

元代の雲南における白人社会の漢文化受容について

The Acceptance of Han Culture by the Bai'ren in Yunnan During the Yuan Dynasty

熊 夢蘊
XIONG, Mengyun

摘要

During the Kaiyuan (開元) period, with the support of the Tang Dynasty, the Nanzhao unified the Erhai Lake region and established a social order that conformed to the Confucian ethics of the Central Plains. The establishment of the Nanzhao Kingdom became an opportunity for Han culture to enter western Yunnan on a large scale. Later, through the development of the Dali Kingdom, in the Yuan Dynasty, a group called the "Bai'ren (白人)" appeared in Han historical records. Due to Yunnan's formal inclusion in the rule of the Central Plains dynasty during the Yuan Dynasty, the main body promoting the popularization of Han culture in Yunnan shifted from the aristocratic group of the Nanzhao and Dali Kingdoms (南詔・大理国) to the Yunnan provincial government. During this period, the society of Bai'ren also underwent new changes. The Tantric Buddhism that was believed in from top to bottom during the Nanzhao and Dali Kingdoms were able to continue its influence due to the existence of the Duan Family General Administrator (Dunashi Zongguan 段氏総管) and the religious policies of the Yuan Dynasty. The Confucianism, which was enjoyed exclusively by the aristocracy of the Nanzhao and Dali Kingdoms were able to penetrate into the masses due to the establishment of temples and schools by the Yuan Dynasty in Yunnan, laying the foundation for the comprehensive integration of the Bai'ren into mainstream Han society after the Ming Dynasty.

キーワード：南詔・大理国 元代 白人 漢文化受容

Keywords: Nanzhao and Dali Kingdom, Yuan Dynasty, Bai'ren, Acceptance of Han Culture

1. はじめに

ペー族（白族）は中国西南地区の少数民族の一つであり、その人口の大部分は雲南省に分布している⁽¹⁾。歴史上ペー族の祖先は「白蛮」、「白人」、「僰人」および「民家」などと呼ばれた。

雲南省の「漢化」レベルが比較的高いエスニック・グループの一つとして、ペー族の「漢化」の歴史的プロセスは明代から始まったと考えられてきた。明朝の雲南に対する統治が深まり、大規模な漢人移民の流入が生じたことにしたが、『明一統志』には「漢・僂は風俗を同じくする」という記載が現れた⁽²⁾。ところが明朝以前の元代、さらに南詔・大理国時代、ペー族の祖先はすでに中国内地と密接な関係を維持しており、長い間中原の漢文化の大きな影響を受けていた。だからこそ、明朝以降、ペー族の祖先である白人という人間集団はほかの非漢族の人間集団に先んじて主流の漢人社会に融合することができたのである。

中国の民族史の研究において、いわゆる「漢化」(中国化)というのは常に文化と血縁の民族融合を意味する。ペー族史の研究者の一部は「漢化」を核心としてペー族の祖先が漢文化を受容した歴史過程の検討を行っており、このような研究は主に明代の儒学がどのように白人に影響を与えたのかということに集中する。ところが8世紀に南詔国が建てられてから、儒学はすでに雲南地区に伝来しており、同時に洱海地区と滇池地区の白蛮集団が漢伝の密教を信じたため、儒釈が混交したこの地の独自の文化が形成された。林謙一郎は大理国は南詔国を継承し、このような独特の文化を強化し、雲南地区には一時「白族化」⁽³⁾という傾向が現われたという観点を提出した(林, 1995:64)。さらに元代になると、雲南地区は中原王朝の統治に編入され、中国の行中書省の一つとなり、「白族化」が途中で中断されてしまう。しかし、元朝は雲南西部で大理国王である段氏の勢力を保持し、元朝の雲南統治の中心である雲南東部と雲南西部の白人集団の間に漢文化の受容において不均衡が現れた。したがって白人社会の形成と発展から見ると、元代は南詔・大理国から明代まで変化の過程における重要な過渡期だとも言えるだろう。

本研究は、南詔大理国の後裔である白人がどのように中原王朝の統治に応じて漢文化の受容を深め、雲南の地方政権から明王朝のエスニック・グループに転換していったかという歴史過程に注目し、過渡期である元代の雲南における白人集団の漢文化受容の状況、特に白人社会の主流となる文化の基盤が密教から儒学へ転じる傾向について検討する。

2. 元代以前の雲南社会：南詔国の建立と漢文化の導入

前漢武帝の時期に、中原王朝はすでに中国の西南地区を経営し、一部の地区に郡県を設けた。とは言え、雲南地区の大部分には羈縻統治を実施しただけで、特に雲南西部の洱海地区には中原王朝の影響が及ぶことは少なかった。永徽三年(652年)以降、洱海地区において蒙舍蛮の首領である蒙氏⁽⁴⁾の勢力が台頭し始め、西洱河蛮と連盟を結んでその勢力を拡大した⁽⁵⁾。唐代中期になると、洱海地区には山地の牧畜業を主とする「烏蛮」と盆地の農耕を主とする「白蛮」(西洱河蛮を代表とする)という二つの呼称が現れた⁽⁶⁾。唐代の史料によると、蒙氏は烏蛮と見なされたが、その生業形態から見れば、『蛮書』に「(蒙舍川)その地には瘴気があり、肥沃で稲作に適する」⁽⁷⁾とあるように、蒙氏は農業に適する地理環境のもとで発展してきた。

山地の牧畜業と比べ、農業経済は安定的な定住生活およびより多くの人口を支えることができ、洱海地区に遠征した唐の将軍である趙孝祖は洱海地区を「人口が稠密で、四川地方より多い」と称した⁽⁸⁾。蒙氏の勃興は当時の洱海地区における農業の発展と農耕人口の規模の拡大と密接な関係があったと言えよう。

この時期の洱海地区には蒙氏と西洱河蛮の連盟以外にも、さまざまな部落が存在しており、彼らは互いに服属せず、叛服を繰り返し、唐朝の官吏はこの地区を管理するために往々にして膨大な人力と物資を浪費した⁽⁹⁾。景雲元年（710年）に監察御史李知古は姚州で「また城を築き、州県を置き、重税を徴収することを求めた」⁽¹⁰⁾が、その結果、群蛮は反乱を引き起こし、姚崑路は途絶した⁽¹¹⁾。この混乱した状況を変化させる契機となったのは、7世紀後半に吐蕃勢力の南下を防止するために、唐朝が再び洱海地区に対する経営を重視し始めたことである。その一つの手段は、各部落を統合することができる有力な首領を支持し、この首領を通じて洱海地区の政治的な局面をコントロールしたことであった⁽¹²⁾。当時の洱海地区において、蒙舍詔⁽¹³⁾以外にも、蒙嵩詔、越析詔、浪穹詔、遼賧詔、施浪詔という六つの烏蛮部落、「六詔」と総称されていた。蒙氏は西洱河蛮と連盟を結んだ後、その勢力は六詔の中で最大となった。開元二十六年（738年）に、唐朝は正式に南詔王皮羅閣を「雲南王」に封じ、六詔の統一を完成した。その後、南詔の勢力は絶えず拡大して、最終的に雲南全域を統一した。

かつて前漢武帝の時期、封建統治を維持するために、「諸子百家を排斥し、儒学のみを崇める」という理念⁽¹⁴⁾を実施し、さらに儒学思想の「三綱五常」は常に「君臣」、「父子」の間の尊卑秩序を強調しており、それは中原社会の政治的観念と道徳の規範になった。王明珂は長期の君父観念の影響のもとで、「君長があるかどうか」というのは華夏集団に文明があるかどうかを判断する基準の一つになったと考える（王明珂，1997：296）。洱海地区が統一される前に、漢文史料は皆この地区の「大君長無し」という社会の現実を強調する。洱海地区が統一された後、蒙氏はこの地区の最高の統治者になり、本来の西洱河蛮諸部落は南詔国の清平官や大軍将⁽¹⁵⁾などの重臣となった。『南詔徳化碑』⁽¹⁶⁾には「崇高な地位を区別し、君臣より大きなものは無し」がある⁽¹⁷⁾。これによれば洱海諸部（白蛮系・烏蛮系の両者を含む）が明確な君臣関係を有したことは南詔国が儒学の王道綱常に符合する政治的な秩序を建てたことがわかる。

