

# 華北農村における民間信仰と国家権力

祁 建 民

The Folk Belief and a National Right of Huabei Farm Area

Jianmin QI

一九世紀、初めて中国の農村奥地に長く滞在し布教していたアメリカ人宣教師スミス（中国語名 明恩溥）はその著書『支那の村落生活』の中に、このように書いていた。「何事によらず、支那のことについて普遍化して述べることは安全ではない。しかし、普遍化が比較的安全であると思われる唯一のことは、帝国を通じて、各村落に廟が普及してあるといふことであらう。」<sup>1</sup>内容からも分かるように、かつての中国は至るところに廟が遍く敷き詰めていた。例えば、一九二八年に行われた中国人社会学研究者の調査によれば、華北のある郷の六二の村に四三五軒もの廟があった。<sup>2</sup>廟は中国民間信仰の施設であり、このように多く廟が建てられたということは、中国民間信仰の普遍性を物語っている。

日本の場合では、「民間信仰においては、宗教のばあいのごとく教義を創唱した特定の教祖というものは存在しない。ムラ（村・部落）とマチ（都市）とかの地域社会において、平々凡々の日常生活を送っている、数多くの常民のあいだに培われ育てられてきた信仰である。だから民間信仰を生み出した主体、そしてそれを支えているものは、あくまで地域社会内のまとまりをもった共同体だというべきであろう。」<sup>3</sup>また、民間信仰を宗教学の視点から解釈する学問は民族宗教学である。その視点から見ても、民俗宗教とは特定地域の住民が生活の中から生み出した生活習慣としての宗教をさし、家、親族、地域社会などでの人生儀礼、年中行事、除災儀礼によって生活を守り、集団を維持することに重点が置かれている。<sup>4</sup>日本では、民間信仰及び民俗宗教の存在基盤は村落共同体にあるとされてきた。日本の村落共同体における神社は氏神、産土、鎮守の三つの性格をもつ。村民は氏子または産子として、神社活動に全員が参加する。氏子の中の特定成員は宮座になり、特権的な神社祭祀にあずかっている。

しかし、中国華北農村部の自然村落は、基本的な地域単位ではあるが、「共同体」ではないことである。明清時代から現代中国に至るまで、華北の自然村落はずっと農民生活の基本範囲であり、国家の行政単位でもあった。村、荘、保、生産大隊、行政村などの行政単位はすべてこの自然村をもとにして作られた。しかし、この村落は近代以前のヨーロッパや日本の「共同体」とは異なっていた。村落の中には、会首集団と村民との間に断絶があり、村民は一般に村政に対してさほど関心を持たず、「全員一致」という慣習や約束も存在しなかった。村落は閉鎖的・固定的で強い共同的な結束力を持つ「共同体」ではなく、開放的で人間の流動や土地権の変化が絶えず進んでおり、共同的な結束力が非常に弱い生活集落にすぎなかった。<sup>5</sup>

しかし、このような共同体が存在しない中国農村においても国家権力はしっかり機能を果たしている。周知のように中国では、皇帝政治の時代より、国家は「編戸齊民」という政策で村落を編成した。保甲制、郷里制を経て、清代中期から郷地制を実施した。村落での互助行為、自衛活

動は個別的なものであって固定的なものではなく、しかも常に国家的な管理や介入などが行われていた。

「共同体」の存在しない中国華北村落では、この民間信仰はどのような基盤によって存在していたのだろうか。そして、民間信仰の中に国家権力の意思がどのように現れているか。本稿では華北村落における民間信仰の組織性・性格及び国家意思との関係を分析した上で、民間信仰の視角から村落と国家との関係を考察したいと思う。

資料の面では、主に『中国農村慣行調査』(全六巻)<sup>6</sup>と『農民語る中国現代史』<sup>7</sup>『中国農村変革と家族・村落・国家 華北農村調査の記録』(全二巻)<sup>8</sup>などの調査資料を利用する。

『中国農村慣行調査』とは、二〇世紀四〇年代に、華北農村のあらゆる生活規範を法社会学的の方法により精細に記録した調査資料である。『農民が語る中国現代史』と『中国農村変革と家族・村落・国家 華北農村調査の記録』は『中国農村慣行調査』の調査村の五〇年を隔てた再調査の記録である。主要な調査村は、現在では北京市に属している沙井村・呉店村、天津市に所属する馮家村、山東省の後夏寨村、河北省の寺北柴村の五村である。<sup>9</sup>

## 一. 民間信仰結合とその組織性

近年、中国でも「村廟信仰共同体」という概念が現れた、甘満堂が村廟信仰共同体の三要素を提起した。その三要素は次の通りである：(1) 村廟信仰共同体は村廟にある特定地域(社区)の居民から構成している。(2) 特定地域の居民が常習的に信仰活動に参加する。(3) 特定地域の居民は常に村廟の建設及び信仰活動のために金銭などを寄付する。甘満堂の研究は福建省農村を対象としていた。<sup>10</sup>しかし、華北地域では、自由な個人によって構成された村落結合に対応して、民間信仰は複数信仰、自由参加、個人の利益のための神を祀るといった特徴が表れ、行事の世話人は特定されたものではなく、個人の意思によってなりたいたいものができることができた。

### 1. 複数の信仰

華北の農村では、漢族の民間信仰が普遍的に存在していた。具体的には各村落に廟が置かれていた。また、各村では、大体幾つか違った廟があって、複数の信仰が存在していた。

一九二八年に、中国人社会学研究者の調査によると、華北のある郷の六二の村に四三五軒の廟の中に祀る神の数は次の通りである。<sup>11</sup>

祀る主な神	廟の数	祀る主な神	廟の数
五道	68	李靖	1
南海大士	61	倉姑	1
関帝	40	財神	1
真武	37	北岳	1
仏	36	韓祖	1
三官	32	三清	1
三仙	23	龍母	1
竜王	3	周公	1
玉皇	22	八蜡	1
薬王	18	老君	1
馬王	17	五神	1

虫王	9	劉秀	1
楊戩	6	孔子	1
劉関張	5	城隍	1
土地	4	老張	1
太公	4	羅漢	1
七神	3	孫悟空	1
三皇	3		
五聖老母	3		
瘟神	2		
五聖老母（ママ）	2		

また、一つの廟の中に祀る偶像（神様）の数は次の通りである。<sup>12</sup>

祭る偶像数	昔の廟の数	調査当時の廟の数	祭る偶像数	昔の廟の数	調査当時の廟の数
1	54	20	30～34	3	
2	1	1	35～39		
3	199	36	40～44	1	
4	1		45～49		
5～9	93	15	50～54		
10～14	26	4	116	1	1
15～19	5	1			
20～24	7				
25～29	3				

漢民族が信仰した伝統的な神様は数多くありました。林衡道の調査によれば、現在台湾の漢民族地域の「寺廟に祀られている主神（ただし中華文化の特質を濃厚に保っているとされる道・仏二教の五七〇一カ所の寺廟に限る）は二四九（別説二四七）種あり、従神・陪神は一五〇〇種以上にのぼるといふ」<sup>13</sup>

