

宗教・文化と功利主義：郷土廟会の学界展望

岳永逸[※]

要旨：「廟産興学」、「強国強種」のコンテクストにおいて、敬拝を中心とする郷土廟会が迷信、愚昧の同義語に当たる。経済の価値となり得る可能性がある教育の価値以外には、廟会の内なる価値に対する研究が重要視されていなかった。1949年以降、主流イデオロギーが廟会に社会大発展、大繁栄、及び人民が解放され国家の主人公になるというような新しい意味を強力に与えた。好奇心に因んだ再読の底流を受け継ぎ、改革開放の後、廟会は文化遺産として新たに位置付けられ、村落生活に基づく文化制度として認知されるようになったが、主流を占める「復興」という解釈が功利主義と機能論に止まってしまったのである。中国の廟会と宗教への研究に対して、家と廟の区分けを打ち破り、一般信者の実践に直面するのはより望ましい方法だと考えられる。

キーワード：廟会 宗教 文化 復興 主観現在

Religion, Culture, and Utilitarianism:

The Academic View of Rural Temple Festivals in China

Yue, Yongyi

Abstract: The rural temple festivals whose core is to worship is the synonyms of superstition and stupid in the context of using temples' property to thrive education and strengthening our country. Compared with the internal value of rural temple festivals, scholars have paid more attention to its external value such as the function of economy and education. The new connotation, like big development, big prosperity and people turning over of the host, has been given the old temple festivals since 1949. Continuing the undercurrent of thick description derived from curiosity, the rural temple festivals has been reorientated of both culture, heritage and cultural system based on daily life since the Reform and Opening up. However, the main point of renaissance is only the utilitarianism and functionalism. It is possible way to investigate the Chinese rural temple festivals and religion, which are breaking the segmentation between home and temple and facing the practices of ordinary believers.

Keywords: temple festivals, religion, culture, renaissance, subject present

※北京師範大学文学院准教授

【基金項目】：国家社会科学基金項目「北平燕京大学、補仁大学の民間文学と民俗学の研究（1937-1949）」（14BZW153）

郷土中国の廟会は民衆の日常生活における流動的、非持続的、周期的な民俗事象である。特定の地域、特に譲渡、転換可能な家や廟などの共有の空間で発生し伝承されており、特定の民衆によって組織され、神霊への敬拝を中心とする私事性と開放性を兼ねている。祝祭日の雰囲気漂っている民衆的な活動と心のイメージとして、下層信者に実行されている人神一体の宗教——郷土宗教（岳永逸，2012，2014a；Yue，2014）——の集中的な表れである。強力な西学東漸につれて、一神教、特にキリスト教を基準に、様々なエリート任せのイデオロギーにおいては、ここ数年来文化、遺産、社会の生命力の一種として正視されるようになってきたが、叩頭敬拝、焼香拝仏、祈願・願解きなどが行われている郷土廟会は長期にわたって「淫祀」、「異端」、「迷信」、「愚昧」、「封建」の代名詞とされているのである。郷土廟会と宗教のことを「家」と「廟」という二元構造の下に解釈すれば生まれつきの欠陥があり、こういう潮流任せの主流的な認識は郷土廟会と宗教への調査研究に俯視、軽視、平視などの様々な視角をもたらしたのである。

一、民衆教化と経済発展

西洋模倣、理性・科学・民衆の唱道の風潮に従い、上昇志向、民族主義が天下を統一したコンテクストの下で、民国時代の廟会に対する調査研究は民衆への教化・改造と経済の発展を目指していたのである。

1925年、顧頡剛をはじめ北京大学風俗調査会の五人の研究者が先立って「参詣者を装って」（鐘敬文，2002：506）北京の西にある妙峰山の参詣に対して三日間の調査を行った。主要な目的が民衆教化の社会運動への助力で、学問の目的が副次的だと顧頡剛は強調した（顧頡剛，1998：1-10）。同年、米国人のSidney Gamble一行のお供で妙峰山で調査をした李景漢も自分のことを「中国社会改良学者」（李景漢，1925：1-2）と名乗った。顧頡剛と李景漢の学術的な目的を兼ねた柔軟的な態度と違って、廟会を迷信の発祥地として確信していた学者や官僚達が「廢廟興学」、「廟産興学」（邵爽秋，1929）と強烈に呼びかけていた。河北省定県で行われた中華平民教育促進会の社会調査の目的は、中国の郷村の状況をさらに見極め、「愚、弱、窮、私（私欲）」の民衆を改造することであった。そのうちの「愚」こそ神霊、村廟、廟会と緊密に繋がっているのである（李景漢，1986：417-446；Gamble，1954：398-425）。

