

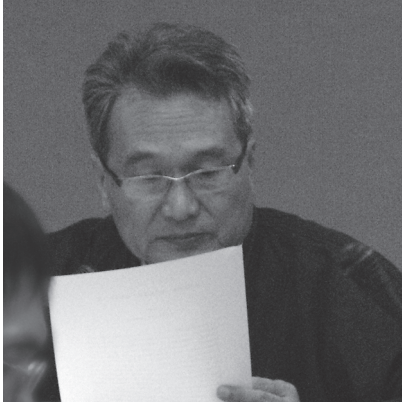
## 注連と解除

——道教拔度儀中の非常死亡観

李豊楙

中央研究院教授

帝制中国と現代華人世界の中で、台湾・香港等の地は、福建や広東地区の喪葬（葬儀と埋葬）及び死亡に関する文化をよく保存しており、人類学者と歴史学者の関心を特に集めている。これらの調査研究の成果は、いずれもひとまとまりの解釈フレームを提起しようとしており、その中で、喪葬に関して儒家の儀礼と民間の習俗との交流が、地方社会において「約定俗成（一般化した習わし）」的葬儀をどのように形成したのか、例えば、「標準化」されているのか、或いは主要な系統と二次的な系統が併存するのか、等といった問題が言及されている。しかし、これらの素晴らしい観察・論述も、明らかに、正常な死亡と正常な処理をする場合の論理と儀式についてに偏っている。では、非正常的死亡の「強死（横死）」（或いは凶死）の問題を、民間社会はいかにして解決してきたのだろうか。異なる所属の移民が定住する地区において、儒教・仏教・道教の三教と民俗が長い間に融合して形成した解決法は、いずれも「強死爲厲（横死して悪霊となる）」に対する三教それぞれの適応態度を反映している。つまり、長時間の融合を経ているのに、その儀式の実施次第はまだまだ改め



李豊楯氏

られていないのだ。その主な原因は儀式の背後の死亡観にあり、すなわちその論理の構造によって儀式の構造が決定されているのだ。その中で、道教の齋儀は正面から向かい合う態度を取って習俗に適応し、それによって解除術という解決法を提唱した。では、台湾に保存されている閩・粵（福建・台湾）地方の習俗は、道教の正統（主流の伝統）を代表しているのか、或いはただ単に地方的な知識の遺物なのか。ここでは生命の終極についての構造図から、死亡儀式の文化心理、「常と非常」或いは「正常と非正常」というものを理解しようと思う。非正常的死亡が引き起こす悪霊化の恐怖に対し、道教成立以前から既に儀式専門家が注連（死者が生者に災厄をもたらすこと）に対して解除術（死者による禍を防ぎ、解消する術）を採用しており、道教成立後にはその注連思想を取り込んだ完全な解除法が打ち出された。そして、現存する大量の解除に関する上章文（主君に奉る文。ここでは鬼神に奉る文のこと）から、その主流の立場を知ることができる。しかし、また「儀者

宜也（儀は宜なり）」という時宜性によって、地方の伝統が各自でその解除儀式を発展させることも許された。台湾道教はその正常性の齋儀を行う他に、非正常死亡を解除するという関連儀式をも組み合わせ、異なった性質の強死・凶死それぞれに応じた解除法を設けた。これらの儀式の細部を分析し解釈することで、以下のことを理解できる。すなわち、道教と民衆が同一の非正常死亡観を認め、経験的交流を行い、凶死に対する恐怖を表現し、そして宗教の信仰力を信じて、そこでようやく生存を脅かす危機感を解除できたのである。

## 一・非常的死——生命終極構造図の非常性

漢人社会が実践する喪葬儀礼は時間・空間の宜に応じて自在に変化するが、儀式の基本的構造には間違いなく「標準化」の傾向があり、この種の「正確な行動」(orthopraxy)の背後は「正確な信仰」(orthodoxy)によって支えられている。ただ、儒家は夏・商・周三代の礼の中心的論理、すなわち孝義と孝道を唱え、諸々の徳を総括した仁義という概念の下で、孝と忠を、一家と一国を維持する道徳項目とした。このような主流の伝統の下で、たとえ仏教・道教の二教にそれぞれの教義と実践があっても、孝道を行う中心的価値を揺るがすことはできなかつたし、まして民間文化の習俗、すなわち民俗或いは巫俗(祭祀の習俗)ならなおさらであつた。しかし、儒家の喪礼の実践法が漢人社会で広く使われているのは、儒家の「礼」に対する数多くの訓解の中に「宜」の時宜性・便宜性があつたことによるのである。つまり、孝の義に違反しないという基本原則を堅持しつつ、「礼意」が変わりさえしなければ、「礼器」と「礼文」のその場限りの変化を許したのである。故に儒者はこの義を拡大して仏・道の二教をも受け入れることができた。<sup>3</sup>要するに、宋儒、とりわけ理学の大家朱熹の編んだ「家礼」を注意深く理解しさえすればよかつたのである。その後、各地の儒者は各地方社会の用に適する家礼の版本を編纂したが、<sup>4</sup>儒家喪礼の正統性を継続するという大原則の上で、それぞれの時・地の宜に依じて民間社会が実践方法を適宜選択することが許され、その結果、三教を「複合」した地方通俗が形成されたのである。その間、「儀式の正確さ」を堅持する行動派もいたが、民間が仏・道二教の信仰と儀式を受け入れるのを食い止めることはできなかつた。両種の宗教・思想伝統を「複合」した儀式行動の中で、いったいどのような文化心理が三教間の教義的衝突をうまく解消し、「多元複合」的方式を採用してその「融合」イメージを形成したのであるか?<sup>5</sup>これが、すなわち、生命の終極的構造の問題であつた。

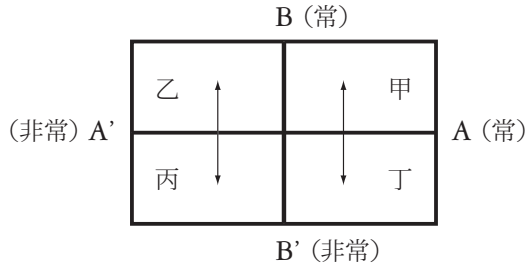
文化的思惟のモデルについて考える際に、簡潔な構造図式を用いることは、複雑な理論（義理）の矛盾と実践の衝突を悟るのに都合がよい。思慮が精密な知識エリートは義理の純粹性を比較的堅持することができるが、民衆は義理同士の間の矛盾を曖昧にするのに慣れてしまっている。そのよりどころとなっているのは、民族的思惟の中の理想的規範、すなわち陰S陽の相対的運行である（Sは対立的、相補的であるだけでなく、相互に交代することを示す）。それ故、生命の終極の問題に直面すると、民間社会はその複雑性を完全には理解できず、反対に相対的思惟規範、すなわち常S非常を採用する。その目的は、繁雑なものを簡略化し、複雑な死亡経験、つまり死亡の状態とそれに応じた処理の方式を類別するためである。前後の連続した段階であつても、やはり同様に「常と非常」を分類し、一方は「正常」を表し、もう一方は「非正常」を表す。死亡状態の複雑多様さのために、民間は死者を忌む忌避心理に基づいて、非正常を区分しようとし、そしてタブーを犯してはいけなくなる。この種の文化心理は具体的には、訃間用語に表現される。古くより現在まで長い時間を経て、この種の訃間に残されている語句は一般化され、隠された終極状態を巧妙に伝達するものとなっている。つまり、正常と非正常の両種の死のモデルなのである。

享年／得年

寿終正寝／

正常／（非正常）

なぜ寿終正寝（天寿を全うして苦しみなく死ぬ）の反対が空白表記なのかといえば、それは曖昧化された表



現モデルだからである。死者の諱しみなを明言することを忌み、その死亡年齢を示さなければならぬ場合に、「得年」という避諱用語で、その「非正常」をぼんやりと示すのであり、このことは同じ文化的伝統の下では周知されている。これは基本的に祝官（祭祀・祈祷を司る官）の「美号」の伝統の延長である。

陰S陽の思惟モデルから簡略化して生命終極の構造図（上図）を作成できるが、これは、礼・俗、儒・仏・道の多元性を都合良く複合できる。

AA、横軸は死亡の「常と非常」状態、すなわち生命終極の「自然と非自然」を表す。処理方式上の「常と非常」のBB縦軸は、三教それぞれの教義に基づいた実践を取り込んでいる。この中で、死亡状態が非常的で処理方式も非常的なものは、道教と民俗或いは巫俗を取り込んだAB（乙）区分である（死亡状態が非常的で処理方式も非常的な場合、丙区分（A'B）になるように思われるが、後述するように、筆者は非常の死は一度、救済した上で、通常の死者と同様に遇する儀礼が行われると考えるので、乙区分になる）。甲（AB）区分では三教にはいずれも論理と実践があり、基本的にAの寿終・正寝を肯定している。儒家はこれを福德とみなし、仏教は中国の伝統の下で福報とみなし、道教も中国文化の福氣観を伝承する。古人の幸福観中、寿終の寿は五福の一つの考終命（天寿を全うすること）で、時を得た死を表し、生命の自然な終わり方のことである。正寝或いは内寝の寢室は、もともとは正常な寝間を指し、異郷に属していないことを表

している。人生終極の幸福が弔辞の「福壽全歸（幸福と長寿両方を全うする）」にしばしば用いられることは、健康長寿が福徳であることを表しており、これを更に個人から一家にまで推し広げれば、正常な寿終が道徳的判斷基準であることを表している。