南詔国の統治集団は蒙氏以外には、また白蛮大姓があった。これらの白蛮大姓には楊、李、趙、董、段氏などがあり、歴史上に「名家」と呼ばれる⁽¹⁸⁾。連瑞枝は古代中国において、姓を有するのは貴族身分を意味しており、多くの古代中国西南の非漢人集団も同様に漢姓をもって自分の「貴族」身分を標識したと述べている（連瑞枝，2006：5-9）。漢姓を称するのは白蛮大姓が自らの一族が統治階層であることを維持する唯一の手段ではなく、漢字に習熟するのが他の重要な手段となった。長期にわたって唐文化の影響を受けたため、南詔国内にも漢字が通用し、現存する『南詔徳化碑』や『南詔図伝』などの南詔国時代の文献は皆漢字で書かれている。『徳化碑』は閣羅鳳が「非聖の書を読まず」と称し⁽¹⁹⁾、蒙氏の漢文水準が比較的高いとい

うことを示している。南詔王の下の清平官らも同様に高い漢字の読み書きの能力を有した。『蛮書』巻9の記載によると、「清平官六人、(中略) その中の一人は内算官となり、公文書があれば、南詔王のかわりに文書を処置する」⁽²⁰⁾ ことになっており、南詔国の官吏にとって、効率的に公文書进行处理するために、漢字を詳しく掌握する必要があった。また貞元十年(794年)以降、唐朝の西川節度使である韋皋は南詔国に懐柔政策を実行した。具体的には、「群蛮の子弟を選び、成都に集め、読み書きを教えた。それを以て南詔国を慰め、羈縻しようとした。(南詔国の子弟)の学業が修了した後、再び他の子弟が継いだ。そのようにして五十年になり、成都において留学する群蛮の子弟はほぼ数千人ある」⁽²¹⁾ という状況であった。南詔国も積極的に唐側の政策に応じ、多数の貴族子弟を成都に送っていた。このような頻繁な交流を通じて南詔国の貴族集団の中において、漢字・漢文化に習熟する知識人階層が徐々に形成された⁽²²⁾。

南詔国後期になると、南詔国は雲南の各地に行政機関を設置した。その畿内(洱海地区)には「十賧」を設けた。それは、それぞれ大和賧、陽賧、史賧、賧賧、蒙舍賧、勃弄賧、澹賧、蒙秦賧、矣和賧、趙川賧であった。畿外(洱海地区以外の雲南地区および四川省、ベトナムの一部)には「節度」、「都督」を設け、それは弄棟、永昌、銀生、劍川、拓東、麗水、鉄橋、安南の八節度および会川、通海の二都督であった。その後、南詔国の統治範囲は大理国に継承され、これらの機構は「八府四郡」という行政機関に発展した。林謙一郎は南詔国の対外機構の設置にしたがって、それに対応する移民活動も生じ、これらの移民の多くは洱海地区における白蛮系の人間集団であったと指摘している(林, 1999: 45-48)。元代の『雲南志略』諸夷風俗には、「それゆえに、中慶、(楚威)[威楚]、大理、永昌は皆僊人であり、今、白人に変わった」とある⁽²³⁾。この中慶、威楚や大理などの地区はまさに大理国の「八府四郡」に相当しており、南詔・大理国時代の統合を経て、元代になるとこれらの地区において、本来の「白蛮」という呼び方が使われなくなり、それに代わって「白人」という人間集団が現れたことがわかる。

3. 大理国時代から元代まで：雲南の密教の延長と変化

南詔国後期に中原地区から雲南地区に伝わった密教⁽²⁴⁾は、南詔国の王室に信仰されており、南詔国国内の宗教の主流となって、また大理国に継承された。大理国時期に一つの特異な密教の僧侶集団が出現した。その僧侶たちは妻帯し、儒学の経典を読み、「師僧」と呼ばれた。大理国の国王である段氏は師僧から官員を選抜し⁽²⁵⁾、同時に積極的に仏教文化を発展させた。例えば、段正淳⁽²⁶⁾が在位した時には、使節を派遣し宋朝に仏教の経典を求めた⁽²⁷⁾。段正巖⁽²⁸⁾の時期(1118年)の『維摩詰経』(メトロポリタン美術館所蔵)には「大理国相国公高泰明⁽²⁹⁾は心より大宋国の奉使鐘□□のためにこの維摩経の一部を造った」という題跋⁽³⁰⁾がある。このことから見れば、大理国と宋朝の往来は南詔国と唐朝のように頻繁ではないが、両者は文化的な関係を維持していたと言えよう。

それ以外には、大理国の貴族も積極的に仏寺を建てており、例えば南宋高宗紹興二十八年（1158年）の『護法明公德運碑賛摩崖』には、大理国相国公高泰明の孫である高量成⁽³¹⁾の功績が記録された。その中に高量成は「仏寺を建造し、伽藍を建てることを好み、衆山の寺院がすべて完備された。（中略）皇帝は公が勤勉で、人民を助けるが皆そなわっていることを哀れんで、再び護法公という号を賜った。（中略）公が帰り、拠点を作り、宮殿などを建て（中略）四夷八蛮がたびたびここで集まった。八方の君長がここでたくさん集まった。それにもかかわらず、夷狄の深い憎しみ、部曲の怨恨はあれともここに来れば善に帰し、悪はついに氷解された」とある⁽³²⁾。この記述は高量成がたくさんの寺院を建て、段氏国王に称賛され、同時に高氏は強い宗教の影響力を利用したため、周辺の部族も彼に帰順したことを示す。高氏の勢力の拡大にしたがって、「府州郡県は皆高氏の子孫であり、また名山仏刹は皆高氏によって創られた」という程度⁽³³⁾に達した。仏寺は高氏が土地をコントロールする重要な手段の一つとなり、仏寺の規模が拡大したことを通じて高氏領主の勢力も盛んになった。しかし、史料の制限のため、大理国時代の宗教状況を詳細に検討するのは困難だが、元朝は大理国の段氏の勢力を保持したため、大理国時代の仏教の信仰形態は、大きく変化をすることなく後代に引き継がれた可能性が高いと考えられる。一方で元朝は雲南に行省を設立し、直接的な行政管理を実施したため、元朝の雲南における仏教の信仰形態には大理国時代からある程度で変わった部分も見られる。筆者は、以下、元代の史料に基づいて、当時の雲南西部における段氏総管をはじめとする土酋勢力と元朝の中央政府という二つの方面から元代の雲南地区の仏教状況を分析する。

段氏総管については、憲宗三年（1253年）にクビライは軍隊を率いて大理国境内に侵入した。大理国王段興智は投降し、クビライは段興智に摩訶羅嗟（梵語：maharaja、大王を意味する）という呼称を賜り⁽³⁴⁾、また段興智を大理総管とした⁽³⁵⁾。段氏総管は自分の宗教的影響力を維持し続けるために、大規模な寺院を建てて、また寺院に土地を喜捨した。大理総管段実（すなわち段信苴日⁽³⁶⁾）は金銭を寄付し、戦争のため破壊された大理崇聖寺を修復した。この事は『崇聖寺碑銘並序』に記されており、碑文は段実の孫である段隆が泰定三年（1325年）に立てたものである⁽³⁷⁾。後の『段信苴宝摩崖碑』には大理総管段宝が至正三十年（1370年）に鄧川の覺真和尚に常住田を喜捨した記録がある⁽³⁸⁾。元朝は至正二十八年（1368年）に農民武装に打ち倒され、元の順帝は北に逃れたが、当時、雲南にいた梁王把匝剌瓦爾密と段氏総管は依然として元の正朔を奉じた。洪武十五年（1382年）に至って、明朝がようやく雲南に入り、段氏総管の統治を廃止した。したがって摩崖碑の中の至正三十年は洪武三年（1370年）に当たる。この摩崖碑の内容からみると、当時、段氏総管をはじめとする土酋は依然として仏寺に喜捨するなどの仏教活動に参加し続けていた⁽³⁹⁾。

