



信仰構造における?の観念をめぐって : 中国の礼典資料を中心に

著者	董 伊莎
雑誌名	文化交渉 : Journal of the Graduate School of East Asian Cultures : 東アジア文化研究科院生論集
巻	7
ページ	167-184
発行年	2017-11-30
その他のタイトル	The Concept of Rei in the Structure of Faith An Analysis of Chinese Ritual Documents
URL	http://hdl.handle.net/10112/11536

信仰構造における厲の觀念をめぐって

— 中国の礼典資料を中心に —

董 伊 莎

The Concept of *Rei* in the Structure of Faith An Analysis of Chinese Ritual Documents

DONG Yisha

Abstract

This paper discusses the historical development of the *Rei* ritual by examining the records dealing with rites. Next, utilizing the theories of religious studies and sociology, the existence of *Rei*, which was not included in the ancestral worship system nor in the traditional Confucian set of values, shall be analyzed structurally. As a result of this analysis it is shown that *Rei* rituals were regarded as vulgar folk religion. This view may have resulted in the lack of written records in official histories and manuals of rites.

This paper also discusses the interaction between the state and the popular level of religious life. It is shown that *Rei* rituals were very popular among the common people and sometimes acted as models of governance in local societies. Furthermore *Rei* rituals included ideas about the salvation of the dead that shares commonalities with other organized religious beliefs. Because this it can be seen that both upper and lower levels of society held similar ideas regarding death.

Keywords : 厲、厲祭、祖先、淫祀

はじめに

現存する文献における厲と厲祭については『礼記』と『左伝』がよく取り上げられている。しかし、『礼記』に始まる礼典資料を見る限り、漢末から唐の開元年間にかけては、厲祭に関する記録が欠落している。それは『左伝』に示されたように知識人が厲を再定義して一部の厲の祭祀を淫祀とし、これを忌避したのが原因とも見えるが、実際に民間には早期礼典と違う性格を持つ厲鬼を祀る風習も継承されていた。これらの厲のそれぞれ性格の相違についてはまだ詳しく検討されていない。また、そういった認識から生じた厲祭の実行状態も国家と民間レベルで信仰の構造上において考察しなければならない。

一、厲の祭祀における歴史的展開

厲の祭祀として最も知られているのは『礼記』祭法篇に見える「泰厲」・「公厲」・「族厲」に対する祭祀である。これらはそれぞれ七祀、五祀、三祀の中に含まれる。『礼記』には以下のようにある。

王為群姓立七祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰泰厲、曰戸、曰竈。王自為立七祀。諸侯為國立五祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲。諸侯自為立五祀。大夫立三祀、曰族厲、曰門、曰行。適士立二祀、曰門、曰行。庶士、庶人、立一祀、或立戸或立竈。¹⁾

ここで、「厲」について孔穎達は以下のように解説している。

曰泰厲者、謂古帝王無後者也。此鬼無所依歸、好為民作禍、故祀之也……曰公厲者、謂古諸侯無後者、諸侯稱公其鬼為厲、故曰公厲……曰族厲者、謂古大夫無後者鬼也。族、衆也。大夫衆多、其鬼無後者衆、故曰族厲。²⁾

これによれば、後嗣のない人鬼を厲といい、厲が「泰厲」・「公厲」・「族厲」であって、王、諸侯、大夫それぞれの階級において、これらを祭るのが恒例の祭祀であった。後嗣がないとは祖先を祭る肉親がないということなので、所属する階級がその肉親に代わって祭祀を行うという。こういった厲鬼とその祭祀についての認識は現在、ほぼ通説化している。

1) (漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏『礼記正義』(北京大学出版社、2000年)1521-1522頁。

2) 同上、1522頁。

1. 七祀や五祀における厲の祭祀

ところが、早期の儒教経典における七祀の説はこの『礼記』祭法篇にしか見えない。たとえば、『礼記』王制篇に「天子祭天地、諸侯祭社稷、大夫祭五祀（鄭注：五祀、謂司命也、中霤也、門也、行也、厲也。此祭謂大夫有地者、其無地祭三耳）」³⁾とあるように、「大夫有地者」は諸侯と同じように五祀を行うという。また、『礼記』曲礼下篇に「天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歳徧。諸侯方祀、祭山川、祭五祀、歳徧。大夫祭五祀、歳徧。士祭其先」⁴⁾とあるように、大夫以上は五祀を通用するという。そこで、鄭玄は階級によって七祀・五祀・三祀に分けるのは周制であり、五祀通用のやり方が殷制であると注釈している⁵⁾。一方、『礼記』月令篇にある五祀の祭神は「戸」・「竈」・「中霤」・「門」・「行」であり、厲は含まれない⁶⁾。

こうして、歴代の経学家達は『礼記』における七祀・五祀・三祀祭祀の階級差と五祀の祭神について鄭玄の説明とは違う様々な意見を提出することになった。清の秦蕙田『五礼通考』には諸家の意見を整理したうえで細かく分析し、『礼記』祭法篇にある七祀の説は後世のこじつけであるという。というのも、司命と厲はそれぞれ天神と人鬼に属するため、血祭の対象である地祇の五祀⁷⁾の祭神（戸、竈、中霤、門、行）とは性格が違ふと強調するのである⁸⁾。ところで、近代の章炳麟は司命と厲が『楚辞』に記された祭神であるところから、両者を含む七祀は周制ではなく、楚地の俗に由来すると指摘した⁹⁾。さらに、近年の考古学研究によって楊華は出土楚簡に見える五祀に関わる記述と各経書の五祀の内容を比較し、章炳麟の指摘を検証した。楊は、「戸」・「竈」・「中霤」・「門」・「行」を祭神とする五祀は戦国前中期にすでに定着化し、前漢まで大夫以上は階級を問わず、これらの五祀を通用していたという。また、楚地卜筮祭禱簡にしばしば見える司命と厲鬼¹⁰⁾は楚人により祭祀されたもので、楚文化の影響を受けた『礼記』祭法篇に七祀と五祀の祭神として吸収されたと推測した¹¹⁾。

そうであれば、秦の制度を全般的に継承した漢は秦文化の重要な部分である楚地の風習も継承し、司命と厲を五祀の祭神に合わせた可能性がある。その後、後漢・崔寔『四民月令』に「十二月日……前除二月、齋、饌、掃、滌、逐腊先祖、五祀」¹²⁾とあるように、五祀は民間で一種の

