

救済システムとしての「死者供養」の形成と展開

池上良正

はじめに

過激な時代変化のなかで、ひと昔前まで広く流通していた言葉が、若い世代にはほとんど引き継がれないことが多くなっている。「死者を供養する」という言葉も、今後どこまで継承されるか予断を許さないが、現時点ではまだ広く通用しており、多くの日本人はこの言葉によって一定のイメージを共有し、その意味概要を了解し合うことができる。そこでの「死者」は、必ずしもヒトとは限らない。ペット供養、鰻供養、実験動物供養のように動物も含むし、針供養や人形供養、最近では写真供養のように、「もの」の世界にも適用される。この場合は、ものが消費されたり不用になって捨てられるような状態が、ひとつの「死」と捉えられている。

しかし、では「死者を供養する」とはどういうことか、とあらためて問われると、一言ではうまく説明しにくいことに気づく。「ご先祖を供養する」と「水子を供養する」とでは、ニュアンスにかなりの開きがあるように思えるし、「死者供養」と総称される事象の歴史的形成過程や文化的な広がり、さらにはその現代

的変容を学術的な視点から探ろうとすると、いずれも複雑な要因が絡み合って、簡単な説明を許さない。筆者は、この「死者供養」が長い歴史の変遷と構造的な興行きをもった死者への対処法であり、これを東アジアで形成され展開した注目すべき「救済システム」として捉えることは、比較宗教学研究の観点からも大きな意義があると考えている。すでにそうした着想の一端は、いくつかの論考のなかで示してきた。¹⁾

「死者供養」の救済構造に着目するのは、その伝統性をいたずらに強調し、(たとえば一神教文化との対比において)自らが属する主流文化の長所や利点を称揚することではない。「救済システムとしての死者供養」という実践には、明らかに危険な側面や、現代世界の中心的価値観と齟齬をきたし、弱点と見なされうるような特性も目立つ。「死者供養」が既成の仏教教団によって食い物にされ、不当な権威構築や利益誘導の道具に利用されてきたといった批判は根強いし、そうした批判が当てはまる事例もたしかに存在する。一方で、現代社会では多くの人が自己や他者の死に戸惑いを感じ、他者との関係性の喪失や絆の欠如に悩む「無縁社会」に生きているともいわれる。こうしたなかで、「死者供養」がもつ潜在的な特性を自覚的に引き出すことによって、何らかのポジティブなヒントが期待できるかもしれない。

研究者の立場から重要なのは、良くも悪くも多くの日本人に血肉化した「死者を供養する」という実践群が、どのようにして形を整えられ、どのような特性をもっているか、さらに将来的にどのような活用の道があるか、といった問題を、できるかぎり冷静な視線を保ちつつ探ることであろう。ここでは宗教学の視座²⁾、とりわけ筆者自身を取り組んできた「民俗・民衆宗教学研究」の視座³⁾が、ある程度の有効性を発揮できると考えている。

本稿ではこうした大きな主題に取り組み手始めとして、まずは筆者が「救済システムとしての死者供養」

と呼ぶものが、中国大陸において形成され、輪郭を整えていったプロセスの概要を、先学の研究をもとにトレスしてみたい。その意味で、この小論は今後の研究に一定の道筋と方向性を見いだすための「見取り図」の役割を担うものでもある。

「救済システム」という視座

従来の「死者供養」研究は、主として日本民俗学などの分野を中心に、すぐれた業績が蓄積されてきたが、そこでは、この事象を日本人の「伝統」や「個性」に結びつけて理解しようという観点が本流にあった。近隣地域を視野に入れた研究がなかったわけではないが、どうしても日本の民俗文化の「基層」といったものを重視する傾向が強く、日本仏教に死者供養的な特性が強まったのは、日本独自の民俗的基層をなす「祖先崇拜」や「アニミズム」の影響によるのだ、といった言説が常識のように語られた時期もあった。インド、中国大陸、朝鮮半島からどのような文物が入ってこようが、日本人には日本人固有の文化基盤があるのだから、すべては最終的に「日本的」なものに変容せざるをえない、といった定番の思考習慣が築かれたのである。

あらゆる外来の文化的事象が、当該地域における在来の文化的影響力によって何らかの変容を起こすことは、一般論としては当然のことである。しかし、移入されたとする「外来文化」も、その受け皿になったとされる「民俗的基層」も、いずれもすでにそれ自体が、時代ごとの多様な歴史の変遷のなかで構築された運動態である。太古から変わることはない「伝統的な固有文化」といった実体的な概念こそ、近代の国民国家体制のもとで発想されたイデオロギーのひとつではないか、といった批判は、今日多くの分野から出される

ようになってる。

日本語で一般に「死者供養」とよばれる実践は、中国、朝鮮半島などでも「超度」「薦度」「済度」「施餓鬼(施食)」「超薦往生」などの言葉によって、類似の事象を広く見出すことができる。細部にこだわって言えば、当然のことながら、国ごと、地域ごと、そして時代ごとに多くの変異が認められる。しかし、これをひとつの宗教的な救済システムとして、大きな展望のもとに眺めてみれば、そのシステムの大枠は、魏晉南北朝から宋代にかけて、中国大陸で形成され普及し、地域ごとの変異を生みつつ、東アジア全体に深く根を張っていったとみることができる。日本の「葬祭(葬式)」「仏教」とよばれる現況なども、まさにその変異型のひとつとして位置づけることが可能になるだろう。

「死者供養」は一般に仏教用語と受け取られている。だが本論では、「死者供養」が何よりも東アジアで形成され普及した、ユニークで動態的なひとつの「救済システム」であるという前提に立つ。それは仏教的な輪廻転生や追善回向の教説を中核としながらも、中国社会の儒教的な教説(とりわけ孝思想)や儀礼・祭祀様式、さらには在来の民衆習俗や道教的な理念などを吸収することによって醸成された、ひとつの宗教的システムである。具体的にいえば、

