

『中国農村慣行調査』に記録された或る民間伝承の歴史的来歴

—地蔵・目連・黄巢の伝説—

前川 亨

〔目次〕

- 一、はじめに
- 二、伝承の概略
- 三、伝承の分析
- 四、伝承と社会
- 五、おわりに

一、はじめに

1 『中国農村慣行調査』岩波書店（一九五二—一九五八年）全六巻は、一九四〇〔昭和一五〕年から一九四四〔昭和一九〕年にかけて、満鉄調査部北支経済調査所慣行班が「末弘巖太郎博士をはじめ、平野義太郎・仁井田陞・福島正夫・戒能通孝・磯田進・徳田良治な

どの法学者諸氏と密接に連絡をとりつつ」（旗田魏「再刊にあたって」『調査』Ⅰ一頁）実施した、華北地方の農村についての慣行調査の龐大な記録である¹⁾。この調査を巡っては従来から、それが戦時下に日本軍の占领地域で為されたこと、日本語の能力が充分とは言い難い通訳を介して為されたことなど、種々の問題点や限界が指摘されてきた。しかし、時間の経過は、この調査の学術的価値を低めるのではなく、却って著しく高める方向で作用した。蓋し、如何なる現地調査であれ、そこに歴史的限界が存在するのは自明の事柄なのであって、二〇世紀後半期以降に巨大な変貌を遂げる以前の華北農民の生活実態を、農民自身の声の記録として——たとえ極く一部に過ぎないにせよ——知り得ることの意義は、その限界を凌駕するからである。こ

の調査は、直接には「中国社会で行なはる、法的慣行の調査を目的とする」のだが、所謂「法的慣行」が「現実の生活と共に流動的に生きてゐるものである」(「末弘博士の調査方針」同二二・二三頁)以上、当然そこには様々な社会的慣行との幅広い接点が発生する。人類学・歴史学・社会学・経済学・政治学など多方面の研究者にとつても、この調査が興味深い研究対象となる所以である。もとより、狭義の「法的」慣行の研究者が広範な「社会的」慣行の総体的構図の中に「法的」慣行を位置づけるうえで、これらの隣接領域との協働が不可欠であることは言うまでもあるまい。

本論が取り上げるのは『中国農村慣行調査』に記録されて残つた一つのささやかな、しかも慣行調査の中では周縁的な伝承に過ぎない。しかし、このような片々たる伝承にも、長い年月に亘りそれを語り継いできた農民たちの歴史的営為が凝集して表現されていることを明らかにする作業は決して無駄ではなからう。私たちは、本論が『中国農村慣行調査』所載の一つの記録に対する、中国学^{シノロジー}の立場からの長い注釈として受け取られることを希望したい。³本論ではまず、考察の対象とする伝承の概略を紹介するところから始めよう。

二、伝承の概略

本論が考察の対象とするのは、一九四一年三月十九日、河北省順義県沙井村(現在は北京市に属す)において、同村の会首(村政の協議機関である村公会の構成員)の一人であつた楊潤に対して調査員・内田智雄が実施した聴取調査の記録である。楊潤は村長・楊源の従弟に当る。彼は良かれ悪しかれ村内で目立つ人物だつたようで、一九九〇年代に三谷孝を代表者とするグループが行つた再調査の記録の中でも度々その名が表れる。⁴その楊潤と内田との間でまず次のようなやり取りがあつた。(以下、『中国農村慣行調査』の引用において、Ⅱの前の部分は調査員からの質問である。)

五月三日は何をするかⅡ端午節。ちまきを作り、まんとーと豚肉を喰べる

子供は何をするかⅡ朝の中に艾菖、蒲棒、棗枝を門の上にしばりつけ、符紙を門の上に張る。子供の肩に符をつける

符はどんなものかⅡ街で売っている

これを受けて内田が「他の所では五月五日だのに、ここは三日に何故するか」と尋ねたのに対して、「伝説

がある」として楊潤が語ったのが以下の伝承である。本論では便宜上、これを【伝承一】と呼ぶことにする。【伝承一】は二つの段落で構成されるが、前段を①、後段を②として区別しよう。

①…昔唐の時、黄巢が反乱を起し、遇う人を皆殺した。殺人八百万人という。人民が避難をした。その時老婆が二人の子供をつれて避難した。背中に一人、手に一人を伴れて。手をひいた一人は小さく、歩けないので老婆が叩いた。黄巢が傍を通り、小さい者の手をひき大きい者を肩にした理由を聞いた。すると老婆は肩のは姪子で、手をひいているのは自分の子供だ。自分の子だから背負わないでつれて行くと答えたので、黄巢が感じて「逃げなくともよい、艾芨その他をお前の家の門につけよ、すれば兵は殺さない」と告げた。老婆の話により村民全部がそれを家の門につけたので、全村は難を免れた

②…黄巢が遇うたものを皆殺したのは次の事情に基く。地藏菩薩の修道当時の名を木蓮僧というた。その時母があり、一生悪事をしたので十八地獄に墮ちた。木蓮僧が修道して地藏になり、母を救うてやりたいとて地獄に入った。その時、門番の鬼が門を開けない。そこで九蓮環の杖で門を破った。破った

時鬼が逃げて世の中に転生した。釈迦が怒ってその責を問うた。地藏は蛙の神を使としてこの世に転生(投生)させたが、それが黄巢となったのである。

その黄巢が大きくなって、八百万の鬼から転生した者を殺して、もとの地獄に帰さねばならぬ所から、遇う人を皆殺したわけである(以上、『調査』I二六五頁)

この記録について若干の補足を加えておこう。五月三日の朝、子供が蒲棒(ガマの穂)や棗枝(ナツメの枝)と共に家の門の上に縛りつけた「艾芨」とは「艾蒿」(ヨモギ)であろう。「芨」と「蒿」とは音通する。「木蓮僧」は正しくは「目蓮」もしくは「目蓮」であるが、語り物文藝のテキストでは斯く表記されることもある。(本論では、引用文中を除いて「目連」に表記を統一する)。「九蓮環」は「九連環」が正しい。また、この記録では「鬼」が両様の意味で用いられているために、物語の粗筋が辿りにくくなっている。すなわち、地獄に入ろうとする地藏をその入口で押し止める「門番の鬼」とは冥界を統轄する閻羅王配下の鬼卒を指すのに対し、地藏が地獄の門を破った際、それに乗じて逃げ出し、現世に転生した「八百万の鬼」とは地獄で責苦を受けていた亡鬼を指すのである。記録上

のこうした問題点が、インフォーマントの提供した情報それ自体に由来するのか、それとも通訳や筆記の段階で発生したもののかを特定するのは難しい。

内田は続けて「これは七月の伝説ではないか」と質問し、「然らず」との回答を楊潤から引き出している。「調査」I二六五頁。内田がこのように問うたのは、地蔵に関する行事は一般に七月に催されることが多いからである。沙井村でも七月に地蔵に関する行事が催されたことについては、複数の証言が得られている。

楊潤自身も、年中行事に関する一連のやり取りの中で内田から「七月三十日は」と水を向けられて、「地蔵菩薩の誕生日。辦善事。仏様に供物をする。宴会は大廟ですが、上供焼香はあの廟（地蔵廟）です」と回答している。「辦善事」とは七月十五日にも行われる「超度冤魂」のための行事であって、「西瓜皮や木板を作り、その上に火をつけて河に流す」ことをいう（以上、同二六六頁）。楊潤と楊澤とは、前年十一月の調査でも「家族共に集り食事をする」年中行事の一つとして「地蔵王聖誕（旧七月二十日）」を挙げていた（同二三五頁）。この二度の調査で地蔵の誕生日の日付が食い違っている理由は不明である。地蔵の誕生日は多くの地方で七月三十日とされる。沙井村でもそのよう

に証言された例が他にもあり（同二六一頁）、この日を「辦五会」の実施日の一つとして設定した例も複数ある（同一三〇・一四三・一五三頁）。他方、七月二十日を地蔵の誕生日に宛てた例は他に見られないから、七月二十日とした記録は単純な誤記なのかも知れない。なお、楊潤は自らの語った伝承が七月の地蔵関連のものではないと主張するのであるが、「端午節を」ここは何故三日にするか」という内田の質問に直接には答えていない。そこで内田がその点を重ねて尋ねたところ、楊潤は「黄巢に出会ったのが五月三日で、黄巢は五日頃にあなたの村を通るだろうといった。村人は三日に艾萁などを門につけた」と答えた（同二六五・二六六頁）。

【伝承二】が果してどこまで村民全体に共有され村内に流布していたのかを疑う余地はある。例えば、一九四一年三月の調査で李廣志は、「一年の村や家の年中行事」を列挙する中で「五月三日——端午節（普通の土地は五月五日、順義のみ三日、理由は知らぬ）」と言っている（「調査」I二六〇頁）。また、沙井村の端午節が五月三日とされた理由について、楊潤とは異なる説明をする村民もあった。李夢雲——「県に於ける最有力者の一人」（同II一〇九頁）とも目され

る——は一九四二年七月の調査で次のように証言するのである。

五月三日に端午節をすると聞いたが本当か〓衙門村の廟会が五月三日だから、それと一緒にする

それは廟会の関係か〓そうだ

黄巢の伝説の關係と聞いたが然らずや〓然らず。

そんな伝説は知らず(同Ⅰ三一八頁)

この時も調査を担当していた内田智雄は、李夢雲の証言には信を置いていなかったらしい。その翌々日の李夢雲への聴取の際に李が行った説明(結婚式で用いられる弓箭の意味の説明)を巡って、内田は、「農民に聞いたところでは、李夢雲氏のいうところは必ずしも正しくないようである」とわざわざ「註」を附しているからである(同三二八・三一九頁)。しかし、内田のこの「註」は具体性を欠いて説得的ではないし、仮に結婚式の弓箭についての李夢雲の説明が妥当でなかったとしても、その故を以て端午節についての彼の説明も妥当でないとは言えない。五月三日に衙門村で実際に娘々廟の廟会が開かれていたこと——もっとも、「ここ数年なし、但し市集あり」ともいう——については別の農民(杜祥)の証言からも裏付けを得られる(同Ⅱ二〇五頁)。一九三三年鉛印『順義県志』卷十二

「風俗志歌謠」の項に列挙される県内各地の「壬賽会演戯」の中に「五月三日衙門村」とあるのは、この廟会と関わるに違いない(『中国方志叢書(華北地方)』一三八『河北省順義県志(二)』成文出版社、五六七頁。廟会で演劇が上演されることについては第四節で言及する)。衙門村の娘々廟は県内で「最も大きい廟」として知られているから(『調査』Ⅱ二七九頁)、節句をより賑やかに楽しむために、その廟会に合わせて節句の期日を変更するという判断はあり得たと考えられる。同時に、李廣志や李夢雲の証言によって楊潤の証言の信憑性が直ちに失われる訳ではない点も確認しておかねばならない。聴取調査の実施に携わった人は誰でも、複数のインフォーマントが提供する情報相互の矛盾や齟齬に悩まされた経験を持つであろう。インフォーマントの年齢・性別・学歴・職業・生活環境など様々な要因によって、提供される情報に差異が生じるのは当然といふべきである。一方の証言のみに依拠して他方を否定するのは妥当でないことが多い。楊潤の証言についても同様である。楊潤が決して彼自身の創作や思い付きであるような故事を語ったのではないことは、荒唐無稽にも思われるその故事の類話が中国各地の民間伝承に保存されている事実から傍証を得られる。

私たちはその事例を紹介し、その中に「伝承一」を位置づけてみたい。

*

『中国民間故事集成』中国 ISBN 中心（一九九二・二〇〇八年）は全三十三巻（総計三〇〇〇〇頁以上）にも及ぶ龐大な資料集成である。各巻巻頭に置かれた共通の「総序」によれば、これは、一九八四年、中華人民共和国文化部、国家民族事務委員会、中国民間文藝協会が共同して発出した「關於編輯出版中國民間故事集成Ⅴ中國歌謠集成Ⅴ中國諺語集成Ⅴ的通知」に基く国家プロジェクトの一環として、各省・各自治区・各直轄市が実施した大規模な収集活動の貴重な成果である。この中に【伝承一】の①の類話、②の類話がそれぞれ含まれていることは注目に値する。以下、それぞれの故事の題名（採録者が附したものであろう）・収録巻名とその頁数・故事が採録された地点（県名・市名など）・内容の解説、の順に、それらを紹介する。まず①の類話から。

・①・（1）「五月端午掛蒲柳」広東卷六八一・六八二頁。中山市。婦人は黄巢だと気付かずに話をしたことになっている。背負った子供は四歳、手を引いている子供は二歳。背中の子供は「夫の前妻