甲区分と比べると、乙区分の非常的死亡、この種の非常観が表す予想外の死亡、つまり先秦文獻中に頻出する「強死（横死）」して悪霊となる者は、早期の道教経典『正一法文経章官品』では「外亡強殛之鬼」と呼ばれている。およそ「非命」により死んだ（非業の死を遂げた）というが、この非命というのは、非自然の命・非正常の命の慣用句として、漢人の靈魂観の中では冤魂・怨魂と表され、台湾の民間では「討交替」と言われるものを形成した。すなわち冤罪で死んだために怨みを残し、怨みを表現したい、すぐに転生したいと考え、仇を討つ幽霊となる、或いは「替死鬼（自らが生まれかわるために身代わりとなって死ぬ者）」を探し出す。自殺して死亡した人の家が凶宅とみなされるのは、つまり、この凶殺の気を特に重く見るからである。このことははっきりと告知しなければならず、事情を知らない者に転売すれば、法律上では詐欺の容疑となる。また、例えば溺死者の冤魂は霧散せずに水辺に沈んでいるので、常に七月は鬼月であり、水辺に行つて泳ぐべきではないと考えられている。これはつまり替死鬼になるのを恐れているのである。例えばこの種の俗信が反映しているのは、寿終正寝に属さない者が不運不幸とされ、或いは家運を傾けるとみなされ、甚だしきに至っては祖先に徳を積まないと評されることである。この種の意外にして非命により死した非正常の死亡は、不幸な死であり、天寿を全うできないことであり、つまりそこには凶殺の気が存在する。そこで、「得年」という表現を使って天寿を全うできなかったことを粉飾するのであろう。そして、重要なのは、儀式の専門家によって特別な儀式を執り行い、教え導き悟らせなければならないことである。

Aの非正常死亡は、双方向矢印が表す上昇・下降と関連している。つまり、上昇は、儀式的解除を行った後に正常的处理——儒家では遵礼成服という儀礼、或いは道教の齋法では拔度（死者を救う）という儀式で、点主成神（死者の位牌を宗廟に配置して祭ること）の儀式中に憑依される位牌となる——を回復することである。甲区分と同じように、子孫が予定通り礼を守って祭祀しさえすれば、祖先は祭事を享受できる安定状態になる。しかし、もしもそうしなければ、悪霊となる。このような供養されない霊、及び民俗が言うところの「孤魂野鬼」或いは「孤娘」というのは、A・Bの丙区分にある。沈没した霊の不安定状態を救うためには、漢代の解注器から道教の上章文、或いは民間歳時記上の厲壇の祭（帰るべきところのない鬼神を祭る祭祀）・中元の普度（縁者のいない靈魂を供養する祭祀）に至るまでのものがあり、いずれも儀式による解除である。「孤魂」・「孤娘」が憑依できるものには、万善祠や応公廟の類もあれば、また専ら女性のために作られた孤娘廟、或いは菜堂（すなわち齋堂）の類の位牌奉祀もある。A・Bの横軸上下の上昇・下降の境目において、三教はともにその論理によってそれぞれ対応している。すなわち仏教は無常観と慈悲観に則って、善行をするという処理を行い、儒家は『礼記』祭法篇の經典規範に依拠して、およそ「功烈（功績）」に符合する者は上昇して祭典の神となり、多くの子孫のない悪霊は厲壇の祭となるとしている。故に祖先祭祀は宗祠（家廟）の祭で、地方祭祀（祠廟）は神祇の祭だが、厲祭は役所或いは大衆によって公開祭儀が行われる。これらの中で、凶厲という民俗の問題に本当に応えているのは、道教の保存する解除儀式であった。

道教が民族宗教となった主な要因は、早期の天師道（後漢の時代に張陵が開いた道教の一派で、後に道教の中核を構成し、元代以降も華中・華南では主流となる教派であった）が以前の信仰習俗を吸収して以来、そ

の成立期から今に至るまで、民間社会の階層を超えた各種需要に応えてきたことにある。台湾に伝わる閩・粵（福建・広東）地方の伝統は「正一派」或いは「天師門下」の名で知られており、そして、横死して悪霊となるという民俗的恐怖に対しては、他の二教（儒・仏）の処理方式は決して採用していない。道教はその解注の伝統、すなわち注鬼（死者が生者に祟る）の学説と解除（死者の祟りを解消する）の法術によって、地方文化を再配合し、地域的解除儀式を形成した。この生命終極の構造図は閩・台（福建・台湾）地区の実地調査によったが、しかし、道教の非正常的死亡に対する処理方式（すなわちA/B）からは、道教儀式が実践上どのよう<sup>1</sup>に解除の論理、非常死亡観と濟度観を明らかにしたのか、ということにまで遡ることができる。そして、この種の民族宗教の本土性が表面に保存している儀式実践の裏に、実は、漢民族の生命観もまさしく「常S非常」という文化構造であることと、陰S陽がどのように対立し転換したかの思想モデルが、明らかに示されているのである。

## 二・解注器と解除法

先秦の経籍に、匹夫匹婦の「強死」への恐れが強調されていることから、当時の儀式専門家だった巫祝の流派が、この生命的苦境の問題に直面していたことを推測できる。『楚辞』では屈原が「国殤」の本文で集団的に烈士を祀っているが、それ以外に、宗教的な家族問題にはいったいどのように対処したのであるうか。先秦の文献では証拠が不足しているが、両漢時代に儀式専門家が存在していなかったわけでは決してなく、例えば早くも三礼（『周礼』・『儀礼』・『礼記』）の記載の時点で、既に巫と祝の職能が分化されている。巫者の務めは法術的祓除（祓い）に重きを置き、祝官の流派は三代（夏・商・周）の礼、とりわけ孔子が解釈・宣伝した



礼儀を司り、人文的・社会的規範化に重きを置いていた。巫と祝の競合関係は「歴史的融合主義」(Historical syncretism)でもあり、また「観念的融合主義」(Ideological syncretism)でもあった。つまり、両漢の礼学が叙述した喪葬儀礼の時から、歴史現象と思惟的習慣において総合し混ざりあっていたのであった。正常死亡者については士礼(「儀礼」)の記載にあるように、君が家臣を弔う際、既に巫・祝が分職し、各々その役割に勤めていたのである。それならば、非正常的死亡者という特殊な状況に対してはどうであったのか。中国大陸部で正式に公布された考古発掘資料には、既に二三〇件にも達する解注器(死者の崇りを防ぐのに用いる器具)があり(解注用陶瓶二二二件、伝世品十八件)、その年代の最も早い物は後漢明帝の永平三年(西暦六〇年)、最も遅い物は献帝の初平四年(西暦一九三年)であって、つまり、後漢初頭から末期までの百年間余りにおいて、道教の成立する前に既に注鬼学説と解除術を展開した儀礼専門家がいたのであり、その時にはこの生命終極構造図が形成されていたことが十分に証明できる。

大陸の考古学界が展開する『道教考古』では、特に張勳燎が長きに渡り解注器と天師道の関係に注目している。彼は、豊富な考古資料と、道教の生き生きとした源流が、ともにこの時期の大きな歴史的空白を補填しようということを示した。このように歴史を遡って根源を追求することによって、この構造図が「いつ」また「どのように」民族的文化心理の基礎を作り上げたのかを明らかにし、そしてそこに間違いなく構造的意味が存在することをうまく証明できる。これによって、漢代の人が複雑な喪礼を進める中で、帝国体制が国家権力によって行った儒家体制を受け入れることができ、また儀式専門家が民俗に応じて設計した儀式をも開放的に受け入れることができたことを論証した。このような社会反応は決して庶民だけのものではなく、墓室造営能力のある官僚階層のものでもあった。ここでの重要な問題は、儒家の礼教の人文的な教えを受け入れるかど

うかにあったのではなく、士人・庶人といった異なった階層の人々も同様に非正常的死亡のもたらす恐怖を免れることができなかつたというところにある。従つて、庶民にして始めてこの種の解除術を「盲信」したという、型通りの印象ではないことを証明できるのだ。張氏がかつて引用した代表的な墓葬の資料には、ただ陝西華陽楊氏（楊震）・河北無極北蘇郷史村甄謙・陝西華陰劉崎の家族墓群があり、更に河南密県后土郭墓・河北望都劉公壁畫墓・陝西戸県朱家堡曹伯魯墓等がある。貴族官僚もあれば中産階級もあり、その他は更に多くの中小型の墓である。解注器を置く主要な原因について、理解できるのは「楊震自殺身死、屬於非正常死亡性質（楊震が自殺したのは、非正常的死亡の性質に属す）」ということであり、注鬼の問題とつながりがあることである。その他、身分を確かめられない者については諸解注器に記された文字から証明できる。すなわち、埋葬者は、「鈎注」・「復連」（死者のもたらす災いによつて道連れにされること）に因つて「薄命早死」した者、或いは「祿盡天年、逢災終疾（祿は天年に尽き、災に逢いて疾に終わる）」という者たちである。鎮墓文の構成条件については、呉栄曾の四条件説から張勛燎の八条件説まで発展したが、その中で、構造図と相互に証明できるもの、最も関わりのあるものは、以下の三つである。第二の「入藏者薄命早死（埋葬された者が薄命夭折である）」こと。第三の天帝の使者が天帝にかわつて丘丞等に告げること、死者のために解適し（罪を解く）、生者のために除殃する（災いを除く）こと。第五の再び鈎注することがないようにさせること、である<sup>10</sup>。これらは後漢時代に既に明確化された注鬼学説・解除術であり、非正常的死亡による生命についての危機感を解決するためのものであつた。

王充『論衡』が批判の精神によつてその学をなし、「解除」という篇をまとめたことから、注連という意識及びそれを解除する方法は、漢代解除思想の実践技術の一つであつたことが確認できる<sup>11</sup>。今まで出土した

