

# 泰山娘娘の登場

——碧霞元君信仰の源流と明代における展開——

石 野 一 晴

【要約】 一六世紀以降の中国では極めて多くの民衆が泰山に巡礼した。彼らの目当ては頂上に祀られる女神「碧霞元君」であった。この女神は、北宋の真宗の封禪の際に見つかつたとされる玉女像がその起源とされるが、少なくとも明中期までは碧霞元君という名前は見られず、信仰も泰山府君には遠く及ばなかつた。現在のようない地位を得たのは、国家による顕彰を受けた明代中期のことであつた。一六世紀後半に泰山を旅した文人は、夜明け前から集団で参詣する敬虔な人びとを目にするようになる。そのような光景を見た明末の士大夫たちは、国家に認められたこの女神が由緒正しいことを説明しなければならなかつた。そこで彼らが主張したのは、碧霞元君は黄帝の娘や華山の玉女であるという物語であつた。しかし、この物語は民衆の認識とは乖離してゐた。民衆にとつて碧霞元君はあくまでも泰山娘娘だったのである。

史林 九三巻四号 二〇一〇年七月

はじめに

刑部の官をそれまで歴任していた王世貞は嚴嵩を批判した楊繼盛を支持したことを切つ掛けに嚴嵩と対立し、嘉靖三十五年（一五五〇）年に山東按察副使兼青州兵備副使に任じられた。王世貞は嘉靖三十七年から三十八年に三回にわたつて泰安府を訪れているが、初めて泰山を訪れた嘉靖三十七年正月に印象深い光景を眼にしている。この時期、朝晩はひどく

冷え込む<sup>①</sup>。彼が泰山に登るその日、目を覚ましたのは三鼓のことであった。三鼓といえは真夜中の十一時〜一時頃。自らの泊まっていた使院の北側の扉を開けて泰山の方を眺めると、白絹のごとき光が泰山の麓から頂上に向かつて登ってゆく。王世貞が不思議に思つてあれは何かと尋ねると、巡礼の人々が松明の火を掲げて次々と泰山を登っているのであつた<sup>②</sup>。彼らは阿弥陀仏の名号を唱え、銅鑼を鳴らして節としていた。泰安州の城内にはその音が遠くからかすかに聞こえてくるのであつた<sup>③</sup>。

泰山への参詣は黎明のころに行うことになつてゐる。頂上近くにも宿屋街ができあがつていたが、数も限られ、値段も高い。これらは富裕層のための施設でしかなかつた。道観などに泊まることもできたようだが、おそらくそれは士大夫層や特別な縁のある檀家に限られていたであらう。大半の参詣者は夜中のうちに麓の宿屋を出発して、闇の中を松明を掲げ日の出までに頂上にたどり着こうとしたのであつた。

そのためには羊の腸に譬えられる細く曲がりくねつた四十里もの坂道を半日かけて登つて行かなければならない。昼間でさえ危ない山道を、暗い中手に明かりを持ちながら登つてゆくのである。嘉靖三十三年に内帑から一万兩の大金が支出され、泰山の盤路が修復されたため、石段が全面的に整備されたばかりであつたことは、彼らの旅を少しばかり楽なものにしていたに違いない<sup>④</sup>。しかし、逆に言えば、それ以前には夜も明けきらぬうちに、足下の覚束ない急な坂道を松明を片手に登つてゐたことになる。

では、彼らが目指した頂上には何があつたのであろうか。頂上は太平頂と呼ばれる。ここにはかつての封禅台の跡地に玉帝觀（太清宮）が建てられていた。いつ創建されたのかは定かではないが、成化年間に宦官によつて重修されていたこの廟には、諸神を束ねる存在である玉皇が祀られていた。その建てられている場所から考えても泰山において重要な廟であつたことは間違いない。しかしながら、民衆が目指したのはこの廟ではなかつた。それどころか、隆慶年間にはこの廟は泰山の頂上を覆い隠していることを理由に、頂上の後方に移築されてしまつてゐる<sup>⑤</sup>。その程度の扱いでしかなかつた。

彼らが向かった場所はその玉帝観から少し下ったところにある、三間程度の廟であった。門の前には大きな「火池」つまり火鉢があり、神への願い事を記した疏や紙銭などが燃やされ、もうもうとした煙を上げる。

崇禎年間に張岱がこの廟を訪れた際、門をくぐり中に入ると、そこも参詣者で押し合いへし合い。中に何があるのかもよく分からない。数十人の男に担がれて、まわりの参詣者たちをなぎ払って前に進んでいくと、鉄の柵で嚴重に囲まれた中に一体の神像が鎮座していた。それは泰山府君ではなく、三尺ばかりの小さな女性の像であった。これこそが中国の民衆、特に華北の人々に信仰された碧霞元君の像である。時にはあまりの人の多さに参詣者が将棋倒しになってしまうこともあった<sup>⑦</sup>。人々は賽銭や絹布、装飾品などの贈り物を柵の中に投げ込んでいった。柵の中にはそういったものが積もり積もっていき、毎年決まった時期に官によって集められたのであった。このすぐ近くに建てられている東嶽廟については香を捧げるという人も少なく、すっかり寂れてしまっていた。王思任は碧霞元君の廟は「大きく立派で輝くようで、神靈も大変にあきらかであるのに、嶽官はこわれてしまい、それどころか小便をするものまでいる。」とその有様を伝えている<sup>⑧</sup>。もはや泰山の主人は泰山府君ではなく碧霞元君であったと言われるゆえんである。

では、民衆が信仰したこの碧霞元君とはいったい何者であろうか。そして、なにゆえ泰山府君を上回る信仰を獲得していったのであろうか。この問題についてはこれまでシャヴァンヌや羅香林、さらに日本では奥村義信や橋樸さらには沢田瑞穂といった研究者たちが注目し彼らなりの回答を試みてきた<sup>⑨</sup>。出自については概説などで泰山府君の娘として紹介されることが多いが、これはあくまでも碧霞元君の出自を語る説の一つにしかすぎない。さらに、いつから碧霞元君に対する信仰が始まり、それが盛んになったのかという問題についても、定説はない。碧霞元君が何故泰山府君にかわって信仰を集めたのかと言う問題に関しては、シャヴァンヌは生死を司る泰山への信仰がこの神様への信仰を強めたのだと言い、ポメランツ (Pomerantz) はその若さと美しさが泰山府君よりも民衆に好まれたのだとも言<sup>⑩</sup>。

これらの研究の多くは様々な史料を引用し、その論述を進めている<sup>⑪</sup>。しかしながら、大半の研究は明末以降、とくに碧

霞元君の信仰が華北全体に広がり、北京の妙峰山での信仰も顕著になり始めた清代から民国にかけての史料を中心に検討するものであった。そのため、少なくとも元代までの泰山の主と言えば泰山府君であるとされ、多くの人々が東嶽廟に足を運び泰山府君に祈りを捧げていた時代から、女神がそれ以上の信仰を集める時代へと移行したことに、史料に基づいた説明を行つてはいない。

また我々が依るべき史料の性格にも問題がある。史料の書き手である士大夫たちは「愚民」たちの心を忖度することはなく、ただ単に観察者とどまつているからである。<sup>⑮</sup>そのため、我々は現象としての信仰を見ることはできても、庶民の心性に近づくことは容易ではなかった。多くの文化人類学の研究、あるいは民俗学的研究は、実際に巡礼団に参加し、構成員にインタビューすることによって、彼らが碧霞元君を信仰し、それを祀った廟になぜ赴くのかを解き明かす。<sup>⑯</sup>これらの研究が我々に与える示唆はきわめて大きなものがあると言つて良い。しかし、そこで解き明かされるのはこれまでの民衆の信仰の伝統や、あるいは現代社会に生きる人々の信仰に限られる。彼らが泰山府君ではなく碧霞元君を信じるのは、すでに多くの人々が碧霞元君を信じているから、あるいは両親や祖父母が信じていたから、自然とこの神様を信じるようになっていく要素も大きいはずで、多くの選択肢の中から碧霞元君という一つの神様を選んだわけではない。

我々は泰山府君や他の神様を信じていたり、特定の信仰を持たなかったりした民衆が、何故碧霞元君を信じるようになったのか、その転換点を探さなければならぬし、その理由を求めなければならぬ。そうすることによって初めてこの神様がなぜ信仰されたのか、という歴史的問題に回答を与えることができるのである。とはいえ、先程も述べたように、この答えに直接の答えを与えるような文献は存在していない。では、どのような方法をとるべきであろうか。まず行うべきはこの碧霞元君という神が信仰を集め始めたと言われる明代以前の史料を収集し検討を加えることによって、その歴史的背景を明らかにすることである。これまでの研究の多くは明清の文人たちの言説を無批判に踏襲したものであった。これらの史料の書き手自身が経緯を理解せぬまま発言していることは後に述べる。その上で、この神が何故これほどまでに信

仰を集めたのか、明代の華北における信仰や社会状況全般を踏まえながら考察していくことにしたい。

本稿で用いる史料は、弘治『泰安州志』・嘉靖『泰山志』、そして万暦年間に編纂された『岱史』といった明代の泰山関係の文献が核となる。これらの文献には泰山の歴史の概要が記されるとともに、士大夫の遊記や泰山の寺観を建造・修復した際の記録が数多く収録されている。明代についてはその信仰の過渡期であるとか、発展期であるといった位置づけがなされるだけで、その実態について徹底的に研究したものは未だかつてなかった。本稿でこれら山志中に残る碧霞元君に関する記載を網羅することで、これまで常識とされてきた事柄の一部は推断にすぎないことが見えてくるだろう。

本稿では、まず第一章では先行研究に用いられてきた史料を中心に再検討することで、碧霞元君とはいかなる神であるのか、その概要を通時的に明らかにする。その上で、第二章では碧霞元君が明末清初の士大夫にどのように認識されていたのかを論じ、そして第三章では、中国社会において民衆が碧霞元君に対してどのようなことを求めていたのかを考察しながら、碧霞元君という女神だけでなく、中国の女神信仰、ひいては民間信仰の全体像についての展望を示したい。

- ① 沈德符『清樞堂集』卷十三。
- ② 王世貞『遊泰山志』(『岱史』卷十八「登覽志」)。
- ③ 張岱『琅嬛文集』卷二「岱志」。
- ④ 嘉靖『泰山志』卷二。
- ⑤ 『岱史』卷十三。
- ⑥ 張岱『琅嬛文集』卷二「岱志」。
- ⑦ 『岱史』卷十四。
- ⑧ 『岱史』卷十三。
- ⑨ 王思任『文飯小品』卷四。
- ⑩ 羅香林『碧霞元君』(『民俗』六九・七十期合刊妙峰山進香調查專号、一九二七年)、顧頡剛『妙峰山』(国立中山大学語言歴史研究所、一九二八年)、奉寬『妙峯山預記』(国立中山大学民俗学会、一九二九年)。

- Edouard Chavannes, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1941. (菊地章太訳「泰山——中国人の信仰」勉誠出版、二〇〇一年)、奥村義信『満洲娘娘考』(満洲事情案内所、一九四〇年)、山田辰雄・家近亮子・浜口裕子編『橘模 翻刻と研究——『京津日日新聞』(慶應義塾大学出版会、二〇〇五年)、橘模『支那思想研究』(日本評論社、一九三六年)。
- ⑪ 例えは胡孚琛主編『中華道教大辭典』(中国社会科学出版社、一九九五年)、Livia Kohn, *Daoism Handbook*, Brill, 2000. などがある。また日本人の研究としては沢田瑞穂『中国の民間信仰』(工作舎、一九八二年)、小南一郎『女神の目覚め——碧霞元君と春の祀り』(『説話論集』第十三集、清文堂出版、二〇〇三年、所収)がある。
  - ⑫ Edouard Chavannes, *op. cit.*

⑫ Kenneth Pomeranz, "Power, Gender and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan", Theodore Huters, R. Bin Wong, and Pauline Yu eds., *Culture & State in Chinese History*, Stanford University Press, 1997.

