

中国河北省承德市の寺・廟とその信仰上の役割

—— 中華民国時代を対象として ——

李 海泉

1 はじめに

本論は聞き取り調査データによって、中国河北省承德市における寺・廟が民衆の暮らしの中でどのような役割を持っていたかを示すものである。聞き取り調査の対象者は、主として承德地域に住む 80 歳前後の古老及び文物局の研究者である。これによって復元できたのは、清王朝以降の中華民国時代（1912—1949）の寺・廟信仰のことである。1950 年代からの政治運動、そして、1960—1970 年代の文化大革命に至り、民衆の信仰状況は大きく変化した。中華民国時代の民間寺・廟における信仰と合わせて、1980 年代以降から現代までの状況も付加的に示す。

承德市では清王朝皇帝がチベット族、モンゴル族を中心とした少数民族懐柔のために寺・廟の建設を行なった。満族の清王朝が少数民族に対する漢化政策として、また増加の一途をたどった漢族のために、アイデンティティ確立のために中国の都市の象徴的寺・廟を建立したことを示してきた（『熱河誌』1756—1782 年、『承德府誌』1829—1888 年）。すでに皇帝及び地方行政的施策として信仰形態の複合が図られてきたことを意味しているが、この論文では避暑山荘南側市街地に建立された民間廟が民衆の暮らしの中でどのように信仰されてきたかを明らかにする。すなわち、地縁社会の中の民間信仰や、道教、ラマ教、薩満教信仰はどのように重層、複合したかをさぐり、暮らしと信仰の複雑な体系を提示する。具体的には、承德市街の関帝廟、城隍廟、馬神廟、娘娘廟、ラマ廟である普寧寺と周辺の薩満教について調査したものである。聞き取りにより、暮らしの中の信仰体系を明らかにする。

関帝廟、城隍廟は官廟であるが、民衆の暮らしにも深くかかわったため、本論では関帝廟、城隍廟が道教廟として、民衆の暮らしの中で、どのような働き見せるのかという点を掘り下げて考えていく。馬神廟、娘娘廟は民間信仰の廟として、ラマ廟はラマ教の廟として暮らしの中での働きをみる。薩満教は廟をもたず承德市周辺の農村に広がるが、都市との関わりがあるのでとりあげる。

2 概況

2.1 関帝廟

清王朝時代の承德には多くの関帝廟があり、その中の一つは皇帝の勅諭により建設されたもの、すなわち官廟である。本文ではほかの廟との比較で民衆によってどのように信仰されてきたかを明らかにする。現在運営されているのも、避暑山荘正門麗正門すぐ前にある官制関帝廟である。この廟は雍正帝の時（1732 年）に漢族の民衆によって建立され、乾

隆帝期（1773年）に勅諭により豪華に改築された。道教の神々の配置と祭礼は漢民族の精神性や生産実践、価値観を表象しているものである。その中に菩薩像もあるということは佛教との習合が認められる。

人々は関帝廟にももの紛失や災難の占い、富を貯える過程の祈りと困難の克服、自然災害の克服、治病、妊娠あるいは魔除けといった願いを込めて来ていることがわかる。現世利益が特徴である。ラマ廟と明らかに異なる点があるものの、信者はよくラマ廟を参拝して関帝廟に参ると言う巡礼をすることもある。また、関帝信仰の中には救済の心構えや、助けられたらかならず恩返しをするといった儒教の道徳的観念も込められている。かつてのまつりにおいて、民のための炊き出しは重要な行事であった。

2.2 城隍廟

1772年に建てられた承徳の城隍廟の碑文に示されているのは、城隍祭祀が都市の堀、水辺の祭祀儀式であるということである。城隍神は土地爺（神）と同じく地方を守る神である。乾隆帝は地域住民の暮らしを考慮して、城隍廟を承徳地方に導入した。民衆信仰の中で、城隍廟は人間社会の地方行政官僚制度と同じ位置を占める。というのも、城隍廟はあの世の行政機構として、公平正義を主張し、裁判を調停し、地方の平安を保障するからである（任双霞 2009：99-108）。鄭土有と王賢森は『中国城隍信仰』の中で城隍廟の7つの機能を示した。それらは、(A) 都市を守る、住民を守る、(B) 雨乞い、(C) 天気を晴らす、洪水を鎮める、(D) 魔よけをする、(E) 「悪鬼」を管理する、(城隍神は冥界の地方長官であり、州、府、県の鬼を全部管理して、人間世界に害を加えないように祭祀儀式を通して「鬼」を慰めるか、威喝するかである)、(F) 人間世界からの訴えがあれば、城隍神はかならず正義を主張し、悪人を懲罰する、(G) 地方官が着任するとき、まず城隍廟に参拝する。城隍神の冥界からの協力があれば、民衆を管理できる。地方官が民衆に悪い行為をすれば、城隍神はその地方官を懲罰するのである（鄭土有、王賢森 1994：28-50）。鄭土有と王賢森は城隍神が冥界の地方官であり、その力は人力の及ばない、地方民衆の生活に関する広い範囲を管轄していると指摘した。

楊慶堃（C.K.YANG）が城隍廟の機能について示したのは、城隍廟のように中国全土に広がる廟が地域を守り、旱魃や洪水、火災を防御するということである。そして、行事期間や危機のときの集団祭祀は地域民衆の一体性と凝集力を高めるとしている（楊慶堃 2007：28）。

