

華北村落に於ける宗教意識に就て

——解放前夜の宗教的慣行を中心として——

町 田 是 正

目 次

- 一、はしがき
- 二、村廟とその祭祀意識
- 三、村民の靈魂視と祖先崇拜
- 四、自然崇拜意識（雨乞を中心として）
- 五、結 語

一、は し が き

この拙文は、「中国農村慣行調査」（中国農村慣行調査会編 岩波書店刊行。全六巻）に基づいて、解放前夜に於ける華北村民の宗教意識とその志向性を考察して心的現象の本質的性格を明にしようとするものである。かつて上記の慣行調査事業のすぐれた指導者であった末広徹太郎博士（一九五一年没。東京大学教授。中央労働委員会委員長）は『中国の民衆が如何になる慣行の下に社会生活を営んでいるか、換言すれば、中国社会に行われている慣行を明にす

ることによって其社会の特質を生けるがまゝに画き出すこと』(末広博士「調査方針等に関する覚書」)^①が本調査事業の窮極の目的であると示唆されたが、たしかにそこでは、華北農村の綜ゆる生活規範を社会学的方法によって、生活と共に流動的に生きている法的慣行の実相を明かにすることに努力が払われてきたのである。而して、この小文では殊に宗教的慣行の習俗を基軸として論究しようとするもので、『中国社会に於ては、宗教其他の規範が現実に社会関係を規律し成立せしむるに付き極めて強い力をもっているから、絶えず其点に留意して調査に当る必要があると思う。吾々から見れば迷信と考えられるようなものであつても、それが社会的要素として実効性をもっている限り調査の外に逸脱せしめてはならない』(末広博士「前掲論文」)のである。然も、それが生々とした不連続線の渦流の中で動的に調査し得るならば、吾々の考察対象もそこに集中されるべきである。

夙に、華北農村慣行調査資料に準拠する研究業績は数多く学界に問はれている。^②しかし、そこでは直接に宗教的慣行を研究対象としたものが僅少であり、而も従来の研究内容が単に宗教儀礼の外態——祭祀行動にのみ視点が集中されていた感が深い。そこで、その成否は別としても、農村民の宗教意識の本質的現象を究明することによって、现实生活と習俗の在方を浮きぼりしようと考えたものである。^③

併し、華北村民の宗教意識を考究するに当り、常に留意しなければならない問題点が含まれている。即ち、従来から周知の事実として受取られていた儒教のみが家父長的家族制 patriarchal family system の基本的宗教として用いた如く理解することは早急な危険性が伴うであろう。解放前夜に在っては儒教、道教、仏教、更には基督教、回教までが混合融合されて中国人の民間宗教として形成され宗教生活の土台となつてきたことを重視せねばならない。こうした生活規範の中に占める宗教慣行を同時に明らかにすることは、知識や觀念の混融未分化の雜然たる民間

宗教と社会とを結ぶ機能的な動きを果すであらう。

二、村廟とその祭祀意識

本節では、先づ華北村民の全体が如何なる宗教的志向性を示しているか、村民の信仰対象の中心は那辺にあるか、との問題をテーマとして農村民の祭祀する「廟」^④を研究対象として信仰意識のアウトラインを描写する準備操作から始めよう。

華北村落に於て祀られる村廟の種類には、観音廟。三官廟（三聖堂とも呼び堯舜禹。文王、武王、周公。老子、孔子、釈迦を祀る）。五道廟（地獄、餓鬼、畜生、人間、天上の五道。或は山神、土地神、山鬼、判官、農神も意味する）。関帝廟（真武廟、老爺廟とも呼び三国時代の英雄関羽を武神として祀る）。城隍廟（玉皇廟とも云い玉帝を祀る）。財神廟（福神を祀り、人間の欲望を満足させるとされている）など数多くの廟の存在が報告されている。^⑤こうした幾種かの廟が華北一帯に存在することは、儒・仏・道教が混融しながら村民の日常生活に根強く滲透されていた証拠となる。そして、農民の個々人の信仰対象が如何なる媒体を通して行われているかを「○○廟」という具体的な形態で表現している。従って、こうした宗教は旧来の伝統宗教乃至組織宗教の中から残留沈澱した——宗教の下部的要素が村落に脱落退化沈潜した慣行宗教（民間宗教 *customary belief*, *Volks glauben*）の形態や色彩が強いことは言うまでもない。

ところで、農民が村廟へ詣る所作と祈願の動機を眺めるとき、およそ純粹な教理や宗教意識とは没交渉的な拝廟意識に専らの如くに受けとられるのである。^⑥しばらく、拝廟の動機を調査資料に求めてみよう。

『五道廟はどんな利益があるか——どの村にもあつて人の死んだ時、紙をもつて行つてこの廟で焼く。これを拝むと死後、陰司が無事に通す』⑦。『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ゝでする』⑧。『他郷に在るものゝ安全を祈ることあり。又河が決潰せぬよう祈つたことあり』⑨。『観音菩薩は……中略……慈悲の神で人間をその子供のよう不幸があれば救つてくれる』⑩。『廟を作らぬと何か都合の悪いことがあるか——神様を祭るため、そうすると、病氣もしないし腫物も出来ない』⑪。『老爺を祭つるとどんな御利益があるか——永無災・平安』⑫

右の調査によれば、地域や共同体・個人的祈願の別はあつても、その祈願する共通点は御利益意識が表明され、祈願の目的とする内容には自覚意識的の志向性がなく、漠然とした抽象的信仰が支配的の如く見られる。然るに、その祈願する内容が農民の日常生活と直結された現実の問題・生活資料を購入する生計問題などに関連した場合には、かえつて反御利益意識を表明している者もある。例えば、河北省昌黎県の調査によれば、

『財神を祭つて金は出来ないか——そんなことはない。財神で金がたまるならば村に貧乏人はない筈だ』⑬。『金が欲しくて祈ると金が出来た例ありや——ない。それが出来るなら貧乏人はいない』⑭

