

唐代文人と辺地の神

——白居易の祝文を中心に——

はじめに

唐代には、地方の祠廟やそこで行なわれる祭祀に関する詩文が数多く書かれている。唐の文人たちは、中央朝廷が主宰する国家祭祀のみならず、地方の卑俗な祭祀にも注意を向け、ときには〈淫祀〉と呼ばれる朝廷非公認の民間祭祀までもが作品に扱われるようになっていく。地方祠祀へのそうした関心は、前稿で論じたように特に中唐期に高まりを見せており、この時期には元稹、白居易、李賀、韓愈などが、民の信仰を主題とした詩を詠い、神や祭祀に関する様々な意識や観念を表出している。^②

本稿では、唐代文人と地方祠祀の問題について、詩ではなく文を通して、改めて考えてみたい。本稿で取りあげたいのは、祝文と呼ばれる作品群である。祝文とは、散文の文体の一種であり、祭祀の際に神に捧げる文をいう（祷祝文や祝祷文、また祭神文などとも称される）。^③ 文体の区分上、祭文と同一視されることが多いが、祭文が死者を哀悼するためのものであるのに対し、祝文は天地山川の神や社稷宗廟の神、あるいは聖賢烈士の神霊を、祠廟で祭るためのものである。いわば人が神と交流する媒介として機能していた文であり、祭主の願いを神に直接届けることを企図して書かれる。

その歴史は古く、起源は『書経』や『左傳』などの経書にまで遡ることができるが、^④ 先秦期と漢代を経た後の六朝期（魏晉南北朝期）の作例は、それほど多くは残されていない。^⑤ 文人の手によって盛んに祝文が書かれるようになったのは、現存する作例を見る限り、唐以降のことである。^⑥

谷口高志

いま試みに、祝文を五篇以上残している唐人の名を挙げてみよう。まず初唐期では王績に五篇、張説に七篇の作があり、盛唐期では獨孤及に五篇の作がある。中唐期では韓愈に十一篇、柳宗元に六篇、白居易に七篇、元稹に六篇の作がある。また晩唐期には、李商隱に二十七篇の作がある。^⑦

唐代全体を通して、李商隱の作例の多さが目を引くが、ここでは中唐を代表する文人たちに、それぞれまとまった量の祝文があることに注意したい。中唐期においては、祭祀のために祝文を草することが、ある程度、一般的な営みとして定着していたことが窺えよう。

では、なぜ中唐期の文人は、祝文を幾つも書くことになったのか。それは、彼らが長年にわたって地方勤めを経験していたことによるところが大きいだろう。中唐の文人は、盛唐の李白や杜甫らと違い、主に科挙を経て朝廷に進出した官僚であり、彼らは朝廷の命を受けて、しばしば地方官の任に就いている（罪を得て南方の辺地に貶謫される場合が多い）。地方に赴任した彼らは、州県の長官や副官として、雨乞いなどの祭祀活動に深く関わるようになり、その結果、唐代では、皇帝が関わる大規模な国家祭祀や、五嶽四瀆といった名山大川の祭祀に限らず、地方の卑俗な祠祀についても、多くの祝文が残されるに至ったのである。

ところで、そのようにして作られた中唐期の祝文には、神と官の関係性について興味深い認識を語ったものや、祭神に対して激しい感情を示したものが見られる。祝文は、先述したように経書に淵源を持つものであり、古くからの定型的な発想や表現を踏襲して書かれる場合が多い。^⑧ 唐代の祝

文も、決してその例外ではない。しかしその一方で、唐の祝文、特に中唐期のそれには、定型的な発想の枠を超えたものが、少なからず含まれているように思われる。

本稿では、こうした問題意識を出発点とし、唐の文人たちが辺地の神に接して、いかなる観念を抱き、どのような感情を表出することになったのかを、主に中唐・白居易の祝文を通して考察していきたい。まず次節では、唐の地方官が任地の神霊とどのように関わっていたのか、その実態について整理し、祝文制作の背景について検討する。続く第二節では、白居易の祝文を取りあげ、神が職責を負う官僚的な存在として捉えられていること、また神を叱責し、自らに従属させようとする態度が見られることについて論じる。それを承けて第三節では、白居易以外の文人の祝文の例などを挙げつつ、地方官が任地の神霊に対して、ときに攻撃的な態度を取ることを指摘し、唐代における官と神の関係性について探ってみたい。

朝命を受けて任地を統べる地方官は、その地の民の信仰を集める神霊と、常にある種の緊張関係にあり、^⑨そうした両者の間の軋轢が、白居易らの祝文では、神への複雑な態度となって表われ出ているように思われる。地方官が辺地の神霊とどのように接し、いかなる関係を結ぶのかという問題は、実は朝廷の権威をどこまで地方に浸透させることができるのか、という王化の問題と深く関わってくる。祝文を読み解きながら、そうした問題について考察し、朝廷の権威と辺地の神霊の間で板挟みになった地方官の感情が、文学として昇華されていった過程をたどってみたい。

一 祝文制作の背景——唐代の地方官と祭祀

本節では、祝文が制作された背景について簡単に整理しておきたい。先ほども述べたように、祝文は官吏が各地の祠祀に関わるなかで書かれることが多く、公的な性格を帯びるのが一般的である。^⑩唐の文人たちは、地方

官として任地の祠祀とどのように関わっていたのか、また彼らはいかなる神を祭り、いかなる神を祭らなかったのか。こうした問題を、中唐・韓愈の祝文を通して具体的に検討してみよう。

韓愈は元和十四年（八一九）、「論仏骨表」を奉ったことで、潮州（広東省）の刺史に貶謫され、更にその翌年の元和十五年には、袁州（江西省）の刺史に移っているが、それぞれの刺史在任時に書いた祝文が、「潮州祭神文五首」^⑪（『韓愈文集彙校箋注』卷二二）、「袁州祭神文三首」^⑫（卷二三）として文集に残っている。これら計八篇の祝文は、何れも刺史・韓愈が当地の神廟にて祭祀を行なわせた際に、自ら制作したもの。一篇ごとに、祭祀の対象となった神と、その目的について記すと、以下のようになる。^⑬

- ① 「潮州祭神文 其一」…太湖神（太湖山の神）。潮州に到着した直後の元和十四年三月、祠廟に属官を派遣し、着任を報告する。
- ② 「同 其二」…太湖神。元和十四年六月、祠廟に参詣し、長雨が止むよう祈る。
- ③ 「同 其三」…城隍神（城市の守護神）。祠廟に参詣し、神の靈驗によって雨が止んだことを謝する。
- ④ 「同 其四」…界石神（州県の境界に立てる石が神格化したもの）。土地の長老を祠廟に派遣し、雨が止んだことへの謝意を告げさせる。
- ⑤ 「同 其五」…太湖神。祠廟に参詣し、災害が起きていないことを神に謝する。
- ⑥ 「袁州祭神文 其一」…城隍神。元和十五年夏、祠廟に参詣し、雨を祈る。
- ⑦ 「同 其二」…仰山神。元和十五年夏、祠廟に参詣し、雨を祈る。
- ⑧ 「同 其三」…仰山神。祠廟に参詣し、神が雨を降らせたことを謝する。

これらの祝文および祭祀の内容について、詳しく見てみよう。まず①の

祝文は、刺史として潮州に着任したことを、現地の山川神である太湖神に報告したものである。その文中には、以下のように述べた箇所がある。

愈は朝命を承け、此の州の長と爲り、今月二十五日、治下に至る。凡そ大神の降り依りて斯の人（州民）を庇^{みずか}庇^{みずか}（庇護）する者、皆愈當に徒屬を率い、奔走して誠を致し、親ら祀事を廟廷の下に執るべき所なり。

（愈承朝命、爲此州長、今月二十五日、至治下。凡大神降依庇^{みずか}斯人者、皆愈所當率徒屬、奔走致誠、親執祀事於廟廷下。）

ここに説かれているように、唐代の地方官は任地に到れば、治下の主な祠廟すべてに馳せ参じ、自身の着任を告げる慣習があった。^⑤ 韓愈はこのとき、着任直後で準備が整っていないことを理由に、代理の属官を派遣しているが、右の引用から窺えるように、一般的には刺史自ら出向かねばならないとされていたようである。

地方官がわざわざ現地の神に挨拶回りをするのは、旱魃や長雨の被害に遭ったときにその祠廟に赴き、雨を請う祭祀や、晴れを願う祭祀を行なう必要があったからである。右に挙げた祝文も、①以外は、概ねそうした祈雨・祈晴（止雨）の祭祀のために書かれたものであり、②は長雨が収まるよう、太湖神に捧げた祈晴の祝文である。このとき太湖神だけでなく城隍神・界石神の祠廟でも、同じ祈晴の祭祀が行われていたようであり、^⑥ 韓愈は長雨が止んだのちに、③・④の祝文を書いて、城隍神・界石神への報賽（神の恵みに感謝する祭祀）を行なっている（⑤も長雨の停止を謝するものかもしれないが、文中の情報からははっきりと判断できない）。そのほか⑥・⑦は、日照りのときの祈雨の文であり、⑧はその祭祀にに応じて、神が雨を降らしたことを謝する報賽の文である。