⑬ その他の主な研究は以下の通りである。平木康平「中国母神の研究——娘娘神成立考」(『東方宗教』第六十卷、一九八二年)、呉龍安「碧霞元君信仰・伝説の研究」(台湾中国文化大学中国文学研究所修士論文、一九八九年)、葉濤「論碧霞元君信仰的起源」(『民俗研究』二〇〇七年第三期)。欧米の研究には以下のようなものがある。  
Brian R. Dot, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*, Harvard University Asia Center, 2004, Susan Na-

## 第一章 碧霞元君の源流

### 第一節 泰山の玉女信仰

碧霞元君信仰の起源については様々な説がある。碧霞元君についての研究は近年中国を中心に格段に増え、その信仰の持つ意味についても様々な議論がなされるようになったが、シャヴァンヌや羅香林の研究を超えるものは未だに現れていない。本章では、まず碧霞元君という神がいつから、どのように文献上に登場してきたのか、先行研究で用いられてきた多くの史料を概観しながらその源流を探ることにしたい。

多くの文献は『文献通考』の記事に従って碧霞元君の登場を北宋の真宗の封禪と結びつけて考えている。まずはその文章を見ていきたい。

泰山の玉女池は太平頂にあり、池の側には石像がある。泉の水源はもともと塞がり濁っていたが、泰山で封禪の儀式を行う準備のた

quin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*, University of California Press, 2000, Kenneth Pomeranz, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan", *Modern China*, 33-1, 2007.

⑭ 顧頡剛が北京大学で教鞭を執っていた頃、四月の妙峰山巡礼の時期に民衆が市街地に会啓と呼ばれる張り紙を貼って巡礼の時期を告知する民俗を知ったのは、妙峰山の調査プロジェクトを開始してからのことであった。それまで彼はそうだった張り紙を目にしていたのにも関わらず、まったく意識することはなかった。

⑮ 近年はサンクレン(Sangren)らが台湾を中心に大きな成果を挙げている(P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press, 1987)。

め陣營を麓に設けたところ、泉がたちまち湧き出し、役夫が山を登ってゆくとその水は自然と広がってゆき、まるで鏡のように冷たく、味もまた素晴らしかった。経度制置使の王欽若はこれを浚渫するよう願い出た。像はひどく壊れていたの、真宗は皇城使劉承珪に命じて新たに玉石で作らせることにした。出来上がると、真宗は近臣とともにそれを見て、使者を遣わして石を削って龕をつくり、元の場所に奉納し、王欽若に祭祀を行うよう命じ、皇帝はこのために記を作った。<sup>①</sup>

真宗の封禪の際に先遣隊として向かった王欽若は、泰山の頂上に玉女が祀られていたことを報告する。沢田瑞穂氏をはじめとする諸研究はこの記述をもとに、碧霞元君はこれ以前より民間で信仰されていたと結論づける。<sup>②</sup>

玉女というのは簡単に言えば仙女のことである。先行研究ではこれは民間の信仰の証であり、誰かがすでにこの石像を祀っていたのだとしていっているものが多いが、果たしてそうだろうか。石像は見つかったときにはすでにひどく破損していたために、玉石で作り直すことになっている。本来に民間の祭祀の対象になっていたのであれば、何らかの小さな屋根付きの祠が建てられたりして、石像がそのように放置されることはなかったのではなからうか。しかも王欽若の報告であるというのはいかにも胡散臭い。泰山に天書が下ったとする事件とともに真宗の封禪という一大イベントを引き立たせるためのセレモニーであったように思えてならないのだ。玉女の像は、突然その姿を現したかのように見える。五代や唐の頃に何者かによって作られ、その池の側に置かれていたままになっていった可能性は完全には否定できない。しかしながら、少なくともこの頂上にあつた池が「玉女池」と呼ばれたのは、その工事の途上でこの像が見つかったからではないのか。

「真宗が玉女を碧霞元君に封じた」という説は、宋代には一度も語られたことがない。これは実は明代の俗説から来るものであつた。明末における北京の名勝を紹介した『帝京景物略』の引く稗史には「碧霞元君とは天仙玉女であり、真宗が碧霞元君に封じた<sup>④</sup>」とあり、碧霞元君の起源を宋代に求めていた研究の論拠はここに帰着する。しかし、後述するよう<sup>⑤</sup>に、玉女にこのような名前が付けられたのは明代のこと、明末になって有名な真宗の封禪の故事がこじつけられたのであつた。

碧霞元君が宋代から信仰されていたことを示す証拠として挙げられるもう一つの記録として『夷堅志』の一節がある。沢田瑞穂氏は『夷堅志』のエピソードを挙げて、宋代における「碧霞元君信仰」が盛んであったことを述べている。<sup>⑥</sup>

東郡の趙承之は政和七年四月に滑州韋城から東嶽に詣で、戊午に奉符県に至り、己未に祠下に拝謁し、玉女池に遊んだ。水は完全に尽きており、ポロポロの紙幣が山のように現れていた。たまたま県尉の曹餘慶に会ったところ、彼が言うには「四月八日になると、四方からやってくる人々が少なくなります。そこで水を抜いて池の中に投げ込まれたものを取って、帳簿に付けて道観の中に入れるのです。県吏がこれを調査することになっているので、私はそのためにやってきたのです。」どれほどの額が得られるのかと問うと、「今では一年に黄金が二百銖、白金がその数倍、絹地の衣服は数百を数えます。」<sup>⑦</sup>と答えた。

確かにこの逸話には泰山の玉女池が参詣者で賑わっていた様が描写されているが、この逸話の舞台は泰山の麓であり、ここで言う祠とは岱廟、玉女池はいまの王母池のことを指す可能性もある。もちろん『夷堅志』は南宋で作られた書物であるから、著者が実際に泰山に行ったことがなく地理的描写に正確性を欠いていただけという可能性も否定できないが、この逸話は趙承之自身の遊記に基づいて書かれている。やはり、この記述から碧霞元君信仰が宋代に盛んであったことを結論づけることは難しい。

またこの記述の中でも一つ注目したいのは、曹餘慶の「四月八日には四方からやってくる人が少なくなる」という言葉である。ここから、泰山府君の誕生日である三月二十八日を過ぎると徐々に参詣者も減少し、十日もすると一段落したことが読み取れる。碧霞元君の誕生日はいつごろ定着したのかは定かでないが、明清の華北では四月十八日に誕生日を祝うことが普通になっている。<sup>⑧</sup>少なくとも南宋の段階では玉女の誕生日は設定されていなかったか、あるいは設定されていたとしても、その誕生日に人々が玉女目当てに押し寄せることはなかったであろう。池に紙幣などを投げ入れた人々、あくまでも泰山府君に対して捧げものをしたのであった。

この時期の玉女信仰については『山左金石志』にも二つの関連する碑刻が残されている。ひとつは宋代の題記、もう一



つは金代の題記である。<sup>⑩</sup> いずれも詔を奉じ、東嶽廟にて祈禱した後に玉女祠に拜謁している。ここから玉女祠は公の使者が参拝する場であり、泰山の中でも重要な廟のひとつになっていたことがわかるが、正式に祭祀が行われる場でもなかった。あくまでも、序でに参詣する場でしかなかったのである。

そして、この時期において泰山の玉女の信仰は、泰山周辺を出ることはなかった。周知の通り、宋元の時期には各地に東嶽廟が盛んに建てられ、泰山信仰が全国的に広まっていた。しかしながら、あくまでもそこに祀られているのは泰山府君であつて、玉女ではなかった。泰山府君の傍らに玉女が陪祀されていたとする文章も、管見の限りはない。玉女はあくまでも泰山の玉女でしかなかった。その後、モンゴル政権下の泰山では、道士が玉女祠を改築して名を「昭真觀」に改めた。昭真觀は複数の詩歌に詠まれたが、祀られているのはあくまでも玉女であり、碧霞元君と呼ばれる女神ではなかった。そして、民衆が頂上のこの廟に押し寄せると言うこともまだなかったのである。<sup>⑪</sup> この時期には、玉女は泰山府君の娘であるという説が初めて確認されるが、その説が広まることもなかった。

本節では宋元における玉女信仰について関連資料を検討したが、これまで有力とされてきた北宋に起源を有するという説の根拠は曖昧であり、民衆の信仰の有無を明確にするような史料は見つからないことが明らかになった。なお、碧霞元君の起源を真宗の封禪に求めているため、碧霞元君という名称そのものが宋代からあつたかのように述べる概説や先行研究も存在しているが、それらは全て誤りであることがわかるであろう。<sup>⑫</sup> 確実に言えることは、明代以降の史料では真宗の封禪の際に「発見」された玉女が碧霞元君信仰の起源であるとしているものが多いとはいえ、宋元ではその信仰が「碧霞元君」の名前で呼ばれたことは確認できない、ということである。この時期には、玉女信仰という碧霞元君信仰の萌芽らしきものを確認することができるが、史料上にその記録は少なく、地理的な広がりも確認できない。この時期までの泰山信仰はあくまでも泰山府君を中心とするものであつた。またこの時期には泰山府君の家族が大いに信仰されたが、その中で圧倒的な人気を誇っていたのは三男の炳靈公であり、おそらくは泰山の玉女の信仰は極めて限定的なものであつた。後

世に見られるような圧倒的な影響力はまだ現れていなかったといえる。

それでは、あの碧霞元君信仰の熱狂はいつから始まるのか。そして我々の耳になじんでいる碧霞元君という名前はいつ頃現れ、いつ頃定着するに至ったのであろうか。次節では明初から明中期までの状況を考察することで、この問題を明らかにしてゆきたい。

## 第二節 明中期における「碧霞元君」の登場

朱元璋の時代は、中国の民間信仰の大きな劃期であった。宋元の朝廷において次々と濫発された封号により、諸神の名前は十文字を越える長々しいものになり、その位も王や帝に至るまで昇進し、いささかインフレ気味の状態になっていた。朱元璋はそのような状態に異を唱え大鈍を振るう。洪武三年（一三七〇）に「嶽瀆の靈は上帝に命を受けたものであって、国家が封号を加えるべきではない」との理由で、泰山府君に与えられていた封号が全て削られ、ただ「東嶽泰山之神」と呼ぶようになったことはよく知られている。しかしながらこの際に玉女の地位について何か決定が下されたわけではなかった。<sup>⑭</sup>このことは、おそらくはそれまでに泰山の玉女に「碧霞元君」という封号が与えられていなかったことの傍証となるだろう。少なくとも、この女神は泰山府君と同列に語られるほどの重要性は有していなかった。<sup>⑮</sup>祀典に組み込まれることもなく、かといって淫祠として破壊されることもなく、玉女を祀った昭真観は洪武年間に重修されたのち相変わらず泰山の頂上近くに立っていたのであった。明初においても玉女の信仰に特別な転機は訪れなかったのである。

