

「城隍出巡」祭礼と中国近世の都市空間

水 越 知

はじめに

中国社会の理解において、民間信仰の果たした役割やその変遷を考察することが肝要であることはいうまでもない⁽¹⁾。しかし中国の民間信仰は神格や祭祀も極めて多様である。広大な中国大陸各地の地域性や、多くの宗教を受容してきた社会のあり方を反映しているため、一般化して論ずることは容易ではない。そうした民間信仰のなかで、宋代以降の地方社会において絶大な影響力をもったのが城隍神の信仰である。

城隍神の「城隍」とは、「城（城壁）」と「隍（ほり）」の意味であり、都市と同義としても用いられる。城隍神自身もまた都市の守護神として唐代ごろから全国的な信仰へと発展してきた⁽²⁾。その後、宋代は多くの民間信仰の神々が発生し、現在につながる有力な信仰が形成された時期だが、これは城隍神の地位が確立していった時期でもある。この時期に登場した神々については地域性や文化圏のアイデンティティの象徴として議論される傾向にあるのに対して⁽³⁾、城隍神は、性質として公権力との結びつきと地域性を排した画一性によって特徴づけられる。換言すれば、中国のあらゆる地域で基本的に同様の信仰が共有されたわけだが、その背景に明代以降、国家の礼制による統一があった

と考えられている。その一方で、都市の守護神・冥界の地方官といった自生的な信仰が長期にわたって城隍神の権威を支えてきた。このように城隍神は中国近世の地方社会において官民の交錯する信仰であり、そこに官民共有の空間を現出したのである⁽⁴⁾。

地方行政と表裏一体の関係と見なされた城隍神信仰については、管轄範囲が明確なことから、その祭礼を中心とした共同性のある組織を想定しうるかしばしば議論されてきた。もとより、ある祠廟信仰の祭礼圏の指定という問題は中国の民間信仰研究の主題となってきたもので、主に社会空間として論じられるのは信仰圏と祭礼圏という二つの圏域である。中国には都市・農村を問わず、明確な共同性を持つ組織がないとされるなかで、社会活動の基盤となる地域として、祠廟信仰を中心とした圏域に注目されてきた。ここでは従来の議論を吟味する暇はないが、もつとも基層に属する祭礼圏については、林美容氏の提出した祭礼圏の指標がその後の研究でしばしば参照されている。それによれば①共同出資による祠廟の建設、②祭礼時の応分の負担、③爐主と呼ばれる祭礼の主催人がいる、④祭礼時の共同活動としての演劇、⑤巡境、⑥そのほかの共同活動、という指標を設け、これらの指標の少なくとも一つを満たせば、その範囲を祭礼圏とみなすとし、広がりとしては聚落レベルから鎮全体という四段階に区分した⁽⁵⁾。

これを歴史研究にも援用したのが濱島敦俊氏である。濱島氏は林氏の指標を受けて、江南デルタ地域の場合、共同祭礼が行われる市鎮と周辺農村を範囲とする祭礼圏を含めて、林氏のいう四段階の区分全てが明代後半の一六世紀には出現していたとした。濱島氏が最終的にまとめた地域社会モデルでは、土地廟を中心とする最末端の祭礼圏と上位の圏域を結ぶ祭礼として「解錢糧」の風習に注目している。「解錢糧」は農村の土地神などが都市の城隍神の所へ行き紙銭などを納める形式で行われた⁽⁶⁾。この「解錢糧」の風習は、非常に積極的な祭礼をとまなう祭礼圏の姿を描出するものであり、都市と周辺農村が経済・文化的に密接な関係にある江南デルタ地域の特色を示すものだが、これが特

殊な事例か、ある程度普遍性を持つものかはこれから検証せねばならない。濱島氏だけでなく城隍神の祭礼と都市空間の問題について論じた巫仁恕氏や郁喆隼氏の研究もやはり江南地方や上海などの事例であり、当該研究全体に地域的な偏りが見られるのは事実である。⁽⁷⁾

本稿では城隍神の祭礼が作り出す空間や人々の共同性について、とくに城隍神を地方官の行列に見立てて巡行する「城隍出巡」の祭礼を中心に検討してみたい。その際、すでに研究蓄積のある江南地方だけでなく、他の地方の状況も合わせて分析することで、より総合的な考察に結びつけたいと考える。

第一章 地方官の城隍神祭祀と民間の城隍廟会

都市を巡行する城隍神は、地方官の姿であるところが重要である。都市の守護神であった城隍神が現世の地方官に匹敵する冥界の地方官としてのイメージを確立していくのは、宋代から明代ごろにかけてと考えられている。そもそも人の死後に靈魂を管理し、生死を司る神がいるという観念は中国に古くから存在する。その役割を担う神は一定ではなかったが、唐代後半ごろから城隍神が目立ってくる⁽⁸⁾。早期の事例として唐代の地方官による祭文や、『太平広記』の逸話などからも冥界の地方官の役割を担う城隍神の姿が見受けられるが、これは人々の意識として城隍神信仰が確立していく過程である。

一方で礼制上の正統性については問題が残っており、北宋末期の『政和五礼新儀』には城隍神の名が見えないように、地方官による祭祀の義務もない。また宋代の知識人の間では城隍神が正統な神明かどうか判断が難しく、道学系の人々は否定的に捉える傾向にあったが、徐々に旧来の社稷壇と並ぶ地祇として位置づけられ、経書による解釈も進

められていく。⁽¹⁰⁾南宋の真徳秀が地祇としての城隍神を祭り、

城隍神の存在は州県の官がいるのと同じである。冥界と現世で異なるが当地の民を治める職掌は同一である。⁽¹¹⁾

と述べるように、城隍神＝冥界の地方官という意識は知識人たちにも広がっていたとみるべきだろう。ここでいう地方官＝明、城隍神＝幽という対比関係、あるいは役割分担の意識は、明清時代以降より明確に主張されることになる。ただし宋代にあつては依然として各地の地元の英雄たちが祭られた、ローカル性の強い部分があつた。このように、宋代から元代にかけての城隍神の性格は画一的な官の祭祀という側面と、歴史上の人物に由来する個別性の両面を有したまま推移した。

