

敦煌と東アジアの信仰

第二冊 [民俗資料調査研究編]

9、10 世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究

2016 年度-2020 年度科学研究費補助金

基盤研究（B）（一般）研究課題番号 16H03404

研究成果報告書

令和 4（2022）年 3 月

研究代表者 荒見泰史

広島大学大学院総合科学研究科教授

敦煌と東アジアの信仰

科学研究費基盤研究(B)

9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究(16H03404)

報告書

第二冊 [民俗資料調査研究編] 目次

東アジアの視角より中世の神樂を考える

—假面の呪術、祭祀、藝能としての神樂の生成— (松尾恒一) 1

近世における媽祖信仰と佛教、キリスト教

—東シナ海・南シナ海の海商・海盜の航海と信仰— (松尾恒一) 22

餓鬼・孤魂—祀り手のない死靈—と疫病 (松尾恒一) 61

敦煌三危山考(初稿)(荒見泰史) 71

敦煌的西王母信仰(《敦煌三危山考》2019.7版)(荒見泰史) 94

敦煌の西王母信仰と唱導(荒見泰史) 121

宮島の神さま(荒見泰史) 137

和泉市久保惣記念美術館『佛説十王經』調査(荒見泰史) 153

通渭社火—中國農村の正月儀禮と燃灯儀禮についての一考察—(荒見泰史) ... 174

韓國東海三和寺水陸齋調査報告(荒見泰史) 196

韓國東海三和寺水陸齋調研報告(中国語版)(荒見泰史、桂弘) 214

上海における傳統藝能の現状(荒見泰史) 230

重慶大足石刻調査記(荒見泰史) 245

香港孟蘭勝會調査(荒見泰史) 261

香港・マカオ調査記録(2018年8月)(Team ARAMI) 291

中國古代の龍船とその展開(荒見泰史) 319

【修士論文】唐五代時期敦煌における風伯信仰の研究(梁晨靜) 337

東アジアの視角より中世の神樂を考える

—假面の呪術、祭祀、藝能としての神樂の生成—

松尾恒一

第一節 世阿彌の猿樂能神樂起源説

観阿彌は、物まね藝であった猿樂を、ストーリー性、謡曲という臺本を備えた劇的な藝能へと飛躍させ、さらにその子世阿彌が、幽玄・有心を表出する藝術性豊かな藝術へと発展させた。その世阿彌は能樂論書『申樂談義』や、「秘すれば花」の一節がよく知られる『風姿花傳』等で自身の能樂觀を表出したが、これらには能樂の發生、成立の歴史についても述べられている。その一つが、アマテラスが隠れた天岩戸の前でのアメノウズメの舞踊の起源説である。

一、申樂、神代の始まりと云つば、天照太神、天の岩戸に籠り給ひし時、天下、常闇とこやみに成りしに、八百萬の神達、天の香具山に集り、大神おほんかみの御心おこころをとらんとて、神樂かぐらを奏し、細男そうしを始め給ふ。中にも、天の鈿女せいなうの尊はじめたま進み出で給ひて、榊なかの枝あまに幣うずめを付けて聲みことを上げ、火處すす焼き、踏いみ轟たまかし、神憑さかきりすと、謡えだひ舞うたいひ奏かなで給ふ。その御聲、ひそかに聞えければ、大神、岩戸を少し開き給ふ。國土又明白たり。神達の御面白かりけり。其時の御遊び、申樂の始めと、云云。

(『風姿花傳』)

このアメノウズメの憑依の舞し、その子孫の巫女猿女一族による宮中の鎮魂の呪術へと繼承されるが、すなわち、古代の巫女の「神樂」が猿樂能の起源であると説いているのである。

世阿彌は、猿樂能について、観世の家に伝えられていたであろう傳承とあわせて、猿樂能へと發展することとなる藝能について廣範な知識を有していたと思しく、猿樂能の起源について、これとは異なる複数の説を書き残している。その一つが、秦の始皇帝の生まれ變わりと説かれる秦河勝による天下泰平の祈願のために演じた假面をつけての物まね藝起源譚である。

一、日本國においては、欽明天皇の御宇に、大和國泊瀬の河に洪水の折節、河上より一つの壺流れ下る。三輪の杉の鳥居の邊にて、雲客、この壺を取る。中にみどり子あり。貌柔和にして、玉の如し。これ、降人なるが故に、内裏に奏聞す。その夜、帝の御夢に、みどり子の云はく、「我はこれ、大國秦始皇の再誕なり。日域に機縁ありて、今現在す」と云ふ。帝、奇特に思し召し、殿上に召さ

る。成人に従ひて、才智人に越え、年十五にて大臣の位に昇り、秦の姓を下さる。 「秦」と云ふ文字、「はだ」なるが故に秦河勝これなり。

上宮太子、天下少し障ありし時、神代・佛在所の吉例に任せて、六十六番の物まねを、かの河勝に仰せて、同じく六十六番の面を御作にて、河勝に興へ給ふ。橘の内裏、紫宸殿にて、これを勤ず。天下治まり、國靜かなり。上宮太子、末代のため、神樂なりしを「神」といふ文字の偏を除けて、旁を殘し給ふ。これ、目よみの申なるが故に、申樂と名附く。樂を申すによりてなり。または神樂を分ければなり。

かの河勝、欽明・敏達・用明・崇峻・推古・上宮太子に仕へ奉り、(中略)上宮太子、守屋の逆臣を平げ給ひし時もかの河勝が神通方便の手にかかりて、守屋は失せぬと云々。

(『風姿花傳』「第四 神儀云」)

秦の始皇帝の再誕と説かれる秦河勝は、ここに伝えられるように聖徳太子を援けた實在の人物で、推古十一(603)年に聖徳太子から佛像を賜わり、同30年には廣隆寺(蜂岡寺)を造營した。

ここでは、申樂は實は「神樂」であり、「神樂」と「神」の字を使うことは恐れ多く、示偏を取り除いて「申樂」と書き、「さるがく」と讀むようになったのだと説いている點が、まず重要である。その申樂の始まりは、秦河勝による假面を着けての物まね藝であったと説かれるが、この藝能が次の點で、佛教、寺院との繋がりが強調されている。

- ・崇佛派の聖徳太子が、これに反対する物部守屋を討伐したのは、秦河勝の神通力によるものである。

- ・天下泰平の祈禱のために、聖徳太子が始めさせた秦河勝の假面の藝能は、「佛在所」の吉例に倣ったものである。

この後者の「佛在所」とは、釋尊の坐すころ、すなわち釋尊が佛教を説いた祇園精舎を意味しているが、ここでの藝能も、猿樂能の起源であるとも説いているのである。アメノウズメの神樂と同時に、佛教、寺院での藝能も申樂の起源であると考えていたことがわかる。

古代以來、世阿彌の生きた中世まで、寺院は佛に捧げるための舞樂・雅樂から、寺僧自身が楽しんだ、児の白拍子や言葉による滑稽藝(開口・當辯等)まで、種々の藝能が演じられる場であったが、世阿彌は、これらの何らかの特定の藝能と、猿樂能との結びつきを考えていたのだろうか。アメノウズメの舞いだけでなく、祇園精舎での歌謡・音樂や、秦河勝の祈禱としての假面を着けての物まね藝までを「神樂」ととらえ、猿樂能の起源と説いているのであるが、單なる思いつきや、猿樂能の權威づけのために語っているとは考え難く、世阿彌の考える猿樂能の起源や性格、本質を探るうえで、これら複数の猿樂能起源

説を統合的に理解することは可能なのか考える必要がある。

第二節 寺院の儀禮、藝能と猿樂能

世阿彌が、「吉例」とされる佛在所の藝能についてもっとも詳しく説明しているのは、やはり『風姿花傳』「神儀」の次の一節である。

佛在所には須達長者、祇園精舎を建て、供養の時、釋迦如來、御說法ありしに、提婆一萬人の外道を伴ひ、木の枝・篠の葉に幣を付て、踊り叫めば、御供養述べ難かりしに、佛、舍利弗に御目を加へ給へば佛力を受け、御後戸にて鼓・唱歌をととのへ、阿難の才覺・舍利弗の智恵・富樓那の辯説にて、六十六番の物まねをし給へば、外道、笛・鼓の音を聞きて、後戸に集り、是を見て静まりぬ。其隙に、如來供養を述べ給へり。それより、天竺に此道は始まるなり。

(『風姿花傳』第四「神儀云」)

釋尊が祇園精舎を建立し、そこで堂供養のための説法を行おうとしたところ、これを妨げようとして提婆が一萬人もの外道を率いてきた。釋尊はこれを封ずるために、祇園精舎の後戸にて弟子の阿難・富樓那(いずれも釋尊の十大弟子)に命じて外道に説き聞かせ、さらに舍利弗に目を授けると、舍利弗は佛力を得て、鼓・笛の音楽、歌謡を、説法の間となる堂の正面の後戸で奏した。これによって、提婆や引き連れておしかけてきた外道たちは静まり、釋尊が無事に説法を行うことができたというのである。

秦河勝が、聖徳太子の命により行った、祇園精舎における六十六番の物真似とは、釋尊の説法を、邪魔をしにやってきた提婆と外道たちに對する、佛弟子の阿難や舍利弗による歌謡や「六十六番の物まね」であった。世阿彌は、『風姿花傳』においてさらに、興福寺の延年での舞踊が、この祇園精舎での藝能に倣ったものと説いている。すなわち、直接には興福寺の延年藝が猿樂能の起源の起源であると説いているのである。

當代に於ひて、南都興福寺の維摩會に、講堂にて、法味を行ひ給ふ折節、食堂にて舞延年あり。外道を和らげ、魔縁を鎮む。その間に、食堂前にて、彼御經を講じ給ふ。すなはち、祇園精舎の吉例なり。然れば、大和國、春日興福寺神事行ひとは、二月二日、同五日、宮寺に於ひて、四座の申樂、一年中の御神事始めなり。天下泰平の御祈禱也。

(『風姿花傳』第四「神儀云」)

この興福寺の維摩會であるが、當寺は藤原氏の氏寺で、維摩會は氏の祖鎌足の忌日十月十五日を結願日として、十月十日(要確)より開催された。少なくとも平安時代のはじめには年中行事となっていた佛教儀禮で、宮中における正月の佛事御齋會、薬師寺における

最勝會（いずれも護國の經典『最勝王經』の講説の法會）とともに、平安京への遷都後は「南都三會」（南都とは奈良の都のこと）と呼ばれる、國家のための御願の儀禮であった。

興福寺での特に維摩會での延年は、平安時代に發生し、室町後期まで行われており、維摩會儀禮のなかでの催行の具體的なありかたや、その變遷等は、松尾の『延年の藝能史的研究』^①をはじめとする諸論考に詳しい。

延年は、興福寺のほか、南都では東大寺、京洛では園城寺、延暦寺等の諸大寺で、僧侶が主催して行われた。そこでの藝能は、僧侶自身による言葉の滑稽藝（開口・當辯のほか劇様式をもった「風流」等）、高僧に仕えた児による歌舞（白拍子・亂拍子、舞樂等）であった。拍子に、興福寺に隣接する春日社の下級神職である神人—彼らは「神樂男」として巫女の神樂において、鼓・笛等の拍子を勤めた—が、ときとして加わることもあった^②。

すなわち、特に室町期以降、猿樂能の成立以降に、その劇様式の藝能の影響を受けることはあっても、大和猿樂座をはじめとする猿樂者が、延年に加わった形跡はなく、この點で、世阿彌のこの言説は史實としてはあやしいのであるが、さらに史實として認めがたいのは、興福寺はもとより、他寺においても延年が食堂で行われたことは確認できないことである。經典の講説を行う講師の控所である講師坊、一寺の長官—興福寺においては藤原撰關家の縁戚になる門跡が別當として長官を勤めた—の居住する別當坊、あるいは、寺院での儀禮の後、寺院の鎮守社が、延年が開催された場で、儀禮における食事の堂舎である食堂が延年の場となることはないのである。

さらに、維摩會延年の目的について「外道を和らげ、魔縁を鎮む」と世阿彌は説いているが、歴史上の延年の實態としては、僧侶による滑稽藝にしても児による歌舞にしても、講師や別當、あるいは賓客への祝賀や祝福を目的としており、延年—齡を延ばす—の呼稱の通り、祝福藝であり、「外道を和らげ、魔縁を鎮む」ような、辟邪、呪術的なものとは異なる性格を有するものなのである。

こうしたことより、世阿彌の、猿樂能の發生、もしくは形成の歴史を考える上で、興福寺維摩會の延年との関連を主張する『風姿花傳』の言説は、興福寺延年の歴史を考える上でも能樂史を考える上でも、完全なる誤傳であり、顧みるに値しない傳承であると、これまで私は考えてきた。

さらに、不可解であったのは、「祇園精舎の吉例なり」に續く件で、「大和國、春日興福寺神事行ひとは、二月二日、同五日、宮寺に於ひて、四座の申樂、一年中の御神事始めなり。天下泰平の御祈禱也。」と述べ、その前後を「然れば」と、関連づけて説明していることである。

これは、興福寺における脩二會のことを述べており、脩二會に付隨する恒例行事となっていた薪猿樂のことを説明しているのであるが、これに関しては間違いのないことである。

^① 松尾『延年の藝能史的研究』（岩田書院、1997年）のほか、『儀禮から藝能へ』（角川書店、2011年）参照。

^② 松尾『儀禮から藝能へ』（角川書店、2011年）、第5章「喧嘩、遊興、博打—中世、春日社神人の藝能」参照。

その上でなお疑問なのは「然れば」と、興福寺維摩會と興福寺の薪猿樂の奏演の場となった脩二會とを関連づけて説明していることである。

その理由が、「外道を和らげ、魔縁を鎮む」ことを目的として奏された祇園精舎での佛事とこの一節を解釋することができるが、先に述べたように、延年藝は、佛や鎮守神（より直接には儀禮の主役を務める講師や、一寺の長官（住職）への奉納藝である。一方、南大門前での薪猿樂は、興福寺僧のための奏上であり、ただちに、兩者のつながりを、関連づけて理解することは、史實に基づいて考える限り困難なのである。

第三節 魑魅魍魎を鎮める宗教儀禮

薪猿樂は、大和四座の猿樂者が、興福寺脩二會において南大門で演じるのが、少なくとも室町期には通例となる。しかしながら、その始まりは、脩二會の會場となる東金堂において、脩二會の役僧“咒師”が儀禮において、行法の重要な補佐役となる堂童子のもてなしのために行われたものであった。興福寺大乘院門跡の記録『大乘院寺社雜事記』には、次のように伝えられている。

金剛令參社(中略)、昨日大門能衆中并兩堂分早出初之、六方・學侶無出仕以前也、云々、
惣而、元來爲翫新堂童子、咒師一人、於手水屋登廊、夜々、令炬薪、致藝能術、號薪、
(『大乘院寺社雜事記』文明七年(一四七五)二月九日)

天理大學圖書館藏『東金堂脩正會記』(天理大學藏、保井文庫『東金堂脩正會記』延徳四年(一四九二))によれば、手水屋とはその名の通り、釜に湯を沸かし脩二會中の練行衆の精進潔齋を司り、また食事の調備を行う場所であった。このために大量の薪が手水屋には保管されていた。南大門での大和猿樂が開催される以前は、ここでの諸用務に従事する新任の堂童子への慰労のために、練行衆のうちの咒師が餘殘の薪を灯りとして藝能を演じたのであった。

咒師は、脩二會の行法においては、本尊への悔過(懺悔)による祈願が行われる一方で、密教作法による結界を行う。具體的には、印を結んで、眞言を唱えながら須彌壇の周りを“走る”ことにより、堂内に悪鬼・外道、邪神が侵入しないための作法を行うのがその主たる勤めであった。

咒師がもともと行っていた藝能を猿樂者がなぜ、どのように受け継いだのか、より詳しい傳承が、寺院側の記録『衆徒記鑑古今一濫』に次のように記されている。

- 一、西金堂脩二會行者(中略)、
- 一、咒師法者、興福寺賢憬僧都之製作也、軍荼利明王法之行法也、就脩二月之行法執行、拂魔障、生吉祥之密傳也、此法者、限西金堂、行之、秘密之行事也、
- 一説者、咒師法者、爲外相、毎年二月五日、西金堂脩二月行者等、行之事也、自其比、

此表示預猿樂等、所令行之也、其以來、就脩二月之行法退轉、而猿樂之藝能者、依難捨去之、咒師法者、二月五日、春日之於社頭、至于今、猿樂等勤之者也、

一、四座猿樂

是等者、爲西金堂脩二月行法之間寄人、而從每年中春朔日、至同十四日、所遂行之也、令安泰天下國土、擁護佛法、寺社堅固之爲規則、因此而練行之衆等、以咒師十二天大刀、拂惡魔之爲表示、以此爲外相、猿樂等表出外相、而相勤咒師庭也、

(『衆徒記鑑古今一濫』(能勢朝次『能樂源流考』P一一九所引))

興福寺の僧侶の間に伝えられていた傳承であるが、特に興味深いのは脩二會において咒師が行っていた行を、能の役者が引き繼いで薪能として行ったのだと説いている點である。

特に傍線部分には、咒師が刀をもって悪魔・邪氣を追い拂った密教作法“軍荼利明王法”のことが記されている。こうして刀をもって追い拂う呪法は、現在の薬師寺花會式や法隆寺脩正會において実際に咒師が行っている作法で、先に述べたように咒師は結界のために刀を両手に持ち須彌壇の周りをぐるぐる回ったりする。これに續く「以此爲…咒師庭」の一節の「外相」とは、視覚的にわかりやすいようにという意味あいであるが、すなわち咒師の呪法を猿樂者(能役者)が受け繼いで藝能的に行ったのだ、と説いているのである。

では現行曲だけでも二百番を越える能の中で、何が咒師の呪法を繼承した藝能なのかということであるが、能の中でももっとも神聖な神事として行われる曲「翁」であると推測される。江戸初期の能の小鼓方幸流の口傳書『幸正能口傳書』「翁之悉曲口傳」には「其内ニ蓬萊之會ノ云儀有、四方堅メ有」という一節が見えるが、結界を意味するこの“四方堅め”が、脩正會・脩二會において咒師が除魔のために行った鎮壇の作法を引き繼いで、藝能的に演じたものと見做されるのである。興福寺の薪能は現在では興福寺南大門跡において、五月十一・十二日に行われる。その一日目には春日大社で「翁」が演じられるが、この、春日において演じられる「翁」は特別に「咒師走り」の名で呼ばれている。先にあげた禪竹の『圓滿井座法式』にも「式三番——翁——を演じると記されているが、こうしたことから、咒師の呪法が、能の「翁」に繼承されたことがわかる。

第四節 神樂における鎮めの呪法—鎮圧される神靈—

神樂の起源についての世阿彌の言説を辿りつつ、インドの祇園精舎での藝能、興福寺を本所とする大和猿樂座の世阿彌にとって身近であった當寺の佛教儀禮について能との關りを考えてきた。論述が神樂から遠く離れてしまったかにも感じられるが、翁面を着けることによる四方堅めが、咒師の密教的な結界の呪法とも關係の深いことを念頭に置きつつ、假面を着ける役による神靈に對する祭儀が神樂において重要であることを、いくつかの例より考えてみたい。

三河・信濃・遠州をあわせた三信遠と呼ばれる山間部、愛知県東榮町の天龍河添いの集落では、花祭りに代表される神樂が冬から春の初めに集落を單位として奏される。

花祭りは「花宿」と呼ばれる家屋において、夕刻、宿の土間の中央に据えた釜に湯を立たせて諸々の神を迎える。その神々に、数々の舞いが夜を徹して奏される。この中核となる祭儀に先立って、その日の午前中には、宿を中心にその周囲の集落や、自然のなかの要所と認識される場所での祭祀が行われる。川の流れる場所での「瀧祭」や岩場での「高嶺祭り」、「辻固め」といった、境界と認識される要所要所で、自然を棲み^かとする神靈、あるいはここを通過してやってくると信仰されている悪鬼・外道の祭祀が行われる。これらは、花宿での神樂に先立って、宿の内側には祭りの妨げとなる神靈が侵入しないようにといった目的より行われる祭儀である。たとえば高嶺祭りの場合には、寫眞のように祭壇等が設けられることなく、御幣を地面に挿して立てその地に紙を敷き、竹筒を置いたりして栗等の供物が供えられる。



【圖版1】花祭 東榮町足込 2004年11月 (撮影：松尾)

花宿での祈願の祭儀は夜を徹して行われるが、夜明けごろ、釜の煮えたぎった湯を人々に振りかける「湯ばやし」が行われ、その後、終結に神送りに續いて数々の面が祭壇に供えられる奥の神部屋で、面を着けての「鎮め」が行われる。



【圖版2】花祭 東榮町足込 2004年11月 (撮影：高山和枝)

三信遠地域では、西浦田樂と呼稱される、静岡県の大龍川上流の水窪集落の舊暦正月一八日の神樂は、月の出より、観音堂前に夜通し薪が焚かれて、音楽・歌謡、舞が奏されるが、夜明けには、終結でやはり恐ろしい形相の面を着けて「鎮め」の呪法が行われる。

一方、高知県の東部、徳島県と境を接する山村物部地域に傳承されるいざなぎ流においても終結で神送りに續いて荒神鎮めが行われるが、このほかに芝居を含む假面を着けての鎮めの作法が傳えられている。

物部におけるいざなぎ流は、病人治癒を祈る祈禱「病人祈禱」や、家の高所、タカ神として天井に祀られる先祖の神「ミコ神」のための祭祀が代表的な祈禱で、いざなぎ流^(高)、いずれも通常、依頼者の家で四～五日かけて行わる。

いざなぎ流の太夫が、祭りの依頼者の家に赴くと、第一日目、はじめに行うのが「取り分け」の作法である。これは神への祈りに先立って、現實の世界、家やその延長である山、川に棲む精霊が対象となり、これらが祈願のための祭儀の妨げをしないよう、本来棲むべき山や川へと送り返すのである。

それらの神霊の中で、家の中におり、人間の営みと関連づけて信仰される神霊に「呪詛^{すそ}（呪詛）」がある。多くの人々は知らず知らずに、あるいは意圖して他人を怨んだり、妬んだりするが、その気持ちが神霊化し、穢れとしても認識されたのが「呪詛」と呼ばれる神霊である。こうした祭りの妨げになる可能性のある山川の精霊や呪詛を宥め、祈願をする祭祀の空間の外へと除却するために、たくさんの御幣を米や穀物を入れた桶に突き立ててここに集める作法が行われる。その呪詛の起源を説く「呪詛祭文」と呼ばれる祭文があるが、本祭文をはじめとして、さまざまな祭文を読みながら祭りの妨げをする神々、精霊を集めてゆく。呪詛の取り分けの作法は、特に「提婆^{だいば}」と呼ばれる御幣の前で、茶碗を手にして釘等の金属の棒で叩いて、御幣に呪詛を集めるといった特徴ある作法が行われる。



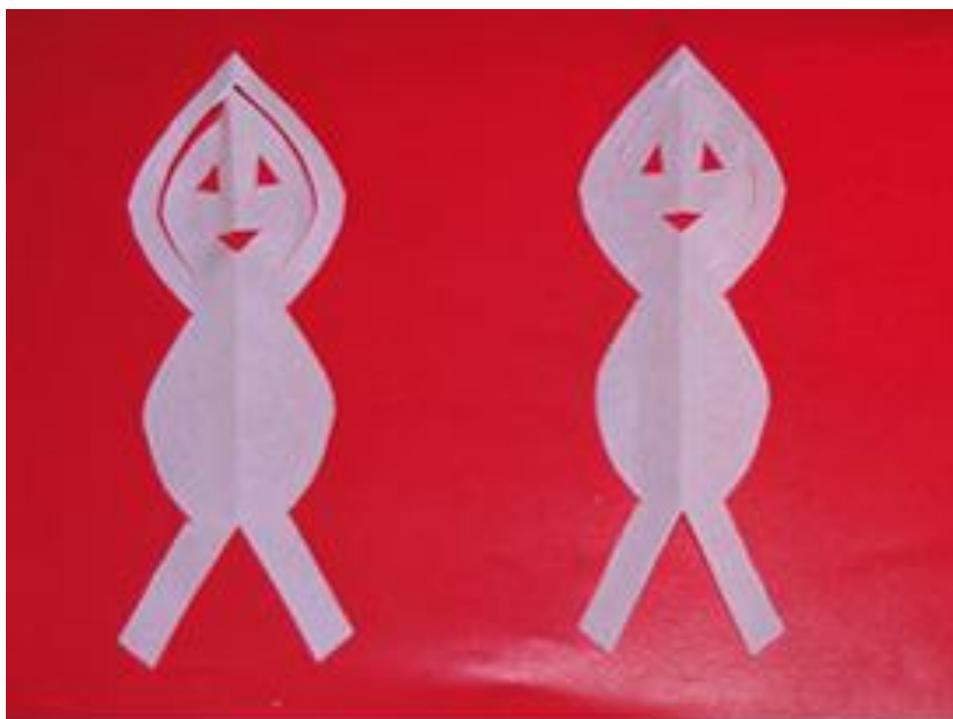
【圖版3】物部町市宇 いざなぎ流 太夫小松豊孝氏による取り分け（式王子の行い）
2002年11月（撮影：松尾）

取り分けの祈りが一通り終わり、呪詛をはじめとする精霊が集まった御幣は取りまとめ、縄で縛り一括りにされ、これに刀を突きつけるようにして「關^{せき}」を入れる。取り集めた諸神霊が逃げ出さないようにバリアをかけるといった効果を持つ作法である。これを風呂敷で包んでその上に「式王子幣^{しきおうじ}」と呼ばれる御幣を差す「式王子の行い」が行われる。式王子とは、大正12年（1923）生まれの太夫小松豊孝氏は「警察官か暴力団みたいな役割をする」、他の神霊を監視し、（人間にとっての）悪さを指せないようにする神霊であると説明する。よい意味では警察官のように悪事を指せないように見張っている、よくない表現

でいえば暴力団のような強い力で見張っている役割を果たす。こうした目的より式王子の幣を挿して、祈願を妨げる諸神靈が戻ってくるのを防ぐのである。

なお、式王子の幣は病人祈禱のときにも重要な役割を果たす。病人に憑いた悪靈を追い拂った後、式王子幣を病人の枕元に挿すのであるが、これは、追い拂った靈が戻って来て、また病人にとりつかないように、病者を守るための作法なのである。

當地、物部地域では脩験者も活躍していたが、その流派が天台流と呼ばれる一派で、いざなぎ流と大同小異の祭儀が集落の人々の依頼に應じて行われてきたが、天台流の「取りわけ」の作法についても見てみたい。特徴的なのは、呪詛を集めるために人形の幣が使われることである。



【圖版4】天台流日月祭 呪詛の取り分けに用いる人形幣（2003年11月、撮影：松尾）

この幣を、その他の神靈を集めた御幣と一緒にとりまとめて縄でぐるぐる巻きにして、刀の刃を突き付けるようにして、集めた呪詛をはじめとする神靈が逃げ出さないよう「關せき」を入れるのいざなぎ流と同様であるが、作法が敷居の上でおこなうことが注目される。



【圖版5】：天台流日月祭 取り分け、太夫小笠原謙二氏
(2003年11月、撮影：松尾)

普段、我々日本人は敷居は踏まないよう気をつけなくてはならず、物部でも同様であるが、興味深いのは、そうした境界となる場所は悪霊の通り道であるためと説明されることである。悪い霊とは、具体的には呪詛や成佛できない死霊などであるが、日常の禁忌の空間で、取り分けの祭儀が行われるのは看過できない。取り分けで御幣に集められた精霊たちは、ひとくくりにした御幣を林の奥深い人の立ち入らない場所に埋めたり、川に流したりして対処する。

このように、物部ではいざなぎ流にしても天台流にしても、祈願の儀禮に先立ってこれを妨げる恐れのある神霊を集め除却することが重視されるが、祭りの終結においては現実世界の精霊たちを鎮める儀禮が行われる。これが「荒神鎮め」で、家の門、厠、庭等々、家の諸所にいると信仰される荒神を一つずつ、その名を擧げてゆきていねいに鎮めく。

天台流においても荒神鎮めが行われるが、私が調査した中で注目されるのは、本祭儀が大黒柱の元で行われたことである。柱の下より部屋と部屋との境となる敷居が續いており、天台流の取り分けのように、敷居の上という境界において荒神鎮めが重要なのではないかと考えられるのである。さらに注目されるのは、太夫が面を着けて荒神鎮めを行うことで、この点は花祭りや西浦の田樂とも共通している。

いざなぎ流に戻ると、興味深いのは、假面を着けた鎮めがかつて芝居仕立てで行われたことである。現在では、催行は難になっているが、高齢者の間には、楽しい思い出として鮮明に記憶に残っている。

その芝居は、私が確認しているもので二つある。ひとつは「嫁とり（嫁婿）」の芝居、もう一つは、じいさんばあさんが農作業をする様子や、休息して辯當を食べたりする様子をおもしろおかしく演じる芝居で、周りからからかわれたり、それを周りの観客がはやし立てたりして、ひときわ盛り上がった。いずれも「面の舞い」と呼称されるが、看過できないのは、その假面を着けたまま芝居の終結で「山川のものを鎮める」作法が行われたことで、鎮めの作法として、五方へ、花祭りのような反閤が行われたことである。



【圖版6】 いざなぎ流 宅神祭における假面の劇（個人蔵、1980年頃）

太夫の小松豊孝氏は、その様子や意義について次のように記録、説明しており、當事者の記録として紹介する。

○次にせめえゑの面(おも)ておまう(さんじの舞いとも云)

是の舞は鎮の作法であるが木で作った男面と女面ふたりで行ふのが定め有る。

○身支度 翁と姥有るから粗末な書物で足半(あしなか)と云ふワラで作った履物が良い。帯(オビ)はワラ縄がよい。手拭いは少し汚くしたのが、持物は、男は鍬、女は草かり鎌と昼食用に里芋等。男は水を入れる道具、ヒョウタンか竹ヅツ。袋昼食用のおべんとう入れ。有ればコーリ。食べるふりのむふりをするだけ、中は空でよい。何になれば上着だけぬいで其處に有る品で鍬と思ひ鎌と思つて藝いをすれば良い。

- 1、先づ二名面をつけて、棚の下に座し兩手を面にあて、うつむく。一名の太夫がかんたん祓いを(是れはいのり調子)いのり、引き繼を唱る。
- 2、男面の背中に扇ぎを開いてのせ祓幣を立て、面を起こす文字を唱える。文字が行ふ處により、少しちがいが生じる。

3、面を起こす文字(高知県香美郡物部村)

是れ南は南塩道とて、土佐七郡の香加美が郡(こうり)は物部川とて、山も川も谷も多くして、川土より流れ出づるが此の物部村の大柄と申すは物部川の七合目にて、八王子宮氏神の廣前にて阿彌陀如來様の奥の廣野に、海に千年、川に千年、山に千年、三千歳(ネン)の歳(トシ)をゑた炭やきごいぜか? 神鎮めにまかりい出て、踏みや鎮めて我が任處(ねや)え戻ると申す。

5、^(ママ)是よ二人が立ち上り鋏を杖に突いてなるべく老人の動作に氏子の方え、杖にすがって手を氏子を右左見る。氏子はぢいさん何處からきた。年はいくつ、とか色々の事、たづね、ぢいは言葉は發せずアンヂクしたり、首を横にふったら、色々の動作を氏子と掛け合せ即興です。腰に付けた品を下において、翁は鋏をおく。姥は事を刈るまね 氏子種を蒔いてないが、ぢいたねを蒔いて、向きをかえて蒔いてない處をたがやす。氏子、違ふ處を打っておると言い 時には姥は刈った草を氏子に投げかけるまね。ぢいも草をひいて投げかけるまね。是に氏子が何とか答える。ちほう老人のまねをする。色々面白い笑わす事を考え出し、氏子もからかうことを考出して、言ふやをらして、ぢいさんくわを杖に姥さんすわり込んで腰をたたいたり道上を見る。氏子、ぢいさん、ばあさん 疲れたか、腰もすくんだか、そろくお昼にしたら、二人すわって食事する。二人が分け相って食べるまね。氏子何とか言ふ。お茶をのむまね。のどにつまったまね。其の度に氏子何かと考えてからかかってやらねば、役者が藝いがしにくい。しばらくして、おぢさんはタバコをのむまね。是はキセルで、きぎみのタバコをのむまね。ばあさんしらみやのみとりを取るまね。氏子なんかからかふ。おこつたふりをして、しらみやタバコのあくや、はな毛をぬいて氏子に投げかけるまね。手鼻をして吹きかけるまね。二人が組合ってひるねのまね。氏子からかう。しばらくして二人が立ち上って立ち小便するまね。氏子からかう。ぢいさんは、ばあさんのおしりをのぞくまね。ばあさん、おこつてかまを振り上げる。ぢいさん、ふせぐまね。氏子はなだめる。しばらくしてぢいさん面の空を手をかざして見る。氏子ぢいさんばあさん、もう日がくれるから、お家え歸れとすすめる。きこえんふりして 三回位い言わしてうなづいて、杖を突いて棚の下迄もどる。

是より、かみしづめの作法にはいる。翁の方が杖に突いた物を右足の親指にはさみ、両手で杖に突いて少し前えかゞみにかまえる。太夫 扇ぎを開いて、祓い幣をそえて背中にのせて鎮めの文字(かぐらうし)

○東しとう方甲乙(キタエキノト)が方 山川共に反閑(ヘンバイ)三獻(サンコン)、踏みや鎮めてまいらす(相後は足のかゞとを付けてツマ先で踏む。両手は足の動作をわけて上下する)次向を替えて南なん方ひのゑひのと(以下同)西さい方つちのえつちのと、(同)北がほん方かのゑかのと、(同)空中方みづのえ、みづのと(同)おわりて座し天神の五方立てを、錫杖を振り乍ら いのり調子で唱える。

奉神宮の舞を、そここゝにまふて終り

(いざなぎ流太夫小松豊孝記『天の神本式作法』)

いざなぎ流・天台流の荒神鎮めや、かつて假面を着けた芝居において行われた藝能的な鎮めについて考えてきたが、では荒神信仰は現在どの程度受け継がれているだろうか。

2004年頃に物部の別役^{べつちやく}附近で、正月に一週間にも及ぶ、規模の大きな宅神祭が行われた^①。

物部での、いざなぎ流による宅家祭は、家の天井に祀られる家の守護神ミコ神やエビス神等の祭祀で10～30年に一度行われる。家の主人が代替わりしてから當主である間、一度か二度行われる祭りであるが、そのクライマックスは、庭にお十七夜の月を祀るための祭壇を立てて、太夫をはじめ家族や参拜者皆で、繰り返し繰り返し祭壇前で祈る「三十三度の禮拜」で、この日には家族や親戚以外に、集落の人々も訪れ、ご馳走が用意され、和んだにぎやかな雰囲気となる。

このときの宅神祭に私は参じていないが、この後に物部を訪れて祭儀の様子を、別役にも近い岡ノ内集落の宗石シヅ子さん（昭和10年（1935）生れ）より話を伺ったところ、次のような話を語ってくれた。

とても大きなお祭りなので、周邊の家からも女性が食事の用意等のためのお手傳いに行っていました。その中にそれほど高齢ではない一人の女性がおりましてね。祭りの間は元気にこまごまと働いて、祭りは無事に終了しましたですよ。ところが、その女性は祭りが終わった翌日から寝込んでしましましてね。疲れが出たんだろうとのことで、2～3日休めば元氣が戻るだろうと、家族は、おそらく本人もそう思っていたとおもいますが、1週間たっても1か月過ぎても、起き上がれん。そうしたところ、近所の、その祭りにも（手傳いに）行っていた奥さん方と、茶飲み話をするところがあったんですが、その寝たきりになって、治らん女性のことも話題になりました。（彼女は）祭りの間もそれ以前も大病をするようなことはありませんでしたので、皆、どうしたんじゃろうと不思議がったんですが、一人の奥さんが「おそらく荒神鎮めがうまくいかなかったんじゃなかろうか」と話し、皆は「あ～、そうかもしれんね」と皆、合点がいったがですよ。

このような一件からも、現代、一人一臺、常時ネットにより世界ともつながるスマートフォンを持ち、AIが普及する時代になっても、山に囲まれた集落にクラス人々の間には、身近な神靈に対する感覚が濃厚に残っており、荒神を鎮めるための入念な儀禮が必要であることがわかる。

^① 以下、本宅神祭については、本調査を行った梅野光興氏より教示を受けた。

以上、花祭りといざなぎ流等を中心に、祈願のために迎え、送る神とは別に、格の低い、祭りを妨げる恐れのある精霊とも呼べる神霊を除却したり、鎮めたりする作法を検討し、その民俗的、宗教的な意義を考察した。

これらの祈願のための祭祀に先立つ、あるいは終結における祭儀には、密教・五行思想、さらに自然環境や生活世界と関わるという点で民俗的な要素を多分に含んでいるのであるが、その淵源として、古代権門寺院における顯密佛教の儀禮が考えられ、その展開として位置づけ得ること、それらの儀禮が、隋唐代の、大陸における民間信仰の要素を含んだ佛教儀禮に基づく可能性が高いことは、別の論稿において検討した。また、そうした五方思想を含んだ面を着けての鎮めの中・近世的な展開として、伊勢の咒師の猿樂の方堅めについても論じたところであるので^①、それらに譲り、世阿彌が、興福寺佛教儀禮における食堂での延年を猿樂能＝申樂の起源として暗示していることの意味をあらためて考えたい。

第五節 世阿彌の猿樂能神樂起源説、再考

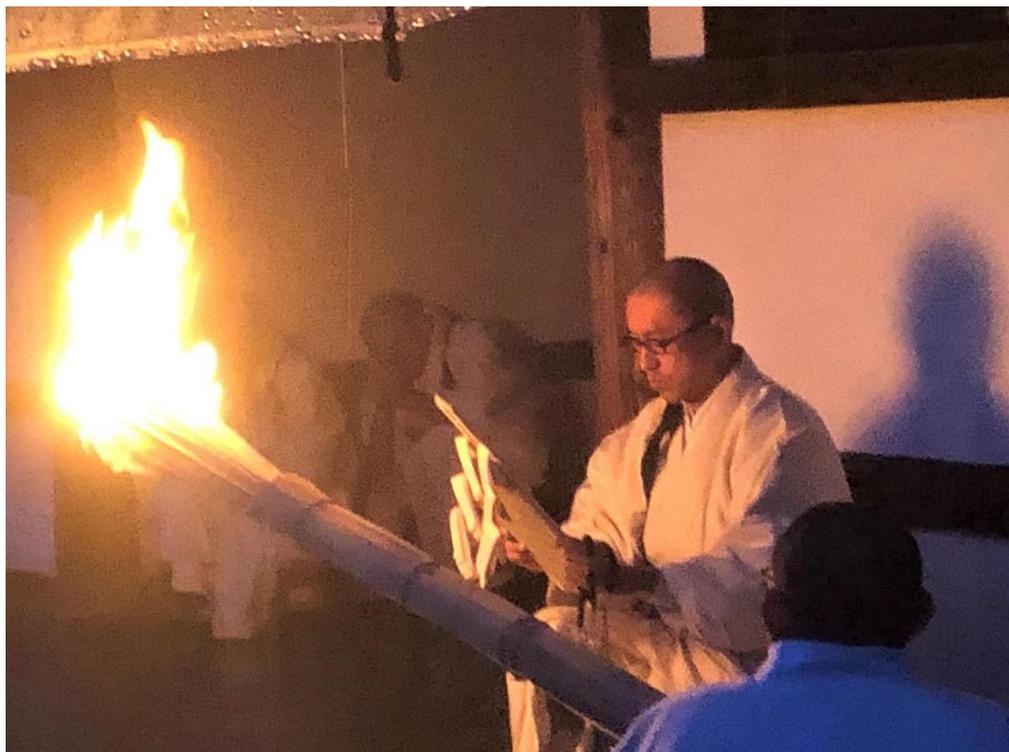
世阿彌は『風姿花傳』において、猿樂能の起源説として興福寺維摩會の延年や、その先蹤としてのインド祇園精舎での釋尊の後戸での藝能、興福寺脩二會における演能等、そのつながりは一見、不可解というほかないが、解きほぐす試みを續けたい。

世阿彌が『風姿花傳』のなかで、猿樂能の起源として説く、外道を宥めるための藝能が行われたという祇園精舎＝佛堂での後戸とは、宗教空間としていかなる場なのだろうか。実際に猿樂能が繼承した手水屋での咒師の藝能や、寺院の食堂での祭儀とをあわせて考えることにより、その儀禮空間としての特質が浮かび上がってくると考える。

一つは、衆人が集うなかで祈りを捧げるオフィシャルなパフォーマンスを進行させるための諸準備の場であり、諸役の控所の場であるということ。この空間が注目されるのは、単なるこれらの諸準備の場であるだけでなく、儀禮とは切り離せない、供物を含む食事の調備の場所となる場合が多いことである。

東大寺の場合では、脩二會における儀禮的な食事の場となる食堂前で、初日の開白に先立って「天狗寄せ」とも稱される大中臣祓の黙誦が、祓のための御幣を手にした咒師によって行われる。

^① 松尾「祈る神と鎮める神」(名古屋大學人類文化遺産テキスト學研究センター編『HERITEX』3號、2020年3月)参照。



【圖版7】 東大寺脩二會、咒師による天狗寄せ
(2020年お水取り、撮影：松尾)

咒師は、護身法等の密教に基づく作法を行い、米を足もとの地に散供する。脩二會の場を訪れる天狗の様子は『二月堂縁起』に見ることができ、中世の人々が、佛菩薩の供養、祈願の場に魍魎魍魎が出現するといったイメージを窺うことができるが、祈願の儀禮の遂行のために魍魎魍魎を宥めておくといった祭儀が現実に行われ、現在に傳承されているのである。

世阿彌の説く、祇園精舎での吉例—釋尊が祇園精舎の堂供養、説法を妨げようとして提婆が一萬人もの外道を率いてきたのを、弟子の舍利弗が佛力によって、鼓・笛の音楽、歌謡を後戸で奏することによって提婆や外道たちが静まった—に倣ったという興福寺維摩會の折の食堂での藝能が、興福寺脩二會における式三番、薪猿樂へとつながると説くのであるが、この薪猿樂は、元來は咒師が手水屋の登廊で演じていたと興福寺では傳えられている。

興福寺東金堂の脩二會では、手水屋には大量の薪が用意され、精進潔齋を行うための湯を立てる場であるとともに食事の調備が行われたが（天理大學藏、保井文庫『東金堂脩正會記』）、手水屋、食堂いずれも食事と深く関わる堂舎なのである。

實際に、東大寺脩二會では、先に見たように、現在も咒師によって第一日目の行法に先立って「天狗寄せ」とも呼稱される大中臣祓の黙誦、散米、練行衆への祓が行われるが、この作法を、やはり食事の場である手水屋での咒師による藝能や、寺院の佛教儀禮において食堂で外道を鎮めるために行われた藝能と重ね合わせることができよう。

世阿彌は『風姿花傳』においてまた、聖徳太子が秦河勝に命じて、天下泰平祈願のための、假面を着けての六十六番の物真似の藝能を「佛在所の吉例」に倣ったものと言ひ、これが神樂を意味する「申樂」であるとも述べている。この一節では同時に本藝能は「神代の吉例」であるとも説いており、假面を着けての藝能の起源を、アメノウズメの神樂と、佛事における悪鬼・外道を鎮圧するための呪術的性格が濃厚な藝能の雙方に求めているのである。

歴史的には、猿樂能は外來の散樂より劇藝能へと展開していったと見るべきであるが、シテは「物狂い」、すなわち憑依を基本とする點で、アメノウズメを祖とする巫女の神樂の系譜を引き継ぐこともまちがいない。

こうしたハイブリッドな性格を持ち、古代以來の諸藝能を取り込み止揚した中世藝能が、觀阿彌・世阿彌が大成した猿樂能であると言え、その起源の重要な一つが假面を着けての悪鬼・外道の鎮圧のための藝能であるといえよう。花祭りや西浦田樂の假面を着けての荒神鎮め、また、いざなぎ流での山川の精靈を鎮める祭儀を含む假面の藝能は、山村という環境やくらしのなかでの、そうした祭儀の民俗的な展開と見做されるのであるが、こうした宗教的な作法、祈願のための神祭祀とあわせての精靈供養が、大陸から傳來した佛教自體に含まれていたこと、日本佛教の起源となった漢譯の佛教が、民俗的な性格を含むものであったことをさらに考えたい。

第六節 唐代の佛教儀禮、佛菩薩への祈願と民俗神の祭祀

6世紀中ごろ、飛鳥時代、漢譯經典により百濟から佛教が傳來するが、王が佛の資格で國家を統治する轉輪聖王の思想が移入され、佛教儀禮により實踐された。その頃、隋の煬帝は天台大師智顛の受戒を受け、菩薩天子の資格で國家を統治し、こうしたあり方は、朝鮮半島にも広がっていた^①。

隋唐代の國家佛教の儀禮の詳細は、今後の研究が俟たれるが、次の唐代の文書は、その具體例を窺わせる記録として興味深い。

夫曠賢大劫、有聖人焉、出釋氏宮、名薄伽梵。心凝大寂、身意無邊。慈氏衆生、號之爲佛。厥金座前社邑等、故於三春上律、四序初分、脫塔印沙。啟加願者奉爲躬保願功德之福會也。唯公乃金聲夙鎮、玉譽早聞、列位名班、昇榮冕職。遂乃妙因宿殖、善芽發於今生。業果先淳、道心堅於此日。[知] 四大而無注(住)、曉五蘊而皆空。脫千聖之眞容、印恒沙之遍跡。更能焚香郊外、請僧徒於福事之前、散食遍所於水陸之分。以此印沙功德、迴向福因、先用莊嚴、梵釋四王、龍天八部。伏願威光轉勝、福力彌增、救人護國。願使聖躬延受、五穀豐登、管內人安、歌謠滿城。又持勝福、伏用莊嚴施主即體。惟願身而如玉樹、恒淨恒明。體若金剛、常堅常固。今世後世、善緣莫絕。此世

① 拙著『日本の民俗宗教』(筑摩書房、2019年)、第二章「鎮護國家の佛教と列島の景觀」。

他生、善芽增長。然後散霑法界、普及有情。賴此勝因、齋成佛果。摩訶般若。

(大英圖書館藏の敦煌文獻 S.663 「印沙佛文」 23～35 行)

敦煌文獻S.663「印沙佛文」で、唐代に行われた「印沙佛」と呼ばれる佛教儀禮に關わる資料である。その行事や作法は文言からのみでは充分明らかにできないが、名稱より佛像の印を砂の上に捺す祭儀であったかと推測される。

本資料には「三春上律」とあることより、正月に行われた行事、佛教儀禮であることがわかる。行事の目的としては「救人護國、聖躬延受、五穀豐登」と記され、年の始めに、皇帝の身體への祈願を行い、その年の平安を祈っており、古代日本の御齋會や脩正會・脩二會が想起されるが、残念ながらいずれの佛・菩薩が本尊として祈願が行われたのかは資料からは判然としない。

ここで注目されるのは「散食遍所於水陸之分」の一節で、「散食」という句より、地に撒くようにして供物を捧げたこと、そしてその対象が「水陸之分」と記され、川や海、陸にいるあらゆる動物の供養のために行われたことがわかる。國家祭祀としての佛教儀禮が、主尊となる佛菩薩への祈願とあわせて、土地の民俗神の祭祀が行われていたこと、少なくとも唐代の佛教儀禮が、民俗的な要素を含んでいたことが知られるのである。

これに關連して次に、敦煌文書の新資料『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』と『結壇散食迴向發願文』（いずれもBD5298、中唐）^①を見てみたい。

合掌當心誦此偈、已即作開喉、請召印、以右手大母指與中指面相捻、餘三指相離、微屈即是、此名普集眞言、曰「曩謨 步布哩 迦哩多 哩怛他議 哆野」、「唵引步布哩帝 迦多哩怛他餓 哆野」、結此印、誦此眞言、廣運悲心、令法界微塵刹中、一切餓鬼悉皆來集。猛火悉滅、咽喉悉開、無畏得食、悉皆飽滿、即以左手執持食器、右手作前請召印、誦施焦^燃面餓鬼飲食眞言、唯假一眞言一彈指、以大母指與中指相捻、彈指作聲、餘三指開稍微曲即是、此名破地獄普召餓鬼印、爾時、世尊即說無量威德自在光神妙陀羅尼曰「曩莫薩羅嚩^二合 怛他藥多 阿嚩路枳帝 唵 娑羅 三婆囉 三婆囉 三婆囉 吽」、結此印、誦此眞言七遍、一切餓鬼皆得摩伽陀國所用之斛七七斛之食、此食已皆得生天或生淨土、能令行者業障轉除增長壽命、見世獲福無量無邊、況當來也、誦開餓鬼咽喉施甘露法味眞言、作無畏印、以右手豎臂、當右肩展五指即是、眞言曰(以下略)、
(敦煌本『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』)

「一切餓鬼」すなわちあらゆる餓鬼を集め、その咽喉を開け、食を施そうといった内容が述べられている。この數多の餓鬼の王「餓鬼王」とも呼ばれるのが、ここに記される「焦面餓鬼」である。「焦面餓鬼」は「餓鬼王」「面^燃大士」「瑜伽焰口」の名でも呼ばれ、

^① 荒見泰史「敦煌的施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔・施諸餓鬼》——BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題附校錄——」(『出土文獻研究視座與方法』 6 號、2017 年 5 月)。

自身が口より吐く焰のために食することができず、餓え苦しむ神靈である。現代の大陸の祖靈祭祀の年中行事、日本の盂蘭盆會の期間である舊曆七月十三日～十五の中元節では、先祖の靈とともに、日本の無縁佛に相當する「孤魂」の祭祀が行われ、特に面燃大士は画像や、紙張り子の立像が掲げられ供養される^①。

本記録は、こうした現代の民間習俗が、少なくとも唐代まで遡ることが知られる点でも貴重である。その一切餓鬼、面燃餓鬼の供養のための祭儀であるが、手の指をさまざまに交差させて印を結び、眞言を唱えるといった密教の作法により、「破地獄普召餓鬼印」「開餓鬼咽喉施甘露法味眞言」といった印や眞言、密教の作法により行われたことがわかる。

ここで特に興味深いのは、右手は印を結び、左手に「食器」を持って祭儀が行われていることである。先に見たいざなぎ流の「取り分け」においては、特に「呪詛」に対しては、茶碗を手にして、釘等金属の棒で茶碗を叩きながら「呪詛祭文」が讀まれる。この唐代の密教に基づく餓鬼供養の方法と酷似しているが、食物を捧げるのは、人類の普遍的、基本的な神への祭祀の考え方、方法でもあり、影響関係を考える必要性はないだろう。

生活世界の延長にある山・海等の神靈、「魑魅魍魎」といった語で表現される神靈がいかなる神靈で、どのような祭祀が行われたか、やはり敦煌本の新資料『結壇散食迴向發願文』の一節を挙げ、考えたい。

(前略) 敬禮常住三宝、若是江浮溪塔^(河)一切魑魎^(谷)、道路、林間、巖穴浮遊、詐稱神鬼、并願來就道場、領受施主淨信供養、隨經聲痼疾消除、逐諸呪音永歸本所、然后國泰人安、闔城清吉、敬禮常住三宝、

(敦煌本BD5298『結壇散食迴向發願文』中唐)

結壇とは、佛堂を建立する建築儀禮の一環として行われた佛を安置する壇を作る時の境界作法である。日本の寺院では木で作られるのが一般的であるが、本來は土偏のこの文字の通り、土で作られた。本資料中には「一切魑魎」という語が使われ、道路・林間・巖穴や、道といった人工物に「神鬼」はおり、それらを「本所」に「歸」るように祈ったことがわかる。いざなぎ流の取り分けにおいては「山のモノは山へ、川のモノは川へ」と、「元の棲み處」へ戻るように祈るとの照應しており、ここにも信仰と儀禮作法の照應が認められる。看過できないのは、この作法によって「國泰人安」國家の安泰、人々の平安が實現されると説いていることで、國家レベルの共同體のための儀禮であったことである。唐代において、護國のための國家佛教において、佛菩薩の祭祀とあわせて、民俗神の祭祀が必要とされていたのである。

ちなみに、こうした密教の作法に基づく「結壇」の儀禮は、次のように空海が傳え脩している^②。

① 松尾「清代、南シナ海の海商・海賊、漁民と媽祖信仰、歴史と傳承」(『儀禮文化紀要』5號(通卷47號)、2017年3月)参照。

② 松尾『儀禮から藝能へ 狂騷・憑依・道化』(角川書店、2011年)、第2章「南都寺院

…結界法事、於此伽藍、東西南北、四維上下、所有、一切破壞正法、毘那夜迦、諸惡鬼神等、皆悉出去我結界之處、七里之外（以下略）、

（『性靈集』卷九「高野建立壇場結界啓白文」）

高野山に壇を立てる際の趣旨文で、「毘那夜迦」—ガネーシャとも関係の深い歡喜天—をはじめする「諸惡鬼神」に、建立した堂舎の周囲七里の外に去ることを祈っている。

再び敦煌本『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』を見ると、次のように「一切餓鬼、先亡久遠、山川地主乃至曠野、諸鬼神等、…」と記され、器を捧げ持ち、山・川、廣野の諸鬼神、一切の餓鬼の供養が行われている。

比丘某甲、發心奉持一器、淨食普施十方、窮盡虛空、周遍法界、微塵刹中、所有國土、一切餓鬼、先亡久遠、山川地主、乃至曠野、諸鬼神等、請來集此、我今悲愍、普施汝食、願汝各各、受我此食、轉將供養、

（敦煌本BD5298『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』中唐）

大陸の僧侶がインドに佛教を求め、經論が漢譯され、その後、隋唐代には佛教の儀禮作法によって、生活世界や山・川・廣野等の「鬼神」と総稱される民俗神や、死靈である「餓鬼」を供養する祭祀が行われていたこと、それが「印沙佛文」に見られるように、皇帝の延壽を佛に祈願する國家的な佛教儀禮においても不可缺であったと考える信仰が共有されていたことが知られるのである。

猿樂能へと發展する、假面を着けての藝能は、直接には大陸・半島傳來の舞樂に起源を求めることができよう。大陸においては、宮廷舞踊として演じられた舞樂は、日本では奈良・平安期に、宮廷のほか寺社で佛・菩薩、神祇に捧げる舞踊として演じられるようになる^①。

宮廷や權門寺院の權力を誇示する國家莊嚴のための藝能であったといえるが、それが、呪術的な性格を持つようになるのは、平安期の祭禮における王の舞からであろう。

「龍王」とも呼ばれた王の舞は舞樂「蘭陵王」と密接な関わりを有していると考えられるが、祇園御靈會等の都の祭禮においては祭禮行列を先導し、劍印を結び、道を淨める反問を行う作法（要確）を行った。こうした假面を着けての地鎮の作法は、中世、少なくとも猿樂能が大成する頃には、伊勢地方の咒師の猿樂座が受け継いでいる^②。

結びに向けて、『風姿花傳』等、世阿彌の説く、猿樂能の起源説を整理すれば、次のようになる。

における“走り”の呪法と藝能」参照。

① 松尾「鎮護國家の佛教の儀禮と藝能—迦陵頻伽の飛翔、淨土の美聲—」（『唱導文學研究』第十一集、三彌井書店、2017年）参照。

② 松尾前掲註4「祈る神と鎮める神」参照。

- ・ 神代、アメノウズメの神樂
- ・ 神代、祇園精舎での説法における後戸での外道の鎮圧の藝能
- ・ 古代、秦河勝による天下泰平祈禱のための假面の藝能

歴史的に、猿樂の前史として、もっとも強い結びつきを有するのは、大陸由来の散樂であるが、佛教儀禮における咒師による悪鬼・外道の除却の密教作法、憑依するシテの演じる物語、巫女神樂に代表される憑依の舞い等々（このほか、白拍子等の流行の舞い、琵琶法師に代表される語り藝等々）を挙げることができる。劇様式の獲得の上では、散樂の滑稽な物真似藝が重要であったと考えられるが、いくつもの藝能や佛教的な呪法を組み合わせ、昇華させたのが世阿彌の猿樂能であったといえる。

そのなかで、佛堂の後戸における悪鬼外道の鎮圧のための音楽、歌謡は、脩正會・脩二會における咒師の密教作法に相当する呪術的な藝能といえるが、こうした神靈観念は、日本固有の民俗ではないことは、唐代の佛教資料により論証したとおりである。

花祭り、西浦田樂、天台流の假面を着けての荒神鎮めや、いざなぎ流の山川の精靈を鎮める假面の呪法を結びとする滑稽芝居は、古代に傳來し、古代後期～中世期に展開した、王の舞に代表される密教や陰陽五行思想との結びつきの強い呪術的な藝能の、地域の環境や社會のなかで變容し、定着した民俗と認めることができよう。

本稿は、巫女による古代の神樂＝憑依の舞が、中世期以降に男性による呪術的な性格が濃厚な假面劇へと展開する歴史を明らかにしようとした一試論である。

この命題、神樂が男性宗教者による假面の藝能へとどのように變容したか、を追求する上で、巫女神樂の拍子手を勤めた下級神職である神人にも注目しなくてはならないが、これについては別稿にて検討し、考察を続けたい。

*初出、「仮面の呪術、祭祀、芸能としての神樂の生成—東アジアの視角より中世の神樂を考える」（松尾恒一他編『神樂の中世』、pp.245-268、三弥井書店、2021年5月）。本研究報告書ではこれをもとに増補している。

近世における媽祖信仰と佛教、キリスト教 —東シナ海・南シナ海の海商・海盜の航海と信仰—

松尾恒一

佛教の傳來といえば、日本にとって直ちに想起されるのは、古代、日本から大陸へと海洋を渡った遣隋使・遣唐使により佛教招來がされたことである。その公傳は、欽明天皇 13 年 (552 年)、百濟からで、佛典と佛像が日本にもたらされたが、漢譯の佛教であり、中國佛教であった。奈良、平安の都を中心に、畿内には法隆寺・東大寺、延暦寺・東寺、金剛峰寺等々、巨大な寺院が聳え、僧侶による佛教活動が現代にも續き、その後の日本の佛教の歴史の礎となった。

その後、唐に續く宋/鎌倉時代・明/室町時代・清代/江戸時代初期まで、海洋を往來した船による日中交流の中で、禪思想をはじめとする新たな佛教が各時代に伝えられ、茶の湯・立花等の日本の藝道文化や、禪思想が反映した武家の邸宅や禪寺に作られた日本庭園の創造等、日本の文化に多大な影響を與えた。そうして傳來した日本佛教のうち、本稿では、明末に訪れた隱元禪師の傳えた禪宗の一派黃檗宗寺院において祀られた「媽祖神」に注目し、清代/江戸時代、日中交流と関わっていかなる信仰を受け、佛寺や清國海商との交流が行われた長崎においていかなる祭祀が行われたのか、その實態と特質について考える。

この時代の媽祖神は、清國海商が深く関わった黃檗宗の唐寺内の媽祖堂や、居留地として定められた唐人屋敷の天后堂に祀られるなど、交易地の長崎が媽祖信仰の中心地となった。日本の鎖國政策より、長崎が日清交易の港として定められる以前には、平戸が明國やポルトガル・スペイン・イギリス等の海商との中心地であった。日明交易は、足利將軍が「日本國王」として明國に朝貢するというかたちの國家間の交易が行われていたが、兩國それぞれの國內事情より 1549 年 (天文 18 年) を最後に終息した。それとともに倭寇が深く関わる民間の交易へと移行していった。この当時の倭寇は、「倭寇」と呼ばれながら、實際には日本人は少なく、大陸人が大きなウェイトを占め、日本人・半島人が混在して構成されていたと考えられている。

平戸を據點とした明國海商は、平戸の領主松浦氏と關係を結んだ王直 (汪直) より始まり、李旦 (Andrea Dittis)、その後に鄭芝龍が、海船と航路を引き繼いでいった。彼ら海商の日明交易が、室町幕府-明朝の國家間交易と異なるのは、海賊行爲を行ったことのほかに、ポルトガル・イギリス等の、やばりの海賊としての側面を持つヨーロッパ人の海商とも交渉し、日・歐の交易にも干渉していたことである。平戸には、彼ら明國の海商と関わる媽祖像が伝えられている。彼らの航海や商活動とともに媽祖信仰を明らかにし、江戸時代/清代の長崎の媽祖信仰や祭祀との差異を考える必要があるが、こうした問題については、

室町後期/明代後期の平戸を中心とする明國海商と媽祖信仰については別稿にて考えたい^①。

「媽祖神」は、佛教の佛・菩薩・如來ではない。宋代、福建の實在の女性「林默娘」を起源とする中國の民俗神である。明・清代期に、中國沿岸の漁民や航海をする海商を中心に信仰が廣まった。と同時に、中國の護國の神として「天妃」「天后」の呼稱を與えられて、國家による祭祀が行われた。また、佛教の觀音と同體視されていたことが、日清交易のために、中國各地の状況を詳述した『華夷通商考』の次の記述からもわかる^②。

長崎ニ來ル唐人船菩薩ト號スルハ第一媽祖ナリ、姥媽共號ス、本福建(註・莆田のこと)興マツノウ化ノフマノ林氏ノ女、大海ニ没シテ神ト成、神異靈現ニシテ渡海ノ船ヲ護ル、天妃ノ尊號ヲ諡ス、又ハ聖母ト號ス、觀世音ノ化身ト云、

清國海商に媽祖が觀音の化身であると信仰されていたことが知られるが、その信仰は、大陸の内陸部や、海商を通じて日本や東南アジア等、大陸海商の交易圏にまで廣がった。船が発着する港の多くには、交易のための華僑の町が作られ、關帝や媽祖が廟に祀られ、彼らによる共同祭祀を受けるようになるのである。

この時代、日中間の國際關係が激變したのは、朝鮮半島や東南アジアとの交易だけでなく、ポルトガル・スペイン・イギリス等が、中國大陸を経て、日本にまで進出したことである。彼らは、交易による利益のみならず、イエズス會・フランシスコ會等のカトリック宣教師が中國や日本での布教活動を大きく推進した。日本は豊臣秀吉がこのことに気づき、近世には、ヨーロッパの日本領土に對する警戒より交易を斷ち、キリスト教を禁教とした。そうした政策は、信仰や宗教面での日中交流にも少なからぬ影響を與えた。それ以前の日本の外來宗教は、中國からの佛教や五行思想の受容と日本的展開といった、基本的に二國間關係のみで宗教や信仰を考えれば済んだのであったが、そうした狀況から激變したものと見え、本稿では、ヨーロッパの東アジア進出といった狀況も視野に收めつつ、信仰の問題を考えたい。

ところで、中國大陸より、インドネシア・タイ・マレーシア等の東南アジア、日本をとりまく東アジア・東北アジア、あるいはアメリカ・ヨーロッパに渡航、定住し、主として交易、商賣等を營む人々は、その子孫たち、二世以降の人々を含めて華僑華人と呼ばれる。近世～近代においては、日本-清國間の民間レベルの交易、あるいは、清國と周邊國との間

^① 別稿「明代後期、日本をめぐる國際關係と媽祖信仰—鄭芝龍・鄭成功の史跡と文化資源化に注目して—」を豫定している。

^② なお、媽祖と觀音の關わりについての歴史や信仰については、平木康平「媽祖と觀音：中國母神の研究(二)」(『大阪府立大學紀要(人文・社會科學)』32、1984年3月)參照。

に朝貢関係を結ぶことによる國家間の交易が行われ、交易を行う兩國の商工業を中心とする経済や文化に多大な影響を與えた。

廣大な中國大陸からの東南アジア、東アジアへの渡航の據點となったのは、廣東・福建・浙江等、南シナ海・東シナ海沿岸の港、また臺灣であるが、彼らは渡航國・地域でも渡航地ごとに同郷者（僑郷）により組織される「同郷會」を結成した。同郷會は渡航地での組織の核となり、地域における商業活動や、交易の續くそれぞれの僑郷との連絡等に大きな役割を果たしてきた。こうした同郷會や相互扶助の「帮」等の同郷組織の役割は、社會や經濟の状況により、前近代～近代、現代にかけて変化はあるものの、彼らの地域における生業・生活を営むうえでの重要性は、現在にまで繼續している。

本稿では、そうした關心より在日華僑華人に焦點を當て、彼らの媽祖、關帝信仰や祭祀の歴史的淵源と推移を解明し、その特質を、近代の日中の交流史、政治動向にも留意しつつ論じる。

同時に、東南アジアにおいて、明代の海賊とも関わりの深いタイの一地域、深南部のパッターニー縣にける媽祖信仰にも篤い華僑社會にも注目して、佛教國であるタイにおける華人にとっての女神の信仰に目を向け、比較検討を行い、現代の地域社會にとっての、歴史の繼承、地域のコミュニティとしての意義を考察する。

社會や、國際的な動向の反映として信仰、宗教に目を向け、信仰・宗教の営みを解明しつつ、國際的な状況のなかでの、民俗神・佛が習合して信仰されるようになることの、社會性を照射することを目指したい。

第一節 長崎貿易との交易、航海と媽祖信仰

元和2年(1616年)、中國船以外の船の入港が長崎・平戸に限定され、寛永16年(1639年)にポルトガル人が追放され、日本の「鎖國」が完成する。寛永18年(1641年)には、オランダ商館は平戸から出島に移設され、清國人は1689年に唐人屋敷が完成して以降は、ここにのみ居住が許された。

長崎での交易は、長崎奉行の管理下に行われたが、長崎奉行は、渡海してきた商人より清國の國情を聞き取ることも重要な任務であった。

寛政年間、1790年代に長崎奉行を務めた中川忠英は、その監脩のもとに、清王朝の乾隆帝末期の福建、浙江、江蘇地方を中心とした中國の南部の風俗慣行文物を近藤重藏等に命じて『清俗紀聞』を編纂している。編纂にあたっては長崎の唐通事を動員して、當時日本に在留していた中國商人から聞き取りを行い、漢字・仮名交じり文の日本語で記されているが、漢字については、當時の中國の發音のふりがながつけられているのが特徴で、繪圖が豊富に挿入されている点でも歴史、文化の資料としての價値は高い。

『清俗紀聞』が編纂されたのとはほぼ同時期には、近藤重藏等はまた、『安南紀略』（ベトナムの歴史風俗文物を記した書）や『亞媽港紀略』（マカオの歴史風俗文物を記した書）を編纂している。

長崎貿易が、それに関する任務として、交易國、及びその周邊國の國情を知ることが、鎖國政策の中でいかに重要であったかを本資料より窺うことができる。北京を首都とした清國は、明國を打倒した少數派の滿州族が漢族を支配した王朝で、その情勢、動向を把握することは長崎の重要な務めであり、清からの商人の證言は、重要な情報源であった。清人は長崎到着後、唐通事（通譯）を通じて、出國、航海の状況、國情について聴取された。その記録を集成したのが江戸幕府に仕えた儒學者林春勝、林信篤等編による『華夷變態』である。「華」は中華、漢族を、「夷」は滿州族を意味し、滿州族が多數派の漢族を支配する大陸の激動「變態」を、驚きをもって注視していたことがわかる。

スペイン・ポルトガルや、イギリスの世界征服の脅威より、鎖國に先立って、豊臣秀吉はバテレン追放令（天正 15 年（1587））、禁教令（1596 年）を發布する。鎖國以降も、隣國の宗教政策や動向だけでなく、キリスト教の布教の状況を含む、スペイン・ポルトガル・イギリス・オランダ・フランスの動靜についても注視し、その情報源としても清國商人は重要であり、また、唐人に紛れて、ヨーロッパ人（南蛮人）が、上陸することを警戒していた（『通航一覽』卷百四十九、長崎港異國通商總括部十二、商法、入津「切支丹宗門御制法之札寫」「右御制法之札趣、唐通事共和解」）^①。

『華夷變態』卷十二、五十四番「普陀山船之唐人共申口」（貞享四年・康熙二十六年（1687））には、この普陀山船の商人より、この前年に觀音の聖地普陀山がオランダ船の攻撃を受け、佛堂のみならず、觀音までもが破壊されたこと、北京の康熙帝は、佛教への信仰が厚く、漢僧への崇敬ばかりでなく、チベットよりラマ僧を請じていたこと、ラマ僧は戒律を嚴守し、北京を訪れたラマ僧は普陀山にも赴き參拜していたこと等々が、詳細に記されている。日本における中國資料として貴重なのはもちろんであるが、隣國が、宗教施設や聖像が西歐の攻撃にさられるという國際情勢、そのなかでの宗教の状況、またチベット佛教と中華の佛教との相違、皇帝と宗教の関わりに關心を向け、日本語で表現、把握されていたことが重要なのである^②。

滿州族による清朝の建國後、福建出身の海商鄭芝龍を父として、日本人を母として平戸に生まれた鄭成功は臺灣を據點として、明國の復興、漢族による建國を目指して、清國に抵抗した。ちなみに、鄭成功は、臺灣を占據して鹿皮等の輸出によって大きな利益を上げていたオランダ東インド會社を掃討して、反清復明の活動を行う。鄭成功の、オランダ東インド會社の據點、ゼーランディア城の攻略の上で媽祖祭祀は重要な役割を果たし、ゼーランディア城入城後は、そのキリスト教教堂に媽祖を祀る等、媽祖信仰に篤かった^③。

^① 浦廉一「華夷變態解題—唐船風説書の研究—」（林春勝、林信篤編『華夷變態』上、東洋文庫、1958 年（昭和 33））、岡田信子「近世異國漂着船について—特に唐・朝鮮船の處遇について—」（『法政史學』二十六號、昭和 49 年 11 月）参照。

^② 滿州族政權の清朝皇帝のチベット佛教への歸依、清朝の儒教、佛教の政策等についての近年の研究に、石濱裕美子の詳細な論著『清朝とチベット佛教 菩薩王となった乾隆帝』（早稲田大學學術叢書、2011 年）が存する。

^③ 松尾「明清時期中國東海、南海的海盜活動和記憶—兼與日本、中國、東南亞的宗教史迹印證」（マカオ大學『南國學術（マカオ大學文科學報）』、pp.621-631、2018 年第 4 期）。

中國から日本へは、清國と、鄭氏政權の雙方より、交易船として唐船が訪れるが、長崎（日本）としては、いずれに屬する交易船であるかは問わず、雙方の争いが日本に持ち込まれることを警戒した。

清國は、臺灣を據點とする鄭氏政權に對する對策として、1655年に海禁令を發布し、許可證を有する者を除き大型船の建造や海外貿易を禁止した。翌年には違反者の嚴罰を定め、その後も度々海禁令を發して海禁の嚴守を圖った。特に1661年には遷界令によって海浜部住民を強制的に内陸部に移住させ、海外貿易にとどまらず沿岸貿易・沿岸漁業も禁じ、鄭氏政權が降伏する1683年の翌年、1684年まで海禁を行った。

第二節 明清海商の航海と媽祖信仰・祭祀

したがって、清國の海禁期には特に、大陸からの船は、清朝から見れば非合法的な密貿易船である。彼らは、沿岸の清朝の警備をかいくぐって、日本を目指したのであった。

表は、海禁期の諸港から長崎を目指した船の數であるが、長崎より遠い廣東がもっとも船數が多く、計63艘のうち17艘で、3/1近くを占めている。ちなみに、清代前期には、鄭氏が臺灣を據點に「反清復明」の抵抗を續ける一方、大陸南部では、雲南の吳三桂、廣東の尚之信、福建の耿精忠による「三藩の亂」が起こっている（1670年代）。廣東からの船數が多いのは、こうした背景や、北京より遠く、漢族の勢力が強い地域であったことが要因であるようであるが、福建からが長崎まで10日前後を要するのに對して、廣東からは倍の20日前後を要し、航海の危険度は増大するが、にもかかわらず貿易船が多いのは、賣買による莫大な利益が見こめたからである。

1674～1684年 長崎来航清国海商船數表

出港地 年次	南京	普陀山	福州	厦門 (思明)	廣東	潮州	高州	小計	東寧	南洋 諸地	小計
1674	0	0	2	0	3	0	0	5	2	1	3
1675	2	0	2	2	0	0	0	6	1	4	5
1676	1	1	2	1	1	1	0	7	2	2	4
1677	2	1	0	3	0	1	0	7	0	0	0
1678	1	2	3	1	1	0	0	8	2	2	4
1679	1	3	0	4	1	0	0	9	1	3	4
1680	0	2	1	0	3	0	0	6	1	6	7
1681	1	0	0	0	0	0	0	1	3	4	7
1682	1	0	1	0	2	0	0	4	6	8	14
1683	1	0	0	0	1	0	0	2	11	12	23
1684	1	0	0	1	5	0	1	8	0	15	15
合計	11	9	11	12	17	2	1	63	29	57	86

* 雇新平『『華夷変態』から見た清初の海禁と長崎貿易』(大阪経済大学『大阪経大論集』55(1)、2004年5月)

これとともに、東寧＝臺灣からの船の 29 艘の多さが注目される。鄭氏政權、東都や東寧國は、清朝と戦うための軍資金獲得の上からも、日本との交易による利益は重要であった。鄭氏はそのみならず、江戸幕府（日本政府）に援軍も求めていた。1645 年に鄭芝龍が、江戸幕府に軍隊派遣を要請したのをはじめ、以後、鄭成功・鄭經と 3 代にわたって、軍事支援を求め、1674 年（日本の延寶 2 年）まで 30 年間に 10 回の援軍要請の使者「日本乞師」を日本に送っている。しかしながら、江戸幕府は鄭氏、清朝のいずれにも與することはなかった。日本側としては、清朝にしても鄭氏政權にしても國交を結んでの交易ではなく、生糸・砂糖をはじめとする中國の珍品を獲得し、利益をあげられればよかったのである。

彼らの航海においては遭難も稀ではなく、『華夷變態』には、その苦難を経て長崎に到着した清國海商の證言も記されている。

康熙三十五年（1696）七月十四日条「六拾九番「東埔寨船之唐人共申口」によれば、以下のごとくである。

東埔寨、すなわちカンボジアを出帆して長崎を訪れた船は、福建・廣東・浙江からの五艘で、カンボジアで商賣をし、内二艘が清國に戻り、三艘の船團で日本を目指したが、このうち一艘は、寧波に立ち寄り、糸・端物を積み込んだ。この商人の船は、洋上で數度にわたって臺風にあい、古船であったため船底より浸水し、航海の道具も波に持ち去られ、ほとんど沈没した状況でありながら、神明の加護により助かることができ、日本にたどり着いたのであった。船長は林友官という者であるが、この船に乗ったのは初めてで、船の操縦に不慣れであったのかもしれない。

このような航海の状況、苦難を語ったのち、カンボジアの國情、カンボジアが太平に統治されていること、さらに「東埔寨近方之奧國」について述べているが、「奧國」とは、カンボジアの隣國タイ國のことであると推察される。そして、清國については、他の商人が述べていること以上の情報は持っていない旨、答えている。

ちなみに、『華夷通商考』卷二、福建省「漳州府」には、長崎を訪れる彼らは、船主・水主をつとめる航海、商賣のプロであり、インド、南アジアから、シャム・カンボジア・ジャカルタ（咬啣吧）をも巡り、居住する者も少なくなかったと記している。

彼ら清國商人は、南アジア・東南アジア、南シナ海から東シナ海に亘る廣域を、命の危険にさらされながら、航海をしていたのであるが、その證言にも述べられる「神明の加護」の祈りが、いかに切實であったかがわかる。

そうした航海の無事、安全を祈る神として、唐船には、媽祖像が安置され、後述するように、祭祀役も置かれていた。

媽祖神は、中國、臺灣、東南アジア、東アジア全域で、華人の現世利益を約する神として關帝や觀音とともに厚い信仰を受け、長崎においては、清より交易のために來航する唐人の居留地唐人屋敷内に、媽祖像を安置する天后堂が建立されていた。

唐人屋敷が造られたのは、1689 年（元禄 2）、長崎郊外にある十善寺郷で、清人の居住區域を定め、長崎奉行所の管理下に置き、密貿易を防ぐことが目的であった。

これ以前には、後述するように「唐寺」が明清からの海商の管理において重要な役割を果たした（長崎の唐寺三寺のうち興福寺は元和六年（1620）、福濟寺が寛永五年（1628）、崇福寺が寛永六年（1629）に創建された。『長崎實録大成』巻五・六に據る）。

唐人屋敷は、約 9400 坪に及ぶ區域に、2000 人程度が居住したが、周囲は塀と堀で囲まれ、大門の脇には番所が設けられ、人や積み荷の出入りが監視された。その後、半世紀以内に唐人の願いにより、土地神を祭る「土神堂」（1691 年（元禄 4））、「天后堂」（1736 年（元文元））、「觀音堂」（1737 年（元文 2））が建立された。1859 年の開國によって唐人屋敷は廢屋化し、1870 年に焼失するが^①、土神堂、天后堂、觀音堂、明治期に再建、脩復されて現在に残り、後述するように、現代では觀光活用がはかられている。

媽祖信仰は、航海安全を約する神靈として特に漁民や、交易のために航海をする人々から厚い信仰を受けていたことは周知のことであるが、『清俗紀聞』には、媽祖誕について次のように記しており、近世期の日本人のこうした媽祖についての一端を知ることができる。

さんがつにじゅうみっか てんきさきせいぼたんにち さい ちゅうりやく ちゆう ふなかみ ツエウヤン/ふなのり ひと みやこ
 三月 廿三日は、天后聖母誕日の祭あり。(中略) 尤、船神ゆえ 走 洋の人は、都
 しんこう かない テンダン わく ほか かん しんじょう ところ かみぞう あんち かう しよく くわし
 て信仰し、家内の廳堂、或は外の間にも清淨なる所に神像を安置し、香・燭・菓子・
 くだものなど
 菓物等を種々供へ祭るなり。 (『清俗紀聞』一
 卷)

清と交易をする長崎における、中國理解の實態がうかがわれる貴重な史料であるが、『清俗紀聞』は、本一節でもそうであるように、術語には、しばしば中國語音（南京語音）で、カタカナの読み方が振られ、また、多くの圖解が挿入されて漢字・仮名交じり文で記され、平易かつ、正確に交易の相手國の事情を理解しようとしていたことがわかる。

三月二十三日の媽祖誕は、媽祖廟や天后堂で、媽祖の誕生を祝う、現代の中國でも廣く行われる行事である。在日華僑と關係の深い長崎、神戸、横浜で行われているが、『清俗紀聞』に記されるように、廟や堂における媽祖神ばかりでなく、各家においては「廳堂」、あるいは他の部屋で、香・蠟燭を捧げ、菓子・果物を供え、媽祖の祭祀を行っていたことが知られる。

^① 日本の、欧米の圧力による鎖國政策の解除と開國により唐人屋敷は解體され、この地は中國人居留地へと轉換する。一方、ヨーロッパ人の居留地は、オランダ人居留地であった出島を中心に形成されるが、日本に残った清國人たちは、ヨーロッパ人の居留地にも進出し、彼らは、前近代の清朝-長崎間貿易の經驗を活かして近代的な貿易省を經營し。あるいは、ヨーロッパ人のための洋裁店を經營するようになる。彼らはここに、孔子廟を設立し、孔子廟は長崎華僑の精神的支柱となる。日本華僑の前近代から近代への轉換と、居留地における精神的支柱としての媽祖神、天后宮から孔子廟への移行など、大きな問題であるが、本論文の主題より外れるので、この問題については、別稿にて考察したい。菱谷武平『長崎外國人居留地の研究』（九州大學出版會、1988 年）特に、第二章四節「唐館の解體と中國人居留地の形成」、第五章一節「華僑の進出」参照。

本稿においてさらに注目したいのは、『清俗紀聞』に「走^{ツエウヤン/ふなのり} 洋^{ひと}の人は、都て^{すべ}信仰し…」とあり、船乗りの人々は航海安全を約する神靈として特に強い信仰を有していたことが知られることで、航海の途上、海上において媽祖の祭祀が缺かせなかったことである。

ところで、江戸時代/清代、長崎における媽祖信仰との関わりの上で注目したいのは、唐人屋敷では「天后宮」、また『清俗紀聞』では、媽祖を「天后聖母」と記しているように、媽祖に對して「天后」の呼稱を用いていることである。媽祖神は、宋代、福建の實在の女性「林默娘」を起源とする神靈である。その死後間もなくより、媽祖に對する信仰が始まり、明・清代期には、中國沿岸の漁民や航海をする海商を中心に信仰が擴大した。

崇敬の高まりとともに新たな呼稱が與えられ、紹興 25 年(1155)には、「崇福夫人」の稱號が贈られる。

媽祖は漁民や海商の信仰する民俗神であっただけでなく、國家の護國の神としての崇敬されるようになり、元世祖(クビライ)の代(1281年)には「護國明著天妃」に、その後、清代康熙 23 年(1684年)には「天后」に封ぜられた。媽祖は、その死後、五世紀を経て、則天武后と同じ「天后」の稱號が與えられて、護國の神となったのである。ちなみに、明國・清國それぞれに朝貢していた琉球國では那覇に「天妃宮」が建てられ、冊封使は、冊封儀禮の一環として參拜し、琉球國—明・清、の兩國を結ぶ重要な神靈となった。その公的な廟として「天妃宮」が創立されたのであるが、その「天妃」の名は明代の公的な呼稱に從ったのである。

清代、長崎における日清の通商は、江戸幕府と清朝政府とが國交を結んだのではない、基本的に民間レベルの交易であったが、長崎において「天后」の呼稱を用いたのは、清國商人の意思や信仰を尊重したものであろう。ちなみに、長崎の唐寺で福建の人々が所屬するのは、媽祖も祀られる「崇福寺」であるが、「崇福」の名は媽祖の稱號「崇福夫人」に據っている。媽祖は雍熙 4 年(987)、28 歳のときに峨嵋山に登り、山頂で仙人に誘われ昇天し神となったと傳えられる。その後、約一世紀後、宋代、紹興 25 年(1155)には「崇福夫人」の號が與えられており、崇福寺の名はこれに由來するものなのである。本寺は、福建の海商らの、航海安全の願いが込められていることがわかる。

媽祖はいうまでもなく、佛・菩薩ではなく、中國の民俗神である。當寺の本尊は大雄寶殿に安置される釋迦如來で、脇侍として迦葉尊者・阿難尊者をあわせ釋迦三尊として、さらに十八羅漢が祀られる。これとは別に媽祖を祀る媽祖堂が建てられたのである。近世期には、三福寺(興福寺・崇福寺・福濟寺)で、年中行事として媽祖誕等が「菩薩祭」として行われており(長崎において清國商人との通譯を務めた唐通事の記録『唐通事會所日録』元禄四年(1691年)三月二十一日条、等)、日本においては寺院が、清國海商自身が關わり、彼らの航海安全のための祈願として、佛教儀禮以外の清國起源の信仰祭祀が行われていたのである。

寶永五年(1708)、西川求林齋によって著された『華夷通商考』は、近世、日本と交流のあった、中國・琉球・臺灣・朝鮮・オランダ等について、船の形態、輸出品、信仰、生活等を中心に交易の觀點より記した書で、ほかにペルシャの項まで立てられているが、特に

中国については、福州・泉州・厦門・漳州・安海・建寧等、地域別に詳しく記されている。看過できないのは、この『華夷通商考』に、日本に來る唐船が、以下のように乗組員の組織によって航海をしていたことが記されていることで、特に媽祖の祭祀を専門に行う乗員が置かれていたことが知られる。

航海は、海上の地理に通じ、羅針盤や太陽・月・星より船の位置を判断する夥長と、風や波の状況を見極める舵工とが航海を司り、その指示のもとに、帆柱に登り帆を操る亞班、工社と呼ばれる水主（漕ぎ手、船の大きさにより 3、40～100 人ほど）によって行われていたという^①。

港に着いてからは、頭椀が碇を下ろして船を停泊させ、船より杉船と呼ばれる梯舟により杉板工が積荷を運び、船主が賣買を司り、財附が交易品やその金額を記録していた。なお、『長崎名所圖會』には、長崎奉行所の役人の立會のもとに、積荷の運び込みを監督している「船主」の姿を見ることができ、長崎における商賣の一端がうかがわれる一コマとして興味深い。

『華夷通商考』よりまた、唐船の大きさにより、50～100 人超で航海を行っていたことが知られるが、航海の媽祖神への安全祈願のため、特に祭祀を行う「香工」と呼ばれる役が置かれていたことは注目され、「菩薩ニ香華・燈明オ勤メ、朝夕ノ俱拜ヲ主ル役ナリ」とあるように、媽祖神に對して、香・花・燈明を捧げ、朝と晩とに拜禮を行っていたことが知られる。

こうした『華夷通商考』に記される唐人の航海員による航海の様子を、実際に目撃し、記した資料として、寶曆 5 年（1755）『唐國福建省江致漂着候、奥州南部之者六人口書』は貴重である。日本人が、長崎を目指す唐船の実際の海上での航海の様子を記した資料として興味深く、媽祖神等への祭祀を實見し、傳えた資料として注目される。

本資料は、福建沿海の秦嶼に漂着した奥州南部の人々が、唐船に乗せられて日本に歸還した際に、長崎で受けた事情聴取を書き留めた記録で、日本人が見た、中国の地域の生活、習俗の様子を記した資料としても興味深い^②。彼らは、和船を操る航海の専門職でもあり、そうした立場からも、清の人々の航海の様子をつぶさに観察していたものと推察される。

福建より長崎を目指す海上で、日本到着を確信した際の様子を見てみよう。

^① 『華夷通商考』の本文は、瀧本誠一編『日本經濟叢書』卷五（日本經濟叢書刊行會、大正三年（1914）刊）による。

^② 本記録を重要な一資料として、近世における日本・琉球の中國への漂着と歸還を論じた松浦章の論考「清代沿海帆船に搭乗した日本漂流民」（關西學院大學『或問』No.12、2006）は、當時の日中國家間の海洋事情ばかりでなく、海洋を超えたモノと文化の交流の問題を考える上でも貴重な研究である。なお、松浦はほかに、「清代帆船による東アジア・東南アジア海域への人的移動と物流」（關西大學東西學術研究所『東西學術研究所紀要』第 48 輯、2015 年 4 月）を著しており、清代のさまざまな形態の帆船と、交易品の實態を明らかにしており、當時の、東アジア・東南アジア間の航海と交易の實態を解明した論考として貴重である。

一唐船乗り様船働き之體、日本船よりは甚、手ぬるく候。帆を引候よりは如何様之風ニ而も下ヶ候事決而無之、日本之帆を下ヶ候意ニ而帆耳に有之候。小綱を時々ゆるめ候へば、帆裏廻る風を横ぎり申候。私共乗船ニ而口少々勝手存候故、唐船之乗方ハ危き様に被存、殊外恐敷毎も打臥し罷在候、扱走り候内は杉板も本船へ乗せ、上廻りには何品も差置申候。楫には拾人計左右に罷在、綱に而楫取仕候、其前に箱を居へ、其中に方針を納め、燈明を燈し、蒔米を致し、昼夜共ニ針を無油斷相考へ申候。又日本近くの沖に相成、雲の様成物幽に見かけ候節、帆柱之上へ上り得と見届候上、慥に山と申事相知れ候得者、船主より銀三拾匁祝儀として差遣し、船神之前ニ而、豚と鶏とを殺し、香を焚、紙を焼き、鑼を打、船中不殘禮拜仕候、其外ニハ相替り候儀無御座候。日本之山初て見へ候ば、五嶋之女嶋にて候、銀を遣し候事をは花江と申候て、祝儀の事ニ而御座候、誰に而も壱番山を見出し候者へ呉候事之由、五官申之候。

(『長崎關係史料選集』第一集、長崎史學習會編・發行、2004年)

帆の扱い等、操船の差異に彼ら日本人が注目していること等、興味深いのが、技術と信仰とが強く結びついていたことを示す記述として「…箱を居へ、其中に方針を納め、燈明を燈し、蒔米を致し、昼夜共ニ針を無油斷相考へ申候」とあることは看過できない。昼夜間断なく、羅針盤を見守り、海路を探っていたのであるが、羅針盤を納めた箱中に米粒を供えていたことが知られ、このことより、燈明も、単に夜間の照明としてだけでなく、羅針盤を、航海を守護する神靈として扱っていたことが知られるのである。

こうして長崎を目指して、船を走らせるのであるが、長崎到着を確信するのは、五島列島南西の女島を見つけたときで、船より遠く雲と見紛うように見えてくるという。『華夷通商考』には帆柱の責任者として「亞班」の役が確認できるが、亞班に限らず、帆柱に上り、間違いなく日本の山、女島であると告げた者が、祝儀（花）として三拾匁が與えられた。

と同時に、直ちに豚と鶏とを屠殺し、船神、すなわち媽祖神に捧げ供え、神前で香を焚き、紙錢を焼き、銅鑼を鳴らしながら船内をくまなくまわり禮拜し、到着を船と媽祖神に感謝を捧げたという。

媽祖が航海安全を約する神として、華人から厚い信仰を受けていたことは、媽祖に関する数々の靈驗譚や、媽祖廟や天妃宮では年中行事として媽祖誕（三月二十三日）が、現在なお、盛んに行われていることから知られるが、『唐國福建省致漂着候、奥州南部之者六人口書』の船内における媽祖祭祀は、清國に漂着し、福建船により歸還した彼らが船内で目撃した様子を書きとどめた資料として、貴重な記録といえるのである。

本節では、『華夷變態』六拾九番「東埔寨船之唐人共申口」（康熙三十五年（1696）七月十四日）により、嵐により船底より浸水し、苦難を乗り越えて來航する唐船の様子を見たが、『長崎名勝圖繪』には、轉覆したオランダ船を港まで牽引する様子や、唐船修理の様子が描かれている。唐船修理の繪畫では、唐船の脇で、日本の伐木を削り、柱を作っている様子を見ることができ、また、『唐館圖蘭館圖繪』卷三には、唐人が稻藁で、船のためのものと推測される綱を纏っている様子を見ることができ、清の商人たちは、それぞれの寄港地

で、異國の素材も利用して、船體の修復の技術、船大工の技量をも有して、渡航してきたのであろう。

また、いずれの繪畫においても長崎の町人が見物しており、こうした光景は、他の地域では見られない、國際都市長崎ならではの光景として描かれたものであろう。

第三節 キリスト教禁制下の日本における明清國海商の管理

唐船は、長崎港に到着すると碇を下ろし、梯舟に荷を積んで港に運び込み、荷を解いて商品となる積荷の検査を受け、また、彼らの出身地、航海の状況、清國の國情について聴取を受けなくてはならなかった。その後、唐人屋敷に赴き、居留するが、信仰上、重要なのは、船に安置されていた媽祖像を降ろすことであった。

『華夷通商考』卷二「四川省」には、次のようにあり、長崎を訪れる唐人が、媽祖を觀音の化身と信仰し、「天妃」「聖母」と崇め、「菩薩」と呼んでいたこと、港に入り、他の唐船と出逢うと、その先後により、禮旗の上げ下ろしにより、互いに譲り合う作法があったこと、積荷を港に運び込んだ後、媽祖像を船より下ろし、また出帆の際には媽祖像を船に安置するが、媽祖を捧げ運ぶ道すがら、金鼓を叩き鳴し、ラッパを吹き鳴らしたことが記されている。

長崎ニ來ル唐人船菩薩ト號スルハ第一^{マツソウ}媽祖ナリ、^{ノフマ}姥媽共號ス、本福建興化ノ林氏ノ女、大海ニ没シテ神ト成、神異靈現ニシテ渡海ノ船ヲ護ル、天妃ノ尊號ヲ諡ス、又ハ聖母ト號ス、觀世音ノ化身ト云、(中略)又觀音ヲ信ズル者多シ、長崎ニ來ル唐船津口ニテ必ズ石火矢ヲ放ツ、碇ヲ入レバ必ズ金鼓ヲ鳴シテ祝クナリ、津内ニ類船アレバ、禮旗ノ上げ下シニ、必ズ先ニ到レル處ノ船ニ禮讓シテ後、金鼓ヲ鳴シテ禮旗ヲ納ムル法ナリ、又同津ノ中一船荷役ノ後、菩薩ヲ船ヨリ下シ、又ハキ歸帆ノ時、菩薩ヲ乘スル事アレバ、最モ路次スガラ金鼓ヲ鳴シ、喇叭吹事ナリ、既ニ其船ニ到リヌレバ、湊中ノ類船盡ク金鼓ヲ鳴ス事、三々九遍、歸帆既ニ碇ヲ揚、石火矢ヲ放チ、金鼓ヲ鳴ストキモ、湊中ノ類船皆各三々九遍ノ金鼓ヲ鳴シテ出帆ヲ祝フノ禮法アリ、唐土ノ風俗ナリ

『華夷通商考』には、こうした慣行は清の風習だと述べているが、金鼓、ラッパの音楽を奏し、異國の装束で、上に傘を翳した媽祖を捧げ、「天后」「聖母」と書かれた提燈を持った役が先導して、長崎の街中を行列する彼らの様子を、『長崎名勝圖繪』^{とうじんぼさあげ}「唐人奉天妃」や『長崎古今集覽名勝圖繪』「菩薩祭」、『唐館圖蘭館圖繪』に見ることができるが、奏樂にも意匠にもエキゾチックな珍しさを感じたことであろう。

『閩省水師各標鎮協營戰哨船隻圖說』(清代、ベルリン國立圖書館藏)^①に圖解された唐

① ベルリン國立圖書館藏『閩省水師各標鎮協營戰哨船隻圖說』は、Deutsche Digitale Bibliothek (<https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/VOJR7QSCBZDGVW2L6MZVAP2BMQTVVD6J2>) (2015年9月23

船圖には、船体内に媽祖像を納め祀る「媽祖龕」が圖示されおり、また、後方には「媽祖旗」が掲げられている様子を見ることができる。

この媽祖龕より、日本に停泊中、媽祖を下ろし、居留地となる唐人屋敷、あるいは唐寺に安置され、彼らの長崎滞在中、祀られた。『長崎名勝圖繪』には、長崎の市中を、『唐人屋敷景』（国立歴史民俗博物館蔵）には、長崎屋敷内を行列する様子を見ることができる。

清國の商人は、これまで見てきたように、福建、上海、浙江、廣東、臺灣等を主たる出港地とし、來日後も同郷者どうしの結びつきが強く、それぞれ次の唐寺が、同郷者によって建立され、商賣を中心とする交流の據點として重要な役割を果たした。

- ・崇福寺（福州寺）…福建省、北部
- ・興福寺（南京寺）…上海、浙江省
- ・福濟寺（泉州寺（漳州寺））…福建省南部、臺灣
- ・聖福寺…廣東省

唐寺が建立されたのは、日本側の事情としては、江戸幕府のキリシタン対策のひとつ「寺請制度」（寛永十二年（1635年）～）—日本の全國民を、キリシタンではないことの証明として特定寺院の信徒とさせる政策—を、清國海商にも適用することが目的であった。唐寺のそもそもの創建が、明・清國からの商人にキリシタンが混在していないかを検分することが目的であり^①、その一環として、唐船の媽祖像を「吟味」することが重要な務めであった（『福濟寺 山號寺號并末庵、諸伽藍并寶物、唐僧來朝年數、代々住持并由緒』（長崎歴史文化博物館史料叢書六『福濟寺關係史料』平成26年3月発行）天明二年（1764）六月、参照）。この、媽祖像の「吟味」は、同じ時代に、西洋風の聖母像のように描かれた媽祖の繪畫が存すること等より考えると（O. Dapper『第二、三次荷蘭東印度公司使節出使大清帝國記』国立臺灣歴史博物館蔵）、媽祖像に姿を借りたマリアが入ってくることを警戒したものと推察される^②。

日披見)) 公開の寫眞資料に據る。

^① 『長崎實錄大成』卷五「寺院開創之部」上には、元和六年（1620）に創建された東明山興福寺について、「當寺開創ノ事ハ、元和六年唐僧眞圓當表ニ渡來リ、三カ年ノ間、今ノ興福寺境内ニ庵室ヲ結ビ住居セリ。其頃、邪宗門御制禁嚴勵ナリシ時節、日本渡海唐人ノ内、天主耶蘇教・切支丹宗門也ヲ信敬スル者混シ來ルノ由、風聞專ラナリシ故、南京方ノ船主共相議シ、唐船入津ノ最初ニ天主教ヲ尊信セルヤ否ノ事を緊シク穿鑿ヲ遂ケ、且ツ海上往來平安ノ祈願、又ハ船主菩提供養ノ爲、右眞圓ヲ開基トシテ禪院ヲ創建成シタキ旨、御奉行所ニ相願フノ處、免許有テ、…市中ニテ南京寺ト稱ス」と記され、興福寺が、清國海商が、日本では邪宗とされたキリシタン信者であるか否かを検分し、また、航海安全の祈願のために創建されたことを記している。

この8年後、寛永五年（1628）に福濟寺が、翌寛永六年（1629）には崇福寺が創建されるが、興福寺と同様に、キリシタン禁制下において、明國海商の信仰を検分し、航海の安全を祈願する寺院として創建された（『長崎實錄大成』卷六「寺院開創之部」下）。松浦章「清代帆船の船内祭祀— 沿海地域における宗教傳播の過程において—」（關西大學文化交渉學教育研究據轉編『東アジア文化交渉研究』第2號、2009年3月）参照。

^② 媽祖をマリアとして持ち込んだと推測されることについては、陳佳秀も指摘しているが（「東アジア海域における船神信仰—九州、琉球列島への媽祖信仰の傳來—」（『鹿兒

現代の臺灣において、通常、華人は媽祖にしか用いない「天后聖母」の稱を有するマリア「天后聖母 聖瑪利亞」像が存し（臺灣嘉義市内のベネディクト會（本篤會）總院）、臺灣の人々への聞き取り調査等により、マリアに対するイメージと、媽祖神とのイメージとは、分別できないほどに近いことが明らかにされている^①。

明代末においては、老一官（鄭芝龍）らの海商は、キリシタンであったことが、オランダ東インド會社に把握されていたことが、『長崎オランダ商館の日記』より知ることができる^②。同記には、たとえば次のように見え、鄭芝龍がカトリックのキリシタンで、邸宅ではミサを行っていたことが、記されている。

通詞吉兵衛殿は奉行たちに、前にオランダ人から聞いた事として、^(鄭芝龍)（中略）一官の邸では、毎日ミサその他、ローマ教の勤めが行われていたと話したことを述べた。

（「ヤン・ファン・エルセラック（Jan van Elseracq）の日記」1664年9月26日、『長崎オランダ商館の日記』第一輯（村上直次郎譯、岩波書店、1956年）による）

この通詞（日本人の日本語⇔オランダ語通譯）は、長崎奉行の邸において、清國人キリシタンが尋問を受け、自分が「數年前支那在留のポルトガルの^{Padre = 神父}パーデレの教えを受けて信仰に入った」ことだけでなく、「當時、飢饉のためほとんど生活できなかつたが、パーデレに救われ、洗禮を受けた」（同日条）ことなど、入信に至る経緯まで述べている。

イタリア人のイエズス會宣教師マテオ・リッチ（Matteo Ricci、中國名「利瑪竇」）が、北京に赴き、明國の萬曆帝の宮廷に入ったのは1601年であるが、その後、イエズス會宣教師が、日本におけるのと同様に、貧民救濟等の社會実践を行いつつ布教活動をし、中國一般庶民の間に急激に信徒が擴大していった様子が見られる。

「ヤン・ファン・エルセラックの日記」1664年9月22日条には、「朝、商品若干を入札させ、現金で賣った。各種の支那織物は、支那人が多量に市場に出したため（^{註：松尾}に價格が

島國際大學大學院學術論集』3號、2011年12月))、本論文には、その根據は充分、示されていない。

なお、ドイツ人Roderich Ptak(羅德理希・普塔克)の中國語論文「海神媽祖與圣母瑪利亞之比較(約1400~1700年)（「海神媽祖とマリアの比較、約1400~1700年」）」（『海洋史研究』第四輯、社會科學文獻出版社、2012年12月）は、明清代における媽祖と比較しつつ、西洋の聖母マリアが航海安全を約する神であることを、信仰、及び、祭祀・儀禮について紹介し、媽祖とマリアとの航海神としての親近性を論じており、貴重である。本論文では、明清國人が、媽祖に替えてマリアを船に安置し、祭祀したか否かについては、言及していないものの、鄭芝龍らキリシタンとなった海商が、媽祖に擬したマリアを商船に安置し、祭祀した可能性は、高いものと推察される。

① 安部力「臺灣におけるカトリック・キリスト教信者の宗教意識に關する一考察（二）—「天后聖母」について—」（『北九州工業高等專門學校研究報告』42號、2009年1月）、參照。

② 松竹秀雄「タイオワン（臺灣）をめぐる17世紀の海外貿易」（『東南アジア研究年報』31、1989年）參照。

暴落し)、大損失を被った」と記されており(『長崎商館の日記』)、明國海商は、日本においてオランダの商賣の大きな競合相手であり、長崎に駐留するオランダ商館は、長崎に入港する中國船や、船長をはじめとする乗組員の動向にも目を向けていたのである。その諸船の中でも鄭芝龍や、鄭芝龍船の存在は大きく、オランダ東インド會社としても目が離せず、克明に記録していたのである。明國海商がキリシタンであるとの話は、オランダ商人が、日本や臺灣での商賣敵^{かたき}として明國海商を不利に導こうとした讒言である側面も濃厚であったと考えられるが、かなりの程度正確に、明國における、カトリックの布教、庶民への擴大の状況を把握していたものといえよう。

江戸幕府は、鄭芝龍らの海商がキリシタンであることも掌握しており、その嫌疑より、長崎に鄭氏一行がジャンク船で訪れた際には、船内の立ち入り検査や、乗組員が拷問にかけられたことも『長崎オランダ商館の日記』には記されている^①。

このような史實より考えれば、キリシタンの清國海商が、媽祖像に擬してマリア像を持ち込もうとしたこと、あるいは船内に安置していたことや、そうしたことから、江戸幕府に警戒されていたことは充分考えられよう^②。

崇福寺・興福寺・福濟寺の三寺は、承應3年(1654年)、福建から隱元禪師が、鄭成功の仕立てた船によって長崎より來日して以降、黄檗宗となり、また聖福寺は、隱元の孫弟子鐵心道胖を開山として、1677年に(延寶5年)建立された。

これら四寺を中心に同じ出身者同士の相互扶助組織である「幫」が、近世中期(1650年頃)までに形成されたが(崇福寺の三山幫、興福寺の三江幫、福濟寺の漳州幫、聖福寺の廣州幫)^③、福州の出身者によって組織されている「三山公幫」^{サンサンコンパン}は、長崎における現存する唯一の幫である。「三山」とは福州を意味する語で、「三山公幫」は、長崎華僑の中でも舊

① 「ヤン・ファン・エルセラックの日記」1664年9月17日条には、この前日に到着した明國ジャンク船が長崎の役人による検分を受け、「(キリシタンの用いる)珠數(ロザリオ)と一冊の書籍」が発見され、これにより所有者は投獄され、「支那船の頭たち立會いの上、水責めの拷問にかけられ、キリシタンでアントニーという名であることを自白した」こと、9月25日にも彼ら乗組員は、水責め等の拷問にかけられ、28日にも「支那人は再び拷問にかけられ、當地碇泊中の他のジャンク一隻も彼らと共にマカオから來たもので、主な積荷はポルトガル人のものであり、乗組みの支那人の大部分は、キリシタンであると自白したので、全部を逮捕したため、支那人はいつそう恐怖した」ことを記している(『長崎商館の日記』)。

② 中國における、比較的近年の研究、林觀潮「明清時期閩商往來長崎商路之旁考」(福建商業高等專科學校福建商學院閩商文化研究所編『閩商文化研究』2011年第2期)、同「明清福建籍海外移民宗教信仰狀況研究——以日本長崎在留唐人為重轉」(閩南佛學院編『閩南佛學』2011年3月)においても、江戸幕府が、清國海商の祭祀する媽祖が聖母マリアと近似していることより、彼らがキリシタンであることを警戒していたこと、その彼らの管理のために「唐寺」を建立したことが紹介されているが、實際に、長崎において、明・清國海商やその船が、厳しく取り調べられたことについては言及されていない。林觀潮の本研究については梁青氏(湖北大學講師)より教示を受けた。

③ 『時中 長崎華僑時中小學院史 文化事誌 1991』第三部、團龍美執筆「長崎華僑錄」序説(時中 長崎華僑時中小學院史 文化事誌編・發行、1991年)、及び、坂本夏實「長崎華僑における社會組織の歴史と變遷」(『文化環境研究』2014年11月)参照。

福州府出身者の、崇福寺の行事に奉仕する祭祀組織であるが、そのもととなった福州帮は1629年に創設され、1850年に福建帮になり、さらに1878年(明治11)、大浦に清國領事館が開設された約20年後、1899年(明治32)に「三山公帮」となり、日中戦争、二次大戦の兩國の關係の惡化の時代を乗り越えて現在に續いている。

崇福寺では、現在、三山公帮により、舊曆三月の媽祖誕のほか、元宵節(舊曆正月)、普度蘭盆勝會(舊曆七月)等が傳承され、僧侶による法要も營まれている。媽祖へは、寺院でありながら、それぞれの行事において三牲(豚(猪)・鶏・魚)をはじめとする供えが、三山公帮により行われている(2013~2015年、松尾の調査に基づく)。崇福寺以外の唐寺では、それぞれの出身地の華僑がほとんど消失するとともに、媽祖への祭祀だけでなく、華僑が主體となる行事は傳えられず、三山公帮という同郷組織が續き、道教的、清代~近現代の中國の民間祭祀が、崇福寺に傳えられていることは特筆される。

第四節 濟度の思想と觀音

媽祖が觀音と同體視されていたこと、また、禁教下の日本との交易のためにマリアを媽祖に擬して來航していたと等、當時の社會背景に目を配りつつ、清國海商による媽祖祭祀の實態を明らかにしてきたが、さらに、中國の民俗神である媽祖が佛教の觀音と同體視されたこと、また、マリアに擬する神靈としてなぜ媽祖が選ばれたのか、といった問題について思想・信仰面に焦點を當てて検討する。

すでに見てきた『清俗紀聞』『華夷通商考』の記述より、清代初期、遅くとも明代には媽祖と觀音とを同體とする信仰が大陸沿岸部の漁民や海商に廣がっていたこと、そのことを日本人、特に長崎の人々が理解していたことは間違いない。媽祖は、林默娘の死後、宋代の始めごろより、航海や漁業等、海を生業の場とする人々の間で信仰が廣まり始めた。宋代以降、明代にかけて數々の靈驗が傳えられ、その過程で佛教の觀音菩薩と結びつくようになっていった。

なぜ、どのようにして、數ある諸佛・菩薩や如來より、觀音が媽祖と同體視されるようになったのだろうか。

たとえば、『法華經』「觀世音菩薩普門品第二十五」には、次のように、洪水のために漂流したり、金・銀・眞珠等の寶飾を求めて航海する船が遭難したりすることがあっても、觀音の名號を發することにより海難を逃れることができるだろう、と説かれている。

是の菩薩の威神力に由るが故に、若し大水に漂わされんに、其の名號を稱せば即ち淺き處を得ん。若し百千萬億の衆生あつて金・銀・瑠璃・しゃこ・碼瑙・珊瑚・琥珀・眞珠等の寶を求むるを爲て大海に入らんに、仮使黒風其の船舫を吹いて、羅刹鬼の國に飄墮せん。其の中に若し乃至一人あつて觀世音菩薩の名を稱せば、是の諸人等皆羅刹の難を解脱することを得ん。是の因緣を以て觀世音と名く。

これは、衆生を解脱へと導く観音の功德を説く言説で、迷い、煩惱に苦しむ現世での生を危険な航海や海上における遭難に喩え、遭難からの救助を解脱と喩える、すなわち人々を迷いから解脱へ導く比喻として説いている一節である。生命が有限である人間は、死によって佛となる⇨解脱することになるが、遺族による葬儀はそのため、成佛するために必要な儀禮なのである。この点は、死によって永遠の命を獲得する教えを説く主に西歐のキリスト教社会・共同体のあり方と異なり、死に際しての一回の葬儀で済むわけではなく、盂蘭盆會・中元節、周忌法事等、遺族による定期的な供養が必要となり、現在なお續けられている。「普度會」は、死者を淨土へと濟度するための先祖供養の儀禮を意味する呼稱で、臺灣・香港や中國大陸の中元節において、祖靈や孤魂供養をも含む水陸儀禮として、佛教・道教の両方の祭儀の傳承を見ることができる。このことより、中元節は、「鬼節」とも呼ばれる（「鬼」は死者の靈の意味）。

口から吐く焰により、自身の口よりものを食することができず、飢えに苦しむことより、「焰口」「餓鬼王」とも稱される「面燃（面然）」は、佛典には見出せない中國の民俗神である。唐代の文獻には確認することができ、密教作法による供養が行われていたことが明らかにされている^①。



【圖版 1】六道珍皇寺「焰口餓鬼圖」（1643 年）

^① 荒見泰史「敦煌的施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔・施諸餓鬼》——BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題附校録——」（『出土文獻研究視座與方法』6 號、2017 年 5 月）。

その後、宋代には、観音が面然を濟度する思想が形成されていたことは、明代の水陸儀禮で使われたと推測される面燃の圖像によって知ることができる（六道珍皇寺「焰口餓鬼圖」（1643年）、『焰口餓鬼圖』観音教寺藏（16世紀）等）。面燃の頭上には観音が描かれ、そうした、観音菩薩という佛教起源の神靈と民俗神とが結びついた信仰が民衆レベルに広がっていったことがわかる。香港の中元節の多くでは、面然大士畫像が掛けられ、面然の張り子の巨大な像が作られる傳承もある^①。

こうした、『法華經』「普門品」に説かれるような、海の彼方に衆生を濟度するという思想は、日本では、たとえば、神戸華僑による關帝廟の紙細工の船と観音に見ることができる【圖版1】。また、媽祖信仰の始まった福建省莆田の文峰天后宮の中元節では、長さ2メートルを超える巨大な紙船が作られ、最終日に祖靈・孤魂を冥界に送るために燃やされる^②。近世の長崎においては、小型の清朝船の市中や海浜で燃やして、長崎での死者を供養する「彩舟流」と呼ばれる行事が行われており、唐寺の僧侶が濟度の儀禮「靈祭」を行っていた（国立歴史民俗博物館藏『彩舟流唐船圖』天保15年（1844）、近世『長崎港南京貿易繪圖』早稲田大學圖書館藏）。

こうした死靈の濟度の思想から、現實世界の航海や漁撈・漁業の場となる海洋と航海安全、遭難の場合には救助されるといった信仰へとどのように展開していったかについて、さらに検討が必要であろう。

第五節 航海神としての媽祖と観音

特に日本の場合について考えると、日清交易の日本側の據點となった長崎では、寛永9年（1632年）、黙子如定が建立した興福寺本堂の大雄寶殿には、入口に「航海慈雲」の額が掲げられている。



【圖版2】興福寺本堂大雄寶殿正面額「航海慈雲」（撮影：松尾）

^① 松尾「南シナ海の海商・海賊、漁民と媽祖信仰、歴史と傳承」（『儀禮文化學會紀要』5號、2017年3月）参照。

^② 文峰天后宮の中元普度勝會については廣州中山大學の王玉冰博士の教示による。

明朝僧の黙子如定は、隠元隆琦の招致にも盡力し、眼鏡橋の建築にも関わったと伝えられるが、興福寺の諸堂は如定により整備された。その大雄寶殿は釋尊を本尊とし准胝觀音と地藏菩薩を脇士とするが、「航海慈雲」の額は、大陸より日本に渡ってくる明清海商の航海安全の祈願を重視したこの寺の草創の目的をよく表している。塔頭の一つに、媽祖像を祀る媽祖堂（天海司命堂）があるが、堂の正面には寛文 10 年(1670)の「海天司福主」の横額が掛けられており、媽祖が航海安全祈願の神靈として信仰されていたことがわかる。准胝觀音は、諸觀音のなかで女性の像容で信仰され、また「七俱胝佛母」の呼稱より、母神として信仰されていたことも知られる。長崎においては、隠元隆琦が准胝佛母の尊像と密教の脩法を日本に傳えており、清國海商が歸屬する唐寺が航海安全の祈願として女性神としての觀音と觀音と同體視された媽祖とをともに重視し、兩者を祀っていたことがわかる。

航海神としての觀音信仰であるが、特に准胝觀音が、清代の琉球の冊封のための使者の船においても航海安全を祈願する神靈として信仰されていた。康熙 51 年（1720 年）、琉球國で尚敬王が就任した際に赴いた冊封副使の徐葆光は、歸國後『中山傳信錄』を記している。その卷一には「暴風日期」として、特に航海上での諸神靈に對する祭祀の日が記されており、日ごとの暴風に對して神靈の名が付けられていたが、たとえば媽祖の誕生した三月二十三日は次のようである。

（三月）二十三日天妃誕媽祖颶風人
颶多風媽祖颶多雨、

この日「天妃誕媽祖颶」は特に風雨が激しいので媽祖を祀る、といった意味である。この日、三月二十三日にこの名がつけられたのは、この呼稱の通りこの日が、媽祖が誕生した「媽祖誕」の日だからである。ほかに、たとえば釋尊の誕生した四月八日は「佛子颶、又名太子暴」とされている。このように冊封使船では月に五日前後、諸神靈の名がつけられて、暴風雨を鎮める祭祀を行っていた。その中で「天妃誕媽祖颶」のほぼひと月前、二月二十一日は「觀音暴」とされている。「觀世音菩薩」の緣日は十八日であるが、准提觀音の緣日は二十一日なので、この二十一日の「觀音暴」は准胝觀音が意識されていたものと考えられる。長崎の興福寺と同様、清朝の海民は、王朝に仕える官人のレベルでも媽祖とともに航海神として女神である准胝觀音を信仰していたのである^①。

清代における、唐寺における航海神としての觀音の信仰の傳承としてまた注目されるのは、先祖祭祀普度勝會において、媽祖とともに「南海菩薩」なる觀音が祀られることであ

^① なお、山内晉次は「近世東アジア海域における航海信仰の諸相：朝鮮通信使と冊封琉球使の海神祭祀を中心に」（『待兼山論叢 文化動態論篇』42、2008 年 12 月）において、福建より琉球へと渡る冊封使の海上祭祀について検討し、出發地福建の港灣邊、及び到着した琉球においては「海神」と媽祖の祭祀が行われたことを明らかにしている。この「海神」が、媽祖信仰以前の、國家の祭祀する航海神であり、その信仰が繼承されながら、新たな民間の媽祖信仰が取り込まれたことなど、興味深い推論を提示している。

る。崇福寺の普度勝會においては、媽祖堂の正面に^①「南海菩薩」と呼稱される畫像が掲げられ、豚等の三牲や茶をはじめとする供えのほか化粧品や櫛、裁縫用具の巻き尺等、女性とのかかわりの深いものが供えられる。

その本尊となるのは、海上で龍に乗った女神が描かれる「南海菩薩」である。この南海菩薩の祭祀は華僑が主體となるもので、崇福寺は関わらないというのが現在の當寺の立場であるが、佛典に見出すことのできないこの菩薩が何であるか、崇福寺の住職も高齢の華僑も聞いていないという。

「南海觀音」と稱する觀音は、現在の中國大陸には主に海浜地域に立像が複数存する。しかしながら、管見にして、現在のところ長崎貿易や唐寺について諸記録のなかに、崇福寺の普度勝會で祀られる「南海菩薩」についての語を見出すことはできないが、特に明代後期～清代の海商との関りの強かった崇福寺の歴史、交易の状況より考えると、普陀山の南海觀音ではなかったかと推察される。



【圖版3】崇福寺普度勝會・南海觀音菩薩☆撮影：松尾恒一

^① 以下、崇福寺の普度勝會については、2013～2015年の、松尾の調査に基づく。

臺灣の古刹關渡宮は清朝順治年間（1661年）の創建時には「天妃廟」と稱したことから媽祖祭祀のために建立されたことが知られる。その公式 website の「觀音佛祖」頁（http://www.kuantu.org.tw/GDT_C_01_02_02.html、2020年3月披見）^①には、媽祖が觀音の化身であると説明されている。さらに「浙江舟山群島の普陀山爲觀世音的道場、因地處浙江東南海濱、是以信衆又習慣稱觀世音爲南海觀世音」と記すように、普陀山の觀音が、浙江海域の舟山群島の中で「南海觀世音」として信仰を集めてきたことを説いている。

浙江省・舟山群島の一つ普陀山は、10世紀末に日本から渡唐した慧萼がここに觀音菩薩を祀って以來、名利となり、觀音の淨土補陀落を意味する普陀の名で呼ばれるようになる。清代には、臺灣から撤退したオランダが、寺の佛、寶物の略奪を目的として襲撃するなどの事件も起こっているが（『臺灣外記』卷六）^②、特に東シナ海海域の海商から厚い信仰を集めた。

のみならず普陀山は、當時、大陸より東シナ海を渡り日本を目指す清朝の海商の重要な據點となっていた。特に、清代の前期には、臺灣を據點とした鄭成功の封じ込めのために、外洋への渡航を厳しく禁じる海禁策が敷かれるが（1656年海禁令、1661年遷界令）、この間、普陀山は船を隠して警備する役人の目を盗んで交易のために外洋へと出る據點となっていた（『通航一覽』卷二百二十七）。

明清代の海商が觀音、特に大陸-日本間を航海する海商たちが普陀山の觀音を航海安全の神靈として信仰されていたことはまちがいないが、航海安全を祈願する神靈としての媽祖への信仰との習合がいつ頃かを明確に特定することは困難である。明代の、媽祖の數々の靈驗を集成した『天妃顯聖錄』には、媽祖の兩親が日夜線香を焚き、觀音に子を授かるよう祈りを捧げ、ようやく女子を授かったことを記している。本記述では、「觀音菩薩」ではなく、「觀音大士」と記されていることより、道教的な神靈へと變容した觀音であり、明代當時、民間において廣く信仰された民俗神となっていたことも知られるが、媽祖と觀音との早い時代の接近の一例として見ることができよう。

『通航一覽』には、彼ら海商の海上における、また清朝内における信仰や宗教についての證言もみられ、媽祖と觀音が同體であることまでは述べていないが、數ある佛・菩薩、民俗神の中で特に媽祖と觀音に対する信仰について證言している記事が見られる。本記録卷二百十は、明和五年（1768）福建海商船が漂流して紀州熊野に漂着した際に、福建海商に対する取り調べを筆談により行い、記録したものである。漂流の顛末、船や積み荷の白糖等の損害のこと、また、帆柱は折れ、帆・綱等が暴風雨にさらわれて急速に厳しい状況となっていたこと等、遭難の模様を詳細に答えている。

日本の役人は、禁教政策からも彼らの宗教や信仰についても詳細に聞き取りを行って

^① 臺灣關渡宮公式 website、http://www.kuantu.org.tw/GDT_C_01_02_02.html、参照、2020年3月披見）。

^② オランダ船による普陀山襲撃、寺寶の略奪の本事件については、松尾『日本の民俗宗教』（ちくま新書、2019年）、Ⅲキリスト教と近世の佛教東漸、第1章「日中・日蘭交易と信仰、江戸時代の文化」参照。

る。この福建船に乗船していたのは福建の漳州、泉州出身の船員たちであったが、彼らは、清國におけるキリスト教の状況や彼ら自身の媽祖・観音信仰について答えており、その概要を整理すると以下のようである。

- ・キリスト教については、北京の王宮に「廟」すなわち教堂が存し、信仰するのは主として「富者」すなわち富裕者である。
- ・清國王朝内では國、侯府ごとに儒教の廟が建てられている。
- ・釋尊の寺院といえば、普陀山に存する「廟」である。
- ・庶民は、家ごとに「觀佛祖」、観音を小廟に祀っている。
- ・「媽祖娘娘」の廟は「郷」ごとにあり、また、船には媽祖を祀っている。
- ・媽祖は千里眼・順風耳の男神二神を従え、「天后聖母」として國王に封ぜられている。

乾隆帝の統治下（1735-1796）におけるキリスト教については、王宮内に教堂があること等、庶民のレベルでも知られるほどに、大陸において広く知られていたことがわかる。明代後期にマテオリッチにより建てられた教堂は清朝にも引き継がれたのである。彼らの証言によれば、キリスト教を信仰するのは主として「富者」であると答えているが^①、彼らは日本がキリスト教禁教下にあることは充分理解していたはずであり、事実を語っているものではなく、一般庶民にもキリスト教信者が少なからずいたことが推測されるが、教堂が王宮内に建ち、官人層に信奉者が多かったことはまちがいないだろう。

庶民層では各家では小廟に観音を祀り、郷ごとに媽祖を祀る廟があること。さらに彼ら自身は航海に従事する者は船に媽祖を祀っていることも、信仰の状況を語る貴重な証言であるが、これらは、廣大な大陸における福建地域の庶民階層の状況であると見られるが、媽祖について、さらに「天后聖母」の稱號が與えられ國王に封ぜられているといった、國家より信奉される護國神としても彼らが認識していたことも看過できない。

「聖母」の稱は、中國においては釋尊や孔子の母等、聖人や祖師の母に冠せられるのが一般的であったが、生涯結婚せず、子ども持たなかった媽祖が聖母とされたのはなぜだろうか。

實は明代には、観音に「聖母」を冠する表現も確認でき（沈榜記『宛署雜記』（1593年））、こうした点でも媽祖と観音との関係の親近性をみることができる。いずれにしても明代より始まるカトリックの廣がりや影響を與えたのではないかと考えられるのであるが、次節では、慈母観音への信仰の展開について、マリア信仰の影響の可能性について検討する。

^① なお、1723年にキリスト教の布教は禁止され、乾隆帝統治下の清朝では、宣教師の在留は許されたが、キリスト教布教は漢人を除いて禁止されていた。

第六節 マリアと観音—慈母神としての白衣観音—

豊臣秀吉のキリスト教の禁教政策を徳川幕府は引継ぎ、日本征服の企圖を濃厚に含んだスペイン・ポルトガルとの断交政策はさらに厳しくなった。それに対するキリシタンの大規模な武力抵抗が島原の亂で（寛永14年（1637）～15年）、約3萬7千の一揆軍に対して12萬超の兵力で戦ったが、幕府はオランダに依頼して艦船デ・ライプ號による、海からの原城への艦砲射撃を行い、ようやく鎮圧した。幕府軍と一揆軍の圧倒的な兵力差にもかかわらず、激しい抵抗が続いて、幕府軍は苦戦したのであり、彼らの信仰が強かったことが知られる。鎮圧後、生き延びた九州はじめとする全国のキリシタンは潜伏して信仰を守り続けた。そうした彼らの信仰を端的に示すのが、マリアとして祈りを捧げた観音である。その観音は、子を抱いた「慈母観音」と稱される女神像が多いが、潜伏キリシタンが、この観音像をマリアとして祈りを捧げた場合に「マリア観音」と呼稱されるようになった。すなわちマリア観音とは、像容の製作時の本来の名ではなく、概念としての呼稱なのである。

この慈母観音は、白磁の像が、日本におけるカトリックの廣まり～禁教の頃、明末～清初に中國より輸入された。子を抱く観音の様子が、幼子のイエスを抱くマリアと酷似していることより、潜伏したキリシタンがマリアとして信仰するようになった、としばしば説明される。しかしながら、私は、子を抱く慈母としての観音の信仰や、こうした信仰に基づく観音立像が、中國においてキリスト教の影響を受けて...、あるいは、布教者であるカトリックの宣教師が深く関わって、成立していったのではないかと推測する。以下、このことについて考えたい。

中國に本格的なカトリック布教が始まるのは、ザビエルの意志を継いだマテオ・リッチ（1552－1610）以降である。イタリア出身のイエズス會宣教師リッチは、マカオに滞在していた東インド管區巡察師ヴァリニャーノの招きに應じて1582年に、ポルトガルの東アジア貿易の據點となっていたマカオに入り、中國語と中國文化の研究を行った。

