

Title	扶鸞雜記：民衆道教の周辺(その一)
Sub Title	Fu-luan or Chinese automatic writing : its history and present practices
Author	可児, 弘明(Kani, Hiroaki)
Publisher	三田史学会
Publication year	1972
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.45, No.1 (1972. 9) ,p.57- 88
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19720900-0057

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

扶 鸞 雜 記

——民衆道教の周辺(その一)——

可 児 弘 明

清の乾隆年間になった小説『紅樓夢』第九十四、九十五回に、邢岫烟けいしゅうえんが櫛翠庵に妙玉を尋ね、失くなった玉の行方を扶鸞ふうらんで占ってもらうくだりがある。扶鸞の扶は伝えるという意味であり、鸞は占って疑問を解くことである。

弓に「乩筆」(木の筆)をT字状になるようにつなぎ、「沙盤」(砂を薄く敷いた卓)に垂下させる。弓は屋梁から縄で吊すこともあるし、特別に吊り台(乩架)をつくることもある。施術者二人が軽く弓の両端を支えもっていると、ほどへて神仙が乩筆に憑依して動きはじめ、乩筆の尖端が砂上に文字あるいは文字様のものを書くので、それを判読して神仙の「乩示」けいじすなわち託宣であるとするのが扶乩である。弓を使わず、長い板に乩筆をつけるばあいもあったし、また施術者と依頼者の二人で弓の両端を扶持する方法もあった。また呼称にもいろいろあって、「扶箕」ふき、「扶鸞」ふうらん、「飛鸞」などともいわれるが、ここでは扶鸞に従うことにする。

乩筆が文字を書きだすのは、靈動的、神秘的なものでなく、いわゆる自動現象 *automatism* によることはいうまでもない。弓に指をふれている人間のかくれた心が、無意識のまま自動的に手を動かし、傍にいる第三者の眼にはあたかも神仙が憑依して動かしているかのように見えるのである。自動現象は実験的に確かめることができるという。だから扶鸞に

よる託宣は偽科学であり、封建時代の糟粕であるとして一瞥さえしない人がいるにちがいないが、もしそうだとすると、歴史にたいする視角としては、影の部分を見落す結果となる。扶鸞は前近代的な中国社会において、日常的な生活一般にまといっていたのみならず、地方政治、経済活動、文化一般と緊密に結びついており、中国の歴史に特異な軌跡を残しているのである。なぜたかだか一個の占術が異常ともいえるエネルギーを放出しえたのかと問われれば、文字を書く特性にあったと答えなければならぬ。

この国では、自動現象を利用した占術は古くから行われていた。自動現象それ自体にたいする解明はおくれたのであるが。もと燕京大学、中山大学の教授であり、最後は香港大学教授であった許地山（一八九三—一九四一）の研究によると、六朝にさかのぼらせることができる。⁽¹⁾すなわち劉敬叔の『異苑』巻五によると、正月十五日の年中行事として、人形に紫姑しこという女仙を降臨させ、養蚕ようさんなどの豊凶を予測することが行われていた。その具体的な方法は、紫姑の人形を持ち、豚小屋すなわち廁かわやの辺に行つて、

子胥不在 子胥はおわさぬ

曹姑亦帰 曹姑も去ぬる

小姑可出戯 小姑、出てござれ

と咒語まじないをとなえるのである。紫姑が降臨すると人形が重くなるので、これを丁寧にもてなす。そして人形が動き大いに舞えばそれは豊作の予兆であり、動かなければ凶作としたのである。

紫姑はもと子胥という男の妾であった。ところが正夫人である曹氏の嫉妬が烈しく、辛く当られ、穢事をいいつけられてばかりいたので、ついに正月十五日自殺して果て、死後は女仙となった、と考えられていたことも『異苑』によってわかる。咒語のなかにある小姑というのは妾の呼称であるから、正夫人である曹氏にたいして紫姑を小姑とよんだわけであ

る。ところで、この占術は人形の自動現象によつたものとみることができ、託宣は二者すなわち豊凶のうちどちらか一つを撰択することしかできない。託宣をせまい範囲で与えることしかできないのである。劉敬叔は泰始年間（四六五—四七一）に歿したといわれるから五世紀の人なのであるが、実は、それ以来今日に至るまで、二者択一方式の自動現象占術は中国社会で続いている。

台湾の「椅子姑」はその一例である。⁽²⁾これは籐とか竹の椅子いすを使う。椅子といつても背や肘掛ひじかけのない、小型で低い腰掛にすぎない。これに赤い布をかぶせ、飯しゃもじを立てて顔を描き、その前に水桶を伏せておく。神霊が憑くと腰掛が動きだし、水桶の底を叩き、叩いた回数によって託宣を与えるのである。一つ叩けば吉、三つ叩けば凶であるとか、動けば可とし、動かなければ否とするなどである。二者択一に限定されることはいうまでもない。「觀手轎仔」⁽³⁾と称する占術も、これと同じカテゴリーに入る。

一方、香港には「碟仙」*dip-sin* という占術がある。碟は小皿のことである。小さい手塩皿てしおを用いる。皿を伏せて紙の中央に置き、周囲にさまざまな文字を書いておく。次いで人指し指の先を軽く皿の底におき、

碟仙 碟仙

如果你願意跟我玩

請你走到好字上停下来

（碟仙さま、碟仙さま、もし私と一諸に遊んで下さるお気持があれば、好の字のところ行って止って下さい）

と咒語をくりかえす。そうこうしているうちに、自動現象を生じて皿が好の字のところへ移るので、それを応諾の証として、いろいろのことをうかがうのである。このばあいでも、何の薬がよいかを聞くのではなく、この薬はよいかどうか具体的な名前をあげなくてはならないから、託宣の範囲はせまい。せまいが皿が動いて占いがでる、あるいは文字（とくに

数字)をいくつかたどってやっと占いができるのである。⁽⁴⁾与えられている文字をいくつか綴る位では表現に限度がある。古い歴史をもちながら、二者択一方式の系統が巷間でこのような形で伝わったにすぎず、ついに大輪に開花しなかったこともよくうなづけるのである。しょせん日本の狐狗狸^{こくろ}さんの類にすぎないわけである。

これにたいし、扶鸞が広い活動余地を与えられたのは文字を書く特性にある。一つはコミュニケーションの手段である文字によって⁽⁵⁾呖示(扶鸞による託宣)を自由に表現できたことと、もう一つは文字——文学を機縁にして旧中国の読書階級と結びついたことである。

初期の扶鸞は、毛筆を用いるだけであり、後世のような各種の道具だてを必要としなかった。この最も早い記録は、許地山の研究によると、やはり六朝にある。本草家、陶弘景(四五六一—五三六)の『真誥』⁽⁵⁾がそれである。升平三年(三五九)に愕緑華という女仙が一女性の身体に降臨し、その女性が手にした筆で詩を書いた、という話である。昔のできごとを記録したのであって、同時代の見聞でないことが惜まれる。この愕緑華という女仙には、師母のために乳婦の玄州を毒殺した罪が消えず、臭濁に謫降されたという身世がある。

六朝の後、扶鸞のことは宋代にやや豊富な記録がある。十一世紀中国の最もすぐれた科学史家である沈括(一〇三一—一〇九五)が、実際に見聞した話を『夢溪筆談』卷二十一に書残している。女仙の紫姑が一未婚女性に憑依し、世間一般の篆隸^{てんれい}とはちがった書体で文字を書いたという記録である。ただしこの女性が結婚してからは、紫姑はもはや降臨しなくなったとつけ加えている。また沈括とほぼ同時代の詩人である蘇軾^{そしやく}(一〇三六一—一一〇一)も、扶鸞について何例かの体験を『東坡集』に書残している。六朝の陶弘景と、宋の沈括、蘇軾とは、時代的にかなりかけへだたっているが、中間の唐代にも紫姑の名がみられるので、女仙が同性の身上に憑依し、手にした筆を用いて呖示を与えることが、六朝以来連綿として行われていたのだと許地山は推測している。⁽⁶⁾

降臨する女仙は、愕緑華（真誥）のほか紫姑があげられるが、沈括のいつている紫姑はその身世が上帝後宮諸女となつてゐる。蘇軾のいう「子姑」（子と紫は同音）は、唐は則天武后の頃、寿陽に住んでいた何媚という女性であり、夫を刺史に殺され無理やり妾とされたあげく、その妻の妬悍にあい、最後は廁で殺されたという身世がのべられている（『東坡集』卷十三、子姑神記）。さらに前述した子胥の妾であった紫姑がある。十一世紀までの紫姑（子姑）は特定の女仙ではなく、多数のちがった身世をもつ女仙からなつてゐたことがわかる。ただ廁とか臭濁という共通の糸で結ばれてゐるだけである。後世では巫の信奉する紫姑神は廁神である。紫姑神に廁神としての固定した位置づけがなされるには、長い時間を要したことがわかる。