これに変化が生じたのは、明代初期の洪武帝による礼制改革である。その改革の内容を総合すると、一つは城隍神のヒエラルキーの確立であり、首都の城隍廟を頂点として地方行政単位にそれぞれ城隍廟を置き、祭祀を義務付けた上で、城隍神の間に明確な序列を設けたことである。これと同時に各府州県の城隍神の神像が撤去され、代わつて「○○県城隍之神」のような名称の神位を祭ることにとされた。これにより宋元時代までの郷土の英雄に由来する城隍神の人格性は排除されたのである。二つめは、城隍神が地方官に対応するような「職務」を課せられ、天候や治安を維持することが求められたほか、管轄下の死者の靈魂を管理する役割も定められたことである。⁽¹²⁾すなわちここに至つて城隍神の祭祀が形を整えたことになり、明清時代の地方官と城隍神との関係は如上の意識と祭祀・礼制によつて決定づけられた。その城隍神のイメージがいかに浸透していたかについては詳述しないが、城隍廟の建物自体が官衙と同じ形態をしており、現存する城隍廟がその姿を留めていることから窺えよう。

地方志や地方官向けの官箴書（行政の心得やマニュアル）によれば、地方官はさまざまな場面で城隍廟と関わりを持つていたことが分かる。ここでは祭祀に関してのみ挙げるが、地方官は着任の一日、あるいは三日前に城隍廟で齋

戒することになっていた。その祭祀は「宿三」と呼ばれ、明代以降の多くの官箴書にも見出すことができる。例えば、清代後期の道光年間に重慶府巴県の知県を務めた劉衡もこの例に倣い「到任謁城隍神誓」として城隍神に善政を誓っている。⁽¹⁴⁾ こうした地方官の宣誓は単に城隍神との間のみ交わされるだけでなく、公衆の面前であった可能性もある。清代初期の黄六鴻『福惠全書』によれば、

諸里胥戸長等を率いて城隍神の案前にうやうやしく詣で、誓詞を宣読する。⁽¹⁵⁾

見えるように、新任の地方官が胥吏や里長などの有力者たちを引き連れて誓詞を読み聞かせており、明代に始まる聖諭宣講の制度に準ずる形式を採ったともみえる。

着任後の地方官は在任中、平時には祀典にしたがって年数回の祭祀をおこなった。明代には春・秋の二度、風雲雷雨山川とともに城隍が祭られることになっていた。⁽¹⁶⁾ 清代もおよそそれを踏襲しており、地方志にも祀典としてしばしば掲載されている。このほかに城隍神が関わる祭祀としては、清明節・中元節・十月朔に行われた厲壇の祭祀が重要であった。これもやはり明の洪武帝が定めたものであり、行政レベルに合わせて設置された厲壇の祭祀を城隍神の名で行うのである。すなわち地方の末端にまで厲壇を設けて、戦乱や疫病で「不正常な」死を余儀なくされた人々の厲鬼（孤魂）を鎮める目的であるが、厲壇は行政区域内の孤魂が祭られるため、例えばそれぞれの県に置かれた厲壇（邑厲壇）には県の城隍神を向かせる形で祭祀が行われる。⁽¹⁷⁾ もちろんこのような発想も洪武帝の独創ではなく、宋代の開封でも皇帝が道観で陣亡の孤魂を祭らせた例があったし、⁽¹⁸⁾ 民間でも施餓鬼や普度の形で行われてきたものだが、これを国家祭祀のなかに組み込んだことが独創的であった。

このほかに、在任中に災害や兵乱などの非常事態が起きれば、そのたびに城隍神に鎮撫を祈った。こうした祈祷の記録は官箴書や個人の文集のなかにも祭文として多数残っているほか、⁽¹⁹⁾ 档案史料のなかにはその直接的な史料もあ

る。前稿でも紹介したが、清代の『巴県档案』にも知県が城隍神に対して牒文の形式で天災・疫病・産褥死・アヘン中毒などで死んだ孤魂を招集して「浄域」へ昇らせることを要請している光緒初年の档案がある⁽²⁰⁾。また解決困難な犯罪事件に直面した際や逃亡した犯人を見つげるために、地方官が城隍神に祈祷することもしばしばあるが、この問題は別稿で検討したい。

さて城隍神の信仰は官民の交錯するものであると述べたが、地方官の祭祀とは別に民間における廟会も盛んに行われていた。廟会は主に祭神の誕生日などに催され、多くの人々が参拝する宗教行事である。城隍廟の廟会に関しては「出巡」の検討の部分でも触れるため詳述しないが、東嶽大帝や関帝などとともに盛んな廟会として各地で行われていた。鄭土有・王賢森氏は、城隍神の廟会を大別して、「出巡型（神が巡行する）」と「誕会型（神の誕生日を祝う）」、およびその他に分ける⁽²¹⁾。現象として城隍神が廟外に出る「出巡」と人々が廟に向く「誕会」という違いはあるものの、廟会としてこのように区別することは正確とはいえない。すなわち「出巡」は先に見た地方官主催の厲壇祭祀と関係するものであって、完全に民間の廟会の範疇に含めると意味を見落としてしまう可能性がある。

このように、城隍神の祭祀は他の神々に対しても地方官の関与が強くみられるものであった。もちろん地方官の関与だけならば孔子廟の祭祀に当てはまるが、これは民衆の信仰とは関係のない、まったくの公的祭祀であった。一方城隍神は官民の交錯する信仰であり、その象徴的な祭祀の「出巡」こそ官民の意識の交錯する具体的な場としての重要性を持っていたといえよう。そこで次に「出巡」について検討を進めていきたい。

第二章 城隍出巡祭礼の諸相

城隍神の「出巡」はどのように行われたのか。清代半ばの顧禄『清嘉録』に蘇州の城隍出巡が「山塘看会」として詳しく描写されている。やや長文の引用となるが、城隍出巡の分析に有用なのでここでまず挙げておきたい。

清明の日、官府は虎丘の郡厲壇に向向いて無祀の靈を祭る。見物人が大勢山塘に集まる。これを看会と号する。行列に従うのは皆、各署の吏胥で、日ごろ香火を奉持している者は、この日にはそれぞれ神像を担いで壇に至る。旧例では、州県の城隍神および十郷の土穀神のほかに、巡撫土地などの諸神もこの祭事に関わるものとして皆壇に入れ、これを督祭といった。いったい土穀神は皆、手版を手に城隍神に拝謁するかたちをとるが、短簿祠だけは道士たちが地主（その土地の神）とする王珣なので、衣笏を正して階の下に降りて城隍神を迎えるかたちをとる。一行列ごとに壇に至るときには、簫鼓の声も賑やかに、旌旗の色もとりに、鹵簿台閣の行列も麗を競い妍を争ってやってくる。民の病んで城隍神に服役を約して願掛けし癒えた者も、多くこの行列に加わる。あるいは男女とも繩に繋がれて重罪人を装い、神像に随って壇まで至り、桎枷を取って神の赦を得たとする。また男兒女兒の顔立ちの端正な者を選んで華やかに装わせ、裸足で人の肩の上に立たせるか、または馬の背に乗せる。これを巡風と号する。行列が門前を通る家では、線香蠟燭を供えて出迎える。城隍神は夕暮れに廟に帰る。これを俗に転壇会と呼ぶ。⁽²⁾