リッチは、ヴァリニャーノの示した現地の文化を尊重しつつ、キリスト教を布教する適應政策をとり、中國の儒者の服を着し、中國式の生活をして中國文化の研究に励んだ。1598年によく北京に入り、1601年には萬曆帝の宮廷に入ることに成功した。リッチは順應政策を實踐し、中國名「利瑪竇」を名乗った。日本のイエズス會宣教師が『どちりなきりしたん』を著し日本語で布教したように、リッチは、教義の中國語譯、布教を實踐し、たとえば、ラテン語デウス（神）の漢語譯として「天主」を用いた。

明代末に著された地誌『帝京景物略』卷四の次の「天主堂」の記述より、リッチには、北京の宮城の宣武門内に私邸を與えられ、その左に「天主堂」を、右にはマリアを主尊とする「聖母堂」を建てたことが知られる。

堂在宣武門内東城隅，大西洋奉耶穌教者利瑪竇，自歐羅巴國航海九萬里入中國，神宗命給廩，賜第此邸。邸左建天主堂，堂制狹長，上如覆幔，傍綺疏，藻繪詭異，其國藻

也。供耶穌像其上，畫像也，望之如塑，貌三十許人，左手把渾天圖，右又指若方論說次，指所說者。鬚眉豎者如怒，揚者如喜，耳隆其輪，鼻隆其准，目容有矚，口容有聲，中國畫繪事所不及。所具香燈蓋幃，脩潔異狀。右聖母堂，母貌少女，手一兒，耶穌也。衣非縫製，自頂被體，供具如左。按耶穌釋略曰：耶穌，譯言救世者，尊主陡斯，降生後之名也。陡斯造天地萬物，無始終形際，因人始亞當，以阿襪言，不奉陡斯，陡斯降世，拔諸罪過人。漢哀帝二年庚申，誕於如德亞國童女瑪利亞身，^①

ここで注意したいのは「聖母堂」の呼稱である。「聖母」の稱號は、孔子や釋尊の母など、聖人の母にのみ許された呼稱であった。リッチが中國における、こうした漢語の使用を理解し、これに倣ってマリアを「聖母」と譯したことがわかる。ちなみに、清代初期、龔翔麟（1658—1733）『珠江奉使記』には、カトリックの莊嚴な教堂を記す中で、幼子イエスを抱いたマリアに對して、次のように「天母」の稱を用いている。

（前略）其教曰天主、其寺曰三吧、高十餘丈、于屋側啓門戶、石作雕鏤、金碧照耀。寺僧曰法王、以時集男女禮拜、其所奉曰天母、名瑪利亞、抱一嬰兒、曰天主、爲耶穌（以下略）

しかしながら、中國では、マリアに對してこのような「天母」の稱は定着せず、釋尊や孔子の母の稱と同じく「聖母」の名で呼ばれるようになったのである。

「聖母マリア」の呼稱は日本でも定着していることより、原語からの直接の譯語と考えられがちである。しかしながら、英語では、*The Virgin Mary*（處女マリア・童女マリア）がもっとも一般的で、*Saint Mary*（聖女マリア）も用いられる。スペイン語では、*Madre de Dios*（神の母）や *La Virgen*（聖處女）といった表現、ギリシア語では Θεοτόκος、ロシア語では Богородица で、いずれも「神を生みし者」といった意である。イエズス會による日本布教のために使われた『どちりなきりしたん』では、カトリックの聖歌の一つ「第五：さるべーれじいな的事」（サルヴェ・レジナ（ラテン語 *Salve regina*）＝慈悲深き聖母后妃）において、次のように述べている。

あはれみの御母、后妃にてまします御身に御禮をなし奉る。（中略）またこの流浪ののちは御胎内の貴き實にておはしますぜすすを我らに見せ給え。深き御柔軟、深き御憐み、すぐれて甘くおはしますびるぜん一まりあかな。貴きでうすの御母、きりしとの御約束を受け奉る身となるために、頼み給へ。あめん。

びるぜん一とはポルトガル語 *Virgem*（英語 *Virgin*）のことで、ポルトガル語音その

^① 本『帝京景物略』卷四「西城内」のテキストは website『維基文庫 自由的圖書館』の、<https://zh.wikisource.org/wiki/帝京景物略/4#天主堂>、に據る（2020年4月披見）。

まま、もしくは「御母」と表現された。このように見てくれば明らかなように、「聖母」は、ほぼ同時代の中国におけるカトリックの布教から始まる中国語譯の漢語表現なのである。

「聖母マリア」の呼稱は、中国思想・信仰についての知識に基づいたリッチによる漢語表現として譯されたことがわかる。彼の中国に即した“適應主義”による布教の姿勢がこうした点にも窺われる。



【圖版4】マテオリッチ『幾何原本』

そのリッチのマリア信仰であるが、彼の漢譯本『幾何原本』に描かれたリッチ（左）とリッチの支援者であった官人徐光啓の背後には、十字架を安置した祭壇の上部に、幼子のイエスを抱くマリア畫像が掛けられており（【圖版3】）、また、リッチはマリアを讃える讚美歌の漢譯を行っていたこと等からも窺うことができる。こうしたキリスト教におけるマリア信仰は當時のリッチに特別な傾向ではなく、ヨーロッパのカトリックの趨勢であった。なお、マリアを聖母として崇拜する信仰は、キリスト教の誕生當時からではなかったことも重要である。キリスト教の成立後、數世紀を経る間でのマリアの神聖化の風潮の強まりを受け、東ローマ皇帝の呼びかけにより、ローマ教皇の使節の參會のもと431年に現トル

コにおいてエフェソス公会議(Concilium Ephesinum)が行われ、“^{テオトコス}Theotokos”、すなわち神の母として尊崇することが正式に承認されたのであった。ちなみにこの會議において、「景教」として中國大陸にも伝わっていたネストリウス派は異端として認定され、ヨーロッパのキリスト教からは正統な教派とは認められないこととなった^①。

当時のヨーロッパ宣教師にとって、観音が当初よりマリアを想起される聖なる母たる存在として認識されていたことをうかがわせるのは、ザビエルのために作成された聖パウロ神學院長であったニコラオ・ランチロット (Nicolaò Lancilloto) 編の『日本情報』である。ランチロットは、マラッカでアンジロー (ヤジロー) より日本に間する事情を聴取し、彼のキリスト教的解釋を織り交ぜつつ編した。ランチロットの原本はイタリア語で作成されたが、本書で、日本の観音信仰について、日本人は、子供を腕に抱き、彩色された「カンノン」と呼ばれる婦人像を持っており、これは彼等にとっての處女マリアのようにどのような不幸にあっても、普く守護してくれ女神なのだと説明している^②。

佛典に説かれる観音は、男女の性は定まってなく、衆生の救済のために種々の形體で現じた。観音經(『法華經』「觀世音菩薩普門品」)には、相手に應じて「佛身」「^{しやうもん}聲聞身」「梵王身」など、三十三の姿に變身すると説かれ、そのなかで「比丘尼身」の姿で現れる「白衣觀音」が、特に女性の観音として信仰されるようになってゆく。さらにカトリックの布教が始まる明代には、観音に聖母としてのマリアの信仰やイメージと重ね合わせられるようになっていった。ちなみに、隋唐代に庶民に信仰された観音は、諸々の現世利益を叶える菩薩であり、この時代を経て、民俗的な女性神、「娘娘信仰」といった道教的な信仰へと移行して行ったのである^③。

観音にマリアの信仰やイメージが重ね合わされたことを端的に示す一つが、明代の、唐寅(1470~1524)畫の『中國聖母圖』(シカゴ、Field Museum of Natural History (フィールド自然史博物館)藏)である(下圖)。本圖は、白衣を頭から被る女性が子を抱く様子を描き、頭の後ろに太陽らしき赤い圓形を描いており、聖女であることが示され、おそらく白衣觀音像として描かれたものと推測される。

ほぼ同じころの、赤子あるいは幼子のイエスを抱くマリアの繪畫や彫刻は、ロンドンのThe National Gallery藏、Davide Ghirlandaio畫のThe Virgin and Child with Saint

^① 荒見泰史は、エフェソス公会議を機に、ネトウリウス派=景教が異端として排される状況について、当時の中國の宗教・社會状況の側から論じている。荒見「唐王朝における三夷教と讚」(『敦煌寫本研究年報』第12號、2018年3月)参照。

^② 以上、ランチロットの『日本事情』については、『讀書日記 日々の讀書記録と雑感』「岩屋天狗と千年王國、24」(<http://2006530.blog69.fc2.com/blog-category-18.html>)参照。また、徳重弘志「イエズス會宣教師の書翰・報告書に基づく16世紀中葉の眞言宗について」(『高野山大學密教文化研究所紀要』第33號、2020年3月)は、ランチロットの『日本事情』を含め、カトリック宣教師が、日本布教にあたって日本佛教の理解に努めていた具體的な活動を解明した論考として貴重である。

^③ 隋唐代の観音信仰については、的場慶雅「隋唐代における觀世音菩薩の信仰形態について」(『印度學佛教學研究』29卷2號、1981年)参照。

John (聖マリアと幼子聖イエス) (1452-1525) が著名で、その他、イタリアの彫刻家 Antonio Gamberelli (1427-1479) のテラコッタ彫刻 (terracotta part gilded) Madonna and Child (Berlin) をはじめ数多い。次代の作品としては、19 世紀中ごろのイタリアトリノの扶助者聖マリア大聖堂のマリアの祭壇画(ロレンツォーネ画) 等々数多く、ヨーロッパでは 4~5 世紀以降、マリア信仰は現代まで通時代的に継承されている。

こうした聖マリア画像のなかで、特に明代の唐寅『中國聖母圖』と類似するものとして、中國の美術史でしばしば取り上げられ、比較されるのは、ローマの Santa Maria Maggiore の聖母子像や、ローマの Saint Andrew's Church 蔵の聖母子像《“羅馬人民的保護者”类型聖母子像摹本》16~17 世紀^①、(『展覧解讀、朝向東方的沙海奇遇—世界交融』鳳凰藝術、<http://wap.art.ifeng.com/?app=system&controller=artmobile&action=content&contentid=3437600>、) である。

中國の website 『風聞』では、「送子觀音の原型是聖母瑪利亞吗 (母子觀音像の原型は聖母マリアか)」と題しているように、子を抱く觀音イメージの起源として幼子イエスを抱くマリア像が想定されることを述べつつ、兩繪畫を比較して紹介している (<https://user.guancha.cn/main/content?id=7055&s=fwzwyzzwzbt>)^③。

① 陳慧宏「明末天主教聖母圖像所見的聖母神化與觀音信」、北京清華大學編『國際比較文學』2018 年第 1 期。

② なお、これより早く、中國に残る幼子を抱くマリアの畫像としては、揚州より出土した Katarina Vilioni (カタリーナ・ヴィリオニ) の墓の刻畫が知られている。彼女は 1342 年に亡くなったことが墓石に記されている。マルコポーロのアジアへの旅は 1271 年~1295 年で、マルコポーロと彼女ら一家との、中國での接轉も考えられるが、この時代に、ヨーロッパ宣教師の組織的な布教が行われたことは考え難く、後世への影響を考える必要はないだろう。

③ なお、これより早く、中國に残る幼子を抱くマリアの畫像としては、揚州より出土した Katarina Vilioni (カタリーナ・ヴィリオニ) の墓の刻畫が知られている。彼女は 1342 年に亡くなったことが墓石に記されている。マルコポーロのアジアへの旅は 1271 年~1295 年で、マルコポーロと彼女ら一家との、中國での接轉も考えられるが、この時代に、ヨーロッパ宣教師の組織的な布教が行われたことは考え難く、後世への影響を考える必要はないだろう。



【圖版5】【圖版6】左「ローマ Saint Andrew's Church (聖アンデレ教會) 藏『聖母子像:ローマ人の救い (Salus Populi Romani)』、16~17世紀」、右「唐寅『中國聖母圖』、明代」

リッチは、萬曆二十八年（1600）十二月二十四日、北京において萬曆帝に十字架やロザリオとともに、聖母マリア畫像を献上している。その献上目録『上大明皇帝貢獻土物奏』に「古典天主聖母像壹幅」「時畫天主聖母像壹幅」の二幅の聖マリア像を獻じたことが知られる (<https://zh.wikisource.org/zh-hans/上大明皇帝貢獻土物奏>)。十二月二十四日は、イエスキリストの生誕の祝日で、リッチは明國での布教の大きな前進として、この日に、聖具を献上し、あわせて生誕のミサを行った可能性も考えられる。

先に『帝京景物略』卷四「天主堂」に見たように、リッチは北京の宮城内に教堂を建てることを許されたが、「聖母堂，母貌少女，手一兒，耶穌也」と、聖母堂にはイエスを抱いた乙女像が安置されたことを記しており、皇帝に捧げたマリア像もイエスを抱いた聖母マリアである可能性が高い。

リッチは、献上の聖具・聖畫のほかに、キリスト教繪畫を制作した。その上で、日本との関係で興味深いのは、ザビエルにより中國より早くイエズス會の布教が行われた日本におけるキリシタンが、これに関わっていたことである。

中國人を父に、日本人を母としたヤコブ丹羽 (Jacob Niwa、1579-1638) は、イタリア人脩道士ジョバンニ・ニコラオに洋畫を學んだが、1601年 (慶長6年)、マテオリッチの要請を受けて、日本巡察使のヴァリニャーノの指示により、聖畫を描くためにマカオに派遣された。この翌年1602年 (萬曆30年) には、北京で描いた聖母子像が萬曆帝に献上された。丹羽はこの4年後、マテオリッチのもとでイエズス會に入會し、南昌の聖堂のための聖畫をはじめ中國でキリスト教繪畫を描き続け、1638年にマカオで、60歳で没した。

カトリック宣教師が日本・中國に到達する前、マラッカにおいてランチロットはヤジロー一からの聞き取りにより、日本における幼子を抱く觀音の信仰と彼らのマリア信仰とを重ね合わせてイメージしたが、中國においては、特に白衣觀音に聖マリアの信仰やマリアの幼子を抱く姿が重ね合わせて想起されるようになっていったものと推察される。

日本に輸出された慈母觀音の多くが白磁製であったのも、白衣觀音として作られたものであったが、禁教以前より、中國の影響のもとにマリアとして尊ぶ心性が醸成され、禁教により、潜伏したキリシタンたちは、聖マリアとして祈るように展開していったものと考えられよう。

注意しておかなくてはならないのは、白衣觀音は、古代には慈母・聖母神として信仰されてはいなかったことである。唐代の成立と推定される『佛頂心陀羅尼經』に登場する白衣觀音は、疫病の流行の際に白衣の居士となって現れた觀音が、『佛頂心陀羅尼經』を書寫させ、本經を供養することにより人々を救濟したと説いている^①。また、唐代以降の成立と推測される偽經『高王白衣觀音經』は、本經の滅罪の効驗、特に死罪からも救濟されると説く經典であるが、本經の白衣觀音は女性神、母神としての觀音ではない。

しかしながら、明代の『銷釋白衣觀音菩薩送嬰兒下生寶卷』はその卷名の通り、



【圖版 7】早稻田大學圖書館藏『銷釋白衣觀音菩薩送嬰兒下生寶卷』

^① 福田素子「偽經『佛頂心陀羅尼經』の版行・石刻活動の演變」(『東京大學中國語中國文學紀要』第15號、2012年)。

慈母神としての白衣観音の功德を説いており、經文中には「白衣観音」のほか、「白衣母」「白衣娘娘」等が登場する。卷の冒頭には、頭より白衣を被った女性の、赤子を抱きかかえる白衣観音に、祭壇前に跪いて合掌して祈る成人男女の圖が描かれており、民間に廣まった「送子」、子を授ける菩薩としての白衣観音の信仰を反映した經文が作られていたことが知られる。

白衣観音が慈母としての女性の菩薩として信仰されるようになるのは明代で、キリスト教のマリア信仰やその聖母子像の影響が大きかったものと考えられる。その背景に、漢譯佛教の實踐國、日本・中國の兩方をイエズス會が布教してゆく中で、會の意向のもとに日本人キリシタンの繪師が、イエズス會の明國布教に協力していたという動向、カトリックの布教が進むとともに、現地人によるキリスト教の布教が國を超えて行われていたことも、新しい國際關係の中での信仰の擴大といった點で看過できない。

こうした動向のなかで、慈母、母神としての信仰が定着してゆくなかで、さらに清代には、道教的な神靈「白衣娘娘」へと派生し中華圏に廣まってゆくといった、民俗的な展開がなされる。

一方日本へは、白磁で作られた白衣観音が輸出され、禁教政策の中で、潜伏キリシタンにはマリア観音として祈りが捧げられるようになる。近代に平和祈願の巨大な白衣観音が作られるようになるのも、こうした観音信仰の母神としての信仰の延長上に位置づけられよう。

ヨーロッパ人の大航海とともに、新たに中國、日本の兩方に入ってきた宗教が、既存の宗教である佛教の庶民レベルの信仰に、それぞれ影響を與えていたのである。

第七節 航海の女神としてのマリアと海難繪

観音の女性神、慈母神への信仰への展開、特に幼子を抱く白衣観音のイメージの擴大の上で、明代後期におけるカトリックの布教によるマリア信仰の廣まりが少なからずあったことを、中國の歴史學・美術史の先行研究も踏まえつつ推測したが、さらに航海安全を祈る女神としてのマリアの觀點より、観音や媽祖の信仰と接触、融合について考えたい。

マリアは、現在でも“*Maris stella*”として、特に航海に従事する人々のみならず、“*Ave, Maris stella* (アヴェ・マリス・ステラ)”が、『カトリック聖歌集』に收められ、歌われており(544番、545番)、聖マリアの表現として一般信徒にも親しまれている。そのラテン語歌詞の「*Ave, Maris stella* (アヴェ・マリス・ステラ)」は、8世紀頃に遡ると考えられているが、第一番は次のようである。

<i>Ave, Maris stella</i>	めでたし、海の星
<i>Déi mater alma</i>	いと優しき神の御母
<i>Atque semper Virgo</i>	かくて、常に乙女なる
<i>Félix caeli porta</i>	祝福された天の扉

ラテン語の *stella* は星や星の光を、*Maris* は海、海洋を意味するが、この歌詞からもわかるように、*Maria* の名はこの語に由来しているとする説が有力である。

北極星をはじめ海の星は、特に外洋に出る船にとって航海の重要な指標で、現代でも、欧米には“*Stella Maris*”の名がつけられているクルーズ船をはじめとする船舶が少なくない。航海と深く関わる祭りとして、イタリアでは、主として船員たちによる *Festa della Stella Maris* (ステラ・マリス祭り) が、年中行事として8月に行われ、教會での航海安全を願うミサも行われており、聖母マリアが海洋と深く関わっていることがわかる。

ところが、この *stella* は、(水の) しずく、滴りを意味するラテン語 *stilla* の誤譯で *stella* (星) となり、その結果、海の星マリアとして廣まったとする見解^①が有力である。

ヨーロッパの大航海の時代には、ポルトガル船の多くにはマストに大きく十字があしらわれているガレオン船を多くの繪畫に見ることができる。長崎で交易を行っていたオランダ人海商の記録には、オランダ船の檣上には十字架が括られていたこと、後甲板に聖像が祀られていたことが記されている(「ウィルレム・フェルスターヘンの日記」一六四七年七月(正保4年)二十八日^②)。

この聖像が、マリア像か否かは定かではないものの、ヨーロッパの船の舳先、船首には、航海安全の祈願のために聖像が付けられることが多かった^③。ちなみにイギリス人ウィリアム・アダムスが日本に渡ってきたオランダ船リーフデ號にはエラスムス(オランダ出身のカトリック司祭、神學者)像が船尾に付けられており現存しているが、船の守護神としては女神が付けられることが多いという。

Stella Maris、海星の星として、マリアが航海において、船の安全を祈願する神靈として信仰されたであろうことは想像に難くないが、それを具体的に示すのが、次の宣教師の記録である。

ヨーロッパがはじめてフィリピンに到達したのは1521年、マゼランが率いるスペイン艦隊で、その後、1529年にフィリピン諸島はスペイン領有となった。フィリピンでのキリスト教布教は、13世紀にアウグスティヌスの會則に則って生活していた脩道士たちによって設立された托鉢脩道會派の一つ聖アウグスチノ脩道會がスペインの意向のもとに活動していた。その宣教師の一人 Padre Fr. Juan de la Concepcion (パードレ・フライ・ファン・デ・ラ・コンセプション) は、『フィリピン諸島通志』「臺灣略記」^④第三編 第九章第十節

^① Maas, Anthony (1912年). “[The Name of Mary](#)”. *The Catholic Encyclopedia*. Robert Appleton Company. Retrieved March 22, 2020 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/15464a.htm> (2020年3月披見)。

^② 「ウィルレム・フェルスターヘンの日記」(村上直次郎譯『長崎オランダ商館の日記』岩波書店、1959年)。

^③ Wikimedia Commons “Figureheads”

(<https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Figureheads?uselang=ja>)、2020年4月披見)。

^④ Padre Fr. Juan de la Concepcion 編『フィリピン諸島通志』(アグスチン・デ・ラ・ロサ刊行、一七八八年、マニラ)の以下の本文は、東洋文庫『バタヴィア城日誌』3(平凡社、2003年)所収、付録二、Concepcion 編「臺灣略記」、『フィリピン諸島通志』抜粋によ

に、オランダに先駆けて臺灣を占領しようとマニラ灣より艦隊を出撃させた際、悪天候により海上で遭難し、一心にロザリオを手にしてマリアに祈り、難を乗り切った顛末を次のように記している。

思慮ある中國人は大いにこの島を希望し、長くこの所に留まり日本への航海においてこれより多くの利益を得、この風波荒き海を航海するイスパニア人及びオランダ人もまたこの島を希望せり。ソーサ Sosa が日本人この島に據らんとすとの報道を携え來たりしたため、フィリピン諸島長官は第一の占領者とならんと欲し、中位の船二隻に海陸兵員二百人を載せ、デ・モンテレイ伯爵 Conde de Monterrey の親戚にして一五九三年イスパニア歩兵隊長として諸島に渡來せる武士、ドン・ファン・(デ)・サムディオ Don Juan Zamudio を艦隊の司令官となしたり。選定したる時期宜しからざりしが、出征の重大なるを思い、これを決行することとし、一切の準備を整えたり。しかるに天候にわかには變じ、兩船は大なる害を被り、マニラ灣内において激浪バタンの山上に達したり。司令官は三個の碇を投じて碇泊せしが浪高く船動揺せしため、二本の綱を切斷し第三の綱もまさに切れんとし船は難破に瀕せり。ここにおいて熱心にロザリオの聖母に祈り、多くの人々の生命の繋れる彼の綱の保護を頼みれば、能く海波の打撃とかくのごとく虐待せられたる船の動揺とに堪え、天候鎮まりてカビテに入港せり。彼等は受けたる恩恵を感謝するため、碇綱の一片を持ち來たりてマニラのサント・ドミンゴの僧院にあるロザリオの聖母に捧げたり。

ヨーロッパ諸國で、臺灣をはじめに占據したのはオランダである。1624年、臺南を據點として原住民支配に乗り出した。その2年後1626年、その領有をめぐる、フィリピンを據點としていたスペインが臺灣北部より臺灣への進出を試み、オランダと争ったが、本一節はその際の記録である。もともと悪天候ではあったが、艦隊は、バタン島(Batan Island)付近で轉覆を覺悟せざるを得ないほどの荒波に見舞われた。船を安定させようと、直ちに三個の碇を海へ投じたが、船の動揺に耐えられずに二本の綱は切斷し、第三の綱も切れるのではないかと覺悟した。船上で、船員たちはロザリオを繰りながらマリアに祈り、そのうちに暴風が静まり、ルソン島のカヴィテ(Cavite)に入り助かったのであった。信仰に關わる點で、また看過できないのは、その後、船員たちは、彼らを遭難より救った船具として、残った碇の綱をマニラのサント・ドミンゴ教會のマリアに捧げていることである。

碇はこのように、船を停泊させるだけでなく、嵐により激しい暴風雨にさらされた際、船を少しでも安定させるために重要であり、碇と船とを繋ぐ綱も重要な船具であったのである^①。

る。

^① 能登宇出津港に船を保有して、かつてロシア領海付近まで漁に出ていたという漁師浜中喜一氏(現在80歳代)によれば、帆船ではない、エンジン船の時代であっても、綱は重要であり、災難等の非常時の對處として諸々の用途に使える綱を備えて積んでおくの

ロザリオは佛具の數珠に類似する聖具で、マリアを讃え唱える際に、その唱えた回数を數えるといった用途においても數珠と同様であるが、特にカトリックにおいて用いられ、大切にされた。本記事は、災難の危急の際の使われ方を伝える點でも興味深い。

マリアの名前が、本來、海の星を意味する“*stella maris*”を由來とする説については、先に見た通りであるが、12世紀のフランスの、クレルヴォーの聖ベルナルド (St. Bernard de Clairvaux, 1090 - 1153) は^①、「デー・ラウディブス・ウィルギニス・マトリス」 (“*DE LAUDIBUS VIRGINIS MATRIS. HOMILIAE QUATUOR*” 「おとめ (處女) にして母なる御方への稱讚について 四つの説教) を著し、このなかの「第二説教」は「ルカによる福音書」1章 26, 27 節に關して論じている。次の一節は、本「第二説教」第 17 節の一部で、信仰からの逸脱や迷いを船の遭難に喩え、そのような迷いのあるときには、海の星たるマリアに救いを求めるようにと説いている。

Si insurgant venti tentationum, si incurras scopulos tribulationum, respice stellam, voca Mariam. Si jactaris superbiae undis, si ambitionis, si detractionis, si aemulationis; respice stellam, voca Mariam. Si iracundia, aut avaritia, aut carnis illecebra naviculam concusserit mentis, respice ad Mariam. Si criminum immanitate turbatus, conscientiae foeditate confusus, iudicii horrore perterritus, barathro incipias absorberi tristitiae, desperationis abysso; cogita Mariam. In periculis, in angustiis, in rebus dubiis, Mariam cogita, Mariam invoca.

誘惑の暴風に立ち向かうときも、艱難の岩にぶつかるときも、かの星を見てマリアに呼ばわれ。高慢、野心、誹謗、嫉妬の波にさらわれそうになれば、かの星を見てマリアに呼ばわれ。怒り、貪欲、肉の誘惑が小舟のごとき精神を翻弄するとき、マリアに目を向けよ。罪の大きさに不安になり、醜い心に狼狽し、裁きの恐怖におののき、悲しみの深み、絶望の淵に引き込まれそうになるならば、マリアを思え。危険に遭うとき、苦しむとき、どうしてよいか分からないとき、マリアを思い、マリアに援けを求めよ。

この教えが、ヨーロッパ、キリスト教圏で現實に航海を生業とする人々にも信仰されたであろうことは想像に難くないが、中國を経て日本に渡ってきたヨーロッパ人の航海神としてのマリアの信仰をよく伝えるのはマカオに建つ、セントポール寺院の石の壁に刻まれたマリア畫像である。

が、少なくとも能登の漁師の常識であり、この綱を「命綱」と稱したという (松尾 2015 年 7 月、能登宇出津にて調査)。

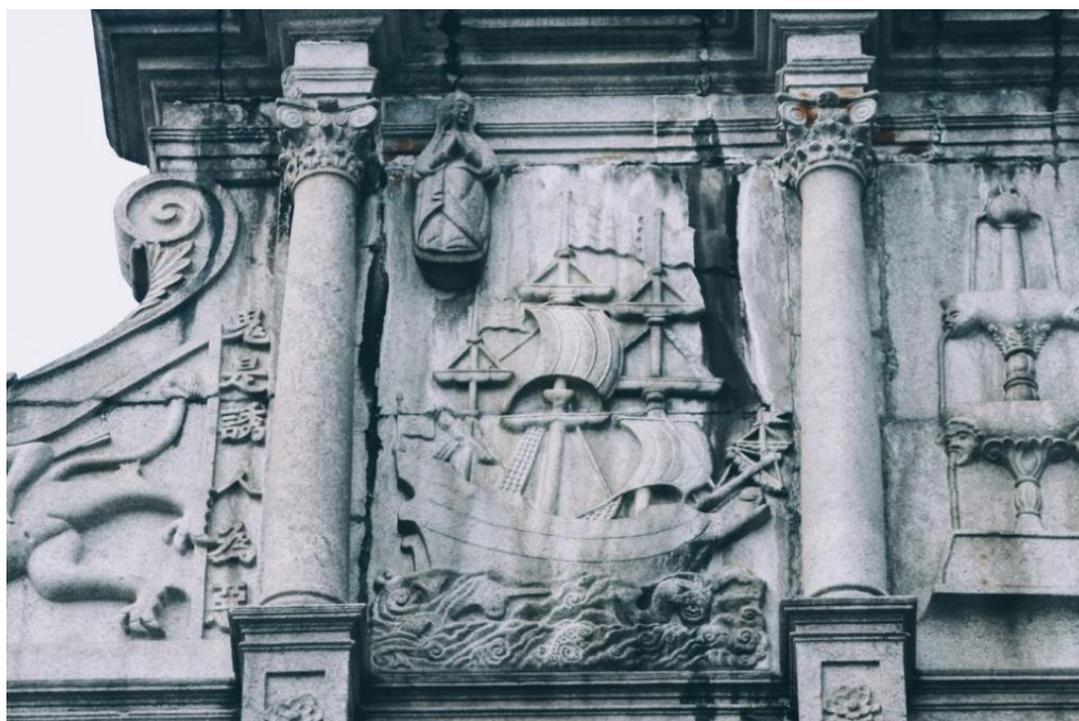
^① 以下、聖ベルナルド (St. Bernard de Clairvaux, 1090 - 1153) について、その説教文と日本語譯については、「アヴェ・マリス・ステラ AVE MARIS STELLA」

(http://antiquesanastasia.com/religion/references/virgin_mary/ave_maris_stella/general_info.html、2020 年 3 月披見) 参照。

ポルトガルが明から正式にマカオの居留権を獲得するのは 1557 年である。倭寇に苦慮していた明朝政府がポルトガルにその制圧を依頼し、ポルトガルはその成果を挙げ、その見返りとしてマカオの居留を許されたのであった。それ以来、ポルトガルの東アジア・東南アジアの交易の據点となった。同時にイエズス會の同地域の布教據点としても重要な役割を果たし、聖パウロ天主堂跡は 1582 年から 1602 年にイエズス會士によって聖ポール天主堂が建立された。残念なのは、1835 年の臺風時の火事によって荘嚴な教堂のほとんどが焼失したことであるが、南側の石造りのファサードが残った。

本ファサードは、イタリア人のイエズス會士カルロ・スピノラのもとで、江戸幕府の禁教政策のため追放された日本人キリシタンと當地の職人によって、1620 年から 1627 年の間に精緻な彫刻がなされた。

その第 3 層目には、聖母マリアが刻まれ、左側には、嵐の海を航海する大型船と聖母マリア、そして矢で打たれて苦しむ悪魔が彫刻されている。悪魔の横には「鬼是誘人爲惡」（鬼神が人を惡の道へと誘惑し續ける）の語が刻まれている。暴風にさらされる帆船は、教えをそむいて迷いの道に入る危機にあることの暗喩であるが、アラビア海、インド洋を超えて中國へと到達する航海の困難とそれを守護する聖母マリアへの祈りの、彼らの信仰も窺われる。



【圖版 8】マカオ・セントポール大聖堂：ガレオン船とマリア

ヨーロッパでは、船の遭難、轉覆を救済するマリアについては、その様子を描いた繪畫を教會に捧げて航海安全を祈願することが行われており、Stella Maris、航海をする人々にとっての海の星マリアの信仰の具體的なイメージを窺うことができる。

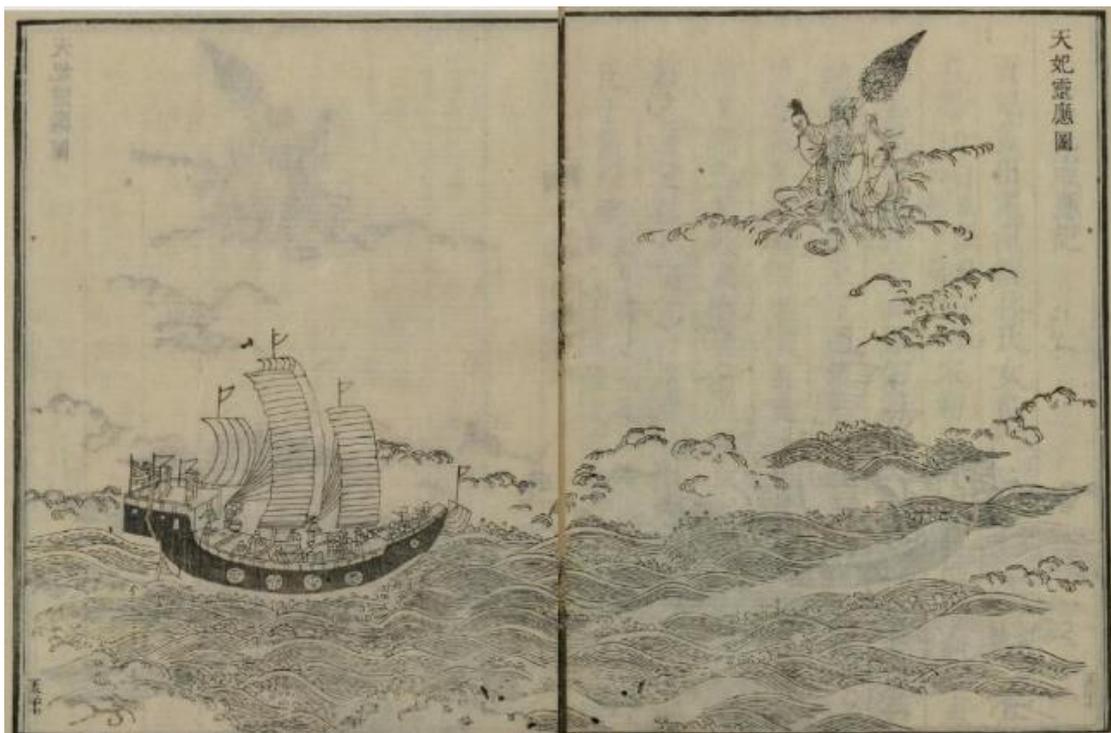
一方、航海安全を約する媽祖であるが、先（第5節）に言及した、福建・琉球間を航海する冊封使の記録のひとつ徐葆光の『中山傳信錄』には、航海を守護する媽祖の姿を見ることができる。同時代のこれに近い清朝海商船の圖柄は、航海や交易で交流を持っていたオランダによっても描かれており（**de wonderen van Mazu**（媽祖の奇瑞）1700-1800、**Rijksmuseum**（アムステルダム国立美術館）蔵）、ヨーロッパが、中國船の構造だけでなく、船舶のなかの媽祖の存在や信仰のあり方まで理解していたことが知られる。

ちなみに、日本においては、海難船や船員・漁師とこれを救済する神靈の繪を神社等に捧げる、ヨーロッパの習俗に近似する習俗が行われていた。

そうした繪畫を「海難繪」と呼ぶが、日本の海難繪においても、西歐の海難繪や清代の海商船と媽祖のように、船や乗員を守護、あるいは遭難より救済する神靈は天空に存在し、遭難の際には守護神が天空より降臨して救済してくれるといったイメージで信仰されていたことがわかる。



【圖版9】海難繪



【圖版 10】海難繪



【圖版 11】左：“Ex voto of sailor Joseph Costa de Vilasa” 遭難するスペイン船とイエスを抱くマリア。☆SPAIN. Barcelona. Barcelona Maritime Museum

【圖版 12】右：金刀比羅宮所藏海難繪。遭難する人々と海上の左上、海上には金毘羅の神を表す御幣が出現している。

媽祖や観音が、中國・日本へのカトリックの布教の廣まりとともに聖なる母としてのマリア信仰の影響を少なからず受けたことを考えてきたが、これらのヨーロッパ、中國、日本における、航海とこれを守護する天空の神靈といった信仰については、いずれがいずれに影響を與えたといった歴史的な所産ではなかったろう。危険な海面・海中より、その上の安全な空間に神靈を求めるといった、海を生業の場としてきた人類の普遍的な信仰であるとみるべきだろう。

本稿では、宋代に起源を有し明清代に、海洋民より信仰が廣まる媽祖と佛教由來の観音菩薩との信仰の融合をテーマに考察した。観音自體が、「観音大士」として道教的な神靈へと變容するとともに、同じころに航海神として媽祖と観音とが同體視されていった。媽祖は護國神として「天后聖母」として清朝、康熙帝により封ぜられるが、一方、観音も「聖母」の稱が冠せられるようになる。特に白衣観音が、明代のカトリックの布教によるマリア信仰・造形の影響を受けて、幼子を抱く白衣観音像も作られてゆくようになる。

ヨーロッパの東アジア進出によるキリスト教の廣がり、進出先の既存の宗教・信仰にも強い影響を與えていたのである。日本ではキリスト教の禁教により、キリシタンは潜伏せざるを得なくなるが、そうしたなかで白磁の観音がマリアとして信仰されるようになる、...というように、キリスト教布教をともなったヨーロッパの中國・日本への進出は、それぞれの國情、宗教政策の中で、既存の宗教・信仰にも大きな影響を與えたのである。

それぞれ別の背景より「聖母」となった媽祖と観音であるが、近代には媽祖が慈母神としてイメージされるようになる。

【圖版 10】は、民國期 1928 年にマカオに建てられた聖フランシスコ・ザビエル教會 (Capela de São Francisco Xavier) の教會内の「天后聖母」像である。豪華な衣裝をまとい、左手で幼子を抱き、右手には十字架を持っている。



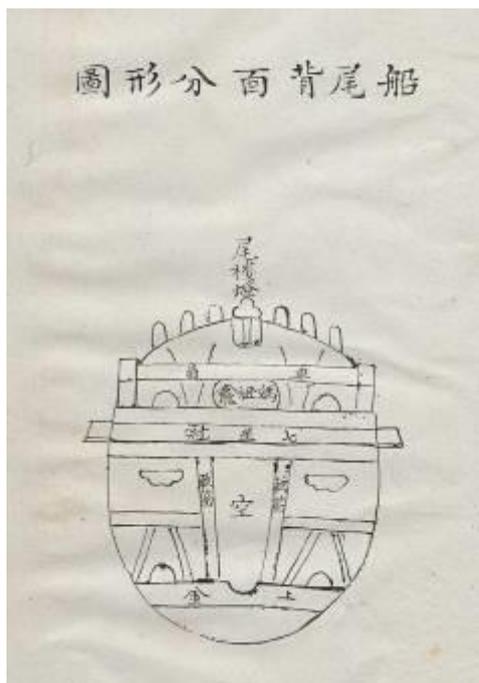
【圖版 13】マカオ：聖フランシスコ・ザビエル教會 (Capela de São Francisco Xavier) 「天后聖母」像

白衣觀音が、送子觀音として幼子を抱いた造形で描かれるようになり、そうした慈母觀音の影響を受けて聖母としての媽祖がイメージされるようになったと見ることができるが、教會内の宗教畫として描かれた本天后聖母畫は、幼子イエスを抱く聖母マリア像が直接投影されて描かれた可能性が高いだろう。ポルトガルによるマカオ統治は 1999 年まで続くが、カトリックの教堂に、キリスト教の影響を受けて變容した民俗神が取り込まれたのであり、創唱宗教が進出先の在地の信仰を取り込んでいたことがわかる。

西歐のキリスト教については、東洋と對比されつつ一神教であることが強調されがちであるが、アジアやアメリカ大陸等の進出先では、その在地化の過程で、地域の民俗神をしばしば取り込んだのである。

日本佛教においては、古代、寺院内に神祇の社殿が建つなど、佛・菩薩と日本の神祇や民俗神が互いを排することなく共存した。また、本地垂迹説や、寺院を守護する鎮守神、佛法を護る護法神として信仰される、といったように両者が協力し合いつつ、基本的には融合することなく、截然と區別され續けた。それは堂舎のあり方に端的に見ることができる。寺院が瓦葺、礎石を有する巨大建築なのに對し、日本の神祇は檜皮葺きで、地面に直接柱を立てる掘立小屋形式である。社殿の基本がこのようであるのは、神祇は異界より訪れ、その都度、神祇を祀るために仮設の構築物を建てるのが神社建築の一つの大きな起源だからである。

一方、日本の漢譯佛教の起源ともなった中國佛教では、佛・菩薩と在地の神祇や、道教神が並列・對等の關係で信仰されるようになる。「觀音菩薩」が「觀音大士」へと變わるなど、佛教由來の神靈が道教神となることも珍しくない。大陸の寺院では、關帝が寺院を守護する伽藍神として祀られる例が少なくないが、關帝を祀る堂舎の様式が、佛菩薩を安置する堂舎の様式と變わることはなく、このことから、大陸においては佛・菩薩と民俗神とが對等・並列の關係であったことがわかる。と同時に、16 世紀以降、新たな外來の宗教であるキリスト教が、日本・中國の既存の宗教・信仰にも多大な影響を及ぼしたが、影響の受け方の差異の背景には、中世後期～近世期の、ヨーロッパ - 中國 - 日本の新たな國際的な交流と緊張關係が大きく作用したのである。



【圖版 14、15】ベルリン國立圖書館藏
『閩省水師各標鎮協榮戰哨船隻圖說』
(清代)



【圖版 16】歴博蔵 H-25 『唐人屋敷景』

若干手彩色の単色に近い版畫 富嶋屋文治右衛門板（長崎縣立圖書館所蔵のものは文錦堂板）余白に「元禄元年清國商船ヲ限り七拾艘ト為ス」と墨書あり、唐人屋敷の様子はかなり詳細に描かれ、日本と中國の交渉の一端をうかがい知る資料。元禄二年に在留中國人は長崎の一定區域に居住させられるようになったが、本圖はその様子をよく示している。大門の周邊を除いて館内（居留地）はカラタチの生垣に囲まれ、その中にさらに塀が囲らされている。カラタチと塀の間は空壕になっており、容易に出入りができないようになっている。中央下部の行列は菩薩あげ（入船祭）の行列である。その外、外部から館内に入っている遊女、桶を肩にした物賣りなどが描かれている。



【圖版 17、18】現代の崇福寺 媽祖誕（撮影：松尾 2015 年 5 月 11 日（舊曆 3 月 23 日））

*初出、「媽祖・觀音・マリアー 近世長崎における清國海商とかくれキリシタンー」（吉田一彦編『神仏融合の東アジア』、pp.411-451、名古屋大學出版會、2021 年 2 月）、本研究報告書ではこれをもとに大幅に増補している。

餓鬼・孤魂—祀り手のない死霊—と疫病

松尾 恒一

はじめに—前近代における治病—

疫學、醫學の知識や、それに基づく医療がほとんどなかった前近代においては、病氣の原因を、“鬼”や“悪魔”の語によって表現される恐ろしい姿の異形の神靈、あるいは人や動物・植物の靈の祟りにより現出した「疫神」「疫鬼」であると認識された。それゆえに、これらを除却すること、そのための祈願や呪法、すなわち宗教や呪術が治病の方法として重要な役割を果たした。

東アジアにおいては、インド起源の佛教が、特に大陸においては民間信仰が佛教の影響を受けつつ展開、発展した道教が、また、日本においては、佛教思想や陰陽五行の思想の影響を大きく受けた神道や脩験道が、治癒の呪法や儀禮による祈願が大きなウェイトを占めるようになった。

動物・魚類の死霊や樹木に宿る靈も、あるいは、他者の祟りや呪いも、しばしば病氣の原因として認識されたが、本稿では、死霊、特に「孤魂」「餓鬼」と表現された、祀り手のない死霊に注目して、その信仰や、病氣治癒の祭祀に注目して、考察する。

第一節 死霊が疫鬼となるとき—“鬼は外”の起源—

疫鬼となる死霊

埋葬した死者が成佛できずに、人々に危害を加える化け物“キョンシー”となり、これを道士が弟子たちとの壮絶な戦いの末に退治するストーリーの映画『靈幻道士』（原題『殭屍先生』）が制作されたのは1985年。この香港映画は日本でも大ヒットして、その後続く“キョンシー”シリーズの第一作目となった。

このような死者やその靈が、病氣を含む災いの原因となると考える信仰は、中國では紀元前に遡る。睡虎地秦墓竹簡は、1975年に湖北省孝感市の睡虎地で発見された竹簡群で、秦代史を知る一次資料である。その、卜占に関する文書『日書』『詁篇』には、屋内で病に罹る原因を次のように記している。

一宅中無故而室人皆疫、或死或病、是是棘鬼^①在焉、正立而埋、其上旱則淳、水則

^① 以下、秦代の疫病の原因と信仰された土中の「棘鬼」については、張麗山『東アジアにおける土公信仰と文化交渉』（關西大學大学院學位論文、2014年3月）参照。

干。掘而去之、則止。

(一宅中にて故無くして室の人皆疫す。是は棘鬼在るなり。正立して埋め、其の上、旱して則ち淳し、水、則ち干す。(死體を)掘りて之を去れば、則ち止む。)

一宅之中無故室人皆疫、多夢寢死、是是□鬼埋焉、其上無草、如席處。掘而去之、則止矣。

(一宅の中にて故無くして室の人皆疫す。是はこれ^(棘カ) □ 鬼埋るなり。其の上、草無くして、席處の如し。掘りて之(=鬼)を去れば、則ち止むなり。)

「宅中」にて、明確な原因がわからずに、罹患し、ときに死に至るのは土中の「棘鬼」が原因であったと記される。「正立而埋」とは、棺を通常とは異なる横ではなく垂直に埋葬したために死者が「棘鬼」となり、水が干上がったたり、草が生えなくなるといった異常事態も起こるが、掘り起こして死體を取り去ることにより回復するとも述べられている。また、『日書』「病篇」より、人に災いを降す神靈は、妖怪・物怪、父母・祖先等の死靈、鳥獸や、龍など靈獸、雷等の自然現象など、多種多様であったことが明らかにされている^①。

これより5世紀以上後、4世紀、東晋の政治家でもあった文人の干寶^{かんぼう}(?- 336年)著の『搜神記』^{そうじんき}は、神仙・再生・妖怪・動植物の怪異などに關係する450を超える説話からなるが、その卷十六の冒頭には次のような話が傳えられる。

昔顓頊氏有三子、死而爲疫鬼、一居江水、爲瘧鬼、一居若水、爲魍魎鬼、一居人宮室、善驚人小兒、爲小鬼、於是正歲、命方相氏・帥肆讎以驅疫鬼、(『搜神記』のテキストは維基文庫に據る)

(昔、顓頊^{せんぎよく}氏に三子有り。死して疫鬼と爲る。一は江水に居り、瘧鬼と爲る。一は若水に居り、魍魎鬼と爲る。一は人宮の室に居り、善く人の小兒を驚かし、小鬼と爲る。是に於て正歲に、方相氏に命じ、肆(=四)讎を帥めて、以て疫鬼を驅す。)

冒頭の「顓頊^{せんぎよく}」は、古代中國の五帝の時代における帝王の一人である。この中に徳をもって仁政を行い後世の帝王の模範として讃えられる堯^{ぎょう}と舜^{しゆん}がいる。顓頊帝には三人の子があった。その三人ともが亡くなり、一人は長江で瘧鬼となり、もう一人は若水(現、四川省の青衣江か)で魍魎鬼となった。「瘧」は「おこり」と訓讀みされ、發熱・惡寒等にみまわれる熱病のこと。すなわち、死靈が病氣をもたらす恐ろしい神靈「疫鬼」「魍魎鬼」となったのである。さらにもう一人の息子の死靈は宮殿に出現し、子どもを驚かすようになった。このため、正月に方相氏^{ほうそうし}に命じて「疫鬼」を追い払ったのである。

『搜神記』の本説話の内容は以上のようなものであるが、大陸において、年替わりのとき、年末・年始に疫病をはじめとする災いをもたらす“鬼”が現れ、家に侵入するといった信仰は、紀元前漢代に見られる。前漢の皇族・學者である淮南王の劉安(BC179- BC122)が編纂

^① 大野裕司「睡虎地秦簡『日書』における神靈と時の禁忌」(『中國出土資料研究』9、2005年3月) 參照。

した『淮南萬畢術』には、歳末の、家に忍びこむ疫鬼の防御のための作法を次のように記している。

埋石四隅、家無鬼。歳暮臘埋圓石於宅隅、雜以桃弧七枚、則無鬼疫。

(石を四隅に埋むれば、家に鬼なし。歳暮の臘に圓石を宅隅に埋め、^{まじ}雑ふるに桃弧七枚を以てすれば、則ち鬼の疫なし)

歳末に、鬼が家に侵入することを防ぐために、結界として家の四隅に圓石を埋める。このとき、七本の桃弧—弓状に曲がった桃の木の枝のことであろう—をあわせて置くことによって、より確實に、疫病をもたらす鬼を防ぐことができる、といった内容である。

この後、後漢の時代には、次のように、日本の追儺の起源ともいえる黄金の四ツ目の仮面を着け、熊皮の衣装をまとい、楯と鉞を手にした方相氏が12月に、宮中より「悪鬼」を除却する「大儺」の行事が行われるようになっていたことが確認できる。

先臘一日、大儺、謂之逐疫。其儀：選中黃門子弟年十歳以上、十二以下、百二十人爲仮子。皆赤犢戛制、執大讓。方相氏黄金四目、蒙熊皮、玄衣朱裳、執戈揚盾。十二獸有衣毛角。中黃門行之、完從僕射將之、以逐惡鬼于禁中。夜漏上水、朝臣會、侍中、尚書、禦史、謁者、虎賁、羽林郎將執事、皆赤犢陞衛。乘輿禦前殿、黃門令奏曰：代辰子備、請逐疫。於是中黃門倡、偏子和曰：甲作食刑、睇胃食疫、雄伯食魅、騰簡食不祥、攬諸食咎、伯奇食夢、強梁、祖明共食磔死寄生、委隨食觀、錯斷食巨、窮其、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶、赫女驅、拉女幹、節解女肉、抽女肺腸、女不急去、後者爲糧。因作方相氏與十二獸。噍呼、周徧前後省三過、持炬火、送疫出端門；門外鯛騎傳炬出宮、司馬闕門門外五營騎士傳火棄雜水中。百官官府各以木面獸能爲儺人師訖、設桃梗、鬱櫺、葦茨畢、執事陞者罷。葦戟、桃杖以賜公、卿、將軍、特侯、諸侯云。

(臘に先だつこと一日、大いに儺す。其の儀は中黃門の子弟の年十歳以上、十二以下なるものを百二十人を選びて仮子と爲す。皆、赤犢、皇製にて大譏を執る。方相氏は四目にて熊皮を蒙り、玄衣、朱裳にて、戈を執り、盾を揚げ。十二獸には毛角を衣るあり、中黃門これを行う。冗從僕射、これを率いて悪鬼を追い、夜漏には水に上る。朝臣には、侍申、尚書、謁者、虎賁、羽林郎將、執事を會す。皆、赤犢して階を衛る。乘輿、前殿に御するや、黃門令、奏して曰く、仮子備われり、請う、疫を逐わん、と。是に於いて、中黃門の倡と仮子は和して曰く：甲作は凶を食へ。肺胃は虎を食へ。雄伯は魅を食へ。騰簡は不祥を食へ。攬諸は咎をへ。伯奇は夢を食へ。強梁と祖明は共に磔死と寄生を食へ。委隨は觀を食へ。錯斷は巨を食へ。窮奇と騰根は共に蠱を食へ。凡そ十二神を使いて悪凶を追はん。汝の軀を赫し、汝の幹節を拉かん。汝の肉を解き、汝の肺腸を抽かん。汝急ぎて去らざれば、後者、糧と爲さん。因りて方相となれるもの、十二獸と與に舞い、噍呼して前後の省を周り徧し、三たび過りて炬火を持し、疫

を送りて端門より出でしむ。門外の鯨騎、炬を傳へて宮を出づ。司馬の闕門にて、門外の五營の騎士、火を傳えて水の中に棄つ。百官・官府は各各木面の獸能(熊)を以って儼人と爲す。師終はり訖りて桃梗・鬱壘・葦莢を設け畢りて、執事の階なる者、罷む。葦戟と桃杖は以って公卿・將軍・特候・諸侯に賜ふと云ふ。

(『後漢書』「禮儀志」卷11)

本記事の冒頭に「大儼、謂之逐疫。」と記されるように、この悪鬼が疫病をもたらす存在であると認識されていたことが確認でき、それをより大きな力を有する方相氏によって、追い祓ったのである。

日本に伝えられた方相氏による追儼

こうした大陸の方相氏による疫鬼の除却は、この後、約5世紀を経て、日本に伝えられ、平安時代には、大晦日(12月30日)の宮廷儀禮「追儼」となって年中行事として行われるようになった。

「方相氏」の「方」は方角を意味し、「相」は「見る」意味である。すなわち方位と時間が人々の営みにはたらきかける作用を読み解くことができる専門職が方相氏なのであるが、日本においては、陰陽師が方相氏役を勤めて追儼を行った。

平安時代の『政事要略』に、方相氏が四ツ目の仮面をかぶり、楯と鉾を手にして、恐ろしい姿の



【圖版1】『政事要略』「方相氏と疫鬼」

「疫鬼」を祓う様子を見ることができる。

こうして陰陽道の儀禮として行われた追儼であったが、平安時代の後期、院政期には、寺院の正月・二月、年頭における一年の國家平安の祈願の儀禮において行われるようになっていた。その傳承が、奈良薬師寺や法隆寺、古代には宇佐八幡宮と強い繋がりを有していた國東半島の諸寺の年頭の佛教儀禮で、薬師寺・法隆寺の脩二會しゅにえ、國東の岩戸寺・成佛寺・天念寺の脩正會しゅしょうえがそれである。寺院による差異はあるが、法螺貝や太鼓・銅鑼による大音聲が鳴らされるなかで、恐ろしい鬼の面をかぶり、松明を振りかざして堂の内外を走り回ることにより人々を驚かせ熱狂へと誘う點は共通しているが、その目的は悪鬼を境内・村落の共同體外へと除却することにある。

疫鬼は実際には目に見えない。その結果、平安時代の間には、これを退散させるために恐ろしい仮面を着けた役が、疫鬼であると認識されるようになり、鬼面をかぶった鬼を追い祓う鬼追いの行事へと變容する。さらに中世には民間行事として廣まり、現在の豆撒きにより鬼を家より追い払う節分行事となって、現在に續いているのである。

第二節 鍾馗の信仰と劇

鍾馗の信仰

死者の霊は、先祖の霊がそうであるように、疫鬼等の災いをもたらすよりは、むしろ子孫を守る守護神となってくれるとも信仰されてきた。舊暦七月の盂蘭盆行事や、春秋の彼岸における墓参は、死者の供養の必要を説く佛教思想に基づくが、先祖へ我々のくらしを見守り、平安を祈る気持ちも強いだろう。



【圖版 2】 <https://www.mizuha.biz/saijiki/061012shouki/index.html>

「京都歳時記 鍾馗さん」

そうした死者の霊のなかでも、病気を祓う力を有すると信仰されるようになったのは、唐代の鍾馗である。鍾馗は、巨體で濃い髭を蓄え、大きい目が特徴的な形相で、黒の冠、長い靴を履き、剣を抜いて身構える姿で親しまれている。その人形が、端午の折に子どもの健やかな成長を願って飾られたり、福島縣の（警城）えのぼり「いわき繪幟」に武者繪として描かれたりする。京都の古建築では、魔除けとして鍾馗像を屋根に置かれる家も少なくない。端午の人形の衣装は、黒、緑、赤等が多く見られるが、特に「赤鍾馗」と呼ばれる、赤を基調とする繪畫・版畫（葛飾北齋の『朱描鍾馗圖』等（すみだ北齋美術館蔵）、人形等が作られてきた。節分においては、焦がした鰯の頭と柁とともに、奈良縣では赤の御幣を家の玄関や門口に飾る習俗が見ら



【圖版 3】葛飾北齋の『朱描鍾馗圖』

れ、また高知縣物部地域に傳承されていたいざなぎ流と呼ばれる民俗宗教では、病人治癒の祈禱に赤の幣が用いられ（松尾の調査に基づく）、赤は邪氣・疫鬼を除却する呪力が信仰されてきた。鍾馗が赤を基調とする色で描かれるのは、特に疫鬼除却の願いが込められているからだろう。

こうした鍾馗の日本の民間信仰の起源は中國に辿ることができる。『全唐文』は、清代に編纂された唐代の文章の總集であるが、本書の巻2 2 3の「謝賜鍾馗及曆日表」（鍾馗及び曆日を賜るに謝す表）より、年末に新しい曆とともに鍾馗圖が臣下に下賜されていたことが知られる^①。

さらに、次の『夢溪筆談 補筆談』巻三の一節に見られるように、玄宗と、疫鬼を祓う鍾馗との結びつきは、宋代以降に説話化される。

皇帝玄宗が瘧（マラリアか）^{おこり}にかかり床に臥せった際、次のような夢を見た。宮廷内で悪戯をしてまわっていた小鬼を、どこからともなく現れた大鬼が捕らえて食べてしまった、玄宗が大鬼に正體を尋ねると、「自分は官吏になるため科擧を受験したが落第し、そのことを恥じて宮中で自殺した鍾馗であるが、高祖皇帝は自分を手厚く葬ってくれたので、その恩に報いるためにやってきたのだ」と告げた。そうして、夢から覺めた玄宗は、病氣が治っていることに氣づいたのである。

こうした説話の形成は、実際に「謝賜鍾馗及曆日表」のように、唐代に実際に鍾馗圖が臣下に配られていたことが背景として考えられるが、特に疫鬼を祓う力が鍾馗に期待されていたのである。

石見神樂「鍾馗」

この玄宗皇帝を苦しめた疫神の傳説は、日本において劇として臺本が書かれ、現在も演じられている。中國地方には、全域に數百を超える神樂團が舞や芝居を競いあっているが、島根縣を中心とする石見神樂が伝える演目の一つ「鍾馗」がそれである。鍾馗、疫神、いづれも恐ろしい形相の面を着け、錦繡の華麗な衣裝を着して、太鼓・笛・擦り鉦のにぎやかな囃子が奏される中、激しく戦う。両者が對峙して、名乗り合う場面は、次のようなセリフである。

鍾馗：我は鍾馗といへる神なり。この頃玄宗皇帝疫神のために冒され悩むと聞く。我その病を救はんがため、かの疫神を退治せばやと思ふなり。

疫神：それに立ち向ふたる神はいかなる神にてましますぞ。

鍾馗：我は鍾馗といへる神なり。汝いかなる者やらん。

疫神：おお我はこれ、春の疫癘、夏、瘧癘、秋の血腹に冬咳病、一切病の司、疫神とは我が事なり。

^① 山口建治「鍾馗と牛頭天王―「郷儺」の傳來と日本化―」（神奈川大學非文字資料研究センター『非文字年報』6、2010年3月）参照。

鍾馗：汝、麻呂が教に従って外つ國へ退くか、さもなくば、この茅の輪に十束の寶劍を以て汝が一命打ち取ること只今なり。

疫神：いかに鍾馗大神の守護たりとも、^{あまた}數多の眷族を引き連れて、村々國々を駈けまはり、^{かまど}竈々に押し入って、幼きものは掴みひしぎ、老いたるものは踏み殺し、又、元氣盛なるものと見るならば、五臓六腑に分け入って、肝のたばねを食ひちぎり、民を悩まし、この國を魔國となさいでおくものか。

疫神が大勢の眷族とともに來臨して、人々の身中、五臓六腑に入り込んで罹患させ、苦しみを與える状況が生々しく描寫されている。ウィルス等の近代醫學のない前近代における、疫鬼を病苦の原因とする信仰とイメージの一端が窺われる。

さらに、鍾馗が疫神に對して、國外への退去を求めている點にも注目したい。鎌倉時代、蒙古の襲來時に、自國を神國であるとする認識が強まったことはよく知られているが、廣範な疫病の蔓延は、外國からの脅威や、大災害と同様に、國家の危機と認識されていたのである。



【圖版 4】石見神樂「鍾馗」

医療や疫學等の科學的な知識のなかった時代との比較には慎重でなくてはならないが、昨年来のコロナ・ウィルスの世界的な蔓延において、發生源の究明や、人々の往來の制限、不足する医療物資の支援をめぐる交渉、“マスク外交”や開發されたばかりのワクチンをどこに供給するか等々、しばしば國を單位としてなされてきたことが重ね合わせられる。現代においては、世界的な疫病の蔓延下での各國の政治的な思惑が見え隠れする。

ちなみに、石見観光振興協議會は、昨年三月頃より深刻化したコロナ禍において「新型コロナウィルスの早期収束を願う特別映像」として、その website「石見の観光情報サイト ^{いわみ}なつかしの國石見 (all-iwami.com)」で、昨年 (2020) 3 月に浜田市三宮神社に西村神

樂社中によって奉納された「鍾馗」を公開している。コロナ・ウィルスの蔓延によって、ホールや劇場でのイベントも、社寺や教會の宗教行事や祭禮等の傳統行事も、全国にわたって多くが中止、延期となつて、二年が過ぎようとしており、現在も人々が集まることによるクラスターを警戒して大きな制約の下で行われている。音楽・舞踊・演劇等、人が實行しなければ存在し得ない無形文化であるが、インターネットによる配信には、疫病の早期収束への祈りに加えて、民俗文化を繼承する自分たちへの鼓舞の気持ちも込められているのであろう。

第三節 疫病と餓鬼・孤魂の祭祀

博多祇園山笠—施餓鬼棚からはじまった博多の夏祭り—

博多祇園山笠は、京都の祇園御靈會（現在の祇園祭）を起源として全国に廣まった夏祭りのなかでも、人形等の作り物が壯麗であることで著名である。祇園御靈會は、恨みを持って都の外で死去した貴族の靈“御靈”が疫病をもたらしたと考え、これを慰撫する祭祀として平安京において始まった。博多祇園山笠も、疫病の除却を目的として始まったと言い伝えられているが、その原因は御靈ではなく、祀り手のいない靈魂“餓鬼”であったと伝えられている。京都東福寺を開いた圓爾（聖一國師）が博多の承天寺に住していた頃、疫病が流行し多くの死者が出た年があった。そこで、圓爾は弟子に担がせた施餓鬼棚に乗って町を巡り、甘露水を街中に撒いて餓鬼を供養して疫病を鎮めたことより始まったとするのが、現在、周知されている傳承である^①。

山笠が町なかを疾走するときには、沿道からは「勢い水」と呼ばれる水が豪快に振り撒かれる。これは早き手たちに氣合いを入れると同時に、熱氣を冷ます水といわれる。早き手と路面はもちろん、見物人もびしょ濡れになる。博多祇園の特色でもある象徴的なシーンであるが、その作法の起源は疫病をもたらした餓鬼供養のためのものであったのである。

餓鬼王の東アジア・東南アジア

佛典には諸々の餓鬼のなかに「餓鬼王」と呼ばれる餓鬼について説かれている。日本のお盆は、先祖を迎え祀り、送り返す、七月十三～十五日（舊曆）を期日とし、さらに十六日に「施餓鬼」として、祀り手のない死靈への供養を行うのが、全国に廣く見られる行事の内容である。

日本の漢譯の佛教の起源である中國でも、現在、同じ時期に「蘭盆會」「普度會」が行われている。それらの多くは佛教よりは、道士による道教式の儀禮によって行われて

^① この博多祇園山笠の起源の創出や現代への展開については、宇野功一「儀禮、歴史、起源傳承 博多祇園山笠にかんする考察」（『国立歴史民俗博物館研究報告』136、2007年3月）参照。

おり、その時期より「中元節」、また、死靈を祀ることより「鬼節」とも呼ばれる。これらが町村の単位で行われる点や、先祖の靈を供養する点も日本とほぼ同様であるが、中國大陸のほか、日本や東南アジアの華僑社会においては、祖霊よりも、餓鬼王はじめ孤魂の祭祀に重点が置かれるのが一般的である。

釋迦の教えを伝えるパーリ佛典に基づく東南アジア等の上座部佛教圏では、餓鬼はしばしば、古代インドにおいては多聞天の使いとされる夜叉とともに人間に病等の災厄を興える恐ろしい存在であると説かれる。すなわち、その供養の第一義は、先祖への供養ではなく、病苦をはじめとする災厄を免れるためであったのである^①。



【圖版 5】香港・坪洲島天后宮「面然大士」
(撮影：松尾、2016年8月)

諸々の餓鬼の中でもその頂點に立つのは「餓鬼王」である。餓鬼王は口から焰を吐き、それゆえ、物を食べることができず飢渴の苦しみから脱することができない。このことより、餓鬼王は漢譯佛教では「焰口」「面然大士」「焦面^(燃)」等の名でも呼ばれる。

私は、この5年ほどの間に中國南部(福建・香港・マカオ・廣州)、タイ、マレー半島の民俗宗教、民間信仰の調査を行ってきたが、盂蘭盆、中元節は、面然大士の畫像、もしくは立像を本尊、または本尊に準じて祭祀を行うのが一般的で、餓鬼・孤魂の供養を第一義とするのが標準である^②ことに確信を持ちつつある。

① 柏原信行「パーリ佛教の悪業論」(『印度學佛教學研究』32卷2號、1984年)、參照。

② 松尾「清代、南シナ海の海商・海賊、漁民と媽祖信仰、歴史と傳承」(『儀禮文化學會紀要』5號(通卷47號)、2017年3月)、他參照。

儒教思想に基づく父系の血縁、親族関係、いわゆる宗族^{そうぞく}を重視する中国においては、先祖祭祀は非常に重要であるが、その役割を担っているのは、四月の清明節における墓参^{しどろ}や先祖を祠堂における一族の先祖たちへの祭祀である。佛教起源の盂蘭盆の思想を含む中



元節においても祖霊への供養が行われるが、また、これに加えて正月の上元、十月の下元、年に三度の普度の儀禮が行われる例もある（福建省^{ほでん ぶんぼう}莆田の文峰天后宮）。死霊が病苦をはじめとする災いをもたらすとの恐怖がいかに強いものであったかを窺うことができよう。

【圖版 6】タイ・チャンタブリ・福田寺「面然大士」、僧侶による盂蘭盆儀禮において、本尊として掲げられる画像。（撮影：松尾、2019年8月）（左）

【圖版 7】タイ・バンコック・慈濟寺「面然大士」（撮影：松尾、2019年8月）（右）

映画『靈幻道士』は、日本では、道士に仕える子どもの霊が両手を正面に向けてあげて、ビョンビョン跳ねる所作を、小學生がおもしろがってまねるほどの人気であったが、こうした中国の民俗信仰、災いをなす死霊への恐怖を發想として作られた作品であったのである。

*初出、「民俗信仰と疫病の深いつながり 死霊と疫病の長い関係」（国立歴史民俗博物館・福岡万里子編『REKIHAKU 歴博』4号、文學通信、pp.26-32、2021年10月）、大幅増補。本研究報告書ではこれをもとに大幅に増補している。

敦煌三危山考

荒見泰史

まえがき

三危山は、敦煌市の中心から東南約 10 数キロを南北に流れる大泉河の沿岸を起點として、東に 30 キロほども續く山々である。主峰の海拔は 1778 メートル。その礫岩からなる峻しい岩山の重なり合う獨特の風貌は、大泉河を挟んだ西側に對峙する廣大な砂山の續く鳴沙山と對比を成し、獨特の景觀を生みだしている。

そうした三危山の風貌は鳴沙山とともに敦煌の象徴として古來信仰されてきたと見え、山中や周囲には多くの遺跡を残している。中でも三危山は炎のようにも見える風貌から時に火焰山とも称され、歴史上でたびたび西王母の聖地と考えられ、崇められてきた。確かに周囲からはそれを示す様様な時代の遺物が見られている。なかでも代表的なのは主峰の頂上に築かれた王母宮で、創建は不明ながら 1928 年（民國 18 年）に王永金によって脩築されたことが縣誌に記されている^①。他にも、近年には王母廟などを含む三危山景區が新たに開發され^②、信仰の地、あるいは觀光地として多くの人々が訪れている。

この西王母信仰は、外來の信仰ともされるが、中國でもかなり古くから信仰され、前漢代には中國において廣がりを見せていたことがよく知られている^③。敦煌においても、その頃の古墓から西王母の描かれた磚が見られるなど西王母信仰がすでに敦煌にも廣がっていたことが知られる。例えば『山海經』では、三危山は西王母の食する三青鳥（後には西王母の使いとして記載されるが）の住む地としての記述があり、すでに西王母との関わりについて言及がある（後述）。また、三危山の近くに設けられた漢代の寨が、「崑崙障」、「崑崙寨」の名称で呼ばれており^④、西王母が住むとされる崑崙山から命名されたと思われているのである。また、三危山の形状がある角度から見た時に三つの峰があるように見えることも傳説の崑崙山と考えられるようになった原因があるかもしれない。崑崙山は『爾雅』には「三成」、『水經注』には「三級」、「十洲記」（『水經注』卷一所引）では「三角」^⑤のように古來形容され、その具體的な形状は各書で若干差異が見られるものの、こうした形容

① 李正宇「敦煌地區古代祠廟寺觀簡志」、『敦煌史地新論』、新文豐出版公司、1996 年。
『重脩敦煌縣誌』、敦煌人民出版社、2002 年。

② 三危山景區については大敦煌網 <http://www.dh520.cn/60.html> などを参照されたい。

③ 『漢書』「哀帝紀」には建平四年（紀元前 3 年）の多旱に際して、西王母に祈りがささげられた様が記されている。他にも前漢時代と見られる圖像も多く發見されている。參照王蘇琦「漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較」（『考古與文物』2007 年第 4 期）。

④ 「崑崙障」については『漢書』二十八下「地理志」八下に、「崑崙寨」については『後漢書』「明帝紀」永平十七年にそれぞれ記載がある。

⑤ 同文は曾布川寛『崑崙山への昇華』（中公新書、1981 年）にも紹介されている。

からか以下の圖のような姿で描かれることが多いのである。

ただ、興味深いことに、そのやや後代の 3-4 世紀になると、敦煌では佛教色が強くなり、西王母の聖地は酒泉の南山と認識され、敦煌の西王母信仰はかき消されていくかのように見える。この時代の敦煌は、まさに竺法護による佛教の普及、そして莫高窟開鑿以降の時代にあたることから^①、西王母信仰が佛教にとってかわられ、聖地も他の地へ移っていったように見られるのである。確かに、敦煌佛爺廟灣 133 號墓などからは西王母に代わって佛教的な色彩を帯びたモチーフの畫像磚が見られるようになり^②、莫高窟が次々と建造される中で、古墓もまた佛教色に染まりつつあるあるとも見えるのである。他地域の西王母信仰では、これまでの研究の中で、漢代の西王母像の分布地域がのちの後漢代以降の早期の佛像の分布に一致することから佛像が一時西王母を習合する形で廣まったのではないかとの指摘があるが^③、これとあわせ考えると、敦煌ではもと三危山への信仰あるいは西王母の聖地が佛教の聖地にうつしかえられていった、あるいは信仰の聖地であったことが佛教を誘致する一因になった、という可能性を予感させる^④。

そのように敦煌と信仰そして佛教との關係に對して仮説を立て、改めて敦煌を見回すと、たしかにかつては三危山がその信仰の中心に置かれ、またその西王母信仰をもとにして敦煌の佛教が発達したしていた可能性を幾つ指摘することができる。例えば、莫高窟の起源を書き残す「莫高窟記」では、古來の傳承を踏まえ記述する際に『莫高窟記』 右在州東南廿五里三危山上」のように言い、實はその元が三危山にあったとも取れる記述がある^⑤。また、早期の莫高窟の石室の幾つかでは、それ以前の酒泉などの西王母を中心とした古墓と形状も壁畫に描かれる圖像も似た例が多く残されている^⑥。莫高窟の圖像の場合はすでに完全な佛教世界が描寫されるように移し替えられてはいるがその形象は明らかに西王母の形象を利用したもので、こうしたところからも、當時において佛教を理解する上で中國の神の形象を利用するという手法が用いられたように見えるのである。

更にその後の 9 世紀以降では、敦煌の佛教や道教の説經などで語られていた講唱文學の中に西王母にまつわる内容が多く語られていたことがわかり、宗教色が佛教に塗りかえら

① 敦煌研究院所藏『大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑』武周聖歷元年による。第五節に詳述。

② 關尾史郎『もうひとつの敦煌』、高志社、2011 年。

③ Wu Hung, "Buddhist elements in early Chinese art — 2nd and 3rd centuries AD," *Artibus Asiae* 47: 3—4(1986); Wu Hung, *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*(Palo Alto: Stanford University Press, 1989). 曾布川寛著、潘秋楓譯：(漢・三國佛教遺物的圖像學——西王母和佛), 『東南文化』1995 年第 2 期。王蘇琦「漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較」、『考古與文物』2007 年第 4 期。

④ 天台山などにおいてももと周の靈王の太子王子晉が右弼真人としてそこにいるとして古くから道教の名山とされてきたことが知られる。天台山の道教に關しては常盤大定「天台山の古今」(『東亞の光』、1923 年。『支那佛教の研究』所收)等を参照。

⑤ 敦煌研究院所藏『大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑』武周聖歷元年による。第五節に詳述。

⑥ 段文傑「略論莫高窟第 248 窟壁畫内容和藝術」、『敦煌研究』、1983 年第 3 期。

れていった後にも、民衆層には西王母の信仰が依然根強く残り、時として歴史の表面に表れていた事を知ることができる。そうした状況は、今日の敦煌での聖母信仰にもつながるものでもある。

本稿では、こうした西王母と三危山の関係という角度から、敦煌という地の信仰の特質、そして敦煌での佛教の展開、その後の信仰へ影響に関する問題について考えてみたいと考える。

第二節 敦煌と山岳信仰及び西王母信仰

敦煌というオアシス都市の中で、外観上際立った特徴のある鳴沙山、三危山は都市の象徴であったことは想像に難くない。

鳴沙山は、古くは『耆舊記』に「水有縣泉之神，山有鳴沙之異」のように扱われた例がある。また、鳴沙山には現在にも残される月牙泉という砂漠の中の泉があるが、これなども名所としてよく文獻にあらわれている。

水東亦是鳴沙山，其山流動無定，峰岫不恆。俄然深谷爲陵，高崖爲谷；或峰危似削，孤岫如畫；西疑無地，朝已干霄。中有井泉，沙至不掩，馬馳人踐，其聲若雷。

『敦煌都督府圖經』

(鳴沙山)有一泉水，名沙井，綿歷古今，沙填不滿，水極甘美。

『元和郡縣圖志』卷四十「沙州敦煌縣」

宋代の『通志』でも、この月牙泉が名勝であることを述べている。

在衛南十里，其水澄澈，環以流沙，雖遇烈風而泉不爲沙淹，蓋名迹也。

『通志』



【圖版 1】鳴沙山（撮影：荒見泰史）

こうした名勝としてたたえられた鳴沙山が、同時に信仰の対象ともなっていたことをうかがわせる資料も少なくない。以下のような資料によって、鳴沙山は神沙山とも呼ばれ、上のように信仰の中心として人の集まる場所となっていたことがわかる。

鳴沙山，一名神沙山，在縣南七里。今案其山積沙爲之，峰巒峻峭，逾於山谷，四面皆爲沙壟，背如刀刃，人登之即鳴，隨足頽落，經宿風吹，輒復如舊。

『元和郡縣圖志』卷四十「沙州敦煌縣」

鳴沙山去州十里，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，峰如削成，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，皆躋高峰，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。

『敦煌錄』

最後の「古號鳴沙、神沙而祠焉」にも象徴的に見られるように、鳴沙山の周辺には確かに多くの信仰の形跡が残されている。今日残される莫高窟、一箇廟石窟、西千佛洞などがそれぞれ鳴沙山の東、南、西の3方に作られたことはこうした信仰心と無関係とは思われない。また筆者の2008年の調査によってもわかったのだが、鳴沙山には石窟寺院のほかにも廟や塔、墓などが多く造られており、古くから信仰を集めた地であったことの裏づけとなる。



【圖版2】鳴沙山北東側に見られる古墓（撮影：荒見泰史）

さて、大泉河を挟んで鳴沙山の東に對峙するのが三危山であり、その恐ろしげでもありかつ日に照らされると炎のように光り輝く風貌から、同じく古來信仰の対象とされていたことを読み取ることができる。

三危の名称は古くは『尚書』、『史記』「五帝本紀」などの記載に見られている。そこには、「堯於是放讎兜於崇山，投三苗於三峴，流共工於幽都，此不勝天下也」（『莊子』「在宥」）と記され、堯帝にしたがわなかった三苗という民族が三危に追放されたとして記述されている。この三危の名称は先秦の文獻では、ほかに『山海經』卷二「西山經」に「又西二百二十里，曰三危之山，今在燉煌郡。《尚書》云：竄三苗于也危是也。三青鳥居之。是山也，廣員百里。三青鳥主爲西王母取食者，別自遊息於此山也。」の記述があることによって、現在に言う敦煌であるとわかるのである。ちなみに、ここに見られる「三青鳥」は現在の三危山にも多く生息している「呱呱鷄（コモンシャコ (Francolinus pintadeanus)）」が文書に表現される形象によく似ており、三危山を歩いていると、時折不氣味な聲で鳴いているのが聞こえ、三危山の神秘的な雰囲気の一要素の一つとなっている。



【圖版 3】三危山の「呱呱鷄」

この三危山に對する信仰の資料としては、唐の大曆年間に書かれた『大唐隴西李府君脩功德記』がある。ここには往時の天然の龕、廟宇の描寫に重ねて、三危山に對する信仰が表されている。

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。峻嶒千峰，磅礴萬里。呀豁中絕，塊圪相嵌。鑿爲靈龕，上下雲臺；構以飛閣，南北霞連。依然地居，杳出人境。聖燈時照，一川星懸。神鐘乍鳴，四山雷發。靈仙貴物，往往而在。屬以賊臣幹紀，勅寇幸災；磔裂地維，暴殲天物。東自隴坻，舊陌走狐兔之群；西畫陽關，遺邑聚豺狼之窟。柝(拆)木夜驚，和門晝扃；塔中委塵，禪處生草。時有住信士朝散大夫鄭王府諮議參軍隴西李大賓，其先指樹命氏，紫氣度流沙之西；刺山騰芳，鴻名感懸泉之下。時高射虎，人望登龍。開土西涼，稱藩東晉。諮議即興聖

皇帝十三代孫。……

節度留後使朝議大夫尚書刑部郎中兼侍御史楊綬述
『大唐隴西李府君脩功德記』（大曆十一年（776年））



【圖版4】三危山山頂の王母宮

その他、三危山神、三危大聖、三危神聖等の神格としてしばしば願文の啓請の部分に登場している。以下に代表的なものを紹介しておこう。

又更啓請東方提頭賴吒天王主領一切幹闥婆神、毗捨闍鬼並諸眷屬來降道場；又請南方毗樓勒叉天王主領一切毗脅多鬼並諸眷屬來降道場，又請西方毗樓博叉天王主領一切諸大口（毒）龍口（及）富單那鬼並諸眷屬來降道場，又請北方大聖毗沙門天王主領一切夜叉羅刹諸惡鬼神並諸眷屬來降道場，又請上方釋提恆因主領一切日月天子、星宿五官、二十八宿、三十二神、四金剛首並諸眷屬來降道場，又請下方堅牢地神主領一切山岳靈祇、江河聖族並諸眷屬來降道場，又護界善神、散脂大將、護伽藍神、金剛蜜跡、十二藥叉大將、四海大龍王、管境土地神祇、泉源行非水族、鎮世五嶽之主、鶉罔三峴山神，社公稷品官尊、地水火風神等並諸眷屬來降道場。

S.3427 「結壇散食迴向發願文」

（上殘）寶位恆昌；天公主遐齡，合宅吉慶之福會也。

伏惟我使（施）主負天資之貌，含江海之鴻才；備日角之威，納乾坤之美德。懷風雲之神操，恬靜六戎；抱文武之雄謀，兼精《三略》。故得南蕃順化，垂肱跪膝而來降；北狄歸心，披帶拜舞而伏款；東開雒驛，朝恩頻賜而寵榮；西[大/歲]崑崙，戎王圖眞而頂謁。何河隍善治，黃霸將比於今時；壘塞會昌，龔遂復同於此日。加以虔恭至覺，披訴能仁。每歲良晨辰，結壇祈禱。幡幢匝匝，請三世諸之如來；鈴磬鳴音，

會十方之大士。經開寶藏，秦梵演而金言；花散天馨，眞俗捧而玉掌。銀爐煙動，龍惱腦引而百味成；寶瓶水流，淨食獻而千般備。五朝課念，經吟已達海宮；六夜至誠，佛聲徹於九地。遂請雞足山聖者，飛錫來降道場；三峴山神王，乘雲湊於此會。總斯多善、無限勝因，先用莊嚴梵釋四王、龍天八部；伏願威光轉盛，護社稷；災沴不侵；福力彌增，濟拔黎萌，報保豐歲實。年消九橫，國有萬喜之歡；時殄三災，境納千祥之慶。上方首羅大將，掃蝗軍不犯疆場；下界大海龍王，捲風雹不施霜疽。

又持勝福，伏用莊嚴我府主貴位：伏願南山比壽，常爲黎庶之尊；北極同延，永作蒼生之主。恩榮日重，東海窮而不窮；寵位時增，西溟盡而不盡。三臺烈列品，遐邇且跪而遵風；七郡封侯，戎夷低心而伏款。北方聖天公主居闈，助治安跪危；壽等貞松，桃李芳顏不變。廣平夫人宋氏入閣，忠諫弘舒，月桂仙娥，劫石長存，保美中承。郎君兄弟忠孝，藝備三明。小娘子姊妹花業婉順，善貞四德。諸宅至親眷屬，山岳固而恆榮；內外沐蔭宗枝，江海湧而不竭。亦願先亡幽魂尊重承蓮，早座坐玄宮；近故國太、夫人福感，速登佛果。遂有怨家債主，隨經聲歡喜心發；負命辜恩，逐[?]解怨捨結。然後城隍官吏，納忠赤同受國恩；百姓安家，保豐年永無征戰 云云。

S.5957 「結壇祈禱發願文」

驅讎聖法，自古有之。今夜掃除，盪盡不吉，萬慶新年。長史千秋萬歲，百姓猛富足錢。長作大唐節制，無心戀慕腥膻。司馬燉煌太守，能使子父團圓。今歲加官受爵，入夏便是貂禪。太夫人表入之後，即降五色華狀。正是南揚陽號國，封邑並在新。自是神人[?]願，非幹下媿裡之言。今夜驅讎儀仗，部領安城火襖。但次三危聖者，搜羅內外戈鋌。趁卻舊年精魅，迎取蓬萊七賢。屏並及南山四皓，金秋五色弘紅蓮。從此燉煌無事，城隍千年萬年。

P.2569 「兒郎偉」

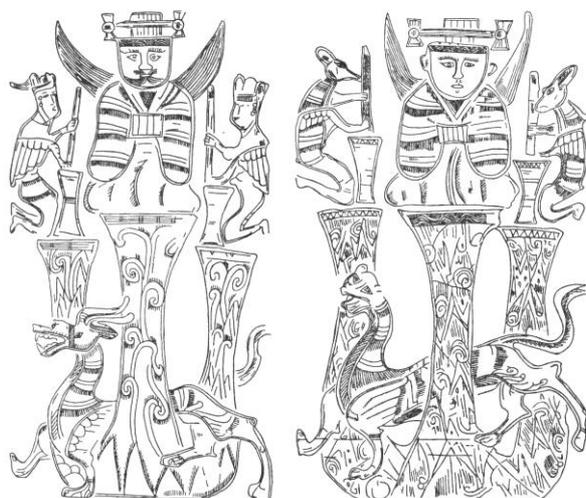
以上のように、佛教資料の中では「三峴山神王」、「三危聖者」のような神格の名称が見られており、そこには、地元の信仰が織り交ぜられていることを読み取ることができるのである。

興味深い点としては、古代においては明確に西王母信仰の山とされながら、後の佛教文献では三危山の神格という土地の神が別に登場することである。こうした点は別に論じなければならぬ。

第三節 西王母と三危山

西王母の信仰は中國でも古くに信仰が始まり、前漢代には中國において廣がりを見せていた事はよく知られている。

圖像資料からは、以下のような西王母圖も残されており興味深い。



【圖版 5】崑崙山の形容（沂南畫像石より）

三峰上に東王公（左）、西王母（右）の姿が描かれる

もともと上のような描寫は『海内十洲記』、『王子年拾遺記』等に見られる崑崙三山、崑崙三峰といった考えにより描かれているものと言われる^①。こうした崑崙三山、崑崙三峰という考えは、三危とも通じるものと見え興味深いのである。

敦煌においても、その頃の古墓から西王母の描かれた磚が見られる。例えば敦煌佛爺廟灣からは以下のような磚が発見されている。



【圖版 6】敦煌佛爺廟灣晉墓出土の畫磚

^① 小南一郎『中國の神話と物語』、岩波書店、1984年、頁55。



【圖版 7】佛爺廟灣一號墓照壁中央上の西王母（筆者撮影）



【圖版 8】敦煌佛爺廟灣

こうした西王母の信仰と、三危山の関係については、三危山の南に設けられた漢代の寨が、西王母が住むと考えられていた崑崙山という名称からとったと見られる「崑崙障」、「崑崙寨」の名称で呼ばれていたことがわかっている。

西王母と崑崙の関係は、例えば『山海經』などにも以下のように見えている。

西王母梯几而戴勝杖。其南有三青鳥、爲西王母取食。在昆侖虛北。

『山海經』海内北經

西海之南、流沙之濱、赤水之後、黒水之前、有大山、名曰昆侖之丘。……其下有弱水之淵環之。其外有炎火之山、投物輒然（燃）。有人戴勝、虎齒有豹尾、穴處。名曰西王母。此山萬物盡有。

『山海經』大荒西經

孝武皇帝……好長生之術、常祭名山大澤、以求神仙。元封元年正月甲子、祭嵩山、起神宮、帝齊七日、祠訖乃還。至四月戊辰、帝夜間居承華殿。東方朔、董仲舒侍。忽見一女

子、著青衣、美麗非常。帝愕然問之。女對曰、我塘宮玉女王子登也。向爲西王母所使、從崑山來。語帝曰、聞子輕四海之祿、尋道求生、降帝王之位、而屢禱山岳。勤哉。有似可教者也。從今百日清齋、不閑人事。至七月七日、王母暫來也。帝下席跪諾。言訖玉女忽然不知所在。……至七月七日、乃脩除宮掖之內、設座殿上。以紫羅薦地、燔百和之香、張雲錦之帳、然九光之燈、設玉門之棗、酌蒲萄之酒、躬監肴物、爲天官之饌。帝乃盛服立於陛下、勅端門之內、不得妄有窺者。內外寂謐、以俟雲駕。至二唱之後、忽天西南如白雲起鬱然、直來逕趨宮庭間。須臾轉近、聞雲中有簫鼓之聲、人馬之響。復半食頃、王母至也。縣投殿前、有似鳥集。或駕龍虎、或乘獅子、或御白虎、或騎白麟、或控白鶴、或乘軒車、或乘天馬、群仙數萬、光耀庭宇。既至、從官不復知所在。唯見王母乘紫雲之輦、駕九色斑龍、別有五十天仙、側近鸞輿。皆身長一丈、同執綵毛之節、佩金剛靈璽、戴天真之冠、咸住殿前。王母唯扶二侍女上殿。年可十六七、服青綾之袿、容眸流眄、神姿清發、眞美人也。王母上殿、東向坐。著黃錦袿裙、文采鮮明、光儀淑穆。帶靈飛大綬、腰分頭之劍、頭上大華結、戴太眞晨嬰之冠、履玄瑤鳳文之[澠 - 彳]。視之可年卅許、脩短得中、天姿掩藹、容顏絕世、眞靈人也。

『漢武帝內傳』（守山閣叢書本）

これらのように崑崙、火焰山、或いは南山が西王母の住む聖地と考えられ、各地にそのような名称が残されているが、敦煌の地名として見られる例としては、例えば『後漢書』以下の記載が見られている。

敦煌郡，武帝後元年分酒泉置。正西關外有白龍堆沙，有蒲昌海。莽曰敦德。戶萬一千二百，口三萬八千三百三十五。縣六：敦煌，中部都尉治步廣侯官 杜林以爲古瓜州地，生美瓜。莽曰敦德。冥安，南藉端水出南羌中，西北入其澤，溉民田。效穀，淵泉，廣至，宜禾都尉治昆侖障。莽曰廣桓。龍勒。有陽關、玉門關，皆都尉治。氐置水出南羌中、東北入沢，溉民田。

『漢書』二十八下「地理志」八下（中華書局、1962年、頁1614）

冬十一月，遣奉車都尉竇固、駙馬都尉耿秉、騎都尉劉張出敦煌崑崙塞，擊破白山虜於蒲類海上，遂入車師。

『後漢書』「明帝紀」永平十七年(公元74年)

ただ、この崑崙塞の位置をめぐるは、様々な説がある^①。そうしたなかで、唐代以前までに『後漢書』唐李賢の注を見るに「崑崙，山名，因以爲塞。在今肅州酒泉縣西南。山有崑崙之體，故名之。周穆王見西王母於此山；有石室、王母臺」のように言い、崑崙山、つまり西王母の聖地が酒泉縣の西南にあったと認識されていく様子は興味深い。『晉書』にも言う。

^① 李正宇「崑崙障考」、『敦煌研究』、1997年第2期。

永和元年(公元345年)……酒泉太守馬岌上言：‘酒泉南山即崑崙之體也，周穆王見西王母樂而忘歸，即謂此山。此山有石室玉堂，珠璣鏤飾，煥若神宮。宜立西王母祠以裨朝廷之福’。駿從之。

『晉書』「張駿傳」

確かに酒泉丁家閘五號墓等にも見られるように、西王母、東王公を對として、火焰山の上に描く形象は、4世紀頃の古墓に象徴的に見られるものである。



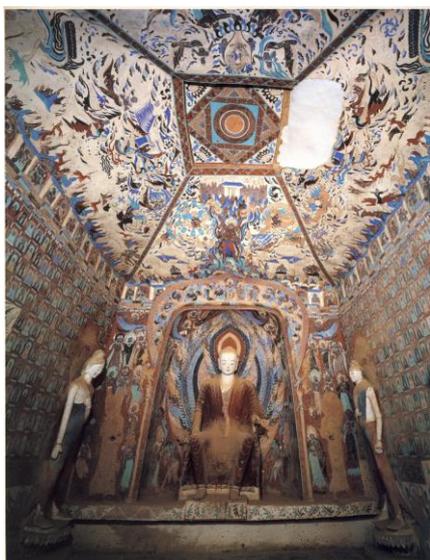
【圖版9】酒泉丁家閘五號墓窟頂西

こうした西王母信仰の流行の中で、西王母が住むと考えられる聖地が複数あることは不思議なことではない。実際に崑崙山、南山、火焰山と命名されている例は各地に見られる通りである。ましてや、敦煌の三危山と酒泉の南山は、東西に延びる同じ山系に属すといつてよく、その関連は近いものと理解されていたはずである。また元胡三省註『通鑑』の崑崙塞の説明に『後漢書』「蓋助傳」の李賢注を引いて「廣至故城在今瓜州常樂縣東」としているのは、古來存在する様様な説の中で生まれたものであろう。ただ、敦煌に佛教が浸透したのと同じ時期頃に、敦煌の三危山から東に延びる同じ山系の酒泉側に西王母の聖地が移されている点は興味深いことである。

それにしても、ここに見られる崑崙山の形象がより具體的な火焰を吐く山となって描寫されていることも興味を惹かれる。先にも紹介したように、西王母、東王公の下には崑崙山が描かれる事が多いが、それらは以下のように柱のように象徴的に描かれるもので、ここまで具體的な描寫となっている例はあまり見ない。

しかし、敦煌一帯においては上のような抽象的な三山の描寫ではなく、より具體的な描寫として現れているのは、身近な山として常に崑崙山として三危山を見ている者による表現と理解できようか。この構圖はのちに佛教畫にも引き継がれていくが、山の形象はそのまま引き継がれていく点は、やはり同じ理由によるものであろう。

この形象は、2世紀ほど隔たった莫高窟第249窟などに類似する佛教畫として現れている。ここでは火焰を吐く山脈ではなく、静かで穏やかな山々として描き直されている。もとの西王母と東王公が向き合う配置は、鳳と龍に引かれる龍車鳳輦に乗る帝釋天と帝釋天妃へと移しかえられ、正面には忉利天とそれを守護する阿脩羅王が描かれるという佛教世界が描かれている。この龍車、鳳輦の形象は、莫高窟では多く見られるもので^①、様々な解釋があるが^②、全てが一律に北側の壁面に描かれており、方向的に現實の三危山のある東側から西へ向けて飛來するように描かれていることについては従來指摘が無い。こうしたところに、依然として三危山に對する何らかの信仰と結び付けられて描かれていた可能性も指摘できる。



【圖版 10】莫高窟第 249 號の全景（左）

【圖版 11】窟頂南壁（右）

このようなところからも三危山の古くからの信仰を読み取ることができるわけである。そのような山であったからこそ、佛教傳來から佛教隆盛の時代に入ったとき、宗教上の聖地という意味から宗教上とくべつな地位を占めていったことは予想に難くないであろう。

鳴沙山の東壁に莫高窟が開鑿されたときのことを記す資料には有名な『大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑』、『莫高窟記』などがあるが（後述）、そこに記される莫高窟の由來からもそうした信仰があったことを読み取ることのできるのである。

① 敦煌における龍車鳳輦の描寫は、莫高窟第 249、294、296、305、401、417、419、423 窟に見られている。年代は西魏から隋代頃までとされる。これらの中で、第 401 號以外は龍車と鳳輦が正面の龕の兩側、あるいは窟頂に南北一對で描かれている。

② この鳳車龍輦の解釋は、①西王母と東王公（段文傑「略論莫高窟第 294 窟壁畫内容和藝術」など）、②帝釋天と帝釋天妃（賀世哲「敦煌莫高窟第 294 號窟窟頂西坡壁畫內容考釋」、『敦煌學輯刊』第 3 號、1983 年など）、③昇仙圖（寧強「上土登仙圖與維摩經變——莫高窟第 249 窟窟頂壁畫再探」、『敦煌研究』1990 年第 1 期など）などの解釋があり様々である。参照趙聲良『敦煌藝術十講』、上海古籍出版社、2008 年、及び田中知佐子「敦煌莫高窟“龍車鳳輦圖”源考」（『敦煌學輯刊』2009 年第 2 期）。

第三節 敦煌の佛教化

佛教が敦煌に伝えられた年代はよく分かっていない。ただ、インドから交易ルートに沿って徐々に浸透していったと考えるならば、中原に伝わった漢明帝時代より若干早かったのではないかと思われる。しかしそれを證する文獻資料もなく、現存最古の僧傳たる『出三藏記集』やそれに續く『高僧傳』によっても漢代におけるこの地域の佛教の状況を表してくれる資料はほとんど見られず、また出土文物でも中國への佛教傳來以前とされる確たる資料は見つからない。これによって、佛教は著名な宗教者、あるいは國家的權力によって直接インドから中國へ伝えられたもので、途中で廣がる西域各地には中國での流行後に廣まったと主張する研究者もいるほどである。

しかし、『出三藏記集』や『高僧傳』などによって、佛教が中國傳來以前にすでにアフガニスタン北方からロシア南一帯に居住した月氏（大月氏）まで廣まり、西は安息（アルケサスの音譯で、アルケサス朝パルティア王國を指すとされる）にまで伝わっていたということはおおむね異論のないところであろう。このうちの月氏はと言えば、もともと紀元前2世紀頃までにはモンゴル高原西南部におり匈奴に追われて西に移動した民族である。西に異動したと言っても西域一帯に分布していたようで、例えば敦煌にも月氏が多く居住し續けていたことがわかっている。佛教を中國にもたらした西域の僧侶の多くが月氏であることから見ても、宗教信仰の廣まり方を考えた場合、少なくとも西域に分布した月氏などの民族を通じて、オアシス傳いに徐々に廣まったと考える方が説得力を持つように思える。実際に、たとえば『高僧傳』（卷第一）に漢代に洛陽を訪れた佛教僧の支樓迦讖が西域の月支人であったことや、康僧會など康姓を名乗る多くの僧が漢代頃まで新疆ウイグル一帯に居住していたとされる康居という民族の出であると思われることもわかっている。また中國への佛教傳來最早期において安世高のような安息の僧が西域を遊學して中國までたどり着くことができたのも、このように西域に佛教が浸透していたからであると考えたほうが自然のようにも思われるのである。

このように仮定した場合、月氏が居住する敦煌へも佛教が早くに傳來していたと豫測されるのであるが、佛教史上に敦煌（當時は多く燉煌と表記される）の名が燦然と現れるのは、敦煌菩薩と呼ばれる竺法護の出現の頃からである。竺法護は、やはり月支人の末裔として231年に敦煌で生まれ敦煌に居住していたが、その頃までに町に伝わっていた伽藍や佛教の圖像、佛教經典に疑問を感じ、發願して師に従って西域各地を遊學したとされる人物である。その後は中國に戻り、敦煌から長安にかけて順に布教活動を行い、泰始2年から建興元年までの間は經典260餘部を漢譯した。なかでも大乘經典として重要な『正法華經』、『光讚般若經』、『彌勒下生經』などの翻譯が有名であり、鳩摩羅什より以前としてはもっとも功績のある譯經僧と称される。ちなみに竺法護の没年は紀元308年頃である。

竺曇摩羅利，此云法護，其先月支人，本姓支氏，世居燉煌郡。年八歲出家，事外

國沙門竺高座爲師，誦經日萬言，過目則能。天性純懿，操行精苦，篤志好學，萬里尋師。是以博覽六經，遊心七籍，雖世務毀譽，未嘗介抱。

是時晉武之世，寺廟圖像雖崇京邑，而『方』等深經蘊在蔥外，護乃慨然發憤，志弘大道。遂隨師至西域，遊歷諸國，外國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰訓，音義字體，無不備識。遂大齋梵經，還歸中夏，自燉煌至長安，沿路傳譯寫爲晉文。所獲覽即『正法華光讚』等一百六十五部。孜孜所務，唯以弘通爲業，終身寫譯勞不告[卷*力]。經法所以廣流中華者，護之力也。

『高僧傳』卷第一、『大正新脩大藏經』第 50 卷、頁 326c。

その後の時代の敦煌の佛教の状況については、『高僧傳』によれば、4 世紀頃に敦煌を出身地としたか、または敦煌に居を定めた僧として、ほかにも東晋の竺法乘、單道開、竺曇猷、宋の曇摩蜜多などが見られている。いずれも竺法護が発願して西域に遊び、布教のために敦煌に戻ってきた頃よりはやや時代が下るもので、4 世紀の敦煌は、竺法護の教えによって、それまでの佛教から、新たな佛教の發展を迎える時代に入ったと見ることができよう。先の『莫高窟記』の記述によれば、このようなまさに 4 世紀中の 366 年に莫高窟の開鑿が始まったということになるのである。

第四節 敦煌莫高窟開鑿と三危山

それでは、敦煌のこのような状況のなかで、4 世紀中の 366 年に莫高窟の開鑿が始まったわけであるが、では、いったい何が契機となったのであろうか。

石窟寺院の形式からみた場合、學界では一般に、河西の石窟は、インドの原始佛教に起源をもつ阿蘭若（瞑想のための人里はなれた閑靜な住居）の系統を引く臥坐處（禪定處）に塔廟形式を加えて發達したものとされている。そしてその理由としては、第一に、いずれもが城郭都市から適度——おおむね 50 キロ圏内——に離れた地點にあることがあげられている。たとえば莫高窟は敦煌の東南 25 キロの地點にあり、榆林窟は安西鎖陽城から 26 キロ、麦積山は天水の東南約 45 キロ、クチャのキジル千佛洞は排城縣の東 50 キロ、トルファン千佛洞などみな都市から離れた地點にある。このように俗塵から離れるために街から適度——1 日程度——に離れていて、生活のための河や泉があり、觀像の佛像を作れることが石窟開鑿の条件にあったようである。文獻記載でも、例えば梁『高僧傳』卷 11 の記述などに據れば、この敦煌を含む河西一帯が、當時、禪の脩行の中心にあったと考えられる。たとえば酒泉の僧慧覽は、西域の罽賓（カシミール）において禪を學び、その後敦煌で多くの人に禪法を授けたとあります。また道法は、敦煌で生まれてここで脩行し、禪に深く達した人であったということが記載されている。

また現在残されている莫高窟の各窟の状況からみた場合、南區はおおくが佛教教理布教や禮拜、また供養のために作られた窟がおおく、寺院内のように壁畫や塑像がおおく残さ

れているが、それに對して北區の窟では、僧侶の居住用、坐禪・瞑想用の窟が多く残されている。東山健吾氏らの學者は、これらの北區の禪窟こそが早期の僧房だったのではないかと考えておられるようである。

なお、敦煌石窟開鑿に関しては、幾つかの文物、文獻資料が残っていて、そこからおおむねの年代と状況がわかる。まずこれらの資料を並べてみよう^①。

- ①フランス国立圖書館藏敦煌文獻 P. 2691 『沙州地誌』(莫高窟第 17 窟より出土)
- ②敦煌研究院所藏『大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑』武周聖歷元年(莫高窟第 332 窟より出土)
- ③莫高窟第 156 窟前室北壁の墨書き『莫高窟記』
- ④フランス国立圖書館藏敦煌文獻 P. 3720 『莫高窟記』(莫高窟第 17 窟より出土)

このうちの①、③は、20 世紀初頭にペリオがフランスへ持ちかえったいわゆる敦煌出土文獻(第 6 章)のなかに見られるものである。②は敦煌研究院が保管する現物のほかに、北京の中國國家圖書館善本部に拓本が保管されており、また羅振玉氏『西陲石刻錄』にも録文が収められている。また③は、④とほぼ記載が一致している。

これらの資料の中には、それぞれ開鑿の年代が記されており、①「東晉永和八年癸丑歲(352 年)」(癸丑の歲は永和九年 353 年の間違いではないかとも思われる)、②「前秦建元二年(363 年)」、③④「西晉末年」(西晉は 265～317 年)となっている。

これら①～④までの資料は、莫高窟開鑿に關する部分はほぼ同じ内容である。やや傳説めいた記載といえなくもないが、一應『大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑』をとりあげて、關連部分の内容を紹介しておこう。

『莫高窟記』

右在州東南廿五里三危山上。秦建元之世，有沙門樂傳，仗錫西遊至此，巡禮其山，見金光如千佛之狀，遂架空鑄巖，大造龕像。次有法良禪師東來，多諸神異，復於傳師龕側，又造一龕。伽藍之□(建)肇於二僧。晉司空索靖，題壁號仙巖寺。自茲以后，鑄□□不絕可有五百餘龕。又至延載二年，禪師靈隱共居士陰□(共)等，造北大像，高一百冊尺。又開元年中，僧處諺與鄉人馬思忠等造南大像，高一百廿尺。開皇時中，僧善喜造講堂。從初□□(鑄窟)至大曆三年戊申，□(即)四百四年，又至今大唐庚午即四百九十六□(年)。□□□(時咸)通六年正月十五日記

莫高窟第 156 窟前室北壁の墨書き『莫高窟記』

^① 李正宇「樂傳史事纂註」、『敦煌史地新論』、新文豐出版公司、1996 年。



【圖版 12】 敦煌文獻 P. 3720 『莫高窟記』

このようにして、莫高窟が開鑿されることになる。今のところ樂傳が開いた窟が、現在のどの窟かはわかっていないが、ここには莫高窟は三危山の上にあると言っていることに若干注目しておきたい。今日の我々にとって、「莫高窟」とは鳴沙山側の現在の莫高窟を呼ぶのが常識ではあるが、ここでは明確に「三危山上」と言っているのである。改めて考えてみると、「莫高」とは漢語の認知構造から言えば最高の高さを言うものであって、標高の高い三危山に有ったと考えた方が、低い鳴沙山のふもとにあったと考えるよりも説得的である。さらに「見金光如千佛之狀，遂架空鑄巖，大造龕像」という様子からは、「千佛之狀」に見えるのは多くの礫岩がそびえたつ形状の三危山側と考える方が妥当であろうし、千佛のように見えたところに「空に足場を架けて、巖を鑄り、大いに龕像を作った」とあることも、山頂付近の情景に適合する。

また、特に「窟」ではなく「龕」や「像」を作ったとしているところも、三危山の状況にむしろ合う。

そのように見た場合、同時に氣になるのが先に引用した『大唐隴西李府君脩功德記』の中で「峻嶒千峰，磅礪萬里。呀豁中絶，块圪相嵌。鑿爲靈龕，上下雲臺；構以飛閣，南北霞連。依然地居，杳出人境。聖燈時照，一川星懸。神鐘乍鳴，四山雷發。靈仙貴物，往往而在。」のように言っている点である。これに描寫される當時の情景によれば、明らかに三危山側に樓閣が作られ、「鑿られて靈龕を爲し、上下に雲臺し、構えて飛閣となし、南北に霞連す」祭祀の際には、三危山側も呼應して「聖燈」を照らし星が連なるようであった。何よりも「靈仙貴物，往往而在」として、この山に畏れをもって對していたことがわかるのである。

現在の三危山を調査すると、最高峰の付近には龕や佛に似た形状の巖が多く残され、各山頂には確かに樓閣の基礎が残されているのである。



【圖版 13】三危山山頂の王母宮（2014 年 6 月筆者撮影）



【圖版 14】三危山山頂に見られる建造物の跡



【圖版 15】三危山山頂王母宮に残される磚



【圖版 16】三危山山頂付近の佛龕跡①



【圖版17】三危山山頂付近の佛龕跡②

更に興味深いことに、鳴沙山側からこの三危山を望み、ちょうど三つの峰に見える個所が莫高窟 18 號窟のあたりであり、その上には天王堂と、その兩前に 2 基の石幢が建てられている（現在はそのうちの 1 基は基礎部分のみ見られる）ことから、この時期には莫高窟側から三危山に向かって儀禮が行われていた可能性が考えられるのである。



【圖版 18】天王堂付近から見た三危山



【圖版 19】莫高窟上の 9—10 世紀の天王廟

つまり、三危山側の施設も鳴沙山側の儀禮に呼應するように活動が行われ、また鳴沙山側からも三危山を禮拜する施設が作られていたと考えられるわけである。少なくとも、當時の宗教空間を考えた場合、三危山と鳴沙山側が一體となっていたことが考えられるのである。

このような宗教空間が作られていく過程で、注目すべきは、竺法護以降に佛教が敦煌に廣められたとする時代、そして莫高窟が開削されたとするまさにその時期に、三危山山頂に石幢（佛塔）が安置されたという事実である。歴史上、それまでは西王母の聖地であったと考えられていた三危山は、この頃には佛教の聖地に置き換えられていたことがわかるのである。



【圖版 20】王母宮から出土した 4 世紀の石塔（2014 年 6 月筆者撮影）

つまり、これらを総合するに、敦煌には三危山を中心に西王母を中心とした山岳に対する信仰が古くあり、4世紀中までに佛教の流行とともに三危山にも佛教の信仰が重層的に加わり、後には佛教を中心とする形で信仰空間が広がっていったのであろう。その時には三危山を望む鳴沙山側への広がりが顕著となったが、唐代になってもなお三危山、鳴沙山両側で呼應するように儀禮が行われていたことは『大唐隴西李府君脩功德記』などによっても確認されるのである。

第五節 小結

開削以来、時代を追って造られていく豪華絢爛な石窟藝術の多くは、國の權威に支えられた時代も多かったであろうが、しかし敦煌の人々の支えが無くしては継続的な發展はありえなかったであろう。少なくとも敦煌および周邊に住む住民の厚い信仰心に支えられることがなければ、このような宗教的展開はありえなかったであろう。

今日においても、敦煌の人々は莫高窟をはじめとする石窟の存在を誇りとし、熱く信仰されている。現在でも、正月、清明節、佛誕會、盂蘭盆會などの傳統的な祭日には多くの敦煌市民が町から 25 キロ離れた莫高窟まで徒歩であるいは自轉車で訪れるという。最近では車を利用するものも多いようだが、信仰心の厚いものほど早朝の夜明け前から出發して莫高窟を目指すと言う。中でも 4 月の佛誕會には第 96 窟の大佛が開放され、大佛の周囲を巡ることができるようになることもあって、とくに多くの人々が訪れると言う。現在の敦煌空港のロビーには觀音像が飾られているが、こうしたこともたいへん珍しいケースであろう。

このような住民の信仰心を讀み取ることのできる資料は、古くから多く見られている。たとえば 9 世紀末から 10 世紀の歸義軍節度使時代の記録によれば敦煌の町には 17 もの寺院があり、そこでは千人前後の僧侶が脩行をしていたことがわかっている。この時代の敦煌の全人口について確かなことはわからないが、『舊唐書』（卷第 40 地理誌）の 758 年の記載に 4,265 戸、16,250 人とあるのに近いとすれば、人口の 20 人に 1 人が僧侶だったということになり、當時の敦煌で脩行していた僧侶がかなりの數に上ることがわかる。ちなみに言えば、『唐會要』に記される會昌五年に勅祠部が行った調査では約 4600 箇寺に僧侶 26 萬 500 人であったとするので^①、敦煌の僧侶が占める割合の高さがわかるであろう。また 9 世紀のほかの記録では、敦煌のある家族 34 人のうち 7 人までが出家して僧尼になったという記録もあり、家族の 5 人に 1 人が出家しているということから、信仰の盛んな地域であったことは間違いない。

このような信仰心の厚い敦煌において、一見佛教一色に染まっているかに見える中で、時折り見られる道教色、あるいは西王母信仰は、敦煌の人々の宗教の多重性を見ることが

^① 宋・王溥撰『唐會要』、上海古籍出版社、1991 年、頁 1011。

できる。莫高窟藏經洞の発見者王圓籙が、僧侶ではなく道士であった事はよく知られている。彼の生活は托鉢により支えられ、莫高窟を守りつつ自らも發願して道教の石窟の作成を依頼している事は有名である。また民衆層に新たな信仰の地として受け入れられている三危山景区では、山頂の老子廟を中心として、三危山麓の中心線上に安置されるに 66.7m の佛像、そしてさらにその延長線上の見降ろされる位置に莫高窟を配置するなどの工夫が見られる。ここからは、老子廟の三清の一として老子の右に佛が配置され、老子廟から大佛を、そして莫高窟を俯瞰的に見降ろすことに象徴されるように、老子中心の世界が表現されているのである。らこの老子のいる三危山の頂上から全體を見下ろすと、そこには砂漠のように広がる廣大な鳴沙山と、麓の莫高窟が一望できるという設計である。さらにここにはなぜか老子廟を背にした、西側にむけられた祭壇が設けられているが、その方向は言うまでもなく鳴沙山である。つまり、先に天王堂から三危山に向かって儀禮が行われた可能性があるとしたのとは逆に、三危山側から鳴沙山側に向かって儀禮を行っている譯である。

なお三危山の麓には、他に王母廟がおかれている。



【圖版 20】三危山山頂の老子廟



【圖版 20】老子廟から見下ろした大佛と
鳴沙山



【圖版 21】老子廟の三清（左から孔子、老子、釋迦牟尼）



【圖版 22】三危山景区内の王母廟

莫高窟第 17 號藏經洞から発見された敦煌文獻の中にも道教關連文獻が多く残されている事はすでによく知られている通りである^①。そうした中には 10 世紀頃までの道教關連の唱導や俗講を行う爲の臺本、種本の類も少なからず見られている^②。『劉家太子傳』は、そうした中で語られたであろう道教系の故事の略要本である。この中では幾つかの不連続の物語がオムニバス形式で繋がれており、その内容は、A 劉家太子が王莽に皇位を篡奪され、その逃走のなかで復位を誓い崑崙山上の太白星を求める話、B 西王母と崑崙山の玉石の話、C 西王母と東方朔の仙桃に纏わる話、D 東方朔と漢武帝の壽命についての話、E 宋玉とその友人による苦難が生命を鍛える話、F 鄭簡公と鸞昭公の賢者を登用する話、G 漢帝の寵臣とされた董賢が王莽の皇位篡奪にあう話、の合計七つの故事である。これらは①劉家太子が王莽の篡奪から逃走し、困難を経て最後には崑崙山を目指す話、②劉家太子の目指した西王母の居る崑崙山に纏わる故事、③王莽の篡奪にかかわる話、と集約でき、一つの中心となる①の物語と、それに關わる周邊の挿話から成り立っているとも見ることができであろう。そうした後世の中から、中心におかれる崑崙山、西王母の物語が説經などにおいて語られていたであろうことが、こうした寫本なら読み取ることができるのである。このような内容は純粹な佛教の説經で語られていたものではないだろうが、少なくともこうした内容が西王母などの様様な信仰をあわせもつ敦煌の民衆に喜ばれていたことは間違いが無いであろう。

他にも、以下のような9、10世紀の願文類にも、當時の敦煌において王母信仰が残されていた事を知ることできる。

伏願南山比壽，北極齊尊；長歡得事士之朝，永保在天之壽。〔爲皇帝〕
若乃高懸佛日，堅立法幢；四馭眷存，八方來湊。大王之德也。

伏願靈椿比壽，仙桂齊堅；常爲日月之明，永照昏迷之暗。爲大王。
若乃頃傾心向佛，密意僧填田；怡國及家，鄉人共贊。梁涼國夫人之德也。

伏願眞珠簾下，常披金縷之衣；大昧玳瑁窗前，永掛繡羅之服。爲夫人。
若乃諸方並贊謝室之能，長處繡緯闈，風塵莫構。公主之德也。

伏願常居內合閣，永奏魚樂之歌；鳳髻如雲，時換綺羅之服。爲公主。
若乃國親連葉，三寶頃傾心；虔戒聽經，新辛勤不拳。羅家夫人、達家夫人之德也。

伏願麻仙比壽，王母齊堅；萬善來集，千殃彌遠。爲諸娘子。
若乃金枝王玉葉，釋門其奇人；解講邊屍，儒門救盡。諸太子大師之德也。

^① 最も早期には吉岡義豊による目録が知られている。また最近では王卡『敦煌道教文獻研究』（中國社會科學出版社、2004年）がある。

^② 周西波「敦煌寫卷 BD.1219 之道教俗講內容試探」、『天問一丙戌卷』、江蘇人民出版社、2006年、頁 331-346。周西波『經法驗證與宣揚—道教靈驗記考探』第五章「法會的宣揚—敦煌寫卷 BD1219 的道教俗講」、文津出版社、2009年、頁 100-166。遊佐昇「北京圖書館藏 BD1219 文書について」、『應用言語學研究』NO.12、2010年、頁 189-208。遊佐昇「道教と唱導—BD1219 文書の検討から」、『應用言語學研究』NO.13、2011年、頁 165-175。

伏願冬明無虧，常談吼石之功；夏滿殷勤，永贊邊屍之德。爲太子。
若乃分疆烈列土，治化人臣；爲國頃傾心，時無暫息。瓜州司徒、僕射、尙尚書之德也。

P.2726 《比丘法堅發願文》【要原典再確認】

以上のように、後代の様様な資料よりみても、敦煌と三危山、西王母とは切り離せない関係になっており、古來の信仰が、次々と新たにやってくる信仰と重層的に重なり、信仰の中心ではなくなってからも、形を變えて人々の生活の中に残されていくかのように見られるのである。

(2014年5月30日初稿、2015年11月改定)

*初出、「敦煌三危山考」（「東アジアにおける佛教と神信仰研究會」（2014年5月31日京都大學文學資料館開催）での發表資料）。

敦煌的西王母信仰

(《敦煌三危山考》2019.7 版)

荒見泰史

前言

三危山座落於敦煌市的東南邊，以位於市東邊的南北流向的大泉河東岸為西端，而往東北東方向延伸約三十公里長，主峰海拔 1778 米高。三危山以礫岩土為主，峻嶒千峰，風貌奇特頗具氣勢。而與其正相對的位於西邊的鳴沙山則面貌截然相反，乃以沙丘為主，流動無定而峰岫不恆。兩山聳列於敦煌，造就出了非常獨特的自然景觀，自古以來它們也因此成為各種信仰崇拜的寄託對象。隨之，兩山上及其周邊都留下了不少信仰遺跡，莫高窟便是其中最具有代表性的遺跡之一。

三危山，峰巒外觀狀似熊熊烈火，故間或亦被稱為“火焰山”，是早期敦煌西王母信仰之聖地，其境內曾發掘出不少漢代以來有關西王母信仰的遺物。如在佛爺廟灣的西晉墓照壁上畫有西王母圖，在三危山主峰峰頂上建有王母宮等等，雖然這座王母宮的創建年代不詳，只有 1928 年（民國 18 年）由王永金脩建一事記錄在縣志上而已^①，但是它所用的建築材料中竟然有唐代以前的地磚等遺物（詳細後述）。

近年來敦煌有財力的民間人士在政府的支持下，着力脩路，重新打造包括王母廟、觀音井、觀音廟、大佛等在內的三危山景區，即“三危聖景”^②，蓋因其既是信仰故地，亦是觀光景點。前去參拜西王母和大佛的住民和遊客也絡繹不絕。

西王母信仰據說是從西方傳來的信仰，西漢時代已流傳到了中國各個地區^③，敦煌亦然，自西漢到東漢時代就已經有西王母信仰的留痕了，文獻記載方面可見《山海經》，提到三危山是“三青鳥”的生息地，且在後來的文獻描寫中，亦有三青鳥即西王母使者等的說辭，本文下節有細述。實物方面可見在三危山附近脩建的漢代寨障上，有“崑崙障”、“崑崙寨”的字樣^④，似乎是以西王母居住地“崑崙山”而命名的名稱。再者從三危山本身來看，如果從某個特定角度眺望三危山的話，便能真的看到並列齊整的三個峰頂，宛如漢字的“山”字形象的再現，是名副其實的“三危”面貌（詳細後述），與文獻所描寫的傳說中的崑崙山的面貌也很相似，比如《爾雅》寫為“三成”、《水經注》描寫為“三級”、《十洲記》（《水經注》卷

^① 李正宇《敦煌地區古代祠廟寺觀簡志》，《敦煌史地新論》，新文豐出版公司，1996 年。《重脩敦煌縣誌》，敦煌人民出版社，2002 年。

^② 關於三危山景區，請觀看大敦煌網 <http://www.dh520.cn/60.html>。

^③ 《漢書·哀帝紀》描寫有建平四年（紀元前 3 年）多旱之際，祭祀西王母的情況。另外，西漢時期的西王母圖像陸續出土。參照王蘇琦「漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較」（《考古與文物》2007 年第 4 期）。

^④ 關於“崑崙障”，《漢書》二十八下《地理志》八下有記載。“崑崙塞”在《後漢書·明帝紀》永平十七年有記載。

一所引)描寫爲“三角”^①等等。雖然各個文獻對這些描寫的解釋微有不同，但若參看了古代西王母圖像，便可知曉大多數的圖像是在三個峰頂之上畫有西王母呢。難怪三危山的西王母信仰綿綿不絕。

不過有趣的是，到了 3、4 世紀，即敦煌開始流行佛教的時代，敦煌的西王母信仰似乎有所淡出了，那段時期之後有關西王母信仰的留存變得很少見，而同時期將酒泉南山(三危山東約 400 公里處)視爲是西王母聖地的資料卻並未減少。蓋因當時的敦煌恰好是竺法護(敦煌菩薩)以下的佛教高僧頻頻活動的時代，也是莫高窟開鑿的時代^②，敦煌當地的西王母信仰似乎逐漸被佛教信仰掩蓋了，亦或佛教信仰架套於西王母信仰基礎之上了，於是西王母信仰聖地也隨之讓渡遷移了。敦煌佛爺廟灣 133 號墓等地方出土的畫像磚，出現了替代西王母形象的具有佛教色彩的圖像^③。筆者忖其緣故，很可能是在建造莫高窟的漫長歲月裏，敦煌地區必深受其影響，導致墓葬、古墓裏的宗教色彩變得越來越佛教化了。筆者還考察參看了有些地區後來的山岳信仰資料，如著名的日本富士山曼陀羅等，往往是在三個峰頂上面的空中描畫有佛、菩薩像，極有可能是從西王母圖演變過來而成的，說明山岳信仰在流傳過程中，佛教信仰覆蓋了原來的帶有西王母信仰的山岳信仰。

根據其他地區有關西王母信仰研究的學說，有這樣一個觀點：西漢時代越是流傳西王母圖像的地區，到了東漢以後越容易有類似於西王母坐像的釋迦牟尼坐像的出現。也就是說，原來存在某種信仰的地方，在原有信仰的基礎上更易理解吸收新來的信仰^④。倘若從這個角度來思考，現在的佛教聖地天台山、五臺山等地方，原來確實也是原始宗教或道教的聖地，佛教傳入以後在原有信仰的基礎上變遷而成的。再比如四川等地有很多道教、佛教合在一起的宗教聖地，等等類似的實例並不少見。

那麼，敦煌的三危山是否也經歷了同樣的過程呢？換言之，原來熱衷於崇拜三危山聖地的敦煌，是否也是因爲能夠如此容易地接收佛教，從而發展成爲佛教信仰中心的呢？^⑤

基於這個假說，筆者梳理研究了敦煌歷代的宗教、信仰以後，發現在當地確實有對三危山的信仰，也確實有原來的信仰影響到佛教的痕跡。現在隨手拿出幾個例子，如：(一)看《莫高窟記》的記載，在根據傳說曰“莫高窟”位置的時候，寫到：“莫高窟在州東南廿五里三危山上，……有沙門樂傳，仗錫西遊至此，巡禮其山……”。意思即原來樂傳來巡禮的即

① 請參看曾布川寬《崑崙山への昇華》，中公新書，1981 年。

② 據敦煌研究院所藏《大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑》武周聖歷元年。

③ 關尾史郎《もうひとつの敦煌》，高志社，2011 年。

④ Wu Hung, “Buddhist elements in early Chinese art — 2nd and 3rd centuries AD,” *Artibus Asiae* 47: 3—4(1986); Wu Hung, *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*(Palo Alto: Stanford University Press, 1989). 曾布川寬著、潘秋楓譯：《漢·三國佛教遺物的圖像學——西王母和佛》，《東南文化》1995 年第 2 期。王蘇琦《漢代早期佛教圖像與西王母圖像之比較》，《考古與文物》2007 年第 4 期。

⑤ 在天台山原來有周靈王的太子王子晉當作右弼真人而居在天台山，而把天台山作爲道教名山的信仰。關於天台山與道教的關係，參看常盤大定《天台山の古今》(《東亞の光》、1923 年。《支那佛教の研究》所收)。

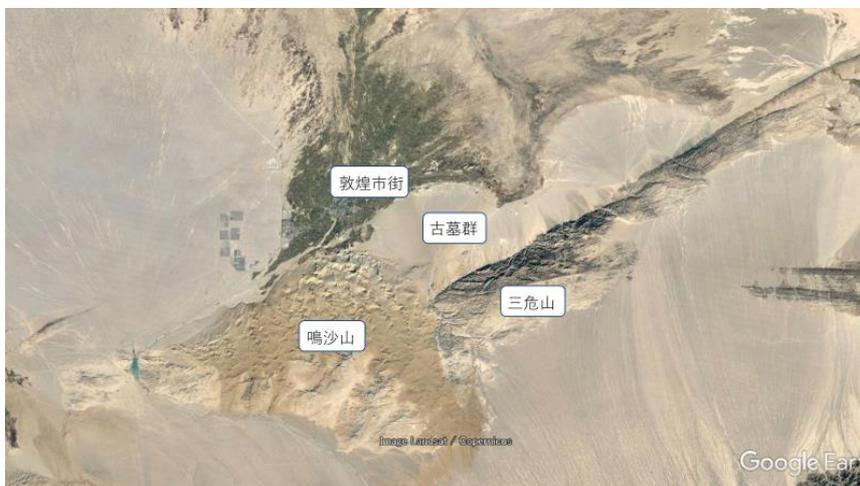
是三危山^①；(二)早期莫高窟的佛教壁畫的構圖裏，有類似於酒泉丁家閘古墓裏所描寫的西王母像以及下面畫有火山群等等^②，雖然不復有原先的宗教意義，但是圖中細節的部分卻還留有前時代的痕跡。通過這些細節之處，看得出佛教傳入之初混合了之前存在的各種不同宗教形象的情況。再加上，9世紀以後在敦煌宗教儀式上所講唱的內容裏，也留有不少有關西王母的故事。這樣說來，在敦煌，隨著佛教傳來，雖然西王母信仰及其地理位置有過變動，但因為有三危山的存在，得以時不時地冒出來一番，說明民間階層似乎頑固地留有西王母信仰。這種信仰可能還關係到現在的“聖母信仰”。