同時に段氏総管は大理地区の僧侶集団と密接な関係を保っていた。例えば、『故大師白氏墓碑銘並序』は大師白長善の生涯事跡を記述する。白氏は若い頃、大理国高氏貴族に仕えた。大理国の滅ぼ後、至元十七年（1280年）年に段参政（段実）は「大師」という封号を長善に授けた

(40)。白氏は一生の間、高氏および段氏と密接な関係を保持し、極めて手厚い優遇を受けた。そのほか、『故智周術妙圓鑑大師墓銘』(41) や『太華山仏巖寺無照玄鑑禪師行業記』(42) などの元代碑文には、皆雲南の僧侶たちが段氏総管に登用されたことなどが見える。これらの史料からみると、元代になっても段氏総管の支持のもとで雲南土着の僧侶集団は依然として活躍していたことがわかる。

憲宗四年(1254年)に雲南全域を平定した後、至元十一年(1274年)に元朝は雲南行省を設置し(43)、雲南が正式に中原王朝の統治体系に編入された。雲南西部には段氏総管の勢力は変わらず存在したが、雲南地方で漢文化を推し広める主体は雲南の土着のエリート集団から雲南行省に移った。具体的には元朝は雲南を接收し管理した後、屯田を行い始めた。明朝が大規模に内地の漢人を雲南に移したことで屯戍を進めたのと違い、元朝は主に雲南土着の農民と爨爨軍(44)を利用し、それをもって屯田を進めた。『元史』の「兵志三」には元代には雲南の各地に十二ヶ所の軍民屯田があったことが述べられており、それには大理国の「八府四郡」の範囲が含まれていた。同時に元朝は土着の民戸に編戸管理を実施し、各地で漏籍の人口を接收した。その中の中慶路で接收された漏籍戸は四千一百九十七戸に達した(45)。中慶はすなわち大理国の鄯闡であり、高氏の封地であった。『元史』愛魯伝には「中慶の戸籍登録を検閲し、数万余りの隠戸を得た」という記載(46)があり、方国瑜はこれらの漏籍の「隠戸」はすなわち高氏の支配のもとにあった民戸である可能性が高いと考えている(方, 1984: 216)。したがって元による土地と戸籍の改革は、高氏貴族の勢力に強烈的な衝撃を与えたが、大理国時代に長期にわたって高氏によって抑えられていた段氏は、元朝の支持を得たことによって、逆にその勢力を回復することができた。高氏と同様に段氏は積極的に仏寺を建て、雲南の仏教勢力と深い関係を維持し続けた(47)。その結果として仏寺は大理国の仏教の信仰と文化を保存する中心になった。

一方、モンゴル人自身の仏教信仰に基づいて元朝は全国各地の仏寺と僧侶に優遇を与えたが、それには雲南も含まれた。その優遇政策は主に免税であった。元貞元年(1295年)に、元の成宗は以下のような聖旨を公布した。「西番、漢児、畏兀児、雲南田地の中の和尚(僧侶)、也里可温(キリスト教徒)、先生(道士)、荅失蛮(イスラム教徒)は、元貞元年正月前に税金が納入されたかどうかに関わらず、すべての土地から税金を免除し、今後、続いて購入されるあるいはひそかに占める土地があれば、旧例によって土地に税金を徴収すべきである」(48)。それに加えて、至大四年(1311年)の『元大崇聖寺聖旨碑文』には「和尚、也里可温、先生は徭役を担当せず、上天に皇帝の長寿を祈祷するものに伝え、今、以前の聖旨の実例によって税金と徭役を担当する必要がない」、および「使節が寺院の部屋で休憩することは許されない。寺院は使節に馬も提供する必要がない。寺院から税糧を徴収することも許されず、寺院に属する産業、園林、碾磨、店舗、席浴房、人口、家畜も奪ってはならない」(49)などの文があり、これに従えば僧侶らの宗教者は税金徭役を担当する必要がなく、寺院の財産も保護されていた。聖旨碑の碑陰に刻まれる『大崇聖寺碑銘並序』には「田地を喜捨し、それをもって僧侶を養い、毎日百

人を養う。主持僧の法号は覚性であり、二度詔書をもって保護を受け、寺がますます盛んになった」⁽⁵⁰⁾ などとあり、これらの記述から見ると、元朝の免税政策が雲南の寺院経済の発展に有利な条件を提供したと言えるだろう。

一方で仏寺は庶民の脱税の手段をも提供した。至正壬子年（1372年）の『盤龍禅諸人施舍常住記』には元末の雲南晋寧における盤龍寺の常住田の状況に関わる記録があり、その中にそれぞれ布施の主の身分や購入の価値などの項目が記されている。この碑文の記録には僧戸や非宗教籍の寸白軍戸（すなわち爨爨軍）などの施主が現れており、皆土地を寺院に売った⁽⁵¹⁾。さらに、『元典章』の「僧道税」の中には至元十三年（1276年）の聖旨が記されているが、その中には江浙地区に関わる上奏文の内容が含まれており、そこには次のように書かれている。「近ごろ、百姓は役所が税金と徭役を徴発しようとしても、常に逃れようとし、税金を課す田地があれば、和尚、先生たちは寺院に土地を寄付し、売り、入質し、さらに髪を剃り和尚になるものもある」⁽⁵²⁾。宗教に対する保護政策のため、元代の僧侶は土地を売買した時に免税を得ていたが、同時に民間の人々も税金と徭役を逃れるために、大量の土地と財産を寺院に売りまたは喜捨した。上述の盤龍寺に関わる碑文からはこのような現象が江南地区だけではなく、雲南においても存在したということが読み取れる。このような形で寺院はより多くの生産資源を間接的に占有することができた。

当時、中央政府の優遇政策および段氏総管などの地方勢力の維持のもとで、雲南の寺院経済の基盤はいっそう強化され、それを基礎として土着の仏教信仰は自らの優れた地位を維持し続けることができた。その一方で、元朝の宗教的な優遇政策の対象は、雲南の密教だけではなく、中原地区から雲南に伝来した禅宗もその対象に含まれた。その結果元代の頃、禅宗が次第に雲南で流行し始めた⁽⁵³⁾。続いて明朝中後期になると、宗教政策の改革、儒学の普及および地方の郷紳勢力の台頭に伴い、大理地区本来の密教がようやく衰え始めた。

4. 元代の新たな発展：儒学の台頭と伝播

南詔国時代に、儒学はすでに雲南に伝来していた。しかしながら、南詔国から大理国に至る長期間、儒学と仏教は互いに混淆し、両者の境界線は非常に曖昧であり、その結果「師僧」という特殊な人間集団が誕生した。師僧だけではなく、大理国上層の貴族集団には儒積が併存することも普遍的な現象であった。宋孝宗淳熙十三年（1186年）の『興宝寺德化銘並序』には高踰城光⁽⁵⁴⁾が戦争のため破壊された興宝寺を修復したことを述べ、彼が「君臣の義が最も高く、叔姪の名分がとりわけ重い。霍光が漢朝の王室を補佐し、姬旦が周朝の王室を扶助したことと同じであろう」⁽⁵⁵⁾と称している。この碑文では、中原王朝の歴史上の有名な霍光と周公旦に高氏をなぞらえ、彼を儒学の忠義形象と符号させ、それをもって高氏の政治的な地位を高めようとしているのである。同時に彼は「自ら黄金を布施することができないことを恨めしく思い、