死んだ後に城隍神になれる人物といえ、(A) 勤勉であり、地域に功績がある人、(B) 正直な人間、(C) 「善」「孝」であり、「扶弱濟貧」タイプである（鄭土有、王賢森 1994：51-66）。いずれも中国の伝統的道徳標準を満たす人間である。承徳の城隍廟に祀られるのは、乾隆の第17番目の叔父の愛新覺羅・允礼である。

城隍廟はこの世の救済を願って信仰される関帝廟と違って、あの世との関係性を取り扱う。中華人民共和国以降、廟での葬礼は完全にできなくなった。近代科学的精神が浸透し、

多くの住民はあの世感が薄くなった。

承德市の高齢者の話によれば、かつて毎年の旧暦1月4日から6日に城隍廟まつりをやっていた。まつりの間、城隍廟に隣接する西大街は大変にぎやかだった。舞台を造り、芝居をやっていた。まつりのとき、農民、商人、市民が多く参加していた。城隍爺を担ぎ、雨乞いなどの願いを込めて、人々は頭に柳の枝で造った帽子をかぶり、裸足になって西大街を走った。中華民国時代、承德市の行政長官であった張成禄は民衆との一体感を示すため、みんなと同じように、先頭に立って、頭に柳の枝で造った帽子をかぶり、裸足で走った。

かつて民間では、人が死んだ後、城隍廟に「報廟」した。道士は「路引」あるいは「路条」というあの世への「通行証書」を発行した。棺は、家におくのは不憫であるなどの理由で、城隍廟に3日間おく場合もあった。

2.3 馬神廟

馬神信仰は原始時代の動物崇拝までさかのぼることができる、原始的宗教形式である。周朝に最初の馬神崇拝の文字記録が現れている。馬神崇拝は馬に対する崇拝と関連するものであり、明朝において、馬神は国の馬政策と関連して国家レベルの祭祀であった。清王朝になると、馬神崇拝は国家の政治的信仰から民間信仰に変化していった。それぞれの信仰団体は各自の現実的利益により馬神崇拝に新たな意味を与えている。明朝後期、続いて清王朝期、民間信仰と廟に対する国のコントロールは衰えていった。また、都市における経済の発展で、国は各ギルドに対する管理も緩めた。それぞれの業界はギルドを起し、業界の神を祀ることにした。この中で、交通運輸業は馬神を自身の業界利益の保護神として祭祀した（鄧慶平 2006）。

考古学資料によれば、中国では先史時代から馬の馴化をしていた。周朝の史蹟にはすでに馬祭祀の記述がある。明朝の統治者は北方民族に備えるため、戦備としての馬の必要性を意識した。国全体において、馬の健康、繁殖旺盛を祈った。そのため、当時の馬の祭祀は国家レベルの儀式に組み込まれていて、官式の色を帯びる。明朝の後期から、馬に関する政策が緩やかになったため、馬神廟崇拝は徐々に自然神崇拝に近づいた。清王朝において馬神を祭祀するものは大体馬の販売者、獣医、馬車業界の従業者など馬と関係する人々であり、ギルドの神になっていた（趙世瑜 1998）。

馬神について石橋丑雄は、清王朝の紫禁城では毎年祭馬神式が行われていたことを報告している。馬神を祭る儀式は毎年春秋の雨季に行われ、正日およびその次の日に祭祀があったのである。正日は乗馬のために祀り、次の日には牧馬のために祀る。これらは紫禁城の神武門内の祭馬神室で行われた。正日の祭祀は「堂子」（北京で薩満儀式を行なう宗教施設である）でも行われた。ここでは特別に祀られた馬神があったわけではなく、軍馬および牧馬の幸福を祈ったものである。この点で、民間で馬祖・馬神・馬王などを祀るのとは異なるという考えを、石橋は述べている（石橋丑雄 1934）。

清王朝から、熱心に馬祖・馬神・馬王を祀るものは上述したように、馬の販売者や交通運輸業、獣医など馬を扱う人たちである。馬の健康と旺盛な繁殖を祈る目的があるものの、馬を扱うギルドの神として、ギルド内部の凝集力の維持や利益の保護神ともなっている。楊慶堃（C.K.YANG）によれば、中華民国時代にいくつかのギルドは新しい時代となったことで、ギルド神祭祀をやめたが、ほとんどのギルド組織はギルド神の祭祀を継続しており、それによって、伝統的ギルド組織の運営方式を保っていた（楊慶堃 2007：315）。

承徳の馬神廟は運送業や、馬売買の商人や、食糧売買の商人、酒造りの商人など馬を扱う商人たちが造りあげたものである。しかし、馬神は3つの目があって、なんでも見える、遠くまで見ると信じられていたため、死者のゆく道を指してくれるとして民衆の信仰対象となっていた。回族の高齢者の話によると馬神廟は漢民族が死者を送るところである。その際に「漢民」が瓢箪に「漿水」（ジャンスイ）を入れて廟に持ってくるのをよく見かけた¹⁾。馬神廟は中華民国時代まで漢族民衆の葬礼を行なう場になっていたのである。漢族の移民は将来故郷の長城の内側に帰るため、馬神廟のそばに丸いレンガ製の独特な墓を作った。中華人民共和国時代に入り文化大革命に至って、廟での葬礼は「迷信」だとされて、停止された。馬の役割はほとんど喪失し、住民の葬礼は国が「火葬場」を設けて、しっかり管理しているし、葬礼の施設として民俗的色彩の濃い「馬神廟」は復活することはなく、ほとんど住民の記憶の中から消えた。