一九九〇年代に、筆者も参加する共同調査によれば、北京市沙井村は観音寺（大廟）、五道廟（小廟、地蔵廟）；河北省寺北柴村は観音老母廟、真武廟、五道廟、関帝廟；山東省後夏寨村は真武廟、龍王廟、土地廟、白衣廟（菩薩廟）；北京市吳店村は関帝廟、五道廟、七聖廟；天津市馮家村は土地廟、菩薩廟；<sup>14</sup>山東省冷水溝は玉皇廟、三聖堂、関帝廟、観音堂；侯家營は老爺財神廟、五道廟などがある。どの廟でも、さまざまな神や佛を祀る。そして、一つの廟の中にも、複数の神が祀られていた。例えば沙井村の観音寺では前、中、後の三つの建物に分かれ、前殿には薬王、関帝；中殿には関帝、龍王、財神、文殊、観音、普賢、青苗、虫王、土地、二郎；後殿には文殊、釈迦、普賢を祀る。五道廟は一つの建物で、その中に財神、龍王、関帝、五道、地蔵、二郎、青苗、虫王、土地を祀る。

村民は、このような様々な神すべてを祀り、それぞれに対して特に区別をもって祀るということとはなかった。村民は「一人の神様だけに詣ることはなく、どの神様にも一様に供物をするのであり、年五回の祀日にはすべての神様に詣る」<sup>15</sup>冷水溝の三聖堂には老子、孔子、如来佛を祀り、その前面に財神、牛王、土地神を祀る。後夏寨でも、村民の聞き取りによれば、「村の四つ

廟の中、どれを一番村人は信仰しているか＝皆同じ」というほどであった。<sup>16</sup>

## 2. 自由参加

民俗宗教の行事は自由意志によって信仰し、参加した。ドアラは華北農村の宗教を四つに分類した。すなわち(一)組織の規模が小さく、自由意志によって参加し、(二)自由意志によって参加して、その組織の範囲は村を超える、(三)組織の範囲と村の範囲とは同じで、本村の村民はすべて参加すべき、(四)、(二)のように組織は村を越えているが、村民全体が強制的に参加させられる。<sup>17</sup>しかし、満鉄の調査村では、民俗宗教信仰は村民の自由意志によって行われ、彼らは信仰活動にも自由に参加した。沙井村では、村落の唯一の共同的宗教活動である「辦五会」に対しても、出欠については自由であった。「辦五会に出席し得るのは本村人だけであり、本村人は誰でも出席してよいのであるが、しかし本村人は出席せねばならぬという強制はない」のである。<sup>18</sup>香頭は辦五会の組織者で、一般出席者(散戸)に比べ多くの会費を出したが、散戸とともに、辦五会に参加するのは自由であり、村民の聞き取りによれば、辦五会に出るか否かは随便で、出ないと他の村民が悪くいう「ことはない。」という。<sup>19</sup>清末特に民国以降ともなると辦五会に行かぬ人が増えたが、<sup>20</sup>出るか否かは「その主観によって決める」ためであろう。<sup>21</sup>

## 3. 個人の利益のための神様に祀る

日本の村落全体のための氏神祭祀と違って、華北村落では、神を祀る目的は完全に個人の利益のためであった。「かかる時には全村のことを祈るか一家のことを祈ることはない」、「各人の幸福をいのる」。<sup>22</sup>また、香頭になるのは自分の利益のためだった。香頭になる時には村の人々のため又は同族のために「心願」するというのではなく、自己の家のために「心願」するのだという。<sup>23</sup>さらに「辦五会」が開かれて、農民が最後に会食した。村民の聞き取りによれば、「村の人が集って食事をすると廟の神様は喜ぶだろうか＝喜びはしない」というように、会食によって神を祈るという行為はなされることはなかったのである。<sup>24</sup>

寺北柴村では、供物・焼香の時、村を代表した人物が参詣するという行為はなく、村民がそれぞれ廟へまいり、供物・焼香したという。<sup>25</sup>また、病気の時には病人のある家の人だけがまいるだけで、同族のものが集っていくことはなかった。<sup>26</sup>

## 4. 行事組織者の非固定

これまでの華北農村の宗教についての研究は宗教の組織と儀式を重視してきた。その中で権力の存在が認識された。ドアラによれば、「宗教の等級制度、ネットワーク、信仰、教義及び儀式は権力ネクサスの重要な構成要因」<sup>27</sup>とされた。しかし、調査村落では、例えば「辦五会」の組織者としての香頭になる資格は特に必要はなく、自由になることができた。<sup>28</sup>その組織者は権力関係と権力背景とは無関係であった。寺北柴村では廟と芝居の世話人は「観音会会首」と称し、会首は一人で毎年交代した。会首は佛の保護を受けるので、会首になるとその人の畑は豊作になる。だから村民は皆争って会首になりたがった。しかし会首は一人ではよいので多人数はなれないため、籤によって会首を選定した。そのくじ引きの方法は紙を切ってまるめ、そのなかに一本だけ当たり籤があった。さらに当村には観音会の会員のようなものはなかった。「会とは廟の祀の時に人々が集る意味」であり、組織を固定して持つということではなかった。<sup>29</sup>沙井村の「辦五会」では、香頭と一般出席者との間には利益の授受がなく、香頭が一般出席者(散戸)より多くの会費を出したが、しかしこれは「金持が貧乏人に施すという意味ではなく、香頭が散戸に施すという意味もない」。<sup>30</sup>つまり、会を組織する香頭とその構成員であるはずの散戸との間には恩恵関係

や権力関係は存在していなかったのである。

## 5. 廟修理への参加及び民俗宗教と村政との分離

寺北柴村の関帝廟修理に参加するのは、その発起人と廟の近くに住む一部の人々だけであったが、発起人の一四人は三人の董事と一人の手伝いの者という内訳であった。その理由を村民は次のように語った。「それは関帝廟が村の東の方にあったためだ。張姓、郝姓は村の東の方にいて廟に近かったので、その人々が中心となって修繕をした。他の董事の家は廟と離れていたもので、責任のある発起人とはならなかったのだ」<sup>31</sup>

また、宗教信仰の組織と村落事務との関係は清末以来、徐々に分離していった。沙井村では、昔は「会首は焼香会の会首があっただけ」で、<sup>32</sup> 満鉄調査員が調査した際、会首は全員香頭であるが香頭中には会首でない者を含む点において、香頭と村政担当者とは分離しつつあった。香火地の名称は「公会地」と変り、その小作人の選定・小作料の決定・小作料の処分等は村公会の会首の仕事であって、会首ではない香頭は全く関与しなかった。「香頭の役目の一部が村公会の会首の手に移った」にすぎないのである。<sup>33</sup>

華北村落における民間信仰の結合は一般的な宗教集団とは異なっている。宗教集団は「共通の信仰体制を共有していることを意識している人々の組織された集まり」である。<sup>34</sup> 宗教集団の構造に於いて、デュルケムによると、一つには、教義もしくは神話となっている信念、一つには、儀礼に相応した行事、一つには、教団に相応した教会がそれぞれ構成要素にあげられている。華北の民間信仰は神話的な信念を中心として表れており、信仰の行事は少なく、出欠自由で、教会に相当する組織も規律性が薄く、粗末な廟があるのみであった。このことは華北村落の、個人が中心の社会という特質に対応している。このような民間信仰結合の組織性はかなり低く、「村廟信仰共同体」のようなものが存在しないと思われる。

## 二. 民間信仰と道教

中国の民間信仰には道教的な色彩が明らかであった。確かに下出積輿が指摘したように「中国における民衆の実践道徳は、儒教倫理でなく、この道教の倫理によって支えられることのほうが大きかったのである」。<sup>35</sup> 中国では伝統的な儒教・仏教・道教の三教が並存している。道教については、知識人から異端扱いされてきた。儒教は上流階層のイデオロギーと言うなら、道教は下層社会の生活の信仰として考えられていた。しかし、同じに伝統的な中国から生じた道教と儒教とは、その価値観が一致したところが数多く存在している。