筆者在本稿上，試圖探討敦煌的三危山信仰及其對敦煌發展成為佛教聖地的影響。

第二節 敦煌與山岳信仰

山岳信仰就是基於人類共有的對山岳的敬懼、崇敬的感情而產生的自然信仰。

雖然是基於人類共同情感而產生的，但是因為每一座山的形狀和情況各異，而讓人產生出的不同的感覺，或美麗、或深奧、或高到通天、或兼而有之等等。因此在當初不同地區對不同的山產生出的信仰應該是有所不同的。其中，在一些地方當山岳信仰遇合祖靈信仰時，就產生出了山岳是靈魂集合地，或是靈魂通向天上世界的通道等的信仰了。見下圖中的古墓群處，即被敦煌綠洲、鳴沙山和三危山圍繞的那一片戈壁就是這麼一個地方，自漢代以來直到近代，都被用作為敦煌人的墓地，這就是當地的山岳信仰與祖靈信仰相遇合的結果。



【圖版 1】敦煌的衛星圖（筆者據 Google Earth 為加工）

後來隨著人往人來交通的需要，山岳同時還被賦予了作為交通路標的使命，越是象徵性強的山岳，越是那樣。因此，“名山”隨著交通的發達而聲名遠播，其信仰含義也逐漸流傳在外。雖然各個不同地區的山岳信仰不同，但是因為本來就是基於人類共有的對山的情感而產

^① 據敦煌研究院所藏《大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑》。

^② 段文傑《略論莫高窟第 248 窟壁畫內容和藝術》，《敦煌研究》，1983 年第 3 期。

生的信仰，所以這樣的外來的信仰含義也非常容易獲得容受。筆者認為在世界各地的山岳信仰上都有一些類似的部分，緣由便在此。

敦煌的山岳信仰及其遺物上所能看到的西王母信仰以及來世觀，在中國別處也有類似的信仰和圖像。再說，漢字“山”字代表了三個峰頂的直觀形象，受其影響，在漢語文化圈裏很容易能找到那些對應“山”字的三個峰頂加以崇拜的實例，這似乎成了普遍現象。所以筆者認為從這些角度來重新探討敦煌莫高窟開鑿前的山岳信仰的情況，是很有意思的事情。

位於敦煌市郊外東邊到南邊外觀奇特的三危山與鳴沙山，自古以來就是綠洲敦煌的象徵。關於鳴沙山的記載，早在《耆舊記》裏就有“水有縣泉之神，山有鳴沙之異”的描述。而關於鳴沙山裏的“月牙泉”，在《敦煌都督府圖經》、《元和郡縣圖志》等書裏有如下記載：

水東亦是鳴沙山，其山流動無定，峰岫不恆。俄然深谷爲陵，高崖爲谷；或峰危似削，孤岫如畫；西疑無地，朝已干霄。中有井泉，沙至不掩，馬馳人踐，其聲若雷。

《敦煌都督府圖經》

（鳴沙山）……有一泉水，名沙井，綿歷古今，沙填不滿，水極甘美。

《元和郡縣圖志》卷四十《沙州敦煌縣》

宋代《通志》的記載上也描畫了“月牙泉”的美好風景：

在衛南十里，其水澄澈，環以流沙，雖遇烈風而泉不爲沙淹，蓋名迹也。

《通志》



【圖版 2】鳴沙山（2009 年 9 月筆者攝影）

風光美妙的鳴沙山，同時還是信仰的對象。鳴沙山有時也叫“神沙山”，很多人前去祭祀參拜。

鳴沙山，一名神沙山，在縣南七里。今案其山積沙爲之，峰巒峻峭，逾於山谷，四

面皆爲沙壟，背如刀刃，人登之即鳴，隨足頽落，經宿風吹，輒復如舊。

《元和郡縣圖志》卷四十《沙州敦煌縣》

這段文字寫了鳴沙山的景和奇特之處。

鳴沙山去州十里，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，峰如削成，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，皆躋高峰，一齊蹙下，其沙聲吼如雷，至曉看之，峭嶸如舊。古號鳴沙、神沙而祠焉。

S.5448《敦煌錄一本》天成四年（929）

《敦煌錄》最後“古號鳴沙、神沙而祠焉”的一句，說明對鳴沙山是有信仰有祭祀活動的，但這裡所說的“祠”的具體情況如何，在哪兒舉行都不得而知了。不過鳴沙山上或周邊有不少遺址的基礎部分留存，還有墳墓。如莫高窟、一箇廟石窟、西千佛洞等分別造在鳴沙山的東、南、西三個方向，雖不知它們之間是否有關係，但可確定的是它們緊挨著鳴沙山。



【圖版 3】鳴沙山北東側所發現的古墓（2009 年 9 月筆者攝影）

在大泉河的東邊與鳴沙山相對峙的三危山，其外觀於日照下呈現出火焰熊熊之狀，毫無懸念地也成爲了信仰的對象。“三危”的名稱早在《尚書》、《史記·五帝本紀》等史書，或《莊子·在宥》裏出現過，曰“堯於是放讜兜於崇山，投三苗於三峴，流共工於幽都，此不勝天下也”。三危的名稱，在先秦資料裏還有《山海經》卷二《西山經》的記載，如：“又西二百二十里，曰三危之山，今在燉煌郡。《尚書》云：竄三苗于也危是也。三青鳥居之。是山也，廣員百里。三青鳥主爲西王母取食者，別自遊息於此山也。”意思是，當時的三危指的即是後代的敦煌。《山海經》裏描寫的“三青鳥”，現在三危山仍然是它們的棲息之地。走進三危山裡，往往會遇到小石頭莫名其妙地從山上啪啦啪啦掉下來，有時還會聽到令人毛骨悚然的叫聲，

更增添了三危山的神秘氣氛。



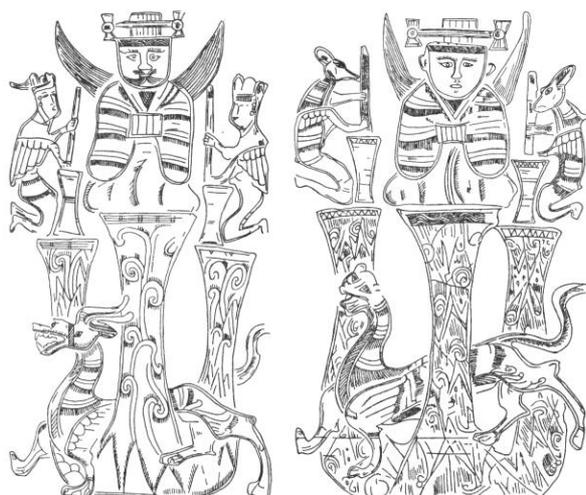
【圖版 4】三危山的火焰般的山脊



【圖版 5】三危山的三青鳥(呱呱雞(*Francolinus pintadeanus*))

第二節 西王母與三危山

西王母信仰從西方傳來以後，早在西漢時代以前就已經在中國國內較為流行了。其當時的形象，可以通過沂南畫像石等圖像資料得以直觀：



【圖版 6】沂南畫像石（描寫有三峰上的東王公（左）與西王母（右）的形象）
南京博物院・山東省文物管理處《沂南古畫像發掘報告》，1965 年。小南一郎《中國の神話と物語り》，岩波書店，1984 年。

圖像上畫有三峰形象，也許來源於《海內十洲記》、《王子年拾遺記》等裏所描寫的“崑崙三山”、“崑崙三峰”^①。在此引人注目的是這種“崑崙三山”、“崑崙三峰”的說法，與“三危”很相似。

在敦煌古墓裏也有西王母畫磚。下圖是敦煌佛爺廟灣晉墓出土的畫磚：



【圖版 7】敦煌佛爺廟灣晉墓出土的畫磚

^① 小南一郎《中國の神話と物語り》，岩波書店，1984 年，頁 55。



【圖版 8】敦煌佛爺廟灣墓地

雖然現在所能看到的敦煌古墓畫磚的西王母並沒有畫上崑崙三峰、三危，但是能說明敦煌與“崑崙山”之間相關的旁證還有不少。比如，西漢以來在敦煌三危山附近建設的城砦中就有個叫做“崑崙障”、“崑崙寨”的。這個崑崙的名稱很可能與崑崙山或西王母有關。

毋庸諱言，大家都了解西王母與崑崙山的關係。《山海經》、《漢武帝內傳》等有如下記載：

西王母梯几而戴勝杖。其南有三青鳥，為西王母取食。在昆侖虛北。

《山海經·海內北經》

西海之南、流沙之濱、赤水之後、黑水之前、有大山、名曰昆侖之丘。……其下有弱水之淵環之。其外有炎火之山、投物輒然（燃）。有人戴勝、虎齒有豹尾、穴處。名曰西王母。此山萬物盡有。

《山海經·大荒西經》

孝武皇帝……好長生之術、常祭名山大澤、以求神仙。元封元年正月甲子、祭嵩山、起神宮、帝齋七日、祠訖乃還。至四月戊辰、帝夜間居承華殿。東方朔、董仲舒侍。忽見一女子、著青衣、美麗非常。帝愕然問之。女對曰、我瑤宮玉女王子登也。向為西王母所使、從崑崙山來。語帝曰、聞子輕四海之祿、尋道求生、降帝王之位、而屢禱山岳。勤哉。有似可教者也。從今百日清齋、不閑人事。至七月七日、王母暫來也。帝下席跪諾。言訖玉女忽然不知所在。……至七月七日、乃脩除宮掖之內、設座殿上。以紫羅薦地、燔百和之香、張雲錦之帳、然九光之燈、設玉門之棗、酌蒲萄之酒、躬監肴物、為天官之饌。帝乃盛服立於陛下、勅端門之內、不得妄有窺者。內外寂謐、以俟雲駕。至二唱之後、忽天西南如白雲起鬱然、直來逕趨宮庭間。須臾轉近、聞雲中有簫鼓之聲、人馬之響。復半食頃、王母至也。縣投殿前、有似鳥集。或駕龍虎、或乘獅子、或御白虎、或騎白麟、或控白鶴、或乘軒車、或乘天馬、群仙數萬、光耀庭宇。既至、從官不

復知所在。唯見王母乘紫雲之輦、駕九色斑龍、別有五十天仙、側近鸞輿。皆身長一丈、同執綵毛之節、佩金剛靈璽、戴天真之冠、咸住殿前。王母唯扶二侍女上殿。年可十六七、服青綾之袿、容眸流眄、神姿清發、真美人也。王母上殿、東向坐。著黃錦袷裙、文采鮮明、光儀淑穆。帶靈飛大綬、腰分頭之劍、頭上大華結、戴太真晨嬰之冠、履玄璠鳳文之[瀉 - 彳]。視之可年卅許、脩短得中、天姿掩藹、容顏絕世、真靈人也。

《漢武帝內傳》（守山閣叢書本）

這些記載表明，“崑崙”、“火焰山”、或者“南山”即是西王母所住的聖地，全國有幾個地方還保留著同樣的名稱。在敦煌也有如下的地名記錄，具體看《後漢書》：

敦煌郡，武帝後元年分酒泉置。正西關外有白龍堆沙，有蒲昌海。莽曰敦德。戶萬一千二百，口三萬八千三百三十五。縣六：敦煌，中部都尉治步廣侯官 杜林以為古瓜州地 生美瓜，莽曰敦德。冥安，南藉端水出南羌中，西北入其澤，溉民田。效穀，淵泉，廣至，宜禾都尉治昆侖障。莽曰廣桓。龍勒。有陽關、玉門關，皆都尉治。氐置水出南羌中、東北入沢，溉民田。

《漢書》二十八下《地理志》八下^①

冬十一月，遣奉車都尉竇固、駙馬都尉耿秉、騎都尉劉張出敦煌崑崙塞，擊破白山虜於蒲類海上，遂入車師。

《後漢書》《明帝紀》永平十七年(公元74年)

關於這個崑崙塞的位置問題儘管有幾種學說，不過當時明確地把敦煌的某個城砦當成是在崑崙附近的^②。其中令人矚目的是《後漢書》之唐李賢的注，有“崑崙，山名，因以為塞。在今肅州酒泉縣西南。山有崑崙之體，故名之。周穆王見西王母於此山；有石室、王母臺”的記載。意思是，崑崙山即是西王母的聖地，隨着時代的演變，至少在唐朝以前，其位置已經被認為是在酒泉縣西南邊了。《晉書》又云：

永和元年(公元345年).....酒泉太守馬岌上言：‘酒泉南山即崑崙之體也，周穆王見西王母樂而忘歸，即謂此山。此山有石室玉堂，珠璣鏤飾，煥若神宮。宜立西王母祠以裨朝廷之福’。駿從之。

《晉書》《張駿傳》

的確，像酒泉丁家閘五號墓等壁畫那樣，東南一對的西王母與東王公被畫在火焰山上邊，即公元4世紀左右的當地的古墓裡面能看到的圖像。

^① 中華書局，1962年，頁1614。

^② 在《資治通鑑》胡三省註之中，註釋崑崙塞的地方，引用《後漢書·蓋助傳》李賢注而曰：“廣至故城在今瓜州常樂縣東。”李正宇《崑崙障考》、《敦煌研究》、1997年第2期。



【圖版9】佛爺廟灣西晉墓照壁上的西王母圖(2017.8筆者攝影)

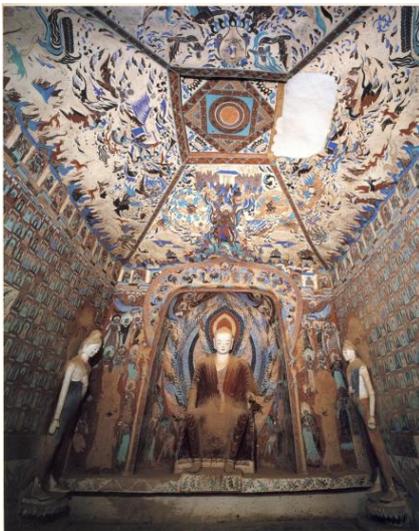


【圖版10】酒泉丁家閘五號墓窟頂西

西王母信仰在流行過程中，被當成西王母聖地的地方就有多處，然這並不令人覺得意外，實際上各地多有以“崑崙山”、“南山”、“火焰山”等命名的山。敦煌三危山與酒泉南山，屬於是斷斷續續延伸而去的一個系列的山脈，故兩者外觀也很相似。在敦煌佛教流行時期，離敦煌三危山不遠的酒泉南山正好在同一個時期成為西王母聖地，這兩者之間可能存在某種聯繫。

在西王母形象下所畫的崑崙山往往噴出火焰，這種構圖後來影響到了佛教壁畫。而原本的西王母、東王公下面的崑崙山形象，一般都畫得像柱子那樣，象徵著崑崙山的雄壯，畫成那種火山般的形象實不多見。後來這種圖象影響到了佛教壁畫，如大概隔了2個世紀而畫成的莫高窟第249窟壁畫，還繼續畫成火山的樣子。而在火山上，原本畫有西王母與東王公的地方，已被改成為龍車鳳輦上的帝釋天與帝釋天妃，正面還畫有阿脩羅王守護忉利天的佛教

世界^①。



【圖版 11】莫高窟第 249 號的全景（左）

【圖版 12】窟頂南壁（右）

第三節 敦煌佛教化下的三危山與莫高窟

佛教傳到敦煌的實際年代尚未詳。佛教假如經過西域各種民族的信仰，沿着絲綢之路逐漸地傳過來的話，據傳說到中原應該是漢明帝時代以前的事了。

佛教史料上真正出現敦煌名稱的（當時多用燉煌的寫法），即是敦煌菩薩竺法護出現以後的事。竺法護即月支人末裔，公元 231 年出生於敦煌。後來發願而隨師去西域各地遊學。後在從敦煌到長安一帶從事傳教工作，同時自泰始二年至建興元年之間，還翻譯出 260 餘部佛教經典。其中重要的經典有《正法華經》、《光讚般若經》、《彌勒下生經》等。可以說是鳩摩羅什之前翻譯數量最多、功績最大的譯經僧。竺法護於紀元 308 年寂滅。《高僧傳》曰：

竺曇摩羅刹，此云法護，其先月支人，本姓支氏，世居燉煌郡。年八歲出家，事外國沙門竺高座為師，誦經日萬言，過目則能。天性純懿，操行精苦，篤志好學，萬里尋師。是以博覽六經，遊心七籍，雖世務毀譽，未嘗介抱。

是時晉武之世，寺廟圖像雖崇京邑，而《方》等深經蘊在蔥外，護乃慨然發憤，志弘大道。遂隨師至西域，遊歷諸國，外國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰

^① 敦煌壁畫中的龍車鳳輦，有如莫高窟第 249、294、296、305、401、417、419、423 窟等等。年代即從西魏到隋代為主。其中除了第 401 號以外，龍車與鳳輦都畫在龕的兩側，或者在窟頂上畫在南北一對。對此解釋大概有三種：①西王母與東王公（段文傑《略論莫高窟第 294 窟壁畫內容和藝術》等）；②帝釋天與帝釋天妃（賀世哲《敦煌莫高窟第 294 號窟窟頂西坡壁畫內容考釋》、《敦煌學輯刊》第 3 號、1983 年等）；③昇仙圖（寧強《上士登仙圖與維摩經變——莫高窟第 249 窟 窟頂壁畫再探》、《敦煌研究》1990 年第 1 期）等等。參照趙聲良《敦煌藝術十講》（上海古籍出版社、2008 年）及田中知佐子《敦煌莫高窟“龍車鳳輦圖”源考》（《敦煌學輯刊》2009 年第 2 期）等。

訓，音義字體，無不備識。遂大齋梵經，還歸中夏，自燉煌至長安，沿路傳譯寫爲晉文。所獲覽即《正法華光讚》等一百六十五部。孜孜所務，唯以弘通爲業，終身寫譯勞不告[卷+力]。經法所以廣流中華者，護之力也。

《高僧傳》卷第一，《大正新脩大藏經》第 50 卷， 326 頁 c。

另外，據《高僧傳》記載，竺法護以後在敦煌出生或在敦煌活動的高僧還有東晉的竺法乘、單道開、竺曇猷、宋曇摩蜜多等，公元 3、4 世紀敦煌佛教看來已經步入了大發展時期。當然同時期統治敦煌的勢力，也需要利用佛教的宗教力量，莫高窟開鑿就是一個有力的證據。關於敦煌石窟開鑿，現在保留有如下文物、文獻上的記錄^①：

(一) 敦煌研究院所藏《大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑》(武周聖歷元年(698)。從莫高窟第 332 窟發現)；

(二) 莫高窟第 156 窟前室北壁墨書《莫高窟記》；

(三) 法國國立圖書館藏敦煌文獻 P.3720《莫高窟記》。

(一) 即敦煌研究院保管的碑文(有中國國家圖書館善本部所藏的拓本)。錄文在羅振玉《西陲石刻錄》上有介紹。資料(三)是 20 世紀初伯希和帶回法國的敦煌文獻裏的文書。

(二)、(三)的記載內容幾乎相同。

在這些資料上都記有莫高窟開鑿的年代，如：(一)前秦建元二年(366)、(二)秦建元之世、(三)秦建元年中。

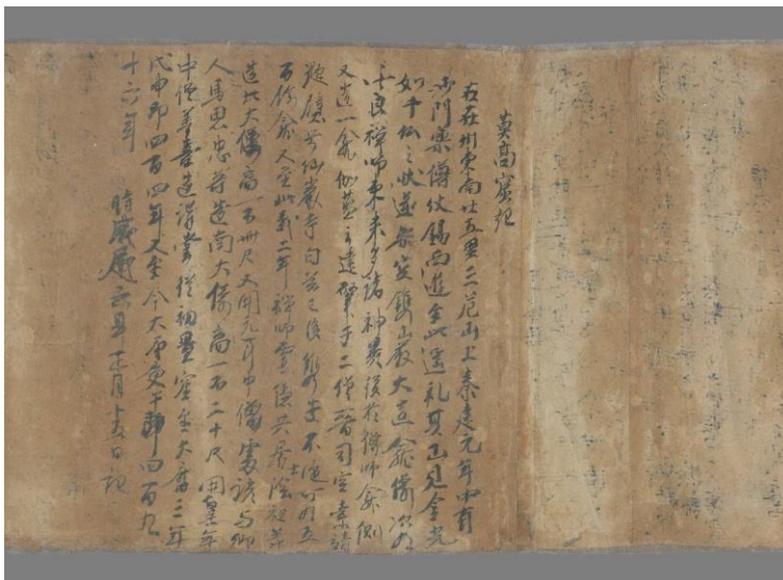
這三種資料所記述的有關莫高窟開鑿部分的内容也大致相同。下面據 P.3720《莫高窟記》介紹有關部分，如下：

莫高窟記

右在州東南廿五里三危山上。秦建元之世，有沙門樂傳，仗錫西遊至此，巡(遙)禮其山，見金光如千佛之狀，遂架空鑄巖，大造龕像。次有法良禪師東來，多諸神異，復於傳師龕側，又造一龕。伽藍之口(建)肇於二僧。晉司空索靖，題壁號仙巖寺。自茲以後，鑄口(造)不絕，可有五百餘龕。又至延載二年，禪師靈隱共居士陰口(共)等，造北大像，高一百卅尺。又開元年中，僧處諺與鄉人馬思忠等造南大像，高一百廿尺。開皇時中，僧善喜造講堂。從初口口(鑄窟)至大曆三年戊申，口(即)四百四年，又至今大唐庚午即四百九十六口(年)。口口(時咸)通六年正月十五日記

(以莫高窟第 156 北壁上的墨書爲原本，據伯本爲校)

^① 李正宇《樂傳史事纂詁》、《敦煌史地新論》、新文豐出版公司、1996 年。



【圖版 13】敦煌文獻 P. 3720 《莫高窟記》

這篇記載，目前無法解讀的部分有很多。首先是“莫高”的名稱問題。按照漢語認知，“莫高”指的是“不高”或“沒有再高”，這裡應是當作“很高”或“最高”的意思來用的。那麼“高”指的是洞窟內容還是地理情況？其次關於莫高窟的位置，說是“在州東南廿五里三危山”。按我們現代學者的常識，“莫高窟”應在鳴沙山的東側面，並非在“三危山上”。接下來，說“有沙門樂傅，仗錫西遊至此，巡(遙)禮其山”。那麼沙門樂傳來敦煌巡禮的信仰對象，應是三危山。的確，如果文獻裏所說的都是三危山的話，後面的解讀就很容易了。如：「見金光如千佛之狀」，這個描述用來形容以礫岩而成的三危山是很合適的；“遂架空鑄巖”，意思是“鑄巖”的地方是很高的地方。

對《莫高窟記》解讀的問題，在學術界里不少人已經作過，但是基本上都認為有誤寫，或採用別的讀法，沒有繼續討論過更加具體的內容。現在筆者找到別的文獻材料，可以利用它們來理解《莫高窟記》。唐大曆年間所撰的《大唐隴西李府君脩功德記》，內容如下：

敦煌之東南，有山曰三危。結積陰之氣，坤為德；成凝質之形，艮為象。峻嶒千峰，磅礴萬里。呀豁中絕，塊圯相嵌。鑿為靈龕，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。神鐘乍鳴，四山雷發。靈仙貴物，往往而在。屬以賊臣幹紀，勅寇幸災；磔裂地維，暴殲天物。東自隴坻，舊陌走狐兔之群；西畫陽關，遺邑聚豺狼之窟。柝(拆)木夜驚，和門晝扃；塔中委塵，禪處生草。時有住信士朝散大夫鄭王府諮議參軍隴西李大賓，其先指樹命氏，紫氣度流沙之西；刺山騰芳，鴻名感懸泉之下。時高射虎，人望登龍。開土西涼，稱藩東晉。諮議即興聖皇帝十三代孫。……

節度留後使朝議大夫尚書刑部郎中兼侍御史楊綬述
《大唐隴西李府君脩功德記》（大曆十一年（776年））

這裡更加具體地描寫了對三危山的信仰情況。說“峻嶒千峰，磅礴萬里。呀豁中絕，塊圯相嵌”，應是指從頂上往外看下去的情景；說“鑿爲靈龕，上下雲矗”，這應是靈龕造在很高的山上；說“構以飛閣，南北霞連”，應是樓閣造在沿着三危山那面的很高的地方；說“聖燈時照，一川星懸；神鐘乍鳴，四山雷發”，應是三危山那面也有宗教儀式，燈照得像“一川星懸”，這種宗教儀式或許是呼應着鳴沙山那面同時舉行的；說“靈仙貴物，往往而在”，果然對三危山有一種那麼神奇的感覺或信仰心。可以說，唐前三危山應該算是聖域，也有過不少佛龕等的佛教設施。

另外，P.4640《翟家碑》(咸通八年(867)以後)如下：

蓋敦煌固封、控三危而作鎮。龍堆磅礴、透弱水而川流。渥窪則西望金鞍、宕谷則東臨焉秀。長岩萬仞、開聖洞之千龕。

當時熱烈的宗教氣氛，通過三危山很多峰頂上保留有樓閣的基礎部分可以加以證明，下面是三危山最高峰附近的照片：



【圖版 14】三危山山頂的王母宮 (2014 年 6 月筆者攝影)



【圖版 15】三危山山頂王母宮的地磚 (2017 年 8 月筆者攝影)



【圖版16】三危山山頂附近的天然的佛像以及佛龕



【圖版 17】三危山王母宮出土的北涼時代“三危山石塔”
(敦煌市博物館藏。筆者攝影)

經過實地考察，有些礫岩酷似佛徒、或造型類似佛龕（見上圖），儘管這些基本上是拜大自然所賜而天然成形的，但真切地營造出了濃厚的聖地氣氛。此外，在一些後來修建的建築物裏還發現了不少唐前的遺物。其中最代表性的是十幾年前在三危山王母宮出土的北涼時代的“三危山石塔”。這應是莫高窟剛開鑿時代的遺物了^①。

據此可知，很可能過去的敦煌人的認為的聖地，并不只是鳴沙山那邊，應是還包括三危山那邊的。的確三危山上有不少遺物，很可能當時的佛徒在鳴沙山那邊舉行儀式時候跟著所使用的；遙拜三危山的位置也在對面的鳴沙山那邊(後述)。

在此還想介紹一個唐初的文獻資料，如下：

^①當地的一種說法是說：這些遺物是後來修建王母宮時候帶到山頂上的。平山郁夫 1979 年訪問常書鴻時候，常先生也提到此事(參考平山美知子夫人的筆記)。但不知當時具體帶上去那些遺物。

北涼河西王蒙遜，爲母造丈六石像在于山寺，素所敬重。以宋元嘉六年，遣世子興國攻抱^①罕大敗，興國遂死於佛佛氏^②，遜恚恨以事佛無靈，下令毀塔寺斥逐道人。遜後行至楊述山，諸僧候於路側，望見發怒立斬數人。爾時將士入寺禮拜此像，涕淚橫流。驚還說之遜聞往視，至寺門舉體戰悸，如有把持之者，因喚左右扶翼而進，見像淚下若泉，即稽首禮謝，深自咎責，登設大會倍更精到，招集諸僧還復本業焉。觀遜之爲信佛，深明攻殺以取，豈佛之爲非禁也。性以革改爲先，任意肆惡知何所惡不至。初重法讖譯大涅槃願同生死，後因少忿乃使刺客害之，今行役失利。又咎佛僧殄寺誅僧，一何酷濫。晚雖再復，不補其愆云。

今沙州東南三十里三危山 即流四凶之地，崖高二里，佛像二百八十，龕光相亟發云。

唐麟德元年終南山釋道宣撰《集神州三寶感通錄》卷中

在這個記載的最後部份說的“沙州東南三十里三危山，崖高二里”指的是三危山那邊，“佛像二百八十，龕光相亟發云”應是對面的現在的莫高窟那邊。

另外，在 S.5448《燉煌錄》以及 Pt.993 上較爲詳細地描寫三危山與鳴沙山中間的宗教設施的情況。

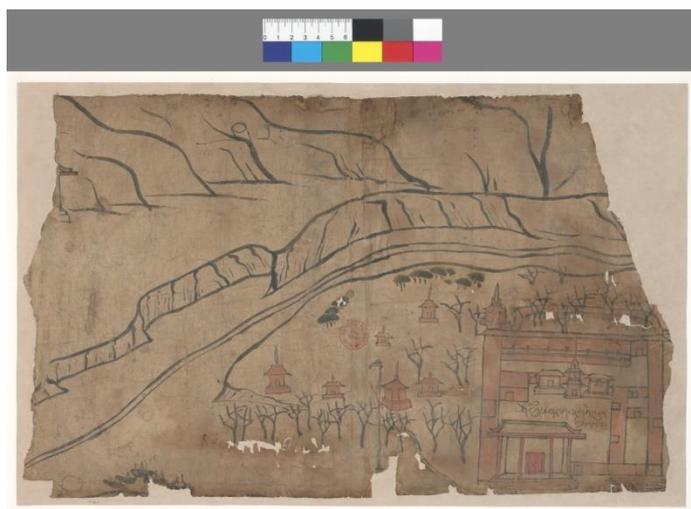
……州南有莫高窟，去州二十五里，中過石磧，帶山坡至彼斗下谷中，其東即三危山，西即鳴沙山，中有自南流水，名之宕泉。古寺僧舍絕多，亦有洪鐘。其谷南北兩頭有天王堂及神祠，壁畫吐蕃贊普部從。其山西壁南北二里，並是鑄鑿高大沙窟，塑畫佛像。每窟動計費稅百萬，前設樓閣數層，有大像堂殿，其像長一百六十尺。其小龕無數，悉有虛檻通連，巡禮遊覽之景。次南山有觀音菩薩會現之處，郡人每詣彼，必徒行來往，其恭敬如是。

鳴沙山去州十里，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，城中子女皆躋高峯，一齊蹙下，其沙聲吼如雷，至曉看之，峭嶸如舊，古號鳴沙，神沙而祠焉。……

S.5448《燉煌錄》

① 抱，宋元明本作「於」。

② 佛佛氏，宋元明本作「佛氏」。

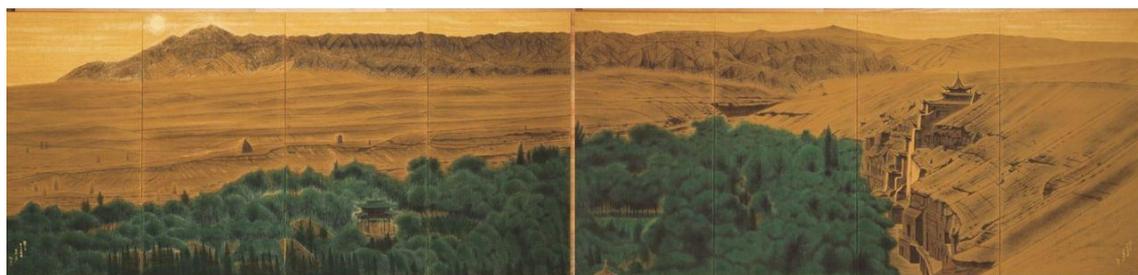


【圖版 18】 Pt. 993

這樣考慮時候發現，兩坐山中間流有的河流，有的叫“宕泉”也有的叫“弱水”。其中的“弱水”是《山海經》裏圍繞著崑崙山的河水名稱，很可能受到西王母信仰影響的地名。確現在的莫高窟上面看過去的三危山的形像與《山海經》裏所描寫的崑崙山是很相似的。有關敦煌“弱水”，道宣《釋迦方志》序有記載，如下：

.....雖復周穆西狩，止屆崑丘；舜禹南巡，不踰滄海；秦皇畫野，近袤臨洮；漢武封疆，關開鐵路。厥斯以降，遐討未詳。所以崆峒問道，局在酒泉之地；崑崙謁聖，實唯玉門之側，至於弱水、洞庭、三危、九隴、鸞然、龍勒、沙障、黎河，具曆《夏書》，咸圖雍部。.....

道宣《釋迦方志》序



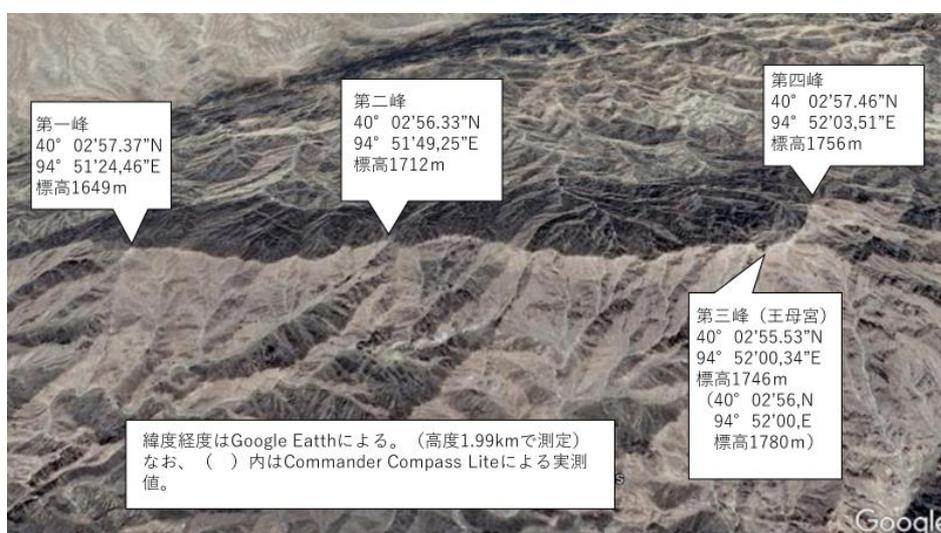
【圖版 19】 平山郁夫《敦煌三危》《敦煌鳴沙》(1985年)

第四節 祭祀三危山的儀式與遙拜所的位置

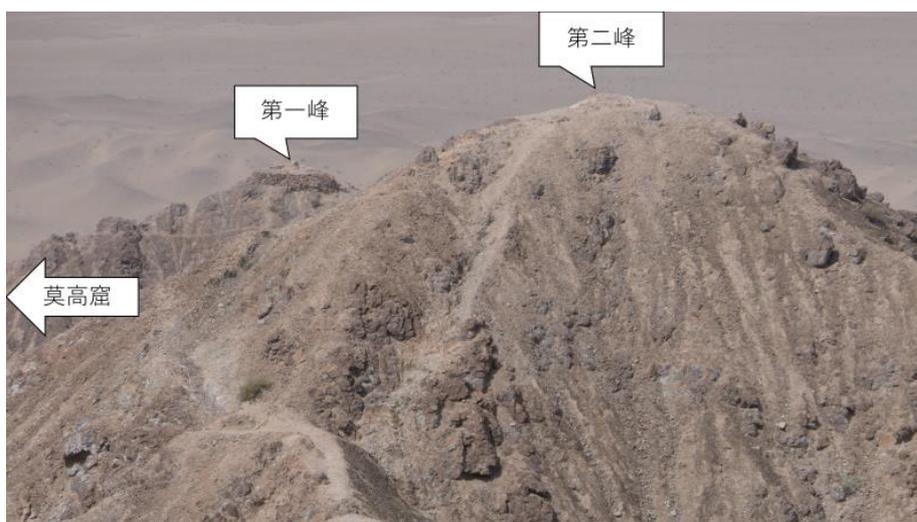
從山岳信仰的角度考慮敦煌三危山時候，最重要的就是祭祀三危山的地點問題。據《山海經》等記載，山裡舉行的儀式較多，但同時應該也要考慮遙拜所設計的問題。在前節提到

的《莫高窟記》裏，也說“沙門樂傳，仗錫西遊至此，巡(遙)禮其山，見金光如千佛之狀”。這裡所說的樂傳來遙拜的位置和“遂架空鑄巖，大造龕像”的位置應該離得不遠。那意味著後來的“仙巖寺”的位置應該在這個附近。

值得玩味的還有，從鳴沙山那面看三危山的時候，有兩個特定的地方，只有從那兒眺望過去，才能看到三個峰頂並列的最完整的三危形象，一是在莫高窟南區的最北邊，大約第 1 窟那一帶；二是在城城灣(大泉河上游，莫高窟南邊大約 2.5 公里處)一帶。其實三危山的最高峰(1778m 王母宮所在地)附近有四個峰頂，根據看的位置不同，可以看到的山峰的個數和線條不同。只有當其中一個峰頂被另一個峰頂擋住的時候，才能看到清晰完美的三峰頂。峰頂的具體位置請看如下圖像：



【圖版 20】三危山的四個峰頂



【圖版 21】三危山第一峰、第二峰及其山頂的樓閣基礎的痕跡



【圖版 22】三危山第四峰及其山頂的樓閣基礎的痕跡

第一個地方，即莫高窟第 17 窟到北區的南端一帶。從這一帶看過去，第四個峰頂正好藏在第二個峰頂後面，看過去的三危山，真像是“山”字那樣，三個峰頂都整整齊齊，非常漂亮。

這一帶，據說是 10 世紀時候有過三界寺下寺的位置。另外鳴沙山上邊正好有天王堂以及八角柱型的 2 基石幢（其中的 1 基現在只留基礎部分）。現存的天王堂，因為塔裡面有曹氏歸義軍時代的題記，建立年代是 10 世紀左右。天王堂周圍還散落著不少年代更早的遺物（見下圖之寶相磚），說明這兒很可能原來有過某種宗教設施。再著，因為從此處遙望的三危山是“山”形最完美的位置，筆者推想在當時的宗教設施裏很可能有過遙拜所或舉行過某種祭祀三危山的儀式。



【圖版 23】莫高窟上的天王堂的位置（樂傳禮拜地）



【圖版 24】從天王堂門口看過去的三危山(筆者 2017 年 8 月攝影)①



【圖版 25】從天王堂門口看過去的三危山(筆者 2017 年 8 月攝影)②



【圖版 26】天王堂(筆者 2017 年 8 月攝影)



【圖版 27】從天王堂下看過去的三危山(筆者攝影)



【圖版 28】莫高窟上 9、10 世紀建造的天王堂(筆者 2014 年 6 月攝影)



【圖版 29】天王堂周圍挖掘的唐代寶相紋磚
(2017 年 8 月被筆者女兒荒見愛無意中發現。筆者攝影)



【圖版 30】能看成三峰的範圍

另一個地方城城灣在莫高窟南側大約 2.5 公里處。這裡留有許多唐代以前的遺址，也有人認為莫高窟最早期的洞窟“仙巖寺”^①在此。



【圖版 31】天王堂、三危山山頂與城城灣遺跡的位置

登上城城灣峰頂一眼望過去，三危山、莫高窟、鳴沙山的峰頂皆能看到，風景優美，且三危山的第四個峰正好被藏在第三個峰頂(王母宮所在地)後面，也能看到三個峰頂的“山”形。然而每個峰頂離得較遠，線條平坦，不太理想。

^① 馬德《莫高窟前史新探——宕泉河流域漢晉遺迹的歷史意義》，《敦煌研究》2017年第2期，1-8頁。



【圖版 32】從城灣看的三危山

第五節 祭祀三危山的記錄

關於祭祀三危山的證據，有《題三危聖王寺詩》。此詩寫在莫高窟第 108 窟檐南壁外側的題壁上，這裡還有祭拜三危山的痕跡，如下：

□因從臺駕隨侍□政道舍□道真等七人就三危聖王寺安下霸道場記。

三危山內臺世賢，結此道場下停間。待送門人往不絕，聖是山谷水未寬。

一句之間僧久住，感動山神賜霜樹。□值牟尼威力重，此山本□住僧田。

據《敦煌莫高窟供養人題記》校錄

類似的祭祀活動，在三危山上的老君堂裏也還保留着，老君堂供奉了三尊像，本尊“老君”位於中間、右邊“釋迦牟尼”、左邊“孔子”。傳承到現在的老君堂儀式，是面向鳴沙山方向（西面），背着老君堂本尊（東面）而舉行的儀式，現在的道士們解釋為祭祀“天地”。將這樣的因素也考慮進去，綜合考慮下來，筆者能夠推測當時敦煌的宗教空間是包括三危山在內的很大的範圍裏的。

在形成這樣大的宗教空間的過程中，一定要注意的仍是三危山的宗教地位。我注意到了出土於三危山頂上王母宮的石塔（見 38 頁圖版 17）。這個石塔為公元 4 世紀的文物，意思是在竺法護以來的敦煌佛教發展的初期，又是即將要開鑿莫高窟的時代，在三危山山頂上安放石塔意味著，之前歷史上被認為是西王母的聖地之處，在那時候也是佛教聖地了。

隨著敦煌佛教的長足發展，有關三危山與西王母之間關係的資料果然越來越少見，三危山神、三危大聖、三危神聖等當地神的名稱反而多起來了。佛教儀式所用的啓請段落上往往會出現這些名稱，如下。

21. 又更啓請東方提頭賴吒天王^①主領一切乾闥婆神^②、毗捨闍鬼^③並
22. 諸眷屬，來降道場；又請南方毗樓勒叉天王主領一切毗舍多
23. 鬼並諸眷屬，來降道場；又請西方毗樓博叉天王主領一切諸大
24. 毒龍及富單那鬼^④並諸眷屬，來降道場；又請北方大聖毗沙
25. 門天王主領一切夜叉羅刹諸惡鬼神並諸眷屬，來降道場；
26. 又請上方釋提恆因主領一切日月天子、星宿五官、二十八宿、三十二神、諸
27. 眷屬來降道場，又請下方堅牢地神^⑤主領一切山岳靈祇、江河聖
28. 族並諸眷屬，來降道場；又護界善神、散脂大將、護伽藍
29. 神、金剛蜜跡、十二藥叉大將、四海大龍王、管境土地神祇、泉源行
30. 非水族、鎮世五嶽之主、鶉岡三峯山神、社公稷品官尊、地水火風
31. 神等並諸眷屬，來降道場。

S.3427 《結壇散食迴向發願文》

佛教文獻上所列的“三峯山神王”、“三危聖者”僅僅是和其他神同地位的當地神的名稱，地位也並不高。原來以三危山或西王母爲中心的敦煌信仰，到了這個時代，明顯地和西王母信仰分了開來，更側重於佛教信仰了。

第六節 小結

在莫高窟第 17 號藏經洞發現的敦煌文獻裡有不少與道教、民間信仰有關的文獻^⑥。其中

① 東方提頭賴吒天王、南方毗樓勒叉天王、西方毗樓博叉天王、北方大聖毗沙門天王，早在『長阿含經』裏有如下用例：「復有毘波蜜神，住在馬國，將五百鬼，皆有神足、威德。復有金毘羅神，住王舍城毘富羅山，將無數鬼神恭敬圍遶。復有東方提頭賴吒天王，領乾沓怛神，有大威德，有九十一子，盡字因陀羅，皆有大神力。南方毗樓勒叉天王，領諸龍王，有大威德，有九十一子，亦字因陀羅，有大神力。西方毗樓博叉天王，領諸鳩槃荼鬼，有大威德，有九十一子，亦字因陀羅，有大神力。北方天王名毗沙門，領諸悅叉鬼，有大威德，有九十一子，亦字因陀羅，有大神力。此四天王護持世者，有大威德，身放光明，來詣迦維林中。」（《大正新脩大藏經》第 1 卷 79c。）

② 乾闥婆神，梵語 *gandharva*。原即印度神話中之妖精名稱。佛教的天龍八部衆之一。

③ 不詳。

④ 富單那鬼，梵語 *pūtana*。

⑤ 堅牢地神，漢譯佛典中始見於曇無讖譯《金光明經》（《大正新脩大藏經》第 16 卷 342c 等。），如：「世尊！是諸人王於說法者所坐之處，為我等故燒種種香供養是經，是妙香氣，於一念頃即至我等諸天宮殿，其香即時變成香蓋，其香微妙金色晃耀照我等宮釋宮梵宮。大辯天神、功德天神、堅牢地神、散脂鬼神、最大將軍、二十八部鬼神大將、摩醯首羅、金剛密迹、摩尼跋陀鬼神大將、鬼子母，與五百兒子周匝圍繞，阿耨達龍王、娑竭羅龍王，如是等衆，自於宮殿各各得聞是妙香氣，及見香蓋光明普照，是香蓋光明亦照一切諸天宮殿。」

⑥ 最早期有吉岡義豐主編的目錄。近幾年還有王卡《敦煌道教文獻研究》（中國社會科學出版社，2004 年）。

有直至 10 世紀的在民間信仰場合上舉行唱導或講唱的文本、底本類文書^①。《劉家太子傳》擬是這種底本（故事略要本）資料之一，內容主要以幾個不連續的短篇故事組成，根據 P.3645，其具體內容為：A 王莽篡奪漢朝時，劉家太子逃往崑崙山路上的故事；B 張騫受漢武帝前往崑崙山的故事；C 東方朔從崑崙山的西王母那兒偷桃的故事；D 東方朔、漢武帝與西王母談壽命的故事；E 宋玉與他的朋友的故事；F 鄭簡公給鸞昭公登用賢者的故事、G 漢哀帝寵臣董賢在王莽篡位以後在獄中自殺的故事。

這些故事，還可以歸納為主題和與主題有關的內容，具體如下：（1）劉家太子逃往崑崙山的故事（從題目來看，這應是主題）、（2）崑崙山與西王母有關的故事、（3）篡位或賢臣有關的故事。這個《劉家太子傳》的內容似乎深受當時百姓的喜愛，還有三件類似的文獻存在，收集的故事稍有不同，故事主題以外參考用的故事不同。據此我以為西王母或崑崙山的故事在敦煌仍是受歡迎的，在講唱時屢屢被用到。通過這些敦煌文獻，至少讓我們知道了當地人對西王母或崑崙山仍保留有一份親近而尊重的情感。

在敦煌文獻中，通過9、10世紀的儀式所用的願文內容，能了解到這份情感，原文如下：

伏願南山比壽，北極齊尊；長歡得事士之朝，永保在天之壽。[為皇帝]
若乃高懸佛日，堅立法幢；四厭眷存，八方來湊。大王之德也。

伏願靈椿比壽，仙桂齊堅；常為日月之明，永照昏迷之暗。為大王。
若乃頃傾心向佛，密意僧填田；怡國及家，鄉人共贊。梁涼國夫人之德也。

伏願真珠簾下，常披金縷之衣；大味玳瑁窗前，永掛繡羅之服。為夫人。
若乃諸方並贊謝室之能，長處繡緯闈，風塵莫構。公主之德也。

伏願常居內合閣，永奏魚樂之歌；鳳髻如雲，時換綺羅之服。為公主。
若乃國親連葉，三寶頃傾心；虔戒聽經，新辛勤不拳。羅家夫人、達家夫人之德也。

伏願麻仙比壽，王母齊堅；萬善來集，千殃彌遠。為諸娘子。
若乃金枝玉葉，釋門其奇人；解講邊屍，儒門救盡。諸太子大師之德也。

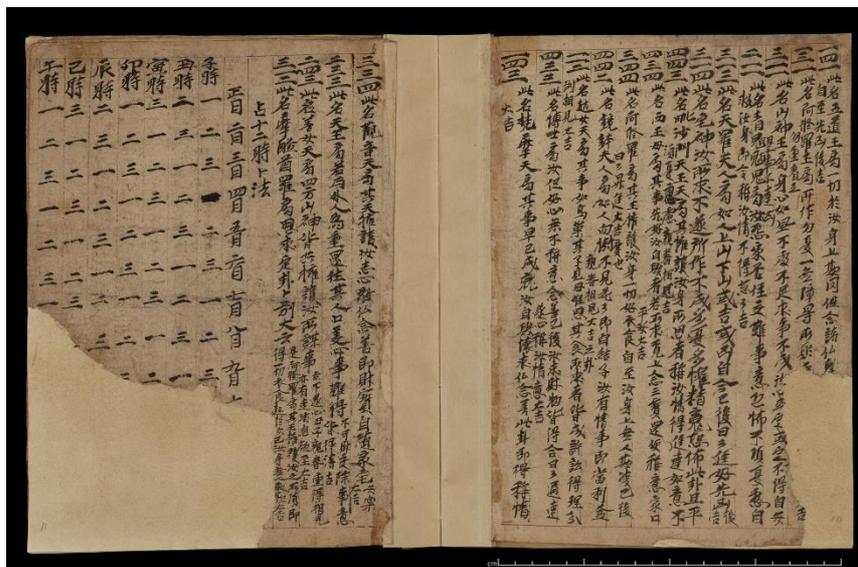
伏願冬明無虧，常談吼石之功；夏滿殷勤，永贊邊屍之德。為太子。
若乃分疆烈列土，治化人臣；為國頃傾心，時無暫息。瓜州司徒、僕射、尚尚書之德也。

P.2726《比丘法堅發願文》

另外，《摩醯首羅卜》等占卜術裏也看得到西王母名字。在此跟“梵天”、“五道大神”、“燒麥鬼”、“地神”、“牛頭”、“月光王”、“自在天”、“白象鬼”等等諸天神地祇冠有的局名上出現“西

^① 周西波「敦煌寫卷 BD.1219 之道教俗講內容試探」、《天問一丙戌卷》、江蘇人民出版社、2006 年、頁 331-346。周西波『經法驗證與宣揚一道教靈驗記考探』第五章「法會的宣揚—敦煌寫卷 BD1219 的道教俗講」、天津出版社、2009 年、頁 100-166。遊佐昇「北京圖書館藏 BD1219 文書について」、《應用言語學研究》NO.12、2010 年、頁 189-208。遊佐昇「道教と唱導—BD1219 文書の検討から」、《應用言語學研究》NO.13、2011 年、頁 165-175。

王母局”。



【圖版 33】 P. 2726 《比丘法堅發願文》

從文獻裏出現的對西王母的描寫來看，與過去作為三危山山岳信仰主神時候不同，地位已經下降到在佛教的佛菩薩下的地方神格的位置了。

有意思的是，莫高窟第 61 窟《五臺山圖》(10 世紀)的右側(北壁東側上)畫有的月亮裏，有西王母、一棵樹與蟾蜍的形像。圖像裏面一向繼承類似的形像。



【圖版 34】 莫高窟第 61 窟《五臺山圖》的西王母與蟾蜍

筆者在本文梳理了敦煌對三危山信仰及其圍繞的一些問題，據此來說明敦煌信仰的重層型，即原有的信仰與陸陸續續傳進來的新信仰在相遇相調和的過程中，依然很牢固地保留著對三危山或西王母信仰的情況。在佛教盛行的時代，這些信仰不在主流，而在有些地方一直有所保留；但是一旦有某種契機，這些潛伏封存狀態的原有信仰也會有毫不猶豫地復刻出來的情況。其緣由雖種種不同，但筆者認為敦煌三危山的存在，對敦煌人的信仰影響是無可取代的。



【圖版 35】三危山山頂的老子廟



【圖版 36】從老子廟看下去的大佛與鳴沙山



【圖版 37】老子廟的三清：
孔子（左）、老子（中）、釋迦牟尼（右）



【圖版 38】三危山景區内の王母廟

*2015年初出、「敦煌三危山考」（饒宗頤教授百歲華誕國際學術研討會（香港大學、2015年12月5日）發表資料）、2019年7月脩訂（中國俗文化國際學術研討會暨項楚先生八十壽辰慶祝會（四川大學、2019年7月7日）發表資料）。

敦煌の西王母信仰と唱導*

荒見泰史

第一節 敦煌と山の信仰

敦煌は、中国甘肅省西南部にある都市である。河西回廊の西のはずれに位置することから、古くから中国の西の守りの據點として陽關や玉門關といった關が置かれてきた。中国中原からそこに至る間には數十キロごとに緑地を伴う都市が建設され、交通路としての便に供されてきたことはよく知られている通りである。今日の Google Earth などの衛星写真でも、タクラマカンに至る西側の最後の緑地としての敦煌の位置を簡単に確認することができる。

その敦煌の歴史は古く、紀元前の記録でも各種の民族が行きかう交通の要衝だったとみられる。前漢の武帝の頃に漢王朝の西への據點として郡が置かれたため、多くの漢族を中心とする移民が始まり、『漢書』「地理志」には「敦煌郡、戸萬一千二百、口三萬八千三百三十五。」のようにある。すでに 1200 戸、人口 38,335 人という規模であり、漢代には人口はすでに今日の 4 分の 1 ほどにまで達していたとわかる譯である。確かにそうした時代に始まる漢人の古墓が少なからず発見されている^①。

こうした古墓を調査していると、後漢の頃にはすでに西王母の信仰がみられることに気づく。例えば 87DFM133 や 91DFM1、95DFM118 に西王母の「勝」がかたどられてる圖案が見られることがあげられる^②。そして西晉墓には同じく「勝」がかたどられる外、單獨の西王母と見られる畫磚や、兩脇に伏羲と女媧を配する西王母の像が描かれるようになること、などによる。また敦煌の畫磚には多くの西王母と見られる女神像が描かれている。

そのように敦煌と西王母信仰に注目して改めて見た場合、文献記載などにも確かにこの敦煌一帯では、地名として崑崙と稱される例も見られており、西王母信仰が浸透していたことがわかるのである^③。

* 本稿は學術振興會科學研究費補助金基盤研究(B) 16H03404 「9、10 世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の綜合的研究」(2017-21 年度)の研究成果の一部である。

① 敦煌の古墓の發掘については戴春陽主編『敦煌佛爺廟灣』(文物出版社、1998 年)、關尾史郎『もうひとつの敦煌』(高志書院、2011 年)等参照。

② 「勝」については、小南一郎『中國の神話と物語』(岩波書店、1984 年、34-46 頁)を参照。

③ 「崑崙障」の位置について、李正宇「崑崙障考」(『敦煌研究』、1997 年第 2 期)に論がある。筆者も既に「シルクロードの敦煌資料よりみる中國の來世觀」、(『シルクロードの來世觀』、『アジア遊學』192 號、勉誠出版、2015 年 12 月、18-54 頁)、「信仰における圖像と繼承」(『佛教の東漸と西漸』、『アジア遊學』251、勉誠出版、2020 年 8 月、96-128 頁)などに本稿「第一節」の資料を含め関連する文献資料を紹介している。写真等は

『漢書』に言う^①。

敦煌郡、武帝後元年分酒泉置。正西關外有白龍堆沙，有蒲昌海。莽曰敦德。戶萬一千二百，口三萬八千三百三十五。縣六：敦煌，中部都尉治步廣侯官 杜林以爲古瓜州地，生美瓜。莽曰敦德。冥安，南藉端水出南羌中，西北入其澤，溉民田。效穀，淵泉，廣至，宜禾都尉治昆侖障。莽曰廣桓。龍勒。有陽關、玉門關，皆都尉治。氐置水出南羌中、東北入沢，溉民田。

敦煌郡、武帝後元年に酒泉を分けて置く。正西の關の外に白龍堆沙有り、蒲昌海有り。莽曰く「敦德」と。戶萬一千二百、口三萬八千三百三十五。縣六あり。敦煌、中部都尉治步廣をむ治。侯官杜林、以爲く古の瓜州の地にして、美瓜を生ず。莽曰く「敦德」と。冥安、南藉端水、南羌中に出で、西北より其の沢に入り、民田を溉す。效穀、淵泉、廣至、宜禾都尉、昆侖障を治む。莽曰く「廣桓」と。龍勒なり。陽關、玉門關有り、皆な都尉治む。氐置水、南羌中より出で、東北より沢に入り、民田を溉す。

また『後漢書』に言う^②。

冬十一月、遣奉車都尉竇固、駙馬都尉耿秉、騎都尉劉張出敦煌崑崙塞，擊破白山虜於蒲類海上，遂入車師。

冬十一月、奉車都尉竇固、駙馬都尉耿秉、騎都尉劉張を遣して敦煌崑崙塞を出でて、白山虜於蒲類海上に擊破し、遂に車師に入らしむ。

以上、『漢書』に言う「昆侖障」、『後漢書』に言う「崑崙塞」の「崑崙（昆侖）」が西王母を象徴する山、西王母が住まいとするとされる山であることは言うまでもない。このように敦煌では漢民族の移民が始まった漢代頃に、西王母信仰があったことは間違いない。

なお、西王母信仰といえは山の信仰との関りが深い。漢字文獻で西王母を記載する早期の文獻として『山海經』が有名だが、そこにも山と共に記されており、山の信仰とつながっていくことは明らかである。

『山海經』「大荒西經」に言う^③。

西海之南，流沙之浜，赤水之後，黒水之前，有大山，名曰昆侖之丘。……其下有弱水之淵環之。其外有炎火之山，投物輒然（燃）。有人戴勝，虎齒有豹尾，穴處，名曰西

前稿を参照。また、西王母研究に関しては、最近、重信あゆみ『西王母と女媧』（ビイング・ネット・プレス、2021年6月）のような労作が刊行されている。本書は圖版を含め多くの資料が掲載されており、西王母研究において重要な資料となる。

①卷第二十八下「地理志」八下。中華書局、1962年、1614頁。

②卷第二「顯宗孝明帝紀」第二、永平十七年(公元74年)の記載による。中華書局、1965年122頁。

③袁珂『山海經校注』、上海古籍出版社、1980年、407頁。

王母。此山萬物盡有。

西海の南、流沙の浜、赤水の後、黒水の前に大山有り、名づけて昆侖の丘と曰ふ。……其の下に弱水の之を淵環する有り。其の外に炎火の山、物を投げれば輒ち燃ゆる有り。人の「勝」を戴き、虎齒に豹尾有りて、穴に處す有り。名づけて西王母と曰ふ。此の山、萬物盡く有り。

砂漠の中の敦煌、佛教の聖地としての敦煌というイメージが強い中で、敦煌と山の信仰という意外に思われるかもしれないが、敦煌には後述するように三危山と靈峰があり、今日でも西王母が祀られている。また佛教信仰との関係で言えば、後述するように佛教信仰の傳來時には舊來の信仰との融合が見られ、そうしたところにも山の信仰が見られることが多い。莫高窟第 249 窟西魏時代の壁畫に崑崙山の上に描かれる西王母の圖案を利用して描かれた帝釋天像が見られることは、先人たちにも長く議論をされてきた通りである^①。またこれも後述するが、願文類には佛教の儀禮の中で西王母が勸請されることなども見えており、敦煌では佛教信仰とともに三危山信仰、西王母信仰が生き続けているという特徴がみられるようである。

次節では、そうした融合が見られる敦煌の佛教と山の信仰につき、續けて簡単に紹介していきたいと思う。

第二節 佛教傳來と山の信仰

唐代の資料に、敦煌への佛教傳來を傳説として描く文獻があるが、ここにも僧侶が山の信仰の關りでこの地を訪れたことを描いている。

「莫高窟記」に言う^②。

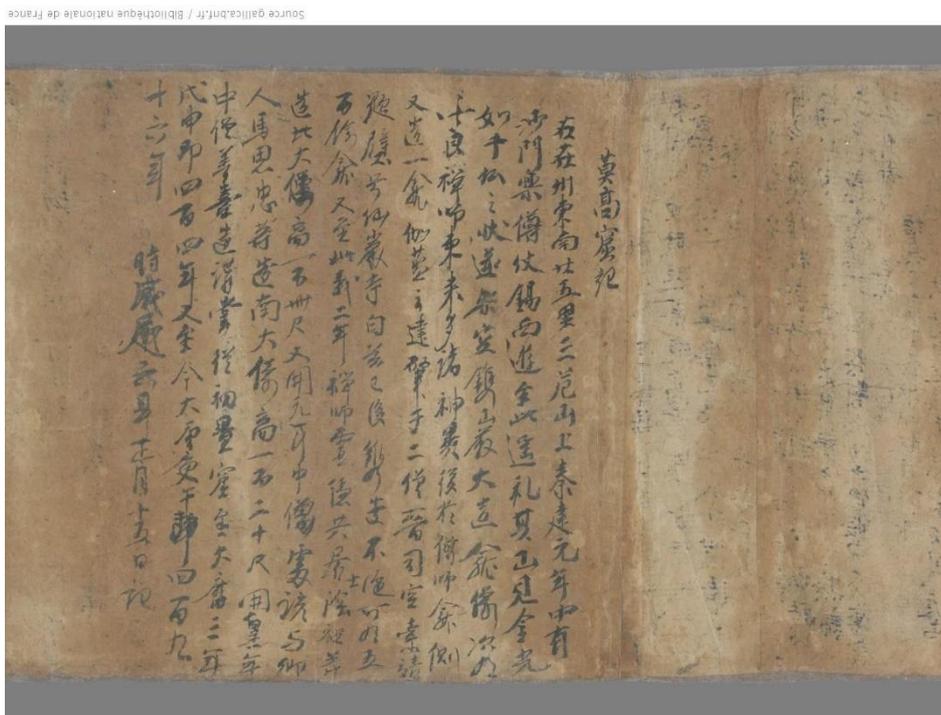
右在州東南廿五里三危山上。秦建元之世，有沙門樂傳，仗錫西遊至此，巡（遙）禮其山，見金光如千佛之狀，遂架空鑄巖，大造龕像。次有法良禪師東來，多諸神異，復於傳師龕側，又造一龕。伽藍之口（建）肇於二僧。晉司空索靖，題壁號仙巖寺。自茲以后，鑄口（造）不絕，可有五百餘龕。又至延載二年，禪師靈隱共居士陰口（共）等，造北大像，高一百卅尺。又開元年中，僧處諺與鄉人馬思忠等造南大像，高一百廿尺。開皇時中，僧善喜造講堂。從初□□（鑄窟）至大曆三年戊申，□（即）四百四年，又

① 前掲拙稿「信仰における圖像と繼承」参照。

② ここでは第 156 窟榜題を原本とするが、ほかにもフランス国立圖書館藏敦煌文獻 P.2691「沙州地誌」、敦煌研究院所藏「大周李懷讓重脩莫高窟佛龕碑」（武周聖曆元年、莫高窟第 332 窟より發見）、莫高窟第 156 窟前室北壁墨書「莫高窟記」、フランス国立圖書館藏敦煌文獻 P.3720「莫高窟記」などに類似する記載が見られている。ここでは第 156 窟榜題をもとに、P.3720 との異同を（ ）内に記す。なお、これらの資料については李正宇「樂傳史事纂詰」（『敦煌史地新論』、新文豐出版公司、1996 年）等参照。

至今大唐庚午即四百九十六□（年）。□□（時咸）通六年正月十五日記。

右（莫高窟）、州の東南廿五里、三危山上に在り。秦の建元の世に、沙門樂傳有り。仗錫して西に遊びて此に至り、其の山を巡（遙）禮するに、金に光く千佛の如き状を見る。遂に空に架かけ巖を鑿ち、大ひに龕、像を造る。次に法良禪師、東より來る有り。多く諸の神異ありて、復た傳師の龕の側に、又た一龕を造る。伽藍の建は二僧を肇とす。晉の司空索靖、壁に題して仙巖寺と號す。茲れ自り以后、鑿造するもの絶へず、五百餘龕可り有り。又延載二年に至り、禪師靈隱居士、陰共等と共に、北大像、高さ一百卅尺を造る。又開元年中に、僧處諺、郷人馬思忠等と與に南大像、高さ一百廿尺を造る。開皇時中、僧善喜、講堂を造る。初めて窟を鑿ちて従り大曆三年戊申に至るに、即ち四百四年、又今の大唐庚午に至るに即ち四百九十六年なり。時、咸通六年正月十五日記す。



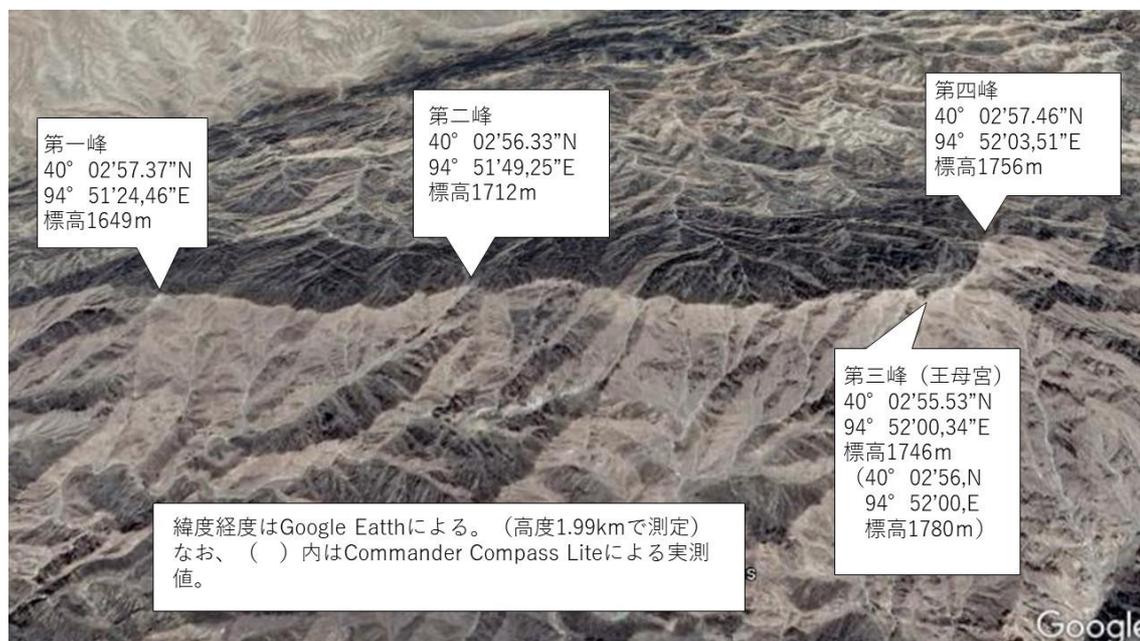
【圖版 1】 P. 3720 「莫高窟記」

この冒頭には「遙かに其の山を禮す」あるいは「其の山を巡禮す」と讀める箇所がある。この「山」がその前にある「三危山」であることは疑いがなく、莫高窟開鑿以前から僧侶がここを三危山の禮拜するために訪れていることがわかる。ここで「金に光き千佛の如き状」を見たことが機縁となって莫高窟を開鑿すると言ひ、西王母の事には触れられないが、三危山禮拜の聖地だったことは疑いようもない。なお、樂傳が禮拜した場所は概ね比定されているが、そこは東西交通路から見た場合、やや山の入り組んだ地點であったようで、東西を通行するものがたまたま通過するような地點ではなく、目的をもってこの地を訪れ

たとわかる。いずれにしても莫高窟の佛教傳來以前に山の信仰があったがここに示唆されている譯である。古墓に用いられる畫磚にも多く山が描かれるが、山は古來、人の魂を天界に導く道標としての存在でもあり、そうした意識が混在一體となって信仰されたていたと推測される場所である。



【圖版 2】樂僧が遥拝したと記す地點



【圖版 3】三危山の4つの峰



【圖版 4】樂尊が遙拜したとされる地點から見た三危山

その後、佛教が徐々に中國に浸透していく唐代においてもなお山の信仰は強く残されている。そこには道教との関係もあるであろう。以下は敦煌に特化したものではないが、唐高宗の末年、唐王朝内に疫病が流行した際に行われた除災の儀禮でも山での天への祈りがささげられていることを紹介している。

『舊唐書』に言う^①。

永淳元年(682)正月乙未朔,以年饑,罷朝會。關內諸府兵,令于鄧、綏等州就穀……五月壬寅,置東都苑總監。自丙午連日澍雨,洛水溢,壞天津及中橋、立德、弘教、景行諸坊,溺居民千餘家。六月,關中初雨,麥苗澇損,後旱,京兆、岐、隴、螟蝗食苗並盡,加以民多疫癘,死者枕藉于路,詔所在官司埋瘞。丁丑,以岐州刺史蘇良嗣爲雍州長史。京師人相食,寇盜縱橫。秋七月己亥,造奉天宮于嵩山之陽,仍置嵩陽縣。又于藍田造萬全宮。庚申,零陵王明薨。是秋,山東大水,民饑。吐蕃寇柘、松、翼等州。冬十月甲子,京師地震。丙寅,黃門侍郎劉景先同平章事。十二月,南天竺、于闐各獻方物。突厥餘黨阿史那骨篤祿等招合殘衆,據黑沙城,入寇并州北境。二年春正月甲午朔,幸奉天宮,遣使祭嵩嶽、少室、箕山、具茨等山,西王母、啓母、巢父、許由等祠。

永淳元年正月乙未朔、年饑なるを以て、朝會を罷む。關内の諸府兵をして、鄧、綏等州にて就穀せしむ。……五月壬寅、東都に苑總監を置く。丙午自り連日雨澍ぎ、洛水溢れ、天津及中橋、立德、弘教、景行の諸坊を壞し、居民千餘家溺る。六月、關中に初めて雨ふり、麥苗澇損し、後に旱して、京兆、岐、隴に、螟蝗の苗を食ふこと並

^① 本紀第五「高宗」、中華書局, 1975年, 109-112頁。

び盡くし、加へて民多く疫癘を以て、死者路に枕藉し、所在の官司に詔して埋瘞せしむ。丁丑、岐州刺史蘇良嗣を以て雍州長史と爲す。京師に人の相ひ食ひ、寇盜縦横す。秋七月己亥、奉天宮を嵩山の陽に造り、仍ち嵩陽縣を置く。又藍田に萬全宮を造る。庚申、零陵王明薨ず。是の秋、山東に大水ありて、民饑える。吐蕃柘、松、翼等の州を寇す。冬十月甲子、京師に地震あり。丙寅、黃門侍郎劉景先、平章事に同ふす。十二月、南天竺、于闐各れ方物を獻ず。突厥餘黨阿史那骨篤祿等、殘衆を招き合はせ、黑沙城據り入りて并州北境を寇す。二年春正月甲午の朔に、奉天宮に幸し、使を遣りて嵩嶽、少室、箕山、具茨等の山、西王母、啓母、巢父、許由等の祠を祭らせしむ。

この時代、すでに佛教は唐王朝の中に浸透し、敦煌でも多くの石窟が造營されていたことが知られる。先の『莫高窟記』でも「鑄造するもの絶へず、五百餘龕可り有り」とともに「延載二年(694)に至り、禪師靈隱居士、陰共等と共に、北大像、高さ一百卅尺を造る」という「延載二年」は695年と、先の「永淳元年(684)」から程ない頃にあたる。ただ、國家的な儀禮としては、このような國家的非常時に舊來の山の信仰をもとにした道教的なものだったことを知ることができる。

しかしこれと同じ頃、佛教では流行し始めた千手觀音信仰が山での儀禮とともに行われたとする資料がいくつか見られる。つまり、このような形で舊來の信仰に重ねられるようにして佛教の信仰が廣められていたという一面も垣間見ることができる譯である。

智通譯『千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼經』卷上に言う^①。

次説壇法。凡作一切曼荼羅法門時、謹案梵本云、此國土無有作曼荼羅地。如彼天竺皆取上勝福德之地以爲壇場、婆羅門國別有扱地方法、不能廣説。且論此漢地第一山居閑靜之處、在山頂上有形勢處。掘地去其石礫及瓦器惡土物等、然始平治。以瞿摩夷和香塗地、縱廣一丈六尺、起基十二指乃至十六指、一肘以爲勝上。第一取白栴檀香、於其石上磨、取糝塗曼荼羅上、以五色粉摸界。……

次に壇法を説く。凡そ一切の曼荼羅法門を作す時、謹んで梵本を案じて云く、此の國土に曼荼羅地を作すこと有る無し。彼の天竺の皆な上勝福德の地を取りて以て壇場と爲し、婆羅門國は別に地方を扱ぶ法有るが如くして、廣く説くこと能はず。且た此の漢の地の第一の山居閑靜の處を論ずるに、山の頂上に形勢する處在る有り。地を掘し其の石礫及び瓦器惡土の物等を去れば、然れば始めて平かなり。瞿摩夷と香塗地の縱廣一丈六尺を以て治め、基の十二指及び十六指に至るを起し、一肘以て勝上と爲すなり。第一に白栴檀香を取り、其の石の上に磨き、糝を取りて曼荼羅上に塗り、五色粉を以て界を摸す。……

^① 智通譯『千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼經』卷上「千眼千臂觀世音菩薩置十肘曼拏羅壇法」、『大正新脩大藏經』第20卷、86頁b。

ここには明らかなのは、中國ではインド西域諸國などとは異なり、唯一山頂でのみ千手觀音の壇を置くことができるとし、千手觀音の脩法を山頂で行うよう導く意圖がみられる。このようにして中國舊來の山嶽信仰と佛教が融合していったことを推測することができるのである。こうしたところに、先の「莫高窟記」に見られる樂僔が三危山に光り輝く千佛を見たことに機縁に作られた莫高窟の佛龕には類似性を感じる。

敦煌の佛教儀禮で読み上げられる願文の中にも P.2726「比丘法堅發願文」、S.5957「結壇發願文」など明確に山の信仰を示す資料や、明確に西王母の名前が読み上げられるもの少なくはない。

かくて中國の信仰に融合する佛教であるが、中國の傳統的信仰という同じ根の上に育つという角度から見た場合、融合したのちにも舊來の信仰を残すことは極めて自然なことのようと思われる。敦煌で9、10世紀頃に行われた多くの儀禮の中にも、山への信仰を残していることが多く、敦煌での佛教信仰が最盛期を迎えた9、10世紀においてもなお、西王母は信仰を集めていたとしても不思議ではないように思われるのである。

第三節 「前漢劉家太子傳」と西王母

そのような敦煌における西王母信仰の一端を窺い見るために、まず、こうした9、10世紀の佛教儀禮及びそれと密接にかかわった講唱文學、とくに敦煌文獻の「前漢劉家太子傳」について紹介しておきたい。

「前漢劉家太子傳」は、別に「劉家太子變」という題が残されているように變文の一種と見られる。ただほかの多くの變文資料が講唱體であるのとは異なり、散文體のみで韻文部分はない。内容はオムニバス形式で、複数の故事から成り立っている。例えば P.3645 では、A 前漢劉家太子が王莽の篡奪から逃れ崑崙山に向かう話、B 張騫が崑崙山に向かい西王母から支幾石を受け取る話、C 西王母が殿上に漢武帝を訪ねる話、D 東方朔が漢武帝や西王母を前に齡について冗談を言う話、E 宋玉とその友人の話、F 鄭簡公が鸞昭王に書を送る話、G 漢哀帝と董賢の話、の7つの話からなっている^①。ただ、全體の半分弱くらいがAの物語でありこの「前漢劉家太子」の話が中心にあることは間違いがなく、そのほかの話はAに関わる物語が補足的に添えられているように見える。

具體的にはA部分は以下の様である。

昔前漢欲末之時，漢帝忽遇患疾，頗有不安，似當不免。乃遺囑其太子 [曰]：「汝緣年少，或若洽國不得，有人奪其社稷者，汝但避投南陽郡。彼先有受恩之人，必合救汝。」其時遂有漢帝丈人王莽在於宮中，見其孫年少，遂設計謀，擬奪帝業。忽遇漢帝崩後，

^① 「前漢劉家太子傳」がオムニバス形式になっていること、西王母に関わる物語で関連している部分があることなどについては、拙著『敦煌變文寫本的研究』（中華書局、2010年）中にも論じている。

於内宮不放言語漏泄；遂於街衢教示童兒作童謠言。歌曰：「王莽捉天下，竹節生銅馬。」遂便不放外人知聞，便稱帝位。

其太子逃逝，投於南陽郡。至於城北十里已來，不知投取之地，遂於磻陀石上而坐。至夜，郡中爲有一人，名曰張老，先多受漢帝恩德。其張老有一子，夜作瑞夢，見城北十里磻陀石上，有一童子，顏容端正，諸相具足，忽然驚覺，遍體汗流，至於明旦，具以夢狀告白其父。父曰：「劉家太子，逃逝多時，不知所在。汝乃莫令人知，往彼看探。」其子於（依）父言教，至於彼處磻陀石上，有一太子，端嚴而坐。遂便問曰：「君子是何處之人，姓名是甚，在此而坐？」太子答曰：「某乙本無父母，亦無宗枝，且（但）緣家貧，遊行莫（浪）蕩。」其人遂引往詣家中，引至入門，其父遙見，便識太子。走下階，即便拜舞。問其事〔理〕已了，却便充爲養男，不放人知。一同親子，便往學問。……

昔、前漢の末に欲らんとする時、漢帝、忽として疾を患ふに遇ひ、頗る不安有ること、當に免れざるが似し。乃ち其の太子に遺囑して曰く、「汝、年少なるに緣り、或若に國を治むることを得ずして、人の其の社稷を奪ふ者有れば、汝、但だ避けて南陽郡に投ぜよ。彼のちに、先に恩を受くる人有りて、必ずや吾に汝を救ふべし」と。其の時、遂ち漢帝の丈人王莽有り。宮中に在於ひて、其の孫年少きを見、遂て謀りて計を設け、帝業を奪はんと擬る。忽として漢帝の崩に遇ひし後、内宮に於ひて言語の漏泄を放さず、遂に街衢に於ひて童兒に教へ示して童謠を作る。歌に曰く「王莽、天下を捉ふれば、竹の節に銅馬を生ず」と。遂便て外人に知聞を放さずして、便ち帝位を稱す。

其の太子、逃げ逝きて、南陽郡に投ず。城北の十里已來に至り、投じ取る地を知らず、遂て磻陀石の上に坐る。夜に至り、郡中に唯だ一人、名づけて張老と曰ひ、先に多く漢帝の恩德を受くる有り。其の張老に一子有り、夜に瑞夢を作して、城北十里の磻陀石上に、一童子、顏容端正にして諸相具足する有るを見、忽然として驚き覺め、遍體に汗流れ、明るる旦に至りて具さに夢の狀を其の父に告げ白す。父、曰く「劉家の太子、逃げ逝くこと多時なるも、在る所を知らず。汝、乃ち人に知ら令むること莫くして、彼のちに往ひて看探せよ」と。其の子、父の言教へに依り、彼の處、磻陀石の上に至るに、一太子の端嚴にして坐する有り。遂便て問ひて曰く「君子は是れ何處の人か、姓名は是れ甚ぞ、此に在りて坐するや」と。太子答へて曰く「某乙、本とより父母無く、亦た宗枝も無く、但だ家貧しきに緣り、遊行、浪蕩すのみ」と。其の人、遂に引き往きて家中に詣で、引き至りて門を入るに、其の父、遙かに見て、便ち太子と識る。階を走り下りて、即便ち排舞す。其の事理を問ひ已了り、却便ち充てて養男と爲し、人の知るを放さず。親子と一同ふして、便ち學問に往かはしむ。……

以上のように長編でこの後まだ話は續き、最後には逃げて崑崙山に向かうくだりで終わる。上記でAの物語全體のうちの三分の一程度である。

それに對し、例えばB部分は以下の様である。

史記曰、漢武帝使大夫張騫齎衣糧尋盟津河上源。西王母[聞此]莫然笑曰、「盟津河在崑崙山腹壁出、其山舉高三千三百六十萬里、縱雖卿一生如去、猶不能至。卿可還國。與卿支幾之石、報卿君命。」張騫用其言、將石還國、具與西王母言奏帝。[帝]得此石、在於殿前、慕(募)及國內、誰能識之？東方朔識之「此是西王母支幾玉石、因何至此？」帝乃大悅龍顏、封張騫爲定遠侯。

史記に曰く、漢武帝、大夫張騫をして衣糧を齎せ盟津河の上源を尋ねしむる。西王母、此を聞きて莫然として笑ひて曰く「盟津河は崑崙の山腹の壁に出ず。其の山、擧高さ三千三百六十萬里、縦ひ卿一生をかけて去くと雖も、猶ほ至ること能はず。卿、國に還る可し。卿に支幾の石を與ふ、卿の君の命に報ひよ」と。張騫、其の言を用りて、石を將ちて國に還り、具さに西王母の言と與に帝に奏す。帝、此の石を得て、殿前に在於ひて、募ること國內に及ぶ。誰か能く之れを識るやと。東方朔、之を識りて「此は是れ西王母の支幾の玉石なり、何に因りて此に至るや」と。帝、乃ち大ひに龍顔を悦ばせ、張騫を封じて定遠侯と爲す。

このように A の物語とは連続性はなく、また文も簡潔で極めて短い。

同じように、C の部分も短く、以下の様である。

至七月七夕、西王母頭戴七盆花、駕雲母之車、來在殿上、空中而遊。帝見之心動、遂不得仙。西王母將桃五枚、[來]在殿上奉帝。帝食桃、手把其核如(而)不棄之。王母謂帝曰「陛下何不棄其核？」帝曰「朕見桃美味、欲種之後園。」西王母笑而應之曰「此桃種之、一千年始生、二千年始長、三千年始結花、四千年始結子、五千年始熟。陛下受命不過一百年、[欲]種此桃、與誰人食之？」當此之時處、有東方朔在於殿前過見、西王母指東方朔云「此小兒三度到我樹下偷桃。我捉得、繫著織機脚下、放之而去之。今已長成。」

七月七夕に至り、西王母、頭に七盆の花を戴き、雲母の車に駕り、來りて殿上に在りて、空中にて遊ぶ。帝、之を見て心動かし、遂に仙を得るやと。西王母、桃五枚を將て、來りて殿上に在りて帝に奉ず。帝、桃を食し、手に其の核を把りて之を棄てず。西王母、帝に謂ひて曰く「陛下、何ぞ其の核を棄てざるや」と。帝曰く「朕、桃の美味なるを見て、之を後園に種へんと欲す」と。西王母、笑ひて之に應へて曰く「此の桃、之を種へるに、一千年にして始めて生じ、二千年にして始めて長じ、三千年にして始めて花を結び、四千年にして始めて子を結び、五千年にして始めて熟す。陛下、命を受くること一百年を過ぎずして、此の桃を種へて誰人に之を食はせしめんと欲す」と。此の時處に当たり、東方朔の殿前を過見る有り。西王母、東方朔を指して云く「此の小兒、三度我が樹下に到りて桃を偷む。我れ捉へ得て織機の脚下に繫ぎ著け、之を放して之を去らしむ。今、已に長成せり」と。

以下、D～G までも同様に短い物語が續き、7 つの物語が組み合わされているのである。

文字数から言えば、A と残りの B～G までをあわせた長さがほぼ同じくらいである。そのように見ると、上に言うように A の「前漢劉家太子」の物語が中心であり、そのほかの話は A に関わる物語が補足的に添えられていると言ってよいであろう。P.3645 で、上に言うような 7 つの組み合わせの物語の最後に尾題として「劉家太子變」と書き記しているのは本来そのような「前漢劉家太子を中心としつつ他の物語は注釋的な存在」という意圖があったからと見えるのである。「前漢劉家太子」の物語として残される S.5547、P.4692 では、いずれも A の物語のみを單獨で記しており、筆者のこのような考えを裏付けるものと言える。

實のところ、敦煌文獻に残される物語は、後の版本を中心とする時代を「靜態」とすると、基準を持たない鈔本の場合、「動態」ともいえるほど物語が變化することがある。先に、『董永變文』や多くの佛傳故事類變文、目連故事類變文を通じて「作品」が「場」に應じて變化していくことを論じたことがあるが^①、この「前漢劉家太子傳」も同様に「動態」であることを考えた場合、A の物語のみを單獨で記す S.5547、P.4692 のようなバージョンに B～F の物語が加えられた背景にはそのような「場」で用いられるために書き加えられた挿話のように見えるのである。

そこで、B～F の物語が加えられた理由を A の物語の内容から推測していくと、まず B～D に共通する點は西王母と崑崙山に関わる物語ということである。このように考えた場合、「前漢劉家太子」の物語を記す P.4051 寫本がまさにその A～D の物語のみで筆を止めていることがこれに符合するのである（D の物語の途中で擱筆するが）。

では、残りの E～F に共通するのは何か。實のところこの D～F はいずれも次に「言葉の謎とき」がほぼすべての物語に共通して見えることに氣づく。例えば、劉家太子の物語では言葉の謎解きが出てくる點がこれらと共通する。そして最後の G は哀帝の末路ということで王莽の篡奪に関わるという共通性が見られている。これらが A の内容と関わることは言うまでもない。總じて、このように見た場合、B～G は、A の物語を語る場合の、挿話として、或いは話を膨らませるために都合の良いものが集められているものと見えるのである。

第四節 P.3645 と淨土五會念佛事

さて、以上に敦煌の「前漢劉家太子」の物語について紹介したが、ここで注目しておく

^① 變文の變化については、上掲拙著『敦煌變文寫本的研究』のほか、拙著『敦煌講唱文學寫本研究』（中華書局、2010年）、拙稿『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、2017年3月、23-38頁）、「敦煌本讚文類と唱導、變文——太子讚類から押座文、講唱體への發展中心として——」（『日中比較文化論集』、白帝社、2019年1月、190-221頁）、「S.2204『擬董永變文』再考」（『敦煌寫本研究年報』第14號、2021年3月、1-15頁）、桂弘との共著「敦煌淨土讚與變文」（『敦煌寫本研究年報』第13號、2019年2月、133-147頁）などにこれまで論じられてきている。

たいことは、「前漢劉家太子」を中心としながら關心の多くが西王母と崑崙山となっていることである。つまり 10 世紀の敦煌において、ここになお西王母への信仰が引き継がれていることをここに知ることができる譯である。では、その「前漢劉家太子」の物語が語られたであろう「場」とはいったいどのような状況だったのであろうか。

A～G の 7 つの物語をすべて揃える、つまり、話題を膨らませる挿話までを備えている P.3645 には、正面に「前漢劉家太子傳」、「季布詩詠」、「佛母讚文」、「金剛經讚文」の記載があり、背面には「薩埵太子讚」、「大乘淨土讚」、「佛母讚」、「金剛五禮文」、「五臺山讚文」、「禮懺文」と、儀禮で読み上げられる讚文が多く記されている。

これらの讚の多くは法照の淨土五會念佛法事に用いられる讚文で、例えば、P.3645 に言う「佛母讚」は、「涅槃讚」として、さらに「大乘淨土讚」は「淨土法身讚」として P.2066 『淨土五會念佛誦經觀行儀』に見られる讚をベースとしている。これまでも議論されてきたように、9 世紀後半から 10 世紀の敦煌では法照の「淨土五會念佛法事」が極めて盛んにおこなわれており、大勢が合唱する讚文が好んで寫されてきた。敦煌文獻にもそうした讚文が極めて多く残されている^①。

このうちの「涅槃讚」、「佛母讚」は、内容は『佛母經』に基づくものと見られる。「佛母讚」に言う。

66. ……佛母讚
67. 娑羅林，雙林裏，佛入涅槃時。涅槃如雲雨 佛母當初(時)聞此語，
68. 魂槌自撲路前程(落金床)。天衣寶冠(七寶冠衣)自撲碎，七孔流血變成池。
69. 天女將水來灑面，佛母良久乃心甦(蘇)。領(將)衆天女乘空(雲)下，
70. 僧尼二衆行兩邊，外道魔王淚面笑。
71. 一盂錫杖掛樹懸，十大弟子號咷哭。貌若(狀似)嬰孩
72. 憶母時。……

()内は P. 2066 『淨土五會念佛誦經觀行儀』による

一見して P.2066 『淨土五會念佛誦經觀行儀』と近いようであるが、初めの段から少なからず文字の移動が見られる。70 行目以降はもとの「涅槃讚」と語句の上で一致は見られるが、ほぼ書き換えられていて、71 行の「十大弟子號咷哭」などのように一致する部分もあるが、「涅槃讚」をもとに書き換えられたものであるとわかる。P.2066 の「涅槃讚」では注記に「亦大會時、亡者處誦」とあり、亡者に向けて歌うことがあったのであろう。

もう一つ付け加えるならば、同じ P.3645 に記される「薩埵太子讚」は、「悉達太子讚」の誤りであり、この「悉達太子讚」もまた講唱體の『悉達太子脩道因緣』や『太子成道經』

^① 林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』、佛光出版社、2003 年。李小榮『敦煌佛教音樂文學研究』、福建人民出版社、2007 年。

の一部へと變化したことはこれまでの研究でも明らかなのである^①。

P.3645「薩埵太子讚」の部分を見てみよう。

1. 薩埵太子讚 迦圍(維)衛國淨飯王，悉達太子厭無常。
2. 誓求無上菩提果，夜半圍(踰)城坐道場。太子十九遠離宮，
3. 夜半騰身越九重。莫怪不辭父王去，脩行暫到雪山中。
4. 二月八日夜圍(踰)城，行到雪山猶未明。父王憶念號咷哭，
5. 姨母搥胸發大聲。太子行至檀特山，出家脩道有何難。
6. 誓願發心利(離)宮闕，降魔成道度人天。雪山脩道定安禪，
7. 苦行真心難更難。日食一麻或一麥，鷓鴣巢居頂上安。
8. 發遣車匿却迴歸，朱駱步步淚雙垂。車匿問言聲哽噎，
9. 魂追自撲告夫人。父聞驚走出宮門，姨母號咷問去因。
10. 怨恨去時不相報，肝腸寸斷更無蹤。父王爲子納耶輸，
11. 容顏美貌世間無。彩(姝)女如鮮(仙)都不顧，一心脩道向眞如。
12. 圍誠(踰城)脩道也從君，無事將鞭指接身。六年始養冤家子，
13. 此是如何使邊(辦)眞。自爲新婦到王宮，將爲(謂)君心有始終。
14. 唯疑(望)百年同富貴，拋我如何半路中。父王問時可少怒，
15. 釋衆聞知發大嗔。苦法萬般教處置，忠(中)心更向阿誰陳。
16. 勅下令教造火坑，羅睺子母被駢行。合掌虔恭發願重，
17. 如來特賜放光明。武士擁至火坑傍，垂々淚落(落)數千行。
18. 阿孃一身遭大難，不忍懷中一子傷。舉手金爐焚寶香，
19. 頭面(向)殷勤禮十方。若是世尊親子息，火坑速爲化清涼。
20. 清淨如來金色身，多劫曾經患苦親。今日出離三界內，
21. 救度衆生無等輪。紅鮮紫尾不消愁，放汝隨波逐□□。

さらに言えば、講唱體變文の「唱」の部分にこうした讚文の影響があることは、こうした韻文が變形しつつ講唱體に取り入れられていく例から説明できるほか、『悉達太子脩道因緣』や『太子成道經』の冒頭部分の讚文と法照『淨土五會念佛略法事儀讚』に残される「正法樂讚」との関係からも説明できる^②。散文部分と七言の讚文を交互に配し講唱體變文としばしば比較される敦煌本『佛説十王經』の冒頭部に「五會念佛」との關連について記す一節もあることもそうした證據の一つである。

P.2003 等「閻羅王預脩生七往生淨土經」の冒頭部に言う。

謹啓諷閻羅王預脩生七往生淨土經。誓勸有緣以五會啓經入讚念阿彌陀佛。

① 拙稿「敦煌本讚文類と唱導、變文——太子讚類から押座文、講唱體への發展中心として——」、『日中比較文化論集』、白帝社、190-221 頁、2019 年 1 月。

② 拙稿「敦煌淨土讚與變文」、『敦煌寫本研究年報』第 13 號、133-147 頁、2019 年。

謹しんで啓し諷ずるは『閻羅王預脩生七往生淨土經』。誓って有縁に勧めよ、五會を以て經を啓し、讚に入り、阿彌陀佛を念ずるを。)

以上に見てきたように、P.3645に「前漢劉家太子」の物語と共に記される讚文類とはそうした性質のものであり、この「前漢劉家太子傳」は「動態」と言われる變化の中で、講唱體へと變化していく過程を示しているともみることができるのである。

第五節 餘論—結びにかえて

話を西王母信仰に戻せば、こうした法照に始まる「五會念佛法事」で西王母の物語が語られていた可能性があることは重要であろう。

佛教の儀禮で西王母が説かれることに疑問を持たれるかもしれない。確かに道教的思想では天界の主とされる西王母の信仰が佛教に混入しているようにも見えるからである。しかし、同じようにその娘とされる九天玄女もまた敦煌の佛教文獻には登場しており、敦煌文獻を通じて当時のこれらの文獻を扱う社會層ではごく当たり前のことだったということがわかる。

例えば P.3835 及び S.2615 の『大部禁方』には九天玄女を龍樹菩薩と並列に並べる呪法が記されている。『大部禁方』というのは以下のような文獻である^①。

『龍樹菩薩、九天玄女咒』受氣時、先用香盤、然後受氣。

受氣法

取端午日、寅時、受五方氣各一遍、連咽三口。如是二十一遍至四十九遍、亦得。便用香槃(盤)受氣後、誦咒。先安香槃(盤)、用劍五口、三口亦得。用炭一斤、二斤亦得。用生鐵三二斤、用五色線五條、更用鏡五面、三面亦得。更用筋一雙、用五色線五條、收氣纏筋更盡北斗、安槃(盤)内、然後：「戒香、定香、惠香、解脫香、解脫知見香、光明雲臺遍法界、供養十方一切佛、見聞普薰證、寂滅一切衆生。」亦如是。

奉請十方諸佛、諸大菩薩、羅漢聖僧、一切神祇。奉請房山長、李老君、孫賓、董仲、葉淨、本部禁師郎、聞呼即至、聞請即來、助弟子爲力。……

『龍樹菩薩、九天玄女咒』

受氣を行う時には、先ず香盤を用いて、その後に受氣すべし。

「受氣の法」

端午の日の寅の時、五方の氣を各ぞれ一遍受け、連ねて三口咽め。是の如く二十一

^① 『大部禁方』に関しては拙稿「從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》爲中心——」(『絲綢文明的傳承與發展』、浙江大學出版社、488-504頁、2017年)を参照。また拙稿「敦煌佛教の展開と日本」(『日本宗教史』2、吉川弘文館、2021年)では日本語の譯文とともに紹介している。本稿はその再録である。

遍から四十九遍に至るも亦た得し。便ち香盤を用いて受氣をした後に、咒を誦せ。先ず香盤を安じ、劍を五口用いよ。三本も亦た得し。炭一斤を用いよ。二斤も亦た得し。生鐵の二、三斤を用い、五色の線を五条用ひ、さらに鏡を五面用ひよ。三面も亦た得し。さらに筋（帶？）一雙を用ひ、五色の線五本を用い、收氣するには筋を纏い、更に北斗を盡して盤の内に安んぜよ。然る後に、「『戒香』、『定香』、『惠香』、『解脱香』、『解脱知見香』、光明の雲臺は法界に遍くし、十方の一切佛を供養し、普ねく薰ぜられれば、一切衆生の寂滅は證せられん。」のように誦せ。

奉じて請ず、十方諸佛、諸大菩薩、羅漢聖僧、一切神祇。奉じて請ず、房山長（費房長？）、李老君、孫賓、董仲、葉淨、本部禁師郎、呼ぶを聞かば即ち至り、請を聞かば即ち來りて弟子を助けて力とならん。

同書は、とくに P.3835 では楊願受という佛教徒が「觀世音菩薩秘密藏無部礙如意心輪陀羅尼[神咒]經一卷」や「禁狗咒」、「少睡陀羅尼」のような通俗的な呪などとともに寫記した携行用の小冊子に記されている。楊願受は BD00876（盈 76、北京 7707）「大目乾連冥間救母變文」の寫し手としても知られる 10 世紀敦煌の學仕郎をつとめたこともある人物で、繪もよくしたことが P.3835、BD00876 によっても窺われる。一定の學識のある者でもこのような様様な信仰を混在させる文獻を扱っていたことがわかるのである。

ほかに、前にも上げたが敦煌の發願文の中にも西王母の名は他の神々とともに見えている。

伏願南山比壽，北極齊尊；長歡得事士之朝，永保在天之壽。[爲皇帝]若乃高懸佛日，堅立法幢；四馱眷存，八方來湊。大王之德也。

伏願靈椿比壽，仙桂齊堅；常爲日月之明，永照昏迷之暗。爲大王。若乃頃傾心向佛，密意僧填田；怡國及家，鄉人共贊。梁涼國夫人之德也。

伏願眞珠簾下，常披金縷之衣；大味玳瑁窗前，永掛繡羅之服。爲夫人。若乃諸方並贊謝室之能，長處繡緯闈，風塵莫構。公主之德也。

伏願常居內合閣，永奏魚樂之歌；鳳髻如雲，時換綺羅之服。爲公主。若乃國親連葉，三寶頃傾心；虔戒聽經，新辛勤不拳。羅家夫人、達家夫人之德也。

伏願麻仙比壽，王母齊堅；萬善來集，千殃彌遠。爲諸娘子。若乃金枝王玉葉，釋門其奇人；解講邊屍，儒門救盡。諸太子大師之德也。

伏願冬明無虧，常談吼石之功；夏滿殷勤，永贊邊屍之德。爲太子。若乃分疆烈列土，治化人臣；爲國頃傾心，時無暫息。瓜州司徒、僕射、尙尚書之德也。

P.2726「比丘法堅發願文」

このように、廣い社會層では佛教信仰の中に佛教以外の様様な信仰の神々を交えていた、つまり古くからの神々は、佛教や道教といった宗教に覆われた中でも人々の意識の中に生

き續け、時にまた古來の信仰のように突出した存在となり得るほどの信仰對象となりうる存在であったと言えよう。故に、佛教信仰が盛になり淨土五會念佛法事が賑賑しく行われるようになった 10 世紀においても、崑崙山にも比定される三危山を擁する敦煌では、忘れられることなく西王母は語り續けており、人々に佛教を説く儀禮の中でも折に触れて登場していたのだと思われるのである。

敦煌における西王母は、今日も厚く信仰されている。近代以降になって、1928 年（民國 18 年）に王永金によって三危山山頂の王母宮が脩築されたことが縣誌に記されている^①。その後、平山郁夫が 1979 年に敦煌を訪れた際に敦煌文物研究所常書鴻所長聞いた話として、「三危山山頂の寺を造る爲煉瓦を運ぶのに羊のみにしぼりつけて運んだ。男性は上まで登ると靴の底がなくなる。」とのことが記されている。これは、常書鴻所長が敦煌に赴任してから後の事であろうから、たびたび脩復されていたことがわかる^②。

別に、近年には王母廟などを含む三危山景區が新たに開發され^③、信仰の地、あるいは觀光地として、再び三危山とともに敦煌の人々に信仰されるようになっているのである。

*本稿は「敦煌三危山考」を脩訂し 2021 年 12 月 12 日開催の國際學術研究會交響する古代 12—古代東アジアの諸相（明治大學開催）の發表資料としたものである。後に同名で『古代學研究所紀要』（明治大學古大學研究所、第 31 號、45-55 頁、2022 年 3 月）に収録されている。

① 李正宇「敦煌地區古代祠廟寺觀簡志」、『敦煌史地新論』、新文豐出版公司、1996 年。
『重脩敦煌縣誌』、敦煌人民出版社、2002 年。

② 平山郁夫シルクロード美術館所藏の平山郁夫夫人、道子さんのノート（平山郁夫中國展（3）1979 年 9 月 17 日～9 月 21 日、酒泉、嘉峪關、敦煌。）と特別に閲覽させていただいた。またこれに類する話として、敦煌研究院馬德氏から、ロバに磚を載せて三危山に上り王母宮を脩築したことがあるとの情報も聞いている。

③ 三危山景區については大敦煌網 <http://www.dh520.cn/60.html> などを参照。

宮島の神さま*

荒見泰史

第一節 今日の宮島と神佛

宮島は、日本の本州、九州と四國に囲まれる瀬戸内海の西側、廣島縣廿日市市宮島町に位置する島である。一般的に「宮島」というのは江戸時代以降の名稱で「嚴島」が古名であるとされるが、しかし平安時代にはその島名やそこに祀られる嚴島神社を指して「嚴島」と稱するのと同時に、島全體を敬い「宮島」という稱している例が見られており、平安期頃には固有名詞としての「嚴島」、尊稱としての「宮島」の両者が使用されていたとするのが正しい。

以下は『高倉院嚴島御幸記』（治承四年（1180））の一節である^①。

廿五日の申の時に、安藝國馬島といふところにて、これにてみな潮にて髪を洗い身を清む。宮島ちかくなりけりと、清き心を起こす。廿六日、空の氣色うららかにて、神の心もうけ喜ばせ給にやと、恵もかねてしるし。日さし出づる程に出でさせ給。午の時に宮島に着かせ給。神寶の舟たづねらる。かねてまゐり設けたるよし申。御やうじの舟しばらく待たる。空のけしき、所の有様、目も心も及ばず。大唐の怨寺かくやと見へ、神山の洞などに出でたらん心地す。宮島の有の浦に神寶調へ立てて、御拜あり。社司、狩衣など着たる物、神寶持ちてまいる。大幣に祓へ潔め申てまゐらす。時實の中將取り次ぎまゐらす。（_____線は筆者による。）

同文献では、題名も含め「嚴島」という名稱で記述が進められるが、間もなく嚴島に到着の「安藝國馬島といふ」ところで「みな潮にて髪を洗い身を清む。宮島ちかくなりけ

* 2020年2月23日（日）に宮島の調査を行った。本調査は科学研究費補助金基盤研究(B) 16H03404「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究」（2016-2020年度、研究代表者荒見泰史）における山嶽信仰研究の一環であり、本來的には敦煌の三危山信仰を含む自然信仰研究に發するものである。また、昨今の状況に於いて中國における調査、或いは長距離の移動を伴う調査を遂行することが困難なことから、研究據轉の地盤となる廣島における研究調査を遂行することになった。ただ、そのような経緯によるものとはいえ、古來の神祇を重層的に残す日本の神祇信仰独特の読み解きの難しさを知ることができ、貴重な調査経験となった。筆者にとっては門外のことでもあり、専門家から見れば他愛のない私見かもしれないが、現時轉で気づいたことにつき、備忘のために記録しておきたい。

^①本引用箇所は『中世日記紀行集』（『新日本古典文學大系』51、岩波書店、1990年、16頁）を参照。『高倉院嚴島御幸記』に関しては卷末参考文献を参照。

りと、清き心を起こす」として「巖島」ではなく「宮島」としている点が注目されるところである^①。また、島への上陸に際しても「宮島の有の浦に神寶調へ立てて、御拜あり。社司、狩衣など着たる物、神寶持ちてまいる。大幣に祓へ潔め申てまゐらする」のように、今日の巖島神社のある御笠浜からはやや距離の有る島の東岸「有の浦」から入り「宮島」上陸に際する儀禮が恭しくかつ厳かにおこなわれる様子が描寫されている。これらの情景から見てもやはり「宮島」は敬稱として使用されていることがわかる。

「宮島」と稱した場合、「宮（みや）」の語源は一般的に、「「み」は接頭語、「や」は「や（屋）」の意」のように言われることが多い^②。ただ「み」は単なる接頭語ではなく、「御」「神」「深」に通ずる神聖、幽玄かつ清浄な意味合いを持つことは言うまでもなく、「お神酒（おみき）」、「神輿（みこし）」、「神籤（みくじ）」、高倉山東麓の神田を指して言う「御御田（おみた）」等のようにも使用され、また清浄な意味として「小忌衣（おみごろも）」、「小忌所（おみどころ）」のような用例もみられ語である。つまり『高倉院巖島御幸記』で「宮島」としているのも、そうした神聖な島としての意味が込められていると考えられる。故に、その情景を比喻する記述中に「神山（みやま）」であるかのようにしているのであろう^③。本編では、そのような理解に加え、固有名詞としての巖島神社の「巖島」との混同を避ける意味でも、島全體を指す尊稱としての「宮島」をもって稿を進めたいと思う。

さて、以上のように神聖な島をその名の由縁とする宮島には、今日においてもなお数多くの伽藍や社殿に様様な日本古來の神や佛教系の神佛が祀られている。

その代表的な神佛を挙げれば以下のようになるか。

巖島神社

本殿：市杵島姫命、田心姫命、湍津姫命。

客神社：天忍穗耳命、天穗日命、活津彦根命、天津彦根命、熊野櫛樟日命。

左門客神社：豊磐窓神。

右門客神社：櫛磐窓神。

大國神社：大國主命。

天神社：菅原道眞。

^① 宮島上陸前に身を清めたとされる「安藝國馬島」は、現在の東広島市安藝津町馬島に比定される説があるが（西別府元日『高倉院巖島御幸記』にみえる「馬島」について、『世界遺産・巖島の総合的研究』科学研究費補助金報告書、平成20年3月）、同島から宮島までの航行距離は約60kmと遠く、一行の前後の行程と比較しても朝出発して正午までにつける距離ではない。また宮島に入るための身を清める場としても遠すぎるのではないかと考える。「廿六日」は「ひさし出ずるほどに」、つまりそれまでの行程と違ってかなり余裕をもって出発し、「午の時」には宮島に到着したとあるので、ここに言う「馬島」は廣島灣内である可能性が高いと考える。

^② 『日本國語大辭典（第二版）』、小學館、2003年。

^③ 岩波書店本では注記に「神山」は「神仙」の誤記ではないかとも言うが、ここでは従わない。金沢文庫本など諸本はみな漢字表記の「神山」とする。

三翁神社：佐伯鞍藏、安徳天皇、所翁、二位尼、岩木翁、大綿津見命、大己貴神、猿田彦神、御子内侍、竹林内侍、徳壽内侍各祖神。

瀧宮神社：湍津姫命、素戔鳴尊、大歳神。

大聖院：十一面觀世音菩薩、波切不動明王、三鬼大權現、七福神、一願大師。

大願寺：八臂辯財天、阿彌陀如來、如意輪觀音、薬師如來、釋迦如來、普賢菩薩、文殊菩薩。

このように一覽した時に、特に興味深いことは、何よりも多くの神佛が祀られ、一つの社殿に複数の神が合祀されていることである。これは言うまでもなく長年の信仰の變化で新たに勧請された神佛が加えられてきた結果であろうが、それに加えて廃佛毀釋などの政治の影響を受けた變動によるものが多く、大願寺のみ見ても本尊の八臂辯財天は嚴島神社から、釋迦如來と普賢菩薩、文殊菩薩の兩脇侍は豊國神社となった千畳閣から、もう一つの釋迦如來と阿難、迦葉の兩脇侍は五重塔から移されたとされるほどである^①。

また、こうした今日までの變遷の中で形成されたと見られる、多くの社殿などで「三」を基数にするもの、「品」字型に3つの社殿を配置するケースが多く見られることにも興味が惹かれる。佛教では三尊像など珍しくはないが、社殿で「三」に関わるものでは宗像三女神、三鬼大權現、三翁があり、「品」字型に配置される社殿には三翁神社、御山神社などがある。嚴島神社の神紋となっている「三つ盛り二重龜甲に劍花菱」もこれに類する形状である。この神紋は出雲大社の「二重龜甲に劍花菱」を「三つ盛り」にした形状であることはよく知られているであろう。

こうした神佛は、文獻資料に見られる昔の御祭神とはかなり違っているようで、信仰の變化があることは十分に考えておかなければならない。また、「三」に関わる信仰も当初からあったものではないようで、神々の變遷とともに形成されたものと見るのがよさそうである。そうした信仰の變化を考えるのに際し、筆者が気づいた御祭神とその變化について、「市杵島姫命と伊都岐嶋神、伊都伎嶋」、「三翁と山王」、「御山神社とさんきさん」、「みやまとみせん」として以下に記しておく。

第二節 市杵島姫命と伊都岐嶋神、伊都伎嶋

嚴島神社の御祭神が市杵島姫命、田心姫命、湍津姫命のいわゆる宗像三女神であることは現在では廣く知られている。『古事記』、『日本書紀』では、この三女神は天照大神と素戔鳴尊の誓約の際に天照大神が素戔鳴尊の持つ十拳劍をかみ砕いた時の息から生まれ、神勅によって「海北道中」に降りたとされる。この海北道中を宗像であるとし、この三女神を拜禮するのに三女神を古來それぞれ沖津宮、中津宮、邊津宮の三座の社殿で祭ったのが宗

^① 石造物の移動の多さについてもすでに指摘がある。参考『宮島町史・資料編石造物』、宮島町、1993年、8頁。

像信仰である。それが海上交通の神として大和朝廷などの政權によって厚く信仰され、海上交通の廣がりによって瀬戸内海の安藝宮島にまで伝えられたのが宮島の信仰の始まりである、とするのが一般的理解であろう。さらに、このうちの市杵島姫命、つまり和語でいう「いちきしまひめのみこと」の「いちきしま」が轉じて「いつくしま」、つまり嚴島になったということも、観光ガイドですら述べられていることである。ちなみにこの「いつく」は「齋」つまり「穢れを祓い清淨にして神に仕える」意味という。

ただ、ここで氣になるのは、和語の音が近い（或いは語源を同じくする）とはいうものの、正史の中に古くから見られる漢字表記が、宗像三女神の「市杵島姫命」と、嚴島神社の御祭神である「伊都岐嶋神」との間に混同が見られる譯ではなく、本當に同一の神格と理解されていたのかということである。例えば、嚴島神社の御祭神は最も古い記載では『日本後紀』卷廿一「嵯峨紀四」（811年）に「己酉,安藝國佐伯郡速谷神、伊都岐嶋神,並預名神例,兼四時幣。」と見えている。『延喜式』「神名帳」（927年完成）においては「伊都伎嶋神社」、『安藝國神名帳』（小杉本）でも「南無伊津伎島大明神」（制作年不詳）であって、10世紀以前と見られる資料で嚴島神社の御祭神を「市杵島姫命」とするものはない。『延喜式』「神名帳」という同一書の同一章の中には両者ともに名前が挙げられている譯だが、もし同じ御祭神を指すのであれば、なぜ異なる名稱を用いるのであろうか。この點は大きな疑問である。『延喜式』「神名帳」に於いては、両者は異なる御祭神と理解されていたのではないか。

さらに同資料の記載を詳細に見ると、さらに疑問は膨らむ。

ここには以下のように言う。

安藝國，三座。並大。

佐伯郡，二座。並大。

速谷神社。名神大。月次、新嘗。

伊都伎嶋神社。名神大。

ここに言う「伊都伎」は、『延喜式神名帳』には他にも「山陰道神，五百六十座」中の「丹波國冰上郡」に「伊都伎神社」があるが、何れも「一座」つまり単一の社殿ということであろう。これに對して「筑前國宗像郡」部分には以下のように言う。

筑前國，十九座。大十六座，小三座。

宗像郡，四座。並大。

宗像神社，三座。並名神大。

織幡神社。名神大。

以上のように、宗像神社は『延喜式』「神名帳」の時代には三座で形成されており、今日

の沖津宮、中津宮、邊津宮の三座を想像させる三つの社殿からなる。『延喜式』「神名帳」中に宗像神社は他に「大和國城上郡」に見えているが、ここでも「三座」で形成されるのは同様である。これは嚴島における「伊都伎嶋」信仰の形態とは異なるように見えないだろうか。なお、今日では嚴島神社の外宮として地御前神社などはあるが、『延喜式神名帳』の「安藝國」にはまだ記載が見られない。

また、市杵島姫命と伊都岐嶋神では神階も大きく異なっている。これも、同一神ではない可能性を示すのには十分な材料となろう。例えば『日本三代實錄』によれば、「市杵島姫命」に関しては他の二柱とともに貞觀元年（859）には從二位に、貞觀六年（864）には正二位から一位加えられている。

廿七日甲申,京畿、七道諸神進階及新叙,惣二百六十七社。……筑前國, 正三位勳八等田心姫神、湍津姫神、市杵嶋姫神,並從二位。(卷第二「清和紀」二、起貞觀元年正月)
①

十一日甲子,坐太政大臣東京第。正二位勳八等田心姫神、湍津姫神、市杵嶋姫神,並進階級,加從一位。(卷第九「清和紀」九、貞觀六年十月)
②

これに對して、安藝の伊都岐嶋神は從五位下から從四位下であり、宗像の神との間では神階の上でかなりの違いが見られることがわかる。

廿七日甲申,京畿、七道諸神進階及新叙,惣二百六十七社。……安藝國, 正五位下伊都岐嶋神、從五位上速谷神,並從四位下、從五位下; 多家神,從五位上。(卷第二「清和紀」二、貞觀元年,春正月)
③

廿六日壬午,授上野國正六位上波己曾神,從五位下; 安藝國, 正六位上大麻天神、伊都岐嶋、中子天神、水分天神、天社天神,並從五位下。(卷第二「清和紀」二、貞觀元年三月)
④

こうした調査の中で、『日本三代實錄』には市杵島姫命と伊都岐嶋神の關係を示す記載があることにも氣づく。貞觀九年十月の記載では、伊都岐嶋と宗像神の關係性について言及しているのである。

① 『日本三代實錄』卷二、『國史大系』第4卷、22頁。
② 『日本三代實錄』卷九、『國史大系』第4卷、165頁。
③ 『日本三代實錄』卷二、『國史大系』第4卷、22頁。
④ 『日本三代實錄』卷二、『國史大系』第4卷、27頁。

十三日戊寅、敕加松尾神社封二戸。授安藝國從四位下伊都岐嶋神、速谷神、並從四位上；從五位上安藝都彥神、正五位下；正六位上生石神、從五位上；正六位上伊都嶋宗形小專神、櫛神、並從五位下。（卷十四「清和紀」十四、貞觀九年十月）^①

貞觀九年に安藝國の伊都岐嶋神は速谷神とともに從四位上に加増されており、それとは別に「伊都嶋宗形(宗像)小專神、櫛神」に對して從五位下が與えられている。ここに言う「小專神」というのは、從五位下とされ、また少なくとも貶義字の「小」がついており、あまり良い意味の呼稱でないとわかる。「櫛神」の「櫛」は「灌」字に通じ、「灌神」は勸請された神とも取れる。ここでは「伊都嶋宗形小專神」と同様に扱われているので、同じように他所から勸請されてきた神と捉えるべきであろうか。そのように考えると「伊都嶋宗形小專神」というのは宗像の神が當地の「伊都[岐]嶋」に勸請された宗形(宗像)の神ということであろう。

いずれにしても、上記により『日本三代實錄』によれば、安藝國の伊都岐嶋神は、宗像における市杵島姫命、田心姫命、湍津姫命ほどの神階は與えられていなかったこと、筑前國宗像の神が安藝國に勸請されていたことは明らかであるが、あくまでも安藝國の伊都岐嶋神とは別神格と理解されていたこと、などがわかる。つまり『日本三代實錄』の纏められた10世紀初頭に於いては宗像の市杵島姫命と安藝國の伊都岐嶋神が別神格と考えられていたことは間違いなさそうである。おそらくは「いつく(齋)」の「穢れを祓い清淨にして神に仕える」という同一の語源から生じた二柱の神格の名稱が、類似音であるがために次第に混同されるようになり、後に一體化されてしまったものであろう。

なお、平家納經の平清盛の願文にも「安藝國伊都伎嶋大明神」としていることも一應記憶しておきたい。

第三節 「みせん」と「みやま」

宮島は平坦な土地がほとんどなく、切り立った尾根がいくつも並ぶ地形である。その尾根の多くが東北から南西に向かって並行に並んでいるため、宮島の有名な溪谷である御手洗川と紅葉谷川も最高峰の兩脇をほぼ並行して東北に向けて流れている。このような地形のため、島の東北側から望むと最高峰を中心とする整った「山」形に見えるという特徴がある。その最高峰とは東北から見た時に中心に見える「彌山(みせん)」535mの頂である。つまり宮島は東北側から見た時に精緻な形状となる譯である。古來の嚴島詣でも東側から入り、東側の有の浦から儀禮を行った上で上陸していたのはそのためであろう。

なお、一般に「みせん」と言えば「彌山」つまり「須彌山」を意味すると考えられる。「須彌山」とは *sumeru*、つまりインド神話のメール山、スメール山で、佛教の世界觀では世界の中心にある天界に續く最高峰の山を指す。佛教寺院において本尊を安置する壇を須

^① 『日本三代實錄』卷十四、『國史大系』第4卷、260頁。

彌壇と稱するのもそれに由来するもので、本尊が天界にいることを意味するのである。ただ、宮島に佛教が伝えられたのは後代のことであるから、山嶽に対する信仰を表す尊稱としての「みやま」が置き換えられたのではないかと推察される。

「みやま」ということばは古く、萬葉集にも「夕されば美夜麻を去らぬ布雲のあぜか絶えむと云ひし児らも」(『萬葉集』第十四卷、三五一三)、「笹(ささ)の葉はみやまもさやに亂るとも我は妹(いも)思ふ別れ來(き)ぬれば」(『萬葉集』第二卷、一三三)、また「みやまには霰(あられ)降るらし」(古今集 神遊びの歌)など例は多い。「宮(みや)」の語源として前に「み」について書いており、「み」が單なる接頭語ではなく「御」「神」「深」に通ずる神聖かつ幽玄、清浄な意味合いとしたが、萬葉集では「美夜麻」と「美」字を充てている例もあることがわかる。敬稱であるとともに美稱でもあるということであろう。

この宮島のいわゆる「彌山」が「みやま」と呼ばれていた例はいくつか見られる。そのうちの一例は、『高倉院嚴島御幸記』の第一節に例示した部分で、「空のけしき、所の有様、目も心も及ばず。大唐の怨[心水]寺かくやと見へ、神山の洞などに出でたらん心地す。」とする「神山」を「みやま」と読んでいた可能性とともに先に指摘している。『高倉院嚴島御幸記』にはほかの一節でもこの呼稱を使用しており、以下のように言う。

廿七日に、空の氣色うららかに晴れわたりて、残りの鶯思はぬ深山の木陰に語らふ聲す。夜をこめて潮満つとて、御所の前までさし入りたる、まことにこの世の有様とも見えず^①。

いずれも今日に言う彌山の神聖な様を稱えて言う部分に登場するのは一致している。

何時ごろから「みせん」となったのかについては、まだ謎が多いが、確實に言えるのは、當然のことながら宮島に佛教が流入してからのことで、後にも言うように高倉院の行幸よりは前のことである。つまり『高倉院嚴島御幸記』では、佛教的にすでに「彌山」と稱していることを知ったうえで、同時期に神の山として「みやま」と言っていることになる^②。

宮島と佛教の関係については、空海との関係などの傳説を除いて考えた場合、客觀的資料となるのは水精寺や比叡御社(山王社)に関する資料であろう。

水精寺は、『伊都岐嶋彌山水精寺御勤日記』(野坂家文書、安元三年(1177))、『太政官牒安藝國水精寺之事』(野坂家文書、安元三年(1177))が最も古い文獻資料であり、同年に平宗盛が寄進した梵鐘も彌山本堂に残されている^③。これらのいずれにも「彌山」の名稱は

① 「深山」、金沢文庫本は「みやま」に作る。

② 「彌山」と「御山」の混用は近年にも見られている。例えば昭和20年代の宮島町の廣報誌『みやじま』中で、町内の石造物が紹介された時、「彌山の手水鉢」(第23號)、「御山の観音様」(第25號)などと表記されている。後述するように明治期以降「御山神社」が置かれるようになるが、こうした名稱の混用は長く地元住民に引き継がれたものと理解してよいであろう。

③ 平安時代の特徴を残す梵鐘として重要文化財に指定されている。ただ、この銘文に記

記されている。これにより平安末期には伊都岐島に水精寺があり、山號を彌山としていることになる^①。

ここで気になるのは水精寺という名稱である。「水精」は「水晶」と同義であり、水晶宮に通じると考えると、この時代に流行したある信仰と関連した推測が浮かぶ。それは毘沙門天の在所としての水晶宮である。

毘沙門天は言うまでもなく多聞天のことで、いわゆる四天王の一、密教では十二天の一で、北方の守護神とされる。北方というのは言うまでもなく須彌山世界を中心とした北方を指す。こうした毘沙門天への信仰は、中土の唐王朝中期、概ね8世紀半ば以降にたいへんに流行し、日本へも伝わっているのである。

その信仰について、不空譯『毘沙門儀軌一卷』や後代の『大宋僧史略』巻第下などの記録によれば、唐の天寶壬午の年に安西城が西蛮の大石、康居に包囲された際、不空三藏を介して北方毘沙門を請じて唐軍を救ったとされ、『大宋僧史略』では勅令により節度使に州府の城西の北隅に天王像を置かせて供養させたことが記されている。そのような信仰の中で不空三藏は『毘沙門天王經一卷』、『北方毘沙門天王隨軍護法真言一卷』、『北方毘沙門天王隨軍護法儀軌一卷』、『毘沙門儀軌一卷』、『北方毘沙門多聞寶藏天王神妙陀羅尼別行儀軌一卷』等の毘沙門信仰に関する經や儀軌を翻譯している。これは當時毘沙門天の脩法がたびたび行われていたことを想わせるものである。こうした毘沙門天の脩法は日本にも多く伝えられ、貞觀二年(860)六月には摂津四天王寺で毘沙門天の脩法が行われた記録があり^②、13世紀初頭に覺禪の編集した『覺禪鈔』にも上記の經や儀軌類を所依とする「毘沙門法」を残している^③。

このような機縁から日本でも武家に好まれた天王であり、後にも上杉謙信などの戦國武將に厚く信仰されたことはよく知られている。あるいは、武家の平氏からも厚く信仰され、平清盛が東大寺で後白河法皇とともに出家し、宮島の整備が本格化したとされる1160年代末に、同地に水精寺という寺院を建立されたということであろうか。

この水精寺の名稱についても、毘沙門天の在所を示す資料として、儀軌類や俗信の中にこの名が見られている。例えば、唐末から宋初にかけての一種の邪鬼払いの呪文には以下のようにある。

奉請北方世界主多聞自在毗沙門，無量劫來廣供養脩行，鎮在水精宮，身生金鉀光明現，掌塔持戈，北壁中非時下界見精靈，舉目觀之如粉面。那(哪)吒太子去先風(鋒)，

載される内容には年號や平宗盛の肩書に誤りがあることが指摘されており、銘文は後に彫られたものとされている。

① 水精寺の位置については、宮島對岸であるとの説が有力である。ただ、「伊都岐島彌山水精寺」というように、どこに位置していたかはともかく、宮島との宗教上の關係性の中で存在していたことは間違いがなく、宮島への佛教流入とも関連すると考えてよいことには間違いがない。

② 『日本三代實錄』巻四、『國史大系』第4巻、六月十四日条、60頁。

③ 勸脩寺漸本影印集成13『覺禪鈔』13、親王山堯榮文庫、2003年、57-79頁。

多領善神持劍戟，我王押管下閻浮，一切鬼神總愁死。急急如律令，敕攝。

奉じて請ずるは北方世界の主、多聞自在毗沙門、無量劫來に廣く供養脩行し、水精宮に鎮在したまひ、身は金鉀光明を生じて現れ、塔を掌にし戈を持ち、北壁中非時に下界に精靈を見、目を擧げこれを觀るは粉面の如し。那(𑖀)吒太子先風(鋒)を去き、多く善神の劍戟を持つを領い、我王押管下閻浮、一切の鬼神總らく愁死せん。急急にして律令、敕攝の如くせよ。

敦煌文獻 P.3835 『大部禁方』

同信仰は通俗化された儀禮や呪文などを通じて同時代の通俗小説などを通して廣く知られていたようで、例えば『西遊記』の元となった宋代の作と見られる『大唐三藏取經詩話』(大倉文化財團所藏)にもその影響が残されている。『大唐三藏取經詩話』に以下のように言う。

法師問曰：「天上今日有甚事？」行者曰：「今日北方毗沙門大梵天王水晶宮設齋。」法師曰：「借汝威光，同往赴齋否？」

法師問ひて曰く、「天上は今日は甚の事有るや」と。行者曰く、「今日は北方毗沙門大梵天王の水晶宮にて齋設く」と。法師曰く、「汝の威光を借りて、同に往きて齋に赴くや否や？」

(『大唐三藏取經詩話』入大梵天王宮第三)

ここでは北方毗沙門と大梵天が混同しているが、毘沙門天信仰の流行とともにその在所が水晶宮、あるいは水精宮であることも廣く知られていたことが推測される。

さらに言えば、毘沙門天の在所である北方の水晶宮あるいは水精宮は、宮島の對岸に比定されるにせよ、また彌山のふもとの平地の有る巖島神社側にせよ、須彌山の北側の水に近いところに位置することになる。水晶宮あるいは水精宮の名稱と位置はそのように定められ、その世界觀の中心となる須彌山(彌山)が定められたと推測すると辻褄も合う。それがまさに水精寺の山號を「彌山」と定めた由縁ではないかと考えられる。

さらに、「みせん」と稱される前段階において、同山が信仰上「みやま」と稱されていたとすると、「やま」を「せん」と讀み替えるのみであって、信仰者にとっても容易に受け入れられ、信仰上の融合はより容易であったのであろう。彌山を同時期に「みやま」と稱していた例があり、今日においてもこだわりなく両者が用いられていることは前に述べたとおりである。