民衆教育のため、各地の民衆教育館も続々と廟会に関心を寄せてきた。20世紀30年代の初期、山東省民衆教育館からの呼びかけで山東省各地の廟会への全面調査が地方の人々によって行われるようになった。郷土廟会が何度も禁じられてもなかなか止まらないこと、また迷信が禁止されても実は絶えないということの根源を見極めることに目的がある（山東省民衆教育館，1933）。ほぼ同時に、鄭合成の主導で経済と教育を目的とする安国薬王廟会と陳州太昊陵廟会の調査が行

われた。それで、安国薬王廟会は「農村交易」という定期市モデルと並列した廟会モデルとなった（鄭合成，1932：95）。また、農村の康楽教育（心身の健康・快樂のための教育）、生産教育、娯楽教育、道德教育、言語文字教育、芸術教育と衛生教育などの実行のため、調査員たちは陳州太昊陵廟会から参考資料を見つけようとしていたのである（鄭合成，1934）。教化、改造は同時期の都市の廟会調査の主要な目的でもあった。1921年、王卓然（1922）が国家社会の進歩のために、北京厂甸廟会の改良を目指して、厂甸廟会の商家、観光客、車馬を対象に調査を行った。十数年の後、これは依然として北平廟会調査の抜本的な心持である（民国学院，1934）。

廟会の経済学の面における意義を強調することによって、廟会の市の重要性が学問的に浮き彫りになってきた。全漢昇（1934）が廟会の市の起源、及び宋、明、清の時代と近代の廟会の市の概況を述べ、これをもって中国も西洋と同じく廟会の市（temple fair）があることを証明し、たいていの廟会の市のことを廟会と簡単に同一視した。郷土廟会と市が重合、交差、相接、乖離などの様々な関係を持っているので、主流イデオロギーも参拝活動のある廟会を定期市に改造させることに力を尽くし、それを物資交流大会、博覧会、展覧会などと同一視するようになった。これは民国時代以来、政府側が廟会の発展を許可し支持する主導的な姿勢となり、いまだに学界の中国廟会研究の学術的方向の一つである（例えば Cooper, 2013）。

改革開放以来、主流言説が相次いで民間文化、伝統文化の遺産に対して解釈することにつれて、廟会の地方への重要さを強調する人たちも廟会の道具的理性を大切にしたのである。まず、「文化を舞台に、経済を芝居に」という枠組みの下で、廟会の経済的機能が宣伝され、廟会が商品交易を主な特色とする物資交流会、商談会、外資誘致会として行われ、その神祇敬拝の核心に対して沈黙だった。続いて、非物質文化遺産の申告、審査、保護の大きな流れの中で、廟会の教育、娯楽及び宗教、芸術などの文化機能も登場してきた。例えば、北京の妙峰山廟会、上海の龍華廟会など、次々に第二回国家レベルの非物質文化遺産名録に登録された。こういう非物質文化遺産の特色を浮き彫りにすると同時に、廟会の信者の敬拝実践も自明の合理性を帯びようになった。経済的機能と文化的機能のいずれに偏るにもかかわらず、各地域では特色と悠久なる歴史がある廟会を生かして、観光業を開発し経済を発展させ、その勢いに従って文化建設を行うことは、エリートの廟会への俯瞰の革新的な目的として、終始変わらなかった。

21世紀以来、GDPが憑依した「政府筋メディアのエリート」（岳永逸，2010a）の潜在的な欲望はさらに景勝地と聖山の合流をもたらしした。一方では、元々神殿、道観、廟宇、庵寺がなかった景勝地は、全力を傾けて廟宇を建て、景勝地を聖山にさせ、靈験の線香を制度化させるように様々な工夫をした。他方では、元々廟会期間中だけ賑わった聖山は、交通を含めたサービス施設の水準と規格を高め、聖山を景勝地にさせ、高価の入場券を常態化させることに全力を注いだ。観光産業に伴う宗教経済、廟会経済が国民経済、特に地方経済の重要な構成部分となった。また、廟会を「迷信」とする厳しい非難もあり、「迷信で金をかき集めて、私腹を肥やす」、「請け負われた信仰」などの批判の声が折々マスコミで見られる（劉子倩，2012）。

