

# 六朝江南の廟神について

— 蔣子文神と項羽神を中心に —

都 築 晶 子

はじめに

六朝時代の江南社会では、多彩な信仰が営まれていた。張承宗氏の言葉を借りるならば、「六朝社会可以說是一个充斥鬼神思想的社會」——六朝社会は鬼神思想が氾濫する社会であった。<sup>1)</sup> 人界の周縁では、動物にも植物にも精怪が宿り、山川にも大小の鬼神が鎮座し、非業の死を遂げた人々の鬼が跳梁していた。この時代の道教經典では「人鬼錯乱」、「人鬼交错」というが、鬼は人界に現れて人にさまざまな災厄をもたららし、逆に人もまたしばしば鬼界に迷い込んだ。本来は「生死異路、人鬼殊処」(『論衡』死偽篇)であるべきだが、六朝江南では人界と鬼界の境界は曖昧であり、人と鬼が入り雑

じっていたといつてよい。

人界には鬼の拠点として祠廟が置かれ、牛などを犠牲にして血食の祭祀が営まれていた。祠廟の多くには巫覡が介在し、おそらくさまざまな信仰の基層となっていたと思われるが、まとまった記録は余り残されていない。とはいえ、江南各地に夥しい数の祠廟があったことは想像に難くない。唐代になると、江南の祠廟を「淫祠」と断じて撤去しようとする試みが繰り返し行われた。武則天の垂拱四年(七八八)に江南巡撫使となった狄仁傑は「呉楚の俗、淫祠多し」と、夏禹・呉太伯・季札・伍員四祠だけを残して他の一七〇〇ヶ所の祠廟を破壊した(『旧唐書』卷八九狄仁傑伝)。ついで徳宗の貞元一三年(七九八)頃の蘇州刺史・于頔は、これも呉太伯、伍員などの三、四の廟を残して後はすべて撤去した。<sup>2)</sup> さ

らに穆宗の長慶三年（八二三）に浙西觀察使となった李德裕は、属郡の祠廟のうち「名臣・賢后」の祠廟は残し、その他の「淫祠」一〇一〇ヶ所を除去した（『旧唐書』卷八三李徳裕伝）。

こうした淫祠の大半は、六朝時代に遡るものであろう。そして唐代に繰り返し撤去されたはずの淫祠も、たとえば本論で取り上げる蒋子文廟、項羽廟のように後代まで存続していった。宮川尚志氏は、「儒教の祭祀体系」に入らない雑多な祠廟が存在し、ときに淫祀として排斥されたが、概ね放任されていたと指摘する。<sup>③</sup> 王朝の周縁に位置する民間の祠廟は、王朝の秩序に抵触しない限り、いわば放置されていたといえよう。

本論では、六朝江南の祠廟の中でも比較的まとまった文献が残る建康の蒋子文廟と呉興郡の項羽神について、その歴史・社会的な背景を視野に入れながら考察してみたい。

## 一、蒋子文神

### （1）蒋子文神の系譜

まず、蒋子文神から。蒋子文神については、宮川尚志氏の

先駆的な研究である「民間の巫祝道と祠廟の信仰」、林富士氏の多岐にわたる史料を博搜した「中国六朝时期的蒋子文信仰」など多くの専論がある。<sup>④</sup> ここでは、こうした先行研究を参照しながら些かの見解を述べてみたい。

蒋子文神の登場については、最も早い記録である四世紀頃の干宝『搜神記』に詳しい。

後漢末の秣陵尉・蒋子文は鍾山の麓に盗賊を追い、負傷して死去した。建安一六年（二二一）、孫権は建業（もと秣陵県）を治所に定め、黄龍元年（二二九）に即位すると首都とした。その頃のこと、蒋子文神が故吏の眼前に現れた。「白馬に乗り、白羽を執り、侍従は平生の如」きであつた。驚いて逃げだした故吏を追つて蒋子文神はこう告げた。「我れ当に此の土地の神と為り、以て爾の下民に福いすべし。爾、百姓に宣告して我が為に祠を立てしむべし。爾らざれば将に大咎有らん」と。その夏、疫病が大流行し、人々は恐懼してひそかに祭祀する者もかなり現れた。ついで蒋子文は「巫祝」に下り、「吾れ将に大いに孫氏を啓祐せん。宜しく吾が為に祠を立つべし。爾らざれば将に蟲をして人耳に入りて災いを為さしめん」と告げた。

お告げの通り、不意に「鹿虻」が現れ、耳に入った者は皆な死亡した。また「巫祝」に下り、祀らなければ大火を起すすと告げた。その歳、あちこちで火事が起こり、火の手が宮殿にまで及んだ。孫権は事態を憂え、「議者以為えらく、鬼に帰する所有れば、乃ち厲を為さず。宜しく以てこれを撫する有るべし」と。そこで蔣子文を中都侯に封じ、廟堂を建て、鍾山を蔣山とした。この後は「災厲止息し、百姓、遂に大いに之に事」えた（『太平広記』卷二九三靈異部下引『搜神記』）。

それでは一体、蔣子文は当時どのような神とみなされていたのだろう。宮川氏は蔣子文神が巫に降ったことに着目し、祠廟と結びついた「巫祝道」という枠組で論じている。林氏は宮川氏と同じく巫の活動を重視するが、六朝以降、「非自然」な死を遂げた「厲鬼」が祠廟信仰の中心となったことを指摘する。両氏の視角が六朝江南の廟神を把握する上で示唆に富むものであることはいままでもないが、ここではしばらく『搜神記』の記述に沿って検討してみたい。

先ず、議者の「鬼有所帰、乃不為厲」という文言に注意したい。<sup>5</sup>この文言は、『春秋左伝』昭公七年にみえる子産の言

葉。鄭の伯有は政治を怠つて鄭人に殺害された。その後、鄭人は伯有が来たかと逃げ惑つた。伯有はさらに夢に現れて復讐を予告し、その通りになったので鄭人はますます恐懼した。子産は伯有の子を後継に立て、ようやく騒動は収まった。その訳を問われた子産は、「鬼に帰する所有れば、乃ち厲を為さず。吾れ之が為に帰する所有らしむ」と答えた。さらには「匹夫・匹婦、強死すれば、其の魂魄すら猶お能く人に憑依し、以て淫厲を為す」ともいう。「強死」、杜預の注によれば「不病也」、つまり病氣以外で死去した者は、「淫厲」をなす鬼となるのである。この「厲」は民間ではきわめて畏怖された。『礼記』祭法の注で、鄭玄は漢代の民衆が「厲」という言葉さえ忌避したと述べている。<sup>6</sup>このようにみえてくるならば、干宝『搜神記』は、蔣子文神を春秋以前から連綿として継承されてきた「厲」つまり「強死」した鬼神の系譜の中に位置づけているといつてよい。想像がゆるされるならば、孫権は春秋の子産のように、疫病や火事が頻発し、治所もしくは首都となつて間もない健康の社会不安を收拾するために蔣子文廟を建てたのではないだろうか。

もう一つ注意したいのは、蔣子文が「白馬」に乗り、「白羽」を持って現れたことである。「白馬」は、たとえば曹魏

の將軍龐惠について、「常に白馬に乗り、（関）羽軍、之を白馬將軍と謂い、皆な之を憚る」（『三国志』卷一八龐惠伝）とあるように、軍隊を率いる將帥の乗る馬、將帥が白馬に乗って戰場に赴いたという記事は散見する。また「白羽」は、「白羽扇」とする諸本もある。「白羽」であれば、司馬相如「子虚賦」に「彎繁弱、滿白羽」とあるように、弓（『繁弱』は名弓の名）につがう矢の矢尻に付けた白い羽を指し（『史記』卷一一七司馬相如伝）、蔣子文は白い矢羽根の付いた矢を持つていたことを意味しよう。「白羽扇」であれば、たとえば諸葛亮が司馬懿と渭水で戦ったときに「白羽扇」を持つて三軍を指麾し、東晋初の陳敏の乱のときに「南土著姓」の呉郡・顧榮が討伐軍を「白羽扇」で指麾したとあるように、將帥が軍隊を指麾するのに用いられた。「白馬」も「白羽」・「白羽扇」も軍隊を率いる將帥を表象するものであろう。蔣子文は生前には「県尉」という県の軍務を担う武人であったが、死後も武將として登場したのである。

中都侯に封ぜられた蔣子文は蔣侯とも呼ばれるようになるが、その後も武將の装束をまもって顕靈する。東晋初、王導の子の悦が重病になると、蔣侯は「形状甚だ偉、甲を被り刀を持」って姿を現す（『晋書』卷六五王導伝、『太平広記』卷

二九三引『幽明録』）。隆安三年（三九九）に蜂起した孫恩が五年（四〇一）に建康に迫ると、ときの朝廷の実権を掌握していた会稽王司馬道子は、なすすべもなく「唯だ日び蔣侯廟に禱りて、厭勝の術を為すのみ」という（『晋書』卷六四会稽王道子伝）。だが、翌元興元年（四〇二）、王朝篡奪を意図する桓玄に殺害された。ついで南州（姑孰）に出鎮していた桓玄のもとに、「平上幘」をかぶり、「馬鞭」を持った蔣侯が訪れ、「君、何を以て太傅（司馬道子）を害なうや。与するに伯仲為り」と告げたという（『太平御覧』卷三五九引『幽明録』）。「平上幘」は武官の頭巾、「馬鞭」もまた武將を表象するものであろう。

呉興郡にも蔣侯廟が置かれていた。<sup>⑤</sup> 呉興郡は孫恩の乱で混乱をきわめたが、一人の男子が急を避けて蔣侯廟の門に駆け込むと、「木像、弓を彎きて之を射、即ちに死す。行人及び守廟者、皆な見ざる無きなり」と（『太平広記』卷二九三引『幽明録』）。この木像が蔣侯か從祀の導從かは判然としないが、廟内の神像は武装していたのである。

## （2）蔣子文神と鍾山神

さて、蔣子文神は自ら「土地神」と称しており、宮川・林

両氏が指摘するように、建康という地域社会に根ざした、巫の介在する「厲」なる廟神として出発したのであろう。蔣子文廟は東晋南朝を通して建康を中心とする民衆の間で厚く信仰されていったに違いないが、その一方、宮室と結びつき、大きな力を振るうようになった。この結びつきの背後には鍾山との関わりがあったと思われる。

当初、建康が治所に選ばれたときから鍾山についてはさまざまな言説があるが、劉宋・山謙之の『丹陽記』（『太平御覽』卷四一引）に「蔣山は独り隆穹峻異、その形は龍を像どる。実に揚都の鎮なり」というように建康の鎮山であり、また東晋南朝を通して首都攻防戦の舞台ともなった。東晋では、太寧三年（三二五）に北郊の祭祀が定められ、咸和八年（三二三）に実施された。北郊では地郊の「五帝の佐」として建康周辺の小山など「四十四神」を祀ったが、「蔣山」も四十四神の一であった（『晋書』卷一九礼志上）。蔣山は東晋の国家祭祀の体系の中に位置づけられたのである。

