

東洋の思想と宗教 第四十一號 令和六年（二〇二四）三月 抜刷

# 普度と鍊度

松本浩一

## 普度と鍊度

### はじめに

ここで舉げたテーマに入る前に、この研究に至った背景について話しておきたい。道教は漢民族の民族宗教などともいわれているが、日本には完全な形では傳わつてきておらず、その一部が書籍の形で傳わり、あるいは知識人たちに、あるいは修驗道や神道などに影響を與えてきた。そのため日本人にとっては、道教全體の姿を捉えることは難しかったが、學者たちには早くから注目され、日本では世界的に見ても先驅的な研究が行われてきたことは周知のことである。道教も他の宗教と同様に、教理面と實踐面があるが、道教において重視されてきたのは實踐面である。實踐面は大きく分ければ、

普度と鍊度（松本）

### 松本浩一

鍊金術的な分野とシャーマニズム的な分野がある。

鍊金術的な分野では、萬葉の歌人たちにも讀まれていた『抱朴子』は、金を作り出し、それを服用することによって、不老不死の仙人になることを説いている。さらに化學的操作によつて金を作り出すだけでなく、神々を瞑想する存思や、氣とエネルギーを身體に取り入れ、全身に行き渡らせる呼吸法、それとともにゆつくりとした體の動きを行う導引、そして氣を鍊ることによつて體の中に不死の身體を作り出す内丹などの身體技法も生み出してきた。一方でシャーマニズム的な分野では、道士たちが神々の世界に自ら赴いて皇帝や人々の願いを届けたり、死者の祟りを鎮め、惡靈を追い拂つたりして、病氣を治し災害を防いだりする様々な呪術儀禮を行

う。そしてこの二つの分野が深く結びついているのも、西洋の鍊金術と魔術の關係と共通するところがある。

このような分野のうち、筆者が注目してきたのはシャーマニズム的な分野である。すなわちどのような内容の呪術儀禮を行い、それらはどのような理論的裏づけを持っているのか、これらを行うのにはどのような身體技法を身に着けている必要があるのか、などの問題を明らかにしたいと思ってきた。そしてこのような呪術儀禮は、一方ではそれが必要として受け入れる人々が前提になっている。すなわち道士を取り巻く社會と密接に結びついているといえる。

そのような問題を明らかにするため、一方ではその伝統的な道士の呪術儀禮が、現在でも生きて人々に必要とされている臺灣に焦點を當て、道士の醮儀と王爺の祭りとが結びついた臺南縣蘇厝の王爺醮や、臺南の紅頭法師が行う法事と呼ばれる呪術儀禮、臺北の佛教系誦經團の儀禮、臺北の道士の呪術儀禮と禮斗法會などの調査を進めてきた。そして一方では、現代に通ずるところが見いだせる道教の儀禮書が多く残されている宋代に焦點を當てて、その傳統の系譜や儀禮構成、その背景となる理論、そしてどのような時に齋醮などの大規模な儀禮が必要とされ、人々に受け入れられるよう

になってきたのかを探ってきた。

たとえば宋代の儀禮書を代表するものの一つである、蔣叔輿編『無上黃籙大齋立成儀』等が説く齋醮の背景にあるのは、玉皇大帝を中心とした全中國的な神々の組織と、その組織を前提とした文書體系の成立であり、それによって様々な神々の協力を經て、道教の最高神に祈願文を提出することが可能になったのである。黄籙齋は元來亡魂を地獄から救い出し、救済する儀禮であるが、何種類かの齋の中では特に重要な位置に置かれ、多くの儀禮書がこの黄籙齋のために編纂されている。そして宋代に成立した破獄（地獄から亡魂を解放する）から召魂（亡魂を儀禮が行われる壇に招く）・疾病の治療（亡魂に病や缺けたところがあれば治療する）・沐浴・施食（甘露食を施してこの世への執着を無くす）・鍊度（罪過・穢垢を洗い流し昇天に相應しい身體・精神とする）・傳符授戒（戒や昇天の資格を證明する文書を授ける）という一連の儀禮が中心となっている。

もともと周代に成立した禮は支配階級のためのものであり、葬禮も庶民のためのものは存在していなかった。しかし宋代になると、婚禮や葬禮を佛教式あるいは道教式で行う人も増えてきたらしく、北宋の時代には庶民でも行える儒教式の冠婚葬祭の規定を望む聲が大きくなる。『司馬氏書儀』や

南宋の『朱子家禮』はこれに應えて作られたと考えられる。

しかし儒教式の葬祭は死者と子孫の調和的關係を前提としており、孤魂・厲鬼の不滿や祟り、あるいは家族内の死者が、死後の子孫の對應に不滿で祟る、あるいは地獄で刑罰を受けて苦しむなどのことは想定していない。しかし現在でも多くのトラブルが、そこから發生している（と考えられている）ことから見られるように、これらは放置しておける性格のものではない。そこで佛教・道教は死後の運命をケアすることで、儒教の葬禮と相補い合う形で、現在でも見られるような、二つの種類の儀禮が組み合わさった葬儀が成立したと考えられる。この時代には、儒教の禮に遵った葬儀のみを行い、僧侶や道士の儀禮を行わなければ、不孝として非難されるような状況になっていたのである。また宋代には神々を祀る多くの祠廟が存在していたが、この時代の資料には主神の誕生日の祭典や、その地方に大きな災害があった時などに、祠廟で齋醮などの道教儀禮を行うような、祠廟を中心とした地方的祭祀組織が誕生していたことが示されている。これらが道教の儀禮が人々に受け入れられていく背景となっていたと考えられる。

## 第一章 普度の成立

### 一・一 孤魂・厲鬼の信仰

ここ数年は宋元時代の道教儀禮のうち、先に述べた黃籙齋を構成する一連の儀禮の成立過程と、その一連の儀禮の一部である鍊度、その簡略版ともいえる祭鍊、これらの儀禮の構成と成立過程、そしてどのような時に行われていたかについて研究を進めてきた。

この章では黃籙齋を構成する一連の儀禮から考察していく。先に紹介したこの一連の儀禮は、はじめに普度の儀禮として成立し、救済の主たる對象（父母や祖先など。正薦と呼ばれる）のための儀禮としても行われたと考えられる。普度は「普（あまね）く救済する」の意味であり、特に誰を對象とするのではなく、その場に居合わせたり招いたりした孤魂・厲鬼（日本でいえば無縁佛と怨靈のように祟りやすい靈魂）を含むすべての靈魂に對して、甘露食を施しそれによって菩提心を起こさせ、この世への執着を斷ち切って救済へと導くという儀禮である。従来から佛教によってもたらされたと考えられていたが、後に述べるように實際には佛教と道教がお互いに影響し合いながら、それぞれの特徴ある普度儀禮を形成していっ