二〇〇件余りの解注器物は中原の広大な地区、すなわち今の陝西・河南・山西・河北・山東の五省二十余県・市に分布しているが、現在まだ江南地区からは発見されていない。この種の解除に関する物品の記年は明らかに後漢期に集中して出現しており、また、多くの漢墓室の画像が工匠の手によるのと比べると、明らかに、ある種の儀式専門家の技術操作と関係があることが分かる。器物上に文字が残っている（およそ九一件）かどうかに関わらず、これら早期の符文は道符・古符の前身と見られている。これらは、両漢宗教史上、「巫者」或いは「方士」と通称されている者の流派を超え、初めて組織を備えた宗教団体であったことを示しており、決して単なる一般的な巫者文化や方士文化ではなかった。<sup>12</sup> その技術を専門とする人々は、組織的な早期道派とみなされる。その主な根拠は、ある種の共通した身分認識、つまり「天帝使者」或いは「天帝神師」といった仲介者的な性格を持った神の使い、という意識があつたからである。すなわち天帝・上帝・黄帝・黄神或いは天君等の称号を以て至尊の神名としているが、漢朝帝室が崇める「太一」を直接継承してはいない。これはそれが民間で発展した道派であることを示している。その中で、鍵となる二つの物的な証拠は、献帝時のものである。すなわち一つは「付與道行人（道行人に付与する）」と称し（河南洛陽中州路M83 献帝初平二年陶瓶文）、一つは「轉要道中人（要道中人に転ずる）」（陝西西安和平門外漢墓・献帝初平四年陶瓶文）と称する。張勳燎は早くからこの二つの文に注目しており、これに基づいて、道教の人士に既に組織が存在していたと判断した。<sup>13</sup> 彼は解注器の分布空間と出現時間から、天師道は洛陽を中心として、のちに四方に拡散し、とりわけ蜀中地区への発展が最も重要であつたことを推測した。この推論は間違いなく、道教史研究上の新知見で、早期天師道史研究にとって注目に値する。後漢末期、いったいどのような「道」にこのように明確な自我意識があつたのか。現在も証拠となるのはこれらの出土物しかないので、この仮説を裏付けるには当然まだより多くの文物の助けが必要である。しかし、非正常死亡を処理する注鬼学説と解除術について、この考古文物の出現と解読は、間

違いなく道教史の第一章を開いたのである。

思想史・文化史から注鬼説の形成を考えれば、何故一群の「道中人」達が後漢末にその宗教的地位を打ち立てることができたのかを理解できる。これはすなわち注連・復注の正常・異常思想であり、両漢の気化宇宙生成論によって形成された感応学説である。この学説は、正常と異なる全ての現象を、何かの兆候とみなすのである。この種の異徴学説（天変地異の類の異変を、人間社会の何らかの事項の徴候・反映として解釈する学説）は集中的に「常」と「変」を説明し、独尊的儒術においては、常の秩序選択の方向、例えば礼経の生命儀礼における規範化を特に重視する。すなわち国家権力と儒家官僚を結合し、社会体制の倫理秩序を礼制によって実現するのだ。『白虎通義』で、諸儒を集めて行った礼の議論は、すなわち「標準化された」制度を築きあげるために、一国から一家まで体制化を唱え、社会の文化秩序を守った。反対に、標準に違反した非常現象は、感応によって兆候を示すというものとされた。この種の異徴は、政治的な神話（myth）においては凶讖（超常現象について記述し、帝王出現や王朝交代等を予言する言説。特に前漢末から後漢にかけて流行した）をその例とすることができ、それが予言性に反応して発生するものである、という政治上の意義と目的が信じられていた。故に、生命観の中でも特に非正常の現象に注意が払われたために、「変化」がなぜ「生産」の兆候と異なるかを解説しなければならず、そして、更に、変化から形成された反秩序現象を解除しなければならなかった。<sup>14</sup> 解注器が発見された例は、その多くが非正常的な死亡であり、自殺という特殊な状況以外の薄命早卒・未終天年（天寿を全うしないこと）といったものが、いずれも疾病、とりわけ伝染病と関係があったことはほぼ確実である。早期には、「注」という字はその字義を水の気のような相互の流れより取っており、疰の字は、明らかに疾病の相互伝染のことであった。中国の大疫病史において両漢の時代では、「疫」字が後漢の

劉熙に「有鬼行疫（鬼有りて疫を行う）」（『釈名』）と理解されていたことから、すなわち「行」は疫鬼が天帝の命の賞罰を「執行」することを指し、また疫病「流行」の相互伝染をも指していたことが分かる。注と疰は、氣化観に基づいて、疫氣が氣に因つて流れ込むことと解説され、一方、疫の字は元來流行性伝染病についてに偏っており、温と瘟は次第に広まり、すさまじい流行病を表すのに用いられた。この種の異常的死亡は医学の進展を刺激したが、その他に、道中人が儀式を以て、この種の繰り返し流れ込み伝染する死亡の心配を解除する必要を生じた。そのために出現した鎮圧物には藥物・道符・法印があり、身代わりに用いられる物は各種の材質からなる形代（かたしろ）であった。常に符伝・移文を用いて天常の命を表現し、その文体の様式は、この世の官僚のものを鬼神世界に流用したものであった。

生命終極の構造図によつて解除術を観察すると、その「常と非常」の基本的な文化構造は既に形成されていることが分かる。巫者・方士から天師道に発展し、彼らがまさに天帝の使者という仲介者の身分で解除の儀式を行っていたのだ。その儀式は明記されていないが、その基本的信念が、非常の物によつて非常の死を鎮圧するというものであったことは疑いない。この種の非常的処理方式は、当然、儒者がなすものではなく、道中人が巫師・方士の法術能力を強化し、使者・神師者を自称し、すなわち天帝の命を奉じてその職責を遂行していたのである。従つて、異徴の兆しを解釈することと異常の徴を解除することは、天師道の鬼神観すなわち神学の宇宙観を顕彰することであり、注鬼学説は現存する器物上に反映されているその一部分にすぎない。そして、このような解除法術を扱う特殊能力があったことは、ある宗教組織が中原地区より出現し、それが広めた教義と実践が既に一致化されたものだったという現象を示している。中原地区で出現した解注篇が反映しているのは、貴族階層から一般庶民までが全て道中人と同様に非常性の死亡観を認めていたことである。そうで

あつたからこそ、死者の厄と生者の災いを解除する非自然的行動がなされていたのである。

### 三・八十一訟——非自然的処理の下での塚訟説

道教は民族的宗教として、同一の民族的生命観を深く認識し、更にそれに関する教義と実践を併せて提唱するに至つた。これは、天師道が注鬼説（死者が生者に崇るといふ説）と解除術（死者の崇りを鎮圧・解消する方法）を吸収することができた主要因である。では、漢代の儀式の専門家（道中人）は、いったいどのように「大鎮」という鎮圧儀式を挙行していたのだろうか？（「大鎮」とは、陝西咸陽文林路咸陽教育学院2号墓出土、永平三年（六〇年）鎮墓瓶の中に出てくる文言で、「建立大鎮」とある）。それを経て初めて、墓室内で特定の方位と位置を選び出し、解注器（死者の崇りを解除するのに用いる器具）を設置できる。この類の法の常例から判断するに、複雑さの異なるいくつかの儀式があつたはずであるが、しかし、「大鎮を建立する」という類の鎮圧術の施行次第は、そのまま解注醮儀（崇りを除く祭祀）の大小を決定するものであつただろうか？ この種のことに對するの理解は考古學に関するものなのだが、ただ出土文物が残るのみで、儀式自体を見ることはできないので、ただ後代のこと（道教）によつてかつてのことについて推し量るしかないのである。<sup>15</sup>

道教が早期道派の道術・方術を吸収したこと、そこから転化した解除術の中にかつての解注術が存することに對しては、おそらく素朴な儀式も残つてはいるものの、重点は上章（鬼神に文書を奉ること）にあつた。漢代の解注文・鎮墓文は既に官方の文書を模倣しており、道教成立後にはより整つた上章儀式の中に取り込まれた。天師道が模倣して取り込んだ國家の儀式は、その後、新たな教義の調整・運用を経て「天帝」を改造し、改めて三官信仰（天官・地官・水官の三官への信仰）の体系内に組み入れられ、それが更に新興の上清経派（東晋

の時代に、許謚が靈媒である楊羲を通して得た託宣を元に発展した道教の一派であり、梁代に陶弘景によって大成される)に吸収された。ただ、これが本当に齋法の中に取り込まれたのは、おそらく靈宝齋が靈宝経派(劉宋時代から現れてくる、靈玉経典と総称される一群の経典を制作した道教の一派で、死者救済の儀礼の整備に重点を注いだ点に特徴がある)の中に成立してからであり、この種の注鬼を解除する法術も次第に融合されていったのである。これら齋法(祓い清めの儀法)は、歴史的に、正常に死亡した者を処理する抜度(死者の救済)の儀式の他に、正常ではない死に方をした者をも同様に正常に処理できなくてはならず、これらはいずれも、同一の文化的心理に基づいていた。すなわち、正常外の死亡には正常外の方法で解決しなければならず、適切な処理がまだなされていないというのは、例えば解除をいまだ行っていない、或いは葬儀後の祭祀が妥当でない、墓が整備されていない等ということであり、注連(死者が生者に災厄をもたらして道連れにすること)の原因とみなされる。