初志が教育、改造にせよ、経済発展、文化発揚にせよ、エリートたちの俯瞰の視角によって、

廟会への調査と論述は消えかかっているか、あるいは既に消失を中絶したと考えられた「迷信」を記録することができ、そのことによって考証と実録の意味を備えるようになった。20世紀30年代、「鄧都迷信が中国民間でかなり普遍的な勢力を持っている」ことで、「中国の宗教と中国の社会風俗を研究する」精神に基づき、衛惠林（1935）が鄧都香会に対して調査を行った。同時に、林用中と章松寿が杭州の老東岳廟の宗教活動に対して、「妙峰山以後の始めて」の価値がある記録をしたとすることができる（鐘敬文、2002:507）。葉郭立誠（1970）等の学者が北平東岳廟会を調査した動因といえ、同じく「これから数十年、国民の知恵が大いに明け、迷信が排除され、汎神信仰がきつと滅びていく」という素朴な認識に基づいたものであり、その調査で保存された「迷信」の資料の中には、跡取息子、長寿、婚姻、財産、官職等を求める実行、及び香会の組織、活動、現状、東岳廟の神話伝説等が含まれている。現在各レベルの非物質文化遺産の申告と審査の活動の中で、数多くの廟会の敬拝実行、特に文化大革命の間潜伏された敬拝実行の歴史が、非物質文化遺産申告書の記入とその関係論述が歴史の事実となったのである（例えば、周希斌、2006：43-45）。

二、政治強国と文化大国

郷村の宮観廟庵で行われる宗教儀式をめぐる、歴朝歴代の支配者によって「飴と鞭」の政策が絶えず実施されている。招安されて「正祀」の系統に収められることもあれば、「淫祀」のレッテルを貼られて抑制禁止されることもある。そのため、正祀、淫祀の相互転化を強調する「変遷の神」（Hansen, 1990）、「道と庶道」（Hymes, 2002）も日頃に中国宗教研究の主流言説となってきたのである。中国本土の伝統的な記述において、正祀はエリートによって正史や方誌などに記述されるものとなるが、淫祀は郷村で伝承され、口から耳へと伝えられるようになり、伝奇、話本、また、劇作家や小説家に楽しまれている志怪、神話に記述されるものとなる。

マテオ・リッチが中国に渡って以来、香燭紙炮を特徴とし、稽首跪拝という身体の実践を標識とする、祠堂、墓地、廟宇など異なる時空において行われる中国本土の宗教は絶えずに宣教士たちによって、「異端」、「迷信」というように軽蔑されてきた（Paper, 1995: 4-12, 15-17）。迷信が、淫祀という伝統的な記述の温床に基づき、西洋科学と革命政治学に巻き込まれて、淫祀、異端に取って代わり、郷土廟会と宗教の代名詞となった。廟会が「迷信」と定義されることによって、神像が取り壊されて、廟産が学校になったのみならず、廟会が更に廟会の市に改造されて、全面的に取り締まれるまでになるのである。20世紀において、これは1949年という政治の境を乗り越え、最も長く続いた国民、共産党両党ともに認められている革命姿勢でもあった。高く上からの俯視と同様に、見向きもしない軽蔑は、エリートたちが百余年の間に郷土宗教の集中的な現われとしての廟会に対する視角の一つである。清末以降の廟産興学の運動に現われるものでもあるし、1949年後改めて廟会を定義しようとし、廟会を徹底的に廃神化にして市に変更し、また一部の廟宇、神像を文物にするなど、主流言説の封じ込めに集中的に現われるものでもある。

全体的にみれば、1949年から改革開放まで、大陸で行われた敬拝を中核とする廟会が欠け落

ちる状態となっている。だが、廟会が禁制される最も激烈な時代においても、「廟会」という言葉がたびたび主流イデオロギーを宣伝する文芸作品に出ている。当時の人、社会、国家と同様に、「廟会」という言葉も古いものから新しいものへ、消極的なものから積極的なものへ転化し、複雑な「単方向性」を持つようになったのである。

