

新刊
134

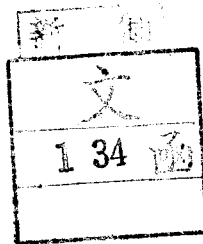
宋代仏教社会史研究

二

砂
雅
章

宋代佛教社會史研究

竺沙雅章



一、はしがき

宋代の寺院制度のうち、とくに社会的に大きな意味をもつていたのは、墳寺であつた。

墳寺といふのは、墳墓の傍近に建てられ、祖

先の追薦、墳墓の洒掃や樹木の看守などにあ

たる、いわば墓所の寺院である。とくに宋代

では宰相、参知政事、枢密使副にのぼると、

后妃宗室、宦官らと同じく、朝廷に墳寺の勅

額を奏請できるといふ、他の時代にみられぬ

独特の制度が行われた。勅額を下賜された墳

寺には度僧、賜紫衣師号、科敷（附加税）蠲免などの特典が与えられたので、大官は墳寺置立を名目にして寺院を兼併して利殖をはかり、また科敷等の蠲免を求めた。寺院や僧尼の側でも、権貴の庇護を受けられ諸種の特典にあかかるというので、墳寺に指定され、その住持になることを望む風潮がみられた。このように権貴と寺院との結合癒着を示す事例であったから、墳寺制は早くから学界で注目され、三島一、小川貫次氏らの研究⁽¹⁾がある。

とくに後者は墳寺制に関する基本資料とほぼ
網羅しており、この制度自体についてはおな
り明らかにはなっている。しかし、この制度が
何故に宋代に限って行われたのか、儒教と奉
ずる当代の士大夫が挙げて墳墓の看守を寺院
に委ねたの故どうしてか、などの歴史的意義
付けまでには、どの論考も及んでいない。さら
に従来、勅額をうけたいわゆる有額の墳寺の
みも注目されて、当時、奏請資格に達しない
士大夫官僚たちも無額の墳庵とさかんに建置

したことは、道教の宮觀にも墳葬制が適用されてきたことなどか、見逃がされてきた。

墳葬制は単に宋代寺院制度の問題にのみ限定されたものではなく、この時代の士大夫官僚の宗教生活、なかんおく祖先祭祀に関わる問題であり、さらにひろくは宋代社会史の一面を明らかにする重要な制度である。そこで本章では、先学の諸研究を参照しつつ、これまで論究されたおいたいくつおの問題を檢討して、その社会的背景を探り、宋代士大夫階

級の一性格を説明するかにしたい。

なお墳寺は守墳院、庵、功德寺、院、守墳

功德院、香火院、香燈院など、さまざまによ

ばれり。わが国の学界では、功德墳寺といふ

用語がもっぱら用いられてきた。筆者も従来

これに従つてきたが、實のところ、当時の資

料に功德墳寺と稱する例はごく少なく、多く

は墳寺もしくは功德院と稱した。そこで、あ

えて異を唱えるわけでは無いが、ここでは法

令の用語に従つて、単に墳寺と稱するものと

する。さらに功徳院、香燈院など記す場合、はたしむるに墳側の寺院を指すとは限らぬ、墳墓から離れ、祖先の祠堂など置くか、れど、その香火を奉ずるだけの寺院もある。よすである。しかしこれを一々峻別するとは難しく、また菩提寺としての性格に違ひはないので、これも墳寺の一つとみて區別しない。

二、墳寺制の起原

墳側に寺院を置いて看守せしめる慣行が何

時ころから行われたのは、明らかでない。も
 っとも陵墓に冨塔を建てたことは、すでに楊
 街之の洛陽伽藍記に、白馬冨の項に、明
 帝が崩れると、祇洹（精舎）を陵上に起した
 。これより以後、百姓は冨上に或いは浮圖（
 仏塔）を作ったと記述されており、早くから
 みられた。その後、隋唐代には帝王陵の傍近
 に仏冨を建てたことがみられるので、この時
 代に民間でも同様のことが行われていたと推
 測されるが、確かな記録を管見では見出せない

い。後述するごとく、遅くとも唐末五代に江南で行われた形跡はみられる。

一方、大官に墳寺勅額を下賜する制度は、唐代に始まるとする見解がある⁽³⁾。その根拠の

一は、宋の志磐の仙祖統紀四一に載せられた「大曆」二年、輔相大臣に詔して、始めて功德院を建てしむしむの記事である。しかしその典拠が示されておらず、唐代文献にはこれに関連する記録も見当たらないから、この記事は12世紀の信用し難い。明の覺岸の親氏稽古

略正三には、その年のこととして「七月、宦
官魚朝恩が先に賜わつた莊を章敬寺とし、太
后の冥福に資した」との記事のみを記されて
いる。これは明らかに日資怡通鑑正二二四、
七月丁卯条に拠つたものである。日通鑑正の
同条はつづいて、代宗と宰相元載、王縉、杜
鴻漸らとの、度を過おた奉仏ぶりを記されて
いる。想像するに、志磐はこれらの記事から
類推し今様に解釈したのであるか。ま
た貴妃公主について、さらに遡つて景雲二

年（七一）に始め、功德院を建つ（仏祖統
紀四〇）とあるが、これも拠は不明であり
、後の仏教史籍にも記載されぬ。したがっ
て墳存制が唐代に始まつたとする根拠は不充
分である。たとひ、仏祖統紀の記事が事実
であつたとして、その功德院が墳存を指す
といふ確証もないのである。

墳存の勅額と下賜する制度は宋代になつて
制定されたものとみられるが、これについで
も、創設の時期とその事情を明記した資料は

ない。小川氏が指摘するよろに、墳存下賜の
 もつとる早い記録は、李燾曰統資怡通鑑長編
 五九七、天禧五年（一〇二一）二月甲子の次の
 記事である。

故太尉王旦に墳側の僧院を賜ひ、名がけ
 て覺林と曰ひ、近墳の田租は悉くこれを
 除く。

ちよみに王旦は天禧元年（一〇二一）九月に卒
 し、その年十一月庚申、開封府開封県新里郷
 大辺村に葬られた（歐陽文忠公文集二二、太

尉文正王公神道碑銘序し。したかゝつて王旦に
墳側の僧院覺林院を賜わつたのは、彼の死後
四年のことであり、見任大官に下賜するいわ
ゆる墳寺制とは事情を異にする。また近墳の田
租を免除する特典は、墳寺にはなかつた。つ
まりこれは元勳王旦に対する特別の恩沢であ
り、厳密の意味での墳寺制の起原とはいへな
い。ただ墳側に僧院を建て寺額を勅賜される
ことのみ、真宗朝にすむに終わつていたことを
この記事は示している。また元勳の死後に

恩典として墳存が下賜されることは、墳存制が成立して後であり、しばしば行われぬ。

貝任の大官が墳存の勅願を奏請して許可された最初の記録は、范仲淹の場合である。曰
 范文正公集(四部叢刊本)附録朝廷優柔に
 載せる「置功德寺」と題した中書門下牒が、
 とある。

中書門下牒蘇州白雲寺。右諫議大夫、參
 知政事范仲淹劄子奏。蘇州天平山有白雲
 泉。南有寺。寺中有刺史白居易詠白雲泉

詩。明古寺也。臣本家松楸、實在其側、
常令此寺照管。准先降条貫、
寺院及五十間已上、
至乾元節、並得賜額。上件古
寺屋宇、已充得条貫。伏望特賜一名額。
取進旨。牒。奉勅、宜賜白雲寺爲額。牒
至准勅。故牒。慶曆四年四月二十五日牒。

右諫議大夫、參知政事范仲淹

右諫議大夫、參知政事賈昌朝

刑部尚書、平章事畢殊

工部尚書、平章事章得象

(以下略)

これより先、范仲淹は陝西に赴き対西夏防衛の陣頭指揮に當つていたが、慶曆三年（一〇四三）中央に呼ばれて参知政事に任命され、歐陽脩らとともに行政改革に乗り出した。いわゆる中興の新政である。改革は政敵の強い反対にあつて、一年足らずでむしろ挫折した。改革案のいくつかは後、王安石新法に継承されて実現をみた。右牒の四年四月といへば、続々と新政策の実行に移されてい

た時期である。

右の中書門下牒の内容は、あらまし次のこととある。参知政事范仲淹の節子によると、蘇州天平山に白雲寺といふ古寺あり、か
ねより、その側にある范氏の先祖の墓を看
管させていた。先づ降された条貫に、
らゆり五十間以上に及ぶ寺院は、乾元節すな
わち仁宗の誕節に、並かに勅額を賜うことか
べきるとある。右の古寺はその条貫に該当
するのて、これに勅額を賜わりたいと奏請し

てきた。勅を奉じたところ「宜しく白雲寺の
 額を賜うべし」とあったので、そのようにせ
 よ、ということのものである。奏請者の范仲淹の名
 が勝の列官中にもみえることは、興味深い。
 さてこの場合、もともとあった守墳の寺院に
 勅額下賜を奏請して認可されたのであるが、
 奏請理由からみて、當時でもなお墳寺賜額に
 関する特別の規定はつくられなかったか、たよ
 りである。もし執政にならば墳寺を奏請しう
 るという、後代のような規定たり慣例があっ

たたらば、ことさら「先降条貫」を持ち出し
て、白雲寺かその条件に合するやいと述べ
必要はないからである。元祐六年（一〇六一）
九月の「傳堯俞資忠崇慶禪院疏」（魏錫曾、
續語堂碑録）に、

中大夫、守中書侍郎傳□堯俞□狀、執、
政官の思例を檢会したるに、陳乞して僧
院を建置し、先塋を看管せしむることと
許す（元祐五年正月十五日）。
都省よ
り送下せられたる中大夫、守中書侍郎傳

□の申に准よるに、昨こる思しを蒙まり、前件
 の官に除せらるる日、例に依り、奏し
 て先ま瑩えいと看管する僧院を建置せんことと
 乞こう(4)。
 とあるのと比較すれば、そのことは明らかで
 ある。

前章で述べたごとく、宋代の奔親賜額ほんしんまがくの規
 準はおおむね三十間以上といふことであつた
 から、右の五十間とあるのも、あるいは三十
 間の誤りかも知れない。そのことはともかく、慶

曆のころにも墳寺下賜に關する特別の規定は
なきておらず、存金五十間以上の寺墳寺院と
有しておれば、その官取算にのみおわりなく勅
額をよけたるものである。花仲掩はその端を開
いた一人であつた。

二水よりやや遅れ、皇祐二年（一〇五〇）九
月の「旌賢崇梵院牒」に「潛研堂金石文跋尾」
三）によると、右諫議大夫、天章閣待制、勾
当三班院王子融の奏に、

臣が七兄曾、鄭州新鄭県に安葬し、墳側

に僧院を修到せり。已に勅を奉じ、号を崇梵院と賜う。欲すうくは、呂表簡等の墳所例に依り、毎年揆放して、行者を剃度せしめられんことを乞う。

とあり、さらに院額に旌賢の二字を加えること乞うた。それに対し、勅もて旌賢崇梵院の額を賜ひ、毎年乾元節に行者一名の剃度を許したとある⁽⁵⁾。王曾の九七八(一〇三八)の墳側僧院に崇梵院の勅額を賜わったの如何年であるか、古くは明分ありといひ、少らくとも皇祐二年

以前に、王曾の墳院のほか、かつて范仲淹の政敵であつた呂夷簡（九七九—一〇四四）の墳墓にも奔院が置かれており、それらには仁宗の誕節などに度僧の特権が与えられていたのがある。ただしこの墳院は先の王旦と同じく、大官王曾、呂夷簡の墓に建てられたもので、范仲淹のようには大官みおから奏請したのではない。

范仲淹と同じく大官が在世中に墳寺を乞うた一例は、日 咸淳臨安志 四七七一—二、杭州慶

善禪院があり、これは皇祐二年、夏竦（九八
 五）一〇五一）が、この寺を功德院に充てん
 ことと乞い、今額に改めたといいう。夏竦が世
 を去る前年のこととであつた。また、宋賜教忠
 積慶禪院額牒（金石三跋二）によると、文
 潞公すなわち文彦博（一〇〇六）九七）が伊闕
 （洛陽の南）に遷葬し、近例に依つて郷名を
 教忠、里名を積慶と改め、兼ねて墳側に僧院
 を置いて教忠積慶の勅額を乞い、中書門下牒
 は皇祐三年（一〇五一）七月に下された、とあ

る。文彦博は慶曆八年（一〇四八）二月より皇
祐三年十月まで宰相の座に在ったから、この
勅は彼が宰相在任中に下賜されたものである。
このように、一旦、墳存奏請の例が開かれ
ると、誕節ごとくに墳存を奏請する官條が増え
てくるのは、自然である。至和元年（一〇五
四）判相部張洞が度僧の濫放を諫めた上言の
なかで、

又、文武官、内臣は墳墓に存を置いて撰
放することを得、近歳いよいよ広し（宋

史ニ九九シ。

と述べていふとおりであつた。そこで朝廷と
 しとも、何らかの規制措置を講ずる必要に迫
 られることになり、嘉祐四年（一〇五九）六
 月乙丑、次の詔が出された。

あらゆる墳葬の名額を乞うものは、親王
 、長公主及び見任の中書、枢密院、並び
 に入内内侍者都知押班に非ざれば、施行
 するを得ず（長編一八九）。

すなわち墳葬勅額を奏請しうる官僚は宰相、

参知政事、枢密使副等に限りしるゝとにた
た。この奏請資格と有する官僚といふのは、
国初より行われた父祖の贈官規定における「
追贈三世」の有資格者とはほぼ一致する。(6)
かえれば、彼ら大官は国初以来の特典に加え
て、墳墓を置く特典ともあわせ獲得するこ
とにたゞたのびある。南宋初の張守の墳墓につ
いて、孫覲「常州永慶禅院興造記」(鴻慶居
士集ニニ)に、「建炎、紹興の間、擢人びら
小て枢要に任じ、進んで大政に参す。始めて

故事を用い、三世を追贈せられ、又、能仁の
 故刹をば祖禰崇道追福の地と爲さんことを表
 請す。詔して顕慈永慶禅院と賜うるとあるの
 は、その一例である。范仲淹について、牟
 巖「忠烈廟記」(范文正公集附録、褒賢祠記
 二)に、「嘗て白雲庵に即きて香火を奉ず。
 政府に登るに泊およんで、三世を、追封し墳かぶ寺を置
 くことを得、始めて奏して、庵を改めて白雲
 寺と爲し、徐國公、唐國公、周國公を祀る。
 蓋し慶曆の時ありしと記し、范仲淹が参知政

事になつたので、三世を追封し墳葬を置く資格ができたと述べる。ただし、当時はまだ墳葬制は定まっておらず、年獻は後の制度から類推して説明しているのである。

墳葬を置くのが宰執らに与えられた特典と定まると、かえつてその資格ができたとはむしろ墳葬の奏請を行う傾向となり、英宗朝以後、墳葬、功德院の記録はにわか増加するこゝととらへた。さらに北宋末の崇寧四年（一一〇五）七月、新法黨の蔡京が旧法黨人の墳刹

と急ぐ剽奪して、寿寧禅院と改題せしめたこ
 とがあつた。その時、墳寺を奪われ去るは、
 呂大防、韓維、司馬光、韓忠彦、傅堯俞、孫
 固、鄭雍、曾布、胡宗愈、黄履、蒋之奇、陸
 佃、文彦博、呂公著、李情臣、王巖叟、蘇轍
 、張商英(劉贊)の十九人のほつた。長編紀事本末
 一二二一。これはよつても、当時の墳寺普及
 ぶりかろみかわけよう。
 要するに、墳寺制は仁宗の慶曆ごろに始ま
 り、嘉祐四年に一応制度として定まつたので

ある。この時期は、同じく祖先祭祀の場である家廟(7)の設置が奨励された時でもあった。仁宗は「今の公卿の家が財産を殖やすことばかりに熱心で、家廟を建てざる者がない」と（予章文集三）のを嘆いて、慶暦元年（一〇四一）南郊赦書において「あらゆる中外文武官は並に旧式に依つて家廟を鞏立することとを許した」（宋会要礼一二、宋史一〇九）。さらに至和二年（一一〇五）宰相宋庠の上言に従つて、兩制・礼官に下してその制度を詳定せし

めた。こゝした仁宗の風教刷新の熱意にもか
 かわらば、この時に家廟を建てたのは、文彦
 博たが一人であつた。家廟は唐代に文彦博に
 設置されたが、宋庠のいうように、その当時
 とは時代はすつかり変わり、公卿といつても
 、古の諸侯や門閥貴族と今の士大夫官僚とは
 置かれた地位が異なる。祖先祭祀に対する考
 え方も変わつてゐるから、旧式に依つてし
 家廟を建てるといふのは、いかに天子や命
 令でも従ふことの出来ないのは当然である。

よやく、将相大臣の家廟を建てようになつたのは、北宋末の大観（一一〇七—一一一五）以後のことであつた。このように、仁宗朝の大官は上から勧められる家廟には眼もくわが、争つて墳葬勅額の方を奏請することになつた。彼らが墳葬の方を求めた理由については、後節であらためて考察する。

三、墳庵及び道教の墳葬

およそ墳葬といふのは、范仲淹の例で分かるように、もともと墳墓の傍近に建てられて

その看管にあてられ、いた私的な庵院に対し
 乙、乙乙に勅額を下賜をうけて国の保護を得
 たものであった。後には有額寺院の改額とい
 う介し、乙乙多かつたが、墳寺制が乙乙きた当初
 の事情は乙乙ようであった。つまり、墳寺制
 が成立する前提として、無名額の墳院墳庵が
 存在した乙乙である。乙乙乙乙が士大夫官僚だれ
 もが墳庵の有額化、墳寺の勅額を下賜された
 わけではなかつた。ことに嘉祐四年以降、官
 僚乙乙は文武兩相に限られ、時に例外として乙

水以下の官條に下賜されることはあつても、
この原則は宋代を通じて遵守された。しかし
兩相にのほれる官條の数は、ごく限られてい
る。有名な文豪蘇東坡（軾）でさえ、最高の
地位が礼部尚書に止まつたから奏請資格はな
く、眉州に置かれた先祖の墓の墳寺旌善広福
禪院は、尚書右丞になつた弟の蘇轍の奏請に
かかるものであつた。⁽⁹⁾ 方なみに東坡の墳寺は
汝州郟城县にあり、紹興九年（一一三九）にな
つて、孫の礼部侍郎符が范鎮家の例になつた

て勅額を奏請し、旌賢広惠の勅額を賜わつた。
 (醫年要録一三二)。これも特例の賜額であ
 る。

このように、墳葬の勅額を得ることは、実
 に狭き門であつた。しかし奏請資格をもたぬ
 い中下級官僚あるいは在野の士人たちも、墳
 墓に看管の墳庵を置いた。恐らくその数は勅
 賜の墳葬よりかはるかに多かつたに相違ない。
 ただし文献に記録されることは少ない。と
 くに宋代地方志の葬院の項に列举されるのは

当時の有額乃至は係帳の寺院であつて、私
的なる小規模なる無名額の庵院までには記録されな
いことが多いからである。ところが元代地方
志になると、宋代の有額無額の別は意味がな
くならたから、小庵まで記録される場合があ
る。日笠順鎮江志と九、寺院、庵の項を例に
とつてみよう。

1、報親庵

崇徳郷白兔山に在り。宋開府

詹文の寄墳庵。景定中八一二六〇

六四〇詹氏子孫建つ。初名報徳。帰

後、火に燬つ。庵僧静慶等重建し、
今額如改む（丹徒県）。

2、徳雲庵 丹徒郷に在り。即ち宋制置郎
崇の守墳庵なり（同県）。

3、時思庵 洞仙郷南莊草庵に在り。即ち

宋知県張知剛の守墳庵。嘉熙丁酉（
元年、一ニ三七）建つ。歸附後、延

祐戊午（五年、一三一八）。その孫
大興、撤して之を新たにす（同県）。

4、奉先庵 仁信郷の南山に在り。宋紹興

間(一一三)六二)、中散大夫胡氏
建つ。仍つて田を捨てて以て衆に供す
(丹陽県)

5、報恩庵 後彭村に在り。延祐四年(一

三一七)、里人東徳榮兄弟同建。江

山鼻尹俞希魯記と存る(同県)。

1の詹文は縉雲の人、朝散大夫、直祿閣をも

つて崇寧三年(一一〇四)知越州となつた(

嘉泰会稽志二)ものにあらず、彼自身

にも墳并奏請資格はなかつた。2の邱崇すね

かし立竈（一一三五—一二〇八）は江陰の人
 、先宗朝に四川安撫制置使、嘉泰元年（一一二
 〇）八に同知樞密院事とほつた（宋史三九八
 ）から、晩年に奏請資格に達したか、彼は賜
 額を請う前に卒したのであろう。3の知鼎張
 知剛にいたつては、まったく資格のない下級
 官僚である。4は寧墳庵との説明はないが、
 庵名と所在地とから、これも墳庵に相違ない
 。たがし胡氏は不明。5は元代のものである
 が、無冠の里人が建てた墳庵の例として注目

とあり。ころしたことは、宋代でもみられ
てある。以上の外にも、その名称から墳庵
と察せられるものは多い。

〔丹徒県〕 薦福庵、報本庵（以上義里郷）

薦福庵、奉祠庵（以上丹徒郷） 畏敬

庵、中心孝庵、時思庵（以上大慈郷）

崇頭庵（平昌郷）

〔丹陽県〕 報德庵（永知郷） 衍慶庵（

桂仙郷） 寧壽庵、永福庵（以上太平

郷） 顯福庵、崇報庵、致思庵（以上

仁信郷

〔金壇県〕

永思庵（登榮郷）

善繼庵

報徳庵

（以上大雲郷）

以上の諸庵の大部分は元代になつて建てられ
たものと思われ、二水によつて宋代の墳
庵の盛行も充分に推測できよう。

と云ふのは宋代以前に、墳側や寺院の存在が
どの時期まで遡れるか。宋元地方志
の記録から探してみよう。また、吳郡志 三

三に、

壽聖院 吳郡西南二十里に在り。晋天福
五年（九四〇）吳越国中吳軍節度使威
顯公文奉創建、以て其の父広陵王元璩
の墓祀を奉ず。初名吳山院。

とあり、また日涼熙三山志四三八に、

香燈資福崇壽院 同光三年（九二五）置
く。閩王、国夫人瑩郭の西なるを以て
、因つて是の寺を置く。顯徳四年（九
五七）今額を加う云々。

とあつて、五代の吳越国、閩国の王室の墳院

がみらぬ。さらに溯つて唐代については、
 水部かに至元嘉禾志五〇に、

方広院 唐咸通六年（八六五）造。存記

を按ずるに、蔡侍郎功德院なり。宋建

隆中、額を延壽院と賜ひ、治平元年（

一〇六四）今額に改む。蔡氏の墳塋、

寺の左右に在り。石幢は蔡氏の故物な

り。

とある。同書一二にも蔡侍郎廟を載せ、石幢
 について、唐惟だ石幢題して云う。咸通六年

蔡贊造。父母の塋を去ること九十歩、壽域を
去ること一十六歩。三代皆當世の文豪なり。
と記されてあり、この方広院にまさしく墳側
の寺院であることと知る。唐代の文献を精査
すれば、この他にも墳院資料は見出せるであ
る(10)。右のごくわかかな事例からでも、墳
院は少なくとも唐末まで溯りうる。その宋
代にたつてさらに發展し、墳壽制の成立にい
たつたのである。