なお、この水精寺建立と前後して、宮島には次節にも言うように山王神がその本地である釋迦如來、藥師如來、阿彌陀如來とともに勸請されることになる。このどちらが先にもたらされたかはさらに検討を進めなければならない。

第四節 さんのう—三翁と山王—

音の近似から御祭神が別神格へと融合し、信仰對象が移り變わっていく例は他にも多いようである。三翁と山王もまた同音により神格が入れ替わった例のうちの一つである。

三翁神社は巖島神社から宮島ロープウエー入口に向かう道のちょうど巖島神社の裏手に当たる東南部の一角に祀られている。社殿は拜殿の奥に三つの社殿が品字型に配置される形式で、彌山の頂上付近にある今日の御山神社とよく似た形式である。

入り口の高札には以下のように記されている。

御祭神

中央：佐伯鞍藏、安德天皇、所翁、二位尼、岩木翁、大綿津見命。

左殿（向かって右）：大己貴神、猿田彦神

右殿（向かって左）：御子内侍、竹林内侍、徳壽内侍各祖神。

例祭日：十月二十三日。

御由緒：御鎮座の年月不詳。治承元年（1177）「伊都岐島社千僧供養日記」に比叡御社壇と記述があるのが現在の三翁神社と考えられる。明治以前は山王社と

稱

されていた。

先にも言うように、宮島の御祭神が移り変わる様子を見る上で、この三翁神社もまたたいへん興味深い。そもそも、明治以前は三翁と同音の山王（さんのう）社であって、三翁神社ではなかったのである。また 11 柱もの御祭神が合祀されるようになった経緯も気になる所である。

三翁神社の最も古い記載とされる「伊都岐島社千僧供養日記」によれば、平清盛が子の宗盛、一族を伴って巖島を参詣し、萬燈會、千僧供養、一切經會などの盛大な法會を行い、その行道の描寫の中で「比叡御社壇」の角を通過する様子が描かれている。比叡御社とは、比叡の名のとおり、比叡山に發する山嶽信仰である。最澄（766/7-822 年）による「諸山王」、圓珍（814-891 年）による大比叡神（東塔）、小比叡神（西塔）、比叡山王（山王明神）の「兩所三聖」、良源（912-985 年）による大比叡神（東塔）、小比叡神（西塔）、聖眞子（横川）の「地主三聖」（のちに「山王三聖」として定着）へと變遷をたどる、比叡山そのものを神格として祀る信仰で、山王神社のほか、日吉神社、日枝神社として日本國中に勧請されている。

巖島の場合、10 世紀以降 1177 年以前の勧請ということになれば、比叡山と良好な關係を保つことに力を注いだとされる平清盛が勧請した可能性が高いということになるだろうか。しかし、巖島に比叡山の神である山王三聖を勧請したという一事は、巖島の佛教化、いわゆる神佛習合という点で小さなことではなかったに違いない。ちなみに大比叡神の本地は釋迦如來、小比叡神は薬師如來、聖眞子は阿彌陀如來で、江戸時代の巖島神社周辺で見ればそれぞれ千畳閣、大願寺の本尊としても祀られてきた佛である。

さて、この山王社の社殿の形式は、脩築記録によって僅かであるが窺い知ることができる。

仁治二(1241)年四月の「伊都岐嶋社神官等申状案」(巖島野坂文書一九六二)によれば、「山王社一字、一間二面」が完成し、未造殿舎に「山王拜殿一字、五間二面」「同釘貫三十二間」「同鳥居一基」とあり、その後、正安二(1300)年「伊都岐島未造殿舎造營料言上状案」(大願寺文書一)で未完の部分も完成したことがわかる。これらによれば、13世紀に脩築された時にはまだ社殿が一字であったことがわかるのである。

これが今日の品字型となったことが確認できるのはもう少し後のことである。元和九(1623)年の巖島の建物調査「宮島社堂塔付立下書」(野坂家文書・町史一一)には「三王御三社」と中宮と左右の三社と拜殿の記載があり、慶安元(1648)年「大宮及諸堂明細建立圖」(大願寺文書・町史五九九)には拜殿と三社の指圖が描かれる。元禄二(1697)年成立の「安藝國巖島勝景圖并記事」や、元禄十(1697)年成立の「巖島道芝記」でも品字型に配列された三社の様子を見ることができる。

ところで、この三社で祭られる山王社の神は、先にも言うように釋迦如來、藥師如來、阿彌陀如來の垂迹である大比叡神(東塔)、小比叡神(西塔)、聖眞子(横川)の「山王三聖」ということになるが、今日の三翁神社の11柱の御祭神には1柱も残されていない。廃佛毀釋の時に「さんのう」の和語の發音にあわせて「山王」から「三翁」に変更されたかのようなのであるが、「比叡」という佛教色の強い名稱の神が敬遠され、本來の御祭神が失われてしまったことになるのである。

その代わりに祀られるようになった御祭神にも特徴があるように思う。先に言う11柱ではあるが、三翁(佐伯鞍藏、所翁、岩木翁)のほか、巖島三内侍(御子内侍、竹林内侍、徳壽内侍)、大綿津見命、大己貴神、猿田彦神の三柱神が基本にあり、これに清盛に縁のある二位尼(平時子)、安徳天皇が加えられたものように見える。三つの社殿にそれぞれが縁のある神としてもともと祀られていた可能性も考えられるところである。神佛分離という政治的理由があったにせよ、「山王」から「三翁」に改める時に、信仰者の理解が得られるよう配慮されていたとするのが自然であり、やはりそこにはもともとこの社殿で祭られていた神であることが好ましい。三を基數とする神が多いのも、三社形式にあわせて合祀されてきた経緯があるからと考えるのがより理解しやすいように思えるのである。



【圖版 1】三翁神社（筆者 2020 年 2 月 23 日撮影）

第五節 さんきさん—三鬼神社と御山神社—

御山神社というのは彌山の最高峰の東南側にやや下ったところにある社殿で、現在では巖島神社の奥宮に位置づけられている。ここも品字型に三つの社殿を配置する形式であるが、三翁神社とは違って鳥居と社殿の間に拜殿はない。

ここの高札には以下のように記されている。

御山神社は巖島神社の奥宮で、本殿三棟が品字形に並び、御祭神三女神が夫々一柱ずつ祀られています。いずれも一間社流造りで屋根は柿葺、丹塗の御社殿で、昔から「さんきさん」として崇敬の篤いお社です。

しかし、ここが御山神社となったのは大政奉還後の太政官布告以降、いわゆる廃佛毀釋の最中にある明治二（1869）年 7 月 20 日の触れによるもので、もともとここには三鬼社、三鬼堂あるいは三鬼神社と稱される社殿があったとされている。「三鬼」の「さんき」を「三姫」に置き換えたものであろうか。「昔から「さんきさん」として崇敬の篤い」というのはいつの頃のことで、「三鬼」と「三姫」のいずれを指すものであろうか。

町史によれば延寶二（1674）年「臺風で破損した「三鬼堂」の造營供養を行う。」というのが最も古い記録であり、大願寺文書によって 1780 年代に幾度もの脩復事業が行われていたことが確認できる。そのうちの安永九（1780）年「(棟札社綴)」（大願寺文書・町史七三三）には以下のように記す。

一、彌山三鬼神社三社葺替。安永九年九月吉日。

但文言右ニ同シテ座主大聖院宥敬。

彌山本願多聞坊宥善ト書加ル事。尤彌山ノ分バカリヘ。

つまり、1780年には、三鬼神社は今日の御山神社と同じ三社の形式であったことが確認できるのである。

ここで2点氣になったのが、三鬼の名稱と、現在の御山神社の基礎となる建造物が17世紀に有ったという前提で考えた場合の三鬼神社の向かう方角である。

まず、三鬼の由來について考えてみたいと思う。

山嶽信仰に於ける山頂の神というのは多くの文明に見られていて、東アジアにおいては三柱の神で表されることが極めて多い。例えば古來中土に見られる蓬萊、方丈、瀛州の三神山に始まり、三成、三角とされる崑崙山、日本においても月山神社・出羽神社・湯殿山神社の出羽三山、そして本宮・新宮・那智の熊野三権現、三所権現を祀る秩父、白山、大和、日光山その他の多くの三山などなど、枚擧にいとまがない。宗像信仰や、先の山王信仰もこれに類するものである。ただ、これらを何れも天界に近い山頂の神として扱うので、主に地に住む「鬼」字で表現することはあまり例を見ない。天地二元で表す場合にも「天神地祇」、「神鬼」のように表されるので、山の神として「鬼」字を用いることは漢字圏であまり好まれないことは容易に理解されるであろう。漢文佛教典籍でもこうした例はほとんど見られない。

では、なぜ「鬼」字を用いるようになったか。これについては、あくまでも筆者の推測だが、あるいは「巍」と通じる「嵬」字との字形の類似による混同があったのではないかと考えている。実際、日本の古文書で「嵬」を「鬼」の意味で用いている例は少なからず見えている。これが日本では山や島の奥深くに住む鬼と混同され、山頂に住む神とも混同されていったのではないかと考えている。なお、現在そのような角度から大願寺文書などの調査を行っているが、早期の一次資料に「三嵬」と記載されている例を見つけたわけではない。

「三鬼」ではなく「三嵬」であった場合の本來的な意味は何か。「嵬」「巍」は「峻」「危」に通じ、山の険しいことを表す。険しく三つの峰を持つ山の姿はしばしば信仰の対象とされ、中土では「三山」のほか「三峻」「三危」としてしばしば信仰されているのである。「峻」、「危」は「嵬」、「巍」にも通じ、何れも山の形状で、その特に険しいさまを表す。「三」字から来るイメージにより「山」字型に三つの険しい峯を持つ山にしばしばこの名が與えられ與えられる。それぞれの峰に神が住むと考えられることもありそうしたところから先に言うような「三神」さらには「三鬼」のイメージにもつながったのではないか。

御山神社の名稱もこれに関わる可能性がある。先に言う一八六九年七月二十日の触れで「さんき」を「みやま」に改めるにあたって、信仰者の理解を得るためにはその兩者の關連性或いは共通性が必要になるが、「さんきさん」が「三姫さん」と讀み替えられたとしても「みやま」とは縁がない。しかしそこに「三危」或いは「三嵬」という意識があれば、

「三（み）」「山（やま）」にも通じるもので、あまり違和感なく「みやまじんじゃ」に移行できたのではないかと考える。

さて、「三鬼」の由来についての推測はともかく、「鬼」で表されるようになった山の神々が、正しく西南方向を向いていることにも興味を持った。鬼が西南方向に向かうことはそれが鬼門であることを表すサインでもある。では、この彌山頂上がどこから見た鬼門と成り得るか。単に鬼の向かう方向ということで西南方向を向いていたのかもしれないが、岩國方向をびたりと向いている点には何らかの意味があるのだろうか。



【圖版 2】 御山神社（筆者 2020 年 2 月 23 日撮影）

第六節 瀧宮神社と湍津姫命

瀧の宮神社は今日の大聖院を御手洗川沿いに登り、白糸の滝近くに祀られている。神社前には以下のように書かれている。

瀧の宮神社

御祭神：湍津姫命。

相殿神：大歳神、素戔鳴尊。

例祭日：二月一日。

御由緒：御鎮座の年月不詳。治承四年（1180）高倉上皇が平清盛らと巖島参詣した折、三月二十七日夕刻にこの瀧宮神社を参詣したと「高倉院巖島御幸記」に記されている。

平成十七年九月六日台風十四號の土石流により本殿が流出し、現在の本殿は平成二十四年四月に再建されたものである。

「高倉院嚴島御幸記」の関連箇所は廿七日の以下の記載である。

日も暮れにしかば、滝の宮へまいらせ給。公顯僧正、歌よみて書きつけける。
雲井より落ちくる滝の白糸に契を結ぶことぞうれしき。

白糸の滝というのもここからの命名ということになるのであろう。まさに白糸の滝とともに歌われていることから、900年も前からこの同じ地に滝の宮があったということは間違いない譯である。

ただ、湍津姫命との関連はよくわからない。

湍津姫命は、宗像三女神の一で、多岐都比賣命、多伎都比賣命、湍津姫、高津姫神などとも表記される。宗像では中津宮に祀られており、嚴島神社の本社本殿と御山神社いわゆる奥宮の中間にあり、宗像信仰の中津宮をイメージして湍津姫命のみが祀られているということなのであろう。何時から湍津姫命が祀られているかは不明であるが、奥宮との関係ということであれば、山頂の三鬼神社が御山神社となり、嚴島神社の奥宮に位置づけられて以降ということになるのであろう。



【圖版 3】瀧宮神社（筆者 2020 年 2 月 23 日撮影）

第七節 小結

それにしても、なぜ「三」がこのように多いのだろうか。実はこれも宮島の謎の一つである。東アジアの山嶽信仰では、三との関わりはよく見られる。山と三のでは、古来より漢字音が近かったこともあり、語源からして関連があったとさえ見られるところである。中国では、山のイメージは三つの峰あるいは五つの峰で表されるようになったのは新石器時代からのようであり、大汶口遺跡の遺物に類似する圖像が見られることはよく知られている。蓬莱山の信仰などにもこれが受け継がれているのではと推測される場所である。この「三」は、いつの時期には宗像三女神の信仰を受け入れたこととも関わっているとされる。ただ、宮島にこの「三」の基数がいつ根付いたのかについてはこんごのけんとうを待たなければならないであろう。

参考文献：

- ・『伊都岐島社千僧供養日記』（安元二年（1176））浅野忠允氏舊藏の嚴島文書二。廣島縣編（1978）『廣島縣史』（古代中世資料編Ⅲ）による。
- ・『伊都岐島水精寺勤行日記注進状案』安元三（1177）年、野坂家文書
- ・『太政官牒案』安元三（1177）年
- ・『高倉院嚴島御幸記』（治承四年（1180）年）（『新日本古典文學大系』、岩波書店、1990年）。同テキストは、底本を東京国立博物館蔵（舊梅沢記念館蔵）「土御門内大臣日記」（筆寫を阿佛とする鎌倉中期頃の寫本）、校合本を勉誠社文庫『源通親日記』所收印旛堂藏北村季吟書寫本、『群書類從』卷第三二九所收本としている。本稿では岩波書店版を使用するが、紙本墨書嚴島御幸記並高倉院昇霞記（金沢文庫本）の原典（<http://www.emuseum.jp/detail/>）を確認しつつ調査を行っている。
- ・『鹿苑院殿嚴島詣記』、『群書類從』第十八輯「日記部 紀行部」。
- ・『藝州嚴島圖繪』岡田清、天保十三年（1842）刊。
- ・『樂音寺神名帳』（『藝州國神名帳』）（小杉本）。参考「國內神名帳」
- ・『延喜式』「神名帳」。
- ・『日本三代實錄』。
- ・『伊都岐嶋彌山水精寺御勤日記』野坂家文書。安元三年（1177）。

和泉市久保惣記念美術館『佛説十王經』調査*

荒見泰史

はじめに

2019年12月22日、筆者は遂行する科研メンバー等の計6名^①で和泉市久保惣記念美術館所蔵『佛説十王經』の調査を行った。同文献は和泉市久保惣記念美術館デジタルミュージアムのホームページで電子媒体としてすべて公開されているが^②、寫本細部の幾つかの點で實見して確認する必要があったため、科研メンバーの上島享教授から大阪府教育廳三好英樹氏を通じて調査手配をお願いした。當日もご同行くださった三好氏、機會をくださった和泉市久保惣記念美術館、案内をしてくださった同館學藝員の後藤健一郎氏にはここで改めて感謝申し上げたい。

第一章 所藏館と十王信仰、『佛説十王經』について

(1) 所藏館と來歴

所藏館の和泉市久保惣記念美術館は、大阪府和泉市内田町にある和泉市立の美術館である。日本の近代綿業發祥の地とされる和泉市に創業された久保惣（現久保惣株式會社）創業家は、美術愛好家、收藏家でもあり、多くの古美術を收藏されていた。それらの古美術品は、創業家當主三代目久保惣太郎氏から美術館の土地・建物（本館と茶室）、運営基金とともに和泉市に寄贈され、1982年に古美術品の研究、鑑賞を目的として和泉市久保惣記念

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

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

② 「和泉市久保惣記念美術館デジタルミュージアム」<http://www.ikm-art.jp/digitalmuseum/num/004/0040001000.html>

美術館が開館されることになった^①。

今回調査することになった『佛説十王經』は戦後に久保家の所蔵となったもので、内容より見て 1900 年に敦煌より発見されたいわゆる敦煌文獻に間違いない。これが如何に現所有者にまで伝えられていったか詳細は不明ながら、コロタイプ版『佛説十王經』の出版と、これに付された大正丙寅年六月の記年のある都巽の記した一文が手掛かりになる^②。これによれば、この寫本が大正丙寅(1926)年に北京在住の佐藤汎愛が入手したものであることがわかる。また、和泉市久保惣記念美術館には東京都教育廳社會教育部から三条實春に宛てた茶封筒が添えられており、中には「昭和十六年七月三日指定五四號『燉煌十王卷』國寶」と國寶指定の符がおさめられている^③。これにより戦前の 1941 年には三条實春の手にあったことがわかる。

(2) 敦煌本『佛説十王經』と十王信仰について

『佛説十王經』と十王信仰についてはこれまでに様々な議論がある^④。死後に地獄で秦廣

① 和泉市久保惣記念美術館入口に掲げられる美術館紹介の記載による。

② 山本湖舟編輯『佛説十王經』、山本湖舟寫真工藝部、1926 年。筆者は廣島大學所藏本を確認。

③ ここに言う國寶は、1950 年の文化財保護法施行以前の「國寶」と「重要文化財」の區別がなかった舊法時代の國寶である。現在は重要文化財の指定を受けているとのことである。

④ 十王經に関する代表的研究を以下に挙げておく。矢吹慶輝『三階教之研究』(岩波書店、1927 年)、『望月佛敎大辭典』(「十王」の項、1936 年)、禿氏祐祥「十王經と十王圖」(『六條學報』、1910 年、257-260 頁)、禿氏祐祥「古本十王經の發現」(『六條學報』、1910 年、39-41 頁)、禿氏祐祥、小川貫弑「十王生七讚圖經の構造」(『西域文化研究』第五、1962 年)、鄭學權「十王經の一考察」(『印度學佛敎學研究』、第 21 卷 1 號、1972 年)、小川貫弑「閻羅王授記經」(牧田諦亮、福井文雅編『講座敦煌』卷 7『敦煌と中國佛敎』、大東出版社、1984 年、223-239 頁)、杜斗城『敦煌本〈佛説十王經〉校録研究』(甘肅教育出版社、1989 年)、吉岡義豐氏「中國民間の地獄十王信仰について」(『吉岡義豐著作集』第 1 卷、五月書房、1989 年)、澤田瑞穂『地獄變(脩訂版)』(平河出版社、1991 年)、羅世平「地藏十王圖像的遺存及其信仰」(『唐研究』第 4 卷、1998 年、373-414 頁)、田中文雄「十王經典」(『道教の經典を讀む』、大脩館書店、2001 年)、小南一郎『「十王經」の形成と隋唐の民衆信仰』(京都『東方學報』第 74 冊、2002 年、183-256 頁)、本井牧子「預脩十王經の諸本」(『京都大學國文學論叢』、2004 年 3 月)、黨燕妮「晚唐五代敦煌地區的十王信仰」(『敦煌歸義軍史專題研究三編』、甘肅文化出版社、2005 年、232-270 頁)、拙稿「關於地藏十王成立和演變的若干問題」(『2004 年石窟研究國際學術會議論文集』、上海古籍出版社、2006 年、313-349 頁、『敦煌講唱文學寫本研究』中華書局、2010 年、159-195 頁)、朱鳳玉「從儀式敎化論敦煌十王經與十王圖之運用」(『敦煌學』第 30 輯、2013 年、1-19 頁)、拙稿「敦煌本〈佛説十王經〉與唱導：從十王經類的改寫情況來探討民間信仰的變遷」(『中國俗文化研究』第 8 輯、2013 年、178-192 頁)、拙稿「敦煌本『佛説十王經』與唱導」(『中國俗文化研究』、2014 年、178-192 頁)、拙稿「九、十世紀中國における齋會の隆盛と十王信仰」(『東アジアの宗教文化—越境と變容』、岩田書院、2014 年、271-288 頁)、張總「〈十王經〉新材料與研考轉遷」(『敦煌吐魯番研究』第 15 卷、2015 年、53-93

王から五道轉輪王までの十人の冥王に裁かれるという形式となり、十王の名でよばれるようになったのは、客觀的に見て唐代末期になってから以降のものと言える。今日見られる最も古い記年の有る十王像は、安嶽庵堂寺十王窟（907年）^①、内江清溪普陀岩（擬912年）^②等とされる。敦煌文獻を含め、9世紀以前、唐代の記年のある資料は現在までに見つかっていない。

ただ、この十王信仰は様々な信仰が組み合わされたもので、その由來という点では古く、また複雑である。十王信仰を喪葬儀禮との關わりという角度から見た場合、古くから儒家の重んずる三年の服喪期間中の儀禮が基本にあり、これに中國の佛家によって形成された七七齋と、道教の亡者救濟のための三籙（うち特に黄籙齋）に類する儀禮から形成されていると言える。これに加え、特に佛教者の説く十王信仰では、インドからもたらされた三齋或いは六齋、十齋（道教でも六齋十直として襲用）の脩身の法、八關齋とも混淆しており、死者のための「追福」、「追善」といった考え方と、生者が善を積む爲の「脩脩」、「逆脩」といった考え方が混在し、佛教の早期の資料ではむしろ後者の割合が高く見られる。これらが組み合わされて發展する中で、どの段階で「十王」が出現するのかは、未だに不明なのである。

このような中國の儒佛道混淆の中で生まれた十王信仰は、もともと民間での信仰であることから、初期のものでは言うまでもなく民間の資料が多く、經典類として扱われるようになった資料も、佛教經典と道教經典で同じように登場する。佛教經典として残されるものとしては、『佛說閻羅王授記四衆預脩生七往生淨土經』、『閻羅王授記經』などを題として敦煌文獻や以降の刊本資料に残されるもの、道教經典としては『太上救苦天尊說消愆滅罪經』^③を題として道藏に残されるものが最も古いと見られ、唐代末期までにはその原型が有ったと考えるのが自然である。撰者に關しては、佛教のものではほぼ一律に「成都府大聖慈寺藏川」とあるが、道教文獻ではこの記載は見られない。

流布の過程で編纂された後代の文獻となると、おびただしい数の文獻が見られる。中國所藏のものでは、道藏に『元始天尊說鄂都滅罪經』^④、『地府十王拔度儀』^⑤、『靈寶領教濟度金書』第41卷『十眞君醮儀』^⑥、『靈寶領教濟度金書』第172卷『十王醮儀』^⑦等が残さ

頁)、張小剛、郭俊葉「敦煌“地藏十王”經像拾遺」(『敦煌吐魯番研究』第15卷、2015年、95-109頁)、太史文、張煜譯、張總校『〈十王經〉與中國中世紀佛教冥界的形成』(上海古籍出版社、2016年)、太史文著、黨燕妮、楊富學譯、杜斗城校「中陰圖:敦煌出土挿圖本〈十王經〉研究」(『西夏研究』2014年第4期、109頁)。

① 成都市物考古研究所、安嶽縣文物局「四川安嶽縣庵堂寺摩崖造像調查簡報」、『成都考古發現(2007)』、科學出版社、2009年、611-612頁。

② 張總『地藏信仰研究』、宗教文化出版社、2002年、第199頁。

③ 『道藏』洞玄部、新文豐出版影印『正統道藏』10-353。

④ 『道藏』洞眞部、新文豐出版影印『正統道藏』2-624。

⑤ 『道藏』洞眞部、新文豐出版影印『正統道藏』5-521。

⑥ 『道藏』洞玄部、新文豐出版影印『正統道藏』12-328。

⑦ 『道藏』洞玄部、新文豐出版影印『正統道藏』12-302。

れ、日本で流布したものでは傳日蓮撰述『十王讚嘆抄』^①、『地藏菩薩發心因緣十王經』^②などがある。宋代以降に流行した水陸齋とともに廣められたという一面もあり、水陸畫などの繪畫資料も併せると、その資料数は膨大である。

こうした十王信仰の發展の中で敦煌本『佛說十王經』と中國西南の石刻資料は最も早期に屬し、それでいて様様なバリエーションで描かれることから、十王信仰發展早期の狀況を知るうえで大變貴重な資料といえることができる譯である。

(3) 敦煌本『十王經』と願意について

敦煌本『十王經』類は、今日までに 40 數點が発見されている^③。これらのほとんどが「預脩」或いは「追福」の爲の佛教信徒による寫經と見られる。信徒が信心から好んで寫經したために同經がこれほど數多く残されているのであろう。本經の寫經に功德があることは本文にも「若復有人脩造此經，受持讀誦，捨命之後，不生三塗，不入一切諸大地獄。……在生之日，煞父害母，破齋破戒，煞豬、牛、羊、雞、狗、毒蛇一切，重罪應入地獄十劫五劫。若造此經及諸尊像，記在冥案，身到之日，閻王歡喜，判放其人生富貴家，免其罪過。（若し復た人のこの經を脩造し、受持して讀誦すもの有らば、命捨つる後、三塗に生ぜず、一切の諸大地獄に入らず。……生に在りし日、父を煞し母を害し、齋を破り戒を破り、豬、牛、羊、雞、狗、毒蛇の一切を煞す。重き罪、應に地獄に十劫五劫入るべし。若し此の經及び諸尊像を造らば、冥案に記され、身到るの日、閻王歡喜して、判じて其の人富貴家に生れ、其の罪過を免ぜしめん）」や「爾時一十八重一切獄主、閻羅天子、六道冥官、禮拜發願：若有四衆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若造此經、讀誦一偈，我皆免其一切苦楚，送出地獄，往生天道，不令稽滯，隔宿受苦。（爾時、一十八重の一切獄主、閻羅天子、六道冥官、禮拜發願していわく、「若し四衆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷有りて、若し此の經を造り一偈を讀誦せば、我れ皆な其の一切の苦楚を免じ、地獄より送り出して、天道に往生せしめること、稽滯せしめず、宿の受苦を隔てしめよ。）」」（ともに P.2003 による。他本も略同。）のように繰り返して説かれている通りである。さらに言えば、主として「預脩」つ

① 松岡正次『『十王讚嘆抄』の傳來に関する一考察』、『印度學佛教學研究』第 65 卷第 1 號、2016 年。

② 『卍續藏經』第一冊、404a。

③ 筆者前稿の分類に基づきつつ資料を紹介するなら、I 類（經、繪畫、七言讚）：P.2003、P.2870、Ch.00404+Ch.00212+S.3961、和泉市久保惣記念美術館藏；II 類（經、七言讚）：P.3761；III 類（經）：S.2489、北 8257(字 45)、Dx.00931、Dx.06099+Dx.143；IV 類（以下、經に異動有り）：S.4805、北 8258(列 26)、『敦煌秘笈』羽 73-2 (散 262)、V 類：北 8256(字 66)；VI 類：S.2815、S.3147、S.4530、S.5450b、S.5531h、S.5544b、S.5585、S.6230、S.7598+北圖新 1537 號(唐 69)+S.2815、北 8255(服 37)、上博 48、Dx.04560+Dx.05269+Dx.5277、Dx.11034。前稿未分類：S.4890、法藏 P.3304v、P.5580b；北 8254(鹹 75)、北 8259(岡 44)、俄藏 Dx.00803、Dx.03862、Dx.06611+Dx.6612、Dx.07919+Dx.07960+Dx.07909+Dx.08062、日本書道博物館 1 轉(散 799)、羽 408(散 535)、羽 723、羽 742V 等等がある。

まり死後の自らの罪に対する減刑の爲に寫經や尊像を造り、善を積むよう説かれている點もその特徴の一つである。

なお、寫經の目的として上記の内容がほぼ同様に描かれているほか、一部の寫本には「若是新死，依一七計乃至七七、百日、一年、三年並須請此十王名字，每七有一王下檢察，必須作齋，功德有無，即報天曹地府（若し新たに死せるものに、一七より計へ乃ち七七、百日、一年、三年に至るまで並な須らくこの十王の名字を請じ、七毎に一王下りて檢察する有るに、必ず須らく齋を作さば、功德の有無、即ち天曹地府に報ぜん）」のような追福を促す、十王信仰としてはむしろ本來的な記載も見られているが、不思議なことに、これは後から書き加えられたものと見るのが正しいようである^①。その理由は幾つかの角度によって説明ができる。仮に2、3例を挙げてみよう。

(一) 書寫年代が、比較的古いと見られる文獻に S.2489 と BD8045 (北京 8257 (水 45)) が挙げられる。この經はいずれも安國寺妙福によって寫經されたものであるが、この安國寺妙福は幾つかの敦煌文獻に見られていて、例えば P.3167V「安國寺道場司關於(五尼寺)沙彌戒疏狀」、P.2614V「敦煌應管諸寺僧尼名錄」などのうち、前者は乾寧二年(895)三月の記年がある。同時代に寫經されたものであれば、すでに先にも言う十王經類の中でも最も古い時代に屬す文獻ということになる譯である。ここには先のような亡者への追福の記載が見られない。また亡者への追福の記載が詳細な寫經、例えば北京 8254、S.3147に残される供養人として三界寺道眞の名が多く見られるが、三界寺道眞は P.4959「沙州三界寺授八(戒)牒」(太平興國年間)、S.330「沙州三界寺授八戒牒(6通)」(雍熙二年)にも見られるように10世紀半ばに活躍した人物であることはよく知られている通りである^②。

(二)「追福」が説かれる寫經には、文中に出てくる經題「佛說閻羅王授記四衆預脩生七往生淨土經」(P.2003)部分に「及新亡人齋功德」を加えて「閻羅王受記令四衆預脩生七及新亡人齋功德往生淨土經」としているが、「預脩」、「逆脩」と本來あるべき「追福」の爲という姿ではないとして「逆」をつけている經題に、「及」として「新亡人齋」の記述を加えているのは理屈に合わず書き足しとしか思えない。

以上のように、敦煌の「佛說十王經」類は、十王信仰としては本來的ではない「預脩」、「逆脩」が早期の文獻として見られ、それに本來的な「追福」、「追善」に關わる記述が追加されたという不可解さがある譯である。ちなみに道教文獻の『太上救苦天尊說消愆滅罪經』では「爾時，天尊曰：汝等衆生，諦聽吾言。或有世間男子女人，父母眷屬歿亡之後，

^① この轉については、これまでも禿氏祐祥、小川貫弑、杜斗城、小南一郎、本井牧子により議論されてきた。禿氏、小川氏、杜氏はこの部分が省略されたもので、これに對し、小南氏は、十王經の原初形態が預脩であるとの考えから、この部分を後代の加筆と捉えている。本井氏は各文獻を詳細に對照し、小南氏の考えを補完している。この轉については筆者も小南氏の意見と同じだが、十王信仰の發展に關する考え方は次節にも言うように異なっている。

^② 施萍婷「三界寺・道眞・敦煌寫經」、『敦煌研究文集』敦煌研究院藏敦煌文獻研究篇、2000年、289-319頁。

宜建道場，脩齋行道，散施資財，脩功幽府。……汝等衆生人民死亡之後，沈淪地獄，因斯善會，皆得超生自然，地獄虛閑，滅除罪業，苦惱辛酸。（爾時、天尊曰く、「汝等衆生よ、吾が言ふを諦聽せよ。或ひは世間の男子、女人の父母、眷屬の歿亡の後、宜しく道場を建て、齋を脩し行道し、資財を散施して、幽府に功するよう脩むるもの有り。……汝等衆生人民、死亡の後、地獄に沈淪するも、斯の善會に因りて、皆な自然へ超生うるを得、地獄は虚閑となり、罪業、苦惱、辛酸を滅除せり」と。）」のように願意はきわめてシンプルであり、寧ろこちらの方が十王信仰早期の文献ではないかとさえ思えてくるのである。

(4) 敦煌本『十王經』の類型と發展過程について

敦煌本『十王經』は、上にも言うように「預脩」とそれに「追福」の願意を後に加えた2種の系統に分けられ、これに圖像や儀禮で讃嘆に用いられる韻文の有無などの違いから、大きく6種の類型に分け、その異同から發展過程について論じたことがある^①。

そうした『十王經』發展研究の中で、最近改めて氣にかかっているのが、「預脩」を願意とするのが佛教系の十王齋の本來的な形なのかという点と、經文本文に讃と繪畫を伴う寫本と伴わないものの2種があることで、その發展上の前後関係ではどちらが先かという2つの点である。

始めの点に關して言えば、死後七七日、百日、一年、三年における十王の裁きという基本的信仰にもとづく以上、自らの死後への恐れがあったにしても、死者に對する追福儀禮が本來と考えるのが自然であろう。故に「預脩」、「逆脩」と「預」や特に「逆」字をつけているというのも筋が通る。

中國では古くは死者の儀禮に對し、佛教はやや距離を置いていた（主流ではなかった）という事情もあり^②、その爲、唐代の多くの時期では亡者の追福儀禮よりも、十齋日（神祇が人々を巡察する月のうちの一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日の十日。この日に八關齋など齋を行った）、八關齋（特定の日に、八戒を守り齋を行った）のような生者の脩養を目的とした齋を重視していたという傾向が見られる。十王信仰發展の中で佛教系では當初、道教側の信仰に對して「預脩」、「逆脩」を主として説いていたということも不思議ではないように思うのである。ということは、道教系十王經のように死者供養の儀禮が本來の形である可能性が當然高いことになる。敦煌に残される佛教系の十王經では、古くは佛教徒の好む傾向のある「預脩」に始まるが、次第により民間に本來あるべき「追福」を加えるように改變されていったと見ればよいのであろう。

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

^① 拙稿「敦煌本『佛說十王經』與唱導」、『中國俗文化研究』、2014年、178-192頁。

^② 拙稿「中國佛教と祖先祭祀」、『宗教と儀禮の東アジア』、勉誠出版、2017年3月、34-59頁。

この点については、筆者は恐らく喪葬儀禮を行う日時、特に百日齋、一年齋、三年齋に、月の十齋日に当たるのが好まれるようになっていったことと関係があるのではないかと豫想している。確かに、大足の石刻資料に供養像とともに残される銘文から追齋の日時を見ると、命日や七七齋のように厳密に日を決めることを前提とする中に、百日齋や一年、三年の場合には十齋日にあたる日にちが多く選ばれ記年されていることを読み取ることができる^①。佛教者がそうした日に自らの脩身功德を兼ねて齋を行ったところに兩者の融合が始まり、十齋日で生者の功果を監督する冥界の王が十王となっていったのではないか。そのように考えると、十齋日信仰と十王信仰とは様様な点で共通点が見られ、後代の十王關連文獻にも切り離せない関係として見られていることにも納得がいくであろう。つまり、傳統的な喪葬儀禮を行う中で、百日、一年、三年やそれ以上の追福供養を行う時に、佛教者は自らの脩養のための八關齋などにあわせて十齋日にあわせて日を選び、齋に於いては齋日で祈るべき巡察する神將を祀る。その神將が次第に冥王ともなって十王になるという考え方である。かくて十齋日信仰との混淆の中で十王信仰が形成され、道教側では主として死者供養の儀禮を行い、その爲の經典編纂を行い、佛教側では、それとは異なる十齋日信仰、八關齋の色を残した「預脩」を中心とする經典が編纂されたのではないかと筆者は考えている。

2 つ目の、敦煌の十王經に讚と繪畫を伴う寫本と伴わないものの兩者の發展の前後關係について、少し意見を述べておきたい。

拙著にもすでに記したとおりであるが、改めて簡単に状況を説明すれば、先にも言う敦煌本の佛教系十王經の中で、「預脩」、「逆脩」のみで「追福」、「追善」の爲の加筆の無い文獻には、3 系統がある。一つは繪畫と七言の讚を伴うもの（Ⅰ類）、二は前と同じだが繪畫の無いもの（Ⅱ類）、三は七言の讚もなく記述の一部もないものである（Ⅲ類）。始めの 2 系統は首題『佛說閻羅王授記四衆預脩生七往生淨土經』の前に「謹啓諷閻羅王預脩生七往生淨土經。誓勸有緣以五會啓經入讚念阿彌陀佛。（謹しんで啓し諷ずるは『閻羅王預脩生七往生淨土經』。誓って有緣に勧めよ、五會を以て經を啓し、讚に入り、阿彌陀佛を念ずるを。）」という儀禮で用いられる時の注記と「成都府大聖慈寺沙門藏川述」の撰者名がある。この當時流行した五會念佛に讚を加えた念佛法事の形式にあわせたものとみて良い。

こうした問題を單純に考えれば、讚と繪畫を伴う第一の系統（Ⅰ類）は、もともとあった經典に儀禮のための讚と繪畫（供養のため、或いは變文の畫卷本のように聽衆に繪畫を見せながら儀禮を進めるためとも考えられる）を加えて徐々に發展したものと考えるのが

^① 拙稿「大足石刻與十王信仰——以十齋日信仰對十王信仰初期形成的影響爲主——」（『嘉義大學學報』14 期、2021 年、31-55 頁）。大足石刻など中國西南地域の資料としては以下を参照している。劉長久、胡文和、李永翹等三氏『大足石窟研究』（四川省社會科學院出版社、1985 年）、胡文和氏「論地獄變相」（『四川文物』、1988 年 2 期）、杜斗城氏『敦煌本佛說十王經校錄研究』（甘肅教育出版社、1989 年）、胡文和氏「佛教龕窟題材內容的研究」（『四川道教・佛教石窟藝術』、四川人民出版社、1994 年）、郭相穎氏主編『大足石刻銘文錄』（重慶出版社、1999 年）。

より自然な考えにも思われる^①。となると、第3系統(Ⅲ類)から加筆してI類ができたということになるが、しかし、以下の2點で説明ができないことになる。

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

佛告諸大衆：“閻羅天子於未來世當得作佛，名曰：普賢王如來。十號具足，國土嚴淨，百寶莊嚴，國名華嚴，菩薩充滿。”……

【爾時阿難白佛言：“世尊，閻羅天子以何因緣，處斷冥間，復於此會，便得授於當來果記？”佛言：“於彼冥塗爲諸王者，有二因緣，一是住不可思議解脫不動地菩薩爲欲攝化極苦衆生。示現作彼琰魔王等；二爲】[其國]多生習善爲犯戒故，退落琰魔天中，作大魔王，管攝諸鬼，科斷閻浮提內十惡五逆，一切罪人，繫閉牢獄，日夜受苦，輪轉其中，隨業報身，定生注死，【今此琰魔天子因緣，以熟是故，我記來世尊國，證大菩提，汝等人天，應不疑惑。】

佛諸の大衆に告げて言く「閻羅天子、未來世に於いて當に佛と作るを得る。名づけて普賢王如來と曰ふ。十號具な足り、國土は嚴淨、百寶に莊嚴せられ、國名は華嚴といひ、菩薩充滿す。」……

【爾時、阿難佛に白して言く「世尊，閻羅天子何の因緣を以て、冥間を處斷し、復た此の會に於て、便ち當來の果記を授くを得るや？」佛言く「彼の冥塗に於いて諸王と爲る者、二の因緣有り。一は是れ、不可思議解脫に住す不動地菩薩、極苦の衆生を攝化せんと欲するが爲め、示現して彼の琰魔王と作す等。二には】[其の國にて]多生に善を習すも、戒を犯す爲が故に、琰魔天中に退き落ち、大魔王と作り、諸鬼を管攝し、閻浮提内の十惡五逆、一切罪人を科斷し、牢獄に繫閉せしめ、日夜苦を受けしめ、其中を輪轉せしめ、業報の身に隨はしめ、生を定め、死を注す。【今此の琰魔天子の因緣、以て熟する故に、我、來世の尊國を記し、大菩提を證す。汝等人天、應に疑惑せざるべし。】

(P.2003による。第3系統に【 】内はなく、[]内が追加されている。)

(二) I類、Ⅲ類の兩系統に共通してみられる五言の讚で移動が見られるがI類で平仄や對句が精緻であるのに比して、Ⅲ類はうまく合わない部分がある。またI類より見れば、五言讚と七言讚は字句、内容の上でも明らかに對應關係があり、五言讚をもとに七言讚が作られたと見られるが、對應すべき五言句がⅢ類では抜けている箇所が多い。つまり、Ⅲ類の韻文部分は精緻に作られるべき經典内の讚とは思われない部分が多いのである。なお、こうした部分は後代と見られるIV類-VI類とも一致しているのである。

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

これらを總じて、敦煌本の「佛教系」十王經は、十王信仰發祥から間もなくの文獻と見られ、主として「預脩」を目的とした佛教信者の寫經である。恐らく願意の違いや發願の

^① 禿氏祐祥「古本十王經の發現」、『六條學報』、1910年、39-41頁。

大小、齋會の規模などの事情によって使い分られたため、より本來的な「追福」などの内容を追記するなど書き換えられて幾つかの系統となって発展したのであろう。そして、現存する敦煌文獻の範囲内という限定的な文獻資料の中では、内容上最も原型に近い形を残すのが繪畫と七言讚を残すⅠ類ではないかということになる譯であるが、敦煌に残される文獻の多くは信徒による寫經の類と見られるもので、本來的に言えば、儀禮を背景にまとめられたより完成度の高い原本が存在していたと考えるべきであろう。

第二節 和泉市立久保惣美術館藏『佛說十王經』について

本寫本は、上述する敦煌本十王經の中では最も早期の姿を残すと考えられるⅠ類に屬す、繪畫と七言讚を残すものである。題記が残されており、他の多くの十王經と同様、「預脩」の爲の寫經であるとわかる。またその年代は、後にも言うように 971 年の寫であり、この系統を寫經する信仰が長く受け継がれていたことを知ることができる。繪畫の技術も高く、供養經としては極めて質の高いものと見ることができる。

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

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

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

(1) 題記と書寫人「董文員」について

寫經の状況を讀み進める前に、本寫經の主役である書寫人について見ておきたい。

同寫本には卷末に以下のような識語がある。

辛未年十二月十日書畫畢。年六十八寫。弟子董文員供養。

以上を手掛かりに考えれば、この畫卷本の繪の部分、寫經の部分ともに董文員の 68 歳

の時の作ということになる。この董文員の「文員」は、いわゆる官職名ではなさそうであるが、しばしば書寫を仕事とする「吏」を指して使用されることがある。敦煌文獻に残される肩書や自稱を調べても「文員」をそのように使用する例は管見の及ぶところ見当たらないが、敦煌文獻中には唐王朝滅亡後の時代を中心に様様な官職名にも似た自稱と見られる稱號を使用する習慣もあるので、或いはとも思われる。

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

まず、敦煌文獻中において、董文員の名稱は BD8007「觀音經」の脩復用箋、P.3555_{b5} + P.3288₄ 社司轉帖「丁巳年□□一日兵馬使錄事董文員□」、S.8516_{E2} 社司轉帖「丙辰年六月十日錄事董文員帖」、大英博物館 Ch.xxxviii,005『二觀音圖』の題記の計 4 か所に見えている。これはいずれも記年の無い資料なのでこれのみでは年代の特定は難しいが、P.3555_{b5}には「董文員」の他に「社長祝」、「張再成」、「張青兒」、「敢羅醜奴」、「敢羅住子」、「王清忽」、「曹義信」、「張安定」、「楊富郎」、「景什德」、「程兵馬使」、「王押牙」の名が見えており、S.8516_{E2}にも同じように「社官陰」、「張再成」、「董存子」、「程兵馬使」、「蔣□子」、「張青兒」、「李安子」、「敢羅備中、住子」、「張粉堆」、「景義信」、「王清忽」、「張安定」、「裴羊水」、「□富郎」、「祝社長」、「唐兵馬使」、「王押牙」などの人名が見えている。これらの「社司轉帖」に見られる多くの人物名が一致していることから 2 寫本は同じ時期、同じ社の文書と分かる。なお、ここに見られる「兵馬使」、「押牙」などの職名は何れも「吏」であり、先に言う「文員」とも整合性があると言えるだろうか。

次に、これらの人物は敦煌の他の「社司轉帖」にも見られており、これまでの敦煌社會文書研究に依って年代を特定していくことが可能である。例えば「張安定」は D_x1410「庚戌年閏四月佛堂頭墨菌牆轉帖」と S.4660「戊子年六月廿六日安定阿姊師身亡轉帖」に、「張再成」は P.4991「壬申年六月廿四日季達兄弟身亡轉帖」に、「張青兒」は S.3048「東界羊籍」、D_x4278「十一郷諸人付麵數」に、「曹義信」は S.5549「百歳篇」題記に、「李安子」は BD14667V「社人名目?」、P.2716V「年支社齋轉帖抄」に見られている。これらのうち P.4991 の社に屬する「張愍兒」は S.5632「丁卯年二月八日張愍兒母亡轉帖」にも見られ、本寫本は唐耕耦によって乾德五年(967)であるとされている^①。さらにこの S.5632 に登場する「汜盈達」は P.2032「乙巳年淨土寺諸色入破曆算會牒稿」にも見られ、本寫本は唐耕耦により 945 年と證されている^②。他にも多數の「社司轉帖」の時代特定が進んでおり、こうした文獻から総合的に判断すると、上述の人々が 10 世紀中期から後期の文獻に見られることがわかり、董文員が 68 歳で書寫した久保惣美術館藏「十王

① 唐耕耦『敦煌社會經濟文獻眞迹釋錄(一)』、書目文獻出版社、1986 年。

② 唐耕耦「乙巳年(西元 945 年)淨土寺諸色入破曆算會牒稿殘卷試釋」、『敦煌吐魯番學研究論文集』、漢語大詞典出版社、1990 年。

經」は 971 年の作と考えるのが妥当であることがわかるのである。

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

以下に、その『二観音圖』の榜題部分を翻刻しておく。

1. 清信弟子温義爲己身落
2. □□歸郷敬造, 一心供養。
3. □□優婆夷覺惠同(裝)觀世音菩薩一(像), 先亡父母, 神生淨土,
4. □□三塗, 永生淨國, 早登佛界, 一心供養。
1. 清信弟子(?) 温爲己身落□□
2. 歸郷敬造, 一心供養。
3. 永安寺老宿慈力發心敬畫觀世音菩薩, 爲過往父
4. (母) □三, 早遇佛界, 一心供養。信弟子男永安寺律師義
5. □一心供養, 信弟子兼伎術子弟董文員一心供養。

なお、董文員の容貌は、卷末題記の部分に描かれている。繪も董文員によるものということになる(【圖版 1】)。同様の容貌を持つ人物は畫卷の中に數か所登場しているので、十王經畫卷における供養人の描かれ方を考える上で参考になる。

(2) 第 1 紙(見返し部分)『地藏菩薩經一卷』について

卷子の見返しにあたる第一紙の部分には『地藏菩薩經一卷』が記される。他の『十王經』畫卷本で寫本に本經が書かれる例はないが、地藏信仰との関わりは 10 世紀に強く見られており、S.5531 などでは繪のない短いバージョンの十王經(筆者前稿ではVI類)では本經と併記されるものも見られている。

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

(3) 第 2 紙十王圖について

同様の十王圖でほぼ同じように見られるように、紙を縦に半分に折られた跡が見られている。P.2003 ではそれをさらに4分の1に、横にも半分に折られているが、いずれも中心の釋迦牟尼佛が折り目の中心になっているところを見ると、左右對稱に十王圖を描くための工夫として廣く流通していた方法なのであろう。なお、これも他本と同じであるが、左右兩側を1 cm程度短く切り詰めている。その理由は恐らくは繪を描くための目的と思われるが詳細は不詳である。ここで言えることは、この部分は別に描かれたもので、後で經文と見返しとをつないだものということである。左右ともに繪の描かれた第2紙が上に來るように接合されている。

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

まず沙羅雙樹の下に釋迦牟尼佛が描かれ左脇侍には「舍利弗智慧第一」とあり、對照となる右脇侍に「大目乾連神通第一」とある。その兩脇の十王は、左中央から「第一陳廣王」、「第二初江王」、「第三宋帝王」、「第四五官王」、「第五五道轉輪王」とあり、また右中央から「第五七日閻羅王」、「第六變成王」、「第七太山王」、「第八平正王」、「第九都市王」となっている。經典本文の十王の配置と異なり（第五を五道轉輪王とする點など）、また「秦廣王」を「陳廣王」とするような誤字も見られているが、配置と名稱はこうした誤りも含めて P.2761 と一致している。

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

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



【圖版2】第2紙「十王圖」

(4) 第3紙冒頭の一行について

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

その一行は、僅か左側4分の1程度に残される文字から『十王經』本文そのものであると判明した。1行のほとんどを書き終えた後に、書き損じとして一行開けて改めて書き直したもので、書き損じた右側一行の1cmほどを切り詰めたのであろう。そのように考えると、第3紙が1cm短い理由も説明がつく。



【圖版1】書寫人董文員



【圖版3】第2紙と第3紙の接合部

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

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

なお第3紙にはもう一か所書き損じがある。以下の2つ目の讚とその次の散文による經文が抜け落ち、3つ目の讚から書き續けられているのである。

抜け落ちているのは以下の一段である。P.2003 にあわせて翻刻すると以下のような 5 行となる。

讚曰：時佛舒光滿大千，普臻龍鬼會人天。

釋梵諸天冥密衆，咸來稽首世尊前。

佛告諸大衆：“閻羅天子於未來世當得作佛，號曰：

普賢王如來。十號具足，國土嚴淨，百寶莊嚴，國

名華嚴，菩薩充滿。

この 5 行のずれが第 4 紙の六菩薩像の配置に影響したものと見られる。さらに言えば、P.2003 では經文前の空欄一行も入れて冒頭から第 2 圖まで 47 行で書かれており、本寫本もまったく同じように 47 行分の烏絲欄が書かれる。第 3 紙の書き損じて削った 1 cm 部分も含めると 48 行あったことになるが、いずれにしても行数を数えてあらかじめ線を引いているということである。結果的に六菩薩像は 9 行分前倒しで描かれることになり 4 尊像が罫線の上に描かれることになったのである。六菩薩像以降に始まる 9 行分は新たに線を書き足して文字を書き進めているのであろう。ということは、この供養經の寫經にあたって、まず紙を継ぎ、烏絲欄を書き、文字を書きながら繪の場所を決める、という工程を順に繰り返しているということになる。

同様のことは第 2 圖から第 3 圖までの間についても言えそうである。P.2003 ではこの間經文に 43 行を費やしているが、本寫本では 41 行で書き終わっている。となると 42 行目と 43 行目の罫線 2 行分が残され、その上に繪畫が書かれていることになる。しかし、少し違うのは第 5 紙の最後は切り落とされ、第 6 紙 3.8 cm が継ぎ足されているのである。その理由を繪畫や罫線の状況から見てみると、第 5 紙上部には僅かに切斷される前の幡の一部が第 6 紙の幡とは少しずれた位置に残されている。第 6 紙と第 7 紙の繪畫ではごくわずかに線の繋がっていない箇所がありまた色彩も完全に同じではない。つまり、僅か 3.8cm の第 6 紙は、繪畫が書かれた後に罫線の残される部分とともに切り落とされ、同じ幅の紙で補脩されて書き續けられたのであろう。なぜ同じ幅の紙で継ぎ足したのか。それは、前にも言うように、紙を張り、繪畫の配置を考えて烏絲欄を書き、そして文字を書き繪畫を描くという行程があるからで、第 7 紙以降は既に記載があったということを表している。

このように考えると、第 9 紙と第 10 紙、第 12 紙と 13 紙のいずれもが、15.1cm と 36.4cm、12.5cm と 38.3cm と、本来 51cm ほどの長さの紙だったが、繪畫の脩正の爲に切斷されて書き直されたものと見ることができるのである。



【圖版4】第5紙から第7紙の接合



【圖版5】第8紙から第10紙の接合

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

(5) 供養人について

本經には、冥王とその従者のほかに多くの供養人が描かれている。ちょうど上の第9紙上にも幡をもった供養人が見られるように、供養人は幡、佛、卷子を持って現れることが多い。佛は供養物、卷子は供養經と見られるので、預脩齋としての十王齋とのつながりともみて良い。幡は死者の魂の象徴あるいは憑代ともされ、追福齋的な色合いが濃い、それも先に言うように十齋日のような日の預脩齋に、追福の供養をあわせ行ったことによるものであろう。

さて、その供養人の様子を見ると、先いう本經を寫經した董文員と思しき人物が各處に見られている。例えば第5圖の、官服を着て笏を持ち初江王に挨拶している人物は、髭の描かれ方から卷末の人物によく似ている。となると、後の橋を渡って追隨する女性は董文員の夫人であろうか。この夫婦は第11圖にも見られているが、男性は都市王ではなく、夫人に對して懇願しているようでもある。



【圖版 6】第 5 圖



【圖版 7】第 11 圖

それにしても興味深いのは、意圖して自らの肖像を供養人として書き入れているように見える中で、他にも明らかに自分とは異なる容貌の供養人を多く書き入れていることである。齋に参加している他の人々を描き入れていると見ればよいであろうか。いずれも幡や佛像、卷子を手にもって表現されており、ともに預脩齋をおこなった人々であろう。住民組織などによる社を単位に齋が行われることが多いが、そのように考えると、董文員夫妻以外の供養人は、前の社司轉帖などに見える平康郷の人々や大英博物館 Ch.xxxviii,005『二觀音圖』に見られる永安寺に集う人々だろうか。

供養者と言え、本巻では P.2870 と同様に第 4 圖以降、十王殿のほとんどで女性供養者、夫婦の供養者が見られるが、同じ十王經畫卷本でも S.3961 では女性供養者は變成王と都市王の前に 2 か所、P.2003 では第 4、5 圖の秦廣王、初江王の場面と、第 9 圖變成王前で雲に乗る場面の 3 か所にのみ女性供養者が見られる。こうした女性の描かれ方の多少の違いも氣になる所である。10 世紀の敦煌は、女人社などの女性の互助組織も作られ、女性の活動が活發化し、地位も向上していた可能性を筆者も指摘したことがある。文學の登場人物として大きく取り上げられ、變文の中でも強い女性が好んで描かれていたことがわかる。そうした時代の女性描寫だけに、10 世紀後半にかけて女性供養者が多く描寫されるようになっていったことと関連させて考えてもよいと考えている。

(6) 六道轉生の描かれ方

第 13 圖の五道轉輪王圖の左側には六道轉生の圖が描かれる。そこには罪人の姿はなく、罪人は五道轉輪王に裁かれた後に雲に乗ってそれぞれ 6 つの世界に移動していく場面として描かれる（【圖 8】）。その 6 つの世界とは天道、人道、阿脩羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道の六道である。轉生がこのような描かれることはこの時期の繪畫では珍しくはなく、四川省や重慶市の十王圖などでも同じように見られ、6 つの瑞雲のように描かれるもの、6 層

の帯のように描かれるものなど様々見られている。

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

實は敦煌本の「十王經」ではこれに類する描かれ方をしているものがあり、P.2003では五道轉輪王の前から11本の帯狀の圖が描かれるのみで、その上に人物などは描かれていないが、P.2870では、上から雲に乗る阿脩羅王、人、畜生、餓鬼、地獄が描かれ、S.3961ではP.2003と同じように帯狀に描かれる筋の上に上から「佛道」、「人道」、「畜生道」、「蛇道」、「餓鬼道」、「地獄道」の文字とともに人や動物が描かれ、上から二番目の「人道」のところに阿脩羅王が描かれ、教學的に言えばきわめて混亂した狀況で描かれている。

阿脩羅は周知のように八部衆、あるいは二十八部衆の一であり、天部に屬する。帝釋天との争いにより天部を追われるとの話もあり、住處も『正法念處經』では須彌山北側の地底とされており、人道の上におかれるものではないはずである。

しかしながら両手に月と太陽を掲げる阿脩羅王像は、6世紀壁畫にはその類例が見られるようになり、初唐頃には明確に日と月を両手で掲げた形で尊像の後ろに天部として描寫され信仰されていたことがわかっている。6世紀の阿脩羅王としては、敦煌莫高窟第249窟窟頂上西に描かれるものが有名であり、兩の手を高く掲げてそれぞれ玉のようなものを持っているが、それが月と太陽とは判別ができない（【圖9】）。それ以降では初唐期には好んで七尊像の眷屬として描かれ、則天武后と縁の深い四川省廣元の皇沢寺石窟などにも見えているが、こちらは明確に日には「日」の字が記され、月は三日月となっている（【圖10】）。同じ形の阿脩羅王は、敦煌では好んで描かれ、10世紀榆林窟の前室のものは代表的である（【圖11】）。これにより、日月を持つ阿脩羅のイメージとともに根強い信仰を持っていたことが窺われる。おそらくこうした天部としての認識から、圖とするのに際して、人道の上に置くような誤解があるのではないかと推察される。



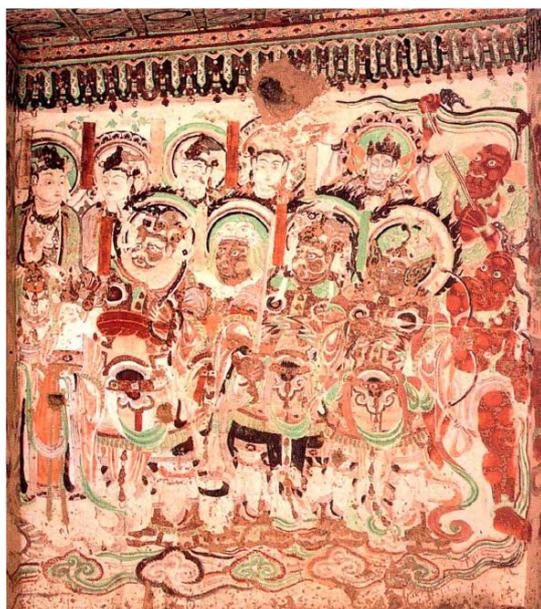
【圖版8】第13圖の五道轉輪王圖



【圖版 9】莫高窟第 249 窟北壁



【圖版 10】廣元皇沢寺第 51 龕の阿脩羅王



【圖版 11】榆林窟第 16 窟前室北側
最後列右から二番目の阿脩羅王



【圖版 12】榆林窟第 34 窟西壁南側
最後列左から二番目の阿脩羅王

(7) 衣桁に掛けられる動物の皮

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

これはおそらく、轉生する時に罪人にかぶせられる畜生の皮が掛けられているものであろう。轉生に関する記述や圖像では、南北に出入り口の有る地下室や、筒状の物體に、罪人が入っていくと反対側から動物の姿に變って出てくるという描寫がしばしば見られる。

早期のものでは、『冥祥記』や『幽明錄』の趙泰の物語が有名であろう。

……復見一城，云。縱廣二百餘里。名爲受變形城。」云：「生來不聞道法，而地獄考治已畢者，當於此城，受更變報。」入北門，見數千百土屋，中央有大瓦屋。廣五十餘步。下有五百餘吏。對錄人名，作善惡事狀，受是變身形之路，從其所趨去。殺者云

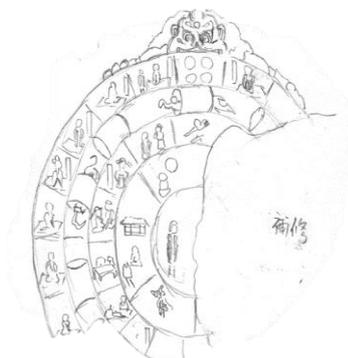
當作蜚蠊蟲，朝生夕死；若爲人，常短命。偷盜者作猪羊身，屠肉償人。淫逸者作鵠鶩蛇身。惡舌者作鴟鷂鴟鷂。惡聲，人間皆呪令死。抵債者爲驢馬牛魚鱉之屬。大屋下有地房北向，一戸南向，呼從北戸，又出南戸者，皆變身形作鳥獸。

……復た一城を見る。云く、縦廣二百餘里。名づけて受變形城と爲す」と。云く「生來道法を聞かず、而して地獄の考治已に畢りし者は、當にこの城に於て更變の報ひを受く」と。北門より入れば、數千百の土屋を見る。中央に大瓦屋有り。廣さ五十餘歩。下に五百餘吏有り。人名を對録し、善惡の事狀を作し、受けしむるはこれ身形を變ふるの路にして、その趨く所に従りて去かしむ。殺す者は當に蜚蠊蟲と作し、朝に生れ夕に死すと云ふ。若し人と爲るも、常に短命なり。偷盜せる者は猪羊身と作り、肉を屠り人に償ふ。淫逸なる者は鵠鶩蛇身と作す。惡舌なる者は鴟鷂鴟鷂と作る。惡聲にして、人間けば皆な呪ひて死な令む。債を抵す者は驢馬牛魚鱉の屬と爲る。大屋の下に地房の北に向かふ有りて、一の戸は南に向ひ、呼びて北戸従りせしめ、又た南戸を出ずる者は、皆な身形を變じて鳥獸と作る。

(「趙泰」、宋・劉義慶『幽明錄』、『五朝小説』)

ここでは受變形城の中央に 50 餘歩もの廣さの大瓦屋があり、「人名を對録し、善惡の事狀を作し、受けしむるはこれ身形を變ふるの路にして、その趨く所に従りて去かしむ」のように、五百餘りの獄卒が罪人の罪にしたがって行先を伝え、地下の様様な通路に行先に従って北側から進ませ、南側から出てくるときには鳥獸の形に變じているとしている。

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



【圖版 12】敦煌榆林窟第 19 窟甬道南の生死輪（筆者調査メモより）



【圖版 13】大足寶頂山石刻の六道輪廻圖
一番外側の輪に各道 3 つの筒

動物の皮をかぶるという点は、上では見られないが、敦煌の『大目乾連冥間救母變文』

に、目連の母親が轉生した黒犬が、犬の皮を脱いで母親に戻るという逸話の中に表現されている。

行至一長者家門前，見一黒狗身，從宅裏出來，便捉目連袈裟。咸（銜）著即作人語，言：「阿孃孝順子，忽是能向地獄冥路之中救阿孃來，因何不救狗身之苦？」目連啓言：「慈母，由兒不孝順，殃及慈母，墮落三塗，寧作狗身於此？你作餓鬼之途？」阿孃喚言：「孝順兒，受此狗身音（暗）啞報，行住坐臥得存。飢即於坑中食人不淨，渴飲長流以濟虛。朝聞長者念三寶。莫（暮）聞娘子誦尊經。寧作狗身受大地不淨，耳中不聞地獄之名。」目連引得阿孃住於王舍城中佛塔之前，七日七夜，轉誦大乘經典，懺悔念戒。阿孃乘此功德，轉卻狗身，退卻狗皮，掛於樹上，還得女人身，全具人狀圓滿。目連啓言：「阿孃，人身難得，中國難生，佛法難聞，善心難發。喚言阿孃，今得人身，便即脩福。」

行きて一長者の家の門前に至り、一の黒狗の身、宅の裏従り出で來り、便ち目連袈裟を捉へ、咸（銜）みつつ即ち人語を作すを見る。言く、「阿孃の孝順子よ、忽ち是れ能く地獄冥路之中に向ひて阿孃を救ひ來るに、何に因りて不狗身の苦を救はざるや？」目連啓して言く、「慈母よ、兒の不孝順ならざるに由て、殃の慈母に及びて、三塗に墮落するも、寧ろ此に狗身と作るや？你、餓鬼の途と作るや？」阿孃喚きて言く、「孝順兒よ、この狗身にて音（暗）啞の報ひを受くるも、行住坐臥の存するを得る。飢へれば即ち坑中において人の不淨を食ひ、渴けば長流の以て濟虚なるを飲む。朝に長者の三寶を念ずるを聞き、莫（暮）に娘子の尊經を誦ふるを聞く。寧ろ狗身と作りて大地の不淨を受くるも、耳中に地獄の名を聞かず。」目連、阿孃を引きて王舍城中の佛塔の前に住まひ得て、七日七夜、大乘經典を轉誦し、懺悔し戒を念ず。阿孃、この功德に乗じて、狗身を轉じ却り、狗皮を退き却りて樹上に掛け、還りて女人の身を得て、全て人の狀を具ふること圓滿なり。目連啓して言く、「阿孃よ、人身得難く、中國には生れ難く、佛法聞き難く、善心發し難し。喚じて阿孃に言さく、今人身を得る、便即ちに福を脩せよ」と。

S.2614 等『大目乾連冥間救母變文』

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

小結

以上に、記憶の鮮やかなうちに思いつくことを記録しておいた。

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

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

*初出、「和泉市久保惣記念美術館『佛説十王經』について」、『アジア社會文化研究』（第 22 號、1-26 頁、2021 年 2 月）。

通渭社火*

—中國農村の正月儀禮と燃燈儀禮についての一考察—

荒見 泰史

はじめに

本稿では、かつて筆者が調査を行った「通渭」という中国の一地域に長く残されていた「社火」の調査記録を整理し、そうした一連の伝統的正月行事が、歴史的発展の流れの中に如何に位置づけられるかを考えてみたいと思う。

ここに言う通渭とは、現在は中国甘肅省定西市に属する縣で、甘肅省東部の山間部に位置し、地理的には甘肅省第二の都市天水と定西の間にある。

通渭の歴史は古く、「平襄」、「平相」の名で漢代以来、歴史に登場する。通渭という今日の名は、宋の熙寧元年（1068）に朝廷から與えられた要塞の名稱、「通渭堡」に由来する。當時は吐蕃や續く西夏によって現在の通渭縣の中心一帯までが占領されていたため、治平四年（1067）に異民族の居住する地域と河を隔てた東側の地に西に對する據點となる鷄川寨が置かれたのである。翌年の熙寧元年にはこの鷄川寨をもとに鷄川堡へと發展させ、渭水に通じる堡（とりで）として「通渭堡」の名が與えられたという。この堡は現在も「鷄川古城」としてその跡が残されている。

近代以降、最初の鐵道は山間部を避けて渭水沿いのルートに建設されたため、山間部の街、通渭はしばらく發展から取り残されることになった^①。しかしその分、古くからの傳統が残されてきたとも言われる。

舊正月の「初一」から十五日の「元宵節」までの2週間は伝統的な宗教儀禮を残した「社火」活動の期間として位置づけられてきた。社火というのは、後述するように宋代には名稱が残される、節句などの日に村の神を迎えて様様な舞樂、戲劇を披露する中國民間の傳

* 本稿は2002年3月と2008年2月に行ったフィールド調査の折にまとめた報告書を編集したビデオ資料をもとに、日本學術振興會科學研究費補助金基盤研究(B) 16H03404「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の綜合的研究」（2016-20年度）の研究成果として再整理したものである。なお編集されたvideoはYouTube（太史閣チャンネル、通渭社火_中國農村傳統行事、<https://www.youtube.com/watch?v=1VVE-mHZV00>）において2021年11月8日より公開しており、本稿とビデオ資料を併せて参照できるという新たな研究成果發表の形を試みている。

① かつて調査が行われた時には、通渭は交通の便が極めて悪く甘肅省内でも特に貧困問題を抱えていた。しかし2017年7月には高速鐵道寶蘭線（寶鷄-蘭州間）の通渭站が開業し、地域の傳統文化も一變している。なお、筆者たちが調査したのとほぼ同じ時期に中國の作家賈平凹も通渭を訪れ、「通渭人家」という一文でその強く残った印象を記している。『美文』2002年第1期、71-77頁。

統行事である^①。今日の社火の多くは早船舞^②、獅子舞、高蹺、龍舞、秧歌舞^③などの舞を中心に街中の廣場などで行われることが多いが、この通渭では、正月の社火は、依然として昔からの方式により農村で行われていた。その特徴的な点は、夜間に行われること（一説に「黒社火」と言う）、獸面をかぶって松明と鞭の音に據る魔よけを行い、土地の神を祀る儀禮を行い、その後に早船舞、獅子舞、秧歌舞が演じられるというものである^④。

またその一連の正月の行事の中では日をかえて皮影戲（影繪劇）も行われてきた。通渭では民間劇としては秦腔の傳統を長く受け継いでいるが、山嶽地帯でもあるため、劇の形式としては5人くらいで移動の容易な皮影戲の形式で普及し、通渭の人々の生活に根付いてきたという。2002年に初めて調査に出かけた時もこの地では電氣が通じてまだ3年足らず、テレビの普及も始まったばかりという時期で、皮影戲は地元では重要な娯楽ということだった^⑤。調査では皮影戲藝人の何青章氏宅を訪問し、この地域の皮影戲について話を聞くことができたほか、日の光を利用した「日影子」という方法で「撒金錢（迎神）」と「送神」の段の撮影を行うことができた^⑥。

本稿では、こうした甘肅省通渭縣でかつて行われていた傳統行事の調査時の記録を整理しつつ、これらが中國傳統行事の中でどのような脈絡によって傳承されてきたのか、古典文獻に見られる記載と比較しつつ検討を行ってみたいと思う。筆者は、最近中國の正月行事と火、燃燈などの関係につき考察を行っているが、本稿もそうした一連の研究の一部に

① 宋・范大成（1126-1193年）、『上元紀吳中節物』や同じ宋・孟元老『東京夢華錄』「六月六日崔府君生日二十四日神保觀神生日」に記録が残されている。なお、中國の研究では陳榮「社火淵源新探」（『中國土族』2005年春季號、40-43頁）、李智信「社火溯源」（『青海民族研究』第19卷第4期、2008年、117-121頁）、王強、史民強「民間社火溯源及其體育文化價值」（『體育科技文獻通報』第18卷第7期、2010年、120-121、131頁）、王琮「關中民間社火與宗教祭祀源探」（『河南社會科學』第20號第11期、2012年、69-71頁）、曾愛娣「“社火”考釋與探源」（『黑龍江史志』2013年第16期、47-49頁）などにその起源を古代の臘祭、土地神、儺戲にまでさかのぼって考えている。社火にそうした儀禮からの繼承があることも事實であろうが、本稿では、宋代に社火という名稱が上元の燃燈儀禮との関係で如何に出現し、それが今日に繼承したかを考えることを主眼とするため、古代の臘祭、土地神、儺戲との関係性はそれらの解釋に譲る。

② 社火における早船舞に関しては李智信「上古方祭、女媧傳說與社火劃早船」（『青海民族大學學報（社會科學版）』第38卷3期、2012年、52-60頁）などがある。

③ 社火における秧歌舞に関しては張曦旺、楊暢「社火秧歌和燈會“道詩劇”」（『大舞臺』藝術雙月間、2007年、20-22頁）がある。

④ 社火に関しては、近年の論文として、高麗潔『明清時期山西社火研究』（遼寧師範大學碩士論文、2014年）、應雅婧『社火文化視角下的村落公共空間研究』（西安建築科技大學碩士論文、2015年）、王東惠『晉南社火的社會經濟功能探析』（南京師範大學碩士論文、2015年）、呂晶「隴州社火傳承與傳統村落空間保護」（西安建築科技大學碩士論文、2015年）など中國の碩士論文では地域での實地調査の成果が多く見られ興味深かった。とくに應雅婧、呂晶兩氏の調査では調査地も比較的近く、土地の情報を詳しく知ることができた。

⑤ 當時の通渭縣の映像は YouTube（太史閣チャンネル、通渭社火_中國農村傳統行事）動画を参照。

⑥ 前掲 YouTube 動画 04:47 以降。

加えておきたいと思う次第である^①。

第一節 2002年の通渭への道のりと風俗見分覺書

この一連の研究調査は、私の友人の袁書會教授との共同研究として始められたものである。我々は中國の復旦大學中國語言文學系で、ともに陳允吉先生のもとで敦煌變文や中國小説についての博士論文を書いていたが、とくに仲がよかったこともあって博士卒業後には何か一緒に研究を續けてみたいという共通の希望をもっていた。共同で何を研究するかについて相談していた時に、筆者は日本の説話研究に触れていた経験から、小説や説話研究に関係が深いと考えられる現在に残される民間藝能を見てみたいという思いが強かった。その頃の中國文學研究界ではあまりそのような研究のない時期だったので、袁教授は日本流の研究方法に興味津々で、さっそく勤務校である咸陽西藏民族學院の學生に授業の一環として地元の藝能についてレポートを求めることになった。

2001年から2002年になる時期のことで、この頃の中國は經濟發展が進み、どれだけ傳統的な儀禮が残っているかいささかの心配はあったが、レポートのうちの甘肅省東部通渭縣出身學生のものが大變興味深かった。レポートに據れば、この通渭縣がこのころ經濟面、交通面でかなり閉ざされた農村地域であり、電氣が引かれてからまだ三年あまり、テレビの普及率も他地域にくらべ著しく低く、逆に昔ながらの藝能が生き残っている、ということだった。學生も積極的で、春節（舊正月）の歸省に村の皮影藝人とも連絡を取っており、提出されたレポートとともに古い皮影戲のテキストと皮影を送ってくれた。新學期の始まりには、筆者も咸陽西藏民族學院で學術講演を行っていたので、講義を聞きに来てくれた學生とも直接話をし、この機会にということで、そのままその學生と、袁教授とともに通渭まで出かけて行くことになったのである。

通渭縣は甘肅省東部の山間部に位置する。地理的には甘肅省第二の都市である天水と定西の間で、鐵道の敷設された渭水流域のルートではなく、それよりも南の山間部のルート上にある。鐵道が敷設の際には山間部を避け、渭水沿いのルートに建設されたため、山間部の街、通渭はより發展から取り残されることになったという。行ってみると、なるほど宋代には異民族と川を挟んで對峙する要害には適當なところだろうと思えるところである。ちなみにこの山間部の南ルートには國道310號が建設されており、天水からは云山、秦安、郭嘉、王家鋪、通渭、馬營、李家堡を経て定西に至る道になっており、長距離バスが交通

^① 本研究は、筆者が敦煌の儀禮研究の中で長く關心を持ってきた問題だが、長く整理する機會を持たずにいた。しかし思わぬところで、NHK エデュケイショナルのプロデューサー角野史比古氏から「奈良東大寺お水取り」との關連による問い合わせを受け、それに答える形で成稿化が始まったのである。關連する敦煌の燃燈儀禮については「唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮」(『敦煌寫本研究年報』第16號、京都大學人文科學研究所、2022年)として刊行される。角野氏と角野氏をご紹介くださった國立歷史民俗博物館松尾恒一教授、番組に關わられた方々にはあらためて感謝申し上げる。

の中心という状況だった。とはいえ、その幹線道路も街の中心へ直接つながってはならず、街のバスセンターには蘭州、定西からの路線バスはあったが、便数が少なく、先の国道 310 号を走る蘭州、天水間を走る長距離の大型バスの通過を待つ人が多いようだった。我々は咸陽からバスを三臺乗り継ぎ、咸陽—寶鷄—天水—通渭というルートで通渭縣城に到着したが、やはり長距離バスを途中で止めて下りることになった。ちなみに朝 7 時 30 分に咸陽を出発し、通渭に到着したのは 16 時 20 分だった。途中で食事のための休憩もとったが、9 時間近くかかったことになる。

到着すると、通渭縣城は山間部で気温が低いこともあり、三月末にもかかわらず雪がちらついていた。通渭縣城内は人口千人という町で、縣の人民政府がある中心地帯には低層の公共住宅が何棟も建っており、一見すると都市部の居住区とそう変わらないようにも見えた。ガス、電気、水道も引かれており、食料供給も問題ないとの個々のだが、ただ水は制限があって自由には使えないとのことだった。そのように、ほかの地域に比べると大變だという聲が聞かれた。通渭縣城内に立ち寄ったのは、人民政府に顔を出したことで、地域の縣誌である『通渭縣誌』（蘭州大學出版社、1991 年）など参考資料を収集するためだったが、時間も遅くなっていたのですぐに調査対象となる農村地帯へと移動した。



【圖版 1】通渭縣人民政府前（2002 年筆者撮影）

學生の案内で、地元の重要な交通機關としてバスとしてもタクシーとしても活躍しているとされる軽バンで移動した。「碧玉行」と書いてありましたので、この時は路線バスとしてだったのだろう。一時間ほども走ってようやくこの日の目的地である鷄川郷の學生の實家へ到着した。宿のないところなので、ここで一泊することになった。



【圖版 2】通渭バスセンター内（2008 年筆者撮影）



【圖版 3】鷄川の農地（2002 年筆者撮影）

學生の家は鷄川でも山の上の方だった。その光景を見て目を見張ったのは、その山に木がほとんど生えておらず、頂上まで段々畑が続くという不思議な光景だった。聞けば、文化大革命時代までに山間部の相当広い森林地帯が開拓され、農地にされたとのことだった。廣大な農地ができたことにより、廣い土地が農民にあたえられ、また一時は地方からの移民もあったそうだが、そののちに氣候条件は著しく變化し、降水量も激減して、川の水も枯れることが多くなったと聞いた。その當時、山間部では井戸水に頼っており、畑にまくほどの水量はなく、飲料用にするのが精一杯ということだった。灌漑用水はなく、畑は降水に頼るほかはないというのがその時の状況だった。そのように苦勞をしても、一年間の

現金収入は農家一軒当たり年間で 1800 人民元くらいとのことで、その当時は相当過酷な生活環境だったと言えそうである。

ちなみに、その改善のために植林は数度行われたそうだが、ガスもなく燃料も不足するこの地域では、わずかな植物も食用や燃料用にされてしまうことがあるということだった。植林の状況も見学したが、痩せた土地のためにただでさえ樹木の成長が遅いのに加え、さらに枝や幹が伐採された傷跡も多く見られていた。



【圖版 4】 鷄川の農地の植林後（2002 年筆者撮影）

そのような地域ではあるが、暢氣な感想かもしれないが、地元住民はみな陽氣で生活は楽しそうだった。

筆者の経験をもとに、通渭のその頃の生活も少し記録しておく。

家に迎えられると、まず洗面器に張った湯の接待を受ける。

洗面器の水は洗顔の爲である。このような習慣は中國全土においてみられる習慣ではあるが、水不足のこの地域では、水による接待は最高のご馳走と見えた。ただ、水道水ではないので澄んだ透明の水ではない。乾燥地帯で水の不足する地域の水で、大地は砂地でもいわばでもなく黄土平原なので、ほぼ黄土の大地と同じ色と同じ、黄色味がかかった茶色の水である。

中國では顔を洗うのにはタオルを水に浸してそれを軽く絞って顔をまんべんなく吹くのが一般である。準備されていたタオルは、おそらく最初は白であったろうが、何度もそのような水で濯がれており、その水以上の白さになることはなく、ほぼこの水と近い色をしている。それで客となった者が順番に顔を洗い、手を洗い、タオルを濯いでいく譯である。來訪者は順番に同じように顔を洗っていく譯だが、水が大變不足している地域なので、水

は全員で洗面器に一杯、その水を使って数人の客が交代で顔、手を洗っていくことになる。せっかくの好意でもあり、嫌がったりして使わないでいるのも気まずいものだが、初めて訪れた外国人は、驚くことと思う。



【圖版 5】農家の居間、左下は薪ストーブと洗面臺（2002 年筆者撮影）



【圖版 6】薪ストーブと罐罐茶、左は炕（薪による床暖房設備）（2008 年筆者撮影）

お茶は、薪ストーブを使って煮出した「罐罐茶」が良く飲まれており、顔を洗うとすぐに飲むよう勧められる。「罐罐茶」はこのあたりではよく飲まれるもので、専用の砂罐（陶器でできた徳利のようなもの）に水とお茶を入れて火で煮だす茶である。最近ではお茶を沸かす砂罐もコンロもしゃれたものが売られているが、この頃の通渭の農家では、だいたいダルマストーブのような薪ストーブの上でホーローのコップを使って煮出すのが普

通のようだった。ストーブに置きっぱなしになっていることなどあって、このお茶は相当な苦味があったが、ごく少量の水分で喉の渇きを癒せるとのことだった。ただ、慣れない者が勧められるままにあまりたくさん飲むと、夜寝られなくなるようである。

お茶を飲んでみると、必ずと言ってよいほど麺類などの接待があった。食事時でなくとも、食べないことをきちんとおかないとほぼどこの家でも出てきた。実際、食べるものには困っているとのことではあるが、主食となる穀類は十分に手に入るようで、臊子面や、粉条（ジャガイモのでんぷんで作られた太い春雨のようなもの）が出されることが多い。臊子面というのは、スープ面に細かく切った野菜などが載っているもので、簡単に言えば野菜うどんのようなものであり、この炒め野菜に臘肉（干し肉）を入れると各段に美味しくなるそうではあるが、このあたり一帯では正月以外に新鮮な肉を口にすることはめったになく、臘肉（干し肉）が入っていれば相当珍しいごちそうだと聞いた。肉入りの臊子面は賓客が来た時の接待料理だそうである。農家のオンドルの上で、できたての臊子面、これに自家製の黒酢、辣醬をたっぷり入れて食べると、確かにご馳走であった。ただ、一杯食べていると次が用意されていたりするので、食べられないならきちんとおかないかなければならないようである。地元の若い人など 10 杯近く食べる人もいます。ここで使用される食材は、黒酢、辣醬、粉条にいたるまで家庭での手作り、あるいは地元でつくられたものだという。

餘計なことだが、このスープの出汁にはおおく「味精」、「鶏精」など旨味調味料が使用されていた。初めはせっかくの手作りの食材なのに、と思ったが、肉も魚もなくて旨く出汁を作るのが難しいようで、このあたりの農村部では食生活が豊かになるとして歓迎されているようだった。たしかに野菜炒めのための面では物足りないかもしれない。



【圖版 7】農家の炕の上でいただいた夕食（2002 年筆者撮影）

あと、肉については、正月に豚を一頭つぶして正月には思い切り新鮮な肉を食べ、残りは干し肉にして一年間ゆっくり食べるのだとも聞いていた。2008年に訪問魔した際にはちょうど正月のその豚肉が食べられているところで、洗面器一杯に用意された豚肉をいただいている。



【圖版 8】手抓肉（手でつかんで食べる骨付き豚肉）（2008年筆者撮影）

この通渭は舊時代の文化を濃厚に残しているようである。

この地域では「家教」に重点がおかれ、儒家的な孝や禮などが徹底的に教育されるという。小學校を訪問した時には、230人くらいいる子供のうち、3分の1くらいが家の手傳いなどで學校に來られていないとの話があったが、その家でも、多くは毛筆、詩文などが基礎教養とされるといい、多くの農民が生活の上でも毛筆を使っていました。農家の居室の中心にも掛け軸をかける習慣が残っており、男性が獨立するときには自分の手で家を建て、自らの書を居室に掛ける習慣があるのだと聞いた。



【圖版 10】學生家族（真ん中はお父さんとご自身の書いた書）（2002年筆者撮影）

そのようなところなので書を好む人が多く、珍しい來客が有るとさっそく筆と宣紙を持ってきて「一筆おねがいします」と言ってせがまれた。私と袁教授も随分逃げ回したが、何軒かでつかまって、大變恥ずかしい思いをした。一度などは、ひらがなで俳句を作って書いたところ、農家の人が「中國語の譯をつけましょう」と言って達筆な小筆で即興の漢詩を筆者の文字の横に書き付けていた。

第二節 通渭の社火

以下に、我々が調査しえた通渭の社火とその淵源について見ていきたい。

社火というのは、古くは宋・孟元老(不詳)『東京夢華錄』(1147年)や、宋・范大成(1126-1193年)『上元紀吳中節物』、そして宋代の禪宗の資料などに見られるようになるころを見ると、この時代に使い始められた概念のようである。同じ宋代の陸游「遊山西村」にも「春社」として関連する記載も見えており、この行事と「社」との関係が推測されるころである。

その少し前の10世紀初頭頃には民衆の互助組織、結社である「社」が多く登場していることが知られており、社の単位で祭祀儀禮を行うようになっていたことがわかっている^①。筆者もかつて「女人社」のような女性の互助組織での正月の行事について触れたことがある^②。それらの資料より見ると、社が正月の上元を中心とする燃燈行事に関わるとする資料も多く、またそうした行事での賑わいの意味も込めて「火」の字が充てられたのではないかと推測している。つまり、五代から宋代にかけて、そうした民間組織での「火」、正月の華やかな祭祀とそれに伴う歌舞音曲を指す言葉として「社火」という語が使われるようになったと思えるのである。

宋・范大成『上元紀吳中節物』に言う^③。

輕薄行歌過、顛狂社舞呈。民間鼓樂謂之社火、不可悉記、大抵以滑稽取笑。

① 前掲李智信(2008)、曾愛娣(2013)では社の起源を先秦時代の土地神と混同している。組織から見た場合、筆者の言う10世紀の社とは異なるのでここではこれに據らない。

② 女人社については拙稿「敦煌文獻より見た唐五代の女性を取り巻く社會環境」(『近代東アジアと日本文化』、銀河書籍、2020年、505-548頁)参照。また女人社に関する研究には、筆者拙稿のほかに、寧可、郝春文「北朝至隋唐五代間の女人結社」(『北京師範學院學報』1990年第5期、16-19頁)、黃霞「北圖藏敦煌『女人社』規約一件」(『文獻』1996年第4期、263-266頁)、黃霞「淺談晚唐五代敦煌『女人社』的形態及特轉」(『北京圖書館館刊』1997年第4期、88-92頁)、楊森「晚唐五代兩件『女人社』文書札記」(『敦煌研究』1998年第1期、65-74頁)、鄧小南「六至八世紀的吐魯番婦女——特別是她們在家庭以外的活動」(『敦煌吐魯番研究』第4卷、北京大學出版社、1999年、215-237頁)、餘欣「唐宋敦煌婦女結社研究——以一件女人社社条文書考釋爲中心」(『人文學報』(325)、東京都立大學人文學部、2002年、177-200頁)などがある。

③ 『范石湖集』卷第二十三、上海古籍出版社、1981年、326頁。

輕薄にして行の歌は過ぎ、顛狂にして社の舞は呈さる。民間の鼓樂、之を社火と謂ふも、悉く記す可からず。大抵は滑稽を以て笑ひを取るなり。

この『上元紀吳中節物』に詳しく上元の燃燈行事が記される中で、社の行事については「輕薄にして行の歌は過ぎ、顛狂にして社の舞は呈さる」といい、さらに范大成の自注とされる部分にはそれを「社火」と呼ぶことが記されているが、社火については「悉く記す可からず」と詳細に記すことを憚っている。しかしこれによってまずわかることは題名に「上元」つまり正月十五日としているので、古來、燃燈行事が行われ、隋代頃から踏歌や雜技なども行われ、唐代には夜禁の例外として扱われ、國家儀禮としても行われてきた正月行事と一脈繋がる行事とわかる^①。宋代には社によって行われるものについては「社火」と稱し、滑稽戲などまで織り交ぜて行っていたということであろう。

ここに「火」字を用いているのは、先にも言うように正月の燃燈儀禮との関係が推測される。一時は國家的行事として制度化され、佛教の悔過も行われ、歌舞音曲を楽しんだ傳統的燃燈行事が、次第に社の人々の集まりの中で行われ、中には火の明かりを使って夜に演じられる皮影戲も披露された正月の賑わいを象徴的に「火」で表されるようになったものが、社火の命名に関係したと考えられるのではないか。

これに関する敦煌資料としては、例えば S.527「顯德六(959)年正月三日女人社社条」がある。これは正月になって新たにこの女人社の規定が確認され、構成員の署名を記す文獻だが、この規約には正月の燃燈に関わると見られる以下の記録がある^②。

一、社内正月建福一日，人各税粟壹斗，燈油壹盞，脱塔印砂。一則報君王恩泰，二乃以(與)父母作福。

一つ、社内にて正月に建福一日す。人は各ぞれ粟一斗、燈油一盞を税め、印砂を脱塔せよ。一には則ち君王の恩に泰く報ひ、二には乃ち父母の與めに福を作すなり。

ここでは明確に上元の燃燈儀禮としてはいないが、當時の敦煌では正月元旦から一連の行事が始まっていること、そうした中で構成員各人に「燈油一盞」を求めていること、正月八日或いは十三日、十四日、十五日の六齋日の日に敦煌の或いは莫高窟で行われるとされる「印砂(佛、塔)」の行事を含むことなどから^③、これもこの女人社が敦煌の燃燈行事

① 前掲拙稿「唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮」参照。

② 本資料は前掲拙稿「敦煌文獻より見た唐五代の女性を取り巻く社會環境」において圖像とともに全文を録している。詳細はそちらを参照のこと。

③ 印沙佛とそれに関わる行事などに関しては、藤枝晃「印佛・印沙佛——パリと奈良との佛教版畫展から(上)」(『日本美術工藝』(480)、1978年、15-22頁、圖8-11頁)、同(中)(『日本美術工藝』(481)、1978年、15-25頁)、同(下)(『日本美術工藝』(482)、1978年、15-23頁)、譚蟬雪著、劉永增譯「印沙・脱佛・脱塔」(『史學論叢』第21號、1990年、1-21頁)、「正月燃燈」「印沙佛會」(季羨林編『敦煌學大辭典』、上海辭書出版社、1998年、434頁)、譚蟬雪『敦煌民俗』(甘肅教育出版社、2006年、47-52頁)を参照。

に関わったことを知ることができるのである。

こうして燃燈儀禮は10世紀頃から社の活動とつながり、「社火」と呼ばれるようになったと推測される譯である。

その社火の宋代における具体的な様相は宋・孟元老『東京夢華錄』に詳しい。

『東京夢華錄』ではこの社火について以下のように言っている^①。

天曉，諸司及諸行百姓獻送甚多，其社火呈於露臺之上。所獻之物，動以萬數。自早呈拽百戲如上竿、趨弄、跳索、相撲、鼓板小唱、鬪鷄、說譚話、雜扮、商謎、合笙、喬筋骨、喬相撲、浪子雜劇、叫果子、學像生、倬刀裝鬼、研鼓牌棒、道術之類、色色有之，至暮呈拽不盡。

天曉にして、諸司及び諸行、百姓、獻じ送るもの甚だ多し。其の社火、露臺の上で呈らる。獻ぜらる所の物、動もすれば萬の數を以てす。早く自り百戲を呈られ拽かるるは上竿、趨弄、跳索、相撲、鼓板小唱、鬪鷄、說譚話、雜扮、商謎、合笙、喬筋骨、喬相撲、浪子雜劇、叫果子、學像生、倬刀裝鬼、研鼓牌棒、道術の類の如くして、色色之れ有り、暮に至るも呈られ拽かるるもの盡きず。

「天曉にして、諸司及び諸行、百姓、獻じ送るもの甚だ多し」というのは夜明けから「諸司(様様な役所)」及び「諸行(様様な業種)」、庶民から非常に多くのお供えがあることで、「其の社火、露臺の上で呈らる。獻ぜらる所の物、動もすれば萬の數を以てす」と「社火」が行われるのが「露臺」と野外の舞臺で、それに對する供え物が膨大であることを言っている。そこで行われる百戲についても詳細が記されるが、今日では推測を出ないものも多い。上竿と言うのは敦煌壁畫にも見られる竿登りという一種の輕業で、跳索は綱渡りの類、格闘技としての相撲は『隋書』にも見られている通りである。「說譚話」は戯れの話を読むこと、「雜扮」は狂言のようなものと言う、「商謎」は謎解きのようなものであろう。このような催しが夜にまで續くという。

『東京夢華錄』のこの記載では、燃燈は見られずまた日中の行事となっている。實は『東京夢華錄』では社火とは言いが、六月二十四日の灌口二郎神の生誕節の行事となっているのである。つまり南宋時代に下ると社火は正月の燃燈行事だけに留まらず、社の行う催事を廣く指すようになっていく、と見ることができる。この場合の「火」は燃燈の意味は薄れ、人の集まる賑やかな行事という意味で主にとらえられるようになっていったということになる。今日も中國の廣い地域で行われる社火の多くは早船舞、獅子舞、高蹺、龍舞、秧歌舞などの舞を中心に街中の廣場などで正月上元を中心としながらも、生誕節などの廟

^① 宋・孟元老『東京夢華錄』「六月六日崔府君生日二十四日神保觀神生日」。なお、『東京夢華錄』の内容に関しては入矢義高、梅原郁著『東京夢華錄』(岩波書店、1983年)には詳細な譯と、靜嘉堂文庫所藏元刊本『幽蘭居士東京夢華錄』が圖版として掲載されおり、本稿ではこれを参照した。なお、百戲の詳細については同書でも不詳とされるものがある。

會など、ほかの時期に社火と稱して行われている地域もある。

そうした中で、通渭の鷄川郷、碧玉郷などの山の中では、上述のように、正月上元頃に依然として古い獸面をかぶって火と鞭の音に據る魔よけを行い^①、土地の神をまつる儀式を行っているが^②、このうち正月の夜に火を用いることは、後の燃燈會にも通じるもので、その由来はさらに遡り、六朝梁の民間行事でも行われている^③。獸面をかぶるのは儺戲ではよく見られるものであろう。儺戲は、疫病退散、神への感謝を主とする儀禮で、周の時代にははじまるとされ、漢や唐などでも盛んにおこなわれた記録が残っている。古來民間にも浸透し、少数民族地区にいたるまで広く盛んに行われたものだが、民間層に浸透したものがこのように傳承されていることは興味深い。鞭を使うのは弓の弦にも通じるもので、やはりこうした儺戲の流れによる。疫病や邪神を払うことから神鞭などと呼ぶ地域もあるという。農地や大地を飛び跳ね地に膝をつく動作も見られたが、これは中國ばかりか日本でも儀禮として各地に残されている。その意味については民間には様様な説があるようだが、単純に「春の躍動を大地に伝え、疫病や邪神を払い土地の神を迎え、平安な生活と豊作を祈る」という点では共通している^④。

こうした疫病、邪神を払った後、村の入り口で村の長老が天地を祭り、符印を焚き、地に酒を獻じて、舞樂隊を村に引き入れる。その後で早船舞、獅子舞、秧歌舞が舞われるというのはほかの多くの社火と同じである。

早船舞の「早」は、水がないくらいの意味で、陸の上で船を踊らせる意味になる。基本は船の先導をする「船公」と船の中にいる「船娘子」との掛け合いで船が波の上を進むような動きの滑稽な踊りである。船は鮮やかな色の紙で作られた造花や燈籠などが飾られた2メートルほどの張り子で、「船娘子」役の一人がそれをかぶって操作し、「風調雨順（天候の順調）」や「大吉大利（幸運）」を祈願する意味合いが込められるという^⑤。

獅子舞は日本でも馴染みのある踊りである。獅子は吉祥の神獸とされ、中國では漢代ころに起源を求めることができる古い踊りである。とくに正月に踊られるのは日本と同じだが、中國ではアクロバティックな動きが好まれることから競技にもなっており、正月以外でも結婚式などのお祝いの時には呼ばれて舞われることもある。生活の中での「避邪」と「吉祥如意、事事平安（すべてが平安無事で幸福であること）」を祈願するという^⑥。

① 社火と儺戲の関係については前掲陳榮（2005）、王強、史民強（2010）、などにも指摘がある通りである。

② 社火と土地神祭祀との関係は前掲李智信（2008）、王琮（2012）などにも指摘がある通りである。

③ 詳細は前掲拙稿「唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮」参照。

④ こうした正月の燃燈行事、踏歌などとの関係については前掲拙稿「唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮」参照。

⑤ 前掲動画では、「船公」役の人は麦わら帽子に黒いサングラス、大きな赤いマスクといういでたちで、張り子の舟の中の「船娘子」と一緒に踊っている。

⑥ 前掲動画では、黄色の衣裝の人物が毬をもって獅子とともに踊る。獅子は中國で一般に見られるものと同じで、前足と後ろ足役の二名で操作し、暗闇の中で、また狭い空間の中

秧歌舞はまた単に「秧歌」とも言う。「秧」は苗そのものやそれを植える動作を表す言葉で、人々の農耕に関わる労働を歌にしたものといわれる。南宋・周密の『武林舊事』には「村田樂」として見られるのがその源流とされ、清・吳錫麟『新年雜詠抄』に「秧歌、南宋燈宵之村田樂也（秧歌とは、南宋燈宵の村田樂なり）」ともいわれ、元宵節に村々で踊られていたことが知られている。またその関係から佛教の燃燈儀禮の中にもこうした要素が見られていることも事実である^①。各地でそれぞれ発展した形となっており、歌だけではなく踊りを合わせたもの、劇を合わせたものなどが見られるため、地域によって若干概念が違い、「旱船舞」などの一連の踊りを含めた行事を「秧歌」という地域もあるという。いずれにしても、農業活動とは結びつきが深く、豊作を願うものとして踊られてきたものと考えられる。通渭では、秧歌は村の子供ばかりが集まり、とくに女の子が色とりどりの色彩鮮やかな服を着て手には花で飾った燈籠を持ち、輪になって踊る姿はとても華やかであった。

以上、通渭での社火の活動について若干紹介してみたが、ほとんどが地元の少年少女が中心になり、その段取りから演出までが相談して行われ、村の一軒一軒を夜中まで回って紅包（ご祝儀）をもらい、子供たちの重要なお年玉にもなっているという。ただ、宗教儀禮の部分は村の長老が行う傳統的しきたりに基づくものとなっており、傳統行事として行われていることは間違いない。子供たちも、踊りや歌詞、段取りを間違えてはいけないと、しっかりとノートを取って皆で練習したと言う。

なお、その時にある少年からノートを貰い受けてきたが、その中には「十枝香」、「盤古玉封」、「采花調」、「十盞燈」、「送字」、「包公插花」、「遠看新庄」、「喜春春」、「全家福」、「忠孝花木蘭」、「雙鎖山」、「鯀繡荷包」が書かれていた。總じて正月に関わるめでたい文辭で飾る歌、數え歌が多いようである。數え歌に関しては、敦煌文獻でも「十二時」、「百歲篇」、「五更轉」などが見られており、そうした系譜の中にあると考えられそうである。

そのうちの「十盞燈」を紹介すれば以下のようなものである。

正月十五的燈展開呀，二位皇娘娘觀燈來呀。

觀了頭盞，觀二盞，一盞一盞觀分明。

一盞燈什麼燈？洛陽橋上呂洞賓，洞賓要喝三杯酒，連喝三杯醉醺醺。

二盞燈什麼燈？二郎爺担山在空中，這才是二郎爺顯神通。

三盞燈什麼燈？兄弟三人哭紫荊，三人哭活紫荊樹，哭活紫荊葉兒青。

四盞燈什麼燈？桃園結義四弟兄，不知弟兄名和姓，劉備關張、趙子龍。

五盞燈什麼燈？楊五郎出家在山中，王祥臥冰是真心，一梅花。

六盞燈什麼燈？南斗六郎六盞燈，兵門外交外娘親。

七盞燈什麼燈？北斗七星七盞燈，西天取經數唐僧。

であつてもかなり激しい動きで聴衆を喜ばせていた。

^① 前掲拙稿「唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮」参照。

八盞燈什麼燈？楊八郎番邦要招親，這才是楊家八兄弟。

九盞燈什麼燈？九天仙女九盞燈，十地閻羅九盞燈。

十盞燈什麼燈？萬歲爺金殿挂龍燈，這才是萬歲爺連吳燈。

是十地閻羅燈，九天仙女燈，八仙慶壽燈，北斗七星燈，南斗六郎燈，五把諸侯燈，四郎投堂燈，三戰呂布燈，二郎担山燈，一盞燈來燈一盞，二郎担山兩盞燈，三戰呂布燈三盞，四郎投堂四盞燈，五把諸侯燈五盞，南斗六郎六盞燈，北斗七星燈七盞，八仙慶壽八盞燈，九天仙女燈九盞，十地閻羅十盞燈。

この歌では、神佛や後に神として祀られるようになった歴史的人物と燃燈儀禮の燈籠を結び付ける一種の覚え歌にもなっている。まさに燈籠をかざして踊る秧歌にふさわしい内容に思える。

第三節 通渭の皮影戲

社火の調査の中で、皮影戲の調査も行った。ただ調査時に夜間に行われる現場での調査ができなかったため、主に皮影戲藝人や地元農家への聞き取りが主となった。そうした中で碧玉郷在住の皮影戲藝人何青章氏から「撒金錢（迎神）」と「送神」を實演していただき、記録することができた。以下にその聞き取りとその内容につき整理しておくことにする。

聞き取りに據れば、この地の皮影戲は土地の重要な年中行事の一部となっていて、土地の廟會（神事）を取り仕切る村人たちの意思によってとり行われ、必要に応じて藝人に上演を依頼するという形式をとっていたと言う。また、本来娯樂を目的として上演されるものではなく、藝を神に奉納し神を喜ばせるための神事として認識され、「大戲（廟會）」、「跳神」と同列にあげられるということだった。廟會はその年の天候や農作物の多寡にもかかわる村人たちの重大關心事であり、葬儀の場合などと同様で、自然や神への畏れの気持ちが強く、儀禮としての變化の幅は一般的に言えばあまり大きくなはないと見られる。土地の老人の言によれば、演目から儀式のすすめ方に至るまで、子供の頃から現在まで全く變化はないといい、その老人もその祖父から同様のことを伝えられていたという。その言葉のままであれば、目的や大枠での信仰など、基本的な部分において、傳統的形がかなり色濃く残されていると考えてよいかもしれない。

その儀禮を始めるにあたって、まず日程を定めることになるが、その際にも村の陰陽先生（占い師）の占いによって吉日が選ばれることになる。この爲、上演日は毎年定まっている譯ではないとのことである。

このように日程が定められ、そこではじめて皮影戲藝人に依頼される。皮影戲藝人はおおむね近隣村落の農民で、農閑期に5人くらいで一つの「皮影班」を作るとされる。上演当日に會場が集まり、舞臺の準備を始めるということで、會場は、個人宅の庭、學校のなか（集會場を兼ねている學校では、皮影に用いる舞臺をそなえているところもある）など、

おおむね各村で定められた場所があるが、それもその時々で変わるとのことである。

舞臺の設定は、まず舞臺の正面に白い布の幕（スクリーン）を張り、幕の後に「亮子」（明かり）を用意する。以前は油を使ったランプを使用していたが、ここ数年より明るく安定した明るさを保つことのできる電燈が使用されるようになったという。電燈とスクリーンの間には皮影を操作する藝人の席を設け、その脇にはテーブルをおき、テーブルの上には皮影を掛けておく紐を2本ほど用意しておく。舞臺の後方は樂器演奏者用の席として2列の長椅子を用意する。前列は二胡奏者と板胡奏者、後列は鼓鑼奏者と鎖呐奏者となるのが一般とのことである。

全ての用意が整い、夜7時半になると儀式が始まる。

儀式の始めは「迎神」とそれに合わせて演じられる「撒金錢」である。通渭では各郷の社でそれぞれ異なる神を供養するが、この迎神では、その神の像や位牌を廟から「臨時の廟」となる舞臺の正面に勧請する。迎神の作法では、皮影戲藝人たちと村の長老2、3人が神像や位牌を迎えに出るが、參列者は樂器の演奏、爆竹などでこれを迎える。そして皮影戲の舞臺正面に神々を勧請しおえた後で、村人たちの焼香がおこなわれ、そしていよいよ皮影戲が始まる。

皮影戲のはじめに演じられるのは「撒金錢」である。これは名稱も内容も通渭縣内の村々では全く同じとのことである。内容は、まず舞臺上に皮影の童子役の皮影（影繪人形）が登場し、發聲によって儀式の始まりを宣言し、儀式の意圖、日時と儀式をおこなう地點を讀み上げる。そして勧請される神々のなまえを呼び上げる。

2002年の調査時に碧玉郷で収録された内容をもとに文字化すれば、その「撒金錢」の内容は以下の通りである^①。

哦～嗨！寶蓮臺來寶蓮臺，寶蓮臺上寶花開。

哦～！上方知識童子欲出南天門，出來〇〇橫眼一觀，哦！嗨呀，茲有甘肅省通渭縣碧玉郷，迎接完和聖人等，於本方和各位諸神，設下了燈花大會呀。恭請各位諸神登壇赴會。阿彌陀佛。

大羅三清三境三寶天尊、厚天之主。金闕玉皇上帝、天帝、三靖十方萬靈正帝，一聲請～啊。阿彌陀佛。

燈花會上升香煙啊，升香煙啊。阿彌陀佛。

萬花教主、玄天上帝、七曲文昌宏仁正帝、洛河〇〇高明大帝、大上三萬三清參觀大帝、齊天大聖、八王將軍、十方、三界、西天大帝，一聲請～啊。阿彌陀佛。

燈花會上升香煙啊，升香煙啊。阿彌陀佛。

十行正兩王大靈觀內盟主降主大元帥 本天城隍 感應燈神、風中〇〇、九刹、山神、〇〇、八方、九神、燈元靈域、諸大龍王、一聲請～啊。阿彌陀佛。

^① 前掲 YouTube 動画 04:47 部分。文字起こし作業では同地域の方言に明るい趙麗苒（廣島大學人間社會科學研究科博士前期課程學生）及びご尊父の趙偉氏の協力を得ている。

燈花會上升香煙啊，升香煙啊。阿彌陀佛。

十天太歳、冥間燈（等）神、山神土地、米月燈神、牛王、馬王、水曹大王、一聲請～
啊。阿彌陀佛。

燈花會上升香煙啊，升香煙啊。阿彌陀佛。

東出太陽司命照君、〇〇〇〇、一切高眞、千眞萬眞、萬眞千眞、一聲請～啊。阿
彌陀佛。

燈花會上升香煙啊，升香煙啊。阿彌陀佛。

【和譯】

さて、寶蓮臺や寶蓮臺、寶蓮臺上にはまさに寶花が開かんとしております。

お～！上方の知識童子が南天門を出んとして〇〇横眼に一たび観るや、お～、ここ
甘肅省通渭縣碧玉郷に、まさに本方に諸神各位をお迎えして、燈花大會を開こうとし
ております。恭しくも諸神各位は登壇して會に赴かんことを。あみだぶつ。

大羅三清三境三寶天尊は、厚天の主。金闕玉皇上帝、天帝、三靖十方萬靈正帝、聲
にあげてお迎えしましょう。あみだぶつ。

燈花會にお香の煙が立ち上る、立ち上る。あみだぶつ。

萬花教主、玄天上帝、七曲文昌宏仁正帝、洛河〇〇高明大帝、大上三萬三清參觀大
帝、齊天大聖、八王將軍、十方三界 西天大帝、聲にあげてお迎えしましょう。あみだ
ぶつ。

燈花會にお香の煙が立ち上る、立ち上る。あみだぶつ。

十行正兩王大靈觀内盟主降主大元帥、本天城隍、感應燈神、風中〇〇、九刹、山神、
〇〇、八方、九神、燈元靈域、諸大龍王、聲にあげてお迎えしましょう。あみだぶつ。

燈花會にお香の煙が立ち上る、立ち上る。あみだぶつ。

十天、太歳、冥間燈（等）神、山神土地、米月燈神、牛王、馬王、水曹大王、聲に
あげてお迎えしましょう。あみだぶつ。

燈花會にお香の煙が立ち上る、立ち上る。あみだぶつ。

東出太陽司命照君、〇〇〇〇、一切の神々、すべての尊格は間違いなく、聲にあげ
てお迎えしましょう。あみだぶつ。

燈花會にお香の煙が立ち上る、立ち上る。あみだぶつ。

（〇で示した箇所は聞き取りできなかった箇所である。以下同じ。）

實のところ、方言ということもあり、また神々の中でもあまり聞き慣れない不明な名稱
が多いが、そのまま記録してある。

ここで興味深いことは、「寶蓮臺」として、佛教の淨土への往生を想起させる名稱を使用
していること、「知識童子」という『華嚴經』「入法界品」を想起させる「童子」が登場す
ること、「牛王、馬王」のように勧請される神々の中に佛教由來の神が多くみられること、
また阿彌陀佛の名號が唱えられることなど佛教的要素、淨土信仰的要素が色濃くみられる

ことであろう。臺詞や讚文の合間に佛の名號が唱えられることも敦煌文獻 P.2066、P.2250 などの『淨土五會念佛誦經觀行儀』でもよく見られることで、その影響を受けた變文類でも珍しいことではない^①。

知識童子が出ようとする「南天門」は中國神話に言う天庭（天上界）の南門（正門）で、とくに『西遊記』、『封神演義』などの小説類によく見られている。大羅三清三境三寶天尊（大羅天にいる道教の最高神三清（玉清聖境無上開化首登盤古元始天尊、上清真境玉晨道君靈寶天尊、萬教混元教主太上老君道德天尊）や金闕玉皇上帝（金闕至尊玉皇上帝、いわゆる玉皇上帝）など、道教の最高神がこれに混在していることは、民間において佛道が完全に混淆している状況を呈している。伝統的な佛教の儀禮作法と一致するところを多く残しながら、勧請される神々の多くが土地の神や道教の神であることは、中國民間ではよく見られることではあるが、信仰の融合が現れているという点でたいへん興味深い。古く敦煌でも類似する佛道の混合形式は見られているが、登場する神々がその時代ごと、その土地ごとに適宜變更されているという点では、信仰の變遷を考える上で重要で、さらに調査を進める餘地がある^②。

なお、標題となっている「撒金錢」というのは「お金を撒く」くらいの意味であろうから、神事、廟會の儀禮に見られるのは不思議に思われるかもしれないが、しかし宗教儀禮であっても、布施を得ることは重要であり、隋唐の時代から儀禮によって布施を求めることに關する記載は數多く見られている。

例えば『續高僧傳』「寶巖傳」に言う。

巖之制用隨狀立儀，所有控引，多取『雜藏』、『百譬』、『異相』、『聯璧』，觀公導文、王孺讖法、梁高、沈約、徐庾、晉宋等數十家，包納喉衿、觸興抽拔。每使京邑諸集，塔寺肇興，費用所資，莫匪泉貝，雖玉石通集，藏府難開，及巖之登座也，案幾(机)顧望，未及吐言，擲物雲崩，須臾坐沒。

（寶）巖の制用は狀に隨ひて儀を立て、控へ引く有る所、多く『雜藏』、『百譬』、『異相』、『聯璧』、觀公の導文、王孺の讖法、梁高、沈約、徐庾、晉宋等の數十家を取り、喉衿を包み納め、興に触れては引き抜す。京邑にて諸を集め、塔寺興さんと肇らしむる毎に、費用の資る所、泉貝にあらざるなく、玉石通集し藏府開き難しと雖も、巖の登座するに及ぶや、案机に顧望し、未だ言を吐くに及ばざるに、擲つ物雲のごとく崩れ、須臾にして坐没すなり。

『續高僧傳』卷第三十『寶巖傳』十二

^① 筆者拙稿「S.2204『(擬)董永變文』再考」(『敦煌寫本研究年報』第15號、2021年、1-15頁)参照。

^② 元曲に見られる民間信仰の神々、とくに城郭都市や郷村市場地での社火で祭られた方祀の神(地方神)と宗族演劇に登場する吉神について研究した論考として都通憲三朗「元曲に登場する民間信仰の神々」(『佛教經濟研究』通號47、2018年、1-24頁)がある。

寶巖は状況に応じて巧みに説法を行える人物で、常に經典や名著の梗概となる部分を書き抜き持っていて、状況に応じてそれらを用いて人々を説いて回る人気のある僧侶だった。都などで寺塔を建立するのに金銭が集まらないことはなかったが役所がそれを放出しない時など、寶巖が説法の場に出向いて行って登座するや、言葉を發する前に座を埋め盡くし崩れるほどの寄進があったという。「擲物雲崩」という表現は何か無造作な感じもあるが、「雲崩」という表現からは雲のごとく沸き崩れる「喜捨」があったと見ればよいのであろう。このような佛事の前に寄進が集まる光景は、『高僧傳』類に多く見られている。

また 10 世紀頃の敦煌文獻 S.2073 「廬山遠公話」という話の中にも類する表現が見られている。儀禮の前のお布施を求める段のように考えればよいと思われる。

須臾之間已至，相公先遣錢二百貫文，然後將善慶來入寺內。其時聽衆如雲，施利若雨，鍾（鐘）聲既動，即上講，都講舉〔口〕，維那作梵，四衆瞻仰，如登靈鷲山中。道安欲擬忻心，若座奄（菴）羅會上。於是道安手把如意，身座寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義，發聲乃唱，便舉經題云：「大涅槃經如來壽量品第一。開經已了，歎佛威儀，先表聖賢，後談帝德。伏願今皇帝道應龍駘，……」

須臾の間にして已に至るに、相公先ず錢二百貫文を遣り、然る後に善慶を將ひ來りて寺内に入る。その時、聽衆は雲の如く、施する利は雨の若く、鐘聲既に動くや、即ち講に上り、都講は(經題を)舉し、維那は作梵し、四衆瞻仰す。靈鷲山中に登るが如し。道安忻心に擬へんと欲し、菴羅會上に座するが若し。是に於ひて道安手に如意を把り、身は寶臺に座し、廣く價ひ無き寶香を焚き、即ち妙義を宣べんと發聲して乃ち唱し、便ち經題を舉して云く、「大涅槃經如來壽量品第一」と。開經已に了り、佛の威儀を歎じ、先ず聖賢を表し、後に帝德を談る。伏して願はくは今の皇帝の道は龍駘に應じ……。

ここでも相公に連れられた善慶（實は慧遠）が道安の法會を聞きに出向く場面で、相公はまず寺にはいる前に錢二百貫文を贈っている。さらに「聽衆は雲の如く、施する利は雨の若く」というほど喜捨があるとしているのはまさに「撒金銭」というイメージに近いものであろう。

「撒金銭」はおおむね十二分ほどでおわり、續けてその日演ずる演目が始まることになる。

その演目は、廟會の目的によっても変わるといふ。皮影戲藝人の何青章氏によれば、皮影戲は、正月、五月五日（端午）、六月六日、七月十二日、八月十五日、十月一日（鬼節）などに、それぞれ三日間にわたって演じられるそうである。皮影戲が正月に限定されるものでないことは言うまでもない。

場所は鷄川郷川道村にある高山廟が通渭縣内ではもっとも大きな廟であり、何青章氏はここで演じることが多いということである。

そうした儀禮との關りで、とくに名前が擧がったのは『唐王遊地獄』と『目連僧成聖』

という演目である。前者は、唐の太宗が龍王との約束を違えたために地獄に連れ去られ、崔府君の助けによって救われる話で、『西遊記』の一節にもなっている。これはそれよりもさらに前の10世紀敦煌文献の『唐太宗入冥記』に見られる話で、この『唐王遊地獄』が單獨でか『西遊記』の一節として傳承されたのかは定かではないが、古くから語られた話であることは間違いがない。ここに登場する崔府君の生誕節が六月六日もされており、この日に好んで演じられるのだと言う。この崔府君の生誕節に盛大な催しが行われることは先の『東京夢華錄』にも詳細な記載がある。もう一つの『目連僧成聖』は、有名な目連尊者の話で、地獄に落ちた母親を救いに行く話が含まれている。これも実は10世紀敦煌文献にはさまざまなバリエーションの目連變文のテキストが見つかっていて、儀禮の中での變文（繪解き語り）としてしばしば上演されたことが知られている。七月十五日の盂蘭盆に関わる説話であり、通渭でも七月に上演することが多いとのことである。

その延長線で引き續き敦煌資料との類似点を述べるならば、10世紀敦煌でも皮影戲があったことが指摘できる。變文のような繪解き芝居があったことはわかっているので、正月の燃燈行事などの夜間行事において影繪劇として行われるようになったと考えても不思議ではなからう。

敦煌文献 S.1316 に言う。

油貳升半充十五夜點影燈用。

油貳升半、十五夜の影燈を點ける用に充つ。

また P.3490 に言う。

油參升付願眞燃長明燈及正月十五日影燈等用。

油三升、願眞に付して長明燈及び正月十五日の影燈等を燃すに用ふ。

關連する資料はこれ以上のものが見つからないわけではない。ただ、繰り返しになるが變文のような繪解きの臺本も多く發見されている敦煌のことであり、正月の燃燈儀禮などで變文のような講唱文學が行われていたと考えるのが自然なように思われるのである。なお、ここで言う敦煌の燃燈行事についても前掲拙稿を参照されたい^①。

ここで敦煌變文と通渭の皮影戲の二者を直接繋ごうと思っっているわけではないが、燃燈行事における皮影戲の上演という共通点があることは注目しておきたいと思う。なお、今日の『通渭縣誌』の記載に據れば^②、「すくなくとも乾隆期には通渭に皮影戲が流入した」ことが記述されている。これに據れば乾隆期以前には通渭には皮影戲がなかったかにも見えるかもしれない。ただ、代々皮影戲藝人であった何青章氏の家には、明時代より傳わる

① 前掲拙稿「唐五代敦煌における正月の燃燈儀禮」

② 『通渭縣誌』、蘭州大學出版社、1990年、529頁。

という古い皮影が見つかっており、何家の家傳では明代以前にも皮影を演じていたと言われているという。

さて、そうして演じられる通渭の皮影戲では、すべての演目が上演された後に「送神」の作法がある。この作法は勸請した神々を送り返す爲の作法である。以下に、2002年3月の調査時に記録された内容を紹介しておく。

各位諸神登壇赴會○○○○壇。燈花大會已完成各位諸神都歸宮○○○○，共赴今天晚上燈花大會完滿，奉請諸神歸宮。阿彌陀佛。

大羅三清三淨三寶天尊、厚天之主。金闕玉皇上帝、天帝、三靖十方萬靈正帝。延壽佛。想也！太聖回聖位。菩薩冥王府。

十行正兩王、大靈觀內盟主、降主大元帥、本天城隍、感應燈神、風中○○、九刹、山神。延壽佛。想也！太聖回聖位。菩薩冥王府。

東出太陽司命照君○○○○、一切高眞、千眞萬眞、萬眞千眞。延壽佛。想也！太聖回聖位。菩薩冥王府。

各位諸神歸宮，代我叫羅天子。

【和譯】

各位の諸神は登壇しこの會にお集まりくださいましたが、燈花大會はこれで終了いたします。各位の諸神はみな宮へお歸りいただきます。皆さんにお集まりいただいた今晚の燈花大會は無事終了いたしました。恭しくも諸神におかれましては宮にお歸り下さいませ。あみだぶつ。

大羅三清三淨三寶天尊は厚天の主。金闕玉皇上帝、天帝、三靖十方萬靈正帝。延壽佛。太聖たちよ聖位にお戻り下さいませ。菩薩冥王府。

十行正兩王、大靈觀內盟主、降主大元帥、本天城隍、感應燈神、風中○○、九刹、山神。延壽佛。太聖たちよ聖位にお戻り下さいませ。菩薩冥王府。

東出太陽司命照君○○○○、一切の神々、すべての尊格よお間違いなく。延壽佛。太聖たちよ聖位にお戻り下さいませ。菩薩冥王府。

各位の諸神よ、宮に歸り私に代わって（閻）羅天子に宜しくお傳え下さい。

ここで疑問に思われるのが、文の合間に唱えられる名號が、前の「撒金錢」では「阿彌陀佛」のみだったのが、この「送神」では「阿彌陀佛」のほか「延壽佛」、「菩薩冥王府」となっていることであろう。「延壽佛」というのは壽命をつかさどる佛くらいの意味で使用されているものと思われるが、大藏經類ではあまり見られない名稱である。しかし10世紀敦煌文獻では S.2428 などに『佛說延壽命經』という擬經典が残され、ここに「延壽菩薩」という名稱が見られている。こうした古來の民間信仰が點じたものなのかもしれない。この敦煌本『佛說延壽命經』は、民間信仰の中で大變よく讀まれた經典と見られ、敦煌文獻中でも30點以上確認されている。民間でよく讀まれた經典と併記されることも多く、

S.5531 などでは『観音經』、『佛説地藏菩薩經』、『佛説閻羅王經』などと併寫されており、死から逃れたいか或いは良く生きて平穩な死を迎えたいという當時の人々の願いが込められている。この通渭の「送神」部分には最後の段に「各位諸神歸宮，代我叫羅天子。（各位の諸神よ、宮に歸り私に代わって（閻）羅天子に宜しくお傳え下さい。）」の記載も見られ、この儀禮（皮影戲）を行う功德が冥府に届き、自らへの功德、あるいは既に亡くなった人々への追福（追善）の意味合いが込められていることがわかる。正月儀禮の中に、こうした預脩や追福といった思いが込められているということは、中國では自然な考え方であるが、古くからの信仰や神佛の名稱がこうした形で残されていることは大變興味深いことであろう。

まとめ

以上に甘肅省通渭縣で見聞した正月行事、社火について紹介しつつ、正月儀禮の流れを歴史的発展の中に位置づけようと試みてきた。調査の部分に関しては、當地での滞在時間は極めて短く、また僅かな調査であるだけに、すべてを紹介しきれていないとは思いますが、恐らくは消えゆくかあるいはこの先大きく變化するであろう傳統行事を少しでも記録として残せたことは幸いであった。

こうした正月燃燈儀禮を歴史的變遷とともに見てみると、様々な儀禮的な意味合いが層をなすようにこの通渭の社火に残されていることがわかる。例えば燃燈儀禮の魔除け、除災的な意味合いは六朝期以前から受け継がれてきたものである。8世紀頃から佛教儀禮的色彩が色濃くなり悔過や預脩という脩身の意味合いが加わり、さらにその後には追福（追善供養）といった意味合いが加わるのであるが、そうした意味合いの多くが層をなすように通渭の社火には受け継がれているのである。また社火の名稱の由來として、先秦以來の儺戲や土地神信仰と結び付ける研究が多いが、より實態に即した考え方として宋代前後の「社」の成立と燃燈儀禮の関係があることも本稿において触れることができた。

ここに改めて思うことは、こうした民俗調査は、文學、歴史研究に數多くの示唆を與え續けてくれているということである。こうした歴史的變遷という角度から見た場合、中國に傳承される行事の研究にはまだまだ検討すべき課題が残されていると思う次第である。

(2002年4月初稿執筆、2008年3月加筆、
2020年1月脩訂、2021年1月補訂)

*初出、「通渭社火」、『アジア社會文化研究』(21-41頁、2022年3月)。本研究報告書ではこれをもとに大幅に増補している。

韓國東海三和寺水陸齋調查報告

荒見泰史

第一節 前言

平成 24 年 10 月 18 日から 21 日の 4 日間、韓國江原道東海市の三和寺で行われた水陸齋、およびそれに関する一連の行事を調査する機会を得た。

東海市は江原道の中南部に位置する人口 10 万人ほどの小都市で、朝鮮半島の東海岸、日本海に臨む場所に位置する風光明媚な地である。海邊には砂浜が続き、望祥海水浴場、湫岩海水浴場、魯嶺海水浴場などがあり、また墨湖港や墨湖於達刺身ロード等とよばれる観光名所に象徴されるように海産物も豊かである。しかし、それでいて市の大部分を山地が占めており、数キロほど陸地に入ると頭陀山、青玉山、武陵溪谷などの山間部に入る。産業では石灰石の埋藏量が豊富であり、セメント産業が盛んである。三和寺はもと平地にあったが、セメント工場が建設される関係で戦前に数キロ離れた現在の頭陀山に移轉したと聞いている。

今回の調査対象となったこの水陸齋というのは、日本ではあまり馴染みのない名称かもしれない。水陸齋の核となるのはいわゆる施餓鬼供養であり、『釋門正統』卷第四に「所謂水陸なるもの有り。諸仙は食を流水に致し、鬼は食を淨地に致すの義に取るなり」と言われるように、「水陸に食を散じて地上にいる餓鬼に普く食を施す餓鬼供養」というのがもとの意味と思われる。日本で水陸會という名稱で儀禮がおこなわれた確たる記録は残っていないのであるが、朝鮮半島や中國では古くから資料が残されているばかりか、斷絶を経ながらも長く齋會が續けられてきたとも言われる。今回調査を行った三和寺もそうした長い水陸齋の傳承を續けてきた寺院の一つであり、現在でも『天地冥陽水陸齋儀纂要』に沿った儀禮が行われている。この儀禮は 17 世紀初頭までの間に朝鮮半島に伝えられ、繼承されたものと見られるが、これが如何なる派生の系統に屬するものかはとくに注目されるころであろう。なお、近年韓國において文化遺産が注目されるなかで、三和寺ではさらに水陸齋の整理、研究をすすめ、學問的檢證を経ながら歴史的な儀禮の復元を行い、國家重要文化財への登録、さらにはユネスコ無形文化遺産への登録を目指しているとのことである。

水陸齋と言えば、中國でも南方地域に長く伝えられ、ここ數年においては北方地域も含めた全国的に廣まりを見せつつある日本を除く東アジア地域では代表的な齋會である。筆者もまた 2009 年に金山寺で水陸齋の調査をした経験がある。ここでは、それらとも比較しつつ見聞したことを簡単にまとめておきたいと思う。