その後、玉女についての記事は正統年間まで待たねばならない。濟南府泰安州の道正司が「泰山の昭真観などの宮観は数代を経た古い神祠であります、時が経ち破損が目立ちますので、修復賜りますよう。」<sup>⑯</sup>と述べ、昭真観が様々な宮観の代表として取り上げられていることは、この道観の地位が比較的高かったことを表している。しかし、約八十年のあいだ重修が行われていなかったということは、国家が積極的に保護を行ったわけでもなく、信仰もそれほど盛んではなかつ

た可能性が高い。

この女神の歴史に大きな転機が訪れるのは一五世紀も半ばになってからのことであった。この時期の泰山について多くを伝えるのが、弘治『泰安州志』と嘉靖『泰山志』である。<sup>⑩</sup> これまでは碧霞元君信仰が宋代から始まっていることを前提としていた研究が多かったため、この時期の記録は、明中期にも碧霞元君が信仰されていたことを示す際に使われるだけで、さほど重視されてこなかった。しかしながら、この時期には、泰山の玉女信仰から碧霞元君信仰へ移行する過渡期と思われる状況が垣間見える。

許彬は永樂九年（一四二一）に郷試で首席となり、濟南府で試験を終えて故郷の寧陽に戻るその足で泰山に立ち寄った。そのご時は流れて天順五年（一四六二）、山東監察御史らの泰山行に付き従い二度目の泰山旅行をすることになる。その際に彼らが頂上で拝した神の名前は「泰山天仙玉女碧霞元君之神」であった。<sup>⑪</sup> ここに天順年間に碧霞元君という名前がすでに使われていることが分かる。そして、これが「碧霞元君」という言葉が文献上にあらわれる初めての例である。許彬はいつからこの神が碧霞元君という名前と呼ばれるようになったのかについて何も述べていない。ただ、「泰山天仙玉女碧霞元君之神」という名前はあまりにも長く、朱元璋がこのような名前を認めたとはとも思えない。おそらく泰山の玉女がこの名前で呼ばれるようになったのは許彬のこの記録からさほど遠くない時期であったのだろう。<sup>⑫</sup> 豪華な正殿の中には泰山天仙玉女が祀られ、周囲には垣根を巡らし、道士に香火の管理をさせ、門の開け閉めをさせて、聖地を汚さぬようにした。このような管理を行うということは、この時期にはかなりの数の民衆がこの地にやってきていたことを推測させる。その東西には廊として三間づつを置き、東側には「配享元君」西側には「監池聖母」が置かれ、その下にはまた各五間づつの建物が置かれ陰府の官属と土民官祀の神を祀ったのであった。

碧霞元君の呼称よりもさらに興味深いのは、これらの陪祀される神々である。「配享」とは祭りの際に主神といっしょに他の神もまつることであり、要するに陪祀されている女神という意味でしかない。監池聖母とはおそらく玉女池を監視

する女神という意味であろう。現在の碧霞元君も両脇に複数の女神が陪祀されていることが多いが、許彬の見たそれは我々が現在目にする女神たちとはずいぶん異なる。

清末以降の碧霞元君の両脇には様々な職能を有する二〜八人の女神が祀られていた。例えば、眼光娘娘と呼ばれる女神は眼病の治療を司りその手には「目」を持っている。送子娘娘は子授けに御利益があり、手には赤ん坊を抱いていることが多い。これは民衆が碧霞元君廟に眼病治療と祈子のために訪れたことをよく表している。他にも疫病を治療する女神や子育ての無事を祈る女神など、民衆の願いを叶える様々な女神が碧霞元君の周りに祀られていたのであった。中でも二人の女神だけが陪祀されているという形式が典型的で、このような場合には、大半が眼光娘娘と送子娘娘と相場が決まっている。<sup>②</sup>

しかし、主だった泰山および碧霞元君関係の資料を通覧した限りでは、「配享元君」「監池聖母」が陪祀された例はここだけである。碧霞元君の両脇に別の女神を配置することは天順年間にはすでに始まっていた。しかし、その女神たちの姿は我々が今知っている姿とは大きく異なるものであった。おそらく「配享元君」「監池聖母」は明代中期のみ見られる女神であったと言えるだろう。

時代は少しくだつて、成化初年には李裕という人物が泰山を旅している。<sup>②</sup> 成化元年（一四六五）三月初め、この年に赴任してきた御史の李景賢とともに、済南から曲阜に行き、その帰りに泰安に立ち寄り、夜に按察司で酒を酌み交わした。そのときに景賢が彼を誘い、翌朝に泰山に登ることになる。薄もやのなか州城を出た彼らは、たまたま参政の葉拱宸と副使の莊尚源に邂逅し、同行することになる。様々な名所を見ながら山を登ってゆき、南天門までたどりつくと、そこからしばらくして昭真觀にたどり着く。ここで冠服を着替え、お参りをする。そこに祀られている神は「紫霞元君」であった。そこにいた道士は「いつの頃からはこちらませんが、毎年春になると四方から拝謁する者がしきりにやって参ります。敬虔な心がなければたちまち罰が当たります。」と李裕に語る。春に泰山に巡礼に来る人々が向かう先は間違いないこの昭

真祠であった。

李裕の遊記で注目したいのは、碧霞元君と同一と思われる神の名が「紫霞元君」と呼ばれていることである。成化末年の遊記では、この建物のことを旧来どおり昭真宮と呼んでいるが、対象となる神様はすでに「碧霞元君」と呼ばれていた。「紫」と「碧」、音としては大きく異なるが、彼らが似た意味を持つ二つの漢字を混同してしまったことは十分にありうる。このように、同じ信仰対象が複数の名前で呼ばれていることは、この時期において碧霞元君という名称が必ずしも定着していなかったことを示すと言えよう。士大夫にとつては女神の名前など些末な事柄に過ぎなかったのかもしれない。このように、成化年間はじめまでには、泰山の頂上には「碧霞元君」という名前で呼ばれる女神がいたことになる。しかしながら、それを祀る寺廟は相変わらず昭真観と呼ばれていた。

成化年間の泰山について注目すべき事件のひとつが昭真観の重修である。劉定之の「重修玉女記」によれば、成化十五年（一四七九）には陳喜という宦官が昭真観の修復を命ぜられる。この際にかかった膨大な資金はすべて内帑から出されることとなる。成化年間のお墨付きにはおそらく万貴妃の影響が大きい。彼女は山東省諸城県の出身で、おそらくは宮廷に入る前から泰山の信仰については耳にしていたことであろう。憲宗は万貴妃の意のままであり、汪直や梁芳といった宦官を重用していた。太監たちが深く信頼され、西廠が設置されたこの時期、「恐怖政治」のただなか科道官すら口をつぐまざるをえない状況であったのだろう。彼女がこの世を去る成化二十三年（一四八七）までのあいだは、北京を中心に少なからぬ寺院の造営が行われた。昭真観の修復は三年の時を費やし、より大きく豪華な建物に生まれ変わる。<sup>⑤</sup>

碧霞元君の歴史を考えるにあたって重要なのは、この工事そのものではなく、建物に「碧霞靈応宮」という新たな名前が与えられたことである。<sup>⑥</sup>つまりこのとき初めて建物に「碧霞元君」という神の名前の一部である「碧霞」の称号が冠せられたのである。これ以降、碧霞元君という名前は文献の上に定着することになる。<sup>⑦</sup>

この時期に宦官が派遣されて修復拡張工事が行われた泰山の廟は実に多い。<sup>⑧</sup>成化年間とは泰山玉女を祀った廟が国家の

保護を受けて大きく発展するとともに、碧霞元君という名前が定着する重要な時期であった。

次の弘治年間には宦官が政治から遠ざけられ善政が行われた中興期であり、宦官たちの寺廟建設にも厳しい目が向けられた。しかし、皇帝の命により重修された廟の存在に異議を唱える者は現れなかった。碧霞靈応宮は弘治八年（一四九五）に火災に見舞われ焼け落ちてしまうが、<sup>②③</sup> ときの山東巡撫熊獅は再建を求め上奏を行い許可される。しかし、今回は内帑ではなく、香銭から資金が調達された。内帑はわずか百両のみ、全体の七千両あまりの工事費用を考えれば、微々たるものでしかなかった。しかし、これは国家からの積極的な保護が得られなくなったと考えるよりも、それを上回る民間からの財力が取って代わったと評価すべきであろう。参詣者が自発的に寄進した金銭あるいは供物が相当蓄えられていたことは間違いない。

そして弘治十六年（一五〇三）には、苗達という宦官が泰山に派遣される。それは東嶽廟で祭祀を行うのでもなく、碧霞元君廟の視察を行うのでもなかった。それは病からの回復と安寧を祈るためであった。<sup>②④</sup> ついに皇帝まで碧霞元君という神に祈りを捧げるまでになったのである。

さて、以上の記述からも分かるようにこの成化・弘治年間には、経済の活発化に加え碧霞元君廟が内帑によって重修され、宦官や宮廷の女性たちが碧霞元君を信仰するようになったことで、さらなる巡礼者呼び込むこととなった。国家や宮廷の意向もまたその廟の動向に大きな影響を与えたのであった。その後、正徳年間になると、巡礼者はますます増え続け、彼らによって泰山に落とされる財も莫大になった。それに目を付けたのが宦官たちである。

東岳泰山には碧霞元君祠がある。鎮守太監の黎鑑は香銭をおさめ適宜修理にあてたいと請うたところこれを許した。工科給事中の石天柱らは「祀典にはただ東岳泰山之神のみであって、いわゆる碧霞元君なるものはありません。淫祀は非礼であるのに更にこれを崇重することができません。ましてや香銭をとることは民財をすり減らし、国典を損ない、貪盗をひらき、邪慢を崇拜することです。でございます。これを毀されますよう。」<sup>②⑤</sup>

この議論の重点は、碧霞元君は淫祀かどうかということであって、香銭がもたらす実害はあくまでも副次的なものに過ぎなかった。これが意味するところは、この時の議論では、香税つまり入山料徴収の対象となるのは泰山府君ではなく碧霞元君の祠であったということである。

武宗の奇行は様々な史料に伝えられているが、お気に入りの俳優などを偏愛したこともその一つであった。そのことを伝える逸話のひとつにこのようなものがある。

命を奉じて泰山碧霞元君を拜しに行く際に礼部の牌を用いたので、官吏が行く先々で迎えた。山東省の省都である済南に至ったときには、三司が城郊まで出てこれを労ったという。彼らはまさかこれが伶官であるとは知らなかった。<sup>⑤</sup>

ここでの驚きは使者が俳優であることであって、碧霞元君のところに使者が送り込まれることではなかった。皇帝によって碧霞元君を祀るために使者が派遣されることはもはや当たり前であった。この時期にいたって碧霞元君の地位は確実に安定したと言える。<sup>⑥</sup>