「生者が一定の宗教的な功德を積み、その徳を死者たちに振り向けようとする行為は、

(A) 親孝行や先祖の孝養にもなれば、

(B) 何らかの未練や怨念を残した死者(苦しむ死者)たちの救済にもなる」

という二面性が巧みに融合したのである。

生者が何らかの形で「死者を弔う」「死者の冥福を祈る」といった実践は、人類にほぼ普遍的といえるほ

どに広い。仏教、キリスト教、イスラームなどの、いわゆる世界宗教の教義的理念では、個別の死者の運命は普遍的とされる神・仏や法にゆだねるべきであって、生者の行為がそこに影響を及ぼすことはできないとされる。したがって死者を弔う葬儀などにおいても、死者の運命を思い煩うようなことは避け、あくまで故人を偲び追憶する場にとどめるべきである、といった教説が強調されることが多い。とはいえ、現実の具体的な社会のなかでは、遺族たちによる何らかの主體的な働きかけが死者の運命に影響し、また、それによって死者からの冥助も期待できるといった考え方は根強く支持されてきた。本論で「死者供養」システムと名づけたものは、こうした考え方が強調され洗練された代表例といえるが、一般的な「弔い」と同義ではなく、あくまでも東アジアに形成され展開した地域的・歴史的なシステムとして捉えておきたい。

この「死者供養」の根幹にあるのが、仏教的な追善回向の考え方であることは間違いない。読経・法会・布施・造像・写経など、生者が現世において積んだ仏教的な功德は、自分自身の解脱のためだけでなく、輪廻の環のなかで苦しむ死者、とくに地獄や餓鬼道に堕ちて苦しんでいる身近な死者を救うために、その一部を振り向けてあげることができるのだ、という考え方は、小部經典の『餓鬼事経』などにみられるように、初期仏教でも説かれていた痕跡があり、こうした広義の追善回向の考え方は、今日の上座仏教圏にも広く認めることができる。ただ、本論で「死者供養」として注目するのは、あくまでもそこに上述の(A)(B)の要素が深く組み込まれたシステムをさす。

(A)は死者への功德の廻施が、とくに死んだ父母にたいする親孝行の手段として最適の行為になりうる、という考え方である。両親への孝行・報恩はさらに過去世の親たち、あるいは累代先祖への孝養になる、という思想に結びついていく。一方、(B)は、追善回向が広く苦しむ死者、浮かばれない死者の救済になり

うるといふ考え方で、祀り手のない孤独な死者、何らかの未練や恨みを残したと想定される死者（中国社会では広く「無主孤魂」「厲鬼」などとよばれてきた）は、この世に災いをもたらす存在として恐れられるという、在来の民間の觀念に深く根ざしている。⁴⁾

この（A）（B）の二面的特性の融合に関しては、上述のように、とりあえずは仏教的な教説が、儒教的・道教的な要素や土着の習俗などを吸収した、といった言葉でまとめることができるが、現実には、儒教的祭祀も、道教的な教義・儀礼も、仏教が中国大陸に伝播したことによって、その普遍主義的な思想・儀礼体系の強い影響を受け、あるいは、それに対抗する競合関係のなかで洗練・強化され、徐々に体系化されていったものである。あえていえば、「仏教インパクト」とも呼ぶべき文明的な衝撃のもとで、儒・道ともに「教」ないし「道」としての自覚の様式を顕在化できたわけで、したがって、不変不動であるはずの仏教が、実体としての儒教や道教を吸収する（あるいは吸収される）ことよって変質した、といった表現は適切ではないだろう。むしろ、儒・仏・道が体制内宗教ないしは体制内道徳の地位を競わされるといふ独特の歴史状況のなかで、救済システムとしての「死者供養」もまた、三者の競合的な関与によって少しずつ形を整え、洗練の度を増していったとみる方が妥当である。

さらに、すでに多くの論者が指摘しているように、「仏教的な功徳の追善回向」の理念は、やがて「死者たちへの直接的な働きかけ」を容認する幅をもつようになる。仏教的な三宝供養、とりわけ僧侶への施食などの功徳が間接的に死者に及ぶという建て前がくずれて、両親や先祖への直接的な供物や、孤魂野鬼への施食となる。同時に、「こつした死者の救済は、親しい死者たちの冥助を招いたり、苦しむ死者たちの否定的影響を除いたりする（あるいはそれを肯定的加護の力に反転させたりする）ことよって、生者の救済にも

なりうる」という通念を普及させていく。この意味でも、「死者供養」とは死者の救済のみならず生者の救済をも包含した、文字通りの「救済システム」と名づけることができよう。

この場合、(A)には系譜上の死者への報恩といった内部凝集的な性格が強いのに対して、(B)では身内の死者を超えて、一切衆生の救済へと開かれた特性が内包されているという、さしあたりの対比が可能である。それはまた、世界宗教としての仏教がもつ、ある種の普遍主義的な特性に目を向けることにもなる。それまでの死者に対する祭祀的实践では、あくまでも死者側の要求、死者側の意向に主導権があり、生者の側からは、そうした要求なり意向なりに配慮する形で何らかの集団的な対応が求められていたのであるが、「死者供養」においては、死者に対する生者個人の主導権が強められることになる。もちろん、現実の形態においては、国家や宗族などの集団祭祀へと転用される例が多いとはいえ、少なくとも理念上は、生者が個人的・主体的な実践によつて死者の運命に積極的に働きかけ、それを同時に自己救済にも結びつけることのできる道が開かれたのである。筆者個人としては、救済システムとしての「死者供養」がもつ潜在的な可能性として、こうした特性にはあらためて注目しておきたい。⁽⁵⁾

盂蘭盆の形成と展開

「死者供養」という事象を、追善回向の論理を中核に、上述の二面性(A)(B)を装備しつつ形成された、ひとつの「救済システム」として捉えることができるのではないか、という見通しを示した。(A)とは、亡父母や先祖への追善回向が孝行・報恩の最適な行為になりうる、という考え方であり、(B)とは、何らかの遺念余執が懸念される死者に回向することによつて、それらを救済に導くことができ、生者にとつ

ての災厄の危険も除かれる、といった考え方である。(A)(B)ともに、こうした回向を通して、救われた死者の側からの何らかの見返り、すなわち加護や冥助が与えられるかもしれないという、暗黙の期待を伴ったものでもあった。

中国社会でこうした二面性をそなえた「死者供養」システムが形成される過程を考える際に、まず着目すべき事例として、孟蘭盆があげられるだろう。語義を含めた孟蘭盆の起源、裏づけとなる經典の編纂過程などについては、すでに多くの研究や議論があるが、本論に直接関わるテーマではないので、ここでは触れない。周知のように、六世紀末には成立していたと推定される『荆楚歲時記』に、七月十五日には僧尼道俗が目連の故事にちなんで盆を嘗み、諸仙・諸寺に供物することが記されている⁽⁶⁾。人々は木を刻し、竹を割り、蠟を飴にし、綵を剪り、花葉を模した飾りを作る、などであることから、「年中行事とまで普及し、全国至るところ、津々浦々に至るまで、貧富貴賤上下の隔てなく⁽⁷⁾」とまで言えるかどうかは別として、すでに南北朝末期には一定の習俗として認知されていた可能性は高い。

