	A 異 B	A 初時小	B 異 A/初異後	B 後時大
菱角 1	滅法異於苦	苦諦滅時樂	苦法異於滅	滅諦生時苦
菱角 2	陰陽二異	陰法滅時明	去（生）滅二法殊	陽法生時闇
菱角 3	善要（惡）二法異	惡法滅時樂	生滅二法殊	善法生時苦
菱角 4	門窗二法異	門法開時明	開閉二法殊	牕法閉非闇

《十四過類疏》在評論反對法後順帶提及菱角法，云其“並即不殊反對，空有免

⁵¹ 《大正藏》第 42 冊，第 265 頁下。

⁵² 這裡的“並難”當是特指相望並，以下文列表中的方法展開，可寫作“A 望 B，AB 俱初，B 望 A，BA 當俱小”。

⁵³ 《卍續藏》第 37 冊，第 150 頁下。

⁵⁴ 《大般涅槃經疏》中給出的菱角難例作“又水凍時不名為地，故名為水，何故波動時不名為風者。”（《大正藏》第 38 冊，第 226 頁下）也包括了動、不動這一組表示狀態的義，且也採用了“時”如何如何的表達，也都符合前述兩個特點，當可佐證這種形式是菱角並的典型形態。

（芰）角之名”，認為它與反對法並無實質的區別，確實也有一定的道理。畢竟芰角中所謂的異與反對中的反並無實質的區別，而若將“初時小”和“後時大”視作一個整體，則兩者並難形式也基本相同，因此若將芰角作為反對的一個亞型似也並無不可。

（八）顛倒

關於顛倒難，釋文云“即以上為下”，並舉了三個例子，但都頗為荒唐。如（顛倒1）云“滅異苦，異苦滅稱諦；苦異滅，異滅滅苦諦”，可謂詞不達意。選用這樣例子的原因當在於《八並明義》的作者也並不認同此法，認為“此之一例皆無正義，俱有其名而無實理，如其避過，即當返對、覆卻二義所收”。不過吉藏在《百論疏》中也兩次使用過顛倒並法，或許更適合補充進來作為例句。其第一例是以顛倒難法重述前文中提到過的縱橫難例句，云“汝若有不須有而瓶須有者，亦應瓶不須有而有須有也⁵⁵。”參照《八並明義》篇中的例文可知，所謂顛倒即是將作為討論對象的兩個概念位置進行對換而為難。在某些特定的條件下，這種問難方法仍是有價值的。吉藏在此難下釋云“所以須作顛倒難，一切諸法要須相可相義方得成，而汝瓶須相可相，有不須相可相，此義既偏，故招顛倒過也。”如果加以普遍化，即是指敵方的推論中提到的義如果存在偏（不遍，無法適用於所討論的各個對象而是特定適用於其中一個對象）的過失，則可用顛倒難問難。吉藏舉的第二個例子大致也相似。他首先舉了一個難句云“若瓶不能自有須有有瓶，亦燈不能自照須照照燈”，隨後將其以顛倒法展開作“若瓶不自而燈自者，亦應燈不自而瓶自也⁵⁶。”這一例中也是由於“自照（有）”的義偏，所以以瓶、燈顛倒為難。然而如果不考慮這些限定，直接從形式上將二義顛倒，確實是容易產生非常荒唐的問難。

三、關於八並及並法的三個問題

如前所述，在尚未得知八並具體名目和方法的情況下，麥谷邦夫先生已經使用吉藏的論疏等資料對八並以及並法作了非常深入的研究。其主要結論可歸納如下：（1）《道教義樞》中提到的王家八並是齊梁間曾作過佛教僧人的道士王斌所作。（2）三論學派的論義法將問難法細分為難、並、噴三種。其中“並”是以假設對方觀點正確為前提導出錯誤結論的歸謬論證法。八並則是並法的八種形式，淵源於當時三論學派的論難法。隨後道教亦在辯論的活動中使用了這種源自三論學派的論難法。（3）並法主要在三論學派內部流行，並隨著唐代以降三論學派的衰退而逐漸失傳。道教文獻中“八並”大致也是出於同樣的原因而未能長久流傳。

⁵⁵ 《百論疏》卷中，《大正藏》第278頁下。

⁵⁶ 同上。

以上論點中（1）關於王家八並作者的討論筆者完全讚同，此處不擬贅述⁵⁷。另外兩個觀點則可能需要根據新發現的資料進行修正和補充。下文我們將首先嘗試說明八並及並法的性質與特色，再進一步對其宗派屬性和後續發展進行討論，並對其文中所談到的一些相關詞彙的性質進行說明。

（一）從八並看並法的性質與特色

本節希望通過對八並法的分析來說明並法的性質與特色。但在此之前，似乎有必要首先明確八並和並法的關係究竟如何。關於這個問題，麥谷邦夫是以吉藏《十二門論疏》中“夫論義之方有難有並有嘖”一句作為根據，提出難法可細分為難、並、嘖（責）⁵⁸三種方法，而八並則是指並法的八種形式，因此兩者的基本原則應該是相通的。筆者亦認同這一看法，並可補充一些相關的證據作為佐證。

在窺基《成唯識論述記》中云“下解釋外問有六，一問，二答，三難，四通，五徵，六釋⁵⁹。”這段話雖然是為了詮釋下文的三番問答，但在義楚《釋氏六帖》的論師條中卻又可以非常類似的提法，云“一問，二答，三徵，四釋，五難，六通，七關，八並，九嘲，十謔，研斲循環，名為論師”⁶⁰。由此來看，義楚所歸納的論義法十條很可能在唐初既已成立，窺基則是借用了其中一部分對《成唯識論》中的相關段落進行疏釋。十條中嘲謔是指論義中嘲弄對手的嘲謔語，與本文無涉。關、並兩條似乎都是難法，由於唐代的文獻中關並往往同指連稱，我認為這兩條可能只是指並法而已，可以歸併為一條（詳下）。因此十條中難法實際包括了問、徵、難、並共四種。

⁵⁷關於王斌及其所撰《八並》還有一個誤解，即認為其與同人所撰《五格》為一書，且所謂八並就是指八病（參見盧盛江《文鏡秘府論研究》，北京：人民文學出版社，2013年，第366-367頁及418-419頁）。這裡有兩重的誤解。首先，研究中長期引用《釋門自鏡錄·梁偽沙門智稜傳》所附王斌傳中王斌撰“五格八並”的說法，但是認為“八”字下有一無法判讀的文字，而並字當下屬。這一問題最早出現在饒宗頤先生所撰《〈文心雕龍·聲律篇〉與鳩摩羅什〈通韻〉——論四聲說與悉檀之關係兼談王斌、劉善經、沈約有關諸問題》（《中華文史論叢》第35輯，第231頁）。然而其所本之《大正藏》本此處並無無法判讀的文字存在。似乎是饒氏在引用時錯引，後人則一直陳陳相因未作改正。第二，無論此處是否有文字，下文都說此處所列王斌著作為“論難之法”，未提及格律的問題。這一點未引起學者足夠的重視。今以《道教義樞序》中記載驗之，則《八並》當為一部獨立的著作，討論的是問難法中的八並，而與格律全無關係。至於王斌是否又曾在音韻格律方面有所貢獻，則非本文所關心的問題，無法在此再作討論。

⁵⁸按嘖作為論義術語使用時可寫作“責”，兩者意義並無不同。如吉藏在《十二門論疏》中使用的是“嘖”，而《百論疏》中則使用“責”字。以下除非引文我們都使用更通用的“責”字。

⁵⁹《成唯識論述記》卷六，《大正藏》第43冊，第435頁下。此外，不少經疏都單獨使用了其中的前四條，如淨影寺慧遠的《大般涅槃經義記》中即多處出現此類說法，云經文是“一問二答三難四通”等，結合下文將會提到的義楚的十條，很可能這些資料也是截取了更完整說法中的一部分用來疏解經義。

⁶⁰義楚《釋氏六帖》卷六，杭州：浙江古籍出版社，1990年，第99頁。

與前述《十二門論疏》中的三法相比，這種歸納的特點在於沒有責而多出了問、徵兩條。其中徵當是責的同義詞。如《十二門論疏》卷上七破段中第三條為以同責異破，但在行文中即被多次換成“以同徵異破”⁶¹，元康《肇論疏》亦云“徵謂徵責也”⁶²。《續高僧傳·道傑傳》云傳主“例並雖少，而一徵一責能令流汗”⁶³，則當是指道傑雖於並法並不精通，但卻很擅長以徵責的形式發難。至於“問”具體所指不詳，有待進一步的研究。

總之可以看到在隋唐時期確實存在將問難法進行細分的作法，具體可分作三法或四法，但其中都包括了難、並和責（徵）。而八並當就是並法的八種具體的運用。因此通過分析八並我們可以間接地了解並法的特質。

首先需要確定的是八並法的基本性質。簡而言之，我認為八並是一種組織問難的論辯技巧，而非是一種分析問題的推理方法。這一點最集中地體現在覆卻法上。它雖然具有推理的形式，但實際上只是運用特定的規則將前難換種方法表達，而非提出新的命題。更全面地來看，八並法本身並不重視問難的內容，而是主要關心難句的外在形式，這一點比較接近於形式邏輯或者因明。然而八並法始終缺乏類似因三相或九句因的系統化的用以提昇推理可靠性的規則。在上文我們提到了一些為了提高推理可靠性而出現的規則，例如《八並明義》對往還的釋文強調了所引新義必須是與討論對象有關，不然即成失宗；又如吉藏在使用顛倒法時提示了要以對方答句有偏時才能使用顛倒並。甚至《八並明義》的作者還會提出過將推理可靠性極差的顛倒取消的觀點。但是就筆者所見，這些規則遠未達到系統化的程度，影響可能也非常有限。例如吉藏所提到的顛倒法的運用規則即未曾為《八並明義》的作者所接受。相反，我們可以看到八並的大部分規則都是圍繞著構造美觀的難句句型展開。以芟角法和反對法的關係為例，正如窺基所曾指出，此二法在推理方式上並無本質的不同，可以化約為一個通用的論式，但在八並中它們始終分列，當主要是基於兩者表達形式的不同。此外，吉藏和《八並明義》的作者無疑都了解四句式的難問可以被壓縮為更加簡潔清晰的難式，而四句式的論式由於往往以多個概念和屬性互相穿插，實際是非常不便於理解的一種形式。但從各種資料來看，似乎未曾出現過將四句式的並法系統性地改造成二句或三句式的嘗試。這種審美傾向無疑與其在論辯場合的應用有關，卻背離了邏輯學追求簡潔準確的目標。諸如此類的傾向都足以說明八並法總體上說是一種論辯技巧（甚至很多情況下是詭辯的技巧，例如在“反”的關係未得到明確界定的情況下，反對法基本都是詭辯），而非推理的方法。就性質而言它更接近於為文之法，而非一門關於邏輯的學問，因此只能運用於論辯的場合，而無法

⁶¹ 《十二門論疏》卷上，《大正藏》第42冊，第118頁中。

⁶² 《大正藏》第45冊，第169頁下。

⁶³ 《續高僧傳》卷十三，《大正藏》第50頁下。

成為研究、分析問題的手段。

由於並法本質上是一種論辯技巧而非推理方法，它的特點也主要體現在問難句的構成方式，而非推理的方法。

根據《八並明義》的釋文，並法最典型的形式是由四句構成的難問，此即所謂“為難之法要四句方成”。並且從《八並明義》及其他文獻中所提供的並難句來看，最理想的並難式似乎是四句齊言對仗，或至少一、三句和二、四句齊言對仗的問難。八並的規則很大程度上也正是以幫助難者構造出這樣的難句為目的，如相望法和反對法都是以一、三句列二名，二、四句出二義，難者參考例句，便很容易構造齊言對仗的句型。後代並法逐漸演變為形式化的關並（詳下），也正是順著這一邏輯發展的結果。但另一方面，文獻中也會將一些非四句式的難問稱為並。這些並句基本上應視作是四句式難法的略寫，而不構成一種新的論式。例如《八並明義》中反對法的釋文即採用了兩句的形式來歸納（反對1）的“難意”（推理過程）。不過無法排除的一種可能是，在某一時期或許存在過以推理方法為中心去理解並法的傾向，出於這樣的理解，符合某種並法的推理方式卻並不以四句法來表現的難句也可被認為是一種並難。可惜的是筆者至今尚未能見到正面闡述非四句式並法的資料，而文獻中散見各種並難句都可能遭到引用者或作者的改寫和節略，因此暫時尚無法確認這種情況是否確實存在，或曾經有過多大的影響。但即使這種傾向確實曾一度存在，似乎也未能發展出更嚴密的體系和更簡潔的並式。

並法所採用的推理方法則是比較複雜的問題，在此我只能以我的了解說明一下八並的基本傾向，作為進一步研究的參考。

首先，八並法傾向於使用類比式的推理方法，而非演繹法。我們可以將其與因明的比量論式進行對比來作說明。如前所述，窺基曾將一例相望式改造為三支比量，其中並法論式為“將凡以對聖，皆得有佛性，亦可將聖以對凡，皆得見佛性”，轉化為三支比量作“凡未之人應見佛性（宗），有佛性故（因），猶如聖人（喻）”。窺基的駁斥是認為此處的論法將凡聖等同（無異），違背論者自許之宗而成過。但如果從推理形式上說，問題卻出現在此處省略了的喻體上。新古因明的重要不同之一在於喻體的不同，新因明中喻支完整的形式如“凡是所作的東西都是無常，例如瓶”（同喻）及“凡是常住的東西都非所作，例如虛空”（異喻）等，都包括了闡述因與所立法整體關係的命題，相當於三段論中的大前提，被認為喻體（也即喻的本身）。這種形式經陳那、法稱的不斷完善，成為了使因明從類比推理發展為演繹推理的關鍵內容⁶⁴。

⁶⁴關於陳那新因明中譬喻的形式，參見梶山雄一《印度邏輯學論集》，台北：華宇出版社，1987年，第153-162頁。上文喻支的例句亦採用了梶山所舉的例子。又，由於對陳那所立三支比量中喻體是否需要除宗有法的問題學界有不同認識，關於因明是在陳那之手還是在法稱時被改造成為演繹推理的論式的問題尚有不同看法，但學界似乎基本認同隨著新因明在喻體規則方面的完善，至遲在法稱以後，因明的推理被發展為較為成熟的演繹法論證。關於新因明中喻體的出現和完善如何使得因明推理成為

如果依據法稱所提倡的規則將遍充的喻體補入，則上述三支比量可寫作“凡未之人應見佛性（宗），有佛性故（因），凡是有佛性的人皆可見佛性，猶如聖人（喻）”，即構成了一個演繹法的論式。在新因明的論式中，喻體可以不出現，但必須隱含在喻支中。而並法則完全沒有這樣的意識，因此類似於陳那以前的古因明，只是一種類比推理罷了⁶⁵。有些情況下並法又被稱為例並，可能也正是由於並法主要是使用以二名相例進行類比式推理。不過在八並中仍有往還可以說是採用演繹法的並法。如（往還 1）即是以苦諦有空法為前提得出苦法非有（空）的結論，應當可歸類為演繹法中的直接推理⁶⁶。因此也不能說並法都是類比推理。

其次，八並法傾向於使用歸謬論法和二難論法⁶⁷。麥谷邦夫認為並法是歸謬論法，並非無因。例如互從、顛倒等都是非常適合使用歸謬論法的論式。如互從即是以對方提出兩義互從為根據，推演出錯誤的結論，以反駁對方的觀點。相望和反對法如果以對方提到過的觀點為前提提出也可視作是使用了歸謬論法。但是同時二難論法的使用也很普遍。例如縱橫基本是使用二難論法的並式，前文提到過相望論式中的第二型也是運用二難論法的例子。除此之外，往還則是採用直接推理，仍然是獨特的例子。當然，這只是以論難本身足以成難為前提，實際上八並法中還可使用一些似是而非的詭辯法，難以依據推理方法進行歸類。

總之，可以看到在八並法中即可使用歸謬法、二難法、換質法等不同的推理方法，並法的情況無疑只能更加複雜，因此無法簡單從推理方法上加以把握。它和責、難兩法的區別尚無充足的資料加以詳論，但或許也並非在於推理的方法，而是在於形式。例如就筆者所見，責法似乎並不會採用四句式的難式。

（二）關於並法的宗派屬性及後續發展

麥谷邦夫前揭文認為並法本是三論學派的論難法，雖然曾經一度影響到道教，但最終卻由於三論學派的衰頹而逐漸淡出歷史舞台。由此來看，他似乎認為並法始終是主要在三論學派內部流行，但實際情況恐怕並非如此。

麥谷邦夫認為並法最初是由三論學派發展起來的論難法，主要依據是隋代吉藏所撰章疏中集中出現了與並法有關的內容。但是這種情況或許還有別的解釋。按並法有關的內容主要出現在吉藏為三論所寫的疏，《中觀論疏》、《十二門論疏》和《百

演繹推理，則請參見鄭偉宏《佛家邏輯通論》，上海：復旦大學出版社，1996年，第78-87頁。

⁶⁵需要說明的是，由於其他規則的不完善，使得並法中絕大部分內容都是非常不可靠的歸納推理。

⁶⁶具體來說（往還 1）採用的方法應當是直接推理中的換質法，參見金岳霖主編《形式邏輯》，北京：人民出版社，1979年，第146-147頁。

⁶⁷原則上歸謬論法之類的方法都是演繹法所攝的推理方法，而不適於類比推理等歸納法推理。因此嚴格來說，八並法中只是部分運用了歸謬法或二難法的形式來對對手的觀點進行反駁，而非嚴格意義上的歸謬推理或二難推理。

論疏》中。與其他經疏甚至論疏不同，吉藏傾向於將三論認為是龍樹和提婆與外道進行辯論時的記錄。如《百論疏·破神品》中吉藏設問何以以破神品次捨罪福品時答云：“若就賓主而言，自上已來是提婆昇座明於二捨，外道論義，難無不訓，訓無不塞，兼外道反羅其弊；今第二外道昇座立於神法，而提婆論義，疑無不摧，通無不屈⁶⁸。”即明確體現出了他的這種傾向。出於這樣的看法，吉藏似乎將說明龍樹與提婆所使用的辯論方法作為其所撰三論註疏的重要內容之一，因此才會集中出現大量的和論義有關的內容。相比之下，他所撰的經疏就較少出現此類內容。

另一方面，南北朝時期三論學派以外的人士似乎已有掌握此類論難法。如灌頂《大般涅槃經疏》云“辯通敏能主能客，自有人專一無二。昔莊嚴門下有淨藏法師，唯能並難，答無所以。有善解釋不便論義者，即彭城正公⁶⁹。”此處莊嚴很可能是指莊嚴寺僧旻，或至少就筆者所掌握的資料來看，早期三論學的大師似乎並無以莊嚴之名行者。故足見在南北朝中晚期已經存在擅長並法的非三論系統的學僧。

因此無論並法及相關的問題法最初是由誰發明，到南北朝中晚期可能已經成為了各派都會使用的技巧。而撰作《八並》的王斌也未必是出自三論學派，很可能只是根據自己對並法的了解歸納出了這八種並式。到隋代，並法的使用更已不限於佛道兩教。《隋書·經籍志》經部類下總論曰“自孔子喪而微言絕，七十子喪而大義乖，學者離群索居，各為異說……陵夷至于近代，去正轉疎，無復師資之法。學不心解，專以浮華相尚，豫造雜難，擬為讎對，遂有芟（曹按，當作芟）角、反對、互從等諸翻競之說⁷⁰。”顯然，此時儒家也已經有就經義進行論難的論義活動，而其中參與者也開始使用八並的並法。當時並法影響之廣，由此可見一斑。

玄奘在出國之前無疑已經接觸過並法。在《慈恩寺三藏法師傳》中提到武德年間玄奘在荊州天皇寺講經，發題之日“徵詰雲發，關並峰起”即是其明證⁷¹。回國之後玄奘開始翻譯因明學的典籍，似乎也借用了不少既有問題法的概念與詞彙，如名、義、縱、橫之類即是其例。因此並法與因明學文獻的翻譯可能有密切的關係，是需要進一步研究的課題。

因明學雖然也源於論辯法，但在當時已經發展成為一種相當成熟的邏輯學說，比並法及相關的論難法體系無疑要成熟得多，也有更廣的運用和更深的哲學意涵。因此在窺基這樣的因明學專門家眼中，並法不過是一種詭辯，“全非道理但是矯妄論攝”。但即使如此，從《集古今佛道論衡》可以看到，高宗朝時以論辯知名的靈辯、義褒等學僧仍然經常在論義時使用並法。可見窺基等人對並法的批評影響實際非常有限。此時，也有一些兼學因明與並法的僧人，在著述中同時使用兩種方法。如圓暉《俱

⁶⁸ 《大正藏》第 42 冊，第 260 頁中。

⁶⁹ 《大正藏》第 38 冊，第 171 頁中。

⁷⁰ 《隋書》卷三二，北京：中華書局，1973 年，第 947-948 頁

⁷¹ 《大正藏》第 50 冊，第 222 頁中。

舍論頌疏論本》⁷²及曇曠《大乘百法明門論開宗義決》⁷³中都曾嘗試將兩者的論式進行互相轉換。甚至窺基門下的義忠在《大乘百法明門論疏》中也正面使用過並式。由此可見並法傳統至唐初已經非常穩固，即使唯識系統的學僧也不免受其熏染⁷⁴。

有趣的是漢傳佛教的因明學很快便趨消亡，反而是並法還持續了相當一段時間。至少本文所討論的這一敦煌抄本本身即可說明在九世紀上半葉仍有僧人熱衷於學習這種方法。更晚的時期，並法可能又在論義活動中找到了新的角色，並由此又發生了一些變化。敦煌遺書中所存的論義文書往往包含一個稱為關並的相對獨立的段落，是在論義近結尾處進行的以齊言對仗的四句式難式演出的數翻答問。例如 P.2807V 中六通關第一翻為“難：六通大神力，自合福及親。親既墮惡道，神力非六通。答：六通大神力，理合救慈親。母謂惡業多，障重不能親⁷⁵。”之所以說是演出，是因為這種關並雖然仍具問答的形式，但卻已經是依照預先寫定的腳本進行，基本上可看作是論義結束前的餘興節目。因此難語也是徒具並法的形式，卻未必嚴格按照八並法來組織。在敦煌遺書中存有“三界寺比丘道真持念”的一道論義文書（P.2930），其中亦提到了關並，云“關並少多分名（明）收取”。可見這種表演形式的並法直到五代末宋初的時期仍然在敦煌流行⁷⁶。因此義楚云論師論義“七關八並”，當也並非是完全照抄前人的文章，而是仍有一定的現實基礎⁷⁷。此外，在敦煌論義文中也能

⁷²如《俱舍論頌疏論本》卷十三即兩度立三支比量並將其轉為並式，其中第一例云：“身表業色是有法定無行動，是宗法。因云，有剎那故。同喻云，如心所等。並曰，心等有剎那，心等無行動，身表有剎那，身表無行動”等。見《大正藏》第 41 冊，第 890 頁上。

⁷³參見上文覆卻條。

⁷⁴此書卷上先有一並式，文云“更作關並問答略陳一二。問：忿等依他假，百法別開數，長等亦依他，一種齊開數”。這顯然是相望法的並式，如（相望 1），其後更有七翻問答都是採用並法，恐繁不引。此書見於《洪武南藏》之中，本文便宜上使用 CBETA 所刊布的電子本，下文例及所提及的七翻問答可見 CBETA, Ver. 5.0, U205n1368, p240a-b。

⁷⁵關於關並請參見侯冲前揭文，第 105-109 頁。又，傳統上並法是問難法，並不涉及回答。這一點從前引《大般涅槃經疏》中的記述可以明確證明，《八並明義》亦完全無意將其延伸到答法中。關於論義時回答的技巧，筆者現在毫無頭緒。不過義忠前引書中七翻關並問答都是齊言四句，與敦煌遺書論義文中的關並形式上非常接近。由此來看，在盛唐時期可能即已出現將並法引入到回答技巧中的做法，敦煌論義文中的關並則是對應問答技巧的進一步形式化的結果。

⁷⁶唐初到五代之間並法的演變情況尚缺乏足夠多資料進行討論。不過歷代多少都有些經疏使用過並法來解釋經文，如宗密《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》等，且基本保持了四句式的形式。

⁷⁷“關並”這個概念嘗為歐陽竟無、呂澂等早期因明研究者所使用，但是或許其中存在一些誤解，對後來的研究也有所誤導。在《藏要》本《因明入正理門論本》的解題中，歐陽竟無有一節專論方便立破，也即採用非比量式的形式來表達難意的作法，其中所舉方法有“關並”一條（《藏要》第 4 輯，第 516 頁），舉例則為《般若燈論》中的一個問例（此例可見《大正藏》第 30 冊 119 頁上，恐文繁此處不作引述）。然而《般若燈論》並未將此段稱為關並，歐陽竟無也沒有詳細解釋，故意義頗為不明。好在呂澂在《因明綱要·能破》中列破量四事即有關並一條，卻正沒有例子，兩相結合大致可見其思想之大概（《因明綱要·因明學》，北京：中華書局，2006 年，第 60 頁）。蓋歐陽、呂認為關並是先以設問為關（“預設審查”），誘導敵方步入陷阱，再出破量破之（“再申破斥”）的方法。相當於是一套“組合拳”。如前述《般若燈論》中的論難，對方立論是“如來無一切智”，難方先問“無一切智”是指有些事情不知道，還是什麼都不知道，待敵人回答後根據不同回答再申破斥。故此例被歐陽

看到徵、責、難等詞彙，如前述道真持念的文書中即有“徵五逆”的小注等。這些詞彙無疑也是源自南朝已經出現的論義法體系，但所指是否又有所演變和發展，只能有待進一步的研究加以說明。

(三) 關於“三順一逆”等說的意義

為了嘗試說明八並的意義，麥谷邦夫在藏內文獻中搜找各種與“並”有關且涉及問難的詞彙，並加以分析，最後提出《維摩經文疏》及其他一些材料中所提到的“三逆一順”的“四並”、“正並”、“反並”、“並端”、“結並”、“例並”、“橫並”、“豎並”等或許與八並有關的結論。從研究史上說，他嘗試在資料有限的情況下通過這樣的蒐證來進一步明確八並的意義，無疑是值得稱道的作法。在明白了八並的具體名目之後，我們已經可以了解這些詞彙都非八並的內容。然而這又引出一個問題，即在文獻中是否可以找到一些八並法之外但屬於並法的並式。可惜的是，就筆者所見，現在尚未能找到確鑿的證據證明有這樣的論式存在。此處我們權就其所著重分析的三逆一順的“四並”略作分析，作為例證。

麥谷邦夫所分析的三逆一順的四並見於《維摩經文疏》卷十七及《維摩經略疏》卷六⁷⁸，是對《維摩詰經》中“一切眾生如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒如也”以下一段經文的疏注⁷⁹。由於這段內容實際是維摩詰居士對彌勒的詰難，因此智顛將其理解為問難，並在疏注時使用了“並端”、“逆並”、“順並”、“結並”、“反並”等詞。其中“並端”一詞中“端”的意義與“論端”、“難端”等詞同，都是指話頭，也即引出論、難、並的話題。疏文說“約四如為並端”，也就是指經文先列四如作為下文問難的話頭。然而四並（難）則是指以此四如所發的四組問難。智顛特別強調此四端，是由於他認為下文所發難只是針對一切眾生如展開（換言之是以一切眾生如為並端），其他三如則可照此形式加以展開，只是經文“文略不出”。甚至智顛還提出了可以在根據藏、通、別、圓的四教再作進一步展開。故《維摩經略

竟無認為是關並的例子。雖然無法確知歐陽竟無得出這一看法的根據何在，但根據敦煌遺書以及藏內文獻中關並一詞的用例可以知道這並非是隋唐“關並”一詞的準確釋義。不過另一方面，方便立破的概念或許對我們理解並法難例中的一些特殊的變化有很大幫助。正如歐陽漸所言，“義不常固，式開方便”，無論是因明還是並法在運用到辯論實踐時都須根據實際情況的需要有所調整，而不會始終採用標準的格式。

⁷⁸《維摩經略疏》卷六，《大正藏》第38冊，第639頁上至下；《維摩經文疏》卷十七，《卍續藏》第18冊，第591頁中-592頁上。

⁷⁹所疏經文如下“一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。所以者何？夫如者不二不異。若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。所以者何？一切眾生即菩提相。若彌勒得滅度者，一切眾生亦應滅度。所以者何？諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。是故，彌勒！無以此法誘諸天子，實無發阿耨多羅三藐三菩提心者，亦無退者。”見《大正藏》第14冊，第542頁中。

疏》談到一切法如，即云“此但以無情替於眾生，句句悉同，須類說之。”因此並端並非是一種並法或並式，而只是指並難的話頭，與八並不類。又三逆一順則也是就四個論端所發的議論。蓋此段內容是維摩詰與彌勒的對話，因此以一切眾生如等三如並彌勒受記事為順並，最後以彌勒如發難則為逆並，即問難的前提和結論是倒置的。因此《維摩經略疏》說“四還約彌勒如返並前三，故名為返。此有三重謂並前三番，一一皆云一如無二記不記等，其意宛然。”至於“反並”則是“逆並”的同義詞，故上引文將以彌勒如為並端展開的逆並稱為“返”，《維摩經略疏》也提出彌勒如的並難為“約彌勒如返並前三”。因此在這個段落中出現的“並端”等說法實際都只是由“並”作為問難的義項構成的詞組，而非問難法的術語，並且也沒有獨特的並式出現。

總之，筆者在藏內和藏外文獻中似乎都還沒能找到可確認為八並之外並式的內容。然而這種資料確實是可能存在的，如果能夠發現這一類的資料無疑可以幫助我們進一步理解並法的意義及其發展的歷史。相信這將會是將來研究的一個重要方向。

四、結語

本文以敦煌遺書 P.2947 號中的《八並明義》篇為中心，對八並具體何指進行了疏解，並就八並及並法的基本性質與宗派屬性等問題進行了初步的探討。

總體來說，並法是一種用於論義儀式的問難技巧，其最主要特點是採用四言式的難式進行問難，有強烈的美文化傾向，卻並不追求論式的簡潔和合理。相對於更成熟的邏輯體系，例如西方的形式邏輯或印度的因明，並法仍只是處於非常初級的階段，只能幫助難者組織難問，卻不具備分析問題的功能，更無宗教哲學上的意義。但是並法在發展的過程中似乎也有過自我完善的嘗試，因此出現過一些補充性的規則，來提高具體論式的可靠性。可惜的是這些嘗試始終未能達到系統化的程度。但無論如何，作為一種很可能是由中國人所創造的問難法，並法似乎仍具有邏輯史方面的意義，有待進一步的發掘。

並法以及八並在南北朝時期即已形成，到隋代已經廣泛應用於儒、佛、道三教，可說是盛極一時。值得注意的是，這一時間線索也正與三教義學以及義疏蓬勃的時代相近。可以想象，八並法的流行是以三教教內以及互相之間的辯論為基礎，而這種辯論活動又與教義的發展及義疏的撰作有著密不可分的聯繫。因此八並法也為我們提供了觀察六朝隋唐時期三教義學發展以及義疏撰作的重要線索，值得進一步加以研究。

然而隨著佛教義學的衰落，唐末五代佛教的論義活動已經趨於形式化。在此背景之下，並法也被改造為一種以對句形式進行問難的表演活動，用於在論義的最後提供一些娛樂。雖然熱鬧，但本質上已與民歌中《對花名》之類無異。最後，它可能

就是以這樣的形式走向終局，亦不免令人唏噓。

補記：

在本文臨發表之前筆者注意到中國書店所藏敦煌遺書中還有一件《八並明義》篇的殘片，編號為 ZSD45 號。此殘片僅存互從法釋文部分以下並不連貫的內容數十字，文字上與 P.2947 並無不同，校勘價值不高，但卻可說明《八並明義》篇在敦煌曾有較廣的流傳。《中國書店藏敦煌文獻》（北京：中國書店，2007 年）一書的條記目錄為此殘片作了錄文，可以參看。

（作者為上海師範大學哲學與法政學院講師）

『大目乾連冥間救母變文』から見た 變文の書き換えと經典化

荒見泰史

第一節、前言

敦煌文獻の發見が、今日に至る人文學研究に如何に大きな影響を與えたかについて、もはやここに説明の必要はないであろう。

變文は、そうした敦煌文獻發見の最早期にとくにその重要性が注目された研究資料である。中國では文學革命以降の新たな時代の文學史觀が模索されていた時代に發見された變文は、當時に言う「國民文學」、「白話小説」の歴史の中における唐代の「俗文學」、「通俗文學」と位置づけられ、とくに注目されるようになったのである¹。確かにそこには後代の語り物文學に續く講唱體という文體、その時代の風俗、人情に関する内容、言語を反映する内容が多く含まれており、今日に至ってもなお多くの研究者によって研究が進められている。

ただ、そうした變文研究の中で、しばしば見落とされる視點としては、敦煌文獻に見られる變文が、主に口頭による講唱の場などで臺本あるいは手控えとして實用されていた文獻であり、時代的な變化、あるいは講唱形態の變化、聽衆の變化などに應じたて形を變えていた、つまり狀況に應じて書き換えられ發展し續けていた「生きた文學」の軌跡である、という視點である。こうしたことは、傳世文獻の場合のように繼承の過程で規範化された文獻を研究する場合にも考慮すべきではあるが、變文研究では、敦煌という一地域で、おそらく複数回上演された時の手控えや臺本がそれぞれのバージョンとして残されている場合が有り、ごく短い時間的スパンの中でストーリーの變更まで行われたことを想定する必要まであ

¹最早期の變文研究中、代表的な研究成果には以下のような數點が有る。狩野直喜氏「支那俗文學史研究の材料」(上)(下)、『藝文』第7卷第1號、第7卷第3號、1916年。青木正兒氏「敦煌遺書〈目連緣起〉〈大目乾連冥間救母變文〉及〈降魔變押座文〉に就て」、『支那學』第4卷第3號、1927年。倉石武四郎氏「目連變文紹介の後に」、『支那學』第4卷第3號、1927年。鄭振鐸氏「敦煌的俗文學」、『小説月報』第3卷、1929年。陳寅恪氏「敦煌本維摩詰經文殊師利問疾演義跋」、『歷史語言研究所集刊』第2本第1分、1930年。

る。こうしたことについては、筆者がこれまでもたびたび論じており²、すでに變文研究においては常識化していると言ってよい。

敦煌に残される寫本の中でも、そのような書換えが顕著に見られるのは、佛傳故事類と目連變文類である。佛傳故事類では、儀禮の中で読み上げられていた『八相押座文』、『悉達太子讚』などの押座文や讚文が書き換えられ、或いは講唱體の開頭の入話となり、また或いは短く切り分けられて講唱體の韻文部分として利用されていく状況を読み取ることができる³。目連變文類では敦煌寫本を通じて様々なバリエーションの目連變文が存在していたことが確認でき、例えば北京 8719 のような稿本まで見られている⁴。この稿本では、もともと存在していた韻文を書き換えるなどして講唱體の文體を作り上げようとする過程が明瞭に見てとれ、やはりこのような改作を経て多くの目連變文のバリエーションが成立していったことを読み解くことができるのである。そして、そのような書き換えのなかで、敦煌文獻中に講唱體變文が多く見られるようになるのが早くとも 9 世紀末、概ねが 10 世紀初頭以降のものであることもすでに明らかになっている。

ただ、そうした多く變文が實際の演出の中で書き換えられている一方で、ある一定の發展段階において、定型化、或いは經典化とも言える現象がおこっていることも見過ごしにできない。例えば、『漢將王陵變』などは各寫本間であまり差異のない變文であるが、その寫本に記載される識語がもし『漢將王陵變』の寫作年代と一致するとすれば、P.3627 に記される「天福四（939）年」と北京大學 D.188 の「辛巳（推定 981）年」という 42 年間も大きな變化がなく伝えられた事になる。本稿に扱う『大目乾連冥間救母變文』もまた、様々な目連變文が書き換えられて變化の様相を見せる中で、長い期間變化していない目連變文の一系統であるといえる。しかも、金岡照光氏などに指摘されるように、BD00876（北京 7707）のように祈願のための題記が書かれ、經典類とほぼ同様に扱われている變文も見られることも、注目しておくべきであろう⁵。

本稿では、舊稿までに論じてこなかった目連變文類に残された問題について、寫

²拙稿『敦煌變文寫本的研究』、中華書局、2010 年。拙稿『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010 年。

³拙稿「從敦煌寫本中變文的改寫情況來探討五代講唱文學的演變」、『敦煌學國際研討會論文集』、174-189 頁、北京圖書館出版社、2005 年。拙著『敦煌講唱文學寫本研究』（中華書局、2010 年）に収録。

⁴王繼如「敦煌文獻跋語二則」『文獻』、1997 年第 4 期、249-255 頁。拙稿「敦煌文獻に見られる『目連變文』の新資料」、『東方宗教』第 103 號、61-77 頁、2004 年（加筆訂正後、拙稿『敦煌講唱文學寫本研究』（中華書局、2010 年）に収録）。

⁵金岡照光「變文・講經文の識語より見た作成の意圖」『敦煌の文學文獻』（講座敦煌 9）、大東出版社、1990 年、151-171 頁。

本の書き換えの状況、またその逆の定型化あるいは經典化などの角度から改めて考えてみたいと思う。

第二節、『大目乾連冥間救母變文』系統の現存寫本

目連變文には、『目連變文』、『目連緣起』、稿本の國家圖書館藏（北京 8719、水 8）、など、多くのバリエーションが知られている。本稿では、最も寫本點數も多く、廣く流布していたとみられる『大目乾連冥間救母變文』系統についてとくに調査してみたい。

『大目乾連冥間救母變文』寫本の情報については、拙稿にすでにたびたび紹介しているが、新たな資料の發見もあり、ここに改めて紹介し、併せて加筆訂正をしておきたい。

- (1) S.2614 R：大目乾連冥間救母變文
首題：大目乾連冥間救母變文竝圖一卷竝序
尾題：大目犍連變一卷
存：421 行
V：（敦煌各寺僧尼名簿）
識語：貞明柒年（921 年）辛巳歲四月十六日，淨土寺學郎薛安俊寫。
張保達文書。
- (2) P.2319 R：大目乾連冥間救母變變文
首題：大目乾連冥間救母變文
尾題：大目犍連變文一卷
存：261 行
識語：1.（首題下）其偈子，每械三兩句，後「云云」是。
解説：この寫本では講唱體の韻文部分を數句（實際は四句が多い）程度のみ記し、その後ろに「云云」と注記して以下を省略している。韻文部分が講唱藝人などによく知られていたことからの省略と考えられる。
- (3) P.3485 R：大目乾連冥間救母變文
首題：目連變文
尾題：闕
存：126 行
V：張大慶記（以上 4 文字、2 張目と 3 張目の繼ぎ目に書かれる）

- (4) P.3107 R：大目乾連冥間救母變文一卷竝序
首題：大目乾連冥間救母變文一卷竝序
尾題：闕
存：31行
V：大目乾連變文一卷 寶護（表紙部分）、（淨土寺大祥追福設供
伏願誓受佛敕疏）
識語：大唐國……戊寅年（918年？）六月十六日。
解説：題目下にもみられる「寶護」の名は、敦煌文獻中ではこれま
でに S.6005 と羽 25 にも確認されているが、年代の特定には至っ
ていない。
- (5) P.4988 R：（莊子殘卷）
V：（大目乾連冥間救母變文）
首題：闕
尾題：闕
存：34行
- (6) BD00876（北京 7707、盈 76）
R：佛說無量壽宗要經
識語：田廣談
V：大目犍連變文
首題：大目犍連變文
尾題：闕
存：132行
寫成年代：977年
識語：太平興國二年歲在丁丑潤六月五日顯德寺學仕郎楊願受，一
人恩微（惟），發願作福，盡寫此目連變一卷，後同釋迦牟尼佛嘗會
彌勒生作佛爲定。後有衆生，同發信心，寫盡目連變者，同池（持）
願力，莫墮三途。
- (7) BD04085（北京 8445、麗 85）
R：（大目乾連冥間救母變文）
首題：闕
尾題：闕
存：63行
V：（殘唐律）

(8) BD03789 (北京 8443、霜 89)

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：62 行

V：(殘變文)

(9) S.3704 R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：25 行

(10) 石谷風 69

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：12 行

參考：『晉魏隋唐殘墨』、安徽美術出版社、1992 年、69 頁

(11) 石谷風 70

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：13 行

參考：『晉魏隋唐殘墨』、安徽美術出版社、1992 年、70 頁

(12) 石谷風 71

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：4 行

參考：『晉魏隋唐殘墨』、安徽美術出版社、1992 年、71 頁

(13) 杏雨書屋羽 19

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：42 行

(14) 杏雨書屋羽 71

R：(大目乾連冥間救母變文)

首題：闕

尾題：闕

存：102 行

(15) P.2249 R：大般若波羅蜜多經卷第二三三

V：(習字斷片「大目乾連」、「往生淨土經」、「開蒙要訓」、(雇男契書)、(落書「太公家教」、「王梵志」題目)、悉達太子修道因緣

識語：壬午年正月一日慈惠鄉百姓康保住(雇男契書)(922年?)

寫成年代：922年前後。

參考：題名 1 行。

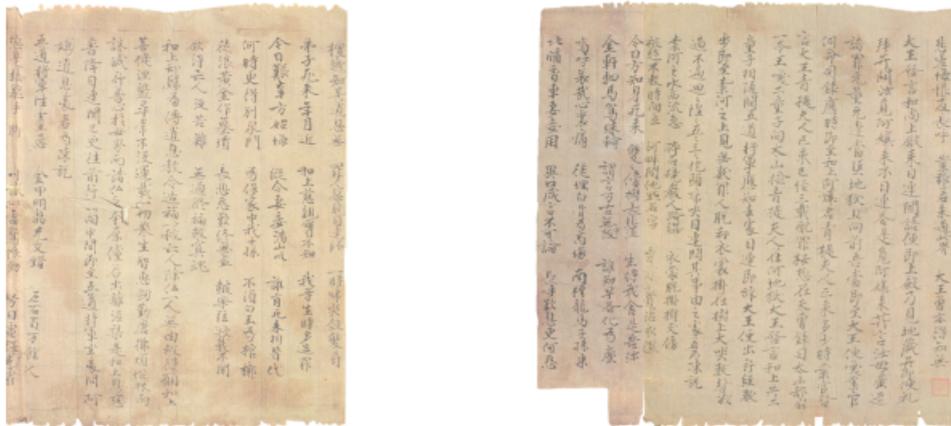
現在、『大目乾連冥間救母變文』系統の寫本と確認されるのは以上の 15 点であるが、このうちの (15) は題名のみで本文の記載はない。

これらを詳細に比較することによって、幾つかの事柄が明確になる。まず、これらのうちの幾つかの寫本が綴合でき、もと一つの寫本であったと確認できることである。

本文の記載のある 14 寫本のうち、P.4988 と羽 19 が綴合できることについてはすでに指摘が有る。この点については張涌泉氏がしばしば言及されている⁶。

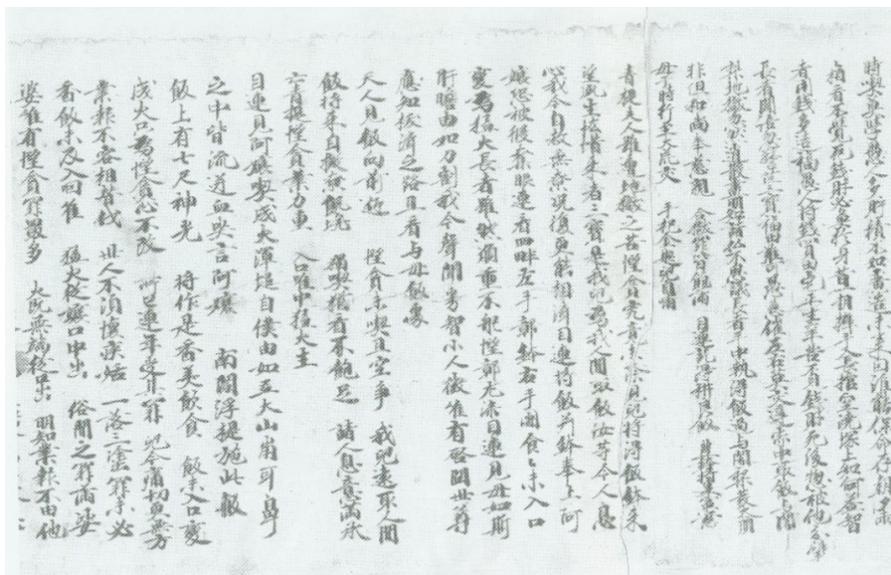
他にも、石谷風本として『晉魏隋唐殘墨』に掲載されている 69 頁、70 頁、71 頁に掲載されている三種の目連變文は、實は元の寫本が裁斷されたものであることがわかる。その順番としては、71 頁に掲載される 4 行が實は 69 頁の後ろの部分を裁斷した部分で、70 頁に掲載される部分はさらにその後ろの部分となる。寫眞にはその前後は寫されていないので、全長は不明であるが、圖録で見ると 70 頁の左右兩脇にはそれぞれ白い背景が見えている部分が有り、兩側が裁斷されているものともみられる。71 頁で見られるように「北牖香車妻妾用。異口咸言不可論，長呼嘆息更何怨。」の一行の後ろは明らかに裁斷された跡が見られることから、日本の手鑑、古筆切れのように短く裁斷されていると推測される。

⁶張涌泉「敦煌變文整理作業の展望」、『唱導、講經と文學——第 2 回東アジア宗教文獻國際研究集會報告書』、廣島大學敦煌學プロジェクト研究センター編、2013 年、355-367 頁。



石谷風本（左から『晉魏隋唐殘墨』70頁と71頁+69頁部分）

またこの他にも、BD04085（北京8445、麗85）の後ろにBD03789（北京8443、霜89）が接續することが確認される。この北京8443は變文では珍しい「二卷本」の變文であり、數日かけて講じられる講經、俗講との関係が考えられる興味深い變文である。ただ、BD03789のみでは斷卷で狀況が判りにくかったのであるが、BD04085と綴合されることにより、「二卷本」の狀況がより分かりやすくなったと考えられるのである。



中國國家圖書館藏 BD04085 + BD03789

さらにこれら石谷風藏の3点およびBD04085 + BD03789の2寫本は、書體など寫眞より見た狀況から杏雨書屋羽71とともに極めてよく似た特徴を示しており、

同一の寫本であった可能性が指摘でき、「二卷」本の變文の全體像の復元に迫ることができるのである。

これらの寫本が同一の寫本であったとする推測は、他の『大目乾連冥間救母變文』寫本と誤字、脱字、遺漏、加筆などの比較を行うことによってより明確に説明をすることができる。この點に關しては、次節でほかの問題と併せて詳しく見ていきたい。

第三節 比較對照の結果と書き換えの狀況

まず、これらの寫本を對照して氣づく點は、『大目乾連冥間救母變文』系統の寫本の記述は寫本間での異同が少なく、佛傳故事類で見られたような大幅な書き換えが見られないことである。これらの寫本の識語に見られる書寫年代では、最も古いものがS.2614の「貞明七（921）年」、新しいものはBD00876の「太平興國二（977）年」で、70年以上も大きな書き換えが見られないことになる。音通による假借文字のほか誤字までも踏襲されている箇所があり、10世紀初めのころまでには定式化されて流通していたことを知ることができる。他の敦煌の講唱體寫本ではこのようなケースは稀で、他の講唱體よりも早い時期に定式化され廣まったことが考えられる。

以下に、細部における狀況について、音通による假借字や誤記、加筆や遺漏の狀況から各寫本の關係を數點に分けて見てみたい。

（一）すべての寫本を通じて同じ誤記が見られること。

すべての例を擧げることにはできないが、例えば前半の部分では、以下のような例が見られている。

尓時世尊報目連曰：「汝母已落阿鼻，見受諸苦。汝雖位登聖果，知欲何爲。若非十方衆僧解下（夏）脱之日，已（以）衆力乃可救之。

（P.3485のみ「下」字の後ろに「勝」字あり。）

「已」字はしばしば「以」の代わりに充てられる字であるが、「下」字は夏安吾を指す「夏」とするべきで、音通による當て字であり、該當部分を記載する敦煌本の全ての寫本が同様の誤記を踏襲しているのである。

また後半の部分でも、以下のような現存寫本に共通する誤記が見られる。

目連見母却入地獄，切骨傷心，哽噎聲嘶，遂乃舉身自撲，由（猶）如五太山崩，七孔之中皆流迸血。良久而死，復乃重甦，兩手按地起來，政

頓衣裳，騰空往至世尊處。

（「却入地獄」の句のみ異動有り。BD04085 + BD03789は「地獄」の2字なし、P.2319は「却入地獄」とする。）

「猶如」は、「由如」と書かれることは多いが、「政頓」は「整頓」と校すべき字である。

こうしたことは、敦煌本に残されるすべての寫本（少なくとも現存するすべての寫本）の祖本が同じであったことを意味している。この時代に敦煌に存在したすべての文獻がここにあると断定できるわけではないのであくまでも推測の域を出ないが、敦煌のほかの講唱體に先んじて定式化されていることからみると、あるいは外部ですでに定式化された『大目乾連冥間救母變文』が存在し、それが敦煌に流入して流行したとみるのが良いのかもしれない。

長文の韻文を挟むいわゆる講唱體變文は、筆者がかつて行った變文寫本の調査結果などから、少なくとも敦煌においては10世紀の初めころ流行し始めたもので、類書や故事略要本などを基にして、當時宗教儀禮の中で流行していた讚美歌、淨土讚などを法會の次第に合わせて組み立て作られていったものであることが明らかになっている。その具体的な例では、『悉達太子修道因緣』などの佛傳故事變文類が最も寫本が多く残されているのでその變化の狀況を把握しやすく、920年代頃から徐々に變化して定式化し、佛教儀禮に用いる押座文、讚文などを取り入れ、また挿入する位置を變えつつ發展し、10世紀半ばころになって『太子成道經』という「經」の名をつけた定型が完成したことがわかっている。また同じ目連の故事でも、10世紀後半にかけて『孟蘭盆經講經文』、『目連變文』、『目連緣起』のような様々なバリエーションの講唱體變文が残され、BD04108（北京8719、水8）のような變文作成中の稿本が見られるなど、敦煌において變文が作成されたことが知られている。

そのような敦煌での講唱活動が行われる中で、このような敦煌での流行の最早期にはすでに定式化していた『大目乾連冥間救母變文』が敦煌にもたらされたという事實から、敦煌以外でもこの時代には同様の講唱文學が流行していたことがわかり、また敦煌外部でも淨土讚を組み合わせた形で講唱體が發展しつつあったことが確認できる譯である。

（二）二系統に分けられる可能性。

上に見てきた前提で、さらに詳細に對照させてみると、細かく言えば、石谷風本、羽71、BD04085 + BD03789の三種と、その他のS.2614などのグループとが大きく二系統に分けられることがわかる。

例えば、石谷風本、羽 71、BD04085 + BD03789 のそれぞれと、他の系統を比べた場合、例えば石谷風本と他の系統では以下のような違いが見られている。

石谷風本	S.2614 他
大王啓言和尚上殿來，目連聞語便即上殿，乃見地藏菩薩，即便禮拜。菩薩問：「汝覓阿孃來不？」	目連言訖，大王便喚上殿，乃見地藏菩薩，便即禮拜。「汝覓阿孃來？」

次に羽 71 で見てみよう。

羽 71	S.2614 他
目連承佛威力，騰身向上，急如風箭。須臾之間，卽至阿鼻地獄。空中且見五十箇牛頭馬頭，夜叉羅刹，身如劍樹，口似血盆，聲如雷鳴，眼如掣電，上向天曹當直。逢著目連，遙報言：「和尚莫來，不是好道，此是地獄之路。西邊黑烟之中，惣是獄中毒氣，吸著，和尚化爲粉碎。	目連承(承)佛威力，騰身向下，急如風箭。須臾之間，卽至阿鼻地獄。空中 見五十箇牛頭馬腦，羅刹夜叉，牙如劍樹，口似血盆，聲如雷鳴，眼如掣電，向天曹當直。逢著目連，遙報言：「和尚莫來，此間不是好道，此是地獄之路。西邊黑煙之中，惣是獄中毒氣，吸着，和尚化爲灰塵處。 (「此間」、P.2319 は「此」字なし。)

最後に BD04085 + BD03789 と他系統を比較すると以下ようになる。

BD04085 + BD03789	S.2614 他
目連行至城中，次第訖飯，到長者門前。見非乞飯，盤問逗留之處：「和尚且齋時已過，食時已過，訖飯將欲何爲？」目連啓言	目連辭母，擲鉢騰空，須臾之間，卽到王舍城中，次第乞飯，行到長者門前。長者見目連非時乞食，盤問逗留之處：「和尚且齋已過，食時已過，乞飯將用何爲？」目連啓言。(P.2319 は「食時已過」の句なし。)

このような例は、他にも数多く見られるが、以下は省略する。

以上のように微細ではあるが、強いて言えば二系統に分かれて流布したとみることができるのである。ここで、前章で取り上げた綴合について戻ってみると、先に述べた書體の類似に加えて、こうした S.2614 等の系統とは異なるという共通点もまた、これらの寫本が同一であったとの假説を証明するための一證據となるのである。

なお、ここでは取り上げなかったが P.4988+羽 19 もまた石谷風本などに近い特徴が見られ、かつ S.2614 等の系統とも近いという、兩系統の中間的な様相を見せている点もここに一應指摘しておきたい。