東晋において蔣子文神が軍事の局面で最初に姿をみせるのは、咸和二年（三二七）の蘇峻の乱のときであろう。蜂起の翌年、蘇峻は鍾山近くに陣営を敷き、「鍾山之神」に加護を祈った。その後、東晋軍の郗鑒も建康の近くに壘を築いて

「鍾山神」に祈ると、鍾山神が現れて「蘇峻の逆を為すは、人神の憤る所なり。当に蔣子文と共にこれを鋤くを談ずべし云々」と告げたという<sup>11</sup>。ここでは、主神はあくまでも鍾山神であり、蔣子文神はその輔佐であった。

ついで蔣子文神が登場するのは、太元八年（三八三）の肥水の戦いである。『晋書』卷一一四苻堅載記下に、この戦いで苻堅が敗退したのは、弟の苻融とともに寿陽城から眺めた八公山の草木を東晋の軍勢と見誤り、「慙然有懼色」というのがきっかけだったという。続けて次のようにいう、苻堅の侵攻を知った会稽王道子（当時は琅邪王）は「鍾山之神」に助けを求め、「相国」の号を奉じた。「堅の草木の人を状どるを見るに及びては、焉に力有るが若し」と。ここでの「鍾山之神」は蔣侯神であろう。

しかし、苻堅の退却は蔣侯神の靈験にのみ拠るものではなかった。『水経注』卷三二肥水には、謝玄はその戦陣を設けた肥水の北岸にある「八公山」に祈ったとある。また時代は下るが南宋の『景定建康志』卷四四祠祀志に、鍾山の南巖に「鍾山壇」の跡があり、苻堅が寿春に至ると「晋（孝）武、壇に祈り、神曰わく当に攻むるを助くべし」とある。

このように、東晋では蔣侯神はなお鍾山神との関わりが深

かった。蒋侯神は肥水の戦いでも「鍾山之神」と表記され、その靈威も「若有力焉」と些かの推測を込めて表現されている。鍾山は国家祭祀の対象であり、肥水の戦いでは孝武帝自ら祈願した可能性がある。東晋では、国家の軍事的局面においては、「揚都の鎮」であり、北郊に祀られた鍾山が重視され、蒋侯神はなお卓越した地位を占めていなかったのではないだろうか。

### (3) 蒋子文神の顕在化

南朝に入ると、蒋侯神の軍事上の地位は顕著になる。劉宋の武帝は即位するとすぐに「淫祀」を禁絶し、「蒋子文祠」も破壊した（『宋書』卷一七礼志）。しかし、元嘉三〇年（四五三）、父の文帝を殺害した劉劭は、義軍に包囲されると、「輦を以て蒋侯の神像を宮内に迎え、啓願して恩を乞い、拝して大司馬と為し、鍾山郡王に封じ、食邑万户、節鉞を加う。蘇侯を驃騎將軍と為す」という（『宋書』卷九九二凶・劉劭伝）。「蘇侯」については後述する。劉劭を倒した孝武帝も「蒋侯祠」をはじめ山川の祠を修復、明帝も鷄籠山に九州の廟を建立して羣神を集めた。かくて蒋侯は、相国・大都督・中外諸軍事に至り、さらには「鍾山王」となった（『通

典』卷五五淫祀興廢）。

南斉末の東昏侯もまた、永元二年（五〇〇）に南斉の「宿将老臣」であった崔慧景が挙兵して建康を攻撃すると、「蒋子文神」を使持節・相国・太宰・大將軍・録尚書・揚州牧、鍾山王に拝した。翌年、後の和帝・南康王蕭宝融を擁した蕭衍軍が建康に迫ると、さらに「皇帝」（『南史』卷五東昏侯紀では「靈帝」とし、蒋子文の神像や諸廟の雑神を後堂に迎え入れ、側近の巫に祈福させた。いよいよ宮城が包囲されると、「又た虚しく鎧馬の斎仗千人を設け、皆な弓を張り白を抜き、東掖門より出でしめ、蒋王出盪すと称す」（『南斉書』卷七東昏侯紀）とあり、蒋王率いる千人の武装兵を偽装して宮城の門から出陣させた。蒋王神の靈威を目にみえる形で宮城の内外の軍隊に示そうとしたのであるう。

一方、宮城だけでなく、地方の軍鎮でも蒋子文神を祀った。永元二年の末、蕭衍は襄陽で挙兵すると、先ず東昏侯の驃騎將軍薛元嗣らが籠城していた江夏郡の郢城と魯山城を包囲した。郢城と魯山城は、沔水が長江に流入する地点にあつた要衝、南康王蕭宝融が出鎮していた江陵郡と建康の間に位置する。包囲されること二百余日、薛元嗣らはなすすべもなく、「蒋子文・蘇侯神」を城中に迎えて州庁に祀り、昼夜を

わかたず祈祷し、また「蔣」子文の導徒をして陣に登りて巡行せしめ、且日輒ち復た之の如し」(『南史』卷三二張冲伝)、すなわち蔣子文神の従祀の導徒を担いで城壁の上の「陣」つまり隙間をあけたひめがきを巡行させたのである。これもまた、蔣子文神の靈威を城壁の内外に示すものではなかつたらうか。

同じ頃、北魏は任城王澄を揚州刺史に任命、南斉の混乱に乗じて南下をはかった。北魏の揚州の州治は寿春にあったが、任城王澄は到着すると「孫叔敖の墓を封じ、蔣子文の廟を毀つ」という(『魏書』卷一九中・任城王澄伝)。孫叔敖は寿春近くの芍陂を造ったと伝わる楚の相、蔣子文廟は淫祀とみなされたのであろう。かつて肥水の戦いの舞台となった淮河流域の要衝にも、蔣子文廟が置かれていたのである。長江流域の江夏郡郢城に蔣子文廟、蘇侯廟があったかどうかは不明、ただ南斉末には中央の皇帝や宗室だけでなく、戦地に派遣される軍隊の武將の間でも信仰されるようになっていたのだらう。郢城の薛元嗣らは軍隊の内部に独自に蔣侯神、蘇侯神を祀っていたのかも知れない。

ここで、蘇侯神について簡単に触れておきたい。蘇侯神はつとに胡三省が『資治通鑑』卷一二七の注で指摘するよう

に、東晋初めに挙兵した蘇峻である。劉宋の劉劭、明帝・建安王休仁、南斉末の薛元嗣と、いずれも蔣侯神とともに蘇侯神を祀った。蘇峻は建康を占拠して暴虐をきわめたが、宮川尚志氏の指摘するように、蘇峻の生前の暴虐は死後の靈威の強さとみなされたのであろう<sup>13</sup>。蘇侯神は建康だけでなく、かなり広い地域で祭祀されていた。南宋でも建康近郊に「蘇大將祠」、呉興に「蘇將軍廟」が祀られている<sup>14</sup>。

ここで注意したいのは、劉宋の建安王休仁が蘇侯神と兄弟の契りを結んだことである。前廢帝を殺害して明帝が即位した直後、晋安王子勛の乱が勃発、明帝の軍事総司令官となった建安王休仁は「蘇侯神と結んで兄弟と為り、以て神助を求め」、乱の平定後、明帝は建安王休仁に「此の段は殊に蘇侯兄弟の力を得たり」という書を送ったという<sup>15</sup>。会稽王道子と蔣子文神との関係も「伯仲<sup>きょうだい</sup>」に喩えられた。つまり、蔣子文神・蘇侯神と皇帝・宗室との関係は、「伯仲」「兄弟」と表現されるようにいわば私的なものであったといつてよい。いまでもなく、その影響力は大きく、やがて軍隊にまで及んだのであろう。

さて、梁代に入ると廟神はそれ以前の姿を継承しながらも変貌していく。梁、陳の蔣子文神については後述する。

## 二、呉興郡の項羽廟

### (1) 呉興項羽神の逸話

次に、建康を中心に展開した蔣子文神とは背景が異なるが、南朝を通じて呉興郡で靈威を振るった項羽神について。呉興の項羽廟については、古くからさまざまな文献に繰り返し紹介され、顧炎武『日知録』、趙翼『陔余叢考』などでも取り上げられてきた。また、宮川尚志「項羽神の研究」は、呉興項羽神の多数の史料を取り上げて、歴史的社会的背景との関連から論じている。<sup>16</sup> ここでも多くを宮川氏の研究に拠るが、少し異なる視角を呈示してみたい。

さて、東晋末に孫恩の乱が起こると、「呉会承平すること日び久しく、人びと戦さに習わず、又た器械無し。故に所在多く破亡を被る」(『晋書』卷一〇〇孫恩伝)といい、それまで比較的平穏であった呉会地方に大きな打撃を与えた。なかでも呉興郡では当時の太守謝邈の客人が孫恩と内通、当初、孫恩は呉興で蜂起することを目論んでいたという(『宋書』卷五三謝方明伝)。隆安三年(三九九)、孫恩が挙兵して会稽を占拠すると、三呉も響應して一斉に蜂起し、呉興は客人の

手引きもあつて陥落、謝邈も殺害された。また、呉興武康の「東南豪士」と称された沈警とその子の穆夫はとももと天師道杜子恭の信徒、その教えを伝えた弟子の孫泰、ついでその甥の孫恩をも信奉した。穆夫は叛乱軍に随行して朝廷軍に捕らえられ処刑され、郷里にいた沈警は宗族の一人に密告されて残っていた四名の息子ともども殺害された(『宋書』卷一〇〇沈約自序)。呉興郡では、孫恩の乱の衝撃は深刻なものがあつたようである。

孫恩の乱後、呉会地方は荒廢に帰した。桓玄が皇帝位に即く直前の元興元年(四〇二)七月、「人相食」ほどの大飢饉となり、「浙江の東、餓死・流亡するは十に六七、呉郡・呉興、戸口半ばに減ず。又た流奔して西する者、万もて計う」(『宋書』卷二五天文志三)と。呉興の沈氏の周辺でも「荒擾の後、郷邑流散す」、「東土飢荒し、子を易えて食す」と、蕭条とした風景が広がっていた。<sup>17</sup>

呉興郡の太守もまた叛乱に翻弄される。謝邈が殺害された後、太守となった庾桓は隆安四年(四〇〇)に孫恩が再び会稽を攻撃して太守謝琰を殺害すると、「郡民の復た恩に応ずるを恐れ、男女数千人を殺」した(『資治通鑑』卷一一一)。次の呉興太守高素は北府軍劉牢之の武將。元興元年(四〇二)、