また紫姑が降臨して尸童よしましとなる人間は、すくなくも初期の扶鸞では女性に限られてゐる。このことは、扶鸞の起源が人的要素としては巫、すなわち女性の *psychic medium* と関係することを示唆するものかもしれない。

十一世紀までの扶鸞では、降臨した女仙は自己の身世を記し、人の来訪を予知するほか、憑依した女性の身体をかりて舞を見せ、楽器を演奏し、棋の相手をつとめ、さらに医卜にまで及び、およそできぬことは何一つない。時には奇蹟さえみせたが、その本筋は文章、詩歌をよくしたところにある。これについて蘇軾が「詩の数十篇、敏捷にしてたちどころになる。みな妙思ありて、まじえるに嘲笑をもつてす」（東坡集、卷十三）と寸評してゐるところをみると、詩人の共感をうるだけのものが具わつてゐたにちがいない。沈括も女仙が詩歌、文章をよくするといひ、当時、女仙の詩を集めた「女仙集」なるものが世に行われてゐたことを明らかにしてゐる。

沈括や蘇軾の時代、つまり十一世紀末は六朝以来の扶鸞に著しい変革が加わつた時期である。それは三点に要約できるが、まづ女仙がある時突然降臨するのではなく、また正月十五日夜に限つて降臨するのではなく、人がその乩示をえたい時にいつでも降臨させられるようになったことである。主体が女仙から人間の側に移り、人間は受動的ではなく、能動

的に乱示をえるようになったわけである。沈括はこういつている。「旧俗では正月望夜に廁神を迎えるが、これを紫姑と
いう。また正月にかぎらず常時召すことができる。予は幼子の時分、子供らが閑をみて紫姑を召し嬉笑しているのを見た
ことがある」と。

既に遊戯となるほど扶鸞が一般化していたにちがいない。沈括は錢塘の人であるが、役人であった父に従って任地の泉
州に移り、一〇才から一八才までを閩省びんですごしているから、少時の見聞というのは、福建でのことであつたらうと思わ
れる。

乱示を能動的にえようとする変化に呼応してか、従来における毛筆に代り、いくつかの自動器具の考案がなされたのが
変革の第二である。蘇軾は次の三種類をあげている。

一、黄州（今の湖北省黄冈県）の僑人である郭氏は、草木に衣服をつけて婦人にみたて、手に筋はしを添え、それを子供二
人が扶持する。この筋が自動して字を書く。

二、同じく黄州の人、汪若谷の家では、詳しい構造は推測できぬが、箸と筆を接続させたらしいものを使う。人と問答
すること響くがごとくであつたという。

三、江淮こうわいで正月になると「箕箒きそう」に衣服をつけて子姑神とするが、しばしば字を書いた。（字義どうりにいうと、箕箒
はごみとりと箒ほうきである）。

いずれも『東坡集』卷十三にのっている話である。このうち草木というのは棒占術のさぐり棒に近く、また箒が靈力の
憑依した依代よりしろとされることを思うと興味深いものがある。しかし中国でより普及した自動器具は「箕み」である。箕とい
うのは穀物を選別したり、運んだりする農具のことである。これに筆か箸をつけて、箕をもって降臨を願うと、自動して沙
盤や灰の上に乱示を書くのである。ただし箕が扶鸞に使われるのは南宋になってからのことである。その後、箕は長く扶

鸞に用いられ、やがてこの稿のはじめに述べたような弓にとってかわられたのではないかと思われる。扶鸞では、箕神きしん（紫姑神のこと）、扶箕（扶鸞のこと）、箕仙（扶鸞で降筆する神仙）、箕示（乩示のこと）、箕詩（乩示を伝える詩）などのことばが残っており、箕と扶鸞の深い関係を示している。

箕に関する信仰は日本にも濃厚に認められたところである。祭祀の際に神座として箕を使うことや、靈魂をいれる容れ物として、人の生死の儀礼に関係したのである。死者の頭に箕をかぶせたり、誕生祝いに子を箕のなかに立たせるのがそれである。死者が出ると籠かごや筮さぎを座敷中ころがして死霊を依らしめ、野中の道に捨てたのも同じ意味からであろうといわれている。箕を単なる農具以上に靈力あるものと考えたのは、日本に孤立してあったわけではない。南中国でも、結婚する女を箕のなかに立たせたり（広東、台湾）、屋梁に掛けて除邪のまじないとする（台湾、香港）ほか、箕によって神仙を降霊させ占うのである。ただ日本ではユリ（曲げもの）を女巫が降霊の手段とするが、箕がそれに使われた例はない。

箕による占術 *coscinomancy* はかえってヨーロッパにある。箕が靈的存在として東西の民族に共通的に認められるところから、許地山は中国では箕占から扶鸞が発達したと考え、扶鸞も正しくは「扶箕」と称すべきだと主張したが、⁽⁸⁾前述のように扶鸞は毛筆にはじまり、その歴史に箕が登場するのは、南宋以後のことなのである。

変革の第三は、降臨するのが女仙に限られなくなったこと、また神仙が憑依するものも女性と限られなくなったことがあげられる。『東坡集』卷十三の天篆記には、既に李全なる天人が降筆したことがみえている。

こうした変革があったのであるが、十一世紀はもとより十二世紀においても、乩示は詩歌、文章を中心としており、読書人はさまざまな神仙を降筆させては、文詞、賦詩に応じさせたのである。洪邁（一一二二—一二〇二）の『夷堅志』は次のようにいっている。鄧端若は女仙を降臨させるのがうまく、降臨した女仙は喜んで詩をつくった。鄧家の婦女につくってやった三絶の衣領詩、裙帶詩などは清婉そのものであった（卷四十三、鄧氏紫姑詩）。また、陳余千の息子である文

叔も箕神を召降するが、「およそ来りて文詞を求めるに、落紙すればすなわち千言、筆は綴るをとめず、談ずるところは皆人の意表に出づ」(卷四十、蓬萊紫霞真人)とある。

また南宋の張世南(一二二五ごろ在世)の記述によると、張孝祥、范成大、止齋(徐珣ないし陳伝良)などの「近世文人」が扶鸞に降臨するといひ、「またよく詩賦、時論、記跋の類をなすものがあるが、往々にして敏にして巧みなるあり。禍福をいうものはかえりて多くあらたかならず」(游宦紀聞、卷三)といっている。占術としてよりも、読書人の遊びとして扶鸞がもてはやされたであろうことが推測できる。

沈括のいう「女仙集」をはじめ、宋元の凡示にあらわれた詩文が一体いかなる作風をもち、いかなる境地とことばの構成をもったのか、具体的に觀賞することはできない。作品が殆んど残っていないからである。私どもとしては、蘇軾ほどの名声をかちえた詩人が「妙思あり」と寸評したことや、同時代の文人が下した評価を信賴するほか方法がないのであるが、それは既述のとうり好意に満ちたものである。凡示の内容は、施術者の潜在する意識、心情、社会的暗示の投影にはかならない。とすれば、箕詩にたいする評価がすくなくも悪くない事實は、施術者となった読書人の文学的素養がものといったのだと認めなければならぬ。宋代に発達した韻文の一形式である「詞」を例にとっても、楽器の伴奏にあわせて歌うために、旋律の々に応じて句数、一句の字数、脚韻、平仄ひょうそくの排列などの問題がある。それを扶鸞を行う限られた時間内に処理して流露させるとなると、施術者の文学的素養なしにはできないことなのである。それと同時に、ことによると、施術者の眠っている情趣を、無意識のうちに創造へと昇華させるいわば触媒的效果が、扶鸞にあったのではないか、と思わざるをえないのである。

「女仙集」が行われた時点で、読書人の遊びであった扶鸞には、啓示文学という新しいジャンルをこの国の文学史上に樹立する可能性があったのである。また扶鸞はその初期において女性のものであったから、女性文学を興起させる起縁と

もなりえたはずである。さらにまた扶鸞の降仙術はいたって道教的なものであったから、⁽⁹⁾ 道教文学というジャンルを開拓する可能性ももったはずである。しかし現実においてどうかというところ、扶鸞が文学への志向を見失ってしまったために、啓示文学、女流文学、道教文学をきづく契機にはなれなかったのである。なぜ文学への志向が失われたのかは、扶鸞が十二世紀以降にたどった方向を追っていけば、自然と明らかになるはずである。

それは、扶鸞によって科第（科挙に及第すること）するため試験を予知しようとするものが読書階級に起ったことに関係している。『夷堅志』卷二十一には、莆田の方翥という一八才になる生員が、紹興丁巳（一一三七）秋、扶鸞によって郷挙の試験をえた話がある。卷四十三には、鄧端若が紹興甲子（一一四四）にやはり扶鸞で試験をえたことがみえている。さらに同じころ、衢州の西安県知である周権が、扶鸞によって召命を予言された話が卷十三にのっている。