が生んだ子〔我丈夫前妻生的〕」で、夫は二年前に亡くなったという。「附記」にいう、「五華県・電白県・河源県・梅州市・乳源県にも類似の伝説が流布する。逃げる婦人「大嫂」が背負っていたのは死んだ兄夫婦〔已死哥嫂〕の息子だとする地方もある。また、門に掛けるものを葛藤（つる）としたり菖蒲としたり、葱笋や艾としたりする相違がある」と。

・①・（2）「五月端陽挿艾蒿」湖南卷四四七頁。石門県。子供を連れた婦人に黄巢がいくわしたのは「黄巢が兵を連れて進軍していた時〔黄巢带着兵馬在行軍的時候〕とされるが、この時婦人が逃げていたとは明言しない。また、背負っていたのは「他人の子〔人家的伢兒〕とするのみ。

・①・（3）「瑤家端午掛葛藤」湖南卷四四九頁。新田県。瑤族の伝承。黄巢が婦人と出くわしたのは「黄巢が変装して民情を探っていた〔黄巢喬装打扮查訪民情〕時のこととする。【伝承一】との大きな差異は、婦人が子供を連れていないことである。〔黄巢は人を殺すこと草を刈るが如くなのでから、怖れずにいられようか〔黄巢殺人如割草、難道你不怕〕と訴える婦人に対して、〔黄巢は悪

人を殺すのみで善人を殺したりはしない〔黄巢只殺壞人、不殺好人〕と弁解した黄巢は、善人であることの「しるし〔標志〕」として、家の大門に二本の葛藤を掛けさせたことになっている。

・
①・(4)「瑤家端午掛葛藤 異文」湖南卷四五〇頁。藍山県。瑤族の伝承。婦人が背負っていたのは兄夫婦の三歳の子供、手を引いているのは自身の生んだ二歳の子供という。【伝承一】との大きな差異は、「兵匪」から逃れようとした婦人が出会った相手が黄巢ではなく「一人の神仙〔一位神仙〕」だったとされることである。

・
①・(5)「柳橋十八家」浙江卷一〇三・一〇四頁。海塩県。黄巢は「善人は殺さず、悪人は殺し尽す〔好人不殺、悪人殺絶〕」英雄と見做され、柳橋村の貧しい「十八家」は善人であったが故に生き残ったとされる。「附記」にいう、「海寧市の複数の農民から採録した『楊柳十八家』も粗筋はほぼ同じ。ただ、語られるのは太平天国の時代のこと、場所は海寧の湖塘村でのこととされる。杭州地区には『留下十八家』の伝説があり、ここでは、黄巢が出会った相手は男性となっている。杭州市の留下は、元来は名も無い小村だったが、十八戸の

人が留まったことから、この名がついた。この他、鴻安・武義・江山などの地にも類似の伝承があるが、黄巢が「善人の家に」挿すように命じたものは楊柳ではなく菖蒲や艾草であり、時期はちょうど五月五日に当たっていた。以後、端午節には菖蒲や艾草を挿す習慣が伝えられてきたのである」と。

・
①・(6)「杏花村」安徽卷三二八・三二九頁。亳州市。故事の冒頭に短く、黄巢が「造反」を企てるに至った縁起を説く。婦人が背負っていたのは七、八歳になる「我が家の兄弟の子〔我家兄弟的小孩〕」で、その兄弟は既に亡くなっているという。家の門に挿すようにと黄巢が婦人に与えたのは杏花であって、これが杏花村の由来となる。

・
①・(7)「五月五房上挿艾草」江蘇卷三八六・三八七頁。南通県。この故事では、黄巢は登場せず、その代りに、一人の「老神仙」が村に恨みを抱き、村に疫病を流行らせようと試みたことになっている。村から逃げ出そうとする婦人が抱いているのは五、六歳の子供、手を引いているのは二、三歳の子供。婦人が抱いているその子供は「自分の夫の前妻が生んだ子〔我丈夫前妻的孩子〕」であるという。

・④・(8)「五月五 掛葫蘆 異文」河北卷四〇〇・四〇一頁。冀東西甯村。この故事では黄巢は登場せず、その代りに、明代の燕王が「血流れて河と成る」大殺戮を行う。逃れようとする婦人が背負った六、七歳の子供は「一番年長の伯父夫婦の身内〔大伯哥嫂の骨肉〕」だという。(※「五月五 掛葫蘆」河北卷三九九頁(豊寧県满族自治区)は五月五日に葫蘆(ヒョウタン)を掛ける習俗に関する呂洞賓の故事であるが、【伝承一】の類話と見ることは出来ない。)

次に⑤の類話。

・⑤・(1)「黄巢祭旗開刀」浙江卷一〇一・一〇二頁。諸暨県。「黄巢は天上の傅羅卜真人が投胎したのである。傅羅卜真人が母を救うために地獄(の門)を開いた時、八百万の妖魔鬼怪が解き放たれた。玉皇大帝は頭髮を逆立てて激怒し、彼を人界に投生させて、解き放たれた妖怪魔鬼を一人残らず〔地獄へ〕帰収せしめた〔黄巢は天上の傅羅卜真人投胎的。傅羅卜真人を為了救娘、打開地獄的辰光、放出了八百万妖魔鬼怪。玉皇大帝气得頭髮竖起、叫他投生人間、把放出的妖怪魔鬼一個勿刺収回来〕という。目連の名は出てこないが「傅羅

卜」は目連の俗名としてしばしば語られるところである。「真人」や「玉皇大帝」が登場する、道教化された故事であるが、最後の場面では観音娘娘が現れる。

・⑥・(2)「黄巢祭旗開刀 異文」浙江卷一〇二・一〇三頁。富陽県。やはり道教化された故事であるが、「黄巢は目連僧の生まれ変わり〔黄巢は目連僧的伝世〕」という。傅羅卜の名は出てこない。

・⑦・(3)「在樹(数)者難逃」安徽卷三三四・三三五頁。阜陽県。⑥・(4)・(5)と共通する黄巢関連の逸話を膨らませたもの。「樹」と「数」の音通を活かし、「樹に隠れた者は逃れ難い」と「殺害されるべき」数に運命にある者は逃れ難い」の意を掛ける。また、冒頭における黄巢と杏花村の因縁への言及は④・(6)との関連を示している。

・⑧・(4)「黄巢殺人八百万、在樹難逃」安徽卷三二六・三二七頁。馬鞍山市。傅羅卜(後の目連)が黄巢として転生した由来の記述が詳しい。地藏王と目連とは同体ではなく、この故事は、「目連の一家三人は皆な地藏王の侍者となった〔目連一家三口、都成為地藏王侍者〕」と結ばれる。

・⑨・(5)「黄巢造反、在数難逃」山東卷三二三頁。

棗莊市台児莊区。「黄巢殺人八百万」という点では他の故事と共通する。黄巢の反乱時の逸話は⑧・(3)・(4)と同工異曲だが、地藏や目連は登場しない。閻王老爺は出てくるものの、「伝承一」との関連はさほど強くない。

これらの類話から、私たちは次の諸点を指摘すること出来る。

④の故事は、△(大きい子供を背負い、小さい子供の手を引いて逃げる)婦人(男性とするものもあり)▽という原型に様々な要素が附加されることで異説が生成されたものと見られる。附加された要素としては、△連れている子供の年齢▽△大きい子供の方を背負っている(抱いている)理由▽△黄巢が婦人と出くわした状況▽の他、△婦人が遭遇するのは誰か▽という点についても、婦人が遭遇した相手を黄巢とするものばかりでなく、「神仙」とするもの、「燕王」とするものなどが見られる。更に黄巢に関して、それを恐怖の対象とする例ばかりでなく、悪人を懲らす英雄と見做す例も散見される。黄巢の英雄視は共産中国の成立を待つまでもなく、農村地域でかなり行われていたのではないか。強い力を有する人物には、時として評価の両面性が伴うのである。私たちは、これに類似し

た例として、江西省貴溪県で採録された「鍾馗拜母」(江西卷二六九・一七一頁)の故事を想起しよう。その大意は以下の通り。——鍾馗は幼くして父を亡くし、母は苦勞を重ねて彼らを育てた。しかし鍾馗は生来、容貌余りに醜怪なため嫁を娶ることが叶わず、その故に母を恨み暴力を振った。彼は毎日、刀を真つ赤に染める牛豚の屠殺を生業とした。人々は彼を「鬼おどし」「鬼不怕」と呼んで怖れた。だが、観音老母のお導きによって、彼は改心し、母に孝養を尽すようになった。鍾馗が邪を改め正に帰したのを見て、観音老母は彼を天廷に昇らしめたが、天上の神仙たちは容貌醜悪な鍾馗と協働しようとしなかった。そこで観音老母は已む無く鍾馗を再び人界に遣わし、妖邪鬼魔を管轄して天下の平安を保たしめた。かくして鍾馗は真の「鬼おどし」となったのである。——「附記」にいう、「鍾馗は伝説における打鬼驅邪の神である。……旧俗では、端午節に民衆は、多く鍾馗の像を掛ける。打鬼驅邪に効ありという」と。端午節に当り、「驅鬼避邪」のために門前に鍾馗像を貼る習俗は河北省豊潤県でも確認されているから(『豊潤県志』第三十一篇「風俗」第四章「歳時風俗」中国社会科学出版社(一九九三年)六五二頁)、同様の習俗は華北農村にもあったのであ

る。容貌が醜くかったこと、人々に怖れられる経歴を持つことにおいて、鍾馗と黄巢とは著しく類似する。黄巢の故事が端午節に関連付けられ、黄巢に「妖怪魔鬼」を駆除する働きが期待されるに至ったのは、鍾馗の伝承との習合によるのかも知れない。この点については第四節でも言及する。

②の故事については、(1)(3)(4)(5)で共通の逸話が語られている点、(1)(4)で目連の俗名が「傳羅(羅)ト」とされている点が興味深い。これらの点はこの故事が或る特定の宝巻の演唱に由来することを強く示唆するからである。その特定の宝巻との関係についての詳しい検討は次節に譲る。

①と②とが元来関連する故事であったのか、それとも独立した別個の故事であったのかは分からないが、仮に起源を異にしていたとしても、いずれも黄巢に関する故事であるから、両者が繋ぎ合わされる余地は充分にあった。【伝承一】では①②間の連続性は必ずしも明確ではなく、また、上掲の類話でも①・⑥・③・②(3)に辛うじてその一端を看取出来る程度に留まるが、次に紹介する伝承では、①の故事を②・(1)(3)(4)(5)に共通する逸話と結び付けて一つの故事として構成している。やや長文に亘るが、その全文を

引用しておく。引用文中の／は原著での改行を示す。【伝承一】と共通する部分に傍線を、また以後の論述で言及する箇所番号と波線を附す。本論ではこれを【伝承二】と呼ぶことにする。

昔、五月五日端午節の朝、天津一帯の家々では、皆なそれぞれに、戸の框やら檐やらに艾の枝を何本か挿し挟んだものだ。これには言い伝えがあるのだ。／唐代に黄巢という人がおったそうだ。③この人、相貌は醜いが志は高く、発奮して勉学に励み、状元で科擧に合格した。当時の朝廷の決まりでは、新規に合格した状元は皆な宮中の皇后か皇女から花を挿してもらうことになっておった。ところが、皇女が黄巢に花を挿そうとしたところ、その皇女は黄巢が醜いもので、花を放り出してしまった。皇帝は顔色を変えて激怒し、斯くも醜い人物を試験主任官が〔状元に〕選出したのは二心あるからだと思ひ込み、すぐさまその試験主任官を処刑させた。そのうえ、④黄巢の状元を取り消し、金甲武士に命じて黄巢を皇宮から追放してしまつた。／⑤黄巢は一気に河南開封の相国寺に至り、剃髪して僧となつた。④彼は武術の訓練を積み、大唐に反旗を翻さんものと思ひ定めた。兵の聯絡をつけるため、後に彼は河

南嵩山の或る廟に身を潜めた。彼とこの廟の老僧とは毎日寢食を共にし、二人はとても親しくなった。起義に当り、黄巢は廟中の老僧に言うた、「明日、私はそなたの廟をお借りして兵を招集致します。そなたは暫時避難して下さいますように。色々な気性の者がおります故、そなたに害を及ぼすといけませんから」と。翌朝、各地から仲間が廟に集結した。⑥黄巢は樹齡百年にもなる榕樹で、刀の切れ味を試すことにした。黄巢が思い切り樹の幹に刀で切りつけると、あろうことか、刀は血に塗れてしもうた。思いもかけぬことに、かの老僧がこの樹の洞の中に身を隠しておったのだ。黄巢は悲痛に堪えなかつた。ああ、まさか自分の手でかの老僧を殺めてしまうとは。／黄巢は南に北にと転戦した。⑦この日、旧曆五月四日、黄巢は一人の婦人が大きい方の子供を背負い、小さい方の子供の手を引いて、あたふたと逃げるのを目にした。小さい方の子供は走りながら大声で泣いていた。黄巢は馬を止めて尋ねた、「その婦人その大きい方の子供がきつとお前の実の子なのである。さもなくば、大きい方の子供を背負い、小さい方の子供の手を引く筈はないからな」と。／婦人は黄巢が満面に殺気を漲らせているのを見て、震え