馬神廟は佛教の方式を採り入れただけでなく、道教の方式も採り入れた。しかし、佛教でもなく、道教でもない。教派と関係なく、民間信仰として、承徳の馬神廟は営まれていたと位置づけられる。

2.4 娘娘（ニャンニャン）廟

承徳の娘娘廟は承徳碧霞元君廟とも呼ばれる。場所は伊東忠太の文献に示された市街地図から確認することができる（伊東忠太 1936）。奥村義信によれば、娘娘（ニャンニャン）廟の主神は聖母娘娘または天母娘娘で、「送子娘娘」は副神として祀られる。「送子娘娘」はまた「子孫娘娘」とよばれ、手に赤子を抱き、子女の養育をつかさどる女神とされている。「眼光娘娘」も副神として祀られる。「眼光娘娘」は手に眼球を持ち、眼病を治療する女神である（奥村義信 1939：145-146）。外山卯三郎は「娘娘（ニャンニャン）まつりこそは中国人の衣、食、住のすべてを知るための百科辞典であると言っても過言ではない」としている²⁾。

娘娘廟主神の聖母娘娘または天母娘娘は泰山の「碧霞元君」で、「碧霞元君」また「泰山娘娘」と呼ばれる女神である。泰山の碧霞元君について、葉濤によれば、明朝・清王朝以降、碧霞元君の民間での影響力は泰山主神の東岳大帝を超えた。そして、中国史上最大の影響力を持つ女神の一人になっている。それは民間信仰として需要があったからである。碧霞元君信仰は道教的色彩を帯びるが、さまざまな生育神話伝説の総合体になっている（葉濤 2009：77-104）。

承德市の高齢者たちの承德娘娘廟についての記憶はたいへん鮮明であった。まつりは旧暦の4月18日であるが、実際には4月13日から始まった。まつりはたいへんにぎやかだった。娘娘廟まつりの重要な行事は「拴娃娃」(センワワ)³⁾である。「拴娃娃」について、奥村義信は「(拴娃娃は)娘娘廟まつりにはなくてはならないものになっている」という(奥村義信 1939 : p197)。葉濤は、「(拴娃娃は)泰山の民俗信仰の中でもっとも影響のある民俗事象である」としている(葉濤 2009 : 281)。

中華民国期には娘娘廟は承徳の民間寺・廟の中心であったという。漢族の出産・安産を守る神である泰山の「碧霞元君」信仰は山東移民によって長城外側の承徳にもたらされた。そして、地域や時代状況に応じて、地縁社会の継続、安定、あるいは道徳的秩序の維持や幸福の営みに役にたった。一方で、地域に土着する際に、信仰の混合が生じた。たとえば、娘娘廟まつりのとき、承徳市の内外から参拝に来る多くの信者は「五体投地」で来たとの証言を得た。「五体投地」の参拝はラマ廟で見られるチベット方式である。

2.5 ラマ廟

『中国宗教通史』は承徳のラマ廟について、次のように述べている。清王朝の康熙、乾隆期に国が繁栄しており、国土の面積も広がった。国の民族関係が安定していた。それは清王朝の対モンゴル、チベットの民族政策、宗教政策と関係する。承徳避暑山荘とラマ廟の建設はその象徴である。避暑山荘の東と北の山麓に壮大なラマ廟があり、そこで、乾隆帝はモンゴルの貴族やチベットの僧侶たちと接見したりしていた。たとえば、1755-1759年、ジュンガル部族の叛乱を平定し、厄魯特(アルト)の4つの部族を招待するため、チベットの三摩耶寺を模して、普寧寺を造った(牟鐘簽、張踐 2007 : 678-679)。『熱河志』(卷七十九)によれば、普寧寺は乾隆20年、乾隆帝の勅諭により、避暑山荘の東北5里の「獅子溝」(村)に建設された。承徳の普寧寺などラマ廟について、ほとんどの著書は歴史の側面から清王朝の対モンゴル、チベット懐柔策を論じている。あるいは宗教の側面から承徳のラマ廟にまつわるチベット密教を紹介している。たとえば、宗教面では李国梁著『喇嘛教密宗と承徳寺院』がある。この著書によれば、普寧寺は承徳のラマ教の拠点であったと言う(李国梁 1994 : 68)。ラマ教には黒教と黄教の違いがある。黒教は紅教である。瀧澤俊亮によれば、西暦7世紀にチベット王スロンツアンカンボによって導入された正統佛教とチベット在来の巫教(黒教)とが融合して、チベット特有の密教が振興し発達してきたもので、1260年、元朝忽必烈皇帝の招きで、高僧八思巴が多数の弟子とともにチベットから北京に赴き、ラマ教を宣伝し、モンゴル文字を創製し、文化の開発に大いに貢献したとされる(瀧澤俊亮 1983 : 188-194)。承徳に広がるラマ廟は「黄教」である。つまりラマ教の格魯派である。北條太洋によれば、ラマ教は初めに「紅教」と言った。ラマ僧の衣、冠が赤色であったからである。結婚も許していたので、住職はその子孫に伝わっていた。弊風が高まっていたところへ、ゾンカバ(宗喀巴)(1415年—1478年)が甘肅省に現れ、改革を行った。赤色の衣冠を黄色に変え、結婚を禁じた。住職は生まれ変わ

