

# 中国民間宗教と器物

## ——清代の江南齋教と經典、印章、教単——

陳 明華  
(佐藤 仁史 訳)

### はじめに

明清期の中国東南諸省では、無為教の影響を受けた様々な信仰団体が長期にわたって活発に活動していた。それらには羅祖教、無為教、大乘教と称するものや、龍華会、糍粑教、老官齋などと称するものなどがあり、枚挙に暇がない。これらの団体はいずれも修行方法として「喫齋誦經」（素食をして經典を唱えること）を強調していたため、外界からは「齋教」あるいは「江南齋教」と総称されていた<sup>(1)</sup>。本稿ではこれらの団体を概括して「齋教」と呼称するが、議論の具体的な状況に即して、羅教、無為教、大乘教など個別教派の名称を適宜用いる。

清朝政府はしばしば齋教を禁止し、指導者を逮捕するばかりでなく、教派の經典、画像、印章、教単（教派内部における階位や権限を証明する証明書）などの様々な器物を押収することにも力を注いだ。例えば、乾隆13年（1748）に政府が福建省の老官齋を取締まった際、石城県の教首（分派した信徒集団のリーダー）姚成武の自宅から、『科教心經』『無量仏經』などの經典類や木製の戒尺、星板（古代中国航海において用いられた牽星板という計器に似た器物）、図章などが押収された<sup>(2)</sup>。汀州府寧化県の教首嚴友輝の自宅から発見された物品はさらに多く、それらは無極聖母の画像一幅、竹筒の中に秘匿した老官天尊の画像一幅、木印、木符、印色錫盒（錫で作った印色の小箱）それぞれ1つ、『老官經』6部、「邪書」4冊、「邪經」2冊、絹の法衣5着、布の法衣5着、法冠10頂、「邪符」20枚あまりであった。このうち、「邪符」は木製の匣（箱）に隠されており、印信が押され、名号が書かれていた<sup>(3)</sup>。乾隆22年（1757）における浙江省平湖県の劉阿長羅教事件においては、大日如来、観音、羅祖の図像や經典が発見されたのみならず、篆書で書かれた「寿字星図」という紙一束も押収された<sup>(4)</sup>。

それでは、教派の指導者たちはどのようにこれらの器物を携帯、利用したのであろうか。これらは教派の形成や運営にとって、どのような意義があったのであろうか。また官府も何故にこれらの器物の押収に力を注いだのであろうか。近年、教派經卷が大量に収集され、それらの影印本が陸續と出版されるに伴い、教派經卷に関する研究蓄積は極めて豊富になった。宝卷の広範な伝播に関しては、ダニエル・オーバーマイヤーによる詳細な研究において、羅教經典の「五部六冊」（『苦功悟道卷』、『嘆世無為卷』、『破邪顯証鑰匙卷』2卷、『正信除疑無修証自在宝卷』、『巍巍不動泰山深根結果宝卷』）が取り上げられている。ただ、オーバーマイヤーの研究ではこれらの經典の起源や類型、テキストの趣旨、經卷の發展史に分析が集中しており、宝卷が日常の宗教活動においてどのように使用され、どのような役割を果たしていたのかについては触れられていない<sup>(5)</sup>。スーザン・ネイキンは、白蓮教派の内部組織について議論し、教首の地位にとっての經卷の重要性に言及している。彼女の議論に拠れば、教首にとって宗教經卷とは一種の特殊な財産であって

随意に流布してはならず、特定の家族内部で保有された経巻は門閥制度に類似した世襲教首の家族を形成するのに役立ったという<sup>(6)</sup>。佐々木衛も、近代華北における民間宗教の形成過程においても白蓮教教派と同様に経典が教派の核心であり、これらの資源の継承は教派にとって世襲権力の1つとして機能していたことを指摘している<sup>(7)</sup>。これらの議論では、教派において教巻や典籍が有した重要性に対して十分な注意が払われていたものの、教派が有した種々の器物が日常の儀礼において果たした役割は詳細に検討されなかった。とりわけ、教単、印章、星板などの器物は研究者によってほぼ見過ごされてきた。そこで本稿では、教派による日常の活動の脈略にこれらの器物を位置づけた上で、これらが民間宗教教派の形成と組織形態に与えた影響を分析する。

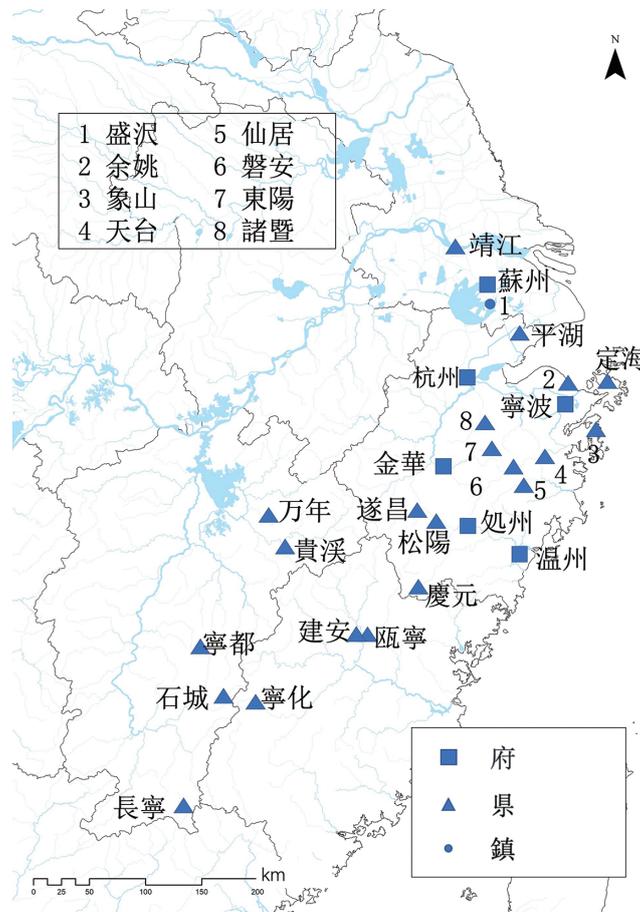


図1 齋教系教派の地域分布

## 1、器物と日常の宗教活動

### (1) 経巻の神聖性

明清交替の時期、中国東南地方では教派の活動が極めて活発であった。清朝政府は入関すると各種の「左道」の教派に対してしばしば取締を実施した。特に乾隆年間には教案が頻発し、その中には江南齋教の様々な支派による事件も含まれていた。複数回にわたる取締において最も多く

発見された器物が齋教団体の経巻であった。それらは大雑把に言って、羅教經典である「五部六冊」、仏教など他宗教の文献、科儀に関連する文書の3つに大別される。

清朝官員の目には、これらの経巻にとりたてて物珍しい点はなく、むしろ粗野な性質が顕著であると映った。江西巡撫謝旻は押収された羅教の「五部六冊」などの経巻を読んだ後、それらが仏教や道教の用語を寄せ集めて混ぜ合わせだけの文献に過ぎないと一刀両断した<sup>(8)</sup>。浙江省の地方官は杭州において羅教の「庵堂」（集会場所）の手入れを行って経巻を入手した後、それらの内容には「不法の邪語」は含まれていないものの、それらの教義はもっぱら「輪廻転生、地獄、人々に修行を促す」類の「鄙俚辞語」（野卑な辞句）であることを問題視した<sup>(9)</sup>。江蘇省の官員もまた、「五部六冊」の言葉は「悉く野卑な語句」に過ぎず、内容も勸善の類の簡単な道理に他ならないとみなした<sup>(10)</sup>。羅教系の経巻に対する士人層の軽蔑は中華民国期に至っても依然として微塵も変わらなかった<sup>(11)</sup>。

官員の眼中においては粗野で正統ではない経巻も、下層民衆にとっては神秘に満ちたものであった。少なからぬ信徒は、これらを念じることによって災いをなくし、福を得ることができると信じていた。そして、經典を唱えて素食することはその最も重要な方法であった。ある信徒は現実生活における様々な要求を心に懐いて齋教団体に加入した。彼らのうち、「ある者は病に罹り、ある者は子を求め、ある者は除災招福を図る」ために加入し、対して「師傅」（教首）が信徒を満足させる方法は「『太上』『巍巍不動泰山深根結果宝卷』や『正心』『正信除疑無修証自在宝卷』などの経巻や仏教徒が唱える『金剛』『血盆』などの經典」を信徒に持ち帰らせ、「それぞれの家において素食しながら念じさせた」。少なからぬ信徒は経巻が有する靈驗を深く信じて疑わず、姚門教の祖師姚文字の末裔もまた例外ではなかった。浙江省における姚漢楫らの齋教事件において、早くに教派の領袖となった姚漢楫の長兄姚瀛松が布教の際に行った方法は、「喫齋念経」や「經典を翻刻し、人々に除災招福を勧める」といったものであった。乾隆54年（1789）に拔貢生に選抜された姚漢楫もまた、嘉慶3年（1798）に至って「招福」のために兄を師と仰ぎ、「普愼と名乗って、素食を行い、経を念じる」ようになった。その後の布教内容は人々に勸善したり、自ら福を求めたりすることであり、具体的な方法も依然として他でもない「素食を行い、経を念じる」ことであった<sup>(12)</sup>。江蘇省靖江県の羅教徒鄧九貢はかつて、朝廷が邪教經典を手入れすることを恐れて經典を包んで梁の上に縛り付けておいた。後にその妻が病となり、息子が「太ももの肉を切り取って薬を煎じたものの効果はなく」、そこで息子は經典を梁から下ろし、老母の病が癒えるよう願掛けとして經典を修復した<sup>(13)</sup>。これらの事例からは經典に対する信徒の崇拜の態度を見て取れよう。経巻に対する崇敬の念は、齋教の集会活動において経巻が果たしていた重要な役割と深く関係していた。

## （2）集会儀式

集会は教派信徒にとって最も基本的な活動であり、集団のアイデンティティを形作る最も重要な手段でもあった。魯西奇と江田祥は先人の成果に立脚し、白蓮教教派の空間分布の特徴が「大分散、小集中」であったこと、すなわち白蓮教の伝播範囲は極めて広範に亘ったのに対して個別の集団が関わった範囲は狭かったことを指摘した。同一の地域においてさえ、様々な集団は同一の命令系統に所属せず独立して活動し、互いに往来も少なく並行して展開した。それぞれの支派は独立した集団であり、一般的に「師傅」および最も親しい信徒ないし弟子を核心とした信徒ネットワークを構成した<sup>(14)</sup>。この指摘は、民間教派の構造的特徴を明晰に表現しており、ここ