では、これらの何れの系統がより外來の祖型に近いか、つまり外來の可能性はあるかという問題が残るが、この点については、現時点では筆者は石谷風本等の

系統が古い形を残しているものと考えている。なぜなら、もう一つの系統の中で、「貞明七（921）年」の識語を残し、かつ誤字等も他本と比べて比較的少ない最早期と見られている S.2614 は、實は「受罪之人仍未出」から「目連悶絕僻 [地]，良久氣通，漸漸前行，即逢守道羅刹問處」の計 6 行分の記載が漏れていて、後に寫本を切って一紙を継ぎ足して書き加えているのである。敦煌に現存する全寫本から見ても、この部分を残すのは明らかに後代に寫された P.2319 以外には羽 71 にのみこの記載が残されているのである。

（三）韻文を省略する P.2319 の問題。

S.2614 と同系統ではあるが、韻文部分を大きく省略し、かつ本文にも若干手が加えられているのが P.2319 である。

P.2319 は冒頭の題目の下に「其偈子，每械三兩句，後『云云』是…」との識語が残されている。この識語の意味は、當初極めてわかりにくく感じるが、寫本全體を読み解けばその意味は明らかで、『大目乾連冥間救母變文』の長い韻文を大きく削除、整理しており、その韻文の末尾には省略を意味する「云云」の句が記されており（中には韻文の省略されていない箇所にも記されている例もあるが）、この識語では、その本文中の韻文が三、四句に抄録されていることを説明するものである。この P.2319 は S.2614 よりは後の文獻と見られ、次章にも言うような定式化された後の寫本であるとみられるので、抄録本であることを明示するためにこの文句が書かれたのであろう。ちなみに、誤記や加筆、遺漏などから見ても、この寫本は S.2614 以降、他の寫本が作られていく過程では比較的早い時期の寫本ではないかとみられる。

なお、ここで一つ注目しておきたいのは、この變文中では當時の人物に據って韻文部分が「偈」あるいは「偈子」と稱されていたことを知り得ることである。「偈」とは梵語 *gāthā* の音譯語で、伽陀とも音譯される。佛の教えを韻文で説いたもので、漢譯では頌、或いは詩とも譯されるものである。本來はその文體には規則性があったが、變文の流行し始めた 10 世紀頃は、敦煌ばかりではなくほかの地域においても淨土系の五會念佛法事とともに讚文の歌唱が流行しており、まさにその讚文もまた偈とよばれるようになっていたのである。こうした點から考えると、變文で歌われていた韻文が、五會念佛法事などで歌われる讚文から發展したとする筆者の考えを證明してくれる資料の一つということになるのである。

この法事で用いられる讚文は、代宗から徳宗時代に活躍した法照のころには、韻や平仄を整えた盛唐以降の詩の形式に合わせて作られるようになったことは、『淨土五會念佛誦經觀行儀』、『淨土五會念佛略法事儀讚』に残される多くの讚文などから見ても明らかである。そして、實際の儀禮に合わせるよう加工され、儀禮

の初めの「押座」の作法で歌う押座文などとしても使われたことは筆者もすでに述べたことがある。時に民間では「梵唄」とも同じものとして理解されていたようで、ロシア藏Φ109では「押座文」の題名の下に「作梵而唱（梵〔唄〕として歌え）」との注記が見られていることはよく知られている。

このように考えると、變文中の韻文も、口頭傳承等の中で變化しつつしだいに定式化されたと考える中で、原型となる韻文が如何に作られたのか、流布されて書き換えられる以前は文體を整えて作られていたのではないかとの考えに至る。次節では、『大目乾連冥間救母變文』の韻文の文體分析から、これらの韻文が作られた過程について考えてみたい。

第四節 『大目乾連冥間救母變文』中の韻文と文體

『大目乾連冥間救母變文』の韻文部分は膨大なので、ここでは初めの韻文部分を例に取り上げて分析しておきたい。

「二四不同二六對」、「一三五不論」などによって、偶數句のみの平仄をそれぞれ○と●で表したのが以下である。

①×羅卜自從父母沒，禮泣三周復制畢，聞樂不樂損形容，食旨不甘傷筋（筋）骨。
（沒、畢、骨は入聲）

②×聞道如來在鹿苑（苑），一切人天皆憮恤，我今學道覓如來，往詣雙林而問佛。
（恤、佛は入聲）

③△尔時佛自便逡巡，稽首和尚兩足尊，左右摩訶釋梵眾，東西大將散諸神。
（神は眞韻、尊は平聲元韻）

④○看（胸）前萬字頗黎色，項後圓光像月輪，欲知百寶千花上，恰似天邊五色雲。
（輪は眞韻、雲は文韻）

⑤△弟子凡愚居五〔欲〕，不能捨離去貪嗔，直爲平生罪業重，殃及慈母入泉〔門〕。
（嗔は眞韻、泉は先韻。門は元韻）

⑥×只恐無常相逼迫，苦海沈淪生死津，願佛慈悲度弟子，學道專心報二親。
（津、親は眞韻）

⑦△世尊當聞羅卜說，知其正直不心邪，屈指先論四諦法，後聞應當沒七遮。
（邪、遮は麻韻）

⑧△縱令積寶凌雲漢，不及交人鬻出家，恰似盲龜遇浮木，由如大火出蓮花。

炎○炎○火○宅○難○逃○避○， 滔○滔○苦○海○闊○無○邊○。 (家、花は麻韻。邊は先韻)

⑨○直○爲○眾○生○分○別○故○， 如○來○所○已○(以)立○三○車○。 佛○喚○阿○難○而○剃○髮○， 衣○裳○變○化○作○袈○裟○。
(車は麻韻、袈は歌韻)

⑩ 登○時○證○得○阿○羅○漢○。 後○受○婆○羅○提○木○叉○。 羅○卜○當○時○在○佛○前○， 金○爐○怕○怕○起○香○煙○，
六○種○瓊○林○動○大○地○， 四○花○標○樣○葉○清○天○。 千○般○錦○繡○補○(鋪)床○座○， 萬○道○珠○幡○空○裏○
玄○(懸)○，
佛○自○稱○言○我○弟○〔子〕， 號○曰○神○通○大○目○連○。 (又は麻韻、前、煙、天、玄、連は先韻)

○平仄の組み合わせが合っているもの

△：平仄が合わない文字が2字以内のもの

×：平仄が合わないもの

一見して、四句で換韻しており、平聲の麻韻と歌韻、先韻で押韻するものが多く、近體詩に近いもののようにも見える。

ただ、①、②では入聲で押韻し、平仄の組み合わせも全く合わないが、仄聲を多く当てている點が逆に特徴的である。これにより、暗く低い韻律となるのであるが、これに類する韻文、讚文に、マニ教徒が使用したとされる敦煌本『下部讚』があり、また、變文でも異教徒との法術争いを主題とする『降魔變文』に多く見られる韻律であるという點は興味深い。こうした點から、この句が後で意圖的に書き加えられたものと假定すると、本來は「尔時佛自便逡巡，稽首和尚兩足尊，左右摩訶釋梵衆，東西大將散支(諸)神。」に始まる經典などの書き出しにも近い韻文であったと考えられ、初めの句として自然な形のように見えるのではないだろうか。

このように、後から加えられたり、書き換えられたりした句があると推定して改めてみると、⑧や⑩のように、句數や韻が合わない部分を考えるうえでも参考になると思われる。例えば、⑧では「炎炎火宅難逃避，滔滔苦海闊無邊，」の句が講唱の場での誇張や、追加説明として後で加えられたものと考えれば、本來的には、當時において人々が朗讀するときなどに既に慣れ親しんでいた韻律に合わせて作られていたものと理解することができるのではないか。

⑩の部分は、初めの4句と次の4句ともに平仄が合っているようであり、初めの4句では韻が揃わない。それでいて、後ろの6句では「二四不同二六對」として先韻を韻としている句が多いのは偶然とは思われない。やはり何らかの後の加工が考えられるのである。

こうした、韻文の書き換えによる平仄の變化(亂れ)は、敦煌本では淨土讚などの讚文類にも多く例を見つけることができる。本來は精緻に作られた韻文が、平

仄の効果があまり表れない歌唱あるいは講唱という實用の中で書き換えられることも自然なことではないだろうか。

第五節 小結

本稿の『大目乾連冥間救母變文』寫本の調査によってわかったことは以下の數點である。

(一) 今日知られている 15 點の寫本のうち、幾つかの寫本が綴合でき、またあるいは同一の寫本であったことを確認できる。このうち、安徽省の書家でもある石谷風が黃賓虹の紹介で方子才から購入したとされる 3 點の『大目乾連冥間救母變文』斷簡が⁷、同一の寫本から古筆切れのように裁斷されたものであること、そしてそれと杏雨書屋本羽 71 と中國國家圖書館藏本の 2 點がもと同一の寫本であったことを考えると、李盛鐸あるいはその家族がここに關っていたことが想像され、外部に流出した部分には古書肆から觀賞用の古筆切れとして裁斷され、分散して流出したという悲しむべき経緯を読み解くことができる。

(二) 文字を對照表により詳細に比較することにより、『大目乾連冥間救母變文』の系統が、敦煌での講唱體變文流行の初期に、すでに整理された形で外部からもたらされた可能性が高いことを確認できる。具體的には、S.2614 寫本には 921 年の識語が見られており、10 世紀の初めころにはすでに定式化された講唱體文獻となっていたことを表しているのである。敦煌ではそれに並ぶ時代の定式化された講唱體文獻變文はみられず、敦煌で流行した最早期の講唱體變文と見ることができるのである。こうしたことは『本事詩』に白居易と張祜の『長恨歌』にまつわる會話の中で「目連變」と比較する記述が見られることから⁸、目連の變文がすでに中土において廣まっていたとみられるわけで、そのうちの一つが敦煌にもたらされて、敦煌での流行したものと見ることができるのである。『大目乾連冥間救母變文』に見られるような、長文の韻文を挟む講唱體變文は、他の變文寫本などから見て、敦煌では 10 世紀の初めによく流行し始めたもので、『悉達太子修道因緣』、などの佛傳故事變文類では、920 年代に見られる寫本あたりから、徐々に佛教儀禮の讚文などを取り入れつつ變化して 10 世紀半ばころになってようやく『太子成道經』という形式にまとめられたことがわかっている。同じ目連の故事でも、10 世紀後半にかけて様々なバリエーションの講唱體變文が敦煌において作成され

⁷石谷風『魏晉隋唐殘墨』「前言」、安徽美術出版社、1992 年。

⁸『本事詩』卷第七：「張（祜）頓首微笑，仰而答曰：「祜亦嘗記得舍人目連變。」白（居易）曰：「何也？」祜曰：「『上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見。』非目連變何邪？」遂與歡宴竟日。」

たことがわかる。このように見ると、『大目乾連冥間救母變文』がもたらされたことによる敦煌での講唱體變文流行の様相を推測することができるのである。なお、この時代には、同じように浄土系の讚文をとまなう十王經類が、やはり改變を経ながら經典化されていく時代でもある。様々な語り物や俗人を対象とする佛教儀禮から、藝能的エッセンスを抽出しながら徐々にまとめられ經典化されていくという、この時代の一つの特徴でもあるようである。単純に考えれば、政治的あるいは宗教的に規範化が強化される時期にこうした經典化と目録整理が行われるわけだが、この時代にいかなる作用が働いたかについては別稿でまた論じてみたいと思う。

(三) また、こうした敦煌での講唱體の流行の中で、一旦は規範化、經典化されている『大目乾連冥間救母變文』が、使用の中で偈文を加筆したとみられる部分、あるいは逆に省略型が発生していることがわかり、(二)とは逆の經典からの改變という方向が現れている。この点については、本稿では問題提起に留め、(二)とともに別稿で論じたい。ただ、ここで言えることはこうしたことは中土での独特な經典の扱われ方であるということである。こうした經典を改變することへの抵抗感の希薄さは、經典の略要本を作成する行爲とも繋がりを感じる。

ハルオ・シラネ氏はかつてこのような語り物文學が文面化され「定式化」していく過程を、カノン化（聖典化）として論じたことがある⁹。ただ、敦煌の説話文獻からこのような経緯を読み解くと、シラネ氏の言うような日本や歐米の文學とは異なる部分が見られていて興味深い。漢字漢語文化圏の場合、王朝が變わることにより、宗教的意圖よりも政治的意圖を中心にたびたび規範が改められ書籍が整理される。そうした中で、膨大な書籍を検索するなどの目的から、規範化された文獻からの内容の抽出により資料集、類書のような略要本が作られ、それらの略要本からまた口頭傳承などを経てまた成書し、規範化を受けるといった傳承の繰り返しが存在するともいえる。

(四) 『大目乾連冥間救母變文』が、敦煌にもたらされた時にはすでに定式化していたものであった可能性についてはすでに(一)でも述べたが、それ以前の成立の過程を検討してみると、その韻文部分にはその原型として押韻、平仄まで整えた近體詩がもととなっていた可能性が指摘できる。口頭による講唱のために、それが次第に加工されて後の形になったものとわかるのである。

以上のように、改めて詳細に『大目乾連冥間救母變文』を検討すると、まだまだ様々な問題を議論できることがわかる。中でも重要なことは、冒頭にも言うよ

⁹ハルオ・シラネ『越境する日本文學研究 カノン形成・ジェンダー・メディア』、勉誠出版、2009年。

うな、實は變文が「生きた文學」の軌跡として様々な表情を見せているということ、如何に理解するかということと、中國王朝の變遷の中で時として起こる規範化、經典化を文献の繼承の中で如何に捉えるかということではないかと思う。また、こうした觀點に據り初めて變文の本來の姿を見ることができるのではないだろうか。

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)

日本における初期敦煌通俗文學研究*

高井龍

序

今を遡ること凡そ百年、敦煌通俗文學に關する初めての論考が發表された。狩野直喜「支那俗文學史研究の材料」¹である。これは、一九〇〇年に敦煌文獻が發見されてより十六年後、一九〇九年に田中慶太郎「敦煌石室中の典籍」²が發表されてより七年後にあたる。狩野の論考が斯界における濫觴としての意義を有することは周知と言って差支えないだろう。だが、その成果が一九二七年に發表された青木正兒「敦煌遺書「目連緣起」「大目乾連冥間救母變文」及び「降魔變押座文」に就て」³、及び倉石武四郎「「目連變文」紹介の後に」⁴へ引繼がれることで、日本における敦煌通俗文學研究の礎が築かれた意義は、未だ十分には顧みられていない。本稿は、「支那俗文學史研究の材料」が發表されてから百年を迎えるにあたり、上記三論文の繋がりに着目することにより、日本における初期敦煌通俗文學研究史を再考するものである。そのために、日本の中國學を牽引した彼等が當時いかなる視座によって敦煌通俗文學文獻を見つめていたのか、また敦煌通俗文學研究によって何を目指したのかについて考えるとともに、日本の敦煌文學研究の礎を築いた彼等の相互の關心と見解の相違についても明らかにしていきたい。

第一章では、狩野直喜「支那俗文學史研究の材料」を取り上げる。狩野と敦煌學については既に先學による指摘があり⁵、本稿も多くそれらに負ったことをここ

*本研究は JSPS 科研費 15J00325 の助成を受けたものである。また本稿執筆にあたり、「2015 中國中世寫本研究夏期大會」（於：京都大學人文科學研究所北白川分館二階會議室、2015 年 8 月 8 日）にて諸先生方より御教示を賜った。ここに厚く謝意を表す。

¹『藝文』第 7 年第 1 號、1916 年、104-109 頁。『藝文』第 7 年第 3 號、1916 年、95-102 頁。後に、同『支那學文叢』（みすず書房、1973 年）に再録。

²『燕塵』第 2 年第 11 號、1909 年、8-13 頁（執筆名は救堂生）。

³『支那學』第 4 卷第 3 號、1927 年、123-130 頁。後、「敦煌本佛曲三種に就いて」と改題し、同『支那文學藝術考』（『青木正兒全集』第 2 卷、春秋社、1970 年）に再録。

⁴『支那學』第 4 卷第 3 號、1927 年、130-138 頁。

⁵神田喜一郎「狩野先生と敦煌古書」『東光』第 5 號、1927 年、42-50 頁。後に、同『敦煌學五

に述べておく。ここでは、狩野が敦煌通俗文學文獻のいかなる點に着目していたのか、また當時の時代背景との関係を見ていく。それとともに、當時狩野と深い交流のあった王國維との関わりを通して、狩野における敦煌研究の位置についても一考する。続く第二章では、青木正兒「敦煌遺書「目連緣起」「大目乾連冥間救母變文」及び「降魔變押座文」に就て」を取り上げる。その中で、青木と狩野の見解の近似性、及び青木の着目した通俗文學の特徴とその文學觀を見ていく。第三章では、倉石武四郎「目連變文」紹介の後に」を取り上げる。この論考の中で注目されるのは、倉石が他の二者とは異なる角度から敦煌通俗文學文獻を見つめている點である。特に、佛教への積極的な言及は大きな特徴といえる。他にも、内藤湖南の見解を引いて變文に言及する場面もあるが、そこにはこれまで正しく理解されてこなかった個所もある。これらの問題を取り上げて、敦煌通俗文學及び中國通俗文學に對する倉石と青木との立場の相違についても考察を加える。以上より、狩野・青木・倉石の論文が、日本における初期敦煌通俗文學研究にどのような足跡を残したのかを見ていきたい。

第一章 狩野直喜「支那俗文學史研究の材料（上・下）」

狩野直喜は、一九〇六年の京都帝國大學文科大學開設に伴い、同大學教授となった。その數年後、敦煌文獻の發見が日本に傳わり、京都に敦煌熱が廣がる中、一九一〇年に北京で敦煌文獻を實見調査する機を得、更に一九一二年から一九一三年にかけてはヨーロッパで敦煌文獻を實見調査するに至る。そして、特にヨーロッパでの成果を踏まえて執筆されたのが、「支那俗文學史研究の材料（上・下）」であった。それでは、敦煌通俗文學研究として國內外を通じて嚆矢となるその論考にはどのような特徴が見出されるのか。筆者は、文學史と通俗文學の研究、及びその時代背景に着目し、該文の特徴と意義を見ていきたい。

狩野は、敦煌通俗文學文獻の發見が中國文學史の理解に資することを強く意識していた。該文執筆目的もそこにあることは既にその論題に明らかだが、該文中の以下の二つの文章からも確かめられる。

十年』(二玄社、1960年)に再録。嚴紹盪「狩野直喜和中國俗文學研究」『學林漫錄』7集、中華書局、1983年、142-152頁。狩野直禎「狩野直喜」江上波夫編『東洋學の系譜』、大修館書店、1992年、97-107頁。榮新江「狩野直喜與王國維——早期敦煌學史上的一段佳話」『敦煌學輯刊』2003年2期、123-128頁。後に、同『辨偽與存真——敦煌學論集』(上海古籍出版社、2010年)に再録。日本語譯は「狩野直喜と王國維——初期敦煌學史の一美談」高田時雄編『草創期の敦煌學』、知泉書館、2002年、47-55頁。高田時雄「支那語學支那文學・狩野直喜」礪波護・藤井讓治編『京大東洋學の百年』、京都大學學術出版會、2002年、3-36頁。

唯私が此鈔本（敦煌文獻を指す——高井補）に對して尤興味を感ずる理由は、それが唐末か五代に書かれたものであることで、換言すれば之によって、唐末若くは五代に元明以後の俗文學の根芽が已に出來て居た事が分るからである。（「支那俗文學史研究の材料（上）」104-105頁）

要するに私が言はんと欲する所は支那の俗文學は元明清の三代に戯曲とか小説とか澤山出來て居るけれども、其實唐末五代に已に萌芽を發し、宋に至りて漸く流行したものが元に至りて一段の進歩をなしたものだと思ふので、私の前に擧げた鈔本若くは刻本は其臆測に證據を供するものと信ずるのである。（「支那俗文學史研究の材料（下）」102頁）

當時、中國通俗文學の起源は宋代にあると考えられていた。それは、狩野も該文中に引く明・郎瑛『七修類稿』卷第二十二に記された「小説起宋仁宗。」という文句に依據した見解である。仁宗の在位は西曆一〇二二年から一〇六三年にあたることから、唐末から五代に書かれた敦煌通俗文學文獻は、中國通俗文學の起源が從來の理解よりも一世紀以上遡り得ることを示したのである。

さて、本稿がここで着目するのが、文學史という考え方である。それは、日本においては明治以降、西洋文學の影響を受けてから始まったものであった。日本における文學史研究の嚆矢は三上參次・高津鋤三郎『日本文學史』（金港堂、1890年）とされる。先行研究と重複する箇所もあるが、緒言に記された該書の執筆目的をここに引用する。

著者二人曾て大學に在りし時、共に常に西洋の文學書を繙きて、其編纂法の宜しきを得たるを嘆賞し、また文學史といふ者ありて、文學の發達を詳かにせるを觀、之を研究する順序の、よく整ひたるを喜びき。之と同時に、本邦には未だ彼が如き文學書あるあらず。また文學史といふ者もなくして、本邦の文學を研究するは、外國の文學を研究するよりも一層困難なることを感ずる毎に、未だ曾て、彼を羨み、此を憐み、如何にもして、我國にも彼に劣らざる文學書、また彼に譲らざる文學史あらしめんとの慷慨の念、勃然として起らざる事無かりき。（緒言 1-2頁）⁶

ここに、文學史という考え方が西學の影響を受けたものであること、及びそれが「文學の發達を詳かに」するものであることが明記されている。それとともに、西洋に肩を並べようと意氣込む兩著者の姿が窺われる。このようにして日本に紹介

⁶この文章は既に次の論考において着目されている。川合康三「今、なぜ文學史か——序にかえて」川合康三編『中國の文學史觀』、創文社、2002年、3-27頁。

された文學史という考え方とその研究は、間もなく中國文學研究へも影響を與え始める。十九世紀末頃より古城貞吉、兒嶋獻吉郎、藤田豊八等によって、中國の文學史が書かれ始めていったことは良く知られたところである。また笹川種郎『支那小説戯曲小史』（東華堂、1897年）をはじめ、通俗文學へ目を向けた著作も出てきている⁷。狩野の敦煌通俗文學研究の成果もまた、このような時代の流れのを受けたものと位置づけられる。このような文學史への意識の高まりが一過性のものではなかったことは、現在に至るまで文學史に關する研究が様々な角度から繼續されていることから贅言を要しまい。

一方、狩野は該文の冒頭で従來の中國文學研究の傾向を述べ、中國の通俗文學が長らく價值なきものと見做されてきたことを指摘し、「近年支那でも又我國でも俗文學の方面に就き研究をなす氣運が生じてきた」（「支那俗文學史研究の材料」（上）104頁）と述べる。中國においては、通俗文學の類が長きに亙って蔑視されながらも、實際には士大夫にも廣く受容されていたのであり、彼らは公の場や文章において通俗文學に言及することを極力慎んだだけであった⁸。この問題に關する狩野の見解が讀み取れる文章がある。

ここに注意して置くが、然らば此れ等（元の雜劇、『水滸傳』『三國志』等——高井補）の小説・戯曲を輕蔑して、全く之れを讀まざるやと云ふに決して然らず。支那人は表裏ある人間なり。表には士君子の讀むべからざるものとして、口に排斥しながら、裏面に於いては殆んど之れを愛讀せざるものなし。（…中略…）支那文學には一方嚴格なる經學の反動として、此れ等の俗文學あり。之れを愛讀する者は隨分多けれども、讀者自身は娛樂の爲めに讀むものにして、文學として價值付けて之れを讀む者は殆んどなし⁹。

このような通俗文學への意識は日本における中國文學への向き合い方にも影響を與えていた。日本においても、中國の通俗文學は廣く受容されながら、その文學的價值が公に認められ、また議論されることは長らくなかったのである。しかし、通俗文學への關心の高まり、特に小説への意識の高まりは明治には既に始まっていた。そして、狩野もまた西洋の文學觀を積極的に受容していた學者の一人であつ

⁷西上勝「人情の探求と小説史の構築——笹川種郎『支那小説戯曲小史』をめぐって」川合康三編『中國の文學史觀』、創文社、2002年、225-256頁。参照：杜軼文「笹川臨風（種郎）の中國文學研究」『二松學舎大學人文論叢』第80輯、2008年、125-144頁。

⁸近代における知識人の様子については次の論文に詳しい。大木康「通俗文藝と知識人——中國文學の表と裏」神奈川大學中國語學科編『中國通俗文藝への視座（新シノロジー・文學篇）』、東方書店、1998年、27-51頁。

⁹狩野直喜『支那小説戯曲史』「支那小説史」、みすず書房、1992年、4頁。

た¹⁰。従來の文學觀では拾い切ることのできない通俗文學資料の研究を進めた背景がここに窺われよう。ただ、上掲引用文からも分かるように、通俗文學への關心が西洋の文學觀の影響であることは確かながら、狩野が近代以前の中國における通俗文學の位置を強く意識していたことは、踏まえておいて良いだろう。

ところで、一九一〇年代には、鹽谷溫が東京帝國大學文科大學において通俗文學の講義をしており、その内容は『支那文學概論講話』（大日本雄辯會、1919年）として出版され、幾度も版を重ねるに至った。該書の成立について、その序言に次のように書かれている。

本是れ僅々六回の口演に過ぎざれば、到底直に之を世に公にするに足らず。是に於て修正増補すること一年有半、要は主として戲曲小説の發展を敘述し、以て我が支那文學界の缺陷を補はんと欲するに在り。（序言2頁）

ここには舊來の文學觀では重視されてこなかった戲曲や小説を中心に文學史を語らんとしたことが明記されており、當時鹽谷が抱いていた通俗文學への關心の高さが読み取れる。これが狩野の論考とほぼ同時代であることを踏まえれば、そこに一つの時代の流れがあったと言える。附言すると、該書には既に「支那俗文學史研究の材料」への簡単な言及がある。慎重を期してか、敦煌文獻については安易な論述や批評を避けた文章にも、狩野の論考を紹介し、併せて「誠に支那俗文學史研究の材料として極めて貴重なる発見であります。」（上掲書466頁）との一言が添えられている。當時の識者が有した敦煌通俗文學文獻に対する關心の一端を窺せるものと言える。

次に、狩野の敦煌通俗文學研究の内容を見ていく。ここではまず、狩野が該文中に取り上げた寫本を、現在通行している寫本番號によって示す¹¹。

S.2630「唐太宗入冥記（擬）」

S.133「秋胡變文（擬）」

S.406「茶酒論」

P.3213「伍子胥變文（擬）」

S.2204「董永變文（擬）」

¹⁰注5 高田論文。

¹¹「茶酒論」と「秦婦吟」には複数の寫本があるが、狩野の翻刻箇所が確認できる寫本であること、及び誤字脱字のあり方（または文字の一致）が狩野の翻刻と同じであることに着目し、該文に取り上げられた寫本を推定した。また「秦婦吟」については、狩野が眞題と記年を把握していないため、狩野の閲覽した寫本には眞題も記年もなかったと考えられる。なお、ここに挙げた寫本の他にも「季布歌」を實見したことへの言及がある。

S.5476「秦婦吟」

第一に取り上げたS.2630「唐太宗入冥記（擬）」については、その内容が『西遊記』中の一節に近似することに着目し、その起源が唐末にまで遡り得ることを指摘するとともに、『水滸傳』等に見られる“唱諾”という表現が既に見られることに着目している。S.133「秋胡變文（擬）」の考察においても、劉向撰『列女傳』、劉宋・顔延之の秋胡詩、元・石君實の戯曲「秋胡戲妻」との関係を指摘するとともに、“辭母了”等の当時の俗語表現に着目する。そして、P.3213「伍子胥變文（擬）」を紹介する際には、その文句が後世の小説に用いられる文句と大いに類似していることを指摘する。以上の「支那俗文學史研究の材料（上）」に續いて、「支那俗文學史研究の材料（下）」では、まず韻文體の文獻を取り上げ、後世の彈詞との近似性を指摘して後、S.2204「董永變文（擬）」を取り上げる。董永の故事については、『太平御覽』の同故事を引きながら、その淵源を六朝時代に求め、唐代において敦煌文獻に見られる韻文の小説ができたとの見解を述べる。そしてS.5476「秦婦吟」では、その内容が黃巢の亂に言及していることを受けて、その成立年代を唐末五代と指摘する。これ以降は、宋代以降の諸文獻を用い、また自身の知見を散りばめながら、敦煌文獻に見られる唐末五代の通俗文學が宋代に發展し、更に元・明・清へと繋がっていったことを述べている。

ところで、狩野はそれら敦煌通俗文學文獻が唐末五代のものと述べているが、具體的な記年のある文獻を取り上げてはいない。つまり、S.5476「秦婦吟」を除き、俗語を多用した通俗文學文獻の年代を唐末五代に比定した論據が明記されていないのである。ただ、このことについては、先にも取り上げた『支那小説戯曲史』中に、文字の體裁を奥書のある抄本から比較して考え、また書體に着目することにより、唐末五代と想像したと書かれている¹²。この見解は、その後現在まで蓄積されてきた敦煌寫本研究の成果に照らし合わせて見ても正鵠を射たものと言える。

¹²「猶ほ予は文字の體裁を幾多の奥書あるものによりて比較し考ふるに、恐らくは唐末五代のものたるべしと想像す。若し予が想像にて正しくんば、唐末五代には已に後世小説に類似したる文學ありしことを想像すべし、假りに予の唐末五代なりとの想像が誤りたりとしても、少なくとも宋初にはかかるものありしことを斷言すべし。」注9「支那小説史」、52頁。『列女傳』に見えたる秋胡とか、或ひは二十四孝中の董永とか、或ひは伍子胥などの事を俗語を以つて、小説風に作りたるものなりき。然るに、其の書體より考へて見るときは、何如にも唐末五代頃のものと思はる。」注9「支那の俗文」、161頁。また、狩野直喜『支那學文藪』（みすず書房、1973年）の卷頭に、S.133「秋胡變文（擬）」調査時のノートの寫眞が一部掲載されている。そこには「秋胡二關スル小説體ノ文アリ下二抄出す／均シク唐抄本」と書かれ、本文の翻刻が續く。その本文翻刻上段に、「唐末／五代／唐抄」と書かれているが、それらには削除の如き線が引かれている。後に、敦煌文獻中の通俗文學文獻の年代を唐末五代と位置づけており、その削除の線の意味は明らかにし難いが、狩野が該寫本の年代を九世紀末頃から十世紀頃の寫本と見做した痕跡は窺われる。

また狩野は、閲覧文献數に制限があったとはいえ、北京とヨーロッパで敦煌文献を實見調査したことから、文献の年代や紙についての指摘も散見される。例えば、S.133V「秋胡變文（擬）」について「これも前に挙げたもの（S.2630「唐太宗入冥記（擬）」を指す——高井補）と同じく當時の無學なものが書いたものだから、滿紙訛字を以て充たされ容易に讀むことが出來ぬ。」（「支那俗文學史研究の材料（上）」107頁）とあるように、書寫人物へ目を向けている點も着目してよい。當時、中國通俗文學や中國文學史を研究する氣運が高まっていたとはいえ、十世紀敦煌の無學な者が書いた生の寫本から書寫人物の特徴を導き出して指摘することは、該分野において新鮮な着眼であっただろう。換言すれば、狩野の論考は、敦煌通俗文學研究としてのみならず、中國古寫本研究としての意義も有した論考であったといえる。

以上を踏まえ、更に狩野における敦煌通俗文學研究について、狩野と交流のあった王國維に着目することで、少しく考察を加えてみたい。

狩野と王の交流は、狩野が敦煌文献調査のため北京に赴いた一九一〇年に始まる。當時はまだ十分な文學的意義が認知されていなかった元曲に對して、彼等は共に強い關心を寄せていたことが契機となり、懇意になった。一九一一年の辛亥革命の後には、王は羅振玉とともに渡日し、凡そ五年間京都に滞在したことで、狩野との交流が極めて親密なものとなる¹³。確かに、彼等の交流において、元曲と敦煌學は重要な一面であり、その點における先學の指摘に筆者も異論はない。だがその一方で見落としてならないのは、狩野が儒者として、また清朝考證學の流れを汲む學者として生きたことである。それは王にも通じる特徴であり、狩野の書いた追悼文にも讀み取ることができる。該文には、王の紅樓夢研究や戲曲研究への言及もあるが、それ以上に王の學問への讚辭が表れているのは下記の文章である。

王君の學者としての偉大卓越せる點は、支那の老儒にして初めて爲し得ることを悉く爲し得たるに在り。又後には外國語の出來ることは一切謂はなかつたが、外國の學問を爲せし爲めに、從來の支那の老儒の學問研究方法よりは確實なる研究方法をとつたことに在る。即ち西洋の科學的研究方法を善く理解して之を支那の學問の研究に利用したことで、これは同君が學者として卓越せる所以であらうと思ふ。西洋の學問の影響を受けて漸次、支那學に新しき見解を提出する學者は今日の支那には決して尠くはないが、此の種の支那の新進學者は遺憾ながら支那學の根柢となるべき經學の學殖が薄き嫌があり、又從來の支那の學者は物はよく知つて居つても今日の學問研究方法に通ぜざる爲め、

¹³狩野直喜「王靜安君を憶ふ」『藝文』第18年第8號、1927年、38-45頁。後、同『支那學文叢』（みすず書房、1973年）に再録。

折角骨折つてもそれだけに今日の世界の學者を納得せしむる底の功名なる學術的説述法を爲し得ない。つまり説明が拙いのである。然るに同君は此の兩者の弊が無く、却つて兩者の長所を採つて居る。その點は確にユニツクのことと申さなければならぬ¹⁴。

この文章に着目するならば、狩野の抱いた王への評價は、單に元曲や敦煌通俗文學への關心が一致したという以上に、王が儒者であること、經學を根本に据えながらも新たな西洋の學問へも通曉していたことがあったと考えられる¹⁵。それはまた、狩野自身が、當時學問の在り方が變動する時代の中で獲得していたものである。先に述べた通俗文學への向き合い方は、その一端の表れと言える。このような共通點は、敦煌學における彼等の交流を考えるにあたって注目されて良い。

「支那俗文學史研究の材料」は、敦煌通俗文學研究の濫觴として重要な論考であり、事實、敦煌文學研究に大きな足跡を残した論考であった。その意義は、狩野自らが意識していたことだろう。だが、その背景にあった學問的態度を踏まえるならば、狩野の論考は、中國學という廣い枠組みにおいて敦煌文獻研究を位置づけた上で執筆されたものであり、そもそも敦煌文獻研究のみに専心することは、決して狩野の意圖するところではなかったとも考えられる¹⁶。新たな學術の方法を積極的に受容しながらも、前近代の學術を確かに繼承することが、狩野の研究態度であった。

附言すると、王の「敦煌發見唐朝之通俗詩與通俗小説」¹⁷は、中國における初めての敦煌通俗文學の研究として名高いものであるとともに、狩野の調査ノートも利用して書かれたことは、既に日中の先學が繰り返し指摘してきた通りである¹⁸。だがそれは、狩野が抄寫した資料を使いながらも、宋代以降の通俗文學との関わり以上に唐代へ焦點を当て、その中での敦煌通俗文學文獻の位置づけを試みた論考

¹⁴注 13。

¹⁵近年の王國維研究にもこの指摘が確認される。張弓「王國維與敦煌典籍研究」郝春文主編『敦煌文獻論集——紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會論文集』、遼寧人民出版社、2001年、369-377頁。

¹⁶宮崎市定は『東光』第5號（1948年）の『狩野直喜先生永逝記念號』に寄せた「歴史家としての狩野博士」に次のような一文を残している。「後に助教授を拜命して、歐洲へ留學の途に上るについて暇乞に參上した際にも、「敦煌文書はもういゝ加減に切上げたがよからう。日本人は敦煌にしか興味を持たぬと西洋の學者が思ふかも知れぬから」と云はれた。普通の人間は先づは支那本部から入つて行くのが本筋で、餘力があつたら塞外にも及ぶがよいといふのが先生の持論であつた。」なお、宮崎は1934年12月10日に京都帝國大學文學部助教授に任ぜられ、翌1935年10月15日にフランス在留の文部省命を受け、1936年2月20日に出國した。（參照：「宮崎市定自訂年譜」『宮崎市定全集』第24卷、岩波書店、1994年。）

¹⁷『東方雜誌』第17卷第8號、1920年、95-100頁。

¹⁸注5、神田論文、榮論文、高田論文。柴劍虹「王國維の初期敦煌寫本研究」高田時雄編『草創期の敦煌學』、知泉書館、2002年、57-70頁。

であった。つまり、自らその執筆意圖が狩野の論考とは異なるものであった。同じ文獻を使う時にも、王は決して狩野の論考の踏襲にとどまらず、それを超えることを意識していたことは、S.2630「唐太宗入冥記（擬）」における故事の源流考證を例として¹⁹、幾つも読み取ることができる。

狩野が中國通俗文學史における敦煌通俗文學文獻の意義を説いた一方、王は唐代における敦煌通俗文學文獻の意義を説いたと言えるだろう。このような狩野と王の論考のあり方は、當然狩野の薰陶を受けた青木正兒と倉石武四郎も意識していたことと考えられる。それでは、一九二七年に執筆された二つの論考は、いかなる特徴を有するものであり、またいかに狩野の論考を引繼いだのか。

第二章 青木正兒「敦煌遺書「目連緣起」「大目乾連冥間救母變文」及び「降魔變押座文」に就て」

青木正兒は、パリより歸國した岡崎文夫の調査ノートを利用してこの論考を發表した²⁰。そこで取り上げた文獻は、以下の三點である。

P.2193「目連緣起」

P.2319 または P.3107「大目乾連冥間救母變文」

P.2187「降魔變押座文」

これら三點の文獻のうち、P.2187「降魔變押座文」は、現在では同故事末尾に書かれた「破魔變」という名に依據して「破魔變文」と通稱されている。ただ、當時はそのような理解はまだなく、「降魔變押座文」が押座文の後に續いて書寫された「破魔變文」を含む全體を指した名稱であると考えられたため、「降魔變押座文」と呼んだに過ぎない。また、押座文を「柙」座文と書寫しているのは、寫本における手偏と木偏の互換性という問題だけでなく²¹、當時押座文なるものがいかなる役割を擔ったものか明らかでなかったことにもよるのだろう。押座文についてはその後研究が積み重ねられ、佛教儀禮と密接に關わっており、聽衆を鎮める役割をもつこと²²、また梵唄から發展し來たったものであることが明らかにされている²³。

¹⁹注 18 柴論文。

²⁰岡崎は一九二五年二月より一年二ヶ月の間英佛に留學した。参照：「岡崎文夫博士略歴」『東方學』第 70 輯、1985 年、219 頁。

²¹寫本は木偏に作る。

²²金岡照光「押座考」『東洋大學紀要・文學部篇』第 18 集、1964 年、41-70 頁。

²³荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』「各論部第三章・押座文及其在唐代講經規範上的位置」、中華書局、2010 年、240-281 頁。

さて、青木の論文の執筆目的は、上掲の狩野の論文を補うことにあった。青木は、狩野の文章に取り上げられた文献が果たして本当に語り物といえるのか、長らく疑念を抱いていた。これより少し前に発表された文章の中で次のように述べている。

是（狩野の論考に取り上げられた「孝子董永傳」と「季布歌」——高井補）がもし唱ひ物たる敘事詩であつてくれると、我が此の研究に甚だ有難いが、残念ながら、それが唱はれたか否かを確かむ可き手がよりは少しも無い。又詩壇の上から見て多少俗調を帯びた拙い敘事詩と云ふの外、語り物の先驅たるを暗示する何物も無い。併し之を以て當時民間に此の類の鄙俗な敘事詩が唱はれてゐただらうとの想像を助ける資料に供することは出来やう²⁴。

この疑念を晴らしたのが、岡崎の調査ノートに記された文献だった。このような経緯があったため、青木は狩野と同じく語り物の起源が五代まで遡り得ることを改めて述べようとしたのである。「此事（語り物の源流が五代まで遡ること——高井補）固り十年前吾師の提唱する所と雖も、資料や不備の點があつた。今此新資料によつて之を裏書きし得たるは余の私に快とする所である。」（129頁）との文句はそれを意味する。

青木は、該文の冒頭、狩野が敦煌の通俗文學文献を語り物と見做したことへ讃同を示す。ここから青木は上記三點の寫本について論じ始めるのであるが、本稿が着目するのは次の言葉である。

余は今此三篇の内容に就て其れが何經に出たものだとか、どんな俗説が加はつてゐるとかの詮議をせうとするもので無い、それは余に取つて興味の薄い事であるからである。（124頁）

つまり、ここで取り上げている敦煌通俗文學文献の由來（ここでは佛教經典も念頭に置かれている）には、青木の關心はあまり向かなかつたのである。更に、それに續くのが次の文章である。

余は其の體例に於て興味を有する。即ち三篇はいづれも稍鄙俗なる敘事文を以て説き、其間隨所に七言もしくは六言の話・小説に類すと曰はんより、寧ろ彈詞・鼓詞によく似てゐる。（同上）

²⁴ 「語り物の源流」『支那學』第1巻第12號、1921年、33-48頁。後、同「支那文藝論叢」（『青木正兒全集』第2巻、春秋社、1970年）に再録。

この青木の関心の方向は、P.2193「目連縁起」を取り上げた際に明確に表れている。青木は、P.2193「目連縁起」の本文を引用し、それが「説き且つ唱はれたものに相違ない」（126頁）と述べ、その體が清代の鼓詞・彈詞と大同小異であること、識語に「天福九年」（西暦九四四年）とあることから、五代の書寫であることを指摘する。このようにP.2193「目連縁起」を中心に論じて後、「大目乾連冥間救母變文」とP.2187「降魔變押座文」（現在の所謂「破魔變文」）を取り上げている。しかし、それら二つの文獻に關する文章は半頁ほどを占めるに過ぎない。前者については孟蘭盆會との關係や上掲P.2193「目連縁起」との類似を述べ、後者についてはその文體が三篇の中で最も絢爛であると指摘する。

この青木の論考の中で着目すべきは、その文學觀である。青木は、文學と宗教の關係、及び文學の發生を考える中で、民衆の語り物が宗教的語り物以前に存在すると考えていた。狩野が発見した敦煌文獻中のS.2204「董永傳（擬）」や「季布歌」に着目して後、次のように述べる。

「目連縁起」等の文の存在により、宗教的のもの以外にも當時民間に之に類する語り物風のものが行はれてゐたであらうと云ふことは想像し得られる。何となればかゝる民衆的文學は必ずしも宗教を俟つて起るもので無い。否寧ろ宗教家が民間流行の俗歌等に倣つて教義の普及を謀らんを欲する傾向ありと見る方が自然であらう。（…中略…）乃ち宗教的語り物の有る前に民衆的語り物の存在を推理し得るではあるまいか。（128-129頁）

これは、P.2193「目連縁起」という宗教的語り物があるならば、それ以前に民衆的な非宗教的語り物があるとの謂いである。これが、青木の敦煌通俗文學文獻への見方の土臺にある。宗教的語り物は、民衆の語り物より後からやってくるとすれば、文學研究者としての青木の関心が、文學の根源により近い民間の語り物に向けられたことにも納得できる。結果的に、該文においてP.2193「目連縁起」という佛教色が明らかな故事を取り上げながらもその佛教的側面に着目することのなかった背景がここにあるのだろう。

ここまで、P.2193「目連縁起」を中心とする青木の敦煌通俗文學文獻への論考を見てきた。青木は、狩野とは異なる文獻から、狩野が彈詞の先驅と述べた見解の正しさを補うのとともに、自身の文學觀を披瀝する論を展開させ、語り物が有する文學上の意義を主張した。その中でも、文學の起源に踏み込んで私見を提示した點に特徴があると言えるだろう。筆者の読みによれば、文學の發生が宗教よりも先にあったとする見解は、該文の要點の一つであった。しかし、ここには、續い

て執筆された倉石の「目連變文」紹介の後に」とは些か異なる理解がある。そもそも、倉石の該文の執筆意圖の一つが、この青木とは異なる角度から私見を述べることにあったと考えられる。よって、この問題を念頭に、次章では倉石の「目連變文」紹介の後に」を取り上げ、その内容を追いながら青木との見解の相違を見ていきたい。

第三章 倉石武四郎「目連變文」紹介の後に」

當該論文は、青木の論文と同巻同號に連続して掲載された文章である。青木の文章が公表される前にその原稿を読み、それについて自身の感じたところを執筆したものである。倉石が本稿で取り上げた敦煌文獻を現在の寫本番號等を附して示すと、以下の通りである。

P.2721V「舜子至孝變文一卷」

P.2553「明妃傳（擬）」（現在にいう「王昭君變文（擬）」）

「文殊問疾第一卷」（『燉煌零拾』より）

P.3128「解座文（擬）」²⁵

・變文の性格について

倉石はまず P.2721V「舜子至孝變文一卷」を取り上げ、そこに書かれた識語の「天福十五年歲當己酉」に着目し、當時の敦煌の人々が中原の年號の改定を知らなかったこと（天福十五年（西曆九五〇年）は、正しくは乾祐三年）、及び干支が合わないこと（正しくは庚戌）を指摘する。だが、それを「燉煌らしくて嬉しい」（131頁）と肯定的に捉える點に特徴がある。更に同故事中、舜の實父・瞽叟が後妻の嘘言に惑わされて舜を殺そうとする三回の場面において、同じ會話の文句が一字も変わらず復唱される點に着目し、「童話の根本要素たる單純と、これに伴ふ反復とは、いかんなく此の小篇に現はれて居る。」（131頁）と述べ、やはり肯定的に指摘するのである。その後、P.2721V「舜子至孝變文一卷」にはあまり韻文がない點に着目し、青木の取り上げた P.2193「目連緣起」とは些か性格が異なると述べる。續

²⁵ 現在敦煌講唱體文獻翻刻資料の定本として使われる黃征・張涌泉校注『敦煌變文校注』（中華書局、1997年）では、これに「解座文」との擬題を與えている。これは長らく「不知名變文」と題されてきたことから分かるように、變文に近い體裁を備えた文獻である。該文で取り上げてきた P.2721V「舜子至孝變文一卷」、P.2553「明妃傳（擬）」、「文殊問疾第一卷」等と同じ類の資料であると倉石が考えたことも十分頷ける。なお、この「不知名變文」を「解座文」と改名することについて、『敦煌變文校注』は、「據篇末「各自念佛歸舍去，來遲莫遣阿婆愼」、「合掌階前領取偈，明日聞鐘早聽來」云々，周紹良考定此乃「解座文二首」（周先生有時又稱爲「解座文」），近是。」（1192頁）と述べる。

いて講唱體文獻の縁起と變文を同義と見做し、その意味は内藤湖南の言う如く曼荼羅の銘文の謂いであると述べる。

「縁起」若しくは「變文」とは湖南博士の説かるゝ如く曼荼羅の銘文の謂であつて降魔變の押座文と稱するもの、中央の佛座の下部に銘文が録せらるゝ習慣から來たものらしい。、もともと佛家に出づること疑ひなく、此の意味に於て、「目連變文」の如きは本色となし得る譯である。(133頁)

縁起と變文を同じものとする見解の根據は示されていない。しかし、縁起が佛教用語であることは一目瞭然であるため、通常、何らかの根據なくして兩者を同一視するとは考えにくい。換言すれば、兩者に何らかの共通點、または類似點があったために、同一視するに至ったと考えられる。考えるに、當時既に P.2193「目連縁起」と「大目乾連冥間救母變文」の存在が確かめられていること、その文體が同じ講唱體であり且つその概要も決して大きく異なるものではないことが、縁起と變文を同一視する一因となつたのではないだろうか。しかし、曼荼羅の銘文との解釋は、その後の變文研究史において正しく評價されてはこなかった。

變文の理解に大きな貢獻をした澤田瑞穂「支那佛教唱導文學の生成」と同「支那佛教唱導文學の生成(續)」²⁶、梅津次郎「變と變文」²⁷、水谷眞成「「一鋪」の意義について——變文演出法に關する一試論」²⁸等に代表される初期の日本の敦煌變文研究は、變文と繪畫の關係を明確に指摘したものであつた。その後、敦煌通俗文學研究を牽引した那波利貞、金岡照光、川口久雄等も、變文と繪畫の關係を肯定し、研究を進めていった。しかし、變文を曼荼羅と解釋する立場はあまり顧みられなかつた。變とは何か、變文とは何かという問題が議論される際に、それを曼荼羅と解釋することは、かつて提起されたことがある一つの見解として紹介され、そして否定されるに留まつたのである。しかし、そこには大きな誤解が潜んでいるのではないだろうか。内藤や倉石の言う「曼荼羅」とは、密教の曼荼羅の謂いではなく、佛世界等の圖の謂いであつたはずなのである。このことを示すのが、上記の引用文の後に續く「此の「目連變」が他の「西方變」「金剛變」「淨土變」「維摩變」張彦遠の歷代名畫記卷三、記兩京外州寺觀畫壁に據る。等と共に唐代に有名であつたことは」云々という言葉である。「目連變」と正規の佛教經典の變相とを同列に論じることの是非はここ

²⁶「支那佛教唱導文學の生成」『智山學報』新第13卷、1939年、94-128頁。「支那佛教唱導文學の生成(續)」『智山學報』新第14卷、1940年、65-98頁。後、ともに同『佛教と中國文學』(國書刊行會、1975年)に再録。

²⁷『國華』第760號、1955年、191-207頁。後、同『繪卷物叢考』(中央公論美術出版、1968年)に再録。

²⁸『支那學報』第2號、1957年、29-32頁。後、同『中國語史研究——中國語學とインド學との接觸』(三省堂、1994年)に再録。

では問わない。大事なことは、曼荼羅という語句によって意味したところが、密教の曼荼羅ではなく、佛世界等を表した變相畫であったことだ²⁹。このような曼荼羅という語彙の用法は、佛教においては珍しいものではない。また、後の多くの變文研究者が、變と繪畫の関係や繪解きとの繋がりに着目した見解ともそれ程離れたものではないと言える。

この曼荼羅という解釋が顧みられなかった背景には、密教の曼荼羅の謂いと誤解されたことの他に、中國において、變を曼荼羅と解釋した關德棟の見解が否定されたこともその原因として挙げられる。關は、曼荼羅の曼の古音が muan であり、變の古音である pian と近いとして、「「變」字的原語是 maṇḍala 了。」と述べた³⁰。しかし、この關の見解は支持を得るに至らず、多くの場合、直接批判されることもなく、過去に提起された變の一解釋として紹介されるだけになっていく³¹。そして、上記の内藤等の曼荼羅という解釋も顧みられなくなっていった。なお、關の見解を支持した馮宇は、より廣い意味で曼荼羅の意味を解釋すること、つまり佛世界等を表した變相畫として理解することの妥當性に言及している³²。この點では、馮の見解は内藤等の見解に近い側面があると言えるが、筆者の知る限り、その問題意識を受け継いだ研究は確認されない。

倉石の論考が發表されて以降、變文と繪解きの関係を示す P.4524 「降魔變畫卷(擬)」の存在が公に知られるまでにはまだ數十年の時を要した³³。倉石が P.4524 「降魔變畫卷(擬)」を實見したり、その存在を窺い知る機會に恵まれていたならば、曼荼羅という解釋から繪解きや紙芝居との関わりへと更に一步論を進め得た可能性もあっただろう。なお、今一度倉石の文章を読むならば、當時の日本の學者にあっては、變文を佛教繪畫の角度から捉えることへの疑いはあまりなく、議

²⁹變を曼荼羅と解釋する見解は次の書籍にも引用紹介されている。小沼勝衛編『隋唐の盛世』(東洋文化史大系：第3卷)、誠文堂新光社、1938年、246-247頁(執筆は長澤規矩也)。

³⁰關德棟「略說「變」字的來源」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄(上册)』、上海古籍出版社、1982年、235-238頁。(初出は『大晚報・通俗文學』第25期、1947年。)

³¹この問題に直接に言及したものとしては、次の指摘が挙げられる。「關教授のマンダラ音譯説は、語頭子音の m が、兩唇音の變化で b にかわり、an が中介母音のある ian となり、音尾の la が消失して、maṇḍala - bian と變化したという證明の仕方、あまりに二重三重の音變化を前提としすぎていて、にわかに贊意を表すわけにはいかないのである。」金岡照光『敦煌の繪物語』(東方選書8)、東方書店、1981年、83頁。參照：Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts*, Harvard University Press, 1989, pp.59-60.

³²馮宇「漫談「變文」的名稱、形式、淵源及影響」周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄(上册)』、上海古籍出版社、1982年、361-372頁。(初出は『哈爾濱師範學院學報(人文科學)』1960年第1期。)

³³P.4524 「降魔變畫卷(擬)」に關する初めての專論は次の論文である。Nicole Vandier-Nicolas, *Śāriputra et les six maîtres d'erreur: facsimilé du manuscrit chinois 4524 de la Bibliothèque nationale* (Mission Pelliot en Asie centrale; Série in-quarto V), Imprimerie nationale, 1954.

