

学位請求論文

明初無祀鬼神祭祀政策の研究

仏教文化専攻

濱野亮介

目次

序論・・・ 1

(一) 筆者の問題関心と本論の主題 (1)

(二) 明朝祭祀制度と先行研究 (2)

(三) 本論の構成 (5)

第一章 明代祭厲制度―宋と明代にかけての無祀鬼神祭祀の潮流―・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 9

はじめに (9)

第一節 明代以前における無祀鬼神祭祀について (9)

第二節 祭厲制度の制定 (10)

(一) 制定の過程 10

(二) 祭厲の内容 14

(三) 他の制度との関連 16

おわりに (16)

第二章 明代における郷厲及び里社祭祀の制度とその設置について・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 21

はじめに (21)

第一節 郷厲壇・里社壇の規定 (21)

(一) 二壇制定の過程 21

(二) 二壇の設置基準 23

(三) 祭祀の主祭者 25

第二節 二壇の設置と里甲・区画との関係 (27)

(一) 区画を基準とする設置 27

(二) 区画に対する設置の意義 31

おわりに (33)

第三章 明代における地域区画「都」に関する一考察 39

はじめに (39)

第一節 都保と経界法および魚鱗図冊の関係 (39)

第二節 宋々明代にかけての地域区画の変遷 (一) —常熟県の都— (43)

第三節 宋々明代にかけての地域区画の変遷 (二) —永福県の郷・里・都— (44)

第四節 宋々明代にかけての地域区画の変遷 (三) —蕭山県の郷・都— (48)

第五節 宋々明にかけての地域区画の変遷 (四) —象山県の保— (50)

第六節 地域区画変遷におけるサイクル (52)

おわりに—華北地域の都保の状況— (54)

第四章 明朝による無祀鬼神祭祀政策—祭厲制度と蒋山法会— 59

はじめに (59)

第一節 祭厲制定における礼官の答申 (60)

第二節 「鬼神有無論」に見る太祖の鬼神観 (62)

第三節 蒋山においての鬼神鎮魂の法会 (67)

(一) 法会の開催と目的 68

(二) 各法会の位置づけ 69

第四節 祭厲と法会それぞれの役割 (72)

結論

結論 81

参考文献一覧 85

序論

(一) 筆者の問題関心と本論の主題

筆者の問題関心は、中国近世における「一般民衆」¹の日常生活や慣習、そこに根ざす心性や価値観といった面にある。経済的活動や政治的事件、社会変革や文化的創造など、歴史が扱う全ての事象を一つ一つ細かに解きほぐしていけば、それは一人の人間の営為に分けられ、その営為や行動が基とするものは、極言すれば全て個人の心に帰結される。換言すれば、歴史とは人の心のあり様が積み重ねられたものともいえる。

しかし、このような人の心のあり様を歴史の中から取り出そうとするには、歴史史料が語ってくれる内容はそれほど多くない。自らの心のあり様や思考の軌跡を忠実に吐露している史料など、一定以上の知識人―しかも後世まで思想家として評価されるほどの―が著した書物以外には皆無と行ってよい。よってこれらに少しでも接近しようと試みるならば、遠回りながらも間接的な手法をとらざるを得ない。たとえば生活史的な手法。生活の場である農村聚落²や都市景觀³に関する研究や、生活の営為としての年中行事に対する手法⁴は、当時の人々がどのように生活していたのかについて鮮やかに描き出してくれる。他には文学作品を用いる手法⁵。一部の漢詩や俗文学作品には、当時の世相を反映するとされるものも多く、歴史史料としても十分に考察の対象となり得る。そしてこのような問題を扱う際に避けては通れないものが、宗教的な問題についてである。特定の形態を有する儒・仏・道の三教やそれに類する各種民間信仰については当然として、そもそも人がもつ「信仰心」とはなんであるか、という問いは、本論に限らない筆者の根底にあるテーマのひとつでもある。以上の研究は、筆者と同じ問題関心によってなされたものばかりではないが、筆者の研究を形作る上で重要な基礎をなしているものである。

さて、このような観点の中で、本論が取り扱うのは、明朝によって新設された祭祀制度の一つ、祭厲を中心とした祭祀政策についてである。制度というものは、国家がその統治理念を体現させるために定められる一方で、その当時の社会的問題に対処する、もしくは社会的世相を反映して定められるという面も持ち合わせている。特に祭厲制度は、民間での祭祀の規定が含まれており、王朝が当時の民間祭祀をどのように捉え、どのように扱おうとしていたのかを明らかにすることができるといえる。

そしてもう一つ大きなポイントとして、太祖朱元璋の存在が挙げられる。太祖の出自はまさに貧農と行ってよく、飛躍のき

っかけとなった紅巾軍参加までの間は、常に民間にその身を置いていたことは、既に知られる通りである。紅巾軍参加は彼が二五歳の時であるから、基本的な彼の宗教観は、彼が民間にいる間に定まっていたといつてよいであろう。つまり祭厲制度は、民間出身の皇帝が民間に対して定めた祭祀制度という中国の歴史上においても稀有な特徴を持つのであり、よって民間での祭祀のあり方という観点から見ても、充分考察の対象となり得ると考える。

(二) 明朝祭祀制度と先行研究

祭厲制度は、明朝が定めた正式な国家祭祀の一つであるから、まずはその枠組みにおいて説明されるものである。明朝の国家祭祀制度の根幹は太祖の時期に既に定められていた。祭祀制度全体については、まず「濱島二〇〇一B」によって基本的な原則が示された。まず全ての祭祀の頂点に「天」を置き、天子たる皇帝が主宰する。その下に行政レベルごとに祭るべき祭祀が定められ、行政単位ごとの長がそれを主宰する。これらの祭祀は全て「祀典」において定められ、民間にて「民に功ある」と認められた神格については申請の後に新たに「祀典」に加えられることはあるものの、それ以外は全て「淫祀」とされて、祭祀することが許されなかった。このような祭祀体系について濱島氏は、「朱子学的教条にあまりに原則的な、その故にまた平常の生活を送る庶民の心的世界とはあまりにも乖離した」制度であるとし、「個人としての皇帝朱元璋その人の情念を見出すのではなく、むしろ浙東学派Ⅱ儒臣たちの思想を読み取るべき」であるとした。濱島氏が明初に定められた祭祀制度について浙東儒学者の影響を重要視するのは、氏自身の城隍廟制度の研究によるところが大きい「濱島一九八八A・B」。城隍廟制度は洪武二（一三六九）年から三（一三七〇）年に掛けて段階的に制定されており、中でも洪武三年に出された「神号改制詔」（『太祖実録』卷五三、六月癸亥）は、それまで個別の神格を以て祭祀されていた城隍神から全て神格を剥奪して「某県城隍神」のように統一して祭祀するものであった。それ以前の洪武二年に出された詔においてはそれぞれ個別の神号は認められており、またこれは城隍神に限った話ではなく、岳鎮・海澆・山川などの諸神も同様の扱いを受けており、氏はこれを「大変革」と評価し、このような変革が行われた背景として、儒教的理念派と道教的慣習派の対立を想定し、理念派の勝利の結果このような変革がもたらされたと推定する。また氏は、このような儒教主義的な城隍廟制度の規定Ⅱ「当為」と、実際に設置された城隍廟の状況Ⅱ「実態」との乖離を明らかにすることによって、当時定められた城隍制度が現実を見ない教条的な制度で

あるという主張をより強く補強している〔濱島一九八八B・一九九二〕。

近年精力的に明朝の国家祭祀の全体像について発表した浅井氏の研究も、濱島氏と同様、明朝の国家祭祀理念が儒教理念に基づくものであることを明らかにしている〔浅井二〇一三・二〇一四〕。氏はまず明朝の国家体制が伝統的礼楽を基本とするものであり、国家祭祀も広義ではこの礼楽体制の一部分であったと指摘する。また明朝の国家祭祀は、基本的には唐宋朝のそれを踏襲した上で取捨選択したものであり、その構造はまず中心として天子たる皇帝が祭祀する「天」「地」と、それ以外の祭祀すべき功ある神々（たとえば山川などの自然神や、）の「百神（或いは「鬼神」ともいう）」という重層的な祭祀体系を持つており、これによって国家が認めた新たな神や仏教や道教など他宗教の祭祀をも国家祭祀体系に組み込むことが可能となった。そして、このような祭祀体系の構築は、やはり宋濂・劉基・宋訥・王禕らの浙東儒者たちを中心になされたという。浅井氏の説の特徴は、明朝国家祭祀の理念が儒教主義的なものであると理解しながら、一方で儒教主義ではない祭祀も包括する、幅を持った理念であった点である。またこれは、儒教を中心として仏・道二教がそれを補うという太祖の三教思想に通ずるものであるとする。

濱島・浅井両氏の見解の共通するのは、明朝の祭祀制度は単なる祭祀のみに関わる制度ではなく、明朝の統治方針と密接な関わりを持つものであるという点である。つまり人間世界である明界と生身の人間では立ち入ることのできない幽界を対比し、「明有礼楽、幽有鬼神」〔太祖実録〕卷三八、洪武二年春正月丙申朔の条〕の指針のもとに、明界を礼楽によって、幽界を鬼神によって統治することによって、明朝の統治体制全体に寄与させようとするという理解である。そして、その指針が最も端的にあらわれた制度が、明朝によって新設された城隍制度と、城隍神の監督のもと無祀鬼神を祭祀する祭属制度である。祭属制度は、明界の県レベルの管理者である官僚（知県）が、幽界における同レベル領域の管理者たる城隍神に無祀鬼神の管轄を要請するという形式で行われ、まさに「明有礼楽、幽有鬼神」を体現した祭祀であるといえる。

一方で、この城隍神や無祀鬼神に対する祭祀は明代以前には主に民間で行われており、つまり明朝は民間祭祀を国家祭祀として取り入れて新設したということになる。何故この二つの祭祀が国家祭祀に取り入れられなければならないのか、という点については、「明有礼楽、幽有鬼神」という祭祀理念を実現するためというだけでは説明し切れない。

これらの理念を構築したのは、浙東出身者を中心とする儒者集団であるという。明初政権とこれら浙東儒者との関係は、長

年にわたって明初研究における重要な研究課題の一つとされてきた。もともと元末に始まった白蓮教徒を中心とする紅巾の乱の一勢力であった朱元璋集団は、勢力を拡大する過程において白蓮教集団から分離して独自の道を歩み始めた。その最中に浙東地域を中心とした知識層、或いは地主層を吸収することによって、経済的、理論的な拡大を果たした。この浙東勢力の吸収によって、朱元璋集団の質的変化があったのかどうか議論の焦点となつて明初政権について論ずる際の大きな問題となったのである。¹⁰ また質的変化の有無はともかく、それ以後の朱元璋集団に対して浙東勢力が大きな影響力を及ぼしたことは否定するまでもない事実であり、明朝成立後の諸政策の基本的な性質は、浙東勢力の立場に立脚したものであるとされたのである。では国家祭祀全体の理念構築には儒者が中心たる役割を果たしたとして、皇帝たる太祖朱元璋はどのような役割を果たしたのであろうか。浅井氏は「太祖はもともと貧しい農民の子であり、儒教の教えを身につけていたとは思えない」として、その理論的構築における太祖の影響力は少なかつたとする。しかし一方で実際の制度制定に際しては、「小島一九九二」によって以下のように述べられていることは見逃せない。

ただし、彼（朱元璋。筆者註）の立場は基本的に現実主義的で、統治に有効なものを採用するという方針で一貫しており、たとえ朱子学的経書解釈で主張されている礼制であっても、時代や場所にそぐわなければ顧みない。……したがって、体系性という観点からは不整合な部分が生じるが、その実現度かなり高くなる。……太祖の場合礼制は虚文ではなく、実行を伴うべきものと認識されていた。そのためには、本来あるべき形からはずれて現実と妥協するのもやむをえないことだった。

つまり、祭祀を含む礼制制定は、基本的な理念として儒教理念が用いられているものの、最終決定者たる太祖の判断により取舍選択が行われており、たとえ儒教的倫理に適うものであつたとしても、太祖の一存で採用されない場合があつたことを示している。実際にそのような事例として、服制制定の議論に際して太祖が礼官の意見を斥けて再考を要求し、最終的に太祖の意に沿うように修正されたという例が見られる（井上一九九九）。このことは礼制制定の議論に際して「その出発点と結論は既に朱元璋が提示していた」と理解される（三浦二〇〇三）。

また「川勝二〇〇四」は太祖と儒教の関係について、「元（朝）は決して儒教、朱子学を軽視していない。……儒学思想の研究・学問研究は軽視したと言うべきだろう。問題は元の胡風を一扫しようとする明太祖はこと儒教関係に関しては元王朝のあり方をそのまま踏襲した。……儒教は明太祖にとって政治的に利用できるといふ点でのみ有用であった」とし、また、祭祀の儒教性については、「中国の天地山川の神々を祭祀することは中華文化の伝統であって、それが儒仏道教のいずれかに属するというものでは断じてない。……政治性を持った王朝祭祀が三教とはそれぞれ密接に関係しながら、しかし三教のどれからも超然とした存在であることは案外知られていない」と述べた。「趙二〇〇八」でも、太祖の宗教管理思想について、政治実用主義であって学術や宗教感情によるものではないとし、その宗教思想は彼の政治思想に属するものであるとした。つまり、明朝の祭祀制度をみるには、全体的な理念の考察とは別に、個々の祭祀について太祖がどのように判断した結果採用されたのかについて考察を広げる必要が認められるのである。

（三）本論の構成

本論は、以上のような問題関心及び明朝祭祀制度研究上の方法論から、明朝国家祭祀中における制度の一つである祭厲制度とその周辺を主題とする。祭厲は、死後享けるべき祭祀を享けられなかった亡魂、つまり無祀鬼神を祭祀する制度であり、これは明朝によって新設された制度である。他の王朝にない制度を考察することは、自ずとその個別性を明らかにするもので、明朝祭祀政策の一面を明らかにし得ると考える。また祭厲の特徴は、民間に対して祭祀を行わせる点にあり、筆者の問題関心とも合致する。さらに明朝は、祭厲以外にも無祀鬼神に対する方策を行っており、祭厲との関係も検討しなければならない。第一章では、まず明代以前における無祀鬼神祭祀について、民間とそれに対する王朝の対応を見、明朝の無祀鬼神政策がどのような社会的潮流の中で行われたものであるのかを明らかにした上で、明朝によって新設された祭厲制度成立の過程と内容について検討する。

第二章では、祭厲の一つで、民間で挙行することを定められた郷厲（壇）と、それと同様の基準で設置が求められた里社（壇）という二つの祭祀（以下「二壇」）について考察する。また二壇は里甲制を基準に設置されたと考えられてきたが、地域区画である「都」を基準に設置された事例が既に指摘されている。本章ではその点について、地方志の記述を手掛かりに検

討する。

第三章では、地域区画「都」について考察する。明朝では里甲制によって編成された一一〇戸の単位ごとに郷厲壇や申命亭などさまざまな施設が設置され、王朝による里甲を通しての郷村支配を補強されたと考えられているが、その里甲を編成する際に基準となつたのが「都」と呼ばれる単位である。宋代の都保制に由来すると考えられる「都」という単位が、明代ではどのように扱われていたのか考察する。

第四章では、祭厲制度の目的と意義を明らかにするため、理論的構築を担う礼官の立場と政策及び制度制定の最終決定者たる太祖の鬼神観について検討を加える。また祭厲制定とほぼ同時期に鬼神の鎮魂を目的として応天府近郊の蒋山で行われた仏教法会について、その内容と意義を明らかにする。さらに、本論で得られた知見を併せた上で、国制たる祭厲と法会がどのような関係にあったのかを明らかにし、明初に行われた一連の無祀鬼神に対しての政策における全体像を示す。

註

1 一般民衆の定義はさまざまあるが、ここでは単純に皇帝や王族、貴族層以外の、人類社会を構成する大部分の人々、の意味とする。近世における官僚や、それを輩出する郷紳層の存在などが境界をあいまいにするが、筆者が主に一般民衆に注目するのはその視点が人類社会を総体で見た場合の平均的な価値観にあるからであり、個別事例を扱う際はともかく、総論として見た場合には細かな定義はそれほど重要ではないと考えている。

2 中国の農村聚落について扱う研究は、考古学資料に基づく古代聚落に関するものや、近現代に行われた現地調査に基づくものなどが挙げられるが、その間に位置する中世近世の聚落については、多くが行政的な村落制度とその共同体的性質についての研究で占められる。これらの研究は、詳しくは、「小山一九七四」、「濱島一九八七」、「中村治兵衛一九九〇」。

3 たとえば、宋代の首都開封の都市景観が描かれた「清明上河図」を取り上げた「伊原二〇〇三」など。

- 4 「中村喬一九九三」、「中村裕一 二〇〇九〜二〇一一」。中村喬氏には他に近世においての料理に関する「中村二〇〇〇・二〇〇四」もある。
- 5 「鄭・高木（訳）二〇〇五」、「大木二〇〇三」、「相田一九七三」など。ただしこの手法には、このような文学作品の叙述から本当に歴史的事実を明らかにし得るかという問題が常に横たわり、より厳密な史料批判が必要なことはいうまでもない。
- 6 「澤田一九六八・一九七六・一九八二」、「金井一九七九・二〇〇一」、「松本二〇〇六」。宋代の民間信仰に関わる研究が多いのは、『夷堅志』や道教関係の史料がこの頃から整い始めることが大きいと考えられる。これら宋代の民間信仰研究は、元代を経て明代に繋がってくる前提となるものであり、明代を対象とする諸研究同様、本論に強い影響を与えている。
- 7 朱元璋の生涯及び政権の成立過程については、「呉一九四九」、「谷口一九六六」、「檀上一九九四」。
- 8 「濱島二〇〇一B」、「川勝二〇〇四」。
- 9 濱島氏の城隍制度における儒・道二派の対立については、「趙二〇〇六」によって、洪武二年の詔は、太祖・中書省・礼部・翰林の共同で作成されたものであること、三年の詔は太祖本人から出たものであること、そもそも濱島氏が理念派、或いは慣習派の代表者として挙げる人物が、濱島氏という状況にそぐわないこと（たとえば濱島氏が慣習派として挙げる崔亮は洪武二・三年当時に礼部尚書の地位にあったなど）などから、少なくとも城隍制度の制定に関して、濱島氏という理念派と慣習派の対立などはなかったとする。また「松本二〇〇三」は、三年「神号改制」によって定められた城隍の京都⇨応天府⇨府⇨州県というヒエラルキーが、宋代の道教教内部において既に成立していたことを明らかにしており、この点に限れば「神号改制」の内容が全く儒教理念に基づくものであるともいえない。
- 10 この所謂「転化問題」を含む明初研究全体の研究状況については「檀上一九九三・一九九五」に詳しい。

第一章 明代祭厲制度—宋～明代にかけての無祀鬼神祭祀の潮流—

はじめに

本章では、明朝による無祀鬼神祭祀制度である祭厲についての基本的事項を確認することを目的とするが、その前に明代以前において無祀鬼神祭祀がどのように扱われていたのかを整理する。本文で述べるように、祭厲制度は明朝の新設であるが、無祀鬼神を祭祀するという行為自体は明朝が考案したわけではない。無祀鬼神の祭祀がどのような流れを経て明代に至ったのか、そして明代以前の王朝はどのように対応したのか。以上を踏まえた上で、明代祭厲制度制定の過程と内容を確認する。

第一節 明代以前における無祀鬼神祭祀について

南宋洪邁著の怪異説話集『夷堅志』には、鬼神達のおこす数々の所業の説話が集められているが、その中には死後に祭祀を享けられず亡霊と化した無祀の鬼神も登場する¹。また、無祀鬼神自体でなくとも、それらを扱う施餓鬼や水陸会などの儀式を行う場面も多く見られる²。このような事例は『夷堅志』に限った話ではなく、宋代以後の様々な史料に散見される³。

「金井二〇〇一」では、宋代ではこのような「厲鬼」が蔓延して社会に偏在し、疫病などの厄災の原因になると考えられており、様々な対策がとられていたとする。その中心となったと考えられるのが、仏道二教の儀礼である。仏教教団においては、唐代において『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』（『大正藏』二二卷、不空訳とされる）や『仏説救面然餓鬼陀羅尼神呪經』（同前、実又難陀訳）が訳出されて以降、水陸会が盛んに行われるようになり、北宋時代には在家信者を中心として一般にも広く受容されていったと考えられている⁴。道教教団においても唐末・五代の杜光庭によって集成された道教における葬送儀礼である黄籙齋⁵が、南宋～元代にかけて修正・追加され成立したという（松本二〇〇三）。これら仏・道二教において同時期に孤魂儀礼が成立・流行したのは決して偶然ではなく、互いに影響しあったことが推測される。また、「田仲一九九八」によれば、現代の中国各地やシンガポールなどの華僑居住地に残る地方演劇には「孤魂祭祀」の儀礼を演劇化した「鎮魂演劇」が多数見られ、その萌芽は北宋～南宋代に見られるという。これらを見れば、当時の人々に無祀鬼神祭祀が強く求められたことは確かであろう。

上記の地方演劇の事例に見えるように、無祀鬼神祭祀が行われたのは宋代のみの事象ではなく、明代以降延いては現代にまで及ぶ現象である。明代で例を挙げると、洪武一五（一三八二）年に出された仏道二教の規定に関する詔では、当時の仏教を禅・講・律から禅・講・教と改めている⁷。教とは瑜伽教僧といい、また赴応僧とも称し、民間に入って儀式などを行う僧である。これは、当時民間においてそれだけ仏僧による儀式が求められていたことを物語っており、その最たるものが水陸会であったと考えられる。つまり、宋～明代の特に民間においては無祀鬼神を祀ることが特殊な事例ではなくなっていたといえる。

こうした民間の風潮に対して、王朝政府も全くの無関心であったわけではなかった。北宋代においては都の開封にて、軍亡の孤魂に対する祭祀が行われており⁸、また水陸会は、宋～元代を通して皇帝や官僚達によって建齋されている事例が見られる〔洪二〇〇六〕。また、各地方官僚達が、単発的に無祀鬼神への祭祀を執り行った事例も見られる。これらの祭祀文を見れば、恨みを持った孤魂は、疫病などを引き起こす元凶として理解されており、現実的に害を及ぼす対象として見られていたことが理解できる。

このように、宋～元代においては仏道二教によって民間で無祀鬼神に関わる儀礼が行われ、また官の立場においても単発的に無祀鬼神に関わる儀礼が行われはしたが、管見の限り、これらが恒常的に行われる制度として国家制度の中に組み込まれることを示す史料は見当たらない。宋代には、城隍神の祭祀に対する是非が議論されているが、ここで焦点となっていたのが、儒教倫理に適うか否かという点である〔小島一九九〇〕。中国固有の神格である城隍神ですらこのような議論の対象となるほどであるから、儒教倫理に基づかず、むしろ道教・仏教色の強い儀礼に対する態度としては、当然のものといってよいであろう。明朝の祭祀制度が基本的には唐宋代のそれを踏襲していることを考えれば〔浅井二〇一三〕、祭厲や城隍神への対応も踏襲されてもおかしくはなかったが、実際にはかなり初期の段階で国家祭祀として制度化されており、唐宋朝の対応とは明らかに異なっていることがわかる。

第二節 祭厲制度の制定

（一）制定の過程

明朝成立以降、様々な制度が新設されたが、その一つが祭厲制度である。祭厲制度については、専論こそ無いものの、その一部分である郷厲壇に関わる研究〔和田一九八五〕、祭祀の主神となる城隍神に関する研究〔松本二〇〇三〕、明朝の国家理念及び礼制との関わりについての研究〔塚本一九六五〕・〔濱島二〇〇一B〕・〔浅井二〇一三・二〇一四〕・〔趙二〇〇八〕・〔李二〇一一〕などによって、それぞれに関係する箇所について部分的に明らかにされてきたが、全体を通覧したものは無い。よって本章では、先行研究によるべき所はよりつつ、祭厲制度のあらましを確認したい。

祭厲制度の内容自体は、多くは『洪武礼制』（以下『礼制』と略称）の祭厲の記述によることが多く、『大明会典』の祭厲の記述も『礼制』によると明記している。¹⁰先に挙げた研究でもその点は既に明らかで、それらの要点をまとめると、次のようになる。

① 祭厲とは無祀の孤魂を祀るものである。

② 都（泰厲）、王国（国厲）、府州県（郡・邑厲）、民間（郷厲）の各所において、清明節、中元節、一〇月朔日の年三回行われる。

③ 祭祀は城隍神が主催する。実際の祭祀の実行者は、各官僚（郷厲の場合は里長）であるが、これはあくまで明界においての代理人であり、彼らが勅命に従って城隍神に祭祀を主催することを依頼するという形式がとられる。

④ 城隍神は範囲内の孤魂を誘導・監督するほか、現世の善悪を監督し、善には保護を悪には処罰を与えることも課せられている。

前節で見たように、無祀鬼神の祭祀は宋代で既に民間において盛んに行われている。また、このような祭祀を城隍神が司ることも道教儀礼としての黄籙齋で既に成立しており、概ねそのまま取り入れたものとなっている。ただし、④のみは、この明制によって初めて採用されたものであるという〔松本二〇〇三〕。また、正式な礼制に基づく祭祀として行われるものであるから、当然祭祀儀礼の中に道士などは関係せず、官僚（里長）のみが主祭することになっている。

このような内容の制度が、どのような過程で制定されるに至ったのか。『礼制』には祭厲制度制定の経緯などは記されていないが、『太祖実録』巻五九 洪武三年一二月戊辰には無祀鬼神祭祀に関する条文があり、制度制定までの若干の経緯を示している。他の関連する制度と併せて時系列順に整理して説明する。

まず洪武三年の六月二日に出された所謂「禁淫祀制詔」において、¹¹ 災患があつた時に祭祀すべきものとして、祖先とともに郷厲・邑厲・郡厲が挙げられ、里社・郡県はそれぞれ相応する地域において祭祀を執り行うことが示された。この時点では、数ある祭祀の一つとして言及されるのみで、それ以上の詳細は不明である。翌月七月には、江南仏僧や道教の一派である正一教の宗主と道士を¹³ 応天府に召還し、彼らに対して鬼神の情状に関する勅問を下している。太祖の御製文集には「問天地鬼神」という文章が収められており、¹⁴ これそのものか、もしくは類似した内容が勅問されたと考えられる。この勅問に対しては、「旨に称う」¹⁵ 返答がなされたとあり、太祖にとって十分に納得できる返答であつたと推測される。祭厲の内容が、既に道教教団の儀礼として成立していたものとはほぼ同様のものであることは先述したとおりであるが、このような祭祀儀礼を扱う道教教団の最も中心的であつた宗派は正一教教団であつたといひ「松本一九八八」、¹⁶ 何らかの影響のあつた可能性が高い。