「大躍進」時代の演唱、漫才と詩歌など短い文芸宣伝品にとって、新廟会は農業、工業と科学技術の腕比べ、新しい発明の交流、社会主義建設成果の展示になる土台であり、そのために、今日でも北京の中関村でたびたび「科学技術廟会」など人目を引くような横書きのスローガンが見られる結果を招いたのである。「新」廟会は都市部で開かれる公社社員の憧れた展覧会で、大麦ブレイカー、田植機など先進的な製品が展示される（紅光等, 1958:1-17）。あるいは線香をあげず、仏像を拝まず、泥の神像もなく、おみくじを引かず、人相・手相を見ずに、都市部工場の労働者たちが革新プロジェクト、技術、生産をめぐって行われる腕比べの場となる（水文祥等, 1958:16）。工業、農業の「大躍進」展覧会となる（劇曲演唱資料第二輯, 1958:1-7）。工業館では、電車、自動車、ジェット機、汽船、太陽熱料理器などの工業品が展示され、農業館では、1ムー当たり 17500 キロの収穫となった稲、重さ 1 キロの綿の実、高さ 5 尺 3、4 寸の玉ねぎ、重さ 50 キロ余りのサツマイモ、田植え機、トラクターなどが展示されている。また、文化欄に産児制限などが宣伝されている。展示を主な目的とする新廟会の現場では、共産主義新風の現われとして百貨店の「無人販売」が出され、劇楼で演じられるものに「総路線鼓足干劲（全般の方針に大いに意気込む）」、「那時候駕火箭乗衛星飛上天去、遊月宮逛火星任意来回兒（あの時、ロケットを運転し、人口衛星に乗って空まで飛び上がり、月と火星をほしいまに往復する）」、「活活氣死迷信人兒（迷信の人をひどく怒らせる）」、「十五年展望（15 年の見通し）」という時代の新しい言葉が続出する。

人を引きつける、燦爛としている指導者の主張する「主観的眞実」と異なって、旧廟会に参加した人たちはおわん帽をかぶり、赤紫の袍を着、腰に絹織物の帯をしめ、足に涼んだ皮靴をはき、手に小さい亀を持ち、ポケットに泥人形を入れ、肩に五香豆（空豆を塩ゆでして香料をまぶして乾かしたもの）を担ぐ「二百五（間抜け）」である。彼らが身につけているものは、「線香一つ、蠟燭二つ、元宝（銀箔で作った馬蹄銀）三連、爆竹四つ、菩薩に銅貨五つ、昼飯に卵六つ、のどの渴きを抑えるためにサトウキビ七本、飢えをしのぐために焼菓子八つ、わら紙九枚、十滴水（漢方薬の一種で、健胃、駆風的作用があり、暑気あたりによる頭痛、めまい、胃腸の不快感、吐き気、嘔吐、腹痛などに用いられる）十本」である。廟会に着いたら、二百五たちが菩薩に稽首し、間が抜けているように騒ぎを傍観する。（陳万鎰等, 1958:1-6）

強力政治と主流イデオロギーが伸びる「手」として、ポピュラーで時代に合わせた文芸の宣伝作品では、廟会はその能記も所記も質的変化が起こったのである。これは、「旧廟会」が根深くて揺るがないことと、長期に渡り中国民衆の大多数に大いに歓迎される生活様式であることを物語っている。イデオロギーをリモデリングしようとする指導者はその助力を受けずにはいられなくなり、またそれに新たな意味付けを与えたのである。したがって、「廟会」に対する基本的な

言説、叙述、創作と実践も当時新好旧坏（新しいものは良い、古いものは良くない）、新光明旧黑暗（新しいものは明るい、古いものは暗い）と記述される「正史」の異文となり、「感恩型国家」が形作った潮流に铸込まれていった。民衆は最も広い意味での精神の「シャワー」を浴びせられた。新廟会に付与された「翻身（生まれ変わった）」幻覚と素敵な未来の幻想が、くり返された創作、宣伝と演出によって、民衆の知覚、意識の瞬間と「主観現在」(subjective present) (Humphrey, 2012: 78) に固められた。民衆も受け身の立場に立たされ、自覚的に「人民」という「政治の強人」に内面化されていった。