孟蘭盆の典拠とされたのは、『孟蘭盆經』などに記された目連救母伝説である。この經典には、七月十五日に十方の自恣僧に施して、現在の父母の無病息災を願い、さらに七世父母が餓鬼の苦しみから離れることを乞い願うよう説かれている。上述の枠組みでいえば、ここではすでに「父母への孝」という(A)の要素が濃厚に組み込まれているが、目連が悪趣に堕ちた母を救った物語を範として、亡父母たちを「餓鬼苦」から救うことが述べられている点では、(B)の性格も同時に読み取ることができる。

孟蘭盆は中国在来の中元の行事に習合したといわれるが、同時代の中元における道教儀礼については、南北朝の終わりに近いころから隋代まで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』などに

よって知ることができる。⁽⁸⁾ それによれば、地官が人々の功罪禍福を校閲する中元の七月十五日に、玉京山の衆聖や道士たちに様々な飲食を献ずれば、地獄に墮ちた囚徒や餓鬼たちも解脱を得ることができる、とある。すでに仏教的な観念との複雑な習合を見てとることができるが、ここではむしろ、地獄の囚徒や餓鬼と化した「苦しむ死者」を救うというモチーフが前面に出ている。仏教的な孟蘭盆であれ、道教的な中元であれ、少なくとも経典レベルでいえば、僧侶や道士に飲食を献する功德が、苦しむ死者たちの救済を間接的に導くという構造になっている。⁽⁹⁾

『孟蘭盆経』などでは、生きている両親への孝養と同時に、「七世父母」への追善が説かれている。この七世父母が仏教的な輪廻転生を前提とした過去世の父母をさすのか、それとも父系の親族組織にもとづく現世の歴代先祖として受け取られていたのかは、議論の余地がある。初期の経典編纂者の意図としては前者であったと思われるが、中国社会では広く後者の意味で理解された可能性が大きい。唐の代宗の七六八年、七月十五日の孟蘭盆を記した『旧唐書』では、「高祖已下七聖の神座を設け」という記述があることから、唐代の宮廷行事としての孟蘭盆では、「七世父母」は明らかに歴代七祖として理解されていたことが分かる。

唐代にはまた、華嚴と禪の師として知られる宗密（七八〇—八四一）が『孟蘭盆経疏』を著し、重要な注釈をつけたことよって孟蘭盆の人気が高まったといわれている。⁽¹⁰⁾ ここでは、孟蘭盆の意義は『孝経』に説かれているのと同じ「孝」の実践であるとされ、（A）の側面がさらに強調された。この時代の孟蘭盆会の盛況については、渡唐した円仁が八四〇年に山西の太原で、また八四四年には長安で、その様子を見聞した記録がある。⁽¹¹⁾ さらに宋代に入ると、『東京夢華録』をはじめ、民衆層に定着した孟蘭盆会の実態に関する詳細な記録が残されているが、それらの記録では、孟蘭盆には祖先を供養し、祖宗を祭り、あるいは秋の収穫を

あらかじめ祖先に報告する、といった記述が目立つ。孟蘭盆が父母への「孝」を媒介として、広く祖先とのつながりを確認する行事としての性格を強めていった様子が窺われる。一三世紀南宋の志磐は『仏祖統紀』において、毎年七月十五日には百味飲食を仏および僧に施し、これによって「父母養慈之恩に報いる」のだと述べている。

とはいえ、先にも触れたように、孟蘭盆には当初から「苦しむ死者」を救済するという(B)の特性も明確に含まれていた。孟蘭盆の民衆層への定着には、一方ではエリート僧による教説や儀軌の整備が一定の役割を果たしたであろうが、他方では、変文などの唱導文芸や、目連戯に代表されるような民衆芸能の役割が重要である。宋代以降に活発に演じられた目連戯においては、地獄に墮ちて苦しむ母を救う目連の物語が、孟蘭盆の民衆的基盤を下支えした。¹³ 目連に仮託された物語には、名もない一介の庶民であっても、仏教的な功徳を積むことによって、地獄や餓鬼道で苦しむ哀れな死者たちを救うことができるのだという、強力なメッセージがこめられていた。宋代の孟蘭盆を描いた記録でも、先祖の祭りが強調される一方で、軍陣亡歿すなわち戦場で命を落とした将兵や、各種の孤魂を祀る行事が描かれている。

施餓鬼については後述するが、仏教寺院における孟蘭盆会は、やがて焰口などの施餓鬼系の儀礼と密接に結びつくことになる。発生の起源を辿れば、孟蘭盆と施餓鬼は別系統の儀礼とされるが、両者が結びついたのは決して偶然ではなく、そもそも孟蘭盆には(B)の「苦しむ死者」を救済するという特性が濃厚に内包されていたとみるべきであろう。現代の中国の孟蘭盆会でも、信者が奉納する紙位牌に「歴代宗親」と「冤親債主」の文字が並んで印刷される例がある。¹⁴ 冤親債主とは先祖たちが何らかの恨みを買ったり、世話に当たりして借りのある死者たち、といったほどの意味であろう。冤親とあるが、とくに冤みを抱いた死者へ

の配慮が中心になっていることは明らかである。家族にとって危険な厲鬼的な死者たちが、歴代の先祖と対等な立場で供養の対象とされていることが分かる。孟蘭盆は、当初から（A）と（B）の要素が分かちがたく結びついた行事として形成され、発展をとげたのである。

施餓鬼の形成と展開

現代中国で仏教寺院が主催する最も大規模な仏事といえば、水陸法会である。宋初の遵式などの解釈では、「水陸」とは「諸仙は食を流水にとり、鬼は食を淨地にとる」に由来するというが、一般には水陸（あるいは水陸空ともいう）に棲む一切万霊を供養する功德によって現世の幸せを得る儀礼として理解されている。墓参の時期として知られる清明などに行なわれることが多く、揚子江以南の江南地域では、やはり墓参の時期である冬至にも集中する。七日間にわたって開催され、寺院の各堂には内壇、薬師壇、華嚴壇、諸経壇、法華壇、浄土壇、梁皇壇などの壇が構えられる。総会首、副会首など高額を収めた者が施主となるが、一般の市民でも百元程度の比較的手ごろな費用で参加できる。上海などの経済先進地域では、文化大革命後の仏教復興を象徴するような大規模な水陸会がみられる。すでに二〇世紀前半の民国時代、中国におけるほとんどの寺院の財政基盤の中心を占めていたのは、水陸会に代表される儀礼収入で、僧衆三千人を擁した常州天寧寺なども、その維持費のほとんどが水陸会からの収入によってまかなわれていたという⁽¹⁵⁾。