古代から、中国の支配者は教化を重視し、国家のイデオロギーを普遍的に社会に注ぎ込もうと努めた。「成俗化民」が政治の重要な一条目とされていた。<sup>36</sup> 教化は、専制国家の行政体制に対応して発達したイデオロギー装置であった。だから、研究者は「紳士の手によって立てられ運用される国家法と、民衆の日常生活における規範意識との間に、価値体系としての等質性が目立つのも、むしろ当然のことであろう」と主張した。<sup>37</sup>

中国の上古時代は、「上帝」や「天」及び諸神の信仰がある。その後、儒教は「天即理」の思想を形成するに至った。万物の存在法則と人の道徳法則とを一貫したものであるとする見方は、「易伝」及び「礼記」によって顕彰された。宋学はこうした理論構造を推し進めて、いっそう精緻なものとしながら、天と人を貫く理法を構想することによって、より抽象的で形而上学的な体系を志向したのであった。<sup>38</sup> 一方、道教は上古時代の鬼神信仰を受け継いで、天地に遍く存在するとされた様々な鬼神に信仰を持っている。鬼神信仰の形によって、中国の倫理法則を保ってい

る。

道教の鬼神信仰の源流となるものは、殷の上帝信仰に発する天の信仰、そして儒教に盛んに行われた祖先信仰、民間で各地に行われた巫法、さらに墨家の鬼神信仰である。特に玉皇、真武、関帝などは、宋代以降に民間から押し上げられたかたちで王朝が権威を与えて信仰を本格化した。その後も元以降には学問の神である文昌帝君、航海の神である媽祖、道観の守り神の王靈官などが続々と重要神に加わり、今日道観で祭られる神々の編成が出来上がることになる。<sup>39</sup>

道教と儒教についての異同には、マックス・ウェーバーは次のように指摘した。「道教は、非儀礼主義的文献の一部を儒教と共有した。したがって例えば、“密儀的祝禱”の書は両者に共通するというのであった。我々のみたく、一般的な呪術的諸前提も全く同様に共通であった。後期の道教における本来的に倫理的なもろもろの命令は - 俗人にとっては - 、実質上本質的に、儒教における同じ命令であった。ただ異なるのは、道教徒がこうした命令の履行から個人的な利益を期待し、儒教徒はむしろ身分ある人の良心を期待したことである。儒教徒は“正当” - “不当”の対立を用いて事に対峙し、道教徒はあらゆる呪術師同様むしろ“純粹” - “不純”の対立を用いて事にあつた。道教徒は、不死や来世での懲罰とか報酬などへの関心にも拘らず、儒教徒のように常に世俗的に志向していた。」<sup>40</sup>

道教と儒教との善悪観念はかなり近似している。神塚淑子によれば、「道教において何が善とされ何が悪とされたかという問題については、道教の究極の善が得道昇仙に置かれたことや、教団内部の規律のことなども絡んで、儒教のそれと異なる面を持っているが、日常的な次元において考えられていた善と悪は、むしろ儒教と重なることが多い。例えば、金丹を服用して昇仙することを最終の目標とする葛洪も、一方では『仙を求めんと欲する者は、要ず当に忠孝・和順・仁信を以て本と為すべし』（『抱朴子』対俗篇）（中略）、このように、忠孝の実践倫理を重んじ仁義礼智信の五常の徳目を説く儒教の考え方は、道教の理論の中にも組み込まれているのである。儒教の善悪観を包摂した上で、天の神の賞罰という観念をより明確に打ち出し、善悪と禍福（寿夭）との相関関係を具体的に説いたところに、道教の特徴があるといえよう。」<sup>41</sup>

道教信仰の特徴は、第一には、個人自身による救済を強調する。「道教は自分自身による個人の救済という問題を、はっきりと提出する長所をもっていた。」<sup>42</sup>第二には、勸善懲惡を主張する。道教經典の『抱朴子』には次のようなことが言われている。「仙を求めんと欲する者は、要するに当に忠孝和順仁信を以て本と為すべし。もし徳行修まらずして、ただ方術を務めば、皆長生を得ざるなり。悪事のなる者を行わば、司命、紀（三百日の命）を奪い、小過は算（三日の命）を奪う。」<sup>43</sup>すなわち道教は村人たちの現実的な生活と密接な関係を持つものであるといえることができるだろう。

橘樸は中国民間における道教信仰を民俗道教と称する。橘樸は民俗道教が中国社会の利己主義の社会缺陷を匡正しようと努力を注いだと主張し、主に倫理道德の面から考察を加えた。実はこの「利己主義」の発生の温床は中国社会における個人を中心とした社会構造にある。民俗道教の「個人自身による救済」と個人を対象とする「勸善懲惡」などの特徴は「個人」を強調している。これは儒教の「為人由己」と近似する。よって、民俗道教は華北村落社会結合にふさわしい宗教であったのである。<sup>44</sup>

一方、華北農村における民間信仰は農民たちの生活信条を反映する。確かにT.パーソンズが指摘するように、「社会の中で制度化せられた諸価値は、究極的には宗教的名辞において正当化されている。」<sup>45</sup>道教信仰と農民たちの価値観が一致している。また、渡辺欣雄は中国民俗宗教の特徴について、次のように語った。「宗教的目的地は教祖や教義によらず、漢民族の生活信条にもとづいていて、<ご利益主義>に貫かれている。すなわちそれは生活上の禁忌・神話・伝説、

および郷土に根ざした民俗的世界観によっており、生活のリズムとしての年中行事や人生儀礼などの宗教儀礼を慣例的行動としている。<sup>46</sup>

このような民間信仰は俗人世界を反映するとともに、共同の価値観も代表した。しかし、この共同の価値観は神の個人に対する賞罰によって表現された。この民間信仰の役割は、神が村民の行動を監視しているとされ、神が与える賞罰によって村落生活の秩序が維持されていたのである。

沙井村の杜祥ら<sup>47</sup>、呉店の張友三、郭仲奎<sup>48</sup>、侯家営の侯定義<sup>49</sup>、冷水溝の李佩衡、張増俊<sup>50</sup>、後夏寨の王貴三ら<sup>51</sup>は民間信仰即ち道教の中の諸神について、つぎのように語った。

財神。財神とは、文財神と武財神の二つがある。文財神は殷時代の比干或いは春秋戦国時代の范蠡で、武財神は趙公明（趙公元帥）或いは関羽である。<sup>52</sup> 金持ちになるのは、村落に生きている貧しい村民たちの最大の求めであった。村民らは財神を祈ると金持ちになると考えた。財神信仰の内容は：金持ちになるかどうかは、人々の道徳と関わっており、善行をすれば金持ちになる、善行をしたら、たとえ現世で金持ちになれなくても、来世には金持ちになれる、などであった。（杜祥ら）羅紅光の研究によると、財の使用をめぐる、ヨーロッパでは、「階級闘争」が生じたことと異なって、中国農村は、「階級的秩序とは違った意味での交換と贈与を行なっている。その過程において、交換と贈与は農家にとっての『小康生活』の維持に必要な条件として、また財の使用をめぐる道徳的な美德として求められている。農家のもつ『小康生活』は財の所有の段階にとどまらない。彼らは富へのアプローチの過程において、富の達成と財の使用をめぐる道徳性とを結び付けるようにして、道徳の模範的中心を作り上げてきた。<sup>53</sup>

青苗神。青苗神は農作物と関連する神様である。農作物の成長状況は不安定である。村民にとって、青苗神は神秘的な存在であって、この神様を避けることができない。しかし、青苗神信仰によれば、誰かが農作物に被害を与えれば、神罰をうけるのである。それゆえ、これは農業生産を保護する信仰であった。（張友三）