と、金銭によつて幸福が招来される程度の意味で、生活的功利性は否定されている。こうした発言は農村の低い生産様式に基く生活慣行が、そのまゝ生活規範という社会的遺伝の形にたつてしまつた結果、経済的な余力など思ひもよらぬ問題であつて、かえつて打開し難い大きな障壁となつてゐる感が深く、そこに悲感的な反利益意識がもたらされたのであらう。従つて殺那的な生活に關しては、生活水準を向上しようとする意欲や所作は見られないのである。

併しながら、祈願の目的によつて肯否の信仰意識を一部農民が示すとは言え、華北全域にわたつた場合には、拝廟儀礼が根強く滲透していた事情は充分に推察されるところである。よつて、廟信仰の事情をより明瞭にするために彼等の「神罰観」を眺めることによつて、更に問題を深めながら究明できるのではないかと思われる。若し、河北省良郷吳店村での旗田巍氏と農夫趙顯章との応答によれば、

『悪いことをすると生きていの中に罰が当らぬか——当る。死ぬ期間が来ぬと陰曹府に連れられて行けぬが、その時は塔背瘡等の病氣を与えられる』。『親不孝の時に病氣になるか——然り』。『罰の當った人は何処に謝りに行くか——自ら後悔するが陰曹府で許さない』。『病氣になるのも前世で悪いことをしたためではないか——普通の病氣は然らず。前世で悪いことをした時にはひどい病氣にかゝる。突然に手や足が折れる場合がある』。(このとき、教員の郭伯衡が来て趙顯章の側に坐る。彼は廟を信ぜぬらしく、しかも知識豊富のため、廟を信ずる趙顯章は答えにくい様子。——拙註——郭氏は小学校教員で理智的人物。一般農民と異なり廟とか神はすべて迷信だとしている。VOL 5 の四三五——) 『閔帝廟に参るのは何の御利益を祈るためか——病氣、恢復、遠方に居る家人の平安、これも迷信だ』。『金のたまることを祈らぬか——そんな人もいるが極く少く、それは財迷瘋である。神は泥脂偶像にすぎぬから御利益なく、自分で働かねば仕方ない』(傍線は拙生) ⑬

とあるが、この応答の中で最も留意される点は、郭教員(自然現象等を理知的に理解する)が同席する前に神罰や御利益の有効性を具体的に披瀝肯定しながらも突端に否認の態度を示す心理的变化を示したことである。(傍線部分)もし前記の応答が第三者の存在を意識してのものであれば、ひとり趙顯章だけの問題に止まらないであろう。即ち趙顯章が華北農村民の信仰の在方の一方向を表明したものと解するならば、村民の宗教的志向性を窺いうることも可能である。常識的に言っても、人間の生活行動は、感性的欲求のために知的行動が抑制されることは、現代知識層にも見られる現象である。言わんや、先の趙顯章が拝廟祈願することによって、日常生活のなかに何らかの意味で精神的安心を得ていたとすれば、理知的な郭教員の存在は嫌悪にも似た感情意識をもったことは充分考えられるのである。上述によって、華北地帯では全般的に拝廟意識に伴う儀礼が流布している様子は理解されたであろうが、この点について更に論をすゝめたい。河北省昌黎県侯家宮の郷長、孔子明の言葉によれば、

『村の人は「廟大庄莊」等といふ、廟が大きいので金が出来ぬというが、廟の大小とは村の盛衰とはどう考えても関係のないことだ。私は廟は全然不要と思つたが、村の一般の者は迷信をもっているので、学校を建てた時に新に小廟を建てたのだ』。⑭

とあって、比較的に進歩性の郷長は廟信仰の在方に懐疑的で否認する態度を示しながらも、候家營という一つの共同体村落の爲には敢て生活規範にさからわず、宗教的慣行に歩調を合している。従つて『一般に知識ある者は宗教(廟)を信じない』¹⁷のが通例ではあつても、農民の多くは『玉皇廟には祈雨、有病、算卦の神として詣で、觀音廟には子なき女が詣でる』¹⁸のように廟信仰は相當に根強いものがある。或はまた、死後の世界への恐怖を暗示しながら現世の生活に善行を積むべきを勧めた「備也来了」¹⁹の言葉にも、神罰觀や御利益の求福を希う習俗信仰が汲みとられるのである。

而して、村廟そのものが農民の個々人の拝廟感情に固有な対象である限り、そこに近代的な意識が形成されることは縁遠い課題であつて、農民の各人が共同体に於ける法的慣行を墨守しなければ、一家の安寧はおろか自家の生計にもこと欠く經濟的發展が約束されない生活体にあつては、俗信的慣行の改善と新しい人間關係を生み出す志向性は芽ばえないのみならず、狭い人間結合はいつまでも存続するであらう。

三、村民の靈魂觀及び祖先崇拜

前節では、廟祀の形態と信仰を通して華北農民の宗教意識をおよそ考察してその概略を述べたが、本節に於ては、問題の焦点を更にしほり村民の死後の世界に対する信仰——靈魂觀を中心とした本質的な志向性を考えよう。

ところで吾々は、「靈魂」²⁰という言葉に耳にすると、とき人間の人格に超自然性を附与した靈魂不滅の觀念や、或は死と対決する不安と恐怖の心意現象を、さらには祖先崇拜を意識的に醸成する基礎が生れ安いのである。然らば、はたして華北農村では如何なる事情であらうか。河北省昌黎県候家營にて内田智雄氏と候定義(本村で文字の書ける農民

