

『白澤圖』をめぐる辟邪文化の変遷と受容

佐々木 聡

はじめに

筆者はこれまで唐以前の鬼神観の宗教史的意義を探るため、六朝初期の道教経典『女青鬼律』『洞淵神呪經』を材料として初期道教經典における鬼神観念の変遷を検討した。そこから、道教における鬼神観念の流れが、道教とは直接関わらない人々の心性の中にある鬼神観念とどのような関係にあるのかという点が問題となってきた。そもそも『女青鬼律』や『洞淵神呪經』は、従来、民間信仰との密接な関係が指摘されてきたが、実際に具体的な検討は行われていない。今後、こうした初期道教の鬼神観について、時期を同じくする人々の基層文化(1)の中に見える鬼神観との比較検討が不可欠であろう。

そこで注目したのが、辟邪方法や形式内容など『女青鬼律』と多くの共通点を持つ『白澤圖』である。『白澤圖』は古くは『瑞應圖』や『宋書』符瑞志などに見える白澤伝説に由来する辟邪の書である。六朝初期に成立した本書は、後述するように、初め神仙家により好んで用いられたものの、その後、道教經典には取り入れられず、宋

代頃に散佚してしまう。しかし、その過程で「白澤」の名前を冠した辟邪書・辟邪呪物がいくつも派生し、それらを通じて、基層文化の一部として『白澤圖』や辟邪神獸「白澤」のイメージが人々の間に浸透していくのである。

小稿では、こうした『白澤圖』をめぐる長期的な文化現象を検討することで、本来、神仙道を志向する一部の人々により読まれた『白澤圖』が、徐々に信仰の形を変え、より広く人々に受容されていく過程を描き出し、その受容の背景を考えてみたい。

一 『白澤圖』及び神獸白澤に関する先行研究の整理

まずは、『白澤圖』及び神獸白澤に関する先行研究を整理しておきたい。

第一に、『白澤圖』に関する研究が挙げられる。従来、清・馬國翰『玉函山房輯佚書』、洪頤煊『經典集林』、新美寛編・鈴木隆一補『本邦残存典籍による輯佚資料集成』（京都大学人文科学研究所、一九六八年）、それぞれに収録される三種の輯本があった。しかし

ながら、いずれも佚文を機械的に集めたものであり、『白澤圖』の書誌的な状況やそれぞれの佚文の性質などの検討が不十分であった。そこで筆者は、以前、未見の佚文を加えて改めて輯本を作成する際に、書誌目録学的検討に加え、佚文を引く資料を通年代的に整理・検討することで、『白澤圖』の成立から散佚に至る状況を明らかにした。

次に、敦煌本『白澤精恠圖』に関する研究がある。本書に関する研究もまた研究史的には『白澤圖』に関する研究の一部と見なせる。と言うのも、先行研究の多くが『白澤圖』と『白澤精恠圖』を同一の書と見なして書かれているためである。これは研究史の最初に王重民氏が『白澤精恠圖』を失われた『白澤圖』であるとして紹介して以来、半ば通説となってきた。尤も、松本榮一・高國藩両氏は両者を別個の書と見なすが、これまで全く顧みられてこなかった。この状況に対し、近年、游自勇氏と筆者はそれぞれ独自の研究から両者を別個の書とする見解を発表している。その発表の中で、筆者は『白澤精恠圖』の実見調査に基づき、写本末尾にある「白澤精恠圖」の尾題が、後人による命名である可能性が高いことを指摘した。これは、従来、『白澤精恠圖』を『白澤圖』と同一視する根拠となってきた写本の尾題の信頼性に疑義を呈したものである（第二章でやや詳しく紹介する）。これらの研究を踏まえ、小稿でも両書を別個の書と見なしたい。

さて、これらの研究とは一線を画すのが、神獸白澤に関する研究である。これは主に、後述する「白澤之圖」や「白澤避恠圖」などの絵画資料、つまり神獸白澤が描かれた辟邪絵や護符に関する研究である。早くは江戸の儒学者・屋代弘賢の『白澤考』があり、その

後近年まで原田叔人、ドナルド・ハーバー、西岡弘、熊澤美弓、坂出祥伸ら諸氏の研究がある。

以上の研究史を踏まえ、筆者が問題視するのが、ふたつの研究の流れ、つまり『白澤圖』に関する研究と神獸白澤に関する研究とがそれぞれ個別に行われ、従来殆ど相互参照的に研究されてこなかった点である。或いは『白澤圖』と『白澤精恠圖』の同一視のように、それぞれの資料の関係が曖昧なまま研究されてきた問題もある。この点は神獸白澤に関する研究にも当てはまろう。そして、こうした状況のために、『白澤圖』をめぐる信仰文化史の輪郭がぼやけてしまったと思われる。そこで小稿では如上の問題点を顧み、各資料の性質に留意しながら、『白澤圖』をめぐる辟邪文化の変遷を明らかにしてみたい。

現在見つかっている白澤資料は、①『白澤圖』、②『白澤地鏡』、③『白澤精恠圖』、④白澤之圖、⑤白澤避恠圖の五つに分類できる。以下では、これらを総称して「白澤資料」と呼ぶ。

白澤資料はまた資料の性格からふたつに大別される。すなわち、①②③は、それぞれが白澤伝説にちなみ書かれた別個の辟邪書であるのに対し、④白澤之圖と⑤白澤避恠圖は、神獸白澤を描き辟邪に用いた絵や護符の総称である。④白澤之圖は、中国では唐代以降の資料、日本では室町末期以降の資料に見えるが、日本で実物が伝わるのは、ほとんどが江戸中後期のものである。また、中国の白澤之圖は、後述する明の搨墨本（屋代弘賢『白澤考』所収）以外は伝存しない。一方、⑤白澤避恠圖は、白澤を描いた絵とその題款に怪異を起こす鬼神の名を列記し、辟邪方法を併記するなど、一定の共通する形式を持つものである。本来は④白澤之圖に含まれるものであ

るが、白澤避恠圖にのみ見られる興味深い特徴もあり、ここではあえて④とは区別して論じてみたい。白澤避恠圖は日本にしか現存せず、「戸隠山白澤避恠圖」（刷り物）がよく知られるが、より古くは伝雪舟筆の白澤避恠圖がある。

二 白澤資料研究（一）

『白澤圖』及び「白澤」を冠する辟邪書

本章ではまず、白澤資料としてより早い時期に成立する、①『白澤圖』、②『白澤地鏡』、③『白澤精恠圖』などの辟邪書について検討してみたい。

①『白澤圖』

『白澤圖』の全容については、拙稿「『白澤圖』輯校」を参照されたい（註三参照）。本書は悪鬼精怪の容貌や名前、それに対する辟邪方法に加え、それらの悪鬼精怪の絵を具えた妖怪図鑑のような辟邪書であったようである。特に、名前を呼べば悪鬼精怪を撃退あるいは使役できるという辟邪理念が全体に見える。ここでは、この『白澤圖』が初めどのような人々に受容されたかについて注目してみたい。『白澤圖』に関する最初期の記述として晋・葛洪『抱朴子』登涉篇に次のようにある。