地方官が当地の神廟で行う、こうした祈雨・祈晴の祭祀は、礼典に明文化された地方官の職務であった。たとえば、玄宗朝の開元二十年（七三二）

に成書された礼典『大唐開元禮』の卷三・序例下の「祈禱」の項、同卷七〇の「諸州祈社稷」「諸州祈諸神」「諸州祭城門」の各項、同卷七三の「諸縣祈社稷」「諸縣祈諸神」「諸縣祭城門」の各項に、その詳細な規定が記されている。^⑥ ②の文中には、「拜庭跪坐、法式の如くするなり（拜庭跪坐、如法式也）」とあるが、「法式」とは、こうした礼典における規定のことを指しているだろう。

一方、ここで注意したいのは、地方において祭るべき神について、礼典は明確な規定を殆ど設けていないことである。たとえば、『大唐開元禮』卷三「祈禱」は、祈雨の祭祀について「凡そ州県は、旱なれば則ち雨を祈る、社稷を先にし、又た界内の山川の能く雲雨を興す者に祈る（凡州県、旱則祈雨、先社稷、又祈界内山川能興雲雨者）」^⑦ といひ、祈晴に関しては「凡そ霖雨（長雨）已まざれば、京城の諸門を祭り、……若し州縣なれば、城門を祭り、止まざれば、界内の山川及び社稷に祈る（凡霖雨不已、祭京城諸門、……若州縣、祭城門、不止、祈界内山川及社稷）」^⑧ といふ。いっどのように神を祭るのかという祈禱の方法については、かなり詳しい決まりがあったにもかかわらず、肝心の祈禱の対象、どの神を祭るのかについては、ここでは社稷・城門神を除いて曖昧な述べ方しかされていない。「界内の山川の能く雲雨を興す者」「界内の山川」という説明は、実質上、その地の民の間で靈驗があるとされてきた神々というのに等しく、具体的にどの山川を指すのか、どういう基準でそれを認定するのかについては甚だ不明確なのである。

地方におけるこうした祭祀対象の曖昧さは、祈雨や祈晴の場合に限らず、そもそも唐朝の祭祀体系全体において当てはまるものであった。すでに雷聞が詳細に論じているように、唐代では地方の民間祠祀は、祀典（祭祀の典礼、またそれに合致する祭祀）か淫祀か、つまり朝廷が公認する正統な祭祀か否か、という基準によって截然と二分されていたわけではなく、両者の中間にあたる層（祀典に名が載らないが淫祀とも呼べない神）がかなりの規

模で存在し、地方官府にその存在が容認されていた。^④唐の地方祠祀政策においては、宋代のような賜額・賜号制度（廟額・廟号を与えてその信仰を認める制度）は本格化しておらず、^⑤祭るべきか否かは、全て地方官の裁量に委ねられていたのであって、多くの場合、官は当地で信仰されている神を自らの治政に柔軟に取り込み、それによって領民の支持を得ようとした。^⑥狄仁傑や李德裕が行なったように、唐代ではときに大規模な淫祀の廃絶がなされたのだが、^⑦地方の実態としては、民の信仰を容認する方がより一般的であったと考えねばならない。

地方官府のそうした民間祠祀への態度は、祝文のなかに如実に反映されている。韓愈が、南方の潮州・袁州で祭った神（太湖神、城隍神、界石神、仰山神）も、すべて「界内の山川の能く雲雨を興す者」という曖昧な括りに含まれるものだったと思われ、韓愈はそれら祀典と淫祀の中間層にあたる神々の存在を受け入れて、真摯な態度で祭祀に臨んでいる。^⑧①の祝文によれば、彼が任地の潮州にたどりついたのは三月「二十五日」、神事が行なわれたのが「三月己卯朔某日」であり、着任後、殆ど日移さずに下僚を派遣し、太湖神を祭らせている。また③の文には「奔走分告し（手分けして神に告げ）、晴れを爾明神に乞う（奔走分告、乞晴于爾明神）」とあり、長雨に見舞われた際、下僚を役使しながら幾つもの神のもとに「奔走」し、靈驗を請うていたことが知られる（「奔走」の語は、先に引用した①の「奔走して誠を致す」にも見られるものであり、神に対する誠意を示すことば）。

地方官府が雨乞いなどを目的として当地の祠廟を祭ること、それ自体は、唐以前からあったことと推測されるが、^⑨唐の祝文では、韓愈の例のように、官が神のもとを駆けめぐるさまが具体的に記されるようになり、その点が大変興味深い。

たとえば、白居易が杭州刺史（浙江省）のときに書いた「祈臯亭神文」〔白居易集箋校〕巻四〇〕には、「一昨 伍相神に禱り、城隍祠に祈り、靈期に

應ず（靈驗が約束通りに示された）と雖も、雨 未だ霑足ならず。是を用て日を撰び祇事し、改めて神に請う（一昨禱伍相神、祈城隍祠、靈雖應期、雨未霑足。是用撰日祇事、改請于神）」とある。白居易は雨乞いのために伍相神（伍子胥）と城隍神に参詣したうえで、臯亭神（臯亭山の神）のもとにも赴き、神事を行なっていたのである。

祠廟の間を駆けずり回る地方官、その実例として、更に晩唐・李商隱の祝文について見ておこう。李商隱の計二十七篇の祝文のうち、二十篇はすべて同じ時期に、同じ目的で書かれたものである。いずれも大中元年（八四七）夏、李商隱が桂管觀察使・鄭亜の判官を務めていたときに代作したもので、早魃に見舞われていた桂州（広西壮族自治区）に、雨が降ったことを神に謝した文である。^⑩いささか煩雑になるが、その対象となった神を以下に列記すると、人格神としては舜帝、南越王・趙佗、漢の伏波將軍・馬援（伏波神）、石明府（未詳）がおり、山川の神としては北源神（湘水の源の神）、白石神（白石湫の神）、曾山神、蘇山神、龍蟠山神、陽朔山神、海陽山神、堯山神、蘭麻山神、建山神がおり、そのほか古欖の神（欖の霊木に宿る神）や、各県の城隍神（靈川縣・荔浦縣・永福縣・理定縣）にまで及んでいる。早害が起こった際、桂管觀察使の鄭亜は、桂州にあったこれらの神廟すべてで雨乞いを行なわせ、その後、靈応を得たために、李商隱に命じて報賽の祝文二十篇を書かせたのであった。

李商隱の祝文は、当時における桂州の祠祀の状況と、それをくまなく把握して祭らせようとした地方官の懸命な態度を伝えてあまりある。ひとたび早魃となれば、官方はかくも多種多様な祠廟に祈りを捧げ、その儀式のたびに祝文が用意されたのである。先に祝文の残存状況について述べたが、唐代では今日に伝わらなかった大量の祝文が、実際には作られていたものと想像されよう。

以上のように、唐の地方官にとっては、任地のあらゆる神が祭祀の対象

となりうるものであり、彼らは着任の挨拶回りまで行なって、神々と良好な関係を結ぶことに努めた。祭祀活動に対する、そうした（勤勉さ）は、韓愈や李商隱のみならず、中唐以後の地方官にある程度、共通して見られるものであり、更にもう一つ例を挙げれば、中唐・元稹が同州刺史（陝西省）だったときの詩、「旱災自咎貽七縣宰」（『元稹集』巻四）に次のような句がある。

六月天不雨 六月 天雨ふらず

秋孟亦既旬 秋孟 亦た既に旬なり

區區昧陋積 區區として昧陋（愚かで浅はかなこと） 積むも

禱祝非不勤 禱祝 勤ならざるに非ず

日馳衰白顏 日び馳す 衰白の顔

再拜泥甲鱗 再び拜す 泥甲の鱗（泥で作った龍。祈雨に用いる）

領内で深刻な日照りが続いたとき、元稹は必死に祠廟を馳せめぐり、雨を請う祈禱をくり返した。そのことを、彼は悲痛な口ぶりで詠っているのである（なお、元稹がこのとき実際に主宰した祭祀は、その祝文「祈雨九龍神文」「報雨九龍神文」（『元稹集』巻五九）によって確認することができる）。では、唐の地方官が、かくも勤勉に祭祀にいそしんだのは、そもそもなぜだったのか。彼らが祭祀に真剣に取り組まざるをえなかった事情について、ここで改めて触れておきたい。

まず言わずもがなのことだが、祭祀は当時においては、自然災害に対抗する殆ど唯一の手段であった。国家の礼典に祈雨・祈晴の規則が定められていたことから明らかなように、それは災害時における現実的な対応策であることみなされていた。古来、為政者は、供物を捧げて誠意をもって祈り、自らの徳を示すことで、神の力を借り災害を止めることができる、と考えられていたのである。ゆえに、州県の長官も、災害に直面すれば、民の生活を守るため、真剣に神に祈ろうとする。そしてもし祈りが通じず、

被害が収まらなければ、それは自らの徳の欠如を意味し、官としての責任を問われるわけだから、いずれかの神の靈験が得られるまで、幾つもの祠廟を駆けずり回らねばならない。先の元稹「旱災自咎貽七縣宰」詩は、刺史たる自らの不徳を責めつつ、領内の県令たちにも治政を見直すよう、切々と訴えた長篇であり（全七十六句）、旱魃に見舞われた地方官が、どれだけの責任と重圧を感じていたのか、窺い知ることができる。

更にそうした責任の重さに加え、唐朝の礼制では祭るべき神の基準が曖昧であつたから、かりに祀典から外れた神だとしても、またいかに素性の知れない神であろうと、民に信仰され、靈験さえあれば、官もそれを祭らざるを得ない、というのが当時の実情であつた。多くの知識人にとって、地方の民の信仰は、朝廷の教化の及んでいない（野蛮な風習）にしか過ぎなかつただろうが、官としては民の支持を得るためにも、その神を敬い、祈りを捧げるのが自然なことだったのである。