——拙註)との応答を先づ引用してみよう。そこでは靈魂を善惡二區別をなし、最初に惡事の魂について

『人が死ぬと魂はどういう順序で天堂や地獄へ行くか——城皇廟から牛頭馬面の二人の役人が来て魂を城皇廟へつれてゆく。…中略…埋葬せられると一殿閻君の神に引渡され生前の善惡事を訊問される。普通惡事をしたことをいわず善事のみをいう。その口供を一殿閻君が全部筆記して二殿閻君のところへ魂とともに送る。また同じようなことをきかれ答を筆記して三殿閻君のところへ送られる。また同じようなことをきかれるが、正直にいわないと鍮拉・油鍋・飛叉・黴爛の中で生前の惡事に適當なものへ送られる。普通は白状しないから四殿に送られる。…中略…五殿には反光鏡があつて生前の惡事が皆写る。こゝで正直にいわないとその鏡をのぞかせる。皆白状せざるを得ない。するとそれによつて、控眼、扒心、刀腸子などに処せられる。(以下六殿、七殿、八殿に於ては前生の惡事を承認させることを繰返す。)九殿では裁判をやり、こんな惡事をしたら次の生では、犬、猫、鼠になれなど、という。十殿では猫になる者は猫の皮を、犬になる者は犬の皮をくれる。これで惡事をした魂は全部を通つたことになる』^{②①}

とあり、次で善事の魂について、

『善事をした魂はどういう道を通るか——城皇廟までは善惡とも同じ。一殿では善惡事ともにきかれる。惡事をしないから善事のみを述べる。それを調査する神を日巡夜巡という。この二人の神が証明してくれると二殿から十殿までいく。(十殿に行く過程で反光鏡で調べられたり、善事の評語をつけられて冥界の幸福が決定する——拙註)。少ししか善事をしないと今の世で十敵くらいの家ならば、次の世は二十敵の家にしかなれない。善事を沢山した者は官吏にされる。自分が善事をしたばかりでなく人に善事を勧めた者は良い學者にさせ大官にさせる。為人容易作人難、再要作人恐則難心無愧作無難処、対天可表身自安、善人はこの世に生れこの句を作り自分の経過した十殿までの惡人の氣の毒なことを語り善事を人に勧める』^{②②}

右の応答内容には善魂惡魂の別はあつても、その共通する觀念は因果応報といった考え方が強調されていよう。つまり靈魂の靈界遍歴過程の中にその肉体は一度び滅び去つても、魂魄はこれを離れて未來に転生するというのである。(仏教で云う地獄・極樂の世界に転生することか)その貴重な魂魄の永續をねがう所謂靈魂不滅の如き意識には、自己の存在性を永遠に確約してくれる善靈の世界と惡魂の世界との明確な秩序立った考え方が必要なわけであらう。

殊に習俗的慣行に左右される農民にとっては、斯る靈魂の未來世の問題は生活とも直結した切実なものである。しかし、彼等が靈の転生を意識することによって、現世の自己を浄化しようとする自覺的（本質的）な存在者としての志向性を所有するか否かは習俗信仰の立場から眺めた場合には、無理な解釈とならう。

如上の見方は仏教に於ける「善を勧める」教説と結びついた考え方で、旗田氏の調査にも誠告的な意味の報告が見られるが、²⁵ こうした意識が生活規範と直結して彼等の宗教意識は俗信的慣行の枠内にとじこめられていくのである。併しながら、「魂魄を崇拜すべきもの」と説くのは直接的には儒教の魂魄思想を土台として成立しているもので、仏教々理の無魂魄思想で解釈することは出来ない。又、靈魂の靈界遊歴を説くのは仏教的俗信仰であって、仏教々理の純粹な意味での立場ではない。概して、華北の場合にはその靈魂觀は哲學的に洗練された思想的根拠とか、或は象徴的に理解する志向は見られず、極めて素朴な遊離靈の転生という考え方が一般的である。

我が国に於ける靈魂觀の特色は『死者靈が死者そのもの、副人的形象靈として意識せられ、死者儀礼がそのまゝ、死靈崇拜の儀礼』²⁴ となるとところに特徴が見られるようであるが、然るに中國にあっては、死者と靈魂を同時に意識することは稀であり、寧ろ、死者靈や祖靈は肉体から遊離した存在者と見るのが普通である。²⁵ しかば、華北村民が死者に対する儀礼を通して死礼崇拜から祖先崇拜へ信仰が意識的に發展をとげる原因は何処に求められるのであろうか。これに関しては、『祖靈を祀つことは子孫として孝養をつくす』²⁶ といった家父長制家族社会の孝養倫理の規範が大きな契機であると見たい。²⁷ もちろんこうした祖先崇拜は、純粹な宗教的信仰と云うよりも倫理規範に要請され縛られた在方であって、華北村民の多くが仏教的無魂魄思想の影響よりも、儒教の倫理規範から強い影響を受けていたことが知られるのである。

ところで、仏教が中国へ移入されても、仏教は輪廻転生（業）思想を説き輪廻からの離脱（解脱）を強調はしても先祖の追善供養とか祖先崇拜を悉んど説かなかつた為に、仏教は家族道徳を破壊するものとして論難された。従つてインド思想そのまゝでは中国民族に受容されることは困難であつた。そこで仏教は中国人一般の祖先崇拜（儒教倫理の儀礼）祭祀の中に順応する傾向を示さなければならなかつたが、その好例として、孟蘭盆会の行事が習俗信仰のみでなく宗族祭祀としても重視されて来たのは、そのよき証左であると、多くが認めているところである。

この問題に關して華北村落の場合には如何なる模様であらうか。山東省歷城県冷水溝莊の調査資料によつて考察しよう。

『祖先の靈は生きていると思うか——若し靈がないとすれば祀る必要はない』。『祖先の靈は子孫に福を与えてくれると思うか——子孫が誠を尽せば降してくれる』。『祖先の靈は見えないのに何故祀るか——見えないけれども子孫としては怠れない』。『祖先の靈は生きていると思うか、死んでいると思うか——生きているとは思わない。子孫が詣るのは子孫として孝を尽すしか考えない』。『祖靈が祟りをするのではないか。福を齎すことではないか——祟りをするのではない。福を齎らすことについては判断ができない。たゞ子孫として誠心から孝行を尽すのみ』。『直接には祖靈に交り得ないか、降靈者を介して交り得ると考えているのではないか——そう考えている者もあるが自分は信じない』。②