からいわゆる「教派」の实在的部分が「師傅」および最も親しい弟子によって構築された信徒ネットワークであり、かような独立した集団内部の関係はかなり緊密ではあるものの、活動範囲は却って狭かったことを見て取れる。少なからぬ文献において、こうした集団は一般的に「某某会」と命名されている。

「会」とはもともと集会の意味であり、集会を通して次第に凝集した信徒集団を指すようになった。スーザン・ネイキンの理解に拠れば、「会」は信徒の一群を指し、彼らは積極的に集会を開いて信教活動を行った<sup>(15)</sup>。「教」と呼称される団体と比較すると、「会」という名称を持った団体は突出した地域性に特徴があった。換言すると、「会」とはある地域内において頻繁に集会することを通じて形成された信徒集団を指し、その内部における連絡は緊密であった。これこそが魯西奇のいう「小集中」のことである。乾隆13年(1748)の老官齋案に関する報告書には、かような状況が端的に記されている<sup>(16)</sup>。

老官齋は羅教を改名したものであり、すなわち大乘教である。これは浙江省処州府慶元県の姚氏より伝わった。祖師姚普善が遺した『三世因由』という経典は、羅教祖師である羅姓、第2代祖師である殷姓、第3代祖師である姚姓をかこつけたものであり、彼らはみな天上弥勒とされ、「無極聖祖」と称されている。男女を問わず入会して素食を行うことが許され、入教した者はみな普という字を用いて法名をつけ、信徒は「老官」と呼ばれる。福建省の建安、瓯寧両県においては多くの男女が入教して喫齋する。設立当初はただ当地には「齋明堂」と称する齋堂が1つ設けられたのみであった。会首は陳光耀すなわち法名「普照」であり、彼は坐功による悟りを能くする。後に周辺の村々では合計5つの齋堂が設けられた。それらは、周地村において会首江華章すなわち「普才」によって設立された「千興堂」、芝田村において会首魏華勝すなわち「普騰」によって設立された「得遇堂」、七道橋において会首黃朝尊、またの名を黃朝莊によって設立された「興發堂」、埂尾村において会首王大倫によって設立された「純仁堂」である。各堂に入会した男女は毎月初一と十五日にそれぞれ蠟燭や香をもって堂において集会を行って念仏を唱え、毎回参加者数は異なる。慶元県姚氏の末裔姚普益と姚正益は毎年福建省にやってきて、各堂で入会喫齋する者は姚氏に命名をしてもらわなくてはならず、それぞれ銀3錢3分を支払った。それらは普善を祀る費用に用いられた。

ここからは、信徒が「入会して喫齋」した範囲は大体近隣の数村で形成した会であり、それぞれの会は「堂」を集会場所とし、首領を「会首」と称したことがわかる。堂は信徒集団を凝集させる空間の象徴であったので、緊密な信徒集団は往々にして集会を行う堂を帰属意識の標識としていた。

齋教の会堂における集会の頻度は地域によって異なった。例えば、上述した福建省の建寧県や瓯寧県において、老官齋の信徒は毎月1日に定期的な集会を行った。姚門教に直接の由来を有した長生教(教主汪長生と姚門教主姚文字はともに殷繼南の無教教団に加入していたことがあった)は毎年正月初一、毎年正月初一、三月初三、六月初六、九月初九、十一月十七の5日を固定した集会日としていた<sup>(17)</sup>。浙江省の蔡立賢などによる団体は毎年正月二十九、二月二十八、八月初二、十二月初一に集会を実施していた<sup>(18)</sup>。蘇州の無為教は毎年冬至が集会日であった<sup>(19)</sup>。杭州の大運河周辺では羅教徒の水手が毎年安全に帰還した時に、庵堂において神に謝意を表す儀式を行うことになっており、それぞれ「銀5分を抛出し、香や蠟燭、素食の供物を庵において神に謝意を示した」。この儀礼では「平素庵堂を管理している者がこの日には経を数巻読み上げ、信教している水手もまた彼に従って経を唱えた」という<sup>(20)</sup>。

### (3) 儀式における経巻の役割

集会には一連の儀礼が設けられており、誦経や礼拝はそのうちの主要な項目であった。例えば蘇州の無為教団体の集会では「布教中の人々はみな堂内に集合し、経巻を唱えて礼拝を行い」、信徒はそれぞれ「銀1銭7、8分」を献じて供物を購入する費用に充てた<sup>(21)</sup>。安徽三乗会の教首潘玉衡は自分の教団における集会の状況を詳細に供述している。彼は弥勒仏を奉じ、儀式を行う際には巨大な蠟燭を点し、茶果や糍粑（モチ米やジャガイモを原料とする餅）を備えた。集会での儀式が始まると、潘玉衡は教首として経堂の上手中央に立ち、人々と率いて跪拝した。集会において人々は経を念じるの必要があり、それは黄昏時から五更（午前3時～5時）に及んだ。最後に糍粑を切り分けて皆に配り、食べ終わると各自散会となった<sup>(22)</sup>。この会では集会の際に糍粑が供され、それを皆に分け与える儀式が集会終了を意味していたので、「糍粑教」とも呼ばれた。

注目すべきは、念経が儀式を通じて行われていたことである。ここで念じられたのはもっぱら師傅によって伝えられた経巻であり、おそらく主要なものは羅教經典である「五部六冊」および各教派が自ら編纂した宝巻であろう。これらの經典の主要内容は無為の大道を説き、修行の利点や様々な道德規範を強調するものに他ならなかった。もちろん異なる教派の經典では重点が異なっており、齋教の經典においては喫齋の効用が強調されていた。これ以外に、経巻には教派の経歴を述べることで系譜意識を涵養するものもあった。集会において信徒は、自らの念経（あるいは他者による宣講）を通じて、經典に記された倫理規範や宗派の歴史叙述を絶え間なく受け入れた。これ以外に、信徒は共同で醸金して供物を購入した。こうした行為を通じて、次第に安定した集団を形成するに至った。したがって、集会は宗教集団が自己同意識を形成する仕掛けの1つであった。

「五部六冊」などの教派經典以外に、特定の経巻も儀式進行の際に用いられた。例えば、潘三多はかつて姚門教の教徒であり、後に「覚性正宗派」を設立して教首となった。その教派の『問答宝巻』には、姚門教における龍華会儀式の過程がかなり詳細に記されている。過程の1つに念経があり、『心経』から『結経』まで合計9回念じる」と記されている。念じ終わると、謝祖（祖師への謝意を示す儀式）、解円果（円果という供え物を撤去する儀式。将来の将来の因業や災難を取り除くことを象徴）、散仏飯（備えた飯を分け与える儀式。東方の国に靈性を分けることを象徴）などの儀式が続いた<sup>(23)</sup>。

以上のように、『心経』や『結経』を念じることは龍華会儀式の重要部分を構成しており、齋教への取締によって押収された物品にはこの2種の経巻が含まれていた。『結経』の本文は42句からなり、内容は無為教を信奉することの利点を宣揚するものであった。しかしあまりにも紙幅が少なかったため、教徒はしばしば『天経』と併せて『天縁結経』とした。これは江南齋教の儀式において常用された経巻である<sup>(24)</sup>。対して、『心経』は仏教經典である。この点からも、様々な教団がそれぞれの地域信仰の状況に即して、他宗教の經典を選択して儀式に導入していたことが見て取れる。前述した教首蔡立賢の自宅から押収された経巻には僧侶や道士が用いる『三官経』『四官経』『心経』『報恩経』などが含まれており、また、別の教首傅仲瓏の自宅からは羅教経巻や『徹底窮源大学』『徹底窮源不全中庸』のような儒家の色彩が強い書籍が押収された<sup>(25)</sup>。その他の事件においては、『金剛経』や『高皇経』の類の経巻も発見された。これらの経巻が儀式において頻繁に念じられ、神に招福を祈願する重要な媒体であったからこそ、一般信徒の目には「神聖」の光を伴ってみえたのであろう。

上述した2種の経巻以外に、儀式そのものの手順や内容に関する経巻である科儀宝巻があった。

これらの経巻は儀式の過程を文字に記録したものであり、そこには儀式の各段階において念ずべき語句が記載されている。現存する『科儀宝巻』を例としてみると、そこには集会（龍華会）儀式における開経偈、香贊、『心経』と『天経』の念経、上表、稟明、拝単、問訊、完堂、開仏飯、謝供といった一連の手順や、それぞれの段階において唱和する偈語や経文が記されている。内容がかくも煩雑で詳細なのは儀式を順調に進行させるためであった。教首は儀式を主催する際、自然とこうした道具を利用する必要があったため、官府が教首を捕拿すると、『科儀宝巻』『龍華科儀』のごとき科儀文献もしばしば発見されたのである。

#### （4）集団儀式におけるその他の器物

齋教の儀式においては、その他の器具も用いられた。乾隆39年（1774）12月、浙江省当局は保甲の編成と調査を行い、無為教を布教していた蔡立賢や魯聖先らを捕らえた。彼らは集会の際に、「空の椅子一脚を置き、無為教教主の羅祖に見立てた。また天、地、君、親、師の画像を掛け、一同で奉献したあと念経した」<sup>(26)</sup>。これは無為教系の教派で広く見られた儀式の方法であり、姚門教でも龍華会儀式の際、「師位」を設け、儀式の過程においてもつばら祖師に礼拝する部分があった<sup>(27)</sup>。ただ、清朝政府による複数の取締を経て、多くの無為教系の教派は直接祖師の画像を掲げることを避けるようになり、「天地君親師」と記した位牌を作って信徒の参拝に供するようになった。清末浙江省において拡がった「大被教」においても依然として同様の状況であった<sup>(28)</sup>。その他の齋教集団も類似した状況にあったと思われる。

また、清代の齋教教派の念経を通じた宣教と民間における宣巻の形式は極めて類似していた。儀式において開経偈をはじめとする一連の手順があったばかりでなく、説唱の方式で経文を唱った。宣巻ではしばしば木尺、鈴、磬（礼拝や読経のとき打ち鳴らす仏具）などの楽器が用いられた。近年の呉方言地域における宣巻調査報告に拠れば、当地の宣巻芸人は上演時に「仏尺」、鈴、磬などを用いている<sup>(29)</sup>。教首の中には念経する際に木剣を使って経巻を選ぶ者もいたので、押収物リストには木戒尺や木剣などが含まれていた<sup>(30)</sup>。齋教団体は活動の過程で様々な種類の儀式を増やしていったため、関連する器物のリストもそれに伴って長くなっていった。