明清においては、扶鸞は科第を求める読書階級と深く関係し、地方試を間近かにしたものが、一人あるいは何人か集まり、試験が何であるか、果して自分は中式（科挙に合格すること）することができるか否か、またもし中式しうるとすればその順序は何番であるかなどを叩問することが盛んに行われた。また僥倖にも中式して官職をうると、召命の有無、将来における官職昇進が扶鸞で叩問される。さらに地方政治上の問題についても乩示が求められ、それによって地方政治を行うことすらあったのである。これらについては、許地山が豊富な資料例をあげているとおりである。⁽¹⁰⁾ 『紅樓夢』の第四回には、着任早々の応天府長官賈雨村に、昔なじみの門番が悪知恵をいれ、扶鸞によって殺人事件を解決させようとする話があるが、これなどは官僚の間で、扶鸞が行われあるいは公署内にすら扶鸞を行う乩壇があったことの投影と見てさしつかえないのである。宗教秘密結社、道院紅卍会の起源が、渤海湾に臨む山東省浜県において、県知が公署内に設けた乩壇にあることはよく知られている。

扶鸞が右にのべたような読書階級の世俗的欲望とかかわったことは決して明清に限ったことではなく、『夷堅志』の示

唆するところによれば、既に南宋の十二世紀にさかのぼるのである。北宋の中期以後にはじまったといわれるが、進士の数が官職の数を超えるようになり、科擧そのものも激化をたどった時代相と表裏するものではなからうか。こうなると、扶鸞はもはや文学的生命を主張することができない。清季になってからの例であるが、乩示によって与えられる試題は拆字法による暗示であったり、謎によって示唆が与えられるのである。洩すべからざる天機であったためであらう。例えば、「署」の一字を仙書して「者」が四字ある題目、すなわち「これを知る者はこれを好む者にしかず、これを好む者はこれを樂しむ者にしかず」(論語雍也篇)を暗示したり、あるいは「不知、不知、又不知」とほけておいて、実は「命を知らざるはもって君子となすなきなり。礼を知らざるは、もって立つなきなり。言を知らざるは、もって人を知るなきなり」(論語堯曰篇)を示唆する謎解きであったりする。低級なことばのあそびがせいぜいであって、文学的創造からはおよそ離脱した方向を歩んだのである。

文学への志向を見失った扶鸞が次に結びついたのは勸善懲惡思想であり、その仲介役を果たしたのは、科擧を求める読書階級である。科擧するには学業ばかりではなく、日常における修省積善が必要であるという「科擧説話」が読書人の間で広く行われていた。科擧にたいするこういう考えかたは明末以後に著しいが、古くからすくなくとも『太上感應篇』からあった⁽¹¹⁾。『太上感應篇』は十二世紀の中頃李石によって紹介され、以来代表的勸善書として推演され、明末清初における善書流通の基礎をなしたものである。これに加えて科擧、学問の神とされた文昌帝君信仰のなかから陰隲文^{いんしつもん}が、また関聖帝君信仰のなかから『覺世経』が生まれ、善書の三本柱をなした。いづれも儒仏道の三教一致思想からでた勸善懲惡、因果応報の時代思想をふまえ、自らのため、あるいは民衆のために日常の道徳を説いたのである。かかる善書は他に無数とあってよいほど刊行され、無償で配布されたのであるが、善書の作者は明末にあっては科擧に志しつつも科擧しなかった士人や在野の郷紳であり、清代にあっては官僚や科擧を求める儒家士人であったことも酒井教授らの研究によって明らか

になつて⁽¹²⁾いる。

善書のなかで説かれる勸善懲惡の民衆道德は、先人の勅示がその内容となつてゐることが多い。事実、扶鸞は善書作製と關係して明清の世に大に行われたのであるが、そのために、扶鸞があたかも善書の出現と軌を一にして興つたかのやうに錯覚されがちである。しかし扶鸞にはそれ以前に歴史があつて、扶鸞がいわゆる善書刊行グループのなかに位置を確保するのは、扶鸞の歴史でも後半の部分にすぎないのである。善書のなかにもいせん詩をみることが出来る。なかには詩文社を組織し扶鸞によつて勅示を乞ひ、箕詩集を刊行するものがあつたくらいである。しかし勸善懲惡の方便として詩の形を借りたにすぎぬのであつて、そこに文學的性格をとりもどそうとする努力や苦惱はとうてい感じられず、我々の共感をよび起すものはなにもない。

善書は科第を求めするために自ら実践すべきことがらを説くだけでなく、他人にも修省積善を勧めめるものであるから、王朝時代における一般民衆の日常生活を律する生活規範であつた。この意味で、扶鸞はたしかに民衆と共にあるものであつた。ところが勸善懲惡の究極の目的は、皇帝の地方政治を理想と仰ぎ、それを支える民間的な儒教道德の具現にあつたといえる。従つて専制権力の末端に密着した扶鸞は、専制政治の社会教化策にたいし、神仙の名において奉仕したにすぎないのである。

科挙と結びついた扶鸞は、一九〇四年のそれを最後に科挙制度そのものが廃止されて終る。続いて清朝が亡び、中国の扶鸞は専ら巷間の民衆のなかで存続していく。もちろん科挙時代においても、扶鸞は科第を求める読書人の専用ではなかつた。南宋代に里人の許子推から扶鸞の術を学んだ陳文叔は、蓬萊真霞真人を降筆させ、靈驗が日ごと著しく、「好事にはこれがために大いに醮筵をひらきこれを奉る。かつ邪を追ひ、病を治すをよくす」(夷堅志、卷四十)と伝えられてゐる。在野の読書人中に、民衆の祈りにこたえ、神仙を降筆させたものがあつたことを示す一例である。巷間における扶鸞

は、驅邪解厄、病氣快愈、医薬処法にかぎらず、失せ物から人間の命運、寿命、事業に至るまで人事百般にわたり、民衆の赤裸な願望に関するだけに根強いものをもっていたことであろう。一方の勸善懲惡思想もまた、清朝が亡びただけでは終息しなかった。あいかわらず各地に鸞堂があり、善人グループなるものが乩示を叩問し、善書の刊行を続けたのである。しかし、民衆が困苦し、ささやかな願望を扶鸞に託さざるをえなかった根本原因が実のところ前近代的な中国社会の旧体制にあったことは、専制政治や勸善懲惡思想に追従していた扶鸞の乩示には、とうていあらわれるはずがなかったのである。⁽¹³⁾

註

- (1) 許地山『扶箕迷信底研究』台北 一九六六年、頁二〇一二
- (2) 椅子姑のほかに、小さな神輿を使う「関輦」があった。文字らしきものを書くが原来は二者択一方式であつたろう。関輦については鈴木清一郎『台湾旧慣、冠婚葬祭と年中行事』台北一九三四年、頁七四―七五参照。
- (3) 台南州衛生課『童乩』台南 一九三七年、頁七四―七六。
(但し戦後の重刻版による)
- (4) アルファベットやいろいろの模様がついている霊応板(ウイージャ)を用い、その上にしかけたプランセットの自動現象で占いができるものが西欧にある。しかし香港の碟仙がヨーロッパ起源であることを積極的に示す材料はない。
- (5) 許地山、前掲書、頁七―八
- (6) 同前、頁一〇
- (7) 世但以箕挿筆、使兩人扶之、或書字於沙中 (洪邁『夷堅志』卷四十二、沈承務紫姑)
世南少小時嘗見親朋間有請紫姑仙、以筋挿箕、布灰棹上畫之 (張世南『游宦紀聞』卷三)
- (8) 許地山、前掲書、頁五、七
- (9) 十四世紀初頭に歿した周密(一二三二―?)の『志雅堂雜鈔』巻十に、胡天放の降仙術がみられる。それによると、浄天地咒、北斗咒を念じたあと、掲地咒七回、掲諦咒七回を口でとなえ、符を書き、さらに「我今請大仙、願降蓬萊闕、騎鶴下雲端、談風詠明月」と絶えず念じて降仙を行う。後世の降仙術でも、線香をあげ、符籙を書き、叩頭して楮銭を焼き咒語をとなえた。
- (10) 許地山、前掲書、頁三二―四〇、四五―四九
- (11) 酒井忠夫『中国善書の研究』東京一九六〇年、頁二五四、四三一
- (12) 同前、第二章

(13) 中国の善書は、朝鮮、日本にも流布したが、扶鸞そのものは日本にまで流布しなかったと思われる。ただ中国に続くベトナムへは扶鸞が流布した。ゲエン・カク・カム氏の示教による

