

十八世紀末～十九世紀中葉の民間宗教、民衆運動の思想

—— 日中両国の比較 ——

(神奈川大学) 小島 晋治

本稿は1988年10月、北京の中国文化書院が主催した「中日近代化の比較」シンポジウムに提出したものである。国内ですでに発表したものと若干重複する部分もあるが、そのまま掲載することにした。(筆者)

十八世紀末から十九世紀なかばにかけて、中国では嘉慶白蓮教反乱と太平天国運動をはじめ、弥勒下生信仰をもつ白蓮教系結社や拝上帝教による結社などの大小の蜂起が頻発した。日本でもとくに1830年代以降60年代にかけて、農民と都市下層民衆による「世直し」を求める民衆運動が展開された。この時代にはまた、農民や農民女性が創始した各種の新しい民間宗教が成立し、主に農民および都市下層民、ならびに少数の下級武士の間にひろがった。この時期に成立した如来教、黒住教、天理教、金光教、丸山教などは、現在の日本でもかなりの勢力をもっている。明治維新後の新政府の強力な国家神道推進政策の中で、多かれ少なかれ変容を余儀なくされたとはいえ、これら新宗教はその成立期において、つぎのような思想的特徴をもっていたと言われている。

(一) 政治的・社会的変革の時期を反映して、強力な一神教的な最高神による民衆救済の教義をもっていた。とくに天理教、丸山教には、「世直し」を求める理想世界実現の教義が含まれていた。

(二) 病気、貧窮、争いのない「この世の極楽」を求める現世中心主義という共通性をもち、とくに病苦からの救いが重要な位置を占めていた。

(三) 民衆の救済を目標とする人間本位の教義をもち、とくに天理教では、階級、身分、性による差別のない平等な人間関係や、儒教的な家父長制

家族観を否定した夫婦中心の家族観が説かれていた。

(四) 天理教や丸山教には、「世直し」的な政治観がふくまれ、また金光教は政治権力の没落やその消長盛衰が必然であるという信念をもっていた。

(村上重良「幕末維新期の民衆宗教について」岩波書店刊 日本思想体系『民衆宗教の思想』解説。1971年参照)

これら新宗教のうち、富士山信仰をもつ「富士講」に源をもつ丸山教は、弥勒(身勒)信仰と関係があるが、これを含めて、日本の場合、民間新宗教はしかし、「百姓一揆」や「世直し」の民衆運動と直接の関係をもたなかった。

日本のこの時代の農民や都市下層民による民衆運動が、同時代の中国の太平天国運動や十九世紀末の朝鮮の甲午農民戦争とはちがって、宗教と結びつかず、経済的要求を中心としたことについて、日本のマルクス主義歴史家故服部之総はこのべている。

「それだけアジアにおける日本社会の生産力のはるかに進んでいたのだ」と。

服部はこの時代、日本の農民の小商品生産者化や手工業のマニファクチュア化が同時代の中国や朝鮮より「はるかに進んでいた」ことに、上の理由を見ていたのである。(「明治のナショナリズム」服部之総著作集第6巻 305頁参照)

服部とちがって、反マルクス主義の立場に立っていた文学者故竹山道雄もまた、「日本社会は現世的、非宗教的、合理的な社会であり、それゆえに西欧社会とその本質に於て極似している。日本社会のこうした性格と方向はことに織豊政権と幕藩体制の成立によって確定した」(日本文化フォー

ラム編『日本文化の伝統と変遷』19頁)とのべている。竹山も服部とちがった立場から、この日本社会の特質を日本の近代化に有利に作用したとみなしていたのである。

これらの見解に対して、この時代の日本の民衆運動の思想についての代表的な研究者である安丸良夫は、これを批判する見解を發表している。

この時代の日本の民衆運動が宗教思想と結合せず、あるいは宗教一揆の形態をとらなかったのは、「世直し」の思想と運動が、幕藩体制を否定する世界観的形態をとるまでに成熟できなかったからで、それは「世界史的に例外といってよいほどの未熟」である。何故なら近代社会成立期における民衆闘争、とくに支配権力との全面的対決にまで進む闘争は、ドイツ農民戦争における千年王国説や太平天国運動におけるように、必ず宗教闘争の形態をとるからだ。日本のこの時代の民衆思想がそこまで進み得なかったのは、十六、七世紀の一向一揆、法華一揆、島原(天草)の乱などに表現された民衆的な宗教王国の観念の伝統が、織豊政権と幕藩体制の成立によって、徹底的に圧殺されてしまい、そのためこの時代に成立した各種民間宗教は民俗信仰的な神道説の系譜につながるはかなくなっていたからだ。(『日本の近代化と民衆思想』1974年、青木書店)