以上を総括すれば、これらの器物は教派の日常の儀礼活動を巡って用いられたものであった。齋教団体の最も重要な宗教活動のうち、単独修行であれ集会儀式であれ、念経は最も中心的な項目であった。また、儀式の進行は各種の科儀や宝巻と密接に関連していたため、経巻は押収品のうち最もよく見られた器物であった。経巻以外にも様々な物品が儀式において異なる「役割」を果たした。かような状況が示すのは、いわゆる教派の師傅とは日常生活において特定の人々に対して儀式に関連するサービスを提供する専門家であったという事実である。換言すれば、儀式とは彼らの生計を支える手段の1つであったのと同時に、いわゆる「教派」の核心装置でもあった。儀式を実施する上で必要なこれらの器物は教派の再生産に用いられる「宗教資産」を構成していたのである。

## 2、教派の形成と器物

### （1）信徒の拡大と教国内階位の増加

教派経巻には、救済を得るための真理、教派の歴史、様々な訓誡の内容、および除災招福のための一連の秘術が含まれている<sup>(31)</sup>。科儀類の経巻には儀式の進行に必要な具体的な知識が網羅

されている。「喫齋念經」を強調する教派にとっては、經卷は日常の共同宗教活動を維持する最も主要な宗教資産であった。教派の師傅は、一定の数量の經卷とそれに見合った各種の器物を擁してこそ、教派の再生産が可能であった。江西大乘教の一支である五盤教は乾隆48年（1783）に取締に遭い、經卷は官府によって焼かれてしまった。教首呉子祥は翌年病死した。弟子の何若は布教を継続するために、「記憶に頼って復元する」方法で焼かれてしまった師の經卷を復元した。何若がこうしたのは、おそらく經卷があつてこそ「人を集めて念經し、拠金を募ることができる」からであった<sup>(32)</sup>。この評価には官員による偏見が混じっているが、実情を反映したのもでもある。日常の儀式において經卷が果たした役割についての先の分析から、念經活動の機会に信徒が一カ所に集合し、次第に会堂（集会して儀礼を行う場所）を単位とする比較的安定した信徒集団を形成したことを見た。彼らは費用を出し合つて儀式に必要な物品の手配をしたが、それは官員の目には「集金のため」の犯罪の証拠と映つた。しかし、実際にはこれがまさしく共同体形成の重要な手段や表象であった。

したがって、ある教徒が一地の教首となるためには相当多くの經卷を集める必要があつた。師傅が徒弟に衣鉢を伝授する際、通常同時に「經卷を授け」たからである。經を授けることは宗教権力の伝承を象徴した<sup>(33)</sup>。經卷は一種の重要な資産であり、宗教権力を世襲する「神聖家族」は概して大量の珍しい經卷を擁していた。經卷に加えて、その他の器物もまた教派の形成過程において役割を果たした。器物のうち教単と印章が特に重要な位置を占めた。それらは会堂を単位とする小規模の信徒集団を形成するのに役立ったのみならず、教主が宗教権力の行使や資源分配を行う際の道具となり、より規模が大きく階層の深い教派を構築するのに寄与したことさえあつた。浙江省南部の姚門教はその典型であつた。

姚門教の三祖姚文字は存命時に各支派の関係を整理し、師弟関係の基礎の上に支派の体系を作り上げようと試みた。彼は組織を3支部に分け、各支部には、礼、義、廉、恥、孝、悌、忠、信、和という9つの序列を設立した。実際にはこれは9つの支派が形成されたことを示し、各支派の「化師」（教首）は9を単位として教徒を組織し、以降この方式を継承することとした。その後、調整が加えられ、3支部のうち中支は7を単位に、左右の両支部は5を単位として教徒を組織するものとされた（図2参照）。同時に教階制度を設立して、各地の支派を統合した<sup>(34)</sup>。しかしながらこの教階制度には段階的な発展過程があつたようである。乾隆年間には、ただ「小乗」「大乘」「三乗」の3階層であつたものが、嘉慶年間に大乘教の張起坤一派を取締まった際には、「十歩功夫」（すなわち10階層）にまで拡張しており、低い層から順番に、小乗、大乘、伝士、小引、大引、四句、伝灯、号勅、四句勅、清差という構成になっていた<sup>(35)</sup>。そして張起坤の弟子に至ると、階層はさらに「十二歩道行」（すなわち12階層）、すなわち低い層から、小乗、大乘、三乗、小引、大引、祀主、燃灯、清水、号池（号勅）、明池（明勅）、蠟池（蠟勅）、綵池（綵勅）に拡張していった<sup>(36)</sup>。

両者を比較すると最初の6段階は大同小異であり、いくつかの違いは、例えば「四句」と「祀主」のように一部の音や文字が変化して生まれたものである。「三乗」と「伝士」ははっきりと異なる表現方法であるが、ともに信徒がこの段階に到達すると「普」で始まる法名を与えられ、『天縁結經』や『十報』などの經卷を伝授されたことを示している。第7段階以降の名称の差異はより大きいが、これは階層が高くなればなるほど到達する人が少なくなったか、あるいはこの段階に至ると独立したからであり（詳細は後述）、供述した本人も具体的な状況を必ずしも理解して

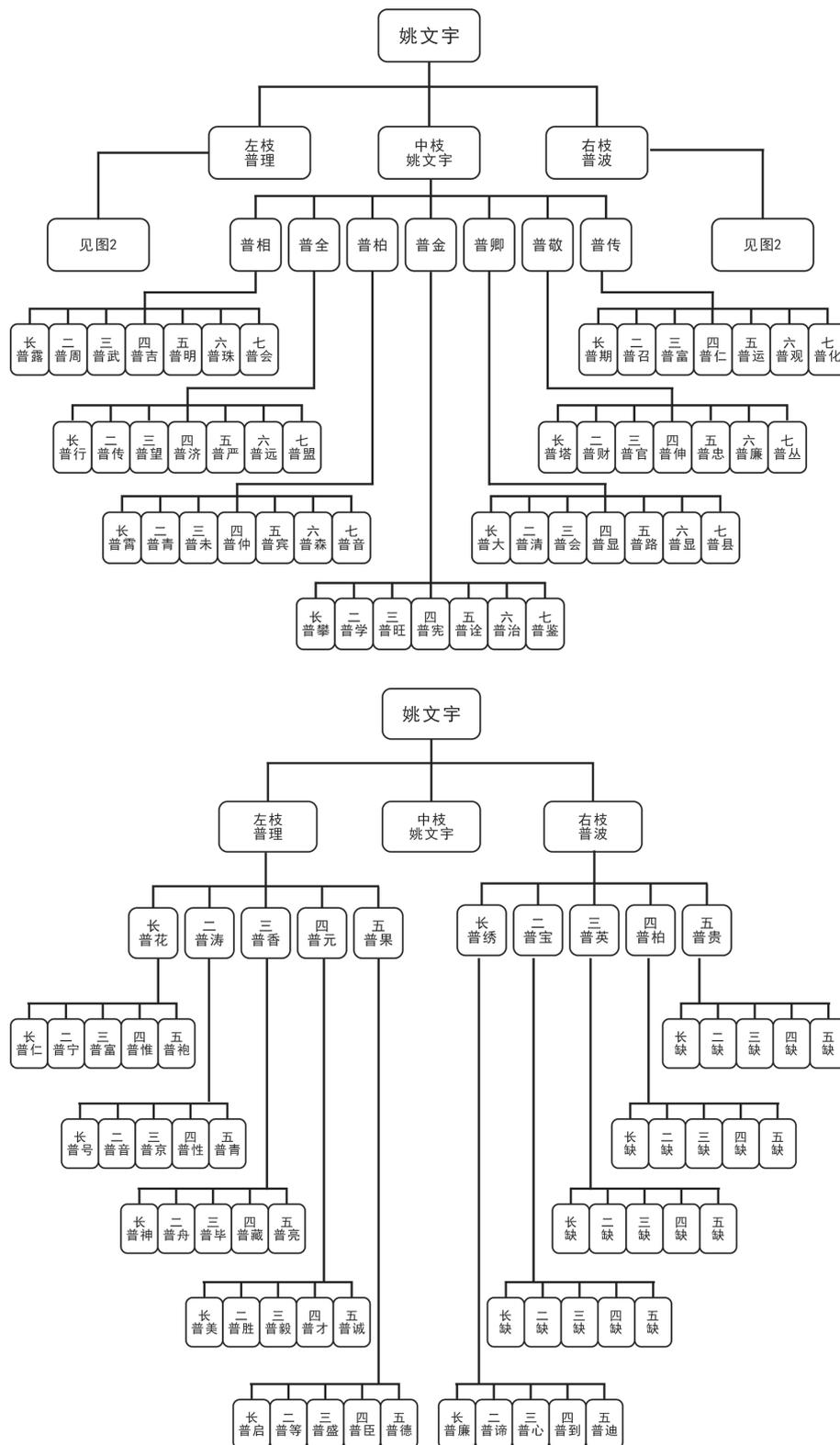


图2 早期姚門郷教の組織概念図

出典：林国平「龍華教新探」『世界宗教研究』2021年第4期、13頁。

いなかった。また、これら上位の階位は、師傅らが以前所属した教派への対抗から生まれてきた新たな名称であり、必ずしも内実を伴っていなかった。したがって、張起坤の弟子の供述に拠れば、第7階位以降は「みな名称があるだけで実際の伝授はなされていないため、どのような中身なのかはわからない」ものであった<sup>(37)</sup>。

## (2) 咒語、教単、印章と宗教資源の配置

信徒は階位が上がるごとに異なる「法宝」(咒語)を伝授された。入信して「小乗」となった時、教派の「当頭」(四句勅や蠟勅に相当する教派幹部)から四句からなる偈語と28字からなる経咒(すなわち「法宝」)を対面で伝授されることになっていた。第2階位の「大乘」に至ると、同様に「当頭」は108字からなる経咒を伝授され、「三乗」(あるいは「伝士」)に至った時には「三乗法宝」が伝授された。その後も階位が上がる度に新たな「法宝」が授けられた<sup>(38)</sup>。

階位が上がる度にそれぞれ異なる金額を支払う必要があった。例えば、寧波府の龍華会は「小乗を学ぶものは銀3分3厘を、大乘を学ぶ者は1錢2分を、三乗を学ぶ者は1両を」支払う必要があり、加えて姚氏温州祖堂に対しても、「6錢7分を仏齋の費用とし、3錢3分を祖堂に上納する」必要があった<sup>(39)</sup>。異なる「法宝」を掌握することは異なる階層の師傅たちにとって資源の拠り所であり、したがって関連知識は通常テキストとして継承された。これもまた我々が官府による押収品リストの中に『大小乘法引』(『大小乗偈語』)などの書籍名を発見できる所以である。嘉慶20年(1816)、漢陽や武昌などの地において大乘教の一支派が捕拿され、教首の桂自榜(張起坤の弟子廬晋士を師とした)の自宅において押収された物品の中に『十二歩経咒』が含まれていた<sup>(40)</sup>。名称から判断すると、その内容は各階位において伝授された「法宝」であったと考えられる。

