

宋代福建地域の民間信仰研究

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2021-03-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 王, 燕萍 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24544/ocu.20210305-001

宋代福建地域の民間信仰研究

大阪市立大学文学研究科

哲学歴史学専攻

東洋史学専修

王燕萍

2020.03

目次

序章 研究の目的.....	4
1 研究対象.....	4
1.1 巫覡について.....	4
1.2 祠廟信仰、多地域的祠廟信仰について.....	5
2 研究回顧と展望.....	10
2.1 宋代巫覡信仰に関する研究の回顧と展望.....	11
2.2 宋代祠廟信仰に関する研究の回顧と展望.....	20
3 本論の構成.....	33
第1章 宋代人の知識体系における巫覡の位置づけ.....	34
1.1 問題の所在.....	34
1.2 宋代類書における巫覡の分類—『太平広記』、『太平御覧』を中心に—.....	36
1.2 方術・技体系における巫覡の位置付け.....	40
—正史の方術・技伝並びに類書の巫覡類目を手掛かりとして—.....	40
1.4 非官撰史料から見える宋代人の日常生活に巫覡の果たした役割.....	55
1.5 おわりに.....	62
第2章 宋代における清水祖師信仰の実像.....	65
2.1 問題の所在.....	65
2.2 両宋における清水祖師信仰の形成および発展.....	65
2.3 清水祖師信仰の空間的な分布の形成の要因.....	81
2.4 おわりに.....	90
第3章 宋代における保生大帝信仰の実像.....	93
3.1 問題の所在.....	93
3.2 呉本の生涯と神格化.....	95
3.3 正祠地位の確立と保生大帝信仰の伝播範囲.....	103
3.4 おわりに.....	113
第4章 宋代における媽祖信仰の実像.....	116
4.1 問題の所在.....	116
4.2 北宋における媽祖信仰の起源および廟額の勅賜.....	118

一湄洲神女祠から順濟廟へ一.....	118
4.3 南宋における媽祖信仰の発展および封号の勅賜一靈恵夫人から聖妃へ一..	126
4.4 宋代における祠廟の建立と分布.....	135
4.5 終わりに.....	147
終章.....	152
1 まとめ.....	152
2 総合的な考察.....	156
2.1 祀神の生涯と神格化、伝説と形象化.....	156
2.2 靈驗事跡と祀神の性格と職能.....	158
2.3 朝廷から祀神に対する勅賜.....	164
2.4 信仰の伝播.....	168
2.5 福建地域の祠廟信仰の発生と伝播原理の再考察一林拓、范正義、皮慶生の研 究成果に向けて一.....	171
3 今後の課題.....	174
参考文献.....	176

【図表一覧】

図 2-1 宋代における清水祖師信仰の分布.....	92
図 3-1 宋代における保生大帝信仰の分布.....	115
図 4-1 宋代における媽祖信仰の分布之一：福建沿海地域.....	149
図 4-2 宋代における媽祖信仰の分布之一：江浙・江淮沿海地域.....	150
図 4-3 宋代における媽祖信仰の分布之一：両広沿海地域.....	151
表 1：清水祖師、保生大帝、媽祖の生前事跡の対比.....	156
表 2：宋代における清水祖師の靈驗事跡.....	159
表 3：宋代における保生大帝の靈驗事跡.....	160
表 4：宋代における媽祖の靈驗事跡.....	161
表 5：宋代における清水祖師の勅賜.....	164
表 6：宋代における保生大帝の勅賜.....	165
表 7：宋代における媽祖の勅賜.....	166
表 8：宋代における清水祖師、保生大帝、媽祖信仰の空間的分布.....	168

序章 研究の目的

1 研究対象

伝統中国では、人々の生活は様々な信仰と結びついている。宋代においても、儒教を主とする国家祭祀（例えば、山川海瀆、社稷壇、風雨雷電、龍神、孔子崇拝など）、古代中国に起源を辿る巫覡信仰、道教信仰、外国伝来の仏教、マニ教ないしは民衆によって作り出された様々な祠廟信仰（例えば、媽祖信仰、関帝信仰、梓潼信仰など）は宋代人の日常生活と思想生活に浸透している。本論はより民衆に密着した、「民間信仰」と一括されることもある巫覡信仰、祠廟信仰を研究対象とする。

1.1 巫覡について

「巫覡」という言葉から何を連想するだろうか。現代日本においては、「巫女」というのは神社に属し、神楽を舞い、神事に奉仕して神職を補佐する女性である。それに対して、現代中国において、神婆と呼ばれる巫覡は社会の隅々に散在しているが、知識人に軽視されるのが通常である。たとえ一般人には軽視されなくとも語りたがられない存在となっている。

ところで、このような現代中国の社会の周縁に位置する周辺人は盛衰を繰り返しながら中国社会に一貫して存在しており、中国伝統文化の重要な一要素だと言える。古代中国には、巫覡信仰が道教・仏教・儒教¹より以前に形成され、幅広く古人に信仰されており、人々の思想信仰の基盤を形作っていた。実際に、「巫史伝統」という学説も提出されている。この学説によれば、伝統的巫史文化は儒教・道教によって改変されながらも、

¹ 儒学は宗教と看做されるかどうかという問題について学界では定論がまだない。ただし、本章では儒学の宗教的役割を強調しているので、「儒教」という言葉を使うとする。

中国古代文化の中核として続いている²。漢代以降、儒教が主導している官僚制度は確立され、巫覡を排除し始めたが、人々の巫覡に対する信仰は止むことがなかった。巫覡信仰はずっと人々の心の奥底に根付いており、人々の日常生活に影響し続けている。

それゆえ、中国の信仰文化への理解においても、民衆の日常生活への理解においても、巫覡信仰を真剣に考察する必要があると思われる。二十世紀後半から巫覡信仰に関する研究成果が絶え間なく出されている。台湾の曾双秀は「中国伝統巫者研究之回顧与展望：以歴史学界為核心」³において、欧米・中国歴史学界の巫覡信仰に対する研究成果を整理している。ここにその詳細を紹介することはしないが、概していえば、これまでの研究は対象とした時代を問わず、巫覡の定義と機能・形象と活動空間・巫医関係という問題点に集中している。また、巫覡信仰の歴史的発展の研究史において、宋代は重要性を有していたことが分かる。

宋代において、漢代から設置され続けている「太卜署」という官署は廃止され、巫覡信仰は官僚制度から完全に排除されてしまった。それを転換点として、民間に埋没した巫覡信仰は反って人々の日常生活にさらに浸透していった。それは前代の唐代より盛んであり、明清以降の沈滞し衰微した状況と比べても異なっている。

では、画期となる宋代においては、巫覡信仰の実態は如何なるものであったのか。巫覡信仰はどのような社会背景のもとで、如何なる変化が生じていったのか。巫覡信仰はどのような形で人々の日常生活に浸透していったのか。巫覡信仰は宋代人の信仰体系の中にどのように位置付けられるのか。こういった問題に関心を寄せながら、第2節においてこれまでの宋代巫覡信仰に関する研究史を整理することとする。

1.2 祠廟信仰、多地域的祠廟信仰について

² 李沢厚「説巫史伝統」、氏著『己卯五説』、中国電影出版社、1999年。その他に、呉文璋は夏商周三代の巫師伝統が先秦から漢代にかけて儒者に改変され、儒家の「深層的構造」となっているというプロセスを明らかにしている（氏著『巫師伝統和儒家的深層結構』、復文図書出版社、2001年）。

³ 曾双秀「中国伝統巫者研究之回顧与展望：以歴史学界為核心」、『漢学研究通訊』32：1（総125期）、2013年2月。

1.2.1 祠廟信仰の定義

これまで学界では、地方の祠廟や神祠に祀られ、民衆から崇拝される神祇信仰を、どのように扱うのか、どのように解釈するかについての論争が絶えることがなかった。異なる理解に基づき、「民間宗教」、「民俗宗教」、「民間信仰」、「大衆信仰」、「民生宗教」、「祠廟信仰」、「祠神信仰」、「folk religion」、「popular religion」、「diffused religion」、「local religion」などの用語が使われてきた。その中で、「民間信仰」が最も使われているが、祠廟信仰、先賢先聖祠、巫覡信仰などの異なる信仰を混在して取り扱っている。本論では「祠廟信仰」という概念を用いる。ただし、以下に述べるように、皮慶生による「民衆祠神信仰」の用語と定義は本分析においても適切であると考えている。

2008年に、皮慶生は「民衆祠神信仰」の用語を提唱し、その定義と特徴を次のように定めた。「民衆祠神信仰」とは、固定した祭祀場所、祭祀儀式、比較的に安定した信仰者を持つものであり、「非制度性」、「民衆性（開放性）」、「神異性」という三つの特徴を持つことが提示された。「非制度性」とは仏教、道教のような伝統的宗教に対して、体系的な經典や、教義がなく、宗教人士、場所、祭祀活動も組織性がないことを示す。勿論、「民衆祠神信仰」では信仰の発展に伴い、伝説、靈驗事跡、祠廟の構造を紹介する編纂物が作成されるようになり、また祠廟の中で巫覡、廟祝、僧侶、道士、さらには一般民衆が祠廟の日常管理を担い、各種の祭祀儀式も整備されてゆくようになることがある。「民衆性（開放性）」とは、郊祀、社稷祭祀、風神祭祀のような朝廷、地方官が主事する定期的な祭祀活動に対して、民衆祠神を祀る祠廟が民衆に向けて開放され、本地ないしは外来を問わず民衆が祈祷と祭祀を行うことができるようになることを意味する。当然ながら、朝廷より廟額、封号を賜った祠廟は地方官によって祭祀や祠廟の重修が行われることもある。「神異性」とは記念の祠廟、例えば先賢祠、先聖先師祠に対して、靈異伝説、靈驗事跡が伝わっており、民衆から信仰を集めて祈祷、進香などの活動が行われることを指す⁴。

この定義が有効であると見なした場合、宋代人は実際に「民衆祠神信仰」をどのように認識していたであろうか。「祠神」の意味は神祇を祭祀することであるが、宋代人はどのような言葉で「民衆祠神信仰」を表現したであろうか。宋代以降の地方志には、「祠廟」、「神祠」などの部類を設け、宗教施設と宗教活動場所を記載している。そこで、地方志の部類

⁴ 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』第一章、上海古籍出版社、2008年10月。

の設定からこれらの問題を確認してみることとする。

『宋元方志叢刊』⁵に収録された 29 部の現存する宋代地方志の中で、部類の設定が整い、体裁が比較的完備されたものを見ると、「祠廟」、「祠堂」、「寺觀」の部類が設けられている。例えば、『(寶祐) 仙溪志』卷三の「祠廟」類には、城隍廟、仙水靈惠廟、靈顯祠、靈惠袁侯廟、興福廟、三妃廟、東嶽行祠、昭靈顯佑真君行祠、順濟行祠、慈濟冲応真人行祠が記載されており、「祠堂」類には、蔡忠惠公祠、陳郡王祠堂、葉正簡公祠、林萍齋先生祠などの先賢祠が記載されている。また、『(淳熙) 三山志』卷三十三～三十八の「寺觀類」には寺院、道觀が記載されている。『(嘉定) 鎮江志』卷七の「宮室・祠廟」類には明応英濟公祠、故相文簡向敏中祠、三賢祠、武烈帝廟、徐偃王廟、英靈普護聖惠泰江王廟などの先賢祠と神祇の祠廟が記載されており、卷八の「僧寺・寺院」類と卷九の「道院・觀院」類には寺院、道觀が記載されている。この 3 部の地方志からは、寺院、宮觀ははっきりと祠廟と分別されること、「祠廟」類の中に先賢祠、「民衆祠神信仰」と言われる神祠とは一括されることも少なくないことが分かる。

このことは、咸淳年間(1265-1274)に完成し、より詳しく部類を設定している、南宋の都城としての臨安府の府志『(咸淳) 臨安志』からも確認できる。

『(咸淳) 臨安志』卷三「行在所録・郊廟」には、明堂、太廟、景靈宮、太社太稷壇、海神壇などの国家祭祀場所が記載されている。卷十三「行在所録・宮觀・祠廟・苑囿」には、朝廷に属する道觀と祠廟が記載されている。卷七十一「志・祠祀一」には、土神、山川諸祠が分類され、城隍廟、吳越錢武肅王廟、順濟廟、順濟龍王廟、水仙王廟などが記載されている。卷七十二「志・祠祀二」には、節義、仕賢、寓賢が分類され、旌忠廟、顯応廟などの先賢祠および生前の忠義、死後顯靈した官儒類神祠が記録されている。卷七十三「志・祠祀三」には、古神祠、土俗諸祠、東京旧祠、外郡行祠が分類され、臨安府治に所在する祠廟が記載されている。その中で、「古神祠」は大禹祠、周赧王廟、漢蕭相国祠、曹王廟などの漢以前の偉人を祀る祠廟を指しており、「土俗諸祠」には顯応廟、金華將軍廟、清元真君義勇武安王廟、白龍王廟、黒龍王廟が記録されている。「東京旧祠」は元來、東京開封の祠廟が臨安で再建された恵応廟(皮場廟)、二郎祠を指している。「外郡行祠」は臨安府以外に本廟のある、臨安府に伝来した神祠を指しており、東嶽廟、広恵廟(祠山廟)、仰山二王廟、顯佑廟、順濟聖妃廟(莆田媽祖)、広靈廟、靈順廟(婺源五顯神)、梓潼帝君廟など

⁵『宋元方志叢刊』全 8 冊、中華書局影印版、1990 年 5 月。

の神祠が記述されている。卷七十四「志・祠祀四」には臨安府所属の諸県の祠廟が記載されている。卷七十五～八十五「志・寺觀」に臨安府所在の寺院、道觀が記載されている。

概して言えば、『(咸淳) 臨安志』の記載は国家祭祀の場所（朝廷に属する宮觀、祠廟を含む）、祠祀、寺觀の三つの大類に分けられる。その中で、「祠祀」の序に示されているように、祠祀は「土域山海湖江之神」、「先賢往哲有徳之祭」、「御災捍患、以死勤事之族」を祭祀の対象とする神祠である。つまり、「祠祀」は先賢祠、地域に功德を与える自然神と人格神を祀る祠廟を含んでいる。

皮慶生が提示した「民衆祠神信仰」は実際に、先賢祠を除く「祠祀」である。先賢祠は生前の徳行のよい、功績の高い者を記念するために、学校、寺院、道觀などの祭祀場所に設けられることが多い。祀られる者は神格がなく、靈驗を現さないものである。明清時期になると、先賢祠は名宦祠、郷賢祠、郷宦祠に変化してゆく。先賢祠に祀られるものは後に靈驗を現して神格化されることもあるが、神格化された先賢を祀る祠廟は記念的な先賢祠ではなくなり、神祠に変化する。これが先賢祠と「民衆祠神信仰」の相違点となる。

上に述べたように、宋代人の認識では、先賢祠と「民衆祠神信仰」はまだはっきりと区別されていない。史料では「祠廟」、「神祠」、「祠祀」などの用語で「民衆祠神信仰」を表現しているため、本論では「祠廟信仰」の用語を使うこととする。「祠廟信仰」に祀られる神祇は「土域山海湖江之神」、「御災捍患、以死勤事之族」の神、即ち地方を護って恩徳を与えてくれる自然神、人格神である。

1.2.2 多地域的祠廟信仰の定義

次に、多地域の祠廟信仰について見てゆく。

祠廟信仰は、最初にある地方で形成され、信仰者も当地にとどまることが多い。祠廟信仰の及ぶ範囲は自然条件、行政管理、経済状況、文化発展などの要素によって制約される。宋代以前においては、祠廟信仰はほぼ発生地に限られ、ほかの地域に影響を与えることは極めて少なかった。

さらに、儒学思想体系における祭祀に関する理念では、政治秩序を護るために、天子、諸侯の祭祀権を区別し、「祭不越望」、「神不越境」の考えが基本であった⁶。西周以降、こ

⁶ 李凱『「祭不越望」探析』、『雲南社会科学』2008年第4期。

の「三代命祀、祭不越望」の礼法制が崩れてしまったにもかかわらず、後世にも影響を与えた。

ところが、宋代に至ると、経済、政治、文化の発展によって人々の流動がより頻繁になり、祠廟信仰は発生地を越えて周辺地域、さらには全国にまで広がる可能性を有するようになった。そのため、宋代の史料からは外来の祠廟の繁栄を批判する文章、外来の神祇のために祠廟を立てる正当性を問う文章が出現するようになる⁷。

例えば、南宋の理学家陳淳は知州の趙寺丞に漳州の淫祀を批判する文章「上趙寺丞論淫祀筭」を呈上した。その中に「禮法，施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大災則祀之，能捍大患則祀之。及夫日月星辰，民所瞻仰，山林川谷丘陵，民所取財用，能出雲為風雨，見怪物，皆曰神。非此族也，不在祀典。今此邦之所崇奉者，大抵皆非此族。其無封號者，固無根原來歷。而有封號者，亦不過出於附會而貨取。何者而非淫祀？（中略）非所祭而祭之曰淫祀，淫祀無福，神其聰明正直，必不冒而享之。況其他所謂聖妃者，莆鬼也，於此邦乎何關？所謂廣利者，廣祠也，於此邦乎何與？假使有或憑依言語，亦妖由人興，不足崇信。人惟素行質諸鬼神而無愧，則雖不牲不牢而神福之，何事此妖邪之為乎？至於朝嶽一會，又將次第而起，復鄙俚可笑。嶽泰山，魯鎮也，惟魯邦之所得祭，而立祠於諸州，何謂？」⁸と書いている。陳淳は、興化軍の聖妃（媽祖）、広州の広利王（南海神の祝融）、朝廷が各州に祠廟を立てるよう命じた東嶽泰山神を漳州に祀ることは礼法に背き、淫祀であると考えている。

南宋淳祐年間(1241～1252)、莆田県出身の李丑父は鎮江府の靈惠妃廟の廟記を執筆した。その廟記の中で、鎮江府に靈惠妃廟（媽祖）を立てる正当性を「御災患有功德於民，宜秩典祀，而地之相去則有疑焉？或曰：妃龍種也，龍之出入窈冥，無所不寓，神靈亦無所不至。今祠更諸爽塏，北瀕江淮，尚想風聲鶴唳於金山花靨間，東望海門，猶記護三韓使節時事。妃既有功於此，亦宜食乎此。孟子之論，有一鄉一國之士，又有天下之士，烏可以地之相去為疑。金、焦之間，龍君水府所宮，妃之廟於此又宜。浙、閩、廣東南皆岸大海，風飄浪舶焉，依若其所天。」⁹と説明している。水を統制する龍は天下の各地に所在し、祀られている。靈惠妃は龍種であり、至る所に存在している。従って、莆田県から遠く離れた鎮江府

⁷ 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』第四章、上海古籍出版社、2008年10月。

⁸ 宋・陳淳『北溪大全集』卷四三「上趙寺丞論淫祀筭」。

⁹ 『(至順)鎮江府志』卷八「神廟・祠廟」之「天妃廟」条。

にも存在するはずであり、鎮江府で靈惠妃を祀ることは妥当であると述べた。

上述したように、興化軍の聖妃（媽祖）、広州の広利王（祝融）、魯地の東嶽泰山神は発生地を越えてほかの地域に及んだ「多地域的祠廟信仰」である。

本地域にとどまる祠廟信仰は「土神」、「本地神」、「地方性祠神」、「本地域的祠廟信仰」などと呼ばれている。「多地域的祠廟信仰」は祠廟信仰の発生地を越えて他の地域へ広がってゆくものである。

一般的に言えば、「神不越境」の「境」は宋代にとって州府の境を指している。つまり、「本地域的祠廟信仰」は州内で信仰されるのに対して、「多地域的祠廟信仰」は数州、さらに路を越えて、全国に及んだものと考えられる¹⁰。これは宋代の士人の考えから確認できる。

例えば、嘉定年間（1208～1224）、泉州永春県出身で知漳州に任じられた莊夏は漳州青礁慈濟宮の碑記を書き、保生大帝信仰の盛況を「通天下郡邑，必有英祠，表著方望，納民瞻依。然威德所被，遠不過一二州，近不越境。其烈而顯者，比比皆然。是惟忠顯英惠侯，宅於漳、泉之介，自紹興辛未距今垂七十年，不但是邦家有其象，而北逮莆陽、長樂、建、劍，南被汀、潮，以至二廣，舉知尊事。蓋必有昭晰於冥漠之間而不可致詰者矣。」¹¹とまとめた。天下の各州県には必ず祠廟があるが、その神祇の威徳は、遠くても一、二州にしか及ばず、一般的に州境を越えない。忠顯英惠侯（保生大帝）は漳州、泉州の境界に居住するが、七十年間、漳州、泉州当地の以外にも、莆陽（即ち興化軍）、長樂（即ち福州）、建州、南劍州、汀州、潮州、広西、広東にまで及んでいる。要するに、保生大帝は宋代の代表的な「多地域的祠廟信仰」の一つと見なすことができる。

宋代は、まさに「多地域的祠廟信仰」が勃興し、王朝政治、地域社会、民衆の日常生活に影響を与えてゆく時代である。従って、「多地域的祠廟信仰」を通じて、宋代の地域社会の実態、ひいては地域間の関係性を把握することができると考えられる。

2 研究回顧と展望

¹⁰ 注意すべきなのは、行政区画は時期的に変わることがあり、文化的に結ばれた地域は行政区画に合致しない場合もあるので、「境」とは絶対に州府の境に拘るものではない。

¹¹ 『(崇禎) 海澄県志』巻十七「芸文志」に収録された莊夏「慈濟宮碑」。

2.1 宋代巫覡信仰に関する研究の回顧と展望

2.1.1 研究の回顧

宋代巫覡研究を先導した研究者は中村治兵衛である。氏の論文集『中国シャーマニズムの研究』¹²中に収められた宋代に関する部分「第四章 北宋朝と巫」と「第五章 宋代の巫の特徴―入巫過程の究明を含めて―」は宋代巫覡研究のほぼ全ての問題点に触れている。中村氏はまず「太古以来王朝とともに終始してくる巫は、宋代に民間在野の存在になり下るという大きな変化をうけた」¹³という見解を出している。次いで五代後周の巫に対する弾圧を受け継いでいた北宋が地方において行った巫覡の取締り活動を描いている。そして、太祖・太宗・真宗朝、仁宗朝、英宗・神宗・哲宗朝及び徽宗朝という四つの時期にも巫はなお各地の社・祠廟に仕えて活動していたこと、また科挙のもとで儒学を学んだ地方官は絶えず禁巫活動と医薬の普及の政策を展開したことを宋代人の詩文から明らかにしている。最後に、仁宗朝前後に、巫覡の禁絶と並んで京東路・夔州路・広南東路・成都府路の各地に淫祠を廃する事例が頻出することを指摘している¹⁴。次に中村氏は「宋代の巫の特徴―入巫過程の究明を含めて―」の章において、南宋に入っても、地方官の巫覡を退ける活動が続けられていたことを明らかにしている。唐代の巫覡とともに宋代の巫覡は社・祠廟・叢祠に寄託して活動していたこと、里巫・村巫・師巫などが県城・州城という都市部と里・村といわれる農村部に広く散在していたことを解明しているほか、宋代の巫の名称と作法、及び入巫過程を紹介している¹⁵。

その後、1996年に、国立台湾師範大学歴史系の劉佳玲は「宋代巫覡信仰研究」と題する修士論文を提出した。劉佳玲は中村治兵衛と林富士¹⁶の研究成果を踏まえて、宋代巫覡に

¹² 中村治兵衛『中国シャーマニズム研究』、刀水書房、1992年。

¹³ 中村治兵衛『中国シャーマニズム研究』第四章「北宋朝と巫」。

¹⁴ 中村治兵衛『中国シャーマニズム研究』第四章「北宋朝と巫」。

¹⁵ 中村治兵衛『中国シャーマニズム研究』第五章「宋代の巫の特徴―入巫過程の究明を含めて―」。

¹⁶ 林富士『漢代的巫者』、稻郷出版社、1999年初版、2004年再版。林富士「中国古代巫覡的社会形象与社会地位」、林富士主編『中国史新論（宗教史分冊）』、聯経出版公司、2011

関する基本的問題点、例えば入巫過程・存在形態、巫覡の鬼神との交通・ト占と予言・医療と除魅・祈雨・呪いなどの仕事、及び巫術の種類とその施行場所・工具を整理している。そのほか、論文の終章として、巫覡信仰と社会政治との相互依存と衝突を、宋代の生活行事との関わり、政府の宗教政策と巫に対する態度、地方官の取締り活動などの方面において論じている。

2004 年に出版された『宋代民間巫術研究』¹⁷は劉黎明がアナール学派の影響のもとで、宋代民間の社会生活の実態を究明しようとして出した研究成果である。劉氏はまず呼称・来源・社会的地位・神霊との交通方法と工具・呪詛と符籙及び巫術の類型を検討している。次に民間巫術と宋代の社会・政治・文化との関連性について、劉氏は次のような点を明らかにしている。第一に、巫覡信仰の分布には南北の差があったが、地域社会の間に巫術が伝播していた。自然の劣悪な環境が起因して、巫覡信仰は南方地域に、より発達していた。「南法」と呼ばれる嶺南の巫術は人間の流動、たとえば商人の移動によって、隣接の地域へ広がっていった。第二に、朝廷が民間巫術を取り締まろうとしていた理由は、民間巫術が政治権力に干与していたことにある。具体的に言えば、巫覡は民間暴動を挑発し、社会治安を妨害した。そこで、朝廷は政権維持のために、巫覡が握っていた神霊に交通する力や世俗社会をコントロールする力を手に入れようとした。朝廷は禁巫活動を行う一方、皇帝と官僚たちは個人的に巫覡と交際することもあった。第三に、劉氏は初めて民間巫術と道教・仏教の間に双方向的な浸透があったことに言及している。例えば、道士はしばしば巫覡の職事を担当することがあった。また、民間巫術と道教・仏教の呪い・符籙には切っても切れない関係が存在した。さらに、地方官が仏教を利用して巫覡を退けるということもあった。最後に、巫術が宋代社会生活の各方面に関与していたことについて宋人の詩文・年中行事・人の通過儀礼から裏付けている。

『在国家与社会之間—宋代巫覡信仰研究』¹⁸は香港の研究者王章偉がもたらした優れた研究成果である。王氏は現代の民間信仰に関する様々な研究と欧米の市民社会に関する理論を参考にした上で、巫覡の通神技術・社と祭祀の場所・巫術の継承と伝播・国家の宗教政策・民衆の治療への求めなどの様々な視角から宋代の国家と社会の関係を分析している。

年。

¹⁷ 劉黎明『宋代民間巫術研究』、巴蜀書社、2004 年。

¹⁸ 王章偉『在国家与社会之間—宋代巫覡信仰研究』、中華書局、2005 年。

研究対象とする巫覡に対する認識について、王氏は宋代の文集を分析し、巫覡に対する宋代人の認識は先秦以降と同じであったと指摘している。さらに王氏は活動場所・施術法器と儀式から宋代人の巫覡イメージを描いている。加えて、王氏は巫覡信仰の流行実態を「地域空間」と「社会空間」に分けて考察している。具体的に言えば、「地域空間」、すなわち地理的分布にあたって、北宋ではほぼ全国の三分の二の地域で巫覡信仰が盛んであったこと、北方より南方において流行していたこと、及び南宋では巫覡を信仰することが全国的な風俗となっていたという事実を明らかにしている。巫覡信仰の「社会空間」というのは、巫覡信仰は民衆にとどまらず、「父老」・士大夫などの各階層に及んでいたといった、浸透している階層・身分などを含み込んだ空間を指すものである。そして王氏は「信巫不信医」、すなわち医者より巫覡の方を信じている、という民衆の医療観についてのエリートの議論を通して、エリートと民衆の巫覡観念の差異を解明している。巫覡信仰の流行の要因については、宋代人の鬼信仰・巫覡の技芸・地域的文化背景・巫覡の伝承方式などの観点から検討している。最後に、淫祠の廃棄と禁巫活動から国家が民衆の巫覡信仰を改善しようという考え方、およびその具体的な実践を解明している。この論著は現代人の巫覡信仰への偏見を捨て、宋代人の心の世界に立ち戻って、国家と社会の間の「第三領域」¹⁹に介入してくる巫覡信仰を全面的に深く考察していた研究成果として位置づけられる。

王氏の研究成果の三年後、方燕は『巫文化視域下的宋代女性』²⁰という巫覡信仰文化のもとでの婚育・身体・疾病に関する宋代女性の社会生活を検討する本を出版した。従来、宋代女性史研究は婚姻制度・貞節観念・再婚・財産分割・生育と性・社会地位などの問題を焦点とする傾向が強い。方燕は近年ジェンダー研究の新たな動向、すなわちジェンダー意識・文化的身体・宗教信仰等の観点から宋代女性と巫覡信仰文化上の繋がりに目を向けている。彼女はまず宋代における女性生活の中に存在していた巫覡信仰の要素、女巫の存

¹⁹ 第三領域というのは黄宗智が提出している中国の国家と社会の間にいる「公共領域」「市民社会」である。結論の部分に、王章偉は巫覡信仰が地方民間に重要な役割を果たしており、巫覡信仰を国家権力と地方エリート以外の「第三領域」と看做しうる可能性を提示している（参照黄宗智「中国的『公共領域』与『市民社会』——国家与社会間の第三領域」、鄧正来・J. Alexander 編『国家与市民社会——一種社会理論的研究路径』、上海人民出版社、2006年）。

²⁰ 方燕『巫文化視域下的宋代女性』、中華書局、2008年。

在状況及び女性の巫覡への拒絶行為を通して、巫覡信仰が流行していたという背景下での女性生活を概観している。続いて医書を主な史料とし、宋代女性にとって最も重要な婚姻・生育という人生経歴の中での巫術の姿を明らかにしている。最後に、宋代人は女性の身体をどのように考えていたのか、女性の身体はどのように使用されたのか、女性の疾病はどのように治されたのかという問題を巫術文化面において検討している。方燕の巫術・巫文化に対しての定義にはいささか疑問を感じずるが、巫文化から宋代女性生活を見るという視点及び民衆の巫覡への拒絶行為に着目する視点は示唆的である。

最近の研究としては李小紅が執筆した『宋代社会中的巫覡研究』²¹がある。その中に、李氏は戦国から隋唐にわたっての巫覡の発展過程を明らかにした上で、入巫方式・生存方式・社会地位・職事と手段などの面から宋代巫覡のあり方を解明している。さらに巫覡の地理的分布、各階層における活動、僧侶・道士と比べた際の社会的、法的地位・身分、巫覡の医療行為、反乱との関わりなどを論じ、最後に政府の禁巫活動を考察している。李氏は宋代に至って巫覡信仰が衰微するようになったこと、及び巫覡が宋代社会にネガティブな影響を与えていたことを強く指摘している。

2013年、柳立言は「旧俗与新風—試論宋代巫覡信仰的特色」において、祭られる鬼神の変化、儀式の新しい特徴という両面から宋代巫覡の特色を考察した²²。

概していえば、近年の宋代巫覡信仰に関する研究は着手され始めたばかりで、これまでの研究の主な論点は巫覡自体の姿（呼称・入巫過程・巫術・存在場所・機能など）・宋代人の巫覡観・国家と地方官の禁巫活動・巫医関係などである。これらの研究によって宋代における巫覡信仰のおおよその姿は明らかにされた。禁巫活動を焦点にするのは他の時期の巫覡研究と比べて特徴的な点であるが、宋代の巫覡信仰に関する研究はほぼ漢代・明清代巫覡研究と同様な枠組みにとどまっている。果たして、他の時代と同様な枠組みにとどまるのは妥当であろうか。

2.1.2 課題と展望

²¹ 李小紅『宋代社会中的巫覡研究』、光明日報出版社、2012年。

²² 林富士「旧俗与新風—試論宋代巫覡信仰的特色」（『新史学』24巻4期、2013年12月）参照。

（１）巫覡・巫覡信仰への認識

対象とされる巫覡は如何に捉えるべきだろうか。これはまず初めに明らかにしなければならない点といえるだろう。これまでの研究では、人類学のシャーマニズム概念を借りる、先秦からの巫覡のイメージをそのまま宋代に援用する、文献上に現れる「巫」の呼称からイメージを導き出す、といったケースが多い。王章偉はその時代に生きていた宋代人自身の認識をつかむべきと提唱しているが、宋代人の文集のテキストを分析した結果、巫覡に対する認識は宋代人が先秦以降と同じであったと指摘している²³。確かに文献資料上の「巫覡」は表面的にその姿には大きな変化がないかもしれないが、その中身が先秦から変わっていないという点には疑問がある。更に言えば、宋代文人によって書かれた巫覡は文人たちによって作られたネガティブなイメージがどうしてもつきまとう。我々は如何に宋代文人たちによって作られた枠を乗り越えて宋代人の潜在意識に残っている巫覡観を客観的に認識することができるのであろうか。

可能性の一つとしては宋代人の作品に現れる巫覡観である。宋代に編纂された『太平広記』²⁴、『夢溪筆談』²⁵、『夷堅志』²⁶などの作品の中に、巫覡に関する神異物語が収められている。編纂者の意図を考慮に入れ、作品の枠組みにその神異物語がどのように位置づけ

²³ 王章偉『在国家与社会之間—宋代巫覡信仰研究』第二章第三節「中国伝統対巫的認識」、中華書局、2005年。

²⁴ 劉静貞は編者の分類という視角から、『太平広記・婦人部』には、編者が新知識体系を打ち立てようという態度及びその社会文化的雰囲気が存在していたことを解明している（「宋代における社会文化的雰囲気を捉えて—『太平広記・婦人部』の編集を中心に—」、『人文研究』61、2010年3月）。その方法を参考し、『太平広記』に収められている巫覡に関する記事がどのように編者の理念によって分類され、位置付けられるかという側面から宋代初期の知識人の巫覡観が伺えるだろう。

²⁵ 『夢溪筆談』は北宋元祐年間成立した随筆集である。有名な自然科学者である沈括はその随筆集の中に、「神奇」「異事」の中で巫覡信仰に言及している。自然科学者としての著者が巫覡をどのように取り扱っているかという問題は興味深い。

²⁶ 『夷堅志』は南宋洪邁が直接・間接的に見聞した怪異記事などを取りまとめ、書き記したものである。信憑性の問題を指摘する研究者もいるが、これまで社会史・文化史の重要な史料として利用されてきている。

られているのか、叙述の中にどのような言葉が使われているのかという観点から編纂者自身が無意識的に表出する巫覡観念を把握することができるだろう。

もう一つは宋代の制度の中に表出する巫覡の位置付けである。ここで言いたいのは官僚制度の中の巫覡の位置ではなく、宗教制度・財政制度・司法制度の中の巫覡の姿である。南宋の時、荆湖北路は財政困難のために一時的に「師巫錢」を徴収したことがあり、また広南東西路も一時的に僧侶の「度牒」のような「師巫帖」を発行したことがある²⁷。一般に巫覡は「雑戸」に入っていたと言われる。問題となるのは、司法案件中、巫覡にかかわったら案件がどのように解決されたのか、僧侶・道士と比べて判決の特徴はどこにあったのかなどである。例えば、貴重な南宋法制史料である『名公書判清明集』のうち、幾つかの淫祠・巫覡に関する判語が残されている。他の南宋の文集に収められている判語と併せて分析することにより、新たなイメージを抽出できる可能性がある。

最後は巫覡の身分意識、すなわちアイデンティティーの問題である。儒学を身につけた士人の立場にしても、国家制度の側面にしても、他者の視角にとどまるだろう。宋代の巫覡は一体自分のことをどう考えていたのか。巫覡という身分はかれらにとって何の意味を持っていたのか。官方巫覡と民間巫覡の区別があったのか。こうした問題についても深く考察する必要がある。

（２）長期的視野と動態的視角

宋代が巫覡信仰発展史の中に果たした役割の研究成果を見る限り、断代史的な観点、すなわち宋代のみを考察する場合が多い。しかしながら、巫覡信仰の変化はより長期的な視野が必要となってくるであろう。宋代の「太卜署」は廃止される前に、どのような役割を果たしていたのか、もしそれ以前に太卜署がすでに形式化されていたのであれば、所謂太卜署の廃止という転折点の意味はどう捉えればよいだろうか。それは恐らく隋唐五代まで遡らなければならない。また、前述の通り、巫医関係という問題については、陳秀芬によって明代にも「祝由」という儀式的な医療方法が医学に取り入れられていたことが指摘さ

²⁷ 宋・王炎『双溪類稿』卷二〇「上劉岳州」：「僧寺師巫、月納酢錢五也。」

『宋会要輯稿』刑法二之一二〇：「【淳熙七年】十月二十四日、臣僚言：廣南諸郡創鬻沙彌師巫二帖、以滋財用。緣此鄉民怠情者為僧、奸猾者則因是為妖術、除出給沙彌文帖已立限收毀外、詔廣東西路帥司行下所部州軍將給過師巫文帖、并傳習妖教文書、委官限一月根刷拘收毀抹、嚴行禁止、毋致違犯。」

れている²⁸。「祝由」という方法は、漢代から受け継いでいたやり方であっただろうか。こうした問題は数多く残されており、長期的な視点が必要となってくる。

次に両宋間における巫覡信仰の変化に目を向ける必要がある。これまでの研究は宋代巫覡信仰の全体像を変えないものとして設定している傾向が強いが、巫覡信仰は政治の変動と合わせて「変化」し続けていた。実際、祠廟と緊密に関連していた巫覡は北宋の淫祠に対する整理活動と連動する形で同時に禁じられた。南宋に入ると、祠廟政策の調整によって、国家に認められている神祇は増加していった。こうした状況において、次のような設問をたてることも可能である。宋一代において巫覡の状況は変わってきたのであろうか。加えて、巫覡信仰は北宋から南宋への変換期に、どのように展開したのであろうか。こうした問題は、宋代の政治・社会の状況を視野に入れて考察しなければならない。要するに、「変化」の視点に立って、宋代の内外の巫覡信仰を探究する必要があるだろう。

（3）巫覡信仰の地域性と地域文化

宋代における巫覡信仰はほぼ全国的に広がっているが、南方の方が巫覡信仰の雰囲気により濃厚であったと言われている。言い換えれば、巫覡信仰にとって地域的な格差が見られる。宋代における地域社会は、文化はもちろん、行政・財政・法制においても一定の自律性を持っていた。従って、特定の地域文化において巫覡信仰の実態を究明するのは可能であるだろう。

例として福建地域の事例を見てみよう。林拓が提示しているように、福建地域には「閩文化」と呼ばれる独自の文化が存在している。福建地域は先秦時代の「閩越文化」を土台とし、漢代から三つの周期によって今の独特な文化を形成してきたが、唐代中期～両宋期は第二周期に当たり、国家に認められている宗教信仰が主導的な地位を占有し始めた。また、福建内部にも沿海（閩東、閩南）・閩北・閩西の差異が存在している²⁹。林氏の視野に入れられているのは福建文化の形成の過程であり、宋代における巫覡信仰に対する着目が不十分である。何れの地域においても同様な研究の可能性はあるが、巫覡信仰が南に特に広がっていたこと、文献資料、石刻資料残存の多さという状況からして、たとえば福建地域を取り上げて、「閩文化」の土台と看做される巫覡信仰が地域的独自の文化に果たした役

²⁸ 陳秀芬「当病人見到鬼：試論明清医者對於『邪崇』的態度」、『政治大学歴史学報』30、2008年。

²⁹ 林拓『文化的地理過程分析：福建文化的地域性考察』、上海書店出版社、2004年。

割及び社会生活との関連性を検討する可能性があると考ええる。

(4) 言説としての巫覡物語と宋代民衆の日常生活

中国史研究は、1980年代及び90年代にフランスのアナール学派から影響を受け、新しい文化史の研究方法が模索されるようになった³⁰。伝統的な歴史学においては、日常生活とは衣食住や普段の決まりきった生活や仕事、恒常性・反復性・習慣性という意味での私的な小さな世界と捉えている。ところで、自分自身の日常を振り返ってみればわかるように、日常生活といっても、絶対的に平板なものではない。退屈な日常から離脱する娯楽や平穏な生活を攪乱する病気や事件などは、非日常的な性格が強いが、こういった娯楽や病気なども日常生活の構成要素の一つとというるものである。宋代民衆にとって、病気になるとき、気候不順になるとき、不幸な事件に遭うとき、巫覡に助けを求める習慣があった。だからこそ、巫覡と民衆の連結という視角から起伏のある民衆の日常生活を伺うことができるだろう。

新しい文化史構築を目指す研究者は、研究方法として、事実ではなく言説を歴史理解の基盤に置く。即ち、史料に載っている記事は疑いがない事実ではない。我々ができうるのはその記事を記した著者の意図、あるいはその記事の作成過程を解明し、その背後に隠れている、知られていない文化意識や宋代民衆生活の裏面を探ることである。

例えば、地方官や士大夫は巫覡を批判する文章を書いているが、そこから彼らの潜在的意識が見えるかもしれない。彼らは社会における新しい変化に対してどのように気づき、憂慮していたのであろうか。たとえば南宋の政治家・思想家・文人としても知られる洪邁は『夷堅志』の中に様々な怪異な物語を収録している。これまで多くの研究者は、これらの物語は当時の社会現象や人々の意識を表していると考え、唐宋間、あるいは北宋・南宋間の変化を読み取ろうとしてきた³¹。従って、巫覡の物語においても宋代社会生活を捉え

³⁰ 竹岡敬温『「アナール学派」と社会史―「新しい歴史」へ向かって』、同文館、1990年。
竹岡敬温・川北稔編『社会史への道』、有斐閣、1995年。リン・ハント編、筒井清忠訳『文化の新しい歴史学』、岩波書店、2000年。

³¹ 例えば、大澤正昭は『太平広記』、『夷堅志』を史料とし、「僕」「答」という言葉の使い方から家族及び擬制的家族内部の人間関係の変質を解明している（「答・僕・家族関係―『太平広記』・『夷堅志』に見る唐宋変革期の人間関係―」、中国史研究会編『中国専制国家と社会統合―中国史像の再構成Ⅱ』、文理閣、1990年）。このように、『夷堅志』の中に表出

ることは可能であると考えられる。

(5) 信仰体系全般への視座

劉黎明が指摘してきたように、巫覡信仰は独立的な存在ではなく、道教・仏教に繋がっている³²。実際、巫覡は祠廟に身を寄せ、また無名な巫女が奉じられて祠廟の神となる³³など、祠廟信仰と関わっている。儒教も巫覡信仰から発達したという指摘もある。儒教・道教・仏教・祠廟信仰・巫覡信仰という、有機的連関を有する宋代人の信仰体系は人々の日常生活に影響を与えている。民間では宗教の間の区別は薄くなり、人々は同時に道仏巫の方法を通して生活上の困難・矛盾を解決する場合が多い³⁴。それゆえ、巫覡信仰を考察するときには、儒教・道教・仏教・祠廟信仰といった連関性を有する信仰体系を考慮に入れて、巫覡信仰のあり方を解明すべきと思われる。

こういった信仰体系から、宋代人の日常生活をどう解明できるであろうか。アプローチのひとつとして考えられるのは信仰生活の空間である。王章偉・李小紅等学者は巫覡の分布の地理的空間、または巫覡が浸透している社会階層という社会空間を論じているが、それは地域性を考慮することなく、全国のレベルで、さらに巫覡のみを対象とした考察であった。仮にある地域をとりあげて、その域内の巫道仏儒それぞれの施設（祠廟・道観・仏寺・社稷壇・先賢祠など）を中核とした信仰の空間、人々の日常生活の空間を併せて分析するとすれば、如何なる生活風景が見えてくるであろうか。一般的に言えば、祠廟・仏寺などの信仰施設は同時に教化・娯楽・市場としての機能を有することが多い。更に、金井徳幸が提示しているように、例えば社稷壇は州の段階までしか設置されていなかったというように、国家・州・県・村の各レベルでの信仰施設の配置には格差があった。村の段階

する巫覡物語の言葉遣いを通して、地域社会の内実を探ることも可能であると思われる。

³² 劉黎明『宋代巫術研究』第七章。

³³ 李小紅は今幅広く祀られる媽祖が巫女から祠廟神となってくことを論じている（『宋代社会中的巫覡研究』第八章「個案研究：巫女媽祖及其信仰在宋代的嬗變」）。

³⁴ 廖咸恵によれば、宋代エリートは公的な生活において仏教・道教のみを利用する傾向が強いのに対し、私的な空間には巫を頼みとする場合も少なくなかった（「悪霊との遭遇—宋代エリートの生活に見える霊と悪鬼の力—」、『大阪市立大学東洋史論叢（文献資料学の新たな可能性②）』、2007年）。エリートには公私の区別があったかもしれないが、民衆にとってはどうであっただろうか。

で村民の生活空間に最も介入していたのは巫覡であった³⁵。明清祠廟信仰の研究成果においては、州・県・郷などを異にする廟界という信仰空間の境界が存在していたことが明らかにされている³⁶。これらの視点を参考にして、地域内の州県村の信仰空間の相違、各信仰それぞれの空間の境界及び民衆日常生活に果たした役割を考察することも重要な課題であるとする。

2.2 宋代祠廟信仰に関する研究の回顧と展望

2.2.1 研究の回顧

20 世紀 60、70 年代より、学界では宋代における祠廟信仰に関心を寄せ始め、これまで多くの研究成果が蓄積されている。ここでは蔣竹山、皮慶生、松本浩一らの研究史整理を参考にしながら、宋代の祠廟信仰に関する研究を整理し、その問題点を提示することとする³⁷。

概して言えば、これまでの研究は三つの方向で行われている。

第一はケーススタディ、即ち個別の祠廟信仰の源流を遡る方向である。主として明清以降、「多地域的祠廟信仰」に演変した祠廟信仰、例えば、城隍廟、媽祖、梓潼、五通（五顯）、二郎神、張王、瘟神などが注目され、祠廟信仰の発展過程を遡る成果が見られる。

その代表的なものを挙げる。David Johnson は唐宋時期の城隍神を取り上げ、宋代都市の発展に伴い、城隍神が普遍的に都市の民衆に信仰されるようになると指摘した³⁸。小島

³⁵ 金井徳幸「南宋における社稷壇と社廟について一鬼の信仰を中心として」、酒井忠夫編『台湾の宗教と中国文化』、風響社、1992 年。

³⁶ 王健『利害相関：明清以来江南蘇松地区民間信仰研究』第二章「廟界：民間信仰的空間展開」（上海人民出版社、2010 年）参照。

³⁷ 蔣竹山「宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顧与討論」（『新史学』第 8 卷第 2 期、1996 年 6 月、頁 187～219）、皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』（上海古籍出版社、2008 年 10 月）、松本浩一「仏教道教史研究」部分（遠藤隆俊、平田茂樹、浅見洋二編『日本宋史研究の現状と課題—1980 年代以降を中心に—』、汲古書院、2010 年 5 月、頁 213～237）。

³⁸ David Johnson : The City-God Cults of Tang and Sung China, in *Harvard Journal of Asiatic*

毅は地方志を主な史料として、宋代における城隍神の本質、理学家の態度および城隍廟の位置づけについて検討した³⁹。李献璋は『媽祖信仰の研究』において媽祖の伝説、歴代の封賜、媽祖信仰の伝播などの問題を検討した際に、宋代における媽祖信仰の起源と発展を論じた⁴⁰。Valerie Hansen は商人の活動によって天妃信仰が水路に沿って福建から、杭州、鎮江まで広がっていったと論じた⁴¹。徐曉望と許更生も宋代における媽祖信仰の起源と発展を考察した⁴²。梓潼神については、森田憲司は文昌帝君が地方神から全国的な科举神になる過程を検討した⁴³。Terry F. Kleeman は蛇神から道教の司禄星君、文昌帝君になる過程を整理して道士の果たした役割を強調し、文昌帝君に対する祭祀儀式、經典の形成を論じた⁴⁴。斯波義信、Richard Von Glahn は五通（五顯）神の演変と江南商業発展の関係を論じた⁴⁵。皮慶生は五代から宋元代にかけて広徳軍の張王信仰の演変を考察し、張王の形象、靈驗事跡、伝播路線などの問題を分析した⁴⁶。

水神、海神信仰に対する研究も少なくない。古林森廣は長江流域における三水府神の性

Studies, vol.45:2(1985), pp.363-457.

³⁹ 小島毅「城隍制度の確立」、『思想』792、1990年、頁201～202。

⁴⁰ 李献璋『媽祖信仰の研究』、泰山文物社、1979年8月。

⁴¹ 韓森（Valerie Hansen）著、包偉民訳『変遷之神：南宋時期的民間信仰』、浙江人民出版社、1999年9月。

⁴² 徐曉望『媽祖信仰史研究』、海風出版社、2007年4月。許更生『媽祖研覃考辯』、西安出版社、2014年4月。

⁴³ 森田憲司「文昌帝君の成立：地方神から科举の神へ」、京都大学人文科学研究所編『中国近世の都市と文化』、1984年。

⁴⁴ Terry F. Kleeman, The Expansion of the Wenchang Cult, in *Religion and Society in T'ang and Sung in China*, edited by Patricia Buckley Ebrey, Peter N. Gregory, 1993, pp.45-74。Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*, State University of New York Press, 1994。

⁴⁵ 斯波義信『宋代江南經濟史研究』、汲古書院、1988年。Richard Von Glahn, The Enchantment of Wealth: The God Wutung in the Social History of Jiangnan, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.51:2(1991), pp.651-714。

⁴⁶ 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』第二章、上海古籍出版社、2008年10月。

格、位置づけ、信仰の実態について検討し、元来、国家祭祀であった東海神廟、南海神廟、および天妃廟を併せて考察した⁴⁷。森田健太郎は広州との関わりの深い南海神廟について考察し、広南地域の独自性を検討した⁴⁸。王元林は南海神廟の歴代の発展を整理し、さらに沿海地域の諸海神と国家祭祀、地域社会との関わりを論じた⁴⁹。

第二は祠廟信仰と国家の関係をめぐって、祠廟に対する封賜制度、正祠と淫祠の認定、祠廟信仰が地域社会に与える影響等の問題を考察する方向である。

宋代においては民間で祠廟信仰が盛んとなる現象に対して、朝廷は祠廟信仰へ廟額、封号を与える勅賜制度を設けた。松本浩一は北宋中期から民間に祠廟が大量に立てられるようになると、国家はこれらの祠廟に廟額あるいは封号を授けることを通じて、新興の民間信仰を国家祭祀体系の枠の中に取り入れてコントロールすることを行うようになってゆくと論じた⁵⁰。Valerie Hansenによると、南宋時期に庶民出身の祀神が激増し、国家が廟額と封号を勅封することも頻繁となった。在地エリートが当地の祠廟のために朝廷に廟額や封号を申請し、「転運使」が朝廷に命じられて祀神の靈驗事跡を確認する。その過程において、地方官と在地エリートは共同利益の下に協力していった⁵¹。金井徳幸は南宋時期に祠廟が激増する背景として、国家祭祀である社稷祭祀が衰微し、鬼神信仰が民間に浸透していると指摘した。さらに勅封の審査、認定及び授与過程に「父老」が重要な役割を果たしたと論じた⁵²。その後、須江隆は唐代から五代を経て、宋代において賜額や賜号制度が形

⁴⁷ 古林森廣『中国宋代の社会と経済』第一部第四章「宋代の長江流域における水神信仰」、第五章「宋代の海神廟に関する一考察」、国書刊行会、1995年。

⁴⁸ 森田健太郎「宋朝四海信仰の実像—祠廟政策を通して—」、『早稲田大学大学院文化研究科紀要』49（4）、2003年。

⁴⁹ 王元林『国家祭祀与海上絲路遺跡—広州南海神廟研究』、中華書局、2006年。王元林『国家正祀与地方民間信仰互動研究』、中国社会科学出版社、2016年。

⁵⁰ 松本浩一「宋代の賜額、賜號について—主として『宋會要輯稿』にみえる史料から」、野口鐵郎編『中国史における中央政治と地方政治』、昭和六十年度科研費報告、1986年。

⁵¹ 韓森（Valerie Hansen）、包偉民訳『変遷之神：南宋時期的民間信仰』、浙江人民出版社、1999年。

⁵² 金井徳幸「南宋の祠廟と賜額について—一枳文向と劉克莊の視点」、宋代史研究会編『宋代の知識人—思想・制度・地域社会』、汲古書院、1992年。

成されてゆくこと、さらにその変遷過程並びに宋朝の意図を論じた⁵³。また、須江隆は賜額・賜号を申請するために書かれた列状について、「勅牒」に所収された列状と単体となる列状を比較検討した⁵⁴。小林隆道は宋代勅賜文書の「勅牒」とその刻石文書に注目し、勅牒とその刻石文書の構成には時期的傾向が存在しており、徽宗朝に賜額申請制度が整備されたこと、勅牒内の「事書」部分に記された発出申請と審査過程の重要性が増したこと、その勅牒文書を高精度に復元する刻石文書が現れることを明らかにした⁵⁵。

朝廷、地方官府は管轄内の祠廟信仰を祀典に記載している。祀典に載っているかどうかによって祠廟は「正祠」、「淫祠」に分けられる。小島毅は福建興化府、泉州府の地方志を史料とし、宋元明清時代の勅賜についての記載によって官方の民間祠廟に対する態度を分析し、明代嘉靖以降、地方志では淫祠への定義が厳しくなる傾向があったと指摘した⁵⁶。一方、皮慶生の研究によれば、宋代においては正祠と淫祠とは絶対的に対立する存在ではなく、祀典に載ってはいないが、「淫祠」として取り締まられていない祠廟があることを明らかにした⁵⁷。楊俊峰は宋代の祠廟に対する封賜と祀典を論じた⁵⁸。王忠敬は地方志に載っている祠廟が勅封されたことにもかかわらず、地方に認められることと、地方官がこれらの祠廟を利用して地方を管理することを論じた⁵⁹。

祠廟信仰が地域社会に与える影響については須江隆、水越知などの研究がある。須江隆は一連の研究を通じて、北宋徽宗時代から南宋期までに大量に作られた祠廟の記録を分析

⁵³ 須江隆「唐宋期における祠廟の廟額・封號の下賜について」、中国社会文化学会編『中国-社会と文化』9、1994年。

⁵⁴ 須江隆「宋代列状小考—祠廟の賜額・賜号の申請を中心に—」、『桜文論叢』第96巻、2018年2月。

⁵⁵ 小林隆道『宋代中国の統治と文書』第二部第二章「宋代賜額勅牒と刻石—石刻「文書」の原文書復元への指向性」、汲古書院、2013年。

⁵⁶ 小島毅「正祠と淫祠—福建の地方志における記述の論理」、『東洋文化研究所紀要』114、1991年。

⁵⁷ 皮慶生「宋人的正祠、淫祠観」、『東岳論叢』2005年第4期。

⁵⁸ 楊俊峰『唐宋之間的国家与祠祀—以国家和南方祀神之風互動為焦点』附録二「宋代的封賜与祀典—兼論宋廷的祠祀措施」、上海古籍出版社、2019年。

⁵⁹ 王忠敬「南宋地方志与地方官的祠祀活動—以『祠廟門』為中心的考察」、『宋史研究論叢』、2017年。

し、北宋末期から南宋時代における政権の中枢にいた科挙官僚がもっていた地域秩序の認識は廟神の加護による地域社会の安寧であったこと、その時期に神々の力を借りた統治の枠組みが形成されたこと、王朝権力と地域社会をめぐる社会的構造が徐々に変化していったことを明らかにした⁶⁰。その後、須江隆は南宋時代に先進地帯の典型的な古鎮である南潯鎮の形成期を中心に上げ、碑文記録に基づいて、宋代以降の都市化の進展により発展していた「鎮」社会において、祠廟がその地域結合に果たした役割を検討した⁶¹。また、須江隆は福建莆田県の祥応廟を通じて、当地の方氏一族の戦略と朝廷との関係を考察した⁶²。水越知は宋代より祠廟は地域社会の政治的・経済的な中核的施設となったと指摘した⁶³。さらに、水越知は江南の市鎮に現れた東嶽廟が諸州県城に置かれる求心力のある城隍廟のような役割を果たし、地域社会の中核的信仰となったと論じた⁶⁴。前村佳幸は浙江烏青鎮を例として、宋代の鎮の生活空間を描き、土地神廟の建造によって結びつく当鎮住民、在野読書人と駐在官のあり方を論じた⁶⁵。金相範は福州を取り上げて、祠廟に関する政策の

⁶⁰ 須江隆「祠廟の記録が語る「地域」観」、宋代史研究会編『宋代人の認識—相互性と日常空間』〈宋代史研究会研究報告第7集〉、汲古書院、2001年。須江隆「作為された碑文—南宋末期に刻まれたとされる二つの祠廟の記録—」、『史学研究』236、2002年。須江隆「唐宋期における社会構造の変質過程—祠廟制の推移を中心として—」、『東北大学東洋史論集』9、2003年。須江隆「祠廟と宗族—北宋末期以降の「地域社会」の形成と再編—」、『中国史上的宗族與社会』（中国史学会第四回国際学術大会論文集）、2003年。須江隆「徽宗時代の再検討—祠廟の記録が語る社会構造—」、『人間科学研究』創刊号、2004年。

⁶¹ 須江隆「祠廟の記録に見える近世中国の「鎮」社会—南宋期の南潯鎮の事例を中心に—」、『都市文化研究』5、2005年。

⁶² 須江隆「福建莆田の方氏と祥応廟」、宋代史研究会研究報告第6集『宋代社会のネットワーク』、汲古書院、1998年。

⁶³ 水越知「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』60(4)、2002年。

⁶⁴ 水越知「宋元時代の東嶽廟—地域社会の中核的信仰として—」、『史林』86(5)、2003年。

⁶⁵ 前村佳幸「烏青鎮の内部構造—宋代江南市鎮社会分析—」、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、2001年。

変化と地域社会に果たした役割を論じた⁶⁶。楊宇勛は「富民」が祠廟の勅賜の申請、祠廟の建造と運営、祭祀活動の「会首」の担い手となることや資金の募集に参加することを通して、地方の権力と資源をマスターしようとしていることを明らかにした⁶⁷。

第三は、祭祀活動の実態、即ち祭祀儀式、組織などの問題を解明する方向である。田仲一成は宋代の祠廟の祭典に関心を向け、演劇集団、祭祀組織、祭典の参加者など祭典の具体的な様相を描き出した⁶⁸。金井徳幸は宋代福建における祭祀活動と郷約の関連を提示した⁶⁹。皮慶生は宋代人の生活に重要な「祠賽社会」をめぐって、その社会機能、組織形式、官方の態度を分析し、「会首」、「社首」、「社」、「会」の違いを明らかにした⁷⁰。易素梅は二仙信仰に関する廟記を通じて、晋豫の交界の郷村の女性が積極的に祠廟の建造を唱え、資金を募り、材料を準備し、祠廟の運営に参加している様子を明らかにした⁷¹。

最後に、宋代における多地域的祠廟信仰に関して系統的に検討する成果をまとめておく。

Valerie Hansen は、南宋に入り、商業革命によって人の移動が頻繁になってから多地域的祠廟信仰が起こり始めるという考えを踏まえて、五通神、張王、天妃、梓潼を取り上げてその伝播状況を概述し、新祠廟が水路によって商業の発達した都市に分布していることや、その伝播の担い手が商人であることを論じた⁷²。商業の発達と水路が祠廟信仰の伝播と関連を有していたことは示唆に富むが、商業の発展と商人の役割を強調すぎて士人とかの民衆の役割を考慮に入れていないこと、宋代における張王、天妃の祠廟の分布と伝播範囲についての整理が不十分であるなどの問題は無視することができない。