る制度にした。ここから「黄教」が始まった、ゾンカバ（宗喀巴）には4人の弟子がいた。ダライ（達頼）、ペンゼン（班禅）、蘇児第其、羅布札藏蘇である。ダライラマとペンゼンラマの宗派は民望を得て繁栄してきたとされる（北條太洋 1934 : 124-126）。

旧暦1月13日の「打鬼祭」は特に世の中の関心を集めていた。ラマ教では、例年打鬼のまつりをして、悪魔、鬼を追い払う。熱河（承德）ラマ廟では毎年旧暦1月13日に普寧寺（通称大佛寺）の山門前で行われた。当日は町の近くの老若男女の参拝者が非常に多く参拝して賑わっていた。普寧寺は旧暦7月15日の盂蘭盆にも大きなまつりを行なう。信者の「居士」らはラマ廟の祭礼に加わり、病気の治癒や、何かの救済を祈るのである。他界での救済としての信仰が特徴である。

2.6 薩満教

『中国宗教通史』によれば、薩満教は神や鬼と人間の媒介者の「巫」が「薩満」と呼ばれるために、「薩満教」という。神霊が「薩満」の身に憑くと、「薩満」は狂気、不安のトランス状態を定義するのである、それは原始社会の自然崇拜と関連する宗教である（牟鐘燾、張踐 2007 : 882-883）。『中国宗教通史』の場合は、北方民族の間の薩満教の「靈」的存在を漢族の「神」「鬼」観念の中に入れていいる。シロコゴルフによれば、薩満は満語で「興奮する人、感激する人、上気する人」という意味である（シロコゴルフ 1941）。満州治安部参謀司『原始民族とその宗教』の定義は「シャーマン教における所謂「薩満」（シャーマン）は祈祷や運命判断や医療施術や助産などをなす一種の巫医である」⁴⁾。中国南方民族の間で一般的に見られる民俗宗教は「巫雉」体系である。創世神は「雉公」と「雉母」である。それに対して北方民族間で一般的に見られる民俗宗教は薩満体系である。

赤松智誠、泉靖一の「赫哲族調査報告」（『民族学研究』、第4巻第3号、1938）、あるいは、大間知篤三の『北方民族と薩満文化——中国東北民族の人類学調査』（辻雄二・色音訳、中央民族大学出版社、1995）には、アムール河流域に住む赫哲族の間に、薩満が住民の治病をするとき、「蛇仙」、「狐仙」「黄仙」、「蟒仙」が招かれて、降下するらしいことが記録されている。水野清一、駒井和愛、三上次男三人共著の『北満風土雑記』にも北京周辺の「四大門」信仰が記されている。その場その場で「狐仙」（「胡仙」）などいろいろな神格が降下するという⁵⁾。

周星の記述によれば、河北省の多くの地方では、住民は病気について、「実病」と「虚病」とに「民俗分類」をする。「実病」とは、かぜ、外傷など病院に行って治せる病気である。「虚病」とは、うつ病や、精神的障害に関係する病気であり、病院に行ってもなかなか治らない病気である。「虚病」の場合、宗教もしくは民俗宗教、たとえば「蛇仙」、「狐仙」「黄仙」、「蟒仙」と言った「仙」に頼ると報告している（周星 2011 : 70-74）。

李慰祖は『四大門』という著作で知られる。この「四大門」とは上述した「蛇仙」、「狐仙」「黄仙」と「白仙」のことである。その論文が書かれたのは中華民国時代のことである。調査地域は北京の北部と河北省の境界のところである。職業的薩満「香頭」は上述した聖

なる「四大門」動物と人間との媒介者であり、線香を燃やし、神の意思をうかがう「医者」であり、未来のことを占う占い師である。こうした役割から、「四大門」は北方薩満教体系の中の一つであると李慰祖は定義した。「四大門」を基礎とした薩満制度は社会の秩序を維持したという。降霊する動物は「仙家」という。「仙家」は民衆の道徳的理想の表れである。「香頭」は民衆生活の指導者であり、家庭秩序を維持する存在である。また、コミュニティの経済に関係することも「香頭」によって調整されている（李慰祖 2011）。

河北省承德市の中心部ではさまざまな寺・廟が目につくが、市周辺の街村の民衆の間では、北方の薩満に関連する民俗宗教が根強く行われており、住民の暮らしの中で重要な位置を占めている。住民の家では昔から「長仙」（蛇）、「狐仙」（狐）、「黄仙」（チョウセンイタチ）、「蟒仙」（大蛇）の位牌を祀っていた。職業的薩満は承德市内のラマ廟に通い、霊的な力をもらいに行く場合もある。

表1は職業的薩満と民間信仰の間の相違と共通点を示したものである。一般住民は伝統的作法にしたがい、「盤龍仙」、「長仙」、「狐仙」、「黄仙」の位牌を祀るだけであり、治病、占いなどの行為をしない。

表1 薩満教における一般住民と聖職者の比較

	住民	薩満
動機	先祖からの作法である。したがってやる義務がある。	「仙家」の指示にしたがい、郷土性があり道徳的に行動している。
機能	治病。建築、ビジネス、裁判、家庭、近所付き合いなどに関する相談役。	神霊と人間との媒介者。
行事	旧暦の1月1日、15日、あるいは旧暦3月3日、6月6日、9月9日。春節など伝統行事の日。	夜中の静かな時刻に、そのとき「仙家」の意思をうかがう。
共通点	暮らしの中にある運、不運は常に蛇やチョウセンイタチなど聖なる動物との関係性で語る。	