3) 同上、451-453頁。

4) 同上、178頁。

5) 同上、178頁。

6) 同上、512-660頁。

7) 『周礼』大宗伯には「以血祭祭社稷、五祀、五岳」とある。

8) (清) 秦蕙田『五礼通考』貳（聖環図書出版社、1994年）卷五十三の一葉-九葉。

9) 章炳麟『章太炎全集 四』（上海人民出版社、1985年版）29-31頁。

10) 楚地卜筮祭禱簡には「天殤」「兵死」「無後」「不幸」「強死」と記されているが、その本質は非業の死を遂げた厲鬼であるといわれる。

11) 楊華「“五祀”祭禱与楚漢文化的継承」（『漢江論壇』2004年第09期、湖北省社会科学院、2004年）95-101頁。

12) (漢) 崔寔、石聲漢校注『四民月令校注』（中華書局、1965年）74頁。

風習として普及していたようである。また、『礼記』祭法篇の鄭注に「今時民家、或春秋祠司命、行神、山神、門、戸、竈在旁、是必春祠司命、秋祠厲也。或者合而祠之。山即厲也」¹³⁾とあることからすると、司命と厲鬼は民家で五祀の祭神と一緒に祀られたようである。

しかし、漢から唐の開元年間までの礼典に見える限り、厲の祭祀は七祀や五祀には含まれなくなったようである。具体的には、杜佑『通典』卷五十一の吉礼十天子七祀に、

周制、王為羣姓立七祀……諸侯為國立五祀……大夫立三祀……漢立五祀。白虎通云、戸一祀、竈二祀、門三祀、井四祀、中霤五祀……後漢建武初、有五祀之祭、門、戸、井、竈、中霤也。有司掌之、其祀簡於社稷矣。人家祀山神、門、戸。魏武王始定天下、興復舊祀、而造祭五祀、門、戸、井、竈、中霤也。晉傅玄云、帝之都城宜祭一門、正宮亦祭一門、正室祭一戸、井、竈及中霤、各擇其正者祭之。以後諸祀無聞、唯司命配享於南郊壇。隋制、其司命、戸以春、竈以夏、門以秋、行以冬、各於享廟日、中霤則以季夏祀黃帝日、各命有司祭於廟西門道南、牲以少牢。大唐初、廢七祀、唯季夏祀祭中霤。開元中制禮、祭七祀、各因時享、祭之於廟庭。司命、戸以春、竈以夏、門、厲以秋、行以冬、中霤以季夏。其儀具開元禮。¹⁴⁾

とある。杜佑はまず鄭玄の説（『礼記』祭法篇）を用いて、周が七祀を行ったという。次に漢は五祀を行い、魏も五祀を復旧したが、晋以降の諸祀は記録に残っていない。また、隋は「司命、戸、竈、門、行、中霤」という六つの祭神だけを祭った¹⁵⁾。しかし唐の開元年間になると、再び「司命、戸、竈、門、厲、行、中霤」という七の祭神である七祀を行うようになったという。

これらの祭祀の唐以降の展開については、『五礼通考』の祭厲の条に、

唐開元制七祀、宋仍之、逮明初仍立五祀、而另立祭厲之禮、上自國都下至州縣里社並得祀焉、至於今不廢。¹⁶⁾

とあるように、厲の祭祀は唐から七祀の一部として宋に継承された。さらに、明になると、五祀とは別に厲壇を作り、都から地方まで祭祀するようになった。これについては明清の礼典や方志に数多くの記録がある。

13) 注1 前掲、『礼記正義』、1522頁。

14) (唐) 杜佑『通典点校本』(中華書局、1988年) 1418頁。

15) 『隋書』卷七、『通志』卷四十三、『文獻通考』卷八十六、『五礼通考』卷五十三にも「司命、戸、竈、門、行、中霤」という六つの祭神しかない。

16) (清) 秦蕙田『五礼通考』肆(聖環圖書出版社、1994年) 卷一百二十七の五葉。

2. 祭祀の対象における選別基準

だが残念なことに、早期の厲祭の様子は『礼記』祭法篇の孔疏に「以其餘五祀、月令所祀、皆著其時、唯司命與厲祀時不顯著」¹⁷⁾とあるように、詳しい内容は明らかではない。唐の『開元礼』には七祀の記述があるが、それ以前の状況は不明のままである。よって、六朝時代の厲祭については『五礼通考』に「漢立五祀、鄭氏注漢時民家皆秋祀厲、則固未嘗廢也」¹⁸⁾とあるように、民間で伝承してきたという説もあるし、『文献通考』卷八十六の郊社考十九に、

按月令五祀祭法、王為羣姓立七祀皆典祀之正者也。至漢則其制已廢、而郊祀志所載不經淫祀甚衆……高帝時南山巫祠南山秦中。秦中者、二世皇帝也、與注疏所言「秦厲者、謂古帝王無後者、其鬼無所依歸、好為民作禍、故祀之」之意畧同、然其所以立祠之意、則皆淫諂非禮之正也。¹⁹⁾

と述べるように、「秦中」なる人鬼は秦厲に類似するにもかかわらず、その「立祠之意」²⁰⁾は「淫諂非礼之正」であって、本来の厲祭は漢の頃にすでに廃止されていたとする意見もある。しかも、『明集礼』吉礼十五の祭厲の条には「古者七祀於前代帝王諸侯卿大夫之無後者、皆致其祭、豈無所為而然哉、後世以為涉於淫諂非禮之正遂不舉行」²¹⁾とあるように、厲鬼の祭祀は淫祀と見なされたため、行われない時期もあったようである。つまり、厲の祭祀は唐までの間には何らかのかたちで継承されてきたかもしれないが、礼典や正史にとり上げられなかった可能性があるのである。

では、「淫諂非礼之正」であるというなら、そもそも「礼之正」とはどのようなことなのかを検討しなければならない。まず、『礼記』祭法篇に、

夫聖王之制祭祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大菑則祀之、能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也、其子曰農、能殖百穀。夏之衰也、周弃繼之、故祀以為稷。共工氏之霸九州也、其子曰后土、能平九州、故祀以為社。帝嚳能序星辰以著眾、堯能賞均刑法以義終、舜勤眾事而野死、鯀鄣鴻水而殛死、禹能脩鯀之功、黃帝正名百物以明民共財、顓頊能脩之、契為司徒而民成、冥勤其官而水死、湯以寬治民而除其虐、文王以文治、武王以武功去民之菑、此皆有功烈於民者也；及夫日、月、星辰、民所瞻仰也。山林