論すべき程の問題とも思われていなかったようである。二十世紀半ばから長く続いた變や變文の由來、及びその意味についての喧々譁々たる論争は、よもや彼等の想定するところではなかったであろう。

・倉石と青木との見解の相違

この曼荼羅の議論に続く内容が、筆者が先にも言及した青木と大きく異なる見解を示す箇所である。それは、語り物の成り立ちについてである。倉石は、次のように青木の見解への異論を述べていく。

青木氏は「目連縁起」を通じて、「民衆的文學は必ずしも宗教を俟つて起るもので無く、寧ろ宗教家が俗家に倣つて教義の普及を謀らんとしたものだ」と論斷されて居る。如何にもこれ丈けでは然もあるべきことと私も思ふが、翻つて前掲の舜の逸話に於てやはり「變文」の題が襲用されてある處を見ると、少くとも此の場合に於ては變文より發達したる宗教的語り物が、支那固有の童話をも惹き込んだらしく思へる。如何に少く見積つても當時は宗教的語り物の方が優位に在つたのでないと、此の關係が解けさうに無い。(134頁)

これは、倉石が青木と異なる立場から敦煌通俗文學文獻を見ていたことを明示した文章である。ここには P.2721V「舜子至孝變文一卷」が持つ宗教的側面に積極的に言及し、佛教の關與を肯定していく倉石の姿がある。更に、その後の文章においては、

われわれは先づ固有の語り物が佛教家の變文に壓倒された時代を想像する。次に再び固有の物語が變文の袖に隠れてそろそろと其改革された、時代の兒としての姿を現はす、それは「舜子至孝變文」に於て眼のあたり認めることが出来る。かの「孝子董永傳」に至つてはよほど脱化の傾向さへ見える。而して最後に再生の語り物たちが「變文」や「縁起」の舊套をかなぐり捨て、民衆の間に躍り出す、(以下略)。(135-136頁)

と述べる。

倉石は、變文より前に固有の語り物が存在していた可能性へは肯定的な見解を示している。この點は青木に同じである。それでは、この見解と青木の見解との間にはいかなる違いがあるのか。倉石をして該文を書くに至らしめた最大の要因は何か。

青木の關心は、文學の發生にあった。上述の如く、青木はまず民間の語り物が存在しており、後に宗教家がそれを利用していくものと考えた。そして、宗教的側

面への積極的な言及はないまま、民間の語り物の意義を説く。一方の倉石は固有の語り物が先に存在したことを認めるものの、それらは一度變文に壓倒されて表舞臺から姿を消し、その後再び變文を通して姿を変えて現れ、その後は變文（または縁起）の覆いを捨て去ると述べる。この中で意識されているのは、宗教の役割である。P.2721 V「舜子至孝變文一卷」について述べた言葉（上掲引用文）に「此の場合に於ては變文より發達したる宗教的語り物が、支那固有の童話をも惹き込んだらしく思へる。」「如何に少く見積つても當時は宗教的語り物の方が優位に在つた」とあるように、倉石は文學に對する宗教の影響を積極的に認める立場にあつた。このような見解は、青木の論考に見ることはできない。何故ならば、青木にとっては、民間の語り物の方が宗教的語り物よりも古く、また文學の發生に關わるものであり、そのような點にこそ該文における關心があつたからである。

このような青木との見解の相違を明確にした後、倉石は更に P.3128「解座文（擬）」を取り上げる。これは、狩野の調査ノートを利用したものであり、次のような文句が確認される。

門徒切要審思量，念佛更燒五分香。閑來不守三歸界，如何生死作橋樑。
欲得千年長富貴，無過念佛往西方。合掌階前領取偈，明日聞鐘早聽來。

このような句を持つ資料を取り上げ、倉石は「語り物の世界に於ける宗教の壓倒的勢力とを窺ふにも恰當な史料」（137頁）と指摘し、語り物における宗教の果たした役割を認めていくのである。

このことから、倉石の論考とは、語り物の發生については青木に大きな異論がなくとも、その發展過程における宗教との關係について積極的に指摘し、その中で自身の見解を明確に述べんとしたものであつたことが分かる。

倉石の論考は、文學と宗教の關係を意識することにより、新たな流れを生み出す意義を有したものと位置づけられよう。P.2721V「舜子至孝變文一卷」の有する通俗性を指摘するとともに、狩野と青木が各々の論考中には具體的に取り上げることのなかつた變文の由來の問題について比較的積極的に言及していった。當時知り得た敦煌文獻をもって考察し得る範圍には限界があり、些か推測を含んだ形であつたとはいえ、敢えてこの問題に取り組もうとした倉石の論考は高く評價されるべきものである。

ここまで、倉石の論考を青木の論考との關係の中で読み解いてきたが、ここで問題となるのは、青木にも倉石にも、一九二〇年に發表された王國維の論考の影響が全く窺われないことだ。だが、これは意圖的に避けたというわけではないだろう。それは、青木の論考が岡崎文夫のノートを用いたものであるだけでなく、先に狩

野の論考へ呈した自らの疑義を訂正することにもあったこと、彼の関心が語り物としての文體にあり、結果的に講唱體に着目したこと等に起因する。また、倉石の論考は青木の論考を受けて執筆されたものであるため、やはり講唱體文獻への言及が中心となっている。王の論考と具体的な繋がりを持つものとならなかった原因はここにあると考えられる。

小結

狩野直喜、青木正兒、倉石武四郎の論考の流れをまとめると、狩野が中國通俗文學史を新たに書き直す資料を提示し、その意義を述べたのに続き、青木はその見解を補佐する論考を執筆し、倉石は青木の論考を受けて新たに文學と宗教の関わりを考究したと言えるのだろう。本稿で見てきた彼等の論考は、その後の日本の敦煌通俗文學研究を開拓する意義を有したものであった。該分野の研究の發展とともに、それら初期の研究成果が参照されることは減少したが、狩野が指摘した敦煌通俗文學文獻の文學史的意義は、鄭振鐸『中國俗文學史』（人民文學出版社、1938年）等によって定説へと高められ、その後も多くの研究者の支持するところとなり、現在に至っている。また青木と倉石の論考で取り上げられた問題のうち、變文の字義についてはその後に数え切れぬ議論が生まれた。そして、か彼等が主として用いた講唱體文獻は、敦煌通俗文學文獻の中心的資料として研究されており、倉石の提起した通俗文學と宗教との関係は、今なお多くの研究者が繼續して解明に取り組んでいる問題でもある。

近年、日本國外の研究者からも狩野の論考の意義が説かれる中³⁴、本稿は、狩野の論考の意義を、上記の如く敦煌通俗文學研究の嚆矢としてのみならず、青木と倉石の論考への繋がり意識し、日本の初期敦煌通俗文學研究という枠組みの中で理解することを提起したものである。彼等の一面を取り上げたに過ぎぬとの誹りは免れないが、このように新たな角度から研究史を振り返り、また先行研究の把握を試みることが、現在の研究の立ち位置を振り返り、今後の研究方向を模索する一助となるならば幸いである。

（作者は日本學術振興會特別研究員 PD）

³⁴注5 榮論文、注18 柴論文。關家錚編著『二十世紀《俗文學》周刊綜目』劉錫誠「序二」、齊魯書社、2007年、8-13頁。

『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ぼ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

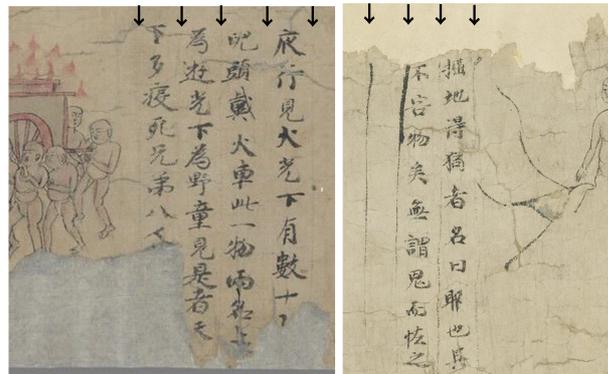


圖3: 縦の罫線(左 P.2682、右 S.6261)

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、有圖部分冒頭に連續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く(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。或曰封卽邶也。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。或は曰く封は卽ち邶なり。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「或曰封卽邶也」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』はかなり雑多な内容を持つ。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）、怪異占を亂雑に列擧する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、豊山有九鐘是知霜鳴。註云、霜降則鐘鳴。故言知也。物有

³²この点については前掲・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の類推思考」『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、改めて怪異觀の觀點から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念について—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。

金山國の背景に見られる敦煌の山嶽信仰*

林生海

はじめに

山嶽信仰とは、原始的な自然崇拜にまでに遡り得るもので、先秦時代までには既に山嶽祭祀に関わる記載も多く残されている¹。その中でも最も有名なのが、泰山であろう。始皇帝は統一王朝を建てた後に初めて泰山で大規模な封禪儀式を行い、その後、漢代の經學家による整理を経て、山嶽祭祀と五行・五方の觀念が組み合わされるようになった²。このようにして東嶽泰山・西嶽華山・南嶽衡山・北嶽恆山及び中嶽嵩山を中心とする五嶽祀典が確立され、後世の王朝の沿用するところとなったのである。そして、唐代は山嶽信仰の發展において重要な時期であった。泰山の祭祀と同時に、皇帝は山川に爵位を封じるようになった。また華山信仰のような信仰がこれまでとは異なった新しい勢力とともない突然出現するなど³、地方の名山崇拜は次第に多彩になっていったのである。

さて、本稿で中心として扱う金山國は、五代時期に沙州（敦煌）を中心として建てられた地方政權である。その名稱からも推測されるように、金山に對する信仰をもとに命名されたと考えられるのであるが、敦煌の山嶽信仰について鄭炳林氏は、金鞍山信仰と金山國との關係を明らかにし⁴、余欣氏は三危山神と金鞍山神と

*本稿は、2016 年度に廣島大學に提出した博士論文『唐宋敦煌民間信仰研究』の一部、および中國中世寫本研究班での發表原稿に基づき加筆修正したものである。なお、本稿の發表にあたり、高田時雄教授をはじめ諸先生方、並びに博士論文審査の際に白須淨眞先生から貴重なご意見を頂戴した。ここに記して厚く謝意を表したい。

¹『禮記・王制』に、「天子祭天下名山大川、五嶽視三公、四瀆視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者。」があり、また『周禮・春官・大宗伯』、「以血祭祭社稷、五祀、五嶽。」とある。錢志熙「論上古至秦漢時代的山水崇拜山川祭祀及其文化內涵」、『文史』第 52 輯、2000 年、237-258 頁。

²酒井忠夫「泰山信仰の研究」、『史潮』第 7 卷 2 號、1937 年、70-118 頁。

³賈二強「論唐代的華山信仰」、『中國史研究』2000 年第 2 期、90-99 頁。雷聞「五嶽眞君祠與唐代國家祭祀」、榮新江主編『唐代宗教信仰與社會』、上海辭書出版社、2003 年、35-83 頁。王永平「論唐代的山神崇拜」、『首都師範大學學報』2004 年第 6 期、19-24 頁。朱溢「論唐代的山川封爵現象：兼論唐代的官方山川崇拜」、『新史學』第 18 卷第 4 期、2007 年、71-124 頁。

⁴鄭炳林「唐五代敦煌金鞍山異名考」、『敦煌研究』1995 年第 2 期、127-134 頁。

の戦いを通して、その背後にある政治的要因について考察をめぐらし、この地方の名勝たる三危山の神祠化・聖跡化の現象を指摘している⁵。濮仲遠氏は三危山、金鞍山及び鳴沙山の神に関連する寫本文獻を纏めてきた⁶。以上の研究の視点は、山嶽信仰の認識を深めるものと言える。また、古代敦煌は東西交通路では有名な佛教都市であり、當地の庶民信仰は多種多様な面をもっていたと考えられる。ただ、敦煌の山嶽信仰と宗教信仰や政治變遷とは関係していたと考えられるが、先行研究では十分に明らかにされていない⁷。

荒見泰史氏は、近年のフィールド調査と文獻調査によって、三危山は鳴沙山とともに古來敦煌の象徴として信仰されて、さらにそうした信仰が政治的影響を受けつつ佛教信仰へと轉化していく過程を論じた⁸。こうした考えは、中國研究を行う上では看過されてきた手法と言える。日本では、山嶽信仰には、冥界信仰、宇宙信仰、水分信仰という三系統があり、山嶽は靈場として崇拜され、後には王權の支える神道や佛教にも影響を與え、密教の流行以降には山嶽は修法の場ともなり、平安中期（986-1086年）以後には獨特な「修驗道」を主體とする山嶽宗教に變化していったのである⁹。以上は日本の状況であるが、荒見氏は日本の山嶽信仰の特徴と「山嶽宗教」¹⁰の考え方が、唐宋敦煌の山嶽信仰の理解に役立つと考えたのである。本稿はこうした考えにより、敦煌文獻を中心に據え、先行研究を踏まえつつ、敦煌の山嶽信仰と金山國の成立の問題について検討するものである。

⁵余欣『神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究』、中華書局、2006年、134-146頁。余欣『敦煌の博物學世界』、蘭州：甘肅教育出版社、2013年、127-130頁。

⁶濮仲遠「唐宋時期敦煌民間信仰研究」、西北師範大學2005年修士論文。

⁷管見の限り、山嶽信仰と宗教との關係に言及した文章は、主に幾つかの論著に分散している。例えば、烏丙安『中國民間信仰』に、「在山崇拜的發展中、逐漸又與佛教、道教的宗教聖地相融合、出現了對道家的洞天福地和佛家的菩薩道場山名的崇拜。」と述べている（上海人民出版社1998年、48頁）。雷聞「論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流」、『宗教學研究』2003年第3期、74-75頁。徐銘「唐五代時期における敦煌の佛教と葬送儀禮」、國立歷史民俗博物館・松尾恆一編『東アジアの宗教文化：越境と變容』、東京：岩田書院、2014年、313-327頁。

⁸荒見泰史「敦煌三危山考」、神佛習合研究會發表論文、2013年7月。荒見泰史「シルクロードの敦煌資料が語る中國の來世觀」、『シルクロードの來世觀』、東京：勉誠出版、2015年、20-26頁。

⁹宮家準編『御嶽信仰』（民衆宗教叢書第六卷）、東京：雄山閣出版、1985年、序言及び第3頁。また名著出版社より1975年から1984年に出版された『山嶽宗教史研究叢書』（全18巻）のうち、和歌森太郎編著『山嶽宗教の成立と展開』や櫻井徳太郎編著『山嶽宗教と民間信仰研究』に「山嶽宗教」に関する詳細な論述がある。

¹⁰山嶽宗教とは、山へ籠もって厳しい修行を行うことにより、悟りを得ることを目的とする日本古來の山嶽信仰をベースに、佛教や神祇信仰、陰陽道が混合して形成された日本獨特の混淆宗教である。

一、民衆による山嶽神祇の選擇

敦煌は、山地が全體の約30パーセントを占める。主として、南部諸山（金鞍山等13座を含む）、中部諸山（鳴沙山・三危山等8座）及び北部諸山（北山等4座）から成り（論文末の圖を参照）、90パーセント以上の河水が南部諸山から流れ出る¹¹。この他に、敦煌文獻に據れば敦煌當地の山ばかりではなく敦煌以外の佛教の名山が人々の信仰の對象となっている。例えば、山西の五臺山¹²、新疆の于闐牛頭山（S.5659）、雲南の雞足山聖者（S.5957）等がある。それでは、敦煌當地では、どのような山嶽が信仰の對象となったのだろうか。

（一）名勝・靈地としての鳴沙山・三危山信仰

以下に、荒見氏の説に據りつつ、新資料を加えて、鳴沙山、三危山の兩山に對する信仰についてまとめてみたい。

なお、現在までのところ、敦煌山嶽信仰に關しては、三危山（海拔1778メートル）と金鞍山（海拔5789メートル）について論述するものは少なくないが、鳴沙山（海拔1775メートル）についての論述は極めて少ない。これは恐らく鳴沙山に關する敦煌文獻の少なさによるものだろう。

三危山（危、また「崕」・「崕」とも書く）は敦煌の名山で、敦煌故城の南東にあり、別名「卑羽山」、また「昇雨山」とも呼ばれている。『唐六典』によると、「六曰隴右道，古雍、梁二州之境……其名山有秦嶺、隴坻、西傾，朱圉、積石、合黎、崕峒、三危、鳥鼠同穴。」とある¹³。三危山は隴右の名山の一つであったことが分かる。大中二年（848）から咸通二年（861）にかけて敦煌へやって來たある旅行者は、P.2748『沙州燉煌二十二詠并序・三危山詠』において¹⁴、「僕到三危，[向]躡二紀。略觀圖錄，粗覽山川。古跡靈奇，莫可詳究。聊申短詠，以諷美名雲尔矣。一、三危山詠。三危鎮群望，岫嶸凌穹蒼。萬古不毛髮，四時含雪霜。巖連九隴嶮，地竄三苗鄉。風雨暗溪谷，令人心自傷。」（下線は筆者に據る。以下同）といて

¹¹李正宇『敦煌歷史地理導論』、臺北：新文豐出版社、1997年、121-149頁。

¹²五臺山信仰の歴史について參考になるのは、杜斗城『敦煌五臺山文獻校錄研究』、太原：山西人民出版社、1991年。藤善眞澄『參天臺五臺山記』、關西大學出版部、2007年。高田時雄「李盛鐸藏寫本<驛城記>初探」、『敦煌寫本研究年報』第5號、2011年、1-14頁。

¹³（唐）李林甫等撰『唐六典』卷3「尚書戶部」、陳仲夫點校、北京：中華書局、1992年、68頁。

¹⁴李正宇「<敦煌廿詠>探微」、『北方論叢』1989年第8期、232-251頁。「敦煌廿詠」の成立年代について、また吐蕃は敦煌を占領する以前にという説（馬徳「<敦煌廿詠>寫作年代初探」、『敦煌研究』創刊號1983年、179-186頁。）と、吐蕃佔領時期の説（陰法魯「敦煌唐末佚詩所反映的當地狀況」、『西北史地』1982年第3期、1-7頁。）がある。

いる。即ち、三危山は素晴らしい自然風景と靈驗のため、當地では群山の首として、人々の賛美を受け祭られてきたのである。

敦煌に鳴沙山信仰が存在したことを示す最も明確な資料は、天成四年（929）に成立したS.5448『敦煌錄一本』の「鳴砂山去州十里，其山東西八十里，南北四十里，高處五百尺，悉純沙聚起。此山神異，峯如削成，其間有井，沙不能蔽，盛夏自鳴，人馬踐之，聲振數十里。風俗、端午日，城中士女，皆躋高峯，一齊蹙下，其沙聲吼如雷，至曉看之，峭嶠如舊，古號鳴沙，神沙而祠焉。」の記載ではないだろうか。そして、唐の李吉甫『元和郡縣圖志』には、「鳴沙山，一名神沙山，在縣南七里。今按其山積沙爲之，峯巒危峭，逾於山石。四面皆爲沙壟，背有如刀刃，人登之即鳴，隋足頽落，經宿風吹，輒復如舊。」とある。つまり、鳴沙山はその山における不思議な現象のため、神山や神沙と見なされ、祭祀を受けてきた。

敦煌文獻以外にも、考古學的發掘において三危山信仰や鳴沙山信仰の遺跡が見つかっている。20世紀40年代以降、三危山と鳴沙山の間の莫高窟北側では、大量の前漢・晉・唐以來の古墓群、佛爺廟灣古墓群や新店臺古墓群等が相次いで發見された。興味深いのは、その埋葬者には、現地の名門大家だけでなく、無名の庶民もいることである¹⁵。

（二）鳴沙山・三危山信仰の移り変わり

歴史的に見ても、鳴沙山と三危山の信仰は、敦煌地區だけに現れているわけではない¹⁶。『隋唐嘉話』によると、「靈州鳴沙縣有沙，人馬踐之，輒蹣然有聲。持至他處，信宿之後，而無復聲矣。」とあり¹⁷。靈州（寧夏）にも敦煌と同じく鳴沙の地名のあったことが分かる。

「三危」の名稱は最も早いもので『尙書・舜典』「竄三苗於三危。」に見られる。三危山が敦煌に在るという説は、西晉の杜預註『左傳』の「允姓，陰戎之祖，與三苗俱放三危者。瓜州，今敦煌。」に始まる。その後、學者の多くはこれに従っている。もともと『史記・五帝本紀』に、「三苗在江淮、荊州數爲亂、於是舜歸言於帝、遷三苗於三危、以變西戎。」とあり、唐・張守節の正義に李泰『括地志』卷四「沙

¹⁵ 關尾史郎『もうひとつの敦煌：鎮墓瓶と畫像磚の世界』、東京：高志書院、2011年、29-36頁。

¹⁶ 「三危」の位置について、様々な説がある。李聚寶「〈竄三苗於三危〉之〈三危〉在敦煌」、『敦煌研究』1986年第3期、齊陳駿、李竝成主編『中國敦煌學百年文庫』地理卷二、蘭州：甘肅文化出版社、1999年、183-184頁。またある學者による、『尙書』中の「三危」は敦煌にではなく、三危山と上古時代の古典とあわせて考えるのは、完全に附會する説と言われた。劉光華「敦煌上古史的幾個問題」、『敦煌學輯刊』1983年第3期。李正宇『古本敦煌鄉土志八種箋證』、臺北：新文豐出版公司、1998年、272-273頁。

¹⁷ (唐) 劉餗撰『隋唐嘉話』卷下、程毅中點校、北京：中華書局、1979年、53頁。

洲敦煌縣」を引いて、「三危山有三峯，故曰三危，俗亦名卑羽山，在沙洲燉煌縣東南三十里。」とある。また、北宋の樂史『太平寰宇記』に、三危山は「一名昇雨山」とある。「卑羽」の理解は難解だが、ある識者の研究によると、「卑羽」は即ち「牟羽」であり、或は「僕固」と譯す。突厥語の神・聖を指していたものが、間違いにより「昇雨」になったとされる¹⁸。また敦煌以外の三危山は、『蠻書』に、「又麗水，一名祿卑江，源自邏些城三危山下。南流過麗水城西，又南至蒼望。」とある¹⁹。つまり、西藏地區にも三危山があった。三危山の俗稱「卑羽山」及び西藏地區の三危山は、いくつかの少数民族の間では、神聖な山と見なされることを示している。三危山信仰は様々な地域に轉移して展開した可能性があるのではないだろうか。

山嶽信仰と言えば、中國傳統文化において、崑崙山は宇宙山としての性質を有する最高の山が信仰されていた。登れば不死となる理想郷として、古代から人々の信仰對象となっていた。青海付近に實在すると考えられたこの崑崙山は、敦煌でも同じく信仰された。それは、當時の人々の名前からも少し窺われる。「張崑崙」(P.3047V)、「張南山」(P.2953V)等、山嶽を名前としている例が確認される²⁰。また敦煌には南山という山がある。このような方位を名前として付けた山が様々な地域にもあるが、敦煌の南山信仰について少し説明を加えると、S.1398Vには、「十月四日迎賽南山，酒壹斗。」とある。またS.5448『敦煌錄一本』によると、「南山，有觀音菩薩曾現之處，郡人每詣彼，必徒行來往，其恭敬如是。」とある。崑崙山信仰も南山信仰も決して特定の地域だけの信仰ではないと言えるだろう。

つまり、鳴沙山や三危山は、民衆に信仰されおり、敦煌の古墓群から見れば、三危山は當地の靈地とされ、いっそう祖靈信仰と融合された。鳴沙山・三危山信仰の移り変わりについては、敦煌から他の地域へ傳えられた可能性があるが、様々な信仰と融合しあっているが、何れの鳴沙山・三危山も、山嶽信仰が反映されていると言えよう。

(三) 山嶽信仰と佛教信仰の混合

三危山と鳴沙山に關わる内容は、敦煌の方志や地理書以外に、「碑銘贊」に取り上げられており、多くの場合は莫高窟と關係があることがわかる²¹。三危山と鳴沙山は、大泉河(宕泉)で境を接している。莫高窟は大泉河の北口にある鳴沙山の

¹⁸ 錢伯泉「<敦煌>和<莫高窟>音義考析」、『敦煌研究』1994年第1期、52頁。

¹⁹ (唐) 樊綽撰、向達校注『蠻書校注』卷2「山川江源」、北京：中華書局、1962年、51-52頁。

²⁰ 土肥義和編『八世紀末期 十一世紀初期 燉煌氏族人名集成・氏族人名篇』、東京：汲古書院、2015年、403、441頁。

²¹ 白須淨眞「シルクロードの來世觀 綜論」、『シルクロードの來世觀』、7頁。

東側崖に掘られた五百あまりの石窟群である。二つの山は川を隔てて相對し、「左右形勝」と言われていた。聖曆元年（689）成立した P.2551『李君莫高窟佛龕碑竝序』には、「實神秀之幽岩，靈奇之淨域也。西連九隴阪，鳴沙飛井擅其名。東接三危峯，泫露翔雲騰其美。左右形勝，前後顯敞。」とあり、P.4640『沙州釋門索法律窟銘』にも、「玉塞燉煌，鎮神沙而白淨。三危黑秀，刺（刺）石壁而泉飛。」とある。天下の名山が僧侶によって開かれることは多く、僧侶達が鳴沙山で絶えず洞穴を開いて像を作ることで、莫高窟は敦煌佛教僧團の禪修聖地になっていった²²。S.5448『敦煌錄一本』に、「州南有莫高窟，去州二十五里，中過石磧，帶山坡至彼斗下谷中，其東即三危山，西即鳴砂山，中有自南流水，名之宕泉。古寺僧舍絶多，亦有洪鍾（鐘）。其谷南北兩頭，有天王堂及神祠，壁畫吐蕃贊普部從。其山西壁南北二里，竝是鑿鑿高大沙窟，塑畫佛像。每窟動計費稅百萬，前設樓閣數層，有大像堂殿，其像長一百六十尺。其小龕無數，悉有虛檻通連，巡禮遊覽之景。」とある。

佛教聖地である莫高窟の形成に伴い、三危山信仰は次第に佛教と融合し、修行や祈禱などをめぐって、山嶽宗教に関わる信仰になる。例えば、大曆十一年（776）に成立した P.3608V『大唐隴西李氏莫高窟修功德記』に、「敦煌之東南，有山曰三危。結積陰之氣，坤爲德。成凝質之形，艮爲象。峻嶒千峯，磅礴萬里。呀豁中絶，塊圯相廡。鑿爲靈龕，上下雲矗。構以飛閣，南北霞連。依然地居，杳出人境。聖燈時照，一川星懸。神鍾（鐘）乍鳴，四山雷發。靈仙貴物，往往而在。屬以賊臣干紀，勅寇幸災。磔裂地維，暴弥（殄）天物。」とある。その中の「屬以賊臣干紀」は、安史の亂（755-763）のことである。三危山の佛龕・廟宇及び燃燈法事からは、安史の亂の後においても、佛教聖地としての三危山信仰は依然として盛んであったことが分かる。

山嶽に関連する文獻には、その景色が相次いで描寫されたが、山嶽での宗教活動の雰囲気の色濃くなっている。敦煌碑銘贊の中に、こうした記載は少なくない。元和六年（811）前後に成立した P.4638『右軍衛十將使孔公浮圖功德銘竝序』には、「建浮圖（圖）一所。又漠（莫）高窟龕圖（圖）畫功德二鋪。州西靈圖寺寫鎮藏經、涅槃經壹部，所以五事分平，迴開靈刹。三危特秀，勢接隆基。輝浮孟敏之津，影曜神農之水。」とある。或いは吐蕃統治中後期の僧惠苑が執筆した P.2991『報恩吉祥窟記』に、「三危雪迹，衆望所欽。」とある。敦煌吐蕃統治期、當地の僧俗は依然として三危山に聖跡を崇拜していた。歸義軍が敦煌を奪還して後の文獻にも、三危山を記載するものは極めて豊富である。大中五年（851）から大中十二年（858）にかけて成立した P.3770『張族慶寺文』に、「秣馬三危，橫行五郡……玉露浮光，集

²²馬徳「莫高窟與敦煌佛教教團」、『敦煌吐蕃研究』卷1、北京大學出版社、1995年、161-176頁。

三危而夜結。□□[紹穆]請供，盛陳福事之畢。迴向復終，惣斯多善，莫限良緣。先用上資，梵釋四王，龍天八部身，光增益神力，冥加□[共]念蒼生，救人護國。」とある。「紹穆」とは、「昭穆」の意であろう。『正字通・禾部』によると、「穆，廟序也。一世昭，二世穆。」とある。「紹穆請供……迴向復終」とは、祖先を祭祀したり、神佛に廻向することである。三危山信仰と佛教が合流した後にも、祖靈信仰も含まれていると考えられる。

曹氏歸義軍時期（914-1036）のP.3405「正月十五日窟上供養」に、「三元之首，必然（燃）燈以求恩。正旦三長，蓋緣幡之佳節。宕泉千窟，是羅漢之指蹤，危嶺三峯，實聖人之遺迹。所以燉煌歸敬，道俗傾心，年馳妙供於仙巖，大設馨香於萬室。振洪鍾（鐘）於筍簷，聲徹三天。燈廣（光）車輪，照谷中之萬樹。」とある。「危嶺三峯」とは、三危山であり、北宋期、莫高窟は、毎年の「三元之首」（正月十五）に、當地の佛事燃燈の中心地になっていた。

10世紀以降、三危山は更に神格化が進んだ。918年かそれより少し後のS.5957『結壇祈禱發願文』には、「伏惟我使主負天資之貌、含江海之鴻才……遂請難足山聖者，飛錫來降道場。三峯山主神王，乘雲湊於[此會]。」とあり、またP.2887『禮懺文』に、「燉煌三峯山神」とある。天福八年（943）前後に書かれたS.3427『結壇散食迴向發願文』に、「又請下方堅牢地神主領一切山嶽靈祇、江河聖族并諸眷屬來降道場，又請護界善神、散脂大將、護伽藍神、金剛蜜跡、十二藥叉大將、四海八大龍王、管境土地神祇、泉源□[行]非水族、鎮世五嶽之主、鶉罝三峯山神、社公稷品官尊、地水火風神等并諸眷屬來降道場。」とある。三危山神は佛教に吸収され、諸天神々と並列し、重要な神祇になっている。

神格化された三危山神は佛事法會にだけでなく、傳統民俗にも既に取り込まれた。9・10世紀に流行していた『兒郎偉』（P.3552）によると、「駟儼聖法，自古有之。今夜掃除，蕩盡不吉，萬慶新年……今夜駟儼儀仗，部領安城火祆。但次三危聖者，搜羅內外戈鋌。趨（趁）却舊年精魅，迎取蓬萊七賢。屏及南山四皓，今秋五色弘（紅）蓮。從此燉煌無事，燉煌千年萬年。」という文があり、またP.3270『兒郎偉』にも、「駟儼之法，天下共傳……三危聖者部領，枷項遞送幽燕。不許沙州亭宿，亦不許惱亂川原。」とある。駟儼（大儼・追儼）の行事は疫鬼たちを祓う儀式で、三危聖者は勸請された神々のひとりとされた。

敦煌文獻の中では、三危山と鳴沙山に關わる内容は、多くの場合は莫高窟と關係がある。唐代において、佛教聖地である莫高窟の形成に伴い、三危山信仰は次第に佛教と融合し、山嶽信仰を基礎としつつ佛教的な變容が起こる。曹氏歸義軍時期、三危山は更に神格化され、傳統民俗にだけでなく、佛事法會にも佛教と混合した形として現れていることが分かる。

二、金山信仰と金山國政局の演變

金山（金鞍山、龍勒山）とは、敦煌南西の壽昌縣の南部、今の甘肅、青海、新疆三つの省と接している阿爾金山のことである²³。公的に作られた地志では、「龍勒山」とも呼ばれ、古代では于闐や且末や樓蘭への交通境界線と見なされていた。『舊五代史・吐蕃傳』によると、歸義軍節度使張承奉がかつて自ら「金山白衣天子」と名乗り²⁴、「西漢白衣金山國」を建てている。金山國の成立年代は正史には不詳だが、909年だと考えられている²⁵。911年西漢金山國は甘州回鶻と戦いに敗北した後、「西漢敦煌國」に改名した。

「金山白衣帝」や「金山白衣天子」、「西漢白衣金山國」等の名稱に關しては、これまでに様々な見解が見られるが²⁶、關心を持たれたのは主に「白衣」、「西漢」の稱だけであった。例えば、王重民氏は「白雀」の瑞祥及びP.2632『手訣』の「敦煌自立白衣爲主」により、張承奉の建國の基礎は、讖緯の説に基づいていると主張した²⁷。唐長孺氏は、「白衣」はマニ教を信奉する回鶻（ウイグル）人が白色を崇め尊ぶという觀念を残していると指摘した²⁸。また李正宇氏は、「白衣」や「白帝」は、漢民族には傳統的な五行・讖緯思想の産物で、同時に淨土思想も吸収したと考えている²⁹。盧向前氏は、金山國と道教の讖緯思想に密接な關係があると主張した³⁰。楊秀清氏は、西漢金山國は傳統的な五行・讖緯思想と一致し、金山國は河西での正統的な地位を獲得し、河西を統一することを呼びかける意圖があっ

²³鄭炳林「唐五代敦煌金鞍山異名考」、『敦煌研究』1995年第2期、127-134頁。楊秀清『敦煌西漢金山國史』、蘭州：甘肅人民出版社、1999年、75頁。金山の位置については異説もある。

²⁴(宋)薛居正等撰『舊五代史』卷138「外國列傳第二・吐蕃」、北京：中華書局、1976年、1840頁。

²⁵楊寶玉、吳麗娛「歸義軍朝貢使張保山生平考察與相關歷史問題」、『中國史研究』2007年第4期、51-67頁。馮培紅『敦煌的歸義軍時代』、蘭州：甘肅教育出版社、2013年、193-200頁。金山國の建立年代について、また905年の説（王重民）、906年の説（李正宇）、908年説（王冀青）及び910年の説（盧向前、榮新江）などがある。また赤木崇敏先生によると、金山國の建立年代は909年だと主張されているが、實は908年なのである。白須淨眞先生はこの年次差異を「逾年改元」を計算する際の問題ではないかとのご意見を頂戴した。待考。

²⁶王重民「金山國墜事零拾」、『國立北平圖書館館刊』第9卷第6號、1935年、5-32頁。唐長孺「白衣天子試釋」、『燕京學報』第35期、1948年、227-238頁。李正宇「關於金山國和燉煌國建國的幾個問題」、『西北史地』1987年第2期、また『敦煌史地新論』、臺北：新文豐出版公司、1996年、193-222頁。盧向前「金山國立國之我見」、『敦煌學輯刊』1990年第2期、14-26頁。榮新江『歸義軍史研究：唐宋時代敦煌歷史考索』、上海古籍出版社、1996年、214-228頁。楊秀清『敦煌西漢金山國史』、蘭州：甘肅人民出版社、1999年、72-76頁。最新の研究成果は、馮培紅『敦煌的歸義軍時代』を参照（蘭州：甘肅教育出版社、2013年、193-200頁）。

²⁷王重民「金山國墜事零拾」、『國立北平圖書館館刊』第9卷第6號、1935年、5-32頁。

²⁸唐長孺「白衣天子試釋」、『燕京學報』第35期、1948年、227-238頁。

²⁹李正宇「關於金山國和燉煌國建國的幾個問題」、『西北史地』1987年第2期、また『敦煌史地新論』、臺北：新文豐出版公司、1996年、193-222頁。

³⁰盧向前「金山國立國之我見」、『敦煌學輯刊』1990年第2期、14-26頁。

たと指摘している³¹。

金山國と金山（金鞍山）の間に関わりがあると考えられる一方、地方名山としての三危山・鳴沙山は、一貫して民衆信仰の神山とされてきたようである。敦煌の十三箇所の山川名物を記載したS.5448『敦煌録』によると、「次東入瓜州界。州南有莫高窟，去州二十五里，中過石磧，帶山坡至彼斗下谷中。其東即三危山，西即鳴砂山，中有自南流水，名之宕泉。古寺僧舍絶多，亦有洪鍾（鐘）……金鞍山，在沙山西南，經夏常有雪，山中有神祠，甚靈，人不敢近。」と述べている。三危山と鳴沙山は先に並び、金鞍山はそれらの後になっていた。なぜ張承奉政權は三危山國や鳴沙山國、或いは敦煌國と呼ばず、壽昌縣内の金山の名前を借りて國を作ったのか。

（一）金山信仰の民俗化と宗教化

遅くとも晩唐の懿宗の時期に、山嶽信仰としての金鞍山崇拜は既に現れていたことは明らかである。咸通八年（867）以後に書かれたP.4640『翟家碑』に³²、「盖燉煌固封，控三崕而作鎮。龍堆旁（磅）礪，透弱水而川流。渥洼則西望金鞍，宕谷東照焉秀。長巖萬仞，開聖洞之千龕。」とある。

金山國建國の前に、歳時行事で金鞍山神の祭りをを行い、しかも歸義軍政府の支持も得ている。S.1366『歸義軍衙内油麵破用歷』に、「(四月) 准舊金安(鞍) 山賽神面二斗……廿二日……賽金山王神食七分、灌腸面三升、用面二斗四升、油一升四合。」とあり、また、P.4640『已未年-辛酉年(899-901) 歸義軍衙内破用用紙布曆』には、899年六月廿六日、「賽金鞍山神、用粗紙叁拾張」、901年正月十五日、「賽金鞍山神、支粗紙叁拾張。」とある。歸義軍から祈請された山神の中で、名前を呼ばれるのは金鞍山神だけであり、三危山神や鳴沙山神は見られない。もちろん、敦煌山嶽信仰には金鞍山神のみならず、他の山神も含まれる。P.4640には、900年三月九日「祭川原、支錢財粗紙壹帖」、901年三月廿三日「祭川原、支錢財粗紙壹帖。」とある。祭川原は當地の山川を祭祀することであり、具注曆と歸義軍衙府の帳簿でよく見られる。祭祀の規格（一貼紙は五十張）は、金鞍山神（三十張紙）より格が高い。

民衆信仰としての金山崇拜は、三危山信仰や鳴沙山信仰と同様に佛教法事に組み込まれた痕跡が見られる。S.3914『結壇發願文』には、「時則有我河西節度使尙書，先奉爲金山聖迹，以定遐蕃……置道場於金山，遠望神威。延聖几於西角。」と

³¹楊秀清『敦煌西漢金山國史』、蘭州：甘肅人民出版社、1999年、72-76頁。

³²鄭炳林『敦煌碑銘贊輯釋』、蘭州：甘肅教育出版社、1992年、56頁。

ある。河西節度使は壽昌縣の金山で道場を開き、金山信仰は地方政權で定めた信仰體系の中に、重要な位置を占めていたと見ることができる。また、S.6249V『祈願文』には、「先奉爲金鞍東界，天龍布歡喜之雲。玉塞西疆，釋梵降禎祥之氣。曹王理治，期莊鶴而繼業傳芳。」とある。曹氏歸義軍政權の下で、金山を祭祀する記載が残っている。換言すれば、三危山、鳴沙山信仰は伝統的な民間信仰に属するものだが、金山信仰は歸義軍政權が主導的な役割を果たしつつ民衆全體で信仰されていたと見られるのである。

(二) 金山信仰の政治化

金山信仰を分析する前に、まず唐五代における敦煌の政局をまとめておく。

安史の亂の時、河西の唐軍は東へ移動した。吐蕃はこの機に河西地區を占領した。以降數十年の吐蕃支配時期が續く。そして唐宣宗大中二年（848）になって、敦煌大族張議潮が當地の各民族と連合して吐蕃占領軍を追い拂い、次第に河西州縣を回復していった。唐王朝は歸義軍を設置し、張議潮は節度使となった。その後、中原地帯は黃巢の亂を経て唐王朝は崩壊し、五代十國時代に入った。こうした唐末五代に、河西ではいくつかの主な勢力が存在していた。沙洲には歸義軍があり、その東側は甘州回鶻政權で、西側は西州回鶻政權である。タリム盆地には于闐國、肅州は龍家、涼州は唃末で、いずれも河西において強大な勢力を誇った。

金鞍山を襲め稱えるのは金鞍山の不可思議さを利用して金山國の天命根拠を創造しようとしたと指摘した學者たちは、以下のような理由として述べている³³。(一) 金山國宰相張永の書いた讚歌 P.3633V『謹撰龍泉神劔歌一首』には、「不獨漢朝今亦有，金鞍山下是長津。天符下降到龍沙，便有明君膺紫霞。天子猶來是天補，橫截河西作一家。堂堂美貌實天顏，□德昂藏鎮玉關。國號金山白衣帝³⁴，應須早築拜天壇。」とあることによる。また(二) P.2594V+P.2864V 天祐三年（906）張永の『白雀歌竝進表』には、「伏以金山天子殿下，上稟靈符，特受玄黃之冊。下副人望，而南面爲君。繼五涼之中興，擁八州之勝地。十二冕旒，漸覩龍飛之化。出警入蹕，將城萬乘之彝。八佾簫韶，以像堯階之舞。承白雀之瑞，膺周文之德。老臣不才，輒（輒）課『白雀謠』一首，每句之中，偕以霜、雪、潔、白爲詞。臨紙慙汗，伏增戰慄。三楚漁人臣張永進上……白衣居士寫金經，誓弼人王不出庭。八大金剛持寶杵，

³³ 鄭炳林「唐五代敦煌金鞍山異名考」、『敦煌研究』1995年第2期、133頁。楊秀清『敦煌西漢金山國史』、蘭州：甘肅人民出版社、1999年、75-76頁。

³⁴ 「國號金山白衣帝」、「白衣」あるいは P.2594+P.2864「白雀白雀歌竝進表」の「白雀」は、道教のしるしと見なす。また「白衣帝」は、河西に流行っていた「白衣爲主」のような讖緯と関わっている。

長當護念我王城。白壇白獸白蓮花，大聖攜持薦一家³⁵。太子福延千萬葉，王妃長降五香車……文通守節白如銀，出入王宮潔一身。每向三危脩（修）令得，唯祈寶壽薦明君。寡詞陳白未能休，筆勢相摧白汗流。願見金山明聖主，延齡滄海萬千秋。頌曰：白銀槍懸太白旗，白虎雙旌三戟枝。五方色中白爲上³⁶，不是我王爭得知。樓成白壁聳儀形，蜀地求才贊聖明。自從湯帝昇霞後，白雀無因宿帝廷。今來降瑞報成康，果見河西再册王。韓白滿朝謀似雨，國門長鎖在燉煌。」とある。既に李正宇氏や盧向前氏などが指摘しているように、張永の金山國への表文にも五行・讖緯學說や佛教淨土思想や道教思想等が混入している。「每向三危修令得，唯祈寶壽薦明君」から見れば、金鞍山信仰が盛んであった時、三危山信仰に影響を與えたが、決して三危山信仰が消滅することはなかったのではないか。

金鞍山は、「金山王」（S.1366）とも言う。張承奉「金山天子」の確立は簡単に成し遂げられたものではない。金山國建國以前において、張承奉は自ら「拓西金山王」と稱していた。P.4044『修文坊巷再葺上祖蘭若畫兩廊大聖功德讚竝序』に、「今綴緝（葺）上祖蘭若，敬繪兩廊大聖，兼以鑄鏤忽畢，奉爲我拓西金山王，永作西垂之主，大霸禮興。」とある。張承奉が金山王を自任するのは、金山信仰を利用し、金山神と張承奉個人関係を主張するものとも言える。もちろん、この背景には張承奉の河西統一という政治的な目的が働いたことは言うまでもない。金山國建國は唐末に中原や河西の制御できない情勢の下で、歸義軍が改めて河西の秩序を整理せんとする考えの體現で、その対象は回鶻、吐蕃、羌などの周邊民族に向けられたものであろう。そのため、『龍泉神劍歌』はその四方を征伐する計画を述べた後に、また再び「打卻甘州坐五涼」、「兼拔瀚海與西州」と述べている³⁷。この背景の下で、金山國が河西を統一しようという劃策はどうしてもその周邊の政權と衝突を生み出してしまう。

911年に金山國は回鶻に負け、統一事業は挫折する。P.3633『辛未年（911）七月沙洲百姓一萬人狀上回鶻大聖天可汗書』には、「回鶻大聖天可汗金帳。□□（伏以）沙州本是大唐州郡……近三五年來，兩地被人鬪合，彼此各起讎心。遂令百姓不安……城隍耆壽百姓再三商量，可汗是父，天子是子。和斷若定，此即差大宰□（相）、□（僧）中大德、燉煌貴族耆壽，賫持國信、設盟文狀，便到甘州……況沙洲本是善國神鄉福德之地，天寶之年河西五州盡陷……經今一百五十年，沙州社稷宛然如舊。東有三危大聖，西有金鞍毒龍，嘗時衛護一方處所。伏望天可汗信敬神佛，

³⁵「白衣居士寫金經、誓弼人王不出庭。八大金剛持寶杵、長當護念我王城。白壇白獸白蓮花、大聖攜持薦一家。」、ここには佛教の淨土信仰を反映しただろう。

³⁶「五方色中白爲上」、五行の思想によると、西方は金に屬す、色は白をあがめ尊ぶ。前文の「白衣帝」は西方の天子と考えられる。

³⁷李正宇「關於金山國和燉煌國建國的幾個問題」、『敦煌史地新論』、1996年、202-203頁。

更得延年，具足百歲，莫煞無辜百姓。上天見知，耆壽百姓等誓願依憑大聖可汗，不看吐蕃爲定。兩地既爲子父，更莫信讒。今且陷將百姓情實，更無虛口〔議〕。」とある。三危山と金鞍山二つの山が列擧され、三危山を「大聖」といい、金鞍山を「毒龍」といつている。佛教には、佛菩薩を大聖と呼ばれ、毒龍は邪念妄想を指すことから、どちらも佛教的な色彩を感じられなくもない。「東有三危大聖，西有金鞍毒龍」とあるように、二つの山神はそれぞれ敦煌を守っている。敦煌と回鶻は佛國聖地とも言われる。沙州の百姓は回鶻の天可汗に依頼し、兩國の和平を回復すべく協議を経て、「金山白衣天子」は「敦煌國天王」に改名された³⁸。興味深いのは、回鶻の可汗が金山國の天子に父と呼ばれることである。S.1563『甲戌年（914）五月十四日西漢敦煌國聖文神武王敕』の中に「敦煌國天王印」という印鑑が押されている。その「敦煌國天王印」の長さ・廣さは（6.4-6.5）cm × 6.5cm である。「金山白衣王印」の規格はわずか 6.0cm × （6.0-6.1）cm で、印章の尺寸は決して降格はしていない³⁹。「敦煌國天王」の天王は天可汗の同義語である⁴⁰。金山國は「白衣」や「金山」を標榜したが、それらは回鶻に認められなかった。

なお、金山國は敦煌國に改名したが、金山信仰は金山國の滅亡（914年）とともに消えてはいない。天成四年（929）に成立した S.5548『敦煌錄』によると、「金鞍山，在沙山之南，經夏常有雪。山中有神祠，甚靈，人不敢近。每歲土主望祀，獻駿馬，駟入山中。稍近，立致雷電風暴之患。」という。その「土主望祀」は當地の支配者がはるかに金鞍山を仰ぎ、祭祀したが、馬を犠牲にしたのは儒家文化とは違う。金鞍山神を祭祀の時、牛や羊や豚を使用せず、馬を犠牲にするのは、少數遊牧民族の習俗ではないだろうか⁴¹。

小結

本稿では、敦煌の山嶽信仰と佛教、政治體制の角度から検討を加えてきた。

山嶽信仰は、もとを辿れば自然崇拜に遡ることができ、山神は自然の神々の中で地位が高く、そして祖靈信仰と結び合わされ、民衆に信仰された。三危山、鳴沙山は古來敦煌の名所であるとともに山嶽信仰の靈場として、人びとの厚い信仰が寄せられてきた。後に佛教が中國に傳わり、敦煌はシルクロードでも代表的な

³⁸ 榮新江『歸義軍史研究：唐宋時代敦煌歷史考索』、上海古籍出版社、1996年、228頁。馮培紅『敦煌的歸義軍時代』、蘭州：甘肅教育出版社、2013年、226-230頁。

³⁹ 森安孝夫「河西歸義軍節度使の朱印とその編年」、『內陸アジア言語の研究』xv、2000年。馮培紅『敦煌的歸義軍時代』、蘭州：甘肅教育出版社、2013年、228頁。

⁴⁰ 張廣達、榮新江「有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻」、『北京大學學報』1989年第2期。榮新江『歸義軍史研究：唐宋時代敦煌歷史考索』、上海古籍出版社、1996年、230頁。

⁴¹ 譚蟬雪『敦煌歲時文化導論』、臺北：新文豐出版公司、1998年、63頁。

佛教都市になった。僧侶が洞窟を開き修行したことに伴い、莫高窟両側の三危山、鳴沙山は民俗信仰及び佛教と次第に混合していった。三危山は神格化されて、民衆生活に影響を及ぼした。鳴沙山は、次第に文献に見られなくなった。

歸義軍の時代に至っても、地方名山としての三危山・鳴沙山は、一貫して民衆信仰の神山とされてきたようである。こうした背景の中で、金山信仰は突如として敦煌で流行するようになった。金山は敦煌より遙かに離れていたが、歸義軍張承奉の時代に、金山信仰は金山國を建てる世論の道具に用いられる爲と見られる。金山國は唐王朝が崩壊し、河西を制御できなくなった情勢の下で建立された地方政權である。金山國を建てた直後は、周邊政權の脅威に直面していた。張承奉は金山信仰を利用して、王權を神格化し、河西を統一しようと劃策したとみられるのである。これはまさに佛教信仰と金山信仰を持っている甘州回鶻との懷柔を考えるたものと推測されるが、結果的には直接的な衝突に導くことになった。回鶻に負けた後には、「金山國」の國名は否定されるようになったが、金山信仰は敦煌で依然として信仰され続けるようになり、敦煌の民俗や佛教に溶け込んでいくことになった。

要するに、山嶽信仰の盛衰は、それ自身の特徴、地理的關係のほか、政治的要因も重要だということである。張承奉が白衣金山國の名稱を以て建國したのは、そうした政治的意圖によるものであると考えられる。金山神を祭るための民俗行事を見るに、金山國を建てる前に、既に金山信仰が形成され始めてはいる。敦煌三危山・鳴沙山信仰に對して、敦煌の金山信仰の形成は、それより遅れたにもかかわらず、金山信仰は當時の歸義軍政權、特に張承奉金山國と密接な關係の爲に盛んになったのである。金山國は回鶻に敗れ敦煌國の國名を變えるが、金山信仰は、敦煌及びその周邊地域に民俗行事や宗教活動などと混合して敦煌庶民の信仰の中に生き續けることになったのである。

(作者は廣島大學綜合科學研究科研究員)



附圖、唐五代沙州諸山位置圖

(李正宇『古本敦煌鄉土志八種箋證』、新文豐出版公司、1998年、卷頭圖版十より)

古鏡記

——敦煌占候類文書中的“鏡”類文獻*

龔麗坤

現存的敦煌占卜文書約有 280 件。目前，針對敦煌占卜文書的刊布、分類與敘錄的工作已經基本完成。除了整體性的工作之外，針對個別文書的研究，經過近百年的發展，也可謂蔚為大觀¹。然而，敦煌占卜文書大多內容駁雜、書法不佳，又多流傳於民間，其內容及形式與流傳於世的占卜典籍之間有著很大的差異，為敦煌占卜文書的釋讀與研究造成了困難，一些敦煌占卜文書的分類、定名與錄文，尚存有可商榷的餘地。另一方面，基於之前的研究基礎，對照占卜文書本身，與其他典籍以及前後歷史階段進行橫向和縱向比較的工作也可以展開²。

在敦煌占卜文書中，“占候”類文書的數目依據不同研究者對“占候”這一定義的理解不同，有所差異，約在 17-20 件³。其內涵除了“日月星辰之變，風雲氣色之

*本文成文，承蒙復旦大學高田時雄教授、余欣教授、張小艷教授、任小波博士惠予教示，在資料收集方面，承蒙浙江省圖書館蘇立峰先生的慷慨協助，謹致謝意。

¹黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究（增訂版）》，北京：中國社會科學出版社，2014 年，第 2-6 頁。關於敦煌占卜文書的整體性工作，管見所及，暫列於左：菅原信海《占筮書》，池田溫編《講座敦煌 5: 敦煌漢文文獻》，東京：大東出版社，1992 年；黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究（增訂版）》（初版出版時間為 2001 年）；王愛和《敦煌占卜文書研究》，蘭州大學博士學位論文，2003 年；Marc Kalinowski(éd.), *Divination et société dans la Chine médiévale : Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Bibliothèque nationale de France, 2003；王晶波：《敦煌占卜文獻與社會生活》，甘肅教育出版社，2013 年；鄭炳林、陳于柱《敦煌占卜文獻敘錄》，蘭州大學出版社，2014 年。有關敦煌占卜文獻研究現狀的綜述：Marc Kalinowski, “La divination par les nombres dans les manuscrits de Dunhuang”, dans I. Ang et P.-E. Will (éds.), *Nombres, Astres, Plantes et Viscères. Sept essais sur l'histoire des sciences et des techniques en Asie orientale*, Paris, IHEC, pp. 37-88；劉泓文：《百年敦煌占卜文獻研究綜述》，《敦煌學國際聯絡委員會通訊》，2014 年，第 149-178 頁；游自勇《敦煌吐魯番占卜文獻與日常生活史研究》，《中國高校社會科學》，2015 年第 2 期，第 88-91 頁。

²黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究（增訂版）》，第 247 頁。

³黃正建認為共有 17 件，見《敦煌占卜文書與唐五代占卜》，第 35 頁；鄧文寬認為（天文氣象占）共有 19 件，見《鄧文寬天文曆法考索》，上海古籍出版社，2010 年，第 4 頁；王晶波認為有 20 件，見《敦煌占卜文獻與社會生活》，第 149-187 頁；王愛和歸為占候一類的寫本數目則更多。這主要是由於不同的研究者對占候這一類別的劃分不同造成的。

異”⁴之外，也包括山川異變、行軍吉凶等更為廣泛的災異妖祥，以及一些具有個人性質的占卜。

其中，與《天鏡》、《地鏡》⁵有關的文書主要包括8個卷號，可拼合為7件文書⁶，其卷號及年代如下：P.3288+P.3555、Дх.1366V、S.2729V（大蕃國庚辰年，800年）、P.2632（咸通十三年，872年）、P.2941、S.5614A、P.2610。

關於沒有明確紀年的幾件寫本，值得說明的是：P.2941號寫本與P.2632號寫本文字全同，背面抄《如意輪陀羅尼咒》和一行藏文（釋讀為：yab y[u]m phyogs kyi zha snga……⁷，與正面內容無關）；S.5614A的裝幀方式為蝴蝶裝，應較為晚出。

前六件文書抄寫了《玄象占（擬）》、《太史雜占曆（擬）》。《玄象占（擬）》是目前所知的中古時期占卜典籍中，僅存的一類以某一地區的天文氣象吉凶為占測對象的典籍。《玄象占》中的內容，一方面提示傳統星占在晚唐發生了一些變異——星占分野災異說的進一步地方附著化，讖言也更為具體化⁸；另一方面，其所傳遞的時代與地域信息，也為研究唐後期至五代的河西社會，尤其是吐蕃佔領以後的敦煌社會，補充了重要的材料⁹。具體而言，《玄象占（擬）》往往與《太史雜占曆（擬）》合抄，這兩部典籍之間的界線也並不明確，或者說，這一系統的寫本是一系列占卜書（不僅僅限於占候書）遞相轉抄、雜糅而成的產物。以往的研究者多依據P.3288號寫本首題“玄像西秦五州占第廿二天鏡”，而推測其中涉及“占城氣法、占十二日暝、占日鬪法、占日食法、占日耳法、占日暈法、五星符”的內容應定名為“玄象占”（或“玄象西秦五州占”、或“西秦五州占”¹⁰），僅有茅甘先生認為這一部分的題目應當為“天鏡”¹¹。筆者更認同茅甘先生的觀點，按照書寫習慣來判定，“玄象西秦五州占”更類似於占候書《天鏡》中第廿二章的名字。此外，P.2610號文書中有“管內五州雜占、天鏡并風雲氣候，但依此圖，善惡必應，萬無不剋”，是總結性的文辭，可能說明P.2610號寫本中也曾抄寫有《天鏡》的內容，對照P.3288號寫本與P.2632號寫本來看，“玄象占”往往是與“太史雜占曆”合鈔，很有可能P.2610號寫本中提到的“天鏡”也是指代“玄象西秦五州占”。

⁴《舊唐書》卷四十三，北京：中華書局，1975年，第1855頁。

⁵中古以降的《地鏡》文獻大致可以分為三個系統，即占候、博物學與地理。本文討論的是涉及占候的內容。

⁶關於這一系列寫本的構成，研究者有不同的看法。此處主要參照王晶波與黃正建兩位先生的看法，見黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，王晶波《敦煌占卜文獻與社會生活》，第165頁。

⁷藏文釋文經過任小波老師的指正。

⁸余欣《唐宋之際“五星占”的變遷：以敦煌所見辰星占辭為例》，《史林》，2011年第5期，第70-78頁。

⁹Carole Morgan, “Mayhem on the Northwest Frontier”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, vol.11, 1999. *Nouvelles études de Dunhuang. Centenaire de l’École française d’Extrême-Orient*, pp.183-186.