或ひと問いて曰く、山川廟堂の百鬼を辟くるの法は、と。抱朴子曰く、道士常に天水符及び上皇竹使符・老子左契を帯び、真一を守りて三部將軍を思うに及ばば、鬼敢えて人に近づかざるなり。其の次は則ち『百鬼録』を論じ、天下の鬼の名字を知

ること、『白澤圖』・『九鼎記』に及ばば則ち衆鬼自ら却く。（或問曰、辟山川廟堂百鬼之法。抱朴子曰、道士常帶天水符及上皇竹使符・老子左契、及守真一思三部將軍者、鬼不敢近人也。其次則論『百鬼録』、知天下鬼之名字、及『白澤圖』『九鼎記』則衆鬼自却。）（新編諸子集成本）

ここでは山河や廟などに現れる鬼神を避ける方法のひとつとして『白澤圖』に言及する。注意したいのは、この登涉篇が道士や神仙家、隠逸といった人々が入る際に必要となる様々な注意事項について述べたものだと言うことである。そもそも、道士や神仙家にとって、山に入ることは、靈芝や丹薬を得て神仙になるための修行という意味合いが強い。山には山を司る山神や仙人の他、その配下である悪鬼精怪や猛獣が棲んでいる。これらの存在はみな山に入る人間を試したり、悪さをしたりするが、一方では入山者がその正体を見破り、適切な対応を取ることで神仙に認められれば、山神から靈芝や丹薬を賜れる。つまり、『抱朴子』では仙人になるための試練として神仙や悪鬼精怪との遭遇が想定されているのである。特に、悪鬼精怪の場合には、神仙のように正体を見破るだけでなく、辟邪を行い、鬼の害を避けるか、撃退せねばならない。そのために、登涉篇では様々な辟邪方法が語られるが、『白澤圖』を用いた辟邪方法もまた、そうした文脈の中で言及されている。この点は『女青鬼律』に見える名前を呼ぶ辟邪術が、天師道の道士にのみ使える秘術である点とも共通している。尤も、天師道が『女青鬼律』をその資格が無い者にみだりに伝えてはならないと秘匿するのに対し、『白澤圖』は神仙家以外にもある程度流布していたようである。晋・干寶『搜神記』巻十二に次のようにある。

呉の諸葛恪 丹陽太守爲りしに、嘗て獵に出づ。兩山の間に物の小兒の如き有り、手を伸ばして人を引かんと欲す。恪之を伸ばさしめ、乃ち引きて故の地より去る。故の地より去るに即ち死す。既にして參佐 其の故を問ひ、以て神明と爲す。恪曰く、此事は『白澤圖』の内に在り、曰く、兩山の間、其の精小兒の如し。人を見れば則ち手を伸ばし人を引かんと欲す。名は倭囊と曰う。引きて故の地より去らば則ち死す、と。神明と謂いて之を異とする無かれ。諸君 偶たま未だ見ざるのみ、と。

〔呉諸葛恪爲丹陽太守、嘗出獵、兩山之間有物如小兒、伸手欲引人。恪令伸之、乃引去故地。去故地即死。既而參佐問其故、以爲神明。恪曰、此事在『白澤圖』内、曰、兩山之間、其精如小兒、見人、則伸手欲引人。名曰倭囊。引去故地則死。無謂神明而異之。諸君偶未見耳。〕（汪紹楹校注本）

ここでは、呉の丹陽太守であった諸葛恪がこの書を読んでいたことが見える。ただ、そうは言っても、右の資料で補佐官が妖怪を見破った諸葛恪を神明に喩えているように、余人には知り得ない奇書の類ではあった。その他、同じく『搜神記』卷十八陸敬叔条では、説話を捕捉する資料として『白澤圖』を引用することから、干寶もまた『白澤圖』を読んでいたらしい。干寶もまた神仙家でこそなかったが、鬼神の異聞を集めたことで、「鬼の董狐」と呼ばれた人物であり（『晋書』卷八十二寶傳）、葛洪とも深交があった（『晋書』卷七十二葛洪傳）。そして、このような当時の『白澤圖』の読者層の在り方は、次の『白澤地鏡』においても共通していたようである。

②白澤地鏡

『白澤地鏡』は、『白澤圖』に対するオマージュ作品とも言うべ

き書である。本書もまた散佚しており、佚文も残っていない。しかし幸いに、梁・元帝『金樓子』志怪篇に言及が見える。これによれば、本書もまた神仙道との関わりが深い書であったらしい。

地鏡經 凡そ三家有り。『師曠地鏡』有り、『白澤地鏡』有り、『六甲地鏡』有り。三家の經 但だ珍寶の光氣を説くのみ。前の金樓先生 是れ嵩高なる道士なり、多く名山に遊び、丹砂を尋ぬるに、石壁の上に于いて古文有るを見れば、見照寶物の秘方なり。用いて以て寶を照らし、遂に金玉を獲る。〔地鏡經凡有三家。有『師曠地鏡』、有『白澤地鏡』、有『六甲地鏡』。三家之經但說珍寶光氣。前金樓先生是嵩高道士、多遊名山、尋丹砂、于石壁上見有古文、見照寶物之秘方。用以照寶、遂獲金玉。〕（謝章鉞校本）

先ず傍線部に注目すれば、『白澤地鏡』とは地鏡經の一種であり、三種類ある地鏡經はいずれも珍宝の放つ靈異の気について解説したものであったらしい。また直後の文章では、高名な道士が名山にて「見照寶物の秘方」を用いて金玉を得た説話を載せるが、これは地鏡經の内容を類話から説明したものだらう。『白澤地鏡』を含め、地鏡經とは、やはり神仙道との関係が深い書であったようである。

ところで、「地鏡」と題する書物は当時いくつも流布していたようであるが、そのひとつに『隋書』經籍志に見える『地鏡圖』がある。『地鏡圖』もまた散佚しており、清朝学者の輯本がいくつかあるが、そのひとつ馬國翰『玉函山房輯佚書』子篇五行類所収の輯本を参照してみると、全体的に『金樓子』の記述とよく一致する。中でも注目したいのが、『藝文類聚』卷七山部上・總載山に引かれる次の佚文である。

名山に入るに、必ず先に齋すること五十日、白犬を牽き、白雞と鹽一勝^①とを抱かば、山神大いに喜びて、芝草・異藥・寶玉出せしむ。未だ山に到らざること百歩、呼びて林林央央と曰う。此れ山王の名なり、之を知らば百邪を却く。「入名山、必先齋五十日、牽白犬、抱白雞、以鹽一勝、山神大喜、芝草異藥寶玉爲出。未到山百歩、呼曰林林央央。此山王名、知之却百邪。」
(上海古籍出版社本)