そして同年九月には『大明集礼』（以下『集礼』と略称する）¹⁶ が成書する。『集礼』には「祭厲」の項目が設けられ、その内容の大部分はのちに正式な制度に採用されていることから、祭厲の内容はこの段階でほぼ決まっていたといつてよいであろう。これらの段階を経て、洪武三年十二月に正式に「無祀鬼神」を祭祀することが定められた。¹⁷ 条文（以下この条文を便宜的に「祭厲詔」と称す）冒頭部分では、正式に制定が決定する前の段階において、太祖から無祀鬼神の祭祀の内容について議論せよとの命が下っていたことが明かされている。また、ここで礼官に問われたのは祭祀の是非ではなく、その具体的方法である。これが実際に太祖の発意であつたのか、形式上の文言に過ぎないのかはともかく、この後で示される礼官の答申が行われる前の段階から既に祭祀を行うこと自体は決定事項であつたことが確認できる。三年六月の「禁淫祀制詔」で既に祭厲の一部分について言及されたことを見れば、かなり早期の段階で決定されていたと考えられる。

制度制定後ただちに各地で祭厲が行われるようになったとは考え難い。洪武七年には、祭厲を含むそれぞれの祭祀の日時について改めて定式化されて¹⁸ おり、また祭厲の一つである郷厲を行うための郷厲壇の設置は、最も早いもので洪武三年の事例が見られるものの、全体的に見れば洪武八年ごろから洪武一四年ごろの設置が多い。さらに祭祀儀式の段取りについては、『礼制』に収録されているものがあるのみで、それが何時の段階で決定されたものかは不明である。恐らくは洪武三年の制定から段階的に祭祀を行うための整備が進められていき、郷厲壇の設置状況などに鑑みれば、遅くとも洪武十四年ごろには概ね全国的に、このような祭祀を恒常的に行える体制が整いつつあつたと考えられるだろう。

また『太祖実録』卷一一八 洪武一一年四月戊午の条には、永嘉侯朱亮祖による安東・沔陽県に發現した鬼神に対して対処を求める上奏文とその顛末が記事にされている。

安東・沔陽二県の民間で騒ぎが起こっており、(民が)野原に松明を持つ者が数百現れ、列を作ったり、バラバラにいたりする。巡検が調べに行くに誰もないが、しかし撃すればこれに応えるものがある。朕はこれを信じることができず、特に人を遣わして、生贄と甘酒を供え鬼神にむかって勸問した。「中原の地は、元朝の失政によって民は塗炭の苦しみを味わい、死者は数えることができない。血統が絶えて跡継ぎがない者、家族と生き別れになって天命によらず死んだ者もいるだろう。汝ら松明を持つ者よ。主の無い孤魂となっていて人の祭祀を享けたのか、家族と永遠に隔てられて恨みがあるのか、罪が無いのに殺されて未だ恨みを晴らしていないのか。或いは役所が毎年の祭祀を怠っていて怒っているのか。この四つのうちに当てはまるものがあるだろう。よって朕は汝らにこの四つを以て問おう。汝らは何のために發現したのか。朕が即位して以来、神に事える礼は未だ欠かしたことが無い。(汝らが)祀るべきものでないのならば、敢えてへりくだったりはしない。汝ら松明を持つ者よ。(汝らは)禍すべき者には禍を、もしくは福するべき者には福を与えるべきである。妄りに民に害をなし、自ら天憲を招くことの無いように」と。

安東・沔陽二県民人暮驚、謂野有持夜炬者数百、或成列、或四散、巡檢逐之、無有也。擊之若有心之者。朕不能尽信、特遣人致牲醴會鬼神而勸問之。夫中原之地、自有元失政、生民塗炭、死者不可勝計。有絶宗覆嗣者、有生離父母妻子而死於非命者。爾持炬者。豈無主之孤魂而欲人之祀歟。父母妻子之永隔而有遺恨歟。無罪遭殺而冤未伸歟。或有司怠於歲祀而有忿歟。四者必有一焉。朕以四事問爾。爾果何為而然歟。朕自即位以來、事神之礼、未嘗欠也。然非当祀者亦不敢佞。爾持炬者、宜禍其宜禍者而福其应福者。勿妄為民害、自貽天憲。

このような「松明を持つ者」について、太祖は疑うこと無く無祀鬼神であると認め、さらに祭祀はきちんと行っているから何の不满があるのかと、問いたです。「松明を持つ者」は単に出現しただけであって特段民衆に対して実害を与えたわけではないが、それでも民害をなす存在と認められ、対処された。この鬼神に対しての高圧的ともいえる態度は、太祖自らが述べるとおり、行うべき祭祀は行っているからこそのものであろう。太祖の視点から見れば、洪武一一年の時点において無祀

鬼神に対する対応は滞りなく実施されていたということが出来る。

太祖は制度化した祭祀の必要性を『大誥』などで何度も繰り返し主張しそれを正しく行うことを求めているが、そのうちの一つである洪武二九年に民間に対して出された『教民榜文』では、郷厲の必要性について言及している²⁰。しかしここでは、無祀鬼神の危険性やそれに対する祭祀の必要性は一切述べられず、生者の善悪応報のことにしか言及していない。この洪武晩期に至っては、無祀鬼神への祭祀はその役目を既に果しており、残った善悪応報が祭祀の主目的となっていたとも考えられるのである。

(二) 祭厲の内容

まずは『礼制』に載せる祭厲の「儀注」をもとに、実際に行う祭祀がどのようなものを紹介しよう。

祭祀当日の三日前に「祭官」が沐浴更衣して身を清め、香と蠟燭、酒や果物を供えて城隍神に対して「告城隍文」（以下「告文」と略称）を發する。「通贊者」は腰を曲げて礼拝し、身を起こして立ち上がり、城隍神の神位の前まで跪きながら進み、爵（祭祀用の杯）を捧げ置く。そこから立ち上がってまたもとの位置に戻り、再度礼拝した後、先ほどの「告文」の書いた紙を焚き上げて礼して終わる²¹。これが祭祀前の準備段階であり、この後祭祀の当日までは特に行うことは無い。祭祀の当日には、まず城隍神の神位を壇上に、無祀鬼神の神位を壇下の左右に設置し、それぞれに応じた祭物を供える。壇位の設置が終わると「通贊者」と「執事者」はそれぞれ所定の位置に着き、「祭官」は主祭の位置に着く。初めに礼拝して神位まで進み、跪き三献した後立ち上がって「祭文」を読み上げる。「祭文」を読み上げた後、再拝して「祭文」を焚き上げて礼して終わる。以上が祭厲で行う祭祀の内容である。道士などの宗教者は関与せず、あくまで現世の官僚（里長含む）によるものとなっている。

祭祀の対象たる無祀鬼神とは何であるか。「祭厲詔」では、まずこの祭祀が無祀鬼神を祀るものであり、無祀鬼神とは「戦乱などによって死した者のうち、身内などがおらず、その靈魂が依るべき所を失ったもの」であることが説明されている。祭厲の際に用いる「祭文」（『礼制』祭厲）には無祀鬼神の定義がより細かく規定されている。具体例としては、兵刃に遭って横死した者、水火の害や盗賊に遭って死んだ者、人に財産を取られて死んだ者、人に妻妾を強奪されて死んだ者、刑禍にあって

後悔して死んだ者、天災疫病の流行で死んだ者、猛獣や毒虫に殺されてしまった者、飢餓により凍死した者、戦闘によって負傷し死んだ者、危急により自殺せざるを得なかった者、建物の倒壊によって圧死した者が挙げられている。²²このような無祀鬼神となり得る具体例を複数挙げて表現する形式は、前節引用の宋代の祭祀文をはじめ道教黄籙齋の科儀書にも多く見られるが〔田仲一九九八〕、見る限り厳密な分類などがあるわけではないようで、あくまで例に過ぎないと考えられる。また、「祭文」に

これらの鬼魂は、遙か昔に死んだ者も、最近死んだ者も、兵乱によって他の土地に流れていたり、或いは子孫が断絶して長い間その祭祀を欠いてしまったりして、姓名がわからずに祀典に載せられることも無い。これらの孤魂は、死して依る所が無く、精魂は未だ散じないで、凝り固まって隠霊となり、或いは草木に寄って、或いは妖怪となり、夜空の下で悲号し、風雨なれば恨みの声を上げるのである。世の節令の時には、心は人の世を思うも、魂は暗然として帰する所が無く、身は死の世界に堕ちて、意は必死に祭を望んでいる。

此等鬼魂、或終于前代、或歿於近世、或兵戈擾攘、流移於他郷、或人煙断絶、久欠其祭祀、姓名泯没於一時、祀典無聞而不載。此等孤魂、死無所依、精魂未散、結為陰靈、或倚草附木、或作為妖怪、悲号於星月之下、呻吟於風雨之時。凡遇人間節令、心思陽世、魂杳杳以無歸、身墮沉淪、意懸懸而望祭。

と、あるように、このような死に方をしたというだけでなく、その上で死後正当な祭祀を享けられていないということが最も重要な定義となる。

さて、このような祭厲は管轄する範囲によって四種類に分けられている。この分類は、『礼記』の「祭法」にある泰・公・族厲の儀礼に民間で行う郷厲を加えたものと考えられるが、このような古礼と祭厲との関係は本論第三章で詳述する。また、郷厲壇については、先行研究では里甲制との関係を中心に言及されているため、それを含めて本論第二章で扱う。祭日については、「祭厲詔」及び洪武七年の祭日の定式化においては、三月清明、七月中元、一〇月朔日の年三祭行うものと規定されている。しかし、その前に成立した『集礼』では泰・国・郡・邑厲は三月・一〇月の年二祭で郷厲のみ年三祭となっていること

から、『集礼』成立から「祭厲詔」の間で変更されたことがわかる。祭厲をこれらの日に行う根拠は説明されないが、「中村一九九三」によれば民間で三月及び一〇月に關しては「上墓の風に乗ったものである」という。ここに七月中秋が追加されたのは、『孟蘭盆経』の影響による中元節の成立を取り入れたものと考えられる。²³ つまりもともとの郷厲の年三祭は民間風俗に則ったものであると考えられ、それ以外の四つの祭厲は郷厲に合わせたものであるといえる。

(三) 他の制度との関連

祭厲制度の性質と類似性が見られるものとして義塚の制度が挙げられる。先行研究では、祭厲、特にその一部である郷厲壇と義塚の制の関連性について指摘があり、清代において郷厲壇と義塚が結び付いて一体となつている事例が散見される。²⁴

義塚とは、宋代に初めて制定された制度で漏沢園ともいう。²⁵ 多数の野に曝露された死体の処理方法としてとられた方策で、官が土地を提供してこれらの死体を土葬し、僧に管理させるもので、北宋、南宋ともに設置された。当時の制定の議論を見れば、孤魂鎮魂の意図も見られ、明の祭厲の淵源として考えられるという〔金井二〇〇一〕。

義塚には、貧窮により自力で埋葬できない者の収容も認められていて、一種の福祉政策としての一面もあり、また、当時の火葬禁止の議論の延長にあるとも考えられ、²⁶ 様々な面を持つ。ただし、制定の理由が疫病や火葬の防止であれ、鬼神鎮魂であれ、その本来的な意味は、曝露された死体を埋葬するという点にある。明制でもこのような死体の埋葬に関するものとしては同じく義塚の制度として制定されており、²⁷ これは火葬水葬の禁止とセットで定められたものであるという。祭厲には死体の埋葬などの要素は一切見られず、また義塚との―祭厲と城隍のような―関連付けも見当たらない。孤魂の靈的な鎮撫が目的の制度であつて、宋代の漏沢園（義塚）の制度はむしろ明朝でも義塚の制度に引き継がれており、清代で多く見られる義塚と郷厲壇結合の事例は、祭厲の制定以後にその類似性故に発生したものと考えられる。

明初において、最も類似性の高いものが、蒋山太平興国寺で行われた仏教法会である。この法会については本論第四章で扱う。

おわりに

以上のように、明代における祭厲制定以前に、民間を中心として無祀鬼神祭祀が頻繁に行われていたこと、歴代の王朝では正式に制度として採用されていないことを明らかにし、さらに祭厲制度制定の過程と内容を確認した。本章で確認できたことを前提にして、次章以降、祭厲制度を中心に考察を進めていく。

註

- 1 『夷堅志』甲志「李尚仁」など。
- 2 同前「神告方」、「陳良器」など。
- 3 「澤田一九六八・一九七六・一九八二」、「金井二〇〇一」、「松本二〇〇六」。
- 4 水陸会については「龍池一九四〇」、「吉岡一九五七」、「石垣一九六〇」、「牧田一九八四」、「千葉一九九三」、「松本二〇〇八」。
- 5 黄籙齋については「浅野一九九九・二〇〇〇」、「松本二〇〇一」など。
- 6 「千葉一九九三」によれば現代の中国に於ける仏教法会で最も盛んであるのが水陸会であるという。また台湾では現在でも道教における普渡儀式が盛んに行われている。
- 7 『釈鑑稽古略続集』卷二、太祖五月二一日の条（『大正蔵』卷四九、九三二頁上段）。
- 8 『東京夢華録』卷八、中元節「禁中亦出車馬、詣道者院謁墳、本院官給祠部十道、設大会、焚錢山、祭軍陣亡歿、設孤魂道場。」
- 9 李昭圻『楽静集』卷八「祭枯骸文」「今夫荒叢蔓草、廢墟古陌、晦雨淫淫、悲風索索、顧步躑躅、呻吟啾唧、使爾不得歸邪。天門九閔、虎豹嚇嚇、磨牙揺毒、啄人肌骨。幽都九重、旁立土伯、三目虎首、噬人如腊、使爾不敢告邪。仮時凶災偷起、厲疫寒熱更作。」など。詳しくは「金井二〇〇一」参照のこと。
- 10 『大明会典』卷八七、礼部、祭祀、祭厲。
- 11 『太祖実録』卷五三、洪武三年六月甲子「禁淫祀制曰、……中書省臣等奏、凡民庶祭先祖、歳除祀竈、郷村春秋祈土穀之

- 神。凡有災患、禱于祖先、若鄉厲・邑厲・郡厲之祭、則里社郡臬自舉之。」
- 12 本論第三章第三節にて詳述する。
- 13 正一教の宗主は第四二代の張正常（「四十二代天師正一嗣救護國闡祖通誠崇道弘德大真人張公神道碑銘有序」（『芝園後集』卷五『宋學士文集』所収）。道士は周玄真「周尊師小伝」（『鑾坡後集』卷三『宋學士文集』所収）。
- 14 「問天地鬼神」「天地變異、鬼神顛寂、若此之機、可得而聞乎。果能陳其本末、則當言天地變異、其態何如。鬼神顛寂、其狀何若。於斯變異顛寂、由何而生、因何而靜。故敕問之」（『高皇帝御製文集』卷一〇、策問）
- 15 前掲註13史料、「張正常塔銘」「是年秋、上復召見、問以鬼神情狀。更給銀印。」。仏教側については「寂照円明大禪師壁峰金公設利塔碑銘」（『護法録』卷一）「洪武三年詔至南京、……時召入、問仏法及鬼神情狀、奏對稱旨。」
- 16 『四庫提要』には、『集札』は嘉靖年間に増補されたためか、成立したとされる洪武三年の九月以降に定められた札制についても記述されている部分があると指摘がある。しかし、祭厲の項目に関しては、『集札』卷一五、祭厲に収められる「祭泰厲文」に、その主祭者として「中書省某官」とあり、中書省は洪武一三年に廃止されているため、洪武期成立時の記事であると考えられる。
- 17 『太祖実録』卷五九、洪武三年一二月戊辰の条「始命祭無祀鬼神。先是、上以兵革之余、死無後者、其靈無所依、命議舉其札。」
- 18 『太祖実録』卷九二、洪武七年八月乙巳の条「命太常卿議祭祀日期。於是定議、風雲雷雨・境内山川・岳鎮海流、皆於春秋仲月上旬朔日以祭。歴代帝王陵寢、仲春上旬甲日祭。城隍之神於山川後一日祭。社稷之神春秋二・八月上戊日祭。無祀鬼神春於清明日、秋用七月望日、冬用十月一日、書之於牌、依時以祭、著為式。其祭日遣官監察、不敬失儀者、罪之。」
- 19 『御製大誥』民不知報、第三一。
- 20 『教民榜文』二八条「鬼神之道、陰陽表裏、人雖無見、冥冥之中、鬼神鑒察、作善作惡、皆有報応。曩者已令鄉村各祭本郷土穀之神及無祀鬼神。今再申明、民間歲時依法祭祀、使福善禍淫、民知戒懼、不敢為惡。如此則善良日増、頑惡日消、豈不有補於世道。」なお条数は〔伊藤二〇〇四・二〇〇六〕による。
- 21 「儀注」（『札制』祭厲）「先期三日、主祭官齋沐更衣。備香燭酒果、詣本処城隍發告文。通贊者贊鞠躬、拜興、拜興、平身、

- 詣神位前跪進爵獻奠爵、俯伏、興、平身、復位、鞠躬、拝興、拝興、平身。焚告文、礼畢。至日設城隍位於壇上、祭物用羊一豕一。設無祀鬼神牌於壇下左右。祭物用羊二豕二、解置於器同羹飯等、舖設各鬼神位前、執事者陳設畢。通贊者唱、執事者各就位、陪祭官各就位。主祭官就位。鞠躬拝興、拝興、拝興、平身。詣神位前跪三獻酒、俯伏、興、平身、復位。誦祭文訖鞠躬、拝興、拝興、拝興、平身。以祭文同紙焚訖、贊礼畢。」
- 22 「祭文」(『礼制』祭厲)「其間有遭兵刃而橫傷者、有死於水火盜賊者、有被人取財而逼死者、有被人強奪妻妾而死者、有遭刑禍而負屈死者、有天災流行而疫死者、有為猛獸毒虫所害者、有為飢餓凍死者、有因戰鬪而殞身者、有因危急而自縊者、有因墻屋傾頽而死者、有死後無子孫者。」
- 23 『孟蘭盆經』と中元節の成立については「松本二〇〇八」。
- 24 「川勝一九九〇」、「金井二〇〇一」、「志賀二〇一二」。その中から一例を挙げれば康熙一七年修、咸豐六年増修『紫隄村志』卷四墳墓、附義塚に「明洪武十五年、建鄉厲壇、每里一所。今之義塚、即其遺意。以埋路斃乞丐、無屍親収瘞者、每年当境城隍土地神於清明・中元・十月朝節、徧城中三巡會儀、至壇、散給飯食冥鏹、以賑無祀鬼魂。」とある。
- 25 宋代の義塚(漏沢園)の制度については「金井二〇〇一」のほかに「三宅二〇〇七」。
- 26 宋々明初にかけての火葬禁止については「川勝一九九〇」参照。
- 27 『太祖実録』卷五三、洪武三年六月辛巳の条。

第二章 明代における郷厲及び里社祭祀の制度とその設置について

はじめに

祭厲制度では、泰厲、国厲、郡・邑厲、郷厲の四つの祭祀が、それぞれ管轄する地域で行われることが規定されているが、このうちの郷厲は民間地域を対象としたもので、このような民間に対して恒久的な祭祀を規定するのは、長い中国の歴史の中でも極めて稀なことである。また別に、五土五穀の神を祭祀する里社壇の制度も設けられ、郷厲を行うための郷厲壇と共に「里」に対して設置することが求められた。

この二つの壇（以下二壇）は、その対象や設置の基準などから、一セットとして扱われ、里甲編成との関係について論じられてきた。まず「松本一九三九・一九四一」によって初めて言及され、その後「栗林一九七一」によって基礎的な整理がなされ、その後、二壇に関する専論である「和田一九八五」によって、二壇の変遷と里甲制との関係が明らかにされた。「酒井一九九〇」は、太祖の民衆教化という観点から二壇を取り上げ、また「濱島一九九〇」は、少なくとも江南地域においては里社壇が実質的に機能したことに否定的な見解を示した。これら諸研究による二壇の理解については、それぞれの研究当時の史料状況に鑑みれば概ね容認され得るものであるが、昨今、中国において大量の地方志が出版されて新たな事例を参照できるようになり、これによっていくつかの点において補強・修正することが可能となった。しかし、近年の研究では「鈴木二〇〇七」によって一事例に触れられる程度で、直接的に取り上げられることはほとんどない。よって本章では、先行研究を補強・修正する形で、二壇の制度の規定、またその上で実際にどのようなように設置されたかについて検討する。また、従来の研究の多くにおいて、里甲制を中心とする明朝の「イデオロギー的施策」（伊藤二〇一〇）の一環として捉えられてきた二壇をより純粹に祭祀制度として捉えることよって、これまであまり見られなかった二壇の姿に光を当てることができるとは思えないかと考える²。

第一節 郷厲壇・里社壇の規定

（一）二壇制定の過程

二壇の制度に関しては、まず「栗林一九七一」が、地方志の記述によって定制が洪武八（一三七五）年と考えられること、二

壇は「毎百戸」と規定されそのための集団が編成されたこと、二壇数は里甲数と同数または極めて近似の数となることからこの二壇祭祀のために編成された集団が里甲の基盤となった可能性があること、二壇の祭祀のあとには「会飲読誓」が行われて民間和睦に資したことなどを明らかにした。「和田一九八五」はそこから一歩進めて、二壇は里甲制の里を基準に全国普く設置されており、よって二壇は里甲制を精神面（宗教面）から補強するための制度であったと意味付けた。両者に共通する二壇の理解の特色は、条文などで規定された内容に加えて、地方志などに記載される実態的な設置に関する記事を基に、二壇の概要を説明する点にある。これによって、規定には書かれない細かな点を補うことができ、二壇の説明に厚みを加えている。しかし、その規定に定められた部分と、実態的な事実との矛盾点については曖昧なままで、二壇の説明として十分であるとはいえない。例えば、「栗林一九七一」も「和田一九八五」も二壇の定制は地方志の記述から洪武八年であるとするが、一方で「和田一九八五」は、二壇の設置基準は里甲制によって編成された一〇戸ごとの里に設置するものであるとしている。里甲制の定制は洪武一四（一三八一）年であり、その基準が示されたのも早く洪武一三（一三八〇）年である。実際には二壇の設置が行われた時期は各地方によってバラつきがあり、洪武一四年以降に設置されたものも多い。その場合は二壇を里甲制の里ごとに設置することは可能であったろうが、洪武八年から里甲制定までの間に設置された場合は何を基準に設置されたのかという説明はなされていない。二壇の規定を地方志に記載される二壇の実態的な記述からあぶり出すのは確かに有効な方法の一つではあるが、これら各地方志に記述される設置数が示すのは、規定がどうであったかではなく、実際の設置者もしくは地方志の書き手が規定をどう捉えていたかであると考えられる。

これは二壇の制度を里甲制との関係という一面から見た結果、郷厲壇と里社壇が同じ過程を経たものとして理解されているのであるが、実際には郷厲は祭厲の一種類であって、祭厲制定の過程は第一章第二節で述べた通りである。

里社壇制定の過程については、洪武元（一三六八）年の詔（『太祖実録』卷三六上、洪武元年一月丙午条）に「庶人は里社土穀の神と祖父母父母、並びに竈を祭祀する（庶人祭里社土穀之神及祖父母父母、并得祀竈）」とあり、祭厲についても述べられた洪武三（一三七二）年六月甲子の条（『太祖実録』卷五三）に「郷村では春と秋に土穀の神に祈る（郷村春秋祈土穀之神）」とある。また、洪武五（一三七三）年に出された「郷飲酒礼詔」（『太祖実録』卷七三、洪武五年四月戊戌の条）に

民間の里社は一〇〇家で一つの会を形成し、糧長或は里長がこれをつかさどる。一〇〇人のうち最年長のものを正賓とし、他は年齢順に座すこと。

其民里社以百家為一会、糧長或里長主之。百人内以年最長者為正賓、餘以序齒坐

と、里社は「百家」を基準とすることが明記されている。郷厲の設置基準は、「里長下則又各自立一祭壇」や、「每一百戸内設一里長」・「百家聯名」・「一里之中百家之内」というように既に洪武三年に示されており、里社も同じ基準を持つのであるから、やはり『集礼』が成立し詔が出された洪武三年ごろの時代状況を踏まえた考察が必要であろう。

(二) 二壇の設置基準

二壇の設置の基準とされてきたのは、『礼制』の「郷厲」及び「里社」の項にある「里一百戸内ごとに、壇一所を立つ」という記述である。「栗林一九七一」は、これによって編成された「百戸」が里甲の基盤となった可能性を指摘するが、なぜ何もない所に「百戸」という基準を定めたのが説明できず、地縁的な集団を全て百戸という単位で統一して編成し得るのかという問題もある。「和田一九八五」はこの「百戸」を里甲制の里と判断するが、その根拠は『礼制』の祭祀礼儀の条には洪武一四年七月二日の日付が明記されており、それは里甲制制定の後のことであって、よって二壇の「每百戸」は一一〇戸を概数で示したものにすぎないというものである。実際に地方志には、里甲制の里一一〇戸ごとに二壇が建てられた事例が多数確認できる。しかし、先述の通りこの理解では洪武八年定制をどう理解するかという問題がある。また「祭祀礼儀の条」については、筆者は決定的な根拠に成り得ないと考える。一つは、『礼制』の記述は大部分を『集礼』の記述によっているという事実。もう一つは史料解釈の点からである。

『礼制』の「祭祀礼儀」の項には確かに洪武一四（一三八一）年七月二日の日付の入った聖旨が掲載されている。この記述は、祭祀儀礼を行う際の三献を全て文官が行うよう定めた条文で、それを周知徹底させるため儀礼を定めたものを全国に配布するという主旨である。この後文にそれぞれの祭祀儀礼についての説明が附されており、そこに里社と郷厲についての記述もあるが、

主旨としてはあくまで三献についての改定である。これだけでは、それぞれの儀礼の内容がこの頒布を行う際に定められたものであるとは限らず、むしろそれ以前に順次定められてきたものをまとめたものである可能性が高い。よってこの「洪武十四年七月二日」の記述だけで、二壇に関する条文が里甲制定以後に作られたことの根拠にはならない。

先述のように「毎百戸」の基準は『集礼』によって既に示されている。『集礼』巻一五、祭厲、摠叙に

国朝においては、京都では泰厲を祭り、王国では国厲を祭り、各府州県では郡・邑厲を祭り、里社では郷厲を祭る。

国朝、於京都則祭泰厲、於王国則祭国厲、於各府州県則祭郡・邑厲、於里社則祭郷厲。

とあり、この時点で既に県城だけでなく「里社（城外の民間地域）」にも祭厲を行わせる意図があった。ではこの「里社での祭厲」＝郷厲は、どのように行わせようとしたのか。『集礼』巻一五祭郷厲文に