天師道は、その教法を整備する際に、以前の解注説(死者の祟りを解除しなければならないという主張)を強化するとともに、これを拡大整理して冢訟意識(死者が生者への訴えを起こすので、それを解決しなければならぬという認識)を形成し、それが後に類型化された「八十一訟」と「百二十殃」におさめられた。鎮墓文では既に漢代行政文書中の「移」「告」の類の語を援用しており、三張が蜀漢にて政教合一制を打ち立てると、官僚制をより一層模倣し、「千二百官儀」を提唱して標準の制度とした<sup>16</sup>。この公的な儀式の中では、非正常の死亡とその非常の処理について、解注説を拡大して冢訟の上章儀式(死者の訴えに対して、文書を奏上して解決を図る儀式)となっている。後の章奏(文書の奏上)は、いずれもこの天師道の行法によっていくらか調整を加えたもので、『正一法文経章官品』・『赤松子章曆』・『登真隱訣』は全てこれにあてはまる。まず上清経派がこの種の正一教(天師道のこと)の古法をどのように運用したかを理解したい。現行の版本の『登真隱



「訣」巻下に掲載されている「入静」「章符」及び「請官」の項では、陶弘景による注釈が、南嶽夫人（魏華存）がかつて祭酒であったため、漢中法を用いて入治朝静したことを明記している（7b-a）。また上章の法も「唯依千二百官儀注取所請官（ただ千二百官儀注のみによって、その請願する官を取ることを）」をしており（12b）、冢訟章も范中侯（邈）が許家に告げているという内容に基づいている（3a-b）。これらの章符中、逐鬼の章・邪病を治す章を上奏する場合、「若注氣鬼病當作擊鬼章（注氣の鬼の病の際には、擊鬼章を用いるべきである）」の陶註は「謂家有五墓考訟、死喪逆注之鬼來爲病害、宜攻撃消散、請後四胡高倉君將等、上章畢者合擣服之、如後法（思うに家に五鬼考訟・死喪逆注の鬼が来て病害となったなら、攻撃して退散させ、後四胡君・高倉君の將等に請うべきである。上章が終わった者は（以上の章文を）合わせて（臼中で）搗いて、服薬する。それについては以下の法の通りである）」と云っている。つまり、真朱を用いて章文を合わせてこれを搗き、蜜で和えて丸め、服食するための丸薬を作り、それによつて注氣鬼がもたらした病を治療することができるのである（12a）。

後漢の墓所にはわずかに解注器が残っているのみで、鎮墓文は儀式を明記してはいない。このことは道教の成立後に、入静（心を静めて意識を澄ませること）して「請官」する儀式があったことを示している。

若有急事上章，當上請天昌君、黄衣兵十萬人，亦可入静，東向口請，令收家中百二十殃怪，中外強殍，十二刑殺鬼。（もし緊急のことで上章するならば、天昌君とその黄衣兵十万人に上請すべきである。また入静し、東を向いて口頭で請願を唱え、家中の百二十の殃怪・内外の強殍・十二刑殺鬼を捕らさせる。）  
（14b）



これを陶弘景の注は冢訟のこととみなし、また千二百官儀第二卷之一に依拠して、「主爲某家、收冢中百二十殃怪（某の家のために、墓中の百二十の殃怪を捕らえることをつかさどる）」等という字に作るべきと考えている。このような上章には二種類の方式がある。一つは朱書して服用するものであり、もう一方は紙や墨を用いない「口章」である。「請官」の一節で引いている「儀」というのは千二百官儀のことで、「章符」の陶弘景注が引用しているものは「請官」の中に見える。前半部は身体の各種疾病で、後半部は各種注病、伝染病から各種の冢訟亡鬼についてにまで及ぶ。例えば、「疾病轉相注易不可禁止者（疾病がどんどん移っていつて防ぐことができないもの）」というのは疫病の伝染であり、また「家中有考訟鬼、不正之氣致不穩者（家中で考訟鬼・不正の気が不穩をもたらしている）」、「家中多死喪、逆注氣身中刑害（家中に死喪が多く、逆注の気が身中で害をなしている）」という記述も多く、より具体的なものは、十二刑殺・百二十殃注鬼・五墓の鬼、或いは水火の復注といったものである。上清経派は「正一真人口訣」を引用する他に、存思身神（体内に宿る神を念ずること）の法によつてその療癒の理論を解説している。「應二十四神、身中三宮（二十四神・身中の三宮に応ず）」の陶弘景注では、これが二十四神八景の宮であつて、三一の宮ではないことを明記しており、また「道家三氣、應事所感化也、非天地之生人也（道家の三気が事物に感化したのであり、天地の間で生まれた普通の人ではない）」という官將吏兵の説についての陶注は、何故請官が注鬼を治療できるかについて説明し、このように言う、「此因氣結變，託象成形，隨感而應，無定質也，非胎誕世入學道所得矣。（これ（官將と吏兵）は、氣に應じて変化し、象に託して姿形を現し、感化に應じて現れたもので、決まった形質を持たない。通常の生まれ方をした俗人では学び取ることができないものである。）」（226）つまり、巫術の原理にある「同類相治（同類を用いて同類を治める）」を用い、氣化宇宙観的な感応学説によつて解説を加えたもので、その処理原則はすなわち「非常によつて非常を剋治する」というものであった。思うに、上清経の法

は千二百官儀注の「官號」を、存思法の体中神に組み入れて対応させたものである。すなわち、千二百官儀が天師道の「漢中法」となり、遡つては「道中人」の解注法を承け継ぎ、下つては上清経の存思思想へと変化した解注術を切り拓いたことを証明できるのである。

「千二百官儀」を伝承した多くの古法のうち、基本的にはいずれも上章という急事に対してすぐに入静できる章法を引き継いでおり、古章法は、例えば『正一法文経章官品』のように、比較的簡要な条列となつている。後に上清経等の整理を経て、いくつかは『赤松子章曆』に収録されているが、これはちょうどその非常観に基づく法術的処理は道教諸派がいずれもこれを受容し継続発展させたことの反映であると十分に証明できる。『正一法文経章官品』は年代として最古のものではないが、なおも古めかしい注鬼観を表している。<sup>18</sup>この種の条列式から、注鬼の解除が各項目に渡つて行われたことは分かるが、しかしどうやって上章するかという儀式の過程については述べられていない。卷一「君兵收怪」条に「天昌君黄衣兵士十萬人、主收捕某宅中一百二十人殃怪、中外強殛、十二刑殺來作病者（天昌君、黄衣兵士十萬人、某の宅中の一百二十人殃怪・中外の強殛・十二刑殺の現れて病をなす者を捕らえることをつかさどる）」<sup>(13a)</sup>とある。これはまさしく陶弘景注が引く「千二百官儀第二卷之一」と同一の条文であり、これによつて類推すれば、「儀に云う」というのはその儀文を丸ごと収録しているのであろう。注鬼については、卷一「收土公」中に「若家故殮不寧、夢惡錯亂、魂魄不守（もし、家で、死者の棺が不安定だつたり、悪夢に苦しんで錯乱したり、魂魄が守られていなかったりしたら）」神土明君官将等に收拾を請いて「斷家鬼伏連（家の鬼伏連を断つ）」とある<sup>(13b)</sup>。「收死人耗害」の項目は多くは、例えば、無上天君は家中の水火湯注を収め、死後まだ復連殃注（生者に禍をもたらすこと）を生じていない炁（氣）を却ける<sup>(13c)</sup>、石仙君とその官将は「天下萬民家中外亡強殛之鬼、厭絶注鬼爲人精崇者、轉相注易後生人疾病者（天下萬民の家中の外亡強殛の鬼、厭絶注鬼で物の怪となつて人に祟るもの、次々に

伝染して生者に疾病を引き起こすもの」(3-17a)、つまり伝染病によって「逆殺殃咎、復連生人者(逆殺殃咎の、生者に害を及ぼすもの)」(1-15a)が出現することを治めようとする、といったことである。また、死人が祟りをなすことへの懼れもあり、すなわち「故婦致來注病生人(死した婦人が来て生者に病をもたらせば)」、そこで「大皓大典者吏收攝故婦、致魂魄檢押死人、不得令還、賊病生人(大皓大典の官吏に請い、死した婦人を收拾し、魂魄を致して死人を取り締まり、戻ってきて生者を病にすることをさせないようにする)」(1-15b)のである。家中に「外亡強殍」という悪霊がいるのに、何故死した婦人等の家人が更に死後に生者に害をなすのか? これは疫病の流行と疫鬼(個別の祟る死者)への怖懼とを混合していることを表している。というのは、当時の泛氣説では全て「炁(氣)」として説明されていたのである。例えば、卷二「治劫殺注」には注鬼殺炁や地上逆淫注炁(2-12a)という公衆性の疫氣があり、また、私家の死者の「注清濁之氣」(2-17a)というものもあるが、この種のもものは、死後に病が伝染するかもしれない恐れを、炁が注する(氣が流れ込む)ということである。この種のもは、死後に病が伝染するかもしれない恐れを、炁が注する(氣が流れ込む)ということである。このことでイメージ化することしかできず、そのようなイメージ化の産物としての注鬼に属するのであろう。この類の例証は、まさしく典型的な中古時期の宗教と医療の課題を示している。<sup>19</sup> 宗教的観点から、葬送の不宜を病氣を引き起こす原因と認識したため、葬送前から葬送後に至るまであらゆる過程で多くの禁忌が設定されており、死亡に関する知識の中の諸般の危機が明らかにされている。例えば卷三「主斬草」は歳殺・月殺・日殺・時殺の煞氣(殺氣)を辟けるためのものであり(1a)、「收葬送塚墓鬼」では官(太陰君官将や葬送君将等)に護守・拳工・監作や道士の守護等を請う(3-12a)、或いは「塚墓之鬼」では官に墓鬼・殃殍の收捕を請う(3-33b)。(4) 古文字学から解釈すれば、「殃殍」の「殍」というのは既に甲骨文にあり、疾疫が重い病を致して死に至ることを指すのに用いられている。つまり、非正常的死亡によって呼び起こされた解説注なのである。