⁶⁶ 金相範「宋代祠廟政策的变化与地域社会—以福州地域社会为中心」、『台湾師大歴史学報』第46期、2011年12月。

⁶⁷ 楊宇勛「試論南宋富民参与祠廟活動」、『淡江史学』25期、2013年9月。

⁶⁸ 田仲一成『中国祭祀演劇研究』第一篇第一章、東京大学出版会、1981年。

⁶⁹ 金井徳幸「南宋福建の祭祀社会と郷約」、『立正大学東洋史論集』1、1988年。

⁷⁰ 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』第三章、上海古籍出版社、2008年。

⁷¹ 易素梅「家事与廟事—一九至十四世紀二仙信仰中的女性活動」、『歴史研究』2017年第5期、2017年。

⁷² 韓森（Valerie Hansen）著、包偉民訳『変遷之神：南宋時期的民間信仰』、浙江人民出版社、1999年。

皮慶生は Valerie Hansen の考えを批判しながら、マスコミ学の伝播理論を参考にして祠廟信仰の伝播について検討を加えた。祠廟信仰の伝播は信仰者が言語、香火、祀神の塑像などの媒介を通じて、本地域からほかの地域の民衆へ伝播する形で実現する。伝播者と発生地の関係には四つのパターンがある。即ち、発生地 of 信仰者が他の地方に行って祠廟を立てるパターン、外来の民衆が発生地に来て信仰者となり、地元に戻って祠廟を立てるパターン、外来の民衆が発生地に来て信仰者となり、地元以外の地方に祠廟を立てるパターン、外来の信仰者が祖廟を巡礼し、地元に戻って祠廟を立てるパターンという四つの伝播パターンである。新しく建てられた祠廟は新たな伝播元になり、以上の四つの伝播パターンを経てさらに広がることもある。伝播の担い手としては地方官、商人のほか、在地の士人、僧侶や道士、朝廷と地方官府、軍人、水夫などの流動性の高い人々に目が向けられている。さらに北宋、南宋の間に、大量の北方人が南方に遷移した。それに伴い、北方人は地元の祠廟信仰を南方に移転した。最後に五顕、仰山、梓潼、天妃の伝播範囲についても論じている⁷³。皮慶生の研究では多地域的祠廟信仰の伝播に関する伝播の媒介、伝播の方式、伝播の担い手、祖廟と分廟との関係などの問題点が提示されており、示唆に富む。しかし、五顕、仰山、梓潼、天妃の伝播範囲を分析する際には、宋代における実態、祠廟の分布などについて更なる検討の余地があると考えられる。

以上、これまでの宋代における祠廟信仰の研究を概述した。総じていえば、祠廟信仰と国家や社会の関係をめぐる点に議論が集中しており、特に祠廟信仰を通じて国家と地域社会の連結に目が向けられている。各ケーススタディのうちでは、明清以降流行している祠廟信仰に関心が集まり、その源流を宋代まで遡ることにとどまり、宋代についての検討が不十分なため、宋代の独自性が見えていないことが見えてくる。祠廟信仰は地域社会において政治的な役割が存在したことが認識されるようになってきたが、祠廟信仰と地域経済との関連などの問題が残されている。多地域的祠廟信仰については、商業の発達、水路交通、商人、士人などの移動によって祠廟信仰は多地域的範囲に信仰されるようになったことが明らかにされた。しかし、宋代における信仰の実態、複数の多地域的祠廟信仰を併せて視野に入れ、地域社会との関わりを論ずるなどの問題について追究の余地が残されている。

⁷³ 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』第五章、上海古籍出版社、2008年。

宋代に比べて、明清時代の祠廟信仰に関する史料ははるかに多いため、体系的な地域社会の祠廟信仰研究が提出されている。例えば、濱島敦俊は、元代後半から清代末期までの江南デルタにおける土神の総管信仰の変遷、江南農村社会の商業化、都市化との関連について実証的な研究を行った⁷⁴。朱海濱は近世の浙江地域における関羽、周雄、胡則信仰のケーススタディを行い、浙江地域を三つの区域に分けて祠廟信仰の区域的な差異について検討を加えた⁷⁵。王健は民間神祇の分類、日常生活の中での信仰活動、土地廟の廟界、宗族と民間信仰との関係、周孝子、楊老爺信仰の個別研究などの問題によって明清時期の江南の蘇州、松江地域における民間信仰状況を考察した⁷⁶。彼らの研究から提示されるように、宋代の祠廟信仰研究においても、ある特定の地域を取り上げ、複数の祠廟信仰を併せて検討する総合的な研究の方向が求められる。

2.2.2 課題と展望

以下、福建地域を事例に取り上げ、宋代の祠廟信仰研究の新たな可能性を提示することとする。

(1) 福建地域を取り上げ、総合的な研究を行う意義

宋代史の史料は政治事件や政治制度に詳細な記述が残されているため、政治史や制度史が真っ先に研究され、「地域社会史」に目を向ける研究が比較的に少ない。国家や首都ではなく、基層社会に目を向けたり、宋朝内の「地域偏差」に注意しながら歴史を見ることが「地域社会史」研究の意義である。岡元司の整理によれば、これまでの宋代の地域社会史の研究は主に地域経済史、水利・開発史、在地エリート生活史に着目している。地域別に言うと、華中、華北、華南を論じる研究もあるが、両浙路、江南東路、江南西路に関する成果が比較的に多い。福建地域については、科举史、思想史の研究が盛んとなっており、その中では特に興化軍莆田県についての事例研究が進んでいる⁷⁷。従って、祠廟信仰

⁷⁴ 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、2001年。

⁷⁵ 朱海濱『祭祀政策与民間信仰変遷：近世浙江民間信仰研究』、復旦大学出版社、2008年。

⁷⁶ 王健『利害相関：明清以来江南蘇松地区民間信仰研究』、上海人民出版社、2010年。

⁷⁷ 岡元司「地域史」部分、遠藤隆俊、平田茂樹、浅見洋二編『日本宋史研究の現状と課題—1980年代以降を中心に—』、汲古書院、2010年。

の方向から宋代の福建地域社会史を検討する余地があると考えられる。

福建地域は中国東南沿海地域に位置しており、古くから「閩文化」という独自の文化を形成している。福建中部の東西に走る鷺峰山、戴雲山、博平嶺という山脈線を境界として、福建地域は内陸区域と沿海区域に分かれる。その間に区域性の差異が存在している。地理的には、内陸区域が山脈に取り囲まれて河谷盆地が散在しているに対して、沿海区域は山脈を背にして海に臨む平原である。内陸区域と沿海区域の間には地理的な差異が存在しているだけではなく、地理的環境の影響による経済的・文化的な差異も見落とす訳にはゆかない。内陸区域が鉱物と山林資源が豊富であるに対して、沿海区域は塩業、陶磁業、手工業が盛んである。文化面で科举、教育、道学、宗教などの状況も内陸区域と沿海区域の間で異なっている⁷⁸。

祠廟信仰についてみれば、唐五代において内陸と沿海とはすでに祠廟の数量、祀神の来源、祀神の類型が異なっており、同様に、明清時期にも祀神の類型、祀神の影響範囲、祀神体系などの方面で、沿海と内陸間の区域的差異が見られると指摘されている⁷⁹。今まで宋代の祠廟信仰は詳細に論じられてこなかったが、唐五代および明清時期と同様な区域的差異が存在することが考えられる。加えて、明清以降の祠廟信仰研究ではある地域に存在する祠廟信仰を全面的に論じており、地域内で信仰されるあらゆる祠廟信仰を対象している。ただし、本地域に起源した多地域的祠廟信仰がほかの地域に広がる伝播状況については、あまり関心が寄せられていない。林拓、范正義は宗教学、文化地理学の立場から、宋代から明清時期まで福建地域の多地域的祠廟信仰の起源地の転換、信仰の伝播原理を模索

⁷⁸ 林拓『文化的地理過程分析—福建文化的地域性考察』、上海書店出版社、2004年。吳修安『福建早期發展之研究—沿海与内陸的地域差異』、稻鄉出版社、2009年。陳衍德「宋代福建手工業布局的幾個問題」、『中国社会經濟史研究』、1989年第1期。吳松弟「宋代福建商品經濟的較大發展及其与地理条件的關係」、『中国社会經濟史研究』1988年第3期。林汀水「兩宋期間福建的鋁冶業」、『中国社会經濟史』、1992年第1期。Billy K. L. So（蘇基朗）、*Prosperity, Region, and Institutions in Maritime China: The South Fukien Pattern, 946 - 1368*、Harvard Univ Asia Center、2000。

⁷⁹ 林拓「地域社会変遷与民間信仰区域化的分異形態—以近八〇〇年来福建民間信仰為中心」、『宗教学研究』2007年第3期。

してきたが、宋代の実態についての論証が不十分であり、再検討する必要がある⁸⁰。

つまり、宋代の福建地域を取り上げて、多地域的祠廟信仰の実態を明らかにするうえで、福建地域社会内の区域的差異、多地域的祠廟信仰の起源と伝播の原理などの問題点を取り組むことが求められる。

（2）史料の可能性

明清時代に比べて、宋代の祠廟信仰に関する史料の絶対量は不足しており、研究の方向と精度が制約される。それ故、利用できる史料をできる限り発掘することが最も重要な課題である。

多地域的祠廟信仰にとって、特に明清以降、祀神の生前事跡、靈驗事跡、祠廟の施設、祭祀儀式、士人の題跋・詩聯・祝文を収集した編纂物が出された。例えば、宋代でも張王信仰について『祠山事要指掌集』が編纂された。清代の楊浚は天上聖母（媽祖）、広沢尊王、保生大帝、清水祖師の事跡を『四神志略』にまとめた。『（民国）安溪清水岩志』は清水祖師の祖廟である清水岩をめぐって清水祖師信仰の発展過程に関わる史料を整理したものである。これらの編纂物は宋代の情報も入っているが、後世に偽造されたものもあり、直接的に事実として利用することができない。勿論、明清時期の編纂物や、族譜には貴重な宋代の史料、例えば勅牒、廟記を収録するものもある。ただし、これらは慎重に史料批判を加えてから利用しなければならない。

ほかに宋代で残されている関連史料としては勅牒、廟記、祝文、地方志などが挙げられる。

まずは勅牒である。前節で整理したとおり、宋代において、朝廷は祠廟信仰に対して「廟額」、「封号」の勅賜制度を整えている。祠廟は勅賜される際に、「勅牒」を受け、石碑に「勅牒」文書を刻み、復元することがよく見かけられる。例えば、現存する南海神廟勅牒三碑である（広州南海神廟内に二基の原碑と北京大学図書館所蔵の三基の拓本）⁸¹。一般的に、勅牒には地方よりの勅賜の申請から尚書省の勅賜の下達までの経緯を記録している。その

⁸⁰ 林拓「辺縁—核心転換：区域神明信仰策源地的形成及特徴—以福建為例—」、『宗教』2006年2期。范正義「福建民間信仰的文化地理学考察」、『閩台文化交流』総第21期、2010年。

⁸¹ 小林隆道『宋代中国の統治と文書』第二部第二章「宋代賜額勅牒と刻石—石刻「文書」の原文書復元への指向性」、汲古書院、2013年。

中でも、祠廟と祀神の基本情報、靈驗事跡、勅賜の申請と靈驗事跡の確認に参加している地方官、信仰者などの情報が提示される。要するに、勅牒とその勅牒を記録した復元石刻を利用すれば、勅賜制度、文書の伝達過程を明らかにするのみならず、祠廟信仰の実態を窺うこともできる。

次は廟記である。廟記は祠廟を建造や重修や移転する際に、地元出身の士人や官員に執筆を依頼し、工事の経緯を記録したものである。廟記は石碑を刻んで廟内に建てることが多いので、宋代人の文集に収録されるほか、碑刻資料にも所蔵されている。宋代士人によって執筆された廟記からは建造の参与者、靈驗事跡、祀神の基本情報、伝播範囲、祠廟の構造、信仰活動、士人の態度など多様な情報が得られ、祠廟信仰の宋代における実態を解明することができる。

三つ目は祝文である。広義には「祝文」はすべての神霊や神仏や神仙に対して祈りを捧げる際に書かれた文章を指す。その内、道教式の醮儀で天帝に捧げるものが「青詞」となり、仏教式の祭祀で神仏に捧げるものは「疏」となる。これに対して、祠廟に祈祷を行い、祀神に捧げるものは狭義での「祝文」である。梅村尚樹は宋代における地方官の着任儀礼を検討する際に、北宋から南宋にわたっての地方官の「謁廟」祝文の変容を論じた⁸²。小島毅は『西山文集』に収録されている祝文を使って、真徳秀が地方官として「謁廟・辞廟」、「春祈・秋報」、「告事・捕盜・祈風・禳蝗」、「祈雨・祈晴」を目的として管轄境内の祠廟に祈祷していた様子を明らかにした⁸³。即ち、地方官は赴任や離任の際に孔子廟、諸廟に「謁廟」するだけではなく、天候不順、疫病流行、海寇横行などの場合、祠廟に祈祷を行い、祝文を残している。そのほか、私的な目的、例えば家内安全、家族健康への祈願で祝文を書くこともある。一般的に、祝文は祈祷の目的と神への褒美を述べる短いものであり、決まった形式も多いが、執筆者の身分、祈祷の目的、祈りの対象となる祠廟などの情報について分析すれば、祠廟信仰の地域社会においての機能、地方官の祠廟への態度等が見えてくる。

最後に地方志である。前述のとおり、宋代以降の地方志には「祠廟」、「祠祀」の部類があり、当地に影響力のある祠廟を記録している。そのほか、「輿地志」の山川部には山にあ

⁸² 梅村尚樹『宋代の学校：祭祀空間の変容と地域意識』第三章「地方官の着任儀礼」、山川出版社、2018年。

⁸³ 小島毅「牧民官の祈り—真徳秀の場合—」、『史学雑誌』100（11）、1991年。

る祠廟を紹介し、「人物志」の仙釈部には神格化された僧侶、道士、一般民衆の事跡を述べている。一般的に言うと、地方志での祠廟信仰に関する記録は、単なる祠廟の所在、始建時間や、祀神の基本情報にとどまるが、詳細に祠廟の建造経緯、祀神の生前事跡、靈驗事跡を紹介し、各時代の廟記、祝文の原文を収録することもある。それに加えて、地方志は州府、県の全面的な状況を記録するものであり、祠廟信仰の地域社会における位置づけが窺える。明清時代の地方志に残される、祠廟の所在、始建時間の記載は宋代における多地域的祠廟信仰の祠廟の分布を整理する重要な史料となる。

以上、勅牒、廟記、祝文、地方志の性格と祠廟信仰研究における可能性を紹介した。ただ、一言加えるならば、これらの史料を利用する際には、多種の史料を対照させることが不可欠である。具体的には同時代の正史、筆記小説（例えば『夷堅志』）を参照しながら伝説、歴史的事実を分別し、祠廟信仰の実態を明らかにすべきである。

（3）ケーススタディとして清水祖師、保生大帝、媽祖信仰

明清時期の福建地域において、多地域的祠廟信仰の勃興が注目される。莆田県の媽祖、福州の臨水夫人、漳州の保生大帝（大道公）、泉州の清水祖師、汀州の定光古仏、安溪県の広沢尊王（郭聖王）、漳州的開漳聖王（陳元光）などの祠廟信仰は、発生地を越えて他の地域へ広がり、さらに福建の移民によって台湾、マカオ、香港、さらに日本、マレーシア、シンガポールに波及してゆく⁸⁴。

その内、広沢尊王、開漳聖王は唐末五代に形成され、宋代に入ってからより発展してきたが、まだ多地域的祠廟信仰には拡大していない。臨水夫人は宋代において多地域に信仰されているが、五代から形成されたものである。定光古仏信仰は北宋初期に形成されたが、発生した地域にこだわっている。宋代において形成され、多地域的祠廟信仰となってゆくものは媽祖、保生大帝、清水祖師である。

媽祖は宋初の莆田県の女巫、清水祖師は北宋中期の安溪県の僧侶であり、保生大帝は北宋の漳州、泉州の界にある同安県（あるいは龍溪県）の医者である。三者は福建に生まれ、死後、本地の民衆によって祠廟に祀られて祠廟信仰を形成され始め、北宋後半および南宋になって更なる発展を遂げ、多地域的祠廟信仰に拡大してきた。発生地と信仰の中心地である莆田県、安溪県、龍溪県は福建沿海地域に当たり、閩東（莆仙）と閩南（漳泉）とい

⁸⁴ 徐曉望『福建民間信仰源流』、福建教育出版社、1993年。

う二つの文化地域に分布している。こうして見ると、媽祖、保生大帝、清水祖師は宋代における福建地域の多地域的祠廟信仰の形成と発展を考察する有益なケーススタディの研究対象となる。さらに、媽祖、保生大帝、清水祖師に関する勅牒、廟記、祝文などの宋代史料は少なくないので、詳しい研究の可能性が考えられる。

次は媽祖、保生大帝、清水祖師のケーススタディとしての問題点と可能性を提示する。

まず、重要な課題となるのが宋代の実態解明である。これまでの媽祖、保生大帝、清水祖師に関する研究は生涯事跡、信仰の形成及び発展過程についての歴史学的考証、フィールドワークによって個別祠廟の構造、祭祀組織、祭祀活動などについての民俗学的、人類学的な研究という二つの方向より行われている。残存史料の数量などの原因によって、明清以降に関しての考察が多く、信仰の形成初期にあたる宋代についての分析が比較的に不十分であり、明清時期に編纂された文献を用いて宋代の状況を復元してゆくため、宋代の実態への理解に誤謬が生じていることが少なくない。従って、できるだけ同時代の史料を照合し、事実と伝説の違いに注意しながら、祠廟信仰の宋代における発展の実態と全体像を解明することが求められる。既存の史料を利用すれば、祀神の生前事跡、廟額や封号の勅賜の経緯、靈驗事跡、祠廟の建造、祠廟の分布、祭祀儀式などの祠廟信仰の実態が明らかにしうると考えられる。

次の課題は、祠廟信仰の性格と職能の検討である。現在、保生大帝は主に「医療神」と看做され、媽祖は「海神」としてイメージされている。明清以降、清水祖師、保生大帝、媽祖は共に道教、仏教との繋がりが強くなる。しかし、宋代において、これらの神祇は多様な職能を持ち、人々の日常生活に浸透しており、信仰者の身分に従って神の職能と役割が異なるように見うけられる。また、宋代において、これらの神祇はまだ道教、仏教との関係が薄い。従って、祠廟信仰を宋代人の信仰体系に位置づけ、祠廟に祀られる神祇の靈驗事跡と職能を再検討し、祠廟信仰の特質を解明することが求められる。

更に、多地域的祠廟信仰について、祠廟分布の特徴と伝播の要因を考える課題も残されている。祠廟信仰がどのように本地域を越えて多地域で信仰を集めるのかは興味深い課題である。祠廟の分布は多地域的祠廟信仰の伝播範囲を反映している。祠廟の所在地を整理して祠廟の空間的分布の特徴、信仰の伝播ルート、伝播の担い手、伝播の形式などの問題を検討し、多地域的祠廟信仰と地域社会との関連性を追究することが求められる。

最後の課題は、ケーススタディを積み重ね、総合的な考察を行うことである。筆者の関心に即していえば、媽祖、保生大帝、清水祖師信仰のその形成と発展について、その共通

点、相違点を分析し、福建地域社会の地理、経済、文化の状況との関連を論じ、明清以降の発展状況に比べて検討し、宋代の多地域的祠廟信仰の特質を抽出してゆくことを考えている。

3 本論の構成

本論の構成は以下の通りである。

第1章では、「巫覡」、「巫覡信仰」は宋代人の知識体系においてどのように位置づけられるのかについて述べる。宋代人にとって、巫覡とはどういうものなのか、ほかのどのようなものに関連して捉えられているのか、どういう体系に入れられていたのかといった問題を明らかにし、宋代前後の知識体系における巫覡の位置付けを解明し、できるだけ宋代人の立場から巫覡のイメージを再構成することとする。

第2章では、両宋における清水祖師信仰の形成と発展について述べる。清水祖師は生前どのような人物であるか、どのような活動をしていたか、清水岩はどのように建立されたか、南宋までに清水祖師はどの封号を賜ったか、祠廟の建立と場所はどのように分布していたかという一連の問題を明らかにし、宋代における清水祖師信仰の実像を描くこととする。

第3章では、北宋中期から南宋にわたって保生大帝信仰の形成について述べる。宋代の史料を厳密に考証し、保生大帝の生前事跡、白礁と青礁の建立、朝廷の勅封、各祠廟の分布などの状況を確認して、従来の不明点をできるだけ明らかにし、宋代における保生大帝信仰の形成と発展の実態を解明することとする。

第4章では、媽祖信仰を取り上げて述べる。両宋時期における媽祖信仰の起源と発展を目に向け、媽祖の原型、神格化、歴次の勅封、靈驗事跡、祠廟の建立、分布とその特徴などの問題をめぐって、従来の研究の中での不明な点、例えば、祖廟の帰属、高麗出使事件、大奚寇事件などを明かし、宋代における媽祖信仰の全体像を解明するうえで、媽祖信仰の伝播範囲、伝播ルートと伝播者を論じることとする。

終章では、第1、2、3、4章による考証からえた結論をまとめて、そして福建地域の祠廟信仰に対して総合的な分析を試み、最後に今後の課題を提示することとする。

第1章 宋代人の知識体系における巫覡の位置づけ

1.1 問題の所在

中国古代社会において、巫覡は人間と鬼神の媒介として、重要な役割を果たしてきた。巫覡は中国人の思想、信仰の基礎となるものと言っても過言ではない。そして、秦漢以降、儒学の発達、道教文化の浸透、仏教の伝来にも関わらず、巫覡は中国文化の基礎となるものとして、人々の日常生活に影響し続けて来た⁸⁵。しかしながら、中国宗教研究においては、秦漢以後は仏教、道教またはほかの外来宗教に目を向けるのが普通であり、とりわけ中国の中世・近世社会における巫覡について論じる研究成果は極めて少ない。宋代宗教信仰に関する研究は新儒学の勃興、仏教・道教の隆盛、あるいは祠廟信仰の活発化などに目を向けるため、巫覡信仰研究は長い間、等閑視されてきた。とはいえ、宋代巫覡信仰について全く成果がないわけではなく、優れた研究成果も蓄積しつつある⁸⁶。

巫覡信仰を考察しようとする際、まず明らかにしなければならない問題は、研究対象となる巫覡をどのように認識すべきかにある。以前の研究は、中国の巫覡を人類学のシャーマンと同一視することが多い。ただ、そうした認識では中国伝統文化の本質から乖離することが生じてしまう⁸⁷。現今の研究者は、文献史料上の記載に基づき、中国歴史文化の脈

⁸⁵ 呉文璋は、夏殷周三代の巫師伝統が先秦から漢代にかけて儒者に改変され、儒家の「深層的構造」となってゆくプロセスを明らかにした。(氏著『巫師伝統和儒家的深層結構』、復文図書出版社、2001年) 参照。

⁸⁶ 宋代巫覡信仰研究の回顧は拙文「宋代巫覡に関する研究の問題点と可能性」(『都市文化研究』16、2014年3月) 参照。

⁸⁷ サー・ジェームズ・ジョージ・フレイザー (Sir James George Frazer) は人類知力の発展は巫術、宗教、科学という三つの段階に分けられ、巫術には相似律、接触律に基づいて模擬巫術、接触巫術、さらに交感巫術があると考えている。(氏著『金枝—巫術与宗教之研究』、汪培基・徐育新・張澤石訳、商務印書館、2012年) これに対して、ブロニスロウ・キャスパー・マリノスキー (Bronislaw Kaspar Malinowski) は巫術と科学は人類社会初期から存在しており、原始な民族であっても、宗教と巫術、科学的態度と科学が共存していると論じた。(『巫術科学宗教与神話』、李安訳、中国民間文芸出版社、1986年) 両者の巫術理論は

絡に戻って巫覡を理解すべきであると主張している。主だった研究について振り返っておこう。

王章偉は両宋期の巫覡について詳しく論じており、それを概ね三つにまとめることができる。第一に、宋人が巫覡について述べている文献史料の記載から、その用語や解釈が前代と変わらないと結論づけている。第二に、先秦から宋代にかけて、鬼神と交流できるものという巫覡に対する認識は変わることなく継承されたことを明らかにしている。第三に、巫覡の存在場所・器具・儀式などの面から宋代巫覡像の特徴を分析している⁸⁸。林富士は祭られる鬼神の変化、儀式の新しい特徴という両面から宋代巫覡の特色を考察した⁸⁹。以上のように、宋代巫覡のイメージは次第に明らかになってきている。それでは、宋代の巫覡に対して更なる探求の可能性は考えられるであろうか。

これまでの研究を振り返ってみると、殆どの場合、巫覡を単独に取り扱って考察している。これに対して、文献史料の中に、巫覡は医・卜・祝・僧・道などと並んで表記されることはしばしば見られる。例えば、「巫史卜祝」⁹⁰、「巫医卜祝」⁹¹、「僧道巫覡遊手之輩」⁹²

中国巫術文化研究に大きな影響を与えた。具体的に言えば、中国巫術文化研究の中に、巫覡、巫術に対する定義、流行原因などは両者の理論を借用する場合が多い。

⁸⁸ 王章偉『在国家与社会之間』第二章第三節「中国伝統対巫的認識」（香港中華書局、2005年）参照。

⁸⁹ 林富士「旧俗与新風一試論宋代巫覡信仰的特色」（『新史学』24巻4期、2013年12月）参照。

⁹⁰ 宋・李清臣「易論・中」：「故天雖神不能勝人、人雖靈不能勝天、此天人之職也。而世之妄者持天以勝人、其有雜乎巫史卜祝、星工曆學、僻妖邪之間、以謂吉凶禍福、如有佛神在上瞰天下之衆、而司之者溺乎小數、而泥乎大道或者率人以勝天、曰：吾可以卻日月星辰之災、而召風雨霜露之和、使答我如響、此之謂干天人之職。」（『宋文選』卷十八李邦直文、人民文学出版社、1997年）

⁹¹ 宋・陸九淵「全州教授陸先生行狀」：「趣尚高古、而能處俗。辯析精微、而能容愚。一行之善、一言之得、雖在巫醫卜祝、農圃臧獲、亦加重敬珍愛。自少以聖賢爲師、其於釋老之學、辯之嚴矣。」（『象山集』卷二十七、文淵閣四庫全書版）

⁹² 宋・劉宰「泰興縣勸農文」：「僧道巫覡遊手之輩、托佛老鬼神而誑惑乞取。使一歲之入不足以供一歲之出。冬暖而號寒、年豐而啼饑、此之謂奪其財。」（『漫塘文集』卷十八雜文、

などの表現があり、こうした表現に示唆されるように、巫覡を「巫医卜祝」や「僧道巫覡」という広い脈絡において理解する必要性がある。

実際に、「巫医卜祝」や「僧道巫覡」の表現の背後には宋代人の知識体系が反映されている。具体的に言えば、宋代人にとって、巫覡とはどういうものなのか、ほかのどのようなものと関連して捉えられているのか、どういう体系に入れられていたのかといった問題がある。こうした一連の疑問を解明するため、宋代前後の知識体系における巫覡の位置付けを考察し、できるだけ宋代人の立場から巫覡のイメージを再構成することとする。

次節においては類書の類目設定、またその関連類目の抄録情況を手掛かりとし、宋代人の知識体系における巫覡の位置付けを浮き彫りにする。

1.2 宋代類書における巫覡の分類—『太平広記』、『太平御覧』を中心に—

文献史料から宋代人の知識体系に関する情報を入手するという課題を設定した場合、編集者やその同時代人の物事に対する認識が見えてくる文献史料とは如何なるものであるか、さらに当時の知識はどのように分類され、認識されたのであろうか、といった具体的な問題が浮上してくる。一般的に言うと、正史、野史、文集などの史料は、その形式上、こうした要求を満たすことが難しいので、新しい史料の発掘が求められる。

「分類」、「抄録」の特徴を持つ「類書」はこの対象として視野に入ってくる。類書は特定の目的を持ち、その目的に沿う知識を網羅的に得るために、それに関する物事並びに知識について古書類及び伝註より蒐集し、それを体系的な類目に分けて整然と配列し、読者に検索参照を容易ならしめるように編纂された書物である。従って類書は知識を体系的な類目を立てて、それぞれの分類に属する内容を抄録するという二つの重要な特徴を持つ。このように分類して抄録する過程を経て、過去から編集者の生存時代まで伝わる大量の知識が整理される⁹³。編集者によって立てられた類目設定及び選ばれた収録内容は、編纂者を含む当代人の知識体系を反映していると考えられる。

『四庫全書』及び『続修四庫全書』子部「類書類」の収録状況が示すように、宋代の類

文淵閣四庫全書版)

⁹³ 酒井忠夫『中国日用類書史の研究』第一、二章（国書刊行会、2011年）参照。

書編纂においては、数量上の多さが注目される⁹⁴。『四庫全書』子部類書類に六十四部類書が収められており、その内訳は、宋前九部、宋二十八部、元二部、明十三部、清十部、不詳二部である。『統修四庫全書』子部類書類には五十部類書が収められており、その内訳は、宋前六部、宋十一部、金一部、元八部、明十二部、清十二部である⁹⁵。宋代類書の多くは士人の科举学習参考書あるいは官僚の手引書のような目的性の強いものであるが、これらを通じて宋代人、特に宋代士人が有する、あるいは期待されるべき知識体系が伺えるのであろう。要するに、宋代類書は我々に宋代人の知識体系を把握するための豊富な素材と手段となる。残念ながら、これまで宋代史研究において類書を用いる研究は少なく、利用の余地が残されている⁹⁶。宋代類書の中に巫覡の分類を検索すると、「巫」という類目を明確に立てているのは『太平広記』、『太平御覧』、『古今合璧事類備要』に限られ、とりわけ前両書は詳細な叙述を残している。従って、『太平広記』、『太平御覧』を中心に宋代人の知識体系及びその中の巫覡の位置付けについて分析してゆくこととする。

⁹⁴ 宋代類書編纂情況については張圀東『宋代類書之研究』（花木蘭出版社、2005年）参照。

⁹⁵ 『四庫全書』類書類にすべての類書を収めているとは限らない、例えば『太平広記』は子部小説類に入られている。ここでは子部類書類に基づき歴朝類書の編纂数目を計算し歴朝類書の状況を概観している。酒井忠夫『中国日用類書史の研究』第一、二章（国書刊行会、2011年）参照。

⁹⁶ 吳雅婷「万卷書与万里路—宋代類書呈現的「移動」語境」（黃応貴主編『空間与文化場域：空間之意象、实践与社会的生産』、漢学研究中心、2009年）、潘晟「宋代類書中的地理学觀念与知識体系」（『歴史地理』第二三輯、中国地理学会歴史地理專業委員会『歴史地理』編輯委員会輯、2008年）、盛莉『『太平広記』仙類小説類目及び其編纂研究』（中国社会科学出版社、2010年）、三田明弘『『太平広記』の全体構造における笑いの意味』（『日本女子大学紀要人間社会学部』23、2012年）等参照。

『太平広記』、『太平御覧』の編纂については、『直齋書録解題』に次のように記載されている。

太平広記 五百卷

太平興国二年、学士の李昉、扈蒙等に御覧を編集するように詔が下された。また野史、伝記、故事、小説から総集をまとめるようになり、翌年書物が完成され、『太平広記』と名付けられた⁹⁷。

太平御覧 一千卷

翰林学士の李昉、扈蒙等が撰修した。前代の『修文御覧』、『芸文類聚』、『文思博要』及び諸書を参照し、整然とした条目で編纂した。もとは『太平編類』と号した。太平興国二年に詔を受け、(太平興国)八年に完成し、『御覧』と改名した。ある者は国初、古書がまだ多く失われなかったと言うが、それは『御覧』に引用された書名によっている。しかし、実はそうではない。(『御覧』は)ただ前代の諸類書に引用した記述をそのまま用いているだけである。三朝の国史に基づいて調べてみると、館閣及び禁中に収蔵した書物は総計三万六千餘卷であるが、『御覧』に引用した書の多くは著録されていない。ここから国初、既に古書の多くが失われたことが分かるのであろう⁹⁸。

太宗の勅令で、翰林学士李昉、扈蒙らは太平興国二年(977)から前代『修文御覧』、『芸文類聚』、『文思博要』及び諸書を参照して『太平編類』を編纂し、それと同時に野史、伝記、故事、小説を収集し『太平広記』を編纂した。『広記』は太平興国三年(978)に完成され、『御覧』は太平興国八年(983)に完成した。編纂時期および編纂者はほぼ同じなので、両書の天地自然・人文社会に対する認識体系は一致していると思われる。

まず、『太平広記』の類目立て及びその背後に存在する知識体系を見てゆく。『太平広記』

⁹⁷ 宋・陳振孫『直齋書録解題』(上海古籍出版社、2015年版)卷十一小説家類『太平広記』条:「太平興國二年詔学士李昉、扈蒙等修御覧、又取野史傳記故事小説撰集、明年書成、名太平廣記。」

⁹⁸ 宋・陳振孫『直齋書録解題』(上海古籍出版社、2015年版)卷十四類書類『太平御覧』条:「翰林学士李昉、扈蒙等撰。以前代『修文御覧』、『藝文類聚』、『文思博要』及諸書參詳、條次修纂。本號太平編類。太平興國二年受詔、八年書成。改名御覧。或言國初古書多未亡、以御覧所引用書名故也。其實不然。特因前諸家類書之舊爾。以三朝國史考之、館閣及禁中書總三萬六千餘卷而御覧所引書多不著録、蓋可見矣。」

は全書五百卷、大類九十二項、小類二百三十九項であり、その大類九十二項は以下の通りである。

神仙、女仙、道術、方士、異人、異僧、釈証、報応、徴応、定数、感応、識応、名賢、廉儉、気義、知人、精察、俊弁、幼敏、器量、貢擧、銓選、職官、権幸、将帥、驍勇、豪侠、博物、文章、才名、儒行、楽、書、画、算術、卜筮、医、相、伎巧、博戯、器玩、酒、食、交友、奢侈、詭詐、諂佞、謬誤、治生、徧急、詼諧、嘲諷、嗤鄙、無頼、輕薄、酷暴、婦人、情感、童僕、夢、巫（附厭咒）、幻術、妖妄、神（附淫祠）、鬼、夜叉、神魂、妖怪（附人妖）、精怪、靈異、再生、悟前世、冢墓、銘記、雷、雨、山、石、水、宝、草木、龍、虎、畜獸、狐、蛇、禽鳥、水族、昆虫、蛮夷、雜伝記、雜録。

「巫」類は「婦人」、「情感」、「童僕」、「夢」類の後、「幻術」、「妖妄」、「神」、「鬼」類の前に置かれている。

『太平広記』の類目設定の理念について、盛莉、三田明弘両氏による解説の試みがなされている。盛莉によると、各類目は「神仙—道術—報応—人生—死亡—再生—物怪」と配列され、「天—人間—地下」という儒道釈融合式の理念が反映されている、とする⁹⁹。「巫」は「人生」の末端にあたる。三田明弘によると、各類目は「道教譚→仏教譚→運命譚→賢才譚→官職譚→文武譚→諸芸譚→遊興譚→处世譚→戯笑→不徳譚→婦女・童子譚→巫覡譚→鬼神譚→生死譚→自然譚→動物譚→雑譚」という配列であり、より簡略化すれば「宗教類・世俗類・靈怪類・雑類」という順番に構成されている¹⁰⁰。「巫」は「巫覡譚」即ち夢・巫・幻術・妖妄にあたり、「靈怪類」に区分される。

両氏の関心が相違しているため、どちらが間違っているとは言えない。しかし、両者は共に夢と巫を分界点と見なしているところから、宋代初期の人の知識体系における夢と巫の位置には区分不明なところがあったと捉えられるのであろう。編集者の認識の中で、夢と巫は如何に区分されているのか。

⁹⁹ 盛莉 『『太平広記』 仙類小説類目及び其編纂研究』 第二章第一節「太平広記的類目特点」（中国社会科学出版社、2010年）参照。

¹⁰⁰ 三田明弘 『『太平広記』の全体構造における笑いの意味』（『日本女子大学紀要 人間社会学部』23、2012年）参照。その連鎖性は道仏二教→冥界の理→天賦の資質→賢良の任官→文官と武官→諸々の技能→遊芸→社交→人間滑稽さ→輕侮の対象→小人→周縁的存在→民間信仰→死者と生者→人間を内包する外界→自然万物→未分類説話、とする。

単に『太平広記』を見て宋代人の知識体系における巫の位置付けを捉えることは困難であるが、ほぼ同時に成書した『太平御覧』は明確な手掛かりを与えてくる。

次では『太平御覧』の類目及びその知識体系について見てみよう。全書は一千巻、五十五部に分けられ、部の下、又若干類に分けられている。『周易・繫辞』に言う「凡天地之数、五十有五」に従って、五十五部に分かち、あらゆるものを網羅している。毎部の下には大体「天一地一人一事一物」の順に基づいて類目が設けられ、毎類の下には経・史・子・集の順に抄録内容が並べられる。

五十五部は以下のように配列される。

天部、時序部、地部、皇王部、偏覇部、皇親部、州郡部、居処部、封建部、職官部、兵部、人事部、逸民部、宗親部、礼儀部、楽部、文部、学部、治道部、刑法部、积部、道部、儀式部、服章部、服用部、方術部、疾病部、工芸部、器物部、雑物部、舟部、車部、奉使部、四夷部、珍寶部、布帛部、資産部、百谷部、飲食部、火部、休徴部、咎徴部、神鬼部、妖異部、獸部、羽族部、鱗介部、虫豸部、木部、竹部、果部、菜茹部、香部、薬部、百卉部。

その中に、方術部に属する類目は、養生、医、卜、筮、相、占候、占星・占風・占雨・望気、巫・厭蠱、祝・符・術、禁・幻である。

ここで分かることは、『太平御覧』に反映されている宋初の知識体系においては、巫覡は方術の中に位置づけられ、「養生」、「医」、「卜」、「筮」、「相」、「占候」、「占星・占風・占雨・望気」、「厭蠱」、「祝・符・術」、「禁・幻」と繋がっている。それでは、方術は如何なる知識体系なのか、また巫覡が方術部に入ることは何を提示しているのだろうか。

1.2 方術・技体系における巫覡の位置付け

—正史の方術・技伝並びに類書の巫覡類目を手掛かりとして—

前節は『太平広記』、『太平御覧』を用いて巫覡は方術と認識されることを確認した。続いて、中國古代思想史において重要な位置を占める方術の源流と変遷を辿る上、正史と類書の方術体系における巫覡の位置付けを明らかにし、さらに古人の巫覡に対する認識を捉えることとする。

まず方術史研究の成果を整理し、方術史における巫覡の位置を確かめておこう。

李零は考古資料を用いて中国早期の方術知識体系、主に戦国秦漢期あるいは道教仏教成

立前の方術知識を整理した。李氏は、秦漢以来、中国本土の文化には二つの筋道があると論じている。一つは詩書礼楽を保存することを目指し、また刑名法術を混入させ、上層政治と緊密的に結ばれる儒家文化であり、もう一つは術数方技の学を知識の基底とし、陰陽家と道家を哲学的体系とし、民間信仰を社会の基礎とし、民間に大きな勢力を持つ道教文化であるとする¹⁰¹。李氏の考えによると、天道を研究する学問である数術並びに生命を研究する学問である方技は、実際に道教文化の知識の基礎と看做される。『漢書・芸文志』に整理されている「数術略」「方技略」に従うと、数術は天文、曆譜、五行、著龜、雜占、刑法を含み、方技は医經、經方、房中、神仙を含む¹⁰²。『漢書・芸文志』の数術・方技体系に巫は見えないが、漢代の方術体系に巫覡が含まれなかったとは断言できない。なぜならば、巫は成文の書物でなく、主に口伝で受け継ぐものであるからである。

一方、陶磊は術数の興起について論じる際、太古の巫統神權時代より新しい天道觀時代になったのに伴い、鬼神に通じることによって人間の禍福を明らかに示すという巫統は血統の強まりによって代われ、もとより巫術に属する龜占（筮）、易占等は「史」に把握されることになって、天道か自然象数の觀察に基づき人類の吉凶禍福を予言する数術になっていったと述べている¹⁰³。つまり、数術は固より巫術からなるものでありながら、数術が拡大するにつれ巫術を主流から排除するようになり、巫術のある部分を吸い取った数術は巫術と対立し、巫術を見下すこととなったのである。

それでは、漢代以降、宋代まで、巫覡は一貫して方術（数術、方技）から排除されていたのであろうか。

趙洪聯は歴代正史「芸文志」、「経籍志」或いは「方技伝」、「方術伝」を整理して歴代の方技について考察した。趙氏は天文、術数、医薬を始め、道教方技、仏教方技という五つのテーマを取り上げて分析した。春秋戦国期の方技については、陶磊と同じく巫祝、巫卜、

¹⁰¹ 李零『中国方術正考』（中華書局、2006年）参照。

¹⁰² 漢代班固が劉歆の『七略』に基づいて追加・削除した『漢書・芸文志』は中国現存最早の目録学文献であり、漢代の知識体系も反映している。『漢書・芸文志』は六芸、諸子、詩賦、兵書、術数六略に分けている。

¹⁰³ 陶磊『從巫術到數術—上古信仰的嬗變』（山東人民出版社、2008年）参照。書中「数術」は広義の数術、即ち方技、方術の意となる。

巫医が数術、方技の源であると看做している。ところが、その後の秦漢三国期、両晋南北朝隋唐期、五代宋遼金元明清期の正史においては、数術、方技が変遷して、巫覡を取り上げることが無くなった、と述べている¹⁰⁴。

しかし、秦漢以降、巫覡は完全に数術、方技体系から排除されたと簡単に結論付けることは控えたい。趙氏が利用した史料は正史に限られており、物足りない面がある。書面伝承でない巫覡に関する史料が芸文志、経籍志に出現しなくともおかしくはない。漢代以降、尊儒の風、巫蠱の禍に起因した禁巫の策に従い、方技伝あるいは方術伝に巫覡を故意に隠す必要性もあったとも考えられる。こういう史料の局限性を乗り越えるために、正史以外の史料をも視野に入れるのが必要である。上述した宋代の類書『太平御覧』においては巫覡を方術部に属させていた。他時代の類書の中にも巫覡が方術の中に位置を占めている可能性が考えられる。

現存の類書を検索すると、唐代の類書に方術が見えるのは『芸文類聚』だけである。

『北堂書鈔』、『初学記』、『白氏六帖』と共に「唐代四大類書」と称せられる『芸文類聚』は唐高祖李淵の御令により欧陽詢のもとで編修され、武徳七年（624）に完成された。全書は以下の四十六部に分けられる。

天部、歳時部、地部・州部・郡部、山部・水部、符命部、帝王部、后妃部、儲宮部、人部、礼部、楽部、職官部、封爵部、治政部、刑法部、雜文部、武部、軍器部、居処部、産業部、衣冠部、儀飾部、服飾部、舟車部、食物部、雜器物部、巧芸部、養生部、内典部、靈異部、火部、草部、寶玉部、百穀部・布帛部、菓部、木部、鳥部、獸部、鱗介部・蟲豸部、祥瑞部、災異部。

その中で、養生部は養生、卜筮、相術、疾、医の五類に分けられ、靈異部は仙道、神、夢、魂魄四類に分けられている。

『芸文類聚』の類別からすれば、養生部は実際に養生を重んじる方技部と看做してもよい。配列から見ると、養生部はまた射書画碁などを含める「巧芸部」、仏教經典を集まる「内典部」、仙道、神、夢、魂魄類を含める「靈異部」と緊密に繋がっている。しかし、養生部であれ、靈異部であれ、巫覡の姿は見えない。

それに対して、宋代の類書の中では、北宋初年に成立した『太平広記』、『太平御覧』のほか、南宋時民間編集の『古今合璧事類備要』にも「巫」の類目を設けている。『古今合璧

¹⁰⁴ 趙洪聯『中国方技史』（上海人民出版社、2013年）参照。

事類備要』は南宋時期、書商の劉徳亨に頼まれた謝維新が編纂したものであり、前集六十九卷、後集八十一卷、続集五十六卷、別集九十四卷、外集六十六卷、総計して三百六十六卷がある¹⁰⁵。「師巫」類を設置した前集では、以下の類目を設けている。

天文門、地理門、歳時門、氣候門、占候門、時令門、節序門、祥瑞門、災異門、帝属門、国戚門、親屬門、外戚屬門、閭儀門、嗣統門、師友門、賓主門、故旧門、学校門、科舉門、仕進門、儒業門、字学門、文房門、釋教門、道教門、民事門、娼優門、人品門、技術門、壽典門、冠禮門、婚禮門、喪禮門、喪紀門、襄事門、墓地門、哀輓門、神鬼門

「技術門」の下にはまた医家、占卜、剋択、師巫、談命、説相、工画、伝神、撫琴、奕碁、習射、投壺、博戯という十三類が置かれている。

これから三つの情報を得ることができる。一つ目は南宋になっても、師巫（すなわち巫覡）はなお医、卜、相などと一緒の方技体系に属している。二つ目は人類を研究する学問である方技は次第に琴碁書画などの技芸と同一視されてゆく。三つ目は宋代人が各類の知識を整理する際、巫覡は仏教、道教と同列にされていない。

このほかに、南宋末年、葉祖栄が洪邁『夷堅志』を分類して整理した『分類夷堅志』の辛集にも「医術門」、「卜相門」、「雑芸門」、「巫妖門」、「夢幻門」が置かれている。葉祖栄は辛集が方術に関する類目であると明言していないが、その中に収録している医術、卜相、巫妖などの類目から分かるように、南宋末年に至っても、巫覡は方術体系に位置付けられている。

清代の類書として康熙四十年に成書した『御定淵鑑類函』は『芸文類聚』、『太平御覧』と同じ官修の類書である。

その類目設置は以下のとおりである。

天部、歳時部、地部、帝王部、后妃部、儲宮部、帝戚部、設官部、封爵部、政術部、禮儀部、樂部、文学部、武功部、辺塞部、人部、釈教部、道部、靈異部、方術部、巧芸部、京邑部、州郡部、居処部、産業部、火部、珍寶部、布帛部、儀飾部、服飾部、器物部、舟部、食物部、五穀部、藥部、菜蔬部、果部、花部、草部、木部、鳥部、獸部、鱗介部、蟲部。

その中で、方術部は方術総載、医、卜筮、明天文、占候、巫、相術に分けられている。

¹⁰⁵ 朱曉蕾『『古今合璧事類備要』初探』（2004年上海師範大学修士論文）参照。『古今合璧事類備要』の別集、外集は虞載に編纂されたものである。

つまり、清代に至っても、知識体系において「巫」は依然として方術の一つと認識されている。

要するに、漢唐以降、両宋前に成書した類書に巫覡に関する叙述は殆ど見えないが、両宋から清代にかけて明確に巫類を設けている類書は散在している。その上、朝廷のもとで編修された類書であっても、巫覡はほぼ方術体系に帰属されている。従って確認できることは、巫覡が宋代人の知識体系において方術と位置づけられていたことである。こうした認識は朝廷にも認められて、清代まで続けられてゆく。

巫覡は方術（技術、方技）と看做されているからには、方術（方技）類を通じて宋代人の知識体系における巫覡の位置付けを考察するのは有力な方法であると言えよう。方術に関する類目を設定した類書を挙げると、『古今合璧事類備要』のほか、『事物紀原』巻七に「伎術医卜部」があり、『書叙指南』巻十七に「技術雜芸」があり、『海録碎事』巻十三「鬼神道釈部」に「養生門」があり、同書巻十四「百工医技部」に「方技門」、「医卜門」、「相門」、「薬名門」、「占候門」、「択日門」などの類目があり、『錦繡万花谷』巻三十八に「相貌」、「卜命」があり、同書の後集巻三十四に「医」、「卜」、「相」、「先知」の類目がある。

これらの類書から分かるのは、『古今合璧事類備要』と同じく知識体系において方技は百工技芸類に緊密していることである。方技の一つとする医は数度現れているように、その重要性が窺える。それは両宋期医薬の普及の成果ではないかと考えられる。方術に巫覡を入れない場合は少ないけれども、卜、占、相、医などは常に入れている。天文については国運や祥瑞に関わると思われるため、独立した類目を立てている。

以上、宋代三類書及び宋代以降の類書の類目設定を分析した。それによって次のことが分かる。宋代人の知識体系においては、巫覡は医、卜、相などと並列される形で方術体系に入れられていたが、次第に芸術、技芸とも同じ知識範疇に帰属されてゆき、そしてこのような認識は清代まで続いてゆく。もとより、数術、方技をまとめて方術と総称するが、方術、方技が混用される場合もよくある。文献史料の中に見られる「巫医卜相」、「巫医卜祝」、「医巫卜筮」という用語は、宋代人による方術、方技の認識をよく示している。

続いて、正史の方術・技伝をはじめ、類書に引かれている事例を分析し、方術体系において巫覡の特性を検討する。

まずは正史の方術・方技伝を通して宋代人の方術とりわけ巫への認識を明らかにする。歴代正史を通読したところ、方術伝あるいは方技伝が編集されているものは十二部がある。

具体的には、『史記・方術伝』、『三国志・方技伝』、『後漢書・方術列伝』、『晋書・芸術列伝』、『魏書・術芸列伝』、『北齊書・方術列伝』、『北周・芸術列伝』、『隋書・芸術列伝』、『旧唐書・方技列伝』、『新唐書・方技列伝』、『宋史・方技列伝』、『明史・方技列伝』が挙げられる¹⁰⁶。次いで『旧唐書・方技列伝』、『新唐書・方技列伝』、『宋史・方技列伝』を取り上げて宋代前後の方術体系に対する認識を分析する。

五代に修撰された『旧唐書』列伝の全容を見れば、后妃、宗室、外戚、宦官、良吏、酷吏、忠義、孝友、儒学、文苑、方技、隱逸、列女、突厥、回鶻、吐蕃、南蛮、西南蛮、西戎、東夷、北狄などの類目を設定している。「方技伝」は「文苑伝」や「隱逸伝」、「列女伝」の前後に置かれている。「方技伝」の序文は以下の通りである。

術数占相の法は、陰陽家の流から出るものである。劉向が『尚書』「鴻範」の言を押し広げ、京房が焦贛の法を伝えてより、氣を望み祲（不吉の氣）を見て災異の来るのを予知しない者や、策を運らし、蓍を数えて吉凶の会を予定しない者はいない。このことについては固より『魯史』に詳しく、『周官』に載っている。その弊者は、技芸に精通することなく、不正なことに従い偽りを行い、庸人は徳義を修めず、妄りに幸運に出くわすことを冀う。例えば、魏豹が（卜相の言葉を信じて）薄姫を嫁として受け入れた。孫皓は（讖文を信じて）青蓋を求めた。王莽は式占（の道具の栻）（数術の一つ）に従って坐席を移動した。劉歆は（「劉秀当天子」の）讖を聞いて（秀と）改名した。近くの事例を言うと、慕容暉が（帝王の相があると謂われたため）反乱を企んだ。（術士の）蘇玄明が（富貴命のある染坊供人の張韶とともに）宮禁を犯して兵乱を起こした。これは全て占候が姦凶を助けたのである。聖王が星緯の書を禁じたのにはまことに理由がある。国史に袁天綱が武後のことを予知していたという話を載せるが、正しい話ではないのだろう。李淳風は方技の書を刪定してその肝要なところを詳述している。旧本は崔善為以下を収録している。これらはその術に精通した者である。桑門道士の方技などを兼ねて此の編に付する¹⁰⁷。

¹⁰⁶ 『新五代史』の「雜伝」四十五の中にも、数人の方術者も収録しているが、専門の方技（術）伝ではないため、ここでは省略する。

¹⁰⁷ 『旧唐書・方技伝』の序（中華書局、1975年版）：「夫術數占相之法、出于陰陽家流。自劉向演鴻範之言、京房傳焦贛之法、莫不望氣視祲、懸知災異之來；運策揲蓍、預定吉凶之會。固已詳於魯史、載彼周官。其弊者肄業非精、順非行偽、而庸人不脩徳義、妄冀遭逢。

また編纂者は「方技伝」の最後に「賛」として次のように述べる。

数術の精妙な者は、事前に予知する。天象は明らかであり、異変の予兆に疑いはない。

怪誕の輩は著龜に託して誣罔を行い、浅陋妄為な者を招き寄せ、危難の時に巡り会うことを冀う¹⁰⁸。

『旧唐書』の編纂者はまず方技を数術占相と定義し、その源流が陰陽家にあるとしている。方技が果たした役割は将来の吉凶・災異を予言するということにあるが、技芸に精通していない方技者、または徳義の修めていない求問者は弊害を及ぼすこともある。技芸に精通している者は国家にとって有益であると見なされている。また「賛」では、予言を数術の最も重要な役割とみなしながら、数術体系の内部の諸方技について評価付けている。方技を使う者の技芸並びに求問者の徳義に従って方技という将来を予言するものは有益なものでもあり、有害なものでもある。

『新唐書』は北宋仁宗時期、欧陽脩、宋祁、范鎮、呂夏卿等によって編纂されたものであり、その中で百五十巻の列伝部分は主に宋祁によって修撰された。列伝は后妃、宗室、高宗諸子、太宗諸子、三宗諸子、十一宗諸子、諸帝公主、諸夷蕃将、宗室宰相、忠義、卓行、孝友、隱逸、循吏、儒学、文芸、方技、列女、外戚、宦者、酷吏、藩鎮、突厥、土蕃、回鶻、沙陀、北狄、東夷、西域、南蛮、姦臣、叛臣、逆臣等の類に分かれる。「方技伝」は「文芸伝」や「列女伝」の前後に置かれている。

宋祁が書いたと認定される「方技伝」の序は以下の通りである。

推歩、卜、相、医、巧というものはみな技である。技を以て世の中に広く知られている者は天賦の才による者で、積習で身につけられるものではない。しかし、君子がこれを行えば、技に疎くなく、拘らず、誇らず、神秘的なことには用いない。小人がこれを行えば、技に疎くて融通が効かず、些少なことに拘泥し、大方に欠け、自分の才能を皆の前で誇り、神秘的なことを用いて人々を誣いることを行う。故に前聖はこれ

如魏豹之納薄姫、孫皓之邀青蓋、王莽隨式而移坐、劉歆聞讖而改名；近者綦連耀之構異端、蘇玄明之犯宮禁、皆因占候、輔此姦兇。聖王禁星緯之書、良有以也。國史載袁天綱前知武后、恐匪格言、而李淳風刪方技書、備言其要。舊本錄崔善為已下、此深於其術者、兼桑門道士方技等、并附此篇。」

¹⁰⁸ 『旧唐書・方術伝』の賛（中華書局、1975年版）：「数術之精、事必前知。桀如垂象、變告無疑。怪誕之夫、誣罔著龜、致彼庸妄、幸時難危。」

をもって教化することはなかった。それはこれを恥かしいと思ったからである。例えば、太宗に濫誅をしないように諫めた李淳風、方劑書を書かなかった許胤宗、乾陵に合葬しないことを諫めた嚴譔のような者は立派に時世に有益となる者で、珍しい者である。(王) 遠知、(張) 果、(姜) 撫などの詭行幻怪する者に至っては、又技の下等の者である¹⁰⁹。

この序文から見ると、方技とは推歩、卜、相、医、巧を含めていることが分かる。『旧唐書』の「方技伝」の序・賛のように方技者の内部に上下等級をつけており、その基準は類似している。編集者の宋祁によって、「時において有益がある」者は上等で、大切にすべきであるが、それに対して「詭行幻怪」者は下等な者であると述べている。言い換えれば、上下等級を付ける時、方技が世の中に果たした役割を基準としている。さらに、方技者の素質と徳義も強調している。名が広く知られている方技者は、天賦の素質を持っている。同じ方技を行うとはいえ、君子と小人のやり方あるいは態度が異なっていると述べている。

元代末の至正三年に完成された『宋史』にもまた「方技伝」がある。『宋史』列伝は后妃、宗室、循吏、道学、儒林、文苑、忠義、隱逸、列女、方技、外戚、宦者、佞幸、奸臣、叛臣、世家、外国、蛮夷等に分類されている。「方技伝」は「隱逸伝」、「列女伝」と「外戚伝」、「宦者伝」の間に置かれた。『旧唐書』、『新唐書』に比べて、「方技伝」は列伝の構成体系における位置付けが少し下がったように見える。その「方技伝」の序文にも、編集者の方技に対する認識が簡潔に述べられている。

昔、少皞氏の衰えた折り、九黎は徳を乱し、家ごとに巫史となり、神と人は入り混じった。顓頊氏は南正の重を司天に命じて神を管理させ、北正の黎を司地に命じて民を管理させた結果、患いが遂にやんだ。その後、三苗は再び典常を棄てた。帝堯は羲、和に命じて重、黎の職を修めさせ、天地の通ることを絶った結果、患いが又やんだ。然しながら天は盛んな時期もあり、衰えるときもある。地は乾燥する時もあり、湿気する時もあり、高いところもあり、低いところもある。人世は吉凶や悔咎（禍殃）、ま

¹⁰⁹ 『新唐書・方技伝』の序（中華書局、1975年版）：「凡推歩、卜、相、医、巧、皆技也。能以技自顯於一世、亦悟之天、非積習致然。然士君子能之、則不迂、不泥、不矜、不神；小人能之、則迂而入諸拘礙、泥而弗通大方、矜以夸衆、神以誣人、故前聖不以為教、蓋吝之也。若李淳風諫太宗不濫誅、許胤宗不著方劑書、嚴譔諫不合乾陵、乃卓然有益于時者、茲可珍也。至遠知、果、撫等詭行幻怪、又技之下者焉。」

た疾病札（大死）瘡（疫）があるため、聖人はその民を安に向かわせ危を回避させようとしたので、巫医を廃することができなかった。後世、占候、測驗、厭禳、禳禱（消禍のための祭祀）、ひいては兵家遁甲（占ト術の一つ）、風角（占ト術の一つ）、鳥占（占ト術の一つ）、及び方士修煉（道家の修道、煉気、煉丹などの活動）、吐納（養生術の一つ）、導引（養生術の一つ）、黄白（煉丹術のこと）、房中（養生術の一つ）のような一切の祭祀や妖誕の説はみな巫医を宗としている。漢以来、司馬遷、劉歆は又何度もこれらの方技を褒め称えている。しかしながら、歴代の君臣は一旦その言に惑えば、国に害を与え、家に凶をもたらすこととなる。宋代景德、宣和の世は、その鑑となるであろう。それでは歴代方技者は何を修めれば、その事をよくできたのか。次のように言えよう。「人は恒でなければ、巫医となつてはいけない。」と。漢の嚴君平、唐の孫思邈、呂才の言は皆、道に近く、益を得る、欠くことのできないものである。宋旧史に老穉、符瑞という二志がある。又、方技伝があり、禳祥のことを多く言っている。今二志を省いて、方技伝を残すこととする¹¹⁰。

序文の中に、編集者は主に『国語』『楚語下』の記事に従って太古時代から神と人との関係を辿りながら巫医の不可欠性、即ち民衆を「趨安」「避危」させるために聖人は巫医を廃止できなかったと述べている。そして、後世の占候、測驗、厭禳、禳禱、ひいては兵家遁甲、風角、鳥占、または方士修煉、吐納、導引、黄白、房中といったものは一切「巫医」を宗としている。換言すれば、方技というものは太古時代の巫医から流れてきたが、現在は占候、測驗、厭禳、禳禱、兵家遁甲、風角、鳥占、方士修煉、吐納、導引、黄白、房中などの諸技に分流している。ここでまとめている方技体系は『旧唐書』、『新唐書』と比べ