また、異なる階位は異なる権限を意味していた。江西省の羅教徒の供述においては、「十二歩道行」における各階位の機能が比較的明晰に述べられている<sup>(41)</sup>。

入会したばかり者は二十八字真言を唱え、階位は「小乗」と呼ばれる。次の階位に至ると大乘経を唱えることができ、「大乘」と呼ばれる。次は「三乗」と称されて、普の字でからはじまる法名を用い始める。さらに次の階位は新人を入信させて「小乗」へと導く役割を担い、「小引」と呼ばれる。次は入門者を「大乘」へと導く役割を持つ階位で、「大引」と呼ばれる。この2つの階位では導くことができても、教授することはできない。次の階位は「四句」と称する。この段階に至ると、「小乗」に対して二十八字法を伝授する権限を有する。さらに上の階位は「伝灯」であり、ここからは教単を擁するようになる。これは普通の拝仏法事を主催するのを許される執照に相当する。次の階位は「号勅」といい、大乘法の伝授を許される。さらに次の階位は「明偈」といい、「三乗」のために法名をつけことが許される。その次は「蠟勅」で、盛大な蠟会法事を主催することができる。さらに上位の階位は「清虚」と呼ばれ、副教主に相当する。「蠟勅」以下の者はその指揮を仰がなければならない。姚門教の勢力は福建、浙江、湖南、広東、安徽、江蘇、河南、江西の諸省へと蔓延し、「清虚」数人が各地を分掌し、適宜往来して管理している。各階位は毎年それぞれ一定の費用を支払う必要がある。金額は階位や入信歴によって異なるが、あらかじめ徴収されたものを清虚が受け取り、総勅に奉納する。

この教徒が供述した12階位の名称は張起坤の弟子が供述した名称とはやや違いがあることは先に

述べた通りである。第1階位の「小乗」から第3階位の「三乗」までは初等教徒であり、ただ費用を支払ってより高い階位の者に従う義務を有するだけであった。第4階位から権限を有した。第4階位の「小引」は「小乘法へと導くことができる」とされ、第5階位の「大引」は「大乘法へと導くことができる」とされた。これらの階位は人々を入信させる役割を果たしていたので、「引進」（導く者）と称された。しかしながら、これらの2階位は依然として「導くことはできるが教えることはできない」段階であった。真の意味で弟子に教授できるのは第6階位の「四句」から始まるとされたが、教授の範囲や淵源についても違いがあった。「四句」は四句からなる「法宝」（すなわち「二十八字真言」）のみを教授できたので、この名称がつけられた。第7階位の「伝灯」には「一般的な拝仏法事」の主催の、第8階位の「号勅」には「大乘法」の教授の、第9階位の「明偈」には法名をつけることの、第10階位の「蠟勅」には「蠟会を主催して法事を取り仕切ること」の権限がそれぞれ与えられていた。このように、第4階位以上の教徒には異なる権限が分配されていたが、これらは教派内での身分を示すばかりでなく、経済利益を獲得する権力をも表していた。一般的な法事的主催、伝法、命名、蠟会の主催にはみな潜在的な収益があり、特に盛大な蠟会法事の収益は巨額に上った。『虫鳴漫録』には蠟会に関する詳細な記述がある<sup>(42)</sup>。

教徒が蠟会を挙行する際には一般的に辺鄙な地が選ばれ、広い家屋を借りて行われた。屋内の上手には無極老祖の位牌を置き、傍らに文殊や普賢を置いた。傍らの位置は普理と普波の位置なのだという者もいる。この2人こそが姚門教の創始者夫婦である。中間には栲栳大の香斗を設け、樹布の旗を立てて檀香を焚き、傍らには巨大な蠟燭16本ないし12本が灯された。昼夜を問わず読経し、それは5、6日続いた。教単を受け取りに来た者は蠟会が挙行される時に請求した。清虚は予め総勅から空の印単を受け取って「蠟勅」の所に保管しておき、蠟会の時に拠金額に応じて相応の教単を与えた。

蠟会儀式は齋教において最も重要な儀式の1つであった。最大の特徴は巨大な蠟燭を点すことであったため、「蠟会」や「点蠟」と名付けられた。この伝統は齋教団体において長らく継承され、中華民国期に至っても浙江省の寧波（鄞県県城）、余姚県、東陽県、定海県などの齋教団体では依然として同様に運用されていた<sup>(43)</sup>。儀式においては念経を行う以外に、領単（教単の受け取り）という部分があり、ここで受け取られたのは、それぞれの地位を示す各種の教単であった。教単毎に示される価値には違いがあったので、「地位に応じて与えられた」。概して1回の蠟会で得られた収入は巨額であった。民国25年（1936）、東陽県の無為教派が挙行した盛大な蠟会の参加者は2000人あまりにもなっており、「参加者はそれぞれ、24元、4元、2元を支払った」という<sup>(44)</sup>。仮に1人4元として計算しても、相当な収入があったことがわかる。

異なる階位には異なる身分と経済利益がもたらされたからこそ、信徒が新たな信者を勧誘する熱意を刺激し、姚門教の「福建、浙江、湖南、広東、安徽、江蘇、河南、江西の諸省へと蔓延する」原因となった。教単や印章に集約されたシンボルは教首が教内の各階位に対して権力を分配するための道具となった。

先に引用した一文において、「伝灯」の階位に至って漸く一般的な法事主催の権限を有したことは既に見た通りであるが、そのシンボルは「執照」（許可証）に似た教単であった。それ以上の階位にも対応する権限を示す教単があり、そこに載せられた異なる印章や符号を通して地位や権限を区別したのである。例えば、第7階位以降の教単の印章には「相公」（教首）の「太上正宗」と刻まれた印章が用いられた。第8階位の「号票」（「号勅」に相当する階位）には相公

が発給した「代師行化」という印章が用いられた。第9位階の「伝灯」の教単には教主が手ずから「心印相伝」と書き、「普某代化」記された印が1つ押された<sup>(45)</sup>。

印章は特別な力をもたらすことのできる器物であったようである。乾隆14年（1749）に発生した広東省韶州府の羅教案において逮捕された教首杜清磨の供述に拠れば、親しい羅教徒が亡くなった後に彼のために念経・超度をした際、「印章を帯びて、彼の罪業が消滅するように羅祖に祈祷した」という<sup>(46)</sup>。印章の加持によってこそ超度儀式も效力を有するとみなされたようである。印章を持った「魔力」は世俗官僚体系が用いた印章の利用に仮託したものであろう。王朝の官僚体系において、印章と文書は権力のシンボルであり、民衆たちは特にこのようなシンボルを畏敬していた。乾隆13年（1748）、朝廷が福建省において老官斎の取締を行った際、捕獲された教徒の1人である謝慶隆は県印の偽造を行ったことのある人物であった。乾隆11年（1746）に建陽県下の各郷における囤米（不正な米の備蓄）の取締を実施した時、謝慶隆は県印と政府文書を偽造して差役になりすまし、山間部の僻地の民衆を騙して銀5、6両を略取していた<sup>(47)</sup>。

偽造した県印と公文書で郷民を騙すことができたのは、このようなシンボルが郷民に対して権威を想起させたからであり、だからこそ民間教派はこぞって印章を偽造したのである。巨鹿大乘教（離卦教の一派）は嘉慶16年（1811）に政府の迫害を受けた後、教首の何人かは1年後に活動再開の準備をした。その際に告示文を発して教徒招集したが、彼らは皇帝の玉璽の刻印を模倣して告示文に押印した。この行為は当然官府の禁令を招いた<sup>(48)</sup>。

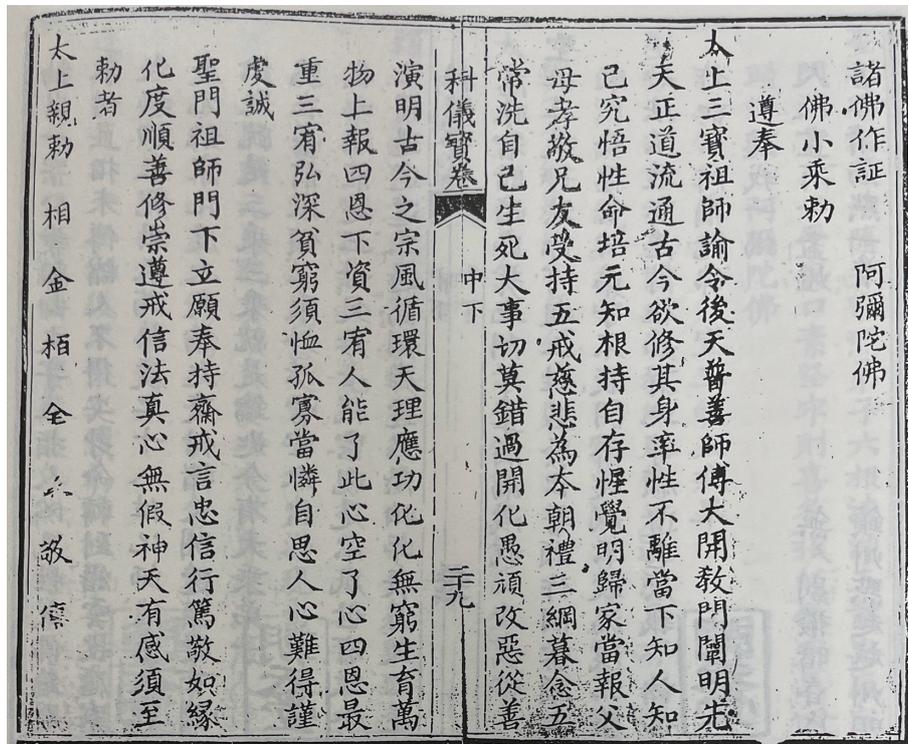


図3 龍華教の蠟勅単 (教單)

