<table>
<thead>
<tr>
<th>項目</th>
<th>内容</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Title</td>
<td>明朝の國家祭祀と佛教・道教・諸神</td>
</tr>
<tr>
<td>Author(s)</td>
<td>淺井 紀</td>
</tr>
<tr>
<td>Citation</td>
<td>東洋史研究 2014(1): 67-98</td>
</tr>
<tr>
<td>Issue Date</td>
<td>2014-06</td>
</tr>
<tr>
<td>URL</td>
<td><a href="https://doi.org/10.14989/226269">https://doi.org/10.14989/226269</a></td>
</tr>
<tr>
<td>Right</td>
<td>許諾条件により本文は2017-07-01に公開</td>
</tr>
</tbody>
</table>

京都大学学術情報リポジトリ
KURENAI
Kyoto University Research Information Repository

京都大学
KYOTO UNIVERSITY
諸神百係きいれ政

第 一 違

第 二 違

第 三 違

第 四 違

ま
と
め
は
じ
め
に

先に
私は
都絕醮冬
都絕醮冬冬
の
國
家
祭
祀
の
都絕醮5C練
都絕醮冬49
を
檢
t
そ
の
祭
祀
對
象
が
﹁天﹂﹁地﹂・
宗
百係きいれ政
・
百神に
都絕醮冬
都絕醮冬EE
で
き
る
こ
と
︑煎
じ
詰
め
れ
ば
︑
﹁天﹂と
百神
g
tf
鬼
神
t祀
る
も
の
で
あ
る
こ
と
︑
そ
れ
が
都絕醮冬
都絕醮冬冬
の
禮
楽
體
制
の
一
部
と
て
︑
國
家の
政
治
體
制
と
都絕醮5C練
都絕醮冬練9
に
關
聯
て
い
tことを
指
摘
た
(
1
)︒さらに︑
都絕醮冬
都絕醮冬冬
の
國家祭祀は﹁天﹂を
高
神
とする
諸神
の重
層
都絕醮冬
祭祀體系であり︑その祭祀には︑傳
な
儒
敎
都絕醮冬
祭
祀
の
ほ
か
に
︑
佛
敎
や
都絕醮冬
敎
の
祭
祀
︑
さ
ら
には
國
家が
都絕醮冬
淸
め
た
そ
の
他
の
諸
神を
含
む
も
の
で
あ
っ
tことも
指
摘
し
た
︒
こ
れ
ま
で
の
諸
硏
究
で
︑
都絕醮冬
都絕醮冬冬
の
國家
祭
祀
そ
の
も
の
︑
或
い
は
都絕醮冬
都絕醮冬冬
の
佛
敎
や
都絕醮冬
敎
に
對す
る
政
策
に
つ
い
て
は
論
じ
ら
て
き
た
が
︑
―6 7―
佛道二教と国家祭祀との関係はほとんど論じられてこなかった。一方、国家祭祀の中の地方神については、小鳥氏や演鳥敦俊氏の研究があり、小鳥氏は地方官や地方志の編纂者ら自らの禮教理念と地方の諸神祭祀の現実の間で行った處置の例を通して、国家祭祀についての士大夫の理念と実際の地方祭祀の食い違いを明らかにした。演鳥氏は江南の地方神特に南直隷常州府江陰縣の総管信仰を中心にして、地方神の性格とそれが国家祭祀に入れられた過程を論じた。わかりやすいことには、宗教の要素が大きいことを指摘している。その他にも民間信仰に関連して、國家祭祀の中の地方神において、佛教や道教及びその他の諸神、特に地方の諸神がどのように位置づけられてきたかということを考察する。

第一章 明朝の國家祭祀と佛教・道教

明太祖朱元璋は儒教を国家の正統教としていたが、同時に佛道教の教を信仰していたこともあり、佛教に対しては一定の理解を持っており、道教に対しても儒教の支持を務めていた。洪武五年（一三七二年）六月、禮部の祠部が僧侶・尼僧・道士・女道士の身分明書の一部も言べべき度牒を取り扱うこととして尊重し、その儒教的支配体制の中に取り込み、それらを保護しかつ制限を加えた。洪武六年（一三七三年）正月には、朝天宮の道士に國家祭祀の天地・社稷・山川の祭祀の香幣（香・仏徳物）のことを取り扱わせた。もっとも、洪武十七年（一三八四）三月になり、全国の有司のこなし祭祀に僧侶と道士は興らないこと
洪武六年（三七八）十一月には、州・縣では寺院や道觀を一に限り、僧侶と道士を併に集めた。僧侶・道士の身分明書をも含むべき度牒は、試験をして、経典に通じていると認定された者に限って渡すことになった。洪武十年（三八）七月には、僧侶に「般若心経」、「金剛経」、「楞伽経」を学ばせ、翰林院等に上官を設けて、その稽古を督促した。