地方官を取り巻くこうした事情は、唐代の詩文のなかに、ときに神への複雑な態度となつて表われてくる。たとえば、晩唐・段成式が処州刺史（浙江省）のときに書いた「好道廟記」（『全唐文』巻七八七）は、とある神廟の由来を説いたものだが、そこで祭られていたのは、名も知れぬ、かつての「永嘉長史」（浙江省）であり、その人物は客死したのち、孤魂となつて当地に留まり、民に崇められるようになったという。段成式は、その神が「淫祠」にあたることを認めながら、靈験があり民に利をもたらすという理由で、容認する態度を取り、自ら雨乞いとその報賽の儀式を催したことを記している。しかしその一方、彼は文の末尾の段で、その神が儒家の規範から外れた鬼神の類であることを述べつつ、「百姓の爲に志を降し尺を枉げざるを得ず（不得不爲百姓降志枉尺）」と吐露する（「尺を枉ぐ」とは、大きな成功を得るために小さな事を犠牲にすること）。つまり自分は民のために敢えて志を曲げ、妥協して祭祀を行なったのだ、と弁解しているのである。

このように、唐の地方官が民間祠祀を柔軟に取り込んだといっても、その実、彼らの胸中にはいささか複雑な感情が潜んでいたように思われる。儒家理念にもとづく国家の礼典と、地方で実際に行為される民の信仰の間には、常に大きな分離があったはずである。朝廷の命を受けて当地を預かっていたながら、地方の現実に妥協せざるを得ない地方官たちのなかには、屈折した思いを抱えていた者も、少なくなかったのではないだろうか。次節では、こうした現地主義の葛藤のようなものが、神に対するいかなる認識や態度となつて表われているのかを、白居易の祝文を通して探っていく。

二 神への叱責——白居易の二つの祝文

本節では、中唐・白居易の祝文を取りあげて、地方官が現地の神霊に対し、どのような態度で接したのか、官と神はいかなる関係を結んでいたのか、といった問題を考えてみよう。

まず見てみたいのは、白居易の「禱仇王神文」『白居易集箋校』巻四〇〕という祝文。長慶三年（八二三）八月、白居易が杭州刺史を務めていたときの作である。仇王神は、杭州の属県である余杭県において、晋の頃から信仰されていた神。この文は余杭県令の常師儒なる者を派遣して仇王神を祭らせたときのものであり、白居易は神に対して以下のように述べている。嘗て聞く、神なる者は土地を司り、山川を守り、禽獸を率い、生人を福する所以なりと。餘杭縣は去年の冬自り今秋に逮ぶまで、虎の暴なること一に非ず、神其れ之を知るや。人の死すること一に非ず、神其れ之を念うや。居易と師儒とは猥りに牧宰に居り、政化無きを慚じ、江を渡り境より出ださしむる（虎を領内から出させる）能わず、是を用て度みて神に告ぐ。惟れ神の廟居・血食は、人に非ざれば立たず。則ち人は、神の主なり。獸は、神の屬なり。今其の屬を縦にして、

其の主を残なうは、神に於いて何の利あるや、人に於いて何の幸あるや。若し一たび告ぐるの後、神其れ知ること有らば、即ち能く靈を揮い威を申べ、猛を服して暴を禁ぜよ、是れ人の福幸にして、亦た神の昭昭たらん。若し人告げて聞かず、獸害去らざれば、是れ神無きなり、人何をか望まんや。嗚呼、正直聰明、盍ぞ此に鑑せざらん。尚わくは饗けよ。

（嘗聞、神者所以司土地、守山川、率禽獸、福生人也。餘杭縣自去年冬逮今秋、虎暴者非一、神其知之乎。人死者非一、神其知之乎。居易與師儒猥居牧宰、慚無政化、不能使渡江出境、是用虔告于神。惟神廟居血食、非人不立。則人、神之主也。獸、神之屬也。今縱其屬、殘其主、於神何利焉、於人何幸焉。若一告之後、神其有知、即能揮靈申威、服猛禁暴、是人之福幸、亦神之昭昭。若人告不聞、獸害不去、是無神也、人何望哉。嗚呼、正直聰明、盍鑑於此。尚饗。）

余杭県における虎の害を鎮めるよう、仇王神に祈つた文である。白居易はいかなる論理で神に願いを届けようとしたのか。詳しく見てみよう。

まず右の引用の冒頭では、神が土地を司り、山川を守り、禽獸を従え、民を豊かにするものであることが述べられる。神は特定の支配域を持ち、その地の山川と禽獸を管理し、民を庇護する責務があるはずだ、ということである。その上で白居易は、余杭県の虎が暴れ、民の命を奪っていることを説き、神に「之を知るや」「之を念うや」と呼びかける。神は自らの務めを怠っているではないか、と非難することばを投げかけているのである。

その後、「牧宰」（地方の長官）である自分たちの不徳を恥じることばが続けられるが、やがて非難の矛先は再び神に向けられ、人と神・獸の主属關係が語られる。「人は、神の主なり。獸は、神の屬なり」。白居易は、人―神―獸の三者を、主と属（主体とそれに付き従うもの）の観点から明確に序列化しようと試みている。

こうした、人と神の関係の捉え方は、白居易の独創というわけではない。

『左傳』僖公十九年に「祭祀は以て人の爲にするなり。民は、神の主なり（祭祀以爲人也。民、神之主也）」とあるように、人（民）を神の主体とみなす認識は、古くからあったものである。^⑧ここで注目されるのは、白居易がそうした人―神の主属関係の延長線上に、更に獸を加え、人―神―獸の三者の間に厳然たるヒエラルキーがあるかのように論じていること、そして序列の上位に押し込んだ神に、下位の獸を監督する責務があるかのように述べていることである。「今其の屬（虎を指す）を縦（はしりま）にして、其の主（人を指す）を残（そ）なうは、神に於いて何の利あるや、人に於いて何の幸あるや」という訴えは、獸を野放しにしている神の監督不行き届きを咎めることばに他ならない。余杭県で民の信仰を集めていた仇王神は、ここでは下位の獸を管理し、上位の人に奉仕すべき存在に成り下がっているのだ。

右の引用の冒頭で、神を「禽獸を率い」「生人を福する」ものとして定義したように、白居易は神を、人と獸の間に挟まれた、いわば中間管理職的な存在に仕立てあげ、その職務怠慢を上立場から厳しく叱責しようとしている。ここには、「牧宰」である自分がそうであるように、しかるべき職務を担うものとして神を捉え、その職務の履行をたてに、自分に屈服させんとする意図を窺うことができる。本来、民の生活を守るのは地方官の職務なのだが、白居易はそれを土地の神にも請け負わせ、その上で、務めを果たさない神を責め立てるのである。地方官僚ならではの発想と思考が、この祝文の論理をかたちづくっているといえよう。

なお、単に神への激しい威嚇、高圧的な態度というのであれば、それは白居易だけではなく、彼以前の他の祝文のなかにも見られるものである。祝文とは、人間の願いを強く神に訴えかけるものであり、その文中には古来、神を威嚇するような表現が用いられてきた。^⑨白居易のこの祝文の後半には、「若し一たび告ぐるの後、神其れ知ること有らば、……若し人

告げて聞かず、獸害去らざれば、……」とあるが、こうした甘言と威嚇を交えた、仮定法による神との取り引き交渉も、古代の祝文に多用されてきたものである。その意味で、白居易の作も、祝文における定型的な発想を踏まえたものと、みなすことができる。

しかしその一方で、この祝文全体には、伝統的な発想の枠に収まりきらない、地方官ならではの思惑や感情が、少なからず含まれているように見受けられる。白居易はただ神を威嚇するのではなく、あくまで官の立場からその職務怠慢を叱責している。そうした姿勢の背後には、土地の神を官である自分に従属させ、その治政に協力させようという思惑と、そうならない現状への苛立ちが、おそらくあった。それゆえに、人―神―獸というヒエラルキーが持ち出されて神の地位が貶められ、また「是れ神無きなり、人何をか望まんや（もしこちらの願いが聞き届けられず、獸害が無くならなければ、神はいないということになりますので、人はもう何も望みはしません）」という、神の存在までも否定する挑発的な言辞が投げかけられることになったのではないだろうか。白居易の「禱仇王神文」には、祠廟の間を奔走した唐の地方官特有の生の感情が、即ち祈りを捧げながらも神を半ば見下そうとする屈折した態度が、伏在しているように思われる。

さて、こうした官と神の微妙な緊張関係、また神を低く位置づけて官に従属させようとする意識は、白居易の他の祝文のなかにも、ややかたちを変えて表われている。その例として、次に「祭浙江文」（『白居易集箋校』巻四〇）について見てみよう。

この祝文は、「禱仇王神文」と同じく、白居易が杭州刺史だったときの作（長慶四年の作）。川の氾濫を鎮めるよう浙江の神に祈りを捧げたものである。文中において、白居易は神に対し次のように呼びかけている。