出典：王見川・林万伝主編『明清民間宗教経巻文献』台北、新文豊出版公司、1999年、426-427頁。

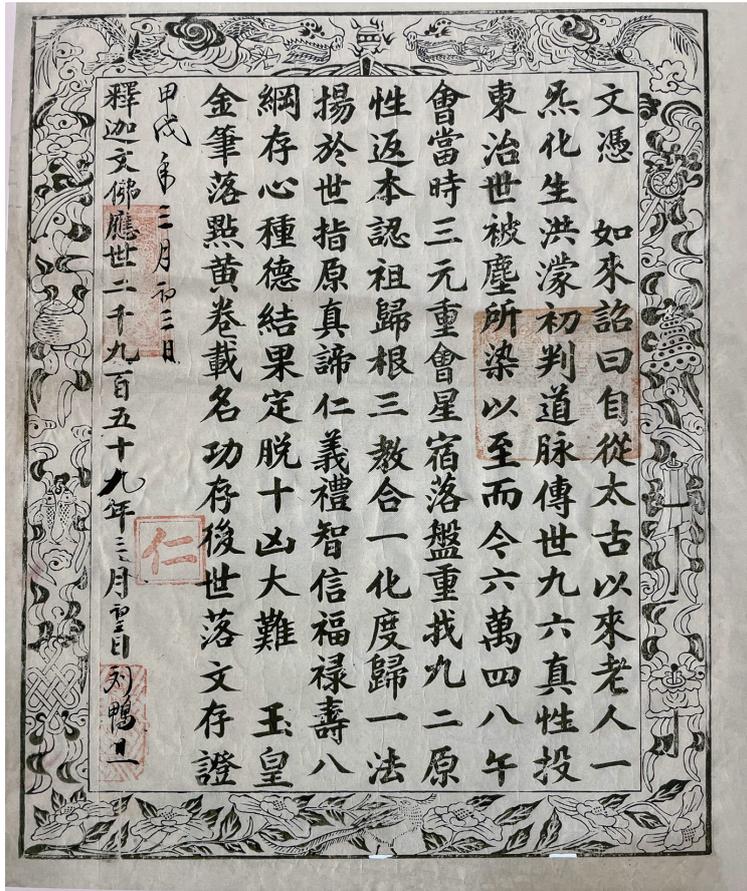


図4 黄天道の文凭（教単）

出典：王見川・侯冲・楊淨麟ほか編『中国民間信仰文化資料匯編』台北、博揚文化出版社、第1輯第14冊、13頁。

### （3）階位化の雛形

経巻や教単、印章は権威を象徴する体系を構成し、教徒に対して教首が権力を分配し、階層化した集団を形成するのに役だった。清代寧波府における斎教の一教派である教蠟会に関するメモからは、姚門教内の階層構造が垣間見られる<sup>(49)</sup>。

〔筆者は〕かつて浙江寧波において蠟燭を燃やす儀式を目撃したことがある。主催者は差役や保甲に賄賂を渡して結託し、寺院の土地を借りて集会を開いた。数百斤もの巨大な黄色の蠟燭を用い、「点蠟」と称した。挙行当日、数百数千もの座布団を用意し、そこに男女が入り乱れてやってきた。老若男女や美醜を問わず、みな青色の布衣を纏い、香をもって入室した。女性は男性のことを「某阿太」と呼んで丁重に遇した。男性は女性を「太娘」と呼び、先に入信した者を尊しとした。阿太と太娘は導いた者の数で序列が決まっていた。副教師（副掌教）がやってくると知らせが突然入ると跪いて整列し、拝む者が無数にいた。この時、上流から小舟がゆっくりと岸へと近づき、船上で立っていたのは髪も髭も白く、てっぺんに紅い房のある帽子をかぶり、青色の長袍をまとった人物であり、信者はみな跪いて迎え入れた。その厳粛さは朝廷で皇帝に謁見するかのようであった。続いて副掌教の周辺には信者があふれ、畏敬の様子で取り巻いた。この副掌教は口髭と顎髭を蓄え、年はわずか不惑にすぎなかつ

た。訪問者や状況を報告に来たものに対して、ただ頷くだけであった。

ここには2種類の地位評価の基準があったようである。すなわち、阿太や太娘という地位には「入信した順序」と「引進」という2つの基準があり、前者は入信時期が基準となっており、後者は引き入れた信徒数が基準となっている。いずれにせよ、「副教師がやってきた際の礼儀の篤さはあたかも皇帝に謁見する時のごときであった」。副教師とは「十二歩道行」における第11階位の「清虚」に相当し、教主（総勅）のすぐ下の階位にあって彼を補佐した。蠟会の法事に必要な教単も「清虚」が「総勅」のところから手配をする必要があり、「清虚」が担ったのは教派の権威であった。だからこそ、高い階位の信徒でも「清虚」に対して畏敬の念を抱かざるを得なかった。

救済の真理、教派の歴史、儀式の工程、及び様々な権威のシンボルは、教派の運営に不可欠な「資産」を構成していた。これらの知識やシンボルを載せた器物もまた教派経営の基礎となり、これらの資源を掌握すれば新たな団体を再生産し、地域を跨いだ組織を作り上げることさえも可能であった。朝廷による絶え間ない鎮圧によって、姚氏の後裔による羅教の布教活動は中断を余儀なくされることもあった。道光7年（1827）、併未習教の姚海查は古物の屋台で「伝灯蠟勅底单」（蠟勅が新たな信徒に与えた一種の身分証）を偶目したのをきっかけに、「羅教を復興し、弟子をとって金を集めることを思いついた」。彼の具体的な方法は、まず「底单」を購入し、内容を覚えてそれを焼却した後に、自ら「太上正宗」「太上心宗」という2つの印章を作るというものであった。そして、「ある者が入信する際、蠟燭を一对点灯し、数百文から千文の香銭を受け取った。洋銀2元以上支払う者に対しては、伝灯蠟勅を発給し、上には印章を押して徒弟を取る資格があることの証明とした」<sup>(50)</sup>。このような方法は金を集める面を強調し、宗教儀礼面に関する情報を見落としている嫌いがあるものの、経巻、教単、印章が構成したシンボルが教派の立ち上げに果たした重要性を示している。もちろん、姚氏の後裔が行った宗教資産を利用した教派の再生は、他の者も模倣が可能であった。だからこそ、官は各種の教派を取締まった際、「教派を率いた者を厳重に処罰した」以外に、「経巻や神像を破壊した」のである<sup>(51)</sup>。これは正に器物を通して教派の再生を途絶しようとしたからであった。

### 3、複製される器物

#### (1) 翻印・翻刻と宗教団体の分化

姚門教の「十歩教法」（あるいは「十二歩道行」）の設計に拠れば、理論上、姚門教は地域を跨いだ多層組織へと発展する可能性があった。姚門教は明末清初には何人かの「清虚」が管轄地域を分掌し、毎年各階位の教徒から費用を徴収し、教主（総勅）に上納する状況が出現していた。これは「教区」に類似した形態であった。しかしながら、その後姚門教は安定、成熟した階層組織を形成できず、各地の支派も依然として「大分散、小集中」の形態を主としていた。清代中国において、安定して階層化した教派組織を打ち立てた教派は少なかったようである。これはもちろん宗教の制度化に対する朝廷の厳格な取締と関係していたが、それ以外に教派の再生産を可能にする宗教資産が商品経済の発展に伴って容易に複製できるようになったことも関係していた。

教単は非常に神秘的な色彩を帯びているように見えるが、実のところ内容は「人々に善行を行い、心から教えを奉じて精進するよう勧めるに過ぎない」ものであった。心得のある者が一旦詳細を知れば、容易に模倣できるものであった。姚海查は古物の屋台で購入した「伝灯蠟勅单底」

に偽造した印章を加えて「弟子を取り、金を集めた」。かような錬金術を発見した後、姚海查はこの秘方を次の世代に伝えた。彼らを入信させて経巻の内容を学ばせる一方で、姚秉信らに「伝灯蠟勅單」の内容を暗記させた上で、「〔自分の印章を〕模した印章を作らせ、自ら弟子に伝えることを許した」。もちろん、これらの秘法は無償で与えられたのではなく、姚秉信らは1人当たり銀5元を支払う必要があった。秘法を購入した後、彼らは江西省、浙江省、福建省の各県で弟子を集めて布教を行った<sup>(52)</sup>。

経巻などの宗教資産もまた同様に容易に複製された。辺鄙な地域において経巻は希少な製品であっただろう。黄安康らが江西省寧都県で広げた羅祖大乘教では、「受け入れた信徒たちのうちある者は庵廟に住み、ある者は在家で喫斎を行った。習ったのはみな羅教経巻であり、うち廖廷瞻などの数人のみが文字が読め、経巻を所有していた」<sup>(53)</sup>。以上のように、辺鄙な山間部においては識字能力そのものが一種の特殊技能であり、経巻もまた希少な資源であった。したがって経巻を所有し、それを読むことのできる者は特殊な能力を有しているのに等しかった。しかしながら、書籍の印刷・流通が盛んに行われていた都市や市鎮では異なる状況があった。

明清交替期の江浙地域における書籍の印刷・流通はかなり発達していた。南京、蘇州、杭州は書籍の刊行や販売の全国的な中心地であった。寺院に設置された経房には、仏教経典を印行するばかりでなく、民間宗教の宝巻も刊行するものもあった。杭州瑪瑙寺の明台経房、昭慶寺の慧空経房、崇安寺の万松院経房などは当時よく知られた宗教書の流通機構であった<sup>(54)</sup>。齋教で用いられた『天縁結経』のある版本は瑪瑙寺の経房が印行したものであった<sup>(55)</sup>。また、羅教経巻を刊行・販売する個人経営の経舗や書店も少なくなかった。乾隆33年(1768)、杭州羅教庵堂において押収された大量の経巻は、蘇州府呉県の経舗から購入されたものであり、捜査の結果、「〔舗戸〕徐恒輝の祖先徐涵輝、陳堯章の亡父陳子衡は共に生前羅教の経巻を翻刻して販売していた」ことが判明した<sup>(56)</sup>。この事例が示すように、経房は代々継承される産業であり、一定の固定客がいたからこそ継承が可能であった。上述の経房は羅教経典の「五部六冊」や護道榜文の印行を主要な業務としており、店主は一度は安全のためにこの業務を取り消したものの、それによって経営不振に陥ってしまった。これもまた、経房がなぜ朝廷の禁令を顧みず、危険を冒してまでも旧業務を復活させた理由を示している。呉県の経房の経営は72年もの長きに及び、印行された「五部六冊」の数量は推計困難なほど大量であった。民間で印行された宝巻の数量の多さは、すなわち無為教信者の多さを示すものでもあると言える<sup>(57)</sup>。

経巻に必要な「部品」、すなわち経巻の前に附される護道榜文のようなものも経房から購入してきた。榜文の中には北京の党家の店舗から購入したと言われるものや、杭州の西湖瑪瑙寺から購入してきたとされるものもあった。前者は明代に営業を開始した老舗であり、乾隆年間の取締を経て営業を継続していた。嘉慶21年(1816)7月、山東省曹州府荷沢県において大乘教徒張東安を捕拿した際、経巻も押収した。張東安らの供述に拠れば、これらの経巻は乾隆55年(1790)に北京の都察院後街にある党姓の商店から購入したものであった。また当局はこれに先立つ乾隆50年(1785)に北京の門虎坊橋東南において党姓が開設した経舗があり、店主の逝去に伴って閉店したという情報を得ていた<sup>(58)</sup>。