洪武十五年（三八）四月、善世院を僧錄司、玄教院を道錄司と改称し、さらに州縣には僧錄司と道錄司を置き、各自各自の地方の僧侶と道士を監督、管理した。僧錄司は朝天宮に置かれて、その官には道士がなった。そして両司はともに礼部に属し、関係を密にした。

天下の僧侶と道士の数は増え続けていたとして、僧錄司は四百四十人、州は三千人、縣は二百人を超える者を差し出すことが命じられた。僧錄司は五品に列し、道錄司は七品に列し、それぞれが書入れて、護持されたものである。

永樂帝による北京への遷都の後は、僧錄司は北京の慶寿寺に、道錄司は南京の朝天宮に置かれた。大興隆寺には釋迦牟尼佛が、朝天宮には道教の主神三清三境天尊が祀られているが、

以上述べてきた、明朝の佛教と道教に対する政策の特徴は、僧錄司と道錄司を禮部の管理下に置き、僧侶と道士を保護すべきものであった。
しかし抑制する政策を推し進める中で、佛道二教をできるだけ王朝の禮制の枠組みの中に納めようとする動きがあ
る。そのことは以下に述べる國家祭祀との関係についても言える。

仏教と道教はそれぞれ独自の教義と宗教儀礼を持っていても、同時に、明代を通じて、南京と北京を中心に、
國家祭祀で毎年おこなわれている春祈（豊作祈願）と秋報（収穫感謝）の祭祀に際しては、
佛教と道教の齋醮がおこなわれた。

までで齋醮がおこなわれていたが、同時期、明一代を通じ、
南都秋祈（豊作祈願）と秋報（収穫感謝）の祭祀に際しては、
佛教寺院での齋醮をおこなうことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対して嘉靖は、
君は正しくない齋醮で齋醮を行うことはできないとし、
朝天宮の齋醮は残すが、
佛教寺院での齋醮を残すことを制限していた。これに対する
（三七）十二月に江南の僧侶十人を京師（南京）に召し、翌五年正月、欽天監の官に命じて吉日を選ばせ、蔵山太平興国禅寺に呪文を示し、城隍神と社稷の神に自らの命を伝えさせ、それらの神の呼びかけにより、無礼の鬼が全て集まることを期待した。法会の初日の洪武五年正月十三日、太祖は礼服を着て皇宮の奉天殿に臨み、群臣も礼服を着て左右に侍立し、専員司卿が太祖御撰の《釋迦如來》の章を挙げ、皇帝の祝酒を捧げた。太祖は再拜して香を焚き、自ら章を読んだ後、禮部尚書が太祖御撰の《釋迦如來》を礼に入れ、次に杭州径山寺の住職宗泐の作った八つ、「悅佛之樂」が奏された。太祖は次に、「佛典に求めて、先王の禮を附した」ものであり、佛国の法会と儒教の國家祭祀の儀式を三番に述べ、太祖はこれを礼でなく、洪武六年（三八三）八月、前年八月亡くなった馬皇后的小神に、宮殿で國家祭祀の儀式をおこなった。永樂元年（四〇一）五月には、禮部専員書李至剛らの上奏により、宋代の制度に依り、太祖と馬皇后の冥福を祝する道教の大醮をおこなっている。永楽帝は永樂五年（四〇六）二月にも、靈谷寺で太祖と馬皇后的冥福を祝する法会をおこなっている。また、永樂帝は永樂五年七月、仁孝皇后が亡くなった時も、天禧寺と朝
このように、明朝は万寿節などの誕生日・命日・葬儀・元旦・冬至・春祈・秋報、そして修省において、国家祭祀の礼部や三清三境天尊を除く諸神の主なものを挙げ、多くの神名が示された。これにより、有司による祀典も示されている。このように、明朝は国家祭祀の祝典に入れておらず、習慣的なことになっていたと考えられるであろう。明朝はさらに、それ以外の主として民間信仰の諸神も国家祭祀に入れていた。以下、この点を中心に考えてみよう。