上がつてしもうた。黄巢は刀で、大きい方の子供を指して問うた、「その人はお前の母親か？」と。大きい方の子供は怯えながら言うた、「僕の母ちゃんは……死んじまいました」と。この時、小さい方の子供が婦人の足にしがみついて言うた、「おいらの母ちゃんだよ」と。黄巢は婦人に実情を話させた。／婦人は言うた、「私は反乱が怖ろしくて、息子を連れて逃げました。この、大きい方の子供のお母さんが誰に殺されたのかは存じません。この子はお母さんの死骸の傍にじっとしておりました。私はこの子を引つ張つて逃げようと思いましたが、この子は動きません。そこで已む無く自分の子を背から下ろし、この子を背負うたのでござります」と。／老僧の死は黄巢に悔恨の情を与えていた。無辜の人をこれ以上誤つて殺すことがないようにせねばと、黄巢は或る方法を思いつき、婦人に言うた、「そなたは家に戻り、皆にこう告げよ。家の檐に艾の枝を挿し挟んでおけば平安無事であるとな」と。それから彼は、艾の枝を挿し挟んである人々の家を襲つてはならぬという命令を三軍に伝えた。／五月、艾草は叢生するから、容易に探し当てられる。婦人は家に戻ると、皆にこのことを告げた。翌日の端午節、どこの家の

框にも檐にも、艾の枝が挿し挟まれた。これより今日まで、この習俗は伝えられてきたのである。(過去、五月初五端午節早上、天津一帶家家戶戶都在門框或屋檐下插幾根艾枝、這裏頭有個伝説。／掘伝、唐朝時有一個叫黃巢的人。他相貌醜、但志氣大、發奮攻説、考中了狀元。當時朝廷有規定、凡新中的狀元、都要由宮内娘娘或公主出來給插花。話說當公主給黃巢插花時、見他長得醜、便把花給扔了。皇上勃然大怒、認為主考官將這麼醜的人選進來、有意跟自己作對、便下令將主考官殺了、又取消了黃巢的狀元命金甲武士把黃巢趕出皇宮。／黃巢一氣之下、來到河南開封相國寺、削髮為僧。他苦練武功、準備造大唐的反。為了聯絡人馬、後來到河南嵩山一座廟内隱身。他和這廟裏的老僧天天在一起、二人十分要好。當就要起義時、黃巢在廟中对老僧説、"明天我借你的廟召集人馬、你暫時躲避一下、各種脾氣的人都有、怕傷害了你"。次日凌晨、各路人馬都到廟裏來了。黃巢用廟中的一棵百年大榕樹祭刀。當黃巢猛地把刀砍進樹身時、誰知刀入血流、原來、那老僧正躲避在樹洞裏。黃巢十分悲痛、唉誰知反害了他。／黃巢南征北戰。這天農曆五月初四、黃巢看見一個婦人身背一個大点兒的孩子、手裏還領着一個小点兒的孩子、

匆忙逃避、小孩子辺跑辺哭。黃巢勒住馬問道："你這婦人、這小孩子一定是你的親生子、不然、你不会背着大的、領着小的"。／婦人見黃巢滿臉殺氣、戰戰兢兢。黃巢用刀指着小孩子問："她是不是你娘？" 小孩子胆怯地説"我娘……沒了"。這時、小孩子抱着婦人的腿説："她是我的娘"。黃巢要婦人講出实情。／婦人説："我害怕造反、帶兒子出逃、這大孩子的媽媽不知被誰殺了、他守在媽媽的屍体傍、我拉他逃跑、他不動、我只好放下自個兒的孩子、背起他來"。／老僧的死、使黃巢又悔又恨。他怕再錯殺無辜百姓、便想了個主意、他對婦人説："你回家告訴百姓、在房檐下插上艾枝、就平安無事"。然後、他下令三軍、不要殺插艾枝的百姓家。／五月、艾草叢生、容易找到。百姓家門框屋檐都插上了艾枝。從此、這習俗就流傳下來了)(「端午節插艾枝」天津卷五二六・五二七頁。河東県)

波線①・②の逸話(③・④・⑤)に共通する逸話)は元來、黄巢と目連を結び付ける宝卷に含まれていたものではあるが、【伝承二】には地藏・目連は登場せず、従つて冥界との関連は既に消失している。冥界との繋がりの代りに、殺人を犯さざるを得ない自らの運命に苦悩する黄巢像を造形したのが【伝承二】

だと言えるかも知れない。冥界との繋がりの部分为例えば③・(3)の目連故事で補うならば、『伝承一』の内容は(細部に相違はあるものの)ほぼ充足することになる。【伝承二】波線④において、黄巢と婦人との遭遇が「五月四日」と明記されているのも興味深い。

『中国農村慣行調査』の記録を見るのみでは、楊潤がそれを五月三日に設定したのは苦し紛れとも思われかねないが、その日付を「四日」から更にもう一日廻らせる伝承が実際に行われていたと推測する方が妥当なのであろう。

楊潤が語った伝承は決して孤立したものではなかった。それは沙井村ないし華北農村に限定的に見出されるものですらく、遠く広東省など南方にまで広く流布するものだったのである。

三、伝承の分析

次に問題になるのは、『伝承一』やその類話が村落共同体の中で発生し継承されてきた社会的背景を追求することである。その過程で①と②との関係についても一定程度明らかにすることが出来るであろう。この目的のためには、『伝承一』③の故事の歴史的来歴の

検討から着手するのが便宜である。先行研究を手掛かりとしつつ、この問題の解明を試みよう。

死後に地獄に堕ちた母を救うために息子の目連が地獄を経巡る物語は一般に、目連救母(目連尊者の地獄巡り)故事として人口に膾炙している。この物語は『仏説盂蘭盆経』に淵源し、変文や宝卷などの演唱という語り物文藝を通して広範に流布した。目連戯と総称される儀礼的演劇や盂蘭盆会などの祭礼がこの故事に基づくことはいまでもない。本論では、目連救母故事を演唱する語り物文藝を「目連物」と総称することにしよう。目連物に対する研究者の関心は高く、仏教史の分野でも中国文学の分野でも、或いは民俗学や人類学の分野でも、既に数多くの研究の蓄積がある。しかし、こと目連と黄巢とを結び付ける伝承にまで検討を及ぼした研究となると、今日でもなお寥々たる状況と言わざるを得ない。ここではまず、早い時期の言及例として澤田瑞穂の見解を紹介したい。中国民間に伝承される冥界の表象を縦横に論じた著書の中で、澤田は「地藏・目連・黄巢」の項を立て、大略次のように述べる。——「地藏王に関する俗説には、地藏の名は目連だというものもある。ともに地獄の名士であるから、閻王・地藏・目連が分身転生であるという説が出ても

不思議ではない。しかし目連尊者が黄巢になって八百万の人を殺したというのは奇抜な説で、まだその出所をつきとめることができない。……宋・王明清『揮麈後録』巻五その他には黄巢出家の伝説も見えるから目連に附会される可能性もあったわけだが、とにかく、極端な善悪の転換というこの奇妙な説は、主として宝卷の演唱によって民間に流布したものらしく、林蘭編『宋元璋故事』には湖北の人が語った「目連から黄巢へ」という伝承が記録されている。所伝はほぼ宝卷にいうとおりである。――「奇抜な説」「奇妙な説」と繰り返しているところに、この故事に対する澤田の当惑のほどが読み取れるが、同時にここには既にこの故事を検討する際の手懸りが明確に指摘されている。

澤田が「黄巢出家の伝説」に着目して、そこに目連と黄巢との接点が存すると推測したのは特に慧眼というべきである。前節に引用した【伝承二】波線①・②によれば、状元の成績で科挙に合格したにも関わらず、醜怪な容貌の故に理不尽にもその合格を取り消され、追放された黄巢は、開封の相国寺で剃髪して僧となったという。山東省泰安県で採録された「泰山地名話黄巢」(山東卷三二四頁)によれば、追手から逃れた黄巢は「泰山の古寺に身を寄せ、自ら「翠微山僧」と号

して、癡するが如く狂するが如く振る舞い、山郷野村に出没して義士豪傑たちを結集した。今日まで、泰山東麓の下港郷に、黄巢の墓の遺跡や黄巢寺という村名が残されている。ここが他でもない、黄巢が出家して僧となった場所だということだ(栖居泰山古寺、自号「翠微山僧」、似癡若狂、出没山郷野村、結聯義士豪傑。直至今天、泰山東麓の下港郷還保留着黄巢墳的古迹和黄巢寺的村名。抛説、這就是黄巢出家為僧的地方)。これらには地藏・目連は現れないが、③・④では、目連は黄巢として転生し、「廟を基地として、地藏王が教えたもうた法術と神功とを訓練した(以廟為基地、動用地藏王教給的法術和神功)」(三二七頁)ことになっている。これらの例に徴するに、「黄巢出家の伝説」は中国各地に様々に流布しており、それが地藏・目連と関連付けられる例も見られたのである。澤田が紹介する王明清(一一二七・?年)の随筆『揮麈後録』巻五の事例は決して特殊なものではなく、後代において広範に流布した伝説の歴史的原型であったに違いない。そこには、「……代々伝えられるところでは、黄巢は後に雪竇山に住したという。世にいう雪竇禪師とは黄巢のことである。明州雪竇山には黄巢の墓があり、折ごとに村役人が人を遣わし、祭祀を行わせて現

在に至る(……世伝、巢後住雪竇、所謂雪竇禪師即巢也、然明州雪竇山有黄巢墓、歲時邑官遣人祀之至今)^①〔揮塵録〕上海古籍出版社、九二頁)とある。この「雪竇禪師」とは、『雪竇頌古』百則で禪門に名高い雪竇重顕(九八〇・一〇五二年)であろう。歴代の燈史にはこの伝説についての記録は無いが、王明清が生きた南宋後期の禪宗教団の中で、黄巢と雪竇禪師を結び付ける伝説が流布し始めていたことは興味深い。宋代の禪宗教団においては、例えば五祖弘忍を巡っても神怪な転生譚が語られ(覺範慧洪『林間録』上)、それが後代の『五祖黄梅宝卷』の原型となったことが知られており、目連と黄巢との転生譚もまた、宋代の禪宗教団の中で原型が形成され、後代の語り物文藝に継承されていく過程で多様な異説を生成したのではないか。

目連救母故事を記す宝卷のうち、黄巢との因縁を取り上げる殆ど唯一のものは『目連三世宝卷』である。従って、この故事を広範に流布せしめた宝卷とは『目連三世宝卷』であると特定してよからう。^②【傳承一】^③の歴史的来歴の解明を目指す本論にとって、『目連三世宝卷』の分析は不可欠の課題である。本節でその分析を進めるに当り、行論の便宜のために予め『目連三

世宝卷』の構成を分節して示しておく。^④テキストは『宝卷初集』山西人民出版社、第二十七冊所収の光緒二四(一八九八)年刊本に拠り、その頁数を附記する。

△上巻▽

I・劉青提(目連の母)の墮地獄(二四一―二六四頁)

1. 傅蘿蔔(後の目連)の誕生まで(二四一―二四四頁)

2. 二人の和尚(有縁・遇縁)の來訪まで(二四四―二四六頁)

3. 傅員外(目連の父)の死去まで(二四六―二四八頁)

4. 劉賈(劉青提の弟)による劉青提への開齋破戒の誘惑(二四八―二五二頁)

5. 劉青提の開齋破戒(二五二―二五四頁)

6. 劉青提の急死(二五四頁)

7. 劉青提の血湖池への転落まで(二五四―二五五頁)

8. 劉青提の血湖池での受苦(二五五―二六一頁)

9. 劉青提への閻王の尋問→劉青提、地獄へ送致される(二六一―二六四頁)

II・目連の地獄巡り(二六四―三三九頁)

1. 目連の西天往きまで(二六四―二七二頁)

2. 観世音菩薩、目連を試す(二七二―二七六頁)

3. 天河渡過の試練(二七六―二七八頁)

4. 仏への目連の参拝(二七八―二七九頁)

5. 目連への仏の衣鉢・九環禅杖の賜与まで(二七九―二八〇頁)

6. 目連の地獄到着まで(二八〇―二八二頁)