滔滔たる大江は、南國の紀（綱紀）なり。安波なれば則ち利と爲るも、洄流（洪水）なれば則ち害を爲す。故に我が上帝、神に命じて之を司

らしむ。今屬^{たまたま}潮濤常を失い、西北に奔激す。水は知無きなり、憑^よる有るが如し（何かが憑依したかのよう）。郊塵を浸淫し、廬舍を壊敗し、人墜ちて墊溺し、天に辜^{つみ}無きを籲^{よび}ぶ。居易祗^つみて璽書を奉じ、利を興し害を除き、土を守り水を守り、職は神と同じ。是を用^{もち}て物を備え、誠を致し、躬^{みづか}自ら虔^{つし}みて禱^{いの}る。庶^{ねが}わくは水をして反^たつて壑^{たに}に歸らしめ、谷をして遷^{うつ}して陵^{おか}と爲さしめ、土をして蹙^{おさ}崩せざらしめ、人をして蕩析する（ばらばらになる）こと無からしめよ。

（滔滔大江、南國之紀。安波則爲利、洚流則爲害。故我上帝、命神司之。今屬潮濤失常、奔激西北。水無知也、如有憑焉。浸淫郊塵、壊敗廬舍、人墜墊溺、籲天無辜。居易祗奉璽書、興利除害、守土守水、職與神同。是用備物致誠、躬自虔禱。庶俾水反歸壑、谷遷爲陵、土不蹙崩、人無蕩析。）

ここで祭祀の対象となつてゐる浙江神は、先ほどの仇王神が県レベルの神にすぎないのと異なり、かなり格式の高い神靈である。冒頭に「滔滔たる大江は、南國の紀なり」と述べられているように、それは堂々たる名山大川の神であつた。^②

しかし白居易は、その大川たる浙江の神が、天帝によつて川の管理を委任された存在であることを始めの箇所で説いている。彼は浙江における洪水（洚流）の危険性に触れて、「故に我が上帝、神に命じて之を司らしむ」といふのである。そのようにして神の管理責任を明確にしたのちに、白居易は浙江の現状に説き及び、川が荒れ狂い無辜の民が苦しんでいることを訴える。このあたりの論の展開は、さきほどの祝文と同じであり、神が責務を果たさず氾濫を見過^みごしていることを、暗に檜玉に挙げていると考えられよう。

そして神の職務不履行が示唆された後、文中では刺史たる自分に関する言及がなされる。「居易祗みて璽書を奉じ、利を興し害を除き、土を守り

水を守り、職は神と同じ」、つまり長官たる自分は、天子の命を受けてこの地を守護する者であり、その職責は神と同じである、というのだ。そのようにして長官の自分を、神と同格に位置づけた上で、「庶わくは水をして反つて壑に歸らしめよ」云々と指令を下し、神に職務を遂行するよう促すのである。^③

この文は、「禱仇王神文」のように、神を人の下位に置いて、激しく叱責しようとするものではない。が、ここにもやはり神を官である自分の支配下に置こうとする意識を窺うことができる。それが端的に表われているのが、「職は神と同じ」という発言である。自己に対してなされた、この定義づけには、中唐的な新たな神の捉え方が、また近世的な神と官の関係のあり方が、明確に示されているように思われる。この発言の意味するところについて、少しばかり考えてみよう。

白居易は「璽書」を奉じ、天子の代わりにこの地を預かつてゐる自分は、職責という点において、神と同格の存在であると断じてゐる。一地方官の地位が、大川である浙江の神と同等なものに引き上げられているのであつて、やや大げさにいえば、ここで「官の神格化」が図られているといつてもよいだろう。そしてこの場合、「官の神格化」は「神の官僚化」と同義である。白居易は職責という概念を導入することで、神と官を同格の存在に位置づけることを可能にしたが、それは神に官と同様の職責を負わせ、官の論理に縛られる存在に引きずり下ろすことを意味している。引用の冒頭部分でも述べられていたように、白居易によつて、浙江神は天帝の命により当地を預かる一責任者に過ぎない。その意味において、天子の命を受けてここにやつて来た自分と、全く対等の存在なのである。神は「大江」としての聖性を完全に剥ぎ取られ、官僚機構の論理によつて捉えられる存在に変質させられているといつてよい。^④ 天帝の下僚であり、天子が派遣した刺史と同格の存在——そのように神を位置づけた上で、白居易は神の職務

怠慢を叱責し、災害を終息させるよう命じたのである。

神に対して発せられた「職は神と同じ」という言は、表面的には、神と協力関係を結ぼうとする友好的な申し出のように見えるが、その実、この協力関係は官の立場を引き上げ、神の格を引き下げることによって成立しているのであって、ここには当地の神霊を官である自分に従属させようとする意思を、また神との力関係を自分に優位なたちで定めようとする思惑を、見て取ることができるとはならないだろうか。

ところで、こうした神への態度の根底にあったのは、つまるところ、任地の神に対する対抗意識であつたと思われる。白居易が他の一般的な祝文のように、ここで自分の不徳を責め、神の靈威を称えるような言辞を書き連ねなかつたのは、おそらく大川の神にも屈しまいとする矜持の反映であり、彼は朝廷の官であることへの自負と、当地の神霊への対抗心を強く抱きながら、この文を草していたのではなかつただろうか。彼が「職は神と同じ」と述べる直前の「居易 祗みて璽書を奉じ、利を興し害を除き、土を守り水を守る」という箇所、何よりもその自負と対抗意識が示されている。璽書を奉じてやって来た自分は、天子の代わりに領地の王化を担う存在なのであり、この地にこれまで君臨してきた神霊に膝を屈するわけにはいかない、まして今は災害時であり、神はしかるべき靈威を発揮していないではないか——こうした神への対抗心、または反発心のようなものが、先の祝文では、仇王神を見下す態度となつて表われ、浙江神に対しては、自己を神格化させる方向に作用したのではないだろうか。

以上のように、白居易の祝文のなかには、官と神の間に一定の緊張関係が認められる。官である白居易は、神にある種の対抗意識を抱いており、その意識のもとに、神霊を叱つて（職責）を全うさせようとし、また自身に従属させようとしていたと考えられる。

では、白居易におけるこうした神への意識や態度は、他の唐代文人の祝

文には見られないものなのだろうか。先述したように、祝文には定型的な発想や表現を襲用したものが多いのだが、なかには白居易のように土地の神霊に正面から対峙し、半ば攻撃的な態度で臨んでいる祝文も見られる。次節では、そうした祝文の例を挙げながら、唐代における地方官と神の関係について更に検討してみたい。

三 神への攻撃——唐代における官と神の関係

白居易の祝文と関連づけて考えてみたいのは、唐次の「祭龍潭祈雨文」〔『全唐文』卷四八〇〕という祝文である。唐次は、建中年間（七八〇～七八三）の進士で、白居易より少し前の世代に当る中唐の人。この祝文は、唐次が夔州刺史の任にあつたとき、夔州からほど近い清江県（湖北省）の龍神に雨乞いをしたときのものである。

作中、唐次は龍が雲雨を起こし、この地に恵みをもたらすことのできる存在であることを説いた上で、「今歳 旱暵（日照り）にして、金石將に流れんとし、水下を潤さず、江舟に勝えず（今歳旱暵、金石將流、水不潤下、江不勝舟）」などと述べ、旱魃が続く現状に触れる。そして龍神に向かつて次のように呼びかける。

唯だ龍のみ獨り茲の潭に潛み、湏洞泓澄として、水面は紙の如く、纖雲は生ぜず。邃宮（奥深い宮殿。龍宮のこと）固く護り、重門 晝に扃ざされ、民の望みを克くせず、我が誠を欺けず。若し旱氣滌滌にして、秋成（秋の稔り）莽鹵（乏しい）たるに、自ら深淵を利として、乖張（背く）して旅するを嬾れば（旅に出て雨を降らすのを怠れば）、我當に龍の潭を涸らし、龍の處を露にし、龍の脊に跨がり、龍の股に鞭うち、之をして雲を揚げしめ、其の雨を大にすべし。是れ則ち人の龍を役するなり、龍の人に徳あるに非ず。若し我が懇懷を果たせば、酬報當に極むべく、投ずるに金璽（豪華な和え物）を以てし、増するに石玉を以

てし、潜鼉皆な血ぬり、翔鷲盡く炙き、其餘の馨美（かぐわしい）馳走も、亦た瑤席に滿たん。

（唯龍獨潛茲潭、瀕洞泓澄、水面如紙、纖雲不生。邃宮固護、重門晝扃、不克民望、不歆我誠。若旱氣滌滌、秋成莽鹵、自利深淵、乖張顛旅、我當涸龍之潭、露龍之處、跨龍之脊、鞭龍之股、俾之揚雲、而大其雨。是則人役龍也、非龍德於人。若果我懇懷、酬報當極、投以金蠶、增以石玉、潜鼉皆血、翔鷲盡炙、其餘馨美、亦滿瑤席。）

まず唐次は、この地の龍神を、深淵に潜んで安逸を貪る怠惰な存在として描き出す。龍は水面から姿を現して雲を起すこともせず、龍宮に隠れて門を閉ざしたままである、というのだ。その龍神の怠慢を非難して、唐次は「民の望みを克くせず、我が誠を欺けず（わたしの誠意を受け取らない）」という。この「我が誠を欺けず」という言い方からすれば、彼はこれまでも既に雨乞いの儀式を行なっていたのであり、それにもかかわらず龍神は靈驗を示さなかったことになる。そのことへの苛立ちが、また靈応を示さない龍神への不信が、この作品全体の基調をなしているように思われる。

