

國學院大學學術情報リポジトリ

八門召魂壇において用いる芻人について：
南宋期道教の神虎召魂法から

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-03-26 キーワード (Ja): 八門召魂壇, 芻人, 藁人形, 大梵隱語, 升天大券 キーワード (En): 作成者: 浅野, 春二 メールアドレス: 所属:
URL	https://k-rain.repo.nii.ac.jp/records/2000254

八門召魂壇において用いる蜀人について

—南宋期道教の神虎召魂法から—

浅野 春 二

小序

南宋以降の黄籙齋では、神虎官將に命じて亡魂を連れてくる招魂呪術を用いるが、それをここでは「神虎召魂法」と称する。「八門召魂壇」は、この「神虎召魂法」において用いる壇の一つである。「蜀人」は、「八門召魂壇」において「召魂」するときに用いる藁人形であり、棹杵さおばかりの鈎に懸けて用いる。亡魂を招くと、棹杵の藁人形を懸けた側が少し重くなつて下がる。これによって亡魂がきたことを確かめるのである。こうした興味深い方法が、南宋以降の黄籙齋についての儀礼書に記されている。

「神虎召魂法」には、主に「陰陽二壇」を用いる方法と「八門召魂壇」を用いる方法とがあるが、元来はそのどちらか一方を用いたようである。それが両者を併用する形も行う

ようになっていく。いくつかある儀礼書に記された内容は、基本的な杵組みは同じであるが、細部には様々な差異や齟齬が見られ、どのように実施していたのかを具体的に把握するのは、困難な点も少なくない。

小稿では、道教における招魂法の研究の一環として、「八門召魂壇」において用いる「蜀人」とそれを用いた「召魂」の儀礼について取り上げ、儀礼書に記された内容を比較検討して考察する。それによって、でき得る限り「蜀人」を用いて行う「召魂」儀礼の実態に迫りたいと考える。

一、蜀人を用いる「召魂」・「煉度」

「八門召魂壇」における「蜀人」を用いる召魂法は、南宋期以降の黄籙齋について記す儀礼書の中に見出すことが

できるが、諸書において記載されている内容に異なるところがあるので、その記載の内容を整理する必要がある。煩瑣になるが、まず、資料となる儀礼書をここに列記し（その際、括弧内に小稿で用いる略称を記す）、それらの間の異同等について概略を述べたい。

まず「神虎召魂法」について記す主要な儀礼書には次のようなものがある。

『靈寶無量度人上經大法』七十二卷（度人大法）⁽⁵⁾

『無上黃籙大齋立成儀』五十七卷（蔣氏立成儀）⁽⁶⁾

『靈寶玉鑑』四十三卷⁽⁷⁾

『上清靈寶大法』六十六卷（王氏大法）⁽⁸⁾

『上清靈寶大法』四十四卷（金氏大法）⁽⁹⁾

『靈寶領教濟度金書』三百二十卷（林氏金書）⁽¹⁰⁾

『上清靈寶濟度大成金書』四十卷（周氏金書）⁽¹¹⁾

これらの儀礼書はすべて「神虎召魂法」の儀礼を記しているが、「八門召魂壇」や「芻人」については記しているものと記していないものがある。記しているものについても、内容的な違いが見られる。

王氏大法、金氏大法、度人大法、靈寶玉鑑、周氏金書は、「八門召魂壇」について記しているが、蔣氏立成儀、林氏金書は記していない。

「芻人」は、「芻人」とも記す。また「芻身」「菱人」とも称し、「芻身」については「芻身」とも記す。こうした菓人形は、「神虎召魂法」だけではなく「煉度」でも用いる例がある。そこで次には、「召魂」と「煉度」とに分けて菓人形の用例を示す。併せて、菓人形を示す名称・表記についても記す。

・「召魂」に関する例

王氏大法卷三十五「神虎玄範門」十b「芻人」（一例）

王氏大法卷三十五「神虎玄範門」十一a「芻身」（二例）

金氏大法目錄 十九a「芻身」（一例）

金氏大法卷三十六「神虎攝召品」十四b「芻身」（三例）

靈寶玉鑑卷十「神虎追攝門」十三b「芻人」（二例）

靈寶玉鑑卷十「神虎追攝門」十四a「芻人」（二例）

林氏金書目錄 三十二a「芻身」（一例）

林氏金書卷二百六十五「開度追攝品」二十八b「芻身」（二例）

林氏金書卷二百七十七「書篆旨訣品」二十二a・b「芻身」（七例）

林氏金書卷三百二十「齋醮須知品」七b「芻身」（六例）

周氏金書卷二十三「登壇宗旨門 召役發遣品」十九a

「芻人」（一例）・「芻身」（二例）

・「煉度」に関する例

王氏大法卷四十七「昇度契勘門」十五b「芻身」(一例)

王氏大法卷四十八「齋法符篆門」一b「芻身」(一例)

王氏大法卷五十一「大鍊符篆門」一b二a「菱人」(五例)

度人大法卷六十二「混元陰鍊品」一b二a「菱人」(五例)

例)

度人大法卷六十二「混元陰鍊品」十二b「芻身」(一例)

度人大法卷六十二「混元陰鍊品」二十四a「芻身」(一例)

「召魂」に藁人形を用いているのは、王氏大法、金氏大法、靈宝玉鑑、林氏金書、周氏金書である。「煉度」に藁人形を用いているのは、王氏大法、度人大法である。王氏大法だけが、「召魂」と「煉度」において、ともに藁人形を用いる方法を記している。蔣氏立成儀については、「召魂」と「煉度」において藁人形を用いる方法を記していない。

藁人形を用いる場所にも違いが見られる。王氏大法、靈宝玉鑑、周氏金書では、「召魂」に藁人形を用いる儀礼を「八門召魂壇」(周氏金書は「八門聚魂壇」)で行うが、林氏金書は「二壇中間空地」(卷二百七十七、二十二b)で行っている。すなわち、林氏金書の儀礼は、「陰陽二壇」は建てるが、「八門召魂壇」は建てない方式なのである。

金氏大法は、「八門召魂壇」を建てているが、そこで「芻身」を用いる「召魂」を行ったかどうかは明確ではない。「芻身」を用いる「召魂」については卷三十六の「芻身昇度法」に記されているが、そこには「門外居魂壇」(十四b)と記されている。この「門外居魂壇」が「八門召魂壇」であるのかどうか、判然としないのである。⁽¹³⁾

「八門召魂壇」で「芻(芻)人」「芻身」を用いて行う「召魂」の儀礼は、王氏大法、靈宝玉鑑において共通しており、周氏金書はその伝統を受け継いだもののように思われる。金氏大法、林氏金書は、「芻(芻)身」を用いた「召魂」儀礼を記すが、その内容は王氏大法等に見えるものとやや異なったものになっている。

二、王氏大法「建八門召魂壇式」と靈宝玉鑑「八門壇式」と

まず、藁人形を用いる「召魂」「煉度」の儀礼とともに記載している王氏大法を、基本的な資料として検討したい。王氏大法卷三十五「神虎玄範門」に「建八門召魂壇式」(十a一十一b)があるが、この「建八門召魂壇式」については、すでに前掲拙稿二〇一三年aおよび二〇一三年bに引