第二章 明代の諸神廟

ここで、明朝の國家祭祀において、正統的・伝統的神々及び释迦牟尼佛と三清三境天尊を除く諸神の主なものに挙げるならば、次のようになる。これらの諸神の中には「正統會典」に載せられているものが多く、有司による祀典も示されている。これにより、神名が示される。正統の神名の多くは、後述する弘治年二月の礼部にて祭告された。これに対する礼部の意見で取り上げられ、論議の対象となったものである。

九天應元雷聲普化天尊
雷部諸神を司る神。毎年、六月二十四日を天尊示現の日とし、大德顯靈宮（大徳顧より改名）に官を派遣して祀った。
督師三代扶教輔玄大法師真君正一教の教祖である後漢の張道陵を大徳顕霊宮で祀った。毎年正月十五日を示現の日と

して、官を派遣して祀った。

大小青龍神

洪熙元年〈四三五二月に祭祀。顺天府の盧師山の傍の淵に大小の青龍がおり、旱害に遇った時に祈祷ば

祀された。科拝の受験者に信仰されている。毎年二月と八月と旱害時に官を派遣して祭祀した。

粵通帝君

東晉の頃から四川粵通県で信仰されていた。毎年二月と八月と旱害時に官を派遣して祭祀した。

崇恩真君・隆恩真君

崇恩真君は宋代の道士隆堅であり、隆恩真君はその弟子王靈官である。宣德年間の大徳観で祀っ

た。萬壽節・正月・冬至と二真君の誕生日に官を派遣して祀った。

金闕上帝・玉闕上帝

宋代の徐知誼徐誼兄弟。永樂十五年三月、北京に靈濟宮を建て、永樂十六年に兄弟の父母を

祭られた。成化二十二年〈四八六四月に徐兄弟に帝號を加え、毎月の朔望・萬壽節・正月・冬至及び兄弟の誕生

d日には重臣を派遣して祀った。

神父聖帝・神母元君

金闕元君・玉闕元君

神父聖帝・神母元君は金闕上帝・玉闕上帝の父母、金闕元君・玉闕元君は

二上帝の妻である。萬壽節・正月・冬至に官を派遣して祀った。

華漢昭侯

開祐廟

洪武一年〈二十七年〈三九四正月、南京に廟が建てられ、永樂年間には北京にも廟が建てられた。永暦

十八年〈五九〇に協天護國忠義帝に封じ、萬暦四十二年〈六二四十月に三界伏魔大帝神威震天尊関聖帝君

に封じた。神威遠鎭天尊という神名を奉り、以後、一般に關帝と呼ばれるようになった。毎年五月十三日に太常寺の

官を派遣して祀った。また、国家の大事がある時は祭祀した。
第三章 諸神の祭祀と儒教官僚の批判

明初洪武年間に佛教に反対し、太祖の怒りを買って廃される官僚による佛教と道教を排除する動きは広まっていった。戸部専書商幾が禮に反するとして、反対する上奏をした結果、官僚の反対の中で最も激だったのは、弘治元年（一四
四月、禮科給事中張九功による、祀典の厳正な遵守を請う上奏であった。張九功の上奏は、儒教の立場から、朝廷が正統的な国家祭祀のほかに、佛教や道教、その他の諸教を祀っていることを批判し、それらの祭祀を祀部が検査することを願うものであった。具体的には、大興隆寺の釋迦牟尼仏、朝天宮の三清三境天尊、大德顯靈宮の九天應元雷聲普化天尊、靈濟宮の金闕上帝・玉闕上帝とその父母両、諸宮觀の諸神に対する祭祀に反対するものであった。張九功の上奏を受けて弘治帝は、祀部に會議を開き、それぞれの神について、立てられた時代、国の功績、人民への恩澤を詳しく調べ、大興隆寺の釋迦牟尼仏と朝天宮の三清三境天尊に対しておこなわれていた、萬壽節と皇后・皇太子の誕生日のための吉祥の齋醮、喪禮や四十九日の齋醮、それらの二日前の祭祀は祀典に合わないと命じた。祀部は會議を開き、その結果、尙書の周洪謨はあらためて以下のような対策を建言した。