ここでは前半部に、入山の作法を守り、山神を喜ばせれば、靈芝や寶玉を得られることが述べられる。そして後半部では、山神(「山王」)の名前を呼べば、あらゆる邪鬼を却けるともある。こうした山神と修行者の関係や名前を呼ぶ辟邪術は、いずれも『抱朴子』登涉篇と共通する神仙道的理念に基づくものであり、同時に『白澤圖』が読まれた背景とも通底するものである。しかも『地鏡圖』には、金玉を得る秘法以外に、金玉の精などの精怪に関する記述も多く、『白澤圖』と理念的にも内容的にも近い存在であったと思われる。実際に『白澤圖』と共通する精怪の佚文も残っている^②。

以上の状況から『白澤地鏡』が成立する背景を考えると、六朝期の神仙道において『白澤圖』や地鏡經、『地鏡圖』などは神仙修行へと山に入る人々に読まれたが、その内容や理念にも共通性があった。こうした素地から、「白澤」の名を冠した地鏡經が作成されたものと思われる。

③『白澤精恠圖』

こうした『白澤圖』と神仙道の深い結びつきは、『白澤精恠圖』が書かれた唐代に入ると徐々に状況が変わっていったようである。このことについて検討するため、先ず『白澤精恠圖』の資料的性

格について概要を述べたい。『白澤精恠圖』とはフランス国家図書館に所蔵される敦煌写本ペリオ二六八二のことである。当該写本はその画法などから唐中期頃に抄写されたものとされる^③。残巻本ではあるものの、末尾に書かれた識語に「白澤精恠圖一卷」とあることから、この名で通用している。また、大英図書館所蔵の残巻本スタイン六二六一もほぼ同様の体裁・内容であることから、この残巻本が知られるようになって以降に書かれた研究では、『白澤精恠圖』と見なすことがほぼ定説となっている。筆者も今、スタイン六二六一についてはこの見解に従う。その内容は怪異現象による吉凶を占う怪異占と辟邪方法を述べたもので、怪異の内容を図示する有図部分と図のない無図部分に分かれる(ペリオ二六八二は有図部分四紙、無図部分三紙、スタイン六二六一は有図部分二紙(ただしどちらも不完全)がそれぞれ現存)。

本資料は従来その内容には注意が傾けられてきたが、資料的性格については理解不足の点があった。特にペリオ二六八二の末尾にある識語の意味が不明瞭なまま放置されていたために、本書を『白澤圖』と同一視するなどの問題に繋がったと言える。こうした問題を解消するため、筆者は昨年フランス国家図書館にて、ペリオ二六八二について実見調査を行った。その詳細については別稿にて発表する予定であるが(註六参照)、この調査により、この残巻が経てきた複雑な来歴が明らかになった。すなわち、ペリオ二六八二は本文が抄写された後、一度ふたつの残巻に分断され、暫く別々に保存されていたものが、偶然に両残巻を入手した仏僧らにより張り合わされ、字句などにも修正がほどこされた。この段階で書かれたのが『白澤精恠圖』一卷四十一紙が成ったという識語である。この

四十一紙は仏僧らの修復完了後の紙数であり、「成った」というニ
ュアンスから考えても、「白澤精恠圖」の書名は、修復後に仏僧ら
が名付けた可能性が高いと筆者は考えている。^(六)したがって、この尾
題を本来の書名と見なし、『白澤精恠圖』を『白澤圖』と同一視し
てきた従来の研究は再検討が必要となる。

以上の資料的性格を踏まえた上で注目したいのが、『白澤精恠圖』
の怪異観である。本書は怪異現象から吉凶を判断する、いわゆる怪
異占に辟邪方法を併記した辟邪書であるが、例えば、釜鳴りの怪異
について次のように述べる。(／は改行を示す。以下同じ)

子日に釜鳴らば、妻内に乱る。丑日に釜鳴らば、上客・君子
の會有り。寅日に釜鳴らば、嫁娶・吉慶の會有り。卯日に釜
鳴らば、長子係役あり、其門好からず。辰日に釜鳴らば、家
に行有るに父を非とし母に則る。巳日に釜鳴らば、聚衆・獄
訟の事を憂う。午日に釜鳴らば、家に奴婢を憂う事有り。未
日に釜鳴らば、家に徳有り、吉。酉日に釜鳴らば、祀祠の事
有り。申日に釜鳴らば、家に聚衆し、凶、喪有り。戌日に釜
鳴らば、凶、錢財を耗やし、凶。亥日に釜鳴らば、官祿成り、
家安樂にして、殃咎無く、吉。此れ皆自然の應感なり。之
を恠しまずんば則ち神衆し。人知らずして、之を畏るれば、
故に疾を得る。鬼神の禍い有るに非ざるなり。物に自然の恠
有るのみ。／釜鳴るを厭せんとせば、後甲の上の土を取り、
五香を合わせ、竈の額上に塗らば、吉、咎無し。……(後略)
*この後さらに種々の辟邪呪術を列記(子日釜鳴、妻内乱。
丑日釜鳴、有上客君子會。寅日釜鳴、有嫁娶吉慶會。卯日釜
鳴、長子係役、其門不好。辰日釜鳴、家有行非父則母。巳日

釜鳴、憂聚衆獄訟事。午日釜鳴、家有憂奴婢事。未日釜鳴、
家徳有吉。酉日釜鳴、有祀祠事。申日釜鳴、家聚衆凶有喪。

戌日釜鳴、凶、耗錢財凶。亥日釜鳴、官祿成、家安樂、無殃
咎、吉。此皆自然應感。不恠之則神衆。人弗知、畏之、故得
疾。非有鬼神之禍也。物有自然恠耳。／厭釜鳴、取後甲上土、

合五香、塗竈額上、吉、無咎。……(後略)(ペリオ二六八
二・無凶部分・第二五〇行)

ここでは、曆日ごとに釜鳴りの怪異が起こった際の吉凶の判断に加
え、凶事を回避する術も併記されている。注目したいのは、傍線部
分の記述である。ここでは釜鳴りを自然の感応であり、決して鬼神
による祟りや災いではないと明言する。これは怪異現象には鬼神の
仕業ではない自然に起こるものがあることを意味するが、このよう
な観念は鬼神の存在を前提とする『白澤圖』とは大きく異なる。

尤も、『白澤精恠圖』にも鬼神による怪異は想定されている。例
えば次のようにある。

人家に故無く恐るるは、皆な是れ諸もろの鬼精・變恠然ら
しむるなり。各おの其の在る所の處に随い、其の名を以て之
を呼ばば、除かるべし。又た黒鶏・彘・三家の醢を用いて、
四達の路に於いて立ち、其の名を以て之を呼び、鶏の頭を断
ちて門の上に置き、醢・鶏血もて黍糠と和し、以て門・戸・
井・竈・溷に塗らば、咎無し。山に上りて畏るるは、呼びて
善人と曰う。室に入りて畏るるは、呼びて曹芋と曰う。屏に
上りて畏るるは、呼びて申儲と曰う。道に入りて畏るるは、
呼びて慶忌と曰う。城に上りて畏るるは、呼びて鬼と曰
う。雷に入りて畏るるは、鼠提と呼ぶ。淵に入りて畏るるは、