慈善を行うものと肩をならべることが幸いに感じ、日々白馬に気を配り、漢の明帝を継承するものである」と賛美し⁽⁵⁶⁾、彼が仏教を重視し、後漢の明帝に匹敵すると述べられる。高氏は仏教を崇める形象を作ることを通じて、自らの宗教的な影響力を拡大した。このように、南詔・大理国の貴族集団は漢文化を積極的に受容しながら、同時に漢文化を活用し自分の貴族身分を明示しようとしたのである。

南詔・大理国時期、上流社会には儒教が併存していたが、その民間における伝播には差異が存在していた。仏教は当時、貴族が影響力を拡大し、庶民を教化する手段として、上から下まで普及していた。『雲南志略』の「白人」には「民の風俗は、家の貧富に関わらず皆仏堂があり、朝晩、鼓を叩き参拝し、老少は常に手から念珠を離さず、一年のうち、齋戒の期間が半分にも及ぶ。諸蛮夷は頑固で嗜殺を好み、肉親の間で話が一言でも合わなければ、刃傷沙汰になり、仏や神様に仕えることを知らず、まるで鳥獣のようなものであるが、ただ白人だけが謹んで仏に仕え、それゆえ殺生の心が少ない」⁽⁵⁷⁾と言及しており、仏教信仰が広く白人集団の各階層に存在しており、同時にほかの人間集団と区別する重要な文化的特徴であったことがわかる。

これに対して、儒学を受容したのは主に南詔・大理国の統治集団であり、下層の庶民に対する影響は極めて限定的であった。方齡貴は『大理国故高姫墓銘碑』について考察した後、碑文が高金仙貴⁵⁸を描写する際に『易経』、や『詩経』などの大量の中国の古典文献を引用し、容貌が端正で、儒学の道德規範に符合する貴族女性の形象を作り上げており、その中に「婦節婦功、門不入口利」⁽⁵⁹⁾とあるのは、後ろの一句は欠字のため読めないながらも、高氏が婦節と婦功を備えた女性であったことを述べている（方齡貴，2000：29-35）。宋代以降、中原地区では理学の影響によって女性の貞操に関する観念が強まったとされているが、大理国の貴族の墓碑銘に現れた婦人の貞操や品性などに対する描写もまた、中原の儒学的な影響を受けた結果だと言えるだろう。既存の大理国時代の碑文は書き手も内容もともに上層の貴族集団であり、一方、民間の中下層の百姓が儒学を学んだかどうかについては、関連する史料が不足しており、証明することは困難である。しかし『雲南志略』における白人の婚姻観念に関する記述には、「処女、寡婦が出入りすることは禁ぜず、年の若い子弟が妙子と呼ばれ、夕方と夜の時に漫遊し、あるいは蘆笙を吹き、あるいは歌曲を作り、音韻の中に皆愛情を託し、情が通じれば密通し、その後結婚する」とあり⁽⁶⁰⁾、元代になっても、民間の白人の恋愛と婚姻は依然として自由であり、少女や寡婦が儀礼の束縛を受けることは多くなかったことがわかる。このような自由かつ随意的な婚姻形態は明らかに儒学の儀礼に符合せず、儒学の儀礼を厳守する大理国の貴族女性の形象とは大きく異なる。このように大理国の貴族と下層の庶民の間には儒学文化を受容する程度に大きな差異が存在しており、貴族の碑文が大量の儒学経典を引用するのに対し、民間の文化については、逆に「孔孟を尊ぶことを知らない」⁽⁶¹⁾という記述が史料に見られるのである。

以上のような貴族が儒学を独占する状態を改変し、民間に大規模に儒学が普及するようになった契機は、元朝が雲南に行省を建てたことである。初代の雲南行省の平章政事である賽典赤

は雲南に到着した後、「孔子廟、明倫堂を創立し、経史を購入し、学田を授け、それゆえに文化の風潮が次第に興った」と、彼の列伝には書かれていた⁽⁶²⁾。元朝が儒学の伝播を促した最も重要な政策は、孔廟と学校を建て、同時に学田制度を導入したことである。元代の雲南儒学の碑文には、「公（蜀国公脱歓普花）は孔廟に伺い、焼香を行い、ただちに学生の講堂に赴いた。教育官員、学生および民間子弟の経典に通じる者に講釈させ、夕方に至ってようやく終わった。講堂には多くの外来の聴講者が入り、教化が大いに進んだ」という記載⁽⁶³⁾が現れ、庶民の一部は政府によって建てられた学校に入り、儒学の経典を学習し始めた。さらに学田制度は学校の運営を支える重要な財源となった。『中慶路増置学田記』には「梁王⁽⁶⁴⁾に大理路趙州の官に没収された二百一十九双三角の田畑を学校に売ることを請う。王は「良いことである」と言って、この請求を喜び、行省の諸公は同様に賛成した。毎年、一百三十八石六斗の地租が増加し、それによって倉庫が充実し、器材が足り、教師も士人も職務に勤めたため、教化が大いに進んだ」とあり⁽⁶⁵⁾、儒学学校は学田によって安定的な財源が得られ、同時に元代の儒戸は差役を免除する政策の優遇⁽⁶⁶⁾を得ていたので、雲南における儒学の教育は一定の成果を上げることができた。雍正『雲南通志』の「選挙」によると、元朝の雲南には王楫、李近仁、李郁、段天祥、李天祐ら五人の進士が出現したが⁽⁶⁷⁾、楊芸は当時の中慶（今昆明）地区の主要な住民は白人であり、かつ白人集団の漢文化のレベルが比較的高かったことから、上述した五人の進士には「漢化」した白人が含まれる可能性が極めて高いと判断している（楊芸，1997：30）。元朝の変革は儒学が雲南の民間で広く伝播される濫觴となり、同時に明朝による雲南の接收と管理の基盤を打ち立てたのである。

ここでもう一つ検討すべき重要な問題がある。すなわち、なぜモンゴル貴族によって建てられた元朝が、積極的に雲南に儒学を普及したのか。という問題である。筆者は、元朝が雲南で儒学を普及させた原因の一つに農業の税糧に関わる問題があると考えられる。前述のように、元朝が雲南に入った後、各地で隠戸を接收し、土地を徹底的に調査したが、その目的は屯田と課税を行うことであった。方鉄は『元史』に拠って諸行省の税糧を納入した額を統計すると、雲南行省は277719石に達し、この税糧の額は甘肅、遼陽、四川などの行省を超えていたことがわかると指摘している（方鉄，2002：19）。税糧以外に、また科差があり、すなわち絲料と包銀であった。その中の絲料を準備するには桑の木が必要であり、それについて元朝の法律では次のように規定している。「何度も命令を出し官吏に（農桑を）奨励したが、官吏が十分に実施しなかった。さらに軍馬兵營が（鷹と犬を）放つ狩猟を行い、馬やラクダを飼い、朝廷の家畜を放牧し勝手に田地の農作物に踏み込み、桑の木を損壊し、農桑の荒廢をもたらした。今後路府州県達魯花赤、長官に命じて常に禁令を出し、もし違反者がいれば、罪を判断し損害を賠償させ、管理者たちのうち拘束を失ったものがいれば、彼らの名前をすべて報告する」⁽⁶⁸⁾。このことから見ると、元朝は非常に農桑のことを重視し、モンゴル貴族でさえも、これを妨害したら、処罰されるかもしれないほどであったことが分かる。その原因については、『元史』の「食貨志一」

に、「農桑は王政の本である。太祖は朔方で勃興し、その風俗は衣服を着るのに蚕が要らず、食べるのに耕作が要らず、最初はそれで無事であった。世祖が継位したとき、はじめて天下に第一の詔を公布し、国は民を本にし、民は衣食を本にし、衣食は農桑を本にすると言った」とある⁽⁶⁹⁾。モンゴル貴族は中原地区を統治する以前は長い間遊牧生活を送っていたが、中原地区に入り、統一の王朝を建てた後、モンゴル貴族には自分たちの思想観念と習慣を変化させる必要が生まれた。そしてそれによって、よりよく中原地区の定住農業の文化に適応し、統治を長く維持することができるようになったと考えられる。