蘇州では清明節だけでなく中元節、十月朔にも城隍出巡が行われ、明朝の規定する厲壇祭祀に対応した出巡が清代にも継承されている。とくに出巡の目的である厲壇祭祀に関しては宋代の城隍神信仰のなかにすでに見出すことができ

るほか、牒文をもって城隍神に命令を下すという指揮系統が道教の祭祀である「黄籙齋」に見られ、宋代の道教經典に載っていることは金井徳幸氏や松本浩一氏が指摘している。⁽²³⁾

出巡祭祀の参加者は、官民双方から出ているが、衙門から参加するのは正官ではなく胥吏や衙役たちである。城隍神が知県に対応する存在であることから、それに従うのが胥吏たちであることは形式としては妥当だが、彼らはおそらく祭祀に⁽²⁴⁾関してさまざまな利権を牛耳っていたと考えられる。また周辺の村々が土穀神を奉じて組織的に参加しているほか、個人レベルで行列に参加したり、城隍神の巡行の道すがらに拝礼するようなことがあり、祭祀組織が貫徹しているわけではない。

清明節や、そのほかの日に城隍神が廟を離れ、郊外にある厲壇の祭祀を行うことがやがて城隍出巡の祭祀に変容していったことは巫仁恕氏も指摘するところだが、⁽²⁵⁾巫氏を含めて城隍出巡は明代以降始まった祭祀として説明されることが一般的である。しかし城隍出巡を構成する個別の要素を取り上げれば、明代以前の信仰の内容が反映されている部分もある。

従来の研究で典型とされる江南地方の城隍出巡を例にとると、その原型としての「迎神」の祭祀がある。城隍出巡のごとく、神像を外に迎えて祭祀を行う「迎神」については古くから見られる風習であり、朝廷や地方官の迎神儀礼以外にも民衆レベルの祭祀でも様々な神が迎えられていた。⁽²⁶⁾ただし城隍神に関して「迎神」の語が用いられた例は確認できない。また「迎神賽会」として神像の巡行を中心に祭祀が民間で行われると、無用の騷擾を醸しかねないということから、歴代王朝や各地の地方官たちは禁止・制限をするのが常であった。⁽²⁷⁾とはいえ官箴書でもたびたび指摘されるように民間での迎神の風習はやむことはなかった。ただし「出巡」「出駕」といった表現はやはり特別であり、もっぱら皇帝の巡狩・行幸に代わる語か、また地方官の巡察を指す語として用いられてきたものである。したがって

明代以降の城隍出巡の祭礼は、単なる「迎神」祭礼の延長ではなく、冥界の地方官としての城隍神信仰の内容に基づき冥界の裁判や地獄の有様を可視化する祭礼として、明代以降に新たに発展したものとすることが改めて確認できる。⁽²⁸⁾

明代以降の城隍出巡は国家が定めた祭祀制度が基礎になっているため、全国的にかなり普遍的に行われたことは事実である。鄭土有氏・王賢森氏は城隍神信仰に関する専著のなかで、城隍出巡について上海県城の事例をもとに出巡の行列の様子や、意味するところなどを詳述している。⁽²⁹⁾ 上海では清明・中元・十月朔の三回の城隍出巡の祭礼をもつて「三巡会」と呼んでおり、年中行事として定着しているだけでなく、祭礼の組織も整然としたものとしている。⁽³⁰⁾ 洪武帝による厲壇祭祀の規程からいえば、行列の構成や娯楽的要素はともかく、「三巡会」の日程に出巡するのもつとも標準的なものといえよう。しかし全国的にみれば「三巡会」方式は必ずしも普遍的ではないことが分かるのである。各地の地方志や筆記史料などから収集した事例を分類するとおおよそ以下のようなになる。

〔①三巡会＝清明・中元・十月朔出巡〕

先に挙げた『清嘉録』に見える蘇州の事例、また上海の「三巡会」の風習のほか、たとえば北京近郊の延慶州では清明の日に出巡が行われ、新たに亡くなった者を悼んで焚香・哭泣し、城隍神が廟に連れ帰るとの信仰があったが、これは中元と十月朔にも行われるとしている。⁽³¹⁾ また河北の万全県ではそれぞれの節日の巡行を「初次出巡」「二次出巡」「末次出巡」と呼んだとある。⁽³²⁾ また上海近郊の郷鎮では鎮の城隍神の祭礼とされ、やはり中元・十月朔も同様の祭礼があるとしている。⁽³³⁾ このように「三巡会」は、上海近郊や江南デルタ地方にはよく見られるものの、他の地方ではあまり見えない。

(2)清明・中元・十月朔のうち、いずれか一回または二回の出巡)

これも三巡会の系統と考えてもよく、地方志に他の二回の記載がないだけの場合もあるだろう。福建の永春県では十月朔に城隍神の「迎神」が行われ、仮面をつけたり、地獄の様子を描いて変装した人々が集まった。また途中の万春寨と許公祠に駐蹕し、「城隍爺（城隍神の通称）が街に游べば、許老爺は陪に趁す」との俗諺があったという。⁽³⁴⁾また四川の成都には複数の城隍廟があったが、清末の『成都通覽』によれば、十月一日には附郭の成都・華陽両県の城隍神がそろって出巡したという。⁽³⁵⁾十月朔は「寒衣会」として先祖に衣を供える風習も一般に見られるが、これも城隍神と関連づけて述べられることが多い。⁽³⁶⁾

また河北の宣化県では清明節と十月朔に祭天と鬼神への祭祀が行われ、そのときに城隍の出郊があった。これは県城のみならず五つの堡でも同様であったとする。⁽³⁷⁾ただし宣化県の場合は、別に五月十三日に城隍廟会が行われ、このときは紙人・紙馬などを焚焼したとあり、「三巡会」以外の日にも城隍廟の祭礼があった。このような例については後述する。

このほかにも、いずれか一回または二回の出巡にはいくつかのパターンがある。そのなかで清明節と十月朔は比較的良好に見られるが、中元節がやや少ないと思われる。この理由として考えられるのが、中元節が仏教行事とされることが多いことである。もともと中元節は盂蘭盆会の施餓鬼や普度の供養が古くから定着しており、城隍神の厲壇祭祀はそれに合わせた儀礼である。そのため、城隍出巡の記載はなくとも盂蘭盆会については記されていることがほとんどである。時代が下るにつれて厲壇祭祀が形骸化していく流れがあるとすれば、民間では本来の盂蘭盆会が挙行されていくのが自然であろう。清代の蘇州・黎里鎮では七月十五日は「鬼節」と呼ばれ、城隍神・土地神を奉じて壇で「無祀の鬼」を祭ったが、これは「いにしへの祭厲」⁽³⁸⁾であるとしている。詳細な祭礼の様子は不明だが、実態が本来