この調査によれば、(一)、祖靈そのものに対する畏怖や尊敬の念は見られないこと。しかし(二)、孝養倫理を意識するときには祖靈崇拜への志向性が充分に見られることである。今この拙文では、後者の見方を問題とするのであるが、祖靈を祀ることによつて孝養とつながり、孝養を祭祀行動に表はすことは先祖の生前のみでなく死後にも仕えることを意味している。従つて、彼等の祖先崇拜の対象は決して不特定な一般性の人格ではなく、あくまでも血縁の親であり父系的血縁の祖先である。これは祭祀者側にしても同様に一般性の者ではなく、あくまでも特定の血縁者の子孫である。それ故に凡そ祖先崇拜と云うのは父祖生前の畏敬がその死後にまで引きつがれ、孝養倫理と連関しながら家族結

合の原理となっている。この意味からすれば、華北の家族は祭祀共同体 (Kultgemeinschaft) に属していたと言える。¹⁹⁾これについては仁井田博士も『どこまでも閉鎖的な家族なり血縁なりの枠内のものゝ固定身分なものにしかすぎないのでなからうか。そのいわゆる孝が「最も拡張」したところで、原則として祖先(血縁)を対象とするだけにしかすぎないことは、重訳教授の高著の材料の内からかえて論結できる』²⁰⁾と説かれているが、こうした同族血縁関係の祖先崇拜は、家父长制家族倫理の意義を機能化しつつ、他方では生活規範の枠内に宗教的信仰の形で保有される慣習が混融された所に生れたものである。²¹⁾

こゝで、数少い調査資料ながら祖先崇拜に対する批判と否定的な態度を示す志向にふれておこう。

『祖先は生きている家族に対して何も役に立たないか——人死就完了』²²⁾。『墓へ詣って家の栄えるよう金の貯るよう、子を生れるようにと祖先に祈らないか——祈らない』。『祖先は家を守ってくれるのではないか——死んだ人は何もできない』。『豊作のとき、祖先の墓に御礼に詣らないか——しない』。『位牌をもっている人は位牌に対して豊作の礼をいうか——いわない』。²³⁾

右の調査によれば、祖先のもつ超自然性、超人間的な機能と尊厳性は否定され、子孫の為に附与される招福觀念に對しても消極的志向を示している。而して、こうした農民の志向性は日常の現実生活の貧困の中から生まれた自棄的な打算性を含んだ応答であつて、必ずしも真意から祖先崇拜を否認するものではなからう。従つて、共同体内・家族道徳の枠内に於ては矢張り祖靈崇拜の慣習に従事するのが常である。家族制度が確立されると共に祖先崇拜の儀礼も家族倫理の規範に歩調を合せて機能化され血縁の初代・家系の初代以来の故人を祀る宗教的祭祀及び信仰へと発展するのである。このことは、華北に於ても——上米の調査報告の解釈に誤りなき限り——同系血縁者による祭祀が、儒教倫理(孝)を主体としながら展開され、宗教的慣行の占める比重は、極めて大きく農民の日常を支配して、祖先崇

拜を誹謗することなどは論外であった。

四、自然崇拜意識（雨乞を中心として）

自然崇拜とは、ある固定した自然現象に価値（怖畏）を認めて崇拜する自然発生の原始形態を指すのが普通である。若し華北村民の崇拜対象としては、(一)、天体現象（太陽、月、雨）(二)、地上現象（大地、水、河川、山岳）(三)、樹木（否定的）が調査報告されている。³⁴ 自然崇拜が行われていることは、華北村民が自然的条件から強い影響をうけることによつて生活行動が決定され、そこから固着觀念（fixed ideas）³⁵ 過価觀念（prevalent idea）³⁵ の意識が発達していることを意味している。

さて、華北村民の最大の関心事は、雨水を通しての祭祀に集中され、而も共同体的性格を帯びながら自然崇拜の中では最も重視される問題である。さて華北農民が一縷の願望を托して行う祈雨の方法や祭式について具体的に眺めてみよう。先づ、山東省歷城縣冷水溝莊の調査によれば左記の如くである。³⁶

『雨請はどのように行うか——雨請を始める時は三日間全村の男女が齋戒する。ねぎ、にんにくを食はず、男女交らず、沐浴しない³⁷。村中から四人を選ぶ。辰年の人。四人が玉皇大帝の像を担いで紙房莊にある白泉に行く。……中略……四人は玉皇大帝を担いで持ち帰る。大帝を安坐させる。正午に升表を紙に書く。形式文章は一定してはいないが、内容は旱天で村民が苦しんでいるから降雨を願いたいというようなもの³⁸。升表を持って天地台前に跪坐し、一般の者は叩頭参拝する。それが済むと竹製の籤（九十六籤ある）をひく。籤簿に照すと何日雨が降ると書かれている。升表はたぐんで表匣子に入れる。それとくもに、その箱の中に七針、八宝（昔の錢）、珠紗、茶葉、上天梯（木製の小さいもの）、登雲鞋（木製）を入れて焼いてしまふ。終つてから天に向つて叩頭し、また玉皇大帝に叩頭する³⁹。これは儀式が済んだという意味。雨請は三日の齋戒が済んでから四日目に行う』。