虫王。虫王は八蜡或いは劉猛將軍とも呼ばれ、害虫を駆除して、農作物を保護する神様である。<sup>54</sup> 村の虫王信仰では、村民によれば、虫王が農作物の害虫を管理しており、虫王は玉皇の命令に従っていて、誰かが悪事をしたら、玉皇が虫王に命令を出して、害虫を出して罰を与えるのである。それゆえ、これも農業生産を保護する信仰といえる。（杜祥ら、張友三）

その他、二郎と馬王は村落の安定、村民の健康及び家畜の成長などを保障する神様であった。（杜祥ら、張友三）

このような神々に対する信仰は村落生活の秩序を維持した。祀られた神々には、大体監督と賞罰の役割があった、特に財神、青苗、虫王、土地神、五道神、灶神などがそれぞれである。村落の全体ではなく、個人だけが賞罰の対象になる。例えば害虫がすべての作物を侵害しても、村民は虫王の罰を次のように解釈した。「村の中で一人や二人が悪い事をして村の者全部が悪いわけではなく、悪い事をした人が災難を受けるのであり、他の多くの人に災難はないはずだ。もし一人二人のために他の多くの人が災難を受けるとすれば、他の人々の運が悪いわけである。」という。（杜祥ら）

一九九〇年代に行われた、寺北柴村の蘇春英に対する聞き取りによれば、彼女の子供の頃旧暦の毎月一日と十五日には祖母と一緒に廟に行った。彼女によれば、その「廟では、焼香し叩頭した。廟の中には、絵が描かれていた。もし慈悲を施せば、金山・銀山を得ることができる、もし悪事をすれば、火の山に登り油の鍋に落ちるといったものだった。」<sup>55</sup> さらに、「年をとって貧乏になるのは悪行の報いだろう」とも語った。<sup>56</sup> つまり、ここには悪いことをすればその報いが来ると考えられていると同時に、実際に年老いて貧しくなったものは若い時に悪事をしたからだと考えられているのである。

それでは、村落における民間信仰において、神によって賞罰される「善」と「悪」の基準はどのように考えられているのだろうか。道教の戒律には「仙道十戒」、「老君二十七戒」及び「五戒十善」などがあるが、そこにあるのは例えば、殺生をしてはいけない、酒を飲んではいけない、盗みをしてはいけない、淫色をしてはいけないなどであり、また、父母に孝順にして、君や師に忠の心で仕える、すべての物に対して慈悲心をもつ、あらそわずに悪をのぞく、生き物を放生し、草木を大切にす、道路に橋をかけ、木をうえ、井戸をほるなどである。このうち特に強調されたのは「父母に孝順にする」、「盗みをしてはいけない」という戒律や公益の尊重、「草木を大切にす」ことなどである。<sup>57</sup>つまり家族と村落生活の維持を優先しているのである。

聞き取りに対してある村民は次のように答えた。神に罰せられた悪行の中で「親不孝は如何＝一番悪い」、「親不孝と人の物を盗むのといずれが悪いか＝盗みが悪い。親不孝は家の中だけのことだから」と語っている。<sup>58</sup>一方で、「どんなことが最も善いことか」という問いに対しては「孝行・慈善・公益」であると答えている。<sup>59</sup>

村民によると、人が死んだ時、土地爺が「你也来了(お前も来たか)」という、その者はこわがるという。その場合、悪い人とは「第一は親孝行をせぬ人。父母を殴るような人。又人をだますような人。しかしそれは大したことはない。そんな人は「你也来了」の文句を見て後悔する。<sup>60</sup>また、青苗神については、もし、手が青苗を取ろうとすると、手が動かなくなる。<sup>61</sup>

このような神の善罰についての話は、実に「すべて神から福德を授かるうとするものは、誰よりも正直・敬虔・勤勉でなければならぬとする庶民の自戒が、やがて焼香頭の説を生み、それが物語にもなって、あまねく諸方の神々に附会されていったものであろう」と言われる通りである。<sup>62</sup>

華北村落の民俗信仰には日本の産土のような村落地方神は見えない、土地神は村落の人を守ったが、一方村民を監視する(本稿三を参照)。鎮武大帝、宅神、釈迦、観音なども主に個人のために加護をあたえた。

鎮武大帝：鎮武は文献資料によれば真武とも書いている。真武は本来「玄武」と呼ばれ、宋の時代に、諱を避けるために、「真武」と改称された。玄武は最初星辰の神で、星辰崇拜から生まれた。明代の朱棣が天子の位に即いた後、真武を「北極鎮天真武玄天上帝」に封ず、これより、真武信仰は普及した。<sup>63</sup>村落において、鎮武大帝とは「平安の神」である。村民は「病気の時に廟へ詣たればなおる」、「神に香火を沢山あげるために村中を廻る」と言う。(王貴三ら)

宅神：村落ではどこの家でも宅神を祈っているが、「ある家もない家もある」、この神も「一家の平安の神」である。(王貴三ら)

釈迦と観音は仏教信仰に属し、人を苦難から救い出すだけだ。道教のように賞罰を重視することはない。しかし、この地域の村民たちは、悪人を感化する役割を強調している。(杜祥ら、王貴三ら、李佩衡、張増俊)

華北の雑姓村において、村落秩序維持の主要な力は、国家権力の介入、村落行政と宗族とが結合した組織及び規則、民間信仰の三つであった。民間信仰内容の元は道教信仰及び伝統的な村落生活・生産規範の宗教的神秘化であり、その信仰の善悪観念は儒教(道教)と一致し、村落における実際生活の規範とも一致する。民間信仰は道教の神の賞罰説教を通じて重要な役割を發揮している。注目に値するのは、神の賞罰は全て個人に対するものであるということであり、このことは村落の共同性の薄弱さをも映し出しているといえるだろう。

### 三. 民間信仰と国家権力

華北村落における社会秩序を維持するには国家権力の介入が必要であった。社会秩序の維持には、国家の行政機関によって直接コントロールする一方に、民間信仰の中にも国家権力の存在が投影されていた。村落における民間信仰には、個人行為に対する神の賞罰ということを通じて村落秩序を維持する役割が果たされていた。民間信仰の中に様々な神様が存在するが、その中に特別な存在としては、専制国家における最高の権力を象徴した神即ち玉皇大帝及びその国家の官僚システムに相当する玉皇の部下としての諸神である。玉皇大帝は絶対的権威をもっているとされていた。その配下にあたる神として土地神や城隍神及び灶神と五道神がいる。村民によれば、灶神（灶王爺）は村民の各家にいて、家族の全員の善悪を常に見張って、上帝に報告する。土地神は村人の行動を監視し、県城の城隍廟に報告して、だれもが死後に、城隍神に裁判されると考えられていた。これは「陽間の役所と同様」であった。城隍は「県知事に当る神様」であった。<sup>64</sup>そして、関帝廟に祀られた関羽の人は臣民の見本であるとされていた。

#### 1. 皇帝専制国家と玉皇大帝

民間信仰の中には現実の皇帝専制国家の形態は反映している。現世の専制皇帝と同じように玉皇大帝は宇宙の最高統治者であり、すべての神は「玉皇の部下」で、一年間の気候も「玉皇がきめられた」。<sup>65</sup> 部下の諸神は玉皇の意に反することはできない。「随便は絶対に不可」であった。<sup>66</sup>

