

## 宋元時代の東嶽廟

——地域社会の中核的信仰として——

水 越 知

【要約】 宋代以降さまざまな祠廟信仰が形成され、地域社会の政治的・経済的な中核的施設を担った。限定的な地域信仰から発展した全国的信仰が登場するなか、東嶽廟は早くも宋代には全国的な広がりを見せた。元來東嶽神は國家祭祀である五嶽四瀆の筆頭であり、冥界の支配者として諸神を統括する性格を付与された特殊な信仰であり、その点で國家の權威を代表する信仰であった。その東嶽廟が民間に勧請され、その祭祀も大いに發展したことから言えば、宋代以降の神々の秩序形成が下からの上昇の文脈で論じられるなかでは異例のものである。宋代以降州県城に城隍廟を置くのが通例となると同時期に、江南の市鎮に有力な東嶽廟が出現したのは、經濟中心地系統の市鎮における東嶽廟が行政中心地系統の州県における城隍廟に匹敵する求心力を持つ神として期待され、勧請されたからだと思われる。本稿では（一）信仰圏の拡大、（二）神の擬人化と祭祀の民間化、（三）地域社会の祭祀組織の点を中心に宋元時代の中核的信仰としての東嶽廟を考察してみたい。

史林 八六卷五号 二〇〇三年九月

### はじめに

中国の地域社会における祠廟の社会的役割は従来大いに議論されてきた。宋代以降、現代に続く祠廟信仰の多くが登場し、神々の世界の秩序が作り出されたと論じられた。一方で地域社会の政治的・経済的な中核的施設であったことは中国社会史を考える上で不可欠な要素を提供する。祠廟信仰が大きく展開したと考えられる宋代の全体的な状況はすでに多く

の研究があり贅言を要しないが、そこで扱われた信仰は概ね地域限定的な小信仰であり、いわばその事例の集積によって一定のモデルを想定してきた。宋代の祠廟の特徴として各地を代表する信仰が並び立つ状況が明らかにされ、限定的な信仰圏は商業圏と商人の移動に結びつけて論じられ、これに加えて地方官に例えられる城隍神を中心に地域社会の信仰が捉えられた<sup>②</sup>。すなわち後代全国的な信仰となる諸信仰がまだ萌芽状態にあり、宋代以降徐々に民間の活動範囲の拡大に合わせて信仰圏も広がるという形で論じられたのである。しかしこれらのモデルを超越した形で宋元時代に全国的な信仰圏を得たのが東嶽神であった。東嶽信仰の盛んな様子は南宋・陳淳の『北溪字義』巻下ではこう記される。

泰山の如きは天齊仁聖帝と曰い、唐に在りて封じて天齊王と為し、本朝に到つて東方の生を主とるを以て、仁聖二字を加えて帝に封ず。帝は只だ是れ一上帝のみ、安んぞ五帝有らん、豈に僭乱ならずや。況んや泰山は只だ是れ箇の山、安んぞ人の形貌有らん。今立廟し、儼然として垂旒し端冕衣裳して坐す。又た后殿を其の後に立つは、又た是れ何の山か以て其の配に當て夫婦と為すやを知らず。人心の迷惑すること、一に此に至る。泰山の魯の封内に在るに據り、惟だ魯公のみ以て祭るべし。今一江一淮を隔て、南方と地脈は全く相い交渉せざるも、在在の諸州県皆な東嶽行祠有り。此れ亦た朝廷の禮官は講明を失し、州県為る者之が禁をなさず、蚩蚩たる愚民、本より理を明らかにせざれば、亦た何ぞ怪しむに足りん。

陳淳は東嶽廟の実情を厳しく批判するが、結果として南宋後期の東嶽信仰を見事に活写している。すなわち東嶽神が帝号を有し妻を持つ人格神であり、泰山と遠く離れた南宋治下各地での行祠の建設が見られた。換言すれば(一)神の擬人化、(二)信仰圏の拡大、(三)地域社会における祭礼の浸透、の特徴が見られた。このうち「在在の諸州県皆な東嶽行祠有り」とは後生の城隍神を彷彿とさせるものであり、国家祭祀の五嶽四瀆の筆頭である東嶽神が末端の地域社会でも圧倒的な支持を得ていたことが分かる。しかし宋元時代の地域社会にこれほど深く浸透した東嶽信仰について、過去の研究で本格的に論じられたことはなかった。シャバンヌ氏の大著を初め古代以来の泰山および東嶽信仰についての研究は数多いが、宋元時代の状況にはほとんど触れるところはない<sup>④</sup>。また宋代の祠廟の研究では東嶽廟の拡大は指摘されているものの、多

くの場合国家祭祀や道教の色合いが濃い例外的信仰として結論するに止まっている。しかし当時の交通や情報伝達量から言えば、また地域社会のなかで祠廟が重要視され、膨大な信者を出現せしめた状況から見ても、かくも広範囲に同一の信仰が広まるには単に国家祭祀や道教教団に帰するのみならず、大がかりな構造を想定する必要がある。そこで改めて陳淳の言を見れば宋代以降の東嶽信仰の発展方向は国家祭祀の頂点から民間の祭礼へ向かったと見られる。これは宋代以降の神々の秩序形成が民間から国家公認への上昇過程とされるなかでは異例である。この要因と意義は何だったのであろうか。これらの問題は宋元代の地域社会の実情を解明する大きな鍵を与えるものと考えられる。さらに本稿では東嶽廟をめぐる地域社会の動向を当時地域社会の中核的信仰として台頭しつつあった城隍神との関係を含めて検討したい。

- ① 近年の祠廟信仰研究については上田信「宋—明民俗宗教」（『社会経済史学会編『社会経済史学の課題と展望』有斐閣、一九九二年）、松本浩一「中国村落における祠廟とその変遷」（『社会文化史学』三二、一九九三年）及び拙稿「宋代社会と祠廟信仰の展開——地域核としての祠廟の出現——」（『東洋史研究』六〇—四、二〇〇二年）など参照。
- ② 城隍神については鄧嗣禹「城隍考」（『燕京大学史学年報』二—二、一九三五年）、中村哲夫「城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会」（『近代中国社会学研究序説』法律文化社、一九八四年）、Johnson, David, "The City-God Cults of Tang and Sung China," *Harvard Journal of Asian Studies* 45, 1985, pp. 363-457、早田充宏「城隍神信仰の変遷について」（『東洋の思想と宗教』五、一九八八年）、濱島敦俊「明清江南城隍考」（『唐代史研究会編『中国都市の歴史的研究』刀水書房、一九八八年）同「明初城隍考」（『榎博士頌寿記念東洋史論
- ③ 行祠には行宮・行廟・別廟・別祠などほぼ同義の呼称があるが、本稿では基本的に行祠を用い、適宜別の呼称を用いる。
- ④ Chavannes, Eduard. *Le T'ai Chen: Essai de Monographie d'un Culte Chinois*. Paris: Ernest Leroux 1910. 酒井忠夫「太山信仰の研究」（『史潮』七一—、一九三七年）、澤田瑞穂「修訂地獄考」平河出版社、一九九一年。劉韞「泰山宗教研究」（文物出版社、一九九四年）同「泰山岱廟考」（齐鲁書社、二〇〇三年）、賈二強「唐宋民間信仰」（福建人民出版社、二〇〇二年）など。また当該時代の東嶽廟の専論として金井徳幸「南宋の市鎮と東嶽廟」（『立正史学』六一、一九八七

年）がある。

## 第一章 宋元代における東嶽信仰圏拡大

### 第一節 先行研究による分布拡大の見解

宋元代に東嶽廟が全国に広く存在したことは、宋代以降の各時代の地方志を紐解けばすぐに看取される。これは宋元時代の東嶽信仰が当時すでに全国的信仰であったことを示す。現在一般に全国的信仰として知られる関帝や天妃（媽祖）などはその発展過程が詳細に研究され、一地方の信仰から全国的信仰に至ったメカニズムの解明も進んでいるが、これら著名な信仰と比較しても東嶽廟の信仰圏拡大の時期はもともと早い例に属する。年代については、元・呉澄が「東嶽泰山の廟天下に遍きが若きは、則ち宋時の中葉に肇まる。」<sup>①</sup>と大まかな認識を示すように、宋代以降に東嶽廟が広まったのは異論のないところである。創建を漢代や唐代とする東嶽廟も見られるが、例えば『宋元地方志叢書』所収の地方志に限定して検索してみても、明確に宋代以前の創建とする東嶽廟は全五九例中三例のみと少数に過ぎず、やはり信仰拡大が本格化したのは宋代以降と見られる。では東嶽廟がなぜこれほど信仰圏を拡大したのか。先行研究のなかでは諸説が提出されている。

例えば斯波義信氏は湖州地域の長期的な発展過程を論じた際に、湖州の市鎮に東嶽廟が建設されている点から定住年代の古さを読み取っている。<sup>②</sup>斯波氏はまた臨安の都市構造の分析において東嶽廟の存在から山東地方の移民を想定している。<sup>③</sup>後者の移民による建設説は他の地方の東嶽廟にも該当しうる説であるが、この場合は東嶽信仰が山東地方の地域限定的な信仰であることが前提になる。これは関帝における山西商人、天妃における福建海運業者といった特定の地域・支持層の人々の活動範囲拡大が信仰の拡大に直結した典型的なモデルとされ、のちに会馆・公所などに発展したとされるが、東嶽信仰の場合はすでに漢六朝以降の冥界や地獄信仰の広がりや背景にしており、地域性の面はすでに希薄だと考えられるこ

とが問題となる。一方で祠廟信仰に対する商人の関与を重視するハンセン氏の説では、むしろ地域や特定集団との関係の希薄さが東嶽信仰の特徴とする一方、またハンセン氏は東嶽信仰が広まった時期・要因を北宋末徽宗の時期の道教保護政策に求めている<sup>⑦</sup>。

以上の諸説はいずれも残された史料から導き出し得る見解であって、その可能性の是非を論じられないが、一方でこれらは断片的な推論に止まり、十分に考証は尽くされていない。ここでは宋元時代の東嶽信仰を考察する端緒として地方志・石刻史料などから分布拡大の実態を追跡してみる。

## 第二節 東嶽信仰の拡大過程

現在、宋元時代の諸史料及び石刻史料から元末までに存在したと考えられる東嶽廟を検索してみると、管見の限り一三一例確認でき、当時の状況を知るには当面十分な数と言えよう<sup>⑧</sup>。この数字の大きさは他の有力信仰と比較すれば明白であって、D・ジョンソン氏は元末以前に存在した城隍廟を検索して一五〇例を挙げており、蔡東洲・文廷海氏によれば清代には津々浦々で見られた関帝廟も元末以前に確定できるのは二五例を挙げるに止まっている<sup>⑨</sup>。ジョンソン氏の得た城隍廟の数は東嶽廟を上回っているが、実際には城隍廟が州・県城に一廟の特殊な祠廟だったのに対し、東嶽廟は複数存在する場合が少なくなく、また年代不詳や史料に見えないものを含めれば東嶽廟は数倍に達すると考えられる。まず東嶽廟の分布がいかに拡大したか検討してみよう。