先に述べたように、雲南地区における南詔・大理国の勃興は、雲南地方において農耕文明が発展してきたことに大きな関連があった。南詔国の十賧、八節度から大理国の「八府四郡」にかけて、その勢力範囲の大部分は雲南の農耕地区に位置しており、南詔・大理国時代の統治者たちは皆積極的に中原の農業技術と関連の制度を学んだ。元朝の勢力が雲南に入った時にまず統治下に納めた地区も同様に大理国の勢力範囲であった。元朝もまた、そこでの農耕に適する中原の農業技術および方策を普及させることを選択した。南詔・大理国時代と比べて、元朝は一層先進の技術を導入しながら、大規模な水利工事や屯田活動を興した。大理等処の巡行勸農使の張立道は中慶路で滇池を治め、「二千人の丁夫に命じて、(滇池を) 治め、湖の水を排出し、万頃余りの地を得た。皆良田であった」とされる⁽⁷⁰⁾。このように、元朝の頃、雲南の農業経済は比較的大きな発展を得た。

さらに農業の発展には安定した社会環境が必要である。儒学思想は中原地区で長きにわたって実践されてきた思想体系であり、同時に大理国の上流社会に広く流布されていたため、元朝が雲南で社会の秩序を構築しようとした時に最優先の思想体系になったのであろう。例えば、先述した張立道は農桑を奨励しただけでなく、彼の列伝には「はじめて孔廟を建て、学舎を置く」⁽⁷¹⁾という記載がある。経済と文化が相互に補い合うことにより、雲南は元朝の安定した税収源の一つとなった。雲南土着の南詔・大理国の貴族も、外来の元朝も、いずれも非漢人の政権であったが、雲南の生態条件とそこで農耕を行う民の存在とに直面し、両者とも、前述した農業技術に加え、儒学思想という、すでに成熟していた思想体系を選択して導入し、自分の政権を維持したのである。

最後に、私たちが注意すべきなのは、元朝が雲南西部で段氏総管の勢力を保存したため、直接に行省によって管轄された雲南東部と比べると、雲南西部に儒学が普及した時期は比較的遅かったことである。『賽典赤徳政碑』によると、至元甲戌(1274年)に元朝は中慶と大理に儒学提挙を設け、また中慶にはじめて文廟を創立した。ところが『創建大理路儒学碑記』によると、「至元乙酉の春、上奏して許しを受け、はじめて文廟を立てた」⁽⁷²⁾とあり、大理路は至元乙酉二十二年(1285年)にはじめて文廟を建てた、すなわち中慶と大理の文廟の創立時期の間に十一年の差があったことがわかる。また元朝の始まりから終わりまで、雲南西部において科挙に参加した者に関わる史料も見られない。当時の大理国の旧貴族と密接な関係がある仏教の

勢力が依然として盛んであるということと結び付けて考えると、大理地区で儒学が普及された過程において、恐らく一定の反発があったかもしれない。このように雲南西部と東部とにおいて、白人社会が漢文化を受容したレベルにも差異が存在したことがわかる。明朝が雲南を接收し管理するに至って、徹底的に段氏政権を取り消し、仏寺の勢力を肅正して、ようやく儒学が広くかつ深く大理地区に影響を与え始めたのであった。

5. 結び

南詔・大理国から元代の白人社会に至るまで、その漢文化の受容には比較的長い歴史の過程があった。第一段階は南詔国の勃興から南詔国前期にかけてであった。8世紀に南詔国が唐朝の支持のもとで六詔を統一し、儒学倫理に符合する階層社会が形成された。続いて、南詔国の貴族は積極的に唐朝から先進の文化と制度を学習した。第二段階は南詔国後期から大理国時期までである。南詔国後期に仏教は次第に国教に発展し、後の大理国は南詔国の文化と諸制度を継承し、知識人の中から僧侶集団が誕生した。この時期の大理国と宋朝の交渉は、南詔国と唐朝の関係には及ばなかったが、文化上においては依然として一定の交流を行っていた。関連する史料が欠けているが、元代の郭松年が同時期の洱海地区における住民の文化・習慣に対して「また故国の遺風がある」と称する⁽⁷³⁾ことから考えると、大理国時代の雲南地区の人々は長い間、唐文化を保っていた。

第三段階は大理国から元代へ移り変わる時代である。大理国時代の発展を経て、元代に至ると、「白人」と呼ばれる人間集団が出現し、同時に、漢文化の普及を推し進める主体が南詔・大理国の貴族から雲南行省に代わり、白人社会はいっそう漢文化の深い影響を受けるようになった。大理国では儒教が並存したが、儒学文化は上流社会に限られ、逆に仏教が平民を教化する手段として上から下まで広く流布していた。元代以降、仏教に関しては、元朝が雲南西部で大理段氏の勢力を保存し、仏教の発展に有利な政策を行ったので、大理国時代の仏寺と僧侶集団の勢力は元代から明朝初期まで引き続き極めて栄えていた。一方、儒学については、社会秩序を安定させ、経済生産を促すために、元朝は積極的に雲南で儒学を普及させた。しかし、儒学の普及程度はと言えば、段氏総管に支配される雲南西部は、行省に支配される雲南東部に及ばなかった。この原因として考えられるのは、西部の段氏のもとでは、土酋勢力が自らの統治を維持するために儒学の普及に反発した可能性が存在したため、雲南西部における儒学が普及された程度は東部に及ばなかった。しかし、総体的に見ると、大理国貴族が儒学を独占していた局面は打破され、儒学が民間に浸透し、白人の貴族集団だけでなく、庶民子弟も学校に入り、科挙に参加し、士人になる機会を得た。それゆえに、郭松年は『創中慶路大成廟碑記』において「華夏の風が燦然と見える」⁽⁷⁴⁾と述べているのである、しかし元朝の支配は短命であったため、最終的に白人社会が全面的に漢文化を受容したのは明代以降のことである。

同じように中原の統治制度を推し進めたにもかかわらず、唐朝の官員は雲南で膨大な費用を掛け、またさまざまな抵抗に会った。ところが元朝になると、その統治が順調に進んだだけではなく、雲南行省は重要な国家の財源の一つにもなった。唐朝の雲南経営は最終的に成功しなかったが、南詔・大理国が中原王朝に代わって、雲南の経済を開発し、同時に中原の漢文化と農業技術の受容を推し進めた。その後、元朝が雲南を経営した時にはその経済がすでに唐代より大きく発展しており、土着の住民たちは速やかに中原の漢文化と行政統治に適応することができた。元朝が直面した反発抵抗は唐朝に比べると小さかったのである。

本研究は中国国家社会科学基金項目の青年項目『20世紀以来日本学界關於中国南方民族的研究』（項目編號：20CMZ004）の助成金を受けた。本稿はその段階的成果の一部である。