安丸のこの見解の根底には、明治維新以後の日本の近代化が民衆の主体性を圧迫しつつ進められたことへの否定的評価、および近代化を工業化と等置する見方への批判があった。

明治維新以後の日本の近代化についての評価という大問題に入ることは避けて、本論では、この時代の日本と中国の民衆(主に農民)運動の思想、これと関連する民衆の宗教思想のちがい、とくに日本の場合と顕著にちがっている中国の弥勒信仰と民衆蜂起の結合について、結合の契機と、反乱をつうじて彼らは何を實現しようと求めていたのか、という問題に焦点をあてて、私の見解の大

略をのべてみたい。

日本における弥勒信仰の研究者宮田登(『ミロク信仰の研究』ほか)、安永寿延(『日本のユートピア思想』)、および上記安丸良夫は、いずれも日本の弥勒信仰には、「末劫」、つまり終末観念がほとんど無いが、漠然としたものでしかなかったことを指摘している。(但し、安丸は富士講、丸山教においては、終末観的危機意識が比較的濃厚だったとのべている。)恐らくこのことと関連があると思われるが、「弥勒転世(ないし下生)」の観念が無い。他方で、弥勒信仰と無関係に、「ミロクの世」ということば、観念が広く流布していた。この観念はこの時代には宗教的な意味内容を失って、豊作の世、つまり「人間の欲望が十分に満たされる平穏で幸福な社会」(安丸良夫前出書)をさすことばとなっていた。

つぎに丸山教、富士講を含めて、日本の民間新宗教は共通して、農民や商人、職人としての世俗的な日常道徳——儉約、勤勉、正直、孝行などの生活倫理や職業倫理を重視、強調している。このような通俗的日常道徳の実践はたしかに「近代社会成立期の複雑な社会問題にたいしては、あまりに無力で消極的なものだった」(安丸前出書)だろう。しかしながら支配権力者による教化、強制ではなく、民衆自身による自発的な生活倫理、職業倫理の重視、その実践を進めていけば、農民、町人(商人、手工業者)としての自信と誇りを養成することにつうじていく。そして民間新宗教に限らず、幕末維新时期の日本の農民の中には、たしかにこの思想が生まれはじめていた。

十八世紀末以降の日本の百姓一揆の文献史料の中には、支配身分である武士(役人)の圧制に対して、農民が農民としての誇りと確信に満ちて抗議している記録がしばしば見られる。

例えば、1786、7年の福山藩(今の広島県)の農民は鉄砲を撃ちかけてきた武士たちに対して、「おまえたちに撃ち殺されるのは鳩や雉^{きじ}ばかりだ。

御百姓を撃ち殺すことなどできるものか」（「安部童子問」）と叫んでいる。また十九世紀の遠野（岩手県）の農民は、武士たちに対して、

「百姓たちは高々と笑い声をあげて、おまえたちよ、百姓などと軽蔑するのは大まちがいだ。おれたち百姓の言うことをよく聞け。士・農・工・商も天下の遊民も、みな源氏、平氏、藤原氏、橘氏の四姓から成り、天下の諸民はみな百姓だ。天下の人の生命を養っているからこそ、おれたち農民だけを百姓というのだ。おまえたちもおれたち百姓に養われているのだ。この道理も知らずに百姓などと罵るのはもってのほかだ。そこを退いてわれわれを通せ」と言っている。（「遠野唐丹寝物語」。以上いずれも岩波書店刊日本思想体系『民衆運動の思想』1970年刊の解説、安丸良夫「民衆運動の思想」所引。現代文に書きかえた。）

この農民としての誇りは、農民自身の権力を封建権力に代って樹立する、あるいは封建権力に農民権力を対置するというところにまでは進まず、最大限でも悪い領主の支配から脱出して「京の王様（天皇）の御百姓になろう」という主張にとどまっていた。（同上 409頁）