¹¹⁰ 『宋史・方技伝』の序（中華書局、1985年版）：「昔者少皞氏の衰、九黎乱徳、家為巫史、神人淆焉。顓頊氏命南正重司天以属神、北正黎司地以属民、其患遂息。厥後三苗復棄典常、帝堯命羲、和修重、黎之職、絶地天通、其患又息。然而天有王相孤虚、地有燥濕高下、人事有吉凶悔咎、疾病札瘥、聖人欲斯民趨安而避危、則巫醫不可廢也。後世占候、測驗、厭禳、禳禱、至於兵家遁甲、風角、鳥占、與夫方士修煉、吐納、導引、黄白、房中、一切煮蒿妖誕之説、皆以巫醫為宗。漢以來、司馬遷、劉歆又亟稱焉。然而歷代之君臣、一惑於其言、害與而國、兇於而家、靡不有之。宋景德、宣和之世、可鑒乎哉！然則歷代方技何修而可以善其事乎？曰：人而無恒、不可以作巫醫。漢嚴君平、唐孫思邈、呂才言皆近道、孰得而少之哉。宋舊史有老穉、符瑞二志、又有方技傳、多言禳祥。今省二志、存方技傳云。」

てより詳細である。

ところが、歴代の君臣は方技者の言に惑わされ、国家に弊害を与えることもよくあった。宋代の真宗景德年間、徽宗宣和年間に見られる方技の悪い影響は戒めとすべきであるが、国家に益を加える方技者は欠くことができない、と述べている。以上のように編集者は方技の存在理由を説明する一方、その悪い影響も提示している¹¹¹。

『旧唐書』、『新唐書』と『宋史』の「方技伝」の序を合わせてみると以下の三点が分かる。一、五代から元代にかけて、方技に対する認識は継承されている。諸方技は吉凶を予言し人を趨安避危させるという主な機能が期待されている。占候、卜筮、相、推歩等は国家及び人の将来の禍福、運命を予見する技術であり、厭禳や禳禱（祭祀）は鬼神に託して祈祷する活動であり、道家方士の修煉、医は、人の生命に関わる技芸である。二、歴代方技者に惑わされて悪い状況になったことがよくあったことに対して、編集者たちは良い役割を果たした方技者を見つけて方技の存続理由を明かしている。方技が国家の利になるか害になるかは、方技者の技芸の高低、あるいは方技者とその信者の徳義修養の有無に関わっている。三、三史の「方技伝」の序文には多かれ少なかれ方技体系を載せているが、一般的な方技体系は把握しがたい。『旧唐書』では術数占相、望氣、卜筮、占候と書いている。『新唐書』では推歩、卜、相、医、巧を方技とまとめている。『宋史』では後世の方技を占候、測驗、厭禳、禳禱、兵家遁甲、風角、鳥占、方士修煉、吐納、導引、黄白、房中と分けている。序文だけから引きだした方技体系は完全ではないことが分かる。

以上で述べたように、正史の方技伝の序文では、『宋史』のなかで巫医が方技の宗と看做

¹¹¹ ほぼ同時に編纂されていた『遼史』、『金史』にも「方技伝」があり、共に医を重んじている。『遼史・方技傳』の序（中華書局、1975年版）には、「孔子稱『小道必有可觀』、醫卜是已。醫以濟天札、卜以決猶豫、皆有補於國、有惠於民。前史録而不遺、故傳」と述べる。又『金史・方技傳』の序には、「太史公敘九流、述『日者』、『龜策』、『扁鵲倉公列傳』。劉歆校中秘書、以術數、方技載之『七略』。後世史官作『方技傳』、蓋祖其意焉。或曰『素問』、『內經』言天道消長、氣運贏縮、假醫術、託岐、黃、以傳其秘奧耳。秦人至以周易列之卜筮、斯豈易言哉、第古之為術以吉凶導人而為善、後世術者或以休咎導人為不善、古之為醫以活人為功、後世醫者或因以為利而誤殺人、故為政於天下、雖方技之事亦必慎其所職掌而務旌別其賢否焉。金世、如武禎、武亢之信而不誣、劉完素、張元素之治療通變、學其術者皆師尊止、不可不記云。」と述べる。

されている外、巫覡は無視されている。また、方技の宗と看做される「巫医」を宋代の巫覡と同一視することができるかどうかにも疑問が残る。そこで、方技伝に収録されている人物が実際に習得している技を確認することによって上記の問題を考察する。

『旧唐書』の「方技伝」に収録している人物は三十名にも登る。その中に、天文算暦に長ける者（崔善為、薛頤、孫思邈、尚頤甫、嚴善思、一行等）、医術に精通している者（甄權、甄立言、宋侠、許胤宗、張文仲、李虔縦、韋慈藏等）、相術のできる者（乙弗弘礼、袁天綱、張憬藏、金梁鳳、嚴善思等）、占卜術を持つ者（薛頤、李嗣真、裴知古、嚴善思、邢和璞、葉法善、桑道茂、一行等）、養生を善くする者（孟詵、張果）のほか、僧侶（僧玄奘、神秀、慧能、善寂、義福、一行、泓師）、道士（薛頤、尚頤甫、葉法善）、鬼神を役使用する者（明崇儼、師夜光、葉法善）の姿も現れている。

収録した方技者の所習技芸から方技体系は天文、医、相、占卜、養生、釈典、鬼神に関わる技などを含めていることがわかる。方技者の中には、複数の方技を持つ者も何人か見られる。その中に、巫覡とは言及されていないが、鬼神と関わる技芸を持つ方技者、すなわち鬼神を役使し壓勝の法を行うことに長じる明崇儼¹¹²、鬼を視ることに長ける師夜光、鬼神を抑えることを善くする道士の葉法善¹¹³、が収められている。こうした技芸は実際に鬼神と関わっており、巫覡の技と接近している。

同様に、『新唐書』の「方技伝」を整理すると、二十四名の方技者は天文曆算に長ける者（李淳風、袁天綱、客師、張憬藏、薛頤）、医術の優れた者（甄權、許胤宗、張文仲）、占候に長ける者（尚頤甫、嚴善思）、占卜・相に長ける者（乙弗弘礼、金梁鳳、杜生、浮屠泓、邢和璞、桑道茂）、養生を善くする者（張果、姜撫）、巧芸を持つ者（孫甌生、羅思遠）、鬼神を治ずる者（葉法善、明崇儼、師夜光）に分けられる。つまり、『新唐書』の方技体系に天文、医、占候、卜相、巧、役鬼神などの技が含まれている。『旧唐書』の「方技伝」と比べてみると、収録された方技者は人数も人物も異なっている。特に僧侶の玄奘、神秀などの人物が外されているが、それは欧陽脩らの編集者の排仏傾向が原因として捉えられる。

¹¹² 『旧唐書』の「明崇儼伝」（中華書局、1975年版）に「崇儼年少時、隨父任安喜令、父之小吏有善役鬼神者、崇儼盡能傳其術」、「會此時有女病篤、崇儼致他方殊物以療治、其疾乃愈」、また「時語以為崇儼密與天后為壓勝之法」とある。

¹¹³ 『旧唐書』の「葉法善伝」（中華書局、1975年版）に「法善少傳符篆、尤能壓効鬼神」とある。

注意すべき点は、鬼神と関わっている技を持つ葉法善、明崇儼、師夜光三人が『新唐書』の「方技伝」においても方技者と見做されていることである。

次に『宋史』の「方技伝」の収録状況を確認することとする。

『宋史・方技伝』に収録された四十二名の方技者のなかに、天文曆算に精通している者（趙修己、王処訥、王熙元、苗迅、苗守信、馬韶、楚芝蘭、韓顥符、史序、周克明、楚衍、郭天信）、医・方を善くする者（劉翰、王懷隱、趙自化、馮文智、沙門洪蘊、僧法堅、許希、僧智縁、皇甫坦、王克明、龐安、錢乙、甄棲真）、養生に長ける者（蘇澄隱、丁少微、趙自然、鄭栄、趙抱一、賀蘭棲真、柴通玄、劉巽、李寧、甄棲真）、占卜者（王克明、楚衍、僧志言、魏漢津、王仔昔、莎衣道人、孫守栄）、巧芸を持つ者、または妖幻術、厭勝術を執り行う者が収録されている。

『宋史・方技伝』において記載される方技者の数から見ると、天文・占候、医者及び養生という方技者が重んじられるほか、道士としての方技者の多くが注目される。その中で、徽宗に重んじられた道士の林靈素は妖幻の術を持ち、厭勝の法を行える者と言われ、「巫」の要素を含めているとすることができる。

世の中に名が広く知られていた、または帝王と関わっていた方技者が正史の方技伝に入れられたと考えられる。正史の方技伝から整然とした方技体系を引き出すことは難しいが、幾つかの問題点が浮かび上がってくる。

まず、方技体系内部の諸方技は同一視されておらず、方技者の技芸並びに徳義に従って上下や優劣のような評価が付けられている。妖幻の術、厭勝などは常に下等な方技と看做され、天文、医方などは比較的の高い評価を与えられている。宋代において道家の養生、天文、医は朝廷あるいは帝王に重視されたように、時代によって方技体系における諸方技の位置が変動したことは少なくない。

そして、方技の主な目的は将来の吉凶を予言し、人世を趨福避禍させることにある。そのため、方技伝に僧侶や道士も収録されているが、その場合、彼らは方技者と同じ技芸を持たなければならない。『旧唐書』に玄奘、神秀などの何人かの僧侶が載せられているが、『新唐書』では削除されている。その原因はただ排仏の傾向にあっただけでなく、おそらく方技者としての役割がないこともあるだろう。『新唐書』ひいては『宋史』に載っている僧侶、道士は、みな医術に長けたり、養生の術を持ったり、休咎を予言したりする者である。

また、正史の方技伝においては、巫覡と明言されていないが、明崇儼、師夜光、葉法善、

林靈素を含めて数人は鬼神と関わる方技を持っている。巫覡と看做してはいないものの、その機能の共通性には注意しておく必要がある。

続いて、類書『太平広記』の「巫類」、『太平御覧』の「方術部」の収録状況から方術（方技）体系において巫覡のイメージを明らかにしてゆくこととする。

『太平広記』の「巫類」は十六人の巫の物語を収録している。ここに現れた巫覡は「巫師」、「廟巫」、「見鬼師」、「阿婆」、「巫者」と称され、祠廟に身を寄せて巫祝となる（「女巫秦氏」、「楊林」）、人のために祈願する（「来俊臣」、「韋覲」）、祭祀を行う（「師舒禮」、「阿馬婆」）、鬼神に通じる（「唐武后」、「雍文智」、「彭君卿」）、後事を予知する（「曾勤」、「許至雍」）、琵琶を弾いて占トを行う（「何婆」、「来婆」）、疾病を治療する（「白行簡」）、壓勝の法を施す（「阿来」、「高駢」）などの様子が見られる。ここに現れる巫覡はほぼ全部鬼神と関わっており、鬼神と通じる媒介という存在である。

次いで、『太平御覧』の「方術部」を見ていこう。方術部には養生、医、ト、筮、相、占候、占星・占風・占雨・望気、巫・壓蠱、祝・符・術、禁・幻の類目を含めている。注意すべきところは、唐代類書である『芸文類聚』の「養生部」には養生、ト筮、相術、疾、医類があり、清代類書である『御定淵鑑類函』の方術部は方術総載、医、ト筮、明天文、占候、巫、相術に分けられている。これらに比べてみると、『太平御覧』の方術部はより細かく分けられていることが分かる。前掲両書はト、筮を同類にしている。占候、占星・占風・占雨・望気は『芸文類聚』の「養生部」に加えられていないことに対し、『御定淵鑑類函』の方術部には明天文、占候と簡略化されている。更に、壓蠱、祝・符・術、禁・幻の類は『太平御覧』にのみ設けられている。こうして見てみると、『太平御覧』にまとめられた方術体系はより整然としていると言えるのであろう。

『太平御覧』の分類によれば、養生は修身養壽の術であり、医は経脈、剤薬、針灸などの方法で疾病を治療する術であり、トは亀を焼いてその縦横の形に基づいて占う術であり（蠱、虎、雞、鳥、樗、棋、竹、牛蹄で占う術もトと看做す）、筮は蓍草で占う術であり、相は面貌で人の運命を予言する術であり、占候、占星、占雨、望気は気候や星象などの変化に基づいて吉凶を予知する術である。祝は祭祀中の賛詞を指し、符は鬼神を動かす符呪を指し、術は様々な祈雨術、微視術を指し、善禁者は各類の精魅鬼怪を止めることを指し、幻術は吞刀吐火などの秘術奇技を指し、壓蠱は巫蠱の術を指す。

『太平御覧』の「方術部」には、巫以外の方術に対しての定義は明らかにしており、巫

はどういうものなのかについても、抄録された事例によって明らかにすることができる。

巫類はまず『説文解字』、『周礼』の記載を引いている。前者によると、巫は「祝」であり、「女能事無形、以舞降神」というものである¹¹⁴。『周礼』の「春官」は国家祭祀に巫の果たした役割について記している。司巫は群巫の政令を司る者であり、国の大旱の際に巫を率いて舞雩し、国の大災の際に巫を率いて巫恒を造る（先代の巫の仕方を従う）。男巫は望祀、望衍、授号、茅を用いて旁（四方神）を招くことを掌る。女巫は歳時祓除、鬻浴を掌る。具体的には、旱暵の際に舞雩すること、王后が臣下を弔う時、巫は祝とともに前に進み、祭祀を行うこと、邦に大災が遭う時、巫は歌いながら泣いて哀願することである¹¹⁵。こうした「経部」書の記載は主に先秦時代の巫の国家レベルでの役割について述べている。漢以降、巫覡は次第に国家祭祀制度から排除されつつあるので、宋代に至ると巫覡の役割は大きく変わっていったと考えられる。

史部、子部、集部に抄録された「巫覡」に関する物語を通じて、「巫覡」の具体的な役割が分かる。その具体的な役割とは、おおよそ「交通鬼神」、「釈夢解惑」、「事祠祷祝」、「治療疾病」、「祈雨」、「壓勝」等々が挙げられる。

『太平御覧・方術部』の「巫類」に見える巫覡のイメージはおおよそ『太平広記』の「巫類」のそのものと一致している。すなわち、巫覡は鬼神と通じ¹¹⁶、祠廟に祈祷し¹¹⁷、疾病

¹¹⁴ 「巫、祝也。女能事無形、以舞降神也。象人兩袖舞形、與工同意。『説文解字』」（『太平御覧・方術部・巫類』、中華書局、2000年版）

¹¹⁵ 「司巫掌群巫之政令。若國大旱、則帥巫而舞雩。國有大災、則帥巫而造巫恒。凡喪事、掌巫降之禮。男巫掌望祀、望衍、授號、旁招以茅。女巫掌歲時祓除、鬻浴。旱暵則舞雩。若王后弔、則與祝前。凡邦之大災、歌哭而請。（『周礼』「春官」）」（『太平御覧・方術部・巫類』、中華書局、2000年版）

¹¹⁶ 「晋侯改葬共太子。秋、狐突適下国、遇太子、太子使登、僕、而告之曰：夷吾無礼、余得請於帝矣、將以晋畀秦、秦將祀余。對曰：臣聞之：「神不歆非類、民不祀非族」君祀無乃殄乎？且民何罪？失刑乏祀、君其圖之。君曰：諾。吾將複請。七日、新城西偏、將有巫者而見我乎？許之、遂不見。『左傳・僖公傳』（『太平御覧・方術部・巫類』、中華書局、2000年版）

¹¹⁷ 「弟五倫為會稽太守。會稽俗多淫祀、好卜筮、常以牛祭神、百姓財產以之困匱。其自食牛肉而不以薦祠者、發病且死、為牛鳴。前後郡將莫敢禁。倫到官、移書屬縣、曉告百姓、

を治療し¹¹⁸、さらに卜相を行う¹¹⁹。ここで確認すべき点は、巫は卜、相などの方技も行うが、やはりその本質は鬼神と通じる方技であることである。「視鬼」（鬼を視る）、「治療疾病」（疾病を治療する）、「釈夢解惑」（夢を解釈する）、「事祠禱祝」（祠廟に身を寄せて祈禱する）などの機能は「交通鬼神」という技に基づいて敷衍されたものである。

前述の三史の方技伝を改めて見てみよう。正史に言われる方技は吉凶を予知し、「趨安避危」に務めることである。実際の事例を見れば、これらの諸事例は巫覡が果たした役割と合致している。正史の方技伝には巫覡の姿が明確に言及されていないが、収録されている方技者の行った方技の活動から見ると、明崇儼、師夜光、葉法善、林靈素は巫道とも相通ずることを行っている。

要するに、巫覡は正史の方技体系に入れられることはなかったが、類書より窺える巫覡の技芸と正史の方術者たちの技芸とは重なる部分がある。言い換えれば、正史と類書は異なる目的で編纂されたが、方術（方技）体系、とりわけ巫覡に対する認識は一致していると言うことができる。また、正史は「巫覡」の存在を隠そうとしたが、天地万物の知識を整理する類書においては巫覡の存在は顕然とした形で書き記されていたと言える¹²⁰。た

其巫祝有依託鬼神者、詐怖愚人、皆案論之。有妄屠牛者、吏輒行罰。人初頗恐懼、或祝詛妄言、倫案之愈急。後遂絕、百姓以安。『後漢書』「第五倫傳」（『太平御覽・方術部・巫類』、中華書局、2000年版）

¹¹⁸ 「沈約病、夢齊和帝劍斷其舌、令巫視之、言如夢。乃呼道士奏赤章於天、稱禪代之事不由己出。『梁書』「沈約傳」（『太平御覽・方術部・巫類』、中華書局、2000年版）

「諸暨東滄里屠氏女、父失明、母有痼病疾、親戚相棄、鄉里不容。女移父母、遠住紵舍、晝採樵、夜紡績、以供養。父母俱卒、親營殯葬、負土成墳。忽空中聲云：「汝性可重山、神欲相驅使。汝可為人療病、必得大富。」女謂是魑魅、弗敢從、遂得病積時、鄰舍人有溪蟻毒者、女試療之、自覺病便差、遂以巫道為人療病、無不愈。家產日益、鄉里多欲娶之。女以無兄弟、誓守墳墓不嫁。『南齊書・孝義傳』（『太平御覽・方術部・巫類』、中華書局、2000年版）

¹¹⁹ 「越巫立越祀、而以雞卜、上信之。（『漢書音義』曰：持雞。雞卜如鼠卜矣。）」、「乃令越巫立越祝祠、安臺無壇、亦祠天神上帝百鬼、而以雞卜。上信之、越祠雞卜始用。』『太平御覽・方術部・巫類』、中華書局、2000年版）

¹²⁰ 趙洪聯（『中国方技史』、上海人民出版社、2013年）は正史の芸文志、方技伝を通して

だ、「巫覡」と方術の医、卜、相は重なる点が多いと言っても、やはり「巫覡」の特性は「交通鬼神」にあることは押さえておかなければならない。

1.4 非官撰史料から見える宋代人の日常生活に巫覡の果たした役割

以上のように、巫覡と方術体系について考察する際に使う史料は正史の方技伝、官修の類書に限られている。こうした官撰史料で指示してくれる宋代人の方術体系及び巫覡に対する認識は、当時の人々の一般的認識とどの程度で一致しているのか。この疑問に答えるための一つの可能性としては、正史と類書の以外の史料、例えば小説や文集に目を向けて、その中から出てくる巫覡に関する叙述に対して検討を加えることである。

まずは南宋の洪邁が集輯した『夷堅志』に現れる巫覡の記事を分析する。

『夷堅志』は洪邁が各地で見聞した怪異事件を書き留めてまとめたもので、内容的に風俗習慣から神仙鬼神などの社会全般に及ぶ貴重な史料と言える。『夷堅志』は当時の人々の生き生きとした日常生活実態や信仰世界を窺い知ることができるため、従来の都市史・宗教史・文学などの各分野の研究者に活用されている¹²¹。

『夷堅志』には凡そ二七三零条の記事が採録され、靈異記事が八割以上を占めている。その中に、巫覡が登場した記事は約一一零条がある。これらの記事を通読したところ、巫覡が登場する場合は大よそ妖・祟・鬼・魅・怪・魑・神などと大きく関わっている。

例えば、「宗演去猴妖」には以下のように述べている。

福州の永福県能仁寺にいる「護山林神」は生きている獼猴を縛って泥で塗って塑像と成し、「猴王」と謂う。歳月が益々経つと、遂に居民に妖崇を為している。寺は福州、泉州、南劍州、興化軍の四郡の境界を接するところに当たり、村々に人々は彼の名を恐れている。被害した人は最初大寒熱が発作し、段々と狂って食べられなくなり、籬

方技を考察したが、巫は方技体系に入っていないと主張している。本章の考察によれば、正史の方技伝に巫を排除しながらも、その本質的機能である「交通鬼神」は依然として含まれていると見なすべきである。

¹²¹ 須江隆「社会史史料としての『夷堅志』-その魅力と宋代社会史研究への新たな試み」(伊原弘・静永健 編『南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界』、勉誠出版、2015年)参照。

に従って、木に登ったり、自分から地に身を投げたりし、しばしば死亡に至る。幼児の被害はなおさら甚だしい。そこで祀る人が益々大勢になり、祭祀に残る血は一日も乾いたことがない。「猴王」を祭っても治さない場合は、巫覡を招いて、夜に乗じて寺の前に来て、銅鑼を打ち鳴らし、角笛を吹く。これを取撰という。寺にいる衆人はこれを聞いて、また鐘を突き、鼓を打って呼応し、神の戦いを助けると言う。邪習は日々深くなり、改めることができない。(後略)¹²²

祀られた猴王は妖崇となり、近所の民衆に病気を起こしていた。「猴王」を祭っても病気は治さないとき、巫覡を招いて、神を呼び掛けて妖崇を鎮める治療方法が風習になってきた。つまり、巫覡は神の助力で疾病を治療する者と認められる。

また、「小令村民」は一人の女巫のイメージを描いている。

(処州) 青田小令村民の家の婦人は二十歳余り、愚かで醜い人で、崇に憑依され、人に話すことができる。ただその婦人一人はこの崇の正体が見える。大紙で書いても、文字にならない。婦人の部屋の壁に貼って、またテーブルを設けて、その上に香炉を置き、人が神や仏を供えるようにしている。毎日十本余りの線香を焚く。或いは沈香、或いは檀香、或いは柏子和香の類で、どこから得るのか分からない。(後略)¹²³

¹²² 『夷堅志・甲志』卷六「宗演去猴妖」(中華書局、1981年、頁47-48):「福州永福縣能仁寺護山林神、乃生縛獼猴、以泥裹塑、謂之猴王。歲月滋久、遂為居民妖崇。寺當福・泉・南劍・興化四郡界、村俗怖聞其名。遭之者初作大寒熱、漸病狂不食、緣籬升木、自投於地、往往致死、小兒被害尤甚。於是祠者益眾、祭血未嘗壹日幹也。祭之不痊、則召巫覡、乘夜至寺前、鳴鑼吹角、目曰取攝。寺眾聞之、亦撞鐘擊鼓與相應、言助神戰、邪習日甚、莫之或改。長老宗演聞而嘆曰:『汝可謂至苦。其殺汝者、既受報、而汝橫淫及平人、積業轉深、何時可脫!』為誦梵語大悲咒資度之。是夜獨坐、見婦人人身猴足、血汚左腋、下旁壹小猴、腰間鐵索繫兩手、抱稚女再拜於前曰:『弟子猴王也、久抱沈冤之痛、今賴法力、得解脫生天、故來致謝。』復乞解小猴索、演從之、且說偈曰:『猴王久受幽沈苦、法力冥資得上天。須信自心元是佛、靈光洞耀沒中邊。』聽偈已、又拜而穩。明日、啟其堂、施鎖三重、蓋頃年曾為巫者射中左腋、以是常深閉。猴負小女如所睹、乃碎之。並部從三十余軀、亦皆烏鳶梟鴞之類所為也。投之溪流、其怪遂絕。」

¹²³ 『夷堅志・丙志』卷五「小令村民」(中華書局、1981年、頁403):「青田小令村民家婦、年二十余、愚而醜、為崇所憑、能與人言。唯婦見其形、用大紙滿書其上、不能成字。貼婦

この婦人は崇に憑依され、人と話すことができる。婦人は毎日神や仏に供えるようにこの崇を供養している。これはまさに女巫の姿と思われる。この物語からも巫覡は鬼神と通じるような特性を持つことが確認できる。

また、「項明妻」の物語に亡者の魂魄を招来できる巫が出てくる。

余幹洪崖郷の嶮嶺山の村民の項明は、倡女の胡氏を娶って妻とし、十余年も経ち、一人の娘を生んで亡くなった。隆興二年（1164）、他郷からやってきた巫は、亡者の魂魄を招来できるかといっていた。項明は妻を招来させた。妻はすぐ至ったが、項明は誰も見えなかった。既に十二歳となる娘一人のみが見ることができたが、まさに母親であった。そして妻を引き留めた。夜に、夫と同じ寝台で別々の布団で寝、娘と一緒に生活した。必要なものがあれば、娘に憑依して告げた。（後略）ト者は（李の腰痛を）占トしたところ、胡氏が崇をしたと言ひ、祈祷した後、治癒した。¹²⁴

巫覡は亡くなった人の魂魄を招来することができる。項明は亡くなった妻の魂魄を招来させた。招来された魂魄は不敬な者に崇となし、病気にさせた。ここにト者も登場した。

房内壁、仍設一卓、置香爐、如人家供神佛者。毎日焚香十余度、或沈、或檀、或柏子和香之屬、莫知所從來。富人徐勉、素木強、聞其事、特往驗之。方及門、空中語曰：『好客且來、可設茶。』勉已愕然、既坐、問民曰：『聞汝家有鬼、胡不令出見我？』語未竟、一物墜背間、甚重、遂墮地。視之、則茶磨上扇也、背亦不覺痛。勉怖而出。崇以糞逐而灑之。有行者善誦穢跡咒、能祛斥鬼物。勉邀至民家。未及施術、一刈草大鎌刀、從空飛舞而下、揮霍眩轉、如人執持刃、垂及衣裾、急竄去、僅免。後頗盜微物以益其家。山間牧童嘗窺見之、似十二三歲兒、遍體皆黃毛、疑為猴獍之屬。至今尚存。」

¹²⁴ 『夷堅志・支甲志』卷四「項明妻」（中華書局、1981年、頁739—740）：「餘干洪崖郷嶮嶺山民項明、取倡女胡氏為妻、十有餘歲、生一女而死。隆興二年、有巫從他郷來、言能致亡者魂魄。項令召其妻、隨命而至、項無所睹、女已十二歲、獨見之、真其母也。遂留止不去、夜與夫同榻異衾、而與女共處。凡所需索、憑女以告。兩月後、忽云父母來、仍攜僕從、欲飲食、項即辦供具。初同席鋪設、妻曰：『主僕不當均禮。』乃別置焉。繼言：『吾父室盧損敝、擬建新居、求錢助費。』巫焚紙鏹數百束。又云：『錢甚多、無人輦送。』乃喚畫工作兩力人、既成、嫌其孱弱、復易之。俄告去、曰：『欲偕二親治屋、經月餘再來。』所親李媼訪其夫、失不瞻問、女云：『已被阿娘於腰間打一杵。』媼歸、腰大痛、不能行。ト者占胡氏為崇、禱之始愈。相處一年、漸縮小、其竟也殆如嬰兒、遂不見。」

ト者は鬼崇によって倒れたことを占トして明らかにし、さらに祈祷して治療する技がある。

実際に、巫覡と同時に登場した者はト者だけではなく、僧侶、道士たちの姿もしばしば現れている。

「戴世榮」の中には、建昌新城の金持ちの戴世榮一家の衰落が述べられている。紹興三十二年（1162）、戴世榮の家に突然怪しいことが起こり始めた。家具などのものが上から落ちたり、衣服が焼かれたり、変な音が聞こえたりした。戴世榮の妻趙氏はこれによって病気になるまで寝付いた。この変事に、医者、巫者、僧、天師が相次いで登場してきた。

医者黄通理は薬を持ってきた。薬は奪われて、ひっくり返された。医者は慌てて離れたかったが、石が飛んできて頭に当たって、彼は即死した。巫者の湯法は先に跳躍して作法したが、二つの円石が踝にぶつかり、匍匐して逃げ出した。僧の志通は穢跡呪を唱え、壇を設けて作法したが、完成する前に、頭と首に数斗の湿沙を受け、ほぼ免れなかった。（中略）趙氏は張天師からもらった法籙を帳頂に敷いたが、裂けて地に投げられた。竟に趙氏は寝たきりになった。¹²⁵

この物語では、妖崇によって人が病気になった場合、巫覡が跳躍して作法して治療している。これも従来の風習である。興味深いところは、医者、僧侶、天師（道士）も現れて妖崇を退治しようとしたことにある。結果としては誰も妖崇を退治して疾病を治すことができなかったが、妖崇に関わった場合、医者にしても、巫覡にしても、僧侶にしても、天

¹²⁵ 『夷堅志・丁志』卷四「戴世榮」（中華書局、1981年、頁569—570）：「武翼郎戴世榮、建昌新城富室也、所居甚壯麗。紹興三十二年、家忽生變怪、每啟房門、常見杯伴肴饌羅列地上、群犬拱立於傍、篋中時時火作、燒衣物過半而篋不壞。妻趙氏在寢、覺牀側如人擊破瓦缶數枚者、一室振動、塵霧滃然、尋即臥病。或擲磚石器物從空而下、門闔窗柱敲擊不暫停、其音亦錚淙可愛。驗擊處皆如繭栗痕、歷歷可數。醫者黃通理持藥至、奪而覆之、倉黃卻走、飛石搏其腦、立死。巫者湯法先跳躍作法、為二圓石中其踝、匍匐而出。僧志通持穢跡咒、結壇作禮、未竟、遭濕沙數斗壅其頭項、幾至不免。親戚來問疾者、慮有所傷敗、皆面壁而行。百種禳禱無少效。趙氏以所受張天師法箒鋪帳頂、裂而擲之地、竟不起。世榮足患小疽、遭怪尤甚、乃取魚網、離地數尺、遍布室中、以避投石之害。猶擲於網之下不已。相近三二十里人家、碗櫝陶器無一存者、皆不知所以失、蓋其日夜所擊之物也。世榮疾篤、見異物立廷下、馬首赤鬣、長丈余、須臾、首漸低、大吼一聲、擎空而去。不數日疽潰而死、家遂衰替。世榮雖富室子、然鄉里稱善人、殊不測所以致怪也。趙氏兄善宰說。」

師（道士）にしても各々の方法、技芸を持って患者を治療しようとしている。これは『新唐書』、『宋史』の「方技伝」に伝わっていることと合致している。つまり、医者、僧侶、道士は鬼神に通じる技を持ち、妖崇を鎮めると、方技者として巫覡と同列に取り扱われるのである。

次いでは宋代人の文集の中の巫覡に関する討論について分析する。

北宋に、洪州の知州の夏竦は「洪州請斷祓（妖）巫奏」に近來洪州の風習を次のように述べている。

（祓巫は）禳祥のことを託して、黎民を愚弄し、性命を全滅し、財産を奪い取ろうと企んでいる。祓巫が住むところはすべて魑魅の像を描いて、幡幟を陳列して、鼓と角を鳴らして、この場所を神壇と謂う。嬰兒は祓巫に頼んで育てさせて、壇留、壇保の類と謂う。少し成長すると、祓法を学習し、童隸として駆使される。病気になった人は門に符術を施し、往来を禁止し、至親から遠ざけ、便物を捨てさせる。家人は薬を飲ませようとする、神は薬を飲むことを許さないという。患者が食事をしたいというと、神は食事のことをまだ許していないという。そして患者は飢渴に死ぬことになる。亡者の服用についても、また祟が残され、依憑していると言い、人は留めることをせず、自らの者をする。もし運よく免れるなら、家の財産は神言に託して、すべて求められる。その間、孤児があれば、あるいは門戸を絶して財産を手に入れる、あるいはその夫を殺して妻を受け取る。こういう風習はすでに久しく存在し、繰り返しているうちにすっかり慣れっこになる。民衆はこれを違背せず、怪しくとは思わず、益々謹んで信奉し、益々深く信じる。典章よりも祓巫の言葉を従い、官吏よりも祓巫の威力を恐れる。怪しい神と塑像は毎年増やし、おかしい符籙は日々多くなる。軽いときは鳥と豚の肉を使って祭り、受け取って家に帰る。重いときは歌舞して人を集め、その余ったお供え品を食べる。婚葬は必ず祓巫を訪ねる。劫盜の紛争は必ず祓巫が作法する。衣食を消耗し、郷里を惑わす。もし煽動しようとするれば、結びにくいこともない¹²⁶。

¹²⁶ 宋・夏竦「洪州請斷祓巫奏」（『全宋文』16冊、頁76）：「臣聞左道亂俗、祓言惑眾、在昔之法、皆殺無赦。蓋以奸臣逆節、狂賊亂規、多假鬼神、搖動耳目。漢之張角、晉之孫恩、偶失防閑、遂至屯聚。國家宜有嚴制、以肅多方。竊以當州東引七閩、南控百粵、編氓右鬼、

夏竦は洪州の尚巫の風習、祆巫の作法及び民生に及ぼす弊害を論述している。こうした詳細な描写により、生き生きとしている巫覡の在り方が確認できる。巫覡は幅広く信仰され、人々の日常生活に深く浸入している。巫覡の果たした影響は方術（方技）を越えて道教、仏教のような役割にも及んでいた。巫覡は郷里に散居することもあるが、しばしば祠廟に身を寄せることもある。これもその影響力を拡大し、道教、仏教のような者と看做される原因となったのであろう。

夏竦が論じたのは北宋の洪州のことであるが、実際は南宋に至っても、洪州の以外にも巫覡は大きな影響力を与えていた。

南宋の著名な思想家である陳亮は「問道釋巫妖教之害」の策問を出して、道、仏、巫、妖教の害を次のように述べている。

祀礼は衰えたら、道家は天神を頼りにその道を行う。饗礼は衰えたら、釈氏は人鬼を頼りにその教を行う。祭礼は衰えたら、巫氏は地示を頼りにその法を行う。三礼は全部衰えたら、天下は道家、釈氏、巫氏に苦しめられる。妖教の者はまたその間に乗じてその説を行う。神示と鬼物はすべて信じるに足りないから、我が説を用いると、疾病のことに憂いに至らず、飢寒のことに愁うことがない。貴賤と貧富はもとより差別がないから、我が説を用いると、上下は同一となり、天地は平等となる。そして人心

舊俗尚巫。在漢欒巴、已嘗翦理；爰從近歲、傳習滋多。假託祿祥、愚弄黎庶、剿絕性命、規取貨財。皆于所居、塑畫魅魍、陳列幡幟、鳴擊鼓角、謂之神壇。嬰孺襁褓、已令寄育、字曰壇留、壇保之類。及其稍長、則傳習祆法、驅為童隸。民之有病、則門施符術、禁絕往來、斥遠至親、屏去便物。家人營藥、則曰神不許服；病者欲飯、則云神未聽飧。率令疫人、死于饑渴。洎至亡者服用、又言餘崇所憑、人不敢留、規以自入。若幸而獲免、家之所資、假神而言、無求不可。其間有孤子單族、首面幼妻、或絕戶以圖財、或害夫而納婦。浸淫既久、習熟為常、民被非辜、了不為怪、奉之愈謹、信之益深。從其言甚于典章、畏其威重于官吏。奇神異像、圖繪歲增；邪筮祆符、傳寫日夥。小則雞豚致祀、斂以還家；大則歌舞聚人、食其餘胙。婚葬出處、動必求師；劫盜鬪爭、行須作水。蠱耗衣食、眩惑里閭、設欲扇搖、不難連結。在于典憲、具有章條、其如法不勝姦、藥弗瘳疾、宜頒峻典、以革祆風。當州師巫一千九百餘戶、臣已勒令改業歸農、及攻習鍼灸之脈。所有首納、祆妄、神像、符筮、神衫、神杖、魂巾、魂帽、鐘角、刀笏、沙羅等一萬一千餘事、已令焚燬及納官訖。伏乞朝廷嚴賜條約、所冀屏除巨害、保有群生、杜漸防萌、少裨萬一。」

は期せずして一致し、緩急を問わず救い合い、刀や鋸を首に加えられても構わない。

その説は誠に生死にも拘らず、心残りが無いものである。その故に、道、釈、巫の教は公然と天下に行われ、妖教はひそかに人心に侵入する。平素無事の時は、民生は全部道、釈、巫の教に荒れ果てる。一旦異変が起こると、国家は妖民の禍に遭う。だから、法令を頼みとして抑えようとする。これはその心を制限することができようか。

異変になって禍を為すことを何にもせず待つだけである¹²⁷。

陳亮の考えによると、祀礼、饗礼、祭礼が衰えるにつれ、道、仏、巫の三教は公然と流行し、妖教はひそかに人心に浸入する。平和の時期には民生は道、仏、巫の三教に苦しめられ、異変の時期には妖教は国家に禍をもたらす。ここでは巫教は方術（方技）に拘らず、道教、仏教と同列となり、独立の一つの教と看做されている。こうした認識は陳亮が人々の生活様態をよくわかった上で持ち出され、宋代人にも広く受け取られていたのであろう。

本節では非官撰史料である小説と文集を通じ、宋代人の日常生活において巫覡が果たした役割を明らかにした。『夷堅志』の物語から見れば、巫覡は妖・崇・鬼・魅・怪・魑・神などに大きく関わっている。人々が鬼神妖崇によって被害を受けたとき、巫覡は常に登場

¹²⁷ 宋・陳亮『陳亮集』卷十四策問の「問道釋巫妖教之害」（中華書局、1987年、頁164－165）：「問：祀禮廢而道家依天神以行其道矣、饗禮廢而釋氏依人鬼依行其教矣、祭禮廢而巫氏依地示以行其法矣。三禮盡廢，而天下困於道、釋、巫、而為妖教者又得以乘間而行其說矣、神示鬼物舉不足信、用吾之說、則疾病不憂、饑寒無患、貴賤貧富本無差等、用吾之說、則上下如一、天地適平。是以人心不約而盡同、緩急不告而相救、雖刀鋸加頸而不顧者、彼其說誠足以生死無憾也。故道、釋、巫之教公行於天下、而妖教私入於人心、平居無事、則民生盡廢於道、釋、巫之教、一旦有變、則國家受妖民之禍。顧欲恃區區之法以制之、是豈足以禁其心哉、坐待其變之成而已矣。」

今郡縣之間、其徒黨往往有因事兒發露者、蓋大者不啻數萬、小者亦或數千、此豈小故、而置之不論乎！誠於斯時制民之產、使主客有相依之道、貧富有相收之法、疾病有常醫、死喪有常度、室廬器用有常制、吉凶嫁娶有常時、士農工商有常人、山川鬼神有常祀、道釋土木之工有常禁、遊手末作之夫有常役、大經一定、則妖教之變可以坐消、而道、釋、巫之教不至為已甚之害。顧所憂者、愚民難與慮始、君子憚於改作。何道可以宜於令？何法可以參於古？大綱若何而正？節目若何而立？其將制之於禮乎？抑將麗之於法乎？併帝堯所以『絕地天通、罔有降格』、吾夫子所謂『務民之義、敬鬼神而遠之』者、陳于篇。」

してくる。つまり、巫覡の鬼神と通じる本質は相変わらず反映されている。そして、文集からも巫覡が民間で幅広く信仰されたことが確認できる。巫覡の役割から見れば巫覡信仰は方術（方技）を越えて道教、仏教と同列となり、巫教として看做されていたことが窺える。

1.5 おわりに

本章は宋代人の知識体系における巫覡の位置付けという面から宋代の巫覡を理解しようとしたものである。『太平広記』、『太平御覧』などの類書の類目設定から、宋代人の知識体系において巫覡は方技（方術）と認識されていたことが分かる。こうした認識は宋代だけではなく、おそらく漢唐の知識体系を受け継いで清代まで続いていたと考えられる。方技（方術）発展史から見れば、鬼神と通じることによって未来禍福を予知する巫統信仰より、天道自然象数を観察することによって未来禍福を予知する天道観信仰へ転向する過程の中に、数術、方技は巫術から脱し、巫統と対抗するようになってゆく。それ故、巫覡は方術体系に置かれているが、方術の末流、下等な方技と看做されるようになった。

また、『太平御覧』が示しているように、宋代人の知識体系の中に、方術は養生、医、卜、筮、相、占候、占星・占風・占雨・望気、巫・壓蠱、祝・符・術、禁・幻を含めている。その中に、養生、医、卜、筮、相、占候、占星・占風・占雨・望気という天道自然象数を基礎とする方技に対して、巫・壓蠱、祝・符・術、禁・幻などは鬼神妖怪と繋がる方技である。この二種類の方技の共通点は吉凶を予知し安否を確保するという目標にある。方術体系において、「交通鬼神」という点は「巫覡」の独自性である。視鬼、祈祷、予言、療疾、積夢などの機能はその「交通鬼神」という技で果たせるものである。従って巫覡は卜相のように予言し、医者のように治療する時もあるが、「交通鬼神」という特性において卜、相、医と容易に区別される存在であったことを改めて確認しておきたい。

もう一つ確認すべきことは、正史に収録される方技を行う僧侶、道士の存在である。彼らは仏教・道教の法義以外に、吉凶を予言し、天文曆算、医薬、養生などの「趨安避危」の術を行う存在である。別の見方をとれば、僧侶、道士は同様に鬼神に使い、また鬼神を駆使する存在であるが、休咎を予言し、医薬救治という術を持たなければ、方技伝には入れられなかったとみなすことができる。柳立言は『夷堅志』を主な史料として宋代の「巫風」を作る者は巫覡のみならず、僧侶、道士、方士、医者などを含めていると指摘してい

る¹²⁸。僧侶、道士は巫覡のように、方技を行い、方技者として認められる場合もある。

また、巫覡は方術と見なしうるものであるが、当時の人は巫覡を仏、道と同列に述べることも少なくない。その背景には、知識体系における巫覡の位置付けというのは天地万物に対する認識を究明する、すなわち知識としての巫覡のあり方である。それに対して、宋代人の日常生活を記録した史料によれば、巫覡は広い範囲で信仰され、宋代人の日常生活に果たした役割は実際に方術（方技）を越えて、道教、仏教のような存在と看做されていた。

最後に付言しておきたいことは、方術体系内部の諸方技の上下位的な関係である。上記の三史の方技伝序からも分かるように、諸方技は同一視されておらず、方技者の徳行、方技の果たした結果によって、上下や優劣のような評価が付けられた。妖幻の術、壓勝などは常に下等な方技と看做されるが、天文、医方などは比較的の高い評価を受けていた。士大夫と術士、術数との交流について研究した廖咸惠は一連の論文で宋代の士人と術士の交流、士人の術数に対する認知の変化を分析した上、風水ト算の術数は士人に尊敬すべき学問と看做され、術士が士人の出仕以外の選択すべき職業となってくると指摘した¹²⁹。また、宋・元代において「儒医」が大量に現れたという現象について分析が進められている¹³⁰。これらから窺えることは、卜・相・医の方術は宋代の士人に高く評価され、交流が行われるとともに、場合によってはその方術を身につけようともしていた。これに対して、巫覡が士人に治病のために呼び寄せられることがあっても、「禁巫」の風は絶えず、士人の職業の選択肢にならなかった。つまり、方術体系において、上流、上等の方技と見なされるものと、末流、下等のみなされていた「巫覡」との間に分化が生じていたのである。卜・相・医の方技と比べて巫覡は末流と認識され続けてゆくこととなった。

¹²⁸ 柳立言「宋代『巫』風製造者尋源-誰は宋代『巫』風の製造者-僧、道、巫、医、士大夫、其他？」（『宋学研究』第一輯、龔延明主編、浙江大学出版社、2017年）参照。

¹²⁹ 「墓葬と風水-宋代における地理師の社会的位置-」（『都市文化研究』10、2008年）及び「『小道』の体験-宋代士人生活における術士と術数」（『都市文化研究』13、2011年）参照。

¹³⁰ 陳元朋「宋代的儒医-兼評 Robert Hymes 有關宋元医者地位的論点」（『新史学』6巻1期、1995年3月）、祝平一「宋・明之際的医史与『儒医』」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第77本第3分、2006年）参照。

これまでの巫覡信仰研究の中には、仏教、道教、特に道教に結びつけ考察した成果は多いが、巫覡を方術として論じるケースは殆ど見あたらない。方術体系の立場から巫覡信仰の相関問題についてより深い考察を進める必要がある。例えば、太卜署は国家の大事や祭祀に吉凶を卜算する、あるいは大饗礼に参加することが主な役目である。宋代においては、太卜署は廃置され、占卜、択日の仕事は司天監に移り、卜筮より天象観測（占候、天文）を重んじるようになってゆく。太卜署の廃置と司天監の拡大は宋代人が卜筮、占候、天文暦法などの方術の知識体系を調整しようとする作業の一環であったとも考えられる。ただ、これを以て簡単に巫覡が完全に民間に没入した証と見なすことはできない。このほかに、「信巫不信医」のような風俗を変えようとする禁巫活動も活発してゆく。ある巫覡は医に改業してゆき、禁巫の触れに伴い、「惠民薬局」などの活動を通じて民間に医薬が施されてゆく。医、巫は共に方術体系に属することを前提として考えた場合、禁巫活動及び医薬の普及の間の関係を別の角度から解説することも可能であろう。さらに、巫覡は方術の知識体系と見なしうるものであるが、当時の人は巫覡を仏、道と同列に述べることも少なくない。仏・道・巫の関連についても考察を進めるのが必要であろう。

第2章 宋代における清水祖師信仰の実像

2.1 問題の所在

宋代の泉州安溪県に生きた普足禪師は死後、神格化され、主に雨乞いの神として祀られるようになった。明清代を経て、清水祖師信仰は泉州を越えて、福建沿海地域、台湾及び東南アジアに及んでいる。

これまで清水祖師信仰に関する研究成果は、主に清水祖師の生涯、伝播範囲、宗族・移民の遷移と信仰伝播の関連、祭祀儀式などについて分析が行われている。その中でも、明清以降の祠廟の分布、行事儀式、廟宇の建造についての人類学、宗教学上の研究成果が大半を占めている¹³¹。これに対して、清水祖師信仰の発展にとって北宋後半および南宋期という時期が重要であるが、これに関する分析はまだ不十分である。具体的に言えば、信仰の起源期および発展初期において、清水祖師信仰はいかに形成したか、どのような区域において分布しているか、どのように広がってゆくかについて再検討する余地がある。

本章では、宋代における清水祖師信仰の空間的分布に焦点を当て、分布の範囲、特徴、形成の要因などの問題を考察し、宋代における清水祖師信仰の実像を明らかにする。

2.2 両宋における清水祖師信仰の形成および発展

¹³¹ 主な先行研究は以下の通りである。陳元煦、黃永治「閩台及び東南亜之清水祖師信仰」(『福建師範大学学報(哲社版)』、1995年第2期)、陳国強、陳育倫主編『閩台清水祖師文化研究文集』(香港閩南人出版有限公司、1999年)、林国平「清水祖師信仰探索」((台湾) 円光仏学学報』、1999年4期)、林拓「辺縁—核心転換、区域神明信仰策源地の形成及特徴—以福建為例」(『宗教学研究』、2005年第3期)、羅臻輝「歷史文化地理視野下的清水祖師信仰研究—以廟宇為中心」(福建師範大学2010年修士論文)、劉家軍等『清水祖師文化研讨会論文集』(厦門大学出版社、2012年)、張国懷「清水祖師閩南地区分炉」(『清水祖師文化研究』、2005年第2期)など。

信仰圏はもとより人類学者が台湾の漢人社会を考察するために提出した概念であり、ある特定の神あるいはその分身を中心に、その信仰者が志願して形成した区域を越える、集団的に祭祀活動を行う宗教的組織を指している¹³²。清水祖師信仰の場合、宋代においては、すでに安溪県を越えて、祖廟、分祠が建てられ、清水岩の僧侶や祠廟所在地の民衆やその周辺地域の信仰者が自発的に清水岩の運営や祭祀を行っている。そうした意味で、信仰圏を利用して宋代の清水祖師信仰を研究することは適当であると考えられる。しかしながら、人類学者のように、現地調査によって宋代の清水祖師をめぐる信仰活動の実態を把握することは難しいため、文献資料を主な史料として、清水祖師信仰の信仰圏を反映する空間的分布および当時の信仰者の信仰活動に焦点を絞って考察を進めてゆく。

本節は北宋、南宋の二つの時期に分け、清水祖師信仰がどのように形成・発展し、そして形成された空間的分布と信仰活動を整理し、宋代における清水祖師信仰の全体像を捉えることとする。

2.2.1 北宋における安溪清水岩の創立

清水祖師に関する記述はそれほど多くはないが、政和三年（1113）に書かれた「清水祖師本伝」¹³³（以下「本伝」と略称）は、彼の生前から政和三年（1113）までの生涯、清水岩の創立状況、清水祖師死後の神格化、「本伝」の執筆経緯などの情報を記録している。後世の記述はほぼ「本伝」に基づいたものである¹³⁴。

¹³² 林美容「由祭祀圈到信仰圈—台湾民間社会的地域構成与発展」(『中国海洋発展史論文集』第6輯、1999年)を参照。

¹³³ 「清水祖師本伝」は陳家珍によって編纂された『(民国)安溪清水岩志』巻上(白化文、張智主編『中国仏寺志叢刊』101冊、広陵書社、2006年)および『福建宗教碑銘彙編』(泉州府分冊)巻四安溪県(鄭振満、丁荷生編纂、福建人民出版社、2003年)に収録されている。後者によると、編纂時点ではその石刻はすでに見えなくなったが、『晋江地区文物考古普查資料』(安溪部分)に収録されているという。清水岩の歴史に照らして、この石刻はおそらく元代延祐四年(1317)前後の大重修によって完成されたものである。両者の間に文字の差異が見え、後者の版本は前者が漏らした部分を補っている。

¹³⁴ 『(崇禎)閩書』巻十一方域志「蓬萊山」条目、『(乾隆)安溪県志』巻九「宋普足禪師」

まず、「本伝」には、清水祖師の生涯が次のように記される。

祖師は永春県の小姑郷に生まれた。陳はその姓で、普足はその名前である。幼かった頃、大雲院において出家した。大人となり、高泰山に庵を結んだ。その志は素朴な生活に甘んじ、外の繁華を嫌うようにしていた。大静山にいた明禅師が道理を円満に悟っていると聞き、彼に師事することとした。道業を成し遂げた後、明禅師に別れを告げて故郷へ帰った。師は「貴方は種々の方便を営めば、一切を満たすこととなる」と言い、法衣を授けて「慎み深く事に当たらないようであれば、これを着てはならない」と言い聞かせた。祖師は高泰山の庵に戻って、師の言ったことに従い、往来の便をよくするため、数十カ所の橋の建造を勧進した。その後、麻章に庵を移した。民衆のために祈雨を行うと、期日の通りに雨が降った。元豊六年、清溪县は旱魃に遭うと、村民の劉氏は「麻章上人は修業が優れた方なので、天地を感動させる」と県の人と謀って、清水祖師を招くと、雨が豊かに降ってきた。民衆はみな喜んでいて。みなは室を築いて引き留めようと思い、張岩山のところで雑草や樹の枝とつるを取り除き、岩石を切ったり、割ったりして、数軒の家屋を仕上げた。清水岩と名付けて、祖師を招いて住ませた。その年に、通泉橋、谷口橋を造った。また十年の後、汰口橋を建てて、洋中亭を積み上げた。巨万の費用は全て施者からの寄付であった。汀州、漳州の人は、災難に見舞われると、祖師はことごとくそこに行って祈祷を行った。祖師が来ると、天地の感應を頂いた。祖師が来たばかりの頃、清水岩の家屋は粗末に作られていたが、おおよそ三回改修し、ほぼ完備し清潔なものとなった。岩の東にはただ一本の橐の樹があるだけであったが、祖師は竹や樹を多く植えた。今に至って、木陰になってきた。弟子の楊道、周明は岩の曲がったところに二つの仏塔を石で作った。その仏塔は崖に臨んでおり、これは人力で作られたものではなく、天の助けをいただいたのであろう。劉氏に公鋭という者があり、久しく肉食を取らず、仏教のやり方を堅持していた。祖師は彼と親しくしていた。ある日、公鋭がやってきて、祖師は彼に死後のことを頼んだ。また「身体は魂を包むだけのものであり、体に漆を塗ることは無益である」と言った。偈を唱え、端座したまま逝去した。享年六十五歳。建中靖国元年五月十三日で

条目、また『(乾隆)福建通志』、『(乾隆)泉州府志』などの記述は後世に新しく作られた感應伝説を加えているが、北宋時期に関する記述は「本伝」の内容にほぼ一致している。

あった。(祖師は宋仁宗二十二年正月六日に生まれた。即ち慶暦七年であった。)¹³⁵

清水祖師は陳普足を名前とし、永春県小姑郷に生まれた人物である。彼は幼年に大雲院に出家し、成人してより高泰山に庵を結び、また大静山にて明禪師に師事し、見習いを終えて高泰山の庵に帰り、橋梁の建造を勧め、後には麻章に移住して雨乞いをしている。元豊六年(1083)に、彼は清溪县¹³⁶に招かれ、雨乞いを成功した。これをきっかけに、清溪県の村民¹³⁷が彼を引き留めて、張岩山に清水岩を創立した。この後、彼は橋梁を建てる活動を続けながら、汀州、漳州からの信仰者の求めに応じて災難を祓う祈祷を行い、清水岩

¹³⁵ 「祖師生於永春縣小姑郷。陳、其姓、普足、其名也。幼出家於大雲院、長結菴於高泰山。志甘槁薄、外厭繁華。聞大靜山明禪師具圓滿覺、遂往事之。道成業就、拜辭而還。師曰、「爾營以種種方便、澹足一切。」因授以法衣、而囑之曰、「非值精嚴事、不可以衣此。」祖師還菴、用其師之言、迺勸造橋樑數十、以度往來。後移菴住麻章、為衆請雨、如期皆應。元豊六年、清溪大旱、便【村劉氏相與謀曰、「麻章上人、道行精嚴、能感動天地。」比請而至、雨即霑足。衆情胥悅、咸有築室請留之願。乃於張岩山關】除菑翳、剪拂頑石、成屋數架、名之曰「清水岩」、延師居焉。以其年、造成通泉橋、谷口橋。又十年、造成汰口橋、砌洋中亭、糜費巨萬、皆取於施者。汀、漳時人有災難、往求焉、至則獲應。祖師始至、岩屋草創、凡三經營、乃稍完潔。岩東惟棗樹一株、祖師乃多植竹木、迨今成蔭。其徒弟楊道、周明於岩隈累石為二窰堵、臨崖距壑、非人力可措手、蓋有陰相之者。劉氏有公銳者、久不茹葷、堅持梵行、祖師與之相悅。一日、公銳至、輒囑以後事、仍言、「形骸外物、漆身無益。」說偈訖、端然坐逝、享年六十五歲、建中靖國元年五月十三日也。祖師公生於宋仁宗二十二年正月初六日、即慶暦七年是也。」「本伝」の原文は『中国仏寺志叢刊』の版本を底本として引用し、【】の部分は『福建宗教碑銘彙編』(泉州府分冊)・『晉江地区文物考古普查資料』(安溪部分)による補充された部分である。

¹³⁶ 後周顯徳年間、清溪县が建立された。宋代宣和三年(1121)に、浙江睦州青溪洞に方臘が反乱を起こした。泉州府は清溪と青溪が同音するため、清溪县を安溪県に改名した。

¹³⁷ 元豊六年(1083)に劉公銳の提言によって、普足禪師は清溪县に招かれた。雨乞いが成功した後、劉公銳を代表者とした安溪県民は普足禪師を引き留めた。清水岩は建てられた後も、劉公銳は普足禪師と親しく関係を維持した。劉公銳は「檀越主」となって、臨終を迎えるとき、普足禪師の生涯の事跡を口述し、「行状」を作成させた。これが「本伝」の直接資料源である。

を増建し、建中靖国元年（1101）に逝去した¹³⁸。

その後、

その際に、遠近の人々が雲のように集まり、遺骸を恭しく見て讃嘆していた。三日を越えても遺骸の顔つきが変わらなかった。そこで郷里の人は石を運んで塔を築いて、亭を岩の後ろに建てて、木で祖師の像を刻んで祖師を祭るようになった。楊道は剃髪して僧侶になり、線香や灯明の火を管理して祖師の業を継承し、信仰者の布施は絶えなかった。雨や晴れのために祈祷しようとして、祖師の像を迎えた。最適なやり方は敬虔に斎戒することである。ある者が無礼で恭しくしていなければ、直ちに落雷や稲光が発生するような不思議なことが起こった。岩に通う道に元々巨石があつて往来の人々はこれに苦しんでいた。ある夜、巨石は道の傍らに転がった。投宿しようとした婦人は、岩の前にある麻竹が裂けたことを見て、入ろうとしなかった。分身は供養に応じ、正体を現し、供物を食べ、人々の願いに答えないことがなかった。もし禪の修業をし、戒律を守るなら、自然と仏教の真空寂滅の境地に至る。これは世間の人々が探究できるものではないので、人に言えることでもない。行状の詳細は薛八行から得た。八行はまた劉公銳から得た。言ったことを考証し、その事跡に照らして、確実に偽ったことではないことが分かった。謹んで板本に刻んで印刷し、後世に残る不朽なものにする。¹³⁹

と記されている。普足禅師が亡くなった後、信仰者が集まって、彼の遺体を仰ぎ見た。そ

¹³⁸ 「本伝」に、「享年六十五歳、建中靖国元年五月十三日也。祖師公生於宋仁宗二十二年正月初六日、即慶曆七年是也。」とあるが、享年と生没年が一致していない。この点について、明代以降の史料ひいては先行研究に定論が出されていない。筆者は「本伝」史料元と仁宗朝紀年を考証することによって、清水祖師は慶曆七年（1047）正月初六日に生まれ、建中靖国元年（1101）五月十三日に亡くなり、享年五十五歳との結論を得た。

¹³⁹ 時遠近雲集、瞻体讚歎、越三日、神色不異。郷人乃運石鑿塔、筑亭於岩後、刻木為像而事之。楊道落髮為僧、奉承香火、信施不絶。雨暘有禱、迎奉塑像、最宜精誠齋戒。或慢易【而】不虔、邇有雷電迅擊之異。岩旧有巨石当衢、往来患之、一夜轉於道側。婦人投宿者、岩前麻竹四裂、遂不敢入。分身應供、現影【形】食羹。凡所祈求、無不響答。乃若禅履戒行、自得於真空寂滅之表、非世情所能測究者、不可得而言也。行實之詳、得之薛八行、八行得之劉公銳。因考其言、參其事、信乎不誣也。謹鏤板以写不朽之傳。」とある。（「本伝」）

して、郷里の人は石塔を作り、亭を建て、木で塑像を作って、彼に供奉することになった。弟子の楊道は僧侶となって、清水祖師の事業を受け継いで清水岩の運営を担うことになった。清水祖師は雨乞いと晴れ乞い（所謂雨暘祈祷）を主な役割とする祀神となっている。雨乞いや晴れ乞いの祈祷を行う際に、信仰者は齋戒して清水岩に来て清水祖師の塑像を迎えて地元に戻って祭祀を行う。「本伝」が執筆された時点まで、清水祖師の「分身」はすでにあちこちに出現し、供養を受け取りながら、信仰者の祈りに対応している。