大興隆寺の釋迦牟尼仏と朝天宮の三清三境天尊に対しておこなわれていた、萬壽節と皇后・皇太子の誕生日のための吉祥の齋醮、喪禮や四十九日の齋醮、それはの祭は祀典に合わないので取りやめる。さらに、北極中天星主紫微大帝と九天應元雷聲普化天尊、同様の神がすでに國家祭祀で祀られており、その神に祭祀する必要はない。祖師三天扶救輔玄大法師真君は漢代の張道陵が後代祀られて、歷代王朝から位を與えられたものであり、明朝には正一嗣教真人の封號を継承し、每年正月十五日に大德顯靈宮に官を派遣して告祭している。張道陵は子孫が祀るべきであり、國之祭祀は止めるべきである。

大小青龍神は降雨に靈験が有り、宣德年間に大圓通寺を建て祀り、春と秋に順天府の官を派遣して祭祀をおこなっている。現在は文昌府と合せて一年となり、天下の學校で祀られるようになった。朝廷は景泰五年に張道帝君の廟に文昌宮の額を賜り、毎年二月三日をその誕生日とし、官を派遣して祭礼をしてきた。張道帝君は蜀で
以上のような禮部の合議による覆奏から、明朝では正統的な國家祭祀の外に、靈驗が有ると認めた各種の神仏が官に
とって祀られ、毎年の國家の節日のほか、定期的に祭祀がおこなわれていたことが確認できる。禮部の覆奏は、これらの
神仏への祭祀を大部分否定し、かつ真武神に対する祭祀は過多であるとするものであり、儒教官僚の一つの立場を示すもの
であった。禮部のこの報告を受け、弘治帝は次のような決定を下した。

弘治元年十二月にも、監察御史司馬第が天下の寺院と道教を全て壞すことを願う、きわめて儒教原理主義的な上奏をし
た。これに対して禮部は、天下の寺院や道教での祭祀は明初の洪武年間に定められたものであり、一切を壞すことにな
ば、これは重大であるとして、廷臣の議会を開くことを請うた。弘治帝は、弘治七年（一四九四）十二月、太監李興らの申請により、
亜祭が頻発していた運河の要所、山東兗州府東阿縣の張秋鎮を安平鎮と改称し、顯惠廟を建て、真武神・龍王・天妃を祀っ
た。弘治八年（一四九五）十一月、司禮監の宦官経由で、道教の三清を祀る際の樂章を作らねばとの敕命を受けた内
閣大學士徐溥は儒教を正統とする立場から、三清の存在は「道教邪妄之説」であるとして、三清の樂章の作成に反対する

(1) 翌弘治八年（一四九五）十一月、司禮監の宦官経由で、道教の三清を祀る際の樂章を作らねばとの敕命を受けた内
閣大學士徐溥は儒教を正統とする立場から、三清の存在は「道教邪妄之説」であるとして、三清の樂章の作成に反対する

(2)
第四章 祭祀の観念

それではこのような明治の祭祀体系を形成し、それを推進した理念はどのようなものであろうか。それには、まず明太祖とその周囲の学者官僚たちの観念を検討することが必要であろう。すでに先學の指摘が有るように、明太祖は儒、道、佛三教一致の観念を持っていた。太祖はその『三教論』で、佛教と道教を完璧相補する存在であり、世に利益を与えることは限りない。儒道と佛敎には異なるところもあるが、その理は一つである。と述べている。太祖は儒教が人間を教化して善に導くと考えていたのである。儒教は人間の天理を除き、正道に帰せしめようと望んでいる。道教は道心、心経で、その人間は儒教に引きつけて解釈し、必ずしも道教の教えを深く理解しているとは言えない。道教の心経の言う空なる相は真なる相でなく、妄想の空を立てようとしている。道教は道教も重んじ、『道徳経』に詠を附け、序文を書いている。その序文では、『道徳経』は万物の根本、王者の師、臣民の至宝であり、金丹の術とは異なると述べている。太祖は儒教を中心にしてはいたが、努力して三教一致を説いていたと
言える。
ところで明初の儒教政策のもとで明太祖の三教政策にもっとも影響を与えた可能性が高いのが宋濂である。宋濂は浙江金華府浦江県出身の、いわゆる明東四先生の一人であり、明初の初期儒教生態の影響を受けて中央的役割を果たした学者官僚である。宋東士大夫が説いていたのは正統派朱子学であり、明初の儒教生態は主として彼らの理解に基づいていると考えられる。ただ、宋東士大夫は必ずしも全て儒教が一辺倒であったわけではないと考えられる。