宗教資源の独占を保証するために経巻の翻刻や印刷を厳格に管理する教派もあった。江南無為教の宝巻は流布段階初期には抄本を主としていたため、複製の難度は高かった。もちろん、翻刻や印刷技術が普及する状況において、教派によっては自ら印刷する集団もあり、濫りに複製され

るのを防ぐために、刻板の使用を厳格に管理にしていた。例えば、潘三多の率いた「覚性正派」の中核的な宝巻『四世行脚覚性宝巻』の刻板は、金華潘氏の祖堂である「明鏡堂」に平時所蔵しており、刊印が必要な時に関連業者に委託して印刷することになっていた<sup>(59)</sup>。また、現存する光緒30年（1904）重刻の『科儀宝巻』の扉頁には「刻板は福建省南門光信堂の所蔵」と注記してある<sup>(60)</sup>。

容易に推測できるように、このような手段では複製を杜絶することは不可能であった。商品経済が発達した地域では、十分な利潤を確保できるものであれば、経房は版を彫って印刷した。例えば、崇禎2年（1629）の木刻本『巍巍不動太山深根結果経会解』は南京の信徒たちが資金を出し合って印行したものであった<sup>(61)</sup>。これは教団内において認可された行為であると思われるが、注目すべきは資金が集まりさえすれば翻刻できた事実である。印章や教単については、大体の内容がわかれば翻刻は難しくなかった。このような状況において、「小規模に結集した」信徒ネットワークが規模の大きな階層組織へと発展していくのは困難であった。以下、江西省の張起坤による大乘教案の事例をもとに見てみる。

江西省貴溪県出身の張起坤は、幼少期より芝居を生業とした。乾隆57年（1792）、同じ劇団に属する万年県人の葉益章が呉子祥の布教する大乘教を彼に紹介し、彼を入信に誘った。そして、「五戒」（一、殺生を戒める、二、財物の窃盗を戒める、三、邪淫を戒める、四、でたらめを言うことを戒める、五、肉食飲酒を戒める）と「十歩教法」の伝授を約束した。そこで張は葉を師と仰ぎ、7,000文あまりを支払った。葉益章は彼に「普甜」という法名を授けた。支払った金額が十分ではなかったのか、あるいは葉自身の知識が足りなかったからであろうか、張は「十歩教法」のうちの第六歩までを伝授されたのみであったが、しかし階位は既に「四句」に到達しており、新たな信徒を迎えて、二十八字真言（小乘法）を伝授する権限を得ていた。そこで、葉は「五部六冊」、『金剛論経』と『意旨了然集』の抄本それぞれ1冊と、「普甜代化」と刻んだ木戳（木製の印章）1つを張に与えた。これが意味するのは、祖師に替わって教化の責を担うことができること、すなわち張起坤が祖師を補佐して新たな信徒を吸収し、布教で得られて利益の一部を分配することであった。しかし、思いがけないことに張起坤はこの利益分配に飽き足らず、秘密裡に経巻を翻刻し、また水晶で「普甜代化」という印章を模倣して作成し、独立して布教活動を始めた<sup>(62)</sup>。

この逸話から見て取れるように、第6階位以降の地位にある教徒は相応の宗教資産を利用でき、祖師に替わって布教できたため、容易に新たな派閥を立てることができた。これがまた、第7階位以降の名称と内容があまり知られていない原因でもあった。なぜならば、多くの人がこの階位に至るとそれまでの師傅から独立したからである。すなわち、宗教資産の管理・独占は師傅が教派の分裂を防止するための鍵となっていたが、容易なことではなかったことを示している。姚門教の「十歩教法」において「普某代化」と記された印章は、教徒が第9階位の地位に至った時に教主（総勅）自らが授与するものであり、その職位はわずかに教主（総勅）に次ぐ副教主に相当した。張起坤が経巻や印章の翻刻を通じて比較的容易に独立したことは、これらの器物の流出防止が極めて難しかったことを端的に表している。

## （2）経巻編纂と系譜叙述を通じた教団の想像

宗教資産の複製が比較的容易な状況において、本来の多層的な階位制度は形成や維持が難しく

なり、結果として師傅を中核とした平たい信徒ネットワーク、すなわち魯西奇や江田祥が総括した「大分散、小集中」という構造が形成された<sup>(63)</sup>。このような師弟関係を基に作られた信徒ネットワークの範囲は限られていたが、具体的な規模はどれほどであったのだろうか。ある堂の規模から推定してみよう。

清代の具体的な数字はほとんど入手できないので、1950年代の数字を基に推測するしか術はない。浙江省諸暨県ではかつて長生教が隆盛した。『諸暨公安志』の記載に拠れば、光緒5年(1879)時点での信徒は5,000人とも6,000人ともいわれていた。しかし、清末に取締に遭うと衰退し、中華民国期には2,000人を切っていた。1952年の取締時には、城関、城南、璜山、楓橋、大西などの地に20の庵堂があり、幹部18人と信徒96人を擁していた<sup>(64)</sup>。ここでは、夏利每堂の信徒が57人であり、その他の堂については具体的な数字は得られない。中華民国期の信徒の総数で計算しても各堂の構成員は100人を超えない。乾隆33年(1768)、呉江県盛沢鎮において取締に遭った長生教の庵堂で捕拿されたのは「男女合わせて20人あまり」であり、蘇州閶門外の冶坊浜にあった長生教の齋堂では信徒10人あまりが捕まった<sup>(65)</sup>。浙江省象山県の長生教は民国18年(1929)に天台地方の道首(教首)によって伝えられ、中共政権の初期、6つの齋堂と300人あまりの教徒を擁した。各堂は大体50人前後ということになる。無為教の象山県への伝播はかなり早期で、康熙年間に「慧田堂」が建てられていた。民国7年(1918)には「太心堂」が、民国11年(1922)には「聚徳堂」が建てられた。信徒は229人居たとされるが<sup>(66)</sup>、信徒数の統計時期は明記されていない。1952年の会道門取締運動の前後の時期だとして推計すると、3つの堂に平均して76人前後が所属していた。仙居県の無教派は磐安県から伝わり、横溪区の鄭橋や十都英などの地に信者が分布していた。1952年の取締時には、壇堂7所、道首50人、信者292人であった。堂あたりの人数は50人弱であった<sup>(67)</sup>。定海地方では1954年に同善会社と無為教が取締まれ、道首として登記されたものが182人、信徒は1,000人あまりおり、36の大小壇堂があったから、各堂の信徒数は33人前後ということになる。

以上概観したように、1つの堂が擁していた固定の信徒数は決して多くなく、多数は50-100人の規模であった。乾隆33年(1768)の呉江県盛沢鎮や蘇州閶門外にあった長生教の庵堂は人数が少なすぎるので、おそらく分裂直後であったのだろう。もしある庵堂の信徒数が増加しすぎると(100人を大幅に超過した場合)、新たな支派へと分裂したのだと思われる。空間的な配置においても相応の状況、すなわち新たな経堂が出現した。蘇州郊外の大乗教の新旧教派の分裂がそのような事例である。康熙16年(1677)、徐士鸞は削箸墩という地方に土地を買って8間からなる建物をつて、布教や集会を行う経堂とした。その後、信徒が増えたため、次第に分裂して南堂と北堂が設立された。徐士鸞が建立した堂は老堂と呼ばれるようになり、後に分かれた南堂と北堂は新堂と呼ばれた。しかし、各堂に管轄・従属関係はなく、それぞれの信者のネットワークを有していた<sup>(68)</sup>。

羅教の活動が全盛期を迎えた明末清初期に、大運河の中心地である杭州拱宸橋地区における庵堂は頻繁に分裂し、一度は70カ所あまりに達した。雍正年間初期でも30カ所あまりの庵堂が存在し、それらの間に管轄・従属関係はなかった<sup>(69)</sup>。この事実も、中国の民間教派が多層的で中心を有する教会組織を形成し得ず、「大分散、小集中」と表現されるような平たいネットワークを形成できるのみであったことを示している。これらの各教派の活動はそれぞれ独立した教徒ネットワークであったにも拘わらず、往々にして白蓮教、無為教、羅教などと総称され、あたかも地

域を越えて統一された組織のように捉えられていたのは何故であろうか。このことは経巻をはじめとする器物の利用と関係していた。

雍正13年（1735）の安徽省の抬天会・三乗会に対する裁判では、潘玉衡らが伝習していた三乗会は役人によって羅教に認定された。潘玉衡は次のように供述している<sup>(70)</sup>。

小的の父は潘千乗といい、またの名を茂芳といいます。雍正3年に亡くなりました。『霧靈山碑文』は父から伝えられたものです。現在、官老爺が「羅祖」という文字を発見なさったからには、小的も敢えて言い訳は申しませぬ。この「三乗会」という名称は父が用いたものです。糍粑を仏に供えたので、世間では「糍粑教」とも呼ばれています。

潘氏は2代にわたって三乗会を伝習しており、潘玉衡が家業を継承したように世襲の教首であった。しかし、彼は父が率いた集団を「三乗会」と称するのみで、さらに大きく広がっていた「糍粑教」や「羅教」との関係をよく理解していなかった。供述において彼が故意に曖昧に述べた可能性もあるが、実際にこれらの教派が統一された教会組織でなかったことも原因であった。夏公祥という三乗会信徒は、兄の影響を受けて喫齋念経したが、入信はしなかった。彼は念経集会の基本的な儀式を知るのみであり、「羅教か否かについては、小的は愚かで本当に存じません」と答えていた<sup>(71)</sup>。三乗会とより大きな教派との連絡は制度化された組織を通してではなく、経巻を通じた繋がりであったようである。潘玉衡は供述において、三乗会と羅教との関係が父から伝えられた『霧靈山碑文』に羅祖の文字があったからであるとしぶしぶ認めていた。

各地に分散した様々な集団間には往々にして直接的実質的な連携は欠如しており、大半は経巻を通じた関連があるのみであった。清朝の役人は「老官齋という教派は浙江省処州府慶元県姚普益の先祖姚文字、法名普善から伝わった。姚氏の『三世因〔由〕』（すなわち『太上祖師三世因由総録』）における邪説は羅教を起源とする」と述べていた<sup>(72)</sup>。『三世因由』は明らかに姚門教（靈山正派）や羅教の系譜関係を繋ぐものであった。当該書では羅祖（羅夢鴻）を一世祖と、殷繼南を二世祖と、姚文字を三世祖と称しているが、実際にはこの三者には直接の継承関係はなかった。姚文字は羅祖と何ら関係がないばかりか殷繼南とも往来はなく、単に系譜に関する叙述において転生の文字を用いて両者を結びつけたただけであった<sup>(73)</sup>。