廟会に対する新たな定義、言説は二つの結果を導くことになった。直接的な結果は、参与感恩型国家叙述の潮流において、「旧」廟会に関わる敬拝行為が潜在、匿名乃至欠失の状態となることである。間接的な結果は、改革開放後、特に21世紀以来、廟会に関わる非物質文化遺産の申告において、地元の人たちが如何に1949年後、特に文化大革命の時期に過会（廟会を行うこと）を守り抜いたことを大小の廟会によって強調されるようになったのである。

ここ数十年、民族民間文化／非物質文化遺産—迷信というさまよっている叙述の難局において、数多くの廟会が申遺（文化遺産申請）している時、申告書、音声、映像などの制作や各行政レベル「非物質文化遺産」の命名などを通じることによって、改革開放の前と後の異なる二つの「新」中国が物語られている。前の新中国は雄大な気持ちを抱き、困難な道を歩む政治強国のことを指しているが、後の新中国は経済力に支えられる文化大国、文化の古い国及び文化強国という夢のことを指している。二つの「新」中国イデオロギーが構築されている時、各自の一部が一致して民衆の幅広く参与した廟会に繋がっている。しかしながら、前者は逆方向の教訓となる一方で、後者は正方向の利用となるのである。勿論、言説と叙述の権力を支配する政府筋メディアのエリートたちは、清末と民国時代の啓蒙知識人とは異なる。

落後挨打（遅れを取ると叩かれる）という歴史の背景に、救亡図存（民族・国家の滅亡を救い生存を図る）を図ろうとする啓蒙エリートたちは西洋の科学、理性を学ぶのが本意であったため、殆どの民衆が改造されるべき、改造されなければならぬ、また改造されることが出来るものとなっていた。自分の生活世界と価値観を持つ民衆が、彼らによって、愚、弱、窮、私の民衆と民族の希望を育んだ民衆というように二つに分類された。改革開放の前、政治強国の政治エリートは、彼らの先輩である啓蒙エリートが抱える文化への配慮を欠くし、「革命」の観念、特に政治革命の極致を発揮し、本土の伝統的文化を徹底的に打破しようとする。資本主義、帝国主義と言われる西洋を拒絶する同時に、政治エリートは封建主義の名義で文化の面から前代未聞の「脱中国化」運動を行った。「弑父断脐（子供が父親を殺すこと、親が胎児の臍の緒を絶つこと、いずれも残酷的だという意味である）」のような革命の文化が天下を統一するようになった。

表象からみれば、文化大国の政府筋メディアのエリートは、その前の政治エリートから遠ざかり、啓蒙エリートに近づいたように見えるが、事実上、両者と本質的に異なっている。政治の枠組みの中で、新しい時代の政府筋メディアのエリートは、いわゆる「復興」する民間文化—伝統文化に対して新たな叙述を行い、「夸父（中国の神話、夸父が太陽を追いかけて、のどが渴いて

死んだ話。身の程知らずの意味)」のように独り善がりになることを主な仕事としている。この潮流の中で、中国は一気に世界で文化遺産、非物質文化遺産の最も多い国の一つとなったのである。政府筋メディアのエリートが持つ盛んに雄弁を振るったような自慢と「我と思わん者」のような反哺の心境は、正に郷土廟会と宗教を軽蔑する視角の変体である。それは、政治エリートの独断もなければ、啓蒙エリートの憂患と批判的精神も欠けている。

三、時空序列における「好奇」

上述した国民啓蒙、経済発展、文化保護に基づく廟会調査と論述と異なって、より多くの研究は廟会を宗族と同じように重要視して中国の社会と文化を研究する切り口としたのである。それに従って、村廟は祠堂と同じような重要な意義を持っている。1915年、中国の村廟が社会生活の中心に据えた存在だと指摘した学者は既にいた(Leong & Tao, 1915:32)。各地の状況によって、村廟と廟会が村落の生活世界における分布と役割は画一的ではない。ある程度で村民の日常生活と分離されたり(費孝通, 2001:35-36、100-101)、廟宇で神霊を祭ることが祠堂で先祖を祭ることの延長で何れも宗族連合(clan solidarity)の機構であったり(林耀華, 2000: 32-33、52-55)、並立の教堂や祠堂と同じように村廟は村の日常生活に巨大な張力を与えたり(楊懋春, 2001: 154-157)する。そのため、20世紀40年代初期になってから、村廟が社会公共空間であるという認識を基にした「廟宇宗教」の命名と研究は表れたのである(陳永齡, 1941)。

