

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

ベトナムの雷神信仰と道教

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大西, 和彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001559

ベトナムの雷神信仰と道教

大西和彦

ハノイ歴史研究会

はじめに

- 1 ベトナムの歴史資料に見える雷神信仰と道教の影響
 - 1.1 碑文・年代記
 - 1.2 『天南余暇集』の疏文

- 2 ベトナムの経典・儀礼書に見える雷神信仰と道教の影響
 - 2.1 『玉枢経』
 - 2.2 『三教正度実録』
 - 2.3 『神霄玉格攻文』
 - 2.4 『积典祈安延生攻文』
- おわりに

はじめに

ベトナムへの道教の伝播は、同国で北属期と呼ぶ中国属領期 (B.C. 111 ~ A.D. 938ca) に始まる (Le Thanh Khoi 1955 : 105, 1981 : 96-98 ; Uy ban Khoa hoc Xa hoi Viet Nam 1976 : 107-108 ; Phan Huy Le 1991 : 252, 254, 285)。道教の伝播を考察する際に、重要なことの一つは、道観や道士により構成された教団道教として伝わったか否かということである。

過去においては、道教教団や教派などの体系的組織がベトナムに存在したことを否定する見解が少なくない。例えば、ベトナム人著者によるベトナム文化・風習の概説・批判書の嚆矢の一つであり、内外のベトナム研究者が引用・参照することが多いファン・ケー・ビン氏の『ベトナム風俗』は「我が国には、現在、老子道の門派は存在しない。」と、同書が纏められた1915年当時の状況を記している (Phan Ke Binh 1915/1992 : 222)。また、ベトナムの代表的な文学史『ベトナム文学史要』を著したズオン・クアン・ハム氏は、同書の中で「道教は我が国に北属期から伝播した。しかし、何の教派も系統も存在しなかった。」 (Duong Quang Ham 1941 : 61) と、過去から現代に至る間においてもベトナムにおける道教の教団や体系の存在を否定している。このように、根拠を示すことは殆どないものの、ベトナムの教団道教の存在を否定する説は少なくない。

確かに現在のベトナムには、道教の教団や体系は目立つ形では存在しない。しかし、後にも述べるように教団道教の根拠地である道観は、既に北属期から建立が行われている。そして、道観建立は19世紀に至るまで継続している¹。

さらに、ハノイ市内には鎮武観 (大西 1994b)、ハノイ西郊ハータイ省に靈仙観 (Dang Duc Sieu 1991 : 277) などの道観が道教神像とともにベトナム北部を中心として現存する

ことは、過去における教団道教の存在を十分に窺がわせるものがある。そして、1967年に刊行されたトアン・アイン氏の『古きベトナム信仰』上巻には、道教系呪術を多用するベトナムの祈祷師である符水師（タイー・フートゥイー：Thay Phu Thuy）が、自宅の祭壇に道教教派の一つ正一教の祖師である張天師を祭祀していることを報告している（Toan Anh 1967: 218）。正一教は、中国道教史上で最も伝統のある教派であり、当初は天師道、後に正一教と称された（細谷 1994a: 267）。正一教では始祖の張陵が太上老君（神格化された老子）から天師の位を授けられたとして、張陵以後の同派の教主を天師と称している（細谷 1994b）。その正一教を象徴する張天師像を、符水師が自宅で祭祀している事象は、少なくとも符水師が正一教という道教教派の影響を受けていたことを示唆するものである。

道教文化は、日本・朝鮮半島にも伝わった。しかし、日本には道観・道士の痕跡は残らず教団道教の渡来は確認されていない（中村 1983: 6）。また朝鮮半島では儒教勢力の圧力と文祿・慶長の役により道観は根絶されている（都 1983: 83-86；車 1990: 227-232）。このような日本・朝鮮半島の状況に対比すれば、上記のような痕跡を残すベトナムにおける教団道教の具体像再構築は、道教の伝播を考える上で意義のあるものと考えられる。

ベトナムにおける教団道教の具体像を再構築する際、最低限必要なことは道観・道士およびそこで展開した教派・教説を検討することである。近年の研究において、宮川尚志氏の研究によれば、北属期の4、5世紀、中国南部で起きた孫恩・盧循の乱前後において、天師道がベトナム北部に伝播し、周辺山地民族にも普及している（宮川 1983a: 212-215）。また私見では、唐代までに北部ベトナムには21の著名道観が存在し、それらはベトナム土着勢力の根拠地である紅河デルタ西北部大河川の自然堤防上に集中分布している（大西 2001a: 111-112, 124-126）。独立期ベトナムでは、ベトナム李朝第4代皇帝仁宗（在位 1072～1127）以前では唐代道教の影響が、太清宮などの道観名や威儀などの道教官僚名に現れ、仁宗期以降は唐代のものと重複して中国北宋の真宗（在位 997～1022）期の道教の影響が、景靈宮などの道観名や道録などの道教官僚名に濃厚に現れており、これらの事象は陳朝期（1225～1400）以降にも継承された（大西 2000: 327-329, 2001a: 118-123）。

以上のように、ベトナムにおける道教教派としては、北属期には既に天師道の伝播があり、道観と道士は唐宋道教の影響を受けたものが展開していたのである。

さて、ベトナムの教団道教を具体的に再構築する際、更に考察を加えなければならない重要な項目として残るのは、そこで信奉された教説がいかなるものであったかということである。これについて考える場合、ひとつの指針となるべきは、李朝中期以降、ベトナムにおいて濃厚に受容されていった宋代道教において、唐・五代にかけて民間に流行した悪霊祓いの呪術が、江南の龍虎山を本拠とする天師道（元代以降は正一教と呼ばれる）の神霄雷法という呪法体系を中心に統合・再編成されたことである（松本 1979:

60-61; 秋月 1983: 65)。「神霄」とは北宋第8代皇帝徽宗(在位 1100~1125)が寵愛した道士林靈素(?~1119)が唱えた教説「神霄説」のことで、最高天である神霄(天)を統治する神霄真王が俗世に下ったのが徽宗であるとし、また雷を呪術の源泉とする雷法を重んずるものである(ストリックマン 1975: 16-19; 松本 1979: 50; 劉 1994a: 67-69)。この神霄雷法は、『道法会元』²『上清靈寶大法』³など大部な呪法儀礼書にまとめられ新しい権威として広汎に流布していく(秋月 *ibid.*)。中国の宋代は、ベトナムの李朝(1010~1225)・陳朝(1226~1400)に相応し、1276年頃に渡来した福建出身道士の許宗道がベトナムで道教儀礼の科儀・齋醮を振興している(大西 2001a: 120-122)。それでは、このような時代背景に従い、神霄説あるいは雷法がベトナムに伝播したことがあったのであろうか。またあったとすればどのような展開を遂げたのであろうか。この問題はまず考察すべき課題である。

一方、ベトナムでは、道教と同じく外来宗教である仏教・儒教、基層信仰であるアニミズムやシャーマニズムの混合がよく指摘される(Le Thanh Khoi 1955: 219, 282, 1981: 98, 293; Phan Huy Le *ibid.*)。ベトナムでの主要宗教の一つである仏教も、雲・雨・雷・電の天象アニミズムと融合して、女神形の法雲・法雨・法雷・法電の四法(仏)信仰を創造している。この四仏を安置する寺院は、バクニン省、ハータイ省、フンエン省など紅河デルタ中央部の各地に広く分布している(Nguyen Minh San 1994: 10-13)。これら諸像は祈雨や止雨の儀礼における祈禱対象となり、御輿に乗せられて巡行するが、法電像だけは寺院から出されることはない。これは、稲妻が人や家畜を殺傷し、家屋財産を焼くことを恐れるからという(Nguyen Minh San *op. cit.*: 15)。この信仰は、農事に不可欠な天然現象であるプラス面と、落雷災害というマイナス面を併せ持ったベトナム人の雷神信仰の概念をも象徴している。それでは、ベトナムにおいて雷神信仰を中心においたシンクレティズムの中で、道教の存在はどのようなものであったのだろうか。以上のような問題意識を基にして、今回考察したい具体的な問題点を整理すれば以下になる。

- ①中国において雷神信仰と結合した道教が、ベトナム道教に影響をもたらしたのか。
- ②儒教・仏教・道教のシンクレティズムにより形成されたベトナムの民間信仰において、道教の役割はどのようなものであったのか。