すでに小川女も指摘するようには、宋朝では

生誕地など皇帝ゆかりの場所に仙寺道観を建
 て、そこに神御殿（御真影奉安殿）を置いて
 祭祀した。が、陵墓にも宣祖、太祖、太宗三陵
 に永昌禅院を造営した。また真宗永定陵に永
 定禅院を置き、仁宗の永昭陵かたまりと、こ
 の永定禅院を永定明孝禅院に改題して、二陵
 を兼奉せしめた（小川前掲論文六〇頁）。し
 たが、つて墳寺制は、こうした陵寺の制を后妃
 宗室から官僚、内臣にまで及ぼしたものと考
 られる。しかし陵寺かたまり帝王陵にも置か

れたこと自体、と小が民間における墳院盛行
を反映し、これにならったものと考えらる
のである。

「はしがき」で触れたように、墳墓の看守
にあたりたのは仏教寺院ばかりでなく、道教
の宮觀もあつた。まづ可慶元糸怪事類中の

賦役令の註記には「后妃臣僚の墳寺、功德觀

院同じと、墳寺、功德院に加えて功德觀が挙が

つており、また文集、地方志中にも道教の墳
寺はままみられる。なかでも有名なのは、改

陽脩の場合である。葉夢得曰石林避暑錄話

一に、

政陽文忠公、平生、仏老を詆り、少くして
 本論三編を二氏について作る。公
 既に政路に登る。法にては当に墳寺を得
 べきも、極めて之を難んじ、久しく敢て
 請わね。已にして乃ち乞うて道宮を爲る
 。凡そ執政の道宮を以て墳墓を守らしむ
 るは、惟だ公一人のみ。

とある。彼は徹底した排仏論者で、彼の編纂

した。曰新唐書に仏教関係の記事を省いたこと
とは、よく知られている。ちなみに彼が参知
政事であったのは、嘉祐六年（一〇六一）か
ら治平四年（一〇六七）の間であり、右の記
事はこの時のことである。彼の舟墳道宮につ
いては、他にも羅大経曰鶴林玉露に「仕宦
帰故郷」と曾敏行曰独醒雜誌に二の(12)記事があ
り、それらによつて、彼は仏教がきらいなた
め久しく墳存を奏請しなかつたのが、韓公（
琦）の勧めで道観を墳存に乞ひ、父崇公の諱

が観であるため、その道観を西陽宮と改めたことなどが知られる。その後の西陽宮については、畢游「代欧陽考功（斐）」撰西陽宮記（西台集六）があるほか、元の吳澄「西陽宮記」（吳文正集四八）、劉岳申「与欧陽原功（玄）書」二首（申裔劉先生文集四）がある。元代における西陽宮の状況を伝える。

葉夢得は、およそ執政で道観を墳寺にしたのは欧陽脩ただ一人であったと記すが、これは北宋のこととて、南宋では若干の記録がある。

紹興初（一一三一）に參知政事になつた翟汝
文（一〇七六一—一四一）の功德院の一つは
、丹陽県の道觀、仁清觀であつた。⁽¹³⁾ また同嘉
泰吳興志卷六、宮觀、歸安県の項に、

常清觀 梁大同四年（五三八）施肩吾、

宅を捨して建つ。……本朝治平二年（

一〇六五）今額に改む。後又廢す。紹

興中（一一三一—一六二）、和義郡玉楊

村中、其の額を墳庵に請う。乾道初（

一一六五）復た還す。

とある。南宋の右将楊存中（一一〇二—一一六六）は、顕忠資福禅院という墳寺を建て（鴻慶居士集二三）、また紹興二十六年（一一五六）奏乞して家廟を建て、祭器を賜わっている（宋会要礼一二—一四）。可延祐四明志四一八、鄞県道観には、

顕忠旌徳観、清修悟貞観、太清悟空成道

宮

並に大慈山に在り。宋丞相史公（弥遠）の母齊越国夫人、山中に葬り、建

てて功德所となす。

とあり、史弥遠（一一六四—一二三三）は墳墓のあり大慈山に四墳寺を建てた（宝慶四明志一三）ほかにも、この三道観を功德所として造つたのである。家廟はすむに父の史浩（一一〇六—九四）によつて建てられたいた（宋会要礼一—一六）。また同書同卷、奉化州道観の項には、

元真観 嘉定十一年（一二一八）観文趙

公（考逾）墳を建つるに因つて勅立す。

とある。后妃宗室についても、曰咸淳臨安志
 七五に、惠順賈貴妃の功德院―太清宫、沂
 靖惠王府香火院―常清宮がみえる。

元代の例としては、鄭玉「鮑周墓誌銘」(師山集七)に、

自ら葬地を城南の葉有に卜し、宮を其の傍に築き、道傍として之を守らしめ、名づけて心田道院と曰う。

とある。この場合は、生前に自らの墓地を決めておく逆修の道院である。また仏教の墳庵

と同じく、道教のそれも元代地方志には見
けられる。同じく曰至順鎮江志四一〇、道觀
、庵の項から拾ってみよう。

〔丹徒県〕 高莊吳墳庵（珮仙郷） 葉墳

庵（義里郷） 崔墳庵（丹徒郷）

〔丹陽県〕 敬親庵（桂仙郷） 言墳東庵

（永濟郷）

〔金壇県〕 後膠潘墳庵（金山郷） 汰塘

莊墳庵（大雲郷） 厚徳庵、永懐庵、

敬親庵、南王莊趙墳庵（以上登雲郷）

鄒墳庵、敬思庵、王墳庵（以上三洞郷）
 薦福庵、報本庵、張墳庵、報德庵、敬
 親庵（以上遊仙郷）

以上は庵名から墳庵らしきものを抜き出した
 ものに方針が、二小だけでも仏教の墳庵
 よりも多い。また道教の場合は、吳墳庵など
 と、姓を冠した墳庵が多いことも、一つの特
 色である。二小の大部分も、やはり元代に
 建てられたものである。

要するに、道観も寺院と同様に看墳にあつた

り、墳寺制の適用をうけていたのである。政
陽脩は仏教を嫌つて、ことさらに道宮を墳寺の
代わりに指定したのであつたが、南宋の翟汝
文、楊存中、史弥遠らは、墳寺に加えて道觀
を功德所にあて、その上さらに邸宅には家廟
を創立した。彼らの祖先祭祀において儒仏道
三教は併用され、三教がことさらに區別される
ことはなかつたのである。ここにも、宋代士
大夫の宗教に対する折中的態度をうかがうこ
とができるよう。

四、墳寺墳庵普及の背景

1、墳寺の特典

北宋中期以来、文武高官がこぞって墳寺を置いたのは、方々に諸家が指摘するよろに、一には墳寺の置立によって諸種の特典にあがかるからであった。その特典の一は度僧の許可と紫衣师号の賜与である。熙寧五年（一〇七二）十二月二十七日制定の条文中に、仍って兩たび聖節を経れば、行者（童行）一名を度することとを^ゆ与す（宋会要道釈

一〇二七。

とあり、二年毎に行者（童行）一名の得度が許された。ニ水より先、治平四年（一〇六七）ごろの蘇頌「奏乞今後不許特創寺院」（蘇魏公文集一七）に、

其の臣僚の家、例として院額を賜うべき者は、並に有名寺院を指射することとを詳し、僧徒に墳塋を看管せしめよ。仍お旧例により、一年或いは間年に行者一名の剃度を乞し、充てて恩沢と爲すべし。

と献言してあり、一、二年ごとに行者の得度
 を許すのは旧例にあらず。仁宗朝以来の例
 であつた。前述のごとく、皇祐二年の段階で
 墳寺に度僧を許すことが始まつてゐるか、王
 子融の奏に、呂夷簡の例にならうことを請う
 ことあり、まだ定例とはなつていない。恐らく
 墳寺の制と同じく、定例化されたのは嘉祐年
 間であらう。一方、僧尼に紫衣師号を下賜す
 ることも天子の仙教に対する恩恵の一であつ
 たか、墳寺の僧尼にもそれを与える場合があ

つた。

後又「任」沢に墳寺を賜い、旌孝禅院と爲す。歳ごとに僧二人を度し、紫衣或いは师号一人（長編三三八）。

これらの特典以上に、大官にとって魅力があつたのは、科敷の蠲免であつた。可仏祖統紀四六に、

大觀三年（一一〇九）勅すらく、勲臣戚里のありゆる功德墳寺、自ら屋を造り田を置くものは、止だ名額を賜い、科敷を

蠲免し、本家より僧を請うて住持せしむるも、有願寺院を指占して墳寺功德に充つることを許さず。御史台、外侍省の彈劾施行することを許す。

と、科敷蠲免不明文化されていゝ。しかし実

際には^(田税)役錢まで免除されていたことは、可宋

会要に食貨一四一五、大觀四年五月十四日

臣僚の上言に詳しい。それによると、元豐

令では、聖祖及び歴代皇帝の神御、陵寢を崇

奉する再觀のみ役錢を免除されたが、臣僚は

多く功德墳寺を名目に諸般の差役の特免を奏
 請し、都省もそれを直ちに認可している。な
 かには土地を寺に施入して免紙を乞う者、守
 墳人如上、中戸であるにもかかわらぬ、役銭
 の免除を願う者まであり、その分が下戸の負
 担となつてゐる。今後、臣僚が奏請した墳寺
 は役銭を特免せぬ、また守墳人の免役を奏請
 させぬいようにしたい⁽¹⁴⁾と上言した。そこで
 詔して、礼部に剗刷(調整)させ、戸部に送
 つて改正せしめた、とある。

二水によつて役錢免除の特典はたかくあつた
 か、南宋になつてからもその他の非時の科敷は免
 除されてゐた。曹勳「崇先顯孝禪院記」(松
 隱集三〇)に、紹興二十二年(一一五二)こ
 の墳寺が落成すると、「攸司に詔して、科敷
 、差借を免じ、官司の指占を許さざらしむ
 とあり、前掲「蒼山資福寺勅牒」にも、「寺
 内、人の権殯安葬を許さず、及び官人諸色人
 、名目を作つて影占安下するを許さず。仍お
 例によつて、州縣非時の諸般の科率、差使、

借借⁽¹⁵⁾を免がしとあり、墳葬の勅額をうけると

、その寺院には科敷蠲免の特典が与えられ、
功德主家の独占が許されたのである。⁽¹⁶⁾

ところで墳葬制の社会的弊害として挙げら
れぬものとも大きな問題が、実はこうした寺
院の独占、私物化であった。墳葬は新たに創
建する場合と既成寺院を改額する場合とがあ
ったが、よくに批判の対象となつたのは、有
願寺院を指占して墳葬にする場合であった。
もつとも始めのころはそれほどやかましくな

く、かえって有願寺院を墳寺にあてゝる方が望
 ましいとある意見があつた。前掲蘇頌の献言
 がその中である。つまり、寺院を建てゝることに
 莫大な費用が要り、人民を苦しめるので「例
 として院額を賜うべき者は、並に有名寺院
 の指射を許すべし」といふのであつた。彼自
 身、元祐中に尚書左丞になると有願の因勝院
 を墳寺に奏請して、因勝報親院の名称を賜は
 った（嘉定鎮江志八）。また王安石は熙寧九
 年（一〇七六）江寧第一の名刹である蒋山太

平興園寺(47)を墳寺とした。

北宋末になると事情が変わり、前掲大觀三年の詔勅で、自ら屋を造り田を置いたものに名額を下賜し、有額寺院の指定占拠を禁じた。この方針は南宋に継承され、紹興七年（一一三七）には、さきに奏請して有額寺院と墳寺に指定したものは、その墳寺を取消し無額の寺院に改めさせた。その結果、李綱の墳寺であった常州普利院と邵武興聖院は御史台の告発をうけて無額の寺院に改めさせられ、沈

寺社の妙嚴院は自造の墳寺ではあつたが、墳
 寺許可以前に勅額を賜つていたのひ、自ら
 変更を申し入れて認められた（仏祖統紀四七
 ）。ただ孫觀「顯忠資福禪院興造記」（鴨慶
 居士集に三）には、

旧制、諸墳寺およそを建てよは、率ね故刹を改
 界して以て賜う(18)。

とある。旧制とは前後の文章から、紹興七年
 以前の制に相違ない。つまり大觀三年の禁令
 はあつても守られず、ことに南宋初、官庁や

権貴に寺舎の占位を許したほどの時期において、墳冢を建てたる余裕などなかった。古刹の改額を許可したものと認められる。そして南宋政権の基盤が固まった紹興七年に於いて、大観の禁令を申厳し有願寺院の指占を厳禁したのである。

こうした禁令にもかかわらず、南宋を通じて有願寺院の墳冢化はやむことななかった。

その状況は淳祐十年（一二五〇）三月の臣僚上言と、そのより数年前、天台沙門思廉が杜

清献公「範」に送った書簡に詳しく「〜」ともに
 仙祖統紀四八）、すでに三島、小川両氏もそ
 の一部を引用してゐる。こゝでは臣僚上言の
 大意を紹介しよう。

国家は元勳大臣、近貴戚里を優遇するた
 め、宗墳寺院の陳乞をゆるしてゐる。お
 もうにとれば、自ら屋宇を造り、自ら田
 産を置いて、祖父を資薦したいとする者
 に名額を支えるのである。故に大観の降
 旨に「近臣の有頼寺院を指射して宗墳功

徳に充つるを許さずしとあり、紹興新書
にも「有願寺院を指射するを許さずしと
法令に明記す小ていす。およそ勲臣戚里
に功德院が有れば、ただこれに名額を下
賜し、科敷の額を蠲免し、住持の僧をそ
の家を選ばせるのであって、有願寺院を
与えるのては、決して正し。このごろの
士大夫は一旦朝堂に登ると、利殖を古く
らみ、名刹を指射して功德院に改充し、
その田産を侵奪する。不肖の子弟は往々

、庸僧から賄賂を受取つて住持にすえ、米塩薪炭まで時々供納せせて、寺に養つておらうつていゝ有様で、先祖を汚辱するのと甚しい。まして宰執の家は各地に多く、それ知れぬ数か寺を指占するところ、國家の名利はほとんど無く取つてしまひ、臨時の徴発でもあはれは、仕事はの不足分が人戸に振りあてられ、人民の苦しみを重くする。望むらくは、旧制（紹興新書）を申厳して、おびこの指占せ

る勅額寺院は改正し、また住持の僧は官
司に任ずるよりにされたい。是うすれば
士大夫の家は寺院と交わり、賄賂をかく
る弊害を絶つことになりよう。

この上言は制可す小右とあるが、如くは
勅額があつたかにはははは疑わしい。それ
にしても、この上言に述べているように、
墳寺は祖先追薦の美名の下に、天子のお墨
付を得て行く有利な殖産の一方途であつた。
思慮の書簡にも、「請過したる功德に院は一
鐵一

草みぬ我が家の物たりとてうそぶく時貴の言を引いてゐる。彼らの存院兼併を見事に言ひ表ゆした言葉である。

一方、存院の側も権貴に請托して墳葬になり、科敷の免除されることを求めた。とり存院といふのは、莊産の多い有願存院であつたと、紹興六年（一一三六）九月壬辰の左司諫王縉の上言にみえる（¹⁹要録一〇五、宋史食貨志賦税）。

2、徙居の風と墳墓の管理

上述の諸種の特典とくに科敷の蠲免が高官
として挙げられて墳墓奏請に何かおかせ、宋代に墳
墓が盛行した要因の一つではあつたが、それ
が原因の力でてはいない。そもそも本来儒教
を奉じて、仏教を夷狄の宗教として排斥もし
くは抑圧する立場にあつた士大夫官僚、それ
も官界最高の地位にある宰執、樞密使副がこ
ゝつて先祖の墳墓看守を寺院に委ねるといふ
のは、きわめて特異な現象である。単に彼ら
の経済的欲求によつてもたらされたとの説明

ではありまぬとい、もつと本質的の理由が存
 在したとみなければならぬ。まして前節で
 述べたように、墳葬申請資格のない中、下級
 官僚や在野の士大夫たちも墳庵を多く置いた
 。こゝから墳庵は勅額を賜ふに無名類の
 小庵であるから、上述の諸種の特典にはあ
 らない。それでは宋代から元代にかけて墳
 庵がさかんに造られたのは、どうしてであ
 るか。次にわねわねはとの理由を別の角度か
 ら探つてみなければならぬ。

宋代になつて新たに指導層となつた士大夫階級の特色の一つに、徙居の風がある。すては南宋の洪邁が、内容斎隨筆四続第一六一「思願詩」で指摘するところであり、筆者も前稿「北宋士大夫の徙居と買田」主に東坡尺牘を資料として（史林五四―二、一九七一年）で論及した。すなわち当時の知識人は科擧に及第して官僚になつたことを目とし、首尾よく及第して官仕すると、一生、官僚として中央と地方の間を転々とする浮草的生活を送る

ことになり、迴避の制が確立したこともあつて、彼らは終生、故郷に帰り先祖の墓を拝する機会に恵まれないた。帰郷の機を得ないのは官仕する以上止むをえないとしても、自らすすんで他郷に土地を買い求めて安住の計をたし、しかもその事を喜び得意にならうはけしからぬと、洪邁は歐陽脩の思穎詩を挙げた。彼らの行爲を非難した。このよくな意見は南宋人に少なくな。俞文豹曰吹劍統録に

今の士大夫は、親戚を捐^すて、墳墓を棄てて、他州に遊宦し、其の風土を樂しんで遂に焉^{こゝ}に家するもの有るに至る。歐、蘇諸公の如き皆然り。是れ固^{もと}より未だ敢て軽々しくは論せず。之を要するに、父母の邦は、墳墓の在る所なれば、豈に愀^{あは}然^かには方べけんや（三九頁）。

と、今の士大夫が故郷を棄て墳墓を顧みない風潮をやんわりと批判する。こゝにいた士大夫の徙居の風を論ずる際に必らず引き合ひに出

之小るのほ、右のこくとく、歐陽脩と蘇軾であ
 った。林希逸「莆田方氏靈隱本庵記」(竹溪
 庸齋十一藁統集一一)にも、

固より田を清潁に買いて潞岡日々に遠く
 (歐陽脩)、田を陽羨に買いて蜀を去る
 こと万里(蘇軾)なる者あり。大賢とい
 えども免れざる所なり。かな要らず以て割
 となすべからず。

と記す。官仕して先祖の墓に詣りぬ彼ら
 は、墳墓の管理と郷居する族人に委ねた。前

稿で述べたように、歐陽脩は墳墓の看守を十
四弟煥に委ね、蘇軾は仕官せし蜀に留まる從
兄弟の不危、字は子安と隣人楊濟雨に墳墓照
管を依頼していた。范仲淹も仲儀侍制に子元
右尺牘に「吳中の松楸は教房の照管する有り
し（范文正公集尺牘下）」と記している。

徙居した士大夫は死後も先祖の墓に歸葬さ
れ、他郷に新たに墓をつくらなかった。蘇州に墳
墓を置いた范仲淹、吉州永豊の漉岡に先墓の
あり、長歐陽脩はともに開封府に葬られ、蘇軾

の墓は汝州にあつた。そして彼らの墓にも、
 子孫が榮達すものは墳墓を置かぬ。范仲淹の
 子純仁が執政になり、開封の父墓に穢賢
 顕忠禪院を置いたのは、その例である。

ところで、たとい本人が官任して看墳でき
 なくても、郷居する族人たちが看守している
 のに、その上に墳墓を置いて看僧に照管
 させるのは、どうしてであるか。陳著「王
 氏捨田入定明寺記」(本堂集五〇)に、

家の興廢、子孫の賢不肖は、古より伊し

難き所なり。況んや年来、公私交ひも迫り、刻を以て歳を為す。廬墓せんと欲すと雖も、勢として可ならざる有り。已む無くんば、則ち之を寺に委ぬ。猶お他に委ぬるに愈^{まさ}らざるや。

と記してゐる。人の世の盛衰は予想しかたの上は、毎日の生活に迫いまくられて、古人のごとく墓に廬を結んで看管したいと思つてゐるまい。止むなく看管を寺に委ぬることにならば、他人に委ぬるよりましではないか、

といふのである。元の吳澄もまた「臨川饒氏
先祠記」(吳文正集四六)に、同様のことを
述べている。

人家の墳墓を宥る子孫は、或いは游宦し
、或いは遷徙して、其の郷を去らざる能
わお。たとい縦使去らざるも、家業或いは前の
ごとからお小は、則ち歳時展墓の礼、豈
に糜隊士の時無からんや。深思遠慮の者謂
えらく、人家の盛、或いは僧存の久しき
に敵かたわがらんと。是に於いて、之を僧

寺に託し、以て其の永存を冀う。其の意も亦た悲しむ可し乎。

墳墓を看守する子孫も官仕したり遷徙したりして、郷里を離れぬはたぬなる。たとひ郷里に留まったとしても、その家運は元のままとは限らない。そこで深く思慮する者は、世俗の家より僧存の方が永続するのに目をつけて、墳墓の看守を僧存に託して永存をねがっている、という。吳澄も記すよろに、当時の人々は僧存は永続するものとみていた。

その理由と、元の黄緡はおおよそ次のように
 述べる。丁弁院では甲から乙へと怯を伝授し
 、田廬、貨産、器械、百須の物も、子から孫
 へと伝える。それらの物をつくることも難し
 いから、保有していくのも容易ではない。その
 点では世俗の家と大きな違いはない。しかし
 世俗の子孫は方々に不賢人とは限らないから、
 仏者の子孫というものは、徒弟の中から適任者
 を選んで後継者にするから、代々継承されて
 数百年千年たつても衰えぬ。その点は世家

大族であつて及ばぬといふ（金華黄先生文集
一五、淨勝院莊田記⁽²¹⁾。

黄籍が存院承統の理由を佳拵相統制に求め
たのは興味深い。ただ墳庵を置くだけではま
た不十分で、是れに経済的裏付けを付けねば
ならぬといふ。そこで田土を墳庵に施入した。前
掲「王氏捨田入定明存記」に、「今、田を墓
の爲に捨すべし、則ち墓は存とも相い無
窮たらんと記し、同「蕭田靈隱本庵記」は
、「田存すべし則ち庵存し、庵存すべし則ち

