

粵西鑑江流域の経堂

—信仰と儀礼を中心に—

志賀 市子

はじめに

本稿は、中国粵西地域（広東省西部）の鑑江流域¹に分布する「経堂」と呼ばれる宗教慈善結社の信仰と儀礼に関する研究報告である。筆者はこれまでずっと、中国の「鸞堂」、「乩壇」、「道堂」、「善堂」などと通称される宗教慈善結社について、香港、広東、台湾及び東南アジアの華人集住地域をフィールドとして調査・研究を行ってきた。こうした宗教慈善結社は、文字を媒介とする中国古来の降神術「扶鸞」（または「扶乩」、「飛鸞」など）を核とする「扶鸞結社（扶乩カルト、spirit-writing cult）」の性格を帯び、酒井忠夫の言うところの「善堂共同体」、すなわち「富裕な郷紳・士人が地域社会において、儒教の教え及び三教帰儒、合一の善書の教えを自主的に実践して、同善会のようにその財を捐して（費銭、社会福祉的善（功德）及び地域の興利、教化のための善（功德）を行う）」「酒井二〇〇〇・一五六」結社に相当する。本稿でとりあげる粵西流域の「経堂」も、その担い手や活動

内容から、こうした宗教慈善結社の一種と見なせよう。

本稿で紹介する経堂と経堂が所蔵する經典の多くは、筆者が二〇一六年八月から二〇一九年二月までの間に断続的に行ってきた現地調査で収集したものである。とくに、二〇一八年から実施した科学研究費補助金基盤研究（C）の課題「中国宗教における聖地巡礼の動態性と近代性—華南西江流域の歴史民族誌を通して」（課題番号：18K00079、二〇一八—二〇二二年度、研究代表者：志賀市子）で行った現地調査を通して収集したものが多くを占めている。

これまでの調査に基づく成果の一部は、ここ数年中国語や英語で発表してきた拙稿（一部は未公開）においてとりあげてきた「志賀二〇二〇、游、志賀二〇二二」。また本年（二〇二二）は、それらを総括する論文として、日本華南学会の学会誌『華南研究』第七号に「粵西地域の経堂—一九世紀末扶鸞救劫運動の伝播と地方化」を発表した「志賀二〇二二」。ここでは、経堂設立の経緯とその背景を中心に、とくに経堂の信仰を形成した外来の宗教運動が清末の鑑江流域にどの

ように伝わり、地方社会に根付いていったのかという問題に焦点をあてた。その続編というべき位置づけにある本稿は、経堂の民国期以降の展開を中心にたどり、経堂の信仰や儀礼の一端を解明することを主な目的とする。

この地域の扶鸞結社や降筆文献に関する研究は、これまでほとんど行われてこなかった。筆者が経堂の研究・調査にあたって最も参考にしたのは、高州市博物館の陳冬青館長が現地調査をもとに執筆した『高州社会歴史調査』〔陳冬青二〇一〕である。当該書には高州市の鎮、村ごとの概況及び所在する廟、宗祠の歴史や所蔵資料についての詳細な情報が記載されている。当初、手探りで調査を始めた筆者は、その記述を頼りに経堂と目される宗教施設を訪問した。そして、許可が得られれば、インフォーマントへの聞き取り調査を行い、所蔵されている経典を撮影した。本稿はこのようにして進められた現地調査とそこで収集した文献資料に基づく報告である。

一・経堂の概要と歴史的背景

鑑江流域の市鎮や郷村において、「経堂」（または「経壇」と呼ばれることもある）といえは、一般に地域の主要な廟―多くは関帝や洗夫人を祀る廟―を拠点として、地域住民によって組織された小規模な民間宗教組織を指す。経堂は所属する廟とは別に、「明聖經堂」、「慈善経堂」といった堂名を持っている。経堂の中心的メンバーは「経生」と呼ばれ、毎月旧暦の一日と一五日のほか、正月や神誕などの節日に廟に集まり、『関帝明聖經』や『玉皇真経』などの経典を木魚や鐺子などの打楽器を伴奏に詠唱する。解放前（一九四九年以前）、経生は男性に限定されていたが、現在では女性の経生もいる。経堂には土地の言葉で「降生」（ゴンサーン）と呼ばれる扶鸞の乩手があり、神誕

や節日の際に、また信者の求めに応じて扶鸞を行う。

経堂の中には、地域住民や他の廟や寺の祭祀行事に招かれて誦経を行う「誦経団」としての役割を担っているところもある。といっても、筆者が調査した限りでは、鑑江流域の経堂には、筆者が以前調査した広東省潮汕地域の「善堂」と呼ばれる扶鸞結社に見られるような施棺掩埋会や葬送儀礼の職能者集団的な機能はほとんど見られない。

参考文献の後（二一頁）に添付した表は、筆者が現地調査で実際に訪れた経堂のリストである。経堂の性格には、鑑江流域の北と南とで若干の違いが見られる。表に列挙した経堂のうち、①から⑨までは鑑江の中上流域の高州市北部、信宜市に分布するもので、いずれも関帝が主要な神格として祀られている。また関帝を主神として祀る「武廟」に付設されているところが多く、「関帝を祀らずして経堂とは言えない」と言う信者もいる。⑩から⑮は鑑江の中下流域の高州市南部から呉川市に分布するもので、関帝が祀られていても主神格ではなく、その他の神、とくに「玉皇宮主」と呼ばれる女神の信仰が重要な位置を占めている。両者の違いは、歴史的経緯や経堂の担い手となる信者層の違いを反映している。詳細は次節以降で述べることにしたい。

この地域において、こうした「経堂」と称する民間宗教組織が現れてくるのは、管見では嘉慶から道光年間にかけてであり、その数が増加してくるのは光緒年間以降である。その背景には、外在的要因と内在的要因がある。後述するように、経堂が所蔵する木版や手抄の経典に見られる主要なモチーフや神々の体系から見て、経堂は一九世紀後半に西南地域に興った宗教運動に大きく影響を受けて発展した。と同時に当該地域では一九世紀前半までに、「経堂」の思想や信仰と直接、または間接的に関わる文化的土壌がすでに存在していた。

筆者はすでに発表した拙論において、経堂を生み出す土壌となった

信仰や活動として、清代中後期の鑑江流域における聖諭宣講、善堂、関帝信仰に注目した。テル・ハールによれば、聖諭宣講は政府によるトップダウン式の民衆教化事業であり、やがて一人歩きして、中、下層の読書人による社会道徳運動として実践された。一方、善堂は地方エリートによって運営され、国家公認のボトムアップ式の社会道徳団体として機能した [Ter Haar 2017 : 234]。関帝はこの上と下からの社会道徳運動における、ほとんど教主のような存在であった。結論から言えば、鑑江流域の地方社会には一九世紀前半までに、儒仏道三教融合の信仰や扶鸞信仰と密接に結びついた聖諭宣講、善堂、そして善書の文化が醸成され、地方社会全体にすでにかなりの程度浸透していた。それが、その後経堂のような結社を生み出す土壌となったと考えられる [志賀二〇二一]。

こうした土壌の上に、一九世紀後半以降、四川や雲南を発祥とする「飛鸞救劫」の思想が流入した。この思想は、清朝末期、未曾有の大災害や疫病が相次ぐなかで、それらの災厄を「劫」または「劫災」（人類を滅亡させるような大きな災厄）と見なし、末劫（世界の終末）が迫りつつあることを警告する終末論である。劫災から免れるために、個人が自己修養と善行によって積徳に努めることを奨励するだけでなく、組織的に善を実践し、人を善に導く場としての善堂の設立や勧善書の印刷頒布を提唱する。

こうした救劫論は、嘉慶年間以降に大量に刊刻された、劫からの救済を説くいわゆる「救劫経」にしばしば現れるようになるが、とりわけ劫難の迫り来る年と意識された道光庚子年（一八四〇）、後にこの年をエポック・メイキングと見なす出来事が四川で起きた。この年、四川省重慶府定遠原の龍女寺で行われた扶鸞儀礼に、関帝や呂祖、高守仁といった神々が次々に降臨し、『関聖帝君明聖経註解』な

ど、救劫の教えを説く十数種類の善書経巻が作成されたのである [武内一九九〇…七〇、王見川二〇一〇…九五—九八]。

この時期に出現した救劫経には、人心の極度の荒廃に激怒した玉皇大帝を配下の神仙がなだめ、飛鸞を介して人々を教え導き（「飛鸞闡教」）、善に目覚めさせることを誓うという共通したモチーフが見られる。玉皇を説得し、飛鸞闡教の役割を担うのが関帝単独の場合もあれば、呂祖、文昌帝君、観音など複数の神々の助けを借りて、世界を救済する（「救世」）場合もある。後者のヴァージョンとしてよく見られるのが「三相代天宣化」というモチーフである。これは、関聖帝君を含む三人の神々が玉皇をとりなし、扶鸞という手段を用いることにより、天に代わって（「代天」）、人々を教化する（「宣化」）という救劫論である。三相は関帝、呂祖、文昌帝君の組み合わせが最も多く、この組み合わせは「三聖」とも呼ばれる [Wang 2015 : 656-657]。