7. 目連の地獄巡り(二八二―三三三頁)

①鬼門関―②擊鏡台―③破銭山―④剥衣亭―⑤寒冰池―
 ⑥神鶏山―⑦変牲所―⑧油鍋―⑨血汚池(血湖)―⑩滑
 油山―⑪望郷台―⑫枉死城―⑬鋸解―⑭開膛・剖腹・抜
 舌・抽腸―⑮放在榨上―⑯刀山―⑰惡犬村―⑱碓舂地獄
 ―⑲炮烙―⑳挨磨地獄―㉑孟婆庄―㉒奈河橋―㉓六道輪
 廻―㉔鉄圍城(阿鼻地獄門前)

8. 目連の地獄門破りと孤魂たちの逃走まで(三三三―三三五頁)

9. 目連への閻王の尋問(三三五―三三八頁)

10. 目連への閻王の下命。目連、逃走した孤魂たちの地獄への帰収のため、黄巢として転生すること命じられる(三三八―三三九頁)

△中巻▽

Ⅲ・黄巢故事(三四〇―三五五頁)

1. 黄巢(目連の托生)の誕生まで(三四〇―三四四頁)

二頁)

2. 黄巢の科挙受験↓醜怪な容貌を理由に不合格(三四二―三四四頁)

3. 了空和尚の元への地府之司の来訪(三四四―三四七頁)

4. 黄巢と了空和尚との邂逅↓黄巢、仙女から殺人のための宝剣を賜与される(三四七―三四九頁)

5. 黄巢の了空和尚殺害まで(三四九―三五二頁)

6. 黄巢の蜂起から敗北まで(三五二―三五三頁)

7. 黄巢の自殺まで(三五三―三五四頁)

8. 幽冥教主⇨地蔵の依奏により、目連、更に屠家に托生することに決する(三五四―三五五頁)

△下巻▽

Ⅳ・賀因故事(三五六―三九五頁)

1. 賀因(目連の托生)の誕生と成長(三五六―三五八頁)

2. 王道人(王善)による賀因への持齋の勧め(三五八―三六一頁)

3. 賀因の発心まで(三六一―三六二頁)

4. 王道人と和尚(観音菩薩の化身)との会話(三六二―三六五頁)

5. 呉斗鬼の来訪、売肉(三六三―三六五頁)

6. 賀因、屠殺寸前の豚を救う(三六六・三七〇頁)
 7. 賀因と和尚との会話(三七〇・三七二頁)
 8. 賀因の入山修道まで(三七二・三七六頁)
 9. 観音菩薩、賀因と王道人とを試す(三七六・三八七頁)
 10. 誘惑に屈した王道人の破滅まで(三八七・三八八頁)
 11. 賀因への観音菩薩への称讃と賀因の凡胎脱去(三八八・三九〇頁)
 12. 幽冥教主Ⅱ地蔵による目連の母の救出(三九〇・三九二頁)
 13. 大団円、終局(三九二・三九五頁)
- 次節において検討するように【伝承一】⑧と『目連三世宝卷』とは幾つかの注目すべき差異が見出されるものの、それらは伝承の過程で容易に発生する変容なのであって、【伝承一】⑧及びその類話と『目連三世宝卷』との間に明確な対応関係があることは疑問の余地がない。例えば【伝承二】の波線①②は『目連三世宝卷』のⅢ・2と、同じく【伝承二】の波線③④⑤及び⑥・(1)(3)(4)(5)に共通する逸話は『目連三世宝卷』Ⅲ・3・4・5の部分と、それぞれ対応することが明らかである。また、⑥・(1)に出る「傳羅卜

真人」、⑥・(4)に出る「傳羅卜」が『目連三世宝卷』Ⅰ・1に出る「傳羅蔔」の変化したものであることも間違いない。『目連三世宝卷』の成立年代は定かではないが、明代中期の成立であることが確実な羅教の聖典『正信除疑無修証自在宝卷』(『宝卷初集』第三冊四〇頁)及び『巍巍不動太山深根結果宝卷』(同六二三頁)に表れる「目連卷」が『目連三世宝卷』を指すとすれば、明代中期以前の成立と見做すことが出来る。(ただし、これら羅教の聖典における言及が、『目連三世宝卷』ではなく他の目連物の宝卷を指す可能性も皆無ではない。)

『目連三世宝卷』の構成で直ちに気付くのは、「上巻」と「中巻」「下巻」との著しい量的不均衡である。巻別がこの宝卷当初からのものかどうかはともかく、『目連三世宝卷』においても、「本編」に相当する位置を占めるのは依然としてⅠⅡの部分であり、ⅢⅣはその後に継ぎ足された「続編」と見做すのが妥当である。他の目連物の宝卷とは異なる『目連三世宝卷』の独自性はⅢⅣの部分に見出されるのであるが、その部分が増補された意義を明らかにするために、予めⅠⅡの部分の本質が把握されねばならない。それゆえ私たちもⅠⅡの部分の検討から始めよう。

『目連三世宝卷』に限らず目連物の宝卷における目連救母故事の、それ以前の故事との顕著な相違点は、それらが『血盆経』と密接な関連を有することである。女性は出産の際に流す血によって天・地・水を汚す罪業を免れないため、死後には血湖池（血汚池などともいう）に墮して苦を受ける運命にあるが、子孫の『血盆経』読誦によってそこから救済される、と説く『血盆経』の成立は、一二世紀末を遡ることはない¹¹。罪業深き「女」への否定的な視点と報恩すべき「母」への肯定的な視点との交錯が目連物の宝卷を特徴づける。目連物の宝卷において想定されている救済の対象についても、出産を原因とする死者（産死者）に限定するものから出産を経験した女性の死者全てに拡大するものまで、多様な異説が発生した。『目連三世宝卷』において、血湖池（血汚池）への墜落の記述がⅠ・7・8とⅡ・7・⑨とに分裂する不体裁が生じているのは、救済対象の範囲（前者は女性の死者のみを対象とし、後者は男性の死者まで含む）の変化に対応しようとした結果ではなからうか。演唱の現場で、このうちいずれかの部分を省略するのは容易であったと思われる。誰を救済の対象とするかは、宝卷の演唱を伴う儀礼を執行する立場からは根本的な問題と意識されたであろう

目連物の宝卷において、亡母救済のために哭きながら地獄を経巡る息子の姿を活写する「目連の地獄巡り」の部分は、「女」の罪業と「母」の恩愛とが交錯するその記述を、後者の側へと強く方向づける機能を果たした。例えば、「さて目連。母亡くなりて後、棺木を買って遺体を収めお弔いを致しました。霊牌を家に安置し、お経を唱え超度に努めはしたものの、養育のために辛苦をお掛けしたそのご恩になお報いられぬことを思うて、日夜声を張り上げて哭きました〔且説目連。従母親死亡之後、買棺木收斂殯葬。將靈牌供奉在家、念経超度、思想劬勞養育之恩未報、日夜啼哭〕」（二六四・二六五頁）と始まる『目連三世宝卷』Ⅱ・1の一節はとりわけ痛切を極め、いかにも母親の葬儀の席で演唱されるのに相応しい¹²。

娘吓 目連守孝伴靈床 哭哭啼啼念金剛

目連お棺の御伴をし 哭く哭く念ずる金剛経

娘吓 寿縁結果帰天去 不知我母在何方

この世の縁尽き天に帰し 我が母何処におわすやら

娘吓 叫兒想得肝腸断 難止腮邊泪両行

想えば兒の腸は千切れんばかり 涙は頬を伝いて止まず

娘吓 三食茶飯無心吃 想得孩兒面皮黃

三度の食事も喉を通らず 思い詰めた兒の顔は黄色く

娘吓 想你音容如在世 眼前不見我親娘

母のお声は昔のままなれど そのお姿は今や見えず

娘吓 朝也想来暮也想 一夜啼哭到天光

明けても暮れても母を想い 泣き明かしては朝に至る

娘吓 睡在陽台想云你 驚醒南柯夢一場

夢で母に会いたくとも 醒めては知る南柯の夢と

娘吓 我恨這把無情劍 斬断母子兩分張

恨むらくはこの無情の劍 母と兒とを引き裂くことを

娘吓 你在路中慢慢走 等你孩兒見闖王

どうか冥途の旅路お気をつけて 私が闖魔にお会いして

娘吓 金針点破天羅網 我在西天相会娘

必ずあなたを救い出し 西天にてあなたと再会致します

娘吓 只因養育恩難報 声声訴念哭断腸

養育のご恩報い難きにより ただひたすらに哭くのみ

(二六五・二六六頁)

葬儀の場では、「娘吓(母さんよ!)」という子らの哀叫が繰り返される中で、声涙共に下る歌唱が凄絶な場面を演出したに違いない。母の死は、家族・血縁共同体にとって、深刻な、しかも早晚避けることの出来ない危機である。この危機を克服して家族・血縁共同体の安定を回復することこそ、その共同体の成員にとって最も緊要な課題に他ならない。この重い課題は、子

による母への孝(報恩)によってのみ解決される。目連物の宝巻における目連の地獄巡りは、その解決の過程を象徴的に、かつ劇的に表現するのに好適な物語だったのである。

では、家族・血縁共同体の危機としての母の死への対処が主題となつている「本編」の部分に、「続編」としてⅢⅣが増添されたのは何故であろうか。このうち、Ⅳ賀因故事については残念ながら解明の手掛かりを得られていない。Ⅲ黄巢故事が追加された結果、八百万人を殺害する黄巢の物語で終局となることに違和感を覚えた語り手(宣卷人・宣卷的)が、不殺生戒を主題とする物語を更に作為して「三世」に亘る因縁譚の体裁に仕立てたのではないかと思われるが、この点について推測を重ねることは差し控え、黄巢故事に限って検討したい。

私たちが注目したいのは、目連と黄巢との因縁に関わる文脈でのみ「孤魂」「孤鬼」「鬼魂」も同義)なる語が出現することである。『目連三世宝巻』における「孤魂」の用例の初出は、阿鼻地獄の中で苛まれる母を救出すべく、目連が禅杖で地獄の門を破る場面である。この時、「阿鼻地獄」中にいた多くの孤魂(裏邊衆孤魂)が「まるで雁が飛ぶように出てきてし

まった「猶如雁飛一般出来」のである(二三三頁)。
 黄巢として転生するように閻王から命ぜられた目連の使命は、自らの「不注意(不小心)」により「この世(陽間)」に逃れ出た八百万の「孤魂」を地獄に戻すこと、すなわち「収孤魂」であった(三三八・三三九頁)。

目連と黄巢との因縁に関する文脈でのみ「孤魂」に對する措置という課題が前景化する理由を考える際に多大の示唆を与えてくれるのは、小南一郎の所説である。その要点を摘記しよう。——目連救母故事を演唱する宝巻としては「目連三世宝巻」と「それ以外の「目連宝巻」という二つの系統が区別されねばならない。「目連の地獄巡りが中心となっていて、基本的には「目連変文」以来の物語りを受け継いでいる」ところの後者とは「大きく異なり、前者は大規模な殺戮を敢えて為すという新たな目連像を創出した。それは、「目連三世宝巻」という語り物文藝を受け入れ育てた人々」が「なにより怖れていたのは、地獄に収まっていけない孤魂が、人々の生活に脅威を与えること」だったからである。言い換えれば、「目連三世宝巻」の宗教文藝としての本質は、孤魂への怖れにあり、その筋書きは、孤魂の脅威をなんとかして退けたいという強

い祈願の中で成立した」のである。この祈願を表出する儀礼の演劇的形態が目連戯である。目連戯では、「死者たちの靈魂を招き、神仙たちの降臨を願った上で、演劇を行ない、その地域の平安が祈られる」。その儀礼の中核は「孤魂をまとめて送り出すことであった」。目連戯における「収瘟収煞」(疫病や祟りを収め鎮める)の儀礼と、目連||黄巢が八百万の孤魂を地獄に「帰し収める」という『目連三世宝巻』の記述とは、明確な照応関係が認められる。「目連が母親を救うために行なう地獄巡りの物語りの背後にあったのは、それぞれの家族を単位とした、祖先祭祀であり、いかにして祖先の魂を救済するかという宗教的な課題なのであった。……それに対して、「目連三世宝巻」では、直接の血縁関係にはない、孤魂の脅威の処理が主題として取り上げられている。そうした孤魂が脅威を及ぼすのは、家族組織を越えた、共同体全体に対してなのであった」。目連には「家族・血縁集団を単位とした共同体の守護者」という側面と、「より広い、地縁的な共同体を外から脅かす孤魂などの脅威を防ぐ役割」の担当者という側面とがあり、『目連三世宝巻』には後者の目連像が表れているのである。「南北朝以来の、死者の魂の救済を通じての、血縁集団の平安を保持す

