

漢字圏の文学における西方占星術の要素： 東西文化交流における仏教の役割

コテック、ジェフリー (Jeffrey Kotyk)

要旨：本研究は、まず十四世紀の宋濂が述べている中国における占星術の起源説を検討したうえで、その説の限界を指摘しながら、中国仏教の初期にその実際の起源を辿り、四世紀から九世紀までの占星術の導入と仏教との関係を調べる。杜牧などの作に西方占星術の影響が見えることから、九世紀の文人が占星術に対して興味を持つようになった原因は、八世紀の密教まで辿ることができると主張されるが、この背景が後世には忘却されたようである。もともと仏教が導入した占星術の要素は、時代とともに漢化して中国占命術の不可欠な部分になり、唐代から詩と散文に現れるようになったほか、日本では平安時代文学を代表する『源氏物語』にもその影響が及んだ。

キーワード：占星術、宿曜経、不空、宋濂、仏教、符天曆、都利聿斯経、七曜攘災決、杜牧、韓愈、唐詩、源氏物語、宿曜道。

はじめに

二十世紀前半以降、仏教と占星術との関係を研究する仏教学の研究者はごく少数ながら存在するものの、仏教史の専門書には仏教占星術の存在に触れるものは残念ながらほとんどない。周知のように原始仏教は占星術を拒否したが、後にはそれを受け入れている経典も現れた。その後、インド文化圏における占星術の影響を受け、インド密教は占星術の価値を認めたのみならず、占いを禁止する戒律があるにもかかわらず、積極的に実践した。この発展は漢訳仏典

(2)

にも見られる現象である。

個人の性格と運命を占う占星術を初めて中国に導入したのは仏教であった。この占星術は、中国文化と占命術に深い影響を与えたが、近代に至るまでの占星術の歴史的な背景は、どれほど知られているだろうか。本稿では、中国文学における西方起源の占星術の影響を指摘し、平安時代の文学に及んだその影響についても触れてみたい。そうした検討によって、西方占星術の導入と影響に関して仏教がどれほど重要な役割を果たしたかを明らかにすることが、本研究の目的である。

一 元末明初における占星術の起源説。

元末明初の宋濂(1310-1381)の「祿命弁」は、当時の占いの人気を批判する際、占星術を含む中国の占命術の起源についても述べている。

曰：以星占命、奈何。曰：予嘗聞之於師、其說多本於『都利聿斯經』。都利、蓋都賴也。西域康居城当都賴水上、則今所傳『聿斯經』者、婆羅門術也。李弼乾、實婆羅門伎士、而羅睺計都、亦胡梵之語。其術蓋出於西域無疑。¹

つまり、宋濂の師によると、中国の占星術の多くは、(唐の貞元年間[785-805]に漢訳された)『都利聿斯經』に基づいたものであるという。「都利」は、都賴、すなわち Talas であろう。西域の康居城(Samarkand)は、都賴水、すなわち都賴川(Talas River)の岸にあるため、現在伝わっている『都利聿斯經』は婆羅門の技術なのである。李弼乾とは、実は婆羅門の術士(占師)であって、「羅睺(rāhu)と「計都(ketu)という「隱曜」も西域の用語だったのだ。その占星術が西域に起源を持つであろうことは疑いない。

中国では、主に戦争などを予見するために星を以て占う「分野」という技術は、戦国時代に起源があるが、星を以て個人の運命を占う技術が西域から導入されたのは確かである。宋濂は「九曜」(navagraha)と「十一曜」の概念も西域まで遡ることを認め、占星術の発展について述べている。

曰：十一曜之説、古有之乎？曰：無有也。『書』雲：在璿璣玉衡、以齊七政。所謂七政、日月水火金木土也、而無紫氣、星孛、羅睺、計都也。… 羅睺、計都者、蝕神首尾也。又謂之交初、交中之神。初、中者、交食之會也。借此以測日月之蝕也。唐貞元初、李弼乾始推十一星行曆、鮑該、曹士蔦皆業之。士又作『羅計二隱曜立成曆』、起元和元年。

つまり、「十一曜」の説は、中国の古代には無かった。『尚書』「舜典」においては、ただ「七政」、すなわち太陽と月と可視惑星について述べているが、「紫氣、星孛、羅睺、計都」などの説は無い。「羅睺」は、蝕神頭・蝕神首、すなわち月の昇交点 (ascending node、交初) である。「計都」は、蝕神尾、すなわち月の降交点 (descending node、交中) である。これらの位置から計算して日食と月食を予想する。唐・貞元の初年に李弼乾は「紫氣」と「星孛」を含む十一星を初めて計算し、「行曆」、すなわち天体曆 (ephemeris) を撰述した。鮑該と曹士蔦はこれを学んだ。曹士蔦は始点が元和元年 (806) から始まる『羅計二隱曜立成曆』という天体曆を著した。

このような事情を知っておりながら、宋濂は占星術と仏教との関係を意識していなかったようである。実際に占星術を初めて中国に導入したのは仏教の翻訳者であったが、宋濂の時代にこのポイントが忘却されたかもしれない。以下、中国における仏教占星術の発展を紹介して中国文学と占命術に対する影響を説明する。

十一星(十一曜)に関しては、文学にも見られるので説明しなければならない。十一曜については、唐の貞元の時代まで遡るとするのが通説であった。『通志』(巻六八)も「有都利術李彌乾、將至京師、推十一星行歴、知人命貴賤」という。²『郡齋讀書誌』(巻一四)の題目解説から判断すると、李彌乾 (李弼乾) は『宋史』(巻二〇六)に見られる「唐昧『秤星經』三卷」と関係があったのであろう。宋・晁公武撰の『郡齋讀書誌』(巻一四)に次の記載がある。

『秤星經』三卷。右不著撰人。以日、月、五星、羅睺、計都、紫氣、月孛

(4)

十一曜、演十二宮宿度、以推人貴賤、壽夭、休咎。不知其術之所起、或云天竺梵學也。³

『崇文総目』(巻四)の「歴数類」に「『称心経』一卷唐昧撰」という記載があるのは、⁴明らかに『秤星経』の誤写である。いずれにせよ、唐昧は「唐末」の誤写ではなく人名であり、十一曜を導入した李彌乾と関係があろう。その上、道教の『秤星霊台秘要経』と『霊台経』に十一曜や西方占星術の要素が見られることが示すように、道教にも影響を及ぼしていた。『秤星経』はおそらく西方占星術を詳しく説く『霊台経』であろう。