宗教史家によれば、「玉皇大帝」というその名称からも伺えるように、その神観念の基礎をなすところの「上帝」という観念は、すでに商の時代に出現していたとされている。孔孟の時代を経ることにより、一方は天の宇宙論として発展し、他方は上帝崇拝の民俗宗教として、広く各地に普及していったようである。漢の武帝は天上の君主たる太一神を崇拝するようになり、宋の時代に、祀天の大典においては、「玉皇」が宮廷の祭祀対象となった。これより、「玉皇」が天に一つの最高主宰として信仰されてきた。<sup>67</sup>

聞き取りによれば、村民は玉皇（天王爺、玉帝）について次のように認識していた。：玉皇は地上の皇帝のような、天上の皇帝であり、膨大な諸神の組織（皇帝下の官僚組織のようなもの）を統御して、組織はその意志に服従しなければならない。「龍王の上には玉皇爺がいて、龍王の勝手を許さない」。（張友三）青苗、馬王、虫王などは、皆玉皇が管理する。作物が出来すぎると、虫王は玉皇に報告し、玉皇の命令で虫害を与える。（郭仲奎）玉皇の部下は「側近は四大天王・十八羅漢・二郎・哪吒・その下に雷神爺・風婆・虫王・鼇王・龍王（龍王は沢山いる）」であり、部下はその日その日の天候を自由に按配してはいけない。

村民は、玉皇廟で玉皇大帝を祈り、「神意は分からぬから、焼香叩頭することは敬神・誠意を示すから、これを受けて玉皇は慈雨を与えてくれる。」（侯定義）玉皇廟は祈雨・有病・算卦の神で、病の時に最も良く詣で、雨乞もここです、という。（李佩衡、張増俊）

しかし、旱魃は農業生産にとって、最大の災害なので、村民は玉皇の祭祀のほかに、雨乞を通じて、直接に龍王と約束する。村民は龍王が水を管理する神様だと認識している。「王八（カメ、スポンなどの俗称 引用者）がいてもその上は龍王だから結局龍王が管理することになる。龍王の直接管理する河もある。」龍王の他の部下等と一緒に水を吐いて、時に大水にすることがある（部下とは貝、蟹、蝦蟇など）（侯定義）しかし、玉皇に対する信仰と異なって、村民と龍王との関係は平等な契約的關係である。龍王に祈って、もし雨が降ったら、廟を改築し芝居をする。もし、降らなければ、龍王に不満の念を抱く。具体的に旱魃の時の龍王の祭祀は、もし雨が降れば廟を改築し芝居をすると誓うという方法がとられていた。実際に雨が降るとこうしたこと

が行われていたが、もし実行しないと来年は更にひどい旱魃になるからだという。(杜祥ら)玉皇は宇宙の最高統治者であって、誤りを犯すことはない。もし、祈って雨が降らなければ、これは龍王の責任で、玉皇とは無関係であるとされる。ここには玉皇が最も崇高であるため、その権威を守るという意識が働いているといえるだろう。

また、玉皇と村民との関係では、玉皇は灶神(灶王爺)を通じて、村民の家の中のこともコントロールできた。灶神信仰は遠古時代の火崇拜から生まれ、そして家に竈がある時代から、火神は灶神へと変わった。唐宋時代には、灶神信仰と司命神信仰は統合された。道教の信仰の中では、灶神は玉皇大帝によって人間の各家に派遣して人間の言行を監督して、毎月晦日に天に上って人間の犯した罪を司命の神に報告するという内容がある。<sup>68</sup>

農民によれば、灶神は「どこの家にもあり」、「厨房の神」とされた。つまり「一家の善悪を見る神」であるといえる。(王貴三ら)また、村民は灶神の傍らに子供を描いている。「灶王爺に飴をお供えするのは、子供の口を飴で粘らせて、一家の悪口を言わせないようにするためだ」という。<sup>69</sup>村民の観念の中では、玉皇は宇宙の最高統治者で、同時にその部下を各家庭に派遣することにより村民のそれぞれの世帯をも制御している。家の中でも自分の言行を慎み深くすべきである、という道德意識が見て取れるであろう。

最高至上の玉皇のイメージは現実の皇帝専制国家の皇帝権力を反映している。雨乞儀式における村民と龍王との約束は玉皇の地位を擁護している。また、灶神の信仰によって、日常生活の中にさえ玉皇への位置づけがなされている。

## 2. 国家権力と土地神、五道神及び城隍神

土地神、五道神と城隍神との関係は県と村落、国家と農民との関係を表わした。神々の世界でも国家権力に相当する神があって、現世における村民生活を監視して、管理した。

帝政国家は城隍神を加封して、利用した。城隍神への信仰は唐代に確立した。唐末から、朝廷が城隍神に封爵を与えた。五代の後唐朝の末帝が、九四三年に、杭州の城隍神を「順義保寧王」に改封し、湖州城隍神を「阜俗安成王」に封じた。元代は大都城隍神を「護国保寧王」に封じ、城隍夫人を「護国保寧王妃」に封じた。明清時代において、首都より県城にいたる各級の行政府が置かれた都市に存在した「都市の守護神」といわれている。それは、玉皇上帝より管轄区域を与えられ、陰界の行政・司法の官として、現世を監察する任にあたと信じられていた。<sup>70</sup>明代の洪武二年に、全国各都、府、州、県の各級の城隍神をそれぞれ王、公、侯、伯の爵位に封じた。明太祖は都の城隍神を「承天鑿国司民昇福明顯靈王」、開封府などの城隍神を「鑿察司民城隍威靈王」、各州の城隍神を「鑿察司民城隍靈佑侯」、各県の城隍神を「鑿察司民城隍顯佑伯」に封じ、府の城隍神は正二品、州は三品、県は四品に叙した。<sup>71</sup>そして、城隍廟の建築基準を制定し、府、州、県の各級の城隍廟の建築規模は当地の官署の役所と同じと定められた。<sup>72</sup>

城隍神の部下は土地神である。土地神は上古時代に村社の守護神であり、道教信仰の中に、地祇とも呼ばれ、郷村に遍く敷き詰めていると言われる。<sup>73</sup>『考経援神契』によれば、「社というものは、土地の神、五穀を生ずる」。土地神は太古時代の土地崇拜から生まれた。王朝時代に入ると、土地の神は「后土皇地祇」と呼ばれて、皇帝によって祭祀することになった。その以降、村落にある土地神は、自然崇拜の色彩が消えてなくなったが、改めて様々な社会的機能を賦与した。土地神は道教信仰の諸神の中で最も低い神様であった。<sup>74</sup>

土地爺(土地神)、城隍爺(城隍神)については、農民の信仰の中につぎのように認識された：土地神は村の人々を守る神である。「土地爺は方々の村にいますので、本村の土地爺は本村の人だけを守る」。(杜祥ら)村のことだけ管理し、土地爺は観音寺にもおり五道廟にもいる。廟ごとに

土地爺は必ずいることになっている。(杜祥ら)土地神は悪い事をした人を罰することによって村落の秩序を維持する。また、土地神は「収靈魂の神」。村民によれば、「像を見ると、やさしい顔をした爺さんなので、この地方の人の平安を守ってくれるのだろう。然し悪い事をした人には土地爺が病気を与えて罰する。」(杜祥ら)

土地神と城隍神との関係については、村民によれば、土地廟の上に城隍廟がある。土地神は当村の死人の事柄を県城にある城隍廟に報告し、靈魂をとって城隍廟に送る。(王貴三ら)「土地爺と城隍爺とは丁度今の役人と同じように上下の関係がある。」(杜祥ら)「城隍廟は県に一つしかない」、「城隍神が土地神に人の命をとれと命じる、とれないと土地神の責任になる」。城隍廟は県城の守神であり、村にある土地神を監督する神であった。(王貴三ら)村民から見て、土地神と城隍廟との関係は村長と県知事との関係と同じで、城隍廟は県城の守神ではなく、村の土地神の上司である。この観念は現実の人間社会において県の村落への制御を反映していると言える。