なお、本調査にあたって、三和寺に招いてくださった住職の元明法師、信徒會長の徳山氏、資料を提供してくださった韓中大學校金京南教授、大正大學の阿川正貫講師、詳しく

解説をしてくださった建國大學校洪潤植名譽教授そして何よりも全般にわたって案内をしてくださった廣島大學尹光鳳名譽教授と御夫人に對し、ここに厚く感謝申し上げます。

第二節 施餓鬼と水陸齋儀

前言にも言うように、水陸齋とは施餓鬼會の一種である。或いは悲齋會とよばれる事もあるようである。

この水陸齋のもととなったと見られる施餓鬼會とは、施餓鬼食、施餓鬼神食、施食、或は冥陽會と言われるのと同じであり、現在の日本ではしばしば施餓鬼ともよばれているのがそれであり、餓鬼のために様様な飲食、あるいは沐浴を施す法會を言うのである。

宋代の良渚沙門宗鑑集『釋門正統』卷第四「利生志」には以下のように説明している^①。

若夫施食之法，又非一切人天所知，惟如來以大慈普覆，不忍一切含靈受其飢餓苦惱，故假面然鬼王緣起，令阿難尊者以一搏食，誦咒施之。今緇素通行，謂之施餓鬼食。

經律所出，有三不同：（一）《涅槃經》謂之曠野鬼、（二）《焰口經》謂之焰口鬼、（三）《鼻奈耶律》謂之訶利帝母。皆由如來善權示跡，俾後之學者依而行之。觀其所行，用力甚約，收功甚博。回視夫靈輒倒戈漂母，返哺之儔，誠有天淵之間。所謂曠野鬼、并訶利帝母者，今爲佛弟子，每食必出生飯者，是也；所謂焰口鬼、及婆羅門僊者，今爲佛弟子，至心所辯斛食者，是也。

夫れ施食の法は、又一切人天の知る所に非ず。惟だ如來は大慈を以て普く覆うて、一切の含靈が其の飢餓の苦惱を受くるに忍びず、故に面然鬼王之緣起を假り、阿難尊者をして一搏食を以て呪を誦して之に施さしむ。今緇素通じて行ひ、之を施餓鬼食と謂ふ。

經律に出す所は三の不同あり。一に『涅槃經』には之を曠野鬼と謂ひ、二に『焰口經』には之を焰口鬼と謂ひ、三に『鼻奈耶律』には之を訶利帝母と謂ふ。皆如來の善權示迹に由り、後の學者をして依って之を行はしむ。其の行ふ所を觀るに、力を用ふること甚だ約にして功を收むる甚だ博し。

ここに記される阿難と面然鬼王之緣起は、唐の實叉難陀譯『佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經一卷』、不空譯『瑜伽集要燄口施食起教阿難陀緣由』などにすでに記載が見られる。

その緣起は、以下のようなものである。

阿難のもとに夜中に面然餓鬼（不空譯では燄口）という餓鬼が現れ、三日の後に阿難の命は盡き、餓鬼に生まれかわるであろうと言う。そして阿難が如何にすればその苦を逃れることができるかと尋ねると、面然餓鬼は地に住む恒河沙數の餓鬼に飲食を施し、その他久遠の先亡など一切に飲食を施せば、阿難の壽命を増し、施された者たちも天上界に生ま

^① 該當箇所は『望月佛教大辭典』等にも引用される。

れ變わることができる、と言ったという。阿難がそのことを佛に告げると、佛はその緣由について詳らかに語り、供養の法を傳授してくれたのである。

ここに面然と言ひ、また焰口というのは、同じ語源に據るもので、その様子が顔から焰を發しているようであることを表す意であることは、兩者の譯を見比べてみるとよくわかる。

爾時、阿難獨居淨處、一心計念。即於其夜三更之後、見一餓鬼名曰面然、住阿難前、白阿難言：“却後三日汝命將盡、即便生此餓鬼之中。”……阿難見此面然餓鬼、身形羸瘦、枯焦極醜、面上火然、其咽如針、頭髮蓬亂、毛爪長利、身如負重。

實叉難陀譯『佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經一卷』

爾時、阿難獨居靜處、念所受法。即於其夜三更已後、見一餓鬼名曰焰口、其形醜陋、身體枯瘦、口中火然、咽如針鋒、頭髮鬢亂、牙爪長利、甚可怖畏。住阿難前白阿難言：“汝卻後三日命將欲盡、即便生於餓鬼之中。”

不空譯『瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由』

面然の「然」が、「燃」に通じるものであることは言うまでもない。『瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由』中でも、「口中火然」のように「然」を「燃」の言い方で使っていることは明らかである。

さて、先の『釋門正統』卷第四では、他に『涅槃經』に言う曠野鬼、『鼻奈耶律』に言う訶利帝母（鬼子母）もそうした施餓鬼によって救われる餓鬼であることが紹介される。さらに、ここには記されていないが、『盂蘭盆經』に言う餓鬼になった母や七代の先祖を救うものも施餓鬼の一種ととらえることもできよう。これらがいずれも施餓鬼という類似性から、時に混同されていくこともあったであろうことは、儀禮の發展を考える上では考慮に入れておく必要がある。施餓鬼という点では、盂蘭盆會とも共通するところがある。ただ、盂蘭盆の本質が『盂蘭盆經』に言うように父母から七代の眷屬に對する供養を主として對象としているのに對して、水陸では眷族をも含むが地上のすべての群靈を主とした對象として行われる点が異なっている。

『水陸緣起』に言う。

供一佛、齋一僧、施一貧、勸一善、尚有無限功德、何況普通供養十方、三寶、六道、萬靈、豈止自利一身、獨超三界、亦乃恩霑九族。福被幽明等濟群生同成佛道、可謂無央、無數、無量、無邊、不可思議功德大海矣。所以、江淮、兩浙川、廣福建、水陸佛事今古盛行。或保慶平安、而不設水陸、則人以爲不善；追資尊長、而不設水陸、則人以爲不孝；濟拔卑幼、而不設水陸、則人以爲不慈。

『施食通覽』引『水陸緣起』

ただ、中國においては先の蘇軾が亡き妻に對して行った例や、今日の臺灣などに多く残されているように水陸に際して亡き父母、祖先の位牌を壇上におくこともある、また逆に『孟蘭盆經』に亡き人民のために供養すべきことも書かれていることから、日本においても孟蘭盆會に廣く施餓鬼をおこなうことにつながっている。つまり、施餓鬼という手法を巡って、孟蘭盆會と水陸會が混同した形で伝わっていると言ってよいであろう。

次に、水陸會の意味とその由來について見てみたい。これについてもやはり『釋門正統』卷第四に以下のように纏められている。短文なので、ここに全文を擧げておく。

又有所謂水陸者。取諸仙致食於流水，鬼致食於淨地之義。亦因武帝夢一神僧告曰：“六道四生，受苦無量。何不作水陸，普濟群靈？諸功德中最爲第一。”帝問沙門，咸無知者。唯誌公勸帝：“廣尋經論，必有因緣。”於是搜尋貝葉，置法雲殿，早夜披覽，及詳阿難遇面然鬼王，建立平等斛食之意，用製儀文，三年乃成。遂於潤之金山寺脩設，帝躬臨地席。詔祐律師宣文。世涉周隋，茲文不傳。至唐咸亨中，西京法海寺英禪師，因異人之告，得其科儀，遂再興焉。我朝蘇文忠公(軾)，重述水陸法像贊。今謂之眉山水陸供養上下八位者是也。熙寧中，東川楊鏐祖述舊規。又製儀文三卷行於蜀中。最爲近古。然江淮京浙所用像設一百二十位者，皆後人踵事增華，以崇其法，至於津濟一也。

また所謂水陸なるものあり、諸仙は食を流水に致し、鬼は食を淨地に致すの義に取るなり。亦因は武帝(梁)一神僧を夢む、告げて曰はく、「六道四生苦を受くること量りなし、何ぞ水陸を作して普く群靈を濟はざる。諸の功德の中に最も第一となす」と。帝沙門に問ふに、咸く知る者なし。唯誌公のみ帝に勸め、「廣く經論を尋ねば必ず因緣あらん」と。是に於て貝葉を搜尋し、法雲殿に置きて早夜披覽し、阿難の面然鬼王に遇ひて平等斛食を建立せしの意を詳にするに及び、用て儀文を製し、三年にして乃ち成る。遂に潤の金山寺に於て脩設し、帝躬ら地席に臨み、祐律師(僧祐)に詔して文を宣す。世は周隋に涉り、茲の文傳らざるも、唐咸亨中に至りて、西京法海寺英禪師、異人の告ぐるに因りて其の科儀を得、遂に再び興る。我が朝の蘇文忠公(軾)、『水陸法像贊』を重述す。今に謂う眉山水陸供養上下八位とはこれなり。熙寧中に、東川楊鏐は舊規を祖述す。又た儀文三卷を製し蜀中に行はる。最も古に近しと爲せり。然して江淮京浙に用いらる所の像一百二十位を設くるものは、皆な後人の事に踵し華を増すものにして、以て其法を崇めるものにして、津は濟一に至れり。

これに據るに、中國でこの水陸の儀禮がおこなわれるようになったのは梁の天監年間のこととされる。そこでは、梁武帝が夢に神僧を見て、六道四生、生のあるありとあらゆる者どもはみな苦を受けている。水陸を作して群靈を救済するのは最大の功德であると武帝に告げたという。武帝はそれを聞いて、多くの僧侶にそのことを尋ねたものの、誰もそのことを知るものがなかった。廣く調べさせれば經典にこのことが記載されているかもしれな

いと言う事になり、インドより傳わった貝葉の經典まで調べさせてようやく阿難と餓鬼の
ことを知ることができたのであった。これより見るに、つまり梁の時代までに施餓鬼の因
縁に関しては翻譯が無かったということである。のちにこれを受けて 3 年かけて『儀文』
(『水陸儀文』ともされる) を作らせたとあるが、現存せず、のちに翻譯された先の實叉難
陀譯『佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經一卷』がその由來を残す最古のものという事になろう。

かくて、『儀文』をもとに、中國では初めて金山寺で水陸齋が脩設されたという。宋代の
『佛祖統紀』、『水陸緣起』等に據れば天監四年(505年)^①、明代の『事物起原』に據れば
天監七年(508年)のことという。武帝自らもその法要に臨み、僧祐に文を宣讀させたとい
うから、おそらくかなりの盛大な施餓鬼會となったことであろう。

のちに、水陸齋は唐の咸亨年間に異人から傳え聞いた長安法海寺道英によって再興され
たという。『釋氏稽古略』卷第三によれば道英は吳僧義濟から儀文を得て山北寺で水陸齋を
行ったとなっている。

以上、宋代に記録された『釋門正統』をもとに施餓鬼、及び水陸齋の起源と發展史につ
いて見てきた。ただ、ここで一應注意しておきたいのは、實叉難陀等に據る施餓鬼會の流
れの中で、水陸の名に據って齋會が開かれた記録が残されるのはかなり後代になってから
である^②。『釋門正統』を含めてほぼ宋代以降に記載されるものであり、遵式(964-1032年)
『施食正名』等になって施餓鬼に関する文に水陸の語が多く見られるようになるのである。
これらによって宋代における「水陸齋」の形成と發展が疑われるのである。宋初と見られ
る敦煌文獻 S.663『(擬)水陸無遮大會疏文』の擬題に「水陸」の二字があてられているの
は、文中に「設香饌供三世諸佛；散淨食與水陸生靈」の語が見られるからであるが、水陸
齋の名稱で儀禮が行われていたものかは議論が必要とされる。洪錦淳氏は、『宋高僧傳』の
「釋遵誨」、「釋守眞」の項に「水陸法食」、「開水陸道場二十遍」の語がそれぞれ見られ
ることが指摘されていることは重要であるが^③、『宋高僧傳』が編纂されたのは既に 988 年
のことである。さらにそれでいながら同じ 10 世紀末と見られる遵式『施食正名』でも、水陸
の語は使用されるものの、水陸齋の名稱は使われていない。また遵式はほかに『施食法』、
『施食文』、『施食法式』、『施食觀想』、『改祭脩齋決疑頌并序』等を撰述しているが、
いずれにも水陸の語は使用されていない点も、水陸齋がすでに形成され一般化したとする
ことに對して疑問が持たれるところである。

これが、9 世紀末から 10 世紀以降の資料からはようやく水陸の名に據って様様な文が
撰述され儀禮が行われた事が知られるようになる。蘇軾(1037-1101年)が亡き妻のため
に水陸道場を設けた(『東坡全集』卷第九十五)事はよく知られている。蘇軾には『施餓鬼
食文』もあるが、他に『水陸法像讚』等も今日に残されている。しかし、宋の熙寧年間(1068-

① これらによれば「天監四年二月十五日」とされている。

② 牧田諦亮氏「水陸法會小考」(『東方宗教』12、1957年)にも類する考えが紹介され
る。

③ 洪錦淳氏『水陸法會儀軌』、文津出版社、2006年、第二章第三節「緣起考異」、頁 19-
27。

1077年)には東川楊鏐によってあらためて儀文三卷が撰述され蜀中に行われたというので、蘇軾の水陸道場からわずかの間ながら儀禮の繼承はされていなくなかったことになる。言うまでもなく、一般化された儀文も当時存在していなかったという事であろう。

その後は、江、淮、京、浙などの廣くの地域に傳わり、120もの神佛の圖像を飾った壮大華麗な道場へと發展し、紹聖三年(1096年)夏には、宗蹟によって改めてそれまでの諸家の儀文を集めて刪補して四卷とされたと言うので、この北宋代のわずかな期間に如何に水陸齋が廣まっていたかを知ることができるのである。しかし残念ながらこの宗蹟の儀文を含め、この時代の儀軌類は今日には傳わらないのである。

こうした流行を経て、今日に傳わる水陸齋の儀軌の原形が見られるものは、さらに下って南宋時代のこととされる。

昔眞隱史越王，嘗過金山，慕水陸齋法之盛，乃施田百畝，於月波山，專建四時水陸，以爲報天地君親之舉。且親製疏辭刻石殿壁，撰集儀文刊板於寺。既而孝廟聞而嘉之，賜以水陸無礙道場宸翰扁於殿。逮今百年，脩供惟謹。去月波里所有梵苑曰尊教。師徒濟濟率沙門族姓三千人。施財置田。一遵月波四時普度之法。先是尊教同人有謂。越王疏旨之辭。專爲平昔仕官報。效君親之舉。美則美矣。而於貴賤貧富未見平等脩供之意。乃力挽志磐續成新儀六卷。推廣齋法之盛。而刻其板。復依準名位。繪像幀者二十六軸。及今創立齋會。於是儀文像軸皆得其用。時主其事者，寺沙門處謙清節文學師；竝以法施者，月波住山宗淨也；以文字施者，則志磐也。當願十方伽藍。視此爲法。大興普度之道。

昔、眞隱史越王(史浩)、嘗て金山を過ぎるに、水陸齋法の盛を慕い、乃ち田百畝を施し、月波山に於て専ら四時の水陸を建て、以て天地君親の舉を報ずと爲す。且つ親しく疏辭を製して石殿の壁に刻み、儀文を撰集して寺に刊板す。既にして孝廟は聞きて之を嘉こび、賜はるに水陸無礙道場を以てし宸翰を以て殿に扁す。今に逮んで百年、脩供惟だ謹む。月波を去ること里所に梵苑有り、尊教と曰ふ。師徒濟濟にして沙門族姓を率いること三千人、財を施し田を置き、一ら月波四時普度の法に遵ず。是より先に尊教に同人に謂へること有り。越王の疏旨の辭は専ら平昔仕官の報と爲し、君親の舉を效ひ、美なること則ち美なり。而して貴賤貧富に於いて未だ平等脩供の意を見ず。乃ち力めて志磐續成新儀六卷を挽き、齋法の盛を推廣し、而して其の板を刻む。復た名位に依準して、繪像を幀るもの二十六軸、及び今創て齋會を立つるに、是において儀文、像軸は皆な其の用を得たり。時に其の事に主たる者は、寺の沙門處謙清節文學師なり。竝びに法施を以てする者は、月波の住山宗淨なり。文字を以て施す者は、則ち志磐なり。當に願はくは十方伽藍は、此を視て法と爲し、大いに普度之道を興さんことを。

『佛祖統紀』卷第三十三

南宋の志磐から遡ること百年ほど前の乾道九年（1173年）、金山寺で行われていた水陸齋を、眞隱、史越王史浩が支援し、さらに興隆した様子がここにかがえる。さらに史浩は儀文を撰述し、開版までしたという。ただその儀禮は極めて美しく壮麗なものであったとされるが、「仕官の報」であり、「君親の擧を效」うものであったという。これは、敦煌本の『齋琬文』や『俗講莊嚴回向文』、そしてそれらを受けて作られた先の『（擬）水陸無遮大會疏文』などの一連の願文類に見られる帝王、皇后、官僚、父母をたたえる文辭を多く含む儀禮を舊態依然のものとしたのであろうか。

『（擬）水陸無遮大會疏文』の全文を個々に紹介しておこう。

1. 仰啟蓮花藏界，清淨法身，百億如來恒沙化佛，清涼山頂
2. 大聖文殊，鷲足岩山得道羅漢。龍宮秘典，鷲嶺微言，道
3. 服他心，一切賢聖。惟願發神足，運悲心，降臨道場，證明功德。
4. 厥今置淨壇於八表，敷佛像於四門，中央建觀音之場，釋衆
5. 轉金言之部。設香饌供三世諸佛；散淨食與水陸生靈。合境
6. 虔恭，傾城壘闔者，爲誰施作？時則有我府主二太保，瑞福禳災
7. 之加(嘉)會也。伏願我太保，門傳閑關，應賢五百之年；嶽瀆生資
8. 當期半千之士。文過周孔，雅操入木而七分；彎弓穿揚，舉矢猿
9. 啼而繞樹。寬弘治衆，萬姓嘆吳瑞之風；設法安人，千家賀堯嘯
10. 年之慶。加以信珠皎淨，心境光明，憑釋教以定八方，奉舉賢眉，
11. 而安社稷。先陳志懇，相(向)驚嶺而傾心；請佛延僧，結剎壇於九地。
12. 六時轉念，經聲動曉於合城；土庶說言，鈴梵洪鳴於滿城。是時也，
13. 太陽北照，凝凍相容(溶)，僧徒念誦以周圓，灌頂精誠已五日。總斯
14. 多善，無限勝因，先用莊嚴梵釋四王、龍天八部。伏願威光轉
15. 盛，福力彌增，興運慈悲，救人護國；當今聖主，永坐皇城，
16. 十道爭馳，赤心向國。又持是福，伏用莊嚴我太保貴位，伏願福如海
17. 嶽，承虔節而延祥；祿極江淮，治河西而世代。國太(泰)吉慶，比日月而
18. 漸圓。公主夫人恒昌，保芳顏而永潔。刺史尚書等固受(壽)，願
19. 接踵而紹隆。諸小娘子延長壽，貞蘭而皎皎。然後何(河)清海晏，不聞
20. 憂苦之聲；四寇來降，永決烽煙塵之戰。三災殄滅，盡九橫於海隅；
21. 勵疫消災，送饑荒於地戶。散霽法界，普及有情。賴此勝
22. 因，城登覺道，摩訶般若。

これは、儀禮の冒頭に読み上げられる文であるが、ここでは、「太保貴位」、「公主夫人」、「刺史尚書」、「諸小娘子」を讃え“莊嚴”する言葉で最後に閉じられている。当時の敦煌の支配者、歸義軍節度使らを指すものであるが、確かにこうしたところに 10 世紀頃までの儀禮の特徴が見られているのである。志磐はこうした儀禮に對して、「平等脩供」を求めて

新たに『新儀六卷』を撰述し、やはり開版して普及に努めたということであろう。今日に伝えられる『法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌六卷』は、こうして志磐によって作られた『新儀六卷』を、さらに明の株宏が重訂したものとされている。

さらに清の儀潤は株宏の意をくんで水陸法會の作法規則を詳述し、『法會聖凡水陸普度大齋勝會儀軌會本六卷』を撰述した。これが今日の水陸法會のテキストとなっている。更にその後に咫観はさらに株宏『水陸儀軌』を増補し、『法會聖凡水陸大齋普利道場性相通論九卷』（『鷄園水陸通論』とも言う）を撰述している。またこの他に『水陸道場法輪寶懺十卷』も書いている。

水陸齋は、以上のような歴史的経緯とテキストの継承があったことがこれまでに知られているのである。こうした中で、韓国江原道東海水陸齋が依據する『天地冥陽水陸齋儀纂要』は16世紀半ば頃までに朝鮮半島で継承された儀禮を整理、開版したものであるという事がわかっているが、しかし、以上の系統とはまた若干異なっている。これが如何なる派生系統に據るものかは、内容の比較検討が必要となるのである。

なお、筆者にはこの水陸の餓鬼に対する法要が、戦亂後や災害後に死靈供養のために多く行われたと思われてならない。日本において、平清盛が摂津兵庫港で一千部の『法華經』を石に書いて海中に經島を築いたという傳承も残っている。顧みれば、梁武帝は佛教信仰に厚いことは達磨太子との交流などによって知られるところではあるが、同時に戦亂に明け暮れた日々も送ってきた。また不空によって『瑜伽集要餓口施食起教阿難陀緣由』が譯された時代には、邊境において大食との戦いがありまた、安史の亂を経た時代であり、多くの死者の供養という意味で行われたと思われるのである。『天地冥陽水陸齋儀纂要』の題記より窺うに朝鮮半島でこの水陸齋が確認されたのはまさに豊臣秀吉による文禄元年の文禄の役（1592年）、慶長二年（1597年）の慶長の役を経た数年後の萬曆三十五年（1607年）であったことも極めて示唆的であろう。

第三節、水陸齋の内容と儀式次第

今回調査した三和寺の水陸齋を含め、『天地冥陽水陸齋儀纂要』に基づく朝鮮半島の水陸齋では、儀禮の流れなど基本的な点においては史浩、志磐の系統をひく中国の水陸齋儀とも一致している。しかし、詳細に比べた場合、幾つかの点で大きく異なる点があることがわかる。

これらの異同を確認するために、儀禮の概ねの流れを概観してみたい。宋四明東湖沙門志磐謹撰、明古杭雲棲後學株宏重訂とされる『法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌』によると、主とした儀式の流れは以下ようになる。

結界—發符—懸幡—請上堂—上堂沐浴—上堂安位—供上堂—告赦—請下堂—説冥戒—供下堂—上圓滿應—燒圓滿香—送判宣疏—收疏軌則—送聖

以上のように上堂と下堂の二堂に分けて儀禮が行われる所に一つの特徴があり、それぞれで召請、供應が行われる形となっている。水陸の餓鬼が供召請され、懺悔、授戒を経て供應を受けるのは言うまでもなく下堂においてである。

これに對して、興味深いことは『天地冥陽水陸齋儀纂要』及び今回行われた三和寺の儀禮の順序は以下のように行われている。

『天地冥陽水陸齋儀纂要』	三和寺 (『三和寺國行水陸大齋儀禮文』)
	侍輦儀式
	對靈儀式
	造錢點眼儀式
	神衆作法儀式
	掛佛移運儀式
設會因喩篇第一 嚴淨八方篇第二 呪香通序篇第三 呪香供養篇第四	灑水結界儀式 設會因喩篇第一 嚴淨八方篇第二 呪香通序篇第三 呪香供養篇第四
召請使者篇第五 安位供養篇第六 奉送使者篇第七	使者壇儀式 召請使者篇第五 安位供養篇第六 奉送使者篇第七
開關五方篇第八 安位供養篇第九	五路壇儀式 開關五方篇第八 安位供養篇第九
召請上位篇第十 奉迎赴浴篇第十一 讚歎灌浴篇第十二 引聖歸位篇第十三 獻座安位篇第十四 讚禮三寶篇第十五	上壇儀式 召請上位篇第十 奉迎赴浴篇第十一 讚歎灌浴篇第十二 引聖歸位篇第十三 獻座安位篇第十四 讚禮三寶篇第十五
	說法儀式
召請中位篇第十六	中壇儀式 召請中位篇第十六

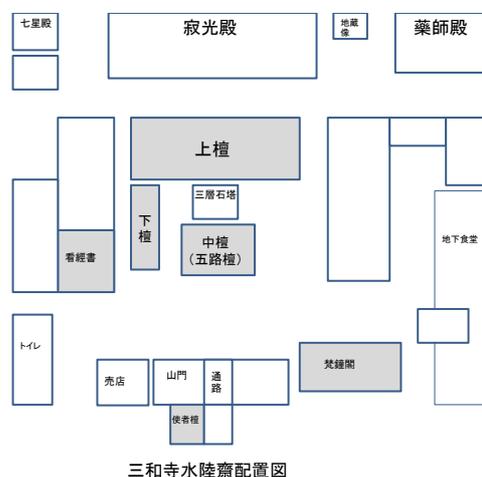
奉迎赴浴篇第十七 加持澡浴篇第十八 出浴參聖篇第十九 天仙禮聖篇第二十 獻座安位篇第二十一	奉迎赴浴篇第十七 加持澡浴篇第十八 出浴參聖篇第十九 天仙禮聖篇第二十 獻座安位篇第二十一
	放生儀式
召請下位篇第二十二 引詣香浴篇第二十三 加持澡浴篇第二十四 加持化衣篇第二十五 授衣服飾篇第二十六 出浴參聖篇第二十七 孤魂禮聖篇第二十八 受位安座篇第二十九 祈聖加持篇第三十 普伸拜獻篇第三十一 供聖廻向篇第三十二 祈聖加持篇第三十三 普伸拜獻篇第三十四 供聖廻向篇第三十五 宣密加持篇第三十六 加持滅罪篇第三十七 呪食現功篇第三十八 孤魂受響篇第三十九 説示因縁篇第四十 願聖垂恩篇第四十一 請聖授戒篇第四十二 懺除業障篇第四十三 發弘誓願篇第四十四 捨邪歸正篇第四十五 釋相護持篇第四十六 得戒逍遙篇第四十七 脩成十度篇第四十八 依十獲果篇第四十九 觀行偈讚篇第五十	下壇儀式 召請下位篇第二十二 引詣香浴篇第二十三 加持澡浴篇第二十四 加持化衣篇第二十五 授衣服飾篇第二十六 出浴參聖篇第二十七 孤魂禮聖篇第二十八 受位安座篇第二十九 祈聖加持篇第三十 普伸拜獻篇第三十一 供聖廻向篇第三十二 祈聖加持篇第三十三 (中位進供) 普伸拜獻篇第三十四 供聖廻向篇第三十五 宣密加持篇第三十六 (下位施斛) 加持滅罪篇第三十七 呪食現功篇第三十八 孤魂受響篇第三十九 説示因縁篇第四十 願聖垂恩篇第四十一 請聖授戒篇第四十二 懺除業障篇第四十三 發弘誓願篇第四十四 捨邪歸正篇第四十五 釋相護持篇第四十六 得戒逍遙篇第四十七 脩成十度篇第四十八 依十獲果篇第四十九 觀行偈讚篇第五十

	讀經儀式
廻向偈讚篇第五十一 化財受用篇第五十二 敬伸奉送篇第五十三 普伸廻向篇第五十四	奉送廻向儀式 廻向偈讚篇第五十一 化財受用篇第五十二 敬伸奉送篇第五十三 普伸廻向篇第五十四

現在の三和寺の儀禮文は、『天地冥陽水陸齋儀纂要』と基本的に一致するが、以上に見られるように、大きく見た場合、侍輦儀式、對靈儀式、造錢點眼儀式、神衆作法儀式、掛佛移運儀式、說法儀式、讀經儀式の部分は見られない。後代になって追加されたものか、あるいは簡略な儀禮だったものが後に形に纏められた部分と見て良いのかもしれない。また、多くの儀式の中で、細部においては『天地冥陽水陸齋儀纂要』にはない文が多く含まれており、そうした部分が『纂要』では省略された部分であるのか、後代に追加された部分なのかはこれのみでは不明である。

また、このように繼承された三和寺の儀禮と中國に今日傳わる儀禮を比較した場合、一見して大きく異なるのは、中國では主として上堂、下堂の二堂で儀禮をおこない、三和寺では上壇儀式、中壇儀式、下壇儀式と、三壇に分けて行われる事であろう。

それを行うのにおいて建てられる壇の配置を紹介しておく。



【圖版 1】 三和寺水陸齋配置圖



【圖版 2】三和寺水陸道場（奥が上壇、右が中壇、左が下壇）

上堂、下堂の二堂で儀禮が行われた事については、蘇軾の『水陸法像讚』においても記されている通りであり、『法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌』等より見ても、長く中國では二堂で行われたものと考えられている。

また、興味深い點は中國では上堂は隔絶された聖域とされ、外部とは隔絶された閉鎖された空間で儀式が進められるのであるが、三和寺では全てが露天で行われ、上、中、下壇のすべてが外に對して開かれている。建物を象徴する堂を使う中國と、壇という語を使用する朝鮮半島とに象徴されているようにも思われ興味深い。

供養する對象を三に分けて考える例については、實は宋代の宗頤『水陸緣起』にも見られ、この頃には中國においてはそのような分類もあったことが窺われる。

詳夫水陸會者：上則供養法界諸佛、諸位菩薩、緣覺、聲聞、明王、八部、婆羅門仙；次則供養梵王帝釋二十八天、盡空宿曜一切尊神；下則供養五嶽河海大地龍神、往古人倫、阿脩羅衆、冥官眷屬、地獄衆生、幽魂滯魄、無主無依諸鬼神衆、法界旁生。六道中有四聖六凡，普通供養。俱承如來祕密神咒功德法食故，外則資身增長色力；内則資神增長福慧。由是未發菩提心者，因此水陸勝會，發菩提心；未脫苦輪者，因此得不退轉；未成佛道者，因此水陸勝會，得成佛道。

正確に言えば、以上に見られるように宗頤も三分類している譯ではないが、史浩、志磐という流れに據って儀軌が固まっていく以前のこのような考えが徐々に三分類に繋がっていったものと想像される。

このような點から傳承の關係を考えるに、一つの仮説として、史浩、志磐の流れで水陸齋儀が整理されていく以前の、蘇軾、東川楊鏐らのように多種の儀文が撰述され江、淮、京、浙などの廣くの地域に傳わり、120もの神佛の圖像を飾った壮大華麗な道場へと發展した水陸齋形成期のものか、あるいは宗頤によって諸家のものが集められ刪補された四卷

本とされる儀文が朝鮮半島に伝わった考えることが、より合理的なように思われるのである。ただ、後者に言う宗蹟の儀文は四巻とされるので、それ自體が残されたとは考えにくい。三壇に分けると言う点に宗蹟と同様の考えが反映されていると言う点で、これに近いものであったと見ることはできようか。いずれにしても、水陸齋儀が徐々に形成され始めたと見られる 9 世紀末から 10 世紀頃、朝鮮半島では高麗時代の早期に伝わったものとするのがここでの仮説である。

『天地冥陽水陸齋儀纂要』が、9 世紀末から 10 世紀頃、あるいは少なくとも志磐の整理以前の系統を継承している点について、『天地冥陽水陸齋儀纂要』の内容からもそれをうかがわせる部分がある。前節に、志磐が整理を行った目的の一つに「仕官の報い、「君親の擧を效」うものを改め「平等脩供」をする爲としたが、確かに現存する明代以降の儀文からはそのような色合いがそれほど強く見られない。しかし、『天地冥陽水陸齋儀纂要』を見るに、下壇儀式の「召請下位篇第二十二」に「古今先亡帝主明君、后妃天眷」、「古今先亡大臣輔相、忠義將帥」、「古今先亡苦行僧尼」の靈を呼び寄せる箇所が残されている。これは今日の三和寺の水陸齋でも時代に合わせ、以下のように行われている。

一心奉請法界一切古今世主文武官僚靈魂等衆；
一心奉請法界一切列國諸侯忠義將帥孤魂等衆；
一心奉請法界一切守護疆界官僚兵卒孤魂等衆；
一心奉請法界一切朝野差除内外赴任孤魂等衆；
一心奉請法界一切從軍將帥持節使臣孤魂等衆；
一心奉請法界一切山間林下圖仙學道孤魂等衆；
一心奉請法界一切遊方僧尼道士女冠孤魂等衆；
一心奉請法界一切道儒二流佩錄赴擧孤魂等衆；
一心奉請法界一切師巫神女散樂伶官孤魂等衆；

……

このような記載は『法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌』には確かに見られない。こうした点が志磐の整理に據って失われた部分と見ることもできようか。

志磐以前の時代は、朝鮮半島では新羅に代わって高麗が支配を行っていた時代である。現存最古の『天地冥陽水陸齋儀纂要』の版本とされるものも、高麗時期のものである点も示唆的に思われるのである。

無論、ここに論じた考えはあくまでも仮説にすぎず、筆者の卑見を参考に述べたまでである。こうしたことを論證するにはさらなる考察が必要となるであろう。

以上に、儀式の次第を中心に、中國と朝鮮半島に傳承される水陸齋の違いについて見てきた。次節では、とくに史浩、志磐以來の儀軌との繼承の違いを示す明確な差違として見られた朝鮮半島系の中壇とそこで行われる儀禮について、『天地冥陽水陸齋儀纂要』の記載、

及び三和寺に継承される儀禮をもとに見聞したことを若干まとめておきたい。

第四節、三和寺の中壇と儀禮

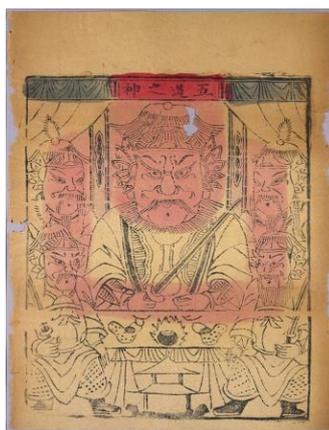
三和寺の調査で實見した中壇について、ここに簡単にまとめておく。

三和寺の中壇は、上壇と山門の間に置かれる6メートル四方ほどの壇であり、五路壇とも呼ばれている。儀式では、五路壇儀式、中壇儀式がここで行われる。

正面奥には祭壇が設けられ、上には「東方勾芒輔弼太昊之君」、「南方祝融輔弼炎帝之君」、「西方蓐收輔弼少昊之君」、「北方玄冥輔弼顓頊之君」、「中方黎簾輔弼黃帝之君」の位牌が置かれ、供物が供えられる。これらの五位の名稱は、『天地冥陽水陸齋儀纂要』には見られないが、洪潤植先生の御教示に據れば、現在では五帝とよばれる五位の位牌だそうである。

『天地冥陽水陸齋儀纂要』「開關五方篇第八」によれば、五帝は五路を司る神々であり、群靈を集めるための五路開通のために道場に召請されることになっている。また『天地冥陽水陸齋儀纂要』では「一心奉請五方五帝五位神祇等衆」とのみあり、五方を司る五位の五帝の名は分からない。

この神は、大本を辿ればインド傳來の五道大神に由來する、佛典にすでに見られる神である。この神は中國の民間に入り神々の體系に入る中で地位に變更が有り、五道將軍、五道轉輪王と名前は變えられていく。五道の指す意味にも變化が有り、冥界への道を司る神としての本來の意味から五趣、五道輪廻の意味から、五行思想の東西南北中の五方の意味と混在されるようになり、さらには民間信仰において東西南北中という異なる方向を掌管するという意味から五人の神明へと分離し五路神、五道神へと發展していく。ちなみに、このようにしてできた中國の五方に分かれた五神明の名前はこれまでには見られていない^①。



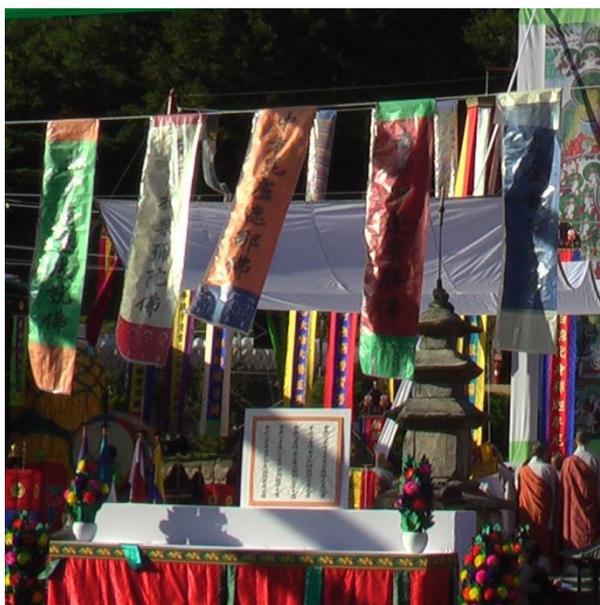
【圖版3】民間の版畫中の五道神

① 鄭阿財「經典、文學と圖像——十王信仰中の『五道轉輪王』の來源とイメージの考察——」、『第3回東アジア宗教文獻國際研究集會』（明海大學）發表論文、2013年3月17日。

三和寺では、中國で様々なバリエーションを以って論じられる古代の帝王と五方を司る五帝が混在する形で継承されている点は興味深い。



【圖版 4】中壇（五路壇）で行われる五路壇儀式



【圖版 5】五路壇の状況と安置される位牌

さらに、この五帝の位牌の上には、それぞれ東方金剛沙兜佛、南方妙蓮勝寶佛、西方極樂彌陀佛、北方有意成就佛、中方毘盧舍那佛の名が掲げられている。西方極樂彌陀佛、中方に毘盧舍那佛が配置されていること様子みても、胎藏五方佛との関係が考えられるが、現在のところ、他の三佛に関しては不詳である。三和寺の方に質問したところ、それぞれ五帝の化身であるといい、日本における本地垂迹の関係にも似た関係のようである。この

ような関係は中國においても見られ、南宋の頃までには佛教の佛菩薩と道教の神がこのような関係で結ばれている状況を見ることができ^①。三和寺の事例では、中國の五行と五帝、それと五方佛が混然としていると言う点でも興味深い。

現在の三和寺水陸大齋では、『天地冥陽水陸齋儀纂要』には無い、以下のような讚が讀まれている。

五方讚

東方金剛沙兜佛，唵於吽，其身那青與；
南方妙蓮寶勝佛，唵於吽，其身那紅與；
西方極樂彌陀佛，唵於吽，其身那白與；
北方有意成就佛，唵於吽，其身那綠與；
中方毘盧遮那佛，唵於吽，其身那黃與。

この部分にも先の配列に、五行思想が反映されていると見ることができるのである。

第五節 小結

總じて、今回の三和寺の水陸齋を調査して、儀禮の最中に解説のために入るナレーションがあり、儀禮の山場のたびに聴衆の拍手が入り、また各壇で儀式が行われるごとに聴衆が並んで賽銭を供えつつ禮拜する様相や、儀禮の最後に歸宅と翌日の再來を促す案内があるなど、日本の宗教儀禮ではあまり見られない光景も多々あったように思う。こうした点などは、民衆により近い、民衆の支えによる宗教儀禮という点で興味深かった。あるいは宗教儀禮の傳承の中で、民衆により近い時代の宗教儀禮という見方ができるのではないだろうか。

かつて唐代後期から王朝の滅亡を経た時代における佛教界の民との接近についてはしばしば論じられる通りである。とくに9、10世紀ころは民との経済的な関係を持つために喪葬儀禮に接近する僧侶、戲藝に接近する僧侶などが多く見られるようになる時代であり、民とともに行われる多種多様な齋も發展した時代であった。そうした時代の情景を調べた時、上記に見られる齋會の光景と似たものである事に氣づかされる。

例えば敦煌變文などのように、民を對象として行われる説經や、説話や繪畫を交えて僧侶によって演じられる演目があったが、そうした中で、如何に儀禮の間に如何に賽銭が奉納されたかについては、ほぼ同時代の小説に書き遺された記述が極めてよく似ているように感じる。

敦煌本に残される小説、S.2073『廬山遠公話』には、講經儀式が行われる場面において

^① 拙稿「大足寶頂山石窟「地獄變龕」成立の背景について」、『繪解き研究』第16号、2002年、16-52頁。

以下のような件がある。

須臾之間已至，相公先遣錢二百貫文，然後將善慶來入寺內。其時聽衆如雲，施利若雨，鍾（鐘）聲既動，即上講，都講舉〔□〕，維那作梵，四衆瞻仰，如登靈鷲山中。道安欲擬忻心，若座奄（菴）羅會上。於是道安手把如意，身座寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義，發聲乃唱，便舉經題云：「大涅槃經如來壽量品第一」。開經已了，歎佛威儀，先表聖賢，後談帝德。

「伏願今皇帝道應龍駮，德光金園，握金鏡如曜九天，從神光而臨八表。願諸王太子，金支（枝）永固，玉葉恒春。公主貴肥（妃），貞華永曜。朝廷卿相，盡孝盡忠。郡縣官寮，唯清唯直。座下善男善女，千災霧卷，瘴逐雲霄。災害不侵，功德圓滿。三塗地獄，悉（息）苦停酸。法界衆生，同霑此福。」

嘆之已了，擬入經題。其時善慶亦其堂內起來，高聲便喚，止住經題。……

しばらくして到着し、相公は先ず錢二百貫文を奉納して、善慶をつれて寺の中へ入っていった。そのときすでに聽衆は雲のごとく（集まり）、お布施は雨のごとく（注いだの）であった。鐘が鳴るとともに講經が始まった。まず都講が經題を舉し、維那が梵唄を歌うと、聽衆は讚仰して、靈鷲山に登るがごとき思ひであった。道安は欣然として、まるで菴羅の會に座しているかのようにであった。そこで道安は手に如意を持ち、高座に座り、高價な寶香をたっぷり焚きしめると、妙義を述べる段になり、先ず經題を舉して「大涅槃經如來壽量品第一」と唱えた。この（經題を唱える）開題が終わると、佛の威儀を讚嘆し、古聖を稱え、ついで今上皇帝の徳を述べて言った。

「伏して願わくは、今上皇帝の道は竜圖に應じ、徳は金の園のように光り、金鏡を握り九天に輝き、神光に従い八表に臨みたまわんことを。願わくは諸王、太子の、金枝は永く揺がず、玉葉は常に茂り、公主、貴妃は、その淑徳永く輝き、朝廷の卿相は忠孝を盡くし、郡縣の官僚はただ清廉ならんことを。また座下の善男善女は、あらゆる災厄は霧となり、疫病は雲と消え、災害に侵されず、功德は成就せんことを。三途の地獄の苦しみはすべて消え、法界の衆生はみなこの福に霑わんことを」

この表白文を読み終わって、經題（の解釋）に入ろうとすると、その時善慶は堂内に立ち上がり大聲で「その經題、待った」と叫んだ。……（以下續）

ここでは、儀禮が始まる前、寺院に入る時に賽錢が集められている様相を表している。その様相も「すでに聽衆は雲のごとく集まり、お布施は雨のごとく注いだのであった」という件はまさに民と寺院との經濟關係を示すものであろう。

同様の記載は隋末の僧侶、寶巖の傳にも見られており、類似性を感じるのではないか。

巖之制用隨狀立儀，所有控引，多取『雜藏』、『百譬』、『異相』、『聯璧』，觀公導文、王孺讖法、梁高、沈約、徐庾、晉宋等數十家包納喉衿、觸興抽拔。每使京邑諸集，塔寺肇興，費用所資，莫匪泉貝，雖玉石通集，藏府難開，及巖之登座也，案几顧望，未及吐言，擲物雲崩，須臾坐沒。

また、法師以外の者が民に對して行う案内も、9、10世紀文獻に多く残されている。まず『三身押座文』の後ろに書き残された記載では以下の様である。

今朝法師說其眞，坐下聽衆莫因循；念佛急乎歸舍去，遲歸家中阿婆嗔。

他にも、解座文と稱される、儀禮の最後に読み上げられたと思われる文には、その日の講經の要旨を述べ、次の日も來るように促す内容が書かれていることも多く見られるのである。

韓國東海三和寺水陸齋調研報告

桂弘、荒見泰史

提要

2012年10月，我去韓國江原道東海市三和寺，調研為期四天的水陸齋儀式。水陸齋的核心是施餓鬼供養，是東亞地域除了日本以外很有代表性的一種齋會。2009年筆者也去金山寺調查過水陸齋。這兩種水陸齋的見聞和比較是本文的重要內容之一。

首先本文結合敦煌文獻，整理了水陸齋的歷史變遷及其文字資料的繼承軌跡。我得出的考量有：1 孟蘭盆會依《孟蘭盆經》主要供養上至7代眷屬下至父母的亡靈，而水陸供養的是包括眷屬，眷族在內，地界裏的所有亡靈；2 找到韓國江原道東海水陸齋所依據的教本《天地冥陽水陸齋儀纂要》的來龍去脈；3 頻繁舉行儀式的記載和戰爭結束後或災害發生後的期間是相當契合的，筆者通過文獻記載也證實了這點。

接著本文以儀式的次第為主，考察了中國的水陸齋和朝鮮半島傳承的水陸齋的不同之處。中國的儀式在上堂、下堂的兩堂舉行，三和寺分成三壇舉行，這種作法契合了宗蹟思路。筆者認為水陸齋儀是從9世紀末漸漸成形的時期到10世紀左右，在高麗時代早期傳到了朝鮮半島。

最後重點調查了在三和寺所見到的中壇和儀禮，它的特點是把中國五行、五帝在加上五方佛混在一處。

通過這次考察和研究水陸齋，筆者很滿意可以管窺到一些敦煌變文在演變成型過程的具體情形。

關鍵詞：施惡鬼、水陸齋、齋會、儀式次第、敦煌文獻

第一節 前言

2012年10月18日到21日，韓國江原道東海市三和寺舉行了為期四天的水陸齋，我亦有幸獲得了調查這次齋會及其相關儀式的寶貴機會。

東海市是位於江原道中南部只有10萬人口的小城市。地處朝鮮半島東海岸，面向日本海，是個風光秀美的地方。海邊的沙灘有多家海濱浴場，望祥海水浴場、湫岩海水浴場、魯嶺海水浴場等，漁港墨湖港的海產品很豐富，還有一條“墨湖於達刺身路”，已經成了當地有名的觀光消費場所。但是東海市的大部分還是山地，沒開幾公里就可進入頭陀山、青玉山、武陵溪谷等山區。石灰石的儲量豐富，故水泥製造是該市的主要產業之一。三和寺原先在平地上，戰前為了水泥工廠的建設，被搬遷到了幾公里之外的頭陀山裏了。

這次調查對象的儀式名稱叫水陸齋，這個名稱並不為日本所熟悉。水陸齋的核心是施餓

鬼供養。《釋門正統》卷四裏提到：“所謂水陸，諸仙人將食物付豫流水，讓鬼到佛門淨地寺院進食”或者“把食物散放於水陸，施捨給人間的餓鬼們以做供養”在日本還沒有找到有關舉行水陸會儀禮的確切記載，但是在朝鮮半島和中國，水陸會儀禮不但留下了古老的文字資料，而且即使有所中斷，象這種長的齋會至今仍在舉行。三和寺就是其中一所傳承了這種長水陸齋會的寺院，儀禮遵照《天地冥陽水陸齋儀纂要》舉行。一般認為大約在 17 世紀初，這個儀禮傳到了朝鮮半島，獲得了繼承。我們要關心的是它派生於哪個系統，是如何形成的。近年來韓國政府非常重視文化遺產的整理，三和寺也在積極研究整理水陸齋會，希望通過學術檢證，復原歷史上的儀禮風貌，以期登錄到國家級重要文化財產目錄，更進一步的是要登錄成聯合國無形文化遺產。

水陸齋會長期流行於中國的南方地區，這幾年來有向全國包括北方地區流布的情形出現，是東亞地域除了日本以外很有代表性的一種齋會。2009 年筆者去金山寺調查過水陸齋，今天要發表的內容就是關於這兩種水陸齋的見聞和比較。

本調查得以順利進行，要感謝招待我們的三和寺住持元明法師、信徒會長德山氏先生，以及為我們提供資料的韓中大學校金京南教授、大正大學的阿川正貫講師，為我們詳細講解說明的建國大學校的洪潤植名譽教授，也要感謝全程陪同我們的廣島大學的尹光鳳名譽教授和夫人。

第二節 施餓鬼和水陸齋儀

前面也提到過，水陸齋是施餓鬼會的一種。有時也被稱作悲齋會。

施餓鬼會被認為是水陸齋的源頭，其本身就有不少異稱，如施餓鬼食、施餓鬼神食、施食、或冥陽會。現在的日本時常所說的施餓鬼，就是一種為餓鬼布施各種飲食或提供沐浴的法會。

宋代的良渚沙門宗鑑集《釋門正統》卷第四《利生志》有一段說明施餓鬼食的文字^①：

若夫施食之法，又非一切人天所知，惟如來以大慈普覆，不忍一切含靈受其飢餓苦惱，故假面然鬼王緣起，令阿難尊者以一搏食，誦咒施之。今緇素通行，謂之施餓鬼食。

經律所出，有三不同：（一）《涅槃經》謂之曠野鬼、（二）《焰口經》謂之焰口鬼、（三）《鼻奈耶律》謂之訶利帝母。皆由如來善權示跡，俾後之學者依而行之。觀其所行，用力甚約，收功甚博。回視夫靈輒倒戈漂母，返哺之儔，誠有天淵之間。所謂曠野鬼、并訶利帝母者，今為佛弟子，每食必出生飯者，是也；所謂焰口鬼、及婆羅門僊者，今為佛弟子，至心所辯斛食者，是也。

上面文字中提到了阿難和面然鬼王的緣起，其實這個故事早在唐代的實叉難陀翻譯的《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經一卷》、不空翻譯的《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》等佛經

^① 此處引用了《望月佛教教大辭典》等。

裏就有記載了。

緣起的内容是這樣的：

爾時，阿難獨居淨處，一心計念。即於其夜三更之後，見一餓鬼名曰面然，住阿難前，白阿難言：“却後三日汝命將盡，即便生此餓鬼之中。”……阿難見此面然餓鬼，身形羸瘦，枯焦極醜，面上火然，其咽如針，頭髮蓬亂，毛爪長利，身如負重。

實叉難陀譯《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經一卷》

爾時，阿難獨居靜處，念所受法。即於其夜三更已後，見一餓鬼名曰焰口，其形醜陋，身體枯瘦，口中火然，咽如針鋒，頭髮鬢亂，牙爪長利，甚可怖畏。住阿難前白阿難言：“汝卻後三日命將欲盡，即便生於餓鬼之中。”

不空譯《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經一卷》

半夜裏阿難處出現了名叫面然的餓鬼（不空譯成焰口），預言三天後阿難將喪命，並轉世成餓鬼。於是阿難便尋問該怎麼做才能免遭那樣的劫難呢？面然餓鬼對阿難說：給地界的恆河數沙的餓鬼們布施飲食，也給已經亡故很久的亡靈等布施一切飲食，這樣做，不但可以延長壽命，而且那些收到布施的鬼和亡靈們也能轉生進入天界。阿難將此事報告給了釋迦佛，釋迦佛便詳細地解說了此事的緣起，並傳授了供養方法。

面然也好，焰口也好，出自同一語源，都形象地表現了從臉上發出光焰的樣子，對比兩者的譯文就會非常明了。

面然的“然”字和“燃”字相通。如：《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》裏有“口中火然”，此處的“然”顯然應該作“燃”才對。

剛才在《釋門正統》卷第四，還有其他如《涅槃經》裏介紹的曠野鬼，《鼻奈耶律》裏介紹的訶利帝母（鬼子母），都是因施餓鬼儀式而得救的。雖然本文裏沒有出現引文，但《孟蘭盆經》裏提到的餓鬼的母親、七代先祖獲得救贖的故事也是施餓鬼的一種。因為孟蘭盆會和施餓鬼有相似性，也有混為一談的時候，考慮到儀禮的發展演變，因此有必要把它接納進來作一番考察。雖然在施餓鬼這點上，孟蘭盆會有共同點，不過孟蘭盆的本質是依《孟蘭盆經》主要供養上至7代眷屬下至父母的亡靈，不像水陸供養的是包括眷屬，眷族在內，地界裏的所有亡靈，這是最大的區別。

《水陸緣起》云：

供一佛、齋一僧、施一貧、勸一善，尚有無限功德，何況普通供養十方、三寶、六道、萬靈，豈止自利一身，獨超三界，亦乃恩霑九族。福被幽明等濟群生同成佛道，可謂無央、無數、無量、無邊，不可思議功德大海矣。所以，江淮、兩浙川、廣福建，水陸佛事今古盛行。或保慶平安，而不設水陸，則人以為不善；追資尊長，而不設水陸，則人以為不孝；濟拔卑幼，而不設水陸，則人以為不慈。

《施食通覽》引自《水陸緣起》

像中國有名的蘇軾爲亡妻舉行水陸會的例子那樣，現在的臺灣等地區在舉行水陸會之際將已故父母、祖先的牌位也放在供桌上，而在念《孟蘭盆經》的時候卻寫著供養所有亡靈，日本在孟蘭盆會廣施餓鬼的行爲和這種作法是有相承關係的。可以說就施餓鬼的手法而言，流傳下來的孟蘭盆會和水陸會在形式上有所混同。

其次從水陸會的意義和緣起來考察，把《釋門正統》卷第四整理成短文，全文如下：

又有所謂水陸者。取諸仙致食於流水，鬼致食於淨地之義。亦因武帝夢一神僧告曰：“六道四生，受苦無量。何不作水陸，普濟群靈？諸功德中最爲第一。”帝問沙門，咸無知者。唯誌公勸帝：“廣尋經論，必有因緣。”於是搜尋貝葉，置法雲殿，早夜披覽，及詳阿難遇面然鬼王，建立平等斛食之意，用製儀文，三年乃成。遂於潤之金山寺脩設，帝躬臨地席。詔祐律師宣文。世涉周隋，茲文不傳。至唐咸亨中，西京法海寺英禪師，因異人之告，得其科儀，遂再興焉。我朝蘇文忠公（軾），重述水陸法像贊。今謂之眉山水陸供養上下八位者是也。熙寧中，東川楊鏗祖述舊規。又製儀文三卷行於蜀中。最爲近古。然江淮京浙所用像設一百二十位者，皆後人踵事增華，以崇其法，至於津濟一也。

根據這段記載，中國的水陸儀禮可追溯到梁代的天監年間。傳說梁武帝於夢中見一神僧對他說，六道死生，受苦無量，做水陸普渡衆靈可以得到最大的功德。武帝聽了之後，垂詢了很多僧侶但無人知曉，於是廣泛查閱經典，希望有所記載也未可知。終於在從印度傳來的貝葉經典中查到了有關阿難和焰口的故事。看到此處，我們便可以知道梁代前，是沒有施餓鬼因緣的翻譯文的。那之後，僧侶們用三年時間寫成了《儀文》（也稱《水陸儀文》，現已失傳了。實叉難陀翻譯的《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經一卷》是有關水陸由來的最早的記載了。

中國的第一次水陸齋會是按照《儀文》在金山寺脩設的。宋代的《佛祖統記》、《水陸緣起》等的記載裏是在天監四年（505年）^①，而明代の《事物起原》則爲天監七年。當時梁武帝親臨法要，命僧祐宣讀文稿，想來一定是一場極其盛大的施餓鬼會吧。

之後，在唐代咸亨年間，長安法海寺道英從一異人處聽到此傳說後，復興了水陸齋會。據《釋氏稽古略》卷第三記載，道英從吳僧義濟處得到《儀文》從而在山北寺舉行了水陸齋。

總之，根據宋代《釋門正統》的記錄，我們可以看到施餓鬼、水陸齋的由來和發展史。但要注意一點，在實叉難陀等的施餓鬼會的發展過程中，用水陸會之名舉行並留下記錄的齋會是相當後代的事了^②。包括《釋門正統》在內，幾乎都是宋代以後記載的。在遵式（964-1032年）的《施食正名》等和施餓鬼有關的文字裏，比較多見水陸用語。只根據這點就認爲“水陸齋”的形成和發展是在宋代還不能令人信服。敦煌文獻 S. 663《（擬）水陸無遮大會疏文》被認爲是宋初的文獻。雖然擬題裏有“水陸”二字，文中可見“設香饌供三世諸佛；散淨食與水陸生靈”的字句，但是否是以水陸齋的名稱來舉行的儀式還需要討論。洪錦淳氏在《宋

^① 據載是“天監四年二月十五日”。

^② 在牧田諦亮氏《水陸法會小考》（《東方宗教》12、1957年）裏也介紹了類似的想法。

高僧傳》的〈釋遵誨〉、〈釋守眞〉項下分別看到過“水陸法食”、“開水陸道場二十遍”的句子，雖然是重要的證據^①，但《宋高僧傳》編撰完成於 988 年。遵式的《施食正名》也是十世紀末的文獻，裡面只有水陸的說法，並沒有出現水陸齋的名稱。而且遵式還撰有《施食法》、《施食文》、《施食法式》、《施食觀想》、《改祭脩齋決疑頌並序》等文書，竟連水陸兩字都沒有提起，如果當時水陸齋已經形成而且相當普及的話，那麼水陸齋的名稱應該在遵式所撰的文書裏留下記錄才比較合理。但是連水陸齋的名稱都沒有記載，所以我對當時水陸齋已成型普及之說持有疑問。

從 9 世紀末到十世紀以後的資料來看，終於有冠以水陸之名並撰述有儀式舉行的各種文書了。蘇軾（1037-1101 年）為亡妻設水陸道場的事蹟（《東坡全集》卷第九十五）是比較有名的例子。蘇軾還撰有《施餓鬼食文》、《水陸法像讚》等文，流傳至今。但是宋熙寧年間（1068-1077 年），有東川的楊鏗重新編撰了儀文三卷，儀式於蜀中舉行的事實，盡管和蘇軾記錄的水陸道場的時間間隔如此之短，還是說明了儀禮似乎沒有被繼承下來。換句話說，這反映了當時仍然沒有已經一般化的儀文存在。

那之後，水陸齋儀式在江、淮、京、浙等廣大地域得到了傳播，發展成為道場華麗壯觀的儀式，道場上裝飾有 120 位神佛圖像。紹聖三年（1096 年）夏，宗頤收羅了當時為止所有各家的儀文，加以刪補，重新編作四卷，由此我們才能知道水陸齋是如何在北宋如此短暫的期間裏獲得了廣泛傳播的情況。可惜很遺憾包括宗頤的儀文在內，那個時代的儀軌類文書並沒有留存下來。

經過這樣的流傳過程，我們現在能看到的水陸齋的儀軌所繼承的原形，已經是南宋時代的東西了。

昔眞隱史越王，嘗過金山，慕水陸齋法之盛，乃施田百畝，於月波山，專建四時水陸，以為報天地君親之舉。且親製疏辭刻石殿壁，撰集儀文刊板於寺。既而孝廟聞而嘉之，賜以水陸無礙道場宸翰扁於殿。逮今百年，脩供惟謹。去月波里所有梵苑曰尊教。師徒濟濟率沙門族姓三千人。施財置田。一遵月波四時普度之法。先是尊教同人有謂。越王疏旨之辭。專為平昔仕官報。效君親之舉。美則美矣。而於貴賤貧富未見平等脩供之意。乃力挽志磐續成新儀六卷。推廣齋法之盛。而刻其板。復依準名位。繪像幀者二十六軸。及今創立齋會。於是儀文像軸皆得其用。時主其事者，寺沙門處謙清節文學師，竝以法施者，月波住山宗淨也；以文字施者，則志磐也。當願十方伽藍。視此為法。大興普度之道。

《佛祖統紀》卷第三十三

通過這段文字我們眼前浮現出金山寺在乾道 9 年（1173 年）舉行水陸齋時的盛況，從南宋的志磐往前追溯約 100 年左右是乾道 9 年，齋會得到了眞隱史越王史浩的支持。而且史浩還撰

^① 洪錦淳氏《水陸法會儀軌》、文津出版社、2006 年、第二章第三節〈緣起異考〉、頁 19-27。

述了儀文，並付印出版。儀式極盡華美壯麗，主要“專為平昔仕官報。效君親之舉。”而為。儀式所用的文辭和敦煌本《齋琬文》、《俗講莊嚴迴向文》以及受它們影響而作的《(擬)水陸無遮大會疏文》等一系列願文類文獻一樣，多讚頌帝王、皇后、官僚、父母，從文辭的這個角度來看，儀禮可能還是保留了一定的舊形態。

下面介紹《(擬)水陸無遮大會疏文》的全文。

1. 仰啟蓮花藏界，清淨法身，百億如來恒沙化佛，清涼山頂
2. 大聖文殊，鷲足岩山得道羅漢。龍宮秘典，鷲嶺微言，道
3. 服他心，一切賢聖。惟願發神足，運悲心，降臨道場，證明功德。
4. 厥今置淨壇於八表，敷佛像於四門，中央建觀音之場，釋衆
5. 轉金言之部。設香饌供三世諸佛；散淨食與水陸生靈。合境
6. 虔恭，傾城壑闔者，為誰施作？時則有我府主二太保，瑞福禳災
7. 之加(嘉)會也。伏願我太保，門傳閑關，應賢五百之年；嶽瀆生資
8. 當期半千之士。文過周孔，雅操入木而七分；彎弓穿揚，舉矢猿
9. 啼而繞樹。寬弘治衆，萬姓嘆吳瑞之風；設法安人，千家賀堯嚳
10. 年之慶。加以信珠皎淨，心境光明，憑釋教以定八方，奉舉賢眉，
11. 而安社稷。先陳志懇，相(向)鷲嶺而傾心；請佛延僧，結剎壇於九地。
12. 六時轉念，經聲動曉於合城；土庶說言，鈴梵洪鳴於滿城。是時也，
13. 太陽北照，凝凍相容(溶)，僧徒念誦以周圓，灌頂精誠已五日。總斯
14. 多善，無限勝因，先用莊嚴梵釋四王、龍天八部。伏願威光轉
15. 盛，福力彌增，興運慈悲，救人護國；當今聖主，永坐皇城，
16. 十道爭馳，赤心向國。又持是福，伏用莊嚴我太保貴位，伏願福如海
17. 嶽，承虔節而延祥；祿極江淮，治河西而世代。國太(泰)吉慶，比日月而
18. 漸圓。公主夫人恒昌，保芳顏而永潔。刺史尚書等固受(壽)，願
19. 接踵而紹隆。諸小娘子延長壽，貞蘭而皎皎。然後何(河)清海晏，不聞
20. 憂苦之聲；四寇來降，永決烽煙塵之戰。三災殄滅，盡九橫於海隅；
21. 勵疫消災，送饑荒於地戶。散霑法界，普及有情。賴此勝
22. 因，城登覺道，摩訶般若。

這是儀禮開始時宣讀的文。以讚“太保貴位”、“公主夫人”、“刺史尚書”、“諸小娘子”並具有“莊嚴”作用的文辭收尾。這些稱謂指的是當時統治敦煌的歸義軍節度使們，這也是到10世紀為止的儀禮的特徵。志磐針對這樣的儀禮，為了“平等脩供”撰述了《新儀六卷》，並努力付梓出版推廣。經明代的祿宏重訂，傳到今天的就是《法界聖凡水陸勝會儀軌六卷》。

隨後清代的儀潤繼承了祿宏的思想，對水陸法會的行法規則作了詳細論述，編成了《法會聖凡水陸普度大齋勝會儀軌會本六卷》，也是今天的水陸法會的教本。那之後，呖觀又對祿

宏的《水陸儀軌》進行了增補，撰成《法會聖凡水陸大齋普利道場性相同論九卷》，也稱《雞園水陸通論》。其他還寫有《水陸道場法輪寶懺十卷》。

以上本文整理了水陸齋的歷史變遷及其文字資料的繼承軌跡。其中這次韓國江原道東海水陸齋所依據的教本《天地冥陽水陸齋儀纂要》，是把 16 世紀中期為止朝鮮半島繼承下來的儀禮整理出版而來的。和上述的系統相比多少有些不同，那麼是從哪個系統演化而來呢？要解開這個問題，有必要對各教本的內容作比較探討。

在此，筆者要補充一點自己的看法。水陸儀禮是爲了餓鬼而施的法要，筆者認爲每當戰爭結束後或災害發生後，隨著需要供養的亡靈游魂的增多而會增加舉行的次數。日本平清盛在攝津兵庫港將一千部《法華經》寫在石頭上，在海中脩築了經島的事蹟是通過傳説留傳下來的。回過頭去看梁武帝佛教信仰深厚的事情也是通過和達摩太子之間的交流才爲使人知曉的，同時也是早晚生活在戰亂中的時期。還有不空翻譯《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》的時代，當時邊境上常常和大食發生戰鬥，又經過安史治亂，從供養大量死者亡靈的意義出發來舉行了儀式。通過《天地冥陽水陸齋儀纂要》的題記，我們可以知道朝鮮半島舉行這個水陸齋會的時間是萬曆三十五年(1607 年)，恰好是經過豐臣秀吉的文祿戰役（文祿元年, 1597 年）、慶長戰役（慶長 2 年，1597 年）後的數年，這是很有啟發意義的。

第三節 水陸齋的內容和儀式次第

包括這次調查的三和寺的水陸齋在內，依據《天地冥陽水陸齋儀纂要》來舉行的朝鮮半島的水陸齋，這些儀禮的過程等基本點和史浩、志磐一系的中國水陸齋儀大致是相同的。但是，詳加比較之下，有幾點較大的差異。

爲了說明異同點，我們要概觀一下儀禮的流程。《法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌》是由宋四明東湖沙門志磐謹撰的，由明古杭雲棲後學株宏重新脩訂的教本，關於儀式流程概述如下：

結界——發符——懸幡——請上堂——上堂沐浴——上堂安位——供上堂——告赦——請下堂——說冥戒——供下堂——上圓滿應——燒圓滿香——送判宣疏——收疏軌則——送聖

從這個流程中，發現儀禮分上堂和下堂舉行是一個特徵，也分別行召請、供應之儀式。水陸的餓鬼受到召請，經懺悔、受戒、接受供應，然後退場。

於此相對的，《天地冥陽水陸齋儀纂要》和三和寺的順序是：

《天地冥陽水陸齋儀纂要》	三和寺（《三和寺國行水陸大齋儀禮文》）
	侍輦儀式
	對靈儀式
	造錢點眼儀式

	神衆作法儀式
	掛佛移運儀式
設會因喩篇第一 嚴淨八方篇第二 咒香通序篇第三 咒香供養篇第四	灑水結界儀式 設會因喩篇第一 嚴淨八方篇第二 咒香通序篇第三 咒香供養篇第四
召請使者篇第五 安位供養篇第六 奉送使者篇第七	使者壇儀式 召請使者篇第五 安位供養篇第六 奉送使者篇第七
開闢五方篇第八 安位供養篇第九	五路壇儀式 開闢五方篇第八 安位供養篇第九
召請上位篇第十 奉迎赴浴篇第十一 讚嘆灌浴篇第十二 引聖歸位篇第十三 獻座安位篇第十四 讚禮三寶篇第十五	上壇儀式 召請上位篇第十 奉迎赴浴篇第十一 讚嘆灌浴篇第十二 引聖歸位篇第十三 獻座安位篇第十四 讚禮三寶篇第十五
	説法儀式
召請中位篇第十六 奉迎赴浴篇第十七 加持澡浴篇第十八 出浴參聖篇第十九 天仙禮聖篇第二十 獻座安位篇第二十一	中壇儀式 召請中位篇第十六 奉迎赴浴篇第十七 加持澡浴篇第十八 出浴參聖篇第十九 天仙禮聖篇第二十 獻座安位篇第二十一
	放生儀式
召請下位篇第二十二 引詣香浴篇第二十三 加持澡浴篇第二十四 加持化衣篇第二十五 授衣服飾篇第二十六	下壇儀式 召請下位篇第二十二 引詣香浴篇第二十三 加持澡浴篇第二十四 加持化衣篇第二十五 授衣服飾篇第二十六

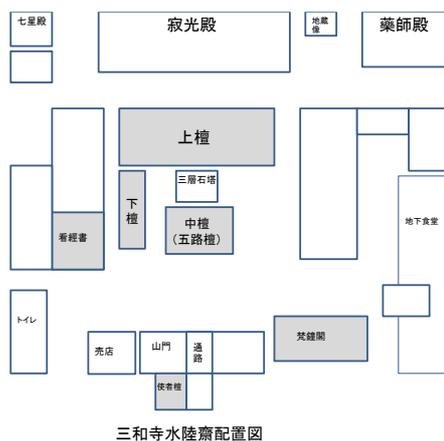
出浴參聖篇第二十七 孤魂禮聖篇第二十八 受位安座篇第二十九 祈聖加持篇第三十 普伸拜獻篇第三十一 供聖迴向篇第三十二 祈聖加持篇第三十三 普伸拜獻篇第三十四 供聖迴向篇第三十五 宣密加持篇第三十六 加持滅罪篇第三十七 咒食現功篇第三十八 孤魂受響篇第三十九 説示因緣篇第四十 願聖垂恩篇第四十一 請聖授戒篇第四十二 懺除業障篇第四十三 發弘誓願篇第四十四 捨邪歸正篇第四十五 釋相護持篇第四十六 得戒逍遙篇第四十七 脩成十度篇第四十八 依十獲果篇第四十九 觀行偈讚篇第五十	出浴參聖篇第二十七 孤魂禮聖篇第二十八 受位安座篇第二十九 祈聖加持篇第三十 普伸拜獻篇第三十一 供聖迴向篇第三十二 祈聖加持篇第三十三 (中位進供) 普伸拜獻篇第三十四 供聖迴向篇第三十五 宣密加持篇第三十六 (下位施斛) 加持滅罪篇第三十七 咒食現功篇第三十八 孤魂受響篇第三十九 説示因緣篇第四十 願聖垂恩篇第四十一 請聖授戒篇第四十二 懺除業障篇第四十三 發弘誓願篇第四十四 捨邪歸正篇第四十五 釋相護持篇第四十六 得戒逍遙篇第四十七 脩成十度篇第四十八 依十獲果篇第四十九 觀行偈讚篇第五十
	讀經儀式
迴向偈讚篇第五十一 化財受用篇第五十二 敬伸奉送篇第五十三 普伸迴向篇第五十四	奉送迴向儀式 迴向偈讚篇第五十一 化財受用篇第五十二 敬伸奉送篇第五十三 普伸迴向篇第五十四

通過這個表格，我們認為現在三和寺的儀禮文和《天地冥陽水陸齋儀纂要》的基本一致。但從大項來看，侍輦儀式、對靈儀式、造錢點眼儀式、神衆作法儀式、掛佛移運儀式、說法儀式、讀經儀式的部分在《天地冥陽水陸齋儀纂要》裏是沒有的。這些部分是被後代追加上去的呢，亦或原來儀式上就有這些內容，只是在本子上只有簡略的記載。三和寺儀式中有不少《纂要》裏所沒有的文字，這樣的部分究竟是被《纂要》省略掉的呢？還有被後代追加上

去的呢？只靠這個表格還無法判斷。

再比較一下三和寺的儀禮和傳到今天的中國的儀禮，一看就知道有一個很大的差異，在中國主要分上堂、下堂舉行兩堂儀禮，而三和寺分上壇儀式、中壇儀式、下壇儀式，分成三壇舉行。

下圖是舉行儀式時搭建的壇的配置。



【圖版 1】三和寺水陸齋配置圖



【圖版 2】三和寺水陸道場（里邊兒爲上壇、前爲中壇、左爲下壇）

儀式在上堂、下堂的兩堂舉行，這不但和蘇軾的《水陸法像讚》裏的內容一致，而且在《法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌》也有記錄，說明兩堂的作法在中國流行期很長。

意味深長的一點是在中國上堂是被隔絕開來的聖域，儀式是在與外部相隔絕的閉鎖的空間裏舉行的，而三合寺的儀式都是露天的，不管上、中、下壇都是對外開放式的。中國用代表建築的“堂”字，朝鮮半島用“壇”字，正好形象的表現了中國和朝鮮的特點，是很有意思的名詞。

把供養對象分成三類的例子，在宋代宗頤的《水陸緣起》裏也可以找到一些線索，說明那時的中國也有相似的分類。

詳夫水陸會者：上則供養法界諸佛、諸位菩薩、緣覺、聲聞、明王、八部、婆羅門仙；次則供養梵王帝釋二十八天、盡空宿曜一切尊神；下則供養五嶽河海大地龍神、往古人倫、阿脩羅衆、冥官眷屬、地獄衆生、幽魂滯魄、無主無依諸鬼神衆、法界旁生。六道中有四聖六凡，普通供養。俱承如來祕密神咒功德法食故，外則資身增長色力；內則資神增長福慧。由是未發菩提心者，因此水陸勝會，發菩提心；未脫苦輪者，因此得不退轉；未成佛道者，因此水陸勝會，得成佛道。

精確地講，這段文字裏沒有說到宗頤明確地作了三分類，不過說明了在史浩、志磐系統的儀軌成熟定型前有過這種考量，而這種考量和後來的三分類是有聯繫的。

從以上提到的幾點來探討傳承關係的時候，筆者提出兩個假設。在史浩、志磐一系的水陸齋儀獲得整理以前，蘇軾、東川楊鏗等人撰述的多種多樣的儀文，在江、淮、京、浙等廣大的地區得以傳播，發展成了用 120 幅神佛圖像作裝飾的道場華麗壯大的齋會，是水陸齋的形成期，流傳到了朝鮮半島；或者是宗頤等諸家收集刪補的四卷本儀文傳到了朝鮮半島。好像後者比較有合理性，但宗頤的儀文有四卷之多，是否這四卷本身流傳到了朝鮮半島還很難說。但從三和寺分三壇的作法契合了宗頤思路這點來看，比較合適。總之，筆者認為水陸齋儀是從 9 世紀末漸漸成形的時期到 10 世紀左右，在高麗時代早期傳到了朝鮮半島。

從《天地冥陽水陸齋儀纂要》的內容可以窺見出這個文獻是 9 世紀末到 10 世紀的，至少繼承了志磐整理之前的內容。上一節說到志磐整理儀文的目的之一是爲了改革儀式專爲“平昔仕官報，效君親之舉”，是爲了“平等脩供”，確實現存明代以後的儀文都看不出強烈的“平等”傾向。但是看《天地冥陽水陸齋儀纂要》的下壇儀式的〈召請下爲篇第二十二〉，有召喚“古今先亡帝主明君、后妃天眷”、“古今先亡大臣輔相、中義將帥”、“古今先亡苦行僧尼”等靈魂的字句。這次三和寺水陸齋也是配合現今的現實需要，舉行了儀禮：

- 一心奉請法界一切古今世主文武官僚靈魂等衆；
- 一心奉請法界一切列國諸侯忠義將帥孤魂等衆；
- 一心奉請法界一切守護疆界官僚兵卒孤魂等衆；
- 一心奉請法界一切朝野差除內外赴任孤魂等衆；
- 一心奉請法界一切從軍將帥持節使臣孤魂等衆；
- 一心奉請法界一切山間林下圖仙學道孤魂等衆；
- 一心奉請法界一切遊方僧尼道士女冠孤魂等衆；
- 一心奉請法界一切道儒二流佩錄赴舉孤魂等衆；
- 一心奉請法界一切師巫神女散樂伶官孤魂等衆；
-

這些提法在《法界聖凡水陸勝會脩齋儀軌》裏已經看不到了，好像正是經志磐整理而捨棄的部分內容，卻在三和寺的儀式上看到了。

志磐以前的時代，是朝鮮半島高麗政權取代新羅統治朝鮮的時代。現存最古老的《天地冥陽水陸齋儀纂要》版本應該是高麗時期的。

當然本文裏論及的假說和鄙見只是提供一種參考和思路，還有待詳細論證。

以上，以儀式的次第為主考察了中國的水陸齋和朝鮮半島傳承的水陸齋的不同之處。下面要談到朝鮮半島系統的中壇及其儀式，是和史浩、志磐以來的儀軌差異特別明確之處，對此要先整理一下《天地冥陽水陸齋儀纂要》的記載，三和寺繼承下來的儀禮的見聞。

第四節 三和寺的中壇和儀禮

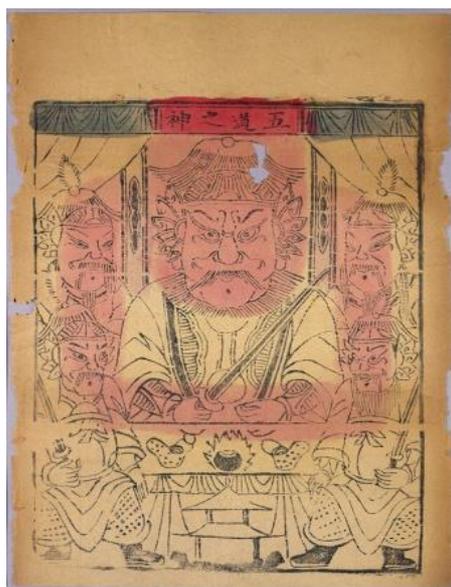
先簡單介紹一下調查三和寺時所見到的中壇的情況。

三和寺的中壇位於上壇和山門之間，是一個6米x6米的正方形的壇，也叫五路壇。五路壇儀式或中壇儀式在此舉行。

正面的里邊兒設有祭壇，上面放著寫有“東方勾芒輔弼太昊之君”“南方祝融輔弼炎帝之君”“西方蓐收輔弼少昊之君”“北方玄冥輔弼瑞碩之君”“中方黎箴輔弼皇帝之君”的牌位和供品。但《天地冥陽水陸齋纂要》沒有這五位的名諱。洪潤植先生告訴我們，現在管五位的位牌叫五帝。據《天地冥陽水陸齋纂要》的〈開闢五方篇第八〉介紹，五帝是司管五路的神，爲了匯聚群靈必須開通五路，所以要在道場召請五帝。而且《天地冥陽水陸齋纂要》有“一心奏請五方五帝五位神祇等衆”的句子，但是不知道司管五方的五位五帝的名諱。

說到其根由，終於找到這位神的是從印度傳來的五道大神，是佛典裏已經有的神。進入中國民間以後，隨著衆神仙所處體系不同，神的地位也有所變動。名稱也變成了五道將軍、五道轉輪王。五道所指的意義也有變化，本來的意思是司管通向冥界之路的神，後變爲五趣、五道輪迴，又變爲五行思想的東西南北中五方的意思，混雜在一起。不僅如此，民間信仰從掌管東西南北中不同方向的考慮出發，把一位神分離成五個神明，後發展成五路神、五道神。附帶提一下，在中國這樣分爲了五方的五神明的名諱至今還沒有看到過^①。

^①鄭阿財《經典、文學和圖像——十王信仰中の“五道轉輪王”的來源和印象的考察——》、《第3屆東亞宗教文獻國際研究集會》(明海大學)、2013年3月17日。

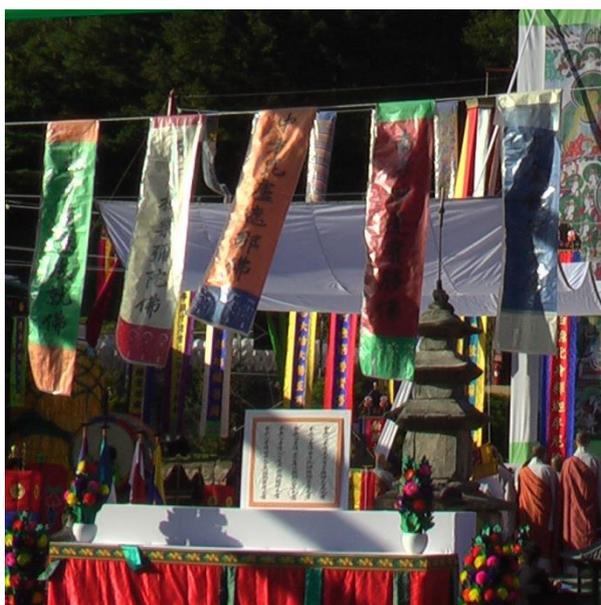


【圖版 3】民間版畫裏的五道神

三和寺將中國各種時期論及的古代帝王和掌管五方的五帝混雜在一塊兒繼承下來，頗有啟發意義。



【圖版 4】中壇（五路壇）舉行的五路壇儀式



【圖版 5】五路壇的狀況和安置的位牌

而且在五帝的位牌上，又分別寫著東方金剛沙兜佛、南方妙蓮勝寶佛、西方極樂彌陀佛、北方有意成就佛、中方毘盧舍那佛的佛號。其中西方極樂彌陀佛、中方毘盧舍那佛被配置上去意味著可能和胎藏五方佛有關係，但其他三佛的詳情還不能確定。請教了三和寺的人，告知五佛分別是五帝的化身，好像是與日本本地垂跡的關係那樣的關係，這也是中國所沒有的關係。到南宋時期為止，還有把佛教中的佛菩薩和道教的神結成那樣的關係的情形^①。在三和寺的事例中，把中國五行、五帝在加上五方佛混在一處，真是意味深長。

現在三和寺的水陸大齋已經不用《天地冥陽水陸齋儀纂要》裏的文辭了，而是奉讀以下的文辭了。

五方讚

東方金剛沙兜佛，唵於吽，其身那青與；
南方妙蓮寶勝佛，唵於吽，其身那紅與；
西方極樂彌陀佛，唵於吽，其身那白與；
北方有意成就佛，唵於吽，其身那綠與；
中方毘盧遮那佛，唵於吽，其身那黃與。

這部分也和剛才的排列一樣，反映了五行思想的文辭。

^① 拙稿《大足寶頂山石窟〈地獄變龕〉成立的背景》、《繪解研究》第 16 號、2002 年、16-52 頁。

第五節 小結

這次調查三和寺水陸齋，在儀禮進行過程中有旁白作解說，每當儀禮高潮處都有聽眾的掌聲，各壇儀式舉行時，聽眾排隊扔賽錢禮拜，儀禮最後有提醒大家回家和第二天再來的說明，等等都是在日本宗教儀禮裏所見不到的光景，還有很多。從這些光景看得出三和寺得儀式非常親民，是民衆支持的宗教儀禮，也可以說，從宗教儀禮的傳承過程來看，它把佛教和民衆距離很接近時候的儀禮繼承下來了。

筆者經常談到佛教界在從唐代後期開始到經過王朝滅亡的過程中，越來越接近民衆。尤其是 9,10 世紀時期，和民衆之間還有了經濟關係，接近喪葬儀禮的僧侶、戲藝的僧侶等很多，發展到和民衆一起舉辦各種各樣的齋會。在調查那樣的時代的情景的時候，筆者注意到了和在三和寺看到的齋會相似的景象的記載。

例如象敦煌變文等那樣，是以民衆為對象由僧侶演出的說經、說話和繪畫交織等的劇目，其中如何在儀禮進行過程奉納賽錢的情形，幾乎和同時代的小說所描寫的內容非常相似。

敦煌本小說 S. 2073《廬山遠公話》，就描述了舉行講經儀式的場面。

須臾之間已至，相公先遣錢二百貫文，然後將善慶來入寺內。其時聽眾如雲，施利若雨，鍾（鐘）聲既動，即上講，都講舉（口），維那作梵，四眾瞻仰，如登靈鷲山中。道安欲擬忻心，若座奄（菴）羅會上。於是道安手把如意，身座寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義，發聲乃唱，便舉經題云：「大涅槃經如來壽量品第一」。開經已了，歎佛威儀，先表聖賢，後談帝德。

「伏願今皇帝道應龍駮，德光金園，握金鏡如曜九天，從神光而臨八表。願諸王太子，金支（枝）永固，玉葉恒春。公主貴肥（妃），貞華永曜。朝廷卿相，盡孝盡忠。郡縣官寮，唯清唯直。座下善男善女，千災霧卷，瘴逐雲霄。災害不侵，功德圓滿。三塗地獄，悉（息）苦停酸。法界衆生，同霑此福。」

嘆之已了，擬入經題。其時善慶亦其堂內起來，高聲便喚，止住經題。……

這段文字表現了在儀式開始前，進入寺院後，收集賽錢的情形。“其時聽眾如雲，施利若雨……”，也反映了民衆和寺院之間的經濟關係。

隋末僧侶寶巖的傳記也有同樣的記載，可以感受到相似性。

巖之制用隨狀立儀，所有控引，多取『雜藏』、『百譬』、『異相』、『聯璧』，觀公導文、王孺懺法、梁高、沈約、徐庾、晉宋等數十家包納喉衿、觸興抽拔。每使京邑諸集，塔寺肇興，費用所資，莫匪泉貝，雖玉石通集，藏府難開，及巖之登座也，案几顧望，未及吐言，擲物雲崩，須臾坐沒。

還有法師以外的人對民衆作解說的情形在 9、10 世紀的文獻裏也留有記載。

首先在《三身押座文》的後面，有一段殘留書寫：

今朝法師説其眞，坐下聽衆莫因循；念佛急乎歸舍去，遲歸家中阿婆嗔。

被稱作解作文，即在儀禮最後高聲宣讀的文，內容一是重複這天講經的要旨、二是促使大家回家並次日再來，有不少寫有這樣情形的文獻呢。

*初出、「韓国東海三和寺水陸齋調研報告」（『中国俗文化研究』第11輯、巴蜀書社、129-142頁、2016年。）本研究報告書ではこれをもとに大幅に増補している。

上海における傳統藝能の現状

荒見泰史

はじめに

2003年3月8日から11日までのあいだ、繪解き研究会の高達奈緒美氏、上島敏昭夫妻が上海を訪問し、上海に滞在していた筆者と四人で上海とその近郊都市の藝能を參觀した。本稿はそのときの報告である。

ただ、今回は時間の関係もあって、特別のコーディネートはせず、やや行き当たりばつたりの上海と近郊都市の藝能を見てまわるとい程度のものであった。そのようなわけで、もともと報告書を書くべき程のものではないが、中には特筆すべき点も二、三あったので、一應参考のためにまとめておくことにする。

期間中に參觀し得たのは蘇州評書（後述するが、現在では評彈の一形式となっている）、上海雜技、道教音樂、烏鎮皮影戲、桐郷花鼓戲などである。

第一節 宋園茶藝館

最初に參觀したのは宋園茶藝館である。ここは昔ながらの書場の雰囲気を残しているという点では今の上海では極めて数少ない劇場である。場所は閘北區の閘北公園の西に位置する。上海新客站（上海驛）の北二キロほどのところである。

この宋園茶藝館の「宋園」とは革命家宋教仁に由来するものだそうである。

宋教仁（1882～1913年）とは清末民初の革命家である。湖南省の人で、早くから反清政府活動に参加し、長沙で華興會を組織した。この華興會は長沙で舉兵を試みたが失敗し、宋教仁は日本に亡命した。日本での滞在期間は早稲田大學で學ぶ傍ら革命運動を繼續し、1905年中國革命同盟會の結成に参加、司法部長となり、その機關紙『民報』の編集にも従事した。辛亥革命後には南京臨時政府司法制院總裁となった。その後、袁世凱大總統に反對して國民黨を組織し、反袁世凱運動の中心となって活動をしていたが、そのため上海驛近くで袁世凱の刺客に暗殺された。

かつて宋教仁の住居は、宋園茶藝館脇の閘北公園の中にあり、「宋園」つまり“宋氏の庭園”とは宋教仁の住居を指すということである。この地に住み、この地で暗殺された宋教仁に親しみを持っている地元住民による命名だというのは感慨深いものがある。

宋園茶藝館は、年中無休で營業しており、午前9時から11時までの間に評彈、京劇などが上演される。參觀当日は三階の貴賓室で評彈、二階の九龍宮大廳では京劇が上演されて

いた。

この日、我々が参観したのは三階の評彈である。

評彈とは、蘇州評話と蘇州彈詞の總稱である。俗には説書ともよばれる。各地にもそれぞれ説話とも評話ともよばれる説唱藝術はあるが、評彈といえばそのなかの蘇州語で演じられる蘇州の評話を指すのである。もちろん上海で演じられる場合にも蘇州語で演じられる。

上海語と蘇州語は、中國語方言のなかではともに呉語に分類されるようにあまり大きな差異ではない。発音上は上海語がやや寧波語系のはっきりした固い感じの発音であるのに對して蘇州語はやわらかい感じがする。語彙は人稱詞、指示詞からして異なるように、やや違った語彙を用いることがある。

餘談であるが、上海語が寧波語に近いのには理由がある。現在の上海人の多くは近代に流入した移民によって占められているが、移民のなかで最も比率の多いのが寧波系移民なのであり、そのため上海語も寧波語からかなり強い影響を受けてやや寧波語的に變化しているのである。老人では上海での生活でも寧波語のみを使用している人も少なくない。

そうした點からいえば、上海で評話を演じるのに蘇州語を用いると聞けば、やや疑問をおぼえる人はおおいであろうか。

じつは上海では、地區によって出身地がかなりはっきりと分けることができるようである。もちろん厳密なものではないが、130 万人と人口の最も多い楊浦區は寧波系がきわめて多く、舊上海城址のある黄浦區は地元上海人がおおく、普陀區は江蘇人がおおい、というように分かれる。この點は上海方言研究などでも知られている^①。そのような區分からいって蘇州人は閘北區あたりに比較的多く居住していたようである。他の上海人が蘇州評彈を聞いてわからないというものではなく、往年は上海の至るところに書場（評彈を演じる劇場）があったように一世を風靡したこともあるが、閘北區に評彈がのこされているにはこうした事情もあるようである。筆者の感じでは、現在楊浦あたりに住む寧波系の老人は、評彈よりはむしろ越劇を好んで聞いているようである。

話を本筋にもどすが、この蘇州評彈は、さきにもいうように蘇州評書と蘇州彈詞に分けられる。蘇州評書とは、大書とも呼ばれるもので、日本の講談に近く、主に一人で演じられる。第三人稱での解説と、登場人物の對話の部分があり、會話の方はすべて落語のように登場人物もみな演者によって聲色をかえて語り分けられる。

演目では、長篇歴史ものものでは『列國志』、『西漢（西漢相争）』、『東漢』、『三國志』、『隋唐』、『金槍傳』、『嶽傳』、『英列』があり、“長靠書”または“着甲書”と呼ばれている。そのほか英雄列傳や公案ものの『七俠五義』、『包公案』、『彭公案』、『緑牡丹』、『金臺傳』があり、“短打書”とよばれている。ほかに『封神榜』、『西遊記』、『濟公傳』などもある。演目はみな彈詞に比べると長いものが多く、1日1回（1時間半から2時間）で、數ヶ月かかるものが多い。

^① 錢乃榮氏『當代呉語研究』、上海教育出版社、1992年。

基本的に歌唱することはないので、伴奏はない。小道具としては扇子と拍子木があって、これらを巧みに利用しながら場を盛り上げる。

蘇州評話のほうは、小書ともよばれ、日本の浪花節に近い。語りと歌いの部分からなり、一般に“説”、“噓”、“彈”、“唱”を基本とするという。曲は“書調”というひじょうに明るい曲調を基本とし、これにあわせて琵琶と三味線を演奏しながら七字句の韻文をうたう。押韻は呉音あるいは中州音である。曲調は、細かく分けると流派によって、陳（遇乾）調、俞（秀山）調、馬（如飛）調、沈（儉安）薛（筱卿）調、徐（云志）調、蔣（月泉）調、祁（蓮芳）調、夏（荷生）調など二十種類以上となる。

演者は一人（單档）、二人（雙档）、三人（三個档）などがある。演目では『三笑』、『玉蜻蜓』、『描金鳳』、『白蛇傳』、『珍珠塔』、『落金扇』、『雙珠鳳』などが代表的である。

この日参観したのは評話、江蘇評話團の團員、趙玉琨氏（蘇州人）による評話『金龍玉扇』と題していた。途中から参観したものであったことと、長い長篇評話の一部のようであったが、内容はおおむね長篇評話『血滴子』の一部であったとおもう。

長篇評話『血滴子』の内容を前掲『評話文化詞典』^①によって紹介してみよう。

殷劍虹が清代の軼聞をもとにつくりあげ、20世紀の30年代に演じられ、後に子の殷小虹に伝えられた。

ストーリーはおおむね以下の通りである。

雍正皇帝は、皇位につく前に皇位を得ようと策謀し、武士をおおく集めて血滴子という暗殺集団を組織し、寶物“萬年青”を盗んで太子を陥しいれようとした。しかし一旦は奪ったもののちにこれを失い、そこで血滴子をつかって天下を搜索させることになった。

そのころ張成龍は、南京で兩江總督を助けて魚穀を捉え、金山寺と戦っていた。そして魚穀から寶物“萬年青”は太陽教派に盗まれたものであったことを知った。張は三たび飛龍嶺に上り、萬寶樓に登ったが、石窟に囚われの身となる。

甘鳳池は山東で結婚したが、金山寺の僧含雲はその妻陳美娘をさらって蘇州の藩臺子にさしだすという非道をおこなった。甘鳳池は妻をおって蘇州へおもむいたが、逆に捕らえられて牢獄に繋がれる。しかし金童は藩と戦い、鳳池を救い出す。

しかし僧含雲は再び陳美娘をさらい、太湖伏虎灣の師匠了因和尚のところにいる。八俠は了因と戦い、のちに太陽教主が了因を誅す。

雍正は謀位に成功し皇帝になると、嶽鐘琪に命じて飛龍嶺を攻めさせたが、結局失敗する。

年羹堯は甘肅を攻め、兵をもって横暴な行いをし、帥府參將の于周を冤殺する。于周の娘十三妹は京に赴き年羹堯をうったえる。雍正は邪魔者をのぞくために、年羹堯

① 『評話文化詞典』、漢語大詞典出版社、1996年。

を杭州城門官に降格させ、後には一家全員を惨殺する。

雍正皇帝は文字の獄をおこない、呂留良の屍を鞭うち、曾靜と張熙の一家全員を惨殺する。呂留良の孫女の呂四娘は武術を習得し、一家の仇を討つために京に赴き、艱難辛苦を経て、三度にして雍正皇帝の暗殺に成功する。

本書ストーリーは色々な複線が入り組んでいて、それが互いに絡み合い、たいへんに聴衆の興味を引く。しかし荒唐無稽なところは多い。

ちなみに、この記載の全文は、インターネット上でも検索、ダウンロードできる。掲載されているのは中国評弾網 <http://www.pingtan.com.cn/index.htm> である^①。

宋園茶藝館は近隣住民の憩いの場にもなっているようで、少なくとも我々が参観したときには外国人や旅行者などをみかけることはなかった。我々異邦人の来訪にいささか驚いた様子もあったが、おおくの人が氣さくに声をかけてくれたのが印象深かった。そのうちの地元住民の施國培氏に声をかけ、いろいろとインタビューし、蘇州評話について、その日の物語や演者趙玉琨氏のこと、宋園茶藝館と地元の繋がり、地元の事情についてなどいろいろと教えていただくこともできた。

宋園茶藝館は、共和新路に面している。もともとは静かな環境に建てられたものようであるが、現在では共和新路には南北高架路(日本の首都高速道路のような高架式の道路)が作られ、交通量もとても多くなっている。正確な住所は、共和新路 1667 号。アクセスは路路路バスがあるが、もうじき地下鐵一號線が延長され、近くに地下鐵の驛ができる豫定なので、完成したらこれを利用するのがよいであろう。上海新客站(上海驛)からタクシーも便利である。上海の交通地圖は以下のものを利用されるとよいであろう。

<http://smi.stn.sh.cn/shmap/idmap.htm>

宋園茶藝館の入場は5元(75圓くらい)でお茶がつく。お茶はガラスコップにお茶の葉を直接入れお湯を注ぐという中国ではごく一般のものである。少し良いお茶が飲みたければ注文もできるが、地元の人には自分の保温杯(保温のできるふたつきのコップ)を持ち込

^① 筆者の引用は <http://www.pingtan.com.cn/pingtangb/catalog/cpph024.html> による。ちなみにこの中国評弾網では『中国評弾大詞典』の多くの項目を検索できるようで、便利である。一應、原文も掲載しておく。

殷劍虹據清代軼聞編成。演于 20 世紀 30 年代。傳子殷小虹。述雍正爲謀皇位，收羅武士組成血滴子隊伍。盜寶物"萬年青"陷害太子，得而復失，派血滴子天下搜尋。張成龍在南京助兩江總督捉魚殼，大戰金山寺。從魚殼處得知"萬年青"爲太陽教派所盜，張三上飛龍嶺，偷上萬寶樓，中機關被囚于石窟。甘鳳池山東結親，金山寺僧含雲劫其妻陳美娘給蘇州藩臺子。甘鳳池到蘇州，被捕下獄。金童鬧藩署，救鳳池。含雲再劫美娘至太湖伏虎灣其師了因和尚處。八俠斗了因。太陽教主誅了因。雍正謀位成功，派嶽鐘琪征飛龍嶺，失敗。年羹堯征甘肅，擁兵驕橫，冤殺帥府參將于周。于女十三妹赴京告年。雍正爲除心患，降年爲杭州城門官，後又抄斬全家。雍正興文字獄，鞭呂留良屍，斬曾靜、張熙全家。呂孫女呂四娘習武成功，爲報家仇，赴京，歷經艱險，三刺雍正成功。本書情節曲折，矛盾尖銳，頗能吸引聽衆。但多荒誕之處。

んでいる人もいた。なお點心類などは注文できる。

宋園茶藝館は閘北區の文化局が出資して 1991 年に建てられた。文化局の下部機關とも組織であるため、地區の文化ホールのな色彩もあり、ときにはファッションショーなどが行われることもある。ここを參觀するには電話（電話番號は 021-56335282）などで演目などを一應確認しておいた方が無難かもしれない。館長は上海新藝評彈團團長でもある陳連喜氏。陳館長はほかにも玉茗樓書場の經營にも携わっている。

最後に一言付け加えれば、宋園茶藝館はインターネット上でも紹介されている。今年三月に紹介されていた内容の全文を引用しておくので参考とされたい。アドレスは <http://www.sh-songyuancyg.com/>。

宋園茶藝館建于一九九一年七月，地處南北高架橋北側出口處，坐落在規劃中的上海北部文化中心區域內（共和新路1667號），與東方明珠一條街、滬北永樂城、閘北體育場、上海馬戲城、閘北公園、廣中公園、大寧-靈石綠帶毗鄰，是閘北中部地區獨特文化娛樂、旅遊休閒群落中的一朵奇葩。經過三次改擴建，現有面積3400平方米，是亞太地區規模最大的茶藝館。

宋園茶藝館依傍風光綺麗的閘北公園，在清水綠蔭中微微透露出紅樓一角，內部設施古典豪華，九龍宮大廳為喜慶聚會增添獨特的東方神韻。

宋園茶藝館以其獨特的優勢，推出了茶道獻藝、蘇州評彈、江南絲竹、戲曲演唱、歌舞表演和自娛自樂等節目，茶藝表演，匯集了各地名茶，茶點，茶肴，茶禮，茶戲，龍鳳婚典。獲中國茶葉流通協會茶藝表演榮譽證書。使中外來賓流連忘返。

宋園茶藝館的餐飲堪稱宋園一絕，由名廚精心制作的茶食、茶點、茶餐成為寓品嘗與觀賞、風味與趣味相融的佳肴。宋園茶藝館還經常舉辦各類書畫、工藝美術、名瓷名壺的展銷活動，為收藏愛好者提供了觀賞與選購均十分理想的場所。

真可謂："喝名茶悠然進宋園，買精品漫步逛茶市"。

宋園茶藝館自創辦以來，即得到了中央和上海市各級領導以及茶學界、藝術界、新聞界和社會各界人士的關懷和支持。如江澤民、吳邦國、高占祥、龔心翰、陳至立、徐匡迪、王力平和龔學平等領導先後光臨宋園品茗賞藝、指導工作或為宋園題詞。同時亦為宋園的發展指出了明確的方向。

宋園茶藝館是亞太地區規模最大的茶藝館，是上海國際茶文化節的發祥地，從一九九四年起已連續舉辦了六屆國際茶文化節，每年要接待4000餘境外遊客，目前，建築面積達3400平方米。

創建于一九九一年，經過三次改造，目前成為亞灰地區最大的茶藝館，是弘揚我國茶文化的最主要的交流場所。

在敬老愛老上我們還獲上海市愛心助老特色基地榮譽證書。

中外來賓和老年人。

第二節 文廟

我々が次に訪れたのは、上海の舊場内一帯、文廟や白雲觀などがある地域である。ここでは演藝と言うものではないが、主に白雲觀を参拜し道教音楽を聞いた。

タクシーで文廟についてのは、宋園茶藝館で評弾を聞き終わったあとで、ちょうど食事時であった。そこで文廟門外、人民路沿いにある喬家珊で三黄鳥の丸茹でと面類（四人で39.5元、600圓ほど）で簡単に食事をすませ、まず文廟へ向かった。

この文廟とは、舊上海城内の孔子廟のことである。なお文廟では自らホームページを開いているので、詳しくはこれを参照されたい。

アドレスは <http://www.shaconfuciantemple.com/>。

我々が参観したのは日曜日であった。文廟は日曜日で古書市がたっていたこともあって、大變な賑わいであった。

文廟の入場料は10元であるが、廟を拜觀せず古書市にいくだけなら1元で入場できる。

文廟の入り口付近では飴細工の職人が飴を賣っていた。同行の上島氏がたいへんな興味をもたれたので、わざわざ頼んで實演までしてもらったのは楽しい経験であった。

作ってもらったのは孫悟空である。如意棒が風車のようになっていて、風にふかれると孫悟空が如意棒を振りまわすように動くのは滑稽だった。上島夫人はできあがったカラフルな孫悟空を、お土産にするといい、その後の半日の行程をたいせつに手にもってまわることになる。

飴細工の職人は、東京ではもうすっかり数少なくなったそうで、一時期は消滅寸前であったとの話をあとで聞いておおいに驚いた。

文廟の古書市は筆者が行くようになってからかれこれ十年餘りになると思うが、相変わらずの人気であった。この日はあまり時間もなかったのでじっくりと本を探すことができなかつたが、できたら最低月に二度ほどは通いたいところである。この位間隔をあければ賣られている本も相當に變わってくる。じっくり時間をかけて探せば、意外な本も結構見つけ出すことができる。

最近の日本でも同じだが、中國では學術書や文藝書などは、發賣後しばらくたつと手に入らなくなってしまうことが多い。最近では専門の學術書店も多くなり、各専門の本が充實している立派な店もあるが、古本でいえば東京の神田や早稲田、北京の琉璃廠、報國寺のような古書街は上海にはない。そこで皆文廟に殺到するのであろう。

筆者はこの日、文廟古書市で、この旅行にちなんでというわけではないが『説唱西遊記』（農村讀物出版社、1981年）、『宋元話本』（程毅中氏、中華書局、1980年）、『漢魏六朝小説選』（徐振鏗氏、中國古典文學出版社、1956年）、の三種を購入した。『説唱西遊記』は上下二冊で十元（150圓ほど）、『宋元話本』と『漢魏六朝小説選』はあわせて九元（135圓ほど）だった。

ここで同行者から評話などの藝人がもっていたような臺本、種本の類はないかとの質問

をうけたが、筆者はなぜか上海ではほとんどお目にかかったことがない。

北京のある古書肆（とくに場所を伏す）では、たしかに今でもこうした民間劇や皮影戲の臺本、種本をおおく扱っている。最近ではこうした芝居もほとんど演じられることがなくなっていて、藝人たちが處分し始めているとも聞く。現に、筆者が農村調査で農村の藝人と話をするときにもよくこうした話を聞いている。こうした臺本類は、ほとんどが藝人の手になる抄録本であって、版本としての骨董的な価値が見出されていないためか、不用品としてほとんど捨て値で取引されているのである。

ちなみに、上海の古書肆としては、福州路にある上海古籍書店の三階で清朝から民國初期まで古典籍をあつかっているのが有名であるが、そのほか、最近では上海の四川北路1688 号にある上海圖書公司福德店が三萬點餘りの優良な古書をあつめていて一見の価値がある。この店に関しては『新民晚報』（3月1日第8版）にも「淘書藏書有好去處」として紹介文が掲載されている。上海古書業界ではここにこぞって支店を出しているので、情報を収集するのも良いところである。たとえば筆者は“草創期の敦煌學術研究”という研究史をテーマとして資料を収集していたことがあるが、ここを中心としてかなりの資料があつまった。

また、店舗は大きくないが豫園南の方浜中路408号にある脩文齋も、主に民國時代の學術書と文藝書を扱っていて一見の価値は十分にある。讀書好きの主人が自分の趣味がこうじて勤めていた仕事をやめてまで開いた店である。學術史上の名著や、現代小説のいろいろな版本が手に入って面白い。ここの主人はたいへんな讀書家で、賣っている本をみな讀んでいるのではないかと思わせるほどの知識をもっている。古書収集の中で善本を見つけると復旦大學圖書館に持っていくこともあるという。實はこの主人の張宗祥氏は、妻の高校時代の同級生で筆者とも付き合いがある。われわれの結婚式に祝いとして嘉慶年間の木刻本『文選』を贈ってくれたが、新郎である筆者にどうしても紹興酒を大ぶりのワイングラスで一氣のみするようにとせがんでこまらせてくれた人物である。

道觀の白雲觀に到着したのは三時ころだった。おどろいたのはあたりはマンション建設の最中で、白雲觀があつたあたりは更地になっていたことだった。

しかし工事現場から奥のほうをよくみると、みなれた白雲觀の赤い建物がしっかり残っていた。

いざ入ろうと思うと、白雲觀東側一帯は皆取り壊されていたので、もとの西林后路側の入り口は通行止めになっていた。というよりも門と参道自體が撤去されてなくなっていた。たしか入り口付近には小學校もあつたはずだが、跡形もなかった。

そのかわり、もともと壁であつた南側に新しい通路ができて参道がわりになっていた。

白雲觀のなかは以前とまったく變わっていなかったのが安心した。上海の發展の影はここには全くない。

上海白雲觀は、上海道教の聖地であり、上海近代宗教史上でも重要な舊跡である。上海道教の歴史と白雲觀については陳耀庭氏『上海道教史』などに紹介されているので詳しく

は同書を御覧いただきたいが^①、ここでも簡単に紹介しておこう。

上海白雲觀の歴史はそれほど古くはない。もとは清朝の同治年間（1862年）に全眞龍門第二十代祖師の王明眞が現在の老北門あたりに建てた雷祖殿にはじまる。のちの光緒八年（1882年）にこの雷祖殿が道路建設のために現在の白雲觀のある西林后路に移轉され、その後さらに斗姆廟、三清殿、呂祖殿を増やしていった。

白雲觀という名稱になったのは、その後の光緒十四年（1888年）以降のことである。當時の住持であった徐至誠が北京へ赴き、北京白雲觀の下院という名義で明版の『正統道藏』を手にし、それを機会に雷祖殿を白雲觀と改めたのである。ちなみにその当時の明版『正統道藏』は貴重な版本として現在上海圖書館に保管されている。

現在、白雲觀の宗教活動としては、玉皇聖誕（舊曆正月九日）、老君誕（舊曆二月十五日）、雷祖誕（舊曆六月二四日）、清明節（四月初）、冬至（十二月中旬）、毎月舊曆一日と十五日におこなわれる朔望日などに大きな儀式が行われている。また道教音楽をきくだけなら、朝晩の日課のほか、不定期に法事などが行われており、こうした機会を利用するのもよい。

ここは観光地としても多少の知名度をもっているので、外国人もおおく訪れる。法事や葬式を営んでいる地元の信者を寫眞にとるのは気がとがめてならないが、おおくの外国人がこうした中國人の宗教儀式をこのみ、無神経にシャッターをきっているのが實情のようである。

ちなみに、現在では上海道教協會と上海道教學院が併設されている。住所は西林后路 100 弄 8 號、バスで行くなら 11 路、18 路、23 路、24 路、109 路、537 路などがある。電話番号は 021-63772800。

第三節 豫園

次に訪れたのは豫園である。豫園についてはいまさら説明するまでもあるまい。詳しくは <http://www.shyuyuangarden.com/> などを参照されたい。

豫園商場のなかには、観光向けに多くの小劇場が作られており、京劇、雑技、手品などの見世物小屋が随分と客引きをしている。

我々はそのような店に入る気はなかったのですが、躊躇しながらも断って歩いていたが、そうしたなかで、客引きに覗きカラクリをしていた店に引き寄せられた。場所は緑波廊分店の入り口の脇であったと思う。

5分ほどの覗きカラクリは、陰影によって中に見える繪が變化するといった類のもので、變臉や花火などが巧みな話術と打樂器の音とともに演じられた。宣傳用の覗きカラクリ自體も有料で 2 元とられた。せつかくなので、そのまま劇場での雑技も見に行くことになった。

その劇場は豫園戲園と稱していた。入場料が 28 元と端數であったのが不思議だったが、

^① 陳耀庭氏『上海道教史』（『上海宗教史』上海人民出版社 1992年）

あとになってから、さきほどの宣傳用覗きカラクリとあわせて 30 元ちょうどになるのがわかっておかしかった。



【圖版 1】のぞきからくり（写真は烏鎮で撮影）

劇場の場所は豫園和豊樓最上階という最高の場所だった。劇場からすぐに庭園式にガーデニングが施された屋上に出られるようになっていたが、ここからの景色は絶景である。豫園が上から見渡せ、後には東方明珠や金茂大廈など浦東開發區が一望できる。

演目は 45 分ほどで短いものだったが、お茶とお茶菓子がだされてゆっくりできて 28 元（30 元か？）というのは悪くはない。

しかし、奇妙なのはこの劇場に全く客がないことだった。おそらくは團體觀光客用に 40 ほどの紅木のテーブルが用意され、200 人以上は收容できようかという劇場に、客はわれわれ四人だけだった。西洋奇術、中國雜技、變臉などが披露されたが、藝人も我々だけのために演じてくれていたわけで、すこし申し譯なくもなった。藝人も常にこちらをみているので愛想笑いと拍手で少しくたびれた。

藝自體はもう一度みたいというほどのものではなかったように思う。

最後に、豫園散策にあたって我々が缺かせたくなかったのは、方浜中路 407 號（上海老街）にある雪域閣である。ここでは馬吉ら兄弟がチベットの文物を販賣している。ここで賣られている商品のほとんどは自分たちで現地に行って収集しているそうで、なかなかの名品がある。ただ、眞贋を見分ける目とその價值がわからないと大變な代物を大變な値段で購入することになる。最初は多少の失敗を覺悟して、數點購入しながら時間をかけて彼

等と親しくなるのがコツなのであろう。

この日は、五趣生死輪三點と、釋迦牟尼の成道にいたるまでの佛傳故事が描かれたタンカが目をつけた。五趣生死輪のうちの一點は、古く見せるように小細工されたものであったのでやはり注意が必要であると思った。佛傳故事のほうは寺院内に掛けてあったものだとのことであるが、繪畫の内容は敦煌本の變文『八相變』、『太子成道經』にも一脈通ずるものがあるので、ちょっと欲しくなった。こうした佛教繪畫と、筆者が専門とする變文の関係は内藤湖南氏以來、多くの研究者によって議論されているし、周一良氏「讀唐代俗講考」(1947年)、關德棟氏「略說“變”字的來源」^①にもチベット繪畫との何らかの發展關係も指摘がある。加えて、ビクター・メイヤー氏の『繪畫與表演』^②にもチベットに繪解きがあったことが紹介されている。少なくともこの寺院に掛けてあったタンカを使って、メイヤー氏のような繪解きがあったことは十分考えられることである。

もちろん、だからといって、このタンカと唐代の八相變文を直接結びつけようと言うのは無理がありすぎるし、こちらにも“現時點では”そのつもりはない。

ちなみに、チベットのタンカについては <http://www.thangkaart.net/> が詳しいので参照されたい。

第四節 烏鎮

今回の旅行では、二日目に浙江省の烏鎮を訪れた。

水郷の街烏鎮は、上海市内ではないが、市内からバスで二時間程度の距離なので、上海出發の日歸り旅行として人気がある。最近では同じ水郷として有名になってきた江蘇省の周莊らとならべて六大水郷などと稱し、日本の観光旅行會社でもツアー旅行客を募集している。その分、観光開發も進んでおり、完全にもとの水郷と同じ状態とは言えないだろうが、十分雰圍氣は楽しめる。

そんな烏鎮では、最近の観光資源開發の一貫として民間藝能の三跳（蘇州の評彈に近い地元の説唱藝能）、花鼓戲（桐郷一帶の民間劇）、皮影戲（羊や牛の皮をつかった影繪劇）などを保護しているので、上海近郊の民間藝能を手軽に楽しむことができるのである。もちろん我々もそれを目的としていた。前にも一度訪れたことがあるが、観光用とはいったが、藝人たちはほとんどみな老人で、昔から藝人を續けていると言う方がほとんどであった。観光用に短縮され若干の加工はあるようだが、藝人の藝自體は舊時代そのままのものを觀賞することができるというよいだろう。

^① 關德棟氏「略說“變”字的來源」（『大晚報』通俗文學、1949年、第25期）

^② ビクター・メイヤー氏『繪畫と表演』（王邦維氏、榮新江氏、錢文忠氏等譯 北京燕山出版社 2000年）



【圖版 2】烏鎮の演劇舞臺

烏鎮の観光案内は以下のサイトがお勧めである。

<http://www.wuzhen.com.cn/>

烏鎮へ向かうバスは観光バスセンターから毎日数本がでている。

参考のために上海の観光バスの紹介もしておこう。

上海の観光バスは上海旅遊集散中心（上海観光バスセンター）が便利であり、①上海旅遊集散中心（上海體育場内）、②虹口分中心（虹口サッカー場内）、③楊浦發車地點（楊浦體育館内）、④黄浦發車地點（南浦大橋西側橋脚付近）のバスターミナルから毎日各地へのバスが数多く出ている。チケットの予約はインターネットでも受け付けているのでこれを御覧いただきたい。

<http://tour.tickets.com.cn>

我々は、バスのチケットを予約していなかったもので9時頃に上海體育場に到着し、バスセンターで當日券を買った。月曜日だったので余裕があるかと思っただが、どうやら我々が買った邊りで満席のようだった。予約はしておいた方がよい。費用はガイドつきで128元だった。

バスは9時35分發車豫定で30分ほど時間があつたので、しばらく買い物などをしてからバスに乘車した。ここの観光バスターミナルは、飛行場の搭乗待合室のようになっていて、待合室の周りには幾つもの番號のつけられた乗車口があり、それぞれの乗車口の上には行き先と發車時間の書かれた電光掲示板までついている。發車時間が近くなると乗車口の外にバスがやってくる、乗車をうながすアナウンスがながれるという仕掛けになっている。ちなみに、中國では長距離鐵道の驛や、長距離バスの乗り場も、たいいていこのような

スタイルになっている。

バスはターミナルを發車するとすぐに高速道路にはいり、景色はとくにみるものはない。桐郷で高速を下りた邊りから農村風景が見え始め、桐郷の町の中心を過ぎたあたりから名物のアヒルの養殖場がみえはじめる。

烏鎮に到着し、バスをおりるとバスガイドの案内で水郷の外にある指定レストランに連れて行かれた。同じ観光會社のバスで以前にも烏鎮を訪れたことがあるが、入った指定レストランは前回とは違うところだった。各バスガイドによって“指定”が違うそうである。この邊りが良くも悪くも中國的だった。このような指定レストランを拒否して水郷の茶館で食事をするのが良いに決まっているが、他のツアー客が食事をしているのを外で待たされるのも癪であろう。おとなしくガイドにしたがっていた方が得だと考えたようで、他のツアー客全員もここで食事をとっていた。

観光ツアーの“指定”レストランの嫌なところは、客が一時に集中するところである。大抵は大人數を收容できるように店舗をひろく取っているが、普段は暇なので従業員は少ない。しかしバスがくれば客はどっと押し寄せるわけで、すぐにパニック状態になる。當然サービスも悪い。客からしてみれば、大變なのは席についてメニューを注文するところから料理がすべてそろそろあたりまでウェイトレスの取り合いになるところである。注文した料理が一、二品忘れられていることなどはご愛嬌である。

それでも、我々は烏鎮名物の紅燒羊肉（羊の角煮）と醬鴨（醬油風味のアヒルの冷製）を注文することは忘れなかった。

食事が終わってから観光がはじまった。我々は、まずガイド料金を払った分（バス代に込まれている）しっかり観光コースを案内してもらってから、單獨行動をはじめた。

最初にむかったのは、皮影戲館である。ここでは毎日數度も皮影戲を上演している。

皮影戲とは、羊や牛の皮をつかった影繪劇で、日本や朝鮮半島を除くアジア一帯で廣く見られる藝能である。透明になるほど丁寧になめした皮を、人や動物の形に合わせて裁斷し彩色して作った人形を使う。針金などをつかって關節部分などは自由に動くようになっていて、人形を細長い棒をつかって操作できるようになっている。藝人は白く張ったスクリーンの裏手で、伴奏にあわせて歌い、語りながら、この皮人形を巧みに操作する。スクリーンの裏手には強い電燈などの明かりが用意されていて、スクリーンにカラフルな人形の影が投影されるようになっているのである。

中國では北方の唐山皮影戲や、西北の陝西皮影戲が有名であるが、それ以外にも江南、臺灣など南方地域も含めて多くの地域に分布している。上海近郊でも烏鎮のほか上海市内奉賢區などに保存されているのが有名である。

皮影偶（影繪人形）の大きさや色彩には各地の特徴がみられておもしろい。唐山のはたいへん大きく迫力もある。陝西のものはそれよりはかなり小ぶりなものを使っている。いずれもおみやげ物として賣られており、たとえば陝西のものなど咸陽市内あたりでは80元（1200圓くらい）で簡単に手に入る。しかし、筆者の目から見れば、みやげ物として相

當洗練されているようにも見える。というのは陝西より西の甘肅省東部農村地帯で藝人の方から皮影偶をわけていただいたことがあるが、彼等が先祖代々使っていたという皮影偶は、ビーフジャーキーのようで、相當強い明かりを當てなければ色はわからないほどであった。



【圖版 3】烏鎮の皮影戲（舞臺裏）

彼等が歌う内容もまた地域によって相當な差がある。先の甘肅での例では、臺本を見る限りでは地元の民間劇である秦腔を一人用にあわせて加工したものであった。藝人も秦腔の俳優であった人がおおかったそうである。

歴史や起源に関しても様々に議論されているが、現在のところ滿場一致といった説はない。たとえば 1966 年の湖北江陵望山一號楚墓から出土したレース状の偶をもって、皮影戲は古くは春秋戰國時代にあり、中國北宋から南宋にかけて江南で洗練された皮影戲が各地へ傳わった、とされる説などもあるが^①、年代的に言えば無難なところでは 10～11 世紀（中國では北宋）のあたりから發展、浸透していったとするのが一般的のようである。もっともこの意見も、それ以前には關連する記載はまったくといってみられないのに、10～11 世紀頃から多くの記載がまとまって見られるようになるから、といった狀況證據によつてに過ぎない。實のところ、まだあまり知られてはいないが敦煌の 10 世紀資料にも影繪があつたことを思わせる資料は見られており、將來的に調査してみたいと考えている。

皮影戲に関しては詳しくは以下のサイトを參照されるとよい。皮影戲の解説のほか、實演なども見られるはずである。

^① 陳向宏氏主編『烏鎮』（浙江人民出版社 2001 年）

中國皮影網 <http://www.chineseshadow.com/>

西安皮影博物館 <http://www.leather-silhouette.com/>

烏鎮皮影戲は、地元では紙人頭戲などとも呼ばれているようである。舊時、演目としては『水滸』、『嶽傳』、『封神榜』、『三請樊梨花』、『雙玉印』などが演じられることがおおかったそうであるが、上演の合間には藝人の方々からいろいろ話を聞くところによると、皮影藝人は200餘りなら覚えているとのことだった。

この皮影戲館へ前回来たときに演じられていたのは『孫悟空大戰牛魔王』であったが、今回も同じだった。臺詞も歌もなく、音楽に合わせてのたちまわりだけなのは残念だが、地元の方言による歌や語りはおそらく外部の人には分からないだろうから、観光用にはこのくらいが無難なのかもしれない。それでも樂器の音が大きいのと、やや大ぶりの皮影偶を使っているので皮影戲の迫力は十分たのしめる。

花鼓戲は、街の中心にある道觀、脩身觀まへの廣場にある戲臺で演じられていたのを見た。小戲と呼ばれるこの花鼓戲は、物語の題材を農村生活に題材をとり、テンポも輕快で地元では人氣も高い。

なお、今回の旅行では三跳にお目にかかることはなかったが、藝人の王祖良氏、王文嘉氏等によって現在でも茶館内で演じられ、後繼者も育成されているという。

なお、烏鎮に關して最後に付け加えておきたいのは、名物の三白酒と米酒、そして杭白菊である。

菊茶として有名な杭白菊は烏鎮のある桐郷一帶の特産である。薬効があり古くから漢方では李時珍『本草綱目』にも記載されており、とくに目にいいとされる。我々もこれを土産とすることに決めていた。しかし、バスガイドはそれなら最後の観光コースで一番良いものが買えるということを説明し、烏鎮のおみやげ物店では買わないようにとすすめた。

バスで烏鎮を出発すると、バスガイドが“最後の観光コース”へと案内してくれたが、ここは、ツアー“指定”という杭白菊の専賣店であった。他のツアー参加者は當惑していたようだが、筆者はすでに前回の烏鎮旅行で體驗済みだったのでおおむね豫想通りであった。ただ、豫想を裏切ったのがツアー“指定”店が、前回とちがうことだった。ここでもツアー“指定”が、あくまでもバスガイド“指定”であることを知った。たしかに、前回の時、バスガイドと運轉手が店からお土産をもらっていたのを知っていたので、これもすぐに納得した。

面白いのは、こうした店にはいると、すぐに“休憩室”と稱す應接室か會議室のような部屋に連れて行かれることである。ちなみにこうした専賣店には賣り場のようなものはなく、ただこの“休憩室”が10ほどもあるだけである。

部屋に入るとすぐに商品の賣り込みが始まる。最初はまずいろいろな菊茶をご馳走になり、菊茶の種類や様様な薬効について解説をうける。最初は安いものからだんだんと高價なものへと、セオリー通りに巧みに話は進み、たくみな話術で杭白菊の効能とこの店の値段の安さを強調していった。

まるで日本のセミナー商法のようなようであったが、結局申し譯なさそうに杭白菊を買ってい

たのは我々日本人と香港からの旅行者くらいで、中国人、とくに上海人は早々と退出していた。

おそらくこの時上海人がいやがったのは、たくさん買うと得であることを強調しようとして 500g 入りの菊花茶の缶を、四つも抱き合わせて賣ろうとしたことであろう。

上海人は無駄遣いが嫌いである。料理を例に取れば、中国北方ではよくあるタイプの大皿料理をきらうのである。

大皿料理はただ大食いのためではなく、相手をもてなす気持ちがこめられている。出す側も、多少残すことを想定している。それぞれの料理を適度に残してもらうことによって客が満腹し、満足して歸ることを確認できるという意圖もある。それに對して、上海では一品の盛り付けは少なく、よほどの品數を頼まなければ大抵の料理は食べきれようになっている。

ともかく、明らかにあまるほどの量は、どんなに割安でも上海人にとって魅力はない。それにくわえて平均的な上海人では 100 元を越えると財布の紐はかたくなし、“上海で買ったほうがよい”というのは上海人の口癖である。

上海近郊での商賣なのだから、上海人向けの藝が必要なのではないかと思った。



【圖版 4】菊郷（お土産物屋）

(2003 年執筆)

重慶大足石刻調査記

荒見泰史

はじめに

大足石刻は、現在の重慶市大足區に点在する儒佛道の三教を主とする石刻群の總稱で、今日までの調査によれば、區内 75 か所もの地點に大小様様な規模の石窟、龕とともに大量の銘文が残される。中でも最も古いとされるものは、寶山郷建角村にある尖山子の「永徽□年(永徽年間は 650-655)八月十一日」の銘文のある七尊像佛龕で^①、その時代以降には、光明殿、眠牛寺、九龍村、玄頂村、梓桐溝、石壁寺、新興村、九蹬橋、石佛寺、潮水寺、柿花村、老君廟、玉皇廟、桂花廟、普聖廟、峰山寺、雷公嘴、龍神村、麻楊村、衛平村、斗碗寨、板昌溝、三存岩、寶頂山、舒成岩、東嶽廟、龍鳳山、雙山寺、聖水寺、白岩寺、先進村、星火村、前進村、北山、塔耳山、興福寺、古佛洞、南山、桂香山、大石佛寺、大佛寺、靈岩寺、青果村、全佛寺、天星村、無量寺、寶豐寺、石門山、眞武祖師、陳家岩、楊施廟、妙高山、新南村、興隆庵、三教寺、多寶寺、千佛岩、石篆山、青山院、七佛岩、佛安橋、多灘、張家庵、半邊寺、保家村、七拱寺、新農村、佛爾岩、佛耳岩、靈角寺、朝陽洞、佛兒岩、西溝村、普和寺(北から順)等の 75 か所にそれぞれ南宋代頃までの石窟や龕などの石刻が数多く残され、併せて近年にまで至る歴代の脩復碑、游记、詩詞も記録されている。