る役目のほかに、新しく、地縁的な共同体の安寧を守る目連の役割が強調されるようになった背景には、宋代以降における、基礎的な社会構造の変化が反映していた。¹⁵⁾——「孤魂」のイメージとしては、田仲一成の解説が要を得ているので、続けてここに引用しておきたい。「戦死者や餓死者の靈魂は、行き場を失って、空中を浮遊していると考えられている。……かれらは、結婚せずに、あるいは結婚後間もなく死去したので、大多数は子孫がなく、次世代以下の祭祀を享けることができない。このように完全に孤立している故に、孤魂とも呼ばれる」、「かれら〔孤魂〕は、完全には集団から離れていない。集団に対して恨みを抱き、集団に向かつて衣食を要求し、時には田畑の作物を襲い、時には蝗の大群となって稲を食い尽し、あるいは干害、水害などの大災害をひきおこす、と信じられた。これに対して、集団は、みずからの安全のために、神靈にたよって孤魂を慰撫しなければならなくなる。かくして、孤魂を救済し、集団の安全を維持するための大規模な祭祀が生まれた」¹⁶⁾。

黄巢故事は家族・血縁共同体の危機を克服し安定を回復するための装置であった目連救母故事を、地域・地縁共同体への「外部」の侵犯を排除し安定を回復す

るための装置へと転換する機能を果したとする小南一郎の見解の妥当性は、前節に紹介した【傳承一】の類話となる中国各地の民間故事からも傍証を得ることが出来る。目連救母故事は、黄巢との因縁を附加されることよって、「妖魔鬼怪」(B・(1))、「転生して人となった悪鬼(転世為人的悪鬼)」(B・(4))など、外から共同体に襲い掛かる脅威に対抗する意義を新たに与えられた。そしてまさにこのことが、【傳承一】(B)と【傳承二】(A)の接点となったのである。『中国民間故事集成』浙江卷「端午掛菖蒲」(東陽県)の「附記」にいう、「端午節は漢族の伝統的な節句である。この日、浙江の民間では、門前に菖蒲や艾葉を挿す風俗があり、各地に「端午挿艾掛菖蒲」の言い伝えが流伝している。この言い伝えの粗筋は基本的に二つの類型に分れる。一つは「黄巢救婦説」(柳村¹⁷⁾十八家)であり、もう一つは「神仙驅瘟説」である。しかし、いずれも皆な、故事の起因を、黄巢もしくは神仙が婦人の善良な心に感動させられ、婦人に命じて端午節には門前に艾を挿し、菖蒲を掛けさせたことにある、としている。このようにすることで、兵害や疫病を免れたのである」と(五四一頁)。目連は黄巢に姿を変えることで、共同体に対して「平安を保ち邪を駆除する(保

平安和歌邪」(A・(1)) 役割を獲得したのだ。私たちは今や漸くにして、黄巢故事を単なる「奇抜な説」「奇妙な説」としてではなく、一定の社会的背景の下に出現した物語として、その意味を読み解いていく手掛かりを得ることが出来たといえよう。

小南説のこうした劃期的な意義を確認したうえで、以下にその問題点にも眼を向けることにしよう。それは、小南説では、「目連の地獄巡り」が『目連三世宝卷』に含まれていないかのように受け取られかねないことである。他とは異なる『目連三世宝卷』の独自性は確かに黄巢故事の部分に見出されるのであるが、本論で述べたように、その部分は、依然としてテキストの「本編」の位置を占める「目連の地獄巡り」に継ぎ足された「統編」に相当する位置にある点をも軽視すべきではない。小南自身、「血縁集団の平安を保持する役目のほかに、新しく、地縁的な共同体の安寧を守る目連の役目が強調されるようになった」と言い、この二つの目連像が「結合」し得た「基盤」を発見することの必要性を説くのであって、この問題の解決は、『目連三世宝卷』とそれ以外の目連物の宝卷とを別系統として整理するのではなく、前者をあくまで後者の歴史的展開として位置づけることによってこそ可能と

なるであろう。本論がこの点を特に強調するのは、孤魂祭祀としての目連戯に関して今日望み得る最も詳細かつ精緻な研究成果である田仲一成『中国鎮魂演劇研究』が『目連三世宝卷』に全く言及しないことを不審とするからでもある。田仲は目連戯の「起点」となるテキストとして、『仏説目連救母経』の直接的継承である『目連救母出離地獄昇天寶卷』を重視し、これに綿密な分析を加えるのであるが、他方、『目連三世宝卷』を検討の対象とはせず、黄巢故事にも小南説にも言及しないのである。田仲が何故『目連三世宝卷』を検討の対象から外したのかは推測するしかないが、目連救母故事がその「起点」の段階から既に孤魂祭祀の性格を有していたとする田仲の立場からすれば、『目連三世宝卷』の黄巢故事を事新しく取り上げねばならぬ必然性は認められなかつたのであろう。家族・血縁共同体を主たる担い手として挙行される儀礼が如何にして地域・地縁共同体を主たる担い手として挙行される儀礼に転化していくかという問題関心は、斯かる転化の過程を想定しない田仲説では、論外に置かれざるを得ないのである。¹⁹⁾

田仲一成の多方面に亘る研究成果のうち、本論と接点を有するのはむしろ、亡魂済度を目的とする「超

度」の儀礼——目連救母と関連する儀礼をその中に含む——の分析である。一九八一年、シンガポールの福建系エスニック・グループにおいて挙行された「超度」儀礼の実態を克明に記述した後、田仲は、「〔祭祀を〕挙行する郷民が超度の対象として考えている亡魂の種類」に四つの層を区別する。(a)「死亡者本人の亡魂(正薦)」、(b)「三・四世代以内の近祖の亡魂で超度を怠ってきたもの(追薦)」、(c)「五・六代以上の遠祖の亡魂で超度を行っていない可能性の高いもの(附薦Ⅰ)」、(d)「血縁関係のない亡魂で超度を受けていないもの(附薦Ⅱ)」。この一連の「超度」に含まれる目連関係の儀礼において、(a)・(c)を対象とする「目連科儀」と(d)を対象とする「目連戲」とが区別されつつ併存していることは注目に値する。(a)を主たる対象とし(d)を二次的な対象とする「同族超度」の儀礼はやがて、(d)を主たる対象とし(a)を二次的な対象とする「村落超度」へと反転し、それに伴って前者に照応する「目連科儀」から後者に照応する「目連戲」へと重点が移動する——それは目連関係の儀礼の演劇化の亢進をも意味する——が、「村落超度」の段階に至ってもなお、(a)・(c)を対象とする「科儀」としての機能が、「附薦」という付随的な形態であれ「目連戲」でも維持され

ていることも無視すべきではない。⁽²⁰⁾ 本論のこれまでの論述と対応させるならば、(a)を対象とする「目連科儀」が家族・血縁共同体の安定を回復するための装置に相当し、(d)を対象とする「目連戲」が地域・地縁共同体の安定を回復するための装置に相当する。「同族超度」から「村落超度」への儀礼の展開は、家族・血縁共同体を中核とする社会から地域・地縁共同体を中核とする社会への変化を反映する。もとよりこのことは、前者の要素が社会生活から消失することを意味しない。前者の上に後者が積み重なることによって、社会構造自体が重層化していくのである。この重層化の過程において、黄巢故事をその中に含む『目連三世宝卷』が制作され、その故事の「打鬼驅邪」の側面が次第に前景化されていったのであろう。

家族・血縁共同体と地域・地縁共同体との中間にあつてこの両者を媒介するものは、父系祖先を共有する(同姓の)出自集団、すなわち宗族である。家族・血縁共同体を中核とする社会から地域・地縁共同体を中核とする社会への転化の過程に宗族が果たした役割は大きかったに違いない。一般に、親の世代の死亡が家族・血縁共同体に及ぼす社会的危機は、家産の均分相続による分節形成が家族を一つの集団として維持する

のを困難ならしめる傾向となつて表われる。その分節を統合して、解体の危機に瀕する家族を一つの纏まりとして繋ぐ役割を荷うのが宗族である。それは血縁を紐帯とする集団でありながら、しかもしばしば同一村落内に集住することによって地縁的な性格をも帯びる。宗族に共有される祖先は、「近祖」から「遠祖」へと漸次、時間・世代が経過するにつれて、観念的に想定されるだけの縁遠い存在にまで後退していくことを避けられない。血縁を紐帯とする集団結合の意識の希薄化は、同一村落に集住する宗族集団の地縁化を帰結するのである。ところで、宗族集団の地縁化と村落構成の多様化・複雑化とは、村落を構成する各集団間での利害対立や反目・衝突を容易に惹起する。それを緩和ないし解消するための手段として、村落の「外部」に脅威を設定し、そこに恐怖と敵意とを集中することは極めて有効であつた。蓋し、村落共同体に侵入してその安寧を脅かす「外部」の存在こそが、村落の構成員たちをして、利害関係を共有する一つの共同体に結集せしめる恰好の機会を提供するからである。その目的のためには、煽りたてられる恐怖は強ければ強いほどよく、向けられる敵意は激しければ激しいほどよい。村落の構成員を一つに繋ぐ装置として、疫邪災厄を共

同体に齎すとされる「孤魂野鬼」の存在ほど好適なものにはなかつたのである。

四、伝承と社会

田仲一成が指摘するように、目連戯は「北方中国では流行せず」、南方に偏在する傾向が顕著である。「断片的な地獄めぐりの場」を除いて北方には目連戯テキストが殆ど残存していないのに対して、「南方各地には膨大な量の長編目連戯テキストが残っている」。これは、目連戯が「南方宗族社会でこそ、その鎮魂祭祀に奉仕するという社会的機能を發揮できた」ことの証左に他ならない。²² 宗族形成が活発であつた南方中国とは様相を異にする華北農村の存立形態が『中国農村慣行調査』所載の種々の記録に表れていることは、従来から研究者の注目するところであつた。例えば内田智雄は、「華北農村に於ける同族の多くが、彼等の共同祭祀の対象とする家廟とその祭田とを有せず、また彼等の血族意識を伝承するに役立つ家譜を有しない」ことを例証する『中国農村慣行調査』の記録に依拠して、「彼等の祖先祭祀を高揚するに足る資料は極めて乏しいと言わざるを得ない」と結論付けた。²³ 南方中国とは

相違するこうした華北農村の社会形態に照応するように、『中国農村慣行調査』の中に目連戲の上演を直接示す記録が皆無であることは確かである。しかしながら、目連戲に限定せず、より広く演劇全般にまで対象を拡げて検索するならば、南方中国の事例には及ばないにせよ、華北農村においても種々の儀礼・祭礼の際に演劇がしばしば上演・奉納されたことを示す記録を、私たちが『中国農村慣行調査』から抽出するのは決して困難ではない。やや煩瑣ではあるが、以下にその事例を挙げていこう。

河北省天津県小站郷において、廟会の会場となる「周公廟」に設けられている「戲台」は、かつてそこで演劇が行われていたことの名残に違いない（『調査』VI一九三頁）。山東省歴城県冷水溝荘では、演劇は廟祭・乞雨などと同じく「三聖堂」——「老子・孔子・如来仏を祀り、その前面に財神・牛王・土地神を祀る」（同IV一七頁）——の前で挙行された（同三八頁）。沙井村においても、「正月九日の廟会には芝居があり、全村民の楽しみ」であったという。村には「戲会」なる団体が結成され、「その芝居に要する金を出す人々が戲会の香首」となった。同村の「戲会」の由来は乾隆年間まで遡る。関帝廟前の石碑「順天府昌平州順義

県河南村献戲地碑記」（乾隆三七（一七七一）年建立）によれば、乾隆二〇（一七五〇）年以前に既に「戲会」の所有地すなわち「戲地」が購入され、そこで演劇が上演・奉納されていた。その後もしばしば土地の購入と演劇の上演・奉納がなされたらしい（以上、同I一九三頁）。四月二十六日から始まる娘々廟の廟会は四日間に及び、その間毎日、北京の天橋から招いた役者たちが芝居を上演した。その期間のうち一日、村民たちは仕事を休みにして参加した（以上、同II二〇五頁）。楊潤と楊澤も、役者の多くは北京から来たと言い、芝居のある日に仕事を休むことを「演戲放工」と称している（同I二三五頁）。河北省安次県東王荘でも、「短工・長工に一日閑をやって（芝居を）見に行かせた」と言う（同VI八六頁）。芝居を見ることは華北農民にとっても主要な娯楽の一つだったのである。その開催日に仕事が休みになったことは、廟会における演劇の奉納が村落共同体の全体に関わるという意味で公的な行事として村民たちに広く認知されていたことを示している。