今日の寺院による説明では、水陸会の主目的は大きく二つがあげられる。ひとつは先亡者にたいする追善菩提、二つ目は、法会の功德を施主自身に廻施して、自己および家族の延命増福を希うことである。この二つの目的は相互に連動しており、その趣旨を端的に表現した標語としてよく使われるのが「冥陽兩利」、す

なわち水陸会はその功德によつて冥界（来世）と陽界（現世）をともに利することができる、というものである。ここでの先亡者とは天寿を全うした親族や祖先だけでなく、非業の死をとげた者、戦死者・戦災死者、無実の刑死者、疫病や自然災害の死者、自殺者などを含み、それらすべての宿業を消亡して平穩な境地に復することを願つとされる。

じつさい、内壇に設置された席には、上堂として仏・菩薩・声聞・縁覚から諸天・明王・諸大士など、下堂として天から地獄にいたる六道、城隍・伽藍神など、さらには信者の祖先までが招請され、文字通り一切衆生が供養対象になっている。¹⁶ その意味で、水陸会は上述した救済システムとしての「死者供養」の特性とりわけ死者の救済と生者の救済とが結合し、（A）（B）二面性が有機的に連動した特性を、最も洗練したかたちで完成させた法会といえるだろう。しかしながら、この水陸会も、そのルーツをたどれば、いわゆる施餓鬼、つまりは本論で（B）として概念化した「苦しむ死者」の救済に特化した儀礼に由来することが知られている。

のちに施餓鬼、施食、瑜伽焰口などとして整備される儀礼が、危険な死霊にたいする在来の対処法を土台に発達したものであることは、ほぼ間違いない。すなわち、この世に何らかの未練や怨念を残しているために、生者にたいして「たたり」的な悪影響を及ぼすと恐れられた死者（厲鬼）たちを、被い除いたり、宥め慰撫する儀礼である。他の多くの地域と同じように、中国でも怨みを抱いた死者が災厄の原因になるという考え方が古くから存在した。¹⁹ 六朝時代の志怪『搜神記』には、来世で孤独な死者はこの世に戻ると新しい死者を連れていくというモチーフや、自殺した嫁が生前に自分を虐めた者を溺れさせて復讐し、自分を助けてくれた老人には御礼をする話、拷問によつて死刑になつた女が旱魃を起こすが、墓前で祭りをすると大

豊作になった話などがみえる。⁽²⁰⁾

仏教は輪廻転生や追善回向などの論理を駆使して、こつした恐ろしい死霊たちを、地獄や餓鬼などの悪趣に墮ちて苦悩する哀れな存在として位置づけ直し、生者はみずからの仏教的な功德を振り向ける形で彼らを救うことができるとした。これは明らかに死者に対する生者の側の主導権を強めるとともに、主体的な個人の道徳性に目を向けさせる働きをもっていた。ただし、経典が説く善因楽果・悪因苦果の輪廻転生観が、どこまで庶民レベルに浸透したかは疑問である。施餓鬼的な儀礼は仏教のみならず道教においても発達するが、ここでは輪廻からの解脱というより、昇天・昇仙のイメージが喧伝された。むしろ多くの庶民には、僧侶や道士を介した追善の儀礼が、死者を少しでも高いランクの安らかな場所に引き上げることができる、という教説こそが魅力に溢れたものであつたらう。仏教が道教や民間信仰を吸収したという言い方もできるが、仏教と道教が競合しつつ実用的な救済観を編み出し、それを共有するなかで施餓鬼の形態が整えられていった、というのが実情に近い。

教義レベルの議論では、七世紀唐代の『法苑珠林』に見るように、追善回向ができるのは六道のうち餓鬼道だけで、それ以外の五道には追福ができず、しかも死者にまわせる功德は七分の一に限られる、などの理論が説かれた。⁽²¹⁾ 積んだ功德のうち、自分のためが六分、回向にまわせるのは一分だけという解説は、『地藏菩薩本願經』などにも記されて一定の流布をみるが、これはあくまでも個人の発心と修道を重んじるエリート僧の議論である。じつさいには、地獄に墮ちた者でも救えるとする教説が主流を占め、浄土教における称名念仏なども、このような死者救済の神力をもつ実践として歓迎されたのである。⁽²²⁾

唐から宋代にかけては、施餓鬼の経軌が数多く編纂された。最初期のものとしては、実叉難陀（六五二―

七一〇）訳とされる。『仏説救面然餓鬼陀羅尼神呪經』があり、さらに不空（七〇五―七七四）訳とされる『救焰口餓鬼陀羅尼經』と、それにもとづく儀軌である『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』などが有名である。阿難にあらわれた餓鬼の故事に由来するものとして語られるのが一般的で、この餓鬼は食べた物が焰と化すことから焰口餓鬼とか、面上に火が燃えさかることから面然鬼王・焦面鬼王などと称される。面然鬼王はのちに面然大士として形象化され、むしろ餓鬼たちの救済者としてのイメージを帯び、仏寺の大殿外側の壁下部などにその像を安置する風習が生まれた。面然鬼王を現出するのは觀音菩薩であるとされたことから、今日では觀音像で代替する場合もある。『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』はじつさいには不空以後の成立ではないかといわれ、六道中の餓鬼の供養から孤魂一般への救済にかなり近づいているとい⁽²³⁾う。施食では仏菩薩、地獄の冥官たち、さらに一切餓鬼が招請され、彼らを地獄から救い出す破地獄が行なわれる。

宋代以降、施餓鬼は広く死者の追善儀礼として定着し、これはまた短期間のうちに東アジア地域に伝播した。日本からの入唐求法僧の請来目録の中にも、必ずといってよいほど施餓鬼法の経軌が見出せるとい⁽²⁴⁾う。施餓鬼は施食、焰口（あるいは放焰口）ともよばれ、元代以降は瑜伽焰口の呼称も用いられた。文化大革命後の中国寺院でも、焰口は人気の儀礼のひとつである。鬼節とよばれる農曆七月の盂蘭盆から地藏法会の時期のみならず、信徒の求めに応じて一年中いつでも行なわれている。一般的な死者供養として営まれる場合もあるが、夭折者、事故死者のような気がかりな死者の供養や、家族に病氣などの災厄がつづき、何らかの浮かばれない死霊の悪影響が懸念される場合などにも行なわれる。一般的な死者供養の経仏事（地藏經の仏事や金剛經の仏事）が昼間に行なわれるのにたいして、焰口は必ず夕刻と決まっている。道教にも採り入れられ、今日では出家道士が最初に覚えなくてはならない經典のひとつが焰口經であり、孤魂堂などと称する