これに対し、『赤松子章曆』は「天師千二百官儀」を参照している(3-28g)が、しかし後に起こった作法を

広く吸収しており、最も多く引いている巻五「大塚訟章」と「又大塚訟章」では、『千二百官儀』の単列の儀文を章文形式に改造している。重要な要素は上清経派であり、かつて序文に以下のように表明している。

起自茅山七真、許長史（謚）云欲上昇、爲上三世、被冤家殃訟、有西寧夫人告令求道官拜奏塚訟章、以解洗冤債、其章具有儀注。若明日拜章、今夜具備浴室五所、如人之沐浴、具備如力、及先製小衣服三對、兼具銀錢、獻上先亡、以充洗洗。明日奏啓訖即燒章、隨章燒衣服及錢財、亦須嚴潔具備之。（これは茅山七真より始まる。許謚が言う。昇天を欲するのだが、前世三代のために冤家殃訟を被っている。すると、西寧夫人が、道官を求め、塚訟章を拜奏し、それによって過去の冤債を洗うように告げた。その章には儀注が附されている。もし翌日に謝章（罪過の解除を願う章文）を奉るならば、今夜のうちに五つの浴室を準備する。そして、人が普通に沐浴するのと同様の道具を揃えておく。また、小さな服を三対作っておき、銀錢を備えておくが、これは死者に献上し、洗い流しに用いる。明日奏啓が終わると章文を燃やし、章文と共に衣服と錢財も燃やす。これも清めておかなければならない）(514a)

この小序は諸茅山派草創期の人物である許謚の名を借りて書かれているが、これは、上清経派が、塚訟の際に章文を上奏する儀式の中で、後世の儀式解釈に対して一定の影響を持ったことを反映している。この章暦は道士の必須の文書であり、その資料は早期からあったものも後から追加されたものもあるが、現在伝わっている形態の本が編成されたのはおそらく遅くとも唐宋期であろう。故に、この二種の塚訟章が綜合性を持ったのは、唐代の整理に成るものと考えられる。「大塚訟章」では明らかに「依千二百官儀并正一真人三天法師所授南嶽紫虛元君治病滅惡之法（千二百官儀及び正一真人三天法師により南嶽紫虛元君に授けられた病を治し惡を

滅する法」と称しており、その後には原本の条列式の儀文について詳しく述べ、章文の格式を形成している。

ここで重要なのは、上章の目的について述べる際に、最初から塚訟の原因について表明していることである。すなわち「生存之日過犯既多、亡歿已來、被諸考謫、子孫未與拔贖、冥漠得以怨嗟（生きていた時に罪を犯すことが多く、死亡して後にそれを譴責され、子孫がまだそれを拔度贖罪していないので、冥界で怨んでいゝのである）」が述べているのはまさしく、正常の拔度贖罪（罪を贖い救済すること）の儀式を経てはおらず、つまり非正常の死亡（A）と非常的処理（B）に属することである。

B. ∴ 或葬在水源之訟、或殯當神廟之訟、或墳塋穿穴之訟、或棺槨損傷之訟、或舊塚相重之訟、或新塚相犯之訟（葬在水源の訟・殯當神廟の訟・墳塋穿穴の訟・棺槨損傷の訟・旧塚相重の訟・新塚相犯の訟）。

A. ∴ 或水溺火燒之訟、或蟲傷藥毒之訟、或刀兵牢獄之訟、或瘟疫癰疽之訟；或叔伯兄弟或姑姪姐妹遞相傳染、以作禍殃（水溺火燒の訟・虫傷藥毒の訟・刀兵牢獄の訟・瘟疫癰疽の訟。叔伯兄弟や姑姪姉妹で伝染しあい、災禍をなす）。

前者は主に殯葬（遺体の仮安置）が不適切な場所であったもので、後者は寿命を全うしない亡くなり方をしたものである。そして、二種の「非正常」が合わさったものはA・Bに落ちてしまい、そのうち一つでも非正常があれば塚訟が引き起こされる、つまり死者が子孫に対して訴訟を起こすのである。何故漢族は殯葬を特別に重視するのだろうか？ 家族主義の伝統の下で、「又大塚訟章」には承負（先祖の善悪によって子孫が禍福

を受けること)の論についての一節がある。

人生稟陰陽之正氣、受形氣於父母。血胤連屬、逮乎七世、傍貫伯叔、至於兄弟；莫不善惡同源、榮枯相繼、陽官賞罰、亦止此條、幽府所施、豈宜廣引、服屬既疏、爲患自息、且各有承嗣、不相濫混。(人は生まれる際に陰陽の正氣を受け、また父母から形氣を受ける。血胤は連なり、七代に及び、傍系血縁は伯叔を貫き、兄弟まで及ぶ。善悪は必ず同源、榮枯は必ず継承され、現世の役所の賞罰もこの範囲内であり、幽府の施す報いはどうしてそれより広く引き伸ばされるだろうか。血縁が疎遠ならば、禍もそこで止む。それぞれ承け嗣ぐ範囲があり、混ざり合うことはない) (5-22a)

後漢時代、承負説と解注説は、太平道と天師道のそれぞれでは、その重んじ方に偏りがあったのだろうか？(太平道は後漢後期の初期の道教教団であり、黄巾の乱を起こして壊滅した。その經典が今日残っている『太平経』であり、それを特徴づける教義が、先人が犯した罪が積み重なって、現在の災いの原因となっているという「承負説」である)。ただ、道教が意識を統一した後は、二説が一つに融合され、つまり塚訟と承負が連結して、それで罪悔の意識に「同源」「相繼」の関連があるようになったのである。その「七祖九玄周親近屬」の關係から、塚訟の血胤關係における近親から遠戚への「差序」、つまり親疎が推し広げられる原則によって形成された家族網を知ることができるのである。

両種の章文(「大塚訟章」と「又大塚訟章」)を比較すると、これらはいずれも『千二百官儀』と上清派の制鬼法に由来していることが明らかであるが、章文の繋がり方にはそれぞれ偏重があり、前者は「章官儀」(天官に章文を奏上する儀節)を前段に置き、後者はそれを後段に置く。しかし、重点が置かれる泛訟(塚訟に該当する事項を広範に挙げる)は、その総合的性格を向うに足りる列挙であり、それらはいずれも明らかに「八十一訟」を指しており、文字は大同小異である。あるものは「預是前八十一訟之事件、百萬種種之考

注（まずは八十一訟の事件と、それに百萬種類の考注がある）（5-23a）となし、またあるものは「大略雖合八十一訟，其中枝葉分散，變成百千萬種（だいたい八十一訟に適合するが、その中で枝葉が分かれて百千万種にもなっている）」（5-29a）に作る。前者は単に簡潔にBとAという非常態について表すのみであるが、もう片方には詳細にその訟が挙げられている。その理由は前に表明されている。

七世久遠、後胤莫測，其中善惡不可詳悉。今者既無的知其事，謹備顯衆目，具以陳言（七代前というのは遠く、子孫には考えが及ばぬことで、その善惡をつぶさに明らかにすることはできない。もはやその事は知ることができないので、謹んで全ての衆目を挙げ、闕くことなく詳しく述べるのだ）。

この種の泛挙の法が包括しているのは広範囲に渡るが、しかしAの非正常的死亡の方に比較的重きを置いており、原本の一段落の泛訟を簡述した部分ではいちいち箇条書き風に並べている。「溺死之訟、燒死之訟、傷死之訟、絞死之訟、囚死之訟」以下、一つ一つ列挙されているのはAがほとんどであり、「各有訟訴，並是怨結，莫中逢想，引逮其亡後所興諸訟，皆由不能自忍，求對生人（それぞれの訟訴はいずれも怨念によるものである。想いを述べることができず、死後に及んで起こした諸訟は、みな、自らで耐えることができず、生者に求めたのである）」で結ばれている。これは、非正常的死亡が塚訟をなす主原因であり、その後に死後の訟を興すようになるということに、比較的よく符合している。この二種はいずれも「大」と称すが、これはつまり総合的な八十一訟である。これと較べると巻六に収めているものは全て単一の個別の私家的な解謫章であり、例えば「爲亡人首悔贖罪解謫章」（6-11a、12a）とりわけ「新亡遷達開通道路收除土殃絶斷復連章」（18a-20a）は、いずれも三官に謝して殃注（死者のもたらす禍）を解消するための法である。これら私的な小章文は却っ



て実用的なものであり、特定の目的について解除を行うのである。

八十一訟の塚訟としてのモデルは、『赤松子章曆』中の解注法についての規則である。唐・朱法満『要修科儀戒律鈔』もまた『千二百官儀』に依拠して編纂されており、卷十一「章科信儀」中の章名、例えば「夫妻離別斷注消怪章」・「官私咎謫死病相連斷五墓殃注章」・「死病不絶銀人代形章」など、約八、九種の中にまた「是三會五祖注訟章」がある(11-1b、2b、4a、4b、5a、5b)。これについて、張勛燦は、それらの章が『赤松子章曆』に収録されていないことに言及している。この中の、銀の人形を身代わりにするというものは、おそらく天師道が保存する、後漢の金人・銀人・鉛人・錫人・蜜人及び人參の類の、身代わりとして用いられた解注器であり、それが『千二百官儀』の古儀を用いたことは確實である。しかし、一方で該書は上清経派の大塚訟章を保存していない。このような塚訟鬼を解除する法は、唐宋以後には既に型が定まっており、それほど大きな刷新はなかった。確実に言えるのは、天帝及びその中介の天帝の使者は、例えば太上(太上老君・太上大道君等)のように、いずれも道教の神統譜に基づいて調整されていることである。最初に敕令で(太上が降した)『千二百官儀』が改変されて以降、その後も一、二度簡単な変化があった。規則を受容して使用したものに、例えば南宋・呂元素編『道門定制』で、すなわち「按玄都律、赤松子章曆并戒律鈔、登真隱訣諸處所載(玄都律・赤松子章曆・戒律鈔・登真隱訣等諸文献に掲載されているものを参照した)」という(169)。章文もまた「千二百官章経」に拠って校正されており(170)、卷一に「分解冢訟章」を収録してその使用の妥当性をはつきりと語るが、後者の大塚訟章は一種類をわずかに収録するのみであり、章末に「所以保存薦亡、無不詳盡、凡欲拜者更不必上遷拔章(薦亡のことを保存して、その全てを詳細に記録するのは、凡そ拜をなそうとする者が必ずしも遷拔章を上章しないからである)」(138b)と説明する。それとは異なる変化の状況としては、唐末五代の杜光庭が『太上黄籙齋儀』中に用いており、例えば卷二十五「安宅三時通用行道」中の「重稱法位」