### 第三節 嘉靖・万暦年間における碧霞元君信仰の広がり

このような過程を経て、碧霞元君は泰山でもっとも信仰される神様となり、多くの民衆がその廟に押し寄せたのは冒頭で見たとおりである。嘉靖初年の段階で「天仙玉女碧霞元君」の名は文献に定着し、この頃すでに年間十万人単位の参詣者が頂上に押し寄せるようになっていた。<sup>⑦</sup>麓にも数百の宿屋が建ち並び、さらに泰山周辺には碧霞元君にまつわる新たな巡礼スポットも生まれてくる。山東省だけではなく、他の省からも様々な人々が押し寄せ続けた。その結果、本籍をこまかし、香税の額を少しでも安く済ませようとする者も現れた。<sup>⑧</sup>ときの権力者にもその靈験が知られ、嘉靖帝の母が太監を派遣して祈嗣を行ったり、<sup>⑨</sup>万暦年間には張居正が自らの病気を治すため、もつとも靈験あらたかな女神として泰山の碧霞元君廟に息子を派遣したりしている。また、正統年間に『道藏』が編纂された際には碧霞元君の経典は一つも収録されて

いなかったが、万曆年間に続刊された際には『碧霞元君護国庇民普濟保生妙經』が追加されることになった。

この時期の碧霞元君信仰について特筆すべきことは二つある。一つは碧霞元君の姿の定着、もうひとつは碧霞元君信仰の地域的広がりである。先述の通り天順年間には泰山の頂上の女神の名前は碧霞元君と呼ばれるようになっていたが、その姿は、現在の碧霞元君とは異なるものであった。単独で鎮座しているか、左右に配享・監池という聞き慣れない名前の女神を付き従えていたのである。しかし、この時期になるとようやく現在のような送子・眼光のふたつの女神が現れる。例えば嘉靖四十一年（一五六二）到北京郊外の碧霞元君廟について書かれた「天仙娘娘廟記」という碑刻には、以下のよう書かれている。

嘉靖三十一年壬子の歳に私は壽藏を万安山の門頭村に建てた。その工事が始まってから、休息するための場所がないことに気づき、そこで、莊墅を掘山村に置くことにした。その莊の西側にはかつて娘娘廟が一件あった。歲月が経って雨風に晒され、木は落ち壁は崩れ、神像も壊れてしまった。おまけにその敷地は手狭なものでしかなかった。私は「廟貌が整っていないとして神を住まわすことができよう。神像も尊厳なくどうして衆を動かすことができよう。私は見過ごすことができようか。」と嘆いたのであった。そこで資金を出して天仙娘娘・眼光娘娘・送生娘娘の正殿三間と兩廂を建てて、諸神を供え終えた。

天仙娘娘とはつまり碧霞元君のことである。少なくとも嘉靖末年までには眼光・送生娘娘（送子娘娘）が碧霞元君とセツトになって祀られるようになっていたのであった。

碧霞元君信仰の広がりについてみれば、宋代から明初にいたるまで、泰山の玉女とそれを祀った廟は一定の信仰を集めていた。そして、各地に東嶽廟が建てられていたのも多くの先行研究が指摘するところだが、各地の東嶽廟と玉女の信仰は、管見の限りは関わりがあったようには思われない。泰山の玉女について泰山の外で語られることは極めて稀であった。しかしながら、この時期からそのような状況に変化が生じる。特に顕著なことは碧霞元君の行宮が各地に次々と建てられていったことである。その名前は「碧霞元君行宮」「碧霞宮」などというわかりやすいものが多いが、「泰山宮」「泰山



殿」といった名前建てられた廟も、その多くが碧霞元君を祀ったものである。<sup>⑨</sup> 玉女は泰山の名前を冠して呼ばれるが、この時期にはすでに泰山だけのものではなくなっていた。あちらこちらの廟に碧霞元君は祀られ、地域住民の信仰を集めた。碧霞元君の誕生日とされる四月十八日になると、華北を中心とする多くの地域で廟会が行われるようになったことが確認されるのもこの頃である。<sup>⑩</sup> その結果、天啓年間の「重建一天門碧霞元君行宮碑」という碑文に「元君行宮遍宇内」と書かれるように、至る所に碧霞元君の廟が建てられるようになったのであった。<sup>⑪</sup> なお、こういった碧霞元君廟の広がり方にはある特徴がある。それは、北京から江南まで大運河沿いに広まっているということである。顧頡剛らの研究により、碧霞元君は華北最大の女神とされてはいるが、<sup>⑫</sup> 無錫などの江南の運河沿いにも碧霞元君廟は建てられた。その反面、実は幹線を外れると、華北であっても碧霞元君の姿はほとんど見られなくなる。地方志を見る限りでは、河南にはあるていど碧霞元君廟がみられるものの、山西や陝西にはまず見られない。山西や陝西は、泰山へ巡礼する人も少なく、巡礼と言えば武当山であった。現在、東北には数多くの碧霞元君廟が残っているが、これは碧霞元君を信仰している山東省の人びとが清末以降に移住したことによって広まったためで、現地に住んでいた人々が信仰するようになったかどうかはまた別の問題である。これは運河という莫大な財と人を動かすハイウェイの存在が、人びとの信仰にも大きな影響を与えた可能性を示唆する。

碧霞元君を祀った廟は、多くの地方志でその起源を嘉靖年代以降に求め、それ以前から建てられていたとするものは皆無である。あるとすれば、もともと廟が建てられてはいたが、それは必ずしも碧霞元君を祀った場所ではなく、明末以降になってはじめて碧霞元君廟になった、といったたぐいの記録である。やはり碧霞元君が民衆の圧倒的な支持を集め、人々がそこに殺到し始めたのは明代中頃ということになる。

以上の事実から明らかになるのは、我々がまず考察を加えるべきは、清代でも民国でもなくあくまでもこの明代初期から明代中期にかけての時代状況だということになる。転機は宋代ではなく、あくまでもこの時期に求めなければならぬ。

清代や民国の史料から何うことができる碧霞元君信仰は、明中期までの信仰とは大きく異なるものであった。

明中期までの碧霞元君に対する記述はきわめて淡泊なものでしかなかったが、民衆の信仰の高まりの中、士大夫たちは碧霞元君について詳しく語り始めるようになった。次章において、その時期の士大夫の目に碧霞元君がどのように見えていたのか論じてみたい。

① 「文獻通考」卷九十「郊社考」。

泰山玉女池在太平頂、池側有石像、泉源素壅而濁。東封先嘗頓置、泉忽湍涌、上徙昇山、其流自廣、清冷可鑒、味甚甘美。經度制置使王欽若請浚治之。像頗摧折、詔皇城使劉承珪易以玉石。既成、上與近臣臨觀、遣使磬石為龕、奉置壙所、令欽若致祭、上為作記。

なお「續資治通鑑長編」卷七十にもこのことについての記事があり、多少文字が異なっている。これをもとに一部の文字を改めて読み直した。「續資治通鑑長編」の本文は以下の通りである。

泰山玉女池在太平頂、泉源素壅而濁。初嘗頓置山下、醴泉發、池水亦漲、及工役升山、其流自廣、清泚可鑒、味甚甘美、衆賴以濟。王欽若請浚治之、池側有石像、頗摧折、詔劉承珪易以玉石。既成、上與輔臣臨觀。辛酉、遣使磬石為龕、奉置壙所、令欽若致祭。

② 沢田瑞穂前掲書。

③ 葉濤「泰山香社研究」（上海古籍出版社、二〇〇九年）七七―八三頁。

④ 「帝京景物略」卷三「弘仁橋」。

⑤ 明人の高晦は「玉女考」（嘉靖「泰山志」卷二）という文章の中で劉禹錫の「送東嶽張練師」という詩の「久事元君住翠微」という一節に「元君」という言葉が見られること、さらに李白の「遊泰山」という詩の一節に「玉女四五人、飄飄下九垓」という表現があることから、唐代からすでに碧霞元君が信仰されていたとしており、これをそのま

ま踏襲する先行研究も多い。しかしながら、劉禹錫の詩に現れる「元君」はあくまでも修行を積んだ仙女という一般名詞としての用法ではない。明清の文獻で「元君」といえば碧霞元君を指すことが多いとはいえず、そのような言葉遣いを古い時代に遡って適用するわけにはいかない。また李白の言う「玉女」もあくまでも道教の神様の側仕えをする仙女という一般的な意味ではない。やはり源流はあくまでも北宋の真宗の封禪に求めるべきであろう。

⑥ 沢田瑞穂前掲書。

⑦ 「夷堅志」支癸卷一「趙承之遊岱岳」。

⑧ このような例は普陀山などの聖地へのお参りについて記した白話小説にも時折見られる。「後金瓶梅」では普陀山にお参りに行く場面が、大きな役割を果たしているが、寺廟などの位置が実際の状況と一致しない。

⑨ 北京の妙峰山の廟会は四月八日前後に行われるが、これは碧霞元君の誕生日と伝説が合わさった結果と言われている。

⑩ 「山左金石志」卷十七「劉袞岱頂題名」。

⑪ 「山左金石志」卷十七「岱頂題名十一種」。

⑫ なお、元代の杜仁傑の遊記には至元重九前三日に泰山に登ったことが記されている。このとき彼に従った者は三百人。その中で「玉女池」を通り過ぎたことに触れてはいるが、そこで礼拝をするわけでもなかった（『岱史』卷十八「登覽志」）。多かれ少なかれ玉女の祠に謁

するという記載がある明代の遊記とは大きな違いがある。また、陳垣編纂、陳智超・曾慶瑛校補『道家金石略』（文物出版社、一九八八年）六四七頁の「重修東嶽嵩里山神祠碑」には、東嶽以外の神は祀典に入っていないという理由で嵩里山の廟を修復することを禁じている。おそらく玉女も祀典に入っていないのであろう。

⑬ たとえば沢田瑞穂氏は、碧霞元君は宋代から存在する神で、本来は碧霞安君と呼ぶべきであるが、康熙帝の名を避けて「元君」になったのだと述べるが、明代の文献にはすでに「元君」と書かれており、この説は誤りである。実際に宋代の碑刻の拓本をもとに碧霞元君という名前が宋代にあったことを実証したとする研究もあつたが、拓本中に宋代には存在しなかつた地名や職官名が散見されるため、明末の偽刻であることが明らかになっている。（岡化川「碧霞元君封号問題の新考辨」『世界宗教研究』二〇〇七年第一期）。

⑭ 「明実録」太祖実録卷五三、洪武三年六月癸亥。

⑮ これをもって、玉女と泰山府君の地位が相対的に狭まり、それが碧霞元君信仰の隆盛につながつたと主張する研究もある。

⑯ 弘治『秦安州志』巻一「祠廟」。

⑰ 「明実録」英宗実録卷一三三、正統十年九月乙亥。

⑱ 全国的な名山に関しては宋代以前から山志が編纂されてきたが、このときに至るまで泰山について専門に記された山志は存在していなかつた。これは泰山という国家の祭祀に使われる名山はわざわざ山志を作る必要がなかつただけなのかもしれない。なお、現在は周郭氏の校注本（周郭校証『泰山志校証』、黄山書社、二〇〇六年）があり閲覧は容易であるが、本稿では国会図書館所蔵の北平図書館善本書マイクロフィルムを用いた。