と、ベトナムでは「奉筆」とか「奉笔」とよばれる。笔は「鶴筆」とよばれ、桃の木でつくるのだという。参考までに附記する。

二

扶鸞の歴史において、降臨するのが女仙だけでなく、各種の神仙はもとより、文人、皇帝、岳飛などの歴代著名の士から無頼僧光遠に至るまで、雑多なものが降臨するようになったのは、十二世紀の後半から十三世紀にはじまる現象のように思われる。⁽¹⁾すると、なぜ神仙以外の降臨があるのかが問題となり、読書人の中でその説明理論が求められたにちがいない。しかし、その解答の一つがえられるのは、元末明初になってからである。一三六〇年ごろ在世した陶宗儀の『てつ耕録』に、「思うに、必ずや英爽不昧の鬼が精魄に依憑し、その靈性を闡揚するのみ」(卷二十)とあるのがそれである。英爽不昧(すぐれており、邪悪にくらまされないの意)の鬼のなせるところというのは、当時の読書人が扶鸞に持っていた所見の一端をうかがわせて興味深いものがある。しかしこれにたいして、さらに多くの資料を求めることはあまり期待できない。彼らは、扶鸞の説明理論に努力を傾けることよりは、むしろ確実に神仙を降臨させることができるような自動器具の発見に、より深い関心をもっていたかと想像されるからである。

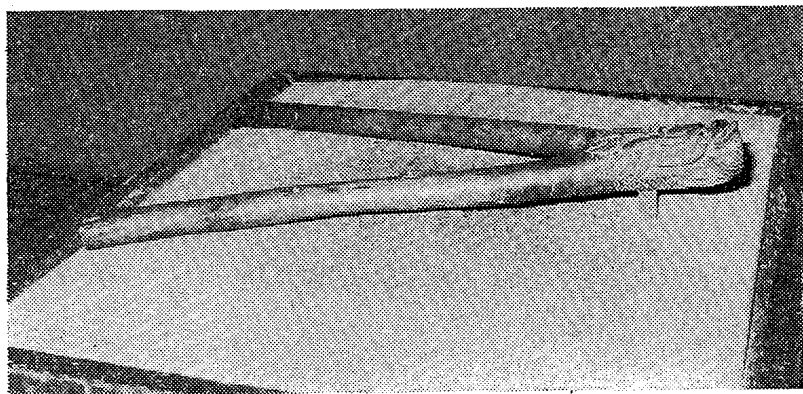
既にのべたように、扶鸞は六朝において女性のもつ毛筆にはじまったといえる。文字どうりの御筆先である。それが北宋で人形に筋はじをもたせたもの、箸と筆を結んだもの、箕箒に分化し、南宋で箕に木筆をつけた「笔」に統一されたのであろうと思われる。この箕を使う笔が後世まで受継がれたようである。前引した陶宗儀の時代、つまり十四世紀中葉もまたこの種の笔である。陶宗儀は「箕を懸げ扶鸞をして仙を召す」といっている。テーブルに灰を敷いてその上に笔示

を書くことは既に十三世紀初頭から行われている。張世南の『游宦紀聞』卷三に、「筋をもって簪箕に挿し、灰を棹上に敷いてこれに(字を)画く」とあるからである。

「箕を懸く」ということから、箕を縄で吊し、箕に挿した筋を灰上に置き、次いで箕を軽く扶持して自動現象の起きるのを待ったことが想像される。不完全な、断片的な記録から推測するのであるから絶対とはいいきれない。しかし、もしそうであったとすると、清代に盛行したと思われる弓に木筆を吊す凧筆は、箕を弓(もしくは板)に置きかえたにすぎないことになる。いづれにしても、垂直にして使う方式の凧筆であったことがわかる。

ところが今日香港辺では、垂直方式の凧筆はみられず、沙盤にたいして水平にして使用する凧筆ばかりである。弓の部分と木筆の部分の部分を別々につくって結びつけるのではなく、T字状の柳の小枝、もしくは足踏式米搗の杆(桿)状のものとなる。小枝のばあい、垂直方式における弓の部分は直線的な柄となり、木筆の部分がかえって弓状に彎曲するようになる。そして、彎曲した先端を沙盤の上に置き、柄を両方の人指し指で支えながら字を書くのである。杆のばあいは、先端に錐をつけて字を書くことになる。香港の凧筆「柳筆」とはこういうものである。

台湾にはまた別の凧筆があるが、これも水平方式の凧筆である。「柳凧」とよばれ、あるいは「桃筆」とよばれるが、どちらでも同じものである。V字状にひらいた楊柳の枝が材料であるが、香港の柳筆とはくらべようもない太い枝が使われる。V字の基部を竜頭に彫刻したものと、彎頭に彫刻したものとがある。多くの場合、金、赤、緑、白、黒などで華麗に塗りあげている。長さ八〇センチ内外がふつうであるが、稀に五〇センチ前後のもの



第1図 柳凧(台湾南部)

のもみうける。竜頭の底に長さ約一二センチの木がはめこまれている。この部分が乚示を書く「筆尖」であり、桃木でできている。楊柳と桃は神仙が憑依しやすいが、他の木では憑依しにくいとされている。

卓上に柳乚の筆尖を置き、施術者二人がそれぞれ片手で柄（V字状に開いた先）を持つ。自動現象によって施術者が無意識のうちに手を動かすと、神仙が憑依したとして、傍らのものが卓上を動く筆尖を凝視しながら託宣を読むのである。筆尖を受ける卓上に砂や灰はない。砂や灰を敷くのは、初心の施術者が修行しているばあいだけである。

垂直方式の乚筆と、現代扶鸞の水平方式の乚筆はいかなる相違にもとづくものであろうか。扶鸞の役割に変遷があったように、乚筆自体にも新しい工夫、考案が積み重ねられ、ある時、垂直方式から一転して水平方式に移ったものであろうか。それとも他の文化要素と同じく、もともと地方的な差違が乚筆にもあったためであらうか。台湾には十五世紀ごろから主として対岸福建、とくに漳州、泉州の中国人が植民をはじめ、先住民を山間部に追い上げ、西海岸の平野部に中国人社会をつくっていった。台湾に多数の移住者を送りこんだ科挙時代の漳州は、城内外、各郷鎮の祠廟、寺觀に箕壇が多数存在し、なかには箕仙を専ら祀る大願堂があったほどであるという。⁽²⁾ 泉州でも事情が似たようなものであったとしたら、扶鸞が移住者と共に台湾に持込まれたであろうことは想像に難くない。ところが、当時の台湾、あるいは漳泉で扶鸞に用いられていた乚筆がいかなる形態であったのか、具体的にはわからないのである。

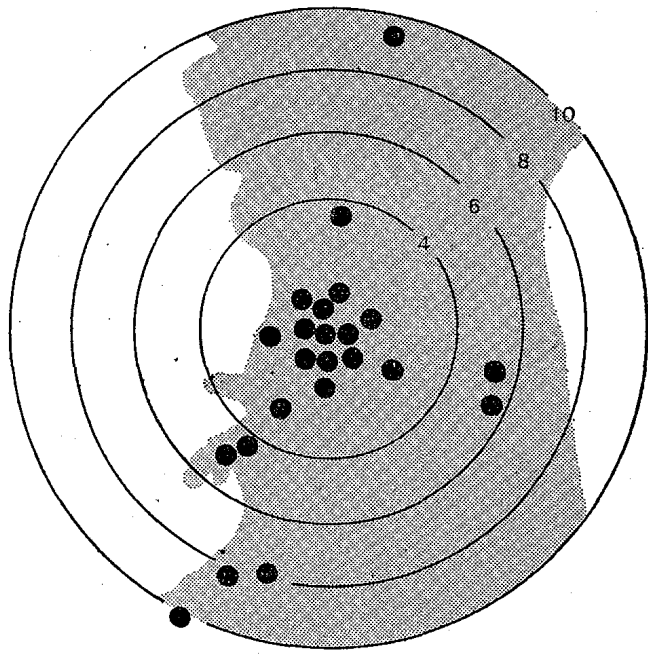
ただし、台湾の柳乚が棒占術 *rhabdmancy* における占い棒的な要素を多分に感じさせることは確かである。台湾では桃の枝をY字状に切りとり、皮をむいたものを下向けにし、これを扶持して神を憑依させ、叩問して占うことが行われた。神が肯定すると卓をこつこつと叩き、承知しない時は叩かないという。「観枝」とよんでいる。⁽³⁾ これは形態上において柳乚に通ずるものがある。また童乚が行う術の一つに「擲乚」というのがある。T字形の「乚」に神が乗り移り、沙盤あるいは金紙に字のごときものを書く。⁽⁴⁾ これを託宣であるとして通訳（卓頭）が解読するのだというが、この「乚」が前の

べた柳筆のごときものであろうか。以上二例を参考までに附記しておくにとどめる。

現代における扶鸞の慣行は、すくなくも香港と台湾とで認めることができる。香港では扶鸞は世間的に目立つ存在ではない。最近大淵忍爾教授は、新界の青山にある全真教竜門派の道観、青松観における扶鸞を簡単に報告されている⁽⁵⁾。他に新九竜にある黄大仙廟、香港島ハリウッド・ロードの文武廟に隣る呂祖乩壇のほか、市街地に小さな乩壇がいくらか存在するようである。しかし四百万をようする大都市である割には乩壇がすくない。これにたいして台湾では五〇〇カ所で扶鸞が行われているといわれる。ここでは扶鸞を行うところを「鸞堂」とか「善堂」という。多くのばあい寺廟の一部に設