雨を呼ぶことができるにもかかわらず、その力を発揮せず、こちらの願いを無視し続ける龍神。それに対して唐次は、仮定法を用いて、つまり威嚇と甘言を交えて自分の願いを届けようとする。「若し旱氣滌滌にして……」以下が威嚇の部分であり、「若し我が懇懷を果たせば……」以下が甘言の部分に当たる。唐次は後者において「金蠶」や「石玉」などを並べ立て、龍神の気を引こうとしているのだが、この祝文で際立っているのは、やはりその前の威嚇の部分であろう。

唐次の威嚇は極めて苛烈である。その内容について見てみよう。ここでは、まず仮定条件として、もし「旱氣」が作物に被害を与えているにもかかわらず、神が「深淵」に隠れて「乖張（背く）」し、「旅するを嬾れば」

云々と述べられる。このあたりの表現に、既に唐次の攻撃的な態度が表われている。唐次は神が動かないことを自分への背反行為として捉えているのであり、それは神を自らに屈服させんとする強い意思の裏返しである。また「旅するを嬾れば」という表現は、神の怠慢を戒めようとすることば。

ここには神に職責を負わせ、その不履行を咎めようとした白居易の発想に似たものを見て取ることができるだろう。神は懶惰であつてはならず、職務に対する（勤勉さ）が求められるのであり、ここにも（神の官僚化）の一斑が示されている。^⑧

続いて「我當に龍の潭を涸らし」以下の箇所では、龍神に対してかなり加虐的な威嚇がなされる。雨を降らすのを怠るのであれば、龍の棲みかである潭を枯らし、その背に跨がつて鞭うち、無理矢理にでも雨を降らせてやる、と極めて激しい口吻で龍を脅迫するのである。そしてその脅迫に続けて、更に龍と人の上下関係にまで踏み込んだ発言がなされる。「人の龍を役するなり、龍の人に徳あるに非ず」。唐次は、白居易が仇王神に対して「人は、神の主なり」（「禱仇王神文」）と述べたのと、近しいかたちで（人―神関係）を捉えている。唐次にとって、龍は人が「役する」ものであり、人に「徳ある」（人に恩恵を及ぼす）ものではなかった。龍はあくまでも人間の下位にあり、人に使役されるべき神靈だったのである。

このように、唐次は龍を人間以下の存在として半ば見下していたと考えられるのだが、こうした龍への蔑視は、当時における龍神信仰の位置づけと密接な関係にある。既に前稿で指摘したように、龍神信仰は唐代になって急速に広まりだしたものであり、唐の文人たちは民間で祭られている龍に対して、しばしば否定的な態度を取っている。それは儒家の規範に則った伝統的な祭祀ではなく、むしろ（淫祀）に近い卑俗な信仰であるとみなされていた。^⑨白居易の祝文で扱われていた仇王神のように、龍神は格の低い神なのであつて、それゆえに唐次の場合でも、神靈に対する態度がより

高圧的なものとなり、自らに従属させようとする姿勢が露わになったと考えられる。

ところで、地方の神霊に対する、こうした攻撃的な態度は、民間祠祀に対する地方官の実際の対応とも通じ合うものであった。神をこれほどまでに苛烈に攻撃するのは、祝文のなかではやや珍しい例といえようが、その一方で唐次の態度、また白居易が仇王神に示した態度は、唐代の地方官の姿勢としては、とりたてて異常なものだったというわけではない。唐次や白居易のような神への態度、即ち土地の神霊を見下し、自分に屈服させようする攻撃的な態度を、官による民間祠祀への対応の実例に即して捉えなおし、唐代における官吏と神霊の関係について、改めて考えてみたい。

地方官による民間祠祀への攻撃的態度の例として、まず盛唐の李白の文「天長節使鄂州刺史韋公德政碑」(『李太白全集』卷二九)を見てみよう。この文が伝えるところによれば、鄂州(湖北省)で大雨が続いたとき、刺史の韋良宰は当地の城隍神に対して、「若し三日にして雨歇やまずまされば、吾當に喬木(神が宿る)神木を指すか」を伐り、祠を焚清きよめ(焼いて清める)すべし(若三日雨不歇、吾當伐喬木、焚清祠)と告げた。その後、ただちに靈驗が得られて雨は止んだが、韋良宰はそれでも城隍神を正統な神と認めず、それを「祀典」にない「淫昏の鬼(邪惡でたらめな鬼神)」(巫風(鬼神を祭る習俗))であると断じたという。またこれと類似する内容が、盛唐・李陽冰の「縉雲縣城隍神記」(『全唐文』卷四三七)にも見られる。そこでは、縉雲県令(浙江省)の李陽冰が、城隍神に雨乞いをし、「五日雨ふらざれば、將に其の廟を焚やかんとす(五日不雨、將焚其廟)」と告げたところ、果たして期日通りに大雨が降ったと記されている。^④

この二つの文では、地方官は神廟の焚焼をほめかし、それによって強制的に神を従わせようとしている。城隍神信仰は龍神信仰と同じく、唐代になつて各地に盛行したものである。^⑤韓愈や李商隱のように、多くの

地方官がそれを祭祀の対象としていたのだが、韋良宰と李陽冰はそれを祭りつつも軽んじ、祠廟そのものを焼滅せんとする攻撃的な態度で臨んでいたのである。

城隍神へのそうした軽視ないし敵視は、李白の文にあったように、それが官による教化を妨げる「巫風」であり、「淫昏」の神であるとみなされたことによる。朝廷の官たる韋良宰・李陽冰は、民の信仰を集めていた新興の神・城隍神に、ある種の警戒心を抱いていたのであり、それゆえに半ば嫌悪や侮蔑の情を込めて、祠廟の焼滅をほめかしたと考えられる(かりにこの祠廟で祭られていたのが、堯・舜や孔子であれば、もちろん彼らはこのような態度は取らなかったに違いない)。

ここには、祭祀の正当性をいかに認定するののかという問題が深く関係している。唐代においては、第一節で述べたように、その認定権が全て地方官に委ねられていたのであり、一部の地方官は神の靈驗を請いながらも、なお割り切れない複雑な感情を、即ち(淫祀)への抑えきれない反感を抱いていたと想像される。韋良宰と李陽冰の場合、それが祠廟の焚焼を示唆することとなり、神を攻撃する方に向かったのである。このことは、白居易と唐次にも恐らくそのままではまり、彼らが仇王神・龍神を叱責したのも、民の信仰に対する複雑な感情に、つまりは現地主義がもたらした葛藤に起因していたと考えられるのではないだろうか。

また祠廟の焚焼について更にいえば、これは当時にあつては、ただの脅迫ではなく、現実的な重みを伴った脅迫であつたと思われる。先述したように、唐代ではしばしば大規模な淫祀の弾圧が行なわれており、実際に多くの祠廟が取り壊されたことが記録されている(注19参照)。たとえば、初唐の狄仁傑は江南巡撫使のときに、呉・楚の地に点在していた一千七百箇所の「淫祠」を取り壊したとされる(『舊唐書』卷八九・狄仁傑傳)。(淫祀)の弾圧は、官による神への攻撃の最たるものといえよう。なお狄仁傑は、

江南の項羽廟を破壊するとき、その神靈に告げる檄文を書いており、『太平廣記』卷二五・神・「狄仁傑檄」、出『吳興掌故集』、その文を通して、彼がいかなる態度で地方の祠廟に接していたのかを知ることができる。その文中において、狄仁傑は項羽の事跡を引き、それが民の祭祀を受けるのに相応しくない神靈であることを論じ、最後に神に向かつて以下のように説く。

仁傑は命を方隅に受け、循りて（巡行して）寄る攸を革む。今祠宇を焚燎して、臺室を削平せしめ、蕙帷をして銷かし盡くし、羽帳をして煙に随わしめん。君宜しく速やかに遷るべし、人の患と爲る勿れ。檄到らば律令の如くせよ。

（仁傑受命方隅、循革攸寄。今遣焚燎祠宇、削平臺室、使蕙帷銷盡、羽帳隨煙。君宜速遷、勿爲人患。檄到如律令。）

今から祠廟に火を放つて建物を壊し、華やかな帷帳も全て焼き払うぞ、と項羽神に宣告し、ここからすぐさま立ち去るよう命じるのである。祠廟をまるごと焚焼しようとする態度は、先の韋良宰と李陽冰の場合と同じであり、また神の座所までも破壊しようとする態度は、龍の棲む潭を涸らそうとした唐次の祝文にも似る。もちろん、ここでは神と取り引き交渉をしているのではなく、神を追い出そうとしているのであり、実際に神に攻撃を加えることが意図されている点で、これまで見てきた例とは大きく異なる。だが、その一方で、民間祠祀に対する狄仁傑の意識は、白居易や唐次のそれとも一脈通じるものであったと思われる。

狄仁傑の苛烈な態度は、項羽神が彼の目に「淫祀」として映ったからに他ならないが、その態度の根底にあったのは、「仁傑は命を方隅に受く」ことへの矜持、即ち自分は王命を受けてこの地にやってきた天子の代行者である、という自負であろう。これは、白居易が浙江神に「居易 祗みて璽書を奉じ、利を興し害を除き、土を守り水を守り、職は神と同じ」と告げたのと本質的には同じものである。地方官は、天子の代わりにその地の王

化を担う存在であり、自らの徳によって民の風俗を正しく導かねばならない。その意味において、当地に寄食し、民の祭祀を受けている神靈とは、それが儒家的な規範に沿うものでない限り、常にある種の敵対関係にある。地方祠祀をめぐる問題は、官と神の緊張関係をめぐって展開される問題であり、そこには官による神への対抗意識が介在している。白居易や唐次の祝文に見られた、神への攻撃的態度も、基本的には、そうした民間祠祀への官方の意識一般と通底するものだったといえよう。