龍女寺における神々の降示がきっかけとなって、四川省と雲南省では、多くの乩壇、鸞壇が生まれた。王見川によれば、その数は数百壇に及んだと言う [王見川二〇一〇…九九]。新しい救劫のモチーフは各地の鸞堂や乩壇で再生産され、次々と新しい救劫の經典を生み出し、それらは西南地域からさまざまな経路を辿って中国全土に伝播した [范二〇一五…一四—二三]。粵西地域にも、光緒初年までに四川や雲南を発祥とする『玉皇救劫真経』や『関帝明聖経』といった新しい救劫経が広西経由で伝えられた。西南地域を発祥とする救劫運動は、粵西地域に伝播した後、各地に生まれた経堂や乩壇のネットワークを通して粵西の地方社会に浸透し、根付いていったのである [志賀二〇二一]。

光緒一三年（一八八七）には呉川梅菴の武廟に新しく善書局が設立された。一八九六年稿本『梅菴賦志』によれば、官紳、商民の寄付に

よつて武廟に善書局が設立され、経生を招いて『明聖經』を誦唱したという。その後、善書局は光緒十六年（一八九〇）に長岐鎮藍溪郷に移設され、文昌帝君、関聖帝君、呂洞賓を祀る「三聖宮」として再建された。この「三聖宮」のその後については、第三節で詳しくとりあげたい。

このようにして、道光庚子年に始まる扶鸞救劫運動が粵西各地に浸透していった結果、その帰結の一つとして生み出されたのが、光緒一七年（一八九一）から一八年にかけて起きたペストのパンデミックをきっかけとする新しい救劫経であった。

そのうちの代表的なものが、『文昌帝君救劫葆生経』と『関聖帝君救劫永命経』である。ペスト禍が未だ終息しない光緒辛卯一七年旧曆六月二三日の夜、信宜県城北の関帝廟に関帝が降臨し、『関聖帝君救劫永命経』が降筆された。その後、六月二八日の夕方から夜にかけて文昌帝君が降臨し、『文昌帝君救劫葆生経』が降筆された。この二つの救劫経は後に『文帝救劫葆生経・武帝救劫永命経合編』という形で刊行された（以下『文武葆生永命経』と略称する）。

『文武葆生永命経』には、道光庚子年を「三相代天宣化」や「関帝飛鸞闡教」の始まりの年とする新しい救劫論が反映されていた。『文武葆生永命経』を構成する序文や讀文は、近隣の経堂において扶鸞を介して降示されたものだった。

ペスト禍は、新しい救劫経が作られるきっかけとなっただけでなく、新しい経堂を設立させるきっかけをもたらし、こうして経堂は鑑江流域の各地に設立されるようになり、その流れは民国期へと続いた。そして時の政権の宗教政策に翻弄されながらも、一方ではその支持を獲得しつつ存続していく。だが一九四九年の中華人民共和国建国後は秘密宗教結社を意味する「会道門」や「封建迷信」活動というレッテ

ルを貼られ、活動停止を余儀なくされる。その後、改革開放政策が打ち出された一九八〇年代以降、一部の経堂が活動を復興し、現在に至っている。

鑑江流域の経堂は、村や鎮といった基層社会に生きる庶民の宗教生活の一部として、今日まで存続してきた。次節では、鑑江流域の経堂において実践されてきた信仰や儀礼の諸相を、二つの異なる信仰系統——関帝信仰を中心とした経堂と玉皇宮主信仰を中心とした経堂——から見えていくことにしたい。

二・鑑江中上流域の関帝信仰を中心とする経堂

（一）概況

後掲の表の①から⑨に示したように、鑑江中上流域の高州市北部と信宜市には、関帝を主神とした武廟に本拠を置く経堂が多い。筆者が調査した限りでは、最も古い経堂は表①信宜市北界鎮双寿村三叉塘の武廟（関帝廟）を拠点とするもので、碑文によれば道光年間に建てられたとされる。現在の活動状況は不明だが、筆者が訪れた二〇一九年一二月には、廟の管理人として二人の男性がおり、廟に所蔵されている経典類を見せてくれた。

この三叉塘の武廟ではかつて扶鸞儀礼が行われており、関帝が降りて開示する薬方は靈驗あらたかとして評判だったらしく、県外からも信者が訪ねてくることがあった。三叉塘から約三〇キロ離れた高州市北部東岸鎮の二つの経堂が、この三叉塘の武廟からの分香（香灰をもらい受けること）によって設立されたという話を伝えている。

その一つである表⑤の善慶経堂は、東岸鎮石頭嘴村帶禄の武廟に拠点を置く経堂である。主祭壇には関帝が祀られ、その左にある祭壇には八仙、右にある祭壇には観音が祀られている。二〇〇九年に書かれ

た碑刻の内容と現在廟の管理人を務めているA氏へのインタビューによれば、善慶経堂の歴史はおおよそ次のようなものである。一九一九年、この地域に疫病が流行した際、関帝が信宜県三叉塘の武廟に降臨し、疫病に効果のある薬方を伝えた。その噂を伝え聞いた東岸鎮の三人―商人の何泰文、私塾教師の陳鑑之、中医師の呉寿頤―は、薬方を求めて三叉塘の武廟に赴いた。その後一九二一年に新しい廟を建立するにあたり、三叉塘の武廟から関帝の香灰をもらい受けた。

善慶経堂では、中医師の呉寿頤が扶乩の乩手を務め、扶乩を介して薬の処方を行った。経堂が本拠を置く関帝廟は一九四一年に現在の場所に移転し、「武廟」と改称した。信者の数も増加し、一時は活況を呈したが、一九四九年の解放以降、経堂をとりまく状況は一変した。一九五七年に廟の建物と神像はすべて取り壊され、活動の停止を余儀なくされた。改革開放以降徐々に活動を再開し、一九九三年に廟宇の再建を開始した。二〇〇八年によくやく廟宇が完成し、広西から招いた道士たちによつて竣工を祝う醮の儀礼が行われた。現在では信者の高齢化が進み、扶乩が行われることはまれになっている。現在続けられているのは、毎月旧暦の一日、十五日と関聖帝君の神誕に経生が集まって経典を誦唱することだけだという。

善慶経堂は、信者が書写して製本した経典を所蔵しており、その中には鑑江流域に広く流通している『関帝明聖経』、『関聖帝君救劫真経』、『八仙真経』、『文武葆生永命経』などが含まれている。A氏によれば、善慶経堂の経典はすべて、信宜の三叉塘の武廟の経典を書写したものだという。

表⑥の東岸鎮旺村坡村の関帝廟を拠点とする明聖経堂も、解放前に信宜三叉塘の武廟からの分香により設立された。一九五三年頃人民公社化が進められてから、活動を行うことができなくなった。一九九七

粵西鑑江流域の経堂―信仰と儀礼を中心に

年に「降生」に神々が降り、その乩示をきっかけとして経堂の活動が再開され、一九九九年に廟が復興した。もともと主祭壇には関帝、五仙、観音が祀られていたが、新しい廟になってから、関帝を中心として右手に太上老君、左手に北帝を祀るようになった。毛沢東を祀るようになったのは二〇〇三年に降臨し、普通話での降示があつてからである。この他、当該経堂では玉仙大帝という神を祀っており、筆者が玉皇大帝のことかと尋ねたが、はつきりとした答えは得られなかった。玉仙大帝は三叉塘の武廟で祀っていたものを二〇〇〇年代以降に招請し、ここに祀つたのだという。

改革開放以降に新しく設立された経堂もある。④の曹江鎮南山村の忠善経堂は、一九八〇年以降、近隣の村民たちが中心となって洗太廟に設立された。②の曹江鎮周享村の敬修経堂の経師を招いて経の読み方を練習した。経生には女性が多い。

(二) 敬修経堂の儀礼

鑑江中上流域の一部の経堂では、儀礼の手順や儀礼に使う文書類をまとめたマニュアル書、すなわち科儀書の性格を持った経書を多数所蔵している。本節では、表②の敬修経堂が所蔵する経書の内容から、経堂の儀礼の一端を明らかにしたい。

敬修経堂は高州市曹江鎮周享村の武廟を拠点とする経堂である。正殿の主祭壇には関帝とその陪神である関平と周倉が祀られ、その上方には「承儒斎」（儒教を承継ぐ斎（堂））と書かれた扁額が掛かっている。後述する儀礼文書にも「儒壇」という言葉がしばしば登場することからも、敬修経堂が儒教を標榜していることを示している。

正面に向かって右手の祭壇には「監壇頭佑王天君之神位」と刻まれた石の位牌が祀られている。位牌の上方には「普齡軒」という三つの

文字が刻まれている。「普齡軒」とは屋号のようなものらしい。敬修経堂の創立者周天健（一八四八年生まれ）¹⁰は曹江鎮の大地主の家の出身で、科挙を受験するために広州に行き、そこで広州の敬修堂の信徒と知り合い、經典の唱え方を伝授されたという話が伝えられている。敬修堂は広州と惠州にあり、それぞれ「鎮齡軒」、「惠齡軒」という屋号を持っていたことから、高州の敬修経堂には「普齡軒」という屋号が与えられたという。

壁に掲げられた碑記によれば、この地に初めて神霊の顕赫（この世に現れること）があったのはペストが大流行した光緒辛卯年（一八九一）年のことだった。神は人々の求めにすぐさま応じ、降された書文は数えきれないほどであった。それ以来、時疫が流行するたびに良方を降して多くの人々の病を治し、民国一三年（一九二四）には閔帝を主神として祀る本堂が建設された。

民国期には、周天健の息子で曹江鎮の委員も務めたことのある道煊（一八七九年生まれ）が中心となつて経堂を運営した。地域エリートによつて運営されていた敬修経堂は、当時の政府と良好な関係を保っていたようである。碑文によれば、一九三〇年代には広東軍閥の指導者陳濟棠（一八九〇—一九五四）、省議会議長の林国佩、漢学者の滕雲山を含む政府関係者が視察に訪れたという。