けられており、自宅に善堂を設けるものはごくすくない。

しかし、台湾でも大都市においては人口の割合に比較して善堂の数がすくない。台北、基隆、台中、台南、高雄の五大都市がそのいい例であって、五大都市でみるかぎり善堂五〇〇カ所という説は、オーバーエスティメイトの印象をうけるにちがいない。これは善堂の分布に地域偏差があって、五大都市や県市では人口の割に善堂がすくなく、善堂はむしろ鎮、郷において分布度が高い関係であるとみられる。ここでは南部の農業地帯、とくにモノカルチュアとしての特殊農産物に経済基盤をおくF鎮をモデルにとりあげてみよう。F鎮の周辺約一〇キロの円内には、二三カ所に善堂が分布している。各善堂はもちろん公開結社であって、加入と脱退は任意である。善堂の維持は構成員の醵金によっているが、



第2図 善堂の分布(台湾南部F鎮周辺)。円内白色の地域は隣接市県。数字はキロ単位

一つの善堂には一〇〇人前後の人が加入している。二三カ所の善堂は、扶鸞を行う日によって次の三類に分けることができる。

- (1) 旧曆一、四、七、十一、十四、十五、十七、二十一、二十四、二十七日に扶鸞を行う善堂（塑望と一、四、七の日）
- (2) 旧曆一、二、五、八、十二、十五、十八、二十二、二十五、二十八日に扶鸞を行う善堂（塑望と二、五、八の日）
- (3) 旧曆一、三、六、九、十三、十五、十六、十九、二十三、二十六、二十九日に扶鸞を行う善堂（塑望と三、六、九の日）

カテゴリイ(1)、(2)の善堂は八カ所、(3)にぞくす善堂は七カ所ある。従って、半径一〇キロのこの円内で扶鸞が行われないのは旧の十日、二十日、三十日だけである。それを除くと毎夜どこか七、八カ所の善堂で扶鸞が行われており、旧一日と十五日の夜は二三カ所の善堂で、それぞれ一〇〇人前後の人が集まっていっせいに叩問するのである。このことを考えると、農村における扶鸞普及のほどがよく想像できることと思う。

太平洋戦争後、先進経済国のみならず低開発国においても、農村より都市への人口移動が著しく進行したが、これに反し台湾は過去半世紀にわたり農業人口の相対的割合を低下させながらも、農業人口の絶対数を漸増させてきたところである。この特殊性は主として都市産業側の吸引力がまだ弱く、一方の農村経済力が高いことによるものである。恵まれた自然と労働集約を中心とした高い技術水準、さらに植民地体制から解放されたことで農業生産余力が生じたことなどが理由としてあげられている。農村からの労働力析出が著しくないところから、他地域にくらべて、農民層の分解が緩慢なのである。このため台湾の農村地帯においては、伝統的な文化要素を消失させる作用が比較的弱いと推測される。扶鸞はその一例と考えられる。

大都市・県市と、鎮・郷レベルとの相違は、扶鸞の目的にもよくあらわれている。便宜上、香港のばあいをまづ概観し

てみよう。呂祖乩壇では依頼者があればいつでも叩問に応ずる。黄大仙廟は週三回、毎回二時間に限って行い、青松観では週一回二時間に限っている。どこの乩壇でも、扶鸞が中国の高深なる道術であって児嬉の類でないこと、従って好奇心をもって叩問することはならぬ。重要でしかもどうしても解決しがたいことだけを至誠をもって叩問すること。かつ扶鸞は博済のために行うのであるから謝礼を遠慮する。ただし、養老、貧者救済に寄附するなら受納することなどが説明される。そのあと氏名、年令、住所、性別、叩問する内容などを話すか、あるいは「叩事表」、「求方表」に記入して渡すのである。

呂祖乩壇では、呂祖になんでも叩問しうるが、黄大仙廟では病気に関する叩問にかぎる。また青松観では、神明を褻瀆するようなこと

時事、政治に関すること

花柳病の治療法に関すること

横財、遺失物に関すること

道徳の範囲を逸脱したこと

などを除いて呂祖に叩問することができる。病気と事業上の面倒に関する叩問が多いようである。叩問にたいし、たとえば胃病の訴えだとすると、まづ「胃壁に風あり」とか、

純陽乩示、中気下陷、運化無権、調和飲食、方可週痊

(呂純陽さまのありがたい託宣によると、氣に力がないため胃が下垂し良く機能していない。しかし食べすぎ、夜食など飲食に注意すれば治るであろう)

といった診断、治療上の一般注意が鸞書されてから、煎じ薬の処方も鸞書される。次に二例ほどあげてみるが、この種の

処方箋をもって薬商のところへ行くのである。

例一

木香 一錢
 陳皮 七分
 製法夏 二錢
 雲苓 四錢
 川金 二錢
 小丁香 一錢五分
 延胡 二錢
 二碗半清水（煎八分満）

例二

生白芍 二錢
 川連 一錢
 枳実 三錢
 木香 二錢
 雲苓 二錢
 魚舌 一両
 法半夏 一錢
 竹菇 二錢

この処方箋は漢法において胃病にたいするごく一般的な調合とされているようである。なお一両は七錢二分、一錢は一〇分に相当し、一両は一斤（約六〇三・二グラムないし一・三三三ポンド）の一六分の一に相当する。もちろん依頼者には無学のものが多いから、処方箋の内容は（ ）内に示したようにやさしく解説してくれるのである。

台湾においても、処方箋は「一針見血」つまりずばり適中するとかなりの人によって信じられているが、大都市部、県市部では、主として、

縁談の是非

家運の悪い時、その原因が何か

病気の治療

企業を新しくはじめることの可否

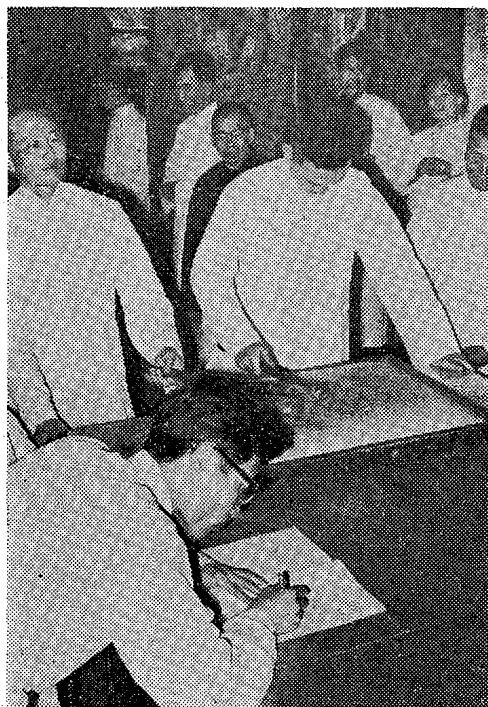
大きい取引を行うときの注意

何かが祟って禍をうけたときの処置

引越し、建築の適否

などの俗事が叩問され、善堂側が博濟と称してこれに応ずることは香港のばあいと同じである。現実的、実利的な性格が強いのである。

これにたいし農村部の善堂は、むしろ精神的な面を重視し、社会教化すなわち「天に代って宣化し、頽風を挽転する」ことに第一の目的をおいている。このため扶鸞によって善書をつくり、自らの修省に資し、また他人に無料で配布するのが善堂における第一の事業となる。前述したF鎮周辺に分布する二三カ所の善堂は、「F邑儒教聯堂」という横組織をつくっている。善堂ごとに刊行される善書は、この横組織を通じて互いに交換され、これが聯堂組織の重要な目的となっている。ケース・スタディを行ったD善堂で見ると、発行した九〇〇部のうち七五パーセントまでがF鎮内で消化されている。聯堂がその目的にそってよく機能している事実を示している。また発行部数の八七パーセントが、F鎮もふくめF鎮のぞくす県内で消化され、残余の一三パーセントが県外で消化されている。従って善堂で刊行する善書は、地方的影響力しかもたないのであるが、善堂の構成員にたいしては、「善書を座右銘にして善行を積み、世人を喚声することによって善堂の構成員が永遠の苦海に沈むことなく、手をたづさえて極楽(天界)に登ることができる」という大きな心理的機能を与えることになるわけである。そこでは必ずしも現世の御利益に抱泥しないのであるが、いわば清季における善堂が、いぜんとして継続していることを知るのである。