の儀礼とはかけ離れたものだったのでないだろうか。

〔③城隍出巡はあるが、「三巡」とは全く異なる日の出巡〕

「三巡」の日以外では非常に多様な例があり、一概に説明することは困難である。あえて大きく分ければ以下のようになる。すなわち(1)城隍神の誕生日として廟会が開かれ、その際に城隍神像の巡行がある、(2)城隍神の誕生日とは別に廟会があり、城隍神の巡行がある、もしくは関係性が不明の場合である。

(1) についても城隍神の誕生日＝城隍誕辰は各地で異なり、統一した見解はなかったと思われる。これは(2)のケースとも関連するだろうが、そもそも誕生日の認識が曖昧だったことも考えられる。首都北京にある城隍神の総本山・都城隍の誕辰は五月十一日とされていて、太常寺による祭祀が行われていた⁽³⁹⁾。しかしそれ以下の地方の城隍神について規定はなく、各地で慣習的に行われていたと見られる。そのなかで比較的頻繁に見られる日付がいくつかある。

一つ目は三月二十八日、あるいはその前後の三月下旬である。これは清明節の代わりに出巡が実施されているという意味もありうるが、より注目されるのは東嶽大帝との関係である。東嶽大帝の誕生日はほぼ全国的に三月二十八日とされており、廟会も普遍的に見られる⁽⁴⁰⁾。東嶽大帝と城隍神は冥界の裁判官という役割も共通しており、むしろ東嶽大帝が格上であることから、東嶽の祭礼に併せた城隍神の出巡もあった。江蘇省の江陰県では、

(三月)二十八日は東嶽の誕辰である。城隍神は廟会を開き、山に登るが(東嶽廟に拝礼すること)、そのときは旗指物や乗輿・儀仗などが賑々しく街を練り歩き、見物客は黒山のごとくになる⁽⁴¹⁾。

このほかにも二十八日に東嶽と城隍の二神を祭る地方もあった⁽⁴²⁾。東嶽との関係については検討を要することが少なくないが、城隍出巡が他地方よりも盛んと見られる江南地方では東嶽廟の廟会も盛んであることは注意すべきではない

だろうか。また二十八日以外の城隍出巡の例としては、山東の博山県で二十五日、浙江の繁昌県では日付不明ながら三月末頃の出巡などがあつた⁽⁴³⁾。

二つ目は五月二十八日、およびその付近の五月中旬から下旬である。これは前述の都城隍の祭祀と関係が深いと思われる。例えば湖北の羅田県では、五月二十八日が県城隍廟の誕辰とされていたが、これは「康熙年間より受け継がれて今に至るもの」としている。その日は出巡が行われ、「儀仗・鼓吹は王公のごとし」とされている⁽⁴⁴⁾。五月二十八日は南方に比較的多く見られるが、海南島の定安県のように五月十三日と二十八日の両日に祭祀を行う場合もある。このほかに五月には端午節という大きなイベントがあり、閔帝や張王の廟会などが立て続けに行われる湖北の蕪水県のように、五月は廟会が集中する時期であることは確かである。これは瘟疫を払う季節であり、その一環としての城隍誕辰という位置づけになるだろう。したがって広東の鄆西県では城隍誕辰が五月二十八日と十月二十八日の二度あり、城隍神以外に目立った廟会のない十月に比べて低調になるため「十月に比べて香火はやや殺がれる」との記載もある⁽⁴⁵⁾。

また、西北地方によく見られたのが四月八日である。四月八日といえば仏誕（釈迦の誕生日）としてよく知られており、実際に多くの地方志でも「浴仏会」などの行事の言及が見られる。この日を城隍誕辰とする地方はほかにも見られるが、城隍出巡の記述はあまり見えない。ただ河南の陽武県では四月八日の城隍誕辰の廟会が極めて殷賑であつて、とくに婦女の信仰が篤く、そのためか城隍奶奶（城隍神の夫人）のベッドを後閣に設けて布団の下に賽銭を置く風習があつたという⁽⁴⁶⁾。また天津では城隍誕辰との記述はないものの、四月六、八の両日に、清明節と同様の天津府と天津県の城隍神の出巡が行われた⁽⁴⁷⁾。

全体的に見れば、城隍誕辰の日付は地方によってさまざまに信じられていたが、その日に廟会が開かれることは共

通して見られた。一方で城隍誕辰に城隍出巡が行われた例は地方志に見出せるものの、割合としては低いと見なしうる。廟会は大変盛んだが、城隍廟がその舞台であり、出巡はとくに求められていない。ここからみれば、城隍誕辰と城隍出巡は本来とくに結びつくものではなかったと思われるが、厲壇祭祀の儀礼が転化して城隍誕辰の出巡に発展したケースといえるだろう。

このほか他地方とは全く異なる日に出巡が行われる地方もあり、独特の風習となっている場合もある。四川の簡陽県では六月に城隍出巡が行われ、老嫗たちが集まって念仏を唱え、廟内に野宿する風習があったとい⁽⁴⁸⁾う。

このように、城隍出巡祭礼については一般に知られる「三巡会」のほかにも、城隍誕辰など、地方によってさまざまな時期に実施されていたが、出巡行列の参加者やその内容が概ね共通していたことからみれば、城隍神信仰の内容は全国的に共有されていたということが改めて浮き彫りとなる。これはまさしく国家祭祀に由来するためだといえるが、同時に冥界に対する人々の意識の共通性でもある。これだけ広範囲に見られた出巡祭礼が各地の地方社会においてどのような意義を持ったのかについて、次に検討してみたい。

第三章 城隍出巡の作り出す空間

城隍出巡祭礼は厲壇祭祀を基礎としているため、出巡の行われる空間はある程度限定して考えることができる。また城隍神が知県に比定されることから、神の管轄範囲は、例えば県の城隍神ならば県下全域に及ぶが、出巡祭礼に関わるのもっぱら県城とその郊外に設置された厲壇という区域に限定されよう。すなわち城隍出巡の祭礼に関してはこの区域が直接に意味のある範囲であるとしてもよいだろう。ここに住む人々、あるいは周辺から祭礼に参加する

