

宋代を中心としてみた都市の祠廟の変遷

松本浩一

要旨

中国の祠廟の歴史については、宗教史ばかりでなく、社会史、経済史の面からも注目を集めてきていることは周知のことであるが、宗教史の上から見て、宋代はいわゆる旧中国の宗教体制の完成へ向けて、一步が踏み出された時代であり、現在見ることのできる祠廟信仰のうち、多くの部分はこの時代にまで源流をたどることが可能である。ここでは宋代の祠廟信仰のうち、祭神の性格と由来、祭典の状況、そして祭祀組織等の点について考察し、さらに城隍神信仰を例に、宋代からその後の時代への展開の一例をたどってみたい。

はじめにいわゆる古代の社から祠廟への変化を簡単に概観したあと、宋代の祠廟に祀られた神々のうち、江南地方に顕著に見られる厲鬼を祀ったことに由来すると思われる神々を取り上げて、その民間信仰的背景や神々の性格、その由来についての伝説の形成、そして民間宗教者の関わりなどについて論ずる。さらに陳淳など知識人の記述や、筆記小説などに見られる祭典についての記事から、そこに記された祭典の状況や、それらの記事の性格について述べ、さらに祠廟の建立あるいは祭典の挙行にあたって、最も基層的な組織を形成していたと思われる社と、祠廟の支持基盤について考察する。そして最後に城隍神信仰を取り上げ、はじめに宋代における地方官の信仰、あるいは『夷堅志』の記事や、道教儀礼に用いる文書に見える城隍神の特色を論じ、特に後者に見える城隍神のランクが、明初にだされた詔令に見えるランク付けの先例になっていることを指摘する。そして明の厲壇の制度における城隍神の役割について論じた後、しだいにそれが民間主体の祭典となり、また城隍廟建築の上でも変化があったことを述べ、そのような変遷の中で、城隍神に対する官製の信仰と人々の信仰とが併存していったことを指摘し、明代中期の祠廟信仰の変容について考察する。

キーワード：宋代の祠廟信仰、鬼信仰、祠廟の祭典、祭祀組織、城隍神

はじめに：信仰の中心としての祠廟

近年中国の祠廟をめぐる研究は様々な方向から行われるようになってきており、祠廟が中国社会に果たした役割についても、あるいは地域社会の結合の中核としての機能や、いわゆる廟会が果たした経済的機能などが、注目を集めている。しかし何といたっても祠廟は人々の信仰の

中心であり、あるいは直接・間接に神々に祈願を伝え、巫者を媒介に死者との対話を行い、様々な民間宗教者に病気や災害を祓う呪術儀礼を施してもらうなど、第一義的には宗教活動の中心として存在していたのである。

そのような役割に対して、宗教学・民俗学等からのフィールドワークによって、中国各地の実態が報告されるようになってきている。祠廟の

社会的・経済的役割、あるいは宗教的役割を歴史的に考察するためにも、祠廟信仰の現状を把握しておくことが必要である。歴史的な研究を進める際に、日本の神社と地域社会との関係を、中国の祠廟と地域社会との関係に投影して考察することは極めて危険である。たとえば中国の祠廟の場合、その信者は、日本の神社の氏子のように、メンバーが固定していたり、住む地域が限定されていることがないことはしばしば指摘される。中国では同じ地域にいくつかの祠廟が共存したり、信者が複数の祠廟に同じように関わっていたり、他の地域にある祠廟の信者となっていることは、都市でも農村でも珍しいことではない。

もちろんこのような祠廟の信仰を含むいわゆる民間信仰 (popular religion) も、常に変化してきている。そして宋代は民間信仰の歴史の中でも、特にいわゆる旧中国の宗教体制が成立する出発点になっている。そしてこの時代になると、それらについての具体的な記述が、断片的ではあっても、前代に比して史料中に多く見られるようになる。ここでは古代の社から祠廟への変化を簡単にたどった後、宋代の祠廟信仰の諸相、すなわち祠廟の祭神の性格や、祭典の状況と組織、祠廟の支持基盤などについて考察する。そして最後に城隍神信仰を例に、明代以降の時代への変化を概観してみることにしたい。

1. 古代の社と祠廟への変化

古代の社については様々に論じられているが、資料は断片的であり、それが規範であったのか、実態を反映した記事なのかははっきりしないものが多い。

宋代の廟記には、古い時代の社の規定として、しばしば『礼記』の文章が引用される。たとえば古くは社は全員参加が原則であったとする議論では、「ただ社事のためにはことごとく里を出る (唯爲社事單出里)」という「郊特牲」の文章が引合いに出される。しかしこの部分の疏文には「社はすでに国の本であるから、君主が社を祭れば、里のすべての家はことごとく出るのである (社既爲國之本、故君祭社、則合里之家

並盡出)」とあり、それに従えば、フラットな関係で全員参加するというニュアンスとは異なる。すなわちここでいうのは公式な国家祭祀としての社であり、疏文の解釈によれば、そのときには必ず一家に一人参列を義務づけられるというのである。決して民間で組織された社について規定している文章ではない。社についての『礼記』の規定で、後代にしばしば引用されるものは、多くが諸侯以上の社について述べたものであることが多い。たとえば「壇して屋せず」という規定にしても、これは『礼記』「郊特牲」に、「天子大社、必受霜露風雨、以達天地之氣也」とあるのに基づくものであり、この大社とは「王が群姓のために立てるもの」であって、民が組織するものではない。

これに対し民間の社は、何家かが集まったら (二十五家、百家など) 勝手に組織しなさいというニュアンスがかなり強いように思われる。たとえば『礼記』祭法には、「大夫以下成群立社曰置社」という規定があり、この部分についての鄭玄の注文には、「大夫以下とは下は庶人にまで至るのをいう。大夫は一人で社を立てることはできない、民と族居して、百家以上が集まって一緒に一社を立てる、今の里社がこれである (大夫以下謂下至庶人也、大夫不得特立社、與民族居、百家以上則共立一社、今時里社是也)」と述べられていて、百家で一つの社を立てることになっていた。また『漢書』巻27「五行志」中之下には「建昭五年、兗州刺史浩賞禁民私所自立社 (臣瓚曰、旧制二十五家爲一社、而民或十家五家共爲田社、是私社)」とあるが、これによれば、民は二十五家で一社を立てる、あるいは十家、五家で一緒に田社を組織することになっており、これは性格的には私社であると位置づけられている。

『礼記』の規定あるいはその注文を見るかぎり、天子―諸侯の社と、大夫以下庶民が何人か集まってたてる社とは、その意味がはっきりと異なっていたように思われる。諸侯以上の社には政治的意味、すなわち国家祭祀としての意味があったのであり、そのことは、後の時代に県レベル以上の社稷が、民間の社とは異なる意味をもって来たことに通じているのであろう。

民間の社が実際にどのような形で存在し、そ

の祭祀がどのように組織され運営されていたのかについては、しばしば論じられてはいるが、詳しい実態については不明であるといつてよい。ただ少なくとも社で祀っていた対象は、もともとは人格神的な神々ではなかったと考えられている。しかしこの社で祀られていた神格が人鬼と結びつく傾向は、漢の時代には現れるようになる。たとえば大淵氏は「中国における民族的宗教の成立」の中で、「前漢の頃には、社神と人鬼とが結合して考えられる場合のあったことを示していよう」と述べ、このような傾向がすでに前漢時代に見られたことを指摘している¹⁾。そして社は個人神的な性格を有するものとなり、人格神を祀った祠廟も、後漢末には現れていたとされている。さらに宮川尚之氏の『六朝宗教史』第7章「民間の巫祝道と祠廟の信仰」には、項羽神、蔣子文神などの廟が広い地域にわたって作られたことが述べられている²⁾。