たと考えられる。

先述のように、孤魂は祭ってくれる人のいない靈魂のことであり、祭ってくれる人がいないから、いつもあの世での生活必需品に不足している。また厲鬼は本來持っていた壽命を途中で斷ち切られた(いわゆる横死した)、あるいは怨みを持つて死んだ靈魂で、たとえば水死、焼死、刑死、戦死、事故死などを遂げた人などがこれにあたる。孤魂・厲鬼は古くから崇りやすい存在として恐れられてきた。たとえば『春秋』左氏傳、昭公七年の記事には次のようにある。「鄭の人が殺された伯有の崇りを恐れていたが、子産が彼の子を後繼ぎに立てて彼の靈を慰めると崇りが収まった。子産はこれに對し『鬼に歸るところが有れば(子を立てて祭祀を行わせたこと)、乃ち厲をなさず(崇りをすることはありません)』と言った」。また子産は「匹夫・匹婦でも強死すれば(非業の死を遂げる)、その魂魄は猶お能く人に馮依して、以て淫厲(崇り)をなす」と言っている。殺された伯有の崇りが、彼の後繼ぎを立てて祭ることによって収まった。つまり祭られることの無い孤魂は、その窮狀を崇りという形でこの世の人に訴える。この訴えに對して祭祀を行う人を確保するという對處をしたことによって、問題は解決し、崇りは収まった。そして子産の後

者の言は、卑しい身分の男女でも、非業の死を遂げれば、つまり厲鬼となれば崇りをするということを示している<sup>(1)</sup>。この孤魂・厲鬼の崇りを恐れるという信仰は、中國や日本ばかりでなく世界中に普遍的に存在しているように、G. J. Frazer "The fear of the dead in primitive society" にはこのような信仰の例が廣く集められている<sup>(2)</sup>。

この後繼ぎ即ち祭り手を確保するという方法は、崇りに對處する第一の方法で、現在でも崇りが一族の中の子孫がい無い死者が起こしていると判明した場合には、男性の場合には養子を取る、女性の場合には冥婚を行うという方法で對處している。女性の場合には本來結婚によって相手の男性の家の祖先となるべきで、生家の祖先となるわけにはいかないの<sup>(3)</sup>で、結婚前に亡くなった女性に對しては、相手を確保しその男と結婚したことにする。そして相手の男に子供が生まれた場合には、そのうちの一人を死亡した女性の子供として祭りを行わせる、これが冥婚と呼ばれる手續きである。そして子供の時に死んだ亡魂などに對しては、西方淨土に送ったり、生まれ變わらせたりする。

次に宋代の小説集である『夷堅志』などに現れる話では、崇りを起こしている亡魂を追い拂おうとする道士に對して、

亡魂はしばしば「私には祟る正當な理由があり、なおかつ上帝の許しを得て崇っているのだから、あなたは呪術で私を追い拂うことができない」と道士に告げている。即ち①正當な理由があり、②上帝の許可を得ている場合には、道士が呪術によって追い拂うことができないというのである。逆に言えば、そうでない場合には道士は呪術によって追い拂うことができるということになる。これが一般的に存在していた信仰なのか、それとも小説の基になるエピソードを集めた知識人の解釋なのかは判然としないが、宋代に祟りを起こそうとする鬼（死者）に二種類あるとする考えは、様々などころに見える。

たとえば一方で官僚でもあり、一方で呪術師として有名な路時中は、彼が編纂したとされる『無上玄元三天玉堂大法』卷二七「驅除制伏門」では、「祟りを治するには、大祟を治し、小祟を憐れむべきである（凡治祟、治大祟、當憫小祟）」としている。大祟とは「廟や寺觀、山林などに巢食い、千里四方に連なつて良民を害し、死ねばその仲間に入れる（神廟之羣黨、山林之倚附、寺觀之借祠、皆其大祟也。其祟根連千里、穴通四方、枉害良民、死入其黨）」というもので、小祟とは「幽魂であり、沈滞を哀れむべきで、化に托する（救済する）べきである（特幽魂爾、可憫其沈滞、當令托化）」という。祭を

受けることなく、冥界で沈滞している孤魂が祟りを起こしているような場合には、彼等を救済することによって祟りを避けるべきだとしている。一方徒黨を組んで、廟や寺觀、山林に巢食い、良民に害をなす者については、「治する」<sup>(3)</sup>即ち呪術で制壓するという方法で對處するとしているのである。

このように孤魂・厲鬼に對しては慰撫し救済するという方法がとられたように見える。たとえば『太平廣記』には次のような話が載っている。「貞（開）の誤り？」元二十三年の夏六月に、皇帝は洛陽に居たが、人々は鬼兵が出現したと言つて亂れ騒ぎ、皆な奔走してどこに行つたらいいかわからなかった。或いは自ら突き當り傷ついた。その鬼兵は初め洛水の南を訪れ、市内は喧喧とし、漸く川の北に至つたが。その過ぎる時に、空中に數千萬の騎甲兵の人馬の嘈嘈とした聲が聞こえた。俄かにして過ぎおわたが、毎夜このように過ぎ、二回、三回に至つた。皇帝はこれを憎み、巫祝に禳厭させ、毎夜洛水の濱において飲食を設けさせた。嘗て北齊書を讀んだときにも、亦たこの事が有つた。天寶中に、晉陽にも鬼兵があつたと云う、百姓は競つて銅鐵を撃ちこれを畏れさせた。皆なしばらくして收まつた<sup>(4)</sup>。鬼兵が出たといつて洛陽がパニックになつた時に、皇帝は毎夜巫祝に飲食を供えさ

せたが、まさにこれは普度にあたると言えよう。ここで「鬼兵」といつているのは、六朝時代の『陸先生道門科略』に見える「鬼兵」と同様、戦亂で亡くなった將兵或いは百姓であると考えられる。「六天の故氣は、官を稱し號を上げ、百精及び五傷の鬼、敗軍の死將、亂軍の死兵を構え合せ、男は將軍と稱し、女は夫人と稱して、鬼兵を導き従え、軍師が行き止まりして、天地に遊牧して、擅（ほしいまま）に威福を行い、人に廟舎を責（もと）め、人に祠で饗することを求める。人民を擾亂して、三牲を宰殺させ、費用は萬をもつて計え、財を傾け産を竭くさしめても、その祐（たすけ）を蒙らずに、反つてその患を受け、枉死・横夭する者は、その數が分らないほどである」。ここで五傷というのは、傷は傷で戦死者の亡魂、あるいは夭折した亡魂を指す。「敗軍の死將」や「亂軍の死兵」を含め厲鬼と考えてよからう。それらを集めて男性は將軍、女性は夫人と稱して、鬼兵を従えてほしいままに刑罰や恩賞を與え、廟に祀らせ供え物を要求したというのである。「廟舎を責（もと）め」たというから、神に祀ることを求めたのであろう。