呼びて罔像と曰う。澤に（入りて）□して畏るるは、呼びて委蛇と曰う。此れ皆な是れ其の鬼の名なり。故に先ず其の名を呼ばば、即ち人をして之を畏れせしめず、鬼も亦た不傷の者とならしむるなり。「人家無故恐者、皆是諸鬼精・變恠使然。各隨其所處、以其名呼之、可除。又用黑鷄黍糠三家醢、於四達路立、以其名呼之、斷鷄頭置門上、醢鷄血和黍糠、以塗門戶井竈溷、無咎矣。上山而畏者、呼曰善人。入室而畏者、呼曰曹芋。上屏而畏者、呼曰申儲。□道而畏者、呼曰慶忌。上城而畏者、呼曰鬼（つ）。□雷而畏者、呼鼠提。入淵而畏者、呼曰罔像。□澤而畏者、呼曰委蛇。此皆是其鬼名。故先呼其名、即使人不畏之、鬼亦不傷者也。」（ペリオ二六八二・無凶部分・第五五〜六三行）

ここでは、様々な場所で「恐」「畏」、つまり恐慌状態に陥るといった怪異現象を、いずれも鬼精や変怪が引き起こすものとする。『白澤精恠圖』の想定する怪異には、このように鬼神によるものと自然に起こるもの、ふたつの怪異があるのである。

そもそも『白澤圖』が悪鬼精怪を撃退する内容を持つことは、神仙家の需要と合致するものであった。すなわち、神仙家にとって悪鬼精怪とは、修行者を試す存在であり、それを撃退することが神仙となるための試練なのであった。それに対して、『白澤精恠圖』では悪鬼精怪のみならず自然の怪異をも想定し、さらにこうした自然の怪異に対しても辟邪を行う。要するに、『白澤精恠圖』は辟邪対象を鬼神ではなく、それも含めた怪異現象のレベルで捉えるのである。これは鬼神との遭遇をひとつの試練と捉える『抱朴子』登涉篇の文脈とは大きく異なる。

加えて、もうひとつ注目しておきたいのは、『白澤精恠圖』が怪異占を中心とした内容である点である。ここで怪異占と言うのは、「〜〜という怪異があれば、……が起こる（〜〜の怪異は、……の前兆である）」のような記事を指すが、本来『白澤圖』には怪異占の記事は無く、悪鬼精怪の記事を中心とする辟邪書だったようである。それにも関わらず、怪異占を中心とする辟邪書に、白澤の名を冠して『白澤精恠圖』と名付けられたことは、『白澤圖』やその他の白澤資料に対する人々のイメージが、鬼神のみを直接辟邪するものから、怪異に遭遇し、占卜による判断を経た上で辟邪を行う状況を想定したものへと変化していったことが窺える。こうした白澤資料の辟邪理念の変遷を考慮するため、次章ではもう一方の白澤資料を検討してみたい。

三 白澤資料研究（二）

神獸白澤を描いた辟邪絵・呪符

本章では、前章での白澤を冠する辟邪書の検討を踏まえ、白澤資料の人々による受容の転換期とも言える唐代以降に現れて来る、神獸白澤を描いた辟邪絵や呪符などの特徴や辟邪理念について論じてみたい。

④白澤之圖（白澤圖）

先にも述べた通り、白澤之圖とは、ここでは神獸白澤を描き辟邪に用いた絵画や呪符を総称して言う。白澤之圖は、資料上では唐後半頃から詩歌や説話の中に見え始める。例えば、宋・阮閱『詩話總龜』前集・卷三七に見える唐代の詩話に白澤之圖が見える。

(羅) 隱 顧雲と同一淮南相國高駢に謁す。雲の人と爲り雅律なれば、高公遂に雲を留めて隠を遠く。隱 武陵に歸らんと欲するに、賓幕と與に雲亭に酌餞す。盛暑なれば、青蠅 坐に入る。高公 命じて扇ぎて之を驅らしむるに、隱に諱れて曰く、青蠅 扇に扇がれ席を離る、と。隱 聲にして曰く、白澤 釘に遭い釘うたれて門に在り、と。偶たま白澤の圖の釘うたれて門扇に在るを見、乃ち雲を譏るなり。〔隱與顧雲同謁淮南相國高駢。雲爲人雅律、高公遂留雲而遠隱。隱欲歸武陵、與賓幕酌餞於雲亭。盛暑、青蠅入坐。高公命扇驅之、諱隱曰、青蠅被扇離席。隱聲曰、白澤遭釘釘在門。偶見白澤圖釘在門扇、乃譏雲也。〕(四部叢刊本)

ここでは白澤之圖(「白澤圖」)が門扉に貼られている。羅隱はこれを白澤と呼んでいるから、そこに神獸白澤が描かれていたことは疑いない。その他、近い時期の資料としては、北宋・釋道原の『景德傳燈錄』卷十六・澧州樂普山元安禪師(八三四〜八九八年)の伝記では、元安が禪問答の中で「家に白獬の圖有らば、必ずや是の如き妖怪無からん〔家有白獬之圖、必無如是妖怪。*獬は澤に同じ〕(永樂北藏本)」と言う。これを見る限り、仏教においても白澤之圖のあり方は大差なかったようである。そして、白澤之圖は以後様々な資料に散見される。おそらく唐中後期頃から辟邪圖として白澤を描く慣習が定着していったのだろう。

⑤ 白澤避恠圖

次に、もうひとつの白澤之図として、日本の白澤避恠圖にも注目してみたい。この形式の辟邪絵としては、江戸・屋代弘賢『白澤考』

に見える伝雪舟筆とされる白澤画が最も古い。その題款に次のようにある。

『涉世録』卷廿一に云えらく、季子問うて曰く、人家に或いは瓦曹（瓦の呼ぶこと有り、或いは釜の鳴ること有り、是れ何れの怪なるか。對えて曰く、昔、軒轅黄帝 白獬に問いて曰く、天下寧靜にして、何れの怪を見るか。白獬乃ち言えらく、若し怪を解かんと要めば、但だ白澤の圖を將て堂屋の壁に於いて之を掛けよ。妖怪有りとも雖も、災いを成す能わず。／赤蛇の地に落つるは、鬼の名 大扶。蛇の相い交わるを見るは、鬼の名 神通。蛇の人家に入るは、鬼の名 孔狗。狗の人家に上るは、鬼の名 春女。狗行くに耳を反らすは、鬼の名 大陽。狗の床に上りて臥すは、鬼の名 神霞。鼠の聲をあげるは、鬼の名 金曹。鼠の耕やして地を破るは、鬼の名 金光。鼠の屋上に聲をあげるは、鬼の名 夜蓬。飯瓶の聲を作すは、鬼の名 吹。一に斂に作る。夜夢に不祥を見るは、鬼の名 臨月。夜夢に鬼を見るは、鬼の名 大光。鶏の輦子を生む有るは、鬼の名 彩女。夜に鶏の聲を聞くは、鬼の名 賊吏。鳥の屎して人の衣を汚すは、鬼の名 飛遊。鷓の雄の聲を作すは、鬼の名 死龍。野鳥の屋に入るは、鬼の名 石穴。狐狸の聲を作すは、鬼の名 懷珠。一に琳に作る。血の人衣を汚すは、鬼の名 遊光。／凡そ此の怪有らば則ち鬼の名を呼べ。其の怪忽ち自ら滅し 地に入ること三尺。『涉世録』卷廿一云季子問曰、人家或有瓦曹（曹或有釜鳴、是何怪也。對曰、昔軒轅黄帝問白獬曰、天下寧靜、