の後の請願文の後半に「依正一法文天師具格謁請三五官屬、天君吏兵（正一法文と天師が定めた規則によつて三五官屬・天君吏兵に拝謁し請願する）」と述べられ、その中に注連を解除する官がある（259b, 7a）。つまり黄籙齋法の啓請の列中に列挙されているわけで、決して単独で上章されてはいない。比較的变化があつたものはごく少数に過ぎず、例えば『金鎖流珠引』が法師を召すのに用いる諸法の中、「爲官人百姓斷内外注祟鬼賊妄爲蟲蠱殺人不止法」等はなお解注の説を保存している（257a）。また『太上助国救民總真秘要』巻一にも「傳尸復連」注があるが、しかしただ「黄籙道場」の中の一体とするのみで（4a）、再び発展することはなかつた。

#### 四・非正常的死亡の解除——台湾道教の処理方式

杜光庭は彼が整理した『太上黄籙齋儀』の中で、解注する諸君将（生者の請願に応じて死者の祟りを解除する役目を持つ神々）を請願のリストに入れているが、しかし塚訟の諸事のために特設された齋儀を明確に挙げることはしておらず、なおも上章解注（章文を鬼神に奏上して祟りを除くこと）の古い儀式が伝承されていたことが伺える。そして解注術の伝統では、疫気は互いに注する（伝染する）ものだったので、後に五鬼主という瘟神疫鬼に結びつき、後世の道法の中で本流となる解瘟法（疫病を引き起こしている鬼神を退散させる術）を形成した。それは、一家一人を治療する断瘟法を有し、つまり『金鎖流珠引』巻二十五「爲官人百姓斷瘟法」中にある、老君神符を用いて五部の鬼王を收拾するというもので、その目的は感染した「瘟鬼氣病」を解除して他人に「連注」（伝染させないこと（25-12a））であつた。また元・妙宗『太上助国救民總真秘要』もとりわけ「傳尸復連（生者が死者の道連れにされること）」や「遣治瘟疫（疫神が天から派遣されてくること）」

を断つこと、病死者が祟りをなして家人に伝染させるということを防ぐことを重視しており(二六)、そして集団感染性の疾病や毒気を治療するのは、伝戸疰気の断瘟法であり、各地で、特に水際の地域で瘟船(疫病神を載せた船)を流す儀式が広く行われている。台湾もまたこの断瘟の習俗を伝えており、道士によって送瘟の儀式が行われているが、これは全て天寿を全うしなかつた死者への解除法に由来する。<sup>22</sup>ただ、地方の道派が伝えている解注法は、主に塚訟章の中に列挙されているもの、すなわち溺死の訟・焼死の訟・傷死の訟・毒薬死の訟・産乳死の訟に対するもので、これらはいずれも民間社会で最も普通に遭遇するものである。この種の非正常的死亡による解除法では、基本的に人形(ひとがた、身代わり)を用いる解法がほとんどだが、解注器から塚訟章を経て、道教の齋儀の中でどのように伝承されてきたのだろうか? これは閩・台(福建・台湾)地方の道派が保存しているもので、一定の具体的儀式によって注連の問題を解除することができるのである。

閩・台地方の道派が保存している解除術は、溺死者に対し、塚訟・注連を避けるために、特殊な牽水轆法というものを有する。また、産死者に対しては血湖転轆法が有り、焼死者・傷死者(交通事故等)に至っては、出煞法が有る。出産死亡を解除するために血湖科は、仏教の血盆経と関係があるために『黄籙大齋立成儀』巻五十三に血湖獄について述べている。<sup>23</sup>これを除いてその他のものは道教経蔵中には収録されていないが、もし上で紹介した断瘟法と対照するならば、台湾も類似的の瘟舟を流す儀式を保存している。では、何故これら溺死・出産死という非正常的死亡のみが、塚訟の章の助けを借りたのであろうか? また、この種の地方道法は閩・台地方にのみ残っているのだろうか? このような疑問を解決するためには、地方の道法を一通り広範に集めなければならないが、決して閩・台だけの単独の例ではないはずである。これらのよく保存された実例から、葬後に塚訟が発生した(B)のためにではなく、非正常的死亡(A)の故にこそ、非正常的齋儀を行わなければな

らなかつたことが推論できる。黄籙齋儀の儀式の構成の中では、これらの解除性の儀式は一部分にすぎないが、最大の核心は、全体的には、注連の危機を解除した後、続いて普通の齋儀をまた行うところにあるのである（解注はあくまでも非正常の状態を解消するということであり、その後、正常の死亡に対する正常の儀式を行う必要がある）。

溺死者・出産死者を処理するのに常に身代わりとする紙の人形を用いることから、後漢の解注器の出土物や文字において、類似する鉛の人形が全て「自代」「持代死人」（身代わり）或いは「爲死者解適（諷）<sup>24</sup>」生人除罪過（死者の咎めを解き、生者の罪過を除く）<sup>25</sup>」ためのものであることと対照できる。類似した身代わりの法術はもちろん、同類が相互に伝えあうという巫法の中の原理、つまり鬚・髪・爪（本人の身代わりとして、毛や爪など身体の一部を用いること）、例えば、商の湯王がその身代わりを以て雨乞いをしたという類のものに由来する。<sup>24</sup> また漢代の民俗と巫俗もそれを伝承し、墓中には様々な材料の人形があったが、それは、死者に災いを及ぼす、或いは死者が生人に災いを及ぼす注連を、法術で身代わりの物に転移させ、それによって伝染の危険を解除するためであった。

道教が身代わりの法を採用してからは、身代わりが人に代わって引き受ける事柄がどんどん広範になっていった。例えば、代わりに贖罪をする、或いは災厄や凶運を引き受けるなどである。これは『正一法文法籙部儀』が述べている「生口男女替代各一人（生きている男女の身代わりそれぞれに一人分）」や、『洞真太霄琅書』で金属製の人形が代わりに「贖罪」をするというのがそれ<sup>25</sup>に当たり、目的はいずれも罪過や凶運<sup>ひまがた</sup>を人形に転嫁することである。<sup>25</sup> しかし、解注の伝統が身代わりとするものには、同じ中にも異なるところがある。それは、伝染についてである。すなわち塚訟等で注連され得ることは全て人形に転移され、死亡が絶えず続くことを防ぐ。『千二百官儀』では既にこの身代わりの法術一式が完備されていたに違いなく、故に後世の身代わり

による贖罪や承厄（災厄を引き受けること）は、適度に関連する儀式の中に配置されたのであった。『赤松子章曆』が収録しているのは全て後世に発展した、この類の人形で、台湾の民間で用いられる解（改）運替身に近似している。例えば巻三「青絲拔余章」の錫人五身（錫製の人形五体）・代形易名（身・名の代わりとする）は「身中輓軻（身中の困窮）」という凶運を解除するためのものであり、(19p.20p) 巻六「久病大厄金紫代形章」は題名からすぐに分かるように長い病の原因を世俗で犯した罪に帰し、そして「金人一人、紫紋若干尺（金屬製の人形一体・紫紋の布若干尺）」というのは身代わりの金屬製の人形として「質名易形（名を交換し形を代える）」の代罪人を作ることである（3a.9b）。注連に比較的関連しているのが巻四「解」五墓章<sup>1</sup>で、「恐被墓神注連、鬼氣纏繞（墓の神に注連され、鬼気にまとわりつかれるのを恐れる）」ことを述べ、そのために上章して「合以錫人代形、分解災厄（錫製の人形を身代わりとして、災厄を除かしめること）」を請願する（9p.10b）。これらの、天官に五墓の殃注災厄（五墓の鬼神が災厄をもたらすこと）を解除することを請願し、錫人を身代わりにするというのは、すなわち塚訟の解除法であり、BからBに近づける非正常的処理（すなわち、死に方が正常であっても、死者は生者に崇り得るといふ考え方）に近い。それと較べてみると、台湾の齋法において身代わりとされる紙製の人形・草製の人形は、非命に倒れた非正常的死亡の後に非正常的処理を行い、また死者の罪を解いた後に生者の災いをも解除するものであり、後漢の墓中の身代わりの意図に最も近い。このような二千年の時を隔てて共通する解除法というのは、まさしく身代わりとしての鉛人と紙人を通じた繋がりによるのである。

（台湾の齋法では）溺死者の解除には海辺・河岸を選んで行い、紙船の上に北帝追魂撰魄飛符（北帝が魂魄を追いかけて捕らえるという飛符）の符令を一枚乗せ、上には魂を追う使者が旗を持ち、左右に楊元帥・劉元帥の命令を奉じて「真魂正魄（溺死者その者の魂魄）」を追いかけて、「只今親赴玄壇恭候、毋違開度（すぐに玄