松楸は百世恙無しと述べている。万古不変
 の田土を墳庵に付けてやれば、その鬼の
 金棒、先祖の墳墓は永遠に保たれると信じた
 のである。

周知の如く、宋代以後の士大夫は一代貴
 族とよばれる。一進士にあらざれば美官を得
 ず（司馬光）といわれた時代、たゞい宰相
 を出した家柄でも子孫に賢才が出ず科擧に及
 第する者はいない中では、その繁榮を保つこと
 はひまが没落していく。右に掲げた文章は、

いづれもとりしな士大夫官僚の不安定さを指
摘し、墳庵の置かれる理由を之れに求めてい
るのである。われわれは之れらの記述から、
墳庵制の何故に隋唐代ではなくて宋代におこ
り、墳庵が宋時代に普及したのかを理解する
ことかできる。つまり、継居の風知すかんで
、子孫の浮沈は快しい宋代の士大夫社会にお
いてこそ、墳庵制や墳庵が必要とされたので
あり、唐代までの門閥貴族社会では生まれな
い制度であつたといふことができる。

これとは正に逆の関係にあつた。宋史一〇九、礼志
 一〇に、

群臣家廟、周制に本がき、適士以上、廟
 に祭り、庶士以下、寢に祭る。唐は周制
 に原がき、私廟を崇尚す。五季の乱に、
 礼文大壊し、士大夫鬻爵せし。故に廟を
 建てず。而して四時に室屋に富祭す。

と、その制度が五代に行われなくなつた理由
 に、士大夫が鬻爵せしなくなつたことを挙げ、

仁宗の獎勵にもかかわらぬ、

既にして有廟者の子孫、或いは官徴にし
て以て祭を承べらぬ、朝廷又盡くは
龍老爵の恩を推し難きを以て、事竟に行わ
ぬが。

という。實力本位の士大夫官僚社会では、子
孫が没落して廟祭を維持することゝなつてない
場合が多く、また朝廷にも唐代の龍老制を復
活するといふ逆行政策は最早と云へた。

そこで、この時家廟を建てたのは文彦博のみ

であつて、事止みとなつた。これは唐宋間の
 大きな時代の變化を如実に示すものである。

その後、丁大觀及び紹興以來、將相大臣、勳
 戚の家は、始めて旧制に循つて家廟を建立し

た。しかし、その闕闕（功績）を相伝へ、父
 子宰相を継いで……古制に愧じない者となる

と、南宋になつて、史氏一門（浩、弥遠等）
 だけであつた（吹劍三録、七一頁）とかう

家柄を子々孫々に伝へていくことの難しい

士大夫官僚には、家廟の維持は荷が勝たずが

る。是れより、永統する墳寺墳庵に祖先祭
祀と奉ゆる方が都合よかつたのである。

だかるといって、墳寺墳庵を置いた士大夫
がすべて熱心な仙教の信者というわけではな
い。仙教を好まず、しばしば仙教を批判した
司馬光は、陝州（山西）夏県西の鳴条山にあ
る祖塋に余慶とよぶ墳寺を置いた（馬永御、
頼真子録四）が、彼は墳寺について、

凡そ臣僚の家、人の墳を守るものなけれ
ば、乃ち墳側に井を置き、啗わすに微

利を以てし、之をして種植を守護せしむ
るのみ（温国文正司馬公集二八、永昭陵
寺劄子）。

と説明するよりは、彼らとして墳寺といふの
は、墓守以外の何ものでもなかつた。また構

鑰「長江庵記」に（玫瑰集六〇）には、

前輩言さるく、自ら墳墓を守る能わぬ、
人をして之に代わらしむ。故に守墓の人
、待するに奴隸を以てすべからず。況ん
や庵僧を以て。

と、守墳人や庵僧と奴隸のよりに処遇しては
 なるまいという。そのことと裏返しといえは
 、往々、庵僧も使用人のごとくに扱われてい
 たことになる。前掲「王氏捨田入定明奔記」
 には、さうには、まじりと、

疏俗の所謂空に溺れ、福を茫昧の表に徹おか

うるかごときは、吾が事に非ざるなり。

と記し、墳庵を設けるのは、決して仏教に溺
 れ福を志のえたるためでは無い、あくまで便宜
 的なるものであるという。これは儒者である

士大夫の墳庵に對する態度を端的に表明した
ものといえよう。

五、墳庵から墓莊へ

墳寺制は元朝に継承されたが、この
制度は宋朝一代で消滅し、元代になると墳
寺の特典は失われ、一般寺院と同等に扱われ
た。しかし元代地方志「寺觀」には、一々宋
臣の墳寺であつたことと注記され、墳寺の格
式は保たれてゐたよである。また王安石の
墳寺太平興國寺では、彼の父子三代の画像の

前には依然として香燈さかんであった。(23) 一方、前掲の元代諸資料で分かるように、道仙の墳庵は元代でもさかんに造られた。建置の理由も、吳澄「臨川饒氏先祠記」等々みられるごとく、宋代と異なるところがなかつた。それゆゑ明代になると、文集等に墳庵の記録はめだつて少なくなつた。それゆゑは、明代以降、墳墓の看守はどのようになされたのか。このことはついで、情の全祖望「宝績庵記」へ結

埼亭集外編二(一)は、次のように記す。

寺庵院の属を設爲して以て墓を宥るは、宋人
 最も盛にして、其の西府に登る者、甚だ
 しくは之を朝に請い、以て其の地を重ん
 ずるに至る。而して放翁（陸游）以て古
 に非かと爲す。明人稍や之を易えて墓莊
 を爲り、佃戸をして墓田を耕さしめ、以
 て灑掃を司らしむ。此れ妾じて礼に合す
 る者なり。吾が始祖の侍御府君の墓は、
 庵を沙渚に建て、以て香火を奉せしむ。
 蓋し宋の旧なり。

すなわち、明代になると墳庵に代わって墓荘
をつくり、庵僧ではなくて、墓荘の佃戸に墳
墓の灑掃を行わせるようになったといふ。い
ま具体的事例を挙げるための準備がなないが、
この全祖望の指摘は正鵠を得ていると思われ
る。また宝積庵の如く、宋代に建置された
墳庵はそのまま存続して清代に及んでいゝこ
とも注目される。

全祖望のいふように、明代になつて墳墓の
看守が墳庵から墓荘に代わり、庵僧から佃戸

に代わつたのは、どういふ理由によるのであ
 ろうか。まず第一に挙げらるゝのは、朱熹の
 日文公家礼の普及である。およそ宋代の
 士大夫は喪葬、祖先追薦にはおおおぬ仏教を
 用いた。仏教を信じなかつた司馬光でさえ、
 家法に十月、齋僧誦經し祖考を追薦せよし
 との一項を設けたといわれ、また理学のさか
 んな江西において、臨川の黃榦が卒した時、
 その子の塲は僧道を用いぬ葬送を欲したか
 ら、親族が之を知つて反対したので、止むべく半

今半古の謨を行つたといふ。仏式の喪葬を行
わぬいと世間から親を軽んずる者として非難
されたほど、喪葬習俗に仏教の浸透が著しく
、士大夫といへどもその習俗から脱却するこ
とはできぬか。識者のなかには、父祖の
死に直面して哀しみを表わす方法他にない
以上、俗礼や夷教に意を屈するものも仕方ある
まいとの意見もあった。以上、吹劍四録⁽²⁴⁾あり。
このよろい時代にあつて、朱熹は古今の礼制
を参酌して、俗礼を加味して、文公家礼とす

著わし、士大夫の遵守すべき冠婚葬祭の規範
 を示したのである。朱子学の発展にとりま
 て、士大夫の階級にこれに従う者が次第に増
 え、喪葬も仏教とは別れて儒教の礼に依るよ
 うになった。例として、若干の明代地方志風
 俗の記述を挙げてみよう。

士夫は家礼に遵い、民間は摺屠を尚ぶ（
 万曆漢陰縣志四）。

喪は朱文公家礼に遵う。……郷民は半は仏
 事を作す（天啓同州志二）。

士夫の家、悉く朱文公家礼に遵う。仏事を
を用いる者は、世祿の家并ひに商賈の
み（万曆朔方新志一）。

邑の士夫の家、ままた家礼に仿い、浮圖を
用いず、鼓鑿を具えざる者有り（万曆
昭化縣志一）。

揚俗喪礼、士大夫の家、或いは司馬及び
考亭の家礼を用う（万曆揚州府志二〇）
惟だ士夫の流俗を脱する者、少しく家礼
に遵う（万曆蒲台志三）。

然ど、明末には士大夫の家で司文公家礼に
 遵行して仙事を無い者が増えていた。か
 くて士大夫は家に祠堂(25)を置いて祖先を祭祀し
 、祭田を設けて祭祀費用に充て、また墓田(26)を
 置いて墓祭の費用に充てた。前述の墓莊とは
 この墓田に他ならず、その耕作者である佃戸
 が墳墓洒掃にもあたったのである。こうして
 司文公家礼の普及は士大夫の喪葬、祖先祭
 祀に大まか影響を及ぼし、墳墓管理についで
 も仙道の庵院に頼らぬ方法が、明代以後さ

みんはぬ、たといえる。

そのとこに、士大夫の帰郷し郷居する者
が増え、一族共同で宗祠や先墓を管理する風
が強まったことも、墳庵衰退の一因であろう。
また一般的に仏教々団の社会的役割が宋代
に比べて低くなったことも挙げらる。そ
うした明代以後の仏教の社会史的考察は、今
後に残された課題である。

第四章

福建の寺院と社会

一、はしのみ

宋朝の宗教政策は、前代のよろに廢仏とい
 う強硬手段をとつても有効ではなくて、徒ら
 に社会の混亂を招くことになるといふので、
 度僧や寺院創建の規制を強化することによつ
 て、漸次教団の勢力を削いでいく方法であつ
 た。そして当時の為政者は、教団の存在する
 以上はこれと行政、財政に利用することとに各
 かよはぬであつた。彼らの私生活における墳寺
 墳庵の設置もまた、同様の傾向を示すもので

あつた。そのことは具体的に、地方行政において、あるいは地域社会との関わりにおいて、寺院や僧侶などのような地帯を占めていたの
であらうか。次に検討すべき問題である。

ところで従来の中国仏教史研究は中央の政策には注目しては、地方における教団の実態、一般社会との関係を考察することは少なかった。研究の重点が仏教の興隆期である南北朝、隋唐代に置かれたから、史料的な制約が与えられた地域史的研究を阻んたとみらる。

しかし宋代以降になると、各州県の地方志が
 多数現存し、それらには必ず「存觀」の項
 が設けられていて、その地域の寺院状況につ
 いて、あるものは各寺院の財産まで及び、詳
 しい記録が載せられていて、したがって地方
 志は、中国寺院史を研究する史料の宝庫であ
 る。すでに青山定雄氏は「宋元の地方誌に見
 える社会経済史料」(東洋学報二五―二、一九
 三八年)において、寺院史料にも及んでおられ
 る。しかしその後、これらの史料を用いた仙

教々国の地域史的な研究はほとんど行われ
ない。明情地方志について、同様である。
。本章は代表的な宋代地方志、梁克家『淳熙
三山志』と四十二卷を主な史料として、福建と
くに福州の寺院と社会の関係を明らかにして
いくものである。

宋代仏教の中心地は、五代の吳越国以来隆
盛になった、杭州を中心とする兩浙地方であ
ったが、これと比肩している仏教国は、五代に
閩国の版図であった福建地方である。『宋史』

地理志に「その俗は鬼を信じ祀を尚む、怪屠
 の教を重んずる」と、江南は浙とほほ同じし
 と記し、田山堂考索の後集六三に「江浙、福
 建の僧尼は天下に半ばする」とも述べられて
 いる。また当時、この地方はしばしば「仏国」
 とよぼされていた。と云う三方を山で囲まれ
 中原から遠く離れた福建は、不利な地理的条
 件に災いを受けて、中国でも開発が遅れた地域
 であって、唐中期以後に始まった本格的な開
 発は、宋代にいたってようやく結実したとい

う、後進地帯である。(1) とうとうと開墾途上にある。た福建で、仏教々団の勢力が極めて大きかつたのであるから、寺院と社会との関係は他の地域以上に密接であつたことか予想される。青山氏は前掲論文で、寺觀田の民田に対する比率は地方によつてかなり相違するが、福建に特に多いのは、この方面の開発を比較的新しい点より考え、寺院はその先達としての地位を占めたのによるのではないかと想像される。(三八四頁)と指摘されてゐる。

本章では、さらにこの点を具体的に検記し、福建を一つの典型として、宋代における仏教の社会的役割を探つていくこととする。

二、福建寺院の社会的地位

福州における仏教の伝播は、口三山志四三

三、寺觀類一の序によれば、西晋の太康年間（二八〇〜八九）に建てられた州北の紹因寺に始まるという。その後、西晋を通じて二寺加ふえただけで、南朝二百年間でも齊の寺一、梁

の寺十七、陳の寺十三、そして隋は三寺にすぎなかつた。また唐代も高祖から文宗まで二百二十二年（六一八〜八四〇）に三十九寺の創建に止まつたといひ、唐の中期まで、この地に仏教は根を下していなかつたのである。

寺院の建造かまか人になつたのは、例の会昌廢仏後の宣宗朝からであつて、宣宗朝四十一、懿宗朝一百二、僖宗朝五十六、昭宗朝十八と建寺は急増し、しかもその寺の寺院は土木を殫窮し、宮省に憲字して、天下の侈を

極めた（同右）。これを平均すると、毎年
 五、六寺が增加したことになる。(2) このよ
 り傾向は、福建社会の開発と軌を一にするも
 のといえる。仏教自体についてみれば、新興
 の禪宗の伝播発展が大きく寄与していた。な
 かにも唐末に泉州出身の雪峰義存（八二二〜九
 〇八）が現われ、一行化する事四十余年、四
 方の僧の争いて法席に趨る者、勝ゆて数るべ
 からず、冬夏一千五百を減せしが（宋高僧伝
 一二）といふ盛況ぶり、福州は禪宗の一大

中心地となつた。

このよきは越勢にいっそう拍車をかけたの
か、五代に閩国を建てて独立した王潮とその
後継者たちの崇仏事業であつた。とくに王潮
と継いだ王審知は、吳越国の錢淑と並ぶ五代
十国時代の代表的な仏教信奉者であつて、多
数の寺塔を建て、仏像を鑄造し、田土の施入
、金銀字藏經の作成など、仏教事業に莫大な
財宝をほいた。また彼の次子王延鈞は、民二
万を度して僧として二万余より閩地僧多しと

いわゆる、土地丈量を行って三等に分かれ、膏腴上等田を僧道に支給した。このよくな閩国五室の崇仏によって、福州を中心とする福建仙教々団は、飛躍的に発展し、「仙国」と称せらるる宋代の隆盛をもちたのである⁽³⁾。

宋代の福州の寺院の実態を、日三山志の記述によつて、寺院数、寺田、産銭の点からうかがつてみよう。

1. 寺院数

唐末五代の寺院増加の趨勢は、福州が宋の

版図に入つて後もつつき、

朝化に歸するといへども、顔風弊習は浸

りに骨髓に入り、富民翁姫の資産を傾施

して、以て院を立つる者限りなし(三山志三)

という状態であつた。曰三山志曰三三比記す

統計によれば、

(イ) 慶曆中 一、六二五

(ロ) 紹興中 一、五二三

(ハ) 淳熙中 一、五〇四

とある。(イ)の数字は慶曆三年(一〇四三)林口程

の記録に基ついたものである。紹興中につい
 ては紹興甲寅（四年）曹師建の記録と、二十
 二年鍾世明が寺院財産を整理した時の統計と
 があり、両者に若干の食い違いがある。(四)は
 どちらの数值とも合致しない。(一)は「今、州
 籍県申上の数、つまり淳熙九年現在、県の上
 申によつて州に係帳された寺院数である。な
 お福州の道観はわかか九宮観にすぎか（三山
 志三八）、資料に寺観とあつても、ほとんどう
 へて寺院を指すとみてよい。

右の統計によつて、福州の寺院数は北宋中期のみつとも高く、南宋になると漸次減少したことが分り、前章で述べた宋代全般の寺院増減傾向と軌を一にする。

次に福州各県の寺院数を、『三山志』の人口の主客戸数と比較してみよう、左表の

	主客戸 合計	寺観戸	比率
總數	321,590	1,474	0.46%
閩	32,745	178	0.55
侯官	26,911	202	0.75
懷安	23,310	169	0.72
福清	48,512	194	0.40
長溪	46,324	134	0.29
古田	43,625	161	0.39
連江	18,638	95	0.51
長樂	13,264	73	0.55
永福	21,367	70	0.33
閩清	14,548	88	0.60
羅源	12,389	61	0.49
寧德	19,249	49	0.25

この表から知られることは、

(イ)、政治文化の中心地、すなわち福州城下の三県、閩、侯官、懷安各県は戸数に比して寺院が多い。

(ロ)、右の三県に近接した閩清、連江、羅源、長樂各県はこれに比して多く、平均比率を上回っている。

(ハ)、州県を遠く離れた寧徳、長溪、古田、永福、福清各県は平均以下の低率である。
したがって福州の場合、寺院数の戸数に対する

る比率の大小は、州城を中心として同心半円
をえおき、中心を離れるにしたおつて、寺院
の密度は稀小になつていくことお分かる。こ
れは、福州の地勢が三方を山で囲まれ、東南
のみ海に開けているところから、文化が分散
せおに一中心地に凝集する傾向を生ずること
を示してゐる。

福建の他の州軍で同様の比率おうかおえる
のは、興化軍の場合である。弘治興化府志
一〇に

莆田県寺院	二百四十六所
仙遊県寺院	二百一十七所
興化県僧尼院	三十三所 [*] (二? [*])

計 四百九十五所

とある。興化軍の戸数は紹熙年間(一一九〇—
 九四)に二、三六三戸(府志一〇所引郡志)で
 あったから、寺院との比率は〇・六八%であ
 り、福州に比べて相当に高率で、ほぼ福州の
 第二地域程度である。興化軍は領域不さまく
 莆田県とは唐の時から小稷下とよぼわら

儒学の土の地であり、高僧も多く出てい
て、文化水準のかなり高い地域であつたから
、寺院の密度もこのよつた数字が現わした
のである。

又、寺田

唐末以来、在地の豪民や閥の諸王の崇仏に
よつて、田沢山林が多く寺院に施入された。

ことに、前述のこゝとく、王延鈞が寺観に膏腴
上等の田土を寺に与へたことから、一躍寺田が一
般民田より優位に立ち、寺院はその地方最大

の地主となつた。宋代になつても寺田の優位は依然として保持されていた。四三山志四一〇、版籍類一、僧道の項に、

旧記に謂えらく、僧戸は民と参半⁽⁵⁾なりと。

今籍を以て之と較ぶれば、民田の五の一

に直^{あた}る。今、民田もしくは地八万二千余

頃もて、民五十七万九千を食らわす。黄

、中^心小^心老は計らわす。淳屠氏の田もしくは

地二千余頃⁽⁶⁾もて、僧徒一万四千余人を食

らわす。是れ民七人にて百晦を共にする

も、僧二人を以て之を食らう。

と記し、北宋中期では寺田は民田の三分の一もしくは半分にも達した如く、南宋中期でもなお五分の一の広さを占めていたという。しかもこの計算には、山地園林を加えていない(17)。こゝを加えると寺田は民田の四分の一強となり、僧一人約百六十畝を所有し、民丁一人の所有面積に等しいことになる。しかも寺田は上算田を占めていたのであるから、田土の収穫量ではさらに大きな差があったであろう。

福州各県について、寺田の民田に対する割合を求めると、州全体では寺観戸田は全墾田の一七%を占めている。また山地園林等では二五%で、ちよろど全面積の四分の一に当り、兩者をあわせると、寺観戸の所有地は二一%を占める⁽⁸⁾。その比率によって各県を分類すると、左表のごとくになる。

樂	田	
閩	懷寧侯	以上
安	德官	
羅	永閩古	平均
源	福清田	
長	長連福	以下
溪	樂江清	
山	地園林	
古	懷侯閩	以上
田	安官	
閩	長福羅永	平均
清	樂清源福	
長	寧連	以下
溪	德江	
全	所有地	
懷	侯閩	以上
安	官	
寧	福閩羅永古	平均
德	清清源福田	
長	連長	以下
樂	江溪	

この表で明らかなるように、在城の三県はやはり民田に対してもっとも優位を占めている。一方、寺院数では平均より少なかつた山間の古田、永福等の県が、田地では平均に達していることは注目される。次に寺観戸一戸当りの田地面積の比率を分類してみよう。

縣	田	
古田	永福	寧徳
長溪	閩清	羅源
長樂	連江	福清
山地	園林	
古田	侯官	永福
寧徳	閩安	懷安
長溪	長樂	連江
全所	有地	
侯官	古田	寧徳
閩安	懷安	閩清
長樂	長溪	連江

この表では、寺院数の分類とは異なり、先に

最下位にあつた山間僻地の古田、永福、寧徳等の県が最上位を占め、在城三県はほぼ中位になつてゐる。

以上の二表から南宋中期における福州の寺院勢力を判断すると、政治の中心である福州城域が寺院勢力でも最も強く、寺田を占める割合も高かつた。次いで古田、永福等の山間の各県がかなり大きな勢力を有し、地味の薄い土地柄という事情もあろつたが、土地の所有面積では福州でもつとも広がつた。その

ことは、後に述べるように、寺院勢力が後退しつづあつた南宋中期、山間地域ではその影響を受けることと比較的少なくて、従来の勢力を保持していたとみられる。

その水では一寺院が所有する田土の最高はどのほどであつたろうか。日三山志には各寺院の産錢を記載するが、寺田の額は記さない。正確なことは分らない。ただ日鼓山志五、田賦に、鼓山湧泉寺の宋代における田畝を一万三千畝と伝えている。日三山志

正は、この寺の産錢を十五貫七百三十文と記
 している。これと同等程度の産を有したと思
 われる福州寺院を、産錢額から見て付けた
 りは、

神光寺（侯官） 一六貫九二四文

西禅寺（侯官） 一四貫二八九文

法海寺（閩） 一三貫九八五文

安国寺（懷安） 一三貫五一三文

乾元寺（懷安） 一三貫一二一文

秀峯崇勝院（古田） 一二貫九九九文

寿山広応院（懷安） 一三貫九〇四文

など数寺に才おお、神光寺のみが湧泉寺の産
錢より多い程度であるから、産錢が田土面積
に比例するとすれば、おおよそ一五〇頃ぐら
いが福州寺院の所有する田土の最高額であ
らう。ただし、この面積は墾田のみで園林
山地を合んでいない。それにして、この時
代、江浙の大刹が膏腴の常住田を数万畝も所
有していた⁽⁹⁾のに比べると、福州寺院の寺田は
なおおなり少ないものであった。