⑲ 弘治『秦安州志』巻六。

⑳ 弘治『秦安州志』巻六 許彬「重修玉女祠記」。

㉑ 羅香林前掲論文など。

㉒ 李裕「登泰山記」（『岱史』巻十八「登覽志」）。

㉓ 尚綱「遊泰山記略」（『岱史』巻十八「登覽志」）。

㉔ 弘治『秦安州志』巻六。

㉕ 劉定之「重修玉女記」（弘治『秦安州志』巻六）。

㉖ 弘治『秦安州志』巻一「祠廟」、弘治『秦安州志』巻六、尹龍「重修泰山頂廟記」。

㉗ たとえば、頂上に建てられていた玉皇廟の修復には御馬監太監の銭喜がその責任者に当てられた。

㉘ 「謙齋文録」巻二。なおこの文章に関しては碑刻の現物が泰山に残っている。（重修碧霞靈應宮記碑、『泰山石刻』八四一頁）。

㉙ 嘉靖『泰山志』巻二「靈宇」。

㉚ 「明実録」武宗実録卷一三九、正徳十一年秋七月甲申。なお「續文獻通考」巻二四「征權考」にも同様の記事がある。ここでは太監の名前が黎鑑ではなく黎雅になっている。

㉛ 「明実録」武宗実録卷一六三、正徳十三年六月辛未。

㉜ なお『秦安州志』の冒頭には州城などの図とともに、泰山の全体像も描かれていた。そこには数多くの廟の名前が書かれており、頂上には玉女祠が描かれているが、まだ「碧霞」の名前がここに現れることはなかつた。それは嘉靖年間に編纂された山志でも同様で、このときにはすでに碧霞元君の名が世に知られるようになっていたにもかかわらず、図には「靈応宮」とあるのみであった。図に「碧霞」の名前が現れるのは万暦年間に編纂された『岱史』が最初であった。

㉝ 「泰山述記」巻六。

㉞ 嘉靖『泰山志』巻二「祠廟」。隆慶年間までには碧霞元君がこの場所で行したという伝説ができあがり、それが人々の間に広がり始めた結果、実際にその場所に建築物が建ち、一部の人々によって参詣さ

れていたのであった。さらに清代になると碧霞元君の墓まで出来上がる。（『泰山石刻』一三九六頁）。

③⑤ 『岱史』卷十三「香稅志」。

③⑥ 『岱史』卷九「靈宇記」。

③⑦ 『張太岳文集』卷三十三「寄山東巡撫楊本菴言祀事乃告終之兆」。

③⑧ 『北京図書館藏中國歴代石刻拓本匯編』第五十六冊、七六頁。

③⑨ 『甘棠小志』卷三。

④① 『岱史』はもちろんのこと、馬遷「泰山別廟紀勝碑」（道光『臨邑縣志』卷一五）、順治「招遠縣志」卷三「寺觀」など数多くの史料がある。

④② 『泰山石刻』六九三頁。

④③ 顧頡剛前掲書。羅香林前掲論文。

## 第二章 明末士大夫の碧霞元君観

碧霞元君の信仰の高まりは様々な人々によって観察され、説明されてきた。しかしながら、明末においてたいへん多くの士大夫がこの女神について言及しているにも関わらずそれが何者であるのか理解できる者は誰一人としていなかった。

一般には碧霞元君は泰山府君の娘である、という説明がなされる。<sup>①</sup>近年の研究でも、それを自明の前提として議論を進めているものは多い。<sup>②</sup>しかし、この説は当時の文献を見る限りにおいて、士大夫たちにはかなり懐疑的にとらえられていたようである。

羅香林は碧霞元君の起源に関して、四つの説があることを指摘する。それは、①泰山府君の娘、②黄帝の娘、③華山の玉女の娘、④民間の女性であった。羅香林はこれらの説を並列的に並べた上で、独自の結論を導き出す。この結論については後ほど述べることとして、興味深いのはこれらの説が全て揃うのが、嘉靖年間から万暦年間にかけてだということである。以下に個々の説の成り立ちを考えることで当時の士大夫の意識を明らかにしてゆきたい。

まずは概説などでもよく紹介される泰山府君の娘という説について検証しよう。羅香林は、北方の民衆の多くが碧霞元君は泰山府君の娘であると信じているとし、北京の朝陽門大街（つまり東嶽廟がある通りである）の茶館の番頭から聞いた話として「碧霞元君はもともと玉女という名前で、泰山府君とともに泰山に住んでいた。人々がかつて石像を彫って泰山

の玉女池に置いた。後に宋朝の皇帝が泰山で封禪を行った際に玉女の石像を見て、そこで彼女を天仙玉女としたのである」というエピソードを伝えている。そして、このエピソードが『山東通志』の記載と符合することを指摘する。しかしながら、その記載は『文献通考』の内容とほぼ同じである。『山東通志』の記述を虚心に読めば、玉女はあくまでも一般名詞であり、泰山府君と玉女がどのような関係にあるのかは何一つ述べられていない。わかるのは民国期到北京の街の人々がこの説を信じていたらしい、ということだけである。

碧霞元君は泰山府君の娘であるという説が初めて現れるのは、元代に刊刻された『新編連相搜神広記』の「東嶽」の項目である。ここには、泰山府君の息子が数人列挙され、さらにその最後に、泰山府君には娘もいてそれは泰山の頂上にある娘娘である、という一行にも満たない記述がある。これが泰山の玉女を泰山府君の娘と関連づけた初めての文献である。しかし、この書物を引用して議論する士大夫がいまいこと、影響力が極めて小さい書物であったか、士大夫がこのような俗書の名前を挙げることを憚ったからであろうか。

明代以降このような話が広まり、多くの民衆にも信じられていたこと、そして泰山の頂上には玉女池という場所があり、そこには玉女の像があつたことはそれぞれ事実であるが、その両者は別々の事柄に過ぎない。もともと泰山府君の娘として登場した神様ではないのである。

確かに碧霞元君と泰山府君の關係に触れている文献は多いので、巷間では碧霞元君は泰山の娘というのが定説になつていた可能性は高い。<sup>③</sup>しかしながら実際にはこの説をそのまま信じる士大夫は少なかった。彼らが碧霞元君の由来について語る際、多くはこの説に全く触れないか、この説を荒唐無稽と退けて自説を展開する。<sup>④</sup>少なくとも、「碧霞元君は東嶽の娘である」という説をそのまま主張した言論は、明代にはまったく存在していない。泰山府君に娘がいるという記述は古い文献にはまったく記載されていないからである。巷間で語られる荒唐無稽な話をそのまま真に受けるわけにはいかない。そう考えた彼らは、この説に異を唱えたのであつた。国家の祀典に入れるための条件は、古くから信仰されている神、国

家に裨益するところの大きい神であった。とはいえ、文献はない。にもかかわらず、この碧霞元君という神は皇帝や皇后の庇護を受けて、しばしば祭祀も執り行われるのでこれを否定するわけにもいかない。そうなると士大夫の側ができることはただ一つ、民間で語られていることよりも、よりもっともらしい話を作り上げることであった。そして、その話は誰でも知っているような故事と結びつけて語られなければならない。

そこで作り上げられた代表的な説は、羅香林が二番目に挙げる「黄帝が七人の娘を遣わして西昆真人を迎えた」という故事を持ち出して、碧霞元君はその中の一人なのだとすることであった。この故事の出典は宋の李諤という人物によつて書かれた「瑤池記」という文章で、かなり多くの士大夫に支持される説であった。『五雜俎』の文章から見ても、碧霞元君はそれまで民間で信仰されていた泰山府君とは関係ないという態度をとっていることは明らかである。<sup>⑩</sup>

このような説が成立した理由を直接説明する史料は存在しない。ただ、可能性として言えることは、碧霞元君は祀典に入っていない神様であり、厳密に言えば淫祠であった。東嶽の娘であるという説はおそらくは民間で広まっていた俗説であり、何の根拠もないのは明らかである。しかし、出自が怪しい神様であるとはいえ、もはや多くの民衆が信仰をしてしまっている神様であった。そして、すでに香税を徴収しているということは、国家ぐるみで碧霞元君を神として認めたも同然であった。確かに国家や地方で祀るべき祀典には含まれていないかも知れない。しかし、その靈験のあらたかさは、多くの人々によつて証明されるに至った。地方から靈験を上奏するまでもなく、万曆年間には張居正も皇帝もその碧霞元君のもとへ使いを送つてその靈験を得ようとしているのである。庶民たちの信仰は認められて然るべきであった。そのようなか中で、やはり自然と士大夫たちも納得できるようなストーリーが形成されていったと見るべきであろう。

三つ目に紹介されるのは、道教の經典にその根拠を求める、碧霞元君は華山の玉女である、という説である。この説を紹介したのは王世貞であるが、彼も「碧霞」元君はどのようにしてはじまったのかわからない。」と前置きした上で、「華山の玉女だという者がいる」とその説を述べる。その説が正しいと主張することもなく、世の中にはこのようなこと

が言われている、と紹介するだけである。王士性なども遊記で簡単にその説に触れる。<sup>⑧</sup>彼の文章は『海内奇観』などにも引用されていることから、あるいは明末の一時期において一定の影響力を有していたかも知れない。<sup>⑨</sup>

この二つの説に触れる士大夫は多いが、誰も詳しい内容に触れることもなければ、どの文献に書いてあると言うこともない。泰山を訪れた者は誰一人として碧霞元君とは何か理解できず、みな怪訝そうにこの神を語る。彼らにとって、碧霞元君とはいつの間にか泰山の頂上に鎮座するようになった不思議な女神であったのだ。

顧炎武は碧霞元君についての様々な言説の乱立に対してこのように述べている。

泰山頂上の碧霞元君は宋の真宗が封じたものであり、世間の人々の多くは泰山の娘であるとしている。後の文人はその説に根拠がないことを知り、黃帝が玉女を使わしたという物語を作り上げて付会した。当時、真宗がどういう理由で褒封したのかはわからないが、もともと泰山の娘とされていたようである。いま考証してみると、封号は宋の時からはじまるが、泰山の娘という説は晋のころからすでにあつた。張華の博物志には「周の」文王は太公（太公望）を灌壇の令とし、一年のあいだ、「善政が行われたため」風がまったく音を鳴らさなかつた。ある日、文王は夢で婦人が路上で泣いているのをみた。理由を問うと「私は東海泰山の神女でございます。嫁いで西海の妻となりました。東に里帰りしようございますが灌壇の令が私の道を塞いでおります。太公は徳がございましたので、私は暴風疾雨をもたらして通り過ぎるわけにはまいりません。」文王は夢から覚め、翌日に太公を召した。すると三日三晩、疾風と驟雨が西からやってきた。文王はそこで太公に大司馬の位を授けた。」というのが一つである。また干寶の『搜神記』に、後漢の胡毋班が嘗て泰山のそばに至つた際に泰山府君に召されて、娘婿の河伯に手紙を届けるよう依頼された。「黄河の中流に至り、船を止めて召使いを呼べば、きつと手紙を取りに来る者があらわれるはずだ。」すると果たして手紙を渡すことができた。また河伯の意を府君に伝えた。これが二つめの事である。<sup>⑩</sup>