全国的な東嶽廟の建設の契機としては「大宋国忻州定襄县蒙山郷東霍社新建東嶽廟碑銘」（『山右石刻叢編』卷二二）の一文が挙げられる。

（大中）祥符三（一〇一〇）年、河東管内に敕すらく……東嶽の地遙かなるを以て、晋人然く蒸嘗を備えるも、躬ら介福を祈るを得難し、今敕下したるに、民の欲する所に従い、祠祀を建つるに任す。

とあり、真宗の泰山封禪の翌々年の大中祥符三年に、山西忻州の人々が遠距離で参詣できないことを理由に東嶽廟の勧請を願い出て、真宗が許可した内容である。これが山西地方だけの特殊例なのか判断できないが、この碑文に付された胡聘之の按語に、

諂媚の士、争いて相い迎合し、土木禱祠の事興り、天下靡然して風に向かい、東嶽の廟、寶宇に偏し。

との見解が述べられ、皇帝の意を迎えて全国各地で東嶽廟の建設が始まったと見ている。真宗封禪の直後に地域社会の有力者が国家の権威を背景にした東嶽信仰を持ち込む構図は十分考えられるが、このほかに現在建設年代が封禪直後と確認できる東嶽廟は遼との国境の雄州の例だけである。また明代の地方志に、東嶽廟がこのときに真宗の勅によって全国に設置されたとする記事がしばしば見られる。封禪を契機に全国一律に天慶観が設置・建設されたことは宋代の諸史料から知られるが、東嶽廟については宋代の文献・石刻史料には見出せず、また地方志などから見ても東嶽廟がこの時期に一斉に建てられた形跡はないことから、実際にはこの勅はなかったと見てよからう。これらのことから考えれば東嶽廟は真宗の封禪を機に各地に建設が始まったが、天慶観と異なり国家の直接的な指示のもとでの建設ではないと見られる。

次に慶曆六（一〇四六）年に繫年される『正徳汝州志』巻八に引く「泰山行宮記」の一節を検討してみる。

今天下に泰山廟有り、特だ一郡一県のみならず、齊民咸な通祀するを得たるは、常・衡の諸嶽と等しからず。

これは河南府に隣接する汝州の東嶽廟についての廟記であるが、全国的な東嶽廟の広がりを直接述べた記事として管見で最も古い。これを書いたのは孔子四六代の子孫、孔叡であり、淫祠に関しては儒教的な観点が念頭にあると考えられるが、かえって興味深い記事でもある。ここで行宮の語が用いられるが、天子の巡狩が行われなくなった後も行宮だけが存在し、民間で通祀できるのは「非礼の譬え」として非難しつつも、汝州の泰山行宮に関しては「古えの泰山行宮廟有り。

実に周・鄭の交界、都城列国の会にして、蓋し古の諸侯舎に經塗するは齋宮別廟の謂ならんや。」と歴史上・礼制上、泰山本廟との密接な関係から行宮の正当性を強調している。また彼の意見では東嶽は他の五嶽とは違った別格の扱いで、全

国に建設・祭祀すべきとする。彼は東嶽の尊さを民間に知らしめる教化の効用があることに正当化の根拠を求めたのである。ここには孔子の子孫でさえ容認せざるを得ない東嶽廟建設の流れがあったと考えるべきであろう。

北宋末期に至ると東嶽廟建設の欲求は人々の間にさらに高まった。大観四（一一一〇）年の嘉興府の「嶽廟記」に「四海の民、朝獻祈禱、皆な萬里を遠しとせず。至る能わざる者、各の隨處に行宮を建立す。」<sup>⑭</sup>とあるように、遠隔地の人々は直接の参詣が困難なために行宮を建設したという。とくに北宋末には江南地方に信仰が広がる動きを見せていた。例えば『宋元地方志叢書』所収の江浙地域の地方志に限って検索しても、徽宗期から高宗期の一一〇〇～一一六一年の間に建設・改修されたと確認できる東嶽廟だけで五六ヶ所のうち二〇ヶ所に上る。これは杭州や紹興の城隍神がすでに五代呉越の時期に王号を与えられ、早々と江南地域の中核の信仰として地歩を固めていたのに比べ、かなり遅れをとっている。<sup>⑮</sup>また江南ではこの時期に東嶽廟が蘇州常熟県の福山鎮、湖州德清県の新市鎮、嘉興府海塩県の激浦鎮など新興の市鎮に東嶽廟が建設されたが、江南の市鎮は北宋末から南宋にかけて急速に発展しており、これに歩調を合わせた形である。

各地に建てられた行祠は、『吳郡志』に「往往岱嶽を規模し、立てて別廟と為すこと多し。」<sup>⑯</sup>とあるように、やはり泰山の本廟に倣ったと記される。行祠などと名づけること自体が本廟あつてのことだが、東嶽信仰の中心に泰山本廟が君臨し、行祠はできうれば直接の関係を結ぼうとしていた。『景定嚴州統志』巻九「分水県・祠廟」によれば、

東嶽行宮、甘泉寺東に在り。建炎間建つ。後邑民羅姓なる者有り、親ら泰山に走り、泰山の香火を奉じて以て帰る。靈呪響答す。

とあるように、南宋期の浙江嚴州分水県から金支配下の泰山へ出向いて香火を奉じて帰ったという。また『大徳昌国州志』<sup>⑰</sup>にも浙江寧波沖にある昌国州の東嶽廟の前にあつた聖母池は泰山に参詣して汲んできた水を注いだという逸話があり、江南でも泰山を本廟として尊崇する意識が見られた証左である。ただし全体的な傾向としては遠隔地の行祠は本廟の關係は「分香」のごとき恒常的な秩序再確認を必要としなかつたと考えられる。<sup>⑱</sup>陳淳の言を借りれば「南方と地脈は全く相い交渉せざる」状況を容認していたと言えよう。

以上をまとめると東嶽廟は宋代には全国各地に存在していたが、若干の地域差もあったと思われる。比較的泰山に近い華北では真宗の封禪直後から広がり始めたと推測されるが、江南では北宋末期に本格化している。東嶽信仰の根幹の一つである地獄信仰の面では澤田瑞穂氏の提示する「地獄信仰圏」から言えば、東嶽以外の地獄信仰の中心である鄭都や華山などの信仰圏も考慮せねばならないであろう。元・虞集が東嶽廟について「今天下郡県の廟有りて以つて東嶽の神を禱る者十に六、七なり。」と述べたのは、仮に東嶽の「地獄信仰圏」の勢力圏が全国の六、七割であったと置きかえればかなり実情を反映している可能性もある。ともあれ東嶽廟が宋元時代に影響力を持ちうる物理的基盤は十分であった。これだけの広範囲に画一的な信仰を持ち込む原動力を全て移民や商人の活動に帰するのは難しく、別の要因を想定せねばならない。

- ① 吳澄『吳文正公集』卷二六「大都東嶽仁聖宮碑」。
- ② 『元河南志』卷一所載の泰山廟は乾寧元(八九四)年、「延祐四明志」卷一五所載の慶元府の東嶽奉聖行宮は唐代、『淳熙三山志』卷八所載の福州の東嶽行宮は五代の創建とする。
- ③ 斯波義信「宋代における鎮市の発展」(榎博士還暦記念東洋学論叢)山川出版社、一九七五年。
- ④ 斯波義信「宋都杭州の商業核」(梅原郁編「中国近世の都市と文化」京都大学人文科学研究所、一九八四年)。
- ⑤ 徐曉望「福建民間信仰源流」(福建教育出版社、一九九三年)では福建の東嶽廟は五代の時期に北方からの移民が持ち込んだとする。
- ⑥ 酒井忠夫前掲「太山信仰の研究」、澤田瑞穂前掲「修訂地獄姿」。
- ⑦ Hansen, Valerie, *Changing Gods in Medieval China*. Princeton: Princeton university Press, 1990, p.111, p.113.
- ⑧ 時代の地方志に宋元時代に建設された記載のある東嶽廟を含めると現在のところ管見で二〇〇例以上あるが、未見の地方志も多く、これを上回るのは確実である。
- ⑨ Johnson, *op. cit.*
- ⑩ 蔡東洲・文廷海「闕羽崇拜研究」(巴蜀書社、二〇〇一年)一〇三―一〇七頁。この中で宋元時代の闕羽廟は実際には九〇以上あったと述べるが、根拠は不明である。
- ⑪ 『宋史』卷三二四「李允則伝」。知雄州李允則是雄州城の大規模な改修の資金集めの方便として東嶽廟建設を行った。
- ⑫ 例えば『馮曆統修嚴州府志』卷四二によれば、「東嶽行祠 在東東青龍山上。宋大中祥符九年、真宗封禪太山、勅天下郡縣皆立行祠。」とある。
- ⑬ 『宋史』卷七、「統資治通鑑長編」卷七九。
- ⑭ 『至元嘉禾志』卷三三。
- ⑮ 具体的な分布状況は Johnson, *op. cit.*, 小島毅注②前掲論文の付表なと参照。
- ⑯ 『吳郡志』卷一三「祠廟下」。常熟吳山鎮東嶽廟の廟記。



⑮ 『大徳昌固州志』卷四「叙水」

聖母池。在道隆觀聖母殿前。方丈僅尋丈。旧創嶽廟。邑有洪姓者詣

登州東嶽、山取盆水、歸鑿斯池以灌之。

⑯ 「分香」は主に台湾の事例を中心に研究されている。施振民「祭祀

圈与社会組織——彰化平原聚落發展模式的探討」(『中央研究院民族学

研究所集刊』三六、一九七五年)、林美容「由祭祀圈來看草屯鎮的地

方組織」(『中央研究院民族学研究所集刊』六一、一九八七年)。

Schipper, Kristofer, "The Cult of Pao-sheng T'ai and Its Spread to

Taiwan—A Case Study of Fer-ssiang." In *Development and Decline of*

*Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, edited by E.B. Ver-

meer, Leiden: Brill, 1990. 433 参照。

⑰ 澤田瑞穂前掲「修訂地獄変」六六一―六七頁。四川から長江流域では

鄧都大帝を冥界の支配者とする別の信仰圈があったと論じる。

⑱ 虞集『道園学古録』卷四六「滕州新修東嶽廟記」。

## 第二章 国家の宗教政策・道教勢力と東嶽廟

### 第一節 宋元時代の宗教政策と東嶽廟

宋代以降東嶽廟が全国に行祠が建てられるに当たり、かくも広範囲に影響力を及ぼしうる組織を想定すれば、やはり国家と宗教勢力、とくに道教教団ということになる。ただ元來東嶽は国家祭祀上重要な存在でもあり、信仰圈拡大にもっとも力を發揮したのは末端の地方官を含む国家であったと考えられる。高橋文治氏は東嶽行祠が中央に対する地方行政システムに相当するとの見解を示すが、<sup>①</sup> 国家の祠廟政策が画一的に広まるのに地方官の祠廟建設・祭祀が果たした役割は小さくない。

宋初以来、祠廟信仰秩序の整備が行われてきたが、このうち東嶽廟に関する施策は他の五嶽四瀆とともに一括して行われる場合が多いのとは言うまでもない。国家祭祀のなかで五嶽四瀆は大祀に次ぐ中祀であるが、各地に分布して国家の權威を具現する点で、礼制上大きな役割を担ったと考えられる。その証拠には建国後間もなく五嶽四瀆の祭祀規定が設けられ、開宝五(九七二)年五月には県尉に廟令をさせ、県丞に祭祀を掌らせよと命じられている。<sup>②</sup> 地方官に廟の管理維持を命じ