朱伯源氏の『理學纂言』への序文における理学を主として彼らの理解に基づいて説く以外に、彼の多くは佛教、道教も理解が有り、三教主義的な立場をとっている。宋濂は洪武十二年（1379年）九月、宋濂の『理學纂言』への序文から、彼が宋濂に特有の朱子学を正統儒学として認めていたことが分かる。一方で宋濂は「時無相居士」と称し、『法華経』と『金剛経』の事実文を書き、佛教の教義や変遷を論ずるなど、佛教に深く関与していたと言える。

宋濂と同様に浙江金華府の義烏県王禕氏は、至正十八年（1358年）に朱元璋に破格された、明成祖の編纂に加わり、その後、翰林院待制として儒教の確立に努めた。一方で王禕は釋迦にについて、「我が仏如来は一大事をもってこの世に出現し、邇く衆生のために方便力を施し、佛果菩提を成就した」と述べ、佛教を肯定的に理解している。王禕は儒教と仏教の役割を果たしつつ、明朝の佛教政策に深く関与していたと考えられる。

宋濂の『理學纂言』への序文における理学を主として彼らの理解に基づいて説く以外に、彼の多くは佛教、道教も理解が有り、三教主義的な立場をとっている。宋濂は洪武十二年（1379年）九月、宋濂の『理學纂言』への序文から、彼が宋濂に特有の朱子学を正統儒学として認めていたことが分かる。一方で宋濂は「時無相居士」と称し、『法華経』と『金剛経』の事実文を書き、佛教の教義や変遷を論ずるなど、佛教に深く関与していたと言える。

宋濂と同様に浙江金華府の義烏県王禕氏は、至正十八年（1358年）に朱元璋に破格された、明成祖の編纂に加わり、その後、翰林院待制として儒教の確立に努めた。一方で王禕は释迦にについて、「我が仏如来は一大事をもってこの世に出現し、邇く衆生のために方便力を施し、佛果菩提を成就した」と述べ、佛教を肯定的に理解している。王禕は儒教と仏教の役割を果たしつつ、明朝の佛教政策に深く関与していたと考えられる。
その後、宣徳十年七月から八月にかけて、英宗は霊寳を改修し、正統元年（二三八）、正月に「御製霊寳宮碑文」を書いた。この「御製霊寳宮碑文」は、真君の先祖は古代の聖天子顕徳の後裔であり、歴代顕著な功績をあげ、死後神とされた。「隠陽」二儀の精、五緯の英が、来たりては哲人となり、従ってからは、害害・水害・戦争などで霊力を発揮したと述べ、霊験に見られる霊的な記録が有るとそのまま認めている。同時の同上の観念も示している。「御製霊寳宮碑文」はもっとも人間にあたった徐兄弟が死後に祀られて、「霊力」を顕したと見なされ、ついには封号が與えられ、官によって祀られるという。民間信仰から国家祭祀へ昇格する、一つの典型的道筋を示している。御製碑文は弘治元年四月に禮部が徐知訥と徐知誥兄弟に対する祭祀をやりすぎとして批判した言葉をもってたく異なっている。皇帝及びその周辺と一部の儒教官僚との間に国家祭祀をめぐる意見の対立が有ったことは確かであろう。

民間神の「霊力」に王朝が頼ろうとした例に、山東兗州府懸川縣の河神が有る。正統十三年七月、黄河が決壊し、東の沙溝等の堤を破壊した。河南巡撫英英と副都御史王宣が派遣されて治水工事がおこなわれたが、難工事のため、河神に新たな神号を附けた。景泰七年（一四五六）十一月、副都御史徐有禎の奏請により、沙溝の堤が全く成った。その後も沙溝では黄河の決壊は何度も起こった。その他に水害は常に避けられず、投水して死んだあと、祀られて神となったと伝えられていた。さらに、元末に元軍と朱元璋配下の傅友德の軍が徐
州城の東南の呂梁洪で戦った際、金龍四大王は神力で元軍を退けたという霊験譚が伝わっていた。この神が祀られるに