普き天下の下、大地の上、人がいないところはなく、鬼神もいないところはない。人鬼の道は、幽と明が異なると雖も、その理は一つである。故に広大なる天下、多くの民は、必ず君を立ててそれらを主せしめ、君はその大なるものを統べる。また、官を設けて職を分け、府州県においてそれぞれ長として管理させる。各府州県の下には、百戸ごとに一人の里長を設けて、里を治めさせる。これによって上下の職は綱紀が乱れないのである。この人を治める法はこのようであり、天子は天地の神祇及び天下の山川を祭り、王国各府州県は領内の山川及び祀典に記載される神々を祭り、庶民はその祖先と里社土穀の神を祭るように、上下の礼には、それぞれに等級がある。

普天之下、后土之上、無不有人、無不有鬼神。人鬼之道、幽明雖殊、其理則一。故天下之広、兆民之衆、必立君以主之、君総其大。又設官分職、于府州県、以各長之。各府州県、又於每一百戸内、設一里長、以綱領之。上下之職、綱紀不紊。此治人之法如此、天子祭天地神祇及天下山川、王国各府州県祭境内山川及祀典神祇、庶民祭其祖先及里社土穀之神、上下之礼、各有等第。

『礼制』の「毎百戸一壇」のように明確に設置の基準に言及はしないが、「君」、「府州県各長」、「百戸ごとに一人の里長」は

それぞれ「京都の泰厲及び王国の国厲」、「府州県の郡邑厲」、「里社の郷厲」に対応することから、郷厲の主祭者として「一〇〇戸ごとに一人設けられた里長」を想定していることは間違いないであろう。

では、『集礼』のこの「百戸ごとに一人の里長」は何を基準としているのだろうか。里甲制に関する諸先行研究は、里甲制制定以前に浙江の湖州府において「小黄冊図の法」とよばれる徴税徭役単位が設置されていたことを明らかにしている。⁸この小黄冊図の法は湖州府の各県において洪武三年ごろに施行され、その規定では「百家」を一つの単位となすことが定められている。「家」はほぼ「戸」と同じ意味と考えられ、つまり「百戸」を基準にした単位を編成したことがわかる。この点に関して「鶴見一九六五」は、里長と甲首の関係から見て「洪武十四年の令と同様に、百十戸を一図（図は里の異称）とするものであったかもしれない」とするが、湖州府の各県の事例を見ると、全ての県において百戸で一図、一図に里長は一人となっている。¹⁰このことから二壇の「百戸」は、この小黄冊図の法（もしくはそれに類する制度）によって編成された百戸を念頭においた基準であったと考えられる。小黄冊図の法がどの程度の地域まで施行されていたかについて、「山根一九六六」は、洪武三年に施行された戸帖の制と小黄冊図の法が関連する可能性を指摘し、「里甲制（小黄冊図の法）の施行は湖州府管下にとどまらず、相当広範囲に実施されたものとみなければならぬ」とするが、もし湖州府のようにある程度整った形で戸の編成が行われていたのであれば、もう少し地方志等の史料に残っていてよいはずである。しかし実際にはそのような史料は見当たらないことから、少なくとも里甲制のような厳密さと規模を以ては行われなかったと考えられる。つまり、小黄冊図の法の施行範囲は里甲制の施行範囲に比べて狭く、小黄冊図の法が施行されていない地域では、無理に百戸ごとに設置するよりも、設置の見送り、もしくは別の基準に設置する方法が取られたと考えられる。設置の時期にバラつきがあるのも、こういったことが理由の一つとなっていたのではないだろうか。この問題については第二節で考察する。

(三) 祭祀の主祭者

次に主祭者について検討する。この問題については、単に主祭者が誰であったか、という問題にとどまらず、二壇全体の理解に対する問題とかわってくる。

『礼制』での主祭者に関する記述は、里社が「輪当会首（里社の項）」、郷厲が「輪流会首（郷厲の項）」とあるのみで、「会

首」を誰が担うかは述べられていない。「和田一九八五」は郷厲の「祭告城隍文（『礼制』祭厲）」の冒頭に「某府某県某村某里里長某人、率領某里人民某人等…」とあるのを根拠に二壇の主祭者は基本的に里長であるとし、しかし実際には里長以外の里老人や郷村の長老がなる場合も多かったことを指摘する。里甲制であれそれ以前の行政単位であれ、行政単位を基準に設置している以上、その行政単位の長が主祭するのは至極妥当である。しかし、「和田一九八五」が根拠とした郷厲の「祭告城隍文」と対応する里社の「祝文」を見てみると、「某里某人等¹⁾」とあって「里長」の語はない。別に、洪武五年の「郷飲酒礼詔」には、糧（糧）長もしくは里長が主祭することになっている。糧長は、「都」や「区」といった地域区画を基準に設置された役職で、主に江南地域に設置され、社会的地位の面からいえば里長より数段格上になるという「小山一九六九」。一〇〇戸ごとに会を設ければ糧長が含まれない会のほうが多かったはずで、またそもそも設置されていない地域もあることから、そのような場合には里長が担当したのであろう。里社の主祭者に求められるのは、格や徳や知識、或は経済的側面が強かったことが伺え、一〇〇戸のうちでそれらを充たす人物が担当したと考えられ、必ず里長でなければならなかったわけではない。実際に、里長ではなく老人が担当した事例も見られるのは「和田一九八五」、このような理由による。

一方、郷厲の主祭者には明らかに里長の語が入れられており、里長でなければならなかったと考えられる。その理由は郷厲の祭祀の性質に求められる。

郷厲は祭厲の一種類であり、祭厲はそれぞれの地域（泰厲なら都、郡・邑厲であれば府州県）を統べる官僚が、同じくその地域を管轄する城隍神に対して要請するという形式で行われる。幽界においてその地域を管轄する城隍神に対しての要請は、現世での地域管理者たる官僚にしか為し得ず、よって民間で行われる祭厲である郷厲の主祭者は、その地域の管理者たる里長のみが為し得るのである。

これらのことを踏まえると、郷厲壇の設置、そしてそこで行う祭祀にとって重要な要素は、①「県下の」②「地方官もしくはそれに準ずる役割を持つ者が存在する」③「一定の管轄範囲を持つ行政単位」であることがわかる。まず①は、県では邑厲があるため郷厲はそれ以下である必要がある、②は城隍に嘆願するために必要であり、③は無祀鬼神を集めてくる範囲の指定が必要である。となれば、その行政単位の戸数がいくらかはさして重要ではないと考えることができる。行政単位の戸数がいくらかであっても、そこにそれを管轄する長がいて、その戸数が管轄する範囲があるならば、郷厲の祭祀を行うのに何の不都合もな

い。『集礼』の祭文に「百戸」とあるのは、その時に実施されていた行政単位が一〇〇戸編成の単位であったからで、「百戸」でなければならなかったというわけではない。そして、それまで「百戸」で編成されていた行政単位が、新たな戸数で以て編成しなおされた場合には、その新たな戸数編成の単位に従って祭祀が行われたであろう。つまり、里甲制制定以前に一〇〇戸編成の行政単位ごとに設置された郷厲壇は、里甲制編成以後には、一一〇戸の行政単位である里甲ごとに設置された。そして場所によっては、上記の(①)(③)の条件さえ充たしていれば、必ずしも一一〇戸の里甲を設置の基準に編成しなおすことに拘らなかつたと考えられる。

次章では、実際に設置を行った地方官によって二壇がどのように設置されていたかについて検討する。

第二節 二壇の設置と里甲・区画との関係

二壇の設置状況については、「栗林一九七一」も「和田一九八五」も、各地方志の記述をもとに基本的に里甲制の里ごとに設置されたとする。さらに「和田一九八五」は「全国すべての府州県の里甲制の一里ごとに里社壇・郷厲壇が立てられた……里社壇・郷厲壇は里甲制が全国的に成立して以後、里ごとに必ず設けることになって」というように、全国普く里甲制の里ごとに二壇が設置されたとする。しかし、「鈴木二〇〇七」は、徽州府六県において、二壇の数と里甲の数が一致せず一里₁₂一壇の対応関係がなく、また績溪県では壇数と地域区画(以下「区画」と略称)である「都」₁₂数が同数であることを指摘した。これは鈴木自身がいうように、この壇数を実数を示しているかは疑問であるが、もしそうであるならば二壇が里ではない別の基準で設置されていたケースがあることを表している。

これらのことから、筆者は、明代の地方志に記載された二壇の数を調査し、事例を集めた。¹³この章では、その事例をもとに、二壇がどのように設置されていたのかを明らかにする。なお史料引用については、数が書かれているだけの場合が多く、煩雑となるため、該当する数と出典となる史料の巻数と項目名だけを示し原文を直接引用することはしない。

(一) 区画を基準とする設置

徽州府のように、本来の規定である行政単位(多くの場合里甲)ごとの設置ではない基準で設置された事例はほかにあるのか。

第二章 明代における郷属及び里社祭祀の制度とその設置について

(表2-1) 福建各県における二壇・里甲・区画対応表

No	州府	県	里社壇数	郷属壇数	里甲数	区画数	出典及び備考
1	福州府	閩県	—	—	126	坊4・郷12里36	
2		侯官県	—	各都29	68	郷10・坊2・廂1・都30	
3		懷安県	—	各都25	47	郷10・坊2・都25	
4		長楽県	各里都24	各里都24	—	郷4・隅2・都24	
5		連江県	各里都22	各郷5	37	郷5・都3・里19	
6		福清県	—	各里36	119	郷7・隅1・里34(都12)	洪武24年立。
7		古田県	各都42	各都42	59	保5・都42	
8		永福県	—	—	—	郷3・里8・都9	
9		閩清県	各里7	各里7	—	郷2・里7→9坊2・都23	
10		羅源県	各里26	各里26	—	郷3・隅2・里14	
11	建寧府	建安県	各里14	各里14	143	隅2・坊1・郷4・里13	
12		甌寧県	各里13	各里13	192	隅2・坊1・郷4・里12	
13		浦城県	各里30	各里30	153	郷10・隅4・里30	里社、洪武9年建。郷属、洪武24年建。
14		建陽県	—	各里5	220	郷5・坊1・里18	
			各12	各12	205	郷5・坊1・里18	嘉靖『建寧府志』。洪武9年建。
15		松溪県	各里7	各里7	—	郷3・里7・都25	洪武9年立。嘉靖『建寧府志』によれば里甲数は63
16		崇安県	各里76	各里76	83	郷8・里19	正統年間立。
			各19	各19	88	郷8・里19	嘉靖『建寧府志』。洪武9年立。
17		政和県	各里46	—	64→50	坊0→1・郷4→3・里10→8・都32→26	景泰間に一部が寿寧県に。
			各10	各10	50	坊1・郷3・里8・都26	嘉靖『建寧府志』。洪武9年建。
18		寿寧県	—	—	25	坊1・里2・都12	
			各25	各25	23	坊1・里2・都12	嘉靖『建寧府志』。天順元年建。
19	泉州府	晉江県	各里47	各里47	135	隅3・都43	
20		南安県	各里44	各里44	—	里31・都44	
21		同安県	各里20	各里20	53	隅2・里11・都44	
22		德化県	各里團7	各里團8	—	坊隅1・里8→2・團10→6・都1→0	
23		永春県	各都25	各都25	—	都25→14	
24		安溪県	各里16	各里16	41	坊1・郷4・里16→15	
25		惠安県	各都34	各都34	31	坊1・郷4・都41→27	国朝に入って区画が改められるまでは都34
			各都27	各都27	30	坊2・郷4・里18・都27	『惠安政書』
26	漳州府	龍溪県	185→22	10→23	152	隅2・廂3→2・都15	成化15年知府姜諒修建。
27		漳浦県	各都12	各都12	76	坊1・都12	洪武9年建。後成化17年知府姜諒建。
28		龍巖県	—	—	105→68→35	坊1・里10→5	里甲数は永樂年間に68、成化5年に35に。
			里各1→12	—	105→68→35	坊1・里10→5	万曆『漳州府志』。洪武9年。後に姜諒修建。
29		長泰県	各里9	各里8	36→12	坊1・里8	洪武9年建。成化17年知府姜諒重建。
30		南靖県	各里5	各里5	72→27	坊2→1・里7	宣徳7年省一坊。成化17年知府姜諒建。
31		漳平県	—	—	33	里5	成化5年龍溪県より分離。
32	汀州府	長汀県	各里10	各里10	51	廂2・里10	
33		寧化県	各里14	各里14	51	里14(在城含む?)→里1(在城)・里11	成化7年、柳楊・下覚の2里を帰化県に分割。
34		上杭県	各里9	各里9	92→59→40	里10→7	成化15年、一部を永定県に分割。
35		武平県	—	各里6所	23→19	里7	
36		清流県	各里6	各里6	79→56	里(在城)・里8→6	成化8年、2里を帰化県に分割。
37		連城県	各里6	各里6	32	在城里1・里5	洪武6年建。
38		帰化県	各里45	—	45	里7	
39		永定県	各里5	各里5	19	在城里1・里5	成化15年、上杭県から分離。
40	延平府	南平県	—	各里41	93	架4・里41	洪武9年建。
41		将楽県	—	各都41	64	隅2・都41→39	成化8年、2都を帰化県に分割。
42		尤溪県	—	各都50	109	都48→44	景泰3年、4都を永安県に分割。
			—	各都44	109	都44	嘉靖『延平府志』
43		沙県	—	各都24	106	都32→24→23・団2	景泰3年、9都を永安県に分割。成化8年、1都を帰化県に分割。
44		順昌県	—	各都28	68	在城1・郷4・都28	
45		永安県	—	各都13	65	在城1・都12	景泰3年、尤溪・沙各県より分離。郷属壇数は嘉靖『延平府志』
46	邵武府	邵武県	各都53	各都53	170	隅4・郷10・都53	
47		泰寧県	各保32	各保32	51	郷2・保32	
48		建寧県	各保24	各保24	50	在城保1・区4・保33	
49		光澤県	各里30	各里30	80→50	在城1・都30	
50	興化府	莆田県	各廂各里34	各廂各里34	206	区7・廂4(城内)・里29→30	洪武24年建。正統13年、興化県の一部と併合。
51		仙遊県	各里12	各里12	—	郷4・里13→14	正統13年、興化県より1里。
52	福寧州	本州	—	—	199→80	郷3・里14・都53→43	洪武3年建。設置数は不明。
53		寧徳県	各都23	各都23	—	都(在城)1・郷3・里7・都22	
54		福安県	各都32	各都32	—	郷3・里10→9・都36→32	景泰間に一部が寿寧県へ。

・特に注記のない場合は『八閩通志』による。海澄・寧洋県などの『八閩通志』成立以降に設置された県については略す。「→」は明代中の変遷を示す

結論を先取りすれば、複数の地域で、徽州府と同じように、里甲ではなく「都」もしくは「郷」といった区画を単位に設置されている事例を確認できる。それらの地方のなかでも最もその特徴の顕著であるのが福建地方であり、多くの県で二壇の数が都の数と対応関係にある状況が見て取れる。よってまずは福建地方を事例に、二壇と里甲以外の設置基準について考察する。

福建の二壇と里甲数及び都を含めた区画の数を主に弘治『八閩通志』の記述をもとに表にしたのが表(21)である。¹⁴ 福建の場合、連江県(表中No.5以下同)以外は里社壇と郷属壇はほぼ同数設置されており、設置基準に関して二壇の区別はあまりされていない。連江県自体は、里社壇は二二でこれは区画の里三と都一九を合わせた数と同数、郷属壇は五で、郷五と同数が記載されている。¹⁵ 里甲を表す図の数は三七であるので、この場合、里甲ではなく里都や郷ごとの一つの壇が設置された。

この連江県のように、都や郷などの区画と二壇が対応する県は、表の対象となった五四県のうち二壇数の不明な閩(1)・永福(8)・漳平県(31)及び福寧本州(52)の四州県、里甲数の不明な長楽(4)・閩清(9)・羅源(10)・松溪(15)・南安(20)・徳化(22)・永春(23)・仙遊(51)・寧徳(53)・福安(54)の一〇県を除いた四〇県中二一県に上り、里甲数不明の一〇県も、うち六県¹⁷の二壇数と区画数が同数となっている。また、その他の県についても、二壇数と里甲数・区画数を比べると、全くの同数ではないが明らかに区画と近似の数である場合もある。例えば建安県(11)は、二壇数一四、里甲数は一四三、地理区画「里」数は一三で、ほぼ二壇数と「里」数が対応する。甌寧県(12)も、二壇数一三、里甲数一九二、区画「里」数一二と、これもほぼ二壇数と「里」数が対応する。永安県(45)も同様で、郷属壇が一三、里甲数六五、都数一二(嘉靖『延平府志』巻三、地理志、郷都・卷一三、祠祀志、壇壝)と二壇数が区画より一つだけ多いという状況である。寧化県(33)¹⁸と連城県(37)もほぼ同じ状況で、里甲数は二壇数とかけ離れていることから、これもおそらく区画を基準に設置したと考えられる。

一方、福建で二壇と里甲の数が同数として記載されるのは寿寧県(18)と帰化県(38)の二県のみで、この両県は明代に入ってから新設された県であるという共通点がある。¹⁹ 寿寧県は、『八閩通志』には二壇の数は書かれていないが、里甲数は二五、都数は一二とあり、嘉靖『建寧府志』(巻一〇、坊巷・卷一一、祀典)には、二壇数二五、里甲数二三、都数一二とある。『建寧府志』だけを見れば二壇数と里甲数は一致しないが、『八閩通志』の里甲数二五とは一致し、この二壇は里甲数が二五であった時期に設立され、その後里甲数だけが減少したという状況が見て取れる。帰化県は、里社壇数が四五で里甲数も四五であるから、規定どおり里甲ごとの設置であろう。

このほか、特に言及しなかった県についても、ほとんどの場合、二壇の数は里甲数より区画数に近い数字となっている場合が多い。このような状況を見れば、二壇と区画数が対応関係にあることは偶然とはいえず、何らかの理由があつてこのようになったと考えるべきであろう。少なくとも徽州府で見られた二壇と都数が対応することが例外的な事例ではなかったことは明らかである。

福建以外の地方ではどうか。それ以外の地域でも、福建ほどの割合ではないが、同様の事例は確認できる。

南直隸の応天府句容県は郷属壇数一六、里数（里甲数？）一九三、区画数は郷が一六、都が二九となつており、郷属壇と郷数が対応する（弘治『句容県志』卷一、郷村里・卷五、壇壝）。同じく南直の安慶府は府下の六県全てが、二壇と区画の郷数が対応している。例えば懷寧県は二壇数六、郷数六に対し、里甲数は五二で二壇数は郷数と対応する（嘉靖『安慶府志』卷五、地理志・卷一一、礼制志）。和州でも郷属壇数三五、区画数は郷が九、都が三五、里甲数は記載しないが戸数は洪武二四年時に六七六九戸となつており、区画と対応する（正統『和州志』卷一、郷都、戸口・卷二、壇壝）。

江西では、袁州府の分宜県で二壇数三五、区画数が郷一〇、都三五、里甲数が一〇八となつており、都数と対応する（正徳『袁州府』卷三、廂隅・卷五、壇壝）。同じく万載県では二壇数二四、区画数郷五、都二四、里甲一〇四で区画と対応する（同前）。

浙江では、杭州府の府下九県中七県で区画数と郷属壇数が対応する（錢塘・仁和両県は壇数を記載しない）。海寧県では郷属壇数六、里甲数四一三、郷数六で二壇と郷数が対応しており、他の七県も同様に壇数と郷数が対応する²⁰。

これらの事例を合計すると、南直・江西・浙江の三地域¹では二〇県が都と同数の壇を設置している（徽州の三県含む）。この数字は厳密に同数のものしか含まれていないが、同数でなくとも、明らかに里甲数とかけ離れて区画数と近い数の県などもあるため、実際にはもう少し多くの県が区画を基準に二壇を設置していたのであろう。二壇を区画と対応させて設置するという方法が、ごく狭小な範囲にのみ現れる事例ではないことがわかる。

一方、華北を主とするその他の地方では、二壇の記述自体が少ないこともあつてか二壇と区画が対応する事例は見当たらない。これは、区画の変遷が旧南宋領とそれ以外の地域で違うことが大きな要因となつていてと考えられる。華北では、保・社・屯などの単位が使用されることが多く、それは区画の名であつたり或いは戸を編成したものであつたりする。これらは南宋の都保制

及び経界の影響が強く残る淮河以南の地域とは違い、北宋の都保から金元代の行政単位、特に元の社制の影響が強かったのではないかと推測される。²³

(二) 区画に対する設置の意義

さて、このように二壇が都や郷などの区画ごとに設置されてきた事例を列挙したが、全体の割合としては規定である里甲ごとに設置されていると考えられるケースのほうが多い。例えば江西では上に挙げた分宜・万載県、吉安府の各県及び寧州を除く多くの県で、二壇と里甲は近似の数を示している。しかし、二壇数と里甲数が完全に同数である割合は、二壇数と区画数が完全に同数である割合に比べれば少ない。上記の分宜・万載県と同じ袁州府に属する宜春県は、二壇数が一三六、里甲数が一五〇で、区画は郷一四であり、里甲数と近似、同じく萍郷県は、二壇数一二七、里甲数一三〇、区画は郷七・里二八となっており、これもほぼ里甲と同じであるが、微妙なズレが生じている。これは、多くの場合が里甲の変動により生じたものであると思われる。山東の兗州府の事例を見てみると、例えば鄒県では、二壇数は三三、里甲数は三九であるが洪武初期のごろに三三とあってこちらの数が二壇と対応しており（万曆『兗州府志』卷一六輿地部建置沿革・郷社、卷三〇群祀）、つまり元々は二壇と里甲は同数であったのが、里甲が増えたのに対して二壇数は変わらなかったため同数ではなくなったのである。このような事例は、同じ兗州府の滕・嶧・単・鉅野・東阿・寿張の各県でも見られ、詳しく里甲の変遷を記さない他の県でも、ほぼ同じような状況であったと考えられる。

これらの事象は、区画と比べて里甲のほうがより短期間で変動しやすいことを示しており、また、二壇は里甲が変動するたびに再設置されているわけではないか、もしくは二壇数は創建時の原額数が記載されていることを表している。里甲の変動に合わせて再設置が行われる事例は、「和田一九八五」が紹介した南直の彭城州のほかに、山東の莘県でも確認できるが（正徳『莘県志』卷一坊郷、卷四壇壇）、稀な事例であったと考えられる。このような里甲の変動に比べ、区画は全く変動がないわけではないものの、里甲と比べればその回数は少なく、特に都は特殊な事情がなければ変更することは少ない。このことが、二壇を里甲ではなく区画に設置することの意義・メリットとなっていたのではないかと考えられるのである。

このように、二壇を設置する際には、多くの場合規定どおりの設置を行うが、一方で地域区画ごとに設置するという言わば第

二の基準を以て設置されることもあったことがわかる。そして、ここで問題となるのは、どのような場合に第二の基準が用いられたのか、なぜその基準が区画（多くの場合は都）であったのかである。

地方志に記載される二壇創建の時期を見ると最も早いもので洪武二年²⁴という記述があり、ほかに洪武三年とする所もある²⁵。洪武二年は、未だ祭厲に関する規定条文は出ていないはずの時期であるが、少なくとも洪武三年の詔が発布された時期には、いくつかの地域で二壇が設置されたと考えられる。この時期から里甲制定までは、基本的には小黄冊図の法のような一〇〇戸を一つとする行政単位を基準に設置された。しかし、そのような単位編成が行われなかった地域が別の基準として区画を用いたのではないか。里社も郷厲も、祭祀の性質を考えると戸数よりも土地・領域により親和性の高いものであり、また、これらの区画は、そもそも前代以前の行政単位が基になったものであって、特に里甲編成の際にどのように一〇〇戸を編成するかの指標となった都ごとに設置することは、それほど違和感のないことであつたと想像できる。これは、二壇と別に、善行の者を顕彰し悪行の者を弾劾するために設置された申明亭が、本来は里甲ごとの設置であるにもかかわらず実際は都ごとに設置されていた事例と重なるものである（三木一九九二）。そしてこのように設置された二壇は、里甲制が全国的に施行された後、里甲ごとに編成しなおされた場合もあつたであろうし、そのまま区画ごとの設置を保った場合も多かったと考えられ、それが地方志の記述にもあらわれているのであろう。特に福建に於いてかなりの割合で区画ごとの設置が見られることについては、福建ではこの方法がむしろ一般的であつたといえる。

〔和田一九八五〕は嘉靖年間ごろに、知府や知県などによって衰廃した二壇が再び設置されるという事例を紹介するが、このような事例は福建でも見られる。漳州府では、成化年間に知府となった姜諒によって二壇の再設置が行われているが、この際の設置は都ごとに行われている（万暦『漳州府志』附各「県志」）。また恵安県（25）でも、隆慶四（一五七〇）年から万暦二（一五七四）年にかけて知県となった葉春及によって再設置が行われているが、これも都ごとの設置である²⁶。恵安県では、元代において領内を三四の都に区分し、明朝に入つて四一都に再編成し、さらに『八閩通志』のごろまでには都は二七に改められている。一方二壇は各都に三四所設置されており、ここから、二壇の設置は明朝に入つて最初の都の再編成の前に行われ、その再編成後に再設置は行われていないことがわかる。そして隆慶年間に葉春及が知県となるに至って、蔓延していた淫祀を一掃し、正しい祭祀を行わせることを目的に二壇の再設置を行うが²⁷、その再設置は都ごと二七所に行われている。これは、葉春及自身が「本県、

洪武礼制に遵い、都に社稷・厲壇を立つ。²⁸」と、『礼制』に遵って二壇を都に立てると述べていることから、彼自身は都への設置が規定から外れるとは考えていなかったことを示している。この事例をすぐさま一般化できるわけではないが、少なくとも範囲で区画への設置が行われている以上、他の地方官達も、葉春及と同様に設置を行ったと考えられるのではないだろうか。

おわりに

本章では、まずこれまで同じものとして考えられてきた二壇制定の過程が厳密には異なることを指摘し、また二壇の規定について設置の基準と主祭者の二点から新たな理解を示した。まず設置の基準については「毎百戸」は里甲制の一〇〇戸を示すのではなく、里甲制定前に施行されていた湖州府における小黄冊図の法のような一〇〇戸編成を念頭にして定められた。主祭者については、里社と郷厲の祭祀における相違点を明らかにし、この相違点は両者の祭祀の性質の違いに基づくものであるとした。また、二壇の設置の実態については、福建・江西・浙江地域において、二壇が都などの区画ごとに設置されており、少なくとも範囲で規定とは違ったもう一つの方法で設置が行われていることを明らかにした。

本章では、二壇の祭祀が実際どれだけ対象となる民間に浸透していたかについては論じてはいない。何故ならば、本章の目的は、明朝が祭祀をどう規定したのか、そして実際の設置者たる地方官がその規定を踏まえた上でどう設置したのかを明らかにすることであり、規定遵守の程度が直ちにその祭祀の浸透及び受容の程度には直結しないと考えるからである。例えば、民間において規定された内容とは異なった祭祀が行われていた場合、その祭祀の主体者は、その違いをどの程度意識しながらそれを行っていたのであろうか。このような問題を解明するには、制度面の考察とは全く違った手続きが必要になるであろう。