た詔は、景德二（一〇〇五）年には知州・通判に季節ごとに点検を命ずるなど、管理と祭祀が地方官の職務とされた。

宋代において東嶽信仰の画期となった大中祥符元（一〇〇八）年の封禪だが、これは東嶽廟のみならず、宗教政策全般における一大転機であった。封禪に際して真宗は東嶽以下五嶽に対して王号を、さらに四年後には帝号を授け、東嶽は宋代の祀典において最高位の封号を獲得したのである。唐代に王号を得て以降東嶽神の封号の推移は、

開元一三（七二五）年　天齊王

大中祥符元（一〇〇八）年　天齊仁聖王

大中祥符四（一〇一一）年　天齊仁聖帝

至元二八（二二九）年　天齊大生仁聖帝

となるのだが、大中祥符年間に帝号を得たのが一つの画期であった。元豊年間に確定した祠廟神に対する賜号の規定では侯↓公↓王の順に、また文字数も二↓四↓六↓八と上昇するとされたが、帝号を得ることは認められず、一般の祠廟が帝号を称した場合は僭称と断じられた。<sup>⑤</sup>この点から見ても五嶽の神は宋代の賜額・賜号政策上の最高位にあり、しかもその秩序から超然としていたことになる。また大中祥符四（一〇一一）年六月には五嶽の衣冠制度・神像が規定され、同年十一月には五嶽に各々皇后が立てられた。この段階で陳淳が批判した東嶽信仰の側面である人格神化が公的に設定されたのである。五嶽四瀆は宋代を通じて、祈雨祭祀のために官が派遣され、また熙寧五（一〇七二）年には主だった道観のほかに五嶽にも管廟官が置かれるなど、国家との関係は密接である。

ただし行祠建設が国家の全面的な後押しを受けるにはなお礼制上の正当化の問題が残されていた。陳淳の述べた東嶽信仰の問題のなかに、行祠の建設や東嶽の擬人化に対し「講明を失し」ている礼官に対する宗教政策の批判があるが、裏返せば先に見た「泰山行宮記」での孔叢による議論に端的に見られたように、現状に即して徐々に礼制上の正当化が図られたと考えられよう。当時、他の有力な祠廟信仰にも信仰圏の拡大に対する理論的な承認という同様の現象が見られたとハ

ンセン氏も論じている。⑥ 実際地方官が着任の際や祈雨の場合に作った東嶽祝文は数多く残っており、地方官はごく自然に行祠の存在を是認していた。例えば南宋の樓鑰にも「秦嶽膚寸の澤を以って天下に及ぼすに、功利の民物に在る者何ぞ一邦に止まらんや。」と理論的肯定の発言も見られた。こうしたなかで地方官も東嶽廟建設に積極的に関与するようになる。金代華北においても大定年間以降、儒教的な礼制を整え初め、五嶽四瀆の祭祀も規定されたが、東嶽行祠の存在は「夫れ岱嶽なる者は国家礼典に首載さる。今則ち天下の広きも、一郡一邑として卜地して建立せざるなし。」と述べられて、宋代に引き続き宗教政策上積極的に肯定されるものであった。

元代に入っても五嶽四瀆に代祀として盛んに皇帝からの使者が派遣されるなど国家祭祀における扱いに揺るぎはなく、むしろ他の五嶽四瀆とともに常祀とされたことから言えば重要性を増している。⑦ これは元代の碑文に「東嶽獨り天下の宗たり。今郡県廟を置かざれば、則ち以て闕となす。」として東嶽廟がない場合はむしろ闕典とされるとの認識を示したことでも分かる。一方で呉澄の「大都東嶽仁聖宮碑」⑧ ではこう述べる。

我が世祖皇帝海内を平一し、制作の事いまだ尚ぶに違あらず、前代の旧に仍り、東嶽の旧号は天齊仁聖、復た新号を加えて大生と曰い、郡県は並びに金宋時の如く、廟有りて以って東嶽を祭る。

ここでは至元二八（一二九二）年に他の五嶽四瀆とともに宋代の封号に二字付加したほかは前代の踏襲であったことがわかる。地方志などを見てもとくに国家主導の大々的な東嶽廟建設も行われていない。これは元貞年間に全国一斉に建設が命じられ、各郡県での祭祀が義務付けられた三皇廟などとは異なっていた。⑨ この点では宋代以来全国的に分布していた東嶽廟に対する国家の態度は基本的に現状追認であったと言えよう。⑩

## 第二節 道教勢力との関係

東嶽信仰に大きな影響を及ぼしてきたもう一つの力は道教勢力である。地獄信仰の面で東嶽と関係が深かったのはむしろ

る仏教勢力であったが、史料上において北宋後期以降、各地の東嶽廟の祭祀を担当し、廟の維持経営を行ったのはほとんどが道士であり、彼らが住持として居住する場合が増えている。一方で道教の神々の列に東嶽神を加えることによる觀念上の面での影響についても可能性が指摘されてきた<sup>⑮</sup>。また東嶽廟を道觀に改変した例も少なくない。金の大定年間には財政難を克服するために寺觀の名額を国家が出売したことが知られているが、同官県の「東岳聖帝之廟」はこの政策に沿って住持であった道士が「靈泉觀」の勅額を買ったという。その結果、岱岳殿に加えて道教の最高神三清のために三清殿が新たに建設された<sup>⑯</sup>。こうなれば立派な道觀である。また陽城県台底村の岱嶽廟も同様の過程を経て「岱嶽觀」なる道觀に変わった<sup>⑰</sup>。これは靈泉觀・岱嶽觀に限らず広く見られた傾向と見られ、「祠廟を称して宮觀となし、道士を度して以って之を守らしむは、蓋し近代より始まる」とは、この時期の金治下での認識を示している。このような道教勢力の介入は南宋治下の江南でも見られた。慶元府定海県の道隆觀、昌国州の道隆觀もとは東嶽廟であったのが勅額を得て道觀に改変されたものであり、首都臨安の中興觀や景星觀も同様に元は東嶽廟であった<sup>⑱</sup>。このように江南でも華北と同様の例が散見する。さらに地方志や碑文から見れば金・南宋期以降の東嶽廟が道士の主唱で建設されたものが多いことも指摘できる。

周知のごとく華北では十二世紀の半ばから道教の中に新しい動きが起り、全真教を初めとする新勢力が次々に登場した。そのなかで勢力を得た全真教はもともと教祖王重陽以来山東地方と関係が深かったが、元代には全真教の道士張志純が泰山にあつて次々と道觀を建て、国家とも結びつき、全真教による泰山支配は決定的となった<sup>⑲</sup>。各地の東嶽廟が行祠を称する以上は、本廟を支配する意味は絶対的である言えよう。一方江南では正一教の張天師の權威が拡大しており、張天師が東嶽を含めた神々のヒエラルキーの頂点に立つ新たな秩序が形成され始めたと言われる<sup>⑳</sup>。東嶽との関係についても例えば『夷堅志』に憑き物に憑かれた娘を救うために龍虎山の張天師に使いを出したところ、張天師の判が東嶽に送られ、東嶽神によって祟りが処断されたという逸話もあるように、張天師は自らを東嶽大帝の上に置くことに成功していた。すなわち全真教・正一教はそれぞれに東嶽信仰を自らの傘下に収めつつあつたと言えよう。

元代に入ると全真教と正一教が皇帝に接近して道教勢力を二分したわけだが、首都である大都の東嶽廟は全くこの構図を反映して、二教がそれぞれ中心となる東嶽廟を建設していた。<sup>②④</sup>『析津志輯佚』「祠廟 嶽廟」によれば、

南北二京に四処有り。一は燕京陽春門に在り、即ち今朝の枝廟、碑無し。一は長春宮東に在り、礼部尚書元明善撰する所の碑文有り。一は燕京太廟寺西に在り、王澹游撰する所の碑文有り。一は北城齊化門外二里許りに在り。天師宮張上卿創起し、後俱に是れ呉宗師間間一力に完成す。

とある。北城の東嶽廟は「張上卿」・「呉宗師」すなわち張留孫・呉全節の名から正一教のものと分かる。全真教の拠点長春宮の東にある東嶽廟が全真教に属することは、虞集の「劉正奉塑記」に「大都南城長春宮都提点馮道願始め東嶽廟を宮の東に作る」<sup>⑤</sup>とあることから明らかである。ことに延祐年間の正一教による東嶽廟建設は大都にあつて教団を代表していた張留孫、その死後に後継者となつた呉全節が陣頭指揮を採る力の入れようであり、仁宗からの全面的な支援も受け、まさに教団挙げての大事業であつた。<sup>⑥</sup>元代の道教教団の盛衰は、皇帝の代替わりに伴つて激しく変化するのだが、金代以来の勢力圏で言えば大都は全真教の支配下にあつた。当時江南を信仰の基盤とする正一教が東嶽廟を建設したのは相当の意気込みだつたと言えよう。おそらく正一教の東嶽廟は全真教に対抗して建設され、信仰も泰山ではなく江南の東嶽信仰を持ち込んだのではなからうか。

このように東嶽の権威は国家や道教教団との密接な関係に起因することは間違いないと言える。宗教界の権威である張天師や全真教教団による東嶽廟への介入、とくに元の大都における状況などは国家と道教勢力による東嶽廟信仰の権威の回収とも映ずる。しかし東嶽廟は国家祭祀の格では五嶽四瀆と同列だつたにもかかわらず、東嶽廟のみが全国に建設され、一頭抜きん出たかたちで「常・衡の諸嶽と等しからず」と表現されるに至つたのはなぜか。<sup>⑦</sup>実際の民間の意識について以下に検討してみたい。

① 高橋文治「崔府君をめぐる」(『田中謙一博士頌寿記念中国古典』)