注

- (1) 2010年中国全国人口統計によると、全国のペー族人口は1933510人であり、その中の雲南省には156.49万人がいる（中共雲南省委統一戦線工作部主辦・民族宗教簡介 http://www.swtzb.yn.gov.cn/mzzj/mzzjjj/mzjj/201502/t20150202_303487.html を参照）。
- (2) 『明一統志』（天順五年御制序刊本）卷86 雲南布政司・威楚「漢楚同風，郡志楚雄旧多漢人与楚人雜处，而服食器用婚姻喪祭之俗大抵同風」。
- (3) 「白族化」について、林謙一郎はこのように考えている。白族（ペー族）の先民、すなわち元明時代の「白人」は9-13世紀前半までに洱海地区を中心として形成された人間集団であるが、彼らは洱海地区からほかの地区に移住していくにしたがい、彼らと接触した現地の住民の一部（上層部）は白人の文化的影響を受け、彼らと融合して白人になった可能性があるとして推測し、そのような現象を近代の少数民族の「漢化」になぞらえて「白族化」と名付けた。（「白族的形成及其对周边民族的影响」1995年64頁を参照）
- (4) 蒙氏について『新唐書』卷222南蛮上「王蒙氏，父子以名相属。自舍尅以来，有譜次可考。舍尅生独邏，亦曰細奴邏，高宗時遣使者入朝，賜錦袍。細奴邏生邏盛炎，邏盛炎生炎閣。（中略）炎閣立，死開元時，弟盛邏皮立，生皮邏閣，授特進，封台登郡王。炎閣未有子時，以閣羅鳳為嗣，及生子，還其宗，而名承閣，遂不改」。
- (5) 『南詔德化碑』（孫太初『雲南古代石刻叢考』所収）「初三賧白大首領將軍張樂尽求並興宗王等九人，共祭天於鉄柱側。主鳥從鉄柱上飛憩興宗王之臂上焉。張樂尽求自此已後，益加驚訝。興宗王乃憶，此吾家之主鳥也，始自忻悅」。ここで蒙氏が西洱河蛮と祭祀を行うことを描写し、蒙氏と西洱河蛮の連盟が成立したことを示す。
- (6) 『蛮書』卷3六詔第三「三六詔並烏蛮又称八詔」。また卷4名類第四「弄棟蛮，則白蛮苗裔也。本姚州弄棟県部落。（中略）青蛉蛮，亦白蛮苗裔也」。
- (7) 『蛮書』卷5六賧第五「（蒙舍川）地氣有瘴，肥沃宜禾稻」。
- (8) 『資治通鑑』卷199高宗永徽二年十一月「其勃弄以西与黄瓜、葉榆、西洱河相接，人衆殷实，多於蜀川」。
- (9) 『資治通鑑』卷206則天后聖曆元年十月「張柬之上言，以為：『姚州本哀牢之國，荒外絶域，山高水深。國家開以為州，未嘗得其塩布之稅，甲兵之用，而空竭府庫，驅率平人，受役蛮夷，肝腦塗地，臣竊為國家惜之。請廢姚州以隸嵩州，歲時朝覲，同之蕃國』（後略）疏奏，不納」。
- (10) 『資治通鑑』卷210睿宗景雲元年十二月「姚州群蛮，先附吐蕃，撰監察御史李知古請發兵擊之；既降，又請築城，列置州県，重稅之」。
- (11) 『資治通鑑』卷210睿宗景雲元年十二月「群蛮怨怒，蛮酋傍名引吐蕃攻知古，殺之，以其尸祭天，由是姚嵩路絶，連年不通」。姚州と嵩州について、方国瑜の考証によると、唐初、唐朝は西南を経営するため、羈縻州県を設けた。麟徳元年（664年）以降、嵩州、南寧州、

- 姚州という三つの都督府があり、嵩州は今の渡河以南、金沙江以北の一带に位置し、姚州は雲南西部一带に位置した。(『中国西南歴史地理考釈』上冊 1987年270頁を参照)
- (12) 『資治通鑑』巻214 玄宗開元二十六年九月「初、儀鳳中、吐蕃陷安戎城而据之、其地險要、唐屢攻之、不克。劍南節度使王昱築兩城於其側、頓軍蒲婆嶺下、運資糧以逼之。吐蕃大發兵救安戎城、昱衆大敗、死者數千人。(中略) 戊午、册南詔蒙歸義為雲南王。
- (13) 蒙舍詔について、『新唐書』巻222 南蛮上「(南詔) 本哀牢夷後、烏蛮別種也。夷語王為『詔』。其先渠帥有六、自号「六詔」、曰蒙嵩詔、越析詔、浪穹詔、邈睭詔、施浪詔、蒙舍詔。兵埒、不能相君、蜀諸葛亮討定之。蒙舍詔在諸部南、故称南詔」。史料によると、蒙舍詔の「詔」は「王」を意味する。前述した「蒙舍蛮」も蒙舍詔を指す。
- (14) 『漢書』巻56 董仲舒伝「今師異道、人異論、百家殊方、指意不同、是以上亡以持一統；法制數變、下不知所守。臣愚以為諸不在六芸之科孔子之術者、皆絕其道、勿使並進」。
- (15) 清平官と大軍將について『新唐書』巻222 南蛮伝上「謂之清平官、所以決国事輕重、猶唐宰相也；曰曾望、曰正曾望、曰員外曾望、曰大軍將、曰員外、猶試官也」。
- (16) 南詔国の勢力が洱海地区から雲南東部に拡大するにしたがって、唐朝の不滿を引き起こした。天寶十年(751年)に南詔国と唐朝の間の「天寶戦争」が勃發した。南詔国は吐蕃と連合し、唐朝に対抗した。結局、南詔国は唐朝の統治から離脱したが、その後閣羅鳳は捕虜となった漢人官僚鄭回に『南詔德化碑』を書かせ、将来唐朝と關係を修復しようとする意欲を示した(『新唐書』巻222 南蛮上「閣羅鳳斂戰鬪、築京觀(中略)。揭碑国门、明不得已而叛、嘗曰：「我上世世奉中国、累封賞、後嗣容歸之。若唐使者至、可指碑澡祓吾罪也」)。
- (17) 『南詔德化碑』(孫太初『雲南古代石刻叢考』所収)「崇高辨位、莫大於君臣」。
- (18) 『通典』巻187 边防三「有數十姓、以楊、李、趙、董為名家、各据山川、不相役属」。
- (19) 『南詔德化碑』(孫太初『雲南古代石刻叢考』所収)「不讀非聖之書、嘗學字人之術」。
- (20) 『蛮書』巻9 南蛮条教第九「清平官六人、(中略) 其中推量一人為内算官、凡有文書、便代南詔判押処置」。
- (21) 『資治通鑑』巻249 宣宗大中十三年十二月「又選群蛮子弟聚之成都、教以書數、欲以慰悅羈縻之、業成則去、復以他子弟繼之。如是五十年、群蛮子弟學於成都者殆以千數、軍府頗厭於稟給」。
- (22) 唐代の史料において南詔国の庶民階層が漢文化を受容することに関する記録がない。彼らの漢文化の受容についての状況を検討することは難しい。
- (23) 『雲南志略』 諸夷風俗「白人、有姓氏。漢武帝開爨道、通西南夷道、今叙州属県是也。故中慶、(楚威)〔威楚〕、大理、永昌皆爨人、今転為白人矣」。
- (24) 歴史上、南詔・大理国の仏教は中原、インドおよびチベット地区の仏教の影響を同時に受けたが、既存の南詔・大理国時代の經典や関連する仏教の碑文が皆漢文で書かれていることから考えると、總体的に言えば、中原の仏教が南詔・大理国の仏教に与えた影響はより大きかったと言えよう。
- (25) 『大理行記』「師僧有妻子、然往往讀儒書、段氏而上有国家者設科選士、皆出此輩」。
- (26) 段正淳について、『南詔野史』大理国「(大理国) 後主段正明禪位為僧、国人見段氏弱以(高) 太昇為主。至乙亥、帝有疾、遺言曰：我之立、因段之弱、我死將位還段正淳。子遵言、還位段正淳。淳以国柄付高氏、遂為後理国、段氏復中興。(中略) 宋紹興三年繼位、改元天授(1096年)。立高氏為相。高氏專政、段氏擁虚位而已。(中略) 三年、南詔大疫。戊子、帝禪位僧在位十三年、子正嚴立。宣仁皇帝段正嚴、附高泰明」。
- (27) 『南詔野史』大理国「使高大連入宋求經書六十九家、藥書六十二本」。
- (28) 注26を参照。
- (29) 注26を参照。
- (30) 『南詔大理国新資料的綜合研究』維摩詰経：「大理国相国公高泰明、致心為大宋国鐘□□□造此維摩壹部」。李霖燦の『南詔大理国新資料的綜合研究』によると、当時、宋朝の使節が鐘震、黄漸らであるかもしれない(中央研究院民族研究所 1967年) 3頁-6頁を参照。
- (31) 高量成について、『南詔野史』大理国「正康皇帝名易長、正嚴子、宋紹興十七年即位、改