以上、日本における日本史研究の成果に依拠して概略をのべてきた十八世紀末～十九世紀中葉の日本の民衆、とくに農民の意識と比較すると、同時代の中国の農民蜂起の中心となった白蓮教系結社や拝上帝会をつうじて見られる民衆意識には、大要以下のような特徴が見られるように思われる。

第一に、とくに白蓮教系結社に顕著であるが、「末劫」・終末観念が強烈であること、またその終末の世の描写がなまなましい現実性をもっていたことである。

明清時代の白蓮教系異端宗教の經典の代表作とも言うべき龍華經の「末劫衆生品第十八」に、無生老母が老祖弓長にのべている、つぎのような「末劫」の描写がある。

「老母、弓長に問う、下界には天災来るの兆あり、なんじ知るや否やと。弓長、知らずと答う。老母曰く、下元甲子に災劫至らん、辛巳の年に天災来るの兆あり。山東の人民たがい人に人を食い合って餓死し、夫婦相顧りみず、父子分れる。北直隸に移り来るもまた餓饉にあって死せん。弓長、老母に問う。いつになれば暮らしやすくなるやと。老母言う、壬午の年にやや好くなるが、再び災劫に遇い、山揺れ地動き、黄河氾濫して人民溺死し、蝗虫荒れ、陰雨降りつづき、家屋倒壊して身を置く^{ところ}処なからん。この末劫の災厄こそ五百年前に積み集めたる悪業にして自業自得、^{のが}遁るるに^{よし}由なし。癸未の年にもまた疫病流行せん。弓長問う、この災劫はいかにして救うべきやと。老母曰く、信心篤き人は災に遇うも災無く、道を修めたる者は難に遇うも難無し。この劫数内に人心を調べ、信心の人を選ばん。仏は護法神を差遣して時々処々に庇護を垂れたまえば、凶難に遇うも却って吉祥を得べし。……」（澤田瑞穂『校注 破邪詳弁—中国民間宗教結社研究資料—』所収「龍華經の研究」183頁。1972年、第一書房）

澤田瑞穂によれば、この經典は明代後期に成立した。しかしここに描かれている「末劫」の暗黒世界は、十八世紀末以降の華北平原や西北辺境に生きた民衆にとって、決してコケ脅しの^{えそらごと}絵空事ではなかったと思われる。

十八世紀末～十九世紀初頭の嘉慶白蓮教反乱の史料集『清中期五省白蓮教起義史料』全5冊（江蘇人民出版社、1981年）には、反乱参加者の「供」をはじめ、参加者の入教の動機についてのべている史料がいくつ収められている。恐らく「供」も参加者自身が記述したものではなく、官僚が彼らの供述を記録したもので、その間に官僚の主観がまじっているという制約を免かれ難いだろう。しかしこれらを除いて、入教や蜂起参加の動機について知り得る史料は存在しないようである。これらの史料によれば、入教とは反乱参加の動機は、

すべて近い将来に必至の「大劫」（末劫）から免かれることであった。

「師言う。『近く大劫に遭うだろう。天地はまっくらとなり、太陽も月も光を失い、人民は、刀兵水火の災難を受けるか、奇病にかかる。妻女はかすめ犯され、世界は必ず一大変事に見舞われるだろう。ただわが教に入るものだけは災難を免れることができるだろう』と。馬鹿ものどもはこれを信じて、つれだってその信徒となり、経を読み礼拝した。しばらくすると、その人数はますます多くなった」（第4冊、127頁）

「無生老母、白衣観音が白蓮台の上に坐りこう言った。『黄天まさに死なんとし、蒼天まさに主たるべし。大劫はちかきにあり、人民に災難あり』と。そして霊文を授け、人々に斉（精進もの）を吃し、灯を拝せ、さすれば諸厄を免かれると言った」（同上、373頁）

「入教の初めには、香を焚いて神を敬っただけだった。あとになって、近く水火刀兵の災難がおこるが、梵語を覚えれば禍いを免れることができるという劉盛才の話聞いた」（第5冊、8頁）

「王家庄に前からあった大きな石が、ある日突然割れて、中から一篇の経文がでてきた。これに『一日一夜黒風が吹きすさび、無数の人民が風に吹かれて死に、白骨山を成し、血は流れて海となる。この経文を熟読する者は誰でも災難も免かれる』と書かれていた」（同上、35頁）