用し、書き下し文も示している。そこで、「蜀人」について記した部分と「蜀身」を用いた「攝召儀」を記した部分だけを抜き出して、ここに示す。靈宝玉鑑卷十「神虎追攝門」にある「八門壇式」(十三a～十四a)にほぼ同じ文があるので、括弧内に文字の異同を示す。括弧内の「鑑」は靈宝玉鑑を示す。書き下し文については、王氏大法と靈宝玉鑑をそれぞれ別に示す。

○蜀人

次(鑑「古法」に作る)以淨蜀(鑑「蜀」に作る)縛(鑑なし)作人形、依生(鑑「生」下に「門」字あり)前外(鑑「服」に作る)飾衣冠(鑑なし)服(鑑「腹」に作る)、中安大梵隱語、頭上戴升(鑑「生」に作る)天大券、懸掛(鑑「釣」に作る)於秤架(鑑なし)鈎上、令蜀(鑑「蜀」に作る)人空立離地三五寸許(鑑なし)。

(王氏大法卷三十五、十b)

王氏大法…次に淨蜀を以て縛りて人の形と作し、生前に依りて外に衣冠を飾し、腹(靈宝玉鑑によつて改める)中に大梵隱語を安んじ、頭上に升天大券を戴き、秤架の鈎上に懸掛し、蜀人をして空立して地より離さ令むること三五寸許(はかす)。

靈宝玉鑑…古法 淨蜀を以て人の形を作し、生門の前

に依りて服飾し、腹中に大梵隱語安んじ、頭上に生天大券を戴き、秤の鈎上に釣り、蜀人をして空立して地より離さ令むること三五寸。

靈宝玉鑑では、「蜀人」を用いる方法を「古法」としている点が注意される。その他に大きな違いとしては、王氏大法は、「蜀人」に「生前」の「衣冠」⁽¹⁵⁾を着せるとしているが、靈宝玉鑑では、「八門壇」の「生門」(坤・南西)の「前」で「服飾」するという文章になっている点が挙げられる。王氏大法の場合は「蜀人」をどこで秤に「懸掛」するのかを記していないが、靈宝玉鑑ではそれが明示される形になっている。

○攝召儀

如期行攝召儀(鑑「之法」に作る)。令童男室女(鑑「女」下に「各」字あり)執二(鑑「二」に作る)旛、立(鑑「立」下に「于」字あり)法師之(鑑なし)左右、依法召祭官(鑑なし)將、依(鑑「行事茶酒供養如」に作る)式(鑑「式」下に「道衆咏洞章焚催」の七字あり)召(鑑「召」下に「牒焚療錢馬然後」の七字あり)請亡⁽¹⁶⁾魂(鑑「人」に作る)。法師(鑑「師」下に「先」字あり)右手執旛、左手招召⁽¹⁷⁾魂(鑑「聚魂」に作る)訣、叩齒九通、左嘯三聲、右呼三聲。次歌召⁽¹⁸⁾魂(鑑「魂」に作る)呪、陰陽斗章。再念召⁽¹⁹⁾魂呪、

追_レ覓_レ呪_レ（鑑なし）、存用行持以旛蒙_レ芻身_レ（鑑「芻人」に作る）。若_レ（鑑なし）陰_レ覓_レ（鑑「魂」に作る）來_レ赴_レ（鑑「附」に作る）、其旛重_レ墜_レ（鑑「墜重」に作る）、則_レ（鑑なし）竹竿勢_レ曲_レ（鑑「曲勢」に作る）、與_レ芻身_レ（鑑「芻人」に作る）秤重着_レ（鑑「到」に作る）地_レ方_レ（鑑「即洒淨」に作る）迎_レ引_レ就_レ（鑑「魂赴幕拯療沐」に作る）浴更衣、朝眞受_レ度_レ（鑑「食」に作る）。況_レ（鑑「畢縁」に作る）煉_レ（鑑「鍊」に作る）度日遠、恐_レ亡_レ者_レ（鑑「人」に作る）怕_レ生人陽_レ炁、散亂陰_レ覓_レ（鑑「魄」に作る）。再以旛引歸聚_レ覓_レ（鑑「魂堂」に作る）壇、開死門（鑑「門」下に「而」字あり）入、復閉之。次取壇中水、以柳枝（鑑なし）洒_レ（鑑「洒」下に「之」字あり）壇_レ内_レ（鑑「中」に作る）十方。蒙者、生形全_レ覓_レ、視_レ（鑑「能令顯識示」に作る）影現形、遇_レ（鑑なし）引_レ靈煉度、却_レ（鑑「魂受鍊時」に作る）開生門、引出_レ至_レ壇_レ（鑑「入鍊」に作る）。此法、如太陰煉度方用_レ（鑑なし）。

（王氏大法卷三十五、十b十一b）
王氏大法…期に如_レらば攝召儀を行ふ。童男室女をして二旛を執り、法師の左右に立た令め、法に依りて官將を召祭し、式に依りて亡_レ覓_レを召請す。¹⁶法師は右手もて旛を執り、左手もて召_レ覓_レ訣を掐じ、叩齒すること九通、左に嘯すること三聲、右に呼すること三聲。次いで召

覓_レ呪、陰陽斗章を歌ふ。再び召_レ覓_レ呪、追_レ覓_レ呪を念じ、存用行持して旛を以て芻身に蒙らしむ。若し陰_レ覓_レ來たり赴き、其の旛重くして墜つれば、則ち竹竿の勢曲して、芻身の秤重きが與_レに地に着く。方に迎引して浴に就きて更衣し、朝眞・受_レ度せしむ。況や煉度の日の遠くして、恐らくは亡_レ者、生人の陽炁の陰_レ覓_レを散亂するを怕れんをや。再び旛を以て聚_レ覓_レ壇に引歸し、死門を開きて入れ、復た之を閉づ。次いで壇中の水を取り、柳枝を以て壇内の十方を洒す。蒙る者は形を生じ覓を全くし、影を視_レして形を現す。靈を引きて煉度するに遇はば、却つて生門を開き、引き出して壇に至る。此の法、太陰煉度方の如く用ふ。

靈宝玉鑑…期に如_レらば攝召の法を行ふ。童男室女をして各々一旛を執り、法師の左右に立た令め、法に依りて召將行事す。茶酒もて供養すること式の如くす。道衆は洞章を咏じ、催召牒を焚し、錢馬を焚燎し、然る後に、亡人を請ふ。法師は先づ右手もて旛を執り、左手もて聚_レ覓_レ訣を掐じ、叩齒すること九通、左に嘯すること三聲、右に呼すること三聲。次いで召_レ覓_レ呪、陰陽斗章を歌ふ。存用行持して旛を以て芻人に蒙らしむ。陰_レ覓_レ來たり附けば、其の旛墜ちて重くなり、竹竿の曲

勢、芻人の秤の重きが與に地に到る。即ち洒淨して、魂を迎へ幕に赴き、⁽¹⁸⁾ 拯療・沐浴・更衣して、朝眞・受食せしむ。畢らば鍊度の日の遠きに縁りて、恐らくは亡人 生人の陽炁の、陰魄を散亂するを怕るれば、再び旛を以て聚魂堂の壇に引歸して、死門を開きて入れ、復た之を閉づ。次いで壇中の水を取り、以て之を洒す。壇中の十方の蒙る者は、形を生じ魄を全くし、能く識を顯はし、影を示し形を現さ令む。魂を引きて受鍊する時は生門を開き、引き出して入鍊せしむ。