顧炎武が主張しているのは、民間で「碧霞元君は泰山の娘」という説が信じられているのを多くの士大夫は事実無根として否定するが、実は全く荒唐無稽というわけではない、あえて牽強付会して新しい説を作り上げる必要などないという

ことである。結論から言えば、顧炎武の考証そのものは誤っている。宋代に碧霞元君という名前が存在しなかったことは前章で述べたとおりであるし、泰山府君に娘がいたという記録があったことは間違いないが、それと碧霞元君信仰を結びつけることはできない。しかし、顧炎武の議論でもっとも大事なことは、明末清初の士大夫たちの碧霞元君に關わる言説が、どれもみな充分な裏付けのないものであることを喝破していることなのである。

実際にこの地を巡礼している人々の意識の中には碧霞元君と黄帝・華山は何の關連づけもされていなかったに違いない。だから、士大夫の言説を追っていくだけでは、碧霞元君とは何か、という問題について有効な回答を導き出すことはできないであろう。

羅香林が紹介する四つ目の説も民間で支持されていたことが伺える。それは、明末になって盛んになった西大乘教などの宝卷つまり経典を題材にした語り物に記されていた以下のような話であった。王思任は万曆年間に泰山を訪れた際にこのような興味深い記録を残している。

三天門からうねうねと数里ゆくと小さな村に入ったようになり、そうすると山頂はもう目の前である。私はまず青帝にお詣りしようと思ったのだが、道士は碧霞元君のことしか知らなかった。碧霞元君の始まりを考えるに、黄帝が泰山を封じた際に、娘の七人の仙女を派遣して崑崙山の真人を迎えさせたが、元君はそのなかの一人であったという。しかしながら碧霞元君祠の前に、「西牛國石氏の娘が曹仙の指を得て、天空山の碧霞宮に入ったのだ」などと書いてあるが、いったい何の根拠があるのだろうか。<sup>①</sup>

王思任の知識では碧霞元君とは黄帝の娘であった。しかしながら、彼が碧霞元君廟の前で見たのは石氏という女性が、修行を行った末に仙人となつてこの宮觀に入ったという奇妙な物語であった。王思任がこのような話を知らなかったのも無理はない。これは当時広まっていた「玉女卷」という宝卷によつて民間で語られていた話だからである。士大夫は宝卷などに目を通すことはなかったであろうし、これらの宝卷が節をつけて読み上げられる際に、民衆に混じつて耳を傾けるということもなかったであろう。王思任にとつては愚民が語る荒唐無稽な話でしかなかったのだ。



このような庶民の娘が最終的に碧霞元君になったのだという説話は現在になっても山東地方に伝わっている。『泰山民間故事大観』に紹介される碧霞元君の故事の概要は以下の通りである。

石敢当に三人の娘がありその三女が碧霞元君であった。徂来山の近くに住んでいた彼女は、ある日老婆におまえば仙女の生まれ変わりだから泰山へ行きなさいと告げられる。そこで老婆の言いつけ通り泰山に行つて自分が履く刺繍の靴を片方埋めた。本当は柴王が先に木魚を埋めていたが、彼女はそれよりも深いところに埋めたので、彼女が泰山に一番乗りした神様ということになり、彼女が泰山の主として玉皇から認められたのであった。<sup>⑩</sup>

ここに泰山府君の話は全く出てこない。おそらく、このような故事は探せばもつと多く見つかるであろうし、文献には残らない形で様々な説が村々で言い伝えられていたのではなからうか。

以上のように、碧霞元君の出自については様々な説があるが、有力な説の多くは明末の文献に初めて現れるものであり、なぜ民衆が碧霞元君を信仰するのか理解できない士大夫によつて辻褄が合わされたものであったことが明らかになった。

- ① Edouard Chavannes, *op. cit.*
- ② 沢田瑞穂前掲書。
- ③ 例えば沈一貫『唵鳴文集』巻五など。
- ④ 王士性『岱遊記』(『岱史』巻一八)、謝肇淛『登岱記』(『岱史』巻一八)。
- ⑤ 陳文燭『遊泰山記』(『岱史』巻一八)、楊時喬『泰山文碑刻』(『岱史』巻一八)。
- ⑥ 謝肇淛『五雜俎』巻四。
- ⑦ 王世貞『弇州四部稿』巻一七四。
- ⑧ 王士性『五嶽遊草』巻一。
- ⑨ 陳汝錡『甘露園短書』巻六『岱嶽』。
- ⑩ 顧炎武『日知錄』巻二五『湘君』。
- ⑪ 王思任『文飯小品』巻四『觀泰山記』。
- ⑫ 陶陽・徐紀民・吳綿編『泰山民間故事大観』(泰山女神碧霞元君の來歴)(文化藝術出版社、一九八四年)。
- ⑬ その他にも地域によつて泰山府君の母や夫人など様々な説ができてきたが、黄中堅『畜齋二集』巻五『募建碧霞元君行宮』。

## 第三章 民衆にとつての碧霞元君

我々が第二章までに見てきたのは士大夫の目から見た碧霞元君信仰であった。民衆が自らの言葉で直接信仰について告白することはなく、すべて士大夫の目を通して観察するほかなかった。では、碧霞元君とは何か、という問題にはこれ以上接近することはできないのであろうか。本章では羅香林の議論を手がかりに現時点で筆者が注目している二つの点を指摘し今後の女神研究の可能性を探りたい。

前章で述べたように羅香林は当時の限られた研究環境の中で、碧霞元君にかかわる多くの史料を見つけ出し、碧霞元君の出自についての説がいくつかに分類できることを明らかにした。

羅香林がもつとも自信を持つて提示したのは四番目の説、民間の女性が碧霞元君になったのではないかという説であった。彼は地位の低い女性たちが男性の許可なしには行動ができず、何か苦しみがあっても自由に外に助けを求めることができない中で、三姑六婆がとても重要な役割を果たしていたことに注目したのであった。

三姑六婆とは、尼姑（尼僧）・道姑（女道士）・卦姑（占い師）の三姑と牙婆・媒婆・師婆・虔婆・葉婆・穩婆の六婆の総称である。<sup>①</sup> 牙婆は人身売買の仲介人、媒婆は仲人、師婆は女性のシャーマン、虔婆は妓楼のおかみ、葉婆は葉を処方する女性、穩婆は産婆である。女性の宗教者と自らの技術で稼ぎながら生活していく女性たちと言えよう。彼女たちは、「口が達者で巧みに人を丸め込む」とか「いつも金のことばかりを考えている」などと揶揄され、士大夫たちから蔑まれることになるが、実際には社会の中で大きな役割を果たしていたのであった。<sup>②</sup>

二〇世紀初頭に生まれ、後に客家研究などで多大な業績を残すことになる羅香林は広東省で育った子供の頃、家の女性がよく三姑六婆の話をしていたことを記憶している。羅香林は自らの経験を以下のように語る。

幼い頃、村ではわいわいがやがやと仙婆を連れてきて関鬼・扶拈・魂童をしよう、とか葉婆を呼んできて暖臍・放火・捉風をしよう

とかいった問題を話し合っていた。彼女たちは暇があれば集まって誰々の夫が好いか運勢が好いか話したり、どの仙婆の閻鬼の靈験がよいとか、どの葉婆の捉痧のやり方が優れているなどと語ったりし、仙婆や葉婆の影が頭から離れないときはなかった。もしも彼女たちの間でもっとも御利益のある仙婆が死んだら、彼女たちはきつとその死を惜しんで、彼女のために廟を建てて祀ったであろう。農村の様々な不可思議な仙母宮や聖母宮は、一言で言ってしまうえば大半がこのようにして建てられたのであった。<sup>③</sup>

彼自身も自覚しているようにこの説に資料的裏付けはない。彼が知っているのは、周囲の女性は三姑六婆を大事にしていたことだけであり、三姑六婆たちが廟に祀られるのを見たとは書いてはいない。しかも彼が生まれ育つたのは華北から遠く離れた広東の地であった。

それに仮に羅香林の仮説が正しかったとしても、「三姑六婆を信仰する」などということはまず文献には残らない。かりに三姑六婆を信仰するとすれば、間違はなくそれは淫祠である。それはおそらく亡くなった無頼や訟師といった人々が、少なくとも表面上は信仰の対象にはならないのと同じように、いくら靈験があらたかであっても、そのようなものが堂々と信仰されることが許されるはずもなかった。

しかし、「碧霞元君は民間の女性だったのではないか」「身近な人間を祭祀したことが起源にあるのではないか」という観点は無視できない。三姑六婆とくに六婆の仕事を見てみると、あることに気づく。それは彼女たちの従事している職業に医療に関するものが多いということである。これには、中国社会では女性が男性の医者に診てもらおうことをよしとしない風潮があったことと深いかわりがある。

たとえば『醒世恒言』の一節には、ある男の娘の病気がどうしても治らず仕方なく何人も男の医者呼んでくる場面がある。ここで、医者に対応するのは父親自身であった。<sup>④</sup>家の女性だけで男の医者に対応することはできなかったのである。女性たちにとって三姑六婆はその生活に欠かせない存在であった。『醒世恒言』の他の場面には「王百会」と言う三姑六婆が登場する。<sup>⑤</sup>さしずめ「なんでもできる王おばさん」といったところで、彼女は産婆・針仕事・結婚斡旋、そして

さらには脈まで診ることができた。このような女性たちは家から自由に出ることのできない女性のために様々なサービスを提供したのであった。

そして、重要なのは医療は出産とも深く関わっているということである。<sup>⑥</sup> 男の子を授かることは中国の民衆の誰もが望むことであつた。男性から見れば跡継ぎを得ることになり、女性からみれば老後を支えてくれるのは息子しかいなかった。しかしながら、なかなか子供を授かることができない夫婦も存在する。産まれてくる子供がかならずしも男の子とも限らない。三十―四十歳になつても男の子を得られない夫婦たちが寺廟に行つて子供を授かるよう祈ることは日常的に行われており、病気の治癒と並んでもっとも多い願い事でもあつた。

しかし、彼女たちはなにもせずに神頼みに走つたのではない。まずは身近にいる医療従事者とくに三姑六婆を頼つたのである。それでもそういった人々が周囲にいなかったり、八方手を尽くしても子供が授からなかつたりするような場合がある。そういった場合になつたとき彼女たちは碧霞元君などの女神に相談しに行くのではなからうか。碧霞元君の廟にはよく「金銀娃娃」と呼ばれる子供の形をした人形が奉納された。<sup>⑦</sup> これは、主に女性たちが息子を授かることの望んで行われた習俗であり、現代でも多くの廟で見られるものである。

さて、碧霞元君の姿を思い起こしてみるとこの女神の両脇には複数の女神が祀られる。送子娘娘はその名の通り子供を授け、眼光娘娘は眼の病を治療する。眼光娘娘が手に持っている「目」は民国期の北京などでよく見られる眼科医の看板に実によく似ており、あるいは医婆の中にはこのような目印を使つていたものがあったのかもしれない。

謝肇淛は福建省などの沿海部での信仰についてこのような発言をしている。

おおよそわが郡の人は鬼を尊び、巫を好み、立派にお祭りをして余念が無く、婦女が正嗣を身ごもるよう、また子が生育するようお祈りするに至つては、願掛けのお参りは百をもつて数え、その祈祷する神々も里郷村媾といったもので、こじつけて姓名をつけたものであるから、もつとも大笑いすべきである。<sup>⑧</sup>