そこで、まずベトナムの歴史資料から関連記事を抽出して、15世紀にいたるまでの雷神信仰と道教の関係を考えてみたい。ついで、16世紀以降の宗教資料を検討し、中国において雷神信仰を基盤に成立した道教経典が、ベトナムにどのように受容されたのかを検討する。さらに、シンクレティズムを特色とした民間信仰が形成されていた18世紀に成立した儀礼書を取り上げ、その内容における雷法の影響の検討を通じて、当時のベト

ナムにおける道教の存在について、その背景と共に考察を試みたい。

1 ベトナムの歴史資料に見える雷神信仰と道教の影響

ここでは、ベトナムで北属期 (B.C. 111 ~ A.D. 938ca) から、独立期の長期王朝である李朝 (1010 ~ 1225), 陳朝 (1226 ~ 1400), 後黎朝前期 (1428 ~ 1527) にいたる間の歴史資料である碑文・年代記・文集に見える、ベトナムの雷神信仰と道教の影響を考察する。

1.1 碑文・年代記

北属期の文献資料は、その長い期間と比較して極めて乏しい。しかし、貴重な同時代資料として若干の金石文が存在する。その中に、唐末の節度使高駢 (? ~ 887) が安南都護の執務時代に行った難所「天威徑」開鑿を讀んで、部下の裴綱が撰述した『天威徑新鑿海派碑』⁴がある。この碑文は、高駢の他の土木・建築事業にも触れ、

神祠，雷祠，道堂，僧署，克く備えざるはなく，皆頭あきらかに世に宏まれり。⁵

と記している。これらは、高駢が神社や仏教・道教の寺院建立も行ったことを示している。その中で「雷祠」という雷を祭祀した宗教施設があるのは注目される。この雷信仰施設建立は高駢が中国の雷信仰を持ち込んだのか、現地の基層信仰に基づいて行ったのかは特に記されていない。しかし、この碑文の中核記事は、咸通9年(868)4月5日~同年9月15日間に行われた難所「天威徑」開鑿中、同年5月16日に1箇所、6月11日中には3箇所まで進路を阻む硬い巨岩が落雷により都合よく砕かれた奇跡譚である。この高駢はベトナム人に強い印象を与えた中国人官僚であって、1329年にベトナム陳朝(1226~1400)で編纂された国家守護神の縁起集『粵甸幽霊集』27話中の7話に登場して、神々を勧請・対話し、あるいは風水術を駆使する超人として描かれている。1976年度版のベトナム官撰国史『ベトナム歴史』は「唐朝は多くの道士や符水(師)を我が国に渡来させたが、中でも節度使高駢はその頭目であった。」(Uy ban Khoa hoc Xa hoi Viet Nam op. cit : 127)と記しており、現在のベトナムでも高駢を中国から来た呪術師の中心人物と見なしている。中国における高駢は道教に耽溺してついに身を滅ぼすほど道教に関する知識が相当あった(宮川 1983b : 357-384)。そして、高駢がベトナムで活動した時期と重なる8~9世紀には、道教構成要素の一つ煉丹術実践の過程で黑色火薬が生み出されている(杜石然他 1997 : 322-323, 349)。これらを考慮すれば、『天威徑新鑿海派碑』の中で単に神祠とのみ記さず「神祠・雷祠」と雷の祭祀施設が特に別記されていることから、軍人であり土木技術者でもある高駢が「天威徑」開鑿に火薬を用い、その事業を神秘化するため雷信仰と結びつけようとした意図が窺える。ともあれ、法雷仏・法電仏に象徴

されるように、仏教と結合して広まった雷信仰の拠点は、中国属領期ベトナムにおいて道教と深い関係を持った中国人によっても広められたようである。

独立期ベトナム初期においても、雷信仰は道教と関連して信仰されていた形跡がある。

『大越史記全書』本紀卷2, 李朝 (1010 ~ 1225) の第2代皇帝太宗 (在位 1028 ~ 1054) の天成5年 (1032) の条に

雷公觀前の釈迦寺の優曇樹花を開く。⁶

という記事がある。これは、釈迦寺の優曇華の花が開いたという奇瑞を記したものであるが、その前に「雷公觀」という雷神との係わりが推測される道觀の記載がある。李朝では他にも「太陽觀」など、アニミズムと関係すると思われる道觀の建立例があり、上記の記事によって当時は雷も道教と結合して信仰されていたと考えられる (拙稿 2000 : 327, 330)。

しかし、以上は雷の祭祀施設の断片的な記事にとどまるものであり、雷に対して当時の人々がどのような感情を持って、どのように対処していたかは推測の域を出ない。時代を下り、李朝の暗君として知られる第7代皇帝の高宗 (在位 1175 ~ 1210) に関する史料によってその片鱗が見える。『大越史略』卷3, 阮紀, 治平龍応2年 (1206) の条に以下のような記事がある。

王の性雷を畏れ、毎に動止の間において、便ち驚き恐れを生ず。近臣の阮餘、自ら降雷の術有りと言ひ、會雷鳴あり。餘に命じてこれを降さんとす。餘は天を仰むいて咒を誦え而も雷声は愈々厲し。王これを詰るに、対えて曰く「臣これを戒めること久し、豈意わん彼猶強暴かくのごときおや。」と。⁷

ここにおいて生来雷を怖がる高宗に対して、近臣の阮餘が「降雷の術」⁸があると言ひ、呪文を誦えて効果がなく、雷がこんなに強暴だとは思わなかったとうそぶいたという記載が見える。暗君の皇帝に近臣が狎れている様子が示されているが、この高宗の記事を通じて当時の人の雷への恐怖と、「降雷の術」を用いてその恐怖を払うすが考え出されていることに注目したい。しかし、李朝期においては、雷を祓う際に「降雷の術」という漠然とした手段が取られるのみのようであった。

次の陳朝期 (1225 ~ 1400) に至って、雷への恐怖を祓う方法が、齋醮という具体的な形式で実行に移されていくようになる。『大越史記全書』本紀, 卷6, 陳紀, 陳朝第4代皇帝英宗 (在位 1293 ~ 1314) の興隆21年 (1313) 夏6月20日の条に、落雷の災禍に対してシステムティックに齋醮を行っていたという記事が現れる。それは、

雷三司院を震わして災あり、手分の梁郎死し、本司をして銭を出だして醮謝せしむ。旧礼、雷宮殿・堂廡を震わし、祈禳の醮を脩設すれば、排弁なれば則ち有司をして供備せしめ、需用の物なれば則ち官庫をして頒給せしめ、餘は各處の本司をして銭を出だし醮謝せしむ。⁹

という記事であり、三司院という場所に落雷があつて火災ならびに雷死者が発生したため、被雷した三司院自体に出資させて拜謝の齋醮を行わせたことを示している。この記事は次いで、旧礼では、宮殿などおそらく皇城内の中枢建築が被雷し、その禳祓のための齋醮を設ける場合、その建築物管理機関以外、つまりは中央官庁が齋醮の手配をし、中央官庁の官庫から必要な器物を支弁していたことを述べている。さらに皇城内の中枢建築以外の建築が落雷した場合は、それを管理する機関自体に出資させて齋醮を行わせていたと続けている。

この三司院は、『大越史記全書』本紀、卷5、陳朝第初代皇帝太宗（在位 1225～1258）の天応政平 19 年（1250）の条に、「都衛府を改めて三司院と為し、奉宣・清肅・憲正等の院と曰けしむ。」¹⁰とあり、もとは都衛府という名称であった。『欽定越史通鑑綱目』正篇、卷6の天応政平 19 年（1250）の条の註に「都衛府は即ち李の都護府にして、審断獄訟を以てする所なり。」¹¹とあり、司法機関であると解釈されている。また三司院で雷死した梁郎という者が帯びている「手分」について、『大越史記全書』本紀、卷6、興隆 12 年（1304）の条に「手分は五刑吏なり。」¹²とある。従つて、梁郎は「手分」という職名を帯びた刑吏であり、彼が所属する三司院はやはり司法機関であったのだろう。

先に引用した『大越史記全書』興隆 21 年（1313）夏 6 月 20 日の条文によれば、三司院に出資して齋醮を行つたという記述の後、元來、宮殿など皇城内の中枢建築が被雷した場合は、中央官庁の出資・手配によって齋醮が行われたとある。これによれば、三司院は皇城内の中枢建築であるのに、被雷に対する齋醮の費用を中央官庁が支弁せず、三司院自体が出資・手配しなければならなかったという文脈となる。なぜ、この時から三司院が中枢機関以外の他機関と同様、齋醮挙行の主な責任を負わなければならなくなったのかは不明である。