桓玄は劉牢之を排除すると、高素ら北府軍の旧將を次々に殺害した（『晋書』卷九九桓玄伝）。その後、元興三年（四〇四）頃には会稽山陰の孔廩が、義熙八年（四一二）頃には孔廩の一族である孔季恭が太守となった<sup>18</sup>。

項羽神をめぐる逸話は、この孔季恭から始まる。呉興の郡庁のある烏程県の卞山の麓には、項羽廟があった。呉興郡では頻繁に太守が亡くなり、「言わく、項羽神、卞山王と為り、郡の聽事に居る」と。項羽神は卞山王となり、卞山の廟ではなく、郡庁の「聽事」（太守の公務室）に鎮座していた。太守の死はこの聽事の項羽神によるものとされ、このため太守は聽事を避けた。ただ孔季恭は聽事で執務したが、何ら害を被らなかつたという（『宋書』卷五四孔季恭伝）。この頃には、項羽神は「崇」をなす神とみなされており、蔣子文神と同様、「厲」を為す鬼神の系譜に位置づけることができよう。項羽神がいつから聽事に鎮座するようになったかは判然としないが、宮川尚志氏も指摘するように、孫恩の乱の混乱の最中ではなかつたらうか。<sup>20</sup>

この孔季恭の後、南朝を通して項羽神と呉興太守をめぐる逸話が展開されていく。

○劉宋・後廢帝・元徽四年（四七六）頃 南蘭陵蘭陵・蕭惠明<sup>21</sup>

孔季恭から六〇数年後の劉宋末、蕭惠明が呉興太守に赴任する。相変わらず項羽神は聽事に鎮座し、太守は聽事を避けていた。

惠明、綱紀に謂いて曰わく、孔季恭は嘗て此の郡と為るも、未だ災い有るを聞かずと。遂に盛んに筵榻を設けて賓に接せんとす。数日、一人の長さ丈余なるを見る。弓を張り矢を挟み惠明に向け、既にして見えず。因りて背に発し、旬日にして卒す。

蕭惠明は郡の「綱紀」に、その昔、孔季恭に災いがあったとは聞いていないと言ひ、聽事に上り、盛大に座席をしつらえて賓客に接見しようとした。数日後、身の丈一丈余りの人物が現われ、弓矢を引き絞つて蕭惠明に向け、ほどなく姿を消した。惠明は背中に腫れ物ができ、一〇日余りで死去したという。呉興の蔣侯廟でも廟に突入した男子に神像が弓矢を放つて殺害したと伝わる。項羽神も蔣侯神と同じく弓矢で武装しているとみなされたのであろう。

○南齊・武帝・永明四年（四八六） 蘭陵承・李安民<sup>22</sup>

李安民が赴任したときには、「呉興に項羽神の郡の聽事を護る有り、太守は上るを得ず。太守、郡に到れば必ず須らく祀るに輒下の牛を以てすべし」といい、項羽神の存在はより

強固になっていたようである。

安民は仏法を奉じ、神に牛を与えず、履を著けて聽事に上り、又た聽上に八閔齋を設く<sup>23</sup>。俄かにして牛死し、廟側に葬る。今、呼びて李公牛家と為す。安民卒するに及び、世以えらく神、崇りを為すと。

李安民の頃には、太守は到着すると必ず乗ってきた牛車の牛を犠牲にして項羽神を祀ることになっていた。仏教徒であった李安民は牛を与えず、履ばきのまま聽事に上り、さらには郡庁で仏教の「八閔齋」を営んだ。結局、牛は急死して項羽廟の側に埋められていわば供物となり、李安民が死去すると、世間では項羽神の崇りとみなした。

魏晉以降、官僚は牛車に乗るのが通例であった<sup>24</sup>。履は冠とともに官僚が必ず身に付ける装束、ただし、たとえば天子の宮殿に上るときには当然のこと、祖霊を祀る宗廟に入るときにも履を脱いだようである<sup>25</sup>。李安民が履ばきのまま項羽神が鎮座する聽事に入ったことは、項羽神を蔑ろにしたことを意味しよう。

李安民が郡庁で営んだ八閔齋は、信徒が集まって不殺生、不飲酒食肉などの八つの戒律を守り、一昼夜など一定期間を過ごす仏教の齋をいう。劉宋後半頃から、皇帝、宗室、朝臣

を中心に、建康の私邸や寺院でかなり頻繁に行われていたようである。南斉の永明元年（四八三）には、武帝が朝臣に勅して華林園で八閔齋を行った。また、延興元年（四九四）、海陵王に殺害された揚州刺史・宜都王鏗は、ちょうど州庁の「聽事」で八閔齋を営んでいたという<sup>26</sup>。李安民が郡庁で八閔齋を営んだのも、こうした流れを承けたものであろう。

○南斉・東昏侯・永元元年（四九九）南蘭陵・蕭惠休。惠明の弟<sup>27</sup>

蕭惠明の弟の惠休は、永元元年（四九九）に呉興太守に赴任したが、すぐに尚書右僕射に任命された。「項羽神は旧より酷烈、世人云わく、惠休の神に事うることを謹なるは、美遷を得んと欲せばなり」（『南史』には、「事神謹、故得美遷」とある）と。もともと『南史』によれば、当時は東昏侯が次々に朝士を殺害、翌二年に建康に向かった蕭惠休もまた、近郊の平望まで到ると葉を与えられて死去している。

さて、梁代に入ると、項羽神と太守との関係は大きく変化する。

○梁・武帝・普通元年（五二〇）頃 南蘭陵・蕭琛。蕭惠明・惠休の「従子」<sup>28</sup>。

普通元年頃に蕭琛が太守に赴任した頃には、項羽神は「土

人、名づけて憤王と為し、甚だ靈驗あり。遂に郡の聽事に帷幕を安んじて神座と為し、公私とも請禱す」と。項羽神の靈威は高まり、聽事はもはや項羽神の廟と化していたといつてよい。

前後の二千石、皆な聽に祠を拝し、輓下の牛を以て祭に充て、避けて他室に居る。琛の至るや、履を著けて聽事に登り、室中に叱声有るを聞く。琛は厲色して曰わく、生きて漢祖と中原を争うこと能わず、死して此の聽事に扱はる何ぞやと。因りて之を廟に遷し、又た牛を殺して解祀するを禁じ、脯を以て肉に代う。

蕭琛はかつての李安民と同じように振るまい、さらには血食の祭祀をも禁じて供物を「脯」つまり乾し肉に代えたが、蕭琛は無事であり、憤王とまで称せられた項羽神は聽事を追放されてもとの下山の廟に戻された。

○梁・武帝・普通六年（五二五）以前 臨汝侯・蕭淵猷。武帝蕭衍の長兄蕭懿の子。

蕭淵猷は蕭氏一族にあつては異色の存在であるといつてよい。項羽神との関わりも、それ以前の蕭琛までの逸話とは次元を異にする。

性、個儻なり。楚王廟神と交わり、飲みて一斛に至る。

酹祀ごとに飲を尽くして酔いを極め、神影も亦た酒色有り。禱る所、必ず従う。

ついで益州刺史となるが、その後も楚王神との交流は続いた。益州で叛乱が起こると、蕭淵猷は楚王神に祈つて救援を求めた。楚王神は從祀の武将を率いて遙か益州に赴いたという。この廟神出陣の靈驗譚については後述する。

少なくとも普通六年以前には項羽神は「楚王」と呼ばれるようになっていた。廟に酒を捧げる祭祀を行うごとに、蕭淵猷と「楚王廟神」はいわば人鬼交雜して酔いをきわめるまで酒を酌み交わしたという。蕭淵猷は死後「謚曰靈、以与神交也」とあり、職能的な巫覡とは異なるにせよ、広義の靈媒の資質をもっていたとみなされた。六朝江南の士大夫の間には、自ら神々と交流したという事例を少なからずみいだせる。蕭淵猷のような神々との饗宴も行われた。たとえば、上清派道教は東晋後半の丹陽句容・許氏の家で行われた神降ろしが端緒となったが、神降ろしの靈媒は、後に江乘県令となった晋陵の寒門・華僑。華僑はもともと「俗禱」に事え、「頗る神鬼に通じ、常に夢に饗酸を共同す」（『真誥』卷二〇）と。この呉興の項羽神をめぐる逸話は、同時代の記録にもみえ、当時、かなり流布していたようである。南斉末の五〇〇

年頃、陶弘景は上述した許氏の神降ろしの記録である『真誥』を編纂し、詳細な注を付けた。この『真誥』には「羅酆宮」という鬼官の官僚組織が想定され、高位の鬼官には、歴史上に実在した始皇帝などが選ばれている。陶弘景はその注で、呉の孫策が高位の鬼官となっているのに、はるかに「英傑」だった項羽の名がみえない、項羽は「乃ち歴世相い伝えて云わく、呉興の下山王と為り、常に郡の聽上に居る。故に太守は敢えて上らず、上る者は輒ち死すと」(『真誥』卷一五 闡幽微)と。

呉興太守と項羽神をめぐる逸話は梁の普通六年以前の蕭淵猷が最後となるが、ほぼ同じ頃、これも後述するように後の簡文帝・蕭綱が楚王神のために碑文を作成しており、項羽神と蕭氏の関係は別の形でも継続した。その後も項羽神の信仰は存続する。陳王朝を建立した陳霸先は呉興長城の出身。皇帝位に即位すると、先ず「鍾山」の蔣帝廟を訪れて祭祀するが、その翌年には中書舎人韋鼎を呉興に派遣して「楚王神」を封じて蔣帝と同じく「帝」としている(『南史』卷九陳武帝紀上)。

さらに、先述したように唐の垂拱四年、狄仁傑は江南の祠廟を多数破壊した。そのほぼ一世紀後の封演『封氏聞見録』

卷九に、呉興の「楚王廟」は「祈禱至つて多く、呉人の憚る所と為る」といい、このため狄仁傑は先ず「檄書」(檄告西楚霸王文)を楚王神に送り、「其の八千子弟を喪うも、妄りに牲牢の薦を受く」と責めてから廟を燃やしたという。<sup>30)</sup> 烏江で最後を迎えた項羽の「江東子弟八千人と江を渡りて西すも、今ま一人の還る無し」という言葉に拠るものである(『史記』卷七項羽紀)。蕭琛が項羽神に祀られる資格がないと責めて聽事から追放したことに通底しよう。

それでは、この一連の逸話の背景には、どのような社会・歴史の状況がひそんでいたのだろうか。次にこの問題を考察してみたい。

## (2) 呉興項羽神の背景

### ① 項羽神と地域社会

項羽神は東晋末から梁半ばに至るまで、郡の太守の聽事に鎮座していた。呉興郡からみれば、中央から派遣される太守ではなく、呉興の「王」たる項羽神こそが郡を統轄していることを意味しよう。劉宋末の蕭惠明が孔季恭について「綱紀」に問うたとあるように、綱紀つまり郡の上級役人が項羽神と太守の関係を掌握していた。そもそも廟神が郡の聽事に