餓鬼を祀る堂をもった道廟も多い。⁽²⁵⁾

総じていえば、唐末から南宋までの時代は、「死者供養」システムの充実・発展期であったということが出来る。貨幣経済の浸透とともに庶民層のなかにも個人としての自覚が徐々に高まり、一部のエリート層に独占されていた礼法の所作が民衆のなかにも広がりはじめた。俗講や変文のような唱導文芸、あるいは冥府や六道輪廻を描いた書画や变相図の流行などによって、難解な仏教教義が庶民の身近な関心に引きつけて翻案される一方で、孝行すべき親をはじめ、厲鬼のような危険な存在として恐れられてきた死者に対処すべき様々な儀礼が開発され、その裏づけとなる儀軌・經典類が作られていくのである。

宋代には、施餓鬼の発展形ともいえる水陸会・水陸齋も形を整えていく。名称をたどれば、確実にさかのぼることのできる水陸会の起源は、唐代の陳思『宝刻叢編』巻十五に出る「唐修水陸無遮齋題 太和七年（八三三）六月」あたりであるといふ。⁽²⁶⁾ 先にも述べたように、水陸会は単なる餓鬼や孤魂の救済をこえて、この世のあらゆる衆生に分け隔てなく施しをする善行によって功德を積む、といった思想がこめられている。こうした趣旨の儀礼としては、たとえば梁の武帝がしばしば主催したとされる無遮大会などがある。⁽²⁷⁾ 無遮とは道俗・男女・貴賤などを遮ることなく、すべての衆生に施しをするという意味で、この『宝刻叢編』の記事でも「水陸無遮齋」とある。無遮会がじっさいに梁武帝までさかのぼれるかどうかは定かではないが、古くインド仏教にルーツをもつ儀礼であり、中国の仏寺でもかなり早い時期から行なわれていたと考えて良いだろう。

宋代における水陸会・水陸齋の発達には、同時期の道教において進められた死者救済儀礼の整備との関係、すなわち、仏教が道教との競合関係のなかで大きな刺激や影響力を受けたことも指摘されている。⁽²⁸⁾ 道教では

この時代、黄籙齋など葬儀の儀礼書が何種類も作られた。この黄籙齋については、すでに唐末の杜光庭によつて集成され、それは後の時代まで重んじられたが、南宋期以降には、ここに召霊、破獄、普度、鍊度、昇度など、地獄で苦しむ亡霊の救済を目的とした諸儀礼が付け加えられていった。亡霊を地獄から解放し、仙人の体に生まれ変わらせ、戒を授けて天界に送り込む、というモチーフである。

仏教式の水陸会・水陸齋も、こつした動きに平行して、あるいはこつした動きと競合するかたちで、あらゆる衆生の救済、すなわち「普度」の精神を盛り込んだ儀礼を発達させていくことになる。これらほどもに、肉親や先祖の供養を、「苦しむ死者」を含むあらゆる死者の救済行為に結びつけるという「死者供養」システムの構造を体現するものであった。一一世紀、北宋時代の文人として知られる蜀の蘇洵は、相次ぐ家族の死に会い、先亡者追善のために六菩薩を造像して仏事を営んだが、そのひとつに解冤結菩薩というのがあつた⁽²⁹⁾。死後も怨念に執着する者たちを解脱させる菩薩、といった意味であろう。なつかしい身内の死者の菩提を弔つと同時に、何らかの冤恨を帯びた死者たちの救済が願われており、救済システムとしての「死者供養」がもつ(A)(B)二面性を兼備した特性を、はっきりと読み取ることができる。瑜伽焰口や水陸会に結実した施餓鬼系の儀礼もまた、こつした二面性を保つことによつて発展をとげたのである。

七七齋・年齋の形成と展開

日本の仏教が「葬祭仏教」「葬式仏教」などとして死者儀礼との強い結びつきを指摘されるのにたいして、中国や朝鮮半島における「死者供養」があまり注目されてこなかったのは、とくに近世に入って、仏教が葬儀と独占的に関わるということがなかったためであろう。国家と宗教との関係という観点からいえば、日本

では「仏教インパクト」によって徐々に自覚化された「神道」との多少の競合関係はあったにせよ、さらに各時代に台頭した新興の仏教勢力が時の権力から抑圧されるといった葛藤はあったにせよ、総体としての仏教は、古代から近世にいたるまで、ほぼ一貫して政治権力による保護的な状態におかれていたといえることができる。

これにたいして中国では、すでに魏晉南北朝から隋唐期という古代において、外来の仏教には、時の皇帝による熱烈な信奉と激しい弾圧が繰り返されるといふ状況があった。儒・仏・道の三教はつねに体制内宗教の地位を求めて激しい覇権争いをくりかえし、そのなかで中国的な体制内宗教の様式が少しずつ作られていった。中国初期の仏教は、沙門不敬王者論をとなえた廬山の慧遠のように、政治権力との一定の緊張関係をはらみつつも、基本的にはこうした体制内宗教の覇権争いに深くコミットしていくのである。

一二世紀の朱子によるいわゆる新儒教の登場以降、しだいに儒が体制内宗教の上位の座を確立していく。葬祭に関していえば、先にみたように、この時期は仏教・道教に主導された「死者供養」システムが、民間に広く定着していく時代であり、こうした動きに対抗して、それまで「礼は庶人に下らず」として支配階級に限定されていた儒礼もまた、民衆層に教化されるようになる。朱子に仮託された『朱子家礼』のような礼書が普及し、印刷術の発達にも助けられて儒礼典の規格統一化が進む。やがて庶民の葬祭は、儒礼的な祖先祭祀を中心とした様式が主流となっていく。

一五世紀から一九世紀の明清期は、一般には仏教の衰退期とされている。仏僧や道士にたいする国家管理が徹底し、彼らの権力分散をはかるために教団の組織化は抑制され、その自治能力や社会的地位は低いレベルに抑えられていった。寺檀制度によって保護され、寺院の本末関係が整備され、武士から庶民にいたる葬