職業的薩満はよく自分の道徳的義務を強調する。治病は原点である。薩満をやるきっかけは重い病気を患って、薩満によって治してもらい、それで自分も薩満をやり始めるとされる。このような事例は孟慧英も多く提示している。たとえば精神障害に類する病気にかかり、薩満の手によってその病が治った。これを機に自分自身は薩満をやり始め、子供の原因の分からない病気を治すことができた（孟慧英 2004）。

村の一般住民がよくいうのは、「私の先祖が『仙家』を祭祀していたから、その作法にしたがってやるべきだと思っている」という。昔からやってきたため、子孫は続けてやる義務があるという考えが多い。かならずしも合理的だとは思っていないが、続けてやる義務を感じるだけでやる人が多い。アムール河流域のハルビンに生まれ、承德に移住してきた満族薩満がいうには、アムール河流域の家では「先祖」と「盤龍仙」、「長仙」、「狐仙」、「黄仙」（この四位は合わせて「保家仙」（家を守る仙）ともいう）の位牌だけを祀る⁶⁾。承德では、先祖と「保家仙」以外に、「天爺」（天官）「地爺」（地官）「竈王爺」も一緒に祀る。

住民と薩満の間に共通するのは、暮らしの中にある運、不運な出来事が常に蛇やチョウセンイタチなど聖なる動物との関係性で語られることである。筆者はこの地域で人間と蛇など動物との関係性について多く語りを記録した。災難があるとき、原因の分からない病気を患うとき、あるいは運の良いとき、すぐ「蛇」など聖なる動物との関連性で解釈され

る。

3 寺・廟の信仰とその役割

中華民国時代までの中国人の伝統的生活と民俗宗教との深い関わりについて、葛劍雄が言うように、中国の民間では道教、佛教、儒教などなんでも信じていた。天、地、君、親、師なんでも祀る。しかも広範な実用性と地方性という特徴が目立つ。それぞれの地域に城隍神、土地神を祀る、家の前に「門神」を祀る、竈の前に「竈神」を祀る、ビジネスには「財神」がある、科挙は「魁星」がある、婚姻は「月老」がある、妊娠は「送子観音」がある……。風伯、雨師、雷公、電母、河神、海龍王、閻羅王、玉皇などなんでもあり、それぞれの分野をつかさどる。人間の衣、食、住、外出、生、老、病、死、吉、凶、災い、福などはそれぞれの「神」「鬼」が管理している⁷⁾。葉濤の収集した泰山碑文には、「貧者、疾者、耕者、賈者、祈生者、未子者……」「願富、願安、願歳、願息、願年、願嗣……」とある。つまり、すべての階級や職業の人たちが、暮らしのすべての面で願いを込めて、泰山廟に祈りに来ていた(葉濤 2009: 103)。具体的には「増福し、不老長生、四時吉慶平穩；風雨順調、気候平穩、五穀豊穰；国家安泰、天下太平；武運長久、家業隆盛、子孫繁栄などである。「農、工、商人は発財を願う。官吏は昇官と功名を願う。青年、婦女子は配偶者、結婚、授児、多産を願う。そのほか、尋人、疾病、訴訟、収穫について願う」(奥村義信 1939: 149-150)。

承德という伝統都市において、民俗宗教をみると、民族の境界や信仰の境界は混淆している。たとえば、薩満教には道教のやり方も加わった。ラマ廟の儀礼は道教の信仰体系で解釈される。職業神を祀る馬神廟は葬式の場に転用される。廟のまつりには、各民族が一体となって参加する。

表2は以上に述べてきた5つの廟とそれに関連する薩満教の信仰と役割をまとめたものである。人間の一生の営みとして、通過儀礼、治病、婚姻、妊娠、外出のときの占い、富を貯える過程での困難の克服、裁判、こどもを育てる、家庭問題、ものの紛失、引越し、役職の昇進、ビジネス、もしくは都市周辺での農産物の成長、家畜の生育など暮らしのあらゆる側面がそれぞれの信仰される寺・廟と関係していた。道教廟や民間信仰についてみると、通俗的信仰や行為の内容として多様なものが含まれていることが分かる。

4 民間信仰の複合

表3はこれまでそれぞれの廟について聞いた内容から、その場でなされている信仰の目的が重なる部分があるものを抜き出したものである。薩満教の霊は決まった空間にとどまるのではなく、供養をしてもらって飛んでいくという。例えば治病については関帝廟、城隍廟、娘娘(ニャンニャン)、ラマ廟、薩満でなんらかの祈りや願いへの対処があるということである。番号を付して、具体的に対処について説明する。

(1) 治病について、番号1の関帝廟は、関帝あるいは薬王に参拝して、神像の前に水を

において、その水を飲んで、病気が治ったという話が多い。番号2の城隍廟にも薬王廟がある。中華民国時代まで、薬王廟に処方箋がおりてあり、参拝者が自由に使えた。番号3のラマ廟は、参拝して神像の前に酒あるいは水をおき、飲んだ後、病気が治癒したとか、観音さまに救われたという話が多い。番号4の薩満は村民に難病のある際、かならず「仙児」という薩満教の媒介聖職者と相談する。病因は憑依との関係で診査され、対処方法を教える。治病という目的は同じだが、方法がそれぞれ異なるところがある。たとえば、ラマ廟では「薬」として神像前に酒が多くおかれる。