鎮座した経緯には、たとえ孫恩の乱の混乱があったにせよ、郡綱紀が関与していたであろうことは想像に難くない。南斉の永明五年（四八七）に義興太守となった謝朓は、郡の雑事はすべて「綱紀」に任せ、「我れ主者の吏と作ることを能わず、但だ太守と作ること能うのみ」と語ったという。その後、隆昌元年（四九三）には呉興太守になるが、「朓は郡に居るに、毎に治めず」と（『梁書』卷一五謝朓伝）。郡の政務は事実上、綱紀に委ねられていたのであろう。綱紀など郡吏はおそらく呉興郡の豪族層から選ばれていたと思われる。呉興郡の聽事に鎮座する項羽神は、地域社会の信仰の対象であると同時に、地域の統治のあり方を表象するものではなかったろうか。

時代も地域も異なるが、後漢の青州一帯で信仰された城陽景王祠もまた、廟神と地域社会との関係という点で、呉興の項羽神と共通する。周知のように、城陽景王祠の祭祀には商人が関わり、神像に太守の装束をまわして車に乗せ、導徒や鼓吹を随行させて行列した<sup>32</sup>という。城陽景王祠の信仰は一郡に止まらず、おそらくはより広い商業圏を基盤としていたと思われるが、中央から派遣される地方官ではなく城陽景王こそがこの圏域の統治者とみなされていることを示唆するの

ではないだろうか。

城陽景王祠は、「歴世の長吏、敢えて禁絶する者無し」（『三国志』卷一武帝紀上）とあるように、ときに済南相の曹操にみるように「淫祀」として破壊されることがあったにせよ、周縁的な民間祭祀として半ば黙認されていたといつてよい。中央政権が弱体化した東晋南朝では、地方官の統治は地域社会の有力者に委ねられる傾向が顕著になったとされるが、このため呉興郡の項羽神も長く聽事に鎮座することができたのであろう。

## ② 項羽神と蕭氏一族

それでは、中央から派遣されてくる太守と呉興郡の項羽神の関係はどのようなものであったろうか。宮川尚志氏は、この逸話の背景には南人寒門と北来貴族との対立があったとし、梁代になって南人寒門が台頭し、仏教が浸透して対立が解消したという<sup>33</sup>。しかし、この逸話にはこうした枠組みみだけでは把握できない複雑な問題がひそんでいると思われる。

南朝の呉興郡は丹陽、会稽、呉郡に並ぶ大郡であり、太守の官品も制度上では五品、實質上では三品とみなされた<sup>34</sup>。呉興太守には東晋では概ね江南の大族、北来の貴族が任用されたが、南朝では加えて皇帝の一族である劉氏、蕭氏からも選

任されている<sup>36</sup>。ただし、ここで注意したいのは、東晋末から梁半ばに至る多数の太守の中で、項羽神との逸話を残したのは、東晋末の会稽山陰の孔季恭を除けば、蘭陵の蕭思明、蕭惠休、蕭琛、蕭淵猷、蕭道成に随行了した蘭陵の李安民に限られ、ある意味では蘭陵蕭氏をめぐる物語となっていることである。

東晋末の孔季恭は、江南の大姓・会稽山陰孔氏の出自。祖父の愉、季恭、子の山士、孫の琇之と、東晋初から南斉にかけて五世代四人に及ぶ呉興太守を輩出した。この会稽山陰孔氏一族からは他にも少なくとも四名が呉興太守となっている<sup>36</sup>。劉宋代の「江東貴達者」の中でも、孔季恭、子の靈符、呉興の丘淵之、呉郡呉の顧琛は「呉音不変」であったともいう。丘氏は呉興郡の豪族。顧琛も孝武帝の初めに呉興太守となっている。孔季恭も顧琛も呉興では呉音で会話したのであらう（『宋書』卷八一 顧琛伝）。呉興郡の綱紀からみれば孔季恭は父祖から続く太守であり、また同じ呉音を話す南人の大族であった。憶測ではあるが、孔季恭が項羽神の鎮座する聽事で執務しても容認されたのではないだろうか。

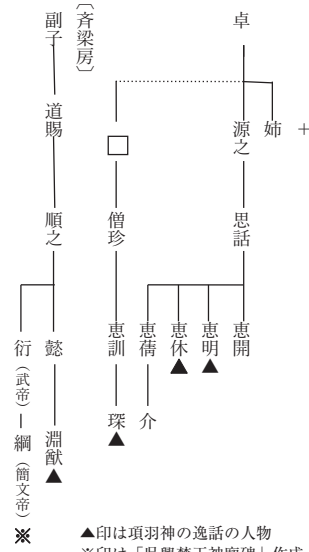
一方、蘭陵の蕭氏は、改めて説明するまでもなく、北来の寒門武將の家柄。東晋末、蕭源之の姉が同じような家柄だっ

た劉裕の父の後妻となった。劉裕が即位すると、源之の子・思話は「宗戚令望」として南北境界の軍事長官を歴任、とくに益州の軍事では大きな功績を残した。劉宋で蘭陵蕭氏の地歩を築いたのは、この蕭思話であったといえよう。さらに、蕭道成の父の承之は「宗人」である源之にみいだされ、蕭道成父子は一時期、思話の軍府の属官となっている。蕭思話はまたその後の斉、ひいては梁の蕭氏政権の端緒となったといつてよい。この蕭思話の子が恵明・恵休兄弟である。梁代の蕭琛は、恵明らの長兄恵開の「従子」、「従伯」の恵開からは幼少のときに「必ず吾が宗を興さん」と囑望された<sup>37</sup>。南斉の竟陵王子良の西邸サロンでは、後の梁武帝・蕭衍とともに「八友」の一人に数えられ、蕭衍は即位後も蕭琛を「宗老」と呼んで親しんだという（『梁書』卷二六 蕭琛伝）。蕭淵猷は、蕭衍の長兄・懿の子、先述したように蕭氏一族のなかでも異色の存在であった。このように、項羽神の逸話に登場する蕭氏は一族の中でもかなり近い系統であり、政治の場でも何らかの繋がりがあった（『蘭陵蕭氏世系略表』参照<sup>38</sup>）。

蘭陵の李安民も、もとより北来の身分の低い寒門武人。淮陰に出鎮して軍団の勢力を増強していた蕭道成と結び、かなり早い段階で後廢帝を倒すことを進言し、蕭道成と対立して

〔皇舅房〕

劉翹（劉裕の父）



▲印は項羽神の逸話の人物  
※印は「吳興楚王神廟碑」作成

〔蘭陵蕭氏世系略表〕

いた吳興の沈攸之の討伐軍としても活躍した。<sup>(38)</sup> その意味では、蕭氏一族の外延上に位置した人物とみなせよう。

さて、蕭惠明が吳興太守に在任していた元徽四年（四七六）は、乱脈をきわめた後廢帝の廢立をめぐる、蕭道成と江陵で軍団を増強していた荊州刺史沈攸之の間が緊迫していた時期である。元徽初には、同宗の沈攸之に父の慶之を殺害された沈文季が吳興太守となった。いわゆる本籍地任用であり、蕭道成側の沈攸之、さらにはその郷里の吳興郡に対する警戒感を示すものであろう。蕭惠明は、元徽二年に桂陽王休範が挙兵したときには黃門郎として蕭道成の軍府に随行し、同じ

年に御史中丞、司徒左長史を経た後（『資治通鑑』卷一三三・元徽二年条）、年次は不明だが、吳興太守に転出した。この人事もまた、沈文季と同じ事情によるものと思われる。蕭惠明が元徽四年に死去した翌年のことではあるが、昇明元年七月には後廢帝が殺害され、十二月には江陵で沈攸之が挙兵する。蕭道成は沈文季を督吳興錢塘軍事に任命、沈文季は吳興に戻っていた沈攸之の弟で元新安太守の登之とその宗族を殺害した。<sup>(39)</sup> 『南史』に沈文季が父の復讐を果たしたというが、蕭道成にとつては吳興の沈攸之勢力を一掃したことになる。

このような切迫した情勢の中、蕭惠明は吳興太守に赴任した。おそらく吳興郡の綱紀もまた、蕭氏の動向を注視していたに違いない。蕭惠明は、孔季恭の前例をもちだして項羽神の鎮座する聽事に上った。しかし、吳興郡の綱紀からみれば、孔季恭は容認できても、もともと警戒心を抱いていた蕭惠明の振る舞いは看過できなかつたであろう。蕭惠明が急死すると、吳興郡の綱紀の間で項羽神に弓で射殺されたという物語が生みだされていったのではないだろうか。

次に南齊の李安民について。李安民が吳興太守に赴任する前年の永明三年（四八五）末から翌年にかけて、吳郡、会稽

を中心に唐寓之の叛乱が起こった。当時、「黄籍」の調査が嚴重に実施され、違反した者は遠方の「戍」に充てられる措置がとられた。唐寓之が蜂起すると、「三呉の籍を却けられし者、之に奔り、衆三万に至る」という（『資治通鑑』巻一三六）。叛乱は呉興郡の余杭県にも及んだ。当時の呉興太守は後の明帝・蕭鸞、御史中丞から弾劾されたが、赦されて朝廷に戻った（『南齊書』卷四四沈文季伝）。李安民はその後を継いで呉興太守に赴任したようである。なお唐寓之の乱の余塵さめやらない時期で、社会不安も大きかったと思われる。李安民もまた項羽神を蔑ろにし、当時は呉興郡ではあまり馴染みのなかったであろう八閩齋を府庁で実施した。李安民が死去すると、蕭惠明と同じく項羽神の崇りとみなされたのである。

南齊末の蕭惠休は恵明の弟、もとより呉興郡からその動向が注視されていたに違いない。榮転が決まると、惠休が酷烈な項羽神に謹厳に事えたのは「美遷」を得ようとしたからとも（『南齊書』）、謹厳に事えたので「美遷」を得たとも（『南史』）、いずれにせよや椰揄とも取れる風説が流れたのであろう。

このように、宋、齊の逸話の背景には、呉興に社会不安が

蔓延していたことが窺える。しかし、なぜ項羽神の逸話が梁の蕭琛、蕭淵猷も含めて蘭陵蕭氏とその周辺に限られていたのかという問題は、依然として判然としない。たとえば、呉興郡の「名守」と称された太守の中で、南齊の蕭鸞は蘭陵の蕭氏一族ではあるが無事であり、梁の天監一二年に赴任した陳郡の謝覽は在任中に死去した<sup>41</sup>。逸話が成立するには、在任中の死、項羽神への関わり方などが前提となろうが、いわば蕭氏の物語ともなっていることを理解するためには、別の視角から改めて検討する必要がある。ここでは詳細に立ち入る準備も余地もないが、一、二の問題点を述べておきたい。