「月孛」と「紫氣」とは何であろうか。劉定之(1409-1469)の「雑誌」はこれらを簡単に定義する。⁵まず、「月孛」は「孛生于月月之行、遲速有常度、最遲之処即孛也、故謂之月孛」、すなわち月の遠地点(apogee)である。「孛」の字は彗星を意味するが、明らかにこれと異なる。外国から導入された概念であるため、羅睺と計都と同じように外来語の音写であろう。仏教占星術を説く晩唐の『七曜攘災決』において、計都は月の遠地点であり、異名として「勃力」を記している。⁶この「力」が「加」、「勘」の誤写だとしたら、発音がギリシャ語の「apógeion」(遠地点)に近いので、「孛」はギリシャ語の音写語ではなからうか。

「紫氣」(紫炁)は「炁生於閏、二十八年十閏而炁行一周天」、すなわち暦の閏を数えて定める役割を果たしているものである。二十八年に十閏月があり、二十八年間に周天する「惑星」の役割を果たしている。⁷漢語の「紫氣」の語源は今のところ不明である。

二 中国における仏教占星術の起源：四世紀から初唐まで

初めて占星術を導入したのは、竺法護(Dharmarakṣa)であろう。竺法護は、晋・永嘉年(307-313)に『舍頭諫太子二十八宿経』(大正・巻二一)を漢訳した。これは *Divyāvadāna* に入っている *Śārdūlakarṇāvadāna* である。⁸宮崎などによると、他の漢訳とチベット訳より『舍頭諫太子二十八宿経』のほうが四世紀

ごろに中央アジアにおいて写した最古の梵本に類似しているとされる。⁹

『舍頭諫太子二十八宿経』は、十二宮に基づいたギリシャ系の占星術がインドに導入される前のインド系の二十八宿に基づいた占星術を中国に導入した。興味深いことに異訳の『摩登伽経』（大正・巻二一）には、現行の七曜の順番（日月熒惑辰星歳星太白鎮星）とメトン周期（於十九年凡有七閏）などのギリシャ系の要素があるが、ここに問題になるのは、竺律炎と支謙の共訳『摩登伽経』が漢訳された年代である。『開元釈教録』（大正・巻五五）は「沙門竺律炎印度人也 … 以孫権黄龍二年庚戌、於楊都、訳摩登伽等経四部」という。¹⁰ 黄龍二年は西暦 230 年であるが、語彙と文法から判断すると、鳩摩羅什以降の經典ではないかと疑う余地がある。林屋友次郎は、既にこれを指摘して、『摩登伽経』は「宋齊代以後の失訳」という結論に達した。¹¹

実際には三世紀前半の仏教文献にギリシャ系の要素が存在するというのも奇妙なことである。なぜならば、他の文献と比べて、明らかに早すぎる時期だからである。『摩登伽経』が実際に中央アジアの梵本から漢訳されたのは確かである。新城新蔵は巻下の「量日中影」（ゲノモン）の数字から緯度を計算して、北インドを越える平均値の 43 度と算定した。¹² いずれにしても 230 年訳とされる經典におけるギリシャ系の要素の存在は異例なことである。『摩登伽経』は『歴史代三宝紀』巻一四に現れ、『隋書』巻三四に「摩登伽経説星図」も見られるので、林屋友次郎の結論を考え合わせると、『摩登伽経』は五世紀後半から隋代までの間に漢訳されたものであると考えられる。

『大方等大集経』（大正・巻一三）は複数の經典を集成しており、占星術の要素を含むのは、曇無讖（385-433）訳の『宝幢分』と那連提耶舎（490-589）訳の『月蔵分』と『日蔵分』である。『月蔵分』（巻五一・五六）と『日蔵分』（巻四二）は中国文献に初めて十二宮を導入した。後者において計都を除く異例な「八大星」を説く。インドの文学では、普段はこの「荷羅睺」（*rāhu）と計都を七曜に加えて「九曜」（navagraha）になるが、善波周が指摘したように、「日蔵分中の天文記事がインド原典からの単なる翻訳ではなく、しかも西方天文学やシナのそれをも適当に吸収しているところに、それが後代のものであり、おそらく西域地方での作であろうとの推測を一層深めるものと云えよう」。¹³ つま

(6)

り、当時の中央アジアの影響を受けた仏典は、その地方の天文・占星術を含んでおり、それらの要素も漢訳されたのである。いずれにしても、羅睺と十二宮を初めて中国文献に導入したのは仏典であった。

隋代の終わりまでにインド系の天文学か占星術に関する書籍も漢訳された。『隋書』「経籍三」巻三四には次の題目がある。

『婆羅門天文經』二十一卷、婆羅門舍仙人所説。

『婆羅門竭伽仙人天文説』三十卷

『婆羅門天文』一卷

川合康三と興膳宏が指摘したように『大唐内典録』に「婆羅門天文二十卷、天和年出、右武帝世、摩勒国沙門達摩流支」という記載が見られる。¹⁴ 天和は周武帝の元号(566-572)である。これは『隋書』の『婆羅門天文經』と同じであろう。インド沙門の達摩流支(*Dharmaruci)によって漢訳されたが、興味深いことに、これは明らかに仏教の經典ではなかった。なぜならば、『開元釈教録』巻七に「婆羅門天文二十卷、今以非三藏教故不存之」と記しているからである。¹⁵ これを考え合わせると、『婆羅門竭伽仙人天文説』も『婆羅門天文』も非仏教の文献であったと推測できる。

『婆羅門竭伽仙人天文説』の「竭伽」は Garga か Gārgīya の音訳であろう。題目の「竭伽仙人天文説」と三十巻の長さから判断すると、これはヒンズー教の Yuga-purāṇa を含む Gārgīya-jyotiṣa であったのであろう。

いつこれが漢訳されたかについては、『曆代三寶紀』巻一二における次の記載を参照しよう。

五年、勅旨即令崛多、共婆羅門沙門若那竭多 … 道俗六人、令於内史内省、翻梵古書及乾文等。於時廣濟寺、唯獨耶舍一人譯經。至七年、別勅崛多使兼翻經。兩頭來往。到十二年、翻書訖了、合得二百餘卷。¹⁶

つまり、開皇五年(585)から崛多や若那竭多などの道俗六人は、「梵古書」

及び「乾文」を訳し始め、開皇十二年（592）に翻訳が終わり、合わせて二百卷以上に達した。「梵古書」は梵語の古典であり、「乾文」は「天文」を意味する。現在の証拠だけで『婆羅門竭伽仙人天文説』もその頃漢訳されたとは判断できないが、当時、天文に関する梵本が漢訳されたという記載があるため、顕慶元年（656）に『隋書』「経籍志」が撰述される前に『婆羅門竭伽仙人天文説』は既に漢訳されていたと言える。