見何怪乎。白澤乃言若要解怪、但將白澤圖於堂屋壁掛之。雖有妖怪、不能成災。／赤蛇落地、鬼名大扶。見蛇相交、鬼名神通。蛇入人家、鬼名孔狗。狗上人家、鬼名春女。狗行反耳、鬼名大陽。狗上床臥、鬼名神震。鼠聲唧唧、鬼名金曹。鼠耕破地、鬼名金光。鼠屋上聲、鬼名夜蓬。飯瓶作聲、鬼名吹一作斂。夜夢見不祥、鬼名臨月。夜夢見鬼、鬼名大光。鷄有生輓子、鬼名彩女。夜聞鷄聲、鬼名賊吏。鳥屎汚人衣、鬼名飛遊。鷓作雄聲、鬼名死龍。野鳥入屋、鬼名石穴。狐狸作聲、鬼名懷珠一作琳。血汚人衣、鬼名遊光。凡有此怪則呼鬼名、其怪忽自滅、入地三尺。

先ず、冒頭に引かれる『涉世録』は、いくつかの先行研究で正体不明の書とされているが、既に坂出祥伸氏が指摘するように宋代の徐彭年の著作である。徐彭年は、南宋・陳振孫『直齋書錄解題』卷八の田渭『辰州風土記』条に、南宋の隆興二年（一一六四年）に徐彭年が郡守であったことが見えるから（『辰州風土記』六卷／教授縉雲田渭伯清撰。隆興二年、郡守徐彭年。）（叢書集成本）、概ね十二世紀頃の人であると言える。彼の著作は『宋史』卷二百五藝文志四・子類一・雜家類に『涉世録』二十五卷、『涉世後録』二十五卷、『坐忘論』一卷が見えるが、『涉世録』は程なく散佚したらしく、佚文さえも殆ど残っていない。こうした状況から完本が日本に入ってきたとも考え難い。したがって、こうした稀覯書を引くことを考えれば、白澤避恠圖の原型は中国で成立した可能性がある。その上で、先の『涉世録』からの引用（傍線部）に注目してみたい。ここに白澤と黄帝の伝説が見えるが、実は、この伝説は唐代に

前に流布していたものとは微妙に異なっている。例えば、唐・王瓘廣『軒轅本紀』に見える白澤伝説は次の通りである。

帝巡狩し東のかた海に至り、桓山に登る。海濱に於いて白澤なる神獸を得る。（白澤）能く言い、萬物の情に達す。因りて天下の鬼神の事を問う。古自り「精氣の物と爲り、遊魂の變を爲す」*者は、凡そ萬一千五百二十種。白澤之を言い、帝圖を以て之を寫さしめ、以て天下に示す。帝乃ち祝邪の文を作り以て之を祝う。*『周易』繫辭上傳に「精氣爲物、遊魂爲變、是故知鬼神之情狀」（十三經注疏本）とある。（帝巡狩東至海、登桓山、於海濱得白澤神獸、能言、達於萬物之情。因問天下鬼神之事、自古精氣爲物・遊魂爲變者、凡萬一千五百二十種。白澤言之、帝令以圖寫之、以示天下。帝乃作祝邪之文以祝之。）

（道藏本『雲笈七籤』卷一〇〇所引）

これに拠れば、白澤は人語を話し、万物の理に通曉した神獸であり、黄帝は白澤から鬼神のことを聞き、鬼神の姿を描かせ、そして辟邪の文を作った。『白澤圖』がそうであるように、唐以前に書かれた白澤を冠する辟邪書が理念としたのは、神獸白澤により授けられた膨大な知識（萬物之情）であった。しかし、これが『涉世録』の佚文（傍線部）では、白澤自身の絵を描くことで辟邪に供するという筋立てに変わっている。同様の筋立ての変化は、先述の明代の搨墨本白澤之図にも見られる。伝説の変化と白澤之圖の流布、いずれが先にあったかは判断できないとはいえ、これらの資料から、唐代以降、徐々に『白澤圖』に代わり、白澤之圖が人々に浸透していた状況が窺える。

同時に注目したいのが、白澤避恠圖の辟邪理念である。冒頭で「人

家に或いは瓦^{二七}の呼ぶこと有り、或いは釜の鳴ること有り、是れ何れの怪なるか。」とあり、白澤避恠圖の辟邪対象もまた最初に怪異現象として捉えられていることが分かる。しかしこの怪異は『白澤精恠圖』が想定するような複雑な怪異観（鬼神による怪異／自然の怪異）とは異なる。つまり破線部に「赤蛇の地に落つるは、鬼の名大扶」などがあるように、全ての怪異が鬼神によるものと見なされている。加えて辟邪方法も白澤避恠圖では鬼神の名前を呼ぶ方法に統一されており（波線部）、『白澤精恠圖』が名前を呼ぶ方法以外にも煩雑な辟邪呪術・儀礼を多く挙げるのとは対照的である。条数にしても、『白澤圖』が三二〇条の鬼神^{二八}、『白澤精恠圖』が少なくとも二七五条の怪異現象を挙げるのに対し、白澤避恠圖は十九条に過ぎない。しかし、この十九条こそがあたかも天下の全ての怪異を挙げ尽くしているかのような記号的・象徴的な意味を持つのである。このように白澤避恠圖では辟邪理念がかなり簡略化されている。或いは、こうした簡略化の傾向は神獸白澤の絵を張るだけで辟邪の効能を発揮する白澤之圖にも当てはまる。要するに、これらの白澤資料が浸透していく中で、辟邪理念は簡略化していく傾向にあったのである。

こうした辟邪理念の簡略化を考えるには、白澤避恠圖がどのように使われたか、を考えてみなければならぬ。西岡弘氏や熊澤美弓氏らの研究を参照すれば、例えば「戸隠山白澤避恠圖」（伝雪舟筆白澤避恠圖とほぼ同じ内容の題款を持つ）は、信州戸隠山を参詣した人々に配られた護符（刷り物）^{二九}であり、相当の数が刷られたようである。また、江戸時代には旅行中の災難を免れるために白澤之圖