2015 年 3 月 18 日から 22 日までの期間、科學研究費補助金(B)「日本における佛教と神信仰の融合に関する総合的研究—アジアとの比較の視座から—」により、代表吉田一彦(日本古代史)、そしてそのメンバーである上島享(日本中世史)、佐藤文子(日本佛教史)、高志緑(日本美術史〈繪畫〉)、高橋早紀子(日本美術史〈雕刻〉)と筆者(敦煌學)の 6 人でこの大足石刻の調査をおこなうことができた。

簡単にその旅程を紹介しておく以下通りである。

3 月 17 日、成都雙龍國際空港で待ち合わせ。成都市市内泊。

3 月 18 日、成都東站汽車站から長距離バスで大足へ移動。北山石刻調査。大足泊。

3 月 19 日、寶頂山石刻、南山石刻調査。大足泊。

3 月 20 日、石篆山石刻、妙高山石刻、尖山子石刻調査。大足泊。

3 月 21 日、石門山石刻、北山佛塔及び大佛調査、長距離バスで成都へ移動、成都泊。

3 月 22 日、四川省博物館見學、成都雙龍國際空港へ移動、解散。

^① この銘文は今日では磨滅しており判讀することはできず、『大足石刻銘文録』(重慶出版社、1999 年)に據る。

このように、今回の調査では大足石刻 75 か所のうちのわずか 8 か所を限られた時間内で調査した程度であるが、専門を異にするメンバーが各専門の視点から議論を展開しつつ丹念に調査を行ったので、これまでには気づかずにいた点も少なからず発見できたように思う。そこでここに備忘のために記録を残しておくことにした次第である。

第一節 大足石刻を調査する上で留意すべき点

先にも言うように、大足付近に点在する複数の石刻には、主として 9 世紀から 13 世紀ころまでの石窟、龕などが多数残されるほか、脩窟碑、游记、詩詞などが今日に至るまで絶え間なく雕られ、また信者たちによるこれらの石刻を巡り参拜を行う活動が今日においても行われ、造営以来の様様な信仰の形がここには残されている。より具体的には、現存する最早期の尖山子には永嘉年間の佛教の七尊像が、北山石刻には 9 世紀末以降の七齋、百日齋、地藏信仰、観音信仰の状況が、石篆山や石壁寺には 11 世紀末の水陸齋や十王像、そして儒佛道の三教の尊像窟が並ぶ状況、妙高山には 12 世紀中ごろに三教が一つの窟に表わされた三教窟、寶頂山には密教の脩法を中心としつつ孝道を表わした大佛灣など、學術界で関心の高い南宋以前の信仰の資料が残され、さらに清乾隆年間 (1735-1795) の僧有久による「脩裝圓覺洞、萬歳樓等處佛像碑」等のような代々作られてきた脩復碑も多く残されている。また舊曆 2 月 19 日前後に 45 日間行われる「香會」のような民俗活動も起源は不明ながら古くから今日に至るまで行われている。これら全體を総合的かつ多角的にとらえた場合、とくに唐から南宋までを中心としつつ、今日にまで續く中國の信仰の變遷を読み取ることができる貴重な史料群ということができないに違いない。このような点は、敦煌石窟や敦煌文獻の研究でも同じことが言え、あるいは互いを補完しあう重要な史料とも言えるが^①、大足の資料は敦煌では数少ない南宋時代までの雕像のほか碑文や銘文のような文字資料を多く残しているという点で、敦煌資料では知りえない北宋後半から南宋期の信仰を知りうるより興味深い資料が多いのである。

今回までの調査によって、筆者はこのような大足石刻を研究する場合には、少なくとも以下の三点には注意するべきであり、それにより更に新たな視界が現れると考えるに至った。その三点とは、(一) 同一地域、あるいは中國に分布する石刻を全體で捉える、(二) 個々の石窟、石刻が作られた時代の社會状況を捉える、(三) 土地の信仰の原形と發展の状況を考える、である。以下にその三点について、それぞれ例を挙げて筆者の考えを述べておきたい。

1. 同一地域、あるいは中國に分布する石刻を全體で捉える

^① 楊雄、黄登金著『大足石窟與敦煌石窟的比較』(巴蜀書社、2008 年) の様な研究も行われているなど、共同による比較研究の重要性はすでに主張がある。

まず、各地に残される石窟、龕などを中心とする石刻を、この地域の信仰の、あるいは中國に残される遺物として全體として捉えることは重要である。これらの歴史的資料を、各石刻ごとに個別に特徴をとらえようとするばかりではなく、大足全體をとらえ、他地域との比較を進めることにより、この地域の、あるいは中國の信仰の發展變化の状況をより詳細に読み取れる可能性がある。大足一帯のみでも北山（乾寧二年〈895〉以降）、石篆山（〈1083〉以降）、石門山（紹聖元年〈1094〉以降）、妙高山（紹興十四年〈1144〉以降）、南山（紹興年間〈1131-1162〉以降）、寶頂山（南宋淳熙年間から淳佑年間〈1174-1252〉）のように、時間的には絶え間がなく信仰の形が残されている。個々の石刻を考える場合にも、そうした全體の中を考えた上で個々の位置づけを考える必要がある。

2. 個々の石窟、石刻が作られた時代の社會状況を捉える

全體として捉えた上で、石刻が作られた時代における社會背景をとらえることは重要である。王朝の交代、節度使の出現、各時代における支配層の交代などの社會背景の變化、そしてそれともなう供養人の屬する社會層の變化は、みな宗教的表現に影響がある。大足には多くの石窟や龕が残されるが、政治的、或いは地理的距離という要因から、中央政權や地方政權との距離、製作者、施主の社會的地位は自然異なり、それに據って石刻に表現される内容も変わっている。例えば、個々の石刻でも時代に據り以下の様な特徴や變化が見られている。

a. 北山石刻は、節度使韋君靖により開窟が始められたとされるが、唐末の靖南節度使は事實上の地方獨立政權といえる。そして政權を打ち立てた時の中心地にこの石刻の造營がはじめられ、第1號「韋君靖碑」の碑文には節度使政權に関わる多くの中心的人物が名前を連ねる。ここが政治的權威を示すために開窟されたものであることは明白であろう。その當初の佛龕には當時のスポンサーである節度使政權の要求による佛教の表象、政權の求める信仰や思想の姿が表わされている。例えば觀音菩薩像と地藏菩薩像の二尊像という救済の象徴的存在を集めた獨特な造形が見られているが、こうした經典としての根據が不明なより通俗的な信仰の形が見られているのである（後述）。

その後は、恐らく11世紀末から12世紀初頭にかけて北山の中心的位置に「范祖禹敬寫」書名のある巨大な『古文孝經』や范祖禹撰の「趙懿簡公神道碑」^①が雕られるが、これは儒家的な孝道規範の宣傳と、成都出身の文人范祖禹の影響力を示す何らかの政策的な意圖から著されたものとも見られる。

b. 寶頂山石刻については、諸説あるが、唐末の柳本尊、或いはその教えを繼ぐ南宋の趙智鳳が柳本尊の起こした「十煉」による成佛の苦行の道場として開鑿したとされる^②。ただ、趙智鳳の「清苦七十年」による完成を祝う碑には四川一帯を出身とする中央官僚が名

^① 趙懿簡は趙瞻，字は大觀のこと。『宋史』卷第三四一。『趙懿簡集』三十卷があったことが『群齋讀書誌』卷第十九に記される。

^② 参考『大足石刻銘文錄』、重慶出版社、1999年等。

を連ねている（後述）。ここは孝宗の時代に開窟が始まったとされ、また寶頂山石刻造營の規模から見ても、金との戦いの休戦期に始まり、洛陽と開封の奪還、そして元との戦闘という時代における、愛國的な思想、或いは地域的思想を鼓舞したとされる時代の政策との関連が濃厚とみられるのである。

時代の變化とともに、とくに大型の石窟、石刻の場合には政策的に作成されることがあり、そうした政策的な意圖がより強く反映されていることや、いかなる政策が反省されていたかを考える必要がある。

他に、先の（一）と（二）を組み合わせて考えても、興味深い問題が見えてくる。例えば、大足石刻には儒佛道三教の融合が見られることはよく知られている通りであり、石篆山石刻には孔子龕、佛龕、老子龕の三龕が並び、妙高山石刻には儒佛道の三尊を祀る珍しい三尊龕が、石門山にも水月観音と並ぶ玉皇大帝などが見られている。これらのいずれもが12世紀40年代を中心として作られていることは偶然の一致ではないであろう。まさにこの時代は、佛道を儒に融合した朱熹の活躍した時代であり、またその影響を受けた王重陽（1112-1170）の全真教、劉徳仁（1120-1180）の真大道教、蕭抱珍の太一教の道教各派が相次いで創始され、儒佛道三教融合思想が盛んに説かれた時代にあたるのである。こうした時代の宗教の微妙な變化を、ビジュアルや銘文によって読み取ることができることも大足石刻の重要な價值の一つである。

3. 土地の信仰の原形と發展の狀況を考える

政策的に作られた窟があるのと同時に、より本來的な土地の信仰に近い石刻が残されている点にも注目すべきであろう。こうした石刻は縣の中心から離れたより小さなところに見られるようである。今回の調査では、縣の中心20キロ圏から外に出ることはできなかったが、これまでの先行調査などによりそうした狀況は読み取ることができる。

今回の調査に限ってここに述べれば、例えば尖山子の中腹に古墓群である大墳[土+貝]が残されるなど、各山はもともと地域の宗教の聖地とされていた可能性は高い。同地域から近いところでは長江一帯に山の信仰とともに漢代頃からの磨崖墓が多く見られることはすでに知られている。廣くは敦煌などでもそのような古墓は多くみられ、三危山と鳴沙山両山の麓には漢代から現代にまで続く廣大な墓地が山を見上げるように裾野に廣がっている。

石門山のように縣から20キロほど離れた山中では、初めに雕られたのは山王地母、土地神を祀る龕であり、しかも銘文によれば地方實力者である楊一族をその神々に映しているとされる。ここに後に徐々に龕が増やされ、當時流行した水月観音などの優れた佛龕が作られ、その數年後には道教の玉皇大帝像が隣に作られるという、宗教の教理的には不可解な形がとられ、年の銘文「石門記」ではその不可解さが述べられている（後述）。そうした不可解さは、本來的な信仰を中心としながら原理的宗教が覆いかぶさるようになっていく、と見ればさほど不可解なこともないように思う。

以上（一）～（三）を總じて、政治的に中央により近づいたものでは宗教的には原理的となり、地方へと離れたところでは民間へも近づき、民間信仰を交えた宗教の形が現れてくる、と言えるように思う。上層では政策的にはより原理的な宗教を求め、より低い層では原始的信仰に近い自然信仰や祖霊信仰を中心とする救済神を信仰し、そうした相互の要求のなかでの闘ぎ合いの中で様々な宗教の形として現れてくるのであろう。とくに、中唐期以降に佛教が地方政權と強い結びつきをもち、より低い層にまで佛教が浸透してから以降、民衆層での様々な宗教の混交、原理的宗教と山嶽信仰、祖霊信仰など他の信仰との混在がそうした地方や民間層で形作られ、社会的により低い層で流布したと見られる^①。政權下ではそれを新たな規範として取り上げざるを得なくなった時に、上層で容認され新たな王朝や地域の宗教の形となるものと考えられる。『十王經』など偽經典の發生と流布を考える時にも、敦煌本等に見られる十王經典の原型となる文獻の變化と流布の状況の中にこれに似た現象が見られ、筆者のこの考えが大筋で外れていないことを表している。

以上は、調査を進めるうちに筆者が気づいた、大足を研究する上で必要と思われた点である。以下に個別の石刻についての調査記録を紹介するが、これらはみなこうした觀點に基づくものであることをここに一應述べておく。

第三節 尖山子調査記

尖山子は縣の西 24 キロ、安嶽縣の境界に近い寶山郷建角村にある。石刻はその境界の山の頂上に近いところにあり、敦煌の七尊像に類似する佛龕など複数作られる。今日の編號では計 10 號。



【圖版 1】尖山子

^① 筆者拙稿「唐代佛教儀禮及其通俗化（上）」、『アジア社會文化研究』第 15 號、2014 年 3 月。唐代佛教儀禮及其通俗化（下）」、『アジア社會文化研究』第 16 號、2015 年 3 月。

その正面の左側上の第7号とされる最も大きい七尊像(これまで研究では「彌勒說法圖」とされる)の左側に今日では磨滅の爲判讀は困難であるが銘文が残され、『大足石刻銘文録』の記載によれば、「永徽□年(永徽年間は 650-655)八月十一日」とされていたとする。さらに、その龕の下には別に「大□(唐) 乾封元年(666)八月廿日/□□等來此游」の游記が記されているため、従来研究及びこの記載が事実であれば、乾封元年以前にすでにここにこの石刻があったことになり、「永徽」頃までにはすでにこの龕が作られていたことが確認される。確かに、これらの尊格の造形、配列は、敦煌に見られる尊像にも類似する点があり、これらとの比較により唐代中期のものと考えて間違いないであろう。こうした点から、この尖山子石刻は大足ばかりか四川東側一帯では最も早い時代の宗教石刻とされているのである。



【圖版2】尖山子七尊像



【圖版3】尖山子題記部分

この尖山子の宗教的特徴として、山の頂上付近の岸壁に窟が作られ、その下に大墳[土+貝]と呼ばれる古墓群（今日に残されるものは明清のものと思われる）が広がっていることが挙げられるが、こうした特徴は広く中国の他の多くの地域にも見られるばかりか、日本などアジアのほかの地域にも見られるものである。



【圖版 4】尖山子前の古墓

例えば日本では奈良縣柳本町の龍王山古墳群が有名であり、龍王という山嶽信仰の形跡とともに 6 世紀から 7 世紀末頃の 600 基もの古墳が残されているという。これに類似する信仰の形は日本各地に残されていて、筆者が在住する東廣島市（舊西条町の北側）にも龍王山と呼ばれる山があり、西条の街を望む南斜面には同時期の古墳群が残されている。

時代は古くなるが、中国の敦煌にもこれに類する信仰の形が見られ、こうした信仰と佛教との関係を示す興味深い状況が残されている。

敦煌の三危山頂上には古來樓閣が立てられていた形跡があるほか、山の麓には漢代以降の墳墓（佛爺廟灣）が広がっている。この墳墓の中には山嶽信仰を思わせる畫磚も見つかかり、崑崙信仰、西王母信仰との関連が指摘しうるのである。それでいて、山頂の樓閣からは 4 世紀の佛塔（或いは佛幢）が出土している。これらから見るに、佛教信仰以前から同山には信仰があったものと見られ、佛教以前にあった信仰を土墓として、そこに覆いかぶさるように佛教の聖地が作られていると見られるのである。

大足一帯で現在知られる遺跡からは、こうした 6 世紀ころまでの原始的な山嶽信仰との結びつきや、佛教信仰への轉換を示す事例までは見つかっていないが、四川一帯では川西には樂山の麻浩崖墓を代表とする磨崖墓にこうした西王母信仰が残されており、そうした山嶽信仰が古來存在し、敦煌に見られるように、形を變えつつこの地に伝えられたという可能性が考えられる。また、この大足地域には 11 世紀頃には石門山石刻に「山王、地母」

が彫られ、祖霊とともに祀られている例も見られ、こうした祖霊と山嶽にまつわる信仰が残されている。

このように見た場合、この尖山子石刻が、今日にまで残される大墳[土+貝]の上に作られていることには大足石刻の開鑿を考える上で重要な意味があるように思えてくるのである。

第四節 北山石刻調査記

北山石刻は縣城の北 1.5 キロほどの北山の頂上にある。正面入り口横にある「韋君靖碑」の記載によれば、北山石刻は、晩唐の黄巢の亂後の混亂の時期にあたる景福元年(892)に、靜南軍節度使の韋君靖が「永昌寨」という砦を築いた時にその砦内に開鑿したのが始めという。

現存する早期の窟は、乾寧二年(895)の第 1 號「韋君靖像」、第 2 號「韋君靖碑」、第 26 號「觀音龕」及び「龕鐫記」、次に乾寧三年(896)の第 58 號「觀音地藏龕」及び「龕鐫記」、第 240 號「觀音龕」及び「龕鐫記」、次に乾寧四年(897)の第 52 號「阿彌陀佛龕」及び「龕鐫記」、第 243 號「觀無量壽經變龕」及び「龕鐫記」がある。そして、その後は後蜀時代まで 70 年近くにわたり多くの供養窟が作られている。

1. 毘沙門天像と毘沙門天信仰

入口を入ると正面には毘沙門天像が置かれる。毘沙門天右には「韋君靖像」及び「韋君靖碑」が置かれて「永昌寨」の由來が記されている点からみると、當時の「永昌寨」の正面にあたる場所と見受けられる。そうしてみると敦煌でも信仰された毘沙門天に通じる、街や砦を護る守護神と見ることができる。なお永昌寨の置かれた北山が大足城の北に位置することは言うまでもない。



【圖版 6】北山石刻毘沙門天像

唐後半期の毘沙門天信仰は、不空譯『毘沙門天王經一卷』、『北方毘沙門天王隨軍護法眞言一卷』、『北方毘沙門天王隨軍護法儀軌一卷』、『毘沙門儀軌一卷』、『北方毘沙門多聞寶藏天王神妙陀羅尼別行儀軌一卷』により盛んになり、中唐期以降に廣い社會層にまで浸透したと見られる信仰である。ただ、不空により一連の譯經がおこなわれる時期は安史の亂以後と見られ、嚴郢『大唐興善寺大廣智不空三藏和尚碑銘』、『大唐故大德贈司空大辯正廣智不空三藏行狀』などより見ても、玄宗時代の活動には多くの不明な點が残されている。儀軌、眞言に附される縁起などに多くの靈驗譚も加えられ、中には後代の加筆、後代の仮託である可能性も高く扱いが難しい。例えば、『毘沙門儀軌』では、その靈驗譚の部分に幾つもの誤りや後代でなければ書き得ない内容が含まれている。中では、不空がその謚「大廣智」の名で登場するばかりか、玄宗皇帝と一行大師（721）との對話、毘沙門天が登場する場面など、史實に見られない記載というばかりか、荒唐無稽と言わざるを得ない記述が散見する。

試みに『毘沙門儀軌』に付される「北方大毘沙門天王」とされる一文を取り上げてみよう。

「北方大毘沙門天王」

唐天寶元戴壬午歲，大石、康五國圍安西城。其年二月十一日，有表請兵救援，聖人告一行禪師曰：“和尚！安西被大石、康□□□□國圍城，有表請兵。安西去京一萬二千里，兵程八箇月然到，其安西即無朕之所有。”一行曰：“陛下！何不請北方毘沙門天王神兵應援？”聖人云：“朕如何請得？”一行曰：“喚取胡僧大廣智，即請得。”有勅喚得大廣智，到內云：“聖人所喚臣僧者，豈不緣安西城被五國賊圍城？”聖人云：“是。”大廣智曰：“陛下！執香爐入道場，與陛下請北方天王神兵救。”急入道場請，眞言未二七遍，聖人忽見有神人二三百人，帶甲於道場前立。聖人問僧曰：“此是何人。”大廣智曰：“此是北方毘沙門天王第二子獨健，領天兵救援安西，故來辭。”聖人設食發遣。至其年四月，安西表到云：“去二月十一日已後午前，去城東北三十里，有雲霧斗闔，霧中有人，身長一丈，約三五百人盡著金甲。至酉後，鼓角大鳴，聲震三百里，地動山崩，停住三日。五國大懼，盡退軍、抽兵。諸營墜中，並是金鼠咬弓弩絃，及器械損斷，盡不堪用。有老弱去不得者，臣所管兵欲損之，空中云：‘放去不須殺。’尋聲反顧，城北門樓上有大光明，毘沙門天王見身於樓上，其天王神樣。謹隨表進上者。”

中華天寶十四載，於內供養僧大悲處，寫得經及像。至大曆五年，於集洲見內供養僧良賁法師，移住集洲開元寺，勘經像與大悲本同。昔，防援國界，奉佛教勅令第三子那吒捧塔隨天王。

三藏大廣智云：“每月一日，天王與諸天鬼神集會日；十一日，第二子獨健辭父王巡界日；十五日，與四天王集會日；二十一日，那吒與父王交塔日。其日須粥供養，無乳則用蘇蜜粥供養其天王。有天靈異奉勅宣付十道節度，所在軍領令置形像，祈願供養。

天寶元載四月二十三日，內謁者監高慧明宣。天王第二子獨健，常領天兵護其國界；天王第三子那吒太子，捧塔常隨天王。吉祥天女，亦名功德天，自有眞言婆莫仙。大廣智云是觀世音菩薩化身。

「北方大毘沙門天王」『毘沙門儀軌』^①

「唐天寶元載壬午歲，大石、康五國圍安西城」という事實すらも、現時点では確認できていないのであるが、多くの毘沙門天信仰がこうした傳説をもとにするもので、その後は各道節度使の所在する州府の西北に天王像を置かせて供養したとされている。例えば、『大宋僧史略』にはそうした事情も記載されている。

凡城門置天王者，爲護世也。唐天寶元年壬子歲，西蕃大石、康居五國來寇安西。其年二月十一日，奏請兵解援。玄宗詔發師：“計一萬餘里，累月方到。”時近臣言：“且可詔問不空三藏。”……帝因勅諸道節度所在州府，於城西北隅，各置天王形像，部從供養。至於佛寺，亦勅別院安置。迄今，朔日州府，上香華食，饌動歌舞，謂之樂天王也。

『大宋僧史略』卷第下^②

こうした毘沙門天信仰の發生と展開には興味深い問題が多く見られるが、本稿の趣旨からは外れるので以上のような簡単な紹介に留め、別稿に改めたい。ただここに一言加えておきたいことは、先の『毘沙門儀軌』中の「北方大毘沙門天王」に「毎月一日，天王與諸天鬼神集會日；十一日，第二子獨健辭父王巡界日；十五日，與四天王集會日；二十一日，那吒與父王交塔日。其日須乳粥供養，無乳則用蘇蜜粥供養其天王。」と記載されることについてである。この記載は一見して「毎月一日」、「十五日」、あるいは「巡界日」など、十齋日に似し、深く関連するものと見られる（「十一日」、「二十一日」は、十齋日の日にちから外れる）。

これに類似する「毘沙門天を祀るべき日」を記述する類似の記載では、『北方毘沙門天王隨軍護法眞言一卷』の以下のような記載がある。

《四天王經》云：「若有人誦念此北方毘沙門天王眞言，供養苾芻飲食。」毎月取一十五日、二十一日，音聲用單雙絃方響、鼓舞，蘇蜜乳粥，眞心誦念其天王，即見其身。隨心所願。

『北方毘沙門天王隨軍護法眞言一卷』^③

ここでは、十五日、二十一日と先の『毘沙門天儀軌』よりは2日少なく、また、十齋日

① 『大正新脩大藏經』、第21卷、228b-c頁。

② 『大正新脩大藏經』、第54卷、254a頁。

③ 『大正新脩大藏經』第21卷、227b。

に見られるような「巡界日」のような記載もなく、十齋日と関連するような色彩は見られず、『毘沙門天儀軌』の方が後代の十齋日の形成過程に近く、より新しい時代の文獻と見ることができるかもしれない。となれば、毘沙門天に関わる傳説が付加された年代も、不空が活躍した時代よりもより新しいものと考えられることになる。

このような 8、9 世紀以降と見られる毘沙門信仰の據りどころとなる經典や儀軌の成立が不空以降ということは間違いがないが、いつごろになるのかはともかく、敦煌資料では、9 世紀からとくに 10 世紀にはこうした影響が明確となり、毘沙門天が信仰されていた痕跡が多くみられるようになる。莫高窟や榆林窟では前室から主室に入る門に「毘沙門天王赴那[口+匕]會」壁畫として残されている（莫第 9、45、72、121、122、169、202、208、288、302、311、329、338、340、341、390、392、401、431、454 號窟、榆第 25、榆 35 號窟）。文獻では S.4622 には「毘沙門天緣起」があるほか、P.4514「毘沙門天像印本」、P.3834「毘沙門天王眞言」などが見られるほか、S.381『龍興寺毘沙門天王靈驗記』という文獻が敦煌の毘沙門天信仰を知る貴重な資料とされている。この點も含め、毘沙門天信仰については稿を改めて論じることとしたい。

2. 觀音菩薩、地藏菩薩の二尊像

他に、北山石刻の宗教的な特徴として見られる龕に、先にも述べたが「觀音菩薩」と「地藏菩薩」の二尊を中心とする龕が多く作られる。

「觀音菩薩」と「地藏菩薩」の二尊像龕というのは、筆者は現在までのところ、依據する經典が見当たらないでいるが、ある意味きわめてシンプルな救済信仰の表れと見ることができる。『地藏菩薩本願經』にも「觀音至心聽吾說，地藏無盡不思議，百千萬劫說不周，廣宣大士如是力。」のような偈が見られており、より廣い社會層にまで佛教が廣まり、同時に『地藏菩薩本願經』のような偽經が流布していく過程で形成された龕と見ることもできよう。

さらに後代の『地藏菩薩像靈驗記』にも以下のような故事が残されており、より通俗的な信仰として阿彌陀の脇士に地藏菩薩と觀音菩薩が並べられることがあったことが知られる。

大原尼智藏，特事地藏菩薩，欣求西方淨土，捨錢二百文，畫阿彌陀像，左右脇士。地藏、觀音二體，安置房舍，信心禮供。太平興國五年庚辰，大風吹破人屋，尼之屋舍，同壞畢。明日尋像所在，都失之，心生憂惱，祈念地藏菩薩。至日面瞻仰虛空，遙見一物，飄飄在虛空，數數放光如電，一時計下地，即所求像也。歡喜，如舊安置屋內。七季二月二十三日，語朋友曰：“地藏菩薩，導吾於淨土，明日決定可終。”燒香散花，唱三尊名號各一百八返，端坐合，向西方卒矣。

「并州大原尼智藏畫地藏感應記第二十六」^①

^① 『地藏菩薩像靈驗記』、『卍續藏經』第 87 冊、頁 594b。

北山の二尊像龕は、北山石刻の早期には作られており、現在残っている銘文から、第 26 窟のものが最も古いと見られる。



【圖版 7】 第 26 窟二尊像龕

1. 敬造救苦觀世音菩薩、地藏菩薩一龕。
2. 右爲故何七娘鑄造。當願承此功德，早生
3. 西方，受諸快樂。乾[寧]三年(896)九月廿三日設[齋]
4. 表讚畢。檢校司空[守]昌[州刺]史王宗靖造。

同時期に作られたものには、阿彌陀佛を中心に、脇士に觀音菩薩と地藏菩薩が安置される龕も見られるところから、本來のこうした三尊像から、二尊像へ變わっていったものとも見られる。第 52 號には以下のように見える。

1. 地藏菩薩一身
2. 敬造阿彌陀佛
3. 救苦觀音菩薩一身
4. 女弟子黎氏，奉爲亡夫劉□，設□(奠)敬造。時以□(乾)
5. 寧四年(897)正月廿三日，設□□(齋表)訖。
6. □亡夫□□昌□將□□(御)史大夫劉□□供養。

3. 開鑿年代の空白

また、北山石刻を調査して、不思議なことと言えば、開窟以來、後蜀末年までの約百年にわたり多くの佛龕が作られるが、宋代に入ると佛龕や銘文、そして游记も含め一時きわめて少なくなることである。

宋代に入ってからのもものでは、第 249 號に附される「李氏装綯觀音地藏像記」に至道年間(995-997)との記載があるのを除けば、その後は北山佛耳岩にある第 12 號藥師佛龕に「元豐八年(1085)六月七日前郡幕吳綬記」とあり、288 號千手觀音龕に「大觀元年(1107)」に見られるものがその後見られる最も古い龕のようである。第 249 號は「装綯記」であり、佛龕が作成された年代ではないとすると、北宋に入ってから元豐年間(1078-1085)に至るまで百年以上もの間新たに開窟された龕がないことになる。この時代には、代わりに「圓雕」(供養像)が多く作られ奉納されていたとされるが^①、こうした經像の奉納供養は、全国的に見てもこの時代に限られるものではなく、また社會の廣い層で行われうるもので、經像の奉納供養の流行を以て窟や龕を作られなくなった理由とはならないであろう。

現時点では、その理由は不確かなものではあるが、筆者はあるいは仁宗(1022-1063)の末年から英宗(1063-67)は遼や西夏からの圧迫のための經濟的困窮、さらには困窮からくる民衆反亂、改善のための新法、舊法といった黨派による權力闘争が起こっていた時代であることと関係していると思う。とくに大型の窟には高額な費用がかかったと見られるのに加え、のちの神宗時代に景氣が回復し、熙寧、元豐頃以降に大型の石窟が作られるようになったことと併せ考えると、政治的、經濟的要因が主としたものであろうと考えるのがよいように思われる。石篆山石刻や石門山石刻もまたちょうどこの熙寧、元豐頃に新たな石窟が作られるようになっているのは、それを裏付けてくれている。

4. 宋代の開鑿

上記(三)の末に言うような角度から考えた場合、とくに北山では大型の第 104 號『懿簡公神道碑』、第 103 號『古文孝經碑』を代表とする宋代に入ってから開鑿年代と政治的状況が注目されるであろう。

『懿簡公神道碑』は、北宋の趙瞻の行狀碑である。高さ 395 cm とされる大型の碑文で、左右兩脇には「范祖禹敬寫」とされる『古文孝經』の碑が建てられている。



【圖版 8】第 103 號『古文孝經碑』

^① 參照楊雄、胡良學、童登金『大足石窟與敦煌石窟的比較』、巴蜀書社、2008 年、頁 2。

趙瞻は、大觀、諡は懿簡。『宋史』(卷第三四一列傳卷第一百)によれば、亳州永城(河南省商丘)の人で、元豐五年(1082)に72歳で卒したとされるので、大中祥符四年(1011)の生まれということになる。後に太常博士となり、威州(現在の四川汶川縣)の知となったほか、西夏との交渉なども行った功臣である。著書には『趙懿簡集』三十卷のほか^①、『西山別錄』があり、熙寧年間には朝廷が西南經營に参考としたとされる。

その行狀記である「懿簡公神道碑」は、范祖禹撰、『名臣碑傳琬琰集』、『范太史集』等にも収められている。撰者となった范祖禹(1041-1098)は、字は淳夫、夢得、成都府華陽縣(現在の四川省成都市雙流縣)の人である。宋代の史學家、文學家で、嘉祐八年(1063)の進士である。歴史に通じ、熙寧三年(1070)年からは劉恕等とともに司馬光を助けて『資治通鑑』の編纂を行った。自身も『唐鑑』十二卷、『帝學』八卷、『范太史集』五十三卷等がある。

また、碑には「蔡京書並篆額」とあり、この碑の作成には蔡京が関わったことが知られる。蔡京(1047-1126)は、字は元長、興化郡仙游縣(現在の福建省仙游縣)の人である。北宋の官で、徽宗の時代には16年間宰相の任についている。書家としても宋四家の一人として有名である。金と盟を結び、鸞雲十六州を梁から奪回するのに功を成したが、金との盟約を度々軽んじるなど、金による北宋の滅亡を導く原因となっている。その爲、徽宗が欽宗に讓位してからは、六賊の筆頭とされ流刑となっている(後、他の五人は死刑を宣告されるが、蔡京はその前に没していたので死罪は免れている)。なお、四川との関係としては、元豐年間(1078-1085)の末年には成都府に赴いたとされている(『宋史』卷第四七十二「列傳」卷第二三一)。

この「懿簡公神道碑」が建てられた時代についてであるが、碑には末尾に紀年があり、元祐七年(1092)に記されたとされている。ただ、この「元祐七年」を直ちに碑が建てられた年とするのには問題があるようである。

まず、この神道碑はもと蘇軾が勅命を受けたが辭退した爲に、范祖禹が改めて撰したものである。蘇軾「辭免撰趙瞻神道碑狀」には言う。

元祐六年七月日、翰林學士承旨左朝奉郎知制誥兼侍讀蘇軾狀奏。準敕、差撰故中散大夫同知樞密院趙瞻神道碑並書者。右臣平生不爲人撰行狀、埋銘、墓碑、士大夫所共知。近日撰《司馬光行狀》，蓋爲光曾爲亡母程氏撰埋銘。又爲範鎮撰墓誌，蓋爲鎮與先臣洵平生交契至深，不可不撰。及奉詔撰司馬光、富弼等墓碑，不敢固辭，然終非本意。況臣危病廢學，文辭鄙陋，不稱人子所以欲顯揚其親之意。伏望聖慈別擇能者，特許辭免。謹錄奏聞，伏候敕旨。

^① 《郡齋讀書誌》卷第十九云：「《趙懿簡集》三十卷 右皇朝趙瞻大觀，盩厔人。少善爲古文。慶歷五年，登進士第。治平中，爲侍御史，論濮邸事及貶。元豐中，終於同知樞密院。諡懿簡。學《春秋》，著書十卷，其他文不皆奇也。」

「辭免撰趙瞻神道碑狀」『蘇軾文集』卷三十三^①

これに據れば、蘇軾が辭退した後、僅か十ヶ月の間に范祖禹が依頼をうけ撰述したことになる。范祖禹がこれだけ短期間で神道碑を纏めることができたのは、蘇軾の言から推測するに、何らかの深い交流があり、舊知だったことが推測される。趙瞻の任地が范祖禹の出身地に近いことも関係したであろう。ただ、北山の「神道碑」が大型の碑であることや、時間的経緯を考えた場合、北山石刻に残される「元佑七年」は、あくまでも「神道碑」が撰述された年を表し、碑が建てられたのは後代になってからと推察されるのである。

では、何時頃までに碑が建てられたと考えられるであろうか。蔡京がたどった末年を考えると、下限は徽宗の時代までと考えるのが妥当であろう。北宋滅亡直後に奸臣の名を冠する碑が建てられるというのは考えにくいからである。

また、これに加えて、范祖禹との関係を考えた場合、「元豊末……諫官范祖禹論京不可用，乃改江、淮、荆、浙發運使，又改知揚州。曆鄆、永興軍，遷龍圖閣直學士，複知成都。」（『宋史』卷第四七二「列傳」卷第二三一）との一件があり、また紹聖年間の初年にも蔡京は冤罪事件を起こし、范祖禹が身を隠すことになっている。

卞拜右丞，以京爲翰林學士兼侍讀，脩國史。文及甫獄起，命京窮治，京捕内侍張士良，令述陳衍事狀，即以大逆不道論誅，並劉摯、梁燾劾之。衍死，二人亦貶死，皆錮其子孫。王岩叟、范祖禹、劉安世復遠竄。京覬執政，曾布知樞密院，忌之，密言卞備位承轄，京不可以同升，但進承旨。

直後の元符元年（1098年）には范祖禹は没しているため、二人の関係を考えると、神道碑の編まれた元佑七年（1092）以降から、紹聖年間を経て范祖禹の没年に至るまで、范祖禹の功績を讃える意味を持つ巨大な石碑を大足北山に建てるとするのは難しいように思われるのである。強いて挙げれば、上に言う紹聖年間の冤罪事件前の3、4年の間ということになるだろうか。あるいは范祖禹の死後に、范祖禹の名譽を回復する意味を込めて開鑿したものとも思える。成都出身の著名な忠臣范祖禹に對し、彼が撰述した四川に貢獻のあった趙瞻の行狀碑「懿簡公神道碑」と、「范祖禹敬寫」とされる『古文孝經碑』とともにここに殘したことは、范祖禹に對する最大級の敬意と思えるからである。

「古文孝經碑」は、「懿簡公神道碑」の左右兩脇に分けて建てられている。高さ280cmと、やはり大型の石碑である。

『孝經』は、儒家經典の一つで、孔子と弟子の曾子の對話を通じて人としてあるべき孝を説いたものである。秦始皇帝の焚書に逢ったとされ、その漢代文帝の頃に河間の顔芝、顔貞父子が深く藏していたとする今文孝經と、尚書、論語などとともに孔子舊宅の壁の中から出てきたとする古文孝經の二種がある。今文は十八章、古文は二十二章からなり、兩

^① 『蘇軾文集』、中華書局、1986年、929頁。

者には篇の立て方と名章、そして文字の異同などの違いが見られる。のち孔安國は古文に注し、鄭玄は今文に注した。唐の玄宗の時代には、勅命により今文を中心として御注一卷、及び『疏』三卷を作らせている。唐代までは今文が主に流布していたと見られ、敦煌本も大半が鄭注および今文による白文孝經である。宋代に入ると眞宗の時代に邢昺が疏によって正義を撰しているが、司馬光、范祖禹は古文をとっている。

北山に残される孝經は、この「范祖禹敬書」の語が残されている。

なお、この2つの碑文が立てられた年代については、他にも議論がある。これらを南宋の孝宗時代(1163-1194)とする説である。孝宗の時代とする理由は、「懿簡公神道碑」の両側に分けて記される「古文孝經碑」の上部に「南宋孝宗之世」と彫られていることによるものであり、また孝を以て知られた孝宗と『孝經』を結びつけたものであろう。ただ、諡の記される「南宋孝宗之世」という部分は言うまでもなく孝宗時代以降に記されたものであって、「古文孝經碑」と同時代に彫られたものではない。後代に加えられた記述であることは明らかであり、「南宋孝宗之世」とするのにも疑いをもたなければならないであろう。

以上に據って、北山石刻では後期に屬す大型の「懿簡公神道碑」と「古文孝經碑」の開鑿が11世紀末から12世紀初頭と見ることができるようになった譯であるが、そのように見ると、まさに石篆山に儒家窟として孔子像が作られたのとほぼ同時期であったことがわかるのである。この頃は、儒家は朱熹以前の時代で、まだ佛教的な思想が模索されていた時代にあたる。三教融合がより活發化する王重陽等の登場もまだ次の時代ということになり、訓詁學的な比較的古い儒家の姿がまだ残されている時代とも言えるのかもしれない。また、「古文孝經碑」では孝道を宣傳する政策的な意圖もあったであろうが、寶頂山に見られるような佛教的孝道の展開とはまた違った、少し前の時代の状況が残されているという見方もできよう。

(以上、2015年4月21日初稿)

香港盂蘭勝會調査

荒見泰史

まえがき

2016年8月12日より、歴史民俗博物館松尾恒一氏、香港文化博物館林錦源氏、京都大學上島亨氏（13日に合流）と筆者の4人で、香港で毎年行われている盂蘭勝會の状況について基礎的な調査を行った。

周知のように香港では様々な地域や社區で毎年舊曆七月に盂蘭勝會という、幽魂に衣や食を施し、また神佛の加護への感謝を示す儀禮をおこなっている。ただ、香港と一言と言っても、かつて田仲一成氏が『中國祭祀演劇研究』^①で多くの儀禮の状況を報告する中で言及しているように、各地域で傳承系統によって実施の方法は異なることが多く、極めて複雑である。加えて、今日の現代化の流れの中でそれぞれが刻々と變化しているという複雑さが有る。2014年に香港文化博物館監脩「香港非物質文化遺產普查建議清單」^②では、これを「水上人傳統」（3か所）、「本地傳統」（37か所）、「海陸豐/鶴佬傳統」（13か所）と「潮州人傳統」（33か所）に分類しているが、この「清單」作成の担当者でもある林氏自

① 東京大學出版會、1981年。

② この清單（リスト）に関して、香港文化博物館では以下のように説明している。「國際聯合教育科學文化機關の「世界の文化遺産及び自然遺産の保護に関する条約

（Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage）によれば、各締約國は、地域や團體と關係する非政府組織の參與の下で、區域内の各種の無形文化遺産の項目を確認あるいは確定して非物質文化遺産の清單を作成し、保護の基礎としなければならないとある。2006年に『公約』發効後、政府は香港における無形文化遺産の廣域調査を計畫し、集めたデータを以て香港初の無形文化遺産リストとしようとした。政府は2008年に非物質文化遺産諮詢委員會（非遺諮委會）を成立させ、香港の非物質文化遺産廣域調査を指導し、また2009年8月には香港科技大學華南研究センター（研究センター）に香港非物質文化遺産廣域調査を行うよう委嘱した。三年あまりの時間を經て、すべての廣域調査作業は2013年中には完成した。研究センターは800個にも近い非物質文化遺産についてそれぞれ廣大な研究と實地考察を行った。非遺諮委會は根據研究センターの提出した調査結果にもとづき深く検討した結果、477個の主及び候補からなる香港非物質文化遺産建議清單を推薦した。爲蒐集社會各界の建議清單に對する意見を集めるために、政府は2013年7月10日から11月9日までの間に、展開爲期四か月の公聽會を行った。その期間には、政府除收到十八區の區議會と鄉議局の意見を受けた外に、さらに多くの市民と團體の提出した書面意見を受け取った。非遺諮委會はこの公聽會の意見を參考とした後、建議清單項目を477個から480個にまで増やし、このリストが最後に政府の確認を經て、2014年6月に香港初めての無形文化遺産清單として公布された。」参照

http://hk.heritage.museum/zh_TW/web/hm/cultural/inventory.html

身が今回の調査中にもたびたび指摘してきたように、この分類作業には並々ならぬ苦勞があったものと推察される。

筆者たちグループは、これまでに香港をフィールドとして調査を行った経験は浅いが、中國古代以來の避邪儀禮や施餓鬼儀禮の歴史的變遷という角度から、東アジア各地での調査を行ってきた。今回もまた、同様の角度から、田中一成氏唐の調査以降、また 1997 年香港返還の變化も含めて、盂蘭盆、施餓鬼儀禮がどのようになっているかを知るために今回の調査を行うことになった。

このように、今回の調査は極めて基礎的な調査ではあったが、松尾恒一氏や案内役を引き受けてくださった林錦源氏による民俗學的解説、上島享氏による歴史的、宗教的讀み解きとともに見聞した事柄には様々な研究角度から見ても興味深い内容が多く含まれており、それらをここに備忘の爲に記録しつつ、また筆者の研究上の興味から気づいたことについて若干記載しておきたいと思う。

第一節 調査初日（8月12日、農曆7月10日）

燒街衣

香港のホテル（宜必思上中環酒店、德輔道西 28）にチェックイン後、18:00 に林錦源氏と合流。その後、ビクトリア公園で開催されている「第 2 屆盂蘭文化祭」（「第 2 屆」は第 2 回の意）見學のため、地下鐵乘車驛である上環驛に向かう。

その途中の永樂街で、たまたま「燒街衣」を行う商店があり、短時間ではあったが見學することになった。

「燒街衣」とは、紙で作った衣を焼いて亡者「好兄弟（「鬼」の兄弟）」に供するという意味から稱されるもので、もちろん、衣だけではなく食物、香、燭などで供養する（『清單』（3.30.4）では、「好兄弟」は潮州系の盂蘭盆にともない行われるとしている）。臺灣にもこれと共通する風習があり、やはり「好兄弟」と稱しているが、「燒街衣」という名稱、「衣」を主とする点については臺灣ではあまり聞かれず、香港の「好兄弟」の特徴と言えるようである。後ろにも紹介するように盂蘭勝會の儀禮の場では「神袍」と稱する神佛に供える衣も重要な供物とされており、「衣」に重點が置かれている点が香港では特徴的に見られる。なお、香を供養するのは、亡者がその煙を食するためとの俗信もあり、これも珍しい考え方であると林錦源氏は言う。

この「燒街衣」は、戸口で火を用いるという行爲として見れば、日本の「迎え火」や「送り火」と同じようであるが、香港で理解され伝えられている宗教的意味は、日本で各家の靈を迎えると理解されるのとは異なり、あくまでも街頭をさまよう幽鬼に供するためと考えられている。各家の祖靈に対する供養は別に行われ、家の中の祭壇、或いは盂蘭勝會「場地」の「附薦臺」（後述）で行われるという。

燒街衣では、子供の爲にピーナッツを供えることもあるという。硬貨など現金を供える

場合もあるが、香港では子供のころからこうした供物を捨ってはならないと教わるという。



【圖版 1】 燒街衣の情景
(寫眞は坪洲島撮影)



【圖版 2】 終了後

盂蘭文化節

19:00 頃より、銅鑼灣ビクトリア公園で行われている香港潮屬社團總會主催の盂蘭文化節を參觀した。先の分類でいえば「潮州人傳統」に屬するものであるが、實際の盂蘭勝會の法會の場そのものというよりも、傳統行事を紹介と言う意味あいがいより濃厚なイベントととらえてよさそうである。

『文滙報』(8月13日)に紹介された潮屬社團總會會長の陳幼南氏の挨拶によれば、「香港の潮州系移民の盂蘭勝會は、2011年に中國の國家非物質文化遺產に登録され、昨年總會によって觀塘で第一回目の盂蘭文化節が開催されたという。今年はビクトリア公園に場所を移して規模を擴大し、潮州文化を紹介することを目的として「搶孤競賽」、「親子盆供推疊賽(親子で供物をどれだけ積み上げられたかを競う競争)」、「盂蘭文化展示」、「盂蘭學堂(盂蘭盆文化講習)」、「盂蘭傳統懷舊美食(盂蘭盆時の傳統的食品)」などの活動を行う」としている。

そもそも盂蘭盆とは、死者の魂を祀る中國の祖先祭祀に、佛教的に言う死後の責め苦からの救済という追福の思想が加わってできたもので、夏安吾の終わる七月十五日に僧侶を癒すために施食供養すればそのような功德が有ると説く儀禮である。一方で、中國古來の避邪(邪鬼)、或いは遊魂の救済により災厄を除くという思想から、佛教との關係の中で形作られた道教が中元節(後に七月十五日となる)に、宇宙を主る天地水の三官のうちの地官を祀れば、多くの魂が救われると説く儀禮が行われるようになった。この佛教の盂蘭盆と道教の中元節が、とくに佛道が共存した唐代には融合が進み、今日においても、同じ儀禮を盂蘭盆と呼びまた中元とも呼び、盂蘭勝會と稱しながらも道士が執り行う場合があり、また三官大帝を祀ることがあるように、細部に至る融合が見られているのである。日本の禪宗などで、盂蘭盆と稱して施餓鬼を中心に儀禮が行われるのも、そうした宋代までの中

國における融合を受けたものと筆者は考えている^①。今日の香港で行われる孟蘭勝會も同様で、ほぼ遊魂を祀り救済することが主となっている。

潮州系の孟蘭勝會は、もともとは戦後の混亂と困窮の中で多く港灣労働者として働いていた潮州系の幫會を中心に、資金を集めて行われたことに始まると言われている。潮州系移民は今日では香港全人口700万人のうちの約120万人を占めるようになり、潮州系の孟蘭勝會も香港各地で行われるようになってきている。先の「香港非物質文化遺産普查建議清單」にあげられているものだけでも30箇所以上になっている。開催回数が多い、つまり古くから開催されているところでは、例えば後にも言う筓箕灣「潮州南安堂福利協進會第六十一屆孟蘭勝會」、「油蔴地旺角區四方街街坊第五十屆孟蘭勝會」などに見られるように、2016年までに50年から60年も行われてきたことがわかる。

潮屬社團總會では、そうした潮州系の孟蘭勝會を、組織として「文化祭」として開催し、潮州人系香港人の子孫が故郷の文化を忘れないように、様々な習俗を紹介する場という意味も含まれているから。

会場では運営委員会の委員である胡炎松氏を紹介され、案内を映畫制作會社の董事(Director)をされている氏は、こうした文化節の推進にも様々な貢献されているという。



【圖版 3】ビクトリア公園2016孟蘭盆文化節入口



【圖版 4】孟蘭盆文化節メインステージ

19:00 からはセミナーが有り、潮州で有名な木偶戲藝人の陳錦濤氏の講演が行われ、100年前から使われる木偶を使用しつつ傳統木偶戲の紹介があった。陳錦濤氏は長州で行われる吉澳村天后宮第二十六屆安龍太平清醮も主理として儀禮を執り行うとのことである^②。林氏によれば、この長州の太平清醮は、本年は2016年10月1日から5日までおこな

^① 拙稿「中國佛教と祖先祭祀」、『アジア遊學』、勉誠出版社、近刊。

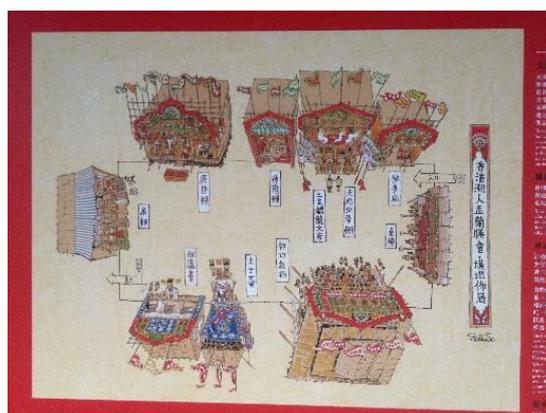
^② 『清單』によれば、長洲の太平清醮は毎年5日間行われるもので、「接神」、「開光」、「走午朝」、「水祭」、「走船」、「會景巡遊」、「祭幽」、「謝天地」、「搶包山」、「分發幽包」と「送神」等の儀式活動が行われるほか、「神功戲」（まず粵劇を演じ、その後で白字戲を演じるもの）が演じられるという。また長洲太平清醮は、2011年に「第三批國家級非物質文化遺產名錄」に列せられたという。（『清單』3.42.8）

われ、より古式の儀禮を残しており、香港文化博物館でも今年は撮影に行くという。記録映畫の完成が待たれるところである。

なお、孟蘭文化展示では、實際の孟蘭勝會の「神袍」の實物などのほか、パネルなどによって、潮州の孟蘭會ばかりではなく、同地域に関する行事、傳統食品などが紹介されていた。



【圖版 5】傳統食品パネル展示



【圖版 6】香港潮人孟蘭勝會場地佈局圖

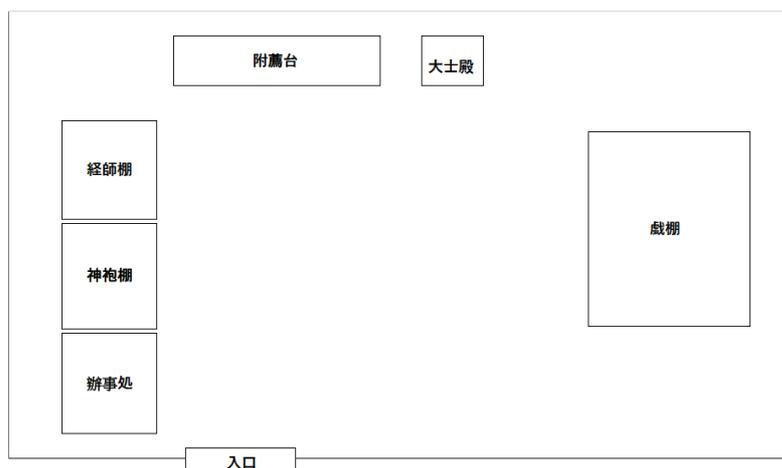
「筲箕灣南安坊坊本家主辦第七十三屆孟蘭勝會」兼「潮州南安堂福利協進會第六十一屆孟蘭勝會」

ビクトリア公園から路面電車で筲箕灣へ移動する。筲箕灣は香港では東區に位置する、現在では交通の要衝とされる地區である。しかし、もとは筲箕灣（米を洗って水を切るざるのような形状の灣）と呼ばれるような入り組んだ地形を利用した、漁港として多くの人が集まっていたという。そのため、かつては「蛋民」と呼ばれる水上労働者が多く生活する地域でもあったという。ここの愛秩序灣遊樂場で行われる孟蘭勝會は、『香港非物質文化遺產普查建議清單』によれば「本地傳統」に屬するものとされているが、表題に「潮州南安坊福利協進會第六十一屆孟蘭勝會」ともあるように、複数の孟蘭勝會を兼ねており、潮州的要素も融合しているものと見ることができる。

なお、香港の都市部で開催される多くの孟蘭勝會は、ここと同じように公園、運動場を利用して行われる。そのため、開催時間、運動場の舗装面の保護などに多くの制約があるという。この日も、我々の到着が遅かったこともあるが、到着直後の 23:00 には潮劇を含めてすべての活動終わった。これは、都市部の公園での開催ということから、近隣への騒音問題などのへ配慮だという。

ここの場地では、入口には言って左手に辯事處があり、並んで神袍棚、經師棚の計 3 つの棚が並ぶ。その正面には戲棚があり、勸請された神に演劇を披露するという構造になっている。その戲棚に向かって左側には附薦臺が設置され、隣に大士殿が据えられる。このような空間の意味としては、幡などによって招かれた入口から入った遊魂が、位牌が有る

ものは附薦臺へいき、そうでないものも場地内にあり經を聞き、施食を受けると考えられている。様々な遊魂が場地内に集まるので、餓鬼王がそれを正面から見張っているという。供養する信者も、入口から辯事處を経て中に入り、持つものから持たざる者へ救済のための品が渡され、ともに内部で供養を受け、勧請された神々とともに演劇の供養をうけて歸るという流れになる。



【圖版 7】筲箕灣南安坊坊本家主辦第七十三屆盂蘭勝會見取り圖

ここでは、以上のような配置で儀禮が行われるが、このうちの幾つかの点について気づいたことを記しておきたい。

(1) 大士殿

大士殿とは、面然大士（面然餓鬼、餓鬼王）を祭る殿である。無数の遊魂が集まる盂蘭勝會の場地の統制を取るために餓鬼王が祀られるとの説明を受けた。香港の大士殿が、しばしば場地の全體が見渡せる位置におかれるのはその爲だという。

香港の大士（面然大士）もまた、他の地域に見られるように頭の上に觀音菩薩が描寫される。俗信では面然大士が觀音菩薩の化身であると考えられているためである。

この俗信の由來となったのは、鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』などに見られる觀音菩薩の化身する諸相に「應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等身得度者、即皆現之而爲說法」のような相が記されること^①、さらには實叉難陀譯『佛說救

① このうちの夜叉は鬼神でありまた森林にすむ精靈と理解されることから餓鬼王と混同されたか、或いは夜叉、羅刹にも化身することから餓鬼王に化身することを推測したものであろう。ちなみに、一般に觀音菩薩は「三十三身」つまり三十三に變化するとされるのは、鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』「觀世音菩薩普門品」によるものとされが、實際の『妙法蓮華經』には三十三という數は記されず、以下のように三十一身が記されているのみである。

佛告無盡意菩薩：「善男子！若有國土衆生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現^①佛身而爲說法；應以辟支佛身得度者，即現^②辟支佛身而爲說法；應以聲聞身得度者，即現^③聲聞身而爲說法；應以梵王身得度者，即現^④梵王身而爲說法；應以帝釋身得度者，即現

面然餓鬼陀羅尼神呪經』、不空譯『施餓鬼飲食及水法』にある諸餓鬼を救う陀羅尼を觀音菩薩が授けたという記載の記述であろう。

ちなみにこの『佛說救面然餓鬼陀羅尼眞呪經』の内容を概略すれば、以下のような内容である。



【圖版 8】坪洲島の面然大士（頭の上には觀音像）



【圖版 9】油麻地四方街旺角區の面然大士

世尊が迦毘羅城で諸菩薩、諸比丘、諸衆生に法を説いていたとき、佛弟子の阿難は清淨

⑤帝釋身而爲説法；應以自在天身得度者，即現⑥自在天身而爲説法；應以大自在天身得度者，即現⑦大自在天身而爲説法；應以天大將軍身得度者，即現⑧天大將軍身而爲説法；應以毘沙門身得度者，即現⑨毘沙門身而爲説法；應以小王身得度者，即現⑩小王身而爲説法；應以長者身得度者，即現⑪長者身而爲説法；應以居士身得度者，即現⑫居士身而爲説法；應以宰官身得度者，即現⑬宰官身而爲説法；應以婆羅門身得度者，即現⑭婆羅門身而爲説法；應以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身得度者，即現⑮比丘、⑯比丘尼、⑰優婆塞、⑱優婆夷身而爲説法；應以長者、居士、宰官、婆羅門婦女身得度者，即現⑲婦女身而爲説法；應以童男、童女身得度者，即現⑳童男、㉑童女身而爲説法；應以⑳天、㉒龍、㉓夜叉、㉔乾闥婆、㉕阿脩羅、㉖迦樓羅、㉗緊那羅、㉘摩睺羅伽、㉙人非人等身得度者，即皆現之而爲説法；應以執金剛身得度者，即現㉚執金剛身而爲説法。

なお、竺法護譯とされる『正法華經』では、具體的な變化の身に關する記述はさらに少なく簡略的な記述にとどまる。

三十三身と言うのはインドで好まれる三十三という數字に合わせて後に言われるようになったもので、『長阿含經』などには「梵童子」が三十三身に化身する神通力を記している。觀音菩薩三十三身説としては、現存の文獻としては隋代の天台智顛『觀音義疏』、『觀音玄義』頃が古い例となろう。少なくとも鳩摩羅什の時代には三十三身という理解ではなかった可能性がある。

な場所を探して瞑想をしていた。その夜、三更を過ぎたころ、面然と名乗る餓鬼が阿難の前に現れ、「三日の後に、汝の命は盡きて餓鬼の中に生まれるであろう。」と言った。阿難は心から恐ろしくなって餓鬼に尋ねて言った。「私のそのような禍はどうしたら免れることができるのか。」餓鬼は阿難に答えて言った。「汝は早朝に若し能く布施百千那由他恒河沙数の餓鬼と、百千婆羅門及び仙人等に一斗の飲食を施し、また私の爲に三寶を供養できれば、汝の壽命はまして餓鬼の苦し身を離れ、天上に生まれることができよう。」と言った。

阿難がこの面然餓鬼を見ると、その身はやせ細り、枯れたように醜く、顔には火が燃え上がり、喉は針のように細く、頭髮は亂れ、毛や爪は長く鋭く、身は重しを乗せたように重々しく、またこのような不吉な話をする様子は、それは恐ろしく、身の毛もよだつようであった。

即座に座を起き上がると佛のところに飛んでゆき、五體投地して佛足を頂禮し、身心戰慄して佛に申し述べて言った。「助けてください！世尊よ！助けてください！あと三日で私の命が盡きることになりました。昨夜、面然餓鬼というものに會って、私に『汝は三日後に命が盡きて餓鬼として生まれるであろう』と言うのです。私はすぐに聞きました『どのようにしたらそのような苦を免れることができるでしょうか？』と。餓鬼が答えて言うには、『汝が若し施於百千那由他恒河沙数の餓鬼、及び百千婆羅門、諸仙等に飲食を與えることができれば、汝は壽命を伸ばすことができよう。』と。世尊よ！私はどのようにしたらこの苦を逃れることができるでしょうか？」

その時、世尊は阿難に告げて言った。「何も恐れることはない！良い方法が有り、汝にそのような餓鬼、諸婆羅門及び仙人等に食を施させることができる。何も心配することはない。」

佛は阿難に告げて言った。「『一切徳光無量威力』という陀羅尼がある。もしこの陀羅尼を誦せば、無数の餓鬼に施すことができ、また六十八俱胝那由他百千婆羅門並びに諸仙等の前に、各有摩伽陀斗四斛九斗の飲食を用意することができる。」と

佛は阿難に告げて言った。「私が前世でかつて婆羅門をしていた時、觀世音菩薩及び世間自在徳力如來の所でこの陀羅尼を受けた。私はまさにこの陀羅尼の力によって、無量無数の餓鬼及び婆羅門、仙人等の食を施すのに足り、私が施諸餓鬼に食を施したことによって、この身を離れ天上に生まれることを得たのだと思う。阿難よ！汝は今この陀羅尼を受けて、まさに自らその身を守れよ。」

その呪は以下のようなものである。

「那麼 薩縛 怛他揭多 縛路枳帝 三跋囉 三跋囉 虎吽」

……

以上のように、この中には面然が觀音菩薩の化身と言う直接的な描寫が出てくるわけではなく、また陀羅尼を受けたのも「觀世音菩薩および世間徳力如來の所」として觀世音菩

薩から陀羅尼を受けたと明確に言っているわけではない。このように見ると、後代のような理解はやはり俗信の中で徐々に生まれたものと考えられるべきであろう。そして、明代の『性善悪論』巻第四に「觀世音菩薩化面然餓鬼縁」の一文が記されるように、このころまでにはその俗信が定着したのである。ただ、この「觀世音菩薩化面然餓鬼縁」でも、題名では明確に化身の関係であることを言いながら、内容は實叉難陀譯『佛說救面然餓鬼陀羅尼眞呪經』(宋宗暎『施食通覽』にも同様の文あり)を引くのみでその根據には触れず、具體的に化身のことについて述べているのは題名の部分のみであることには注目しておかなければならない。

また、香港で餓鬼王が遊魂の統制を取るというのもたいへん面白い考えである。こうした發想は、實は古くから見られるものである。

そもそも、中國の邪鬼、邪神が悪さをすると病氣になったり災厄が起きたりするというのは、古くから信じられてきたものである。『春秋左氏傳』「昭公七年」でも以下のように言っている。

子産晉に適くに及び、趙景子問ひて曰く、「伯有、猶ほ能く鬼と爲らんか。」子産の曰く、「能くす。人の生始め化するを魄と曰ふ。既に魄を生じ、陽たるを魂と曰ふ。物を用ひて精多ければ、則ち魂魄強く、是を以て精爽にして、神明に至る有り。匹夫、匹婦も強死すれば、其の魂魄は猶ほ能く人に馮依し、以て淫厲を爲す。況んや良霄をや。

つまり、「強死」した「匹夫、匹婦」の魂魄は「人に馮依し、以て淫厲を爲す」と考えられたわけである。これが、のちに佛教でもこうした考えが説かれるようになり、例えば、『法苑珠林』巻第六「六道篇四之二鬼神部」の六朝宋の「司馬文宣」には以下のようにある。

鬼云く、『昔の世に嘗て尊貴の爲めに以て衆惡を犯し、報を受けて未だ果の此の鬼身は竟きず。去ること寅の年に四百部の鬼有りて、大いに疾癘を行い、應ずる所の鍾災は、道人は忤はざるも、而るに横を犯し衆を極し多く福善を濫す。故に我を使して來りて之を監察せしむるなり。』と。^①

ここで語る者は、輪廻によって鬼の姿となり、「報いを受けて」、「此の鬼身は竟きず」と言いつつも、「四百部の鬼」が「大いに疾癘を行」うのを派遣され「監察」という話があり、後に言う餓鬼王面然との類似性が見られるのである。

(2) 招魂と幡、竹

さて、大士殿には燈籠があり、中には人型の人形が置かれるのが印象的である。香港で

^① 『大正新脩大藏經』第 53 卷、314 頁 b。

はこれを燈籠ではなく、「幡」、「幢幡」としているのが特徴的である。

「幡」、「幢」とは、「蓋」などとともに佛の威徳を莊嚴するため道具で、とくに「幡」、「幢」は「はた」を意味する。興味深いことに、これらが古來、招魂をするためにも用いられることである。

招魂と言えば、中國古代では『楚辭』「招魂」が有名であるが、ここでは幡などを用いた記録はなく、死者の衣服を用いたものである。これに對して、インドでは古くから幡による招魂が行われていた可能性がある。

例えば、『長阿含經』には、有名な悉達太子の四門出遊場面で以下の様な記載が有る。

また別の時に、太子はまた御者見命じて出遊した。その途中道で死人に出會った。様様な色の繪幡で前後に導引し、宗族、親戚たちは泣き悲しみ、これを送って城を出て言った。太子はまたたずねた『あれは何人ですか？』答えて言った。『あれは死人です。』また尋ねて言った。『何如爲死？』答えて言った。『死は盡きることです。風や火となり、諸根は損なわれて、存在はなくなり異趣となり、家とは別れます。これを死と言います。』太子はまた御者に尋ねた。『私もまたそのようになるのか。それを避けることはできないのか？』答えて言った。『そうです。生きるものは必ず死にます。貴賤はありません。』於是、太子は悵然として喜ばず、すぐに御者に告げて宮殿に歸らせ、靜かに思惟して、『私も受けるこの死の苦を思おう。』と。……

『長阿含經』卷第一（『大正新脩大藏經』第一卷、6頁c。）

ここでは、葬列の先頭を、幡を持って先導する状況が描寫されている。この様子は、今日の中國の傳統的葬列にも共通するものである。また同様の死者を祀る際に幡が用いられているとすること、『大般涅槃經』の釋尊の金棺前の描寫にもある^①。こうした記載は、みな漢譯された經典中の記載なので、インドでの状況を正確に表すものか、中國の情景を交えて翻譯したものかは不明だが、これが、唐代頃までには、招魂の爲に幡が用いられている状況が描寫される記録が見られるようになる。

『法苑珠林』「送終篇第九十七遣送部二」には葬儀の招魂に際して以下のように言っている。

問いて曰く、『何ぞ須らく幡上の其の姓名を書くべきや』。答えて曰く、『幡もて招魂するに、其の乾地に置き、魂を以て其の名を識らしめ、名を尋ね闇室に入り、亦たこれを魄に投ず。』と。^②

この記載は、幡によって魂を死者のもとに呼び寄せ、可能であれば生き返らせようとする

① 『大般涅槃經』卷第二、『大正新脩大藏經』第1卷、199頁c。

② 『大正新脩大藏經』第53卷、999頁b。

る唐代の招魂の儀禮についてのものである。ここで、幡に名前を書いて招魂を行うという、後代の習俗にもつながる儀禮が唐代に既に行われていたことがわかるのである。

また、香港の幡に話を戻すと、幡の上には竹があるが、これも同様の宗教的意味があると言われている。また、林氏の説明では、ほかの地域で柳を置くのとも同じで、竹の多い南方で同じ招魂の意味を込めて使用するという。同様の形式の燈籠は大士殿の前ばかりではなく場地につながる街頭にも点々と見られることがある。香港ではこれらも同様に幡と稱され、外から魂を場地に導く意味があると言われている。



【圖版 10】油蔴地旺角區四方街街坊盂
蘭勝會大士臺（上方に竹あり）



【圖版 11】坪洲島路上の幡

青竹、柳葉をこのような招魂に関わる儀禮に使うことは、佛教文獻では唐初期の頃の密教文獻に見られている。

もし鬼神病が人についたら、病人の家で、法の如く道場を莊嚴せよ。準備が終われば施主は最上級の衣服を身に著け、四肘二色の彩壇の、一つは白、もう一つは赤を用意せよ。壇は四門を開き、五方にはそれぞれ畫二跋を折って並べ（十字に交差させよ）、その壇の四角にそれぞれ長刀一張を豎て、四門にはそれぞれよき箭の一本を豎て、中心には鏡一面を仰ぎおき、種種の飲食十盤、四面に四盤、四角に四盤、中心一盤、壇外一盤を共に盛り、一切の鬼神に燈十二盞、香水娑羅一を施し與えよ。壇外の西南に、別に泥で作った一つ丸い壇を設け、一盤の食を著し、一盞の燈を安じ、一切の鬼神のために供えよ。大壇の中心には水罐を一つ置き、満ちみちと淨水を張り、青柏葉、青竹、柳葉を生絹で束ねてその罐口に挿せ。三日の間に限り、壇において誦する前に大

呪せよ。病人を連れてくれば（鬼神病は）止むであろう。唯だ安悉香を焼け。もしも呪、誦をしないときは病人は房に還り、呪、誦する時は還りて壇内に入れ。呪師、病人は俱に一切の酒肉、五辛を断たなければならない。もしそれを食すれば作法をしても成就しない。またもし法の通りにせず浄潔せざる者は、呪師と病人の二人はともに毘那夜迦鬼王打たれ、辟除することかなわず、もとより作法をしないほうが良いことになる。一切所有の香華、香水、飲食等物、皆な七遍呪し、壇中に用ふる所の一切の物等、みなまたこのように七遍呪せば、終わった後には入用せよ。もしこのように作法を行えば即ち成就するであろう。

『陀羅尼集經』「軍荼利金剛救病法壇」^①

ここでは青竹、柳葉とともに吉祥樹としての青柏葉を浄水の水がめに生絹でまとめて挿して用いているところは、中國的儀禮との融合が見られるところである。また、壇上に刃物、鏡をおくのもまた然りである。

ちなみに、この脩法は、軍荼利金剛が病を起こす鬼神を降伏するという考えから「軍荼（茶）利金剛救病法壇」という名がつく脩法となったものと見られるのであるが、一切の鬼神に食や燈を施して避邪するという行爲が後の時代の施餓鬼によく似ていることがわかる。

このように様々な資料を見てくると、古代からの様々な信仰が、何らかの類似性をもって混ざり合い、今日の信仰となっていることがわかる。こうしたフィールド調査を通じて、歴史資料を紐解いてみるのも新鮮な驚きが有るのではないか。

なお、この『陀羅尼集經』にもみられる毘那夜迦鬼王は、インドの Vināyaka のことで、大自在天と烏摩の長子とされ、観音の化身とさもされる。先の面然大士の観音化身説も、あるいはこうしたところから俗信で混同されたのではないか。また面然大士が主に青色描寫されることも、あるいは軍荼利金剛との混同があった可能性も考えられる。こうしたことは単なる憶測に過ぎないことであるが、調査の際に思いついたことをここに備忘のために記載しておくこととする。

第二節 調査第二日目（8月13日、農曆8月11日）

この日の午後に香港到着豫定の上島氏を待つて坪洲島へ渡る豫定なので、この日は香港島、九龍半島の香港歴史博物館、三棟屋博物館、上璋園などの博物館、舊跡を見學することになった。

香港歴史博物館

14:25 に荃灣驛で下車し、三棟屋博物館にむかう。ここはもと、廣東省の客家人、陳氏

^① 『大正新脩大藏經』第18卷、857頁下段。

が新界の荃灣に乾隆五十一年に建てた圍村である。今日では香港の現存で最も古い圍村に属する。ここには現在「非物質文化遺産辦事處」が置かれている。

上璋圍

上島氏を空港で迎えてから、バスで上璋圍へ移動する。

上璋圍は香港新界の元朗屏山の圍村。18世紀末に客家の鄧氏が建てたという。この鄧氏一族は古く宋代には元朗に居住していたとされる。

(1) 丁男と新界小型屋宇政策

ここで林氏から香港の無形文化財保護と密接にかかわる政策と言うことで、「丁男」とその享受する権利としての「丁屋」、その背景にある「小型屋宇政策」について簡単に説明を受けた。

中華人民共和國香港特別行政區立法會のホームページには、この「小型屋宇政策」を以下のように説明している^①。

小型屋宇政策は1972年12月に推し出された政策で、新界郷郊地区の家屋と衛生の基準を向上させることを旨としている

(*1972年11月29日に出された新聞公報に據れば、新しい小型屋宇政策及び実施は、郷郊地区の村民に条件のより良い、安全で面積も廣く、恒久的な衛生状況の改善された住居で生活することができることを旨としている。この政策下で施行される措置は臨時的なもので、全面的に新界の郷郊の整備と言う主たる任務に合わせて行うものである。「新界」の郷郊は當時仮設の非合法住宅に属する六成樓宇であった。)

過去數十年に原居村民の住居の質と居住環境は均しく改善されてはいるが、しかし郷郊地区の社會と經濟環境の絶え間ない変化によって、小型屋宇政策は引起多項備受社會關注的事項。主とした要的爭議事項には、包括小型屋宇政策の持續可能性、小型屋宇權益(丁權)が『基本法』の保障に当たるか否か、政府檢討小型屋宇政策的進展、小型屋宇の賣却、および「丁權」(俗に「丁套」とも)の賣却などの問題が含まれている。

.....

小型屋宇政策においては、年滿18歳の時に、父系が1898年時に新界の認可された郷村居民の男性原居村民に出自するものであれば、生涯に一度地政總署に申請し、その所屬する郷村内の適した土地に規定面積の範囲内で小型の家屋を立て住むことができる。

*『建築物條例(新界適用)條例』第121章では、小型家屋とは3階建てを超えてはならず、また高さ8.23mを超えてはならず、建坪は700平方フィートを超えてはならない、と定めている。

^① <http://www.legco.gov.hk/research-publications/chinese/essentials-1516ise10-small-house-policy.htm> (2016年8月27日検索)

これに該当する村民は以下の方法で小型の家屋を建てる申請をして批准を受けることができる。(a) 建屋牌照／換地。村民自身が私有の農地を所有している場合、他可建屋牌照を申請することができ自己の土地に小型の房屋を、地價を払うことなく建てることできる。または割引價格もしくは無償で政府と換地することができる。(b) 私人協約方式批地。村民が農地を所有しない場合、政府に個人協約の方式によって政府の土地を要求でき(如可提供)、地價の優遇を受けることができる(一般爲十足市值三分之二)。

1989年以前に香港に住んでいた住民を香港では「原住民」と呼ぶ。彼らは現代でも一定の特権を得ている。男子は18歳になると「丁男」と呼ばれ、土地の分配を終えて家(丁屋)を建てることもできる。香港では様々な地點で低層の建築が密集している区域が見られるが、そのような区域はもと「圍村」であったことが多いわけである。

このような優遇された環境の中で、圍村の住民が特権を受けることになり、格差がしばしば取りざたされることになるが、この政策により圍村及びそこに暮らす人々の無形の文化が傳承されることにつながったことは間違いない。

この地域では、市區の各地で見られたような盂蘭盆に関わる行事がほぼ見られなかったことは印象的である。

道光丁酉年の科擧で擧人となった鄧勳猶を記念した馬止が残される。また書院が多く残され、一族全體への教育、登科への願いが強かったことがわかる。

第三節 調査第二日目(8月13日、農曆8月11日)

坪洲の盂蘭盆①

(1) 坪洲盂蘭勝會の「場地」

坪洲島は香港西南部に浮かぶ0.99平方キロの小島である。ランタオ島の南、ちょうど香港ディズニーランドを眺望できる場所に位置している。島嶼部とはいえ、香港埠頭から高速船で30分くらいの通勤圏内で、ラッシュアワーには高速船も通勤客で埋まる。四周の海からは石灰の原料が豊富に取れ、石灰業が盛んだったほか、1937年には当時としては最大級のマッチ工場、大中國火柴廠が創業されている。

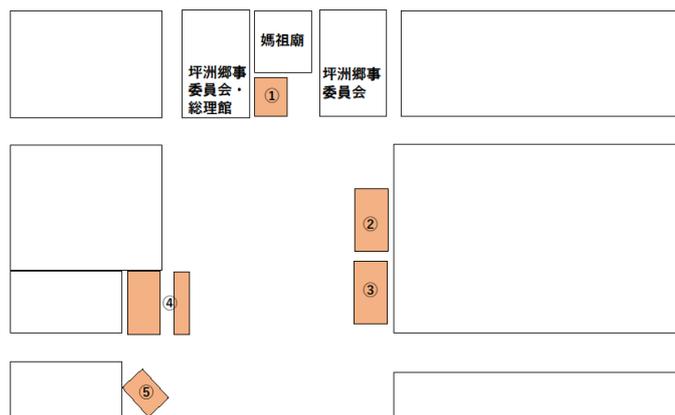
坪洲では、『清單』では「海陸豐/鶴佬傳統」に屬する盂蘭勝會(毎年農曆七月十二至十六日、『清單』3.30.3.3)と「本地傳統」に屬する街坊建醮(農曆七月十九至二十三日、『清單』3.30.2.12)が行われているとされる。このうちの盂蘭勝會は中元建醮協理會が主催しているが、毎年天后(媽祖)が正副總理を決める形式になっており、特定の組織がないのが特徴的である。行われる儀禮には「破土」、「請神」、「開壇建醮」、「行朝」、「誦經」、「走午朝」、「走龍船」、「放生」、「祭幽」等がある。本地傳統では、「開壇」、「行朝」、「禱行鄉」、「祭小幽」、「遊水陸」、「祭大幽」等の儀禮が有り、21日には

「禡行郷」という天后が坪洲を巡遊する行事が有り、「洪文建醮」とも呼ばれている。今回我々が参拝したのはこれらのうちの前者、海陸豊/鶴佬傳統の孟蘭勝會である。

これは主に海陸豊（現在の汕頭に属する海豊縣、陸豊縣を跨ぐ區域）出身の香港人による儀禮で、他の地域から傳わった孟蘭會とは若干異なるとの説明を受けた。同じ香港内でありながら、移民の歴史とともに各地域の文化が重層的に傳えられている香港の複雑さを感じた。

実際に参拝しても、坪洲島の儀禮では、媽祖、觀音信仰とのつながりを強く感じさせられる。上にもみたように、海陸豊/鶴佬傳統の孟蘭勝會でも正副總理の決定には天后の意思が働くとされ、また「洪文建醮」でも媽祖の巡遊が有ると言い、他にも坪洲では毎年農曆5月下旬に戲班を招請して5夜に亘って神功戲を上演し、天后誕を祝っているという（『清單』3.18.13）。實見した感じからも、例えば面然大士が主尊のように中央に据えられ、後ろに媽祖廟がある、面然の開眼が三官大帝よりも先に行われる、「誦經」が媽祖廟で行われるなど、媽祖への儀禮が重要な位置を占めているように見えるのである。

以下に、この儀禮の概ねの場地の配置圖を示しておきたい。



【圖版12】坪洲場地の配置圖



【圖版 13】②「附薦臺」、③「神棚」に相當する棚



【圖版 14】④「經師棚」に相當する棚



【圖版 15】②「附薦臺」



【圖版 16】①大士棚内、奥は黒馬



【圖版 17】組み立て中の大士

一番奥の正面は面然大士が安置される①の大士臺となる。開壇前には大士はほかの場所で制作の途中で、開眼儀禮の前に移動され安置されるとのことである。儀禮開始前は黒い馬が置かれるのみである。潮州式では大士王の馬は赤馬が一般で、「供文」を天に届ける役を務める。坪洲島では、赤馬は③の棚に用意され、この日の最後に「疏文」を天に届けるために「化」される。

②は附薦臺である。總理館でお金を払うと（この時は 450 香港ドル）「龍牌」（位牌）を用意してくれる。期間中には香と経により供養してもらえ、法要終了後には「化」す、つまり火で焼く作法が有る。なお、香港では初盆に親族が場地の附薦臺に位牌を建てて供養するという意識はないようで、家族でも、友人でも、またいつ亡くなった方でも供養でき

るという。

③、④、⑤の棚には特に名称はないとの説明であった。③の棚には天官、地官、水官の三官大帝が祀られ、向かって左の脇侍は五穀王、右の脇侍は城隍で、下段には左右それぞれに鶴と馬、そして鬼才が2體ずつ祀られている。馬と鶴は、それぞれ初日と二日目の晩に「疏文」を天に届けるために、疏文とともに「化」される。



【圖版 18】③の棚、中央は三官大帝



【圖版 19】奥は赤馬、中央は鬼才
2體

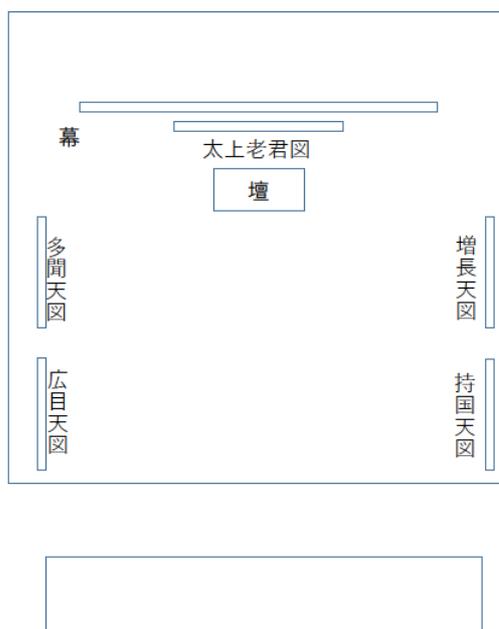
④は、經師棚に相當するものと見られ、儀禮の多くはここで行われる。正面には太上老君が祀られ、左右には四天王の圖がかけられている。太上老君の前の壇上には五方神の圖が安置される。また外の壇には、「請神」の儀禮を経て、島内のほかの廟の神々（神像など）が招かれ、安置される。



【圖版 20】④の棚内部の壇上



【圖版 22】④の棚外の壇上



【圖版 23】④棚見取り圖

(2) 「開壇」

13:00 過ぎから④の棚で儀式が始まった。初めに行われるのは、開壇の儀式で、總理の焼香、禮拜の後に、一人の道士があらわれ、結界を張り「開壇」つまり壇を開くための儀式を行う。

そこで行われる具体的な作法としては、火をつけた符を刺した七星剣を五方に突き立て、次に血を出した鶏の頭部で五方の空中に符を書き、つぎに壇の五方に白米を供え、米を撒き、火をつけた松明を振るい地にたたきつける、というものである。なお、鶏の血は、後にも言うように動物愛護の爲という観点から、剣で刺して血を出すという行爲は簡略化され、鶏も生きたままで行われていた、本来であれば、雄鶏の鶏冠を切った血で五方を清めるとの説明を受けた。



【圖版 24】「開壇」儀禮-1
(松尾恒一氏撮影)



【圖版 25】「開壇」儀禮-2
(松尾恒一氏撮影)

これらが終わると、道士が三人加わり、香盤、座具、幡（2名）を持って壇を一周して④の棚を離れる。

(3) 「謝土」

開壇が終わると、道士4人は④の棚を出て、そこから場を右回りに「總理館」、「大士臺」、「附薦臺」、「三官棚」の順で巡り、海邊の謝土の儀禮を行う場所に向かう。

謝土は土地に感謝するための儀禮である。この場地では、13:20に「總理館」、「大士臺」から見た正面の外側の海邊で謝土の儀禮が行われた。



【圖版 26】謝土に向かう道士
(松尾恒一氏撮影)



【圖版 27】謝土
(松尾恒一氏撮影)

(4) 「請神」

13:45 ころに請神の儀禮が始まる。これは主に坪島内の各廟の神々を迎えに行き、④の棚の前壇に安置し祀る儀禮である。

まず、仙姊廟に向かう。仙姊は七姐とも言い、七夕の物語の織女を言う。香港では西貢と並んで坪洲の仙姊廟が有名で、七姐誕に七姐衣を焼く風習が残されている。

始めに仙姊廟で3人の道士による請神の儀禮が行われ、順に周囲の廟を回り、順に神像が運びだされて場地に戻った。



【圖版 28】請神の儀禮



【圖版 29】請神後の④棚の壇

(5) 「開光、點睛」

18:00 に、大士が爆竹の音とともに、場地に運ばれ、大士臺に迎えられると、開光、點睛儀禮が始まる。開光、點睛とは日本の開眼に相當する儀禮である。大士像は張り子形式で作られ、全身青色、5メートルほどの高さである。片足を舉げているところに特徴があると言い、かつては子供がこの足の下くぐる「飄色」という儀禮があったという。

また、ここの儀禮の特徴的なところは、鏡を神像の目に照らし、鏡に朱を塗って點睛を行うという點だという。

開光、點睛の儀禮は、大士、三官大帝の順で行われた。



【圖版 30】 場地へ出發する面然大士



【圖版 31】 場地へ向かう道中



【圖版 32】 點睛儀禮①大士殿



【圖版 33】 點睛儀禮②大士殿



【圖版 34】 點睛儀禮③三官殿



【圖版 35】 點睛儀禮④三官殿

開光、点睛の儀禮が一通り終わると、島民は燈籠を以て街を巡回し、場上に戻ってから初日の疏文を馬とともに焼き、天上に届ける儀式がおこなわれる。これを以て、この日のすべての行事は終了する。

第四節 調査四日目（8月15日、農曆7月13日）

坪洲の盂蘭盆②

(4) 「行朝」

9:00から「行朝」が始まった。これは道冠、道服をつけた道士3人が全島の「大王爺」、「本洲社公」など、土地神を祀る祠を詣でる儀禮である。



【圖版 36】行朝①



【圖版 37】行朝②



【圖版 38】行朝③



【圖版 39】行朝④

(5) 「誦經」(媽祖廟内)

行朝が終わると、媽祖廟の中で誦經が行われた。

この儀禮終了後、この日は坪洲島では他の儀禮はないということだったので、香港島へ戻るようになった。

香港文化博物館②

坪洲島から香港島のホテルへ戻り、しばらく休憩の後、林氏の勤務する香港文化博物館を訪問することになった。香港文化博物館は九龍の郊外、新界の沙田にある、香港返還後に建てられた新しい博物館である。文字通り香港文化というコンセプトで各種の常設展示、特別展示が行われている。

(1) 粵劇文物館

粵劇は香港の誇りの一つとされる。非物質文化遺産としての価値としては、その劇そのものばかりではなく竹で組み立てられた舞臺（戲棚ともいう）も特徴の一つとして無形文化財登録を検討中とのことである。

戲棚というのは、もともと神佛（主に媽祖）を楽しませるといふ神事として神佛の殿の正面で粵劇が演じられてきたものが、のちの近代的舞臺への變化の過程で、殿前ではなくなりかつ簡略化されたために作られるようになった仮設の舞臺である。神殿の前で劇が演じられてきた名残として舞臺正面上方の幕の内側の神棚に媽祖が据えられている。



【圖版 40】博物館内に作られた劇棚



【圖版 41】媽祖の神棚

舞臺裏の樂屋には大きな鏡臺が1つ据えられ、主として主役が使うというのは日本の能舞臺の鏡の間によく似ている。また裏には神棚が有り「華光先師」が祀られるのが普通（潮劇とは違うかもしれない）。「華光先師」の下には白虎が祀られる。これは「破臺」、「祭白虎」などの舞臺が完成して實際の使用が始まる前の儀禮に関係している。

「破臺」（潮劇では「淨棚」）とは、古くから廣く見られる演劇に関わる習俗で、新たな舞臺を清める儀禮である。ここでは言葉を發してはならないと傳えられている^①。

^① 江南俗事神，疾病官事專求神，其巫不一，有號「香神」者，祠星辰，不用葷；有號「司徒神」者、「仙帝神」者，用牲，皆以酒爲酌，名稱甚多。嘗於神堂中見仙帝神名位，

「祭白虎」は舞臺の「四方角落（四方の角）」或いは「五方五土（東西南北中の五方）」を祀る、つまり舞臺の空間全體を祀る儀禮で、聴衆がこれを見ることはない。*華光先師は舞臺からの出火を避けるための火災除けの神で、「南方赤帝」、「火之司命」とも呼ばれる。白虎は方角を祀る神獸の一であり、空間を守る神でもある。上下二段の神棚で、上の壇は本來的用途の神を、下の壇でその空間の神を祭るのが一つの特徴のようにも見える。媽祖などの神の下に土地神が祀られるのと同じ形式のように見える。

(2) 李小龍（ブルースリー） 展示

林氏の説明によれば、5年の準備期間と100万ドルの予算をかけた展示である。

アメリカ文化導入の先駆けとなった人物であり、香港の英雄ともされる。ブルースリーの両親が粵劇の役者であること、シアトルのワシントン大學に留學していること、クリスチャンであることが強調され、大陸との差別化の象徴とみなされていることがわかる。素朴な疑問として、なぜジャッキーチェンが中心となり得なかったかについて考えてみても、ジャッキーは親中派で有名で、しばしば物議をかもしていることなどがあり、この香港文化博物館がかなり政治的に微妙な立場であることに氣付かされる。

(3) 徐展堂中國藝術館

徐展堂氏個人藏の文物が寄贈されたもの。

徐展堂（1940-2010年）とは、香港での企業家であり、慈善家、文物・古美術品の収集家としても有名である。20年間に10億香港ドルをかけて陶磁器、青銅器、玉器などをはじめ5000点ものコレクションをしたとも言われる。徐展堂中國藝術館の解説によれば、展示されている文物は、1998年に徐展堂がコレクションのうちの700点を建設計画中の香港文化博物館に寄贈したもので、2000年に香港文化博物館は「永久陳列」として「徐展堂中國藝術館」を設置したという。

(4) 香港傳統文化の特徴と問題

香港文化博物館で林氏より「香港傳統文化の特徴と問題」に関するレクチャーを受けた。その筆記メモと、筆者の調査した情報を合わせてここにまとめておくこととする。

まず、香港とその文化について説明があった。その基本となるのはやはり臺灣の場合と同じように各時代に段階的に流入する移民と、その移民の民族、地域の文化が多重に層をなしていることとすることだろう。ただ、別の言語體系を持つ現住民族のいる臺灣とは異なる部分がある。またイギリス統治によるイギリスの言語文化定着、そしてその間の1941年12月25日から3年8か月という期間の日本支配、隣のマカオからのポルトガル文化の影響、そしてアメリカ文化の早期導入、1997年の中國返還など、中國文化の中ではかなり特殊な歴史的経緯があることを知らなければならない。

有柴帝、郭帝、石帝、劉帝之號，蓋五代周、晉、漢也，不知何故祀之，祀詞並無義理。又以傀儡戲樂神，用禳官事，呼爲弄戲。遇有繫者，則許戲幾棚。至賽時，張樂弄傀儡，初用楮錢，爇香啟禱，猶如祠神。至弄戲，則穢談羣笑，無所不至。鄉人聚觀，飲酒醉，又毆擊，往往因此又致訟繫，許賽無已時。（宋朱彙撰『萍洲可談』卷第三）

移民の角度からいえば、イギリス統治の始まる 1898 年を一つの区切りとし、それ以前を「原住民」とし、後に移民してきた「市區住民」とに分けて論じられることが多いという。このうちの、「原住民」は宋代からの漢人、客家族などの移民がいると言われ、「水上民」と呼ばれる海邊で生活する漁労民や、現在の都市郊外「新區」の圍村という壁に囲まれた區域などにコミュニティーを形成して傳統を守りつつ生活を續けて人々がいる。現在までに 80 くらいの圍村があるとされ、それぞれの名稱、移民時代、出身地域などから様様な差異が見られるという。中でも、東莞、新安などの地域の影響が強いとされる。

これに對するのが「市區住民」とされる。1898 年以降の移民は、1912 年の清朝崩壊、1940 年代の内戦、各時代の政情などの不安定感や社會的混亂、そして後代の經濟的發展にともなう經濟的移民など、各時代に異なる目的で移住しており、その多くが廣州市などを中心に各地からの移民が香港都市部に住むようになっている。これを「市區住民」と稱している。文化的には廣州市の影響が強く、言葉も廣東語を共有している。ただ、ここでも中國社會に多く見られるような出身地域コミュニティーが存在し、都市の中でそれぞれの地域の文化を繼承している。例えば潮州系移民は香港人口 700 萬人のうち 17.1 パーセントの 120 萬人を占めている。

それらの宗教文化的特徴としては、新區の圍村などでは龍虎山系正一派の喃嘸先生による儀禮が主流である。喃嘸先生とは、道觀に屬さず個別に活動する道士で、基本的に師父から教義や儀禮作法を學び獨立し、招請によって場に赴いて儀禮をおこなう道士である。

こうした喃嘸先生の儀禮では、鳥の鷄冠を切りその血で結界を張る儀式などがあり、現代で言えば動物虐待と見られる行爲が多く含まれるなど、文化財保護という觀點から、現代の聽衆に合わない、動物愛護をどう解決するかなどの問題もある。また道觀で脩養を主目的として活動する全眞派道士がおり、これらとの關係の中で傳統的儀禮が大きく變わりつつあるという危惧もあるという。他に、全眞派の宮觀の影響があるともいう。

「市區」の宗教文化のほうも、現状維持が難しく「非物質文化遺産（無形文化財）」保護という點で危惧されているという。例えば (a) 都市部の性格上、廣州市の文化を中心としつつ各地の文化を吸収して變化していること、(b) 生活リズムが速く、かつてのように長い期間の儀禮が敬遠され、簡略化すること、(c) 過密都市ということから、儀禮をおこなう場の確保が難しい、また制約も多くなっている、(d) 言語のうえで廣東語が中心となり、粵劇以外の例えば潮劇のような地方劇の魅力が薄れている（劇自體の人気も落ちている）、(e) 若者の参加が少なくなっている、などの問題が列挙しうる。こうした懸念から潮州系移民の文化保護という意味で行われているのがさきの香港潮屬社團總會主催の「孟蘭文化節」のような活動なのである。

第五節 調査五日目（8月16日、農曆7月14日）

12:00 にオースティン驛で林氏と待ち合わせ、油麻地四方街旺角區の孟蘭會を調査す

る。待ち合わせの驛周辺では大陸からと見られる多くの労働者が多いので何か大きな工事があるのかと聞くと、大陸、遠くは北京へと続く「高鐵（中國の高速鐵道）」の驛の建設が行われているという。

なお、ここや、初日に見た筲箕灣でもそうだったように、香港の「盂蘭勝會」は公の公園や運動場に場地を設置して行われている。政府の制約も厳しく、運動場を壊さないように養生に工夫が凝らされているという。筲箕灣で、夜 23:00 以降に騒音を出してはならないとの説明を受けたように、多くの規制が有るようだ。

場地に入ると、どこでもそうだが、地域の人々を中心（外部者も可）に「自發」（自發的な布施）の供物が集められるのに気付く。また、ここでは派米（平安米）だけではなく、バケツ、鍋などの日用品が供えられているのが興味深かった。儀禮が終われば、老人など生活上必要な人に配られるという。地元民に聞いたところ 40 年も前から同じようだったという。

なお、油麻地四方街旺角區の盂蘭會では「盂蘭會」ではなく「盂蘭盆」と稱していることもあり、他とは違う流傳系統があるのではないかとの指摘があった。他にも多く他の「場地」との違いが見えていた。ただ、その理由は不明である。

特徴的という点では、豚の頭や鶏に似せて作った供物が特徴的だった。さらに「糖塔」にも特徴がみられる。それらについては林氏 *The Hong Kong Chaozhou Community's Food and Offerings at Yu Lan Festival: The Case of Woo Kee Loong (Kwai Yue) Cake Shop*, *International Conference on Foodways and Heritage, Conference Proceedings*(2013) に詳細に記されている通りである。ここの供物は林氏の論文の共著者の店で作られたものとのことである。

ここでは潮州の訪問戲團が呼ばれて来ていた。彼らは舞臺下に住んでいるという。潮州から戲團を呼ぶ理由を尋ねたところ、香港からは劇の専門家が減っているのが原因とのことである。香港では主流の廣東語に對して、潮州語を使う「潮劇（潮州地域の地方劇）」では、香港市内、とくに市區では流行しにくい。自然、潮州劇の担い手が減り、潮州から劇團を呼ぶことになっているという。香港での傳承が途絶えて、他地域の助けをすでに借りていることから、香港独自の非物質文化遺産の登録は難しくなっているとの説明も受けた。



【圖版 42】舞臺裏①



【圖版 43】舞臺裏②
(松尾恒一氏撮影)

祭白虎、破臺の儀禮が行われたか、潮州戲の舞臺裏に華光先師が祀られているか、などについて質問したところ、祭白虎、破臺はすでに行われていること、舞臺裏で神は祀られているが、「神」であって、「華光先師」という名では読んでいない、名前も書かれていない、とのことである。劇団員に聞いても知らないとのことである。中を見學させてほしいと頼んだところ、大陸からの劇団員は、氣質やしきたりも違う、彼らは舞臺の下で生活しており、舞臺裏は生活と直結しているので、プライバシーにもかかわる、無用な刺激はしないようにと言われたが、少しの時間の見學は許可され、舞臺裏の鏡の間、神棚がおかれ、何らかの神が祀られていること華確認できた。他で見られる華光先師とはすこし違うようであった。

最後に、「戲臺 (舞臺)」や棚を作る職人について質問したところ、専門の「搭棚師傅」が香港にまだ4、5人おり、専門の倉庫で棚の材料を保管しているとのことであった。



【圖版 44】油蔴地旺角區四方街坊第五屆盂蘭勝會



【圖版 45】左と同じ

花燈作りの傳統職人訪問

省略。

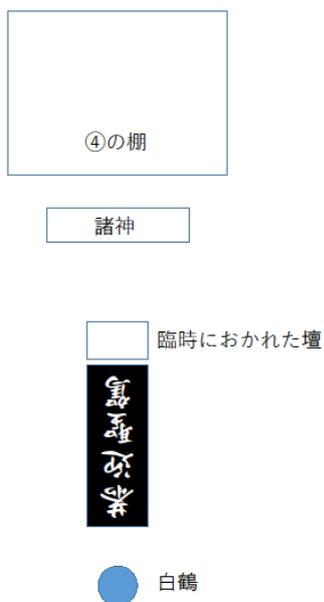
坪洲の盂蘭會③

17:30 發で坪洲島へ行き、盂蘭勝會の3日目の儀禮を参拜する。

(6) 「恭迎聖駕」

二日目の夜、20:00 より、「恭迎聖駕」の儀式が行われた。ここでの「恭迎聖駕」とは、勸請の一種とされる。前日には面然大士と三官大帝、島内の諸神を勸請して、天に疏文を送っているが、察するに、ここでは道教の最高天（玉清境、上清境、太清境）に疏文を送り、三清（元始、靈寶、道德）を勸請するものと理解される。

坪洲の盂蘭勝會では、この日の20:00 に音楽が鳴り始め、儀禮が始まる。④の棚の前、神々の神像が安置された後ろ側に長い机が用意され、手前に壇、奥には黒い布を張った臺が用意される。黒い布の上には大きく「恭迎聖駕」の四字の形に米が盛られ、壇上の香臺には3本の80センチほどの大きな香が立てられ、紙で作った鶴（鶴の背には緑衣の使いが乗る）が置かれて準備が整えられる。その間、音楽は続く。



【圖版 46】「恭迎聖駕」の壇

用意が整うと、壇でしょう校が行われ、5人の道士が道冠と道服をつけ、壇と「恭迎聖駕」の周りを幡を持って一周し、道士の作法が始まる。

壇前で道士一人が七星剣を持ち、壇前の3メートル四方程度の空間の四隅にステップを踏んだ後、四隅と正面に向かってそれぞれ剣先で宙に符を書き、水を口に含んでしぶきを吹く。七星剣のあとは牌、續いて印に持ち替え、同様に宙に符を書き、しぶきを吹く。

道士一人が白鶴の口に酒を含ませ、緑衣の使者に疏文をのせ、火をつけて「化」す。これによって疏文が最高天に届けられたことになる。



【圖版 47】手前から、白鶴、「恭迎聖駕」の臺



【圖版 48】恭迎聖駕儀禮の始まり

道士は壇の元に戻り、他の道士とともに幡を持ち、「化」されて燃える鶴と「恭迎聖駕」

と書かれた臺の周りを一周し、次にまた臺の周りを一周する。その間に壇は移動されて臺上に登る階段がおかれ、道士たちは壇のあった位置から臺上に上り「恭迎聖駕」の字を次々に踏み進んでいく。臺上では奇聲を發し始め、神々が憑依したことを表すものであろう。爆竹も鳴らされ、場地の雰囲気が一舉に高揚していく。

そのように臺上を5人で踏み進んだ後、臺の反対側に設置された階段から臺を降り、左回りで上り階段に向かってまた臺上に上り、同様に數周、踏み進む。その間、奇聲と音楽はしだいに大きくなる。その後、道士たちはその高揚した雰囲気のまま臺から離れて場地の周り、町の中を一周駆け回る。道士たちが臺をはなれると、周囲の參列者は争うように臺上で踏みつけられた米を集め、持ち歸る。これでその日の一通りの儀禮が終了する。



【圖版 49】水をしぶく作法



【圖版 50】壇に上る道士たち

まとめ

今回の調査旅行では、日程の関係で8月17日に歸國したため坪洲島の盂蘭勝會の最後まで參拜することができなかったが、香港各地で行われている場地の状況や、儀禮の基礎的情報を入手することができ、またここには興味深い點がいくつも見られ、次回以降につながる準備的調査にはなったと思う。

興味深い點は數々あったが、筆者の研究角度から言えば、まず香港の盂蘭會が日本の禪宗に見られるのと同じように施餓鬼を中心としており、本來的ないわゆる祖先祭祀とはなっておらず、施餓鬼が中心となっている點は注目してよいかもしれないと思う。

施餓鬼は言うまでもなく中國で古くから行われてきた。宋代の『佛祖統紀』に梁武帝が施餓鬼を行ったことを記しているのは事實關係を確かめることができないが、少なくとも唐初の頃には密宗で類似する儀禮が行われてきたことは『陀羅尼集經』などから見て間違いない。則天武后期の實叉難陀『佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經』以來、特に中唐期以降には不空『施諸餓鬼飲食及水法』を中心に流行して東アジアに廣まり、さらには道教の儀禮とも混在する形で民衆によって熱狂的に支持されてきたのである。よくわからないのは、

のちに宋の宗暁が『施食通覧』をまとめるなど、宋代には施餓鬼という概念が定着し、水陸齋も一定の形式をなしていたはずなのに、これが盂蘭盆といかなる関わりを持って、例えば日本の禪宗僧などがこれを導入したかということである。現在でも、曹洞宗の盂蘭盆と言えば、他宗と同じように7月の12日から15日に行われるが、一般には盂蘭盆會大施餓鬼（現在では多く施食と言うが）などと通稱され、施餓鬼會を中心としつつ親族の供養を合わせる形で行っている。唱えられる經文、陀羅尼もほぼ『施諸餓鬼飲食及水法』によっていて、密宗の影響を強く受けることは明らかだが、盂蘭盆と同日に行っている点では、やはり水陸の法とは合わないのである。これが、香港でも同じような状況であるということは何を示しているのだろうか。こうした点は、以降の検討を要することであろう。

*初出、「香港の盂蘭勝会の現状と餓鬼供養」、『アジア社会文化研究』（第18号、1-33頁、2017年2月）。本研究報告書ではこれをもとに大幅に増補している。

香港・マカオ調査記録 (2018年8月)

Team ARAMI

はじめに

今回の調査旅行の目的は、①香港文化局との連携により、香港の坪島、長島、深井に古い形で残される南方中国の孟蘭盆・中元の伝統的行事を調査する事、②澳門に残される媽祖信仰の状況を調査する事、③敦煌文化博物館が敦煌研究院との協定によって開催している敦煌展を見学する事、の3点が主な目的だった。

以下に時系列によって我々の活動について記録しておく。

第一節 日本出発から香港到着まで

2018年8月21日(火曜日)東京隊、7:30 新浦安地区潮音の街バス停発、8:55 空港着の予定で空港に向かう予定。

7:45 に時刻が変更になったとの情報があり、そのバスを目指して7:30 にベイシティ浦安を出発し、日の出公民館前バス停に7:40 にはつくが、バスは5月に時間変更があり、7:35 にすでに出発済み。急ぎよ徒歩で新浦安へ移動し鐵道で空港へ向かうことにする。その後は8:03 の京葉線各驛停車、新木場発8:20 大宮行き、天王洲アイル8:37 発羽田空港行きで8:53 には國際線ターミナル驛着。運動量が多いが結果的には鐵道の方が早いことを知る。

空港で國立歴史民俗博物館松尾恒一氏から入電。出発前にホテルの宿泊料金などについて質問あり。換金する金額にも関わるため。

10:35 キャセイ航空羽田発-14:20 香港着。機内食はかなりしっかりしている。マカロニにデミグラスソース。デザートはハーゲンダッツアイスクリーム。

香港空港到着後、到着ロビー出口で3萬圓換金、Sim カード5日間68 人民元を購入し、空港ロビーで装着する。速度は良好。そしてホテルに向かうべく S11 バス乗り場を探して向かう。ローカルなバスのため、通常のバス停からは離れたところに置かれているようだった。蒸し暑く荷物を押して歩くのに一苦勞する。また想定していた賣店などもなく、小銭に兩替する場所もなく、バスに乗れないことを懸念してまた荷物を押して空港ロビーに戻る。Team のメンバー分の八達カードを購入。15:40 頃になってようやく S11 バスで東涌驛へ向かう。3.5 ドルで約20分。16:00 頃には東涌驛着。

東涌線普通列車(八達カード割引で23 ドルほど)で香港驛へ。到着後バス乗り場で迷う。實は鐵道を降りたフロアと便利だったはずだが、豫定変更のことでうろたえていたの

か以前に來た時のバス停を忘れる。さらに『地球の歩き方』に記載される古い路線圖からは變更があり、乗り間違え H1 バスで東地區を一周する。ふたたび香港驛に戻り H2 バスに乗り換え、IBIS ホテル向かう。到着は 17:00 頃だったと思う。料金は安かったものの、トータルで 1 時間以上はロスしたものと見られる。実は最も早い機場快鐵は 2 人いると團體割引になるとのこと。到着時間 23 分。時間の無駄だったような氣もする。

廣島隊との合流後、IBIS ホテル隣のフードコートでカニ料理を中心に香港料理を楽しむ。

23:13 に松尾氏到着の skype 連絡あり。明日の豫定を確認し就寝する。

第二節 長洲實地調査

2018 年 8 月 22 日 (水曜日) / 舊曆 7 月 12 日、高速船で長洲へ向かう。5 番埠頭 8:40 發の船で香港民俗博物館林錦源氏と待ち合わせ長洲へ行く豫定だったが、タクシーに乘車拒否され歩いて埠頭に向かったためタッチの差で乗り遅れる。我々は一本おそい 9:00 の普通船で行くことになった。長洲到着は 9:53 着。林氏は豫定通り 8:40 にのり先に長洲に到着していた。高速船で來ていたこともあり、40 分くらいお待ちいただいたのではないかと思う。なお、歸りは 11:40 中環埠頭行きの豫定とのこと。

長洲は、坪洲の南側に位置する離島である。毎年 4、5 月に開催される、「包山」や「漂色」で知られる祭祀、太平清醮で有名な島で、祭に使用される平安饅頭もお土産物として賣られている。

文化的には新界住民は長洲も坪洲と同じ海陸豐/鶴佬 (福佬) 系に屬す。つまり大きくくりで言えば水豐、陸豐一帯から福建南部までの移民が中心で、その中でも水上民、漁師の傳統を残す地域ということが出来る。一般的に言われることは、このような水陸豐/鶴佬では比較的簡素なのが特徴。参列者の衣服も T シャツで首にタオルを巻くなど、漁師たちの姿のようである。



【圖版 1】平安饅頭

港には多くの木造漁船が停泊し、古くからの水上民の様子を彷彿とさせる。実際に船上で生活の大部分を過ごす人々はまだいるようで、船の中に家財道具をそろえ、船上で衣服を干しているものなどはざらである。



【圖版 2】長洲の漁船



【圖版 3】長洲の漁船内

初めに参拝したのは北帝廟（玉虚宮）と北社天后廟である。舊曆四月八日の佛誕の日に行われる漂色、包山で有名な太平清醮が行われる場所である。

北帝廟に祀られる北帝とは、玄天上帝、玄武大帝と呼ばれる北方を統率する神で、道教での全稱は北極鎮天真武玄天上帝玉虚師相金闕化身蕩魔永鎮終劫濟苦天尊である。北方は五行では水に属するため水族を統率するといわれ、海神ともされる。そのためしばしば漁民に信仰されるのである。この北帝廟では、正殿には主尊北帝、右脇侍は天后、左脇侍は観音菩薩が祀られる。

そしてこの北帝廟の北側には北社天后廟がある。天后廟で祀られるのは言うまでも媽祖で、こちらも海運の神として有名な神である。北社天后廟は北帝廟からすぐ左となり亥の方角の山の上にあたり、一見して一つの宗教空間を作っているように見える。それは、2つの廟の左右の位置が北帝廟の本尊北帝と左脇侍媽祖の位置関係と一致していることから推察できる。祭祀でも太平清醮などでは北社天后廟の天后が勧請されるところから始まるという。

これらの建立の時代を見てみると、北帝廟は、乾隆四十八年（1783）建立とされ、正殿の偏額にもそのことが記載されている。この島の媽祖信仰がいつごろからあるかは不明だが、香港澳門一帯の媽祖信仰は古くから見えており、この島に限ってみても大石口（中興街）天后廟には乾隆三十七年（1772）の銅鍾が残されており、この島の媽祖信仰は少なくともこの北帝廟の建立より古いことがわかる。これらに據るに、もともとこの地に媽祖の信仰があり、その後に北帝信仰が移民とともに新たにやってきたことが推測される。

さらに興味深いのが、北帝廟の正殿の正面が石鼓洲に向いていることである。方位的には西南西方向を向き、寺院でいえば一般的な北殿南面という構造によらず、一見して方位には無関係に作られたかのように見える。しかし、實は石鼓洲の峰が正面になるように配置され、天地を禮拜する際にはこの石鼓洲の峰を向いて禮拜するようになっているのである。

る。このように見た場合、この地の北帝信仰もまた道標としての山嶽信仰と関係が深いと見られるのである。これと類似する廟はじつはかなり多く、澳門の媽閣廟などにも見られているのである。



【圖版 4】長洲北帝廟（玉虛宮）



【圖版 5】平安大醮が行われる廣場



【圖版 6】北社天后宮



【圖版 7】香炉と正面の石鼓洲

次に洪聖廟に向かった。長洲の洪聖廟は現在では主として喪儀に用いられているようで、廟の前の廣場には喪儀に使用される棚が常設されている。また脇には墓碑に用いられる石材も多く置かれている。

長洲の洪聖廟の建立は不明で、建物も比較的新しく脩築され、偏額も光緒元年（1875）のものしか残されていないが、同じ海陸豊/鶴佬系の坪洲では洪聖廟は古い廟に屬し、あるいは古くからの信仰ではないかと思われる。この洪聖というのは南海洪聖大王のことで、隋唐以來の古い海神信仰である。ここからは、この地の信仰は古い海神信仰が重層的になりながら受け継がれていることが特徴的である。先の太平清醮でも、洪聖大王もまた北社天后宮の媽祖に續いて勧請される神であることは言うまでもない。



【圖版 8】洪聖廟前の廣場



【圖版 9】洪聖廟正殿

次に大石口（中興街）天后宮を参拝した。長洲には少なくとも四つの天后宮があるが、ここもその一つである。脩築碑からは同治四年脩築であることがわかる。またここには先にも言うように乾隆三十七年（1772）製の銅鍾が残されており、古くから媽祖が信仰されていたことがわかる。



【圖版 10】大石口（中興街）天后宮



【圖版 11】乾隆三十七年の銘のある銅鍾

さて、話はこの島の信仰からはそれるが、ここにきて主尊の上に飾られる「参花掛紅」の存在に気付く。名稱からは単に装飾としての花と理解されていることはわかるが、その由来や宗教的意味付けについての理解は様々である。

その形状は「寶珠」を表すことは明らかである。實は香港、澳門などの廟ではその類例は極めて多く、山上などにこれをあしらうことが多いことに気付く。この「参花掛紅」のほかにも後述するような寺院の屋根の上にあしらわれる珠、金銀山上の珠、供物の山の頂上にあしらわれる珠などがあり、みな類例と見てよさそうである。

これについては香港の識者の見解も割れているようで、聞くところでは①単なる装飾で、花を以て莊嚴する、②神々が天から降りてくるための天門、②花神、紅神、などなど様々な意見が聞かれる。

これを、古來より見られる圖像の類例を探ってみると、宗教空間の上部に太陽や月、寶珠のような球形を配置する構造が想起される。その宗教的意味は主に天上界を指す場合が多く、またその球形が天に有ることを表すために下には地上の上部を表す山や樹が描かれ

ることが多い。香港、澳門に見られる多くの類例も山を象徴する圖の上に描かれることが多いので、こうした圖像の影響を受けていると推察される。「參花掛紅」の従來の解釋では「天門」とするのが筆者の考えに近いことになる。ちなみに言えば、供物の上にあしらわれる場合には、供物が無限に存在していることを表すと言われており、天までとどくという意味で通じている。

こうした圖像が香港で特徴的に見られるということは、香港一帯の古い考え方の中に太陽信仰、あるいは山嶽信仰が残されていたことを想わせるものである。ただ、今日では「參花掛紅」と呼ばれ、紅の布で花のようにあしらわれて壇の莊嚴に用いられているのも確かであり、その由來と、今日での宗教的意味は分けて考えておいた方がよいかもしれない。



【圖版 12】北帝と參花掛紅



【圖版 13】澳門媽閣廟と正覺禪林殿上の寶珠



【圖版 14】坪洲城隍棚の招利爺、招財爺と金山



【圖版 15】深井孟蘭勝會の供物

長洲は張保仔の隠し財寶を収めたとされる張保仔洞があることでも有名である。

張保仔は、清朝の嘉慶年間頃に活動した海賊である。もと香港の漁師の子として生まれ、張保という名であったが、若干 15 歳にして鄭一のもとで海賊として活動をしていたときに「仔」字をつけて張保仔と呼ばれるようになったという。鄭一の死後には鄭一の妻に仕えて海賊活動を行い、頭角を現した。勢力が最も強かった時にはランタオ島の東涌に據點を置き、統率した船は 270 艘、海賊の数は 40000 人とも言われるという（『香港離島區風物誌』離島區議會出版）。

張保仔洞は長洲の西南の角にあたる岩場にあり、またその並びには西灣天后宮がある。ここの岩場はもともと信仰の對象になっていたかのようで、岩を祀る祭壇跡が西灣天后宮

の西隣に残されている。こうした海邊の岩場が信仰対象となり、天后宮とともに祀られる形式は澳門の媽閣廟とも非常によく似ている。

また、この天后宮が正面のランタオ島の鳳凰山を向いていることはこの地の石碑『天后亭記』（1975年、長洲郷事委員會、香港會友堂謹立）にも「近接張保洞之奇，遠挹鳳凰山之秀」とあり、古くからの山の信仰がここに関わっている可能性を感じさせる。なお、ここで気づくのは、坪洲天后宮の向かう向きについてである。坪洲もまたじつは鳳凰山の山頂を向いているのである。



【圖版 16】岩を祀る祭壇跡



【圖版 17】西灣天后宮

第三節 坪洲實地調査①

長洲での調査に時間を要したため、坪洲に入島した時には 16:00 をすでに回っていた。

坪洲もまた信仰の豊かな島で、廟宇、寺院、祠も唐内に多く見られる。その中でもっとも主要な廟が天后宮、寺院の悅龍聖苑で、洪聖古廟、金花廟、七姐廟などがそれに續く。天后宮を維持しているのは主として海陸豊/鶴老系統の水上生活の背景を持つ住民、そしてその他の地域から移住してきた住民の 2 グループで、それぞれの儀禮が文化背景に應じて同じ天后宮で行われ、例えば盂蘭盆でもこの中元建醮と街坊盂蘭勝會の 2 種の儀禮が行われるのである。一方、悅龍聖苑は主として佛教を信奉し龍女を信仰する海上住民、漁民の末裔を中心とする住民によって維持され、ここでも同じように盂蘭勝會が行われる。坪洲だけで 3 種類の儀禮が連続して行われていることになるのである。様々な地域からの移民がそれぞれのコミュニティーを維持している香港ならではの状況と言えよう。今回の調査対象は 2016 年の時と同様海陸豊/鶴老系統の中元建醮である。

海陸豊/鶴老系統の中元建醮の興味深いところは、一名に盂蘭勝會とも言い、佛道二教が融合した儀禮が行われるところである。宗教者は、始めは道士に扮して儀禮を行うが、最終日の施食と超度では同一の宗教者が僧侶に扮して儀禮が行われるという興味深いものである。この点については後述する。

16:00 過ぎに坪洲に到着すると、島内ではすでに棚の設営も終わり、中元建醮が始まっていた。棚の配置は前回と同じ（2016 年調査記録を参照）。中心となる「大士爺公」の棚

が廣場の正面にある天后宮前に据えられ、前回と同じように天后宮左隣の坪洲郷事委員會に總理館が置かれていた。その入り口右には「戊戌年中元建醮值理榜」が立てられている。そこには今年度總理は楊家寶、副總理は林國華、夏知年と記されていた。そして協理として 121 人の氏名が書かれ、最後には「佛弟子捐壹萬」と布施した額が書かれる。「佛弟子」となっているのも興味深いところである。その下には、右から「告知：擇本日下午六點半鐘大士王公、三界爺、城隍老爺開光。吉日。百事無忌。」「告知：擇農曆戊戌年七月未時下午一點鐘起鼓謝土。忌肖龍牛。合境平安」「本境連醮：擇本日酉時下午五點半鐘請大士王公。百事無忌。」と書かれた 3 枚の儀禮についての通知文が張られている。また總理館入口左側には「戊戌年中元建醮街坊捐款芳名」が掲示され、この街の供養者の名前總てと金額があげられている。なお、上の 3 つの通知のうち、2 つ目の「謝土」は、我々の到着が 16 : 00 過ぎと遅れたため、すでに終了していた（「謝土」に関しては 2016 年調査報告を参照）。



【圖版 18】坪島の場地



【圖版 19】城隍の棚



【圖版 20】總理館前



【圖版 21】儀禮に関する掲示

到着後、面然大士などの張り子を作っている工房を訪問した。今年は天后宮左側數軒先奥にある金花廟脇の工房で作業が行われていた。入札制で基本的には坪洲の職人が選ばれるとのことだった。

坪洲にはこうした張り子職人とその技術が繼承され、祭祀にあわせて様々な張り子を作っているという。また、同じ文化的系統に屬する長洲にも手傳いに行くという。

工房は 10 畳ほどの廣さで中には今回の建醮に用いられる張り子でまだ棚に移されていない大師爺公、城隍轎などの仕上げが行われていた。中心には祭壇があり、達磨大師が祀

られているのが特徴的だった。この張り子の技術を少林寺の功夫から學んでいるという考えがあるそうで、達磨大師を祀っているとのことである。魯班を祀ることはないかとの質問が出たが、木細工ではないので魯班を祀ることはないのではとの指摘があった。なお、祭壇下部では五方神が祀られている。

ここで制作される張り子のリストが工房内に有った。それによれば作成されるのは以下の通りである。

- ①哪吒衣、②天后衣、③天神衣、④水燈、⑤路燈、⑥食燈、⑦古燈、⑧男女浴室、⑨船、⑩城隍橋(轎)、⑪金銀兒寶、⑫金銀山、⑬放生亭、⑭香亭、⑮公(功)曹馬・克、⑯公(功)曹馬・紅、⑰行高鶴、⑱大青鶴、⑳太保爺、㉑招利爺、㉒招財爺、㉓五谷母、㉔三界爺、㉕城隍爺、㉖大士王。()内は筆者による脩正。



【圖版 22】神棚と完成した大士爺公の頭部



【圖版 23】大士爺公胴體部分の仕上げ

17:30 頃に、工房から大士爺公の搬出(勸請)が始まった。先ほどの工房の入り口が大きく開けられ、張り子の面然大士の像が出されると、工房では別におかれていた頭部が接合される。面然大士の頭上に観音菩薩が据えられるのは例年通り。頭部が狭い路地からゆっくりと大通りに出される。先年とは違い、頭部はまだ設置されていない状態だった。大通りを傳つて島の中心部にあたる部分を一周し、左回りで廣場に向かう。各所で爆竹が鳴らされるのは道を清めるためともいわれるが、これによって醜の雰囲気が高められる。

廣場に到着すると、念入りに場所と向きを確認したうえで棚内に設置される。この段階では目には鉢巻がまかれ、目が見えないようにされている。この鉢巻きは18:30の開光點睛儀式前にはずされる。



【圖版 24】金花廟で勸請の準備中



【圖版 25】街坊を進む大士爺公



【圖版 26】棚に到着



【圖版 27】設置完了

18:30 から面然大士、三界爺、城隍老爺開光點睛儀式が始まった。道士の振鈴に始まり、七寶剣に符籙を刺して火をつける、道士は剣と水の入った杯を持ち、禹歩という独特のステップを踏みつつ剣で空中に符を書き、水を噴いて四方を清める。次に榊のような枝と杯、鈴をもち、場を清める作法を行う。

続いて、道士は道服から動きやすい服装に着替え、鉢巻に脚絆といった様相で登場して開光點睛の作法が始まる。大士が大きいこともその理由であろうが、この地域の點睛は直接眼に朱を入れるだけでなく、鏡を使って眼に朱を入れる作法が行われる。鏡には朱で符籙が書かれ、鏡を神々の眼にかざしつつ鏡の方に朱を入れるのである。

一連の點睛の作法が終わると、道經を讀み、願を唱え、供養者の名前を讀み上げて終了する。同様の次第で城隍の棚で城隍爺、五谷母、三界爺も順に開眼されていく。

この日は 20:00 頃から暴風雨があり、テントが用意されてテントの下で儀禮が執り行われた。雨のせいもありまた平日だったこともあるのだろうが、参拜者の数は少なく、ほぼ主宰者の姿くらいしか見られなかったのはやや不思議に思われた。後になって知ることだが、最も重要なのは最終日の施食の儀禮であり、初めの 2 日はあくまでもその準備のための儀禮という位置づけのようである。最終日には新界の住民がほとんど訪れたのではないかと云うくらいほどで雰囲気はまるで變ってくるのである。



【圖版 28】大士爺公の前で儀禮を行う道士①



【圖版 29】大士爺公の前で儀禮を行う道士②



【圖版 30】鏡を使って點睛を行う作法



【圖版 31】城隍爺の棚で行われる點睛儀式

開光點睛儀式が終わると爆竹が鳴らされる。その後は、島民は「幡」と稱される燈籠を持ち、道士を先頭に島全體を巡る。主要な寺廟を參拜しつつまわるのは翌朝に行われることになっている「行朝」の作法と近い。ただ、この作法では憑代としての「幡」をもって島内を巡ることから、おそらくは島内の餓鬼を儀禮の行われる場地に呼び寄せるといった意味合いが強いのではないかと推測される。この燈籠は、150 cmほどの持ち手の先に太鼓上の燈籠がついており中には発光ライトが入っているという構造のものである。本来のいわゆる「幡」とは異なるもののように思われるが、道々に設置される燈籠も葉のついた竹に下げられて「幡」と呼ばれ、餓鬼を招きよせるための憑代の意味があると島民は言っている。

この時も強い雨に見舞われ30分ほども島を巡るとみな頭からすっかりと濡れてしまい、紙で作られた幡の文字も水で流されて滲みかすれた状態だった。ただ発光ライトなので明かりが消えることはなく、また破けた燈籠を見ることがなかったのは、この地域で雨季に行われるこの儀禮では雨に見舞われることが多く、様々な対策がとられていることを表しているかのようでもあった。



【圖版 32】「幡（燈籠）」を持って島を巡る島民

場地上に戻ると、恵海陸廣贊壇で引き続き疏状を天に届けるために功曹馬（赤）が「火化」されるための儀式が行われる。この儀禮が終わるとこの日の作法が一通り終了することになる。



【圖版 33】「火化」前の功曹馬（赤）

第四節 澳門實地調査

2018年8月23日（水曜日）/舊曆7月13日、林錦源氏と10:00 香澳碼頭で待ち合わせ、澳門へ向かう。出境手続きをすませ、澳門行き10:45のターボジェットに乗り込む。香港の離島に行く船とは速度が違い、それでいながら揺れも少ないが、船内のエアコンは上から結露した水が垂れてくるほどよく聞いており、全員寒さに震える。

澳門へは12:00過ぎに到着。入境審査を終え、市内に向かう。埠頭外のバスターミナルには各種のカジノホテルの無料送迎バスがあり、林錦源氏に據れば、多くの方は自分の行きたい地点の近くのカジノホテルを探し、そのバスでホテルに行き市内を移動する裏技があるという。我々が乗ったのは、ホテルリスボア（葡京酒店）のバスだった。

ホテルからは徒歩で移動した。ホテルリスボアからほぼ西北方面にのびる殷皇子大馬路は、澳門でも有名な目抜き通りで、行列のできるタルトの店、瑪嘉烈蛋撻店などもこの少し入った路地にある。歴史的建築物でもある郵政總局、民政總署（舊ポルトガル議會レアル・セナド）やその前に広がるセナド廣場（議事亭前地）もこの道路沿いであった。そのような通りを観光しつつ、通貨を兩替ためにレートの良い銀行を探す。