三 密教占星術と外国の科学天文学が導入された時代：八世紀

724年に善無畏（637-735）と一行（683-727）は『大日経』を漢訳した。「入漫荼羅具縁真言品」において「遇良日晨定日、時分宿直諸執、皆悉相応、於食前時值吉祥相」というが、¹⁷非常に曖昧な文章である。『大日経疏』は密教の立場からこれらの用語を定義して文章を解釈する。¹⁸「十二房」（十二宮）と「日月火水木金土七曜」の現行の七曜順番というギリシャ系の占星術の影響を受けたインド占星術の要素が見られる。中国の二十八宿に合わない二十七宿が使用されることにも注目すべきだろう。この「羅睺」を「交会食神」と定義しており、「計都」について「正翻為旗、旗星謂彗星也」という。当時、計都は、梵語 *ketu* の古い意味、「旗」を意味しており、九曜の場合、まだ「降交点」とはされておらず、ただ「彗星」を意味していたのである。

『大日経疏』は「良日」、すなわち月の何日に曼荼羅を作るべきかを説明しているが、非常に初歩的である。当時、インド占星術と密教に精通している仏教徒は、更に詳細な説明が望ましいと考えたであろう。この問題を解決して密教占星術を詳しく述べたのは、不空（705-774）であった。

不空は乾元二年（759）に史瑤の手を借りて『文殊師利菩薩及諸仙所説宿曜経』（『宿曜経』）を訳したが、中国の読者にとっては読みにくいため、それが現在の巻下になり、また広徳二年（764）に楊景風と翻訳を改訂し、新訳は現在の巻上になった。実際には『宿曜経』は一つの原典からの翻訳ではなく、梵本とチベット語の異訳もない。内容から判断すると、不空は複数の資料から必要な要素を取り出して編集したのであろう。例えば、巻下では十二宮が「羊宮」（牡

(8)

羊座・Aries) から始まるのに対して、巻上では「師子宮」(獅子座・Leo) から始まることは、異なる原本の存在を暗示しているのであろう。

ここに注意すべきことは、矢野道雄が指摘するように大正・巻二一の『宿曜経』は後世の大陸の改訂版であり、九世紀に空海と円珍と円仁が請来した『宿曜経』の写本に基づくと推測できる日本の現存写本は、唐代の原本に極めて近いということである。¹⁹江戸時代に高野山の覚勝も既にこれを発見し、注釈版を享保二十一(1736)に出版した。明治三十年(1897)に脇田文紹はこれを活字版にして『宿曜経縮刷』を出版した。また、若原敬経は明治四十一年(1908)、これに註釈を加え、『宿曜経占真伝』として出版した。

『宿曜経』は個人の運命を占う技術と同時に日々の吉凶を詳しく説いている經典であり、そのうちに更に複雑な占星術にも言及しているところがあるが、他人に任せて何も説明していない。巻上に楊景風が挿入した註釈は以下のようである。

凡欲知五星所在宿分者、據天竺曆術、推之何知也。今有迦葉氏瞿曇氏拘摩羅等三本梵曆、並掌在司展。然則今之行用瞿曇氏曆本也。

つまり、惑星がどの宿(nakṣatra)に在るかを知るには、インド暦法に拠って計算すべきなのである。当時に朝廷の「天文台」に勤める迦葉(Kāśyapa)と瞿曇(Gautama)と拘摩羅(Kumāra)というインド系の家族がいたが、主に使用されている暦法は瞿曇のものであった。

朝廷と長安の貴族はこれらの家族に頼む機会があったにもかかわらず、『唐律疏議』に説く唐朝の法律が天文の「私学」と暦の所有を禁止しているため、一般の僧侶と庶民は自分の運命を詳しく占うためにインド暦法を学んで使用する機会がなかったのであろう。しかし、不空訳『葉衣觀自在菩薩経』において占星術の知識の不可欠さも暗示するので当時の仏教徒にとってそれを無視するわけにはいかなかったと言っても過言ではない。

若國王男女、難長難養、或短壽、疾病纏眠、寢食不安、皆由宿業因緣、生

惡宿直。或數被五曜陵逼本宿、令身不安。²⁰

つまり、人々の病氣や不安などの苦しみは前世のカルマだけが原因ではなく悪い宿の下で生まれた影響もあり、頻繁に惑星も「本宿」すなわち自分が生まれた日の宿に移動して不安をもたらすという。これを理解するには「本宿」だけではなく占星術向けの暦も必要である。このような思想が占星術に対する興味をもたらしたことは想像に難くない。

『宿曜経』は中国密教に重要な役割を果たして深い影響を与えたであろう。『高野大師御伝』「巻下」において占星術に言及するところがある。

大同以往曆家無知密日、是故日辰吉凶雜亂、人多犯之。大師歸朝之後、傳此事。²¹

日本の大同（806-810）の時代以前に曆家は「密日」すなわち日曜日と七曜の習慣を知っていなかったので日々の吉凶を乱し、これを犯した人も多かった。空海が帰国してこの占星術を伝えた。不空の時代から空海が806年に帰国した時まで、中国密教において『宿曜経』に基づいた「日辰吉凶」の知識が重要な要素になったと推測できる。空海は恵果（746-805）から直接にこの知識の必要性を習ったのであるまいか。²²とにかく不空の占星術の思想は中国社会にこのような外国の占星術に興味を起こさせたと考えられる。

貞元（785-805）の時代に純ギリシャ系のホロスコープの技術を初めて中国に導入する『都利聿斯経』が漢訳された。『新唐書』（巻五九）に次の記録がある。

『都利聿斯経』二卷、貞元中、都利術士李彌乾、傳自西天竺、有璩公者譯其文。²³

本書は現存していない。しかし石田幹之助や饒宗頤が指摘したようにその佚文は平安時代の「宿曜運命勘録」や敦煌文献などに見られる。²⁴最近、麥文彪 (Bill Mak) が指摘したように韻文に作り替えられた『西天聿斯経』も明代の『星学

(10)

大成』に保存された。²⁵ これらの資料から判断すると、『都利聿斯經』は十二宮に基づいたギリシャ系の占星術に違いないと思われる。麥文彪によると、これを漢訳した人は仏教徒ではなく長安の景教の信奉者であったであろうという。ホロスコープやアスペクトなどの概念が使用されているという点で、『宿曜經』とは異なる。誕生ホロスコープを作成するには、過去の惑星位置を計算する方法がなければならない。朝廷以外の人々は、『宿曜經』が言及する「天竺曆術」と天体曆を使用する機会がなかったであろう。

この問題を解決したのは宋濂の『禄命弁』に見える曹士蔭であった。おそらく唐代の中期 755 年から 763 年にかけて起こった安史の乱のため、民間の天文学研究を禁止する初唐の法律が緩くなったであろう。そのため、曹士蔭は『符天曆』を撰述する自由があった。『新五代史』（巻五八）に次の記載がある。