この調査内容の意味するところは、雨水と農耕生活が密接不離の関係にあること、雨乞行事は村落の祭祀の一つで個々人の力では不可能な自然的な現象であること。従って、村民の多数が共同して真意を表白するならば、龍王・玉皇もその神意を動かし降雨をなすという淡い願いがこめられていること。そして村民の現実生活の利益と共同体の安寧を期待する所謂呪術的な習俗信仰であることが知られる。そして、幸運にも降雨にめぐまれた時には、『三日内に雨が降れば供物（許願・還願）して祈る。村中に天降大雨という貼紙をする』^⑩。『還願の時には村長、甲長は必ず出る。村民が行くか否かは勝手だが大体皆行つて礼をいう』^⑪のが通例である。

ところで、「還願・許願」という儀礼は、民間信仰の重要な要素をなし、それは意識的な態度を伴うのが普通である。華北村落に在つてもその例外ではなく、その一・二の例を引用しておこう。

『祈願して雨が降らない場合には還願しない』^⑫ 『竜王をもっときれいにすれば今年のように旱害もないのではないか——降つたら竜王を塗るかえてきれいにするが、降らぬから放つておく。降らぬ時には竜王は不靈だと云つて村民は腹を立てる』^⑬。『祈雨をくりかえさないか——もし雨が降らなければその地方の人が災害を受けるべき時だから該当受害』。『餓死するかしなにかと云う時にはそんなことはいつていられないではないか——昔しからの習慣で仕方なし。五日外に雨が降つても還願しない』^⑭。

右の応答は、還願という意識的態度を通して華北農民の極めて実利的な志向を窺うに足るものである。即ち、降雨があつた後に竜王を美しく塗装すると云う意味は、果報を得てうえでの祭祀観念であり、また、祈願の期間中に神意なくして降雨の恩恵に浴さない場合には、その後降雨があつても還願はしないという態度には、農民の現実性・実利性・功利性の側面を如実に表白しているよう。

従つて、斯る習俗的な自然崇拜の立場が固執される限り、華北村民は日常生活の中から呪術的な要素を捨て去るこ

とは不可能であつたであらう。それ故に農民の考え方や意識の中に、明確な志向性をくみとることは出来ない。

『玉皇や竜王等が雨を降らせるという説明以外に何か雨の降る原因につき説明出来ないか——出来ない』。『小学校の生徒で雨の降る原因を聞き帰り、それをあなたに説明したことはないか——なし』。『青少年等は雨の降る原因をどう説明するか——私達と同じ。玉皇が雨を降らせるという話を迷信だと考える輩もいるが雨乞のときはやはり参加する。若者も我々も玉皇に対する考え方は違わない』。『玉皇はどんなとき地上に旱魃や水害を与えるか——わからぬ』。『玉皇を立腹させぬようにする神様はないか——なし。神意はわ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』^④『雨水に力があるのか——然り』。『その力はだれが与えたか——竜王が雨をつくる。竜王の威力が雨の中にある』。『龍王は何のために雨を降らせるか——水は万物の源でこれがないと人は生きてゆけぬ。結局人を救うため』^⑤『天はどうして出来たものか——玉皇だという人もあるがよく知らぬ』。『人は何故生きてゐるのか——物を食べるから』。『では何故物を食べても年齢が来ると人は死ぬのか——玉皇の方で人の命数がきまっているから、それ以上は生きられぬ』。『土地や雨水があると何故生きられるか——力を借りることが出来る』。『日蝕は何故おこるか——太陽が何物かに災難をうける。何故うけるか知らぬ』^⑥。

右の応答中には、雨乞行事は自然崇拜と結合した觀念と共同体的慣行に協力する態度が積極的であること、殊に強調したい点は、斯る習俗慣行が存続する限り自然現象を科学的に理解して知的考え方を得んとする志向は生れ得ないばかりか、農民の古い因習を打破する契機も芽生えないのである。例えば、現今、吾人が初等教育に於ても習得される初歩的な幾つかの科学的知識に対してさえも、全然理解されないばかりか、知ろうとする積極的志向性が見られないことは、調査中に明瞭であり、かれら農民が日常経験する事象の中で自己の能力や熟練で解決が出来ない問題に突き当たった場合には、すべて超自然現象とか、神意によると解釈して割切っているのである。

このことは、過つて旧中国に於て近代ヨーロッパ社会の誕生を促進したような革新（迷信と知識宗教の対決。宗教と科学との抗争）的風潮を経験しなかつたこと、あまりに封建的社会機構の圧制が長く存続されて、全く近代的知

識と没交渉だった農村民にとっては、合理主義的思考能力を醸成することが不可能だったことに原因していよう。それ故に、「そんな話は古い」とか「そんなことは迷信だ」と雨乞を否定する小数の農民が居たとしても、共同体的慣行の前には傍観者のな第三者の立場を固持して共同体から隔離しての生活はあり得なかつた。

如上に、自然崇拜の意識を眺めて、そこには多くの改革されねばならぬ要素が盛りこまれていることに視点が集められようが、斯る改革の問題は新中国の誕生と同時に土地改革と直結しながら、強制的に推進されていることなので、こゝでは論究しないが、新中国の宗教政策によって改革される要素が何んであるか、以上の拙文の中から抽出されるならば、本稿の役目は一部を果していよう。

五、結 語

上来の考究範囲内で、華北村民の宗教意識を明確に論断することは、慣行調査資料の扱い方並びに関連資料との充分な詳細分析批判を加えての結論でないから、結語を導き出すことは危険を伴うので控えておきたい。因に、更に華北農民の宗教的慣行を研究対象とする場合には、如上に考察を加えた事項の他に、年中行事。寺廟地・廟産・廟会と市集・祭田・廟を司る道士・墓地と家産関係などに及び、或は華北村落の構造を解明する傍ら、個々の家族成員とその精神的結合・宗教的習俗に現われる同族結合などにも考究の領域を拡めなければ充分とは云えないのである。

而して、家父长制家族社会の解明を主題とする場合には、農村経済と村落機構にピントを合せながら農民の生産関係を分析論究することが理論的にも可能性が強いのであるが、拙生があえて、こゝに宗教意識を主題とする上部構造的考察を加えた意図は、マックス・ウェバーの所謂「理想型」の方法論を運用試みたものである。即ち、「生活規