17) 注1前掲、『礼記正義』、1522頁。

18) 注16前掲、『五礼通考』肆、卷一百二十七の五葉。

19) (宋元)馬端臨編撰『文献通考』(臺灣商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書612冊)103頁。

20) 秦中を祭祀する意図については『前漢書』卷二十五上の郊祀志第五上に張晏注「以其彊死魂魄為厲、故祠之」とある。(漢)班固撰、(唐)顏師古注『前漢書』(臺灣商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書249冊)、575頁。

21) (明)徐一夔等撰『明集禮』(臺灣商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書649冊)329頁。

川谷丘陵、民所取財用也。非此族也、不在祀典。²²⁾

とあるように、「有功烈於民」の先人や天体、自然環境などが祭祀すべき正統な対象であるという。この文は後世の礼典によく引用され、祭祀対象の選別基準にもなっている。

次に、『管子』第二十三輕重甲第八十に「管子對曰、昔堯之五更、五官無所食、君請立五厲之祭、祭堯之五吏」²³⁾とある。清の恵士奇は『礼説』巻九にこれを引いて、「五吏者、五官之神……無所食而有功者謂之厲」²⁴⁾と厲を定義した。そこでは「鯀障鴻水而殛死、禹能修鯀之功、故夏后氏郊鯀。至杞為夏後、而更郊禹。由是鯀無所食而為厲、晉侯夢黃能入寢而祀夏郊焉」²⁵⁾とし、『左伝』昭公七年（前535）「晉侯夢黃熊入于寢門」の話により、「無所食而有功者」を祭るのは古くからの厲の祭祀であると指摘している。これは『礼記』王制篇「天子諸侯、祭因國之在其地而無主後者」にある鄭注（「謂所因之國、先王先公有功德、宜享世祀。今絶無後為之祭主者、昔夏后氏郊鯀、至杞為夏後、而更郊禹。晉侯夢黃熊入國而祀夏郊。此其禮也」²⁶⁾）と一致している。これによれば、「有功烈於民」が祭祀対象となる必要条件であり、その以外のは「非此族也、不在祀典」ということになる。すなわち、これら以外の対象を祀るのは「淫諂非礼之正」となるであろう。

3. 『左伝』における厲の認識

しかし、「有功烈於民」とされる祭祀対象のうち、祭祀する人がいなくなった者が厲になるという考え方については、子産が異議を唱えたようである。『左伝』昭公七年の記録に次のようにある。

鄭子産聘于晉。晉侯疾、韓宣子逆客、私焉、曰：「寡君寢疾、於今三月矣、並走群望、有加而無瘳。今夢黃熊入于寢門、其何厲鬼也？」對曰：「以君之明、子為大政、其何厲之有？昔堯殛鯀于羽山、其神化為黃熊、以入于羽淵。實為夏郊、三代祀之。晉為盟主、其或者未之祀也乎？」²⁷⁾

これによれば、盟主になった晋侯は鯀を祀らなかつたため、鯀が黄熊に化身して夢に現れたという。韓宣子に「其何厲鬼也？」と聞かれた子産は「其何厲之有？」と答えた。これは、祭祀すべき対象が祀られなければ何らかの報いが起こるという考えを示しながら、そういった対

22) 注1 前掲、『礼記正義』、1524頁。

23) 李山訳注『管子』（中華書局、2009年）348-349頁。

24) (清) 恵士奇『礼説』（臺灣商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書101冊）571 頁。

25) 同上、572頁。

26) 注1 前掲、『礼記正義』、453頁。

27) (周) 左丘明伝、(晋) 杜預注、(唐) 孔穎達正義『春秋左伝正義』（北京大学出版社、2000年）1434頁。

象は必ずしも厲とはいえないという認識も示したものである。

ただし、子産は同じ昭公七年の「伯有為厲」の件について、冤罪を蒙って殺された伯有の靈魂を厲として祭った。それは現存する文献上に見える厲に関する最古の記録であり、厲と厲祭の研究において『礼記』祭法篇の記録と並ぶ重要な資料でもある。すなわち、鄭国の大夫である伯有は貴族の駟帯と争って殺された。すると、伯有の靈が厲鬼となって人々の夢に現れ、復讐するという噂が広がった。そして伯有を害した駟帯と関係者が、厲鬼の予言どおりに亡くなった。人々は伯有の靈に恐怖を覚えた。そこで、子産が伯有の子を大夫とすると、伯有の祟りは止んだという。子産はこの件について、

鬼有所歸、乃不為厲、吾為之歸也。²⁸⁾

と説明している。つまり、死者の靈が帰するところがないために祟りを起こしたというのである。伯有の子を大夫とすると伯有一家の宗廟を作るということであり²⁹⁾、こうすれば厲鬼の帰する宗廟ができ、祭祀の対象となることで祟りが止んだわけである。こういった厲に関する説明は広く知られ、関連史料にしばしば引用されている。

これに関連して、『左伝』成公十年（前580）には次のような話が見える。

晉侯夢大厲、被髮及地、搏膺而踊曰：「殺余孫、不義。余得請於帝矣。」壞大門、及寢門而入。公懼、入于室。又壞戸。（注：厲、鬼也。趙氏之先祖也。八年、晉侯殺趙同、趙栝、故怒）（正義：鬼怒言：「殺余孫、不義」、必是枉死者之祖也。景公即位以來、唯枉殺趙同、趙栝、故知是趙氏之先祖。趙氏先祖、其人非一、鬼不自言其名未知誰之鬼。）³⁰⁾

これは、夢に現れた「大厲」は子孫が殺されたため、暴れにきたというのである。このような厲は「有功烈於民」というよりも、むしろ単なる復讐にきた怨霊というべきであろう。この性格は明らかに伯有に類似している。韓宣子が問う「其何厲鬼也」もおそらくこのような厲鬼を指すのであろう。