ともあれ、以上の『大越史記全書』の記事によれば、出資・手配の責任官庁の差はあれ、司法機関をはじめ陳朝の朝廷の各建物が被雷した場合、システムティックに齋醮を行つていたということから、当時その目的に従つて相当盛んに齋醮が行われていたことが窺える。この齋醮は、上述のように「醮謝」または「祈禳の醮」と呼ばれており、朝廷の建物の被雷は不祥のことと受け取られ、それを禳祓するために挙行されていたと思われる。

三司院が被雷し齋醮が行われた陳朝の英宗期は、1276 年頃ベトナムに渡來した中国の南宋福建の道士許宗道が活躍していた時期と重なる。この時期の陳朝ベトナムで、雷と関係する齋醮がかなり盛んに行われていたのは、雷法も含まれていた可能性の高い宋代

道教をもたらした福建の道士許宗道による科儀・齋醮の振興もその背景の一つを形成していたと推測される。

1.2 『天南余暇集』の疏文

後黎朝前期（1428～1527）きっての名君として知られた第5代皇帝聖宗（在位 1460～1497）も落雷の恐怖を祓うことを目的とした儀礼を行い、それが道教によるものであったことも注意しなければならない。聖宗は、儒教思想による中国式中央集権国家をめざす改革を行ったことで有名であるが、彼の残した文集『天南余暇集』の疏文集によれば、しばしば祈雨や禳祓を目的とした道教儀礼を行っている。とりわけ落雷に対する禳祓祈禱の疏文は、洪徳2年（1471）1通、洪徳3年（1472）2通、洪徳8年（1477）1通、洪徳9年（1478）2通の計6通が残されている。その洪徳2年（1471）の疏文は以下のようである。

維、大越国洪徳二年、（中略）国皇臣黎、（中略）情旨もて祈り為んみるに、今月（十二月）初二日夜二更、雷時に非ずして出われ反ねて城中を震わしむ。臣の徳不明、観るがごとくにして覚ること罔く、抑或いは干戈数動かし、土木頻りに興し、夫の愚癡なるに與しむこと日に滋く、過愆は髪を擢き、憂い思いて措くを靡い、恐懼禁ぜず。謹んで今月二十四日を捐して、道士阮玄徳に命じて大内の景靈宮に就いて、靈宝謝雷解厄道場を崇建す。（中略）恭しく景福を祈り、望むらくは従前の過失を饒し、以って今日の安全を俾はんとす。臣 誠惶誠恐、謹疏す。¹³

ここで、聖宗は落雷を自己の過失によるものとして恐れ、その対策として道士に「靈宝謝雷解厄道場」を行わせている。その場所も李朝以来の道宮である景靈宮であり、他の疏文においても景靈宮における道士が主催する解厄儀礼が行われている。

この聖宗は、儒教を奉ずると共に、儒教に包含される天命思想の保持者であったことは著名である（Vien Triet Hoc 1993：296）。実際、上記疏文の中で聖宗は、土木・軍事などにおける自己の過失や不徳が落雷を招いたと述べている。この思考は、君主の失敗に対して天が災厄を下すことにより反省を求めるという天譴説に従った考え方であり、天象と人事が相互に感応する天人相関説とも同一の思想である。これらは共に天命思想から派生した思想である。そして、儒教の天命思想に従い、落雷を天からの叱責と感得した聖宗は、その問題を儒教によらず道教の儀礼を用いて解消しようとしている。ここに一部とはいえ、儒教に基づく思想が道教の儀礼によって処理されるという構図が示されている。つまり、聖宗の朝廷では、儒教の天命思想に従う限り、道教の儀礼を実践しなければならなかったのである。

この儀礼の具体的な内容は記されていないが、少なくとも「靈宝」の名称を冠していることが注目される。道教儀礼研究に大きな足跡を残された大淵忍爾氏によれば、道

教儀礼を内容とする「科儀」文書には「靈宝」の名を冠したものが多く、道教教派のひとつ靈宝派の儀礼に依拠していることを示しているという（大淵 2005：53）。そして、靈宝派の儀礼は南朝宋の陸修静（407～477）に形を整えられ、唐末の杜光庭（850?～933）により大成されたが、南宋（1127～1279）から元（1279～1367）にいたるころ、靈宝派の教派自体は衰えて正一教に吸収され、儀礼も「靈宝」の名を残しながら正一教によって撰取されている（大淵 op. cit.：53-54）。このような中国における教派と儀礼の推移から考えると、時代的に見て後黎朝の聖宗が挙行した儀礼に「靈宝」の名が冠されていることは、それが正一教の儀礼の影響を受けていた可能性がある。

以上のように、ベトナムの歴史資料において考察してみると、雷神信仰は、中国属領時代から為政者の関心を引いて、その祭祀対象となっていた。そして、李朝期以降、雷神は道教と結びついて信仰されている。さらに、後黎朝聖宗期のように儒教が発展するにいたっても、その天命思想の普及と共に、雷と道教の組み合わせは朝廷内の禮祀儀礼を中心に密接に展開していったと思われる。

2 ベトナムの經典・儀礼書に見える雷神信仰と道教の影響

はじめに述べたように、以下においてはベトナムでの神霄説あるいは雷法の展開を、宗教資料である經典・儀礼書から考察したい。まずベトナムにおけるこの神霄という語句や概念の流布について考えてみると、管見の及ぶところでは、その最古のものとして陳朝の代表的な文人官僚の1人である張漢超（?～1354）の七言律詩「過宋都」冒頭に「艮岳・神霄，故基を失す。」（Vien Van Hoc 1983：736）の句がある。ここに見える「艮岳」は北宋の徽宗が、都の臨安に築いた庭園のことであり、「神霄」は既述の「神霄説」のことである。徽宗は奢侈と過度な道教崇拜によって北宋を滅ぼしたと言われ、「艮岳」は奢侈の、「神霄」はその道教崇拜を象徴するものである。このように陳朝期には、「神霄」という教説名を少なくとも語句として理解していた人物が現れる。また、後黎朝前期（1428～1527）の官制を記した『国朝官制典禮』巻6、各処寺觀の条に列記された官立寺觀名の末尾に「神霄觀」という記載がある。「神霄觀」自体の詳細や消長は今のところ明らかではないが、わずかに「神霄觀」の記載の割注に「青林県」とこの道觀の所在地が記されている。その所在地「青林県」は現在の北部ベトナム東境ハイズオン省ナムサック県に比定される（Dinh Xuan Vinh 2002：611）。そして『国朝官制典禮』は記載地名の比較検討から1505年以前に成立したといわれる（桜井 1987：146）。従って、『国朝官制典禮』に見える「神霄」という道教の神学用語を冠した道觀の記載は、道教の「神霄説」が16世紀初期までにベトナム北部においてすでに受容されていたことを示す1史料である。

しかし、上記の文学や官撰史料の断片的な記述からは、この教説がベトナムでどのように受容されていたのか具体的に知ることはできない。そこで、この問題を以下の宗教

資料から考えて見たい。

2.1 『玉枢経』

1574年(明、万暦2)の自序がある嚴從簡撰『殊域周咨録』巻6、安南の条には、この撰者が知見したと思われる当時のベトナムに所在した書籍名が列記されている。その中に、

(前略) 並びに禪林・道録なれば、金剛・玉枢、諸仏経雑伝あわ併せてこれあり。¹⁴

という一節がある。この「禪林・道録」以下の部分は、「禪林」こと禪寺では『金剛経』¹⁵、「道録」こと道教官僚においては『玉枢経』が使用される主要な経典であるという意味に解釈できる。『玉枢経』の正式名は、『九天応元雷声普化天尊玉枢宝経』と呼ばれ道蔵の洞真部本文類第25冊に収められている。これは、道教の雷神である九天応元雷声普化天尊を教主とする経典であり、南宋の頃の成立と考えられている(松本1979:63註(36), 2001:225)。この『玉枢経』は神霄説と結びついた雷法の重要経典の一つであり、本経典に対する南宋道士の中心人物の一人白玉蟾(1194~1228)の註¹⁶では、九天応元雷声普化天尊が神霄真王の化身とされている(松本1994a:106, 1994b:298)。この経典が16世紀ベトナムの道教官僚が使用する主要道教経典と見なされていることは、当時のベトナム社会において雷神信仰と道教が結合した信仰、特に九天応化雷声普化天尊の信仰ひいては神霄雷法が普及していたことを示唆している。