「習俗信仰」「家族倫理」「宗教慣行」などの類型項目を本文中の処々に設けて、宗教意識と直結しながら華北村民の宗教的志向性を描写し得たと思つてゐるが、その成否は後日の課題としながら筆を置きたい。

註

- ① 中国農村慣行調査刊行会編「中国農村慣行調査」第一卷一八頁参照。上記資料は以下に屢々引用するので、刊行者と書名を省略して「VOL1の18」の如くにする。尚本調査資料の積極的分析の研究は今日の学界で最も要請されている課題である。
- ② 前掲調査資料に基く研究業績の主な成果に就ては、前掲書VOL1の63・64頁に掲載される「関係著書論文目録」を参照されたい。
- ③ 慣行調査に基く従来の研究に於ても、農村経済の下部的構造を分析し或は法意識と生活規範をとらえることによつて、農村生活と習俗慣行とを充分に究明されておらう。然しそこに習俗とか民族信仰と云ふ宗教の下部的要素を考へるときには、その論点のポイントは宗教的志向性を中心に展開されることが重要と信ずる。
- ④ 「廟」は一般に「先祖の靈を祀る所。靈屋」(新村出編「広辞苑」)。旺文社刊「華日大辞典」の如く先祖の靈をいよいよ祭る齋場の意味が強いが、中国の場合には上記の意味を含めて「神仏を祀る所」でもあつて、ホコラ(祠・叢祠)ヤシロ(社)と呼び慣わされてゐる意味(柳田国男編「民族学辞典」堀一郎「民間信仰」—岩波全書)に近く民間信仰の対象である。
- ⑤ 河北省順義県沙井村(旗田巍氏調査)VOL1の九〇・同省欒城縣寺北柴村(内田智雄氏)VOL3の一五二・山東省歴城県冷水溝莊(村田久一氏)VOL4の十九・河北省昌黎縣侯家宮(旗田氏VOL5の三五・同省良鄉縣吳店村(同上)VOL5の四三一・等々その他論文中に引用する慣行調査資料を参照されたい。
- ⑥ 民間信仰の特徴は純粹な教理とは無關係なことであり、例えば華北の場合に於ける共同体に於ける信仰形態を抽出してみれば、河北省昌黎縣(旗田氏)の調査に「旱天の時には……中略……全村民が祀らぬと無効」(VOL5の三六)・山東省歴城県冷水溝莊(山本義三氏)「村全体が乞雨の必要を感じたか——そうだ」(4の三一)・河北省欒城縣寺北柴村(内田氏)「どういふ風に求雨するか——香と紙を準備して廟の前で焼紙、三日間祈る。三日内に雨が降れば供物(許願・還願)して祈る。村中に「天降大雨」といふ貼紙をする」(3の一五二)ともあつて、地縁的な信仰形態としての祭祀が強く。
- ⑦ 河北省欒城縣寺北柴村(内田智雄氏調査)VOL3の一五二
- ⑧ ⑨ 山東省歴城県冷水溝莊(村田久一氏)VOL4の十七

- ⑩ 山東省恩県後夏寨(内田氏) VOL 4 の四三三
- ⑪ 河北省昌黎県侯家宮(杉之原舜一氏) VOL 5 の二七・㉔ 同上(旗田氏) VOL 5 の三五
- ⑫⑬ 河北省昌黎県侯家宮(昭和十七年十月。調査資料第百輯。旗田氏調査。応答者侯定義) VOL 5 の三五・三六・同じ応答者によって財神による家の順平とか子供の病氣平治は肯定されながら、金銭という現実的生活と直結する殺那的なものについては救いのない悲感的考え方を応答している。
- ⑭ 華北農村の貧窮の厳しさは、農地の零細化と云う土地関係の動態に基づいていよう(拙著「解放前夜に於ける中国農村」棲神三十号参照)。こうした零細農民にとっては蓄財は不可能な現実であり金銭に執着するよりはかえって金銭は彼等の幸福の源泉とはならないことを知りすぎている。
- ⑮ 華北農村慣行調査資料第九三輯。村落篇第十二号。VOL 5 の四三二・四三三
- ⑯ 河北省昌黎県侯家宮(旗田氏) VOL 5 の五八・応答者孔子明は木村内で文字を解する開明的な農民で村長の職にある。
- ⑰ 山東省歷城県冷水溝莊(内田・早川両氏) VOL 4 の六一
- ⑱ 前掲所にて村田久一氏調査・VOL 4 の一九一
- ⑲ 「備也来了」(お前も来たか、の意味)とは、生前中に悪徳を積んではならぬことを誠しめた言葉で、一般に土地廟(村民の生死病氣を管理する土地爺を祀る)の扁額に書かれてゐる。調査にも「悪いことをすると死んだ時に土地爺が「備也来了」ということを村民は信じているか——信じている。「病氣や事故で死ぬのは土地爺が呼びに来るのは異なるのではないか——現失現象で、やはり悪いことをしていたために、土地爺が魂を呼びに来たのだ。「悪いことをせんでも死ぬことはあるだろう——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に」(河北省良郷県吳店村(旗田氏) VOL 5 の四三一)とあって、華北村民の神罰観がよく語られてゐる。
- ⑳ 靈魂(soul, spirit, (英) Seel, Geist, (独) atman (梵) psyche (希)) の意味のとり方は幾様にも考えられるが、こゝでは「肉体の死後または肉体を離れて存在する人格的靈魂(陰影靈・形象靈)を指して、生きた人間、又は死後の第二存在として根本的に人格的存在する発生上、概念上の意味をもつもの」と取扱いたい。従つてこの解釈では時間上の無限の存続を意味し、祖先崇拜とか輪廻転生と結びついた靈魂不滅(immortality (英) Unsterblichkeit (独)) の觀念を生む、低い俗信の所有者であれば、肉体的・精神的・生活上の種々の悩みはすべて靈の問題と直結されて、その救いを靈界に求めることはアニミ