註

1 ここでは挙げる以外の里甲に関する研究は、「小畑一九五六・一九五八」、「栗林一九七一」、「曾我部一九五八」、「鶴見一九六五・一九七一」、「山根一九六六」など。

2 本稿では、実際に祭祀を行う側であった民衆がどのように制度を受け入れ（もしくは受け入れず）、祭祀を実行したかについては扱わない。筆者にとっても、本来このようなテーマを扱う際に最も重要で興味深い観点ではあるが、そのような事例がわずかしかなく、それを扱っても個別事例の域を出ないからである。本章ではあくまで、制度の制定とそれを実行する官側の行動についてのみを扱う。

3 『明史』卷一三八、范敏伝。

4 『集礼』卷一五、祭厲「祭所」。

5 『集礼』卷一五、祭厲「祭郷厲文」。

6 『礼制』里社「凡各処鄉村人民、每里一百戸内、立壇一所、祀五土五穀之神、專為祈禱、雨暘時若、五穀豊登。每歳一戸、輪当会首、常川潔淨壇場、遇春秋二社、預期率辦祭物、至日約聚祭祀。其祭用一羊一豕、酒果香燭紙随用、祭畢、就行会飲。」

『礼制』郷厲「凡各郷村、每里一百戸内、立壇一所、祭無祀鬼神、專祈禱民庶安康、孳畜蕃盛。每歳三祭、春清明日・秋七月十五日・冬十月一日、祭物牲酒、随郷俗置辦。其輪流会首、及祭畢会飲誦誓等儀、与祭里社同。」

7 『礼制』祭祀礼儀「聖朝開国以来、設立各布政司府州県、社稷風雲雷雨山川等壇、原定行礼献官、以守禦武官為初献、文官為亜終献。洪武十四年七月初二日欽奉、聖旨節該、今後各布政司府州県祭祀、只教各処文職長官一員、行三献礼、武官不与祭。欽此。切以官有職掌、礼貴誠一。有司春告秋報為民祈福、文官職在事神治民、武官職掌兵戎、務專捍禦。古之刑官、尚不使与祭、而况兵又為刑之大者乎。以此欽依、不令武官与祭、所以嚴事神之道、而達幽明之交也。今定儀式頒布天下。有司宜遵守毋忽。」

8 小黄冊図に関する研究は、まず「鶴見一九六五」が挙げられ、ほかに「藤井一九六五」・「小山一九六九」など。また「濱島二〇〇一A」が挙げた王氏の事例は、これらを補強するものである。

9 『永楽大典』卷二二七七湖州府 引く所の『吳興統志』「黄冊里長・甲首、洪武三年為始、編置小黄冊。每百家画为一図、内推丁力田糧近上者十名為里長、余十名為甲首。每歳輪流里長一名、管甲首十名。甲首一名、管人戸九名、催辦稅糧。以十年一周。其数分見各県。」

- 10 同前註『呉興統志』(烏程県) 黄冊里長、洪武三年定。每一百戸設里長一名、甲首一十名、画为一図、催辦糧稅。以十年為図。今、計図六百七十有五。(歸安県) 黄冊里甲、洪武三年始定。每一百戸为一図、每図以田多者一戸為里長、管甲首一十名。不尽之数、九戸以下附正図、十戸以上自为一図、甲首随其戸之多寡而置。編定十年一周。總計七千六百六十六図。該里長七千六百六十名。甲首七万六千六百六十名。(長興県) 黄冊里長、洪武三年定擬、每百家为一図、里長一名、甲首一十名。不尽畸零、九戸以下附正図、十戸之上者亦为一図、設里長一名、甲首随戸多寡設焉。共計四百三十四図。逐年輪当、催辦稅糧。(武康県) 黄冊、共計一百六十六図、里長一百六十六名。(德清県) 黄冊、洪武三年定、為五百八十九図。每図里長一名、管甲首一十名。(安吉県) 黄冊之制、每百家为一図。不尽之数、九戸以下附正図、十戸以上自为一図、設里長一名、甲首随其戸之多寡而置焉。今計一百九十五図。)(内県名は筆者。)
- 11 『礼制』里社 祝文「某府某州某県某郷某里某人等、謹致祭於五土之神五穀之神。」
- 12 都は、もともと王安石の保甲法によって行政単位として制定されたものが、南宋の経界法によって領域を持つようになり、明代には区画として存在したもので、洪武二四(一三九一)年に、里甲を編成する際には一つの都内で完結するよう定められた。都を含む明代の区画については第三章で詳述する。
- 13 今回対象とした地方志は、『天一閣藏明代方志選刊』・同『統篇』(上海古籍書店)、『中国方志叢書』(成文出版社)、『稀見中国地方志彙刊』(中国書店)、『日本蔵中国罕見地方志叢刊』(書目文献出版社)、『中国史学叢書』(台湾学生書局)、『中国地方志集成』(上海書店出版社)、『四庫全書存目叢書』(莊嚴文化事業)、『四庫全書珍本(地理類)』(台湾商務印書館)、『福建師範大学図書館蔵稀見方志叢刊』(北京図書館出版社)、『天津図書館孤本秘籍叢』(中華全国図書館文献縮微複製中心)の各叢書に収められる、明代成立の地方志である。
- 14 弘治『八閩通志』(中国史学叢書本)。里甲数と区画数については卷一五・一六郷都、二壇数については卷五八壇壝の記述を出典とする。
- 15 連江県は、県内を五の郷にわけ、その郷をそれぞれ里もしくは都にわけており、よって里と都は同じ階層の区画である。
- 16 懷安(3)・連江(5)・古田(7)・浦城(13)・崇安(16)・安溪(24)・惠安(25)・漳浦(27)・長汀(32)・上杭(34)・清流(36)・永定(39)・南平(40)・将楽(41)・尤溪(42)・沙(43)・順昌(44)・邵武(46)・泰寧(47)・光沢(49)・莆

- 田(50)の各県。また長泰県(29)も郷属壇は区画数と同数、里社壇は一違いとほぼ同数である。
- 17 長樂(4)・松溪(15)・南安(20)・永春(23)・寧徳(53)・福安(54)の各県。
- 18 寧化県は、もともと在城里を含む里数が一四で二壇数と同数であったが、成化七年にそのうちの二里を帰化県に割譲して在城里を含む一二里となっている。
- 19 寿寧県は景泰六(一四五五)年に政和・福安両県から分立し、帰化県は成化七(一四七一)年に清流・寧化・将楽・沙県から分立した。
- 20 錢塘・仁和両県は壇数を記載しない。また臨安・於潜・新城・昌化県は里甲数を記載しない。
- 21 この三地域で、少しでも二壇に関する記述があつた県は一六〇県である。以下参考までにその県を示すと、南直隸は句容・溧陽・溧水・高淳・江浦・天長・宿州・儀真・宝応・泰州・海門・吳・長洲・吳江・崑山・常熟・嘉定・崇明・華亭・上海・武進・江陰・丹徒・六安州・懷寧・桐城・潜山・太湖・宿松・望江・銅陵・涇・寧国・歙・休寧・婺源・祁門・黟・績溪・徐州・蕭・沛・豐・碭山・滁州・和州・含山・広徳州・建平の四九州県。江西は南昌・新建・豊城・進賢・奉新・靖安・武寧・寧州・高安・上高・新昌・徳化・徳安・瑞昌・湖口・彭沢・星子・都昌・建昌・安義・鄱陽・余干・樂平・浮梁・徳興・安仁・万年・上饒・玉山・弋陽・貴溪・鉛山・永豊・南城・南豊・新城・広昌・臨川・崇仁・金谿・宜黄・樂安・東郷・泰和・吉水・永豊・安福・竜泉・万安・永新・永寧・清江・新淦・新喻・宜春・分宜・萍郷・万載・贛・雩都・信豊・興国・会昌・安遠・寧都・瑞金・竜南・石城・大庾・南康・上猶・崇義の七三州県。浙江は錢塘・仁和・海寧・富陽・余杭・臨安・於潜・新城・昌化・建徳・桐廬・淳安・遂安・寿昌・分水・海塩・烏程・帰安・長興・徳清・武康・安吉州・孝豊・鄞・慈谿・奉化・定海・象山・黄巖・寧海・太平・蘭谿・義烏・永康・武義・浦江・瑞安・樂清の三八州県。参照した地方志は註13記載のもの。県の順番は『明史』地理志に倣った。
- 22 前註21の三地域以外で、同じく二壇の記述のある州県は以下の通り。直隸は宝坻・薊州・豊潤・清苑・雄・永年・肥郷・威の各州県。山東は淄川・曲阜・鄒・滕・嶧・金郷・単・城武・濟寧州・嘉祥・鉅野・鄆城・東平州・汶上・東阿・平陰・陽穀・寿張・曹州・曹・郟城・莘・夏津・范・臨淄・博興・高苑・樂安・寿光・昌樂・臨朐・安丘・諸城・蒙陰・莒州・沂水・日照の各州県。山西は翼城・滎河・広昌の各県。河南は鄆陵・蘭陽・偃師・鞏・真陽・汲・胙城・新郷・獲嘉・淇・

輝・魯山の各県。他の陝西・四川・広東・広西・雲南・貴州などの地域については、全くの皆無というわけではないが、ほとんど記述がない場合が多く、考察の対象からは除外した。

23 社制については「中島二〇〇一」、「伊藤二〇一〇」など。

24 莘県（正徳『莘県志』巻一、坊郷・巻四、壇壇）徳安県（嘉靖『九江府志』巻二、方輿志・巻八、職官志、祀典）。

25 南直崑山県（洪武『蘇州府志』巻四郷都、巻一〇戸口、巻一五、祠祀、壇壇）、江西寧州（嘉靖『寧州志』巻八、坊郷、巻九、廟祠）、福建福寧州（『八閩通志』巻五八、壇壇）。

26 恵安県の再設置については「和田一九八五」も取り上げ、これを里甲制の里ごとに二壇が設置されたことの根拠の一つとするが、誤りである。恵安県ではほとんどの場合において都一つに対して一つの里甲（図）が編成されているが、第三四都のみ二つの里甲が編成されているため、都数二七に対して里甲数二八となり、壇数は二七である。葉春及が著した『恵安政書』には都に関する図表が収められ（第三四都については巻八に収録）、「一図」と「二図」の二つの里甲の詳細が記載されている。「三木一九九二」はこの恵安県の三四都を一図とするが、これも誤りである。なお葉春及の『恵安政書』については、「山根一九五四」参照。

27 『恵安政書』里社篇「今有司惟祀県社稷、各里多廢。乃立淫宇、一里至数十区、藉而名之曰土穀之神。家為巫史、享祀無度。夫国制壇而不屋、天子為百神宗、祀典不載、孰敢冒而享之乎。故余毀之尽立里社。」

28 『石洞集』巻九、公牘「命里長修壇」「本県、遵洪武礼制、都立社稷厲壇。令直年里長為首、至日率錢具祭」。註（四四）の「和田一九八五」説のほか、「栗林一九七一」もこの「都」を以て都Ⅱ里甲と理解する。しかし、「栗林一九七一」は恵安県の都数について「都（里甲）はもと三十四あったが合併が行われて二十八となった」というように二八であると誤解している。実際は先述の通り、また、『恵安政書』巻一地理考にも「考郡志、都之併者、有三（ママ）三・四也、十一・二・三也、十四・五・六・七也。其五・七・八・十及二十七・三十四也、都各分上下図。……今惟三十四都、分上下。嘉靖間、二十併於十九。名雖三十四都、其実二十七都。」とあるように都数は二七であるから、都Ⅱ里甲とはならない。

第二章 明代における郷厲及び里社祭祀の制度とその設置について

第三章 明代における地域区画「都」に関する一考察

はじめに

前章では、郷厲・里社という二壇の設置が規定の里でなく地域区画である「都」を基準に設置されている事例が多数に上ることを明らかにした。ではその「都」とはいかなる区画であるのだろうか。

明代に編成された税・賦役単位である里甲は『大明会典』に載せる規定により地域区画の「都」の中で編成を完結せねばならないことが決められており¹、つまり都は里甲編成に一定の基準を与えるものであることがわかる。このことから都に関しては、これまで里甲制の編成や糧長との関係において言及されたが²、近年、特に中国の研究者によって個別的に研究され始めてきた。例えば、「欒二〇〇七」では、明代に設置された単位には「都保」と「都図」の二種類の系統が存在し、前者は魚鱗図冊を基盤とする地域区画、後者は里甲制を基盤とする戸数単位に分けられ、この都保の淵源は南宋の経界法であるとした。また王裕明〔二〇〇九〕は、主に徽州の都保について、里甲制定以前は戸の所在地を「登記」する地籍管理ための単位としてあり、洪武一四年以降は行政組織としての性質を失いながらも基層区画単位として残ったとする。「余二〇〇八」は、「都」・「保」・「団」といったそれぞれの単位の性質を考察した。

これら中国での研究は、「地域の単位」である都保と、「人戸の単位」である里甲とを区別して考察したため、それぞれの特質について了解できる部分が多く、それが里甲制全体、延いては明朝の鄉村支配の理解に繋がることは疑いない。しかし両者を厳密に区別しすぎるが故に、行政単位と地域性との関係については考察が及んでいない点も多い。

以上のような視点で以て、本章では明代の地域区画、特に都がどのように設置され、どのように変遷していったか、そしてそれはどういった原理に基づくものであったのかという全体像を把握することを目的とする。

第一節 都保と経界法および魚鱗図冊の関係

明代の地方志にあらわれる都という区画は、多くは郷などの下にあって里甲（図）³を統べるものとして記されることが多い。前述の『大明会典』に明らか通り、別都に跨って図を編成することは禁止されており、実際に各地方志を見る限り、そのよ

うなことが行われた事例は見当たらない。また、地方志の巻首に載せられる地図などを見れば、都は明らかに領域を示すものであることがわかる。つまり、基本的には、都とは里甲を編成する際に鑑みねばならない領域であるといえる。

ではこの領域はどのような基準によって設定されていたのか。「欒二〇〇七」は都の領域について、洪武期の浦江県（浙江金華府）を事例として、各都下において保は等しく一〇に分けられているが、図数については同数ではなく、よって当時の保は地域によって区切られ、図は人戸によって区分されていることを明らかにした。また、魚鱗図冊などを見れば徽州地区についても同様の状況を示しており、よってこれらは魚鱗図冊の系統に連なるものであるという。つまり浦江県の都保の状況も、魚鱗図冊をもとにしたと考えられるのである。また欒氏は、この都保の淵源は、南宋の経界法であるとした。⁴ 欒氏の言説の主眼は、保と図とは明らかな区別があることであり、都と保の領域についてはそれ以上考察していない。しかし、都保が魚鱗図冊に関する地域区画であることは明らかになっており、明かでないのは、都に必ず一〇あるという保のそれぞれの領域が、都を均等に一〇分割して区画されたのか、それとも何らかの基準によって保を作り、それを一〇合わせて都を編成したのか、つまり、都の中で保がどのような領域を占めるかだけでなく、都保全体の領域がどのように決定されているか、ということである。

この問題については、先学の研究によって提示された史料によって把握することができる。⁵

都保が行政単位として設置されたのは、宋代熙寧年間（一〇六八～一〇七七）に、王安石の保甲法が制定された時である。熙寧三（一〇七〇）年に発布された内容では、十家を一保、五保を一大保、十大保を一都保の合計五百家を一つの単位となし、領内の夜間警備や武器の装備・訓練、犯罪者の取り締まりなどを行う治安維持を目的として組織された〔梅原一九七〇〕。三年後の熙寧六（一〇七三）年に、一つの単位が大きすぎるとして、十家一保を五家一保に改めて合計二五〇家を一つの単位とし、さらにその翌年の熙寧七年（一〇七四）にはこの保甲法によって編成された都保組織に徴税機能を持たせたことによって、「鄉村行政機構」としても機能するようになった〔柳田節子一九七〇〕。

この北宋代に設置された都保には、地割制（管区制）がともなっており、大保が示す領域の存在が見られる〔草野靖一九八九〕。前述の熙寧三年の保甲法の条目〔『続資治通鑑長編』巻二一八、熙寧三年十二月乙丑九日の条〕に、

一大保ごとに毎夜五人が輪番して、大保のうちを往来巡警させ、賊や盗人を発見したら、直ちに声を上げて大保長以下に報せ、同保の人戸は即時に応援に向かって追捕せよ。もし賊が別の保に入れば、互いに鼓を叩いて、連携を取り襲逐せよ。

毎一大保逐夜輪差五人、於保分内往来巡警、遇有賊盜、画時声鼓、報大保長以下、同保人戸即時救応追捕。如賊入別保、通相擊鼓、応接襲逐。と、「保分内」「別保」というようにそれぞれの保に領域のあることがわかる。しかしこの段階では、例えば田土は保内に入るのかどうかや、複数の聚落で一つの保を編成している場合はどうなるのかなど、詳細については不明な所が多い。より明確に土地に境界線が引かれるのは、南宋代に経界法が施行されてからである。

経界法は紹興一二(一一四二)年、当時右司員外郎であった李椿年が上疏して始まったもので、土地丈量を正確に行つて田地と税収の関係を正し、民間の貧富の差をなくすことが主な目的であった。経界された土地は、号地ごとに図を作つて細目を記し、責任者である保正・保長が押字した(曾我部一九三八)。保正は保甲法の一都保(二五〇家)の長、保長は一保(五家)もしくは一大保(二五家)の長であるから、経界が都保制を単位として行われたことがわかる。この保長については、楼鑰の『攻媿集』卷八八「敷文閣学士宣奉大夫致仕贈特進汪(大猷)公行状」に李椿年は、十保分の図を合わせて一つの図を作り、犬牙相入することを欲したとある。「犬牙相入」とは、都ごとの図を、ジグソーパズルを合わせるようにして接合し一枚の大きな図としてみることを指す。また、福建で経界法を推し進めた朱熹の『晦庵先生朱文公集』卷一〇〇、公移「曉示経界差甲頭榜」に

経界之法、当に紹興の年の例による。また、別に大小正副の甲頭を任命して、しっかりと測量させる。都ごとに大約二・三〇戸ばかりであった。本州(漳州)の諸県では従来、本都は曾て十大保に分けられず、よつて都の区割りによつて小甲頭の人数を定めることができない

経界之法、当依紹興年例。別差大小正副甲頭、專一打量。每都大約不過二・三十戸。本州諸県従来本都不曾分十大保、無以得見都分闊狭合差小甲頭之數。

とあって、漳州では戸数が少ないため大保が編成できなかった様子がかがえるが、ここから、本来経界は一大保を単位として行われるべきものであったことがわかる。よって保長の単位は一大保のことである。つまり、南宋の経界法は戸数単位である都保を基準に行われた。

これら経界と魚鱗図冊との関係は、『攻媿集』にあった図がまさにそれである。前述の『晦庵先生朱文公集』巻一〇〇、公移「曉示経界差甲頭榜」の次の条目に

測量して境界を定め、界至に目印を設置し、方を分けて帳簿を造って、そこに魚鱗図と砧基簿を書き……
 打量紐筭、置立土封、椿標界至、分方造帳。画魚鱗図・砧基簿、……

とあるように、経界の際に造る帳簿に「魚鱗図」を画いている。

この「魚鱗図」が独立して一つの冊となったプロセスは明かではないものの、先出の『攻媿集』の事例を見ればごく自然の流れであるともいえる。宋代の魚鱗図については「仁井田一九三八」に詳しく、それによれば宋代の魚鱗図は朱熹経界法の対象となった地域以外でも、魚鱗図の名があらわれ、また、これらの魚鱗図に記述される田地の号には所謂「千字文」が用いられており、これは明代に編纂された魚鱗図冊と共通することから、「宋代の魚鱗図冊も、後世のそれとほぼ同様の構造を有していた」とする。

また、都保の領域が、単に土地を一定の面積で区切ったものでないことは、各都の田地面積に寛狭があることからみとれる。「周藤一九五六」では、平江府（明代では南直隸蘇州府）常熟県や紹興府余姚県の都の田額を示している。これによれば、常熟県では最も田額の大きいもので一九六一五畝（開元郷第二十五都）、最も少ないもので一六四一七畝（南沙郷第三都）であり、実に六倍以上の差が見られる。¹¹ また常熟県では、上中下の税則を都ごとに設定しているので、都保を編成する際に土地の肥瘦もある程度は考慮されていたのであろう。

以上のように、南宋の都保は、経界法の実施によって領域を持つ性質を与えられながらも、根本的には戸数によって編成さ

れた単位であった。具体的には、二五家を一つの単位とする一大保を基準として、それを一〇合わせて都を編成した。魚鱗図冊もこれをもとに編造されたので、南宋代に限っているならば、都保は、欒氏のいうような戸数とは全く別系統の地域区画の単位というよりも、戸数で以て編成された単位の領有する土地を区画したものであるといえる。

経界法は、一部地域を除く南宋の全ての地域で行われた。¹² 元朝下においては、紹興・婺州・衢州・処州などで魚鱗図冊が編造されたことがわかっており〔鶴見一九九〇〕、元代でも経界が行われていたことが知れる。それでは、これら経界によって設置された都保は、明代の都保とどう関連するのか。また、地方志に散見する、明代以後設置されたと見られる都保は、どういった基準で設置されたものなのか。二〇五節ではそれぞれ事例を挙げて検討し、六節で総括する。

第二節 宋〱明代にかけての地域区画の変遷（一）―常熟県の都―

前節では南宋代経界法以後の都保の性質について確認したが、ではその南宋代の都保と明代の都保とは、その性質に変化があったのだろうか。あったとすればそれはどのような変化であったのだろうか。

明代に限ってみると、都や保は様々な意味で用いられており、それぞれがどの意味で用いられているか判別する必要がある。〔余二〇〇八〕は、福建を中心に都・保・団といった単位がどのように使用されているか分類している。それによれば都は①地域区画としての都（第一節で述べた里甲を編成する際の一定の基準となる領域としての都）、②里甲（図）の異称としての都、③魚鱗図冊中にあらわれる単位としての都、④明代中期より施行された保甲制の単位としての都、の四つに分類される。この中で①と③については、前節で都保と魚鱗図冊の関係について述べた通り、ほぼ同じものと考えることができる。本節で取り扱う都は①と③の都であり、これらが宋代の都保と比べてどう変化しているかを検討する。

常熟県の都についてみると、弘治『常熟県志』巻一郷都、都には都数は「凡五十」とあり、さらに各都の詳細な田額を載せている。しかしこの田額数については、今の田額はわからなくなってしまっているので、代わりに昔の田額（旧額）をそのまま記載したものであるという。¹³

この弘治『常熟県志』が記載する「旧額」は、至正『重修琴川志』が載せる田額と完全に一致する。『重修琴川志』は初め慶元二（一一九六）年に孫応時によって纂修されたが、その後、宝祐二（一二五四）年には鮑廉によって、至正二三（一三六

三)年には慮鎮によって増補されており、現存するのは至正本のみである。元末に編纂された地方志であるが、「周藤一九五六」によれば「……旧本は残毀して了った。そこで慮鎮は旧本を偏く求め、公暇に諸士を集めて、異同を参攷して書を成し、仍って重修琴川志といった。……従ってこの『重修琴川志』は元末にできたものではあるが、その内容は南宋末までのことを記したものとあり、また、この田額の総数(二四二〇五六八畝。周藤氏調べ)は、端平二(一二三五)年の田額とほぼ照応する。¹⁴つまり弘治志のいう「旧額」とは至正志記載の田額であると考えられるが、至正志が載せる田額は南宋の端平年間のもの、ということになる。この端平二年の経界について、「常熟県端平経界記」(重修『琴川志』卷一二、叙文碑記)には、

李椿年の最初の経界法と、朱熹が漳州で経界の際に著した条目(先述の『晦庵先生朱文公集』卷一百「曉示経界差甲頭榜」のことか)を参考にし……県は五十都、都は各々十保。

按紹興成法、参以朱文公漳州所著条目。……県五十都、都十保。

とあり、朱熹の経界法を参考にしたというから、十保は保甲法の十大保であろう。ここでも同様に戸数単位である都保を基準に経界を行っていることがわかる。

『常熟県志』は弘治二〇(一四九九)年の纂修で、端平二年から二五〇年以上経過しており、当然田額は全く違っているだろうが、わざわざ都ごとの旧額を載せるということはそれぞれの都の領域自体は変わっていないと考えられる。これによって、常熟県では保甲法によって戸数編成された都保の領域が、明代にそのままの形で残っていることがわかる。言い換えれば、明代の常熟県の区画としてあらわれる都は、宋代保甲法によって編成された戸数単位である都保の領域として区画されたものがそのまま残ったものである。明代では里甲という別の戸数単位が編成され、さらに長い年月を経ることによって戸口は大きく変動しており、それは都ごとの里甲数がまちまちであることからわかる。よって明代の都が一定の戸数の領域を表しているわけではない。

第三節 宋く明代にかけての地域区画の変遷(二)——永福県の郷・里・都——

(表3-1)永福県戸・都数変遷表

		戸数	都数	大保長	小保長数
宋<淳熙9(1182)年>	主	9581	保正副73人→36~7(266.1~258.6)	346(27.6)	1730(5.5)
	客	11786			
元	南	15670	36(435.2)		
	北	20			
明<洪武14(1381)年>		6092	36(169.2) 里甲数は36		
明<景泰2(1451)年>		1218	9(135.3) 里甲数は9		

()内は1単位あたりの戸数

次に福建の福州府永福県について述べる。永福県について記述のある地方志は三志あり、南宋の淳熙九(一一八二)年『三山志』、明の弘治四(一四九一)年『八閩通志』、同じく明の万曆四〇(一六一二)年『永福県志』である。そのうち、淳熙『三山志』巻一四、版籍類州県役人には、当時の各県の保正・副保正、大保長、小保長などの人数を載せ、そこから当時の永福県の都数が類推できる。また万曆『永福県志』巻一 里図・戸口には元代と明代の区画や戸口を載せ、両者を併せて表にしたものが(表一)である。

『三山志』の編纂は淳熙九(一一八二)年であり、おそらくこの時の福州では既に経界が行われている。¹⁵南宋代の保正・副保正の数は合わせて七三人で、ここから都数は三六〇三七であることがわかる。大保長数と小保長数はそのまま大保・小保の単位数となる。この時の戸数は九五八一で都・大保・小保のそれぞれの一単位あたりの戸口数を計算してみると、都(約二五八〇二六六)、大保(二七・六)、小保(五・五)となつて、王安石の保甲法の規定である都二五〇家・大保二五家・小保五家にはほぼ照応する。小保数を大保数で割ると五で割り切れ、大保は均しく五小保で編成された。よつて編成する際に端数は、小保か都を編成する際に幅を持たせたのであろう。