「本伝」の内容についてさらに検討を加えていこう。

まず、清水祖師の活動範囲を見てみる。「本伝」によると、清水祖師は生前に永春県の小姑郷、（興化府筆架山）大雲院、（恐らく永春県）高泰山、（永春県）大静山、高泰山、（南安県と永春県の辺境）麻章山、安溪県の張岩山（即ち蓬萊山、清水岩の所在地）、汀州、漳州という範囲で活動している。また『閩書』の中での蓬萊山に対する記述によると、清水祖師の生前活動範囲には建州、南劍州も含まれる¹⁴⁰。元豊六年（1083）まで、清水祖師は出身地の永春県の周辺山地で活動をしていた。元豊六年に声望が上がってから、清水祖師は清水岩を拠点とし、汀州、漳州、建州、南劍州という区域において法術を施していた。このように活動範囲は、福建沿海区域の泉州の西部山地、福建内陸区域の建州、南劍州、汀州の山地に位置している。これは福建内陸区域と沿海区域との境界に相当する。従って、清水祖師信仰の初期には、福建沿海区域と内陸区域の境界を拠点とし、その山地に信仰されている傾向が見えてくる。

次に、清水岩の創立および場所を確認する。清水岩は、清水祖師が生涯の後半に生活していた場所である。彼の死後に、清水岩は清水祖師を祀る祠廟となった。信仰者は祈祷やお参りのために、清水岩に集まってくる。清水祖師信仰が安溪県以外に広がっていても、清水岩は祖廟として認められ、清水祖師信仰の中心地と認識され続けてゆく。清水岩は安溪県の西北にある蓬萊山に位置している。安溪県は泉州の西部に位置し、南安県、同安県、永春県、長泰県と接している。つまり、清水岩は福建地域の沿海区域と内陸区域を繋ぐ境界に位置している。これは後の清水祖師信仰の広がりに関わっている。

最後は、清水祖師の生前活動である。「本伝」および「清水岩史略」¹⁴¹から見れば、清水

¹⁴⁰ 『(崇禎) 閩書』卷十一方域志・泉州府安溪縣・「蓬萊山」条目には「普足術行建、劍、汀、漳間、檀施為盛」と書かれている。

¹⁴¹ 「清水岩史略」は陳家珍によって纂輯され、『(民国) 安溪清水岩志』巻上に収録されて

祖師は生前に橋梁の建造、雨乞いの祈祷、医薬や符水による救済活動を行っていた。その中では、特に橋梁の建造が注目される。宋代において、僧侶は橋梁の建造によく参与していた¹⁴²。清水祖師が寄付を募って通泉橋、谷口橋、汰口橋などの数十カ所の橋梁を完成させた。通泉橋、谷口橋、汰口橋の位置を確認すると、これらの橋は当時安溪県と周辺地域を連結する交通ルートにあったことが分かる¹⁴³。橋梁の建造は清水祖師の声望を拡大させ、信仰者が集まる一つの要因となったと言える¹⁴⁴。

北宋において清水祖師信仰の初期発展について、詳細な情報を獲得することは難しいが、現在把握できる史料に限れば、北宋政和年間までには、清水祖師信仰は安溪県、特に清水岩を中心とした泉州の西部、汀州、漳州、建州、南劍州を含める地域に分布していたことが分かる。この時期において空間的分布はやや福建内陸区域に集中し、内陸区域へ広がっ

いる。

¹⁴² 宋代の僧侶の造橋活動については、鄭光裕「宋元時代泉州之橋梁研究」(『宋史研究集』第6輯、台北国立編訳館、1971年)、方豪「宋代僧徒対造橋的貢獻」(『宋史研究集』第13輯、台北国立編訳館、1981年)、鄭光裕「宋元時代泉州橋梁建築与港市繁榮的關係」(『宋史研究集』第21輯、台北国立編訳館、1991年)を参照。

¹⁴³ 清水祖師によって建てられた橋梁については詳しく記録されていないが、地方志にはいくつかの記述が残っている。例えば、『(弘治)八閩通志』卷十八に「谷口橋、又名佛口。双濟橋。上二橋在清源里。上二橋皆宋僧普足建」、『(嘉靖)安溪縣志』卷一に「谷口橋、在崇善里、又名佛口、橋其上為屋十一間。旧有清水大師自永春來、見行者艱涉、遂造成橋。今廢。」、『(乾隆)泉州府志』卷十に「從龍橋、在十六都汰口。『閩書』作臥龍橋。『方輿紀要』、『以近臥龍山、故亦名臥龍橋』。『縣志』、『宋治平初、僧不睡架木為梁、名汰口橋。其後累增高以臥龍山下瞰、名臥龍橋。元祐間僧普足移于西五十步疊石為址。紹興三年歐陽瑜修。淳熙三年張伯懿等修。』」とある。

¹⁴⁴ 明清代の地方志の中に普足禪師が建てた橋は尚残在している、或いは遺跡(碑記とか)が残されていることを記している。こうした記述は、当時の人が橋の建造者を知り敬っていたことが考えられる。例えば、北宋皇祐年間、蔡襄は洛陽橋の建造を取り仕切った。その後、彼の功績を記念するために、洛陽橋の南側に祠廟が建てられた。清水祖師に対しては、橋梁の建造者として祠廟を建てて記念されることがないが、橋梁の利用者によって清水祖師の声望も上がっていったことが考えられる。

ていた傾向が窺える。そして、この時期において郷里の人は清水祖師のために、塑像や石塔の作製に参与し、雨乞いの儀式を執り行うことを通して、清水岩の運営、祈祷などの信仰活動に参加していたことが窺える。

2.2.2 南宋期における正祠としての地位の確立

南宋期において清水祖師の発展を把握しうるものとして、四つの勅牒、地方志・石刻資料、現地調査資料などの史料があげられる。地方志・石刻資料に散見する記載、現地調査資料からは各地に建てられた清水祖師を祭る祠廟が把握できる。次にこれらの史料を使って南宋期の清水祖師信仰の発展およびその空間的分布を明らかにする。

まずは勅牒を史料として利用できる可能性を説明する。

宋代の「石刻文書」の一つである勅牒は主に寺院・宮観・祠廟に対して廟額・封号を賜う際に下すものである。宋代各時期において、勅牒文書とそれを復元する刻石文書には大きな時期的変化が存在している。北宋徽宗朝以降、勅牒現本を高精度に復元して「刻石文書」を作る意識が強くなる一方、勅牒は寺院・宮観・祠廟に直接に伝達するようになり、そして勅牒内の「事書」部分（礼部状）の重要度が増した¹⁴⁵。勅牒内の「事書」部分には発出申請・審査過程を含め、勅賜の経緯（申請者、申請の事由）、靈驗事例（時間、場所、効能、参加者、感応結果）、審査過程の記録（審査者、審査結果）などの情報を記録した。換言すれば、勅牒は清水祖師信仰の発展を考察するに必要な情報を提供し、特に靈驗事例の記録は信仰の空間的分布に関する情報を示してくれる。

南宋初期、清水祖師は初めて封号を賜った。その際に受けた「隆興二年昭応大師勅牒」¹⁴⁶からは勅賜封号の経緯が窺える。

¹⁴⁵ 小林隆道『宋代中国の統治と文書』第五章「宋代宋代賜額勅牒と刻石—石刻『文書』の原文書復元への指向性—」（汲古書院、2013年）を参照。また、宋代祠廟勅牒については須江隆「唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について」（中国社会文化学会編『中国—社会と文化』9、1994年）、金井徳幸「南宋の祠廟と賜額について」（宋代史研究会編『宋代の知識人—思想・制度・地域社会』、汲古書院、1992年）を参照。

¹⁴⁶ 「勅賜昭応大師牒」は『（民国）安溪清水岩志』卷上勅牒および『福建宗教碑銘彙編』（泉州府分冊）卷四安溪県部分を参照。

紹興二十六年（1156）に安溪県の父老姚添等は封号の勅賜を申請し、隆興二年（1164）に朝廷から「昭応大師」という勅号を受けた。これによって、隆興二年（1164）に、清水岩（寺）は朝廷から正式に承認され、祀典に入れられた。つまり、清水祖師および清水岩の正祀・正祠の地位が確立された。

この勅牒の中に一件の顕応事跡が記録されている。紹興二十六年（1156）頃に、安溪県は旱魃に見舞われた。清水岩（寺）に雨乞いをした結果、期待の通りに雨が降ってきた。

そして、淳熙年間（1174—1189）に、清水祖師は、再び「美号」と「塔額」を賜った。「淳熙十一年敕賜昭応慈済大師牒」¹⁴⁷により、淳熙十一年（1184）、明州天童正覚大師などの勅賜の例に従い、迪功郎の林時彦等が昭応大師のために「美号」をさらに加え、「塔額」を賜ることを申請した。結果としては「慈済」の二文字を増やして「昭応慈済大師」となった。

今回の勅牒によると、朝廷側は清水祖師の疾病治癒、雨乞い、盜賊鎮圧に靈驗があることを認めた¹⁴⁸。紹興二十六年以降の顕応事跡が非常に多く、枚挙にいとまがないため、近年の顕応事跡のみが挙げられたという。

あらゆる後来の靈驗事跡が頗る多いので、すべてを述べることはせず、今は近來の靈驗あらたかな事跡を少し挙げる。①隆興二年二月初四日、南安県崇仁郷焦坑保張廷幹は両眼を失明した。その父は清水岩に詣でて水を乞い、一月余りにもならないうちに、視力が以前の通りに回復した。②乾道二年二月十一日、南安県由風里双坑等保の勸首林贈をはじめとする百余人は清水岩に詣でて線香を点し、祝文を投じて祈祷した。「郷里は今疫病が流行しており、民衆は患いに遭っている。大師の香火を乞いて、郷里に行つて鎮静し、また法水を乞いて病者を救うように願っている」と称した。三月二十三日に至つて、林贈をはじめ二百余人は大師を清水岩に送り、冥場を設け、感応してくれたのを感謝した。③乾道二年五月初四日、惠安県安仁里金相俛、前保勸首何仏児等五十余人は清水岩に詣でて、祝文を投じて祈祷し、「境内の老人と幼児が流行病に苦

¹⁴⁷ 「淳熙十一年敕賜昭応慈済大師牒」見於『（民国）安溪清水岩志』卷上勅牒および『福建宗教碑銘彙編』（泉州府分冊）卷四安溪県部分を参照。

¹⁴⁸ 莆田県丞姚僅は現地審査により、「昭應大師元係泉州府永春縣人、族姓陳、名普足、在生之日、惟以造橋鋪路為業、造成大石橋數十所、未嘗憚勞。建中靖国元年遷化之後、英靈如在、凡人有疾病、時有雨暘及盜賊之擾、随祷随應」と述べている。

しんでいるから、法水と香火を乞いて鎮静し、安寧させることを願っている」と唱えた。六月十三日に至って、何仏児等は清水岩に詣でて謝恩した。④乾道九年五月十二日、永春県始安里小辺保の勸首葉尾等百余人は清水岩に詣でて祝文を投じて、「今郷里の農作物の苗は蝗に傷つけられ、雨水が均一ではなく、収穫が得られず、民衆が失望することを心配し、大師の香火を乞いて保内の安寧を守ることを願っている」と唱えた。結果として感応を蒙った。⑤淳熙元年二月十八日、尤溪县大田保温大立等は清水岩に詣でて祝文を投じて「本保は雨水が少なく、種が土地に落ちず、牛が病気となり、災害に遭い、民衆はみな失望している。大師の像を請いて郷里に行って鎮静し、香火を乞いて郷里を守り、十分な雨水を乞う」と唱えた。⑥また、徳化县貴湖里劉徳崇等が清水岩に詣でて大師の像を乞いて郷里に帰って鎮静させた。淳熙二年正月内、各保は保護され、民衆は安んじ、雨水が充分で、農作物の収穫が多いため、各所の勸首温大立等は祭礼を設けて謝恩した。⑦淳熙六年九月、雨水が不足していた。二麦の種はすでに土地に播いたが、発芽したものは枯れてしまった。本県の知県承事郎趙勲は十二月十八日に昭応大師を県に迎えることを主簿迪功郎曹緯に委ねて、道場を設け、民のために雨乞いを行った。二十日に至って、やはり感応を蒙った。二十二日によく晴れた。二麦の苗は成長し、民衆は収穫を得た。⑧淳熙七年大旱、農作物の苗が枯れた。本県の趙勲は再び主簿曹緯に委ねて、六月初二日清水岩に登って大師を迎えて民のために祈雨させた。清水岩を出てしばらく、県から五六里ぐらい離れた覺苑寺付近において、車に付き従うように雨が降ってきた。そして大師の像を覺苑寺に迎え入れて休憩した。二時間ののち、雨が止んだ。県官、父老等は郊外に出て線香を点して大師の像を県に迎え入れて祈祷を行った。初四日に感応を蒙り、慈雨が激しく降ってきた。初八日によく晴れた。当年の秋は収穫を得た。民衆はみな喜んでいた。父老等の人は碑銘を立てて靈驗事跡を詳しく記載した。その碑銘は現在も残っている。¹⁴⁹

¹⁴⁹ 「所有後來顯應事跡頗多、不敢盡述、今略具近來靈跡顯著。①隆興二年二月初四日、南安縣崇仁鄉焦坑保張廷幹兩眼失明、其父詣岩請水點洗、未及月餘遂獲光明如故。②乾道二年二月十一日、南安縣由風里雙坑等保勸首林贈等一百餘人、詣岩燒香、祈禱投疏、「俾鄉閭、自今瘟疫流行、人民遭災、求請大師香火、前去鎮靜鄉閭、及請法水救治。」至三月二十三日、林贈等二百餘人送大師回岩、修設冥場、荷蒙感應。③乾道二年五月初四日、惠安縣安仁里金相俛前保勸首何佛兒等五十餘人詣岩、投疏祈禱、稱境老幼時疾所苦、求請法水並香火前

この勅牒には隆興二年（1164）から淳熙七年（1180）にかけて十六年の間、昭応大師の靈驗事跡の八件が記録されている。その中で、雨乞いの事例は五件（④⑤⑥⑦⑧）あり、病氣治癒の事例は三件（①②③）ある。個人的な祈祷事例が一件（①）、その残りの七件が集団で祈祷を行う事例である。集団での祈祷事例の中でも、「保」を単位にして、勸首が主事する事例が五件（②③④⑤⑥）、知県が主事する事例は二件（⑦⑧）ある。祈請者は南安県崇仁郷、南安県由風里、惠安県安仁里、永春県始安里、尤溪県大田保、徳化県貴湖里、安溪県からやってきた。祈請の儀式という、病氣治療のために、祈請者は清水岩に来て「法水」もしくは「法水」と「香火」の両方を求めて疾病の全快を祈願する。雨乞いの際には、清水岩に来て祖師の「像」もしくは「香火」また「像」と「香火」の両方を求めて早魃に遭った現地に持ち帰って鎮静を祈願する。集団での祈祷する事例から見ると、祈請の儀式は整っている。まず、清水岩に詣でて、焼香して、祈祷文を投じ、遭遇した災いを述べて、大師の「香火」、「師像」、「法水」を求めて郷里に持ち帰る。期待通りに災いが晴れたら、大師を清水岩まで送って、道場や冥場を開き、祭祀を行って謝恩する。

「昭応慈済大師」に加えられて十七年の後に、清水祖師は再度勅牒を受けた。「嘉泰元年敕賜昭応広恵慈済大師牒」¹⁵⁰の記述により、嘉泰元年（1201）頃、広範囲で早魃が発生し、

去伏事、乞保安甯。至六月十三日、何佛兒等到岩設供謝恩。④乾道九年五月十二日、永春縣始安里小邊保勸首葉尾等一百餘人詣岩投疏、稱鄉間苗稼目今虫蝗所傷、雨水不勻、均慮絶収、人民失望、拜請大師香火前去保内安眷鎮静、維護鄉井、果蒙感應。⑤淳熙元年二月十八日尤溪縣大田保温大立等到岩投疏、稱本保缺雨、種不落土、牛疾災損、民皆失望、乞請師像前去鄉里伏事、香火保護鄉井、求乞雨水霑足。⑥又徳化縣貴湖里劉德崇等到岩請師像前去伏事。至淳熙二年正月内、各處勸首温大立等逐保各蒙保護、人民安泰、雨水霑足、年歲有収、設供答謝。⑦淳熙六年九月缺雨、二麥雖已落土、萌芽焦枯、本縣知縣承事郎趙勳十二月十八日委主簿迪功郎曹緯迎請昭應大師就縣、建置道場、為民祈雨。至二十日果蒙感應。至二十二日方晴。二麥生長、民人有収。⑧淳熙七年大旱、禾苗焦枯、本縣趙勳再委主簿曹緯於六月初二日登岩迎請大師為民祈雨、纔迎出岩、去縣約有五六里地、覺苑寺降隨車雨一節、遂迎師像入覺苑寺止歇、待一時辰、稍霽、縣官、父老人等出郊焼香方迎入縣祈禱。至初四日方蒙感應、滂沛甘霖。至初八日方霽。当年秋有所収、民皆歡喜。父老人等、建立碑銘具載靈跡、見在。」（「淳熙十一年敕賜昭応慈済大師牒」）

¹⁵⁰ 「嘉泰元年敕賜昭応広恵慈済大師牒」は『（民国）安溪清水岩志』卷上勅牒および『福建

朝廷は地方から雨乞いに靈驗あらたかな祀神を求める指示を下した。福建路轉運司の「保奏」によって清水祖師は「昭応広惠慈濟大師」と加封された。

「嘉泰元年勅牒」に、一件の靈驗事跡が記録されている。すなわち、慶元六年（1200）、安溪県にて雨乞いを行い、それが成功した。

南宋期、清水祖師に四つ目の勅牒を下したのは嘉定三年（1210）であった。その「嘉定三年敕賜昭応広惠慈濟善利大師牒」¹⁵¹に従うと、開禧三年（1207）九月から泉州に旱魃が起き、嘉定元年（1208）正月に州城の周辺にある諸仏、諸廟神王に祈祷しても、感応がなかった。そこで安溪県の上申により、清水祖師に祈祷したところ、雨が降り、災害が緩和した。次に泉州府は清水祖師を州城まで迎請し、災いが緩和することとなった。泉州府はこの事跡をもって封号を加えることを申請した。さらに、この事件をきっかけとして、清水祖師信仰が泉州の州城に定着した。また嘉定元年前後の旱魃において、他の祠廟に比べて雨乞いによる靈驗によって、清水祖師の声望が益々上がることとなった。

「嘉定三年牒」に三件の顕応事跡が記録されている。先に述べられた嘉定元年（1208）春の安溪県、泉州州城の雨乞いの他、同年の六月に、蝗害を祓った事跡がある¹⁵²。嘉定三年（1210）に「善利」と加封された後、安溪県にさまざまな慶典が行われた。安溪県人の余克濟は同年「祖師祈雨跋」を書いて、嘉定元年から三年までの三件の祈雨靈跡を詳しく

宗教碑銘彙編』（泉州府分冊）卷四安溪県部分を参照。

¹⁵¹「嘉定三年敕賜昭応広惠慈濟善利大師牒」は『（民国）安溪清水岩志』卷上勅牒および『福建宗教碑銘彙編』（泉州府分冊）卷四安溪県部分を参照。「據泉州軍申、本州開禧三年九月後少愆雨澤、就寺觀神祠祈求，未獲感應。至嘉定元年正月迎請在州諸佛諸廟神王就設壇祈祷、未有感應。按安溪縣申、本縣清水寺、昭應廣惠慈濟大師祈雨霑足感應。本州迎請、安於四月二十二日、方及州門、陰雲四起、当晚降雨、至次日、農民耕種。委是感應、有惠及民。申乞保奏特加封號」、「緣本州自開禧三年冬不雨、至嘉定元年、春種不落土。本縣迎請就縣堂建壇、為民祈雨、隨即霑足、農民播種。遂具靈跡申州。本州凭所申、請佛聖像前去為民祈雨、方入州門、陰雲四起、安奉道場、当晚雨降、次日霑足。七邑之民俱得耕種續施。」とある。

¹⁵²「本年六月内、蝗虫為孽、飛則騰空蔽日、下則孽苗稼無生。父老劉輔等率衆恭迎聖像、行道祛禳、不三日、而蝗虫滅除、秋成有望。」とある。

記録している¹⁵³。

勅牒以外に、『(民国) 安溪清水岩志』巻上「聖跡感応」、「謝雨詩・記・跋」の部分に、次の六件の靈驗事跡が記録された。

嘉定三年（1210）冬に旱魃があつて、知安溪県の陳宓は清水岩に祈雨を行つて、謝雨詩を書いた¹⁵⁴。

嘉定十年（1217）に、真徳秀が知泉州を任したとき、清水祖師を州城まで迎え入れ、祈雨を行つた¹⁵⁵。

紹定間（1228－1233）、安溪県令劉龐は雨乞いをし、「謝雨」詩を書いた¹⁵⁶。

¹⁵³ 『(民国) 安溪清水岩志』巻上に収録される邑人余克濟の「祖師祈雨跋」により、「嘉定改元之歳、吾州自秋不雨、至於春正月攝郡通守趙侯憂勤精禱，靡神不舉、歴日滋久、雨意猶靳。時吾安邑亦苦旱魃、令尹趙君潔鑄登岩、奉慈濟之像、聿來祈雨。不崇朝而已周浹，於是疏靈跡以達於州、廼夏四月州遣南安縣寮親詣岩迎奉入城、陰雲四起、一之日既雨、二之日霑足、槁苗勃然頓有生意。侯與一郡之民驚異感嘆、遂亟聞外漕、乞飛章九陛、以示褒答之典。今歳秋又大旱、判府待制給事鄒公復中前靖尅期得雨、前後一揆、朝廷因其功狀顯著、累加善利兩字、猗歟倖哉。菩薩豐功偉跡、著在祀典、國家自紹興丙子迄淳熙甲辰、三十年間、凡三錫命、邇者又賜十行之書、加八字之號、宸綸炳煥、恩數已隆、崇德報功之心、甯有紀極哉。邑人榮天子之命、菩薩之德、又不敢忘漕台州郡推尊贊成之意、將命工鏤板以示不朽。於是再拜稽首而為之記。 宋嘉定三年九月十五日 從政郎余克濟跋」と記されている。

¹⁵⁴ 『(民国) 安溪清水岩志』巻下に収録される陳宓の「謝雨 七律」により、「我来兩月值冬情、多謝靈明荅寸誠。一瓣清香猶未足、四郊甘雨已如傾。早知縣令才能薄、頼有神翁願力宏。粟麥頗蘇民自樂、更期膏潤接春耕。」とある。陳宓は嘉定三年頃に知県として安溪県に就いた。この謝雨律詩によると、安溪県に就いて二か月するとき、冬旱があつた。清水岩に祈祷すると感応し、雨が降り始め、農民が喜ぶこととなった。そして、陳宓は詩をもって感謝の意を表した。

¹⁵⁵ 『(民国) 安溪清水岩志』巻下真徳秀「祈雨疏」。

¹⁵⁶ 『(民国) 安溪清水岩志』巻下に収録される邑令劉龐の「謝雨」では、「為民望歳禱金仙、一念纔通果沛然、人道旱時却得雨、我知佛力可回天、物盈宇宙皆生意。身到蓬萊亦夙縁、但願岩間常晏坐、不防謝變屢豊年。」とある。

咸淳元年（1265）、安溪県令鍾國秀は清水岩に詣でて、祈雨に感応してくれたことを謝恩した¹⁵⁷。

咸淳五年（1269）、安溪県令林泳は清水祖師に雨乞いをした後、清水岩にて祭祀を行い、感謝の意を表した¹⁵⁸。

以上に整理した靈験事件は総計十八件で、雨乞いの事例は十五件、病気治療の事例は三件あることが分かる。その中に、十七件は集団での祈祷事例で、五件は勸首が主事した事例で、残りの十二件は知県あるいは知州が率いた事例である。これは勅牒、謝雨詩文の史料性格と関わっている。

南宋において、清水祖師は正祀の地位を認定され、雨乞いに対する働きが最も認められるようになった。勅号の申請または謝恩の祭祀の記事からは、安溪県の県令、郷民、父老、在地土人が清水祖師の正祀の地位を求めるために努めている¹⁵⁹。南宋期の史料を通して清水祖師信仰の分布がよりはっきりする可能性を示してくれる。この十八件の靈験事件の中では、信仰者は安溪県清水岩まで来て祈祷をしていた。靈験事件の発生した場所、即ち靈験地および信仰者の出身地は安溪県、南安県崇仁郷、南安県由風里、惠安県安仁里、永春県始安里、尤溪県大田保、德化県貴湖里、泉州の州城（晋江県）、長泰県を含む地域である。これから清水祖師信仰は泉州の東部、漳州北部というより沿海区域へ広がってゆくように見えてくる。

さらに、以上の勅牒及び詩文は、南宋期の一部の信仰者の信仰活動を記録している。勅牒には清水祖師のために封号の申請及び雨乞いの祈祷の際に、様々な人が関与している。

¹⁵⁷ 『(民国) 安溪清水岩志』巻下に記載される邑令鍾国秀の「詣岩謝雨」があり、「瓣香一再謁岩扉、既雨方晴又細霏。霖洒天瓢銷旱魃、民安佛國免年飢。稻花畦裡香初透、竹葉溪頭水較肥。蘭室談禪方有味、片雲頭上又思歸。」とある。

¹⁵⁸ 『(民国) 安溪清水岩志』巻下にある林泳「致祭大師文」により、咸淳五年六月、旱魃があつて、県令の林泳は大師を迎え入れて県府の観音堂に安奉し、同僚と民を率いて再三祈祷した後、雨が降ってきた。林泳は大師を清水岩まで送り、この祭文を書いて、謝恩を表した。

¹⁵⁹ 祠廟信仰研究においては、勅号・勅額をもとに中央朝廷と地方社会の権力関係について分析する成果が多い。蔣竹山「宋至清代的国家与祠廟信仰研究的回顧与討論」(『新史学』第8巻第2期、1997年)を参照。

例えば、「淳熙十一年勅牒」には、清水寺の僧侶及び郷里の人のほか、安溪県の官司及び泉州の州府が封号を加える申請に参与し、朝廷が靈驗事跡を確認するは、永春県の主簿、清水寺の所在郷里の父老や、声望のある里人が対応している様子が見える。また地方に旱魃や疫病が起こる際に、郷里には選ばれた勸首が郷人を引き連れて清水岩まで祈祷を行い、清水祖師の香火ひいては像を迎え入れて現地に帰って鎮静の祈願を行っている。これらの信仰活動は集団で行うものである。明清以降のように年中行事の一環として春節に塑像を迎え、県内を巡るような「迎春繞境」行事はまだ行っていないが、既に清水祖師信仰は当地の人の日常生活に浸透していたと考えられる。

引き継いで地方志、石刻資料および現地調査資料¹⁶⁰によって把握できる祠廟を整理すると、以下の通りである。

安溪県に計十一箇所。

清水岩、祖廟であり、元豊六年（1083）に建てられ、崇善里蓬萊山にある。

閩苑岩、又清水別岩と称され、紹興四年（1134）に建てられ、永安里閩山（即今城廂鎮同美村）にある。

水湖岩、宋代に建てられ、光德里（即今城廂鎮境内）にある。

鉄峰岩、即ち慈濟岩であり、宋代に建てられ、依仁里（即今龍門鎮）にある¹⁶¹。

靈慶堂、南宋年間に建てられ、今城廂鎮磚文後割村にある。

龍興堂、南宋期に建てられ、今蓬萊鎮温泉村にある。

湖仙宮、宋代に建てられ、今城廂鎮霞寶村にある。

坂頂宮、南宋初期に建てられ、今城廂鎮墩坂村にある。

獅仔宮、宋代に建てられ、感化里（即今城廂鎮光徳村）にある。

東山岩、宋代に建てられ、今剣斗鎮東陽村にある。

華封堂、南宋徳祐元年（1275）に建てられ、今龍門鎮山美村にある。

永春県に計三箇所。

¹⁶⁰張国懷「清水祖師閩南地区分炉」調査資料（前掲羅臻輝論文に引用されたもの）によって整理した。

¹⁶¹ 以上は『（康熙）安溪県志』（福建省安溪県志工作委员会整理、2003年）卷一山川形勢の「清水岩」、「閩山」、「水湖岩」、「鉄峰山」、「鉄峰岩」によって整理した。

毗藍岩、宋代に建てられ、烏石山（即宋郵亭道）にある¹⁶²。

龍興岩、紹熙元年（1190）に建てられ、今横口郷福鼎村にある¹⁶³。

岱山岩、南宋に建てられ、今一都鎮にある¹⁶⁴。

同安県に計二箇所。

銅鉢岩、開禧年間（1205-1207）に建てられた¹⁶⁵。

白雲山清水岩寺、紹興三十年（1160）に建てられた¹⁶⁶。

漳浦県に計一箇所。

赤水岩、淳熙年間（1174-1189）に建てられた¹⁶⁷。

晉江県に計一箇所。

鳳山庵、又雁山寺、清水行宮と称される¹⁶⁸。

要するに、南宋末まで清水祖師を祀る祠廟は十八箇所が建てられた。これらの祠廟は安溪県、永春県、同安県、晉江県、漳浦県に分布している。その中では、漳州に一か所あり、

¹⁶² 『閩書』卷十二「馬嶺山」条目では、「宋時有南嶽寺、彌勒、明思二院。龍潭寺在其下。支為烏石山、山石盡黑、有毗藍岩。岩下、宋郵亭道也」とある。

¹⁶³ 張国懷「清水祖師閩南地区分炉」調査資料（前掲羅臻輝論文に引用されたもの）によって整理した。

¹⁶⁴ 張国懷「清水祖師閩南地区分炉」調査資料（前掲羅臻輝論文に引用されたもの）によって整理した。

¹⁶⁵ 「銅鉢岩造像碑記」（『福建宗教碑銘彙編』（泉州府分冊）。また『（民国）同安県志』卷八名勝・岩潭の「銅鉢岩」（中国地方志集成の福建府県志輯、上海書店出版社、2000年）を参照。

¹⁶⁶ 『（民国）同安県志』卷四山川三。

¹⁶⁷ 「昭応菩薩記碑」（『漳浦歴代碑刻』、漳浦県博物館、1994年）。また王文徑は「漳浦赤水清水岩」（『閩台清水祖師文化研究文集』、1999年）に赤水岩の石刻及び清水祖師の伝来について紹介した。

¹⁶⁸ 鳳山庵、亦名清水行宮、位於晉江頼厝郷雁山之麓。その遺跡は2007年に発掘され、同時に宋元時期の南安窑、安溪窑、徳化窑に制作された青釉瓷、醬釉及び青白瓷が出土された。（泉州市博物館館長の陳建中「雁山清水行宮遺址考碑文」、遺址考古發掘資料、前掲羅臻輝論文より）

それ以外全部、泉州に位置している。数量の上では、安溪県が圧倒的に多い。別岩である安溪県の閩苑岩と同安県の白雲山清水岩寺は同じく南宋初期の紹興年間に建てられた。

以上の整理により、南宋期に清水祖師信仰は泉州全域（七県）、漳州二県、南劍州一県まで広がってきたことがわかる。具体的に言えば、南宋期に、清水祖師信仰は安溪県を中心とする徳化県、尤溪県、永春県、恵安県、南安県、晉江県、同安県、長泰県、漳浦県に加えて、さらに泉州、漳州の沿海地帯、つまり福建の沿海区域まで広がってきている。また、清水祖師を祀る祠廟は沿海区域に集中して分布している一方、中心地の安溪県以外に永春県と同安県は副中心地となっている。この時期では、清水祖師信仰は福建地域内にとどまっており、他地域にはまだ及んでいない。

史料の制約により、清水祖師信仰の分布状況を全面的に把握することが難しいが、以上の勅牒、地方志、石刻などの史料を通して、両宋における清水祖師信仰の空間的分布の大枠を描き出すことができた。北宋と南宋を合わせて両宋における清水祖師の空間的分布は安溪県を中心地として、邵武軍、福州、興化軍を除き、ほぼ福建全地域まで広がるように見て取れる。この空間的分布は福建地域の内陸と沿海区域をも含む。尤溪県、徳化県、永春県、安溪県は内陸的な性格を持つに対して、恵安県、南安県、晉江県、同安県、長泰県、漳浦県は沿海的な性格を持つ。北宋から南宋に移ると、清水祖師信仰の空間的分布は福建の内陸部に集中していた北宋とは異なり、福建地域沿海区域へ集中していた傾向が見えてくる。特に、南宋には泉州を中心に広がり、泉州の西部から東南部まで及んでゆくこととなる。

2.3 清水祖師信仰の空間的な分布の形成の要因

前節では清水祖師信仰の空間的な分布を明らかにし、その特徴をまとめた。それでは、このような空間的な分布はいかに形成されたのであろうか。これまでの研究は、清水祖師信仰伝播の原因について、主に明清以降の状況を論じ、宗族、移民の遷移に関心を寄せてきた。そのほか、林拓氏は北宋中期より経済発展する泉州地域に着目し、泉州港をめぐる交通ルートおよび物資運輸が信仰の伝播と関わっていると言及している。しかし、林拓氏は宋代の清水祖師信仰が分布している地域において、具体的にどの物資がどのように泉州

港へ運輸されているのかなどの問題についてはまだ明らかにしていない¹⁶⁹。また、羅臻輝氏は経済、交通、政治的要因により清水祖師が伝播してゆくと簡単に述べるが、その具体的な状況は論じていない¹⁷⁰。本節では以上の成果を踏まえながら、清水祖師信仰の空間的分布における中心地、周辺地に分けて考察し、清水祖師信仰の空間的分布を形成させた要因を探ってゆく。

2.3.1 安溪県の環境と清水祖師信仰の中心地

元豊六年（1083）に清水岩が創立されて以降、そこを中心地にして清水祖師信仰が広がってゆく。宋代以降も、清水岩の祖廟として地位は認められている。そして南宋末期まで、安溪県においては、祖廟の清水岩を除き、十カ所の祠廟が分布している。安溪県は清水祖師信仰の中心地とすることができる。

それでは、清水岩あるいは清水岩の所在する安溪県はどのように捉えられるのか、清水祖師信仰はどのような背景で形成したのか、また中心地から周辺へ広がる過程にどのような要因が働いたのかなどの問題について考えることとする。林拓氏は信仰形成の初期において、安溪県は辺縁の未開発地域であると指摘したが、安溪県の地理・文化・経済環境については詳しく論じていない。そこで、以下では信仰の形成と伝播を信仰の中心地の環境と合わせて考えるために、安溪県の自然・人文環境および発展状況を見ておく。

後周・顯徳二年（955）、小溪場は南安県から分離され、清溪県として設置され、北宋宣和二年（1120）に安溪県と改名された。初任県令の詹敦仁は「新建清溪県記」を執筆して清溪県設置経緯を記している。その中に、地理環境については、

¹⁶⁹ 林拓氏によると、信仰形成の初期において、安溪県は地域の辺縁地帯に当たり、経済面、文化面、行政面も地域的中心と離れていたが、福建南部の港口、特に南宋泉州港、明代漳州月港の勃興による地域経済が発達しながら、明清以降、安溪県は地域の市場ネットワークの重要な連結点となり、地域の経済と文化の副中心に変わったと述べている。（林拓「辺縁—核心転換、区域神明信仰策源地的形成及特徴—以福建為例」、『宗教学研究』、2005年第3期）

¹⁷⁰ 羅臻輝「歴史文化地理視野下的清水祖師信仰研究—以廟宇為中心」第三章（福建師範大学2010年修士論文）

小溪場は西に漳州、汀州に接しており、東は海に臨み、泉州の守備要衝のひとつであった。広さは二百里あまりで、三つの山が聳え立ち、一つの溪流が流れている。桑、麻、穀、粟、野獸、家禽、魚などの農畜産物がある。当地の人は農業に従事しながら、銀鋌と鉄鋌も開発している。また竹と木は徴収物となっている。二千余人の兵卒が駐在しており、毎年、六万余貫の経費をもらっている。¹⁷¹

と書かれている。以上のような富を有する場所として、小溪場は県として設置されることとなった。

また『(康熙) 安溪県志』巻一「山川形勢」¹⁷²に照らし合わせてみると、安溪県は泉州の西部山地に位置し、汀州と漳州の間に挟み、泉州の最も辺縁なところに当たる。それに、安溪県は福建境内の三大溪流（閩江、晋江、九龍江）と深く関わっている。安溪県は晋江の中下流に位置しており、県境内に晋江の支流である藍溪が貫き通している。また藍溪は南安県において晋江の東溪と結び、東溪を通して永春県や徳化県を經由して閩江に間接的に繋がりながら、漳州龍溪県において九龍江の支流である西溪に流れ込む。つまり、安溪県は晋江と九龍江を直接結合させながら、晋江と閩江を間接的に連結させる場所となっている。宋代において水路は重要な交通ルートであるので、安溪県は水路交通の拠点であったと考えられる。

安溪県の風俗について、『(嘉靖) 安溪県志』巻一地輿類「風俗」に収録されている宋代の人が書いたものによれば、

『旧誌』によれば、土壤は肥沃で人が純朴である。風習は質朴さを尊ぶ（宋『本志』）。掌のような小さな土地でも畑が作られる（宋処士黄鋭詩）。民風は純朴で、訴状が簡易であり、いつも管理しやすいところと称される（王十朋「止訴文」）。儒者は郷里に安んじ、漂泊を病とする。出仕者は昇進の常道を守り、奔走して競争することを恥とす

¹⁷¹後周・詹敦仁「新建清溪県記」（鄭振滿、丁荷生編纂『福建宗教碑銘彙編』（泉州府分冊）巻四安溪縣、福建人民出版社、2003年）では「夫萬戸而置郡、千戸而置邑、古制也。泉之為郡、古矣。小溪場西距漳、汀、東瀕溟海、乃泉之一鎮守也。地廣二百余里、三峰玉峙、一水環回。黃龍内顧以驤騰、朱鳳後翔而飛翥。土之所宜者、桑麻穀粟。地之所産者、獐麋禽魚。民樂耕蠶、冶有銀鉄。税有竹木之徴、險有溪山之固。兩營之兵、額管二千余人、每歳之給、經費六萬余貫。地實富饒、是豈不足以置縣歟！」とある。

¹⁷²『(康熙) 安溪県志』巻一「山川形勢」（福建省安溪県志工作委员会整理、2003年）。

る（宋『郡志』）。人は仏教のことを好む（『図經』）。婚姻儀礼と葬礼を重んじる（同上）。ビンロウをお茶の代わりとする（ビンロウは瘴気を消す。今賓客と会う時、必ずこれを出して賓客を重視する態度を現す。風習では婚姻の際に、またこれを以って結納の贈り物にする。『方輿勝覽』）。病気になった場合、薬を服用することが少なく、祭祀と祈祷を行うだけである（『旧誌』）。桑などの木を植えることが少なく、蚕を養い、布を織ることが非常に少ない（宋『郡志』、今は葛と麻で布を織ることが多い。）。安逸にこだわり、儒学に従事する者が少ない（宋『本志』）。民は葬儀を行う場合、富者は贅沢して礼の度を過ぎ、貧者は火葬して恩を損なう（『宋志』に載っている嘉定年間の条例）。人は慈善事業を喜んでいるから、その地はいつも仏国と号される（宋張闡『志』）。平素詩書を業とする（朱曹「修睦建学表」）。¹⁷³

とある。また南宋嘉定年間（1208-1224）安溪県令の陳宓が書いた「安溪県惠民局記」によれば、

安溪県は諸県の中で最も辺鄙である。深山窮谷から県城までは五六日かかるところもある。また、気候は蒸し暑いことが多い。春と夏の替わりに、長雨になると、河の魚は病気になり、少雨になると、瘴気がおこる。風俗では巫を信じ、鬼を重視する。市には絶対的に薬がなく、あるとしても低い価格で州での売れ行きが悪いものである。貧者はその安さに目を向けてしまいがちになるため、偶々服用しても治らないと、巫の説を益々信じる。そして病気になっても薬を服用しない。惜しいことである。¹⁷⁴

¹⁷³ 『（嘉靖）安溪県志』卷一地輿類「風俗」（福建省安溪県志工作委员会整理、国際華文出版社、2002年）では、「『舊誌』、土沃人醇、俗尚朴野。（宋『本志』）掌地成田。（宋處士黄鋭詩）民淳訟簡、素称易治。（王十朋「止訟文」）儒者安於閭里、以漂泊為病。仕者守其途、輒以奔競為羞。（宋『郡志』）人好佛事。（『圖經』）重婚姻喪祭祀。（同上）檳榔代茶（檳榔消瘴、今賓客相見、必設此以為重。俗之婚聘、亦藉此以贅焉。『方輿勝覽』）病少服藥、專事祭禱。（『舊誌』）木少桑柘、婦罕蠶織。（宋『郡志』、今多織葛麻）狃於安逸、業儒者寡。（宋『本志』）民之有喪、富者則修費而違礼、貧者則火化而傷恩。（『宋志』舊載宋嘉定条例）其人樂善、素号佛国。（宋張闡『志』）素業詩書。（朱曹「修睦建学表」）」とある。

¹⁷⁴ 宋・陳宓「安溪県惠民局記」（『全宋文』305冊、頁210）では、「安溪視諸邑為最僻、深山窮谷、距縣有閱五六日至者。又氣候多燠、春夏之交、雨淖則河魚腹疾、旱則瘴瘡作焉。俗信巫尚鬼、市絕無藥、有則低價以贗州之滯腐不售者。貧人利其廉、間服不瘳、則淫巫之

とある。

要するに、安溪県は気風が素朴で、儒学教化が十分に行っておらず、仏教が盛んであり、鬼神を敬して信じ、さらに婚礼・葬儀・祭祀を重んじる風俗が窺える。最も重要なのは気候が蒸し暑くて、風土病が頻発するところである。教化の弱さや「崇仏」の風は様々な神の発生しやすい土壌であったとも言える。

以上にまとめた安溪県の地理と風俗を見ると、宋代において安溪県は辺縁地であるため未開発なところであったように見える。

これに対して、『(嘉靖) 安溪県志』に述べる明代中後期の安溪県の風俗には大きな変化が起こってきたことが分かる。宋代の頃に比べると、嘉靖年間(1522-1266)までには冠婚礼儀、衣服は泉州のようになり、外来の商人や工匠がやってきて、漁業や塩業や果物類は外へ出荷し、元々の質朴な風俗は段々と奢侈に変わっていったという¹⁷⁵。

こうした変化はいつごろ始まったのであろうか。実際には、宋代においても、安溪県は農業、林業、鉱業などの産業が前代より発展している。簡単にまとめると、安溪県は果物、木材、茶葉、造紙用の竹、糧食、魚介、蔗糖などの農産物を産出している。さらに安溪県には銀鉱場の龍崇銀場、鉄鉱場の青陽鉄場・鉄鉱山鉄場などの鉱場が設置されている。また安溪県には印書局が設立されている¹⁷⁶。安溪県の山林風光に惹かれて、士人たちが安溪県にきて遊覧をしている¹⁷⁷。つまるところ、明清に比べて宋代の安溪県は未開発ではあったが、五代よりは確かに発展していることが分かる。

説益信。于是有病不藥、不夭闕幸矣！」とある。

¹⁷⁵ 『(嘉靖) 安溪県志』卷一地輿類「風俗」(福建省安溪県志工作委员会整理、国際華文出版社、2002年)。

¹⁷⁶ 安溪県の産業・手工業については、林汀水「両宋期間福建的鉱冶業」(『中国社会経済史』、1992年第1期)、陳衍徳「宋代福建手工業布局的幾個問題」(『中国社会経済史研究』、1989年第1期)、呉松弟「宋代福建商品経済的較大發展及其与地理条件的關係」(『中国社会経済史研究』1988年第3期)を参照。

¹⁷⁷ 安溪県は山林風景の名勝地であり、清水岩、泰山岩、太湖岩は「安溪三岩」と称されている。(『(康熙) 安溪県志』(福建省安溪県志工作委员会整理、2003年) 卷一山川形勢)『安溪清水岩志』卷下には遊覧しに來た士人が残して詩文を収録している。例えば、曾從龍、朱熹などは安溪県に詩と題刻を残した。

また、安溪県の発展は、南宋に入ったのちに、より活発化した。こうした変遷は交通ルート、とりわけ駅路の建設に反映されている。『(乾隆)泉州府志』巻四「駅通鋪舎」には南宋時期に設置された駅が記載されている。南宋において、安溪県は南北を貫く交通幹線の通り道にあたり、五つの駅（藍溪駅、大洋駅、双済駅、羅渡駅、龍門駅）は紹興年間から淳熙年間までに建てられた。この安溪県を経由する南北交通幹線は南宋末期に廃れたが、南宋期では物資運輸の重要な道路となっていたことが推測できる¹⁷⁸。つまり、南宋期に安溪県は南北交通幹線の重要な通過点として、周辺地域との交流往来が盛んであった。

こうした地理的、人文的環境を背景として、安溪県における清水祖師信仰の分布を描き出してみよう。

祖廟の清水岩は安溪県の西北部の崇善里にある蓬萊山に位置している。清水祖師の別祠の「閩苑岩」は藍溪の沿岸に位置している。ほかの九箇所の祠廟も藍溪沿いで、安溪県の西・北・西南の永春県、龍溪県、長泰県に接するところまたは安溪県の中心地である県城の近くに所在している。換言すれば、祖廟の場所はともかく、安溪県における清水祖師を祀る祠廟は県内の交通幹線である藍溪の沿線ひいては県城に密集している。その一方、安溪県内の祠廟は南宋に入ってから建てられたものが多い。

安溪県が南宋期になって経済的発展を遂げたことがその原因の一つである。それに、普足禪師が建てた橋梁はこれらの駅の近くにあるので、これらの駅路を利用して往来する者は清水祖師の信仰者となり、清水祖師信仰を安溪県外へ広げていったことも考えられる。そして、安溪県と周辺地域の往来交流は藍溪を経由していることにより、清水祖師信仰の広がりや安溪県の発展及び周辺との交流と結びついていることを示している。

¹⁷⁸ 『(乾隆)泉州府志』巻四の「駅通鋪舎」の安溪県部分（1984年影印版）（『(嘉靖)安溪県志』巻八「古跡」も参照）によると、南北交通幹線の要点にあたったので、宋代において安溪県内に五つの駅が建てられた。この五つの駅はそれぞれ紹興二十二年、紹興二十六年、紹興三十一年、淳熙十五年、嘉定年間に建てられた。史料にはこの五つの駅の廃棄時間がはっきりと載っていないが、おそらく南宋の末か元代に廃れたと考えられる。そうすると、紹興年間から安溪県は南北交通幹線（南北孔道）の要点となり、南宋の末から交通路線が変わったことにつれて、安溪県の交通路線における位置が下がっていったと思われる。この交通路線の変動について、これまでの研究にあまり重視されていないので、その原因はまだ不明である。

要するに、北宋中期から南宋末期に亘って安溪県は政治・文化・経済の辺縁地でありながら、泉州港の海外貿易と福建地域経済の発展に従って、南北交通幹線の通過点として、閩北と閩南・閩東、とりわけ泉州港と繋がる通過点として発展してゆく。清水祖師信仰はそうした背景において安溪県で形成され、発展していった。その中で、地理的条件及び交通道路の利便性が清水祖師信仰を安溪県内に流行させながら、周辺地域へ広がることを促していった。清水祖師は生前に地域経済の発展に不可欠な交通道路の建設に役割を果たしており、死後に地域経済の発展につれて信奉範囲が広がってゆくこととなる。

2.3.2 祠廟の分布、地域の産業分布および人の移動

前節に整理してきた靈驗事例と祠廟のデータをまとめると、安溪県には九件の靈驗事例、十一箇所の祠廟があり、尤溪県、徳化県、永春県には三件の靈驗事跡、三箇所の祠廟があり、恵安県、南安県、晋江県には六件の靈驗事跡、一箇所の祠廟があり、同安県、長泰県、漳浦県には三箇所の祠廟がある。データ量が少ないが、密度からみると、清水祖師信仰の空間的分布は以上の三つの区域に分けられる。どうしてこのような特徴を持つのかという問題を解明するために、福建地域産業の分布について検討したい。

資源、人口、市場によって、福建地域での手工業の配置は沿海と内陸の間で異なる。沿海区域には製塩業、紡織業が優勢を占め、内陸区域には鋳業、製磁器業、造紙業、製茶業が有利である。鋳業に必要な鋳物資源は沿海区域の下四州に比べて内陸区域の上四州のほうが豊富であると指摘されている¹⁷⁹。その中で、尤溪県には十二箇所の銀鋳場、五箇所の銅鋳場、五箇所の鉛鋳場、二箇所の錫鋳場がある¹⁸⁰。徳化県には一箇所の鉄鋳場がある¹⁸¹。徳化県はまた磁器の名産地である。永春県には一箇所の鉄鋳場がある。安溪県には龍崇銀

¹⁷⁹ 前掲陳衍徳論文によれば、浙西閩北地区は銀、銅、鉛などの有色金属資源の主な産地である。北宋では上四州に二六箇所の銀鋳場、五箇所の銅鋳場、十一箇所の銀銅鋳場、十五箇所の銀鉛鋳場があるに対して下四州に僅か二箇所の銀鋳場、四箇所の銀銅鋳場、一箇所の銀銅鉛鋳場がある。鉄鋳の場合は福建地域の至る所にある。

¹⁸⁰ 前掲林汀水論文に、『元豊九域志』、『太平環宇記』、『宋会要輯稿』、『食貨志』、『(淳熙)三山志』などの資料を使って宋代において福建の鋳業の分布を整理した。

¹⁸¹ 前掲林汀水論文を参照。

鉦場、青陽鉄鉦場、鉄鉦山鉄場がある。龍崇銀場は北宋末期に廃れたが、鉄鉦場は南宋に至っても開発され続けている。青陽鉄鉦場は大規模に開発されて、鉄錢務を設置されることもあった。換言すれば、尤溪、徳化、永春、安溪県という地域は福建内陸区域の鉦場区とも言える。

同安、長泰、漳浦、安溪県という地域については、安溪県以外に鉦場はないが、福建沿海の製塩区である。福建地域には沿海区域から内陸区域へ海塩を供給しており、主な産地は閩江入海口以南、九龍江以北の海岸線に分布している。『元豊九域志』によれば、惠安、晋江、同安県には塩場、塩亭、塩倉がある¹⁸²。九龍江入海口以南の龍溪県、漳浦県に四箇所の塩場がある。史料の制約で南宋における福建沿海塩場の分布の詳細を把握することは難しいが、漳州、泉州において製塩業は南宋以降も発達していることが分かる¹⁸³。同安、長泰、漳浦県は福建沿海区域の製塩産地であり、海塩は安溪県を經由して福建内陸区域の南劍州や汀州へ運輸される。

惠安、南安、晋江、安溪県という地域は、南安県、晋江県に磁窯があり、惠安県、晋江県に製塩場があり、泉州で紡織業も発達している¹⁸⁴。この地域は泉州港の所在地域として、海外貿易のために、内陸区域との物資運輸を頻繁に行っていると共に、商業と造船業が発達している。言い換えると、この地域は総合的な経済の中心地となっている。また晋江県は泉州州治の所在で、閩北の建州と閩東の福州の後を継いで文化的中心地、政治的中心地となっている。

以上によれば、清水祖師の空間的分布の区分けは福建地域の産業分布に合致している。この三つの信仰区域はそれぞれ鉦場区、製塩区、総合的な経済中心区となっており、清水祖師信仰は鉦物、海塩、磁器などの商品の生産と運輸によって伝播し、さらに海外貿易の勃興に連携して発展してきたと考えられる。

この三つの区域は断裂したものではなく、交通ルートによって繋がっている。福建交通

¹⁸² 前掲陳衍徳論文。

¹⁸³ 前掲陳衍徳論文。また、梁庚堯の『南宋塩榷、食塩産銷与政府控制』第三章第二節に福建塩場の分布状況が簡单的に紹介されている。（東方出版中心、2017年）

¹⁸⁴ 前掲陳衍徳論文に、泉州の磁器産地は主に徳化県、南安県、晋江に分布していたと述べられる。『晋江地区文物考古普查資料』（晋江地区文管会編）により、1977年までに発見された徳化県の古窯遺跡は188箇所があり、宋代の窯遺跡は三十箇所もある。

ルートについて、宋代において福建の内陸と沿海を結び合う交通路線の中では、徳化ルートと福州ルートがあると論じられている¹⁸⁵。安溪県は南安県汰口駅に隣接し、藍溪で晉江県に連結しているので、徳化ルートを直接に、福州ルートを間接に利用できる通過点に当たる。前述したように南宋において安溪県で駅路が完備され、そこを貫く南北交通幹線の要衝となった。漳州または広南東路から臨安へ向かうときも、一つのルートは長泰県を経て、同安県を経由して、安溪県へまたは南安県に着く。これは清水祖師信仰が泉州港の貿易商品の輸入と輸出、鉱物の輸出、海塩商販の通過などの交流によって伝播してゆく前提となっている。前節に示したように、清水祖師信仰は安溪県から交通路線沿いに広がってゆき、前述の空間的分布を形成した。

ここに至って、以下の点が分かる。安溪県の地理的環境、人文風俗、産業などの環境が清水祖師信仰の形成及び信仰の中心地としての地位を決定づけた。そして清水祖師信仰は安溪県を中心に、三つの産業区域に分けて密集しており、それらは南北交通幹線によって繋がり、人と物資の交流によって伝播してゆくのである。

最後に一言述べておくが、前述のように、北宋から南宋へ移行する過程においては、清水祖師信仰の空間的分布は、北宋では福建の内陸区域に集中していたことに対し、南宋においては福建地域沿海区域へ集中する傾向が見える。これは福建地域の発展プロセスと関わっている。唐五代までは福建内陸区域が福建地域の政治・経済・文化の中心であり、沿海区域の開発はまだ生じていない。ところが、宋代、特に南宋に入って、全国的に政治と経済の中心地が南へ移行することに伴い、また沿海区域の市舶司の設立と海外貿易の繁栄

¹⁸⁵ 徳化ルートは福州大義江を避けるため、泉州の西北から南劍州へ至る道であり、具体的には晉江城西の義成門晋安駅を通して南安県汰口駅、永春県桃源駅、徳化軍龍潭駅、上壠駅を経て尤溪県に至り、また西芹を経て延平府に着くこととなる。福州ルートは惠安県の洛陽橋、即ち萬安橋が落成された以前、晉江県の城北の朝天門を出て、朋山を経由して興化軍の仙遊県に至って、福州に着き、また建寧府、南劍州あるいは臨安へ着く道であり、洛陽橋の落成後、即ち嘉祐四年（1059）以降、洛陽橋を経由して福州に着く道となっている。『（乾隆）泉州府志』巻四の「駅遞鋪舎」の泉州部分（1984年影印版）を主な史料とし、林汀水「対福建古代交通道路変遷的幾点看法」（『中国社会経済史研究』、1994年01期）、呉修安『福建早期発展之研究-沿海与内陸的地域差異』第二章第二節「福建地区交通発展」（稻郷出版社、2009年）を参照して整理した。

に伴い、福建地域の経済中心が沿海区域の福州そして泉州へ移転してゆく¹⁸⁶。清水祖師信仰の空間的分布は北宋から南宋にかけての福建沿海区域の興起を反映している。

信仰の伝播は人の移動と交流によって実現される。清水祖師信仰の伝播に働く人の移動には主に以下の三つが挙げられる。第一は商業と産業の発展による人力及び物資の運輸である。安溪県に対しては、外来商品の輸入、鉱物の輸出、海塩商販の通過が頻繁に行われた。第二は地方官また士人の移動である。例えば地方官の人事変動による移動、あるいは勅号申請の時、朝廷が派遣してきた靈驗事跡を審査する官員の進出などである。また、士人の遊覧・遊歴も考えられる。第三は移民または宗族の遷移である。宋代にはまだ明確化されていないが、明清以降、清水祖師は安溪陳氏をはじめ複数の宗族の祭神となって安溪移民或いは閩南移民の活動によって福建地域以外へ広がってゆく。

福建沿海区域の発展の中で、泉州港が発達してゆくにつれて、貿易物資の運輸、交通道路の整備が沿海区域の祠廟信仰の形成に重要な背景となる。これは清水祖師信仰の例からはっきりと明らかとなる。そして、港口貿易の発展は、沿海区域と内陸区域とが関わっているのもので、沿海区域に形成される祠廟信仰も沿海区域に限って広がるのではなく、内陸区域へも伝播していったのである。

2.4 おわりに

本章は宋代に焦点を当てて、北宋から南宋に亘って、清水祖師信仰の形成、発展状況、とりわけ空間的分布に検討を加えた。以上の考察により、福建沿海区域における祠廟信仰の在り方について以下の問題点が提示される。

まず、地理、産業、交通と信仰伝播との関係である。清水祖師信仰の例を見ると、祠廟信仰の形成及び発展過程の中に、地理的要素の重要性が再確認できた¹⁸⁷。地勢や気候は祠廟の働きを定め、自然資源は当地の農業、産業、商業などの経済状況、さらに交通によっ

¹⁸⁶ 前掲林拓 2004 年書、呉修安書を参照。

¹⁸⁷ 林拓と呉修安等の成果に参考すると、地理的要因が祠廟信仰の形成・発展に影響を及ぼすことは確実であり、見逃することができないと述べている。これは宗教地理学にも同様な指摘が見える。

て周辺地域との交流に影響を与えている。従って、形成地の地理条件は祀神の類型、伝播範囲に密接に関わっている。

次に、福建沿海区域における祠廟信仰の特徴である。清水祖師信仰は僧侶に起源を持ち、雨暘祈祷をはじめ、疫病祓いなどのさまざまな働きを果たす地方保護神という性格を持つ祠廟信仰である。もとより地方保護神は地域と密接に関わっているため、他地域に広がることは少ないが、清水祖師は福建地域に幅広く信仰されている。その祠廟の分布から見ると、清水祖師は地方保護神にもかかわらず、人々の越境活動によって福建地域、特に沿海区域において広がり、「多地域性祠廟信仰」に発展してきた。宋代において、福建沿海区域は内陸区域より活発に発展を遂げ、祠廟信仰の形成と伝播にも影響を与えたと言えるだろう。

最後に、明清時代と比較した宋代の独自性について述べよう。宋代においては、清水祖師信仰は福建地域、特に沿海区域に濃密な空間的分布を持っている。これは福建地域における、内陸区域から沿海区域へと移り変わってゆく発展傾向や、泉州港の貿易の繁栄及び交通道路の整備が重要な背景となる。また宋代の清水祖師信仰は、主に人々の福建内部での移動によって広がってゆく。それに対して、明清以降では、清水祖師信仰は福建地域を越えて浙江、台湾、東南アジアにまで広がってゆく。その過程に、閩南移民、安溪宗族の福建地域以外への遷移が重要な背景となる。つまり、清水祖師信仰の発展及び空間的分布の形成においては、宋代と明清以降とでの状況がはっきりと異なっている。祠廟信仰の側面では宋代は独特な意味を持っていると言えよう。さらに、ここに宋代社会と明清以降の社会に相違する様相を見出しうるかもしれない。

第3章 宋代における保生大帝信仰の実像

3.1 問題の所在

唐代より、福建地域において祠廟信仰が益々盛んになった。それに伴い、発生地を越える多地域に広がる祠廟信仰が相次ぐ出現した。清代の光緒年間（1875～1908）、泉州士人の楊浚は『四神志略・総序』に次のようにまとめている。

廣澤尊王，南安人。保生大帝，同安人。清水祖師，安溪人。天上聖母，莆田人。皆閩産也。自五代至宋，抑何其盛。豈山川之靈，發洩殆盡，故隆於昔而替於今耶？儒者每見世人之諛瀆求福，妖妄滋惑，斷斷持無鬼論，殊失先王神道設教之意。庸詎知愚夫愚婦率悍然無所顧忌，惟一聞冥漠情狀，輒自畏怖，況南人信鬼，藉此亦可補王化所不及。予島居日久，習聞此戶崇郭、吳、陳、林香火事之如生，因輯其崖略曰『鳳山寺略』、曰『白礁志略』、曰『清水岩志略』、曰『湄洲嶼志略』，凡四種，聊備參稽云。¹⁸⁸