¹⁰趙貞《敦煌遺書中的唐代星占著作：“西秦五州占”》，《文獻》，2004年第1期，第55-67頁。

¹¹Carole Morgan, “Mayhem on the Northwest Frontier”, p.186.

而 P.2610 號寫本是一個雙面抄寫的長卷，首尾俱殘，內容較為複雜，依次抄寫了《太史雜占曆（擬）》、《逆刺占》¹²、《述祕法》、《地鏡》。此外，P.2610 號寫本按照目前的裝訂順序，內容並不連貫，王晶波先生經過比較，修正了刊布於 IDP 網站上寫本照片順序，筆者此處也採用她使用的排序方式，即：

正面：2610-1、2610-2、2610-3、2610-4、2610-5、2610-6、2610-7、2610-8、2610-9、2610-10、2610-11、2610-12、2610V-1、2610V-2、2610V-3。

背面：2610-13、2610-14、2610-15、2610V-4、2610V-5、2610V-6、2610V-7、2610V-8、2610V-9、2610V-10、2610V-11、2610V-12¹³。

一、《天鏡》、《地鏡》歷代著錄考辨

關於《天鏡》與《地鏡》兩部典籍的著錄情況，列舉如下。

《隋書·經籍志》中有：“《天鏡》二卷。《乾坤鏡》二卷。梁《天鏡》、《地鏡》、《日月鏡》四規鏡經各一卷，《地鏡圖》六卷，亡。”¹⁴

又見於《日本國見在書目錄》中：“《天鏡經》一、《地鏡經》一、《乾坤鏡》一（注：《明鏡經》一），《握鏡》二（注：陶弘景著）。”¹⁵

《金樓子·志怪》：“《地鏡經》，凡出三家，有《師曠地鏡》，有《白澤地鏡》，有《六甲地鏡》。三家之經，但說珍寶光氣。前金樓先生是嵩高道士，多遊名山，尋丹砂，於石壁上見有古文，見照寶物之祕方。用以照寶，遂獲金玉。”¹⁶

《通志》中有：“《地鏡》三卷。《金婁地鏡》一卷。”¹⁷

近世與《天鏡》、《地鏡》相關的著錄的有三種，前兩種見於錢曾《讀書敏求記》中：

(1) 《禮緯含文嘉》三卷，分《天鏡》、《地鏡》、《人鏡》為三篇。紹興辛巳張師禹跋。原書亡來已久，此姑存之可也。（補：此書朱彝尊所見凡二本，一本畫雲氣星輝之象而附以占書，一本分“天鏡”、“地鏡”、“人鏡”，皆非《禮緯》原書）¹⁸。

(2) 《三氏星經》二卷，商石申氏《紅星天鏡》、魏巫咸氏《黃星地鏡》、齊甘德氏《黑星人鏡》，諸星即以三色圖之為記。流俗星象混殺，不復界以紅、黃、黑三色，

¹²黃正建《國家圖書館藏敦煌寫本〈逆刺占〉札記（附〈逆刺占一卷〉錄文）》，見《敦煌占卜文書與唐五代占卜》，第 261-288 頁。

¹³王晶波《敦煌占卜文獻與社會生活》，第 180 頁。

¹⁴興膳宏、川合康三《隋書經籍志詳考》，東京：汲古書院，1995 年，第 670-671 頁。而馬國翰則以《天鏡》一、《地鏡》一、《日鏡》一、《月鏡》一，以《詳考》為是。

¹⁵《日本藏漢籍善本書志書目集成》，第 10 卷，北京圖書館出版社，2003 年，第 514 頁。

¹⁶《金樓子校箋》，北京：中華書局，2011 年，第 1188 頁。

¹⁷《通志二十略》，北京：中華書局，1995 年，第 1670 頁。

¹⁸《藏園批注讀書敏求記校證》，北京：中華書局，2012 年，第 293 頁。

且十存其二，非完書也¹⁹。

《禮緯含文嘉》又見於《四庫存目提要中》：“《禮緯含文嘉》三卷，浙江吳玉墀家藏本，不著撰人名氏²⁰。”

《禮緯含文嘉》目錄中載有：“已上天鏡、地鏡、人鏡皆萬物變異，但有所疑，無不具載，天地人此乃三才之書，共六十篇，易者《禮緯含文嘉》三卷。此書可授老人傳寫，勿爲易得而妄授非人，慎之戒之。時紹興辛巳年十一月二十九日東南第三正將觀察使張師禹授²¹。”

《三氏星經》二卷似與本文無關。如上所述，《禮緯含文嘉》似乎可以認爲是宋代的占候書，以往的研究者如中村璋八先生²²、孫猛先生²³以及佐佐木聰先生²⁴都對此書的情況有所提示與介紹，佐佐木聰先生指出，在《崇文總目》五行類中可見“《含文嘉》三卷”，因此該書可以追溯到北宋初期之前²⁵。筆者在《禮緯含文嘉》中檢得：“雷一聲而止者，國君出重令。宋太祖皇帝開寶三年，雷一聲而止，遂取河東²⁶”（《禮緯含文嘉》中年代最晚的占驗）。如果《崇文總目》中的《含文嘉》即現在流傳的《禮緯含文嘉》，那麼其成書應該在北宋初年，即開寶三年（970年）之後，《崇文總目》編修之前。

關於《禮緯含文嘉》目前的傳本，共有五種：臺灣中央圖書館藏殘二卷本；天津圖書館所藏本；北京大學圖書館所藏本；浙江省圖書館所藏本；貴州省圖書館所藏本²⁷。本文所討論內容主要根據浙江省圖書館藏王氏鬱岡齋本《禮緯含文嘉》。

(3)《持靜齋書目》中有：《天鏡》一冊。舊鈔本。後序頗爲荒誕不經，未可盡信。有‘廣堪齋’‘畢瀧澗飛藏書’諸印。題‘周文郁撰’。其後序云：‘授之雲水木強老人，言行軍占驗’，末署崇禎癸未²⁸。”

此書不知是否與本文所討論的中古時代的《天鏡》有關，待考。

¹⁹ 《藏園批注讀書敏求記校證》，第462頁。

²⁰ 《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965年，第948頁。

²¹ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，目錄，第二葉b。

²² 中村璋八《國立（臺灣）中央圖書館藏「禮緯含文嘉」について》，《駒澤大學外國語學部紀要》，第25號，1996年，第97-109頁。

²³ 孫猛《〈日本國見在書目錄〉（子部）失考書考》，《域外漢籍研究集刊》，第3輯，2007年，第137-139頁。

²⁴ 佐佐木聰《〈禮緯含文嘉精魅篇〉的關邪思想與鬼神觀》，《復旦學報》，2014年第5期，第10-11頁。

²⁵ 佐佐木聰《〈禮緯含文嘉精魅篇〉的關邪思想與鬼神觀》，第12頁。

²⁶ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之一，第五葉b。

²⁷ 中村璋八先生和孫猛先生提示臺灣中央圖書館藏有此書殘卷，佐佐木聰先生提示除了臺灣中央圖書館所藏本之外，尚有北京大學圖書館所藏本；天津圖書館所藏本；浙江省圖書館所藏本。筆者調查目錄後發現，貴州省圖書館也藏有“張師禹授三卷本《禮緯含文嘉》”，但具體狀況不明，見《貴州省古籍聯合目錄》，第482頁。

²⁸ 《持靜齋書目》，北京：中華書局，2012年，第241頁。

此外，《天鏡》、《地鏡》的輯本見於馬國翰《玉函山房輯佚書》、王仁俊《玉函山房輯佚書續編》，馬國翰輯《天鏡》、《地鏡》主要根據《開元占經》，而王仁俊據《稽瑞》補數條引文。原藏若杉家、今藏京都府立綜合資料館鎌倉時期鈔本天文書殘卷中，亦引有《天鏡》及《地鏡》凡十條²⁹。

(一) 《天鏡》

關於《天鏡》一書，上引《隋書·經籍志》中存二卷，但不見於宋元目錄中。上引《持靜齋書目》中著錄“《天鏡》一冊”不能確定是否為中古時代的“《天鏡》二卷”或“《天鏡經》一卷”。明人陳耀文《天中記》中引《天鏡經》：“天有四表三道。四表者，房星也；三道者，房間三道：南間為上道，中央為中道，北間為下道也。”³⁰經核驗該引文見於《禮緯含文嘉》卷之一《天鏡經》中，所以也不能說明是否與中古時代的《天鏡》有關。

考察《天鏡》在中古時代的流布狀況，除了在上文提及的《開元占經》、《稽瑞》之外，尚有兩種唐代文獻可以參考：

(1) 《乙巳占》卷一《天占第三》中有：

淳風按：自《黃帝占》已後，向數十家，其間或真或偽，不可悉從。今略取其理當者，刪而次比，以著於篇。其間亦有出自經傳子史，但有關涉，理可存者，並不棄之。今錄古占書目於此，以表其人。自入占已後，並不復具記名氏，非敢隱之，竝為是幼小所習誦，前後錯亂，恐失本真故耳。

《黃帝》、《巫咸》³¹、《石氏》、《甘氏》、劉向《洪範》、《五行大傳》、《五經緯圖》、《天鏡占》、《白虎通占》、《海中占》、京房《易祓占》、《易傳對異占》、《陳卓占》、《邈萌占》、《韓楊占》、祖暅《天文錄占》、孫僧化《大象集占》、劉表《荊州占》、《列宿占》、《五官占》、《易緯》、《春秋佐助期占》、《尚書緯》、《詩緯》、《禮緯》、張衡《靈憲》³²。

(2) 《後漢書》卷六一李賢注：

《天鏡經》曰：大水自平地出，破山殺人，其國有兵³³。

可以推測，至少在唐前期，《天鏡》是較重要的占候典籍，同經典的《三氏星經》、《洪範》等典籍一同，為習占術者“幼小所習誦”，又為官方性質的占候集成書《開元

²⁹據孫猛《「日本國見在書目錄」（子部）失考書考》提示，見於村山修一編《陰陽道基礎史料集成》，東京美術，1987年。

³⁰陳耀文《天中記》，四庫本，卷之一，第八葉a。《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之一，第二十二葉a。

³¹十萬卷樓叢書本作“巫咸咸”，疑“咸”為衍文，當作“巫咸”。

³²《乙巳占》，十萬卷樓叢書本，卷第一，第十葉b-第十一葉a。

³³《後漢書》，北京：中華書局，1965年，第2019頁。

占經》所引用。而主要依據《開元占經》、《稽瑞》引文的輯本《天鏡》，可以視作是反映了唐前期的《天鏡》的面目。

筆者對藏於浙江省圖書館的明抄本《禮緯含文嘉》進行調查時，發現其中的《天鏡經》（下文略稱為今本《天鏡》），與輯本《天鏡》在文辭上有較大差異，譬如上文引用李賢注“大水自平地出，破山殺人，其國有兵”一條，以及《開元占經》中“天雨三日以上不絕，陰謀興³⁴”，又《稽瑞》引《天鏡》的兩條，“王者承先王法度，無所遺失，則三角獸來”、“人主恩被於四遠，則白狸見，文王時則見，遠人服”等，皆不見於今本《天鏡》。

此外，針對同一天文現象所作的占辭也大相徑庭，如《開元占經》引《天鏡》：“歲星逆行，不軌，為殃賊³⁵”，今本《天鏡》作“歲星逆行陵犯鬪會合環守，國軍有道³⁶”。

由此可知，今本《天鏡》與中古時代占候典籍《天鏡》有著較大的差別。但也存在著聯繫，譬如，今本《天鏡》中，關於五星的占辭唯有歲星占，而在《開元占經》所輯錄的引文中，也只有關於歲星的占辭。

筆者推測，這是由於在《天鏡》中，《歲星占第二》一章不是被置於“五星占”的範疇之內。《禮緯含文嘉》卷之一《天鏡經》提示，“星墜”對應金德，“歲星”對應木德，“天火”對應火德（水德與土德的對應《禮緯含文嘉》中未明確指出），可見這是與“五星者，五行之精也”相異的比附方式。

（二）《地鏡》

有關《地鏡》、《地鏡圖》的研究較《天鏡》為多。一般認為與“地鏡”相關的文獻有三種，其一是占候類文獻，其二則是涉及博物學與精怪的文獻，其三則是具有地方性質的地理文獻³⁷。

《隋書·經籍志》中引用《七錄》指出，《地鏡》一卷及《地鏡圖》六卷皆已亡佚。但《開元占經》、《稽瑞》中也有《地鏡》的引文，因此很難說這部書在唐代不可見。

《通志》中有：“《地鏡》三卷。《金婁地鏡》一卷³⁸。”其篇幅大於《七錄》中的“《地鏡》一卷”。

³⁴ 《開元占經》，卷九十二。本文所引《開元占經》參照四庫文淵閣本、復旦大學藏陳鱣舊藏本、大德堂鈔本。

³⁵ 《開元占經》，卷二十三。

³⁶ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之一，第三葉 b。

³⁷ 敦煌文獻中，有稱作《地鏡》的地理志文獻，如《壽昌縣地鏡》（向達 1942 年抄本），此文書有尾題“州學博士翟上壽昌張縣令《地鏡》一本”。相關研究如，王仲犛《〈壽昌縣地鏡〉考釋》，見氏著《敦煌石室地誌殘卷考釋》，北京：中華書局，2008 年，第 183-196 頁，森鹿三《新出敦煌石室遺書特に壽昌縣地鏡について》，《東洋史研究》，1948 年，第 65-79 頁。

³⁸ 《通志二十略》，點校本，北京：中華書局，第 1670 頁。

在敦煌文獻中，P.2610V 寫卷中也鈔有題爲“地鏡中”的文本。

中村璋八先生通過將《禮緯含文嘉》中的《地鏡》（下略稱爲今本《地鏡》）與馬國翰輯本《地鏡》相比較，認爲今本《地鏡》應當與見於《七錄》中的《地鏡》相似。佐佐木聰先生結合敦煌文獻，認爲《地鏡》中不見有天文氣象占的內容，故與其說是天文五行占書，不如說是內容僅限於占地面災害與怪異的怪異五行占書。並且，由於《地鏡》是與祥瑞災異爲背景的天文五星占書其系譜相連結的資料，《天鏡》內容又兼有天文氣象與怪異五行占，因此，這兩部書並非成對出現，而是內容各自獨立的³⁹。此外，夏德安結合敦煌文獻 P.2610 號寫本與 P.2682V 號寫本，考察了中古時期地鏡類文獻源流與形態⁴⁰。

關於《地鏡圖》，佐佐木聰先生將《地鏡圖》與《金樓子·志怪》篇相比較，認爲《地鏡圖》並不是與國家祥瑞災異相關的占書，而是涉及神仙道與博物學的典籍⁴¹。此外，《地鏡圖》也受到治科技史（尤其是地理史）的研究者的關注⁴²。孫猛先生提到《天地瑞祥志》有相關的引文⁴³，以往的研究沒有利用過，暫錄於此：

《地鏡圖（圖）》曰：金百斤以上至三百斤，其精如羊⁴⁴。

《地鏡圖（圖）》曰：金寶化爲積地⁴⁵。

二、P.2610 號寫本、《禮緯含文嘉》與相關的傳世文獻

本章將結合《開元占經》等典籍中所據《天鏡》、《地鏡》引文，將敦煌寫卷 P.2610 號寫本與《禮緯含文嘉》的文本做一比較分析。在結構上，本文主要以 P.2610V 《地鏡中》文本爲綱，不涉及 P.2610V 的內容附於本章末尾。以下就該文書提出一些問題，以供參考。

(1) 天災占第一

³⁹佐佐木聰《從術數文獻來看的寫本文化與博物學》，2015年6月19-22日復旦大學歷史學系主辦“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”報告。

⁴⁰Donald Harper, ‘Study of Dijing on P2610V’, 2015年6月19-22日復旦大學歷史學系主辦“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”報告。

⁴¹佐佐木聰《從術數文獻來看的寫本文化與博物學》，2015年6月19-22日復旦大學歷史學系主辦“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”報告。

⁴²如何丙郁先生的研究，Ho Peng Yoke, “The Ti-Ching-T’u: A lost manual on mining and geobotanical prospecting”, in *Austrina: Commemorative volume to celebrate the first twenty-five years of the Oriental Society of Australia*, 1982, Sidney: Oriental Society of Australia, pp.77-92. 日文版載於《東洋の科學技術：數內清先生頌壽記念論文集》，京都：同朋社，1982年。

⁴³孫猛：《〈日本國見在書目錄〉（子部）失考書考》，第138-139頁。

⁴⁴可對比《藝文類聚》卷九四引《地鏡圖》：“金百斤已上至三百斤，精如羊者。”本條錄文由張金耀副教授2013年4月13日發表於復旦大學中古中國共同研究班上。

⁴⁵據前田尊經閣本《天地瑞祥志》，第十九卷。

《天災占》一節，從“凡星墜爲石沙、爲水、或爲金鐵、粟麥、草木、□□、鳥獸者，皆爲兵亂水旱饑喪四竝占”至“地災第二”之前的部份，除了“天雨土”、“天雨骨”、“天雨爵錫”三條外，其餘的文字均可與《開元占經》引《天鏡》相對應，有少量文字相異，應該是寫本傳抄所致。而“天雨土”、“天雨骨”、“天雨膏錫”三條則見於《開元占經》引其他的文書中：

《易飛候》曰：“天雨土，是謂高土，百姓勞苦而無妨，土是謂高。社民勞苦，繁於土功，不安，主外戚謀。”

《洪範傳》曰：“天雨膏錫（爵錫）如甘露，著樹木，不出三年，更政易主。白者名甘露，黃者爲爵錫（錫）。”

《洪範傳》曰：“天雨骨，是謂陽消；王者德令不行，佞人用。不出三年，有內爭⁴⁶。”

其中，《禮緯含文嘉》、明鈔本《開元占經》所引《洪範傳》中將“錫”誤作“錫”，致使語義不通，據 P.2610V 改正。《禮緯含文嘉》鈔本中作“天雨錫”，“錫”字前有意識地留出一個空格，應抄手無法確定是何字所致。爵錫，亦見於傳世文獻中，《甲申雜錄》中有：周仲元章作漕淮南，謂予曰：“嘗爲衡陽宰。一日，邑吏云甘露降，視松竹間，光潔如珠，因取一枝視劉貢父。貢父曰：‘速棄之，此陰陽之戾氣所成，其名爵錫，飲之令人致疾。古人蓋有說焉，當求博識之君子，求甘露、爵錫之別。’”《建康實錄》：陳末覆舟山及蔣山松柏林，冬月常出木醴，後主以爲甘露之瑞，俗呼爲雀錫⁴⁷。

對照 P.2610V 與《禮緯含文嘉》相關內容，兩者的占辭排列順序基本一致，可以推測這即是《天鏡》的占辭排列順序。除了遞相轉鈔所致的文字差異外，《禮緯含文嘉》的內容較 P.2610V 多出的文字，移錄於下：

天雨霜露，頻日不止者，主陰謀起。

天雨雪不時者，是謂陰陽失節，主期年五穀不熟。

天雨豆，一日不釋者，是謂大喪，國亡；二日三日至五日，亦主大喪。

天雨茅，一日不釋者，國有大喪；二日，有期年之喪；三日至五日不釋者，主父母及自身必有大喪之應⁴⁸。

P.2610V 較《禮緯含文嘉》多出如下的內容：

天春實煞木草，是謂陰威，臣強君弱，下不事上，霜非時而煞草，是時而不煞草，竝爲蟲蝗，大饑。三月實霜煞木，其年有兵，歲水、饑，夏雨，必有大喪。

(2) 地災占第二

⁴⁶ 《開元占經》，卷三。

⁴⁷ 《甲申雜記》，北京：中華書局，1991年，第5頁。

⁴⁸ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之一，第四葉 b。

P.2610V 文本中的“地災”一節內容，不見於《禮緯含文嘉》，但可以與《開元占經》中引《地鏡》的引文相對應，其中只有“地震動四墟，盛陰爭美，害國政”一條不見於《開元占經》。

(3) 雲雷風火占第三

P.2610V 文本中的“雲雷風火占”一節內容，討論“雷占”與“天火占”的部分大部分與《開元占經》相對應，但討論飄風的部分不見於《開元占經》，移錄於下：

飄風飛衣絲於市中，不出一年，必有煞主。飄風入宮闕中，一日再三，名曰太陽戒，不出一年兵內起。飄風入人宮，飛衣裳，有驚恐。忽暴風入舍，發凡(瓦)折樹，不出六十日有相煞。

上引文本部分見於《禮緯含文嘉》：

飄風回入宮門，飛其衣服於市中者，主有驚憂於肘腋之下。晉永康四年四月，飄風折樹飛繒，六月張華遇害而應之。飄風入宮闕，一日再三，名曰：太陽戒，其年主兵。

飄風飛絲於市中，歲內有兵，下殺主。

風若不時散折於樹木者，亡主之兆。晉永康元年十一月戊午日，大風從西北而起，其時折木飛石。明年正月趙王倫篡位而應之。

暴風入器殿廊散諸樹木者，不出月內有篡弑事。

風聲如雷，觸地而起，飛砂走石，折木墜瓦者，兵革大興。晉安帝元興元年二月甲辰日，大風雨，天門板順風飛墜瓦木，星碎。明年帝食餅中毒，崩。陳兵方定，有風雨卒起，逆軍而止者，軍必敗亡⁴⁹。

而 P.2610V “雷占”部分，約有三分之二見於《禮緯含文嘉》，且占辭排列順序近似。但《禮緯含文嘉》多出較長的一段內容，移錄於下：

雷震宮門者，君廢之象。吳赤烏八年，雷震宮門柱，又擊南津大橋。孫亮建興元年十二月朔日，大風雷電，孫亮遂廢。

雷震擊及飄風傷市舍，必有市災，急宜脩禳之，吉。

雷震擊貴人甲第者，佞人持政，三年內削地國主。

雷一聲而止者，國君出重令。宋太祖皇帝開寶三年，雷一聲而止，遂取河東。

雷春始鳴於南方而旱，如夜雷，大旱，米貴，稼種不成。

雷春始於東方，兵大起，有將破軍死。主穀半熟多蟲。如夜雷，五穀災，人民多疫。

雷春始於西方，暴骸滿野，牛馬多疫，如夜鳴，赤地千里。

⁴⁹ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之一，第七葉 a-第七葉 b。

雷春始於北方，百川皆溢。

春正月甲子乙丑戊寅辛卯戊午，此五日內有雷電霹靂者，其下有大兵。

夏三月甲子乙丑戊寅，此三日有雷者，有兵戰。

庚午庚子日有雷者，一月內必有急令，兵起而應之。八魁日有雷聲，主大戰。

冬雷上朔鳴皆國亡，發雷之地，暴駭（骸）滿野。

八魁日有疾雷，大風不止經時者，有急令。

春巳巳丁丑日，夏甲午壬戌日，秋巳亥丁未日，冬甲寅戊寅日，此乃八魁之日，雷鳴，主有急令。

雷發，天無雲，主有急令。

雷而不雨，國君欲行令，無益於民。

雷而有風，其令行矣，雷雨霹靂，蛟龍見者，國有賢士。

霹靂大風而發屋折木者，小人在位，賢人出。

雷春至三伏不聲者，君當振威武，退強臣，正道理。晉穆帝昇平五年十月庚午日，雷發於東南也。

雷聲淺深揜伏息而無風者，此國君出令，國君憂及眾庶⁵⁰。

天火部分，P.2610V 較《開元占經》多出兩條：

天火燔大木，木嗚呼，是謂姦起，六月霜降。

天火燔後宮，此人君以後事亂政。

P.2610V 與《禮緯含文嘉》的文本中，僅“天火燔宗廟，凶，人君不謹敬之，專肆淫佚，又數犯冬令”一條有所重疊，除此之外《含文嘉》與之相關的內容不見於《開元占經》及 P.2610V 寫本：

天火燒宮室、社稷者，國有微弱，有大殃，人君內亂無禮法，外無信行，慢易臣下，則天火爲害矣。

天火燒都（郡）國城廓城門者，下欲謀廢。《漢書》：荊主城門被火燒，王乃被誅之應。

天火燒人家屋舍者，是謂天殃，零落之象。

天火燒田園五穀者，國將易主。

天火燒宮殿中者主兵大起。

天火燒牛馬者，主兵屠裂。

天火燒山林、丘阜者，主人民不安。

天火燒阜蕪如燎者，百姓不安之象。

天火燒樹木作聲者，奸臣欲起。

⁵⁰ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之一，第五葉 a-第六葉 b

天火燒墳陵、塚壘、樹木者，國有重喪。

天火燒正殿者，人君不壽，大臣欲誅，奸臣病國⁵¹。

(4) 山占第五、水占第六

P.2610V 與《開元占經》所引《地鏡》佚文、《禮緯含文嘉》卷中《地鏡經》對應度較高。但《禮緯含文嘉》在“山石”一節比 P.2610V 多出 17 條占辭，在“水色”、“水”兩節則比 P.2610V 多出 9 條占辭。

由對比可知，就文本內容方面而言，P.2610V《地鏡》中與《開元占經》所徵引《地鏡》、《天鏡》的引文接近，而《禮緯含文嘉》中《地鏡經》與《天鏡經》，則增補了大量未見於唐代傳世占候典籍與 P.2610V 的內容。在占辭的排列順序上，P.2610V 與《禮緯含文嘉》相似。據此推測，P.2610V 與《禮緯含文嘉》所依據的文本源頭應該皆是唐代的占候書《天鏡》、《地鏡》等“鏡”類占候典籍。《開元占經》等所依據的中古時期占候類文書的原貌，於今大多已不可見，上述兩種文獻所提供的唐代占候典籍文本的實態，是極為可貴的資源。然而，經過了轉鈔、刪改與增補後，P.2610V 與《禮緯含文嘉》呈現出了較大的差異。這可能正是以鈔本為載體的典籍才能具備的獨特的彈性。

此外，《禮緯含文嘉》中《地鏡經》的文獻來源，可能還有《握鏡》（見於上文所引《日本國見在書目錄》著錄）。在《禮緯含文嘉》中，可以檢得三條與《開元占經》所引《握鏡》相似的占辭，茲錄於下：

宮室殿柱上無故生芝草者，白為喪，赤為兵，并火光青為獄訟，黑為水耗，黃為吉慶也⁵²。

《握鏡》：宮室屋木無故生芝者，白為喪，赤為血及火，青為獄，黑為賊，黃為吉⁵³。

野獸卻行道路，君反為臣⁵⁴。

《握鏡》：野獸卻行，君當為臣⁵⁵。

野獸與家畜交者，有淫慾事⁵⁶。

《握鏡》：野獸來與家六畜交，此人君淫於外國婦女，以淫為行，且失國；野獸與馬交，國淫亂⁵⁷。

市人無故自驚奔走者，春一、夏二、秋三、冬四年，大起兵，先（失）敗

⁵¹ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之一，第七葉 b-第八葉 a

⁵² 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之二，第十九葉 b。

⁵³ 《開元占經》，卷一百一十四。

⁵⁴ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之二，第七葉 a。

⁵⁵ 《開元占經》，卷一百一十六。

⁵⁶ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之二，第六葉 b。

⁵⁷ 《開元占經》，卷一百一十六。

(政)⁵⁸。

《天鏡》曰：民人市驚，大兵至，失政之象也。京房曰：市人無故自驚者，春驚，期一年；夏驚，期二年；秋驚，期三年；冬驚，期四年。案《握鏡》曰：叛兵起，失政之象也⁵⁹。

據以上引文可知，《天鏡》、《地鏡》、《握鏡》等經，內容互有參差，在唐後期至北宋的流傳中，往往被雜糅成一體，形成了一個較為龐雜的體系。

三、“鏡類占候文獻”中的讖緯色彩

《天鏡》、《地鏡》等“鏡”類占候文獻的特點，最為突出的是文辭與讖緯書相接近，而不同於普通的星占書。本章通過將《天鏡》、《地鏡》相關的敦煌文書與傳世讖緯書對讀，試舉兩段最為突出的文字來說明。

P.2610V “地鏡中”中“天災占第一”：

□□王良策馬，庫虛，鋒星角，狼弧張，蚩尤出枉，五殘出，下梗絕，聖代王。璣璇撥，玉衡匡，棟星滅，攝提、天庫虛，狼弧張，□之起，期相當。仁（火）與金，出道□，攝提反衡，鎮星躍，海□滯，日食，虹守心，鈞鉢（鈞鈴）躍，載滅沉，地法（侯）息，五侯流，月散，附耳逃，彗出□□，熒或（惑）反明，辰星冠珥，訥孽驚，邦小人為臣，胡貊為王。主暴□，期亂。熒惑反明，太白干。黃石：辰星羸，鎮星亡，攝提移傷，彗出□，撥（擾）三能，永棟星。

這一段文字整體不見於傳世文獻，文意晦澀，用詞與句式都非常類似於緯書。現在結合諸緯書，做一簡單的說明。

“良策馬”，疑應作“王良策馬”，王良為石氏中官之一，一名為天馬，象征天上的車騎，王良策馬，讖緯書中有“王良策馬，野骨曝⁶⁰”。“庫虛”，庫即指庫樓，一名為天庫，讖緯書中有“天庫虛，諸侯謀反⁶¹”。“鋒星角”，角即為星辰有芒角，然鋒星所指並不確定，可能指梗河（一名天鋒），黃帝占中提到“(梗河)若明大、芒角動搖，邊夷兵起，胡人為亂，王者有憂”；又可能指彗星。“狼弧張”，狼星與弧星相近，皆為石氏外官，亦是代表與軍事有關的星象，由於弧形似弓矢，因此有弧張一說，讖緯書中有“狼弧張，害及胡⁶²”。“五殘出”，五殘即一種被視為災異的天象，

⁵⁸ 《禮緯含文嘉》，王氏鬱岡齋本，卷之三，第二葉 a。

⁵⁹ 《開元占經》，卷一百一十四。

⁶⁰ 《七緯（附論語讖）》，北京：中華書局，點校本，2012年，第785頁。

⁶¹ 《七緯（附論語讖）》，第474頁。

⁶² 《七緯（附論語讖）》，第207頁。

一說是有五支分叉的彗星，一說是芒角五邊之星，在讖緯中較為常見。《史記·天官書》有，“五殘星，出正東東方之野。星狀類辰星，去地可六丈⁶³”，又讖緯書中有“五殘出，四蕃虛，天子有急兵⁶⁴。”“下梗絕”，意義不明，因考慮為“梗河亡”相近，暫錄文如是，或許錄文仍待推敲。“棟星滅”，棟星即為大角星，緯書中有“棟星亡，罪深重誅⁶⁵”。“仁與金”似不可解，或為“火與金，出道聚”，即火星與金星聚於一舍，亦為亂象。“攝提反衡”，攝提即攝提六星，反衡則指攝提不東向，這一意象亦常見於緯書中，緯書中有“攝提反衡，天下大亂，易姓興”⁶⁶。“鎮星躍”，可能是指土星搖動，會帶來水患，緯書中有“填星動，則水決江海破山，命曰地侯躍⁶⁷。”“鉤鈔躍，載滅沉，地侯息”，此句“鉤鈔”或為“鉤鈔”，亦為星名。而具體文意並不連貫，不知何解。“熒惑反明”，是謂熒惑自西方出而逆行，亦是緯書中常見的天象。亦出現在第14行中。“五侯流”，《春秋元命苞》，“五諸侯星流四去，外牧傷，天子避宮，公卿逃⁶⁸”。月散，《河圖令占篇》，“地淪月散，必有立王⁶⁹”。“附耳逃”，疑同附耳明，《論語陰嬉讖》為“附耳明，盜賊令⁷⁰”。“辰星冠珥”，《孝經古祕》：“辰星冠珥，帝不明，三月之中，虧陽滅弱下力，強陰制政”⁷¹。

此外，在“玄象占”系統寫本的P.3288、P.2632、S.5614、Дx.01366V中，“占日暝法”與“占日鬪法”一節，傳世文獻中內容及形式與之最為相近的是《孝經雌雄圖》⁷²。

《占日暝法》：

子日暝者，敦煌冬仲月注外國兵罰，城人流亡，大將取本分符，攘之大吉。

丑日暝者，鬼山崩，注武威，注冬季月煞萬人死，來年粟貴，飢凍，人民相噉食，穀麥蟲食。

《孝經雌雄圖》：

子日晝冥者，水溢山崩，水灌涼州，凶在武都、酒泉。丑日晝冥者，鬼山崩，水出灌兗州，凶在濟陰、任城⁷³。

⁶³ 《史記》，北京：中華書局，點校本，2013年，第1303頁。

⁶⁴ 《隋書》，北京：中華書局，點校本，1973年，第566頁。

⁶⁵ 《七緯（附論語讖）》，第235頁。

⁶⁶ 《緯書集成》，第644頁。

⁶⁷ 《七緯（附論語讖）》，第432頁。

⁶⁸ 安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，河北人民出版社，1994年，第645頁。

⁶⁹ 《緯書集成》，第1159頁。

⁷⁰ 《緯書集成》，第1081頁。

⁷¹ 《緯書集成》，第1031頁。

⁷² 趙貞《敦煌遺書中的唐代星占著作：“西秦五州占”》中提到，十二日日食占與《孝經雌雄圖》在十二日上相似，卻並未提及本文引用的與“玄象占”更為相似的“占日暝法”與“占日鬪法”。

⁷³ 《緯書集成》，第1034頁。

《占日鬪法》：

子日鬪，注四郡趙氏欲爲主，人民相煞，城人驚恐，大惡。丑日鬪者，四郡粟麥貴，有外兵來至我邑，城人流亡，九月下旬，女有血流之像，大將須慎之。寅日鬪者，注敦煌呂劉王自立主，千人煞將亡士。冬孟月合流血。卯日鬪者，注晉昌王郎季氏自立主，其年夏四月中旬，臣煞其君，外國兵至城。辰日鬪者，注敦煌白衣自立爲主，亂者千人，煞將亡士，不出其春季月。巳日鬪者注李宗王氏欲爲主，亂者萬人，下煞上⁷⁴，不出夏季月中旬⁷⁵。午日鬪者，注劉氏伐，伐周於君，敦煌夏仲月臣罰君，下人謀上。未日鬪者，注酒泉崔氏欲立爲主，白衣爲王，注城人相煞，反者二人百（百人），不出其年春季月上旬⁷⁶。申日鬪者注晉昌張氏白衣爲主，不出秋八月上旬，反者五百人死。酉日鬪者，注王宗氏欲立爲王侯，下謀上，煞者百人，不出冬月。戌日鬪者，敦煌自立白衣爲主，不歸帝位五年，死者萬人，不出夏月。亥日鬪者，武威西秦至流沙，十年不歸帝位，自立侯王，反者二百人死，不出其春四月。

《孝經雌雄圖》：

子日日鬥者，李氏欲爲天子。丑日日鬥者，趙氏欲爲天子。寅日日鬥者，姚氏欲爲天子。卯日日鬥者，張氏欲爲天子。辰日日鬥者，邊氏欲爲天子。巳日日鬥者，步氏欲爲天子。午日日鬥者，劉氏欲爲天子。未日日鬥者，朱氏、霍氏欲爲天子。申日日鬥者，陳氏欲爲天子。酉日日鬥者，□□欲爲天子。戌日日鬥者，閻氏欲爲天子。亥日日鬥者，秦氏欲爲天子⁷⁷。

“占日暝法”與“占日鬪法”，可以推測是在傳承《孝經雌雄圖》文獻的基礎上，結合河西地方的實際情況，加以增改而成文。

關於《孝經雌雄圖》，《日本國見在書目錄》中有“雌圖三卷、雄圖三卷、雌雄圖一卷⁷⁸”。

此外，安居香山先生指出，《安倍泰親朝臣記》中也可見《雌雄圖》逸文⁷⁹。此外，關於雌雄圖的記載還可以見宋洪邁《容齋三筆》卷十一：

大抵以十干爲歲陽，故謂之雄，十二支爲歲陰，故謂之雌。但畢、觜爲月雄雌不可曉。今之言陰陽者，未嘗用雄雌二字也。郎顛傳引易《雌雄祕歷》，今亡此書。宋

⁷⁴P.2941 作“下人煞上”。

⁷⁵P.3288 作“不出夏中旬”，據 P.2941 補。

⁷⁶P.3288 作“不出其年春季月上旬”，據 P.2941 補。

⁷⁷《緯書集成》，第 1033 頁。

⁷⁸孫猛：《日本國見在書目錄辨證（經部）》，《學人》第三輯，第 275-276 頁。

⁷⁹《緯書集成》，第 54 頁。

玉《風賦》有雄風、雌風之說。沈約有“雌霓連蜷”之句。《春秋元命包》曰：“陰陽合而爲雷。”《師曠占》曰：“春雷始起，其音格格，其霹靂者，所謂雄雷，旱氣也；其鳴依依，音不大霹靂者，所謂雌雷，水氣也。”見《法苑珠林》。予家有故書一種，曰《孝經雌雄圖》，云出《京房易傳》，亦日星占相書也⁸⁰。

又《舊五代史》：

（周顯德六年）壬寅，高麗遣使者獻《別敘孝經》一卷、《越王孝經新義》八卷、《皇靈孝經》一卷、《孝經雌圖》三卷⁸¹。

又云：

《雌圖》者，止說日之環暈、星之彗孛，亦非奇書。

《開元占經》卷八十七《妖星占下》，全卷輯錄了《孝經雌雄圖》“妖星第三十五”，全文敘述一些荒誕不經的星象（即妖星），且《緯書集成》中指出，《天文要錄》中載《孝經雄圖》爲唐李奇所著，且《天文要錄》與《開元占經》所引《孝經雌雄圖》的佚文有所重合，因此可以認爲該書是唐前期由李奇完成《孝經雄圖》。

四、餘論

敦煌的“鏡”類占候文獻（《玄象占（或“天鏡”）》、《地鏡》）以及與之相關的北宋占候文獻《禮緯含文嘉》，構成了一個特別的系統。其較傳世的中古占候文獻如《開元占經》、《乙巳占》等，帶有更強烈的怪異論色彩。自後漢以降，有關讖緯的文本中，貫穿著“占候之學”的知識，兩者看似沒有明確的衝突。然而，中古時長於占候之術的學者，卻往往斥圖讖之學爲欺世罔俗。此中最受關注的爲《後漢書》中載張衡《禁絕圖讖書》：

一卷之書，互異數事，聖人之言，執無若是，殆必虛僞之徒，以要世取資。往者侍中賈逵摘讖互異三十餘事，諸言讖者皆不能說。至於王莽篡位，漢世大禍，八十篇何爲不戒？則知圖讖成於哀平之際也。……此皆欺世罔俗，以昧執位，情僞較然，莫之糾禁。且律曆、卦候、九宮、風角，數有徵效，世莫肯學，而競稱不占之書。譬由畫工，惡圖犬馬而作鬼魅，誠以實事難形，而虛僞不窮也⁸²。

至中古之世，擅長星算者，甚至對圖讖抱有一種嘲諷的態度，如《後漢書》卷七十九所述：

⁸⁰ 洪邁：《容齋隨筆》，點校本，中華書局，2005年，第557頁。

⁸¹ 《舊五代史》（增訂本），卷一百二十，北京：中華書局，2015年，第1851頁。又，龐元英《文昌雜錄》，四庫本，第六卷，第十葉a

⁸² 《後漢書》，卷五十九《張衡列傳》，第1912頁。

傅奕，相州鄴人也。尤曉天文曆數。隋開皇中，以儀曹事漢王諒。及諒舉兵，謂奕曰：“今茲熒惑入井，是何祥也？”奕對曰：“天上東井，黃道經其中，正是熒惑行路所涉，不為怪異；若熒惑入地上井，是為災也。”諒不悅。及諒敗，由是免誅⁸³。

筆者按：楊諒選擇這樣的天象，可能並非偶然。楊諒作為楊堅之子，“開皇元年，立為漢王。十二年，為雍州牧⁸⁴”，而東井、與鬼正是秦之分，且《春秋圖》有：“熒惑之東井，有從白衣之封為侯者。”⁸⁵。楊諒崇奉陰陽五行之術，也樂於製造符讖，如其傳中所述：

（諒）遣偽署大將軍常倫進兵絳州，遇晉州司法仲孝俊之子，謂曰：“吾曉天文遁甲，今年起兵，得晉地者王。”孝俊聞之曰：“皇太子常為晉王，故曰晉地，非謂反徒也。”時潞州有官羊生羔，二首相背，以為諒之咎徵⁸⁶。

又有：

先是，并州謠言：“一張紙，兩張紙，客量小兒作天子。”時偽署官告身皆一紙，別授則二紙。諒聞謠喜曰：“我幼字阿客，‘量’與‘諒’同音，吾於皇家最小。”以為應之⁸⁷。

有學者指出，卦候、九宮、風角之術，是緯書中的重要內容，張衡斥緯書為“不占之書”，較難理解⁸⁸。張衡擅長占候之術，卻主張禁絕圖讖，傅奕專擅星占，卻對讖緯書中的星占知識卻不以為然。圖讖之學與占候的關係，值得進一步的推敲。而兩漢之際以降所造作的種種涉及讖緯的圖書，大多不存，僅見《開元占經》等典籍徵引。對此，敦煌“鏡”類文獻以及其相關文獻，則可以提供一較為生動的樣本。本文所討論的諸文獻，其內容雖然結合了卦候與風角的知識（因此從廣義上而言屬於占候文獻），但具體分析其內容可知，其內在的知識體系、造作方式和目的論與緯書更接近。占候與讖緯的聯繫只是表層的，緯書最終的目的還是歸於“要世取資”。譬如上文所引傅奕斥楊諒“熒惑入井”之說，讖緯中的星占，並不講究實際占測，所謂的星變，不過如同地震、天雨血那樣，僅僅作為神祕學的符號而存在——儘管“熒惑入井”這種在中古時期星曆學者看來已經是“行路所涉，不足為怪”的現象，還仍然被當時人視作受命的依據。本文所討論的文獻中涉及的種種天變（如“玄象占”中

⁸³ 《舊唐書》，卷七十九，第 2714-2715 頁。

⁸⁴ 《隋書》，卷四十五，北京：中華書局，1973 年，第 1244 頁。

⁸⁵ 《開元占經》，卷三十四。

⁸⁶ 《北史》，卷四十五，北京：中華書局，1974 年，第 2472 頁。

⁸⁷ 《北史》，卷四十五，第 2473 頁。

⁸⁸ 陳侃理《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》，北京大學出版社，2015 年，第 164-167 頁。

“十二日日暝”、“十二日日鬪”、P.2610V 天災占等)，或荒誕、或主要著眼點不在於現象本身，與關心行星行度、自然現實的軍國星占理論有著較大差別，即所謂“實事難形，而虛偽不窮”。然而，由於這兩種取向的材料在傳世的大全類著作如《開元占經》中被混雜在一起，兩者的知識體系本身也有緊密的聯繫，對今人而言又都比較陌生，因而難以分辨。

本文所涉及的“鏡”類文獻，傳播的主要是這種藉助占候辭彙修飾的神祕學理論，其旨不在“備宸庭觀覽，順陰陽而頒政令”，而在“要世取資”。在“玄象占”中，雖然對五星與五州的方位建立了對應，卻與星曆沒有直接聯繫，也不涉及五星行度的問題，提及五星主要是用於符咒解除方術，作祈禳之用⁸⁹；除了討論較多的五星符之外，劉永明先生提到，P.2610 寫本“太史雜占曆”中編有與占候文獻關係不大、具有道教法術色彩的“初出門閉氣（法）”⁹⁰，筆者發現，這一現象也存於《禮緯含文嘉》中⁹¹，由此可證，這一改編可能並不是河西地區的特徵，而具有普遍性。從組織形式上來看，這類文獻也如同緯書那樣，雖然涉及五行論等知識體系，其行文卻沒有一個精密而完整的理論架構支撐，具有雜抄的性質——正如前賢所言，“緯書，原本就是經過許多人、在很長時期內形成的，因此，從中找出體系性的，有組織的內容來極困難⁹²。”

而其命名為“鏡”的原因，或許也與此有關。以往有研究者認為敦煌“鏡”類文獻主要是以“鏡”字假為概觀、一覽、察鑑、指南等意義，具有簡明扼要的特點，是一類手冊、會要式著述。觀察本文涉及的相關文本，並不能支撐這一結論⁹³。在緯書的觀念中，“鏡”是帝王權力的象徵，譬如“有人卯金刀，握天鏡”⁹⁴，而“天鏡”也常與“河圖”並舉，如楊炯《渾天賦》中有：“握天鏡，授河圖，若曰賜之以福，此明王聖帝之休符，至如怪雲祲氛，冬雷夏雪，日暈長虹，星流伏龍，陰有餘而地動，陽不足而天裂……”⁹⁵。同時，鏡又是道教儀式重要的法物之一；在古鑿銘文中，也多涉及神仙、讖緯的思想。六朝時，一方面在傳奇中不乏寶鏡故事，其言多涉及神

⁸⁹余欣《唐宋之際“五星占”的變遷——以敦煌所見辰星占辭為例》，第70-78頁。劉永明，《S.2729背“懸象占”與蕃占時期的敦煌道教》，《敦煌學輯刊》，1997年第1期，第103-108頁。

⁹⁰見劉永明，《S.2729背“懸象占”與蕃占時期的敦煌道教》。

⁹¹《禮緯含文嘉》中也編入相似的內容（見王氏鬱岡齋本卷之三，第二十五葉b）：將軍出天門，即舉左足呪曰：“太乙將兵，日月為光，禹王治道，蚩尤辟兵，蒼龍使敵，白虎伏行，熒惑先列，辟除凶鬼，北斗誅罰，除去不祥，五帝衛我，周流四方。當我者死，值我者亡，我即是北斗曾孫，今日將兵欲出天門，若入地戶。賊方矛楯刀戟弓弩皆當摧折，莫敢害吾，急急如律令。”呪訖，便引兵行百步，慎勿回顧，大吉。

⁹²《緯書集成》，第75頁。

⁹³李并成：《敦煌“鏡”類文獻識略》，《敦煌研究》，1999年第1期，第52-62頁。

⁹⁴李豐懋《六朝鏡劍傳說與道教法術思想》，見氏著《神化與變異》，北京：中華書局，2010年，第233-235頁。

⁹⁵《全唐文新編》，吉林文史出版社，2000年，第2183頁。

異鬼怪，另一方面，則出現在諸如《抱朴子》等道家的典籍中，李豐懋先生總結為其理論為“明鏡之道，其一即外照精魅的法術性，其二為存思守一的心鏡法”。就字面意義而言，名為“天鏡”、“地鏡”似有朗照天地之義，而就前文所述推測，涉及占候讖緯之說的鏡類文獻，其命名抑或也期有受命之義，而涉及博物學的鏡類文獻，則也可能取外照精魅之義。

“玄象占”的占辭中對河西政局變化以及蕃占時期社會心態的影射⁹⁶、晚唐五代時期藩鎮對符瑞圖讖⁹⁷的利用，前人已述及，本文不再贅述。本文的意圖，僅在於釐清中古複雜的大脈絡網中，一個不起眼的結，即涉及“鏡”類的占候文獻——對其性質和定名加以考辨，對其中的章句進行疏理。而成於晚唐至五代的敦煌玄象占系統寫本，正如其名那般，如同一面古鏡，折射出九至十世紀河西動盪不安、變化多端的政治局勢，以及混合著神祕學與奇幻色彩的社會思潮，皆仍待釋讀。

（作者為復旦大學歷史學系碩士研究生）

附錄：

P2610 “地鏡中” 錄文

地鏡中

地災二 雲雷風火三

蛇蟲九 龍魚十 人物十一 邑

右目錄凡行軍營陳所占災祥

春霜 夏雪 秋虹 冬雷 日暈

日夜出 星 天裂 天雨血 地裂

鬼哭 殊 此太公廿四災戒，今地鏡中述災星事。

天災占第一

□□ 王良策馬，庫虛，鋒星角，狼弧張，蚩尤出枉，

五殘出，下梗絕，聖代王。璣璇撥，玉衡匡，棟星滅，攝提、天庫

虛，狼弧張，□之起，期相當。仁（火）與金，出道□，攝提反衡，鎮星躍，海□

滯，日食，虹守心，鈞鉢（鈞鈴）躍，載滅沉，地法（侯）息，五侯流，月散，附耳逃，彗出□

熒或（惑）反明，辰星冠珥，訥孽驚，邦小人為臣，胡貊為王。主暴□

期亂。熒惑反明，太白干。《黃石》：辰星羸，鎮星亡，攝提移傷，彗出□

撥三能，永棟星。凡星墜為石沙、為水、或為金鐵、粟麥、草木、□□

⁹⁶上引 Morgan、劉永明、余欣、趙貞諸先生論述。

⁹⁷余欣《符瑞與地方政權的合法性構建：歸義軍時期敦煌瑞應考》，《中華文史論叢》，2010年第4期，第325-403頁。

鳥獸者，皆爲兵亂，水、旱、饑、喪四竝占。凡天雨血、草木、金石、布、鳥獸、雜物及火，皆爲兵喪，萬民流亡。天雨霧，如黃土，百姓熒（勞）苦奔亡。

天雨血，是謂天見其狐，不治政者，不得久處其位，不出一年□兵□

天雨黑（墨），是謂拾江（陰謀），君臣無道，讒人進用，不出五年，君主□

天雨土，是謂齋牲，人勞苦，煩於土功，不出八年，女主外戚謀。天雨骨，是謂陽清，王者麗（德）令不行，佞人用，不出三年，內有爭。天雨羽毛，是謂興之不常，棄亡，前後有喪，不出九年，兵馬興。天雨金錢（鐵），是謂刑餘，人君殘酷，好煞無辜，不出一年，兵交於朝。天雨五穀，是謂禾不熟，君賦斂重，故示戒，不出五年，國軍糧乏。天雨草是謂益 [福]，[不出] 三年，外國來輸穀。天雨木，多風五穀。天雨絲，天下 [有兵喪] 不出六年，[兵]起且亂。天雨爵錫，如甘露著樹木，不出三年更政。

□□（爵錫，黃）者；露，白者。天雨禽獸，是謂不祥，不出三年，有天（大）兵興。天忽下人，無名字，妄語言，是謂凶殃，不出十二年，必易主。天忽下如銀是謂刑枉，不出三年，亡國，兵起，失土。天色忽變，是易帝，四夷來侵，不出八年，亡國，兵起，失土。天春賞，煞木草，是謂陰威，臣強君弱，下不事上，霜非時而煞草，是時而不煞草，竝爲蟲蝗，大饑。三月霽霜煞木，其年有兵、歲□、水、饑，夏雨，必有大喪。地災第二

地震動四墟，盛陰爭美，害國政。地動千里是謂陰盛陽衰，人君犯四時，興土功，不出年，國有喪。地動而圻（坼），有急令，近臣謀主，兵革興。地動壞宮室，驚牛馬，是謂陰道失，四海有兵喪。

地辟裂，臣下有分離，若在城門，驕臣從中起。王道中忽坼，不出四年，道絕，有分地居。地辟有音，及見雜物形若於朝廷、宗廟、丘社道中，盛（或）見面出昏，爲兵亂國亡。地中啾啾有聲，人君好兵興相攻。地中有聲洞洞者，邑亡。地無故如燃，兵大起

地忽出光如火照，憂，國危亡。地無故自長如丘壟至屋，其上生石草木，皆失地亡民。春夏者吉昌。地土平息者大人將起，地無故自下或成淵及生離（雜）物，皆天下亂，起兵，水大澤。地中無故起自營宮，女爭位，卑者暴貴。地忽生毛，天下亂兵飢。