細部には違いが見られるが、ほぼ同じ内容であるとしてよいであろう。注意すべき点は、王氏大法が末尾に「此法、如太陰煉度方用」と記しているところである。王氏大法は、「煉度」においても藁人形（菱人）を用いる方法を記しているが、靈宝玉鑑にはそれがない。そうした違いの反映であると思われる。

三、芻人

（一）、王氏大法の「芻人（芻身）」と靈宝玉鑑の「芻人」と

次には、藁人形（芻人）について検討する。

王氏大法では、まず「淨芻」を縛って人の形にするとある。これが「芻人（芻身）」である。靈宝玉鑑には「縛」の字がないが、同様にして「芻人」を作ったと思われる。これに生前の「衣冠」を着せ、腹中に「大梵隱語」を収め、頭上に「升天大券」（靈宝玉鑑は「生天大券」）を戴かせる。生前の「衣冠」を着せるのであるから、この藁人形の大きさは、等身大に近いものであったと思われる。⁽¹⁹⁾

（二）、金氏大法の「芻身」

藁人形について、他の儀礼書に記すところを見ていく。まず、金氏大法は次のように記す。

先以淨草、隨男女形狀、作一生前身軀、着生前衣服、腹中安大梵隱語、頭上載昇天大券。

（金氏大法卷三十六、十四b）

先づ淨草を以て、男女の形状に随つて、一の生前の身軀を作り、生前の衣服を着せ、腹中に大梵隱語を安んじ、頭上に昇天大券を載す。

「芻身」の作り方はほぼ同様であるが、男女の形状を作り分けている。王氏大法と同様に「生前」の衣服を着せ、腹中に「大梵隱語」を収め、頭上に「昇天大券」を載せている。

(三)、林氏金書の「芻(芻)身」

林氏金書は次のように記す。

右芻身、以菱草結爲人形、如小兒様。徧身貼符、外以亡者生平所著衣服穿之。

(林氏金書卷二百七十七、二十二a)

右の芻身は、菱草を以て結びて人の形と爲すこと、小兒の様の如し。徧く身に符を貼り、外に亡者の生平著たりし所の衣服を以て之に穿す。

諸召魂、古者結草爲芻身。

(林氏金書卷三百二十、七b)

諸^{およ}そ召魂するに、古は草を結びて芻身と爲す。

卷二百七十七は比較的詳しく書いているが、卷三百二十は簡単に記しているだけである。卷二百七十七によれば、「菱草」を結んで人の形にする。それが「小兒」のようであるとしている。これによつて「芻身」が子供くらの大きさであつたことが分かる。「芻身」の全身に「符」を貼り、亡者が生きている時に着ていた「衣服」を着せる。この「芻身」に貼る符は、卷二百六十五、二十八b以下に「芻身符」として収められている。「芻身符」は全部で六十二道あるので、実際にこれをお子供くらの大きさの藁人形に貼った

とすると、全身が符で覆われるような形になつたと思われる。

(四)、周氏金書の「芻人」

明代の周氏金書は、次のように記す。

古法結草爲芻人、徧身粘符。

(周氏金書卷二十三、十九a)

古法 草を結んで芻人と爲し、身に徧く符を粘^はる。

林氏金書と同様に「芻人」の身にあまねく符を貼ることを記している。しかし、周氏金書は、「古法」としてこれを記してはいるものの、「當削去(當に削去すべし)」としている。そのためか、「芻人」に貼る符については載せていないようである。

(五)、二種類の芻人

以上のように、「召魂」に用いる藁人形(芻人)については、次の二つに大別できる。

(A) 腹中に「大梵隱語」を収め、頭上に「升天大券」を戴くもの。

(B) 身にあまねく符を貼るもの。

王氏大法、靈宝玉鑑、金氏大法にあるのが、(A)「大梵隱語」と「升天大券」とを用いるものであり、林氏金書、周氏金書にあるのが、(B)身にあまねく符を貼るものである。(A)に用いる「大梵隱語」と「升天大券」とについては、後に検討する。(B)の符は、林氏金書によれば「芻身符六十二道」である。ここでは、その符形は省略して名称のみを示す。

「左眼上」「右眼上」「左額上」「右額上」「正面」「臉上左」「臉上右」「左鼻孔」「右鼻孔」「左太陽」⁽²⁾「右太陽」「左臂上」「右臂上」「左乳上」「右乳上」「左腕上」「右腕上」「左手上」「右手上」「頸上」「喉嚨」「口中」「左耳中」「右耳中」「頭上」「髻上」「左背上」「右背上」「左脇下」「右脇上」「當心中」「臍下」「左胯」「右胯」「左胯下」「右胯下」「正額上」「内一臟」「内二臟」「内三臟」「内四臟」「内五臟」「左手一指」「左手二指」「左手三指」「左手四指」「左手五指」「右手一指」「右手二指」「右手三指」「右手四指」「右手五指」「左脚一指」「左脚二指」「左脚三指」「左脚四指」「左脚五指」「右脚一指」「右脚二指」「右脚三指」「右脚四指」「右脚五指」

(林氏金書卷二百六十五、二十八b(四十四a))。

王氏大法、度人大法にある「煉度」の「菱人」については、「十二經絡符」を五臟六腑⁽²⁾(の位置)に配置することが記されている。身体に関わる点では、この「芻身符」と似ている。しかし、「十二經絡符」の場合は、中国の伝統医学における十二經絡に基づいているが、林氏金書の「芻身符」の場合は、何に基づいているのかよく分からない。「芻身符」では、手足の指のすべてに貼る符があるのが特徴的であるが、なぜ指の一つ一つに対応した符を貼るのかについて、その理由を探る手掛かりは今のところ得られていない。

そのほかに注意すべき点としては、周氏金書を除いて、(A)(B)どちらの場合も藁人形には衣服(衣冠)を着せていることと、金氏大法において男女の形状を作り分けることを記していることを挙げることができる。

四、「大梵隱語」と「升天大券」と

(一)、「大梵隱語」

王氏大法、靈宝玉鑑、金氏大法において藁人形(芻人)の腹中に収める「大梵隱語」は、『元始无量度人上品妙經』

の「元始靈書中篇」である。⁽²³⁾これは三十二天中の大梵の隠された言葉であり、量り知れない大きな音である。これが天上に現れた時の元の文字はみな一丈四方であり、天真皇人が、昔その書体と正しい音を定めたという。

以下、王氏大法によって「大梵隱語」がどのようにに儀礼の中で用いられているのかを見ていく。

まず、王氏大法卷十六「鎮禳攝制門」「三十二天靈章寶文」には次のようにある。

三十二天玉字、乃雲篆大梵之炁、結空成文。即元始靈寶中篇大梵隱語是也。
(王氏大法卷十六、十a)

三十二天玉字は、乃ち雲篆せる大梵の炁にして、空に結して文を成すなり。即ち元始靈寶中篇大梵隱語是れなり。

そして、「東方八天玉字」「南方八天玉字」「西方八天玉字」「北方八天玉字」の篆文を記している(十一b～二十a)。書き方・用い方については、以下のようにある。前半部分「凡修煉之士」～「以和三田」については、度人大法卷三十二、十一a・bにはほぼ同じ文があるので、括弧内に異同を示す。括弧内の「度」は度人大法を示す(以下も同じ)。