五代から宋代に亘って、四つの祠廟信仰は福建地域に発生し、盛んになり、清末に至っても衰えることがなかった。この四つの祀神は南安の広沢尊王の郭忠福、同安の保生大帝の吳本、安溪の清水祖師の陳普足、莆田の天上聖母の林氏（即ち媽祖）を指している。儒者は鬼神を信じないから、世の中の人々は祀神を奉仕することに対して否定的な態度を取っているが、祠廟信仰はある程度で王化の及ばないところを補えると考えている。それを理由にして、楊浚は地元の盛んに信仰されている四つの祀神に関する事跡、伝説、祠廟の建造などの資料を編集して四種の志略にまとめた。

この四つの祀神は早ければ五代、遅くとも宋代に神格化され、民衆から信仰を集め始めた。それ以後、この四つの祠廟信仰が益々拡大し、発生地 of 州県より周辺地域、福建全域、ひいては両広、江浙地域へ広がってゆく。明清時期になると、さらに閩南移民か海商の活動に従い、台湾及び東南アジアに及んでくる。言うまでもなく、時間的にも、空間的にも、活動が活発化するこの四つの祠廟信仰は、宋代福建地域の祠廟信仰を考察するに有益なケーススタディとすることができる。

保生大帝は元来、北宋時期に活動した吳本という医者であり、死後は「医神」として祀

¹⁸⁸清・楊浚『白礁志略』、頁 737、明清民間宗教経巻文献続編之七、新文豊出版公司、2007 年 7 月初版。

られている¹⁸⁹。現在に至って、保生大帝は閩南系民衆の医神と保護神と為しており、漳州、泉州、台湾、香港、東南アジア諸国に熟知され、信仰されている¹⁹⁰。

これまで保生大帝信仰についての研究成果が多く蓄積しており、主に二つの方向で行われている。一つは、呉本の生涯事跡、信仰の形成・発展過程についての歴史学的考証である。もう一つはフィールドワークによって個別祠廟の構造、祭祀組織、祭祀活動などを解明する人類学的な研究である。

時間的に言うと、明清以降の状況に対しての考察はより多い一方、信仰の形成時期の状況を論じる場合も、立場に左右されたり、史料の信憑性を見分けなかったり、史料の内容を十分に考証しなかったりするような問題が残している。そして、保生大帝信仰の範囲および伝播過程を検討するとき、明清以降の分布状況を分析することが多く、宋代の状況についての考察が比較的の不十分である¹⁹¹。従って、宋代における保生大帝信仰の形成・

¹⁸⁹ この「医神」に対して、信仰者は「保生大帝」のほか、道教的色彩のある「呉真人」、「呉真君」、「大道公」、「大道真人」などの名号を称している。民間伝説では、「保生大帝」は明代朝廷によって賜った封号であったが、鄭振滿先生の考証によれば、「保生大帝」の封号は正史での記載が見えず、明代中後期、呉本信仰が復興する際に、民衆は呉本信仰の正統性と合法性を求めるために作り上げた封号であると指摘している。（鄭振滿「保生大帝考」、『田野与文献』第 51 期、2008 年 4 月、頁 17～20）

¹⁹⁰ 范正義先生の整理によれば、祖宮と看做される青礁慈濟東宮、白礁慈濟西宮のほか、有名な保生大帝祠廟は台北龍峒保安宮、台南学甲慈濟宮、シンガポール天福宮、インドネシア三寶壟、マネージャー龍山堂、植徳堂、世徳堂、フィリピン寶泉庵、香港寶泉庵等々が挙げられる。（范正義『保生大帝—信仰与閩台社会』第一章第三節、福建人民出版社、2006 年 6 月）

¹⁹¹ 謝貴文は「保生大帝信仰的回顧与分析」（『世界宗教学刊』第 16 期、2010 年 12 月、頁 95～124）の中で 2010 年までの先行研究を回顧した。2010 年以降の相關研究成果が少なくなり、莊宏誼「保生大帝信仰的起源与発展」（『輔仁宗教研究』第 16 期、2016 年春、頁 103～162）のみが見られる。主な研究成果は、傅宗文「呉本事跡鉤沉」（漳州呉真人研究会編『呉本學術研究文集』、厦門大学出版社、1990 年、頁 185～192）、林国平、彭文字『福建民間信仰』第五章道教俗神崇拜（福建人民出版社、1993 年）、范正義『保生大帝信仰与閩台社会』（福建人民出版社、2006 年）、范正義『保生大帝—呉真人信仰的由来与分靈』（宗教文

発展状況をより深く考察することが求められる。

本章では保生大帝の生涯、信仰形成の初期状況に対して考証を行った上で、宋代において保生大帝信仰の全体像を明らかにしようとする。これを通じて、宋代における福建地域、特に沿海地域の祠廟信仰の発展様相を理解する一助となるのではないかと考えられる。

3.2 呉本の生涯と神格化

保生大帝信仰を記録した史料の中で、現存最も早期のものとしては楊志が執筆した「慈濟宮碑」と莊夏が執筆した「慈濟宮碑」（以下は楊碑、莊碑と省略する）がある¹⁹²。この二つの碑文は嘉定年間（1208～1224）に撰され、呉本の生きた年代とは百七十余年ほど離れている。それぞれは青礁慈濟宮、白礁慈濟宮に立てられたことが推測できるが、原碑はすでに逸失してしまい、地方志、例えば『（崇禎）海澄県志』の「芸文志」に収録されるものしか見えない¹⁹³。

化出版社、2008年）、鄭振滿「保生大帝考」（『田野与文献』第51期、2008年4月、頁17～20）、鄭振滿「吳真人信仰的歴史考察」（氏著『郷族与国家—多元視野中的閩台伝統社会』、生活・読書・新知三聯書店、2009年5月、頁191～209）が挙げられる。

¹⁹² 一部の学者は目前台北大龍峒保安宮に収蔵される「西宮檀越記」を元祐年間に孫瑀が撰したものと看做し、保生大帝信仰と白礁慈濟宮の最も早い文献としているが、その真実性がほかの学者に問われている。そのほか、漳州龍角県角美鎮丁厝村所蔵の「白石丁氏古譜」は宋代から修撰しはじめ、呉本はその家訓祠廟記序を執筆して署名を残したと言われている。某学者はこれを利用して呉本の祖籍が河南濮陽で、後に泉州白礁に転居し、生前は官職を授けられたことがなかったと指摘した。本章ではこの史料の信憑性が確認できないため、史料の使用を保留することとする。

¹⁹³ 青礁慈濟宮、白礁慈濟宮は宋代において漳州龍溪県、泉州同安県に位置し、明清時期は州県設置の変更とともに漳州府海澄県に属することになり、現代に至ると、厦門市海滄区、漳州龍海市に分立することになる。そして、両碑文は崇禎、乾隆『海澄県志』に同載されることがあり、別々に『（光緒）漳州府志』、『（乾隆）泉州府志』、『（民国）同安県志』に収録されることもある。そのほか、『全宋文』204冊（頁219～231）、287冊（頁196～197）にも両碑文を収録している。本章では『（崇禎）海澄県志』の録文を底本とする。

両碑文では生涯、嘉定年間までの神格化された後の信仰の発展および勅封状況について詳細に記載されている。後世、保生大帝に関して様々な靈驗伝説が作り上げられたが、両碑文の内容から敷衍したものと看做せる。つまり、両碑文は保生大帝信仰を理解するために不可欠な基本史料とすることができる。

しかし、碑文の執筆は保生大帝の生きた時代とは百七十余年も離れて、執筆者の立場も異なっている。さらに、両碑文の内容はあいまいで、事実と合わず、矛盾するところも存在している。そのため、両碑文の記述を比較して考証することが必要となる。

3.2.1 両「慈濟宮碑」記の執筆経緯

まず、碑文の執筆経緯について見に行こう。楊志には明確に撰写の時間と理由を記している。

先是，獻豫合抱之木者，碑材既具，莫適為辭。枚卜其人，必待鄉之進士。會兩舉差池，再三禱之不變。嘉定改元，志竊太常第歸，拜神庥於枌榆舊社，不謀同辭，知侯之有所待也。（楊碑）

当地の民衆は木材の寄付で立碑の材料を備えているが、碑文の執筆に適する者はまだ見つかっていない。占卜したところ、郷里の進士を待つという。二回の省試でも進士が出ない。再び神に祈祷した結果、郷里の進士を待つ意が変わっていないとあった。嘉定の改元の年（1208）、楊志は進士に及第した。そして、楊志は故郷に帰って「枌榆旧社」に謝恩し、神が待つ碑文の執筆者は自分のことであると分かった。

楊志は「嘉定二年（1209）己巳六月望日」に青礁慈濟宮の碑文を完成した。伝記によると、楊志は青礁人で、嘉定二年（1209）に進士及第した¹⁹⁴。これは碑文の記事と一致している。

莊夏は執筆の経緯について以下のように述べている。

¹⁹⁴ 『(崇禎)海澄県志』巻九「宋文苑志」の「楊志」条に、「楊志，字崇甫，枌之子也。游太學，尋擢内舍，登嘉定戊辰（即嘉定二年）進士。志在韶年，以詞賦有聲，為文典重周，至今所傳慈濟宮碑，其所屬草也。改秩知福之長溪，視事數月，百廢具舉，砌王頭陀、楊梅二嶺，建金波橋，民名其嶺及橋曰楊公。秩滿，擢廣州通判，治行卓然，所在公暇，輒吟咏自樂。子某以遺澤補官。」とある。

先是，邑人欲增故居之祠而窘於財，一夕，有靈泉湧階下，甘冽異常，飲者宿患冰釋，自是求者益衆，百役賴以具舉，不數月而成。門敞皇皇，堂崇轡轡，修廊廣廡，是赫是稱。既訖事，鄉之秀民黃炎貽書屬夏以記。（莊碑）

つまり、「故居の祠」の増建工事が完成された後、郷人の黄炎が莊夏に碑文の執筆を依頼している。

莊夏は執筆の時間を明言していないが、碑文の後半には嘉定九年（1216）、右太腿に赤腫物ができて、神に祈祷して治したという事跡を載せていること、また莊夏が嘉定十年（1217）に亡くなったことを併せてみれば、この碑文は嘉定九～十年（1216～1217）に書かれたと推断できる¹⁹⁵。

莊碑では立碑の場所もはっきり言っておらず、ただ「故居の祠」と書いている。「故居の祠」がどの祠廟を指すかについてはまだ定論が見られない。明清時期、漳州、泉州各州県地方志に青礁慈濟廟の碑文として収録されることもあり、また白礁慈濟廟の碑文として収録されることもある。清代の黄家鼎は「吳真人事実封号考」を撰するとき、収集してきた典籍には「宋莊郡守夏白礁慈濟祖宮、楊進士志青礁慈濟宮兩碑文」を記したものがある¹⁹⁶。そうした状況において、傅宗文は碑文に現れた執筆者の籍貫、立廟と請額者、修繕の主事者、岐山と紫帽山の位置などの情報から莊夏が泉州同安県白礁慈濟廟のために碑文を書いたと推断した¹⁹⁷。

以上より、楊碑が嘉定二年（1209）、青礁慈濟宮に向けて執筆されたのに対して、莊碑は嘉定九～十年（1216～1217）、白礁慈濟宮に向けて執筆されたことが判明した。

3.2.2 吳本の生涯事跡

次に、吳本の生涯を見てみよう。

楊碑では、青礁慈濟宮に祀られる神のことは以下のように記されている。

¹⁹⁵ 『宋史』卷三百四「莊夏列伝」により、莊夏は泉州永春県人であり、知漳州を任じたことがあり、嘉定十年（1217）卒。

¹⁹⁶ 『（乾隆）馬巷厅志』付録卷下の「吳真人事実封号考」。

¹⁹⁷ 傅宗文「吳本事跡鉤沉」、漳州吳真人研究会編『吳本學術研究文集』、厦門大学出版社、1990年、頁185～192。

介漳、泉之間，有沃壤焉，名曰青礁。地勢砥平，襟層巒而帶溟渤。儲精毓秀，篤生異人，功鉅德崇，世世廟食，是為慈濟忠顯英惠侯。侯弱不好弄，不茹葷，長不娶，而以醫活人。《枕中》、《肘後》之方，未始不數數然也。所治之疾不旋踵而去。遠近以為神醫。嘗與同閨黃馭山過今廟基，指其地曰：‘據此當興，先至者為主。’乃用瓦缶有三，納誓辭埋之。（楊碑）

また、次のように記されている。

謹按譜牒，侯姓吳名本，父名通，母黃氏，太平興國四年三月十五日生，仁宗景祐三年五月初二日卒，享年五十有八¹⁹⁸。（楊碑）

漳州、泉州の接するところに青礁と称される地がある。青礁は地勢が平坦で、一面に海に臨み、一面に山を背にする。こんな素晴らしいところに、ある非凡な人が生まれた。この人は国家と民衆に功德を与えたので、代々祠廟が建てられて祭祀を受け、「慈濟忠顯英惠侯」に封じられた。彼は幼い頃から、遊樂を好まず、生臭物を食べることを好まない。成人になっても、嫁を取らず、医術で患者を治療した。また、『枕中』、『肘後』の医方を研鑽した。患者は治療を受けると、すぐ治せる。遠近の人は彼を「神医」と看做している。彼は同郷の黃馭山と一緒に今の廟地を通過することがあり、その地を指して「この地は必ず繁栄する。先に来た方はこの地の所有者となるべきであろう。」と言い、誓いを立てながら、三つの瓦缶を埋めた。譜牒によれば、慈濟忠顯英惠侯の名前は吳本で、父親は吳通であり、母親は黃氏で、太平興國四年（979）三月十五日に生まれ、景祐三年（1036）五月初二日に逝去し、享年五十八歳である。

『枕中』、『肘後』の医方は唐代孫思邈の呼吸吐納術を紹介する『撰養枕中方』と晋代葛洪、梁代陶弘景の薬方と鍼灸療法を紹介する『肘後備急方』、『肘後一百方』を指す可能性がある。この三人はみな道士であるので、吳本は生前、道術を修行するものであったことが推測される。

莊夏によれば、次のように記されている。

¹⁹⁸ 保生大帝の名前に関して、吳本、吳本の説がある。明清以降の史料の中ではすべて「吳本、從大從十、音叨」とされている。保生大帝の名前は本来「本」とするが、明清以降になってから「本」とされるようになったと指摘した学者もある。しかし、「吳本」の説は各地の信仰者によって広く受け入れられ、宋代の原碑も見えないので、本章では現在通用の「吳本」とする。

按侯姓吳名本，生於太平興國四年，不茹葷，不受室，嘗業醫，以全活人為心，按病投藥，如矢破鐙，或吸氣噓水，以飲病者。雖沈痼奇怪叵曉之狀，亦就痊愈，是以厲者、瘍者、癰疽者扶舁攜持，無日不交午其門。侯無問貴賤，悉為眎療，人人皆獲所欲去，而遠近咸以為神。景祐六年卒於家。

莊夏の叙述した白礁慈濟宮の祀神の生涯は楊碑とは一部異なっている。

第一に、莊碑には吳本が景祐六年に逝去したと言っている。しかしながら、宋仁宗時期、景祐を年号としたのは四年間だけであって、景祐六年はないということである。楊志は譜牒に依って景祐三年（1036）としている。これに従うと、生卒年と享年が合致している。つまり、吳本の生卒年は楊志所記に従うべきである。

第二に、莊夏によって書かれた記述では、吳本の病気を治して人を救う場面はより詳しく記されている。莊碑では、「吳本は薬を用いると、矢が鐙を飛ばさせるように病状に合うような高妙な医術を持っている。時には気を吸って水を吐いて、病人に飲ませる。薬あるいは水を通じて、宿痼と悪疾を治せる。そのため、出来物あるいは腫物のような病気になる人は絶え間なく診療を求めてくる。吳本は患者の貴賤を問わず、診察を行い、皆は全快してから立ち去る。遠近の人は彼を「神医」と看做している」と書いている。楊碑と比べてみると、莊夏は吳本の治療方法と吳本の得意とした疾病を述べるが、吳本は薬方・医方を利用するだけではなく、道術をも使って病気を治している。これは『枕中』、『肘後』方の運用であろう。要するに、吳本の生涯は道教的色彩が加えられていることに目を向けて置く必要がある。

楊碑、莊碑の叙述からは多かれ少なかれ吳本が道教的なものであるという印象を残したが、道士の身分が明言されていない。その後、真徳秀は知泉州とすると、慈濟廟に祭祀を行い、「慈濟廟祝文」を書いている。その中で、「神之生也，以和扁之技，妙起死之功，飄遊既升，靈禱益著」と述べている¹⁹⁹。劉克莊は「題龍溪蔡德容道院」に「顯佑真人起白焦，醫術妙一世，能於鬼手中奪人命。既仙去，人事之如生」、「真人則異於是，生不茹葷，

¹⁹⁹ 真徳秀は嘉定十年～十二年間（1217～1219）、紹定五年～六年間（1232～1233）に二回で知泉州を任じられた。その間、数度慈濟廟に祈祷を行い、五つの祝文、即ち「慈濟廟祝文」、「慈濟廟祝文（四月二日）」、「為民患痢告慈濟廟祝文」、「慈濟廟祝文」、「春祈慈濟廟祝文」を残した。（『全宋文』314冊、頁234、235、235、305、313）和扁は秦和、扁鵲で、昔の良医である。

死不血食，挹澗泉擷溪毛而來，瘍者失痛、痿者卻扶而去之，固黻冕食萬羊者之所愧也」と書いている²⁰⁰。真徳秀、劉克莊は共に呉本のずば抜けた医術を強調し、起死回生の能力を有することを述べている。さらに、劉克莊は直接にその「真人」としての身分に言及している。注意すべき点は南宋においては、呉本は「顕佑真人」に勅封されておらず、劉克莊はほかの真人の事跡を呉本に結び付けている可能性があることにある。即ち、南宋中後期、呉本信仰の道教化が始まるのである²⁰¹。

3.2.3 呉本の神格化

それでは、呉本は如何に神格化され、祠廟に祀られるようになってゆくのであろうか。楊碑では次のように記されている。

既没之後，靈異益著。民有瘡瘍疾疢，不謁諸醫，惟侯是求。撮鹽盂水，橫劒其前，焚香默禱而沉痾已脫矣。鄉之父老，私謚為醫靈真人，偶其象於龍湫庵。方工之始，解衣盤礴，莫知所為，縮首凡數日。一夕夢侯諗之曰：「吾貌類東村王汝華，而審厥像，更加廣額則為肖」。工愕然。繇是運斤施墜，若有相之也。（楊碑）

呉本が歿した後、靈異が益々顕著になる。民衆は出来物や、腫物などの病気になる、医者に診察を請うとせず、呉本に援助を求める。ひとつかみの塩を揉み、つばに水を盛り、劒を目の前に横に置き、焼香して黙禱すれば、宿痾さえ恢復する。郷里の父老は「医靈真人」と贈り名をつけ、塑像を作って龍湫庵に安置した。塑像を作り始めたとき、塑像に異変が起こり、職人は懼れて数日顔を出さなかった。ある夕べに、夢で呉本が現れて「私の外貌は東村王汝華に類似している。この塑像を見ると、額をもっと広くすれば似るように

²⁰⁰ 宋・劉克莊「題龍溪蔡德容道院」、『全宋文』330冊、頁67。白焦は白礁のことを指している。そのほか、南宋において呉本は「真人」に封じられたことがない。『宋会要輯稿』に載っている「顕祐真人」は豊都県の顕祐真人のことであり、その事跡は劉克莊の記述とは一致していない。

²⁰¹ 先行研究に呉本信仰の道教化は明清時期から始まったという指摘がある。しかし、南宋において、呉本は朝廷から「真人」、「真君」に勅封されることがなかったとしても、民間ではその道士の身分を認め、他の真人の事跡・名号に援用して、呉本伝説を作り上げたことが窺える。

なる。」といった。職人は愕然とした。そして、彼は塑像を彫刻し直したが、密かに神の助けを受けているようであった。

これから見ると、民衆は生前、優れた医術と崇高な道德を持つ呉本のために、塑像を作って故居の龍湫庵に安置させた上、「医靈真人」という号をつけた。「医靈真人」という贈り名はまた呉本の道教との関連性を示してくれる。重要な点は呉本に対する塑像の作成と祭祀活動は単なる記念的ではなく、神格が付けられたところにある。要するに、紹興年間（1131～1162）、慈濟廟の創建の前、呉本は医療の神として当地の民衆に信仰されている。患者の祈祷儀式とやり方も形成された。

莊夏はこの時期、呉本信仰の発展を簡潔に「聞者追悼感泣，爭肖像而敬事之」と記しており、龍湫庵以外に、当地民衆は各々塑像を作って呉本を奉仕する現象が示されている。

3.2.4 青礁慈濟廟の創建経緯

南宋時期に入って、特に紹興年間（1131～1162）後、呉本信仰は更なる発展を遂げることとなる。

まず、廟宇の建造から見てゆく。

楊志は青礁慈濟廟の創建経緯を詳しく記している。その文には、

紹興間，虔寇猖獗，鄉人奉頭鼠竄，束手無策，委命於侯。未幾，官軍與賊戰，斃其酋李三大將者，殘黨皆就擒。今之廟基，即賊酋死地也。闔境德侯賜，益以竭虔妥靈。歲在辛未，鄉尚書顏定肅公奏請立廟，相與誅茆於雲嶠院之側，畚鍤畢具，役者高寧若醉若狂，大聲疾呼，曰：‘此非吾所居，龍湫之陽，昔有盟焉。’奔而就之，掘地數尺，三瓦缶固無恙，青蛇鬱屈於其中，觀者莫不神竦，遂定立今廟。其基則顏公發所施也。廟既成，四方之香火來者不絕。士祈功名，農祈蕃熟，有欲為非義者，則所禱更不酬，蓋古所謂聰明正直而一者也。（楊碑）

とある。紹興年間（1131～1162）、虔寇事件が起こり、青礁地域まで蔓延ってきた。民衆は深くその害を受けていたが、おろおろするばかりで良策が浮かべず、神に助けを求めなければならなかった。間もなく、官軍が派遣され、虔寇の首領を撃ち殺し、残党を捕まえた。青礁慈濟廟の所在地は虔寇の首領の殺された場所である。当地の民衆は呉本の恩徳に感謝して廟宇を創建して神霊を安置しようとした。紹興辛未、即ち紹興二十一年（1151）、青礁に生まれた顔定肅公、即ち顔師魯は朝廷に祠廟を立てることを請求した。最初は雲嶠院の

傍らに廟址とし、雑草を除いて工事の準備を始めた。このとき、高寧という職人は酒に酔って乱暴しながら、「これは私の住所ではない。龍湫の北にすべきである。昔盟約を結んだ。」と大声で叫んだ。職人はその場所に駆けて、土を掘ったところ、三つの瓦缶を見つかり、その中に青蛇が盤踞している様子を見た。目撃者はみな驚いた。そして廟址をここに決めた。顔師魯は廟宇の基礎を定めた。落成した後、四方から祈祷する人が絶えることがない。士人は科挙功名を請い、農民は豊作を請う。不義を行う人は祈祷しても答えをもらえない。呉本は聡明で正直な神霊である。

紹興年間（1131～1162）、宋金の戦で虔州、吉州に大量の農民は土地を失い、生計を立てずに、しばしば、秋の収穫時期、徒党を組んで周辺の郡県に略奪している。虔寇は江西、福建汀州、漳州、広東循州、梅州、惠州等地に蔓延って、甚だしい危害を及ぼしている。朝廷は紹興二年（1132）から数度軍兵を派遣して帰順か逮捕を求めている²⁰²。

顔定肅公、即ち顔師魯は漳州龍溪県人で、紹興十二年（1142）に進士に及第し、前後番禺簿、江東提挙、浙西提挙、吏部侍郎、吏部尚書、知泉州などの官職を任じ、死後「定肅」の贈り名がつけられた。吏部尚書を任じられた時期は大体淳熙十六年（1189）前後のことであった。もし顔師魯が果たして廟宇を立てること請求したとすれば、紹興年間（1131—1162）父親の喪に服して故居に居た期間であろう²⁰³。

廟宇の立地については、寇首の撃ち殺された場所と言われ、神が顕霊して職人に昔盟約があった場所を示したという話はあくまでも伝説であることが推測できる。

莊碑でも呉本が虔寇の鎮圧に靈驗を現したこと、および当地の民衆は彼の恩徳に感謝するために祠廟を立てたことに言及している。その文には次のように記されている。

屬虔寇猖獗，居民魚驚鳥竄，朝暮不相保，率請命於侯，未幾，賊酋喪死，民獲奠居。
於是相與德侯之賜，思所以竭虔妥靈。歲在辛未，肇創祠，於是精爽振發，民謹趨之，
水旱疾疫，一有歎謁，如谷受響。（莊碑）

莊夏は紹興二十一年（1151）に建てられた祠廟の立地を明言していなかったが、後文で

²⁰² 宋・李綱「乞差兵会合措置虔寇奏状」、「申督府密院相度措置虔州盜賊状」（『李忠定公奏議』卷五十六）、宋・趙鼎「乞下隣路防托虔寇」、「乞曲赦虔寇」（『忠正德文集』卷二）、宋・李心伝『建炎以来系年要録』卷八十五紹興五年二月壬申条、宋・熊克『宋中興紀事本末』卷六十二紹興十三年六月条等の記事に参照。

²⁰³ 『宋史』卷三百八十九「顔師魯列伝」、中華書局、1983年、頁11931～11933。

は白礁慈濟宮は故居の祠の上で増建したものであると書いたため、新しく建てられた祠廟は青礁慈濟宮のはずである²⁰⁴。祠廟は建てられてから、民衆は奮い立って祈祷を行い、水旱、疾病、瘟疫などに遭う時、助けを求めてくる。すべてに対して靈驗が授けられた。

淳熙十二年（1185）、青礁慈濟宮は修繕工事を行った。

淳熙乙巳，承事郎顏公唐臣率鄉大夫與其耆老，撤舊而新之。高門有伉，宮寢奕奕；輪焉奐焉，翬飛鳥輩。既又立屠蘇其房，居學佛者，以供灑掃之役，然後祠宇粗備。（楊碑）

淳熙十二年（1185）、顏唐臣は郷里の士大夫と耆老を率いて、廟宇を修繕し、屠蘇房（庵）を立てて、仏教を学ぶ者を住ませ、掃除のことを任せた。ここに至って、青礁慈濟廟はすっかり整えるようになった。

楊碑では「迎享送神」の詞に「侯之堂兮深以窈，奕奕寢廟兮奉妣及考」といい、青礁慈濟廟の寢殿に呉本の父母も祀っていることがわかる。

注意すべきは、青礁慈濟廟の建造と修繕は別々に顔師魯、顔唐臣に執り行われている。顔氏は宋代以降、青礁地域においての一大家族であった²⁰⁵。つまり、青礁慈濟廟は当地の士大夫と大家族に支持されており、顔氏家族は長い時間にわたって青礁慈濟廟の管理を担っていたのである。

呉本は北宋前期、漳州、泉州の境界に生きた医者である。死後、優れた医術を以って、当地民衆に龍湫庵で安置され、祀られるようになった。南宋紹興年間（1131～1162）、虔寇事件に靈驗を現して官軍に助けたことで、青礁に祠廟が建てられた。その後、呉本は医療神以外の職能を持ち、当地の民衆の保護神とされるようになる。

3.3 正祠地位の確立と保生大帝信仰の伝播範囲

²⁰⁴ 某学者はこれに依って紹興二十一年（1151）、青礁慈濟宮、白礁慈濟宮が同時建てられたと指摘した。しかし、筆者は紹興二十一年（1151）に建てられた祠廟は青礁慈濟宮のみであって、白礁慈濟宮は嘉定年間（1208～1224）に龍湫庵を増建したものであると考える。

（注 208 を参照）また、『（弘治）八閩通志』巻七十七に泉州府慈濟宮は「宋景祐間建」と記しており、その編纂者は龍湫庵と白礁慈濟宮が同一であることをしている。

²⁰⁵ 『（崇禎）海澄県志』巻一「青礁」条では「青礁，在一、二、三都，顏蘇二大姓宅焉。宋時科第最盛。」とある。

3.3.1 廟額と封号の勅封

南宋時期に、祠廟の建造の後、民衆はまた呉本とその祠廟に正祀・正祠の地位を求めるために廟額と封号の申請を申し出した。勅封状況について、楊碑では以下のように記している。

自侯之歿至紹興辛未，凡一百一十六年而後立廟。至乾道丙戌，凡三十一年，又加忠顯之封。至嘉定戊辰，一十三年而後，增英惠之號。合而計之，一百七十有餘年，人心皈依，終始如一。異時疏湛恩都顯號，蓋末艾，姑敘其梗概如此。（楊碑）

これによると、呉本が逝去して、一百十六年になる年、すなわち紹興二十一年（1151）に、廟宇が建てられた。三十一年後の乾道丙戌年、即ち乾道二年（1166）に、「忠顯」に封じられた。十三年後の嘉定戊辰年、即ち嘉定元年（1208）に、再び「英惠」を賜った。これまで百七十年間にわたり、民衆は一貫して呉本を祀り続けている。

莊夏はより詳しい情報を示している。莊碑では、

時梁鄭公當國，知其事，為詳達部使者，以廟額為請，於是有“慈濟”之命。越慶元乙卯，又有忠顯侯之命。開禧三年春夏之交，亢陽為沴，鄰境赤地連數百里，獨此邦隨禱輒雨，歲乃大熟。會草寇跳梁，漫淫境上，忽有“忠顯侯”旗幟之異，遂洵懼不敢入，一方賴以安全。邑人又以其績轉聞於朝，於是有英惠侯之命。（莊碑）

とある。梁鄭公が政権を担当した時、呉本の靈驗事跡を知り、転運使に伝え、廟額の勅封を申請させた。そして、「慈濟」の廟額を賜った。慶元乙卯、即ち慶元元年（1195）に、「忠顯侯」に封じられた。開禧三年（1207）に、春と夏が交替するとき、干害に見舞われ、隣境では不毛になった土地が数百里にもものぼったが、この地だけは神に祈祷をして靈驗を得たため、その年も豊作であった。また、草寇が蔓延るときであっても、県境に忽ち「忠顯侯」の旗が出現し、草寇は県内に入ることが無かった。そのため、この地は災難を免れた。郷里の民衆はこの二件の靈驗事跡を朝廷に申し出し、「英惠侯」に加封されることになった。

楊碑、莊碑での呉本とその祠廟の勅封についての記述には異なる部分が見られる。莊碑はより詳しく記されており、正式に朝廷から勅封を受けた祠廟は莊碑の対象とされる白礁慈濟廟となる可能性がある。この点は『宋会要輯稿』から確認できる。『宋会要輯稿』礼二〇之一六七、礼二一之三〇によれば、次のように記されている。

醫靈神祠 在泉州府同安縣，乾道二年十月賜廟額慈濟。

慈濟廟 廟在同安縣，忠顯侯，嘉定元年五月加封忠顯英惠侯。²⁰⁶

これによれば、第一回目の勅封は乾道二年（1166）十月、「慈濟」の廟額を賜り、第三回目の勅封は嘉定元年（1208）、「英惠侯」に加封された。「忠顯侯」の勅封時間は記載されていないが、「慈濟」、「英惠侯」の勅封時間については莊碑と相応している。

莊碑に記された梁鄭公は泉州晋江の梁克家である。梁克家は乾道二年から三年まで（1166～1167）の間に参知政事兼知枢密院事を任じられた。この時期に、彼は廟額を申請したという。

「英惠侯」に加封されたのは開禧三年（1207）の雨乞いと草寇抵抗に対して靈驗を現したからである。申請と審査を経て、最終的に勅牒を下されたのは嘉定元年（1208）で、『宋会要輯稿』の記事には一致している。「忠顯侯」の勅封時間について、莊碑は慶元元年（1195）と明言した。楊碑では乾道二年（1166）にしたのは、誤っているに違いない。

概して言えば、嘉定年間（1208～1224）まで、呉本とその祠廟は三回で勅封を受け、乾道二年（1166）、慶元元年（1195）、嘉定元年（1208）にそれぞれ「慈濟」、「忠顯侯」、「英惠侯」に封じられた。明清以降の地方志と保生大帝伝記においては大量な封号が記載されている。例えば、顯佑真人、康祐侯、冲応真人、昊天御史、保生大帝等々。南宋時期において、十四回ほどに勅封されたとも言われる。その数量は多く、名号が雑駁であることから見れば、朝廷の勅賜制度に相応しくないことがはっきりしている。これは保生大帝信仰の盛況を体現すること、民衆は保生大帝のイメージを塑造することなどの問題に関わるが、朝廷からの公式的な勅封として認めることは不適切である²⁰⁷。

もう一つ注意すべき点は『宋会要輯稿』の記載から見ると朝廷から勅封を受けた対象祠廟は泉州同安県にある白礁慈濟廟である点である。白礁慈濟廟は莊碑に曰く「故居之祠」と記されており、泉州同安県にある「医靈神祠」にあたるである。楊碑での「医靈真人」、龍湫庵、粉榆旧社に関する記述を結びつけると、同安県の「医靈神祠」は最初呉本を祀る

²⁰⁶ 『宋会要輯稿』礼二〇之一六七、礼二一之三〇、中華書局、1957年、頁848、頁865。

²⁰⁷ 明清時期、地方志の以外、保生大帝伝記と文章が数多く作り上げられた。例えば、李光地「呉真人祠記」、顔蘭「呉真君記」、黄化機「呉真人譜系紀略」、楊浚『白礁志略』、黄家鼎「呉真人事実封考」、林廷瓚「保生大帝実録」等。これらの文章は民間伝説に収録され、呉本の名前、出身地、籍貫、祖廟、封号などについて異なる記事があるため、現今民間、学界では論争が続いている。

龍湫庵であり、呉本の故居である²⁰⁸。この故居の祠は嘉定九年（1216）前後に増建されたが、その前の規模は大きいものではなく、紹興二十一年（1151）に新建した青礁慈濟廟と比べられないが、「医霊神祠」の祖廟としての地位が朝廷より受けることとなる。

3.3.2 霊験事跡と神の機能

次は霊験事跡から呉本の神としての機能を見にゆこう。

最初、呉本は医神として奉仕されている。呉本信仰の発展に従い、この医療神は病気を治して人を救う以外の機能を持つようになる。前述のとおり、青礁慈濟廟が落成されてから、士人は功名を乞い、農民は豊作を祈っている。そして、楊志は以下の霊験事跡を概述している。

若夫雨暘不忒，寇盜潛消，黃衣行符，景光照海，挽米舟而入境，鑿旱井而得泉，秋濤
嚙廬，隨禱而遯。凡此數端，備見部符使者事狀，茲不申述。（楊碑）

²⁰⁸龍湫庵は青礁慈濟廟、白礁慈濟廟との関係について、楊碑、莊碑に明確な記載がなく、同時代文献にも関連記述がないため、明清以来、民間と学界での論争が続いている。龍湫庵は楊碑に初めて出現すること、地方志の『閩書』、『（弘治）八閩通志』、『（崇禎）海澄縣志』などに龍湫井は青礁呉真君祠にあることから、龍湫庵は青礁慈濟廟の前身であるという指摘がある。しかし、楊碑を通読すると、青礁慈濟廟を建てる際に、最初は雲嶠院傍らを廟地にしようとしたが、霊験を現して、龍湫庵の北に替えたこと、この廟地は呉本生前盟約を結んだところと、さらに、虔寇の首領の殺されたところに付会するなどの不思議な伝説物語が作り上げられていったことが分かる。これは青礁顔氏をはじめ、青礁の民衆が青礁慈濟廟の正統性を求めるために作り上げたものであろう。これらがまた明清以降の地方志に影響を与えてゆく。龍湫井は果たして存在するか、その位置は宋代から青礁慈濟廟にあるか、または明清記事に敷衍されたものであるかなどの疑問について定論が存在していない。さらに言うと、楊碑から、楊志は進士に及第して故居に帰って枌榆旧社に祭祀を行ったことから、青礁慈濟廟以外に別の旧廟が存在したことが分かる。青礁慈濟廟は龍湫庵の北面にあるからには、青礁慈濟廟、龍湫庵は同一な祠廟ではないだろう。他の確実な史料記載がない以上、筆者は龍湫庵（枌榆旧社、故居の祠）が呉本の最初期の祠廟で、後に白礁慈濟西廟に増建されたい。

「部符使者事状」は勅牒に引用された、転運司が勅封を申請する際に呈上した神の靈驗事跡が含まれる奏状である。勅牒の原本はすでに逸失しまったが、楊碑と莊碑からはこれらの靈驗事跡を窺うことができる。

まず、「雨暘不忒」は水旱災害に対する靈驗事跡である。莊碑には開禧三年（1207）、隣県が大旱に見舞われ、当地は神に祈祷したによって雨が降ってきて、豊作を得たという記事が見える。

さらに、「寇潛消盜」について見てゆくと、二件の靈驗事跡に言及している。一つは紹興年間（1131～1162）、虔寇が蔓延った時、当地は神の助けによって、寇首を撃ち殺し、残党を捕まえた。これが青礁慈濟廟を立てるきっかけである。もう一つは、開禧三年（1207）前後、「忠顯侯」の旗が現れて、草寇は当地に侵入しなかったことである。これは「英惠侯」の勅封原因である。

「鑿旱井而得泉」については、白礁での故居の祠が増建された際に、靈泉が湧き出して、その泉水が病気を治せることを指しているだろう。

「黃衣行符，景光照海，挽米舟而入境」は神の光は海上に輝いて、米船に入港させることである²⁰⁹。白礁、青礁地域にとって、米船の入港は非常に重要である。漳州沿海地域では、土地は耕作に適しない塩類土であるため、当地の糧食生産は不足で、「粵潮商粟」に頼っている²¹⁰。

最後に、「秋濤嚙廬」は秋に、海岸に津波が発生して、沿海の家屋に侵害したが、神に祈祷したら、津波は止んだと言っている。

これらから見ると、呉本は神として水旱、盜寇、海航、海岸安全に対する靈驗が持ち、「捍患御災，有功於民」のような地方保護神に転換している。

当然ながら、医療神にとって一番重要な役割は病気を治して人を救うにある。莊夏は曾公の幼時に病気に罹ったことと自身の病気が治したことを以下のように述べている。

²⁰⁹ 『(民国)同安県志』巻二十四に収録された顔蘭「吳真君記」に以下の事跡を記している。その文には「仁宗明道元年漳泉旱，民艱於食。公毅然豎旗，約以十日内挽米舟賑救。屆期舟果至。公隨人給之貧者，不計其直。一郡聞公義舉，紛沓叢至，日有百千人。公願力廣大，遣神人多，挽米舟以給，閱月不匱。」とある。これは信仰者が作り上げられた呉本の生前事跡で、真実ではないことが分かる。

²¹⁰ 『(乾隆)龍溪県志』巻二十一雜記、「漳傍海地，多瘠鹵，仰給粵潮商粟，以為常」。

夏嘗見今樞密曾公言：“幼年苦風頭瘍，頭幾禿，就侯醫輒愈”。嘉定九年丙子右股赤腫，大如杯，惟禱於侯，不事刀匕之劑，未幾而平復。因念疇昔雙瞳幻翳，積久浸劇，百藥俱施，如水投石，自分已為廢人。適有良醫自言能游針於五輪間，小有差舛，如觸琉璃而倒沈淪。人皆危之，賴侯之靈以迄濟，乃今漸還舊明。列屬東儲，明發執經，橫展側讀，竢免敗缺，荷侯之休，何有終窮？（莊碑）

簽書樞密院の曾從龍は幼い頃、頭に瘡ができた。神に祈禱すると、治癒した。莊夏は嘉定九年（1216）に、右モモに赤腫物ができて、神に祈禱したあと、治癒した。そして、その前には両眼が病気となって視力が低下し続けていた。最後には神の力に頼って、回復した。今は太子属官に任じ、読書にも差し障ることがないのは、神のおかげであると感謝している。

そのほか、真徳秀は知泉州の任期に五つの慈濟廟祝文を残した。その中では、真徳秀は慈濟廟の祀神に対して、「呉本は医療神である」というはっきりした認識を持っている。例えば、「慈濟廟」に、

維古之制，捍患禦災，有功於民，始在祀典。神之生也，以和扁之技，妙起死之功，飄遊既升，靈禱益著。此邦之民不幸有疾，求救於神者，如子之懇其親，神亦隨其所苦，救而療之，如親之愛其子。嗚呼！其可謂捍患禦災有功於民者已矣。歲時當祀，乃未及與，非闕典歟！載念此邦，密邇南土，嵐氛鬱擾，疫癘易生，春夏之交，多以病告，斷以今始，著為定例，一歲兩祠于神。仰惟英靈，監此誠悃，俾民無疾痛之苦，則吏亦免休迫之憂，將千萬年承事無斁。²¹¹

とある。真徳秀は呉本が生前優れた医術で病気を治して人を救い、起死回生ができるほどの医者であり、死後は顕著な霊驗を現していることを認めている。当地の民衆は病気に罹ると、神に救助を求める。そして、春と夏の交替期の病が引き起こしやすい時期に、知州の真徳秀は慈濟廟にきて、祭祀を行い、毎年慈濟廟に春秋二祭を行うことを恒例とさせた。他の四回の祭祀は疾病が流行り、民衆の健康のために行われたかほか、春に入って、民衆が瘡瘍の苦しみを免れたことを受けて、謝恩のために行われた²¹²。

劉克莊は「題龍溪蔡德容道院」、「跋慈濟籤」、「慈濟殿上樑文」の中で呉本を扁鵲、孫思

²¹¹ 宋・真徳秀「慈濟廟」、『全宋文』314冊、頁234。

²¹² 宋・真徳秀「慈濟廟祝文（四月二日）」、「為民患痢告慈濟廟祝文」、「慈濟廟祝文」、「春祈慈濟廟祝文」（『全宋文』314冊、頁235、頁235、頁305、頁313）。

邈のようなすぐれた医術を持つ道士に例えている。龍溪県の蔡徳容は呉本の香火を奉じ、符呪を授けた。そして、呉本は病者を救助し、起死回生の能力を持つようになった²¹³。

要するに、呉本は医療以外に、雨乞いや晴れ乞い、盗寇抵禦、海航安全、海岸安全に対する靈験が持つようになり、地方保護神に転換している。当然ながら、病気を治癒する機能が最も重要な役割である。

3.3.3 祠廟の建立と分布

南宋時期、呉本信仰はますます拡大してゆく。青礁慈濟廟、白礁慈濟廟の以外に、各地に呉本を祀る祠廟は絶え間なく建てられている。

楊碑では、

數十年來，支分派別，不可殫紀。其在積善里曰西廟，相去僅一二里。同安、晉江對峙角立；閩莆、嶺海，隨寓隨創，而茲廟食實為之始。（楊碑）

と書いている。青礁慈濟廟は建てられた後、分支が数え切れない。一〜二里ほど離れている積善里には西廟がある。同安、晉江に祠廟は対面して立っている。閩莆、嶺海のところに、祠廟があちこちに散在している。その中で、青礁慈濟廟は最も早い建てられた祠廟である。

もちろん、青礁慈濟廟は最古の祠廟であるという説は疑問を残すが、ここに言及された同安、晉江、閩莆、嶺海は当時すでに呉本信仰が盛んになっているところであったと考えられる。

他の史料を参照すれば、この四处にはすでに呉本を祀る祠廟ができたことが確認できる。同安県には白礁慈濟廟がある。この祠廟は積善里にある西廟でもある。晉江県には晉江花橋真人廟がある。地方志によれば、花橋真人廟は晉江善濟鋪に位置し、宋代紹興年間（1131〜1162）に建てられたという。その創建年代について考証することができないが、遅くとも嘉定二年（1209）にはすでに存在していることが分かる²¹⁴。閩莆は興化軍莆田県である。

²¹³ 宋・劉克莊「跋慈濟籤」、「題龍溪蔡徳容道院」、「慈濟殿上樑文」（『全宋文』330冊、頁61、頁67、『全宋文』332冊、頁403）。

²¹⁴ 『（乾隆）泉州府志』卷十六「花橋真人廟」条、「花橋真人廟，在府治善濟鋪，宋紹興間建。神呉本，宋時同安人，業醫活人，景祐年間化，鄉人肖像祀之，明永樂時進封保生大帝。」

莆田県に生まれた劉克莊は「慈濟殿上樑文」に、莆田県は泉州に隣接してあり、当地民衆は病になると、呉本に祈祷することもあり、近郊に祠廟を立てることを提案している²¹⁵。劉克莊はまた「跋慈濟籤」に、当地の真人祠は一カ所だけではなく、擲陽塘蕭氏太学平校生桂發家はその一つであると示している²¹⁶。嶺海は広南東路を指しているが、既存の宋代祠廟に関する記載が見つかなかった。

莊碑では、

通天下郡邑，必有英祠，表著方望，納民瞻依。然威德所被，遠不過一二州，近不越境。其烈而顯者，比比皆然。是惟忠顯英惠侯。宅於漳、泉之介，自紹興辛未距今垂七十年，不但是邦家有其象，而北逮莆陽、長樂、建、劍，南被汀、潮，以至二廣，舉知尊事，蓋必有昭晰於冥漠之間而不可致詰者矣。（莊碑）

と記載している。天下各州県にはそれぞれ祠廟がある。その祀神の威徳は遠くても一、二州の範囲で広がり、その大部分は州県境内に限って信仰されている。漳州、泉州の境界にある「忠顯英惠侯」だけが、紹興二十一年（1151）から今までの七十年間において、当地のどの家も塑像を作っただけではなく、北は興化軍莆田県、福州長楽県、建州（建寧府）、南劍州まで、南は汀州、潮州、さらに両広地域まで信仰を集めている。

こういった信仰範囲は実際よりおおげさに描かれたと思われる。劉克莊の叙述によれば、最初、呉本は漳州、泉州に限って信仰されているが、後に呉本を祀る祠廟と呉本の塑像はすでに湖広、江浙地域に広く分布しており、南の梅州、惠州から北の福州、泉州までの範

とある。（『（乾隆）晋江県志』卷十五「花橋真人廟」条同）

また、陳歩蟾「重修花橋廟記」に「橋以花名，美稱也。予閱故家志乘，知所謂花橋者矣。古來東、涂二關内外皆花擔，結市於此。時猶架木為之，後易以石橋。橋上有壇，夏暑雨，冬祈寒，貿易者賴之。以花名橋，以橋名壇，因以壇前名街，其源遠矣。」とある。（吳喬生、林徳民、林勝利編『泉州古城歴代碑文録』、中国文史出版社、2009年）

²¹⁵ 宋・劉克莊「慈濟殿上樑文」（『全宋文』332冊、頁403）、「眷言莆壤，密介寶鄰。夏有癘，春有疢，苟精祈而必應；尸而祝，社而稷，亦報禮之宜然。爰相近郊，載規新廟。」とある。

²¹⁶ 宋・劉克莊「跋慈濟籤」（『全宋文』330冊、頁61）、「真人祠里中非一所，余所書者在擲陽塘蕭氏太學平校生桂發家，其大父老人皆厯厚長者。」とある。

圉に呉本を祀る祠廟があちこちに散在している²¹⁷。劉克莊は江浙、閩広地域を遍歴したから、彼が描いた信仰範囲は比較的信用できる。

楊志、莊夏、劉克莊三人の記述をまとめてみれば、南宋中後期において呉本信仰の伝播範囲を描くことができる。呉本信仰は漳州、泉州の境界に形成し、最初に漳州、泉州に奉じられ、次第に沿海地域へ広がり、北は興化軍、福州、ひいては江浙地域まで伝播し、南は梅州、惠州、潮州まで伝播し、そして内陸地域の汀州、建州、南劍州、湖広地域においても信仰を集めている。

祠廟の分布も呉本信仰の状況を反映している。前述に言及した祠廟は漳州龍溪縣青礁慈濟廟、泉州同安縣白礁慈濟廟、泉州晉江縣善濟舖花橋真人廟、興化軍莆田縣慈濟殿である。そのほかに、宋代に創建されたと推定される祠廟は泉州晉江縣育材坊慈濟宮²¹⁸、泉州南安县西慈濟宮²¹⁹、漳州龍溪縣上街漁頭廟²²⁰、漳州龍溪縣新岱社²²¹、漳州詔安縣北門外慈濟宮²²²がある。当然ながら、宋代に建てられた呉本を祀る祠廟はこれ以上に存在しているはずである。それにも関わらず、この九カ所の祠廟は基本的に漳州、泉州地域に位置している。漳州、泉州地域は呉本信仰の中心地域と認められよう。

²¹⁷ 宋・劉克莊「題龍溪蔡德容道院」（『全宋文』330冊、頁67）、「始惟漳、泉二州尊信，今廟貌徧湖廣、江浙矣。」とある。宋・劉克莊「慈濟殿上樑文」（『全宋文』332冊、頁403）、「英顯忠惠侯道嬪松喬，術侔廬扁。雖一旦蛻蟬而去，方劑失傳；然千年化鶴而歸，神靈如在。南通梅、惠，北福、泉，暨處處幡華，家家香火。」とある。宋・劉克莊「跋慈濟籤」（『全宋文』330冊、頁61）にも「始惟閩人奉事，今香火徧江浙。」と書いている。

²¹⁸ 『（弘治）八閩通志』卷七十七寺觀・泉州府、「慈濟宮，在育材坊。宋乾道見，學錄宋英患背瘍，禱於漳之白礁神祠，有靈驗，遂祠於此。國朝洪武、永樂中，俱嘗修葺。」とある。

²¹⁹ 『（弘治）八閩通志』卷七十七寺觀・泉州府、「慈濟宮，在縣西，宋時建。元至正中重建。」とある。

²²⁰ 『（光緒）漳州府志』卷四十、『（乾隆）馬巷疋志』附録下所収黃家鼎「吳真人事實封号考」。

²²¹ 『（光緒）漳州府志』卷四十、『（乾隆）馬巷疋志』附録下所収黃家鼎「吳真人事實封号考」。

²²² 『（光緒）漳州府志』卷四十、『（乾隆）馬巷疋志』附録下所収黃家鼎「吳真人事實封号考」。

総じていえば、南宋時期において、呉本信仰は更なる発展を遂げた。まず、三回の勅封を賜り、「慈濟忠顯英惠侯」となり、正祠の地位を確立した。そして、水旱祈祷、盜寇抵抗、海航安全、海岸安全などの職能を持ちながら、医療神としての職能が最も重要であった。同時、呉本は修道者の身分が作り上げられたように、呉本信仰は道教的色彩が付け加えられるようになった。最後には、呉本信仰は漳州、泉州地域を中心地域とし、北は福州、興化軍へ、南は潮州、梅州、惠州へ伝播し、さらに閩北、江浙、湖広地域まで及んでいった。

そのほか、呉本信仰の発生地には青礁慈濟廟、白礁慈濟廟という二つの祠廟が建てられた。青礁慈濟廟は漳州人を主な信仰者としている。青礁の顔氏一族は祠廟の修築と管理に積極的に参与している。一方、白礁慈濟廟の信仰者は主に泉州人としている。その中でも、梁克家、曾從龍、莊夏、真徳秀、劉克莊などの士人は白礁慈濟廟に関心を寄せている。

3.3.4 分布の特徴とその形成

以上に述べたように、南宋までに、保生大帝信仰は青礁、白礁に発生し、泉州、漳州を信仰の中心地域とし、北は福州、興化軍へ、南は潮州、梅州、惠州へ伝播し、さらに閩北、江浙、湖広地域にも広がっていた。

発生地 of 青礁、白礁は宋代漳州龍溪県、泉州同安県の境目にあたり、最初は福建南部のただの一つの沿海の漁民集落であった。唐宋代、特に宋代に入ってからよりは繁栄になった。顔氏、蘇氏の大家族も存在し、儒学並びに文教が盛んになっていった。明代中期にこの地は海外貿易を担う月港になる。宋代においては、既に商舶の往来が頻繁であったことも考えられる²²³。つまり、保生大帝信仰は福建沿海の辺縁地に発生したが、発生の地の発達に伴

²²³ 『(嘉靖) 龍溪県志』 卷一、「民之事産，於是乎在考其耗登，每與治道相繫。龍溪自宋時頗號繁庶，元季兵興，所在凋弊，我國家休養生息，版圖視宋額有贏無縮。」、「月港 南接田尾港，溪源北接西溪上流，潮汐吞吐，通舟楫，溉田以萬計，兩涯商賈輻輳，一大市鎮也。弘治中年以來，人知好善，科目聯登，但惡少番舶者尚多，亦其習之未盡變也。」、「海郷之民，多業漁，往往浮家泛宅，其目有罾罾網罾罾之類，皆為機網以取魚。海潮上漁舟西歸如亂葉，人多於魚，利之厚薄可知矣。商人貿遷，多以巨舶行海道，所獲之利頗厚。時有颶風之險，亦冒為之。工人極精緻，漆器首飾絹布俱好北溪。内葛布，細者可比雷州。」とある。『(崇

い、拡大してゆくのである。

発生地から周辺地域へ広がると、最初は漳州、泉州並びに興化軍の繁栄地へ伝播している。宋代における九カ所の祠廟がこの地域に建てられた。漳州龍溪県に三カ所、詔安県に一カ所、泉州同安県に一カ所、晉江県に二カ所、南安県に一カ所、興化軍莆田県に一カ所が分布している。これらの祠廟の所在する県は福建沿海区域における繁栄地であり、磁器業、製塩業、手工業の発達した地域である²²⁴。泉州晉江県は海外貿易の港口であり、興化軍莆田県は南北商船の停泊所である。つまり、保生大帝信仰が福建地域においては主に沿海側に分布している。

さらに北へ広がると、泉州、興化軍から、福州に至り、また、福州を経て、閩北、江浙、湖広地域に至る。これは南宋時期、福建沿海地域から福建内陸区域へ、さらに福建と周辺の内陸区域へゆく重要なルートの一つに一致している。漳州から南へ広がると、漳州詔安県に隣接する潮州、梅州の両広地域の北部へ、さらに両広地域の東南沿海部の惠州に至る。これは陸道と海道にわけて広がる傾向が見える。宋代において、潮州、惠州、梅州、汀州と贛州は塩業が発達し、塩寇の乱が頻繁に起こっていた。漳州と両広地域の北部とは密接な関係を持ち、文化的にも類似している。

要するに、保生大帝信仰は辺縁地にあって発生したが、漳州、泉州、興化軍の繁栄地へ広がって、信仰の中心地域としている。さらに、産業および交通ルートによって、北は福州、閩北、江浙、湖広地域へ、南は潮州、惠州、梅州への伝播ルート进行分析した。

3.4 おわりに

北宋中期より、保生大帝信仰は形成し始めた。宋代人の記述からでは、医者の方本は最

禎) 海澄縣志』卷一輿地志の建置沿革、「海澄縣在漳東南距郡五十里。本龍溪八、九都地也。舊名月港。唐宋以來為海濱一大聚落。」とある。『(崇禎) 海澄縣志』卷十一風土志、「澄在昔為鬪龍之淵、浴鷗之渚。結茅而居者，不過捕魚緯蕭沿作生活。迨宋謝唏聖築海引泉而農務興，顏蘇諸君子唱學振人而文教啟。」とある。

²²⁴ 林汀水「兩宋期間福建的鈹冶業」、『中国社会經濟史』、1992 年第 1 期；陳衍德「宋代福建手工業布局的幾個問題」、『中国社会經濟史研究』、1989 年第 1 期；吳松弟「宋代福建商品經濟的較大發展及其与地理条件的關係」、『中国社会經濟史研究』、1988 年第 3 期。

初、医療神として祀られ、次第に医療以外の職能を持つようになりながら、道術、道教との繋がりも作り上げられた。これは事実であるかどうかにもかかわらず、宋代人の保生大帝信仰に対する認識が分かる。

南宋の嘉定年間（1208～1224）まで、呉本とその祠廟は朝廷から三回に勅封を受けた。乾道二年（1166）、慶元元年（1195）、嘉定元年（1208）にそれぞれ「慈濟」、「忠顯侯」、「英惠侯」に封じられ、朝廷側は呉本の道士の身分をみとめておらず、「真人」の号を勅封していなかったことが確認できた。

靈驗事跡を整理して、呉本は神として、雨乞いや晴れ乞い、盜寇抵禦、海航安全、海岸安全に対する靈驗が持ち、地方保護神としている。当然ながら、病気を治癒する機能が最も重要な役割であることが分かる。

南宋末までには、保生大帝信仰はすでに発生地 of 州県を越えて幅広く信仰を集め、多地域的祠廟信仰になってゆく。祠廟の分布から見ると、福建沿海地域の泉州、漳州、興化軍の繁栄地は信仰の中心地域となっている。南宋まで、北は福州を経て、福建内陸地域における閩北、さらに江浙、湖広地域へ至り、南は潮州、惠州、梅州の両広地域の北部と東南部まで伝播している。こうした伝播過程では、泉州、漳州出身の士人、在地の有力者（顔氏一族）が重要な役割を果たし、加えて商人の姿も見逃せない。



図 3-1 宋代における保生大帝信仰の分布

第4章 宋代における媽祖信仰の実像

4.1 問題の所在

媽祖は宋代に起源を辿り、元明清代を経て海神として認められてゆく。その信仰の範囲は、福建沿海地域を中心として広東、浙江、台湾、香港、マカオ、さらに日本、ベトナムなどの東南アジア地域にまで及んでいる²²⁵。

学界では媽祖信仰に寄せる関心は絶えることがなく、多くの研究の蓄積がある。これまでの研究成果は主に媽祖に関する歴代の文献史料の蒐集整理、媽祖信仰の起源と発展についての歴史的考証、明清以降の媽祖信仰についての民俗学的、人類学的考察に分けられる。その代表的な成果を挙げると、李献璋、肖一平、蔣維鈞などの学者は宋代以降の正史、碑記、詩文、地方志などの文献から媽祖信仰に関する記載を網羅的に蒐集し、重要な資料集を編纂した²²⁶。そして、李献璋、徐曉望、許更生などの学者は媽祖信仰の起源と発展過程について歴代朝廷の勅封、祠廟の建立と分布を主にして歴史的考証を行い、媽祖信仰の全体像を示している²²⁷。民俗学、人類学においては祭祀圏、信仰圏、祭祀儀式、社会構造等

²²⁵ 宋代において媽祖は湄洲神女、林夫人、崇福夫人、靈惠妃、聖妃などの封号で呼ばれている。元代と清代に、天妃、天后と勅封された後、天妃、天上聖母、天后と呼ばれることが多い。民間では媽祖、娘媽とも称される。

²²⁶ 李献璋所著の『媽祖信仰の研究』（泰山文物社、1979年8月）に資料編が付録されている。そして、肖一平、林雲森、楊徳金編『媽祖研究資料彙編』（福建人民出版社、1987年8月）、鄭麗航、蔣維鈞輯纂『媽祖文献史料彙編』（共3輯）（中国档案社、2007年10月、中国档案社、2009年11月。海風出版社、2011年9月）が相次いで出版された。

²²⁷ 李献璋は『媽祖信仰の研究』（泰山文物社、1979年8月）に媽祖の伝説、歴代の封賜、媽祖信仰の伝播などの問題を検討した。そのほか、愛宕松男「天妃考」（『愛宕松男東洋史学論集』第二卷（中国社会文化史）、三一書房、1987年11月；原刊於『滿蒙史論叢』第4輯、1943年）、蔡相輝『媽祖信仰研究』（秀威資訊出版社、2006年11月）、徐曉望『媽祖信仰史研究』（海風出版社、2007年4月）、許更生『媽祖研覃考辯』（西安出版社、2014年4月）、蔡相輝『天妃顯聖錄』與媽祖信仰』（独立作家出版社、2016年12月）などの成果