ところが一九四九年の解放以降、共産党政府は宗教活動に対する取り締まりを強化し、敬修経堂の活動は禁止された。文化大革命の時期には廟の建物や神像がすべて取り壊された。一九八〇年代になって改革開放政策が始まると、経堂は徐々に活動を再開した。その後まもなく村社の住民から一人三〇元を集めて廟の再建に着手し、一九八八年に完成した。

敬修経堂は、『閔帝救劫宝懺』、『明聖經』、『玉皇真經』など、多く

の經典や善書を所蔵しているが、中でも注目すべきは、清末から民国期にかけて編集されたと思われる科儀書の木版本や手抄本を所蔵している点である。筆者が目にしただけで少なくとも七巻あり、様々な目的で行われる儀礼の規則や、神に提出する儀礼文書（表文、疏文、榜文など）、儀礼に使用する符などが記載されている。いずれも書名に「儒教」の文字が冠されているが、文体や様式は道教の文書に似ている。科儀書を所有している廟の管理者によれば、これらの文書はすべて、広州の敬修堂から伝えられたものではなく、この高州の敬修経堂において、扶鸞を介した神々の降筆によつて独自に製作されたものであるという。これらの科儀書すべてをここで詳細に論じることは筆者の手に余るので、本稿では以下の三冊の内容の一部を紹介し、いくつかの点を指摘することにした。

①『新刻儒教科集卷二』木版本。赤い紙の表紙は後から付けたもので、中央に手書きで「敬修経堂、第二本」と簡体字で書かれている。表紙を開けると、本文の一頁めの冒頭に「新刻儒教科集卷二」、その下に「三教群真降茂北敬修堂編輯」とある。前半の八頁にわたる「章程」は、儀礼を行う際の祭場のしつらえ、神々と祭具の配置、焚化すべき儀礼文書、唱えるべき經典などについて詳細に記載している。

章程の後には、この儀礼で使われるさまざまな呪符、文書類が続く。たとえば「淨天地咒」、「金光咒」などの咒文、「進表偈」、「預告偈」などの偈文、そして儀礼の目的などを記した「建醮榜文」、「修薦榜文」、「啓壇疏」、「聖帝表」、「鄩都表」、「土地牒」、各神々の符式などである。榜文や表文の最後にいづれも「光緒某年月日具（表／牒／疏）上進（啓）」などと記されているところから、本書の製作年は光緒年間と推定される。

章程にはとくに特定の儀礼の名称が明記されていないが、後に出て

くる二種類の榜文（儀礼が行われている間貼り出される儀礼の主催者や目的などを記した公告）、すなわち「建醮榜文」と「修薦榜文」の内容から、「儒壇啓建弭災植福平安経醮」と「儒壇修薦超度」のやり方について記したものであることがわかる。つまり「弭災植福」を祈願する「醮」と死者を「修薦超度（供養）する「齋」という、道教儀礼の基本とされる「齋醮」の儀礼の手順について記しているのである。章程は「一凡」（一つ凡そ〜するときは）という文言から始まる一四の段落から成る。それぞれ、「一つ凡そ壇場に幡を立てるときは」、「一つ凡そ啓壇発書を行うときは」、「一つ凡そ聖経を誦誦するときは」というように、祭場を設立し、儀礼を行うにあつての細かい手順が書かれている。たとえば「一つ凡そ啓壇発書を行うときは」の場合は、「文武呂三帝、老君、仏祖、七大仙、酆都大帝、十王、並びに陽境諸神各疏一通を用意し、すべて壇口に置くこと」といった指示が続く。一三番目の項目の後ろには、神位の配置や方角が図示された祭場の図が掲載されている。

「一凡延増於経儀」（一つ凡そ経儀を誦誦するとき）で始まる項目には、敬修経堂の祀る神々の体系における序列が示されている。図と併せてみると、真ん中の壇は三つの等級に分かれており、一番上級には「玉皇、左孔子、右老君」を配置し、中級位には「文帝、武帝、吕帝」を配置する。すなわち、玉皇を中心に儒教の教主である孔子と道教の教主である太上老君を最上位に置き、その下を文帝（文昌帝君）、武帝（関聖帝君）、吕帝（吕祖）という、飛鸞救劫に尽くす三聖が支えるという構造になっているのである。ここでは三聖の間に上下関係は見られないが、後に出てくる儀礼文書では、三聖のうち武帝（関聖帝君）のみが「聖帝」と呼ばれ、玉皇とともに、表文を上奏する最も高位の神格に位置付けられている。

祭場の設置手順の中には、意味が不明の部分もある。たとえば「一凡設沙」という文言で始まる項目では、「沙壇」という祭場を設置する手順が説明されている。砂を盛ってその中に銅銭を埋め、盆で覆ってその上に饅頭を置いたり、「明燈」（ランタンのようなもの？）をそばに置いたりする。また磚紋紙（れんが文様の紙？）で「沙城」（砂の城）を作るとも書かれている。沙壇のしつらえは、広東や香港の広府系道士がよく行う「破地獄」という道教儀礼で、地獄の九つの門を表すために、砂を盛ってその上に瓦を置いたり、コインを置いたりする様子を彷彿とさせる。沙壇では、「主沙者」が讃文を読んで、神々を呼び寄せる、いわば道士のような役割を果たしており、「酆都讚と無常讚を讀し、降臨を請い、台の上に登って固定させ」たり、「その後台を降りて、冥獄を遍く遊歴し、亡魂に説いてきかせ」たりする。地獄に行つて亡魂に説くというのは、儀礼的にそのような動作を行うだけなのか、それとも瞑想やトランス状態で自分の魂を地獄に送り、亡魂と接触するのはテキストからだけではわからない。もし儀礼において瞑想やトランス状態で自分の魂を地獄に送り込むのであれば、主沙者はこの地域という「降生」すなわち一種のシャーマンということになる。

本書では、「鎮煞咒 吕帝降」や「更衣偈 曹仙降」、あるいは「沙壇符 藍仙降」のように、儀礼で用いられる文書や符を、神仙が扶乩を介して降示されたものとして記していることから、扶鸞儀礼を介して作成されたことがうかがえる。と同時に、符の一部に「正一教」という文言があるなど、本書の儀礼知識の多くが、祭祀職能者としての道士の専門的な儀礼知識に基づいていることも明らかである。これらの科儀書の編纂には、道教儀礼に精通した道士などの宗教者が関わっていたことは間違いない。当該地域の正一教道士の儀礼と比較検討で

きれば、儒壇を自認する敬修経堂の儀礼を理解する上で一つの大きな手がかりが得られると考える。今後の課題としたい。

②『儒教表疏科集』手抄本。表紙には手書きで「光緒戊戌年降筆 茂北敬修経堂録 儒教表疏科集」と墨書きされ、青いペンで小さく「聖神外内函」と書かれている。内容は、儀礼で焚化される文書の封筒に書かれる神々の正式名称、神誕、死者供養、建醮などの儀礼で使用する対聯、榜文、表文、祝文などの文書集である。ほとんどの文書では、発出者が「西天教授敬修経堂弟子」と名乗り、宛先を「中皇大帝関聖帝殿下」としている。また文書に多用される「中皇大帝承儒教主」、「仗儒修建醮功」、「仗儒修建齋功」などの文言から、敬修経堂の儀礼が、中皇大帝である関帝を教主とし、儒教の力を借りて醮功、齋功を建てるという考え方に基づいていることがわかる。

③『儒教月表科』手抄本。中表紙に墨書きで「儒教月表科」とのみ書かれている。②とほぼ同じで、本書の中にもさまざまな儀礼に使われる封筒の宛名や文書が掲載されている。②に掲載されているものと重複するものもあるが、こちらには何種類もの「求雨表」と「祈雨表」が掲載されている。さらに注目したいのは、いくつかの表文において、「伏惟」の後に関聖帝君を真ん中に、右側に梓潼帝君（文昌帝君）、左に孚佑帝君の三聖を並べて記す形式が取られているところである。「祈保表 本堂用」と題された表文には、三聖の名前の下に「殿下」、その後「職司三界、鑑臨十方、到处飛鸞、何患苦海無楫？」（三殿下が三界を支配し、十方を統括し、到处に飛鸞すれば、苦難の海に棹無く漂つていようとも何を恐れる必要があるのか）という文言が続く。また他の表文に「三期普度」といった言葉が何度も使われていることから、清末に流行した関帝、文昌帝君、呂祖の三聖による飛鸞救劫のモチーフを随所に取り入れていることがわかる。

以上三点の科儀書ではいずれも、関帝の称号として「中皇大帝」がしばしば用いられている。また「中皇大帝承儒教主」という称号も確認できる。これらの要素は、敬修経堂が清末から民国期にかけて西南地域を中心に広がった「儒壇」（儒教を標榜する扶鸞結社）の影響を、何らかの形で受けていた可能性を示唆している。

儒壇とは、四川東部の乩壇「紫霞壇」を始めとして、道光庚子を始まりとする扶鸞救劫運動の発祥地となつた遠遼鼎龍女寺の流れを汲み、西南地域を中心に広がった乩壇、鸞堂の系統である。儒教を自認し、関帝を主神として祀り、醮や齋の儀礼を司るという特徴を持つ「朱明川二〇一九・一三六―一三八」¹²。この龍女寺系統の儒壇からは、「関帝が玉皇大帝の地位を継承し、「中皇」の称号を与えられた」という伝説が生まれ、光緒末年から宣統初年頃には湖南、湖北、広東、浙江、上海、台湾などに拡がっていったことが明らかにされている。「王見川二〇〇八・四一九―四二〇、二〇一二・一二二」。そうした動向が高州の敬修経堂にも伝わり、取り入れられた可能性がある。