五世紀前半ごろの成立と考えられている『陸先生道門科略』は、当時の道教教団天師道の組織改革について述べた書物であるが、戦乱の絶えることがなかったこの時代に、「五傷の鬼（首吊り死、転落死、焼死、溺死などによって死んだ鬼）や、軍敗れて死んだ將軍、軍が乱れて死んだ兵士が、男は將軍と称し、女は夫人と称して、鬼兵を率い、天地の間に好きなように刑罰・恩賞を与え、人に祠廟を立て祭祀を行うことを要求」していた状況を伝え、いわゆる厲鬼を祀った祠廟が、民間で盛んに立てられていたことを指摘している。このような厲鬼の信仰は、現在にまで引き継がれているが、彼らを祀った祠廟も、宋代以降になると地方志に盛んに登場するようになる。

2. 宋代の祠廟信仰

宋代が、現代にまでその影響が及ぶ、旧中国の宗教体制の出発点と考えられることについてはさきに指摘したが、前代からこの時代への変化をどのように位置づけられるであろうか。この時代に特徴的なことの一つは、むしろ民間の祠廟が、知識人たちの視野の範囲に入って来たことが重要であり、それらをそのままにしてお

くのでは済まなくなってきたことが挙げられる。元来庶民の信仰は、礼の規定の範囲外だったのが、この時代の史料には、知識人たちが礼の規定に沿ってそれらを非難しているものが、しばしば見られるようになる。その非難は、祠廟の祭典が、王礼を模したものになっていることに向けられた場合が多いが、その他には経済的な浪費や、男女が一緒に集まり耕作や織物などをおろそかにしていること、あるいは神が乗り移るなど、彼らの目からは不合理に見えることなども対象になっている。しかし彼らが非難の対象になることは、一面では民衆の祠廟信仰を、一定の国家祭祀体系の枠の中に、位置づけておくことが必要となってきたことを示しているものでもあろう。そのために一方では淫祠の弾圧が行われ、一方で賜額・賜号という形で、体系内に位置づけることも行われてきたのである。またこのような記述が現れるようになってきたことは、それが知識人の関心を呼ぶようになったということを示すばかりでなく、そこに記された事象自体も、この時代に見られるようになったものが多いと考えたほうが自然ではないだろうか。

この時代から編纂が盛んになった地方志には、地域内に存在する祠廟の所在地、祭神や由来を記述する部分が含まれている。この時代に編まれたものには、先進地帯であった江蘇・浙江省地区のものが多く残されているが、州・府単位のものも多く、それぞれの祠廟に関しては、比較的詳細な情報が記されているが、取り上げられている祠廟の数は多くない。しかし明清時代に編まれた地方志も、多く前代の資料をそのまま反映しており、特に清末から民国初めにかけて編纂された地方志には、かなり網羅的に祠廟を記載しているものも多い。もちろんこの時代の史料は、祠廟の祭典の様子や日常の祭祀の実態、またその組織などについては、ほとんど記述されておらず、見られたとしても断片的な記述に止まっている。しかし祀られている神々の由来や、伝説・事跡、祠廟成立の契機などについては、地方志に収録された廟記や碑文が多くを伝えてくれている。そこでこれらの史料によって、この時代に見られる祠廟の祭神の特徴や、その背後に存在した信仰などについて論じ

ていきたい。

2.1 祭神の性格

前章で厲鬼を祀った祠廟が、すでに五世紀後半成立の道教文献に見られることを述べたが、周知のように江南地方においては、鬼の信仰が早くから存在し、特に祀り手のない死者の鬼であるいわゆる野鬼や、異常死した鬼である厲鬼は人にたたりをなしやすい存在として恐れられ、中でも特に後者に対しては丁重な祭祀がなされてきた。このような鬼を祠廟に祀ることによって、恵みをもたらす存在に転化することは、日本の怨霊神の成立とも通ずる現象であるが、浙江省の地方志には、この時代に成立したこのような種類の祠廟について多くの例を見ることができる。

2.1.1 張 巡

この時代の史料に、疫病神として登場し、また浙江省の各地に廟が建てられていた神に唐の張巡がいる。この張巡と許遠は安祿山の反乱に際し、力を合わせて睢陽を守り、数ヶ月持ちこたえたが、兵糧が尽きて城が落ち捕えられたが屈せず相次いで殺された。許遠は海寧の人だったので、それを記念して廟が建てられたという³⁾。この海寧の廟については、『咸淳臨安志』巻74に塩官県の「許国公廟」として記されており、宋初の雍熙年間には許遠を祀った廟が建てられ、後に張巡が増祀され、さらに南霽雲・雷万春・姚闡らがみな上公の爵を賜い、五国公廟と号したという。また元の謝応芳は、張巡が死ぬときにあたって厲鬼となることを宣言し、世間では彼が疫厲の神となったと考えられて、無錫で祭りが行われていたことを報告している(謝応芳『辨惑編』附録「厲鬼辨」)。日本でも、恨みをのんで死んだ武将が疫病神となるという信仰が存在するが、現在台湾で広く祀られている王爺は、もともとは疫病神であり、さらに王爺についての伝説によれば、人々の犠牲となったあるいは横死した厲鬼であったとも考えられる。このほかにも張巡を祀った廟は、浙江各地に存在しており、そのうちのいくつかは、宋代に立てられたことを伝えている。

2.1.2 張 夏

張夏は堤防を守るのに功があったとする一方、そのために溺死したという、いわゆる五傷に分類され恐れられるような鬼でもある。光緒『嘉興府志』引用の毛奇齡『西河集』の記述によれば、神となったということについては巫者が関わっていたことも読みとれる。すなわちこの記述によれば、彼は呉越から宋に帰命した父の任子によって工部郎中を授けられたが、漕運を護衛しているときに、堰が決壊して舟が覆り、彼は行方不明になってしまった。翌日亀が彼の死体を水辺に運んできた。巫者は彼はすでに神になったと主張して、死体を蕭山の長山閘に帰して葬り祠を建てたという。雨がやむごとに神燈数隊が山に沿って帰っていったというのは、雨に係わる神でもあったということを示しているのであろうか。そして景祐年間に礼部が朝廷に奏上して英済王に封ぜられた。張六五老相公という名称については、蕭山では俗に十一を六五と呼び、官人を相公と呼ぶが、侯王なので老相公と呼んで、廟を老相公廟と呼んだとしている。南宋の人葉紹翁の『四朝見聞録』甲集「張司封廟」に見える、張夏を祀った杭州「昭祝廟」についての記述によれば、木と土を固めた堤を石の堤に換えて、江潮の害を防いだ功を徳として州人が廟を建て、後に侯公に封じられたのであって、初めには「神怪の事」はなかったという。あるいは張五六老相公という神は、もともとは堤防の修築に功績のあった者を、祠廟に祀ったものだったのかもしれない。しかしそのために犠牲になり、後に神異を表したという話のほうが、人々にアピールしやすかったという事情が存在していたのであろう。そしてそれは先述したような、人々のために犠牲になった靈魂を、王や將軍などとして祭祀するという信仰を背景としたものだったと思われる。

2.1.3 相公、総管、大王等と呼ばれる神々

張夏は相公とも呼ばれていたが、相公と呼ばれている神には、その他の姓をもった神も多い。たとえば光緒『嘉善県志』に見える朱相公廟などはこの例で、その由来については、夢で高宗が楼上から落ちるのを救った、朱六郎という力士を祀ったことになっている。この記事は、弘