一つは、蕭氏の基盤についてである。たとえば蕭道成は、長江以北の北方軍事総司令官として淮陰に出鎮し、北との境界にあって流亡化していた豪族の勢力を結集し、一大軍団へと成長したという。また、蕭衍は雍州刺史となると、東晋中末期に北から流入して襄陽方面に土着した大豪族を基盤にその軍団を築いたという。蘭陵蕭氏の基盤は、自らの郷里社会に根ざしたのではなく、東晋半ば以降に北から流入して流亡化し、あるいは土着化した豪族勢力であった<sup>42</sup>。一方、たとえば呉興を代表する豪族であった沈氏もまた、劉宋時代を通して蕭氏と同じく自らの軍団を率いて活躍するが、



沈氏の軍団の基盤は周知のように呉興の門徒、義附、義故、宗族などにあった。たとえば、劉宋の前廢帝のとき、蔡興宗は沈慶之に蜂起を説くが、慶之の私的な武力として「旧部曲」「家口子弟」「門徒義附、並三呉勇士」「宅内奴僮、人有數百」を挙げている（『宋書』卷五七蔡興宗伝）。蕭氏も沈氏もいずれも寒門武人であるが、その背景は大きく異なっていたといつてよい。

もう一つは、蕭氏の仏教との関わりについてである。蕭氏はすでに蕭思話のときに妻の病氣が僧侶によつて治癒すると、「因りて五戒を稟け、一門宗奉す」という（『高僧伝』卷一四釈智嚴伝）。蕭思話の長子恵開も熱心な仏教徒、その弟の恵明、恵休については不詳。斉、梁を通じて仏教を信奉した蕭氏は梁武帝を挙げるまでもなく枚挙に暇ない。恵開の「従子」の蕭琛も後述するように仏教に通じていた。蕭淵猷については不明である。

一方、呉興の沈氏には、東晋末の沈警・穆夫父子というまでもなく、道教徒が少なからずみられる。たとえば、先に触れた沈文季も天師道を奉じ、劉宋を代表する道士陸修静とも関わりがあったようである<sup>(43)</sup>。ちなみに会稽山陰の孔氏にも、たとえば劉宋末、南斉の孔靈産・稚珪父子のように熱心な道

教徒をみいだすことができる（『南齊書』卷四八孔稚珪伝）。ただし、呉興郡を舞台に道教と仏教の深刻な対立があったというわけではないだろう。

呉興の綱紀、その背後にある豪族層の間に、蕭氏あるいは蕭氏に象徴されるような文化に対して一種の違和感があったことは想像に難くない。そのことが物語を生みだす契機となったのではないだろうか。梁代に入って、仏教が中央の朝廷から喧伝され、呉興からも沈約のような中央官を輩出するに及んで違和感が薄らいだことも確かであろう。

### 三、廟神の変貌

梁代に入ると、廟神に変化が生じる。一つは、武帝の仏教政策によるものだが、その意味では一時的、表層的なものであった。もう一つは、廟神の顕靈のあり方の変化である。廟神の信仰の基層にある厲なる鬼神という觀念を継承しながらも、その靈威の現れ方に変化が生じたのである。

#### (一) 武帝の仏教政策と廟神

周知のように、武帝は仏教に傾倒し、天監一六年（五一七）、

郊社宗廟の祭祀の血食を止めて「大脯」に代え、さらに「大脯」を「大餅」に代え、他の供物も蔬果とした。古くから宗廟と社稷の祭祀には血食が供され、血食は家と国家の存続を表象するものでもあった。<sup>(44)</sup> もちろん、民間の廟祭における血食の事例は枚挙に暇なく、城陽景王祠、蔣子文廟、項羽廟でも牛の血食が行われてきた。<sup>(45)</sup> 普通元年頃の呉興太守蕭琛は、范縝の「神滅論」に仏教の立ち場から反論した「難神滅論」などの著作もあり、<sup>(46)</sup> 仏教の教義にも通じていた。蕭琛が項羽廟の血食を禁じて脯に代えたのも、武帝の仏教政策を背景にしたものであろう。

さらに、年代については天監一八年、普通三年頃と定説をみないが、武帝は僧尼を集めた法会で「断酒肉文」を唱え、出家した僧尼の肉食を非難した。この「断酒肉文」に、「北山蔣帝すら猶お且つ殺を去る」と蔣帝さえ血食を止めたと述べ、続けて次のようにいう。

蔣帝、今日菩薩道を行う。(略) 一日、北山に蔣帝の齋を為さんとす。所以に皆な菜食の僧を請う。正に幽霊なるを以て悉く能く鑿見す。若し不菜食の僧、菜食を作して往くも、將に蔣帝、仏法怪望の弟子を悪賤せん(『弘明集』卷二六慈濟篇)。

蔣帝すら今日では菩薩道(仏道)を修めている。他日、北山(蔣山)で蔣帝の齋会を営むが、その席には菜食の僧侶をお願いしたい。蔣帝はまさしく「幽霊」であるためすべてお見通しで、菜食していない僧侶がにわかに菜食して齋に赴いても、蔣帝に卑しまれるであらうと。

武帝はさまざまな廟の祭祀や民間のあらゆる祭祀に至るまで「生類」の薦を止め、「蔬供」のみを修めるようにもいう。蔣帝もまた肉食を止めて菜食していたのであろう。後述するように、武帝は当初は蔣帝神を無視していたが、その靈験に恐懼して畏信するようになったとされる。武帝は、社会に大きな影響力をもつ廟神をもはや排除できず、仏弟子とするこゝとで、仏教化を意図した国家の祭祀体系の外延に包摂しようとしたのではないだろうか。

蔣帝神だけでなく、項羽神もまた仏教徒になった。後の簡文帝・蕭綱の「呉興楚王神廟碑」<sup>(48)</sup>に、楚王つまり項羽神が「既に茲の釈教を弘め、車牛を献ずるを止む。(略)漸く不殺の教えに符し、方に大士の心を行わんとす」と。楚王は仏教に帰依しようとしており、牛車の牛を献上させるのを止めたというのである。この碑は「太守元景仲稽諸古典、於茲往烈、永伝不朽、式樹高碑、翠石勒文」とあるように、当時の

呉興太守元景仲が建立したものだ。元景仲は普通六年(五二五)に北魏から亡命した元法僧の子。呉興太守に任用されたのは、少なくとも亡命した普通六年以降であり、従って蕭梁、蕭淵猷が呉興太守となり、武帝が「断酒肉文」で蒋帝を仏弟子とした後のことである。<sup>49</sup>憶測ではあるが、元景仲は呉興太守に着任すると、楚王廟と蕭氏の因縁を聞き及び、武帝の第三子で蕭淵猷の従弟でもある蕭綱に碑文の作成を依頼したのではないだろうか。碑文に「車牛」とあるように、蕭綱は明らかに蕭氏と項羽神の物語を知っていた。蕭氏一族であった蕭綱は、南斉の李安民をはじめ歴代の太守に牛車の牛を犠牲にするよう求め続けた項羽神を蒋帝神と同じく仏教徒という枠組みの中に取り込んだのである。

廟神が仏弟子となった逸話は、すでに南斉に遡ってみいだすことができる。建康に近い攝山を七百年余り「王有」してきた廟神が血食を止め、この山に住む釈法度から五戒を受けた。ついで「攝山廟巫」の夢に現れて「祠祀、殺戮するを得ること勿れ」と告げた。その後は廟の薦は菜脯だけになったという(『高僧伝』巻八釈法度伝)。民間の廟神とどう関わるのか、仏教の側でもその方策が模索されたのであろう。<sup>50</sup>武帝の廟神に対する施策もその延長上にあつたのではないだろうか。

## (2) 廟神の変貌

一方、古くから連綿として継承されてきた廟神の顕現のあり方に変化が生じる。

蒋帝は軍事だけでなく、祈雨にも靈験を現すようになる。蒋帝が仏弟子になる以前の天監五年(五〇六)、大旱となり、武帝は詔を下して蒋帝神に祈って雨を求めさせたが、一〇〇余日過ぎてても降らなかつた。武帝は立腹し、蒋帝廟と神像を燃やすように命じた。その日はよく晴れていたが、火をつけようとすると、蒋帝廟の上に不意に雲が湧き、宮殿も震動するほどの土砂降りになった。武帝は恐懼し、詔して燃やすのを中止させると、すぐに静かになった。「此れより、帝、畏信すること遂に深し。踐阡より以来、未だ嘗て躬自から廟に到らず、是において法駕を備え朝臣を將いて修謁」した。<sup>51</sup>ちなみに、陳武帝も永定三年(五五九)に蒋帝廟を訪れて祈雨し、靈験があつたという(『陳書』巻二高祖紀下)。

さて当時、北魏軍が侵攻、一〇月には淮水南岸の鍾離城を包圍した。北魏軍は淮水の中洲の邵陽洲両岸に橋を造って淮水を渡る通路とし、北岸の拠点と鍾離城を結ぶ補給路とした。翌年三月春、淮水が急に増水し、あらかじめ船を用意していた梁軍は橋を燃やして、一挙に北魏軍を壊滅させる。<sup>52</sup>

武帝が蔣帝廟を祭祀したとする記述に続けて、次のようにいう。

是の時、魏軍攻めて鍾離を囲む。蔣帝神、勅に報いて必ず扶助を許さんと。既にして雨無くして水長じ、遂に敵人を挫くは、亦た神の力なり。凱旋の後、廟中の人馬の脚、尽く泥湿有り。当時、並びに焉を目睹す。

蔣帝神は廟中の従祀の兵馬を率いて出陣し、雨も降らないのに淮水を増水させ、鍾離の戦いに勝利をもたらしした。蔣帝神の軍隊が凱旋した後は、廟中の兵馬の脚が泥だらけになっており、当時の人びとは皆それを目撃した。蔣帝は鍾離に派遣された軍隊でも信仰を集めていたのだろう。その一方、蔣帝の出陣の徴は、廟のある建康の地域社会の人々に眼にみえる形で示された。つまり国家の軍事の神としての蔣帝は、基層となる社会にも深く根ざっていたのである。

こうした廟神が自らの軍隊を率いて出陣するという靈驗譚は、呉興の楚王神にもみられる。先述したように、楚王神と親交を結んだ蕭淵猷は、その後、益州刺史に転任する<sup>(53)</sup>。益州では江陽の斉苟兎が叛乱を起こし、総勢一〇万人が州城を包圍した<sup>(54)</sup>。蕭淵猷は武器も食糧も尽き、遙かに楚王神に救援を祈った。