敬修経堂の科儀書に記された儀礼文書の類は、現在ではほとんど行われておらず、その知識は科儀書を所有している廟の管理人にもほとんど継承されていない。一九九〇年代には、儀礼を司っていた経師が他の経堂のメンバーに儀礼のやり方や誦経のやり方を指導することもあったという。しかし近年は、そうした経生たちは高齢のため、行事に参加できなくなつてしまった。現在では、節日や神誕に経典を唱える以外、大きな儀礼はほとんど行われていない。

三．鑑江中下流域の玉皇宮主信仰を中心とする経堂

（一）香港從善堂とその源流

本節では鑑江中下流域、すなわち高州市南部や呉川市に点在する経

堂の信仰についてとりあげたい。この地域の経堂は、その宗教性やジェンダーという点で、中上流域の関帝を主神とする経堂とはやや性格を異にしている。最も特徴的なのが、「玉皇宮主」というあまり聞きなれない名前を持つ女神の信仰を中心としている点である。「玉皇宮主」とはいったいどのような神なのだろうか。この問題を論じるにあたり、本節ではまず、香港の「従善堂」という道堂の歴史から話を始めたい。

光緒二二年（一八九六）、香港灣仔に創立された従善堂は、香港で最初の善書流通処として知られ、多くの善書経巻を刊印頒布してきた道堂である。游子安によれば、従善堂は呉川県梅菪墟の善士及び宝安県の同郷組織「五福堂」のメンバーによって設立された。従善堂の頒布した善書経巻の多くは光緒年間に広東各地で降筆されたもので、中でも先述した『文武葆生永命経』も含め、茂名、呉川などで降筆されたものが多数を占めている。「游子安二〇〇五・二七六―二八五」。

従善堂の弟子であった黄広攀は、一九三五年に執筆した回顧録の中で、従善堂のルーツについて次のように述べている。「道光庚子年より百年の時限で始まった三期普度、すなわち『特別普及救済運動』は、もともとは四川省や広東省の梅菪などで始まった。…桃筆と沙箋（桃の木の手と砂の紙）を用い、陰陽果報、善悪禍福の理をわかりやすく解説し、同時に経典や道徳的な教えを（扶鸞を介して）宣化した。…我が従善堂は五十六年後の光緒二二二年に設立された。当初は梅菪の紳士たちが香港に行つて道を説いた。…」¹³。

ここで言う「三期普度」ないし「特別普及救済運動」が、道光庚子年に始まる扶鸞救済運動を指すことは明らかである。「もともとの運動は四川及び粵の梅菪等で始まった」という一節からは、先述した『梅菪賦志』の記事の、梅菪の武廟に設立されたという善書局が想起される。光緒一三年（一八八七）に設立された善書局は『明聖経』を朗

誦し、その後、光緒一六年（一八九〇）に長岐鎮藍溪村に移転して設立された三聖宮には、文帝、関帝、呂祖を祀っていたことから、扶鸞救済運動の影響を受けていたことは十分考えられる。梅菪の善書局と藍溪の三聖宮が従善堂の祖堂であったかどうかの確証はないが、従善堂を創立した梅菪の善士が、これらの組織と何らかの関わりを持っていた可能性は高い。というのは、従善堂が堂内に祀る神々の体系は、藍溪三聖宮とその後身の廟堂が祀ってきた神々の体系と酷似しているからである。

香港従善堂では、七人の神仙「玉皇、玉皇宮主、玉皇太子、文帝、関帝、呂祖、蒼穹帝君」¹⁵の名前を記した神牌を現在も安置している。これは、光緒二四年従善堂再刻版『玉皇救劫真経』の識語に挙げられている七人の神仙名と一致することから、従善堂が一八九六年に香港に創立した時から変わっていないと見てよいだろう。この神々の組み合わせは、香港の他の道堂には見られない独特のものである。とくに玉皇宮主と玉皇太子という名前を持つ神仙を祀っている堂や廟は、従善堂以外香港には存在しない。では玉皇と三聖に玉皇宮主や玉皇太子を含めたこの従善堂の神々の体系はどこで形成されたのだろうか。玉皇宮主や玉皇太子のルーツはいついたどこにあるのだろうか。

香港ではほとんど見かけることのない玉皇宮主、玉皇太子だが、呉川市や高州市南部では、廟堂に安置される神像や経典に列挙される神名という形でときどき遭遇することがある。とくに玉皇宮主の信仰は、後で詳しく述べるように、女性を中心に非常に盛んである。だが玉皇宮主像は、洗夫人像や天后像などと異なり、一般の地域の廟に祀られている例をほとんど見ない。玉皇宮主像は、宗教結社の性格を持つ経堂にしか祀られておらず、しかもそれらの経堂は歴史的につながりを持つている。そのルーツにあると考えられるのが藍溪三聖宮である。

(二) 藍溪三聖宮から道教聖賢宮へ

化州市と呉川市の接する境界領域に位置する長岐鎮の藍溪村には、現在「聖賢宮」と称する道観がある。正式名称を「道教聖賢宮」とい、市の宗教局に「宗教活動場所」として登録され、湛江市道教協会の呉川弁事処を置いている。

聖賢宮は二階建ての建物で、一階正面に三清、左側に文昌、閔帝、孔子、北帝を祀り、右側には岳飛、康皇、華光大帝を祀っている。二階中央には玉皇宮主が祀られており、その左側に三母、すなわち地母、瑤池金母、観音が、右側に八仙が祀られている。

聖賢宮はまたの名を「藍溪三聖廟」という。聖賢宮の歴史に関する記録として、一般参詣者に配布している小冊子に掲載されている簡介と一九九五年に書かれた「復建三聖古廟序」という碑文がある¹⁶。この二つの資料から、一八九一年に藍溪村に設立された三聖宮がその後どのような歴史をたどり、聖賢宮がなぜこの地に創建されたのかを明らかにしたい。

資料によれば、藍溪村の三聖宮は一九一一年の辛亥革命の際に起きた反迷信運動によって取り壊された。その際、神像の一つが川に流された。それを人々が拾い上げ、梅棗の水口渡という波止場の近くに新しい廟を建てて祀った。その後、廟内に「同善堂」という善堂を設立し、宣講などの活動を行った。一九四九年以降、同善堂の活動は「封建迷信」と見なされ、活動を禁止された。改革開放期以降活動は少しずつ復活したが、まもなく水口渡に橋が建設されることになったため、同善堂が本拠地とする廟は取り壊されることになった。そこで、同善堂の道長と信者たちは、新たに廟を建設する場所を探した。

ある日、信者たちは呉川県呉陽鎮沙角旋に住む「書童」(シャーマン)¹⁷を呼び、同善堂の「沙台」(扶鸞を行う乩壇)で扶乩を行った。シャーマン

マンは字を識らなかつたが、玉皇宮主が沙台に降り、乩詩を降示した。その第二首は次のようなものであった。「藍溪之地往千秋、旺向双溪水合流、諸君信時移廟建、有求皆応玉仙樓」(藍溪の地は千年もの間、二つの流れが交わる場所として栄えてきました。廟を移築すべき時と信じるなら、あなたがたが求めるものは玉仙樓においてすべてかなえられることでしょう)。これを読んだ道長と信者たちは、藍溪村にあった古廟の元の地に新しい廟を建てることを決心した。

元の古廟はすでに取り壊されて久しく、荒地と化した土地のどの場所であったのかを特定することは難航した。だが信者たちは玉皇宮主の顕霊によって古廟の跡地を探し出し、その土地を購入した。現在の聖賢宮は、地元の人々と政府との協議を経て、民間の寄付を募って再建された。本堂の主祭壇には三清を祀り、道教宮観として登録した。

資料で言及される水口渡の廟に設立された「同善堂」とは、一九五〇年代にいわゆる「反動会道門」の一つとして弾圧された同善堂であると思われる。『呉川県志』の記事によれば、当時の呉川には、「同善社」、「先天道」、「帰根道」などの民間宗教教派に属する会堂が多くあった。同善堂はその一つで、「宮皇廟」、「太和洞」、「儒壇」とも呼ばれ、国民党の官僚や地元の郷紳たちによって運営されていた。この組織はもともと長岐鎮の蘇村¹⁸を発祥地とし、呉川梅棗の水口渡に移転した後、赤坎、茂名にまで教勢を広げ、一九三〇年代から四〇年代にかけて三〇〇人以上の会員を集めた。多くの分堂組織を持ち、呉陽鎮の顕赫堂と聖赫堂と那良村の廟堂だけでも二三人の会員を擁していた。主な活動は扶乩によって治病を行うことで、辟邪の儀礼を行ったり、法水を飲ませたりすることもあった¹⁹。