治『嘉興府志』からの引用であることが注に見えるが、成立したのがいつのことであるかは明確でない。

同じように総管という名の神も、様々な姓をもっている。その中で有名なのは金元七総管と呼ばれる神で、『浙江風俗簡志』には、湖州の総管廟会や嘉興府西塘鎮の七老爺の廟会の由来について伝えられているが⁴⁾、いずれも税糧を運ぶ役目であった者が、飢饉や戦乱で飢えた人々に税糧を食料として施し、その責任をとって自殺したのを、人々がこれに感じて祀るようになったという話になっている。濱島敦俊氏によれば、「総管・烈士・太尉等の神々が、陳・金・沈等々さまざまの姓を有して」おり、これらの神々の信仰が、「巫の存在を媒介に、各々の巫の祖先が神に仮託されることが明らかである」と指摘している。さらに氏は総管信仰は、「宋代にはまだ存在せず、元代に生まれ、明代に盛んになった」と指摘し、「総管信仰の形成・展開も「村落」の成長と係わるのではないか」として、この信仰が「郷居地主層の農村・農民支配との関連において形成された」ことを論じている⁵⁾。総管という役職自体は前代から存在するが、元代以降に金元七総管などの信仰が生まれたことは間違いないと思われる。しかし戦乱の死者などを、廟に祀ることは早い時代から見られ、また次に見るように、相公・大王・將軍などという名前と呼ばれる神々の信仰は宋代にすでに現れている。これらの名称で呼ばれる神々は、総管神とその性格を同じくしており、戦死者や犠牲者などに対する民間信仰を背景として誕生したものであろう。

大王と呼ばれる神々の中では、やはり漢の霍光を祀った金山大王が名高い。たとえば『閒窗括異志』の記事によれば、神は漢代の名臣霍光で、呉の孫権が病におちいついたとき、侍従の子供にこの神が降り、悪さをしているのは金山の鹹塘湖で、廟を立ててくれたらこれを鎮めようと告げた。そこで孫権は廟を立てて祀ったというのである。光緒『平湖県志』巻9に引く宋の魯詹の「顯忠廟記」にも同様の記述があり、さらに建炎年間に建立された行宮は、顯応の名を賜り、最も靈驗があったという。四月の十八日が王の誕生日とされ、この日には浙東・浙西

の商人の舟が集まって供え物を献じたりして、四月に入ってから中旬に至るまで、沸くがごとくににぎわったとしている。これについて魯詹の廟記は「遠近翕然、結社會拜」と表現しているが、社を結んでというのは、各地域ごとに進香団のようなものを組み、廟に会して礼拝したことを指すのであろう。この霍光を祀った廟も浙江各地に存在している。

この金山大王などは、もともと相公、大王などの名前でよばれていた廟神が、次第に古に実在した誰それというように同定された、という事情もあったのではないだろうか。たとえば嘉興府齊景郷の「齊景公廟」は、『閒窗括異志』によれば一名「未明大王廟」ともいわれているが、齊の景公が海に沿って南下してここにいたり、廟を立てることになったと伝えている。この「齊景公廟」のことについては、『至元嘉禾志』巻12「祠廟」海塩県にもその名が見えているが、もともとは未明大王（『乍浦備志』巻20では朱明大王）などという名で呼ばれていた神が、『乍浦備志』の記事が指摘するように、『孟子』の記事によって齊の景公に比定されるようになったものであろう。同じく民国『杭州府志』巻10に載せる「范明王廟」の記事には、この廟は「范仲淹を祀って土穀神としている」とされているが、黄土珣の『北隅掌録』では、崔應榴の説として「晋の時の范明を祀り、もともとは范明廟と称した」といい、また馮景の『解春集』では「かつて夢で、廟神は齊の中散大夫范述だと称した」としていることを紹介している。これらはもともと范姓の明王が祀られていたものであり、後になって実はいにしえの誰それである、という仮託がなされたのであろう。

これについて、光緒『慈溪県志』巻50金石上に収める「元宵懺會記」に附された考証では、「大概わが郷の廟は、里社が多いが、祀っているのはみな土穀の神である。しかし後の好事者が、その人が誰であるかはっきりさせたくて、前代の帝・王・卿・相を、街の巫者の託宣によって当てはめた（大抵吾郷之廟、里社居多、所祀皆土穀之神、後之好事者、乃欲求其人以實之、於是前代之帝王卿相、皆尸祝於委巷之間）」としている。さきにも述べたように、里社といっても実体はすでに祠廟であり、祀られている神は

土穀の神というよりも、むしろ異常死した霊魂に対する信仰から誕生した神々が多くを占めていたと思われるが、そのような神々に対して、あるいはここにいうように「前代の帝・王・卿・相」の名が仮託されたのであろう。仮託された事情は、この史料に指摘されているように、「巫者の託宣」による場合が多かったのであろうが、必ずしも好事家の欲求というより、人々もそれを望んでいたのではなかろうか。

2.1.4 祠廟成立の契機

さきに挙げた霍光の場合も、神が小黄門に降って託宣を行ったことからその祭祀が始まったのであるが、神が巫者に降って廟が作られたというパターンは多い。そのことはさきに挙げた祠廟の例にも見られたが、さらに一例を挙げれば、湖州府歸安県の顕応廟の廟碑（「賜顯應廟額尚書省牒」同治『湖州府志』巻51）は、次のような由来を伝えている。「長興県の童莊村の農家であった李祿は、生まれつき人と異なり、性格がよく、言葉をやたらには発しなかった。郷里の人々でたまたま吉凶禍福が訪れようとしている人には、前知してこれを告げた。すなわち未来の予言を行った。十八の時に郷里の人に『山東の膠西に行って国のためにことを成すことになった、数年して帰る』と告げて、端座して死んだ。その後は靈驗をこの郷に表し、収穫の豊凶、蚕や麦の得失などを巫者に告げ、少しもはずれることがなかったという。そこで父老が相談してこれを祀る祠を建てた」。これに続いて語られる靈驗も、洪水・干魃・蝗害に関するものなど、廟碑に記される典型的なものから成っている。北宋ごろから、各地に新たな祠廟が簇生していたことについては、金井徳幸氏も「宋代の村社と仏教」の中で指摘しているが⁶⁾、そのような新しい神格の誕生、あるいはその廟の成立の背後には、あるいは託宣の伝達、あるいは神名の同定など、様々な場面で巫者など民間宗教者が活躍していたことが見えている。

このように宋代には祠廟信仰の生起はかなり活発であり、この時代にはかなりの数の祠廟が誕生していた。ここではそれらのうち張巡、張夏、あるいは総管、相公などと呼ばれる諸神を祀った祠廟を考察してきたが、それらの背景に

は古くからの鬼に対する信仰が存在していたのである。さらにこれらの祠廟が生まれるにあたっては、巫者など民間宗教者が様々な場面で関与していた。その巫者に対する信仰の中から、媽祖のように南中国一帯に祀られるようになる神格も現れてきたり。この媽祖の例などには、民間で新しい信仰、伝統が生まれ、それがだいに勢力を獲得し、正統的な伝統の中に位置づけられていくという方向の一例を見ることができる。

3. 祠廟の祭礼

祠廟の役割は多岐にわたっているが、「はじめに」でも触れたように、人々にとっては、祠廟は何といっても神仏や死者など超自然的な存在と接触する場であり、それが祠廟の第一義的な意義であった。宋代において、日常どのような参拝が行われていたのかを語る史料はほとんどなく、また大きなイベントである祠廟の祭礼の状況や、その組織について記述している史料もきわめて断片的であり、祠廟の祭礼を語る史料も、知識人の立場から、祭礼に見られる礼にはずれた行為を非難する性格のものが多い。しかしそれら非難の言の中から、この時代の祭礼の状況を推測することも不可能ではない。

3.1 宋代における祭礼

湖州徳清県の孚恵廟は、魏に仕えていた陸載を祀っており、永寧郷新塘の「土地の神」いわゆる土神となっていた。宋代におけるこの廟の信仰については、ハンセン氏の著書に詳しいが⁶⁾、『両浙金石志』巻9「宋孚恵廟勅牒碑」に載せるその碑記には、主神の誕生日の祭典について、四月の十三日が神の誕生日で、郷社が神像を請い迎え、祭献を行ったと伝えている。この郷社がどのようなものであったかは明らかではないが、永寧郷の村々で組織された祭祀組織であったものと思われる。この他にも、この時代に、廟神の誕生日に祭典が行われたことを伝える記事は多く残されている。