祭をほぼ独占できた日本の仏教界とは、大きな違いが生まれることになったのである。とはいえ、仏教・道教的な死者供養が根絶やしにされたわけではない。むしろこの時代、救済システムとしての「死者供養」は、民衆生活と密接に結びついた習俗として、社会のなかに広く浸透・定着した。各種の法会の儀軌類が整備される一方で、宝巻とよばれる唱導芸能の台本が数多く作られ、亡者への追善回向の大切さが説かれた。葬儀にあたって僧侶や道士に誦経してもらうことは庶民の願いであり、高い需要を保ちつづけた。仏僧や道士は帝国中にみられ、葬儀は実入りのよい仕事として、彼らの生計の柱でもあった。⁽³⁰⁾

中国社会で「死者供養」システムがしぶとく存続できた理由のひとつとして、先に述べた孟蘭盆や施餓鬼のような行事と並んで、亡き肉親にたいする定例の供養慣行の確立をあげることができる。死者への定期的な供養を営むことが彼らを良い場所に送ることに役立ち、とくに両親にたいしては最大の孝行にもなりうるという通念が、根強く保たれたのである。定例の供養としては七七斎、つまり死後四十九日までの七日間の法要や、百日斎、一年斎、三年斎（満二年目）といった節目の儀礼がある。これらは葬儀そのものではないが、死者の安定のために仏僧や道士が関与できる道を開いた。ロベール・エルツやピーター・メトカーフなどが明らかにしたように、⁽³¹⁾ 葬儀を生物学的な死の直後の所作に限定せず、長期に及ぶ儀礼の過程と捉えれば、これら忌日や年忌の儀礼もまた広い意味での葬儀であり、「葬式仏教」が日本だけの特殊な現象とも言えなくなる。

今日の七七斎は道教色の濃い『玉歴至宝鈔』などによつて営まれるのが一般的である。⁽³²⁾ 仏教寺院では做七として礼懺誦経する儀礼が行なわれる。頭七から断七まで七回が原則で、焼七香などという。民国時代の紹興地方では、とくに閻羅王の裁きを受けるとされる五七の晩に、接五七といって子孫が喪服を着て一夜を過

こす風習が知られていた。⁽³⁵⁾ 浙江省象山県でも、人が亡くなると七日ごとに七回、僧尼を家に招く習慣があったが、現在では寺院で行なう例が増えたという。『阿弥陀経』『般若心経』『往生経』などが読誦され、三七には『金剛経』を、五七には『地藏経』を加えて、七七は終日「南無阿弥陀仏」を唱える。⁽³⁴⁾

百日齋や年齋については、『杭俗遺風』によれば、杭州地方ではこれらを和尚に依頼することが多かった⁽³⁵⁾という。現在でも一周年に寺に法要を依頼したり、家に僧侶を呼んで読経してもらったりする家族は多い。ただ日本のような年忌に厳密に縛られているわけではなく、むしろ親族の都合によって、年数に関わりなく死者の命日ごろに経仏事を計画することが多く、父親がもし生きていたら百歳の誕生日になるという時期に子供たちが両親の超度（供養）儀礼を寺に依頼する、といったケースもある。檀家制度にあたるものがなく、各寺院の宗派性も弱いことから、こつした儀礼の依頼は個々の家族の好みと選択にゆだねられることが多い。逆にいえば、仏僧や道士の側には信徒を引きつける創意工夫が求められる。現在では儀礼という救済財もまた、市場経済の自由競争原理に強く巻き込まれているといえる。

年忌法要といえば、日本におけるその肥大化が注目されてきたが、いうまでもなく原型を用意したのは、中国大陸における十王齋（十王信仰）の発達であった。インド的な中有の観念では、この時期が輪廻から解脱する機会、あるいは、より良い再生を可能にする絶好の機会と考えられた。これが中国社会に受容されると、独創的な展開をとげる。すでに六朝時代の貴族社会では、七日ごと七回の齋に百日齋を加えた八齋の風習が知られていた。そこでは父祖の忌日に名僧を講じて累七齋、百日齋が行なわれた。⁽³⁶⁾『北史』外戚伝の胡国珍伝には、七七日に至るまで千僧齋を設けて齋ごとに七人を出家させ、百日目には満僧齋を設けて十四人を出家させた、という記録が見られる⁽³⁷⁾。皇帝の命日を国忌として儀礼を営む風習は南北朝期からあつ

たようだが、唐代には歴代皇帝の忌日における国忌行香が盛んとなった。

唐末から五代にかけて、いわゆる十王審判の説に結びつけて、死後三年目までの十回の儀礼が定型化される。多くの先学によって指摘されてきたように、ここには儒教的な小祥・大祥の祭祀や、民間道教的ともいふべき中国社会の冥界審判に関する信仰との結びつきがある。東晉の葛洪による『抱朴子』には、天地には過ちを司る神がいて、人の犯した罪の軽重に随ってその命数を奪うといった話がある。人の身中には三尸という虫がいて、庚申日になるとその人の罪を天に上申し、さらに晦日には竈の神が天の司命神に報告し、罪の大きな者からは三百日、罪の小さな者からは三日の寿命を奪うとされる⁽³⁸⁾。天の王や冥界の官吏たちが人々の現世での行動をつねに監視し、その判断によって個人の寿命や来世の運命が左右されるという考え方は、民衆層からも広く支持されていた。

十王信仰とは、冥界には閻羅王をはじめ秦広王、初江王など死者の罪業を裁く十人の帝王がいて、死者は段階的にそれぞれの王のもとで裁きを受けるとして、遺族にその日に合わせた追善の儀礼を勧めるものである。四十九日までの七日ごと七回、さらに百か日、一周年、三年目を加えた十回で、それぞれに固有の王が割り当てられた。經典が整備されるのは九世紀の唐末ころと推定され、初期の經典としては、蜀の大聖慈寺沙門藏川の撰述と伝えられる『仏説閻羅王受記四衆預修生七齋功德往生淨土經』などが知られている。藏川の生存年代や出自経歴などは未詳だが、おそらくは九世紀後半に、大聖慈寺にいた教化僧ではなかったかと推測されている⁽⁴⁰⁾。

当初この經典は、地藏菩薩信仰を背景とした預修（逆修）を薦めるものであったが、晩唐の社会環境のなかで次第に亡父母への孝養としての追善を説く經典へと大きく展開したという⁽⁴¹⁾。故人への追善功德が、とり

わけ父母の孝養、祖先の祭祀といった中国社会の実践倫理へと応用されたもので、宋代以後の仏教が追善の宗教という性格を強める原動力になった。同様の流れのなかで『父母恩重経』や『孟蘭盆経』など中国独自の偽経とされるテキストも大いに活用された。本稿の主題である救済システムとしての「死者供養」の特性に即していえば、これは明らかに(A)の方向、いかえれば死者一般への追善が、父母にたいする「孝」という特殊な倫理へと限定されていくベクトルを示すものであった。預修から亡父母の追善へとこの流れは、生者の救済から死者の救済への変化と捉えることもできようが、むしろ、生者の救済と死者の救済とが一体化した「死者供養」システムが、その輪郭をはつきりと顕在化させていく過程として理解しておきたい。