以上の『呉川県志』の記事では、同善堂は扶乩の妖言で民衆を惑わし、財産を騙し取り、女性をかどわかす、悪辣な「地方性封建迷信組

織」として描かれているが、実際には民国期によく見られる典型的な三教帰儒の「救世団体」の一つであったと思われる。現在の聖賢宮には「三聖古廟同善堂堂規（年代不明）」という碑文が残されており、「為護道皈依弟子等要規矩方圓（護道である帰依した弟子が守るべき規則）」として七つの項目を挙げている。最初の四つの項目では日常生活に関わる倫理道徳規範を説いており、「正直無私」、「長幼有序」、「濟人利物」、「敬惜字紙五穀」、「戒殺放生」などの文言が並ぶ。五つ目以降は、「三聖・孔子、関帝、岳武穆」、女性のための道徳的な教えを説く「三従・従父、従夫、従子」と「四徳・婦徳、婦言、婦工、婦容」、さらに儒教の徳目である「五常・君臣父子兄弟夫婦朋友」や「四維・禮義廉恥」といった文言が並んでいる。同善堂が教義として儒教の徳目を掲げると同時に、扶乩や符呪などの呪術を行う救世団体であったことがうかがえる。

こうして見ていくと、梅棊の善書局、藍溪三聖宮、同善堂、そして現代の道教聖賢宮は、断絶期間はありつつも、歴史的につながりを持っていることがわかる。だが、それぞれの組織が祀る神々の体系はかなり変化している。藍溪三聖宮では、三聖（関帝、文昌、呂祖）が重要な位置を占めていたが、同善堂の時代になると、三聖は孔子、関帝、岳飛に取って代わった。道教聖賢宮は、道教宮観として登録するため、主祭壇に三清を祀った。さらに注目すべきことは、いつの頃からか玉皇宮主という女性神が重要な役割を果たすようになったという点である。聖賢宮を建設するにあたって藍溪の地に回帰せよと指示したのは、シャーマンに降りた玉皇宮主が、沙台に書いた乩詩であった。いったい玉皇宮主とはどのような神なのだろうか。

（三）玉皇宮主とは？

聖賢宮の信者たちによると、玉皇宮主はこの地域で最も人気のある女神だという。玉皇宮主の像は、鳳凰に跨った若い美しい女性で、左手に太極図と八卦掌が描かれた法具を持っている。毎年、旧暦の四月と七月の十五日に、扶鸞に降りてくるという²¹。

筆者は実際に聖賢宮の扶鸞儀礼を見たことはないが、老道長がその手順を実演してくれた。聖賢宮の沙台は、一見ハンガーラックのような形をしている。構造は、長方形の木板を置いたテーブルの四方に長い柱を付けたもので、柱の上方が木の角材で日の文字のように組んで固定されている。ハンガーラックの竿にあたる部分―片方からもう片方に差し渡した木材―の中央に赤い糸を結び、そこから糸を垂らしてT字型の乩筆を吊るす。乩手は沙台の前に立ち、乩筆を二本の人差し指で支え、粟が敷かれた板の上に置く。神が降臨すると乩筆が動き、板の上に神のメッセージが描かれる。

玉皇宮主はどのような由来を持つ神なのだろうか？信者たちが口をそろえて語るのには、玉皇宮主は玉皇大帝の三女で、玉皇大帝の命により人間界に降りて人々を救うという短い物語である。玉皇大帝の命で、天界から人間界に下凡するという話は、「織女」や「七仙女」などの民間伝説をひくまでもなく、道教の女仙にはおなじみの伝説である。玉皇宮主はこの地域で信仰されてきた女仙なのだろうか。だが管見では、この地域に玉皇宮主を祀った地域の廟はなく、玉皇宮主にまつわる民話や伝説も、まったく見出すことができない。したがって玉皇宮主を短絡的に、この地域の土着の民間信仰と決めつけることはできない。

土着の民間信仰から影響を受けた可能性がまったくないというわけではない。鳳凰に跨り、太極八卦や剣を手に行っている玉皇宮主の像は、

九天玄女像とよく似ている。九天玄女は黄帝に兵法を授けたとされる道教の女神で、戦いの女神とも呼ばれる。もと人首鳥身の姿であったと言われるが、図像では鳳凰に跨った女性神として描かれることが多い。玉皇宮主の形象には、あるいはこの地域の九天玄女信仰の影響があったかもしれない。長歧鎮からも比較的近い「化州の鎮山」と呼ばれる尖崗峰には、玄帝廟という九天玄女を祀る廟があり、子授けの神として篤い信仰を集めている。尖崗峰には玉皇廟もあり、玉皇大帝の命で天界から降臨した女神の形象に、尖崗峰の九天玄女のイメージが何らかの影響を与えた可能性はありうる。

玉皇宮主が古くからこの地域で信仰されてきた土着の女神ではなく、新しく創生した神であったとしたら、では玉皇宮主がいつ頃この地に顕現したのだろうか。

鑑江流域において手抄本やワープロ印刷本の形で流布している『玉皇真経』は、「宝訓於光緒三三年重刻」で始まる識語を冒頭に掲げる版本である。この版本では、経文の前半にある「致心皈命礼」以下、神々の聖号を唱えて来臨を請う場面では、玉皇宮主は「金闕玉殿当令掌管蓋乾坤玉皇宮主普度天尊」という称号を付与され、玉皇大帝の次に配置されている。つまり、玉皇宮主は遅くとも光緒三三年（一八九七）までには、藍溪村か梅棗のどこの乩壇に顕現していたと考えられる。

筆者の推測するところ、玉皇宮主が顕現したのは、一八九一年に藍溪村に三聖宮が建設されてからではないかと考える。玉皇宮主は玉皇大帝の親族として、兄弟の玉皇太子とともに三聖宮に祀られたのではないだろうか。玉皇宮主も太子も、元々は玉皇大帝の陪神として祀られた神々の一人に過ぎなかった。しかし玉皇宮主はまもなく、玉皇大帝に次ぐ天宮の高位に昇格した。玉皇宮主が母である瑤池金母よりも高い地位に昇ることができたのは、玉皇宮主自ら扶鸞儀礼に顕現し、

そのお告げが他の神々を凌駕するほどの強い靈験を顕し、人々を救ったからではないだろうか。

玉皇宮主が土着の神であったのか、それとも新しく創生した神であったのか、決めてとなる資料がないため、これ以上の憶測は避けるが、重要なことは、二〇世紀初頭に藍溪三聖宮が取り壊された後も、玉皇宮主の信仰は呉川や茂名一帯において存続し、さらなる発展を遂げたという事実である。それが可能であったのは、三聖宮の信仰を受け継いだ救世団体という基盤があったからであろう。その一つとなったのが、前述した同善堂である。梅棗水口渡の同善堂は、「宮皇廟」という通称が示す通り、呉川、茂名における玉皇宮主信仰の中心の一つであった。

(四) 救世団体としての宮皇廟

玉皇宮主信仰のもう一つの中心となったのが、高州市祥山鎮南茂坡村の宮皇廟(表①)である。廟の壁に掛けられた碑文によれば、元々の名前は「青山寺」といい、「宮皇樓」、「経壇」、「存善坤堂」などとも呼ばれていた。創建は嘉慶庚申年（一八〇〇）、その後同治癸亥年（一八六三）と民国丙寅年（一九二六）の二回にわたって重修された。廟の建物は、もともと前、中、後の三座あったが、一九七〇年代に前座と中座が取り壊されてしまい、現在は後座だけが残っている。廟の主要な空間は、後座にあたる建物の二階部分にある。廟内には主神の玉皇宮主の他、閔帝、八仙、文昌帝君、瑤池金母、観音など合計七十四体の神像が祀られている。

筆者が行った村民への聞き取り調査や南茂坡村文書によれば、宮皇廟は広西から来た商人が牛を売って得た大金を投じて建てられた。その後、信者たちは梅棗から玉皇宮主を招請して祀った。宮皇廟は、現

在は南茂坡村の公廟の一つとなっているが、かつては単なる地域の公廟ではなく、何らかの民間宗教派に属していたか、あるいはそうした教派と関係を持つ宗教集団であった可能性がある。そのように考えられる理由は三点ある。

第一に、宮皇廟はかつて道教や仏教の宗教職能者、修行者が集まり、滞在する場所であったという点である。陳冬青は、梁瑞著『羅江流韻』の中の次のような一節を引用している。「全盛期には尼姑や道士が多く集まっていた。西洋人の宣教師が滞在していたこともあり、施医の名目で宗教活動が行なわれていた。」〔陳冬青二〇一八・三七〕。筆者が行った村民へのインタビューによれば、確かに解放前には何人かの尼姑がこの廟に住んでいたことを記憶しているという。

第二に、宮皇廟の主神である玉皇宮主は、民間宗教教派の宝巻に登場する瑤池金母や八仙のように、世界の終末から人間を救う救済神として描かれている点である。宮皇廟は『玉皇真経』、『王母真経』、『七仙宮女真経』など、多くの手抄きの経典や乩文集を所蔵している。その中の一つ、『宮皇三十六首乩詩』と題するノートに書かれた「玉皇宮主作勸詩」と称する詩には次のような一節がある。「玉旨批行我掌権父皇、統管大羅天、承命臨凡当度主、広度三山五嶽仙、皇命金枝下凡塵数載、飛鸞到於今、大開普度。」（大意…私は父である玉皇大帝の勅命により大羅天を統括し、命を承けた度主となり、三山五嶽の仙人を広く治めてきた。皇命により皇帝の娘として下凡し、数年が経った今、飛鸞してここに至り、大いに普度を開くこととなった。）

また別の乩文集には、一九四一年二月から五月にかけて、玉皇宮主と李大仙が扶鸞で降示した乩示が記録されている。このノートには、先述した『宮皇三十六首乩詩』と重複する内容が書かれており、一番目の詩では普度について次のように述べている。