土地神の他に、五道神がある。道教信仰によれば、五道神は五道将軍とも呼ばれ、東嶽大帝の部下である。東嶽大帝が冥土を司るので、泰山は亡霊を治める役所であるとされている。従って、五道神は世の中の人々の生死を司る神である。<sup>75</sup>

村民によれば、五道神も城隍神の部下で、村の死人の靈魂を城隍に送る。「五道神は死人を管理する。土地爺と同様に死人の魂を城隍爺の所へ送って行く。五道爺は城隍爺の下につく使用人である。」という(杜祥ら)

土地神は帝国の官吏より広い範囲で存在し、至るところで人々の行為を監視する。どの村にも土地廟があり、村民の行動を監視していて、そして村民の「不正」行為を城隍爺に報告すると言われた。「村民が悪いことをすると、土地爺が城隍廟に知らせる。」(杜祥ら)土地爺は人生の中の最大の恐れ、すなわち「死」に関与した。そして、「悪いことをしても死なぬ時に、土地爺は自分を恐れて呼びに来ないという人もいる。」(杜祥ら)人間の善悪は死ぬことと関連して、土地神と五道神によって監視される。村落には土地神について「独坐五道口，専查善惡人。」(五道：仏教によると、天・人・地獄・畜生・餓鬼を指す。土地神はこの五道の入り口に座って、人間の善悪を審査し、それぞれの道に送り届ける 筆者)という言葉があることがそのことを明確に表しているといえよう。<sup>76</sup>

呉店の土地廟には「你也来了(お前も来たか)」という言葉が書かれていた。ここには土地爺の「どんなことも知っている」という村民への警告が表れている。村民によれば、「你也来了」というのは「土地爺の言葉で、悪いことをした人をいましめる言葉だ」という。悪いことをした時には、人は知らなくても土地爺は知っている。死んだ時に、土地爺が「你也来了」というと、その者はこわがる。それで生きている人もこの言葉を見て恐れ、悪いことをしなくなるというのである。もし、死んでから、土地神にこの言葉を言われたら、もう後悔しても既に遅い。だから、生きている時に悪いことをしないように村民に警告したのである。

このような土地神の警告ということは村民に深く信じられていた。華北の村民は仏教の輪廻転生という観念を受け入れ、前世 今生 死後の間には連関があると認識している。村民の聞き取りによると、「悪いことをすると、死んだ時に土地爺が「你也来了」ということを、村民は信じているか=信じている。」悪いことをしたら、死後、冥土で苦難に遭う。もし、生きている時に不幸があれば、それは前世の理由なのである。「今生(現世)では悪いことをせんでも、前生(前世)で悪いことをしたためだ」という。さらに悪いことをした人は来生で人になれず、「驟等になる」と信じられている。また、悪いことをすると、死亡しなくとも、即ち陰曹地府に連れられることはなくとも、その時は搭背瘡(背中のできる癩 引用者)等の病気を与えられる。その時は祈っても治らず、「ただ今後は悪いことをせぬように気をつける」ことのみがそれを治

す方法なのだという。<sup>77</sup> 村落の自律性が弱い華北村落にとって、このような輪廻転生と神による勧善懲悪の信仰は村落秩序の維持に対して非常に有効なものであった。

村民の信仰観念の中には、神の意思と国家の意思には同じところがあり、神による罰と強力な国家権力も同じものとして考えられる。さらに興味深いことに神罰を下されるべき一番の悪事は国家権力を脅かすことであるとされる。村民に聞き取りによると、神罰を下された悪行の中では「どんなことが一番悪いか」という問いに対しては「匪賊。強盗して衙門に捕まると銃殺される」と言われているが、<sup>78</sup> それはただ単に罪として衙門に銃殺されるという意味において罰なのではなく、匪賊の行為は神様の意思、国家の意思とともに反して、「衙門に捕まると銃殺される」という罰を受けるという意味で解釈されなければならないのである。

土地神、五道神と城隍神の信仰は現実の県から村落への統治関係を反映している。神罰と輪廻転生の観念は村落生活の秩序を維持し、とくに村民が抱いている匪賊という悪行に関する考え方には民俗宗教と国家意思との関連が表わされている。

### 3. 関帝信仰と「忠」「義」観念

民間信仰は神罰の内容以外に、顕揚の意味もある。特に関羽を神格として祀ることで、国家の意思を浸透させた。三国時代の英雄関羽に対しては、宋代以降、歴代王朝はさまざまな封号を加封し、国家による祭典さえ行われた。明代万曆四十二年に神宗は「三界伏魔大帝神威遠震天尊関聖帝君」を特封した。清初順治九年には「忠義神武関聖大帝」に加封され、その後も次々に加封された。光緒五年になると「宣徳」の二字を加えて、「忠義神武靈佑仁勇威顯護国保民精誠綏靖翊贊宣徳関聖大帝」の二十六字に達するほどになった。このように、「国家側が関羽を国家権威に忠誠を尽くす衛士のように形作ってきた。関羽の様々な側面をすべて帝国の衛士というイメージに基づいてメーキャップされて、関羽は到る所に存在する守衛者とされている。」<sup>79</sup>

国家によって描かれた関羽のイメージは道教に受容されていた。道教の経典『関聖帝君覚世真經』の中につぎのような内容がある。「天地を敬ひ神明に礼し、祖先を奉し、双親に孝にし、王法を守り、師尊を重んじ、兄弟を愛し、朋友に信あり、宗族に睦しくし、郷隣に和し、夫婦に別あり、子孫を教へ（略）」と。<sup>80</sup> すなわち関羽という人物が表現している全ての徳目が戒律として記されているのである。さらに、民間には関帝が人間の生死・福と禄を司り、科挙合格を助け、無事息災が行われ、邪気を追い払い、反逆を誅伐し、冥土の役所を巡察し、金儲けをもたらし、商売を庇護している「全能」の神通力を持つと言われて、様々な職業を持つ人々、男女・老幼を問わず、普遍的に崇拜されている。<sup>81</sup>

村落では、関羽を「忠」と「義」の見本として、「関羽は忠儀の士であったから死後神に祀られ、一般の人の模範とされている」という。<sup>82</sup> 村落の中での関羽のイメージは人間の「忠」と「義」のシンボルである。順義県河南村の関帝廟の前には献戯地碑があり、その碑文は次のように記している。「関大帝の忠義の魂、正義の心は、明るい日と薄雲のように、横溢して広く広がり、すべてのところにある。顧みるに古人言わく、誠至斯格の日、感じ而して遂に通ず、ここに、村、之を奉る也。」「関大帝の靈感也、ああ、河梁玉泉の事、既に千年、而して一点の英魂、永光、日月、君子、諸侯、書士、庶民より以て九夷百蠻に及び、誰か敬信、尊崇せざる者あらんや」。<sup>83</sup> 寺北村の関帝廟の碑は「村東に旧く関帝廟有り、頽廢して已に久し、今合郷にて盛徳を欽念し煙没するに忍びず、捐銭して重修す」とあった。<sup>84</sup>

関羽に対する信仰は村落においても盛んになったが、城隍神、土地神、五道神、灶神などの村民を監視する神とは異なり、関羽に対する信仰は純粹に関公の人格を尊敬しているのであって、現世的な利益を求めているわけではなかった。民国時期の恩県未刊県志によると、「六月二四日、