これに類した内容は多くの供述書に共通してみられる。

太平天国（拝上帝教）の公刊文書や諸王の供述書には、「大劫」、「劫運」についてのべたものはない。しかしハンパークの『洪秀全の幻想と太平天国の起源』には、次のことが記されている。

「道光三十年（1850年）に私（上帝をさす）は大災難を下すだろう。凡そ私を固く信仰して変らない者は救われるが、不信の徒は疫病にとりつかれ、八月以降には、田があっても耕すことができ

ず、家屋があっても住む人がいなくなるだろう。だから汝（洪秀全）の家人や親戚をここ柴荆山に連れてこい」と。

また洪秀全の手に成る「原道醒世訓」、「原道覚世訓」は当時の中国を暗黒の極まった世界とみなし、だからこそ理想世界の実現が可能なのだ、と説いている。これらは、白蓮教ほど明確ではないが、拝上帝教も終末観念をもっていたこと、会衆を蜂起に動員するに当たって、「劫」・厄運の必至を説いた可能性が大いにあることを示唆している。

第二に、白蓮教の場合、「大劫」の救い主として、弥勒仏などの転世、下生が説かれていることである。そして、下生した弥勒は直接に地上の支配者となるのではなく、清朝支配者とは異なる「天下の真主」、いわゆる「真命天子」としての「牛八」——明室の朱姓の字を分解したもの——なる者が擁立され、弥勒はこれを助ける存在として位置づけられている。こうして弥勒下生は清朝支配の否定と明室の復興に結びつけられている。

非常に興味深い現象だが、嘉慶白蓮教蜂起の発動に当たり、その組織者の一人は仏像のように円満具足の相貌ないし平常の相貌をもつ人物ではなく、身体的に異常のある異相の人物を、意図的に弥勒の転世者、下生した弥勒としようとしている。

「わが師劉松は甘肅の隆徳県に流刑にされており、われらと同教の人がしばしば彼を訪ねていった。劉松が人に托して私にくれた手紙にこう書かれていた。ある子供を探し出し、名を牛八とせよ。明朝の朱姓の後裔を指す呼び名だ。そうすれば衆人を煽動するのに有利だと。私は乾隆五七年二月に、安徽の亳州地方に行き、銀十両で、劉洲から王双喜という名の彼の甥を買いとり、家につれ帰った。陶興、任公美、王学龍といっしょに、同教の人々から集めた根基銀（入教に当たって納めた銀）、打丹銀（上と同じか）二千両をもち、王双喜をともなって隆徳県の劉松のもとに行き、王を劉松に

引き合わせた。私は、劉松の子劉四兒は弥勒仏の転世で牛八を助けることができると言った。私の弟子宋之清が襄陽で布教しており、部下も多数いたので、王双喜、劉四兒をつれて襄陽に行き、宋之清に会った。元来、多数を集めて、牛八を助けさせようと思っていたのである。ところが意外にも宋之清はこう言った。

『劉四兒は相貌が平常であって、弥勒仏の転世ではない。このあたりにめっかちの李三という男がおり、顔中ぶつぶつだらけだ。これこそ真に弥勒仏が転世した者だ。またこの男の子供の卯金刀（劉の字を分解したもの）こそが牛八だ』と。私は腹を立てて宋之清と喧嘩した」（同上第5冊103頁。劉之協供）

宋之清は何故「相貌平常」の人物は弥勒の転世者には不適で、異形、異相の人物こそこれにふさわしいと考えたのか。彼は何も語っておらず、この興味深い事実が民衆のどういう救済者イメージを表現しているのか、まだ解明不能である。