唐建中時、術者曹士蔭始變古法、以顯慶五年為上元、雨水為歲首、號『符天曆』。然世謂之小曆、只行於民間。²⁶

唐・建中の時代（780-783）に術者の曹士蔭は古い方法を改変し始め、顯慶五年（660）を上元（曆の始点）にし、雨水を年始にし、この曆に『符天曆』という題名をつけた。しかしこれは「小曆」といわれ、政府用ではなく、ただ庶民によって使用されていた。これは更に複雑な占星術の普及を促したに違いない。

『宋史』巻二〇七と『新唐書』巻五九には曹士蔭の『七曜符天曆』が見られるように、『符天曆』はもともと七曜だけを扱っていたが、宋濂の記述によれば、曹士蔭は李弼乾の影響下に元和元年（806）から始まる『羅計二隱曜立成曆』の天体曆を撰述した。ここに羅暎と計都はインドか中央アジアの直接的な影響を反映しているのである。

つまり、九世紀初年までに中国人は占星術に関する複数の書物と占星術向けの庶民用の曆を所有していた。同時に密教が説く占星術の知識の不可欠さも、九世紀に見られる占星術のブームを促進しただろう。

唐代の外国の科学的天文学の導入に関しては、直接には仏教とは無関係であ

る。インドでは、特に五世紀からアリヤバータなどのインド天文学者は数学に基づいたギリシャ系の科学天文学を実践していたが、Bronkhorst が指摘するように、実際には、仏教徒がこの運動に参加した証拠はない。²⁷ それ故に 718 年『九執曆』を訳した瞿曇悉達（生没年不詳）やその息子、瞿曇譯（712-767）²⁸ などの中国生まれのインド系の天文学者は必ずしも仏教の知識人であったというわけではない。

ペルシア系の李素（743-817）は大暦年間（766-779）に広州から長安の司天台に務めるように召喚され、結局司天監の地位を得た。これは瞿曇譯の死後であったであろう。榮新江が指摘するように李素の「字」は文貞であり、「僧文貞」の名は 781 年に建てられた「大秦景教流行中国碑」に見られる。このことから見て、李素はおそらく景教の僧侶であったろう。その上、李素の在職期間中に『都利聿斯經』が漢訳された。²⁹

この点で、八世紀にギリシャ系の科学天文学とホロスコープ技術の導入に関しては、仏教の影響は皆無に近いにもかかわらず、仏教は後者を迅速に吸収した。

四 西方の占星術が普及した時代：九世紀

『七曜攘災決』（大正・巻二一）は『符天曆』に基づいた天体曆に真言などの密教の要素を加え、『宿曜經』の内容も借りている占星術の専門書である。³⁰ その中の天体曆の始点に関しては、日本の筆記者が挿入したノートからわかる。七曜の場合、「貞元十年甲戌入曆、當日本延曆十三年甲戌」という。³¹ 貞元十年は西暦 794 年である。羅睺と計都の場合、「元和元年丙戌入曆、正月在午五丁亥在危十七、當日本大同元年」という。元和元年は西暦 806 年であり、宋濂が指摘した曹士蒞の『羅計二隱曜立成曆』と同じ始点である。宗叡（809-884）の『新書写請來法門等目錄』（大正・巻五五）に「七曜攘災決一卷」という記載が見られるので、大同元年（806）から宗叡が帰国した貞観七年（865）までの間に『七曜攘災決』が著されたことがわかる。

『七曜攘災決』は占星術に基づいた仏教の行法を説いている。例えば、ある

(12)

惑星が自分の「命宿」に入った時、特定な真言と経典を唱えるべきであると言う。

金、其神是女人著黄衣。頭戴雞冠、手彈琵琶。到人命宿、宜轉『大般涅槃經』『般若經』『大集經』『思益經』、共九卷或九十卷。持大隨求真言九十遍、文殊真言九百遍。宜燒龍腦、鬱金、蘇合、丁香等。³²

金星の神の形は、琵琶を弾きながら黄衣を着て鶏の冠を被る女性である。金星が自分の誕生日に当たる宿に至っている時、特定な経典と真言を唱えると同時に特定な香を燃やすべきだという。

『七曜攘災決』などの経典は西方の惑星図像も述べている。『七曜攘災決』は二種類の惑星図像を述べている。巻上に次の図像を述べている。

日宮：「形如人而似獅子頭人身、著天衣、手持寶瓶而黑色。」

月宮：「形如天女、著青天衣持寶劍。」

木宮：「形如人人身龍頭、著天衣、隨四季色。」

火宮：「形如象、黑色、向天大呼。」

土宮：「形如婆羅門、騎黑沙牛。」

金宮：「形如天女、手持印、騎白雞。」

水宮：「形如黑蛇、有四足而食蟹。」

これらは土星を除いて巻下の図像と異なる。実際には古代エジプトの惑星図像に類似しているところがある。例えば、獅子頭の女神であるセクメト (Sekhmet) は、太陽神であるラーの片目 (Eye of Ra) である。³³ サギ (Heron) として描写されている金星の例もある。土星は「空の牛たるホルス」と「牛たるホルス」として描写されているのである。水星が悪神であるセト (Seth) と関連されている例がある。³⁴ セトを大蛇であるアポピス (Apophis) だと見なす場合もある。³⁵ このような証拠だけでこの惑星図像を古代エジプトに基づくとすることはできないが、三世紀頃に梵語に訳された Yavanajātaka というギリシャ系占星術の書籍に出る星の神の図像はエジプトにまで遡ることができる。³⁶ そ

の点で、この惑星図像もエジプトにまで辿れる可能性が高い。西方占星術の起源は紀元前のアレクサンドリアであるので、エジプトの図像も占星術の技術と同時に伝わった可能性を拒否できない。

巻下の図像は密教における標準的な図像になったが、イスラム教の文化圏においても同じような図像がある。ほぼ同様な図像は『梵天火羅九曜』に見られる。

金星：「金其神是女人、著黃衣、頭戴雞冠、手彈琵琶。」

木星：「木其神如老人、著青衣、帶猪冠、容貌儼然。」

水星：「水其神女人、著青衣、帶獲（猿）冠、手執文卷。」

火星：「其神作銅牙、赤色貌、帶噴色、驢冠、著豹皮裙、四臂：一手執弓、一手執箭、一手執刀。」

土星：「土其神似婆羅門色黑、頭帶牛冠、一手拄杖、一手指前、微似曲腰。」

イスラム占星術の美術における惑星の描写もほぼ同様である。水星は若い男性の写字生、金星は女性の音楽家、火星は戦士、木星は裁判官、土星は肌の色が黒い薄着の老人である。³⁷ それ故にこのような図像には同じ起源があるに違いない。これを部分的にメソポタミアまで遡ることができる。ナブー（Nabu）は書記官の神であり、水星と関連付けられている。ネルガル（Nergal）は戦争の神であり、火星と関連付けられている。³⁸ 金星は女性の神であるため、インドではなくイラン文化圏からこの図像が伝わったのであろう。