孤魂・厲鬼に對する四番目の對處法は神として祀ることである。最後に舉げた例もこれにあたり、日本の御靈神に相當

するといえよう。この例として有名なのは福建省、臺灣の王爺である。王爺はもともと疫病神であり、疫病が流行つた時には、王爺を王爺船に載せて流すという、日本の鹿島大助に相當する習俗が江南地方には廣く行われていた。王爺の由來には様々な説があるが、志を遂げずに死んだあるいは人々の犠牲になつて死んだ、則ち厲鬼が王爺として祀られるようになったという話が廣く語られている。これは福建省・臺灣に限らず、浙江省の地方誌に見える張巡・許遠、張夏、總管（金元七總管、王總管など）、將軍（楊將軍など）などと呼ばれる神は、人々の犠牲となつて死んだ靈を祀つた御靈神であると考えられる。たとえばここにあげた張夏は、堤防の決壊を防ぐために犠牲になつた漕運官であると伝えられている。

死者が冥界にあつて様々な苦痛を受けており、その救済を子孫や關係者に求めるために祟りを起こすという話は、小説にはしばしば登場する。現在でも臺南の紅頭法師が行う打城や、臺灣北部の道士が行う超拔という法事は、死者の要求を聞いた上で、彼らを救済するために行うことが多い。佛教の影響により成立した地獄での苦しみは、一面では冥界での苦痛の表現でもあると考えられる。普度の目的は、孤魂たちに甘露の飲食を給して、この世への執着を斷ち、正覺を得させ



るもしくは浄土へ導くことであるが、実際には普度には以上にあげたいいくつかの對處法が組み込まれていると考えられる。亡魂に甘露の飲食を施すことは「慰撫」にあたり、最後には彼らを導いて浄土あるいは天界に「生まれ変わらせる」。

そしてたとえば現在の臺灣北部道士が普度の最後に「汝ら仙靈（實際には孤魂）衆よ、道官は汝に供え物を施し、一粒は河沙（ように大量）に變わった、本處の仙靈は來たつて受納せよ。好く去れ好く去れ、相逢しても下馬することなく、各自前の程を奔れ（汝等仙靈衆、道官施汝供、一粒變河沙、本處仙靈來受納。好去好去、相逢不下馬、各自奔前程）」と唱えるが、これは「供え物を受けた後は、どこかへ行くように」という「驅逐」の意味も入っていると思われる。

## 一・二 普度と中元節

この普度は各種の醮や法會においても必ず行われているが、多く見られるのは中元節の時期である。臺灣ではこの時期には、各地の祠廟はもちろん團地や商店街、市場など様々な単位で行われる。祠廟の中には複数回普度を行うところもあり、道士や僧侶あるいは釋教・誦經團など様々な宗教者が普度儀禮を擔當する。この中元節の成立には、佛教、道教、

普度と鍊度（松本）

民間信仰の三つの要素が關わり、普度はまた別の方面からこれに關わってくる。

まず中元節の起源となつたのは佛教の盂蘭盆會である。盂蘭盆會の根本經典である『佛說盂蘭盆經』が中國で成立した偽經であることは、多くの學者によつて支持されている。この内容は、目連が餓鬼道に墮ちた母親が、食物を食べることができず苦しんでいるのを見て、釋迦に相談すると、夏の修行を終えて出てくる衆僧にお齋を振る舞い、功德を積むことによって、救済することができるようになると說かれ、これに従つて衆僧に供養する盂蘭盆會が行われるようになった。これを行えば父母の壽命を確保し、七世の父母を餓鬼の苦しみから救うことができるとされている。『荊楚歲時記』には、六朝時代すでに荊楚（湖北省・湖南省）の地方では盂蘭盆會が廣く行われていたことが記されている。しかしここでは、救済の対象は祖先でも、供養の対象となつてゐるのは僧侶である。

次に「中元」という言葉は道教に由來している。もともと上元、中元、下元を三元と稱して、一月一日、七月一日、一〇月一日をこれにあて、それぞれ天官賜福、地官赦罪、水官解厄の日とされていた。南北朝末から隋の間に成立



したとされる『太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經』には、七月一五日に百味の飲食物を衆聖・道士に獻ずれば、地獄の囚徒・餓鬼は解脱を得られると説かれている。ここでも救済の對象は地獄の囚徒と餓鬼であるが、供養の對象は衆聖・道士であり、孤魂・厲鬼ではない。

さらに現在の中元節では、舊曆七月には亡魂たちが地獄から解放され、現世に出てくるとされている。これは日本・中國・臺灣など東アジア地區に廣くみられる信仰であるが、七月のうち何日から何日まで地獄の釜の蓋が開いているかについては、地域ごとにいくつかの説がある。この考え方に關しては、佛教經典または道教經典のどこにも記されておらず、民間信仰に由來することは間違いないが、どこでいつごろから言われ始め、どのようにして各地に廣まったのか、なぜ地域により期間に違いがあるのか、中元節・お盆についてはまだ明らかにされていないことが多い。たとえば日本では一日に蓋が開くとされているのに、祖先は一日に歸ってくると思われているなど、亡魂の種類によって歸還の時期が異なるのか、などという問題等、中元節とお盆に關して解明すべき問題は多く残されている。

### 一・三 施餓鬼から普度へ

一方で普度の源流をなす施餓鬼に關しては、まず實叉難陀譯『佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經』にその起源と儀禮が説かれている。阿難が修行中に面然餓鬼と稱する餓鬼が現れ、阿難は三日後に死んで餓鬼道に墮ちる、これを免れるためには多くの餓鬼と婆羅門仙等に一斛の飲食を施さなくてはならないと言われる。そこで阿難が釋迦に教えを乞うと、一つの淨器に飲食を盛り、「一切徳光無量威力陀羅尼」を唱えて加持すれば、飲食は無量のものとなり、餓鬼・婆羅門仙に七七斛の食を供することができ、餓鬼を天に生まれ變わらせることができる<sup>(6)</sup>と告げられる。不空譯『佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經』の内容もほとんど變わらないが、陀羅尼の名前とさらに四如來の名號を唱えるところが異なっている。この段階では供養の對象は餓鬼であり婆羅門仙であつて孤魂ではない。もともと六道の一つである餓鬼という佛教由來の概念と、祭りのない靈魂を意味する孤魂という概念は、本來別の意味を持っていた。しかし祭り手がない即ち食や生活必需品を供給してくれる人がいない孤魂と、常に飢えや渇きに苦しむ餓鬼が、容易に結びつきやすく混同されていくようになるのは自然であつたろう。現在中元節に地獄から解放されてこの世

に出てくる靈魂を臺灣では（潮州でも）好兄弟と呼んでいる。臺灣の人の説明では、實際には餓鬼なのだがそのように呼ぶと氣を悪くするので、好兄弟と呼ぶのだという。日本では無縁佛と呼ぶように、本來は孤魂といふべきだと思われるが、これも孤魂と餓鬼を混同してきたことが原因だと思われる。