俗に言う關公の誕生日には、日中、村中の各戸は、紙銭、線香を持参し、生贄を供え、關帝廟の前に至りて礼拝する、老人婦人が多い、關帝の聖靈は、国を護り、民を安んずるに足ると言う」とある。<sup>85</sup> 村民への聞き取りによると、呉店村では、七聖祠（土地廟）の神様の「中で誰が一番上か＝關公」といわれ、「村の人はどの神様に一番参るか＝關公」という。さらに「村民が關帝廟に参るのはどんなわけか＝關羽は偉い人だから。」「關羽に上供すると御利益があるから参るのか＝ただ關公の人格を尊敬するからで、御利益を目的とするのではない」。<sup>86</sup> 「關羽は忠義の士であったから死後神に祀られ、一般の人の模範とされている」（杜祥ら）などといわれている。つまり、關帝の「忠」と「義」は帝政国家の「礼教」の中核を表わしているといえよう。

以上をまとめると、華北農村の民俗信仰の中で、国家意思は二つの面を通じて表現されている。一つは、玉皇（上帝）の至高の地位、城隍神、土地神、五道神、灶神の村民個人々々に対する監督など、信仰内容が実際の帝政国家権力の強大さ及び統治の厳密さを映し出していることである。このことは現実の帝政国家支配の合理性と能力を示しているといえよう。もう一つは、關帝信仰を通じて儒教の「忠」、「義」思想が注入されていることであり、これにより人々に王朝に忠節な模範となるよう仕向けている。民間信仰の象徴や表象の重要性を理解した支配者は、意図的にそれを操作し、プロパガンダを仕掛け、その統治を補強した。華北村落においては、確かに橋樑の指摘のように、国家は主に儒教ではなく、民俗宗教（道教を中心とする）を通じて、そのイデオロギーを注入しようとしたのである。<sup>87</sup>

## おわりに

華北の村落における民間信仰の結合は極めて弱く、信仰の対象は数多いものの、村落全体の守護神は無く、個人的な利益のために祭儀を行なうだけで、信仰活動は自由参加であり、組織者は固定せず、組織者と普通の参加者との間には特殊な関係は無い。廟の修築も全村的な行為ではない。このような信仰行為が村落の権力関係と互いに連係することはほぼあり得なかったと考えてよいだろう。このような緩やかな信仰結合からは強力な宗教リーダー及び国家権力に抵抗できる勢力は生み出されにくい。

民間信仰の内容は道教からの影響が大きいである。道教の価値観は専制国家のイデオロギーとしての儒教と一致している。国家権力の意思は民間信仰を通じて民間に注ぎ込まれていた。民間信仰の内容は主に善悪の基準を設定し、村民の個人を賞罰の対象として、神の賞罰によって、皇帝支配及び村落生活の秩序を維持することである。

皇帝専制国家は民間信仰のなかに村落及び村民への厳格な統治を反映させ、神々が国家権力の象徴としての性格を担われ、村民の行為をコントロールしていた。ここに明らかなように村落結合の弱さと国家権力の強さという特徴は民間信仰をも通じて現れているといえよう。

一方、華北村落の民俗信仰の結合は主に組織的なものではなく、信念によって支えられており、共通の信念によって村民の行為を拘束し、村落生活秩序を維持してきた。この信念を中心として、組織の緩やかな特徴こそが華北の民間信仰が長く温存された理由であると考えられる。清末以来、国民政府時期を通じて、さらに一九四九年以後も、度々迷信打破運動が行われてきた。廟を壊し、民間信仰活動を禁止したが、一九九〇年代に廟が再建され、民間信仰が復活した。それゆえ、民間信仰の核心としての信念が村民のこころから消滅することはなかった。

- 1 Arthur H Smith (1899) Village Life in China。日本語版：H・スミス著，仙波泰雄・塩谷安夫訳『支那の村落生活』生活社，一九四一年，一六〇頁。
- 2 李景漢編『定県社会概況調査』上海世紀出版集団，二〇〇五年，四一〇～四一一頁。
- 3 桜井徳太郎『民間信仰』塙書房，一九六六年，一一頁。
- 4 宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会，一九八九，七頁。
- 5 祁建民『中国における社会結合と国家権力 近現代華北農村の政治社会構造』御茶の水書房，二〇〇六年，参照。
- 6 中国農村慣行調査刊行会編『中国農村慣行調査』一～六巻，岩波書店，一九五二～一九五七年。
- 7 三谷孝編『農民が語る中国現代史』内山書店，一九九三年。
- 8 三谷孝編『中国農村変革と家族・村落・国家 華北農村調査の記録』一～二巻，汲古書院，一九九九～二〇〇〇年。
- 9 この調査は三谷孝（一橋大学），魏宏運（南開大学）をはじめ，筆者自身も参加しており，日中の学者によって六年間にわたり共同調査をおこなった。五つの村の基本状況については，筆者の近著『中国における社会結合と国家権力 近現代華北農村の政治社会構造』を参考にする。
- 10 甘満堂『村廟と社区公共生活』社会科学文献出版社，二〇〇七年，八七頁。
- 11 李景漢編『定県社会概況調査』上海世紀出版集団，二〇〇五年，四一五～四一六頁。
- 12 同上，四一六頁。
- 13 渡邊欣雄『漢民族の宗教 社会人類学的研究』第一書房，一九九一年，一六頁。
- 14 三谷孝「村の廟と民間結社」三谷孝他『村から中国を読む』青木書店，二〇〇〇年，三二〇頁。
- 15 中国農村慣行調査刊行会編『中国農村慣行調査』第一巻，岩波書店，一九五二年，二一一頁（以下，『慣行調査』 一巻二一一頁と省略表記する）。
- 16 『慣行調査』 四巻四三四頁。
- 17 ドアラ Duara Prasenjit (1988) Culture, Power, and the State Rural North China, 1900-1942 Standford University Press. 中国語版：杜贇奇著 王福明訳『文化，権力与国家 1900～1942年の華北農村』江蘇人民出版社，中国語版，一九九六年，一一二～一一三頁。
- 18 旗田巍『廟の祭礼を中心とする華北村落の会』小林弘二編『旧中国農村再考』アジア経済研究所，一九八六年。
- 19 『慣行調査』 一巻二一八頁。
- 20 『慣行調査』 一巻一三五頁。
- 21 『慣行調査』 一巻一三六頁。
- 22 『慣行調査』 一巻二一八頁。
- 23 『慣行調査』 一巻二一七頁。
- 24 『慣行調査』 一巻二一七頁。
- 25 『慣行調査』 三巻四三頁。
- 26 『慣行調査』 三巻四三頁。
- 27 ドアラ，前掲，一一一頁。
- 28 旗田巍，前掲論文。
- 29 『慣行調査』 三巻四三頁。