を携帯したらしい^{三〇}。中国でも白澤之圖は門扉や戸口などに張るのが一般的であった^{三一}。思うに、戸口に貼られる、もしくは旅行に携帯されるといった使用形態から見れば、そこに専門の宗教者に依頼するような複雑な呪術儀礼を必要とする状況は想定しにくい。おそらくは御守りなどと同様、手軽な縁起物に近いものであったと思われる。それにどれほど熱心な信仰心が向けられたかは、使用者の心性によってそれぞれであったろうが、やはり一般的に言えば、簡単なおまじないの一種であって、そこまで強い呪術としての効能を期待することは珍しかったのではないだろうか。

白澤資料に見える辟邪理念が簡略化されていく背景には、こうした宗教者以外の一般の人々が使用する上での利便性の需要が作用したと思われる。それだからこそ、かえって人々の慣習に溶け込みやすかったのだらう。或いは、神獸白澤が単に辟邪のためではなく、縁起の良いモチーフとして画題に選ばれ、美術品として白澤之圖が描かれるようになる^{三二}のも、こうした唐代以降の白澤資料が置かれた状況に起因する文化現象と言えよう。

また、こうした白澤資料の浸透により、本来秘術としての性格が強かった鬼神の名前を呼ぶ辟邪方法もまた徐々に一般化し、人々の慣習の基層に溶け込んでいったと思われる。

おわりに

以上、『白澤圖』に端を発する白澤資料の変遷と受容の在り方を見てきた。

本来の『白澤圖』は、先行する白澤伝説に基づき六朝初め頃に成

立するが、当初は神仙家に好んで読まれる一方で、浸透した階層は限定的だったようである。その後、梁代までに『白澤圖』の影響を受けて書かれた『白澤地鏡』もまた神仙道との強い結びつきが窺える。しかし、唐代に入ると『白澤圖』及び神獸白澤をめぐる辟邪観念は徐々に一般にも浸透してゆく。現世利己的な性格の強い辟邪書『白澤精恠圖』に白澤の名が冠されているのは、その一例と言える。

また、変遷の過程で、その辟邪対象が鬼神から怪異現象へと変化していったようである。一方、唐代以降、白澤之圖と呼ばれる辟邪絵が描かれるようになる。これが後には『白澤圖』と混同され、それに伴い白澤伝説も白澤之圖に即した内容に変遷していったようである。こうした中で、白澤資料の辟邪理念も、宗教者以外の人々にも使いやすいものへと変わっていく。つまり、辟邪対象が宗教者でなくしては見ることも難しい鬼神から、一般の人々でも捉えられる怪異へと変わり、辟邪方法も煩雑な呪術儀礼を伴うものから、怪異を起こす鬼の名を呼ぶだけ、或いは白澤の絵を張るだけのものに変わっていくのである。以上が小稿での検討であるが、これを踏まえ、最後に辟邪と怪異について私見を述べて、まとめたい。

現在確認できる白澤資料では、辟邪対象が鬼神から怪異に変わるのには、『白澤精恠圖』からである。「白澤精恠圖」の書名を唐代の仏僧らによる命名とする筆者の推定が正しいとすれば、当時用いられていた怪異占を含む辟邪書に、彼らは白澤を冠して命名したことになる。先に見た『景德傳燈録』巻十六の唐・元安禪師の伝記のように(五二頁上段)、仏教における白澤資料のあり方は一般の人々と大差なかった。したがって、仏僧がこの残巻の内容から白澤を連想したことは、当時の人々のイメージの中で白澤を冠する辟邪書と

怪異占とが結びついていたことを意味しよう。この辟邪理念が以降の白澤資料に継承されていく。先に辟邪理念が簡略化していく傾向を宗教者以外の人々の需要によるものと論じたが、鬼神から怪異への辟邪対象の変遷もまた、一般の人々の需要と繋がりがあったと筆者は考えている。そもそも、鬼神を見たり感じたりする能力は宗教的職能とされ、一般の人々には難しかった。宗教者以外の人々が不吉を感じるのには、思いがけず怪異に遭遇したときであった。その怪異の正体を知るために、人々は宗教者に占トを乞い、その占断次第では辟邪により不祥を払う必要があった。或いは、この辟邪にしても、素人には難しい呪術儀礼を伴うものであれば、やはり宗教者に依頼する必要があった。ここで言う宗教者は、個人主義的な神仙家ではなく、一般の人々に乞われ占トや儀礼を行う一種のサービスマネジメントである。『白澤精恠圖』の内容に怪異占と専門的な辟邪呪術が列記されているのは、こうした背景により理解されるのである。

その後、時代が下るに連れ、宗教者の関与が必要ないものが作製されるようになる。白澤之圖は門戸に張る、或いは携帯するだけで効果を発揮した。或いは、やや凝った内容の白澤避恠圖であっても、怪異から鬼神を特定し、その鬼神の名前を唱えればよかったので、特別な宗教的職能は必要なかった。こうした状況がいつ頃出現したのか、正確には分からないが、おそらくは唐後期頃から、『白澤圖』が散佚する北宋頃に掛けて出現し、新たな「白澤圖」は慣習の基層のひとつとして人々に定着していったものと思われる。

ところで、唐代を境に白澤資料の性格が変化していったことが、一般の人々の需要によるものとしても、辟邪という人々が普遍的に持つ願望が、唐代で突如顕在化したとは考えにくい。むしろ社会状

況の変動を受け、人々の辟邪への要求も変化することはあつたろうが、こうした需要はある段階から常に白澤資料に向け作用してははずである。そして、それは白澤資料に限らずとも、程度や方向性の違いはあれど、他の辟邪書・辟邪呪物にも同様の状況が想定されるだろう。従来の研究では、こうした普遍的需要による内在的な性質の変化については十分には注意が払われてこなかった。資料的制約は元より、また一続きの流れとして検討しうる資料群がなかったこともその一因であろう。この点を踏まえるならば、小稿で検討した白澤資料をめぐる長期的な文化現象は、辟邪を求める人々の普遍的需要が実際に辟邪書・辟邪呪物及び辟邪觀念そのものに、どのように作用していくかを窺い得る貴重な一例であると筆者は考えている。

今後、白澤資料をケーススタディとして、道仏儒三教及びその外側にある雑多な信仰の中に見える辟邪文化と比較することで、辟邪文化の持つ社会的意義の解明に繋げたい。

注

- (一) 拙稿『女青鬼律』に見える鬼神観及びその受容と展開』『東方宗教』一一三号、二〇〇九年。
- (二) 小稿の検討にあたり、庶民や民衆に固有の信仰という限定的ニュアンスのある「民間信仰」の語は用いず、知識人から庶民までを含む広い階層の社会生活の中に、慣習として定着した思考・信仰・技術・道具などを意味する「基層文化」という語を用いる。これは、既に指摘されているように、中国の文化史には、知識人層と下層民衆層という

二つの階層を対立的に捉える前提では読み解けない側面があるからである。(森由利亜「近年の米国における中国思想・宗教研究―通俗宗教 popular religion」といふ範疇をめぐって―』『東方学』第百四輯、二〇〇二年。余欣「神道人心―唐宋之際敦煌民生宗教社会史研究」、中華書局、二〇〇六年、八―十七頁。)