ズムの成立過程を見ても明らかである。

⑲ 昭和十七年十月慣行調査資料第一〇輯・河北省昌黎縣侯家宮（内田氏と候定義との応答）VOL5の一三〇・候定義の応答は仏教から学びとった因果応報の輪廻転生思想と、その人生観に道教思想が融合して死後の十王審判による信仰が表明されていよう。華北にも土地廟・城皇廟などの多くの村廟が祀られるのはこの信仰が行われていることを物語っている。

⑳ 註⑨参照・本文の誠告の意味と同時に人間の命運が神意によって決定されているとする「玉皇の方で人の命数はきまっているからそれ以上は生きられぬ」（河北省昌黎縣侯家宮・山本氏・VOL5の二九七）と云う人生観にも命運の幸福ならんことを希う決定的な意識が働いている。

㉑ 柳田国男編「民俗学辞典」（東京堂版六七八頁）参照・吾国で御霊を死者の副人的形象霊と意識する背後には霊に対する畏怖の觀念がある。堀一郎「民間信仰」（岩波全書）第八章「祖霊及び死霊信仰と世界觀念」（二〇三―二四六）にも民間信仰の中核をなす死霊・祖霊崇拜の習俗が詳説されている。

㉒ 河北省良鄉縣吳店村（旗田氏）「もしあなたの父が死んだら魂魄はどこにありや——魂は天にあり、魄は地にあり、その魄は廟にあり、故にあり、位牌にあり」「それでは廟と關係があるのではないか——關係なし。魂は位牌にある」（VOL5の四五二）。同所で早川保氏調査（応答長友三）「死んだ人に魂はないか——ない」。「それではすぐに焼いてしまってもよいではないか——焼かないのは中国の習慣だ」。「死体を焼くと靈魂の宿る場所がなくなるからではないか——それは迷信だ」。「位牌に霊が宿っているのではないか——そういうことはない」。「位牌の〇〇之神位というのは死んだ人の靈魂につけたのではないか——それは単に記念のためだ」。「祖先は生きている家族に対して何も役に立たないか——人一死就完了。但し今の子孫に財産を残してくれたのは有難い」（VOL5の四六一）。上記の中で旗田氏と早川氏の調査内容に大きな相違が見られることは注意されよう。前者が靈魂の存在を認め、後者が否定的立場から祖先霊の權威さえ否定することは祖先崇拜の志向が消極的である。併し両者共に靈肉は分離していると見るのは一致している。

㉓ 山東省歷城縣冷水溝莊（山本義三氏）「祖先の霊は見えないのに何故祀るか——見えないけれども子孫としては怠れない」「祖先の霊は生きていると思うか、死んでいると思うか——生きているとは思はない。子孫が語るのは子孫として孝を尽すしか考えない」。「たゞ子孫として誠心から孝を尽すのみ」（VOL4の五九）

㉔ 儒教倫理は勿論、農民の信仰生活に全般的な支配力をもっていた道教倫理も、家父長制的であり、家内奴隸制的であり、子

の一方的な無定量無対価の奉仕——孝——を説いている。この考えは「父は子の天」「夫は妻の天」と云う儒教道徳が基盤となっている。若し孝養倫理の枠によって祖先崇拜が行われれば信仰の問題ではなく道徳の問題である。仁井田博士「中国法制史」(岩波全書)二一三頁。拙著「中国農村における法意識の变革」(棲神三十一号)参照。

②⑤ 内田・早川両氏調査。VOL 4の五九―六十、この調査は冷水溝荘の村民の信仰概況を報告した内容で当該地域に於ける子孫の祖先に対する態度がよく窺える。

②⑥ 同族、同姓が祖先の祭祀墓参を行うことは、血縁意識による家族共同体の成立と関係がある。河北省昌黎県侯家宮(材之原氏)祖先の祭祀は長男だけがするということはないか——正月は一家揃ってする。「墓地はあなたの家だけの墓地か——我々這幾股のものだ」(VOL 5の一〇九)・河北省恩県後夏寨(内田氏)「老祖先を祭る時は候姓全体が集るか——十月一日(清明節)には全部が紙を持っていて焼く」(VOL 5の一六)・河北省樂城縣寺北柴村「祖先の墓参を清明節と正月(旧曆除夜)にするのが村の習慣になっている」(VOL 3の二八)・マックス・ウェバーによれば、この祖先崇拜を中心とし家長制的に構成せられた団体は恰もインドのカスト制度と同様に、中国社会に於ける伝統主義の最後の防壁として、従ってその停滞化の執拗な原因となった、と(経済と社会)に述べているが、家族共同体は中国の近代化の停滞に決定的意義をもっている

③① 仁井田陞「中国法制史」(岩波全書)三〇頁・尚本文中の重沢教授(京大)の高説とは「孝の道徳意識が家庭から社会へと空間的に拡大されて祖先崇拜の領域も拡張された」とするもので、仁井田教授はこれに反論を試みられており、社会法制史学の方法論に立脚する拙生の論究に大きな示唆を与えてくれる。

③② 同姓・同族の血縁的祖霊祭祀は夙に、論語「その鬼に非ずして祭るは詔である」と云うが如く、古典的・古代的性格をもつ儒教倫理による儀礼の社会性を見ることが出来る。

③③ 註②⑤参照せよ。尚、山東省歴城縣冷水溝荘(山本義三氏)「祖先には何故祈らないか——祖先より鬼君(拙註——冥界に存して超人間的靈の保有者)の方が効力が多い」(VOL 4の五九)とあって、祖先に家族の幸福などを祈願するよりも村廟に詣る傾向が強い。