次に興化軍については、興化府志に五四に明代における各寺の田地山林面積が記録されていゝ。そのうち百頃以上のほゝのは、

仙遊県龍華寺 一四八頃七七畝九分

莆田県龜山寺 一一三頃七七畝六分

の二寺である。宋代より明代への傾向は、寺田の増大より減少を示すの非常であるから、宋代では右よりさらに広かゝるに相違ない。

しかし湧泉寺とは異なり、これは山地をも含めた面積であるから、福州と比較するたゝめに

は、山地面積を差引いて考えねばならない。
したがって興化軍でも、当時の寿田の最大面積は福州のそれを超えることはなかつたと思われろ。

一五〇頃が寿田の最大とすれば、江浙の大判には及ばないとしても、民産の土地所有に比べると桁違いの広さであつた。方寸可泊宅編
巻中には、

七閩は地狭くして水源浅遠なり。その人至つて勤儉なりといえども、生の具をな

す所以は、他処に比して終に甚だ富める者あることなし。山隴を墾して田をつくり、層起すること階級の如し。

とあるごとく、山地が大半を占める福建地方は、農田の経営に多くの困難があり、江南のような大土地所有は行えなかつた。そこで、泉南の富家の田は五頃を過ぎず、十頃にいたって極まる（同書）という状況であった。そうした地理的条件からすれば、一五〇頃といふのは実に広大な面積なのである。

さらに漳州について、南宋中期の陳淳は次の
でよく述べている。

漳州の産を挙げてこれと七分すれば、民
戸はその一に居り、僧戸はその六に居る。
一分の民戸の中において、上等富戸の歳
穀千斛をもちて計る者は絶少なり。その
次の数百より百斛に至る者も亦多くと見
がた。類收皆三五十斛より擔石なまの家に
して、終歳營々として仰事俯育の計をな
すも、且つもつて自給する能わす。則ち

漳の民戸たる者甚だ貧にして、官司に在
 っては、絶えて更に絲毫の擾あるべから
 ず。六分の僧戸をもちてこれを言えは、
 上寺は歳入数万斛をもちてす。その次も
 亦万斛に余り、或いは数千斛、その下も
 亦六七百斛、或いは三五百斛なり。窮村
 至小の院といえども、亦百斛を登す。民
 戸に視へて極めて富郷なり（北溪大全集
 四三、擬上趙存至改学移貢院）。

漳州は海岸線を有する地域にはあるが、政

治的に文化的にも福建の中の僻地であつて、
仙教について福州泉州等の華やかさばかり
でない処である。さうした遅れた地域である
ために、福州の古田、永福等の具と同様、南
宋になつても漳州の仙教々因は大きな勢力を
もつていたのである。

3、産錢

産錢といふのは、宋代福建に行われた独得
の賦課制度であり、口嘉靖惠安県志 四六、田
賦に次のごとく説明する。

宋、陳洪進納土あるや、詔して閩中の賦
 額を均しくし、土田の高下を以て、産錢
 を定出せしめ、其の夏秋二税及び折変糧
 科、俱に産錢を以て母と爲し、
 而して人
 戸と九等次第して、以て之をはか權(10)る。

すなわち産錢とは、土地の肥瘠にしたがって
 算出さ小た財産評価額であつて、兩税、折変
 等の敷料の基準とさ小たものである。曰三山
 志五寺觀類には各寺ごとに旧産錢額を記載する
 の、卷三三の懷安乾元寺の注に、

未經界の前、之を旧産と謂い、已に経界
せる後、之を新産と謂う。今、税苗塩役
は新産を用いて科納するも、四色の銭を
敷するは、猶お旧産を用う。故に特に之
を存す。後、此れに准る⁽¹¹⁾（宋元地方志叢
書本七九七四頁下段）。

とあり、旧産銭とは紹興十九年（一一四一）の
経界法施行⁽¹²⁾以前の額をいい、各寺觀にこれ
記載したのほ、寺院に科せり小た上供銀銭等
がこれに基準にしているためであることか知

る。

ところで曰ふ山志は一〇、僧道の項は前掲文にツブけて、

民の産錢八千緡有奇、僧寺は一千五百ハ緡ハ、常に民の八の一はも当らぬ。故を以て、州の常賦の外は、一切僧寺より取給す。ゆゑあるかな。

と、民田と寺田とを比較すると五対一であるの、産錢では八対一の比であつて、寺院の国家負担が軽いことを指摘している。しかし

實際の計算では、

民田三万五千頃 産錢八千緡

寺田 七千頃、産錢一千五百緡

民対僧 五対一 五、三対一

となつて、産錢の比率も田土の比率とさほど
変わらぬ。たしかに当時の寺院はあつちの

面では民戸より負担が輕かつたとみらるゝが、

産錢の側からこれを立証することは出来ぬ

左表は、産錢額を集計して、その平均値と

一畝当りの金額を各県ごとにとりまとめたもので

ある。

	一戸平均	一畝平均
總數	1.024 ^文	2.1 ^文
閩	1.311	2.9
侯官	1.557	3.2
懷安	1.329	3.0
福清	843	2.4
長溪	595	1.5
古田	636	0.9
連江	952	3.1
長樂	716	2.1
永福	1.140	1.8
閩清	693	1.7
羅源	918	2.1
寧德	1.050	0.6

方々の中一戸当りでは、閩、侯官、懷安とい
 在城三県が平均より高く、長溪、古田、長樂
 、閩清など遠隔地の県では低い。一畝当りで
 は、在城三県に福清、連江等の県が高く、長
 溪、古田、永福、閩清、寧徳等山間の県すべ
 てと遠隔の海岸県とが平均以下である。した

加つて山間僻地ほど産錢も少ないといえる。
 このことは、山間部では地味が薄くて収量が
 少ないことを如実に示すものである。

興化軍についてみれば、

莆田県	二四六寺	九二五貫六六文	一寺平均	三、七貫
仙遊県	二一七	九一七、〇五九	〃	四、二
興化県	三三	二五五、七七九	〃	七、八
計	四九六	一、九九八、四四〇	〃	四、〇

となつて、一寺平均は福州の約四倍である。

ところが民戸の場合を比較すると、福州一戸

平均二五文に對して興化軍は二四五文と、實に十倍に近い産錢額となつてゐる⁽¹³⁾。可長編に三五八、元豐八年七月庚戌の条に

〔黃〕降又奏すらく、伏して見るに、福建路下四州軍の産錢、福州十二県は共に八千余貫、泉、漳州、興化軍一十四県は共に六万余貫、而して福州は王氏の旧によつて毎産錢一は余州の十に當り、其の科納は此れを以て率と爲す。

とあり、福州の産錢は他州軍の十倍に當つて

いた。この割合を寺院の産錢に適用すれば、興化軍の産錢平均は福州の〇、四貫に相当し、福州の如の県よりも低いこととなる。したがって興化軍の寺産は、福州寺院よりむしろ少ないといえる。

以上、宋代の福建寺院の社会経済的地位をみてくると、福州では全戸数の約〇、五%、才田わち二百戸に一户が寺院である。しかも政治文化の中心地ほどその比率が高く、山間僻地ほど低くなっている。興化軍は全体とし

へ前者的性格が強いから、その比率も高い。
 経済力すなわち寺田の面積からみると、福州
 では、五分の一の寺田で占められ、漳州など
 では七分の六まで寺院が占有するときえいわ
 られた。福州各県では概して山間僻地ほどその
 所有面積が大きかつたが、山岳地帯が多い福
 建はおいて、田の大半は諸寺に入るとり
 うのは、決して誇張の言ではなかつたのである。
 る。

まゝで福建の僧数についてとも、触れておこ

う。前述のよりに閩国では大量の得度を行
、なかむも王延鈞は天成三年（九二八）十二月
、民二万を度して僧としたので、丁二小より
閩地に僧多ししといわれた（仏祖統紀四二）。
その傾向は宋代にも及び、至道元年（九九五）、
太宗は泉州を送つてまた僧籍を閩して、すべ
に得度した僧が数万余人、また得度していな
い繫籍者も男女童行が四千余人もいるのに
大変驚き、従来は毎歳僧百人に一人の割合で
得度を許していたのを、仏教のさかんなは南

兩浙、福建路は僧三百人に一人、尼は百人に一人として、僧尼の増加を抑制した⁽¹⁵⁾。また景

徳二年（一〇〇五）九月戊午に、福建路の童行
 及師僧につかお、僧尼の真影によつて出家し
 實は得度することと禁ずる命令が出され、お
 り⁽¹⁶⁾、安易な方法で得度する者が多かり、たゞと
 知らしめる。

ただ増加の一途をたどつたのは、福州の場
 合でも北宋末ごろまでであつた。可三山志曰
 一〇、僧道の項に次の統計がある。

旧記繫帳僧 三万二千七百九十五人、童行一

万八千五百四十八人

今繫帳僧一万一千五百三十人、童行二千

九百一十五人、道士一百七十人

旧記が何時のものか明らかでないが、寺院統

計に慶曆と紹興初との集計を挙げていふこと

からすると、その旧記もそのいれかきの時期

のものであるろう。注目すべきのは、福州の戸

口は北宋から南宋へと時代が下るに従って増

加してあり（三山志一〇、戸口）、寺院の数も

南宋ではおちおちの減少にとどまっていたのに
対して、僧尼と童行の数はあわせて三分の一
に激減している点である。その原因の一は、
前述の高宗の度牒住売策と再開後の度僧牒価
格の高騰の影響によるものである。いま一つ
は、官司の寺院に対する賦課の過重による
寺院の荒廃が挙げられる。

三、福建の地方財政と寺院財産

福建社会の第一階級に属した寺院が、この時代にどのような社会的役割を果たしていたのか、次にみていきたい。はじめに地方財政に果たした寺院の役割を取上げよう。

1. 寺院に対する賦課

宋代の寺院は、勅願寺など特別のものを除いて、所有田土に対する兩税を納めた。その

上、王安石の募役法により、従来免役の特典を有した僧道も助役金を負担することになり、さらに紹興十五年（一一四五）以後、清閑金を

古小寺免丁錢の、寺院の種別、等級に応じて
 賦課された。(17) し古のて南宋の寺院は、寺田
 に対する兩税と、寺僧を対象とする免丁錢と
 と負担したため、福建寺院の場合はそのだけで
 はなみづか。前掲の三山志四一〇に、寺院の
 負担が軽いことを述べた後、

故を以て州の常賦以外は、一切僧寺に取
 給す。

と記すところあり、土地が狭く人口稠密で貧困な
 福州では、兩税以外の賦課、非泛の科敷は寺

院のみ徴收した。朱熹もまた「福州閩県の
県賦は、もと多く僧坊より取具す」（文集九
三、左司張公墓誌銘）と記し、劉克莊は泉州
に「計は僧刹より取辦する」と久し
し（後村先生大全集九三、薦福院方丈祠堂記）
とあって、福建の他州軍でも同様であつた。
林希逸は「重建斂石寺記」（竹溪鬳齋十一藁統集
一〇）に、より詳しく寺院の負担について記す。

余、江湖浙の和糴運糧、淮東西の車馱夫
役を觀るに、その産家の害となること、

極めて惨なり。……独り吾如聞の人、その
 田に衣食し、二税より外、卒聞する所
 なし。之を僧に問えば、則ち上供に銀あ
 り、大札に銀あり、免丁又銀あり、歳賦
 には則ち祠牒貼助あり、秋苗には則ち白
 米撮借と夫の官府の百需とあり、細とな
 く大となく、皆産を計つて之を料す。一
 さらに前輩の言を引いて、一僧存は閩南の保
 障なりしといふ。二由によつて、存院は實に
 種々の料敷を課せられて、民の保障となつて

いたことのみ分る。

その中、上供銀等については、日三山志四
一七、財賦類に次のよるな寺院科納錢目如拳
かっている。

寺院科納上供銀等錢 三〇四、六三二貫二三八文

上供銀錢 一七七、二二一・一八六

軍器物料錢 一一、〇〇〇・〇三六

酒本錢 二二、七五五・八八九

醋課錢 四二、一五七・九七六

助軍錢 四〇、四八七・一四二

大札銀錢

八一、〇三七、〇六四

これによれば、福州では上供銀錢おもつとも高額の負担であった。ちなみに僧道免丁錢はわおかに二万一千余貫である。とこそ上供銀の再段にも課せられるようになった由来について、日宋会要と食貨六四一六一に、

〔建炎〕四年正月二十九日詔するく、福建

路州軍、今日以前の見欠の左蔵庫估割銀數、虧欠の官錢は、時に蠲放四年を^中与すと。戸部侍郎葉份、福建路の見に上供せ

る銀数は、元豊年の宝瑞場収かる所の課
利を以て、立てて定額となすものに係る
も、崇観より以来、坑井漸く降り、銀価
又高く、店に辨かやまもの之を人戸に責
め、科敷して再院に及なり、と言う如故
なり。

とあり、北宋末の崇寧、大觀以来（二〇二）
再院にも科敷さゆるよろいぬつたという。こ
のことに傍証するものには、興化府志と三七、
黄琮伝中の記事がある。

〔侯官〕県に余太宰の香火寺あり、勢に倚りて上供銀を輸せお、毎に諸刹に移増す。琮、嚴しく徴督を加え、時により清廉無比なりと謂う。

黄琮は元符三年（一一〇〇）に登第して、政宣の間に活躍した人であり、余太宰の香火寺とは余深の政和八年（一一一八）に奏請して墳寺とした西禅寺である（三山志三四）。この寺は前掲のとく、産錢が福州で一番目に多い大刹であるから、福州の上供銀を輸納する資力を充

分に備えていたと思われろ。その如何時より
始まったかは明らぬといひ、宣和年間（二
一九）一（二五）には寺院の上供銀を納めていた
のひある。

2. 実封の慣行

以上の種々の賦課の外、地方官司の財源と
なつていたものに、福建特有の实封の慣行が
あつた。福建の寺院は莫大の財産を有してい
たので、僧はその富饒を利して、争つて主宰
たうんと欲し、賦請が公行した（宋史三一九、

曾鞏伝⁽¹⁸⁾）。これは曾鞏が知福州であつた熙寧

十年（一〇七七）から翌元豐元年間のことである
 （三山志ニニ）。

寺院の住持を献金の多寡によって決定する
 慣行は、南宋には一層さかんにあり、半は制
 度化された。南宋末の劉克莊は、これについ
 て次のごとく説明している。

闍は佳刹多くして、僧尤も盛人なり。一
 判虚席あはは、群袂動色して、或いは書
 尺を挟み、衣盃を竭して、以て之を求む。
 有司は勢の低昂、貨の厚薄を視て界あは之、

先に貨を輸せしめて後に帖を給す。福口
州は実封と曰い、蒲田田県は助軍と
曰う。異時の大叢林、大尊宿を補せし処、
往々にして皆実封、助軍の僧なり（後村
先生大全集一五八、明禅師墓誌銘）。

実封というのは入札方式のこと、官田出売
などに際してしばしば行われた方法（実封投
状）である。蒲田県の助軍というのは、徴収
した金の使途の方のみ名づけたものであって、
輸貨の方法はやはり実封であったと思われ
る。

要するに実封との助軍とよばれるものは、官
 司に下る寺院住持の権利売買に他ならぬか
 た。劉克莊「忠肅陳觀文神道碑」(同書一四六)
 によると、住持の任期は十年で、その加切れ
 るとまた実封したか、近ごろ州の経費が足り
 ないため、期限を七年とか五年に短縮し、甚
 しい場合には、住持して一年もたたないのに、
 難くせをつけて罷めさせ、たかたか首をすべ
 かえたといいう。官司にとつて住持任免は、財
 源捻出の一方策にすぎぬか、たのである。

さて、この福州の実封の制が始められたのは、紹興二年（一二三二）張守によってであった。
そのことは『宋会要』食貨二六一四二に載せる、紹興二十九年閏六月十二日侍御史朱倬の上言によって知られる。行論の都合上、原文を掲げる。

臣聞、昔僞閩時、以八州之産、分三等之制、膏腴者給僧寺道觀、中下者給土著流寓。至其末流、貿易取金、自劉夔始。由是利分私室、士競干求。其後、張守遂与

土居士大夫謀、爲実封之説。存留上等四十余刹、以符真僧伝法、余悉爲実封、金多者得之。歳入不下七八万緡。以是助軍兵春冬二衣、余寬百姓非泛雜科。時寔便之。

すゆわち紹興二年知福州となつた張守は、土居士大夫と相談して、実封の方策をたて、上等の寺院四十余はそのまゝにして、方々小僧を招いて布教にあたらせり。その他の寺院はすやて実封入札して金の多い者に与え

た。その収入は歳に七、八万緡を下さなかつたので、これを兵隊の軍衣費用の補助とし、余りは百姓の非徒の雑料の軽減に用いて歓迎された、というのである。この実封が住持快定のための入札であることは、明らかであり、上等四十余刹は従来とおり十方住持制の寺院として残り、他はすべて入札によって住持の僧を快めたのである。

この朱倬の上言は、口 繫年要録 五、六、紹興二年七月丁卯条の張^ノ守^ノ知福州に任いた記

事はつづけて転録される外、⁽¹⁹⁾ 日撃年要録に
 もとづいたとみられる。日宋史に食貨志農田、
 日文献通考に七田賦考、官田の項にも転引さ
 れている。とこそ加えられぬの転引の仕方
 問題がある。日撃年要録にはほぼ原文のまま
 であるが、後の二者は上言の趣旨を誤って解
 してゐるのである。まが日宋史に文章を掲
 げよう。

「紹興」二十一年、以大理寺主簿丁仲京言、
 凡学田爲勢家侵佃者、命提学官覺察。又

命撰僧寺常住絶産、以贍学。户部議併撰
無敕額庵院田、詔可。初、閩以福建六郡
之田分三等、膏腴者給僧寺道院、中下者
給土著流寓。自劉夔爲福州、始貿易取貲。
迨張守帥閩、紹興二年秋。上倚以拊循凋瘵、
存上等四十余剝、以待高僧、余悉令民請
買。歲入七八万緡、以助軍衣、余寬百姓
雜科。民皆便之。

朱倬の文にない「上倚以拊循凋瘵」の七字は、
可 繫年要録の「上曰、福建盜賊之後、要在

拊循凋瘵、用守爲宜との文章からとって挿入したとみられる。ところが日宋史には、後述する常住絶産の没官の記事につづけて朱倬の上言を転引しており、明らかにこれを寺田出售の資料と解したのである。しかも原文の「余悉爲実封、金多者得之」と「余悉令民請買」と改めている。

一方、日文献通考の方も、同様にこれを田賦考、官田の項に引用し、文章をその方向に改めている。問題の部分を掲げると、

劉夔爲福州帥、貿易僧寺田以取貲。至張
守帥閩、始議存留上等四十余剎、以待高
僧外、悉令民實封請買、歲入七八万緡、
以助軍衣、余寬百姓雜科、民皆便之。

と云つてあり、とくに原文で「貿易取金」、
日繫年要録には「貿易以取貲」とある句に
「僧寺田」の三字を加えた。このよりに改め
れば、かゝると後の方で「宋史」と同じよう
に改めねばならぬ。たしかに原文では「貿
易」するものか何であるのか、はつきりしな

い。しかも聞国の田産分配のこゝとを承けてい
るののであるから、寺田を貿易したとした方が
分かりやすい。しかし原文は、寺田売買には
まったく触れておらず、終りまで実封のこゝと
だけである。したがってこの箇所も、劉夔に
始まる「貿易取金」とは、寺田ではなくして住
持の権利の売買、いいかえれば寺院そのもの
の貿易であった。なお劉夔が福州であった
のは、皇祐三年（一〇五二）から同六年の間である。
朱倬の上言は、上記の文につづいて、紹興

二十七年から二十九年閏六月まで知福州であ
つた次調が、実封の慣行を奇貨とみして、豊
寺大刹まで売買して着服していたことを告発
し、次調が差控した住持はことごとく罷めさ
せ、旧のごとく実封は行つて、上供や非泛科
敷の補いとしていよいよ上奏して、許可されたと
ある⁽²⁰⁾。かくして、この慣行はその後、南宋末
まで存続したのである。

3、贖贖錢の徴收

実封の収益は主に州県財政を補うものであ

つたが、財政難に甘んじ南宋朝廷も、福建の豊かぬ寺産に目をつけ、それを吸い上げる方策を講じた。紹興二十二年（一一五二）以来行われ、福州の贖贖錢徴収が、それである。

前述のごとく、紹興十二年（一一四二）に度牒が全面的に発給停止となった結果、僧尼の数が減り、無住の寺院が増えた。そこで二十一年十月六日、無住寺院の田産すなわち常住絶産を没收して贍学費用に充てしめ、併せて勅額のない違法の庵院に所有する田産屋宇

も同じく没收した（宋会要食貨六一一四、また
宋史食貨志）。

この時、戸部は諸路州軍に命じて絶産を調
査せしめ、各路の提挙学事司に集計して報告
させたが、福建は存観の数が多く、遅延して
漏落を生ずることを恐れ、とくに中央より司
農丞鍾世明を専差して措置せしめた。これ
によつて子、朝廷はいかに福建での成果に期
待していたかみまうかみわかれる。鍾世明はそこ
で、福州の存観田収入のうち、兩税、上供錢

と常住の歳用つまり寺觀の必要経費を差し引
 いた余剰分を**贖贖錢**(贖は剰とも記す)として、
 毎歳三十六万五千八百六貫八百四十五文を徴
 発して中央の左蔵庫に送ることとした⁽²¹⁾。彼の
 措置は、「常住絶産を撥して贖学支用に充つし
 との最初の方針をさらにすすめて、福州のあ
 らゆる寺觀の田産收入の余剰分を巻きあげて
 左蔵庫に入れるという、徹底した寺産吸収策
 であつた。しかしあまりにも極端な施策であ
 つたため、翌年には早くもその手直しが行わ

れた。はじめの措置では、常住歳用といふのは、そゝに居住する僧道の食用分に限られた（計口給食）か、寺観にはその他に童行や人力（雇傭人）もいるので、その分も控除しなければならぬという、翌二十三年、知福州張澄の上請によつて、贖贖錢の歳額は三十三万九千三百六十貫文余に減額された（宋会要食貨六一一四）⁽²²⁾。熊克日中興小紀四三五に、この時「前に拘する所に較べて、十の六、七を還した」とあるか、李心伝が指摘するよう