為着普度大開期、昼夜飛鸞不時離、憂世憂民馳驅苦、難人深入善門基、三期普度在此時、凡問男女要当知。（大意…普度が大きく開かれるにあたり、私は昼夜を問わず飛鸞し続ける。世や民を憂い、急ぎ人々を苦しみから救つてやらなければならないが、彼らが善門に深く入ることは難しい。三期普度のこの時、すべての男女はそのことを理解しなければならぬ。）

第三に、宮皇廟がかつては、入道のイニシエーションを伴う、メンバーシップ制を取る組織であったと推測される点である。筆者が見せてもらったもう一冊のノートには、入道時の誓約書「入護道誓文」と「玉皇宮主真言入護道規律十二条」が記されている。村民の話によれば、宮皇廟はもともと「坤堂」と呼ばれる女性修行者のための齋堂だった。近くには玉皇太子を祀る男性専用の「乾堂」もあったという。

以上の点から、かつての宮皇廟は救世団体としての性格を多少なりとも備えた宗教集団であったと考えられる。あるいは先天道のように、女性修行者の多い民間教派の影響を受けたメンバーが宮皇廟を運営していた可能性もある。宮皇廟の教義や実態については、乩文集をさらに整理して解読する必要があるが、詳しい内容は別稿で取り上げることにした。

(五) 玉皇宮主信仰の現状

玉皇宮主は現在もなお呉川一帯で最も人気のある女神であり、その信仰の盛んなことは洗夫人や天后を凌ぐといっているほどである。かつて同善堂があった梅菜水口渡には、現在、玉皇宮主を祀る二つの廟がある。一つは一九九〇年代に建てられた「三聖宮皇廟」（表⑬）、もう一つは二〇〇二年に設立された「甘棠宮皇廟同善堂」（表⑭）である。

いずれの廟もかつての同善堂の後継者を自認している。筆者が訪問した二〇一九年八月には、それぞれの廟で旧暦七月十五日の醮が行われており、近隣に住む多くの信者が集まっていた。

呉陽鎮沙角旋にあった同善堂の二つの分堂「聖赫堂」と「顕赫堂」も二〇〇〇年代以降に復興した。そのうちの一つ、「聖赫堂」(表⑮)は一九四三年に設立され、二〇一二年に再建された。この堂では、玉皇宮主の像が祭壇の最も高い位置に安置されている。

二〇一九年八月に筆者が聖赫堂を訪問した時には、数人の村の女性が経典を唱えていた。その中には『天仙真経』、別名『四期普度救劫真経』があった。この経典の中で、玉皇宮主は「開天闕地頂蓋乾坤四期助挽玉皇宮主救劫天尊」という特別な称号を付与されている。玉皇宮主は新しく始まった「四期普度」(四期めの普度)を主宰する天尊と位置付けられているのである。女性たちによると、『天仙真経』は二〇年ほど前に、この村の男性の降生(シャーマン)が神がかりすることに よって書かれたものだという。この地では、現代に至ってもなお、神がかりをしたシャーマンが、口頭や文字で発せられる、終末論的な語句をちりばめた乱示によって、救済神としての玉皇宮主の表象を更新し続けているのである。

おわりに

本稿は粵西鑑江流域の経堂を対象とし、経堂の歴史的背景を踏まえ た上で、経堂で実践されてきた信仰や儀礼の諸相を、異なる信仰系 統を持つ二つの事例―鑑江中上流域の関帝信仰を中心とした経堂と 中下流域の玉皇宮主信仰を中心とした経堂―から検討した。最後に、 この二つの事例を通して明らかにしたことの時系列的にまとめた。

二つの事例からまずわかることは、一九世紀以降西南地域から鑑江 流域へと伝播した救劫経の終末論的な言説や救済の論理が、一九世紀 末までに経堂コミュニティに浸透し、新しくつくられた経典や儀礼に 直ちに反映されたという点である。ペスト禍のさなかに作成された『文 武葆生永命経』は言うまでもなく、光緒年間に編纂された敬修経堂の 科儀書の中にも、清末に流行した救劫論のモチーフや神々の体系や関 帝の新しい称号といったさまざまな要素が取り込まれている。当時の 経堂コミュニティが救劫経の救済思想にいかんが惹きつけられたかを示 している。

二〇世紀に入り、辛亥革命の前後に宗教信仰に対する締め付けが強 化されたが、ほとんどの経堂は生き残った。民国期には、二つの系統 の経堂の活動はこの地域における庶民の宗教生活の重要な一部となっ た。経堂は神誕や節日の法会などの宗教活動を主催し、扶鸞や靈籤、 薬の処方や死者供養儀礼など、さまざまな宗教サービスを提供した。 一九三〇年代から一九四〇年代になると、古い集団から派生した分派 や新しく生まれた集団が流域一帯に拡がり、活況を呈するようになった。儒教を標榜する敬修経堂や同善堂は、国民党の官僚や郷紳によっ て運営され、政府とも良好な関係を維持していた。

二〇世紀初頭の救世団体の性格を宗教性という観点から三つに分類 したゴースールとパーマー²⁶に従えば、鑑江中上流域の関帝を主神とす る経堂は、文人の扶鸞結社 (literati spirit-writing group) の典型と 言えよう。扶鸞、関帝信仰、儒教を標榜する儀礼を特徴とする結社で、 男性の地域のエリートを主要な担い手としていた。

一方、藍溪三聖宮から派生した宗教結社は、文人の扶鸞結社と俗人 の救世集団 (lay salvationist group) の両方の性格を併せ持っている。 前者は梅菴水口渡の同善堂、後者は南茂坡村の宮皇廟に代表される。

宮皇廟の過去の事態についてはまだ解明されていない部分が多いが、解放以前の記録からは、宮皇廟はある時期、宗教専門職や修行者が滞在し、入道の制度を持つ一種の齋堂だったのではないかと推測される。あるいは、何らかの救世団体の影響を受けたメンバーによって運営されていた可能性もある。

ここで忘れてはならないことは、同善堂であれ、宮皇廟であれ、一般信者の多くを占めていたのは女性たちであり、彼女たちを惹きつけていたのは、父である玉皇大帝の命により、劫からの普度を目的として人間界に遣わされた玉皇宮主の信仰であったという点である。

解放後から文革期までの断絶期を経た後、一九八〇年代以降の改革開放期に入ると、二つの系統の経堂はいずれも復興の道を歩み始める。だが、活動の持続という観点から見ると、両者の現状には隔たりも見られる。

粵西地域の経堂の大部分は、特定の救世団体の分堂組織ではないため、外部のより上位の会堂に従属したり、もしくは分堂間で協力したりするような組織的なネットワークを持たなかった。経堂間のネットワークは經典の編纂や刊刻頒布を通じたゆるやかなつながりを通して、主として地域住民の地縁的なつながりによって支えられてきた。したがって、経堂はもともと、道教の流派や三教融合の宗教教派が一般的に持っているような専門的職能者の養成システムや、師父から弟子へと教義や儀礼を伝えていく師承関係を持たなかった。

それでも、一九世紀末鑑江上中流域の経堂コミュニティの第一世代には、文人や道士など、文言体で書かれた宗教伝統に精通した人的資源が豊富に存在したため、既存の宗教知識に終末論的な概念や語彙を取り入れ、新しい經典や儀礼を作る力があつた。だが第二世代になると、二〇世紀以降の近代化と世俗化の進展の中で、宗教的な専門知識

を持つ人材は減っていった。そのため、經典や儀礼に取り入れられた終末論的な言説の本来の意味は、後の世代には伝わらず、ほとんど形骸化してしまった。

一九九〇年代以降経堂が相次いで復活してからは、専門知識を持つ人材の不足がさらに深刻化した。一九四九年以前に経堂の活動に携わっていた経生たちは、その知識を生かして近隣の経堂の復興に協力したり、女性信者に経の読み方を教えたりした。だが二〇〇〇年代に入ってから、そのような古いメンバーが相次いで高齢化し、亡くなってしまふと、経堂の活動の維持と継承は年々困難となり、その活動は衰退の一途をたどっている。

一方、鑑江中下流域の玉皇宮主を祀る経堂コミュニティの場合も、同じように人材不足や高齢化という問題はあるが、玉皇宮主信仰の隆盛によって支えられている側面がある。玉皇宮主は二〇世紀以降この地域で最も人気のある神の一人となった。特に一九九〇年代以降は、玉皇宮主の乩示によって再建された聖賢宮の例に見られるように、地域の宗教集団を復興させる原動力となってきた。玉皇宮主を主神とする廟は現在も、呉川や茂名一帯の、とくに農村の女性たちの信仰を集め、多くの信者で賑わっている。玉皇宮主信仰のこうした原動力と持続力の源泉はどこにあるのだろうか。その理由として考えられるのは、玉皇宮主信仰が農村で現在もなお広く行われているシャーマニズムに深く根ざしているという点である。

この地域でシャーマンを意味する「降生」は、神霊の憑依によって口頭で語る場合と扶鸞を介して文字のメッセージを伝える場合のどちらも含んでいる。この地域では、神がかりをし、口頭でメッセージを伝える方法と、文字を通してメッセージを伝える方法の両方が行われ、前者は主に女性シャーマン、後者は主に男性の乩手が担ってきた。広

府文化の影響が強い鑑江中下流域のシャーマニズム文化では、あるいは農村のシャーマンは女性が主流だったかもしれない。²⁷だが経堂は、文字で書かれた伝統にアクセスできる男性の乩手が主体だった。少なくとも清末から民国期までは、経堂は必ず男性の降生―すなわち扶鸞の乩手―を擁し、文字を媒介とした乩文とそれらを編纂した経書を布教活動の中心に置いていた。