ただ、狄仁傑が江南巡撫使として、淫祀を直接弾圧したのに対し、白居易ら一般的な地方官の殆どは、当地の祠祀と友好関係を築き、現地の論理に縛られたまま、祭祀活動に勤しむことを選んだ。彼らは日照りや長雨のたびに祠廟の間を駆け回り、現地の胥吏を使役しながら、自ら神靈に対峙して祝文を捧げたのであり、そうしたなかで抱え込んだ葛藤が、神を叱責し、自らに従属させようとする意識や、官を神と同格に捉える認識、また怠惰な神靈を苛烈に責め立てようとする態度を育むことになったと考えられる。

小結

本稿では、唐代の祝文、特に中唐・白居易の祝文を取りあげ、地方に赴任した文人が、当地の神靈にどのような態度で接したのか、また官と神の関係をめぐる、いかなる意識や観念が語られ、どのような感情が表出されることになったのか、といった問題について考察してきた。

中唐の文人たちは、地方の祭祀に深く関わり、災害が起これば祠廟へと奔走して、熱心に神事に取り組んだ。しかし、そうした勤勉な祭祀活動がなされる一方で、王権の代行者たる彼ら官吏と、民の信仰を集める神靈とは、常に微妙な緊張関係にあった。地方官は民の教化を司る者として、土地の神靈に対抗心や反発心を抱いていたと想像され、そうした公的感情が、

白居易の祝文のなかには色濃く反映されている。「職は神と同じ」と明言した彼は、〈官の神格化〉^⑧や〈神の官僚化〉といった近世的な観念を、おそらく初めて意識的に唱えた知識人であったが、彼のそうした観念を根底で支えていたのは、何よりも官吏としての矜持であり、神靈に対する対抗意識であったと考えられる。そして、そうした彼の意識や感情は、唐代における〈淫祀〉への攻撃的態度とも連動したものであり、他の文人たちにも少なからず共有されていたように思われる。

ところで、王化を担う地方官と、辺地の神靈の対立の問題は、本稿で扱った白居易の祝文に限らず、実は中唐期の散文文学の隠れた主題の一つになっているように見受けられる。たとえば、本稿では言及しきれなかったが、元稹は辺地の神靈をあらさまに挑発するかのような祝文を書いており、そこには神と功を競わねばならない地方官特有の苛立ちや憂鬱がにじみ出ている。また韓愈が書いた「鱷魚文」(『韓愈文集彙校箋注』巻二六)は、潮州に赴任した韓愈が、民を苦しめる鱷魚(ワニ)を祭り、それに退去を命じるものであり(その趣旨は、先ほど見た狄仁傑の檄文とかなり近い)、その文中には、天子の代行者たる刺史と、凶暴な鱷魚とが、土地の主導権をめぐる争いあうことが、諧謔的に説かれている。柳宗元にも、永州の民に恐れられていた怪鳥を追い払おうとする文、「逐畢方文」(『柳宗元集校注』巻一八)があり、また湘水で悪事をはたらく鱓(みずち)を断罪する文、「愬鱓文」(同上)がある。その他、晩唐期においても、この種の文は散見される。これらの作品において、文人官僚たちは、神靈や怪異とどのように立ち向かったのか、また彼らはなぜそれと争わねばならなかったのか。こうした問題は、本稿が祝文を通して考えてきたことの延長線上にあると思われるが、それについては、稿を改めて論じてみたい。

注

1 唐代における地方祠祀(地方の祠廟で行なわれる祭祀)については、雷聞『郊廟之外——隋唐国家祭祀与宗教』(三聯書店、二〇〇九)第三章「“祠典”与“淫祀”之間」に詳しい。同書は「地方祠祀」を、国家の礼制と民間信仰の重要な結節点であると、その実態について多くの資料を駆使して考察を加えている。本稿では唐代の地方祠祀の実態とその位置づけについて、同書に多くの示唆を得た。

2 拙稿「元稹の詩歌における淫祠——民間祭祀への眼差し——」(『佐賀大國語教育』第一号、二〇一七)、「李賀の詩歌における祭祀と神格——神の失墜と龍の侵蝕——」(『佐賀大國語教育』第二号、二〇一八)、「中唐期の詩歌における祭祀と龍——龍を斬る詩人たち——」(『中唐文学会報』第二十六号、二〇一九)参照。

3 明・徐師曾『文體明辨』巻六一は、祝文について「按祝文者、饗神之辭也」、「用以饗天地山川社稷宗廟五祀羣神、而總謂之祝文」と述べる。

なお、祝文に関する総合的な研究としては、吹野安『中國古代文學發想論』(笠間書院、一九八六)があり、同書は先秦から漢にかけての禱祝文とその発想の型について詳細に分析している。また晩唐・李商隱の祝文については、加固理一郎に「李商隱の駢文と詩との関係について——祝文を中心にして——」(『中國文化・研究と教育』第五十四号、一九九六)があり、宋代の祝文に関しては、石本道明に「蘇軾の礪溪禱雨について」(『國學院大學漢文學會々報』第三十一輯、一九八六)、「蘇軾(禱祝文)小考——禱雨祝文とその関連作品を中心として——」(『國學院大學大學院紀要 文学研究科』第十九輯、一九八七)、「神々の官僚化——宋代祝文にみえる文学発想について——」(『國學院雑誌』第一〇〇巻第十一号、一九九九)などの論考がある。

4 『文心雕龍』祝盟篇、および吹野安『中國古代文學發想論』(注3)参照。
5 六朝期の祝文の例としては、類書のなかにその例を散見することができ

る。たとえば、晋・曹毗「請雨文」(『藝文類聚』卷一〇〇・災異部・祈雨)、梁・任孝恭「賽鍾山蔣帝文」(同上)、齊・謝朓「祭文大雷周何二神文」(『藝文類聚』卷七九・靈異部下・神)、梁・沈約「賽蔣山廟文」(同上)など。

6『文體明辨』卷六一・祝文は、歴代の作を告・脩・祈・報・辟・謁の六項目に分類したうえで、計三八篇を収録しているが、試みにそれらを時代順に挙げると以下になる。先秦期三篇、漢二篇、六朝三篇、唐十篇、宋十九篇、元一篇。この統計は、もとより全体を網羅したものではないが、唐代が一つの画期になっていたとみえることは許されるだろう。なお唐代における祝文の作例は、『文苑英華』によってもその概況を知ることができる。『文苑英華』卷九九五・祭文一八・神祠一・祭禱禱、同卷九九六・祭文一九・神祠二・祈禱、同卷九九七・祭文二〇・神祠三・報賽には、唐の祝文が計四十八篇挙げられており、多くの作が書かれていたことが窺える。

7王績の五篇は、「登箕山祭巢許廟文」(韓理洲『王無功文集(五卷本會校)』(上海古籍出版社、一九八七)卷五)、「祭關龍逢文」(同上)、「登龍門祭禹文」(同上)、「祭處士仲長子光文」(同上)、「祭杜康新廟文」(同補遺)。張説の七篇は、「奉敕赤帝壇祈雨文」(熊飛『張説集校注』(中華書局、二〇一三)卷二三)、「祭城隍文」(同上)、「祭城門文」(同上)、「祭江祈晴文」(同上)、「賽江文」(同上)、「祭殷仲堪羊叔子文並序」(同上)、「祭霍山文」(同上)。

獨孤及の五篇は、「爲楊右相祭西嶽文」(『全唐文』(中華書局、一九八三)卷三九三)、「祭吳塘神祈雨文」(同上)、「祭土龍文」(同上)、「祭岷山文」(同上)、「爲李恒祭轟文」(同上)。

韓愈の十一篇は、「潮州祭神文五首」(劉真倫・岳珍『韓愈文集彙校箋注』(中華書局、二〇一七)卷一二)、「袁州祭神文三首」(同卷一三)、「祭湘

君夫人文」(同上)、「祭竹林神文」(同上)、「曲江祭龍文」(同上)。

柳宗元の六篇は、「舜廟祈晴文」(尹占華・韓文奇『柳宗元集校注』(中華書局、二〇一三)卷四一)、「雷塘禱雨文」(同上)、「祭轟文」(同上)、「禱牙文」(同上)、「祭井文」(同上)、「祭門文」(同上)。

白居易の七篇は、「祭城北門文」(朱金城『白居易集箋校』(上海古籍出版社、一九八八)卷四〇)、「祭匡山文」(同上)、「祭廬山文」(同上)、「禱仇王神文」(同上)、「祈臯亭神文」(同上)、「祭龍文」(同上)、「祭浙江文」(同上)。

元稹の六篇は、「告畚三陽神文」(冀勤『元稹集』(中華書局、一九八二)卷五九)、「告畚竹山神文」(同上)、「報三陽神文」(同上)、「祈雨九龍神文」(同上)、「報雨九龍神文」(同上)、「祭淮瀆文」(同卷六〇)。