乾隆18年（1753）に寧波府城において捜査された龍華会は姚門教の分支であった。会首の周喜吉は、自分は岳父から「羅教経を伝えられ、喫齋善行を行った。浙江の祖師は姚文字、法名は普善であり、彼は羅祖が転生し、処州府慶元県松源東隅地方にて道を悟った」と供述していた<sup>(74)</sup>。彼らは羅教や姚門教と直接の関係はなく、羅教の念経と姚門教の『三世因由』にある譜系叙述を手がかりに関係性を習得していたのである。

後に、姚門教から分裂して結成された「覚性正宗派」も『三世因由』の叙述方法を模索し、当該教派の経巻『宝巻問答』において羅教との関係を創作した<sup>(75)</sup>。

姚祖が逝去した後、靈山正派は普青と普霄の共同で率いられた。この時点においては、師の方法や正しい教えが天下に伝えられた。広く信心深い男女信徒に善を勧め、在家修行させた。しかしながら、時が経過するに従い、後の継承者は前人の正確な教義を忘れてしまい、心の外に外在的な法を求めて儀礼や念経を行うことを知るのみで、内在の真諦を顧みなかった。姚祖は天国でこれを見るに忍びず、金華潘家に転生し、この「四界の足跡」を広めた。姚祖天上においてこの状況を忍びなく感じ、金華潘の家族を転生させたので、この『四世行脚』が流布したのである。

ここで明らかなのは、姚門教祖師姚文字の逝去後、普青や普霄によって継承されたことである。潘三多は直接姚門教の組織に関わったことはなく、彼の信徒たちは転生という叙述方法を通して自分の教主が姚門教の正統を継承して羅教の系譜を維持したと表明し、さらに教派を跨いだより広い同定意識を形成していた。取締を行った政府官員もまた同様に経巻の継承関係を教派の系統を示す重要な標識として認識していた。老官齋の経折には「大乘」と記されており、また「大乘教」は四川張太保が伝習した同名の教派を人々に連想されるものであった。ただし、清朝官員の新柱は、経巻を分析して雍正年間における羅教の源流と比較し、「その〔大乘教の〕性質は羅教の系統に属するものであり、張太保の『大乘教』ではない」とはっきりと指摘した<sup>(76)</sup>。興味深いことに、新柱が依拠したのも経巻間における歴史叙述の連続性であった。

乾隆33年(1768)の羅教案における官員による捜査も主に経巻や図像に依拠していた。杭州の官員は蘇州の地方官が提供した限られた情報に基づいて捜索を行ったが、自分が捕拿した僧尼が羅教の教徒ではないことを速やか発見した。なぜならば「提出されたものはみな如来仏などであり、所持していた経巻は『金剛』『法華』『観音』などの經典であり、羅教の經典や図像はなく」、供述と総合して判断した結果、羅教である可能性をはっきりと排除したからであった。対して、第2回の捜索において対象となった庵堂は、「得体のしれない廟宇十箇所あまりはみな羅教やその經典を奉じるところであり、秘密裡に潜行して調べてみたところ、李庵において羅祖像2軸と羅經3箱が、劉庵において羅經7部が押収された」ので、羅教の庵堂であると認定された。十数カ所の庵堂のうち、ある庵堂が所蔵した経巻と羅教の「五部六冊」とは異なり、「『還源』『開心』『明証』『報恩』」などであり、加えて「その教派は聞くとおとくに抛れば王師傅が以前北京盤山で修行して教派を興した」ので、そこは大乘(張太保の大乘教)であり、羅教ではないと判定された<sup>(77)</sup>。

各地に分散して独立し、互いに統括・従属関係にないこれらの教派は、経巻が作り上げた系譜関係と同定意識を梃子としてより大きな教派の枠に取り込まれていたものであり、官僚的階層体系によって統一された宗教組織を形成しなかった。外界(主に官員や士紳)もまた、しばしば経巻の内容や神像を基準とした教派系統を根拠として、地域を越えた統一組織が存在するかのごとき「虚像」を作り上げた。

## おわりに

民間教派はしばしば儒家士大夫によって「異端」とみなされ、官府の認可を得られないばかりか、しばしば厳しい取締に遭った。したがって、彼らの生存資源はもっぱら信徒の支持によっていた。これらの教派は往往にして市場化へと向かい、信徒の需要に応じることで生存資源を獲得していた。齋教系統の各団体も例外ではなかった。儀式に関連するサービスは信徒を惹きつける主要な手段であり、儀式において核心的な地位にあった宝巻や科儀などの文献は最も主要な宗教資産となった。時は経巻そのものもまた、招福滅災のための神聖な物品とみなされた。儀式を通して次第に結成された「師傅」と親族・弟子を核心とする信徒ネットワークこそが教派団体の実体的な部分であり、集会が行われる堂会は信仰ネットワークが空間的に表現されたものであり、信徒の直接的な帰属意識は多くの場合ここに置かれていた。

信者集団の拡大に伴って、教首は宝巻や教単、印章といった器物をコントロールすることで階

層的な権力分配を通して中心に帰属する階層集団を形成し、そこから教派が「教会化」への土台を築くことができるよう企図した。しかしながら、国家権力による支持がなかったことや、また宗教資産が容易に複製されてしまったことから、大規模な階層組織の維持は困難であった。清朝は明朝による異端宗教への抑圧政策を踏襲し、また組織化した宗教団体を排斥したため、教派は小規模での生存を余儀なくされた。印刷・出版業の繁栄もまた経巻や教単、印章の独占を困難にしたため、教派はややもすれば分裂・分化した。聡明でやり手の信徒が、一旦各種の経巻などの宗教資産を手に入れば独立して自らの教派を構えることが可能となったため、膨大な規模を要する教会体系は出現し得なかったのである。錢穆は唐代以降における社会の巨大な変化に言及した際、木版印刷技術の出現と門閥貴族制度との相互関係を指摘した。貴族の大族は往々にして経学の知識を独占しており、知識の教授を通じて門下生や部下の派閥を形成していた。経学知識の壟断は彼らにとって権力の源泉の1つであった。木版印刷技術は書籍の印刷・流通の難度を減じたため、門閥貴族による経学知識の独占に衝撃を与えた<sup>(78)</sup>。同様の状況が民間教派においても起こっており、本論で見てきたように齋教団体も会堂という組織方式で地方社会に浸透していった。

これらの分散した信仰ネットワークはしばしば白蓮教、無為教、羅教どの名称で総称され、統一された組織の実体が現実存在すると誤解されてきた。このような誤解は教派内外が「共同して行った努力」の結果であった。教首は自己の儀式の正統性を顕示するために、しばしば経巻に叙述されている系譜を自己の教派と接続させてより大きな教派の伝統の中に位置づけようとし、同時に師匠からの伝授や科儀文献の学習を通じて類似した儀式の形式を模倣した。外界がある信徒集団を判断する際には、しばしば彼らが採用する経巻、図像、祖師の系譜から所属教派を認識したため、これらが往々にして学習や複製を通じて得られたものであり、実際の組織間の継承関係ではないことを知らなかった。したがって、いわゆる全国的な広がりをもつ大規模な教派というイメージはテキスト上における「虚像」であり、実在する組織形態ではなかったのである。

このような堂会 (congregation) を中心とする組織方法は様々な国家においてしばしば見られるものである。アメリカにおける地方の宗教共同体は「志願した人々によって結社は構成されており、ヨーロッパ史上のいわゆる『教区』、すなわち、より上位の宗教権威が信者に対して進めた、行政区画に即して形成した地理単位ではない<sup>(79)</sup>。オーストラリアのメソジスト教会や長老派教会、会衆派教会はみな個別教会の独立性や自主性を重視している<sup>(80)</sup>。中世のカトリック教会のごとき垂直の階層構造をもつ教会制度モデルはこの時代に特徴的な形態であり、他の時代にも普遍的な形態ではないかもしれない。かような体系の維持はもとより中世西欧の政教関係と不可分であり、同時に宗教資産の複製が容易でなかったこととも関係していた。また、商品経済の発展、とりわけ印刷出版市場の繁栄は宗教資産を複製する難度を大きく引き下げたため、かような垂直体系もまた大きな影響を被った。

本稿で検討した江南齋教の事例においても、まさに同様の状況が反映されていた。明清期以降、印刷出版市場の発展は人々の世俗生活に影響をもたらしたのみならず、宗教生活にも影響をもたらした。明清期に叢生した教派は王朝の宗教政策や出版市場の影響という二大条件の下で、儀式の核心である誦経を土台とする組織形態や系譜の創造方法を発展させることになったのである。以上は本稿の限定された分析から得た問題意識であり、緻密な実証や議論の深化は今後の課題としたい。

### 【附記】

本稿は筆者が2023年8月12日から9月11日までの期間、一橋大学大学院社会学研究科客員研究員として行った共同研究による成果の一部である。本稿の着想の一部は、2023年8月10日に学習院大学東洋文化研究所で開催された2023年度学習院大学東洋文化研究所東アジア学若手研究者招聘事業講演会において報告した。貴重な意見を寄せていただいた武内房司学習院大学教授には衷心より感謝申し上げる。