- 元永貞。高量成繼立，改元太宝。二年，騰永叛，高明清平之。六年討三十七部叛夷。十七日，国主讓位与侄寿貞，退居楚雄」。ここで高明清は高量成の叔父である。
- (32) 宋国建武軍進士（姓名不詳）『護法明公德運碑贊摩崖』（高量成公）興修白馬，喜建伽藍，衆山蘭若無不周備。（中略）帝憫其精勤有道，為□（九行）濟民，皆在斯焉，再敕号曰護法公。（中略）公歸□創居処，建（十一行）宮室，（中略）四夷八蛮累会於此。八方群牧累□於此。雖（十二行）夷狄之深仇，部曲之怨恨，到此善歸方寸，惡竟冰積」。
- (33) 用源『重建陽派興宝寺統置常住記』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「府州郡県皆封高氏子孫，而名山大刹皆其所創也」。
- (34) 『元史』卷 166 信苴日伝「歲癸丑，当憲宗朝，世祖奉命南征，誅其臣高祥，以段興智主国事。乙卯，興智与其季父信苴福入覲，詔賜金符，使帰国。丙辰，獻地図，請悉平諸部，並条奏治民立賦之法。憲宗大喜，賜興智名摩訶羅嗟，命悉主諸蛮白爨等部」。
- (35) 『南詔野史』段氏総管「除天定賢王段興智受封総管七年外，起段信苴日即段実，訖段世，共世襲十二世」。
- (36) 注 33 を参照。
- (37) 李道源『大崇聖寺碑銘並序』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「泰定二年歲次乙丑夏六月辛卯，中順大夫大理軍民総管段信苴隆立石」。
- (38) 段信苴宝『段信苴宝摩崖碑』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「元帥段信苴宝施常住地（十二行）一本州官信苴善味至我味施林樹坪享故渠弄地陸雙（十三行）」。
- (39) 明朝が正式的に雲南に入ったのは洪武十五年（1382 年）、したがって雲南地方史の視点から見ると、「明初」という時間点が 1382 年はずであり、1368 年ではないと考えられる。
- (40) 趙俊昇『故大師白氏墓碑銘並序』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「□□年十三，仕上国公高隆（中略）至元十七年，段参政持大宝蔵白（七行）□朝始迴，於経蔵前欲旌師之名徳，乃授大師之号，賚与勝徳之田三十雙」。
- (41) 作者不明『故智周術妙圓鑑大師墓銘』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「元統甲戌，方牧段奉訓以智周術妙圓鑑大師号之」。
- (42) 趙世延『太華山仏巖寺无照玄鑑禪師行業記』（『雲南史料叢刊』3 卷所収）「至大辛亥夏，大理世守段忠公請師就崇聖寺闡波羅教，為四衆受戒，感彩雲現端，経時而散」。
- (43) 『元史』卷 91 百官七「至元十一年，始置雲南行省，治中慶路，統有三十七路、五府」。
- (44) 爨僰軍について、夏光南の「元代滇之寸白軍」（『元代雲南史地叢考』新文豊出版公司 1980 年）によると、爨僰はすなわち寸白の異形同音であり、雲南土司軍の総称である。連瑞枝（『辺疆与帝国之間：明朝統治下の西南人群与歴史』2019 年）は元朝と明初の史料における「僰人」は白人を指すが、明朝中期以降、白人文人である李元陽が万暦『雲南通志』を編纂した時に、「僰人」の意味を変え、「僰夷」、「爨蛮」で百夷、蒲人を指したと指摘する。一方で、近年、羅勇（『経略滇西：明代永昌地区軍政設置的変遷』2019 年）は爨僰が蒲人であり、南詔大理国以来、雲南永昌地区の河谷や山地の住民であり、元代の雲南軍隊の重要な構成部分であったと主張する。羅勇が引用した史料には万暦『雲南通志』と天啓『滇志』であり、時代から見ると、李元陽からの影響が大きかったので、筆者は爨僰軍の主体が元代の雲南大理地区における土着民である白人である可能性が高いと考える。
- (45) 『元史』卷 100 兵志三「中慶路軍民屯田：世祖至元十二年，置立中慶民屯，於所属州県」内拘刷漏籍人戸，得四千一百九十七戸，官給田一万七千二十二雙，自備己業田二千六百二雙」。
- (46) 『元史』卷 122 愛魯伝「十一年，闕中慶版籍，得隠戸万余，以四千戸即其地屯田」。
- (47) 感通寺都綱無極『崇恩寺常住碑記』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「南詔為西南之極郡，其俗尚仏教。（中略）昔日段氏曾長曾逃難（七行）於本寺，感得門羅蛛網，庭雜鳥巢，追者見之，允無人（八行）跡而旋踵，由是竟得存焉。特以深厚其恩而倍隆之（九行），表名為崇恩寺」。この碑文は洪武二十四年（1391 年）に作られ、崇恩寺がかつて大理国王段氏に庇護を提供したということ記す。このことから見ると、土曾段氏が大理国時代から明初まで地元の仏寺と深い関係を持っていたことがわかる。
- (48) 『元典章』戸部 卷 10 僧道租税体例「西番、漢儿、畏兀儿、雲南田地里和尚、也里可温、