次に現れる施餓鬼經典が『施諸餓鬼飲食及水法』で、「大藏經」では「不空譯」となっているが、『開元釋教錄』にも『貞元新定釋教目錄』にも記載がない。しかし圓仁の『入唐新求聖教目錄』には記載されており、九世紀前半には成立していたことが分かる。この經典の前に掲げられた偈文には普度の考え方が示されており、日本天台の儀禮を集成した『阿婆縛抄』卷一五一「施餓鬼」に記載する儀禮は、この儀軌に記載するものと大體一致している。ここで用いられている眞言は、「召請開喉呪」、「開地獄門及咽喉呪」、「加持飲食陀羅尼」、「施甘露眞言」、「普施一切餓鬼眞言」、「三昧耶戒陀羅尼」、「發遣解脫眞言」というものであり、南宋初期には成立していた『瑜伽集要焰口施食儀』の眞言構成にかなり接近している。南宋の宗曉『施食通覽』に收められた、北宋前半に活動した遵式『改祭修齋決疑頌并序』に記述されているのも、やはり施餓鬼であるが、供養の對象は「一切餓鬼」や

「家先眷屬」ばかりでなく「依艸附木孤魂滯魄」でもあり、事實上ここに説かれた小儀禮は普度と言える。<sup>8)</sup>宗曉『施食通覽』の序文には一二〇四年の表示があり、その附録中には『瑜伽集要焰口施食儀』の一句を引用するが、大正大藏經に收められた『瑜伽集要焰口施食儀』の「誦障施鬼眞言」の注文中に同じ句が出現する。すなわち『瑜伽集要焰口施食儀』は一二〇四年までには成立していたと考えられるが、この儀軌中に出現する「破地獄」以下の眞言（陀羅尼）と手印は、「召請餓鬼」、「召罪」、「摧罪」、「定業」、「懺悔滅罪」、「妙色身如來施甘露」、「開咽喉」、「七如來名號」、「（歸依）三寶」、「發菩提心」、「三昧耶戒」、「無量威德自在光明如來（施食）」、「乳海」、「障施鬼」、「普供養」、「奉送」からなっており、この構成は祿宏『修設瑜伽集要施食壇儀』および現在の佛教普度のテキストである『瑜伽焰口施食集要』と大體一致する。<sup>9)</sup>この順序は、地獄から解放され、壇に招かれた亡魂たちが、罪を懺悔して過去のしがらみを清め、菩提心を起こさせた後、戒を授け執着を斷ち、佛道を成就させるというストーリーとなっている。即ちこのころには現在と同じ佛教普度の形式が出来上がっていたのである。

次に道教の普度文獻について見てみると、唐末の杜光庭

『太上黃籙齋儀』においては、普度はまだ獨立した儀禮とはなっていない。しかし普度のための三朝行道儀（早朝の部分に缺いているが）は存在している。その「重稱法位」においては、「太上慈聖北極眞君」に請願して敕命を「山川土地の神、社廟城隍の主」に下し、「亡魂を招いて靈壇に至らせ（召請、教えを聽かせ（説教）、沐浴させ（沐浴）、超登の聖果によつて（施食）、金闕に逍遙し、玉京を讃詠する（昇度）」ことができると述べている。この部分には、宋代に成立した一連の儀禮の概要が示されている。<sup>⑩</sup>

一二三三年に成立した『靈寶玉檢』は「黃籙齋儀」三六卷を含んでいた。ラガウエイ教授によれば、現在の『無上黃籙大齋立成儀』（以下『立成儀』）は、これに卷五一―五七の部分を追加して成立したという。<sup>⑪</sup>『立成儀』に説く黃籙齋では、道士はまず依頼を受けて、神々に齋儀の舉行を上奏する。次に齋の三十二日前に「預告」を、十日前に「正奏」を行う。これは奏上する神々のランクによつて「奏狀」、「申狀」、「牒狀」のクラスに分けた文書を發行し、願い事の内容とそれらを実現してくれるように述べ、また儀式の遂行に對する協力を願う。この文書のクラスは『司馬氏書儀』に載せる文書例に對應する。「奏狀」は臣下が皇帝に奏上するときの文書形

式であり、道教の最高神である三清（元始天尊・靈寶天尊・道德天尊）や神々の長である玉皇大帝など上級の神々に對して發する。「申狀」は下級の役所から上級の役所に發行する時の形式で、靈寶三師や三官大帝などに發する。「牒狀」は所屬關係のない役所が相互にやり取りするとき用いる形式で、城隍神や九州社令などに發する。これを「預告」と「正奏」の二段階に分けて行うのである。そして前日には宿啓を行う。宿啓は靈寶眞文を五方に安置し壇の聖化を行うのが目的であるが、これから齋を行うにあつての準備にあたる諸儀禮が行われる。そしてこの日の夜には、正薦の亡魂（齋の主な救済對象となる死者）のための召靈、疾病の治療、沐浴、施食を行う。齋の期間は一般に三日間とされ、その時には毎日三回の行道（神々への供養・拜禮）、二回の轉經（讀經）が行われる他、第一日の夜には破獄が行われるが、これは地獄に閉じ込められているすべての亡魂を解放するものである。第二日の夜には解放されたすべての亡魂を對象に普度（鍊度、傳符授戒、昇度を含む）が行われ、第三日の夜に正薦のための鍊度、傳符授戒、昇度が行われる。そして次の日に、齋の最も重要な祈願文である表を道士が自ら最高神に提出する拜表や、神々を招いて饗應し、齋功の成就を感謝する醯が設けら

れる。

この時代の道教の普度は「破獄」、「召靈」、「疾病の治療」、「沐浴」、「施食」、「鍊度」、「傳符授戒」、「昇度」からなっている。佛教の施餓鬼・普度に倣って形成されたが、「疾病の治療」、「沐浴」、「鍊度」等の道教獨特の儀禮を含んでいる。先述のように正薦のための儀禮も、同じ順序で行われ、これが現在行われている功德という道教式葬儀の形式の基になっている。これらの儀禮においては、おびたしい文書が発行されるが、それは冥界の神々の官僚組織を背景にしており、その上に立った行政上の手續きは道教儀禮の特色といえる。普度儀禮の基になった施餓鬼では、本来わずかな飲食を用いていた。これが普度に變化すると、大量の供え物が必要になったが、それはやはり先祖の祭りに意を注いでいた中國の民俗や儒教の三獻禮が影響しているのかもしれない。「疾病の治療」に關して、孤魂や厲鬼となった人の死亡時には、身體を完全な状態に保ちがたいことが多いと考えられるが、中國人は死者を救済するには、その身體を本來の完全な状態にする必要があると考えていたため、この儀禮が必要とされたのであろう。次に紹介する「鍊度」という儀禮にも、この考え方が強く反映されている。