『七曜攘災決』と『梵天火羅九曜』などに見られる図像に関して、武田和昭は「中国独自のものと考えて差し支えないであろう」というが、³⁹ イスラム教の美術との共通点やメソポタミアにおける図像の起源という点で、武田の説を再考しなければならない。

このような図像が最初に仏教によって伝えられたかどうかは不明であるが、とにかく仏教文献を経て中国の美術に大きな影響を与えた。例としては、敦煌から出土した乾寧四年(897)に描かれた「熾盛光仏並五星図」⁴⁰ と開宝五年(972)の『熾盛光仏頂大威徳銷災吉祥陀羅尼經』（奈良・上之坊）がある。『仏像図彙』にも見られる。以下に説明するように、このような図像の印象はおそらくある

(14)

程度まで後世の小説に及んだ。

『七曜攘災決』の内容に戻ると、これは九世紀前半の仏教徒の占星術に対する熱心な興味や卓抜な暦数の知識を反映している書籍である。本書は『都利聿斯経』の細かいホロスコープ技術に欠けているが、宗叡の『新書写請来法門等目錄』に「都利聿斯経一部五卷」と「七曜暦日一卷」の左に「雖非法門、世者所要也」というノートが見られる。そのため、九世紀中期に大陸の仏教は『都利聿斯経』も重視していたと推測できる。

『七曜攘災決』の天体暦は天文定数を述べているが、惑星運行の定数は762年から783年まで使用されていた唐朝の『五紀暦』に近い。⁴¹ 定数の最後に惑星の回転数・sidereal rotations (R)、会合数・number of synodic periods (A)、年数・number of years (Y) も述べられている。

木星 Jupiter : 83 (Y)、76 (A)、07 (R)。

火星 Mars : 79 (Y)、37 (A)、42 (R)。

土星 Saturn : 59 (Y)、57 (A)、02 (R)。

金星 Venus : 08 (Y)、05 (A)。

水星 Mercury : 33 (Y)、104 (A)。

惑星順序が五行であっても、実際にはこれらの数は二世紀のプトレマイオス (Ptolemy) が *Almagest* に述べた数に多少類似している。

土星 Saturn : 59 (Y)、57 (A)、02 (R)。

木星 Jupiter : 71 (Y)、65 (A)、06 (R)。

火星 Mars : 79 (Y)、37 (A)、42 (R)。

金星 Venus : 08 (Y)、05 (A)。

水星 Mercury : 46 (Y)、145 (A)。⁴²

プトレマイオスはこれらの数を紀元前二世紀のヒッパルコス (Hipparchus) に帰した。⁴³ 周知のようにこれらはバビロニアの「goal-year periods」である。

木星の場合、83年と71年である。⁴⁴ 数の差異を見るだけで、『七曜攘災決』の数がプトレマイオスの *Almagest* に基づいたとは言えないが、バビロニアの天文まで辿れる系統から採用されたと推測できる。

ともかく、『七曜攘災決』の天体暦は曹士蔦の『符天曆』に基づいていた。曹士蔦がこれらの数をどこから採用したかは不明であるが、当時の中国にイラン系とインド系の天文学の系統があったと同時に、漢文で外国の天文学を勉強する機会もあった。明らかに仏教徒もこのような経典で西方天文の知識を間接的に伝えていたのである。

九世紀まで西方占星術の導入を説明した上で、中国文学における印象と影響を調べることができる。

陳萬成が指摘したように晩唐の詩人の作に西方占星術の深い影響が見られるが、近代の学者がこれを誤解したケースも多い。⁴⁵ 占星術の影響は特に杜牧(803-852)の「自撰墓誌銘」(『全唐文』・卷七五四)に顕著である。

予生於角，星昴畢於角為第八宮，曰病厄宮，亦曰八殺宮，土星在焉，火星繼木。星工楊暉曰：木在張於角為第十一福德宮，木為福德，大君子救於其旁，無虞也。予曰：自湖守(州)不周歲遷舍人，木還福於角足矣，土火還死於角，宜哉。

中国文学の学者である Edward Schafer は占星術の知識に精通していないため、この文の意味を明らかに理解することができず、誤訳している。⁴⁶ これを理解するには、もともとギリシャ占星術に起源のある「十二位」を明らかにしなければならない。『七曜攘災決』において十二位と中国天文のシステムを表す図表は図①である。

反時計回りの方向に「命位」から「困窮」まで数えると、合わせて「十二位」になる。十二宮と二十八宿が一緒に移動しても十二位は動かない。「命位」(卯)は東の地平線上の位置である。杜牧が生まれた時、角宿がその位置に昇っていた。「命位」から第八位まで数えると、昴宿と畢宿が占る「疾病」(病厄宮、八殺宮)の位置にいたる。第十一位まで数えると、張宿が占める「福德宮」の位

置にいたる。これを図表で説明すると、明らかになる（図②）。

杜牧が生まれた時に「疾病」を支配する第八位において凶星の土星が在ったが、幸せなことに「副徳」を支配する第十一位において吉星の木星が在った。杜牧が「自撰墓誌銘」を著した時、木星はまた「副徳」の位置にかえったと同時に凶星の土星と火星は「死亡」を支配する第八位にかえった。

ギリシャとローマ帝国には、二十八宿の概念はなく、十二宮が使用されていたが、インドの場合、二十八宿・二十七宿（nakṣatra）と十二宮を一緒に使用していた。実際には、不空の『宿曜経』はインドの nakṣatra に当たる星が中国の宿度と異なることを認めているが、杜牧が知っている二十八宿は中国の宿度であったに違いない。とにかく十二位はギリシャ占星術にまで遡ることができる。

このような占星術の要素を説明せずに使用していることは、当時の読者は占星術がよく分かっていたということを意味している。言い換えれば、当時の文人はこのような西方の占星術に精通していた。そのため、占星術が分からなければ、その文脈における文人の意図も誤解しがちである。

韓愈（768-824）も彼の青年から流行していた西方占星術をある程度まで理解していたようである。『全唐詩』（巻・十二）の「三星行」という詩にその影響が顕著である。

我生之辰、月宿南斗。
 牛奮其角、箕張其口。
 牛不見服箱、斗不挹酒漿。
 箕獨有神靈、無時停簸揚。
 無善名已聞、無惡声已謹。
 名聲相乘除、得少失有余。
 三星各在天、什伍東西陳。
 嗟汝牛與斗、汝独不能神。

韓愈は波瀾万丈の人生を表すために宿を象徴的に使用している。韓愈が生ま

(18)

れた時、月は南斗に在った。宿の順番は箕→斗→牛なので命宿の両側に牛と箕がある。牛は牛車を見たことがない。斗は酒をすくっていない。もみ殻を吹き分けるといふ役割を果たしている箕だけが助けてくれる。