地忽出血，國將虛。雲雷風火占第三

風占多別在風角中。冬雷震，人君當之，各在其國，當愁萬民逆天心。冬雷、夏雷，民飢死，王喪。雷霆擊宮廷中，大夫欲逆，不出五年，災兵流血。雷霆擊宗廟，是謂天戒，人君暴亡，不出八年，削地奪國。雷霆擊貴人從官、車騎，此人乃君惑於佞人，

失眾和。雷霆擊貴人屋，佞人持政，不出三年，削地君亡。

飄風飛衣絲於市中，不出一年，必有煞主。飄風入宮闈中，一日再三，名曰大陽戒，不出一年兵內起。飄風入人宮，飛衣物，有驚恐□□，忽暴風入舍，發凡（瓦）折樹，不出六十日有相煞。天火燔宗廟，人君不謹、淫泆，又數犯冬令。天妄下火焚燒，是謂火殃，民流，負子亡。

天火燔大木，木鳴呼，是謂姦起，六月霜降。天火燔後宮，此人君以後事亂政。天火燒正殿，此人君不聽諫、戮大臣，佞人持政。凡民人數火□將動。山占第四

山徙，是謂德動，直臣去，佞人用，政在女主，不出五年，有走王。

山無故自移，天下兵社稷。山無故自亡，人失位。山崩，人君位消政暴，不出二年，有兵奪之。國山崩，君臣爭政，女戚謀，五年敗邑。

小山崩，其邑有戰，主亡，歲大水。山中 [見異類物，非人所常見者]

有刑（形）名音聲，皆爲其邑大水，或 [飢、兵革興，邑亡] □□

生樹未及相物（拘）累及大小移轉 [或] □□

岩忽化爲人形及六畜飛鳥形，[皆天下虛] □□

石生如人形，鹿（庶）雄持政，如禽形，諸侯 [興兵，誅。形如飛鳥，外戚女主近] 臣謀反。山忽生於大石上，邑出主。石生正方，三公外謀，不出三年有兵。

石生水中，上見者近相謀逆，與女主連，不出八年，兵行。石生於廷，野人逆謀，興兵，與近臣交，不出二月，齊起兵。石生於都邑，人君去故就新，不出三年，易政。石生於宗廟中，人君不行先王法度，不出二年，易主。石生如隕墜，雄烈敗死，是謂都分，不出三年，西方兵起。

水占第五 河徙是謂陰反，不出五年有反臣，兵行，民流客。

河徙一里至三里，是謂失政，且有謀臣；五里十里，女主執政，外戚有背叛；十里以上，人君失道，政在臣下。河盈溢，重相滅，不出三年，秦有憂。河不流是謂絕道相叛，不出二年，有變政。河壅是謂

歲厭，不出五年，臣下背叛者，若大壅，臣執政。或主大水，色

變，不出六年，易王，女主先亡。水赤如血色，邑有流血。井水赤，邑

虛相攻。水逆流是謂道逆，不出二年兵從女主起。水忽不流，婦

人惑政亂令，廢不出，五年亡國。水□□

流水忽停，天下飢。水不曲直，逆□□

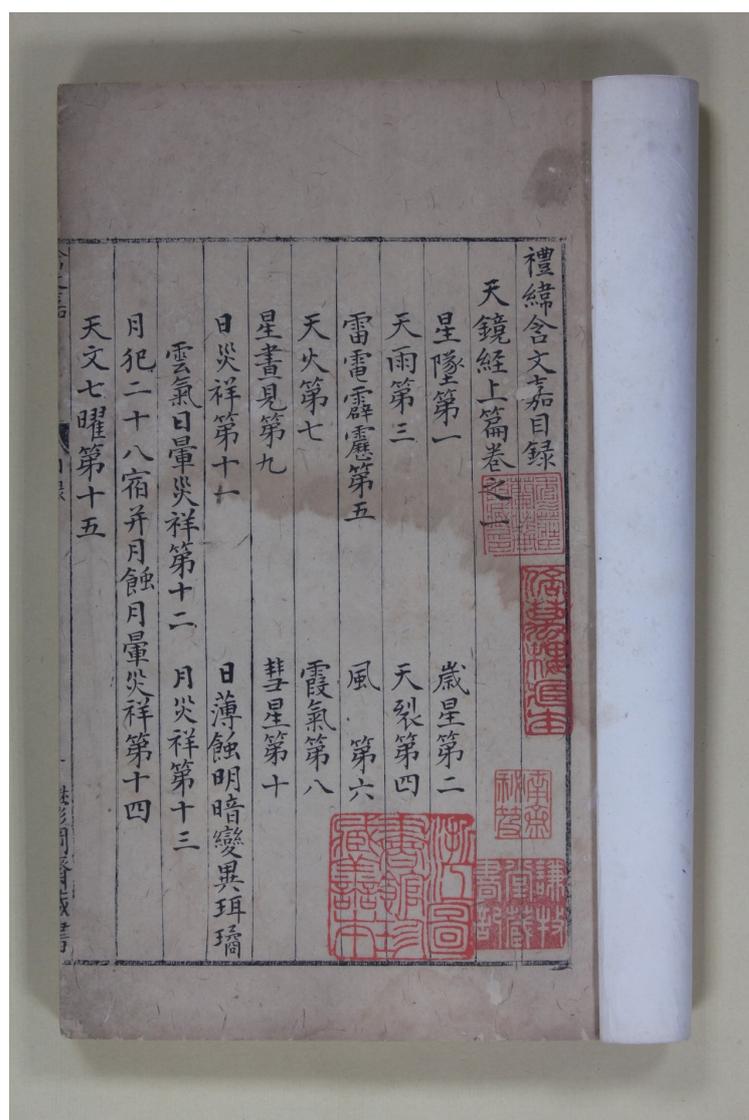
流水、忽易道，君易賢。土不穡稼，□□

變者，邑人從亡，水不潤不逆。水忽自□□

出臣，爲禍宮，或以疾，不過三年國□□

市及山上皆爲兵且作。水忽自盈，起 [兵，君凶，且大水]

自濁，天下將亂。水三月至八月忽有冰因□□□
 易王或兵飢。澤水忽自鳴，百姓哀。國□□□
 □濁臭及有音聲，皆君亡□□□
 □中臣爲咎，且將大水□□中□□□



浙江圖書館藏王氏鬱岡齋本《禮緯含文嘉》書影

クチャ・クムトラ窟群區第50窟の 千佛圖像について

——敦煌出土コータン語『賢劫經』との比較

荻原裕敏

一、導入

中國譯經史上に名高い鳩摩羅什が古代クチャ國の出身である事は改めて述べるまでもないが、この地域で如何なる佛教が行われていたかについては、クチャ國が西域北道の佛教の中心地であった事實に反して、十分に明らかにされているとは言い難い。前世紀初頭に現在の新疆ウイグル自治區各地で行われた各國の調査により發見された大量の寫本斷片及び現地の佛教遺跡に残された壁畫・木工品などの考古學的遺物によって、漢籍史料に述べられている往時の繁榮を垣間見る事が可能になった。クチャ地域から齎されたこれらの資料は膨大な量に及び、未だに研究が完了しているわけではないが、現在までに明らかにされた範圍内では、クチャ佛教は部派佛教、とりわけ(根本)説一切有部に屬していた事が窺え、この部派歸屬は漢籍史料の記載とも一致している¹。

イスラム化以前のクチャ地域で話されていた言語はクチャ語と稱される印歐語に屬する言語で、クチャを中心に西のトゥムシュクから東のショルチュク・トルファンに至る西域北道全域から文獻資料が發見されている。現時点における研究成果によれば、これらの資料は5世紀前半-11世紀前半に書かれたものとされており、インドに由來する佛教が中國へ傳わった時代から中國佛教が周邊地域に擴散した時代に相當しているため、佛教史研究において缺くべからざる資料と言う事ができる。これらの資料は、クチャ地域は歴史的背景からインド・イラン・中國などから影響を受ける一方、インドより佛教を受容した後は独自の佛教を發展させ、周邊のトゥムシュク地域やソグド・古代ウイグルといった他民族の佛教に影響を與えるに至った事實を反映している。

¹ 『大唐西域記』(T.51, no. 2087, 870a24-27) 及び『遊方記抄』(T.51, no. 2089, 979a26-29) を参照。

この言語で書かれた資料は大部分が紙文書或いは木簡といった文献資料から成っているが、現地の佛教石窟の壁面に書かれた多くの銘文資料の存在も知られている。これらの銘文は紙文書や木簡とは異なり、何世代にもわたって書き継がれる事がなく、書かれた当時の状況を反映するという特性から、これらの銘文資料の解読も重要な作業である事は言うまでもない。筆者は現在、クチャ地域に現存するブラーフミー文字銘文の総合的研究に従事しており²、本稿ではこれらの銘文の内、誓願圖と稱される佛教美術と関連するものを扱い、クチャ佛教における誓願圖の展開と関連づけて論じたい。

二、クチャ語文献概説

本節では、本稿の内容に関連する範囲内でクチャ語文献に関する情報を与える。前述のように、クチャ語は印歐語に属する文献言語であるが、東のショルチュク地域を中心にトルファンにかけて資料が発見されているトカラ語 A と稱される文献言語と共に、所謂トカラ語派を形成する³。トカラ語文献の上限及び下限年代は確定できないが、クチャ語については言語特徴や書寫に用いられるブラーフミー文字の文字特徴及び歴史的背景により 5 世紀前半から 11 世紀前半に書かれたものとされており、現在では言語特徴及び文字特徴に基づき、古代期・古典期・後期(或いは口語)の三つの段階が区別される⁴。現在までに比定されているトカラ語文献は、筆者の枠組みでは以下のように分類される。

²この研究は、新疆龜茲研究院・北京大學歴史系中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歴史語言研究所による「龜茲地區現存吐火羅語寫本與題記的調査與研究」というプロジェクトとして行っており、この三つの研究機関名義で発表している論文の他、筆者の名義で関連する研究成果を発表している。現在、最終的な報告書を準備中であるが、このプロジェクトの概要と研究成果については、榮 (2015) を参照。

³このため、言語學研究ではクチャ語はトカラ語 B と稱されるが、本稿では所謂トカラ語 A 並びにトカラ語 B の總稱として「トカラ語」を使用し、トカラ語 B について言及する場合はクチャ語という名稱を使用する。なお、トカラ語 A と稱されてきた言語が、唐代の焉耆で口語としても使用されていたと推定される点については、Ogihara (2014a) を参照。

⁴この三つの段階の年代を確定する事も非常に困難であるが、概ね言語特徴の面からは、古代期 (4-6 世紀), 古典期 (5 世紀後半-6 世紀), 後期或いは口語 (7 世紀以降) に、一方文字特徴からは古代 (4-6 世紀), 古典期 (7 世紀), 後期 (8 世紀以降) と考えられている。言語特徴については Peyrot (2007: 204-206) を、また文字特徴については Malzahn (2008) 及び Tamai (2011) を参照。この内、紀年の記載を有する世俗文書及び銘文のみが年代を確定する事が可能で、慶 (2013) の編年に従えば、大部分の世俗文書は 8 世紀に比定されるが、7 世紀前半のものも存在する。

- | | |
|----------------------|-------------------------|
| [1]: 阿含經 | [8]: 醫學文獻 |
| [2]: 律藏 | [9]: 懺悔文獻 |
| [3]: 論藏 | [10]: 呪術文獻 |
| [4]: Udānavarga 関連佛典 | [11]: 銘文 (以下では「題記」とする) |
| [5]: 比喩譚・本生譚・佛傳 | [12]: 世俗文書 |
| [6]: Buddhastotra | [13]: マニ教文獻 (クチャ語のみに在證) |
| [7]: 佛教劇 | |

これらのトカラ語佛典が反映する点をまとめると、部派歸屬は(根本)説一切有部であり、佛教術語は梵語などのインド語に由來する借用語が大半で、漢語からの佛教術語はほぼ皆無であるだけでなく、漢譯佛典を原典とするトカラ語佛典は未確認である事から、當時西域北道における佛教はインド佛教の強い影響下にあった事を窺う事ができる。

三、クチャ・クムトラ窟群區第 50 窟の壁畫及びクチャ語題記について

クチャ地域に現存するブラーフミー文字題記は、キジル・クムトラ・スバシ・キジルガハ・シムシム・マザルバハ・イシャック石窟に存在が確認されており、その大部分を占めるのは古代クチャ國の言語であったクチャ語によるものであるが、この他に梵語・古代ウイグル語・トゥムシク語の題記も少数ながら確認されている。本稿ではこの内のクムトラ窟群區第 50 窟に現存するクチャ語題記を中心に扱う。

この石窟は中心柱窟と稱される類型の石窟で、現在は主室のみが残り、廣さは約 3 × 4m、高さは約 3m である。開削年代は不明で、2011-2012 年に修復されているが、破損部分の補修のみで、壁畫に變化は見られない。正壁上部には佛龕が穿たれているが、佛像は現存していない⁵。この石窟の壁面は正壁上部の佛龕も含めて、壁畫を描くために一面が格子状に仕切られた上で、そのそれぞれに佛陀を中心とし、その右側或いは左側に跪き、佛陀に何らかの供養を行っていると思われる人物の壁畫が描かれている。壁畫の上部には白いカルトウーシュがあり、現在は剥落・退色のため部分的にしか残存していないが、本來は全ての壁畫に對して墨書のブラーフミー文字によるクチャ語題記が附されていたと推定される⁶。現

⁵この石窟の詳細については、新疆龜茲石窟研究所(2008a: 185-188)及び新疆龜茲研究院・北京大學歷史系中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歷史語言研究所(2015: 16-17)などを参照。

⁶この石窟の圖版としては、新疆維吾爾自治區文物管理委員會・庫車縣文物保管所・北京大學考

存する壁畫の量は非常に多く、この石窟に込められた思想を理解するためにはこれらの壁畫の解明が重要である事が早くから認識されており、従来中國で出版された圖録などではこの壁畫は因縁故事と説明されてきたが、寥 (2012: 218-223) は壁畫のモチーフを根據に誓願圖であるとしている。ただし、これらの推定は壁畫に附されたクチャ語題記を参照していないため、題記との比較研究による再解釋が必要とされていた。

幸いにして筆者は 2011 年と 2013 年の二度にわたりこの石窟の現地調査を行う機会を得る事ができ、現存するクチャ語題記の解讀を試みた。前述の通り、これらのクチャ語題記はその殆どが剥落・退色により部分的に残存するのみであるが、正壁上部の佛龕に書かれた題記のみは他の壁面のものと比較して格段に状態が良く、特定の壁畫に附された題記全體を解釋する事が可能なものも存在しており、この石窟に描かれた壁畫理解に決定的な手がかりを提供する。この佛龕については脚註 5 で言及した文獻に譲りたいが、基本的な情報として、佛龕に備えられていたと推定される佛像は失われており、下部は修復済みである。高さは約 176cm、廣さはほぼ 1m 四方のもので、内部は左右それぞれが 7 段に仕切られており、各段 4 幅の壁畫が描かれている事から、合計 56 幅の壁畫が存在していたと推定されるが、部分的に現存するものも含めて壁畫は 42 幅、また 44 幅のカルトゥーシュにクチャ語の題記が残されている。

この佛龕に書かれたクチャ語題記全體の解讀については、新疆龜茲研究院・北京大學歷史系中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歷史語言研究所 (2015) で扱ったが、これらのクチャ語題記の解讀により、この石窟の壁畫に描かれていたのは因縁故事ではなく、誓願圖である可能性が高い事が明らかになった。これらの題記の個々の内容の検討は本稿の主題ではないため、ここでは一つだけ引用しておく。

Km-050-KN-R-01.01

*[U]grat[e]je pärw(e)ṣṣe pañäktäññe perneś palsko ersate ñkañcai pätrai
wasa.*

「Ugratejas は初果に對して發心し、銀の鉢を捧げた。」

解讀可能な範圍内では、この石窟のカルトゥーシュに書かれたクチャ語題記は上に引用した構文を取り、基本的には佛陀に對して供養を行う者の名前と供養の

古系 (1992: 圖版 125-133)、中國壁畫全集編輯委員會編 (1995: 圖版 95-109) 及び新疆維吾爾自治區博物館・新疆人民出版社 (1997: 圖版 96-102) などを参照。

内容が異なっているに過ぎない。また、これらの題記には古代期のクチャ語の要素は見られず、7-8世紀頃のものと考えられる。

描かれた壁画の分析のみからは誓願圖と確定する事は困難であるが、誓願圖に関連すると見られるクチャ語断片に、以下に挙げるような本石窟のクチャ語題記と同様の記述が見られる事から、この石窟に描かれた壁画を誓願圖と見做し得ると考えられる⁷。

B398 (= THT398) b3: /// vyā[k](ar)i(t) ///

「[…] 授記 […]

B398 (= THT398) b5: /// (pañā)ktāṃñe perneś palsk(w) ersatai

「[…] あなたは佛果に對して發心した。」

この二つの記述は、本稿で検討している題記と同じくクムトラ石窟發見とされるドイツ所藏のクチャ語断片からの引用であるが、同じ寫本に屬すると考えられる断片としてもう一點 B399 (= THT399) の存在が知られており、*TochSprR(B) II: 264-266* で轉寫が出版されている。この二断片はこれまで現代語に譯された事はないが、この二断片に對する *TochSprR(B) II: 264-265* の説明では誓願に關係する内容を有するとされ、ベゼクリク第 20 窟誓願圖との關連が指摘されている。上の引用から窺えるように、この二断片を仔細に検討すると、誓願だけでなく、授記にも言及している點は注意されるべきであり、他にも「第二の阿僧祇」「寶髻佛」「彼は授記を得た」という記述が見られる事から、この二断片は誓願と授記の雙方に関連すると見るべきである⁸。この點から、クムトラ窟群區第 50 窟に描かれた壁画は、壁画の説明のために附されたクチャ語題記から、誓願圖であった可能性が高いと考えられる。

ここで注目すべきは、クチャ語題記で言及される供養者の名前である。管見の限りでは、これらの供養者の名前は *Rāhu* 及び *Supriya* を除いて、トカラ語資料には在證されないものであり、既知のトカラ語佛典との比較を行う事ができず、これらの題記が有する佛教史的意義の解明には別系統の資料を検討する事が必要となるが、筆者の調査によって、これらの名前はコータン語譯『賢劫經』及び漢譯『現在賢劫千佛經』等に在證される事が明らかになった。この事實は、これらの供養者が現實に存在していた人物を前提としたものではなく、千佛名である事を示

⁷この二點のクチャ語断片については、荻原 (2016a: 273 註 4) を参照。

⁸まとまった分量の文脈を回収する事はできないが、現存する内容から、この二断片は以下の第 5 節で言及する『根本說一切有部律藥事』の系統と關連づけられるかも知れない。

している。以下、当該のクチャ語題記を佛教史の観点から位置づけるため、これらの供養者として書かれた千佛名と関連資料との比較を行いたい。

四、クチャ語題記に言及される千佛名及び題記による壁畫配列の推定

前節ではクムトラ窟群區第 50 窟に描かれた壁畫とそれに附されたクチャ語題記から、これらの壁畫が因縁故事ではなく、誓願圖と考え得ると共に、クチャ語題記に見られる供養者名が既知のトカラ語文獻には殆ど在證されない特別なものであり、コータン語譯『賢劫經』及び漢譯『現在賢劫千佛經』等といった資料に在證される事から、千佛名と判断される點に言及した。本節では、これらの千佛名と関連文獻との比較によって、当該の石窟に見られるクチャ語題記の佛教史的な位置づけ及びこの石窟に描かれた壁畫の解明に對して有する意義について検討する。

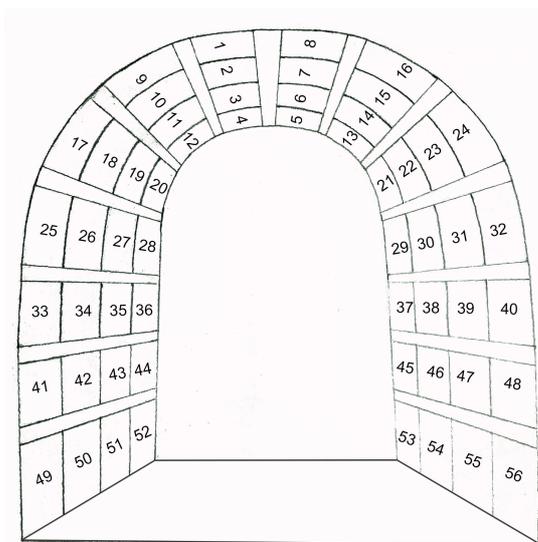
この窟のクチャ語題記で最も状態が良く、連続した文脈を回収できるのは佛龕に書かれた部分である事は既に言及した。前述のように佛龕には合計 56 幅の壁畫が存在していたと推定され、部分的に現存するものも含めて壁畫は 42 幅、また 44 幅のカルトゥーシュにクチャ語の題記を読み取る事ができる。この 44 幅のカルトゥーシュに見られる題記の内、38 幅の題記に供養者名が残存している。これらの千佛名と比較可能な文獻として、本稿では以下の資料を利用する。

- (a): Weller (1928): 『賢劫千佛號』
『現在賢劫千佛經』 (T.447a = A)
『現在賢劫千佛經』 (T.447b = B)
- (b): コータン語『賢劫經』⁹
(Ch. c.001 = IOL Khot S. 46, ll. 199-754; Bailey 1951: 76-90;
1981: 76-90; Catalogue: 542)

前者の Weller (1928) が扱う『賢劫千佛號』は 1774 年に出版された文獻で、梵・漢・藏・蒙・滿語の合璧資料であり、この文獻の他に梁代に漢譯されたと伝えられる二種の『現在賢劫千佛經』という經名を持つ漢譯佛典を参照し、比較對照研究を行っている。一方、10 世紀中葉の成立とされる敦煌發見のコータン語『賢劫經』は田久保 (1975) によると、六つのテクストを一つにまとめた儀禮用の文獻の

⁹Emmerick (1978: 254) はこの文獻の成立年代を 967 年とし、Catalogue (p. lxix) は 943 年とする。一方、田久保 (1975: 38) は 8 世紀末とするが、ここでは前者の説を採用した。なお、この文獻については、Maggi (2009: 384) を参照。

一部であり、その内の 199-754 行目が『賢劫經』に相當する。本稿の附表一(荻原 2015a: 40-42 より轉載)は、これらの文獻の内、Weller (1928) の梵語部分 (= W.) 及び二種の『現在賢劫千佛經』(T.447a = A; T.447b = B) 並びにコータン語『賢劫經』の佛名 (= Kh.) を、第 50 窟正壁の佛龕に書かれたクチャ語題記に在證される佛名と比較したものである¹⁰。



この表から明らかなように、これらはクチャ語題記と完全には一致せず、各項目には全て一致するものやコータン語とのみ一致するもの、或いはクチャ語のみに見られるものが存在しているが、クチャ語題記は、特にコータン語『賢劫經』及び漢譯『現在賢劫千佛經』(A) と順序や語形が良く一致している事が窺える。そして、この一致に基づき、第 50 窟正壁の佛龕に描かれた壁畫の配列を確定する事が可能であり、その結果を示すと、左圖(荻原 2015a: 38 より轉載・慶昭蓉による作圖)のようになる。

また、この二つの文獻との一致を利用し、部分的に残存する他の壁面に書かれた題記に見える佛名を基に、當該石窟全體の壁畫の配列を推定する事ができる。各壁面のクチャ語題記に残存する佛名を Weller (*op.cit.*) で與えられた番號と對照すると、下記の番號のものが在證される。

主室右側壁: 344, 350, 365, 410 (= Kh.: 397, 389, 392, 394, 395, 399, 422, 425)¹¹

主室正壁: 不明

主室正壁佛龕: 473-528 (= Kh.: 453-481)

後甬道: 569, 602, 629, 579, 706 (= Kh.: 502, 518, 570)

主室左側壁: 不明

主室前壁: 不明

¹⁰表中の右側壁・左側壁とは、佛龕から向かって右・左を指し、門道を基準にしていない。また、各文獻に在證される佛名の後に記した數字は Weller (*op.cit.*) における番號であり、番號に附した下線は各文獻において連続して現れる事を示している。

¹¹主室右側壁第 9 欄第 8 幅の壁畫には法輪のみが描かれ、佛名を記さない題記が見られる。これは *Śākyamuni* を指すものと推定されるが、假にこの推定に誤りがなければ、*Śākyamuni* を四番目に置く Weller (*op.cit.*) 及びコータン語『賢劫經』とは全く異なる事となるが、意圖的にこの場所に移されたのか、或いは基づいた版本の相違によるものかを明らかにできない。

主室正壁及び左側壁は確定可能な佛名が確認されないが、キジル第 110 窟などの壁画の配列を考慮すると¹²、クムトラ窟群区第 50 窟に描かれた壁画の配列は、主室右側壁 → 主室正壁 → 主室正壁佛龕 → 後甬道 → 主室左側壁と推定される。ただし、主室前壁については、最初か最後のどちらであるかを推定できない。なお、正壁佛龕で言及される佛名が、ほぼ中間に位置する佛名である点は注意されるべきであり、この石窟の構造から見て、千佛の全てが描かれていた可能性が指摘される¹³。

また、クムトラ窟群区第 50 窟のクチャ語題記が、特にコータン語『賢劫經』及び漢譯『現在賢劫千佛經』(A) と順序や語形が良く一致している点は、これら三つの佛名が同じ系統に属する事を示している。Weller (*op.cit.*) で扱われた各種の文献に加えて、西夏語譯並びにコータン語譯を加え、『佛名經』の系統を整理した井ノ口 (1960: 618) によれば、コータン語『賢劫經』及び漢譯『現在賢劫千佛經』(A) は同一の系統に属し、同氏が S_6 と呼ぶ祖形に遡る一方、Weller (*op.cit.*) が扱う『賢劫千佛號』及び漢譯『現在賢劫千佛經』(B) の共通の祖形である α とは系統が異なっており、この系譜に従えば、当該石窟のクチャ語題記が言及する佛名も前者 S_6 の系統に属する事となる。

五、クチャ佛教における佛名の傳統と誓願圖

前節ではクムトラ窟群区第 50 窟の題記に言及される佛名が漢譯『現在賢劫千佛經』並びにコータン語『賢劫經』のものと非常に良く一致する事から、共通の祖形に遡り得る点を指摘した。では、このような佛名はクチャ佛教ではどのように位置づけられるであろうか。『現在賢劫千佛經』が中國で漢譯された年代が 6 世紀前半であるならば、インドと中國の中間に位置するクチャにも東漸の過程で伝わっていたと考えられる。管見の限り、この佛名に関連するクチャ語斷片は存在しないが、同系統の佛名が 5-6 世紀にはクチャに伝わっていた事を示す梵語斷片が二點知られている。この二點の梵語斷片はドイツ所藏のキジル發見とされるもので、現在 SHT840 及び SHT840a という所藏番號を有し、それぞれ Kh. = 493-542, A = 517-563, B = 522-566 及び Kh. = 170-219, A = 193-243, B = 197-242 に對應する佛名に言及する¹⁴。また、この二斷片の書寫に使用されているブラーフミー文字の

¹²キジル第 110 窟の配列については、中川原 (1994) を参照。

¹³この石窟に千佛が全て描かれていたとするならば、主室前壁は冒頭の部分に相当していたと思われる。

¹⁴この二點の斷片の轉寫については SHT III: 79-82 を参照。なお、ここで示した對應箇所は同書での記述に基づいている。

類型は、Sander (1968) で提出されている枠組みの内、Early Turkestan Brāhmī Type 1 と稱される類型に属し、Sander (2005) ではこのタイプのブラーフミー文字は 5-6 世紀に設定されているため、この系統に属する佛名はクチャ佛教では 5-6 世紀まで遡る事となる。残念ながら、この二断片に在證される佛名はクムトラ窟群区第 50 窟のクチャ語題記のものとは重ならず、直接の比較を行う事はできないが、二本の漢譯『現在賢劫千佛經』及びコータン語『賢劫經』のものと比較すると、いずれとも一致せず相違が認められる一方、漢譯『現在賢劫千佛經』(A) 及びコータン語『賢劫經』、とりわけ後者に近い関係にある事が窺えるため、クムトラ窟群区第 50 窟のクチャ語題記と同様の系統或いは非常に近い系統に属し、共通の S_6 と稱される祖形に遡るものと推定される。

この推定が正しいければ、誓願圖と密接な関連を持つ佛名が 5-6 世紀にはクチャ佛教に伝えられていた事となるが、一方の誓願圖の傳統はどの時代まで遡る事ができるだろうか。この問題について、佛教美術史研究からは確定した説が提出されていないようであるが、この問題に手がかりを與える可能性のある壁畫がエルミタージュ美術館に所藏されている。この壁畫は KY-614 という所藏番號の壁畫で、圖版はエルミタージュ美術館 (2008: 129) 及び新疆龜茲石窟研究所 (2008b: 123 圖版 28) で出版されており、壁畫上部に残されたカルトウーシュにわずかながらブラーフミー文字が書かれていることが窺える。出版されている圖版からこの題記の読みを確定する事は困難であるが、筆者は 2015 年にこの壁畫の調査をエルミタージュ美術館で行った。エルミタージュ美術館の當該の壁畫に對する説明では、この壁畫はクムトラから將來されたとされ、6 世紀に比定されている。筆者の解讀の結果は荻原 (2015b: 36) で紹介したが、*/// (pañā)ktāññ[eṣ]c(a) ///* 「[…] 佛果に對して […]」と解讀される。

この壁畫に附されたエルミタージュ美術館のタイトルは、佛陀說法圖となっている。しかしながら、この題記にはクチャ語の單語 *pañāktāññe* 「佛果」の向格形が読み取れるだけではあるが、目標・目的を表すこの語形は、本稿で扱っているクムトラ窟群区第 50 窟の壁畫に附されたクチャ語題記にも使用されている事から、この壁畫は佛陀說法圖ではなく、誓願圖に比定される可能性を指摘する事ができる。また、この題記で用いられているブラーフミー文字及び言語特徴は古代期のものを反映し、5-6 世紀に書かれたものと考えられる¹⁵。荻原 (2013) で指摘したように、管見の限り、クチャ地域の石窟に由來する古代期のクチャ語題記は遊人

¹⁵エルミタージュ美術館所藏のクチャ語題記を伴った壁畫が第一様式に、一方クムトラ窟群区第 50 窟の壁畫は第二様式に分類される點を、檜山智美博士にご教示頂いた。ここに記して、お禮申し上げます。

題記と稱される石窟への禮拜を記念したものや韻文などに限られており、壁畫の説明のために附された傍題は知られておらず、假にこの壁畫を誓願圖とする筆者の推定が正しいならば、クチャ地域において誓願圖の傳統は少なくとも 5-6 世紀まで遡ると見做す事ができる。

一方、クチャ地域の石窟には佛名に言及するクチャ語題記を伴った誓願圖が他にも知られているが、それらは本稿で扱っているクムトラ窟群區第 50 窟の題記で言及される系統の佛名ではなく、『根本說一切有部律藥事』に言及されるものであり、別の系統に屬していると言える。例えば、同じくクムトラ窟群區第 34 窟には誓願圖が四方の壁一面に描かれており、全ての壁畫にクチャ語題記が附されていたと見られるが、現在は最上段の大部分とその他の段に書かれた一部が残存するのみである¹⁶。この石窟に現存する解讀可能なクチャ語題記は新疆龜茲研究院・北京大學歷史系中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歷史語言研究所 (2014a) で扱ったが、附表二 (荻原 2014b: 39-42 より轉載) から明らかのように、右側壁最上段の題記で言及される過去佛は、順序に若干の相違を示しながらも基本的には『根本說一切有部律藥事』に語られているものと一致する。また、興味深い事に、『根本說一切有部律藥事』の韻文で語られる過去佛のリストとも言える内容を有するトカラ語斷片が二點 (恐らくはクチャ發見のイギリス所藏クチャ語斷片 IOL Toch 128 及びショルチュク發見のドイツ所藏トカラ語 A 斷片 A256 = THT889) 知られており、荻原 (2014b) で明らかにしたように、これらは相互に若干の相違を示しながらも、同一の系統に屬すると見做す事ができる (附表二参照)¹⁷。これらの資料は、クチャ地域の誓願圖が、少なくとも『現在賢劫千佛經』及び『根本說一切有部律藥事』という二つの異なる系統の過去佛と結びついていた可能性を窺わせる¹⁸。

なお、トゥルフアン・ベゼクリク石窟に誓願圖が見られる事はよく知られているが、近年の佛教美術史研究ではベゼクリクの誓願圖はクチャ地域の誓願圖に由来する事が指摘されている。また、ベゼクリク石窟第 20 窟の誓願圖にはそれぞれ

¹⁶この石窟の圖版としては、中國壁畫全集編輯委員會編 (1995: 圖版 121-129) 及び新疆維吾爾自治區博物館・新疆人民出版社 (1997: 圖版 55-62) などを参照。

¹⁷『根本說一切有部律藥事』中の關連部分については、八尾 (2013: 441-454) を参照。

¹⁸ドイツ探檢隊によってベルリンに持ち去られたシムシム石窟第 40 窟主室の壁畫にはクチャ語題記が書かれており、Schmidt (2008) の解讀によれば、これらの壁畫も誓願圖と見做されるが、題記に言及される佛名は『現在賢劫千佛經』及び『根本說一切有部律藥事』のいずれとも一致せず、その内の一つの佛名が『根本說一切有部律藥事』に見えるのみである。ただし、題記に言及される一部の物語は『根本說一切有部律藥事』との共通性を示している事から、(根本) 說一切有部の系統に屬すると見られる。この點については、新疆龜茲研究院・北京大學歷史系中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歷史語言研究所 (2014b: 46-48) を参照。なお、この石窟の壁畫は新疆龜茲石窟研究所 (2008b: 24) によれば、壁畫の特徴からウイグル期のものであり、年代は 9 世紀頃とされている。

梵語による題記が附されており¹⁹、村上(1984)が体系的に明らかにしたように、この題記に言及される過去佛は后者の『根本説一切有部律藥事』の系統に屬する。興味深い事に、ベゼクリク石窟第20窟誓願圖の第5面中央に位置する佛陀の右足に跪く比丘に附されたブラーフミー文字題記は、トカラ語である可能性が指摘されるだけでなく、『根本説一切有部律藥事』に«Nandīpālasūtra»として引用され、同窟第10面の誓願圖の主題となっている佛典は、誓願と授記の両方に言及するという点において、ドイツ所藏クチャ語斷片 B384 (= THT384)のみがベゼクリク石窟第20窟誓願圖との共通點を有する²⁰。これらの點は、トカラ語文獻研究からもクチャ佛教とベゼクリク石窟の誓願圖との關連を示唆するものと言えよう。

結論

本稿ではクムトラ窟群區第50窟主室正壁佛龕の壁畫に附されたクチャ語題記の解讀を通して、これらの壁畫が誓願圖と見做される可能性が高い點を指摘すると共に、これらの題記で言及される過去佛が漢譯『現在賢劫千佛經』並びに敦煌發見のコータン語『賢劫經』のものと最もよく一致する點を根據に、當該石窟に描かれた壁畫の配列を推定した。また、これらの佛名は同一の系統に由來すると考えられるだけでなく、5-6世紀のものと推定されるクチャ・キジル出土の二點の梵語斷片も同様の系統の佛名を傳えている事から、少なくとも5-6世紀にはこの系統に屬する佛名がクチャ地域に傳えられていたと考えられる點にも言及した。一方、誓願圖との關係から見れば、クムトラ窟群區第34窟には『根本説一切有部律藥事』の系統の過去佛と結びつく誓願圖も知られているため、クチャ地域の誓願圖は少なくとも『現在賢劫千佛經』及び『根本説一切有部律藥事』という二つの異なる系統の過去佛と結びついていた可能性を窺わせる。

なお、これら二つの系統の佛名がいつ頃まで遡るかについては、『現在賢劫千佛經』の系統は前述の二點の梵語斷片から5-6世紀まで、もう一方の『根本説一切有部律藥事』の系統はイギリス所藏クチャ語斷片 IOL Toch 128 及びクムトラ窟群區第34窟のクチャ語題記から7-8世紀頃と推定されるが、資料が決定的に不足しており、上限年代を確定できない。

また、クチャ地域のこの二系統の佛名の内、『根本説一切有部律藥事』の系統は、

¹⁹ベゼクリク石窟第20窟及び同窟の誓願圖並びにその教義的・歴史的背景については、村上(1984)、Konczak(2013)、橘堂(2013)及び森(2015)などを参照。また、當該石窟の誓願圖の圖版としては Le Coq(1913)を参照。

²⁰ここで言及したベゼクリク石窟とトカラ語文獻との關連については、荻原(2016b, 2016c)を参照。

11-12世紀に比定されるトゥルフアン・ベゼクリク石窟第20窟の誓願圖にも確認されるが、『現在賢劫千佛經』の佛名についてはその後の西域北道の佛教美術では迹を辿る事ができず、10世紀中葉の敦煌發見コータン語『賢劫經』と言った出土文獻資料に在證されるに過ぎない。

以上の考察の結果、今後の課題として西域北道全體に廣がる誓願圖を敦煌の石窟も視野に入れて再検討する必要性が指摘される。敦煌莫高窟の早期窟には、クムトラ窟群區第50窟と同様に『佛名經』に見られる漢譯の佛名が記された傍題を伴った千佛圖の存在が知られており²¹、これらの石窟との比較研究が爲されるべきである。また、クチャ地域における誓願圖の成立と佛名の傳播の關係についても、インドから中國への佛名經類の傳播と關連づけて検討される必要がある。

一方、文獻研究の觀點からは井ノ口による研究が存在するとは言え、コータン語『賢劫經』に見られる佛名は、クチャ・キジル出土の5-6世紀のものと同定される二點の梵語斷片と同一系統に屬すると見られる事やクムトラ窟群區第50窟のクチャ語題記と言った新しい資料が追加された事から、コータン語『賢劫經』の成立背景を西域北道の佛教も視野に入れて再検討すると共に²²、漢語に翻譯されたものも含め、佛名經類の成立と展開の全體像を明らかにする必要がある²³。

²¹これらの石窟に描かれた壁畫の配色パターンや壁面構成並びに傍題に書かれた千佛名との關係については、末森(2016)を参照。なお、本論文をご提供下さった末森薫博士に篤く感謝申し上げます。

²²管見の限り、コータン語『賢劫經』を扱った論考の中で、この二點の梵語斷片に言及したものは見当たらない。

²³コータン語『賢劫經』に在證される佛名がガンダーラ語の特徴を反映している點は Bailey (1946: 775-778) によって指摘されているが、キジル出土の二點の梵語斷片が同系統の佛名を傳えている點は、この文獻に反映される佛名の傳承が10世紀中葉に成立したものではなく、少なくとも5-6世紀にまで遡る事を示しているだけでなく、この佛名は敦煌の傳承ではなく、クチャを中心とする西域北道に流布していた(根本)說一切有部の傳承を受容した可能性を示唆する。一方、本稿の元となった筆者の發表(2016年8月6日於京都大學人文科學研究所)の際、このコータン語の佛名はむしろ西北インドの(根本)說一切有部の傳承を反映しているのではないかとのコメントを吉田豊教授から賜った。ここに記して、特にお禮申し上げる。なお、少數ではあるが、敦煌からはクチャ語斷片が發見されている。

附表一：クムトヲ窟群區第 50 窟主室正壁佛龕佛名對照表（括弧内の数字は當該文獻中の順序を、---は對應する佛名が見られない事を示す）

クチャ語	コータン語、梵語及び漢訳	クチャ語	コータン語、梵語及び漢訳
頂部右		頂部左	
1. <i>Nāgapprabhe</i>	Kh. <i>Nāgapprahau</i> (299) W. --- AB. ---	1. 欽落	
1. <i>Rathasvare</i>	Kh. <i>Rathasvarau</i> (453) W. <i>Ratharuta</i> (474) A. 寶音 (473) B. 寶音 (474)		
2. <i>Ugravikrame</i>	Kh. ---; W. ---	2. 欽落	
2. <i>Vajrasene</i>	Kh. <i>Vajrasenau</i> (453, 490, 589) W. <i>Vajrasena</i> (247, 475, 523, 545) A. 金剛軍 (246, 474) B. 金剛軍 (247)		
3. <i>Anantateje</i> (?)	Kh. <i>Anantatejau</i> (336, 554) W. <i>Anantatejas</i> (238, 674) A. 無邊威德 (237)、無邊德(673) B. 無邊威德 (238)、無邊德 (674)	3. <i>Prasannabuddhi</i>	Kh. <i>Prasannabuddhau</i> (456) W. <i>Prasannabuddhi</i> (480) A. 淨意 (480) B. 淨意 (480)
4. <i>Bhavantadarsim</i>	Kh. <i>Bhavāntadarsau</i> (283, 352) W. <i>Bhavāntadarsin</i> (126, 270) A. 見有邊 (126, 270) B. 見有邊 (126)	4. <i>Jñākeme</i>	Kh. ---; W. ---

4. <i>Siṃhabale</i> (?)	Kh. <i>Siṃhabalo</i> (454) W. <i>Siṃhabala</i> (477, 780) A. 獅子力 (476), 師子力 (779) B. 獅子力 (477)		
右側壁第1排		左側壁第1排	
1. <i>Ugrateje</i>	Kh. <i>Ugratejau</i> (379, 457) W. <i>Ugratejas</i> (325, 482) A. 威德猛 (326)、猛威德 (482) B. 威德猛 (325)、猛威德 (482)	1. 欽落	
2. <i>Mahāraśmi</i>	Kh. <i>Mahāraśmau</i> (406, 457) W. <i>Mahāraśmi</i> (402, 471, 483) A. 大光 (403) B. ---	2. 欽落	
3. 欽落		3. <i>Candraprabhe</i>	Kh. <i>Candrauprabbhau</i> (460) W. <i>Candraprabha</i> (489) A. 月光 (489) B. 月光 (489)
4. <i>Vimalagarbhe</i>	Kh. <i>Vimalagarbhau</i> (458) W. <i>Vimalagarbha</i> (485) A. 淨藏 (485) B. 淨藏 (485)	4. <i>Dyutiddhare</i>	Kh. <i>Jutiddharau</i> (461) W. <i>Vidyādhara</i> (490) A. 持明 (490) B. 持明 (490)
右側壁第2排		左側壁第2排	
1. <i>Prasāntagāmi</i>	Kh. <i>Prasāntagāmi</i> (461)	1. <i>Laḍhitakṣetre</i> (?)	Kh. <i>Laḍhitakṣetrau</i> (463)

	<p><i>W. Praśāntagāmin</i> (491, 879)</p> <p>A. 善寂行 (491)、至寂滅 (879)</p> <p>B. 善寂行 (491)</p>		<p><i>W. Laḍhiakṣetra</i> (495)</p> <p>A. 嚴土 (495)</p> <p>B. 嚴土 (495)</p>
2. <i>Akṣobhye</i>	<p><i>Kh. Akṣubhyau</i> (462)</p> <p><i>W. Akṣobhya</i> (492)</p> <p>A. 不動 (492)</p> <p>B. 不動 (492)</p>	2. <i>Vyūharāje</i> (?)	<p><i>Kh. Vyūharājau</i> (464)</p> <p><i>W. Vyūharāja</i> (496)</p> <p>A. 莊嚴王 (496)</p> <p>B. 莊嚴王 (496)</p>
3. <i>Rāhu</i>	<p><i>Kh. Rāhau</i> (569)</p> <p><i>W. ---</i></p> <p><i>AB. ---</i></p>	3. <i>Atyūdgate</i>	<p><i>Kh. Atyūdgatau</i> (464)</p> <p><i>W. Abhyūdgata</i> (497)</p> <p>A. 高出 (497)</p> <p>B. 高出 (497)</p>
4. <i>Guṇavarṃe</i>	<p><i>Kh. Guṇadharmau</i> (463)</p> <p><i>W. Guṇavarman</i> (494)</p> <p>A. 德法 (494)</p> <p>B. 德法 (494)</p>	4. <i>Hutārci</i>	<p><i>Kh. Hutārcau</i> (465, 692)</p> <p><i>W. Hutārci</i> (498, 951)</p> <p>A. ---</p> <p>B. ---</p>
右側壁第3排		左側壁第3排	
1. <i>Padumasīri</i> (?)	<p><i>Kh. Padumasīrau</i> (465)</p> <p><i>W. Padmasīri</i> (499)</p> <p>A. 花德 (499)</p> <p>B. 蓮華德 (499)</p>	1. <i>Sumeddhase</i>	<p><i>Kh. Sumedau</i> (393, 467)</p> <p><i>W. Sumedhas</i> (353, 503)</p> <p>A. 利惠 (353), 利慧 (503)</p> <p>B. 利慧 (353)</p>
2. <i>Ratanavyūhe</i>	<p><i>Kh. Ratnaviyuhau</i> (466)</p> <p><i>W. Ratanavyūha</i> (500)</p> <p>A. 寶嚴 (500)</p>	2. <i>Samutradatte</i>	<p><i>Kh. Samudrradaptau</i> (468)</p> <p><i>W. Samudradatta</i> (505)</p> <p>A. 海德 (504)</p>

	B. 寶嚴 (500)		B. 海德 (505)
3. <i>Subhadre</i>	Kh. <i>Subhadrrau</i> (466) W. <i>Subhadra</i> (502, 788) A. 上善 (501) B. 上善 (502)	3. <i>Brahmaketu</i>	Kh. <i>Brrāhmaketau</i> (468) W. <i>Brahmaketu</i> (396, 506) A. 梵相 (397, 505) B. 梵相 (396)
4. <i>Ratanottame</i>	Kh. <i>Ratnautamau</i> (467, 609) W. <i>Ratanottama</i> (386, 503) A. 寶上 (502) B. 寶上 (503)	4. <i>Somacchatre</i>	Kh. <i>Saumacchatrau</i> (469) W. <i>Somacchatra</i> (507) A. 月蓋 (506) B. 月蓋 (507)
右側壁第4排		左側壁第4排	
1. 欽落		1. <i>Pūṇacandre</i>	Kh. <i>Pūṇacamdrau</i> (472) ⁽¹⁾ W. <i>Pūṇacandra</i> (514) A. 滿月 (513) B. 滿月 (514)
2. <i>Jñānakīrti</i>	Kh. <i>Jñānakīrtau</i> (470, 488) W. <i>Jñānakīrti</i> (510) A. 智稱 (509) B. 智稱 (510)	2. <i>Padumarāśmi</i>	Kh. <i>Padmarāśmau</i> (473) W. <i>Padmarāśmi</i> (515) A. 花光 (514) B. ---
3. <i>Supriye</i>	Kh. --- W. <i>Supriya</i> (887) A. 善喜 (887) B. 善喜 (887)	3. <i>Samvratte</i>	Kh. <i>Samvrttau</i> (473) W. <i>Suvrata</i> (516) ⁽²⁾ A. --- B. ---
4. <i>Śīlaprabhe</i> (?)	Kh. <i>Śīlaprabhau</i> (647)	4. 欽落	

	W. <i>Śīlaprabha</i> (861) A. 戒明 (861) B. 戒明 (861)		
	右側壁第5排	左側壁第5排	
1. 欽落		1. 欽落	
2. <i>Rasmirāje</i>	Kh. <i>Rasmirājau</i> (475) W. <i>Rasmirāja</i> (519) ⁽³⁾ A. 光王 (518) B. ---	2. 欽落	
3. 欽落		3. 欽落	
4. 欽落		4. 欽落	
	右側壁第6排	左側壁第6排	
1. 欽落		1. 欽落	
2. 欽落		2. 欽落	
3. <i>Sārathi</i> (?)	Kh. <i>Sārathau</i> (365, 481) W. <i>Sārathi</i> (69, 296, 531) A. 妙御 (69)、調御 (295, 530) B. 妙御 (69)、調御 (296)	3. 欽落	
4. 欽落		4. 欽落	

(1): ここでは黄振華「敦煌所出千佛名經校釋」110、173頁が掲げる *Purnacandrau* を採用した。

(2): Weller (1928) は梵語形式を *Suvratarāja* とするが、漢訳A本「善成王」及びB本「善戒王」に對應する。

(3): Weller (1928) 所引梵本は第519番目の佛名として *Mahārasmirāja* (漢訳「大焰王」に對應) も入れているが、ここではクチャ語及びビコータ
ン語との對應關係を考慮に入れて、*Rasmirāja* を對應する梵語形式とする。

附表二：佛名對照表

藥事藏譯 ⁽¹⁾	藥事漢譯 ⁽¹⁾	A256	IOL Toch 128	Km 34	B400	DKPAM	B74	NS 32	Bez
第一阿僧企耶									
<i>Śākyamuni</i>	釋迦								
<i>Kauṇḍinya</i>	憍陳		1. * <i>Kauṇḍinye</i> ⁽²⁾		1.	(2.)		(6.)	
<i>Aparājita</i>	無勝		2. <i>Aparacite</i>		3.	3.			
<i>Ratnasikhin</i>	寶髻		3. <i>Ratnaśīkhi</i>	4. <i>Ratnaśikhi</i>	2.	5.			9.
<i>Kṣemaṅkara</i>	安隱	1. <i>Ratnaśīkhi</i> (8. <i>Kṣemaṅgare</i> ⁽³⁾)	(10. <i>Kṣemaṅgare</i> ⁽³⁾)	6. <i>Ṣemaṅkar</i>	4.	(13.)	(1.)		
* <i>Praṇāda</i> ⁽⁴⁾	佛	2. <i>Praṇāte</i>	4. <i>Praṇāte</i>	5. <i>Praṇāde</i>		6.			
* <i>Śrīsambhava</i> ⁽⁵⁾	有勝	3. <i>Śrīsambhava</i>	5. <i>Śrīsambhava</i>	7. <i>Śrīsambhava</i>			7.		
<i>Hitešin</i>	利益	45. <i>Hūtaiṣi</i>				4.	6.		
<i>Kauṇḍinya</i>	憍陳	4. <i>Kauṇḍinye</i>	6. <i>Kauṇḍinye</i>	8. <i>Kauṇḍinye</i>		(2.)		(6.)	
<i>Sudaršana</i>	樂見	5. <i>Sudaršana</i>	7. <i>Sudaršana</i>	10. <i>Sudaršana</i>		15.			
<i>Sunetra</i>	善眼	6. <i>Sunetre</i>	8. <i>Sunetre</i>	11. <i>Sunetre</i>		10.	(x+2.)		13.
<i>Dhṛtarāṣṭra</i>	護世	7. <i>Dhṛdhirāṣṭre</i>	9. <i>Dhṛtirāṣṭre</i>	12. <i>Dhṛtirāṣṭre</i>		16.	5.	5.	
第二阿僧企耶									
<i>Dīpaṅkara</i>	燃灯	9. <i>Dīpaṅkare</i>	11. <i>Divāṅgare</i>	9. <i>Dīpaṅkar</i>			2.		7.
?	有相	10. <i>Prabhaṅkare</i>	12. <i>Prabhaṅgare</i>				3.	1.	
<i>Tamonuda</i>	住修	11. <i>Tamonute</i>	13. <i>Tamonute</i>			11.			2.
<i>Siṃha</i>	超師子	12. <i>Siṃhe</i>	14. <i>Siṃhe</i>						5.
<i>Kṣemaṅkara</i>	安隱日	(8. * <i>Kṣemaṅgare</i> ⁽³⁾)	(10. <i>Kṣemaṅgare</i> ⁽³⁾)			(13.)	(1.)		
<i>Narendra</i> ⁽⁷⁾	梵志	13. <i>Mahendre</i>	15. <i>Mahentre</i>			14.			1.