たしかに十王信仰の形成は、仏教が儒家の「孝」思想を全面的に受け入れた結果とみることができるとはいふものの、この時期、仏教徒たちは儒家に対抗して独自の「孝」のあり方を模索していたことも事実である。ここでは、仏者が説く孝は儒教の孝よりも程度が高いという主張もなされた。たとえば一一世紀に仏教擁護の論陣を張った契崇は、儒家は孝をこの世の人間関係だけで考えているのにたいして、仏教徒はそれを未来にまで広がる霊的なものとの関係のなかで考えていることを強調した。つまり、仏教徒は両親のみならず、すべての生きとし生けるものを仏教に帰依させることにより、孝行の極致を実践しているといふのである。⁽¹²⁾

儒家の立場からいえば、孝とは身内の親族に閉じられた道德であるからこそ価値をもつのであって、契崇のような解釈はもはや「孝」の概念を逸脱した詭弁というほかないであろう。しかし、苦しむ死者をはじめ、一切衆生の救済をも取り込んだ「死者供養」システムの形成という観点からすれば、このような孝の拡大解釈こそが、仏教が理想とする普遍的な次元に開かれた、ユニークで動態的な「救済システム」を育てる

力になった、と考えることもできるのではないだろうか。

おわりに

本稿では、「死者供養」を東アジア地域に展開した注目すべき救済システムとして位置づけ、中国大陆におけるその形成と展開のプロセスを、先学の研究に依拠しながら概観した。このシステムはその大枠を保ちながら、朝鮮半島や日本列島にも移入される。

ひるがえって日本での展開をみると、とくに古代末から中世にかけて、一貫した仏教保護的な政治環境のもとで、(A)(B)が有機的に連動したシステムの特性はきわめて順調な発達をとげたといえる。それは仏教の民衆層への定着にも重要な役割を果たしたのである。一五世紀以降、仏教と庶民の死者儀礼との結びつきはさらに緊密なものとなり、近世に入ると、いわゆる寺檀制度によって仏教は体制内宗教としての地位を不動のものとする。そこでは社会の中心的な権威構造や親族制度と結びついた(A)が強調され、(B)を徐々に社会の周縁部に切り離す動きが始まるが、また(A)(B)の有機的な結びつきは保たれていた。

しかし、近代に入ると、廃仏毀釈の難をのがれた仏教界は、敬神崇祖の国策に追隨する形で「先祖供養」の存在意義を主張するようになり、その結果、仏教寺院における「死者供養」はますます(A)に特化していく。仏教寺院が主催する供養儀礼の目的はもっぱら「ご先祖」や「英霊(戦死者)」にたいする報恩・顕彰とされ、(B)の側面はほぼ完全に切り離されて、民間の巫者的職能者や、新宗教教団などによって機能分担されることになった。

これにたいして一五世紀以降の中国では、儒が体制内宗教としての安定した地位を確立するなかで、仏

教・道教を本拠とする「死者供養」は、さらに儒礼を積極的にとりこみ、あるいは儒礼にまぎれこみつつも、目連戯、水陸会、焰口儀礼に代表されるように、「地獄で苦しむ祖先」「無祀孤魂」「女性」などの救済に深く関わっていく。檀家制度のような体制的支援を欠いていた分、(A)(B)の二面性が有機的に結びついた「死者供養」システムの特性を比較的永く保ちえたのであり、それが文化大革命後の死者供養儀礼の急速な復興のエネルギーにもつながっている。

逆にいえば、イ工制度との癒着によって、「先祖供養」に特化してきた日本の葬祭仏教は、体制的な安定と引き替えに、「死者供養」が本来もっていた潜在的な創造力を大幅に犠牲にしてきた、という見方も可能かもしれない。⁽⁴³⁾ こうした「死者供養」システムが、のちに「日本列島」と総称されるようになった、悲しいほどに狭隘な島々でとげた多彩な展開については、あらためて考えてみなければならない。

注

(1) 「葬式仏教から死者供養仏教へ」浄土宗『宗報』第一〇七五号、二〇〇九年、「上海市における「死者供養仏教」の活性化 松隠禅寺の事例を中心に」駒澤大学『文化』第二八号、二〇一〇年、など。「死者供養」という表現は日本(ヤマト文化)で発達したもので、中国や朝鮮半島などでは一般的ではない。にもかかわらずこの用語をあえて用いているのは、日本文化の優位性を主張するためではない。「文化」や「宗教」の議論に「透明な客観性」などありえない以上、むしろ、必然的に引き受けざるをえない自らの立ち位置を内省し、そこから水平にのびる比較論」を、異文化の研究者が相互につきあわせていく作業こそが大切だと考えるからである。多くの日本人には親しみのある「死者供養」と称される死者への対処法が、巧みな構

造をそなえたひとつの「救済システム」であることに注目し、これを日本列島に軸足を置いて比較宗教学的な観点から眺めてみることに、学問的にも大きな意義があると確信する。その意味で、救済システムとしての「死者供養」とは、日本人研究者としての筆者の立場をふまえた、ひとつの学術用語として措定されたものである。

(2) 「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」、『宗教研究』第三三五号、二〇〇〇年、「宗教学のなかの民俗・民衆宗教研究」、『季刊・日本思想史』第七二号、ベリかん社、二〇〇八年、など。

(3) 藤本晃『死者たちの物語・『餓鬼事経』和訳と解説』、『国書刊行会』二〇〇七年、など。

(4) 民国時代の浙江省象山県では、県の厲鬼を祀る厲壇で、春の清明節、七月十五日、十月一日の年三回、県の守土官が羊・豚・米などを供えて一跪三叩の礼を行なった（錢丹霞『中国江南農村の神・鬼・祖先』、『風響社』二〇〇七年、一八七頁）。

(5) こうした特性については、すでに『死者の救済史』角川書店、二〇〇三年、「死者の「祭祀」と「供養」をめぐって」、『東洋英和女学院大学・死生学研究所』、『死生学年報二〇〇六』、などで詳しく論じた。