元代では主戸・客戸の区別はなく、代わりに南北の区別がある。南戸は南人の戸、つまり地元で、北戸は、北來の寄戸を指す(船田二〇〇〇)。よつてここで見るべきは南戸の数である。南戸数は一五六七〇と、宋代と比べると主戸より多く主客の総数より低い。明代までを通観すると戸口数は減少傾向にあるから、これは主客を合わせた数であろう。都数は三六で、宋代のものを引き継いでいる(表一参照)。

明代に入つて里甲が編成されたが、都数は宋代から変わらず三六、里甲数も三六で都ごとに里甲一つを編成した。景泰二(一四五一)年になると正統年間に起こつた鄧茂七の乱の影響で戸口が一二一八戸まで激減する。三六都で割ると平均三三・八戸となつて、ほとんどの都で、里甲編成が困難になつたことが想像できる。実際に再編成された里甲数は九で、一里甲あたりの戸数は一三五・五戸で複数の都の

(表3-2) 永福県郷都変遷表

宋代		都設置以後		八閩通志			弘治4(1492)年			永福県志				万曆40(1612)年		
郷名	里名	里名	都名	郷名	里名	新都	郷名	里名	新都	郷名	旧都	新都	里名	郷名	里名	新都
豊和郷	永安里	永安里	一都 二都 三都	豊和郷	永唐里(「永安唐元二里」)	一・二・三都 (二十四都)	豊和郷	一都 二都 三都	一都(1図)	永安里	四都 五都 六都 七都 八都 九都 十都	七都(1図)	保安里	待旦里	待旦里	八都 九都 十都
	唐元里	保安里	四都 五都 六都 七都													
	保安里	保安里	四都 五都 六都 七都													
通化郷	開平里	元輔里(旧開平里)	十一都 十二都 十三都 十四都 十五都	中和郷(通化郷)	元輔里	十一・十二都	中和郷	十一都 十二都 十三都 十四都 十五都 十六都 十七都 十八都 十九都 二十都 二十一都	十二都(1図)	元輔里	十二都 十三都 十四都 十五都 十六都 十七都 十八都 十九都 二十都 二十一都	十三都(1図)	光德里	新豊里	高蓋里	二十二都 二十三都 二十七都
	光德里	光德里	十六都 十七都													
	新豊里	新豊里	十八都 十九都													
	平蓋里	高蓋里	二十都 二十一都													
	安楽里	官賢里(旧安楽里)	二十二都 二十三都													
	唐元里	唐元里	二十四都													
和平郷	永津里(旧名新津里)	新津里	二十五都 二十六都	和平郷	感応里(官賢里・義仁里)	二十二・二十三都 二十七～三十都	和平郷	二十二都 二十三都 二十七都	二十五都 (1図)	官賢里	二十四都 二十五都 二十六都	二十八都 (1図)	唐元里	龍津里	感応里	三十一都 三十二都 三十三都 三十四都 三十五都 三十六都
	義仁里	義仁里	二十七都													
	感応里	感応里	二十八都 二十九都 三十都													
	保德里	保德里	三十一都 三十二都 三十三都													
	英達里	英達里	三十三・三十四都													
	英達里	英達里	三十三・三十四都													
	英達里	英達里	三十三・三十四都													
	英達里	英達里	三十三・三十四都													

※(『八閩通志』では二七都について旧では龍津里の属とするが義仁里の誤りか)

戸口を合わせなければ編成できない。しかし、祖法である『大明会典』の規定では別都に跨って里甲を編成することは認められておらず、この問題をクリアするには都自体を変えてしまうより他なかった。この時、どの都と都が再編されたかについては後で詳しく述べるが、結果的に都は里甲の編成に合わせる形で領域を変化させ、都数は里甲数と同じ九となった。

このように、永福県の場合も、宋代の保甲法によって戸数編成された都保の領域はそのまま明代まで継承された。しかし、明代中期に入って同一都内での里甲編成が難しくなると、都の領域を変化させることによって、『大明会典』の規定に対応させた。

次に明代に入ってから永福県での都保の変遷を見る。永福県に関する地方志三志の記述から永福県の郷都の変遷をまとめたのが(表3-2)である。

先述の通り明初に三六を数えた里甲は、『八閩通志』の編纂(もしくは『八閩通志』がよった『永福県志』の編纂)の頃にはわずか九となった。それは『永福県志』も同様であり、都に関しての記述については両志ともに矛盾しない。異なるのは里の領域についてである。『八閩通志』の記述では、宋代の頃と比べて里の領域が変化し

ている。例えば中和郷（宋代の通化郷）の元輔里は、宋代では第十一〜十五都を領有したが、『八閩通志』では第十一・十二都のみであり、第十三・十四・十五都は新豊里の管下に入っている。『八閩通志』には里甲数が書かれていないが、『永福県志』を見ると永福県では必ず一都に対して一つの里甲組織という関係が保たれるように編成されている。これは里甲編成の際、元輔里の戸数が、一図を編成するには多く、二図を編成するには足りなかったため、第十一都と第十二都の戸を合わせて一図とし、残りの第十三〜十五都の戸を新豊里・光德里・高盖里の第十六〜二十一都和合わせて一図を編成したと考えることができる。また、新豊里や感応里など以前にあった複数の里を統合した里は、代表する一里の名を以て里名とし、残りの里名については残っていない（割注には見える）。これは、郷、里、都の関係を領域の大きいものから郷―里―都という順列で把握していることによる。

では『永福県志』ではどうか。『永福県志』巻一、里図の項には「なお三郷十四里の旧名によってこれを領す」¹⁷とあり、都の編成後も、郷里の旧名と地理概念は残ったとする。そして各都の編成は、『八閩通志』と変わらず、都の再編成は、明らかに里甲組織を編成するために行われており、都は里甲の数や所在を把握するための区画であると考えるのが適当である。ただ『八閩通志』と違うのは、再編成された各都がそれぞれどの里に属するのかわからないことである。『永福県志』における里の名は、郷―都―里という関係性の中からは除外され、旧都があった場所を示すものとして使用されているに過ぎない。では、郷はどうか。三郷のうち、豊和郷についてはほとんど改変がないものの、中和郷と和平郷に関しては入れ替わりが多く、しかも都の再編成に準じた形で変化している。この郷と里の差異はどのように理解すればよいか。参照すべきは柳田節子氏が南宋代の里と都の関係性について述べた「郷都村」制である。¹⁸

柳田氏は常熟県の郷、都、里、村の関係について「常熟県では、都は、里を崩壊させながら、その下に多数の村をとまなつて形成された。例えば小山里は、第一、二、五、六都に四分され……郷は都の順序に配列され、旧里は都によって分解されたものが多い。里は実質的に村に近い性格に変化していったようである」¹⁹と述べ、また鎮江路について「……旧里はいずれも「今は散じて村となり」²⁰、旧里名をとどめるものは少なかった。……元の至順年間（一三三〇〜一三三二）、鎮江路は、郷―都―村の関係が確立し、里は完全に崩壊して村となった」と述べた。南宋代の都編成が、それまでの里を分割する形で行われ、都はその下の単位である村を管轄することになった。解体された里は行政区画としての性質を失い、複数の村に「散じた」た

め固有の名をも失い、完全に崩壊したとする。おおむねこの理解によって、『永福県志』の記述も考えることができよう。つまり、宋代の永福県の郷都地域は郷—里という関係性によって成り立っていたが、一つの里を複数の都に分割する形で都を編成したために、里は地域区画としての性質を失った。しかし、柳田氏の述べる鎮江路や建康府の事例とは異なって固有の名を失うことなく地名として存続した²¹。里は地域区画ではなくなったために、里甲の再編制によって領域が変わることなく、逆に郷や都は再編制が行われることによって、その領域も変化した。再編制によって里の所属する郷が変わるのは、郷の領域が変化したにもかかわらず、里の領域がそのままであるからであろう。

永福県では、常熟県と同様に南宋の都保の領域がそのままの形で明代まで残ったが、戦乱による甚大な被害のために戸口が激減し、大規模な里甲の再編制に迫られた。しかし、祖法である『大明会典』の規定に従って同一都内で里甲編成することが不可能な地域があったため、都の領域自体を里甲が編成可能になるような領域に変えることによって対処した。こうした方法によって、祖法を破ることなく里甲を編成することを可能にしたのである。また、こうした里甲の再編制は都だけでなく、さらに大きな区画である郷にも影響を及ぼした。しかし、この時に既に地域区画の枠組みから外れて単なる地域名となっていた里には大きな影響がなかった。これにより地域区画の変遷と行政単位編成の関係の一端が明かとなったといえる。

(永福県の地域区画変遷の模式図)



第四節 宋—明代にかけての地域区画の変遷 (三) — 蕭山県の郷・都—

次に浙江紹興府の蕭山県について述べる。蕭山県についての地方志は、南宋代の嘉泰元(一一二〇)年『会稽志』と、宝慶元(一二二五)年『会稽統志』の二志がある。『会稽統志』には郷都に関する記述がなく、南宋代については嘉泰『会稽志』による。明代には嘉靖三六(一五五七)年『蕭山県志』があり、本節の内容は大部分をこれによる。ただ文字の摩滅により固有名詞等の判読が困難な箇所があるので、その部分については嘉泰『会稽志』と康熙一一(一六七二)年『蕭山県志』によって補った。

(表3-3) 蕭山県郷都変遷表

紹興1(1131)年		至元16(1279)年			洪武24(1391)年	
郷名	里数	郷名	都名	図数	都名	図数
由化郷	8	由化郷	一都	7	由化一都	6
			二都	6	由夏二都	6
夏季郷	8	夏季郷	三都	11	夏季三都	12
長興郷	3	長興郷	四都	6	長興四都	4
安養郷	5	安養郷	五都	5	安養五都	3
許賢郷	5	許賢郷	六都	4	許賢六都	4
			七都	7	許賢七都	5
孝悌郷	5	孝悌郷	八都	5	孝悌八都	5
			九都	4	孝悌九都	3
長山郷	5	長山郷	十都	5	長山十都	4
			十一都	4	長山十一都	5
			十二都	4	長山十二都	3
桃源郷	5	桃源郷	十三都	3	桃源十三都	2
			十四都	5	桃源十四都	5
新義郷	5	新義郷	十五都	5	新義十五都	5
			十六都	3	新義苧羅十六都	7
苧羅郷	5	苧羅郷	十六都	3	苧羅十七都	3
			十七都	3	苧羅来蘇十八都	7
			十八都	3		
来蘇郷	3	来蘇郷	十八都	5	崇化十九都	4
崇化郷	9	崇化郷	十九都	4	崇化二十都	12
			二十都	12		
昭明郷	5	昭明郷	二十一都	12	昭明二十一都	12
里仁郷	7	里仁郷	二十二都	7	里仁二十二都	7
鳳儀郷	16	鳳儀郷	二十三都	10	鳳儀二十三都	5
			二十四都	14	鳳儀二十四都	13

嘉靖『蕭山県志』卷一地理志には沿革表が載せてあり、宋代からの郷都における地域区画の沿革の詳細がわかる。その記述をもとに作成したのが(表3-3)である。

記述は太平興国三(九七八)年から始まり、「領郷十五里一百一十」とあり、南宋の紹興元(一一三一)年から郷里の内容が記されている。元世祖の至元一六(一二七九)年、「改郷為都。改里為図」と、また「領都凡二十四、図凡一百五十七」とあって、都と図が編成された。この都の編成によって(明代の永福県のように)郷の領域が変化したのかどうかはわからない。²²

しかし、新義郷・苧羅郷・来蘇郷での都の編成は、郷を跨いだ形で行われており(新義郷をA・Bに分け、苧羅郷をC・D・Eに分け、来蘇郷をFとする。Aを十五都とし、BとCを併せて十六都とし、Dを十七都とし、EとFを併せて十八都としている)、単に従来あった区画を細かく析いただけでなく、別の基準を持つ区画が用いられたことがわかる。そして里についても、改変された図と数が対応しないことから、完全に解体されたと見られる。この元代に編成された図が戸数編成の単位であった場合、後に編成された里甲組織の数とそれほど大きな誤差がないことから、一〇〇戸前後の単位であったと思われる。元代には別に社という戸数編成の単位があり、それとどのように関わるのか検討を要する。²³

明代に入ると、元代の図をそれほど変えない形で里甲が組織され、都には変化がなかった。ただ、元代ではまだ郷に合わせる形で都以下が記述されていたのに対し、明代では都に合わせる形で書かれていることから、里と同じく郷もまた地域区画としては完全に解体されたことが確認できる。

蕭山県では、元代に都の下に保とは違う図というおそらく戸数を基準とする単位が設置された。この図の数は里甲編成後の里甲数とほぼ照応するので、里甲はこの図をもとに編成されたと考えられる。郷は、もともとは都を設置する基準として郷―都という関係性であったものの、図の設置によって郷―図の関係が構築されたために役割を失し、都に組み込まれて名前だけが残った。

(蕭山県の地域区画変遷の模式図)



第五節 宋々明にかけての地域区画の変遷(四)―象山県の保―

続いて、浙江寧波府象山県の事例に移る。象山県の地方志は、寧波府の地域を対象とする宋々元代に編纂された『四明志』が五志あり、²⁴ 県志は、嘉靖『象山県志』・民国『象山県志』がある。それぞれに内容は豊富であるが、中でも民国『象山県志』は、全ての旧志を網羅して参照・引用し、他文献を加えて検討しており、管見の限り文字の異同や誤記も見当たらないので、今回は全て民国『象山県志』から引用する。

まずそれぞれの時代の区画を示す記述を引用する。民国『象山県志』(卷一〇地治考、歴代文治考)に

(宋)嘉靖年間の県志は「太平興國(九七六く九八四)年間に、併せて三郷三里とした。乾道(一一六五く一一七三)年間、一郷につき一里、村は計一二を数えた。宝慶(一二二五く一二二七)年間、村を分割して保とし、三二を数えた。…宝慶志に拠って三郷三里三二保を左に表す…象山の三二保は皆な大保である。十大保は一都保をなし、都保は即ち里、だから一里十保となる。ただ政実郷だけは坊郭戸が含まれるので、ここだけ十二保となる。

(宋) 嘉靖県志則云、太平興國間、併為三郷三里。乾道間、每一郷一里、計村十有二。宝慶間、析村為保、計保三十二。……茲拠宝慶志表三郷三里三十二保於左。……象山之三十二保皆大保也。十大保成一都保、都保即里、故一里十保。惟政実郷有坊郭戸、故独十二保。

(元) 嘉靖県志は「元の延祐年間、保を都と変更して再編成し、都数は二四。都ごとに保を一〇管轄し、保の合計は二四〇。」とする。この記述は、甚だ不明瞭である。既に宋代に編成された保を都に変更しているのに、どうしてまた都の下に(変更されたはずの)保という名の単位を管轄させるのか。宋代では三郷三里で三二保、その三二保を再編成して二四の都にしたのに、どうしてまたそれを分割して二四〇保とするのか。……

(元) 嘉靖県志、元延祐間以保為都、都有二十四。每都轄保十、凡二百四十保。案此文殊不明瞭。既以宋之保為都、何又以都轄保。宋三郷三里凡轄三十二保、既併為二十四都、何又析為二百四十保。……

(明) 嘉靖県志、三郷は三区に分け、都数二四、図数四五、今は再編成して図数は三二。

(明) 嘉靖県志、三郷分為三区、轄都二十四、図四十五、今併三十二。

とある。象山県は、南宋の宝慶年間(一二二五〜一二二七)には、三郷三里三二保をなし、里は性質的には都と同じで保は大保であるという。しかし、この時の戸数は「九千七百五十六」²⁵とあり、三二保が大保だとすると一大保あたりの戸数が平均三〇四・八戸となる。宋代保甲法の基準は、都保二五〇家、大保二五家であるから、この場合の保は、大保というよりはむしろ都保に近い。戸数から見る限り、この三二の保が即ち大保であるとは考えにくい。

元代の状況を見ると、保を都に改めて合計二四都、それぞれの都ごとに保一〇を領して、合計二四〇保であるという。明らかに浦江県の事例(本章第一節)と似通っており、経界を経たことをうかがわせる。民国『象山県志』は宋代の保が大保であるとして、特に違和感なく理解できる。つまり、再編成して都となった保は保甲法によって編成された都保であり、都の下にそれぞれ一〇ずつ管轄させられた保は、南宋以後の経界法によって編成された保である。²⁶明代になると、都数は変わらず二四、図(里甲)数は明初時期に四五あったものが、嘉靖年間では減少して三二となっている。

宋々明代の変遷をまとめると以下のようなになる。宋代でははじめ郷||里―村という単位で管轄していたが、保甲法によって

里下を三二の保（実際は都保）に分けた。南宋く元にかけての間に経界が行われて都保が再編成された結果、おそらく二五家を基準に保が編成され、それを一〇集めて都とし、都数は二四となった。宋の保と経界後の都はどちらも同じ基準の単位を一〇集めたものであるから同数の単位といえ、その数が三二から二四と減少していることから戸数の減少が見られることがわかる。²⁷また経界によって都の領域が固定された。つまり、この時に編成された都の領域は、当時の二五〇家を領有する範囲だといえる。明代では里甲が編成され、一一〇戸を単位とする図（里甲）が四五編成されその後三二となった。さらに戸数の減少が見られるが、都数は変わっておらず、経界で定められた領域がそのまま残っている。元の保は、戸数編成であったため、新たな戸数編成として里甲が編成されたために消滅し、明代には残らなかった。

各地方の地方志を見る限り、明代に地域区画として保が存在している地域は、南宋の経界を経ていない淮水以北の地域であることが多い。象山県において都が地域区画の名として明代まで残り、保が残らなかったのは、経界によって保が都に改められ、都下の単位に置き換わったためである。規模が違うだけでほぼ同じ性質を持つ都が保のように無くならないのは、まさにその規模が大きいことによる。より範囲の狭い小さな区画のほうが、少しの変化に対して強い影響を受けるのは、自明の理である。古い時代の区画である郷・里のうち、里よりも郷のほうが後代まで残ることが多いのも、²⁸これと同じ原理が働くことが要因の一つとなる。

象山県の保は、もともとは都保制の単位として設置されたが、経界によって保名が魚鱗図冊の単位として用いられたために、保甲制の単位としての意味を失い、明代では地域区画の単位として扱われなくなった。

第六節 地域区画変遷におけるサイクル

このように、常熟・永福・蕭山・象山の各県の事例をもとに、宋く明代にかけての都保とそれに関わる地域区画の変遷を明かにしてきた。それぞれの事例をまとめると、以下のようになる。常熟県では、南宋の経界によって定められた都保の領域が明代に入ってもそのままの形で残っていることが明らかにになった。永福県では、常熟県と同じく都の領域は宋代を継承したが、鄧茂七の乱の影響より一つの都内で里甲の編成を完結することが不可能となり、祖法である『大明会典』の規定を破らない形で里甲を編成するために、都の領域を変更して対処した。古い区画である里は、都を編成する際に「散じて」地域区画の枠組

みから外れ、単なる地名として名が残った。蕭山県では、元代に既に後の里甲制に通ずると思われる図とよばれる単位が設置され、都一図という関係ができたため、それまであった郷の区画が解体され都に組み込まれる形で名だけが残った。象山県では、保甲法の単位として設置された保が、経界の単位に切り替わったために、地域区画としての意味を失った。

これらの事例をみると、地域区画の変遷にとって重要な要素となるのは、戸数単位の編成と経界による領域の固定化であることがわかる。中国の歴代王朝では、ほとんど全ての場合、まず戸数編成を以て単位を設置する。この戸数単位は、ただ闇雲に戸数原理で以て編成するのではなく、おおむねそれぞれの地縁や環境に鑑みて、時には多少の設定戸数から逸脱して編成される。しかしそこで示される領域は非常に曖昧なものであり、尚且つ単位ごとに税糧を課すため、単位内での細かな機微に対応しきれず、徐々に貧富の差が生じるなどの歪が生まれてくる。それを是正することを目的として、今度は土地に即した区画を設定するために、経界などが行われる。しかし、それも戦乱や激しい戸口の流動性に対処しきれなくなり、王朝交代を契機に新たな戸数単位を設置する。この一連の流れは、同じサイクルを辿り、結果、新たな王朝が誕生するたびに新たな戸数単位が設置され、前代の戸数単位は地域区画として組み込まれる。地域区画として組み込まれなかったものは、名だけが存続する場合もあれば、過去のものとして史料文献上に残るのみの存在となることもある。

いうまでもなく、これは大きい流れを述べたものであるから、全てのケースが厳密にこの通りになるわけではない。また、これは行政上の地域区画の変遷であって、例えば、宋代に入って都保が編成され経界を経ることによって戸数単位として解体された郷・里が、実際の地域の中での枠組みとしても解体されたかどうか、つまり自然村としての枠組みとしての郷里が存続したか否かについては、別問題である。また里甲制の後に、国家による全国的な新たな戸数単位は編成されなかったもので、もし新たな戸数単位が編成されていたとして、この図式の通りになったかはわからない。しかし、そのこと―新たな戸数単位が設置されなかったこと―こそが、中国で伝統的に行われてきた戸数単位編成による戸籍把握の方法が限界を迎えていたことの証左なのではないだろうか。明代に戸数編成された里甲も、後に均田均役などによって領域が設定される。この頃になると、戸帳の登録と実際の戸口の所在地などが合わず、戸口を表す「人の里甲」に対して、「地の里甲」という概念が生まれたことからも「稲田二〇〇二」、戸数を以て人戸を把握する方法の限界がみてとれる。里甲制は、制度面から見ると中国で行われてきた伝統的な戸数による鄉村支配制度の完成型であるといえるが、そのことが手法自体の限界を突きつけられることとなり、制

度変遷の終着点となったといえる。

明代の都は、宋代の保甲法によって戸数編成された都保の領域をそのままの形で継承した。江南地域では都の改変は見られないことから、これが原則であったと思われる。しかし、福建では、永福県に限らず都の改変が行われており、地域差が認められる。江南地方は太祖が明朝の体制を整える際にモデルとした地域であり、また政治的経済的に最も重要な地点であるから、制度の施行に関しては他地域と比べてより厳格に行われていたはずである。この地域差はこういった理由からくるものなのか、はたまたそれ以外の理由があるのか、これについては今後検討していかねばならない課題である。

おわりに―華北地域の都保の状況―

以上、明代の都とそれに関連する地域区画について述べてきた。内容のまとめは前節にて述べたので、今回ほとんど触れることのできなかつた華北地域の都保の状況を紹介することによって結びにかえたい。これまで述べてきたように、都保の区画で重要なポイントとして経界が挙げられる。南宋の経界は、当然ながら淮水以南の南宋領でしか行われず、元代以降にも経界は行われてきたものの、現状では江南地方で行われていたことしかわかっていない。しかし、華北地域の地方志には、地域区画としての都が散見する。²⁹ また、「(王二〇〇九)」にあるように、徽州文書などには、所在を示す語として都が用いられているが、華北でも、石刻史料の中で、徽州などと同じように所在を示す語として用いられているものがある。³⁰ これらは全て金元代の石刻史料であり、経界を經ていない。益都県では金代の石刻上では都名が見られるが、明代の地方志では一切見ない。³¹ おそらく北宋の保甲法の都保が金代まで残り明代までは残らなかったのであるが、それでは、華北に見られる都が全て北宋のものが残ったものであるとも断定はできない。わずかな痕跡に過ぎないが、石刻史料で、尚且つ仏教関連の史料にも地域的な情報が含まれることの証左であり、今後注視していきたい。

註

1 正徳『大明会典』卷二一、戸口、攢造黄冊（洪武）二十四年……凡編排里長、務不出本都。且如一都有六百戸、將五百五

- 2 十戸編為五里、剩下五十戸、分派本都。附各里長名下帶管当差、不許將別都人口補轄。」
〔鶴見一九七一〕。糧長については〔梁一九五七〕、〔小山一九六九〕など。
- 3 里甲は一般に「里」や「図」とよび表されることが多い。しかし里は、地域区画としても使用される場合も多い。本章では混同をさけるため、地域区画をいう場合には里と、里甲組織をいう場合には里甲もしくは図という。
- 4 ここで欒氏は典拠として『蘇平仲文集』核田記の「都統保、大率十」を挙げるが、この部分は「入皇朝」以後、つまり明代についての事例である。
- 5 経界法については〔曾我部一九三八〕、〔周藤一九五六〕。魚鱗図冊については〔仁井田一九三八〕。
- 6 『続資治通鑑長編』卷二一八、熙寧三年二月乙丑九日の条。
- 7 『宋会要輯稿』食貨六之三六〇五二経界、『建炎以来繫年要録』卷一四七、紹興二年二月癸巳など。
- 8 『攻媿集』卷八八、「敷文閣学士宣奉大夫致仕贈特進汪公行状」。「李公又欲以十保合为一図、仍与鄰都、犬牙相入。公曰、一保之図、用紙二百番、已無地可展。又從而十之、不惟不能図画、亦安所用之徒重勞費、無益于経界也。」
- 9 朱熹の経界法は、最終的に実施に至らなかった。〔曾我部一九三八〕参照。
- 10 例えば『両浙金石志』卷一〇、宋など。
- 11 『重州琴川志』卷二、郷都。
- 12 〔曾我部一九三八〕によれば、経界が行われなかった地域は、淮南東路・淮南西路・京西路・荆湖北路、福建路の漳・汀・泉州、広南西路の瓊州・万安・昌化・吉陽の諸地方、四川の潼川府路の瀘州・叙州・渠州・果州・長寧・広安軍。
- 13 弘治『常熟県志』卷一、郷都、都「凡五十、所轄図分多寡不一、以各都図就近地段、均為四十四区。……俱宋元時分制。至国朝、田額或開耕、或抄没、或三等分田、甚為近古、今為掩匿。姑存旧額、以備参考。」
- 14 『重修琴川志』卷六、叙賦、田「元管田二百三十二万一千五百六十三畝三角六步半。端平二年、修復経界、管田二百四十一万九千八百九十二畝三角一十步。」
- 15 『宋史』卷一七三食貨志上、農田之制に「紹熙元年初、朱熹為泉之同安簿、知三郡経界不行之害。至是、知漳州。会臣僚請行閩中経界、詔監司条具、事下郡。熹訪問講求、緘悉備至。乃奏言、経界最為民間莫大之利、紹興已推行処、公私兩利、