先生、蒼失蛮擬自元貞元年正月已前应有已未納稅地土尽行除免稅石，今後統置或影占地土，依例随地征稅」。

- (49) 作者不明『元大崇聖寺聖旨碑文』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「和尚、也里可温、先生、不棟甚麼差發休着者，告（十行）天祝寿者道来，如今依在先（十一行）聖旨体例里，不棟甚麼差發休着者」（現代中国語：和尚、基督教徒、道士、伊斯蘭教徒們，不需要承担賦稅差役，向天祈禱皇帝長壽的教徒們，如今按照原来的聖旨，他們不需要負擔差役，）および「這的每的寺院房舍，使臣休安下者。舖馬祇応（十五行）休与者，稅糧休与者，但属寺家的產業、園林、碾磨、店舖、席（十六行）浴房、人口、頭疋，不棟甚麼休要奪者」（現代中国語：這裏的每間寺院房舍，来往使臣不許住在这些地方，寺院不必提供給使臣馬匹，也不能向寺院征收稅糧，但屬於寺院的產業、園林、磨坊、店舖、席（十六行）浴房、人口、牲畜，不允許任何人侵占）。元代の白話文がモンゴル語の影響を受け、中国の伝統的漢文と違うため、ここは「元代白話碑文初探」（祖生利、船田善之『中国史研究』2006年）を参考にし、現代中国語の訳を示す。
- (50) 李源道『大崇聖寺碑銘並序』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「捨田供僧，日許百人。主持僧曰覺性也，兩被璽書覆護，寺益顯矣」。
- (51) 施本庵先師塔頭『盤龍禪庵諸人施舍常住記』（『雲南史料叢刊』3 卷所収）「北師口買到僧戸段益処（中略）買到晋寧站戸張禾処雁伽場甸内禾地一雙（中略）買到晋寧州江頭村（寸）白軍戸袁軍主賢……」。
- (52) 『元典章』戸部卷 10 「如今那百姓每係官差發根底躲避着，在前合納錢糧的田土根底，和尚、先生每底寺院里布施与了、売与了、典与了，更剃了頭髮做和尚也麼道」。
- (53) 郭文『重建玉案山筇竹禪寺記』（道光『雲南通志稿』卷 93 所収）「初滇人所奉，皆西域密教。初無禪宗講宗也。前元既一南詔，善闡人有雄辯大師者，以奥学宏器，歸自中華，始倡講宗于茲寺，滇之緇衣俊秀者，翕然從之，而其道日振」。このように元代になると、中原の禪宗が雲南に伝来したが、地元の密教と比較すると、禪宗の影響はまだ大きくなかった。禪宗が本格的に密教に取って代わったのは明代以降のことである。よってここでは禪宗についての詳細な検討は行わない。
- (54) 高踰城光については、『興宝寺德化銘並序』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「有公子高踰城光者，曾祖相罔明公高泰明，祖定遠將軍高明清，已備罔史。考，牧公高踰成生者，定遠將軍之長子也」とある。高踰城光は高明清の孫であり、高明清について注 29 を参照
- (55) 楊才照『興宝寺德化銘並序』（楊世鈺『大理叢書・金石篇』卷 10 所収）「君臣之義最高，叔姪之分尤重。不異霍光輔漢，姬旦匡周」。
- (56) 同上，「恨不手布黄金，幸齊肩於善施，日用留心於白馬，庶接武於漢明」。白馬寺は、仏教が中国に伝えられた後、後漢の明帝によって建てられた仏寺であり、中国の最古の仏寺である。ここでは「白馬」が仏寺を指し、漢明が後漢の明帝劉莊を指す。
- (57) 『雲南志略』諸夷風俗：「民俗，家無貧富皆有佛堂，旦夕擊鼓（恭）〔參〕礼，少長手不積念珠，一歲之中，齋戒幾半。諸種蛮夷剛愎嗜殺，骨肉之間一言不合，則白刃相刺；不知事神仏，若梟獍然。惟白人事仏甚謹，故殺心差少」。
- (58) 高金仙貴については、『大理罔故高姬墓銘碑』（『大理五華樓新出元碑選録並考釈』2000 年所収）に、「金仙貴，天下相君高妙音護之女，母建德皇女（五行）段易長順」とある。高妙音護について明代の倪輅の『南詔野史』には見えないが、清代の胡蔚刻本には「高妙音」が見える。方齡貴は高妙音がすなわち高妙音護（高護）であり、皇女段易長順を娶って、建德皇帝段政興の婿となったと考える（『大理五華樓新出元碑選録並考釈』2000 年 4 頁を参照）。
- (59) 『大理罔故高姬墓銘碑』（『大理五華樓新出元碑選録並考釈』2000 年所収）「婦節婦功，門不入于口利」。
- (60) 『雲南志略』諸夷風俗：「処子孀婦出入無禁。少年子弟号曰妙子，暮夜游行，或吹蘆笙，或作歌曲，声韻之中皆寄情意，情通私耦，然後成婚」。
- (61) 同上，「故雲南尊王羲之，不知尊孔、孟」。
- (62) 『元史』卷 125 賽典赤瞻思丁伝「創建孔子廟、明倫堂，購經史，授学田，由是文風稍興」。

- (63) 支渭興『重修中慶路廟學記』（景泰『雲南圖經志』卷1所収）「毎月朔、望、初八、二十三日、公（蜀国公脱歆普花）詣廟炷香訖、即赴學生講堂。令教官、學生暨民間子弟誦經者以次講說、至晡乃罷、外人來觀聽者充庭塞戶、教化大興」。
- (64) 『中慶路增置學田記』という碑文は至正年間に立てられたものであり、この時期の梁王と先述の把匝刺瓦爾密は同一人物の可能性が高い。
- (65) 支渭興『中慶路增置學田記』（景泰『雲南圖經志』卷8所収）「請於梁王、以市大理路趙州沒官田二百一十九雙三角。王曰：『善事也。』樂於所請、行省諸公亦贊成之。歲增租一百三十八石六斗、由是、倉廩充、材用足、師勤士勵、教化大行」。
- (66) 『元典章』卷31 礼部卷四「其余籍内見有儒戶、除納地稅、商稅外、其余一切差役並行蠲免」。
- (67) 雍正『雲南通志』卷20 選舉（『景印文淵閣四庫全書』史部 第570册所収）「至治：辛酉科王楫、昆明人、州判。至順：庚午科李近仁、昆明人、宣慰副使。至正：戊子科李郁、昆明人、知事。甲午科段天祥、昆明人、都事、庚子科李天佑、昆明人、都事」。
- (68) 『元典章』戸部卷9 農桑「累降詔条勸課、而有司奉行不至。加之軍馬營寨、放飛圍獵、餵養馬駝、放牧係官頭疋人等縱放食踐田禾、損壞樹株、以致農桑墮廢。今後路府州縣達魯花赤、長官常切禁約、若有違反之人、斷罪賠償、各管頭目有失鈐束、俱名以聞」。
- (69) 『元史』卷93 食貨志一「農桑、王政之本也。太祖起朔方、其俗不待蚕而衣、不待耕而食、初無所事焉。世祖繼位之初、首詔天下国以民為本、民以衣食為本、衣食以農桑為本」。
- (70) 『元史』卷167 張立道伝「役丁夫二千人治之、洩其水、得壤地万余頃、皆為良田」。
- (71) 同上「立道首建孔子廟、置學舍」。
- (72) 『創大理路儒學碑記』（『新纂雲南通志』卷92 金石考十二所収）「至元乙酉之春、準奏、始立文廟」。
- (73) 『大理行記』「其規模、服色、動作、云為、略本於漢。自今觀之、猶有故国之遺風焉」。
- (74) 郭松年『創中慶路大成廟碑記』（『雲南史料叢刊』卷3所収）「享獻有儀、戴白垂髯、怡怡熙熙、乃觀乃悅、華夏之風燦然可觀」

参考文献

日本語：

- 林謙一郎(1999)「南詔・大理国の統治体制と支配」『東南アジア—歴史と文化—』第28号 p.45-48
中国語（ピンイン順）：
- 方国瑜(1984)『附説「経世大典・屯田篇」』、『雲南史料目録概説』第1册、中華書局 p.216
方国瑜(1987)『中国西南歴史地理考釈』上冊、中華書局 p.270
方齡貴(2000)『大理五華樓新出元碑選録並考釈』雲南大学出版社 p.3-4
方齡貴(2000)「關於所謂元以前雲南不知尊孔子的有力反証—新出『大理国故高姬墓銘碑』讀後」、
孔学研究(第六輯)—雲南孔子學術研究会第六次暨海峽兩岸第四次孔子學術研討會論文 p.29-35
方鉄(2002)「蒙元經營西南辺疆の統治思想及治策」『中国辺疆史地研究』卷12第1期 p.19
林謙一郎(1995)「白族の形成及其对周辺民族の影響」雲南大学博士論文 p.64
李霖燦(1967)『南詔大理国新資料の綜合研究』中央研究院民族研究所 p.3-6
連瑞枝(2006)「姓氏与祖先—雲南洱海地区階序社会的形成」『歴史人類学学刊』卷4第2期 p.5-9
連瑞枝(2019)『辺疆与帝国之間：明朝統治下の西南人群与歴史』経聯出版事業股份有限公司
p. 80-90
羅勇(2019)『経略滇西：明代永昌地区軍政設置の變遷』社会科学文献出版社 p.43-44
夏光南(1980)「元代滇之寸白軍」『元代雲南史地叢考』新文豐出版公司 p.117
楊世鈺(1993)『大理叢書・金石篇』卷10 中国社会科学出版社 p.7, 8, 13, 19, 20, 24, 25, 29
楊芸(1997)「元明清時期白族風俗探析」『雲南民族学院学報』（哲学社会科学版）第3期 p.30
祖生利、船田善之(2006)「元代白話碑文初探」『中国史研究』第3期 p.120-124
王明珂(1997)『華夏辺縁—歴史記憶与族群認同』允晨実業有限公司 p.296