凡修煉(度「煉丹」に作る)之士、當擇丙丁火旺之日、面東南設香几(度「案」に作る)、再拜、以(度「而書於

に作る)黃素書之(度「上」に作る)。或(度「以」に作る)鎮或(度なし)佩、則萬靈振伏、召集眞元、以和(度「叩」に作る)三田。⁽²⁴⁾更於本命・庚申・甲子・八節・太歲吉辰服之、招眞致靈、日生知慧神光、百神昭感、飛眞太嘯。萬災不干、神靈擁護、坐役朝謁、所謂無所不辟、無所不禳也。如禳鎮濟度存亡、以青素朱書、安鎮五方。再以黃素總書、安中央。於散壇之日、安五方、焚青煙中、風散十方。則所召所治、無不克應、是謂大梵無量之音也。先當朝奏三天、請降內誦洞章。隨事行用、立彰玄感矣。
(王氏大法卷十六、十b)

凡そ修煉の士、當に丙丁火旺の日を擇んで、東南に面して香几を設け、再拜して、黃素を以て之を書すべし。或は鎮め或は佩すれば、則ち萬靈は振伏し、眞元を召集し、以て三田を和す。更に本命・庚申・甲子・八節・太歲吉辰に於て之を服さば、招眞致靈し、日は知慧神光を生じ、百神は昭感し、眞を太嘯に飛せん。萬災は干さず、神靈は擁護し、坐役し朝謁するに、所謂所として辟せざるは無く、所として禳せざるは無きなり。如し禳鎮し存亡を濟度せば、青素を以て朱書し、五方に安鎮す。再び黃素を以て總書し、中央に安んず。散壇の日に於て、五方に安じ、青煙の中に焚し、風もて

十方に散ず。則ち召す所治むる所、克く應ぜざること無し。是れ大梵無量の音と謂ふなり。先づ當に三天に朝奏し、請ひ降して洞章を内誦すべし。事に隨ひて行ひ用ふれば、立どころに玄感を彰かにせん。

このように「大梵隱語」は、黄色い絹に雲篆で書いて、鎮めたり、佩びたりして用いる。そしてこれを服用することも行われた。災厄を鎮め禳う儀礼や生者・死者を救う儀礼に用いるならば、青い絹に朱で「大梵隱語」を書き、儀礼空間の五方にこれを配置する。そうした上でまた、黄色い絹に「大梵隱語」をすべて書き、まず「中央」にまゝめて置き、「散壇」の日に改めて五方に配置した後、これを焼く。このように「大梵隱語」の様々な使い方を記しているが、ここでは「召魂」の際に藁人形の腹中に収めて使用することについての言及はない。

卷二十四「修齋轉誦門」の「内誦」の項にも様々な使い方について述べているところがある。度人大法卷三十五「九宮洞視品」十三 a・b に同じ文があるので、文字の異同を括弧内に示す。

師（度「師」上に「玄」字あり）曰、凡一切修誦、度厄消災、制伏救治、呪祝百物、摧滅凶妖、禳鎮不祥、辟斥光恠（度「怪」に作る）、召龍致雨、請晴開光、止水去（度「治」

に作る）火、除瘟去害、發符呪水、收束毒獸、求仙修其（度「眞」に作る）、七經八緯、降眞召靈、並須密誦靈書。萬遍（度「徧」に作る）之後、所欲立至神通。漸及（度「至」に作る）十萬遍（度「徧」に作る）、坐致自然、造化無（度「无」に作る）方。如遇（度なし）大事、書隱語火化吹揚（度「颺」に作る）、或安（度「安」下に「高山」の二字あり）岩（度「巖」に作る）谷石上。書寫、或埋地中、或沈水中（度「底」に作る）、採擇（度「摘」に作る）仙藥救病、皆用此靈書（度「隱語」に作る）、誦持（度なし）之者、依口訣。

（王氏大法卷二十四、二十八 b）

師曰く、凡そ一切に修誦し、度厄消災し、制伏救治し、百物を呪祝し、凶妖を摧滅し、不祥を禳鎮し、光恠を辟斥し、龍を召きて雨を致し、晴を請ひて光を開き、水を止め火を去り、瘟を除き害を去り、符を發し水を呪し、毒獸を收束し、仙を求めて眞（度人大法によって改める）を修め、七經八緯もて、眞を降し靈を召くには、並びに須らく靈書を密誦すべし。萬遍の後は、欲する所は立どころに神通するに至らん。漸く十萬遍に及べば、坐して致すこと自然にして、造化無方なり。如し大事に遇はば、隱語を書して火化吹揚し、或

は高山（度人大法によつて改める）の岩・谷の石の上に安んず。書寫して、或は地中に埋め、或は水中に沈め、仙藥を採摘（度人大法によつて改める）して病を救ふには、皆此の靈書を用ふ。之を誦持する者は、口訣に依れ。

ここにも「靈書（大梵隱語）」を「密誦」することや、（紙や絹に）書いたものを焼いたり、岩や石の上に置いたりすることを記している。書いて地中に埋めたり、水中に沈めたりするにも、仙藥を採集し病を治すときにも、この「靈書」を用いるとしている。しかし、卷二十四の場合も「召魂」の藁人形に用いることは述べていない。

このように卷十六・卷二十四には「大梵隱語」の広範な用法が記されているが、王氏大法の他の箇所にも「大梵隱語」の用い方が記されているので、簡単に見ておきたい。

卷四十「齋法符篆門」は、「設醮」において五方を「安鎮」するの用に用いることを記している。⁽²⁷⁾これは卷十六において、「散壇の日」に五方に安置してからそれを焼くとする部分に一致する。また、卷十二「濟世立功門」は、「解禳」を行うための壇に「大梵隱語」を配置することを記している。⁽²⁸⁾これが卷十六「鎮禳攝制門」で「禳鎮」と記しているものに当たるのであれば、「解禳」の壇に用いられたのは「青素」に「朱書」した「大梵隱語」であつたことになる。

「大梵隱語」を念誦して用いる例は多い。⁽²⁹⁾卷六十六「文移雜用門」「開經疏」にもあるように、道士の「看經」する經典の中にも「元始靈書中篇」が含まれている（九b以下）。卷二「經緯修用門」と卷十七「鎮禳攝制門」とには、「鄮都（山）眞形」を焼いて灰を東北方に吹き、亡魂を朱宮（南宮）に昇らせる呪法が記されているが、ここでは存思によつて身を元始天尊とした後「隱語」を念誦することを行つてゐる。⁽³⁰⁾卷十二「降眞召靈門」の「召萬司如意大將符」の符形と呪を記しているところには、「隱語」を誦して「召」と書き、「印」を用いることを記している。おそらくこの符を用いる時に、そのようにすることを示しているのだと思われる。⁽³¹⁾卷十二「濟世立功門」には、祈禳の儀礼において「大梵隱語」を念誦する例が見出される。⁽³²⁾卷十六には、五方にそれぞれ「安鎮」する時にそれぞれの方角の「隱語」を誦することを記し、卷三十九「齋法符篆門」には、「簡」を書く時に「隱語」を用いる（念誦することだと思われる）ことを記している。⁽³⁴⁾卷四十三「齋法符篆門」には、「變食符」を書く時に「靈書中篇」を念ずるとある。⁽³⁵⁾卷五十八「齋法宗旨門」、卷五十九「齋法宗旨門」には、開度の儀礼において「大梵隱語」を念誦する例が見出される。⁽³⁶⁾以上の念誦の例は、卷二十四に記すところに一致しているように思わ