2.2 『三教正度実録』

後黎朝後期の権力は、権臣の鄭氏が握っていたが、儒教を信奉する同政権は仏教・道教・キリスト教を様々に圧迫し、1663年(景治元年)には仏教・道教関係の経典・書籍の刊行を厳禁している(『黎朝詔令善政』)。しかし、18世紀に入り海上交易の衰退、天災の連続による農業不振などが原因で中央政権の地域支配力が減退する反面、農村の自治力が強まる中で、村落文化が隆盛に向かう。歴史家レー・タイン・コイ氏は、この17-18世紀にこそ儒・仏・道三教が混合した民間文化が創造されたと述べている(Le Thanh Khoi 1955:282, 1981:293)。その趨勢において、再び各種の宗教書の刊行・重刊が行われているが、三教混合の儀礼書を代表する1書として、1723年(保泰4)新鑄しんせんの『三教正度実録』がある¹⁷。

符水師や仏僧によって共用されてきた本書の内容は、書名のように三教による葬礼方法であり、その中に「増補六斂法」がある。これは、非業の死をとげた人に対して入棺前に行う儀礼である。その筆頭「斂天雷法」は落雷による死亡者に対するものであり、当時の人々がいかに雷死を恐れていたかを窺わせる。同法の前半は以下のように記され

ている。

伏龍肝土と北方の水泥を以って人形を作り、留めて亡人に与え罪を謝して斂を始む。師は（北）斗に向かい、指もて方に九龍符（略）を書き念じて云わく九天応元雷声普化天尊。（以下略）¹⁸（保泰版『三教正度実録』第38葉表第2行～第5行）

冒頭の「伏龍肝土」は、宋の洪邁撰『容齋四筆』巻5、明の李時珍撰『本草綱目』土類巻7によれば、竈の焚き口の中の土のことである。『容齋四筆』は「いわゆる伏龍は、竈の神なり。」¹⁹と述べている。竈神はベトナムの民間信仰において重要な神であり、現在でも陰暦12月23日に竈神送りの儀礼が各家庭で行われる。竈神を象徴する「伏龍肝土」が、この葬儀の呪術において用いられるのは、竈神が天界と人間界の仲介役であるという観念に基づくものらしい。『三教正度実録』が刊行された時期に比較的近い1755年（景興15）に成立した随筆集『公餘捷記』巻2に「強暴大王伝」という興味深い項がある。それは、天本県同録社に親不孝者がいたが、彼は日ごろ竈神に焼き海老を供えていた。その親不孝者を、不孝のとがで雷神が殺そうとしたところ、それを知った竈神の入れ知恵で親不孝者は屋根に滑りやすい液を塗り、雷神を墜落させて撃退する話である。この話では、この時代に儒教の孝の観念と雷神信仰が結合していたことと、やはり竈神が天界と人間界の中間に介在するという概念が確認できる。同時に孝という儒教道徳・雷神などの權威を否定し嘲笑するこの話の内容は、当時の民衆の独立心を反映していて興味深い。

ともあれ、『三教正度実録』の「斂天雷法」においても、道教の雷神である九天応元雷声普化天尊が祈禱対象となっているのであり、シンクレティズムの濃厚な儀式書においても、雷に関連する儀式では道教色とりわけ神霄雷法の影響が濃厚であることが認められる。

2.3 『神霄玉格攻文』

道教教団への加入式であり、道士となるための儀礼を^{でんど}伝度儀礼という（田中、丸山、浅野 2000；田中 2000）。ある地域において、教団道教の存在を実証するためには、^{でんど}伝度が継続的に行われているか確認しなければならないが、筆者が見出したベトナムの『神霄玉格攻文』は、内容から見てその^{でんど}伝度儀礼を記した文献である。書名に冠された「神霄」の語句、また以下示すような内容によっても「神霄雷法」の影響下に形成されたことが窺える。とりわけ雷法の大部な呪法儀礼書である『道法会元』の影響が顕著に感じられる。それは、『神霄玉格攻文』の書名の中央を占める「玉格」という語句及び本書の内容の一部が、後述するように雷法の術者の階級を定めた『道法会元』巻249「太上天壇玉格」と深い関係を持つと思われるからである。

なお本書書名末尾の「攻文」の意味であるが、本書および次節で取り上げる『釈典祈

安延生攻文』の内容から見て儀礼文書集を示すものと思われる²⁰。

さて、筆者が所蔵する同書版本の末尾には「景興二十四年(1763)重刊」の刊記がある(以下、同書を景興版と記す)。ハノイ漢喃研究院には、同名で内容もほぼ重なる『神霄玉格攻文』という書が所蔵されている²¹。同書末尾には「維新八年(1914)三月吉日重刊」の刊記がある(以下、同書を維新版と記す)。刊記に従えば両版ともに再刊本であり、1世紀以上にわたって再々用いられてきたものであることが示されている。同資料の詳細な分析は別稿に譲り、本稿ではその特色ある内容をいくつか述べたい。

まず2版ともに『神霄玉格攻文』の最初に掲載されているのは、「神霄立靖攻文」である。これは内容から見て、道士が個人の祭祀場所と思われる「靖」²²を建てる際の諸儀礼に用いる文集である。次いで道士としての認可状「法籙」あるいは、ほぼ同様の内容を持つ「佩身牒」(本資料中では「牒」はしばしば「帖」と記される)授与の儀礼に用いる文書集「神霄伝度論諸帖勅給集」が掲載されている²³。その中の「帖陞職文」は伝度と共に独自の品秩への陞任を申請する願書であるが、その一節に、

(前略)某靖、某壇の法師の壇下に投じ、遠く福地龍虎山中玄壇正一嗣教天師門下を叩き、(中略)乞うらくは我法帖を陞して進補し、正法を御受し、某籙一階を拝し、身に帰して佩び奉ぜんことを。(後略)²⁴(景興版第11葉裏第8行～第12葉表第1行、維新版第10葉表第6行～第10行)

と「龍虎山中玄壇正一嗣教天師」を遥拝する部分がある。ここに、唐・五代の民間信仰について宋代の林靈素の神霄説を継承した第3の神霄雷法の体系を主催する龍虎山の張天師をベトナムの道士が奉じていることが示されている。それと共に、この儀礼書の作成あるいは使用に関連した後黎朝後期の人々が中国の正一教の影響下にあったことが確認できる。

次に『道法会元』巻249の「太上天壇玉格」は、雷法の術者の階級を定めた従九品から正一品までの位階が記されているが、それに『神霄玉格攻文』の「神霄玉格論陞品秩」が酷似している。例えば『神霄玉格攻文』の「神霄玉格論陞品秩」冒頭の「従九品職」(景興本第25葉裏第1行～第5行、維新本第22葉表第7行～同裏第1行)の内容は以下のようである。(異同のある字の上には「●」を、一方にあって、他方に無い字の上には「◎」を記した。)

天枢院職 天枢院左右判官侍[●]經典者同管幹天枢院事
 驅邪院職 驅邪院左右判官兼南昌受^{●●●}鍊司者同管幹驅邪院事
 玉府院職 上清録事五雷院左右大判官同幹雷霆都司院事
 神霄院職 太平輔化典者神霄掾吏

一方、道蔵所収の『道法会元』巻249の「太上天壇玉格」に見える「天枢院九品遷転品秩」

冒頭の従九品は、

天枢院右判官上[●]章典者同管幹天枢院事

天枢院左判官上[●]章典者同管幹天枢院事

同じく「太上天壇玉格」の「北極驅邪院遷転品秩」冒頭の従九品は、

北極驅邪院右判官兼南昌上[●]官鍊典者同管幹驅邪院事

北極驅邪院左判官兼南昌上[●]官鍊典者同管幹驅邪院事

同じく「太上天壇玉格」の「玉府九品遷転品秩」冒頭の従九品は、

上清録事五雷院右判官同幹雷霆都司事

上清録事五雷院右判官同幹雷霆都司事

同じく「太上天壇玉格」の「神霄品秩」冒頭の従九品は、

太平輔化典者神霄[●]伝吏

と記されている。以上のように、『道法会元』巻249の「太上天壇玉格」に見える4種類の品秩の従九品は、いくつかの語句の異同を除いて『神霄玉格攻文』の「神霄玉格論陞品秩」とほぼ同じ語句が連ねられている。従って『神霄玉格攻文』の「神霄玉格論陞品秩」は、『道法会元』の「太上天壇玉格」に倣って作成されたものであると考えられる。