是の日、田老の一騎の浴鉄して東方より来たるに逢う有り。問うに、城を去ること幾里かと。曰わく百四十と。

時に日は已に晡、騎は稍を挙げて曰わく、後人來たれば、之をして疾馬せしむべし。日に及びて賊を破らんと欲すと。俄かにして数百騎の風の如き有り。一騎<sup>よき</sup>過りて飲むを請う。田老、誰為るかを問うに、曰わく、呉興楚王、來たりて臨汝侯（蕭淵猷）を救わんとすと。此の時に当たりて廟中に請祈するも驗無し。十余日、乃ち侍衛の土偶、皆な泥湿すること汗の如きなる者を見る。是の日、（淵）猷、大いに苟兎を破る（『南史』卷五一 梁宗室上・蕭（淵）猷伝）。

「浴鉄」つまり全身を甲冑で被い、馬上用のほこ「稍」を掲げた一騎は楚王神であろう。楚王神は自ら数百騎の騎士を率いて益州に出陣し、その疾駆する隊列を農夫が目撃した。一方、呉興郡の廟では楚王神が不在のため祈祷しても靈驗なく、楚王神とその侍衛の武将が帰還した後、「侍衛土偶、皆泥湿如汗者」、つまり出陣したという目にみえる確かな徴が残っていた。鍾離の戦いときの蔣帝神の「廟中人馬脚、尽有泥湿」という目撃譚と共通していることに注意したい。

南斉末になると、この軍事を支える廟神は長江中流域でも

顕靈する。まず、長江中流の北岸にあった雷池の周・何二神について。雷池は雷水が長江に注ぎ込む手前の低湿地に水が滞留してできた湖沼、この雷池から流れだす二本の川が長江と合流する地点を大雷口、小雷口といった。大雷口の対岸は九江、贛水はこの九江で長江に注ぎ込んだ。大雷口は長江を上下する商船や戦艦の停泊地であり、「雷口戍」が置かれていた。六朝時代を通じて、長江沿岸の重要な軍事拠点ともなっていた。

南斉末の建武四年（四九七）、北魏の孝文帝は自ら大軍を率いて雍州に侵攻する。石頭に駐屯していた蕭衍は命をうけて雍州の新野に向けて長江を遡り、大雷に到る。後の元帝・蕭繹の『金楼子』興王篇に、次のようにいう。<sup>35</sup> 当時、公私の旅行者は大雷に数日間は停泊し、すぐには出帆しようとしなかった。蕭衍も浦口（大雷口）に停船したが、風が吹いて波が起ち、船出しようとする者はいなかった。

軍の直兵、啓すに、風浪大なれば冒すべからず。宜しく浦に入りて静まるを待つべし。兼ねて応に周何郎神に解るべしと。上曰わく、周公瑾、何無忌、在昔に勤王す。

我の今日の如きも、亦た復た何ぞ異ならん。爾、若し靈あらば、当に風をして静むべしと。因りて上鼓を打ちて

進むを催す。行途未だ遠からざるに、便ち波恬かにして風息む。

この後、蕭衍は北魏軍と戦い、雍州刺史に任用された。蕭衍はこの雍州襄陽の豪族層を基盤に軍団を増強し、梁王朝を建立することになった。

周公瑾は周瑜、字は公謹。後漢末に孫策に仕え、長江中流方面を制圧した。江陵郡に出鎮していたが、建安一五年（二一〇）、当時、京城（丹徒県）に居た孫権に蜀を討つことを説き、江陵に戻る途中、洞庭湖近くの巴丘で病死した（『三国志』卷五四周瑜伝）。何無忌は東晋末に劉裕に仕え、江州刺史となつて尋陽に出鎮、義熙六年（四一〇）に徐道覆が贛水を下つてくると、途中の豫章で迎え討とうとして戦死した（『晋書』卷八五 何無忌伝）。『太平寰宇記』卷一二五に引く『水経注』の逸文に、雷水の地の側らに「周瑜廟」があり、「大雷神」とも呼ばれていると。『太平寰宇記』は続けて「何無忌廟」を挙げ、徐道覆と豫章郡の南昌で戦い戦没したので、「因りて共に廟を立つ」という。

蕭衍とともに竟陵王子良の西邸サロンの八友の一であった南斉の謝朓に「祭大雷周何二神文」という祭文があり、周瑜と何無忌の功績を称揚する（『芸文類聚』卷七九靈異部下）。

謝朓は永元元年（四九九）に東昏侯に殺害されており、建武四年（四九七）の蕭衍の靈驗譚との前後関係は不明である。

この周何二神は、梁王朝建立前夜に初めて姿をみせるが、滅亡に瀕したとき再び登場する。侯景が建康を占拠すると、この周何二神は侯景討伐の軍隊を率いて顕靈した。当時、江陵に出鎮していた後の元帝・湘東王蕭繹は、承聖元年（五五二）二月、配下の王僧弁を征東大將軍に任命し、侯景討伐に起ち上がる。一方、広州でも陳霸先が侯景討伐をめざし、大宝元年（五五〇）に始興を出発、大庾嶺を越えて贛水を下り、流域の豪族を制圧しながら、大宝二年二月、巴丘に到った。翌三年、湘東王蕭繹の命を受けた陳霸先は二月に贛水が長江に流入する桑落洲で王僧弁と合流、ついで大雷に停泊し、一挙に長江を下って建康に向かい、四月には建康城を奪還した。<sup>56</sup>

この陳霸先軍が大雷に停泊していたときに、周何二神が顕靈する。

軍人杜稜、夢みらく、雷池君、周・何神、自ら征討大將軍と称し、朱航に乗り、甲仗を陳べ、下りて侯景を征さんと称す。須臾にして便ち還りて云わく、既に景を殺し竟わると（『南史』卷九陳本紀上）。

一方、その前年の大宝二年（五五二）、侯景は自ら軍隊を率いて湘東王蕭繹の居た江陵郡を攻撃する。王僧弁は巴陵で侯景軍を阻止、ついで長江を下って残留軍から郢州を奪還、再び軍備を整えるため、さらに下流の雷池に近い尋陽に駐留していた。

軍人多く夢みらく、周何二廟神云わく、吾れ已に天子を助けて賊を討つと。自ら征討大將軍と称し、並びに朱航に乗る。俄かにして反りて曰わく、已に景を殺すと。夢を同じくする者、数十百なり（『南史』卷六三王僧弁伝）。

多くの軍人が夢をみた。周何二神が已に天子（後の元帝蕭繹を指すのであろう）を助けて侯景軍を撤退させた。さらに征討大將軍と称して朱航に乗り、すぐに帰還してすでに侯景を殺害したと告げた。百人近くの軍人が同時に同じ夢をみた。この後半の部分は陳霸先の軍人杜稜の夢と同じ。

陳霸先軍と王僧弁軍の軍人がともに、周瑜と何無忌二神のほぼ同じ夢をみたというのである。王僧弁も陳霸先と同時に大雷口に停泊しており、王僧弁軍の夢の後半はあるいはこの時のものであったかも知れない。この周何二神の顕靈には、蕭衍軍の「直兵」（都督府の属官）、陳霸先軍と王僧弁軍の軍

人が関わっており、そもそも長江を上下することの多かった軍人の間で信仰されていたのではないだろうか。

大雷口より上流の湘東王蕭繹がいた江陵郡でも、廟神が顕靈する。王僧弁が巴陵で侯景が長江を遡るのを阻止していたときのこと、江陵の百里洲で苦行僧同様の暮らしを送っていた陸法和は、湘東王蕭繹にこの侯景軍を討つことを請うた。

諸蛮の弟子八百人を召して江津に在らしめ、二日にして便ち發す。(略)法和、艦に登り、大いに笑いて曰く、無量の兵馬なりと。江陵は神祠多く、人俗の恒に祈祷する所、法和の軍の出でしより、復た一驗無し。人びと以為えらく神皆な従行するが故なりと。(『北齊書』卷三二 陸法和伝)

陸法和は「蛮音」で話し、蛮族の出自ともいわれた。出家者ではなく「居士」と呼ばれ、その一方、さまざまな道術に通曉し、軍事にも長けていた。<sup>57)</sup>この陸法和の侯景討伐軍には、多数の江陵の廟神が「無量の兵馬」となって随行した。陸法和の軍が出発したときから祠廟は空になり、祈っても一つの靈驗もなく、江陵の人々は廟神がみな陸法和に随行したためだと思つたと。

この廟神の軍隊が目に見えるのは、陸法和だけであつたら

う。しかし、廟に祈祷しても何の靈驗もなく、江陵郡の人はそれを廟神が出陣した徴とみなしたのである。先述した呉興郡の楚王廟と同じモチーフがここでも示されている。

東晋から南齐まで、蔣子文神は目に見えぬ靈力を發揮すると信じられ、皇帝や諸王は高位の官位と爵位を差し出してひたすら祈願した。しかし、南齐末の頃から、廟神は自ら従祀の軍隊を率いて戦場に赴くとみなされるようになる。この廟神の軍隊も、農夫の前を一瞬で通り過ぎたり、多くの兵士が同時に見る夢に現れることはあつても、やはり目に見えない存在であつたらう。何よりも、廟神を祀った廟に祈願しても全く靈驗がないこと、廟の神像に残された泥湿や汗が廟神出陣の徴とみなされたのである。

唐末から宋代にかけて廟神の率いる軍隊は「陰兵」、「神兵」と呼ばれるようになり、明清代になると、いわゆる武神として広い地域で廟が立てられ、なかには国家の祭祀体系の中に位置づけられる廟神も登場した。神格も、国家や社会における位置も歴史とともに変遷するが、しかし、六朝江南に始まる廟神出陣の靈驗譚にみられるモチーフ——神の不在による靈驗の消失、凱旋した神像に残る泥湿、地域の人々の目撃譚——は、脈々として受け継がれた。明清を代表する媽祖

神（天妃）、閩帝神をめぐる靈驗譚にもこのモチーフをみいだすことができる。一例のみあげる。

清の康熙三十二年（一六八三）六月、福建提督施琅は鄭氏台湾を制圧する。施琅の上奏文によれば、その前年、福建沿岸の平海澳に停泊、荒廃していた天妃廟を修復した。鄭氏の拠点だった澎湖を破ったとき、すべての将士がぼんやりとした天妃の姿を見た。あたかも頭上にいるかのようでもあり、左右ににいるかのようでもあった。「平海の人、俱に天妃の像、是の日、衣袍透湿し、其の左右の二神将とともに両手に起泡するを見る。観る者、市の如く、天妃の戦いを助くるが為に然るを致すを知るなり」と『天妃顯聖録』歴朝褒封致祭詔（註）。

清の天妃廟でも、天妃が従祀の二神将を率いて出陣し、兵士にかすかに姿をみせ、凱旋後には廟の神像にその痕跡が確かに残っていた。平海の人々は廟にどっと押し寄せて共にそれを目にしたというのである。