七月七日（牛郎会織女）に『天河配』が上演されたという沙井村の記録（『調査』I二六六頁）から、私たちは、節日に合わせて演目を編む場合があったこと

を知り得る。残念ながら『中国農村慣行調査』において、上演・奉納された演劇の演目が挙げられる例は他にはないが、演目の決定には、儀礼・祭祀の目的や期待される機能が考慮されたに違いない。これまでの本論の内容と関連して興味深いのは、旱魃や蝗害など共同体の「外部」から侵襲する脅威への対抗の儀礼に合わせて演劇が上演・奉納される場合が目立つことである。まず沙井村の例を引こう。

謝会の時に芝居をやる村ありや、事変後はない。雨乞で雨の降った時は芝居をする。豊年の時にも芝居あり。去年、衙門村で雨乞の後で雨が降ったので芝居があつた。芝居をする時は北京から役者を呼ぶので大金がかかる。昔は城内の廟会の時に芝居があつたが、今は治安と金の問題でなくなつた(同I 一九一頁)

龍王の誕生日は六月二十五日。旱魃の時は龍王に祈り、もし雨が降れば廟を改築し芝居をすると誓う。降れば必ず実行する。もし実行しないと来年は更にひどい旱魃になるから(同二一〇頁)

防蝗方法は、方法なし。神を祭り又芝居を奉納し、神威を期するより外なし。但しこの行事も本村や望泉寺位の村では行わず、大村です(同II 一一八

頁)

次に河北省欒城県寺北柴村の事例――。

〔雨乞の儀礼の際に〕村民の先に立つて焼香する人はいないか。今年、郝順城・郝老振・郝丑徳の三人が廟の前で先に立つて焼香し、もし三日以内に雨が降ったら芝居を献納するといつて祈つた雨が降ったら本当に芝居をするか。……降つたことありや。十年位前に降つた

芝居をしたか。四日間。今なら十円位かかるだろう(同III 六六頁)

次に山東省冷水溝荘の事例――。

演戲はどんな時に開かれるか。雨乞をして御利益があつた時等に謝雨戲を催す

何処で開くか、廟内か。廟は狭いので村西の旱田(空地)で開く

他村への参加、他村からの参加があるか。李家荘と共に祈雨することあるも少し(同IV 一七頁)

この三日間の〔雨乞の〕祭礼の間に神に対して降雨があつた場合の謝神の約束をするのか。本年は、降雨の暁は十分供物をして神を慰めると約束しただけだ。謝神のための演戲は非常に金がかかるし治安上面白くないから約束しなかつた(同三三

頁)

演劇の上演・奉納が観音信仰と結び付いている事例もある。寺北柴村の記録である。

廟の祭に芝居のあったことありや〓観音老母廟の祭の時に芝居のあったことあり。民国以前には毎年あった

観音老母廟以外の祭の時には芝居はなかったか〓
他の廟ではなかった

廟の芝居の世話人がいたか〓民国以前には会首があり、彼が廟の世話をした。芝居があればその世話もした。会首は一人で毎年交代した。その名称は「観音会首」といった。会首は仏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ないので多人数はなれないから籤で会首をきめた(同Ⅲ四三頁)

調査が実施された当時、演劇の上演・奉納が中止されていた村が目立つが、これは一九三七(昭和一二)年の支那事変以後における経済状態や治安の悪化によるのであって、これを旧来からの華北農村の姿と考えるべきではない。支那事変による経済的・社会的ダメージを受ける以前にあっては、華北農村においても、廟

会の際などには頻繁に、また場所によってはかなり大規模に、演劇の上演・奉納が行われていたのである。

それが、龍王などが齋した「御利益」への感謝の意思表示であるばかりではなく、時にはその上演・奉納自体が「防蝗」などの「神威」を齋す呪力を有するとされている点に注意せねばならない。演劇の上演・奉納と観音信仰との結合を示す事例は、演劇が発揮し得る現世利益の機能を如実に表している。観音廟での演劇奉納などの世話を務める会首の畑は、「仏の保護」によって「豊作になる」のである！宋代以降、「あらゆる階層に滲透流行し、一般民衆の生活と深い関聯をもっていた」観音信仰の一端がここにも垣間見られる。これらの場で演じられた演目は分らないけれども、一八世紀初頭の江南地方には、蝗を禳う目的で目連救母が演じられ、効験があったという記録が残っているから、華北農村においても同様の演目が立てられたのではなからうか。

演劇の上演・奉納ばかりではなく、語り物文藝が華北農村で演唱されていた形跡も、『中国農村慣行調査』の中にごく僅かながら見出される。河北省東王莊での調査記録に、

村内の娯楽はどんなものがあるか〓昔説書的が来

て廟の空地でやった。近年は来ない……

説書的是廟会の時に来たのか。然り

とあって、「どんなものを語ったか」は「知らない」とされるけれども、この村一帯に「説書的」（日本における講談師に類する藝人）が来ていたことは確実にある（調査『VI八六頁』。「説書的」と「宣卷的」（宝卷の語り手）とは、語る題材が違っただけで、同類の語り藝人である。楊潤が内田智雄に紹介した【伝承一】②も、「宣卷的」の演唱によって流布したのに違いない。前節に言及したように、黄巢故事が含まれる目連物の宝卷は『目連三世宝卷』だけであるから、楊潤は、村を訪れた「宣卷的」が演唱する『目連三世宝卷』を見聞したのである。

『中国農村慣行調査』は、従来知られていなかった、南方中国とは異質な華北農村の特性を浮き彫りにした点で劃期的であったが、これまでの研究ではこの点が強調される余り、南方中国の農村を典型と見做し、その特徴の欠如態として華北農村を理解する傾向が全く無かったとは言えない。この傾向は、南方中国の農村と華北農村とに共通する社会的背景や意識形態の基盤を過小に見積もることにも繋がったのではないか。私たちが取り上げた【伝承一】①②③の故事が、そうした

普遍的な社会背景や意識形態の上に創出された伝承の僅かな断片に他ならないことは、本論が第二節に紹介したそれぞれの類話が、華北地方に限らず中国の広範な地域に分布していることからして、全く疑問の余地はない。蓋し、村落共同体の凝集性・一体性を生み出し、それを維持するための「外部」の脅威の設定——早魃であれ蝗害であれ、はたまた疫病であれ——及びそこへの恐怖と敵意の集中という、本論が指摘した黄巢故事の社会的機能の普遍的性格は、各地域の共同体の特性の偏差という特殊的要因よりも優勢であるからである。

*

今しがた述べたことは、【伝承一】②と前節に分析した『目連三世宝卷』の記述とに何らの差異も見出されないという意味ではない。『目連三世宝卷』の段階から【伝承一】③の段階へ、それから更に『中国民間故事集成』に採録された種々の類話の段階へと、多様な異説が生み出されたのは口頭での伝承の当然の結果である。そうした多様性や特殊性は、黄巢故事が担った社会的機能の普遍性をむしろ前提として発現しているというべきである。では、そうした差異が生じた理由をどのように説明すればよいであろうか。

『目連三世宝卷』と【伝承一】^①とには、四つの点で注目すべき差異が認められる。

(1) 『目連三世宝卷』ではⅢ黄巢故事の後にⅣ賀因故事が続くが、【伝承一】^②にはその部分への言及が無い。

(2) 『目連三世宝卷』では目連が直接、黄巢に転生するのだが、【伝承一】^③では地蔵Ⅱ目連から派遣された「蛙の神」が黄巢となって転生する。

(3) 『目連三世宝卷』では地蔵（幽冥教主）と目連とは同体ではなく、目連は地蔵（幽冥教主）の命令を受ける立場にあるが、【伝承一】^④は両者が同体であることを明言している。

(4) 『目連三世宝卷』は地蔵ではなく目連の物語として構成されているが、【伝承一】^⑤はあくまで、地蔵の物語（地蔵菩薩の縁起譚）として構成されている。

前節に言及したように(1)については検討の対象から外し、(2)・(4)に限って以下に若干の考察を試みる。

(2)について、【伝承一】^⑥で「蛙の神」が介在するかたちに伝承が展開した理由を考える時、私たちは蛙に「防蝗」の呪力が賦与される場合があったことを想起すべきであろう。夙に澤田瑞穂が紹介するところの

光緒一七（一八九一）年修『豊潤県志』卷三「雜記」にいう——、乾隆一八（一七五三）年の蝗害の際、河北省豊潤県陳官山一帯には何千万もの「異鳥」が突如飛来し、蝗の大群を駆逐したことがあった。また、「王蘭莊などの地では、数えられないほどの巨大な蟻（ヒキガエル）が躍りながら蝗を喰らい、その脳味噌を啜ったり、その腹を裂いたりした。足を断たれ翅を折られた蝗は皆な草木を抱いた状態で死んだ。翌日、異鳥も巨蟻も姿を消した。死んだ蝗が墳の如くに積り、すっかり跡かたも無くなったのである（王蘭莊等処、有巨蟻無算、躍而啗蝗、或鹽其腦、或裂其腹、其断足折翅者、皆抱草木死、越日、異鳥巨蟻不見、死蝗墳積、洗然空矣）」と（『中国方志叢書（華北地方）』一五〇『河北省豊潤県志』）成文出版社、六〇四頁）。蝗を捕食する蛙（蟻）の習性が、蛙に「防蝗」の呪力を賦与する根拠となったのではないか。蛙（蟾蜍）はしばしば西王母と共に画像石に描かれるから、そのシンボリズムは遠く神話の世界にまで遡ることが出来るけれど^⑦、それが【伝承一】^⑧に持ち込まれたのには、蛙を自らの村落生活にとって有益な存在とする農民たちの素朴にして切実な心情が反映しているとみるべきである。もっとも、【伝承一】^⑨における「蛙の神」の介

在は、目連が直接黄巢に転生するという不可解さを解消した反面、目連と黄巢との連続性を不明確にしまう結果を導いてもいるのであるが、そのことによつて、黄巢故事が地蔵・目連との関連から脱化し易くなる効果を生んだとも言えよう。

(3)について述べ得ることは多くない。地蔵が目連に(黄巢としての)転生を命じるといふ『目連三世宝卷』型の伝承と、地蔵と目連とを同人異名とする『伝承一』型の伝承とが併行して行われていたのであるうか。第二節に紹介した『伝承一』⑧の類話からは、地蔵と目連との関連付けを巡つて、様々な異説が生み出されていることが知られる。それらの異説の多くは『伝承一』よりも後に生成したものと推測されるが、その前から行われていたものもあるのではないか。【伝承一】もまた、当時の多様な伝承の中の一つに過ぎなかつた可能性も考えられよう。

(4)は故事の内容とそれが実際に儀礼的に演唱される場との関係という問題を提起する。『目連三世宝卷』をも含めて目連物の宝卷は「目連の」物語であつて、これらの物語の中で地蔵は、目連と団体とされるか否かに関わらず、せいぜい脇役程度の役割しか演じない。しかし、村落共同体における儀礼・祭礼という場に置

いてみるならば、光景は大きく転換する。沙井村にあっては、村民が儀礼・祭礼での祭祀の対象とする神格はあくまで「地蔵」であつて「目連」ではない。村内には観音寺なる大きな廟と五道廟(地蔵廟、地蔵王廟ともいう)なる小さな廟とがあつて、人が死んだ時には後者に届け出なければならぬのだが(『調査』I 九〇・一四三・二一一・三一五頁)、それは地蔵が冥界の統轄者(幽冥教主)だからである。五道廟は規模としては観音寺に比べるべくもないが、そこには九名の神々が祀られ——それゆえ「九聖祠」とも呼ばれる——、その中心の位置を占めるのが地蔵菩薩に他ならない(同二一一頁)。楊澤が、菩薩の中で「一番えらい」のは観音で、地蔵は「文殊・普賢」と並んで「その次」であると述べているのは(同二七八頁)、中国的万神殿における神々の序列ハイライキについての村民の意識を示すものとして興味深い。『目連三世宝卷』にも観音菩薩が登場して重要な役割を果たしたように(II・2、IV・4・9・11)、観音は様々な状況に姿を変えて現われて人々を救済する点で、他の神々とは別格に位置づけられる。他方、地蔵には、観音ほど多方面に及ぶあらたかな靈験を期待できる訳ではないけれども、冥界との関係を良好に保つためには、村民誰もが例外的

く、依拠せざるを得ないのである。このように「村落に集合的に共有されている必要性に応える」目的から村落それ自体が一種の宗教組織として機能している場合、その態様を「アスクリプティブ」と称し、果供会・香会・葉王会・龍王会・戯会・燈会などの「自発的 voluntary」な宗教組織と区別している。