李商隱の二十七篇は、「爲安平公兗州祭城隍神文」(劉學鍇・余恕誠『李商隱文編年校注』(中華書局、二〇〇二)第一冊)、「爲懷州李使君祭城隍神文」(同第二冊)、「爲李懷州祭太行山神文」(同上)、「賽城隍神文」(同上)、「爲舍人絳郡公鄭州禱雨文」(同第三冊)、「爲中丞祭陽公桂州賽城隍神文」(同上)、「賽舜廟文」(同第四冊)、「賽越王神文」(同上)、「賽北源神文」(同上)、「賽靈川縣城隍神文」(同上)、「賽荔浦縣城隍神文」(同上)、「賽永福縣城隍神文」(同上)、「賽會山蘇山神文」(同上)、「賽白石神文」(同上)、「賽龍蟠山神文」(同上)、「賽陽朔縣名山神文」(同上)、「賽海陽神文」(同上)、「賽堯山廟文」(同上)、「賽古欖神文」(同上)、「爲中丞祭陽公祭全義縣伏波神文」(同上)、「爲中丞祭陽公賽理定縣城隍神文」(同上)、「賽蘭麻神文」(同上)、「賽侯山神文」(同上)、「賽建山神文」(同上)、「賽石明府神文」(同上)、「賽莫神文」(同上)、「爲中丞祭陽公祭桂州城隍神祝文」(同上)。

8吹野安『中國古代文學發想論』(注3) 参照。

9樂維「官吏与神靈——六朝及唐代小説中官吏与神靈之爭——」(張立法訳、

『法国漢学』第三輯、一九九八）は、『太平廣記』所収の六朝から唐までの小説を取りあげ、官吏と神靈の衝突の様相について論じている。本稿は祝文を考察の対象とするものであり、小説については殆ど触れることができなかったが、官吏が邪神や幽鬼と争う話は六朝以来多く書かれており、それらの小説における官と神の対立の問題は、本稿で論じる問題とも密接に関連するものと思われる。

10 ただし唐代では、特に中唐期前後から、半ば私的な理由で書かれた祝文も散見されるようになる。たとえば白居易「祭匡山文」、『白居易集箋校』卷四〇）「祭廬山文」（同上）は、廬山の草堂が完成したことを山神に報告し、自らの隠棲生活の安寧を祈るものである。

11 韓愈の文の系年は、劉真倫・岳珍『韓愈文集彙校箋注』（前掲、注7）による。

12 これらの祝文の全文は以下の通り。

① 維元和十四年歲次己亥三月己卯朔某日、持節潮州諸軍事守潮州刺史、謹差攝潮陽縣尉史虛己以特羊庶羞之奠、告于太湖神之靈。愈承朝命、爲此州長、今月二十五日至治下。凡大神降依庇貺斯人者、皆愈所當率徒屬奔走致誠、親執祀事於廟庭下。今以始至、方上奏天子、思慮不能專一、冠衣不淨潔、與人吏未相識知、牲糈酒食、器皿損弊、不能嚴清、又未卜日時、不敢自薦見。使攝潮陽縣尉史虛己以告。神其降鑑、尚饗。

② 維元和十四年歲次己亥六月丁未朔六日壬子、持節潮州諸軍事守潮州刺史韓愈、謹以清酌醑脩之奠、祈于太湖神之靈曰、稻既稔矣、而雨不得熟以獲也、蠶起且眠矣、而雨不得老以簇也。歲且盡矣、稻不可以復種、而蠶不可以復育也。農夫蠶婦、將無以應賦稅、繼衣食也。非神不愛人、刺史失所職也。百姓何罪、使至極也。神聰明而端一、聽不可濫以惑也。刺史不仁、可坐以罪。惟彼無辜、惠以福也。劃劃雲陰、卷月日也。幸身有衣、而口得食、給神役也。充上之須、脫刑辟也。選牲爲酒、以報靈德也。

吹擊管鼓、侑香潔也。拜庭跪坐、如法式也。不信當治、疾殃殛也。神其尚饗。

③ 維年月日、潮州刺史韓愈、謹以柔毛剛鬣清酌庶羞之奠、祭于城隍之神。間者以淫雨將爲人災、無以應貢賦、供給神明、上下獲罪罰之故、乃以六月壬子、奔走分告、乞晴于爾明神。明神閔人之不辜、若饗若答、糞除天地山川。清風時興、白日顯行。蠶穀以登、人不咨嗟。惟神之恩、夙夜不敢忘怠。謹卜良日、躬率將吏、薦茲血毛。清酌嘉羞、侑以音聲、以謝神貺。神其饗之。

④ 維年月日、潮州刺史韓愈、謹遣耆壽成、以清酌少牢之奠、告于界石神之靈曰、惟封部之內、山川之神、克庥于人。官則置立室宇、備具服器、奠饗以時。今淫雨既霽、蠶穀以成、織婦耕男、忻忻衍衍。是神之庥庇于人也、敢不明受其賜。謹選良月吉日、齋潔以祀。神其鑑之、尚饗。

⑤ 維年月日、潮州刺史韓愈、謹以清酌庶羞之奠、祭于太湖之神。惟神降依茲土、以庇其人。今茲無有水旱雷雨風火疾疫爲災、各寧厥宇、以供上役、長吏免被其譴。賴神之德、夙夜不敢忘。謹具食飲、躬齋洗、奏音聲、以獻以樂、以謝厥賜。不敢有所祈。尚饗。

⑥ 維元和十五年歲次庚子月日、袁州刺史韓愈、謹告于城隍神之靈。刺史無治行、無以媚于神祇。天降之罰、以久不雨、苗且盡死。刺史雖得罪、百姓何辜。宜降疾咎于某身、無令鰥寡蒙茲濫罰。謹告。

⑦ 維年月日、袁州刺史韓愈、謹以少牢之奠、祭于仰山之神曰、神之所依者惟人、人之所事者惟神。今既大旱、嘉穀將盡、人將無以爲命、神亦將無所降依、不敢不以告。若守土有罪、宜被疾殃於其身。百姓可哀、宜蒙恩憫。以時賜雨、使獲承祭不忘、神亦永有飲食。謹告。

⑧ 維年月日、袁州刺史韓愈、謹以少牢之奠、祭于仰山之神曰、田穀將死、而神膏澤之。百姓無所告、而神恤之。刺史有罪、而神釋之。敢不爲薦也。尚饗。

13 雷聞前掲書（注1）第三章「“祠典”与“淫祀”之間」参照。

14 ②に太湖神への祈晴の祭祀が「六月丁未朔六日壬子」に行われたことが記されているが、これと同じ時に城隍神への祈晴の祭祀が行なわれていたことが、③の「六月壬子、奔走分告、乞晴于爾明神」という記述から分かる。六月壬子には太湖神と城隍神、更には④の祝文の対象たる界石神への祭祀が同時に行われていたと推測される。

15 『大唐開元禮』（古典研究会『大唐開元禮 附大唐郊祀錄』、汲古書院、一九七二）参照。地方における祈雨・祈晴の祭祀の規定については、『唐六典』（中華書局、一九九二）卷四・祠部郎中・員外郎にも記述がある。唐代における祈雨の祭祀については、雷聞前掲書（注1）第四章「從祈雨看隋唐的国家祭祀与社会」参照。また祈晴の祭祀については、中村裕一「序に替えて——唐代の晴れを乞う習俗——」（『中国古代の年中行事 第三冊 秋』、汲古書院、二〇一〇）に詳しい。

16 雷聞前掲書（注1）第三章「“祠典”与“淫祀”之間」参照。同書によれば、唐の地方祠祀には、①国家の礼典（祀典）によって明文化され、全国に共通のもの（社稷・釋奠・城門など）、②礼典に明文化されていないが、地方官府によって承認・支持されたもの（城隍神や生祠など）、③官府の許可を得られない民間祭祀で、禁止の対象となったもの（いわゆる淫祀。物鬼精怪など）の三階層があり、②の存在が地方における常態であったという。

17 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』九、二〇〇三）参照。

18 雷聞前掲書（注1）第三章「“祠典”与“淫祀”之間」参照。同書（二二三頁）によれば、唐朝では祠祀の合法性の判断は地方政府に委ねられ、その結果、地方信仰与国家礼制の結合が可能となったという。

19 『舊唐書』卷八九・狄仁傑傳、同卷一七四・李德裕傳参照。このほかに

も、地方官による淫祀廃絶の記録が、史書には数多く残っている。『舊唐書』卷八五・張文琮傳、同卷一五六・于頔傳など参照。

20 たとえば『禮記』月令に「仲夏之月……乃命百縣、零祀百辟卿士、有益於民者、以祈穀實」とあり、『春秋繁露』求雨に「春旱求雨。令懸邑、以水日禱社稷山川、家人祀戸」とあり、『後漢書』卷六・順帝本紀・陽嘉元年二月の条に「京師旱。庚申、勅郡國二千石各禱名山岳瀆……甲戌、詔曰、『政失厥和、陰陽隔并、冬鮮宿雪、春無澍雨。分禱祈請、靡神不禱』」とある。これらの記述から窺えるように、地方官が祭るべき神靈は、古来、厳密に規定されていたわけではなく、祭祀対象に関する規定の曖昧さは、おそらく唐以前からあった普遍的な問題であった。唐朝は、地方官の祭祀活動が活発化するにしたがって、そうした曖昧さが表面化しだした時期であり、それゆえに祝文を始めとする詩文に、多種多様な祭神の記録が表われるようになったと考えられる。

21 注7に挙げた李商隱の二十七篇の祝文のうち、第七篇の「賽舞廟文」から第二六篇の「賽莫神文」までがそれに当たる。なお各篇の系年については、『李商隱文編年校注』（注7）に拠る。