次にこの時代の祭礼がどのようなものであったかについて考えてみたい。この時代の祭礼の

状況を記述したものとして、よく引用されるのは陳淳の漳州の廟会についての記述、「上趙寺丞論淫祀」（陳淳『北溪大全集』巻43）である。それによれば、城市から村落に至るまで、祀られている鬼神の名は一つではなく、廟宇をなすものは数百カ所どころではない。各廟にそれぞれ迎神の会があり、月ごとに順々にこれを行う。春に入ると迎神のための金銭や物品の用意を始める。土の人形を装った舎人と呼ばれる人たちが隊を成して人の家に押し入って、疏文に登録するといって金を求め、多い者は一万、少ない者でも千は下らない。急脚と名付けられた者は、通りに立って寄付を求める。取り立ては官吏が税金を取るより厳しく、独り者や寡婦であっても逃れることはできない。これらをなすのは遊手無頼の事を起こすことを好む者で、これに仮託して銭や物を奪い、禳災祈福に名を借りて、旨い物を食べる。名声の高い者を引っ張ってきて、登記して寄付を集めるための長とし、宗室を抱き込んで羽翼として、これを「勸首」といった。また力があり悪賢い胥吏を爪牙として、これを「会幹」といったという。

ここでは「民は無知であり、どうしたらいいかわからずに苦しめられ、譴責を恐れて、無理に財を傾けて施し、質に入れ借財してこれに従う。今月甲廟がまだ払い終わらないうちに、次の月は乙廟が来て、次の月は丙廟・丁廟と続く」という状態だと述べ、人々の負担は際限なく続くように見える。しかし実際に生活に苦しむような住民が、いくつもの廟の祭祀に関わることがあったのだろうか。確かに日本のムラのように、鎮守にあたる神社は必ず一つであるのとは違い、中国ではある村落に、その結合の中心となるような性格をもつ、複数の祠廟が存在していることも珍しくない。しかしその村落に居住しているからといって、必ずその祠廟の信者でなければいけないという規定は存在していない。また複数の廟の祭祀に関わっていることもあるが、それは住民の自発的な意志、あるいはその時の状況や人間関係等によって決まる。陳淳がいうように、村落の複数の祠廟から、強制的に寄付を割り当てられることがあったのか、そしてそのようなことがみられたとすれば、それが田仲氏のいうように、有力者の強制力に

よって貧しいものも参加の費用を負担させられたのか⁹⁾、それとも遊手無頼の徒が祠廟の祭典に名を借りて、銭物をかすめ取ったのかは、別に考えてみる必要がある。たまたもし今月はこの廟で、来月はあそこの廟でという具合に廟会があり、それぞれ相互に参加していたというなら、このころにはすでにそのような形の廟会が存在していたことになる。

さらに一廟の祭典でも、十数の像・群輿が町中を練り歩くという。そしてその傘を黄色に、その車を龍に象り、その座に黼辰を置き、直班を装った前触れを置くなど、皇帝の用いる威儀に擬すことに対して批判を述べている。これらのことは現在の祭の行列にも見かけることができる。この部分に出てくる「一廟之迎、動以十數像羣輿於街中」という句について、田仲一成氏は、「中核市場地の廟の主神を傘下村落の土地神（社神）群が陪神として迎えている有様を物語るものであろう。この場合、中心となる市場地廟の主神の神格が、傘下諸聚落各廟の農業的諸神を超越し得る商業的性格であったことは、傘下諸廟間の矛盾競合を止揚して新しい宗教的秩序を形成するには好都合であったと思われる」と解している¹⁰⁾。しかし祠廟の祭にいくつものつきあいのある廟の御輿が参加することは普通に見られるが、その際必ずしもそれらの廟の間に上下関係があるわけではない。むしろこの時代複数の祠廟が参加する廟会が、すでに行われていたことを示す史料と受け取れよう。

また史料ではひそかに馬や簷を疾走させたりして、神が走らせているとしたりして、人々をだますとっているが、これらは現在の祭典でも見られることであり、誰かが意図して無知な人々をだますというようなものではない。さらに男女が一緒に集まって淫らな行いをしたり殴り合ったりして、耕・織をおろそかにすることが批判されているが、これら「礼を逸脱し、耕織に励むを忘れる」といった内容の句は、民間の祭典を批判した文には、しばしば現れてくる決まり文句である。

この時代の文集や小説には、しばしば祠廟の祭典について記述したのが見られるが、やはりほとんどは批判的に論じたものである。『夷堅志』三補「夢五人列坐」に描かれているのは、

長沙の疫病神送りについてのものであるが、ここでは多くが五月に南北二廟の瘟神の像を迎えるという。約三丈に及ぶ輿を設け、中に土像を奉じて、少年が奇異な格好をして、儀物を執り、それを取り囲んで、街を巡る。記事の後半の部分では、首となる者（いわゆる社首であろう）が、疏をもって人家をまわり、銭を集めて費用にするという。まさに陳淳のいう寄付を集める者にあたる。しかしこの話に出てくる社首は、決して威圧的に金をせびるというだけではない。

同じような疫病神送りの祭典については、莊綽『鷄肋編』巻上に同じ湖南の澧州のものが報告されている。それによれば、「輿木を使って大舟を作り、長さは数十丈、船尾・船首・帆柱・舵は、すべてそろっており、五色を以て飾っている」という。これらは現在台湾などで見られる王爺船と同じである。そして旗などの儀物は、みな王者の用いるところと同じで、赤い傘だけは用いていないという。

度正『性善堂稿』巻6に収められた「條奏便民五事」は、度正が四川の状況を報告したものである。それによれば「歳時遊観の日」すなわち祠廟の祭日と思われるが、その日には衣服や儀仗がますます派手になっているという。ここで祀っている神の衣服である「黄衣赭袍、龍床黄傘」を禁じているのは、陳淳のいう王礼を犯しているからであり、大勢が隊をなすことを禁じているのは、「意外の患」を防ぐためであるという。これらは他の官僚のいうところと共通している。「人々はさらに互いに呼び掛け合い、数州を連結して、多いものは千余人、少ないものでも数百人」といっているのは、数州にわたって祭典に参加する者があったということだろうか。

以上の史料に見てきたように、祭礼の形式、すなわち王が巡行する際の威儀を模したような行列や、その巡行の際の出し物、疫病神を船に乗せて送る形式など、かなり現在見られるような祭礼の形式が、整えられるようになってきたことがわかる。しかしこのような祭典が、廟ごとに行われていたのか、それともいくつかの廟が連合する形がすでに出現していたのかは、ここで挙げた史料だけでは判断できない。

また節日に社が基本的単位となって、祭礼に参加する形態は、次に述べるように、都市をはじめ各地の祭礼で見られるようになっていた。陳淳の記述にあるように、村毎の自主的な組織が存在し、それによって祭りが行われていたのである。また童乱などの行為や、神の姿への扮装などは、これ以前の時代であれば、軽蔑の対象とはなっても、批判の対象とはならなかったのであろう。そしてその批判は、主として廟の神像に分を越えた衣装や威儀を整えることに向けられている。このことは一方では、祠廟の祭典において、人々が王礼を模したような行列を行うようになっていたことと、一方ではもともと礼の規定の外にあった庶民の祭礼が、この時代にはすでに礼による批判の対象になり、同じ組上に上せられて、様々な非難がなされるようになったということを示しているのではなかろうか。

3.2 祭祀組織としての社

この時代の社という言葉は、いくつかの意味で用いられているが、そのうちの一つが祭祀組織としての社である。これについてはまず現代の報告から紹介することにしたい。

欧粵「上海五庫地区的神信仰」は、上海市西南部に位置する五庫地区の祠廟信仰に関する調査報告である¹¹⁾。この地区には民国時期には数十の祠廟があったが、多くは一メートルほどの小さな祠で、廟に入って焼香できるのは五つであった。このうち信仰を集めていたのは、城隍廟と吾沙廟の二つである。ここには社と会からなる祭祀組織があった。社は基層の組織を形成し、自然村を基礎として、十数戸の農家からなり、最多でも十五・六を超えず、最少で七・八からなる。地縁の組織で、姓氏は重視されない。ここでは社頭が責任者となり、毎年齋祭（做社と呼ばれる）を手配し、迎神賽会のための組織の連絡を行う。この做社は春秋の二回であるが、春社は収穫がよかったら行うという。社の活動は信仰面に限られ、生産・社会活動はタッチしない。一方会は管轄区域内のすべての社から組織される。五庫地区には二つの会がある。すなわち東北部は城隍廟の管轄区域に属し、ここには七つの自然村、五百戸あまりが含まれる。