の視角から媽祖信仰を研究し、明清以降媽祖信仰が地域社会に与えた影響を解明している

²²⁸。

しかし、先学の研究では宋代の史料の不足を理由として、元明清時代に編纂された文献を用いて宋代における媽祖信仰の発展実態を復元した事例が多く見られる。もちろん、元代程端学の「靈濟廟事跡記」、明清代の「天妃降誕本伝」、『天妃顯聖録』、『勅封天后志』は元代以降媽祖信仰の発展史、伝説の構築などの問題に有益な資料として利用できるが、これらを通じて宋代の実態を理解すると誤謬が生じてしまうことも少なくない。従って、できるだけ同時代の史料に照らして、事実と伝説の違いを整理し、宋代における媽祖信仰の発展の実態とその特質を解明することが求められる。

また、先学の研究では、地域ごとに、媽祖信仰の発展を考察して、宋代の媽祖信仰の全体像の解明に努めているが、その発生地、祠廟の分布、機能と信仰者の主体、伝播の要因について更なる追究の余地が残されている²²⁹。

が相次いで出された。

²²⁸ 関連する研究成果が多くてすべて挙げることができないが、例を挙げると、鄭振滿「湄洲祖廟与度尾龍井宮：興化民間媽祖崇拜的建構」（『民俗曲芸』167、2010年3月、頁123～150）、陳春声「媽祖信仰と明清時代における粵人の海上活動：東粵の著名な海港の研究を中心に」（『海港都市研究』3、2008年3月、頁3～14）、窪徳忠「媽祖信仰（四）—西日本の媽祖信仰—」（『アジア遊学』41、2002年）、『媽祖信仰（五）—東日本の媽祖信仰—』（『アジア遊学』42、2002年）、二階堂善弘「長崎唐寺の媽祖堂と祭神について—沿海「周縁」地域における信仰の伝播」（『東アジア文化交渉研究』2、2009年）、菊地章太「民間信仰と仏教の融合—東アジアにおける媽祖崇拜の拡大をたどる—」（『東アジア仏教学術論集』5、2017年）、林雅清、潘宏立、安田ひろみ「茨城県内の媽祖関連社寺に関する現状と信仰の実態について」（『人間学研究』18、2018年）等の一連研究がある。

²²⁹ ハンセン（Valerie Hansen）は商人の活動によって天妃信仰が水路に沿って福建から、杭州、鎮江まで広がっていったと指摘した。（包偉民訳『変遷之神：南宋时期的民間信仰』、浙江人民出版社、1999年9月、頁144～147）だが、天妃信仰に関する討論が極めて簡単であるので、天妃信仰の空間分布と伝播ルートについてさらに追究するべきである。皮慶生は五通神、仰山神、天妃、梓潼を合わせて検討して、ハンセンの商人の役割を強調する考え方に批判して、士人、官員の重要性を指摘したが、天妃信仰は元代と明代にいたって

本章では宋代に焦点を定め、同時代の史料に基づき、媽祖信仰の起源、勅封、祠廟の分布を全体的に把握するとともに、さらに媽祖信仰の空間分布の特徴およびその形成要因について検討を加えることとする。

4.2 北宋における媽祖信仰の起源および廟額の勅賜

—湄洲神女祠から順濟廟へ—

4.2.1 湄洲神女の生前事跡と神格化

媽祖信仰は北宋に誕生する。媽祖信仰の初期状況に関する記録は極めて不足しており、媽祖の生前事跡を明らかにすることは難しい。明清以降、『天妃顯聖錄』、『勅封天后志』をはじめとして多種多様な関連書物が編纂され、詳細な媽祖伝説が作り出された。そうした伝説は明清以降の媽祖信仰の発展状況を反映しているが、これらの記述をそのまま利用すると、媽祖の生前事跡を解明する上での誤謬を生じさせることとなる。その結果として、現在、学界では媽祖の出身地、家柄、生前活動についての意見が多岐に分かれるとなった²³⁰。従って、本章では宋代史料に基づいて、媽祖の生前事跡及び初期伝説を再検討する。

今残された媽祖信仰に関する最も早い記録は北宋のものではなく、南宋紹興年間（1131～1162）、廖鵬飛によって撰述された「聖墩祖廟重建順濟廟記」である²³¹。「聖墩祖廟重建

こそ大きな発展を遂げ、宋代においては、天妃信仰はまだ大きな影響力を有していなかったと述べる（氏著『宋代民衆祠神信仰研究』第五章第二節、上海古籍出版社、2008年）李獻璋、愛宕松男、徐曉望などの先学も媽祖信仰の発展と伝播の要因について有益な考えを出したが、元代以降の媽祖信仰のイメージに影響を受け、宋代の特質への注意が不十分だと言える。

²³⁰ 媽祖の出身地について湄洲島説、賢良港（即ち黄螺港）説があり、家柄について都巡檢林愿娘説、里巫説、林氏女巫説があり、生卒年について建隆元年生説、元祐八年生説、五代末生説がある。（徐曉望『媽祖信仰史研究』第二章第一節「有關媽祖身世的研究」、頁21～32に参照）

²³¹ 肖一平「略論媽祖伝記的演變」（朱天順編『媽祖研究論文集』、鷺江出版社、1989年）に載っている原文を引用する。肖一平は初めて「白塘李氏族譜」に収録されている廖鵬飛

順濟廟記」は次のように述べている。

郡城東寧海之旁、山川環秀、為一方勝景、而聖墩祠在焉。墩上之神、有尊而嚴者曰王。

有暫而少者曰郎、不知始自何代。獨為女神人壯者尤靈、世傳通天神女也。姓林氏、湄洲嶼人。初、以巫祝為事、能預知人禍福。既歿、眾為立廟於本嶼。

興化軍の城東の寧海の付近にある聖墩祠には三つの祀神が祀られている。その一つが「通天神女」と称される女性神である。神女は林氏で、湄洲嶼の人である。生前は巫祝として人の禍福を予知できる者であった。歿した後、民衆は彼女のために湄洲嶼に祠廟を立てた。

つまり、媽祖は生前、巫祝を職とし、死後に郷里に祀られた。こうした記述は南宋まで継承されている。例えば、黄公度の「題順濟廟」詩に、「平生不厭混巫媼、已死猶能效國功」²³²、『(寶祐) 仙溪志』の「三妃廟」条に、「順濟廟、本湄洲林氏女、為巫能知人禍福、歿而人祠之」²³³、また李俊甫『莆陽比事』の「神女護使」条に、「湄州神女林氏、生而神靈、能言人休咎、死廟食焉」²³⁴、丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」に「神莆陽湄洲林氏女、少能言人禍福。歿、廟祀之。號通賢神女、或曰龍女也」²³⁵とあるように、彼らの湄洲神女の生前事跡に関する記述は廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」に類似している。

その中の丁伯桂の記事によると、通賢神女を「龍女」と認め始める。一般的には、龍王は各地の河や湖や泉や池などに棲み、水を統制する神と看做されている。海島に生まれた

「聖墩祖廟重建順濟廟記」の発見と内容を紹介した。執筆者の廖鵬飛の事跡が確認でき、廟記の内容は元代初期黄仲元の廟記に一致していることから見れば、明清以降白塘の有力一族の李氏によって保存された廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」の信憑性が高いと考えられる。

²³² 宋・黄公度所著『知稼翁集』巻下の「題順濟廟」。黄公度は莆田県人で、紹興八年(1138)に進士及第した。所題の順濟廟は白湖順濟廟か聖墩祠かを指しているについて異なる意見があるが、「枯木擎靈滄海東、參差宮殿峯晴空」の詩句から示した情報は廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」の記述と合致しているので、聖墩祠に向けて作られた可能性が高いと考えられる。

²³³ 『(寶祐) 仙溪志』巻三「三妃廟」。

²³⁴ 宋・李俊甫『莆陽比事』巻七「神女護使」。

²³⁵ 『(咸淳) 臨安志』巻十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録された丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」。

通賢神女は航運などの水に関わる役割が強くなるにつれ、龍女として認めるようになったと考えられる。淳祐年間（1241～1252）、莆田県出身の李丑父は頼まれて廟記を書いているが、靈恵妃を龍種と看做し、龍はどこにでも宿るので、靈恵妃はどこにでも安置できるはずであると述べ、鎮江の靈恵妃廟の正当性を説明した²³⁶。

以上の史料では媽祖の生存年を言及していなかったが、劉克莊は「風亭新建妃廟」に、「妃以一女子與建隆真人同時奮興、去而為神、香火布天下、與國家祚運相為無窮」²³⁷と記述しており、湄洲神女は五代・北宋の交替期に生きた人物であるとの伝説が作られた²³⁸。

ここまで見てきたように、南宋までに湄洲神女の五代末・北宋期に生きた湄洲嶼の巫祝林氏であるという生前事跡は作りあげられた。元代以降、新たな物語が作り出された。例えば、元代明州出身の程端学は「靈濟廟事跡記」に、林氏は莆田都巡君の娘であり、三十歳ぐらいに亡くなったと書いている²³⁹。明清以降は湄洲神女の生前事跡に関する伝説はますます詳細に作られてゆき、「天妃降誕本伝」のような編纂物が出されることとなった。

4.2.2 廟額の勅賜とその経緯、聖整祠の建立

次に朝廷からの勅賜を見てゆく。

『宋会要輯稿』礼二〇之六一の「神女祠」条に「莆田縣有神女祠、徽宗宣和五年八月賜額順濟」と記されている。これは湄洲神女とその祠廟に対する初めての勅賜であり、その対象は「莆田縣神女祠」としていた。前述の廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」では、林氏神女の没後、湄洲嶼に祠廟が建てられた。要するに、宣和年間（1119～1125）朝廷から廟

²³⁶ 『(至順)鎮江志』卷八・神廟の「天妃廟」条に収録された李丑父の「靈恵妃廟記」。その中に、「禦災患有功德於民、宜秩典祀、而地之相去則有疑焉？或曰：妃龍種也、龍之出入窈冥、無所不寓、神靈亦無所不至」とある。

²³⁷ 宋・劉克莊『後村集』卷九一「風亭新建妃廟」。

²³⁸ 陸游の詩「送張野夫寺丞牧」に「皇天方憂九州裂、建隆真人仗黃鉞」とあり、建隆真人は宋太祖を指していると考えられる。劉克莊の記述と合わせて見れば、湄洲神女は宋太祖と同時に振るい、五代末、北宋初期に生きた人物と推測できる。

²³⁹ 元・程端学『積齋集』卷四「靈濟廟事跡記」。その中に、「神姓林氏、興化莆田都巡君之季女。生而神異、力能拯人患難、居室未三十年而卒」とある。

額を賜った「莆田県神女祠」はこの湄洲嶼に建てられた祠廟であることがわかる。

また、宋末元初の黄仲元は「聖塹順濟祖廟新建蕃釐殿記」に、「按舊記、妃族林氏、湄州故家有祠、即姑射神人之處子也」と記した²⁴⁰。ここの「湄州故家」の祠廟は「莆田県神女祠」を指していると考えられる。そのほか、南宋に編纂された地理総志『方輿勝覧』にも、「在海島上、舟人皆敬事之」と記している²⁴¹。莆田県湄洲嶼にある、林氏の旧居に建てられた神女祠が媽祖を祭った最も早い祠廟と認めることができよう。

しかし、廖鵬飛「聖塹祖廟重建順濟廟記」では、「順濟」の廟額は聖塹祠に対して与えられたと言っている。南宋期の史料、例えば丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」、『夢梁録』等では、この神女祠の存在を無視して、聖塹（塹、堆、屯）祠を最初の祠廟とした²⁴²。以下では聖塹祠の建立状況を分析して最初の祠廟の問題を確認する。

元祐元年（1086）、興化軍の城東の寧海の近くにある聖塹に、祠廟が建てられた。廖鵬飛「聖塹祖廟重建順濟廟記」では祠廟の建立の経緯を以下のように記している。

聖塹去嶼幾百里。元祐丙寅歲、塹上常有光氣夜現、郷人莫知為何祥。有漁者就視、乃枯槎、置其家、翌日自還故處。當夕遍夢塹旁之民曰：「我湄洲神女、其枯槎實所憑、宜館我於塹上。」父老異之、因為立廟、號曰聖塹。²⁴³

聖塹は湄洲嶼から何百里ほど離れている。元祐丙寅（1086）に、聖塹では夜に光が現れることがしばしば起こった。漁民が調べにいったところ、「枯槎」（即ち枯れ木）が見つかった。この「枯槎」を家に置いたが、翌日は元のところに戻った。その日の夜に、聖塹の住民は「私は湄洲神女で、その枯槎に憑依している。私を聖塹に安置するように。」という、神のお告げの夢を見た。そして、父老は祠廟を立て、聖塹と号させた。

²⁴⁰ 宋末元初・黄仲元『四如集』卷五「聖塹順濟祖廟新建蕃釐殿記」。「旧記」は廖鵬飛「聖塹祖廟重建順濟廟記」を指している可能性が高いだろう。

²⁴¹ 宋・祝穆『方輿勝覧』卷十三福建路の「聖妃廟」条。

²⁴² 現在、学界では媽祖の祖廟について湄洲嶼廟説、聖塹廟説、賢良港説、湄洲廟と聖塹廟の同一説が出されている。何度も遷界を経た結果による湄洲嶼の住民の減少、莆田県寧海聖塹付近の海岸線の外移によって湄洲廟と聖塹廟も廃棄と重建を繰り返されたため、宋代の原貌が見えなくなった。

²⁴³ 宋・廖鵬飛「聖塹祖廟重建順濟廟記」、肖一平「略論媽祖伝記的演変」（朱天順編『媽祖研究論文集』、鷺江出版社、1989年）に載っている原文を引用する。

丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」にも、同様な靈異事跡が載っている²⁴⁴。つまり、聖整祠は湄洲嶼の神女廟以外に、建てられた祠廟である。聖整祠は最も早い祠廟ではないが、「祖廟」と呼ばれている。その原因について、廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」には以下の説明がある。

或曰：「舊尊聖墩者居中、暫而少者居左、神女則西偏也。新廟或遷於正殿中、右者左之、左者右之、牲醴乞靈於祠下者、寧不少疑？」鵬飛曰：「神女生於湄洲、至顯靈跡、實自此墩始。其後賜額、載諸祀典、亦自此墩始。安於正殿宜矣。」昔泰伯廟在蘇臺西、延陵季子像設東面、識者以為乖典禮、遂命改之。鵬飛謂李侯之作是廟、不惟答神庥、亦以正序位云。²⁴⁵

この記述から見ると、もとより聖整祠には三つの神が祀られている。「聖墩者」は中殿（即ち正殿）に、「暫而少者」は左殿に、湄洲神女は西殿に置かれていた。紹興二十年（1150）の李侯（即ち李富）の主事した重修の際では、湄洲神女を西殿から正殿に安置し、聖整祠の主神とした。廖鵬飛は、湄洲神女が聖整に初めて靈驗を現し、そのあとの廟額の勅賜および祀典に記載されたのが聖整祠から始まったことを理由として、湄洲神女の主神の地位を主張した。同様な理由で、廖鵬飛、李富をはじめとする聖整周辺の人が聖整祠を祖廟として主張したと考えられる。

また、廖鵬飛は廟額の勅賜は聖整から始まったと主張した。その原因について、廟額の勅賜の経緯を確認する。

『宋会要輯稿』には勅賜の経緯が記録されていないが、南宋の媽祖関連史料では、宣和年間（1119～1125）高麗出使の際に靈驗を現したことにより、帰国した使者は廟額の勅賜を申請し、結果として「順濟」廟額を賜ったと明記している。

廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」では、次のように記されている。

歲水旱則禱之、癘疫崇則禱之、海寇盤互則禱之、其應如響。故商舶尤借以指南、得吉卜而濟、雖怒濤洶湧、舟亦無恙。寧江人洪伯通、嘗泛舟以行、中途遇風、舟幾覆沒、

²⁴⁴ 宋・丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」（『(咸淳) 臨安志』卷十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録されたもの）に、「莆寧海有堆。元祐丙寅、夜現光氣、環堆之人、一夕同夢曰：『我、湄洲神女也、宜館我。』於是有祠曰聖堆」とある。

²⁴⁵ 宋・廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」、肖一平「略論媽祖伝記的演變」（朱天順編『媽祖研究論文集』、鷺江出版社、1989年）に載っている原文を引用する。

伯通號呼祝之、言未脫口而風息。既還其家、高大其像、則築一靈於舊廟西以妥之。宣和壬寅歲也。越明年癸卯、給事中路允迪使高麗、道東海、值風浪震蕩、舳艫相沖者八、而覆溺者七、獨公所乘舟、有女神登檣竿、為旋舞狀、俄獲安濟。因詰於眾、時同事者保義郎李振、素奉聖墩之神、具道其詳。還奏諸朝、詔以“順濟”為廟額。²⁴⁶

湄洲神女は聖塹に建てられて祀られるようになって、民衆は水害、旱魃、疫病、海寇に遭遇した際に、湄洲神女に祈祷し、いつも神女の靈驗を受けた。南方に商売をする者は神女に祈祷して占い、吉を得てから海に出発する。寧江人の洪伯通は海航中、強風に遭った際、湄洲神女を大声で呼んで祈祷し、船が転覆して沈む危機を免れた。帰ると、彼は塑像を作って廟の西殿に安置した。これは宣和壬寅（1122）のことであった。翌年（1123）、路允迪は高麗に出使するように命令された。東海を経由したとき、強風巨浪に遭い、八艘の舟の中、路公の載っていた船のみが女神の顯靈によって無事であった。同行者に聞いたところ、保義郎の李振はいつも聖塹の神を信奉しており、聖塹の神の詳細を述べた。路允迪は帰った後、朝廷にこの靈驗事跡を上奏した。そして、廟額「順濟」が勅賜された。

丁伯桂「（艮山）順濟聖妃廟記」にも類似の叙述があった²⁴⁷。実際に、南宋の各廟記だけではなく、朝廷によって靈惠妃に封じられた際の勅詞にも「服朱衣而護鷄林之使」と書かれている²⁴⁸。つまり、高麗への使者の航海安全を護った事跡は南宋において広く認識され、朝廷側にも認められたのである。

ところが、北宋において湄洲神女が宣和年間（1119～1125）の高麗出使に靈驗を現した記述はない。『宣和奉使高麗図経』は国信使として宣和高麗出使に同行した徐兢が帰国した後、朝廷に呈上した出使記録である。その中に、往復の海路日程を記録した「海道」部分には、高麗から明州に着く途中、黄水洋において徐兢の乗った船は海難に遭い、全員断髪して祈祷したところ、吉兆が現れ、無事に明州定海県に到着したという。建州人の徐兢は

²⁴⁶ 宋・廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」、肖一平「略論媽祖伝記的演变」（朱天順編『媽祖研究論文集』、鷺江出版社、1989年）に載っている原文を引用する。

²⁴⁷ 宋・丁伯桂「（艮山）順濟聖妃廟記」（『（咸淳）臨安志』卷十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録されたもの）に、「宣和壬寅、給事路公允迪、載書使高麗、中流震風、八舟沉溺、獨公所乘、神降于檣、獲安濟。明年奏于朝、錫廟額曰順濟。」とある。

²⁴⁸ 宋・楼鑰『攻媿集』卷三十四「興化軍莆田県順濟廟靈惠昭応崇福善利夫人封靈惠妃」。

福州の演嶼神が靈驗を現したと信じた²⁴⁹。その後、宣和高麗出使の一行に靈驗が現れたと認められる明州東海神、福州演嶼神は朝廷から勅封された²⁵⁰。しかし、湄洲神女、聖整祠に関連する記述はない。廖鵬飛は廟記を書いた際に、何故、神女護使と廟額の勅賜の記事を書き込んだのであろうか。

廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」では莆田市出身の李振はいつも聖整の神を奉祀しており、路允迪に神の詳細を告げたと書いている。しかし、白塘李氏の族譜以外に、李振の生涯事跡についての記載はない。『寧海白塘李氏族譜』によると、李振は李富の族兄である²⁵¹。李富は莆田県の郷賢であり、後世に先賢祠に祀られた²⁵²。紹興年間（1131～1162）、李富を

²⁴⁹ 宋・徐兢『宣和奉使高麗図経』卷三十九海道六「礼成港」条に「第二舟至黄水洋中、三桅併折、而臣適在其中。與同舟之人、斷髮哀懇、祥光示現。然福州演嶼神、亦前期顯異。故是日、舟雖危、猶能易他拖。既易、復傾搖如故。又五晝夜方達明州定海。比至登岸、舉舟矐頓、幾無人色。其憂懼可料而知也。」とある。

²⁵⁰ 東海神祠は北宋元豊二年（1079）、大観四年（1110）の高麗出使に海路保護神として認められた。宣和五年（1123）の高麗出使にも恒例として出発の前に東海神祠にて祈祷を行った。『宋会要輯稿』礼二〇之一一一「東海神祠」条によると、宣和五年八月東海神祠の風神は寧順侯に封じられ、雨師は寧濟侯に封じられた。『（寶慶）四明志』卷十九神廟の「東海助順孚聖広徳威済王廟」条に「宣和五年又加顯靈二字、封風神曰寧順侯、雨神曰寧濟侯、且撥賜官田五頃。皆因高麗使回奏請也。廟碑知制誥鄧潤甫撰、知明州王誨書」とある。東海神は高麗出使によって加封されたことが確認できた。

そして、『淳熙三山志』卷八祠廟の連江の「昭利廟」条に、「昭利廟、東瀆越王山之麓。故唐福建觀察使陳巖之長子。乾符中、黃巢陷閩、公觀唐衰微、憤己力弱、莫能興復、慨然謂人曰：『吾生不鼎食以濟朝廷之急、死當廟食、以慰生人之望。』既沒、果獲祀於連江演嶼。本朝宣和二年、始降於州、民遂置祠今所。五年、路允迪使三韓、涉海遇風、禱而獲濟、歸以聞、詔賜廟額『昭利』。」とあるように、唐代陳巖の長子は没後、連江演嶼に祀られ、宣和二年（1120）本州に靈驗が現れ、現在の廟址に祠廟が建てられ、宣和五年（1123）この福州演嶼神は高麗出使への靈驗で廟額「昭利」を賜った。

²⁵¹ 福建莆田市『白塘李氏族譜』は康熙六十年（1721）に重修され、現在の莆田李富祠に収蔵されている。

²⁵² 『（弘治）八閩通志』、『（乾隆）莆田県志』等の史料によると、李富は莆田県寧海鎮（白

はじめとする聖整の有力者と信仰者は、聖整祠を重建し、神女を主神の地位に正した。同時に、彼らは聖整祠の地位を高めるために李振の事跡と廟額の勅賜の話を作り出したと推測できる。現存する史料では、確言することはできないが、一つの可能性としては、紹興年間（1131～1162）以降、当地の人と共に、廖鵬飛が廟記を執筆したとき、湄洲神女祠の衰微に伴い、聖整祠の祖廟の地位を主張するため、「枯槎憑依」による立廟の経緯と賜額の靈異事跡を作り出した。もちろん、南宋以降、湄洲神女が宣和高麗出使に靈驗を現した事跡は官界でも民間でも広く認められる²⁵³。それに、『宋会要輯稿』礼二〇之五一の「張天師祠」条のなかで、「寧海鎮順濟廟靈惠夫人」として朝廷から封号を授与されているように、南宋において、聖整祠は重要な地位を占めていたことが推測できる。

4.2.3 仙遊県風亭廟の建立

北宋において、湄洲神女信仰はすでに莆田市を越えて、隣県へ広がっている。史料から確認できるのは、仙遊県風亭市に湄洲神女を祀る祠廟が創始されたことである。

劉克莊は「風亭新建妃廟」で風亭の神廟の建立を以下のように遡って記述している。

風亭十里有溪達海。元符初、水漂一爐遡沿、而感夢曰：「湄州之神也。」迎致錦屏山、山草創數楹祀、既而問災祥者、禱水旱者、遠近輻輳。舊宇庫甚、觀瞻不肅。²⁵⁴

風亭は溪流を経由して海に出ることができる。元符（1098—1100）初年、香炉が海から遡って風亭に漂ってきた。郷民は夢の中で神が湄洲の神であるとわかった。そこで、民衆は香炉を錦屏山に迎えて、祠廟を立てて奉仕し始めた。禍福を問う人や、雨乞い・晴れ乞いの祈祷する人は遠近から集まってきた。この祠廟は狭くて肅然としていないが、こうして風亭は湄洲神女を祀り始めることとなった。

塘）人であり、生前は聖墩橋、鎮前橋を含む橋梁ひいては水利の建造に努めた。後世は蔡襄、陳俊卿、林光朝、陳宓、李富を併せて先賢祠に祭られている。

²⁵³ 学界では高麗出使に靈驗を現して廟額を勅賜されたことについては異なる意見がある。例えば、愛宕松男は海道の日程を考証し、媽祖の顯靈と勅賜のことを否認した。李猷璋、徐曉望等は出使団の客舟に福州舟人、莆田商人が載っており、東海神の勅封時間に合わせ、路允迪の乗った使舟に媽祖が靈驗を現したことを認めた。

²⁵⁴ 宋・劉克莊『後村集』卷九一「風亭新建妃廟」。

本節では北宋における湄洲神女信仰の初期発展について、生前事跡、祖廟の建立、廟額の勅賜の経緯、祀神の性格、祠廟の分布などの点を整理した。現存の史料から見れば、湄洲神女はもとより五代末・北宋初期に莆田市湄洲嶼に生きた女巫であり、亡くなったのちに祠廟が建てられた。北宋中後期、興化軍内の莆田市寧海聖整、仙游県風亭に二カ所の祠廟が建てられた。宣和年間に「順濟」の廟額を勅賜された。勅賜の原因は宣和年間の高麗出使に靈驗を現したことにあることが広く認められたからである。靈驗事跡から見ると、湄洲神女は雨乞い、疫病払い、海寇の抵禦、海航の護り、禍福の予知などを担い、興化軍の地方保護神となっている。

4.3 南宋における媽祖信仰の発展および封号の勅賜—靈恵夫人から聖妃へ—

南宋において媽祖信仰は更なる発展を遂げてゆく。次は封号の勅賜とその経緯を手掛かりにし、南宋末までの媽祖信仰の発展状況について考察する。

4.3.1 紹興年間から八字封号の夫人へ

まず、紹興年間（1131～1162）において湄洲神女は二回で封号を賜った。『宋会要輯稿』礼二〇之六一「神女祠」条、礼二〇之五一の「張天師祠」条、礼二一之三一「順濟廟」条によれば、紹興二十六年（1156）十月に靈恵夫人に封じられ、紹興三十年（1160）十二月に、「昭応」の封号が加えられた。

丁伯桂は「(艮山) 順濟聖妃廟記」で、以下のように紹興年間の勅賜と靈驗事跡をまとめている。

紹興丙子、以郊典封靈恵夫人。逾年、江口又有祠。祠立二年、海寇憑陵、效靈空中、風掣而去。州上厥事、加封昭應。其年白湖童邵、一夕夢神指為祠處。丞相正獻陳公俊卿聞之、乃以地券奉神立祠。于是白湖又有祠。²⁵⁵

紹興丙子（1156）の郊祀の恩例に従い、湄洲神女は「靈恵夫人」に封じられた。翌年の

²⁵⁵ 『(咸淳) 臨安志』卷十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録された丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」。

紹興二十七年（1157）に江口で祠廟が建てられた。二年後、即ち紹興二十九年（1159）頃、海寇が横行した際に、湄洲神女が空中に靈異を現してくれたおかげで、海寇は大風に連れ去られた。当州はこの靈驗事跡を上申した。結果として、「昭応」の封号が加封された。同年、即ち紹興三十年（1160）に、白湖の童邵は神が廟地を指す夢を見た。そこで、莆田県白湖出身の陳俊卿は土地を寄付して、白湖に祠廟を建てさせた。

ここで「靈恵夫人」、「昭応」の勅賜の経緯が明らかになり、封号に勅賜された前後に、江口、白湖に湄洲神女を祭る祠廟が建てられたことがわかった。

その後、宋孝宗乾道三年（1167）正月、「崇福」の封号を加えられた²⁵⁶。丁伯桂「（艮山）順濟聖妃廟記」では以下のように書いている。

時疫、神降且曰：「去潮丈許、脉有甘泉、我為郡民續命于天、飲斯泉者立痊。」掘泥坎、甘泉涌出。請者絡繹、朝飲夕愈。甃為井、號聖泉。郡以聞、加封崇福。²⁵⁷

疫病が流行したとき、神は身を現して、甘泉の場所を郡民に伝えた。郡民は泉水を掘り出して飲み、疫病を治した。そして井戸を作って、「聖泉」と名付けた²⁵⁸。当郡はこの靈驗事跡を上申し、「崇福」に加封された。

次に「善利」、「靈恵妃」の封号を賜った。丁伯桂「（艮山）順濟聖妃廟記」によれば、越十有九載、福興都巡檢使姜特立捕寇舟、遙禱響應。上其事、加封善利。淳熙甲辰民苗、葛侯郛禱之。丁未旱、朱侯端學禱之。庚戌夏旱、趙侯彥勵禱之。隨禱隨荅。累其狀聞于兩朝、易爵以妃、號靈恵。

とある²⁵⁹。丁伯桂の記述では、姜特立の事件を十九年後、即ち淳熙十三年（1186）にして

²⁵⁶ 『宋会要輯稿』礼二〇之六一「神女祠」条。

²⁵⁷ 『（咸淳）臨安志』卷十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録された丁伯桂「（艮山）順濟聖妃廟記」。

²⁵⁸ 『（弘治）八閩通志』卷十一地理志・興化軍・莆田県「靈恵井」条に、「在湖公里白湖之側、環境皆斥土、而井居其間。舊記云：時疫、有夢神示一井、鑿而飲之、無不愈。是歲神始封靈恵、故名。」とある。明代以降はこの記載に従って聖泉が白湖にあり、勅封された祠廟も白湖順濟廟としている。だが、これは「靈恵」に封じられた時の靈驗事跡と看做されているからには、後世の付会の説である可能性が高いのであろう。

²⁵⁹ 『（咸淳）臨安志』卷十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録された丁伯桂「（艮山）順濟聖妃廟記」。

いたが、その直後に淳熙甲辰（1184）の靈驗事跡を書いている。つまり、姜特立の事件は淳熙甲辰十一年（1184）の前に起こったはずであり、「越十又九載」とした記事は誤っているのだろう。

『宋史』の「姜特立列伝」と『宋史全文』を参照すれば、姜特立は淳熙十年（1183）三月に、福建路兵馬副都監に任じられ、泉南を犯した海賊の姜大獠を捕まえた²⁶⁰。そうすると、「善利」の勅賜は淳熙十年（1183）に行われたと考えられる²⁶¹。

さらに、丁伯桂によると、淳熙甲辰（淳熙十一年、1184）、淳熙丁未（淳熙十四年、1187）、紹熙庚戌（紹熙元年、1190）に、興化軍知軍の葛郛、朱端学、趙彥励は旱魃払いの祈禱を行い、靈驗を受けた²⁶²。この三件の雨乞い事跡によって、紹熙三年（1192）に、湄洲神女は「夫人」から「妃」へ昇格し、「靈惠妃」に勅封された。

この際に下された勅制「興化軍莆田県順濟廟靈惠昭応崇福善利夫人封靈惠妃」は楼鑰によって執筆された。その内容は以下のようである。

敕：明神之祠、率加以爵。婦人之爵、莫及于妃。倘非靈響之著聞、豈得恩榮之特異？

²⁶⁰ 『宋史』卷四七〇「姜特立列伝」に、「姜特立、字邦傑、麗水人、以父綬恩補承信郎。淳熙中、累遷福建路兵馬副都監。海賊姜大獠寇泉南、特立以一舟先進擒之。帥臣趙汝愚薦于朝。召見、獻所爲詩百篇。除閤門舍人、命充太子宫左右春坊兼皇孫平陽王伴讀。由是得幸於太子。」とある。

『宋史全文』卷二七に「（淳熙十年三月）己丑、福州奏都巡檢姜特立捉海賊九十四名、根勘二十八人招伏、餘六十六名被虜在船、不曾行刼、並給據釋放。上曰：趙汝愚如此處置甚善。古者制刑、王者言宥而有司執法、若有司但務姑息、何以示懲？」とある。

²⁶¹ 宋・姜特立『梅山統稿』卷十一に、謝恩の祭祀を行う際に、詩を書いて、「海上獲捷、禱於廟神王公。方交鬪間、賊桅忽倒、赴水死者太半、後請于朝、賜額靈惠」と述べた。先学はこの廟神を聖妃としたこともある。しかし、『宋会要輯稿』礼二一之四〇「靈惠廟」条によると、淳熙十三年（1186）五月に荻蘆寨王公神祠は廟額の「靈惠」が賜った。荻蘆寨は福州水軍の駐屯地である。姜特立の詩に述べられた祠廟はこの王公神祠を指していると考えられる。

²⁶² 『（弘治）八閩通志』卷三十五秩官「宋・興化軍・知軍事」条。また、『（寶祐）仙溪縣志』卷三「靈顯祠」条では淳熙十四年（1187）、靈顯龍王祠は郡守朱端学が雨乞いをして成功したことによって、「靈顯」の廟額を賜ったと記されている。

具某神壺彝素飭、廟食愈彰。居白湖而鎮鯨海之濱、服朱衣而護雞林之使。舟車所至、香火日嚴。告賜便蕃、既極小君之寵。禱祈昭答、遂超侯國之封。仍靈惠之舊稱、示褒崇之新渥。其祇朕命、益利吾民。²⁶³

ここから見ると、「靈惠妃」の勅賜は白湖順濟廟を対象としたことが分かった。これは『宋会要輯稿』の記録と一致している²⁶⁴。

「靈惠妃」に封じられた後、湄洲神女は聖妃と呼ばれ、祠廟は聖妃廟と称されることになった。

4.3.2 慶元年間から八字封号の妃へ

六年後、「靈惠妃」はまた新たな封号を受けた。『(咸淳)臨安志』卷十三祠祀の「順濟聖妃廟」条によれば、

慶元四年加助順、勅曰：「古以女神列祀典者、若湘水之二妃、北阪之陳寶、西宮之少女、南嶽之夫人、以至丁婦滕姑、亦皆廟食。夫生不出於閨門、而死乃祠於百世、此其義烈有過人者矣。靈惠妃宅於白湖、福此閩粵、雨暘稍愆、靡所不應。朕惟望舒耀魄、其名月妃；川祗靜波、其名江妃。爾之封爵既曰妃矣、增錫美號、被之綸渙、崇大褒顯。凡以為民、尚體異恩、以永厥祀。」

とある。慶元四年（1198）、「助順」の封号が加えられた。その勅制では、靈惠妃は白湖に住み、閩粵地域に福を授けている。雨天、晴天の不順の時、いつも祈祷に答えてくれる。この勅制から見ると、靈惠妃は雨乞い、晴れ乞いに靈驗を現したため、封号を賜ったことが推測できる。

これは丁伯桂「(艮山)順濟聖妃廟記」から確認できた。丁伯桂は、

慶元戊午、甌閩列郡苦雨。莆三邑有請于神、獲開霽、歲事以豐。朝家調發閩禺舟師平大奚寇、神著厥靈、霧瘴四塞、我明彼晦、一掃而滅。開禧丙寅、金寇淮甸、郡遣戍兵、載神香火以行。一戰花縣鎮、再戰紫金山、三戰解合肥之圍。神以身現雲中、著旗幟、軍士勇張、凱奏以還。莆之水市、朔風彌旬、南舟不至。神為反風、人免艱食。海寇入

²⁶³ 宋・樓鑰『攻媿集』卷三十四「興化軍莆田縣順濟廟靈惠昭応崇福善利夫人封靈惠妃」。

²⁶⁴ 『宋会要輯稿』礼二一之三「順濟廟」に「一在興化府莆田縣白湖靈惠昭應崇福善利夫人、紹興四年十二月封靈惠妃。」とある。ここには勅封時間を「紹興四年」と誤っている。

境、將掠鄉井、神為膠舟、悉就擒獲。積此靈貺、郡國部使者陸續奏聞。慶元四年、加助順之號。嘉定元年、加顯衛之號。十年加英烈之號。威德無窮、典實有限、不極不止。と書いている²⁶⁵。慶元戊午（1198）に、福建地域は長雨に苦しんでおり、興化軍轄下の三県は靈惠妃に祈祷したところ、晴れるようになり、当年も豊作であった。これは勅制の記述と一致している。

それに、丁伯桂はこの晴れ乞いの靈驗事跡を大奚寇への鎮圧、金寇への抵禦、水市の風向の調節、海寇への鎮圧と併せて、「助順」、「顯衛」、「英烈」を勅賜の理由としている。嘉定元年（1208）に、「顯衛」に、嘉定十年（1217）に「英烈」に封じられたことが確認できるが、どの顯靈事跡がどの封号の勅賜に繋がっているのかについてははっきりしていない。

次に、この四件の靈驗事跡を検討する。

まず、大奚寇への鎮圧事件を見てゆく。この廟記では、朝廷は閩禺水軍を派遣して大奚寇を平らげた際に、聖妃は靈驗を現し、霧と瘴気があちこちを塞ぎ、我が方は明るく敵側は暗く、寇盜は一掃して滅ぼされたと記している。しかし、大奚寇事件において聖妃が靈驗を現したかどうかについて今までの研究では異なる意見がある。例えば、李獻璋は、聖妃が大奚寇事件に靈驗を現したことは丁伯桂、程端学が敷衍した物語であって、事実ではないと指摘した²⁶⁶。徐曉望は大奚寇事件が重大なため、福建水軍が参与したはずであるが、大奚寇事件は残酷な事件で、湄洲神女の靈驗事跡とされることが不適当であるので、勅制にこの靈驗事跡をわざと書き漏らしたと推測した²⁶⁷。しかし、徐曉望は大奚寇事件の福建水軍の参与についての確実な史料を示していない。

実は、南宋中期の嘉定～寶慶年間（1208～1227）に編纂された『輿地紀勝』の卷八十九の「大奚山」条には正史に比べてより詳細な情報を提供している。その中に、

大奚山 『南海志』：「在東莞縣海中、有三十六嶼、居民以魚鹽爲生。」『朝野雜記』云：「大奚山者、在廣東島中。慶元三年提舉徐安國捕鹽、島民嘯聚爲盜、刼高登爲首、殺平民百三十餘人。經畧雷淥與安國素有隙、以生事聞於朝、盡執島民戮之、無噍類。詔罷安國、以錢之望知廣州。」象之嘗聞婺之士友鄭岳云：「岳曾作館于廣州。是時賊勢猖獗、

²⁶⁵ 『(咸淳)臨安志』卷十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録された丁伯桂「(艮山)順濟聖妃廟記」。

²⁶⁶ 氏著頁 223～225。

²⁶⁷ 氏著頁 75～78。

福州有延祥寨水軍、海寇畏之。錢帥申請于朝、乞差延祥將官。商榮將兵以往。而大奚山之人用木支格以釘海港、官軍不知蹊徑、竟不能入。而島民盡用海舟載其弩、以廣州州兵敗止。再潮達城下、州民散避賊。會官船水手者善跳船、與賊首之船遇、乃從檣竿上飛過、斫斷其帆索、帆墜、船不能進、賊舡遂劫。商榮因用火箭射之、賊遂大敗。」と書かれている²⁶⁸。慶元三年（1197）、広東提舉茶塩の徐安国は大奚山の私塩を捕まえるように命令した。大奚山の住民はこの禁令に反発し、海に出て寇盗になった。この反乱を鎮定する際に、彼らは平民を一百三十余人を殺した。徐安国は弾劾されて罷免され、その代わりに、錢之望が知広州、兼広東經略安撫使に任命された。また、編者の王象之は婺州の友人の鄭岳に聞いた。鄭岳は広州で館客をしていたことがある。彼の見聞によれば、当時、賊は猛威を振るっていた。海寇は福州の延祥寨水軍を恐れていたため、錢之望は朝廷に申し出して、延祥水軍の派遣を申請した。そして、福建路総管兼延祥水軍統制の商榮は水軍を率いて広州に赴いた。広州州兵、即ち推鋒水軍は大奚山の民に負けたが、やがて商榮は火をつけた矢で賊船を打ち、賊を大敗させた²⁶⁹。

つまり、「(艮山) 順濟聖妃廟記」に「朝家調發閩禺舟師」と記されている水軍は、間違いなく広東推鋒水軍と福州延祥寨水軍を指しているだろう。「助順」を加えた原因は大奚寇事件と関わっていないかもしれないが、聖妃は福州水軍に伴い、靈驗を現した可能性があ

²⁶⁸ 宋・王象之『輿地紀勝』卷八十九「大奚山」条。

²⁶⁹ そのほか、『宋会要輯稿』兵一三之三九に「(慶元三年) 十二月二十五日詔新離州左江提舉林壩特除名勒停、送筠州拘管、永不放還、日下差人管押前去。仍令筠州月具存在申三省樞密院。商榮、商佑、商佐候經略司保明到日取旨推賞。以提舉廣東常平茶塩公事陳宏規奏大奚山賊包藏禍心盖非一日。壩向在水軍曾任統領、與大奚山人素來通同。故賊目竊發之初、便聲言須是林左江來乃受撫諭。及壩到、彼教賊索戰、亦曾對衆自言高登等曾到其家、意欲誇人以賊索相親信、而不知其姦計自露。此寇所以敢如是猖獗、實緣內有所恃。若非錢之望調登有方、商榮與其子率衆兵血戰、廣州亦岌岌乎殆哉。乞將林壩重寘典憲、以泄百姓之怨、將商榮父子優加旌賞、以一路之心。故有是命。」との記事があり、商榮の参与が再確認できる。

また、嘉熙三年（1239）に完成された『方輿勝覽』卷三十四の「大奚山」にも、「大奚山在東莞海中、有三十六嶼。慶元間提舉徐安國捕鹽、島民嘯聚為盜。商榮用火箭射之、賊遂大敗」と簡潔にこの事件をまとめている。

る。

次は金寇への抵禦について見てゆく。開禧二年（1206）五月、南宋の金への北伐が始まった。最後は敗れて金に和議を求めることとなるが、宋朝が勝った戦いもあった。その中、開禧二年六月に、建康副都統の田琳は寿春府を収復した²⁷⁰。丁伯桂の述べた花駮鎮と紫金山は壽春府の境内にあったため、丁伯桂の述べる一、二戦はこれを指していると考えられる。そして、同年十一月に、宋側は戦敗した。金軍は廬州即ち合肥まで攻めた。田琳は再び廬州の戦で金軍を撃退した²⁷¹。対金の戦争に参加した軍兵は閩、粵の舟師を含んでいる²⁷²。したがって、聖妃は閩粵水軍に伴い、対金戦争に靈驗を現して戦いを助けたことが推測できる²⁷³。淳祐年間（1241～1252）、李丑父は鎮江聖妃廟の廟記に、「於赫兮威風、記兩淮兮戰多。紫金山兮摧戎、花駮陣兮揮戈。合肥城兮釋攻、若有神兮撫訶」²⁷⁴と書き、開禧年間の両淮戦時の靈驗事跡を認めている。この靈驗事跡によって、聖妃は嘉定元年（1208）に「顕衛」の号を封じられたと考えられる。

続いて、風向の調節と海寇の抵禦事件を見てゆく。丁伯桂によれば、当時、南からの船は南風に頼って興化軍に着くはずであったが、北風が十余日間吹いたため、南からの運糧船は到着できなかった。当地の人々が飢饉を恐れている際に、聖妃は北風の風向を変えてくれたという。また、海寇は境内に侵入し、郷里を略奪しようとしたとき、聖妃は賊の船をくっつけてくれたため、すべての寇盜は捕えられた。聖妃はこの二件の靈驗事跡によっ

²⁷⁰ 『宋史』卷三八寧宗紀二「開禧二年六月」条、頁 741。『続宋中興編年資治通鑑』卷十三宋寧宗二「丙寅開禧二年」条、頁 309。

²⁷¹ 『宋史』卷三八寧宗紀二「開禧二年十月」条、頁 742。『続宋中興編年資治通鑑』卷十三宋寧宗二「丙寅開禧二年」条、頁 310。

²⁷² 宋・真徳秀の『故資政殿学士李公神道碑』（『全宋文』314 冊、頁 75）に「王師所至奔潰、公薦丘公密可付重寄、遂以代友龍。又請追回諸道兵、專意守備、以彊弩扼清河、舟師拒海口、而命諸將審間諜、遠斥候、以防賊之遽至。運兩淮金帛分貯姑蘇、金陵、募舟師閩、廣以護江面。田琳軍雖潰、然冒矢石、拔重圍、戰甚苦、宜撫慰之。郭倬、李汝翼縛邊將田俊邁畀虜人、宜置詔獄鞠其罪。」とあるように、長江沿江軍は水軍数が少ないとき、閩広地域に舟師を募るようにしていた。

²⁷³ 徐曉望は同様な考えを述べた。氏著頁 78～81。

²⁷⁴ 『（至順）鎮江志』卷八神廟の「天妃廟」条。

て、嘉定十年（1217）に「英烈」の号が加えられたと考えられる。他の史料からこの事実を確認できなかったが、福建東南部では、本地域の糧食の産量は足らず、特に不作の年は、江浙、広東の商船に頼っており、海寇の乱も頻繁に起こっているため、聖妃が嘉定年間に水市の風向の変更、海寇への鎮圧に対する靈驗を現した可能性は否認できないであろう。

以上によれば、慶元四年（1198）、晴れ乞いの靈驗事跡によって「助順」に封じられ、大奚寇への鎮圧、嘉定元年（1208）、金寇への抵禦によって「顯衛」に封じられ、嘉定十年（1217）、水市の風向の調節、海寇への鎮圧によって「英烈」に封じられたこと、及び聖妃は福州水軍に伴い、大奚寇事件に靈驗を現したと考えられる。

4.3.3 嘉定年間（1208～1224）以降の勅封

嘉定年間（1208～1224）以降の勅封について、『宋会要輯稿』と丁伯桂「（艮山）順濟聖妃廟記」は記載していないが、南宋後半に編纂された文献に記録がある。まず、『（咸淳）臨安志』卷十三「順濟聖妃廟」条に「累封至嘉熙三年為靈惠助順嘉應英烈」とあるように、嘉熙三年（1239）に、聖妃は「嘉應」と加封された。その理由について、劉克莊は「風亭新建妃廟」に、

非但莆人敬事、余北游邊、南使粵、見承楚、番禺之人、祀妃尤謹、而都人亦然。海潮齧隄、聲撼行闕、官投壁馬不驗、衝決至艮山祠、若為萬弩射回者、天子驚異、錫妃嘉號、特書不一、書今為靈惠嘉應協正善慶妃。又封妃父曰某侯、母曰某夫人。

と書いている²⁷⁵。錢塘江が氾濫し、防波堤にぶつかり、その音は行宮まで届いた。海波は堤防を決壊し、艮山聖妃廟に突進した際に、まるで萬弩が跳ね返すように波が退いた。天子はこの靈驗事跡を聞いて、聖妃に「嘉号」を勅賜した。

その後、劉克莊は聖妃に「協正」、「善慶」の封号が加贈され、聖妃の父母にも勅封されたと述べている²⁷⁶。更に、『夢梁錄』卷十四「順濟聖妃廟」条には「宣和賜廟額、累加夫人

²⁷⁵ 宋・劉克莊『後村集』卷九一「風亭新建妃廟」。また、この靈驗事跡について、劉克莊は詩「三月二十一日泛舟十絶」（『後村集』卷一三）の一つに、「雖沉壁馬計安施？倏忽桑田變渺瀰。說與神通君看取、潮頭不到艮山祠」と嘆いた。

²⁷⁶ 元代に重印された『仙溪志』の「順濟行祠」条に「一在楓亭市西、里人崇拜甚謹、廟貌甚壯。神父林愿、母王氏、廟好佑德。寶祐元年、王教授里請於朝、父封積慶侯、母封顯

美號、後封妃、加號曰『靈惠協應嘉應善慶』とあるように、聖妃は嘉熙三年（1239）以降、「協応」、「善慶」と封じられた。

その理由について、元代程端学の「靈濟廟事跡記」によると、寶祐二年（1254）に、雨乞いの靈驗事跡を現したため、「協正」を賜った。寶祐三年（1255）に、「慈濟」の号が加贈された。寶祐四年（1256）、浙江の堤防の落成の際に「善慶」と加封された。景定三年（1262）、海寇払いに靈驗を現したことによって、「顯濟」に封じられた。寶祐年間、聖妃の父母、女兄、神佐も勅封された²⁷⁷。程端学の記述は後世に事実として扱われることもあるが、南宋時代の歴史事実とはずれていることがわかる。残念ながら、南宋時期の史料には参照できるものがないため、これらを考証することができない。もちろん、嘉熙年間（1237～1240）以降、「協正」（もしくは協応）、「善慶」と封じられたことが事実であると考えられる。

本節では、南宋における媽祖信仰の発展を勅賜の経緯によって整理した。南宋初期から末期にわたって、湄洲神女は十一回で封号を加贈され、爵位も「夫人」から「妃」へ昇格されている。南宋末までは八字封号に付けられた「妃」となり、祠廟勅賜制度では最高の勅封とも見える。この勅賜の盛況は、南宋において媽祖信仰が隆興している様子を反映している。加えて、勅封の経緯から見ると、雨乞い、海寇抵禦、海航安全、風向調節、海（河）岸安全、海戦援助、疫病祓い等の靈驗事跡が見られる。北宋を引き継いで、聖妃に昇格された湄洲神女は多様な職能をもち、沿海地域の保護神となっている。そして、水軍が媽祖

慶夫人。妃之正廟在湄洲、而父母封爵自楓亭。詳見明著錄」とあり、『（弘治）八閩通志』卷六十仙游県「天妃行祠」にも「在縣南連江里風亭市、宋淳熙五年建。寶祐元年教授王里請于朝、封其父積慶侯、母積慶夫人。妃顯於湄洲、而父母封爵自風亭始」とあるように、劉克莊の説を援用していると考えられる。しかし、劉克莊の「風亭新建妃廟」に参照すると、聖妃の父母に爵位を求めたのは「広州文（闕字）里之諸父」の黄南叔である。『仙溪志』と『（弘治）八閩通志』所記は劉克莊の記述とずれているであろう。

²⁷⁷元・程端学『積齋集』卷四「靈濟廟事跡記」に、「嘉熙三年、以錢塘潮決隄至艮山祠、若有限而退、封『靈惠助順顯衛英烈嘉應妃』。寶祐二年、旱、禱之、雨、封『靈惠助順嘉應英烈協正妃』。三年、封『靈惠助順嘉應英烈慈濟妃』。四年、封『靈惠協正嘉應慈濟妃』。是歲、又以浙江隄成、加封『靈惠協正嘉應善慶妃』。景定三年、禱捕海寇、得反風、膠舟就擒、封『靈惠顯濟嘉應善慶妃』。寶祐之封、神之父母、女兄以及神佐、皆有錫（命）」とある。

信仰の広がりにも果たした役割も見えてくる。

4.4 宋代における祠廟の建立と分布

本節は史料を網羅的に整理することにより、宋代に建てられた媽祖を祀る祠廟を整理し、媽祖信仰の空間的な拡大を考察する。

4.4.1 士人の認識からわかる媽祖信仰の波及範囲

宋代において、湄洲神女はすで広範囲で信仰を集めている。南宋後半の士人がこれを十分に認識している。

例えば、丁伯桂は「(艮山) 順濟聖妃廟記」に、

莆人戸祠之、若郷若里悉有祠。所謂湄州、聖堆、白湖、江口、特其大者耳。神之祠不獨盛于莆、閩廣、江浙、淮甸皆祠也。

と記している²⁷⁸。

李俊甫は『莆陽比事』巻七「神女護使」条に

今湄州、聖屯、江口、白湖皆有祠廟。

と書いている²⁷⁹。

また、劉克莊は「風亭新建妃廟」に

妃廟遍于莆、凡大墟市、小聚落皆有之。(中略) 非但莆人敬事、余北游邊、南使粵、見承楚、番禺之人祀妃尤謹、而都人亦然。

と記している²⁸⁰。

概して言えば、発生地 of 莆田県において、ほぼすべての県人は湄洲神女を信仰しており、

²⁷⁸ 『(咸淳) 臨安志』巻十三・祠祀三の「順濟聖妃廟」条に収録された丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」。

²⁷⁹ 宋・李俊甫『莆陽比事』巻七「神女護使」。

²⁸⁰ 宋・劉克莊『後村集』巻九一「風亭新建妃廟」。そのほか、宋末元初・黄仲元『四如集』巻五「聖塹順濟祖廟新建蕃釐殿記」にも「泉南、楚越、淮瀾、川峽、海島、在在奉嘗、即補陞大士之千億化身也。」と書いている。

郷里ごとに祠廟が建てられた。その中で、湄洲廟、聖整廟、江口廟、白湖廟が特に大きな祠廟となる。興化軍以外では、閩広、江浙、兩淮地域等においても盛んになっている。

4.4.2 南宋までに建てられた媽祖祠廟とその分布の特徴

次に、地域ごとに史料から建立が確認できる宋代の媽祖祠廟を整理する。

まずは媽祖信仰が起源した福建地域である。

前に述べた四つの大規模な祠廟はすべて興化軍内にある。湄洲廟、聖整廟は北宋に建てられたが、江口廟、白湖廟は南宋紹興年間に創建された。

(1) 湄洲廟

北宋の初期に建てられ、湄洲嶼の北部に位置する。湄洲神女の没後、当地の民衆は「神女祠」を創建した。この「神女祠」は最も早く建てられ、初めて勅賜を受けた祠廟であり、祖廟として認められる。

(2) 聖整廟

元祐元年（1086）、興化軍郡城東の寧海鎮に建てられた。最初は合祀の形で西殿に奉祀された。紹興二十年（1150）に、湄洲神女が航運に不可欠な風向を調節してくれた功德に応えるため、湄洲神女を「聖整祠」の正殿に入れたため、主神としての地位が確立した²⁸¹。

²⁸¹ 宋・廖鵬飛「聖墩祖廟重建順濟廟記」（肖一平「略論媽祖伝記的演變」（朱天順編『媽祖研究論文集』、鷺江出版社、1989年）に載っている原文を引用する）では「今神居其邦、功德顯在人耳目、而祠宮褊迫、畫像彫暗、人心安在乎？承信郎李富、居常好善、首建其義、捐錢七萬。移前而後、增卑而高。戒功於中秋、逾年月告畢。正殿中峙、修廊翼翼、嚴祀有堂、齋庖有廬。磨礪刈削之工、蒼黃赭堊之飾、凡斯廟之器用、殆無遺功。李侯以鵬飛久遊門下、遂命記之、義不容辭。竊聞射的山有仙人遺箭一只、鄭巨君嘗采薪得之、少頃、有人就覓、巨君知其神、還之。因請曰：「每慮若耶溪載薪為難、願旦南風、暮北風之。」其人惟化為白鶴飛去。後果如其請、鄉民德之、立祠朝鶴於射的山南。今寧海常獲旦南暮北之便、而無還箭之功、故李侯因鼎新輪奐、以答神之庥爾。或曰：「舊尊聖墩者居中、哲而少者居左、神女則西偏也。新廟或遷於正殿中、右者左之、左者右之、牲醴乞靈於祠下者、寧不少疑？」鵬飛曰：「神女生於湄洲、至顯靈跡、實自此墩始；其後賜額、載諸祀典、亦自此墩始、安於正殿宜矣。昔泰伯廟在蘇臺西、延陵季子像設東面、識者以為乖典禮、遂命改之。」鵬飛謂

後世、聖整順濟廟の創建を紹興二十年（1150）とすることもある²⁸²。

（3）江口廟

紹興二十七年（1157）に莆田県岩潯山江口奥、即ち江口市に建てられた。江口廟は漢天師張氏別祠に合祀の形で配置されたと考えられる。漢天師張氏別祠に福州福清県の保禧真人、寧海鎮順濟神女靈恵夫人と羅山土地神が合祀されており、紹興三十年（1160）十二月、保禧真人、羅山土地神は順濟神女と同じく、海寇に抵禦するために靈験を現したため、勅賜を受けた²⁸³。

祠廟所在の江口市は興化軍莆田県北部、荻蘆溪の入海口にあたり、福州福清県に隣接しており、南北の商船が停泊する港口である²⁸⁴。

（4）白湖廟

紹興三十年（1160）に、莆田県白湖市に位置する。この祠廟は白湖出身の名臣の陳俊卿から土地の寄付によって建てられた²⁸⁵。

李侯之作是廟、不惟答神庥、亦以正序位雲」とある。

²⁸² 宋末元初・黄仲元『四如集』巻五「聖整順濟祖廟新建蕃釐殿記」に「建於何年？自制幹李公富奉妃像正位序始。」とある。

²⁸³ 『宋会要輯稿』礼二〇之五一の「張天師祠」条に「張天師祠、在福州福清縣。石上有足文、舊云天師遺跡。熙寧十年封保禧真人、高宗紹興八年正月賜廟額昭靈。一任蒲田縣岩潯山江口奥漢天師張氏別祠、保禧真人、福州福清縣峰頂山本廟自有封賜。紹興三十年十二月加封妙應二字。廟中寧海鎮順濟神女廟靈恵夫人、紹興三十年十二月加封靈恵昭應夫人。并廟中羅山土地、紹興三十年十二月封威濟侯。夫人即本縣順濟廟神女也、本廟自有封。羅山土地亦祠於真人廟内、因靈應併及封焉。孝宗乾道三年二月加封保禧妙應普佑真人」とある。先行研究に江口廟の場所が確認できなかった。また、李猷璋は李寶の膠西の戦によって紹興三十一年（1161）に「昭応」に勅封されたと指摘したが、張天師、羅山土地の勅封に照らして見ると、李氏は間違っていると考えられる。（李氏著作、頁 216）

²⁸⁴ 『(弘治) 八閩通志』巻十一「江口橋」条、巻十九「北荻蘆溪」条、『(乾隆) 莆田県志』巻一「江口市」条。

²⁸⁵ 彼の息子陳宓は六十年後、「白湖順濟廟重建寢殿上梁文」（『龍図陳公文集』巻十九）を書いている。

紹熙三年（1192）「靈惠妃」の勅制に、「居白湖而鎮鯨海之濱」²⁸⁶とあり、また慶元四年（1198）「助順」の封号を加えられた勅制に、「靈惠妃宅於白湖」²⁸⁷とあるように、遅くとも紹熙年間（1190～1194）より白湖順濟廟は朝廷から湄洲神女・靈惠妃の代表的な祠廟として認められるようになった。その後、湄洲神女は「白湖妃」、「白湖靈惠妃」と呼ばれることもある²⁸⁸。

白湖廟が所在する白湖市は興化軍の東南部にあり、延壽溪、木蘭溪の間にあたり、南北の商船が集まっている重要な商業市鎮である²⁸⁹。

このほか、興化軍内にはまた五つの媽祖祠廟がある。

（5）風亭廟

元符初年（1098～1100）、仙游県風亭市に建てられた。紹興年間、風亭廟は里人の林文可によって拡充された²⁹⁰。

風亭市は仙游県南連江里に位置し、福州に隣接している。紹興二十六年（1156）までは太平鎮として設置された。さらに、寶祐年間（1253～1258）までには、太平塩倉、楓亭駅、楓亭舗が設置され、海産物、砂糖の商販はここに停泊していた²⁹¹。

（6）浮曦廟

南宋中期頃に建てられ、興化軍の莆禧湾の大陸側に位置し、湄洲島の北と対面している。

紹熙三年（1192）、福州の商人鄭立之は番禺から福州に帰る途中、莆田県浮曦湾に停泊した。海賊と遭遇する恐れがあったため、崇福夫人廟に祈りを行い、やがて無事に帰った。この崇福夫人廟は乾道三年（1167）～淳熙十年（1183）の間、「崇福」に封じられた後、「善利」を加封される前に建立されたと推測できる²⁹²。この祠廟は明清以降の「賢良港天后祖祠」の前身と考えられる。