独泉・漳・汀未行。臣不敢先一身之劳逸、而後一州之利病、切独任其必可行也」とあって、福建では泉・漳・汀州の三州のみ経界が行われていなかった。

16 淳熙『三山志』卷三、地理類、叙県・弘治『八閩通志』卷一五、郷都・万曆『永福県志』卷一、里図。

17 『永福県志』卷一、里図「宋置三郷嶺十四里。元析為三十六都。国初編戸三十六里。仍用三郷十四里旧名領之。正統十三年、鄧茂七之党毒、逐我邑屠我丘里、幾尽因併為九都。都各一図。豊和郷在県東、所領三里曰永安、曰保安、曰待旦、今以永安里合旧一二三都為一都一図、其村則曰官烈……以保安里合旧四五六七都、又合待旦里之八九十都為七都一図、……中和郷、旧名通化、在県南、所領九里。曰元輔、曰官賢、曰唐元、曰光徳、曰新豊、曰高蓋、曰義仁、曰感応、曰龍津。今以元輔里合旧十一・十二都為十二都一図。……以旧十三・十四・十五都、合光徳里之旧十六・十七都、新豊里之旧十八十九都、高蓋里之旧二十・二十一都、為十三都一図。……以官賢里之旧二十二・二十三都、合和平郷義仁里之旧二十七都、為二十五都一図。……以唐元里之旧二十四都、合和平郷龍津里之旧二十五・二十六都、為二十八都一図。……和平郷、在県西南、所領二里、曰保徳、曰英達。今以保徳里之旧三十一・三十二都為三十二都一図。……旧三十三都、合英達里之旧三十四都、為三十四都一図。……以英達里之旧三十五・三十六都、為三十六都一図。」

18 「柳田一九七〇」。柳田氏の郷都制の理解、特に村を共同体的結合の基盤とする見解に対して、「伊藤二〇一〇」は実証・理論の両面から難点を指摘する。ここでは、各区画の共同体的性格については論じない。

19 常熟県の事例に関しては、柳田氏の前にも「周藤一九五六」において指摘されている。

20 至順『鎮江志』卷二、郷都。

21 『永福県志』卷一、山川を見ると、それぞれの所在地を「去城某里」もしくは三六都のうちのいずれかの都で示すことが多い。ただ「三十五灘」についての記述は里名を以て説明しており、その中に英達里と龍津里の名があるため、都編成以後も里名を使用した。

22 康熙『蕭山県志』卷二、疆域志の坊里の項目に各都に所属する旧里の名を載せるが、一郷に複数ある都(例えば由化郷の一都と二都)の里が、全て一つ目の都に書かれていることから、旧志からそのまま引いた可能性が高い。

23 元代の社制とその研究については、「中島二〇〇一」、「伊藤二〇一〇」。

- 24 乾道『四明図経』・宝慶『四明志』・開慶『四明統志』・延祐『四明志』・至正『四明統志』の五つ。明代の行政区画でいえば、寧波府を対象とする。
- 25 民国『象山県志』巻一一、戸口賦「宝慶象山県志、主戸九千七百五十六。」
- 26 経界がいつの段階で行われたのかという点については不明な点が多い。元代では明らかに経界が行われているが、宝慶年間については、地方志の記述だけでは行われた形跡が見つかからない。都の単位がないことから、宝慶年間にはまだ経界が行われていなかったと考えることも可能であるが、例えば嘉靖『太平県志』巻二、地輿志下、郷都に「宋神宗、行保甲法、郷各有都、都各有保、南渡以還、累修経界。攷諸郡志及経界録、有郷・里・保、而无都。元承宋制。国朝、洪武中、遣官疆理天下、乃去保立都図。」とあるように、経界法が行われていながらも、都の名が見られない場合もある。状況的に宝慶年間に経界が行われていないとは考えにくい（前註12参照）、これ以上は現在不明である。
- 27 元代の戸口数については情報が失われている。民国『象山県志』巻一一、賦税考目、戸口賦「案元延祐至正二志失載戸口。」
- 28 第三節永福県の事例を参照。
- 29 華北で都が編成されている県と出典は以下の通り。山東は陽穀県（万暦『兗州府志』）、安丘県（嘉靖『青州府志』）、文登県（嘉靖『寧海州志』）。山西は太原県（嘉靖『太原県志』）都数と編戸の里数が同数）、忻州本州（万暦『忻州志』）、定襄県（万暦『定襄県志』）、山陰県（嘉靖『山陰県志』）、沁源县（万暦『沁源县志』）。河南は蘭陽県（嘉靖『蘭陽県志』）。
- 30 「清涼院牒」（『八瓊室金石補正』巻一二五）「金勅賜福勝院碑陽」尚書礼部牒（『益都金石記』巻三）「元贅壻殘表」（『益都金石記』巻四）「長興寺小鐘識」（『安陽県金石録』巻八）など。（桂華一九八九）参照。
- 31 嘉靖『青州府志』巻一一、郷社。

第三章 明代における地域区画「都」に関する一考察

第四章 明朝による無祀鬼神祭祀政策—祭厲制度と蒋山法会—

はじめに

これまでにおいて、祭厲の性質や制定の過程、実施状況について明らかにしてきた。祭厲は、明代以前には主に民間で行われてきた無祀鬼神の祭祀を取り入れたものであるが、ではなぜ、明朝はこの無祀鬼神の祭祀を祭厲制度として国家祭祀に取り入れたのであろうか。

明代における祭祀・宗教政策の方針は、太祖朱元璋の時期にほぼ定まっており、その基本的な思想は、「天」を最高神として位置づけ、その他の神々を「百神」として序列化するものであった。「百神」は霊的な存在として「鬼神」とも呼ばれ、これらを体系化することによって、様々な「鬼神」が国家祭祀に組み込まれることになった（本論「序論」）。

このような祭祀体系は中国における伝統的礼楽に基づいて構築されたものであるが、その構築の中心的役割を担ったのは、太祖が中華統一の過程で吸収した浙東の儒者集団であるという。このことから、各祭祀の制定については、たとえ詔勅文のような形で太祖の言葉として語られる内容であっても、彼ら儒臣の思想をより強く意識して考察を進める必要性が指摘されている〔濱島二〇〇一B〕。

そこで本章では、まずこれらの理念構築に主導的な役割を果たした儒者が、祭厲をどのようにして国家祭祀に組み込んだのかを明らかにする。その次に、最終決定者たる太祖の無祀鬼神祭祀に対する立場を明らかにし、儒者のそれと差異が見られるのかどうかについて検討する¹。また、明朝の無祀鬼神に対する政策は、祭厲だけに留まっていなかった。洪武初期に応天府近郊の蒋山太平興国寺で数度にわたって開催された仏教法会は、まさしく無祀鬼神を扱うものであり、祭厲制定とほぼ同時期に行われたものである。この法会については、先行研究で仏教政策の一部として考察の対象となったものの、祭厲を含む無祀鬼神政策の一部としては捉えられてこなかった。

以上のように、儒者、太祖におけるそれぞれの立場、そして仏教法会による無祀鬼神祭祀の意味を明らかにした上で、これらの全体像を明らかにする。よって最後の第四節は、本章のまとめも兼ねる。

第一節 祭属制定における礼官の答申

第一章第二節において、洪武三年の一二月に正式に制定された祭属が、それ以前の段階で既に制度化自体は決定されており、太祖からその内容を議論するよう礼官に命が下っていたことは指摘した。これに対する礼官の答申は以下の通りである。

①今日に至って、礼官が上奏して曰く「『礼記』の祭法を考えてみると、王には泰属が、諸侯には公属が、大夫には族属があります。泰属とは古の帝王の、公属は諸侯の、族属は大夫のそれぞれ子孫が絶えた者を祀るものです。②また（『儀礼』の「士喪礼」には「病が重い場合には属に祈る」とあります。③鄭玄は漢代の民間では皆秋に属を祭るといっており（『礼記』祭法鄭注）、即ちこの祭祀が民間でも行われていたことがわかります。④『春秋左氏伝（昭公伝七年）』に「鬼の帰する所が有れば、属とはならない」とあります。そうであって、鬼の祭祀が少なく帰する所が無いのであれば、必ず害を及ぼしましょう。古代では七祀によって、前代の帝王や諸侯士大夫などの子孫が絶えた者には、皆祭祀を致しておりました。どうして（今）これをしないでよいのでしょうか。⑤後世では（祖霊でないものを祀ることは、その靈の福利を得ようとす）諂であって、正しい礼ではないとされ、遂に祭祀を行わなくなりました。これらの寄る辺無い鬼は、土木に附して（妖怪となって）民に禍し、求めて祭祀を享ける者は、妖怪にはならないでしょう。今、この祭祀を挙行することを欲し、宜しく都・王国・各府州県や里社において、これを祭祀すべきです。それによって天下の全ての淫祀を取り除き、寄る辺無い鬼の附する者も、祭祀が失われなければ、禍を興さず、民を害するもの一つを取り除けることでしょう」と。 ※○内数字は、註に引く原文と以下の論述箇所に対応する。

①至是、礼官奏、按祭法、王祭泰属、诸侯祭公属、大夫祭族属。泰属謂古帝王之無後者、公属謂古諸侯之無後者、族属謂古諸大夫之無後者。②又士喪礼、疾病、禱於属。③鄭氏謂、漢時民家、皆秋祠属、則此祀又達於民也。④春秋伝曰、鬼有所歸、乃不為厲。然則鬼乏祭享、而無所歸、則必為害。古者七祀、於前代帝王諸侯卿大夫之無後、皆致其祭、豈無所為而然哉。⑤後世以為涉於淫諂、非礼之正、遂不舉行。而此等無依之鬼、乃或依附土木、為民禍福、以邀享祀者、盖無足怪。今欲舉其祀、宜於京都・王国・各府州県及里社、皆祭祀之。而天下之淫祀一切屏除、使鬼之無所歸附者、不失祭享、則災厲不興、是亦除民害之一也。（『太祖実録』卷五九 洪武三年一二月戊辰の条）

答申ではまず、過去にこのような祭祀がどのように扱われていたかを説明する①。古代に行われていたとされる秦・公・族厲については、確かに『礼記』祭法の孔穎達の注疏²にそのような記載があるが、王は過去の王の厲を、諸侯は過去の諸侯の厲を祀するというように、それぞれの対象が厳密に定まっているものであって、どこの誰とも知れない者を無制限に祀っていたわけではない。翻って明制は、まさにどこの誰とも知れない無祀鬼神であっても無制限に祭祀（唯一定められているのは地域範圍のみ）するものであって、厳密には直結しているとはいえない³。「土喪礼」の記述②は、原文では正確には「厲に祈る」ではなく「五祀において祈る（禱於五祀）」である⁴。「五祀」は諸侯が国のため、もしくは自分自身のために祭祀するもので、司命・中霤・国門・国行・公厲がそれに当たると考えられる⁵。公厲が含まれるものの、五祀全体に祈願するのであってことさら厲に対して祈願するわけではない。「禱於厲」の用例は、管見の限り明代以降の文献にしか見当たらず、明代以降のものにしても全て明の祭厲制度に関する引用であるから、ここが改変元である可能性が高い。たとえ五祀の中に厲が入っているといっても、わざわざ厲の文字に置き換えるのは、作意的な意図が感じられる。

漢代に民間で行われていたとする厲は③、詳細は不明であるが、さらに鄭注及び疏を詳しく見てみると、漢代の民家では春秋に司命・行神（道路の神）・山神を祀っており、このうちの山神が厲のことで、秋に祀っていると述べている。厲が山神と呼ばれているのは、民が「厲」というのを（不吉だから）嫌がり、また当時の巫祝が、厲とは厲山氏（神農氏）の鬼のこととしていたためで、厲山から厲字を取って山神と呼んでいるとする⁶。これを見ると、漢代の民間においては、既に祭祀の原義はほぼ失われており、明制の儒教的な正当化のために引用する事例としては、適当とはいえない。『左伝』の記載も同様である④。『左伝』で述べる「鬼」そして「厲」は、鄭国の卿であった伯有が死して祟りをなした時、当時宰相であった子産が伯有の子の良止を後継として立てて伯有を祀った所、おさまったという話である。つまりこの「帰する所」とは具体的には宗廟を指しており、泰厲などと同じく、明制の根拠としては適切ではない。

このように、古典から事例を引いて説明するものの、直接的に明の祭厲の淵源となるものではなく、むしろ明制で行おうとする血族関係すら無視した不特定多数の無祀鬼神の祭祀が、古典礼楽の論理からは範疇外であることがよく理解できる内容となっている。この答申の説明が、明制の儒教的礼楽に基づく正当性を主張する意図を持つものであるとするならば、その道の専門家たる礼官がこれらの粗に気付かなかったなどということがあるだろうか。

しかもその次の段落では、これらの祭祀は、後世になると正しい礼制ではないとされたために行われなくなったとされている⑤。この後世が何時のことかは定かではないが、南宋代の岳珂が「今は絶えて挙行するものがない」と述べており、それよりさらに前、書き振りから考えるとかなり早くに絶えたと考えられる。厲が正しい礼ではないという根拠は、『論語』為政第二に「自分たちの祖霊でない他者の霊を祭るのは、（その他者や霊に取り入り福を得ようとする）不義のもの」であるという論によると考えられるが、その論が正しいのかどうか、礼としてどのように整合性をとるのかについての説明などは見られないまま、無祀鬼神を放置することの害悪と、それを取り除くための祭祀の必要性に話が移っていくのである。つまり、教義に反することを理由に廃止された制度をもう一度行おうとする理由は、教義解釈の変更や異論を持ち出すわけでもなく、ただ民の害を防ぐという一点のみに帰結されている。

以上のような礼官の答申を見て、祭厲における礼官の立場をどのように理解すべきだろうか。明朝の国家祭祀全体の構築は、「驅逐胡虜、恢復中華」の旗印のもと、元代に廃れた伝統的礼楽の復興を基調として行われており、それぞれの諸祭祀においては基本的には唐宋朝の制度を取捨選択して踏襲したものであったとされる〔浅井二〇一三〕。祭厲は、唐宋には見られない制度であり（本章第一章第一節）、また、この礼官の答申を見る限り根本的な儒教教義の点から見ても、きちんとした説明がなされたとはいえず、本気で泰厲などのような古礼の復興を目指したとも思えない。また祭祀の主神として城隍神と関係を持たせることについては、全く言及がない。このように見れば、祭厲の制定は、儒教的観点に立つて制定が求められたものではなく、別の次元からなされたと考えるのが自然である。このような場合において礼官の果たすべき役割は、儒教理念に基づかない祭祀であっても、儒教的に意味づけすることによって国家礼制及び祭祀理念との整合性を持たせること、いわば「儒教化」にあった。古礼の泰厲や公厲は祭厲の主旨からすれば直接的な繋がりはないが、これら正統な儒教儀礼を引継ぐものと位置付けることによって、祭厲を国制として組み込みやすくしたと理解できるのである。

第二節 「鬼神有無論」に見る太祖の鬼神観

洪武三年一二月の祭厲制定では礼官主導のものでなかったことは明らかにしたものの、太祖自身の意図については必ずしも明らかではなかった。太祖には「鬼神有無論（以下「有無論」と略称）」¹⁰という文章があり、これを中心に、太祖の無祀鬼神

に対する姿勢を見る。¹¹

「有無論」はまず、一つの上奏から始まる。その上奏には民間で鬼神らしきもの—松明を持った数百の人の列、誰もいないのに聞える井戸水を汲む音、風の間や夜になると聞える悲鳴に似た響きなど—が現れ世間を騒がしている、どうしたものかという内容である。¹²これに対し太祖は「傍人」に意見を求める。すると「傍人」は「でたらめな話」であるという。¹³太祖が重ねてその根拠を問うと、「傍人」は以下のように述べる。

人は、天地の氣を享けて生まれ、よって人は世に形れるのです。少から壯に、壯から老に、老から衰に、衰から死に至るのです。死を迎えれば魂は天に昇り、魄は地に降ります。魂とは氣であり、天空に昇り清風によって四散します。魄は骨肉や毛髪です。地に倒れ、土に帰って泥となります。この人と魂魄の在り方を見て、どうして鬼などというものが出てくる余地があるでしょうか。孔子が（鬼神について）何もいわないのはこういうことだからなのです。

人稟天地之氣而生、故人形於世。少而壯、壯而老、老而衰、衰而死。当死之際、魂升於天、魄降於地。夫魂也者、氣也。既達高穹、逐清風而四散。且魄、骨肉毫髮者也。既仆於地、化土而成泥。觀斯魂魄、何鬼之有哉。所以仲尼不言者為此也。（「有無論」）

この言から、「傍人」が典型的な儒教思想の持ち主であることがわかる。『礼記』郊特性に「魂氣は天に帰り、形魄は地に帰る（魂氣帰于天、形魄帰于地）」とあり、また同祭義に「人は必ず死に、死ねば必ず土に帰る。これを鬼という。骨肉は地に朽ち果て、埋もれて野の土となり、その氣は天上に浮かび上がってあらたかな神靈となる（衆生必死、死必歸土。此之謂鬼。骨肉斃於下、陰為野土、其氣發揚于上為昭明。）」というような、儒教における最も基本的な魂魄観とほぼ同様のものである。また、魂氣を「四散するもの」と捉えるのは、世の現象をすべて氣の集散で捉えようとする朱子学の特徴である。

朱子学における鬼神観は、北宋の道学者によって既に枠組みが示されており、張載の「鬼神とは陰陽二氣の靈妙な作用をいう（『正蒙』太和篇「鬼神者、一氣之良能也。」）、程伊川の「鬼神とは、万物を生成する目に見えぬ造物主がふと姿をみせたもの（『伊川易伝』卷一易上経 乾上「鬼神、謂造化之跡。」）」というようなものである。この場合の鬼神とは、これまで見てきたような無祀鬼神のような、民に崇りをなす厲としての鬼神に限定されるものではなく、靈的な存在としての鬼神全てを

指す。『朱子語類』¹⁵（以下『語類』）においても、「万物の生育も天候の変化もみな鬼神の作用であり……天地の間で鬼神の作用でないものはない。（卷三 鬼神 六条「亭毒化育、風雨晦冥、皆是。……何物而無鬼神。」）というように、人間を含む全ての自然現象を鬼神（二氣）のはたらきであるとする。また、朱熹は、死者の祭祀についても述べる。まず最も基本的な死者祭祀である祖先祭祀については、

人が死ねば気は結局散じてしまうが、一挙に全て散じてしまうわけではないから、祭祀に感格（祖先が子孫の祭祀に感じていたる）の道理があるのだ。先祖でも世代が遠く隔たってしまったら、その気の有無は知り得ない。しかし、祭祀を行う者がその子孫である以上、所詮一つの気であるのだから、感じる道理があるのだ。

然人死雖終歸於散、然亦未便散尽、故祭祀有感格之理。先祖世次遠者、氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫、必竟只是一氣、所以有感通之理。（同一九条）

と、血の繋がりによって祀る者と祀られる者の気が同じであるが故に、感応することができるとする。また、鬼神が亡霊となつて現れることについては以下のように述べる。

伯有が亡霊になって祟りを起こしたことなどについては、伊川（程頤）は別の道理だといっている。つまり人の気がまだ尽きるべきでないうちに無理やり死ぬと、亡霊になることがあり得るということだ。だから子産が後継を立てて霊の寄る辺をつくってやった所、亡霊になって祟ったりしなくなったのだ。

至如伯有為厲、伊川謂別是一般道理。蓋其人氣未当尽而強死、自是能為厲。子産為之立後、使有所歸、遂不為厲。亦可謂知鬼神之情狀矣。

（同一九条）

問「死んでも気が散じない人がいるのはどういうことですか。」朱子「その人は不本意な死に方をしたのだ。自殺した人などはみなその死を受け入れておらず、その精神（魂のエネルギー）は凝集したままだ。安んじて死を迎えた人には自然にそんなことはおこらない。堯舜が亡霊になった話など聞いたことがない。」

「問、有人死而氣不散者、何也。曰、他是不伏死。如自刑自害者、皆是未伏死、又更聚得這精神。安於死者便自無、何曾見堯舜做鬼来。(同四〇条)

と、天寿を全うせずに死ぬと恨みなどによって本来散じるはずの気が凝り固まって散ぜず、それが亡霊になって現れることがあるという。このような亡霊として現れた鬼神に対してはどうするべきか。朱熹は次のようにいう。

鬼神死生の道理は、決して仏教家がいつているようなものでも、世俗が考えているようなものでもない。しかし事実としては明々白白でありながら、道理では推し量れない(不可思議な)ことがある。そういったことにはとりあえず関わろうとしないことだ。

鬼神死生之理、定不如釈家所云、世俗所見。然又有其事昭昭、不可以理推者。此等処且莫要理会。(同一二条)
 ……やはり多くは納得できない死に方をしたせいで、気がまだ強く散じていかないのだ。とはいっても結局はしばらくすれば散じないはずはない。

……然亦多是不得其死、故強氣未散。要之、久之亦不会不散。(同四三条)

というように、時間がたてば気が散じるはずであるので、関わらないようにすればよいという。このような(亡霊的な)鬼神に対する態度は、朱熹の論に限ったことではなく、儒家の一貫した態度ともいえる。

このような朱熹の論と「有無論」中の傍人の言説を比べてみると、傍人の魂魄観は朱子学の論によりながら鬼神の存在自体を完全否定したのに対し、朱熹は鬼神の存在自体は認めながらも、積極的な関与については否定的である。この返答に対して太祖は、まず傍人の論理を「(朱子学の)表面を知ってるに過ぎない」と苦言を呈す。そして古代より祭祀が行われ、そのための「祀典」が作られたのは鬼神が存在したからであること、¹⁶さらに後文には鬼神を完全否定するということは祖廟を祀ることとさえないようなものであるとして、¹⁷強く否定している。そして、なぜ鬼神が(亡霊として)発現するのか、その原理を説明する。

思うにその死を得ない者もいれば、得る者もいる。時を得る者もいれば、得ない者もいる。その死を得ない者とはどういうことか。壮年で早死にしたり、自分には非がなく死んでしまったり、この二つにあたる者は、つまりは（真っ当な）死を得ていないということである。人としてなすべきことを尽くしきれなかったから、（鬼神としてはたらきが）発現するのである。真っ当な死を得たものは、人としてなすべきことをやり尽くしており、（だから）おさまっているのである。蓋為有不得其死者、有得其死者。有得其時者、有不得其時者。不得其死者何。為壯而夭、屈而滅、斯二者、乃不得其死也。蓋因人事而未尽、故顯。且得其死者、以其人事而尽矣、故寂。（「有無論」）

気の集散を表す文言自体はないが、先ほど示した朱熹の鬼神発現の論理とほぼ同じといってよいであろう。正道を得ず、天寿を全うできなかった者が鬼神として現れるという理解である。この鬼神発現の原理は、実際に実施された祭厲や法会においても具体例を出しながら繰り返し言及されている¹⁸。

また太祖は、時代性の違いについても述べる。堯・舜のような古代の聖賢の時代は、国家も民心も安定し、戦争はなく、祭祀も適切に行われ、時節は適って五穀が実り、邪気の類が発生するようなことはなかった。しかし秦漢代以降は戦火にあふれ、君臣の関係も乱れ、略奪が横行し、世に死が満ち溢れるようになった。身寄りをなくした者たちは、生者はただ君主に寄り、死者はただ世を恨むことしかできず、鬼神が発現するようになる¹⁹。聖賢の時代には無祀鬼神の祭祀は行われていなかった。それはまさしく聖賢の時代であったからで、今の世に当てはめることはできない。古代に行われておらずとも、今（明代）の世に必要とされていることがあるのではないかという、太祖の主張が見える。そして太祖はこう締めくくる。

今鬼神が突然発現したりおさまったりしており、しかもある人がこれに遭遇して、福ではなく禍をもたらすのは、そう遠いことではない。その様々な状態の中で、呻吟悲号があったのだから、当然信じるべきではないのか。

今鬼忽顯忽寂、所在某人見之、非福即禍、將不遠矣。其於千態万状、呻吟悲号、可不信有之哉。（「有無論」）

太祖の考える鬼神発現の原理は朱熹のそれとほぼ同様であり、つまり太祖は基本的には鬼神を朱子学的に理解していたと考えることができる。しかし、あくまで鬼神は気の集散による現象の一つに過ぎないとする朱子学に対して、太祖は現実に発現し、今まさに害を加えかねない存在として認識する。²⁰太祖の考える鬼神の害に対して、儒教は無力である。「鬼神を敬してこれを遠ざける（『論語』雍也「敬鬼神而遠之」）」のでは、実際に害をもたらす（と考えられる）鬼神への対処にはならない。

現に朱熹は、『語類』で伯有の亡霊の例を出しながらも、かの亡霊が子産のはからいで鎮撫される前に、幾人かを祟り殺していることには一切触れない。祭厲の詔における礼官の答申で、似て非なるものの説明に終始したのは、宋学を含む儒教倫理の中に、祭厲が扱う不特定多数の無祀鬼神を扱う祭祀など存在せず、そもそもする必要を認めていなかったからである。この「有無論」が、明らかに儒教思想の保持者である傍人との対話形式で構成されているのは、このような一部の儒教（もしくは儒臣）に対しての太祖の主張のあらわれだと推測できる。このことは、太祖が当時の一部の儒臣に対して「迂儒」と批判したことと通ずるものである。²¹

この「有無論」の作成時期は定かではないが、一節で見たように祭厲制度が儒教論理上の正当性が確保されないまま成立している所を見れば、祭厲の制定は太祖の主張が叶えられた結果であることは明らかである。つまり各祭祀の成立過程において、儒教的な整合性よりも太祖個人の意思こそが優先された。鬼神を現実的な問題として捉える限りにおいて、儒教の出番はなきに等しい。だからこそ儒教以外の淵源を持つ祭厲が国家祭祀として成立し得たといえるのである。

第三節 蒋山における鬼神鎮魂の法会

太祖は、即位後まもなくの時期、応天府のすぐ東側に位置する蒋山（現在の紫金山）の太平興国寺において、数度にわたって仏教式の法会を開催した。²²この法会については、仏教史研究者によつて夙に注目されており、明初における仏教政策の一環として捉えられてきた。²³「滋賀一九六九」は、この法会を、太祖時代の仏教政策における「柔の政策」に位置づけられるとしており、「仏教教団懐柔のために営まれた性質を多分に含んで」おり、仏教信者を敬順せしめて民心の安定を図る意図があったとした。その後、「長谷部一九九三」は、法会の教団史的意義は滋賀説によりながらも、法会の開催目的に関しては、太祖個人の感情、特に太祖の鬼神への尋常ならざる執着に着目した。まず洪武五（一三七三）年に開催された法会の式次第を、宋

濂の「蒋山寺広薦仏会記」（『護法録』卷五。以下「会記」と略称する）を検討して詳細に述べ、また「有無論」を併せ見た結果、法会の「効果が期待された唯一にして最大のものは、幽鬼の鎮魂宥和である」とした。

この長谷部氏の法会の目的についての主張は、筆者も大いに同意する所であり、まさしく祭厲の目的と軌を同じくするものである。つまり、祭厲制定と同時期に祭厲とは別の形で無祀鬼神に対する対応が行われていたということになり、両者の関係や差異を明らかにすべきである。ただし法会の詳細については、先行研究も補うべき点も多く、そもそも仏教政策という観点でしか見られていなかった（長谷部氏も最終的にはそのようなように結論付ける）。よって本節では、無祀鬼神への対応という視点で法会を見直し、祭厲との対比のための足がかりとする。