劉紹軍が述べたようにこの詩は占星術の深い知識を反映していないが、本命宿の概念を組み入れていることは当時の影響を示している。⁴⁷しかし韓愈の時まで、自分の星宿にこのように言及している詩人はいなかったようである。⁴⁸本命宿の概念もインドから伝来された。この点で、韓愈の時代に中国社会における占星術に対する興味が増したことが注目される。

道士の杜光庭（850-933）も、道教の経典に見られる上記の「月孛」を「李延福為蜀王修羅天醮詞」（全唐文・卷九三八）の用語に入れている。

今復大遊四神、方在雍秦之野、小遊天一、仍臨梁蜀之鄉。地一次於坤宮、月孛行於井宿。

「馬師穆尚書土星醮詞」（『全唐文』卷九四〇）も題目が示すように占星術の要素がある。

次則係人倫善惡、年運吉凶、祚曆短長、鹹歸主宰、臣以身宮之内、土曜所經、本宿之中、暗虛所曆。大小行運、皆值衝妨、命位之鄉、天府所駐、災危重疊、疾厄嬰纏。

「身宮」と「本宿」と「命位」は上述した西方占星術の概念であるが、「身宮」は道教の『靈台經』に見られる。⁴⁹

ホロスコープでは、危機的などころにある悪性の土星と暗虚（羅睺など）の影響により、災いが重なり、病患と苦難に結ばれるようになる。これらの例文は晩唐道人の西方占星術に対する熱心な興味を示している。

他の晩唐文人、例えば、盧仝と司空図などの作品にも占星術の要素が見られる。

五 西方の占星術が漢化した時代：宋代以降

宋代に入ると、西方の占星術は、道俗を問わず、まだ流行していた。敦煌文献中の占星術に関する貴重な文書（Pelliot chinois 4071）があり、それは 975 年に康遵が著した誰かのホロスコープの詳しい説明である。ここで注目すべきは『聿斯經』の引用である。

宋代の文人の一部は西方占星術に深い興味を持っていた。『宋史』卷四六二に見られる楚衍の伝記によると、楚衍は「相法」と『聿斯經』に精通していたという。『宋史』卷二〇六・卷二〇七では、『都利聿斯經』に基づいた題目が少なくない。

『聿斯四門經』

『聿斯歌』

『聿斯經訣』

『聿斯隱經』

『安修睦都利聿斯訣』

『聿斯妙利要旨』⁵⁰

これらの題目から判断すると、西方占星術が流行していたことがわかる。『都利聿斯經』は最初から非仏教の書籍であったため、『都利聿斯經』の流布における仏教の役割がほとんど忘却されたことは想像に難くない。

沈括（1031-1095）も『夢溪筆談』の散文において羅喉と計都の役割を理解して起源を説明している。

黃道與月道、如兩環相疊而小差。凡日月同在一度相遇、則日為之蝕。正一度相對、則月為之虧。雖同一度、而月道與黃道不相近、自不相侵。同度而又近黃道、月道之交、日月相值乃相陵掩。正當其交處、則蝕而既。不全當交道、則隨其相犯淺深而蝕 … 故西天法、羅喉計都、皆逆步之、乃今之交道也。交初謂之羅喉、交中謂之計都。⁵¹

(20)

当時までに羅喉と計都が「交初」と「交中」に改められていたことは、西域から導入された知識の漢化を反映しているのである。

興味深いことに、文人だけではなく禅宗の僧侶が占星術の影響を受けていた証拠もある。『続古尊宿語要』『嘉泰普燈錄』『五燈会元』などに掲載される「湛堂文準禪師」の語録において、占星術に言及する記載が見られる。

僧問：若有一人、発真歸源、十方虚空、悉皆消殞。未審此理如何。師乃点指云：子丑寅卯辰巳午未、一羅、二土、三水、四金、五太陰、六太陽、七計都。今日、計都星入巨蟹宮。寶峰不打這鼓笛。⁵²

「子丑寅卯辰巳午未」は、第一位から第八位までの地支である。次に、火星と木星を除く九曜が述べられている。「今日、計都星入巨蟹宮」は「今日、計都は蟹座に入った」という意味である。これによって、宋代の僧侶の一部は占星術の知識を有していたということがわかる。

この「巨蟹宮」という用語はおそらく宋代早期の法賢（1000年没）が漢訳した『難僂計濕嚩囉天説支輪經』（大正・巻二一）まで遡ることができるであろう。「難僂計濕嚩囉」は Nandikeśvara の音訳、すなわち歓喜天の別名であろうが、残念ながら他の詳細な記述がないため、これが誰を指すか確かめられない。梵語においてゾディアックを意味する用語は、cakra か maṇḍala（輪）を含む bhacakra、tārāmaṇḍala、jyotiścakra などであり、ここに十二宮を説いているので、「支輪」も明らかにゾディアックを意味している。この經典の内容と用語は仏教とほとんど関係ないため、もともとヒンズー教の經典であったのであろう。

十六世紀に到ると、長編小説の『西遊記』の第五回と第五一回において西方占星術の要素があり、紫気、星孛、羅喉、計都の「四余」も見られるので、当時の読者にとって直ちに認識できるイメージであったのであろう。キャラクターとしての九曜も人間のように話せる神になる。

那九曜星立住陣勢道：「你這不知死活的弼馬溫，你犯了十惡之罪：先偷桃，後偷酒，攪亂了蟠桃大會，又竊了老君仙丹，又將御酒偷來此處享樂。你罪

上加罪，豈不知之？」

古代の中国思想における星と惑星などは、このように擬人化された神ではなかったが、上述したように唐代に仏教を経て惑星図像が導入されたあと、擬人化された星の神などが中国美術に出現するようになった。インドと同様に、道教と密教においても星の神々が拝まれるべきの神になったのである。その影響は明代まで及び、『西遊記』に見える星の神が創造された。

六 宿曜道と『源氏物語』

平安初期に西方占星術の古典が日本に伝来され、十世紀から「宿曜道」という系統を形成した。宿曜道の占星術は、中国思想に基づいた陰陽道とは異なる。それを実践した「宿曜師」と呼ばれる僧侶たちは、ギリシャ系のホロスコープ(宿曜勘文)を作成するために、非仏教の『都利聿斯経』と『符天曆』を使用した。真言宗で重視された『宿曜経』を引用している例もあるが、実際には宿曜師は『宿曜経』をそれほど重視せず、九曜の位置を計算するために『符天曆』を使用してホロスコープを作成し、『都利聿斯経』でそれを解釈していた。宿曜道の現存のホロスコープに関しては、一例として天永三年(1113年)に生まれた人のホロスコープ、「宿曜運命勘録」を挙げると、『宿曜経』の引用が少ないことに気付く。⁵³