## おわりに

以上、六朝江南の健康の蔣子文神は、当初は鍾山に祀られ

た廟神として地域社会の民衆の間で信仰されたのであろう。やがて皇帝、宗室などの中央権力と私的に結びつき、内外の軍事に靈驗を求められ、軍隊の間にも信仰が広がったと思われる。一方、呉興の項羽神は、郡庁の聽事に鎮座して中央から派遣される太守を威嚇し、太守に代わって郡の綱紀を介して郡政を左右した。その意味では呉興郡独自の歴史と社会を表象するものであったといつてよい。しかし同時に、蘭陵蕭氏の物語としても語り継がれ、梁代ではむしろ蕭氏の物語が浮上して呉興郡の独自性は後景に退く。項羽神は蕭氏によって単なる廟神に戻るが、一方ではその軍事を助け、仏教徒とさえなった。蕭氏に「厲」をなした項羽神は、蕭氏の意向に沿うものとなったが、同時に地域の枠組みを超える契機ともなったといえよう。

廟神は靈驗という目に見えぬ力を及ぼして軍事を助けたが、梁代に入ると自らの軍隊を率いて出陣し、戦闘に従事するとみなされるようになる。廟神の率いるいわば影の軍隊が新たに登場したのである。蔣子文神、項羽神だけでなく、長江中流域の周瑜・何無忌二神、江陵の多数の廟神が王朝内外の危機に際して自らの軍隊を率いて活躍した。その一方で、地域社会の民衆は廟神出陣の目に見える徴や靈驗消失の



体験を共有したのである。その意味では、梁代に生じた廟神の変貌は、基層となる地域社会に深く根ざしていたといつてよいだろう。

呉興の項羽廟は唐初の狄仁傑によって破壊されたが、別の伝承も伝わっている。『嘉泰呉興志』卷一三祠廟の「西楚霸王廟（旧項王廟）」に、宋・左文質の『呉興統記』を引いて次のようにいう。呉興の「父老」は狄仁傑にこの「項王廟」を残すよう請願した。狄仁傑が試みに廟中で齋戒していると、夜中に「偉人」が現れて西楚霸王と名乗り、「国家の義兵を起こせしより遼を征するに及ぶまで、陰兵を以て之を佐く」と告げたと。項羽神は唐の軍隊が隋を倒し、遼東を征討するのを「陰兵」つまり鬼界の軍隊を率いて輔佐したというのである。項羽神の率いる軍隊は、地上の軍隊に対する「陰兵」という明確な位置が付与されているが、その起点は梁代の江南における廟神の変貌にあったといつてよい。そして項羽神の国家次元での活躍は地域を超えたものではあるが、その一方、「父老」——六朝であれば綱紀を輩出する豪族層に相当しよう——の率いる地域社会に依拠していたのである。

蒋子文、蘇峻、項羽、何無忌はいずれも戦場で「強死」した歴史上の人物であった。周瑜は病死したが、蜀征討の念願

を果たさぬままの旅の途中の死であり、非業の死とみなされたのであろう。蒋子文、項羽は弓と矢をもち、白馬や白羽扇、鉄の甲冑や稍で武装し、周何二神は「朱航」に乗って顕現した。西周の宣王に無実の罪で殺害された杜伯は、その後「白馬の素車に乗り、朱の衣冠、朱弓を執り、朱矢を挟み、周宣王を追い、之を車上に射」、宣王はその矢に射抜かれて死んだという（『墨子』明鬼篇）。「白馬素車」は凶事に用いる白馬の牽く車。杜伯は厲鬼の原型といつてよいが、六朝江南の廟神の姿は、この杜伯を彷彿させるものがある。

このように六朝江南の廟神は西周に遡る「厲」なる鬼神の流れを継承し、人々に死をもたらす「厲」「祟」をなす神として畏怖された。ただし付け加えるならば、六朝江南では人間とほとんど変わらぬ姿で登場する。宗室の人びとと兄弟の契り結び、一斗の酒を飲み交わし、王導のもとに現れた蒋子文は食事をたらふく食べたのである。

ところで南朝に入ると、道教も仏教も民間にかなり浸透した。詳細は別の機会に譲るが、道教もまた民を威嚇して祠廟の建立や血食の祭祀を求める鬼の存在を教義の前提としている。道教の描く鬼の姿はまた蒋子文を想起させるものがある。ただし道教では最高神の下に地上の官僚制にも似た神々

の体系を想定し、鬼はその嚴重な管轄下に置かれた。鬼はここでは地域を超えた教義体系の中に包摂されたのである。

南朝では、人びとは病気になる**と俗師(巫)、僧侶、道士**のもとを訪ね歩いたという。<sup>59)</sup> 蔣子文廟にみるように、巫はしばしば祠廟に付属し、廟神のお告げを人びとに伝えて治病した。古くから存在した廟神の信仰の上に道教、仏教が重なり、六朝後半の江南には重層的な信仰、宗教の世界が広がっていたのではないだろうか。その意味でも、六朝江南社会には鬼神思想が氾濫していたといえよう。

## 【注】

- (1) 張『六朝民俗』緒論(南京出版社、二〇〇二年)一五頁。
  - (2) 『旧唐書』卷一五六于頔伝。于頔は湖州刺史、蘇州刺史を歴任し、貞元一四年(七七九)に襄州刺史・山南東道節度使に転出した。『新唐書』卷四一地理志・江南道に「西湖、溉田三千頃、其後墮廢。貞元十三年、刺史于頔復之、人賴其利」とあり、貞元一三年には湖州刺史であった。
  - (3) 宮川『六朝史研究・宗教篇』(平樂寺書店、一九六四年)一六頁。
  - (4) 宮川『六朝宗教史』修訂増補版(国書刊行会、一九七七年)所収。林『中国中古時期的宗教与医療』第四篇 巫覡活動与厲鬼信仰(中華書局、二〇二〇年)所収、初出二〇〇〇年。この
- 他、李文瀾「六朝地域人神的形成及其政治文化背景」(『瀾存稿』湖北人民出版社、二〇一三年)所収、初出一九八九年、胡阿祥「蔣山・蔣州・蔣王廟与蔣子文崇拜」(『南京師範專科學校學報』一五―二、一九九九年)、姚瀟鵬「蔣子文信仰与六朝政治」(『學術研究』二〇〇九―一)、陳聖宇「六朝蔣子文信仰探微」(『宗教学研究』二〇〇七―一)などがある。
- (5) 陳聖宇前掲論文は「鬼有所婦、乃不為厲」という文言に着目するが、孫権がこの「伝統」に捕らわれたと述べるのみで、この伝統については説明していない。
  - (6) 『礼記』祭法、鄭玄注「今時民家或春秋祠司命・行神・山神、門竈在旁。是必春祠司命、秋祠厲也、或者合而祠之。山即厲也。民惡言厲、是巫祝以厲山為之(略)」。疏「漢時人民嫌惡厲、漢時巫祝之人、意以厲神是厲山氏之鬼為之、故云厲山」。厲山氏は神農の父祖である。
  - (7) 『太平広記』卷四七三昆蟲一引「搜神記」、『芸文類聚』卷七九靈異部下引「搜神記」には「白羽扇」、「法苑珠林」卷六二引「搜神記」には「白羽」とある。
  - (8) 『太平御覽』卷七七四引晋・裴啓『語林』「武侯与宣王在渭滨、将戰、宣王戎服莅事、使人祝武侯、乘輿葛巾、持白羽扇、指麾三軍、皆随其進止。宣皇聞而嘆曰、可謂名士」、『晋書』卷一〇〇陳敏伝「敏率万余人将与(甘)卓戰、未獲濟、(顧)榮以白羽扇麾之、敏衆潰散」。なお、渡邊義浩氏は、「干宝『搜神記』の孫呉觀と蒋侯信仰」(『古典中国』)における小説と儒教」汲古書院、二〇一七年、所収。初出二〇一五年)において東晋の江東支配の正統性を論じた文中で、蒋侯神の「白馬」「白羽扇」の白は呉の孫皓が標榜した「金徳」を象徴するといふ。しかし、蔣子文の白を五行思想に絡めて解釈するのは、史料の語るところ無理があろう。ちなみに、渡邊氏は『法苑珠林』引

『志怪伝』の「劉赤斧」の逸話についても、赤斧の赤を五行思想との関連から論じている。ここでは詳細に立ち入る余地はないが、これもやはり問題が残る。林富士氏は南斉の蕭赤斧ではないかとする（林注（4）書四四三―四頁）。

(9) 南宋の『嘉泰吳興志』卷一三祠廟・武康県に「蒋霊帝廟、在県前溪南、漢末蒋子文之神也。吳立廟于鍾山、不詳此邑創廟之自」という。

(10) 宮川、林注（4）論文。

(11) 『建康実録』卷七引『晋書紀』。「北堂書鈔」卷一三九引『晋起居注』にも簡略な記事がみえる。

(12) 『史記』卷一九循吏・孫叔敖伝。「水経注」卷三二肥水に「芍陂 言楚相孫叔敖所造。略 陂水北逕孫叔敖祠下」とある。

(13) 宮川注（4）書。胡三省の論拠は『南斉書』の次の記事。  
『南斉書』卷二八崔祖思伝「崔祖思字敬元、清河東武城人（略）初州辟主簿、与刺史劉懷珍於堯廟祠神、廟有蘇侯像。懷珍曰、堯聖人、而与雜神為列、欲去之、何如。祖思曰、蘇峻今日可謂四凶之五（伍）也。懷珍遂令除諸雜神。」「南史」卷四七本伝には「崔祖思（略）為都昌令、随青州刺史垣護之入堯廟」とあり、崔祖思の役職も刺史の名前も異なっている。宮川氏は『建康実録』に『南史』と同じ記事があるとし、青州刺史垣護之を是とするが、『建康実録』卷一五には「崔祖思 初辟州主簿、与刺史劉懷珍於堯廟祀神」とあり、『南斉書』に同じである。誤認であろう。なお、崔祖思については、安田二郎『六朝政治史の研究』（京都大学学術出版会、二〇〇三年）三二―八頁参照。

(14) 『景定建康志』卷一八山川志「蘇大將祠」、「嘉泰吳興志」卷一三祠廟・州治「蘇將軍廟」。

(15) 『宋書』卷七十二文九王・建安王休仁伝。なお、『南史』卷一四建安王休仁伝には、明帝が蘇侯神と兄弟になり、休仁に手紙を

送ったという。

(16) 宮川注（3）書、所収。初出『東洋史研究』三十一六、一九三八年。

(17) 『宋書』卷七七沈慶之伝、同書卷一〇〇沈林子伝。

(18) 孔厥は『晋書』卷八八孝友・王談伝に「後（吳興）太守孔厥 究其義行、元興三年（四〇四）、挙（吳興・王）談為孝廉、時 称其得人」とある。孔季恭は『宋書』卷五四孔季恭伝。『南史』卷二七孔靖伝にほぼ同じ記事がみえる。孔靖、字は季恭。『宋書』に「名与高祖祖諱同、故称字」とあり、史料上でも多くは孔季恭と表記される。本論でも孔季恭とする。孔季恭は義熙八年（四二二）に吳興太守から会稽内史に転出している。