²⁸⁶ 宋・楼鑰『攻媿集』卷三十四「興化軍莆田県順濟廟靈惠昭応崇福善利夫人封靈惠妃」。

²⁸⁷ 『(咸淳)臨安志』卷十三祠祀「順濟聖妃廟」。

²⁸⁸ 例えば、宋・趙師俠は『坦庵詞』に「訴衷情・莆中酌献白湖靈惠妃」詩の三首を残した。

²⁸⁹ 宋・李俊甫『莆陽比事』卷一「寿水東繞、壺山南揖」条、『(弘治)八閩通志』卷十五「白湖市」。

²⁹⁰ 宋・劉克莊『後村集』卷九一「風亭新建妃廟」。

²⁹¹ 『(寶祐)仙溪志』卷一「風亭市」条。

²⁹² 宋・洪邁『夷堅志』第三冊「浮曦妃廟」（中華書局、1981年、頁1058）。

(7) 海口廟

海口廟（林夫人廟）の確実な位置の特定はできないが、興化軍の溪流の入海口にあたる
ことが想定される²⁹³。

(8) 木蘭陂廟（協応錢夫人廟）

淳祐（1241～1252）末、木蘭陂の水利工事に犠牲した錢夫人は「協応」の廟額を受け、
祠廟の改修も行われた。この協応錢夫人廟は木蘭陂の南岸に建てられ、白湖妃も合祀され
ている²⁹⁴。

(9) 仙游三妃廟

仙游県東北二百歩のところにある順濟廟、昭恵廟、慈感廟を一つにして「三妃廟」を立
てた。その中の順濟廟に祀られる湄洲林氏女は航海者の祈祷に対応している²⁹⁵。

興化軍以南の泉州には二つの媽祖祠廟がある。

(10) 惠安県龍宮山聖妃廟

真徳秀は二度、知泉州に任じられた際に、雨乞いと海寇払いのため聖妃宮に対する四つ
の祝文を残した。嘉定十一年（1218）前後、初めて知泉州に任じられた時、戊寅の海寇と
の戦いで泉州惠安県龍宮山にある聖妃廟で祈祷を行った。紹定五年（1232）前後、知泉州
に再任した際に、雨乞い、海寇払のため、龍宮山の聖妃廟に祈りを行った²⁹⁶。

(11) 晋江県浯浦聖妃宮

慶元年間（1195～1200）、徐世昌によって晋江県の「府治南門内」、浯浦江の沿岸に聖妃

²⁹³ 宋・洪邁『夷堅志』第二冊「林夫人廟」（中華書局、1981年、頁950～951）。李猷璋（氏著、頁321～322）は「林夫人廟」が「聖墾廟」を指していると指摘したが、ここではこの判断を保留する。

²⁹⁴ 宋・劉克莊『後村集』卷九十二「協応錢夫人廟記」。

²⁹⁵ 『(寶祐) 仙溪志』卷三「三妃廟」条。

²⁹⁶ 宋・真徳秀『西山文集』卷五十「聖妃宮祝文」、「惠安県管下聖妃宮祈雨祝文」、「惠安県龍宮山聖妃祠等再祈雨祝文」、「聖妃祝文」。その中の「聖妃宮祝文」に、「今者凶狡之徒方舟南下、所至剽掠、重為民旅之害、某既調兵以逐捕矣。於惟聖靈、丕赫振耀、凡航海之人仰恃以為司命。是用祇遣官僚、敬伸忱禱。昔者戊寅之役、盖嘗頼神以有濟、今舟師追賊、行且相及、正仰資聖力之時。」とある。

廟が建てられた²⁹⁷。嘉定十年（1217）、真徳秀は都税務を浯浦聖妃宮に移転したという記述がある²⁹⁸。

さらに、福建東南部にある漳州の聖妃は信仰を集めている。陳淳は「上趙寺丞論淫祀」に「況其它所謂聖妃者、莆鬼也、於此邦乎何關」²⁹⁹と言い、漳州の人が広く莆田県の聖妃を祀ることを強く批判した。これは漳州に聖妃廟が存在していたことを示しているだろう。

次に、江浙・江淮地域における媽祖祠廟の建立を見てゆく。

（12）明州鄞県廟

紹熙二年（1191）、明州鄞県東二里東渡門外に建てられた。

市舶務に属した来遠亭の北舶の舟長は海南にゆく途中、風浪に遭い、湄洲神女のおかげで無事であったので、興化軍から湄洲神女の香火を乞い、鄞県の東渡門外に祠廟を立てた³⁰⁰。

（13）a 臨安艮山廟、b 城南蕭公橋廟、c 市舶司廟

丁伯桂によれば、商份が崇徳県尉を任じられたとき、夢でのお告げによって臨安艮山の順濟聖妃廟を建てた。商份は福州福清県人、紹興三十年進士で、淳熙三年（1176）に大理寺丞に任じられた。そうであれば、艮山順濟聖妃廟の建立は開禧北伐の前のことである。開禧年間、寶慶年間に改修を行った³⁰¹。

²⁹⁷ 『(萬曆) 泉州府志』卷二十四「天妃宮」条、『(乾隆) 泉州府志』卷十六「天妃宮」条。

²⁹⁸ 『(乾隆) 泉州府志』卷十二「都税務」条。

²⁹⁹ 宋・陳淳『北溪大全集』卷四十三「上趙寺丞論淫祀」。

³⁰⁰ 元・程端学『積斎集』卷四「靈濟廟事跡記」に「此神之廟始莆徧閩、浙鄞之有廟。自宋紹熙二年、來遠亭北舶舟長沈法詢往海南、遇風、神降于舟以濟。遂詣興化分爐香以歸。見紅光異香滿室、乃捨宅為廟址、益以官地、捐資募衆、創殿廷像設。有司因俾沈氏世掌之」とある。『(至正) 四明統志』卷九祠祀「福惠明著天妃廟」条、『(康熙) 鄞県志』卷九「天妃靈慈廟」条に同様な記述がある。

³⁰¹ 宋・丁伯桂「(艮山) 順濟聖妃廟記」に「京畿艮山之祠、舊傳監丞商公份尉崇徳日、感夢而建。祠臨江滸、前有石橋、經久摧剝。一日里人取涼于橋、坐者滿地。忽有白馬自廟突出、人悉駭散、橋随圯、無一陷者。人知神之為也。開禧年間始建殿閣、地徧且陋、觀瞻未稱。歲在丁亥、某調郡陞辭、偶叨留行。因白夕郎陳公卓、割漉錢為倡、貽書鄉之持麾節者、咸遣助。鄉之士友與都人知敬神者、竭力效奔走、不避寒暑、隨豐儉捐金錢。次冬首役、

また、南宋後半期まで臨安周辺に他の二つの聖妃行祠ができ、城南蕭公橋、候潮門外瓶場河下市舶司の傍らに位置している³⁰²。

艮山廟は臨安府艮山門外にあり、京杭運河の沿岸にあたる。城南蕭公橋廟は臨安府城南蕭公橋にあって、錢塘江の沿岸にあたる。市舶司廟は臨安府候潮門外瓶場河下市舶司傍らにあたり、同様に錢塘江の沿岸に位置している。

(14) 鎮江府丹徒県靈惠妃廟

淳祐年間（1241～1252）、莆田県出身の翁戴翼は鎮江聖妃廟を京江の湄（みぎわ）から江口土山龍津の西側に遷移させた。

嘉熙戊戌二年（1238）、翁戴翼は臨安から京口学、即ち鎮江府学に遊学したとき、夢で聖妃から祠廟の遷移の依頼を受けた。淳祐辛亥十一年（1251）前後、京江に臨む聖妃廟は崩れてしまい、廟所の遷移が求められた。兩淮制置司の參謀軍事の趙玘夫は京口に立ち寄ったとき、民衆の要請に応じて鎮江府に廟地を求めた。淳祐十二年（1252）に新廟が落成した。七年後、即ち開慶元年（1259）、翁戴翼は祠廟を遊覧した李丑父に書信を送って、新廟の繪事の完成を告げ、廟記の執筆を依頼した。この鎮江聖妃廟では東殿に魁星を安置しており、西殿に莆田県の靈威嘉祐朱侯二兄弟を祭るようになった³⁰³。

移舊殿閣、前架正殿。越春殿成。又次年、門樓廊廡成。塑繪丹雘、几案簾帷、欄楯軒檻、聞者爭施、中外輝映、規撫粗備。云云。戊子之夏、後殿雷震電掣、龍爪西楹而翔。莆白湖祠、亦告斯瑞、且同其時。又一名鼓作雷聲、轟轟而鳴。豈非先兆歟？祠成、鄉人合詞諗某為述顛末」とある。

³⁰² 宋・吳自牧『夢梁錄』卷十五外郡行祠の「順濟聖妃廟」条。また、『（咸淳）臨安志』卷十三祠祀「順濟聖妃廟」に「又有別祠在候潮門外、蕭公橋」とある。

³⁰³ 『（至順）鎮江志』卷八・神廟の「天妃廟」条に収録される、李丑父の「靈惠妃廟記」に「妃爲莆明神、廟於京江之湄、且十餘年、遷於江口土山龍津之西側。淳祐辛亥閏十月既望越一日壬申經始。初、兩浙轉運司貢士翁戴翼語丑父曰：『嘉熙戊戌、自京遊京口學、妃故宮方輪奐、忽夢以改卜囑。僕心訝且懼、辱命不敢當、妃曰：徐圖之。僕拜而退、覺而識之。』既而瀕江廟果圯、僅存一殿、卜修不兆、卜遷乃兆。既相攸、當受地公家。適今浙東常平使者尚書郎趙公玘夫參謀兩淮大閫、道京口、衆以請。公之子總幹、是夕亦夢如初。公白府給地、工費甚鉅、而樂施亦衆。山示效響石之瑞、川后獻鎖江之碇、人士爲之興起。壬子歲、正殿、廟門、西偏集福堂落成、守僧與祀饗者皆有所止。僕時與寓目焉。獻殿前措夾殿、旁

鎮江の聖妃廟のもとの場所は鎮江府丹徒県京江の沿岸、候潮閘の西に当たっている。候潮閘の付近には「転般倉」に設けられ、糧食の網運は鎮江に至ると、ここを経由するので、廟地は糧運、航運の重要な場所にあたるといつてよい³⁰⁴。

後に聖妃廟は江口土山龍津の西側へ遷移された。土山は丹徒県西江口にあたり、「豎土山」とも呼ばれている。元代には水軍教場であったが、宋代の状況は不明である³⁰⁵。

(15) 秀州華亭県上洋順濟廟

秀州華亭県治東北黄浦上宗、華亭市舶司の付近に、上洋順濟廟がある。

咸淳年間（1265～1274）、華亭市舶使の陳珩によって順濟廟が重建された。廟宇の後ろに観潮用の「丹鳳楼」があり、その扁額は陳珩に書かれたものである³⁰⁶。

最後に、両広地域には少なくとも七箇所の媽祖祠廟がある。

(16) 広州南海神西廟

『方輿勝覧』によれば、南海神西廟は広州城から十五里ほど離れており、「靈恵助順顯衛妃行祠」を兼ねている³⁰⁷。

劉克莊は嘉熙四年（1240）一月に、広東提挙常平使に任命され、八月に広東転運使に転任した。その際に、着任の際に聖妃廟に祈祷を行ったことがあり、二つの祝文を残した。この祝文に「某持節至廣、廣人事妃、無異於莆、蓋妃之威靈遠矣」と書かれており、広州

翼繚以周垣。規制略定、營繕以次。越七年、翁君書抵僕曰：『昔所欲次第就者、幸不愆於素。獻殿兩廡工師奏功、繪事告備；東廡魁星有祠、青衣師、朱衣吏左右焉；西則奉龍王、而靈威嘉佑朱侯兄弟綴位焉。二朱亦鄉人、生而能神、揚靈宣威、血食於妃宮最舊。是役也、奉命於棲棲之時、踐夢於二十年之後、望不及此、妃實引翼之。願爲我記其略。』僕與翁皆妃邑子、且諾於京口、七年矣。既書歲月、又系以詩、俾歌以侑食焉。」とある。

³⁰⁴ 『(嘉定) 鎮江志』卷十二倉・本府「転般倉」条、『(至順) 鎮江志』卷十三丹徒県「大軍倉」条。

³⁰⁵ 『(至順) 鎮江志』卷七山水・丹徒県「土山」条、卷十一「水軍教場」条。

³⁰⁶ 『(正徳) 松江府志』卷十五松江郡・上洋・「順濟廟」条に収録された元代初期宋渤が撰した廟記。

³⁰⁷ 『方輿勝覧』卷三十四広東路の「南海廟」条に、「南海廟 東廟在州東即南海王廟。西廟去城十五里、盖勅封靈恵助順顯衛妃行祠也」とある。

の人は広く聖妃を敬奉していることが分かる³⁰⁸。

(17) 広州崇福無極夫人廟

『夷堅統志』によれば、広州城南五里に崇福無極夫人廟がある。この「崇福無極夫人廟」は海商、「販海之人」から信仰を集めている³⁰⁹。

(18) 徳慶府聖妃廟

徳慶聖妃廟は徳慶府にあつて、西江中流に位置する。

広東徳慶府の知府を任じられた曾豊は嘉定戊辰元年（1208）、雨乞いに聖妃廟などの祠廟に祈祷を行い、詩を書いた³¹⁰。

(19) 香山県黄角山月山古廟

咸淳年間（1265～1274）、広東香山県の黄角山にある月山古廟が建てられ、聖妃を祀っているという³¹¹。

(20) 香港九龍半島北仏堂

香港九龍半島にある北仏堂は南宋末から聖妃を祀るようになったと言われる³¹²。

(21) a 南雄州聖妃廟、b 韶州聖妃廟

広南東路の北部、江西の贛州に向かうところには二つの聖妃廟がある。

『南雄路志』によれば、嘉定庚午（1209）、江西峒寇は屢々南雄州を犯しているため、郡守の趙善偁は官吏を遣わして韶州から聖妃の香火を乞い、南雄州の門外石橋南に新たな聖妃行祠を建てさせた³¹³。これから南雄州、韶州には聖妃廟が存在していることが分かる。

³⁰⁸ 宋・劉克莊『後村集』卷三十六「聖妃廟」一、二。

³⁰⁹ 金・元好問『夷堅統志』卷二「崇福夫人神兵」。

³¹⁰ 宋・曾豊『縁督集』卷八戊辰閏月の詩。

³¹¹ 『(道光) 香山県志』卷一建置志・壇廟「月山古廟」条。黄角山は現在広州南沙区黄閣鎮蓮溪村の月山と言われる。

³¹² 蔣維鈸、徐曉望は現存の「北仏堂崖刻」、九龍彭蒲岡『林氏族譜』によって、北仏堂は南宋末から聖妃の祠廟に変わったと推測した。（蔣維鈸『媽祖文献資料彙編』第1輯、頁20、徐曉望『媽祖信仰史研究』頁92～93）

³¹³ 『南雄路志』の祠廟の「靈恵助順顕衛聖妃廟」に「在門外石橋南。本莆田人、死而為神、乾道間顯靈。嘉定庚午、郡守趙公善偁以江西峒寇累犯境内、遣官吏往韶州迎香火、新創行祠於此、以祈護祐。」（『永樂大典方志輯佚』第3冊『南雄路志』、頁2481）

以上は現在把握できる史料によって整理してきた媽祖を祭る祠廟であり、先行研究で見逃された箇所も補っている。まとめてみると、南宋末までに、総計二十四カ以上の祠廟が建てられた。

宋代における媽祖祠廟の空間分布には二つの特徴が見える。

第一に、福建沿海地域、広東沿海地域、江浙・江淮沿海地域という三つの区域に集中している。福建沿海地域においては十一カ所の祠廟があり、特に起源地の興化軍に九カ所あり、泉州と漳州境内には二カ所以上ある。興化軍とりわけ莆田県が媽祖信仰の中心地域と言っても過言ではないだろう（図 4-1）。江浙・江淮沿海地域においては六カ所があり、都の臨安府に三カ所あり、鎮江府、明州、秀州に各一カ所ある（図 4-2）。広東沿海地域には七カ所があり、広州に四カ所あり、韶州・南雄州・徳慶府に各一カ所ある（図 4-3）。

第二に、ほぼ全部の祠廟が沿海港口市鎮と入海内河の沿岸に位置している。福建沿海地域においては、興化軍内の寧海鎮、江口市、白湖市、風亭市の沿海市鎮に位置し、湄洲島、莆禧湾、海口、浯浦江などの沿海港湾に建てられた。江浙沿海地域においては、銭塘江、京杭運河、長江中下流、杭州湾の沿岸に占めている。広東沿海地域には珠江、西江、北江の沿線に分布している。加えて、泉州、広州、明州、杭州、秀州（華亭）という市舶司が設置された港市に媽祖祠廟が建立されたことが分かる。

4.4.3 媽祖信仰の伝播ルート

次に媽祖信仰の中心地域、周辺地域への伝播ルートを分析してみる³¹⁴。

まずは福建沿海地域における媽祖信仰の伝播を見てゆく。

媽祖信仰の中心地域は興化軍である。媽祖信仰の起源となる湄洲嶼は未開発で辺鄙な島であった。林光朝は「海の中に、眉洲山がある。大陸側から見ると、左右は約五七里ぐらゐの距離で、水路を使って至ることができる。この島には千戸ほどの人々が住んでおり、数十頃の田地で生計を立て、魚と米も充実している。」と湄洲島の状況を述べている³¹⁵。太

³¹⁴ 以下は媽祖信仰の伝播路線を描くつもりであるが、実際の伝播活動では単線的な伝播ではなく、発生地から広がってゆくと、祠廟の所在地から別処へ伝播する場合もある。

³¹⁵ 宋・林光朝『艾軒集』卷六「林晋仲」。

平興国年間（976～984）に設置された興化軍には軍治の莆田県、西南の仙游県、西北の興化県が属している。興化軍の面積は僅かなものなのに、山川と文人が他の州軍より優れており、「莆仙」文化を形成した。興化軍は泉州、福州に接して、海道の経由地であり、舟と車が集まるところにあたる³¹⁶。興化軍は人と物資の往来が頻繁である。

湄洲神女信仰は湄洲嶼に誕生した後、間もなく、より繁栄していた興化軍の大陸側に波及してゆく。軍東の寧海鎮聖整廟、軍北の江口廟、軍東南の白湖廟は相次いで創建された。湄洲廟と共に、媽祖祠廟の中で最も大規模な四つの祠廟になる。仙游県南部の風亭廟、莆田県西南の錢夫人廟、仙游県東北の三妃廟、海口林夫人廟も建てられた。興化軍内の交流は相当に頻繁に行っており、媽祖信仰の中心地域を形成したのであろう。

そして、媽祖信仰は湄洲湾から南下して、泉州、漳州に波及してゆく。南宋において、市舶司の設置された泉州は福州より重要な海外貿易港口となっており、興化軍から商人は物資を運輸していることが考えられる。泉州には晋江県府治南門外浯浦江沿岸と惠安県龍宮山上の二カ所の媽祖祠廟があり、福州、漳州より媽祖信仰が流行っていることが窺えるだろう。

次に、興化軍から江浙・江淮沿海地域への伝播するルートを見る。

江浙・江淮沿海地域への伝播するルートは興化軍から明州を経て杭州湾に入って、錢塘江を都の臨安府（即ち杭州）に着き、また杭州湾の北部にある秀州を経由し、長江を遡って長江中下游の鎮江府まで至ると考えられる。

このルートには明州鄞県、臨安府、鎮江府丹徒県、秀州（嘉興府）華亭県に六カ所の祠廟が分布している。宋代において明州、秀州は対外貿易港市である。臨安府は南宋の行都として、全国的な政治的・経済的・文化的中心であり、人と物資が集中している。鎮江府も漕運の集散地であり、閩広客船と海南蕃船も海道で鎮江府に通っている。

最後に、広東沿海地域においての媽祖祠廟の分布を整理すると、媽祖信仰の南への伝播ルートが以下のように推定される。興化軍からは海道を通過して、珠江口にある香港九龍半島を経て、珠江に入って、香山县を経て、広州に着く一方、陸道を通過して、南雄州、韶州に至る。海道と陸道の沿線に媽祖祠廟が分布しており、海道の方がより多い。徳慶府に至るにあたっては韶州から北江に通って徳慶府に着くか、珠江沿線の広州から西江に入って

³¹⁶ 宋・李俊甫『莆陽比事』卷一「閩分八郡、莆有三邑」条、宋・祝穆『方輿勝覽』卷十三「興化軍」条。

徳慶府に着くか、西江の入海口にある恩州、化州から西江を遡って徳慶府に着くという三つのルートが考えられる。

福建沿海地域と両広地域は隣接しており、商販が頻繁に往来している。両地域の間では、糧食の貿易が一番重要である。福建沿海地域は江淮地域、両広地域から糧食の援助に頼っている。糧食の運輸は主に海道で行われ、集散地の広州から珠江に入って、惠州海豊、潮州潮陽を経て漳州漳浦、泉州、莆田県、福州に着く³¹⁷。

糧食以外、新興酒、降真香、鉄梨木などの商品が福建で流行している。両広地域の南部にある海南は山海の土産と海外商品を擁し、福建沿海地域、江淮地域との商業交流がよく行われている³¹⁸。

宋代史料において閩商が両広地域に足を踏み入れる記事がよく見かけられる。広州、化州、恩州、萬安軍に定住した閩人も多く見られる。福建と両広の間に往来して貿易する人はもっと多いと考えられる。

以上の整理によれば、宋代において、媽祖信仰の祠廟は二十四カ所あり、興化軍内の湄洲廟、聖整廟、江口廟、白湖廟が特に大規模な祠廟である。時期を見れば、北宋に三カ所の祠廟が建てられた以外、多くの祠廟が南宋に入ってから建てられた。空間的に言えば、これらの祠廟は殆ど福建沿海地域、広東沿海地域、江浙・江淮沿海地域における沿海市鎮と入海内河の沿岸に占めている。これらの市鎮は本地域内の商業交流地だけではなく、南北間の多地域にまたがる重要な商業市鎮でもある。

伝播路線を分析する際、商人の貿易往来はすでに注目されているが、祠廟の建立の経緯、即ち祠廟の建造者、廟記の執筆者、靈驗事跡などの情報によれば、士人、水軍、舟人も重要な信仰者と伝播の担い手になっている。

最後に、祠廟は泉州、広州、明州、杭州、秀州（華亭）という市舶司が設置された都市にも分布しており、海外貿易に繋がることが考えられる。しかしながら、現存の史料からは宋代において媽祖信仰は宋朝沿海地域に集中してはいるが、海外にはまだ波及していな

³¹⁷ 王麗歌、姜錫東「宋代福建与両広地区的糧食生産与調運」（『中国農史』2011年1月、頁54～63）、曹家齐『唐宋時期南方地区交通研究』（華夏文化芸術出版社、2005年、頁126）を参照。

³¹⁸ 宋・趙汝適『諸蕃志』巻下。

かった。

4.5 終わりに

本章では北宋から南宋末に亘る湄洲神女から聖妃への発展過程を考証しながら、宋代の媽祖信仰の全体像の解明を試みた。

以上の考察を踏まえて、媽祖の性格と職能、信仰者、祠廟の分布とその特徴などの点について更に検討すべき点を提示したい。

まず、媽祖の神としての職能である。生前、女巫と努めている湄洲神女は歿後に「通天神女」と神格化された。靈驗事跡から見ると、湄洲神女は神として、雨乞い、晴れ乞い、疫病払い、禍福予知、海寇抵禦、海の風向調節、海航守護、対金水戦援助、海潮食い止めなどの職能を持つ。

要するに、後世に海神、船神と認められる媽祖は決して海航安全の唯一な職能を持たず、多様な職能を担う、まさに地方保護神と看做することができる。当然ながら、信仰の発生地と中心地域が海島あるいは沿海地域にあたり、水か海に関わる職能が強いように見える。

南宋後半から湄洲神女は龍種、龍女とされることもあったが、元代以降のような道教、仏教との関連がまだ見えない³¹⁹。

次は、媽祖の信仰者を考える。媽祖は地方保護神として信仰されるので、その信仰者は莆田市と興化軍の住民である。興化軍は福建東南沿海地域にあたって、住民はおおよそ農民、漁民、士人、舟人、商人が含まれる。また、興化軍と福州の交界には延祥水軍が駐屯しており、福州興化軍都巡檢司も設置されていた。

白湖廟、艮山廟の建立経緯、廟記の執筆状況によって、興化軍出身の士人も重要な信仰者となっている。大奚寇を鎮圧した延祥水軍、および対金戦争に徴発された閩水軍も媽祖の重要な信仰者となり、派遣により媽祖を福建以外の地域へもたらした。もちろん、靈驗事跡及び祠廟の建立状況を通じて、注目される信仰者としては商人も存在している。

概して言えば、人の移動によって伝播してゆくという視点では、士人、水軍、商人が媽

³¹⁹ 元初・黄仲元『四如集』卷五「聖整順濟祖廟新建蕃釐殿記」に「補陀大士之千億化身」といい、聖妃を普陀の化身とした。明初の『正統道藏』には「天上老君説天妃救苦靈驗經」が収録された。

祖信仰の主な伝播者となり、特に興化軍を根拠地としていた本地商人、興化軍を経過した海商を含む商人の役割を見落とすわけにはいかない。

最後に、本章では宋代における祠廟の分布とその特徴を明らかにしたが、元代以降の祠廟の分布と比べてその異同を分析することが残されている。

また、斯波義信氏によって提示された南宋における杭州を中心とした、杭州とその直近地区の通商圏、中遠距離商業運輸圏、遠隔地商業運輸圏という三階層の市場構造を参照にすれば、興化軍は杭州を中心とした市場構造における、遠隔地商業運輸圏に位置している³²⁰。媽祖信仰の空間分布をさらに追究すると、杭州ではなく興化軍を原点とした商業流通圏も三階層があり、興化軍内が第一階層の通商圏で、福州、泉州、漳州を含む福建沿海地域が第二階層の中遠距離商業運輸圏で、江浙沿海地域、両広沿海地域が第三階層の遠隔地商業運輸圏に仮定することができるが、この厳密な検証が求められる。

³²⁰ 斯波義信『宋代商業史研究』第三章「宋代における全国的市場の形成」、風間書房、1968年。

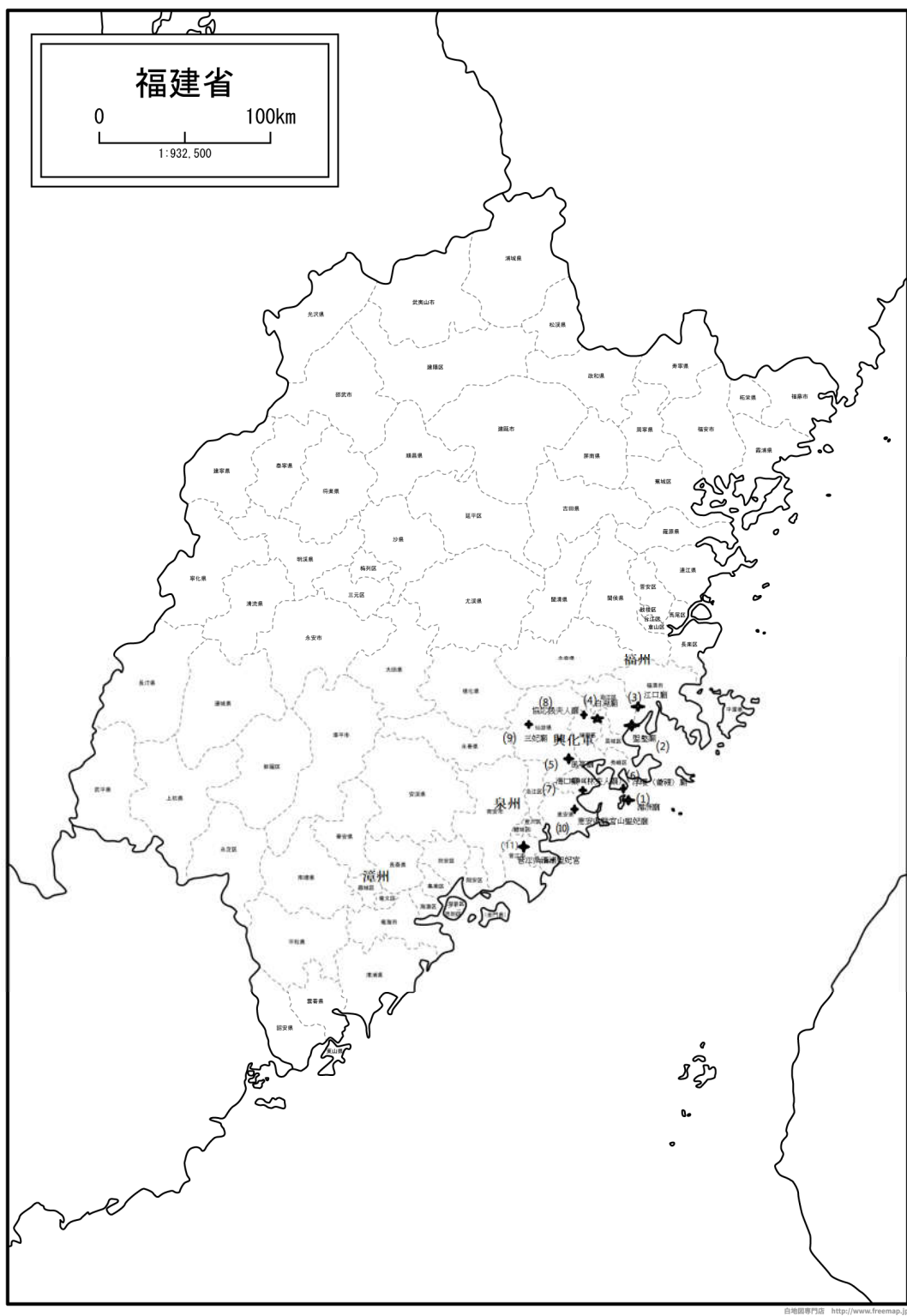


図 4-1 宋代における媽祖信仰の分布之一：福建沿海地域

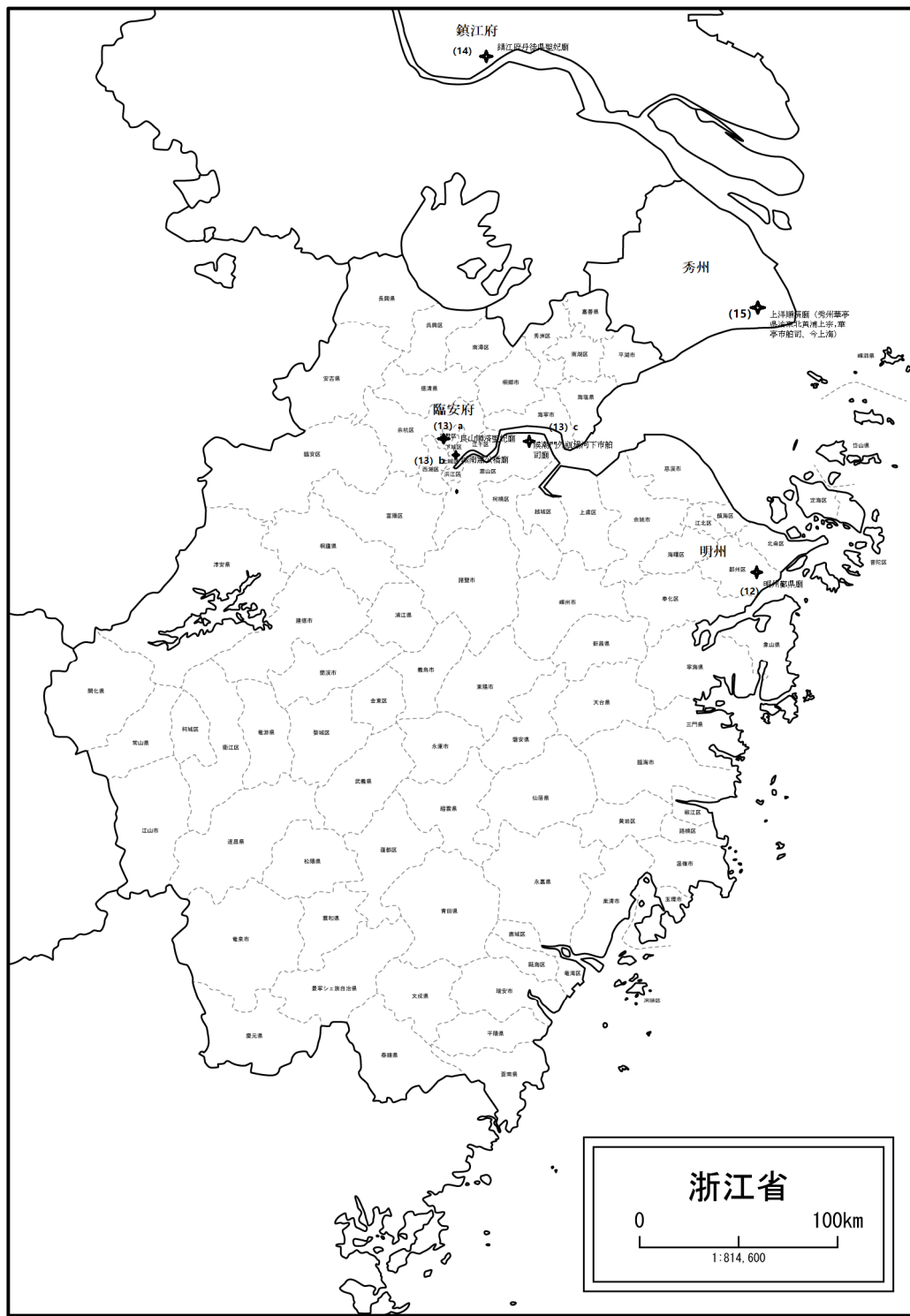


図 4-2 宋代における媽祖信仰の分布之一：江浙・江淮沿海地域

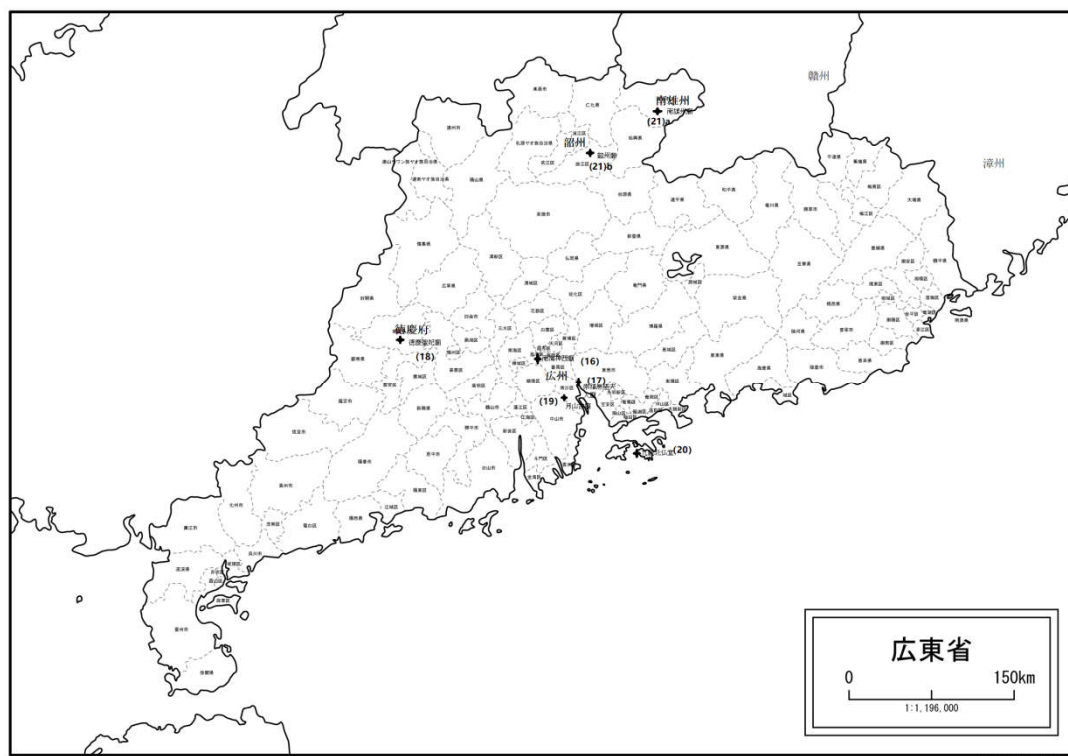


図 4-3 宋代における媽祖信仰の分布之一：両広沿海地域

終章

終章では、前四章の考察から得た結論をまとめるとともに、三例のケーススタディの結果を踏まえて総合的な考察を行い、最後に今後の課題について述べる。

1 まとめ

本論は民衆に密着し、「民間信仰」と一括されることもある巫覡信仰、祠廟信仰を研究対象とし、宋代人の認識体系における巫覡と巫覡信仰の位置づけを明らかにするとともに、三例のケーススタディを通して宋代における福建地域の祠廟信仰について検討を行った。

序章では、巫覡信仰、祠廟信仰を分けて、それぞれの研究史を整理し、更なる研究の可能性を検討した。

まず、漢代以降、巫覡は儒教が主導する官僚制度から排除され始めたが、巫覡信仰は依然として人々の心の奥底に根付いており、人々の日常生活に影響し続けてゆく。宋代になると、「太卜署」という官署は廃止されたことを転換点として民間に、一層浸透していったと言われている。画期となる宋代においては、巫覡信仰の実態を究明するのが重要な課題になる。

概していえば、近年宋代巫覡信仰に関する研究は着手され始めたばかりであり、これまでの研究の主な論点は巫覡自体の姿（呼称・入巫過程・巫術・存在場所・機能など）、宋代人の巫覡観、国家と地方官の禁巫活動、巫医関係などである。これらの研究によって宋代における巫覡信仰のおおよその姿は明らかにされた。禁巫活動を焦点にするのは他の時期の巫覡研究と比べて特徴的な点であるが、宋代巫覡信仰研究はほぼ漢代・明清代巫覡研究と同様な枠組みにとどまっている。

今後の課題としては、巫覡・巫覡信仰への認識、長期的視野と動態的視角、巫覡信仰の地域性と地域文化、言説としての巫覡物語と宋代民衆の日常生活、信仰体系全般への視座が必要となってくる。

次に祠廟信仰については、最初にその定義を検討した。従来の研究では、「民間信仰」、「民間宗教」、「祠廟信仰」、「民衆祠神信仰」などの用語が混在しているが、「民衆祠神信仰」の定義に即した場合、宋代人の認識を反映する「祠廟信仰」を使うべきである。一般の「祠

廟信仰」は発生地に限られて信仰されるが、宋代になると、発生地を越えて他の地域、さらに全国にまで信仰を集める「多地域的祠廟信仰」が次第に現れてゆく。

これまで宋代における祠廟信仰に関する研究は、(1) 個別の祠廟信仰、とりわけ明清時期に「多地域的祠廟信仰」に演变してゆく祠廟信仰の源流を遡ること、(2) 祠廟信仰と国家の関係を探るため、祠廟に対する勅賜制度、正祠・淫祠の認定、祠廟信仰が地域社会に与える影響等の問題を考察すること、(3) 祭祀活動の実態、即ち祭祀儀式、組織などの問題を解明すること、という三つの方向で行われている。多地域的祠廟信仰に関しては伝播の媒介、伝播の方式、伝播の担い手、祠廟間の関係などの問題をめぐって研究が進んでいる。

今後の課題としては、勅牒、廟記、祝文、地方志の史料としての性格と可能性を検討しながら、「多地域的祠廟信仰」の代表例である、清水祖師、保生大帝、媽祖信仰をケーススタディとして取り上げ、福建地域社会における「多地域的祠廟信仰」の形成と発展について総合的な研究を行う必要性を提示した。

第1章では、宋代人の知識体系において、巫覡がどのように認識されていることについて論じ、以下のことが明らかとなった。

まず、宋代人の知識体系を捉える史料としては分類項目を立て、その類目毎にそれに関連した語句や文章を、網羅的に集めて抄撮配列した、一種の百科事典である類書を取り上げた。宋代に編纂された類書『太平広記』、『太平御覧』などの類目設定によって、宋代人の知識体系において巫覡は方技（方術）と認識され、「養生」、「医」、「卜」、「筮」、「相」、「占候」、「占星・占風・占雨・望気」、「厭蠱」、「祝・符・術」、「禁・幻」と繋がっていることが分かった。宋代以降の類書から見ると、巫覡は依然として医、卜、相などと繋がって方技として認識され続けているが、方技は次第に琴棋書画などの技芸と同じ知識範疇に帰属されるようになった。

そして、『旧唐書』、『新唐書』と『宋史』の「方技伝」によれば、諸方技は吉凶を予言し人を趨安避危させるという主な機能が期待される。記録された方技者は巫覡であると明言していないが、実際に巫覡の技を持つ者が正史の方技体系に載せている。

最後に、非官撰史料である小説『夷堅志』と宋代士人の文集を通じて巫覡が民間で幅広く信仰され、民間ではただの方術（方技）ではなく、道教、仏教と同列となり、巫教として看做されたようになった。

第2章では、清水祖師の伝記および四つの勅牒を主な史料にして、宋代にける清水祖師信仰はどのように形成し、発展したかについて考察して、宋代の清水祖師信仰の実像を明らかにした。

「清水祖師本伝」によれば、清水祖師は北宋中期に活動した普足禪師であり、生前に橋梁の建造、雨乞いの祈祷、医薬や符水による救済活動を行っていた。死後は清水岩に祀られるようになった。清水岩は泉州安溪県に位置し、元豊年間（1078-1085）雨乞いの成功をきっかけに建てられた。北宋政和年間（1111-1118）までには、清水祖師信仰は安溪県、特に清水岩を中心とした泉州の西部、汀州、漳州、建州、南劍州を含める地域に分布し、その空間的分布は沿海区域より福建内陸区域に集中する傾向が見える。

南宋に入って、清水祖師信仰はさらに発展してゆく。清水祖師は計四回で封号の勅賜を受けた。南宋末まで建てられた清水祖師を祀る祠廟は十八箇所となり、安溪県、永春県、同安県、晉江県、漳浦県に分布している。靈驗事跡の発生地に合わせてみれば、南宋時期、清水祖師信仰は安溪県、徳化県、尤溪県、永春県、恵安県、南安県、晉江県、同安県、長泰県、漳浦県に分布しており、福建内陸区域より、さらに泉州、漳州的沿海地帯、即ち福建沿海区域まで広がってくる傾向が見える。

祖廟所在地である安溪県の地理、交通、産業の環境、および福建地域の産業、交通の状況を分析すると、以下の二点が明らかにした。一つは、五代に設立された安溪県は南宋において五つの駅が建てられ、南北交通幹線の重要な通過点として、周辺地域との交流往来が盛んになった。安溪県内の分祠は県内の交通幹線である藍溪の沿線ひいては県城に密集しているように見える。二つは、福建地域における祠廟の分布は三つの区域に集中し、福建地域の産業分布に一致している。この三つの区域は尤溪、徳化、永春、安溪県という内陸鉅場区、同安、長泰、漳浦、安溪県という沿海製塩区、恵安、南安、晉江、安溪県という沿海総合的な経済の中心区である。この三つの区域は交通ルートによって繋がっている。安溪県は南安県汰口駅に隣接し、藍溪で晉江県に連結しているので、福建の内陸と沿海を結び合う交通路線の徳化ルートを直接に、福州ルートを間接に利用できる通過点に当たる。清水祖師信仰も安溪県から交通路線沿いに周辺地域へ広がってゆく傾向が見られる。

第3章では、両「慈濟宮碑」碑文に対して考証を加えて、宋代における保生大帝信仰の

基本状況について以下のことが確認できた。

まず、考証により、呉本は北宋前期、漳州、泉州の境界に活動した医者であり、死後、優れた医術を以って、当地の民衆によって龍湫庵で安置され、祀られるようになったことが分かった。さらに、南宋中後期から、呉本に道教的色彩が付け加えられるようになった。

そして、祖廟について見ると、故居の祠によって拡大した白礁慈濟廟が祖廟であること、南宋紹興年間（1131～1162）、虔寇事件に靈驗を現して官軍に助けたことで、青礁に祠廟が建てられたが、祖廟ではないことを明らかにした。

次に、朝廷の勅封について考証をした上で、嘉定年間（1208～1224）まで、呉本とその祠廟は三回に勅封を受け、乾道二年（1166）、慶元元年（1195）、嘉定元年（1208）にそれぞれ「慈濟」、「忠顯侯」、「英惠侯」に封じられたこと、朝廷側は呉本の道士の身分をみとめておらず、「真人」の号を勅封していなかったことが確認できた。

さらに、靈驗事跡を整理して、呉本は神として、雨乞いや晴れ乞い、盗寇抵禦、海航安全、海岸安全に対する靈驗が持ち、地方保護神としている。当然ながら、病気を治癒する機能が最も重要な役割であることが分かる。

最後に、伝播範囲について見ると、保生大帝信仰は漳州、泉州の境界に発生し、最初に漳州、泉州、興化軍を信仰の中心地域とし、次第に北は福州を経て、福建内陸地域における閩北、さらに江浙、湖広地域へ至り、南は潮州、惠州、梅州の両広地域の北部と東南部まで伝播している。南宋までに、計九箇所の祠廟が建てられ、漳州、泉州、興化軍の繁栄地に分布している。信仰の伝播は福建沿海地域と内陸地域との交通ルートに繋がり、伝播者は泉州、漳州出身の士人、在地の有力者（顔氏一族）、商人などが見えられる。

第4章では、宋代の史料に基づき、両宋時期における媽祖信仰の起源と発展について考察した。

宋代の伝説では、湄洲神女は五代末・北宋初期にいた湄洲嶼の巫祝林氏であった。北宋には、興化軍において、湄洲嶼、聖壑、風亭の三つの祠廟が建てられた。北宋後半期の宣和五年（1123）に、湄洲神女祠は廟額「順濟」を賜った。聖壑廟の建立経緯を確認した上で、聖壑廟ではなく、湄洲嶼廟が祖廟であること、宣和年間（1119-1125）の高麗出使に靈驗を現した伝説が作り上げられた経緯を示した。

南宋における媽祖信仰の発展については封号の勅賜とその経緯を整理ことによって確認できた。南宋初期の紹興年間（1131）から南宋末期の紹熙年間（1190-1194）まで、媽祖は

計十一回で封号を加贈され、爵位も「夫人」から「妃」へ昇格され、八字封号に付けられた「妃」となり、祠廟勅賜制度では最高の勅封に至った。勅賜に関わる靈驗事跡から見ると、媽祖は雨乞い、海寇抵禦、海航安全、風向調節、海（河）岸安全、海戦援助、疫病祓い等の機能を担っており、北宋に引き継いで、沿海地域の保護神となっている。

宋代に建てられた祠廟は、計二十四カ所がある。これらの祠廟は福建地域、広東地域、江浙・江淮地域という三つの地域に集中しているとともに、沿海の市鎮、港口に位置しているという特徴が見える。発生地 of 莆田県湄洲嶼から北での江浙・江淮地域へは海道で広がり、南での広東地域へ伝播するのが海道と陸道のルートもある。

媽祖の信仰者と伝播者を考えると、地方保護神として媽祖はまずおおそ農民、漁民、士人、舟人、商人が含まれる莆田県と興化軍の住民から信仰を集めている。祠廟の建立経緯、廟記の執筆状況によって、興化軍出身の士人は重要な信仰者となる。大奚寇を鎮圧した福建水軍、および対金戦争に徴発された福建水軍も媽祖の重要な信仰者となる。彼らは媽祖を福建以外の地域へもたらすものであった。もちろん、靈驗事跡及び祠廟の建立状況を通じて、注目される信仰者と伝播者は興化軍を拠点とする商人並びに興化軍を通過して停泊する南北の商人である。

2 総合的な考察

本節は清水祖師、保生大帝、媽祖の基本情報に基づいて、福建地域の背景に基づいて総合的な考察を行い、福建地域の祠廟信仰の様相を検討する。

2.1 祀神の生涯と神格化、伝説と形象化

南宋までの記載によれば、祀神の生涯事跡、神格化は以下のようにまとめることができる。

表 1：清水祖師、保生大帝、媽祖の生前事跡の対比

	清水祖師	保生大帝	媽祖
名前・身分	普足禪師（俗姓陳）	呉本・医者（道術も修行）	林氏・女巫祝
生きた時期	北宋中後期	北宋初期	五代末・北宋初

	慶暦七年～建中靖国元年	太平興国四年～景祐三年	
生きた地域・生前活動範囲	出生地：永春県の小姑郷 修行地：興化府、泉州永春県、南安県周辺の山地 元豊年間以降の駐錫地：安溪県の張岩山（即ち蓬萊山、清水岩の所在地） 行脚範囲：汀州、漳州にも及んだ	漳州、泉州の交界にある青礁、白礁地域	興化軍莆田県に属する湄洲嶼
生前活動	幼い頃に出家、雨乞い、橋梁の建造、医薬・符水の救済など	医術で患者の宿痼と悪疾を治癒し、道術も修行	人の禍福を予知できる
神格化	死後、民衆は清水岩に石塔を作り、亭を立てて、木で塑造を作り、祀るようになった。	死後、出来物か腫物などの病気になった人々は故居に来て祈祷し、靈験を受け、病気を治癒した。そのために、郷里の父老は塑像を作り、「医靈真人」として故居の龍湫庵に祀るようになった。	死後、民衆は故居に祠廟を建て、湄洲神女として祀るようになった。
		真人	龍種

共通点：①北宋に活動した庶民である。②それぞれ仏教、道教、巫覡信仰の宗教的色彩を持つ。③死後にすぐ故居に祀られ、神格化された。

相異点：①生前の活動範囲：清水祖師は主に福建内陸と沿海区域の境界山脈にあたる泉州の西部、福建内陸地域に活動していた。保生大帝、媽祖は福建沿海区域にあたる九龍江の入海地域、興化軍の海島に生活していた。②生前活動：清水祖師は主に雨乞い、橋梁の建造に勤めていた。保生大帝は患者の宿痼と悪疾を治癒していた。媽祖は巫祝として、郷人のために、禍福を予知するに従事していた。

媽祖はもとより五代末・北宋初の興化軍莆田県に属する湄洲嶼に生きた、人の禍福を予

知できる女巫である。清水祖師は北宋中後期における泉州永春県に属する小姑郷に生まれた後、幼い頃に出家し、高泰山、大静山、麻章山、張岩山（蓬萊山）といった興化軍、泉州の南安県、永春県、安溪県の山地に修行していた普足禪師であり、生前は安溪県の清水岩を拠点とし、泉州の西部山地および汀州、漳州、建寧府、南劍州の山地において雨乞い、橋梁の建造、医薬・符水の救済などの活動をしていた。保生大帝は北宋初期における漳州、泉州の交界にある青礁、白礁で医術を用い、患者の宿痼と悪疾を治癒し、道術も修行していた呉本という医者である。

要するに、媽祖、清水祖師、保生大帝はみな庶民出身であり、それぞれ巫祝、僧侶、医者の身分を持つ者であった。媽祖、保生大帝は生前に出生地において活動していた。清水祖師は媽祖と保生大帝に比べてより広い範囲で活動したが、福建内陸地域に活動したことが多い。

彼らの神格化は死後に起こった。林氏女巫は死後、当地の民衆によって故居に祠廟が建てられ、湄洲神女として祀られるようになった。清水祖師は亡くなった後、郷里の人は清水岩に石塔を作り、亭を立てて、木で塑造を作って、清水祖師を祭るようになり、雨乞いや晴れ乞いの時は祖師の像を迎えて祈祷するようになった。同じように、保生大帝の死後、出来物か腫物などの病気になる人々は故居に来て祈祷し、靈驗を受け、病気を治した。そのため、郷里の父老は塑像を作り、「医靈真人」として故居の龍湫庵に祀るようになった。要するに、生前に当地へ恩徳を与えたことにより、彼らは死後間もなく祠廟を立てて祀られ、民衆の祈願に応える神になった。

祠廟に祀られる神の来源という点、『(咸淳) 臨安志』「祠祀」の序から示されるように、祀神は「土域山海湖江之神」、「先賢往哲有徳之祭」、「御災捍患、以死勤事之族」に分けられる。「土域山海湖江之神」とは、土地神、東嶽山神、南海神、龍王などの神靈を指している。「先賢往哲有徳之祭」とは、先賢、先学、徳行の優れた者を祀る先賢祭祀を指している。「御災捍患、以死勤事之族」とは、自然災害や寇盗の患いを防ぐことに勤めた者に対して祭祀を行うことである。この「族」の者は、生前官僚や庶民であることがある。庶民の中では、生前、地方の水利、橋梁事業に功績がある者や、巫祝、僧侶、道士のような宗教従業者が考えられる。清水祖師、保生大帝、媽祖は折よくこの三種類の宗教従業者であった。生前、鬼神に通じる宗教人士であるからには、死後、信仰者を集めやすいであろう。

2.2 靈驗事跡と祀神の性格と職能

南宋までの靈驗事跡を以下のようにまとめる。

表 2：宋代における清水祖師の靈驗事跡

類別	発生時間	発生地	内容
雨乞い・晴れ乞い・蝗害祓い (15 件)	(1) 紹興二十六年 (2) 乾道九年 (3) 淳熙元年 (4) 淳熙元年 (5) 淳熙六年 (6) 淳熙七年 (7) 慶元六年 (8) 嘉定元年 (9) 嘉定元年 (10) 嘉定元年 (11) 嘉定三年 (12) 嘉定十年 (13) 紹定間 (14) 咸淳元年 (15) 咸淳五年	(1) 安溪県 (2) 永春県 (3) 尤溪県 (4) 德化県 (5) 安溪県 (6) 安溪県 (7) 安溪県 (8) 安溪県 (9) 泉州全域 (10) 安溪県 (11) 安溪県 (12) 泉州州府 (13) 安溪県 (14) 安溪県 (15) 安溪県	(1) 略 (2) 永春縣始安里小邊保勸首葉尾等一百餘人詣岩投疏、稱鄉閭苗稼目今虫蝗所傷、雨水不勻、均慮絶収、人民失望、拜請大師香火前去保内安眷鎮静、維護鄉井、果蒙感應。(3) 尤溪縣大田保温大立等到岩投疏、稱本保缺雨、種不落土、牛疾災損、民皆失望、乞請師像前去鄉里伏事、香火保護鄉井、求乞雨水霑足。(4) 德化縣貴湖里劉德崇等到岩請師像前去伏事。(5) 九月缺雨、二麥雖已落土、萌芽焦枯、本縣知縣承事郎趙勳十二月十八日委主簿迪功郎曹緯迎請昭應大師就縣、建置道場、為民祈雨。至二十日果蒙感應。至二十二日方晴。二麥生長、民人有収。(6) 大旱、禾苗焦枯、本縣趙勳再委主簿曹緯於六月初二日登岩迎請大師為民祈雨、纔迎出岩、去縣約有五六里地、覺苑寺降随車雨一節、遂迎師像入覺苑寺止歇、待一時辰、稍霽、縣官、父老人等出郊燒香方迎入縣祈禱。至初四日方蒙感應、滂沛甘霖。至初八日方霽。当年秋有所収、民皆歡喜。父老人等、建立碑銘具載靈跡、見在。」 (7) 略 (8) 緣本州自開禧三年冬不雨、至嘉定元年、春種不落土。本縣迎請就縣堂建壇、為民祈雨、隨即霑足、農民播種。遂具靈跡申州。(9) 本州凭所申、請佛聖像前去為民祈雨、方入州門、陰雲四起、安奉道場、当晚雨降、次日霑足。七邑之民俱得耕種續施。(10) 本年六月内、蝗虫為孽、飛則騰空蔽日、下則孽苗稼無生。父老劉輔等率衆恭迎聖像、行道祛禳、不三日、而蝗虫滅除、秋成有望。 (11) 知安溪県の陳宓は清水岩に祈雨を行って、謝雨詩を書いた。(12) 真徳秀が知泉州を任したとき、清水祖師を州城まで迎え入れ、祈雨を行った。(13) 安溪県令劉龐

			は雨乞いをし、「謝雨」詩を書いた。(14) 安溪県令鐘國秀は清水岩に詣でて、祈雨に感応してくれたことを謝恩した。(15) 安溪県令林泳は清水祖師に雨乞いをした後、清水岩にて祭祀を行い、感謝の意を表した。
疾病治癒 (3 件)	(1) 隆興二年 (2) 乾道二年 (3) 乾道二年	(1) 南安県 (2) 南安県 (3) 惠安県	(1) 南安縣崇仁郷焦坑保張廷幹兩眼失明、其父詣岩請水點洗、未及月餘遂獲光明如故。(2) 南安縣由風里雙坑等保勸首林贈等一百餘人、詣岩燒香、祈禱投疏、「俾鄉閭、自今瘟疫流行、人民遭災、求請大師香火、前去鎮靜鄉閭、及請法水救治。」至三月二十三日、林贈等二百餘人送大師回岩、修設冥場、荷蒙感應。(3) 惠安縣安仁里金相俛前保勸首何佛兒等五十餘人詣岩、投疏祈禱、稱境老幼時疾所苦、求請法水並香火前去伏事、乞保安甯。至六月十三日、何佛兒等到岩設供謝恩。

総計 18 件で、雨乞いの事例は 15 件、病気治療の事例は 3 件あることが分かる。その中に、17 件は集団での祈祷事例で、5 件は勸首が主事した事例で、残りの 12 件は知県あるいは知州が率いた事例である。靈驗事跡はほぼ全部泉州域内に発生し、雨乞いの靈驗地は泉州内陸側で発生し、疾病治癒の靈驗地は泉州沿海側で発生するように見える。

表 3：宋代における保生大帝の靈驗事跡

類別	発生時間	発生地	内容
雨乞い (1 件)	(1) 開禧三年	(1) 青礁、白礁	(1) 開禧三年春夏之交、亢陽為沴、鄰境赤地連數百里、獨此邦隨禱輒雨、歲乃大熟。
疾病治癒 (3 件以上)	(1) 嘉定年間 (2) 淳熙年間 (3) 嘉定年間	(1) 青礁、白礁 (2) 泉州 (3) 漳州	(1) 白礁での故居の祠が増建された際に、靈泉が湧き出して、その泉水は病気を治せる。(鑿旱井而得泉) (2) 今樞密曾公言：“幼年苦風頭瘍、頭幾禿、就侯醫輒愈”。(3) (莊夏) 嘉定九年丙子右股赤腫、大如杯、惟禱於侯、不事刀匕之劑、未幾而平復。因念疇昔雙瞳幻翳、積久浸

			劇，百藥俱施，如水投石，自分已為廢人。適有良醫自言能游針於五輪間，小有差舛，如觸琉璃而倒沆瀣。人皆危之，賴侯之靈以迄濟，乃今漸還舊明。
盜賊鎮圧（2件）	(1)紹興年間 (2)開禧三年前後	(1)青礁、白礁 (2)青礁、白礁	(1)紹興間，虔寇猖獗，鄉人奉頭鼠竄，束手無策，委命於侯。未幾，官軍與賊戰，斃其酋李三大將者，殘黨皆就擒。今之廟基，即賊酋死地也。閩境德侯賜，益以竭虔妥靈。(2)會草竊跳梁，漫淫境上，忽有“忠顯侯”旗幟之異，遂洵懼不敢入，一方賴以安全。
海岸保護（1件）			秋濤嚙廬
海航保護（1件）			黃衣行符，景光照海，挽米舟而入境

総計 8 件、疾病治癒の例が 3 件以上があり、2 例は個人的な祈祷事例、その他の霊験事跡は集団的な祈祷となる。霊験事跡は大体白礁、青礁を中心とした漳州、泉州の沿海地域において発生した。