② 『曲論集』汲古書院、一九九一年。

- ② 『統治通鑑長編』（以下「長編」とする）巻一三「開宝五年七月丁卯」
- ③ 詔五嶽四瀆及東海等廟、並以本県令尉兼廟令、丞掌祀事、常加案視、務在蠲潔。仍籍其廟宇祭器之數、受代日、交以相付本州長吏、每月一謁廟檢祭焉。
- ④ 「長編」卷六一「景德二年十月庚寅」。
- ⑤ 嶽瀆廟宇、自今所屬知州・通判、每季一往案行、有廢損者、即時修葺。
- ⑥ 「宋会要輯稿」【禮】二〇一一。
- ⑦ 例えば「咸淳臨安志」卷七三「祀祀三」所載の顯祐廟の場合、後周の時期に帝号を得ていたが、「以前封帝号為非礼、乞於福順武烈顯祐之上、更加二字為八字王。」として八字王へ降格された。
- ⑧ Hansen, *op. cit.*, pp.128-132.
- ⑨ 樓諭『攻媿集』卷八一。
- ⑩ 「嶽廟新修露台記」（馮俊傑『山西戲曲碑刻輯考』中華書局、二〇〇二年、五三頁）。泰和三（一一一三）年の碑文。
- ⑪ 「元史」卷七六「祭祀五・嶽鎮海瀆常祀」。
- ⑫ 揭傒斯『文安集』卷一〇「安福州東嶽廟記」。
- ⑬ 「吳文正公集」卷二六。
- ⑭ 元代の三皇廟については池内功「元朝の郡県祭祀について」（野口鐵郎編『中国における教と國家』雄山閣、一九九四年）参照。
- ⑮ 飯山知保「金元代華北における州県祠廟祭祀からみた地方官の系譜——山西平遙県忠潤侯廟を中心に——」（『東洋学報』八五一、二〇〇三年）では金元代華北の地域社会の祠廟が概ね前代の權威を繼承したとするが、東嶽廟についてもそれが言えるであろう。
- ⑯ 酒井忠夫前掲「太山信仰の研究」、澤田瑞穂前掲「修訂地獄変」。
- ⑰ Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats*. State University of New York Press, 1995, p.136.
- ⑱ 野上俊静「金の財政策と宗教教団」（『東洋史研究』四一六、一九三九年）、今井秀周「金朝に於ける寺觀名額額の発元」（『東方宗教』四五、一九七五年）、桂華淳祥「金朝の寺觀名額発元と鄉村社会」（『大谷大学史学論究』三、一九八九年）など参照。
- ⑲ 「金石萃編」卷一五六「同官県靈泉觀碑」。
- ⑳ 「陽城県台底村岱嶽觀記」（『全遼金文』下、山西古籍出版社二〇〇二年、二六〇七頁）。
- ㉑ 「金文最」卷七六「京兆府涇陽県重修北極宮碑」。
- ㉒ 「咸淳臨安志」卷七五「寺觀一」。
- ㉓ 「甘水仙源録」卷八「泰安阜上張氏先塋記」。
- ㉔ 松本浩一「張天師と南宋の道教」（『酒井忠夫先生古希記念・歴史における民衆と文化』一九八二年）。
- ㉕ 「夷堅丙志」卷一〇「方氏女」。
- ㉖ 元代大都の東嶽廟の專論は、Schipper, Kristofer, *Note sur l'histoire du Dongyue miao de Pekin*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol.30, Hommage a Kwong Hing Foon, Paris, 1995, p.69°。
- ㉗ 虞集『道園学古録』卷七°。
- ㉘ 「江蘇金石志」卷二〇「集仙宮東嶽行祠記」では同時期の皇慶元（一二二二）年に嘉定県の東嶽行祠の建設に正一教天師の張與材が関与するなど正一教が本格的に東嶽廟に関わり始めたことがわかる。
- ㉙ 他の五嶽の行祠も存在した。南嶽行宮は湖南・福建を中心に見られ、また元好問「元遺山集」卷三二「葉泉中嶽廟記」に「河南中鎮所在在所率有祠廟以奉嶽祇」とあり、金代河南地方では中嶽行宮が広まっていた。

## 第三章 宋元時代の東嶽信仰の内容

## 第一節 東嶽ファミリーの拡大

ここで改めて宋元時代の東嶽信仰そのものを概観してみよう。泰山が山東地方の地域的な山岳信仰から冥界の支配者の性格を有するに至る過程については古くは顧炎武や趙翼らを初め様々な考証がなされてきた<sup>①</sup>。長い時間をかけて東嶽大帝像が確立し、積極的な人格神化が行われ、その過程で膨大な家族や擬似的な官僚機構が想定されてくる。「東嶽七十五司」と呼ばれる東嶽の下僚集団が登場してくるのである。この「七十五司」の神格については主に民国時代以降の北京の東嶽廟に関していくつか実態調査と考証があるが、高橋文治氏によれば、七十五司の神々の個別名称は『泰山志』巻一八にある至元一七（一二八五）年の「蒿里七十五司神房誌」に列記されたのが最も古いものとされ、配下の神々の詳細な性格づけは北宋期から徐々に確立したとする。そしてこの組織化の過程では東嶽大帝は冥界の支配者の地位を確立して城隍神を部下とし、「東嶽大帝—城隍神—土地神」の系統が完成していた<sup>②</sup>。この関係は『夷堅志』に東嶽大帝が城隍神に命令書を下す逸話がしばしば見られるように明確に官僚制度に擬せられていた。すなわち宋代には東嶽神は数多くの神々を従えるに至ったわけだが、ここでは東嶽大帝とその家族、及び東嶽の配下の神々を総称して「東嶽ファミリー」と呼び、検討してみよう。

東嶽ファミリーの中心となるのは東嶽大帝の家族である。東嶽大帝自身がすでに唐・開元年間に王号を下賜された一方、家族に対する賜号は宋代に大きく発展した。このうち東嶽大帝の三男、泰山三郎は別格の扱いであって、彼のみは五代・後唐の長興四（九三三）年に威雄大將軍の封号を得、真宗封禅に伴う賜号においては炳靈公を与えられた。金代の碑文にも「独り至聖炳靈の祠のみ在在に建立する者は何ぞや<sup>③</sup>。」とあるように独立した信仰としても各地に広まっていた。元符

二(一〇九九)年に泰山三郎以外の東嶽大帝の息子たちにも封号が与えられたが、この際「其の余の諸子並びに名爵無し。故に是の詔有り」<sup>⑦</sup>と言うように、あくまで諸子のバランスを取るための措置であったのも面白い。また東嶽大帝の娘として明代以降絶大な信仰を集めるに至る碧霞元君(泰山娘娘)も起源は定かではないが宋代以降に広まったと考えられている。<sup>⑧</sup>

東嶽ファミリーの中で東嶽大帝の家族以外でもっとも権威を有していたのが崔府君である。宋代以降の崔府君信仰についてはすでに詳細な研究があるため改めて詳論はしないが、東嶽との関係を述べた史料を見ると、先に挙げた「大宋国忻州定襄县蒙山郷東霍社新建東嶽廟碑銘」<sup>⑨</sup>に、

其の廟正殿三間、天齊仁聖帝、兼ねて真君三郎、崔府君を塑す。

とあるように正殿のなかに東嶽大帝、泰山三郎と並んで崔府君が祭られ、宋初の段階ですでに密接な関係にあったと見られる。元来は河北地方の地域的信仰であった崔府君は、東嶽ファミリーに属することで東嶽とともに広まったとされ、大定二二(一一八七)年の「淳化県重修岱嶽廟記」によれば、「城の東北、山の險に依り、旧崔府君祠、後人易えて東嶽廟と為す」<sup>⑩</sup>とあるように、元来崔府君祠であった廟が東嶽廟に改変された例もあるなど東嶽大帝と崔府君の関係は深く、その主従関係も明確である。金代の華北で崔府君を南宋治下にある南嶽の代理と見なし、「巫嶽」と称されたのも東嶽との密接な関係ゆえである。<sup>⑪</sup>一方江南でも南宋初期に高宗の危地を救う靈験を發揮したことから非常な尊崇を得たが、常熟県福山镇や長興州の東嶽廟にも「護国西齊王殿」、「西齊王殿」が確認される。<sup>⑫</sup>高橋氏の述べるように少なくとも元代には江南も含め通例として東嶽廟に崔府君廟が併祀されたと見てよいだろう。<sup>⑬</sup>ただし江南ではあくまでも東嶽の付屬神であり、「巫嶽」として五嶽に匹敵する地位は得なかった。<sup>⑭</sup>

一方江南の東嶽廟ではまた異なる状況が見られた。臨安の東嶽廟では、

其の殿下に佐神有り、勅して美號を封じ、協英靈顯安鎮忠惠王と曰う。其の神姓は劉、父子俱に神と為り、靈顯感應し、人皆な婦



依す。五月二十九日誕日、諸社獻送するは、亦た復た是の如し。<sup>⑮</sup>

として、東嶽廟属の神として劉父子の信仰があり、「協英靈顯安鎮忠惠王」なる立派な封号を得ていた。劉父子の由来は不明だが江南で広く普及する劉姓神と関係すると考えられよう。<sup>⑰</sup> また黄山では黄山大監廟に東嶽神が祭られてから黄山大監は東嶽廟に「寓食」する状態になったという。<sup>⑱</sup> これらは東嶽の権威が土地神を接收した例だが、地域社会の方でも土地神を東嶽信仰に融合させる動きがあったのであろう。

あるいは元末の福山鎮東嶽廟では、

仍ほ若干楹を為して以て福濟李侯王を祠る。國家の漕海運、萬里鯨波し、惟だ天妃のみ是れ頼るを以て、爰に廟の左に即きて、天妃宮を作る。<sup>⑲</sup>

とあり、東嶽廟に福濟李侯王・天妃の二神が併せ祭られていた。福濟李侯王なる神格は不詳だが、濱島敦俊氏が考察した蘇州常熟県の土神「李王神」と同一か、関連の深い信仰と思われる。<sup>⑳</sup> また元代に國家から非常な尊崇を受けていた天妃もここでは東嶽に寄り添う形である。このように江南の東嶽廟ファミリイは「外様」とも言える土地神を包含する形で七十  
五司以上にさらに拡大傾向を示している。

このように、宋元時代の東嶽大帝は多くの神々を従え、また各地の土地神を傘下に収めるという形態で権威を拡大していった。城隍神も含めて急速に東嶽ファミリイの組織化が進んだ背景には、宋代における祠廟神の人格神化と賜額・賜号による個々の信仰への権威付けという状況があった。また現実の皇帝と官僚の關係が反映されたとする見方もあるが、<sup>㉑</sup> これらの状況は東嶽信仰が中心的な信仰になるのに有利に働いたのは間違いない。

## 第二節 「朝嶽」と「東嶽聖誕」

全国各地に東嶽廟が建てられ、東嶽神が人格神化されるなかで、東嶽ファミリイの形成とともに重要な意味を持つてき

たのが東嶽大帝の誕生日、「東嶽聖誕」の祭礼である。東嶽聖誕の祭礼がいつ始まったのかは定かではないが、そもそも五嶽に参詣することは規制の対象となっていた。「長編」巻五四「咸平六（一〇〇三）年四月丙寅」によれば、

詔すらく、民の嶽を祠る者、今より輿輦、黄纓緞、茜鞍怕を造り、及び社衆を糾し兵を執るを得ず。

として分不相応、また社会不安を招く祭礼を禁じており、天聖五（一〇二七）年にも「朝嶽」あるいは「上嶽」に関して同様の詔が出されるなど、宋代を通じてたびたび禁令が出ている。東嶽聖誕の日がはっきり史料に現れるのは北宋期の逸話を載せた撰者不詳の『道山清話』である。このなかで撰者の祖父が嘉祐八（一〇六三）年三月二十八日にたまたま東嶽廟に参詣したところ盛大な儀衛の行列を目撃したが、これが仁宗崩御に東嶽大帝が立ち会った姿であったという逸話があるが、そこでは、

嘗て祖父の言を聞くに、毎歳三月二十八日、四方の人泰山東嶽の祠下を集まり、これを朝拜と謂う。

と述べる。また北宋後期の書『括異志』には泰山本廟の話として、治平三（一〇六六）年の三月に「天下の神を奉る者、悉く奇器珍玩を持して来献」したというから、少なくとも北宋中期以前に泰山本廟では大規模な祭礼が行われていたのである。