(19) 『太平御覽』卷二五三引『晋書』に「孔季恭為吳興内史。吳興頻喪太守、言項羽神為崇、君居郡事、竟無害也」とある。『九家旧晋書輯本』は、「臧榮緒晋書」補遺に収録する。

(20) 宮川注（3）書三九六頁。

(21) 『南史』卷一八蕭惠明伝、『宋書』卷七八蕭惠明伝。項羽神との逸話は『南史』にみえる。『南史』には「泰始初」に吳興太守となつたとあるが、『宋書』には「後廢帝元徽末、卒官」という。『宋書』卷二八符瑞志中に「後廢帝元徽四年十一月乙巳、甘露降吳興烏程、太守蕭惠明以聞」とあり、『南史』の記事は誤ちであろう。また『資治通鑑』卷一三三三元徽二年条参照。

(22) 『南斉書』卷二七李安民伝。『南史』卷四六李安民伝にも項羽神についてほぼ同じ記事がみえる。『南斉書』に永明四年に吳興太守となり、「卒官」という。

(23) 原文「於聽上八閔齋」、「太平御覽」卷八八二神鬼部二引『齊書』に「著履上廳事、又於上設八閔齋」、また同上卷六五四釈部二引『齊書』に「着履上廳事、又於聽上設八閔齋」とあるのに従つて「設」を補う。点校本『南斉書』の校勘も参照のこと。

(24) 『晋書』卷二五輿服志「古之貴者不乘牛車、(中略)自靈獻以來、天子至士遂以為常乘、至尊出朝堂拳哀乘之」、「通典」卷五三礼一三積奠「景雲二年七月」太子左庶子劉子玄進議曰、古者、自大夫以上皆乘車、而以馬為駢服。魏晉以降、迄於隋氏、朝士又駕牛車」。

(25) 『三國志』卷一武帝紀の建安二一年春二月条注引『魏書』に「辛未、有司以太牢告至、策勳于廟、甲午始春祠、令曰、議者以為祠廟上殿當解履。吾受錫命、帶劍不解履上殿。今有事於廟而解履、是尊先公而替王命、敬父祖而簡君主、故吾不敢解履上殿也」とある。

(26) 『南齊書』卷二五張敬兒伝。なお、武帝はこの席で張敬兒を逮捕し、後に殺害した。また、『南史』卷四三齊高帝諸子下・宜都王鐸伝。本伝では明帝に殺害されたとあるが、『南齊書』卷五海陵王紀では海陵王が殺害したという。

(27) 『南齊書』卷四六蕭惠休伝。『南史』卷一八蕭惠休伝にも項羽神についてはほぼ同じ記事がみえる。

(28) 『梁書』卷二六蕭琛伝、『南史』卷一八蕭琛伝。『梁書』に普通元年に呉興太守から宗正卿に転じたとある。

(29) 『南史』卷五一梁宗室上・蕭(淵)猷伝。蕭淵猷は『梁書』に立伝されていない。『南史』では唐高祖の諱を省く。『魏書』卷九肅宗紀、卷九八蕭衍伝によれば、蕭淵猷は普通六年(五二五)に益州刺史に在任していた。

(30) 『檄告西楚霸王文』の全文は、『全唐文』卷一六九に所収。狄仁傑の檄告は「西楚霸王項君將校等」を対象としており、廟には項羽神だけでなく従祀の將校の神像も祀られていたのである。

(31) 宮崎市定『九品官人法の研究』(同朋舎出版部、一九五六年)、五七〇〜七一頁参照。郡では主簿、功曹を指すという。

(32) 城陽景王祠については、『三國志』卷一武帝紀、『風俗通義』卷九。

(33) 宮川注(16) 論文。

(34) 野田俊昭「南朝の郡太守の班位と清濁」『史淵』一二七、一九九〇年。

(35) 余方徳編『呉興郡与呉興大族的文化現象』呉興郡太守考(団結出版社、一九九三年)に東晋南朝の歴代太守の表がある。

(36) とりあえず、呉興太守となった孔氏の名前のみ挙げておく。〔東晋〕孔愉、孔坦、孔敞、孔季恭、〔劉宋〕孔琳之、孔山士、孔琇之。

(37) 蕭思話については、『宋書』卷七八蕭思話伝。また龔斌『南蘭陵蕭氏家族文化史稿』(上海古籍出版社、二〇一五年)参照。蕭琛については、祖父は僧珍、父は恵訓、『南史』卷一八本伝に「恵開従子」、『梁書』卷二六本伝に「従伯恵開」とある。父の恵訓と従伯の恵開とは同輩であろうが、両者の関係は判然としない。ただし、思話の第六子で恵開の末弟にあたる恵蒨の子の介は蕭琛を「族兄」という(『梁書』卷四一蕭介伝)。この

「族兄」が厳密な意味で用いられているとすれば、琛は高祖を同じくする同輩の年長者となる。介の高祖は卓、琛の高祖も卓となる。(蘭陵蕭氏世系略表) 参照のこと。

(38) 李安民については、安田注(13) 書三一三頁に詳しい。

(39) 『南齊書』卷四四沈文季伝、『南史』卷三七沈文季伝。蕭道成については、安田注(13) 書第七章「南齊高帝の革命集団と淮北四州の豪族(初出一九七〇年) 参照。

(40) 川合安「唐寓之の乱と士大夫」『東洋史研究』五四―三、一九九五年、後に『南朝貴族制研究』(汲古書院、二〇一五年) 所収参照。

(41) 『梁書』卷一五謝覽伝「初、齊明帝(蕭鸞) 及覽父瀟、東海

徐孝嗣、並為吳興、号称名守、(謝) 覽皆欲過之。昔覽在新安  
頗聚斂、至是遂称廉潔。

(42) 蕭衍についても、安田注(13) 書第七章、第八章参照。

(43) 『高僧伝』卷八釈道盛伝「丹陽尹沈文季素奉黃老、(略) 後文  
季故於天保設會、令陸修靜与(釈道) 盛議論」。ただし、沈文  
季が丹陽尹となったのは昇明二年(四七八)、陸修靜はその前  
年に死去したと伝わる。

(44) 森三樹三郎『梁の武帝』(平楽寺書店、一九五六年)  
一六五、六頁参照。

(45) 城陽景王祠の牛の血食については、『風俗通』卷九にみえる。  
また『宋書』卷四八毛脩之伝に「脩之不信鬼神、所至必焚除房  
廟。時蔣山廟中有佳牛好馬、脩之並奪取之」とあり、この「佳  
牛好馬」は廟祭の血食に用いられたのであろう。

(46) 『弘明集』卷九。『弘明集研究卷下・訳注篇下』(京都大学入  
文学部研究所、一九七五年) 参照。

(47) 諏訪義純『中国南朝仏教史の研究』(法蔵館、一九九七年)  
一一八―一九頁、遠藤祐介「梁武帝における理想的皇帝像―  
菩薩金輪王としての皇帝―」(『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』  
三七、二〇二年) 参照。

(48) 『芸文類聚』卷七九靈異部下。肖占鵬・董志廣校注『梁簡文  
帝集校注』卷一四(南開大学出版社、二〇一五年) も参照のこ  
と。ただし、校注は楚王を後漢の楚王英とする。『全梁文』卷  
一所収「吳興楚王神廟碑」の嚴可均の校に「按碑文当是東漢楚  
王英、而題為吳興楚王、則項王矣。誤改無疑」という。校注は  
この嚴可均の説によるものであろう。しかし、蔣子文神も仏弟  
子となっており、項羽神の仏教への帰依はその流れの中にある。  
(49) 『梁書』卷三五元景仲伝。元景仲は普通六年に亡命後、侍中・  
右衛將軍、中大通三年(五三二)に広州刺史、大同中(五三五―

四六)に侍中・左衛將軍、太清初(五四七)に再び広州刺史と  
なり、太清三年(五四九)に侯景に應じて広州で拳兵、陳霸先  
に敗れて死去した。吳興太守になったという記述はない。た  
だし、『嘉泰吳興志』卷一四郡守題名に唐・裴清始「歴官記」を  
引いて元景仲の名を挙げている。

(50) 諏訪義純氏は、廟神の受戒の例として攝山の廟神、蔣子文神、  
および項羽神の名を挙げている。注(47) 書二二六頁。

(51) 以下、蔣子文の記事は、『南史』卷五五曹景宗伝。『梁書』卷  
九本伝にはこの逸話はみえない。

(52) 『資治通鑑』卷一四六「鍾離城北阻淮水、魏人於陽洲兩岸  
為橋樹柵數百步、跨淮通道。(魏中山王) 英挾南岸攻城、(將軍  
楊) 大眼挾北岸立城、以通糧運」。また、張文華『漢唐時期淮  
河流域歴史地理研究』(上海三聯書店、二〇一三年) 三九九―  
四〇三頁参照。

(53) 蕭淵猷の益州刺史赴任については、諏訪義純『梁武帝の蜀地  
経略と仏教―益州刺史の任免を中心として―』(注(47) 書第  
十章、所収、初出一九七〇年) 参照。

(54) 斉苟兒の乱については、『南史』卷五五羅研伝に「斉苟兒之  
役、臨汝侯(蕭淵猷) 嘲之曰、卿蜀人樂禍貪亂、一至於此。  
(益州主簿・羅研) 対曰、蜀中積弊、実非一朝。百家為村、不  
過數家有食、窮迫之人、什有八九、束縛之使、旬有三。貪亂  
樂禍、無足多怪」とある。

(55) 『金樓子』については、興善宏『金樓子訳注』(一) (四)  
『中国文学報』七九、八二、二〇一〇―二〇一二年) 参照。「興  
王篇」梁武帝の記事は(三)に収録。

(56) 陳武帝については、榎本あゆち『中国南北朝寒門寒人研究』  
第一章 梁末陳初の諸集団について(汲古書院、二〇二〇年、  
初出一九八二年) 参照。

(57) 宮川尚志「梁・北齊の居士陸法和」(仏教史学会編『仏教の歴史と文化』同朋舎出版、一九八〇年、所収)、榎本前掲書二七―二八頁参照。

(58) 王志邦『六朝江東史論』六、六朝江東的鬼神文化(中国青年出版社、一九八九年)など。

(59) たとえば、梁武帝への郭祖深の上書に「臣見疾者詣道士則勸奏章、僧尼則令齋講、俗師則鬼禍須解、医診則湯熨散丸、皆先自為也」という(『南史』卷七〇循吏・郭祖深伝)。

(つづきあきこ 龍谷大学名誉教授)