③④ 天体現象に関して、河北省樂城縣寺北柴村(佐野・安藤氏)「二月初一日、太陽生日——吃因祭・初二日、龍擺頭——太陽の出来ない間は水を汲まない」(VOL 3の八二)・山東省恩県後夏寨(内田氏)「太陽社とは——二月二日太陽の誕生日、その日は太陽の出る時に全村の人が太陽の出迎をし、晩には太陽を送る。その時、紙入、紙馬、輿を焼く」(VOL 4の四五〇)・河

北省昌黎縣侯家宮（山本氏）「天はどうして出来たか——玉皇だという人もあるがよく知らぬ」「土地や雨水があると何故生
きられるか——力を借りることが出来る」「雨水に力があるのか——然り」（VOL5の二九七）・「日蝕は何故おきるか
——太陽が何物かにより災難をうける。何故うけるか知らぬ」「日蝕後は吉凶どんなことがおきるといわれているか——悪い
ことがおきる。不打糧（收穫がとれぬ）といわれる」（VOL5の二九八）「甲子豊年、丙子旱、戊子蝗蟲、庚子乱、惟有壬
子水連天、十日無子天下乱の民諺に関して大体右の如くなるか——概してそういえるが、戊子蝗虫は本地には一寸適當せぬ」
（VOL5の三〇〇）・河北省欒城縣寺北柴村（杉浦貫一氏）「自然崇拜をやっているか——毎日太陽を拝み一日の平安を祈
ることが村民のかなりの数の人々によって行われている」（VOL3の二八）・地上現象に関して、山東省歴城縣冷水灌莊（
内田氏）「泰山に邪氣を鎮圧する力があるか——泰山には廟があり邪氣を圧える」（VOL4の六〇）・山東省恩縣後夏寨（
内田氏）「泰山社とはどういふものか——四月十八日、泰山娘娘（碧霞元君）に進香に行く。正月から四月十八日までのうち
に」（VOL4の四五〇）・華北村民の自然崇拜の大概を眺めたが、その他にも多量の調査報告がなされているが省略して、
他の一部は本文と後記の（注）に譲りたい。華北村民が最も関心をものは雨水であり、慣行調査にも「雨乞」「乞雨」
「祈雨」「禱雨」といった項目が設けられて、自然崇拜の中でも特に大きな比重を示し農民の生活と直結した深さを知され
る。

⑬ 過働観念、固着観念と云うのは或る種の神経症（恐迫神経症の如き）の徴候に見られる病的なものでなくて、今こゝに拙生
が用いる意味は、正常な観念で精神生活が支配される思考とか意識を指すのであって、斯る観念をバックとして自然の影響が
如何に日常生活（農耕）と直結されていたかを、華北村民の実態を通して探らうとするものである。

⑭ 昭和十五年十一月、華北農村慣行調査資料第二十二輯。VOL4の六〇参照。

⑮ 前掲書。内田氏調査「雨乞の時、食べられないものは何か——牛羊肉、豚肉、葱蒜、男女不寝」（VOL4の八九）とも
ある。

⑯ 祈雨祈願文は不定ではあるが、山東省恩縣後夏寨（内田氏）「竜王爺爺神靈・現今旱日久不雨・衆人等求神靈氣・如三日以
外五日以内降下大雨・修醮・三天・誠心・還愿」（VOL4の四三三）とあり、斯る文書を三通發する（焼く）のが通例で、
朝、午、夜の三回雨請する。河北省昌黎縣侯家宮では「小がめに柳の枝をさし黄色の紙をはり」「九江八河五湖四海竜王之位」
と書き途中井戸を見付けたら跪いて拝む」（VOL5の二八）ともある。（但し同地区は低地の為め水害を恐れて雨乞を悉ど行

わない——拙註)

③⑨ 河北省樂城県寺北柴村(旗田氏)「東関にある童王の木像をかりて来て與に入れて村中を廻り、各廟(本村には観音・関帝・真武・五道・三官等がある——拙註)の前で焼香する」(VOL3の六五)とも報告されている。

④⑩ 河北省樂城県寺北柴村(内田氏)VOL3の一五二

④① 山東省歷城県董家区梁王鄧路家莊(旗田・内田・本田・安藤・塩見各氏)VOL4の三五六「還願」とは願性どき、願もどしの意味で祈禱を果したから、それをとりの消せうとすることである。

④② 山東省恩県後夏寨(内田氏)VOL4の四三三

④③ 河北省良郷県吳店村(旗田氏、応答趙啓・張友三)VOL5の四四二

④④ (註④②) 参照。VOL4の四三六

④⑤・④⑥・④⑦ 河北省昌黎県候家宮(山本氏)VOL5の二九七・二九八・(註④⑥)を併せ参照。

④⑧ 山東省歷城県冷水溝莊(山本義三氏・応答冷水溝莊保長任福裕)『雨乞の儀式は馬鹿らしいと思つてゐる。昔からの慣習だから賛成するだけだ』(VOL4の三一) 同處にて内田智雄氏調査『雨請も無理に求むべきではない。こういう言葉がある。

「靠天吃飯、量力求財」「天作孽猶可為、自作孽不可活」(尚書太申篇の言葉か)』(VOL4の六〇)・河北省樂城県寺北柴村(旗田氏)『こんなことは迷信だ』(VOL3の六五)・など否定的意識を示しているが、共同体の祈雨の爲めならば参加するのであつて、否定しながら雨乞行事の迷信的根柢が理解されていないので、否認の態度も消極的である。

拙稿の作製に當つて東京大学史学会委員会の好意ある示唆——「村落共同体の性格分析の線に沿つて宗教意識を把握」され、「習俗信仰の個々の現象を具体的に分析する中で近代的な科学認識と対比されること。」——をうけました。本稿に表現はできませんでした。後日にその成果を問いたいと思つています。」

(昭三三・八・十初稿、—史学会々員)