ところが、解放後になるとシャーマンの活動は男女を問わず禁止された。改革開放後に締め付けがゆるやかになった後も、文言体の乩文を操ることのできる男性の降生は著しく減少し、また新しく養成されることもなくなってしまった。メイフェア・ヤンは、現代中国では男性シャーマンに比べて女性シャーマンの数が多くなるという、シャーマニズムの女性化 (feminization) が進行していると指摘している。ヤンはその背景として、解放直後から、男性の宗教的権威は共産党の権威を脅かすものと見なされたために、反迷信キャンペーンの主なターゲットとなったのは男性シャーマンだったこと、また改革開放後はシャーマニズムの実践が制限され、周縁化された状況が生じると同時に、男性を伝統的なシャーマニズム文化から引き離す新しい経済的機会が出現したことを理由に挙げている [Yang 2015 : 83]。

玉皇宮主信仰の持続力については、シャーマニズムと密接な関係を持つ民間医療との関わりが指摘できる。玉皇宮主が扶鸞を介して処方する薬は、公的な医療サービスがいまだ十分ではない農村では重要な機能を果たしている。とくに家族の健康管理を担うことの多い女性たちにとって、玉皇宮主が処方する薬草や符は、より身近で信頼できる日常的な医療の一部となっている。文字で書かれた伝統にアクセスできる男性の降生が減少しても、玉皇宮主の信仰は口頭による簡単なメッセージを降す降生 (多くは女性) によって維持されてきた。

だが、玉皇宮主信仰の原動力に関して言えば、依然として男性の降生の存在を無視することはできない。梅菜水口渡の同善堂が一九九〇年代に廟の移転という問題に直面した際、藍溪村に新しい廟を建てよという乩詩を降筆した「書童」は、おそらく男性の降生だったに違いない。改革開放後、同善堂や聖賢宮で行われる扶鸞儀礼にしばしば呼ばれ、「天仙真經」という新しい玉皇宮主の経典を降筆したのも男性の降生だった。²⁸この人物は、女性たちの話によれば、解放後両親の出身階層のために正式な学校教育を受けられなかったが、家庭で古典の教育を受けていたという。普段は農村の女性を中心とする周縁的なシャーマニズム文化に身を置きつつ、文字で書かれた伝統文化にもアクセスすることができた彼のような降生がいたからこそ、玉皇宮主は扶鸞儀礼の場に再び降臨し、文字を媒介とするメディアによってその影響力を広く行使することが可能だったのではないだろうか。

近現代中国における地方の扶鸞結社運動の展開をたどっていく上で、ジェンダーとシャーマニズムは重要な鍵である。今後、鑑江流域の扶鸞結社の信仰や儀礼についてさらに理解を深めていくには、表層に現れた宗教伝統の下に隠れている女性を担い手とする民俗文化、たとえば女仙の信仰やシャーマニズム、民間芸能といった要素をより注視していく必要があると考える。

註

- 1 広東三大水系の一つ鑑江は信宜県 (現在の茂名市信宜市) の山中を源流とし、高州、化州、茂名、電白を抜けて、呉川の沙角旋に達し、最後に南シナ海に流出する全長一三二キロの河川である (百度百科「鑑江」<https://baike.baidu.com/item/%E9%89%B4%E6%B1%9F/4943116>、二〇二二年八月四日最終閲覧)。かつては水上

- 交通が盛んであり、流域の県城や市鎮間を舟が頻繁に行き来していた。そのため、鑑江沿いの地域は、共通の宗教信仰や風俗習慣を持つ文化圏を形成していた。
- 2 陳館長には、筆者の調査に何度も同行いただき、また経堂の関係者を紹介していただくなど、大変お世話になった。ここに記して感謝の意を表したい。
- 3 二〇一八年度に実施した科研メンバーによる共同調査では、メンバーの協力で、多くの経典を撮影することができた。ここに記して感謝したい。
- 4 洗夫人とは、南北朝時代(四三九―五八九)末期の高涼郡を支配していた俚族の首領の娘である。高涼郡太守の馮宝の妻となり、夫の死後、嶺南地域における諸民族の融和に貢献した功績により、隋の文帝によって「譙国夫人」に封じられた。死後神格化され、洗夫人を祀る廟が高州府を中心として各地に建立された。鑑江流域には現在も洗夫人を祀る大小の廟が点在し、人々の篤い信仰を集めている。
- 5 広東省潮汕地域の善堂については、志賀「二〇一二」を参照されたい。
- 6 黄爐修纂『梅菴賦志不分卷』光緒二年(一八九六)稿本、倪俊明主編『広東省立中山図書館蔵稀見方志叢刊』(北京、国家図書館出版社、二〇一一年、第二七冊)所収。
- 7 『文帝救劫葆生経・武帝救劫永命経合編』(宣統元年重刊、羊城宝経閣承印)、広東省立中山図書館蔵、六頁、二八頁。以前発表した拙論では『文武二帝経』と略称したが、その後『文武二帝経』と通称される別の経典が当該経典よりも早く流布していたことがわかったため、混同を避けるために、本稿では『文武葆生永命経』という略称を用いる。
- 8 二〇一九年八月一六日訪問。A氏はかつて東岸鎮の文化站长を務めていた。
- 9 農村に人民公社が導入され、農業の集団化が進められたのは一九五八年の大躍進政策以降のことなので、一九五三年頃からというのは、人民公社ではなく合作社のことかもしれない。他のいくつかの経堂でも、人民公社化されてから「破除迷信」の風潮が高まり、活動が禁止されたり、廟が取り壊されたという話を聞いたことから、一九五〇年代後半、農村の集団化が進行する過程で、経堂のような宗教活動が否定されるようになったと見られる。
- 10 敬修経堂の経生B氏に閲覧させていただいた曹江鎮周氏の族譜『明湾周氏族譜』の記載に基づく。
- 11 広州の敬修堂といえは、錢樹田を創業者とする老舗の薬舗「白雲山敬修堂」が有名であるが、この敬修堂と関係があるかどうかは不明である。
- 12 四川や雲南の「儒壇」については、この他王見川の論考[Wang 2018]を参照されたい。
- 13 黄広攀撰「南鎮從善正堂創立四〇周年紀念概述」、游子安「二〇〇五・二八一―二八五」所収。
- 14 前掲『梅菴賦志不分卷』五四六、五七四頁。
- 15 この地域で刊刻された善書では、蒼穹帝君を李大仙(李鉄拐)としているもの、また藍大仙(藍采和)としているものがあり、従善堂の蒼穹帝君がどの神仙を指すのかは不明である。
- 16 「道教聖賢宮簡介」と「復建三聖古廟序」の原文は、志賀「二〇二〇」四〇九―四一一」を参照されたい。
- 17 ここでの「書童」はシャーマンを意味する「乩童」の一種と考え

- られるが、「童」に少年の意味が含まれているかどうかは不明。
- 18 蘇村は藍溪村に隣接する村名。
- 19 呉川市地方志弁公室編『呉川県志』鄭州：中華書局、二〇〇一年、九七〇頁。
- 20 「救世団体」(redemptive society)とは、プラセンジット・デュアラの造語で二〇世紀前半の中国全土に興った新しい宗教運動を指す [Duara 2001 : 117]。デッド・オウンビーは救世団体を「救世団体は…『中国性』とも呼べるような感情的な主張に根差し、伝統的なものと現代的なものにまたがるパッケージの中で組み合わされた、道徳性や治癒力への伝統的な信仰に基づいたスピリチュアリティの形態をとる」[Owby 2015 : 687] 宗教結社と定義している。
- 21 香港従善堂編の『普度誕期簿』には「八月十五夕 西宮玉闕玉皇宮主 千秋」とある。
- 22 「尖崗峰的伝説」(http://www.huazhou.gov.cn/syzl/rdzl/content/post_309256.html、二〇一一年九月二六日最終閲覧)。
- 23 本稿では、光緒二三年重刻版は『玉皇真経』(手抄本、呉川市水口渡三聖古廟所蔵)を用い、光緒二四年香港従善堂再刻版は『玉帝救劫真経』(民国二二歳次甲戌重鐫、香港南鎮従善堂敬刊)を用いることとする。両者を比較すると、光緒二三年重刻版の識語は、光緒二四年再刻版のそれとほぼ同じだが、一三年版で「三教神銜、玉帝正中、孔聖在左、仏祖在右、本方土地灶神」となっているところが、光緒二四年版では「玉皇、玉皇宮主、玉皇太子、文帝、閔帝、呂祖、蒼穹帝君」となっている。また玉皇宮主の聖号は、二四年版では「西宮玉闕当令掌管玉皇宮主普渡天尊」となっているほか、神々の順番が異なっていたり、数が少なくなっているなど、かなりの異同がある。筆者の推測するところ、光緒二三年重刻版の識語は、おそらく光緒二三年よりも以前に刊刻された版本の識語をそのまま改訂せずに使用したもので、光緒二四年香港従善堂版で改訂が加えられたのではないだろうか。神々の聖号については、光緒二三年版の聖号を従善堂版で整理し、改訂した可能性が高い。
- 24 二〇一九年八月一七日訪問。
- 25 茂坡村民委員会と茂坡宮皇廟文物保護管理所が二〇一四年に作成した宮皇廟の概況を記した資料。
- 26 ゴーサーとパーマーによる救世団体の二つのカテゴリーとは①近代の尊孔結社、②文人の扶鸞集団、③俗人の救世集団 (lay salvattonist group) を指す [Goossert and Palmer 2011 : 94]。
- 27 ③のカテゴリーは、従来の研究で秘密宗教結社、民間宗教教派などの名称で一括りにされてきた宗教集団を指す。パーマーは別の論文で、救済主義 (salvationism) 的性格を持つ宗教結社の特徴として「カリスマ的な創始者や神からの直接的な啓示、千年王国的終末論、治病や内丹修養を通じた身体的体験、善行や伝道、慈善活動を通じた外への志向」といった点を挙げている [Palmar 2011 : 43-44]。
- 28 広府とはかつての広州府に相当する南海、番禺、順徳を含む一帯を指す。筆者の主に香港での観察によれば、潮汕系や福建系のシャーマニズムが童乩(または乩童)などの男性シャーマンを主流とするのに対して、広府系のシャーマニズムは、閩米婆(または閩醒婆)など、女性シャーマンを主流とする。詳細は拙著「志賀一九九九・五四―五六」を参照されたい。
- この二人は同一人物である可能性もあるが、筆者のインタビュー