かつて北平東岳廟の近くに住んだことがあるグッドリッチ(Goodrich, 1964: 1-2)が見知らぬ東岳廟に対して好奇心を示し、調査を行った。東岳廟という廟ではいったいどんなことが行われているのか。その中の神祇はどの神様だろうか。どんなことが司られているのか。人々は何のために焼香敬拝に来るのか。こいういうグッドリッチの「好奇」はデュボイスの当代河北沧州民間宗教の教派に対する研究にも現われた。その研究は同じく中国の個人的な宗教精神に対する疑問に始まったのである(Dubois, 2005)。グッドリッチの「好奇」と違って、南満洲鉄道株式会社(1985)は明確な目的を持って20世紀30、40年代の華北農村の大量な村廟と廟会の状況を記録した。調査員の侵略者としての身分と報告者の限りある協力は度重なる諮問をもたらしたからこそ、その調査材料の質は同時期の世界中のほかの小農社会に関する資料より「高いのであろう」(黄宗智, 2000: 31-45)。問答の筋道に沿って、日本人も廟会を宗族と同じような重要な地位に置いて、廟会と宗族等の村落組織、廟会と経済、教育及び村民の日常生活の間の動態的な関係を読取ろうとしていたことが分かる。

改革開放以後、中国大陸の民俗学、人類学、社会学等の学科が相次いで回復されたことに従い、様々な学科の学者に強調された境界は、学科自らの発展の需要と学科の間の交流によって急速に打ち破られてしまった。同時期の大量の郷土廟会が続々と現れてくることと伴い、中国大陸の学術界における廟会への研究は、解放以前の学術伝統も受け継ぎながら、海外の関係領域の既有研究の影響も深く受けた。研究者たちは多数の廟会を見つめる上で、廟会の本質を探ることに努めた。

1990年代、台湾の学者王秋桂が編集した調査に基づいた85種の「民俗曲芸叢書」の中では、何冊も郷土廟会と関係がある。フランスの学者 John Lagerwey が編集した「客家伝統社会叢書」には、広東省、福建省、江西省等の客家村落の廟会調査資料が系統的に収録されている。また、Daniel L. Overmyer と范麗珠が共同編集した「华北農村民間文化研究叢書」においても、華北農村の廟宇と廟会に対する調査が多く見られる。それと同時に、各角度、各レベル、各範囲における廟会研究の論文集が次々に出版された。中国大陸では、関係する論文集の出版は、いまだで見下ろしの姿勢を示してきた覇権的言説が、長期に抑制されてきた廟会等の社会風習に対してある程度正視するようになったということを意味している（例えば、高占祥、1992）。それで、一種の宗教儀式や祭典にせよ、言説にせよ、廟会は部分的に分ち合う合理性があるようになってきた。

絶えぬ學術伝統の故、香港と台湾の廟会に関する研究は蚕食的であり、社会空間、生活リズム、経済理性・宗教市場等の様々な道を生み出した。

フリードマン（M. Freedman）を代表とする宗族モデルへの反省、スキナー（G. W. Skinner）の市場圏と巨区理論への反発として、地縁社会の組織、地域崇拜の研究が20世紀後半の学界のホットな話題となった。サンドグレンが台湾の地域崇拜を「集落」、「村落」、「多村落」、「巡礼」という四つのレベルに分けた（Sangren, 1987: 51-92）。その一連の論文においては、林美容（1986, 1988, 1989）が「祭祀圏」と「信仰圏」を厳しく区別した。「本質上の地方組織である」祭祀圏は、ある神様あるいはその分身への信仰を中心とする地域性のある信者が自由に組み立てた宗教組織——信仰圏になり得るが、台湾の民間社会が大体地域的な構成であることを表した。それと同じように、「打醮」という道教の儀式が香港のコミュニティで伝承され変化してきたが、その伝承と変化は各コミュニティ自らの特質と密接に関わっているのである（蔡志祥, 2000）。