に、歳額を六・七割減らしたとみるのは誤り
 である。そのことは、後述の汪応辰が元計三
 十四万五千貫、隆興元年（一一六三）でも二十八万
 五千貫と記していることから明らかである。
 ただし、中央に起発する分の何割かを福州
 に留めた可能性はある。⁽²³⁾

贖贖銭は福州寺観にとつて極めて過重な徴
 発であったから、しばしば滞納を生じた。そ

こで、紹興三十一年（一一六一）十一月二十五日
 の詔は、福建路の三十年以前の、寺観が認

納すべき償刺の積欠をば、並びに除放を予之
し（宋会要食貨六三一一九）、さらに乾道三年
（一一六七）にも、「福建路昨來の寺觀償刺錢は、
一時立つる所の數目稍や重きに縁り、その間
往々椿納する能わず、以て僧道の逃亡を致し
、虚掛の欠負、從り出たす所なければ、並び
に蠲免を予う可しし（同六三一二八）との措置
がとられた。汪応辰「請免売寺觀贖刺田書」
（文定集一三）によると、隆興元年（一一六三）
六月十二日に、贖刺分の田産を出売せよとの

勅が出された。(24) 恐らく、贖刺銭の徴収が順調
 にはいかなかったために出された策である。
 これに対して、汪応辰は不便五事を挙げて反
 対し、結局は実施にいたらなかった。
 る。

よこで汪応辰の反対論は、福建財政と寺
 院財産との関係を述べていて、興味深いもの
 である。その要旨は次のとおりである。⁽²⁵⁾

一、はいめ徴発した時、寺観一年の収入の
 うち、僧道に計口給糧した余りをすべて

趨剩としたのであって、口食に給する田
と趨剩に充てる田とを分けたりはな
かた。だから、今趨剩田を出売する
ると、田土のどの部分とそれ
に充てるか
で混乱する。

二、紹興二十八年に没官田を
出売した時、
その額は十五万緡と多くはな
かた。そ
れでも六年たった今でも、
売り尽くして
ない。閩人は貧しくて千緡の
蓄えがある
家もないから、いかに督
励しても、民力

に限りかあつて売水ないのである。その
 上に三百石縹の田産を売り出したが、そ
 れは十年かけても売り捌けないであらう。

三、**趙新銭**の元額は三十四石余貫であつた
 が、その後豊年のために米価が下るた
 して、つねに元額にみたない。それでも
 なお二十八石余貫ある。趙新田を出売し
 てしまふと、官府はこの収入をうしない
 しかも出売しても一挙に売り尽せないか
 ら、その収入減は三百石縹に止まらぬい

四、こゝに施業を始めた時は、度牒を發給していかつた。今は度牒を發行していて、僧道は日々に増えていゝのゆゑ、口食分は元額のままに添給されぬから、新たに得度した者は他処に出て行き、その免丁錢がえらぬ。

五、關中は地狭民稠で常産に限りあるゆゑ、家に三丁あると^{（戸のうら）}二人は口下らしのために、出家して寺觀に入る。だから先づ（紹興三十一年）度牒が出売されると、

本路は他路に率先して、これを消化した
 のである。今、寺觀がすたれてしまえば
 誰も出家しなくなり、度牒錢がたらず、
 免丁錢すら失うことになる。

この外、州郡においては、寺觀に実封、
 助軍、大祀、經總制、鹽錢を賦課してい
 る。それらを寺觀から取水なくすれば、
 人民から取ることになり、民の焦殺の苦
 をさらに甚くする。したがって、寺觀
 の趨剩田産出売をやめ、度牒を多く給降

して、福建八郡に均等に割りふるの加よ
い。かりに二千道とすれば、錢六十万緡
が得らぬ。その上に贖剩錢二十八万も
失われぬ。いから、あわせて九十万緡とな
り、それに度牒を得て得度した二千人の
免丁錢を加わす。これを、売田して何年
も売り尽せぬのに比べると、その得失
は明白である。

要するに、福建の財計が寺院に大まか依存
している現状では、寺院田産を没官すれば、

打ちまぢ州の財政に支障を来たして民の生活を苦しめることになり、また寺院が荒廢し僧を減少すれば、度牒錢も免了錢も失ふことになり、おのゝ、おのゝ度牒を多く發給して僧を増した方が得であるという。このおのゝ「売牒考」に指摘した宋代爲政者たち、仏教々団に対する現実的な態度をみることをおのゝする。また福州では家に三丁あれば、一人か二人は僧となつて口減らしをするとの指摘も、社会現象として注目される。

この積積銭が何時まで存続したか明ら
ないが、田三山志郎に記録された
配の二三にはなくなつていたの
う。恐らく、乾道三年の蠲免にあ
りて、水自体廃止されたのであ
らう。紹興二十二年から乾
道三年までの十六年間に限つて
行われた、臨時の課徴といふこ
とになる。

4、常住絶産の没官

僧行が居る絶産となつた田産を没官して

贍学等の費用に充てるといふ、紹興二十一年
 に出された方策も、贍贖錢徴收とは別に、そ
 の後福建各地で実行された。朱熹曰朱文公文
 集四七九、「建寧府崇安县学田記」に、淳熙七
 年（一一八〇）県学を修建した知県の趙侯は「飲
 食久遠の計」をばかして、県内の廢絶寺院一
 中山、白雲、鳳林、聖曆、暨曆の田産を県学
 に入れて、歳々租米二百二十斛をえた。また
 曰興化府志四、吏紀の項には、南宋時代、
 王居安、張友、陳仲微、趙彦勵、王孝遵らか

廢刹田を贍学の費に転用した事蹟を記して
いる。そのほか、廢刹田は種々の經費に用いら
れた。司宋史曰四〇、袁甫伝に、

丁米錢は久しく泉、漳、興化の民の患と
なる。たまたま知漳州趙以夫、請うて廢
刹租を以て民の代輸となす。

とあり、身丁錢の代輸に用いられて民患を輕
減した。また次節に述べる城垣の構築、陂塘
の修復あるいは孝子倉の資金など、州島の諸
經費の補助として使用されていた。

四、土木、福祉事業と仏教々団

地方官司の仏教々団利用は、上述の財政面のみに限られたりした。地方官は寺院の豊かな資産と不耕而食の僧徒を、地方の土木建設や福祉事業に活用した。そうした事例は江浙等の地域でも珍らしいことではなかったが、とくに開発途上において教団勢力が絶大であった福建では、土木事業が恬院に行われ、地方官が僧徒寺院に命じて、その施工やその後の管理に当らせることが多かった。若干の

具体的事例を挙げて、社会事業と私教々団との関係をみていこう。

1. 橋梁架設

八閩通誌 一七、橋梁の項には、僧が創建もしくは重修したことを記すものも多く、なみには一人でいくつもの橋をつくった僧がある。泉州では北宋の普足、南宋末の道詢はそれぞれ数橋を創建し、元代の頭陀王法助は福州と泉州とにわたって十七橋を数える。もっとも記録に表われるのはごく一部にすぎず、

道詢は「橋梁二百余所を修造し、海水を^{かせ}捍⁽²⁶⁾いで田を爲ること、あゆて計うべからず」とい
 う。このような架橋事業は僧の自発的な慈善
 行為によるものか少なくはなかつたであらうか、
 地方官の指示によつて行われた場合も多かつ
 た。

朱公、事を視ること二年、民の憊を憫ん
 で、その利を図る。寺僧に諭し、邑里に
 義を好み、費を輸し工を傭う者あれば、
 同心に協力せしむ（乾隆福州府志九、宋

魯国曾、朱公橋記。

これは知州が僧俗協力させて造った例である。都運趙侯の通濟橋を造るも亦大役なり。毎舟ただ二十緡を支して、之を一僧に付し、亦擾せおして橋成る。即ち今の柳營江に跨ぐ所、是水なり（北溪大全集四三、擬上趙寺丞改学移貢院）。

これは南宋の漳州の場合である。陳淳はこの文章で、公共事業を僧徒に委任することの利点を論じ、その一例として挙げたのが、こ

水である。

およそ橋梁には、往来の安全を祈る庵院と
 お、旅人の憩いの場を橋側に設けることか一
 般に行われていたか、可三山志四五、駅鋪、
 南路の浮橋注に、

亭をその側に架け、以て行者を憩わしむ。
 中亭の北に、又泗洲堂一所あり、僧に命
 じて之を葺らしむ。南亭の南に、また
 山に即いて亭を爲り、濟川を以て之に名
 づけ、菴をその西に創る。

とあり、浮橋の傍側には休憩所や泗洲堂とら
には庵舎の施設が造られ、是れを僧が管理
した。興化府志曰三〇所引、王侁ノ寧海橋
記にも、

元の元統間、釈女子越浦という者、始め
て梁を成して橋を爲す。一亭外また招提
一所を建爲し、以て憩宿に備う。一、一、
に囊山へ舟入るる所の粟數百石を萃め、
他僧をしてその招提におらしめ、以て往
來の士を延接す。

とあり、元代でも同様のことをな行われていた
 のである。先の泗洲堂というのは、水神として
 信奉された泗洲大士を祀る所である。他にも
 泗洲橋（八閩通誌二四）とか、観音橋（同一七）
 とか名づける橋があった。泗洲大士⁽²⁷⁾や観音菩
 薩など庶民にひろく信仰された諸菩薩を橋側
 に祀って、橋渡の安全を祈願したのである。
 このように橋梁架設は仏教本来の福田思想、
 当時の民衆の信仰と結びついて、僧によ
 ってさかんに行われ、そのした性質の工事だ

あつたから、地方官としてもその力を僧徒に委
嘱しやすかつたと思われる。

2、陂堤構築等

橋梁と同じく、灌漑用水池の陂堤構築、運
河の開濬などにも、僧徒の貢献がみられた。
先か前者について、

浮屠氏の智計ある者を推して、自らその
役に任せしむ（興化府志三〇、宋鄭寅、重
修濠塘泄記）

豊産あるものと、夫の浮屠の幹勤なる者

とを扱んで、その役を董おまめしめ、官卒ら
 加。故を以て勞せおして成る（同、宋傅
 淇、陳壩斗門記）。

このように僧徒は地方官の委嘱を受けて陂堤
 斗門の工事に任じ、その監督に當つた。東湖
 のよくな大工事に比べると、十数寺が協同で事
 に當り、寺院自らお人夫を募つて開濬してい
 る（万曆泉州府志三）⁽²⁸⁾。同様のことは、福州
 の外河開濬工事にみられた。劉克莊「福州
 濬外河記」（大全集九〇）はその方法を詳しく

記されていゝ。

是れより先、寺産の百錢に満つる者は三尺を濬し、産の二百以下は皆敷す。〔趙〕公命を下し、産の百に満つる者三尺を濬するのみ、内河を濬する者は之に半はす。負郭の三色の寺産三百以下、余の十県の寺産六百以下なる者は、皆敷を免か。遂に界限を畫し丈尺を度り、總ぶるに十大寺を以てして、余寺はこれに介隸し、近寺は工を募り、遠寺は費を助く。率收産

の百に満つる者は二工を助く。籍を授け
て由を給し、之を十畝に下して、僧を以
て僧を督し、吏は拱手して取かるを得ず
らしめ、寺尤も遠くして輸未だ至らざる
者は、先に庫錢を覓す云々。

これによれば、寺院が協同して行ふ大きな工
事では、寺産の多寡、現場からの遠近によつ
て役割が分けられ、十大寺が總括して「僧を
以て僧を督し」胥吏には関与させなかつた。
この場合、福州全域にまたがる寺院組織が動

員されてゐる点は、とくに注目される。

さて陂堤でも、風雨天災に備えて同じく守護神を祀られていた。右の泉州の東湖では、

亭をその上に作つて恩波といい、集拝の所となす。また宝勝廢院の額を徙して、東湖放生祝聖宝勝禪院を創り、五院の課入を合して、以て之に益し、專らそのこととを主らしめ、且つ湖の啓閉を司らしむ（同三）。

古来、仏教徒は放生池といふ種の水利事業、

をまかんに行つたか、右の諸例は、彼らの自
 発的且活動というよりは、官の方か仏教のそ
 うした社会的性格を利用したとみるべきであ
 ろう。

3、その他の建設事業

橋梁とわ隈塘といった、どちらかといへば
 仏教の社会事業を継承したとみられる工事以
 外にも、僧はしばしば関係していた。

(4)、「淳熙三年」乃ち行舎の旧址に因り、
 作して之を大にす。淳熙氏の才ある者

を扶んで、その役を分掌せしか（興化府志三七、陳俊卿、興化軍貢院記）。

(四)、是れより先、官は丈尺を畫し、僧をし
て幹築せしか。僧に能否あり、勤惰あり
も、官に賞罰なし。曾侯その不勉なる者
を斥逐す（後村先生大全集八八、興化軍新
城記）。

(一)、熙寧元年五月、霖雨荐りに作り、山谷
の百水争い出づ。官金も亦遂に蕩然た
り。僧遠思等余八十人あり、住院の遺積

を以て、請うてその役に任じ、四月を闋して、屋五十七楹を爲り、規模始めて前よりも大なり（三山志九、諸県官廳、闋清）。

(二)、忠懿王廟；政和元年羅殿撰時、雪峯、太平の主僧に命じて重修せしむ。〔注〕時自ら記を爲つて云えらく、忠懿王祠を過ぎ、その陋甚しきを歎す。竊かに自らおも維いて曰く、フ浮屠氏は好人を因果を談じ、以て世を動かし。而して忠懿へ王審

知)は喜んで塔廟を營み、その功德は仏
の徒に在つて多となす。若しその施す所
を反して、以てその廟像を治せしむるは、
是れ縁屠氏の説をして益々信せしむるに
似しと。雪峯、太平の主僧以て事に任ず
るに足ると聞き、乃ち之に諭し、未だ月
を閱せおして成水り(三山志八、祠廟)。
右はほんの一例にすぎないが、貢院、州城、
官舎、廟宇など、およそ州県が行う建設事業
に僧徒がその任に當る場合がきわめて多かつ

友。時には(ハ)のようは、僧の方から買つて出
 ることもあつたが、大部分は州県官の委嘱、
 命令によつた。だから(ロ)のようは無能者は官
 の方から罷免することもある。僧徒に委嘱
 するのには、(ニ)は仏教の因果説を引き出して、
 僧には王審知の廟宇を修築する義務があるこ
 とを説き、さうすれば仏教はますます民衆の
 信仰を集めるよくなるうと唆みしてあり、
 興味深い。

工事を僧徒に委ねるわけではなく、その費用

を前述の常住絶産に頼った。興化府志五、
王克恭伝に、

孝宗の時、起ちて知興化軍たり。たまた
ま汀、邵に寇作り、勢浸りに南侵す。傍
郡皆陴を増し濠を浚之、以て城守を爲す。
独り吾郡は備えなく、民まさに潰去せんとす。
時に直秘閣陳公宓家居し、板築の
議を倡とたう。克恭之に従ひ、陰屠不濟錢(注、
廢利錢を不濟と名づく)数万を捐して、
以てその費を助く。

とあり、このようないすは他にも多かつたものと思われらる。

4、橋梁等の管理

橋梁等の工事が寺院、僧徒に委ねらるる上
に、その後の管理も彼らの任であつた。前提
南路の浮橋はその一例である。この橋は元祐
八年（一〇九三）七月に知福州となつた郡人王祖
道によつて造られたものであるが、翌年これ
が完成すると、浮橋の船板や藤纜の管理補修
は貞郭三島の大隈三十寺が輪番に当り、その

下に水手二十一人が屬して、朝夕に巡視し、
修理すべき箇所があると寺院に報告した。崇
寧二年（一一〇三）ふたたび知福州となつた王祖
道は橋南に天寧寺を創建して、その主僧を三
十院の都管とした。一方、工費の剰金錢三千
九百緡のうち、一部は船板本錢として産錢五
貫以上の寺院に、五貫に及ばないものは二、
三寺を合わせ、都合二百一十三寺に分給し、
残りは大藤纜本錢として管理の三十院に分け
、それ以外の修造資金とした。南宋になると、

浮橋の一部が石橋に替えられ、藤纜が鉄纜に
 替えられるなどして、修造の頻度が減ったた
 め、管幹寺院の都管として創られた天寧寺は
 紹興二十四年（一一五四）に廢止された。かくし
 て浮橋を管理する組織はくわい、橋は壊れた
 ままで放置されて、淳熙中（一一七四）には、
 もはや本錢を分給された諸寺院もこれを興復
 しようとはせぬ、分給の本錢と息錢とは、そ
 の寺院の有に歸してしまつた。なお管幹の三
 十寺というのは、淳熙中にもほとんどの五貫

以上の産錢を有する大刹であった。(29)

この他にも、延平府の当時の南劍州一沙県の翔鳳橋は「嘉定四年（一二二二）始めて庵を構え、浮橋の田米を入水、僧に命じて之を守らせたり（八閩通誌一九）といひ、泉州の万安橋は「紹興八年（一二三八）颶風もて橋壊る。郡守趙思誠、修復し、余金を以て諸刹に分ち、子女を権ほかつて修橋の費とす（同治泉州府志一〇）とあり、福州の浮橋と同じ管理方法がとられていたようである。

同様のことは水門の管理にもみられる。す
 なわち日三山志曰、内外城濠の項によると、
 福州の西湖は淳熙年間^{一一一三}に朝廷の認可をえて興
 復開浚されたが、その西湖から民田に通放す
 る五閘の管理を寺院に委ねられたのである。
 第一、第二閘は不明だが、第三閘は開元寺、
 第四閘は安国寺、第五閘は東禅寺のそれぞれ
 その任に當つた。また西湖新買官地砧基簿十
 本のうち六本が雲峯、鼓山、東禅、西禅、支
 提各寺および道教の紫極宮に保管され、都合

七寺觀の西湖の水門管理を命じられていた。
そのうち支提寺の産錢二・五貫であるのを
除いて、他の六寺觀の産錢は十貫より十五貫
に及んでおり、⁽³⁰⁾ 当時、福州における指導的地
位にある大刹であった。

興化軍についても、劉支莊「重修太平陂記」
(大全集八八)によると、陂田を囊山寺に委ね
て陂の保安を掌らせ、陂正一人、幹一人も僧
を充てた。この囊山寺は明代においても田地
八十一頃を所有する興化軍屈指の大刹であつ

た。

5、平糶倉等の経営

宋代には常平倉をはじめとして、義倉、社倉等の経営が官司によつて、あるいは民間の手で行われ、穀価の調節や賑恤救貧の福祉事業が活発であつた。これら諸倉の経営者は一般に州県の官吏もしくは土居の士人たちであつて、寺院僧徒がこれに参加することはない。かつたよつである。しかし福建では、かたがた多くみらうた。興化軍に創られた平糶倉は、

その一例である。

平糶倉は、太守宝章曾公の作る所なり。

楮幣万六千緡を捐して糶本となし、益
方に糜寺の穀を以てす。寺の産五貫に及
べば糶し、民乏らざるなり。倉の政は二
僧を扶んで付し、吏乏らざるなり。又
糜寺の錢三百緡を撥して糜費に供す。歳
俟にして価長かれば、則ちこの倉を^{ひら}き
て以てこれを^{たいら}ぐにし、歳豊にして価平な
れば、則ち^{これ}諸を市に散じ、新穀に易えて

以て蔵す（後村先生大全集八八、興化軍
創平糶倉記）。

これによれば、平糶倉の糶本に廢寺の穀を加
え、運営費にも廢寺錢を充てられたほか、倉
穀の管理運営は二僧に委ねられていて、ま
たく仏教々団の手で運営されているとい
よい。これは他に例をみないといわゆる⁽³¹⁾。

しかし、八閩通誌四六一、郵政には、この
種の事業に寺院を関与する場合がみられる。
例えは汀州寧化県の涼祐平糶倉は、華嚴寺、

黄土寨、安遠寨、宝地寺、中定寨の五所に置
かれていた。社倉でも、建州建陽県では九所
中五所、崇安県では九所中六所まで寺院に置
かれていた。また挙子倉では、建州の浦城、
建陽、松溪、政和県、汀州の寧化县等の諸倉
は寺院に設置されていた。こうした諸倉は寺
院に置かれた以上、その管理運営もその寺僧
に委ねられたと推測される。事実、福州の挙
子倉は廢寺田の収入で運営され、僧がこれそ
主ったとある（繫齋集一七、朝散大夫趙公墓

誌銘)。惠民倉に類似した広惠倉においても、
 淳祐九年（一二四九）知果林子勲建つ。月俸
 を減じ、及び民の食塩積累子緡をもて局に
 充て、僧に命じて之を掌らしむ（八閩通
 誌六（一））。

とある。そのよるに、諸種の福祉事業でも、
 広大な寺院の屋宇を使用し、廢刹の資産を転
 用し、さらに寺僧にその運営を任せることか
 、少なくとも福建では珍らしいことではなか
 ったのである。

5、教団使役の意図

以上のように、福建の官司は寺院や僧徒と諸種の土木、福祉事業に頻繁に使役した。その理由の一つは、何よりも先ず、寺院が豊かな資産を所有していて、事業を起さしても一般人民に新たな負担をかけるに済む点であった。当時の官僚は、寺院財産は公共のものである、それを公共の用に供しても、民財とは異なるので気兼ねすることはない、とみていた。また仏教々団の方でも、架橋や救貧など

仏教本来の慈善事業に合致し、これらの仕事
 を請負うことは、仏教伝道の方便として役立
 つものであるから、官司の要請を拒む理由は
 なかつた。官司もそうした仏教々団の活動を
 利用するところかあつたと思われぬ。

しかし地方官が仏教々団にこれらの事業を
 一任するもつとも大きな直接的な理由は、官
 場の陋風、具体的には胥吏の不正と仕事の非
 能率を避けることにあつた。その点を詳説す
 るのは、前掲の陳淳「擬上趙存孫、改学校

貢院記としてある。そのあらましは、次のごとくである。

大佐、役所の行う工事には、先か公費を支出して、胥吏を激遣して民戸といかに交易させ、資材を買付けるか、胥吏は市価の半値に買ったとき、そのうえ、工事監督、取人頭、物資受渡しの胥吏、牙僧、出納吏、庫吏、門吏ほかを小知小賄略を求めるので、売主に金はほとんどの入らず、ただ取り同然である。しかも資材は

途中でありかえられて、集められたいものは数だけは合っているが、良貨のものはない。工匠や人夫も役に立たない無銭者であり、官から賃金を支払われても、監吏に横取りされて、彼らの手には渡らないから、工事はお座なりで、堅固な建物は出来ぬ。このようであるから、いかに役所が民を煩わすまいとしても、実際には民はその煩擾から逃がれられず、出費を引りつめようとしても、金を有効に使