このように見てくると、厲はその性質によって二種類に分けられると考えられる。一つは礼典の七祀や五祀における祭祀する人がいない「無所食而有功者」であり、もう一つは「匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以為淫厲」³¹⁾とされるような、恐怖される怨霊であり、後者は普

28) 同上、1436-1437頁。

29) 杜預注「良止、伯有子也。立以為大夫、使有宗廟。」（晋）杜預、（宋）林堯叟『春秋左傳杜林』（詞源書局、1892年）二十一葉。

30) 注27前掲、『春秋左伝正義』、852-853頁。

31) 同上、1473-1439頁。

通、正統な祭祀対象にはならない。しかし、子産は前者は厲ではないと言った。このような考えは『文献通考』にける「秦中」に対する批判の態度と一致している。

ところで、「伯有為厲」の件において、子産が良止と同時に大夫にしたもう一人の人物に公孫洩がいる。公孫洩は伯有とともに殺された子孔の子であるが、子孔は伯有のように復讐を宣言したわけではない。これについて、大叔が子産に「公孫洩何爲（鄭注：子孔不為厲、問何故復立洩）」³²⁾と尋ねたところ、子産は「説也。為身無義而圖説、從政有所反之、以取媚也。不媚、不信。不信、民不從也（鄭注：伯有無義、以妖鬼。故立之、恐惑民。并立洩、使若自以大義存誅絶之後者、以説民心）」³³⁾と答えたという。これによれば、不義により殺された伯有であったが、民心を悦ばせるためにこれを祭祀したという。そうであれば、伯有はおそらくもともと祭祀すべき対象ではなかったのであろう。これについては、賈公彦の疏に、

子所不語怪力亂神、謂虛陳靈象、於今無驗也。伯有為厲鬼、著明若此、而何不語乎。子産固為衆愚將惑、故并立公孫洩、云從政有所反之、以取媚也。孔子曰、民可使由之、不可使知之。子産達於此也。³⁴⁾

とある。良止（伯有の子）だけを大夫とすれば伯有だけを祭祀するのは民衆が戸惑うので、公孫洩（子孔の子）も大夫として子孔も祭祀したのだという。ここで子産は民衆に媚を売るといふ政治的な意図も読みとっている。つまり、民衆を安心させるために「無所食而有功者」ではない冤魂を祭祀したことになる。

いうまでもなく、怨霊を祭祀してその祟りを免れるという考え方は古くから存在している。しかし、子産をはじめとする一部の人は「無所食而有功者」という標準に従って厲を再定義した。その結果、それ以外の厲の祭祀が淫祀と見なされることになったのである。

二、信仰構造における厲祭の位置づけ

賈公彦の疏にあるように、政権担当者には「民可使由之、不可使知之」という認識があったようである。これはむしろ知識人という階層の一般的立場である。もちろん、古今を問わず鬼神を信じる人は多数いたが、先秦諸子の理性主義的伝統を継承した知識人は個人的にそれを信じるかどうかはともかくとして、『易』観卦・彖伝「聖人以神道設教、而天下服矣」³⁵⁾という治国理念にもとづき、鬼神説を利用して民衆を安心させ国を治める必要があった。『荀子』礼論篇

32) 同上、1436頁。

33) 同上、1436頁。

34) 同上、1978頁。

35) (魏)王弼注、(唐)孔穎達疏『周易正義』(北京大学出版社、2000年)115頁。

にいう「聖人明知之、士君子安行之；官人以為守、百姓以成俗。其在君子以為人道也；其在百姓、以為鬼事也（楊倞注：以為人道則安而行之、以為鬼事則畏而奉之）」³⁶⁾とは、そのことである。

1. 知識層の信仰について

ところで、古代中国における政治と宗教の関係については現在、上古三代と秦漢以降に分けるのが一般的である³⁷⁾。楊英はこの二段階を「治出于一」および「治出于二」として区別している。すなわち、上古時代においては政治、信仰、倫理と風俗等社会生活の全体が礼に統一されていたが、戦国時代の官僚政治の成立とともに政事が礼から分かれ、秦漢時代になると「治出于二」という、政事と宗教を併用して国を治める新段階が成り立ったという³⁸⁾。

この二段階の展開のうちに見出せるのは中国における三部構成の信仰のうちの二つ、いわゆる国家権力信仰と学問信仰³⁹⁾である。国家権力、あるいは国家信仰というのは王権を中心とする天と祖先の崇拜、すなわち敬天法祖を通じて支配者の正統性を保ちつつ、国家を治め、民衆の生活を規定することである。その成立は董仲舒による儒教の集大成である。一方、学問信仰というのは先秦諸子をはじめ、自然と人間の関係について形而上的に考え、抽象的な哲学システムへの信仰である。

とはいえ、これら二つの信仰の主体はいずれもほぼ知識人階級であることは明白である。知識層は確かに由来不明の対象を祀ることに批判的だが、經典に記されていればその性質を問わず誠実に信仰していた。たとえば、『国語』魯語上篇に記された有名な「展禽論祀爰居」の話に、展禽は人々が海鳥を祭祀する行為を批判した。その理由は「夫仁者講功、而智者処物。无功而祀之、非仁也；不知而不能問、非智也」⁴⁰⁾とある。これは一見理性的な考えを示しているが、その論拠としてあげられた祭祀すべき対象は「社稷山川之神」・「前哲令德之人」・「天之三辰」・「地之五行」⁴¹⁾などである。これを見れば、知識人は鬼神崇拜に対して曖昧な態度を持ち、祭祀すべきかどうかは対象自身の性質より經典に準拠して判断を下していたといえる。祭祀対象が超自然的な存在か否かという見分け方はむしろ現代人の発想である。

一方、民間信仰における鬼神や利益に対して、知識層はこれを軽蔑しても反対するわけではない。その理由として、古くからの多様な俗信が根深く存在してきたということ、加えて抽象的な哲学を一般民衆に理解させるのは困難であったということが挙げられる。そこで、場合に

36) (周) 荀況撰、(唐) 楊倞注『荀子』(臺灣商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書695冊) 243頁。

37) 牟鐘鑑、張踐『中国宗教通史』下(社会科学文献出版社、2000年) 1211頁。

38) 楊英『祈望和諧：周秦兩漢王朝祭祀的演進及其規律』(商務印書館、2009年)。

39) 注37前掲、『中国宗教通史』下、1219-1221頁。中国における三部構成の信仰は国家権力信仰、学問信仰および民間信仰をいう(原文は「官方信仰」「学者信仰」「民間信仰」という)。