- 30 旗田巍，前掲論文。
- 31 『慣行調査』 一卷五六頁。
- 32 『慣行調査』 一卷一八七頁。
- 33 旗田巍，前掲論文。
- 34 岸本英夫『宗教学』大明堂，一九七一，一一二頁。
- 35 下出積興「道教 その行動と思想」評論社，一九八二年，六八頁。
- 36 清水盛光『中国鄉村社会論』岩波書店，一九五一年，三八八頁。
- 37 滋賀秀三『中国家族法の原理』創文社，一九六七年，一六頁。
- 38 保坂俊司他『人間の文化と宗教』北樹出版，一九九四年，一一七頁。
- 39 横手裕『中国道教の展開』山川出版社，二〇〇八年，二～二三頁，一六頁，五八頁。
- 40 Max Weber(1947)Konfuzianismus und Taoismus. 日本語版：マックス・ウェーバー著，森岡弘通訳『儒教と道教』筑摩書房，一九七〇年，二六二頁，二六八頁。
- 41 神塚淑子「善と悪」，長尾雅人他編『中国宗教思想』2，岩波書店，一九九〇年，一九四頁。
- 42 アンリ・マスペロ著 川勝義雄訳『道教』平凡社，一九七八年，六二頁。
- 43 『抱朴子』内篇三対俗篇。
- 44 橘樸「通俗道教」，『中国研究 橘樸著作集』第一巻，勁草書房，一九六六年。
- 45 T.パーソンズ (Parsons Talcott) 著 新明正道監訳『政治と社会構造』誠信書房，一九七三年，五七頁。
- 46 渡辺欣雄『漢民族の宗教 社会人類学的研究』第一書房，一九九一年，三三七～三三八頁。
- 47 杜祥らは財神，虫王，二郎，薬王，釈迦，観音などのついて次のように語った。「財神に祈ると発財するという。財神に叩頭しなくても災難はない。財神は罰を与えない。金に困ったり破産する人は悪いことをした人だから発財出来ない。この世で悪事をせず良い事ばかりしているのに発財出来ぬ人もあるがそんな人は次の世(死後，又は再び人間に生まれ変わって来た時)で発財する。」「虫王は瓶をもっている。その瓶には色々の虫が入っているといわれ，虫王が瓶の蓋を取らねば虫が出ず，従って作物は虫に食われないが，虫王が怒って蓋をあけ虫を放すと作物が食われる。虫王が蓋をあけるのは玉皇の命令によるが，それは誰かが悪い事した時である。」「二郎爺は村に化物が出たら化物を退治してくれる。別に罰を下すことなし。」「(杜祥ら)「薬王は病気をなおす。病人が薬王の前に叩頭し，「病気がなおったら供物を捧げ線香を焼く」と約束すると病気がなおる。」「釈迦は良い事をした人に幸福を与えるが悪い事をした人を罰しない。」「観音は『救苦救難』をし，災難ある人を助けて平安にする。悪人も観音の恩恵を感じて善良な人になる。」「(『慣行調査』 一卷二一〇～二一一頁)。
- 48 張友三は青苗神，虫王，馬王などのついて次のように語った。「青苗神は盲の神様。だから青苗を管理するが青苗は見えない。青苗が多くなって，青苗の出来がよいというと，青苗神にきこえ，害虫が来て作物を食い荒らす。」「青苗の芽が出た頃に誰かが青苗を荒らすと，そこには青苗神がいて，その人を身動き出来ないようにする。手が青苗を取ろうとすると，手が動かなくなる。」「作物の出来のよい時に害虫が来る。普通の時には来ない。出来すぎないようにするのが虫王の役目。」「馬王はどんなことをするか=家畜の死なぬよう，病気にならぬようにするだけで，別に悪いことはしない。」「(『慣行調査』 五巻四四二～四四三頁)。
- 49 『慣行調査』 五巻二九七～二九八頁。
- 50 李佩衡，張増俊は観音について次のように語った。「観音堂には子なき女が詣でることがある。」「(『慣行調査』 四巻一七頁)。
- 51 王貴三らは観音について次のように語った。観音菩薩は「慈悲の神で，人間をその子供のよ

- うに不幸なことがあれば救ってくれる。」(『慣行調査』 四卷四三三～四三四頁)。
- 52 馬書田『中国諸神大観』(台湾)国家出版社,二〇〇五年,三六四～三七一頁。
- 53 羅紅光『黒龍潭 ある中国農村の財と富』行路社,二〇〇〇年,二五七頁。
- 54 馬書田,前掲,四四九～四五四頁。
- 55 三谷孝編『中国農村変革と家族・村落・国家 華北農村調査の記録』汲古書院,一九九九～二〇〇〇年。 一巻二七六頁。
- 56 『慣行調査』 一巻二一一頁。
- 57 「五戒十善」の内容は：一,殺生をしてはいけない。二,酒を飲んではいけない。三,口先と腹とちがってはいけない。四,盗みをしてはいけない。五,淫色をしてはいけない。(以上五戒)及び,一,父母に孝順にする。二,君や師に忠の心で仕える。三,すべての物に対して慈悲心をもつ。四,忍耐して他人の非をゆるす。五,あらそわずに悪をのぞく。六,自分を犠牲にして困っているものを救う。七,生き物を放生し,草木を大切にす。八,道路に橋をかけ,木をうえ,井戸をほる。九,他人の利をはかり,害をのぞき,人々を教化する。十,三宝の経律をよみ,常に香花や供養のものを奉る(以上十善)。
- 58 『慣行調査』 一巻二一一頁。
- 59 『慣行調査』 一巻二一三頁。
- 60 『慣行調査』 五卷四三二頁。
- 61 『慣行調査』 五卷四四三頁。
- 62 澤田瑞穂『中国の民間信仰』,工作舎,一九八二年,八四頁。
- 63 馬書田『中国諸神大観』国家出版社,二〇〇五年,一〇四～一二二頁。
- 64 『慣行調査』 五卷四三一頁。
- 65 『慣行調査』 五卷二九七頁。
- 66 『慣行調査』 五卷二九七頁。
- 67 渡邊欣雄『漢民族の宗教 社会人類学的研究』第一書房,一九九一年,六五～六九頁。
- 68 楊福泉『華夏諸神 灶神卷』雲龍出版社,二〇〇〇年,一〇二～一二二頁。
- 69 『華北農村調査』 一巻二七一頁。
- 70 中村哲夫『近代中国社会史研究序説』法律文化社,一九八四年,三一頁,五三～五四頁。
- 71 『明史』卷四九。
- 72 金正耀『中国的道教』商務印書館,一九九六年,一四五頁。
- 73 同上,一四六頁。
- 74 馬書田『中国諸神大観』国家出版社,二〇〇五年,二九九～三一七頁。
- 75 同上,二八三頁。
- 76 『慣行調査』 一巻二一三頁。
- 77 『慣行調査』 五卷四三一～四三二頁。
- 78 『慣行調査』 一巻二一一頁。
- 79 杜贛奇「刻劃標志：中国戦神閼帝の神話」,韋思諦編『中国大衆宗教』江蘇人民出版社,二〇〇六年,一〇〇頁。
- 80 平野義太郎『北支の村落社会 慣行調査報告』(一)出版者不明,一九四四年,一〇四頁。
- 81 馬書田『中国諸神大観』国家出版社,二〇〇五年,一六六頁。
- 82 『慣行調査』 一巻二一〇頁。
- 83 「閼大帝忠肝義胆,耿日薄雲,洋溢弥漫,何所不在,顧古人云,誠至斯格之日,感而遂通,茲村之奉之也。」「閼大帝之靈感也,嗚呼,河梁玉泉事已千年,而一点英魂永光日月,自君公士

- 庶以及九夷百蠻誰不敬信而尊崇者。」(『慣行調査』 一卷一九三頁)。
- 84 「村東旧有關帝廟，頽廢已久，今合鄉欽念盛德不忍煙沒，捐錢重修」(『慣行調査』 三卷五五頁)。
- 85 「六月二十四日 俗謂關公誕辰，午時村中各戶，持紙香供牲醴，至關帝廟前叩首，老婦尤多，謂關帝靈聖，足以護国安民云」(『慣行調査』 四卷四五七頁)。
- 86 『慣行調査』 五卷四三一～四三三頁。
- 87 橘樸「通俗道教」，『中国研究 橘樸著作集』第一卷，勁草書房，一九六六年，八九～一三三頁。