至った過程も、真僞入り交じった事績が作られ、人間が死後に関国家祭祀の神へと昇昇した民間信仰の実例を示している。

その「霊力」を体験した記録を書いている。その中で余縁是、萬曆五年（二五七）の進士で、翰林院檢討・禮部左右侍郎、禮部専書を歴任した余縁是の報告です。この報告で余縁是、萬曆帝が人民に対する慈悲の気持ちをもって龍神に対して敬虔に祈り、その至誠の念が神に至った結果、適時に雨が降り、麦が穫られ、穀物の種も播かれ、収穫が期待できるようになった。報現在るに

この時、道士張國祥が召された朝天宮の道士が黒龍王廟で降雨に感謝する齋醮をおこなっている。

以上のことから、明代を通じて、官僚の多くは儒教の祭壇を正統とする観念を堅持し、民間信仰の諸神を全て儒教の祭壇と対立するものと見ず、むしろその「霊力」に頼り、行政を順調に遂行しようと、それらを国家祭祀に取り入れていったことが分かる。明朝は宋学、特に朱子学を正統儒学としていた。朱子学では鬼神は陰陽二気の働きを靭的に理解することで、中国で伝統的におこなわれてきた鬼神祭祀を説明し、自然法則的に捉えている。同時に、陰陽二気の働きは人間が窺い知ることができないものをとして靭的にも捉えられ、祭祀の対象にされている。現実世界を構成する気の靭的働きを鬼神として祀ることは、儒教の国家祭祀における百神の位置づけによく示されている。

百神は「山川之鬼神」と呼ばれることもあり、国家祭祀における「天」の宗廟・社稷以外の山川を含む諸神である。明朝では天子・皇帝はしばしば百神の主と呼ばれ、百神を捔続するとも言われた。すなわち天
子・皇帝が「天」と奉じて百神を祀り、百神の霊力の助けを得て、この世界の覇みを順調にするという基本観念が有った。百神すなわち鬼神が気の霊的な働きであるならば、現實世界を作り気の霊的な働きを神とした地方諸神も、百神と本質的に異なるものでなく、百神の延長線上にあると言える。従って、国家祭祀に入れられた地方諸神は、祭祀を受けることにより異なるものでなく、百神の延長線上を在ると言える。従って、国家祭祀に入れられた地方諸神は、祭祀を受けることにより異なるものでなく、百神の延長線上を在ると言える。
方官の多くは、民間神に対する信仰そのもののよりも、むしろ地方政治に利益をもたらしている「霊力」を重視し、「国に功があったものを、地方神として認めている。」

明初の道教制度の築き上げた諸官僚の多くは、朱子学を奉じながらも、儒教原義主義的でない、三教主義的であり、他の諸神を国家祭祀に入れることを推進したと考えられる。

明のこのように祭祀体系は、禮部の管理下に置かれていたことが示しているように、王朝の禮楽体制の枠組みの中心において、皇帝・天子の一理の支配のもとに置かれていたと見なすとする。皇帝・天子は「天」を奉じ、現実世界を禮楽にもとづく政体体制で支配し、幽界を禮楽にもとづく祭礼で支配しようとした。祭祀は明初に編纂された「大明集禮」の冒頭で「禮儀」に分類されて載せられていたように、禮制の一部とされていた。明のの支配体制を支えようとしたと考えられる。本稿は明の国家祭祀を考察したが、その歴史的位置づけ、他の王朝の国家祭祀との比較は改めて論じたい。
余緒登『淡然軒集』卷五『金龍四大王靈應記』