東嶽廟の普及とともに「東嶽聖誕」の風習も広まったと見られるが、これに関しては南宋以降の江南の記事が多く見られるのが特徴である。まず首都の臨安では『夢梁録』巻一「三月・二十八日東嶽聖帝聖誕」に、

三月二十八日、乃ち東嶽天齊仁聖帝聖誕の日、其の神、天下人民の生死を掌り、諸郡邑皆な行宮有りて香火を奉ず。……都城の士庶、仲春より下流、心懐を答養し、或いは専ら信香を献する者、或いは重囚帶枷に答える者、或いは諸行鋪戸は異果名花を献じ、精巧麵食もて呈献する者、或いは僧道の誦經する者、或いは殿廡に就きて法音を挙げ壽を上げる者、舟車道路、絡繹として往來し、日としてこれ無きなし。又た有丐者、吳山行宮において綵畫錢幡を献じ、殿前に張掛し、其の社尤も盛んなり。

と見え、あらゆる階層の老若男女が集う一大行事である。そして各々の方法で東嶽に参詣し供物を献上していた。『夢梁

録』の歳時の記事は北宋の『東京夢華録』と一致する点がかなり見られるが、東嶽聖誕の記事は『夢梁録』に独自のものであり、南宋以降盛んになったと考えられる。臨安以外では例えば江西衢州では『宋会要輯稿』「刑法二一一四七」には紹興三（一一三三）年の記事として、

東嶽神祠、氣象雄偉にして、州人嶽神の生日に遇う毎に、人戸連日聚集して百戲迎引し、其の服飾儀物は、大段僭侈たり。

とあり、また紹興府では『夷堅丙志』巻一七「沈見鬼」に、

郡人諸暨の東嶽廟を奉ずること甚だ謹にして、三月二十八日天齊帝の生朝ごとに、合せて教郡の伎術の人畢な祠下に集まる。

とある。また福建の例で言えば、『淳熙三山志』巻四〇「土俗類二」の歳時のなかに三月二十八日に「東嶽焚香」の項目が立てられている。また漳州では陳淳『北溪大全集』巻四七の「上趙寺丞論淫祀」にあるように、

三月二十七日を以て嶽生の辰と為す者は、又た何にか掬ると為さん。閩境の男女混雜し、昼夜を徹してこれに朝礼し、以て嶽廟に会して入門すれば則ち群働し、亡者の為に祈哀し、以て陰府縲繼の脱慶と為すと謂う。侍者亦た預め他日の祈と為し、これを朝生嶽と謂う。州に州嶽有り、近城の民朝会す。邑に邑嶽有り、環邑の民朝会す。

夜を徹して祭祀が続いたり、集まった群衆が死者のために哀哭するなど、異常な盛り上がりを見せていた。このように東嶽聖誕の祭礼は衢州、紹興、福州、漳州と南宋支配下の各地に見られ、三月二十八日前後で一致している。また信者のほかにも「百戲」や「伎術」など芸能人が多く集まり、祭礼の商業化の側面を物語る。

東嶽聖誕の祭礼には「朝嶽」やそれに類する語が用いられるが、『道山清話』では「朝拝」、「上趙寺丞論淫祀」では「朝生」・「朝会」の語も見られる。また『至正崑山郡志』巻一「風俗」によれば、

三月旦より、争いて嶽廟に朝す。……其れ嶽に朝する者、比屋孳家、歳ごとに常熟の福山に往く。

として「朝嶽」の語が見られる。<sup>⑤</sup>「朝嶽」は『尚書』の「方嶽に朝する」に由来し、<sup>⑥</sup>原義的には五嶽いずれにも通用し、先に見た宋初の「祠嶽」の禁令も東嶽を指すとは限らない。しかし実際に東嶽以外の他の四嶽に「朝嶽」やそれに類する

語が使われた例は少なく、また東嶽參詣のごとき大きな社会現象も見られなかった。とくに東嶽聖誕の日付まで定着した北宋中期以降「朝嶽」はもっぱら東嶽への參詣を指す言葉であったと見られる。<sup>⑤</sup>

元代には「朝嶽」も一層盛んになったと見え、『析津志輯佚』では、大都齊化門外の東嶽廟では東嶽聖誕の祭祀が二月から三月二十八日まで続いたとされる。<sup>⑥</sup>泰山本廟に「百万余人」と称する人が集まり、子供を火の中に投ずるなど過激な行為も見られた。<sup>⑦</sup>また元曲にも東嶽聖誕の場面がしばしば見られることも指摘されている。<sup>⑧</sup>泰山本廟はともかく、大都の場合、祭祀が行われた齊化門外の東嶽廟は正一教が教団の出先機関でもあったろうから、江南の風習が持ち込まれたとも考えられる。

宋代以降の東嶽信仰は全国的に東嶽ファミリーの神々と三月二十八日の「朝嶽」という祭祀を共有していた。国家の祀典における枢要な信仰と民間に浸透した信仰の両面の性質を見せたのだが、社会事象としては徐々に民間の祭祀の華美や過激さが前面に出てくることになったと言えよう。

- ① Chavannes, Edouard, *op. cit.*, 酒井忠夫前掲「泰山信仰の研究」、澤田瑞穂前掲「修訂地獄変」、劉慧「泰山宗教研究」(文物出版社、一九九四年) 呂繼祥「東嶽大帝信仰的演變及文化內涵」(《中國民間文化》一六、一九九四年) など参照。
- ② 七十二司、七十四司、七十六司の場合もある。
- ③ 顧頡剛「東嶽廟七十二司」(《北京大學歌謡週刊》五〇、一九二四年)、「東嶽廟遊記」(《北京大學歌謡週刊》六一、一九二四年)、小柳司氣太「白雲觀志 附東嶽廟志」(東方文化學院東京研究所、一九三四年)、Goodrich, Anne Swann, *The Peking Temple of the Eastern Peak Nagoya: Monumenta Serica*, 1964, 趙迅「東嶽廟概述」(《北京文博》一九九七年第四期)、陳巴黎「北京東嶽廟七十六司概述」(《中國道教》二〇〇〇年第一期) など参照。
- ④ 吉田隆英「崔子玉と崔府君信仰」(《集刊東洋學》二九、一九七三年)、高橋文治前掲「崔府君をめぐる」、磯部彰「中國地方劇初探」(多賀出版、一九九二年) 第三章第一節「河北の地方劇」。
- ⑤ 森三樹三郎「支那の神々の官僚的性格」(《支那學》二一一、一九四三年)、澤田瑞穂前掲「修訂地獄変」、早田充安前掲「城隍神信仰の變遷について」、北田英人「一六世紀における土地神生成の諸相」(《中國史學》六、一九九六年)。
- ⑥ 『金文最』卷七六「重修炳靈王廟碑」。
- ⑦ 『長編』卷五一四「元符二年八月庚辰」。
- ⑧ 碧霞元君信仰に関しては范恩君「論碧霞元君信仰」(《中國道教》一九九五年第二期)、劉守華「論碧霞元君形象的演化及其文化內涵」(劉錫誠主編「妙峰山・世紀之交的中國民俗流變」中國城市出版社、一九

九六年）、刑莉「碧霞元君——道教的女神」（『中国道教』一九九八年第三期）など参照。

⑨ 高橋文治前掲「崔府君をめぐる」。

⑩ 「山右石刻叢編」卷二一。

⑪ 「金石萃編」卷一五六。

⑫ 「元遺山集」卷三三「崔府君廟記」。

⑬ 「琴川志」卷二三「重修福山嶽廟記」、『兩浙金石志』卷一五「元長興州修建東嶽行宮碑」。

⑭ 高橋文治前掲「崔府君をめぐる」。

⑮ 澤田瑞穂前掲「修訂地獄変」によれば、かつて東嶽大帝が帯びていた泰山府君の性格は、東嶽に対する国家の尊崇とともに崔府君に引き継がれたとする。

⑯ 「夢梁錄」卷二「三月二十八日東嶽聖帝聖誕」。

⑰ 濱島敦俊「江南劉姓神雜考」（『待兼山論叢・史学編』二四、一九九〇年）。

⑱ 「入蜀記」卷二「乾道六年七月十五日」。

遊黃山東嶽廟広福寺、遂登凌歊台。嶽廟棟宇頗盛。本謂之黃山大監廟。大監者不知何神、蓋淫祠也。而大監反寓食廡下。

⑲ 「僑吳集」卷九「福山東嶽廟興造記」。

⑳ 濱島敦俊「総管信仰——近世江南農村社会と民間信仰」（研文出版、二〇〇一年）第一章第二節。

㉑ 中村裕一「道教と年中行事」（『道教』2、平河出版社、一九八三年）、高橋文治前掲「崔府君をめぐる」。

㉒ 東嶽大帝の誕生日について史料上呼び方は様々ある。ここでは王景琳・徐甸主編『中国民間信仰風俗辞典』（中国文联出版公司、一九九二年）の項目にある「東嶽聖誕」の語で統一した。『洪武蘇州府志』卷一五「祠廟」の東嶽行祠の項には三月二十八日の東嶽聖誕の祭礼は

東嶽神が帝号を付与された日とある。これは「長編」、『宋大詔令集』から見れば事実と異なるが、こうした俗説も流布していたのであろう。

㉓ 「宋会要」刑法二二六。

㉔ 「括異志」卷四「張太傅」。

㉕ 田仲一成「中国祭祀演劇研究」第一章「社祭儀礼の芸能化」（東京大学東洋文化研究所、一九八一年）。

㉖ 同じ崑山県の地方誌で南宋末に遡る「玉峰志」卷上「風俗」に「自三月旦、争往嶽祠。」とあるが、「朝嶽」の語は見られない。

㉗ 「尚書」周官。

㉘ 例えば戴復古『石屏詩集』卷五「湘中」  
一棹無情度碧湘、行行不脫水雲鄉。旗亭少飲村醪薄、田舍新炊晚稻香。簾毀遠來朝嶽去、包籠争出越虛忙。塗人有愧黃居士、十載看經不下堂。

の「朝嶽」の例では南嶽を指している。

㉙ 「析津志輯佚」祠廟 儀祭

每歲自三月起、燒香者不絕。至三月燒香酬福者、日盛一日。比及廿日以後、道塗男人□□賽願填塞。廿八日、齊化門內外居民、咸以水灑道以迎御香。

㉚ 「元典章」卷五七「刑部・雜禁・禁投醜捨身燒死賽願」

皇慶二年正月 日、福建廉訪司承奉行台、准御史台咨、承奉中書省節付、呈、拋山東東西道廉訪司申、本道封内、有太山東嶽、已有皇朝頒降祀典、歲時致祭、殊非細民詭瀆之事。今士農工商、至於走卒・相撲・俳優・娼妓之徒、不諳礼体、每至三月、多以祈福賽還口願、廢棄生理、聚斂錢物・金銀・器皿・鞍馬・衣服・正段、不以遠近、四方輻湊、百万余人、連日紛鬧。近為劉信願、將伊三歲癡男、拋投醜紙火池、以致傷殘骨肉、滅絕天理、聚眾別生余事。（以下略）