<i>Narendra</i> ⁽⁷⁾	梵志	13. <i>Mahendre</i>	15. <i>Mahentre</i>	14.	1.
<i>Śikhin</i>	尸棄				
?(⁸)	二十五佛				
<i>Śikhin</i>	尸棄				3.
* <i>Ṣaṭ jinas</i> ⁽⁹⁾	七佛				6.
<i>Śikhin</i>	尸棄				
<i>Aniruddha</i>	歡喜	14. <i>Aniruddhe</i>	16. <i>Aniruddhe</i>	9.	4.
<i>Sunetra</i>	善眼				8.
<i>Sujāta</i>	善生	15. <i>Sūjāte</i>	17. <i>Sujāte</i>	12.	(x+2.) x+1.
<i>Sumati</i>	善意	17. <i>Sūmane</i>	19. * <i>Sūmane</i> ⁽¹⁰⁾		
<i>Candana</i>	[無]				
<i>Brahmadattā</i>	[無]	28. <i>Brahmadatte</i>	30. <i>Brahmadatte</i>	17.	
?(¹¹)	[無]	18. <i>Harīci</i>	20. <i>Harīci</i>		
<i>Paramārthadarsin</i>	[無]	19. <i>Paramārthadarsī</i>	21. <i>Paramārthadarsī</i>		(x.) ⁽¹²⁾ (3.)
<i>Śākyamuni</i>	釋迦				
* <i>Uttara</i> ⁽¹³⁾	高登	21. <i>Uttare</i>	23. <i>Uttare</i>		
* <i>Atyuttama</i> ⁽¹⁴⁾	最上	20. <i>Atyuttame</i>	22. <i>Atyucakāmi</i> ⁽¹⁴⁾		2. ⁽¹⁵⁾
* <i>Śreṣṭhin</i> ⁽¹⁶⁾	最尊	22. <i>Śreṣṭhi</i>	24. <i>Śreṣṭhi</i>		
* <i>Śamitāri</i> ⁽¹⁷⁾	佛	23. <i>Śamitāri</i>	25. <i>Śamitāri</i>		
* <i>Aṅgaratha</i> ⁽¹⁸⁾	佛	24. <i>Aṅgirathe</i> ⁽¹⁸⁾	26. <i>Aṅkīrase</i>	19. ⁽¹⁸⁾	14.
<i>Mahābhāgīratha</i>	賢車	25. <i>Bhāgīrathe</i>	27. <i>Bhāgīrate</i>	18.	
<i>Brahman</i>	大梵	26. <i>Brahme</i>	28. <i>Brahme</i>		

* <i>Brahmāyu(s)</i> ⁽¹⁹⁾	[無]	27. <i>Brahmāyu</i>	29. <i>Brahmāyu</i>				
<i>Candana</i>	檀香						
* <i>Candra</i> ⁽²⁰⁾	淨月	16. <i>Candre</i> ⁽²⁰⁾	18. <i>Candre</i> ⁽²⁰⁾				
<i>Indradamana</i>	調帝	29. <i>Indradamane</i> ⁽²¹⁾	31. <i>Indradamake</i> ⁽²²⁾				
<i>Ratnasaila</i>	[無]	30. <i>Ratnasaila</i>	32. <i>Ratnasaila</i>				
[無]	梵尊						
[無]	帝釋						
[無]	調帝						
<i>Sarvārthasiddha</i>	悉達	31. <i>Sarvārthasādhane</i> ⁽²³⁾	33. <i>Sarvārthasādhane</i> ⁽²³⁾				
<i>Indradhvaja</i>	帝釋幢	32. <i>Indradhvaje</i>	34. <i>Indradhvaje</i>			4.	
第三阿僧企耶							
<i>Kṣemaṅkara</i>	安隱日	(8. <i>Kṣemaṅgare</i> ⁽³⁾)	(10. <i>Kṣemaṅgare</i> ⁽³⁾)			(1.)	
<i>Pūṇamanoraiṭha</i>	佛						15.
<i>Sarvābhibhū</i>	悉供	33. <i>Sarvābhibhū</i>	35. <i>Sarvārthasiddhe</i>				
<i>Ratnasikhin</i>	寶髻	34. <i>Ratnadhuri</i> ⁽²⁴⁾	36. <i>Ratnacuri</i> ⁽²⁴⁾				
<i>Padmottara</i>	上蓮花	35. <i>Padmottare</i>	37. <i>Padmottare</i>				
<i>Yasottara</i>	上稱	36. <i>Yasottare</i>	38. <i>Yasottare</i>			8.	
<i>Suvādāna</i> ⁽²⁵⁾	勝論	37. <i>Suvādi</i>	39. <i>Suvādi</i>				
<i>Vimala</i>	無垢	38. <i>Vimale</i>	40. <i>Vimale</i>				
<i>Prabodhana</i>	合覺	39. <i>Prabodhane</i>	41. <i>Prabodhane</i>				
<i>Jitasatru</i> ⁽²⁶⁾	修行	40. <i>Jitāri</i>	42. * <i>Jitāri</i> ⁽²⁷⁾				
<i>Vāsiṣṭha</i>	淨住	41. <i>Vāsiṣṭhe</i>					11.

<i>Jyotisrabha</i>	相師	42. <i>Jotiketu</i> ⁽²⁸⁾							
<i>Ketu</i>	繫都	43. <i>Rṣabhe</i>							
<i>Bhāradvāja</i>	捨重	44. <i>Bharadvāje</i>							
<i>Arthadarsin</i>	見義	46. <i>Arthadarsi</i>		7.	(x.) ⁽¹²⁾				
?(²⁹)	諸兵義								
<i>Paramārthadarsin</i>	他利見				(x.) ⁽¹²⁾	(3.)			
		47. <i>Viraje</i>							
<i>Tiṣya</i>	底沙	48. <i>Tiṣye</i>							
<i>Tiṣya</i>	晨宿	49. <i>Puṣye</i> ⁽³⁰⁾							
<i>Vipaśyin</i>	毘婆尸	50. <i>Vipaśyi</i>							
<i>Śikhin</i>	尸棄	51. <i>Śikhī</i>							
<i>Viśvabhū</i>	毘婆尸	52. <i>Viśvabhu</i>							
<i>kakutsunda</i>	留村陀	53. <i>Krakasundi</i>							
<i>Kanakamuni</i>	迦耶迦牟尼	54. * <i>Kanakamuni</i> ⁽³¹⁾							
<i>Kāśyapa</i>	迦葉	55. * <i>Kāśyape</i>		B401	x+3.			10.	
<i>Śākyamuni</i> ⁽³²⁾	[無]	56. * <i>Śākyamuni</i>							
<i>Maitreya</i>	彌勒								

参考文献

- Bailey, H. W. (1946) Gāndhārī. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11-4: 764-797.
- Bailey, H. W. (1951) *Khotanese Buddhist texts*. London, Taylor's Foreign Press.
- Bailey, H. W. (1981) *Khotanese Buddhist texts. Revised edition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Catalogue = Skjærvø, P. O. (2003) *Khotanese manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library: A complete catalogue with texts and translations* (Reprinted with corrections). London: British Library.
- 慶昭蓉 (2013) 「龜茲石窟現存題記中的龜茲國王」『敦煌吐魯番研究』第十三卷: 387-418.
- Ehlers, G. (1982) Ein alttürkisches Fragment zur Erzählung vom Töpfer. *Ural-Altäische Jahrbücher*, Neue Folge 2: 175-185.
- Emmerick, R. E. (1978) Review for Takubo (1975). *Indo-Iranian Journal* 20: 253-256.
- 井ノ口泰淳 (1960) 「ウテン語佛名經について」『印度學佛教學研究』8-2: 616-619.
- 橘堂晃一 (2013) 「ウイグル佛教におけるベゼクリク第20窟の歴史的意義」In: 龍谷大學アジア佛教文化研究センター (編) 『トウルフアンの佛教と美術—ウイグル佛教を中心に—: シルクロードの佛教文化—ガンダーラ・クチャ・トウルフアン—第2部 (2012年度第1回國際シンポジウムプロシーディングズ)』京都: 龍谷大學, 141-168.
- Konczak, Ines (2013) Origin, development and meaning of the Prañidhi paintings on the Northern Silk Road. In: 龍谷大學アジア佛教文化研究センター (編) 『トウルフアンの佛教と美術—ウイグル佛教を中心に—: シルクロードの佛教文化—ガンダーラ・クチャ・トウルフアン—第2部 (2012年度第1回國際シンポジウムプロシーディングズ)』京都: 龍谷大學, 43-75.
- Le Coq, A. von (1913) *Chotscho: Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan*. Im Auftrage der Generalverwaltung der königlichen Museen aus mitteln des Baessler-Institutes. Berlin: D. Reimer.
- 廖暘 (2012) 『克孜爾石窟壁畫年代學研究』北京: 社會科學文獻出版社.

- Maggi, Mauro (2009) Khotanese literature. In: R. E. Emmerick et al. (eds.) *The literature of pre-Islamic Iran: Companion volume I to A history of Persian literature*. New York: I.B.Tauris, 330-417.
- Malzahn, Melanie (2007) The most archaic manuscripts of Tocharian B and the varieties of the Tocharian B language. In: Melanie Malzahn (ed.), *Instrumenta tocharica*. Heidelberg: Winter, 255-297.
- 森美智代 (2015) 「龜茲石窟の“立佛の列像”と誓願圖について」『佛教藝術』340 號: 9-36.
- 村上眞完 (1984) 『西域の佛教: ベゼクリク誓願畫考』東京: 第三文明社.
- 中川原育子 (1994) 「キジル第 110 窟 (階段窟) の佛傳圖について」『密教圖像』13: 19-38.
- 荻原裕敏 (2013) 「略論龜茲石窟現存古代期龜茲語題記」『敦煌吐魯番研究』第十三卷: 371-386.
- Ogihara Hirotoshi (2014a) Fragments of secular documents in Tocharian A. *Tocharian and Indo-European Studies* 15: 103-129.
- 荻原裕敏 (2014b) 「吐火羅語文獻所見佛名系列——以出土佛典與庫木吐喇窟群區第 34 窟榜題爲例」『西域文史』第九輯: 33-49.
- 荻原裕敏 (2015a) 「試論庫木吐喇第 50 窟主室正壁佛龕千佛圖像的程序」『西域研究』2015-3: 36-42.
- 荻原裕敏 (2015b) 「俄國國立艾爾米塔什博物館所藏庫車、錫克沁壁畫題記」『西域文史』第十輯: 33-42.
- 荻原裕敏 (2016a) 「『根本說一切有部律藥事』に關連する二點のトカラ語 B 斷片について」荒川正晴・柴田幹夫編『シルクロードと近代日本の邂逅: 西域古代資料と日本近代佛教』東京: 勉誠出版, 258-276.
- 荻原裕敏 (2016b) 「ベゼクリク第 20 窟誓願圖のトカラ語題記について」『東京大學言語學論集』37: 191-216.
- 荻原裕敏 (2016c) 「ドイツ所藏トカラ語 B 斷片 B384 について」『東京大學言語學論集』37 (e-TULIP): 69-79.
- Peyrot, M. (2008) *Variation and change in Tocharian B*. Amsterdam: Rodopi.
- 榮新江 (2015) 「近年對龜茲石窟題記的調查與相關研究」『西域研究』2015-3: 1-9.
- Sander, Lore (1968) *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*. Wiesbaden: Franz Steiner.

- Sander, Lore (2005) Remarks on the formal Brāhmī script from the Southern Silk Route. *Bulletin of the Asia Institute*, volume 19, 2005[2009], pp. 133-144.
- Schmidt, K. T. (2008) Westtocharische Übersetzung zu den Prañidhibildern der Ritterhöhle in Kiriš. In: Brigitte Huber et al. (eds.) *Chomolangma, Demawend und Kasbek: Festschrift für Roland Bielmeier zu seinem 65. Geburtstag*. Halle (Saale): International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 513-524.
- SHT III = Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*. Teil 3. Wiesbaden, Franz Steiner, 1971.
- 末森薰 (2016) 「敦煌莫高窟早期窟千佛圖の規則的描寫法：第二五四窟の空間設計における千佛圖の機能」『佛教藝術』347: 9-37.
- T. = 『大正新修大藏經』
- 田久保周譽 (1975) 『燉煌出土于闐語祕密經典集の研究』東京: 春秋社.
- TochSprR(B) II = Sieg, E. and W. Siegling (1953) Tocharische Sprachreste. Sprache B. Heft 2. Fragment Nr. 71 — 633. Aus dem Nachlass hrsg. von Werner Thomas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.*
- Weller, F. (1928) *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa: Nach einer fünfsprachigen Polyglotte*. Leipzig: Verlag des Asia Major.
- 新疆維吾爾自治區博物館・新疆人民出版社 (1997) 『新疆石窟: 庫車庫木吐拉石窟』上海: 上海人民美術.
- 新疆維吾爾自治區文物管理委員會・庫車縣文物保管所・北京大學考古系 (1992) 『中國石窟 庫木吐拉石窟』北京: 文物出版社.
- 新疆龜茲石窟研究所 (2008a) 『庫木吐喇石窟內容總錄』北京: 文物出版社.
- 新疆龜茲石窟研究所 (2008b) 『森木塞姆石窟內容總錄』北京: 文物出版社.
- 新疆龜茲研究院・北京大學中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歷史語言研究所 (2014a) 「庫木吐喇窟群區第 34 窟現存龜茲語壁畫榜題簡報」『西域文史』第九輯: 1-32.
- 新疆龜茲研究院・北京大學歷史系中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歷史語言研究所 (2014b) 「瑪扎伯哈與森木塞姆石窟現存龜茲語及其他婆羅謎文字題記內容簡報」『西域歷史語言研究集刊』第七輯: 45-61.
- 新疆龜茲研究院・北京大學歷史系中國古代史研究中心・中國人民大學國學院西域歷史語言研究所 (2015) 「新疆庫木吐喇窟群區第 50 窟主室正壁龕內題記」『西域研究』2015-3: 16-35.

八尾史 (2013) 『根本説一切有部律藥事』東京: 連合出版.

中國壁畫全集編輯委員會編 (1995) 『中國新疆壁畫全集 4 庫木吐拉』烏魯木齊: 新疆美術攝影出版社.

(作者は京都大學白眉センター・文學研究科特定准教授)

敦煌出土銅錢占卜文書について*

西田愛

はじめに

敦煌出土文書中には、12枚の銅錢を投げその表裏の枚数によって各種吉凶を判断するという銅錢占卜を記した漢語、チベット語文書が存在する。漢語文書としては、大英圖書館所蔵の5點、Or.8210/S.813（以下、S.813）、Or.8210/S.1468（以下、S.1468）、Or.8210/S.3724、Or.8210/S.11415、Or.8210/S.5686（以下、S.5686）と、ロシア科學アカデミー東洋寫本研究所在蔵のDx.09941、Dx.09981の2點が知られている。このうち、S.3724とS.11415およびDx.09941とDx.09981は、それぞれ相互に接合することが判明している¹、合計5點の文書が存在することになる（以下、S.3724 + S.11415、Dx.09941 + Dx.09981）。各文書の解説と合わせて、全文または一部の釋文が先行研究中に發表されている²。

一方、チベット語文書では、大英圖書館所蔵の4點、IOL Tib J 741（以下、ITJ 741）³、IOL Tib J 742（以下、ITJ 742）、IOL Tib J 744（以下、ITJ 744）、IOL Tib

*本稿は、學位論文『古チベット語占い文書の研究——銅錢・鴉鳴・骰子占卜文書の比較研究を中心に』（西田愛：2012、神戸市外國語大學）の内容の一部に大幅な加筆・修正を加えたものである。

¹黄 2001: 23。なお、S.3724 + S.11415の表面末尾から背面にかけては何度も同一内容が繰り返しかかれていたが、筆跡からは同一人物によるものと考えられる。本寫本には、銅錢占卜書以外にも六十甲子納音、老君立身詩、推九天行年災厄法などが練習書きされており、銅錢占卜の実施状況を考える上で大變興味深い資料と言える。

²黄 2001: 23-25、Kalinowski (ed.) 2003: 315-316, 347, 349, 351-352, 353, 361、王 2004: 150-151、郝・金（主編）2006: 354-356、余 2006: 268-270、郝・趙（主編）2010: 27-30、王 2013: 75-84、鄭・陳 2014: 21-27。なお、王愛和氏の學位論文『敦煌占卜文書研究』（2013、蘭州大學）でも詳細な研究がなされているようだが、筆者はこれまでのところ本論文を確認できていない。

³ITJ 741 文書には、ITJ 741.1 (Ch.80.IV) と 741.2 (Ch.80.IV.g) という2つの所蔵番號が歸屬している。トーマス氏によれば、ITJ 741.1 は 741.2 の前半部に相當する。Poussin カタログでも兩者の殘存行數や料紙サイズが合算されて表記されていることから、兩者は元來一寫本を形成していたと考えられる (Thomas 1957: 150、Poussin 1962: 234)。しかし、ITJ 741 文書は、IDP のウェブサイト上に寫眞が未公開である上、筆者が 2008 年と 2012 年に大英圖書館を訪れた際にも實見が叶わなかった。741.2 についてはマイクロフィルムにより調査を実施したが、741.1 に至ってはマイクロフィルムにも發見することができないため、現在までに内容を確認できていない。本稿で ITJ

J 1239 (以下、ITJ 1239) と、フランス国立図書館所蔵の P.t.1055、P.t.1056 の 2 点が知られる。しかし、ITJ 744 と P.t.1055 は、文面の連続性や筆跡、料紙幅などの状況からみて元來一寫本であったと考えられるため⁴、合計 5 點の文書が存在する(以下、P.t.1055 + ITJ 744)。これらに對して、いち早く研究を行ったトーマス氏は、大英図書館所蔵の ITJ 741、ITJ 742、ITJ 744 が、ラルーカタログ中の P.t.1055、P.t.1056 と關連することを指摘した⁵。その後、マクドナルド氏によって ITJ 742 と P.t.1055 の内容の一部が解説され⁶、同文書に對する翻字テキストと中國語譯も王堯氏、陳踐氏によって發表された⁷。

一方で、張福慧・陳于柱の兩氏は、卦辭の數、卦辭の構成、卦辭の内容の三點に着目して漢語本とチベット語本の對照研究を行い、チベット語本が敦煌或いはその周邊地域において漢語本を改編して作成されたものであると結論づけた。さらには、厚めの料紙が用いられていることや記述内容に吐蕃の傳統的信仰が反映されていることを理由に P.t.1055 が吐蕃期に作成された文書であるとみなし、その書寫年代はチベット語銅錢占ト文書全體に適用できると考えているようである⁸。しかし、兩氏の考察で參照されたチベット語文獻が上述の王堯氏、陳踐氏によって研究された 2 文書のみであり、漢語文書との具體的な對照例も示されていないことから、漢語・チベット語兩文書の比較研究は未だ不十分であると言える。そこで、本稿では、漢語文書に對する先行研究の成果とチベット語文書に對する筆者自身の見解を利用して敦煌出土銅錢占ト文書を横斷的に檢證し、兩者の相互關係について考察したい。その際、語彙の檢討のみならず、卦辭の構成や書式の分析を通して比較をすすめ、チベット語文書の作成された社會背景についても改めて考えてみる。

一、漢語文書の構成

漢語銅錢占ト文書は、概して序文と卦辭からなる。しかし、いずれの文書も一部ないし大部分が缺損しており、序文の存在は、S.813、S.1468、S.3724 + S.11415

741 に言及する場合は、ITJ 741.2 について述べるものとする。

⁴兩文書は、紙幅がともに 14cm であり、その筆跡は酷似している。また、記述内容を ITJ 741 の當該箇所(46-47 行目)と對應させてみたところ、P.t.1055 の末尾から ITJ 744 の冒頭へと連続する文面が確認できた(Nishida 2011: 316)。

⁵ITJ 741 と ITJ 742、P.t.1055 に對する部分譯も提示されている(Thomas 1957: 150-152)。

⁶Macdonald 1971: 282-283、Macdonald and Imaeda 1979: note 12-15。

⁷王・陳 1987: 134-148、陳 2007。以降の中國での研究は、概ね兩氏の翻譯を參照している。また、P.t.1055 と ITJ 742 に對する部分和譯が山口氏によって發表されているほか、筆者も ITJ 742 の翻字テキストと英譯を發表している(山口 1985: 533-534、同 1987: 173-175、Nishida 2011)。

⁸張・陳 2010: 69-71。

の3文書には確認できるものの、残る2文書については不明である。S.813では、5行目から37行目までが銅錢占卜書に相当し、5行目が序文に当たる。続く6行目以降に表が1枚の場合から12枚の場合までの卦辭が記されているため、S.813には全てが裏の場合の卦辭が記されなかったことになる⁹。各卦辭の構成について、8枚が表の場合を例に分析してみたい。

S.813、23-25行目¹⁰：

家人 ䷤ 易曰八文四曼 巽火木之卦 宜合相生 身吉 所求如意
訴訟得通 病人得差 崇有樹神 犯竈君土公 繫者出 行人吉利
宅中有恠 月忌七月 大吉利 先呪咀有急解除吉

ここでは、まず第一に「家人 ䷤¹¹」という(A)六十四卦の卦名と圖象が示され、次に(B)銅錢の表裏の枚数を表す「八文四曼」がつづく。さらに、「巽火木之卦 宜合相生」という(C)五行による卦名と判断が下され¹²、「身吉 所求如意 訴訟得通 病人得差 崇有樹神 犯竈君土公 繫者出 行人吉利 宅中有恠」といった(D)項目別吉凶が並び、終わりには「月忌七月」という(E)忌月と「大吉利 先呪咀有急解除吉」といった(F)総合的吉凶や助言、指示の類い思われる内容が記されている。この構成には、配列順序や表記法の點で差異があるものの、全文書に共通性がみられた。各文書における卦辭の構成要素は以下の通りである。

S.1468：(B) (A) (C) (D) (E)

S.3724 + S.11415：(B) (A) (C) (D) (E) (F)

S.5686：(B) (A) (C) (D) (E) (F)

Dx.09941 + Dx.09981¹³：(A) (B) (D) (E)

⁹S.813の前半部は、料紙の上半分が欠損しているため冒頭部の詳細が不明である。しかし、筆者の検証によれば、5行目が序文、6-8行目が表1枚の卦辭、9-10行目が表2枚、11-12行目が表3枚、13-14行目が表4枚、15-17行目が表5枚の卦辭に對應し、18行目以降に表6枚以降の卦辭が続く。しかし、おそらく轉寫時の誤りによって表11枚の卦辭が二度續けて記され、表10枚の記述が脱落している。

¹⁰釋文は概ね郝・金2006に據った(郝・金2006: 354-358)。

¹¹六十四卦は八卦を二つ重ねたものであり、「家人」は外卦(上)が「巽」で、内卦(下)が「離」で構成されている。圖象「䷤」の上は「☴」で「巽」を、下は「☲」で「離」を表しているため、この圖象が「家人」に一致するものであることが分かる。

¹²S.813では、「火木之卦」という五行にまつわる卦名の前に「巽」という八卦の名稱も付されている。これは、(A)六十四卦の卦名である「家人」の外卦(上)が「巽」であることと關連すると考えられる。なお、表が6枚の場合、7枚の場合の卦辭では、五行にまつわる卦名が脱落している。

¹³料紙の下半分を失った斷片であるため、(C)や(F)の記述の有無が確認できない。

これによれば、漢語銅錢占卜書の必須要素は、(A) 六十四卦による卦名、(B) 銅錢の枚数、(D) 項目別吉凶、(E) 忌月であったと推測できる。

以下では、卦辭を構成する各要素について検討してみたい。

1. (A) 六十四卦の卦名と圖象

S.813では、「家人」のほか「夔（噬）嗑☲☱」、「不（未）濟☵☲」、「否☷」という卦名と圖象の組合せをもつ卦辭も確認できる。しかし、このように六十四卦の名稱をとり、その圖象を配置するのはS.813とDx.09941 + Dx.09981の2文書に限られる。他の文書では「坎離下之卦」(S.1468)、「坎上離下」(S.3724 + S.11415)、「巽艮之卦」(S.5686)というように外卦と内卦に分割した名稱を採用している。しかし、六十四卦の名稱を採用する場合であっても、たとえば、「家人」を外卦と内卦に分割すれば「巽離之卦」や「巽上離下」と理解できる。そこで、以下では(A)の要素をひろく「易による卦名」と呼ぶことにする。黄氏によれば、これらの卦名は全ての漢語文書間に一致が見られ、各卦辭と卦名・圖象の關係は固定しているという¹⁴。實際にどれほどの一致がみられるのか、對照可能な箇所を以下に抜き出してみる。その際、六十四卦の名稱には括弧内に外卦と内卦の内譯を記して對照の便を圖る。

表1枚 坎離下之卦 (S.1468) 坎上離下 (S.3724 + S.11415)

表4枚 巽上艮下 (S.3724 + S.11415) 巽艮之卦 (S.5686)

表5枚 震兌之卦 (S.1468) 震光之卦 (S.5686)¹⁵

表6枚 ☰ (=乾艮) (S.813) 乾艮之卦 (S.1468)

大過 (遯) (=乾艮) (Dx.09941 + Dx.09981)

以上のように、確かに銅錢の表裏の枚数と卦名との間には固定的な關係がみてとれる。一方で、先行研究の各所で言及されている通り、銅錢占卜書に易との關連が示されるのは卦名や圖象だけであって、占卜法自體は易とは無關係である可能性が高い。したがって、カリノフスキー氏が銅錢の表裏の枚数と卦名の關係を術數學的見地から解明しようとしたのに對して、卦名は複雑なプロセスによって導き出されるものではなく各卦辭に固定的に割り當てられた名稱であると述べる黄氏の見解には首肯できる¹⁶。

¹⁴黄 2001: 24。

¹⁵S.5686では「震光之卦」とあるが、「光」は「兌」の誤りであろう。

¹⁶黄氏によれば、銅錢の表裏の枚数が逆轉すると易の名稱も外卦と内卦が入れ替わる。たとえば、表1枚・裏11枚は「坎離下」(S.3724 + S.11415)、表11枚・裏1枚では「不濟 (=離坎)」

2. (B) 銅錢の枚數

銅錢の枚數は、「X文Y曼」という定型書式で記され、通常は「文」が表を、「曼」が裏を表している。しかし、S.1468では、「一文仰十一文曼」と「六仰六曼」という表現が平行してみられる。ここからは、「X文Y曼」が「X文仰Y文曼」という形式に由来し、縮約される過程では、「X文Y曼」のみならず「X仰Y曼」も存在していた可能性がうかがえる。卦辭の配列は、表1枚の場合から順に列記されたことがわかるが、末尾が確認できるS.813によれば、最終卦辭は表12枚・裏0枚であった。では、全てが裏、つまり「無文十二曼」に對する卦辭はなかったのだろうか。この疑問に關しては、原本に既に記述がなかったのかもしれないという意見や、完本が見つければそこには見つかるだろうという意見が先行研究中に散見されるが、いずれも根據に乏しい。

一方、銅錢占ト書と考えられるものが西夏語文獻中にも見つかることが分かった。『西夏王國の言語と文化』の中で、西田氏は西夏のおみくじとしてスタインコレクション中の殘片を紹介している¹⁷。また、これに近似するものがロシアコレクション中にある目録未登録の「大唐三藏西天」なる資料中にも存在し、「觀世音菩薩造念誦卦」という表題がつけられているという。西田氏によるスタイン文書の抄譯をここに提示したい。

七卦五滿ハ金火ノ卦也、身卦ハ即チ優ル、求財ハ來ルヲ得ズ、行人ハ
行キ、來ルヲ怠ル、病人、結婚ハ成ラズ、訴訟ハ便來リ得ル、來ルベ
キハ來リ、去ル

この斷片は六卦から始まるようだが、はじめの一行は四字目から切れており、本斷片には六卦六滿、七卦五滿、八卦四滿、九卦三滿、十卦二滿とつづいて、十一卦一滿までが残っているという。「はじめの數とあとの數を合計すると、すべて十二になるように配分されている」と西田氏も指摘するように、これは銅錢12枚の表裏の數を「X卦Y滿」という定型句で表した銅錢占ト書であろう。

さらに、ロシアコレクション中の「大唐三藏西天」に収録される「大唐三藏卦典」なる文獻にもこれと類似する内容の占ト記述が見つかる。再び西田氏の譯文を引用したい¹⁸。

(S.813) となる(黃 2001: 24-25)。この點で、易の名稱には一定の法則性が見いだせるものの、銅錢の表裏の枚數の各々が「坎」や「離」といった八卦の要素と結びついているわけではない。

¹⁷西田 1997: 360-362。

¹⁸西田 1997: 358-360。

一ノ卦ハ金ノ卦（ナリ）、身ノ大安、求財、賣買、皆成ル。行人來ル。
疾病ハ快癒スル、出産ハ即チ恐怖アリ、訴訟ハ便ヲ得ル、結婚ハ大安
ナリ。

こちらの文獻では、「一ノ卦」から「十二卦」までが示されたあとに、もう一つ「十二満卦 □ハ壽ノ卦也」というのがついているとあり、合計 13 種類の卦辭が並んでいることがわかる。西田氏は「一から十二（と十二満）の数はどのようにして決めたのか、證據は全く残っていないが、たぶん一回の振りくじか骰子を使ったものと考え」ているようだが、これも銅錢 12 枚による占いの記述であろう。なお、上の二例では、裏の枚数が「満」によって表されているが、「満」の字で譯しているのは本来「塗る」を意味する文字であって、その發音 mafi（上 14）から「満」の字を当てたと説明されている。しかし、おそらくは「曼」の字の音寫であるとするほうがより相應しいだろう。また、各卦辭は銅錢の枚数につづいて「乾坤ノ卦」という上掲の漢語文書で見た（A）易による卦名、或いは「土木ノ卦」「木火ノ卦」「火水ノ卦」などの（C）五行による卦名が記されている。西夏本の「乾坤ノ卦」は、表 6 枚と表 12 枚の場合に 2 度登場するが、12 枚の場合は漢語本 S.813 でもやはり「否☷」（=乾坤）である¹⁹。したがって、これらの西夏本の祖本に漢語の銅錢占ト書があったことは十分に想像でき、漢語本にも最終卦辭として「無文十二曼」があった可能性が高い。

3. (C) 五行による卦名と判断

小断片である Dx.09941 + Dx.09981 を除いた 4 文書には「火木之卦」といった五行による卦名と卦辭の総合的吉凶にあたる「相生」等の判断が記されている。これについても先の（A）のように文書間で一致がみられるのかどうか、対照可能な箇所を抜き出してみる。

- 表 1 枚 水火之卦（S.813）水火相滅（S.1468）
 水火相尅之卦（S.3724 + S.11415）
- 表 2 枚 □□之卦宜合相生（S.813） 火土之卦（S.3724 + S.11415）
- 表 3 枚 □水之卦宜合相生（S.813） 火木之卦相生（S.3724 + S.11415）
- 表 4 枚 □□□□□合相生（S.813） 金土之卦宜相生（S.3724 + S.11415）
 土木之神合相生（S.5686）
- 表 6 枚 陰陽相割共相和合（S.813） 金□□相生吾和（S.1468）

¹⁹表 6 枚の場合は、漢語本では S.813、S.1468 ともに「乾艮」となっている。

以上のように、卦名の符合は表1枚の場合にのみ見られた。一方で、「相生」等の判断には概ねの一致がうかがえた。したがって、(A) 易による卦名と (B) 銅銭の枚数、(C) 五行による判断は固定的関係にあったが、判断の根拠に用いられる五行の組合せにはある程度の任意性が許容されていたとみなせる。

4. (D) 項目別吉凶

占いをたてる項目には、身、學道、求所、行人、疾病、繫者、亡失、崇、訴訟、葬埋、口舌、逃亡者、禁者、田蠶、婚嫁、妊娠、宅舎など様々な内容がみられる。漢語銅銭占卜文書は一底本には基づかないと述べる黄氏に對して、王昌波氏は、宅舎、田蠶、妊娠、子孫、興生、口舌といった項目の有無などから、S.1468、S.5686、Dx.09941 + Dx.09981 が同系統に屬する文書であると論じた。残る2文書に對しては、優雅な文體を持つ S.813 を獨自發展した系統の文獻であると考え、漢語銅銭占卜文書が S.813、S.1468・S.5686・Dx.09941 + Dx.09981、S.3724 + S.11415 の3系統に分類できるとした。また、S.1468 では銅銭の表の枚数を「文」ではなく「仰」で記すこと、S.5686 と Dx.09941 + Dx.09981 では、「卜禁者無罪」「卜失物」「卜入舎」というように項目別吉凶が「卜」という見出しからはじまることなどから、S.1468 と他の2點を下位で分類している²⁰。しかし、上でも見たように Dx.09941 + Dx.09981 には、S.813 と同じく六十四卦の卦名と圖象が配置されており、この點は王氏の分類では説明できない。寫本の系統を分類するには、對照可能な卦辭があまりにも少ないことが問題と言える。

5. (E) 忌月

忌月は全ての文書に記されていたようであって、Dx.09941 + Dx.09981 にも缺損部付近にかろうじて「忌」の字が讀み取れる。さらに、S.1468、S.3724 + S.11415、S.5686 には忌月と合わせて忌日も記されている²¹。

²⁰王 2013: 84-89。

²¹S.813 の表 11 枚の卦辭には、「忌子午人」という記述も見える。

- 表1枚 月忌三月九月 日忌戌亥丑未日 (S.1468)
 月忌八月十一月 日忌子午 (S.3724 + S.11415)
- 表3枚 忌五月二月 忌午卯日 (S.3724 + S.11415)
 忌二月四月 忌卯午日 (S.5686)
- 表4枚 忌四月十二月 忌巳丑日 (S.3724 + S.11415)
 忌三月九月 忌丑巳日 (S.5686)
- 表5枚 月忌三月九月 (S.813)
 月忌二月八月 日忌子丑午卯酉日 (S.1468)

このように、各文書の忌月・忌日を比較してみると、一致がみられるのは表3枚の場合の二月、卯午日、表4枚の丑巳日のみであった。したがって、これらの忌月・忌日に關しても文書ごとに任意性がみてとれると言える。ところで、怪奇の起こった日支によって「病患」「口舌」などの憂い事があることを示し、その厭勝法を明示する百恠圖などの占卜書に比して、銅錢占卜文書では忌月や忌日に行うべき厭勝の手段が説かれぬ。おそらく占いの目的や着眼點がそれらとは大きく異なるのであろう。特別な鎮祭や儀禮を必要としない占いである點は、簡便であったために當地で流行したとする黄氏の見解を支持すると言えるだろう²²。

6. (F) 總合的吉凶・指示

S.813、S.3724 + S.11415、S.5686には、忌月・忌日のあとに「大吉利」(S.813)、「忌大賊 犯青龍土公 急解之吉」(S.3724 + S.11415)²³や「不宜遠行 及死 問病 慎之大吉」(S.5686)²⁴といった總合的吉凶や助言、指示の類いと思われる記述が見られる。ところで、これらが總合的吉凶であるならば、上述の(C)五行による判断と一致するはずである。實際にS.813で檢證してみると、「大吉」ないし「大吉利」と記されている卦は「相生」や「和合」と判断されていた²⁵。

²²黄 2001: 24-25。

²³S.3724 + S.11415では「任身生男 宅舍大吉」というように、生まれてくる子の性別と宅舎に關する内容が忌月と總合的吉凶・指示の間に記されるが、これらは分類上は(D)項目別吉凶に含まれるべき内容であろう。

²⁴釋文は王昌波 2013: 83に基づく。

²⁵表12枚の場合には「陰陽相對」と記されるが、項目別吉凶にも吉兆が並んでいることから「相生」に類する判断であると考えられる。

7. 序文

冒頭でも述べた通り、S.813、S.1468、S.3724 + S.11415 には序文が確認できる。釋文と内容については先行研究の各所で紹介されているのでここでは割愛するが、ここで着目したいのは、「昔周公輔成王 管蔡臣言 欲隱身□避 用錢十二文決吉凶」と、この占ト法が周公に由來すること述べる S.1468 に對して、S.3724 + S.11415 の序文は「李老君周易十二錢卜法一本 縵爲陰文爲陽 陰仰陽覆 老子易卜之法」として、創始者を老子に求めていることである。李老君の名をもつ占ト法であることから、王卡氏はこれを正統道藏には収録されない道鏡の占ト文獻であると紹介している。しかし、王昌波氏の言うように「周公」や「李老君」は実際には占ト法の創始者ではなく、その役割を假託されているにすぎないだろう²⁶。その目的は占ト法の正當性や効果を高めることにありと考えられ、卦名に易の名稱が採用されていることも同じ理由によると考えられる。しかし、ここにはチベット語本との共通性が看取できるのである。

8. 小結

漢語銅錢占ト文書の構成を分析することによって、先行研究では詳細が明示されなかった以下の點について確認できた。

- ① (B) 銅錢の表裏の枚數と (A) 易による卦名、(C) 五行による判断は固定的關係にある（このとき、五行による卦名には任意性がみられる）
- ② 卦辭は表 1 枚から順に全てが裏の場合までが列記された
- ③ 占ト法が假託された「周公」や「老子」、卦名に採用された「易」の要素などは、占ト法とは關連せず、占いの正當性や効果を訴求する目的で挿入された要素である可能性が高い

最後に、これらの文書の書寫年代について考えてみたい。先行研究では、書體の特徴から S.813、S.3724 + S.11415、S.5686 は 10 世紀の作であると推測されている²⁷。S.5686 に限っては、冊子本形式であることから 9 世紀後半以降に屬すると想定される。一方、S.3724 + S.11415 は、無量壽宗要經の反古紙に書寫されている。ティツクデツェン治世下の敦煌では、漢語・チベット語の無量壽宗要經が

²⁶王 2013: 80。王氏は、S.1468 と S.3724 + S.11415 において假託する對象が違ふのは、傳承の源流が異なるためであるとする。

²⁷S.813 については Giles、S.3724 と S.5686 については鄭・陳によって 10 世紀または歸義軍期の書體であると指摘されている（Giles 1957: 224、鄭・陳 2014: 23-25）。

大量に書寫されたが、ツェンポの長壽祈念を目的とした寫經事業は彼の死によって終了し、經典は敦煌の寺院に保管された²⁸。したがって、無量壽宗要經の復古紙に記された銅錢占卜書は、ティツクデツェンの死後、つまり841年以降に記された可能性が高い。残る2文書については、残念ながら書寫年代に関する言及がなされていないが、前後や背面に収録される文獻との関係から年代比定が進むことを期待したい。

二、チベット語文書の構成

チベット語銅錢占卜文書5點は、歸義軍期に作成された文書の特徴として挙げられるやや丸みを帯びた書體を持っている²⁹。また、内容を相互に比較した結果、ITJ 741、P.t.1055 + ITJ 744、P.t.1056の3文書には綴り字の差異や記述の脱落・補填などの相違がみられるものの、内容には概ねの一致がみられた。したがって、これらは同一典籍に基づく文書であると考えられる³⁰。數の上で優勢を占めるこれらを、本稿では假に流通本と呼ぶことにする。

1. 序文

唯一の完本であるITJ 742には卦辭以外に次のような序文と短い奥書が記されている。ITJ 1239の序文と合わせて提示する。

【ITJ 742 序文】

かつて神變子（*'phrul kyI bu*）である孔子は知識と様々な智恵を集約し、打ち立てた。神變王（*'phrul kyI rgyal po*）³¹である李三郎（Li Bsam

²⁸Iwao 2012。

²⁹歸義軍期における古チベット語の書體的特徴については Takeuchi 2006: 39 を参照。

³⁰P.t.1055 + ITJ 744、P.t.1056には14cm程度の細型の料紙が用いられているが、ITJ 741は26cm幅の料紙に書寫されている。一方で、ITJ 1239にも15cm幅の細型料紙が用いられていることを考えると、使用する料紙の幅は寫本の系統を反映しないと言える。

³¹スタン氏は、後代の文獻において唐の皇帝たちが *kong tse 'phrul rgyal* や *kong tse 'phrul chung* という通り名で呼ばれていることから、ITJ 742の序文に記された *kong tse 'phrul gyi bu* と *'phrul gyi rgyal po li bsam blang* がどちらも唐の皇帝を指すものであると述べた（Stein 1992: 11-12）。一方、林氏は、チベット語文獻中に現れる Kong tse が必ずしも孔子を指すとは限らないとしながらも、敦煌文獻にみえる Kong tse は孔子を意味すると述べる（Lin 2007）。

しかし、ITJ 1239の序文ではこの占卜法が周易の占いでであると述べられていることを勘案すれば、ここで占いの來歴が孔子に結びつけられることにも不思議はない。また、「馬上から」という表現が「孔子馬頭卜法」を示唆するものであるならば、*kong tse 'phrul gyi bu* と *'phrul gyi rgyal po li bsam blang* が共に唐の皇帝を指すというよりは、前者が孔子を後者が李三郎を指し、*'phrul gyi bu*、*'phrul gyi rgyal po* はいずれも孔子や李三郎を讃えた敬稱の類いであると考えられる。

blang) は馬上から³² 廣い御心 (*thugs ring*) を持ってこの占いを確立した。この占いは、確固としていて迅速かつ的確である³³。

【ITJ 742 奥書】

孔子が神通力によって (*'phrul gyis*) お作りになった銅錢十二枚の占いは以上³⁴。

【ITJ 1239 序文】

周易 (*cu yag*) [の] 銅錢 (*dong tse*) [- - -] について占えば大變的確である。[- - -] 貴い [周] 易であります。吉凶と? [祓いの儀式?] について吉凶を求める。一度が凶で二度が吉 [ならば] (/ 一度が凶ならば二度は吉で)、何について占おうとも、銅錢 12 枚は *shlb shu* と *'gver tseng*³⁵ によって特別に調べるのである³⁶。

ITJ 742 の序文では、占いの由來が孔子と李三郎、すなわち玄宗³⁷ に求められ、奥書でも再び孔子の作った占いであることを繰り返している。占いの創始者を孔子とするのは、おそらく漢語本の卦名でみたのと同じく銅錢占トを易と關連づけることで占いの由緒や効果を高めるためであろう。また、唐の皇帝に來歴が假託される由縁については、スタン氏が指摘するように皇帝のもつ「李」姓と、漢語本の一つのタイトルである「李老君」とが關連しているのかもしれない³⁸。ITJ 1239 において占ト法が周易に由來するとされるのも、孔子に來源を求めるのと同じ理

³²*chib gong nas* : 漢語占ト文書中には「孔子馬頭占法」という孔子が馬上から算木を投げて行ったとされる占ト法を記した文献がある (Or.8210/S.813, S.1339r, S.2578, S.9501v+9502, S.11419, S.13002v)。本文書にみえる「馬上から」という要素も、占いの來源が孔子であることを連想させるために挿入されたのかもしれない。孔子馬頭占ト法については、Kalinowski 1991: 140-141、黃 2001: 25-27、Kalinowski 2003: 347-351、余 2006: 261-265、鄭・陳 2014: 27-31 などを参照。

³³*gnam dang po kong tshe 'phrul kyI bu // gtsug lag dang / gtsug lag mang po zhig mdor bstus ste / gtan la phab ba / 'phrul kyI rgyal po li bsam blang gIs chib gong nas thugs ring nas mo 'di gtan la phab pa lags so / mo 'di phugs brtan la 'phral rno /*

³⁴*dkong tse 'phrul gyis mdzad pa'i dong tse bcu gnyis kyi mo // brdzogs so // ///*

³⁵ITJ 1239 の表面には銅錢占トに關する 32 行の記述があり、背面にも 9 行の記述が認められるが、料紙の状態が悪いために内容を確定できる箇所が少ない。表面の 7 行目、13 行目、23 行目は朱書きされており、おそらく銅錢の枚數を記した箇所であることが實見調査によってわかった。序文にみられる *shlb shu* および *'gver tseng* は、他所にも散見され、おそらく漢語の音寫であろうと思われるが、今までのところ語彙を同定できていない。

³⁶// *cu yag dong tse [+5] la 'debs na rab du rno 'o // [+1] 'I sgo don gdon [+5] yag rIn po che lags // bzang po bzang ngan dang // [cho] [ga] la mo bzang ngan 'tsal / lan cI g ngan na / lan gnyIs bzang [+1] gang la btab na / don tse [bcu?] gnyIs [shlb] [shu] dang / 'gver tseng gIs bye brag dbye'o //*

³⁷Li Bsam blang は漢語の「李三郎」の音寫であり、唐蕃會盟碑の東面にも同じ名がみつかる。マクドナルド氏は、彼を唐の皇帝「玄宗」と比定し、Bsam blang が韻文の一節として年代記にも登場することも指摘している (Macdonald 1971: 283)。

³⁸Stein 1992: 11-12。

由であろう。そうだとすれば、チベット語本の序文・奥書では、銅錢占卜が「易」や「李老君／老子」と関連づけられていることになり、漢語本の序文や卦名との間に共通性が認められる。さらに、ITJ 1239に「一度が凶で二度が吉ならば」とあることから、吉凶の確定のために投錢が三回行われていた可能性がみえる。漢語本 S.1468の序文にも「滿三擲」と三回の投錢を示唆する記述があることも大變興味深い。

2. 卦辭の構成

チベット語本の卦辭は表1枚から順に表12枚までが並び、最後にすべてが裏の場合が記されている。各卦辭の構成をITJ 742の表1枚の場合を例にみてみたい。

- | | | |
|-----------|---|--|
| (a) 銅錢の枚數 | <i>dong tshe gI g gan na /</i> | 銅錢1枚が表ならば |
| (b) 卦の名稱 | <i>nyl ma khud par shar
pa'I ngo ste /</i> | 太陽が窪地に昇る卦であって |
| (c) 項目別吉凶 | <i>khyIm phy a dang srId
phyar btab na bzang /
bor rlag byung na rnyed /
nad pa la btab na sos /
'dron po la btab na nye
bar 'ong /</i> | 家運と繁榮運について占えば良い。
失せものは戻る。
病について占えば治癒する。
待ち人（／旅人）について占えば
近く現れる。 |
| (d) 総合的吉凶 | <i>mo 'di ci la btab kyang rab bo /</i> | この卦は何について占っても大
[吉]。 |

(a) 銅錢の枚數は、例のように表の枚數だけが記されるほか、「銅錢4枚が表で他が裏ならば *dong tse bzhl gan te gzhan bub na*」などと記される場合もある。また、ITJ 741 や P.t.1056 のように各卦辭の冒頭に表の枚數分の小圓が見出しとして描かれている場合もある³⁹。

(b) 卦の名稱には、次に示すようにITJ 742 と流通本との間に相違がみられる。
(d) の総合的吉凶と合わせて提示する。

³⁹P.t.1055 + ITJ 744 では、縦に竝んだ2つの小圓が各卦辭の見出しとして描かれている。

	流通本	ITJ 742
表1枚	缺	太陽が窪地に昇る卦 (大 [吉])
表2枚	缺	人の卦 (大 [吉])
表3枚	缺	土と鐵の卦 (表記無し)
表4枚	水の卦 (大吉)	四天王八部衆の卦 (表記無し)
表5枚	金の卦 (大吉)	嘆きの卦 (凶)
表6枚	土の卦 (大吉)	水と金の卦 (大 [吉])
表7枚	離の卦 (大凶)	火と土の卦 (凶)
表8枚	土と水の卦 (平)	水と木が生まれる卦 (吉)
表9枚	孔子の卦 (大吉)	王の卦 (吉)
表10枚	火と土の卦 (平)	太陽と月が [晝夜の] 同時刻に昇る卦 (吉)
表11枚	<i>ki wang</i> の卦 (凶)	人の卦 (凶)
表12枚	太公の卦 (大吉)	千の太陽が一度に昇る卦 (吉)
表0枚	<i>srin zha mgo</i> の卦 (大吉)	太陽が沈む卦 (凶)

以上のように、流通本では五行や易に関する要素や孔子 (*kong tse*)、太公 (*the'u kong*) といった漢語を音寫した中國由來の名稱が多い。一方で、ITJ 742には來歴不明の名稱が多くみられ、流通本との間に一致する名稱が全く確認できない。したがって、チベット語文書中の銅錢の枚數と卦の名稱は文書ごとに恣意的であって固定的關係にないと言える。このとき、表0枚の場合を除けば、兩者の総合的吉凶には概ねの符合が看取できる⁴⁰。つまり、漢語本とは異なり、チベット語本では (a) 銅錢の枚數と (d) 総合的吉凶のみが固定的關係にあると考えられる。

3. 小結

Nishida 2011でも述べたように、チベット語銅錢占卜書には漢語本を底本に作成されたことの證左とみなせる以下の3つの特徴がみられる。

第一には、漢語占卜書と共通する卦の名稱がみられる點が挙げられる。「土と水の卦 *sa dang chu'i ngo*」「金の卦 *gser gyi ngo*」「離の卦 *li'i ngo*」などは、漢語本と同じく五行の名稱や易の名稱を採用したものである。しかし、「水火之卦」「巽艮之卦」のように常に二要素から構成される漢語本とは異なり、チベット語本では

⁴⁰流通本の表8枚と10枚の場合の「平」(*gzhi*)という吉凶判断は、「中」(*'bring*)と同程度であると考えられるが、「中」という吉凶判断を含まない文書では「吉」として捉えられるのかもしれない。

簡略化されている様子がうかがえる。また、「孔子の卦 *kong tse'i ngo*」「太公の卦 *the'u kong gi ngo*」などの卦名は、漢語銅錢占ト文書には見当たらないが、他の漢語占ト文書中には発見できる⁴¹。つまり、チベット語本の著者は銅錢占ト以外の漢語占トおよび占ト書にも通じた人物であった可能性が高い。

第二は、漢語からの借用語の存在である。借用語には「銅錢 *dong tse*」「孔子 *kong tse*」といった音寫による借用語だけでなく、「四天王八部衆 *gnam gru bzhi pa sde brgyad*」「不動 *gnam myi g.yo pa*」などの翻譯借用語の例もみつかると。チベット語の *gnam* は、通常「空」「天空」を指す語であるが、漢語の「天」が「空」以外に「神」も意味することから、ここでは、*gnam* によって後者の意味を表そうとしたと考えられる⁴²。つまり、チベット語銅錢占ト書を作成した人物は、翻譯借用語を作り出せる程に兩言語に通じていた人物であったと考えられる。

第三には、占ト法が易や孔子といった中國の傳統に依據されている點が挙げられる。

では、チベット語本は漢語本からの翻譯あるいは翻案本と位置づけられるのであろうか。次章で検討してみたい。

三、漢語文書との比較からみたチベット語文書の成立背景

銅錢占トの占いがたてられる項目に関しては、漢語本とチベット語本の間に厳密な符合はみられない。たとえば、「學道」「崇」「田蠶」「葬埋」などはチベット語本にはみられず、「戰運 *dgra pya*」「惡鬼運 *gdon pya*」などは漢語本にはない。鬼神の名稱についてみれば、漢語本には「竈神」「青龍」「土公」、チベット語本には「ドン *gdon*」「ユルドン *yul gdon*」「デイモ *drI mo*」といった漢人社會、チベット人社會のそれぞれを反映する鬼神が登場する。つまり、占ト書の記述には各文化に根付いた占いの項目や鬼神が投影されており、チベット語本は漢語本の逐語的な翻譯ではないと言える。では、張氏らの指摘するように、チベット語銅錢占ト書は漢語本をチベットの風習に合わせて改編した翻案本であろうか⁴³。

この点について考えるにあたり、銅錢占ト書の卦辭の構成や書式が骰子占ト書と近似していることを指摘したい。骰子占ト書は、チベット語占ト文書の中でも最多数を占め、敦煌のみならずマザルターグやトルファンからも出土している。お

⁴¹たとえば、「孔子の卦」「太公の卦」は周公ト法を記した文獻中に発見できる。周公ト法については、Kalinowski 1991: 139、黃 2001: 27-30、Kalinowski 2003: 338、余 2006: 265-267、鄭・陳 2014: 33などを参照。

⁴²Nishida 2011: 324。

⁴³張・陳 2010: 70-71。

そらく吐蕃期から歸義軍期にかけて最も流布していた占ト書であったと考えられる。以下に一例を提示する。

- (a) 骰子の目
 @@@@ / @ / @@@@⁴⁴ 4 / 1 / 4
- (b) 韻文
kye byang rI nI phang pung na // 和譯省略⁴⁵
dngos gI nI phung rkorko //
gser gI nI sbam dang mjal
dga' yIs nI tvag kyIs blangs //
snam phrag tu sur gis stsal //
- (c) 項目別吉凶
mo 'dI nI khyIm phyA dang srog この卦は、家運と命運について
phyA la btab na // 占えば
nor ched po zhig rnyed pa 'dra 大金を得るのと同じであるか
ba 'aM //
grog ched po zhIg dang phrad par 偉大な友人と出会うだろう。
'ong //
de ma yIn na nye ba drung po zhig そうでなければ正直な親族と出
dang phrad pa 'ong // 会うだろう。
gsol shags zhig byas na gngang // 願い事、辯明⁴⁶をすれば叶う。
'dron po la btab na 'ong // 待ち人（／旅人）について占え
 ば現れる。
gnyen zhig byed na 'phrod // 結婚をすれば適している。
tshong zhig byed na khe phyIn // 商賣をすれば儲かる。
- (d) 総合的吉凶
*mo 'dI cI la btab kyang bzang //*⁴⁷ この卦は何について占っても吉。

このように、骰子占ト卦辭と銅錢占ト卦辭には、占いをたてる項目や総合的吉凶、その定型表現に一致がみられる。上の例では韻文が記されている骰子占ト卦

⁴⁴ 骰子占いでは、1から4までの目を持つ棒状骰子ひとつを3回投賽して、得た目の組合せによって吉凶が判断される。各卦辭の冒頭には骰子の目を表す小圓が3つ一組で描かれている。おそらく骰子にも目の数を表す小圓が描かれていたのであろう。文書中では小圓は一重圓や二重圓で描かれているが、ここでは「@」で翻字する。

⁴⁵ 解讀が難解である上、銅錢占トの卦辭との比較には必要ではないので省略する。

⁴⁶ *shags zhig byas na : shags 'gyed pa* (藏漢大辭典 2832: 辯訴) として解釋した。

⁴⁷ ITJ 738.3 27-31 行目。

辭の (b) には、「ヤルモタン神が仰るには *lha dbyar mo thang gyi zhal nas*」というように神格名が挿入される場合や、説話や格言の類いが引用される場合もあるが⁴⁸、これらはいずれも、卦辭の吉凶イメージを喚起させるという点で同等の役割を擔っていると考えられる。ITJ 742 の卦の名稱にみられる「太陽が窪地に昇る卦」や「嘆きの卦」などもまた吉凶をイメージさせるという要求に應える名稱であると言えるだろう。つまり、銅錢占ト卦辭と銅錢占ト卦辭には書式や内容、着想の点で近似性がみられる。おそらく銅錢占ト卦辭は骰子占トの卦辭の書式を下敷きに作成された可能性が高い。先にも述べたように、ITJ 741 と Pt.1056 では各卦辭の冒頭に銅錢の表の枚數を表す小圓が描かれているが、これも骰子占ト書の卦辭冒頭に描かれる骰子の目を表す小圓から着想を得たものかもしれない。

以上をまとめると、チベット語銅錢占ト文書は敦煌漢人文化に流通していた占ト法を、チベット語占ト書の書式や文脈に沿って記述したものであると考えられる。これが正しければ、漢語本に記されていた忌月・忌日がチベット語本では一貫して脱落していることも理解できる。しかし、占ト法の正當性や効果を高めるためには、各卦辭の名稱や占ト法の由來に五行や易、孔子などの漢語占ト書の要素が必要とされたのではないだろうか。

そして、これらのチベット語文書の著者は、漢語や漢語占ト書に精通した人物であると同時にチベット語やチベット語占ト書にも詳しい人物であった。書體的特徴から豫想される作成時期を勘案すれば、これらが歸義軍期の敦煌漢人社會で作成された占ト書であることは想像に難くない。漢語銅錢占ト文書の過半数が 10 世紀に作成されたという見解が正しければ、それらが流行していたのと同時代にチベット語本も作成されたことになる。10 世紀の河西地域において、チベット語は漢人、コータン人、ウイグル人の間の國際共通語としてのみならず、漢人同士の間でも使用されていたことが指摘されているが⁴⁹、二言語で書かれた、しかし翻譯本ではない銅錢占ト文書の存在は、當時の敦煌漢人社會におけるチベット語使用の實體を物語るユニークな資料であると言えよう。

参考文献

【和文】

⁴⁸西田 2008 参照。

⁴⁹武内 2002。

- 武内紹人 2002 「歸義軍期から西夏時代のチベット語文書とチベット語使用」『東方學』第 104 輯: 106-124 (逆頁) .
- 西田愛 2008 「古チベット語サイコロ占い文書の研究」『日本西藏學會々報』第 54 號: 63-77.
- 西田龍雄 1997 『西夏王國の言語と文化』岩波書店.
- 山口瑞鳳 1985 「占い手引書」山口瑞鳳編『講座敦煌 6 敦煌胡語文獻』大東出版社: 533-540.
- 1987 『チベット上』東京大學出版社.