壇に自ら赴いて救済に参上せよ。良機を逸してはならない」という。また皿に「請威尊、跟尋亡過（威尊なるものに請い、死者を尋ねる）」という文字が書かれ、祭壇の前に到ると、「恭對道面、以憑開度（謹んで道にまみえ、救済を求めぬ）」。紙人形の身代わりは岸辺の五本の白い水轆中に置かれ、水轆は全て竹籠と碗の上に挿してあり、籠の中には雞が一羽いる。轆の前にはそれぞれ灯火が一つずつ置かれ、五つの灯は五方灯と呼ばれる。轆の身（或いはその前）には観音・城隍・臨水夫人・土地、及び牛頭・馬面等が貼られ（或いは供され）、いずれも光を灯した後に使用される。儀式は、歩虚（唱経礼贊）して壇に上った後に壇を浄めて神に請う。神というのは、三清至尊の他では、主に太乙救苦天尊・雷声普化天尊等の拔度（救済）の神尊で、そして、更に水に関係する諸神、北陰溟冷波河大神・水府扶桑丹霖大帝から十二溪津・十二河源等に至るまで、水府の拔度に関わる一切の真宰（万物の支配者）にもあまねく請願する。それから、三回、拔度の請願を表明する上疏文を奉る。その後、道士は下に坐し念を唱え、前世から今生に至るまで、犯罪・積怨から逃れ難く、「無由解釋、未遂超生（解除をしてもえなければ、転生できない）」、そのために「元皇慈憫、上帝垂憐（元皇の慈憫と上帝の垂憐）」によって、「放燈光而破陰獄、承道力而出水府（光を投じて陰獄を破り、道力を受けて水府から脱出）」しなければならぬ、ということを表示する。そして、五節に分けて、五方（東北・東南・西南・西北・中央）の符命を唱え、五方の水池の大神にそれぞれ請願し、轆を転がして拔度し、死者を地獄から脱出させるという道旨を奉じる。道士達が「尋聲救苦天尊」を念ずるのは化伏して旗を振る時で、家人が轆を転がし、水から魂を引き上げて天池に昇らせ、五方の符命を燃やして五回轆を転がし、五方灯の前で祝灯の功德が全うされることを祈り、妙行真人によって亡魂が「隨燈光而出幽境、承符檄以陟雲衢（灯光に導かれて幽境から脱出し、符檄を承けて雲の道を登る）」ということを表示する。それから道士達は五本の轆の周りを巡り、彩られた船が亡魂を乗せて三途の河原に至ったことを述べ、轆の前で三魂を別々に呼び出して筈を投げ、聖筈を得た

後に全ての身代わりを取り出し、最初に舟に乗せて轆の辺りを巡らせ、その後喪中の息子が魂身と身代わりを背負い、傘を持って、道士が持つ道旗の導きの下で水辺に到り、破轆した轆と共に燃やし、それから塩米をまく。この一連のものは「置人性儀式」と呼べよう。「無上水轆五苦神灯科儀」や「無上溺水拔度水轆科儀」の中から一つを択んで行うが、目的はいずれも亡魂の罪・厄を全て身代わりに転嫁するといふものである。身代わりは彩られた船に乗って渡り、破轆の後に燃やし、その後魂身をまた霊堂に安置して、正常な拔度救斎（死者救済の儀式）の法を執り行う。

出産で死亡した者の解除は、喪中の家の広間の前で独立して挙行する血湖科儀（死者を血湖から救う儀式。出産死した者は血湖に沈むとみなされていた）である。現代医学の産婦人科が成立する前は、出産死が比較的多く、わりあい頻繁にこの儀式が行われていたが、現在では既にあまり見られなくなっている。しかし、大型の公衆的な拔度（救済）の儀式には、なおも特別な血湖壇が保存されている。例えば台北市福州山の虎年大普（寅年に行われる普渡節。非常死を遂げた靈魂を祭る）では、常に出産で亡くなった者を拔度する儀式が設けられている。<sup>26</sup> 全体の儀式構成の中で、出産死に対して並べられた儀式の過程は、仏教習俗の『血盆経』と関わりがあるため、「硤石血湖（死後、魄は硤石に、魂は血湖に帰す）」の説について議論が引き起こされている。<sup>27</sup> 八十一訟に既に「産乳死之訟」が有ったことから、それが非正常的死亡の一つであることは推測できる。しかし、これは、ただ、後の地獄説において、仏教の中国伝教後の一部分の説法を流用するのに都合がよかっただけである。そのために台湾に残っている血湖科儀は融合性を有し、相関する経懺科の事に融合されている。その儀式の過程はほとんど一般の黄籙齋と同じだが、専ら血湖のために行われているものがある。すなわち発文・祝聖（『無上血湖拔産祝聖科』・血湖寶懺等）であり、これらはみな溺死者を拔度するのと同様のものである。また、それと関連する一組の神尊があり、それはすなわち破穢浣濯大神・破血湖岑大神から追摂産魂の官

吏等に至るものである。しかし、要点は『無上血湖飛輪轉輻科儀』、並びに民俗性に合わせた「懷胎講部」である。この儀式は「血湖」と呼ばれる打城儀式だが、実はつまり「掌血輻」であり、溺死に用いた水輻が白いのに対して、産亡では紅色の血輻を使用し、そして紙札の血湖城を多く貼り付ける。それぞれ異同のある儀式の構成中、産魂に用いる関文・符式も全てそれぞれ特殊な性質に合ったものだが、輻を牽くという形式はほぼ近似する。そして、その意義としては、男性主義的立場を表明している。

既入女流、復淪産死、或抱胎而死、或已産而亡、魂入血湖、魄歸硤石、穢濁最大爲一、腥膻不可勝言、不觀光明、重經億劫。終遇大道、莫該赦宥、陰溟原地、腥膻衝天、非假道應、何由超度。(女の体に入つて産死に沈めば、胎内で死んでも、産まれた際に死んでも、魂は血湖に入り、魄は硤石に帰す。これは穢れの最たるもので、言いようもなく生臭く、光を見ることもできず、億劫の長きに渡る時をそこで重ねる。大道に遇つても、赦しを得られない。暗い原地で、天を衝くような臭さの中で、道の助けを借りられなければどうやって救済されよう)<sup>28</sup>

その後、五血湖(東北・東南・西南・西北・中央)を経て、五方度産符令を燃やすと、産魂を抜度して血湖地獄から脱出させる。その間に「懷胎歌」の詠唱を挿み、孝についての講述を合わせ、最後に血湖の湖畔で身代わりを舟に入れ、地獄の檄文を発し、身代わり(草や紙)を舟で渡らせた後、同様に輻を牽き出し、喪中の息子が背負い出した後に焼く。

類似的の身代わりは現在の首吊り自殺の解除にも見られる。民間ではこれを凶死の極みとみなしており、「脱索(絲)」という解除儀式を行わなければならない。儀式の特殊性は草人形や紙人形にあり、草人形を首吊り



が行われた梁に懸ける者もいれば、札紮の梁で紙人形を吊るす者もいる。このように首吊り状態を模した後に、解除儀式の中で、草人形や紙人形を脱出させる作法を行う。これは、縊死者の苦痛を解除し、また死霊が「替死鬼（身代わりに死ぬ者）」を探すことを防ぐのである。非正常的死亡を民間では「凶終」・「凶死」・「歹死」と呼ぶが、これはそれが死後に「找交替（身代わりを探す）」するのを恐れているのである。溺死した者でも身代わりとなる者を探し出さなければならぬのだから、縊死者でもまた当然である。道教も民間習俗もこの説を受け入れており、非命に倒れた死者への恐怖を形成している。張勳燎はこの類の身代わり問題について、『道法会元』巻二五一所引「太上混洞赤文女青詔書天律」が「人死鬼」について設けた天律に注目し、その中には「生前自非命，死注訟生人者（生前に自ら非業の死を遂げ、死後に生者に注連・塚訟する者）」(9a)、「生前有冤枉於生人，已經陰司決斷，而再殺行司申論者（生前に人に濡れ衣を着せられ、既にそれについて陰司（冥土）は断を下しているが、更にその者を殺して陰司で自らの主張を述べようとしている者）」(10a)、或いは「生前非命，死後求生人替換者（生前非業の死を遂げ、死後に生者を求めて身代わりにさせようとしている者）」(10b)がある。律文が定めている「妄欲求生人充替（生者をむやみに身代わりにしようとする）」、「死後求生人替換（死後、生者に身代わりをさせようとする）」について、張勳燎は、そこにまた「注」の字が出現していないので、「注鬼」と判断することについては疑問を抱いている。<sup>29</sup> 語意から理解すれば、「替換」「充替」はつまり身代わりを求める替死鬼である。故に、道教の解除術というのは、つまりこれら冤死・枉死という、横死した者の冤と怨を解除するものである。正にこの類の俗信が道士という儀式の専門家に求められていることから、彼らが依拠するのは基本的には注鬼（生者に災厄をもたらして道連れにする死霊）と解注（死者のもとらす災厄を解除すること）という文化的伝統である。しかし、それでは何故、閩・台の道壇が伝える科儀書で、直接「注連」という字がほとんど用いられていないのであろうか？ 『道法会元』も同様であること