㉛ 陳高華・史衛民前掲『中国風俗通史・元代卷』（上海文艺出版社、

## 第四章 宋元代の東嶽廟の祭祀組織と社会構造

### 第一節 江南地域の東嶽祭祀組織

前章までに見たように、東嶽廟は教的な拡大、その背景にある国家からの権威付与や道教勢力の関与によって地域社会で絶大な権威を発揮したと見られるが、ここからは実際の末端における支持層・祭祀組織を考えてみる。

宋代以降の江南の地域社会構造については、G・W・スキナー氏による市場の階層的構成の議論<sup>①</sup>を發展させたス波義信氏が州城の下に「県城―郷村」の行政中心地の系統と別に、主に江南を中心に叢生した市鎮を核とした「市鎮―郷村」の経済原理による中心地系統が登場したモデルを想定し、上級の市場Ⅱ州城と郷村との結節点として県城・市鎮が並び立つ状況が現出したとする。ス波氏の説に従えば州城レベル以下では行政と経済の中心地系統が分離するケースが起きるため、県城にある祠廟と市鎮にある祠廟との役割が異なってくることになろう。その意味で県城の中核的信仰として城隍廟の台頭が見られるなかで東嶽廟が市鎮で果たした役割も別に考えねばならない。ここでは江南の州県城の東嶽廟と市鎮の東嶽廟の二つの類型を想定して検討してみたい。

まず南宋の首都臨安の状況を見てみる。『夢梁録』巻一九「社会」の記事を挙げると、

正月初九日の玉皇誕日の如きは杭城にて行香し、諸富室は承天閣上に就きて会を建つ。……三月二十八日は東嶽誕辰。四月初六日は城隍誕辰。二月初八日は霍山張真君聖誕。四月初八日は諸社五顯王慶仏会に朝す。九月二十九日は五王誕辰。神の聖誕日に遇うごとに、諸行市戸、俱に社会有りて迎献は一ならず。

ここでは東嶽聖誕など臨安の有力祠廟の祭祀の際には数多くの「社会」の参加が見られる。「社会」についてなされた過

去の膨大な研究蓄積をここで詳論する余裕はないが、中村治兵衛氏は宋代の史料中に現れる「社会」は「社」と「会」のほぼ同義の二語を併せたこととされる。<sup>③</sup>『夢梁録』や『武林舊事』巻三「社会」には「社」が列挙されているが、雜劇の「緑社」や蹴毬の「青雲社」など同好会的なものや道観や寺院の組織するものがほとんどである。ここから考えれば臨安の東嶽の「社会」は非常に娯楽性や任意性が高い、日本の「講」集団に類する宗教サークル的集団を中心に祭祀が催されたと言えよう。この「社会」と東嶽の関係について金井徳幸氏は、古代の社の祭祀に起源し、宋代に新たに登場した祠廟信仰である「郷社―村社」系統の信仰を中核とする有力者の郷村支配構造のなかで、絶対的な権威を有する東嶽廟は郷社として十分な役割を担ったと推測するが、濱島氏による「上位廟」としての東嶽廟の性格と合わせ考えるとその可能性は高いと思われる。東嶽の祭祀では城隍神同様、「出巡」と称する周辺郷村の巡回が行われるなど、権威の誇示と秩序の再確認も見られるからである。<sup>⑤</sup>

さらに『琴川志』には福山鎮東嶽廟について「傍郡の人数百里を遠しとせず、社火を結び、舟車を具し香を齎し祠下に信詣して礼敬を致す」として「社火」の語が登場する。「社火」は社祭に伴う祭祀演劇を意味するが、趙世瑜氏は「社火」と「社会」は語源的に同じであり、意味的にも区別しないとす。<sup>⑦</sup>例えば南宋末期の有力祠廟である祠山廟に関する記事には「社会」・「社火」の語が置換可能な形でともに登場する。<sup>⑧</sup>祠山廟の場合、輪番制の社首が毎年の祭祀を主催したが、後年は社首を担当した家が破産するなどの弊害を生じた。<sup>⑨</sup>祠山廟と同様であったか断ずる材料がないが、以上を総合すれば江南の東嶽廟の「社会」は「講」集団的な性質が強かったと判断される。

また『夢梁録』には祭祀の際、同業組合である「行」が各々の「社」を結んだとあり、具体的には七宝行と青果行の名が見える。「行」が自立的組織か国家主導の組織かで議論が分かれるにせよ、何らかの同業団体という点で異論はないであろう。そのなかで元代の延祐元（二二三四）年の「元長興州修建東嶽行宮碑」に多くの同業団体Ⅱ「行」が寄進者として名を連ねていることが経済史研究の上ではかねてから注目されてきた。東嶽廟改修の寄進者として多業種にわたる

「行」の参加が記されるが、各「行」とその寄進対象の神格とは信仰上特段の関わりはないと思われる。例えば都城隍司の施主は香燭行、龍王司は銀行、速報司は玉麈行といった具合である。先の『夢梁録』の七宝行や青果行にしても東嶽神の神格に特に結びつくとは考えにくい。これについては民国期の北京を中心にギルドと信仰の関係を論じた仁井田陞氏が特定のギルドとの関係の希薄さから「東嶽会」は「多数の工商ギルドが聯合して催す盛大なギルド祭典であった。」と述べている<sup>⑬</sup>。また膨大な関連史料から職業と特定神格との関係を考証した李喬氏の研究においても、数百に及ぶ「行業神」のなかにも東嶽大帝そのものの名はない<sup>⑭</sup>。すなわち東嶽大帝は何らかの職業の祖師となることなく、従って固定的な支持層を持たなかったと考えられる。

またこの碑文には従来注目された「行」以外にも様々な人々の名が刻まれているが、知州・同知以下地方官のほかには白雲宗教団が参加している。白雲宗は純粹な仏教教団というより、その広大な寺田を利用した江南の有力者＝豪民の蓄財手段であったことが指摘され<sup>⑮</sup>、また太倉州の東嶽廟の場合は有名な豪民の朱清が建設したものである<sup>⑯</sup>。豪民など有力者の主宰する東嶽廟は地域社会支配の一つの拠点とする意図を有したのである。すなわち州県城では背景にある国家の権威や東嶽大帝の神格から考えても容易に行政中心地系統の支配を連想させるからである。それでは行政の影響が薄くなる市鎮ではどのような展開を見せたのであろうか。

## 第二節 江南の市鎮における東嶽廟

江南の市鎮にしばしば有力な東嶽廟が存在したことはすでに言及したが、例えば『夢梁録』卷二「三月・二十八日東嶽聖帝聖誕」にはこうある。

杭城に行宮なる者五有り、吳山・臨平・湯鎮・西溪・曇山の如きは其の香火を奉ず。唯だ湯鎮・臨平のみ殿廡廣闊にして、司案俱に全きなり。吳山の廟は輦轂の下に居り、人烟稠密にして、以て開拓し難し、亦た勝曇山は梵宮内の一小殿のみ。



すなわち臨安には五つの東嶽廟があったが、臨安の有力な祠廟が集中する「宗教センター」と言うべき呉山の東嶽廟は人口密集地でもあり、小規模なものに止まり、反対に近郊の湯鎮・臨平鎮の東嶽廟は「殿廡廣闊にして、司案俱に全きなり」としてむしろ盛んであった。ほかにも激浦鎮や新市鎮など県城を上回る経済力をもった市鎮にも北宋末には東嶽廟が建設されていたが、恐らくは県城の東嶽廟を凌駕する規模を誇ったであろう。新興の江南市鎮において東嶽廟が隆盛したのはなぜか。ここでは蘇州常熟県福山鎮の東嶽廟を中心に検討してみたい。

福山鎮の東嶽廟はすでに何度か言及したが、泰山封禪の約四十年後の至和年間（一〇五四～五五年）に建設された後、宋元時代に三つの碑文があり、市鎮における東嶽信仰の一例として追跡が可能である。もともと早い政和七（一一一七）年の記録である『吳郡志』巻一三「祠廟下」所載の「重修嶽廟記」から検討してみよう。

四方万里、道塗を以て勞と為さず、往きて祠事を奉ず。往往岱嶽を規模し、立てて別廟を為すこと多きも、然れども未だ姑蘇の福山より盛んなるは有らざるなり。福山廟、經に至和の中に始まり、六十年に垂んとす。樓殿門廊、並びに諸從舍、巍然として輪奐す。江淮閩粵、水浮陸行せる者、各の其の有る所より、以て歳時來享の誠を效す。上は天子の万寿を祝し、且つ以て豊年を祈り、以て後に其の家を保つ、凡そ求め有れば必ず禱る。率ね類を以て至り、号して会社と曰う。簫鼓の音、相い道に属し、幾千万人か知らず、太山に之くに及ばざれば、則ち福山に之く。……父老云えらく、肇め祀るの日、幅画の潮水に乗りて至る有り、乃ち嶽神の像なり。居民これを得て、欽事して信を加う。

ここでは北宋末にはすでに福山鎮の繁栄ぶりが抜きん出ており、「江淮閩粵」の各地から信者が参詣していたことが分かる<sup>⑩</sup>。また人々は何らかの仲間関係をもとに「会社」と号する集団を形成して参詣したとする。史料上に「会社」の用例は少ないが、福山鎮東嶽廟に見られた「会社」も「会」と「社」の合成語として「社会」と同じと解すべきであろう。金井氏は福山鎮東嶽廟の場合は遠隔地から蟻集したのに対し、同じ市鎮の東嶽廟でも激浦鎮で、「毎歳暮春、諸郷民社豊稔を祈す<sup>⑪</sup>。」とあるのは周辺地域の神廟が担がれて参集したものととして区別するが、豊年を祈るのは福山鎮でも見られた光

景であり、むしろ城隍神などと同様、一地域の中核的信仰として農業神的な性格も包含していたと考えるべきであろう。

また政和七年の廟記によると、土地の父老の言として「嶽神」の絵が漂着したことから信仰が始まったという逸話が記載される。この種の逸話は祠廟建設の際にしばしば見られるが、少なくとも福山での東嶽廟創建に公権力への言及はなく、自然発生的な信仰であったと想像される。これが紹興三(一一三三)年の『琴川志』卷一三所載「重修福山嶽廟記」では、

知県事施公、剛明清慎、至誠有格にして、民基を興えるを樂しみ、福田神施、實に民に徳にして、これに報いるに虚拘すべからず、宜しく其の廟に即きて、弊なる者はこれを新たにし、圯れる者はこれを更め、無き者はこれを建て、経始する者はこれを成す。知政事趙公、敏惠簡廉にして、事に遇えば輒ち辨じて曰わく、惟うに爾ら神有り之を質して旁に在り、敢えて斯の役を怠らんか。

とあり、東嶽廟の改修に知県らの積極的な関与が見られる。知政事趙某は工事にあたつて神が傍らで監視していると叱咤する。とくに蘇州全域が金軍の攻撃で壊滅的な被害を受けた直後であり、東嶽廟改修を通じて地方官の求心力回復が模索されたであろう。また『夷堅志』に見える逸話にも福山東嶽廟には「主廟吏」やその部下の存在も見え、鬼が出現した翌日に早速県丞が指示を下すなど、地方官による管理強化の面が窺われる。二百年以上下つた至正二〇(一三六〇)年の『僑呉集』卷九「福山東嶽廟興造記」では、