表 4：宋代における媽祖の霊験事跡

類別	発生時間	発生地	内容
雨乞い・晴れ乞い・蝗害祓い（4件）	(1) 淳熙十一年 (2) 淳熙十四年 (3) 紹熙元年 (4) 慶元戊午	(1) 興化軍 (2) 興化軍 (3) 興化軍 (4) 興化軍	(1) 淳熙甲辰民苗、葛侯郭禱之。(2) 丁未旱、朱侯端學禱之。(3) 庚戌夏旱、趙侯彥勵禱之。 (4) 慶元戊午、甌閩列郡苦雨。莆三邑有請于神、獲開霽、歲事以豐。
海寇抵禦・盗賊鎮圧・海戦援助（5件）	(1) 紹興二十九年 (2) 淳熙十一年前後 (3) 嘉定十年	(1) 興化軍莆田県 (2) 泉州 (3) 興化軍 (4) 広州大奚山 (5) 江淮地域の壽	(1) 海寇憑陵、效靈空中、風掄而去。 (2) 福興都巡檢使姜特立捕寇舟、遥禱響應。 (3) 海寇入境、將掠鄉井、神為膠舟、悉就擒獲。

	(4) 慶元三年 (5) 開禧二年	春府、廬州	(4) 朝家調發閩禺舟師平大奚寇、神著厥靈、霧瘴四塞、我明彼晦、一掃而滅。 (5) 開禧丙寅、金寇淮甸、郡遣戍兵、載神香火以行。一戰花縣鎮、再戰紫金山、三戰解合肥之圍。神以身現雲中、著旗幟、軍士勇張、凱奏以還。
海航保護・ 風向調節 (3 件)	(1) 宣和壬寅 (2) 宣和四年 (3) 嘉定十年	(1) 興化軍莆田県 (2) 明州定海県 (3) 興化軍	(1) 寧江人洪伯通、嘗泛舟以行、中途遇風、舟幾覆沒、伯通號呼祝之、言未脫口而風息。既還其家、高大其像、則築一靈於舊廟西以妥之。宣和壬寅歲也。(2) 越明年癸卯、給事中路允迪使高麗、道東海、值風浪震蕩、舳艫相沖者八、而覆溺者七、獨公所乘舟、有女神登檣竿、為旋舞狀、俄獲安濟。(3) 莆之水市、朔風彌旬、南舟不至。神為反風、人免艱食。
海岸安全 (1 件)	(1) 嘉熙三年前後	(1) 臨安	(1) 海潮齧隄、聲撼行闕、官投壁馬不驗、衝決至艮山祠、若為萬弩射回者、天子驚異、錫妃嘉號。
疾病治癒 (1 件)	(1) 乾道三年前後	(1) 興化軍莆田県	(1) 時疫、神降且曰：「去潮丈許、脉有甘泉、我為郡民續命于天、飲斯泉者立痊。」掘泥坎、甘泉涌出。請者絡繹、朝飲夕愈。甃為井、號聖泉。

総計 14 件、そのうち、雨乞いなどの天候不順に対した事件は 4 件あり、すべて興化軍で発生した。海寇抵禦・盗賊鎮圧・海戦援助などの寇盗との戦いに対した事件は 5 件あり、これらは興化軍、泉州、広州、江淮地域において発生した。海航保護・風向調節、海岸安全に関わる事件は 4 件あり、興化軍、明州、臨安において発生した。瘟疫に対した事件は 1 件あり、興化軍で発生した。要するに、9 件の靈驗事跡は媽祖信仰の発生地興化軍に発生した。泉州、広州、江淮地域に発生した事件は福建水軍、商人、舟人の移動に伴うものと考えられる。

清水祖師、保生大帝、媽祖の靈驗事跡を比較検討すると、以下の点に分かる。

①三者は共に多様な靈驗を現して多様な職能を持つように見える。

清水祖師は雨乞い、盜賊鎮圧、疾病治癒、蝗害祓いなどに靈驗が現れている。保生大帝は疾病治癒、雨乞い、晴れ乞い、盜寇鎮圧、海航保護、海岸保護などに靈驗を現している。媽祖は禍福予知、雨乞い、疫病払い、海航保護、海寇抵禦、風向調節、海岸保護、海戦援助などに靈驗が現れている。

農業生産に関わる雨乞い・晴れ乞い・蝗害祓いなどの天候不順に対する靈驗、疾病治癒・瘟疫祓いに対する靈驗、盜賊鎮圧・海寇抵禦に対する靈驗が三者の共通な職能である。

②靈驗事跡の発生地についてみると、信仰の発生地に発生したものがより多い。媽祖の場合では、信仰者の移動により、信仰の発生地以外にも発生したように見える。

農業生産に関わる雨乞い・晴れ乞い・蝗害祓いなどの天候不順に対する靈驗はほぼ全部、信仰の発生地に現し、民衆は集団で祈祷をしていた。

疾病治癒・瘟疫祓いに対する靈驗は、個人的な事例と集団的な祈祷事例があり、信仰の発生地とその周辺地域に発生した。

盜賊鎮圧・海寇抵禦に対する靈驗は、清水祖師、保生大帝の場合では、信仰の発生地にこだわっており、媽祖の場合では信仰の発生地である興化軍の以外に発生した事例も数少なくない。

保生大帝、媽祖は信仰の発生地が沿海地域にあたるので、津波の際に、海岸安全にも靈驗を現している。それに、商船に頼る風向を調節する機能も持つ。

興化軍は福建水軍の駐屯地でもあり、南北商船の停泊地でもあるので、媽祖はより広い範囲で靈驗を現している。

③三者はそれぞれ異なる主な職能を持つ。

清水祖師、保生大帝、媽祖は神として「捍患御災」の職能を持ち、多様な靈驗を現し、地方の保護神となっている。三神は多様な職能を持つが、主要な職能は異なっている。

生前雨乞いと橋梁の建造に従事した清水祖師は、主に雨乞い、晴れ乞いのような天候不順の祭祀に靈驗を持つ祀神である。保生大帝は生前、医術の優れた医者で、死後、神として主に疾病に対して靈驗を現している。媽祖は主に航海の人の祈願に対応する神となっている。

注意すべき点は、記録された靈驗事跡は大部、官方的な祭祀、集団的な祈祷であり、靈驗事跡は雨乞い、盜賊鎮圧、疫病祓いのような地方に広く害をなした事件に対するもので

ある。つまり、民衆の私的な祈願があまり反映されていない。

祀神の職能は基本的に信仰の発生地の民衆と信仰者によって決められたように見える。異なる地域において、異なる民衆・信仰者は祀神に対して異なる期待を込めたはずなのであるが、記録された霊験事跡の絶対量は少なく、厳密にこれを論証することができない。

2.3 朝廷から祀神に対する勅賜

民間で各種の祠廟信仰が作られ、益々盛んになる現象に対して、宋朝は廟額と封号を勅賜すること、祀典に取り入れて国家祭祀体系に位置付けることを通じて、新興の祠廟信仰をコントロールしようとしている。一般的に、勅賜を受けた祠廟と祀神は、朝廷に認められ、淫祀として取り締まることを免れるほか、官府が定期的に春秋祭祀を行い、祠廟の日常運営と重建に助けを与えること、地方官が着任と離任する際に、祠廟に謁廟することが見られる。最も重要なのは、朝廷の勅賜は当該の祠廟信仰が地方においてどれほど信仰を集めていたことを反映している。勅封を賜った祠廟はさらに民衆から信仰を集めることができ、霊験を現すことによって、影響力を拡大し、また勅賜を受けることになる。

清水祖師、保生大帝、媽祖は宋代において複数の勅賜を受けた。その勅賜状況を以下にまとめる。

表 5：宋代における清水祖師の勅賜

時間	内容	原因	申請者	霊験事跡と発生地
隆興二年 (1164)	「昭応大師」	雨乞いの霊験	安溪県の父老姚添等	安溪県
淳熙十一年 (1184)	「慈濟」に加封、塔額の賜る	明州天童正覚大師などの例に従う	迪功郎の林時彦等（知県？寄居官？）	疾病治癒、雨乞い、盗寇鎮圧；南安県、惠安県、永春県、尤溪県、徳化県、安溪県
嘉泰元年 (1201)	「広恵」に加封	雨乞いの霊験（嘉泰元年（1201）頃、広範囲で旱魃が発生し、朝廷は地方	福建路転運司の「保奏」	雨乞い；福建地域、安溪県

		から雨乞いに靈驗あらたかな祀神を求める指示を下した)		
嘉 定 三 年 (1210)	「善利」に加封	雨乞いの靈驗（開禧三年（1207）九月から泉州に旱魃が起き、嘉定元年（1208）正月に州城の周辺にある諸仏、諸廟神王に祈祷しても、感応がなかった。そこで安溪県の上申により、清水祖師に祈祷したところ、雨が降り、災害が緩和した。次に泉州府は清水祖師を州城まで迎請し、災いが緩和することとなった。）	泉州府	雨乞い、蝗害祓い；安溪県、泉州州治
	総計 4 回			

清水祖師は僧侶であるため、「大師」に封じられた。清水岩（清水寺）は仏寺であるため、廟額ではなく、清水祖師の骸骨を埋める塔に「塔額」を賜った。勅賜対象は安溪県の清水岩であり、清水岩の祖廟の地位が認められた。勅賜の経緯からでは、雨乞いの職能が最も認可される共に、安溪県を中心に靈驗を現すことが見える。

表 6：宋代における保生大帝の勅賜

時間	内容	原因	申請者	靈驗事跡と発生地
乾 道 二 年 (1166)	廟額「慈濟」を賜る	従 来 の 靈 驗？	梁克家、転運使	不明
慶 元 元 年 (1195)	「忠顕侯」に封じられる	不明	不明	不明
嘉 定 元 年 (1208)	「英恵」に加封	雨乞い、草寇鎮圧の靈驗	邑人	雨乞い、草寇鎮圧；本州県
	計三回			若夫雨暘不忒，寇盜潛消，黃衣行符，景光照海，挽米舟而入境，鑿旱井而

				得泉，秋濤嚙廬，隨禱而逕。凡此數端，備見部符使者事狀，茲不申述。
--	--	--	--	----------------------------------

保生大帝は廟額と「侯」に封じられた。「真人」、「真君」ではなく、「侯」の爵位を与えられたからには、保生大帝は生前、道士ではなく、一般の医者であったと認められていることが分かる。南宋後半期までには、保生大帝の道教との繋がりが強くなり、道士であったという伝説が作り上げられてゆく。勅賜の経緯からでは、個人的な病氣治癒に対する靈驗ではなく、団体での祈祷に対しした靈驗がより認められている。こうした靈驗事跡は信仰発生地の漳州青礁、泉州白礁地域を中心に起こっていたことが分かる。

表 7：宋代における媽祖の勅賜

時間	内容	原因	申請者	靈驗事跡と発生地
宣和五年 (1123)	廟額「順濟」を 賜る	(伝説) 高麗出 使の航運を護 る	(伝説) 高麗使 者の給事中路 允迪	高麗出使の航運を護り；明州定海 県付近の海域
紹興二十六年 (1156)	「靈惠夫人」	郊祀の恩例		
紹興三十年 (1160)	「昭応」に加封	海寇抵禦	興化軍	海寇抵禦；興化軍
乾道三年 (1167)	「崇福」に加封	瘟疫払い	興化軍	瘟疫払い；興化軍
淳熙十年 (1183)	「善利」に加封	海寇抵禦	福興都巡檢使 姜特立	海寇抵禦；泉南（福建水軍）
紹熙三年 (1192)	「靈惠妃」に改 封	三件の雨乞い	興化軍	三件の雨乞い；興化軍
慶元四年 (1198)	「助順」に加封	雨乞い	興化軍	雨乞い、大奚寇の鎮圧；興化軍、 広州
嘉定元年	「顕衛」に加封	両淮海戦への	興化軍？	両淮海戦への助け；両淮地域の壽

(1208)	される	助ける		春、合肥
嘉 定 十 年 (1217)	「英烈」に加封	風向の調節、海 寇抵禦	興化軍、転運使	風向の調節、海寇抵禦；興化軍
嘉 熙 三 年 (1239)	「嘉応」に加封	海潮の退治		海潮の退治；臨安艮山
寶 祐 二 年 (1254)	「協正」に加封	雨乞い		雨乞い
寶 祐 三 年 (1255)	「慈済」に加封			
寶 祐 四 年 (1256)	「善慶」に加封 (寶祐年間、聖 妃の父母への 勅賜)	浙江堤防の落 成		浙江堤防の落成；浙江
景 定 三 年 (1262)	「顕済」に加封	海寇抵禦		海寇抵禦
	計 11 回以上			

総じてみると、媽祖に対しての勅賜は、廟額、爵位と封号、爵位の昇格、父母への勅封を含み、宋代の女性神に対する勅賜の最高到達点に上がっている。勅賜の経緯では、雨乞い、海寇抵禦への靈験が注目される。地域的に言うと、靈験事跡が興化軍を中心に発生したが、両広地域、江淮・江浙地域における靈験も認められていた。勅賜を下した対象祠廟は祖廟だけではなく、白湖廟に変わる事例も見られる。

三者の勅封状況を併せてみると、以下のことが分かる。

時期的に言うと、南宋に入ってから勅賜がより多い。媽祖に対する勅封が清水祖師、保生大帝より盛んになった。媽祖の伝播範囲が最も広く、地域においての影響力ももっとも強い。勅賜の経緯から見ると、勅賜に関わる靈験事跡は数多く祠廟信仰の発生地起こった。勅賜の申請者から見ると、大体、祠廟信仰の発生地での父老、知県、知州、および転運使が参与した様子が見えてくる。

2.4 信仰の伝播

南宋末までに、清水祖師、保生大帝、媽祖信仰はすでに発生地を越えて広く信仰されている。その空間的分布を以下のようにまとめる。

表 8：宋代における清水祖師、保生大帝、媽祖信仰の空間的分布

	清水祖師	保生大帝	媽祖
祖廟・所在地	清水岩；安溪県西北	白礁慈濟宮；泉州同安県	湄洲神女祠；興化軍莆田県
分廟・所在地	(17 カ所、泉州、漳州) 安溪県：閩苑岩、水湖岩、鉄峰岩、靈慶堂、龍興堂、湖仙宮、坂頂宮、獅仔宮、東山岩、華封堂 永春県：毗藍岩、龍興岩、岱山岩同安県：銅鉢岩、白雲山清水岩寺 漳浦県：赤水岩 晋江県：鳳山庵	(8 カ所、漳州、泉州) 漳州龍溪県青礁慈濟廟、泉州晋江県善濟舖花橋真人廟、興化軍莆田県慈濟殿、泉州晋江県育材坊慈濟宮、泉州南安県西慈濟宮、漳州上街漁頭廟、漳州龍溪県新岱社、漳州詔安県北門外慈濟宮	(23 カ所、興化軍、泉州、明州、臨安、秀州、鎮江府、広州、漳州、南雄州) 聖整廟、江口廟、白湖廟、風亭廟、浮曦廟、海口廟、木蘭陂廟（協応錢夫人廟）、仙游三妃廟、惠安県龍宮山聖妃廟、晋江県浯浦聖妃宮、明州鄞県廟、臨安艮山廟、臨安城南蕭公橋廟、臨安市舶司廟、鎮江府丹徒県靈惠妃廟、秀州華亭県上洋順濟廟、広州南海神西廟、広州崇福無極夫人廟、徳慶府聖妃廟、香山県黄角山月山古廟、香港九龍半島北仏堂、南雄州聖妃廟、韶州聖妃廟
信仰の中心地域	安溪県	漳州、泉州の境界にある白礁、青礁地域と漳州、泉州興化軍の繁栄地	興化軍（湄洲廟、聖整廟、江口廟、白湖廟）
伝播範囲	北宋：安溪県、特に清水岩を中心とした泉	漳州、泉州の境界に発生し、最初に	興化軍を中心として、福建沿海地域、両広地域、江淮地域に広がっている。

	州の西部、汀州、漳州、建州、南劍州を含める地域。総じてやや福建内陸区域に集中し、内陸区域へ広がっていた傾向が見られる。 南宋：安溪県を中心地として、邵武軍、福州、興化軍を除き、ほぼ福建全地域であり、福建地域の内陸と沿海区域をも含む。	漳州、泉州に奉じられ、次第に沿海地域へ広がり、北は興化軍、福州、ひいては江浙地域まで伝播し、南は梅州、惠州、潮州まで伝播し、そして内陸地域の汀州、建州、南劍州、湖広地域にも信仰を集める。	
その特徴	(1) 北宋から南宋に移ると、清水祖師信仰の空間的分布は福建の内陸部に集中していた北宋とは異なり、福建地域沿海区域へ集中していた傾向が見えてくる。 (2) 各祠廟は交通ルートに沿って分布していることが多い。 (3) 祠廟は南宋に建てられたものが多い。 (4) 祠廟は三つの空域に集中し、産業分布に合致している。		(1) 福建沿海地域、広東沿海地域、江浙・江淮沿海地域という三つの区域に集中している。(2) ほぼ全部の祠廟が沿海港口市鎮と入海内河の沿岸に位置している。

清水祖師信仰は安溪県西北の清水岩を祖廟とし、安溪県を信仰の中心地域としている。祠廟はおおよそ、18カ所があり、基本的に泉州、漳州に位置している。祖廟の場所はともかく、安溪県における清水祖師を祀る祠廟は県内の交通幹線である藍溪の沿線ひいては県城に密集している。祖廟の清水岩は安溪県の西北部の崇善里にある蓬莱山に位置している。清水祖師の別祠の「閩苑岩」は藍溪の沿岸に位置している。ほかの9カ所の祠廟も藍溪沿いで、安溪県の西・北・西南の永春県、龍溪県、長泰県に接するところまたは安溪県の中心地である県城の近くに所在している。安溪県内の祠廟は南宋に入ってから建てられたものが多い。

南宋まで清水祖師は安溪県を中心地として、邵武軍、福州、興化軍を除き、ほぼ福建全地域まで広がっている。密度からみると、清水祖師信仰の空間的分布は尤溪、徳化、永春、安溪県という福建内陸の鉅場区、同安、長泰、漳浦、安溪県という福建沿海の製塩区、惠安、南安、晋江、安溪県という沿海の総合的な経済・文化・政治の中心地域との三つの区域に分けられる。この三つの区域は断裂したものではなく、交通ルートによって繋がっている。

保生大帝信仰は白礁慈濟宮を祖廟とし、漳州、泉州の境界にある白礁、青礁地域を信仰の発生地としている。祠廟はおおよそ9カ所があり、主に泉州、漳州、興化軍に分布している。福建沿海地域の泉州、漳州、興化軍の繁栄地は信仰の中心地域となっている。保生大帝信仰は、北は福州を経て、福建内陸地域における閩北、さらに江浙、湖広地域へ至り、南は潮州、惠州、梅州の両広地域の北部と東南部まで伝播している。

媽祖信仰は興化軍莆田県湄洲神女祠を祖廟とし、興化軍（湄洲廟、聖整廟、江口廟、白湖廟）を信仰の中心地域としている。祠廟は計24カ所以上があり、主に興化軍、泉州、明州、臨安、秀州、鎮江府、広州、漳州、韶州、南雄州、徳慶府に分布している。媽祖祠廟の分布は二つの特徴が見えられる。一つは、福建沿海地域、広東沿海地域、江浙・江淮沿海地域という三つの区域に集中していることである。もう一つは、ほぼ全部の祠廟が沿海港口市鎮と入海内河の沿岸に位置していることである。

三神の伝播範囲を合わせてみると、以下のことが分かる。

三神は南宋において大きく拡大した。三神の祖廟と信仰の中心地は信仰の発生地的一致しており、福建沿海地域の興化軍、泉州、漳州にあたっている。

福建地域においては、三神は主に沿海地域の州府に信仰を集めている。清水祖師信仰は北宋において内陸側により発展したが、南宋になって沿海側に広がってきた。保生大帝、媽祖信仰は発生してから福建沿海地域を中心に信仰を集めている。保生大帝信仰は福州を経て、福建内陸側の汀州、建州、南劍州、さらに湖広地域へも広がってゆく。

福建地域から北へゆくと、江浙地域、江淮地域に至り、南へ行くと、両広地域に至る。保生大帝信仰は北へ江浙地域まで伝播し、南には梅州、惠州、潮州という両広地域の北部まで伝播してきた。媽祖信仰は、北は江浙地域、江淮地域の明州、臨安（杭州）、秀州、鎮江府まで伝播し、南は両広地域の北部にある韶州、南雄州、南部にある広州、徳慶府まで伝播してゆく。

さらに、各祠廟は交通ルートの沿線及び地域の繁栄地に位置していることがよく見かけられる。清水祖師の祖廟は辺縁の山地にあるが、他の祠廟は安溪県内の藍溪に沿い、安溪県城内に分布している。保生大帝の祖廟は漳州、泉州の接するところの辺縁地であるが、他の祠廟は漳州、泉州、興化軍のより発達した地域に分布し、周辺地域へ広がるときも、福建沿海地域と内陸地域とを結びつける重要な交通ルートに従っている。媽祖の各祠廟は沿海地域の市鎮、南北海路の通過点に分布している。

2.5 福建地域の祠廟信仰の発生と伝播原理の再考察—林拓、范正義、皮慶生の研究成果に向けて—

林拓は「辺縁—核心転換：区域神明信仰策源地的形成及特徴—以福建為例」³²¹で、清水祖師、三平神師、保生大帝、臨水夫人を取り上げて多地域的祠廟信仰の発生地形成とその特徴を分析し、多地域的祠廟信仰の発生地は地域の辺縁地から地域の中心地へ転換していると結論づけた。その中で、清水祖師の靈驗事跡を整理したうえで、清水祖師は、南宋淳熙年間以降、雨乞いを唯一の職能とすることになったこと、生前活動範囲と靈驗事跡の発生地は泉州辺縁の永春県、安溪県から泉州の他の県へ、最後に泉州の中心である晋江県（州治）になったこと、明代嘉靖年間より漳州月港の発達によって、安溪県が地域の辺縁地から地域の副中心地になったことを論じた。

³²¹ 林拓「辺縁—核心転換：区域神明信仰策源地的形成及特徴—以福建為例—」、『宗教』2006年02期。

ただし、本論第2章の考察によると、清水祖師の主な職能は雨乞いと看做されるが、ほかの職能も有していると考えられる。勅牒や祝文などに記載された時期は当時の州県が主事した祭祀と祈祷の場合が多いので、清水祖師のすべての職能を全面的に反映することではないと考えられる。また、明代以降、清水祖師は安溪移民の保護神としてなっている以上、雨乞いを唯一の職能として考えるべきではない。

さらに、清水祖師信仰の伝播範囲と伝播ルートを分析する際に、生前活動範囲と靈驗事跡の発生地のみを取り上げて、祠廟の分布地を考慮にしていない。

明代中後期から漳州月港が発達し始めたが、その繁栄は三十年間だけが続いた。どうして、安溪県は南宋において泉州港の発達により地域の中心になってならず、明代漳州的月港の短時間の勃興より大きな発展を遂げたのか。安溪県内の駅路は南宋に建てられ、元明代以降はすでに衰えた事から見れば、南宋において安溪県は南北の交通幹線にあたり、当時の物資と人の交流の通過地であったはずである。

林拓は、保生大帝について宋代における祠廟は九カ所のみがあり、保生大帝信仰はあまり広がっていないこと、明清時期、月港、厦門港の勃興より、保生大帝信仰の発生地が大きく発展し、保生大帝信仰が広く伝播してゆくと結論づけた。

ただし、本論第3章の考察によれば、宋代において、保生大帝信仰は泉州、漳州、興化軍の繁栄地を信仰の中心地域としながら、福建沿海地域、福建内陸地域、湖広地域、江浙地域まで影響を与えている。祠廟の数量と分布からは宋代の保生大帝信仰は広く伝播していないように見えるが、実際には、泉州、漳州、興化軍を拠点にかなり広い範囲で影響を果たしたと考えられる。

要するに、林拓の研究では、宋代における清水祖師信仰、保生大帝信仰の発生と発展についての考察が不十分であり、信仰の発生地が「辺縁地—中心地」の転換を果たしたとする考え方には疑問が残る。明清時期に、白礁・青礁は地域の政治・経済・文化の中心地・副中心地になったと考えられるが、安溪県の場合には詳しい検討が求められる。

本論での考察によると、宋代において、清水祖師信仰、保生大帝信仰、媽祖信仰はそれぞれ泉州西部山地の安溪県清水岩、漳州・泉州の境界の青礁、白礁、興化軍莆田県の湄洲嶼に生まれ、泉州、漳州、興化軍の辺縁地に発生した。しかし、南宋までに、信仰の中心地域は泉州、漳州、興化軍の繁栄地に拡大してゆく。三神は福建地域の中心地域の発達と呼応する形で頼りに広く伝播していったのである。

范正義は「福建民間信仰的文化地理学考察」³²²で、媽祖、保生大帝、臨水夫人、清水祖師、開漳聖王などの祠廟信仰を取り上げ、祠廟信仰の発生地の特徴と福建地域の空間的差異について検討を行った。彼の分析によると、福建祠廟信仰の発生地が二つの特徴を持つ。一つは、発生地は地域の辺縁地、大きな社会変化（衝突）が起こった土地にあたる。もう一つは、信仰の中心地は地域の辺縁地から地域の政治・経済・文化中心地へ変わるのである。この点に対して、媽祖の場合、信仰の中心地は湄洲嶼廟から、聖整廟、白湖廟へ次第に変わり、清水祖師の場合、信仰の中心地は安溪県の清水岩から泉州州城に変わったと指摘された。

ただし、宋代における媽祖、清水祖師の信仰の中心地は果たして変わったと言えるだろうか、ある祠廟に限定にして信仰の中心地とするのは妥当だろうか。本論の考察によると、南宋まで、湄洲嶼廟、聖整廟、江口廟、白湖廟は四大媽祖祠廟であり、媽祖信仰の中心地域はこの四カ所の祠廟の所在である興化軍とすべきではないかと思われる。また、清水祖師信仰の場合、南宋までの祠廟の分布によれば、泉州州城ではなく、安溪県を信仰の中心地域とするのが妥当である。

皮慶生は第五章で、祠廟信仰の伝播者と発生地の関係の四つのパターン、即ち、発生の地の信仰者が他の地方に行って祠廟を立てるパターン、外来の民衆が発生地に来て信仰者となり、地元に戻って祠廟を立てるパターン、外来の民衆が発生地に来て信仰者となり、地元以外の地方に祠廟を立てるパターン、外来の信仰者が祖廟を巡礼し、地元に戻って祠廟を立てるパターンを示した³²³。

本論での考察によると、この四つのパターンに合う事例が見られる。その中で、発生の地の信仰者がほかの地方に行って祠廟を立てる事例が一番多い。発生の地の信仰者は祠廟信仰の伝播に最も重要な役割を果たしている。祀神は多様な職能を持つ発生の地の住民の保護神としている。発生の地の住民の中、周辺地域との交流と移動が多い者は祠廟信仰の伝播の担い手になる。士人は科挙試験に参加したり、遊学したりし、及第した後、あちこちに赴任する。軍隊（福建水軍）は駐屯地を変ったり、戦役に派遣されたりしている。商人は地域間に物資の交流を担いながら、祠廟信仰をも伝播してゆく。宋代においては、士人、軍隊、商人は祠廟信仰の伝播に対する重要な担い手になる。

³²² 范正義「福建民間信仰的文化地理学考察」、『閩台文化交流』総第21期、2010年。

³²³ 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』第五章、上海古籍出版社、2008年。

明清時期では、福建地域の経済、政治、文化の変動が多くなり、特に漳州、泉州の海外移民と宗族の遷移の現象が注目される。明清以降、祠廟信仰は宗族との繋がりが強くなり、宗族の祀神と為ったり、宗族によって拡大したりすることがよく見かけられる。また、明清以降の泉州、漳州から海外への移民活動が盛んになり、福建の祠廟信仰は移民の遷移に東南アジアへ広がってゆく。こうした変動を背景にしてみると、祠廟信仰の発生地住民は原住地から移出するとき、現地の祀神の香火を携えて、新住地に安置して、移民団体の保護神として祀りようになる。宋代の祠廟信仰は当時の物資と人の交通の交通ルートに従って周辺地域へ伝播してゆく。明清代の祠廟信仰は移民の活動によって周辺地域ではなく、遠距離的な伝播を実現している。これは宋代と明清代の祠廟信仰が異なる点であろう。

3 今後の課題

本論では福建地域の祠廟信仰について基礎的な考察を行ったが、今後さらに考察する問題としては以下のように考えられている。

(1) 福建地域の信仰体系について

宋代人の信仰体系における国家祭祀、仏教、道教、祠廟信仰、巫覡信仰などを併せて考慮にし、福建地域の人々の信仰生活を検討する。

福建地域において、信仰体系において、どの信仰が一番重要な役割を果たしているのか。信仰体系の内部に上下関係が存在しているのか。朝廷、地方官府、民衆はどのようにこの信仰体系を認識し、日常生活にどのように利用するのか、といった課題が残されている。

(2) 福建地域の祠廟信仰について

A 祠廟信仰の祭祀儀式、祭祀組織、信仰活動、顕霊方式（媒介）

本論で示したように、清水祖師の場合、雨乞いの際に、清水祖師の塑造や香火を現地まで迎えるようなやり方がある。保生大帝、媽祖の場合も固定的な祈祷作法が記録されている。そして、祭祀と祈祷を行う際に、個人的な祈祷はともかく、集団で行う祭祀はどのように組織されていたのかについてさらに検討する余地がある。また、媽祖の場合、夢で祠廟を立てさせることがあり、船の上に現わして舟人を護る霊験を現す記録がある。神はどのような形で霊験を現すのかという課題が残されている。

B 廟宇の建築、塑像

廟宇はどのような形で建てられたのか、どのように配置されているのか、神の塑像はど

のように作られたのかについて、中国建築史、廟宇の建築史、宗教画像史の立場から、祠廟信仰の性質を再確認しなければならない。

C 合祀、配祀

清水祖師、保生大帝、媽祖の祠廟に、彼らの父母を祀る場所も設置されている。そして、祠廟の中に、彼らは主神として祀られているが、他の神は配殿で祀られることがある。祠廟以外の分祠において、彼らは主神ではなく、他の神の配神として祀られることもある。

合祀、配祀を通して、神と神の関係、神が他地域に入る際に現地の神との関係等の課題を検討する必要がある。

以上の課題を確認し、さらにケーススタディを積み重ねて、宋代の福建地域の祠廟信仰の構造と特質を検討し、宋代の福建人の信仰生活を明らかにすることとしたい。

参考文献

序章

論著：

- 李沢厚：「説巫史伝統」、氏著『己卯五説』、中国電影出版社、1999 年
- 吳文璋：『巫師伝統和儒家的深層結構』、復文圖書出版社、2001 年
- 皮慶生：『宋代民衆祠神信仰研究』、上海古籍出版社、2008 年
- 中村治兵衛：『中国シャーマニズム研究』、刀水書房、1992 年
- 林富士：『漢代的巫者』、稻郷出版社、1999 年初版、2004 年再版
- 劉黎明：『宋代民間巫術研究』、巴蜀書社、2004 年
- 王章偉：『在国家与社会之間—宋代巫覡信仰研究』、中華書局、2005 年
- 方燕：『巫文化視域下的宋代女性』、中華書局、2008 年
- 李小紅：『宋代社会中的巫覡研究』、光明日報出版社、2012 年
- 林拓：『文化的地理過程分析：福建文化的地域性考察』、上海書店出版社、2004 年
- 竹岡敬温：『「アナル学派」と社会史—「新しい歴史」へ向かって』、同文館、1990 年
- 竹岡敬温・川北稔編：『社会史への道』、有斐閣、1995 年
- リン・ハント編、筒井清忠訳：『文化の新しい歴史学』、岩波書店、2000 年
- 遠藤隆俊、平田茂樹、浅見洋二編：『日本宋史研究の現状と課題—1980 年代以降を中心に—』、汲古書院、2010 年
- 李猷璋：『媽祖信仰の研究』、泰山文物社、1979 年
- 韓森 (Valerie Hansen) 著、包偉民訳：『変遷之神：南宋時期的民間信仰』、浙江人民出版社、1999 年
- 徐曉望：『媽祖信仰史研究』、海風出版社、2007 年
- 許更生：『媽祖研覃考辯』、西安出版社、2014 年
- 斯波義信：『宋代江南經濟史研究』、汲古書院、1988 年
- 古林森廣：『中国宋代の社会と經濟』、国書刊行会、1995 年
- 王元林：『国家祭祀与海上絲路遺跡—広州南海神廟研究』、中華書局、2006 年
- 王元林：『国家正祀与地方民間信仰互動研究』、中国社会科学出版社、2016 年
- 小林隆道：『宋代中国の統治と文書』、汲古書院、2013 年
- 楊俊峰：『唐宋之間的国家与祠祀—以国家和南方祀神之風互動為焦点』、上海古籍出版社、2019 年
- 田仲一成：『中国祭祀演劇研究』、東京大学出版会、1981 年
- 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、2001 年
- 朱海濱：『祭祀政策与民間信仰変遷：近世浙江民間信仰研究』、復旦大学出版社、2008 年
- 王健：『利害相關：明清以来江南蘇松地区民間信仰研究』、上海人民出版社、2010 年
- 吳修安：『福建早期發展之研究—沿海与内陸的地域差異』、稻郷出版社、2009 年
- 梅村尚樹：『宋代の学校：祭祀空間の変容と地域意識』、山川出版社、2018 年

Billy K. L. So (蘇基朗) : *Prosperity, Region, and Institutions in Maritime China: The South Fukien Pattern, 946-1368*, Harvard Univ Asia Center, 2000

宋代史研究会編：『宋代の知識人—思想・制度・地域社会』、汲古書院、1992 年
宋代史研究会編：『宋代人の認識—相互性と日常空間』〈宋代史研究会研究報告第 7 集〉、汲古書院、2001 年

徐曉望：『福建民間信仰源流』、福建教育出版社、1993 年

論文：

曾双秀：「中国伝統巫者研究之回顧与展望：以歴史学界為核心」、『漢学研究通迅』32：1（総 125 期）、2013 年 2 月

李凱：「『祭不越望』探析」、『雲南社会科学』2008 年第 4 期

林富士：「中国古代巫覡的社会形象与社会地位」、林富士主編『中国史新論（宗教史分冊）』、聯經出版公司、2011 年

黄宗智：「中国的『公共領域』与『市民社会』—国家与社会間的第三領域」、鄧正来、J. Alexander 編『国家与市民社会—一種社会理論的研究路径』、上海人民出版社、2006 年

林富士：「旧俗与新風—試論宋代巫覡信仰的特色」（『新史学』24 卷 4 期、2013 年 12 月

劉静貞：「宋代における社会文化的雰囲気をついて—『太平広記・婦人部』の編集を中心に—」、『人文研究』第 61 卷、2010 年 3 月

陳秀芬：「当病人見到鬼：試論明清医者對於『邪崇』的態度」、『政治大学歴史学報』30、2008 年

大澤正昭：「筭・僕・家族關係—『太平広記』・『夷堅志』に見る唐宋変革期の人間關係—」、中国史研究会編『中国専制国家と社会統合—中国史像の再構成 II』、文理閣、1990 年

廖咸惠：「惡靈との遭遇—宋代エリートの生活に見える靈と惡鬼の力—」、『大阪市立大学東洋史論叢（文献資料学の新たな可能性②）』、2007 年

金井徳幸：「南宋における社稷壇と社廟について—鬼の信仰を中心として—」、酒井忠夫編『台湾の宗教と中国文化』、風響社、1992 年

蔣竹山：「宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顧与討論」、『新史学』第 8 卷第 2 期、1996 年 6 月

David Johnson :The City-God Cults of Tang and Sung China, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45:2(1985), pp. 363-457.

小島毅：「城隍制度の確立」、『思想』792、1990 年

森田憲司：「文昌帝君の成立：地方神から科举の神へ」、京都大学人文科学研究所編『中国近世の都市と文化』、1984 年

Terry F. Kleeman : The Expansion of the Wenchang Cult , in *Religion and Society in T' ang and Sung in China*, edited by Patricia Buckley Ebrey, Peter N. Gregory, 1993, pp. 45-74

Terry F. Kleeman : *A God' Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*, State University of New York Press, 1994.

Richard Von Glahn : The Enchantment of Wealth: The God Wutung in the Social History of Jiangnan, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 51:2(1991), pp. 651-714

森田健太郎：「宋朝四海信仰の実像—祠廟政策を通して—」、『早稲田大学大学院文化研究科紀要』49 (4)、2003 年。

松本浩一：「宋代の賜額・賜號について—主として『宋會要輯稿』にみえる史料から」、野口鐵郎編『中國史における中央政治と地方政治』、昭和六十年度科研費報告、1986 年

金井徳幸：「南宋の祠廟と賜額について—釈文向と劉克莊の視点」、宋代史研究会編『宋代の知識人—思想・制度・地域社会』、汲古書院、1992 年

須江隆：「唐宋期における祠廟の廟額・封號の下賜について」、中国社会文化学会編『中国—社会と文化』9、1994 年

須江隆：「宋代列状小考—祠廟の賜額・賜号の申請を中心に—」、『桜文論叢』第 96 卷、2018 年 2 月

小島毅：「正祠と淫祠—福建の地方志における記述の論理」、『東洋文化研究所紀要』第 114 期、1991 年

皮慶生：「宋人的正祠、淫祠観」、『東岳論叢』2005 年第 4 期

王忠敬：「南宋地方志与地方官的祠祀活動—以『祠廟門』為中心的考察」、『宋史研究論叢』、2017 年

須江隆：「祠廟の記録が語る「地域」観」、宋代史研究会編『宋代人の認識—相互性と日常空間』（宋代史研究会研究報告第 7 集）、汲古書院、2001 年

須江隆：「作為された碑文—南宋末期に刻まれたとされる二つの祠廟の記録—」、『史学研究』236、2002 年

須江隆：「唐宋期における社会構造の変質過程—祠廟制の推移を中心として—」、『東北大学東洋史論集』9、2003 年

須江隆：「祠廟と宗族—北宋末期以降の「地域社会」の形成と再編—」、『中国史上的宗族與社會』（中国史学会第四回国際学術大会論文集）、2003 年

須江隆：「徽宗時代の再検討—祠廟の記録が語る社会構造」、『人間科学研究』創刊号、2004 年

須江隆：「祠廟の記録に見える近世中国の「鎮」社会—南宋期の南潯鎮の事例を中心に—」、『都市文化研究』5、2005 年

須江隆：「福建莆田の方氏と祥応廟」、宋代史研究会編『宋代社会のネットワーク』（宋代史研究会研究報告第 6 集）、汲古書院、1998 年

水越知：「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』60 (4)、2002 年

水越知：「宋元時代の東嶽廟—地域社会の中核的信仰として—」、『史林』86 (5)、2003 年

前村佳幸：「烏青鎮の内部構造—宋代江南市鎮社会分析」、宋代史研究会編『宋代人の認識—相互性と日常空間』（宋代史研究会研究報告第 7 集）、汲古書院、2001 年

金相範：「宋代祠廟政策的変化与地域社会—以福州地域社会為中心」、『台湾師大歴史学報』第 46 期、2011 年 12 月

楊宇勛：「試論南宋富民参与祠廟活動」、『淡江史学』25 期、2013 年 9 月

金井徳幸「南宋福建の祭祀社会と郷約」、『立正大学東洋史論集』1、1988 年

易素梅：「家事与廟事—一九至十四世紀二仙信仰中的女性活動」、『歷史研究』2017年第5期、2017年

陳衍德：「宋代福建手工業布局的幾個問題」、『中国社会經濟史研究』、1989年第1期

吳松弟：「宋代福建商品經濟的較大發展及其与地理条件的關係」、『中国社会經濟史研究』1988年第3期

林汀水：「兩宋期間福建的鋁冶業」、『中国社会經濟史』1992年第1期

林拓：「地域社会変遷与民間信仰区域化的分異形態—以近八〇〇年来福建民間信仰為中心」、『宗教学研究』2007年第3期

林拓：「邊緣—核心轉換：区域神明信仰策源地的形成及特徵—以福建為例—」、『宗教』2006年02期

范正義：「福建民間信仰的文化地理学考察」、『閩台文化交流』總第21期、2010年

小島毅：「牧民官の祈り—真徳秀の場合—」、『史学雜誌』100（11）、1991年

古籍：

『（寶祐）仙溪志』、宋元方志叢刊、第8冊、中華書局影印版、1990年

『（淳熙）三山志』、宋元方志叢刊、第8冊、中華書局影印版、1990年

『（嘉定）鎮江志』、宋元方志叢刊、第3冊、中華書局影印版、1990年

『（咸淳）臨安志』、宋元方志叢刊、第4冊、中華書局影印版、1990年

『（至順）鎮江府志』、宋元方志叢刊、第3冊、中華書局影印版、1990年

『（崇禎）海澄縣志』、明崇禎六年刻本、日本藏中国罕見地方志叢刊、書目文獻出版社、1990年

宋・佚名編：『名公書判清明集』、中華書局、2002年

宋・李昉等編：『太平廣記』、中華書局、2013年

宋・沈括：『夢溪筆談』、上海書店出版社、2003年

宋・洪邁：『夷堅志』、中華書局、2006年

宋・陳淳：『北溪大全集』、文淵閣四庫全書

宋・王炎：『双溪類稿』、文淵閣四庫全書

清・徐松輯：『宋會要輯稿』、中華書局、1957年

第一章

論著：

吳文璋：『巫師傳統和儒家的深層結構』、復文圖書出版社、2001年

サー・ジェームズ・ジョージ・フレイザー（Sir James George Frazer）著、汪培基・徐育新・張澤石訳：『金枝—巫術与宗教之研究』、商務印書館、2012年

ブロニスロウ・カスパー・マリノスキー（Bronislaw Kaspar Malinowski）著、李安訳：『巫術科学宗教与神話』、中国民間文芸出版社、1986年

王章偉：『在国家与社会之間』、香港中華書局、2005 年
酒井忠夫：『中国日用類書史の研究』、国書刊行会、2011 年
張圉東：『宋代類書之研究』、花木蘭出版社、2005 年
李零：『中国方術正考』、中華書局、2006 年
陶磊：『從巫術到數術—上古信仰的嬗變』、山東人民出版社、2008 年
趙洪聯：『中国方技史』、上海人民出版社、2013 年
黃応貴主編：『空間与文化場域：空間之意象、实践与社会的生産』、漢学研究中心、2009 年
龔延明主編：『宋学研究』第 1 輯、浙江大学出版社、2017 年

論文：

王燕萍：「宋代巫覡に関する研究の問題点と可能性」、『都市文化研究』16、2014 年 3 月
林富士：「旧俗与新風—試論宋代巫覡信仰的特色」、『新史学』24 卷 4 期、2013 年 12 月
吳雅婷：「万卷書与万里路—宋代類書呈現的「移動」語境」、黃応貴主編『空間与文化場域：空間之意象、实践与社会的生産』、漢学研究中心、2009 年
潘晟：「宋代類書中的地理学觀念与知識体系」、『歴史地理』第 23 輯、中国地理学会歴史地理專業委員会『歴史地理』編輯委員会輯、2008 年
盛莉：『『太平広記』仙類小説類目及び其編纂研究』、中国社会科学出版社、2010 年
三田明弘：「『太平広記』の全体構造における笑いの意味」、『日本女子大学紀要人間社会学部』23、2012 年
朱曉蕾：『『古今合璧事類備要』初探』、2004 年上海師範大学修士論文
須江隆：「社会史史料としての『夷堅志』—その魅力と宋代社会史研究への新たな試み」（伊原弘、静永健編『南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界』、勉強出版、2015 年
柳立言：「宋代『巫』風製造者尋源—誰是宋代『巫』風の製造者—僧、道、巫、医、士大夫、其他？」、『宋学研究』第 1 輯、龔延明主編、浙江大学出版社、2017 年
廖咸惠：「墓葬と風水—宋代における地理師の社会的地位—」、『都市文化研究』10、2008 年
廖咸惠：「『小道』の体験—宋代士人生活における術士と術数」、『都市文化研究』13、2011 年
陳元朋：「宋代的儒医—兼評 Robert Hymes 有關宋元医者地位的論点」、『新史学』6 卷 1 期、1995 年 6 月
祝平一：「宋・明之際的医史与『儒医』」、『中央研究院歷史語言研究所集刊』第 77 本第 3 分、2006 年

古籍：

宋・佚名：『宋文選』、人民文学出版社、1997 年
宋・陸九淵：『象山集』、文淵閣四庫全書版

宋・劉宰：『漫塘文集』、文淵閣四庫全書版
 宋・陳振孫：『直齋書錄解題』、上海古籍出版社、2015 年
 宋・李昉等編：『太平廣記』、中華書局、2013 年
 宋・李昉等編：『太平御覽』中華書局、2000 年
 漢・班固：『漢書』、中華書局、1962 年
 唐・歐陽詢：『芸文類聚』、中華書局、1965 年
 宋・謝維新：『古今合璧事類備要』、文淵閣四庫全書版
 宋・葉祖榮輯：『分類夷堅志』、文淵閣四庫全書版
 宋・高承：『事物紀原』、中華書局、1989 年
 宋・任昉：『書叙指南』、文淵閣四庫全書版
 宋・葉廷珪：『海錄碎事』、文淵閣四庫全書版
 宋・佚名：『錦繡萬花谷』、文淵閣四庫全書版
 宋・洪邁：『夷堅志』中華書局、2006 年
 清・張英、王士禎、王揆等編：『御定淵鑑類函』、文淵閣四庫全書版
 後晉・劉昫等：『舊唐書』、中華書局、1975 年
 宋・歐陽脩、宋祁：『新唐書』、中華書局、1975 年
 元・脫脫等：『遼史』、中華書局、1974 年
 元・脫脫等：『金史』、中華書局、1975 年
 元・脫脫等：『宋史』中華書局、1985 年
 宋・夏竦：『文莊集』、『全宋文』16 冊
 宋・陳亮：『陳亮集』、中華書局、1987 年

第二章

論著：

陳國強、陳育倫主編：『閩台清水祖師文化研究文集』、香港閩南人出版有限公司、1999 年
 劉家軍等：『清水祖師文化研討會論文集』、廈門大學出版社、2012 年
 小林隆道：『宋代中國の統治と文書』、汲古書院、2013 年
 梁庚堯：『南宋塩榷、食塩産銷与政府控制』、東方出版中心、2017 年

論文：

陳元煦、黃永治：「閩台及び東南亜之清水祖師信仰」、『福建師範大學學報（哲社版）』1995 年第 2 期
 林國平：「清水祖師信仰探索」、『（台灣）圓光仏學學報』1999 年 4 期
 林拓：「辺縁—核心轉換、区域神明信仰策源地の形成及特徴—以福建為例」、『宗教教学研究』2005 年第 3 期
 羅臻輝：「歷史文化地理視野下的清水祖師信仰研究—以廟宇為中心」、福建師範大學 2010 年修士論文
 張國懷：「清水祖師閩南地區分爐」、『清水祖師文化研究』2005 年第 2 期
 林美容：「由祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成与發展」、『中國海洋發

展史論文集』第6輯、1999年

鄭光裕：「宋元時代泉州之橋梁研究」、『宋史研究集』第6輯、台北國立編譯館、1971年

方豪：「宋代僧徒對造橋的貢獻」、『宋史研究集』第13輯、台北國立編譯館、1981年

鄭光裕：「宋元時代泉州橋梁建築與港市繁榮的關係」、『宋史研究集』第21輯、台北國立編譯館、1991年

須江隆：「唐宋期における祠廟の廟額・封號の下賜について」、中国社会文化学会編『中国-社会と文化』9、1994年

金井徳幸：「南宋の祠廟と賜額について—釈文向と劉克莊の視点」、宋代史研究会編『宋代の知識人—思想・制度・地域社会』、汲古書院、1992年

蔣竹山：「宋至清代的国家与祠廟信仰研究的回顧与討論」、『新史学』第8卷第2期、1997年6月

張國懷：「清水祖師閩南地区分爐」調查資料、羅臻輝「歷史文化地理視野下的清水祖師信仰研究—以廟宇為中心」（福建師範大學2010年修士論文）から援引
林汀水：「兩宋期間福建的鈔冶業」、『中国社会經濟史』1992年第1期

陳衍徳：「宋代福建手工業布局的幾個問題」、『中国社会經濟史研究』1989年第1期

吳松弟：「宋代福建商品經濟的較大發展及其与地理条件的關係」、『中国社会經濟史研究』1988年第3期

林汀水：「對福建古代交通道路變遷的幾點看法」、『中国社会經濟史研究』、1994年01期

吳修安：『福建早期發展之研究—沿海与內陸的地域差異』、稻鄉出版社、2009年

古籍：

『(民国)安溪清水岩志』、白化文、張智主編「中国仏寺志叢刊」101冊、広陵書社、2006年

『福建宗教碑銘彙編』（泉州府分冊）、鄭振滿、丁荷生編纂、福建人民出版社、2003年

明『(崇禎)閩書』、福建人民出版社、1994年6月

『(乾隆)安溪縣志』、中国地方志集成、福建府縣志輯第27冊、上海書店出版社、2000年

『(乾隆)福建通志』、文淵閣四庫全書版

『(乾隆)泉州府志』、中国地方志集成、福建府縣志輯第22、23、24冊、上海書店出版社、2000年

『(弘治)八閩通志』、福建省地方志編纂委員會編、福建人民出版社、2006年

『(嘉靖)安溪縣志』、福建省安溪縣志工作委員會整理、國際華文出版社、2002年

『(康熙)安溪縣志』、福建省安溪縣志工作委員會整理、2003年

『(民国)同安縣志』、中国地方志集成、福建府縣志輯第4冊、上海書店出版社、2000年

『(淳熙)三山志』、宋元方志叢刊、第8冊、中華書局影印版、1990年

『漳浦歷代碑刻』、漳浦縣博物館印、1994 年
『晉江地區文物考古普查資料』、晉江地區文管會編、1977 年
宋・陳宓：『龍岡陳公文集』、文淵閣四庫全書版
宋・王存：『元豐九域志』、中華書局、1984 年
宋・樂史、王文楚：『太平環宇記』、中華書局、2008 年
清・徐松輯：『宋會要輯稿』、中華書局、1957 年

第三章

論著：

范正義：『保生大帝—信仰與閩台社會』、福建人民出版社、2006 年
漳州吳真人研究會編：『吳本學術研究文集』、廈門大學出版社、1990 年
林國平、彭文字：『福建民間信仰』、福建人民出版社、1993 年
范正義：『保生大帝信仰與閩台社會』、福建人民出版社、2006 年
范正義：『保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈』、宗教文化出版社、2008 年
鄭振滿：『鄉族與國家—多元視野中的閩台傳統社會』、生活・讀書・新知三聯書店、2009 年

論文：

鄭振滿：「保生大帝考」、『田野與文獻』第 51 期、2008 年 4 月
謝貴文：「保生大帝信仰的回顧與分析」、『世界宗教學刊』第 16 期、2010 年 12 月
莊宏誼：「保生大帝信仰的起源與發展」、『輔仁宗教研究』第 16 期、2016 年春
傅宗文：「吳本事跡鉤沉」、『吳本學術研究文集』、廈門大學出版社、1990 年
鄭振滿：「吳真人信仰的歷史考察」、氏著『鄉族與國家—多元視野中的閩台傳統社會』、生活・讀書・新知三聯書店、2009 年
林汀水：「兩宋期間福建的鋁冶業」、『中國社會經濟史』1992 年第 1 期
陳衍德：「宋代福建手工業布局的幾個問題」、『中國社會經濟史研究』1989 年第 1 期
吳松弟：「宋代福建商品經濟的較大發展及其與地理條件的關係」、『中國社會經濟史研究』1988 年第 3 期

古籍：

『(崇禎)海澄縣志』、明崇禎六年刻本、日本藏中國罕見地方志叢刊、書目文獻出版社、1990 年
『(乾隆)馬巷序志』、中國地方志集成、福建府縣志輯第 4 冊、上海書店出版社、2000 年
『(弘治)八閩通志』、福建省地方志編纂委員會編、福建人民出版社、2006 年 1 月
『(崇禎)閩書』、福建人民出版社、1994 年
『(民國)同安縣志』、中國地方志集成、福建府縣志輯第 4 冊、上海書店出版社、2000 年

『(乾隆) 泉州府志』、中国地方志集成、福建府県志輯第 22、23、24 冊、上海書店出版社、2000 年

『(乾隆) 晉江県志』、乾隆三十年刊本、中国地方志集成、善本方志輯第 22 冊、鳳凰出版社、2014 年

『(光緒) 漳州府志』、中国地方志集成、福建府県志輯第 29 冊、上海書店出版社、2000 年

『(嘉靖) 龍溪県志』、嘉靖四年刻本影印本、天一閣所藏明代方志選刊、上海古籍書店重印、1982 年

清・楊浚：『白礁志略』、明清民間宗教經卷文献統編之七、新文豐出版公司、2007 年初版

宋・孫瑀：「西宮檀越記」、台北大龍峒保安宮所藏

「白石丁氏古譜」、漳州龍角県角美鎮丁厝村所藏

吳喬生、林德民、林勝利編：『泉州古城歷代碑文録』、中国文史出版社、2009 年

元・脱脱等：『宋史』中華書局、1985 年

宋・真德秀『西山集』、文淵閣四庫全書版

清・徐松輯：『宋会要輯稿』、中華書局、1957 年

宋・李綱：『李忠定公奏議』、文淵閣四庫全書版

宋・趙鼎：『忠正德文集』、文淵閣四庫全書版

宋・李心伝：『建炎以来系年要録』、上海古籍出版社、2008 年

宋・熊克：『宋中興紀事本末』、北京図書館、2005 年

宋・劉克莊：『後村集』、文淵閣四庫全書版

第四章

論著：

李献璋：『媽祖信仰の研究』、泰山文物社、1979 年

肖一平、林雲森、楊德金編：『媽祖研究資料彙編』、福建人民出版社、1987 年

鄭麗航、蔣維鈞輯纂：『媽祖文献史料彙編』第 1 輯、中国档案社、2007 年

鄭麗航、蔣維鈞輯纂：『媽祖文献史料彙編』第 2 輯、中国档案社、2009 年

鄭麗航、蔣維鈞輯纂：『媽祖文献史料彙編』第 3 輯、海風出版社、2011 年

蔡相輝：『媽祖信仰研究』、秀威資訊出版社、2006 年

徐曉望：『媽祖信仰史研究』、海風出版社、2007 年

許更生：『媽祖研覃考辯』、西安出版社、2014 年

蔡相輝：『『天妃顯聖録』與媽祖信仰』、独立作家出版社、2016 年

ハンセン (Valerie Hansen) 著、包偉民訳：『変遷之神：南宋時期的民間信仰』、浙江人民出版社、1999 年

皮慶生：『宋代民衆祠神信仰研究』、上海古籍出版社、2008 年

朱天順編：『媽祖研究論文集』、鷺江出版社、1989 年

曹家齐：『唐宋時期南方地区交通研究』、華夏文化芸術出版社、2005 年

斯波義信：『宋代商業史研究』、風間書房、1968 年

論文：

愛宕松男：「天妃考」、『愛宕松男東洋史学論集』第二卷（中国社会文化史）、三一書房、1987年（原刊於『滿蒙史論叢』第4輯、1943年）

鄭振滿：「湄洲祖廟与度尾龍井宮：興化民間媽祖崇拜的建構」、『民俗曲芸』167、2010年3月

陳春声：「媽祖信仰と明清時代における粵人の海上活動：東粵の著名な海港の研究を中心に」、『海港都市研究』3、2008年3月

窪徳忠：「媽祖信仰（四）—西日本の媽祖信仰—」、『アジア遊学』41、2002年

窪徳忠：『媽祖信仰（五）—東日本の媽祖信仰』、『アジア遊学』42、2002年

二階堂善弘：「長崎唐寺の媽祖堂と祭神について—沿海「周縁」地域における信仰の伝播」、『東アジア文化交渉研究』2、2009年

菊地章太：「民間信仰と仏教の融合—東アジアにおける媽祖崇拜の拡大をたどる—」、『東アジア仏教学術論集』5、2017年

林雅清、潘宏立、安田ひろみ：「茨城県内の媽祖関連社寺に関する現状と信仰の実態について」、『人間学研究』18、京都文教大学人間学研究所、2018年

肖一平「略論媽祖伝記的演變」、朱天順編『媽祖研究論文集』、鷺江出版社、1989年

王麗歌、姜錫東：「宋代福建与兩広地区的糧食生産与調運」、『中国農史』、2011年1月

古籍：

『（寶祐）仙溪志』、宋元方志叢刊、第8冊、中華書局影印版、1990年

『（咸淳）臨安志』、宋元方志叢刊、第4冊、中華書局影印版、1990年

『（至順）鎮江志』、宋元方志叢刊、第3冊、中華書局影印版、1990年

『（寶慶）四明志』、宋元浙江方志集成、第8冊、杭州出版社、2009年

『（淳熙）三山志』、宋元方志叢刊、第8冊、中華書局影印版、1990年

『（弘治）八閩通志』、福建人民出版社、2006年

『（乾隆）莆田縣志』、光緒五年刻本

『（萬曆）泉州府志』、明萬曆刻本

『（乾隆）泉州府志』、中国地方志集成、福建府縣志輯第22、23、24冊、上海書店出版社、2000年

『（至正）四明統志』、宋元方志叢刊、第7冊、中華書局影印版、1990年

『（康熙）鄞縣志』、中国地方志集成、浙江府縣志輯第18冊、上海書店出版社、2000年

『（嘉定）鎮江志』、宋元方志叢刊、第3冊、中華書局影印版、1990年

『（正徳）松江府志』、天一閣所藏明代方志選刊続編第5、6冊

『（道光）香山縣志』、道光八年刻本

『南雄路志』、永樂大典方志輯佚、第3冊、中華書局、1970年

元・脱脱等：『宋史』中華書局、1985年

宋・劉時挙：『統宋中興編年資治通鑑』、2014年

清・徐松輯：『宋会要輯稿』、中華書局、1957年

福建莆田縣『白塘李氏族譜』、康熙六十年重修、莆田李富祠收藏、

宋・黃公度：『知稼翁集』、文淵閣四庫全書版
宋・李俊甫：『莆陽比事』、文淵閣四庫全書版
宋・劉克莊：『後村集』、文淵閣四庫全書版
元・程端學：『積齋集』、文淵閣四庫全書版
宋末元初・黃仲元：『四如集』、文淵閣四庫全書版
宋・祝穆：『方輿勝覽』、中華書局、2003 年
宋・樓鑰：『攻媿集』、文淵閣四庫全書版
宋・徐競：『宣和奉使高麗回經』、文淵閣四庫全書版
宋・姜特立：『梅山統稿』、文淵閣四庫全書版
宋・王象之：『輿地紀勝』、四川大學出版社、2005 年
宋・陳宓：『龍岡陳公文集』、文淵閣四庫全書版
宋・趙師俠：『坦庵詞』、文淵閣四庫全書版
宋・洪邁：『夷堅志』、中華書局、2006 年
宋・真德秀：『西山文集』、文淵閣四庫全書版
宋・陳淳：『北溪大全集』、文淵閣四庫全書版
宋・吳自牧：『夢粱錄』、文淵閣四庫全書版
金・元好問：『夷堅續志』、上海古籍出版社、1996 年
宋・曾豐：『緣督集』、文淵閣四庫全書版
宋・林光朝：『艾軒集』、文淵閣四庫全書版
宋・趙汝適：『諸蕃志』、中華書局、2000 年

終章

論著：

皮慶生：『宋代民衆祠神信仰研究』、上海古籍出版社、2008 年

論文：

林拓：「辺縁—核心轉換：区域神明信仰策源地形成及特徵—以福建為例—」、
『宗教』2006 年 02 期

范正義：「福建民間信仰的文化地理學考察」、『閩台文化交流』總第 21 期、2010 年