以上のように『神霄玉格攻文』の1部を取ってみても、雷法を中核とした道教の儀礼書にかなり忠実に則った内容である。また「伝度」という法の伝授の儀礼が記された本書の刊行が繰り返されていることは、ベトナムにおいて伝度儀礼の機会が少なくなかったことを示しており、ベトナムで教団道教が存在した証左の一つになると思われる。

2.4 『釈典祈安延生攻文』

ベトナムの国立哲学学院編纂『ベトナム思想史』第Ⅱ集では、当時の仏教界の動向について「18世紀の仏教は、符水・符呪・迷信・異端の方向に強く発展した。」(Vien Triet Hoc 1997: 19)と、否定的な口調ながら当時のベトナム仏教が深く道教の影響を受けたことを述べている。しかし、その具体的事例は明記されていない。管見の及ぶ所では、他書においてもその実態は殆ど明らかにされていない。そこで筆者の知りえた『釈典祈安延生攻文』²⁵(以下『攻文』と略称)という18世紀の仏教儀礼文書集をもとに、この問題に触れ、またその中に見られる神霄雷法の影響を述べたい。

本資料には、「景興35年(1774)正月孟春吉日同仲刊」と記された刊記があり、先に述べた1763年(景興24)重刊の景興本『神霄玉格攻文』より11年後に刊行されている。刊記によれば、である。その刊記によれば、本資料は後黎朝後期の景興35年(1774)に、禪和子、字は徳鏞という人物によって著され、柳堂²⁶において刊行されている。著者の徳鏞については、本資料序文に、

茲に禪和子、字は徳鏞、小くして儒家に木し、長じて仏道に帰依す(後略)²⁷。

(『攻文』第2葉表第5行～第6行)

と記されており、幼時において儒家の家に生まれ、成長した後、仏教を奉じた人物であったようである。また『攻文』第10葉裏第1行「祈安延生攻文儀」の表題の下に「僧録司、字徳綜撰」と記されている。これは、徳綜が後黎朝の仏教官僚組織「僧録司」に所属する官僧であったことを示している。

本資料名は「釈迦の經典」という意味の「釈典」という語句を冠し、次に「安穩を祈り、生命の延長」を願う「祈安延生」という内容を記したベトナムの仏教典籍である。書名末尾に「攻文」とあるが、これは本資料序文に、

夫れ攻文は、表章・奏白・疏状なり。仏の由憑って人を度する所にして、人の依憑って仏を顕す所を宣揚し、要めて章詞を前教に盡くし、以って象法を後人に遺すものなり(『攻文』第2葉表第3行～第5行)²⁸。

とあって、著者の徳綜は、「攻文とは、表章・奏白・疏状などの文章であり、仏がそれに依って人々を救い、人々がそれを依り所として仏を宣揚するもので、過去に示された教えの文章をことごとく求め、その文章を用いて仏法を後世の人々に遺したものである。」と攻文を規定している。本資料の実際の文章内容は後述するが、ここでは「表章・奏白・疏状」と記されている。これらは請願書や申請文であって、ここにおける場合は仏に捧げる祭文・祈願書類である。

以上のように、本資料は表面上、次のような仏教関係の書籍としての性格を持っている。

1. 「釈迦の經典」という意味の「釈典」という語句を冠していること。
2. 著者の徳綜が仏僧であること。
3. 著者の徳綜が、本資料表題の「攻文」を仏に対する祈願文と考えていること。

しかしながら、本資料内容を仔細に見れば、本資料は道教文献の特色を濃厚に帯びている。まず、本資料に収められた各文書の表題末尾に記された書式名および数量を示すと、「疏」:29種、「状」:10種、「関」:9種、「牒」:17種、「告」:13種、「檄」:3種、「表」:1種、「劄」:5種、「意」:1種、「文」:2種となる。これらはいずれも道教の儀礼文書名に他ならない(大淵 2005: 55-57)

例えば、「檄」の文書形式3例「捉邪檄」「雷霆都司檄」「保童檄」は、全て正一教に摂取された雷を駆使する呪術「雷法」に用いられる雷神を召集し、人間に害を与える魔物を搜索拘束して処刑を命じる内容である。「捉邪檄」はその見出しに続けて「治病通用」とあり、治病祈願を目的とした祈願文書である²⁹。また「雷霆都司檄」は、往時ベトナム

の村落において、晩春から初夏にかけて疫病防圧を目的として組織される年中行事の儀礼「祈安礼」挙行の際、疫病神「瘟神」を駆除する雷神を召く文書である³⁰。最後の「保童檄」は児童の生命保護のため雷神を召集する文書である³¹。その一例「捉邪檄」は、以下のように記されている。

雷霆都司の雷霆律令歛火大神、吾召請を聞かば、疾速に降臨し、恭しく玉皇上帝の勅令を惟い、天将・天兵・地将・地兵・雷将・雷兵・火将・火兵・千千の力士・万万の精兵を差わし、恭しく檄の命を奉じて、群生を救度い、邪鬼を誅して斬るに、情を容るるを得ず。吾令一たび下らば、雷霆は右の檄を奉じ行い、仰ぐに雷霆帥将の歛火律令鄧元帥・都督辛元帥・亜帥もてし、飛捷に令を張元帥に伝え、疾速に雷公・電母・風伯・雨師・諸天の雷神・五方の五雷・三司・二院を差わし、火急に前んで某府県社の生人に往きて（中略）三焦・五臟・六腑の内を捜し尋ね、以って三百六十の骨節、八万四十の毛孔に至り、如し邪祟・鬼魅・妖精の多く攪擾・春恋・□□³²を行うこと見わるれば、捜し尋ねて梏捉うべし。（中略）諸司の官将は邪精を捜し捉えて、若し神正しからざれば天刑を加うべきこと、急ぎ急ぎ雷府神霄真王の律令の如くすべし。故に檄す³³。（『攻文』第66葉表第7行～第67葉裏第10行）

上記の雷神の中において、特に文の末尾に、

急ぎ急ぎ雷府神霄真王の律令の如くせよ。故に檄す³⁴。

と「神霄真王」という神が、諸雷神の統括をしていることを示す文で終わっていることは注目される。本稿のはじめにおいて少し触れたように、この「神霄真王」は、北宋末の皇帝徽宗（在位1100～1125）に仕えた道士林靈素（?～1119）が提唱した「神霄説」に起源を持つ神の称号である。精神世界における皇帝の權威の確立を目指す徽宗林靈素の説によれば、天に九層の階層「九霄」があり、その最高天「神霄」を統治していた上帝の長子神霄玉清王は、位を弟の青華帝君に譲ってこの世に下ったが、これが徽宗皇帝であると説いた（松本1979:50, 1994:298）。これは精神世界における皇帝の權威の確立を目指す徽宗の意を汲んで創出された新たな道教神学の説が林靈素の「神霄説」であり、その最高神が「神霄玉清王」であった。そして、同説に基づく道教教派「神霄派」が形成され、同派によって既に漢代に起源を求められる雷神の行使する呪術「雷法」が集成された（劉1994:584）。

やがて、「雷法」は正一教にも重視され、同教団は「雷法」を駆使する道士や民間宗教職能者を吸収していった[松本1979:60]。そして、この新たな趨勢の中で、「神霄説」と「雷法」に「雷霆説」が加えられる。「雷霆説」は、『易教』繫辞上傳などに基づき、雷霆は天地の枢機であり、陰陽を運用し造化を司るもの、即ち陰陽の変化を鼓動するものとする（松本 op. cit.:58, 64註(55)）。以上の「神霄説」「雷法」「雷霆説」が結合した「雷法」

を新たに体系化するための神学的根拠を創出する新経典『雷霆経』³⁵が編纂される。上記の過程において、「神霄説」が「雷法」・「雷霆説」と結びつくには、神霄真王が宋の徽宗と同一視された神格から脱却して、雷霆の主となることが必要であり、その神学上の根拠となる基本経典が『雷霆経』だった（松本 op. cit : 58）。そのため『雷霆経』では、雷神の最高神は「高上神霄玉清真王長生大帝」と、「神霄説」に由来する長い名前によって著され、この神は浮黎元始天尊と玉清神母元君の第9子で、玉清元始天尊の弟となっている（松本 op. cit : 57）。

ベトナムの『攻文』の「檄」に見える「神霄真王」以下の雷神や雷神の組織も、正一教教団の影響下「雷法」「雷霆説」と結合して新たに体系化された「神霄説」に依拠していると考えられる。例えば既述の「捉邪檄」（『攻文』第66葉表第8行～第9行）の冒頭に