なお、拝上帝教の場合、楊秀清、蕭朝貴にそれぞれ天父上帝と天兄耶蘇が「下凡」（付体）して、洪秀全こそ「天下万国の真主」であるとくり返し告げ、秀全がこれを受け容れたことが、宗教運動から新王朝の樹立をめざす「革命」運動に転換する一大契機となった。また楊秀清に「下凡」した天父によって、洪秀全、馮雲山、楊秀清、韋昌輝、蕭朝貴の妻黃宣嬌がそれぞれ上帝の第二子、第三子、第四子、第五子、第六女とされた（王慶成編注『天父天兄聖旨』、遼寧人民出版社、1986年。ならびに王慶成「『天父聖旨』、『天兄聖旨』と太平天国の歴史」、中国民衆史研究会『老百姓の世界』第3号、4号の訳文参照）。このうち楊秀清は拳兵前、1848年3月と1850年4月の二回にわたって、「寝るに寝られず、味も分らず……つぶさに苦しみをなめ、口はきけず、耳は聞えなくなり」、「耳からうみが流れ、目からたえず水が流れ出した」（「天情道理書」）と記されている異

常な状態に陥っている。

一度目については、「世人はなお天父（上帝、エホバ）を敬うことを知らず、また天下の真主の所在を知らず、いぜんとして天父にそむいている。だから大いに疫病を下し、天下の人々を病死させるのが理の当然であった。しかるに天父は又も大いなる仁慈をたまわり、地上の人民すべてを病死させるのに忍びなかった。そこでとくに東王（楊秀清）を地上につかわして、世の人々に代ってその罪をつぐなわせたのである」（同上）と説明されている。二度目については、「一つには兄弟姉妹（上帝の子女たる人間たち）に代って病をつぐなわせたものであり、二つには、天父がわれら兄弟姉妹が真に天父天兄（イエス）の真道を認識しているかどうか試されたのである」（同上）と説明されている。二度目の時は信徒が桂平県金田村に結集してきた十月一日に忽然として正常に復し、「耳さとか目明らけく、心霊鋭敏、天国の軍務を掌握」したと言う。この記録からすると二度目の楊秀清の異常は拳兵準備のためのカモフラージュだったと思われる。

ここに見られる楊秀清の異常は弥勒仏の転世者が常時異相の人であったのとはちがう。しかし人間の苦難の救済者は、その罪や苦難を背負わなければならないという意識が両者に共通して表現されていたのではないと思われる。

同時代の日本の民間新宗教の場合も、「金比羅大明神」（如来教）、「天理王命」（天理教）、「天地金乃神」（金光教）などの神が創始者である農民女性や農民に付体し、あるいはその意志を伝えたことが創教の契機となっている。しかし付体したこれらの神々は、中国の弥勒仏や天父上帝とはちがって地上の「革命」とは無関係であり、純粋に新宗教による民衆救済運動の契機となったにすぎない。

第三に、嘉慶白蓮教反乱の場合、反乱以後、

「大劫」を免かれたのちに実現される新社会の具体的イメージが全く不明確である。それだけでなく蜂起にさいしての経済的政治的要求も明らかではない。「大劫」から免かれようとする切実な願いは史料から十分に知り得るが、「獲福」の「福」のイメージが不鮮明である。宗教性が比較的薄い華南、華中の民間秘密結社一天地会系統の結社はしばしば「劫富濟貧」という漠然たる平等主義的口号をかかげたが、嘉慶白蓮教反乱にはこれすら見られない^(注)。この点では伝統的な大同社会の理想を平均主義の頂点ともいうべき「天朝田畝制度」として発布した太平天国運動と非常にちがう。嘉慶白蓮教反乱関係史料を見る限り、日本で豊作の世を意味した「弥勒の世」ということばも絶無である。

第四に日本の民間新宗教が強調した農民、商人、手工業者としての日常生活の倫理や職業倫理を説く経典や告示、また同時代の日本の百姓一揆に見られる農民としての誇り、自信に立脚して支配者に要求を提起している記録は、私の知る限りでは、白蓮教、拝上帝教をつうじてない。

このちがいは幕藩体制下の日本社会と王朝体制下の中国社会のちがいが、具体的には、この時代の中国社会は、同時代の日本社会に比べて、甚だ大きな流動性、不安定性をもっていたことによるのではないかと思う。大きな流動性とは社会階層の流動性と、これが大きなことからくる空間的流動性の大きさをさす。

幕藩体制下の日本社会は、原則として「士・農・工・商」が世襲的に固定していた身分制社会であった。農・工・商の中では、すでに階級分化がかなり進行しており、農民、商人の上層からは「豪農」、「豪商」とよばれる大地主や大商人資本、各種産業のマニュファクチュア経営者が、他方では農業労働者や賃労働者、都市の細民、遊民が分化していた。しかし明治維新によって「四民平等」がうたわれ、武士の身分的特権が廃止されるまで、