また、本稿は日本学術振興会科学研究費基盤研究C（課題番号20K01019）による研究成果の一部である。

### 注

- (1) 馬西沙と韓秉方の研究に拠れば、「江南齋教」とは、浙江省処州府の殷継統・姚文字の系統に源を発する教派（姚門教、一字教、老官齋、大乘教、無為教靈山正派）を指し、「江南齋教」は後に他地区へと伝播して福建、江西、江蘇、安徽などの各省に拡大し、広範な影響力を有した。しかし、清代の公文書において言及された「齋教」という言葉が示す範囲はそれより広く、江蘇、浙江、安徽、福建から湖南、湖北、雲南、貴州の各省において喫齋念経を行う教派はみな「齋教」と呼ばれていた。これらの教派のうち、あるものは姚門教と明らかに連絡があり、あるものは関係がよくわからず、単に無為教（羅教）の影響を受けたといえるだけであった。本稿で言う「江南齋教」とは、無為教の影響を受け、羅祖を信奉して喫齋念経を強調する信者集団であり、その主要な系統が殷継統・姚文字の流れを汲む教派を広く指す。分布した地域はもっぱら清代の福建、浙江、江西、江蘇、安徽の各省、すなわち清代の両江総督と閩浙総督の管轄地域であった。したがって、一般的な歴史学研究でいうところの「江南地方」とは異なる。馬西沙・韓秉方『中国民間宗教史』上海、上海人民出版社、1992年、222-223頁、陳進国「外儒内仏——新発現的販根道（儒門）経巻及劫教勸善書概述」『円光仏学学報』2006年第10期、李志鴻「南伝羅祖教初探」『世界宗教研究』2010年第6期。
- (2) 「江西石城拿獲羅教之姚文謨等併訊明其祖上傳習該教情形」（乾隆十三年十一月二十四日）劉子揚・張莉編『清廷查禁辦秘密社会案』第7冊、北京、線装書局、2006年、459頁。
- (3) 「福建復調兵丁前往寧化拘拿嚴友輝等人」（乾隆十三年十月初六日）『清廷查禁辦秘密社会案』第7冊、455頁。
- (4) 「浙江平湖劉阿長羅教教案」（乾隆二十二年八月）『清廷查禁辦秘密社会案』第1冊、277-278頁。
- (5) 欧大年（Daniel L. Overmyer）著、馬睿訳『宝巻——十六至十七世紀中国宗教経巻導論』北京、中央編訳出版社、2012年。原著は、Daniel L. Overmyer, *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 1999.
- (6) 韓書瑞（Susan Naquin）著、陳仲丹訳『千年末世之乱——1813年八卦教起義』南京、江蘇人民出版社、2010年、第43、45頁。原著は、Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven and London: Yale University Press, 1976.
- (7) 佐々木衛「近代華北社会的宗教活動及其活動者」『山東社会科学』1990年第6期、第11頁。
- (8) 「謝旻折」（雍正七年十二月初六日）本書編写組編『清代檔案史料選編』第2冊、上海、上海書店出版社、321頁。
- (9) 「永德折」（乾隆三十三年九月初十日）『清代檔案史料選編』第2冊、675頁。
- (10) 「江蘇審明蘇州各堂分奉大乘教及無為教伝通情形併嚴切定擬」（乾隆三十三年十月初一日）『清廷查禁辦秘密社会案』第6冊、358頁。
- (11) 蔡惠明「無為教与一貫道」『覺群周報』第53期、1947年、8頁。

- (12) 「浙江杭州姚漢楫等齋教案」(嘉慶十八年十二月)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、661-662頁。
- (13) 「江蘇查明羅經五部六冊刊印情形」(乾隆三十九年八月二十日)『清廷查辦秘密社会案』第7冊、374頁。
- (14) 魯西奇・江田祥「伝統中国秘密社会的“核心集团”与“核心区”——以白蓮教“襄陽教团”的形成为中心」『厦門大学学报』(哲社版)2011年第6期、18-19頁。
- (15) 韓書瑞前掲『千年末世之乱』47頁。
- (16) 「新柱折」(乾隆十三年三月十四日)『清代檔案史料選編』第2冊、536頁。
- (17) 「永德折二」(乾隆三十四年三月十九日)『清代檔案史料選編』第3冊、120頁。
- (18) 「浙江处州蔡立賢無為教案」(乾隆三十九年十二月)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、656頁。
- (19) 「江蘇審明蘇州各堂分奉大乘教及無為教伝通情形併嚴切定擬」(乾隆三十三年十月初一日)『清廷查辦秘密社会案』第6冊、362頁。
- (20) 「崔応階折」(乾隆三十三年十一月三十日)『清代檔案史料選編』第2冊、679頁。
- (21) 「江蘇審明蘇州各堂分奉大乘教及無為教伝通情形併嚴切定擬」(乾隆三十三年十月初一日)『清廷查辦秘密社会案』第6冊、362頁。
- (22) 「趙弘恩趙国麟折一」(雍正十三年五月十二日)『清代檔案史料選編』第2冊、354頁。
- (23) 『問答宝卷』1927年刊行、8頁。当該宝卷は現在劉正平氏が收藏しており、電子版を筆者に提供していただいた。記して謝意を示したい。
- (24) 『結經宝卷』(光緒乙酉刻印)王見川・林万伝編『明清民間宗教經卷文献』初編、台北、新文豊出版公司、2010年、315頁。
- (25) 「由蔡立賢等処起出之經卷図像清單」(乾隆三十九年十二月)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、659頁。
- (26) 「浙江处州蔡立賢無為教案」(乾隆三十九年十二月)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、659頁。
- (27) 張經洪「江南無為教宝卷研究」杭州師範大学碩士學位論文、2016年、93頁。
- (28) 素声「無為教」『天津商報画刊』第5卷第29期、1932年、第2頁。
- (29) 張經洪前掲「江南無為教宝卷研究」91、94頁。
- (30) 「趙弘恩趙国麟折二」(雍正十三年五月十二日)『清代檔案史料選編』第2冊、354頁。
- (31) 韓書瑞前掲『千年末世之乱』17頁。
- (32) 馬西沙・韓秉方前掲『中国民間宗教史』399頁。
- (33) 韓書瑞前掲『千年末世之乱』20頁。
- (34) 馬西沙・韓秉方前掲『中国民間宗教史』349、350、361頁。
- (35) 「浙江拿獲伝習大乘教之張起坤併審明定擬事」(嘉慶十九年四月二十八日)『清廷查辦秘密社会案』第17冊、3772-3773頁。
- (36) 「江西張起坤大乘教案」(嘉慶十九年初)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、669頁。
- (37) 「江西張起坤大乘教案」(嘉慶十九年初)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、669頁。
- (38) 秦宝琦『中国秘密社会新論——秦宝琦自選集』福州、福建人民出版社、2006年、41-43頁。
- (39) 「浙江鄞県查獲伝習羅教之龍華会周喜吉併訊明派系情形」(乾隆十八年七月十三日)『清廷查辦秘密社会案』第7冊、464頁。
- (40) 馬西沙・韓秉方前掲『中国民間宗教史』400頁。
- (41) 道光27年(1847)、江西省長年県の齋教頭目謝奉嗣が「乱を起こして県城を包圍した」。失敗の後、少なからぬ教徒が逮捕された。この部分の内容は、訊問に関わった人物の手になる筆記に収録された齋教徒の供述に拠っている。采蘅子『虫鳴漫録』巻1、上海進歩書局石印本、30頁。

- (42) 『虫鳴漫録』卷1、30頁。
- (43) 「地方消息・余姚・(余姚議會)請禁点蠟邪教」『時報』1926年6月4日、第1張第2頁、阿小「東陽一邪教举行“点蠟”典礼」『福爾摩斯』1936年12月10日、第1版、「筆記・点蠟」(見癸酉年六月初六日報)『申報』1918年9月3日、第17版、「定海縣政府訓令公、民字第745号」(1936年4月25日)『定海縣政府公報』1936年第22期、第3頁、蔣文波編『普陀縣志』杭州、浙江人民出版社、1991年、805頁。
- (44) 阿小「東陽一邪教举行“点蠟”典礼」。
- (45) 秦宝琦前掲『中国秘密社会新論』45頁。
- (46) 「廣東韶州杜清磨等羅教案」(乾隆十四年二月)『清廷查禁秘密結社案』第1冊、273頁。
- (47) 「喀爾吉善新柱潘思渠折三」(乾隆十三年五月二十九日)『清代檔案史料選編』第2冊、560頁。
- (48) 韓書瑞前掲『千年末世之乱』62頁。
- (49) 「筆記・点蠟」。
- (50) 「浙江杭州姚漢楫等齋教案」(嘉慶十八年十二月)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、662-663頁。
- (51) 「永德折」(乾隆三十三年九月初十日)『清代檔案史料選編』第2冊、674頁。
- (52) 「浙江杭州姚漢楫等齋教案」(嘉慶十八年十二月)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、663頁。
- (53) 「福建江西沈本源等羅教案」(乾隆四十五年十月)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、640頁。
- (54) 張經洪前掲「江南無為教宝卷研究」49頁。
- (55) 張經洪前掲「江南無為教宝卷稽考」16頁。
- (56) 「彰宝折」(乾隆三十三年九月十八日)『清代檔案史料選編』第3冊、116頁。
- (57) 張經洪前掲「江南無為教宝卷研究」56頁。
- (58) 馬西沙・韓秉方前掲『中国民間宗教史』403頁。
- (59) 張經洪前掲「江南無為教宝卷研究」51頁。
- (60) 『科儀宝卷』(光緒緒甲辰孟冬重刻)『明清民間宗教經卷』初編、392頁。
- (61) 張經洪前掲「江南無為教宝卷研究」52頁。
- (62) 「江西張起坤大乘教案」(嘉慶十九年初)『清廷查辦秘密社会案』第2冊、669頁。
- (63) 魯西奇・江田祥前掲「伝統中国秘密社会的“核心集团”与“核心区”」第18頁。
- (64) 張有魚編『諸暨公安志』内部發行、1991年、94頁。
- (65) 喻青松『明清白蓮教研究』成都、四川人民出版社、1987年、199頁。
- (66) 象山縣志編纂委員會編『象山縣志』杭州、浙江人民出版社、1988年、608頁。
- (67) 仙居縣志編纂委員會編『仙居縣志』杭州、浙江人民出版社、1987年、469頁。
- (68) 「彰宝折二」(乾隆三十三年十月初一日)『清代檔案史料選編』第3冊、117頁。
- (69) 「永德折」(乾隆三十三年九月初十日)『清代檔案史料選編』第2冊、675頁。
- (70) 「趙弘恩趙國麟折」(雍正十三年五月十二日)『清代檔案史料選編』第2冊、354頁。
- (71) 「趙弘恩趙國麟折」(雍正十三年五月十二日)『清代檔案史料選編』第2冊、第355頁。
- (72) 「訥親折三」(乾隆十三年三月二十七日)『清代檔案史料選編』第2冊、548頁。
- (73) 『太上祖師三世因由總錄・慶元三復』『明清民間宗教經卷文獻』第6冊、284頁。
- (74) 「雅爾哈善折」(乾隆十八年七月十九日)『清代檔案史料選編』第2冊、670-671頁。
- (75) 『問答宝卷』14頁。
- (76) 「新柱等折」(乾隆十三年四月初二日)『清代檔案史料選編』第2冊、552頁。
- (77) 「永德折」(乾隆三十三年九月初十日)『清代檔案史料選編』第2冊、674頁。

- (78) 錢穆『国史大綱』北京、商務印書館、1996年、787-790頁。
- (79) 彼得·伯格 (Peter Berger)、格瑞斯·戴维 (Grace Davie)、埃菲·霍卡斯 (Effie Fokas) 著、曹義昆訳『宗教美国、世俗欧洲?』北京、商務印書館、2015年、44頁。原著は、Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Hampshire : Ashgate Publishing Limited, 2008.
- (80) 楊春宇「宗教現象の弥散化与宗教經濟学的の盲区——以澳大利亞聯合教会為例」『宗教人類学』第2輯、北京、社会科学文献出版社、2010年、23頁。

陳 明華 (中国杭州師範大学歴史系副教授)  
佐藤 仁史 (一橋大学大学院社会学研究科教授)