40) (呉) 韋昭注『国語』(臺灣商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書406冊) 49頁。

41) 同上、49頁。

よっては鬼神説を通じて民衆を導くことも可能であると考えた。前述した子産が政治上の便宜で伯有を祭ったのはその例である。

ところが、子産の政治的な意図は明白であったにもかかわらず、「鬼有所歸、乃不為厲」⁴²⁾ という解釈のほうが多く伝えられ、後世の礼典における厲と鬼に関する定説化した解釈にもなっている。たとえば、『礼記』祭法篇に鄭注が子産の話を引き、孔穎達も「此鬼無所依歸、好為民作禍、故祀之也」⁴³⁾ のように解説している。これらの表現を見ると、知識層は鬼神に対して理性的に対処していたとはいえない。

もちろん、鬼神等を批判した知識人も多数あげられる。たとえば、王充は子産の話について、同じに冤罪で殺された人々が鬼にならない以上、伯有だけが鬼になるわけがないと指摘した。すなわち、

且子産言曰、彊死者能為鬼。何謂彊死、謂伯有命未當死而人殺之邪。將謂伯有無罪而人冤之也。如謂命未當死而人殺之、未當死而死者多。如謂無罪人冤之、被冤者亦非一。伯有彊死能為鬼、比干、子胥不為鬼……然則子産之説、因成事者也。見伯有彊死、則謂彊死之人能為鬼。如有不彊死為鬼者、則將云不彊死之人能為鬼。⁴⁴⁾

と述べ、子産の話はこじつけであるという。しかし、ここで言及した比干と子胥（伍子胥）は後に有名な神として祭祀された。さらに、伍子胥信仰は有名な厲鬼信仰として盛んであり、朝廷の認可を与えられ正祭として絶大な影響力を持つ時期もあった。

要するに、知識層は鬼神を疑う態度を持ちつつ、民衆を導くために公の祭祀に関しては国家権力信仰とほぼ一致する立場である。つまり、学問信仰は実際には国家権力信仰と重なる部分が多い。よって、信仰の構成を国家、学者と民間という三つのレベルで分類するより、宗教学と社会学における国家と民間という二種類に分ける方法のほうが適切であると思う。

2. 国家宗教と民間信仰の関係についての諸説

張栄明は中国の宗教を国家宗教（集体宗教）と民間宗教（個人宗教）という二種類に分けている。前者は、前漢の儒術独尊を通じて完成した天人相関説のような政治の合法性に関心を示す政治神学である。この場合、儒教は政治秩序を支配するが、個人レベルの問題に目を向けていない。その結果、後者の民間宗教に巨大な空白が残された。そこで道教が創設され、仏教も展開した。張栄明は前者を国家宗教としての儒教、後者を個人の要望を反映する民間信仰と定

42) 注27前掲、『春秋左伝正義』、1436-1437頁。

43) 注1前掲、『礼記正義』、1522頁。

44) 北京大学歴史系『論衡』注釈小組『論衡注釈 第三冊』（中華書局、1979年）1223-1224頁。

義する⁴⁵⁾。

また、楊慶堃は社会学の視座から中国の宗教を分散性宗教（diffused religion）と制度性宗教（institutional religion）という二種類に分けた。このうち、分散性宗教は家族制度や大規模な社会政治にしか作用せず、構成者としての個人には及ばない。たとえば、祖先崇拜は親族を一九として共通利益を最大化させる一方、個人の要求はほぼ無視する。その結果、具体的な個人の苦しみは制度性宗教に助けを求めるしかない。したがって、仏道巫などの制度性宗教は分散性宗教が触れていない空間で活躍するのである⁴⁶⁾。

このように、両氏もこの二種類の宗教は補足し合う関係であると指摘している。具体的な考察になると、蒲慕州は国家宗教と民間信仰における宇宙観は共通しており、それぞれの視座から運用されると繰り返し強調している。蒲氏は「大伝統」と「小伝統」という概念⁴⁷⁾をもって中国の社会文化や宗教問題を上層と基層のどちらかに強引に当てはめて階級間に文化の断絶性を強調する研究を批判した。蒲氏は『後漢書』礼儀志と『風俗通義』両書に記された五月五日に朱索五色印を飾る風習を考察した結果、『後漢書』では鬼神説に触れずに陰陽五行説を用いて朱索と桃印は「止悪気」のために使われると解釈している。それに対して、『風俗通義』ではこの風習が疫病をもたらす厲鬼を打ち払うためであると説明している。これは国家と民間が同じ風習を共用しながら、各自の知識や立場によって解釈を行ったという具体例である⁴⁸⁾。一方、実際に行われた祭祀を見ると、吾妻重二は国家レベルと民間レベルいずれにも儒教系や非儒教系の祭祀が含まれていたことを指摘している。それは、国家祭祀レベルには道教系・仏教系の祭祀が入っており、一部の民間信仰系の祭祀も国家の承認を得ていた。また、民間祭祀レベルには儒教系の祖先や戸・竈の祭祀があったという⁴⁹⁾。

余英時は後漢の道教を考察した際、道教は儒教の説を受ける一方、讖緯説の流行は当時の儒教が民間道教や方術の影響を受けていると指摘し、思想における国家宗教としての儒教と民間信仰としての道教という二層の交渉は双方向であると述べた⁵⁰⁾。さらに、劉湘蘭は漢と唐の五行志と志怪小説の比較を通じて、五行志の編纂は志怪小説から取材する場合もあるし、志怪小説が五行志の内容を取り入れる場合もあると指摘した。特に、両者の交渉は六朝時代に盛んだった

45) 張榮明『中国的国教：从上古到東漢』（中国社会科学出版社、2001年）370-382頁。

46) 楊慶堃、范麗珠等訳『中国社会中的宗教—宗教的現代社会功能与其歴史因素之研究』（上海人民出版社、2006年）。原作は英文で1961年に出版された。

47) 二十世紀半ばに人類学における提出された概念である。英文は「great tradition」と「little tradition」という。七十年代になると、「エリート文化」と「大衆文化」ともいう。この二層モデルは、社会のエリート層や権力者が創出した文化や多数の民衆が日常に身に付けた文化を指す。