西部及び南部は吾沙廟の管轄区域に属し、数十の自然村、二千戸あまりが所属する。各種の決議や重要事務は「郷董会」決定するが、どの村で何人出すかは決まっており、小さな村は割り当てがない。会は信仰面だけでなく、河道の浚渫、道路の補修、紛争の調停などにも郷董各個人の名義で係わることもある。このように社は一定の地域内で、それぞれ自発的に結成され、各廟の祭典に参加する際の基層的な組織を形成している。

濱島敦俊氏の「明清時代、江南農村の「社」と土地廟」では、まず廟の分布の問題にふれ、無廟の村荘も多く存在することを指摘したあと、江寧県で小学校の郷土史教科書として編纂された図書の記述を資料に、この地方での社の組織について紹介している。それによればここでは一村で一つの社、あるいは小さな村荘ではいくつかが連合して一つの社を形成するが、社は「廟のヒエラルヒーの最下位に位置する廟(社廟。土地廟であろう)に関わる社会集団」であり、「たいてい四十八社が一緒になって一廟を建てる」という¹²⁾。

以上のような近現代の祭祀組織としての社から、この時代の社の組織のことを推測するのは危険ではあるが、「それから遠くからも近くからも集まってきて社を結び会して拝する者は、多くの船で混み合っていた」(魯詹「顯忠廟記」光緒『平湖県志』巻9)、「四月十三日は神の誕生日に当たっており、郷社では神像を請い迎えて祭献をなす」(「宋孚恵廟勅牒碑」『両浙金石志』巻9)、などという記述に現れた社は、信者が自発的に組織して、廟の祭礼に参加したり、進香に赴いたりするというものであったと思われる。

また杭州など都市の祭礼においても、社は祭礼に参加する単位としての組織という性格をもっていた。都市部の社祭を示すものとして、『夢梁録』巻19「社会」に見える史料もよく引用されるが、祭祀組織、同業組織、あるいは軍事組織など様々な組織が社と呼ばれており、それら様々な社が参加して、廟の主神の誕生日の祭や法事が行われていたことを伝えている。また『武林旧事』巻3「社会」では、二月八日の桐川の張王の誕生日には、行宮に多くの人

詣に訪れて、百戯が競い合い、同業者が結成する社がそれぞれ会して、祝慶のための活動を行うことが記されている。

蘇州崑山県の地方志である『淳祐玉峰志』巻上「風俗」は、四月望日の山神の誕生日の祭りについて、「県では神を迎え、仏教・道教の儀礼を行ってその年の豊作を祈り、社をあわせ会をなして神を送る」と記しているが、この「社をあわせ会をなし」という句は、社の組織が多く集まって、山神を送ったという意味を示しているのであろうか。そのように考えれば、杭州の社会も、社が会して行う祭典と捉えることができよう。崑山県の場合、一方でこの日には仏教・道教の宗教者に、収穫を祈らせている。すでに僧侶・道士が行う祈願のための呪術儀礼があり、また祭祀活動には社を結成した人々が参加し、神を送るといような状況が見られたのである。

田仲一成氏は、1972年に発表された「南宋時代の福建地方劇について」において¹³⁾、陳勇の『農書』を引いて、南宋の初めごろには、農村では旧来からの自然神の祭礼や、春秋二社の祭りが行われなくなるか、行っても形だけのものになっていたことを指摘され、「南宋に入る頃から、従来続いてきた村落内の蜡祭、社祭等、古代巫術の伝統を引く農耕祭礼が次第に廃絶の方向をたどっていたらしい」と述べている。そして、それにかわって村落では、「寺廟の諸神、人格神に対する信仰」が広まってきており、「社会」を中心にして、新たな祭祀が行われるようになってきていたとされている。『中国祭祀演劇研究』に収められた論文では、更に社会の組織を農村市場圏の成立との関連でとらえられている¹⁴⁾。そして旧社祭の没落と社会の成立という動きの中で、自然神、農業神にかわって「人格的な」神々が進出し、それにとまって祭祀形態も変化してきたと指摘している。このような「人格的な神々」は、すでに前代に登場していたことは前節で指摘した。しかし祭祀の形態に関して、後の時代に見られるような形のもものが現れてきていたことは、氏の指摘するとおりで

田仲氏によれば、広範な地域で信仰される媽祖や東嶽大帝のような神々の祠廟が各地に建て

られ、複合的な祭祀が行われるようになって、祭祀のスケールが大きくなり、祭祀の新しい形態が必要になっていったことは、祭祀の演劇化、芸能化への条件になったということであるが、そうした状況はまた、道教の儀式である齋醮が、彼らの祭礼として進出する機会をも作り出したであろう。そうでなくても、都市に媽祖や東嶽大帝の廟が新たに成立した場合、巫者ほか僧侶、道士が祭礼に進出する機会が多かったものと思われる。実際都市部では神々の生誕日の祭りに、齋醮が行われた例がいくつか見られ、『夷堅志』には、婺州で三月三日の真武神の誕生日の祭典に人々が黄籙醮を行った例（支戊卷6「婺州两会首」）や、鄱陽の城隍神の誕生日に醮を設けた例（支丁卷8「仇邦俊家」）が記されている。これらは地区の信者が主体になって行っていたように見える。また三月二十八日の東嶽大帝の誕生日にも、僧道が誦経したことが見えているから、齋醮のような儀式が行われることもあったのであろう。そしてこれらの廟神の進出にともなって、廟神の祭礼に醮を行う風習が広まっていったことは、十分に考えられる。

3.3 祠廟とその支持基盤

林美容氏によれば、公廟の最小単位として土地公廟が存在し、これはそれぞれの集落を構成する人々が共同で資金を出し合って建立したものであることが多い。次に村廟と呼ばれる廟があるが、当然村廟を維持する人の居住する範囲は、土地公廟の祭祀に係わる人たちの範囲より広い。そしてこの上に、大廟とよばれる、その祭祀に関与する人の居住する範囲が郷鎮レベルにおよぶものがある¹⁵⁾。しかしこの村廟と呼ばれるものも、日本の自然村いわゆる民俗学というムラのように、必ずしも一つの村に一つあるというものではなく、ないところもあれば、別々の支持基盤をもつ同じ規模の廟が複数存在しているところもあり、それらの廟への関わり方も人によって異なる。このことについて三尾裕子氏は「村落はその発展による結合の象徴として「村廟」を建てるというよりは、廟の信者の拡大・縮小のプロセスのある時点において、信者の広がり境界が村境と重なった結果として、廟が村廟の役割を果たすことがあると考え

る」と述べている¹⁶⁾。

これら林美容氏のいう公廟とは別に、私的に祀っていた神壇を、他の（主として近所の）人々も祀るようになった私神壇と呼ばれるような廟も存在するが、いずれにしてもこれが幅広い信仰を獲得して、大きな廟に発展することもある。さきに見たような、もともと巫者のお告げから発展した廟は、このような発展経過をたどったように見える。公廟の性格をもった祠廟のほか、このような私神壇的なものや、小さな祠のようなものも多数存在していたと思われる。たとえば五通神については専論もあり、宋代にはかなり広く信仰されていたが、もともとは山の妖怪を祀ったものであった。『夷堅志』丁志卷19「江南木客」の話では、それらの廟は「多くは岩石や樹木によって叢祠を作っており、村々にあった。二浙や江東では五通といい、江西や閩中では木下三郎もしくは木客という」とあるから、岩や木の下に作られた小さな祠のようなものだったのであろう。同じような性格をもった女性神もいたらしく「七姑子」と呼ばれていたという（『夷堅志』乙志卷7「汀州山魃」、支甲卷6「七姑子」）。このような私神壇にあたるような祠廟、あるいは小さな祠のようなものは至る所に存在し、靈驗が宣伝されれば大きな廟になることもあったと思われる。