ここで語られているのは、臨水夫人に対する人々の信仰の篤さであるが、「折禱する神々も里嫗村媾といったもの」という表現は大変に面白い。つまり、民衆たちはきらびやかに着飾った立派な神様ではなく、とても身近な人々の姿をした数多の神様を信仰していたのである。

このような例から分かるように中国の民衆が信仰している神様には三姑六婆のような姿をしたものが大変多かったわけである。碧霞元君の姿と三姑六婆の姿は確かに重なり合う部分が多い。もちろん姿や行いが似ているからといって、碧霞元君が三姑六婆から生まれたと結論することはできない。しかしながら、碧霞元君の廟に巡礼した人々の中には、碧霞元君の神像の姿に身近な女性の姿を重ね合わせた者もいたのではないか、と思うのである。

民衆と碧霞元君の関係についていまひとつ注目したいのは、碧霞元君に対する呼称である。彼らは「碧霞元君」と呼ばれる神のことを実際にはどのように認識していたのか。これまでの研究は、民衆がこの女神のことを「碧霞元君」という名前で認識していることを暗黙の前提としている。確かに彼らが掲げる旗に「碧霞元君」の四文字が見られることは多い。<sup>⑩</sup>顧頡剛が妙峰山で調査を行った際にも碧霞元君の名前が書かれた提灯が目撃されている。しかし、筆者はいくつかの白話小説を読んでいくうちに一つのことに気づいた。民衆はこの神のことを「碧霞元君」とは呼んでいない。とくに台詞の部分で「碧霞元君」と呼んでいることは一度もない。ではどのように呼ばれているのだろうか。いくつかの例を挙げてみよう。

女の家でも一つの会があった。これは正月十五日に泰山娘娘廟にお参りする会である。<sup>⑪</sup>

これは『金瓶梅』の続編の一つである『隔簾花影』の一場面である。泰山娘娘とは、つまり碧霞元君のことである。

狄員外が問う「お二人さんまたいらして、きつとまたなにか菩薩様の誕生日なのでしょう。」二人が言う「きょう四月十八日は泰山奶奶のお誕生日ですよ。まさかお忘れになったのですか。」<sup>⑫</sup>

これは明末の山東地方を舞台に描かれた小説『醒世姻縁伝』の中で、登場人物の家に道婆がやってきて彼の妻を泰山巡礼に誘っている場面である。ここでも碧霞元君のことを「泰山奶奶」と呼んでいる。このように民衆は「碧霞元君」という

言葉を口に出していない。彼らは文献に「碧霞元君」と書かれている神様の名前を「泰山娘娘」とか「泰山奶奶」と呼ぶ。あるいは「聖母娘娘」と呼ばれることもあった。<sup>14</sup> 奶奶のほうはもちろん位が上で、複数の女神が祀られている場合は、中央の碧霞元君だけが奶奶と呼ばれ、残りの女神たちを娘娘と呼んだ。ここに挙げた例は氷山の一角でしかないが、管見の限りでは白話小説の中で地の文以外の部分で「碧霞元君」という言葉が口に出されたシーンは見つからない。

これは観音についても言えることである。白衣観音は白衣娘娘ないしは奶奶と呼ばれた。<sup>15</sup> 彼女たちにとっては「娘娘」や「奶奶」が正しい呼称なのである。正しくは「碧霞元君」で俗称は「娘娘」というのは史料の中でもしばしば見られる記述であるが、これは士大夫の立場、あるいは文献によつて研究を進める者の立場でしかない。民衆にとつては泰山にいるのは碧霞元君ではなかった。あくまでも一人の女性なのである。彼らも「碧霞元君」という名前を知っていたかもしれない。我々が信じている「娘娘」様は、「碧霞元君」という偉い名前をお持ちなのだ、ということくらいは宝巻の宣読などを通して耳にしていたであろう。しかし、それは彼らの実感に根差したものでなかったのではなからうか。

- ① 「南村駁耕録」巻十。
- ② 三姑六婆については衣若蘭「三姑六婆——明代婦女與社会的探索」（稲郷出版社、二〇〇二年）がもつともまとまった研究である。
- ③ 羅香林前掲論文。
- ④ 「醒世恒言」巻二十八。
- ⑤ 「醒世恒言」巻十四。
- ⑥ 男の子を授かるための方法は様々な日用類書にも書かれている。例えば「五車拔錦」巻十「治婦人無子法」など。
- ⑦ 「岱史」巻十三。
- ⑧ 疫病を治す女神よりも眼光娘娘の方が優先的に出現するのは、あるいは寒冷化が進んでいたこの時期の華北では、江南や福建・広東ほど疫病の驚異にさらされなかったからかもしれない。福建の臨水奶の両脇に控えているのは子供を授ける女神と疫病から身を守る女神であった。広東や台湾でもその序列は変わらない。つまり華北ではそういった疫病よりも、眼の病氣の方が身近な存在だったのではなからうか。
- ⑨ 謝肇淛「五雜俎」巻十五。
- ⑩ 例えば、清代北京の碧霞元君廟の祭りを描いた「西頂過会図横幅」（中国国家博物館「中国国家博物館藏文物研究叢書・絵画卷風俗画」、上海古籍出版社、二〇〇七年、二八二—二八五頁）を参照。
- ⑪ 顧頡剛前掲書。
- ⑫ 「隔簾花影」第八回
- ⑬ 婦人家亦有一個会、是正月十五泰山娘娘廟進香的会。
- ⑭ 「醒世姻緣伝」第六十八回「侯道婆影倡邪教 狄監生自控妻壘」
- ⑮ 狄員外問道、二位又到寒家、一定又是那位菩薩聖誕了。兩個道、這

四月十八日泰山奶奶の聖誕、没的就忘記了。

⑭ 崇禎「大城縣志」卷八「聖母靈應碑記」。

⑮ 「醒世姻緣伝」第六十八回。

## おわりに

本稿では、「碧霞元君とは何か」という大きな問題について考察を深めるため、泰山での碧霞元君信仰が隆盛を誇った明末までの歴史の流れをたどり、その歴史的事実を土台にして、士大夫の認識や、その民衆の認識との乖離について論じた。碧霞元君とは、北宋の真宗のいわゆる「最後の封禪」の際に見つかったとされる玉女像にその起源を発するが、少なくとも明中期までは碧霞元君という名前は見られず、泰山頂上の玉女廟への信仰はあくまでも泰山府君への信仰を上回るものではなかった。元君が現在のような地位を得たのは、明代中期のことであった。それ以前においては、元末あたりから玉女の信仰は徐々に高まっていたことが推測できるものの、実際に碧霞元君と呼ばれ、泰山府君に匹敵するような信仰へと変化するのには、成化年間がターニングポイントであった。そこには、国家による碧霞元君の顕彰、とくに宮廷の女性たちや宦官たちの信仰が大きな影響を与えていた。その後、一部の科道官たちから、碧霞元君が祀典に入っていないという指摘を受けるなど、その地位はすぐには安定しなかったが、その後も碧霞元君廟に参詣する人びとは増え続け、国家によって香税が取り立てられるようになると、碧霞元君を批判する声はかき消されていった。十五世紀も後半になると、数多くの士大夫が泰山を旅するようになる。そこで彼らが見たものは、夜明け前から集団で参詣する敬虔な人びとであった。そのような光景を見た人びとは、彼らが参詣する対象が自分たちのよく知らない神、碧霞元君であることに気づき、その由来をあれこれと考える。しかし、士大夫たちの知識体系の中には碧霞元君という名前は無い。仏典にも、道教の経典にも出てこない。しかしながら、祀典に入っていないとはいえ、香税を徴収しているということは国家がお墨付きを与えているに等しい。

そのため、士大夫たちは彼らなりにその女神が由緒正しい神様であるということを説明しなければならなかった。民衆が信じている、泰山府君の娘や石氏の娘というストーリーを彼らは受け入れることはできなかった。なぜなら、そのような話は、彼らの知識体系の中に入っていないからである。しかし真つ向から否定するわけにも行かない。そこで彼らが考え出したのは黄帝の娘や華山の玉女という彼らが目にしたことのある文献に登場する仙女が、碧霞元君に姿を変えたのだというストーリーであった。当時の人びとは、こういった話に必ずしも合点がいったわけではないようだが、それでもとりあえずのところ、こじつけではあるが説明をすることはできたのであった。

この時期になると、碧霞元君の行宮が続々と各地に現れるようになる。信仰は確実に泰山の外へと広まっていたのである。明初以前にも各地に東嶽廟や行宮が建てられていたものの、それはあくまでも泰山府君を祀る廟であって、碧霞元君、ないしは泰山玉女を祀るものではなかった。碧霞元君廟あるいは泰山娘娘廟が各地に建てられるのはごくごくわずかな例外を除いて嘉靖年間以降のことであった。

既往の研究では、この現象を、碧霞元君信仰が各地に広まって行く過程ととらえてきた。しかし、筆者はもう一つの可能性を頭に描いている。それは碧霞元君信仰や碧霞元君という神様が伝播していったのではなく、「碧霞元君」という名前が広まっていったのではないかというものである。「碧霞元君」が広まった土地には、当然ながらもとと民衆が信仰していた神様がいたはずである。筆者は、その神様は何らかの娘娘、つまり女神様であり、それが文献には現れない形ですでに信仰されていたのではないかと考えているのである。それらの娘娘はもちろん祀典には入っておらず、淫祠邪教と断じられても仕方がない。おそらくは、堂々と祭祀されることなく、地域の住民たちの間で細々と信仰されている女神様が、地域ごとに存在していたのではなからうか。そのような土地に、商人たちをはじめとする絶え間ない人々の移動により碧霞元君という泰山の女神の霊験が伝えられたとき、碧霞元君という名目であれば堂々と廟を建てることのできるようになる。その廟に祀られているのは「碧霞元君」である。しかし、それを拝む民衆たちは果たしてそれをどう認識してい



たのか。彼らはこの女神のことを碧霞元君ではなく娘娘と呼んでいた。その「娘娘」という響きに含まれるニュアンスはおそらく個々人によって異なり、彼らの脳裏には違う像が浮かんで来たのではないだろうか。それは、民衆とくに女性たちが信じ、ことあるごとに悩み事を相談することのできる、親しみやすい「娘娘」の姿ではなかったか。つまり泰山の頂上に祀られていた碧霞元君とは個々人の娘娘イメージの集合体であり、それに碧霞元君という名前が与えられることによつてまとまりをもつたと見ることはできないだろうか。