【伝承一】⑧は、それが地蔵・目連の物語である限り、たとえそこに如何に黄巢故事の比重が増そうとも、冥界との連続の表象を完全に払拭するのは難しい。楊潤が内田に⑨を最初に語ったその段階では、あくまでその故事は黄巢及び端午節に関わる物語であつて、地蔵・目連は関係していない。地蔵・目連との関連性が消失した時に初めて、その故事は、地蔵に関する七月の行事ではなく、黄巢に関する端午節の縁起譚として成り立つのである。その意味では【伝承一】⑨で完結した形態こそが、黄巢故事の純粹型といふことが出来る。【伝承一】⑩の黄巢故事が【伝承一】⑨のように端午節に結び付けられた理由として、私たちは第二節では黄巢と鍾馗との類似に注目したが、更にここで、福建省莆田・仙遊両県で採録された目連戯テキストの中に、実際に鍾馗が登場する例があることを例証とし

よう（劉禎校訂『莆仙戯目連救母』施合鄭民俗文化基金会（一九九四年）一三五・一三六頁）。趙景深が指摘するように、目連救母に鍾馗が登場する事例は、実は早くも康熙年間の『勸善金科』にまで遡る。鍾馗との混同によって端午節と結合した黄巢は、地蔵・目連との関連を消失していったが、「驅鬼辟邪」の呪力は依然として維持されたのである。

五、おわりに

『中国農村慣行調査』の記録を巡って、そこに村落共同体の实在を読み取るうとした平野義太郎と、逆に村落共同体の不在・欠如を読み取るうとした戒能通孝との論争（いわゆる平野・戒能論争）について、旗田巍が後者を基本的に妥当とする判断を示したことはよく知られている。以後の研究は概ね、旗田の見解を追究する方向で展開してきた。しかし、それでは、平野説は「大東亜共栄体」の迷妄を華北農村研究に持ち込んだに過ぎないとして、完全に否定し去るだけでよいのであろうか。例えば小口彦太は、平野・戒能論争に関する旗田の評価を受け入れているにも関わらず、その論考の最後の局面に至って、「平野氏的な視角から

する村落構成員の規範意識分析が全く無意味なものであったということにはならない」と議論を反転させ、戒能説には無い平野説の独自の意義を、「華北農民の民間信仰的、つまり呪術倫理的規範意識」の抽出を試みた点に見出したのであった。『中国農村慣行調査』に記録された断片的な伝承の微視的な考察を行ってきた本論が最後に強調したのは、戒能・旗田説の批判的再検討と平野説の再評価——それが平野の「大アジア主義」イデオロギーの復活・再評価を意味しないこととは言うまでもない——の必要性である。旗田は戒能と平野との学説の類型的対比に照準したため、華北農村の特異性に注目した戒能説に平野が一定の高い評価を与えていた点を殆ど無視しているが、これは一面的と言わざるを得ない。華北農村において「聚落を団結せしめる固有の公共事業が尠く、その積極的な団結力亦乏しい」こと、「おしなべていへば、生産の共同によつて村落または村落聯合を組織的に緊密化する結合力は弱い」ことを指摘したばかりでなく、戒能の所説を「北支の村を日本の村と鋭く対比してゐる点において有益な論究」と評したのは他ならぬ平野その人であった。華北農村の斯かる特徴を認めたくえて、しかも平野は、「そのことは、直ちに北支の農村、況や一

般にいつて支那の村は「生活協同体」でないとか、さらに「支那には村意識がない」ことを論結するものではなく、ただ日本の村と型を異にすることを示してゐる」、「聚落がそれ自身に生活秩序の中心と組織をもつからには、生活協同態たることを失はぬ」（平野「支那社会の基底としての郷党及びその自治」『大アジア主義の歴史的基礎』河出書房（一九四五年）一四九頁）として、その「生活協同態」の実態解明へと踏み込んでいった。大東亜共栄圏の幻想と共産中国への幻想とが共に潰え去つた現在の眼から見て、華北農村を村落共同体の不在・欠如とするに留まり農民たちの意識形態にまで踏み込もうとしない戒能・旗田説が、その「生活協同態」における「民間信仰的、呪術倫理的」な意識形態を抽出しようとした平野説よりも深く正確に華北農民たちの生活実態を捉えていると果して言えるだろうか。

「個人同志ゴトウシの場合でも「仲裁者」が一方の相手に罰として、芝居を催す金を負担せしめて和解させることがある。そのおかげで全村が相伴できるのである。支那人の誰知らぬものない性癖を考ふると、かくの如き紛争調停方法が一般に行はれてゐることは不思議ではないのである……」、「支那の村落の演劇の最

も興味ある場面は、全体としての住民の醸し出す雰囲気である。これらは、自身がキリスト教の布教活動を実践した華北(山東省)の村落の観察に基くアーサー

＝スミスの記述である (Arthur H. Smith, *Village Life in China. Village Theatre*, p.54. 仙波泰雄・塩谷安夫訳『支那の村落生活』生活社(一九四一年)六三・六五頁)。平野義太郎はこれらを引用しつつ、演劇の費用に制裁金を充当する慣行について、「これは……秩序が攪された場合にその秩序を回復せんとするとき、通常採られる社会的団結作用であつて、そこに郷村の自治規範も同業公会の自治條規も、習俗規範もともに働き更に宗教意識も互ひに補足し合ひながら作用し……違反者の処罰も廟の神意を満足せしめた限り、……社会の内部秩序が取り戻されるのである」(平野前掲書二〇五頁。傍点原著者)という。平野の「大アジア主義」的偏向にも関わらず、ここに描かれた村落の姿は真実である。

註

(1) 『中国農村慣行調査』は一九八一年に再刊された。本論はその再刊本に拠る。引用の際には書名を『調査』と略記し、例えばその第一巻一頁を「調査」I一頁」と表記す

る。なお、本論では、引用文中の傍点は断らぬ限り引用者のもの、「」は引用者の補足、……は断らぬ限り引用者による省略を示す。中国語の原文は、漢字を日本で通行の字体に変更し、標点符号も一部変更して引用する。

(2) この調査の問題点が、調査を担当した研究者にも意識されていたことは、「慣行調査に関する座談会」(「調査」VI四五四・五四〇頁)の随所に窺われる。内田智雄「古島敏雄氏の『中国農村慣行調査第一巻を読んで』に答えて」『同志社法学』三三(一九五六年)は、批判に対する調査者の応答例である。この調査の意義と限界を主たる論点とする論考としては、中生勝美「中国農村慣行調査」の限界と有効性——山東省歴城県冷水溝莊再調査を通して」『アジア経済』二八・六(一九八七年)、内山雅生「中国史研究における実態調査と地域研究」神田信夫先生古稀記念論集『清朝と東アジア』山川出版社(一九九二年)〔再録〕『日本の中国農村調査と伝統社会』御茶の水書房(二〇〇九年)、同「中国農村慣行調査」と中国農民」岩波講座「近代日本と植民地」四『統合と支配の論理』岩波書店(一九九三年)〔再録〕『現代中国農村における社会構造と農民』御茶の水書房(二〇〇三年)を挙げるに留める。

(3) 「慣行調査に関する座談会」では、内田智雄の調査方法を巡って、旗田巍が「内田さんは、支那学という立場だった。ゲマインシャフトというような言葉をよく使いましたが、そうすると中国の社会の階級対立の問題が忘れられが

ち、です。そういうものにはできるだけ眼をつぶっておりましたね（『調査』VI四六四頁）と批判し、幼方直吉も内田の研究を「シノロジーによる」「慣行調査の」趣味的な利用方法」（同四八三頁）と酷評する。このような批判は建設的とは言えない。幼方が内田のどの研究を指して「趣味的」と評したのかは不明だが、例えば内田「冥婚放」「支那学」一〇・四（一九四四年）（再録二「中国農村の家族と信仰」弘文堂（一九七〇年））を「趣味的」の一語で片づけられないことは、同論文が東アジア地域に広範に見られる「死霊結婚（host marriage）」の習俗に関する貴重な研究成果として今日まで読み継がれてきていること（幼方の諸「論文」とは対照的に！）からも明らかである。

(4) 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（第一巻）』汲古書院（一九九九年）五七一・五九六・八二七頁など。

(5) 「現世来世の幸福を祈るために年5回……村民は廟に集まり、祭神に供物をささげ焼香叩頭し、それが終わってから廟の庭で会食する」、これを「辦五会」という。旗田魏「廟の祭礼を中心とする華北村落の会——河北省順義県沙井村の辦五会」『旧中国農村再考——変革の起点を問う』アジア経済研究所（一九八六年）一一三頁。

(6) 口頭伝承の採録に当って話者の方言をどの程度まで保存するかは悩ましい問題である。「中国民間故事集成」では標準語への「翻訳」がかなり徹底して行われている。これ

には異論の余地があるかも知れないが、方言そのままでは読み難いばかりでなく、そもそも文字化が困難なことも予想されるところからすれば、やむを得ない措置というべきであろう。また、「中国民間故事集成」は収集した資料全てを掲載しているわけではないから、それに基いて故事の分布の濃度や範囲を定量的に観察することはできないが、特定の話が中国各地に広範に分布している実態を確認するには充分である。

(7) 澤田瑞穂「地獄変——中国の冥界説」法蔵館（一九六八年）一一一頁。宝巻についての全般的な解説は、同「宝巻序説」『増補宝巻の研究』国書刊行会（一九七五年）（原刊・采華書林（一九六三年））に譲る。引用文中で澤田が紹介する林蘭編「朱元璋故事」北新書局（一九二九年）には、「黄巢的故事」と「従目蓮到黄巢」が含まれ、そのいずれにも③・(1)(3)(4)(5)や【伝承二】と共通する逸話が語られている。

(8) 五祖弘忍の転生譚については、永井政之「五祖弘忍信仰——裁松道者の話の成立と展開」『中国禅宗教団と民衆』内山書店（二〇〇〇年）（原載：『駒澤大学仏教学部論集』二三（一九九二年）一〇五・一一〇頁。宝巻の生成と禅宗教団との関わりについては、前川「禅宗史の終焉と宝巻の生成——『銷釈金剛科儀』と『香山宝巻』を中心に」『東洋文化（東京大学）』八三（二〇〇三年）、同「看話」のゆくえ——大慧から顔内へ」『人文科学年報（専修

大学』三七(二〇〇七年)。

(9) 『目連三世宝卷』以外では『幽冥宝伝』がその末尾で目連と黄巢の因縁にごく僅かに触れるのみである。趙景深は、『目連三世宝卷』を継承し目連の「三世に亘る伝説」を演唱する『目連救母三世得道』なる唱本に言及する。趙「目連救母の演変」『読曲小記』中華書局(一九五九年)八九・九〇頁。しかし、このテキストの実態については不明のままである。

(10) 『目連三世宝卷』の粗筋は、澤田瑞穂前掲『地獄変』一三〇・一三一頁、同『宝卷提要』前掲『増補宝卷の研究』一一三・一二五頁。

(11) ミシエル・スワミエ「血盆経の資料的研究」『道教研究』一(一九六五年)一二七・一三七頁。『血盆経』に関しては他に、前川「中国における『血盆経』類の諸相——中国・日本における『血盆経』信仰に関する比較研究のために」『東洋文化研究所紀要(東京大学)』一四二(二〇〇三年)。

(12) 一般に血湖池は女性専用の地獄とされる場合が殆どであって、男性をもそこに含める宝卷のテキストとしては『目連三世宝卷』の他には『衆喜粗言宝卷』が知られるのみであるが、葉明生が紹介する福建省西南部における「目連沙灯道場」のテキスト『地獄冊』では、やはり男性を血湖池への墮地獄者に含めている。葉「道教目連戯之戲劇形態及其戲史価値——福建漳平道壇演出本《地獄冊》考述」『中

華戯曲』二二(一九九八年)三二二頁。また、前川前掲『中国における『血盆経』類の諸相』二四・二五頁。

(13) 佐藤仁史・太田出らのグループが二〇〇〇年代に浙江省で実施した聴取調査の中で、複数の宣卷人が、葬儀の席では宣卷しないと述べている。佐藤・太田他編『中国農村の民間芸能——太湖流域社会史口述記録集②』汲古書院(二〇〇一年)一四八・二六〇頁。しかし佐藤仁史は、二〇〇四年の調査において、葬儀での宣卷を実見したという。佐藤「一宣卷藝人の活動からみる太湖流域農民と民間信仰——上演記録に基づく分析」『太湖流域社会の歴史学的研究』汲古書院(二〇〇七年)二七六頁注(四五)。歴史的には、遅くとも明代中期の葬儀で宣卷が行われていたことは確実であり(前川前掲『看話』のゆくえ)一二三・一二四頁)、南宋末に成立した宝卷『銷積金剛科儀』は死者を追悼する儀礼での演唱を前提とするものであった(前川前掲『禅宗史の終焉と宝卷の生成』二四〇・二四一頁)。葬儀でしばしば歌唱される「十月懐胎」「十恩徳」などの歌曲が目連物の宝卷に挿入されていることにも注目すべきである。これらの歌曲については、澤田瑞穂「十恩徳と十報恩」『仏教と中国文学』国書刊行会(一九七五年)(原載「中文研究(天理大学)」四(一九六四年)、前川「彼らの死を生き、彼らの生を死ぬ——中国現代葬送歌考」『駒澤大学外国語部論集』五七(二〇〇二年)一九八・一九九頁。