こういう空間的視角と違って、ファン・ヘネップ（von Gennep）とヴィクター・ターナー（V. Turner）の儀式研究及びバフチンのカーニバル論の影響を受け、李豊楙（1993, 1995）は中国海峡兩岸の廟会を例として論述し、儀式を演じる宇宙観の再構造を象徴する廟会が民衆の非日常生活、カーニバル文化の集中的な表れだと考えられ、「日常——非日常——日常」の律動を通して忙しかったり暇だったりする民衆の生活を示している。張珣は、線香を供えて参拝する儀式の空間的階層性のはか、線香を供えるという儀式のような廟会の進行における異質的な時間とその変遷に含まれた象徴的な意味にも目を向けた（2003: 63-106）。その研究では、大甲の媽祖参拝を例に、個人的時間、社会的時間などの世俗的時間に対立する神聖時間の「無区別」という特徴を指摘した。参拝の進行において、参詣者が物理、時計、世俗、社会、制度の時間から、静止、封鎖、不朽、系譜、錯置の時間に転換することを経験している。修行の過程として、参拝も異なる構造の時間に対する経験と超越を含めているのである。

廟会が特定のコミュニティにおける祭典的な性質を備えていて、また中国人は春祈・秋報という農耕文化の伝統があるため、生活リズムの角度から廟会を分析することも趙世瑜（2002）等

の中国大陆の学者に重要視されている。廟会が民衆生活の中で表れた「一静一動、一日常一非日常」というような律動的な美が広範囲にわたって認められている。聖と俗と同じように、ハレとケも中国廟会研究に最も頻繁に現れる言葉となってきた。

廟会の時空体系における「位置」と廟会の内なる時空観念に対する分析は重要な意義を持っている。しかし、こういう論理的に見える理性的な論述に、いったいどれほど中国民衆の宗教行為と廟会のことが表されているのか。郷土廟会と民衆生活との関係は依然として追究すべき課題である。

四、功利化の復興？

総体的に言えば、改革開放以後、中国大陆の廟会への研究は大都市の郊外にある国家や執政者と密接に関わった都市と農村の廟会に集中されている。妙峰山廟会に対する学術的情熱が見られる（例えば、吴效群，2006；岳永逸，2014b）ほか、泰山、武台山、普陀山、黄山、武当山、天安門前の毛主席記念堂及び女媧、盘古等の庙会も、常に学者に注目される重点となっている（例えば、Naquin & Yü, 1992；葉涛，2009）。それと同時に、国内外の各学科の学者が次々と香港、台湾、福建や広東から、泰山等の有名な山や川から、北京のような大都市の郊外から、中国の華北、西北の農村へ殺到した。でも、大部分の時代の風潮に従う研究調査も「家」と「廟」という二元対立のコンテキストの下で展開されたのである。結果から原因を遡って見出す「復興論」と「功利論」が廟会を解釈する主流であり、両方は互いに因果関係を持っている。復興のため功利的になり、功利のため復興するのである。

景軍が改革開放以後蘭州付近にある大川、小川という二村の村における孔という苗字の人々の孔廟に対する修復の状況を述べ、現在この孔廟の廟会の言語、儀式の種類、構造、参加者と彼らの食べ物の種類との間の関係等について分析した（Jing, 1996）。その研究から分かるように、廟会は孤立する事件ではなく、村落の公共生活の現状、過去及び将来への期待と緊密に繋がっており、村落の集団記憶、及び村民の目の前の生活秩序に対する認識、対応策というような隠喩を持っているのである。この20年以來、華北平原奥地にある範庄という小さな村の龍牌会に対する研究も、だいたいこういう政治学の道を辿ってきたが、ただ文化遺産の循環再生の視覚を加えただけである（例えば、劉鉄梁，2000；高丙中，2008：245-258、293-306；岳永逸，2010b：85-168；趙旭東，2011：163-197；華智亜，2013）。

権力を制限して平衡を保つこと、権利の獲得という政治学的な選択方向と違って、梁景文等の学者が経済力に目を向けて広州と浙江金華の黃大仙廟会を研究し、香港と台湾に由来する廟宇（廟会）資本主義が既に中国大陆で実ったということを説明しようとした（Lang, et al, 2005; Chan & Lang, 2011）。それに従い、宗教、政治、経済、文化、生態、市場を整合する観光経済学の視野の下で、廟会研究において新しい勢いが突然現れてきた（Oakes & Sutton, 2010）。これらの研究では、廟会は華やかだけで実を伴わない、頻繁な交替で賑わっている「社会劇場」である。信仰活動は厚化粧で展示されたが、活躍した主役は下層の信者ではなく、上層に居る利益集団である。