筆者の現時点での考えでは、中国の民間信仰を最も良く表している漢字を一つだけ挙げると言われれば間違いない。「香」を挙げる。寺廟の繁栄を示す際によく使われるのは「香火不絶」「香火甚盛」等の表現であった。地域住民、あるいは僧侶や道士によつて適切に管理がなされていれば、香火が絶えることはない。そこに祀られている神様を拜む人が次々に押し寄せれば、煙がもうもうと立ち上る。それは『姑蘇繁華図』で寺廟の内部が見えないくらいにもくもくと煙が立ち上っている風景からも理解することができる。民衆は、実際にかつてはこの世にいた人びと、あるいはこの世にいたとされている人びとを信仰する。その人びとがこの世から去つた後、この世と同じような世界があつた世に広がっている。民衆は、この世でいくら努力しても思い通りに行かないことがあるとき、たとえばどんなに努力しても子供が生まれないとか、医者に診せても病気が治らないとか、どんなに働いても貧乏から抜け出せないとか、そういった苦しみから逃られないとき、あの世に行つてしまった人びとに願ひごとをしり相談したりする。ブライアン・ドット (Brian Dot) の言う「和老奶奶談一談」はまさにこのことを示している。②あの世とこの世をつなぐもの、それは煙、とくに香から立ち上る煙である。そうすればあの世の人びと、とくに現世にあつたときに民衆を助けてくれた人びとに自分の思いが伝わり、その人びとが助けてくれるかも知れない。民衆はそのような思いを抱いて寺廟に参詣したのではないか。中国の聖地には山が多い。その理由には人里離れた土地、修行しやすい土地、ということももちろんあるであらう。しかし民衆にとつてみれば、天にできるだけ近いところで香を焚いたほうが、より効果的に思いをあつた世の人びとに伝えることができる

えたのではなからうか。スーザン・ナキン (Susan Naquin) は中国の文献の中で Pilgrimage に最も近い言葉として「朝山進香」を挙げているが、まさしく民衆は山にゆき神様に向かって香を捧げたのだ。それこそが民衆が聖地に赴く最大の理由であった。香はあの世とこの世を結ぶためのメディアであり、民衆はその立ち上る煙が天上にいる人びとの所まで無事届くことを願ったのであった。中国の多くの神様は観音も含めて、困った人びとの所にやってくる救済するものが多い。わざわざ廟やら聖地やらに行かなければ助けてくれないなどというケチなことをいう神様はいない。しかし人びとは続々と廟を訪れ、神様がお住まいになるといわれる聖地に足を運ぶ。それは、心のどこかに、お願いをするなら相手の所にまで赴くのが礼儀、と言わんばかりの精神をそこに見て取ることはできないだろうか。

濱島敦俊氏が言うように、中国の民間信仰は聖者信仰に近いと言うことができる。<sup>④</sup>ただその聖者は、近世中国では奇跡を起こした人びとと言うよりは、自らの職権や技術を利用して民衆を助けた人びとであることが多い。羅香林の言う、碧霞元君は三姑六婆であるという説は、何の資料的根拠もなく、彼の体験に基づく推測に過ぎない。しかしながら、三姑六婆と呼ばれた「働く女性たち」がこの世で果たしていた役割と、碧霞元君を初めとする娘娘を祀った寺廟にお参りする人びとの願いは、面白いように似ている。女性がこの世で困ったときにまず助けを求めのが三姑六婆なら、そのような女性たちがいない場合、あるいはそのような女性たちでもどうにもならないようなことがあった場合、彼女たちが助けを求めるのは娘娘であった。

碧霞元君信仰が各地に広がりを見せる時期は、中国全体が好景気に沸いている時期であった。良家の女性たちは、もちろん自由に行動することはできなかったが、都市や農村に暮らす貧しい女性の中には、自らの腕で稼ぐ人びとも多かった。彼女たちは、士大夫たちに表ではひどく批判されながらも清末に至るまでその姿が決して消えることはない。結婚・出産・子育て・医療などに関わる、女性の生活に欠かすことのできないサービスを柔軟に提供できるのは彼女たちだけであった。私たちが文献上で目にする碧霞元君が実は三姑六婆だったとしても実はそれほど驚くには足りないのかも知れない。

このような考えをさらに発展させれば、中国における宗教、信仰を包括的に説明することも可能かも知れない。宗族、即身仏、舍利、神々……。いずれも、その中に大きな違いを有しているのは言うまでもない。祖先に対して生け贄を捧げて香を焚くことと、娘娘と呼ばれる神像あるいは絵画の目の前で念仏を唱えたり香を焚いたりすること。我々は前者を儒教の祭祀として、後者は民間信仰、ときには迷信と呼び、祖先祭祀とは異なるものとして考えがちである。しかし、こういった現象に共通することは、立ち上る煙を介して、この世にはいなくなった「偉人」たちと交流すること、と理解することも可能なのではなからうか。

① 范金民著、岩井茂樹訳「清代蘇州都市文化繁栄の実写——姑蘇繁華

and Chun-fang Yu eds, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, University of California Press, 1992.

② Brian R. Doit, *op. cit.*

④ 濱島敦俊『総管信仰』（研文出版、二〇〇一年）九六頁。

③ Susan Naguin and Chun-fang Yu, "Introduction", Susan Naguin

【附記】 本稿は関西大学東西学術研究所アジア文化交流研究センター思想・儀礼研究班第二十七回研究会における口頭報告をもとにしてている。席上で貴重な意見を賜った諸先生方に心より感謝申し上げます。

（千里金蘭大学非常勤講師）

cluded after the Soldiers' Riot in 1882, made it possible for Japanese army officers to travel throughout Korean territory, most of which had been closed to foreigners. Under the escort of Korean officials, they made field trips on the courses stated in the safe-conduct passes issued by the Korean authorities, and produced similar draft maps to those made of China.

Just before the start of the Sino-Japanese War, these draft maps were compiled into a collection of 131 sheets on a 1:200,000 scale, covering areas from Korea to the environs of Peking. However, the longitude and latitude and the coastline shown in them were derived from foreign sources, especially nautical charts made by Western countries. Blank space between the main routes prevails in most sheets. These maps that show little more than the routes between major places, accordingly, had limited use on the battlefields of the Sino-Japanese War and supplementary maps were prepared to compensate for their weaknesses.

On the Appearance of Taishan Niangniang:  
Rethinking the Origin of Bixia Yuanjun and the Growing Popularity  
of Her Cult during the Ming Dynasty

by

ISHINO Kazuharu

Bixia Yuanjun (the Primordial Sovereign of Azure Cloud) was one of the most popular deities in late imperial China. Her temple on the summit of Mount Tai attracted a large number of pilgrims. This goddess has long been a topic of special interest to scholars of history and religion in China, but recent studies have mainly focused on sources from the 17th century onward, and little attention has been given to those from the 16th century and earlier. For that reason, some previous works have taken the claims of sources compiled during late-Ming period as historical fact, and uncritically accepted the theory that this deity appeared as the daughter of the God of Mount Tai during the Song Dynasty. Therefore the questions of the nature of Bixia Yuanjun and when her cult became popular remain unsettled.

The central purpose of this study is to review all the source materials written about Bixia Yuanjun before the late-Ming period and to explore the origin of Bixia Yuanjun. Secondary purposes are to grasp late-Ming literati perceptions of Bixia Yuanjun and demonstrate the gap between the Bixia Yuanjun of written historical

sources and the Taishan Niangniang worshiped by ordinary people. On that basis, this study has attempted to show a clearer picture of Chinese popular religion.

The following were the main findings of this study.

Although it has been thought that Bixia Yuanjun appeared during the Song Dynasty, there were no records of Bixia Yuanjun before the 15th century. Records of Taishan Yunü, the forerunner to Bixia Yuanjun, can be found, but the cult was very restricted. There was no local temple of Taishan Yunü, and the birthday festival of Yunü was not celebrated. The cult of Taishan Yunü never approached the thriving post-17th-century cult of Bixia Yuanjun in popularity.

Although the origins of Bixia Yuanjun may go back to Song Dynasty, it was in the late 15th century that the name of the deity Bixia Yuanjun first appeared in written sources. Additionally, this early image differed slightly from the later form. Song Zi Niangniang and Yan Guang Niangniang, who are now generally enshrined with Bixia Yuanjun, had not yet appeared. One official who traveled around Mount Tai in this period described the deity as Zixia Yuanjun (the Primordial Sovereign of the Purple Cloud). This indicates that the cult of Bixia Yuanjun had not yet been established and the literati sometimes misunderstood her name.

However, once Emperor Chenghua and his empress supported the deity's temple, her status was established. By the Jiajing era, worship of Bixia Yuanjun had spread quickly; many local temples were built throughout the North China plain, especially along the Great Canal. Song Zi Niangniang and Yan Guang Niangniang also appeared in this period. The iconography and name of Bixia Yuanjun were well established by this time. It would be no exaggeration to say that late 15th century was the great turning point for Bixia Yuanjun and the 16th century was the period of development.

In the late-Ming, many literati had witnessed the pilgrimage to Bixia Yuanjun and been confounded by this fanatical belief. They were doubtful of her orthodoxy, but the Ming court had already given tacit approval of this deity. In addition, the entrance fee to her temple (the incense tax) made a great contribution to government finances. They had little choice but to make up a feasible explanation for the phenomenon. It was not possible for them to accept the stories that Bixia Yuanjun was the daughter of the God of Taishan (Taishan Fujun), as ordinary people believed. Therefore the literati made an alternative story: she was one of the daughters of the Yellow Emperor (Huangdi). In other words, the tale was only a later fabrication. The Bixia Yuanjun of written sources was far different from the deity worshiped by ordinary people. Ordinary people who appear in 17th century novels and dramas never call this goddess Bixia Yuanjun, but instead call her Taishan Niangniang or Nainai, which refers to a respected older woman such as a

mother or grandmother.

Although it is very difficult to grasp illiterate people's mentality from historical sources, the findings reported in this study have implications for the study of the nature of Chinese popular religion. The author believes that the word "incense" (*xiang*) sums up the essence of Chinese popular religion. By means of the smoke rising from incense, Chinese people may have conducted a dialogue with the departed and also commemorated them.

A Reconstruction of the System of Official Seals Bestowed  
on Neighboring Peoples during the Wei and Jin Dynasties with Some Notes  
on the Official Seals Mentioned in the So- Called *Gishi Wajinden*

by

AKIYAMA Shingo

The three seals mentioned in the section of the *Weishu* 魏書 that is known as the *Gishi Wajinden* 魏志倭人伝 in Japan, i.e. 1) the Seal of the King of Wo who is Friendly to Wei 親魏倭王印, 2) the Seal of the Leader of the Court Gentleman who Leads for the Good 率善中郎将印, 3) and the Seal of the Commandant who Leads for the Good 率善校尉印 are the core elements of the passage concerned with Wo 倭 (Jp. Wa) becoming a guardian state 藩屏 of Wei 魏. However, the meaning of the bestowal of these seals, what they mean in terms of Wei's evaluation of Wo, is a matter of scholarly debate. This is due to the fact that arguments have proceeded without sufficiently clarifying the critical issue of the Wei policy toward neighboring peoples. In order to grasp this policy in its entirety, Ôba Osamu's *Shingi waô* (The King of Wa who was Friendly with Wei), published by Gakuseisha in 1971, provides an early example of an effective methodology for compiling and organizing the newly excavated official seals for neighboring peoples bestowed by the Wei and Jin 晉 dynasties and comparing them with written sources. In Ôba's day there were only six newly excavated Wei and Jin seals extant, but as of 2008 there were over 40. In addition, during that span a number of excellent works on official seals have been published in China. This study includes a comprehensive compilation of such examples and re-examines the written sources, thereby succeeding in a re-construction of the policy of the Wei and Jin governments to bestow official seals on foreign peoples. As a result of this study it is clear that the system of bestowal of official seals was composed of three ranks,