雷霆都司の雷霆律令歛火大神よ、吾召請を聞かば疾速に降臨し、（後略）³⁶

と、儀礼執行者は、まず雷霆都司に属する雷霆律令歛火大神を召集している。

「雷霆都司」は、『雷霆経』などに記された雷神の神界の中枢機関「九司」の一つである（李 2003 : 181）。また「雷霆律令歛火大神」も、『雷霆経』などの「雷法」関係経典に現れる雷神であり、「雷霆三帥」と呼ばれる三大雷神の筆頭、半鳥半人の鄧伯温のことである（李 op. cit : 197-198）。

以上のように、『攻文』の「檄」は、「神霄説」を基盤に正一教教団で再編された『雷霆経』が説く神界を明確に反映していることは明らかである。

ついで「捉邪檄」は、その文章を下記のように締めくくっている。

歳次某年月 日時檄
三界太上正一法師 某奉行
祖師三天扶教輔元大法師

この三行は、他の「雷霆都司檄」「保童檄」文末にも同様に記されているが、最初に見える「三界太上正一法師」を名乗る肩書きは、正一教に従う道士の称号と考えられる。なぜなら、この肩書きを持つ者が「奉行：上に頂いてうやうやしく行う」対象としているのは、次の「祖師三天扶教輔元大法師」であって、これは正一教祖師である張陵（また張道陵ともいう：？～177）に与えられた称号に他ならないからである。明代に第50代天師張国祥が撰述した初代から第49代までの歴代天師の伝記集『漢天師世家』³⁷、清の婁近垣撰『龍虎山志』巻8などの資料によれば、張陵は唐の中和4年（884）に「三天扶教大法師」に封ぜられ、北宋の熙寧年間（1068～1077）には「輔元」の号を加えられ「三

天扶教輔元大法師」に封じられている（莊宏誼 1986：9-10；張 2000：234-235）。このように『攻文』の張陵の称号は、中国の唐宋時代に加封されてきたものを用いている。

なお『攻文』に記された張陵の称号末尾は、唐宋時代の中国での公称「大法師」ではなく「大法天師」となっている。このような呼称は、管見の及ぶ所では未知のものである。ただ、元の大徳8年（1304）、元の成宗は第38代正一教教主の張與材を正一教教主と称したことから、元中期以後から明・洪武元年（1368）までの間、同派教主は「正一天師」と公称されている（細谷 1994b）。したがって、今のところ筆者は『攻文』に見える張陵の称号末尾の「大法天師」は、唐宋時代の称号と、元中期～明初期における正一教教主の公称「天師」を加えたベトナム独特の呼称ではないかと推測している。

ともあれ、以上のように18世紀ベトナムの仏僧は、時として儀礼挙行中に自らを「正一教に従う法師（道士）」と記し、さらに、道士となった仏僧が駆使する行法の中に神霄雷法が含まれていたのである。これらの事象は、既述の『神霄玉格攻文』を刊行していた道教界だけではなく、18世紀当時のベトナム仏教界においても神霄雷法の思想や技法が普及していたことを示すものである。そして、この思想と技法が、道教界が刊行した『神霄玉格攻文』と、仏教界が刊行した『釈典祈安延生攻文』は、18世紀のベトナム社会における神霄雷法の普及を象徴するものと言えよう。

おわりに

劉枝萬氏は、中国の雷法の考察において雷法の展開地域がほぼ中国東南沿海と関係していることは、多雨地帯の落雷頻発という気象条件が、雷法発達の下地になっていると指摘されている（劉 1994a：84）。多雨高湿地帯のベトナムでも、雷の発生が多く落雷も頻発する。本稿 1.1 で述べたように、唐末の節度使高駢が、安南都護時代に建立した祭祀施設の中で、一般的な「神祠」とは別に「雷祠」を特に設けていることは、当時のベトナム社会における信仰対象として雷が既に目立った存在であったからに違いない。そして、雷の害を祓うには雷法のような強力な道教儀礼が必要とされたのであろう。反面、そのような環境からもベトナムの雷信仰は道教の雷神とも比較的容易に結合し普及したと思われる。実際に文献資料から雷神信仰を通じてベトナムの道教を見てゆくと、早期から雷のアニミズムと道教は深く結びつき後代に及んでいる。

しかし、ベトナムにおける雷信仰と道教の結合は、以上のようなベトナムの国内環境のみを素因として展開したのではないだろう。後漢・三国時代の奉董（福井 1983：214-220）、唐代の陶天活（大西 2001a：114-115）、宋代の許宗道（大西 op. cit.：121-122）のような福建に係わる道士が中国とベトナムを往来し、いずれかの地域あるいは両方の地域社会に大きなインパクトを与えていることを考慮すべきである。この福建は雷法の展開する中国東南沿海地域であり、その福建に係わる道士がベトナムと関係を継続していた

ことも雷法のベトナムへの伝播を促進したと思われる。そして、劉枝萬氏は、雷法を行う道士の多くが龍虎山と関係していることは、天師教における雷法の重視を示しているとも述べられている（劉 *ibid.*）。本稿 23 において 18 世紀に刊行された儀礼書『神霄玉格攻文』において検討したように、後黎朝後期のベトナムの道教徒においても雷法および龍虎山と張天師を重視している。そして、福建方面からの継続的な道士の渡来という歴史事象を勘案すると、天師教・正一教を中核とする中国南部の道教とベトナムにおける道教は、より時代を遡って連動していたと考えられる。

さらに指摘すべきは、濃厚なシンクレティズムの趨勢の中でも、道教はベトナムにおいていたずらに他の宗教や信仰と混在することなくその原形がかなり厳密に保たれていることである。それは、本稿 24 において述べたように、18 世紀のベトナム仏教僧が、正一教道士として名乗りを挙げて道教の呪法を行っていたことにも示されている。そして、その呪法に神霄雷法がかなり正確に反映されていることは、当時のベトナム社会において、神霄雷法と結合した正一教道教が相当普及していたと考えられる。また 1750 年、イタリア人のアドリアーノ・ディ・サンタ・テクラ神父（1667～1765）が著した北部ベトナムの宗教・信仰に関する報告書においても、符水師の主要な信仰対象の一つとして「Thien Loi : 天雷」つまり雷神が挙げられている（St. Thecla / Dror 2002 : 173）。このことによっても、当時の道教職能者において、いかに雷神が重視されているかが推察できる。このような背景には、継続的な中国道士の渡来を一つの素因として、ベトナムに長く教団道教が存在し、用語から儀礼にいたるまで常に正統なものの社会への供給があったからであると思われる。例えば、1761 年重刊のベトナムの国字チュノム辞書『指南玉音解義』人倫部第 3、補遺に「仙侶、羽客、道士、白衣人は同じく道官せんせい柴。」³⁸という記載があり、道教官僚の異名が 4 種記載されている（Tran Xuan Ngoc Lan 1985 : 98）。さらに同書宮室部第 II、補遺には「戒館は道士の家、仙観は道士の居場所。」³⁹と道教寺院とおぼしき「戒館」「仙観」という記載があり、それぞれ「道士」の居住地であるとの説明が加えられている（Tran Xuan Ngoc Lan *op. cit.* : 136）。『指南玉音解義』自体の成立は、より時代を遡るものであるが、「補遺」の部分は 18 世紀に本書が重刊された比較的近い時期に行われた語句収集の結果により記されたものであると思われる。従って、本書には 18 世紀当時に用いられていた道官や道士の居住家屋の異名が記されている可能性が高い。このような多様な異称は、それらが生み出されるほど道教勢力が社会に浸透し、かつ道士や道観など教団道教が依然としてその外形を保って存在していた社会状況の反映であると推察される。