えない。二水は、やり方に策がないからである。

是水よりは莫大な田産を占有し、水がかな僧行しか養わね、贅沢な生活をしてゐる寺院に、その財産高に応じて工事を割当てた方がよい。役所は若干の手つけ金を公庫から支出するだけで、その後は工事一切を寺院に請負わせ、一文の錢も一人の胥吏も出さぬ。竹木、瓦等の資材は市場価格により民間レベルで交易さ

せれば、集められるものはすべて精良であり、工匠人夫も郷例——その土地の慣例に従って私的に備上げさせ、役所もそれに介入しなれば、完成した工事は堅固なものである。

おおおぬこのように記した後、彼はさらに、過去において漳州の地方官で州治、州学を小に前掲の通済橋の建設を僧に請負わせて成功した例を挙げている⁽³²⁾。

陳淳のこの論文は、公共事業における胥

吏の弊害と教団使役の利点とを説明して、余
すところを述べたい。当時の地方官はいかにして
胥吏の不正を防ぐかに頭を悩ませ、胥吏を
使わぬいの方策を講みたり。かの朱熹の社倉法な
どは、その一例であらう。彼の前掲「左司張
公墓誌銘」に、

「福州閩県の」県賦は故多く僧坊より取具す。
公（張維）爲に区画して、その徒をして
自ら僧を相督せしめ、吏卒の擾なく、輸
益々辨か。今も亦例と爲す。

とあり、閩県では僧寺に科した県賦の徴納を僧の自主性に任せて胥吏を介在せしめなかつたところ、かえつて成績が挙げたといふ。

また江西の場合であるが、周汝大は江西陸提挙に奉えた書（文忠集一九八）にも、收糴救荒の策を述べて「大休、土官僧道に委ぬるは、胥吏に勝る」と詠す。このように、寺院僧徒に行政の一端を担わせるのは、胥吏の不正を防ぎ、効率をよかつたからである。その上、大きな工事になると、莫大な資金と労働力を

必要とするが、仙教々団は托鉢して募金をするこゝとがたま、信者を動員して人夫を集めるこゝもたやさい。陳惇也後述の劉克莊が記すように、教団に任せておけば、官民は何もせぬに、たちまちにして工事は立派に完成する。地方官が土木事業などを寺院僧徒に請負わせたりは、彼らの豊かな資産を利用するためだけではない、このような仙教々団の組織力、機動力に目をつけたからである。

以上のごとく、福建の仙教々団は地方行政

ときわめて密接に因わつていた。とくに当時
この地方では、仏教は民の保障であるといわ
れた。その代表的な意見は劉克莊「福州瀆外
河」記の中にみられる。

世は常に、仏者は耕すかして食らい、吾
が民の蠹となるを患うも、余、民におり
て、但だ仏者を見れば、吾が民の衛なり。
猝かに一事を建てれば、驟ち万人を使い、
吾が民は晏然として聞知するところ固ま
り如く、皆緇流を身と以て之に當る。善

く政を爲す者は、其の然るを知りて、必
か其の力を窮^{つく}さず、必ず數々^{しばしば}主首を易之
ず。能く吾が福田の利益を爲すと曰うに
は非ず、吾が民の保障を厚くする所以故
り。

福建の人民からすれば、仙教々団は税賦の肩
代りをし、州県の徵稅を引き受け、人民の生
活を守る保障^{とりて}なのであるから、善政者はその
ことをよく弁えて、教団の力を保全するもの
たとの主張は、さまの汪応辰の議論と^相通する

ところがある。当時の為政者の大方の意見と
 みてよいであろう。しかしながら、教団を保
 護するのは民の保障を厚くする為めであつて、
 決して仏教を崇奉してその御利益を求めると
 ではない、という点にも注目しなればなら
 ない。彼らは仏教々団を宗教として是認して
 いるのははたかくて、あくまで現実に存在する
 一つの社会集団として扱つてゐるのにすぎな
 いのである。

五、寺院勢力の衰退と元明代の情勢

福建寺院が社会的に大きな勢力をもっていたとしても、宋代を通じて常にその地位を保持していたわけではなかつた。前述の如く福州の寺院数は慶曆中の統計を最高として次第に減少しており、寺田も民田の半分を占めていたのが南宋中期になると四分の一に減り、また僧尼童行の数は北宋の三分の一になっていた。かくて、南宋の後期になると、寺に鐘鼓なく、堂中に蝙蝠が飛ぶかう情景も珍らし

くおかつたようである。(32)

こゝにいた寺院の衰退を招いた最大の原因は、上述の各種の過重な負担にあつた。取り立てに厳しくて、ついに逃亡する僧もあつた。

景定庚申（元年、一二六〇）に至つて、院貧に於て屋老い、賦急にして債重く、主僧僧室熏、計の出づる所なく、將に之を委す。てて逃ゆんとす（後村先生大全集九三、薦福院方丈祠堂）。

よこで功德主の方寺丞は、私財を出して負債

と返拵し、寺宇を一新したうえ、宗族を率いて州衙に行き諸賦の蠲免を陳情した。その陳状中に「院は葺理を以て興り、科敷を以て廢す」とあるのは、適言であらう。また前掲「重建敎石寺記」にも負担の過重を記して、「僧逃けて屋敗るる者は過半」とある。土木工事の請負いも寺院にとって重荷であった。

大寺は役に苦しみ、小寺は敷を免かゝず、しみして中寺の殷実なる者は、吏に賄するを以て免かゝる（福州濬外河）。

さらに加えて、南宋における度牒の發給停止と再開後の度牒價格の高騰も僧尼の減少をもたらし、無住の寺院をふやすことになった。そして居住する僧なく廢刹となれば、その寺産は中央もしくは地方財政に繰り込まれ、贍学の費用に充てられ、あるいは身丁錢の代輸、陂塘修築費などに使用されたのである。

最後に、宋代にみられた福建寺院の政治的社会的地位が、後の時代にはどうであったの

かを、一瞥しておこう。

元代については、寺院僧尼の統計が残って
いないので、その数は明らかでない。また福
建寺院に対して特別の施策が行われたことも
ない。しかし、^下おびにいくつかの例を挙げ
たように、橋梁の架設など、僧徒の社会的活
動は宋代と変わらなかつたようである。むし
ろ元朝の仏教尊崇の風をうけて、福建寺院も
活気を取り戻して、寺産を増したのではない
かと考えらる。

明代になつて特徴的なことは、寺院数の著しい減少である。福州は宋代において寺観戸千数百を数えたのが、四万厭福州府志四三六によると、

郡中の寺観は凡そ二十四、城外の寺観は凡そ五十二。

と激減してゐる。また四万厭興化府志四三には、

按ずるに、莆中の寺観菴院は、紹興志に載せるもの凡そ二百五十余所、弘治志に

載せるもの尚お三十七所。今考ふるに、
寺の存する者僅かに十九、觀ニのみ。其
の間、又寺存して僧逃ぐる者半ばにして、
仙邑尤も甚し。

とあり、万曆の二三となすは、その数は南宋
の割以下に減つてゐる。漳州についで

曰、崇禎漳州府志曰八に、

唐より元に迄およぶまで、境内の寺院は大小
六百余所に至る。今、廢寺は多く併入せ
らる、合して五禪寺となる。

とある。このように激減したのには、明初に寺院の整理が行われ、小庵院が叢林に合併されたことによるが、明代にあってからも寺院の減少はつづいていたのである。

しみし寺田の方は、依然として民田に対し圧倒的優位を占めていた。蔡清によれば、明代において僧田がもっとも多いのは福建、福建のうちでは泉州が最高で、多い者は数千畝、少ない者でも数百畝を下らないという（同治福建通志所引⁽³⁴⁾）。また巡按福建監察御史徐鏞の

上奏には、「福建の僧寺田、多きもの万畝に
至る」(憲宗実録二一〇)という。数字を挙げた
説明するのは、聶豹「応詔陳言以弭災異疏」
(皇明經世文編三三二)であつて、福建一府の
官民田糧八十四万九千有奇に對し、寺觀田糧
は十二万八千有奇とあり、兩者の比率はおお
よそ六・五對一である。清水泰次氏によれば、
これは嘉靖四年(一五二五)の数字で、畝數
に換算すると、寺觀田はおおよそ二万頃ぐら
いであるといふ⁽³⁵⁾。別に正徳漳州府志四八

土田考には府下六県の田土統計が載せられて
 いて、六県を合せた民田面積は約八五三二頃
 僧道田は約一二六八頃であり、兩者の比は
 約七対一である⁽³⁶⁾。宋代の漳州について、上述
 のごとく南宋中期の陳淳は民戸と僧戸との比
 は一対六であるとしたが、明代にはその比率
 が逆転したことになる。しかし一方は寺觀の
 数が激減しているのだから、一寺当りの
 所有田土は依然として大きかったのである。

明朝もまた、このような福建の広大な寺田

を放置してはおかされた。おおよそ明朝も国
初以来、寺觀田対策には積極的であつた。洪
武十五年（一三八二）天下の僧道常住田の典売を
許す（万曆会典一七）、建文三年（一四〇一）江
南の僧道田が多いので、僧道一人に田地五頃
に限り、他は悉く民に与えるという詔が出さ
れた⁽³⁷⁾。正統十三年（一四四八）各地の寺觀僧道の
洪武年間に置買した田土を除き、その後に取り
得したものは民に還し、廢絶寺觀の田莊は没
收して無業者もしくは丁多欠田少ない民に与

た（同二七）。さらに景泰三年（一四五二）には、
 每寺觀六十畝のみを残して、他は小民に与え
 て佃種せしめた（同二七）とある。とくに福建
 については、成化十六年（一四八〇）十二月乙未
 に、寺田五百畝を除いた余剩田土の半分を取
 り上布て貧民に支給する措施がとられてい
 る。このような寺院の日常経費分を除いた余剩田
 土を没收して貧民に与えるという施策は明代
 にはしばしば行われた。これは南宋の隆興元
 年に立案された福建の贖贖田没官の法と類似

する。ただし宋代のは、余剰の寺田を出卖してその売上金を国の財源に充てようとする財政策の一として立案されたものであるのに対し、明代のは貧民に土地を与える救貧政策の一環としてであった。

財政補填に寺産を利用する方策も行われ、とくに嘉靖以後にさかんになった。嘉靖八年（一五二九）原額の税糧を徴収できなかったのび、田産ある寺院も里甲に編入して民戸と同様に納糧當差せしめて税糧の欠額を補い、また廢絶の

寺觀田産を出売した（同七）。古来及後の特
 権を有してきた僧道如、これにおいて民戸と
 同様、里甲に編入されたことは、法目しなけ
 ればならぬ。この措置は福建では嘉靖十六
 年（一五三七）に行われ、同二十一年（一五四三）に
 は、

福建各寺觀の田土の已に売る者は、俱に
 承買人戸内に入して、納糧当差するこ
 とを要め、見在する者は、若し五頃に盈
 つれば田一頃を抽^ぬき、五十頃ならば田十

頃を抽いて、仍つて僧道に給して掌管せしめ、毎畝、糧を除くの外、租銀一錢を納めしめて賑に備う(同一七)。

とあり、五頃以上の寺觀田は、その中の五分の一を僧道に掌管させ、税糧に加えて租銀を徴收して、賑濟費用に充てたのである。さらに聖二十二年(一五四三)には、都の九廟工事の費用をまかぬうためは、福建寺院の田土を民に承買せしめて銀を納めしめる措置がとられた。(38) この時かなり多くの寺田が出売され

たりしく、寧徳県では支提禪寺のほか靈谿、
 広福、樓雲、布泉、仁豊各寺の寺田あり、同年
 に「奉例官売」したとある（万曆寧徳県志三）。
 これは臨時の措置にすぎなかつたか、嘉靖
 末年に倭寇防衛費に充当するたため設けられた
 「寺租」の制は、福建特有の税目として後代
 まで行われた。その賦課地域は福州を除く福
 建全域に及び、明清代の^各地方志には、それが
 この制度の由来と寺租額とを記録している。
 天下郡国利病書^上第二六冊にも転引する可

万曆興化府志 四に、その由来を述べて、

嘉靖四十二年、閩省兵興り、軍儲匱を告ぐ。軍門議して、各寺の田産は、迷失前陷するものを除くの外、実田十畝三とに六畝を扣抽して餉に充て、四畝を僧に還す。餉に充つる者は、畝二とに銀二錢を徴し、一一錢四分は粮差を辦紙するを除き、尚銀六分は司に解ある。

とある。これを一寺租四六之法レといつた

崇禎漳州府志八。やはりこれも権宜の策と

として始められ、その後も撤
 廢され、地方財政の重要な財源として
 清代まで存続した。

以上のように明代の福建寺院は税糧に加え
 て、里甲の役まで負担し、さらに寺租を徴収
 され、宋代以上に重い負担に苦しみ、僧徒の
 逃亡は一層増加した。前掲の万曆興化
 府志曰く「存存して僧逃く者半ばに達し
 た」といひ、建陽の靈峯禪寺は元の至大三年（
 一三〇〇）に創建され九十頃の田を所有する大刹

とあり、たか、嘉靖四十年（一五六）に寺租銀八百二兩、科徭文火、万曆二十四年（一五九六）に一千八十八兩、同二十六年（一五九八）には一千九百余兩と加徴せられたため、本寺の僧は多く逃亡した。（万曆建陽縣志二）という。

加えて豪民勢佃の侵奪があった。日嘉靖羅川志四二に、高相の言として、羅源縣の寺院は宋元間に六十四存して厚腴の良田を占有していたが、明代になると次第に富強に奪われ、寺宇は日々に荒廢したと記し、陳懋仁

曰 泉南雜誌曰下にも、泉州は五代の時より腴
 田は多く寺觀に屬したか、その後次第に勢佃
 に沈匿せられて、寺觀は虚糧をかさねるのみ
 と記す。こゝして數の上でも財産の面でも寺
 院は次第に力を失ひ、豊かであつた田産は
 官民ともども鬻食して、明代ではもはや「仙
 園」のおもふかはなかつた。
 とはいつても、明代でも福建寺院は地方財
 政や社会と深く関わつていたから、これを絶
 滅してしまふのは良からしくない、とする意見

かみられぬ。可 崇禎漳州府志曰八、田賦考の
論に、

余^{われ}、可 淳祐志の宋侍郎莊夏「奏住売寺院田
状」を讀むに、其の言は朱文公、真德秀、
趙以夫諸君子と、相牴牾するに似たり。
然れども其の意は師とするに足る者有り
。 惟に僧業を失いて生計日々に蹙^くしかの
みならず、其の害は實に且つ之を民に移
せはたり。

とあり、寺院田の出卖停止を求めた莊夏の奏

状に賛意を表わしている。また日万曆興化府
 志の三に、明代における寺田官売と寺租とに
 よつて僧の逃亡が相ついでに述べた後、
 「宜しく官府は稍や寛郵を加え、庶幾すらく
 は、少しく一ニを存して、以て祝聖道場の所
 と爲せば、可なり」と、民衆教化の面からそ
 の存続を求めている。さらに日康熙漳州府志の
 二八、寺觀の論にも仏教の衰微、廢院の増加
 を記して、さらに、

嗚呼、天下の至つて無用なるものは釈氏

有り。然れども古より以来、嘗つて僧尼
を沙汰し、嘗つて人の僧尼道士に度する
を禁じ、嘗つて之を廢して以て書院廟学
を興し、賢君相の擯逐、大儒の詆斥を經
たるも、其の途^は尽く絶つこと能わざるは、
仙教の行を尽くすには非ざるなり。蓋亦
た人の世に用有れはなり。游食惰民、貧
にして依歸する所無ければ、此の一途に
逃ぐるごと、固より聖世の禁せざる所な
り。

と仏教の社会政策上の有用性を主張する。これらの意見は、前述の宋代政治家たちと共通するところがある。明清の爲政者もまた、魔仏の効果のないことを認め、教団が存在している限りは、これを人民の負担軽減に役立たせ、社会福祉政策に利用しようとしたのである。宋代に比べて明清の教団勢力は微弱であったが、それでも依然としてその社会的地位を保持したのには、こうした仏教観に負うところの少なからぬものがたとえ考えらる。

六、おわりに

宋代に福建地方が「仏国」と呼ばれていたのは、教学や禅風の隆盛というよりは、各地に林立する寺院のおおたおしさと、民産に比べてはるかに豊かな寺産とによるものであつた。その大きな経済力は、一方では、北宋末期、福州において中国最初の私版大蔵経である東禪筭覺禪院版と開元禪寺版とを相ついで出版させ、仏教文化史上に金字塔をうちたてた。それとともに社会的には、貧困な民戸に

代わつて地方財政を支え、公共事業、福祉事業を請負つて、福建社会の発展に寄与した。

さうしたことが教団の衰退をもたらすことになつたが、それにも、明代においてこの両者を密接な関係は依然として持続させていた。

以上のよろな寺院と社会との関係は、(1)福建の開發の遅かつた後進地域であったこと、

(2) 地理的条件に恵まれず、民衆は概して貧困であったこと、(3) それにひきかえ、仏教寺院の田産が豊かであったこと、等から生まれ

ものであって、中国のなかで福建は特異な地
域であった。しかし(2)と(3)の条件は他の地域
でも当てはまるところが少なくないから、福
建のよろい社会状況はそれらの地域でもみら
れたいと考えられる。例えは、「安慶府（安徽）
は寺観最も多く、地田山林、大半は皆寺観に
属し、僧道常住優厚な所、亦皆肯て力を出
たして、官司の爲に辦事す」とあり、黄榦は
とて僧道に城壁の甄瓦を製造させた⁽³⁹⁾とあ
る。また第一章でも掲げた如く、「大刹と名づ

くといえども、江浙、福建の中等寺院にも比
 するに足りぬ。湖南の寺觀は、嘉定十一
 年より以来、逐歲度牒を敷抑せられ、勒して米
 を納めしめられ、その數あはて計うべからず。
 納米足らざれば、又責めて錢を納めしむ。寺
 觀之れによりて倒敗するもの、一にあらざら
 ない。状態に於り、地方官をして「人戸既に
 科配すべからず、寺觀また均敷に堪えず、悉
 には是れ手を措く所なし」と歎かしめてい
 る。⁽⁴⁰⁾
 湖南には(3)の条件を充分には備えていないか

たので、寺院と社会との依存関係が福建以上に深刻な形であらわれたといわねばならない。

第五章 喫菜事魔について

一、はしひき

喫菜事魔というのば、宋代の代表的な邪教として官憲から厳しく弾圧された秘密宗教であり、これは明教すなわち中国に伝来したマニ教の一派と目されている。すでに中国外来宗教史あるいは中国邪教史の角度から、東西の諸学者によって数多くのすゝめられた研究がなされておられ、なかでも陳垣、重松俊章、牟潤孫らの研究⁽¹⁾によって、この教団に関する主要資料はほとんど紹介されつくした感があり、

その後の多くの論考もこの三者の成果にま
たく依拠してゐる。ただ邪教全般にいえるこ
とであるが、官憲の弾圧をうけつづけた秘密
宗教の資料というのは、ほとんどすべてが検
挙に奔走する官憲側の記録か、みずからは儒
教を奉じてその宗教とは関係をもたない読書
人たちの伝聞記事かであつて、秘密宗教側が
作成し遺留した資料は皆無に等しい。その点
は宋代の喫菜事魔とても例外ではない。とこ
ろが従来の研究において、必ずおしきょうし

た邪教資料の性格も充分に考慮されていると
 はいえが、大抵の場合、記録に喫菜事魔とあ
 りはそのまま明教すなわちマニ教の資料とし
 て扱われた。しかし記録者が種々の秘密宗教
 をこれほど明確に識別していたかは疑わしく、
 まして邪教取締りにあたる官憲にとつては、
 マニ教と否とを問わねば、なべて不穩な宗教結
 社を摘発検挙するところを最大の使命であつ
 たから、上司への報告においてその一々を嚴
 密に區別していたとは思われぬ。したがつ

て資料に喫菜事魔のことが記さ小ていても、
そのすべてがマニ教のことは断定することは
できないのである。まして、中国の学者に往
々みられる傾向であるが、「白衣」「夜聚曉
散」などの字句があればすべてマニ教のことは
とするような、安易な類推は切に慎しまねば
ならない。マニ教の中国宗教史あるいは民衆
反乱に果たした役割を考えるためには、何よ
りもまず、その関連資料を作成さ小た背景等
を検討し、資料の意味するところを明確にす

る必要がある。

ともとも従来の諸研究は、喫菜事魔すなわち明教、マニ教という前提に立って論を進めているが、果たしてそれでありか。中国に伝来したマニ教は摩尼教、末尼教などと音字されたとほか、その教義から明教とよばれたことは唐代にも確証（九姓迴鶻可汗碑）があり、文献に明教と記されておればマニ教のこととみて先か間違いない。ところが喫菜事魔とは菜食して魔神に事えるという意味で

あつて、その指方とこそははたはだ漠然とし
ている。字義からすれば、特にマニ教でなく
ても、精進潔斎する仏教の一派であつても通
用する。たとい喫菜事魔がマニ教であつたと
しても^下もともと摩尼教、明教という名稱があ
るのに、どうして宋代になつて更に喫菜事魔
との稱呼が用いられたのかという疑問がこ
く。

本章はこのような初步的な疑問から出発し
て、喫菜事魔とは何かということとを究明しよ

うとあるものである。そのために先ず、確實にマニ教を指すとみられる資料によつて、宋代におけるマニ教の足跡をたどり、ついで喫菜事魔という語が当時どのようなに用いられたか何を指すものであつたかを検討していきたい。なお喫菜事魔が多くの関心を集めてきたのは、主として、これが北宋末の方臘の乱と関係があり、方臘は喫菜事魔の徒すゆわちマニ教徒とみなされたからである。このことについては、章を改めて検討することとする。

二、明教の流伝

唐代のマニ教は武宗の会昌三年（八四三）に徹底的な弾圧をうけたが、その後も秘密裡に伝承されたらしく、五代後梁の貞明六年（九二〇）陳州（河南）の「末尼」教徒が母乙らを擁して反乱を起こしている（旧五代史一〇三）
（三）
一方、南唐徐鉉の稽神録には、清源（泉州晋江县）に明教と名づける魔怪を善くする者加いたことが記載されており、当時、福建にマニ教が伝わっていたことが知られる。

福州の建マニ教の起源について、明何喬遠の閩書に
 七に、会昌廢教の時、呼祿法師なる者が中原
 より福州にやつて来て布教を行ひ、ついで泉
 州に赴き、そこで卒したとするが、すでに重
 松氏が指摘するようには、この地に伝播したマ
 ニ教は唐代中原のそととは別派のものであり、
 海上より伝来したものとみられる。