れる。卷二十四では「密誦」とあるが、他の巻の例でも「默念」としているものがある。しかし、ただ「念」「誦」としているものも多い。

このほかに卷十二「濟世立功門」には、「大梵隱語」を焼いて用いる例がある。これは卷二十四にある「火化吹揚」にあたるであろう。卷二「經緯修用門」には、「中篇玉字」を書いて吞むことがある。卷十六の服して用いる方法に通ずるものである。卷十八「經句符書門」には「中篇」の「天篆」を取って符にすることが記されている。また、卷四十八「齋法符篆門」には、「靈寶昇天左券」に「大梵隱語」を記すことを載せている。この「靈寶昇天左券」は、後述する「昇天大券」の一種である⁽⁴¹⁾。

以上、王氏大法によって「大梵隱語」が靈宝齋の流れを汲む儀礼においてどのように用いられているのかについて見てきた。「大梵隱語」は、宇宙の始めに現れた、宇宙の生成力そのものが音として、また文字として現れたものである。そうした根源的な力をそのまま写し取って儀礼の様々な場面で使っている。王氏大法以外の儀礼書においても「大梵隱語」を様々に用いることを見出すことができる。「大梵隱語」をどのように用いるのかについては、今後さらに検討していく必要があるが、ここでは王氏大法におけ

る用法を踏まえた上で、これを藁人形（芻人）の腹中に収めることの意味を考える必要がある。

広範な使用の状況からすると、ただ単に呪的な力を増すために使っているようにも思えるが、「大梵隱語」の生成力によって死者を再生させようとしているとも考えられる。そうであるとすれば、「召魂」よりも「煉度」において藁人形に使用する方がふさわしいといえる。しかし、これによってただちに「煉度」において用いた藁人形に「大梵隱語」がまず使用され、それが「召魂」に用いる藁人形にも使用されるようになったと考えるわけにはいかないであろう。さらに検討を重ねる必要がある。

（二）、升天大券

次に藁人形（芻人）の頭上に載かせる「升天大券」について検討する。

『元始无量度人上品妙經四注』卷二「魔王監舉无拘天門（魔王の監舉して天門に拘むること无からんことを）」に付された唐の李少微の注は、「昇天之券」について次のように記している。

少微曰、天尊賜昇天之券、魔王保舉而奉之、所到天門、无敢拘礙執問也。洞神經昇天券、出人皇文中第六十八

字。以青素書帶身。道士臨昇天之日、五嶽不得此券、則拘入魂魄、不使同昇。江河淮海不得此券、則留人血液、不使同昇。地官不得此券、則拘人之形、不使昇度。天官不得此券、則拘閉天門、不使昇進。天門吏士訶禁求券、得券、即前入太一紫府、見大道君。然後、一切諸神不敢拘制也。

『度人經四注』卷二、五十九b～六十a）
少微曰く、天尊 昇天の券を賜ひ、魔王 保舉して之を奉ずれば、天門に到る所は、敢へて拘礙して執問するもの无きなり。洞神經昇天券は、人皇文中第六・十八字に出づ。青素を以て書きて身に帶ぶ。道士 昇天の日に臨んで、五嶽 此の券を得ずんば、則ち魂魄を拘入して、同には昇ら使めず。江河淮海 此の券を得ずんば、則ち人の血液を留めて、同には昇ら使めず。地官 此の券を得ずんば、則ち人の形を拘めて、昇度せ使めず。天官 此の券を得ずんば、則ち拘めて天門を閉ぢ、昇進せ使めず。天門の吏士 訶^しり禁^とめて券を求むれども、券を得れば、即ち太一紫府に前め入れ、大道君に見えしむ。然る後には、一切の諸神 敢へて拘制せざるなり。

これによれば、「昇天之券」は天尊から授けられるもの

であり、この券がなければ「天門」を通ることが出来ない。この券は、『三皇文』中の「人皇文」第六の十八字を青素（絹）に書いたものであり、身に帯びて用いるとしている。『度人經』の經文そのものには「昇天之券」のことはないが、「魔王監舉无拘天門」に付された李少微の注は、『洞神經』によって「昇天之券」のことを述べているのである。

「昇天」の券のことは、『无上祕要』卷二十五「三皇要用品」に引かれている『洞神經』の中に記されている。

神仙昇天大券文

出人皇中第六・十八字。此券與印同受。不受三天大券、有所封水三官及山川土地神靈不畏人。忽行有所封、亦反受其殃。千二百章、无券不行。所有券、不受亦不行。

（『无上祕要』卷二十五、八b～九b）

神仙昇天大券文

人皇中の第六・十八字に出づ。此の券 印と同に受く。三天の大券を受けずんば、水三官及び山川土地の神靈に封ぜらるる所 人を畏れざる有り。忽ち封ぜらるる所有るに行ふも、亦た反つて其の殃を受けん。千二百章は、券无くんば行はれず。有る所の券は、受けずんば亦行はれず。

この「神仙昇天大券文」についても、「人皇」第六の

十八字を用いたものであったとしている。はっきりとしな
いところもあるが、「千二百章」とあることからして、「上章」
によって人々の災厄を除くときに必要とされたもののよう
である。「昇天」とあるので、道士が「上章」のために（存
思によって）天に昇るときに用いたものであったと思われ
る。また、この券がなければ、「水三官」⁽⁴⁾「山川土地」の神々
に命ずることができないと考えられていたことが分かる。

『太上洞神三皇儀』⁽⁵⁾にも「昇天券」を授けることが記さ
れている。「次授昇天券」(八a)の割注に次のようにある。

昇天券有兩文、省略者無龍等。合同四分、理帶不異。
初授三皇、先分前者。此文詰屈、離合成章、存思感通、
神眞降授。今承師口讀訣、如左。入山隱居者、亦可受
後者。與前不相妨。理佩各依訣耳。

（『太上洞神三皇儀』八a）

昇天券に兩文有り、省略する者は龍等無し。四分せる
を合同し、理帶すること異ならず。初めて三皇を授く
るには、先づ前者を分つ。此の文詰屈すれども、離合
して章を成し、存思して感通し、神眞降授せん。⁽⁶⁾今師
より承くる口讀の訣は、左の如し。入山隱居する者は、
亦後者を受く可し。前と相妨げず。理佩すること各々
訣に依るのみ。

「前者」「後者」が何を指しているのか判然としないが、「初
授三皇」のときに受けるものと「入山隱居」するときに受
けるものがあつたようである。いずれにしても道士が受け
て、身に佩びるものとして記している。

ここまで見てきたところによって、「昇天」の券につい
ての記載が『洞神經』中にあり、それが「人皇文」に基づ
くものとして述べられていることが確認できた。『无上祕
要』と『太上洞神三皇儀』とでは、「昇天」の券は道士が
身に佩びて使うものであり、「上章」などの儀礼を行う時
に必要とされるものである。『度人經四注』にある李少微
の注の内容と考え合わせると、道士が存思によって天に至
るときに、「天門」を通るのに「昇天」の券が必要であつ
たのだと思われる。それから、『度人經四注』にある李少
微の注は、「道士」が「昇天の日」にこれを帯びていなけ
ればならないことを述べているが、この「昇天の日」は、
道士が修行を完成させて仙人となって天に昇る日を言つて
いるように思われる。たとえこれが、道士自身が「昇天」
することを意味しているとしても、道士自身が「昇天」の
券を帯びて「昇天」するのであつて、道士が亡者に「昇天」
の券を与えて救済するのではない。王氏大法などに記され
ている藁人形（芻人）の頭に戴かせて用いる「昇天大券」