注

1 例えば、1829 年に阮朝の都城内に官立道観の靈祐観が建立されている（『大南寔録』正編第 2 紀

- 卷60 明命10年6月条。同観は1885年にフランス兵の占拠により廃絶した)。
- 2 道蔵正一部第884-941冊
 - 3 道蔵正一部第942-962, 963-972冊
 - 4 『安南志略』卷9所収。
 - 5 原文「神祠, 雷祠, 道堂, 僧署, 無不克備, 皆顯宏世。」
 - 6 原文「雷公觀前釈迦寺優曇樹開花。」
 - 7 原文「王性畏雷, 每於動止之間, 便生驚怖。近臣阮餘, 自言有降雷之術, 會雷鳴, 命餘降之。餘仰天誦咒而雷声愈厲。王詰之, 餘曰, 臣戒之久矣, 豈意彼猶強暴如此。」
 - 8 『大越史記全書』本紀, 卷2, 治平龍応2年(1206)の条では「禁雷之術」と記す。
 - 9 原文「雷震三司院災, 手分梁郎死, 令本司出錢醮謝。旧礼, 雷震宮殿・堂廡, 脩設祈禳醮者, 排弁則有司供備, 需用者則官庫頒給。餘各処本司出錢醮謝。」
 - 10 原文「改都衛院為三司院, 曰奉宣・清肅・憲正等院。」
 - 11 原文「都衛院即李之都護府, 所以審断獄訟。」
 - 12 原文「手分, 五刑吏也。」
 - 13 原文「維, 大越国洪二年, (中略), 国皇臣黎, (中略) 今月初二日夜二更, 雷非時出, 反震城中, 臣徳不明, 若観罔覚, 抑或干戈数動, 土木頻興, 與夫愚戇日滋, 過愆髮擢, 憂思靡措, 恐懼弗禁。謹捐今月二十四日, 命道士阮玄德, 就于大内景靈宮, 崇建靈宝謝雷解厄道場, (中略) 恭祈景福, 望鏡從前之過失, 俾以今日之安全。臣誠惶誠恐, 謹疏。」
 - 14 原文「(前略) 并禅林・道録, 金剛・玉枢, 諸仏雜伝并有之。」
 - 15 この『金剛經』は大正蔵卷8, 鳩摩羅什訳『金剛經』別称『金剛般若經』と推定される。仏教史学者グエン・ラン氏は、ベトナム陳朝における臨濟禅興隆による13世紀の趨勢の一つに『金剛經』の考究を挙げている(Nguyen Lang 1992: 458)。陳朝諸帝により開かれた臨濟禅の影響を受けた竹林派禅が、以後のベトナム北部仏教の主流となったので、同時に用いられる『金剛經』が広まり普遍的な仏教經典となったものと思われる。
 - 16 『九天応元雷声普化天尊玉枢宝經集註』(道蔵洞真部玉訣類第50冊所収)
 - 17 ハノイ漢喃研究院所蔵, 分類記号A3025。本資料の再版と見られる『三教正度実録』(阮朝, 嘉隆16年(1817)刊: ハノイ漢喃研究院所蔵, 分類記号AC544, AC155)の概要と、同書および類似の文書に依拠した儀礼の20世紀における実践に関しては、極東フランス学院研究員グエン・バン・コアン氏の研究(Nguyen Van Khoan 1933)がある。
 - 18 原文「以伏龍肝土與北方水泥作人形, 留亡人至謝罪始斂。師向斗指方書九龍符(略), 念云九天応元雷声普化天尊。(以下略)」。嘉隆16年(1817)刊本には、第31葉裏第7行~第32葉第2行に、同じ文が記されている。
 - 19 原文「所謂伏龍者, 竈神也。」
 - 20 「攻文」という語句の起源について、国立漢喃研究院研究員のグエン・ティ・オアイン博士の御教示によれば『周礼』大祝, 春官の条に、「六祈は、以って同に鬼神に示すを掌る。一は類と曰い、(中略) 五は攻と曰い、六は説と曰う。(【原文】 掌六祈以同鬼神示, 一曰類, (中略), 五日攻, 六曰説。)」とあり、これに関する鄭玄の注に「鄭司農云わく、類, (中略), 攻, 説は皆祭名なり。(中略) 攻, 説は幣を用いるのみ(【原文】 鄭司農云, 類, (中略), 攻, 説, 皆祭名也。(中略) 攻, 説用幣而已。)」とあって、「攻」とは鬼神に捧げる祭祀名の一つであると解釈されている。さらに、賈公顔の疏に「攻, 説は幣を用いるのみと云うは、知るべし攻, 説, 幣を用いしは、是れ日食の時, 鼓を伐つる属なるを。天災は、幣ありて牲無し。故に知る幣を用いるのみと(【原文】 云攻, 説用幣而已者, 知攻, 説用幣者, 是日食時, 伐鼓之属。天災有幣無牲, 故知用幣而已。)」とある。

これら注疏によれば、「攻」とは、古代中国において、動物の犠牲以外の幣（みつぎもの）を捧げるレベルの祭祀の名称であった。つまり「攻文」は「祭文」と同義であることになる。いかなる経過をたどってベトナムでこのように使用されるようになったか更に検討を加える必要があるが、「攻文」の語源として有力な説ではある。記してオアイン博士に謝意を表す。

- 21 漢喃研究院分類記号：A881。
- 22 「靖：Tinh」は、民族学者トアン・アインの報告によると後世において道士の末裔というべき符水師の個人住宅に設けられた祭壇の総称となっている（Toan-Anh 1967：212-214）。
- 23 「法籙」あるいは「佩身牒」に類似するものは「経籙」（大淵 1997）、「仙簡」（シッペール／福井 1977）「牒籙」（丸山 2000：286）がある。
- 24 原文「（前略）投某靖，某壇法師壇下投，遠叩福地龍虎山中玄壇正一嗣教天師門下，（中略）乞陞我法帖進補，御授正法，拜受某籙一階，帰身佩奉（後略）」
- 25 『釈典祈安延生攻文』は、ハノイ市の国立漢喃研究院所蔵：請求記号 A. 2573。
- 26 原文には「柳堂蔵版」（『釈典祈安延生攻文』第1葉表第2行）と記されている。この「柳堂」は、20世紀以前のハノイに存在した書肆の一つ「柳文堂」の可能性もある。「柳文堂」については（張秀民，広山 1960：159）を参照。
- 27 原文「茲禪和子，字德銘，小木儒家，長婦依仏道。（後略）」
- 28 原文「夫攻文者，表章奏白疏状，宣揚仏所由憑而度人，人所依憑而顕仏，要盡章詞於前教，以遺象法之後人。」
- 29 「捉邪檄」は『攻文』第66葉表第7行～第67葉裏第10行所収。
- 30 「雷霆都司檄」は『攻文』第63葉表第9行～第65葉表第1行所収。
- 31 「保童檄」は『攻文』第93葉表第10行～第94葉裏第2行所収。
- 32 原文二字欠落。
- 33 原文「雷霆都司雷霆律令欵火大神，聞吾召請，疾速降臨，恭惟玉皇上帝勅令，差天將・天兵・地將・地兵・雷將・雷兵・火將・火兵・千千力士・万万精兵，恭奉檄命，救度群生，誅斬邪鬼，不得容情。吾令一下，雷霆奉行右檄，仰雷霆帥將欵火律令鄧元帥・都督辛元帥・亜帥，飛捷伝令張元帥，疾速差雷公・電母・風伯・雨師・諸天雷神・五方五雷・三司・二院，火急前往某府某社生人（中略）搜尋三焦・五臟・六腑之内，以至三百六十骨節・八万四十毛孔，如見邪崇・鬼魅・妖精多攪擾・春恋・□□，搜尋桎梏。（中略）諸司官將搜捉邪精，若神不正速加天刑，急急如神霄真王律令。故檄。」
- 34 原文「急急如神霄真王律令。故檄。」「雷霆都司檄」の文末（『攻文』第67葉裏第7行）も同様の文が記されている。
- 35 『雷霆經』の正式名は『無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經』であり、『道蔵』洞真部本文類第25冊所収。
- 36 『攻文』第66葉表第8行～第9行。同原文「雷霆都司雷霆律令欵火大神，聞吾召請疾速降臨，（後略）」
- 37 『漢天師世家』は『統道蔵』壁字号（『道蔵』第1066冊）所収。
- 38 原文「仙侶，羽客，道士，白衣，同道官柴。」
- 39 原文「戒館，羅道士家，仙觀，伽迦道士。」

文 献

Dang Duc Sieu (Chu va bien)