このような祠廟が、巫者のお告げなどによって支持者を獲得し、廟額・廟号を得るようになった例もあった。様々な性格をもった、あるいは異なる支持層をもった祠廟が、ある地域内に併存していることについてはさきにふれたが、さらに有力者が支持している祠廟でも靈驗を失うとたちまち信仰は衰えてしまう。ハンセン氏は、それらのことが宋代においても見られたことを、著書の中で指摘している¹⁷⁾。現在でも祠廟の栄枯盛衰は激しく、靈驗を失うとたちまち衰えてしまうという話はよく聞くことができる。

この時代の祭礼に、社という団体を組織して参加する形態が現れていたことはさきにふれたが、この時代の祠廟も、すでに自発的・結社的結合の中心として存在したものが多かったように見える。一方で祠廟自体を里社などという名で呼ぶのは、主として朱子学系統の知識人たちが、古の社に見合うものとして、祠廟を位置づ

けようとした努力の結果として、とらえられるのではなからうか。またその祭礼の形態としては、かなり現在のものに見られるような特色も、見いだすことができることを見てきた。ただいくつかの祠廟が連合して行う、廟会の形態までに至っていたかどうかは明らかではない。

共同体祭祀の衰えもこの時代の特徴として指摘されている。現代の祭礼の調査からも、祠廟の祈願において、村落共同の祈願が欠如していることが指摘されているが、むしろ共同祈願と個人的祈願とは、あるいは儒教的な性格の三献礼（祝文にその祈願内容が代表される）、あるいは仏教的・道教的な齋醮（疏文・青詞にその祈願内容が代表される）など、様々な祈願の形式の中で、互いに併存していたように見える。たとえば道教の黄籙齋にしても、それは一方では孤魂とそのたたりを鎮めるということから、共同祈願としての祈雨を目的としても行われているが、それはまた平安への祈りとなり、またそれに参加することによって、個人的な死者の恨みからする病気や災害からの救済を祈ることもできる。むしろ祈願の形式という点で新しいパターンが、形作られていったのではないかとと思われる。

もともと祠廟自体が、個人的祈願の対象として、結社的結合の下に成立したという性格をもっているが、その時点ですでに人々が共通の祈願を有していたと考えられる。そしてある祠廟が靈験を著して人々に広く支持されるようになれば、有力者のイニシアチブと知識人の協力が加わり、それらが祠廟に結集するということになる。この点で祠廟は彼らの郷村支配の拠点というより、むしろ一つの装置であり、その運営に係わりまた出資したりすることがステータスの保証ともなり、またそれが有望家の行動のスタイルとしての意味を持つようになったのではないか。その点では、その時代に宗族が形成されてくることと、同じような背景が存在していたのかもしれない。

4. 城隍神信仰の変遷

前節までに述べてきたように、民間の祠廟信仰は宋代に大きな変化を遂げたと思われるが、

さらに現在台湾などで見られる祠廟信仰の様々な局面が、この時代を出発点として形成されてきたと思われることについても前述した。しかし決して宋代以後祠廟信仰をめぐって、大きな変化がなかったというわけではない。特に明代の中期ごろから、大規模な廟会の出現や、祠廟の壮大化など、大きな変化があったことも指摘されている。次に例として城隍神信仰を取り上げ、宋代から明の中期にかけての変化を概観してみることにしたい。

4.1 現代の台湾における城隍神信仰の性格

劉還月氏によれば、現在台湾には五十から六十ほどの城隍廟が存在するという¹⁸⁾。それには府城隍や県城隍などのかつての行政組織に対応するものばかりではなく、有名な台北市大同区の霞海城隍廟や、もともと打ち捨てられた骨を集めて祀ったという性格を持つ神である有応公が、城隍に昇格したという経緯を持つ台南の小城隍廟など、必ずしも行政組織と対応しない城隍廟もある。

鈴木清一郎氏は日本時代の台湾の城隍神信仰について、城隍神は現世の地方官に対応する、あの世の地方官という性格をもっており、人の善悪の行いを監察して裁き、その報いとして吉凶禍福を与えると考えられていた。そのため人々は城隍神を畏れ敬い、病気や不運などの際に祈願するにあたっては、罪過を謝罪して祈願をなすのだと述べているが¹⁹⁾、これらの状況は現在の台湾においても基本的には変化していない。城隍神の誕生日の祭典にあたっては、他の神々と同じように出巡が行われているが、さらに暗訪夜巡を伴うのが特徴である。これは御輿の巡行に先立ち、その日の前夜同じように神の御輿が巡行するもので、これには人々の本性が現れる夜に、人々の善悪の行為を監察するという意味があるとされている。

4.2 宋代の城隍神信仰とその性格

宋代の城隍神信仰については、すでに小島毅氏、ジョンソン氏などが論じているが、小島氏はその論の中で、真徳秀が原則的には社稷のほうが正しい神格であるとの認識をもちながら、城隍神に対して高い評価を与えていたことを指

摘している²⁰。これについては、陸游も「長官の謁見などについては他の神祠より礼儀が重々しく、社稷については形だけで、春秋の祈報については城隍だけを対象にしている」と述べている(陸游「寧徳縣重修城隍廟記」、『渭南文集』巻17)。

しかし小島氏は、一方で地方志を編纂した地方官にとって、城隍廟が必ずしも最高の祠廟とは見なされていなかったことを指摘している²¹。そして真徳秀の祝文に、「郡国に守がいるように、城隍にも神がおり、幽界とこの世とは異なるとはいっても、民に対する務めは一つだ」と見えているように(「城隍」、『西山先生真文忠公文集』巻48)、冥界の官僚という観念も出来上がっていたことを示している一方で、現世の郡国の守に比定されたりはしているが、この他の雨や晴れを祈った際の祝文では、社稷などと同格になっており、他の祠廟に比しても、特に突出した存在とはなっていない。地方官が当該地方のために祈祷を行う場合、宋代ではまだ城隍の位置は定まっていなかったように見える。

このように国家祭祀に位置づけられた城隍神と、民間において冥界神と考えられていた城隍神とは、性格が異なるのではないかということについても、すでに指摘されている。小島氏は「しかし、真徳秀のような儒家官僚が、国家祭祀の中に位置づけようとする城隍神と、民衆の生活感覚における城隍神とは、同一の神でありながら性格を異にしていた」と述べ²²、またジョンソン氏も、「このように官僚たちにとっての城隍神と、一般人にとっての城隍神には明確な違いがある」とし、「人々は城隍神を天界の官僚、もしくは忠義や正義など抽象的概念のシンボルとは捉えていなかった。彼らは城隍神と個人的な関係を確立していたのである」と述べている²³。

4.3 『夷堅志』に見る宋代の城隍神

『夷堅志』などの小説に出てくる城隍神は、天心法など道士の行う呪術の中で、道士に呼び出されることが多く、そこではその地域の鬼神の取り締まりを行う、あの世の知県というより警察というべき存在となっている。たとえば道士が城隍神に牒状を発して、たたりを起こして

いる鬼を収監させたり(支乙巻7「姚将仕」, 支乙巻7「朱司法妾」), 道士がたたっている鬼を、城隍神がそのままにしていたのを非難したりしている(三己巻8「南京張通判子」)。天に訴えて復讐に理があることを認めてもらった時を除き、鬼がやたらに恨みのある人物にたたることは違法であると考えられていた。