から、注連の説が既に脱落してしまっていることが推察できる。

台湾に現存する福建各派から、泉・漳（泉州・漳州）両地に由来する「靈玉派」、民間俗称の「烏頭道士」に至るまで（ただし「民間仏教」の性格を有する龍華派についてはここでは除く）、いずれも横死した者を解除する法術を完全に保っており、この情況は、文革の後に福建でも徐々に回復してきている。しかしながら、現在の道教内部の科儀書・行内の言葉では、既に「注連」や「斷注」といった語は用いられていない。これら行内の言葉の変化は民間の言葉をも反映しており、実際に、「塚訟」という民間説話は依然として伝承されている靈異現象だが、この世の役所の用語を流用することはあまりない。言葉には陳腐さがあるが、しかし、非命にして死んだ者が変わるわけではなく、道士と民間が新しい方式を創造して解決するものなのであろう。故に、「轉轍」や「牽轍」の「轍」の字は字書ではほとんど見かけず、地方の人士はよく「状」の字を用いて理解する。しかし、文状の状というのは、儀式文書の中では、全て人（道士）と神との関係に拠ってそれぞれ適用されるものであり、例えば表奏・疏牒の類というのは決して「状」とは呼ばれない。<sup>30</sup> この宗教用字は解除器のみを指し、それは竹や紙札で作られた円状の物で、これを引っ張る動作によって、魂を引っ張ることとする。また法舟が載せている救済用具の象徴に組み合わせられる。いずれも死後に非命の境遇を解決するもので、その後、儒教・道教それぞれの適切とされる儀式に基づいて、異常を正常へと導く。これは道教が諸地方の伝統を求め、古儀・古義を維持・発展させている点である。

## 五・結び

漢人社会の死亡に関する儀式の中で、「非正常」的例証を選んでその文化心理を観察すると、歴史文献

(History)・經典本文 (Text) と実地調査 (Field) の総合的運用によって、繁雑な喪相儀注をも理解できることが分かる。それでは、儒教・道教の二教が打ち立てた教義(義理) と実践について、HITEの総合的運用によって、それが「標準化」されたか否か、或いはなぜ標準化できたのかを論証できるのであるか? この種の体制の規範化・正統化という現象の下で、その要点の所在は文化心理中の死亡への恐怖にあり、非常化によってその危機感刺激された。死亡に対するこの種の恐怖は決して階級身分の違いによるものではなく、また時代の変革によつて消失するものでもない。道教創設期の、戦乱・伝染病或いは天災によつて非命にして死んだ者を解除する儀式は、後漢時代の解注器(死者が生者に禍を及ぼすことを防ぐために用いる器具)を受け継いで、いつそう新しい章符諸術(章文・靈符を用いた法術・儀式)に結合させた。当時、顔之推は社会の風習を戒め、『顔氏家訓』の文中で「何度も以下のことを表明した。すなわち「風採篇」では画瓦書符の厭勝術や「祓送家鬼、章斷注連(家鬼を追い払い、上章して注連を断つ)」といったことに反対し、「終制篇」でも子孫に遺言して、彼の死後に「錫人之屬、并須停省(錫人形の類(身代わりの物)は省いて使用しないべきだ)」と言った。これが合理主義者という彼の立場を堅持するものだとすれば、つまり彼は死の間際でもそれを改変しなかったというわけなのである。道教は、齋法を整備する時に、天師道・上清経派の塚訟章を完全に採用した。その主な原因は、諸般の祓度齋法(死者救済の儀式)は既に定制度化されていたが、塚訟章(死者が生者への訴えを起こして書をなすこと)に対し、章文を鬼神に上奏してそれを防ぐこと)の放棄はなされておらず、ただ章文の書式が発展し続けなかつただけなのであり、且つ、道教の地方伝統中に残されていた、というところにある。

形代・身代わりが長らく民間に残されていたことから、これらは結局三個の伝説に繋げられる。それはすなわち解注器・塚訟章と転輻法である。これらによつて、非正常的死亡の解除が、非命による死か或いは死後の

塚訟かに拘らず、いずれも文化心理の重々しい心理的圧力となったことが分かる。文化構造中の「常と非常」の理解から、どのように「導異爲常（異を導いて常となす）」し、無秩序を再秩序化できるのかは、実は死亡観中の「秩序取向（秩序選択の方向）」にかかっている。筆記小説の記録している民間説話から道教中の内部叙述まで、これらはいずれも民衆と道士が非正常死の死亡の危機を信じており、またその時、その場に適合するものを定めることができたことを示している。杜光庭がその官章を黄籙齋法中に記録して以降、多くはないけれどもその信仰の残留がいくらか見られる。例えば、『道門定制』も相関する醮儀中（例えば巻六「河頭代命斷除復連水醮」）に「連年災患、後嗣夭亡、鬼祟憑凌、先亡復連（連年災患があり、後嗣が夭逝し、鬼祟が横行し、故人が禍をもたらす）」ために、「先修章醮、保存著亡、醮罷行此、以十四人代形、十物爲誓、具舟舫於河邊、遣送斷除、故云河頭（まず章醮を修め、死者と生者を安定させ、醮儀が終わると、十四の形代と十の物を誓願に用い、舟を河辺に用意して、それを流して復連を断除する。故に河頭という）」と明記している（63b）。呂元素の整理したもの（『道門定制』）も集团的死亡を反映しており、同様に注連思想も吸収し、それを送船儀式中に置いている。一家の私的儀式にせよ一地区の公的儀式にせよ、それらは注連と解除が既に齋醮儀式と一体になっていることを反映している。また、地方伝統が保存しているものや地方習俗を結合したのも、悪霊を恐れる同一の伝統に基づいている。故に、異を導いて常となす文化心理は、存在と秩序に対して構造的思惟（体系的な世界観）を提出したものに他ならないのであって、これによって儀式を借りて無秩序の苦境を解決する。これはすなわち道教が宗教文化として表現する経験と知恵なのである。

## 〔註〕

- 1 関連する討論は James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 1988 を参照のようである。
- 2 James Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance" 註1 前掲書 pp. 3-19 収録。中国語訳本は華琛「中國喪葬儀式的結構——基本型態、儀式次序、動作」『歴史人類學』一卷二期、pp. 98-114。
- 3 詳しくは李豊楙「朱子家禮與閩臺家禮」漢学研究センター・中央研究院中国文哲所・国立清華大学中国文学系共同主辦「朱子學與東亞文明研討會——紀念朱子逝世八百週年朱子學會議」論文 2000.11.16-18 を参照のようである。
- 4 *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*, trans. by Patricia Buckley Ebrey, N.J.: Princeton University Press, 1991 を参照。
- 5 劉子健「論中國的宗教和信仰體系」『九州學刊』2:3, 1988.4, pp. 87-96。
- 6 美号の觀念は礼經の伝統より借用した。詳しくは鄧國光「中國文化原點新探：以《三禮》的祝為中心的研究」廣州：広東人民出版社、1993.10, pp. 77-93 を参照。
- 7 Daniel L. Overmyer (歐大年)・David K. Jordan (焦大衛) 合編『飛鸞：中國民間教派面面觀』第一章〈概念與結論〉香港：中文大学出版社、2005, p. 6 を参照。
- 8 張勳燎「東漢墓葬出土解注器」『中國道教考古』北京：線裝書局、2006, p. 55。
- 9 劉昭瑞は非士大夫墓型と考えた。『太平經』與考古發現的東漢鎮墓文』『世界宗教研究』1992.4。張勳燎の反論は「從東漢墓葬解注器看中原地區初期天師道的性質和形成原因」前引書、pp. 307-311 を参照。
- 10 張勳燎前引書、pp. 258-259。吳榮會「鎮墓文中所見到的東漢道巫關係」『文物』1981.3, pp. 56-63。
- 11 その中で解土術に関わる研究は李豊楙「祭煞與安鎮：道教謝土安龍的複合儀式」Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 47-70. を参照。
- 12 漢巫の研究は林富士『漢代的巫者』台北市：稻鄉、1988 を参照のこと。漢代相關の信仰習俗は浦暴洲『追尋「己」之

- 福』、台北：允晨、1995を参照。
- 13 張勛燎前引書、pp. 278-279。
- 14 李豐楙「正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想」、「第一屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會」論文集、台北：文津、1993、pp. 75-141。
- 15 張勳燎前引書、p. 134, 280。
- 16 千二百官儀の研究については、福井康順『天官章本千有二百考』、『道教の基礎的研究』（第三版）、東京：書籍文物流通会、1965、pp. 37-51を参照。
- 17 上清経派については『真誥』の中の「甄命授」第四にも素代人の事について記述があるが、『登真隱訣』では集中してまとめられていない。
- 18 詳しうては K. Schipper and F. Verellen ed., *The Taoist Canon* (道藏通考), The University of Chicago press, pp. 133-134を参照のこと。
- 19 林富士に後漢・中古時期の疫病と社会・宗教について専論したものがある。『中國中古時期的宗教與醫療』、台北：聯經、2008を参照。
- 20 註12前引書を参照。Florian C. Reiter, "Daoist Thunder Magic (Wulei fa 五雷法), Some Aspects of its Schemes, Historical Position and Developments", pp. 27-46。王宗昱「《赤松子章曆》的成書年代」、pp. 207-216。
- 21 張勳燎前引書、p. 12。
- 22 詳しくは李豐楙「行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧」、『民間信仰與中國文化國際研討會論文集』、台北：漢學研究中心、1994、pp. 373-422を参照。
- 23 関連研究としては、大淵忍爾『中国人の宗教礼儀・道教篇』、東京：風響社、2005に詳しく。
- 24 早期の江紹原の著作『髮鬢爪：關於它們的迷信』、上海：開明書店、1928を参照。
- 25 張勳燎はこれらの資料を引用している。前引書、p. 40。
- 26 筆者が二度行ったフィールドワークの結果に基づく。

- 27 血盆経に関する研究は、「血盆経の資料的研究」を参照。吉岡義豊・Michel Soyrie（蘇遠鳴）合編『道教研究』第一冊、東京：昭森社、1965.12, pp. 109-166に収録。
- 28 大淵忍爾前引書、p. 643。
- 29 張勛燎前引書、p. 22。
- 30 詳しくは李豊楙「臺灣雲林舊金湖萬善祠及其牽輻習俗：一個自然／非自然、正常／非常觀點的結構分析」を参照のこと。傅飛嵐・林富士主編『遺跡崇拜與聖者崇拜』、台北：允晨文化、2000, pp. 11-55に収録。

（翻訳 戸内俊介／平澤歩）