普度と鍊度（松本）

南宋の道士金允中は『上清靈寶大法』（以下『金氏大法』）を残しているが、彼は一面で知識人でもあり、この著書の中に現在の道教に關する多くの批判的意見を述べている。これは宋代の筆記・小説にも言及されているが、黄籙齋を実施するには大變なお金がかかり、實際に必要とされる物品は膨大な量にのぼる。金允中はしばしば黄籙齋を行うには、主要な救済對象である正薦（大抵は齋主の祖先）ばかりでなく、孤魂の救済にも意を用いるべきだとしている。「近頃の建齋では、祈安という目的ならば、ただ自分だけ丁寧にして、國の福や泰平には及ばない。死者の救済という目的ならば、正薦の亡魂に汲々として、普度に意を寄せることをしない」<sup>(12)</sup>。「今齋詞（黄籙齋の祈願文）の中で、上は君主や地域の人々を祝福せず、下は九祖や五道の存在を救済しようとせず、心狭くもただ正薦の亡魂たちのことしか考えない。このようであれば、上帝はただ一人のために特別に符や文書を下して、地獄の門を開くことをするだろうか。必ずこのような理はない」<sup>(13)</sup>。この孤魂を救済することが正薦の亡魂の功德となり、彼らの救済に貢献する、という考え方は『立成儀』の著者である蔣叔輿と同様である。蔣叔輿も一面では官僚であり、二人ともいわば知識人道士ということになる。人々の呪術儀禮の要求に

日々應じている道士たちが、あるいは道觀にあつて仙人になるための修行に勵んでいる道士たちが、何種類かの儀禮テキストを収集し、比較・校訂をしたりした上でテキストを出版するなどという事業に攜わることは考えにくい。やはり儒者的な考え方を持った人たちでなければ、テキストの比較・校訂などには踏み込まないのではなからうか。

## 第二章 鍊度について

鍊度は宋代になって成立した一連の儀禮を構成する一つで、儀禮書で主として扱われているのは水火鍊度と九天鍊度の二つであり、その他にいくつかの符が發行される。この儀禮に關しては、やはり宋代になって新たな發展を見せた内丹の技法との關連が從來注目されてきた。内丹は氣を鍊ることで、體內に不死の身體を形成することを目的とした行法であるが、「水火を交媾させる」（内丹では坎離（水火）、すなわち腎臟の中の陽の要素と、心藏の中の陰の要素が交わつて不死の身體を生み出し、それを養育していく）などの言葉が、水火鍊度と深い關連があることが指摘されてきた。たとえば陳文龍氏は『王契眞『上清靈寶大法』研究』の第六章第一節二「鍊度儀式與内丹」で、「その思想は古靈寶經に源があるとはい

え、その鍊度の具體的手段はむしろ内丹の修煉方法に由來する（二八七頁）」、「説かれているのはすべて内丹修煉の事で、明らかに、水火鍊度と内丹修煉は不可分の關係にある（二八八頁）」、「内丹修煉の中で、水火煉は鍵となる要素である（二八九頁）」と述べている。また陳耀庭氏も『道教禮儀』の第三章第三節「鍊度科儀」で「この一段の意味は、鍊度科儀は靈寶齋法中の一種であり、儀式の外觀から見れば、鍊度壇の上に、水池と火沼を設置し、亡魂が招かれ來たつた後、水池と火沼で交煉を行い、亡魂の垢や穢れが洗い流され、内外が透き通つて身體が光を發し、仙人となる。いわゆる『内部は坎離が交媾する』とは、儀式の表面では見通せない一面を指す。すなわち高功の内煉である。鍊度儀の鍵は高功の内煉であり（一〇四―五頁）」と述べている。このように從來の研究では、鍊度は内丹の修行過程を反映する儀禮と捉えられてきた<sup>⑤</sup>。

しかし宋元時代に成立した儀禮書を見てみると、實際には鍊度儀禮のテキストの中には内丹の行を示すものを見出すことはできない。以下では主として儀禮書に見える呪文と存思（道教の行の一種で、神々を目の前にいるように思い浮かべることをいう。これによって體內の各器官を守る神々を外に出さないよう



にすることが目的であった。儀禮においては神々や亡魂を呼び出すときに、あたかも呼ばれて眼前に姿を現すかのように想像すること（いう）内容からこのことを見ていくことにしたい。まず『金

氏大法』卷三七「水火鍊度品」の水鍊の例から見ていく。「亡魂が水池に入り質を濯（あら）うと存思する（十二河源符）を發行するときの存思で、亡魂が池に入って身體を洗っているように思い浮かべる」。「天帝が敕する・・・亡魂を攝召し、身形を蕩濯するように（眞水合同符）を發行する際の呪文」。「大玄なる法水は・・・死にあつては能く苦を滌（あら）う（再呪）」。「九天の敕により、胎嬰に返り復する。積み重なった穢れは除かれ、屍は生まれ變わる（玄水を水池に灑（そそ）ぐ時の呪文）。これらはすべて身體を洗って、穢れや汚れあるいは苦惱を除くことを意味している。一方では火鍊では、「南方の君、赤炁の精・・・天帝が敕すること有り、使者は須く聽くように。亡魂を攝召し、眞形を鍊度するように（發火呪）」。「炎神炎神、火鈴火鈴。上は紫微に通じ、下は黃冥に極まる。邪を却け魂を鍊する、赤帝の靈（火鈴符）」、「鍊身符」。「火鍊によつて身體・魂魄は改まる。穢炁は殂落し、烟（煙）に乗じて飛揚（颺）する。陰炁・穢炁は消えて、陽炁は盛んになる。精・神は益々壯健で、九炁（萬物の根源）

普度と鍊度（松本）

を合せて道と契る（同上）。以上のように形神即ち身體と精神を鍛え直し、穢炁・陰炁を陽炁に變えることが目指されている。

水火鍊度に續いて行われる九天鍊度は、『九天生神章經』が説いている、九天の炁が降り、そこに神が宿ることによつて人間が形成されていく過程に基づき、九天の炁が順番に降ることを請うて行き、それによつて亡魂が新たな身體を得て生まれ變わることを目的としている。九天の炁によつてどの器官が形成されていくかについては、儀禮書によつて異なるところもあるが、『金氏大法』によれば、胞、胎、三魂、七魄、五藏（臟）、六府（腑）、九竅、八景、身ということになる。このほかに鍊度では一組の符を發行して、亡魂を鍊したり、神々を招請したりする。『立成儀』では、「化生十二炁符」を發行することによつて擔當の將軍を召し、腎・心・肝・肺・脾・膀胱・小腸・膽腑・大腸・胃・三焦・心胞絡を生ずる十二炁を降し、それぞれの器官を生ずる符を發行して神々を配置していく。『金氏大法』では水火鍊度の後に、「五芽符」を發行して、五方五帝の炁を亡魂に灌いでいく。このようにして鍊度が終わると、亡魂に説教を行った後、道教の三寶である道・經・師に對する歸依を表明させ、次に亡魂に