第3図 叩問中の善堂。手前は録鸞、柳凧を手にし頭を下げているのが降神中の正鸞。その右が唱鸞であり、左が副鸞である

そこで大都市、県市における善堂をさけて、F鎮D善堂についてのケース・スタディを通じ、扶鸞の文献的研究では理解が十分いきとどかない点を補ってみるとしよう。

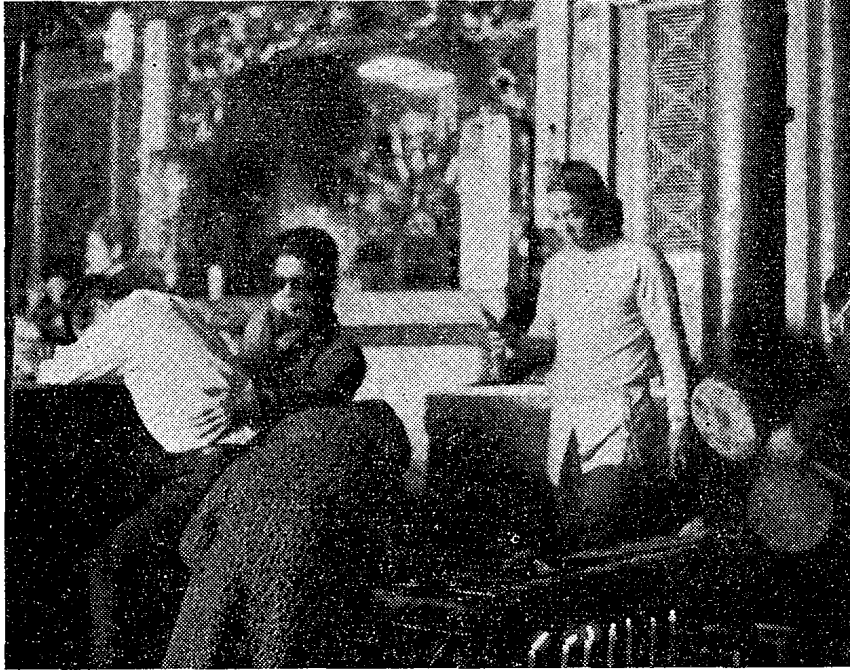
まず降神ないし降霊に関する儀礼、技術的な問題が残されている。既述のように、施術者は二人あって、各人片手で柳凧の柄を握るのであるが、そのうち降神状態になる方の施術者を「正鸞」とよび、他の一人を「附鸞」とか「副鸞」とよぶ。副鸞は降神状態に入らず、片方の柄を握って柳凧の運動にあわせているだけである。

降神は複雑な手続きを必要としない。道服を着用して善堂に關係者が集合する。皮靴、皮ベルトなど皮革製品を身につけて鸞堂に入ることにはたいしても、やかましい規制はない。善堂内部は、祭壇の前に長方形の卓があり、その上に柳凧が置かれる。竜頭を祭壇に向けている。竜頭から後に伸びる柄のうち（祭壇に向って）左側を正鸞が持ち、右側を副鸞が支える。正鸞の横には「唱鸞」が立ち、副鸞の横には「録鸞」が待機する。以上四人が扶鸞の実務にたずさわるのであって、その他の關係者は鸞堂の左右に分かれて待機する。

降神前の儀礼は特記すべきことがなく、茶、供物、線香を奉げ、叩頭し念経するだけである。咒語をいうことまじないや符籙を焼くことはついに見られなかった。降神がはじまると、柳凧はゆるくあるいは急速に、時に大きく時に小さく、複雑な運動をする。柳凧が卓を離れ空に浮くこともすくなくない。一方、唱鸞は卓上を走る筆尖の動きを凝視しており、一字をなすたびに大声で読みあげる。それを卓の傍に控えた記録係すなわち録鸞が書きとっていくのである。かくし

て現れた文字は一篇の詩、文章となるので、これを神の託宣すなわち乩示あるいは鸞示とするのである。降神までの時間と、降神状態の持続時間は一定しない。もちろん施術者によっては降神しないこともありうる。⁽⁶⁾

神仙が降霊することを「降筆」、「降乩」、「登台」、「登鸞」などと称するが、これに直接関与するのは、前にのべた正鸞、副鸞、唱鸞、録鸞である。このほか録鸞を助理する「助録」をおく善堂もある。また修業中のものは「訓鸞生」とよばれる。他に、司香生、進菓生、煎茶生、誥誦生、把門生、迎送生などがある。司香生は線香を捧げ、進菓生と煎茶生は供物を扱い、誥誦生は念経を担当する。把門生と迎送生は線香をもち、左右に長い列をなして座り、儀式を厳かならしめている。



第4図 法仔。左側白シャツが童乩であり、右側立てるものが紅頭、紅頭の右が楽人である。



第5図 紅姨(手前)と卓頭(奥の人物)。降神中であり、壁の内側に男がいて足で椅子が倒れないようにおさえている。

右の構成は台湾の民間信仰的儀礼におけるスピリット・ミディアム

種 別	スピリット・ミディアム		助 演 者
	よりました・よりしろ	宰領者・通訳	
跳童などの占術 驅邪・回魂 呪術 降霊術 家礼 扶鸞	童 乩 / 紅 姨 童 乩 / 紅 姨 紙 の 人 形 木 偶 糸 操 り 人 形 正 鸞	卓 頭 先 生 紅 頭 司 公 符 法 師 (関亡) 家 礼 司 唱 鸞	楽 人 後場 (楽人) 誥 司 誦 香 生 生

表1 降神術、占術、呪術などにおける施術者の構成 (台湾)

まりにも民間信仰化している儀礼などと対照してみた結果が表1である。この種の儀礼では往々にしてシャーマン役の、いわゆる降霊状態に入る者が注意を惹きやすいが、実は儀礼を宰領しているものが別にいて、それがシャーマン役を己の道具として使って儀礼を進めたり、あるいはシャーマンのつぶやく託宣を俗人に通訳して伝えるのである。「卓頭」、「紅頭司公」、「符法師」、「関亡」、「家礼司」などがそれである。宰領役には楽人がついており、楽器を音高く鳴らして降神そのもの、あるいは儀礼を助演する。これにたいして神霊や亡霊が憑依して神と人、死者と生者間の媒介者 *spiritualistic medium* となるのが、神童(童乩、紅姨、関亡)や人形である。従って扶鸞における正鸞と唱鸞は、他の降神術、占術、呪術における神童と紅頭司公の関係に対応するのである。歴史資料は概して施術者側の人間構成に無頓着である。

香港では、依頼者が堂内の神像すべてに線香をあげて礼拝をすませると、呂祖像の前にある沙盤のところにひざまづかせて扶鸞をはじめめる。施術者は叩頭するのみで乩筆を手にする。その上、自ら乩示を書き留め、砂をならし、また扶鸞を続けるのであるから、とうてい「高深なる道術」などではありえない。著しい簡略化というべきであろう。

次に鸞堂を維持している組織の問題がある。台湾で鸞堂とか善堂というの

は、扶鸞を行う場所のことであるとともに、その公開結社、組織体のことでもある。F 邑儒教聯堂にぞくす善堂はみな×社×善堂という名称をもち、二三カ所のうち二カ所まではF 鎮W 里にあるK 堂の分支である。沿革的に分支ではあるが従属関係はなく、独立している。D 善堂を例にとると、まづ正主席に王天君（豁落靈官）をいただく。王天君は、天上の雷部を司り、誅惡訓諭の神とされる。以下、

正馳 開漳聖王（漳州府を開いたという陳元光を神格化したもの）

副馳 觀音仏祖

主壇 五福大帝（疫神を退け王爺となった五人の生員を神格化したもの）

主筆 三千歳

功過司 威靈公

司礼司 福德正神（土地神）

をいただく。正主席を除くこれら神明は、善堂がおかれている廟か、それとも近隣の廟で祀られており、住民にはなじみ深いものばかりである。これにたいし、人間の側は、行政職として正堂主兼統監一名、副堂主三名、総理二名、内総理一名、外総理一名、経務管理一名、内務助理一名、外務助理一名、助理経務一名、顧問七名、計一九名がいる。副堂主三名は堂務管理、聖案管理、鸞務管理を分担する。総理の一名は録鸞生を兼ね、顧問のうち三名が唱鸞生を兼ね、これらが扶鸞の技術面におけるリーダー格となっている。他の行政職は、庶務、渉外、經理などを担当する。

次に鸞務に従うもの、あるいは修得中のものがある。それらは正鸞生一名、副鸞生二名、唱鸞生一名、録鸞生三名、助録一名、進菓生四名、司香生七名、煎茶生一名、把門生八名、候補把門生二名、迎送生六名、誥誦生七名、男候勞生二〇名、女候勞生二五名、計八八名である。前述の一九名とあわせ総計一〇七名がD 善堂を形成することになる。一〇七名の

うち、誰がどの職事につくかは、正主席である王天君が扶鸞に降筆して任命する。しかし専任者は一人もおらず、各自生業をもち、醵金しあい、労務奉仕を行って善堂を維持しているのである。年令的には三〇才台以上が圧倒的に多く、男女両性を含む。職業は多種類にわたり、農業、商工業があるがとくに自家経営の小企業者間に支持が多いようである。

乩示の形式と内容についてのべると、先づ降筆した神仙は、七言詩、とくに絶句と律詩（一句七言で八句からなる）時に和韻詩を鸞書するが、各句の第一字をあわせると、降筆した神仙の名や、善堂の名、乩示の要約であることが多い。