人々にとってどのような意味があったのか。

これについてはすでにいくつかの説明がつけられている。第一には地方官が関与する祭祀であり、本来祀典に基づいた厲壇祭祀に付随するものであることから、地方官は城隍出巡を人民教化の方策として利用したとする考えがある⁽⁴⁹⁾。たしかに中国では人民の神々への信仰を利用して教化を行う「神道設教」が地方官の共通認識としてあり、たとえば先に見た『福惠全書』でも城隍神への宣誓を「神道設教」と表現し、清代の陳朝君は『莅蒙平政録』のなかで厲壇祭祀を「神道設教」の場とすることを述べている⁽⁵⁰⁾。城隍神だけが対象でないとしても、地方官は祭祀を勸善懲悪を可視化する好適の機会だと捉えていたと考えられる。しかし実際には、地方志などの記述から見ても地方官が城隍出巡をそれほど熱心に挙行していたようには見えない。むしろ民間の熱意が勝っているといえる。

あるいは第二の見解として、人々が娯楽の場として楽しみ、また日常の秩序を再確認するカーニバル的な催しだったという説明がある。上海では城隍神の神像を物乞いや賤民が輿に乗せたとあるし、その担ぎ手も水夫たちが適当に輪番で行ったとある⁽⁵²⁾。輿の周りで行列を主導する胥吏や衙役、また北京の城隍出巡を取り仕切る「過会」と呼ばれる無頼の輩も人々に親しまれた存在とはいえない。また罪人の扮装をした人々の行列など、全体に非日常の空間が広がっていたことは事実である。しかしそこから一歩進んで、都市や所属組織への帰属意識や社会秩序全体の再確認の場として機能したのかといえれば、そこまで断ずるのは難しいと考える。行列がある程度組織されたものだったとしても、参加者や見物人たちはいわば分散した個人の集まりであり、きわめて利己的な願望のためにのみ祈っていると思われるからだ⁽⁵⁴⁾。

それでは何の意味が残るのかといえれば、やはり城隍神の管轄範囲の問題ではなからうか。城隍廟の管轄圏域の概念が厳格であったことを物語る史料としてしばしば言及されるのは、乾隆年間末期に起きた上海近郊の漕河涇鎮の城隍

廟の逸話である。それによれば、漕河涇鎮に隣接する龍華鎮の城隍神が清明節の日に漕河涇鎮まで出巡してきたところ、漕河涇鎮の人々がそれを迎えなかつたことをきっかけに双方の鎮による暴力沙汰が発生し、訴訟が収束した後、漕河涇鎮にも城隍廟が建設された。郁喆隽氏はこの逸話に言及しながら、城隍神の管轄圏域が行政区画と一致するところが多く、また祭礼が地域意識を形成するものだとした。⁽⁵⁶⁾

この祭祀圏は自生的なものとも思われるが、一方で鄭振滿氏は明清時代から民国時代まで見通したなかで、里社や村廟の実態はもつと複雑な内容があり、国家によるさまざまな制約を受けつつ変化を遂げてきたものと考えた。⁽⁵⁶⁾ また王健氏は鄭氏の説を受け、明代の里社と土地神の信仰が重なる形で「廟界」の概念ができたとする。⁽⁵⁷⁾ この「廟界」が「教区」に相当する地域と見なしうるかは別にしても、城隍神の主宰する祭礼の参加単位の一つになっていることは間違いない。

一方の城隍神の側はどのように働きかけるのか。清代までの城隍出巡については具体的にどのような巡行ルートを通つたのか、はつきり示せる史料は見出していないが、郁喆隽氏による民国時代の上海城隍廟の出巡のルート復元によれば、同じルートで行くことはほとんどないようである。⁽⁵⁸⁾ またある程度決まっているともしも有力者の意向によつて、その家の前を通ることになるなど不確定な要素が入ってくる。だとすれば城隍出巡祭礼は一定の街区の専有物ではないし、またその都市の住民のアイデンティティを喚起する象徴的な場所を選んで通るのでもないことになる。ただし城隍出巡は県城とそれ以外の農村部とを区別する意味は有していたのではないか。それについて興味深い史料が河北の定興県の記事である。

(四月) 初八日、城隍廟会。県城を囲む村々のうち約二十里以内の奉公人は皆一日休暇を与えられ、酒肴や涼笠を与えられる。⁽⁵⁹⁾

すなわち県城の周囲二十里（一〇キロメートル）が廟会に参加する地域と認識されていることになるが、これは日帰り祭礼に参加できる距離の目安といえるだろう。こうしたことは他の地域にもあったと想像できる。同じ県でも直接参加できる範囲より離れた場所に住む人々は、信仰上は城隍神の管轄範囲ではあるものの、直接祭礼に参加して願掛けをする機会には恵まれない。彼らはそこで都市との格差を見せつけられることになる。⁶⁰

しかし農村の住民は単に格差に忍従していたわけではない。すなわち城隍神よりもより強力な信仰を奉じ、その神の「出巡」をおこなうこともあった。例えば関羽の出身地である山西地方では、四月八日に村々で関帝の像を奉じて「朝山」したとあるし、江南地方で東嶽大帝が城隍神の代わりを果たしたのも、この要求を満たすものだったかもしれない。都市であつても城隍神を凌ぐ「出巡」もあり、それが大規模になると城隍神の祭祀圏を上回る広さが想定される。例えば天津では城隍神の出巡も年に数回行われていたが、それ以上に天后（媽祖）の出巡のほうが盛況であつて、三月二十三日を最高潮に十日程度祭礼が続いたといふ。⁶¹十日間に及ぶ祭礼となれば、かなり遠方からも参加可能である。これは城隍廟の祭祀圏＝県城の直接的な市場圏という図式にも置き換えられるのではなからうか。

む す び

中国近世において全国に存在した城隍神は、地方社会における祭祀圏において、一つの中心をなすとともに、国家の祭祀政策と民間由来の信仰の結節点ともなる重要な信仰である。城隍神は中国の民間信仰のなかでも例外的に地域偏差が小さく、ほぼ同様の信仰が共有され、その祭祀圏も安定的であつた。何より地方官に擬せられることによつて、城隍神自身に管轄範囲が決まっていたため、その城隍神が巡行する「出巡」祭礼は、まさしく祭祀圏が具現する

ものと考えるべきであろう。しかしその祭礼は、整然と組織されたものとは程遠く、都市への帰属意識を高めるといった効果はどこまで認められるのか未知数である。物理的な空間からみても、「出巡」のルートはその時々有力者の意向に左右され、城隍廟と厲壇という発着点以外に明確なルートを再現することは難しい。そこでは漠然と城壁に囲まれた都市部が意識されるに止まるのではなからうか。