【中文】

- 陳踐 2007 「敦煌藏文 Ch. 9. II. 68 號“金錢神課判詞”解讀」『蘭州大學學報』第 3 期: 1-9.
- 郝春文・金滢坤 (主編) 2006 『敦煌社會歷史文獻釋錄 第一編 英藏敦煌社會歷史文獻釋錄 第四卷』社會科學文獻出版社.
- 郝春文・趙貞 (主編) 2010 『敦煌社會歷史文獻釋錄 第一編 英藏敦煌社會歷史文獻釋錄 第七卷』社會科學文獻出版社.
- 黃正建 2001 『敦煌占卜文書與唐五代占卜研究』學苑出版社.
- 王昌波 2013 『敦煌占卜文獻與社會生活』甘肅教育出版社.
- 王卡 2004 『敦煌道教文獻研究』中國社會科學出版社.
- 王堯・陳踐 1987 『吐蕃時期的占卜研究——敦煌藏文寫卷譯釋』香港中文大學出版社.
- 余欣 2006 『神道人心——唐宗之際敦煌民生宗教社會史研究』中華書局.
- 張福慧・陳于柱 2010 「敦煌古藏文、漢文本《十二錢卜法》比較研究」『天水師範學院學報』第 30 卷 第 3 期: 69-72.
- 張怡孫 (主編) 1985 『藏漢大辭典』民族出版社.
- 鄭炳林・陳于柱 2014 『敦煌占卜文獻彙錄』蘭州大學出版社.

【歐文】

- Giles, Lionel 1957 *Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, The Trustees of British Museum.
- Iwao, Kazushi 2012 “The purpose of Sūtra Copying in Dunhuang under the Tibetan Rule” In Popova, Irina nad Liu Yi (eds.) *Dunhuang Studies: Prospects and problems for the coming second century of research*, Russian Academy of Sciences, Institute of Oriental Manuscripts: 102-105.

- Kalinowski, Marc 1991 「敦煌數占小考」山田慶兒・田中淡編『中國古代科學史論』續編, 京都大學人文科學研究所: 131-156.
- Kalinowski, Marc ed. 2003 *Divination et société dans la Chine médiévale*, Bibliothèque Nationale de France.
- Lin, Shen-yu 2007 “The Tibetan Image of Confucius.” *Revue d’Etudes Tibétaines*, no. 12: 105-129.
- Macdonald, Ariane Spanien 1971 “Une lecture des Pelliot Tibétain 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290.” In A. Macdonald (ed.), *Études Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Librairie d’Amérique et d’Orient, A. Maisonneuve: 190-391.
- Macdonald, Ariane Spanien and Y. Imaeda (eds.)1979 *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*, Tome 2.
- Nishida, Ai 2011 “An Old Tibetan divination with coins: IOL Tib J 742.” In Y. Imaeda, M. T. Kapstein and T. Takeuchi (eds.), *New Studies of the Old Tibetan Documents: Philology, History and Religion: Old Tibetan Documents Online Monograph Series*, vol.3, ILCAA: 315-327.
- De la Vallé Poussin, Louis 1962 *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library*, Oxford University Press.
- Stein, Rolf Alfred 1992 “Tibetica antiqua VI. Maximes confucianistes dans deux manuscrits de Touen-houang.” *BEFEO*, LXXLX: 9-17.
- Takeuchi, Tshuguhito 2006 “Old Tibetan Buddhist Texts from the post-Tibetan Imperial Period (mid-9c. to late 10c.). In *Higashi Turkestan shutudo “Kokan monjyo” no sōgō tyōsa* 東トルキスタン出土「胡漢文書」の総合調査 (A report for Grant-in-Aid for Scientific Research (B), headed by Masaharu Arakawa, 2003-2005): 39-47.
- Thomas, Fredrick William 1957 *Ancient folk-literature form north-eastern Tibet*, Akademie-Verlag.

(作者は神戸外國語大學客員研究員)

竺沙雅章先生に聞く*

場所：京都大學人文科學研究所北白川分館應接室

日時：2003年6月6日(金)

参加者：

竺沙雅章 京都大學名譽教授

高田時雄 京都大學人文科學研究所教授（司會）

赤尾榮慶 京都國立博物館學藝課保存修理指導室長

落合俊典 國際佛教學大學院大學教授

辻 正博 滋賀醫科大學醫學部助教授

學生時代＝京大・大學院

高田時雄 きょうは、竺沙先生から敦煌學についての回顧というか、昔話をし
ていただきたいと思います。先生、お生まれは何年ですか。

竺沙雅章 1930年の3月です。

高田 大學は戦後ですね。

竺沙 昭和24年、新制大學の第1期です。ですから吉田分校で、宇治分校には
行かないで済んだクラスです。實は、私の大學入學は7月だったんです。授業が
始まったのは9月。だから、まるまる4年間はやってないんです。大學院のほう
もなかなか始まらなくて、5月からでした。だから僕は履歷書に「昭和28年5月」
としていたんですが、ここに勤めてから人事記録を見たらごまかしてあって、「4
月30日」になっていました（笑）。

高田 それはなぜですか？

竺沙 新制大學の準備が遅れたんでしょうね。

*ここに掲載するのは、十數年前に敦煌學研究會（京都）の主催で行った座談會の記録であり、
参加者の所屬なども當時のままである。今回、付印するに当たり、座談會参加者の一人でもある辻
正博氏（現京都大學大學院人間・環境學研究科教授）の校閲を煩わした。竺沙雅章先生は2015年
10月2日に逝去された。謹んでご冥福をお祈りしたい——高田記。

高田 そうすると、先生は新制大學院も最初の院生ということになりますね。

笠沙 そうそう。そのころの大學はややこしくて、僕は舊制高校を落ちたので、豫備校みたいなものですが、新制高校へ3年だけ編入して大學に入ったんです。我々と同じ者で、5年生のときに舊制高校に入學した者は明くる年、我々新制の者と一緒に新制大學を受けたんです。だから、せっかく三高に入ったのに、このときは落ちたやつもいた。そういうややこしい時代でした。

新制大學第1期の時期は文學部の先生方も非常に張り切っておられて、吉川幸次郎先生がみずから中國語を教えられたりしました。2回生になると、後期から専門の講義を聴講させ、演習、いわゆる講讀も文學部のほうで行うという状況でした。最初の講讀が那波利貞先生の『通志』の序でした。そこから那波先生との關係が始まったんですが、講義を受けだしたのは3回生のときからです。

那波先生は、講義も演習も大體は敦煌文書を使ってやられました。演習の場合、先生は謄寫版刷りのものを持ってこられて、本當は我々に讀ますべきだったんですが、だれも讀めないから、「それなら私が讀みます」というわけで、獨演會でした。4回生になったとき、演習は「中國古文書學」という表題になり、僕には非常に役に立ちました。まず甲骨から入り、金文、敦煌文書という、その邊まででしたが、漢簡はあまりやられなかった。今でも、甲骨の文書もちょっとぐらひは讀めます。もちろん、敦煌文書の講義も受けました。

高田 1年間でそれをやられたんですか。

笠沙 ええ。それと、當時は神戸大學におられたんですが、講師だった佐藤長先生のチベット史=吐蕃史の演習・講義があったんです。こちらへ來られたのは4回生のときだったと思いますが、演習で新舊『唐書』の吐蕃傳を讀んでいただいた。實は、あれが後の敦煌研究には非常にプラスになりました。ソンツェン・カンポとか、吐蕃の王様の名前もそのころ覚えしました。

それと、那波先生の講義や演習で印象に残ったのは、俗字をそのまま書いて「これはこうぞわす」とやられる。文書形式より、釋文のおもしろさをそのとき感じました。

大學院に入って、那波先生は8月で退官されました。當時は誕生日で定年になったわけですが、それまでの60歳が、あの先生のときに63歳まで延びた。その前期におやりになったのは、算術家のナントカという、敦煌の文書を使った…。それを樂友會館での退官講義でもされました。ただ、その當時、敦煌學に對する學生や研究者の反應は全然ありませんでした。注目されなかったですね。

高田 戦後間もないころですから、學生も含め、當時の知識人が社會思想の面でかなり左を向いていたことも大きく影響していたんでしょうね。

笠沙 それもあります。それと、宮崎（市定）先生の隨筆によると、學生のときに本のハンコをもらいに狩野直喜先生のところへ行ったら、「このごろ、敦煌、敦煌と言うとるが、ええかげんにしといたほうがええ」と言われたそうや。

高田 當時の學生というと…。

笠沙 狩野直禎らですが、舊制の最後の人です。小玉新次郎がもう1つ上です。同級生はいなくて、小野信爾、小野和子などは1年下です。あの當時は唯物史觀全盛期で、社會經濟史を大上段に振りかざすような歴史がはやっており、史料をこつこつやるようなことは餘りはやらない。那波先生の授業も、単位を取らなければいけないから出ますが、まじめに出てきよらへん。1回、僕ひとりだったことがあるんです。オフレコやけど、地理實習室で、晝からだからお日さんがぼかぼか入ってきて、もっぱらノート取りでしたから途中で寝てしまってね。目がさめたら同じように先生がしゃべってはった（笑）。

高田 どこの教室ですか。

笠沙 陳列館のほうです。佐藤さんの吐蕃傳も少なかったですね。僕ひとりになったから、「先生、休講にしてください」と言うて、授業をやめてもらったことがあるぐらいです（笑）。

高田 佐藤先生の吐蕃傳は長くやっておられましたね。

笠沙 ずっと後までやられた。僕はあの講義で得意になることがあってね。先生が読み間違えたところを指摘したんです、ハッハッハ。

高田 笠沙先生が大學に入られたころの東洋史の先生方というのと、今名前の擧がった那波先生と佐藤先生のほかには？

笠沙 宮崎市定先生、田村實造先生、そして佐伯富先生。5人の先生がおられて、全盛の時期だったと思います。宮崎先生は、學部のころは太平天國の研究もありましたが、僕が先生の追悼録にも書いたように、大學院に入ったときに「胥吏の研究」というのが始まった。宋代から始まるんやと思ってたら、漢代から始まり、結局それは胥吏前史になったわけです。先生は毎時間、考えながら講義されて、それをまとめたのが『九品官人法の研究』です。ものすごい研究で、私の漢代から唐代までの知識はあの先生の講義で得られたと思います。

高田 先生が入學されたころは、羽田亨先生はもうお亡くなりになった…。

笠沙 いらっしゃいました。教養の先生だった¹。

高田 羽田先生の影響は強いような氣もするんですが…。

笠沙 非常に強いですよ。

高田 それでも學生が興味を示すことはなかったんですか。

¹この箇所、令息の羽田明先生と混同。

笠沙 中央アジア？

高田 胡語文獻といますか…。

笠沙 胡語文獻はまず關心を持たれなかったですね、言語の人は別として。しかし、1期生の森（鹿三）、水野（清一）、塚本（善隆）などはみな羽田先生の影響を受けています。貝塚（茂樹）さんはちょっと別かもしれんけどね。ただ、學問的に繼承した人は、例えば小野川（秀美）先生みたいに、突厥碑文をやってて…。「限界が見えたから」とおっしやっていたけれどもね。

高田 あれは委託研究じゃなかったんですか、戦時中の。

笠沙 そうです。あの人は、卒論は漢代やった。委託研究は人文研のやけど、あれをものすごく自慢してはった。

高田 東亞研究所か何かの委託研究でしたね。

笠沙 あのころはいろいろと委託研究があったらしいな。まともに成果を出した人と出してない人があって、索引事業も盛んやったけども、結局、最後まで出さなんだのが貝塚さんやった。

辻正博 實は原稿があったという話ですよ、『史記』のものも。

笠沙 やったのは小野川さんとか藤田さん。あれで給料をもらっていたんで、羽田亨先生の影響はわれわれの先輩の先生方が受けられたんで、我々は全然なかったですね。

高田 後で詳しく伺いますが、藤枝晃先生なんかは？

笠沙 直結していました。『『おまえら、研究會に出過ぎとる』と羽田先生にしかられた』と言うてはった。

そんなことで、僕は大學院のときも宮崎、佐伯先生の影響で宋代の福建佛教を修士論文に選びました。1年延ばし、3年かかって修論を書いたわけです。特に宮崎先生の影響が非常に大きかったです、ともかく、那波先生の授業にみんな出ないもんだから、田村先生が「ああいう先生はもう2度と現れんから、みんな出るように」と薦めてはった。

高田 東洋史の先生方でも、人気のある先生と、そうでない先生とがあったんですね。

笠沙 それはあった。那波先生は、文學部長もされなかったし、役職にも全然ついてない。ちょっと別格でした。着物ばかり着てて…。話はおもしろいんですよ。いろいろ脱線しはった。

落合俊典 どんなところで脱線されるんですか。

笠沙 「中國の美人は、六朝時代は細かったが、唐代になったら太うなった。彫刻はもちろんだが、書もそうや。顔眞卿になってきた」という話をされたり、ヨ-

ロッパへ行ったときの船旅の話もちよこちょこしてはった。カイロを入れて行ったら、爆薬を持ってるといってやられたとか（笑）、博識な先生でした。あの先生は、資料カードは全然なくて、黄色うなったノートを持ってきてはりました。

辻 それはパリ時代のものですか。

笠沙 それ以後の古いノートをそのまま。先生は移録したものをたくさん持って歸ってはったけども、見せてくれはれへん。それから寫したものを出してきてはった。ただ、ここの講堂で講演があったときに、何冊か持ってきて見せてくれたぐらいですわ。あれがどこへ行ったか。那波先生が亡くなって、延時（英至）というのが法學部にいて那波家の面倒をみてたけど、あのノートは行方不明です。

高田 それは残念ですね。

人文科學研究所時代と藤枝班

笠沙 で、大學院の2年を終わったとき、あのころは就職難の時代でしたが、ここで中國文獻班の助手の公募が出たんです。しかし、實際は圖書室の助手や。倉田淳之助先生はそのころ講師だったが、事務的な助手で講師ぐらいまでしかなれないけども……という状態だった。

高田 しかし、發令は國家公務員の文部教官助手でしょう？

笠沙 ではあっても、この中での話や。

高田 今でもそういうややこしいのがありますね。

笠沙 これはオフレコですが、阪大の脇田修が「おまえは受けへんのか」と言う。あれも同級生やけど、「いやあ、何とも思うてへんけど」と答えたんですが、川勝（義雄）さんが「受けへんか」と言うから「受けてもよろしいけど……」と。そのうちいろいろ聞いてたら、狩野直禎が受けると。そのころ、助手に里井（彦七郎）さんがおって「そりゃあんた、君らは無理やで」と（笑）。

高田 何人が受かったんですか。

笠沙 4人です。中原というのと、入谷仙介も。僕は受かるはずもないしと思ってたんやが、何とか取ってくれた。實は試験を受けた日、もうあかんと思って、飲み屋で飲んで12時ごろ歸ってきてん。そしたら「人文から何や持ってきはりましたで」というわけや。あした身體検査に來いというやつ。

高田 當時の試験は、筆記試験もあったんですか。

笠沙 筆記試験もちょっとしたものをやって、口頭試問が晝から。

高田 大體同じですね。

笠沙 みんなも思い出すやろう（笑）。そんなんでも中国文献学の助手ということで入ったんです。当時、川勝さんが助手であり、倉田先生が講師でおられたんです。なぜ助手を1人ふやしたかという、漢籍目録を作らなければいけないが、川勝さんだけではオーバーワークだと。また、文献類目もやらなければならん、圖書の整理もやらなければならん、というわけです。だから、ほんとに事務助手です。一應は研究助手だから助手會にも出ていたけれども、実際は、朝9時から夕方5時までは圖書の仕事、5時以後に一回下宿へ歸り、食事を済ましてからまた出てきて、晩は自分の仕事をした。

高田 席は上の事務室ですか。

笠沙 そうです、上です。ただ、小川先生は非常に理解があって、「勉強するのはよろしい」と、ご自身で『文選』を読んでくれたりしました。中国文献班のほうは『士禮居題跋』をずっと読み、小川先生も來られたし、尾崎（雄二郎）さんも有力な助手でした。

高田 小川先生は所員も兼ねておられたんですか。

笠沙 いや、僕らが出てからです。鈴木俊さんの敦煌研究班はドクターコースに入ったときから始まったんで、加えていただきました。『敦煌文献研究論文目録』1ページの下の方に「1952年東京大學山本達郎教授はその渡歐に際し、印度省圖書館に交渉される所あり」云々とあり、「同年10月同じく榎一雄教授（当時助教授）は、ロンドン大學の招請に應じて渡英したのを機として」大英博物館の敦煌文書の撮影を行った。そして、ポジのマイクロフィルムが將來された。そこで敦煌文献運営委員會が組織され、54年にそのポジフィルム全巻が東洋文庫に納められた。その焼付け寫眞が東洋文庫と人文科學研究所に置かれ、敦煌文献研究班が作られた——ここに書かれているとおりです。ですから、科研費で敦煌研究が始まったのは56年か7年……7年くらいやったと思います。僕は昭和31年にドクターコースに入り、33年に助手になったんですが、その前に敦煌研究班に入らしてもらってたんです。

それはどうしてかという、僕は那波先生の授業を受けており、しかも敦煌文書は寺院文書が中心になりますので關心は持っていたし、また、藤枝先生のも読んでいたし……そんなことで頼んだように思うんです。あのころ、僕は人文にわりと出入りしてたし、特定の人だけでも、院生がこちらの先生に師事することもわりにあつたんです。伊藤道治なんか早くから貝塚先生のところへ來てましたし、學部の院生なんかをわりに受け入れてはつたんです。

それともう一つ、それぞれ研究班ができていたんですが、新制大學ができたときに人文の研究班が大學院の授業に繰り入れられたんです。正式には、安部（健

夫)・岩村(忍)先生の元典章、安部・宮崎先生の朱批論旨、それから塚本先生の中世思想史——あのころは肇論研究から慧遠研究でしたが、そういうものが授業に入っていたんです。

高田 それはよくわかりますね。というのは、新制大学院が発足するにつけて、人文研の先生方が大学院擔當教官ということで、要は文學部の先生方と人文研の先生方が一緒に大学院をやる形になっていたの、そういう形をとらざるを得なかったんでしょうね。

笠沙 學部生の授業もあって、學部の先生だけではとても手に負えないし、高度な研究を習得させる目的もあったんでしょうね。僕は元典章も朱批論旨も出だし、塚本班にも出させてもらっていました。それは修士のときでしたが、ドクターコースになってからは、とても忙しいから元典章も朱批論旨も断り、そのうちに思想史班と敦煌班に加わっていったんです。それが人文研に入るまでの一應の経歴ですね。

高田 今伺ったことで氣になったのは、敦煌寫本のマイクロフィルムが東洋文庫に来て……ということは我々もよく伺っており、一般的にも知られているんです。しかし、それを使って藤枝班ができたと短絡的に考えがちなんですが、藤枝班はずいぶん後のことで、当初はとも、そのマイクロフィルムを研究するのに全国的な組織として科学研究費を申請し、東京と京都でやるという形になっていたのではないかと思われるんです。

笠沙 僕もその邊ははっきりわかりません。けども、こっちの特集號の序²を見ると、これは森鹿三となっているけども、實際は藤枝先生が書いたもので、その1ページ目の終わりから4行目に「こうした機運の起こる一つのきっかけになったのは、山本達郎・榎一雄兩東大教授がロンドン滞留中、同地にあるスタイン蒐集文獻のほぼ全部をマイクロフィルムにしてわが國にもたらしたことで」と言ってよい。この劃期的な大事業は、日本學術會議の東洋學連絡委員會の發案と支持の下に」とある。この間、別のことで永田(英正)君から電話があって、「藤枝先生が何かの追悼文で『このときに焼付けについて貝塚さんに非常に盡力をいただいた』というふうに書いてあるけど、ご存じですか」と。「いや、僕はペイペイのころやから、全然知らんけど」と答えたんですが、ともかくこういうものが起こったわけです。

科研費のことは鈴木俊の文章³のほうがよくわかると思います。「東洋文庫の岩

²『東方學報』京都第35冊「敦煌研究」特集號の「序」(森鹿三執筆)を指す。

³上に見える『敦煌文獻研究論文目録』(東洋文庫敦煌文獻研究連絡委員會、1959年)の「序」(鈴木俊執筆)のこと。

井大慧、田川孝三、東京大學の山本達郎、榎一雄、仁井田陞、京都大學の塚本善隆、藤枝晃らの諸氏と圖り」となってますから、後で科研費のそれができたんと違いますか。「前記の諸氏のほか、大正大學教授吉岡義豊」云々とあり、實質的にやったのは吉岡義豊のほか、小笠原（宣秀）さんや野上（俊靜）さんは実際にはやってないし、安部さんもやってないと思います。貝塚さんは名義人。入矢さんはやられた。森三樹三郎さんもここには來られなかったですね。田村先生、平中さんも來てないけども、ここにある15人が科研費のメンバーだと思います。

高田 いわゆる大型科研というもので、「総合研究」と書いてありますから、今で言えば特定研究に当たるものなんでしょうね。

笠沙 かなり額は大きかったと思います。そして實務は、東洋文庫は田川さん、人文研は藤枝さんでした。

高田 マイクロフィルムを研究することを主眼としたわけで、「研究班」ではないと思うんです。

笠沙 研究班ではなかった。

高田 いわゆる研究グループが活動をしていた、ということなんでしょうね。

笠沙 東洋文庫と人文研との関係を言う場合、岩井大慧と塚本善隆の仲が非常に緊密だったんです。僕が驚いたのは、助手になって最初に東洋文庫に行ったとき、塚本先生から岩井先生にそれが伝わっていて、着いたらすぐに「來い」というわけで、文庫長室に恐る恐る行ったことがあります。金取りは貝塚先生やねん。學術會議に出てはったから。そして實際の仕事は、岩井さんや塚本さんの音頭のもと、藤枝さんに「やれ」ということになったんだろうと思います。

高田 昔は、助教授は研究班を組織できなかった。藤枝さんは教授になるのが遅かったから、研究班を組織できなかったんだと思うんです。昭和43年1月から藤枝さんが自分の研究班を持ち、「中國古文書學の體系化」というんですが、どういわけか、これが2年なんです。

笠沙 （「Photographic Paper」を取り出し）焼付け寫眞として、まず最初は分類カード書きです。倉田先生が主になった。そうした組織化は、我々は院生——學生やから全然知らんのやけど、最初は小さい應接室でやっていたんです。そのうちにこちらの廣い會議室に移ったんです。藤枝先生の發案でしょうが、この書き入れは非常にいい案だったと思うんです。これは會議室にずっと置いてあってだれでも出して見られるわけです。東洋文庫はティン（tin）ごとに帙にしたから、曲がったりして、出すのが大變なんです。

先ほどの鈴木さんの文章の中にあるように、鈴木さんを含め「(中略) 京大人文学研究所講師倉田淳之助の15氏」で敦煌文獻研究會は組織されたいらしい。そし

て、その目録を作るということで「既に昭和32年度に大體を完成し、次年度にそれを出版する豫定であったが」とあり、實はこれは大風呂敷なんです、「たまたま新たにジャイルズ氏の目録が刊行」されたのが57年ですね。ブリティッシュ・ミュージアムもこれができたからマイクロを撮らしてくれたんですが、その刊行により「その出版を延期することとした」わけです。「われわれの作成した目録は、ジャイルズ氏のものに比すれば、内容が更に詳しく」云々と書いてあるけれども、そこまではとてもいってない（笑）。文部省向けや。ともかく、最初のカード書き段階のときには、ここに書かれている人々もみな集まったんです。

高田 東京と京都でどういう分擔だったんですか。

笠沙 大體、佛教關係はこちら、東京は社會經濟關係でしたが、實質的にはこちらばかりが仕事をしていました。カードを作って、1部複寫して東洋文庫に送っているんです。だから、東洋文庫に今もあるはずなんです。相互に研究し合う豫定だったんですが、向こうはだれもそんなことをせえへん。池田温はこのとき東洋文庫に入っていたけどもね。



笠沙雅章教授

ペリオ本は簡単な目録があったけれども、スタイン本は全然わからなかったんですね。

矢吹慶輝なんかの古逸佛典の調査があるぐらいです。このとき、スタイン本が全部寫眞で來たというので、みな心ときめかして飛んできたわけや、何ぞ寶物があれへんかと。敦煌本やから、古典籍の寫本とか社會經濟史の資料が山ほど出てくるやろうと、はじめは皆さん期待して來はったわけや。ところが、見たらお経ばかりで、皆やめていったんです。

高田 1人去り、2人去りと。

笠沙 いっぺんにやめていった（笑）。所内では、倉田先生も題款（目録カード）を書く段階まででした。結局、佛教關係を京都はやることになったので、龍谷大學なり大谷大學の若手も參加させることになったわけです。最初のメンバーとして、龍谷大學では井ノ口泰淳、土橋秀高、それと今は奈良大學の偉いさんになっている市川（良哉）さん。ちょっと後になってから上山大峻——昭和34年ぐらいやったかな。四天王寺の古泉圓順も遅かったですね。大谷大學は滋野井（恬）君が最初で、滋賀（高義）、安藤（智信？）、そして少し遅れて藤島（建樹）といった若手が中心になりました。所内では牧田（諦亮）先生と入矢（義高）先生がずっと來られていました。

最初のカードはわかっている部分だけ。だから、不知題經はようけある。大般若だけは大体わかるんです。まず1次原稿ができて、その後、それぞれの經典を分擔し、大正藏經との同定作業を行ったんです。(カードを繰りながら)これは全部僕や。

赤尾榮慶 經典番號も入ってますね。

笠沙 もうちょっと苦勞したやつを見せようか(笑)。「卷」と書いてあるやつはあかんねん。

赤尾 斷片ですか。そういうのは苦勞しますね。

笠沙 例えばこれや。「首尾均缺」とある。最初は卷數を入れてないんや。後で調べてわかってから入れているんです。

高田 なるほどね。今ならデータベースで一發ですがね。

笠沙 それぞれお經によって分擔を決め、同定作業をやったんです。

高田 先生のご擔當は大般若だけだったんですか。

笠沙 違う違う、般若全部。大正大藏經4冊(笑)。毎週月曜日の午後は研究會です。月曜日というのは龍谷大學でも今も續けていますが、毎回4冊を持ってきて繰っていかならん。そのうち、大体この繰り返しはこの邊やろうなとわかってきたけれどもね。

落合 今でも、データベースがあっても、大般若はどの單語をとろうかと、結構時間かかりますね。うまくいかないです。

笠沙 難しいやろ。なかなか出てこない。

落合 同じ繰り返しで、頭が痛くなりますわ。

高田 小さな斷片ですとね。

笠沙 自慢話はまた後でしますが、僕に般若經典をやれというわけや。解題でも、般若經典は僕がみんなやった。維摩經はだれとか、法華はだれとか、それぞれ決めてたんです。

高田 分擔表を見てみたいですね。

笠沙 資料集を出すべしという計畫が藤枝さんの案で作られたんです。それぞれ解説の擔當者が入った分擔表をきょう持つてくるつもりやったんですが、忘れてしまいました。それにはさっき言った人々のほかに、大阪市大の西野(貞治)さんは文學作品のほうで、論文も書いている。

一方、同定作業ばかりではおもしろくないので、研究會としていろいろなものを讀みました。入矢先生が来てはるから、「夏安居」と稱して、夏休みに集中的に變文集を寫眞を見ながら讀んだりしました。先生が「これはわかりませんね」と言われたら、ほっとしました(笑)。また、85卷の古逸部の中の祈願文なんかも讀

みました。

高田 變文集は、王重民のが出てからですか。

笠沙 出てから。寫眞と合わせたりもできるようになった。實は研究發表もやっており、僕の3部作⁴もその研究會で發表しました。

高田 この60年前後は、當時「藤枝班」とは呼ばれていなかったんですね。

笠沙 正規の研究班にはなっていなかったけども、大體は藤枝さん中心やった。

高田 「藤枝班」と稱してたわけですか。

笠沙 敦煌班や。ただ、あの時期でも藤枝さんは「敦煌しかやらん」という批判を受けていた。そんな時代です。ましてや、我々若い連中は「そんなものばかりやってたらいかん」と言われました。僕は書庫の仕事が忙しいこともあって、倉田先生は出るのに反對されなかったけど、餘りいい顔はされなかった。龍大あたりから來ている人も「我々は佛教學だから、こんなことをやっていたんでは認めてもらえない」と、非常にジレンマを感じながら研究してました。その點は今とだいぶ違います。

高田 「敦煌學」というものがなかったからね。

笠沙 國際交流もなかったしね。だから、肩身が狭い感じだった。ただ、大谷文書で西嶋（定生）さんらがやりだした「西域文化研究會」、あれで敦煌・トルファン文書というのが市民權を持ちだしたんです。

高田 60年代の初めでしたか。あれだけの立派な本をどんどん出したわけだから……。

笠沙 藤枝先生は講師をやることになってて、書かなんで……。

高田 あれの一部なんですか、そもそもは。

笠沙 いや、出してないんです。

高田 出してないけど、本來の計畫としては……。

笠沙 いや、それは全然別です。ところが、自分は書かんといて、批判ばかりしてはった。西域文化研究會ということで全然別です。なぜ京都の先生方を入れなかったのか。

高田 内藤乾吉先生なんかは出てはりますね。

笠沙 那波先生も佛教美術で出てはるけど、社會經濟資料は東京へ行ってしまった。

高田 何でなんですかね。

⁴「敦煌の寺戸制度」（『東方學報』京都31、1961年）、「敦煌の寺戸について」（『史林』44-5、1961年）、「敦煌出土「社」文書の研究」（『東方學報』京都35、1964年）を指す。いずれも『中國佛社會史研究』（同朋舎、1982年）所收。

竺沙 そこらはわからん。それで敦煌班は、鈴木さんが書いているように、32年にカード書きを一應終わり、その後は、それぞれが分擔して同定を行う、同定作業を終わったものから解題を書いていく、という仕事をしたわけです。「般若波羅蜜多心經」はだいぶ後で、60年から62年ぐらいまでです。コピーしてくれるのは事務の女の子で、はじめは中島さんという子やったが、美人ばかりやったね。次は、わずかな期間やったけど、大谷さん——西本願寺の今の門跡の妹で、慶應を出ているんです。中央アジアをやりたいと言うてたらしいけど、松本信廣さんがヴェトナム史で、そっちをやらんとあかんというわけで、いやいややりましたと言うてた。その人がここでお茶くみしとる。上山大峻らが「こんなお嬢さんにお茶くんでもらうて、恐れ多い。田舎へ言ったらしかられるわ」と（笑）。

高田 伯爵家でしょう、戦争前なら。

竺沙 氣さくな子やったけどね。62年ぐらいになると、上西さんという人でしたが、スタイン本の中に、例えば般若心經が何点あるか、そのバリエーションがどうか、というようなことを解題していき、いずれはまとめて出版する目論見があったんです。それと、大正藏85巻は非常に不備で、その後たくさん出ているから、85巻の續編を出版するという計畫も持っていたんです。それから、お経だけじゃなくて、僧統文書とか社の文書とかの文書集成をやる計畫ができていたわけですが、結局、全部計畫倒れに終わりました。しかし、みんな苦勞しましたが、これをやったことは非常によかったと思います。

そんな中で、例えば上山大峻は、法相關係の曇曠、法成の注釋書を解題していく中であの論文⁵になりました。僕は歴史の者やから、解題とは直接關係なかったけれども、『沙州文録』などを讀んで、社なんかに関心を持ったんです。社は那波先生がやってましたからね。同定作業の研究會の中で自分の研究に生かしていた人が何人かいました。

僕は、60年から文獻センターの助教授になったために忙しくて敦煌班もサボりがちになりました。63年に文學部へ替わったとたんに関學紛争があり、また、文學部ではそれこそ「敦煌ではあかん。宋代史をやれ」というわけや、佐伯先生あたりが。だから、敦煌研究とはだいぶ疎遠になりました。

大般若なんかはみな9世紀に決まっているんだけど、實は、この大般若の書寫が吐蕃占領期に行われたことをはじめて發見したのは僕なんです。ところが、論文にしようと思っているうちに、「吐蕃支配期の敦煌」を藤枝さんが書いて、その中に僕の發見も入れてくれたわけや。

⁵「大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究（上）」（『東方學報』京都第38冊、1967年）、「同（下）」（『東方學報』京都第39冊、1968年）を指す。のち『敦煌佛教の研究』（法藏館、1990年）所收。

高田 「くれた」て……。

竺沙 取られたという気もある(笑)。敦煌研究の中で僕が非常に興奮したのは、洪誓のこと、つまり僧官制度のことと、吐蕃期の寫經事業です。ただ、残念ながら僕はチベット文書を読めないわけや。そこを藤枝さんがやってくれはったんです。

それがどうしてわかったかという、巻尾に校正者の名前が出てくるんです、第1校はだれ、第2校はだれ……。みな坊さんやけど、それが吐蕃期の別の文書に出てくるわけです。大谷大學の滋賀君が金光明(經)をやっていたんですが、そこでも同じようなことが出てきて、金光明もあの時期だということがわかったんです。もちろん、無量壽宗要經はチベット文もあるし、漢文もたくさんある。そうということから、吐蕃期の寫經事業が我々の研究會でクローズアップされてきたんです。それを結集したのが藤枝先生の「吐蕃支配期の敦煌」なんです。

僕はよく自慢するんですが、世界ではじめて吐蕃期を設定したのは我々の研究會でなんです。そのきっかけになったのが、今でこそ言えるけれども、大般若の寫經事業は吐蕃期だったという僕の発見なんです。

高田 吐蕃の後期なんでしょうね。

竺沙 820年ぐらいです。きちっとはいかんが、大體そのころだと思います。これが研究會で発表した僧官制度の一覽表です(示す)。とにかく、発表させてもらえるのは非常にありがたかったですね。土橋先生は、もう亡くなられたけど、律をやっておられた。

高田 戒律ですね。そのころが先生のピーク時といえますか、班で活動された。

竺沙 敦煌研究のね。

高田 そのころ一緒に班で活躍されたのが、上山先生とか土橋先生とか……。

竺沙 それから井ノ口さんが、あのところ佛名經をやられた。あんなややこしい、大變なものを。牧田諦亮さんの偽經研究もここから始まっているんです。それらの牽引者は藤枝先生で、次々と大作を出されました。

それで、カードにはそれぞれ「書寫」という項目があって、書寫年代を記録しているんです。

高田 それはどうやって決めたんですか、紀年のあるものはいいとしても。

竺沙 そこなんや。そこで藤枝先生の同定法が始まったんです。つまり、北朝寫經は隸書體から楷書體へと移行する時期なんです。その邊は赤尾君の専門やけど、その移行期の書體の變遷で時代を決める。そのメジャーとなるものが必要だというので、『墨美』にそれぞれ書いていかはったわけです。一番最初は敦煌寫經だったと思いますが、森田子龍さんと仲がよかったので、『墨美』をフルに使いはった。

高田 「字すがた」シリーズですね。

笠沙 一番最初が「敦煌寫經の字すがた」（『墨美』97號）で、1960年に出ています。その後「北朝寫經の字すがた」が119號で、62年8月に出ています。これを書體の時代判定のメジャーにするんだということで、あれが出た後、照らし合わせながら「これは5世紀だ」「6世紀だ」というふうに決めていった。藤枝先生の得意なところで、その後、トルファン文書をやられるようになってから分類はもうちょっと詳しくなってきました。

高田 當時はまだ字の形だけで、紙質などは見ておられませんからね。

笠沙 そうです。ただ、これまで神田喜一郎ら書道史——平凡社の『書道史』が出たころやけど、南朝の法帖だけで、北朝寫經などに對する關心がなかった時期に、書體で時代判定をすることをやったわけです。

それと、吐蕃期の場合も畫期的で、これは那波先生の悪口になるけど、中・晩唐・五代というふうな時代設定でなしに、吐蕃期以後は中國外であったことがはっきりしてきだしたわけですね。我々がやりだしたころは寫眞だけで、紙などの問題までは日本にいるからできなかつたんです。

高田 吐蕃期・歸義軍期というような敦煌の編年の問題ですが、あれは既に「沙州歸義軍節度使始末」にもその考えは出てますね。

笠沙 はっきりは出ていないんです。歸義軍期はあそこから始まっているが、吐蕃期がどこかはわかっていないんです。吐蕃が占領されたのは781年というのが藤枝説やったんや、文獻によって。

高田 當時はね。今は786、7年ぐらいです。

笠沙 これまでの敦煌研究は、大般若や法華經といったポピュラーな、普通のお經には全然關心がなかったから、だれも調べていない。僕は一回、藤枝先生に「東洋史の者がこんなことをやって……」とぼやいたことがあるんです。そしたら「おまえ、なに言うとりんや。世界中で般若を全部見たのはおまえだけや。プライドを持って」と言われました（笑）。だから、それは今でもこれからやるべきこととして残っていると思うんです。まあ、僕が敦煌研究にかなり集中したのは、文獻班の助手のころでしたね。

高田 それ以降は、先生ご自身もだんだん研究班に出られなくなつたんですか。

笠沙 物理的にも出られなかつた。東京へ行って明版の撮影をやらされたりして。

高田 そうすると、正規の藤枝班、いわゆる研究所の研究班としての藤枝班は、彙報を調べてみると昭和43年から始まるんですが、先生はその班員ではなかつたわけですね。

笠沙 なかつた。名前は入れてはつたかもしれんけど。そのころに菊池英夫が來ているな。紛争の前やったか。だから、その7年間は僕の研究生活の中で一番

充實もしていたし、今考えると一番楽しかった時期ですね。晝間は、この研究會以外は圖書の仕事をやり、いったん銀閣寺のほうへ歸り、夜8時ぐらいからまた来て自分の勉強。目録カードなんかも2、3回は全部見てますが、それも晩の仕事。夜中の2時ぐらいに歸った。藤枝さんもそうで、あのころは夜のほうがたくさんいて、藤枝さんはあっちこっち行って一人でしゃべったりするもんやから、きらわれて……（笑）。

高田 藤枝さんの敦煌班はかなり長い期間にわたっているんですが、先生はその前半部分に参加されたわけですね。

笠沙 ……が中心です。龍大になってからも顔は出しています。

高田 メンバーもかなり出入りがあったということになりますね。

笠沙 いや、そうでもないです。大谷大學の連中は残らなかったけれども、また、土橋さんは亡くなられたけれども、井ノ口さん、上山、古泉……その邊は現在も續いているんです。

ベルリンでの調査と大般若

高田 龍大の関連で、ベルリンのトルファン文書の仕事に関係してくるんですが、先生もそれに……

笠沙 関係しています。最初は出口コレクション。敦煌班としてよそのコレクションを調査することがあったんです。

高田 いつごろからですか。最初はスタインをやっておられましたね。

笠沙 はい。その関係で京博にある守屋コレクションに行ったんだが、あれはいつやったやろ……。

赤尾 すぐ後と違いますか。たしか、あの寫經コレクションは昭和39年ぐらいに発行されていたと思います。

笠沙 37、8年かもしれませんね、調査したのは。

高田 有鄰館も……。

笠沙 あれは、班としては行っていません。大谷大學のコレクションも全部、調査しています。

高田 唐招提寺はどうなんですか。

笠沙 あれはにせものばかりで、関係ない（笑）。僕も2、3年前に見たが、ほんまに困ったもんや。長行馬（文書）が1955年に出て、維摩變が……。つまり、守屋コレクションがあって、その後に出口コレクションの調査があった。これが

大きいんです。あれも30何年かですね。大相撲をやってた……テレビで見てたんやが……

高田 大相撲は毎年あるから、それではわかりませんか(笑)。

笠沙 「高昌殘影」の基になった調査……38年ぐらいかもしれません。大阪まで行って調査したのが「高昌殘影」の最初です。それなんかも、寫眞をコピーしたもので同定作業をこの研究會でやっていたんです。そこでトルファン文書との出會いがあったわけです。

そのときに、僕に版本をやれということになったんや。出口コレクションは版本をかなりやりました。それがきっかけで僕の版本研究が始まったんです。

高田 大藏經のはなれが多いんですか。

笠沙 でもない。單行本と兩方。大藏經のはなれがわかりだしたのは最近になってからです。文獻班に來たときに、森先生に高山寺やら正倉院やら、あちこちに連れていってもらったんですが、「佛書の版本學はやれてないから、おまえ、やったらどうや」と言われたわけです。「はあ……」と生返事で聞いてはおったんやけど、まあしかし、對象が鳩摩羅什という人やしねえ(笑)。あのころの中文は、小川先生はちょっと關心を持ってはったかもしれないが、吉川さんなんて、佛教には見向きもしない時代でした。そこで福村さん(福永か?)なんかが頑張らあったんやけどね。そんなことで版本をやるときになって、「おまえ、言うたけどやってへんな」と酒の上で森先生に言われたことがありました。しかし、文獻班での中國版本學の基礎を受けたことが、僕のトルファンの版本研究や大藏經研究の手がかりになったわけです。つまり、中國の版本學では1行何字とか1面何行とかというのがものすごく大事なんです。

高田 版式の様式がね。

笠沙 ところが、そのころは全然そのことを見ないわけです。そこで見ていったら、14字と17字という違いがあることがわかり、そこから3分類を作り、出口コレクションのそれでまず發表したんです。それから發展して契丹、大藏經、高昌殘影なんかになっていったんです。だから今は、トルファンのものであっても寫本より版本のほうになってきてますね。

それで、これは「彙報」欄を見ていけばいいんですが、藤枝先生はその後、ヨーロッパへ出かけられるようになったんです。そのころはまだ東ドイツと國交がなく大變やったんですが、ともかく行って道を付けられ、一番最初は井ノ口さんが行ったんかな。古泉君はだいぶ長く行ってたけど、僕らは20日ぐらいだけです。ただ、ティロ(Thomas Thilo)の第1目録はもうできた後で、第2目録を作るべしというときやったと思います。井ノ口さんや古泉さんらが行っていて「般

若はみな残したるさかいに」と言われてたわけや（笑）。

高田 先生がベルリンに行かれたのは？

笠沙 僕はだいぶ遅くて、76年やったやろか。まあ、これはベルリンでの自慢話になるんやけども、僕が繰ってるのをみんな見てるわけや。

高田 向こうの人がですか。

笠沙 うん、シュミット（G. Schmitt）なんかの連中。そしたら、僕が大般若をぱっと見つけたんや。みんな、目を丸くしてました。そのときはそれで終わったんやけども、4、5年たって、ミュンヘンの東洋學研究所所長のシュミット・グリンツァー（Helwig Schmidt-Glintzer）が日本に来て、京都にも来たんです。僕とはマニ教のを彼が出すという話だけやったんですが、そのときにヴァレリー・ハンセン（Valerie Hansen）がいて、僕の武勇傳を言うてるわけや。マジックをやったということが西のほうにも伝わってたらしい（笑）。ヴァレリーが「先生、あのときどうしてわかったんだ」と聞くから「勘や」と言うたんです。そしたら喜んで、僕を紹介する文章の中に「kan」と書いてんねん（笑）。いかにも東洋的やと。

その後も次々だれかが行っており、現在、ベルリンのものは龍大に寫眞が来ていて、そこでやっています。百濟君が今は責任者で、だいぶせかしているらしいが、なかなか全部はわからへん。

高田 豫告は出ているんですが、西脇（常記）さんのやつの中にラシュマン（Simone-Christiane Raschmann）が去年中にも出るようなことを書いてましたが……。

笠沙 『高昌殘影』も今年中には出るやろうと思う。3校までいってるんやけどなあ。

高田 去年もそう言ってましたね（笑）。

笠沙 去年中に出るはずやったんや⁶。

落合 寫眞自體は昭和54、5年に私、最初に見ました。

笠沙 まだ残っているんやて、法藏館に。何とか賣りたいんや。ただ、今度作るやつは、上に圖版、下に釋文という形で、ハンディーなものにすることになっている。3校ぐらいまでいっているんですけどね。『高昌殘影』は1978年です。人文研にも入ってないんやてな。

高田 ないんです。

笠沙 買った？

高田 いえ、買えないから買わないんです。古本でときどき出ますが、値段が

⁶藤枝晃編著『トルファン出土佛典の研究 高昌殘影釋録』として、2005年に法藏館より刊行された。

高い。僕は武内（紹人）君のお父さんに見せてもらいました。

竺沙 山田信夫さんも持ってなくて、「何とかならんか」と言うてました。「高い値で賣ったろうか」と言うたんやけど（笑）。

高田 何とかありませんかねえ。

竺沙 それはさておき、藤枝先生は70年代になってから毎年のように外國へでかけはりました。ロンドンでは、これが厚かましい調査の仕方、紙の質を見るからと窓にぺたっと引っ付けて寫眞を撮られたり……。よく認めてくれたと思います（笑）。それから紙の質ということを先生は問題にしました。

出口コレクションは、點數はそんなに多くないけど、本當にバラエティーに富んでいて、見本になるものですね。そこでA、A' 云々という問題が……。

敦煌班の動向ですが、僕が餘り出られなくなったころから、ペリオ本が直接向こうから手に入るようになったんです。それまでペリオ本は、重松俊章が撮ってきた寫眞なんかも貴重なものだったけど、じかに撮影できるようになって、かなり見やすくなった。北京本も見られるようになって、そこから藤枝先生の關心が北朝寫經——北朝の注釋書に移っていったんです。そのころの研究會は荒牧典俊君も出ていたと思いますが、古泉さんと共同で勝鬘經義疏をやって、聖德太子偽作説・種本説というのが出てきたんです。あれが昭和40年代前半におけるあの先生の中心の研究テーマだったと思います。

高田 正式の「藤枝班」は昭和43年にできてまして、「中國古文書學の體形化」という題目ですが、どういうわけか、それは2年間だったですね。

竺沙 そのときは漢簡と兩方やっぺいこうということやったんやろうな。曜日を変えてはったと思います。……森先生がやめはったからと違う？

辻 「所報人文」にこんな記事⁷が載ってますね（示す）。

竺沙 擔當は源、山田、上山となってるな。で、古泉、荒牧と。荒牧君の六朝研究もこの邊から始まったと思います。

高田 荒牧さんは助手のころですね。

竺沙 助手。「中國古文書學の體形化」というのが後で「敦煌寫本の研究」になったんですね。

高田 そうです。昭和45年に変わったようです。

竺沙 紛争の最中や。

高田 それが定年退官されるまで續く。

竺沙 定年になって、それが龍谷大學の「西域文化研究會」に移ったんですね、

⁷『所報人文』第1號（1970年）、16-17頁にある「敦煌寫本の研究」班に関する記事（藤枝晃執筆）を指す。

井ノ口さんが責任者で。井ノ口さんの後は上山大峻になり、今は百濟（康義）になって續いているわけです。

文學部時代と敦煌學の將來

高田 先生は文學部に移られて、班のほうも忙しくて出にくくなったというお話でしたが、先生ご自身、文學部で敦煌學にかかわる講義なり演習なりをされたのは餘り多くないですね。

笠沙 非常に少ないです。やはり、そういう偏ったのはよろしくないといった、暗黙の雰囲気は文學部にあったこともあります。演習で敦煌文書を使ったのは2年ほどやったかな。

高田 最後ぐらいですね。「遼眞讚」を読まれた。

笠沙 佐伯先生がやめはった後です。はっきりいえば、おこられるからや（笑）。文學部へ變わって、紛争があったこともあるけど、宋代の佛教社會史研究の主な論文はその時期に作ったんです。だから、敦煌とは縁が切れていて、「講座敦煌」も引き受けるのをだいぶ躊躇していたんやけど、あそこで「寺院文書」を書いたのが復活のきっかけでした。その前に吐蕃期の小さなものは書いてますが、餘り主にはやりませんでした。まあ、文學部にいたのでは物理的にできないし、教えるにしても、やはり學生の關心を引かんわけや。西域文化で、例のトルファン均田制云々というような土地文書なら關心も持つやろうが、それ以外で關心を持たせるのは無理やし……。

高田 でも、最後の2年ほどの敦煌寫本を扱った授業では……。

笠沙 井上徳子、彼女が2回生のときに敦煌文書の講義をしたことがあるんやけど、えらい喜びよったそうです。3回生用なんですが、もぐりで來てね。

高田 辻さんも受けているでしょう。

辻 そうそう。

笠沙 むしろ、文學部での講義では中國文獻學やったな。あれは今でも「あの講義を受けてよかった」と言うてくれる。だから、敦煌學はおさらばしたつもりやったが、何かしらん、腐れ縁もあって、今もこういうことになっているんです。

高田 そうすると、敦煌學の學生を出すまでには至らなかった？

笠沙 もちろん（笑）。そんな學生はおらん。やはり、歴史の場合、敦煌は邊境としか見られないんです。都を中心にした王朝史ではない。我々の研究會のときには、佛教の金岡らが「敦煌は邊境や」とか言うていたが、「そうやない。邊境どころか、長崎みたいなところやったんや」と。

それと、例えばどうも今の漢簡研究はおかしい。この間、はじめて論文に書いて痛切に感じたんやけど、漢簡が文章として讀めていない。「若い連中はまず漢簡に飛びついていきよるが、それはあかんので、やはりオーソドックスな『漢書』なり『史記』なりをベースにして、それから漢簡に入らなあかん。危機感を持つ」と富谷（至）にも言ったんです。それは敦煌文書についても言える。

高田 そうでしょうね。日本の學界は敦煌學が成立したきっかけを作ったわけですが、最近の2、30年ぐらいの推移を見ると、敦煌學は日本では絶學に近くなってきたかなという感想を持たないわけでもないですね。先生がおっしゃるように、現場で自覺的にやらないと、その學問はしんどい面がありますね。物理的にできなかったと言われたけれども、今はむしろ、ある意味で敦煌寫本に接觸できる條件は整っているんじゃないですか。

笠沙 結局、藤枝さんのいわれた「つまみ食い、寶物探し」しかできない。我々が最初やった、例えばスタイン本を全部見てしまおう、その中から何かを引き出していこうというやり方、これは東方文化研究所時代からの京都學派の一つの傳統だと思います。ある時代の事柄についてはまず全部の資料を集めて、それをこなしていく。敦煌文獻についても、全體をとらえて何かを引き出していく態度をとろうとしても、あまり實りがない。特に、大般若とかの古逸でない佛典は敦煌文書の大部分を占めている。それがおもしろくないから全然見ようとしなない。しかし、日本には少しあるけど、これだけ佛典の寫本が残っているのは敦煌なんです。藤枝先生が「寫本學をやらんといかん」と言われたが、それは確かに言えるだろう。しかし、そこまでいかなくても、例えば唐代までの寫經がどういうものであったか、それも古逸佛典や偽經でなくて、普通の佛典全部あわせてその流れをつかむ——これは佛教文獻學の大きな仕事やと思うんです。だから、あの時期にやった解題をもっと發展させていかなければいけない。今やられている敦煌佛典の研究は、それこそつまみ食いで、自分の關心のあるものだけちょこっとやる。そうじゃなくて、兜木（正亨）さんのように法華經全體をやる、あれをもっと廣げて大藏經全體についてやっていくべきやと思うんです。中國の方廣錫のやり方もあかんなあ。あの人も寫本が全然わかってない。中國というのは、移録したらもうええというところがあるね。

高田 そういう側面はあるでしょうね。寫本學確立の必要性はあると思うんですが、寫本學は「敦煌學」でしかあり得ないというところが問題なんでしょうね。

笠沙 今はね。ただ、簡牘から敦煌文書へというつながりが、もう一つ必要だと思うんです。この間、はじめて漢簡の論文を書いたときにそれを痛切に感じました。これまで僕らは、敦煌文書で文書の形式なんかを見てきたけど、そこから

見たら共通するものを持っているわけです。漢簡だけやっている人はそこがわからない。だから、寫本學なり古文書學なりという場合に、甲骨まではさかのぼらないけれども、せめて簡牘から敦煌・トルファン文書へと。まあ、それに關心を持っている人は何人かいて、冨谷も言うていたし、靱山（明）もそういう研究姿勢ですね。これからはそういう方向の研究が生まれてくるだろうと思います。

高田 中國のその種の現物資料というか、簡牘でもそうだし、寫本でもそうなんですが、ヨーロッパの寫本學とは少し違うと思うんです。ヨーロッパの寫本はほとんどが「本」ですが、中國の出土資料の場合は「文書」ですよ。

笠沙 寫本學と古文書學は共通していると思うんです。ところが中國の人は、どうしてもそういうところへ入っていかん。紙の質とか筆跡とかというところに入らずに、移録したらもう藏外文獻で終わり（笑）。だから、僕ら……というと僭越やけど、古文書學を寫本に適用していく、また、漢簡でも、寫本を含めて、古文書學的手法が必要だと思うんですね、物を扱う場合には。

辻 圖書館なんかで調べるときに、その条件が整っているかとなると、なかなか難しい面がありますね。実際に物を出していただいても、紙の質なんか調べるのに自分で道具を持ち込んでも、「いためるんじゃないか」と警戒されますし……。