22 たとえば、杜甫「南池」詩（仇兆鰲『杜詩詳註』（中華書局、一九七九）卷一三）には、「南有漢王祠、終朝走巫祝。歌舞散靈衣、荒哉舊風俗。……淫祀自古昔、非惟一川瀆」とあり、閬州（四川省）における漢・高祖の祭祀が、「淫祀」として扱われ、その風俗が否定的に捉えられている。

唐代文人の淫祀に対する態度については、拙稿「元稹の詩歌における淫祠——民間祭祀への眼差し——」（注2）参照。

23 文中に「縉雲郡之東南十五里、抵古祠曰好道。詢於舊云、置自後周、莫詳年月。好溪本曰惡溪、時有陳氏子失名、嘗任永嘉長史。秩滿北歸、卒於溪陰。意乎骨青獨勇、目紫方視、負垂冠之一敵、恥結綬於千石、齎志就木、竟不呼醫。豈泰山伍伯、敦道而行、昊天藏吏、請告而返。何魂不

斂於秋柏、氣不散於蕝蒿、若伯有見怪、據傳巫語。是時陸擅蛇虎、水制蛟螭、道第路絕、一境相恐。吏民始爲建廟、木人長史、徒儼衣冠、桐郎諸侯、未加印綬。州內昉定、畏途坦夷、安流漣漪、遂名溪曰好溪、路曰好道。里人因以署廟焉」とある。

24 文中に「大凡非境之望、及吏無著績、冒配於社、皆曰淫祠。然肝鬢感通、無方不測、神有所歸、鬼有所歸、苟不乏主、亦不爲厲。或降而觀禍、格而饗德。能爲雲雷、誅殛姦凶、俾苗之碩、俾貨之阜、縹魃籍虎、磔蝮與蠱、可以尸祝者、何必著諸祀典乎」とある。

25 文中に「予學儒外、遊心釋老、每遠神訂鬼、初無所信。常希命不付於管輅、性不勞於郭璞。至於夷堅異說、陰陽怪書、一覽輒棄。自臨此郡、郡人尚鬼、病不呼醫、或拜鱸幡間、火焚楮鏹。……予曉之不迴、抑知元規忘解牛、太眞因燬犀、悉能爲禍、前史所著。以好道州人所嚮、不得不爲百姓降志枉尺、非矯舉以媚神也」とある。

26 白居易の作品の系年は、花房英樹『白氏文集の批判的研究』（朋友書店、一九七四年）、および朱金城『白居易集箋校』（注7）による。

27 『太平廣記』卷三二・報應（出『廣古今五行記』）に「晉義熙中、餘杭縣有仇王廟」、同卷二九五・神・樹伯道（出『異苑』）に「餘杭縣有仇王廟、由來多神異」とある。

28 文中の冒頭部分に「謹遣朝議郎、行餘杭縣令常師儒、以清酌之奠、敬祭于仇王神」とある。

29 「率」を底本は「驅」に作るが、『文苑英華』卷九九六に従って改めた。

30 『左傳』桓公六年にも「夫民、神之主也。是以聖王先成民、而後致力於神」とある。

31 吹野安『中國古代文學發想論』（注3参照）。同書には、禱祝文における神への威嚇の例として、『書經』周書・金縢に見える「今我即命于元龜、爾之許我、我其以璧與珪、歸俟爾命、爾不許我、我乃屏璧與珪」や、『左

傳』襄公十八年の「苟捷有功、無作神羞。官臣偃、無敢復濟。唯爾有神、裁之」などが挙げられている。また、同書は威嚇の型の一つとして、「威嚇性による条件的發想法」（九頁。仮定法を用いた文辞によって神と取引交渉し、こちらの願いをかなえさせるよう威迫するもの）の存在を指摘する。

32 「滔滔たる大江は、南國の紀なり」は、『詩經』小雅・四月に「滔滔江漢、南國之紀」とあるのを踏まえる。また、浙江の格の高さについては、『唐六典』卷三・戸部郎中・員外郎の条に、江南道の大川として「浙江」の名が列せられていることから窺える。

33 この箇所表現は、『禮記』郊特牲に見える蜡の祭祀の祝文、「土反其宅、水歸其壑、昆蟲毋作、草木歸其澤」を踏まえる。

34 「神の官僚化」の問題については、石本道明「神々の官僚化——宋代祝文にみえる文学發想について——」（注3）が、宋代の祝文を考察するなかで既に分析を加えている。石本は、宋代の祝文全般にわたって、「神と官僚の並置」（四〇頁。神と官僚とが領民との関係において並列の関係にあり同等の職責を負うこと）、「封土と行政区画」（四二頁。神にも責任を負うべき職域があり、それは官吏の行政区画と重ね合わされること）、「神々の人事考課」（四四頁。神にも褒賞が与えられ、地位の昇格が行なわれたこと）などの特徴が見られることを指摘し、それらを「神々の官僚化」として論じている。石本は宋代の祝文のみを取りあげ、唐代の祝文は考察の対象としていないが、白居易の祝文に示されているように、「神の官僚化」は唐代にすでに始まっていたと考えられる。

35 たとえば『文心雕龍』祝盟に、殷の湯王の行なった祭祀について「至於商履、聖敬日躋、玄牡告天、以萬方罪己、即郊禋之詞也。素車禱旱、以六事責躬、則雩禱之文也」とあるように、自己を責めるのは祝文の常套句である。

36 文の冒頭に「維年月日、謹以清酌之奠、致祭於清江石門之龍潭」とある。また唐次の官歴については、『舊唐書』卷一九〇下・文苑傳参照。

37 文中に「惟龍圖全其軀、以安其居、庇祐蟻獮、馴擾龜魚、龍之道也。興致雲雨、鼓動雷霆、稔此蒸人、助我發生、龍之用也。全其軀、莫若靈茲潭。安其居、莫若庇茲土。龍生雲霧、雲能施雨、雨雲感召、黎元鼓舞、既慶成熟、而無厲疵也」とある。

38 なお〈神の官僚化〉は、唐の他の祝文のなかにも、その例を見出すことができる。たとえば、中唐・沈亞之の「祈雨文祠漢武帝」(『全唐文』卷七三八)には「彼風伯雨師、皆神所司。處位不職、荒役不祗、神假之權、使之用爲。上帝如怒、其殃孰罹。神明胡不督其稽、察其欺。壞法者戮、後期者咎」とある。そこでは風伯・雨師の職務怠慢が咎められるとともに、漢武帝神が風伯・雨師の監督義務を怠っていることが述べられている。この祝文では、(上帝(天帝)——漢武帝神——風伯・雨師)の三者に明確なヒエラルキーが存在しており、上司・下僚という官僚的な発想が、神の世界に適用されているという点でも大変興味深い。また李商隱の祝文にも、「惟神受命上玄、守職斯土」(爲安平公兗州祭城隍神文)、『李商隱文編年校注』第一冊)や、「惟神守在出雲、職惟通氣」(賽曾山蘇山神文、同第四冊)という表現があり、神の職責に関する言及がなされている。

39 拙稿「中唐期の詩歌における祭祀と龍——龍を斬る詩人たち——」(注2)参照。その論稿においても唐次の「祭龍潭祈雨文」を取りあげ、民間の龍神祭祀が否定的に捉えられていることを論じた。

40 李白「天長節使鄂州刺史韋公德政碑」(王琦『李太白全集』(中華書局、一九九九)卷二九)に「公乃抗辭正色、言於城隍曰、『若三日雨不歇、吾當伐喬木、焚清祠』。精心感動、其應如響。無何、中使銜命、徧祈名山、廣徵牲牢、驟欲致祭。公又盱衡而稱曰、『今皇上明聖、懷於百靈。此淫昏

之鬼、不載祀典、若煩國禮、是荒巫風』。其秉心達識、皆此類也」とある。

41 李陽冰「縉雲縣城隍神記」(『全唐文』卷四三七)に「城隍神、祀典無之、吳越有之、風俗水旱疾疫必禱焉。有唐乾元二年秋七月不雨、八月既望、縉雲縣令李陽冰、躬祈於神、與神約曰、『五日不雨、將焚其廟』。及期大雨、合境告足。具官與耆耄羣吏、乃自西谷遷廟於山巔、以答神休」とある。この文でも城隍神は「祀典」にない神とされ、一地域の俗習に過ぎないという見方が示されている。

42 雷聞前掲書(注1)第三章「“祠典”与“淫祀”之間」参照。

43 〈官の神格化〉に関連する問題について付言すれば、唐代では安史の乱以後、生祠が大量に建てられるようになり、官方もそれを認可していたという(雷聞前掲書(注1)第三章「“祠典”与“淫祀”之間」参照)。また中唐を代表する文人柳宗元は、柳州で没した後、当地の民に神として祭られるようになり、韓愈はその祠廟のための碑文「柳州羅池廟碑」を書いている。辺地に流されることが多かった、彼ら中唐文人にとって、自らが赴任先で実際に神として祭られることも、十分予期できたことだったのかもしれない。

44 文中に「鱷魚其不可與刺史雜處此土也」、「刺史雖驚弱、亦安肯爲鱷魚低首下心、忝忝視視、爲民吏羞、以偷活於此邪。且承天子命、以來爲吏、固其勢不得不與鱷魚辨」などとある。

本稿は、JSPS 科研費 15K02436 (「神廟祭祀と唐代文学」代表者高橋文治)の助成を受けたものである。

(本学准教授)