城隍出巡祭礼は清朝の滅亡とともに大きな転換期を迎えた。民国時代以降に編纂された地方志の多くで城隍出巡祭礼は旧社会の迷信とされ、民国時代には廃れたか、少なくとも地方官による公的な祭礼ではなくなったことが記載される。城隍神が地方官に見立てられ、また城隍神の祭礼が国家や地方官の意思を伝える場として維持されていたとすれば、清朝の滅亡は城隍神の役割を大いに後退させたことは間違いない。それでも根強い信仰があった城隍神に対して、民国政府は迷信の象徴と見なし、廟を破壊するような強硬な措置をとることもあった。⁽⁶²⁾ すなわち城隍神は現世の地方官と決別したのである。現在もなお「出巡」が行われる地域があるが、民間の自主的な動きがこれを支えており、今こそ地域に根差した祭礼になったといえるのかもしれない。

城隍神が提供する公共的な空間は祭祀圏にとどまらず、公共サービスや慈善活動の拠点、同業組合の活動場所などのさまざまな方面に及ぶが、これらを着実に検討していくことで、中国近世社会の実像に向けた議論を進めていくことができるだろう。

注(一) 何をもって「民間信仰」とするのは、研究者によって定義は様々である。「民間信仰」という術語の使用にも議論があり、「通俗宗教」、「民俗宗教」などの語が用いられる場合もある。本稿では「民間」が「民衆」と同義ではなく、民衆も含めた全社会的に普及、信仰されたという意味で「民間信仰」と呼んでおくことにする。

- (2) 城隍神の起源については諸説あるが、唐代後半以降に全国的に普及していった点は共通した見解となっている。城隍神信仰に関する研究は極めて多く、また多方面にわたる。本稿でとくに参考にした研究として中村哲夫「城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会」(『近代中国史研究序説』法律文化社、一九八四年)、早田充宏「城隍神信仰の変遷について」(『東洋の思想と宗教』五、一九八八年)、小島毅「城隍廟制度の成立」(『思想』七九二、一九九〇年)、鄭土有・王賢森「中国城隍信仰」(上海三聯書店、一九九四年)、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、二〇〇一年)、趙世瑜「狂歡与日常——明清以来的廟会与民間社会」(生活・読書・新知三聯書店、二〇〇二年)、鄭土有・劉巧林「護城興市——城隍信仰の人類学考察」(上海辞書出版社、二〇〇五年)、荣真「中国古代民間信仰研究——以三皇和城隍为中心」(中国商務出版社、二〇〇六年)、蔡志祥「城隍・厲鬼与明清国家規範」(林緯毅主編『城隍信仰』新加坡菲萊芭城隍廟、二〇〇八年)、楊俊峰「唐代城隍信仰与官府的立祀——兼論其官僚化神格的形成」(『新史学』二二二、二〇一二年)、Feuchtwang, Stephen, "School-Temple and City God", Skinner, G. William ed. *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1977. (中国語訳)「学宮与城隍」(『中華帝国晚期的都市』中華書局、二〇〇〇年)、Johnson, David, "The City-God Cults of T'ang and Song China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45-2, 1985. などがあるほか、適宜関連の研究に言及する。
- (3) 中国の民間信仰全般についての近年の議論は、松本浩一『宋代の道教と民間信仰』(汲古書院、二〇〇六年)序章、復旦大学文史研究院編『民間“何在”誰之“信仰”』(中華書局、二〇〇九年)所収の諸論文、路遙主編、王見川・皮慶生著『中国近世民間信仰 宋元明清』(上海人民出版社、二〇一〇年)第一章「導論：『民間信仰』の内涵与土壤」、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、二〇一〇年)などで整理・批評されている。
- (4) Feuchtwang 注(2)前掲論文、王健「官民共享空間的形成：明清江南の城隍廟与城市社会」(『史学月刊』二〇一一年第七期)など参照。
- (5) 林美容「由祭祀圈来看草屯鎮的地方組織」(『中央研究院民族学研究所集刊』六二、一九八六年)、同氏「彰化媽祖的信仰圈」(『中央研究院民族学研究所集刊』六八、一九八九年)。
- (6) 濱島敦俊注(2)前掲書、第五章「商業化と都市化」。

- (7) 巫仁恕「節慶・信仰与抗争——明清城隍信仰与城市群衆の集体抗議行為」(『中央研究院近代史研究所集刊』三四、二〇〇〇年)、郁喆隹「神明与市民——民国时期上海地区迎神赛会研究」(上海三聯書店、二〇一四年) 参照。
- (8) 澤田瑞穂「増補 地獄変」(平河出版社、一九九一年)、陳登武「從人間世到幽冥界 唐代的法制・社会与国家」(北京大學出版社、二〇〇七年) など参照。
- (9) 早田充宏、楊俊峰注(2) 前掲論文、黄海徳「唐代社会士大夫与城隍信仰」(劉家軍・沈金来主編『城隍信仰研究——安溪城隍廟』中国社会科学出版社、二〇一三年) など参照。
- (10) 小島毅注(2) 前掲論文。
- (11) 真徳秀『西山先生真文忠公文集』卷四八「城隍」
城隍之有神、猶郡國之有守、幽明雖殊、其職於民則一而已。
- (12) 一連の改革の歴史性については濱島敦俊「明初城隍考」(『榎博士頌寿記念東洋史論叢』汲古書院、一九八八年)、および同氏注(2) 前掲書、第四章「明朝の祭祀政策と郷村社会」参照。
- (13) 『福恵全書』卷二、涖任部一、総論、入境。
- (14) 劉衡『州県須知』。
- (15) 『福恵全書』卷九、編審部、総論、設誓
明有王法、幽有鬼神。我心不能共見託乎、神以白之、我志不能自定質乎、神以堅之。以及里胥諸人、姦詭百出。縱三尺之可逃。語以神明。豈寸衷之無畏当事於將審之先敬製誓文、齋戒沐浴、率諸里胥戸長等虔詣城隍神案前、宣讀誓詞、須並列里胥戸長姓名考鍾擊鼓。再拜焚之、俾懷姦者、有所警惕。而不敢恣意作弊。抑亦神道設教之一端也。
- (16) 撰者不詳『新官到任儀註』「春秋祭祀風雲雷雨山川城隍禮儀」。
- (17) 地方官が城隍神に対して発する牒文も定型があり、『洪武礼制』「祭無祀鬼神礼儀」(『正徳大明会典』卷八七、礼部四六、祭祀八、合祀神祇三「祭厲」所載)にある。長文のため全文引用は避けるが、維 年 月 日某府州県某官某等 遵承礼部札付、為祭祀本府州県闔境無祀鬼神等衆事」で始まり、「皇帝聖旨」を受けた形になっている。すなわち同格の官に対して発する文書の形式である。