とは、その点で明らかに異なっている。

次には、王氏大法における「昇天」の券についての記載を検討しなければならないが、これについては、紙幅の都合で別の機会に行うこととしたい。王氏大法では、「昇天」の券について、「生人」が佩びるという用途のほかに、「亡人」に与えるという用途が加えられている。おそらく、宋代以降の死者救済儀礼として行われた黄籙齋において、そうした用い方がなされるようになったのであろう。王氏大法の中には、いくつかの「昇天」の券が見られるが、藁人形（蜀人）に用いた「昇天」の券は、おそらく卷四十七「昇度契勘門」にある「玉清合同昇天大券」ではないかと思われる。ただし、これは「煉度」で用いる藁人形のためのものであると思われる。「召魂」に用いたものであるかどうかはつきりしない。しかし、「召魂」に用いた「升天大券」もこれではないかと、今のところは考えている。「煉度」に用いる藁人形の検討と併せて、今後の課題としたい。

小結

「煉度」に用いる藁人形（蜀人）に「大梵隱語」や「升天大券」を与えるのであれば、その意図は分かりやすい。

しかし、「召魂」に用いる藁人形の腹中に「大梵隱語」を収め、頭に「升天大券」を戴かせるのはなぜなのかについては、必ずしも明確な答えは得られない。一つの可能な解釈を示せば、亡魂にとって「大梵隱語」や「升天大券」は、魅力的な贈り物になっているというものである。「召魂」でこれを使用するのは、「大梵隱語」という生成力を秘めた神秘的な文章や天に昇るために必要な「昇天大券」を用意することによって、亡魂を呼び寄せている。すなわち、亡魂にとって魅力的なものを藁人形に取り付けて、誘引していると理解するのである。「召魂」の藁人形に使われている限りでは、「大梵隱語」と「升天大券」とは、亡魂にとって魅力的な贈り物であり、亡魂はこれが欲しくて藁人形に寄り付くことが期待されていると解することができる。

しかし、それでは十分ではないと思われる。そうしたとらえ方では、全身に符を貼って用いる藁人形について理解することはできない。全身に符を貼る藁人形と「大梵隱語」「升天大券」を用いる藁人形との間に、それほど大きな性格の違いがあるとは思えない。「召魂」に用いる藁人形には、生命力にあふれた根源的な炁（氣）と身体と靈魂とをめぐっての問題がかかわっているような気がする。符によって生命力にあふれた炁（氣）を注入することが、重要なのでは

ないかと思うのである。

それから、もう一つの問題は、藁人形を使つて「召魂」した後、藁人形はどうするのかということである。そのまま儀礼の中で使い続けるのであろうか、それとも「召魂」が終わったところで廃棄されるのだろうか。これもはっきりとしない。

現代台湾の功德儀礼（拔度齋）に用いる「魂身」という人形の場合は、儀礼の最初の段階で死者の魂を付け、儀礼の最終段階の死者を送る時まで継続して使用する。その間、死者の魂はこの「魂身」に宿っている。王氏大法において、「召魂」から「煉度」に至るまで同じ藁人形を使っているのであれば、現代台湾の「魂身」と同じようなものとして考えられる。しかし、王氏大法では、「召魂」と「煉度」とだけに藁人形が登場してくるのである。⁽⁴⁹⁾しかも、王氏大法を見る限り、「召魂」と「煉度」において同じ藁人形を使っていたように思われないのである。

このことについては改めて資料を挙げて述べていくこととしたいが、「召魂」と「煉度」とに用いる藁人形がそれぞれ別のものであるように思われるのは、「召魂」「煉度」とともに、藁人形を用いる方法が、選択しうる一つの方法として記されているに過ぎないからであらう。王氏大法は、

他の儀礼書に比べても、様々な資料を寄せ集めて作られている印象が強い。資料が多く集められているので、研究を行う上では貴重であるが、集められている資料相互の整合性はとれていないことが多いように思われる。王氏大法は藁人形を使う方法についての資料を載せているが、藁人形を使う方法の全体を伝えているわけではないように思われる。

以上、現時点で気がついた問題点について述べた。「煉度」において用いる藁人形（蜀人）および「八門召魂壇」における「攝召儀」については、稿を改めたい。⁽⁵⁰⁾

注

- (1) 道教の召魂儀礼については陳耀庭氏の「攝召研究」〔陳耀庭道教研究文集〕下、上海世紀出版股份有限公司上海書店出版社、二〇一五年（初出『攝召真科』、香港青松出版社、二〇〇七年）がある。「神虎召魂法」についての拙稿には次のようなものがある。「神虎法による召魂儀礼について―甯全真授、王契真纂『上清靈宝大法』を資料として」〔國學院中國學會報〕第五十二輯、二〇〇六年、「神虎法による召魂儀礼の性格―魂覓ぎ・嘯・招魂歌の観点から」〔國學院中國學會報〕第五十四輯、二〇〇八年、「洞視法と神虎法―南宋期の靈寶齋の儀式書に見える修行法と召魂

法とについて」『東方宗教』第百十六号、二〇一〇年a。

- (2) 小稿において蕺人形のことを基本的に「蕺人形」「蜀人」と表記するが、個別の資料にかかわるところでは、それぞれの資料における表記を用いる。

- (3) 「陰陽二壇」における召魂儀礼についての拙稿には、次のようなものがある。「神虎堂中の陰陽二壇について(上)」『國學院中國學會報』第五十五輯、二〇〇九年、「神虎堂中の陰陽二壇について(中)」『國學院中國學會報』第五十六輯、二〇一〇年b、「神虎召魂法の儀礼構成における発玉札と建陰陽二壇について—南宋期道教の黄籙齋から—」『國學院中國學會報』第六十輯、二〇一四年。

- (4) 「八門召魂壇」における召魂儀礼についての拙稿には、次のようなものがある。「神虎召魂法における八門召魂壇—南宋期道教の黄籙齋から—」『儀礼文化学会紀要』第一号、二〇一三年b、「八門召魂壇に用いる召魂幡について—南宋期道教の神虎召魂法から—」『國學院中國學會報』第五十八輯、二〇一三年a、「八門召魂壇に用いる鐵跡臺光寶章について—南宋期道教の神虎召魂法から—」『國學院中國學會報』第五十九輯、二〇一三年c。

- (5) 撰者不詳。成立年代は不明であるが、内容的には南宋期の靈宝法の儀礼を伝えている。道藏SN二九。

- (6) 留用光(一一三四—一二〇六) 傳授、蔣叔興(一一五六—

一二一七) 編次。道藏SN五〇八。

- (7) 撰者不詳。成立年代は不明であるが、内容的には南宋期の靈宝法の儀礼を伝えている。道藏SN五四七。

- (8) 寧全真(一一〇一—一一八一) 授、王契真纂。道藏SN二二一。

- (9) 金允中編。道藏SN二二三。丸山宏氏は金允中の道士としての活動期間を一二〇五年から一二二五年の間としている。丸山宏氏「道教儀礼文書の歴史的研究」汲古書院、二〇〇四年、四六二頁。