48) 蒲慕州『追尋一己之福——中国古代的信仰世界』（上海古籍出版社、2007年）。

49) 吾妻重二「儒教祭祀の性格と範囲について」（『アジア文化交流研究』第1号、関西大学アジア文化交流研究センター、2006年3月）73-90頁。

50) 余英時、侯旭東等訳『東漢生死観』（上海古籍出版社、2005年）。

た。これは国家と民間が鬼神観と宇宙観を共有していたからであるという⁵¹⁾。

要するに、国家レベルの信仰と民間レベルの信仰は対立的関係にあるように見えるが、実は信仰構成上、補足し合う関係にあり、それは共通な生活空間を背後に有するからである。また、政治上の原因もあると思われる。国家は自身の合法性を構築するために民衆の承認を得なければならないからである。政権の神聖性が民衆における聖や神の神聖性と一致しているから、その合法性も成り立つわけである。

このように、厲の観念と祭祀を考察するには、国家と民間の信仰における交渉関係を考慮する必要があると思われる。

次に、視点を変えて、祖先崇拜における厲の捉え方について論じたい。

3. 祖先祭祀における厲の認識

卜筮祭禱楚簡と秦墓『日書』には最も古い厲鬼タイプの死者が記録されている。これらの資料を分析し、祖先崇拜の視点から「死者性の転倒」という論点を提出したのは池澤優である⁵²⁾。池澤優によれば、厲鬼タイプの死者は戦国時代以前には親族集団内部で処理されていたが、戦国時代から父系親族構造の弛緩により祖先祭祀の対象範囲が収縮したため、そうした厲鬼タイプの死者が親族集団内部から排除されて表面化したという。また、死者は根本的に破壊性をもつ穢れた存在なので、葬送儀礼を通じて生産的な存在に転換させなければ、通常の死者も厲鬼タイプの死者と同じく生者に祟りをもたらし可能性があるという。こうして、転換されていない厲鬼タイプの死者が破壊性の表現として祟りをもたらしことになる。しかし、転換された祖先であっても現世の親族構造における家長権威の表現として祟りをもたらし場合もあるので、生者に祟りをもたらしという点で祖先と厲鬼を区別するのは難しいという。さらに、夭折という点でも両者ははっきり見分けられないという。池澤氏はまた厲鬼は排除すべき対象だから、供儀を使わないはずだが、卜筮祭禱楚簡に見える後継のない死者が供儀の対象になったことからすると、それはすでに祖先であって厲鬼とはいえないと述べている。

このように祖先と厲鬼の関係が分析されたが、その区別はまだはっきりしていない。その原因はおそらく、池澤氏の解釈が祖先崇拜システムを中心とし、死者を内と外に区別していないからだと思われる。具体的には、親族集団の収縮によって親族内部で処理されるはずの厲鬼タイプ死者が排除されて祖先崇拜の範囲から逸脱し、外部の鬼になる場合、そのような鬼に対しては祖先と同じ方法で処理すべきかどうかを論じていないからである。

51) 刘湘兰「論漢唐間的五行志与志怪小説」(『中山大学學報(社会科学版)』第49卷(総221期)、中山大学、2009年05期) 29-36頁。

52) 池澤優「中国の死生観(古代・中世篇)——中国古代・中世における“死者性”の転倒——」(『死および死者崇拜・死者儀礼の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究 研究成果報告書』、2002年) 197-212頁。

そもそも、内部における厲鬼タイプの死者の処理方法は周縁の親族が直系親族の代わりに祭祀を行い、その厲鬼を普通の祖先のように生産的な存在に転化させることである。しかし、そのような死者が親族集団から完全に排除された場合、それはもはや族と無関係の鬼になるのである。そして、そのような死者は自族の祖先系譜に戻すわけではなく、祖先と同じ方法で対応するはずもないであろう。『左伝』僖公四年に「神不歆非類、民不祀非族」とあるように、死者の祭祀はその関係者、特に同族の人々が行うのが普通である。こうして、外鬼という部外者の厲鬼が成り立つとともに、それを誰か祭祀すべきかという問題も表面化してくるのではなかろうか。この問題はもはや一族の祖先範囲にとどまらず、まさに「他人の祖先は我家の鬼、我家の祖先は他人の鬼」⁵³⁾ という語があるように、族内と族外に分けて論じるべきであろう。

では、祖先と厲鬼の関係はどのように捉えればよいであろうか。ここで、池澤氏の研究を参考にして整理すれば以下ようになる。この場合、正常の死であれ、非常の死であれ、自族が積極的に処理できるかどうかによりその死者の性格が捉えられる。つまり、その死者が祭祀されているかどうかの一つの基準、自族に対してそれが内鬼か外鬼かがもう一つの基準、この二つの基準によって祖先祭祀における死者の認識が成り立つのである。したがって祖先、祖先祭祀で転換できる鬼、安定した鬼、祖先祭祀で転換できない鬼という、次の四種類に分けられることになる。

(表 1) 祖先祭祀における死者の認識

	正常の死	内鬼	外鬼
非常の死			
祭祀あり		祖先	安定した鬼
祭祀なし		破壊性あり 祖先に転換可能 (処理できる)	破壊性あり 処理できない

このように、厲鬼タイプの死者は祖先祭祀で転換できる鬼（内鬼）、もしくは祖先祭祀で転換できない鬼（外鬼）という二種類に分けられる。第一章で論じたとおり、『礼記』祭法篇には「王」「諸侯」「大夫」それぞれの族において「無後者鬼」とされる存在が「泰厲」「公厲」「族厲」とされた。これらは祭祀で祖先に転換できる鬼（内鬼）のことである。

ところが、『左伝』には後代が殺された鬼を厲鬼といい（成公十年晋侯夢大厲）、祭祀が中断した鬼も厲鬼という（昭公七年晋侯夢黄熊）のだが、同じ『左伝』で子産は一度祖先になった鬼は祭祀が中断しても厲鬼にはならないという考えを示している。その理由は「以君之明、子為大政」とあるように徳政が行われたからであるという。統治の状況と厲の関係については紙面の関係で今後の検討に譲るが、知識人が鬼神説を用いて国を治める立場から見れば、厲鬼か

53) Arthur P.Wolfが“Gods, Ghosts and Ancestors”で強調した観点である。(Studies in Chinese Society, Stanford University Press, 1978) pp.131-182.