【圖版 34】澳門民政總署



【圖版 35】セナド廣場で記念撮影

換金が終わると、そこから右折して庇山耶街に入ると木工業の店、佛像を商う店が立ち並ぶようになる。近くの上架行會館（魯班廟）と関係があるそうである。

上架行會館は澳門で最初の工会の會所である。上架というのは俗に三行とも呼ばれ、建築に関わる木材加工、組み立て、石打の三を言うが澳門では石打が少ないために塗裝工がこれに入るといふ。こうした職能の集まる會所が道光初年に作られ、現在の場所には道光二十年（1840）に始めたてられたといふ。しかし咸豐五年（1855）に火災で焼失し、現在の規模となったのは1858年脩築以降となるそうである。



【圖版 36】上架行會館正面



【圖版 37】魯班

ここでは木材加工の神とされる魯班が祀られているため、魯班廟と呼ばれることもある。中では様々な展示をして伝統的な木造建築の匠を紹介しており子供でも楽しめるようになっている。

そこから新埗頭街をまた左折し、西北に向かって十月初五街の方向に歩いていくと、右手に**李康記豆腐花**（新馬路新埗頭街 19 號 D 地下）が見えてくる。ここの豆乳と豆腐花がおいしいということで、昼食前ではあったが味見のつもりで入店。豆乳や豆腐花に黒砂糖で作った生姜湯をかけるのが独特だった。確かに人気店になりうるだろう。



【圖版 38】李康記豆腐花店



【圖版 39】李康記の豆腐花

そこからさらに少し前に進み十月初五日街を右に曲がると、**大龍鳳茶樓**がある。ここでは庶民的な価格で飲茶を含む食事ができるほか、粵劇の愛好家が集まって歌を披露してくれると言うので評判だそうだ。



【圖版 40】大龍鳳茶樓正面



【圖版 41】大龍鳳茶樓の點心

食後には大龍鳳茶樓すぐ隣の十月初五街の康眞君廟を参拜。

康眞君廟は 1860 年建立。別名は康公廟。つまり康公を祀る廟ということである。康公というのは中國古代に諸侯に贈られる諡號の一種で、神の名としての康公は一般には漢代の李烈とされている。

現在は十月初五街にあるが、もとは海で木彫の神像が流れ着いた海に面した場所にあったという。正面中門上には咸豐十年（1860）の偏額が掛けられるほか、同治年間の「澳門

創建康眞君廟碑記」が残されている。この碑文はかなり摩滅が進んではいるが文字の判讀は可能である。康眞君廟に関しては、北京建築大學の「中國的城市與建築遺產——澳門」に舊時代の寫眞、圖面などが掲載されている。

(<http://zyk.bucea.edu.cn/pub/zgccyyc/zjjz/qtzsmv/kzjm/index.htm>)



【圖版 42】康眞君廟正面



【圖版 43】康眞君廟正殿内

15 : 40 巴素打爾古街の内港バス亭からバスで媽閣廟まで移動する。15 : 50 着。

媽閣廟（澳門の媽祖廟）は、澳門では最も古い媽祖廟とされる。神山第一殿、正覺禪林、弘仁殿、觀音閣などから構成され、かつては娘媽廟、天妃廟、海覺寺などの名稱があったが、後には媽祖閣と定められた。ただ澳門の華人は媽閣廟と呼ぶことが多く、「マカオ」の名も「媽閣」の廣東語音が轉じたものともされる。

この全體として見た場合の媽祖閣は、個別の樓閣の總體だが、それぞれの建立された年代は明らかになっていない。建立年代が明弘治年（1488）と最も古いと伝えられるのが媽祖を祀る弘仁殿だが、この小型の殿の内部の石龕や門は道光八年（1828）に脩築されたもので、明代の痕跡は今のところ見つかっていない。現存でもっとも古いと見られるのは「神山第一」殿である。媽祖が祀られているこの廟は、明萬曆三十三年（1605）建立、崇禎二年（1629）と道光八年（1828）に重脩されているが、石門上の「神山第一」の銘と兩脇にある龍の彫刻は建立當時のものを残すと言われる。（媽閣廟の建立年代に関しては譚世寶「澳門媽祖閣廟的歷史考古研究新發現」を參照。

<http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/10029/491>)

筆者として氣にかかるのは「神山第一」の銘と、當初から媽祖を祀っていたかどうかについてである。少なくとも言えるのは 17 世紀初頭にはここに山に對する信仰があったことである。長洲の西灣天后宮でも見てきたように、やはり海邊の岩山に信仰對象として岩山への祭祀の場が作られていたかのようである。ここでも多くの施設は岩の一部を龕とするなど利用して建てられている。そのように考えた場合、廟の正面に山があるかが氣になる譯であるが、正面には確かに、珠海の竹仙公園南側の山の峰に向いているのである。とくに現在の觀音廟では外に向かつて禮拜する祭壇があり、そこから見ると正面の方向にはその山が三重に重なるように見える。やはりこの地域一帯にはこのような山嶽に對する信

仰形態とそこから来る廟の建立形式が残されていることは間違いないようである。ただ、その後の信仰の融合によって後の文献資料などにはそうした古い形態がほぼ記録されず、信仰者の意識からも消え去っていることには注意しなければならないだろう。

最も古いとされる神山第一閣の屋根の上に寶珠が残されている意味についても、ほとんど意識されなくなっているが、神山の上の寶珠という意識を持てれば、古來の山嶽圖あるいは天界圖の圖像形式を繼承しているものである可能性はより高く感じられるのではないか。



【圖版 43】媽閣廟神山第一閣の正面



【圖版 44】神山第一閣匾額



【圖版 45】後ろの岩を龕とする弘仁殿



【圖版 46】觀音閣から見た對岸の山

續いて海事博物館を參觀。

續いてバスで澳門東方基金會まで移動し、澳門歷史城區を散策する。

18:00 基督教墓園を訪れる。基督教墓園はイギリス東インド會社の墓地である。1821年、プロテスタントの宣教師で、聖書の中國語への翻譯者としても有名なロバート・モリソン (1782-1834) の妻がここで病氣でなくなったことにより、イギリス東インド會社職員的身分を以て東インド會社からマカオ政府に要求し、ここに墓地とロバート・モリソン教會 (聖公會馬禮遜堂) が立てられたという。現在では數十人がここに埋葬されているが、それはイギリス人商人や、アヘン戦争で亡くなった將校、宣教師などである。



【圖版 47】 澳門東方基金會



【圖版 48】 柵の向こう側は墓地

また横には現在は澳門東方基金會展覽會場となっている澳門東方基金會がある。ここにはヨーロッパ的な建物と庭園が残されている。なお、訪れた時には繪畫展を行っていた。

18:50 黄枝記でワンタンメンを食す。澳門では有名なチェーン店で、どこも混雑していると言うが、ここは比較的すいているのだという。また 19:30 炭燒杏仁餅の老舗、**最香餅店**（澳門夜嘢街 12 號地下 A 座）を訪れ、試食をしつつ土産を購入する。その日は 20:00 の閉店間際のため、すでに火は落とされてかたづけが始まっていたが、名前の通り炭火でアーモンドを炒り、粉にして型に詰める昔ながらの製法で人気の店という。



【圖版 49】 最香餅店



【圖版 50】 最香餅店店内

その後、もと遊郭だった福隆社一帯を抜けてセナド廣場に戻り、20:00 にそこからその奥にある大三巴牌防（聖パウロ學院教會（天主堂）前壁、通稱聖パウロ天主堂跡）に向かった。澳門では最も有名な観光スポットともなっているところである。時間的にも、この日の見學としては最後の地點となる。

聖パウロ學院教會は 1602 年から 1640 年にかけて建設されたバロック様式に中國的な色彩を加えた設計になっている。前壁は高さ 25.5m、幅 23 メートル。上からカトリック信仰のシンボルとなる十字架、その下には精靈を表す一羽の鳩、2 段目はキリスト像と兩脇には受難の際の拷問の道具、3 段目には中心にマリア像と 7 つの首を持つ怪獸、帆船、漢字に據る警句、そしてその兩脇には中國風の獅子が見える。4 段目はイエズス會の聖人、フランシスコ・ポヨラ、イグナチウス・ロヨラ、フランシスコ・ザビエル、ルイス・ゴン

ザガの像である。

この聖パウロ學院教會は 1853 年の大火で焼失し、前壁のみ残され現在の形で保存されている。地元での呼び名となっている「大三巴」の「三巴」は「サン・パウロ（セント・ポール）」の当て字で、もう一つの聖パウロ教會と區別するために「大」字を当てたのだという。

なお、大三巴牌防のすぐ横には哪吒太子廟があり、澳門の信仰に對する寛容さが窺える。



【圖版 51】大三巴牌防前



【圖版 52】大三巴牌防脇の哪吒太子廟

盂蘭盆の季節ということもあり、夜になると店舗前、家の前などで焼衣がおこなわれていた。作法等、香港とほぼ変わらないように見える。



【圖版 53】澳門の焼衣①



【圖版 54】澳門の焼衣②

その後バスで媽閣廟まで戻り、船屋葡國餐廳 (A Lorcha) で食事。料理一品の値段は少々高く、前菜、スープ、メインと頼むとかなりの金額になると思われたが、実はそれぞれが一人前というわけではないようで、日本で言えば居酒屋のような注文の仕方でのよいようである。



【圖版 55】船屋葡國餐廳



【圖版 56】船屋葡國餐廳の料理

歸りは媽閣總站バス停からバスで外港まで行き、23:00のターボジェット（200 澳門ドル）で香港に戻った。

香澳碼頭から IBIS ホテルまでは徒歩 10 分程度。24:00 を過ぎたところに歸着した。

第五節 香港市内及び太平山參觀

2018 年 8 月 24 日（金曜日）/舊曆 7 月 14 日

メンバーは昨日までの疲れもたまっているため、朝は遅めに活動を始めることに。11:00 過ぎ頃にホテルを出発し、市内散策程度とする。ついでに兩替、35000 圓を 2426 ドルに兩替する。換金率 6.93。

初めに參觀したのは市内の文武廟である。ここは文章帝君と關帝を主尊とし、左の脇侍が包公、その正面に十王殿という大變興味深い配列である。斗姆元君（?）

昼食の場所として初めに候補に擧がったのが「九記牛腩」。中國系ネットで評判ということだ。しかし行ってみると、開店前から 20 メートル近くも列を作っている状態で、時間があまりにもかかりそうなので、あきらめて別の店を探すことにした。茶餐廳の店に入る。そのままソーホー、蘭桂坊を目指して歩き、世界一長いとされるエスカレーターなどを通り、その後タクシーでケーブルカー驛まで向かう。タクシー代 30 ドル。

覽車鎖道（ケーブルカー）混雑。香港島の太平山についても調べる必要あり。標高と道標としての役割、信仰について。上の建物「山頂廣場」

タクシーでホテルまで 90 ドル。

第六節 坪洲實地調査②

17:30 に IBIS 五階で集合。91 番バスで埠頭へ向かい。18:00 のフェリーを目指す。

20:00 に始まる「恭迎聖駕」儀式を參拜。

この儀禮については先年も調査したことがあるが、よくわからないことが多い。まず以下に基本的な流れについて確認しておく。

場所は經師棚に相當する老君を主尊とする棚の前。ここに横 60 cm×縦 300 cm、高さ 70 cmほどの臺が用意される。そこには黒い布を張り、白米で「恭迎聖駕」の4字の形に盛る。その臺と老君棚の間に祭壇を設け、供物、七寶劍、水の入った杯、雷令、附籙などが並べられる。また祭壇と「恭迎聖駕」の壇の延長線上数メートル先に鶴が置かれ準備が整う。

20:00 から儀禮が始まり、場を清め、經文、疏狀、供養人の名を讀み上げる作法ののちに、疏狀を鶴にのる使者に託し、火化させる。これにより訴狀が神のもとに届けられたことになる。道士たちは幡を振りながらそれらを周回し、最後には「恭迎聖駕」の壇に上る。それは、神が道士たちに宿ったことを表すのであろう。道士たちも興奮状態になり、周回する速度も速くなる。最後には道士たちは駆け出し、街中を周回する。神々が街中を巡ることを表しているのだろう。その頃には住民たちが「恭迎聖駕」の壇上の米を我さき勝ちに取りに行く。これは一種の「派米」にあたる。

以上のような流れである。よくわからないのはここで降臨する神が誰なのかということである。理屈から言えば。三界爺はすでに城隍の棚に勧請されているはずで、鶴によってその疏狀を天界に届ける必要はないように思われる。そこで以前の報告には、この儀禮を見届ける最高神たる三清三境大羅元天尊ではないかと考えたのである。

実際に、場地に掲示される儀禮の疏文より見れば、以下のように三界爺、境内の神々を勧請して儀禮を行うことを三清三境大羅元天尊に届けている。

神恩浩蕩，常賜有餘之慶；聖德巍巍，求消無妄之災。

今據：

香港新界荳洲鄉四隔吉向居住，奉道宣經，脩設孟蘭勝會、太平清醮，迎祥集祈安。

總理楊家寶、林國華、夏和平，暨合境男婦、老幼百拜，冒干天庭門下，申請于九天之上，爲信等生在鹿世住，據香港同居梓裏，各安經營、耕讀、資生，創垂爲志，仰荷覆載，均籍併懔，知賜福報荅，末由際茲。

清時欲求境耽太平，微大有就。于戊戌年脩建太平清醮福信人等，擇七月十二日丈道于境，脩設瑤壇，請經道場，四晝連宵，上奉天地，三界高眞，本境社主，列聖鴻恩，恭仰景福功果，完成道場。

伏願：

皇天佈澤，后土施恩，祈求境地清吉，人物咸安，各沾利樂之功，風調雨順，恭沐生平之福，士登金榜，百工皆遂同享，貿易功同博濟，守衛督元帥驅逐妖氛，毋得稍違。

爲此合給 懸表通聞 事無虛設 福有攸歸

右榜通知

臣，廣贊壇誠隍誠，稽首頓首百拜上言，代爲冒湊。

天運戊戌年七月十二日給

靈寶貴教世取盟威經籙，執理道範，奉行科事。

榜 三清三境大羅元天尊證盟

發出壇處張掛



【圖版 57】恭迎聖駕の祭壇



【圖版 58】白米で盛った「恭迎聖駕」の四文字



【圖版 59】祭祀を行う道士



【圖版 60】壇上に登る道士

ただ、この日の作法届けられる疏狀のあて名は「天地三界四府高眞」となっていることが確認できる。この点についてはさらに確認が必要となる。

第七節 坪洲實地調査③

2018年8月25日(土曜日)/舊曆7月15日、12:15にIBISホテル五階集合、松尾氏のお粥も途中で購入して出発、91番バスで中環埠頭へ。13:00の船(普通船)にのる。坪洲への到着は13:45。

14:00から坪洲で走龍船の儀禮を見學。

船太保を送り出し村の厄を祓う儀式である。船太保はここでは災厄を取り仕切る、災厄の象徴として扱われる。昨日までと違い、多くの島民が集まっている。同じ赤いTシャツを着て、運動の準備をし、さながら運動會前のような様子である。

我々が到着したころには儀禮の前の準備がすすめられていた。儀禮は老君の棚でおこなわれ、奥の老君の祭壇に向かい合うかたちで外側向けて島中から勧請された神々の祭壇があり、その間にまた別の祭壇が置かれる。その壇上には「地祈：太歳至徳武殷元帥」と書

かれた疏状、供物、13の卵を入れた筥、段の右側には龍船、壇の左側には城隍棚に祀られていた船太保が老君を向いて置かれる。壇上筥内の12個の卵にそれぞれの「一月」からの12の月が書かれる。それぞれがその月の災厄を象徴するとのことである。聞くところに據れば、鴨卵一つに鶏卵12個の計13個で、本来は鴨卵だったが、一般的な鶏卵に変更され、象徴的に一つだけ鴨卵が使用されているとのこと。「鴨」は「圧」と同音なので、災厄を抑える意味があるのかと尋ねてみると、そのような意識はとくにないとの答えであった。なお龍船は紙で作られた1mほどの長さのもので、正面には目がつけられている。また内には附籙、紙銭、神衣などが詰められている。

この儀禮の主とした目的は、災厄の象徴である船太保を、各月の災厄たる卵とともに龍船に入れ海に流し村から追い払うというものである。

儀禮の中では、七星剣と雷令などを用いた棚の五方を祀り清める作法にはじまり、讀經、疏状と供養人名の宣讀まではほかの儀禮とほぼ同じ。最後には疏状を船に収める。

次に總理、副總理の焼香、禮拜、そして船太保に酒を勧める作法を行う。船太保は總理、副總理の酒をそれぞれ3杯ずつ飲み干し（飲み干す格好をして）、最後に道士も同様に酒を勧める。しかし、歸りたがらない船太保は道士の酒を飲もうとせず、道士は怒って罵りまた剣で脅すなどのやり取りがしばらく続く。ここでは船太保の張子は後ろから操られ、早く酒を飲ませて送り返そうとする道士と、酒を飲まず歸るのを嫌がる船太保の掛け合いの様子が耳目を楽しませてくれる。

最後によく船太保に酒を飲ませると、船太保は龍船の横に移される。次に、毎月 of 災厄を象徴する卵も一つ一つ、つまり一月分ずつ同じ作法を行った上で龍船に投げ入れる。一つ入るごとに集まった大勢の村民から歡聲が上がる。卵を全て龍船におさめた後、村民は大勢の歡聲とともに速やかに船太保を龍船の中に入れ、縄で龍船を縛る。これは災厄の象徴である各月の卵と船太保が村に歸ってこないようにすることを表しているという。



【圖版 61】祭壇の上



【圖版 62】儀禮の始まり



【圖版 63】船太保に酒を勧める道士



【圖版 64】卵を龍船に投げ込む道士

そして、大士殿前を通過して永東街側の砂浜方面に一氣に走り、そこから海に流し村の外へと送り出すのである。大士殿前で武具を持った若者たちもそれに續く。村から追い立てることを象徴する作法とのことである。

「走龍船」が終わると、村民はすぐに場地に戻り、「放生」儀禮の準備が始められる。

「放生」の儀式は、城隍の棚に安置される神々のうち、城隍、招利爺、招財爺、金山、銀山を「走龍船」で船を流した永東街の浜邊にまで移動させて行われる。城隍は轎に乗せられ、島の神と島民の感謝の気持ち表すことがその主となる場面のように見える。

城隍、招利爺、招財爺、金山、銀山を背にした海に向けた祭壇が設けられ、海側には一列の線香が立てられる。道士による儀禮のあと、海に向けて鳥と龜が放され、爆竹が鳴らされた後、城隍の轎を中心に一同は天后宮前の場地にもどる。



【圖版 65】放生儀禮①



【圖版 66】放生儀禮②



【圖版 67】燒衣を行う總理



【圖版 68】放生される龜

17:00、砂浜で行われた「放生」が終わり、一行が場地に戻るころには「放生」が終わるころには「祭幽」の儀式の準備が始まっていた。場地の中心に砂の土手で囲まれた空間が作られ、中には供物を並べる準備が始まる。この砂は結界を表すと言い、儀式に関わる人以外は中に入ることは許されない。なお、この「祭幽」の空間は、廣場中心の上に掛けられる無数に掛けられる幡とその中心にある盂蘭勝會の燈籠を中心に作られる。こうしたところにも幡が魂を呼び寄せる憑代となっていることを表していると言える。

供物、平安包が運び出され、包山の準備とともに、面然大士像も棚から出さる。

18:00 までには面然大士も棚から出され、「祭幽」の空間を挟んで大士棚、面然大士像の向かい側正面には祭幽壇（經師棚に相當するという）が立てられる。

ここで興味深い點は2點ある。

一つは面然大士が法要前には東北向き、つまり祭幽の場に背中を向けていることである。この理由は、「祭幽」の儀禮の前の、餓鬼たちが空間の中で施食と施浴を受けているところを面然大士という餓鬼を取りしきる王には見せないという配慮があるからだという。たしかに餓鬼王に見られては餓鬼たちの食事も入浴も楽しくはないであろう。

もう一つは、ここで改めて經師棚に相當する祭幽壇が立てられることである。祭幽壇での「祭幽」、「超渡」の儀禮は佛教儀式に屬すとのことで、先ほどの道士たちも儀禮が始まると期には衣と袈裟をつけて登場する。佛教と道教がここまで融合することがあるものと驚かされる。大陸から呼ばれてきたとされるこの宗教集團メンバーの話す言葉は確かに現地の言葉ばかりではなく標準語も流暢であった。今回は、彼らのような宗教活動に同集團の組織や背景などについて知ることはできなかったが、近いうちにこうした宗教集團の活動についても調べる必要があるだろう。

第八節 深井潮僑街坊盂蘭勝會調査

2018年8月26日（日曜日）、林氏と10:00に荃灣驛E出口で待ち合わせし、バスで深井村へ向かう。11:00に深井潮僑街坊に到着した。

この深井潮僑街坊は、香港のサンミゲルビール（san miguel beer 生力啤酒）の工場とともに発展してきた村と言われている。サンミゲルビールはアジアでは代表的なビールとして知られる。フィリピンに始まったこの會社は、1890年に創業され、フィリピンでは現在でもなおシェア9割を誇る。このサンミゲル工場は20世紀初めに海外進出を始め、上海、グアム、香港などにまず輸出を開始し、そして1948年には香港に醸造所を建設し本格的に海外進出を始めたのであるが、その工場が當時設けられたのが言うまでもなくこの深井だったのである。

サンミゲルビール工場で當時働いた労働者の多くは中國の潮州からの移民で、彼らはみずから信仰する神として天地父母をこの地にもたらし、天地父母廟を開いてこの地にまちづくりを行ったといわれる。



【圖版 69】深井門樓

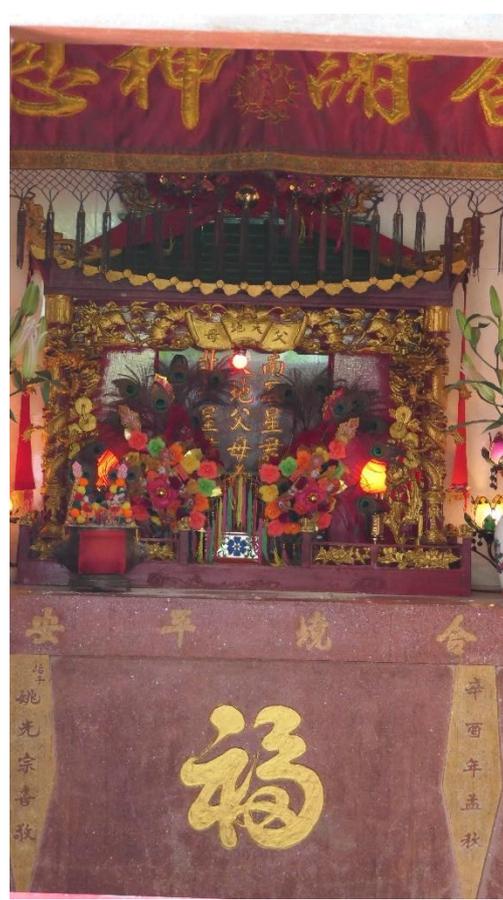


【圖版 70】盂蘭盆勝會入口

ビール工場の代表もまたそうした人々の信仰に寛容であり、廟の建立にも援助を行い、香炉の提供などまで行ったとされる。ビール工場もすでに移轉し（現在は深圳に近い元朗工業邨）、當時の天地父母廟はこの地に敷設された道路（屯門公路）工事の影響で當時の姿は残してはいないが、また新たな廟屋が立てられこんにちでも信仰が續いている。



【圖版 71】深井天地父母廟



【圖版 72】深井天地父母廟祭壇

この天地父母というのは潮州の人々に信仰されている神で、天は「天公」、地は「地母」、つまり天地を萬物の父母と見る天地自然信仰であるが、「父母」の名稱から父母、祖父母、

そして年長者を稱える意味にまで發展しているようである。舊曆正月九日の天地父母誕では萬物の神としての天地父母を祀ると同時に 65 歳以上の年長者に感謝する活動も行っているという。

深井の孟蘭勝會は、深井でも古くからある能記燒鷺飯店が駐車場の土地を提供して場地とし、深井潮僑街坊孟蘭勝會有限公司が主催して行われる。1950 年に潮州からの移住が始まったということもあり、今年で第 68 回を数えるという。



【圖版 73】草井場地の大士棚



【圖版 74】經師棚での儀禮

會の式次第によれば、2018 年の開催は舊曆の 7 月 15 日と 7 月 16 日に当たる 8 月 25 日と 8 月 26 日の 2 日間であった。荃灣玉霞閣の主持によって法事が執り行われ、建醮起幽、施衣祭食が行われ平和が祈願される。他に、8 月 25 日には醒獅彩旗隊による天地父母のお練りと玉梨春潮劇團による潮州式の「木偶戲」が行われる。

木偶戲というのは中國傳統のあやつり人形劇のことで、大きく分類すると「提線木偶」、「掌中木偶」、「杖頭木偶」、「鐵枝木偶」、「皮影戲」などに分類される。潮州で流行していたのはこのうちの鐵枝木偶戲で、香港でも 1920 年代には既に演じられていたという。潮州からの移民が急増した 1950 年代を経て香港でも多衣に流行し、社會が安定した 1970 年代には香港での流行のピークを迎えた。しかし、メディアの變化や社會生活の變化に押され、1990 年代には衰退を始めたという。現在、香港で受け繼がれた鐵枝木偶戲この玉梨春潮劇團で最後とのことで、香港文化局の担当者でもある林錦源も、消滅が危惧されている

香港文化の一つと紹介されていた。

この玉梨春潮劇團の代表陳對長は、若くして潮州で潮劇を習ったという。1950年には香港に来て生活するようになったが、初めは主として上水古洞で潮州劇を演じていたという。1960年代には弟子を取って指導するようになり、後に妻となる現在の團長の張玉鳳は、その時14歳、後の夫となる陳對長から劇の多くを學んだという。

1976年、陳對長は玉梨春潮劇團を開き、潮州劇を演じたが、その70年代末は鐵枝木偶戲が香港ではたいへんに人気だったため、妻となった張玉鳳は潮州の鐵枝木偶戲を學び、また4人の木偶戲の師傅を招いて玉梨春潮劇團でも人形劇を行った。團長の陳對長は2009年に亡くなったが、妻の張玉鳳は努力をして木偶戲を續けた。またこの木偶戲の技術もすでに4人の師傅のうちの3人が亡くなっているため、陳對長と張玉鳳と三女の陳育青がこれを受け継いでいる。



【圖版 75】鐵枝で木偶を操る陳育青



【圖版 76】棚の中の樂團



【圖版 77】木偶戲の舞臺



【圖版 78】張玉鳳一家とともに

こうした玉梨春潮劇團と深井村との縁は、その少しあと、いまから6年ほど前のことという。香港の鐵枝木偶戲を受け継いでいる者は香港にすでにいなくなっていると思っていた村人たちが、張玉鳳に本土の潮州の劇團を紹介するように依頼したのである。潮州本土の藝人を呼ぶためには手続きもかなり煩瑣であり容易ではないこと、また張玉鳳が演じることができることを知った村人たちは、この玉梨春潮劇團に人形劇を依頼したのが始まりだという。

深井潮僑街坊と玉梨春潮劇團の關係は、このようにわずか6年ほどのことであるとはい

え、香港におけるこのような文化的變化の中で、深井に住む聴衆から潮州からの香港移住民の気持ちの中では、絶滅させたくない独自の文化という深い思いが込められているのである。

12 : 00 には道士によるすべての法要が終わり、木偶戲が始まった。

木偶戲は、劇を演じるものすべて（樂團も含めて十数名）が大きな棚の上に上がって演じられる。3人で木偶を操作し、別に4人が歌い、他に吹奏樂器、打樂器を8、9人で担当する。それだけ大掛かりでありながら、演じられる舞臺は棚の中央の40 cm×80 cmほどの窓の部分であって、觀客をその小さな窓を取り囲むようにして木偶戲を楽しむのである。

舞臺に、潮劇の舞臺に多く祀られる華光先師が同様に祀られているかを尋ねたところ、木偶戲では三太子を祀るのが一般であるとの事を聞いた。またこの舞臺にはとくに三太子の祭壇を設けていないとのことも聞いた。

(以上 2018 年 9 月初稿)

中國古代の龍船とその展開

第一節 東アジアの龍船競争

龍船と言えば、龍船競争（現代中國語では“龍舟賽”、“龍船競渡”等）によってよく知られているであろう。

この龍船競争は東アジアの南方を中心とする地域で広く行われ、人々に親しまれている。その歴史はきわめて古く、少なくとも中國六朝時代の南齊・劉澄之『鄱陽記』（『太平御覽』卷第六十六、地部・潭所引）、梁・宗懐『荊楚歲時記』、唐・劉餗『隋唐嘉話』といった文献資料に中國南方の風習として、あるいは荊楚地方で廣く行われていた活動として記録されている。また、單に地方の風習というばかりではなく、その後の唐代の中期以降になると——穆宗（在位期間 820-824 年）、敬宗（在位期間 824-826 年）の時代のみではあるが——軍事訓練を目的とした宮中行事としても行われるようになる。唐代の中期以降の市民社會が著しく發展し藝能演劇もきわめて發展した時代において、この盛大な宮中行事に見られる龍船競争もまたおそらく多くの人々の心を動かし、全國への傳播へとつながっていったのではないかと考えられる。實際に、宋・孟元老『東京夢華錄』では後の宋代において宮中の恒例行事として定着していたことが記され、宋・周密『武林舊事』では、南宋時代に民間層に浸透し、江南西湖での競渡が華やかに行われた事が描き出されている。

さらにその後の清代における各地での龍船競争の状況は、『清俗紀事』、『清嘉錄』によって知ることができる。またこの頃になると、貿易の活發化や移民などに據って、大陸から外へも伝えられるようになり、例えば清朝が臺灣へと移住を進める頃には、臺灣へも伝えられたことが知られている。日本へも大陸あるいは臺灣から伝えられ、ペーロン、ハーリー——いずれも漢語「爬龍」の方言音を轉寫した表記——の名稱で長崎、沖繩本島、八重山諸島で行われてきたことは本書においても紹介されている通りである。

こうして長い時代に互り、東アジアの廣い地域に伝えられていった龍船競争であるが、詳細に見た場合、地域によってその宗教的意義に違いが見られることは興味深い事である。というのは、近代以前から龍船競争が行われてきた地域では、昔ながらの祭祀の形式や、神々に龍舟競渡を奉納することの由來を語る傳承が残されていることが多いのであるが、こうした傳承はそれぞれの地域の事情により、外部からの傳承をそのまま引き継ぐ場合、あるいは個別の事情により新たな信仰が創造される場合、またあるいはそれらを折衷して取り入れられる場合などがあるようで、各地のそれぞれの事情によって變化しながら伝えられているのである。そうして残された傳承を丹念に紐解いていく事は、時に龍船競争の傳承の系譜を明かし、また時にその土地の歴史的經緯を知る手掛かりとなり興味深い。筆者もまた、貴州省臺江県の清水江ほとりの苗族の村々に残される龍舟競渡、臺北市洲美里屈原宮、鹿港市龍山寺、臺南市天后宮など各地を調査したことがあるが、水神祭という中

心軸のもとに、稲作農耕民の雨乞いを目的とするもの、水上生活民を中心とする漁労や交通の安全を祈願するもの、それらを併せ持つものなどがあり、主神となる水神も屈原、曹娥、媽祖、があると思えば、水仙尊王（伍子胥、屈原、王勃、李白）のような、折衷形と見られるものまで様様であり、いずれも土地の事情が窺えるものであった。

また、龍舟競渡のもう一つの面である見て楽しむための娯楽としての「戯」、あるいは参加型の運動競技としての「伎」として見た場合、古くから地域の民衆を楽しませる娯楽、民衆を鍛える運動競技という目的を中心として、地域文化の振興、國のスポーツ競技會へと発展していくという一面も併せ持っており、祭祀との関わり合いの中で如何に「戯」そして「伎」として普及していくかという興味深い問題もそこに併せ持っている。今日、これら各地の龍舟競渡は政府文化局體育處、龍舟協會のような公的機關であることが多いのであるが、中國という國においては、單に民間の傳承によると言うだけではなく、歴代の機關の活動を通じて時に龍船競争が一般化され、普及していったということも考えられる。それは、上にも言うような宮廷行事としての龍船競争が地方行事へと伝えられていった事を考える上でも必要な視點であろう。

以上のように、長い歴史の中で、龍船競争は宗教的目的、娯楽などを目的とした様様な民衆の思いや、或いは時に政治的意味合いが複雑に絡み合いつつ繼承され、地域、時代に據って様様な様相を呈してきたと考えられるのである。本稿に於いては、そうした龍船競争の繼承における、開催意義の繼承とその變質について幾つかの事例の中から考えてみたいと考える。

中國における傳承を考える場合、時にある時代における斷絶、自然環境あるいは社會環境の變化による繼承への干渉が想定され、古代からの傳承をそのまま繼承するばかりではなく、或いは時代的な事情により書換えが行われ、また何らかの形で傳承との折衷がなされる事が想定される。とくに中國の少数民族地域における繼承では、歴代王朝の體制と少数民族の立ち位置の變化という問題が大きく関わっており、複雑な傳承の過程をたどっている事は容易に推測される。本稿に於いては、そのような問題を考える手がかりとして、古代における龍船の發生と本質的な意味、そして競争の意義について、中國貴州省黔东南苗族・侗族自治州臺江県における苗族の龍船競争を取り上げてその繼承の歴史的變化について若干考えてみたい。

第二節 龍舟源流考

以上のような問題を考えるにあたって、まず龍、龍船やそれにまつわる水上安全、五穀豊穰を祈願する信仰の源流について考えておきたい。

中國における龍の信仰はたいへん古く、トーテムにまでその形象を辿ることができる。その形象を持つ船に關しては、早期のものではその龍舟による競渡についての状況を窺い知ることはできないが、娯楽のための龍舟、目を楽しませるという目的の龍舟として文獻

記載に見えている。

そうした龍舟に関する早期の文字資料として、『穆天子傳』の以下の記載が最も古いものであろう。

癸亥、天子乗鳥舟、龍舟、浮於大沼。

癸亥の日、天子は鳥舟、龍舟に乗り、大沼に浮べて遊んだ。

『穆天子傳』卷第五

この『穆天子傳』は、周の穆王（前10世紀頃）の傳記を中心とする歴史書とされている。神話を多く含み、なかでも崑崙山で西王母と面會する西征の物語は有名で、後世では「小説の濫觴」との評価もある書物である。現在に傳わる六卷本は、西晉の武王時代に戦國時代の魏の襄王（?-前299年）の墓が盗掘された時に竹簡として發見された——『汲冢書』七十五篇として整理された——ものの一部で、五卷に纏められ、後に一卷が加えられて現在の形となったとされている。東晉・郭璞（276-324年）による注本が現在に傳えられている。『隋書』「經籍志」以降、歴代の圖書目録にも見られるようになるが、『四庫全書總目提要』では「史部」や「傳記類」ではなく、「小説家類」に分類されている。成立についてはこのように疑いがもたれる書物であるが、今日の研究では、少数民族の傳承を集めたものを元に後に戦國時代の魏の史官が整理したものと考えられ、西周時代の金文研究でも高い價值が認められるようになっている。

この『穆天子傳』に言う「鳥舟、龍舟」が如何なるものであったのかは、これ以上の情報はないためにこれのみでは明言はできないが、何らかの鳥と龍の象徴を伴う舟であり、そしてまた天子の遊ぶ豪華な舟であったろうことはだけは豫想される。

しかしこれに類する記載として漢・劉安『淮南子』にはより詳しい記載が見られており、その意味を知る手掛かりとなる。

凡亂之所由者、皆在流遁。流遁之所生者五。……鑿汙池之深、肆畛崖之遠、來溪谷之流、飾曲岸之際、積牒旋石、以純脩碕、抑減怒瀨、以揚激波、曲拂遭迴、以像渦、浯、益樹蓮菱、以食鼈魚、鴻鵠鸕鶿、稻粱饒餘、龍舟鷁首、浮吹以娛、此遁於水。

およそ亂れが生じる理由というのは流遁にある。その流遁の生じる原因には以下の五がある。……池を深く掘り、向こう岸が見えない程広げ、溪谷の流れを引き込み、曲がりくねった岸に石を積み上げて美しく飾り、流れを抑えて波を起し、渦をまかせて渦水、浯水のようにし、蓮を植えて鼈を育て、鴻鵠や鸕鶿を買うために稻粱を山のように浪費し、龍舟鷁首を浮かべて奏樂して楽しむ。これがまさに水をほしいままにするということだろう。

『淮南子』「本經訓」

一見して『穆天子傳』の記載と通じるものであることは明らかである。これは『淮南子』「本經訓」中で天下を滅ぼす五つの要因（遁於木、遁於水、遁於土、遁於金、遁於火）の中で「遁於水」の説明に見られる記載であり、このような「龍舟鷓首」は、やはり漢（B.C.206-8年）になっても社会でもっとも贅沢な水上での遊びであったのであろう。ここに見られる舟の形状に関する描写では、『穆天子傳』のような「鳥舟、龍舟」ではなく、「龍舟鷓首」と、同じ鳥でもより具体的に「鷓」とされていることは、その意味を考える上で重要な手掛かりとなる。

まず、後漢の高誘の注により詳細な説明がある。ここでは「龍舟大舟也、刻爲龍文以爲飾也。鷓大鳥也、尽其象著船頭、故曰鷓首。舟中吹籟與竿以爲樂、故曰浮吹以娛」としており、その船のすがたが大鳥である「鷓」を船首に飾り、船體には龍の紋を船體に彫り、飾りとしていたことが窺える。

「鷓」を船首に飾る当時の風習は、多くの文獻に見つけることができる。

怠而後發、游於清池、浮文鷓、揚旌拽。

飽きてしまったら出掛けて清池に遊び、鷓の模様の舟を浮かべ、旗ざおを掲げる。

『漢書』(卷 57 上)司馬相如傳『子虛賦』

そして注に張揖の説として「鷓、水鳥也、尽其像於船首」と言っている。

その「鷓」を船首に描くことの意味としては、『晉書』に以下のようにある。

其伐吳、大船皆尽鷓首怪獸於船首、以惧江神。

吳を討伐に行くのに際し、大船には皆鷓首、怪獸を船首に描くのは、みな江の神を恐れるからである。

『晉書』「王溶傳」

以上のように、「鷓」を水から身を守る守護神と考えられていたことが分かるのである。

総じて、「鷓」を船首や船尾の装飾として用いるのは、水上での安全を祈願するためという目的を持っていたことは十分理解され得るであろう。

「龍舟鷓首」という言葉からは、同じ意味で、船體には魚、或いは龍を象徴する鱗を併せて描くようになっていった事を思わせる譯であるが、実際に、水上の安全を祈願するために船體や、時に人間の身體に鱗の紋をつけたりすることも例が多く見られているのである。例えば『後漢書』「哀牢夷傳」に「種人皆刻其身、象龍文、衣著尾」のようにあり、また『史記』吳世家傳の「太伯仲雍二人乃犇荊蠻、文身斷髮、示不可用」の應劭の註に「常在水中、故斷共髮文其身、以象龍子、故不見傷害」のような記載がある。

以上のように、船首に「鷓」を飾り、龍の紋様の入った舟というと、水の事故を回避す

るための一種の呪いとして行われてきた古代からの習慣であったろうことが窺われるのである。

そうした春秋戦國から漢代にわたる「龍舟鷓首」は、雲南一帯を中心に出土する銅鼓の紋様にも残されており、ビジュアル資料に據ってそれらの具体的な形状をうかがうことができる。



【圖版 1】 晉寧銅鼓上の船の紋①



【圖版 2】 晉寧銅鼓上の船の紋②



【圖版 3】 晉寧銅鼓上の船の紋③



【圖版 4】 晉寧銅鼓上の船の紋④

馮漢驥「雲南晉寧出土銅鼓研究」に據れば、以上は雲南省博物館の提供によるものであり、②と③は同じ銅鼓上のものとのことである。

そうした龍船の中には、力強く漕がれている様相が映し出されておりまた、二艘一対で描寫されているものもあり、この時代における龍舟競争を表したものとも想像される（以上圖版は『文物』1974年第1期，頁51による）。ただ、この時代における競渡の記録は、文字資料ではこれまでに見られていない。

以上のように、船體に龍の裝飾をする意圖と、また想起されるイメージは、水上での安全を祈願するものであったろうと思われる。ゆえに、龍舟競渡として見られるようになって以降も屈原、曹娥、伍子胥、王勃、李白といった水で命を落とした人物を祀り、航海安全を祈願する祭祀として多く受け入れられていたのであろう。

龍舟競争に関して、最も早期の文字資料を残す文献の一つ、『荆楚歳時記』においても、以下のように記されているのである。

五月五日爲競渡，俗爲屈原投汨羅日，人傷其死，故并命舟楫拯之。舸舟取其輕利，謂之飛鳧。一自以爲水軍，一自以爲水馬。州將及土人，悉臨水而觀之。邯鄲淳曹娥碑云：五月五日，時迎伍君，逆濤而上，爲水所淹。斯又東吳之俗，事爲子胥，不關屈平也。『越地傳』云起於越王勾踐，不可詳矣。

五月五日には競渡がある。俗に屈原が汨羅に身を投じた日に、人がその死を悼んだためであり、故に舟楫を命じて（屈原を）救おうとしたことに始まるという。船首の切り立った舸舟は輕利であり、鴨が飛び立つように速いと形容される。水軍と呼ばれまた水馬とも称される。州將から土地の人間まで、悉く水辺に集まりこれを見學する。邯鄲淳の曹娥碑には言う。「五月五日、（曹娥）は伍子胥の神を迎えようとして、江の逆流にのまれた（事に發すると）。」これは東吳の俗であるが、事は伍子胥に始まるのであって、屈平とは関係が無いと言っている。『越地傳』には越王勾踐に始まるとも言うが、詳しい事はわからない。

『荆楚歳時記』五月

餘り指摘されてこなかった事ではあるが、ここで使用される舟が船首の切り立った「舸舟」であるという事も、出土資料に見られる圖像とも似たものである事は、これらの関連性を匂わせるものであろうと考える。

第三節 龍と雨乞

以上のように、古代の史料によって龍舟の形狀から見た場合、その由來に水の事故に対する恐れ、あるいは水への恐れが大きく関わっていることが考えられる。

一方で、近代以降の民俗調査の結果などより見て、今日の龍舟競争の中心となるものが農耕民の雨乞いであるとするのもまた説得力のある説として知られている。例えば、山本達郎氏も「本來は祭禮として雨乞の色彩が甚だ強く、又農耕的な豊穰を祈る意味を持って

いる」との考えを示されている^①。確かに、水の神としてトーテムから発展した龍と、雲、雨乞の関係は古くから見られており、龍の形象を持つ船の行事、あるいは龍に関する祭祀は、雨乞と容易に習合、或いは置き換えられるであろうことは容易に推測される。ならば、このような信仰は、何時頃から見られるようになり、そして如何に龍船と関わりを持つようになったと考えればよいのであろうか。

まずは雨乞いと龍の関係から順に考えておきたい。

中國における雨乞と龍との関係を示す資料は、『易經』以降、春秋時代前期頃にはすでに数多く見られる。『春秋』の「桓公五年（前707年）」には「大雩」つまり雨乞いの大祭が行われたことが記され、その注釋たる傳（『春秋左氏傳』）によれば以下のようにある。

秋、大雩。書、不時也。凡祀、啓蟄而郊、龍見而雩、始殺而嘗、閉蟄而蒸、過則書。

秋に大雩すというのは、通常とは時期が異なる事を書き記したものである。凡そ祀というのは、啓蟄になれば郊祭、龍星が現れれば雩祭、肅殺が生ずれば嘗祭、閉蟄になれば蒸祭を行うものである。きまりごととは異なっている場合にはこのように記録するのである。

『春秋左氏傳』桓公五年の條

ここでは、季節外れの秋に大雩を行っているので、とくにこのことを記述しているとしている。そして、この雨乞が、本来「龍星」の現れる夏であるとしているのである。

龍星というのは三垣二十八宿では心宿に属し、「心宿二」と呼ばれる。火のように輝く赤い星であることから「大火」とも呼ばれるという。現在で言うときそり座のアンタレスといえは分かりやすいであろうか。つまりアンタレスが見られるような夏の時期になると雨乞いの祭祀を行っていたという事になろうか。

このような夏の雩の祭祀は、後代に於いても引き継がれ、『隋書』、『唐書』にも見えている通りである。『隋書』、『唐書』では雨乞いを行う時期を孟夏——舊曆4月——としているが、こうした時期が雨乞が農耕の上で最も水を必要とする頃であることは改めて言うまでもないであろう。

孟夏之月、龍星見則雩。

孟夏の月、龍星あらわれれば則ち雩す。

『隋書』卷第七「禮儀志」

冬至祀昊天上帝于圓丘、正月辛日祀感生帝靈威、仰于南郊以祈穀、而孟夏雩于南郊、季秋大享于明堂。

^① 山本達郎「競渡考」、『東洋史研究』8-1、1943年。

冬至になると昊天上帝を圓丘に祀り、正月辛日には感生帝靈威を祀るために南郊で儀式を行って五穀豊穰を祈り、孟夏には南郊で雩（雨乞い）をおこない、季秋は明堂で大享を行う。

『唐書』卷第十三「禮儀志」

このように初夏において雨乞いが必要である事については、『春秋左氏傳』の杜注に於いても「龍見建巳之月，蒼龍宿之體，昏見東方，万物始盛，待雨而大，故祭天遠爲百穀祈膏雨」のように解釋がある通りであろう。その他にも兩漢の典禮を引く衛宏『漢舊儀』には以下のように言う。

求雨太常禱天地宗廟社稷山川以賽、各如其常牢禮也、四月立夏旱乃求雨、禱雨而已、後旱復重禱而已、訖立秋雖旱不得禱求雨也。

雨を求めるのには、太常が天地、宗廟、社稷、山川を禱って賽とし、それぞれ常牢の禮の通りにすればよい。四月の立夏に旱となれば雨を求めて雨を禱るのみでよく、後に又旱となれば重ねて禱ればよい。立秋になってしまえば旱となっても雨を求めて禱る必要はない。

衛宏『漢官舊儀』

このように、雨乞のために古くから龍を祀っていたと見られる記述が多く見られている。それらは概ね4月に行われている點は、後代の端午の龍船競争の時期よりやや早い時期であったこともまた分かるのである。

また、実際の祭祀の状況より見た場合、龍舟ではなく、塑像と見られる「土龍」を用いた祭祀であることも注目しておきたい。

雨乞いに際して彩色塑像の土龍が用いられた事實は『淮南子』にたびたび記述される。

聖人者隨時而舉事、因資而立功、涸則具擢對、旱則修土龍。

聖人は正しく時宜を得た處置を行うので、人々の役に立つ事が出来るのである。大雨で水が溜まれば水を抜いて對處し、旱になれば土龍を作る（などそれである）。

劉安『淮南子』「説林訓」

夫隨一隅之跡、而不知因天地以游、惑莫大焉。雖時有所合、然而不足貴也。譬若、旱歲之土龍、疾疫之芻靈、是爲帝者也。

そもそも一隅にしか通じない事柄にとらわれて、天地の移り變わりを知らないのは、最大の過ちである。一時的に處置がうまくいってとしても、（運が良かったから）その行爲をほめる事は出来ない。例えば、旱魃の年の土龍や、疾疫がはやったときの芻狗などは、一時的には必要なのである。

劉安『淮南子』「説林訓」

皆象其氣、皆應其類。故南方有不死之草、北方有不釋之冰、東方有君子之國、西方有形殘之屍。寢居直夢、人死爲鬼、磁石上飛、雲母來水、土龍致雨、鸞雁代飛。蛤蟹珠龜、與月盛衰、……。

人はみな住むところの氣に似て、それぞれの類に應じる事になる。ゆえに南方には枯れない草が生え、北方にはとけない氷が張り、東方には君子の國があり、西方には形の残る死體がある。そこでは寝ても覺めても悪夢を見て、死ぬと鬼になる。磁石は物を上に引き付け、雲母は水をもたらし、土龍は雨を呼び、鸞と雁は春と秋にかわるがわるに飛んでくる。蛤、蟹、真珠、龜は月の満ち缺けに據って太ったり瘦せたりする……。

劉安『淮南子』「墜形訓」

以上のように、雨乞いとして土龍が必要であったという状況については『淮南子』にたびたび記されている。

こうした風習が何時頃から行われていたかという点については、最後の「墜形訓」の高誘注には以下のようにあり、この土龍が古い風習と考えられていたことが分かる。

湯遭早、作土龍以像龍、雲從龍、故致雨也。

湯王は早に會うと、土龍を作って龍の形とした。雲は龍に従うので、(このように龍を作る事によって) 雨を降らせる事が出来るのである。

劉安『淮南子』「墜形訓」高誘注

單なる傳説にすぎないとも取れるが、これに類する記載は『淮南子』本文にも見えており、土龍の風俗は古くから行われてきたものと認識されていた事が分かり、興味深い。

所謂禮義者、五帝三王之法籍風俗、一世之跡也。譬若芻狗土龍之始成、文以青黃、絹以綺繡、纏以朱絲、尸祝衾衽、大夫端冕以送迎之。及其已用之後、則壤土草薊而已、夫有孰貴之。

いわゆる禮儀というのは三皇五帝が定めた法であり、一時代の風俗である。例えば、わらで作った狗、土で作った龍ができたばかりの時には青や黄で色どり、美しい絹や朱絲を纏わせ、尸と祝は黒い服をまとい、大夫は冠をつけて送り迎えをする。しかし用が終わればただの土くれとわらくずであり、誰がそんなものを尊ぶだろうか。

劉安『淮南子』「齊俗訓」

ここでは、湯王よりもさらに古く三皇五帝の時代から土龍の風習が続くものであると書いているのである。

また、この記述からは、当時の土龍の製法や形象を知ることができる。例えば、土龍が彩色塑像であったことが分り、そして一時使用の爲に作られるもので、使用後には廃棄されていた事を思わせるのである。

ここで、土龍にも絹や朱絲での飾り付けがあつたかにも見えるが、以下のような記述に據り、しばしば土龍とともに譬喩に用いられる芻狗の形象であると考えられる。

聖人用物、若用朱絲約芻狗、若爲土龍以求雨。芻狗待之而求福、土龍待之而得食。

聖人が諸物を用いる様子は、朱絲で藁の狗にまとわせたり、土龍で雨を求たりするようなものである。藁の狗は幸福を願うものであり、土龍は豊作を得ようとするものである。

劉安『淮南子』「説山訓」

以上のように、漢代の『淮南子』に見える土龍の風俗であるが、これは漢代においては雨乞いとして広く用いられていた法であつた事は、董仲舒『春秋繁露』や范曄『後漢書』「禮儀志」に據つても知られる。

夏求雨、令縣邑以水日、家人祀灶。無舉土功、更火浚井。暴釜於壇、臼杵於術、七日。爲四通之壇於邑南門之外、方七尺。植赤繒七。其神蚩尤、祭之以赤雄鷄七、玄酒、具清酒、膊脯、祝齋三日、服赤衣、拜跪、陳祝如春辭。以丙丁日爲大赤龍一、長七丈、居中央。又爲小龍六、各長三丈五尺、於南方、皆南鄉、其間相去七尺。壯者七人、皆齋三日、服赤衣而舞之。司空、嗇夫亦齋三日、服赤衣而立之。鑿社、而通之閭外之溝。取五蝦蟆、錯置里社之中、池方七尺、深一尺。具酒、脯、祝齋、衣赤衣、拜跪陳祝如初。取三歲雄鷄、豶豬、燔之四通神宇。開陰閉陽如春也。

夏に雨を求める時は、水の日に県邑祈らせ、庶民には竈を祭らせる。土木工を行わず、火を改め井戸を浚って流れを良くする。釜を壇に、臼・杵を術にさらすこと七日間。四方に通じる壇を邑の南門の外に置く。七尺四方で、赤色の繒を七本立てる。蚩尤神を赤い雄鷄七羽、玄酒を用い、清酒とほし肉を供える祝は三日間身を清め、赤色の衣を着て、拜して跪く。述べる祈りの言葉は春のときと同じである。丙丁の日に大赤龍一體、長さ七丈のものを作り、(壇の)中央に安置する。また小龍六體、長三丈五尺を作り、(大赤龍の)南方に南向きに安置する。その間隔は七尺。大人七人、三日間身を清めた後、赤い衣を着てそこで舞う。司空嗇夫もまた同じく三日間身を清め、赤い衣を着てそこに立つ。社に溝を掘り、村の外の溝につなげる。五匹の蝦蟆をつかまえ、村の社中の池、七尺四方、深さ一尺に入れる。酒とほ

し肉を供え、祝は身を清め、赤色の衣を着、拜し跪いて始めと同じ祈りの言葉を述べる。三歳の雄鶏と牡豚を取り寄せ、どちらも四方に通じる社屋で焼く。陰を開き陽を閉じるのは春と同じである。

『春秋繁露』「求雨」第七十四

董仲舒撰『春秋繁露』は、しばしば陰陽五行説に合わせて論じられることが多いので、雨乞いの時期についても春、夏、季夏、秋、冬の五に分け、それぞれの壇に安置される土龍の彩色や祭祀の差異に身につける衣服も蒼、赤、黄、白、黒の五に分けて論じている。凌曙『春秋繁露注』においては先の『漢官舊儀』の記述を引いているが、雨乞いが行われる時期などにも違いが見られ、やや異なる系統であったものと考えてもよいかもしれない。

ただ、ここで使われる龍の製法としては、『春秋繁露』「求雨」末尾に「爲龍必取潔土爲之」のように記されているので、『淮南子』以降に言われる土龍の流れをくんでいるものと思われるのである。

また、范曄『後漢書』には以下のようにある。

其早也、公卿官長以次行雩禮求雨、閉諸陽衣皂、興土龍。

早になると、それに及んで公卿、官長は雩の祭禮を行う。諸々の陽氣を閉ざし、黒を身につけ、土龍を作る。

『後漢書』「禮儀志」

さて、今日に見られる龍舟競渡の目的として稲作農耕民族の雨乞いが考えられることは、先にも述べたとおりである。確かに雨乞と龍との関係は、古くから見られている通りであり、古來龍の塑像が作られ祭られてきたことがわかる。しかし、それらの漢代以前の実際の雨乞の祭祀として考えた場合、龍舟、あるいは龍船競争と結びついている痕跡は必ずしも明確には見られず、少なくとも後漢代までは主として「土龍」を主神として執り行うものであった状況が明らかになったと思う。

ただ、雨乞が行われる時期が——もちろん天候の事情によって桓公五年のように季節外れに行う例はあるが——概ね孟夏であって、後代の龍舟競渡が行われる端午とは若干のずれがあるものの、農耕においては同じく天候が収穫に大きく作用する時期であるという共通点があり、また先の『淮南子』「墜形訓」の高誘注に「雲從龍，故致雨也」のように、龍の形象が雨を呼ぶという基本的な考え方が存在していたこともあり、水上安全として龍船、そして龍船競争の奉納が、農耕民族の雨乞いと徐々に習合していった可能性がある事と考えることはできよう。

第四節 苗族の龍船競争と繼承

現在もなお雨乞いの儀式として行われる苗族の龍船競争は、「稲作農耕民族による雨乞の祭祀に起源する」との従來的な考え方から、古い龍船競争の形を残しているとして注目が集められてきたようである。聞一多「伏羲考」等の論稿に據って、古代研究における苗族の重要性が指摘されてきたことも、このような考え方に結び付いているであろう。しかし実際には、それは早くとも漢代以降において習合した形のもので有ると考えられる事は前節までに述べてきた通りである。また、後述するようにこの苗族の龍船競争は古くから行われている形跡は見られるものの、時代に據って特徴を異にしている事は明らかで、寧ろ、様々な信仰や少数民族文化が時代とともに徐々に習合し今日の形に至っていると見るのが正しいように思われる。

筆者は、中國における文化の傳承を考える場合、王朝の交替のたびに制度から文化にまで規範化と普遍化の影響が及ぶことを基本として考えておくべきであろうと考えている。地方のとくに少数民族の文化を考える場合、他の地に比してそうした中央の影響を受けにくいと思われる点もあるが、しかし、そのようなケースにおいても、一地域の傳統が如何に残されたかという点とともに、各時代の中央の規範化の波が押し寄せてくる際に、それに對して一地域の文化が受容、排除あるいは折衷のいずれの態度をとってきたかについて注意しておくべきではないかと考える。

例えばこの貴州省の少数民族においては、宋、元、明、清という時代が變化する中で、「土司（少数民族の首長）」制という自治権にも似た體制をもっていた時代、その反對の流れとして「土司」から「流官（中央任命の官）」に改める「改土歸流」が起こった時代などがあり、また、明清時代には外部からの大量の入植者によって少数民族が平地から山間部へと追われたことに對して長く激しく抵抗した歴史がある。そうした抵抗の時代には時に漢民族文化への抵抗も示してきた事も忘れてはならないであろう。

このような歴史の中で、この地域の龍船競争もまた古代から一貫した目的で變更なく行われてきたものではないようで、時代に據ってその意義を變えてきているのである。こうした變化の狀況を探る事は、先にもたびたび言うように、中國の民俗を考える上で極めて重要なのである。本節では、以下にこうした点について少し考えて見たい。

まず、現在行われている苗族の龍船競争について紹介しておきたい。今日の苗族の龍船競争は、貴州省黔東南苗族・洞族自治州臺江県の清水江の流域で、舊曆五月二四日から四日間行われている。「獨木舟」と呼ばれる丸太をくりぬいた舟で行われるのを特徴とする。

以下に、筆者が 2011 年に貴州の龍船競争の調査を行った時の龍船祭りの日程表を紹介しておきたい。

活動時間		活動内容	活動地點	备注	
6月26日 (農曆5月25日) 星期天	上午	9:00—10:00	出龍儀式	參賽龍舟村寨	
		10:00—12:00	接龍	沿江村寨	
		10:00—12:00	招商引資懇談會	施洞鎮政府	
	中午	12:00—13:00	農家樂	各村寨	收費項目
		12:00—14:00	龍舟體驗、 吃龍舟飯	塘壩河域	收費項目
	下午	14:00—17:00	龍舟競渡表演		
	晚上	20:00—10:00	篝火晚會	塘壩村踩鼓場	
6月27日 (農曆5月26日) 星期一	全天		分龍(龍舟分赴3个片区活動)	銅鼓、老屯、清江	
	上午	8:00—12:00	旅游工藝品展銷	塘壩村	
		9:00—11:30	鄉友座談會	施洞鎮政府	
	中午	12:00—13:00	農家樂	各村寨	收費項目
	下午	14:00—16:00	銀飾刺繡產業推進會	塘壩村活動室	
	晚上	20:00—10:00	清水江之夜	施洞碼頭	
6月28日 (農曆5月27日) 星期二	上午	9:00—14:00	千人盛裝踩鼓		
		10:00—12:00	龍舟競渡比賽		
	中午	12:00—13:00	農家樂	各村寨	收費項目
	下午	14:00—18:00	龍舟競渡比賽	施洞碼頭	
		18:00—18:30	頒獎		
	晚上	20:00—10:00	篝火狂歡夜		
6月29日 (農曆5月28日) 星期三	全天		吃龍肉	各村寨	收費項目

【圖版5】2011年中國貴州施洞國際獨木龍舟節日程表



【圖版6】筆者攝影(2011年6月26日)



【圖版 7】筆者撮影（2011 年 6 月 26 日）

この龍船競争の由來については、政府広報などに詳しいが、舊州村の村人から筆者等の調査時（2011 年 5 月 25 日）に聞き取りをした調査をもとに要約すれば概ね以下のようになろう。

昔、川べりに Bao（漢語では報あるいは保と表記）と呼ばれる苗族の漁師がおり、ある日一人息子 Jiubao（漢語では九保などと表記）を連れて河へ漁にでた。すると突然の風とともに一匹の龍が躍り出て、息子を龍の洞へ連れ去って行った。Bao は水にもぐって息子を助けに行くが、息子はすでに龍に殺されて枕にされていた。Bao は怒って息子の仇とばかりに龍に火を放つと、その龍洞の煙は村中を覆い尽くし、その後 9 日間も村は暗闇に包まれることになった。

そうして九日目にある女性が子供を連れて河べりに洗濯に行き、子供が洗濯に使う棒で水をたたきながら「咚咚多、咚咚多（トントントー、トントントー）」とつぶやくと、天上の雲はかき消え太陽が出て明るくなり、焼け死んだ龍が水に浮かぶのを見た。その龍の肉は村人たちによって切り分けられ、初めに見つけた勝秉寨は頭の部分を、施洞寨は尾の部分を、楊家寨は腸の部分を食べたという。

その後、悪龍は村人の夢に現れて、自分の罪を反省し、その後村人が木で自分の生きていた時の姿と同じような龍船を数日も浮かべ祭れば、村の五穀豊穰のため雲と雨を使おうと言ったという。

それ以来、村で龍船競争を行うようになった。

以上のように、独特な説話が残される。以上のような由來譚から見た場合、現在行われる龍船競争が、農耕民族が豊作を祈願して行われる祭りである事は読み取れる。悪龍を殺すことによって達成されるのが晴天であるというところは、晴天の少ない貴州省貴陽付近

という地理的な条件を考えた場合興味深い。もともと水資源の豊富なところであり、農耕により必要なのが太陽であるという事を強調しているように思えるからである。

どこの村人が龍のどの部位を食べたのかという事については様様なバリエーションがある。それは、龍船競争に参加している村、そして村落間の関係に據って変わる事があるようである。例えば、舊州村ではしばらく龍船競争に参加していない時期があり、その爲に多くの村で語られる古いバージョンでは舊州村は登場しないとのことである。

このような、同地域の苗族の龍舟競渡についての記載は、地方資料が多く残されており、古くは宋代の記録からみられている。

蠻郷最重重午、不論生熟界、出觀競渡、三日而歸、既望復出、謂之大十五。船分五色、皂船之神尤惡。去來必有風雨。一月前、衆船下水、飲食男女不敢共處。吊屈原、正楚俗也。

蠻郷では重午を最も重んじており、よく見知った場所でもそうでなくとも（龍船）競争を見物に出かけ、三日して歸ると又出かけていく。この行事を大十五という。船は五色に分けられ、黒舟が最もおどろおどろしい。こうして行き来していると必ず風雨に會う。一月前には皆で船を水に入れ（る儀式を行い）、そこでは男女は同じところで食事をしない。もとは屈原を祭る儀式であり、楚の風習である。

宋・朱輔『溪蠻叢笑』「大十五」

この時代の同地域では、端午の節句を「大十五」と称し、盛大な祭りが行われていたことが分かる。時代的には、『東京夢華錄』の時代、宮廷行事から全国的に龍舟が広まりを見せていた時代と重なることは注目すべきであろう。この地域の龍船競争も明らかに屈原を弔うためのものとしており、楚の風習を受けたものである事を言っている。恐らくこの時代にはすでにそのような内容に據って全国に傳播していた事を思わせるものである。またこの記載からは、「去來必有風雨」ともあり、雨乞いの意味合いも含み持っていた可能性を窺い知る事ができる。

ここに言う蠻は、今日に言う苗族などの少数民族を指すものであろう。ちなみにこの『溪蠻叢笑』には、この蠻族の習慣として、「蘆笙」、「銅鼓」など今日の苗族の風習に通じると見られる記録を残している。中でも龍舟競渡に関わる場所では、さきの獨木舟の製造に関する記載が見られている。

蠻地多楠、有極大者、剝以爲船。

蠻地には楠が多く、とくに大きいものは、剝って船とするのに使う。

宋・朱輔『溪蠻叢笑』「獨木船」

やや時代を下った明代においても、龍船競争の記述は多く見られる。

鎮遠府端陽競渡。府臨河水、舟楫便利、居人先期造龍船、繪盡首尾、集衆搬演居戲。以箬裹米爲粽、棄水中。拽船爭先得渡者、是歲做事俱利焉。

鎮遠府では端陽節に競渡をおこなう。府の河のほとりでは、舟を作りこぎ出すのに便利であるから、住民がまず時間を取り決めて龍船を造り、首尾に彩色を施し、(出来上がると)衆を集めて戲を演じる。箬で米を包んで粽をつくり水中に撒く。龍船競争の勝者は、その年の行動で利を得ることができるという。

明(嘉靖)『貴州通志』卷三「風俗」

さらにここで興味深いのは、今日のものとは違って端陽(端午)節に競渡が行われ、さらに「箬」で包んだ粽が河に投げられていることは、屈原を祀る他の地域の龍船競争と共通するものである事は言うまでもない。龍船競争の行われる日にちについては、本来の端陽節でなくなったことはこの地域の風土、氣候条件と農繁期の関係が考えられるところである。

これが、清代に入るとやや異なった形に變容していくように見られる。

端午節。作龍舟戲、結綵兩岸觀者、如堵以祈歲稔。『竹枝辭』有云、「鳴鑼急響在船頭、尽槳爭行較劣優。獨有遊人聽不得、翻身直上玉皇樓。」

端午節。龍舟戲をおこない、彩り鮮やかに飾られた兩岸に見る者たちは、(競渡の結果によって)その年の豊作を占っているようである。『竹枝辭』には言う。「船首に銅鑼が鳴り響き、櫂を尽くして優劣が競われた。獨りそこから離れた者が(その優劣を)聴かず、身を翻して玉皇樓へと上っていった。」

清(乾隆)『鎮遠府志』卷九、風俗、五

乾隆年間(1735-1795年)の記録では、端午の節句の龍船競争という点で、とくに大きな変化はないようにも見られる。龍船競争の結果に據って年の豊作を占うというのも、明代の『貴州通志』に続く記載と見て良いであろう。しかし、以下のような同じ清朝の資料と並べて見た場合、そこからはすでに屈原に関する記述が見られなくなっている事に気づく。

重安江由乘入清江。苗人于五月二十五日亦作龍舟戲、形制詭異以大樹控槽爲舟、兩樹并合而成。舟極長、約四、五丈、可載三、四十人。皆站立劃槳、險極。是日男女極其粉飾、女人富者盛裝錦衣、項圈、大耳環、与男子好看者答話、唱歌酬和、已而同語、語至深處、即由此定婚、甚至有時背去者。

重安江由乘入清江。苗人は五月二十五日に龍舟戲をおこなうが、その(舟の)形と制法は變わっていて、大木を挟って船槽をつくり、それに二本の樹を併せて舟とし

ている。舟の全長はとても長く、だいたい四から五丈もあり、三、四十人も載せる事ができる。みな立って櫓をこぐので危険極まりない。この日は男女ともに大變にあでやかに着飾り、女人は豊かな者は錦の衣に首飾り、大きなイヤリングと大變な盛装で、男子の見染めてくれたものと語り合い、歌を應酬し、意氣投合して話がまとまればそれによって婚約をする。中にはその場で連れ去られて（結婚してしまう）ような例もある。

清（乾隆）『鎮遠府志』卷九、風俗、十

（苗人）好鬥龍舟，歲以五月二十日爲端節，競渡於清江寬深之處。其舟以大整木剝成，長五、六丈，前安龍頭，後置鳳尾，中能容二、三十人。短桡激水，行走如飛。

（苗人）は龍船競争を好み、毎年五月二十日を端節として、清江の幅の広く深いところを選んで競渡を行っている。その舟は丸ごとの大木を剝って作るもので、長さは五、六丈もあり、船首には龍頭を施し、船尾には鳳の尾をつけ、中には二、三十人も載せる事ができる。短かい櫓で水をつきとおす（ように漕ぐ）と、飛ぶような速さで進んでいくのである。

清（同治）徐家翰『苗疆聞見録』、二十一

端陽節、端節、つまり端午の節句であることは書き手に據って意識されてはいるが、日にちがすでに五月二十日と明らかに異なっている。そして何よりも屈原を祭るという意味合いはここからはすでに見てとる事は出来ない。このことは今日の龍船競争の意味合いにおいても屈原と無縁の行事となっていることとも通じるものである。端午の代表的な食品である粽についての記述は、明代までに見られた粽を河に流す習慣が記されていたものの、清代までには見られなくなっている。筆者は、今日に於いて「huángbā」という粽に似た食品をこの時期に食べる習慣として残っているのは、同地域でかつて粽を食べていたことの名残かもしれないと考えているが、この地域に生活している者に聞き取り調査を行っても、もはやそのような事が意識されていないことが分かる。

清代の記述では、女性が盛装し、華美な首飾りや冠をつける今日における民族の祭りにも通じる描寫が目立っている。このような祭りでの見合いの風習は、むしろ今日の3月の姉妹飯節へと分化したものかもしれない。清（康熙）『黔書』にはすでに盧笙、姉妹飯など、今日に続く民俗に関連する記載多く見られるようになっているのとも通じるものである。

いずれにしても、明末以降に苗族において何らかの理由に據って龍船節の習慣が變化した可能性は指摘できるであろう。つまり今日に見られる多くの傳承や行事も、この頃に形成されたものと考えられるのである。

苗族の歴史をこれらと重ね合わせた場合、幾つかの接点を見出すことができる。

そもそも、唐、宋代において、この地域では部落の首領を出現させた時代であった。そうした領主の中には中央政權との関係に據り、恩賞を受けるものもあったといい、独立性

を維持しつつ、中央とのつながりを保っていた時代であったと言える。明王朝の統治下でも、基本的には同様で、各民族、各部落の世襲に據る首長に對し、土司に任命するという形に據って中央から支配権を与え、間接支配を行っていた。しかし明代から清代にかけて政策上の轉換は大きく、漢民族の貴州省などの地域への移民が増大し、中央から流官という地方官が派遣されるようになったのである。これを「改土歸流」という。同時に同化政策や増税も展開され、これに對して苗族は三度(1735-1738年、1795-1806年、1854-1873年)にわたる反亂をおこすことになる。咸同起義と呼ばれる張秀眉が指導した三度目の反亂が最大で、多くの苗族が死傷したと伝えられる。その後は、苗族は次々と平地を追われ、山間部へと移住することになるのである。反漢民族、反中央政權といった思想が生まれるのも無理からぬことと言えよう。このように、明から清にかけての苗族への圧力は、中國に對する思想に大きな變化をもたらした事は容易に推測されるのである。先に言う龍船競争に對する理解の變化、それと同時に起こる苗族の民俗活動の活發化というのも、そうした背景に起こってきたものと考えれば容易に説明がつくのではないだろうか。

【主要参考文献】

- 山本達郎「競渡考」、『東洋史研究』8-1、1943年。
- 瀧澤俊亮「竜蛇と祈雨の習俗」、『中國の思想と民俗』、校倉書房、1965年。
- 白鳥清「龍の形態に就いての考察」、『東洋學報』第21卷、1968年10月。
- 馮漢驥「雲南晉寧出土銅鼓研究」、『文物』、1974年第1期。
- 鳥居龍藏「苗族調查報告」、『鳥居龍藏全集』第11卷、朝日新聞社、1976年。
- 宗懐、守屋美都雄譯注『荆楚歲時記』、平凡社、1978年。
- 貴州通史編委會『貴州通史』、當代中國出版社、2003年。
- 佐竹繪美「苗族の龍舟競渡——貴州省臺江県施洞でのフィールドワークから」、『地域研究』2號、2006年3月。
- 黄麗雲「屈原宮と臺北洲美里龍舟文化祭」、『國學院雜誌』第109卷第1號、2008年1月。

*初出、「古代中國の龍船とその展開」、松尾恒一、『琉球弧—海洋をめぐるモノ・人・文化』、岩田書院、285-312頁、2012年。

【修士論文】

唐五代時期敦煌における風伯信仰の研究

梁晨靜

はじめに

1. 風伯信仰の概略

中國古來の自然信仰は、後代の様様な信仰の中に融合し、形を變えて残されるものが多い。「風の神」もまたそのうちの一つであり、「風伯」、「風師」、「風神」などの名稱で、佛教や道教の神祇のなかにも残されている。

自然界では、雷は常に風を伴って發生し、また風は雨を引き起こすこともでき、氣候に影響を與える主な要因と言える。『風俗通義』には、(風伯)「鼓之以雷霆、潤之以風雨、養成萬物、有功於人、王者祀以報功也^①。」(これ、雷霆を以て鼓し、風雨を以て潤す。萬物を養成し、人を功に有り、王者、祀を以て功を報ふ。)とある。一方、風害そのものは農業にも大きな影響を及ぼす。そのため、農業を主とする古人は常に「風の神」に對して敬虔な信仰を持っていた。特に風が多く強いという特殊な自然環境を備えた敦煌地域では、風は當地の農業生産と民衆の生活に對して重要な關係を持っている。そのため、敦煌地域の風伯信仰の整理と研究は、敦煌地域の自然信仰の構成に對する認識を深めるだけでなく、民衆の眞實の生活狀況の探求にも一定の意義があると考えられる。従って、本稿ではその「風の神」信仰の歴史的發展経緯をうかがうことを目標とし、とくに地域的資料の豊富な敦煌における「風の神」信仰について調査を行うものである。

この「風の神」の太古からの發展経緯を考える場合、それが自然信仰として中國各地で獨用に發展したことからきわめて複雑である。しかし、統一王朝としてまとめられ、祭祀儀禮が整えられた漢代の頃には、「風の神」に關しても名稱や儀禮が整えられていったことがわかる。

2. 風伯の名稱及びイメージの變遷

風伯とは中國古代の神話傳説の中で「風の神」に對する名稱の一つで、風師、箕星、飛廉、風神などとも呼ばれている。

風伯と風師は先秦の典籍から見る事ができる。『山海經』には、「蚩尤作兵伐黃帝...蚩尤請風伯雨師、縱大風雨^②。」(蚩尤、兵を作し、黃帝を伐つ...蚩尤、風伯雨師を請ひ、大風

^① [東漢] 應劭(撰)、吳樹平(校釋)、『風俗通義校釋』、天津古籍出版社、1980年、303頁。

^② 袁珂(校譯)、『山海經校譯』、上海古籍出版社、1985年、286頁。

雨を縦にす。)とある。『周禮・春官・大宗伯』に、「以禋燎祀司中^①、司命、鬯師^②、雨師^③。」(禋燎を以て、司中、司命、鬯師、雨師を祀る。)とある。さて、風伯と風師はいったいどんな関係があるのだろうか。「伯」とは、「古代で一方を統率する長官」または「ある方面で第一人者になれる代表人物」を指す^④。「師」も同じく「長、首領」、「ある種の技藝に精通する人」という意味がある^⑤。似たような字義であることから「風伯」「風師」は同じものを指しているのではないかと推測することができる。また、傳世文獻によると、「風伯」や「風師」が「雨師」と一緒に現れることが多いことから、上記の「風伯」、「風師」が同じもの、すなわち中國古代の神話傳説の「風の神」を指しているという推論が證明される。

箕星と飛廉は、古人が風の虚無という特性によって風伯を實物化したものである。中國は國土が廣く、民族も多いため、風伯信仰は多元化の特徴を呈している。古代の人は地域により風伯への信仰が異なり、中原地區は箕星を風伯とし、南方は民間神話、傳説の飛廉などの神禽を風伯としていた^⑥。では、なぜ風神とこれらのものを結びつけたのか。馬書田は次のように説明している。「風は客觀的に存在する自然現象であるが、それは雨や雪と違い、形は見えないし、つかめない。すると古人はさまざまな想像により、風の神の實體を他の有形の物體、例えば「飛廉」に歸した。古人は風が吹いて雲が動き、星と月がちらちらと見えたりすることで、風神をある天體(箕星)と結び付けたようである。これがまさに古代の星宿崇拜である^⑦。」これが古人が箕星と飛廉を風伯とした理由ではないかと考える。

箕星は二十八宿の一つで、東方七宿の最後の宿である。古人は氣象法則に對する認識と天象觀測の結果に基づいて、それを風の象徴として定着させた^⑧。『周禮・春官・大宗伯』では賈公彥が疏に『春秋緯』を引用して、「月離於箕、風揚沙、故知風師、箕也^⑨。」(月、箕を離れば、風、沙を揚ぐ。故に風師、箕を知る。)と述べている。『春秋緯』は前漢末年に書かれた讖緯學の重要な著作であるが、その内容は漢人の創作ではなく、先代文化の沈積から繼承されていることから分かるように、『春秋緯』が完成する前に、箕星はすでに風師

① 禋燎、中國の古代における祭天の儀禮の一つである。家畜を薪の上に置き、火で燃やして焚き上げ、その炎を天に上げ、天神を祭る。(漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處、『漢語大詞典』卷四、漢語大詞典出版社、1990年、1270頁。)

② 鬯、「風」と同じ。『玉篇・風部』によると、「鬯」、は「風」の舊字體である。(漢語大字典編輯委員會、『漢語大字典』縮印本、四川辭書出版社、湖北辭書出版社、1993年、1868頁。)

③ [清]孫詒讓(撰)、王文錦、陳玉霞(轉校)、『周禮正義』卷三十三、「春官・大宗伯」、中華書局、1987年、1297頁。

④ 參照漢語大字典編輯委員會、『漢語大字典』縮印本、四川辭書出版社、湖北辭書出版社、1993年、57頁。

⑤ 參照漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處、『漢語大詞典』卷三、漢語大詞典出版社、1990年、715頁。

⑥ 張平一、「飛廉」と「雙翼神獸」、『文物春秋』、第1期、2000年、26-27頁。

⑦ 馬書田、『中國道教諸神』、團結出版社、1996年、372頁。

⑧ 牛天偉、「漢畫風伯形象與功能分析」、『古代文明』、第2卷第3期、2008年、106頁。

⑨ [清]阮元(校刻)、『十三經註疏』、中華書局出版社、1980年、757頁。

として神化されていた^①。李立の研究によると、箕星が神化されて風師となった時期は、遅くとも春秋の中葉という^②。

飛廉は中國古代の南方地域のもう一つの風伯のイメージであり、楚人の風神である。『楚辭・離騷』によると、「後飛廉使奔屬^③。」(飛廉を後にして奔屬せしざる。)とある。王逸の注によると、「飛廉、風伯也^④。」(飛廉、風伯なり。)とある。應劭が『風俗通義』によると、「楚辭説、「後飛廉使奔屬。」飛廉、風伯也^⑤。」(楚辭に説く、「飛廉を後にして奔屬せしざる。」飛廉、風伯なり。)とある。飛廉は「身は鹿の如く、頭は雀に似る」という神鳥の姿で描かれることが多い。これまでの研究によると、古代の先人が鳥を風神としたのは、鳥が空を速く飛ぶ際に、近くの空気を流れさせるという自然現象に基づいているからであり^⑥、その源は殷の時代までに遡れる^⑦。

このような「箕星—風師」説と「飛廉—風伯」説は、基本的に漢代以降の學者に受け入れられ、他にもこれに関する記録がある。鄭玄の『周禮・春官・大宗伯』注によると、「風師、箕也、雨師、畢也^⑧。」(風師、箕なり、雨師、畢なり。)とある。應劭の『風俗通義』によると、「風師者、箕星也。箕主簸揚、能致風氣^⑨。」(風師者、箕星なり。箕、簸揚を主り、能く風氣を致す。)とある。蔡邕の『獨斷』によると、「風伯神、箕星也。其象在天、能興風^⑩。」(風伯神、箕星なり。其の象、天に在り、能く風を興す。)とある。また、後漢の風神崇拜システムには東夷の風神—「大風」崇拜も含まれている^⑪。高誘の『淮南子・本經訓』の注によると、「大風、風伯也^⑫。」(大風、風伯なり。)とある。上記の王逸から鄭玄、應劭、蔡邕、高誘までは後漢の人であり、これは後漢の人が、周人の箕星、楚人の飛廉、東夷の大風をすべて風伯崇拜體系に組み入れたことを示している^⑬。

① 李立、「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」、『松遼學刊』(社會科學版)、第4期、1996年、42頁。

② 李立、「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」、『松遼學刊』(社會科學版)、第4期、1996年、42頁。

③ 金開誠、董洪利、高路明、『屈原集校注』(上)、中華書局、1996年、80頁。

④ 金開誠、董洪利、高路明、『屈原集校注』(上)、中華書局、1996年、92頁。

⑤ [東漢] 應劭(撰)、吳樹平(校釋)、『風俗通義校釋』、天津古籍出版社、1980年、303頁。

⑥ 牛天偉、「漢畫風伯形象與功能分析」、『古代文明』、第2卷第3期、2008年、109頁。

⑦ 何星亮、『中國自然神與自然崇拜』、三聯書店上海支店出版、1992年、312—313頁。

⑧ [清] 孫詒讓(撰)、王文錦、陳玉霞(轉校)、『周禮正義』卷三十三、「春官・大宗伯」、中華書局、1987年、1297頁。

⑨ [東漢] 應劭(撰)、吳樹平(校釋)、『風俗通義校釋』、天津古籍出版社、1980年、303頁。

⑩ [清] 孫詒讓(撰)、王文錦、陳玉霞(轉校)、『周禮正義』卷三十三、「春官・大宗伯」、中華書局、1987年、1306—1307頁。

⑪ 『山海經・大荒東經』や『淮南子・本經訓』に羿が大風を殺した場所——青丘と記されている。青丘は東夷部族の居住地であり、神話の中で「大風」は青丘に住んでいる。ここから「大風」は東夷部族が崇拜する風神であると證明できる。(李立、「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」、『松遼學刊』(社會科學版)、第4期、1996年、43頁。)

⑫ 劉文典(撰)、馮逸、喬華(轉校)、『淮南鴻烈集解』(上)、中華書局、1989年、254頁。

⑬ 李立、「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」、『松遼學刊』(社會科學版)、

以上のように、後漢時代のこのような「周人の風の神—箕星」では風師、風伯が説明され、また風伯については「楚人の風の神—飛廉」、「東夷の風の神—大風」で説明されたことで、複数の「風の神」が自然に結びつくようになった。また、「大風」、「飛廉」、「箕星」などの異なる名稱を「風伯」と綜稱したことから分かるように、漢代は先秦の「風の神」信仰を傳承する過程で、兼收併存の方法をとっており、「風伯」という名稱で異なる地域に傳わる風崇拜を受容しようとしていた^①。

そして、このようなことから私は、唐代の文獻には主に「風伯」と「風師」は「風の神」を表し、敦煌文獻にはほぼ「風伯」が用いられているということを考慮した上で、本稿では「風伯」という言葉で中國古代の「風の神」を綜括しようとする。

「風神」という言葉は外來の可能性が高いと考えられ、佛教典籍には確かに多くの記載が残っている。『漢語大詞典』の「風神」に関する解釋を調べたが、ただ「風采、素振り」と「藝術作品の文才神韻を指す」の二つがあるだけで、「風の神」という意味は記載されていない。しかし、唐五代の敦煌地域では、様々な文化が混ざるといふ特別な社會背景の下で、同じく「風の神」である中原文化の「風伯」と外來の「風神」は完全に分離することはできない。つまり、唐五代の敦煌地域の眞實の風伯信仰を考察するためには、両者が結合されなければならない。したがって、本稿は唐五代の敦煌文獻及び敦煌壁畫に残っている「風神」の資料を、敦煌地域の風伯信仰の討論に組み入れるつもりである。

3. 祭風伯の變遷

先にも述べたように、周代では「標燎」を用い、風師、雨師を祀っている。また、立春の丑日に風師を祭る記録もあり^②、「月令、立春後丑日、祭風師於國城東北^③。」(月令、立春後の丑日、國城東北に風師を祭る。)とある。

秦になると、風伯は國家の祭祀に組み入れられ崇拜された。『漢書 郊祀志』には「及秦並天下、……二十八宿、風伯、雨師……之屬、百有餘廟^④。」(秦、天下に並ぶに及び、……二十八宿、風伯、雨師……の屬、百餘りの廟有り。)とある。この天地神祇祭禮の體系では、風伯と二十八宿が併存していた。これは周代の「箕星」が秦代の祠神體系では二十八宿から離れておらず、獨立した風の神として祀られていなかったことを示している。秦代の祠神の體系には箕星としての風師のほかにも、もう一つの風神、すなわち、風伯が存在してい

第4期、1996年、44頁。

① 牛天偉、「漢畫風伯形象與功能分析」、『古代文明』、第2卷第3期、2008年、105頁。

② 丑日、中國の干支曆法の中で地支が丑になる日である。

③ [唐] 杜佑(撰)、王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方(轉校)、『通典』卷四十四、中華書局、1988年、1241頁。

④ [漢] 班固(撰)、[唐] 顏師古(注)、『漢書』卷二十五上、「郊祀志第五上」、中華書局、1962年、1206-1207頁。

る^①。顔師古の注によると、「此志既言二十八宿，又有風伯、雨師，知其非箕、畢也^②。」（此の志、既に二十八宿を言い、又風伯、雨師有り、其れ箕、畢に非ずを知るべしや。）とある。

前漢後期には國家に「五部兆」の祠神體制が設けられ、風伯は東郊兆に歸屬した。『漢書・郊祀志』に、「東方帝太昊青靈勾芒時及雷公、風伯廟、歲星、東宿東宮於東郊兆^③。」（東方帝太昊青靈勾芒の時及び雷公、風伯廟、歲星、東宿東宮、東郊に兆す。）とある。東宿東宮とは二十八宿東方星宿の東宮蒼龍七宿のことである。東宮蒼龍七宿のうち、第七宿は箕星である。このことから分かるように、箕星は風伯と共に東郊兆に併置されていた。前漢では東方蒼龍七宿を二十八宿から分離し、東方諸神崇拜體系の中に置かれた。依然として風伯と併存しているが、前漢ではすでに秦より風神崇拜觀念と祭祀形式に對する認識が一層深くなったということが分かった^④。

後漢では祭風伯の日時、方位、また羊豕を犠牲として用いることが具體的に定められた。『後漢書・祭祀志』に、「縣邑常以乙未日祠先農於乙地、以丙戌日祠風伯於戌地、用羊豕^⑤。」（縣邑、常に乙未の日を以て乙地に先農を祠り、丙戌の日を以て戌地に風伯を祠るに、羊豕を用ふ。）とある。史料によると、戌の神は風伯であるため、戌地と丙戌の日に制定された^⑥。『風俗通義』に、「戌之神爲風伯、故以丙戌日祀于西北^⑦。」（戌の神、風伯と爲す。故に丙戌の日を以て西北に祀る。）とある。隋の人にもこれについて解釋している。『隋書・禮儀志』に、「舊禮祀司中、司命、風師、雨師之法，皆隨其類而祭之。兆風師於西方者、就秋風之勁、而不從箕星之位^⑧。」（舊禮に司中、司命、風師、雨師を祀るの法、皆其の類に隨ひてこれを祭る。風師を西方に兆す者、秋風の勁に就くも、箕星の位に従わず。）とある。

隋代には初めて祭風伯を小祀として國家祭祀の水準に上げた。『隋書・禮儀志』に、「司中、司命、風師、雨師及諸星、諸山川等爲小祀^⑨。」（司中、司命、風師、雨師及び諸星、諸山川等、小祀と爲す。）とある。また、祭風伯の日時、方位は後漢とは異なり、立春後の丑日に國城東北で祭祀することに變更された。『隋書・禮儀志』に、「國城東北七里通化門外爲風師

① 李立、「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」、『松遼學刊』（社會科學版）、第4期、1996年、42頁。

② 〔漢〕班固（撰）、〔唐〕顏師古（注）、『漢書』卷二十五上、「郊祀志第五上」、中華書局、1962年、1208頁。

③ 〔漢〕班固（撰）、〔唐〕顏師古（注）、『漢書』卷二十五下、「郊祀志第五下」、中華書局、1962年、1268頁。

④ 李立、「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」、『松遼學刊』（社會科學版）、第4期、1996年、43頁。

⑤ 〔晉〕司馬彪（撰）、〔梁〕劉昭（注補）、『後漢書』、「志第九・祭祀下」、中華書局、1965年、3204頁。

⑥ 戌、地支の第十一位。西北西の方角を代表する。（漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處、『漢語大詞典』卷五、漢語大詞典出版社、1990年、188頁。）

⑦ 〔東漢〕應劭（撰）、吳樹平（校釋）、『風俗通義校釋』、天津古籍出版社、1980年、304頁。

⑧ 〔唐〕魏徵等（撰）、『隋書』卷七、「志第二・禮儀二」、中華書局、1973年、147頁。

⑨ 〔唐〕魏徵等（撰）、『隋書』卷六、「志第一・禮儀一」、中華書局、1973年、117頁。

壇、祀以立春後丑...壇皆三尺、牲以一少牢^①。」(國城東北七里通化門外に風師壇と爲す。立春後の丑を以て祀り...壇、皆三尺、牲、一の少牢を以て。)とある。風師壇を東方に設置したのは箕星の方位に則していたからである。『唐會要』に、「鄭玄云、風、箕星也。故今禮立春後丑于城東北就箕星之位爲壇祭之^②。」(鄭玄に云く、風、箕星なり。故に今の禮、箕星の位に就きて、立春後の丑、城東北に壇を爲しこれを祭る。)とある。このことから、隋代が後漢の風伯を西北に祭るとは違い、前漢と同じく箕星を風伯として受け入れたと考えることができる。

以上は傳世資料をもとに先秦から隋代までの風伯信仰の起源と發展の考察である。唐代になると、中原地方では隋代と同じく前漢の箕星を風伯とする信仰を踏襲した。また、風伯の地位が唐代でますます高くなり、初唐から中唐までは風伯は隋代の規定を踏襲し、「小祀」として祭祀されたが、唐の天寶四年(745)に唐代の國家の祭祀の中で、「小祀」から「中祀」に昇格した。さらに、唐代の典籍には皇帝が自ら風伯を祭祀に行く記録も残っている。唐代文獻から見ると、祭風伯が唐代の國家祭祀の中で高いレベルに位置していることを表している。

本稿で研究したいのは唐五代の敦煌地域の風伯信仰である。敦煌は漢唐以來、漢族の封建王朝に厳しく統制され、民間の四時風俗も中原内地と類似している。しかし敦煌は中原文化を踏襲すると同時に、西域の文化からも影響を受けている。これにより敦煌地域の風伯信仰は佛道が融合し、異なる文化が融合するように發展した。これは敦煌文獻や敦煌壁畫によく現れている。數萬件の敦煌文獻と5萬平方メートル以上の敦煌壁畫には唐五代時期の民俗資料、特に風伯信仰に関する資料が多く保存されており、その時期の風伯信仰の研究に對して重要な資料を提供している。本稿では敦煌壁畫と敦煌文獻をもとに敦煌地域の風伯のイメージ變遷を解明した上で、敦煌文獻をもとにして、傳世資料も参考にし、唐五代における風伯に對する祭祀儀禮を明らかにしたい。

第一節 先行研究

1. 風伯について

何星亮の『中國の自然神と自然崇拜』(1992年)では、「風伯」を「風神」と呼び、風神の觀念の形成、風神のイメージと祭風神の儀式を紹介した。また、殷墟の卜辭にはすでに犬を殺して風を止めることを祈るという祭風神の記録があることを提唱した。

馬書田の『中國道教諸神』(1996年)では、風伯のイメージの變遷過程が述べられた。また、古代の中原地方には南方の風神信仰と異なり、前者は星宿を風神とし、後者は怪獸飛廉を風神としたことを提唱した。

李立の「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」(1996)によると、漢代の

^① [唐] 魏徵等(撰)、『隋書』卷七、「志第二・禮儀二」、中華書局、1973年、147頁。

^② [宋] 王溥(撰)、『唐會要』卷二十二、中華書局、1955年、427頁。

風神體系は非常に複雑で、周人の箕星風師崇拜、楚人の風神飛廉崇拜、東夷の風神大風崇拜を含めて、後漢まで三者を風伯崇拜體系に組み込み、「三位併存」から「三位一體」に變化し、「風伯」という名前で異なる地域に傳わる風神信仰を受容しようとしていることが論じられた。

牛天偉の「漢畫風伯形象與功能分析」(2008)によると、漢畫の角度から、漢代風伯神話は先秦で流行した箕星信仰と飛廉崇拜の基礎の上で發展し、變化してきたと説明した。また、飛廉が風をもたらす神性と箕星が風をおこす天象神話が融合し、新たな風神イメージ——風を吹いてる人形風伯を形成したことを説明された。

陳立長の「商周風神變化考」(2018)では、商周の風神の發展過程を詳細に研究し、商周の風神のイメージが風——鳳——鳳師——箕子、飛廉——箕星風師の變化過程を経験したという結論を述べている。

他に風伯に関する先行研究もあり、張平一の「飛廉」と「雙翼神獸」(2000)、曾憲波の「探析漢畫中的風神雨神」(2010)と朱明月の「漢畫像石中的風伯形象來源與飛廉關係辯析」(2014)である。

2. 敦煌壁畫の風伯について

敦煌石窟に残っている初期の風伯のイメージは、主に第 249 窟、第 285 窟と第 329 窟に集中しており、この 3 つの窟の壁畫の内容に関する先行研究は以下の通りである。

孫作雲の「敦煌畫中的神怪畫」(1960)では、飛廉などの畫像について考證を行い、この部分の神怪畫は佛教の影響を受ける以前の本土の迷信と藝術であり、その根源は原始社會のトーテム信仰と氏族制度であり、後には全部神仙思想と関係があるとされた。

賀世哲と段文傑はそれぞれ第 249 窟と第 285 窟の壁畫の内容を考證と解釋した。賀世哲の著作には「敦煌莫高窟第二四九窟窟頂西披壁畫內容考釋」(1982)、「莫高窟第 285 窟窟頂天象圖考論」(1987)、「敦煌莫高窟第 285 窟西壁內容考釋」(2003)がある。段文傑の著作は「略論莫高窟第 249 窟壁畫內容和藝術」(1983)と「道教題材是如何進入佛教石窟的——莫高窟第 249 窟窟頂壁畫內容探討」(1988)がある。

譚蟬雪の『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』(1999)では、敦煌石窟の中の民俗畫面を詳しく分類し、全面的な總括を行った。「自然神崇拜」の一節で風伯のイメージを考察し、敦煌壁畫の初期の風神は外來のものであることを指摘した。

張元林の「跨越洲際的旅程——敦煌壁畫中日神、月神和風神圖像上的希臘藝術元素」(2017)では、「兩手で頭の上に風巾を掲げる」風神のイメージを重點的に議論し、ギリシャ文化の要素が残っていると考えた。

楊亦舒の「淺談克孜爾壁畫「天相圖」」(2015)と靳艷、林尚斌の「龜茲石窟中的古印度及古希臘文化因素」(2018)では、キジル石窟の「兩手で頭の上に風巾を掲げる」という風神のイメージについてもそれぞれ研究された。

「風袋を持つ」風神のイメージは初唐から「勞度叉鬥聖變」という壁畫に現れ、多くの

中日學者が「勞度叉鬥聖變」に関するテキストと圖像研究した。ここでは、本研究に関連する先行研究についてのみ説明する。

金維諾の「敦煌壁畫祇園記圖考」(1958)では、第 335 窟の壁畫の内容を考證し、繪師は慣れた生活と豊かな想像力で大風の場면을強調して描いたと考えられた。晩唐の壁畫は、「風樹鬥」を決定的な戦いにする畫面の構圖をさらに充實させたと指摘した。また、同年に「祇園記圖與變文」という論文を發表し、第 9 窟、第 146 窟、第 98 窟の題記に對して研究を行い、さらに繪師が「風樹鬥」を決定的な戦いを集中的に表現するために、暴風に影響された様様な人物の状態を通して、側面に風の威力を揭示していることを明らかにした。

李永寧と蔡偉堂の「「降魔變文」與敦煌壁畫中的勞度叉鬥聖變」(1985)では、「降魔變文」のこのプロットの順番の調整と「風樹鬥」に對する演繹は、俗講の文學性と藝術の効果をより重視した創造性の結果であると考えられた。また、9 つの窟の壁畫題記をすべて附録に掲載し、「降魔變文」と照らし合わせて比較研究を行った。

殷光明の「從「祇園精舍圖」到「勞度叉鬥聖變」的主題轉變與佛道之爭」(2001)によると、第 335 窟で行われた「風樹鬥」のプロットの順番調整や大風の描寫など多くの變化は、佛教信者が道教に勝った喜びを表している。

沙武田の『敦煌畫稿研究』(2006)では、第三章の第二節で勞度叉鬥聖變の白描畫稿 P.tib.1293 の内容及び創作年代などの関連問題について研究した。この白描畫稿の創作時期を比較的早い晩唐時代と推測し、その後の百數年間の勞度叉鬥聖變の壁畫に決定的な影響を及ぼしたと考えられる。

簡佩琦の「勞度叉鬥聖變之文本與圖像關係」(2008)では、テキストと畫像の相互参照により、テキスト研究の部分で、『賢愚經・須達起精舍品』、「祇園因由記」と「降魔變文」の戦いのラウンドと順番を比較研究した。畫像研究の部分では、初唐 335 の勞度叉鬥聖變の「風樹鬥」の風はすでに自然風の形態ではなく、「降魔變文」の擬人化した「風神」になったと考えられている。また、晩唐の第 9 窟、第 196 窟、五代の第 146 窟、宋代第 55 窟の風神像も比較分析した。

何宇琛の「敦煌石窟勞度叉鬥聖變圖像研究」(2016)では、風樹鬥に関する五つのテキストの描寫を比較し、分析した。「降魔變文」の「風樹鬥」というラウンドは「風」を具體的に風神のイメージとし、このラウンドの「風」の源をより具體化したと考えられている。また、敦煌石窟の勞度叉鬥聖變の「風樹鬥」というラウンドにおける風神の描畫は、敦煌地域の風伯神崇拜と無關係ではないと考えられる。

3. 敦煌文獻の風伯について

譚蟬雪の「敦煌歲時掇瑣—正月—」(1990)では最初に祭風伯を含めて敦煌文獻の中の正月習俗に関する内容を整理し、分析している。なお、本文は 2006 年に『敦煌民俗、糸路明珠傳風情』という著書の「歲時節令」篇に収録された。

姜伯勤の『敦煌社會文書導論』(1992)の第一章「禮儀」の中で、敦煌文獻に見られる祭風伯を含む敦煌社會生活を論述し、沙州地域では『大唐開元禮』の制度に従い祭風伯などの吉禮祭祀が行われていたと考えられている。2001年の「唐敦煌城市的禮儀空間」では、さらに『大唐開元禮』の中州、縣における儀禮の規定を説明し、その儀禮が確かに敦煌地域において展開され、特に祭風伯などの儀禮は沙州で厳格に実行されたことを提唱した。

高國藩の『敦煌民俗資料導論』(1993)では、敦煌文書に記載されている民俗資料を利用し、中古時代の河西地域の民間習俗を全面的に検討した。そのうち「神話信仰の習俗」の一章で、風伯に関する敦煌文獻をまとめて紹介した。

高明士の「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」(2000)では、敦煌の實地調査と正史資料を結び付けて、祭祀の対象、方式、場所、時間などの多くの面から、唐代の國家儀禮と敦煌政府の祭祀儀禮について詳しく紹介した。また、吐蕃時期における祭祀儀禮は、はっきりしていないが、8世紀から10世紀までの間、敦煌の地方政府が中央に定められた儀禮に従って實施することがきたと指摘した。

黄沚青の「敦煌文書S.5747「張承奉祭風伯文」性質再探」(2013)と吳麗娛の「再論S.1725V卷祭文與敦煌官方祭祀」(2013)では、それぞれS.5747とS.1725Vを中心に研究を行った。前者は傳世資料との比較を通じて、S.5747は歸義軍節度使張承奉がある戦争の直前に祭風伯を行い、戦事の順調を祈る祭文であると判定された。後者は、S.1725Vの祭文をめぐる、執筆時期などについて補足検討を行った。

魏睿驚の「敦煌吐魯番風伯雨師信仰研究」(2018)によると、敦煌と吐魯番は古代の中原地方と似たような自然環境と文化的背景を持っているため、この信仰が兩地に發展し、さらに、敦煌と吐魯番兩地に對する中央王朝の統治が進むにつれ、漢代の祭祀制度も兩地で効果的に行われたとされている。

姜柯易の「唐宋時代の敦煌地域の生産生活民俗における神祇の研究」(2018)によると、敦煌の風伯信仰は大體内地を踏襲してきたが、降水量が少なく、風害が多いという特殊な自然条件の中では、風伯神の敦煌地域での地位は内地よりも重要になるはずであることを提唱した。敦煌地域の風伯神は、一方で雨を祈る作用を持ち、同時に嵐を抑え、民衆の生産と生活を安定させる責任も担っていることも提唱した。

趙丑丑は「晚唐五代敦煌地域的自然崇拜」(2019)において、敦煌文獻と壁畫を組み合わせて、風伯、雨師、雷神、龍神、水神などの自然神を研究した。敦煌地域の自然崇拜の形成は社會環境、敦煌のシルクロードの中核的な地位などの要素のほか、敦煌地區の乾燥や雨不足、地形の多様性、自然災害が頻發する氣候と地理的な要素とも関係があることを提唱した。

他に敦煌地域の風伯に関する先行研究としては、趙玉平の「唐五代宋初敦煌地區祈雨活動研究」(2010)、姚崇新、王媛媛、陳懷宇の『敦煌三夷教與中古社會』(2013)と郝二旭「唐五代敦煌農業祭祀禮儀淺論」(2014)等がある。

また、鄭炳林の『敦煌地理文書匯輯校注』(1989)と王仲榮『敦煌石室地志殘卷考釋』

(1993)では、敦煌の地理文書の校注と考釋をそれぞれ行い、文献の作成年代などについても参考にした。

上記の先行研究から見れば、風伯の起源と變遷、早期の敦煌石窟及び勞度叉鬥聖變中の風伯のイメージについては研究されたが、敦煌壁畫を中心に風伯のイメージの變遷の全體像はまだ研究されていない。そして、先行研究の多くは風伯を敦煌地域の多數の信仰の一部とみなし、風伯そのものを研究対象とするものは少なく、まだ研究の餘地はあるように思える。したがって、本稿では前賢の研究をもとに、敦煌壁畫、敦煌文献及び傳世資料から、敦煌地域の風伯のイメージ變遷と唐五代における風伯信仰の實態を研究していきたいと考える。

第二節 敦煌壁畫から見る風伯のイメージの變遷

敦煌石窟には大量の壁畫が残されており^①、そのうち莫高窟だけでも約4萬5000平方メートルの壁畫が残されている。畫像は文字と比べ、より直觀的に私達に當時の風土と人情を伝えることができ、中國古代の社會生活、民俗習慣研究に貴重な資料を提供している。敦煌民俗學の著名な研究者である高國藩も、「敦煌寫本の古代神話を研究する者は、敦煌地域の墓畫、壁畫の神話資料を無視することはできない。それらは古代敦煌の民衆の信仰と崇拜の偶像であり、寫本の中の神話と結びつけて研究しなければならない^②。」と述べている。そこで本章では、敦煌石窟に現存する壁畫と白描畫稿に描かれた風伯像についてまとめて分析していく。

筆者の統計によると、敦煌石窟に現存する風伯のイメージが残っている壁畫は13鋪である。それぞれ莫高窟第9窟、第55窟、第85窟、第98窟、第146窟、第154窟、第196窟、第249窟、第285窟、第329窟、第335窟、第454窟、榆林窟第32窟に位置している。その中で、莫高窟の第154窟、第249窟、第285窟、第329窟を除く9鋪には、風伯は「勞度叉鬥聖變」という壁畫の中に登場する。上記の13鋪の壁畫は時代により、西魏2鋪、初唐2鋪、中唐1鋪、晚唐3鋪、五代3鋪、宋代2鋪とわけられている。また、現存する唯一の「勞度叉鬥聖變」の白描畫稿 p. tib. 1293 に関しては、學界ではその作成の時期を晚唐五代宋歸義軍の時期と定めている^③。以上の14箇所に見れた風伯のイメージは、主に「身は鹿の如く、頭は雀に似る」飛廉、「兩手を頭の上に掲げる」風神、「風袋を持つ」風神の3種類に分けられている。以下に敦煌石窟に見れたこの3つの風伯のイメージが生んだ時期などをそれぞれ紹介する。

① 敦煌石窟は、學界では莫高窟をはじめ、周邊の西千佛洞、榆林窟、東千佛洞、水峡口石窟、五個廟、一個廟などが含まれていると考えられている。(王惠民、「十年來敦煌石窟內容的考證與研究」、敦煌研究院編、『敦煌莫高窟內容總錄』、文物出版社、1996年、259頁。)

② 高國藩、『敦煌民俗資料導論』、新文豐出版有限股份公司、1993年、248頁。

③ 沙武田、『敦煌畫稿研究』、民族出版社、2006年、150頁。

1. 「身は鹿の如く、頭は雀に似る」飛廉

前文に述べたように、飛廉は楚人の風神であり、後漢では風伯と呼ばれる。『楚辭補注』と『漢書・武帝紀』は晉灼の言葉を引用し、飛廉のイメージを詳しく説明した。飛廉は鹿の身で、頭は雀のようで、角があるが蛇の尾もあり、豹の柄の飛鳥である^①。『三輔黃圖』も「飛廉、神禽、能致風氣者。身似鹿、頭如雀、有角而蛇尾、文如豹^②。」(飛廉、神禽、能く風氣を致者。身、鹿に似し、頭、雀の如く、角あり、而して蛇尾、文、豹の如く。)としている。

飛廉という風伯のイメージは主に初期の敦煌石窟に現れている。西魏の莫高窟の第 249 窟の頂の北側と第 285 窟の頂の四方に位置している。この二つの窟の頂上は同時に大量の敦煌石窟藝術の中國神話傳説の題材を残している^③。その内容について、學界では見解が分かれている。佛道が結合した壁畫であり、佛教の中國化の必然的な結果だと考える學者がいる一方で^④、これは外來佛教が中國の傳統神話のイメージを借用し、佛教の題材を表現していると考えられる學者もいる。その形式は民族的であるにもかかわらず、反映されている内容は佛教のものである^⑤。

莫高窟の第 249 窟は初期の石窟の代表窟の一つで、西魏時代 (535-556) に切り開かれた。その頂部の中心には四角形の蓮の藻井があり、その頂部は四つに分かれ、それぞれ佛教の阿脩羅、摩尼寶珠と中國神話の傳説を題材にした西王母、東王公などの内容が描かれている^⑥。孫作雲の研究によると、第 249 窟の頂の北側は、飛ぶように羽人、飛廉、人の頭で鳥の身の羽人など、左から右にかけて順に描かれている^⑦。

莫高窟の第 285 窟は西魏の大統四、五年 (538-539) に建てられた。窟頂の構造は第 249 窟と類似しており、窟頂の四方には主に摩尼寶珠、飛天などの佛教の題材と伏羲、女媧、雷神などの中國神話の諸神を描かれている。賀世哲の『莫高窟第 285 窟頂天象圖考論』によると、第 285 窟頂四方は合計で六羽の飛廉 (西、北はそれぞれ二つ、東、南はそれぞれ一つ) が描かれ、身は鹿のようで、頭は雀のようで、頂は角があり、向かい合って疾走し

① 「晉灼曰、飛廉、鹿身、頭如雀、有角、而蛇尾豹文。」(晉灼に曰く、飛廉、鹿身、頭、雀の如く、角あり、而して蛇尾、豹文。)[宋] 洪興祖(撰)、白化文等(轉校)、『楚辭補註』、中華書局、1983 年、28 頁。

「身似鹿、頭如爵、有角而蛇尾、文如豹文。」(晉灼に曰く、身、鹿に似し、頭、爵の如く、角あり、而して蛇尾、文、豹文の如く。)[漢] 班固(撰)、[唐] 顏師古(注)、『漢書』卷六、「武帝紀第六」、中華書局、1962 年、193 頁。

② 陳直、『三輔黃圖校正』卷五、陝西人民出版社、1981 年、126 頁。

③ 王惠民、「十年來敦煌石窟內容的考證與研究」、敦煌研究院編、『敦煌莫高窟內容總錄』、文物出版社、1996 年、266 頁。

④ 段文傑、「略論莫高窟第 249 窟壁畫內容和藝術」、『敦煌研究』、1983 年、1-9 頁。

⑤ 賀世哲、「敦煌莫高窟第二四九窟窟頂西披壁畫內容考釋」、『敦煌學輯刊』、第 3 期、1982 年、28-32 頁。

⑥ 段文傑、「道教題材是如何進入佛教石窟的—莫高窟第 249 窟窟頂壁畫內容探討」、『敦煌石窟藝術論集』、甘肅人民出版社、1988 年、318-319 頁。

⑦ 孫作雲、「敦煌畫中的神怪畫」、『考古』、1960 年第 6 期、26-27 頁。

ている。また、古代の繪師は佛教藝術の中にすでにあった風神像を使わずに、中國の古代神話傳説の中の飛廉の畫像をそのまま使用していたことは當時の神仙家が飛廉が人を天に升って仙となれるという思想を鼓吹したとと関係があると指摘されている^①。

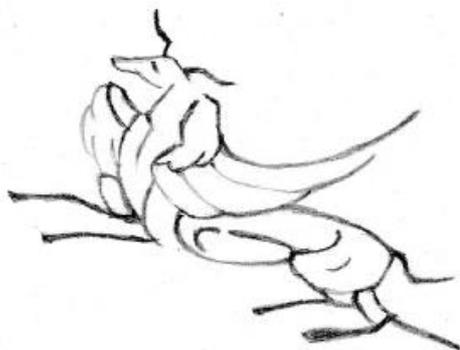


圖 1 第 249 窟 窟頂北披 飛廉^②



圖 2 第 285 窟 窟頂西披 飛廉

2. 「兩手を頭の上に掲げる」風神

「兩手を頭の上に掲げる」格好となっているものは、敦煌石窟の中のもう一つの風伯のイメージであり、筆者は風巾の有無により 2 種類に分けている。

「兩手で頭の上に風巾を掲げる」という風神のイメージは外來のもので、中央アジアと西アジアの風神であり^③（中國の初期の風神は現在の河南、江蘇、山東などの省の漢畫像に見られ、多くは背が高く威張っている裸の力士が口を開けて息を吹きかけている様子のものである^④。）、前文で述べた西魏の第 249 窟、第 285 窟に現れている。しかし、具體的にはどの畫像が風神なのか、學界では議論が多い。

^① 賀世哲、「莫高窟第 285 窟窟頂天象圖考論」、『敦煌研究』、1987 年第 2 期（總第 11 期）、1-13 頁。

^② 本稿で使用した莫高窟の第 249 窟「飛廉」、莫高窟の第 329 窟、キジル石窟の第 38 窟、莫高窟の第 55 窟、莫高窟の第 454 窟、p.tib.1293(2)Ba の線描圖は本人が描いたものである。莫高窟の第 154 窟の線描圖は荒見愛が描いたものである。莫高窟の第 249 窟『風神』の線描圖は高國藩、『敦煌民俗資料導論』、249 窟西魏風神、新文豐出版有限股份公司、1993 年、249 頁より引用。莫高窟の第 285 窟の線描圖は賀世哲、「莫高窟第 285 窟窟頂天象圖考論」圖 4 飛廉、「敦煌莫高窟第 285 窟西壁內容考釋」、圖 6 莫高窟第 285 窟西壁中央大龕北側 摩醯首羅天、敦煌研究院編、『敦煌石窟論稿』、甘肅民族出版社、2003 年、76、103 頁より引用。莫高窟第 335 窟の線描圖は殷光明、「從「祇園精舍圖」到「勞度叉鬥聖變」的主題轉變與佛道之爭」、『敦煌研究』、2001 年第 2 期（總第 68 期）、10 頁より引用。莫高窟第 9、85、146、196 窟、榆 32 窟線描圖は何宇琛が描いたもので、「敦煌石窟勞度叉鬥聖變畫像研究」、蘭州大學學士論文、2016 年。後文は特に注を加えない。

^③ 譚蟬雪、『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』、敦煌研究院主編、商務印書館、1999 年、210 頁。

^④ 牛天偉、「漢畫風伯形象及其功能探析」、『古代文明』、第 2 卷第 3 期、2008 年、102-104 頁。

賀世哲によれば、莫高窟の第 249 窟の頂の西側に描かれた阿脩羅王の両側には、それぞれ「両手で頭の上に風巾を掲げる」の風神と「四肢が鼓を打ち、周りに連鼓が有している」雷神が描かれている^①。張元林の「跨越洲際的旅程——敦煌壁畫中日神、月神和風神圖像上の希臘藝術元素」にも、莫高窟の第 249 窟の頂の西側には「獸の足、獸の面、肩に青い翼付き、両手に圓弧狀の風巾を持って走る」風神が描かれていることを指摘している^②。また、『敦煌石窟内容總錄』によると、莫高窟の第 249 窟の頂の西側に描かれた阿脩羅王の両側には、風神、雷神、朱雀^③、烏獲が描かれている^④。上記のことから、莫高窟の第 249 窟の頂の西側には確かに「両手で頭の上に風巾を掲げる」風神が存在していることが學界で認められているということがわかった。しかし、第 249 窟の頂には二つの風神が描かれていると考える學者もいる。譚蟬雪によると、「両手で頭の上に風巾を掲げる」風神以外に、もう一つはこの風神の右下隅に描かれており、風を吹く様子が漢畫像の息を吹きかける風の神に似ているため、風神ともいうようである^⑤。この点について、王軒亭は、それを雨師とみなし、反対側に描かれている風伯や雨師に對應するのが雷神や電神だと考えている^⑥。賀世哲は、風神の右下隅に描かれた獸の頭を持つ人の身の怪物は夜叉である、と指摘している^⑦。また、このようなイメージは第 285 窟の頂上や古代の墓地などにも現れており、その屬性や名稱については考古學者の間では諸説がある。學界では定説がなく、ここでは畫面の對稱性から考えても雷神に對して風神も一つであると考え。風神の右下隅に描かれたイメージは風神ではなく、雨師もしくは繪師が想像して描いた風神を補助するものと解

① 賀世哲、「敦煌莫高窟第二四九窟窟頂西披壁畫内容考釋」、『敦煌學輯刊』、第 3 期、1982 年、29 頁。

② 張元林、「跨越洲際的旅程——敦煌壁畫中日神、月神和風神圖像上の希臘藝術元素」、『絲綢之路研究集刊』、第 1 輯、2017 年、64 頁。

③ 朱雀とは、神話四神の一つであり、西魏の第 249 窟、第 285 窟の頂上に位置している。頭は鳳に似て、冠があり、項は飾りがあり、カラーの翼を張り、長い尾を曳き、翼を広げて飛ぼうとする。道家はこれを南方の守り神とする。（季羨林主編、『敦煌學大辭典』、上海辭書出版社、1998 年、175 頁。）

④ 烏獲とは、神話天宮の諸神の一つであり、西魏の第 249 窟、第 285 窟の頂上に位置している。獸の頭、人の體、手足があり、腕には羽を生んで、腹を膨らませ、半ズボンを穿き、體は丈夫で力強いである。秦の始皇帝の時の力士と言う。もう一つの説によると、このイメージは「人非人」で、すなわち人獸コンビ型の力士である。（季羨林主編、『敦煌學大辭典』、上海辭書出版社、1998 年、176 頁。）

敦煌研究院編、『敦煌石窟内容總錄』、文物出版社、1996 年、99 頁。

⑤ 譚蟬雪、『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』、敦煌研究院主編、商務印書館、1999 年、222 頁。

⑥ 王軒亭、「淺談西魏敦煌壁畫中自然神形象的裝飾性」、『藝術教育』、2020 年、128 頁。

⑦ 夜叉とは、佛畫の題材と佛教を守る天龍八部の一つであり、顔つきは凶悪で、體は豊かで、粗獷で力強くて、イメージはそれぞれ違っている。（季羨林主編、『敦煌學大辭典』、上海辭書出版社、1998 年、174 頁。）

賀世哲、「敦煌莫高窟第二四九窟窟頂西披壁畫内容考釋」、『敦煌學輯刊』、第 3 期、1982 年、30 頁。

釋した方が妥当なのではないだろうか。

先行研究によると、もう一つの「両手で頭の上に風巾を掲げる」風神は莫高窟第 285 窟西壁に描かれた摩醯首羅天の冠の中にある。張元林は、風神は「深い目と高い鼻」の中央アジア胡人のイメージを呈し、口元は短い口髭を生やしていることを指摘している。その頭と両手は、摩醯首羅天の冠から伸び、両手は圓弧状の風巾の両端にしがみついている^①。賀世哲は、『大正藏』の『摩醯首羅天自在天神通化生伎藝天女念誦法』と『摩醯首羅法要經』を通して、張氏が風神だとしたイメージは実際は伎藝天女であると推察した^②。壁画を研究するには文献が重要な参考資料になるため、筆者は後者に同意する。



圖 3 第 249 窟 窟頂西披 風神



圖 4 第 285 窟西壁 摩醯首羅天

一方、風巾を持たずに、両手を頭の上に掲げる風神のイメージはそれぞれ初唐と中唐に登場した。譚蟬雪の研究によると、初唐の第 329 窟の西壁の龕頂には、両腕を高く掲げて疾走し、獣の頭を獣の身につけ、腕に翼を生やしている風神がいる^③。この風神のイメージは風巾を切り捨て、代わりに翼もしくは風をなびかせている袖で風を表現する様子となっている。

また、2019 年 9 月に荒見泰史、荒見愛などは敦煌での現地調査の際に、中唐の第 154 窟の西壁の龕内の屏風の北側にもう一つの風神を発見した。画像から見ると、雷神の左下側に、両手を頭の上に掲げ、長い袖を振り風を表しているとも理解できるイメージが描かれている。これらの特徴によると、これは風神であると言えるだろう。しかし、今までの風

^① 張元林、「跨越洲際の旅——敦煌壁畫中日神、月神和風神圖像上的希臘藝術元素」、《絲綢之路研究集刊》、第 1 輯、2017 年、64 頁。

^② 賀世哲、「敦煌莫高窟第 285 窟西壁內容考釋」、敦煌研究院編、『敦煌石窟論稿』、甘肅民族出版社、2003 年、104 頁。

^③ 譚蟬雪、『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』、敦煌研究院主編、商務印書館、1999 年、222 頁。

神のイメージとは違い、この風神は官僚の服を着ていると見ることができ、まさに動物から人間に変わったことを表している。これは後述する初唐の莫高窟第 335 窟の「勞度叉鬥聖變」に登場した「風袋を持つ風神」の影響を受けているのではないだろうか。



圖 5 第 329 窟西壁龕頂 風神



圖 6 第 154 窟西壁龕内 風神

そして、敦煌の西に位置している地域の中では、西暦 4 世紀頃に建てられたキジル石窟の第 38 窟の主室の券頂の天相圖にも「両手で頭の上に風巾を掲げる」風神イメージが 2 つ残されている。この天相圖では、西から東までを月天、立佛、風神、金翅鳥、立佛、風神、日天とされている^①。ここの風神は上半身が裸の女性として描かれており、両手で風巾を高く掲げ、口を大きく開け、口の中から狂風が吹き荒れるように描かれている。楊亦舒の研究によると、これはインドの風神のイメージと密接な関係がある^②。キジル石窟の第 38 窟の主室の券頂の風神は、ギリシャ文化の影響を受けているという學者もいる^③。



圖 7 キジル第 38 窟 風神

① 新疆龜茲石窟研究所編、『克孜爾石窟內容總錄』、新疆美術攝影出版社、2000 年、48 頁。

② 楊亦舒、『淺談克孜爾壁畫「天相圖」』、中國美術學院學士論文、2015 年、10 頁。

③ 靳艷、林尚斌、「龜茲石窟中的古印度及古希臘文化因素」、《檔案》、第 11 期、2018 年、24 頁。

3. 「風袋を持つ」風神

「風袋を持つ」という風神のイメージの源流はインドである^①。神王像の一つである風神王として、北朝石窟に多く残され、北魏の龍門石窟である賓陽中洞で最初に発見された。敦煌莫高窟に現在保留されている北魏中期以降の石窟の一部にはまだ神王像が描かれているが、磨耗及び人爲的な破損のため、風神王としてはもう認識できない^②。幸運なことに、敦煌石窟の中の「勞度叉鬥聖變」という壁画には、「風袋を持つ」風神のイメージが多く残っている。勞度叉鬥聖變は、敦煌佛教の經變畫の一つである。北周に初めて現れ、續いて初唐にも現れたが、その後は盛、中唐時代の敦煌石窟では姿を消し、晩唐の歸義軍統治時代に至るまで、この題材の壁画は全體の壁にまたがる巨大な經變畫に發展して敦煌に再現した。

3.1. 「勞度叉鬥聖變」に関するテキスト

従来學界では勞度叉鬥聖變に関するテキストが3つあり、『賢愚經・須達起精舍品』、「祇園因由記」と「降魔變文」である。しかし、ある學者の考察によると、『賢愚經・須達起精舍品』と「降魔變文」だけが敦煌の壁画と關連しており、「祇園因由記」は敦煌の壁画には影響を與えていないとされている^③。『賢愚經・須達起精舍品』と「降魔變文」の關係についてはすでに研究がなされており、「降魔變文」は主に『賢愚經・須達起精舍品』に依據し、別の經典を抜き出して作成したことが指摘されている^④。北魏で書かれた『賢愚經・須達起精舍品』は「須達が祇園精舍を建立したこと」と「舍利弗と勞度叉の鬥法」の物語が述べられている^⑤。「降魔變文」は『賢愚經・須達起精舍品』に基づいて書かれているが、經典に記載されたプロットを簡単に模倣するのではなく、獨自の特徴と革新があり、舍利弗と勞度叉鬥法の一節は顯著な表現の一つである。ここで、先行研究に基づき^⑥、『賢愚經・須達起精舍品』と「降魔變文」に記載されている鬥法の名稱と順番を以下のように整理した。

鬥法項目 回合數	『賢愚經』		「降魔變文」	
	勞度叉	舍利弗	勞度叉	舍利弗
一	樹	旋嵐風	寶山	金剛
二	池	白象	水牛	師子
三	山	金剛力士	水池	白象

① 趙秀榮、「北朝石窟中的神王像」、『敦煌學輯刊』、1995年第1期（總第27期）、64-66頁。
 ② 趙秀榮、「北朝石窟中的神王像」、『敦煌學輯刊』、1995年第1期（總第27期）、64頁。
 ③ 簡佩琦、「勞度叉鬥聖變之文本與圖像關係」、『敦煌學』、第27輯、2008年、510頁。
 ④ 李永寧、蔡偉堂、「「降魔變文」與敦煌壁画中的勞度叉鬥聖變」、『1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985年、166-168頁。
 ⑤ 梁麗玲、『「賢愚經」研究』、中華佛學研究所論叢、法鼓文化、2002年、486-491頁。
 ⑥ 羅宗濤、「賢愚經與祇園因由記、降魔變文之比較研究」、『中國古典小說研究專集2』、聯經出版事業公司、1980年、109-188頁。

四	龍	金翅鳥王	毒龍	金翅鳥王
五	牛	師子王	二鬼	毗沙門
六	夜叉鬼	毘沙門王	大樹	風神

表 1 『賢愚經』、『降魔變文』における鬥法の名稱と順番一覧表

上記の表からわかるように、鬥法の項目については、六組の鬥法は名稱や數量に多少の差はあるかもしれないが、神變物に関しては同じである。しかし、鬥法の順番については、「降魔變文」は『賢愚經・須達起精舍品』とは違い、鬥法の順番を調整し、元々『賢愚經・須達起精舍品』で第1ラウンドの「風樹鬥」を勝負の最終ラウンドとした。また、このラウンドで、外道が木に変わった後、舍利弗は風神を出現させ應戦させたと述べられている。このような変化に對し、多くの學者は「降魔變文」の成立年代が盛唐であることに基づき、初唐第335窟の勞度叉鬥聖變で大風を重點的に描いたものだと啓發しており、「降魔變文」は『賢愚經・須達起精舍品』の「風樹鬥」を、鬥法全體の中で決定的な戦いとしての戦いの形に發展させたと考えられている^①。また、このような変化は、舍利弗の大勝の効果を強化したと考える學者もいる。「降魔變文」のこのプロットの順番の調整と「風樹鬥」に對する演繹は、俗講の文學性と藝術の効果をより重視した創造性の結果である^②。