- (10) 寧全真(一一〇一—一一八一) 授、林靈真(一二三九—一三〇二) 編。元初の成立。道藏SN四六六。

- (11) 周思得修集。藏外道書第十六冊・第十七冊。明の宣徳年間(一二二六—一四三五)の成立。

- (12) 「煉度」の該当部分については、王氏大法と度人大法とではほぼ同じ文を載せている。両者が同じ資料に基づいて記している可能性も考えられる。

- (13) 金氏大法卷十七の「神虎堂」には「召魂八門壇」が「神虎堂」内の陰陽二壇の中間に建てる事が記されている(「左立陽耀通關壇、右立陰靈攝魂壇、中建召魂八門壇」十八a・b)。これによれば「召魂八門壇」は「門外」に建てられるものではないので、卷三十六「蜀身昇度法」にある「門外居魂壇」(十四b)をその

ま「召魂八門壇」(卷三十六、五aでは「八門召魂壇」とすることはできないと思われる。金氏大法の卷十七「神虎堂」(十八a以下)、卷三十六「鐵跡臺光之章」(四b以下)、「八門召魂壇」(五a)、「蜀身昇度法」(十四b以下)にそれぞれ記されている内容は、必ずしも一致していないように思われる。

- (14) 「建八門召魂壇式」の全体の文字の異同は、拙稿二〇一三年bにおいても示している。なお、拙稿二〇一三bにおける誤りについてはここで訂正した。

- (15) 王氏大法の「衣冠服」の「服」については、「腹」に改めて後に続けるのがよいと思われる。

- (16) 靈宝玉鑑では、「召將」ののち、「道衆」が「洞章」を歌いながら「催召牒」や「錢馬」を焼き、その後で「亡人」を召請すると記している。

- (17) この「再念召魂呪迫魂呪」の部分は、靈宝玉鑑にはない。

- (18) 「全形」儀を指している。王氏大法の文章ではこれに触れていないが、王氏大法も靈宝玉鑑ともに「全形」を行うプログラムを記している。拙稿「全形儀小考―南宋期道教の黄籙齋から―」『國學院雜誌』第百十七卷十一号、二〇一六年参照。

- (19) 現代台湾の「収魂法」(治病儀礼)に用いる藁人形については、劉枝萬氏の『中国道教の祭りと信仰』下、桜楓社、一九八四年、二二頁以下に写真とともに詳しく報告されているが、「患者」が

子供の場合は、その上衣を着せて用いると記されている(二五頁)。

- (20) 劉枝萬氏前掲一九八四年に報告されている例は、林氏金書の「蜀身」の大きさを考える時に参考になるように思われる。

- (21) この「太陽」は「太陽穴」(こめかみ)であると思われる。

- (22) 五臓に「心胞絡」を加えて十二とする。陰陽があるので、符は合計二十四道となる。王氏大法は卷五十一、七a以下に「混元十二經絡陰符」「混元十二經絡陽符」を収めている。

- (23) 『元始无量度人上品妙經四注』(道藏SN八七 卷四、二b以下参照。李少微は、「大梵」については「大梵者、元始大梵之炁、離合以成音也。梵之言、汎六合無處不同(大梵は、元始大梵の炁にして、離合して以て音を成すなり。之を梵と言ふは、六合を汎くし處として同じからざるは無ければなり)」と注している(二b―三a)。また「隱語」について李少微は「隱語者、謂隱秘天中、世人不解也(隱語は、天中に隱秘して、世人解せざるを謂ふなり)」(三a)と注している。「大梵隱語」については、福井康順氏「靈宝經の研究」『福井康順著作集』第二卷 道教思想研究、昭和六十二(一九八七)年、法蔵館、謝世維氏「梵天・梵書與梵音―道教靈寶經典中的「梵」觀念』『輔仁宗教研究』第二十二期、二〇一一年参照。また、唐代の埋葬に用いる石板に刻まれた「大梵隱語」については、土屋昌明氏「開元期の長安

道教の諸問題—金仙・玉真公主をめぐる—」王維坤氏・宇野隆夫氏編『古代東アジア交流の総合的研究』国際日本文化研究センター共同研究報告、人間文化研究機構国際日本文化研究センター、平成二十(二〇〇八)年、同氏「金仙公主の墓葬からみた玄宗期長安道教の文字観」『國學院中國學會報』第五十七輯、平成二十四(二〇一二)年参照。

(24) 度人大法では、卷三十二「禪度施用品」「大梵隱語无量音」に「東方八天」「南方八天」「西方八天」「北方八天」の篆文が記されている(十二a~二十b)。なお度人大法には、「大梵者、天中之天也。隱語者、諸天祕音也(大梵は、天中の天なり。隱語は、諸天の祕音なり)」(十一a)とある。

(25) 度人大法卷三十二「禪度施用品」では以下は「若朱書碧紙、上度下世亡魂、則身入光明、不居重暗。是謂大梵无量之音也(若し碧紙に朱書して、下世の亡魂を上度せば、則ち身は光明を入れ、重暗に居らず。是れ大梵无量の音と謂ふなり)」(十一b)となっている。

(26) 「大梵隱語」は「隱語」「靈書中篇」「靈書」「中篇」と記される場合があり、多くの用例が見られる。以下ではその中から代表的と思われるもののいくつかを紹介することとしたい。

(27) 王氏大法卷四十「安鎮章」に「法曰、建壇用五老赤書、一日清旦用混洞赤文章、二日清旦用制邪玉文或元洞玉曆章、三日清

旦用靈寶五符、設醮用大梵隱語。事畢收符焚之(法に曰く、建壇には五老赤書を用ひ、一日清旦には混洞赤文章を用ひ、二日清旦には制邪玉文或は元洞玉曆章を用ひ、三日清旦には靈寶五符を用ひ、設醮には大梵隱語を用ふ。事畢らば符を収めて之を焚す)」(二十b)とある。同様のことは、王氏大法卷五十六「建壇用五老赤書」の項(二十四a)にも記されている。このように五方に用いる場合には「中央八威龍文章」(王氏大法卷十六、二十二a以下)を加える。

(28) 王氏大法卷十二「立壇解禪式」に「次書大梵隱語光明玉字、按四方均布之(次に大梵隱語光明玉字を書して、四方に按へて均しく之を布く)」とある。

(29) 卷二十四では「密誦」とあるので、この場合は声に出さないとと考えることだと思われるが、以下では、ただ「念」「誦」と記されている例も含めて挙げていきたい。

(30) 卷二には「默念隱語一遍」(三十四a)、卷十七には「誦隱語一遍」(二十二a)とある。

(31) 卷十一に「當誦隱語、書召用印(當に隱語を誦し、召と書きて印を用ふべし)」(十三a)とある。「書召」はよく分からないが、あるいは空中に「召」の字を書くことを言っているのかもしれない。

(32) 卷十二「禪早禱雨立壇式」には「六時登壇、誦大梵隱語、或

洞淵經文、召龍呪祝（六時登壇し、大梵隱語、或は洞淵經文を誦し、召龍呪祝す）（二十四 a）とある。同「祈晴止雨立壇式」には「六時行香、持誦大梵隱語（六時行香し、大梵隱語を持誦す）」（二十六 b）とある。同「大梵飛空」には「默誦大梵隱語六十四句（大梵隱語六十四句を默誦す）」（三十四 b、三十五 a）とある。同「禪治水怪法」には「存泥丸中元始天尊、默誦隱語十遍（泥丸中に元始天尊を存し、隱語を默誦すること十遍）」（三十六 a）とある。