九戒を授ける。そして亡魂には天上界に生を得るために様々な文書が授けられる。「太上洞玄靈寶長生度命無上黃籙」(「救苦眞符」、「長生靈符」を含む)、「四鎮合同符」、「昇天大券」などであり、發行されるに際しても天上界へ生まれ變換することが述べられる。たとえば「九龍度命の功德に乗じて、天堂に上生するように」(『金氏大法』卷三二「救苦眞符」誥文)。「金籙度命の功德を承けて、直ちに昇遷し(天堂に上生するように)」(同上「長生靈符」誥文)。「亡魂某はこの功德を承けて、道境に上登する(同上「昇天大券左券」告文、半分は天門吏に、半分は亡魂に授けられる)」。

張澤洪の『道教齋醮科儀研究』第三章「道教齋醮儀式分析」第二節三「水火鍊度」では、「道教鍊度は、自己の身體中の陰陽の造化と天地のそれを感應させ、それによって亡魂に最初の造化を再び復活させて、仙人として生まれ變換させることにある」としている。<sup>(16)</sup>この指摘はかなり重要であるが、「再び復活させ」ることと、「仙人として生まれ變換」することは全く違った過程であるはずではなからうか。仙人となるための修行は困難を極め、これを實現することがかなり稀であることは、しばしば道教關係の書物にも、また仙人傳にも指摘されてきている。死者だからこの過程が成し遂げやす

いものになっているというのも、なかなか考えづらい。道教の黃籙齋に宋代に組み入れられた一連の儀禮の過程は、亡魂を人間として復活させ、資格を得させて天界に上昇させるというストーリーなのではないか。そして鍊度儀禮が目的としているのは、過去の罪や執着から離れ、新しい身體を得て天上に再生することであり、儀禮のテキストを見る限り、決して仙人の身體を獲得することとはいえない。

しかし金允中は、文書へのコメントで、この天上界に再生するということさえも否定している。彼によれば「亡魂は齋によって陰翳を鍊し除き、重(黃)泉の中を脱することができた。そして資格に従って化を受けられる。これだけでも大きな幸いだ。直ちに九天に登ることができるだろうか」<sup>(17)</sup>。陰翳とは亡魂に纏わりついていた過去の罪過・汚點とでもいえるだろうか。黃籙齋によって、それらを除いてもらい、再生することができただけでも良しとしなければならぬのに、天上界へ上る資格などないではないかというのである。さらに「昇天大券」へのコメントでは「亡魂はこれを得ることができれば、拘留され、沈み込むことは避けられるが、天門に昇入することができないだけではない。功行が十分でなければ、上帝に朝謁するには當たらぬ。中界にあって、こ



れを身の寶として、化を受け再生できるだけだ<sup>(18)</sup>と述べているが、やはり天上界に生まれ変わることははっきりと否定され、功となる行いが上帝に朝謁できるまでに備わっていないければ、中界にいてこの券を寶として更生するしかないと言っている。知識人らしい合理的な解釋と言えよう。儀禮を行う宗教者、儀禮を行ってもらう人々、そして批判的なまなざしで見える知識人では、受け取り方は異なるが、黃籙齋を行ってもらう人々もこれを行って父母や祖先が天界に行ったから、以後の祭祀は行わなくて済むということにはならない。これは現在道士を呼んで葬儀を行ってもらったから、祭祀の必要はなくなったなどとは考えないのと同様である。

### 第三章 祭鍊について

祭鍊とは、先に紹介した破獄から傳符授戒に至る一連の儀禮を、簡略な形にまとめて行うもので、道藏中にもいくつかのテキストが含まれており、『金氏大法』卷一三「濟鍊幽魂品」、鄭思肖『太極祭鍊内法』、『道法會元』卷二一〇「丹陽祭鍊内旨」などがその主なものである。その『太極祭鍊内法』の序文で、鄭思肖は「いわゆる祭とは、飲食を設けてその飢渴を破ることであり、いわゆる鍊とは、精神を以てその

幽暗を開くのである」と述べている。祭鍊は後述のように、孤魂・厲鬼を供養するために行われることが多いが、時間的には上に挙げたテキストに因った場合、一時間前後を要するものと思われる。そしてまず亡魂たちの飢え渴きを満たす。これが祭の部分であり、これを行った上で祭鍊を施行する宗教者の精・神をもって、亡魂たちの精・神の閉ざされた幽暗に光をもたらす。この後者の手續きを鍊と呼んでいる。また「丹陽祭鍊内旨」でも、その序文に「祭鍊は、祭は鬼神を祭る手段であり、鍊は自己を鍊する手段である。假にも自分を鍊することがなければ、鬼神は昇度できない。或いは飽煖しなければ、則ち鬼神は飢寒を免れない<sup>(19)</sup>」と述べられている。すなわち祭とは施食のことであり、鍊とは鍊度を指すというのであり、鄭思肖の主張と通じる。

この祭鍊は宋元時代にはよく行われたらしく、かなり多くの種類の文獻が存在していたように見える。たとえば金允中は「允中が見た祭鍊の書は、數十本に止まらない。大體は似通ったものであるとはいえ、その祝辭や文書の言葉は多く難駁である<sup>(20)</sup>」と述べており、南宋中期には金允中が見ただけで數十種類の祭鍊に關する文獻が存在していたことが分かる。同様に鄭思肖も様々な系統の祭鍊のテキストが存在していた

ことを指摘している。「清微法中には、紫陽祭鍊、玉陽祭鍊などの法がある。その丹陽符、變食呪、水火鍊度呪、五行炁并諸符は、正一の諸本の祭鍊法と、少しも同じではない。他本の祭鍊法は、或いは名づけて祭鬼鍊度經といい、或いは經法と名づけ、皆な後人がその名稱を重ねただけである。訪ねて傳授を請うたものについては、それがどのくらいあるのかも分からないが、一つ一つみな同じではない。しかしどれも葛仙公鍊度法としていないものはない」<sup>(21)</sup>。ここには清微系統の祭鍊が擧げられているが、『道法會元』中にはここに取り上げた「丹陽祭鍊」の他、清微系統の祭鍊と考えられるものに「龍天通明鍊度大法」(卷三三・三五)、「太極玉陽神鍊大法」(卷二〇・八一・二九)等がある。このように宋元時代には多くの種類の祭鍊のテキストが存在しており、しかも正一や清微など正統的なものから、彼が批判しているような民間の傳統と考えられるものもある。それだけこの祭鍊は、様々な種類の人々によつて、様々な目的で廣く行われていたと考えられる。鄭思肖は様々なテキストについてかなり詳しい分析を行っている。出版の手續きにはいかないにしても、テキストとして残され、見られる状態になっていたことは明らかである。