表2 寺・廟別の信仰項目

	信仰	役割
関帝廟	道教。平安、幸福、生存などこの世の救済。	1ものの紛失。2災難の発生の占い。3富を貯える過程の祈りと困難の克服。4自然災害の克服。5治病。6妊娠。7魔除け。8昇進。9裁判。10婚姻。11地域社会のボランティア活動。
城隍廟	道教。あの世と重大な関係性がある。	1都市を守る、住民を守る。2雨乞い。3天気を晴らす、洪水を鎮める。4魔よけをする。5「悪鬼」を管理する。城隍神は冥界の地方長官であり、州、府、県の鬼を全部管理する、人間世界に加害しないように祭祀儀式を通して「鬼」を慰めるか、威喝するかである。6人間世界からの訴えがあれば、城隍神はかならず正義を主張し、悪人を懲罰する。7地方官が着任するとき、まず城隍廟に参拝する。城隍神の冥界からの協力があれば、民衆を管理できる。地方官が民衆に悪い行為をすれば、城隍神はその地方官を懲罰する。8人間の葬礼。9先祖の戸籍を管理する。
馬神廟	民間信仰。馬神はなんでも見える。どこでも見える。死者の行く道を指してくれる。	1ギルドの神。2人間の葬礼。
娘娘廟	民間信仰。子どもを授けてくれる。	1妊娠。2道德規制。3魔除け。4治病。
ラマ廟	ラマ教。魂の救済。他界への救済。	1宗教信者活動の中心地。2社会のボランティア活動。3治病。
薩満教	人間の運、不運は蛇(長仙)、狐(狐仙)、チョウセンイタチ(黄仙)、大蛇(蟒仙)と関連性がある。	1建築。2家畜管理。2近所付き合い。3治病。4ビジネス。5魔除け。6裁判。

表3 民間信仰の複合

	関帝廟	城隍廟	娘娘廟	馬神廟	ラマ廟	清真寺	薩満教
(1) 治病	1	2			3		4
(2) 妊娠	5		6				
(3) 葬式		7		8		9	
(4) 他界の救済		10		11	12	13	
(5) 魔除け	14	15	16		18		17
(6) 自然災害の克服	19	20					
(7) ビジネスの遂行成功	21			22			
(8) 占い	23						24
(9) 道德規範の教え		25	26				28
(10) 参拝の所作	29	30	31		32	33	
(11) 地域社会のボランティア活動	34				35		

(2) 妊娠について、番号5の関帝廟の中に関帝の妻が女神として祀られ、「碧霞元君」と並列する。娘娘廟と同じ機能を持つ。番号6の娘娘廟は碧霞元君廟とも言い、泰山の女神を祀り、生殖崇拝の神である。妊娠は女神から子を授ける。

(3) 葬式について、番号 7 の城隍廟は、亡くなった人に対して、道士が「路条」あるいは「路引」というあの世に行く「通行証明書」を発行する役割をもつ。番号 9、回教徒の葬式はすべて清真寺で行ない、回教の聖職者が司る。番号 8 の馬神廟の中に土地廟もあり、この土地廟は漢族の宗教観念の中で死者を管理するところである。遺族らが「漿水」を馬神廟にもって行く。馬の人形を焼く。これは馬にあの世へ行く道を教えてもらうことを意味している。葬式の方式と意味がそれぞれ異なる。城隍廟は道教制度にしたがい、道士が通行証明を発行する。馬神廟は死者の行く道を教える。回教はイスラム聖教者の祈りにより死者を安置する。

(4) 他界での救済について、番号 10 の城隍廟は先祖の戸籍を管理するところである。親族がなくなったら、まずこの廟に申し込む。「報廟」という死者管理の制度である。番号 12 のラマ廟は、人間は死んだら他界に転生するという信仰がはっきりしているため、他界を救済する祈りが行なわれている。番号 12 の回教は、聖職者の「寺シェフ」に頼み、先祖のために祈ってもらえる。番号 11 の馬神廟は、旧暦の 7 月 15 日、10 月 15 日など漢族の死者の供養の日に、馬神廟で線香を点し死者と交流することもできる。漢族宗教観念において先祖のあの世での生活はこの世の子孫の供養による。その代わりに、先祖はあの世からこの世の子孫らの平安を守る。他界の救済はそれぞれ違う目標がある。城隍廟と馬神廟では同じく先祖のために線香をともし祈る。ラマ廟には他界および魂を救う信仰がある。回教ではコランの前でムハンマードに懺悔する。

(5) 魔除けについて、番号 14 の関帝廟は、道士あるいは上級信者が「黄表紙」(黄色紙)に祈りのことばを書き、悪鬼を退治する。番号 15 の城隍廟に関して、城隍神は善鬼も悪鬼もすべての鬼を管理する立場にある。番号 16 の娘娘廟では関帝廟と同じく、道士が「黄表紙」に祈りのことばを書き、悪鬼を退治する。番号 18 のラマ廟では、さまよい鬼と交渉して、この世の平安を守る。首吊りや溺死、自殺など事故による死者はさまよい、なかなかあの世に行かないで、この世の人間の中から替わって死ぬ者をさがす。ラマ廟の信者はさまよう鬼を送る使命を持つ。番号 17 の薩満では、不運なことが起きると、霊魂が憑依したと考え、「仙児」は憑依した人の体をたたか、「通天柱」を立てて祈り、霊魂を追い払う。この世を司る関帝廟と娘娘廟は鬼を退治する役割を担い、城隍神とラマ廟は鬼と交渉する。薩満の場合、あの世の脅威は鬼であるかもしれないが、かならずしも鬼ではなく、ほかの憑依の可能性がある。薩満は鬼や仙にあの世界に戻るように説得する。