萬曆戊子、予承之祗役周藩。四月二十六日，偕大行林公寅賢、陸龍南訪、五月二十一日抵大梁。行册封禮。二十三日北旋。先是過封丘。……乃取道陳橋以歸。……詰旦，舟既發。聞波濤鵲飛，舟與水敵，浩然有聲，聲漸猛。如甄風千翼，轟ɓemi₅₄min₅₁轟地，成練祈。予語驚。……舟已向危。予詰問故。僕人含沮而前曰，事不濟矣。予曰何故。曰舟已解，枻已折。予為元坐，有頓舟忽震動，座幾傾。予意此舟破矣。恐無所歸。舟行。予問舟者。舟中老人跪語予，適廻于大王。大王有靈。舟今果不操而發。予問大王何神。曰金龍四大王也。予地舊有此祠。然不知其靈應若是。

此時操舟無人，舟祗自運。……（後略）

此事操舟無人，舟祗自運。……（後略）

『明史』『禮志』には、本稿で取り上げた佛道二教及び地方神についてのかなり詳しい記述が有るが、『宋史』『禮志』にはそのような記述は見られない。これが何を意味するかは今後の検討課題である。

此考察卷一四六、郊壇。——98——
and the historical background of Eastern princes around the time of Nayan and Qadaγan’s rebellion.

Finally, after having examined the value and significance of the two edicts, I argued the impact that Mongol rulers’ edicts and the stone inscription recording them had on local society. I observed that Ismā’il’s edict played an important role in the process of the reburial of the female Taoist priest Tang Si Xiangu 唐四仙姑, which began with a local official’s visit to a Donghua Temple 東華宮. This example was a result of the open public nature of stone inscriptions, which was a notable feature of this medium. It was also caused by practical utility of the stone inscriptions.

From the above, we have confirmed that Mongol rulers’ edicts and stone inscriptions promulgating them had the potential to significantly impact local societies. Although priests and local officials played the central role in local religious activities, Mongol rulers’ involvement with them requires our attention as well. The discussion in this paper has shown one practical case of the triangular interplay in local societies during the Mongol period.

STATE RELIGIOUS SERVICES OF THE MING DYNASTY AND BUDDHISM, TAOISM AND LOCAL GODS

ASAI Motoi

The Ming dynasty advanced a policy that protected Buddhism and Taoism as teachings supplementing the fundamental Confucianism of the dynasty from its early stages. The Department of Rites 禮部 of the Ming government regulated Buddhist and Taoist establishments, imposing examinations of scriptural knowledge on Buddhist and Taoist priests and limiting their number. Moreover, the Ming dynasty had Buddhist and Taoist temples conduct a portion of the Confucian state’s ritual system, and during important state ceremonies, such as state religious services, memorial services and political reflection 修省, bureaucrats were dispatched, and religious rites were performed. It can be said that Buddhism and Taoism were substantially incorporated into the framework of state religious services and in turn into the system of state rituals.

Furthermore, many local gods associated with folk belief were also incorporated into state religious services. Some of these local gods were originally human
beings, some were natural phenomena such as mountains and rivers, and others were supernatural beings such as dragons. In the Ming period, it was thought that local gods were nothing other than the result of the operation of yin (negative) and yang (positive) qi, two modes of creative energy. The operation of qi was considered not only to be a natural principle that constituted the real world, but also to be a spiritual one was beyond human perception, which was worshiped as the gods.

Ultimately, the criteria for determining whether or not local gods were suitable for incorporation into national religious services or rites depended on the question of the existence of their miraculous power. Most local government officials emphasized the miraculous power of local gods that brought benefits to the local administration and people rather than the orthodox Confucian standards. The officials reported evidence confirming the miraculous power of local gods to the Department of Rites and recommended putting them in state religious services.

The Ming dynasty was based on Neo-Confucianism thought, particularly the school of Zhu Xi, but, it also made an effort to put Buddhism, Taoism and local gods into the framework of state religious services as much as possible. As such, the Ming dynasty expected the political rule of the emperor in the real world would be aided by spiritual power that would be provided by state religious services.


ISHIKAWA Yoshihiro

The Chinese Communist Party (CCP) began to systematically collect materials on Party history in the late 1920s. In the so-called Yan'an Period, from the middle of 1930s to the middle of 1940s, some important collections of Party documents, such as the Liuda yiqian 六大以前 (Documents of the CCP Before Its 6th Congress) and the Liuda yilai 六大以来 (Documents of the CCP Since Its 6th Congress) were compiled in rapid succession under the leadership of Mao Zedong, and hereby the compilation of historical materials of the Party was subject to strong political influence. After the establishment of the PRC, collection and compilation