ここで前述の「降魔變文」の年代について検討しておきたい。

「降魔變文」は序文のところに「大唐漢聖主開元天寶聖文神武應道皇帝陛下」が書かれたため、多くの學者が盛唐天寶七・八年間(748-749)に成立したものと見做し、晩唐以降の勞度叉鬥聖變は「降魔變文」によって描かれたと考えられている^③。また、335窟の初唐の時期にする學者もいる^④。近年、學者からの異論が提唱され、「降魔變文」が10世紀を中心とする時代の作品であると考えられた。「變文を含む講唱體文獻は、年代特定の可能なものは全て10世紀の寫本である」という前提で、變文の「複数の寫本を續ぎ接ぎしたものであり、且つ徐々に書き換えられていた」という特性を考えた上で、「降魔變文」の序文と本文の考察を通じ、その序文と本文との書かれた時代が異なると指摘された^⑤。逆に考えると、もし「降魔變文」の成立年代が初唐であれば、勞度叉鬥聖變の壁畫が盛唐、中唐の敦煌石窟に姿を消し、晩唐になって敦煌で再現されることは解釋しにくいだろう。「降魔變文」の成立年代が盛唐の天寶七・八年間(748-749)であったことを考えると、晩唐の第一舗勞度叉鬥聖變が描かれた第85窟は約咸通三・八年(862-867)の間に建てられ、つまり、100年

① 金維諾、李永寧、蔡偉堂、殷光明などの學者がこの觀轉を持っている。

② 李永寧、蔡偉堂、「『降魔變文』與敦煌壁畫中的勞度叉鬥聖變」、『1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985年、179頁。

③ 李永寧、蔡偉堂、殷光明などの學者がこの觀轉を持っている。

④ 簡佩琦、「勞度叉鬥聖變之文本與圖像關係」、『敦煌學』、第27輯、2008年、502、510、519頁。

⑤ 高井龍、「敦煌講唱體文獻の生成と發展に關する研究」、廣島大學博士論文、2013年、20-29頁。

餘りの間に、敦煌地域でこれに関する壁画資料が発見されていないのは甚だ疑問である^①。この点から見ると、「降魔變文」が盛唐に書かれたという論説も成立し難いだろう。したがって、筆者は「降魔變文」が10世紀を中心とする時期に存在した寫本であることという説を支持する。

以上のように、「降魔變文」における大風の重點的な描寫と風神の出現には三つの可能性があると考えている。まず「降魔變文」が10世紀の作品であるという前提に基づき、初唐の勞度叉鬥聖變の壁画の影響ではなく、晩唐の影響を受けているのではないかという可能性。次に、先人の學者が言ったように、これは俗講の文學性と藝術の効果をより重視した創造性の結果であるという可能性。最後に、これは敦煌地域の多風な自然環境と風伯への信仰にも関係しているという可能性である。この点については、後述にて具體的に勞度叉鬥聖變の壁画を組み合わせて議論をするため、ここでは触れるだけにとどめておく。

3.2. 「勞度叉鬥聖變」に関する壁画と白描畫稿

敦煌石窟は現存する勞度叉鬥聖變共に19窟がある。その中で莫高窟は14窟、榆林窟は3窟、西千佛洞は1窟、5個廟石窟は1窟がある。時代に即して分けると、北周は1窟、初唐は1窟、晩唐は3窟、五代は10窟、宋代は3窟、西夏は1窟である^②。この19つの勞度叉鬥聖變の壁画には、現存している圖版から、風神9處(1處は曖昧)、外道風神2處が見られる。また、晩唐五代の宋歸義軍時の白描畫稿 P.tib.1293 (2) Ba の正面に1處外道風神のイメージが残っている。敦煌藏經洞から出た P.4524 は横長形の圖卷で、正面には「勞度叉鬥聖變」が描かれており、裏面には繪に對應する文字がある。しかし、残念なことに、その正面の「風樹鬥」のところの繪の大部が破損しており、二人の僧の姿が残っているだけで、風神のイメージが見えないため、本節の議論範囲に含むことはできない。

ここで敦煌石窟に現存する勞度叉鬥聖變における風神畫像の分布状況を以下のように整理した。

時代	窟號	位置	保存狀況	圖版	風神圖版
北周	西第12窟	主室南壁	壁画西部熏黑	○	×
初唐	第335窟	主室西壁龕内兩側	小部分損傷	○	○
晩唐	第9窟	主室南壁	完好	○	○
	第85窟	主室西壁	はっきりと分らない	○	○
	第196窟	主室西壁	完好	○	○*
五代	第6窟	前室西壁門南畫舍利弗一側、	損傷	×	×

^① 李曉青、沙武田は「勞度叉鬥聖變未出現與敦煌吐蕃時期洞窟原因試析」(『西藏研究』、2010年第2期、76-77頁。)でこれに對して眞っ先に疑問を提起した。顧淑彦は「敦煌石窟勞度叉鬥聖變消失與再現原因再探」(『敦煌研究』、2016年第3期(總第157期)、56頁。)でこれについてさらに議論した。

^② 『敦煌石窟内容總錄』、文物出版社、1996年。

		南壁繪勞度叉一側			
	第 53 窟	主室南壁	大部分損傷	×	×
	第 72 窟	主室東壁	大部分損傷	×	×
	第 98 窟	主室西壁	部分損傷	○	△
	第 108 窟	主室西壁	大部分脱落	×	×
	第 146 窟	主室西壁	完好	○	○*
	第 342 窟	主室南壁	熏黒	×	×
	榆第 16 窟	主室東壁	下部損傷	○	×*
	榆第 19 窟	主室東壁	大部分損傷	×	×
	榆第 32 窟	主室南壁	小部分損傷	○	○
宋代	第 25 窟	主室南壁	下部損傷	○	×*
	第 55 窟	主室西壁	完好	×	○
	第 454 窟	主室西壁	完好	×	○
西夏	廟第 3 窟	主室西壁	未知	×	×
<p>另：晩唐五代宋歸義軍時期の白描畫稿 P. tib. 1293 (2) Ba の正面には外道風神が描かれている。 註：○有、×無、○*外道風神もある、△はつきりと分からない、×*下部損傷により、風神は見られない</p>					

表 2 敦煌石窟に現存している「勞度叉鬥聖變」の「風神」一覧表

3.2.1 北周、西千佛洞第 12 窟

北周に描かれた西千佛洞第 12 窟の「勞度叉鬥聖變」は敦煌の最初の壁畫で、學界では表現内容と題名をもとに、この壁畫は『賢愚經・須達起精舍品』により描かれたものと推察されている^①。この壁畫は上下二列に分かれており、上半分と下半分はそれぞれ「須達が祇園精舍を建立すること」と「舍利弗と勞度叉の鬥法」2 つの部分が畫面の内容に含まれているが、風神は現れていない。

3.2.2 初唐、莫高窟第 335 窟

初唐の莫高窟第 335 窟の「勞度叉鬥聖變」は、西壁の龕内の南北兩側に描かれている。畫面の構成は北周の第 12 窟とは異なり、鬥法の雙方が對峙するという畫面レイアウトで表現されている。龕内の南壁は「勞度叉」、北壁は「舍利弗」であり、鬥法の畫像はだいたいの兩側に均等に配置されている。北周の第 12 窟と同様に、學界では『賢愚經・須達起精舍品』に基づいて描かれたと考えられている^②。しかし、この壁畫は經典の内容にこだわらず、

^① 金維諾、殷光明、簡佩琦などの學者はこの壁畫は『賢愚經・須達起精舍品』により描かれたと考えている。

^② 李永寧、蔡偉堂、「『降魔變文』與敦煌壁畫中的勞度叉鬥聖變」、『1983 年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985 年、172 頁。殷光明もこの壁畫は『賢愚

大胆な革新、改革が行われており、即ち經典の「須達が祇園精舎を建立すること」という内容を完全に無視され、全體の内容は「舍利弗と勞度叉の鬥法」を集中的に表現しているだけで、しかも創造的に經典に現れていない「半分しゃがんで風袋を持っている風神」を盛り込んでいる。そして、勞度叉と衆徒の狼狽するような様子が風の威力を際立たせている^①。このことから、初唐の勞度叉鬥聖變は「雙方の鬥法」をテーマにしており、しかも大風はすでに畫面上に特殊な地位を占めていることがわかる。

では、繪師はなぜ大風を重點的に描き、「風神」を創ったのだろうか。敦煌地域の風が多い自然環境と風伯信仰とは無関係ではないと考えられる。李正宇の研究によると、風害は敦煌地域の主な自然災害の一つであり、風が多く強いことも敦煌地域の自然現象の大きな特徴である^②。そのため、繪師は慣れた生活と豊かな想像力で大風の場面を強調して描いた^③。また、敦煌文獻には風伯に関する多くの文獻が残されており、S.1725「祭風伯文」はその中の一つである。これは直接に敦煌地域の民衆の風伯に對する信仰を表している(後述)。このため、第 335 窟の大風に對する重點的な描寫、および「勞度叉鬥聖變」の「風樹鬥」のラウンドにおける風神の描寫は、敦煌地域の風が多い自然環境と風伯への信仰とは関係があるといえる。さらに、唐代の石窟の内容のレイアウトには、主室の正壁の龕内にある繪の内容が窟のテーマとなっている。第 335 窟で「勞度叉鬥聖變」を正壁の龕内に描いたのは、この窟の建設者がこの題材を非常に重視していたことを示している^④。風神がここに描かれているのは、初唐の敦煌地域において、風伯信仰が重視されていることを示している。

2.3 晩唐、莫高窟第 85 窟、第 9 窟、第 196 窟

晩唐の「勞度叉鬥聖變」は全部で 3 鋪あり、それぞれ第 85 窟の西壁、第 9 窟の南壁と第 196 窟の西壁に描かれている。この時期の壁畫は「風樹鬥」を決定的な戦いとする畫面の構圖をさらに充實させた^⑤。

莫高窟の第 85 窟の主室西壁の「勞度叉鬥聖變」は晩唐で最初のこの題材の壁畫で、咸通三年から八年(862-867)に完成された^⑥。しかし、この壁畫の保存狀況はよくなく、壁畫の上部と中間部分が劣化よりはっきりしておらず、また残りの部分の畫像も曖昧ようだ。現存する畫面では、舍利弗と勞度叉が南北兩側に分かれており、「風袋を持つ」風神と、走

經・須達起精舎品』により描かれたと考えている(殷光明、「從「祇園精舎圖」到「勞度叉鬥聖變」的主題轉變與佛道之爭」、2001 年第 2 期(總第 68 期)、『敦煌研究』、9 頁。)

① 金維諾、「敦煌壁畫祇園記圖考」、『文物參考資料』、第 10 期、1958 年、10 頁。

② 李正宇、『敦煌歷史地理導論』、新文豐出版有限股份公司、1997 年、196 頁。

③ 金維諾、「敦煌壁畫祇園記圖考」、『文物參考資料』、第 10 期、1958 年、10 頁。

④ 殷光明、「從「祇園精舎圖」到「勞度叉鬥聖變」的主題轉變與佛道之爭」、2001 年第 2 期(總第 68 期)、『敦煌研究』、8 頁。

⑤ 金維諾、「敦煌壁畫祇園記圖考」、『文物參考資料』、第 10 期、1958 年、10 頁。

⑥ 馬德、『敦煌莫高窟史研究』、甘肅教育出版社、1996 年、101 頁。

りながら止風呪を唱えているや風に襲われ、両手で顔を覆って風を防いでいる様子など、大風に吹かれている外道の姿が微かに見える^①。

第9窟は張承奉が大順元年(890)に建てたもので、壁画は完全に保存され、晩唐の勞度叉鬥聖變という壁画の中で一番保存状態が良いため、晩唐から宋初にかけての勞度叉鬥聖變は基本的に第9窟を手本として描かれていた^②。画面のレイアウトは、勞度叉と舍利弗の雙方の鬥法が画面の主要な位置にしており、舍利弗と勞度叉が左右に分かれ、「須達が祇園精舎を建立する」などのストーリーが再び登場するが副次的なプロットとして壁画の縁に描かれている。プロットについては、壁画の中で大風が際立っている^③。風神は舍利弗の左下に描かれており、風袋を持って風を強く吹く姿をしている。第9窟の題記によると、この窟の勞度叉鬥聖變は第85窟と同様に大風に襲われた多くの外道のイメージが描かれており、これによって大風の威力を側面的に表現している。

第196窟は景福元年から三年(892-894)にかけて開削されており^④、画面のレイアウトや内容は一部の畫像の位置を入れ替えたり、畫像を擴大したりしている以外は第9窟とほぼ一致している^⑤。しかし、第9窟とは異なり、第196窟は「風樹鬥」において、一つの畫像が多く描かれている。それは、勞度叉の側に描かれた「外道の風神」であり、舍利弗側の「風神」と遠くから呼應していた。この外道の風神を加えて描く現象について、何宇琛は繪師が画面のバランス、對稱性を追求したためであるかもしれないと考えた^⑥。これは繪師が「風樹鬥」という鬥法のシーンをより激しくするために描いたのではないかと筆者は想像している。これにより画面の最後のラウンドは「風と樹」の争いではなく、「(勞度叉側)樹+風、風(舍利弗側)」の争いとなり、これは風神が外道風神と樹の二重の攻撃にも大成功したことを意味し、さらに風神の威力を示している。

これにより、晩唐の勞度叉鬥聖變は初唐の335窟の「雙方の鬥法」を中心とした繪畫方式を踏襲しており、その上で「風樹鬥」というストーリーをより強調していることが見られる。この点について、実際に繪畫の要求に応じて選択されたと考える學者がいる。他の5つの鬥法と比べ、「風樹鬥」だけが戦いの兩者の間を限らないことができる。風は無形で、そのためさまざまな物事で風の威力を引き立たせることができ、そして全體の画面の上でいろんな活動の動きと靜の強烈な對比の中で統一すされている^⑦。李永寧、蔡偉堂もこのように考えている。壁画は場面の雄大さ、重點を突出すること要求し、觀衆を一目瞭然にさ

① 何宇琛、「敦煌石窟勞度叉鬥聖變圖像研究」、蘭州大學學士論文、2016年、29頁。

② 金維諾、「敦煌壁画祇園記圖考」、『文物參考資料』、第10期、1958年、8-13頁。

③ 李永寧、蔡偉堂、「『降魔變文』與敦煌壁画中的勞度叉鬥聖變」、『1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985年、176頁。

④ 梅林、「何法師窟の創建與續脩—莫高窟第196窟年代分論」、『藝術史研究』、第8輯、中山大學出版社、2006年、426頁。

⑤ 簡佩琦、「勞度叉鬥聖變之文本與圖像關係」、『敦煌學』、第27輯、2008年、506頁。□

⑥ 何宇琛、「敦煌石窟勞度叉鬥聖變圖像研究」、蘭州大學學士論文、2016年、30頁。

⑦ 金維諾、「敦煌壁画祇園記圖考」、『文物參考資料』、第10期、1958年、10、13頁。

せる効果がなければならない。したがって、壁畫は構圖において、人々の視線を引き、感情を興奮させるものを選ぶ必要があり、「風樹鬥」は最大の藝術的な効果を得ることができるとして、繪師に重點的に描かれた^①。

また、もう一つ注目すべきなのは、勞度叉鬥聖變が盛唐、中唐時代の敦煌石窟に姿を消し、晩唐の歸義軍統治時代になってから、壁一面の巨大な畫像で敦煌に再現されたことである。時代背景から見ると、當時の敦煌地域は張議潮が大衆率い義兵を起し、吐蕃の統治が終了した時期であった。このため、學界では晩唐の勞度叉鬥聖變が再現されたのは、當時の人が吐蕃の統治を覆し、邪氣を払って正義に歸る喜びを表現するためだと考えられている^②。異なる觀點を持つ學者も存在し、殷光明は「張議潮が政權を握った時代は唐の會昌法難が起こった後で、宣宗・懿宗が佛教を盛んにした時期である。このような佛教復興運動は敦煌にも影響を與えた。佛教徒が經典の中の佛教が外道に勝ったという物語を用い、その喜びを宗教の言葉で表している^③。」と述べている。いずれの解釋においても、「風神」は舍利弗鬥法の一方として、正義や成功を表していると見られる。また、繪師が壁畫の中で大風の威力を意圖的に強調したことから、當時の敦煌地域では、風伯が民衆の心の中で高い地位を占めていたことがわかる。

またある學者は、このようなやり方は、歸義軍政權が吐蕃統治後の敦煌地域の人々の凝集力を高めるために、あるいは曲折の形で残された吐蕃後代の人々を指導し、彼らを六師外道のように歸義軍の統治に歸順させるためであるとしている^④。ここで考えると、歸義軍が民衆の凝集力を増加させたり、指導したりするなら、地元の人々がよく知っている信仰深いものを選んでこそ説得力がある。壁畫に風神を描き、「風樹鬥」の場面を意圖的に強調したことから、風伯が歸義軍のこの要求に合っていたことを證明している。これは晩唐になると、風伯が單なる民間の一般的な神様じゃなく、ステータスが上がって行き、政治的に利用する價值がある神様になったということも説明できる。

3.2.4 五代、莫高窟第 98 窟、第 146 窟、榆林第 32 窟

五代の勞度叉鬥聖變も基本的に晩唐の畫面レイアウトを踏襲し、「風樹鬥」は依然として繪畫の重點である。敦煌石窟の現存する五代の勞度叉鬥聖變は全部で 10 鋪あり、描かれた數量から分かるように、勞度叉鬥聖變という題材が五代に非常に重視された。しかし、保存狀況は比較的悪くため、風神が見える壁畫は第 98 窟西壁、第 146 窟西壁と榆林 32 窟南壁、この 3 鋪しかない。第 98 窟の圖版は曖昧だが、舍利弗の左下に「風袋を持つ」風神の姿が微かに見える。現存する圖版と題記によると、この鋪の勞度叉鬥聖變は莫高窟第

^① 李永寧、蔡偉堂、「『降魔變文』與敦煌壁畫中的勞度叉鬥聖變」、『1983 年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985 年、180 頁。

^② 段文傑、賀世哲、史葦湘などの學者がこの觀轉を持っている。

^③ 殷光明、「從「祇園精舍圖」到「勞度叉鬥聖變」的主題轉變與佛道之爭」、2001 年第 2 期（總第 68 期）、『敦煌研究』、11-12 頁。

^④ 沙武田、『敦煌畫稿研究』、民族出版社、2006 年、159 頁。

9窟に描かれたものと極めて似ており、風神も確かに存在することがわかる^①。また、繪師は風の強さを表現するために、風に破壊された大木を描く以外に、外道衆が暴風の中で様様な困窮している姿も描いていることもわかる^②。第146窟には晩唐第196窟と同様に風神と外道風神が描かれており、題記を通して「鳳神」と「外道風神」が存在していることがわかる。榆林窟第32窟は、壁畫の下部が劣化よりはっきりしないで、現存する圖版と何宇琛が描いた線描圖によると、風神が舍利弗の左下に描かれており、勞度叉側の外道風神が下半身だけ残っている。

3.2.5 宋代、莫高窟第25窟、第55窟、第454窟、西夏、五個廟第3窟

宋代の敦煌石窟には現存する勞度叉鬥聖變3鋪があり、莫高窟第25窟の主室南壁、第55窟の主室西壁、第454窟の主室西壁に描かれている。保存状態が悪いため、第25窟の壁畫には風神の姿が見られないが、題記によると、第25窟には「外道風神」が描かれている。第55窟と第454窟には勞度叉鬥聖變の全體の圖版は未掲載だが、風神の姿が見受けられる。簡佩琦が以下のように述べている。「第55窟の風神のイメージは晩唐第9、196窟に似ており、これは55窟特有の復古精神のようである。第445窟の風神の頭上にはまるで觀音頂上の「化佛」のような形で、宋代に新しく描かれたたものである^③。」また、題記によると第454窟には「外道風神」も描かれていることがわかっている。

五個廟の第3窟の西壁に描かれているのは、西夏の唯一の勞度叉鬥聖變であり、敦煌石窟の中で最後のこの題材の壁畫であるが、圖版と題記が未掲載のため、風神を見ることはできない。

これで勞度叉鬥聖變は歸義軍時代に約100年流行し、晩唐から巨大な壁畫として再現し、その畫面レイアウトや内容及び、重點的に「風樹鬥」が描かれているという繪畫方式が受け継がれてきた。ある學者が指摘したように、晩唐五代宋歸義軍時期のこの題材の畫面の内容とプロットからいくつかの畫面の細い點の處理まで、各方面からわかるように、この壁畫が出現した際に、同じ粉本で描かれたという客觀的な事實が明らかになった^④。

3.2.6 P.tib.1293 白描畫稿

P.tib.1293 白描畫稿は敦煌石窟に現存する勞度叉鬥聖變の唯一の粉本畫稿である。P.tib.1293 白描畫稿は現在フランス・パリ國立圖書館に所藏されている。この繪卷は元々法藏敦煌の藏文資料で、三部の破損繪卷がくっついて構成されている。それぞれ P.tib.1293 (1)、P.tib.1293 (2)、P.tib.1293 (3) である。沙武田先生は『敦煌畫稿研究』第三章第二

① 本稿の榜題文字は李永寧、蔡偉堂、「『降魔變文』與敦煌壁畫中的勞度叉鬥聖變」、『1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985年、196頁-233頁を參考。後文は特に注を加えない。

② 金維諾、「祇園記圖與變文」、『文物參考資料』、第11期、1958年、35頁。

③ 簡佩琦、「勞度叉鬥聖變之文本與圖像關係」、『敦煌學』、第27輯、2008年、516頁。□

④ 沙武田、『敦煌畫稿研究』、民族出版社、2006年、153頁。

節において、P.tib.1293 に描かれた内容について詳しく述べていた^①。その中で、5 枚の畫稿を貼り合わせた P.tib.1293 (2)B の a の正面右側上方には、風袋を持っていた外道風神が描かれている。學界ではこの白描畫稿の出現時期を比較的早い晩唐時代と定められており^②、これは前述の晩唐第 196 窟に描かれた「外道風神」の由來の可能性と、晩唐以後も外道風神が描かれ續けた理由を説明している。



圖 8 白描畫稿 p. tib. 1293(2)Ba 正面

以上をまとめると、現存する敦煌石窟の壁畫及び白描畫稿に風神が描かれている畫像は、次のとおりである^③。

時代	窟號	位置	内容
西魏	莫高窟第 249 窟	主室窟頂北披	飛廉
		主室窟頂西披	飛廉、風神
	莫高窟第 285 窟	主室窟頂四披	飛廉
初唐	莫高窟第 329 窟	主室西壁龕頂	風神
	莫高窟第 335 窟	主室西壁龕内北側	風神（勞度叉鬥聖變）
中唐	莫高窟第 154 窟	主室西壁龕内西壁屏風北側	風神
晩唐	莫高窟第 9 窟	主室南壁	風神（勞度叉鬥聖變）
	莫高窟第 85 窟	主室西壁	風神（勞度叉鬥聖變）
	莫高窟第 196 窟	主室西壁	風神、外道風神（勞度叉鬥聖變）

① 沙武田、『敦煌畫稿研究』、民族出版社、2006 年、145-149 頁。

② 沙武田、『敦煌畫稿研究』、民族出版社、2006 年、156 頁。

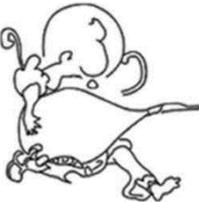
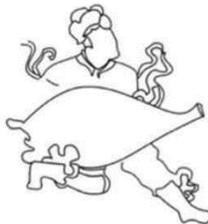
③ この表の内容は主に敦煌研究院編『敦煌石窟内容總録』、文物出版社、1996 年に参考する。

五代	莫高窟第 98 窟	主室西壁	風神 (勞度叉鬥聖變)
	莫高窟第 146 窟	主室西壁	風神、外道風神 (勞度叉鬥聖變)
	榆林第 32 窟	主室南壁	風神 (勞度叉鬥聖變)
宋代	莫高窟第 55 窟	主室西壁	風神 (勞度叉鬥聖變)
	莫高窟第 454 窟	主室西壁	風神 (勞度叉鬥聖變)

另：晚唐五代宋歸義軍時期の白描畫稿 P. tib. 1293 (2) Ba の正面には外道風神が描かれている。

表 3 敦煌石窟に現存している「風伯」一覽表

現存する敦煌石窟の壁畫及び白描の繪の中に風神が描かれた畫像は次のように整理した。

	莫高窟第 249 窟	莫高窟第 285 窟		
飛廉				
	莫高窟第 249 窟	莫高窟第 329 窟	莫高窟第 154 窟	キジル第 38 窟
兩手を掲げる風神				
	莫高窟第 335 窟	莫高窟第 85 窟	莫高窟第 9 窟	莫高窟第 196 窟
				
	莫高窟第 196 窟 (外道風神)	莫高窟第 146 窟	莫高窟第 146 窟 (外道風神)	榆林第 32 窟

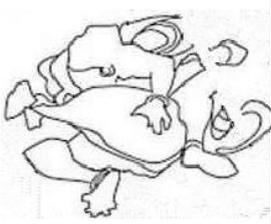
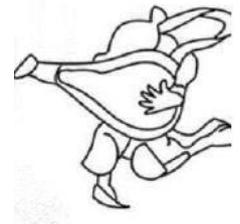
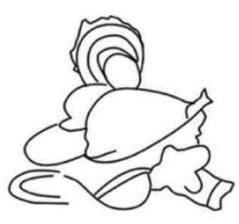
風袋を持つ風神				
	P. tib. 1293 (外道風神)	莫高窟第 55 窟	莫高窟第 454 窟	
				

表 4 敦煌石窟に現存している「風伯」のイメージ一覧表

第二節 敦煌文獻から見る唐五代時期の敦煌における風伯の信仰

數多く記載されている傳世資料により中國古代の公的な祭祀儀禮をはっきりと認識することができる。しかし、地方の祭祀儀禮に関する記録は少ない。幸いなことに敦煌文獻の發見は、この問題を明解にするための重要な資料を私達に提供してくれた。數萬件の敦煌文獻には唐五代時期の民俗資料、特に風伯信仰に関する資料が多く保存されており、その時期の風伯信仰の研究に對して重要な資料を提供している。公的な「地理文書」と「具注曆」、そして「祭文」は敦煌地域の風伯信仰を分析するための重要な資料である。

1. 地理文書

敦煌文獻に見られる風伯に関する地理文書は、P.2005「沙州都督府圖經」殘卷と P.2691V「沙州城土境」殘卷の 2 つである。

P.2005「沙州都督府圖經」の纂成年代について、學界では諸説がある。譚蟬雪と高國藩は武則天時代（690-705）に作られたと考えている^①。鄭炳林は羅振玉の言葉を引用し、その作成された時間は開元期間（713-741）であるべきだと考えている^②。王仲榮は時間をさらに具體的にし、開元四年（716）以降に作られたと考えている^③。高明士は作成の最終時間を限定し、遅くとも永泰二年（766）に及ぶと考えている^④。また、「沙州都督府圖經」は

① 譚蟬雪、「敦煌歳時掇瑣—正月—」、『敦煌研究』、1990 年第 1 期、24 頁、49 頁。高國藩、『敦煌民俗資料導論』、新文豐出版有限股份公司、1993 年、253 頁。

② 鄭炳林、『敦煌地理文書匯輯校注』、甘肅教育出版社、1989 年、21 頁。

③ 王仲榮、『敦煌石室地志殘卷考釋』、上海古籍出版社、1993 年、141 頁。

④ 高明士、「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」、『1994 年敦煌學國際研討會論文集・宗教文史卷』上、

武周萬歲通天元年（696）に初めて書かれ、開元四年（716）後に、少し増脩され、永泰二年（766）になって、沙州が都督府に昇格し、「沙州都督府圖經」と改稱されたという説もある。その内容は武周から沙州が都督府に昇格するまでに確かに増加したと考えられている^①。

P.2005「沙州都督府圖經」残卷には、州縣の祭壇の場所が記載されており、風伯は土地神、雨師、襖神とともに「四所雜神」に挙げられている^②。

風伯神、右在州西北五十步。立舍畫神主、境内風不調、因即祈焉、不知起在何代。（風伯神、州、西北五十歩の右にあり。舎を立て、神主を畫き、境内、風調さざれば、因りて即ち祈ふ、何代に起るかをしらず。）

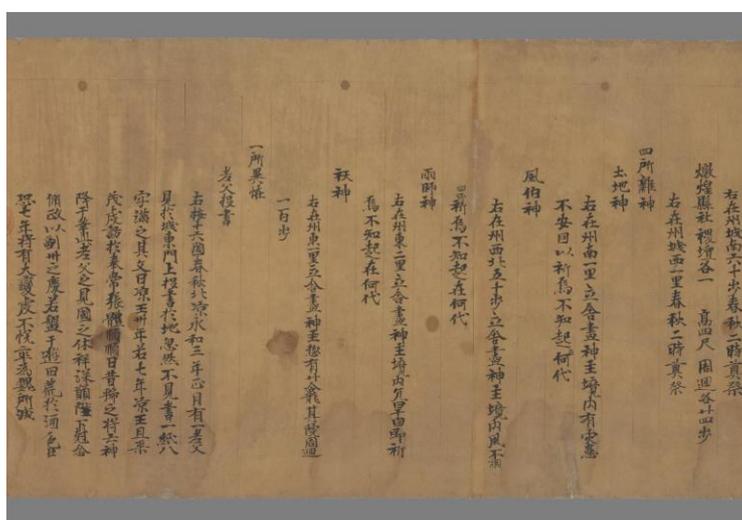


圖 9 P.2005「沙州都督府圖經」残卷

この文を詳しく分析すると、唐前期の敦煌地域の風伯信仰に関する情報は以下の5点である：

第一に、風伯は雑神に分類されることである。宗教の種類によると、土地、風伯、雨師はいずれも中国本土の道教の神であり、襖神は襖教の神である。神の種類によると、土地、風伯、雨師は自然神で、襖神は人格神である^③。したがって、両者は元々同じ類に所属ではないことが分かる。これは「沙州都督府圖經」が風伯などの神を「雑神」と呼ばれる原因かもしれない。

第二に、祭風伯の場所は、州城の西北方向に五十歩離れたところである。敦煌文献にもう一つの地理文書 P.2691V「沙州城土境」残卷に以下のように記されている^④、

甘肅民族出版社、2000年、66頁。

① 姚崇新、王媛媛、陳懷宇、『敦煌三夷教與中古社會』、甘肅教育出版社、2013年、22頁。

② 鄭炳林、『敦煌地理文書匯輯校註』、甘肅教育出版社、1989年、13頁。

③ 姚崇新、王媛媛、陳懷宇、『敦煌三夷教與中古社會』、甘肅教育出版社、2013年、123頁。

④ 鄭炳林、『敦煌地理文書匯輯校註』、甘肅教育出版社、1989年、40頁。

風伯神、州西北一里。
 (風伯神、州、西北一里にあり。)

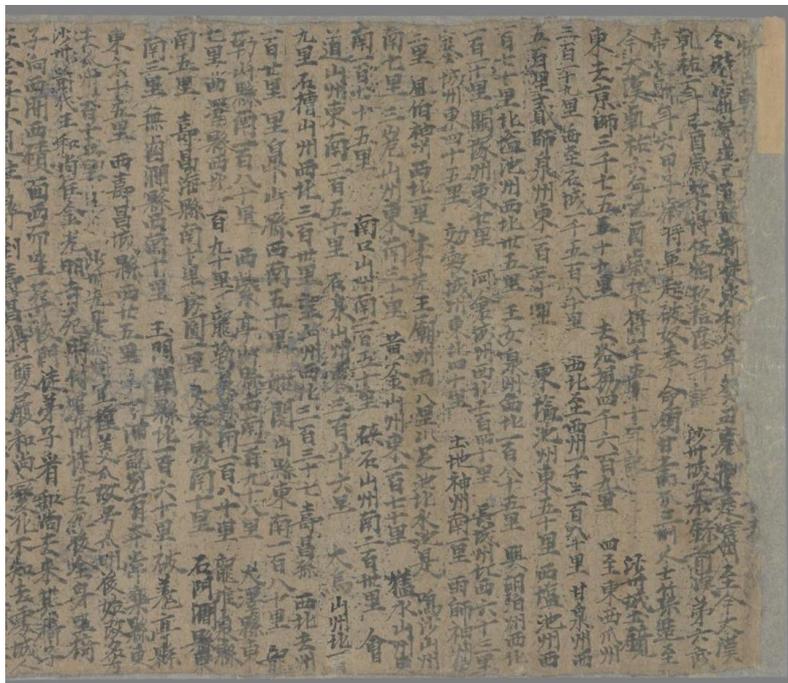


図 10 P. 2691V 「沙州城土境」 殘卷

比較から見ると、この寫本に記されている風伯神の方位は P.2005 「沙州都督府圖經」 殘卷と一致している。

しかし兩者の風伯が祭られる西北と唐代の傳統的な典籍に記載された方位が異なっている。『大唐開元禮・序例上』によると、「立春後丑日祀風師於國城東北^①。」(立春後の丑日、風師を國城東北に祀る。)とある。『通典・禮六十六』によると、「立春後丑日、祀風師於國城東北^②。」(立春後の丑日、風師を國城東北に祀る。)とある。これにより、唐代には風伯を祭るのが東北にあるはずであったが、「沙州都督府圖經」と「沙州城土境」では風伯を祭る方位が西北にあり、方位に差があることが見られる。しかし、この二つの文獻に記されている風伯の祭祀の方位は後漢の傳統と似ている。『後漢書・祭祀志』に、「縣邑常以乙未日祠先農於乙地、以丙戌日祠風伯於戌地、用羊豕^③。」(縣邑、常に乙未の日を以て乙地に先農を祠り、丙戌の日を以て戌地に風伯を祠るに、羊豕を用ふ。)とある。『風俗通義』に、「戌之神爲風

① [唐] 蕭嵩等(撰)、『大唐開元禮』卷一、「序例上」、民族出版社、2000年、15頁。

② [唐] 杜佑(撰)、『通典』卷一百六、「禮六十六・開元禮纂類一・序列上」、中華書局、1988年、2768頁。

③ [晉] 司馬彪(撰)、[梁] 劉昭(注補)、『後漢書』、「志第九・祭祀下」、中華書局、1965年、3204頁。

伯、故以丙戌日祀于西北^①。」(戊の神、風伯と爲す。故に丙戌の日を以て西北に祀る。)とある。P.2691V「沙州城土境」の編纂年代は歸義軍時代の後漢乾祐二年(949)である^②。このことから、唐五代の敦煌地域における祭風伯の方位に対する選択は後漢の儀禮への継承であったと考えられる。敦煌地域が唐五代に至るまで祭祀の方位が漢の習慣を踏襲していた理由については、ある學者は唐代に敦煌當地の民衆が風伯のために新たに建てた祠が元の祠の基礎にあったため、方位が變わらなかった可能性もあると指摘した^③。これは敦煌の地元の民衆が後漢から残してきた信仰の慣性によるものではないかと推測する。

第三に、祭風伯の方式は舎を立て神像を畫くことである。ある學者が以下のように説明している^④。「神像を描くというのは、これらの自然神を含む「雑神」が繪の形で表現されている意味で、つまり人間的な形で表現されていることを示している。自然神の人格化は隋唐國家の祭祀の一つの重要な特徴であり、敦煌地域にもこの歴史の流れに順應していることがわかる。」しかし、吳麗娛氏は舎を立て神像を描くことは一時的なものと感じし、それともあまり正式なものではないようで、壇で祭る方が傳統的だと考えた^⑤。

第四に、祭風伯の原因は境内に風が調和じゃないことである。前章で述べたが、風害は敦煌地域の主な自然災害の一つであり、風が多く強いことも敦煌地域の自然現象の大きな特徴である。このような自然環境のため、敦煌地域の民衆は風伯信仰の前提となっていた。

第五に、時代があまりにも長いため、その設立時代を考察することはできないことである。この説によると、敦煌はP. 2005 が書かれた唐前期よりすでに古く、年代不明の風伯神舎が存在していることが分かる。敦煌地域の風伯信仰の歴史が古いことも説明している。また、前文に述べたように風伯を西北方角に祭るのは後漢の儀禮に対する継承であり、少なくとも後漢に敦煌地域では祭風伯が始まったと推測されている。

2. 具注曆

「具注曆」は、唐五代宋初の敦煌の祭風伯を研究するための重要な資料である。敦煌文獻には祭風伯に関する具注曆が7つ残っている。

敦煌の具注曆に祭風伯に関する記録は以下のようにある^⑥。

卷號	年代	日期
P. 2765	大和八年 (834)	正月二日癸丑、祭風伯。
S. 1439V	大中十二年 (858)	(正月十四日立春) 廿日癸丑、祭風伯。

① [東漢] 應劭(撰)、吳樹平(校釋)、『風俗通義校釋』、天津古籍出版社、1980年、304頁。

② 高明士、「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」、『1994年敦煌學國際研討會論文集・宗教文史卷』上、甘肅民族出版社、2000年、54頁。

③ 魏睿驚、「敦煌吐魯番風伯雨師信仰研究」、『西部發展研究』、2018年第1期(總第9期)、207頁。

④ 姚崇新、王媛媛、陳懷宇、『敦煌三夷教與中古社會』、甘肅教育出版社、2013年、123頁。

⑤ 吳麗娛、「再論 S.1725v 卷祭文與敦煌官方祭祀」、『隋唐遼宋金元史論叢』、2013年、16頁。

⑥ 譚蟬雪、『敦煌民俗、糸路明珠傳風情』、甘肅教育出版社、2006年、54—55頁。

P. 3284V	咸通五年 (864)	正月二日己丑、祭風伯。
S. 2404	同光二年 (924)	正月一日辛丑、祭風伯。
P. 3247V	同光四年 (926)	(正月十五日立春) 廿五日癸丑、祭風伯。
S. 1473	太平興國七年 (982)	(正月五日立春) 九日辛丑、祭風伯。
P. 3507	淳化四年 (993)	(正月六日立春) 十二日 (辛丑)、祭風伯。

表 5 祭風伯に関する具注曆

上の表から分かるように、敦煌地域において中唐から北宋までは祭風伯の記録があり、日時は立春後の丑日である。前述の『大唐開元禮・序例上』『通典・禮六十六』以外にも、『隋書・禮儀志』に、「國城東北七里通化門外爲風師壇、祀以立春後丑^①。」(國城東北七里通化門外に風師壇を爲し、立春後の丑を以て祀る。)とある。比較して見ると敦煌地域の祭風伯の日時は隋唐以來の儀制と一致することが分かる^②。

3. 祭風伯文

敦煌文獻には祭風伯文が現存しているが、2 篇だけで、それぞれ S.1725 の裏面と S.5747 に書かれており、すでに多くの學者が研究を行っていた。本節は前賢の研究をまとめた上で、関連問題について少し検討して補足していく。

3.1. S.1725

吳麗娛の研究によると、S.1725 は天寶年間に書かれており、しかも少なくとも天寶五年より早かったわけではない。その正面は唐前期の吉凶書儀で、裏にも表狀箋啓書儀がある。この二つの書かれた時期が違うので、同時期のものとすることはできない。しかし、正面文書のやや後の時代にすることはできよう。他にも、裏には倒書の祭祀文様があり、釋奠文、祭社、祭雨師、祭風伯及び配神の九つを含み、供え物などのリストもある。以下に、この文書の裏面の中で風伯に関する内容を轉寫する^③：

祭風伯文、

敢昭告于風伯神、惟神德含元氣、體運陰陽、鼓吹萬物、百穀仰其結實、三農茲以成功、蒼生是依、莫不成賴。謹以制弊醴芥、粢盛庶品、祇奉舊章、式陳明薦、伏惟尚饗。

(祭風伯文、

敢へて風伯神に昭告ぐ、惟だ神徳元氣、體を含み、陰陽を運び、萬物を鼓吹す。百穀、それを仰し、實を結ぶ。三農、茲を以て成功し、蒼生、これ依り、咸頼らざ

① [唐] 魏徵等(撰)、『隋書』卷七、「志第二・禮儀二」、中華書局、1973 年、147 頁。

② 譚蟬雪、『敦煌民俗、糸路明珠傳風情』、甘肅教育出版社、2006 年、55 頁。

③ 吳麗娛、「再論 S.1725v 卷祭文與敦煌官方祭祀」、中國社科院歷史所隋唐宋遼金元史研究室編、『隋唐遼宋金元史論叢』(第三輯)、上海古籍出版社、2013 年、7-10 頁。

る莫し。謹みて以て醴芥、黍盛庶品を弊と制し、舊章を祇しみ奉じ、式により明薦を陳ぶ。伏し惟り尚饗ふ。)

祭文の後ろには供え物のリストが付いている、

今日日釋奠、要香爐二並香、神蓆二、氈十六領、馬頭盤四、疊(碟)子十、壘子十、小床子二、碗(碗)二、杓子二、弊(幣)布四尺、餵食兩盤子、酒、宍(肉)、梨五十顆(顆)、黍米一升、鍬一張、行禮人三、脩壇夫一、手巾一、香棗一升。

(今日日に釋奠、香爐二並香、神蓆二、氈十六領、馬頭盤四、碟子十、壘子十、小床子二、碗二、杓子二、幣布四尺、餵食兩盤子、酒、肉、梨五十顆、黍米一升、鍬一張、行禮人三、脩壇夫一、手巾一、香棗一升を要ず。)

祭社、要香爐四並香、神蓆四、氈廿領、馬頭盤八、疊(碟)子廿、壘子廿、小床子三、碗(碗)三、杓子三、手巾一、弊(幣)布八尺、餵食四盤子、酒、宍(肉)、梨一百顆(顆)、行禮人三、鍬兩張、黍米二升、香棗二升、脩壇夫二、瓜廿。

(祭社、香爐四並香、神蓆四、氈廿領、馬頭盤八、碟子廿、壘子廿、小床子三、碗三、杓子三、手巾一、幣布八尺、餵食四盤子、酒、肉、梨一百顆、行禮人三、鍬兩張、黍米二升、香棗二升、脩壇夫二、瓜廿を要ず。)

同じ文書の最後の行に、

祭風伯一坐、祭雨師兩坐。右前件等物、用祭諸神、並須新好。請處分。牒件狀如前謹牒。年月日張智剛牒。

(風伯一坐を祭り、雨師兩坐を祭る。右前件等の物、諸神を祭るに用い、並びに須く新好とすべし。請ふ處分せんことそ。牒の件、狀。前に如くし牒を謹はんことそ。年月日、張智剛、牒。)

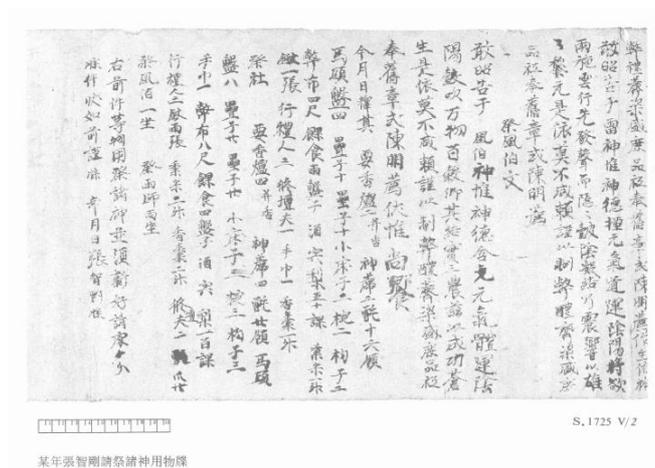


圖 11 S.1725V、「祭風伯文」

次に、筆者は主に2点について検討するつもりである。第一に、祭風伯文である。吳麗娛は S.1725V の祭文を『大唐開元禮』と『大唐郊祀錄』と比較し、『大唐郊祀錄』の祭風師文は『大唐開元禮』に基づいているのに對し、S.1725V は『大唐開元禮』とは異なっていると指摘した。しかし、これは敦煌の獨創とは思えず、他の祭文と同じく手本があることが考えられ、天寶四年に風伯が小祀から中祀に昇格した際に、祭文を再撰または新たに撰したことによるものと推測している^①。しかし『大唐郊祀錄』は貞元九年(793)にまとめられ、S.1725V(747-756)が作成された後である。吳麗娛の仮説が成立するならば、『大唐郊祀錄』も S.1725V に類似した記述があるべきだろう。また、筆者は『通典』に掲載された祭風伯文を考察し、『大唐開元禮』との内容が類似していることが分かった。つまり S.1725V は他の3つの唐代の公的な祭風伯文と比べて特殊性を持っている。よりよく比較するために、上記の四つの祭風伯文を時間順にまとめて以下に記す。

『大唐開元禮』^②

維某年歲次月朔日、子嗣天子謹遣具位臣姓名、敢昭告於風師、含生開動、畢佇振發、功施造物、實彰祀典。謹以制幣犧齊、粢盛庶品、明薦於神、尚饗。

(某年歲次の月朔日に、謹みて子嗣天子が具位、臣姓名遣い、敢へて風師に昭に告ぐ、含生開動、畢佇振發、功を施し、物を造し、實し祀典で彰す。謹みて以て醴茶、粢盛庶品を弊と制し、神に明薦、尚饗ふ。)

S.1725V

^① 吳麗娛、「再論 S.1725v 卷祭文與敦煌官方祭祀」、中國社科院歷史所隋唐宋遼金元史研究室編、『隋唐遼宋金元史論叢』(第三輯)、上海古籍出版社、2013年、9-10頁。

^② [唐] 蕭嵩等(撰)、『大唐開元禮』卷二十八、「吉禮・祀風師」、民族出版社、2000年、163頁。

敢昭告于風伯神、惟神德含元氣、體運陰陽、鼓吹萬物、百穀仰其結實、三農茲以成功、蒼生是依、莫不成賴。謹以制幣醴芥、粢盛庶品、祇奉舊章、式陳明薦、伏惟尚饗。

(前出)

『通典』^①

維某年歲次月朔日、子嗣天子謹遣具位臣姓名、敢昭告於風師、含生開動、必佇振發、功施造物、實彰祀典。謹以制幣犧齊、粢盛庶品、明薦於神、尚饗。

(『大唐開元禮』と同じ)

『大唐郊祀錄』^②

維某年歲次月朔日、子嗣天子某謹遣攝太尉某臣姓名、敢昭薦於風師、惟神含生開動、畢_口振發、功施造化、實彰祀典。謹以制幣犧齊、粢盛庶品、薦於神、尚饗。

(『大唐開元禮』と同じ)

S.1725V が他の祭文と異っている点を分析すると、S.1725V は「風伯」であり、その他は「風師」であることがわかった。次に、S.1725V の「惟神德含元氣、體運陰陽、鼓吹萬物、百穀仰其結實、三農茲以成功、蒼生是依、莫不成賴。」(惟だ神徳元氣、體を含み、陰陽を運び、萬物を鼓吹す。百穀、それを仰し、實を結ぶ。三農、茲を以て成功し、蒼生、これ依り、成頼らざる莫し。)という内容から、風伯への稱賛や祈る気持ちにより強く感じられるのではないだろうか。S.1725V に記載されている祭風伯文の特殊性が見られるだろう。上記の引いた『大唐開元禮』、『通典』、『大唐郊祀錄』の祭風伯文は、地方ではなく朝廷で用いられたため、S.1725V の祭風伯文と直接對比することができなかつたとすれば、『大唐開元禮』七十卷の「吉禮・諸州祈諸神」と七十三卷の「吉禮・諸縣祈諸神」の祭文は我々に新たな手がかりを提供してくれるかもしれない。以下にその原文を擧列する。

『大唐開元禮』卷第七十「吉禮・諸州祈諸神」^③

維某年歲次月朔日、子刺史姓名謹遣具位姓名、敢昭告於某神、爰以農功、久闕時雨、黎元惓懼、惟神哀此蒼生、敷降靈液、謹以制幣清酌脯醢、明焉於某神、尚饗。

^① [唐] 杜佑(撰)、『通典』卷一百一十一、「禮七十一・開元禮纂類六・吉禮三・立春後丑日祀風師」、中華書局、1988年、2884頁。

^② [唐] 王涇(撰)、『大唐郊祀錄』卷七、「祀禮四・祀風師」、『大唐開元禮(附大唐郊祀錄)』、民族出版社、2000年、777頁。

^③ [唐] 蕭嵩等(撰)、『大唐開元禮』卷二十八、「吉禮・祀風師」、民族出版社、2000年、360頁。

(某年歳次の月朔日に、謹みて子刺史姓名が具位、姓名遣い、敢へて某神に昭に告ぐ、農功を以て爰し、久し時雨を闕し、黎元が恇懼、惟だ神がこの蒼生を哀ぶ、敷く靈液を降り、謹みて以て清酌脯醢を幣と制し、某神に明焉、尚饗ふ。)

維某年歳次月朔日、子刺史姓名謹遣具位姓名、敢昭告於某神、往以久闕時雨、式陳誠禱、惟神鑒祐、降茲嘉液、品物霑洽、蒼生成頼、謹以制幣犧齊、粢盛庶品、明焉於某神、尚饗。

(某年歳次の月朔日に、謹みて子刺史姓名が具位、姓名遣い、敢へて某神に昭に告ぐ、往以て久し時雨を闕し、式により誠に禱りおを陳ぶ。惟だ神が鑒祐、茲に嘉液を降り、品物が霑洽、蒼生が成頼、謹みて以て犧齊、粢盛庶品を幣と制し、某神に明焉、尚饗ふ。)

『大唐開元禮』卷第七十三 「吉禮・諸縣祈諸神」^①

維某年歳次月朔日、子縣令姓名謹遣具位姓名、敢昭告於某神、爰以農功、久闕時雨、黎元恇懼、惟神哀此蒼生、敷降靈液、謹以制幣清酌脯醢、明焉於某神、尚饗。

維某年歳次月朔日、子縣令姓名謹遣具位姓名、敢昭告於某神、往以久闕時雨、式陳誠禱、惟神鑒祐、降茲嘉液、品物霑洽、蒼生成頼、謹以制幣犧齊、粢盛庶品、明焉於某神、尚饗。

(「縣令」以外に『大唐開元禮』卷第七十「吉禮・諸州祈諸神」と同じ)

『大唐開元禮』卷一「序例上」によると、風伯は州縣諸神の列に属しているため、祭文の「某神」にも風伯が含まれているべきである。これを S.1725V と比較すると、S.1725V の「蒼生是依、莫不成頼」(蒼生、これ依り、成頼らざる莫し)と『大唐開元禮』の「蒼生成頼」(蒼生が成頼)が似ていることが分かる。前者は後者に基ついて改編されたものと見なし、内容はより詳しいものとなっている。

以上のように、S.1725V の祭風伯文の特殊性は敦煌地域の自然環境の影響を受けて形成されたのではないかと考える。敦煌地域は強風と砂嵐が頻発し、生産生活に大きな被害を受けていたので、「百穀仰其結實、三農茲以成功」(百穀、それを仰し、實を結ぶ。三農、茲を以て成功。)などの祭文で風伯に加護を祈っており、また、前述のように、敦煌は後漢からすでに風伯を祭っていたことから、S.1725V の祭風伯文は敦煌地方政府が後漢以来の祭風伯文の一部を保留した上で、唐代の公式祭文に基ついて改作されたものと推測している。

第二に、供え物である。S.1725V は各祭文を引用した後に、沙州祭官の牒文を書いている。この牒文には詳細に張智割の釋奠、祭社用の供え物が記載されている。しかし、祭風

^① [唐] 蕭嵩等(撰)、『大唐開元禮』卷二十八、「吉禮・祀風師」、民族出版社、2000年、371頁。

伯の供え物は記載されていない。そのため、祭社用の供え物の次に書かれた「祭風伯一坐、祭雨師兩坐。右前件等物、用祭諸神，並須新好。請處分。」(右前件等の物、諸神を祭るに用い、並びに須く新好とすべし。請ふ處分せんことそ。)という内容から祭風伯の供え物とは何かを分析する。その中の「右前件等物」の意味には二つの可能性がある。一つは右から数えて前の「釋奠用の供え物」であり、もう一つの可能性は、この言葉の前に書かれている、即ち右側にある「祭社用の供え物」である。兩者を比較すると、供え物や人員などの數量から見ても、社稷は釋奠より多く、祭祀のレベルの違いを反映しているように見える。

『大唐開元禮』卷一の「序例上」に、「州縣社稷、釋奠及諸神祠，並同小祀^①。」(州縣の社稷、釋奠及び諸神祠、並み小祀に同じ。)とある。このことから、社稷と釋奠にはまだレベルの違いがないことが分かる。そして、天寶三年(744)に中央で社稷に大祀に昇格したが^②、州縣については文獻では説明されていない。また、『唐會要』卷二二に、「天寶四年(745)七月二十七日勅風伯雨師...自今以後。並宜升入中祀。仍令諸郡各置一壇。因春秋祭祀之日。同申享祠^③。」(天寶四年七月二十七日に勅、風伯雨師、自今以後、並み中祀に升入宜べ。諸郡各一壇を置き仍て令す。春秋祭祀の日に因り、同じ申し祠を享す。)とある。同年九月十六日にさらに規定され、「諸郡風伯壇.....其壇小於社壇.....所祭各請用羊一、籩豆各十、簠簋俎一、酒三斗^④。」(諸郡の風伯壇、その壇、社壇於り小、請ふ各じ羊一、籩豆各十、簠簋俎一、酒三斗用いせんことそ。)とある。高明士は以上の資料を詳しく研究し、そして天寶三年(744)に中央社稷が大祀に昇格したという規定により、州縣にもこれに従い中祀に昇格したということを疑い、諸郡の風伯壇などの祭禮はまだ小祀と見なされていると推定した^⑤。高明士の推定に従えば、前文に述べた諸神(風伯を含む)を祭るために用いられた「右前件等物」が同じ小祀のレベルに屬する「釋奠用の供え物」であると言えだろう。

「釋奠用の供え物」と『唐會要』に記載された諸郡の祭風伯の供え物を比較してみると、違いが比較的多いことがわかる。吳麗娛はこれについて以下のように説明した。「これらの供え物と人員は明らかに敦煌當地から出て、朝廷の供え物とは異なっているが、數量の規定や供え物が同様に嚴格で禮儀を重んじることを證明できる。その中には幣帛もあり、また生熟品もあり、すべて當地産のものが、生或いは火の通った状態で備えられており、傳統的な祭祀の要求に符合する^⑥。」このように見れば、盛唐時代に敦煌地域の祭風伯で用いられた供え物は中央の規定をそのまま用いるのではなく、中央の規定に従った上で、當地

① [唐] 蕭嵩等(撰)、『大唐開元禮』卷一、「序例上」、民族出版社、2000年、12頁。

② [宋] 王溥(撰)、『唐會要』卷二十二、「社稷」、中華書局、1955年、425頁。

③ [宋] 王溥(撰)、『唐會要』卷二十二、「祀風雨師累世及壽星等」、中華書局、1955年、426頁。

④ [宋] 王溥(撰)、『唐會要』卷二十二、「祀風雨師累世及壽星等」、中華書局、1955年、426頁。

⑤ 高明士、「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」、『1994年敦煌學國際研討會論文集・宗教文史卷』上、甘肅民族出版社、2000年、50-56頁。

⑥ 吳麗娛、「再論 S.1725v 卷祭文與敦煌官方祭祀」、中國社科院歷史所隋唐宋遼金元史研究室編、『隋唐遼宋金元史論叢』(第三輯)、上海古籍出版社、2013年、10頁。

の都合により、當地のものを加えたといえる。また、高明士は「風伯一坐を祭り」を通じて、その風伯が塑像を用いると推定した^①。吳麗娛はこの説を踏襲し、ここに祭られている風伯は「舎を立て、神主を畫く」というより壇祭にふさわしいと考えており、敦煌地域の風伯に對する壇祭は少なくとも天寶時代にはあったと推定している^②。

3.2. S.5747

敦煌文獻に現存するもう一つの祭風伯文は S.5747 「[天]復五年正月四日歸義軍節度使南陽張承[奉]祭風伯文」である。原本は無題で、冒頭八行のみが残存している。その中で言及された「張某」は、高明士、榮新江などの學者は張承奉と斷定している^③。原本を以下に記す^④、

□(天)復五年歲次乙丑正月壬□(戌)朔四□□(日乙)丑。歸義軍節度沙瓜伊西管内觀察處置押蕃□(落)等使金紫光祿大夫檢校司空兼御史大夫南陽張二、□(謹)以牲牢之奠、敢昭告于風伯□(之)神。伏惟神首出地戶、跡遍天涯二夏涼而草木潤、□四海與爲(下殘)

(□(天)復五年、歲次乙丑、正月壬□(戌)朔四□□(日乙)丑。歸義軍節度沙瓜伊西管内觀察處置押蕃□(落)等使、金紫光祿大夫、檢校司空兼御史大夫、南陽張(承奉)、謹みて牲牢の奠を以て、敢へて風伯神に昭に告ぐ。伏してへらく神首地戶より出し、跡天涯に遍くし、夏涼しくして草木が潤ひ、四海爲□)

① 高明士、「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」、『1994年敦煌學國際研討會論文集・宗教文史卷』上、甘肅民族出版社、2000年、54頁。

② 吳麗娛、「再論 S.1725v 卷祭文與敦煌官方祭祀」、中國社科院歷史所隋唐宋遼金元史研究室編、『隋唐遼宋金元史論叢』(第三輯)、上海古籍出版社、2013年、16頁。

③ 高明士、「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」、『1994年敦煌學國際研討會論文集・宗教文史卷』上、甘肅民族出版社、2000年、59頁。

榮新江、『歸義軍史研究』、上海古籍出版社、1996年、14、94頁。

④ 黃沚青、「敦煌文書 S.5747 「張承奉祭風伯文」性質再探」、『敦煌研究』、2013年第2期(總第138期)、64-65頁。



〔天〕復五年(905)正月四日歸義軍節度使南陽張承〔奉〕祭風伯文

圖 12 S. 5747 張承奉「祭風伯文」殘卷

文獻に記載されている内容から、次のような情報が得られる。

第一に、風伯を祭る時期は正月であり、しかも國家の祭祀の規定のように、「牲牢の奠を用いる」風伯を祭っていることである。これらは唐代以來の傳統が残っている。唐末までに沙州は依然として唐禮に従って實施されるとわかる。また、張氏歸義軍が沙洲を收復した後、節度使長官として祭禮を主宰し、中原朝廷の統一を認めたことを示している^①。以上の2點は、張承奉が唐王朝に對して忠誠心を持っていたこと證明している。

第二に、S.5747の祭風伯文の用語は前期の祭文と大きく変わったということである。黄沚青は盛唐に書かれた『太白陰經』の祭風伯文と比較して研究し、金山國の建立は906年という論説をもとに、S.5747は金山國が建立の前にある戰爭の直前に歸義軍節度使としての張承奉が祭風伯を行い、戰事の順調を祈る祭文という結論を得た^②。筆者はS.5747はある戰爭の直前に歸義軍節度使としての張承奉が祭風伯を行い、戰事の順調を祈る祭文という説に賛成するが、金山國の建立の前かどうかは疑問がある。まず、金山國が建立される前のような重要な戰役なら、祭風伯よりも祭金鞍山のほうが説得力があるのではないか^③。次に、金山國の建立年代はずっと學界の論争の焦點であり、今もなお定説がない。しか

^① 姜伯勤、「唐敦煌城市的禮儀空間」、『文史』、第55輯、中華書局、2001年、229-244頁。

^② 黄沚青、「敦煌文書 S.5747「張承奉祭風伯文」性質再探」、『敦煌研究』、2013年第2期(總第138期)、64-67頁。

^③ 金山は金鞍山とも呼ばれ、敦煌の南西の境にあり、すなわち現在の甘・青・新三省の境にある阿爾金山である。古代の敦煌の人はこれと城の東南にある三危山が敦煌を保護する二つの神山とみなした。(楊秀清、『敦煌西漢金山國史』、甘肅人民出版社、1999年、7頁。)

も、906年には唐王朝はまだ滅亡しておらず、唐王朝に忠誠を盡くした張承奉はこの時には建國していなかったはずである。しかし、S.5747に記されている戦役が金山國の建立の前かどうかはにかかわらず、確實に言えることは、この時の張承奉は地域の最高指導者として祭風伯の儀式に自ら参加することからわかるように風伯が敦煌地域での地位の重要性を示している。また、晩唐において、地方の中祀は節度使が主祭を担うという規定から^①、当時の敦煌地域の風伯は盛唐の時の小祀から中祀に昇格したことは言えるだろう。

4. 降魔變文

前章では「降魔變文」の由來、成立年代、および「降魔變文」における大風の重點的な描寫と風神の出現の原因について議論したが、本節ではそのテキストを概略的に検討し、文中に現れた「風神」、「風師」と「風伯」の關係を探究していきたい。

『降魔變文』は敦煌莫高窟の藏經洞から出現し、いくつかの殘卷に分裂され、一部の殘卷は現在英、法(S.5511、S.4398、P.4615、P.4524)に所藏されている。国内には胡適藏本と羅振玉藏本がある。P.4524は圖卷であり、裏面には變相に對應する韻詞がある^②。また、黃征によると、ロシア藏卷や天津周氏、鄭振鐸、傅斯年藏卷もある。敦煌壁畫の題記も一つの特異な異本と言える^③。

以下、「降魔變文」の風伯に關する二つの内容を分けて掲載する^④。

一 舍利弗忽從定起、左右不見餘人、唯見須達大臣、兼有龍神八部、前後捧擁、四面周迴、阿脩羅執日月以引前、緊那羅握刀槍而從後。于時風師使風、雨師下雨、隰(濕)卻囂塵、平治道路。神王把捧、金剛執杵、簡擇驍雄、排比隊伍。然後吹法螺、擊法鼓、弄刀槍、振威怒、動似雷奔、行如雲布。亦有雪山象王、金毛師子、震目揚眉、張牙切齒、奮迅毛衣、搖頭口尾。隊仗映天、槍戈匝地。靜能各擬逞威神、加被我如來大弟子、若爲。(下略)

(舍利弗、忽ちに定に従い起きるに、左右餘人見えず、唯だ須達大臣を見る。兼ねて龍神八部有り、前後に捧擁、四面に周迴、阿脩羅日月を執り前に引くを以て、緊那羅、刀槍を握り而して後に従う。時に於いて風師、風を使う、雨師、雨を下らず、囂し塵を濕して卻け、道路を平らぎ治む。神王、捧を把ち、金剛、杵を執り、簡擇驍雄、隊伍を排比す。然して後に法螺を吹き、法鼓を撃ち、刀槍を弄り、威怒を振り、動きは雷奔の似し、行は雲の布くが如く。亦た雪山象王、金毛師子有り、目を

^① 高明士、「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」、『1994年敦煌學國際研討會論文集・宗教文史卷』上、甘肅民族出版社、2000年、57頁。

^② 李永寧、蔡偉堂、『「降魔變文」與敦煌壁畫中的牢度叉闍聖變』、『1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985年、165-233頁。

^③ 黃征、「「降魔變文」研究」、『南京師大學報(社會科學版)』第4期、2002年、184-192頁。

^④ 參照項楚、『敦煌變文選注(增訂本)』上、中華書局、2006年、729、754頁。

震り眉を揚ぎ、牙を張り齒を切り、奮迅たる毛衣に、頭を揺り尾を口。隊杖映天、槍戈で地を匝す。いかでか能く各じ威神を擬逞、我が如來大弟子を加ふ被き、若し爲す。）

二 思惟既了、急於衆中化出大樹、婆娑枝葉、蔽日干雲、聳幹芳條、高盈萬仞。祥禽（禽）瑞鳥、遍枝葉而和鳴。翠葉芳花、周數里而闢陡闇。於時見者、莫不驚嗟。舍利弗忽於衆裏化出風神、叉手向前、啓言和尚、「三千大千世界、須臾吹卻不難。況此小樹纖毫、敢能當我風道！」出言已訖、解袋即吹。於時地卷如綿、石同塵碎、枝條迸散他方、莖幹莫知所在。（下略）

（思惟既に了んぬ、急ぎ衆中に於て大樹を化し出し、婆娑枝葉、日を蔽し、雲を干り、聳幹は芳條、高盈たること萬仞。祥禽瑞鳥、枝葉を遍くし和鳴す。翠葉、芳花、周數里而も闢陡が闇。時に於いて見た者、驚嗟ざるは莫し。舍利弗、忽ちに衆裏に於て風神を化し出し、手を叉ふ、前に向かふ、和尚に啓して言く、「三千大千世界、須臾に吹いて却け難ならず。況してこの小樹が纖毫、敢へて私の風道を當み能ふやん！」出言已に訖、袋を解いて即ち吹く。時に於いて地卷綿に如く、石、塵と同じ碎、枝條、他方に迸散、莖幹所在しらず。）

第一部分では、舍利弗、須達が勞度叉との戦いに出発する前に天龍八部、四大天王などの神々が彼らを護送する場面である。第二部では、舍利弗と勞度叉の闘法の最終ラウンド、「風樹門」である。勞度叉が大樹を出現させた後、舍利弗は風神を出現させ應戦し、大勝した。

第一部分の内容からわかるように、舍利弗、須達を護送していたのは、阿脩羅、緊那羅、風師、雨師、神王、金剛、象王、師子であった。これらの神々と舍利弗が闘法に用いた神變物（金剛、師子、白象、金翅鳥王、毗沙門、風神^①）と比較してみると、神變物の中には金翅鳥王以外は全て護送していた神と次のように對應できる。風師-風神、神王-毗沙門、金剛-金剛、象王-白象、師子-師子。これは、この變文の中で、風師と風神が前後に異なる名稱で現れるが、両者は同じものを表していることを示している。

また、「風師」、「風神」と「風伯」の関係については、『降魔變文』と同じ時期に作られた敦煌文獻によって考證することができる。『破魔變文』には「喚風伯雨師作一營、呼行病鬼王別作一隊^②」（風伯雨師を喚いて一營を作り、行病鬼王を呼ばふ別いて一隊を作り。）とある^③。五代の莫高窟第146窟の勞度叉鬥聖變の題記には「雨師下雨・押囂塵風神清（下殘）

① 本稿第一章第三節、352-353頁を参照。

② 項楚、『敦煌變文選注（増訂本）』上、中華書局、2006年、606頁。

③ 羅宗濤によると、この變文は後梁太祖開平元年（907）から後梁末帝貞明六年（920）までに作成したものと推定される。（羅宗濤、『敦煌講經變文研究』、文史哲出版社、1972年、1013頁。）

① (雨師、雨を下らす、囂塵を押ひ、風神、清)とある。上記の『降魔變文』の「風師使風、雨師下雨」(風師、風を使う、雨師、雨を下らす。)と比較すると、「風伯」、「風神」、「風師」が「雨師」と一緒に現れることが分かる。このことから、三者は同じものであると推測できる。

以上のように、10世紀の敦煌地域では、「風伯」、「風師」、「風神」はいずれも信仰していた風の神であり、分割することはできないだろう。

おわりに

本稿は主に敦煌壁畫と敦煌文獻に基づき、敦煌地域の風伯のイメージの變遷と唐五代時期の敦煌における風伯信仰の二つの部分について研究した。

一. 風伯のイメージの變遷においては、以下のような結論が得られる。

1. 敦煌石窟の風伯のイメージは時代とともに發展し、最初の中國の傳統神話の「身は鹿の如く、頭は雀に似る」という飛廉と中央アジアと西アジアの「兩手で頭の上に風巾を掲げる」という風神のイメージから、風巾の代わりに、袖で風を表現する風神のイメージに變化し、最終的にはインドの「風袋を持つ」という風神のイメージに変わっていった。

2. 初唐の第335窟の大風に對する重點的な描寫、および「勞度叉鬥聖變」の「風樹鬥」のラウンドにおける風神の描寫は、敦煌地域の風が多い自然環境と風伯への信仰と関係があるといえる。

3. 晩唐の歸義軍統治時代に「勞度叉鬥聖變」は全體の壁にまたがる巨大な經變畫に發展し敦煌に再現した。初唐の第335窟の「雙方の鬥法」を中心とした繪畫方式を踏襲しており、その上で「風樹鬥」を決定的な戦いとする畫面の構圖をさらに充實させたということが見られる。また、第196窟に「外道の風神」を加えて描く現象については、これは繪師が「風樹鬥」という鬥法のシーンをより激しくするために描いたのではないかと筆者は想像している。これにより風神が外道風神と樹の二重の攻撃にも大成功したことを意味し、さらに風神の威力を示している。

4. 「風神」は舍利弗鬥法的一方として、正義や成功を表していると見られる。歸義軍政權が「勞度叉鬥聖變」を利用し、吐蕃統治後の敦煌地域の民衆の凝集力を増加させたり、指導したりしていたことから、風伯は敦煌地域の人々がよく知っている信仰深い神であることを證明しただけではなく、晩唐になると、風伯が單なる民間の一般的な神様ではなく、ステータスが上がり、政治的に利用する價值がある神様になったということも説明できる。

① 李永寧、蔡偉堂、《〈降魔變文〉與敦煌壁畫中的牢度叉鬥聖變》、1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上》、甘肅人民出版社、1985年、221頁。

5. 五代の「勞度叉鬥聖變」も基本的に晩唐の畫面レイアウトを踏襲しており、「風樹門」は依然として繪畫の重點である。描かれた數量から分かるように、「勞度叉鬥聖變」という題材が五代に非常に重視され、風伯信仰も續いていたことも示している。

6. 10世紀を中心に完成された「降魔變文」は、更に風樹門を直接的に最も重要な最終ラウンドに置き、舍利弗が風神を出して勞度叉に應戦して最終的には全勝するという物語である。「降魔變文」における大風の重點的な描寫と風神の出現には三つの可能性があると考えている。まず「降魔變文」が10世紀の作品であるという前提に基づき、晩唐の影響を受けているのではないかという可能性。次に、これは俗講の文學性と藝術の効果をより重視した創造性の手配であるという可能性。最後に、これは敦煌地域の多風な自然環境と風伯への信仰にも關係しているという可能性である。

二. 唐五代時期の敦煌における風伯の信仰においては、以下のような結論が得られる。

1. 少なくとも後漢に敦煌地域では祭風伯が始まったと推測され、これは西北の方角に置かれた風伯壇の方角から分かる。また、この後漢から殘してきた信仰の慣性は歸義軍の時代まで續いた。

2. 初唐に風伯は隋代の規定を踏襲し、小祀として祭祀された。盛唐の天寶四年(745)に唐代の國家の祭祀の中で、小祀から中祀に昇格したが、諸郡の風伯壇の祭禮はまだ小祀と見なされていた。唐末五代に、歸義軍節度使は地域の最高指導者として祭風伯の儀式に自ら參加したことからわかるように、當時の敦煌地域の風伯は小祀から中祀に昇格した可能性がある。

3. 敦煌地域は盛唐の天寶年間から宋代まで唐禮に従って風伯を祭っている。これは「立舍畫神主」から風伯壇を設置に變更されたことから分かる。そして、具注曆では敦煌地域における中唐から北宋まで祭風伯の記録があり、日時は立春後の丑日である。これは隋唐以來の儀制と一致する。さらに、歸義軍の時代にも正月(立春後の丑日は正月である)に風伯を祭り、しかも國家の祭祀の規定のように、「牲牢の奠を用いて」風伯を祭っていることである。これらは唐代以來の傳統を殘している。

4. 敦煌地域の祭風伯は唐禮に従うとともに、祭風伯文、供え物の特殊性が見られる。その祭風伯文の特殊性は敦煌地域の自然環境の影響を受けて形成されたのではないかと考えられる。また、敦煌は漢代からすでに風伯を祭っていたことから、これは敦煌地方政府が漢代以來の祭風伯文の一部を保留した上で、唐代の公式祭文に基づいて改作されたものと推測している。供え物は中央の規定をそのまま用いるのではなく、中央の規定に従った上で、當地の都合により、當地のものを加えたと考えられる。

5. 同じく10世紀の變文と勞度叉鬥聖變の題記を通じて、「風伯」、「風師」、「風神」この三つの名稱が混同して使われていたことがわかる。敦煌石窟の中で風伯のイメージの變遷を結び付けて考えると、敦煌地域の風伯信仰の多元化を體現している。このように佛道が融合し、多文化が融合するように發展していくのは、多文化が融合した敦煌でしか實現できなかったのではないだろうか。

以上のことから、風伯は唐五代において、最高統治者である歸義軍節度使が自ら祭祀を行い、政治的に利用する価値がある神様であり、一般民衆に好まれ、熟知された神様に発展した。このような風伯の重要性は、「風」という自然現象そのものが敦煌においてより大きな影響力を持っていたことに由来すると言えるだろう。

最後に、筆者は資料を調査する過程で、敦煌文獻の中で、風伯に関する資料を多数発見した。願文 9 篇、變文 1 篇、講經文 1 篇及び 5 つの「勞度叉鬥聖變」の題記である^①。本人の學識が限られているため、これらの資料に對して深く研究することができなかったのは残念である。それを付録にまとめ、文後に添付し、後代の學者に役に立つことを期待する。

参考文献

古籍

- 〔宋〕王溥(撰)、『唐會要』、中華書局、1955 年。
〔漢〕班固(撰)、〔唐〕顏師古(注)、『漢書』、中華書局、1962 年。
〔晉〕司馬彪(撰)、〔梁〕劉昭(注補)、『後漢書』、中華書局、1965 年。
〔唐〕魏徵等(撰)、『隋書』、中華書局、1973 年。
〔東漢〕應劭(撰)、吳樹平(校釋)、『風俗通義校釋』、天津古籍出版社、1980 年。
〔清〕阮元(校刻)、『十三經註疏』、中華書局、1980 年。
〔宋〕洪興祖(撰)、白化文等(點校)、『楚辭補註』、中華書局、1983 年。
〔清〕孫詒讓(撰)、王文錦、陳玉霞(點校)、『周禮正義』、中華書局、1987 年。
〔唐〕杜佑(撰)、王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方(點校)、『通典』、中華書局、1988 年。
〔唐〕蕭嵩等(撰)、『大唐開元禮』、民族出版社、2000 年。
〔唐〕王涇(撰)、『大唐郊祀錄』、『大唐開元禮(附大唐郊祀錄)』、民族出版社、2000 年。

著書

- 羅宗濤、『敦煌講經變文研究』、文史哲出版社、1972 年。
陳直、『三輔黃圖校正』、陝西人民出版社、1981 年。
袁珂(校譯)、『山海經校譯』、上海古籍出版社、1985 年。
劉文典(撰)、馮逸、喬華(點校)、『淮南鴻烈集解』(上)、中華書局、1989 年。
鄭炳林、『敦煌地理文書匯輯校注』、甘肅教育出版社、1989 年。
何星亮、『中國自然神與自然崇拜』、三聯書店上海支店出版、1992 年。
高國藩、『敦煌民俗資料導論』、新文豐出版有限股份公司、1993 年。
王仲華、『敦煌石室地志殘卷考釋』、上海古籍出版社、1993 年。

^① 本稿の附録 1 風伯に関する敦煌文獻、附録 2 「勞度叉鬥聖變」の風神に関する題記、382-386 頁を参照。

- 李道平(撰)、潘雨廷(點校)、『周易集解纂疏』、中華書局、1994年。
- 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年。
- 金開誠、董洪利、高路明、『屈原集校注』(上)、中華書局、1996年。
- 敦煌研究院編、『敦煌石窟內容總錄』、文物出版社、1996年。
- 榮新江、『歸義軍史研究』、上海古籍出版社、1996年。
- 馬德、『敦煌莫高窟史研究』、甘肅教育出版社、1996年。
- 馬書田、『中國道教諸神』、團結出版社、1996年。
- 李正宇、『敦煌歷史地理導論』、新文豐出版有限股份公司、1997年。
- 季羨林主編、『敦煌學大辭典』、上海辭書出版社、1998年。
- 楊秀清、『敦煌西漢金山國史』、甘肅人民出版社、1999年。
- 譚蟬雪、『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』、敦煌研究院主編、商務印書館、1999年。
- 新疆龜茲石窟研究所編、『克孜爾石窟內容總錄』、新疆美術攝影出版社、2000年。
- 梁麗玲、『「賢愚經」研究』、中華佛學研究所論叢、法鼓文化、2002年。
- 沙武田、『敦煌畫稿研究』、民族出版社、2006年。
- 譚蟬雪、『敦煌民俗、糸路明珠傳風情』、甘肅教育出版社、2006年。
- 項楚、『敦煌變文選注(增訂本)』上、中華書局、2006年。
- 姚崇新、王媛媛、陳懷宇、『敦煌三夷教與中古社會』、甘肅教育出版社、2013年。

論文

- 金維諾、「敦煌壁畫祇園記圖考」、『文物參考資料』、第10期、1958年。
- 金維諾、「祇園記圖與變文」、『文物參考資料』、第11期、1958年。
- 孫作雲、「敦煌畫中的神怪畫」、『考古』、1960年第6期。
- 羅宗濤、「賢愚經與祇園因由記、降魔變文之比較研究」、『中國古典小說研究專集 2』、聯經出版事業公司、1980年。
- 賀世哲、「敦煌莫高窟第二四九窟窟頂西披壁畫內容考釋」、『敦煌學輯刊』、第3期、1982年。
- 段文傑、「略論莫高窟第249窟壁畫內容和藝術」、『敦煌研究』、創刊號(總第3期)、1983年。
- 李永寧、蔡偉堂、「「降魔變文」與敦煌壁畫中的勞度叉鬥聖變」、『1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985年。
- 賀世哲、「莫高窟第285窟窟頂天象圖考論」、『敦煌研究』、1987年第2期(總第11期)。
- 段文傑、「道教題材是如何進入佛教石窟的—莫高窟第249窟窟頂壁畫內容探討」、『敦煌石窟藝術論集』、甘肅人民出版社、1988年。
- 譚蟬雪、「敦煌歲時掇瑣—正月—」、『敦煌研究』、1990年。
- 趙秀榮、「北朝石窟中的神王像」、『敦煌學輯刊』、1995年第1期(總第27期)。
- 王惠民、「十年來敦煌石窟內容的考證與研究」、敦煌研究院編、『敦煌莫高窟內容總錄』、文物出版社、1996年。
- 李立、「從箕星、風師到風伯神—論漢代風神崇拜模式的建立」、『松遼學刊』(社會科學版)、第

4 期、1996 年。

高明士、「唐代敦煌官方的祭祀禮儀」、『1994 年敦煌學國際研討會論文集·宗教文史卷』上、甘肅民族出版社、2000 年。

張平一、「飛廉」と「雙翼神獸」、『文物春秋』、第 1 期、2000 年。

姜伯勤、「唐敦煌城市的禮儀空間」、『文史』、第 55 輯、中華書局、2001 年。

殷光明、「從「祇園精舍圖」到「勞度叉鬥聖變」的主題轉變與弗道之爭」、『敦煌研究』、2001 年第 2 期（總第 68 期）。

黃征、「「降魔變文」研究」、『南京師大學報（社會科學版）』第 4 期、2002 年。

賀世哲、「敦煌莫高窟第 285 窟西壁內容考釋」、敦煌研究院編、『敦煌石窟論稿』、甘肅民族出版社、2003 年。

梅林、「何法師窟的創建與續脩—莫高窟第 196 窟年代分論」、『藝術史研究』、第 8 輯、中山大學出版社、2006 年。

牛天偉、「漢畫風伯形象及其功能探析」、『古代文明』、第 2 卷第 3 期、2008 年。

簡佩琦、「勞度叉鬥聖變之文本與圖像關係」、『敦煌學』、第 27 輯、2008 年。

李曉青、沙武田、「勞度叉鬥聖變未出現於敦煌吐蕃時期洞窟原因試析」、『西藏研究』、2010 年第 2 期。

吳麗娛、「再論 S.1725v 卷祭文與敦煌官方祭祀」、中國社科院歷史所隋唐宋遼金元史研究室編、『隋唐遼宋金元史論叢』（第三輯）、上海古籍出版社、2013 年。

黃沚青、「敦煌文書 S.5747「張承奉祭風伯文」性質再探」、『敦煌研究』、2013 年第 2 期（總第 138 期）。

高井龍、「敦煌講唱體文獻の生成と發展に関する研究」、廣島大學博士論文、2013 年。

楊亦舒、『淺談克孜爾壁畫「天相圖」』、中國美術學院學士論文、2015 年。

顧淑彥、「敦煌石窟勞度叉鬥聖變消失與再現原因再探」、『敦煌研究』、2016 年第 3 期（總第 157 期）。

何宇琛、「敦煌石窟勞度叉鬥聖變圖像研究」、蘭州大學學士論文、2016 年。

張元林、「跨越洲際的旅程——敦煌壁畫中日神、月神和風神圖像上的希臘藝術元素」、『絲綢之路研究集刊』、第 1 輯、2017 年。

靳艷、林尚斌、「龜茲石窟中的古印度及古希臘文化因素」、『檔案』、第 11 期、2018 年。

魏睿驚、「敦煌吐魯番風伯雨師信仰研究」、『西部發展研究』、2018 年第 1 期（總第 9 期）。

王軒亭、「淺談西魏敦煌壁畫中自然神形象的裝飾性」、『藝術教育』、2020 年、128 頁。

圖版

松本榮一、『燉煌畫的研究』、東方文化學院東方研究所、1937 年。

敦煌文物研究所編、『中國石窟□敦煌莫高窟』第一卷、文物出版社、1982 年。

敦煌文物研究所編、『中國石窟□敦煌莫高窟』第三卷、文物出版社、1982 年。

新疆維吾爾自治區文物管理委員會、拜城縣克孜爾千物洞文物保管所、北京大學考古系編、『中國

石窟·克孜爾石窟』第一卷、文物出版社、1989年。

高國藩、『敦煌民俗資料導論』、新文豐出版有限股份公司、1993年。

譚蟬雪、『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』、敦煌研究院主編、商務印書館、1999年。

殷光明、「從「祇園精舍圖」到「勞度叉鬥聖變」的主題轉變與佛道之爭」、《敦煌研究》、2001年第2期（總第68期）。

殷光明、『敦煌石窟全集 9、報恩經畫卷』、上海人民出版社、2001年。

賀世哲、「莫高窟第 285 窟窟頂天象圖考論」、敦煌研究院編、『敦煌石窟論稿』、甘肅民族出版社、2003年。

賀世哲、「敦煌莫高窟第 285 窟西壁內容考釋」、敦煌研究院編、『敦煌石窟論稿』、甘肅民族出版社、2003年。

殷光明、『敦煌壁畫藝術與疑偽經』、民族出版社、2006年。

何宇琛、「敦煌石窟勞度叉鬥聖變圖像研究」、蘭州大學學士論文、2016年。

張元林、「跨越洲際的旅程——敦煌壁畫中日神、月神和風神圖像上的希臘藝術元素」、《絲綢之路研究集刊》、第1輯、2017年。

附錄 1：風伯に関する敦煌文獻

①. P.3149『新歲年旬上首於四城角結壇文』(曹議金執政期間、914-935^①)

厥今舊年將末，新歲初迎；結壇□(遍)四門四隅，課念滿七晨七夜。(中略)時則有我河西節度使△公先奉爲龍天八部，護衛敦煌；梵釋四王，鎮安神境。(中略)先用莊嚴梵釋四王、龍天八部：伏願云云。使龍王雨主，九夏疠無傷苗；海聖**風神**，三秋霜無損穀。敦煌永泰，千門唱舜日之歌；蓮府恒昌，萬戶舞堯年之喜^②。(下略)

②. S.4474『迴向發願範本等擬』(作成時期は後梁開平二年(908)より遅くないと推定される^③。)

(二) 賀雨

爲久愆陽，長川銷爍。自春及夏，惟增趁弈之輝；祥雲忽飛，但起暮塵之色；鹿野無稼，蒼生罷農。於是士庶恭心，緇侶虔敬。遂啓天龍於峰頂，禱諸佛於伽藍；及以數朝，時時不絕。是以佛興廣願，龍起慈悲；命雷公，呼電伯。於是密雲朝[凝]，闊布長空；**風伯**前驅，雨師後灑。須臾之際，滂野田疇。遙山帶月媚之容，遠樹加豐濃之色；芳草竟(競)秀，花蕊爭開；功人懷擊壤之歡，田父賀東□(皐)之詠^④。

③. S.3427『結壇散食迴向發願文』(10世紀^⑤)

(上略)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、鶉罔三崙山神、社公稷品官尊、地水火**風神**等并諸眷屬來降道場。(中略)今並願離於所樂，發歡喜心，賜大慈悲，不違所請；風飛雨驟，電擊雲奔，眷屬相隨，深生濟拔；乘空著地，感動山川，來就道場，證盟(明)功德^⑥。(下略)

④. S.5589『散食文一本』(年代不詳)

(上略)又更啓請土地靈祇、護戒(界)善神、護伽藍神、金剛蜜跡、十二藥叉大將、八大龍王、五嶽之主、地水火**風神**等并諸眷屬來降道場。病(並)願風飛雨驟，電擊雷奔，發歡喜心，不違所請，感動山川，來降道場，證明功德。弟子某甲敬里常住三寶^⑦。(下略)

① 周雪芹、「從敦煌願文看唐宋時期民衆的佛教信仰」、中央民族大學學士論文、2005年、34頁。

② 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、602-603頁。

③ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、184頁。

④ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、179頁。

⑤ 荒見泰史、「敦煌の施餓鬼法 與日本藏『覺禪鈔・施諸餓鬼』—BD5298『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』並『結壇散食迴向發願文』解題附校錄」、『出土文獻研究視野與方法』第六輯、國立政治大學中國文學系主編、2017年、159-182頁。

⑥ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、573-574頁。

⑦ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、580頁。

⑤. S.3914 『結壇發願文』(年代不詳)

(上略) 時則有我河西節度使尚書先奉爲金山聖跡, 以定遐蕃; 玉女渥窪, 保清社稷。江神海獸, 護壹界之民人民; 歡喜龍王, 順風調而應節。(中略) 或是貧寒凍熬、缺食移乏衣, 春夏秋冬、居巢住穴; 或謂(爲) 犯龍蛇, 觸海獸, □**風神**。爲復七魄先亡, 爲是近時懷恨? 並願聽經聲來就道場, 逐鈴音而降法會; 霑福霑利, 領受錢財。燈光照引於善途, 梵唄通馳於香積。轉生天路, 速處蓮花, 莫惱害我敦煌, 弃災星於境外。願禍消滅三說^①。(下略)

⑥. P.3269 『燃燈文』(曹元深時期、939—944^②)

(上略) 時則有河西節度使司徒, 先奉爲龍天八部, 護蓮府卻殄災非; 梵釋四王, 靜機槍而安社稷。(中略) 以斯捨施燃燈功德、散食迴向福因, 盡用莊嚴上界天仙, 下方龍鬼; 伏願威稜肅物, 降福禎祥; 滅機槍於天門, 罷刀兵於地戶。使龍王雨主, 九夏疽無傷禾; 海聖**風神**, 三秋霜無損穀。敦煌永泰(泰), 千門賀舜日之歡; 蓮府恒昌, 萬戶無(舞) 堯年之喜^③。(下略)

⑦. 北京圖書館新 701 號『金光明最勝王經題記願文擬』(966-968^④)

丙寅至戊辰三年已來所有煞害生命、負債負命、怨家債主, 並願乘茲《金光明經》, 速莫作怨家債主, 願解怨釋結。並奉太山府君, 平等大王、五道大神、天曹地府、伺(司) 錄伺(司) 命、土府水官、行病鬼王及疫使等, 并府君諸郎君、胡使錄公、使者、舅母關官、保人可韓及新三使、**風伯**雨師、諸繕知識等, 同霑此幅(福)^⑤。

⑧. 甲卷 S.6884, 乙卷天津博物館 178 號, 丙卷北京圖書館麗字 72 號『金光明經題記願文擬』(上記と同じ人により書かれたものと推測される、966-968^⑥)

敬寫《金光明最勝王經》一部十卷。右已上寫經功德, 並用莊嚴太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺(司) 命伺(司) 錄、土府水官、行病鬼王並役(疫) 使、府君諸郎君及善知識、胡使錄公、使者、檢部歷官、舅母關官、保人可韓及新三使、**風伯**雨師等, 伏願哀垂, 納受功德, 乞延年益壽^⑦。

⑨. S.4400 「太平興國九年(984)二月廿一日歸義軍節度使燉煌王曹延恭鎮宅文」

① 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、594-595頁。

② 周雪芹、「從敦煌願文看唐宋時期民衆的佛教信仰」、中央民族大學學士論文、2005年、43頁。

③ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、525-526頁。

④ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、935頁。

⑤ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、935頁。

⑥ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、939頁。

⑦ 黃征、吳偉(校註)、『敦煌願文集』、嶽麓書社出版、1995年、939頁。

(上略) 謹請中央黃帝、怪公怪母、怪子怪孫、□□□□**風伯**雨師、五道神君、七十九怪、一切諸神、並願來降此座^①。(下略)

⑩. P.2187、S.3491V『破魔變文』(後梁太祖開平元年(907)－後梁末帝貞明六年(920)

②)

(上略) 閻羅王爲都統，總管諸軍，五道大神兼押衙大將，又知斬斫。喚**風伯**雨師作一營，呼行病鬼王別作一隊。妖婆萬衆(種)，有耳不聞，器械千般，何曾眼見。然後辟兩陣，分四廂，右(左)繞右遮，前驅後截。用霹靂雷爲戰鼓，披閃雷作朱旗，縱猛風以前蕩，勒毒龍而向後。蛇虵盤結，遍地盈川，神鬼交橫，搖精動目。更有飛天之鬼，未懇其形，或五眼六牙，三身八臂，四肩七耳，九口十頭，黃髮赤髭，頭尖額闊。或腕鬣臂細，頭小腳長，披其(旗)弄於山川，呼吸吐其雲霧，搖動日月，震撼乾坤。作啾唧聲，傳波吒號。魔王自領軍衆，來至林中。先鋪靉靄之雲，後降潑墨之雨。方樑樞木，樞塞虛空，捧石擎山，昏蔽日月。強風忽起，拔樹吹沙，天地既不辯(辯)東西，昏闇豈知南北。一時號令，便下天來。逡速之間，直至菩提樹下^③。(下略)

⑪. P.3093『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文』(824-906^④)

(上略) 四个善神持杵引，十垓鬼將躡雲隨。
飛砂不用喚**風師**，降雨豈勞迫電母^⑤。(下略)

① 劉永明、「試論曹延祿的祭醮活動」、『敦煌學輯刊』、2002年第1期(總第41期)、65頁。

② 羅宗濤、『敦煌講經變文研究』、文史哲出版社、1972年、1013頁。

③ 項楚、『敦煌變文選注(增訂本)』上、中華書局、2006年、606-607頁。

④ 羅宗濤、『敦煌講經變文研究』、文史哲出版社、1972年、1114頁。

⑤ 黃征、張湧泉(校註)、『敦煌變文校註』中華書局、1997年、962頁。

附録2：「勞度叉鬥聖變」の風神に関する題記^①

- ①. 晚唐莫高窟第9窟勞度叉鬥聖變題記内容（現存47條）：
（前10條略）
- 11、舍利弗從定起不見餘人唯見須達大臣兼・
有龍天八部前後捧擁……阿脩羅執日月・□前
緊那羅握刀槍・從後**風師**使風雨師下雨隲却・
鬻塵平治道路神王把棒金、執杵揀擇驍雄・・
排比隊伍然後吹法螺擊法鼓拏（弄）刀槍振威怒・・
（下略）
- ②. 五代莫高窟第98窟勞度叉鬥聖變題記内容（現存50條）：
（前19條略）
- 20、□□勞度叉作大樹問我舍利弗
……其根深淺時
- 21、舍利弗答葉數訖化□大蛇扶樹時・
- 22、**風神**瞋怒放風吹勞度叉時
- 23、**地神**涌出助風吹外道時
（下略）
- ③. 五代莫高窟第146窟勞度叉鬥聖變題記内容（現存43條）：
（前10條略）
- 11、□敕四王來擁護八部龍神皆從後降魔杵上火光生・・
智慧力边起霜雪甲丈全身 是金刀箭渾論純用鐵・・
雨師下雨・押鬻塵**風神**清□□交熱邪法□茲斷却・・・
相降此魔怨終須絶
（中略）
- 24、外道勞度叉化作大樹問舍利弗□□・・
□□其根深淺舍利弗……化作大・・
- 25、六師雖五度輸失尚不歸降更試一回看看功条將
補前過忽然・・
差馳更失甘心稽首歸他・惟即了忽然衆中化出・・
大樹婆娑枝葉・・
敝日千雲聳於芳条高號萬仞祥禽瑞鳥遍枝葉而和鳴・・
蕭葉方花周數里如升暗于時六師見者莫不惊讶舍利・・
弗忽于衆里化出**鳳神**叉手向前啓言和尚三千大千世界須・・

^① 李永寧、蔡偉堂、「『降魔變文』與敦煌壁畫中的勞度叉鬥聖變」、『1983年全國敦煌學術討論會文集石窟藝術編上』、甘肅人民出版社、1985年、196頁-233頁を參考。

與吹・不難況此小樹纖毫不能當我風道出言已訖解袋即・・

吹于時地卷而綿石同塵碎□条□散□方……・

……無敵容身……快處若・

(中略) ・・

32、**外道**置風袋盡無風氣□吹時

(下略)

④. 宋代莫高窟第 25 窟勞度叉鬥聖變題記內容 (現存 18 條) :

(前 14 條略)

15、**外道風神**無風□助風時

(下略)

⑤. 宋代莫高窟第 454 窟勞度叉鬥聖變題記內容 (現存 55 條) :

(前 27 條略)

28、**風神**放風時・・

29、外道寶帳被正風吹徒侶下□挽索時

30、外道・索曳挽時

31、外道正風吹于寶帳□倒以梯蹬工正帳時

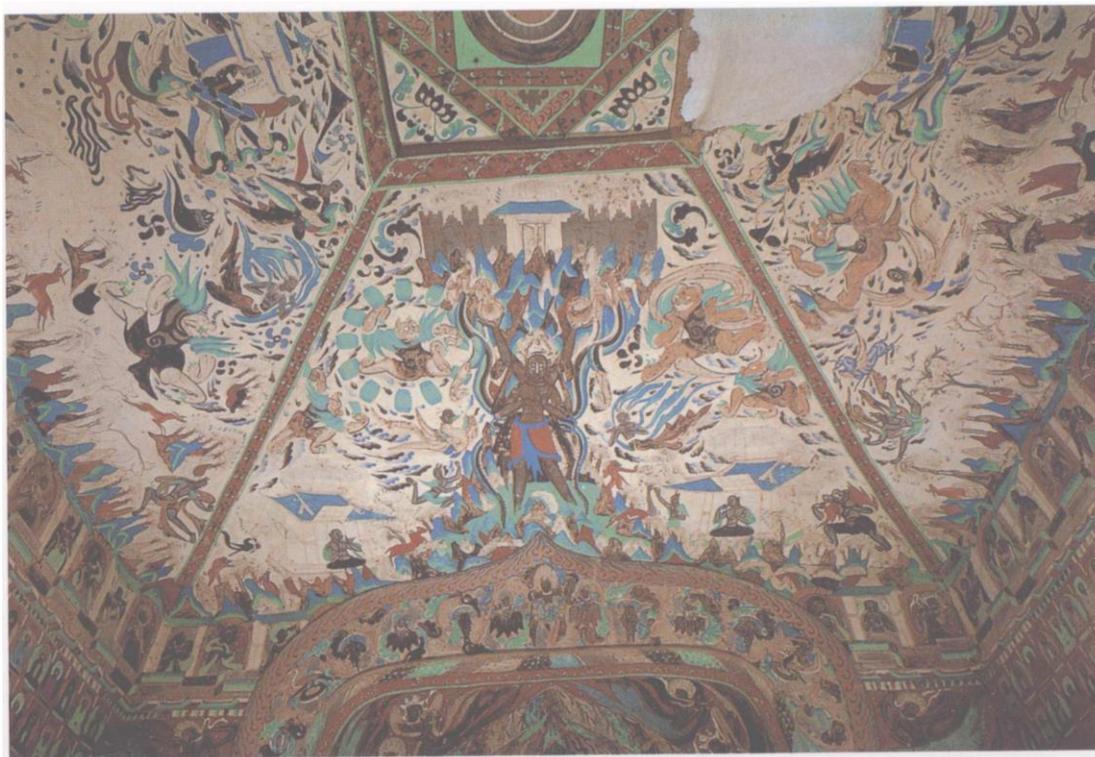
32、**外道風神**解袋放風風道□□不行時

(下略)

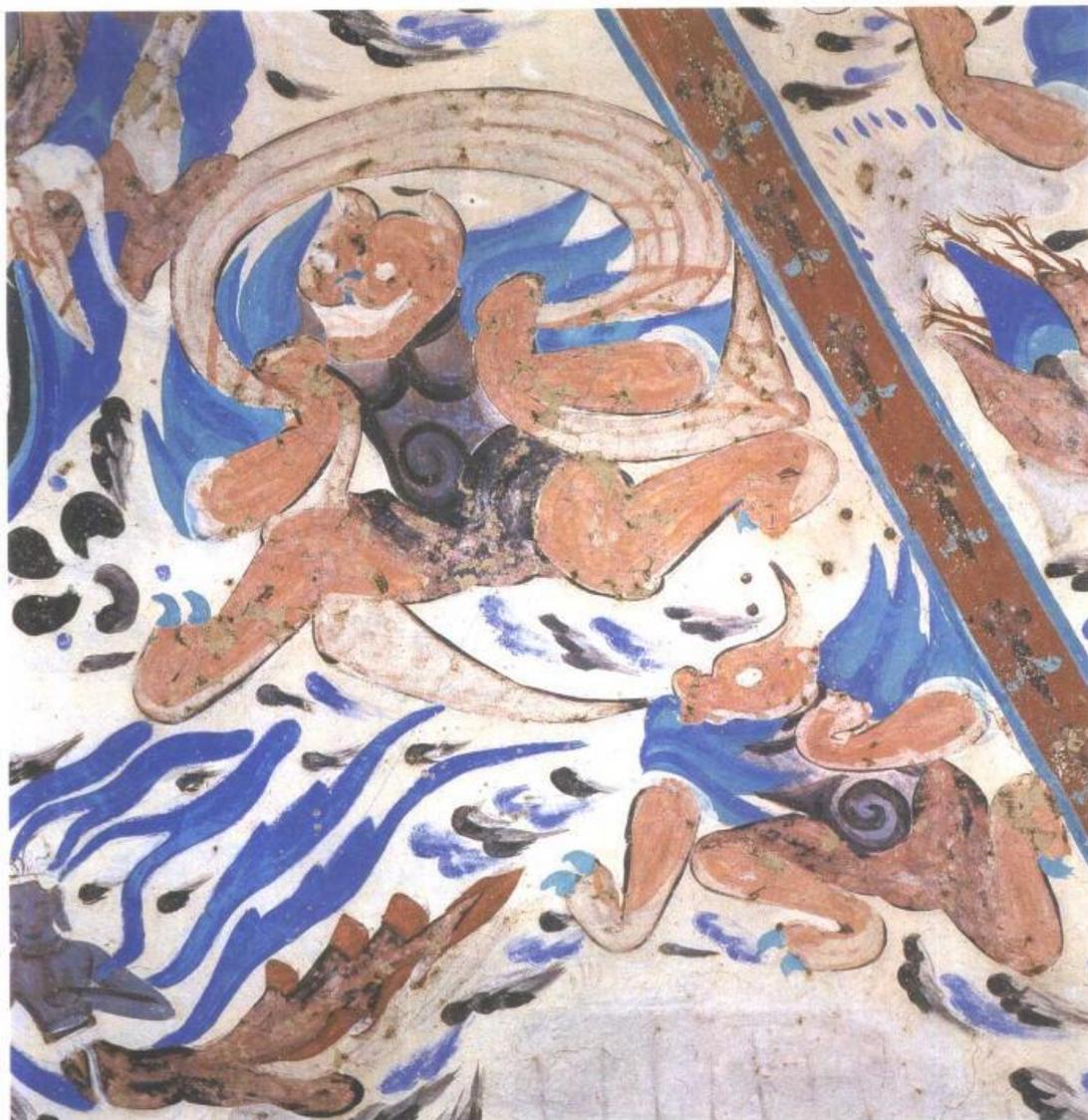
附録 3 : 風伯に関する敦煌壁畫及び敦煌文獻原本



莫高窟第 249 窟 窟頂北披 (飛廉)



莫高窟第 249 窟 窟頂西披（飛廉、風神）



莫高窟第 249 窟 窟頂西披 風神^①

^① 譚蟬雪、『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』、圖 198 風神、敦煌研究院主編、商務印書館、1999 年、222 頁。



莫高窟第 285 窟 窟頂西披 (飛廉)



莫高窟第 285 窟 窟頂北披 (飛廉)



莫高窟第 285 窟 窟頂南披(飛廉)



莫高窟第 285 窟 窟頂東披(飛廉)



莫高窟第 285 窟 西壁正龕北側 諸天 (摩醯首羅天あり)



莫高窟第 329 窟 窟室内景（西壁、龕頂に風神が描いている）



莫高窟第 329 窟 西壁龕頂 風神^①

^① 譚蟬雪、『敦煌石窟全集 25、民俗畫卷』、圖 199 風神、敦煌研究院主編、商務印書館、1999 年、222 頁。



キジル第38窟 主室券頂菱形格頂壁畫全景(風神)



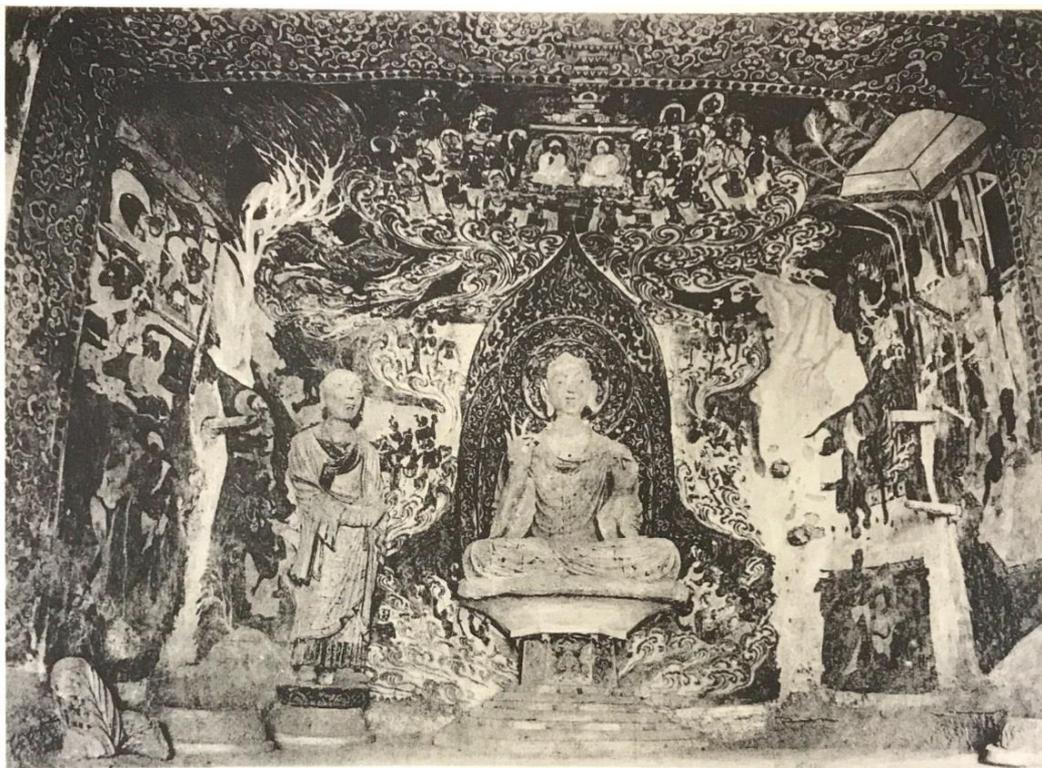
キジル第 38 窟 主室券頂中脊前部 天象圖 (風神)



キジル第 38 窟 主室券頂中脊後部 天象圖 (風神)



西千佛洞第 12 窟 南壁 勞度叉門聖變



莫高窟第 335 窟 西壁^① (龕内の両側に勞度叉門聖變が描いている)

① 松本榮一、『燉煌畫的研究』、圖七一 a 燉煌千佛洞第 149 窟本尊後壁牢度叉鬪聖變相、東方文化學院東方研究所、1937 年。

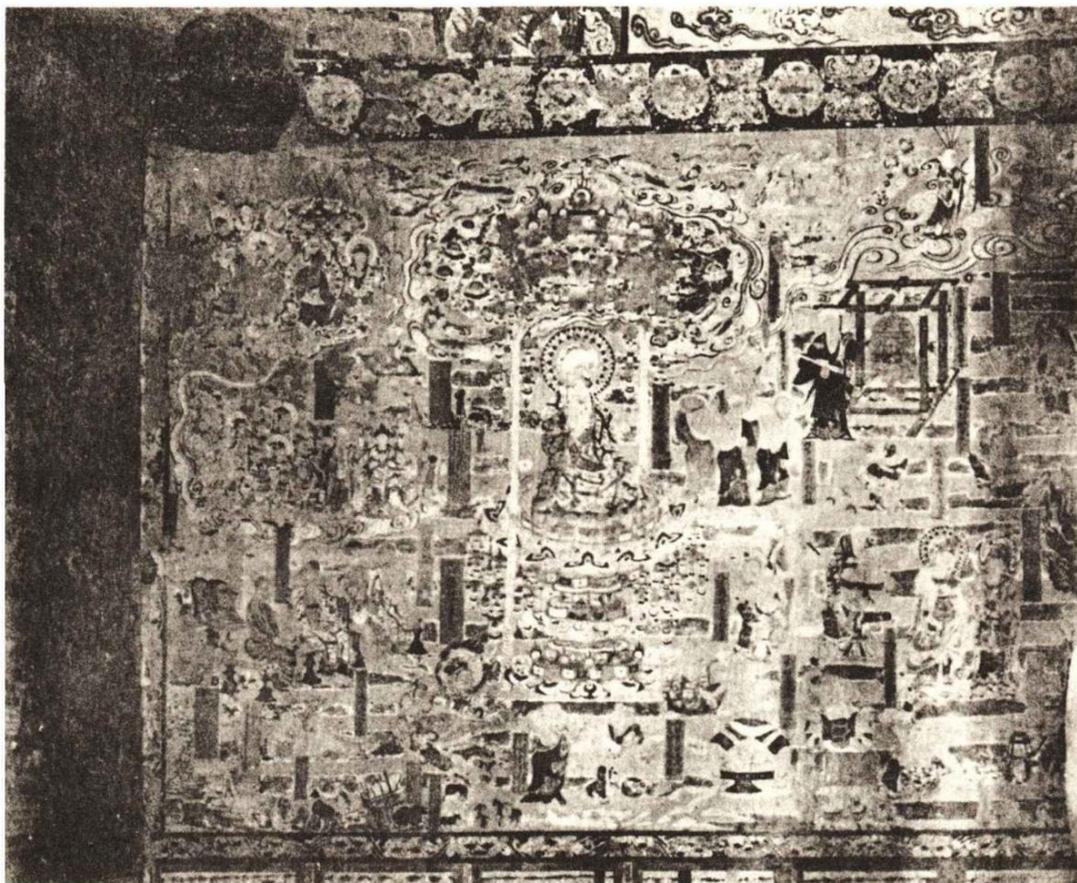


莫高窟第9窟 南壁 勞度叉門聖變部分 (風神)



莫高窟第196窟 西壁 勞度叉門聖變舍利弗部分 (風神)

莫高窟第196窟 西壁 勞度叉門聖變勞度叉部分

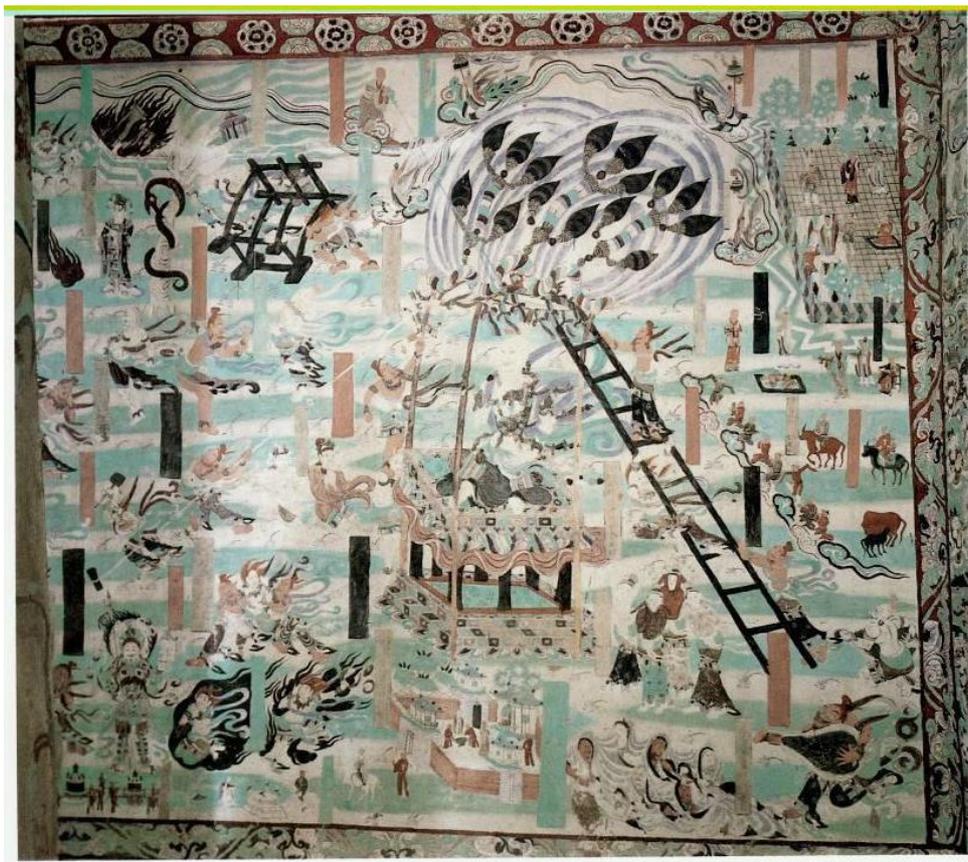


莫高窟第 98 窟 西壁 勞度叉門聖變舍利弗側^①・(風神)

^① 松本榮一、『敦煌畫的研究』、圖六七 b 敦煌千佛洞第 74 窟壁畫牢度叉鬪聖變相 (右半)、東方文化學院東方研究所、1937 年。



莫高窟第 146 窟 西壁 勞度叉門聖變舍利弗部分 (風神)



莫高窟第 146 窟 西壁 勞度叉門聖變勞度叉部分 (外道風神)



榆林窟第 16 窟 東壁 勞度叉門聖變勞度叉部分



榆林窟第 16 窟 東壁 勞度叉鬥聖變舍利弗部分



榆林窟第 32 窟 南壁 勞度叉鬥聖變^① (風神)

^① 殷光明、『敦煌壁畫藝術與疑偽經』、圖 4-4 榆林窟第 32 窟牢度叉闘聖變全圖 (五代)、民族出版社、2006 年、第 131 頁。



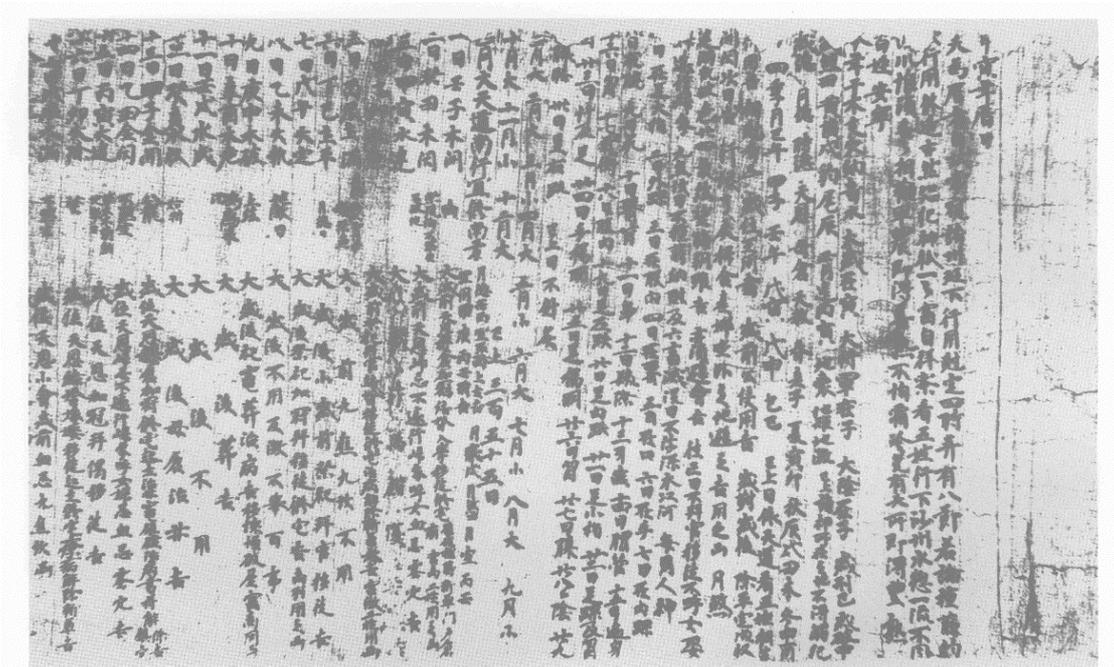
第 55 窟 西壁 勞度叉鬥聖變 風神^①

^① 殷光明、《敦煌石窟全集 9、報恩經畫卷》、圖 72 風神放風、上海人民出版社、2001 年、76 頁。



第 454 窟 西壁 勞度叉門聖變 風神^①

^① 殷光明、『敦煌石窟全集 9、報恩經畫卷』、圖 65 風神放風、上海人民出版社、2001 年、69 頁。



法 PeI.chin.2765(PeI.tib.1070) 2.甲寅年曆日 (5-2)

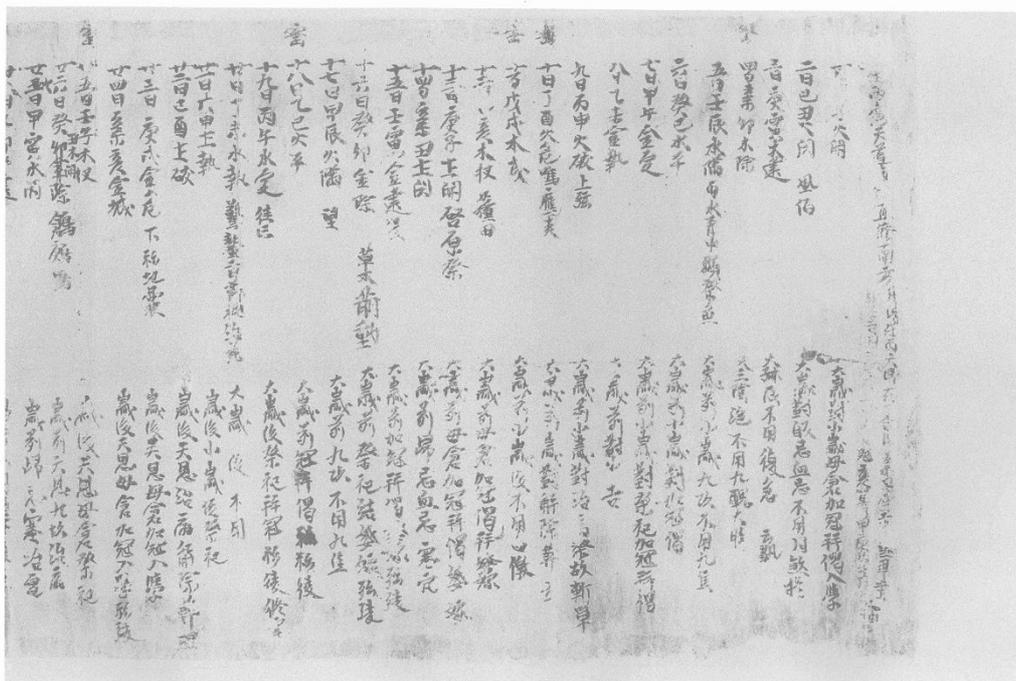
P. 2765 (大和八年) 甲寅年曆日(祭風伯)



大中十二年 (858) 具注曆日

S. 1439 V/1

S. 1439V 大中十二年具注曆日 (祭風伯)



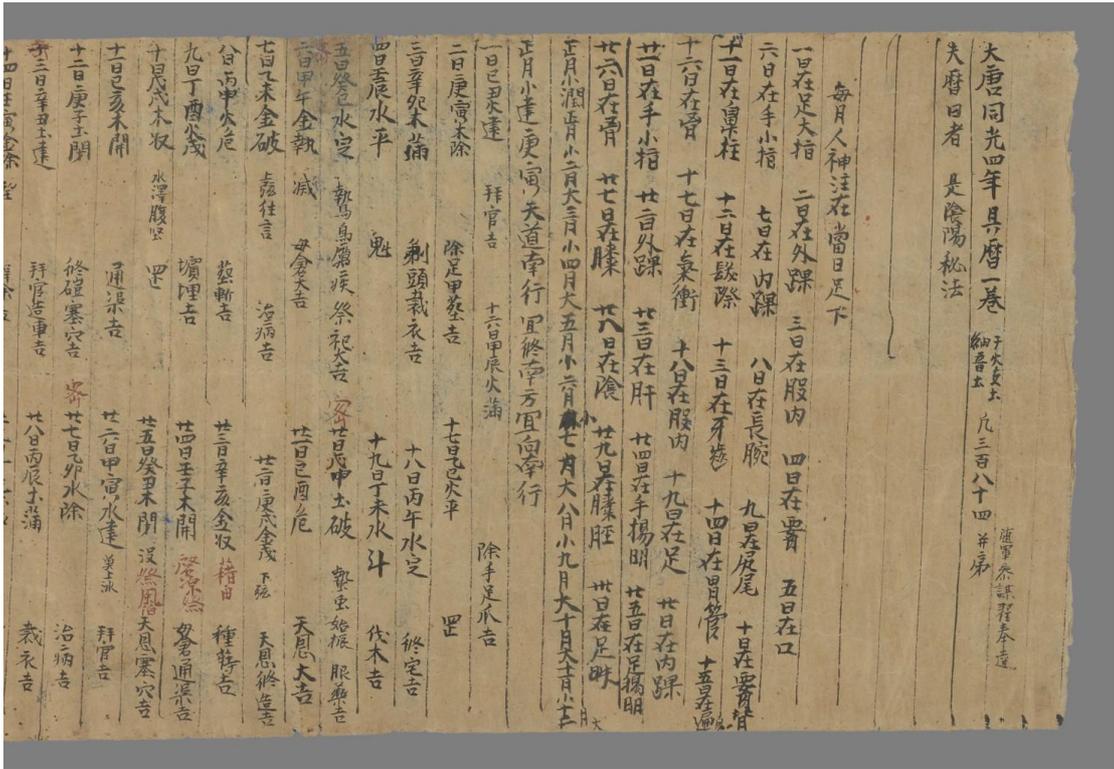
法 Pel.chin.3284V 唐咸通五年甲申歲具注曆日 (6-1)

P. 3284V 咸通五年甲申歲具注曆日 (祭風伯)



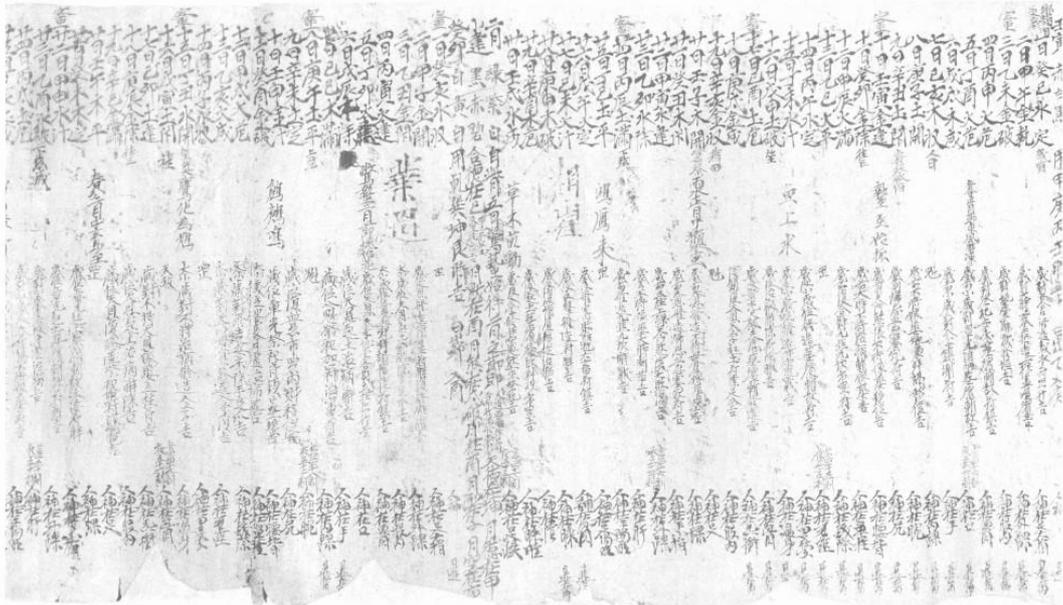
S. 2404 / 2

S. 2404 同光二年具注曆日 (祭風伯)



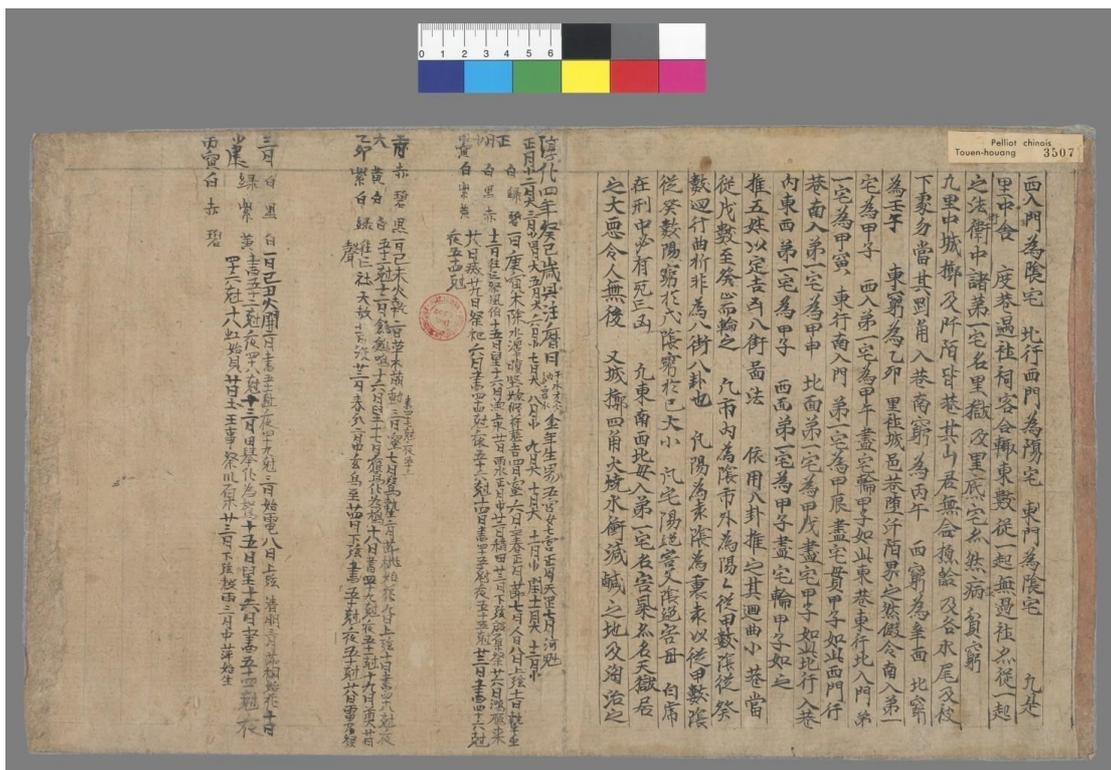
Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

P. 3247V 大唐同光四年具曆一卷 (祭風伯)



S. 1473 / 2

S. 1473 太平興國七年壬午歲具注曆日 (祭風伯)



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

P. 3507 淳化四年癸巳歲具注曆日簡本 (祭風伯)

敦煌と東アジアの信仰

第二冊 [民俗資料調査研究編]

<9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の総合的研究

2016年度-2020年度科学研究費補助金

基盤研究（B）（一般）研究課題番号16H03404研究成果報告書>

- 編者：荒見泰史
 - 発行者：広島大学敦煌学プロジェクト研究センター
 - 発行所：太史閣出版
 - 発行日：2022年3月30日
-
-