(6) 『荆楚歳時記』（東洋文庫三二四）平凡社、一九七八年、一九六―二〇二頁。

(7) 道端良秀『中国仏教と祖先崇拜』、『仏教史学』九二号、一九六〇年、六頁。

(8) 大淵忍爾『道教における三元説の生成と展開』、『初期の道教』創文社、一九九一年、四〇七―四三六頁。
この經典の成立を唐代前期とみる学説もある（松村巧『孟蘭盆』と「中元」』吉川忠夫編『唐代の宗教』、『朋友書店』二〇〇〇年、一三三―一四一頁）。

(9) 松本浩一『中元節の成立について』、『馬場毅・張琢編』、『改革・変革と中国文化、社会、民族』日本評論社、二〇〇八年、二二二―二三頁。

- (10) ケネス・チエン『仏教と中国社会』福井文雅・岡本天晴訳、金花舎、一九八一年、一三三頁。
- (11) 円仁『入唐求法巡礼行記』(東洋文庫四四二)平凡社、一九八五年、九八頁、二二七頁。
- (12) 松本浩一「中元節の成立について」(前掲)一三四頁。
- (13) 野村伸一編著『東アジアの祭祀伝承と女性救済』風響社、二〇〇七年。
- (14) たとえば北京の広化寺での孟蘭盆会の例。また、江西省贛州・寿量古寺の孟蘭盆会では、「六親眷屬・歴代宗親・陣亡將士・父母師長・水陸空行・法界有情・四生九有・冤親債主・六道群靈・孤魂嬰靈」という十種の供養対象を併記した大型の紙位牌が配布されていた(いずれも二〇〇九年の現地調査による)。こうした併記は一年期の紙位牌にもしばしば見られ、たとえば四川省成都にある弥陀寺の紙位牌では、「歴代」の文字の下に「冤親債主・累世父母」と併記された紙位牌が複数納められていた(二〇一〇年の現地調査による)。
- (15) 牧田諦亮「水陸會小考」『中国近世仏教史研究』平楽寺書店、一九五七年、一七七頁。
- (16) 同、一七一頁。
- (17) ここでの解説は上海市玉仏禅寺のパンフレット『功德无量』による。
- (18) 鎌田茂雄「水陸法会」『中国の仏教儀礼』大蔵出版、一九八六年、一三三―一六四頁。現在の中国の水陸法会で使用されている標準的な儀軌は、梁・誌公大師等撰、宋・東湖志磐重訂、明・雲棲株宏補儀、清・真寂儀潤彙刊とされる『水陸儀軌會本』である。
- (19) 黄強「精魅、厲鬼から瘟神まで」『中国の祭祀儀礼と信仰』下巻、第一書房、一九九八年、一四五―一八二頁。民間では「餓鬼」のような直接的な表現を避けて、「好兄弟」「人客」などと称される場合もある。民間に定着した餓鬼的な存在にたいする観念や対処法の具体相については(台湾の漢民族の事例ではあるが)

渡辺欣雄『漢民族の宗教』第一書房、一九九一年、第一篇第三章「鬼魂再考」に詳しい。

(20) 『搜神記』(東洋文庫一〇)平凡社、一九六四年、「七四、泰山府君」、「九八、嫁の神様」、「二九〇、孝女のたり」。

(21) 道端良秀「中国仏教と祖先崇拜」(前傾)、一三頁。

(22) 同、一四頁。

(23) 松本浩一「中元節の成立について」(前傾)、二二六頁。

(24) 吉岡義豊『道教と仏教』第一、国書刊行会一九七〇(原著一九五九)年、四一八頁。

(25) 同、三七二頁。

(26) 千葉照観「瑜伽焰口と水陸会」大久保良順先生傘寿記念論文集『仏教文化の展開』山喜房仏書林、一九九四年。

(27) 六世紀前半の梁の時代は六朝期における仏教の最盛期であり、盂蘭盆会、水陸会をはじめ、今日の中国寺院で盛んに行なわれている儀礼には、その起源伝承として梁の武帝の創始に結びつけられているものが多い。現実にも、この時代には朝廷や貴族から皇帝ゆかりの寺院への献納が宮中の財政や軍事に充当され、すでに仏教は体制内宗教として大きな力を発揮していた(大内文雄「国家による仏教統制の過程」、『シリーズ・東アジア仏教5 東アジア社会と仏教文化』春秋社、一九九六年、四九頁)。

(28) 松本浩一『宋代の道教と民間信仰』汲古書院、二〇〇六年、第二章「宋代の葬送儀礼と黄籙齋」。

(29) 塚本善隆「引路菩薩信仰と地藏十王信仰」、『塚本善隆著作集』第七巻、大東出版、一九七五年、三三三頁。

(30) スーザン・ナキヤーン「華北の葬礼」ワトソン、ロウスキ編『中国の死の儀礼』西脇常記・神田一世・長男佳代子訳、平凡社、一九九四年、七五―七六頁。

- (31) エルツ「死の宗教社会学」『右手の優越』吉田禎吾・内藤莞重訳 垣内出版、一九八五年、メトカーフ／ハンティントン『死の儀礼』(第二版)池上訳 未来社、一九九六年、など。
- (32) 澤田瑞穂『地獄変』法蔵館、一九六八年、三〇頁。
- (33) 同、一九三頁。
- (34) 銭丹霞『中国江南農村の神・鬼・祖先』(前傾)、一一〇頁。
- (35) 澤田瑞穂『地獄変』(前傾)、一九四頁。
- (36) 禿氏祐祥・小川貫弑『十王生七経讚図巻の構造』『西域文化研究』第五、法蔵館、一九六二年、二八八頁。
- (37) 小南一郎『十王経』をめぐる信仰と儀礼 吉川忠夫編『唐代の宗教』(前掲)、一八三頁。
- (38) 『礼記』によれば、小祥は親の死後一三ヶ月目の祭祀、大祥は二五ヶ月目の祭祀をいう。
- (39) 『抱朴子・内篇』(東洋文庫五二二) 平凡社、一九九〇年、二二三―二四頁。
- (40) 禿氏祐祥・小川貫弑『十王生七経讚図巻の構造』(前傾)、二七三頁。
- (41) 同、二八八頁。
- (42) ケネス・チエン『仏教と中国社会』(前傾)、四一―四三頁。契宗の「孝」論については、道端良秀『仏教と儒教倫理』平楽寺書店、一九六八年、二七四―二八二頁。
- (43) こうした見通しについては、日本宗教学会第六九回学術大会(東洋大学、二〇一〇年九月)において、「救済システムとしての「死者供養」の現況」と題して発表した。

* 本稿は平成二〇―三三年度科学研究費補助金「中国における象徴資本としての宗教実践に関する調査研究」(代表者・佐々木伸一)の成果の一部である。