(33) 卷十六「五方安鎮祝辭」に「次隨方啓祝、衆皆同聲、誦本方隱語如式（次に方に隨ひて啓祝し、衆皆聲を同にして、本方の隱語を誦すること式の如くす）」（二十一 b）とある。前述の儀礼空間に配置して用いる方法とも関わるものである。このように配置していく時にも、「大梵隱語」をとなえたのである。

(34) 卷三十九「度魂勅印呪」の注記に「大凡書簡用隱語、封簡用敷落神眞四句、度簡用黃籙白簡削死上生（大凡そ書簡には隱語を用ひ、封簡には敷落神眞四句を用ひ、度簡には黃籙白簡削死上生を用ふ）」（七 a）とある。

(35) 卷四十三「變食符」の符形を記した後に「右二符、書時念靈書中篇（右二符、書する時は靈書中篇を念ず）」（二十一 b）とある。

(36) 卷五十八「焚八難符」の後に次のように記している。「凡每獄焚符畢、左玉清訣、右執策杖、隨方於獄中擊一下、念大梵隱語一遍、

八門召魂壇において用いる蜀人について

酒水、念玉清流輝塗苦祕呪（凡そ獄毎に符を焚し畢はらば、左もて玉清訣し、右もて策杖を執り、方に隨ひて獄中に於て撃すること一下、大梵隱語を念ずること一遍にして、水を洒し、玉清流輝塗苦祕呪を念ず）」（十六 a）。このように「破獄」の際に「大梵隱語」をとなえている。また、同「血湖獄」には「師當於建獄之所、同道衆振鈴吟偈、旋遶三匝、念隱語、以淨水洒獄中、如細雨密霧紛紛而下（師建獄の所に當りて、道衆と共に鈴を振りて偈を吟じ、旋遶すること三匝、隱語を念じ、淨水を以て獄中を洒すること、細雨・密霧の紛紛として下るが如し）」（二十 b）とある。卷五十九「呪食」には「師於呪食之所執水盂、焚變食符於内。（中略）又念隱語取五方正炁入水（師呪食の所に於いて水盂を執り、變食符を内に焚す。（中略）又た隱語を念じ五方の正炁を取りて水に入る）」（一 a）とある。同「靈寶大鍊」には「次焚火鍊諸符、誦隱語、取四方炁生成（次に火鍊諸符を焚し、隱語を誦し、四方の炁を取りて生成す）」（十三 a）とある。

(37) 卷十二「九種陰功禳鎮修誦式」には「若師友命過、當以黃素、朱書大梵隱語無量内音、焚而度之（若し師友命過せば、當に黃素を以て、大梵隱語無量内音を朱書し、焚して之を度すべし）」（三十一 b）とある。

(38) 卷二「催徹視法」には「先書中篇玉字吞之。如未明、更書三十二天名吞之（先づ中篇玉字を書して之を吞む。如し未だ明

らかならざれば、更に三十二天名を書して之を吞む」(二十九 a) とある。

- (39) 卷十八には「右符二十六道、乃於中篇内、取天篆成符。本無符名。自服、則以正字、救治他人、則用前符取篆、吹而給之(右符二十六道は、乃ち中篇の内に於て、天篆を取りて符と成す。本と符名無し。自ら服するには、則ち正字を以てし、他人を救治するには、則ち前符を用ひて篆を取り、吹きて之に給するなり)」(三十 a) とある。ここに記されている二十六道の符の形を王氏大法卷十六「三十二天靈章寶文」と照らし合わせてみたが、あまり一致するものを見出せなかった。

- (40) 卷四十八「靈寶昇天左右合同券」には「左券正面、當中團團寫大梵隱語。一行寫四句(左券の正面には、中に當たりて團團として大梵隱語を寫す。一行には四句を寫す)」(一 a) とある。二 a・b にはその図を載せている。

- (41) 小稿では紙幅の都合で「靈寶昇天左券」については取り上げることができなかった。また機会を改めて述べたい。

- (42) 『洞神經』については、山田俊氏が「六朝以來諸文獻所引『洞神經』に就いて―①卷次明示『洞神經』―」の中で次のよう述べている。「洞神經」は、「大有」と「小有」の二系統を有する「三皇文」「三皇經」と称される初期文獻として發生し、南北朝に於いて「十四卷」という纏まりを持つ「洞神經」になったと

考えられているが、その経緯は必ずしも明確ではない。「三皇文」の実態が曖昧であり、又、変遷経緯に関する諸文獻の記述にも矛盾する点が少なくないからである(『熊本県立大学文学部紀要』第十四卷、二〇〇八年、一五―一六頁)。そして、現存の「三皇文」が「六朝以前の「三皇文」の内容をどれ程今に伝えているのかは疑問である」(同前三三頁)としている。

- (43) 道藏 SN 一一三八。

- (44) 未詳。「三官」は天・地・水の三官を言うが、ここでは「水」が付されて「水三官」となっている。

- (45) 道藏 SN 八〇三。山田俊氏は「大有籙圖經目」の内容は六朝以来の諸文獻が引用する「洞神經」の実態と整合性を持ち得ないことから、「太上洞神三皇儀」の成立時期は唐頃までに下るのではないかとの見通しを立てている」と述べている。山田俊氏前掲二〇〇八年、二〇―二二頁。

- (46) 影印の文字は「今」に見えるが、『中華道藏』第四冊五一二頁では「令」としている。「令」であれば、「承師せらるる口讀の訣は」と読むことができる。

- (47) 王氏大法卷三に「昇天合同大券」(十八 a～b)、卷四十七に「玉清合同昇天大券」(十五 a～十六 b)、「太陰煉化昇天大券」(十六 b～十七 b)、「南昌昇天寶券」(十七 b～十九 b)、卷四十八に「靈寶昇天左右合同真券」(一 a～八 b) がある。

(48) 丸山宏氏は次のように述べている。「宗教では符は皇帝でな

く高位の神や祖師の權威で、鬼神を動かす命令の力を持つことになり、鬼神に対する符命や符勅となる。しるしはそれ自体に神秘的な力があるものとされ、宇宙の原初のうずまく気のエネルギーを示す力強い曲線、いわば文字が文字として立ち現れる前の原初の文字のような形が、朱色の筆で複雑に描かれる例が多い」(丸山宏氏「道教の符呪―道教儀礼史における非文字資料研究の可能性をめぐって―」ニューズレター『非文字資料研究』第八号、二〇〇五年、一六頁)。「符自体は文字になる前の形、あるいは文字を予想しつつ前提にした形といえなくもないが、符は文字と区別され、神の命令、光、炁(氣)として通常の文字よりも強い力を具有すると考えられている非文字である」(同氏「台南道教の符篆について―放教科儀の九龍符命とその歴史を中心に―」年報『人類文化研究のための非文字資料の体系化』第三号、二〇〇六年、一二頁)。符形そのものに炁(氣)そのものの力があるという考え方があれば、それを藁人形に配置することは、藁人形にそうした力を宿らせようとしていると考えることができるであろう。

(49) すでに述べたように、「召魂」と「煉度」の両方に藁人形を用いる方法を記しているのは王氏大法だけであり、むしろこれは特殊な例である。

(50) 「煉度」に用いる藁人形と「攝召儀」についての考察は「八門召魂壇における摂召儀について―南宋期道教の神虎召魂法から―」として『儀礼文化学会紀要』第五号(二〇一七年三月発行予定)に掲載予定である。

〔キーワード〕 八門召魂壇、芻人、藁人形、大梵隱語、升天大券