笠沙 そこは難しい。所藏機關が優先されるので、お互いに共同で同じような方法論を用いてやっていかざるを得ないんじゃないかな。ドイツでも、今でこそかなりルーズになったけど、中國でも所藏者に優先権があって、我々はある意味でその研究成果を利用させてもらう形になっていく。そこで國際交流が必要になってくる。つまり、自分で中國へ行って物を取ってきて研究するというようなやり方は、もう戦後は通用しないと思います。

高田 共同研究をうまく組織していくということでしょうね。

笠沙 確かに、我々が向こうで勝手に見ることはいいかもしれないが、それぞれの機關がお互いに研究を進めていく……となると日本には何もないということになるかもしれないけど。

高田 ただ、古文書學的研究は現物に相對さないといけないかというのと、必ずしもそうでない部分もありますね。近年は非常にいい畫像データも出回ってますから、そういうものでやっていけるということはあると思うんです。

笠沙 パリの目録でも、紙の厚さなんか、藤枝さんが言ってからちゃんと書いてあるし、細かいデータをカタログに付けるようになったことも大きいね。

高田 「敦煌學國際連絡委員會」も成立しておりますので、そんな枠組みの中で共同研究を進めていければいいと思います。

笠沙 ただね、元に戻るかもしれないけど、やっぱり「敦煌なんかやっているや

つは……」と言われるのは問題やね（笑）。もう一流になっている人はいいけど、若い連中がそれについてくるか……。

辻 厳しいですね。「どこをやっているんですか」と聞かれて「敦煌です」と答えると、ちょっと困られることがまだある。「唐代史です」とか「宋代史です」とかだと、何となくわかっていただけなんですけど。

笠沙 東洋史の場合、正史を中心にしなければならぬというのが伝統やからね。佛教史なんかあかんとなるんだが、藤枝先生は「むしろ正史にないからやれ」と言われた。そういう見方もある。だから敦煌文書というものも、文書も寫本も含めて、それをイコール中國のものとしてしまっても具合悪いかもしれないが、一般性のあるものに高めていくようなことが研究上、必要かもしれないですね。

それと、我々のころとかなり違うのは、中國でも敦煌研究者が増えてきた。これは大きいと思うんです。

高田 非常に多いですからね、今の中國でも。

笠沙 そういう人々と切磋琢磨できる點は、我々の時代とは違います。今、フランスなんかはどうですか。

高田 少数の人間がやってますが、敦煌學が獨立した形であるかというのと、やはりそうではないでしょうね。イギリスは絶滅しました。ドイツなんかはトルファンしかやらないし、中國學としてのトルファン學はもはや存在しません。

笠沙 ティロだけやろう。

高田 トルファン學には2種類あるんです。胡語を扱うのと、漢文の……。

笠沙 文書や。

高田 違う2種類のトルファン學やと、僕は言っているんです。

笠沙 だれかが「敦煌學なんてないんじゃ」と言うてたけど。

高田 それは前から議論になってましたね。

笠沙 體系はないけどね。ただ、人文科學なんて趣味の學なんで、自分の好きなことを深くやったらええと思うんです。大學で教えるとなると、そうはいかんけど。

高田 中國では、敦煌學は正規の學科みたいな形で専攻ができていて、蘭州大學のように敦煌學の博士號を出しますから、日本とはずいぶん違うと思うんです。

笠沙 東洋文庫もあかんねん。鈴木さんが書いているように、部門別の目録を出しているし、池田君なんかは研究會も少しはやっているらしいけど、餘り活發ではないようやね。

高田 月1回ぐらいでしたが、ここ何か月かは案内も來ませんね。

笠沙 やってないんと違うか。

高田 世話人は……

高田 妹尾（達彦）さんがやっています。

笠沙 「講座敦煌」を見ている、我々は全部見たからかもしれんけど、どうも素人的な人がやっている感じを受けますね。

高田 今、東洋文庫の部屋が土・日は使えないので……。

笠沙 組織變えしてしまったしね。

高田 この間たまたま寄ったら池田先生は来ておられなかったけど、むしろ美術史の人が多いですね。敦煌研究院が常に東京に人間を送ってますから、そういう人が主力になっている部分があります。育成の方法を具體的に考えないといけないとは思っているんですがね。

笠沙 やはり、讀んだり見たりすることが定期的に行われる必要があると思います。そのためには、據點を作った方がいいですよ、日本でも。高田さんが人文研におるんやから、敦煌學の日本における中心になってほしいですね。

高田 やりますか（笑）。

きょうはいろいろ勉強させていただきまして、どうもありがとうございました。

『敦煌祕笈』所收寫本研究論著目錄稿

山本孝子編

『敦煌祕笈』目錄册および影片册全9册の刊行（2009～2013）が完了してからすでに三年が経過し、杏雨書屋所藏の敦煌文書を利用した研究成果の報告が盛んとなっている。そこで、『敦煌祕笈』刊行以前の過去の関連業績もカバーしつつ最新の情報を反映させ、所藏番號ごとに時系列に沿って網羅採録した目錄を作成し、利用の便に供したいと考えた。本目錄の収録対象・分類整理の基本方針は後掲の「凡例」に述べる通りであるが、ごく簡単に研究の動向について觸れておくことにしたい。

すでに知られている通り、杏雨書屋所藏「敦煌祕笈」には全736點（羽1～羽775のうち、羽486～羽500は缺番）が含まれる¹。舊藏者の目錄やわずかな圖録に基づき研究が進められることもあったが²、これまで非公開であったコレクションの全容を把握できるようになったのは大きな前進と位置付けられる³。

寫眞が公開されたことによる最大の収穫は、寫本の表裏の状況や他のコレクションとの接合関係について確認が可能となったことであろう。いわゆる“劫餘”部分においてだけでなく、イギリス・フランス・ロシアなどのコレクションと繋がるものも少なくない。眞偽のほどが疑われていた寫本についても、他のコレクションとの接合関係により眞作であることが裏付けられたり、逆に偽造の過程が明らかとなったものもある⁴。他との接合については寫本の入手経路、さらには眞偽問題にも繋がる重要な情報であることから、現時点で明らかとなっているものについてはすべて目錄中に明記することとした。また、敦煌以外の地域からもたらされた寫本が混在していることも確認されている。

研究の進展とともに、目錄の不備が指摘されている。例えば、羽71は目錄では

¹來歴について詳しくは高田2015、特に「三、杏雨書屋所藏の“敦煌祕笈”を参照。

²目錄・圖録については、山本孝子「敦煌吐魯番文獻圖録目錄集覽稿」『敦煌寫本研究年報』第2號，2008，「V. 中國（李盛鐸舊藏）」および第3號，2009，「XVI. 日本（散録）」を参照。古寫眞については、識語に附記される「圖版所在」、岩本2010cも合わせて参照。

³しかしながら『敦煌祕笈』カラー寫眞についても十分に鮮明であるとは言いがたく、研究の精度を上げるためには、やはり原寫本の實見調査を缺かすことができない。

⁴高田2015「五、作偽の一例」。

その内容は變文であるとされるが、実際には全六紙のうち變文が記されているのは四紙のみであり、残り二紙は二通の手紙が貼り合わされたものである⁵。このように不足があるもののほか、擬題が不正確であるもの、内容が同定されていないものなどについても全容が見えつつある。従前の研究成果を十分に踏まえた上で、各寫本の基礎的な情報を綿密に調べ直し、整理・補訂作業を行うことは不可欠かつ緊要の課題であるといえるだろう。

凡例

- (1) この目録は、公益財団法人武田科學振興財團杏雨書屋所藏『敦煌祕笈』（大阪：武田科學振興財團，2009-2013）所收の寫本を扱う研究論著を所藏番號ごとに列挙したものである。但し、所藏番號に言及するのみで特に寫本の内容についての議論がない論著のほか、一般に流通していない未公開の論文・報告書・豫稿集・發表要旨などは割愛した。
- (2) 『敦煌祕笈』公刊以前に羽田亨博士收集西域出土文獻寫眞を利用した研究についても、釋文が示されているものを中心に可能な限り取り上げた⁶。
- (3) 従前の研究において、他の所藏機關の寫本との接合、あるいは同一寫本の離れであることが明らかとなっているものについては、文書番號のあとに註記する⁷。
- (4) 敦煌以外の地域からもたらされたことが明らかなものについては、文書番號のあとにその出土地を註記する。
- (5) 所藏番號ごとに研究文獻の發表年代順に配列し、リスト末尾に著者別の文獻一覽（アルファベット順）を附す。
- (6) 2016年12月末時点において確認できているものを採録する。
- (7) 目録の作成に当たっては、岩本2010c、鄭阿財「杏雨書屋《敦煌祕笈》來源、價值與研究現況」『敦煌研究』2013年第3期，116-127頁、陳麗萍・趙晶「日本杏雨書屋藏敦煌吐魯番文書研究綜述」；趙晶・陳麗萍「日本杏雨書屋藏敦煌吐魯番文書研究論著目録（2009-2014）」、『2014敦煌學國際聯絡委員會通訊』上海：上海古籍出版社，2014，74-85頁；362-372頁を参照した。

⁵山本2011、山本2015。

⁶ただし、景教文獻（羽13、羽431、羽459、羽460）については『敦煌祕笈』公刊以前にも少なからざる議論がなされてきたが、ここでは逐一取り上げていない。また、公刊後であっても『敦煌祕笈』の寫眞を使用せず、先行研究の釋文等に據っているものについても割愛した。岩本2016に研究史が整理されているので参照されたい。

⁷公開と同時に多くの専門家がそれぞれ研究に着手したことにより、複数の研究者が同一寫本に集中して同様の成果を發表し、相互に参照がなされていない状況も散見される。それが誰の発見であるのか、その先後をいうのは難しい場合が少なくない。そのため、ここでは敢えて特定の文獻を註記していない。必要に応じて文書番號別に列挙した研究成果を参照されたい。

(8) 末尾にこのコレクションの来歴など全体に関わる論著を「総論」として附す。

所藏番號別研究文獻一覽（年代順）

【羽 1】

識語 222

【羽 2】

識語 38、鄭阿財 2016

【羽 3R】 P.2735 と接合

劉永明 2010、王卡 2015、劉永明 2016

【羽 4】

識語 167、大屋 2014

【羽 5】

識語 310

【羽 6】

識語 604、陳濤 2010b、朱鳳玉 2016

【羽 7】

識語 625、陳濤 2010b

【羽 8】

識語 520

【羽 9】

陳濤 2010b

【羽 11】

落合 2002

【羽 12】

陳濤 2010b、岩本 2016

【羽 13】

陳濤 2012、高橋 2013、高橋 2014、王蘭平 2015、Nicolini-Zani 2016、
岩本 2016

【羽 14 ノ 1】 S.6121 と接合、上博 24 (24579)、S.11910、BD09954 は同一寫本の離れ

王天然 2012、夏國強 2016

【羽 14 ノ 2】

夏國強 2016

【羽 14 ノ 3】 P.2620 は同一寫本の離れ

王天然 2012、夏國強 2016

- 【羽 15 ノ 1】 P.2669 と接合
許建平 2012、王天然 2012
- 【羽 15 ノ 2 ノ 1、羽 15 ノ 2 ノ 2】 Dx.0588 は同一寫本の離れ
許建平 2012、王天然 2012
- 【羽 15 ノ 3】 S.3330、P.2978、S.6346、S.6196 は同一寫本の離れ
許建平 2012、王天然 2012
- 【羽 15 ノ 3 ノ 2 ノ 1】
劉永明 2010、陳于柱 2015
- 【羽 16】 Dx.04512、Dx.01712 と同一寫本の離れ
王天然 2012
- 【羽 18】 S.2074 と同一寫本の離れ
王天然 2012
- 【羽 19R】 P.4988 と接合
賈曉明・馬鴻雁 2012、黃薇 2014、王卡 2015
- 【羽 19V】 P.4988V と接合
張涌泉・張新朋 2012、張涌泉 2015
- 【羽 20R】
TTD1-X、陳濤 2010a、岡野誠 2011
- 【羽 20V】
岡野誠 2011
- 【羽 24】 羅振玉舊藏貞松堂本と接合。貞松堂本は P.3354、S.3907 と接合する⁸。
TTDs-26、池田溫 1998b、池田溫 2011、陳國燦 2012、陳
國燦 2013
- 【羽 24V】
鄭阿財 2016
- 【羽 25V】
陳國燦 2012、陳國燦 2013、陳晶 2014
- 【羽 27 ノ 1】
TTD 3-272、TTDs-敦煌發現契 I-3、池田溫 2000、陳國燦 2012、陳
國燦 2013、陳麗萍 2014a、池田溫 2011

⁸羽 24R と貞松堂本が接合することは陳國燦 2012 で指摘される。貞松堂本と S.3907、P.3354v の接合については、池田溫 1957 「敦煌發見唐大曆四年手實殘卷について (上)」『東洋學報』第 40 卷第 2 號, 76 頁注 (1) に指摘がある。

- 【羽 28】
TTD3-276、TTDs-30、池田温 2000、陳國燦 2012、陳國燦 2013
- 【羽 31】
岩本 2006、岩本 2013
- 【羽 32】
高田 2011、陳國燦 2012、陳國燦 2013、齊藤 2014、陳濤 2014、陳濤 2015
- 【羽 33】 Дх.02352 と接合
牧野和夫 2003、張涌泉 2015
- 【羽 34】
池田温 2000
- 【羽 35】
池田温 2000
- 【羽 36R】
陳國燦 2012、陳國燦 2013
- 【羽 37】 S.19、Дх.3903 は同一寫本の離れ
金少華 2010、張小虎 2011
- 【羽 38R】 羽 72aR は同一寫本の離れ
岩本 2004、岩本 2010a、陳勇 2014
- 【羽 38V】 羽 72aV は同一寫本の離れ
劉永明 2010
- 【羽 39R】
湯谷 2004
- 【羽 39V3】
鄭阿財 2010、玄 2011、張涌泉 2015
- 【羽 40R】 BD12242 (臨 2371) と接合⁹
岩本 2005、小曾戸 2010¹⁰、劉永明 2010、岩本 2010b、岩本 2011a¹¹
- 【羽 40V】
鄧文寬 2012

⁹當該寫本が BD12242 と接合することについては、張磊「日本古辭書所引《本草》與敦煌本《本草》比較研究」『敦煌學輯刊』2013 年 1 期，67-72 頁にも指摘があるが、特に羽 40R の内容に関する議論は見られないため、ここには挙げていない。

¹⁰「第 1～3 行に接續する零片が北京の國家圖書館に所藏されていることが近年判明したが、目下公開されていないので、今回は残念ながら紹介できない」という。

¹¹臨 2371 との接合狀況について圖入りで説明がある。

- 【羽 41R】
岩本 2011b、趙貞 2014
- 【羽 41V】
鄧文寬 2012
- 【羽 42R】
陳明 2012
- 【羽 42V】
陳于柱 2014
- 【羽 43】
陳明 2012
- 【羽 44】
劉永明 2010、岩本 2011c、岩本 2012、游自勇 2013、王祥偉 2014a、
王祥偉 2014b
- 【羽 45】
陳濤 2010b
- 【羽 46】
陳濤 2010b
- 【羽 49R】
蔡淵迪 2012
- 【羽 52】
王祥偉 2011
- 【羽 53】
山口 2012、陳麗萍 2014a
- 【羽 56R】
許建平 2011、聶志軍 2013、虞思徵 2014
- 【羽 57R】 S.692 と接合
陳麗萍 2013、田衛衛 2015、張涌泉 2016
- 【羽 59R】 P.3191、S.5861D、BD10613、BD10076、S.9951、S.5861C、S.5861A と接合
陳麗萍 2014b
- 【羽 61】 BD11177、BD11178、BD11180 は同一寫本の離れ
赤木 2011、速水 2016
- 【羽 62R】
陳麗萍 2014a

【羽 62V】

陳麗萍 2014a

【羽 63】

池田温 2011、陳麗萍 2014a

【羽 64】

王祥偉 2011、陳麗萍 2014a

【羽 65】

王祥偉 2011

【羽 65ノ1】

呂德廷 2014

【羽 66R】

陳麗萍 2014a

【羽 67R】

高啓安 2012

【羽 67V】

高啓安 2012

【羽 68】

王祥偉 2011

【羽 69ノ1】

陳麗萍 2014a

【羽 71】石谷風本(『晉魏隋唐殘墨』70頁、71頁+69頁所收の3點)とBD04085+BD03789

は同一寫本の離れ

〈變文〉張涌泉 2015、荒見 2016

〈手紙〉山本 2011、山本 2015

【羽 72ノaR】羽 38R は同一寫本の離れ

岩本 2004、岩本 2010a、陳勇 2014

【羽 72ノaV】

劉永明 2010

【羽 72ノbノ1、2】

劉永明 2010、周西波 2012、王三慶 2014、王卡 2015

【羽 72ノbノ2】

永田 2015

【羽 73】S.5450、S.5544、P.2876、Дx.8850 に書寫される『金剛經』はすべて同じ筆跡

張總 2015、張小剛・郭俊葉 2015

【羽 77R】

馬德 2011

【羽 81】

鄭阿財 2016

【羽 81V】

鄭阿財 2016

【羽 84】

落合 2001、林敏 2004、林敏 2005、林敏 2008

【羽 87】 BD5872 と接合

張涌泉・孟雪 2015

【羽 94】

佐藤 2013a、佐藤 2013b、呂 2014、佐藤 2015、鄭阿財 2016

【羽 96】

王友奎 2012

【羽 98】

落合 2012

【羽 100】

蕭文眞 2012、蕭文眞 2013、蕭文眞 2015

【羽 150】

鄭阿財 2016

【羽 152】

聶志軍・林生海 2016

【羽 153V】

朱鳳玉 2013a、朱鳳玉 2013b

【羽 155】

鄭阿財 2016

【羽 172】

鄭阿財 2016

【羽 172V ノ 2、3】

坂尻 2012

【羽 173】

鄭阿財 2016

【羽 180】 上博 20 と接合

張小艷 2015a

- 【羽 182】
池田將則 2014
- 【羽 183】 羽 518 と接合
張涌泉・徐鍵 2015
- 【羽 184】
鄭阿財 2013
- 【羽 192】
鄭阿財 2013
- 【羽 230】
聶志軍・林生海 2016
- 【羽 268】
鄭阿財 2016
- 【羽 269】
鄭阿財 2016
- 【羽 270】
鄭阿財 2016
- 【羽 271】
入澤・三谷・白田 2013、池田將則 2013、張凱 2013、呂德廷 2014、
張凱 2014、張文良 2014
- 【羽 277】
鄭阿財 2016
- 【羽 299 ノ 1】
呂德廷 2014
- 【羽 309】
鄭阿財 2016
- 【羽 310】
鄭阿財 2016
- 【羽 325】
鄭阿財 2016
- 【羽 326】
張涌泉 2013、聶志軍・林生海 2016
- 【羽 333V】
池田將則 2012、呂德廷 2014

- 【羽 337】
鄭阿財 2016
- 【羽 339】
呂德廷 2014
- 【羽 342】
呂德廷 2014
- 【羽 356】
鄭阿財 2016
- 【羽 359】
鄭阿財 2016
- 【羽 386】
鄭阿財 2016
- 【羽 393R】
呂德廷 2014
- 【羽 408】
張總 2015
- 【羽 411】
西本 2012、西本 2013
- 【羽 414】
呂德廷 2014、王卡 2015
- 【羽 422】
鄭阿財 2016
- 【羽 426】
聶志軍・林生海 2016
- 【羽 427】 P.3743 と接合
張新朋 2013
- 【羽 431】
高橋 2013、高橋 2014、Nicolini-Zani 2016、岩本 2016
- 【羽 432】 S.20 は同一寫本の離れ
池田昌廣 2013
- 【羽 448】
鄭阿財 2016
- 【羽 452】
鄭阿財 2016

【羽 457】

鄭阿財 2016

【羽 457ノ11】

呂德廷 2014

【羽 458】

王卡 2015

【羽 459】

高橋 2013、高橋 2014、王蘭平 2014、Nicolini-Zani 2016、王蘭平
2016、岩本 2016

【羽 460】

高橋 2013、高橋 2014、Nicolini-Zani 2016、王蘭平 2016、岩本 2016

【羽 513】

鄭阿財 2016

【羽 515】

鄭阿財 2016

【羽 518】 羽 183 と接合

張涌泉・徐鍵 2015

【羽 554】

張小艷 2015b

【羽 561】 斷片 m と大谷 3075 が接合する。また、大谷 3449 + 大谷 3078 は一聯の吐魯
番文書。

池田溫 1998、片山章雄 2012、榮新江 2016

【羽 569】 上圖 18 と接合。散 0676（貞松堂舊藏本。碎片 20 片のうち一部は現在中國國
家博物館に收藏 [歷博 52-2、52-3]）、ZSD076 は同一寫本の離れ。

山口 2016

【羽 570】 S.2781 と接合

橋堂 2011

【羽 587】

鄭阿財 2016

【羽 589】

鄭阿財 2016

【羽 589ノ7】

呂德廷 2014

【羽 589 ノ 8】

呂德廷 2014

【羽 589 ノ 13】 Дх.1893 と接合

呂德廷 2014、郜同麟 2016

【羽 589 ノ 14】

呂德廷 2014

【羽 589 ノ 16】

郜同麟 2016

【羽 589 ノ 19】

呂德廷 2014

【羽 589 ノ 20】

呂德廷 2014

【羽 589 ノ 21】

呂德廷 2014

【羽 589 ノ 27】

呂德廷 2014

【羽 589 ノ 28】

呂德廷 2014

【羽 590 ノ 9】

呂德廷 2014

【羽 590 ノ 10】

呂德廷 2014

【羽 597】

張小艷 2015b

【羽 609】 吐魯番文書

榮新江 2016

【羽 612】 羽 614、石谷風 60 と接合。Ch.75.IV.2 と筆跡が酷似する。

王卡 2015

【羽 613】

王卡 2015、郜同麟 2016

【羽 614】 羽 612、石谷風 60 と接合。Ch.75.IV.2 と筆跡が酷似する。

王卡 2015

【羽 615R】

王卡 2015

- 【羽 616】
神塚 2015、王卡 2015
- 【羽 619】
釋長叡 2015
- 【羽 620】 吐魯番文書
榮新江 2016
- 【羽 620 ノ 2】
速水 2011
- 【羽 623】
菅野 2014a、菅野 2014b、鄭阿財 2016
- 【羽 628】
朱鳳玉 2016
- 【羽 635】 羽 727 と接合
張小艷 2015a
- 【羽 637R】
王卡 2015
- 【羽 638】
王卡 2015
- 【羽 639R+V】
呂德廷 2014
- 【羽 645】
鄭阿財 2016
- 【羽 646】
鄭阿財 2016
- 【羽 647】
鄭阿財 2016
- 【羽 649】
呂德廷 2014
- 【羽 657】
鄭阿財 2016
- 【羽 663】
陳麗萍 2015
- 【羽 664】
黑田 2011

- 【羽 664 ノ 1】 羽 664 ノ 9R の下部に貼り付けられている紙片と接合
張新朋 2014
- 【羽 666】¹²
神塚 2015、王卡 2015
- 【羽 673R】 S.3071、WB32-1(3) は同一寫本の離れ
呂德廷 2014、神塚 2015、王卡 2015、郜同麟 2016
- 【羽 677】 羽 703 は同一寫本の離れ
王祥偉 2016
- 【羽 682V】
黒田 2011
- 【羽 686】
赤木 2013、馮培紅 2013、榮・朱 2013、榮・朱 2014、Rong Xinjiang 2015
- 【羽 688】
陳麗萍 2014a
- 【羽 689】
岩尾 2014
- 【羽 690】
陳麗萍 2014a
- 【羽 698R】
呂德廷 2014、鐘靜美 2016
- 【羽 698V】
山口 2011
- 【羽 703】 羽 677 は同一寫本の離れ
王祥偉 2016
- 【羽 704R】
郜同麟 2016
- 【羽 717R】
陳麗萍 2014a
- 【羽 719】 吐魯番文書
吉田 2014、榮新江 2016

¹²王卡 2015-432 頁所掲の表中に BD14841H が挙げられるが、羽 666 との關聯についてははっきりと述べられていない。

【羽 722R、V】有隣館 36 號と接合。V には兩者ほぼ同じ内容の書狀が記されており、羽田寫眞 445 にはさらにもう一點の類似の書狀が見える。

高田 2015

【羽 723】

張總 2015

【羽 726】

李子捷 2013、李相旻 2013、이상민 2014

【羽 727】羽 635 と接合

張小艷 2015a

【羽 728V】

西本 2014

【羽 733】

鄭阿財 2016

【羽 739V】

呂德廷 2014

【羽 741】

鄭阿財 2016

【羽 742V】

張總 2015

【羽 748】

鄭阿財 2016

【羽 771】

朱鳳玉 2016

略號一覽

TTD1 :

co-edited by Tatsuro Yamamoto, On Ikeda, Makoto Okano, *Tun-huang and Turfan documents : concerning social and economic history / Legal texts (A) Introduction & texts (B) Plates*, Tokyo, Committee for the Studies of the Tun-huang Manuscripts, Toyo Bunko, 1978-1980

TTD3:

co-edited by Tatsuro Yamamoto, On Ikeda, *Tun-huang and Turfan documents : concerning social and economic history / Contracts (A) Introduction & texts (B) Plates*, Tokyo, Committee for the Studies of the Tun-huang Manuscripts,

the Toyo Bunko , 1986-1987

TTDs:

co-edited by Tatsuro Yamamoto, On Ikeda, Makoto Okano, *Tun-huang and Turfan documents: concerning social and economic history / Supplement (A) Introduction & texts (B) Plates*, Tokyo, Committee for the Studies of the Tun-huang Manuscripts, the Toyo Bunko, 1978-<2001>

識語：池田溫編『中國古代寫本識語集錄』東京：大藏出版，1990

著者別文獻一覽（アルファベット順）

赤木崇敏

2011：「唐代敦煌縣勘印簿羽061, BD11177, BD11178, BD11180 小考」『敦煌寫本研究年報』第5號，95-108頁

2013：「10世紀コータンの王統・年號問題の新史料——敦煌祕笈 羽686文書」『内陸アジア言語の研究』XXVIII, 101-128頁

荒見泰史

2017：「『大目乾連冥間救母變文』の書き換えと“經典化”」『敦煌寫本研究年報』第11號，23-38頁

蔡淵迪

2012：「杏雨書屋藏敦煌舞譜卷子校錄竝研究」『敦煌研究』2012年1期，100-105頁

陳國燦

2012：「讀《杏雨書屋藏敦煌祕笈》社會文書札記（一）」『魏晉南北朝隋唐史資料』第28輯，249-262頁

2013：「讀《杏雨書屋藏敦煌祕笈》札記」『史學史研究』2013年1期，111-122頁

陳麗萍

2013：「杏雨書屋藏《秦婦吟》殘卷綴合及研究」『隋唐遼宋金元史論叢』第2輯，139-147頁

2014a：「杏雨書屋藏敦煌契約文書匯錄」『隋唐遼宋金元史論叢』第3輯，139-147頁

2014b：「敦煌本《大唐天下郡姓氏族譜》的綴合與研究——以S.5861爲中心」『敦煌研究』2014年1期，78-86頁

2015：「日本杏雨書屋藏羽663 R號敦煌文書的定名」『魏晉南北朝隋唐史資料』第31輯，277-291頁

陳明

2012：「西域出土醫學文書的文本分析——以杏雨書屋新刊羽 042R 和羽 043 號寫卷為例」『慶賀饒宗頤先生九十五華誕敦煌學國際學術研討會論文集』北京：中華書局，489-520 頁

陳濤

2010a：「日本杏雨書屋藏唐代敦煌本『雜律疏』殘卷略說——原李盛鐸舊藏敦煌寫本」『敦煌學輯刊』2010 年 3 期，83-92 頁

2010b：「日本杏雨書屋藏唐代宮廷寫經略說」『中國歷史文物』2010 年 5 期，11-16 頁

2012：「唐代景教經典《志玄安樂經》的流向問題」『五邑大學學報（社會科學版）』2012 年 3 期，38-41 頁

2014：「日本杏雨書屋藏敦煌本《驛程記》地名及年代考」『南都學壇』2014 年 5 期，28-31 頁

2015：「唐大中年間沙州遣使中原路線新說——以敦煌本《驛程記》為中心」『蘭州學刊』2015 年 8 期，46-49 頁

陳勇

2014：「《敦煌祕笈·十六國春秋》考釋」『民族研究』2014 年第 2 期，74-85 頁

陳于柱

2014：「日本杏雨書屋藏敦煌文獻羽 42 背《雲氣占法抄》整理研究」『天水師範學院學報』2014 年 4 期，51-54 頁

2015：「日本杏雨書屋藏敦煌本《發病書》殘卷整理與研究」『敦煌吐魯番研究』第 15 卷，521-532 頁

鄭阿財 C → Z

周西波 C → Z

朱鳳玉 C → Z

鄧文寬

2012：「跋日本“杏雨書屋”藏三件敦煌曆日」黃正建主編『中國社會科學院敦煌學回顧與前瞻學術研討會論文集』上海：上海古籍出版社，153-156 頁

馮培紅

2013：『敦煌的歸義軍時代』（第九章曹氏政權的多邊外交（上）·第三節與于闐的世代和親·二、曹元忠娶于闐皇帝之女為妻），蘭州：甘肅教育出版社

高啓安

2012：「一件珍貴的敦煌僧人宴飲記錄——《敦煌祕笈》羽 067R、羽 067V 文書初解」『寒山寺佛學』第 7 輯，204-215 頁；再錄：高啓安『信仰與生活——唐宋間敦

煌社會諸相探蹟』蘭州：甘肅教育出版社，2014，77-92 頁

郜同麟

2016：「敦煌吐魯番道經殘卷拾遺」『敦煌學輯刊』2016 年第 1 期，34-50 頁

玄幸子

2011：「羽 039V を中心とした變文資料の再検討」『敦煌寫本研究年報』第 5 號，81-94 頁

速水大

2011：「杏雨書屋所藏「敦煌祕笈」中の羽 620-2 文書について」土肥義和（代表）『內陸アジア出土 4～12 世紀の漢語・胡語文獻の整理と研究』（科研基盤（C）研究成果報告書，平成 22 年度分冊），32-35 頁

2016：「P3899v 馬社文書に関する諸問題」『敦煌寫本研究年報』第 10 號，327-339 頁

蕭文眞 H → X

黃薇

2014：「李盛鐸“舊藏”敦煌古卷的前世今生」『藝術品鑑』2014 年第 2 期，113-115 頁

池田昌廣

2013：「敦煌祕笈の『漢書』殘卷」『杏雨』第 16 號，115-131 頁

池田將則

2012：「杏雨書屋所藏敦煌文獻『大乘起信論疏』（擬題、羽三三三 V）について」『불교학 리뷰（佛教學レビュー）』12 권（卷），45-167 頁

2013：「杏雨書屋所藏敦煌文獻義記（羽 271）の基礎的研究」『동아시아불교문화（東アジア佛教文化）』16 권（卷），149-20 頁

2014：「天津市藝術博物館舊藏敦煌文獻『成實論疏』（擬題，津藝 024）と杏雨書屋所藏敦煌文獻『誠實論義記』卷第四（羽 182）」『杏雨』第 17 號，316-228 頁（逆頁）

池田溫

1998a：「盛唐物價資料をめぐって——天寶二年交河郡市估案の斷簡追加を中心に」『シルクロード研究』創刊號，69-90 頁

1998b：「燉煌郡龍勒鄉天寶六載籍の一斷簡」『創價大學人文論集』第 10 號，251-260 頁

2000：「李盛鐸舊藏敦煌歸義軍後期社會經濟文書簡介」『慶祝吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊』臺北：文津出版社，29-56 頁

2011：「敦煌祕笈の價值」『杏雨』第 14 號，167-182 頁

入澤崇・三谷眞澄・臼田淳三

2013：「擬南齊竟陵文宣王所持の「雜義記」殘簡：『敦煌祕笈』羽二七一録文研究」
『龍谷大學佛教文化研究所紀要』52集，160-220頁

岩本篤志

2004：「羽田記念館所藏「西域出土文獻寫眞」766・767『十六國春秋』考——李
盛鐸舊藏敦煌文獻をめぐって」『西北出土文獻研究』創刊號，3-39頁

2005：「唐朝の醫事政策と『新修本草』——李盛鐸將來本序例を手がかりとして」
『史學雜誌』114(6)，1046-1070頁

2006：「唐宋期における守庚申と盤上遊戯——『西域出土文獻寫眞』所收「宵夜
圖考」『日本敦煌學論叢』第1卷，77-101頁

2010a：「敦煌本「霸史」再考——杏雨書屋藏・敦煌祕笈『十六國春秋』斷片考」
『資料學研究』第7號，27-62頁

2010b：「敦煌と『新修本草』——なぜそこにあったのか（杏雨書屋第二十四回研
究會講演録 和漢の本草書——中世以前の寫本と刊本）」『杏雨』第13號，182-209
頁

2011a：「『新修本草』序例の研究——敦煌祕笈本の検討を中心に」『杏雨』第14
號，292-319頁

2011b：「敦煌祕笈「雜字一本」考——「雜字」からみた歸義軍期の社會」『唐代
史研究』第14號，24-41頁

2011c：「敦煌占怪書「百怪圖」考——杏雨書屋敦煌祕笈本とフランス國立圖書館
藏本の關係を中心に」『敦煌寫本研究年報』第5號，65-80頁

2012：「敦煌占怪書《百怪圖》考——以杏雨書屋敦煌祕笈本和法國國立圖書館藏的
關係爲中心」余欣主編『中古時代的禮儀宗教與制度』上海：上海古籍出版社，126-142
頁

2013：「唐宋時期的守庚申和棋盤遊戲——《敦煌祕笈・宵夜圖》考」『國際漢學研
究通訊』第6期，104-123頁

2016：「敦煌景教文獻と洛陽景教幢——唐代景教研究と問題點の整理——」『唐代史
研究』第19號，77-97頁

岩尾一史

2014：「再論「吐蕃論董勃藏修伽藍功德記」——羽689の分析を中心に『敦煌寫
本研究年報』第8號，205-215頁

賈曉明・馬鴻雁

2012：「李盛鐸“舊藏”敦煌古卷的前世今生」『光明日報』2012年7月17日，13版

金少華

2010：「跋日本杏雨書屋藏敦煌本《算經》殘卷」『敦煌學輯刊』2010年4期, 81-83頁

菅野博史

2014a：「杏雨書屋所藏『釋肇序抄義』翻刻」『東アジア佛教研究』12, 131-146頁

2014b：「杏雨書屋所藏『釋肇序抄義』の研究」『印度學佛教學研究』第63卷第1號, 480-472頁

片山章雄

2012：「杏雨書屋「敦煌祕笈」中の物價文書と龍谷大學圖書館大谷文書中の物價文書(史料紹介)」『內陸アジア史研究』27號, 77-84頁

神塚淑子

2015：「杏雨書屋所藏敦煌道經小考」『名古屋大學中國哲學論集』第14號, 43-68頁

橘堂晃一

2011：「清野謙次舊藏敦煌寫本の一斷簡によせて」『杏雨』第14號, 320-328頁

小曾戸洋

2010：「敦煌本「新修本草序例」——新公開の李盛鐸本」『漢方の臨床』第57號第6卷, 882-884頁

黒田彰

2011：「杏雨書屋本太公家教について——太公家教攷・補(二)」『杏雨』第14號, 234-291頁

林敏

2004：「李盛鐸舊藏『照明菩薩經』解題・翻刻」『仙石山論集』第1號, 79-113頁

2005：「『照明菩薩經』と『妙好寶車經』について」『仙石山論集』第2號, 61-97頁

2008：「照明菩薩經」『藏外佛教文獻』第二編總第十輯, 北京：中國人民大學出版社, 195-210頁

李相旻 (이상민 · Lee SangMin)

2013：「《大乘十地論義記》(羽726R)」青木隆・荒牧典俊・池田將則・金天鶴・李相旻・山口弘江『장외지론종문헌집성 속집：藏外地論宗文獻集成 續集』서울：도서출판 씨아이알

2014：「『入楞伽經(입릉가경)』주석서에 나타난 초기 地論學派(지논학파)의 특징 -둔황사본 羽(우) 726R(『大乘十地論義記(대승십지논의기)』)을 중심으로」『선문화연구(禪文化研究)』16 권(卷), 139-172頁

李子捷

2013：「杏雨書屋所藏敦煌寫本『入楞伽經疏』（擬題、羽726R）について」『南都佛教』98，25-40頁

劉永明

2010：「日本杏雨書屋藏敦煌道教及相關文獻研讀札記」『敦煌學輯刊』2010年第3期，68-82頁

2016：「敦煌本道教《十戒經》考論」『歷史研究』2016年第1期，178-189頁

呂德廷

2014：「《敦煌祕笈》部分佛教與道教文書定名」『敦煌寫本研究年報』第8號，195-204頁

馬德

2011：「吐蕃國相尙紇心兒事跡補述——以敦煌本羽77號爲中心」『敦煌研究』2011年4期，36-44頁

牧野和夫

2003：「『孔子項託相問書』の世界：敦煌寫卷の斷簡一紙：俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏『〔孔子項託相問書〕』斷簡と京都大學內陸アジア研究所（羽田記念館）藏『羽田亨博士收集西域出土文獻寫真』所收寫真一葉との關係について」『實踐國文學』第63號，17—25頁

永田知之

2015：「『文場秀句』補說——『敦煌祕笈』羽072と『和漢朗詠集私注』」『敦煌寫本研究年報』第9號，57-71頁

聶志軍

2013：「日本杏雨書屋藏玄應《一切經音義》殘卷再研究」『古漢語研究』2013年1期，57-62頁

聶志軍・林生海

2016：「杏雨書屋藏四種敦煌本《佛說父母恩重經》再研究」『域外漢籍研究集刊』第13輯，349-372頁

Matteo Nicolini-Zani

2016: The Dunhuang Jingjiao Documents in Japan: A Report on Their Reappearance, Li Tang, Dietmar W. Winkler (eds.), *Winds of Jingjiao: Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin: Lit Verlag, pp.15-26

西本照眞

2012：「杏雨書屋所藏三階教寫本『人集錄明諸經中對根淺深發菩提心法』一卷（羽411）翻刻」『東アジア佛教研究』10，37-55頁

2013：「三階教寫本『人集錄明諸經中對根淺深發菩提心法』：一卷の基礎的研究」『印度學佛教學研究』第61卷第2號，1003-997頁

2014：「杏雨書屋所藏三階教寫本『普親觀音頓除十惡法』の基礎的研究」『印度學佛教學研究』第63卷第1號，1-10頁

落合俊典

2001：「李盛鐸舊藏照明菩薩經探蹟」『佛教學淨土學研究：香川孝雄博士古稀記念論集』京都：永田文昌堂，21-32頁

2002：「李盛鐸舊藏開元廿二年寫『法花行儀』初探」『草創期の敦煌學』京都：知泉書館，203—224頁

2012：「杏雨書屋藏《佛說行七行現報經》眞偽之考察」，高田時雄編『涅瓦河邊談敦煌』京都：京都大學人文科學研究所，59-64頁

岡野誠

2011：「唐宋史料に見る『法』と『醫』の接點」『杏雨』第14號，130-166頁

大屋正順

2014：「北魏敦煌鎮寫經の書風について」『大正大學研究紀要』第99輯，312-295(1-18)頁

榮新江

2015: Reality or Tale? Marco Polo's Description of Khotan, *Journal of Asian History*, Vol. 49, No. 1-2, Chinese and Asian Geographical and Cartographical Views on Central Asia and Its Adjacent Regions (2015), pp. 161-174

2016：「日本散藏吐魯番文獻知見録」『浙江大學學報（人文社會科學版）』第46卷第4期，18-26頁

榮新江・朱麗雙

2013：『于闐與敦煌』（第七章于闐玉石的朝貢貿易・第二節于闐玉石的東漸敦煌與入貢中原），蘭州：甘肅教育出版社

2014：「從進貢到私易：10-11世紀于闐玉的東漸敦煌與中原」『敦煌研究』2013年第3期，190-200頁

齊藤茂雄

2014：「唐後半期における陰山と天德軍：敦煌發現「驛程記斷簡」（羽〇三二）文書の検討を通じて」『關西大學東西學術研究所紀要』（47），71-99頁

坂尻彰宏

2012：「杏雨書屋藏敦煌祕笈所收懸泉索什子致沙州阿耶狀」『杏雨』第15號，374-389頁

佐藤禮子

2013a：「羽 094R 「(擬) 天臺智者大師智顛別傳」初探」『敦煌寫本研究年報』第 7 號, 297-311 頁

2013b：「淺析『維摩詰所說經』道液疏之末疏——承前『羽 094R 「(擬) 天臺智者大師智顛別傳」初探』」『敦煌學』第 30 輯, 21-43 頁

2015：「道液維摩疏の受容を示す一寫本——羽 094R と北大藏 D245 について」『敦煌寫本研究年報』第 9 號, 111-129 頁

釋長叡

2015：『「杏雨書屋」所藏敦煌寫卷「羽 619」與「阿含部類」的關係研究』法鼓佛教學院碩士論文

高橋英海

2013：Transcription of Syriac Names in Chinese-Language Jinjiao Documents, *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin: LIT, pp.13-24

2014：Transcription of Syriac in Chinese and Chinese in Syriac script in the Tang Period, *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, pp.329-349

高田時雄

2011：「李盛鐸舊藏寫本《驛程記》初探」『敦煌寫本研究年報』第 5 號, 1-13 頁

2015：「日藏敦煌遺書の來源と眞偽問題」『敦煌寫本研究年報』第 9 號, 1-17 頁；
中國語譯：馬永平譯「日藏敦煌遺書の來源與眞偽問題」『西南民族大學學報（人文社科版）』2016 年第 11 期, 185-192 頁

田衛衛

2015：「《秦婦吟》敦煌寫本新探——文本概觀與分析」『敦煌研究』2015 年第 5 期, 81-92 頁

王卡

2015：「敦煌本《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》校讀記」『敦煌吐魯番研究』第 15 卷, 427-446 頁

王蘭平

2014：「日本杏雨書屋藏唐代敦煌景教寫本《序聽迷詩所經》釋考」『敦煌學輯刊』2014 年第 4 期, 27-47 頁

2015：「日本杏雨書屋藏唐代敦煌景教寫本《志玄安樂經》釋考」『敦煌學輯刊』2015 年 2 期, 71-85 頁

2016：「日本杏雨書屋藏富岡文書高楠文書眞僞再研究」『敦煌學輯刊』2016年第1期，10-33頁

王三慶

2014：『敦煌吐魯番文獻與日本典藏』臺北：新文豐出版

王天然

2012：「讀杏雨書屋所藏八件經部敦煌寫本小識」『아시연구 (아시아研究)』제 (第) 16 호 (號)，23-46頁

王祥偉

2011：「日本杏雨書屋藏四件敦煌寺院經濟活動文書研讀札記」『中國社會經濟史研究』2011年第3期，18-24頁

2014a：「日本杏雨書屋藏敦煌文書羽044之《釜鳴占》研究」『文獻』2014年4期，80-90頁

2014b：「一件罕見的“狐鳴占”文獻及相關問題」『中國典籍與文化』2014年第1期，156-159頁

2016：「日本杏雨書屋藏敦煌寺院經濟文書羽677+羽703研究」『中國社會經濟史研究』2016年第2期，18-26頁

王友奎

2012：「敦煌寫本《呪魅經》研究」『敦煌研究』2012年2期，97-109頁

夏國強

2016：「日本杏雨書屋刊布李盛鐸舊藏敦煌寫本《論語》敘論」『孔子研究』2016年第2期，46-51頁

蕭文眞

2012：「《敦煌祕笈》羽——100號殘卷性質之析論」『文學新鑰』第15期，71-98頁

2013：「『敦煌祕笈』羽——100號殘卷的特性およびその眞僞」『印度學佛教學研究』第61卷第2號，1021-1018頁

2015：「《敦煌祕笈》羽——100號殘卷性質之試探」『敦煌學』第31輯，145-154頁

許建平

2011：「杏雨書屋藏玄應《一切經音義》殘卷校釋」『敦煌研究』2011年5期，52-60頁

2012：「杏雨書屋《詩經》殘片三種校錄及研究」中央文史研究館·敦煌研究院等編『慶賀饒宗頤先生九十五華誕敦煌學國際學術研討會論文集』北京：中華書局，443-455頁

山口正晃

2011：「『十方千五百佛名經』全文復元の試み」『敦煌寫本研究年報』第5號，177-212

頁

2012：「羽53「吳安君分家契」について——家産相續をめぐる一つの事例」『敦煌寫本研究年報』第6號，99-116頁；中國語譯：顧奇莎譯「羽53《吳安君分家契》——圍繞家産繼承的一個事例」『中國古代法律文獻研究』第6輯，2013，251-268頁

2016：「羅振玉舊藏『新定書儀鏡』斷片の綴合」『敦煌寫本研究年報』第10號，69-87頁

山本孝子

2012：「書儀の普及と利用——内外族書儀と家書の關係を中心に」『敦煌寫本研究年報』第6號，169-191頁

2015：「敦煌發見の書簡文に見える「詔」——羽071「太太與阿耶、阿叔書」の書式に關聯して」『敦煌寫本研究年報』第9號，93-109頁

吉田豐

2014：「敦煌祕笈中のマニ教中世ペルシア語文書について」『杏雨』第17號，324-317頁（逆頁）

游自勇

2013：「敦煌寫本《百怪圖》補考」『復旦學報（社會科學版）』2013年第6期，510-523頁

湯谷祐三

2004：「新出敦煌孝子傳資料と變文の關係——羽田記念館所藏「西域文獻資料寫眞」所收孝子傳資料をめぐる」『同朋大學佛教文化研究所紀要』第23號，87-104頁

虞思徵

2014：『日藏玄應《一切經音義》寫本研究』上海師範大學碩士論文

張凱

2013：「中國南朝の法身思想に關する一考察——特に『敦煌祕笈』羽二七一『不知題佛經義記』をめぐる」『武藏野大學人間科學研究所年報』，第3號，95-108頁

2014：「《敦煌祕笈》羽二七一《不知題佛經義記》的基礎研究」『世界宗教研究』2014年6期，56-65頁

張小剛・郭俊葉

2015：「敦煌“地藏十王”經像拾遺」『敦煌吐魯番研究』第15卷，95-109頁

張小虎

2011：「敦煌算經九九表探析」『溫州大學學報（自然科學版）』2011年2期，1-6頁

張小艷

2015a：「敦煌疑偽經四種殘卷綴合研究」『宗教學研究』2015年4期，87-94頁

- 2015b：「敦煌本《衆經要攬》研究」『敦煌吐魯番研究』第15卷，279-320頁
張文良
- 2014：「南朝十地學の一側面——法安の十地義解釋を中心とする」『印度學佛教學研究』第62卷第2號，576-582頁
張新朋
- 2013：「敦煌蒙書殘片考」『文獻』2013年第5期，73-82頁
2014：「敦煌寫本《太公家教》殘卷綴合三則」『魏晉南北朝隋唐史資料』第30輯，182-188頁
張涌泉
- 2013：「敦煌寫本羽326號殘卷敘錄」『中國俗文化研究』第8輯，1-5頁
2015：「新見敦煌變文寫本敘錄」『文學遺產』2015年5期，130-152頁
2016：「敦煌殘卷綴合：拼接撕裂的絲路文明」『中國社會科學報』2016年5月24日（web版：中國社會科學網http://www.cssn.cn/zgs/zgs_lswxx/201605/t20160524_3021438.shtml，最終閱覽日2016年12月12日）
張涌泉·孟雪
- 2015：「國圖藏《梵網經》敦煌殘卷綴合研究」『出土文獻與古文字研究』第6輯，791-824頁
張涌泉·徐鍵
- 2015：「《瑜伽師地論》系列敦煌殘卷綴合研究」『安徽大學學報（哲學社會科學版）』2015年第3期，72-87頁
張涌泉·張新朋
- 2012：「敦煌殘卷綴合研究」『文史』2012年第3輯，313-330頁
張總
- 2015：「《十王經》新材料與研考轉遷」『敦煌吐魯番研究』第15卷，53-93頁
趙晶
- 2014：「羽25v〈倉夫令狐良嗣牒〉初探——兼論〈倉庫令〉宋1的唐令復原問題」『中國史研究』第90輯，111-126頁；再錄：『「天聖令」與唐宋法制考論』上海：上海古籍出版社，2014，191-202頁；『金塔居延遺址與絲綢之路歷史文化研究』蘭州：甘肅教育出版社，2014，790-797頁
趙貞
- 2014：「杏雨書屋藏羽41R《雜字一本》研究——兼談歸義軍時期的童蒙識字教育」『敦煌學輯刊』2014年4期，48-68頁
鄭阿財
- 2010：「從〈敦煌祕笈〉羽39V殘卷〈舜子變〉的形成」朱鳳玉·汪娟編『張廣達

先生八十華誕祝壽論文集』臺北：新文豐出版公司，745-768 頁

2013：「論日本藏敦煌寫本及古寫經靈驗記的價值」『敦煌寫本研究年報』第 7 號，23-50 頁

2016：「杏雨書屋《敦煌祕笈》所見《維摩詰經》及其相關文獻」『佛光學報』新 2 卷第 1 期，1-33 頁

鐘靜美

2016：「敦煌寫本《劉薩訶和尚因緣記》」『鴨綠江』2016 年第 5 期，40-39 (ママ) 頁

2012：「《敦煌祕笈》“羽 072b”寫卷的性質與意義」中央文史研究館·敦煌研究院等編『慶賀饒宗頤先生九十五華誕敦煌學國際學術研討會論文集』北京：中華書局，473-488 頁

朱鳳玉

2013a：「羽 153v《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用」『敦煌吐魯番研究』第 13 卷，47-61 頁

2013b：「敦煌《妙法蓮華經講經文》(普門品)殘卷新論」『敦煌寫本研究年報』第 7 號，51-68 頁

2016：「散藏敦煌遺書所見題跋輯錄與研究——以許承堯舊藏題跋為例」『敦煌寫本研究年報』第 10 號，21-33 頁

總論

陳濤

2010：「日本杏雨書屋藏《敦煌祕笈》中李盛鐸藏書印管見」『北京師範大學學報(社會科學版)』2010 年第 4 期，74-81 頁

2010：「日本杏雨書屋藏《敦煌祕笈》目錄與《李(木齋)氏鑑藏敦煌寫本目錄》之比較」『史學史研究』2010 年第 2 期，92-115 頁

藤枝晃

1985：「德化李氏凡將閣珍藏」印について』『學叢』第 7 號，153-173 頁

岩本篤志

2010c：「杏雨書屋藏「敦煌祕笈」概觀——その構成と研究史」『西北出土文獻研究』第 8 號，55-81 頁

2013：「敦煌祕笈所見印記小考——寺印・官印・藏印」『內陸アジア言語の研究』XXVIII, 129-170 頁

落合俊典

2004：「李盛鐸と敦煌祕笈」『印度學佛教學研究』第 52 卷第 2 號，2004，166-172

頁

2004：「敦煌祕笈目錄（第 433 號至 670 號）略考」『敦煌吐魯番研究』第 7 卷, 174-178 頁

2001：「羽田亨《敦煌祕笈目錄》簡介」『敦煌文獻論集』瀋陽：遼寧人民出版社, 91-101 頁

2012：《李盛鐸舊藏敦煌本的真偽》, Dunhuang Studies : Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research, Дуньхуановедение: Перспективы и проблемы в второго столетия с следований, ed. by I.F.Popova and Liu Yi, St.Petersburg: Slavia Publishers, pp.196-199

榮新江

1996：『海外敦煌吐魯番文獻知見錄』南昌：江西人民出版社

1997：「李盛鐸藏敦煌寫卷的真與偽——附錄：李木齋氏藏敦煌寫本目錄」『敦煌學輯刊』, 1997 年第 2 期, 1-18 頁；再錄：『鳴沙集』臺北：新文豐出版公司, 1999, 103-146 頁；『辨偽與存真——敦煌學論集』上海：上海古籍出版社（『鳴沙集』の増訂版）, 2010, 47-73 頁

2007：「追尋最後的寶藏——李盛鐸舊藏敦煌文獻調查記」, 劉進寶・高田時雄主編『轉型期的敦煌學』上海：上海古籍出版社, 15-32 頁

高田時雄

2004：「明治四十三年（1910）京都文科大学清國派遣員北京訪書始末」『敦煌吐魯番研究』第 7 卷, 13-27 頁

2006：「清野謙次蒐集敦煌寫經の行方」『漢字と文化』第 9 號, 9-11 頁

2007：「李滂と白堅——李盛鐸舊藏敦煌寫本日本流入の背景」『敦煌寫本研究年報』創刊號, 1-26 頁

2008：「李滂と白堅（補遺）」『敦煌寫本研究年報』第 2 號, 185-190 頁

2012：「李滂と白堅（再補）」『敦煌寫本研究年報』第 6 號, 283-290 頁

2014：「李滂與白堅」『西域文史』第 9 輯, 333-367 頁

2014：「羽田亨與敦煌寫本」『敦煌研究』2014 年第 3 期, 184-189 頁（牛源譯）

張娜麗

2006：「羽田亨博士收集「西域出土文獻寫真」について」『お茶の水史學』50 號, 1-64 頁

2010：「羽田亨博士收集西域出土文獻寫真とその原文書——文獻の流散とその遞傳・寫真撮影の軌跡」『論叢現代語・現代文化』第 5 號, 1-27 頁

（編者は京都大學國際高等教育院非常勤講師）

〔敦煌寫本研究年報 第十一號〕

2017年3月31日發行

編者 高田時雄

發行者 京都大學人文科學研究所
「中國中世寫本研究班」

〒606-8265 京都市左京區北白川東小倉町47

Phone 075-753-6993 Fax 075-753-6999

ISSN 1882-1626