天心法は道教の呪術の中でも、小説などにしばしば現れ、道士がこれを用いて非違をなす鬼神を裁き罰するという形式をもっている²⁴。この天心法や雷法は、そのような形式をもっているため、これらの呪術に関連して道教文献の中には、様々な鬼神に対する律が制定されており、そこには城隍神の役割が規定されているのが見られる。それによればやはり城隍神は、地域の鬼神を監督する義務があり、不正を見逃すと同罪になるとの規定や、命を受けて非違を犯した鬼神の搜索・逮捕を行うときは、遅滞があってはならないこと、また呪術の執行に関係する役所が発行する文書を承けたら、直ちに執行することなどの規定がなされている(『道法会元』巻250「太上天壇玉格下」)。このように城隍神は、道教呪術においては、冥界神として地域の鬼神を監督する役割が与えられている。

4.4 黄籙齋の文書に見る城隍神

黄籙齋では、齋の施行にあたって、神々の協力を要請するために文書が発せられる。それは神々のランクによって、奏、申、牒の三種に分類されることは、前論で指摘した²⁵。城隍神には牒状が発せられることになっているが、ここで注目すべきことは黄籙齋の文書の中で、都城隍一州城隍一県城隍のヒエラルキーが確立していることである。このことは洪武二年、三年に出された詔令における、城隍神ランク付けの先駆と位置づけることができよう。

まず天下都大城隍主者に対する牒文では、都城隍神に対し、配下の各地方の城隍神ばかりではなく、その他の祀典にある神々や社令神に対し文書を回して、齋の施行を知らせ、冥界の将兵を束ねて、齋壇およびそこにやってくる高位の神々を護衛し、関係の亡魂を齋壇に導くように命じ、さらに壇内の汚れを祓い、壇内の守護を行うように述べている。(『無上黄籙大齋立成

儀』巻8)。さらに続いて府城隍、県城隍に対する牒文が載せられていて、上記のような役割が命ぜられているほか、順番に管轄地域の諸神に文書を回すように指示されている。ここには都城隍—州城隍—県城隍のヒエラルキーが、道教内ではすでに成立していたことがわかる。また城隍神の役割として、亡魂を監督することがあげられているが、これも明初に成立した厲壇の制度において、祭祀される亡魂を管轄することとつながっていると考えられる。この文書内に現れる城隍神の性格は、神将・神兵を束ね、亡魂を監督するなど、いわば冥界の警察官としての性格が強い。その点は鬼律や、『夷堅志』の記事と同様であるといえる。この城隍神のランクづけは、金允中『上清靈宝大法』などにも見え、この考え方が道教内部では普遍的に見られるものになっていたことがわかる。

このように宋代の道教においていち早く城隍のヒエラルキーが出来上がっていたこと、亡魂の取り締まりという役割が確立していたことは、民間の信仰を反映していたことの現れなのかもしれない。

4.5 明初の城隍神信仰

城隍神信仰の歴史に大きな変革を画することになった洪武帝の詔令については、すでに濱島氏が詳しく論じているが²⁶⁾、この三段階のヒエラルキーが、すでに道教内部で成立していたことは、すでに見たとおりである。

さらに洪武三年には、厲壇の制度も定められた。厲壇はいわゆる無祀の孤魂を祀るもので、ここでは『皇明制書』の「洪武礼制」巻7によって紹介することにしたい。それによれば各府・州・県では、毎年清明・七月十五日・十月一日に、無祀の鬼神を祭る。その壇は城の北郊に設け、府・州では郡厲と名付け、県では邑厲と名付ける。祭りの供え物には、羊三匹、豚三匹、飯米三石を用い、香・燭・酒・紙（紙銭？）はよいように用いる。このときには城隍の位を壇上に設け、無祀の鬼神の位牌（府の場合ならば「本府境内無祀鬼神」とする）は壇の下の左右に設ける。そして城隍神の役割については、はじめに人々のうち非違をなすものを罰する一方、孝順で礼を守り非違をなさないものには加

護を加え、繁栄を保障するように述べられる（「祭文」）。そして「期に先んじて諸将を派遣して、本府内すべての鬼魂たちを召集し、その日になれば尽く壇所に赴かせ、あまねく祭りを享受するように。神はまさに勅命を謹んで受け、壇場を鎮め取り締まって、善悪を監察」するように命じられている（「告城隍文」）。ここでは城隍神は、黄籙齋の牒文に見たように、普渡の会場に亡魂を導いてきて、彼らを監督するばかりでなく、人々の善悪の行為を観察し、それに従ってその報いを受けるようにさせているのが特徴的となっている。道教ではこのような権限は与えられていなかったが、城隍があこの世の知府・知県と考えられたことが、制度的にも保障されるようになって、人々の運命にも係わると考えられるようになっていったものと思われる。洪武初年のこの規定が、城隍神が亡魂ばかりでなく、この世の人々の運命にも関係するという、現在でも見られるような信仰が、広まるきっかけとなったといつてよいであろう。

4.6 廟記に見る明代における城隍廟の変化

巫仁恕氏は、明代における城隍神信仰の変化について、明初に規定された三回の厲壇における祭祀が、民間主体の城隍神の出巡という形に変化してきたことを指摘している²⁷⁾。このような変化は、厲壇の祭祀をめぐる、信仰上の問題も関係しているのではなかろうか。厲鬼・孤魂の祭祀が、特に江南地方において、古くから民間において重要な意味を持っていたことはすでに指摘したが、明初に制度化された厲壇の祭祀では、城隍神は彼らを監督する役割を担うことになっていた。それが次第に城隍が出巡することにより、彼らの活動を取り締まるという形になっていったのではないだろうか。

鄭土有・王賢森氏の『中国城隍信仰』の第五章・第一節において、洪武帝が城隍廟の形を官衙にならうように命を下し、また明代では官衙建築の規模が巨大であったため、城隍廟の規模も法的に定まっていたこと、またこの時代には城隍が「冥界の地方官」と考えられていたことから、自らの地位を高めるためにも、地方官が城隍廟の建築を重視したことなどの原因により、中期以後の改修では規模が雄大になったこ

とを指摘している²⁸⁾。そして城隍廟の修築にあたっての一つの特色として、官と民間との協力によって進められることが、他の祠廟には見られない特色であると指摘している。

以前に浙江省の宋代の祠廟について考察した際には、同省の沿岸地方の地方志に見られる祠廟志の記事を多く利用したが²⁹⁾、その中の城隍廟についての記事からも、ここに指摘されたような事実を見いだすことができる。これらの記事の中には、明代中期以降に行われた改修にあたっての廟記が多く見いだされるが、その多くは改修を府県の長官が首唱し、住民の代表がこれを承けて、工事を進めたことになっているものが多い。

・桐郷県城隍廟

光緒『桐郷県志』巻3によれば、この廟では天順年間に改修が行われているが、それが完成したときに書かれた呂原の「重修城隍廟記」は、はじめに明代の城隍廟制度について概説し、続いてその重建の経過については、知県となった張泰が城隍廟に謁したところ、建物がかなり老朽化していたので、飢饉が落ち着いてから、自らも俸給を献じて重建を唱導し、民間の協力も仰いで計画を進めたとしている。そして「旧殿を撤して新たにし、後ろに別殿を加え、門と廊下には囲いを加えた」というように、重建された廟の規模は大型化している。

・上虞県城隍廟

上虞県の城隍廟では、万暦十二年および二十五年に改修が行われており、後者の経過については、主唱者である知県の胡思仲が自ら記した廟記が、光緒『上虞県志』巻31に収められている。そこでもやはり官・民が協力して資金を出し合っている。そしてこのたびの改修によって、正殿、後殿、側廊等が整備され、また冥界・地獄の様子も描かれていたという。これらの絵は冥界神としての城隍神の一面を示すといえよう。