蓋し岱宗は魯に在り、福山は則ち宋の京畿近地にして、東南の士民、祠下に奔走し、乞靈祈福す。是に於いて福山の嶽廟、遂に泰岱行祠の甲と為る。……復た別に方丈の室を建て、以て司廟の人を居らしむ。又た官廳若干楹を作り、以て守土吏歲祀の日に待す。として元末江南の中心的な東嶽廟と目されただけでなく、「官廳」を設けて地方官の祭祀に備えるなど、さらに公的な性格を増している。また元代に絶大な權威を誇つた天妃も併祀されていた。この一連の流れから見れば福山鎮東嶽廟はまず民間による勧請から始まつて、それが地方官の関与によつて公的性格を拡大する過程が読み取れる。あるいは湖州德清県の大鎮であつた新市鎮の場合は、崇寧年間に郷人陳佑なる人物が「異人が現れる」との予言を信じて独力で東嶽行祠の建設を志したが道半ばで頓挫し、その後地元の有力量者と思しき数人の力で完成を見ている。<sup>④</sup>

宋代の市鎮に独自の土地神廟が官民共同のもとに建設され、市鎮の人々に浸透し權威を持ったことが指摘されているが、<sup>22</sup>一般の土地神と異なり、東嶽神は土地神の上位に立つ性格や最上位の封号を持つことから、これを押し立てることは市鎮周辺の郷村への影響力の点で公權力の支配を印象づけ、市鎮の支配者層にとってこれほど都合のよい神もない。つまり新興の市鎮に東嶽廟が次々と建てられた背景には、東嶽廟勧請に伴う中央との結びつきや、自前の有力な土地神がない場合でも人々が求める神の權威をすぐ提供しようという面があつたと考えられる。

また経済的に見れば、各地で盛大に行われた東嶽聖誕の祭礼は地域社会における最大規模の廟市であろうし、その集客力から来る経済効果も莫大であつたと推測される。とくに経済中心地たる市鎮では祠廟の発展と市鎮の成長は相即であつたと考えられるが、東嶽廟による土地神の支配はそのまま市鎮による周辺郷村の経済的支配の構図でもあつたと言える。

### 第三節 華北の東嶽廟の祭祀組織

ここまで江南の状況を見てきたが、泰山本廟の存在からも華北が信仰圏の中心であつたと考えるのが当然である。『宋元地方志叢書』を初め史料的に江南に偏る中で二・三の東嶽廟のうち五一が華北に属している点から見ればかえって華北での普及度の高さが窺われる。しかしその祭祀の実情を伝える史料は少なく、たとえば『東京夢華録』にも開封における崔府君や二郎神の祭礼は述べるが、東嶽の祭礼には言及しない。『析津志輯佚』には元代大都の東嶽聖誕の光景がかなり詳細に描かれ、南宋臨安の祭礼と同様大規模なものであつたことがわかるが、焼香に集まる人々は「士庶官員、諸色の婦人」<sup>23</sup>などと書かれるだけで臨安の「社会」に相当するような組織的な祭礼は確認できない。これら突出した大都市以外の東嶽廟に関する史料は石刻史料が中心となるため、断片的になりやすいが、一方で郷村部での祭祀の実態を示す場合が多いのも事実である。ここでは碑文の記述から祭祀組織の特徴を検討してみる。

宋初の大中祥符九（一〇一六）年の山西忻州の碑文のなかで、「社長、太原郡郝超・呂瓊等三十人有り、同に至誠を發し

て廟を建つ。」との記述があり、あるいは天禧五（一〇二二）年の河北の深州の碑文には「大いに社衆を率い、公是の廟を建つ。」とあり、さらに「社官」・「社長」・「社政」・「社録」といった役職の名称も見える。<sup>②③</sup> この二つは宋初のごく近接した時期であり、東嶽廟の建設・祭祀が「社」を中心に運営されたことを示すものである。ここで見られた「社」の祭祀組織の具体的な名称は既に知られている社の組織と比べても大きく異ならない。<sup>②④</sup>

一方泰山から比較的近い山東の濰州では『民国濰県志稿』所収の明昌三（一九二二）年に東嶽神への香炉献上を記載した「金格村社造香爐記」に「社官」・「社録」など同様な名称が刻まれている。同じく『民国濰県志稿』の至元二八（一九二二）年の「大元国重修東嶽行宮之記并序」にも「本村社官」として数名の名前が挙がっている。さらには、

本村社官楊徳春、孟選店社官随順して発願清齋し、両社の耆老人衆を召集し、焚香祈禱し、請うに三日にして雨降るを以てす。行香華榮村に至り、百戸孫興有りて管齋いまだ畢わらざるに、隨即に期に應じて油然として雲を作し、沛然として甘澍して足りる。

とあるように一つの東嶽行宮に複数の村落が連帯して祭祀を行っていた。至元三二（一二九四）年、河南新郷県の「重修岱岳廟記」でも「富村人席義南、尚村崔徳」の共同によって改修が行われている。「社」は金元代には最末端の行政単位であり、碑文に登場する「社」による祭祀・祠廟建設は行政系統による実施という義務的な意味合いを持つであろう。しかし一方で宋代以来の名称であることから見れば宗教的な組織の性格を考慮しないのは早計であろう。「社」の性格は多面的であつて結論は出ていないが、華北の東嶽祭祀が講集団にせよ村落組織にせよ相当に組織立ったものであつたと言えよう。

このように見てくると、華北と江南で東嶽の性格や祭礼は共通していたとはいえず、江南の東嶽廟が商人を含む不特定多数の信者を集めた場合が少なくないのに対し、華北では限定的な地域で地方官と行政単位を中心とした伝統的な祭祀組織を維持し、一つの東嶽廟が持つ信仰圏も小さかつたのではなからうか。その背景として、江南では祠廟信仰の靈験の強弱が経済効果に直結するなど祠廟の経済性が注目されたのに対し、<sup>②⑤</sup> 華北では祠廟の経済力や集客力を伝える記事は少ない。

例えば江南の「朝嶽」祭祀に見られたような「百戯」・「伎術」といった人々の参加は見えない。華北において廟会・廟市が重要性を増してくるのは明清時代以降とも考えられており、宋元時代には華北の東嶽廟も商人の関与する部分は少なかったと考えられる<sup>⑧</sup>。

- ① Skinner, G. William, "Marketing and Social Structure in Rural China," *J.A.S. Vol.24, No.1, 2, 3, 1964-65*. 邦訳今井清一・中村哲夫・原田良雄『中国農村の市場・社会構造』（法律文化社、一九七九年）。
- ② 斯波義信「社会と経済の環境」〔民族の世界史5 漢民族と中国社  
会〕山川出版社、一九八三年）、同氏『中国都市史』（東京大学出版会、二〇〇二年）、本田治「宋代の地方流通組織と鎮市」〔『立命館文学』五〇〇、一九八七年）など。
- ③ 有高嶽「支那に於ける地方自治の由来——特に社制の起源と発達とに就て——」〔『史潮』一一一、一九三二年）、中村治兵衛「宋代広徳軍祠山廟の牛祭について——宋代「社会」の一事例として——」〔『史淵』一〇九、一九七二年）、のち『中国シャーマニズムの研究』刀水書房、一九九二年所収）など。
- ④ 金井徳幸前掲「南宋の市鎮と東嶽廟」。
- ⑤ 「城隍出巡」については中村裕一注73前掲論文、郷土有・王賢森注2前掲書第七章「恤孤還願——巡巡会——城隍信仰透析之二」参照。東嶽の出巡について宋元代の史料はないが、Skinner, *op. cit.*, p.387、鄭振滿「神廟祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例証」〔『史林』一九九五年第一期）、あるいは各地の文史資料などに言及がある。田仲一成、中村治兵衛前掲論文などで南宋期の史料では「社会」を利用した有力者や無頼の横暴など強圧的な面も指摘されている。
- ⑥ 『琴川志』巻一〇「叙祠」。
- ⑦ 趙世瑜「明清華北的社与社火」〔『狂歌与日常——明清以来的廟会与民間社会』生活・読書・新知三聯書店、二〇〇二年所収）。
- ⑧ 『黄氏日抄』卷七四「申諸司乞禁社会状」。
- ⑨ 中村治兵衛前掲「宋代広徳軍祠山廟の牛祭について」。
- ⑩ 宮澤知之「宋代の行」〔宋代中国の国家と経済』創文社、一九九八年所収）の研究史整理参照。
- ⑪ 『両浙金石志』卷一五。
- ⑫ 加藤繁「唐宋時代の商人組合「行」を論じて清代の會館に及ぶ」〔『支那經濟史考証』東洋文庫、一九五二年所収）。
- ⑬ 仁井田陞『中国の社会とギルド』〔岩波書店、一九五一年〕第一部「北京工商ギルド」第五章「ギルドの構成と組織」。
- ⑭ 李喬「行業神崇拜——中国民衆造神運動研究」〔中国文聯出版社、二〇〇〇年）。
- ⑮ 竺沙雅章「浙西の道民について」〔『東洋史研究』三六一三、一九七七年）、二元朝の江南支配と白雲宗（『仏教史学会三十周年記念論集』、一九八〇年、ともにのち『中国仏教社会史研究』同朋舎、一九八二年所収）。
- ⑯ 『嘉靖太倉州志』卷九。また竺沙雅章前掲「元朝の江南支配と白雲宗」では、朱清一族が東嶽廟のほか城隍廟や天妃宮、多くの寺院の建設に関わったことも指摘する。
- ⑰ 『至正崑山郡志』の朝嶽の項でも「歳ごとに常熟の福山に往く」とある。

東嶽廟は中国史上における全国的信仰のもっとも早い例であり、その拡大過程は特定の支持集団を持たずに全国に展開

- ⑬ 「常業漱水志」巻五「学校・寺廟」。
- ⑭ 金井徳幸前掲「南宋の市鎮と東嶽廟」。
- ⑮ 「夷堅支乙」巻二「大梵隱語」。
- ⑯ 正徳「仙潭志」巻五「大宋湖州府徳清縣新市鎮新建東嶽行宮記」。
- ⑰ 又 Hansén, *op. cit.*, pp.115-116 参照。
- ⑱ 須江隆「唐宋期における祠廟の願額・封号の下賜について」(「中国社会と文化」九、一九九四年)、前村佳幸「烏青鎮の内部構造」(「宋代史研究会研究報告第七集」宋代人の認識——相互性と日常空間)汲古書院、二〇〇二年)。
- ⑲ 前掲拙稿「宋代社会と祠廟信仰の展開」。
- ⑳ 「沂津志輯佚」祠廟 嶽廟」。
- ㉑ 「山右石刻叢編」巻二二「大宋國忻州定襄縣蒙山郷東霍社新建東嶽廟碑銘」。
- ㉒ 「唐代の社邑に就きて」(「史林」一三二—一四、一九三八年)「仏教信仰に基きて組織せられたる中晚唐五代の社邑に就きて」(「史林」二四—三、四、一九三九年)、竺沙雅章「敦煌出土「社」文書の研究」(注⑩前掲書所収)。
- ㉓ 「深州風土記」巻一一「宋天禧五年東嶽廟碑并碑陰題名」。
- ㉔ 「民国濰縣志稿」巻三九。
- ㉕ 「乾隆新郷県志」巻二四。
- ㉖ 井ノ崎隆興「元代「社制」の政治的考察」(「東洋史研究」一五一—、一九五六年)、劉浦江「金代戸籍制度芻論」(「遼金史論」遼寧大学出版社