(6) 自然災害の克服について、番号 19 の関帝廟に関して、関帝は雨乞いに靈験のある神であるとされる。番号 20 の城隍廟に関して、城隍神はあの世の最高責任者であるとともに、自然界のコントロールもできるとされる。雨乞いだけではなく、洪水など自然災害を鎮める超能力も持っている。自然災害の克服は他界とコミュニケーションのルートが異なる。関帝はその威力で雨を降らせる。城隍神はあの世から自然界をコントロールしている。

(7) ビジネスの遂行や成功について、番号 21 の関帝廟に関して、関帝は「財神」として、民間に広く信じられており、ビジネスの成功を祈る。番号 22 の馬神廟は馬を扱うギルド

が作った廟であり、馬の健康や交通運輸の安全を祈る。

(8) 占いについて、番号 23 の関帝廟では、ものの紛失の際に、道士や上級信者に占ってもらふ。失せものを占う場合、関帝廟の上級信者は金銭やものを盗む鬼がいるので、その鬼を追い払う。薩満では仙家（動物など）に聞く。番号 24 の薩満では、外出する際に吉祥な日を選びたいときや、家畜がいなくなったなど有事の際に、「仙児」と相談する。

(9) 道德規範について、番号 25 の城隍廟に関して、城隍神は人間の行動を監視しており、悪いことをしたら、あの世で懲罰を受けるとされる。番号 26 の娘娘廟では、女性に対する道德規範を教えており、守っていなかったら、あの世で懲罰を受ける。番号 28 の薩満は、自分の道德義務を強調する。例えば貧者を援助する、村の中での近所付き合いなどの対人関係で譲り合いを強調する。農村部では、識字者などエリートを通して、儒教の道德観念が浸透している。

(10) 参拝の所作について、番号 29 の関帝廟では、ひざまずいて地面に頭をつける。番号 30 の城隍廟でもひざまずいて地面に頭をつける。番号 31 の娘娘廟では、五体投地をする人もいれば、ひざまずいて地面に頭をつける人もいる。番号 32 のラマ廟では五体投地する人とひざまずいて地面に頭をつける人がいる。番号 33 の回教ではひざまずいて地面に頭をつける。身体表現である参拝の仕方に関して、娘娘廟とラマ廟では漢族式とチベット式が混合している。

(11) 地域社会のボランティアについて、番号 34 関帝廟では貧者救済や失業者に寄付するなどを行なっている。番号 35 のラマ廟では、村のために井戸を掘るといった、貧者救済などを行なっている。地域のボランティアは中華民国時代は宗派を問わず行なわれていた、が、文化大革命以降、多くの廟は取り壊された。残ったラマ廟と道教廟は変わらずボランティアとして社会奉仕を行なっている。ラマ廟の影響の方が道教廟より大きいので、村のために井戸を掘るなど大きな事業も行なっている。道教廟は失業者への寄付など住民の身近のことを行なっている。

5 あの世観と倫理観念

信仰・宗教に関する特徴として、この世とあの世に対するとらえかたが宗教によって異なることと、道德観念の考えについて共通するものがあることの 2 点を指摘することができる。道教廟はあの世に関するイメージが薄い。関帝廟と娘娘廟は明らかに現世利益を重視する。城隍廟はあの世の権威を借りて、この世のことを管理している。馬神廟はビジネスに関連するギルドの神である。城隍廟と馬神廟は死者を送る役割があるものの、他界の様子は示していない。これらに対し、ラマ廟はこの世からあの世へ導く、あの世でも安心して暮らせるように救済できるという佛教の信仰が根付いている。現世利益のため娘娘廟、関帝廟にラマ教徒が五体投地をしながら参拝するという事例や、まずラマ廟であの世のことを祈り、続いて関帝廟で現世のことを祈る参拝のパターンがあったという事例、また、馬神廟の祭礼には回教徒も参加するが、それは供儀が豚でなく羊であるためという事例が

示すように、民間では信仰の複合が見られる。薩満教の事例では、ラマ廟の神も道教の神も馬王爺も全部薩満を通して降霊できる。

儒教に関連する「仁」、「義」、「礼」、「信」、「孝」という道德倫理観念はそれぞれの宗教の語りの中に浸透している。文廟（孔子廟）への参拝者はほとんどいないが、その教義は識字者を通して、暮らしに関連する民俗宗教の中に広く伝わっている。たとえばラマ廟の夏行事に使う「目連劇」は儒教の「孝」に基づくものである。あるいは娘娘廟や城隍廟には孔子の位牌も祀られていた。民間における宗教観念の底流には共通して儒教の道德倫理観念が存在する。つまり重層しているのである。

[注]