つまり、『宿曜経』は空海に請来された經典であるが、ホロスコープの作り方や天体暦などの詳細な記述を欠いている。その上、宿曜道は必ずしも密教の集団というわけではない。宿曜師も僧侶であるのに対し、『都利聿斯経』は、宗叡が「雖非法門世者所要也」と述べているように、非仏教の書籍なのである。ホロスコープの作成は、仏教の教義に基づいたものではないという事実を、宿曜師も認めていたのであろう。

系統としての宿曜道は、十世紀の晩年にまで遡ることができる。貴族の日記に「宿曜道」と「宿曜師」が出るのは十一世紀の初期からである。⁵⁴紫式部の時代にはまだ比較的に新しい集団であり、陰陽道より影響力が劣っていた。

『源氏物語』の「桐壺」と「滯標」において、「宿曜」という名称は二回しか

(22)

出ていない。

宿曜の賢き道の人に勘へさせたまふにも、同じさまに申せば、源氏になしたてまつるべく思しおきてたり。

宿曜に「御子三人。帝、后かならず並びて生まれたまふべし。中の劣りは、太政大臣にて位を極むべし」と、勘へ申したりしこと、さしてかなふなめり。

前者の「宿曜」は宿曜道、すなわち西方占星術を指しており、後者の「宿曜」は宿曜師を意味している。しかしながら、近代の学界ではこの「宿曜」に関して誤解がある。

まず、Seidenstickerの英訳を見ると、前者の「宿曜」を「astrologer of the Indian school」と訳しているが、宿曜道が主に使った書籍は上述した『都利聿斯経』であり、それはギリシャ系の占星術のみならず景教のペルシア人によって漢訳された。後者を「a fortuneteller」と訳しているが、ここでは明らかに「占い師」ではなく「占星術師」を意味している。

「宿曜」の内容に関して、村山修一は、「主として密教家の間でとり上げられたにすぎず、一般宮廷人の関心は低調であった」と主張し、『宿曜経』や『七曜星辰別行法』などを「宿曜道の内容や様々の作法儀軌」だと仮定している。⁵⁵しかし、上記に指摘したように宿曜師はこれらをそれほど使用していなかった。その上、山下克明が指摘したように宿曜師は貴族社会で活躍しており、「平安中期からおよびそれ以降においても主流をなしたのは興福寺の僧であった」という。⁵⁶このため、密教家のみならず宮廷人も関心を持っていたと考えなければならない。

物語の文脈における「宿曜」に関しては、望月郁子は宿曜の予言を「仏教上の天の声というべきもの」と解釈しているが、上記のポイントを考え合わせると、このような解釈は受け入れにくい。⁵⁷まず、仏教の占星術において「天の声」は全くない。しかも紫式部が「宿曜」を特に仏教的なものだと見なしたかどうかは不明である。占星術は仏教の教義に基づくと宿曜師は主張しなかったであ

ろう。

上述のように占星術に言及している詩文を理解するには、占星術の知識が必要である。『源氏物語』を読む時にも宿曜道の思想とその背景が分かれば、誤解を防ぐことができる。

七 結 論

十四世紀に宋濂は、中国における占星術の起源を晩唐の『都利聿斯經』に求めたが、それ以前の発展における仏教の役割については意識していなかったようである。実際には、星によって個人の運命を占う技術を初めて中国に導入したのは仏教であった。その上、漢訳仏典によって十二宮や羅睺・計都などの概念も導入された。『都利聿斯經』が漢訳される前に、密教は中国社会における占星術に対する興味をひき起こした。それに駆られて占星術師の文化が栄え、晩唐の文人にも深い影響を与えた。西方天文の知識を吸収した仏教の『七曜攘災決』は、仏教徒もその影響を受けたことを証明している代表的な経典である。仏典における惑星図像も同時に中国美術に影響を与えた。宋代に入っても西方占星術はまだ流行していたが、結局、明代までに占星術と仏教との古い関係は忘却されたようである。

西方占星術の要素が九世紀から中国の文学に見られるようになり、特に晩唐詩人の作にこの影響が明らかであるが、占星術の知識がなければ、このような詩の特別で深い意味は理解できない。そうした詩人たちが占星術に触れていることは、当時の文壇が占星術に精通していたことを反映している。後世にも占星術の影響が残り、宋代の禅の語録と明代の『西遊記』にはまだ顕著である。

十一世紀の日本になると、『源氏物語』に「宿曜の予言」が見られ、それは宿曜道の初期のあり方を示している。『源氏物語』には「宿曜」の語が二回しか出ていないため、多少曖昧になっている。そのため、近代の学者が「宿曜」の意味を誤解しているケースもある。その誤解により『源氏物語』の文学的な解釈も誤りやすくなると言える。

つまり、東西文化交流における西方占星術の発展を理解しなければならない。その点で占星術の知識と図像が見られる漢訳経典は貴重な文献となっている。

(24)

現在までこの文献の価値を認めている学者が多くなく、また、漢字圏の文学と仏教の歴史における占星術の重要な役割について説明している書籍も少ない。この点については、更に研究されていくことが望ましい。

〔注〕

- ¹ 「欽定四庫全書」・集部八・總集類・「明文衡」・卷一三・九頁。
- ² 『通志』、中華書局、八〇一頁。
- ³ 『郡齋讀書志』(二)、台北：廣文書局、一九六七年。卷一四・三頁。
- ⁴ 『崇文總目』・「後知不足齋叢書」本・卷四・一三頁。
- ⁵ 「欽定四庫全書會要」・集部・「明文衡」・卷五六・三九頁。
- ⁶ 大正・卷二一・四四六頁中。『七曜攘災決』における計都を月の遠地点だと指摘したのは矢野道雄である。矢野道雄『密教占星術』、東洋書院、二〇一三年、一八六頁。英文も参照：Yano Michio, “The Chi'iao jang-tsai-chueh and its Ephemerides.” *Centaurus* 29, no. 1 (1986): 28–35.
- ⁷ $28 \text{年} \times 360 \text{日} = 10,080 \text{日}$ 。 $10,080 \text{日} \div 360 \text{(度)} = 28 \text{日}$ 。28日毎に紫氣が1度進む。28日 = 1度。 $10,080 \div 10 \text{(閏月)} = 1008 \text{日}$ 。 $1008 \text{日} \div 28 \text{(=1度)} = 36 \text{度}$ 。36度(2.8年)毎に閏月を加える。 $360 \text{度} \div 36 \text{度} = 10 \text{箇所}$ 。その10箇所において閏月を加える。
- ⁸ 活字版：Cowell, Edward B. and Robert Alexander Neil, eds. *The Divyāvadāna: a Collection of Early Buddhist Legends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1886. Mukhopadhyaya, Sujitkumar, ed. *Śārdūlakarṇāvadāna*. Santiniketan: Viśvabharati, 1954. Vaidya, P.L., ed. *Divyāvadāna*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1959.
- ⁹ 次の研究を参照：Miyazaki Tensho and others. “The *Śārdūlakarṇāvadāna* from Central Asia.” *Buddhist Manuscripts from Central Asia The St. Petersburg Sanskrit Fragments (StPSF)*, vol. 1, ed. Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, 1–84. Tokyo: The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences and The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka University, 2015.
- ¹⁰ 大正・卷五五・四八七頁下。
- ¹¹ 林屋友次郎『異譯經類の研究』、東洋文庫、一九四五年、五四一頁。
- ¹² 新城新蔵『東洋天文學史研究』、臨川書店、一九八九年、二一七頁。本書は一九二八年版の再版。
- ¹³ 善波周「大集經の天文記事 — その成立問題に関連して」(『日本仏教学会年報』第二二号、一九五七年)、一一一頁。
- ¹⁴ 川合康三、興膳宏『隋書經籍志詳攷』、汲古書院、一九九五年、六〇三頁。
- ¹⁵ 大正・卷五五・五四四頁下。
- ¹⁶ 大正・卷四九・一〇四頁中。