宋代になると、真宗時の道蔵編纂に際して、
 福州算から進上した道書に明使摩尼教の算が
 入蔵され（雲笈七籤序）、また福州の富人林世

長が編纂官に賄して、マニ教經典曰ニ宗三際
經正を入蔵させたとも伝ふる（仙祖統紀所引
夷堅志）。ついで徽宗が曰万壽道蔵曰を刊行す
るにあたって、政和七年（一一一七）と宣和二年
（一一二〇）の二度にわたり、温州に命じてマニ
教經典を進呈させ入蔵したとあり（黃氏日抄
八六、崇壽宮記）、少くとも北宋後期には確
実にマニ教は温州（浙江）に伝わり、經典が
流布していたことが知られる。さらに曰盤洲

集曰七四「先君行狀記」によると、撰者洪造

の父皓は政和六年（一一一六）台州寧海県主簿となり、曰ニ宗三際經口を家蔵し祀神の会を行つていた富人李氏の獄を裁いた⁽²⁾とあり、マニ教は台州にも及んでいたのである。

このようには浙東地方へのマニ教伝播に対して、朝廷は宣和二年（一一二〇）十一月四日、臣寮の上言をうけてその禁圧を行つた。その上言によれば⁽³⁾温州等には明教と自稱し行者と号する者がいて、今来そのれをれ居住する郷村に不佞に齋堂を建立しており、温州では四

十余処にのほる。教徒は毎年正月中の蜜日を
えらんで聚集して道場を開設し、農民を唆か
し、男女が夜聚曉散（夜会）している。明教
徒が念誦する曰訖思経曰証明経曰太子下
生経曰等々の經典や絵画仏像類はすべて道釈
の蔵経中に収載されてない妄誕妖恠のもの
であり、それには多く「爾時明尊」のこゝを引くが、
こゝも道釈の經文と同じくない。その字音に
いたっては弁認しがたいと述べており、こゝ
は宋代明教に関するもっとも詳しい記録であ

る。これに対して、「温州等の明教の齋堂はこ
とごとく毀拵し、首犯者は怯によつて処罰す
るほか、賞格をつくらせて陳告を許すべし」と
の徽宗の御筆が下り、朝廷は州県官に命じて
明教の停廢を行わせた（宋会要刑法二一七八）。
後章で述べるごとく、この時すでに方臘は起
兵していたが、なお睦州青溪県の一小盜に
すぎたのみであらう、この処置は方臘の乱とま
ったく関係がなかった。

以上により、北宋代において、マニ教が故

わち明教は福建より温州、台州等の浙東地域
に流伝していたこと、明らかなであるが、南宋
代でも、後述の喫菜事魔あるいは魔教等の記
録を除けば、その流伝地域に大きな変化はみ
られぬ。陸游の老学庵筆記に「閩中に
左道を習う者あり、これを明教と謂う」とあ
り、可仙祖統紀に四八所引の夷堅志に「吃
菜事魔、三山（福州）尤も熾にして、首なる
者は紫帽寛衫、婦人は黒冠白服、稱して明教
会と爲す」とあり、同書五四にも「摩尼尚お

三山に扇ぐらとあるごとく、マニ教は福州に
 おいてもつとも盛んであった。陸游によれば、
 秀才、吏人、軍人も明教を伝習し、さらに名
 族士大夫にまで及んでいたという。陸游は紹
 興二十八年（一一五八）より三十年（一一六〇）まで
 福州寧徳県主簿、福州快曹を歴任し、中央に
 帰った同三十二年（一一六二）に「条対状」を
 奏上した⁽⁴⁾が、その一条に邪教対策について述
 べ、そのなかで、

伏して縁るは、此の色の人、処々皆有り。

淮南ニ水ニ二禪子ト謂イ、
兩浙ニ水ニ牟尼教ト謂イ、
江東ニ水ニ四果ト謂イ、
江西ニ水ニ金剛禪ト謂イ、
福建ニ水ニ明教ト謂イ、
揚蹄齋ト謂イ、
類、名号一ならず。明教尤も甚し云々（渭南文集五）。

と各地の邪教を列挙している。陳氏はこのうち
の二禪子、牟尼教、明教をマニ教、四果を
白雲菜（八宗）とし、重松氏は日鑑助編の
避暑録話の記事にもとづいて金剛禪をマニ教
に加えた。と、こゝで金剛禪という名称は五代

ころにもあり。宋孫光憲曰北夢瑣言に、
 彌勒会は北中の金剛禪なり（巻四）。

梁世、兗州に下猛和尚有り、徒を聚めて
 法を説き、檀施雲集す。時に金剛禪と号
 す（巻一二）。

とあり、⁽⁵⁾この場合は仏教系の結社を指してい
 るようである。曰避暑録話の記事といふの
 は、

近世浙江に事魔喫菜なる者ありて云う、
 其れ五斗米に基つき、しかも金剛經を誦

し、其の説は皆、今の仏者の言と異なる。
故に或いはこれを金剛禪と謂う。猶お角
字を以て諱となし、敢て謂わねるなり⁽⁶⁾。

というものであつて、これは確かに喫葷事魔
を金剛禪とも稱したことの証拠ではある。し
かしこの場合は浙江であつて、陸澄のいう江
西ではない。また俞成曰螢雪叢説中の「茹
蔬説」に喫葷事魔を非難して、

財を貪り色を恋ひ、男女図置して、二会
子を修し、金剛禪を説く、皆幻術なり。

と、ニ会（禮）子と金剛禪とを喫葦事魔のこ
 ととし、後掲の王質「論鎮盜疏」にも、

其の術には則ち雙修ニ会、白仏、金剛禪
 あり。

と述べる。ただし陸澄や葉夢得がそれを知れを
 教団の名称としていふのに対し、俞成はニ会
 子を修会、金剛禪をその教説とし、王質は兩
 者と法術とみており、雙方の見解は食い違つ
 ている。文義からすれば、後者とくに俞成の
 見解が正しいように思われる。

さうに四果は「四果十地」を説き十地菜と
もいわれた白雲菜（宗）を指すとする点では、
陳氏以来の説は一致しているが、疑義のない
材料はない。周紫芝曰太倉稊米集四七〇「
成忠郎馮君墓誌銘」に、

江淮間の小民、合党夜聚して妖を爲す。

これを四果と謂い、其の事する所の神を
張公と曰う。「馮」君曰く、是れ所謂張
角たる者なりと。……其の後、桐廬の賊（
方臘）自ら聖公と号し、民皆これを神と

す。其の附する所は皆、異時に張公神に
 事うる者なり。歎いて曰く、吾固より其
 の必が賊と爲るを知れり。

とあり、四果は張公神を奉かる道教系の宗教
 結社とされ、方臘の乱に付き從つたといふ。

後述のととく白雲宗の開祖孔清覺は反乱か鎮
 圧された宣和三年（一一二二）に没しているが、

彼の布教地域は杭州と浙西の湖州、嘉興府等
 に限られ、また方臘の乱に加わつた形跡はま
 ったくみられぬから、この江淮間の四果を

白雲宗とみることはできない。元代の資料で
あるが、黄縉曰金華黄先生文集五三三「茶陵
州判官許君墓誌銘」にも、

太平山中に、淳熙氏の四果の名を竊んで、
以て教と爲す者あり、文衣高坐して、日
に其の徒に臨み、泉南、広東、慕いて之
に趨る者、金帛填委し、聚むる所の男女
は、恒に数百十人なり。不佞の状、暴か
に官に聞ゆるも、吏は置きて問わす。君
謂えらく、是れ將に吾を民を誑誤して大

其を爲さんと。亟かに郡に列上して、其の首を杖する二百、其の風俗に衰う。

とあり、元代にも四果教が湖南地方に行われ、
ていたことと分かる。しかしこの時代でも、
白雲宗教団の布教圏は浙西地域にあり、湖南
にまで伸張していたという証拠はない。

以上のことは、単にその名稱のみならず、
これと秘密宗教の種別を推し測るのは、はな
はな危険であることを示すものである。要す
るに、陸游「条対状」に列挙された邪教名稱

は、おおおぬ当時に於いて喫葷事魔と目され
ていた秘密宗教を指すもののようにあるが、
二禪子、金剛禪の例でも分かるように、彼が
おのろ見聞した福州の場合を除いては、その
記述に全幅の信頼をおきかたく、この記録が
けで福州以外の地域でのマニ教伝播を証明す
ることはできない。彼の記述で確かな点は、
福州で明教をたゆまぬマニ教のみならず盛んで
あったというところである。

一方、浙東地方では、明州慈谿県に宋初以

宋摩尼の香火を奉じてきた道院があつて、南
 宋紹興元年（一一三一）十一月、道士の冲素太師
 陳立正の上請により崇壽宮との勅額を賜つて
 道觀になつた。前掲「崇壽宮記」に記され
 ている。牟潤孫が述べるように、この改額は
 北宋以来の明教彈圧から逃れるためであつ
 たと思われ。

元明代についていふ、可閩書七に、
 泉州府晉江縣華表山は靈源と相連なり、
 兩峯の角立すること華表の如とし。山脊

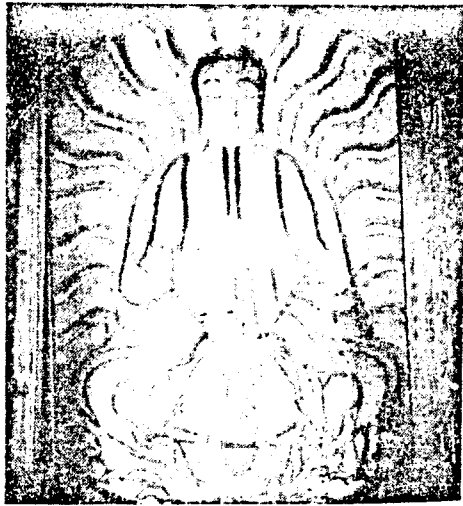
の麓に草庵あり、元時の物たり。摩尼仏
を祀る。

とあり、さらにこの草庵は明の万暦年間にも
存したと記す。近年の史蹟調査によつて、草
庵は現存し、庵内の石壁上に摩尼仏像が刻ま

れてゐることが明らかにな
つた。下図にみるごとく、

頭髮は長く肩にかかり、頸
の下に二本の長鬚がある。

光背の直径は一・九八米、



摩尼光佛

炎のよりに四方に放射している。また光背の
 傍に小碑があって、「謝店市、信士陳真沢等
 善捨本郷聖像、祈荐考妣早生仏地者、至元五
 年（一三三九）戒月四日記し等の刻文があり、こ
 の小が元代に教徒の陳氏によつて造られたこと
 が分かるという。さらに庵前約三十米のところに
 にある石刻に、「勸念、清淨光明、大力智慧、
 無上至真、摩尼光仏、正統乙丑（十年、一四四
 五年）九月十三日、住山弟子□□立しと刻まれ
 ており、この庵が摩尼光仏を祀つたものであ

ることを知られる。ただ住持の僧はこの像を
釈迦仏だとしているとのことである。(7) いづこ
ろからマニ教が忘れ去られたかは分らない
が、少なくとも明代までは脈々と伝承されて
いたのである。

明初、明尊教すなわち明教は弥勒仏、白蓮
社、白雲宗らの諸宗教とともに禁圧され(大
明律一一)、温州で盛んであった大明教と号す
るものも、教名が国号を犯すとの理由から廢
絶の憂目をみた(芝園統集四)。この大明教も

諸家の説の如く、宋代以来伝承された明教とみてよいであろう。

以上、五代から明代までの資料をたどってみると、明教すなわちマニ教は福建の福州、泉州から浙東の温州、台州、明州等に流伝していたことか確実である。これらの地点はいずれも東南海岸に沿っており、

「事魔食菜は」福建より流れて温州に至り、遂に二浙に及ぶと云う。

この『雑助編』の記事は、マニ教の伝播経路

を正しく伝えるものといえる。

三、喫菜事魔の伝播とその取締り
つぎに喫菜事魔に関する資料を検討してみよう。喫菜事魔の語かはじめて文献にあらわ
れるのは、現存資料では宣和三年（一一二二）閏
五月七日の尚書省上言においてである。すな
わち曰宋会要正刑法二一八一に、つきのごと
く記されている。

契勘したるに、江浙の喫菜事魔の徒、習

いて以て風を成す。自来、伝習妖教を禁
 止する刑賞有りといえども、まったく既に喫茱事
 魔を止絶するの文なし。もし州県、監司
 禁止を爲さざれば、民間は告捕よしに由なし。
 遂に事魔の人、山谷に衆を聚め、一旦竊
 発すれば、経画を倍費するを致さん。若
 し禁約を重立せざれば、即ち以て止絶し
 難し。茶_一禁_一を修立せんことを乞うと。
 之に従う。

つまり江浙に喫茱事魔が盛んであるが、従来

妖教の伝習を禁ずる刑賞は存していても、喫
葷事魔を止絶する法令がまづたくなく、官憲
も民間もそれを取締り摘発する手段がたいた
め、あうたにこれに適用しうる法令の制定を
求めたのである。この上言にもとづいて制定
されたのが、後に紹興勅として引用されるつ
きの法文である。

諸喫葷事魔、或夜聚曉散、伝習妖教者絞。
從者配三千里。婦人千里編管。託幻變術
者減一等、皆配千里。婦人五百里編管。

情涉不順者絞。以上不以赦降原減。情理重者奏裁。非佞習妖教、疏三千里。許人捕至死。財產備賞、有余没官。其本非徒侶、而被誑誘、不曾佞授他人者、各減二等（宋会要刑法二一〇二、紹興十一年正月十七日条）。

「事魔の条怯」とよばれるこの法令が制定されたことは、宋朝の宗教政策上はなほ大きな意味をもつてゐる。およそ、もつとも整備された怯体系をもつといわれる唐律において

も、邪教取締りの専法はなく、賊盜律（唐律疏議一八）に、

諸造祕書及祕言者絞。佞用以惑衆者亦如之。其不滿衆者流三千里。言理無害者杖一百。即私有祕書、雖不行用徒二年、言理無害者杖六十。

とあるにといふ。この祕書祕言の禁は宋代の用語にあてられ、佞習妖教への禁令である。ところが後唐明宗の天成二年（九三七）にいたって、その中に新たな条件が加えられた。すな

わす同年六月七日の勅「応永流三京諸道州府
 県鎮寺院僧尼事」の第六条に、

一、州島の内、村落の中に、或いは多く邪宗
 を慕い、妄りに聖教と稱し、或いは僧尼
 衆をか、或いは男女混居して、合党連羣
 し、夜聚明散し、宣伝を法会に記し、潛
 かに怪風を縱恣するもの有り。若し祛除
 せざれば、實に弊惡たり。此の後、所在
 の州府県鎮及び地界所由巡司節級に委ね
 て、厳しく懲刺を加え、此の色の人あり

ば、便ち仰せて收捉勘尋し、南連の徒党も、並ひに重杖処死に快すべし（五代会要一三）。

とあり、邪教の条件として「伝習妖教」に加えて「夜聚明散」（宋代ならず「夜聚曉散」のことかみえる。この二つの条件が宋代に継承され、邪教取締りの標識となった。例えは「宋会要」刑

法に、

〔景祐二年〕十二月十四日詔、益梓利夔路夜聚曉散、伝習妖法、能反告者、賞錢五

万、以犯者家財充（二一）。

〔大觀二年〕八月十四日信陽軍言、契勘夜、
聚、曉散、伝習妖教、及集經社香会之人、
若与男女雜处、自合依条断遣外云々（四八）。

と見え、とくに後者によつて二条件が条法に
定められていたこと知られる。夜聚曉散と
は夜中に齋会を行つたことであり、伝習妖教と
は具体的には、宣和二年の明教禁令にみられ
るように、道釈の蔵經に収録されない經典や
圖像等を所持する結社であつた。

以上のような北宋の邪教取締条法に対して、
宣和三年に制定され紹興初年に成文化された
紹興勅では、二つの条件にさらに「喫菜事魔」
の一句が加わり、しかもそれが条法の文頭に
置かれたのである。その刑罰はきびしく、犯
人を捕えて死に至らしめても罪をうけず、も
ともと喫菜事魔の教徒でなく騙されて仲間
に入った者、他人にそれを伝授したことの無い
者でも、嚴罰に処せられた。また「軍人、情
を知らず」といえるとも、また遠方に流し、財産

の半ばを以て告人に給し、余りは設官すレ（
 雞肋編）るまひしきであつた。この事魔の条、
 怯かはじめて制定された時、後述の如く、
 方臘はすでに生擒され、その主力軍は潰滅し
 ていた。しかし「支党は浙東に散走し、賊勢
 尚お熾んシ（長編紀事本末一四二）であり、官軍
 側は彼らの執拗な抵抗を受けてその討伐に手
 を焼いていた。そろした時期に、このよろな
 特別立法が行われたことは注目しなけれはな
 らない。

しかし弾圧をきびしくすればするほど、喫
茶事魔は減少するどころか、ますます増加し
たといふ。紹興四年（一二三四）五月癸丑の起居
舎人王居正の上言に、

伏して見るに、兩浙州県に喫茶事魔の俗
有り。方臘以前、法禁尚お寛なるも、し
かれとも事魔の俗は猶おいまだ甚だ熾ん
には至らざりき。方臘の後、法禁いよいよ
よ厳しくして、しかも事魔の俗はいよいよ
よ勝^あけて禁おへからず。州県の吏、平居

坐視して、一切問わがれは則ち已ヤまん。
 ま未功を貪り或いは事を畏る者有りて、
 稍々これ水を蹤跡すれば、則ち一方の地は
 血を流し屍を積み、廬舎積聚、山林鷄犬
 の属に至るまで、焚燒殺戮されて予遺あ
 ること靡なし。方臘の平らきてより今に至
 る十余年間、不幸にして死せる者は幾千
 万人とも知れず云々（建炎以来繫年要録
 七六）。

とあり、喫菜事魔の風習はむしろ方臘の乱後

に拡大した。また紹興十五年（一一四五）二月四日の高宗の言に、

近ごろ伝聞するに、軍中にもまた時に喫菓する者有り。かくのごとき輩は、多く素を食らえば、則ち俸給に余有り、却つて驕怠の心の生じ易きを恐るべ。宋会要刑法二一一三。

と、一般民衆のみならず軍人にも、喫菓の風が浸透しているのを憂慮し、鄭剛中「定謀齊力疏」(北山文集一)にも、

但だ穉七邑の郷民、多く魔に事之、東陽、永康尤も甚しく、根株連結す。弓矢、土矢といえども、躬かから其の怯を受く。

蓋し是のどとくせおれは、則ち其の家安んせす。故に一処に盜あれは、他邑の盜用を爲す者、已に勝ゆて計うべからず云々。本来取締りに当るべき手、土矢も事魔の結社に加入していたという。

朝廷が喫菜事魔の拡大をきわめて警戒するのば、教徒が結集して遂に反乱を起すこと

にある。彼らの反乱は史籍に「魔賊」の乱と記され、方臘の乱後つまり事魔の条法が制定された後にしばしば勃発した。重松氏も挙げているが、南宋代に魔賊の乱はつぎの五つが史籍にみえている。

- (1) 王宗石（念經）の乱 建炎四年（一一三〇）
四月～六月 信州（江南東路）貴溪、弋陽
- (2) 余五婆、繆羅の乱 紹興三年（一一三三）
三月～六月 衢州、嚴州（兩浙路）
- (3) 穀上元の乱 紹興十年（一一四〇）十二月

婺州（兩浙路）東陽県

(4) 俞一箐の乱 紹興十四年（一一四四）六月

宣州（江南東路）涇県

(5) 黄曾等の乱 紹興二十年（一一五〇）四月

六月 信州（江南東路）貴溪県

このほか汪藻や淳溪集五一六「趙公謹獎諭

勅書」に、趙公饒州信州界に起こった事魔の

賊徒王九十二の乱を討伐して功を挙げたとあ

り、汪藻の経歴からすると(8)、この乱は建炎末

紹興初のことである。このように、史籍にの

ほらぬ事魔賊徒の小乱は他にも少くないか
たであろう。ただ右の諸記事から、魔賊の反
乱は南宋初期、建炎四年から紹興二十年ごろ
までに集中しており、⁽⁹⁾ 反乱の地域も浙東、江
東の山間地帯に限られている。従来の諸研究
では、喫荼事魔があたりかゝる南宋を通じて各地
で猖獗をきわめたとき、とき印象を与えるが、実
際にはもっとも関心を集めた時期はせいぜい
二、三〇年のことであつた。同様に、喫荼事
魔に關する奏議や筆記が著述された時期もお

おむねこの年代に含まれているのである。

右の魔賊の諸反乱が起ると、朝廷はそなたに所在の官司に事魔の条法の徹底を嚴命し、その檢挙を督励した。すなわち(2)余五婆、繆羅の乱が発生すると、同年四月十五日に徽、衢州の魔怯を伝受する者の收捕を申嚴し(宋会要刑法二一二一)、(3)東陽県魔賊の乱が平定された翌年正月七日に、臣僚が事魔の徒を擒捕しえなかつた東陽県官吏の黜責を乞ひ、これに対して高宗は、今後州県の守令が悉心に

擒捕に当たれば推賞奨擢を加えるとの詔勅を
發した（同ニ一一二）。翌十二年七月十三日、提
刑司に命じて月ごとに管下州県における喫菜
事魔の有無について奏聞することを命じた
（同ニ一一二）。(5)黄曾等の乱が勃発すると、
五月二十七日に喫菜事魔の刑賞を申殿し、提
刑司を督励して毎月申奏せしめた（同ニ一一
三）。乱後、知州李樾、知県葉顥、権提刑使
張昌らは魔賊を觉察し之が擾乱を招いた罪で
それぞれ免官させられた（繫年要録一六一）。

かくして事魔の条法の制定は、地方官司に喫菓事魔の摘発検挙の責務を課することとなり、魔賊の続発によってその責務はいよいよ加重された。それを北宋の邪教対策と比較してみると、政和四年（一一四一）七月十二日の詔

諸路提刑司は、常に夜聚曉散の徒衆を觉察し及び督責を行ひ、仍お毎年、部内は季に夜聚曉散の徒衆の多きことを尚書省に申すべし（同二一六三）。

とあり、諸路の提刑司は年ごとに邪教徒の有
無を尚書省に報告すればよかつた。また大觀
二年（一一〇八）八月十四日に、

信陽軍言えらく、契勘したるに、夜聚曉
散、伝習妖教及び經社香会に集まるの人、
若し男女と雜処するものは、おのずから
合あはに条に依つて斷遣せしむるの外、若し
婦人の雜処する者に偶有するも、即ちい
まだ專法あらず。乞うらくは、監司に尋
して、季ごとに一たび州縣に行して、覺

察禁止せしめよ。仍お有司に下して立法
 法施行せしめよと。之に従う（同二一四八）。
 と一季ごとに州県官に命じて覺察させている
 のである。それが紹興十二年（一一四二）になる
 と、提刑司は毎月喫葷事魔の有無を中央に報
 告しなけれはならなくなっているのであり、
 地方官司の責務は北宋に比してはるかに重く
 なったこと加分かる。