祭鍊が供養・救済の對象としたのは廣くは孤魂滯魄であるが、また行う者の祖先などもその對象とされていた。「丹陽祭鍊内旨」に記された祭鍊で孤魂に發行する「生天寶籙」には「九州分野、十類河沙の男女孤魂滯魄等衆を拔度し、及び某靈魂を薦してともに赦宥を蒙り、みな生天を獲ることを求める」<sup>(22)</sup>とあつて、「某靈魂」として特定の亡魂が指定されている。さらに「生天寶籙」への王玄眞のコメントには、「玄眞曰く……もし父母師長を救済するなら、敢えて給籙說戒せず、ただ密奏して『この祭鍊の功德によつて、某人を薦拔して同じく天界に生ずるに資する』<sup>(23)</sup>とあつて、父母や恩師の救済には、祭鍊の功德によるように注意している。孤魂と祖先の供養・救済ということは、祭鍊の直接の目的であるが、そればかりではなく、そのことによつて孤魂の祟りを避けることも大きな目的の一つであつた。五頁でふれたが、『無上玄元三天玉堂大法』卷二七「驅除制伏品」では、「祟りを治するには、大祟を治し、小祟を憐れむべきである」としている。まさに祭を受けることなく、冥界で沈滞している孤魂が祟りを起こしているような場合には、彼等を救済することによつて祟りを避けるべきだとしているのである。ここで論じてきた祭鍊を、このような目的でも行うべきことが

三つの文獻においても言及されている。たとえば金允中は「古く一本の刊行されたものがあり、施食告戒して發遣した後、却つて天蓬呪を一遍誦させるが、これは尤も行うべきでない。思うにその意は孤魂滯魄が留まるのを恐れ、妖異となしたのである。古より今まで、好意によつて鬼神を薦めてきた。たとえ冤對があつても、またこれによつて解釋できる、どうして故なくして自分に讎が及ぶようにすべきだろうか、天地もまたこれを容れない。どうして自ら疑心をおこし、善意を全うしないようにすべきだろうか」<sup>(24)</sup>。すなわち孤魂滯魄に對して祭鍊を行つた後、天蓬呪を唱えて追ひ拂うということとは決してやつてはいけない。これは彼等を妖異と考へて對處したのであり、今まで好意で祭鍊を行つて、食を施し救済してきたのだから、本來これで恨みがあつたとしても解消できる。疑心を起こして善意を全うしないようなことが、無いようにしなければならぬ。路時中のいう小崇への對處に、大崇への對處法を紛れ込ませるようなことになってはいけないといふのである。

この祭鍊によつて祟りを起こしている鬼を救済することによつて、祟りから解放されるという方法は、現在臺灣で見られる、北部の道士が行う超拔と南部の法師が行う打城とに、

普度と鍊度（松本）

その考え方を同じくしている。雷法や天心法などの道教呪術のように、冥界の律に照らして、害を及ぼす鬼神を裁き、彼らに罰を下すという考へとは、處理の方法が異なる。これはまさに路時中が指摘している、祟りへの二種の對處法に相當する。さらに黃籙齋がこの目的で行われた例が、杜光庭『道教靈驗記』や『夷堅志』にしばしば見られることはすでに指摘されている。ここで見たように祭鍊のテキストが、道教教團においても、民間においても多くの種類が存在していたのは、この目的で廣く行われていたことと關係しているのではないだろうか。鄭思肖は「正に至治の世では、道によつて人を化するので、未だ嘗て法によつて人を治めることはない。終身ただ祭鍊を行う者は、生生の意が無窮に遍く行き渡る。すでに殺心はなく、私と鬼神との間を裂くことはできない」として、祭鍊は道によつて人を化することに、それ以外の呪術を行使することは法（律）によつて人を化することに喩えられている。<sup>(25)</sup>

祭鍊は同様にこれを行うことで功德を積み、そのことによつて災難を避け、神仙を獲得することも目的としている。鄭思肖はこれについて次のように述べている。「道家に従う者は仙公鍊度を學び、佛家に従う者は阿難施食を學ぶ、一に肯

う心があれば、必ずしもその釋に従うか道に従うかを問わない。均しくこれは幽冥を濟度するためのものである。ただその好むところに因つて入れば、則ち自ら信じることは必ず篤く、その用心は必ず專一になる。その永く續くことを望み、始めは則ち功を積み、終りには則ち成道することを願う。……始終よく深い心でこの祭鍊内法を努め行う者は、この人を護つて永く災難なく、神仙を學ぶ者は速く神仙と成ることを願う」。(26)

### おわりに

第一章で述べたように、道教の普度の基本的形式は北宋中期から南宋初期までの間に成立したと考えられる。そのころまでには佛教の施餓鬼も普度の性質を備えるようになり、現行の佛教普度（焰口と呼ばれる）の構成がほぼ出来上がっていた。道教の黃籙齋と同じように、そのころ大規模な法會として行われた水陸齋には、道教からの影響も見られるように、佛教と道教は互いに影響し合いながら、それぞれの特色を持った普度儀禮を完成させていったように見える。鍊度は道教普度を構成する獨目の儀禮であり、内丹の修行を反映させ亡魂を仙人の身體・精神を備えた人に再生させる儀禮と考えら

れてきたが、實際には亡魂を再生させ、天上界に生まれ變わるための儀禮と見られる。この鍊度と施食を組み合わせで簡略化したのが祭鍊という儀禮であり、宋元時代には多くのテキストが編纂され出版されていたことから、道士以外の人たちにも廣く實踐されてきたと見られる。祭り手のない靈魂いわゆる孤魂滞魄に食を施し、救済をもたらすだけでなく、祟りを鎮め、それが原因となって引き起こされる病氣や災害を避けるという目的でも廣く行われてきた。

このように普度が廣く行われるようになったのは、宋代には儒教と佛教・道教の儀禮が組み合わされた形の葬送儀禮が普及するが、あるいはそれによつてはみ出された亡魂、即ち孤魂・厲鬼を祭る必要性を意識するようになっていった、という事情もあるのかもしれない。さらにこの時代は、中國全土が常に遊牧民族に脅かされ、戦亂が絶えることなく、ついには全國がモンゴルに支配されていった。このような事情も戦亂で亡くなったいわゆる厲鬼を多く發生させる状態を作り出したのかもしれない。田中久夫氏はその「孟蘭盆會と無緣佛」の中で、「孟蘭盆會にあたり、その知る人によつて祀られず、そして、生前に西方極樂淨土の存在を信じなかったために、餓鬼道に苦しむ死者の靈は、戦亂の時代、疫病大流

行の時になると、當然ながら増加することになる。そして、祀られることを要求するのである。さらには、ここを得られぬまま怨みを覚えながら死んで行つた若者もここに多數出てくる。このような若者の魂は、この現世の我々に祟りをなすことによつて、その存在を主張するのである（二二四頁）<sup>62</sup>これはまさに中國の孤魂・厲鬼の状況に一致する。「本來、盂蘭盆會には無縁なる佛の餓鬼道にある靈魂を祀ることはなかつた。しかし、それでも施餓鬼のときであるかぎり、有縁無縁の靈魂がその場に集まつてきても不思議ではない。この無縁の靈魂には祀り手のいない靈魂もまじつており、さらにはこの世に怨みを残して死んだ魂もある（同上、二二五頁）」。ここに述べられていることも、中國で盂蘭盆會や施餓鬼から中元普度に變化していったことと並べて考察する必要があるのではなからうか。しかし「結局、盂蘭盆會は、祖先を祀る日という方向へ引かれて行つたのであつた。それでも、盂蘭盆會がこのような怨靈を慰和する絶好の機會であつたことも事實であつた（同上、二二七頁）」というように、日本のお盆は祖先を祭る日という色彩が強く、中國や臺灣では普度を行い主として孤魂・厲鬼を祭るというのと好對照をなしている。疫病や戦亂が多かつた中世日本の盂蘭盆會の施餓