(18) 中村喬『中国歳時史の研究』（朋友書店、一九九三年）、四二二頁。

(19) 例えば『福惠全書』巻二四、典礼部、「敬礼城隍」に干ばつや蝗の害に際して城隍神を祭る祭文例が載る。

(20) 拙稿「清代後期における重慶府巴県の寺廟と地方社会——「巴県档案」寺廟関係档案の基礎的考察」（『史林』九八—一〇一、二〇一五年）参照。『巴県档案（光緒朝）』No.6236。四川省档案馆による案件名は「巴県牒請城隍尊神召集境中各項孤魂具領枉生神呪文同升淨域」

四川重慶府巴県為牒請事。人鬼殊途、幽冥一理、因念渝城人心浮動、往往死於非命、有遭兵刃而死者、有因盜賊而死者、有因天災瘟疫而死者、有產前產後失調而死者、有死於水火死於饑寒者、有因小忿愁急自縊而死者、服食洋烟中毒而死者、有因犯法收入監外監患病而死者、有異地客民婦女病死無家可歸者、種種孤魂、難入輪廻、日久沈淪、深堪惻憫。今信官○○情殷超度、設醮修齋、謹具枉生神呪伍千卷、伏冀尊神俯鑑微忱、主臨其事、召集境中各項孤魂、領此經呪、同昇淨域、籍資神力、拔出冥途、消怨氣於冥中、溥祥和於閭閻、庶幾民安物阜、共樂耕桑、人寿年豊、虔修俎豆、須至牒者。右牒 巴県城隍尊神。（○○は原文ママ、また空格・抬頭などは反映していない）

(21) 廟会の概要については高有鵬『中国廟会文化』（上海文芸出版社、一九九九年）、陳宝良『中国的社与会 增訂本』（中国人民大学出版社、二〇一一年）第四章第五節「社会与廟会」などを参照。また城隍廟の廟会は鄭土有・王賢森注（2）前掲書、第八章「娛神娛人廟会興——城隍信仰透析之二」で触れられている。

(22) 顧祿『清嘉録』、「山塘看会」

清明日、官府至虎邱郡厲壇、致祭無祀。游人駢集山塘、号為看会。会中之人、皆各署吏胥、平日奉侍香火者。至日、各舁神像至壇。旧例、除郡県城隍及十郷土穀諸神之外、如巡撫土地諸神、有祭事之責者、皆得入壇、謂之督祭。凡土穀神、又咸以手版謁城隍神。短簿祠道流以王珣為地主、袍笏端莊、降階迎接。每会至壇、簫鼓悠揚、旌旗璀璨、鹵簿台閣、門麗爭妍。民之病愈而許願服役者、亦多与執事。或男女縲絏裝重囚、随神至壇、撒枷去扭、以為神赦。選小兒女之端好者、結束鮮華、赤脚踏立人肩、或置馬背、号為巡風会。過門之家、香蠟以迎、薄暮反神於廟、俗呼轉壇会。

なお『清嘉録』には中村喬氏の訳注があり、参考とした（平凡社東洋文庫、一九八八年）。また顧震涛『呉門表隱』附

集によれば、土穀神の祭礼参加は康熙二十二年（一六七三）に、あまりの混雑で事故が起きたため禁じられた。

- (23) 金井徳幸「宋代の厲鬼と城隍神——明初「祭厲壇」の源流を求めて——」（『立正大学東洋史論集』一三、二〇〇一年）、松本浩一「明代の城隍神信仰とその源流」（『図書館情報メディア研究』一一二、二〇〇三年）。

- (24) 組織的な祭礼参加はほかの形態もある。例えば清代の南京近郊の高淳県では有力者の家が四班に分かれ、当番で祭礼の準備をしたとある（『高淳県城隍廟志』巻三、「廟中值年姓氏小引」）。

- (25) 巫仁恕注（7）前掲論文。

- (26) 例えば宋代の例として、『宋会要輯稿』刑法二之一一九に

（淳熙三年十一月）十七日、中書門下省言、訪聞鄉民歲時賽願迎神、雖係土俗、然皆執持真仗、立社相夸、一有忿争、互起殺傷、往往致興大獄、理宜措置。詔諸路提刑司行下所部州縣、嚴行禁戢、如有違戾、重作施行。とある。

- (27) 清代には法律で迎神賽会が禁止されており、『大清律例』巻一六、礼律、「祭祀」には「もし軍民の神象に装扮し、鑼を鳴らし、鼓を撃ち、神を迎えて賽会する者は、杖二百、罪は首たる人に坐す」とある。

- (28) 孫旭軍・蔣松・陳衛東編著『四川民俗大観』（四川人民出版社、一九八九年）の「城隍出巡」によれば、四川省成都の城隍出巡では城隍神の後ろに冥界の吏や地獄の様子を表現した行列が続いたとある。

- (29) 鄭土有・王賢森注（2）前掲『中国城隍信仰』、七「恤孤還願」三巡会——城隍信仰透析之二、および鄭土有・劉巧林注（2）前掲『護城興市』、第三章「城隍信仰与城市居民的精神文化生活」。

- (30) 鄭氏の研究は主に二〇世紀初頭の上海城隍廟に即したものであるが、年代に関する明確な記述はない。また郁喆隽注（7）前掲書、第九章「上海城隍三巡会」では、民国時代の档案史料を用いてさらに詳細な研究を行っている。

- (31) 『光緒延慶州志』巻二、風俗

（三月清明）是日、於城隍主祭厲壇、夜回廟時、各家門外焚燒香楮、哭新逝者。

- (32) 十月朔日、家家剪紙為衣、或竟用色紙、以充袖帛、俟城隍廟主厲回廟時、各於大門外哭、謂之送寒衣。

- (33) 例えば『法華郷志』巻二、歳時

(三月清明節)、翠竹庵・三涇廟昇城隍神詣郷厲壇賑恤無祀孤魂。(注) ……今各郷凶城隍逢節亦有祭壇會、是其遺制、今之郷厲壇各郷之義塚也。

(34) 『民国永春県志』 卷一五、礼俗志

十月初日、有迎城隍神之會。戴面具、画地獄、変相者千百為群、往往至中万春寨及許公祠、故俗有城隍爺游街、許老爺趁陪之謔。雖旧事、実陋俗也。清季因嘗致寇、禁之。

(35) 傅崇矩 『成都通覽』 (巴蜀書社、一九八七年)、成都之迷信、十月初一城隍出駕

俗伝十月初一日為城隍与鬼魂賞寒衣、是日兩県之城隍神均出駕巡行、在前極為熱鬧、不啻於三月二十八日之東嶽會。近來城隍之儀仗執事亦冷淡、或感于各官長官之減少驕從歟。

なお『成都通覽』には、中元節にも城隍の出駕があつたとある。

(36) 例えば『嘉慶漢州志』 卷一五、風俗

(十月朔) 城隍神出城賞孤、就厲壇為寒衣會。民間祀先代、化冥衣、信袱、如中元節。

(37) 『宣化県新志』 (『中国地方志民俗資料滙編・華北卷』、一三五頁)