齊。向。善。修。倡。立。堂。天。增。吉。慶。護。心。良。

大。成。集。得。聖。賢。道。聖。地。清。修。喜。氣。揚。

右の七言絶句は南天齊天大聖（孫悟空）が降筆した時のものであるが、各句の第一字をあわせると齊天大聖となる。また次の絶句には、その折、善堂のゲストであった筆者の姓名があらわれている。

可。敬。扶。桑。蒞。敬。堂。児。心。応。曉。学。斯。風。

弘。揚。大。道。誠。無。苦。明。徹。真。知。樂。不。窮。

和韻詩は八仙降臨の時などにこの形をとる。李鉄拐が詩を鸞書すると、他の七仙はそれと同じ韻脚を同じ順に用いて、それぞれ詩を鸞書するのである。次韻とよばれる技法である。

詩、律詩、和韻詩はあくまで導入部分であり、それだけで乩筆が止るのは稀である。続いて詞、歌、賦、話、文、故事、行述、説、論、諭、曲などのうちどれか一つが鸞書される。冒頭に詩がなく、直接詞、歌などに入ることややはり稀である。一般に賦と曲はきわめて少く、文、故事、詞、歌が多い。

詞とか歌というのは、西江月、詠月、南歌子などよく知られている節に、孝養、勤勞、兄弟の道などを説いた内容の歌詞をあてはめてつくった替歌と考えればよい。堅苦しい内容であるため、とかくそっぽを向かれがちになるので、耳なれ

た旋律によって柔らげ、教化の効果をあげようとするものである。

文、説、論、論はストリートに戒世を訴えるのであるが、話、行述、故事は、いわば替歌のそれに似た効果を狙ったものである。語りかけの形式をとる「話」、神仙が「余は前清の末葉に生まれた。家は福建の安溪県にあって……」と身世をのべていく「行述」、あるいは市井の啞おぼや無名の男女を主人公として因果応報の物語をくりひろげていく「故事」などは、民衆にしてみれば、なんといっても具体的にわかりやすく、なりよりも身近かなこととしての実感があり、かつドラマ的要素に富んでいて聞きあきることがすくない。さらに地獄での審判がある。冥王と死者の対話形式をまじえながら、あたかも眼前で審判が展開するかのごとく物語る実録風ないしルポルタージュ形式に仕立てられ、相手を否応なく聞き上手にしながら、陰律がいかに逃れがた



第6図 図説式善書の一頁（香港重刊『絵図玉歴至寶鈔勸世文』より）。絵ときによって、文盲者のために冥府十王殿を説明したものの一部であり、第九殿における審判のありさまを示す。

いかを説く形式もみられるのである。これらは台湾の現代善書に共通してみられる形式であるが、D善堂においてみられず他において普遍的なものであるとすれば、次の二点であろう。その一つは降筆した神明がこの世にある特定個人を指名して詩や鸞示を与えることがD善堂でみられないことである。他の一つは、神明が亡者に代って、前世での罪により死後苦海をさまよった

ことがいかに辛いものであったかをのべ、法会によって地獄を出ることができた喜びと感謝を伝えることである。亡者は善堂構成員の縁者であって実名があげられ、この世の知己、縁者に自己の経験を訓戒とするよう訴えるのである。中部のY県T宮のように、死者と生者が緊密に結ばれている善堂では、この種の鸞示が盛んにでてくる。これにたいし、D善堂で重視するのは神仙と人間の結びつきであって、死者となった構成員の縁者は降筆しない。この辺に、D善堂が「儒教活動」を強調する根拠の一つがあるのである。これについては後で再述する。

要するに、この世の人間にとって、一体何が善であり、何が不善であるのかを示し、また善と不善によっていかなる因果応報が生ずるのかを、さまざまな文学形式によって示したのが善書なのである。民衆道徳あるいは勧善の内容をわかりやすく、できるだけ親しみ深く説く努力が常に払われている。だから善書は道教經典の一つであるといっても、いわゆる經典とは異なる形式をもつわけである。⁽⁷⁾

乩示があった後、善書刊行に至るまでいかに事が運ばれていくのかも文献史料では明白でない。乩示は××鸞章などと称する帳面に転写されて保存される。その間に、同音異義の文字が発見されれば訂正がなされるようである。その後、玉皇から善書刊行の乩示があった時に、はじめて編集に着手し印刷に附すのである。もとより最高神である玉皇は直接降筆せず、金闕御使である紫微大帝が降筆し、玉詔を宣講する形式をとる。また、玉詔の内容は、D善堂における善書刊行の切なる哀願を聞きとどけるといふ形式になっているのである。しかもその哀願は善堂から直接なされるのではなく、文衡聖帝（関羽）、孚佑帝君（呂祖）、太白金星の代奏によるのである。清季の官僚組織下における諸手続きをよく投影している。

玉詔は次のように続く。「ついでには三山五嶽の聖人、仏、神仙の協力を許すから百日を期して善書一卷を刊行し、その題名は××とせよ。また刊行に当っては彙造には文衡聖帝が旨を奉じてこれに当り、また孚佑帝君を編造、太白金星を集

造、善堂の正主席(王天君)ならびに副主席(劉府千歳)を著造とせよ」と。この玉詔にそって刊行されるのであるから、でき上った善書は文衡聖帝と孚佑帝君が序文まえがきをよせるほか、朱子、武穆王岳(岳飛)、齊天大聖(孫悟空)の讚さん、觀世音菩薩と孟子の頌、顔子と太上老君の銘、孔子の跋文あとがきがついている。いづれも扶鸞に降筆したものである。書誌学的秩序をまるで無視した俗書のなかの俗書「善書」はかくて刊行され、外部には「転載と復刻自由」とか「無料で贈呈」という但書をつけて配布されることになる。印刷の費用は善堂関係者と篤志家によって負担される。刊行が終ると、オリジナルの方は焼却され、その灰は海に流される。この最終行事を「放書灰」とよんでいるが、いつ焼却し、どの海に流すか、これも乩示によるのである。この際、乩示は船出する海岸を指定するだけである。書灰を積んだ船が海岸を離れると、後は同乗の童乩が降神状態を続けて進路を示し、あてもない長い船旅のあと書灰を流す海面を指示するのである。ぎらつく南海の陽光を金色に照りかえす海原。そのただ中に、一点妖気につつまれた書灰船の黒いシェルエットを思い浮べざるをえないのだが、放書灰に船を提供すると豊漁にあずかれるという俗信があつて、たとえ、それが一日一夜の船旅になろうとも、漁業者は競って船を提供したがるのだということである。善堂や善書が、台湾のなかだけでも、地方により善堂によりそれぞれ固有な側面をもつであろうことは十分に予測できるが、以上にのべたD善堂がかなり普遍的な鎮・郷型善堂の一パターンを示すことは疑いない。

最後の問題は、D善堂がなぜ儒教を標榜ひょうぼうするののかという点にある。以前から善堂は儒家人士の集るところという通念がある。いわゆる日抛時代の扶鸞について記したことのある増田福太郎氏も、「台湾において純然たる儒教に属するのは文廟、節孝祠、祖廟位のものである。而して台湾の状態は、少数の有識者流を除くの外は、大抵儒教の本義を解せずして道教臭味の迷信に陥り、其の儒教系統の神靈を祀れる廟祠に対する態度も、殆ど儒教本来の祭祀の意義を没却して、徒に祈福邀利のためにするの弊に墮している。その一例として儒流好学の士が盛んに扶鸞をなして今日に至ったことをあげうる」⁽⁸⁾

とのべ、筆者のいう大都市・県市型扶鸞を注意している。いわゆる明清の善書刊行グループは、明末にあっては官界に志を得なかった在野の郷紳と科第しなかった士人からなり、清季にあっては官僚や科第を志す儒家士人からなる。前者は州県官と民衆の間において必ずしも権貴におもねることのなかった在野知識人であり、後者は清朝政権に妥協することも辞さなかつた知識人であるが、善書刊行がいわゆる儒家や儒教民衆化と関係深かつたことは確かである。善書と縁の深い扶鸞が儒教系列として取扱われるのは、こうした歴史的理由によるのであろう。

しかしD善堂においても、その実態は儒仏道と密接な繋がりがあり、儒教だけを明確に区別することは不可能である。こころみに近年この善堂より刊行された善書をみると、神仙、聖人、仏が延九八回降筆しており、そのなかで最も多いのが観音と城隍神である。⁽⁹⁾これに次ぐのが文衡聖帝六回、王天君四回、孚佑帝君四回、太乙柳星君四回である。以下二回降筆一回降筆のものをあげてみると、