1991 Viet Nam-Di tích thang canh (Nha xuất bản Da Nang-Cong ty phat hanh sach Ha

- Noi, Ha Noi).
- Dinh Xuan Vinh
2002 *So tay dia danh Viet Nam* (Nha xuất ban Dai hoc Quoc gia Ha Noi, Ha Noi).
- Duong-Quang-Ham
1941 *Viet-Nam Van-hoc su-yeu* (Ban in lai vao nam 1993, Nha xuất ban Ton hop Dong Thap, Don Thap).
- Le Thanh Khoi
1955 *Le Vietnam histoire et civilisation* (Les edision de minuit, Paris).
1981 *Le histoire du Vietnam des origines a 1858* (Sudestasic, Paris).
- Le Trung Vu
1996 *Tet co truyen Viet Nam* (Nha xuất ban Van hoa-Thong tin, Ha Noi).
- Mat The
1942 *Viet Nam Phat giao su luoc* (Ban in laithu ba vao nam 1960, Phat-hoc vien Trung-Phan, Nha Trang).
- Nguyen Khanh Toan (Chu bien)
1976 *Lich su Viet Nam* (In lan thu hai, Nha xuất ban Khoa hoc Xa hoi, Ha Noi).
- Nguyen Lan
1992 *Viet Nam Phat giao su loan* (In lan thu ba, Nha xuất ban Van hoc, Ha Noi) tap I.
- Nguyen Minh San
1993 *Tiep can tin nguong dan da Viet Nam* (Nha xuất ban Van hoa Dan toc, Ha Noi).
- Nguyen Van Khoan
1933 "Le repêchage de l'âme" (Bulltin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 33, fasc1, pp.11-29).
- Phan Huy Le (Chu bien)
1991 *Lich su Viet Nam* (Nha xuất ban Dai hoc va Giao duc chuyen nghiep, Ha Noi).
- Phan Ke Binh
1915 *Viet Nam Phong tục* (Ban tai ban lai vao nam 1992, Nha xuất ban Thanh pho Ho Chi Minh, Ho Chi Minh).
- Phan Ke Binh (auteur), Hénarad, Nicole Louis (traduction annotée)
1975 *Phan Ke Binh Viet-Nam Phong-Tuc (Mœurs et coutumes du Vietnam)* (Collection de texts et documents sur l'Indochine XI, Paris, École Française d'Extrême-Orient), Tome I.
- St. Thecla, Adriano di (writer), Dror, Olga (trnslatetor and annotater)
2002 *Opusculum de Sectis apud Sinenses et Tunkinenses (A Small Treatise on the Sects among the Chinese and Tonkinese): A Study of Religion in China and North Vietnam in the Eighteenth Century* (Cornell Unive. Ithaca, New York).
- Saso, Michael
1969 "Red-Head and Blach-Head: The Classification of the Taoists of Taiwan According to the Documents of the 61st Heavenly Master" 中央研究院 (編)『民族学研究所集刊』第30期, 台北, 69-82.
- Toan Anh
1967 *Nep-cu, Tin nguong Viet Nam* (Nha sach Xuan Thu, Sai Gon) quyên thuong.

- Tran Xuan Ngoc Lan (Phien am va chu giai)
 1985 *Chi Nam Ngoc Am Giai Nghia* (Nha xuat ban Khoa hoc Xa hoi, Ha Noi).
- Vien Triet Hoc (bien)
 1993 *Lich su tu tuong Viet Nam* (Nha xuat ban Khoa hoc Xa hoi, Ha Noi) tap I.
 1997 *Lich su tu tuong Viet Nam* (Nha xuat ban Khoa hoc Xa hoi, Ha Noi) tap II.
- Vien Van Hoc (Bien)
 1983 *Tho van Ly-Tran* (Nha xuat ban Khoa hoc Xa hoi, Ha Noi) tap II, quyen Thuong.
- 莊 宏誼
 1986 『明代道教正一派』, 台北: 台湾学生書局。
- 張 金濤 (主編)
 2000 『中国龍虎山天師道』, 南昌: 江西人民出版社。
- 李 遠国
 2003 『九霄雷法 道教神霄派沿革与思想』 山東大学宗教, 科学与社会問題研究所。
 成果系列之二, 成都南昌: 四川人民出版社。
- 楊 成志
 1937 「安南人的信仰」『民俗』第1卷第2期, 広州, 153-170。
- 秋月観映
 1983 「道教史」『道教1 道教とは何か』東京: 平河出版社, 31-71。
- 石井米雄, 桜井由躬雄 (編)
 1999 『東南アジア史 I 大陸部』(『新編世界各国史』5) 東京: 山川出版社。
- 大西和彦
 1994a 「三名」野口鐵郎等 (編)『道教事典』東京: 平河出版社, 219。
 1994b 「鎮武観」野口鐵郎等 (編)『道教事典』東京: 平河出版社, 417-418。
 2000 “Ban ve ten cua mot so dao quan o trieu Ly” Dai hoc quoc gia Ha Noi-Trung tam Khoa hoc va Nhan van Quoc gia (bien), *Viet Nam hoc, ky yeu hoi thao quoc te lan thu nhat, Ha Noi 15-17.7.1998*, Nha xuat ban The gioi, Ha Noi, 327-332。
 2001a 「ベトナムの道観・道士と唐宋道教」野口鐵郎 (編集代表)『講座道教』第6巻 アジア諸地域と道教 東京: 雄山閣, 110-127。
 2001b 「ベトナムの独脚神信仰における山神と海神の複合」『ベトナムの社会と文化』第3号, 3-48。
 2002 「ベトナムの正月行事と民間信仰」『アジア遊学』第46号, 96-104。
- 大淵忍爾
 1997 「福建の道教について」大淵忍爾 (著)『道教とその経典』東京: 創文社, 607-644。
 2005 『中国人の宗教儀礼—道教編』東京: 風響社。
- 桜井由躬雄
 1987 『ベトナム村落の形成』東京: 創文社。
- 車柱環 (著), 三浦國雄/野崎充彦 (訳)
 1990 『朝鮮の道教』東京: 人文書院。
- クリストファー・シッペール (著), 福井重雅 (訳)
 1977 「「都功」の職能に関する二, 三の考察」酒井忠夫 (編)『道教の総合的研究』東京: 国書刊行会。

- 田中文雄, 丸山 宏, 浅野春二
 2000 「伝度と齋醮」野口鐵郎(編集代表)『講座道教』第2巻 道教の教団と儀礼
 東京: 雄山閣, 284。
- 田中文雄
 2000 「伝度儀礼」野口鐵郎(編集代表)『講座道教』第2巻 道教の教団と儀礼
 東京: 雄山閣, 285-297。
- 張秀民(著), 広山秀則(訳)
 1960 『中国の印刷術』京都: 関書院。
- 都 玗淳
 1983 「韓国の道教」『道教3 道教の伝播』東京: 平河出版社, 49-127。
- 杜 石念等(編著), 川原秀城(訳)
 1997 『中国科学技術史』東京大学出版会。
- 中村璋八
 1983 「日本の道教」『道教3 道教の伝播』東京: 平河出版社, 3-47。
- 野上俊静
 1948 「明初の僧道衙門」『大谷学報』第27巻第1号, 8-15。
- 福井康順
 1983 『神仙伝』東京: 明德出版社。
- 細谷良夫
 1994a 「正一教」(野口鐵郎等(編)『道教事典』東京: 平河出版社, 267-269。
 1994b 「正一天師」(野口鐵郎等(編)『道教事典』東京: 平河出版社, 269。
- 間野潜龍
 1979 「明初の仏教政策」『明代文化史研究』京都: 同朋社, 243-275。
- 丸山 宏
 2004 『道教儀礼文書の歴史的研究』東京: 汲古書院。
- 松本浩一
 1979 「宋代の雷法」『社会文化史学』第17号, 45-65。
 1989 「道教と宗教儀礼」『道教1 道教とは何か』東京: 平河出版社, 189-237。
 1994a 「玉枢経」野口鐵郎他(編)『道教事典』東京: 平河出版社, 106。
 1994b 「神霄」野口鐵郎他(編)『道教事典』東京: 平河出版社, 298-299。
 2001 『中国の呪術』(『あじあブックス』038) 東京: 大修館書店。
- ミシュール・ストリックマン(著), 安部道子(訳)
 1975 「宋代の雷儀」『東方宗教』第46号, 15-28。
- 宮川尚志
 1983a 「孫恩・盧循の乱」宮川尚志(著)『中国宗教史研究』第1, 京都: 同朋社, 193-270。
 1983b 「唐末の節度使高駘と方士呂用之」宮川尚志(著)『中国宗教史研究』第1, 京都: 同朋社, 357-384。
- 八尾隆生
 2002 「収縮と拡大の交互する時代 — 一六〜一八世紀のベトナム」池端雪浦等(編)
 『岩波講座 東南アジア史3 東南アジア近世の成立』東京: 岩波書店, 233-259。
- 劉枝萬
 1986 「雷神信仰と雷法の展開」『東方宗教』第67号, 1-21。

- 1987 「天蓬神と天蓬呪について」『道教と宗教文化』東京：平河出版社，403-424。
1994 「雷法」(野口鐵郎等(編)『道教事典』東京：平河出版社，584-585。