(14) 「孝の対象としての母の位置を極限まで際立たせたのが、

宝巻における目連故事だったのである」。前川「身体感覚としての孝——二十四孝と宝巻にみる孝の実践形態」『東アジア社会における儒教の変容』専修大学出版局（二〇〇七年）一七八頁。ここにいう「孝」は中国宗教の「原質」ともいふべきもの（筆者がデ・ホロートに従ってかつて用いた語でいえば「宇宙神教 Universalismus」に属するもの）である。前川「中国宗教の原質としての『宇宙神教』——中国宗教の全体構造に関するモデル」『東洋文化研究所紀要（東京大学）』一三六（一九九八年）一一九・一二二頁。

また、宇野瑞木『孝の風景——説話表象文化論序説』勉誠出版（二〇一六年）は、文学、思想・宗教、美術（図像）など多くの研究分野を横断して、しかも長い時間枠で、日・中の「孝」を把握しようとした注目すべき試みである。

(15) 小南一郎「中国近世における目連伝承の展開」『中国宗教文献研究』臨川書店（二〇〇七年）三七〇・三七四頁。本論が「目連物」と呼称する一群の宝巻を、小南は「目連宝巻」と呼称する。本論がこの呼称を採用しない理由については、後注（18）参照。

(16) 田仲一成「中国鎮魂演劇研究」東京大学出版会（二〇一六年）七頁。「孤魂」は単に「鬼」とも呼ばれる他、「餓鬼」「野鬼」「好兄弟」「有応公」など様々な語でも呼ばれる。その多様な実態については、渡邊欣雄「鬼魂再考——民俗宗教理解のための試論」『漢民族の宗教——社会人類

学的研究』第一書房（一九九一年）。

(17) 小南一郎前掲論文三七一頁。

(18) 田仲一成前掲書一一三・一一三頁。田仲は「目連救母出離地獄昇天宝巻」を「目連宝巻」と略称するが、本論ではこの略称を用いない。「目連三世宝巻」の刊本の板心が「目連宝巻」と表記し、澤田瑞穂前掲「宝巻提要」が「目連三世宝巻」を「目連宝巻」の項で解説すること、他方で、小南一郎前掲論文が目連物の宝巻の総称として「目連宝巻」を使用していることに鑑み、用語の錯綜を回避したいからである。

(19) 「中国祭祀演劇研究」東京大学出版会（一九八一年）、「中国の宗族と演劇——華南宗族社会における祭祀組織・儀礼および演劇の相関関係」東京大学出版会（一九八五年）、「中国鄉村祭祀研究——地方劇の環境」東京大学出版会（一九九三年）という、いずれ劣らぬ大著で、田仲一成は一貫して次のような「理論的枠組」に依拠していると金文京は指摘する。「……市場地という典型的な地縁社会において発生した藝能・演劇は、地縁社会から発生した文化が、血縁社会の権力支配によって不断にはぎとられていくという中国社会特有の現象によって、各レヴェルの地縁の共同体に浸透していくと共に、それら地縁の共同体と重なりつつそれを支配する血縁的宗族社会の中に取りこまれ、しかも後者が前者を抑圧するという構造が生じるのである」。金「書

評・田仲一成『中国巫系演劇研究』『中国文学報』五三(一九九六年)一四四・一四五頁。「中国鎮魂演劇研究」にもこの「梓組」が貫徹しているとすれば、それと小南説との整合は困難である。

- (20) 田仲一成「中国の葬送追薦儀礼と演劇の関係——超度功德の演劇的構造とその展開」『学習院大学東洋文化研究所調査研究報告』三一『アジア宗教儀礼の比較研究』(一九九〇年)二二・二三頁。超度儀礼の中の「目連科儀」と「目連戲」との具体的な差異については同論文二四・二五頁。超度と目連戲との関係全般については、同「超度——目連戲以及祭祀戲劇的産生」『戯曲研究』三七(一九九一年)一三八・一四七頁。

- (21) 家族・宗族(リニージ)・村落の関係については、モリス・フリードマン(田村克己・瀬川昌久訳)『中国の宗族と社会』弘文堂(一九八七年)〔原著: Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fuxien and Kwangtung*, 1966〕第一章「村落・リニージ」第二章「家族」参照。中国の伝統的な農村社会における宗族の重要性、村落における血縁的結合と地縁的結合との関係性については、夙に平野義太郎「支那社会の基底としての郷党及びその自治」『大アジア主義の歴史的基礎』河出書房(一九四五年)一八六・一九七頁などで注目され、戦後にも多方面からの研究の蓄積があるが、ここではそのごく一面に言及したに留まる。

- (22) 田仲一成前掲「中国鎮魂演劇研究」七八頁。田仲のこの大著の記述もその大半が南方中国の事例で占められている。「北方中国においても、孤魂祭祀は、広く存在した」とはされるものの、「祭祀に伴って演劇が行われた」ことの例証としては、内蒙古における現地調査に基いて、山西出身の移民が作った平安社なる祭祀組織を紹介した今堀誠二『中国封建社会の機構——帛綬(呼和浩特)における社会集団の実態調査』日本学術振興会(一九五五年)七四一・七四二頁を引照するに留められている(田仲同書八一・八二頁注(8))。

- (23) 内田智雄「華北農村家族に於ける祖先祭祀の意義」『同志社法学』六(一九五〇年)二九八頁。内田がここでいう「同族」は「宗族」と同義とみてよい。

- (24) 『中国農村慣行調査』の調査地の廟会における演劇の上演・奉納については、一九九〇年代の再調査でも確認されている。例えば、寺北柴村に関して、三谷孝編前掲書一〇八・一一八・一五〇・二二二・二七二・二七七・三〇八・五〇七頁参照。同書では、廟会に関する記録が寺北柴村について多く、沙井村について少ないが、これが地域差の反映なのかどうかは判断が難しい。

- (25) 佐伯富「近世中国における観音信仰」塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会(一九六一年)三七八頁。近世以降、楊柳観音・魚籃観音など「無数の観音が……新たに信仰された」が、これらは「観音三十三身の説

に基き、或いは民間の俗信と結びついて諸種の観音が成立し信仰されたものである」(二三八頁)。

- (26) 澤田瑞穂前掲「地獄変」一三六・一三七頁「蝗と目連」。また、同「驅蝗神」「中国の民間信仰」工作舎(一九八二年)(原載・『東方宗教』五一(一九七八年))一二二頁。

- (27) 「沙井村ないし華北農村の形成の歴史を追求することが農村社会研究の基本的出发点」である筈であるにも関わらず、文献資料の不足などの要因に制約されて、「満鉄調査」の参加者と《慣行調査》の編纂者たちはこの種の努力を放棄したようにみえる」と張思は指摘する。張「従近世到近代華北農村社会結合的変質——順義県沙井村400年村落生活実例」『中国社会歴史評論』二(二〇〇〇年)一四二頁。華北農村に独自の宗族・村落形成の実証的研究は近年急速に進展している。張論文の他、趙興勝「近代以来華北鄉村研究的慣性表述及困境——以濟南冷水溝村為例」『歷史研究』二〇一五年第二期など。

- (28) 澤田瑞穂前掲「驅蝗神」一二九頁。引用文の訳は前川。

- (29) 中国神話に表れる蟾蜍については、小南一郎「西王母と七夕伝承」『中国の神話と物語り——古小説史の展開』岩波書店(一九八四年)(原載・『東方学報京都』四六(一九七四年))六六・六七、七五・七八頁、八二頁。湖南省馬王堆漢墓出土の帛画に描かれた蟾蜍に関する曾布川寛「崑崙山への昇仙——古代中国人が描いた死後の世界」中公新書(一九八一年)一〇六・一〇七頁、一六〇頁の記述をも

参照。『後漢書』「礼儀志」や『春秋繁露』卷十六「求雨」条によれば「請雨の呪術に水に縁ある蝦蟇や蟾蜍が用ゐられ」たことが知られており、「楚辞」「天問篇」王逸注所引の説話でも蛙(鼃)が「出水」を齎すとされている(出石誠彦「殷初史伝の批判」『支那神話伝説の研究』中央公論社(一九四三年)七二九・七三〇頁)。緒方宏海によれば、遼寧省長山諸島には「金蟾」に関する神怪な伝説が伝承されている。緒方「南方の風水師に奪われた島の秘宝——中国最北端長山諸島における伝説と風水実践」『アリーナ』一四「民俗知としての風水」風媒社(二〇一二年)一五二・一五三頁。蛙を神として祀る習俗が日本にもあったことは、国分直一(松沢寿一らと共著)「角島集落の社会と生活」『水産講習所研究報告 人文科学篇』六(一九六一年)六頁に簡略に報告され、伊藤彰が自身の調査事例と併せて紹介している。伊藤「蛇と蛙を祀る村」国分直一博士古稀記念論集『日本民族文化とその周辺(歴史・民族篇)』新日本教育図書(一九八〇年)二三七・二四〇頁。更に、今井秀和「蝦蟇論——田の神、地の神としてのタニグク」『歌・呪術・儀礼の東アジア』新典社(二〇一二年)の豊富な事例をも参照。古今東西の神話や伝承における蛙のシンボリズムについては、更に検討の余地がある。

- (30) Prasanti Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China 1900-1942*. Stanford University Press, 1988, Stanford, California, pp.120-124. ドゥアラの「文化的」

な団体とは、キリスト教社会における「教会」のように、成員個々の意思に関わりなく「集合的(コレクティブ)」に成員の所屬が決定されている団体と解される。華北農村の「村落」が「教会」に代位して宗教的機能を果しているという指摘は興味深い。もともと、地蔵に対して「地蔵会」なる団体が村内に結成されている例もあるから(『調査』I一九三頁)、村落構成員の意識に注目するならば、「自発的」と「帰属的」との差異を類型化の指標にすることがどこまで有効かは再検討の余地がある。

(31) 調査員の一人であった山本斌は後に、「伝承一」から①の部分のみを抜き出し、「黄巢が子持ちの女に同情した話」として再話している。山本『中国の民間伝承』太平出版社(一九七五年)一四四・一四五頁。ただし、伝承の採録者を本田悦郎と誤っている。

(32) 趙景深「勸善金科」『明清曲談』古典文学出版社(一九五七年)一六一頁。澤田瑞穂はこれを「目連劇の決定版」と評し(澤田前掲『地獄変』一三六頁)、小松謙も「二連の目連戲の中でも最も完備したもの」(小松「勸善金科」について——清朝宮廷の目連戲『清朝宮廷演劇文化の研究』勉誠出版(二〇一四年)二六五頁)というのだが、他方、田仲一成は「農村目連戲から遊離した職業劇団による創作作品」に過ぎないとし、「農村を中心とした鎮魂演劇としての目連戲を検討の対象」とする立場からは「とりあげる意味がない」と断じている(田仲前掲『中国鎮魂演劇

研究』八〇九頁)。目連戲が宮廷の演劇に取り上げられたのは農村演劇の側からみても興味深いことであるし、趙が挙げている、後世との繋がりを窺わせる事例からみても、『勸善金科』に「歴史的価値はほとんど認めめることはできない」(同頁)とまでいうのは行き過ぎではあるまいか。

(33) 旗田魏「中国村落研究の方法」——平野・戒能論争を中心に「中国村落と共同体理論」岩波書店(一九七三年)(原載・仁井田陸博士追悼論文集第二「現代アジアの革命と法」勁草書房(一九六六年)四六・四七頁)。

(34) 小口彦太「中国農村慣行調査」をとおしてみた華北農民の規範意識像「比較法學(早稲田大学)」一四・二(一九八〇年)五八・六六頁。旗田論文にも、「戒能氏は、中国村落の共同体的性格を否定しただけで、より以上の追求をやめてしまった」と戒能説への批判的な見解が示されているのだが(旗田前掲「中国村落研究の方法」四七頁)、村落共同体の不在・欠如が繰り返し強調されるのに比べて、この視点が微弱であったことは否めない。また、前川「費孝通、マーガレット・ミードを読む——『美国人的性格』の比較文化論」『専修大学法學研究所紀要(政治学)の諸問題』四一(二〇一六年)一四一・一四三頁。