否かの判断はもはや祖先祭祀の範囲を超え、儒教の説に基づくものとなるのである。

4. 淫祀と厲鬼

厲鬼がどうかを判断する基準の例としては第一章第二節で論じた「無所食而有功者」がある。『礼記』祭法篇の疏には、

若非上自厲山以下及日、月丘陵之等、無益於民者悉不得預於祭祀之典也。案上陳宗廟及七祀、并通適瘍以下、此經不覆明之者、此經所云、謂是外神、有功於民、故具載之。其宗廟與瘍以下及親屬七祀之等、宮中小神、所以此經並皆不載。⁵⁴⁾

とある。ここでは祭祀の対象について山川など自然も対象として含まれているが、人鬼について見ると、祭祀すべき対象は二種類ある。一つは、瘍のような非業の死を遂げた死者を含む親族、これは祖先祭祀の範囲に含まれる。もう一つは、儒教の価値観と一致する有功者であり、これはまさに外鬼に相当する。「無所食而有功者」という厲鬼がどうかを判断する基準はまさに祖先祭祀の範囲から排出された且つ儒教の価値観と一致する者である。しかし、このような基準に全ての死者が含まれているわけではないのはいままでのない。

ここで、淫祀という祭祀に注目したい。『礼記』曲礼下篇に「非其所祭而祭之、名曰淫祀、淫祀無福」⁵⁵⁾とあり、そのような祭祀に対して歴代王朝は禁止命令を出している。たとえば、後漢の第五倫と唐の狄仁杰の淫祀を禁止したケースが有名である。このような淫祀のうち、一部は厲鬼の祭祀に当てはまるであろう。たとえば、前述した『文献通考』に見える秦中があげられる。秦中とは秦の二世皇帝である。『前漢書』郊祀志にはこれを「南山巫祠南山秦中。秦中者、二世皇帝也。張晏曰、以其疆死魂魄為厲、故祠之成。帝時匡衡奏罷之」⁵⁶⁾と説明している。ここに、復讐の要素は見えないが、疆死のために厲になったという発想は明らかに『左伝』における子産の語に影響を受けたと考えられる。

もう一つあげられるのは杜主のケースである。『史記』封禪書に、

謂杜、亳二邑有三社主之祠也（索隱案：地理志杜陵、故杜伯國、有杜主祠四。墨子雲「周宣王殺杜伯不以罪、後宣王田於圃、見杜伯執弓矢射、宣王伏弔而死也」。正義：括地志雲「杜祠、雍州長安縣西南二十五裏」。）⁵⁷⁾

54) 注1 前掲、『礼記正義』、1524頁。

55) 同上、180頁。

56) 同上、575頁。

57) (漢) 司馬遷撰、(宋) 裴駟集解、(唐) 司馬貞索隱『史記』(臺灣商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書243冊) 639頁。

とある。これによれば、杜主は周時代の杜伯という人物である。彼は冤罪で殺され、死後に関係者に復讐したようである。また、『前漢書』郊祀志第五に「于杜、亳有五杜主之祠、壽星祠。而雍、菅廟祠亦有杜主。杜主、故周之右將軍、其在秦中最小鬼之神者也」⁵⁸⁾とあるように、杜伯は秦の時代に祭祀されたこともわかる。

このように、秦中は暗愚な君主であり、杜主は復讐の鬼である。二人とも非業の死を遂げた厲鬼タイプの人鬼であって、「有功烈於民」とはいい難い。また、その祭祀も親族内で行われたようでもない。つまり、これらの厲鬼は明らかに祖先崇拜の範囲を超え、外鬼として「無所食而有功者」という判断基準にも従わずに処理されていたのである。

ところが、恵士奇『礼説』巻九に、

若夫漢祀秦中、秦中者秦二世、近乎古之秦厲。秦祀杜主、杜主者周右將軍、近乎古之公厲。皆無功烈于民、而祀典亦及。⁵⁹⁾

とあるように、これらの祭神は朝廷で祭祀され、祀典に入ったようである。しかし、『文献通考』には「立祠之意」⁶⁰⁾が正統ではないため、祀典に入ったにもかかわらずそれを「淫詔非禮之正」と説明している。ここで、儒教における祭祀対象の判断基準にはグレーゾーンがあることが知られるのだが、いずれにしてもこれらの祭神に共通するのは霊的なパワーを持つということであろう。

生前に有力な人物が死後にもパワーをもつという認識は古くから存在したようである。たとえば、『左伝』昭公七年の「伯有為厲」の話には、

趙景子問焉、曰：「伯有猶能為鬼乎？」子産曰：「能。人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強。是以有精爽、至於神明。匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以為淫厲。況良霄、我先君穆公之冑、子良之孫、子耳之子、敝邑之卿、從政三世矣。鄭雖無腆、抑諺曰、蕞爾國、而三世執其政柄、其用物也弘矣、其取精也多矣。其族又大、所馮厚矣。而強死、能為鬼、不亦宜乎？」⁶¹⁾

といている。つまり伯有は生前、有力者だったので、死後もパワーがあるはずだという。

一方、伯有のような非業の死を遂げた者は生前に何かつらいことを経験して亡くなった者たちである。たとえば、冤罪、殺害、遭難、事故といったものが挙げられよう。こうして亡くな

58) 注20前掲、『前漢書』、574頁。

59) 注24前掲、『礼説』、572頁。

60) 注19前掲、『文献通考』、103頁。

61) 注27前掲、『春秋左伝正義』、1473-1439頁。

った人は単に後継がないとか祭祀する人がいないことより、むしろ怨恨やかなわない念願を持っていることの方が強調されている。それはまさに対人関係の延長である。『論衡』に「人死世謂鬼、鬼象生人之形、見之与人無異」⁶²⁾、「世謂人死為鬼、有知、能害人」⁶³⁾とあるように、死者は生きている人間と同じように捉えられていた。したがって、復讐など生きている人間の行動も死者ができるということになる。こうして、特殊な意思を持つ鬼は単なる祖先崇拜システムに復帰するだけで満足しない。中国では古くから伝わってきた多数の怨霊や祟りの物語がそれを示している。こうして、死者のうちの一部が鬼（祖先の靈魂）から神（一般の神格）に転換することも可能になる。