「士農工商」の身分は固定されていた。また農民や手工業者の空間的流動、移動は強く規制され、大多数の農民は生涯その出生地に固定的に定住していた。領主権力が流動を規制したことによるだけではなく、日本の農民は村落共同体に編成され、「入会地」とよばれる村落共同体の共有地（多くは森林）などによって保護されていた。これらが同時代の中国社会に比べて、農民の空間的流動性を甚だ小さなものとした。

中国の場合、「士」すなわち官僚と士大夫は特権的な身分ではあるが、一般に身分制度の属性とされる世襲制度を欠き、原則として特定の少数「賤」身分を除いて、科挙をつうじて、農、工、商すべてに「士」への道が開かれていた。事実としては、「士」の大多数は地主階層の出身であったとしても、この原則上のちがいは大きい。そこでは農民、とくに比較的富裕な農民や有力紳士をもつ宗族の農民は、農民として解放されるよりは「士」となることによって上昇するという幻想に容易にとらえられるだろう。

また中国の村落は、同族結合の強い華南の村落に顕著に見られるような族田・宗族の各種共有地はあるが、日本の入会地、ヨーロッパの中世村落における共同牧草地、共有森林、狩猟地、共同耕地など、村落を村落共同体たらしめる物質的諸条件をもっていなかった。加えて日本の長子単独相続制とはことなつて男子の均分相続制であり、土地売買も古くからかなりの程度自由であった。これらの諸条件に十八世紀をつうじて進行したいじりしい人口増加（同時代の日本ではほぼ三千万人に一定していた）と耕地不足、商品貨幣経済の普及という新たな諸要因が加わって、中小地主階層を含む農民層の下層への分解、つまり地主の自作、さらに小作農民化、自・小作農民の小作農化、流民化が大規模に進行した。それと共に故郷を捨てざるを得なくなった農民、流民の驚くべき空間的流動性が生まれた。土地生産力の高低や副業の

有利、不利ないしその有無などによって、この流動性の幅は地域によってかなりちがっていた。しかし嘉慶白蓮教蜂起の舞台となった湖北・四川省境・四川・陝西・甘肅・湖南省境地域や山間部、太平天国蜂起の発源地広西の潯江流域地域では、はるか遠方諸地域から移住ないし流寓してきた農民、佣工、小商人、流民が高い比重を占めていた。こういう現象は同時代の日本では——恐らくヨーロッパでも——到底考えられないものである。

一定の土地に長期間定住し、村落共同体に庇護されると同時にそれに規制されてきた耕作農民ではなく、階層的、空間的流動性、不安定性の大きな農民や佣工、流民を主な構成分子としたという事情が、白蓮教や拝上帝教において日常生活倫理、職業倫理の重視、強調が見られない重要な要因の一つではなかったかと思う。白蓮教への入教の動機における、「免劫」の切実さの一方で、「福」の具体的イメージが不明確で、とくに経済的要求があいまいであることも、以上のことと無関係ではなからう。『清中期五省白蓮教起義史料』全五冊に収められている参加者の「供」の中で、入教と起義参加の動機についてのべているものは、ごくわずかしかないが、その一つは次のようにのべている。

「（組織者の一人）張正謨は言った。『入教する者はそれぞれ銀両（根基銀）を出して、經理係にわたせ、帳簿に記名し、事が成ったのち、納めた銀の多少を調べて、それぞれ官に封ずる』と。私は官になりたいと思っていたので、銀百両を出し、劉盛才にわたした。劉盛才が言うには、私は多額の銀を納めたのだから総督になれるだろう、とのことだった。」（聶傑人供。同上書第五冊、一、五、頁）

この史料は、「官」になることが聶傑人の入教の動機、ないしは免劫後実現さるべき「福」の内容であったこと、根基銀の多少によって高低の「官」が約束されたことを示している。

またもう一つの「供」は、「事が成った後、私に地畝（土地）を分け与えろと言われ、私はこれを受け入れた」（王義供、同上10頁）と、「地畝」を分給する約束がなされたこと、これが王義にとっての「福」の内容であったことを語っている。「官」になることに比べれば、農民としての要求が表現されていると言えるだろう。しかし「地畝」の分給は農民一般にではなく、起義参加者に限って約束されたものだ。だからこうして「地畝」を分給された農民が地主に上昇することも大いにあり得たのである。