（一）法会の開催と目的

元末明初の禅僧楚石梵琦の語録『仏日普照慧弁楚石禅師語録』（以下『梵琦語録』と略称）に彼が携わった「水陸会」についての記述があり、洪武元年の九月一日と翌洪武二（一三六九）年の三月一三日に太祖の命によって法会が開催されたことがわかる。²⁵ この法会開催の目的は同じく梵琦の「楚石和尚行状（『梵琦語録』卷二〇禰著）」に「戦死者や戦争によって死んだ民のために、仏教法会を設けて彼らをたすけ出す（天子念将臣或没於戦、民庶或死於兵、宜以釈氏法設冥、以済拔之。）」と、また宋濂撰の梵琦の塔銘「仏日普照慧弁禅師塔銘有序」（以下「梵琦塔銘」と略称する）には「（皇帝が）天下兵乱し、将卒や民草の多くが非命により命を落とし、その魂は依るべき所が無いことを哀れに思う（憫念四海兵争、将卒民庶、多歿於非命、精爽無依。）」とあつて、²⁶ 戦争被害者の魂を慰めるものであつた。ここで注意すべきは、僧人の手になる『梵琦語録』や「行状」では単なる戦没者に対する法要のように書かれているが、「梵琦塔銘」ではその対象が「非命により没した寄る、辺無き、魂」に限定されている点である。

この洪武元年と二年に行われた二回の法会には梵琦のほか江南の名僧十余人が招集され、²⁷ 各僧の伝記にも法会に関する記載があるが、主催者である太祖の意図などはこれ以上詳しくはわからない。しかし、その次に行われた、洪武五年正月の法会については、太祖の「御製蒋山広薦仏会榜文」（『靈谷禅林志』卷一〇雑著 榜文、『金陵梵刹志』卷三 鍾山靈谷寺。以下「榜文」と略称）、宋濂の「会記」が残っており、開催の意図や法会儀式の内容まで詳述されている（以下便宜上、元年の法会を

第一回、二年を第二回、五年を第三回とする。

第三回の法会は洪武五年の正月一三日から一五日にかけて開催され、太祖をはじめ礼部の重鎮や、儀式を行う江南の名僧たちが列席した。太祖はこの法会開催に先駆けて、洪武四（一三七二）年の一月二一日、法会の開催とその意図を知らせる

「榜文」を作成し、天下に頒布した。「榜文」では太祖はまず、鬼神の祭祀が、古くから伝えられてきたもので、重んじるべきとし、また、人々はその祭祀の正しい礼と時を理解していないことを指摘する。そして現在、大乱によって多数の兵民が命を散らしたが、彼らの中には様々な理由で未だ祭祀されていない者も多く、その魂は祭祀を求め、恨みを生者に晴らそうとしており、よって大善なる仏事を行うことよって、これらの鬼魂を浄化し、生者に対する冤報から解き放つのだという。²⁹さらに、孔子が仏を「西方の聖人」として認識しており、その靈徳は内外に明らかであるとして祭祀の方法として仏教を用いることの正当性を説明し、翌年の洪武五年正月一五日にその法会を行うことを宣言するのである。³¹

この「榜文」により理解される法会の対象は、戦死、不慮の事故、そうせざるを得ないような状況下における自死などいわば突発的に死んだ者であり、寿命や病などの所謂命数が尽きて死んだような者は対象としていない。そしてそれらの死者の中でも、本来祭祀すべき家族や子孫に何らかの理由で祭祀されておらず、寄る辺を失ったもののみを対象とし、単純な死者に対する慰霊や、戦死者全般に対する供養とは異なっている。これはまさしく祭厲が規定する無祀鬼神のものであって、つまり法会は祭厲と同じ対象を持つ儀礼として行われた。

またこの法会の対象がこのような無祀鬼神であることは第三回だけのものではなく、第一・二回も同様であったであろうことは、先述の「塔銘」の記述によっても明らかである。つまり第一回の法会について宋濂が「梵琦塔銘」で「多く非命に歿し、精爽依る無し」と記述したのは、第一回の時点で太祖が既に単なる戦死者とは区別されるべき「寄る辺無き魂」を対象として法会を開催していたこと、そして宋濂が正しくそれを理解していたことを表しているのである。

(二) 各法会の位置づけ

このように「榜文」では法会開催、鬼神鎮魂の必要性が述べられ、その約二ヶ月足らず後の翌年正月に、第三回の法会が開催された。法会儀式の内容についてはここでは詳述しないが、³²この法会開催のために江南の名僧十人が招集されて準備を行っ

ており、³³ 太祖自身もこの法会のために一月ほど物忌したとされ、有力な文臣も多数参列しており、また法会自体も三日間の長丁場にわたって行われるなど、かなりの労力を費やしていることが見て取れる。そもそも「榜文」が作成される時点で既に過去二回とは異なっているのであるが、この洪武五年正月という時期にこれまでとは違った大規模な法会を行うことには、どのような意図があったのであろうか。

法会の開催は、第一回と第二回の間は半年、第二回と第三回の間は二年半と、その間隔が全く異なっており、また開催された月なども一定しないことから、不定期に行われたものであったといえる。そしてそれぞれ法会の規模については、三回それぞれで異なっていると考えられる。まず第一回の法会には、太祖が臨席していない。太祖は洪武元年の八月（壬午の日）から占領後の戦後処理のため大都（北京）におり、応天府に帰ってきたのは一〇月のことである。³⁴ 九月一三日に蒋山で行われた法会に参加できるはずもなく、『梵琦語録』でも、廷臣の上奏によって説法の内容を聞き、大いに悦んだとある。³⁵ 第二回には太祖が臨席しており、これによって一回目よりは格が上がったといえるのだろうが、『榜文』の有無や準備の周到さ、法会自体の期間を考えると三回と比べればかなり小規模で、第一回とそれほど変わらなかったであろう。この規模の差がそのまま準備期間の差となり、それが法会開催の間隔の長短にあらわれているのだと考えられる。この準備とは、単に実務的な準備だけではなく、法会の目的を明確化し、その方法や論理を整理するための準備も含まれる。

祭厲制定の過程（本論第一章第二節）でも述べたが、この第二回と第三回の間にあたる洪武三年の七月に、太祖は江南の仏僧と、道教正一教の宗主及び道士を都に召還し、鬼神の情状に関する勅問を下している。この勅問に対しては、仏教側道教側とも太祖にとって納得の結果となったようである。³⁶ 第三回の法会はこの勅問を経て開催されており、開催時期や規模についても、この勅問と返答の内容が多分に影響したと思われる。ここで注目されるのは、仏教だけでなく道教の専門家に対しても同時に勅問を下しているという点である。これによって、太祖が、鬼神への対策に関して仏教的方法に拘っていないことが明確に読み取れ、ここにこの法会を仏教史的意義だけでは位置づけられない理由がある。事実この勅問の約半年後には、道教的祭祀の流れを汲む祭厲制度の詔が發布され、順次制度化が進められる。

この鬼神の勅問によって、鬼神への祭祀の方法論が整理されたことにより、その一部であった法会の位置づけも明確化し、行うべき時期や内容が定まったと考えられる。

第三回法会の開催時期について「榜文」では

今、区宇（国内）を平定し、大乱を極めていたがようやく治まった。それでも死者は多く、今まさに恨みの罪過を解かねばならぬ。これを時という。

今区宇平定、乱極而治。故為生死者多、方以解冤愆、此之謂時。

と述べられている。この頃は、明による国内平定がほぼ成った時期と重なる。³⁷ 洪武四年七月に、明将傅友徳によって明玉珍の夏国が平定され、その軍勢が一〇月に帰還している。これによって甘肅から雲南にかけての北元勢力を除けば、ほぼ国内平定が成ったといえ、その後すぐの一〇月に榜文の作成、法会の開催といった運びとなることから、榜文の「区宇平定」はこのことを指すと思われる。そして太祖は、この区宇平定を果たした時こそが、法会を行うべき「時」であるとするのである。法会開催の目的があくまで鬼神の鎮魂である以上、それを行うべき「時」はその目的にとって最も適した時期であったと考えるべきであろう。

太祖は「榜文」で開催時期の根拠を区宇平定であるとした。区宇平定とは即ち戦争の終結を意味し、それはこれ以上の大量の無祀の鬼神を発生させる事案が無くなったことを示し、だからこそこの時期こそが法会を開催するべき時期だといえるのである。

そしてもう一つ、第三回の法会の位置づけにとって重要な要素がある。それはこの第三回の法会以後、同じ目的を持った法会は開催されなくなるという点である。法会の会場となっていた蒋山太平興国寺は、洪武一四年に当地に明孝陵が建設されることになったため、同じ蒋山内の別地に移設し寺額も靈谷寺と改めた。そして、洪武二七（一三九四）年にはその靈谷寺において「征南」での戦闘により亡くなった人々を哀悼して普度齋が営まれるが、³⁸ この勅文には太祖の意図として「その靈魂を故郷に還して、子孫の祭祀が享けられるようにする」とあり、³⁹ 「梵琦塔銘」の「精爽依る無し」や「榜文」の説明のような鬼神を表す語句が一切見られない。純粋に戦没者に対する法要であったと考えられ、第三回の法会とは質的に異なるものであった。つまり、洪武五年に行われたこの第三回の法会は、鬼神を対象とする形式の法会としては最後の法会であったのである。

(表4-1) 明初無祀鬼神政策関係史料における表現の対比

	無祀鬼神となる事例の文言	鬼神顕現の表現
『礼制』祭厲、「祭文」	遭兵刃而横傷・死於水火盜賊・被人取財而逼死・被人強奪妻妾而死・遭刑禍而負屈死・天災流行而疫死・為猛獸毒虫所害・為飢餓凍死・因戰鬪而殞身・因危急而自縊・因墻屋傾頽而压死	悲号於星月之下、呻吟於風雨之時
「榜文」	遭兵刃・陷水火・迫於危急而自縊投河・潛入山林而蛇傷虎咬・天災而殞滅・因互鬪而殺傷・為国宣力而殞命・思父母妻子因疾而亡身	遇天陰時、莫不呻吟於風雨之間、遇晴明時、莫不悲号於星月之下
「有無論」		俄而呻吟於風雨間、日悲号於星月

このように、第三回法会の意義は、「区宇平定」によって鬼神の最も大きな発生原因が無くなり、その上で法会を行うことによって、それまでに発生した大部分の鬼神に対して適切な祭祀を享けさせることになったといえる。しかし、実際にはこれで全ての軍事行動が無くなったというわけではなく、また大規模な戦闘行為以外の日常的な場面においても鬼神が生まれる状況は少なからず存在するであろう。法会が第三回以降行われなくなった理由は、結論を先取りすれば同じ目的で制定された厲制度との関係に求められる。次節では本論全体で明らかにした点を含めて、このことについて論ずる。

第四節 祭厲と法会それぞれの役割

本章の第一節及び第二節において、祭厲制度が第一の目的とする無祀鬼神に対する祭祀は、明朝の祭祀理念構築に中心的な役割を果たした儒者の主張ではなく、皇帝たる太祖の主張によって国家祭祀に組み込まれたと考えられることを明らかにした。そして、第三節では、蒋山で行われた仏教法会の目的が、祭厲と全く同一の無祀鬼神であることを明らかにした。

祭厲及び法会の同一性は、それぞれの史料が示す文言からも明らかである。祭厲の「祭文」で非命により死した例を羅列したように、法会の「榜文」でも同様に羅列しており、その内容や文言自体もかなり似通っている。また、鬼神発現の様子を表す文言については、この二つに加え「有無論」も同様の表現を用いる（表4-1参照）。『礼制』の祭文、法会の「榜文」、「有無論」の主張は全く同じ方向を指し示しており、これは即ち、祭厲と法会、そして太祖の目的が同じだったことを示している。⁴⁰ それはまさしく無祀鬼神の鎮魂そのものである。

無祀鬼神の鎮魂が必要だと考えた太祖は、二つの方法でこれを行った。これが祭厲と法会であるが、ではなぜ太祖は二つの方法によってこれを行おうとしたのか。そもそも、無祀鬼神には鎮魂が必要であるとの感覚は儒教にはなく、専ら仏道二教の儀礼によって行われていた。明確に当時の民間での風潮（第一章第一節参照）の影響を色濃く感じるも

(表4-2)無祀鬼神政策関連年表

年次	法会・仏教関係	祭厲・城隍関係
洪武元年9月	第1回蔣山法会	
洪武2年正月	↓	城隍制度の制定
洪武2年3月13日	第2回蔣山法会	↓
洪武3年6月2日	↓	各神号の廃止
洪武3年6月7日	↓	民が祀るべきものに厲祭が規定
洪武3年7月	鬼神情状を僧道に勅問	↓
洪武3年9月	↓	『大明集礼』成書
洪武3年12月	↓	祭厲制定の詔
洪武4年11月	「榜文」発布	↓
洪武5年正月	第3回蔣山法会	祭祀日期定制
洪武7年8月		↓
洪武14年以降		『洪武礼制』成立

のである。太祖は農村の出身であり、このような感覚は馴染み深いものであつたであろう。また一方で、太祖はこの無祀鬼神の祭祀を一過性のものでなく恒常的に尚且つ全国的に行おうとしていた。無祀鬼神発生の最も大きな要因である戦乱は全国でおこっており、それは即位後も続くものであつたからである。

祭厲と法会両者の時系列を整理してみると(表4-2)のようになる。鬼神への祭祀は、まず法会という形式で以て行われ、洪武元年に第一回が行われた。そしてその半年後に第二回、そして洪武五年に最後となる第三回が行われているが、祭厲に関わる制度の制定は概ね法会の第二回から三回の法会の間に行われている。つまり最後の法会である第三回は祭厲制度制定の詔が発布され、制度が漸次整備されている最中に行われており、第三回の法会開催の時期設定を加味すれば、この第三回の法会は結果的に最後の法会となつたのではなく、そう予定されていたと考えるのが妥当であろう。つまり法会が第三回以後行われなくなった理由は、祭厲制度が整備されたことによつて、恒常的な無祀鬼神への祭祀が行われるようになったことによる。祭厲制度の側から見れば、制度制定は一朝一夕にできるものではなく、しかしその間無祀鬼神を放置してはおけないため、臨時的に法会を行うことによつてその欠を補つた。また祭厲は城隍神を主神とするため、一つの祭祀の管轄範囲はどうしても府州県単位とならざるを得ない。全領土を対象として祭祀を行おうとするならばやはり祭厲より領域を特定しない法会の方が都合がよかつた。「区宇平定」を理由に第三回の法会が開催されたのはこのような理由による。つまり、洪武初期において無祀鬼神の祭祀が必要とされ、その方法とし

て、基本的には祭厲によって恒常的な祭祀を民間レベルの細かな単位にまで浸透させることによって行い、それに伴う時間的・空間的不備に対して法会を開催することによって補ったといえる。太祖の宗教思想は、三教思想であるといわれる。⁴¹ 儒教を中心として仏・道二教がそれを補うというものであるが、その観点から説明すれば、儒教儀礼にない無祀鬼神の祭祀を、道教儀礼を国家祭祀に組み込むことによって「儒教化」し、その時間的・空間的な欠を仏教儀礼によって補ったといえる。

無祀鬼神の祭祀が必要と判断した時、太祖はそれまで行われた仏・道二教で行われていた儀礼の両方を採用した。太祖からすれば、目的である無祀鬼神の鎮撫さえ果せば、方法自体にそれほど拘りはなかったと考えられる。⁴² むしろもっと単純に、可能な限り多様な方法で行うべきと考えていたかもしれない。しかし、仏教儀礼はほぼそのまま仏教儀礼として行ったものの、道教儀礼はそのまま道教儀礼としては行われず、「儒教化」を経て国家祭祀として行われることとなった。この差異は、祭祀の依り所の違いに求められる。祭厲において無祀鬼神を鎮魂する直接的な力は、生贄と人の行う祭祀であるが、主神としての城隍神の助力が必須である。無祀鬼神への祭祀はもとも道士によって行われ、それを司る城隍神も道教教団の管理下にあった。城隍神を道教教団が扱う神から国家祭祀によって取り扱う神へと転換させたことにより、宗教的素養を持たない官僚（や里長）が祭祀を行うことを可能にしたのである。これによって、祭厲も正式な国家祭祀の一つとして「祀典」に記載されることとなった。

法会における力の根拠は、僧による儀式、説法・受戒・施食であるが、これらは当然仏教修練者にしかなし得ず、これを制度化するならば、国家の礼制に規定された祭祀に仏僧の参加が求められることになる。明朝は洪武三年六月に僧道による建齋・設醮を禁じており、⁴³ 恒常的な祭祀への、特に民間でも行われる祭祀への僧の参加などを制度に組み込むことは不可能であるといつてよい。また、このような状況に限らずとも、外来の宗教である仏教の要素を保ったままそれを国家と国民が恒常的に行うべき最も基本的な礼制に組み込むようなことは、実際の法会を行う際にもあえて「仏教が外来宗教でありながら有用であること」に言及しなければならなかったことを見ても、⁴⁴ 到底不可能であったであろう。⁴⁵ もしくは、城隍神に対してのように、仏教における主神たる「仏」そのものを、正統な国家祭祀に組み込むことができれば、可能だったかもしれない。しかし、そのようなことは不可能であった。だからこそ法会自体も、恒常的に行われることはなく、それぞれの状況に応じて単発で行われたのである。城隍神の場合にそれが可能であったのは、道教教団の管理下にあったといつても、そもそも中国固有の神であ

ったことが大きいと考えられる。このような違いによって、無祀鬼神に対して二種類の方法を用いながら、一方は制度化され、もう一方は三回でその役目を終えることとなったのである。

註

- 1 太祖と儒教及び儒臣との関係を扱った研究として〔檀上一九九五〕〔濱島二〇〇一B〕。
- 2 『礼記正義』（疏）曰泰厲者、謂古帝王無後者也。此鬼無所依歸、好為民作禍、故祀之也。……曰公厲者、謂古諸侯無後者、諸侯称公、其鬼為厲、故曰公厲。……曰族厲者、謂古大夫無後者鬼也。族、衆也。大夫衆多、其鬼無後者衆、故言族厲。」
- 3 清代の高宗敕撰『続通典』（卷五三天子七祀）では明の祭厲制度について「祭法に倣ってそれを変通したもの（此倣祭法泰厲・国厲、族厲而変通之。」と認識されている。
- 4 『儀礼』既夕礼記「疾病、外内皆掃。……乃行禱於五祀」。典拠の篇名を「士喪礼」とするのは、直接的には『礼記』祭法の鄭注（「士喪礼曰疾病、禱於五祀」）による。「士喪礼」と「既夕礼」は前後篇の関係にあたる。
- 5 『礼記』祭法「諸侯為国立五祀、曰司命、曰中霤、曰国门、曰国行、曰公厲。諸侯自為立五祀。」
- 6 『礼記正義』（鄭注）今時民家、或春秋祠司命・行神・山神・門・戸・竈在旁、是必春祠司命、秋祠厲也。或者合而祠之。山即厲也、民惡言厲、巫祝以厲、山為之、謬乎。春秋伝曰、鬼有所歸、乃不為厲。（疏）山即厲也者、以漢時祭司命・行神・山神・門・戸・竈等、此経亦有司命・門・行・戸・竈等、漢時有山而無厲、此有厲而無山、故云山即厲也。云民惡言厲、巫祝以厲山為之者、鄭解厲称山之意。漢時人民嫌惡厲、漢時巫祝之人、意以厲神是厲山氏之鬼為之、故云厲山。」
- 7 岳珂『愧郟録』卷一二「古今祠厲」「古有七祀、於前帝王諸侯卿大夫之無後者、皆致祭焉、謂之泰厲・公厲・族厲。今絶無

- 「举行者。故此等無依之厲、勢或出於依附淫祠、殆無足怪。礼記祭法鄭氏注、漢時民家皆秋祀厲、蓋此祠又達於民也。」
- 8 この指摘は「浅井二〇一三」による。
- 9 『太祖実録』卷二六吳元年一〇月丙寅の条「喻中原檄」。
- 10 『高皇帝御製文集』卷一〇論。
- 11 「有無論」中における太祖の鬼神観については「長谷部一九九三」にも考察がある。
- 12 「有無論」「有来奏者、野有暮持火者数百、候之倏然而滅。聞井有汲者、驗之無迹。俄而呻吟於風雨間、日悲号於星月。有時、似人白昼誠有応、人而投石、忽現忽隱。現之則一体如人、隱之則寂然杳然。」
- 13 「有無論」「時傍人乃曰、是妄誕耳。」
- 14 朱子学における鬼神観については、「三浦一九八一」、「子安一九九二」など。
- 15 『朱子語類』の解釈及び以下に引く原文の条数については『朱子語類』訳注一〜三卷（垣内景子・恩田裕正編、汲古書院、二〇〇七）により、また「三浦一九八一」も参考にした。
- 16 「有無論」「爾所言者、将及性理、而未為是、乃知膚耳。其鬼神之事、未嘗無、甚顯而甚寂。所以古之哲王、立祀典者、以其有之而如是。」
- 17 「有無論」「卿云無鬼神、将無畏於天地、不血食於祖宗、是何人哉。」
- 18 前掲本論第一章、(二) 引用史料、「祭文」(『礼制』祭属)。
- 19 「有無論」「且上古堯舜之時、讓位而君天下、法不更令、民不移居、生有家而死有墓、野無塵戰、世無遊魂、祀則当其祭、官則当其人。是以風雨時、五穀登、災害不萌、乖沴不現、此之謂也。自秦漢以来、兵戈相侵、君臣矛盾、日争月奪、殺人蔽野。鰥寡孤独於世致、有生者死者、各無所依。生無所依者、惟仰君而已。死無所依者、惟冤是恨。以至于今、死者既多、故有隱而有現。若有時而隱、以其無為也。若有時而現、以其有為也。」
- 20 鬼神の害を主張する太祖だが、その害が具体的にどのような害であるのについては、ほとんど言及しない。「有無論」に示される事例（本章註12参照）においても実害とは程遠いものであるし、他の「榜文」や『洪武礼制』の祭文においても、同様である。つまり太祖は、鬼神が発現すること自体、もしくは存在すること自体を害として（もしくは恐怖に）捉えている

- ように見え、宋代において鬼神が疫病をもたらすものとして恐れられた事例（金井二〇〇一）とは少し異なっており興味深い。
- 21 『太祖実録』洪武元年一二月辛未の条。
- 22 法会が蒋山で開催された理由については、南朝梁の武帝が仏僧宝誌の勧めによって中国史上初めて水陸会を開催したという伝説（武帝の水陸会の開催場所は金山寺）、蒋山大平国寺はその武帝によって開善寺として建立された寺であることなどが考えられる。
- 23 管見の限りにおいて蒋山の法会について最も早く言及したのは「龍池一九四〇」。ほかに法会について言及の見られる研究に「陳一九九一」、「洪二〇〇六」。
- 24 法会の開催年度については「長谷部一九九三」が整理した上で表にしているが、疑義が多い。法会の開催は、「会記」などの直接的な史料がない場合は、参加した僧の伝記の記述がその根拠となるが、この洪武初期の法会参加僧の伝記の多くが宋濂の手によって成されている。しかし、宋濂撰の塔銘に記される年記には誤りであろう点が多いため、その全てを採用して法会開催の根拠とする長谷部氏の説には否定的にならざるを得ない。一つ例に挙げると、璧峰宝金の伝記に（「寂照円明大禅师壁峰金公設利塔碑銘」『護法録』巻一）「又二年辛亥冬十月朔、上将設普濟仏会于鍾山、命高行僧十人蒞其事」とあってそれを洪武二年冬に開催されたことの根拠とするが、洪武二年の干支は「己酉」であって辛亥は洪武四年である。「高僧十人に命じてそのこと（法会）に臨ませる」という内容は「会記」の「乃冬十有二月、詔徵江南有道浮屠十人詣于南京」と同じであり、また他の僧伝に洪武二年法会についての記載が見当たらないことも加味すれば、宝金伝の「洪武二年」は洪武四年の誤りである可能性が高い（また宝金伝では一〇月、「会記」では一二月とここでも異同がある）。
- 25 「水陸陞座」（『梵琦語録』巻二〇禰著）「洪武元年、九月十一日、欽奉聖旨。於蒋山禅寺、水陸会中陞座。……洪武二年、三月十三日、欽奉聖旨。於蒋山禅寺、水陸会中陞座。」
- 26 宋濂の文章に関しては文集と雲棲株宏篇の『護法録』とがあるが、基本的には『護法録』により、文意などが異なる場合は適宜文集も参照した。文集は主に正徳刊本（四部叢刊所収）を、『護法録』は明版嘉興大蔵経本を使用。
- 27 第一回・二回の法会参加僧については「滋賀一九六九」に詳しい。

28 「榜文」「觀自古至今、相伝祭祀鬼神之事。豈不重乎。然事鬼神、必有礼有時。毋犯分、毋越礼、毋非時、毋昧於鬼神。若昧於鬼神、則為鬼神亦難矣。」

29 「榜文」「尚慮軍民身經大難、凡死者、或遭兵刃、或陷水火、或迫於危急而自縊投河、或潛入山林而蛇傷虎咬、或天災而殞滅、或因互鬪而殺傷、或為国宣力而殞命、或思父母妻子、因疾而亡身。凡此諸等死者、或滿門滅絶、無祭無依、或雖有眷属、不能顧念、或有父母妻子、因兵流離。生者未安、死者誰為之祭……朕今因死者不得生天、恐有冤報、故作大善仏事。為死者超升、生者解冤。」

30 「榜文」「然吾觀古書、列子有言、西方有大聖人、不治而不乱、不言而自信、不化而自行、則仏者。豈特中国所敬、雖化外尤尊」。これについては、明朝における仏教統括機関善世院の初代総統慧曇とのやり取りを援用している。『天界覚源曇公大禪師藏衣塔銘』、『護法録』卷一。『北京図書館藏中国歴代石刻拓本滙編』第五一冊に「慧曇塔銘」として原碑の拓本が収録されている。「師対曰、孔子以仏為西方大聖人。以此、知真儒必不非釈、非釈必非真儒矣。」なお『宋文憲公文集』や『護法録』などの宋濂の文集に収録されるが、文字の異同や文章の手直しが多い。永樂重刻の責任者である釈浄戒重校の『古尊宿語録』卷二一（『中華大蔵経』卷七七）に収録される録文が最も原碑に近い。

31 「榜文」「洪武三年正月十五日、朕於鍾山前蒋山寺、奉仏供僧。」原文には「三年」とあるが、洪武三年の正月には法会は行われていない。字形に鑑みても五年の誤りであろう。