・慈溪県城隍廟

慈溪県の城隍廟も万暦年間に改修が行われているが、この時は「年を久しく経て柱や棟が傾

いてゆがみ、赤白ははっきりしなくなっている。これでは帰依し瞻仰する対象としているとは言えない」という状態であったのを、「邑人邵相等が、慨然として始めに自分の田を寄付して提唱した」のがきっかけとなり、広く寄付を募り、官の協力も得て、重建にあたっている（劉伯淵「重建城隍廟碑記」光緒『慈谿県志』巻52）。そして出来上がった廟は、左に文昌、右に地方神の趙尚書を祀っているほか、後殿に観音堂、三官殿、十王殿さらに錫胤宮（?）、祈痘祠等が並び、土地神・伽藍神・華光神の神像が祀られ、僧舎が付設されるなど、かなり大規模で儒仏道そろった総合的な廟となっている。

上に挙げた例にも見られるように、明の中期以降しばしば城隍廟の改修・重建が行われている。そしてその際には、建物が前殿・後殿および側殿を備えた、かなり壮大なものになっている。これは『中国城隍信仰』に指摘されているとおりである。このことは城隍廟に限らず、一般的にこのころから、比較的信仰を集めている大きな祠廟は、このような構成のものになっていったように見える。そしてたとえ廟の改修・重建を主唱するのが知県や知府であったとしても、主体となって活躍したのは土地の有力者たちであった。しかしこのようなことは、決してこの時代にはじめて見られるようになったことではないものと思われる。たとえば例に挙げた餘姚県の城隍廟では、元の時の重修のときでも、やはり土地の父老の協力を頼んでいる。むしろこのことは、明初に城隍廟が国家的な制度とされることはあっても、官製ではない民間主体の城隍神信仰・祭祀も、ずっと続いてきていたことを示しているのではないだろうか。

おわりに

以上宋代の祠廟信仰の状況を紹介することを中心に、古代の社から祠廟への変化、また城隍神信仰の変化を例として宋代から後の時代への変化を見てきた。宋代の祠廟信仰の諸相を示す史料は極めて断片的ではあるが、それらの記述が現れたことは、全中国的なパネオンを確立し、それらを含んだ宗教統制を進めることを政

府が必要としていたこともあって、知識人たちの関心と呼ぶようになったことが大きな原因であるが、そればかりでなく記述に現れたことの多くは、やはりこの時代に見られるようになったと考えた方が自然であろうことは前述の通りである。

それら祠廟信仰は、明の中期以降になってさらに変容を遂げるように見える。ここでは城隍神信仰を例として、城隍神の出巡が民間主体で行われるようになり、また城隍廟の構成も拡大されたものになることなどの変化があったことを示したが、その変容の全容については明らかにすることはできなかった。そして城隍神の役割も、厲壇の祭祀では厲鬼・孤魂の監督であったものが、彼らの活動を取り締まる目的を持つようになってくる。これらのことは、もともと中元節に地獄から解放された亡魂を慰撫するために行われた目連戯が、平安を保つ目的すなわち鬼の活動を鎮めることを目的として、行われるようになってくるのに対応しているものと思われる³⁰⁾。しかし城隍神信仰は、一方で国家祭祀の一部としての性格を持ちながら、一方では民間の城隍神信仰の流れも現在に至るまで保持している。今後宋代以降の祠廟信仰の変化を考察するにあたっては、変容と持続の両面に涉って考察することが求められてくるであろう。

注

1. 大淵忍爾「中国における民族的宗教の成立」（『道教史の研究』、岡山大学共済会書籍部、1964）p.28。
2. 宮川尚之『六朝道教史』（弘文堂、1948）。
3. 『浙江風俗簡志』（浙江人民出版社、1986）pp.325-326。
4. 前掲『浙江風俗簡志』p.400。
5. 濱島敦俊「中国村廟雑考」（『近代中国研究彙報』5、1983）pp.8-12。
6. 金井徳幸「宋代の村社と仏教」（『仏教史学研究』18-2、1976）pp.37-38。
7. 李献璋「媽祖信仰の発生・伝播とその影響」（『日本中国学会報』第13集、1961）pp.71-72。
8. Valerie Hansen. Changing gods in medieval China, 1127-1276. Princeton University Press, 1991. Chapter V "Popular deities in Huzhou".
9. 田仲一成「第一篇祭祀演劇の発生 第一章社祭儀礼の芸能化」（『中国祭祀演劇研究』、東京大学出版会、1981）pp.18-19。
10. 田仲氏前掲「第一篇祭祀演劇の発生 第一章社祭儀礼の芸能化」p.28。
11. 欧粤「上海五庫地区的神信仰」（『中国民間文化』第十八集、1995）pp.102-115。
12. 濱島敦俊「明清時代、江南農村の「社」と土地廟」（『山根教授退休記念明代史論叢』下、汲古書院、1990）pp.1329-1331。
13. 『日本中国学会報』第22集、1970、pp.102-118。
14. 田仲氏前掲「第一編祭祀演劇の発生 第一章社会儀礼の芸能化」第三節「北宋——南宋期」（序走期）。
15. 林美容、松金公正訳「台湾の民間信仰と社会組織」（『講座道教』第5巻、雄山閣出版、2001）pp.158-160。
16. 三尾裕子「台湾漢人の宗教祭祀と地域社会」（『国立民族学博物館研究報告別冊』14号、1991）。
17. Valerie Hansen *ibid.* p.127.
18. 劉還月『台灣人的祀神與祭禮』台湾・常民文化、2000、p.277。
19. 鈴木清一郎『臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事』台湾日日新報社、1934、pp.404-405。
20. 小島毅「城隍廟制度の確立」（『思想』792号、1990）pp.202-203。
21. 小島氏、前掲論文、p.205。
22. 小島氏、前掲論文、p.203。
23. Johnson, David. 'The City-God cults of T'ang and Sung China', *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45-2, p.449.
24. 拙稿「道教呪術「天心法」の起源と性格：特に「雷法」との比較を通じて」（『図書館情報大学研究報告』20-2、2001）。
25. 拙稿「宋代の葬儀：黄籙齋と儒教の葬礼」（『図書館情報大学研究報告』20-1、2001）pp.45-48。
26. 濱島敦俊「明初城隍考」（『榎博士頌寿記念東洋史論叢』、汲古書院、1988）。
27. 巫仁恕「節慶・信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群衆の集體抗議行為」（『中央研究院近代史

研究所集刊』第34期, 2000), 第二章「明清城隍信仰之變遷: 以江南城隍爲中心」

28. 鄭土有, 王賢森『中国城隍信仰』(中国・上海三聯書店, 1994), 第五章「宇楼参差氣勢宏」第一節「從簡陋到堂皇: 城隍廟建造史之追尋」。

29. 拙稿「宋代の祠廟と祭祀」(『図書館情報大
学研究報告』20-1, 2001) 第1, 2章。

30. 拙稿『中国の呪術』(大修館書店, 2001)
pp.137-138。

Changing Features in Chinese Shrine Cults around the Song Period

Kohichi MATSUMOTO

Chinese popular religions associated with shrines have recently attracted the attention of historians who not only study Chinese religious history but also social and economic history. The Song period is the starting point when the so-called religious system in Old China began to be composed. Many elements in Chinese popular religions which can be seen at the present time have their origins in the Song period. In this paper's first chapter I consider briefly the transformation from ancient sha (社) to shrines. In the second chapter some characteristic gods in Southern China who originated from furied souls are considered and these issues are discussed as to the popular belief backgrounds of faith in these gods, their legends, and the roles of popular priests in shaping faith in them, festivals at their shrines, and the religious organizations of these shrines which constructed them and performed annual festivals. In the third chapter City Gods (城隍神) beliefs are considered. The local governor's faith in the Song period, the characteristics of City Gods in the Song period appearing in the records of Yi-jian zhi (夷堅志) and in the documents issued in the Taoist Rites, the effects of the hierarchy of City Gods appearing in the documents of Taoist Rites on the hierarchy of City Gods coded in the imperial edicts of Ming Hong-wu di (洪武帝), the role of City Gods at the worship of unrelated and revengeful ghosts and the transformation of this worship and City Gods' shrines in the Ming period are all discussed.

Keywords : Chinese shrines in Song period, popular belief in ghosts,
annual festivals at shrines, organization of festivals, City Gods