では確認できなかった。
 たとえば今後の研究において注目されるのは鑑江地域の經典と民間の説唱本との関係である。玉皇宮主の經典の七言句で構成される文体や女仙下凡のストーリーは、女性によって歌い継がれてきた広東語の民謡「木魚歌」のそれと類縁性が見られる。朱佳の修士論文によれば、呉川の木魚歌の中には、玉皇大帝の七番目の娘七仙女と人間の董永の恋愛伝説にまつわる語り歌が含まれているという〔朱佳二〇〇九：二四〕。

参考文献

日文

- 酒井忠夫 二〇〇〇『増補中国善書の研究下』東京、国書刊行会。
 志賀市子 一九九九『近代中国のシャーマニズムと道教―香港の道壇と扶乩信仰』東京・勉誠出版。
 志賀市子 二〇一二〈神〉と〈鬼〉の間―中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀』東京、風響社。
 志賀市子 二〇二一「粤西地域の経堂―一九世紀末扶鸞救劫運動の伝播と地方化」『華南研究』第七号（印刷中）。
 武内房司 一九九〇「清末四川の宗教運動―扶鸞・宣講型宗教結社の誕生」『学習院大学文学部年報』三七、五九―九三頁。

中文

- 陳冬青 二〇一一『高州社会歴史調査』香港・香港科技大学華南研究中心。
 陳冬青 二〇一八『高州文物調查與考述』廣州・広東旅遊出版社。
 范純武 二〇一五『清末民間慈善事業与鸞堂運動』台北・博陽文化。

粤西鑑江流域の経堂―信仰と儀礼を中心に

王見川 二〇〇八「台湾『閔帝当玉皇』伝説的由来」『漢人宗教、民間信仰与預言書の探索』台北・博陽文化、四一―四三〇頁。
 王見川 二〇一〇「清朝中晚期閔帝信仰的探索、從『武廟』談起」王見川、蘇慶華、劉文星編『近代的閔帝信仰与經典、兼談其在新、馬的發展』台北、博陽文化、八九―一〇六頁。
 王見川 二〇一二「導言」王見川主編『近代閔帝、玉皇経卷与玄門真宗文獻』第一冊、台北・博陽文化、一―二三頁。
 游子安 二〇〇五『善与人同―明清以来的慈善与教化』北京・中華書局。

游子安、志賀市子 二〇二一『道妙鸞通―扶鸞与香港社会』上卷、香港・三聯書店（香港）、七一―九一頁。

志賀市子 二〇二〇「清末民初粤西地区的鸞堂―兼談一九世紀末鼠疫流行与救劫経的拡散」范純武主編『扶鸞文化与民衆宗教国際学術研討会論文集』台北・博陽文化、三九三―四三〇頁。

朱明川 二〇一九「儒壇經典及其応用―以四川江油地区的『紫霞壇』為例」『善書、経卷与文獻』第一期、135-161頁。

朱佳 二〇〇九「周辺・底層・辺縁―呉川木魚歌の民俗整体研究」（中山大学人類学系碩士論文）。

英文文獻

Duara, Prasenjit. 2001. "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism." *Journal of World History* 12, no. 1: 9-130.

Goossart, Vincent, and David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Owaby, David. 2015. "Redemptive Societies." In *Modern Chinese Religion II, 1850-2015*, edited by Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey, vol. 2. Leiden: Brill, pp. 685-727.
- Palmer, David A. 2011. "Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?" *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* (遠東研究) 172: 21-72.
- ter Haar, Barend J. 2017. *Guan Yu: The Religious Afterlife of a Failed Hero*. Oxford: Oxford University Press.
- Wang, Chien-ch'uan. 2015. "Spirit Writing Groups in Modern China (1840-1937): Textual Production, Public Teachings, and Charity." In *Modern Chinese Religion II, 1850-2015*, edited by Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey, vol. 2. Leiden: Brill, pp. 651-84.
- Wang, Chien-Chuan [Wang, Chien-ch'uan]. 2018. "Popular Groups Promoting 'The Religion of Confucius' in the Chinese Southwest and Their Activities since the Nineteenth Century (1840-2013): An Observation Centered on Yunnan's Eryuan County and Environs." Translated by Stacy Mosher. In *The Varieties of Confucian Experience: Documenting a Grassroots Revival of Tradition*, edited by Sébastien Billhoud, Leiden and Boston: Brill, pp. 90-121.
- Yang, Mayfair. 2015. "Shamanism and Spirit Possession in Chinese Modernity: Some Preliminary Reflections on a Gendered Religiosity of the Body." *Review of Religion and Chinese Society* 2: 51-86.

表 2017年～2019年に調査した経堂のリスト

	地区	鎮、村	廟	経堂名	創立年、重修年	主要な祭神	その他
①	信宜市	北界鎮双寿村三叉塘	関帝廟		道光年間	関帝	経堂の活動が有る。経堂名は不明。
②	高州市	曹江鎮周享村	周享社廟	敬修経堂	1891年	関帝	『新刻儒教科集』など、儒教を冠した科儀書を多数所蔵。
③	高州市	曹江鎮帥堂村	大人廟	導化経堂		関帝	
④	高州市	曹江鎮南山村	洗太廟	忠善経堂	1980年以降	関帝	敬修経堂の経師の指導を受けた。
⑤	高州市	東岸鎮石頭嘴村	武帝廟(帶祿)	善慶経堂	1919年	関帝	三叉塘関帝廟から分香。
⑥	高州市	東岸鎮旺村坡村	武帝廟	明善経堂	解放前→1999年 重建	関帝 太上老君、北帝、毛沢東	三叉塘関帝廟から分香。
⑦	高州市	東岸鎮銀崗垌	武帝廟	忠善経堂	?	関帝	
⑧	高州市	高涼嶺	洗夫人廟の隣、文武廟	慈善経堂	?	関帝	
⑨	高州市	石鼓鎮元嶺村	三聖宮	心心堂	同治二年(1863)	関帝、文昌、呂祖	所蔵経書多数。
⑩	高州市	根子鎮伯橋嶺腰村	靈王廟		清代	靈王(靈皇)	所蔵経書多数。
⑪	高州市	祥山鎮南茂坡村	宮皇廟	経壇、存善坤堂	1800年→186年 3重修→1926年 重修	玉皇宮主 三聖、八仙等	長岐鎮の三聖宮から信仰が伝わったという言い伝えもある。
⑫	呉川市	長岐鎮藍溪村	道教聖賢宮		1995年重建	玉皇、玉皇宮主、三清、文昌、関帝、孔子、北帝など	前身は藍溪三聖宮(1891年創建) 誦経団有り。
⑬	呉川市	振文鎮水口渡村	三聖宮皇廟	太和洞同善堂		孔子、関帝、岳武玉皇宮主	1930-1940年代に活動していた。信者3千人以上。(『呉川県志』2001年)
⑭	呉川市	水口坡村	甘棠宮皇廟	太和洞甘棠同善堂	2002年重建	最上階：玉皇宮主	
⑮	呉川市	呉陽鎮沙角旋	聖赫堂		1943年創建、 2012年重建	玉皇宮主	『四期普度救劫真経』はこの乩童の扶鸞によって作成された。

Spirit writing groups along the Jianjiang River in Western Guangdong
: focusing on their beliefs and liturgies

SHIGA Ichiko

志
賀
市
子

This paper intends to explore the rise of the spirit-writing groups along the Jianjiang River in western Guangdong, employing both historical materials and anthropological data obtained from my field research. In this region, a number of spirit-writing halls, called “*jingtang*” (literally, “scripture hall”) were established by local literati and merchants since the end of the 19th century.

The *jingtangs* were established on the basis of the religious and charitable culture rooted in the local community. In addition hereto, they were also directly influenced by the religious movement that emerged in southwestern China in the second half of the nineteenth century. This movement preached salvation from the apocalypse through the teachings spirit written by Lord Guan and other savior deities.

First, I explored the historical transformations and current conditions of several spirit-writing halls from the early twentieth century up until the present, focusing on their beliefs and liturgies. Then, I summarized the main points comparing the two case studies in terms of religiosity, organization, social class, and gender. The first case study focuses on the scripture halls in northern Gaozhou, which served as the religious communities centered on spirit-writing, the worship of Lord Guan, and the liturgy espousing Confucianism, mainly consisting of male followers. The other is the successors of the Palace of the Three Saints in Wuchuan, centered on the worship of the Jade Princess, mainly attracting female devotees. Finally, I discussed how gender and shamanism are key elements in understanding the development of the local spirit writing movement in modern China.