拝上帝会、また太平天国起義への参加の動機として、李秀成がその「供」の中で、「災難から逃れる」、また「衣食を得るため」とのべていることは良く知られている。ほかにつぎのような史料がある。

「拝上帝会の者は必ず家族、子女ともどもに加入し、土地や家屋を安く売り払ってしまう。どうしてかと尋ねると、『おれは太守（地方長官）になるんだ、將軍になるんだ。おまえたちのように田んぼにしがみついているじいさんたちとはちがうんだ』と言う。その妻妾たちも笑いながら親戚や隣人に言う。『私は夫人（諸侯の正妻あるいは貴人の妻）になるの、恭人（四品官の妻）になるの、あんたたちのような村の女たちとは違うの』これを聞いた者は連中は気がふれたんだと笑いころげた。」（佚名『潯州府志』広西壮族自治区博物館翻印《油印》卷五六。『太平天国革命時期広西農民起義資料』上冊 126頁）

この記事を士大夫層の起義農民に対するいわれなき侮辱の表現にすぎないとみなすことはできない。何故なら『天命詔旨書』（太平天国の公刊文書の一つ）によれば、拳兵以後天王洪秀全はくり返し、「地上天堂」が実現した暁には、功の大小によって上下の「官」を与え、さらに世襲させると約束して、軍律の厳守と「妖魔」（清朝）撃滅の闘志を鼓舞しているからである。

「今各軍に命ず、妖を殺すたびに、各兩司馬（二五人を指揮）は直ちに部下のなにがしが先頭に立って前進した場合には、その氏名をまるでかこんでその功を記す。……小天堂（地上天国）に到達したら、その記録にもとづいて官職の高低を定める。」（1851年11月）

「およそ天下をとるために共に戦った功臣は、功の大なる者は丞相、検点、指揮、將軍、侍衛に封じ、小なる者も軍帥（一万二五〇〇人を指揮）の職に封じて、累代世襲させ、龍袍角帶（龍の模様がついた高官の礼服とつの製の帯）を着用して天朝に出仕させる」（同12月）

「男将も女将もみな剣を身に帯びよ。今の着衣を着がえ、心を一つにしてともどもに大胆に妖を殺そう。金や宝は二の次だ。……高天で至福を享け、この上ない威光を身に浴びるだろう。最少限でもみな絹を身にまとい、男は龍袍をき、女はかざしに花をさす（科学合格者の妻の榮譽のしるし）だろう。」（1852年4月）

これらの史料から、農民としての誇りや、農民のままで農民として解放されるという意識を見出すことは不可能である。「民」から脱出して、新王朝の「官」に上昇することが栄光の道とされているのである。

太平天国首脳のユートピア構想を制度化した「天朝田畝制度」においても、「官」と「農民」は「高卑」の上下関係として位置づけられている。

「なべて十項の天条（戒律）を遵守する者、および命令に従って忠を尽くし国に報いた者は忠となし、『卑』から昇らせて『高』に至らしめ、その官を世襲させる。官にして十項の天条に違反する者、および命令にそむいて賄賂を受け汚職する者は奸となし、『高』からおとしめて『卑』に至らしめ、黜^{しりぞ}けて農となす」と。

これらに表現されている「官」と農民についての観念は、農民戦争という歴史概念の根拠となった一六世紀前半のドイツ農民戦争における農民の

思想とは異質のものである。

ドイツ農民戦争の発端は、1525年に西南ドイツのヒシュワーベンに三つの農民軍団が集まり、改革派の聖職者も加わって十二ヶ条の要求書を作成したことにあった。ブリツクレによると、この要求書にはドイツ農民戦争における農民の諸要求が集約されていると言われている。その冒頭にこう書かれている。