(三) 拙稿『白澤圖』輯校―附解題』『東北大学中国語学文学論集』第一四号、二〇〇九年。

(四) 『白澤精在圖』に関する研究としては、以下の論文が挙げられる。松本榮一「燉煌本白澤精在圖卷」、『國華』七七〇号、一九五六年)、饒宗頤「跋敦煌本白澤精在圖兩殘卷」(P.2682, S.6261)、『中央研究院歷史語言集刊』四一本四分、一九六九年)、王重民「白澤精話圖―伯二六八二―」、『敦煌古籍叢錄』中華書局、一九七九年。初稿は一九三五年『續脩四庫全書』※岡野康幸氏の御指摘による)、陳槃「古讖緯書錄解題二」附記「白澤圖」、『中央研究院歷史語言研究集』一一本、一九四七年)、黃正建「敦煌占卜文書與唐五代占卜研究」(學苑出版社、二〇〇一年、一六六―一六七頁)、林聰明「巴黎藏敦煌本白澤精在圖及敦煌二十詠考」、『東吳文史學報』一九七七年・第二期)、高國藩「敦煌民間信仰的『白澤精在圖』」、『敦煌民俗学』上海文藝出版社、一九八九年)、周西波「『白澤圖』研究」、『中國俗文化研究1』巴蜀書社、二〇〇三年)、王愛和「敦煌占卜文書研究」(未刊行、蘭州大学二〇〇三年博士論文)、游自勇「敦煌本『白澤精在圖』校録」(『百年敦煌文獻整理研究國際學術討論會論文集』(学会論集)、二〇一〇年)、孫文起「『白澤圖』與古小説志怪淵源」、『哈爾濱學院學報』二〇〇七年・第一〇期)。

またドナルド・ハーパー氏は『白澤精在圖』に見える悪夢払いの呪術が睡虎地秦簡「日書」甲・詰篇に見える呪術と共通するもので、その発展形式であると指摘する(Donald Harper, A Note on Nightmare Magic in Ancient and Medieval China. T'angStudy 6 (1988): p.71)。同様の

詰篇との比較は高國藩氏前掲論文でも行われており、『白澤精恠圖』に見える辟邪呪術の中に漢代以前に遡る呪術文化の受容が窺える。ただし白澤資料に汎的に見える鬼神の名前を呼ぶ辟邪理念については、後漢頃に定着するものと考えられるため注意を要する。(拙稿『白澤圖』輯校「解題」)

(五) ただし、松本榮一氏は両書が全く別個の書であると見なすのに対し、高國藩氏は『白澤精恠圖』を『白澤圖』を「改造」して成った書と見なす。(両氏前掲論文)

(六) 中国復旦大学古代史研究班(同大歴史系余欣氏主催)のワークショップにてそれぞれ報告(二〇一〇年九月十三日游自勇氏、同十一月三日筆者)。その後、筆者は報告内容を修正し、「法蔵『白澤精恠圖』(P.282)考」と題し、中国の學術誌に投稿中。なお両書を別個の書とする見解については、既に拙稿『白澤圖』輯校」で提示している。

(七) 屋代弘賢『白澤考』(宮内庁書陵部(原本)・内閣文庫所蔵)『白澤圖說』(国会図書館所蔵)、原田淑人「瑞獸白沢及び角端に就いて」(『東亜古文化研究』座右宝刊行会、一九四〇年)、西岡弘「神獸白澤考」(『國學院大學紀要』一六号、一九九八年)、Donald Harper、Hakutaku hi kai zu. Asian Medicine 3(2007):pp.214-216、熊澤美弓『『涉世録』について——「白澤避恠圖」にみえる妖怪資料——』(『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』第八号、二〇〇八年)、「神獸「白澤」と文化の伝播」『愛知県立大学文化財研究所年報』第三号、二〇一〇年)、坂出祥伸「疫病除け靈符「白沢」と妖怪百科としての「白沢図」」(『日本と道教』角川出版社、二〇一〇年)。

(八) この他、『南史』卷八・梁簡文帝本紀には簡文帝撰の「新增白澤圖五卷」が見えるが、内容を検討する材料が全く無いため、ここでは検討から除く。

(九) 西岡氏前掲論文・四六頁にこの圖と題款を載せるが、訳読の誤りも

あり注意を要する。

(一〇) 山中で悪鬼精怪や神仙に遭遇することについては、金丹篇・仙葉篇・登涉篇などに記述がある。特に、「必ず山神の試す所と爲る。(必爲山神所試。)(登涉篇)」や「鬼人を試すのみ(鬼試人耳)(仙葉篇)」のように、鬼神が人を試す記述が多いことに注意したい。

(一一) 『女青鬼律』卷一に「太上大道之を見るに忍びず、二年七月七日の日中の時、此の『鬼律』八卷を下す。天下の鬼神の姓名・吉凶の術を紀し、以て天師張道陵に勅して、鬼神に勅せしむ。妄りに東西南北に轉(傳)うを得ず。」「太上大道不忍見之、二年七月七日日中時、下此『鬼律』八卷、紀天下鬼神姓名・吉凶之術、以勅天師張道陵、使勅鬼神、不得妄轉*東西南北。*轉は傳の誤りか。以下全て傳に作る」(道藏本)とある。また実際に鎮墓文など六朝時代の出土資料の中に鬼の名前を呼ぶ辟邪方法が殆ど見えないことも、この辟邪方法の浸透が限定的だった証左と言える。

(一二) 或いは『三國志』卷六四呉書・諸葛恪傳に拠れば、このとき諸葛恪は險阻な丹陽の山々に散居した「山越の民」を恭順させるために丹陽太守を拝命しているから、そうした深山に通じた彼のイメージから、同じく山岳と関わる『白澤圖』と結びついた可能性もある。

(一三) 『隋書』經籍志三・子部五行類に「乾坤鏡二卷〔原註〕梁、天鏡・地鏡・日月鏡・四規鏡經各一卷、地鏡圖六卷、亡。」「(中華書局本)とある。

(一四) 『白澤圖』に「玉の精名づけて委然と曰う。美女の青衣を衣るが如し。之を見るに桃戈を以て之を刺して其の名を呼ばば則ち得べきなり。夜行くに女子の燭を戴きて行く者を見、潜かに其の亡ぐる所に従わば則ち石に入りて、石中に玉有るなり。「玉之精名曰委然。如美女青衣。見之以桃戈刺之而呼其名則可得也。夜行見女【子】戴燭【行者、潜從其所亡則】入石、石中有玉也。」「(拙稿『白澤圖』輯校」第七条)」と

あるのは、歐陽詢『藝文類聚』卷八十火部・燭条に引く『地鏡圖』に「玉を相るに、美しき女子の燭を載きて壇の陰を行くを見、其の出入する所の處に従わば、石中に玉有り。」(相玉、見美女子、載燭行壇陰、從其所出入處、石中有玉矣。)(上海古籍出版社校本)とある一条と同じ内容である。