- ¹⁷ 大正・卷一八・四頁下。
- ¹⁸ 大正・卷三九・六一七頁下～六一九頁上。
- ¹⁹ 矢野道雄『増補改訂・密教占星術 — 宿曜道とインド占星術』、東洋書院、二〇一三年。
- ²⁰ 大正・卷二〇・四四八頁中。
- ²¹ 『高野大師御広伝下』、『統群書類従』第八輯下、塙保己一（統群書類従完成会、一九五八年）、六六一頁。
- ²² 実慧（七八六年～八四七年）の『檜尾口訣』（大正・卷七八）において『宿曜経』の暦法の問題に関する空海の口伝が記されている。
- ²³ 『新唐書』、中華書局、第五冊、一五四八頁。
- ²⁴ 石田幹之助「都利聿斯経とその佚文」（『東洋史論叢：羽田博士頌壽記念』、東洋史研究會、一九五〇年）、四九～六二頁。饒宗頤「論七曜與十一曜」（『選堂集林』、台北：明文書局）、五七八頁。
- ²⁵ Bill M. Mak, “Yusi Jing – A treatise of 'Western' Astral Science in Chinese and its versified version *Xitian yusi jing*,” *SCIAMVS* 15 (2014): 105–169.
- ²⁶ 『新五代史』、中華書局版、第三冊、六七〇頁。
- ²⁷ Johannes Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism Handbook of Oriental Studies* (Leiden: Brill, 2011), 120.
- ²⁸ 晁華山「唐代天文學家瞿曇曇的發現」（『文物』一〇号、一九七八年）、四九～五三頁。
- ²⁹ 榮新江「一個仕唐朝的波斯景教家族」（『中古中國與外來文明』、三聯書店、二〇〇一年）、二三八～二五七頁。以前に『伊朗學在中國論文集第二集』（北京大學出版社、一九九八年）に収録。
- ³⁰ これに関して藪内清と矢野道雄の研究は貴重である。藪内清「唐曹士蒞の符天曆」（『ビブリア 天理圖書館報』七八号、一九八二年）、二～一八頁。矢野道雄『密教占星術』、東洋書院、二〇一三年、一六五～一八七頁。
- ³¹ 大正・卷二一・四二九頁下。
- ³² 大正・卷二一・四四九頁上。
- ³³ Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO Inc., 2002), 128–131.
- ³⁴ R.A. Parker, “Ancient Egyptian Astronomy,” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A. Mathematical and Physical Sciences* 276, no. 1257 (1974): 59–61.
- ³⁵ Richard H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (New York: Thames and Hudson, 2003), 198.
- ³⁶ Pingree, David. "The Indian Iconography of the Decans and Horas." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26, no. 3 (1963): 223–254.
- ³⁷ Stefano Carboni. *Following the Stars: Images of the Zodiac in Islamic Art* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1997), 6.

(26)

- ³⁸ Gwendolyn Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology* (London: Routledge, 1991), 123–124, 127–128. See also Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses (AMGG) project directed by Nicole Brisch: <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/index.html>.
- ³⁹ 武田和昭『星曼荼羅の研究』、法蔵館、一九九五年、一九一頁。
- ⁴⁰ Stein no. Ch.liv.007, British Museum 1919,0101,0.31.
- ⁴¹ 藪内清『中国の天文曆法』、平凡社、一九九〇年、一八二～一八三頁。
- ⁴² Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Springer Science & Business Media, 2012), 604–605.
- ⁴³ Olaf Pedersen, *A Survey of the Almagest With Annotation and New Commentary by Alexander Jones* (Springer Science & Business Media, 2011), 269–270.
- ⁴⁴ Hermann Hunger and David Edwin Pingree, *Astral Sciences in Mesopotamia* (Leiden: Brill, 1999), 168.
- ⁴⁵ 陳萬成「杜牧與星命」(『唐研究』、八号、二〇〇二年)、六一～七九頁。
- ⁴⁶ Edward H. Schafer, *Pacing the Void Tang Approaches to the Stars* (Floating World Editions, 2005), 60–61.
- ⁴⁷ 劉韶軍『神秘的星象』(書泉出版社：一九九四年)、七六～七七頁。
- ⁴⁸ 陳萬成「杜牧與星命」(『唐研究』、八号、二〇〇二年)、六二頁。
- ⁴⁹ 『靈台經』・「飛配諸宮第十」：「但以曆算、先定太陰所在之宮、便為身宮。」正統道藏：道藏二八八。
- ⁵⁰ 『宋史』・中華書局・第一五冊・五二三五頁、五二六四頁、五二七四頁。
- ⁵¹ 『夢溪筆談』(卷七・象数一)、上海書店出版社、二〇〇三年、六〇～六一頁。
- ⁵² 卍續藏・卷六八・三六六頁中。
- ⁵³ 續群書類從三一上(雑部)・卷九〇八・四二九頁。
- ⁵⁴ 戸田雄介「鎌倉幕府の宿曜師：特に珍譽について」(『佛教大學大学院紀要』、第三五号、二〇〇七年)、四六頁。
- ⁵⁵ 村山修一「源氏物語と陰陽道・宿曜道」(『源氏物語講座・第五卷 思想と背景』)、三一二頁。
- ⁵⁶ 山下克明「宿曜道の形成と展開」(『後期攝關時代史の研究』、吉川弘文館、一九九〇年)、五〇一頁。
- ⁵⁷ 望月郁子「帝桐壺にとっての宿曜の予言と冷泉の誕生」(『二松学舎大学人文論叢』、第六八号、二〇〇二年)、二二頁。