5. 現世統治模擬における厲の祭祀

ここで、不安定な鬼の処理について、地縁社会および現実の統治方式がかかわっていることを指摘しておきたい。地縁関係は血縁関係の拡大として古くから運用されてきた。たとえば、『礼記』王制篇に「天子諸侯、祭因國之在其地而無主後者」⁶⁴⁾とあるように、その地の統治者である王及び諸侯が祭祀を行うのは「家天下」のような擬似血縁を前提にしている。ちなみに、戦争や自然災害の際、大量な死者が出たため、身分さえわからない死者は同族等の関係者によって祭祀されることは不可能のため、地方の管理者等で祭祀するのは苦肉の策であると言えよう。

礼典を見る限り、厲祭が七祀や五祀に含まれていた時代には、そこに見える地縁社会の要素は薄い。しかし明代になると厲祭が独立し、血縁に代わって地縁によって祭祀を行う要旨が祭文に示されている。それは、厲の祭祀はまた「國朝於京都則祭泰厲、於王國則祭國厲、於各府州縣則祭郡邑厲、於里社則祭鄉厲」⁶⁵⁾とあるように泰厲、国厲、郡邑厲、郷厲の四つに分けられた。これは、血縁関係によってその一族が厲を祀るのではなく、各級の官僚がその管理する地域内の鬼を対象として祭祀を行う方式である。この場合、泰厲の祭文には「致祭於天下無祀神鬼等衆」⁶⁶⁾とあり、各府祭郡厲文（州縣）にも「祭祀本府闔境無祀神鬼等衆」⁶⁷⁾とある。また、厲祭の趣旨についても、

普天之下、后土之上、無不有人、無不有鬼神。人鬼之道、幽明雖殊、其理則一。故天下之廣、兆民之衆、必立君以主之……此治人之法如此。天子祭天地神祇及天下山川、王國各府州縣祭境内山川及祀典神祇、庶民祭其祖先及里社土穀之神、上下之禮、各有等第。此事神

62) 注44前掲、『論衡』、432頁。

63) 同上、414頁。

64) 注1前掲、『礼記正義』、453頁。

65) 注21前掲、『明集禮』、329頁。

66) 同上、329頁。

67) 同上、331頁。

之道如此。⁶⁸⁾

とあるように、現世の統治が鬼神にも適用され、天子は天下、知府州縣はその領地、庶民は村範囲で祭祀を行うのである。さらに、祭祀対象の種類から見て、後継がない以外にさまざまな死因があげられ、多様な厲鬼をできるだけ数多くカバーしようとする意図が見える。

有遭兵刃而横傷者、有死於水火盜賊者、有被人取財而逼死者、有被人強奪妻妾而死者、有遭刑禍而負屈死者、有天災流行而疫死者、有為猛獸毒虫所害者、有為饑餓凍死者、有因戰鬪而殞身者、有因危急而自縊者、有因墻屋傾頽而壓死者、有死後無子孫者。此等鬼魂或終於前代、或歿於近世、或兵戈擾攘流移於他郷、或人烟斷絶久缺其祭祀姓名泯沒於、一時祀典無聞而不載。⁶⁹⁾

ところで、明の厲祭は城隍を主神とした。厲祭の前に城隍に報告し、「正祭日設城隍神位及天下城隍神位於壇上。其各府州縣則獨設某處城隍于壇上之正東、設無祀神鬼等衆位於壇下之東西」⁷⁰⁾ という。泰厲の祭文には、

先期已告京都城隍、移文遍歷所在、招集汝等鬼靈於今日悉赴此壇、普享一祭。城隍在此鑒察爾等、或生於良善、或素為兇頑、善惡之報神必無私、汝等既享之後聽命於城隍各安其分。

とあるように、厲鬼は供犠を受けた後、城隍がその善悪によって審判を下す。「告城隍文」に「至日請神鎮控壇、鑒諸鬼等類、其中果有生為良善、誤遭刑禍死於無辜者、神當達於所司使之還生中國來享太平之福。如有素為凶頑、身死刑憲雖獲善終亦出僥倖者、神當達於所司屏之四裔。善惡之報神必無私」⁷¹⁾ とあるように、城隍が厲鬼を管理するとされた。周知のとおり、城隍神信仰は明代に盛んになったもので、城隍神は社会生活全般にも関わる神になり、地下世界の管理者の役割も担うようになった。つまり、一定の地域の厲鬼を集めて一括して管理するのは、現世において地域の民衆を管理する官僚政治の模擬システムであると考えられる。

おわりに

厲の祭祀に関する礼典資料から見たとき、その展開は漢と唐を境として三段階に分けられる。

68) 同上、329-330頁。

69) 同上、330頁。

70) 同上、329頁。

71) 同上、330頁。

漢以前から後漢まで、六朝時代から唐の開元年間まで、そして唐の開元年間以降という段階である。この祭祀はまず、漢以前に七祀や五祀の一部及び民間の風習として伝承されてきた。その後、唐までの祀典に見る限り、厲の祭祀は公式には行われなくなった。そして、唐の開元年間に再び復活し、それ以降は絶えることなく実施された。そのうち、一部の知識人が「有功烈於民」という儒教的祭祀対象における価値標準に従って厲を再定義した。その結果、一部の厲の祭祀が淫祀とされたため、礼典や正史において、特に漢から唐までの間に関連記録の欠落が発生したと推測される。

一方、祖先と厲鬼の関係については、祖先崇拜の範囲において自族が自動的に処理できるかどうかによりその死者の性格が変わってくる。すなわち祭祀されていないが祖先祭祀で転換できる鬼（内鬼）と祖先祭祀で転換できない鬼（外鬼）という二種類が厲鬼タイプの死者に該当していた。こうして、後者（外鬼）の一部が知識人により儒教的祭祀対象とされたが、それ以外は民間で淫祀として盛んとなった。そのような厲鬼に対しては、地縁社会における統治模擬システムを通じて処理することもあったし、道教や仏教など諸宗教が死者救済思想を提出し、これに対応することもあった。それはまさに信仰構造における諸宗教の補足関係を表わしているといえる。

とはいえ、そういった信仰構造の成立は漢頃に完成したと見られるが、資料上の制約のため、なお明らかでない点が多い。今後の課題として、諸宗教の死者救済思想、特に早期道教経典中の関連資料を通して民間と国家信仰との相互関係を分析したい。