(二五) 松本氏前掲論文・一四四頁。

(二六) 識語の全文は「已前三紙無像。道昕記。道僧併攝。俗姓范。／『白澤精怪圖』一卷卅一紙成。」とある。従来、識語の前半部分、特に「道僧併攝」の意味が不明であったが、今回の実見調査により、複数人の手による用紙の修復(張り合わせ)や字句字形の修正などの痕跡が明らかになったことを踏まえ、筆者はこの識語を「直前の三紙は図像無し(無図部分を指す)。道昕(仏僧の名)がこのことを記す。ある仏僧が兩殘卷を張り合わせ、字句を修正した。僧の俗姓は范といった。『白澤精怪圖』一卷四十一紙ここに成る」と解釈した。

(二七) 北宋までの諸書に引かれる『白澤圖』の佚文には、怪異占に相当する記事は全くみえない(拙稿『白澤圖』輯校)参照)。また南宋に書かれた本草書や隨筆にわずかに二例、怪異占の佚文が見えるが(第六五・六六条)、既に拙稿の中で指摘したように、この時期には既に『白澤圖』は散佚していた可能性が高い。また、唐代の占卜類書である瞿曇悉達『開元占經』や薩守真『天地瑞祥志』にも『白澤圖』から引いた怪異占の記事が全く見あたらないことから、先の二例については筆者は後世の加筆や他の白澤資料との混同の可能性を疑う。特に後述するように時代が下るにつれ白澤資料は、怪異占と結びついていく傾向にあるため、後者の可能性は高いと考えている。

(二八) 当該部分は、白澤避怪図の通行本である戸隠山白澤避怪図の題識を本文とし、伝雪舟筆白澤避怪図の題款は、朱書きで異同のみを示す。ここでは、朱書きに基づき、伝雪舟筆本の題款を復原した。

(二九) 坂出氏前掲論文・二一五頁。

(三〇) ここでは確実に涉世録からの引用と見なしうる箇所として傍線部を示したが、破線部及び波線部も含まれる可能性がある。

(三一) この白澤伝説の筋立ては、『抱朴子』極言篇にも「神奸を窮めんとせば則ち白澤の辭を記す、(窮神奸則記白澤之辭)」「(新編諸子集成本)」とあることと一致するから、遅くとも西晋末頃までは遡りうる。

(三二) 昔、軒轅黃帝、東望山に登る。奇獸形を見ず。諸を大庭に詢る。

識者奏して言えらく、此れ白澤なり。是れ上蒼大一の精なれば、星妖・物怪、逆め能く之を辨ず、と。帝迺ち立像を絵き、凡そ名山・大川、合せて之を鎮厭せば、萬惡消滅し、民人害無し。(昔、軒轅黃帝、登東望山。奇獸見形、詢諸大庭。識者奏言、此白澤也。是上蒼大一の精、星妖物怪、逆能辨之。帝迺繪立像、凡名山大川、合鎮厭之、萬惡消滅。民人無害。(屋代弘賢『白澤考』所引)

(三三) 唐・張彥遠『歴代名畫記』卷四に当時の『白澤圖』が三二〇条あったことが見える。

(三四) 有図部分の末尾に精怪の記事が一九九条あったとする書き入れがある。また、無図部分は現存する記事が七六条ある。

(三五) 西岡氏前掲論文・五五頁。なおここでは、牛山佳幸氏の講演「白澤信仰」に基づく。

(三六) 熊澤氏前掲論文『涉世録』について「五頁。

(三七) 例えば、南宋・吳自牧『夢梁錄』卷三・五月条には、五月五日の杭州の人々の風俗として、天師の草人形や虎、白澤之圖などを門額に掛けたことが見える。

(三八) 白澤が日本では江戸時代中期以降、絵師に好んで描かれたことはよく知られるが、中国でも唐・張約の贊(明搨墨本、屋代弘賢『白澤考』所収)や元・許有壬の「白澤圖贊」(『至正集』卷六七)などがあり、絵画としても好まれたようである。

(二九) 澤田瑞穂「見鬼考」『中国の呪法』河出出版社、一九八四年。

(三〇) 例えば『白澤精怪圖』には妻子や財産奴僕、訴訟などに関する言及が多いが、こうした現世利益的な記述は『抱朴子』登渉篇には全く見ない。いずれも類似の辟邪呪術を記しながら、こうした違いがでるのは、その呪術儀礼を行う者が、自分の神仙修行のため行うか、人々の依頼により行うか、という相違によるものと思われる。なお、占トを生業にする民間の宗教者については中村治兵衛『中国シャーマニズムの研究』（刀水書房、一九九二年）三九〇頁を参照されたい。

(三一) 小稿では、白澤をめぐる辟邪文化の基層文化への浸透という視点で検討を行ったため、その受容層については宗教者／一般の人々などかなり大雑把な区別での議論となってしまう。さらに詳細な受容者の立場毎の受容の諸相などについては今後の課題としたい。

(三二) 例えば、熊澤前掲論文「神獣「白澤」と文化の伝播」は、安政期のコレラ大流行を背景に白澤の魔除け（白澤避恠圖）が広まっていったとする（五三〜五四頁）。

〔附記〕本シンポジウムの報告の席上で、司会の近藤浩之氏、コメンテーターの森和氏、さらに水口拓寿氏・静永健氏から貴重な御指摘を頂いた。また査読担当者の方々からも丁寧な御指導を賜った。ここに感謝申し上げます。

小稿は、平成二十二年度科学研究費補助金・特別研究員奨励費「中国中世の鬼神観をめぐる宗教文化史の研究」（課題番号21・7564）及び平成二十一年度優秀若手研究者海外派遣事業（特別研究員）による成果の一部である。

● 執筆者紹介(1)

鈴木 達明(すずき たつあき)

・一九七六年生、博士(文学)

・追手門学院大学非常勤講師

・「語り得ぬものへのことば——『莊子』における言語問題と言説への意識について——」(『中国文学報』第六六冊)。「道」のための有韻文——『莊子』の定型押韻句と黄老思想——(『東方学』第一一五輯)。「叙述形式から見た太公書『六韜』の成立について」(『中国文学報』第八〇冊)。

● 平澤 歩(ひらさわ あゆむ)

・一九八四年生、東京大学大学院修士課程修了

・東京大学大学院博士課程在籍

・『漢書』五行志と劉向『洪範五行伝論』(『中国哲学研究』第二五号、二〇一一年三月)。「修母致子説の成立とその変容」(『中国—社会と文化』第二六号、二〇一一年七月)。

● 島田 悠(しまだ ゆう)

・一九八〇年生

・青山学院大学大学院博士後期課程在学中

・『全訳後漢書・列伝(二)』(共著、汲古書院、二〇〇七年)。「西晋・劉頌の「徐淮南相在郡上疏」と武帝期後半の治世」(『六朝学会報』一一、二〇一〇年)。「孫呉滅亡後の三呉——西晋の三呉支配——」(『三国志研究』五、二〇一〇年)。