32 式次第や儀式内容については「長谷部一九九三」に詳しい。

33 「会記」(『護法録』卷五)「乃冬十有二月、詔徵江南有道浮屠十人詣于南京、命欽天監臣差以穀旦、就蒋山太平興国禪寺丕建広薦法会。上宿齋室、却葷肉弗御者一月。復勅中書右丞相汪広洋・左丞相惟庸移書於城社之神、具宣上意、俾神達諸冥、期以畢集。」なお、江南の高僧一〇人については、東溟慧日(「上天竺慈光妙応普済大師東溟日公碑銘」『護法録』卷一)見心来復(「跋蒋山法会記後」『護法録』卷五)・白庵万金(「大天界寺住持白庵禪師行業碑銘」『護法録』卷一)・璧峰宝金(前掲載註²⁴参照)・天淵清濬(『増集続伝灯録』卷五)・季潭宗泐(『補続高僧伝』卷一七)・約之崇裕(「扶宗宏弁禪師育王裕公生塔之碑」『護法録』卷一)、牧隠文謙(『増集続伝灯録』卷五)の八人までは史料上で確認できる。

- 34 『明史』太祖本紀「(洪武元年八月)壬午、幸北京。……(十月)丁丑、至自北京。」
- 35 「行状」「廷臣奏其説、上大悦」
- 36 本論第一章註15参照。
- 37 この点については「滋賀一九六九」でも指摘がある。
- 38 年記について、『金陵梵刹志』(巻一、欽録集)及び『釈鑑稽古略続集』(巻二太祖(『大正蔵』巻四九、九三五頁))では洪武二七年とするが、『靈谷禅林寺志』(巻九 雑著 詔勅)は洪武一七年とする。前後の史料関係を見れば前者が一七七年を二七年と誤る可能性は低く、ここでは二七年としておく。
- 39 「建普度齋勅」(『靈谷禅林寺志』巻九 雑著 詔勅)「洪武十七年七月十二日奉聖旨。征南陣亡病故的官員軍士、…以表朕心、或引其魂靈還郷、以享子孫之祀。可愜朕意、僧衆至誠、不可怠詐。仏神同監、幽鬼冥察、各宜慎之。」『金陵梵刹志』(巻一、欽録集)には後半部分が欠けているため、『靈谷禅林寺志』を引用する。
- 40 『礼制』「祭文」の文章の作成者は不明であるが、「榜文」と「有無論」の作者はともに太祖自身である。「浅井二〇一四」によれば、礼制策定の中心となった浙東の儒者の中でも、宋濂や王禕などについては、儒教一辺倒ではなくむしろ仏・道やそれ以外の信仰などについても深い理解があり、特に宋濂の思想は太祖の三教政策にも強い影響があった可能性が高いという。「三浦二〇〇三」は、宋濂の直接的な礼制策定には懐疑的であるが、太祖にとって宋濂が「格好の話し相手であった」という。
- 41 太祖の三教合一論については「酒井一九九九」、「川勝二〇〇四」、「浅井二〇一四」。
- 42 本章第三節参照。無祀鬼神の鎮撫に仏教的方法を用いる理由は、かなり曖昧である。
- 43 『太祖実録』巻五三、洪武三年六月甲子の条「禁淫祀制」「其僧・道建齋設醮不許。章奏上表、投拜青詞、亦不許。塑画天神地祇、及白蓮社・明尊教・白雲宗・巫覡・扶鸞・禱聖・書符・呪水諸術、並加禁止」。これは国家の管理によらない、自由な建齋を禁止することを意味しており、皇帝の命による僧の建齋の事例は度々見られる(浅井二〇一四)。このような僧道の儀礼が反政府体制の温床となることは、紅巾党出身の太祖からすれば自明のことであろう。詳しくは「趙二〇〇八」。
- 44 本章前掲註30参照。

45 「浅井二〇一四」は、仏道二教の建齋や祭告も実質的には国家の管理する所となり、国家祭祀制度の一部に組み込まれてきたといえるが、しかし正式には「祀典」に入ることではなく慣習的に行われていたとする。まさしく、祭属については「祀典」に記載すべき祭祀として扱うことが重要であったのであり、仏教儀礼がそれに採用されなかったことの理由となるのである。

46 また明朝（太祖）とそもそもの城隍神の管理者であった正一教教団との密接な関係が、それを可能にしたとも考えられる。明代以前の城隍神と正一教については「松本一九八二」、明代の正一教については「石田一九九二」、太祖と正一教教団については「滋賀一九六三A・B・一九七七」。

結論

以上四章にわたって、明朝によって新設された祭厲制度を中心に、明初の無祀鬼神政策とその関連する制度について考察を加えた。各章の要点をまとめると以下の通り。

第一章では、まず明代以前に、民間における仏・道二教の儀礼を中心として無祀鬼神祭祀が行われたことを確認した。一方王朝政府はこれらの祭祀に無関心ではなかったものの、国家祭祀に取り入れるなどのことはしなかった。このような潮流の中で明朝は、もともとは道教儀礼であったものから道教色を抜いた形によって、祭厲制度を制定したのである。祭厲制度に関する記述が最も早く史料にあらわれるのは洪武三年の二月のことであり、同年九月に成書した『大明集礼』にその大綱が定められ、同年一二月に細部を修正した上で正式に制度として制定した。この間に仏・道二教の宗教者に対して太祖から鬼神の情状に関する勅問が下っており、制定に影響があったと考えられる。祭厲制度は、地方の各府州県や民間の里に対しても年三回の挙行が求められ（郷厲）、制度の制定後に順次整備されていった。洪武一年に地方で鬼神発現の事件が起こった際、太祖は自ら鬼神に対して勅問を下して、祭祀が充分に行き渡っていることを明言しており、この頃にはほぼ体制は整ったと思われる。祭厲の内容は『洪武礼制』に詳述されており、天命によらず死に、その後享けるべき祭祀を享けられていない孤魂が対象となる。祭祀は国家祭祀に組み込まれた城隍神が主神となり、官僚が城隍神に要請するという形式で行われる。また祭日などは民間の風潮が取り入れられて決定されたと考えられる。

第二章では、祭厲のうち民間で行われた郷厲（壇）と、郷厲と同じ設置基準で設置された五土五穀を祭祀する里社（壇）について考察を加えた。この二つの祭祀は、設置基準が同じであること、そしてその設置基準が明代に施行された税・賦役単位である里甲であると考えられてきたことから、里甲制との関係において論じられ、祭祀の内容以外は全て同様のものと扱われてきた。本章ではまず、二つの祭祀制定の経緯は別であることを指摘し、さらに設置基準は厳密に言えば里甲ではなく、里甲制施行の前段階において編成された一〇〇戸を基準とする単位であることを示した。また主祭者についても、城隍神とのやりとりが求められ、必ず里長が行うべきとされた郷厲に対し、里社については民間における上層部の者がその任に当たることを定められてはいるが厳密ではなく、郷厲とは異なることを明らかにした。次にこの二つの祭祀の実施状況について、福建地方

を中心とする多くの地域で規定の単位ではなく、地域区画の「都」ごとに設置されている事実を明らかにした。このいわば第二の基準は、規定を理解しているはずの官僚による設置の際にも見られ、この基準が規定に反するものではないと考えられていた可能性について指摘した。

第三章では、第二章で見た郷厲・里社祭祀の基準の一つとしてあらわれた「都」を中心に、当時の地域区画について考察を加えた。明代における「都」は、里甲編成の際の基準となる区画で、宋代の保甲法が南宋代に行われた経界法を経て明代に残ったものであることは指摘されてきた。本章ではその都が、戸数で編成された単位が領有する土地を区画したものであることを明らかにした。その上で、各地方志による記載から明代における常熟県（江蘇）、永福県（福建）、蕭山県（浙江）、象山県（浙江）におけるそれぞれの区画の編成を整理し、地域区画の変遷にとって重要な要素となるのは、戸数単位の編成と経界による領域の固定化であることを明らかにした。またこれらの変遷は、王朝創立による新たな戸数単位の編成↓領域不定により税糧に差が生じ貧富の差が生まれる↓是正のため土地の領域に即した経界などが行われる↓それでも戸口の流動性に対処しきれなくなり、税制が破綻↓王朝交代、というサイクルと連動しており、前代で戸数編成された単位が、後代では区画として残る理由となることを明らかにした。

第四章では、祭厲制度がどのような意図で制定されたのかについて、また祭厲制度同様に無祀鬼神に対する鎮魂が目的と考えられる蒋山で行われた仏教法会について考察し、この二つの手法の意味とそれぞれの位置づけについて検討した。

まずは、明朝祭祀政策における全体的な理念構築に中心的な役割を果たした儒臣の立場として、祭厲制度制定の際に出された礼官の答申を取り上げた。その説明では、祭厲の意義と目的を古代の礼制（泰厲・公厲・族厲）にひきつけて説明しているが、祭厲制度の目的の論拠としては苦しく、この制度が礼官主導のものではないこと明らかにした。祭厲は礼官の答申が求められる前に既に制度の制定自体は決まっていたと考えられることから、この制度における礼官の立場は、それを国家祭祀に組み込むための「儒教化」にあることを指摘した。続いて皇帝たる太祖の鬼神観を御製の「鬼神有無論」から検討した。「有無論」は、太祖と典型的儒教主義者である「傍臣」との対話形式で叙述されており、太祖が朱子学的理解によって鬼神の存在を否定する傍臣に対して、鬼神が現実問題として確かに存在すること、そして祭祀が必要であることを説く。太祖は基本的には朱子学的理解によって鬼神の性質を理解するが、それを敬遠する儒者とは対処の面において明らかに異なっており、このよう

な主張が祭厲制定の推進に強く影響したと考えられる。

蒋山で行われた仏教法会は、洪武元・二・五年に行われた無祀鬼神に対しての法会であった。特に五年に行われた第三回の法会は、事前に太祖御製の「榜文」が頒布され、法会当日は太祖を初め礼部の重臣や江南の名僧十人と僧徒二千人が関わる大規模なものであった。「榜文」の内容から見れば、この法会の対象が祭厲の無祀鬼神と全く同一のものであることが理解でき、よって法会は祭礼と同じ目的で開催されたことが明らかとなった。また、第三回の法会は「区宇平定」、つまり明朝による中華の平定を期に行われており、その後蒋山で開催された仏教法会の内容が、無祀鬼神に対するものから、単なる戦没者への慰霊に変質していることから、第三回の法会が祭厲と同じ目的を持つ儀礼としては集大成の意味で開催されたことを明らかにした。

祭厲と法会の関係は、同じ目的を持つものであるが、それぞれに時期的、或いは管轄する領域的に役割が分担されており、国制としての祭厲を法会が補助する形となっている。これは太祖の儒教を主とし、道・仏がその欠を補うという三教観に通ずるものであり、祭厲制度の整備によって全国的な無祀鬼神に対する祭祀体制が整った後は、同様の目的での仏教法会が開催されなくなったのである。

明初に行われた祭厲制定と蒋山法会による無祀鬼神に対する儀礼は、個別に行われたのではなく、明確に役割が分担されて行われたといえ、その意味で両者は併せて無祀鬼神祭祀政策とよべるものである。またこれらは、儒教的祭祀理念の面から求められたのではなく、皇帝たる太祖の強い主張により行われたものであることは明らかである。太祖が少・青年時代をすごした民間においては、盛んに無祀鬼神の儀礼が行われており、太祖にとってはそれに対処するのは当然のことであった。その意味でこのような民間の風潮と太祖の主張によって行われた無祀鬼神祭祀は地続きのものであったといえるのである。明朝の国家祭祀理念は、このような祭祀をも包括できる構造を持っており、よって祭厲として国制化された。これを逆説的に捉えれば、祭厲のような祭祀を組み込むために、このような全体的理念が構築されたとも考えられるのである。理論的構築や礼制における意味づけなどは専門家たる儒臣が主導したことは確かだが、全体指針を示し、最終的な決定を行うのは全て太祖であることは本論でみた通りである。このことに鑑みれば、明初における祭祀理念については、太祖自身の宗教的意識をもう少し丁寧に掘り起こした上で論じる必要があるだろう。本論の内容は、そのための一部として位置づけられる。

無祀鬼神祭祀政策の一つであった法会は洪武五年でその役目を終え、祭厲制度についても、洪武以降の王朝によって特別取り上げられることはなかった。しかし、それよって無祀鬼神祭祀が中国から全て消え去ったわけではない。仏・道二教の儀礼としては現代でも行われており、城隍祭祀には祭厲で定められた規定の跡が見られる事例もあるという〔松本二〇〇三〕。本論ではそこまでは及ばなかったが、筆者の関心からいっても、こういった王朝制度の文化面への影響はさらに論じられるべきであって、なすべき多くの課題のうちの一つとしたい。

註

1 このような場合、これまでの研究では、三教論が持ち出されることが多かったが、これは太祖自身の宗教観に注目したというよりは、太祖もしくは明朝と仏・道二教との関係を論じる際に、都合よく持ち出される感が否めない（本論も含めて）。更なる検討が必要であろう。

【参考文献一覧】

【日本語】五十音順 日本語訳のものについては後部に別置した。

- 浅井 紀(二〇一三)『明朝の国家祭祀の構造』(『名古屋大学東洋史研究報告』第三七号)
- 浅井 紀(二〇一四)『明朝の国家祭祀と仏教・道教・諸神』(『東洋史研究』第七三卷第一号)
- 浅野春二(一九九九)『無上黄籙大齋立成儀』における幽魂・正薦亡位への供物』(『国学院中国学会報』第四五輯)
- 浅野春二(二〇〇〇)『儀礼と供物―無上黄籙大齋立成儀を中心に―』(田中文雄他編『道教の教団と儀礼』講座道教第二卷、雄山閣出版)
- 石垣源瞻(一九六〇)『施餓鬼攷』(『西山学报』一三三号)
- 石田憲司(一九九二)『明代道教史上の全真と正一』(酒井忠夫編『台湾の宗教と中国文化』風響社)
- 伊藤正彦(二〇〇四・二〇〇六)『教民榜文』訳注稿(上・下)。(熊本大学『文学部論叢』八二、八九号。(伊藤二〇一〇)再録)
- 伊藤正彦(二〇一〇)『宋元鄉村社会史論―明初里甲体制の形成過程―』(汲古書院)
- 稲田清一(二〇〇二)『明末清初、吳江県の「都図」編成についての覚え書き―「人の里甲」と「地の里甲」―』(『甲南大学紀要』文学編二二九)
- 井上 徹(一九九九)『明朝による服制の改定―『孝慈録』の編纂―』(『東洋学报』第八一卷第一号)『中国の宗族と国家の礼制―宗法主義の視点からの分析―』研文出版(二〇〇〇年再録)
- 伊原 弘(二〇〇三)『清明上河図をよむ』(伊原は編者。勉誠出版)
- 梅原 郁(一九七〇)『王安石の新法』(岩波講座『世界歴史九』中世三、岩波書店)
- 大木 康(二〇〇三)『馮夢龍『山歌』の研究 中国明代の通俗歌謡』(勁草書房)
- 小畑龍雄(一九五六)『江南における里甲の編成について』(『史林』第二九卷第二号)
- 小畑龍雄(一九五八)『里甲編成に関する諸問題』(『山口大学文学会志』第九卷第一号)
- 小山正明(一九六九)『明代の糧長について―とくに前半期の江南デルタ地帯を中心に―』(『東洋史研究』第二七卷第四号、(小山一九九二)再録)
- 小山正明(一九七四)『アジアの封建制―中国封建制の問題―』(歴史学研究会編『現代歴史学の成果と課題』第一卷、青木書店、(小山一九九二)再録)

- 小山正明〔一九九二〕『明清社会経済史研究』（東京大学出版会）
- 金井徳幸〔一九七九〕「宋代の村社と社神」（『東洋史研究』第三八巻第一号）
- 金井徳幸〔二〇〇二〕「宋代の厲鬼と城隍神―明初「祭厲壇」の源流を求めて―」（『立正大学東洋史論集』第一二二号）
- 川勝 守〔一九九〇〕「東アジア世界における火葬法の文化史―三―一四世紀について―」（『九州大学東洋史論集』第一八号）
- 川勝賢亮（守）〔二〇〇四〕「明太祖の儒・仏・道三教政策の基調」（宮澤正順博士古稀記念論文集刊行会編『宮澤正順博士古稀記念 東洋―比較文化論集―』青史出版）
- 草野 靖〔一九八九〕「宋代の都保の制」（熊本大学『文学部論叢』二一九号）
- 栗林宣夫〔一九七二〕『里甲制の研究』（文理書院）
- 桂華淳祥〔一九八九〕「金朝の寺観名額発売と郷村社会」（『大谷大学史学論究』三三号）
- 小島 毅〔一九九〇〕「城隍廟制度の確立」（『思想』第七九二号）
- 小島 毅〔一九九二〕「正祠と淫祠―福建の地方志における記述と論理―」（『東洋文化研究所紀要』第一一四冊）
- 小島 毅〔一九九二〕「嘉靖の礼制改革について」（『東洋文化研究所紀要』第一一七冊）
- 子安宣邦〔一九九二〕『鬼神論―儒家知識人のディスクール』（福武書店）
- 酒井忠夫〔一九九九〕「明初朝の教化策とその影響」（『増補 中国善書の研究（上）』国書刊行会）
- 酒井忠夫〔一九九九〕「明代における三教合一思想と善書」（『増補 中国善書の研究 上』国書刊行会）
- 澤田瑞穂〔一九六八〕『地獄変―中国の冥界説』（法蔵館）
- 澤田瑞穂〔一九七六〕『鬼趣談義』（国書刊行会）
- 澤田瑞穂〔一九八二〕『中国の民間信仰』（工作舎）
- 志賀市子〔二〇一一〕『〈神〉と〈鬼〉の間 中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀』（風響社）
- 滋賀高義〔一九六三A〕「明の太祖と天師道について―特に張正常について―」（『東方宗教』第二二号）
- 滋賀高義〔一九六三B〕「明初の神楽観と道教」（『大谷学報』第四三巻第一号）
- 滋賀高義〔一九六九〕「明初の法会と仏教政策」（『大谷大学研究年報』第二二輯）

- 滋賀高義〔二九七七〕「明代神楽観攷」『大谷学報』第五七卷第二号」
- 鈴木博之〔二〇〇七〕「明清時代、徽州の里社について」（追悼記念論叢編集委員会編『明代中国の歴史的位相…山根幸夫教授追悼記念論叢』(上)、汲古書院)
- 周藤吉之〔二九五六〕「南宋郷都の税制と土地所有」『東洋文化研究紀要』八卷、同著『宋代經濟史研究』一九六二年再録)
- 相田 洋〔一九七三〕「水滸伝の世界―中国民衆の観念的世界―」『歴史学研究』第三九四号、『中国中世の民衆文化 呪術・規範・反乱』中国書店、一九九四年再録)
- 曾我部静雄〔一九三八〕「南宋の土地經界法」『文化』五卷二号、『宋代政経史の研究』一九七四年再録)
- 曾我部静雄〔一九五八〕「中国の行政区劃としての図の起源」(『東洋史研究』第一七卷一号)
- 田仲 一成〔一九九八〕『中国演劇史』(東京大学出版会)
- 谷口規矩雄〔一九六六〕『宋元璋』(人物往来社)
- 檀上 寛〔一九九三〕「明清郷紳論」(谷川道雄編『戦後日本の中国史論争』河合文化教育研究所)
- 檀上 寛〔一九九四〕『明の太祖 朱元璋』(白帝社)
- 檀上 寛〔一九九五〕『明朝専制支配の史的構造』(汲古書院)
- 千葉照観〔一九九三〕「現中国で最も盛大な仏教儀礼―水陸会―」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第一五号)
- 塚本俊孝〔一九六五〕「洪武帝と仏・道二教」『岐阜大学研究報告―人文科学―』第一四号)
- 鶴見尚弘〔一九六五〕「明代の畸零戸について」『東洋学報』第四七卷二号)
- 鶴見尚弘〔一九七二〕「明代における郷村支配」(岩波講座『世界歴史二二』中世六、岩波書店)
- 鶴見尚弘〔一九九〇〕「元末・明初の魚鱗冊」(明代史研究会・明代史論叢編集委員会編『山根幸夫教授退休記念 明代史論叢』(下)、汲古書院)
- 中島楽章〔二〇〇二〕「元代社制の成立と展開」(『九州大学東洋史論集』二一九号)
- 中村 喬〔一九九三〕『中国歳時史の研究』(朋友書店)
- 中村 喬〔二〇〇〇〕『宋代の料理と食品』(朋友書店)
- 中村 喬〔二〇〇四〕『明代の料理と食品―『宋氏養生部』の研究―』(朋友書店)

- 中村治兵衛〔一九九〇〕「中国聚落史研究の回顧と展望―特に村落史を中心として―」（唐代史研究会編『中国聚落史の研究』刀水書房）
- 中村裕一〔二〇〇九〕二〇一二『中国古代の年中行事』（全四冊、汲古書院）
- 那波利貞〔一九三五・六〕「支那に於ける都市の守護神に就いて（上）（下）」『支那学』第七卷第二号、同四号）
- 仁井田陞〔一九三八〕「支那の土地台帳『魚鱗図冊』の史的研究」『東方学報』東京六冊。『補訂 中国法制史研究』東京大学出版会一九八〇年再録）
- 長谷部幽蹊〔一九九三〕「王法と仏法」（同著『明清仏教団史研究』第一章、同朋舎出版）
- 濱島敦俊〔一九八七〕「中国中世における村落共同体」（中世史講座第二卷『中世の農村』学生社）
- 濱島敦俊〔一九八八A〕「明初城隍考」（榎博士頌記念東洋史論叢編纂委員会編『榎博士頌記念東洋史論叢』汲古書院、〔濱島二〇〇一B〕再録）
- 濱島敦俊〔一九八八B〕「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、〔濱島二〇〇一B〕再録）
- 濱島敦俊〔一九九〇〕「明清時代、江南農村の「社」と土地廟」（明代史研究会・明代史論叢編纂委員会編『山根幸夫教授退休記念 明代史論叢』（下）、〔濱島二〇〇一B〕再録）
- 濱島敦俊〔一九九二〕「明清江南城隍考・補考」（唐代史研究会編『中国の都市と農村』汲古書院、〔濱島二〇〇一B〕再録）
- 濱島敦俊〔一九九七〕「農村社会―覚書」（明清時代史の基本問題編集委員会編『明清時代史の基本問題』汲古書院）
- 濱島敦俊〔二〇〇一A〕「『民望』から『郷紳』へ―十六・七世紀の江南士大夫―」（『大阪大学大学院文学研究科紀要』第四一巻）
- 濱島敦俊〔二〇〇一B〕『総管信仰―近世江南農村社会と民間信仰―』研文出版）
- 藤井 宏〔一九六二〕「明初に於ける均工夫と税糧との関係―山根幸夫氏の新説をめぐる諸問題―」（『東洋学報』第四四卷四号）
- 船田善之〔二〇〇〇〕「元代の戸籍制度における色目人」（『史観』第一四三冊）
- 牧田諦亮〔一九五七〕「水陸会小考」（『東方宗教』第二二号、『中国仏教史研究』第二、大東出版社、一九八四年再録）
- 松本浩一〔一九八二〕「張天師と南宋の道教」（酒井忠夫先生古稀祝賀記念の会編『酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集・歴史における民衆と文化』国書刊行会、〔松本二〇〇六〕再録）
- 松本浩一〔二〇〇二〕「宋代の葬儀・黄籙齋と儒教の葬礼」（『図書館情報大学研究報告』第二〇巻第一号、〔松本二〇〇六〕再録）
- 松本浩一〔二〇〇三〕「明代の城隍信仰とその源流」（『図書館情報メデア研究』第一巻第二号）
- 松本浩一〔二〇〇六〕『宋代の道教と民間信仰』（汲古書院）

- 松本浩一 (二〇〇八) 「中元節の成立について：普渡文献の変遷を中心に」(馬場毅・張琢編『改革・変革と中国文化、社会、民族』日本評論社)
- 松本善海 (一九三九) 「明朝」(和田清編『支那地方自治発達史』中華民国法制研究会、再刊『中国地方自治発達史』汲古書院、一九七五年)
- 松本善海 (一九四二) 「明代における里制の創立」『東方学報』東京第二二冊一号、『中国村落制度の史的研究』岩波書店、一九七七年再録)
- 森三樹三郎 (一九四三) 「支那の神々の官僚的性格」『支那学』一一卷一号)
- 三木 聰 (一九九二) 「明代里老人制の再検討」『海南史学』第三〇号、後に同著『明清福建農村社会の研究』北海道大学図書刊行会、二〇〇二年再録)
- 三浦國雄 (一九八二) 「朱子鬼神論の輪郭」(東北大学文学部日本文化研究所編『神觀念の比較文化論的研究』講談社)
- 三浦秀一 (二〇〇三) 「宋濂と元末明初の時代思潮」『中国心学の稜線：元朝の知識人と儒道仏三教』(研文出版)
- 三宅良幹 (二〇〇七) 「宋代の漏沢園―制度の展開と仏教教団との関連について―」『駒沢大学仏教学部論集』第三八号)
- 柳田節子 (一九七〇) 「鄉村制の展開」(岩波講座『世界歴史九』中世三、岩波書店、『宋元鄉村制の研究』創文社、一九八六年再録)
- 山根幸夫 (一九五四) 「十六世紀中国における或る戸口統計について―福建惠安県の場合―」『東洋大学紀要』六輯)
- 山根幸夫 (一九六六) 『明代徭役制度の展開』(東京女子大学学会研究叢書四、東京女子大学学芸会)
- 吉岡義豊 (一九五七) 「施餓鬼の中国的受容」『印度学仏教学研究』五卷一号)
- 龍池 清 (一九四〇) 「明代の瑜伽教僧」『東方学報』東京 一一卷一号)
- 和田博徳 (一九八五) 「里甲制と里社壇・郷厲壇―明代の郷村支配と祭祀―」(慶應義塾大学東洋史研究室編『西と東と―前嶋信次先生追悼論文集―』汲古書院)
- 鄭振鐸 (著)・高木智見 (訳) (二〇〇五) 『伝統中国の歴史人類学―王権・民衆・心性―』(知泉書館)
- 【中国語】音読み五十音順
- 王裕明 (二〇〇九) 「明代洪武年間の都保制―兼論明初郷村基層行政組織―」『江蘇社会科学』二〇〇九年第五期)
- 吳 晗 (一九四九) 『朱元璋伝』(三聯書店)

- 洪錦淳 (二〇〇六) 『水陸法會儀軌』(文津出版社, 台灣)
- 趙軼峰 (二〇〇六) 「明初城隍祭祀」濱島敦俊洪武「三年改制」論商榷」《求是學刊》三三卷二期
- 趙軼峰 (二〇〇八) 『明代國家宗教管理制度與政策研究』(中國社會科學出版社)
- 陳高華 (二九九二) 「朱元璋的宗教政策」(明史研究編集部『明史研究』第一輯)
- 余清良 (二〇〇八) 「明代」都」·「保」·「團」含義考析——以福建地區為例」《廈門大學學報》(哲學社會科學版) 二〇〇八年第四期
- 樂成顯 (二〇〇七) 『明代黃冊研究』增訂本(中國社會科學出版社, 原著是一九九八年)
- 李媛 (二〇一一) 『明代國家祭祀制度研究』(中國社會科學出版社)
- 梁方仲 (二九五七) 『明代糧長制度』(上海人民出版社)