版社、一九九九年所収)など参照。

⑳ 前掲拙稿「宋代社会と祠廟信仰の展開」。

㉑ 趙世瑜「明清時期江南廟会与華北廟会之比較」(前掲「狂歌与日常」所収)。

㉒ 宋元時代の華北には郷村部に多くの東嶽廟があったと考えられるが、趙世瑜前掲書「狂歌与日常」によれば明清時代に東嶽廟は都市部には見られたが、農村部にはほとんど見られないという。これは明清時代の地方志からだけでは読み取れないが、民国時期以降の現地調査の中で李景漢「定県社会概況調査」(中華平民教育促進会、一九三三年)の河北省定県の調査では全八五七廟のうち東嶽廟と思しき廟は「天齊廟」が一つあるのみである。また W・A・グローター(寺出道雄訳「中国地方都市における信仰の実態——宣化市の宗教建造物全調査——」(五月書房、一九九三年)による北京近郊の宣化市の信仰調査では、東嶽廟は都市部で一廟のみ、農村部では一つも確認されなかった。あるいは戦前の「華北農村慣行調査」による聴取調査でも東嶽廟に言及された部分はほとんどない。ここから見れば清末から民国時代には東嶽廟の農村への浸透度は低いように思われる。一方で東嶽ファミリーである碧霞元君(泰山娘娘)・五道將軍の廟の多さが目立つ。明清時代以降の華北では東嶽の配下が農村に浸透する中で、東嶽廟そのものは上位神として中心地に密着した信仰へと変化したという推測も可能であろう。

した異例なものだった。ことに東嶽神は国家祭祀に由来し、冥界の支配者として諸神を統括する性格を有する神であり、そもそも絶大な求心力を持っていた。国家の祠廟秩序の最高峰にある東嶽廟は多くの場合地域社会でも最上位の祠廟だったと考えられるが、宋代以降徐々に城隍廟がその地位を脅かした。州県城に城隍廟を置くのが通例となるのと同時期に、江南の市鎮にしばしば有力な東嶽廟が出現したのは、経済中心地系統の市鎮における東嶽廟が行政中心地系統の州県における城隍廟に匹敵する求心力を持つ神として期待され、積極的に勧請されたからだと思われる。南宋以降の江南において祠廟の盛衰が激化するなか東嶽の権威は抜群の安定性を有したことも要因であろう。何となれば祠廟の権威は政治的側面のみならず経済的にも重要な影響を持ったと考えられるからである。一方華北では祠廟信仰と経済の関係が依然として希薄であり、そのなかで泰山や大都を除けば至って堅実な祭祀が展開したと思われる。

最後に明代に入って東嶽信仰に訪れた転機を展望することで本稿を終えたい。明の洪武初年に行われた礼制に関する一連の改革の中で城隍廟を国家祭祀に加え、全国一律に建設することが命じられたが、この渦中で以下の事件も起こった。『明太祖実録』「洪武三年九月戊子」にはこうある。

京師城隍廟成る。初め城隍の舊祠卑隘なり。詔して度地營築せしむ。既にして中書省臣及び陶凱、東嶽行祠を以て改めて廟と為すを請う。上これを可とす。

すなわち京師の城隍廟の敷地が狭いために、東嶽行祠の土地を城隍廟に充てたという。東嶽に対するこのような扱いは宋元代には考えられない。さらに『嘉靖崑山県志』巻一五に載せられた「崑山県公館記」には、

嶽神は帝王の冕服を具し、儀衛は甚都なり、兩廡の肖俗は所謂地獄の鬼物にして、獐持にして怖るべし、民甚だ恐う。毎歲春三月、愚夫婦業を投じて香火を奉ずる者、累旬街巷填委し、行く能わざるに至る。

と東嶽信仰が厳しく批判され、のみならず破毀されて県の公館に改変された。崑山県は宋代以来東嶽信仰の盛んであったことはすでに見たが、東嶽神の相対的な権威低下を象徴する事件と言える。また濱島敦俊氏の一連の研究では、明代後期

以降、濱島氏が着目したのは市鎮にある上位廟に対して下位廟である周辺農村の土地廟が紙銭を納める「解錢糧」の風習である。濱島氏が引用した史料では明末ごろに江南各地の市鎮に登場した鎮城隍廟とともに東嶽廟が「解錢糧」の対象となつたケースがしばしば見られた。すなわち明末には城隍神と代替可能な地域社会の神と見なされていたのである。<sup>④</sup>

明末江南では州県だけでなく城隍神が一定領域を管轄する神、行政の管轄範囲を支配する冥界の行政官の性格を明確にし、同時に領域内の人々の善行・悪行を監視し、冥界の裁判を司る神格を併せ持つ状況が出現した。この際に東嶽神と城隍神との上下関係は崩壊しなかつたが、城隍神の權威が人々の前面に出てきた段階で東嶽神の役割は減少せざるをえない。「解錢糧」の問題も元来東嶽廟が担った役割を鎮城隍廟に明け渡す過渡期の現象ではなかつたか。ただしこの構図を裏づけ、祠廟信仰の全体像を解明するにはなおさまざまな角度からの検討が必要であり、それは向後の課題としたい。

- ① 小島毅前掲「城隍廟制度の成立」。
- ② 前掲拙稿「宋代社会と祠廟信仰の展開」。
- ③ 濱島敦俊前掲「明清江南城隍考」、「明初城隍考」、小島毅前掲「城隍廟制度の成立」 Taylor, Romeyn, "Ming 'Tai-su and the Gods of the Walls and Moats' *Ming Studies*, vol.3, 1977, 参照。
- ④ 濱島敦俊前掲「総管信仰」第五章。

【附記】 本稿は二〇〇二年八月二三日の宋代史研究会における口頭発表をもとに加筆・訂正したものである。有益な助言を頂いた方々に心から謝意を表したい。

(京都大学 研究員)



seigneurial rights as well, such as military requisition, tolls, obligatory usage of the mill, the grape presser or the bread-caking stove, and so on. For this reason, fines were almost the only punishment imposed, and fines were understood as if they were the imposition of service or a tax.

Finally, the paper examines how trials were carried out in the seigneurial courts. The analysis of historical sources show that ordeals, duels and purgatory oaths were very often employed and, most importantly, judges resorted to these measures from a strategic point of view.

## The Belief in the Eastern Peak God in the Song and Yuan Eras: A Core Belief of Local Society

by

MIZUKOSHI Tomo

The role of temple-cults 祠廟 in the local Chinese society has been a continuous point of contention among historians. Some have focused on the fact that during the Song era, many temple-cults, which are still extant, first appeared, and that a hierarchy of gods was created. Other historians have regarded the temple-cults as the core political and economical institution of local society that can provide indispensable knowledge of Chinese society. As regards city-gods 城隍神, which are recognized as the most important of the temple cults, it is noted that the faith in protective deity of the city that begun in the Jiangnan 江南 spread in Song times, gradually gained an official character, and was ultimately established in local jurisdictions where it was protected by officialdom in the early Ming. Prior to this, and on a wider scale, belief in the Eastern Peak God 東嶽廟 had spread to local communities on a national scale. However, the social role of the temples of the Eastern Peak God had seldom been addressed until quite recently. The Eastern Peak God is both an essential element of faith in the Five Peaks 五嶽 and also exercises overwhelming authority as a ruler of the realm of the dead 冥界 according to popular legend. As the faith developed, belief in the Eastern Peak God spread from the pinnacle of national ritual to far reaches of local communities.

The above is an example of the formation of a hierarchical faith that spread from

the margins and that was officially recognized during the Song era, resulting in a national faith. What is the cause and meaning of this sort of occurrence? This paper considers the phenomenon relating to the belief of the Eastern Peak God in the Song and Yuan eras, focusing on three points: expansion of the sphere of belief, personification or idolization of the deity, and the situation in local regional society.

1) Expansion of the sphere of belief.

Relying solely on the historical records of the Song and Yuan eras, one sees that nationwide construction of the temples of the Eastern Peak God occurred on a large scale during the middle of the 11th century. Temples without any direct relationship to Mount Tai 泰山 were constructed in many places under Southern Song Dynasty rule. The Eastern Peak God is the earliest example of a nationwide god in Chinese history, and the process of the spread of the faith was quite exceptional, particularly because there was no specific group supporting it. However, despite the lack of a specific organization, the religion was able to amass support across a wide range of social strata. I have also noted that official local government activity and Taoist religious groups contributed to the expansion of the sphere of belief.

2) Personification of the deity

The Eastern Peak faith was similar to other temple-cults of the day in that the Eastern Peak God held the title of emperor and had a wife. The major difference between the Eastern Peak religion and other faiths was that it was emphasized that the god originated in national ritual and that the Eastern Peak God ruled over the realm of the dead and the other gods of the realm of the dead. Consequently, the Eastern Peak God has been recognized as a divinity who led his family and subordinate gods, and as a god who would occasionally subsume the faiths of locally worshiped gods. Additionally, many people visited his temples annually on March 28, which had come to be considered the birthday of the Eastern Peak God, and this custom also began to be observed nationally after the Southern-Song era.

3) The situation in local regional society

In the Song and Yuan eras, the temples constructed for the Eastern Peak God were often considered those of the supreme local deity in a community, but city-gods gradually grew to threaten the status of the Eastern Peak God. One possible reason for occurrence of the Eastern Peak God is exemplified in the

market town of Jiangnan, where belief in a city-god was fostered by the heads of the prefecture and county after the Song era. The Eastern Peak God was expected to be the main god who controlled the administration of the markets and economic centers, thus opposing the power of the city-god. In other words, the Eastern Peak God was positively selected as the main faith among the core of the market town. On the other hand, in North China, the relationship between temple-cults and the economy remain slight as before. And with the exception of the large temples of the Eastern Peak God on Mount-Tai and in Da-du 大都, it appears that the strict observance of religious rituals to the Eastern Peak God continued unabated.

Poland and Lithuania in the Napoleonic Era: Conceptions  
of the State in the General Confederation of the Polish Kingdom in 1812

by

KAJI Sayaka

At the time of Napoleon's Russian Campaign in 1812, the former Polish-Lithuanian state attained the opportunity to regain its independence. On June 28th the General Confederation of the Polish Kingdom was organized in Warsaw and declared the restoration of the Polish Kingdom, although before its collapse (1795), the Polish-Lithuanian state had been a dual, multiethnic state called "the Republic of the Two Nations." In the Republic the nobility had sovereignty, and, whatever their ethnicity, all the nobility considered themselves Poles, while the nobility in Lithuania on the other hand had maintained Lithuanian national consciousness.

The purpose of this article is to consider how the nobility of Poland and Lithuania viewed their new state. Therefore I have investigated not only the documents of the General Confederation of the Polish Kingdom, but also the Lithuanian nobility's attitudes toward the General Confederation. The following points have been revealed. First, at the beginning of the 19th century, unlike the period prior to its collapse, the nobility in both Poland and Lithuania referred to the unified state as Poland or the Polish Kingdom, not as the Republic. They