また王炎の雙溪文集卷二に、
 檄に沿って蒲圻に如き、民の食葷事魔す

る者を訊ね、詩を作つて之を憫む。

との詩題がある⁽¹⁰⁾。王炎は乾道五年(一一六九)^(進士)乙

科に及第、四明戸曹を振り出しに鄂州崇陽県

主簿、知岳州臨湘県などを歴仕した人であり⁽¹¹⁾

右の作詩年代は淳熙年間(一一七四〜八九)ないし

それ以後であろう。この詩題は、魔賊の乱が

史籍にみえなくなつた後でも、魔賊の舞台と

なつたことのない蒲圻すなわち湖北地方でも、

地方官が事魔の徒の摘発のため、管内を巡

察していたことを示すものである。さらに朱

嘉^四 朱文公文集^四 一〇〇 「勸諭榜」^レ 第二の禁約
 保伍の項に、「私塩を販売することを得ず^レ
 とともに「魔教を伝習することを得ず^レ との
 禁約があり、真徳秀^四 西山先生真文忠公文集
 四 四〇 「再守泉州勸農文」^レ にも「魔教を習^三
 こと莫かれ、邪師を信すること莫かれ」の句
 があった、当時、魔教取締りが鄉村統治の重
 要な一項であったこと知られる。
 と、ころで、地方官に喫茶事魔を摘発し反乱
 を未然に防止する責務が課せられたとしても、

法網をくぐつて秘密裡に伝習する教徒を一般
民衆から識別し、それだけを検挙することは、
官憲にとつて容易なことではなく、捜査をま
かしく行えば、民衆に無用の動揺を与え、か
えつて事変を招来する結果にもなる。廖剛曰

高峰文集 二「乞禁妖教劄子」に、

事魔の迹に至つては、即ち詭秘にして察
し難し。故を以て、事いまだ発作せざれば、
則ち平民にあらざるなし。州県退治
せんと欲すといえども、かえつていまだ

はかしく実を得べからず、別に騷擾して
 事を生かると致す。

と記すのは、彼ら官憲が事魔の摘発にいか
 手を焼いていたかを物語る。しかも、上述の
 ごとく、宣和三年以来、妖教の禁令に「喫菜
 つまり肉食せず精進を守る者を禁ずる一項が
 加わる」とよつて、これが妖教検挙のもつ
 と重要な根拠となつた。ところが魔教発生
 の地は浙東、江東といった山間地帯であり、
 その住民は「肉食する者少なく、往々ただ

蔬菜を喫するのみし（畏陵集三、措置魔賊劄
子）、江浙山谷の民、平時食肉の日に数あり。
所以に食菜に易しし（擊年要録六三）であつた
から、教徒をとりなみから識別するのには困難
である。しかし事魔の条法が存在する以上、
所在の官司は教徒摘発の責務があり、一旦反
乱にてもなると不覺察の罪で貶黜さしおはな
らなかつた。そこでただ菜食するといふこと
だけで嫌疑をかけ、魔教とまつたに關係のな
い民衆を拘繫する場合も生じた。徳清県（湖

州)で葉食者數十人を取調べたところ、実は
 薪売りを競つて商売がたきから誣訴さ小た郷
 民であつた(玫瑰集一〇六、参議方君墓誌銘⁽¹²⁾)
 といふのは、その一例である。前掲の王居正
 上言に「方臘の平らむてより今に至る十余年
 間、不幸にして死する者、幾千万人とも知れ
 ず」とあり、高宗のちう王宗石の乱後「朕、
 貴溪、兩時の間の二十万人、事なくして死に
 就けるを思い、痛傷に勝えず」と(繫年要録三四)
 と慨嘆せざるをえなかつたのである。

地方官がみかから搜索して事魔の徒を検査
するごとく容易で無いとすると、頼りにする
りは教徒や住民の告発である。法令にも告発
者には犯人の財産の半ばを賞給すると定めて
あるが、そうなると賞金目当ての無根の密告
や怨恨による誣告を免かれない。前述の台州
の富人李氏が曰く二宗経を家蔵する罰で繫獄
されたのは、その娘との私通が露見して恨み
をもった毒人の告発を受けたからであり、徳
清県の場合は高売がたまの誣告によるもので

あつた。そのしたごとく反乱にまで発展した
のは、余五婆、繆羅の場合であつた。

紹興三年（一一三三）、衢州の妖民余五婆は開
化県九里坑の住人で魔法を伝習していた。朝
廷は衢州守臣汪思温にその追捕を命じたところ、
余五婆は嚴州連安県白馬洞の繆羅の家に
逃がれた。そこで繆羅も妖民を匿したかどで
官憲に追われる身となり、ついに徒衆を率い
て官兵に抵抗した。その後二カ月はかりで、
繆羅は招安をうけて乱は鎮まり、汪思温は妖

民を失察し、變亂を招いた罪で秩一等を貶さされた。以上は曰建炎以来繫年要録の六三、六五に記す事件の概要である。ところが莊綽曰雜肋編の卷上「事魔食菽」文末に、「余五婆は人の告ぐる所となつて繆羅の家に逃がれた」と付記し、さらに別のところでは、

衢州開化县界、嚴、徽、信州の間は、乃山環らる所にして、路は馭を通せず。部使者はおおむね数十歳も到らぬ。居人疏寓して、恃みて以て安処す。「紹興」三

年春、たまたま邑人私怨を以て衆に事魔
 と告ぐ。白馬洞の繆羅なる者あり、保正
 を殺し、其の乞取に怒る。其の弟の四六
 なる者、輒ち赫服を衣^きて、伝宣誼動す。

官兵を遣わして往捕するに至り、一方害
 を被る（同書卷中）。

と記されておられ、余五婆は私怨によつて事魔
 の徒と告発されて追われる身となり、繆羅兄
 弟が拳兵したともその理由は、官の苛斂誅
 求に激怒したことにあつたという。このよう

た、反乱にいたる事情は史書に記されない。
可 撃年要録の記事についても、五月己未の
条に「遂安の民繆羅」とあるのに、同月丁卯
の条には「魔賊繆羅」となっており、彼は反
乱が拡大して以後に官側から魔賊のレッテル
を張られたとみられるのである。こうしてみ
ると、余五婆、繆羅らが果たしてもともと喫
菜事魔の徒であったかといふかは、はなはだ疑
わしくなる。つまり史書に魔賊と記されてい
たとしても、それは官憲の報告にそのよりに

書かれていたに方知が、そのまま喫荼事魔の
 確証とは云ふまいのである。

四、喫荼事魔と仏教との関係

地方官憲が魔教摘発に血眼になった結果、
 当然、仏教、道教等の宗教活動にも疑いの目
 は向けられた。例えは、宋代には知識人の間
 で東晋慧遠の白蓮社に因らって多くの念仏結
 社が作られたが、喫荼事魔の嫌疑はそれにも
 及んだ。

張才甫太尉、鳥成に居り、遠公の蓮社に
効い、僧俗とともに念仏会を爲る。御史
その白衣吃茶なるを論ず。遂に鵲橋仙の
詞を賦して云う。

遠公の蓮社 図画に流伝し

遠公蓮社。流伝図画。

千古の声名 猶お在り

千古声名猶在。

後人多少 遺蹤を継ぐ

後人多少 継遺蹤。

我に到つて便ち 失驚打怪

到我便。失驚打怪。

西方いまか到らざるに 官

西方未到。官方先到。

方先に到り

我を白衣喫菓と冤す

冤我白衣喫菓。

竜華三會に相逢せんと願うも竜華三會願相逢。

怎んぞ敢て学ばん他家の二會。怎敢学。他家二會。

を（表堅三志己、善謔詩詞）

西方の阿彌陀如来が来迎されたい先に官憲の方かやつて来て、自分に白衣喫菓の如くおぬをませる^しといふのは、諸謔に満ちた官憲批判である。これによつても、この時代、方々の念仏結社も魔教搜索の官憲に踏み込まれたことか想像される。

仙教のたかひも、既成教団からも異端視さ
れた白雲宗、白蓮宗は、喫葷事魔とみなさ小
て南宋代に弾圧をうけた⁽¹³⁾。白雲宗の開祖孔情
覚は政和六年（一一一六）に、白蓮宗の開祖茅子
元は紹興三年（一一三三）に、それぞれ朝廷に訴
える者もあつて流謫されたが、後者について
可釈門正統出に、

有司に論ずる者有りて、加うるに事魔の
罪を以てし、江州に流さるるを蒙る。

とあり、茅子元は実に「事魔の条法」の適用を

うけたのである。一方白雲宗については、嘉泰二年（一二〇二）七月十二日、臨安府余杭県南山白雲菴の「道民」沈智元が進状して、白雲菴に勅額を乞うたのに対して、臣僚は「道民なる者は游墮不逞、喫菜事魔、所謂姦民なる者なり」として、智元を遠方に疏し、菴舎を取り壊し、「魔法を伝習し、典憲を玩視する者」の戒とするように上奏して許されたとある（同書）。これはよければ、白雲宗もまた為政者からは事魔の徒とみなされていったこと

になる。ただ問題となるのは、この奏状の中
の道民を説明した部分は、『宋会要』刑法二
一三〇に引く「浙右に所謂道民なるものあり、
実は喫荼事魔の慌たり云々」に始まる慶元四
年（一一九八）九月一日の臣僚上言の内容とほぼ
同じであり、しかもこれには白雲字のことは
記されていない。前者の後文には「況んや慶
元の臣僚、偽民姦悪の弊を論じ云々」とある
ので、明らかに嘉泰の臣僚は道民について後
者の奏状を参照したのである。そして彼が沈

智元らの邪悪ぶりを示すために、本来無関係
 の道民のことを引用したともみられるのであ
 って、嘉泰臣僚の奏文をもつて直ちに道民即
 白雲宗（徒）とするわけにはいかぬことになる。
 さらにそのことについて別の角度からも検討
 しなければならぬ。その検討は後章「宋代
 浙西の道民について」において行うので、こ
 こで、その結論だけをお伝えは、白雲宗教団は
 道民に含まれるとみてよい。したがって南宋
 代、白雲宗も喫荼事魔の流とみられた、とい

うことかひきる。ところか後者の奏状を引く
牟潤孫は、やや躊躇しなからも、道民を摩尼
教の依託変易したものとし⁽¹⁴⁾、吳晗は他の資料
を引いて道民は明教であると断言する⁽¹⁵⁾。しか
しともに当たらないことは、明らかである。
なお日新門正統曰日仙祖統紀曰は白雲宗と
白雲菜とみ十地菜、白蓮宗と白蓮菜と記して
いるが、南宋代、ただ菜食するだけり者であ
る喫菜事魔の徒と疑われ検挙された時代に、
みおから教団名に菜の字をつけるとは考え

ら小ぬいから、この名称は既成教団側からす
 る誹謗を食んだ稱呼であつたと思われる。元
 代になると、白雲宗、白蓮宗と稱しており、
 宋代でも自らは宗名をつけていたのである。
 以上のごとく、仏教の異端派である白雲宗、
 白蓮宗もまた喫葷事魔の流とみなされ、事魔
 の条法の適用をうけた。日親内正統に「白
 雲菜」を述べて、わむわむ「實に事魔の妖党
 と同じ論が心からか」と記方のほ、かえつて
 当時、小か喫葷事魔と混同されていたことを

示すものである。

異端派にとまらぬ、既成教団でも事魔の
条怯と適用しようとする場合があつた。南宋
初の禅宗の大立物で臨済禅を再興したといわ
れる大慧宗杲（一〇八九〜一二六三）は、紹興十一
年（一一四一）五月、秦檜から主戦論者張九成の
党とみなされて衡州（湖南）に流され、さら
に同二十六年（一一五六）十月、嶺南に移され
たが、薛季宣曰浪語集曰三三七先大夫行状箋
によると、宗杲が嶺南に行く途上、或る者が

「危法を以て之に加之んと欲し、茹素事魔を
 用つて之を告ししたか、伯父が宗杲うは仏の
 徒であるといつたので、告発者は黙つてしま
 ったとある⁽¹⁶⁾。当時、事魔の条法はもつともき
 しい「危怯」だったのである。仏僧ばかり
 が朱熹さえも、慶元三年（一一九七）沈継祖から
 「張載、程頤の余論を剽め、寓するに喫菜事
 魔の妖術を以てしする者と弾劾され⁽¹⁷⁾（四朝聞
 見録丁集、慶元党）、道学の徒は「殆んど吃
 菜事魔、影迹犯敗の類のごとし」（宋史三九四、

林栗伝」と非難されており、喫菜事魔という語は相手方を非難中傷する場合の譬喩としても使われたのである。

要するに、文献中に喫菜事魔とあつても、たゞちにそれが特定の秘密宗教のみを指すものではなくて、むしろ邪教一般を包含するものであつた。さらに宗教に關係せおとも、社会に害毒を流す人間たり集団に対して浴びせる誹謗の語でもあつた。南宋時代、喫菜事魔といえは、社会を乱すもつとも邪悪な者とい

の意味を合入していたと思われろ。

五、喫荼事魔理解の変化

われわれは喫荼事魔というのが、ある特定の
 の秘密宗教やなわちマニ教に限られたか
 ことを明らかにしてきた。そのことは、喫荼
 事魔を説明した南宋初期の方寸曰泊宅編に、
 莊綽曰雞肋編中の記事⁽¹⁸⁾にも共通する。明教
 の場合、宣和二年の上言中には「爾時明尊
 曰、蜜日、陸游「条対状」には「明使」など、

マニ教乃至は西方宗教特有の名辭がみられ、
明教は道教、仙教あるいは俗信等と混同され
ることはない。ところから右の記録にはそのよ
うな名辭が見出せないだけなく、可泊宅編
には喫葷事魔は後漢張角の五斗米道の末流で
あり、その教徒は張角が起った北方に向つ
て禮拜するので、彼らの禮拜を觀ればその教
徒であることが分かること記す。可鷄助編に
も事魔食菜は張角を祖とするので、絶対に角
の字を口に出さない。そこで知台州何執中は、

その二とを利用して教徒を識別し決獄したと
 記している。あろゆる邪教の源流を五斗米道
 に帰するのは、中国の伝統的た邪教観である
 から、その点は無視する観方もあろう。しか
 し両書が撰述された南宋初期は、前述のごと
 く、「魔賊」を統弒して朝廷はその取締りを
 強化し、官憲は教徒の識別に苦慮していた時
 であつた。方勺、莊綽などくに教徒の識別法
 を書き留めたのも、そうした魔教対策への関
 心からであつたろう。そして、そこに記さ小

た事柄がまゝたゞ事実無根であつたとは考へ
られぬ。やなくとも、兩書の撰者は喫菜事
魔という宗教の中に、張角を信奉する道教系
の結社をも含めて理解したとみられる。喫菜
事魔旋風が巻き起つていた時期には、少し
でも怪しげな宗教の信仰は何れも喫菜事魔
とみられていたと思われるのである。

ところが南宋後期になると、喫菜事魔が在
来宗教とは異なるものであるとの記述もみら
れるようになる。王質「論鎮盜疏」(雪山集

三)の第二段で、食菜事魔と盜販茶塩者の取締り方策を提案し、その一節に、

惟うに夫れ愚民の福を求むるや厭くなし。
 之を仏に求めて、以ていまだ足らぬと爲し、
 又転じて之を鬼に求む。之を鬼神に
 求めて、以ていまだ足らぬと爲す。故に
 左道の人を惑わすなり。則ち是れ食菜事
 魔なる者なり。(19)

と述べ、食菜事魔は仏教でも民間信仰でも及
 い別の宗教としてゐる。また一節には、

臣、往きに江西に在りて、其の所謂食菜
事魔なる者を見たるに、其の術には則
ち雙修二会、白仏、金剛禪あり。而して
其の書には則ち又、仏吐心師、仏説涕淚、
小大明王出世開元經、捨地變文、齊天論、
五來曲あり（下略）⁽²⁰⁾。

とあり、前述のとく、雙修二会、白仏、金
剛禪等は従来の研究でマニ教に属する名辭と
さしてゐるものである。たゞ王質は江西に在
つた時にみおみら親しく見聞したよりに記述

するが、実はここに列挙した經典名は、その
 くりそのままだけ門正統五四一作偽志に引
 かれるものと、内容を合致する。すなわち、

唯に^{おも}祖宗の法令に、諸^{おも}二宗經及び藏經

載する所に非ざる不根の經文を以て、伝

習し衆を惑わす者は、罪あり。…藏經載

する所に非ざる不根の經文とは、仏吐恋

師、仏説涕淚、大小明王出世開元經、括

地變文、齊天論、五來子曲の類を謂う⁽²¹⁾。

とあるのが、その水である。したがって王質も

可
釈門正統正が依拠した法令を援用している
ことが知られる。祖宗の法令とあるが、
の名称は宣和二年の明教禁令中に列挙する経
名と一致するものはなく、同三年八月二十五
日の事魔所習经文の焚毀を命じた詔勅（宋会
要刑法ニ一八三）に可ニ宗経正は除外されてい
るので、この法令は南宋になって制定された
ものとみられる。ちなみに王質は興国（江西）の人、
紹興三十年（二六〇）の進士で、淳熙十五年（
二八八）に卒している（宋史三九五）から、右の

奏疏は乾道淳熙間（一一六五—一一八八）に著水さ小
たことか分かる。

つれに嘉熙（一二三七一—一二四〇）初めに撰述さ小た
宗鑑曰新門正統曰四「并偽志」では、喫菜事
魔を説明して、今の魔堂は唐代の祆教、末尼
教の末流で、その名称こそ用いないか、教法
は元のままであると述べ、咸淳五年（一二六九）
撰述の志磐曰仙祖統紀曰はさ小をさつくり引
用し（巻三九、四八）、さらに喫菜事魔はマ
ニ教であるとする洪邁曰表堅志曰の記事を引

いてゐる（巻四八）。

つまり、南宋初期の『泊宅編』、『雞肋編』
等では、喫菜事魔は道教系結社を含めて理解
され、西方伝来の宗教に特有の名辞も記され
ていたか。たか、南宋後期になると、喫菜事
魔は道仏や鬼神信仰などとは異なつた宗教で
あり、西来のマニ教であるとの認識がかなり
明確になつたと見える。喫菜事魔という宋代
特有の名辞は、その時期によつても違つた意
味合いをもつていたようである。

六、おわりに

喫菓事魔はすむわちマニ教であるとする従
 来の大方の見解に対する疑問から出発して、
 これがマニ教すむわち明教のみを指すもので
 はないこととを明らかにした。およそ喫菓事魔
 というのは非難悪口の稱呼であつて、教徒み
 ずからかかれを名乗ることにはありえない。魔
 王、魔頭、魔母等も同様である。その点でも
 明教という名称が、その教義に基づいたもの
 であるのとは、大いに異なる。さらに重要な

点は、文献に現われる最初が臣僚の上言であることと、明らかなるよりに、喫茶事魔^{ウチ}といふのは、邪教取締りを責務とする為政者から出た言葉であり、事魔の条怯といふよりに、それは刑法名辞でもあった。そこで為政者からみて妖妄な反社会的宗教結社やその活動は、往々にして、道教系、仏教系あるいは民間信仰を向わず、たべて喫茶事魔あるいは魔教とみられたれ、搜索検挙されたのであり、仏教の異端派である白雲宗、白蓮宗もその例外では

なかつた。これはおりの大慧宗杲すら事魔の
 罪を着せられようとし、朱熹らは喫荼事魔の
 類と攻撃されたのである。もちろんこの語で
 呼ぶ小るものか^くまに明教すなわちマニ教であ
 ったろうことは、否定されるものではない。
 だからといって、資料にこの語があるはず
 である。マニ教と断定することもできないのであ
 る。ところから従来の多くの研究は、これは逆
 の見方をする。例えば吳晗は、マニ教は会昌
 禁圧の後、仏教や道教と習合し、また仏教か

ら出た大乘教、三階教とも合体した。北宋末
にいたると、また浄土宗から出た白蓮社と結
合し、弥勒仏教とも合した。そして元末にい
たつて、ついに紅軍の全面起義となつたとい
ふ（談史劄記二五三、四頁）。さらにそこから、
洪武帝は明教徒であり、大明なる国号は明教
に由来するとの有名な説が展開されるのであ
る。たしかに弾圧をうけた秘密宗教や他の宗
教に仮託して迫害を免れようとする場合は
多く、またその間に他宗教と習合すること

なかつたとはいえない。しかしそれより先
 か、同一視するのは官憲の報告や読書人の筆
 記においてであり、実際には、曰 親門正統
曰 今に、今の魔党は仍ち会昌配流の後なり、故
 に火祆と名づけず、仍ち曰 後梁曰 貞明誅斬の
 余なり、故に末尼と稱せざるも、其の教法は
 則ち猶お爾るなりと記すよろに、多くはそ
 れを水の教法を継承し維持していたとみられ
 る。元代泉州のマニ教草庵は、それを裏付け
 する一つの例である。ただ爲政者たちにとつて

は、それと水の教法を一々區別することより
は、秘密宗教の妖妄性、反社会性こそ問題で
あったから、類似した宗教結社を混同して彼
らを記録する場合も少なくなかつたと思われ
る。したがって、彼らの記述の一言一句をす
べて事実として認めるのは、はなはだ危険で
あり、他の関係資料によつて確かめるは要ら
ない。吳晗らの研究の誤りは、わがかな喫茶
事魔に関する記述のみに依拠し、それをその
まま事実として受取り推論を重ねていること

から生じている。

なお酒井忠夫氏の研究によれば、喫茺事魔の語は明代でも用いられた。すなわち明末徐州の人馬登儒は祈雨して験があったので神仙と呼ばれたが、鳳陽巡撫李三才は上奏文で「馬登儒は喫茺事魔にして、推背図、陣法図を造って衆を惑わす」と証有り（神宗実録、万曆二十八年三月甲辰朔条）と述べた。これは彼がマニ教徒であったといふのはなく、酒井氏がいうように、李三才が宋代の喫茺

事魔のような信仰集団であると言つて引合
に出して述べたにすぎないものである。ま
た謝肇淛は林兆恩の党を吃葦事魔、五斗米、
黄巾、白蓮の属と同一種であると攻撃し、沈
徳符は明代における白蓮、無為の教の盛行を、
宋人のいわゆる喫葦事魔者を南北並起したの
と同じであるとして述べている。これら
については、その実態が事魔党であるから
言つたのはなく、当時の官僚が民間信仰の
集団を攻撃する時に使うことのある常套語で

あつたと考へざるべきであらうとの酒井氏の
見解は正しい。ただそのした用法は、すてに
宋代においても行われていたことに注意すべ
きである。