「聖俗の権力によって苦しめられていると感じている、その支配下にあるすべての農民と隷農の基本的にして主要なる主要箇条」。

つまり明確に農民としての立場に立ち、農民としての要求を正当なものとして領主権力に提出している。つぎにその具体的内容として、

- ①新しい福音の教義と結びつけて、これこそ神の法であるとして、司祭を村落共同体によって選任し、任命すること
- ②教会が村落共同体から取り立てている十分之一税を廃止し、村落内部で使う十分之一税は自分たちで決めて徴収すること
- ③領主への賦役を軽減し、農奴制を廃止すること
- ④聖俗領主、領邦君主が取っている死亡税を廃止すること
- ⑤河川、狩猟地、森林、共同牧草地、共同耕地などを村落共同体に返還すること

を要求している。これらは村落共同体に基礎を置いて、領主の権限を共同体の管理に移し、農民の自治を拡大しようとしたものである。さらにこうして自治を拡大した多くの村落共同体が一種の誓約同盟を結ぶ形式で、領主制、領邦国家に代る新しい国家を構想した。

以上から集約できる農民戦争の概念は、まず農民でありつづけることを前提として農民の地位を改善するために、あるいは農民が自らを解放するために農業制度・土地制度を改革し、それに適合する政治秩序、社会秩序の改革を長期にわたって保証するような政治目標を構想して、これを受け

いれない支配権力と組織された武力をもって戦うということである。(Peter Blickle, Die Revolution von 1525., neue bearbeitete und erweiterte Auflage, München/ Wien 1981. 前間良爾・田中真造訳『一五二五年の革命——ドイツ農民戦争の社会構造史的研究——』刀水書房, 1988年)

幕末維新期の日本の百姓一揆や世直しはこのような農民戦争にまでは発展しなかった。しかしもしそこに至ったとしても、農民が武士、大名になることを要求するということはとうてい考えられない。各地方の一揆、世直しにはそういう要求、また思想は全く見出せない。その点では同時代の中国の白蓮教起義、太平天国起義に表現されている民衆思想は、世界史的に見てかなり特異である。同時代に中国各地で、土地所有者、また耕作農民としての要求を反映する抗糧暴動、また耕作農民としての要求を反映する抗租暴動が頻発していた。これらには白蓮教蜂起や太平天国蜂起とはことなる農民としての思想がふくまれていたのかもしれない。しかしこれらに参加した農民自身による記録が私の知っている限り存在しないので、これに論及することができなかった。

以上大づかみにのべてきた十八世紀末から十九世紀中葉の時期の日本と中国の民間宗教、民衆運動の思想のちがいがどこから生まれたのかという問題のより深い分析、またこのちがいが以後の両国の近代化過程にどのようなちがいを生み出したのか、という問題の解明は、今後の課題として残されている。

(注)

この稿の完成後、武内房司「清末苗族反乱と青蓮教」(『海南史学』第26号所収)を寄贈された。この論文には太平天国と同時代の咸豊・同治時代に貴州にひろがった苗族反乱の中で、多数の苗族信徒を獲得した青蓮教(白蓮教系結社の一つ)系の「燈花教」の思想について、注目

すべき見解が提起されている。すなわち燈花教の重要宝巻であった『五公経』(天閣経)に、「黒風」が吹き荒れ、悪人を一掃する末劫後に実現される「太平年」の具体相が、「どこでも家は富み……毎日人々の歓声があふれ……百姓はともに万年の長寿を受け……毎年ほどよい雨や風に恵まれ……明君が出現し、賦税は均平になる」としてえがかれていること、さらに極めて注目すべきことに、都勾の燈花教は「貴も賤もなく、富も貧もなく、取るも求めるも一切お前たちの意のままになる」黄道世界が実現すると、説いたという。武内は「多くの白蓮教反乱において、来世における官位の保証が多くの信徒の入信動機となっていた」のに対し、都勾の燈花教がこの「無貴無賤、無貧無富」黄道世界を構想し得た要因を、「極度に緊迫した漢・苗関係、苗族の被差別情況、それを容認しがちな公権力の存在など貴州東南部の苗族がおかっていた具体的な現実」の中に求めようとしている。「貴賤貧富」なき世界実現への具体的な方策が欠如しているとしても、はかならぬ少数民族＝苗族の中でのみ、このような思想が提起され得たということは、極めて注目すべきことだと思われる。なお漢族農民の中にひろがった白蓮教系の思想の中に、こういう要素が全くなかったのかどうかについても、未発見の宝巻その他の史料のさらなる検索が必要だと思われる。