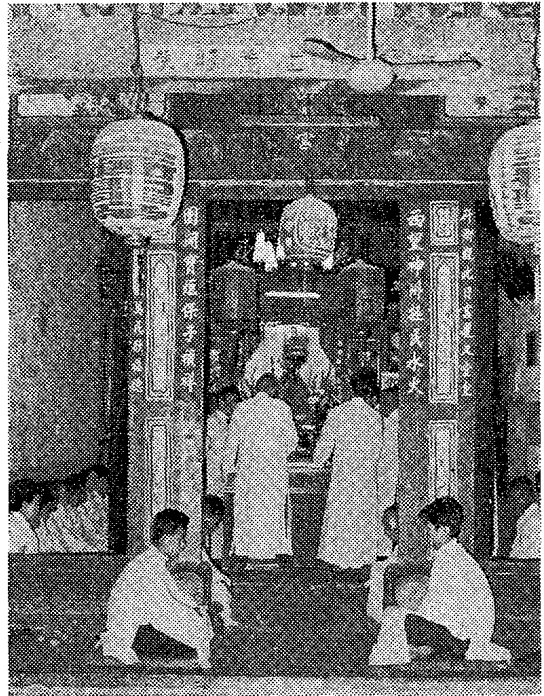
二回降筆

紫微大帝、神農大帝、太白金星、金闕高穹四天君、張桓侯大帝、齊天大聖、天上聖母、三千歳、五福大帝、李府王爺、池府王爺、漢鍾離、李鉄拐、南天教鸞童子、劉伯温仙翁、南極仙翁

一回降筆

天官大帝、保生大帝、広沢尊王、司命真君、太陽星君、許真君、東華帝君、大成至聖先師（孔子）、南天四將軍、岳飛、馬元帥、趙元帥、威靈院馬、靈侯太子、靈応公、五府千歳、温府王爺、何仙姑、韓湘子、曹国舅、張果老、藍彩和、慈願菩薩、地藏王菩薩、楚江王、玉禪老祖、清風道人、白鶴童子、蓬萊島練氣士、福德正神、D善堂正主席、聚善所修魂張

となる。これをY県T宮から一九六九年に刊行された善書について同様に分類してみた結果⁽¹⁰⁾と比較してみても、儒仏道の



第7図 善堂における叩問の状景

多種類にわたっていることが理解できる。このことは、民衆がすべてを託し、すべてをまかせうる特定の神明、中心的存在が既に失われていることを示唆したとしても、儒教的な著しい要素を抽出することは不可能である。右の神明リストはむしろ道教的要素の優越すら示しているのである。

それにもかかわらず、関羽ならば儒教の祭神としての関羽すなわち文衡聖帝の称を多用し、呂純陽ならば儒教の祭神としてのそれ、すなわち孚佑帝君の称を多用すること。叩問にあたり咒語、焼金、符籙など道教的な手続きがみられず、つとめて祭祀的な形態をとっていること。祈福より徳化を強調し、祭祀、孝、兄弟の道、修身、仁慈、戒酒色財氣、戒奢華を世に勧めることを主目的とすること。儒教聯堂を組織していること。以上の諸点を通じて儒教活動の一部であることがしきりに主張されてやまないのである。

善堂の地域社会における対応のしかたは外に向うものといえる。個人の祈福より社会教化を優先させるからである。しかるに善堂の関係者は住民の一部を占めるにすぎず、全住民を包括するものではない。今日なお善書を肯定し、必要としている社会集団である善堂関係者が、日常社会的相互関係をもつのは、善書や旧道徳を必ずしも肯定せず、必ずしも必要としていない住民である。従って、明代におけるように地方支配にたいして在野的立場にあったそれでも、清代におけるように半官的なそれでもないかわり、新旧両道徳の対立にかかわるのが現代の善堂なのである。このため善堂は宗教活動ではなく、道徳の問題すなわち儒教活動であると意識されるのであろう。台湾の農村地帯では、伝統的な文化要素を脱落

させる外的条件が比較的弱いことを前にのべたが、伝統的な農村社会に構造的な変動を及ぼす内的条件のあることを感じざるをえないのである。

本稿は、昭和四十五年度科研費（海外調査補助）によって行われた「道教儀礼の調査」（代表者大淵忍爾）の成果の一部である。

註

(1) 郭象（一一六五ごろ在世）の『睽車志』の卷一に岳飛が降筆した話があるほか、周密（一二三二—？）の『齊東野語』卷十六には欽宗、張世南（一二二五ごろ在世）の『游宦紀聞』卷三には文人や無頼僧光遠、陶完儀『輟耕録』卷二十には古の名人高士がそれぞれ降筆したことがみえている。

(2) 許地山『扶箕迷信底研究』台北一九六六年、頁四九—五一

(3) 台南州衛生課刊『童乩』台南 一九三七年、頁七六

(4) 鈴木清一郎『台湾旧慣、冠婚葬祭と年中行事』台北 一九三四年、頁八一

(5) 大淵忍爾『香港・台湾における道教儀礼に関する調査報告』

「岡山史学」第二四号、一九七一年

(6) 北部の宜蘭市にある岳武穆王廟では、施術者の巧拙を次の五段階に分けている。このうちの人鸞と鬼鸞とはまやかしてあって邪道として排斥される。一方、扶鸞の理想とされる神鸞に達するには最少三カ年の修業を必要とする。ここには二六年間扶鸞に従っているが、まだ神鸞に至らない、と語った施術者がいる。

神鸞（神明が憑依しているのを覚知できるもの）

心鸞（人の心霊に入ることのできるもの）

触鸞（降神中、全く無意識のまま終始するもの）

人鸞（神仙をかたり、実は自己の判断を乩示として下すもの）

鬼鸞（鬼が憑依するもの）

(7) 香港にある文武廟では左記の善書、および乩示をもとにしてつくったといわれる経本を配布しているが、これらはいづれも重刻であって、現代の香港では善書を新しく刊行する気運はみとめにくい。

イ 香港五桂堂書局印行『絵図玉歴宝鈔勸世文』（上海棋盤街錦章図書局蔵版）

ロ 香港灣仔從善正全堂刊『王母降乩真經』、民国丙戌年重刻

ハ 同『増註太陽太陰真經』、民国甲辰年

ニ 同『文帝救劫葆生經、武帝救劫永命經合編』、民国己酉年重

印

ホ 『関帝明聖真經』、民国丙午年刊、戊申年重印

(8) 増田福太郎「台湾本島人の宗教」東京一九三五年、頁一六

(9) 観音にしても城隍神にしても、特定の廟に祀るものが一定

して降筆するのではなく、各地のそれが降筆する。

(10) T宮は、巫術者の神でありかつ神将神兵の総帥として邪鬼を鎮圧するといわれる中壇元師(哪吒太子元師)を祀るほか、孚佑帝君、関聖帝君、南天趙天君などを従祀する。ここでは五三一回の降筆があり、中壇元師一〇五回、その兄である木吒太子元師二一回、金吒太子元師一七回で、この合計が一四三回となる。次いで趙天君二五回、福德正神一九回、観音一八回、天上聖母一六回、孟子一四回、南極仙翁一三回、関帝一二回、神農一二回、李白一〇回、齊天大聖一〇回の降筆があった。以下は左のとうりである。

九回降筆 T宮恩主

七回降筆 太乙真人、子路、玄天上帝、広賢禪師、五華帝君

六回降筆 三山国主、東嶽大帝、孫真人(孫武子)

五回降筆 顔子、釈迦、孚佑帝君

四回降筆 金闕上相、候任菩薩、地藏王菩薩、濟公禪師、温府

千歳、清虚子仙翁、太上老君、鬼谷仙師、白鶴童子、護法天尊

三回降筆 孔子、諸葛武侯、保生大帝、城隍神、月老星君、雲

遊道人、明靈道人、善財、護法真人

二回降筆 元始天尊、三官大帝、北華帝君、北斗星君、東斗星

君、中斗星君、斗母星君、下元大帝、司命真君、探藥真人、六

盒真人、白蓮尊者、白雲童子、白蓮童子、池府千歳、弥陀仏、

燃燈古仏、冥府文判、良女、羅狀元、玉虚宮七太子元師、八仙

一回降筆 天官大帝、周倉將軍、開漳聖王、灶神、轄落靈官、

月下老君、顯化真君、白蓮帝君、東華帝君、西華帝君、五斗星君、西極星君、西斗星君、斗中星君、柳星君、長生大帝、金官大帝、酆都大帝、白鶴仙翁、探藥童子、彩雲童子、清水祖師、白雲老祖、玉禪老祖、蒼頡聖人、修靈真人、清風道人、修道々人、南陽道人、子萍道人、慈帆道人、子游、朱熹、玉虚宮七殿下、揚剪二郎神、三恩主、南極文君、玄奘禪師、凡悉如来仏、四大金剛、目蓮、韋馱、順風耳、千里眼、冥府夜差、冥府十王、冥府一殿執簿童子、何仙姑、南極李老君、東京淺草觀世音、大阪天王寺鍾馗

最後にあげた淺草觀世音、天王寺鍾馗は日本語で屢示している。日本から神仙が降筆するのは、他の善堂においても稀なことではないということである。