- 1) 「漿水」について奥村義信は、「漿水（酸ミズ）—— 水に和して少量を頓服すれば胎を滑らかにし、出産を安くする」と定義している（奥村義信 1939 : 121）。
- 2) 奥村義信、1939 : 59 ページに記されている。
- 3) 承德市の古老の話によると、拴娃娃とは次のような内容と意味をもつ行事であった。旧暦 4 月 18 日の承德の娘娘廟まつりの日に、「子孫娘娘」の前の机の上にはたくさんの土製人形が置かれていた。これらの土製人形は子孫娘娘から賜った子であり、そこの人形をもっていけば、こどもを生むことができるという意味がある。多くの婦女は線香を点して、ひざまずいて礼拝し、賽銭を入れて、机からそっと土製人形を 1 つとり、赤い糸で人形を纏めて持ち帰る。帰るとき、振り返ってはいけないし、人に言ってもいけない。その後、本当に妊娠したら、翌年の旧暦 4 月 18 日の承德娘娘廟まつりのときに、「還願」（お礼参り）しなければならない。その方法は廟の前の露天商のところから土製人形を 1 つ買って、子孫娘娘の前の机の上に返すのである。これが「拴娃娃」という行事である。
- 4) 『日本評論』、第 13 卷。奥村義信、1939 : 278 ページに記されている。
- 5) これらの著作は愛知大学の周星が示したものである。
- 6) 孟慧英、2012 : 39-55 ページに東北先住少数民族の祖先信仰は漢族と違うことを示唆している。
- 7) 葛劍雄、2011、『中国人的宗教信仰』。

[参考文献]

日本語

伊東忠太、『熱河遺跡の建築史的価値』、啓明会、1936。

石橋丑雄、『北平のシャーマン教に就いて』、外務省文化事業部、昭和 9 年 10 月。

五十嵐牧太、『熱河古跡と西藏芸術』、洪洋社、昭和 17 年。

奥村義信、『満州娘娘考』、満州事情案内所、1939。

可児宏明、「伝統中国のまつり」、宮田登代表『暦と祭事』、小学館、昭和 59 年。

シロコゴルフ、『北方ツングースの社会構成』、川久保悌郎、田中克己訳、東亜研究叢書、1941。

瀧澤俊亮、『満州の街村信仰』、第一書房、昭和 57 年。

鳥居龍蔵、『蒙古及び満州』、富山房、大正 4 年。

北條太洋、『熱河』、新光社、昭和 8 年。

村田治郎、『関帝廟建築史の研究』、満州建築協会（社団法人）、昭和 5 年。

中国語

渡邊欣雄、『漢族の民俗宗教—社会人類学的研究』、周星訳、天津人民出版社、1998。

鄧慶平、「明清北京の馬神崇拝及其功能、意義的転変」『北京師範大学学報』、2006。

葛蘭言 (Marcet Granet)、『中国人的宗教信仰』、程門訳、貴州人民出版社、2010。

嘎・達哇才仁、2012、「論当代活佛在藏区社会中的新角色」、何星亮、郭宏珍編『文化多様性背景下的宗教和諧』、知識産権出版社。

李慰祖、『四大門』、(周星 整理)、北京大学出版社、2011。

李国梁、『喇嘛教密宗与承德寺院』、天津人民出版社、1994。

金澤、『中国民間信仰』、浙江教育出版社、1990。

孟慧英、『尋找神秘的薩滿世界』、西苑出版社、2004。

「東北部地区少数民族薩滿教信仰中的祖先神」、何星亮、郭宏珍編『文化多様性背景下的宗教和諧』、知識産権出版社、2012。

牟鐘鑑、張踐、『中国宗教通史』(上、下卷)、民族出版社、2007。

任双霞、「義烏城隍—社会転型中的民間信仰」、金澤、陳進国編『宗教人類学』(第一輯)、民族出版社、2009。

王斯福 (Stephan Feuchtwang)、『中国の民間宗教—帝国の隠喩』、趙旭東訳、江蘇人民出版社、2008。

葉濤、『泰山香社研究』、上海古籍出版社、2009。

楊慶堃 (C.K. YANG)、『中国社会中的宗教』、上海人民出版社、2007。

周星、『郷土生活的逻辑』、北京大学出版社、2011。

趙世瑜、「国家正祀与民間信仰的互動—以明清京師的東岳廟与各項的關係為個案」『北京師範大学学報』、1998。

謝辞

この度は、恩師の坪郷先生は山口大学から定年退職されますので、論文を寄稿させていただきます。

ドクター課程の間、毎週月曜日の午後で坪郷先生と二人で長時間に對面し、学術研究の訓練を受けました。中国近代の学問的啓蒙は觀念や主義の傾向性が見られます。日本は科学研鑽の内包が伝統として継がれています。山口大学で坪郷先生と孤独な對面によって、科学研究の思考はしっかり身に付きました。

北方の乾燥地帯に生きてきた私にとって、瀬戸内海の雨天は大変な記憶でした。常に雨

の中で坪郷先生の研究室に向かっていたようです。雨の虚像の中で中国河北省承德（熱河）地域の実像を探求していました。

虚像といえ、2004年に出版された「*New Qing Imperial History :The making of Inner Asian empire at Qing Chengde*」という著作は承德地域に関する著名な虚像であります。この本に関連して、「密境」承德は再び学界に注目されました。先生と私が虚像の中で精力に地域の実像を描きました、その仕事は国際学界から関心を寄せて来ました。

学問以外にももう一点を補足します。私の変化を察して、妻は「社会に出るため、あなたの性格の中に足りないところは坪郷先生は全部補足してあげている」という言葉はよく思い出します。山口大学での訓練をベースに研究活動は多くの展開ができました。この頃、日本国立民族博物館からも論文掲載のメールが入りました。偶然にも、坪郷先生は民博で仕事した暦があります。

坪郷英彦先生のますますのご健勝を祈念いたします。

所属：中国人類学民族学研究会開発人類学専門委員会、中国社会学会日中社会学専門委員会、河北観光学院

E-mail アドレス：leehaiquan@sina.com