普度と鍊度（松本）

鬼が、現在の祖先祭祀を主とする行事になつていったについては、江戸時代に鎖國によつて平和な日々が続いていたことも關係するのかもしれないが、中國の状況と比較しながら、改めてその移り變わりを検討していくことが必要なのではなからうか。

- (1) 小倉芳彦譯『春秋左氏傳』下（岩波書店、一九八九、一〇四―一五頁）。
- (2) G. J. Frazer “The fear of the dead in primitive society” (Arno Press, 1977), Vol. III, Chapter III “Dangerous ghosts.”
- (3) 『無上玄元三天玉堂大法』（藝文印書館『正統道藏』第六卷、卷二七／五b―六a）。
- (4) 貞（開？）元二十三年、夏六月。帝在東京。百姓相驚以鬼兵、皆奔走不知所往、或自衝擊破傷。其鬼兵初過於洛水之南、坊市喧喧、漸至水北。聞其過時、空中如數千萬騎甲兵、人馬嘈嘈有聲、俄而過盡。每夜過、至于再、至于三。帝惡之、使巫祝禳厭、每夜於洛水濱設飲食。嘗讀北齊書、亦有此事。天寶中、晉陽云有鬼兵、百姓競擊銅鐵以畏之、皆不久喪也（『太平廣記』第七冊、卷三三一「洛陽鬼兵」、中華書局、一九六一、二六三〇頁）。
- (5) 六天故氣、稱官上號、構合百精、及五傷之鬼、敗軍死將、

- 亂軍死兵、男稱將軍、女稱夫人、導從鬼兵、軍行師止、遊牧天地、擅行威福、責人廟舍、求人饗祠。擾亂人民、宰殺三牲、費用萬計、傾財竭產、不蒙其祐、反受其患、枉死橫夭、不可稱數（『陸先生道門科略』、藝文印書館『正統道藏』第四一卷、一a）。
- (6) 實又難陀譯『佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經』（『大正大藏經』第二十一卷、四六五—六頁）。
- (7) 『施諸餓鬼飲食及水法』（『大正大藏經』第二十一卷、四六六—八頁）。
- (8) 遵式「改祭修齋決疑頌（并序）」（宗曉『施食通覽』所收、『正續藏經』第二〇一冊、四三二—六）。
- (9) 『瑜伽集要焰口施食儀』（『大正大藏經』第二十一卷、四七三—八四頁）。
- (10) 杜光庭『太上黃籙齋儀』（藝文印書館『正統道藏』第一五冊、卷三五・六a—b）。
- (11) Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds. "The Taoist Canon." Vol. II pp.1014-1018.
- (12) 近世建齋、保安則惟切切於一己、不及福國而康時、薦亡則惟汲汲於亡靈、而不意於普度（藝文印書館『正統道藏』第五二冊、『金氏大法』卷二二・二四b）。
- (13) 今齋詞之中、上不祝君主而及寶區、下不度九祖而及五道。用心窄隘、專意於所薦三位亡魂、如此則上帝不應爲一人而設特降符章、悉開九獄、必無此理也（同上卷三五・一〇a—b）。
- (14) 陳文龍『王契眞『上清靈寶大法』研究』（齊魯書社、二〇一五年）。
- (15) 陳耀庭『道教禮儀』（宗教文化出版社、二〇〇三年）。
- (16) 張澤洪『道教齋醮科儀研究』（巴蜀書社、一九九九年）。
- (17) 況亡歿罪魂、一經薦度、鍊除陰翳、得脫重泉之中。或得隨品受化、已是大幸。便欲使徑上九天、可乎（『金氏大法』卷三二「四鎮合同符」へのコメント）。
- (18) 亡魂得之、三界不復拘留、可免沈滯、非獨爲昇入天門而已。使其功行未該朝謁上帝、則在中界、亦爲身寶、度化更生而已（同上「昇天大券」へのコメント）。
- (19) 夫祭鍊者、祭所以祭鬼神、鍊所以鍊自己也。苟不鍊已、則鬼神不能昇度。或不飽煖、則鬼神未免飢寒（藝文印書館『正統道藏』第五〇冊、『道法會元』卷二一〇「丹陽祭鍊內旨」王玄真序文a）。
- (20) 允中所見祭鍊之書、不止數十本、雖大體相類、而其祝辭白語多駁雜（『金氏大法』卷一三・二a）。
- (21) 清微法中、有紫陽祭鍊、玉陽祭鍊等法。其丹陽符、燮食呪、水火鍊度呪、五行炁并諸符、與正一諸本祭鍊法、絕不相同。他本祭鍊法、或名爲祭鬼鍊度經、或名經法、皆後人重其名稱耳。至於扣訪傳授、本不知其幾一不同、莫不目之爲葛仙公鍊度法（藝文印書館『正統道藏』第一七冊、『太極祭鍊內法』卷下・二六b）。
- (22) 拔度九州分野、十類河沙男女孤魂滯魄等衆、及求薦某靈魂



俱蒙赦宥、咸獲生天（『丹陽祭鍊內旨』一二a）。

(23) 玄眞曰……如度父母師長、不敢給錄說戒、但密奏曰以此祭鍊功德、資薦某人同生天界（同上二三a）。

(24) 舊有一本刊行者、施食告戒發遣之後、却令人誦天蓬呪一遍、此尤不可行也。蓋其意恐孤魂滯魄留、因爲妖異。自古及今、以美意而薦鬼神。縱有冤對、亦可由茲解釋。豈應無故及我爲讎、天地亦不容之。何須自起疑心、不終善意（『金氏大法』卷一三・二三b）。

(25) 正如至治之世、以道化人、未嘗以法治人也。終身獨行祭鍊者、生生之意、溥於無窮、既無殺心、孰能間之（『太極祭鍊內法』卷下・二四b）。

(26) 從道家者學仙公鍊度、從佛家者學阿難施食、一有肯心、不必問其從釋從道也、均之爲濟度幽冥也。惟因其所好而入焉、則其自信也必篤、其用心也必專、庶可望其繼久、始則積功、終則成道也……其於能始終深心力行此祭鍊內法者、願護是人永無災難、願學神仙者、速成神仙（『太極祭鍊內法』卷下・四一a—b）

(27) 田中久夫『氏神信仰と祖先祭祀』名著出版、一九九一。

〈キーワード〉施餓鬼、普度、鍊度、祭鍊

普度と鍊度（松本）