(清明節) 是日与十月初祭天祀鬼神、時迎城隍出郊、至夜迎婦。則居民夾道香灯紙、五堡皆然。

(38) 『黎里志』 卷四、風俗

(七月) 十五日、謂之鬼節。里人具紙鏹、麦飯、奉城隍・土地神、到壇基祭無祀之鬼、即古之祭厲也。

(39) 『明史』 卷七五、礼志三、吉礼三、城隍

(40) 東嶽大帝の信仰、および東嶽聖誕の廟会については拙稿「宋元時代の東嶽廟——地域社会の中核的信仰として——」

『史林』 八六一五、二〇〇三年) 参照。

(41) 『道光江陰県志』 卷九、風俗

三月二十八日為東嶽誕辰。城隍神賽會登山、旌旗輿衛、闐咽街衢、觀者如堵。

(42) 例えば河北の豊潤県では「(三月) 二十八日、東嶽廟及び城隍廟を祀る」とある(『民国豊潤県志』 卷三、風俗)。

(43) 清代四川の保寧府閬中県では府城隍神の出巡が三月十八日で、県城隍神の出巡が八月八日だった(『民国閬中県志』 卷

一一、風俗志)。

(44) 『民国羅田県志』(『中国地方志民俗資料滙編・中南卷・上』、三五九頁)

(五月) 二十八日、為邑城隍神誕。自康熙年間相沿至今、每於前一日亭午、具儀簿、彩輿迎神、行則前導大纛、儀仗鼓吹如王公、家家焚香楮、望輿羅拜。至晚、于帳殿前演百劇、歌舞達曙、謂之神會。

(45) 『同治鄖西県志』卷一、風俗

(五月) 二十八日為城隍誕辰、較十月香火稍殺。

(46) 『民国陽武県志』卷三、礼俗

(四月) 初八日、本県城隍誕辰、赴廟焚香者絡繹不絕、婦女尤崇信之。道人於後閣設城隍奶奶床、褥被下置錢。

なお『陽武県志』には七月十五日の城隍神の厲壇祭祀も言及されている。

(47) 『同治統天津県志』卷八、風俗義舉

四月初六日、初八日兩日、府県城隍神出巡、賽会如前。

(48) 『民国簡陽県志』卷二二、礼俗篇、習尚

城隍会則六月初一日。時值会期、則以八人昇偶像、服袍服、金瓜鉞斧、儀仗導前、鬼卒次之。必扞士紳行香、手持茶盤燃香。前列優人装扮演目、或二人一抬、或三人一抬不等、名曰平抬。遠近婦孺、奔走若狂。鄉閭喫齋老嫗、百十為群、身拴黃帶、項挂菩提子、呢喃隨後、名曰念仏、即露宿廟内不以為苦。

(49) 蔡志祥注(2) 前掲論文、張月琴「清末至民国大同北部堡寨的城隍信仰」(『滄桑』二〇〇七年第六期) など参照。

(50) 『荏蒙平政録』卷一、告示、「為謹録厲祭之文使民咸知共勉為善以彰神道設教事」。

(51) 例えば趙世瑜注(2) 前掲書、一一六―一三五頁。

(52) 鄭士有・王賢森注(2) 前掲書、一八七頁。

(53) 富察敦崇『燕京歲時記』五月「過会」によれば、過会は京師の游手であるとし、城隍廟以外の廟会でも活躍したとある。

(54) 鄭士有・劉巧林注(2) 前掲書、一一一―一一六頁、王占華「明清時期城隍信仰的官民分途」(『中国道教』二〇〇八年第一期) など参照。

(55) 郁喆隲注(7) 前掲書、第八章「地方当局態度和媒体報道」。また王健注(4) 前掲書一一一―一一八頁も別の史料を

もとに漕河涇鎮城隍廟に言及している。

(56) 鄭振滿「明清福建里社組織演變」(鄭振滿・陳春声主編『民間信仰与社会空間』福建人民出版社、二〇〇三年)。

(57) 王健注(4)前掲書第二章「廟界」。

(58) 郁喆隲注(7)前掲書一七四―一七九頁によれば、一九二〇年代から三〇年代には前日に『申報』で出巡ルートが報じられていた。また一九九〇年代の調査だが、何柏達「安遠廟会——以城隍廟会為例」(羅勇・勞格文主編『贛南地区的廟会与宗族』國際客家学会・海外華人研究社・法国遠東学院、一九九七年)では江西省安遠縣の城隍出巡のルートは「城隍神の意思ではなく、理事の人たちの話し合いで決まる」としている。

(59) 『光緒定興県志』卷一三、風俗

四月初八日、城隍廟会。繞城村莊約二十里以内、傭人皆放工一日、犒以酒肴、給以涼笠。

(60) 三巡会のうち十月朔は「牛王会」として耕牛を勞う日とされることも多いが、これは農村部の行事であると思われる、都市と農村で異なる祭祀を行っていた可能性もある。中村喬注(18)前掲書、四二―四一五頁参照。

(61) 天津の天后の廟会については、吉澤誠一郎「近代天津における廟会の変遷」(『アジア遊学』七八、二〇〇五年)参照。

(62) 沙青青「信仰与権争：1931年高郵“打城隍”風潮之研究」(『近代史研究』二〇一〇年第一期)参照。また何善蒙「“迎神賽会”還是“普通燒香”？——從民国杭州三台山東嶽廟会事件看政治社会變遷中的民間信仰」(王崗・李天綱編『中国近世地方社会中的宗教与国家』復旦大学出版社、二〇一四年)でもこの問題が論じられている。

〔附記〕本稿は日本学術振興会科研費25284134の助成を受けたものである。本稿の内容は二〇一五年八月二六日の宋代史談話会特別シンポジウム・日台研究交流会「中国近世社会と士人の行動」、および二〇一五年一月二二日の関西比較中世都市研究会での口頭発表の一部をもとにしたものであり、その際多くの有益なコメントをいただいた。ここに改めて謝意を表したい。