上述した廟会の政治的意図や経済的機能に偏る研究と異なって、周越 (Chau, 2006) が直接に陝北榆林地区龙王沟の黒龍大王廟会を研究対象とした。その研究には、政治、経済、生態、市場、文化、観光等の多数の要素が見られる。また、資本やパトロンのような香港と台湾の廟会研究でよく見られる経済学上の術語もある。しかし、周越に強調されているのは信者行動の宗教的内発性である。即ち、彼が述べられた「宗教をやる (doing religion)」ということである。王という廟会会首が経験豊かで能力が高いため、黒龍大王廟は自分の学校や植物園等の産業を持っている当地で影響力がある「産業会社」となり、各面から当地の各階層と役割の人々に相応する報いを与えることができた。羅紅光 (1997) が黒龍大王廟廟会の御籤に注目することと違って、周越は当地で五年間フィールドワークを行っていたが、これを例として改革開放以来、宗教が中国の農村社会で復興し盛んになった原因を探って、過程と実践が重視される「宗教をやる」というパラダイムを作り上げた (Chau, 2011a, 2011b)。

伝統的な廟会が盛んになってきたことに対して、学界では主に二つの考え方がある。一方は高圧的な政治の規制緩和による「復興論」であり、もう一方は機会主義、リスク社会、投機的な心理、生存機会に支配されている「世俗功利化論」である。両方に共通する仮説として、現在の郷土廟会の繁栄に十分な条件を提供したのは、社会の変遷、経済の発展、主流イデオロギーの監視と制限の緩和、精神的な需要、伝統的な慣性であるという説があげられる。世俗功利化論者の考えでは、中国郷土宗教が現代社会の変遷に従って、現代人の生存圧力に対応し、世俗化したり功利化したりしたのである。その結果、現在の郷土廟会に繁栄がもたらされた。それによって、リスク社会、投機主義、社会的不公平、個人の苦難が非常に重要である。

通時性からみれば、各時代の支配者が郷土廟会に対して、淫祀やその統治を脅かす不安定な要素と見なし、それを禁止したり正統化させたりしたのである。一方、共時性からみれば、宗教と政治の複雑な関係は中国にだけ存在しているのではない (Yang, 2012:159-179)。信者実行の面において、一神教にせよ多神教にせよ、どの宗教も拡散性や実用主義、功利主義等の特徴を持っている。また、人力ではどうにもならない自然災害と人為的な災禍、不均等の生存機会及び多少直面すべき苦難は、絶対モデルチェンジ時期の中国だけにある特別な現象ではなく、人類社会の常態で共通の現象である。こういう認識のうえで、復興論も世俗功利論も自らぼろを出して、解釈力を失ってしまったのである。

この二つの考え方を比べれば、周越が郷土廟会や宗教の復興に対する研究は新しい突破を成し遂げたと考えられる。周越は個人と廟会組織が廟会を組織する、即ち「やる (doing)」ということからその復興の原因を見出し、宗教研究を過去時制、現在時制から、現在進行時制に変更させた。また、郷土廟会、宗教を民間の社会組織、地方政府の役人の民俗性（自分あるいは家族の神に対する敬畏）に結びつけて考慮している。今まで、廟会自体を考察の対象にその復興を研究し、功利論と復興論のわなに陥らなかった研究の中で、周越の論証は最も詳しくて全面的である。しかし、黒龍大王廟会のような廟会は陝北においても唯一なもので、中国のほとんどの郷土廟会は散漫的で、強力な組織者も一人が呼べば百人が応じる霊媒もいないので、会社まで発展させるに

いたらないのである。大多数の廟会はどんな境遇にも安んじるような自然に存在し、自生自滅の状況を保っており、資本主義はこれらの廟会にとってはまだ非常に遥かな名詞なのである。無論、中国農村生活における廟会生活の常態性、構造性と不可決性、また文化体系としての廟会が民衆の日常生活様式であること、廟会自身の再生能力等に対して、ある意味において周越も見落としてしまったのであろう。このような見落としがあるからこそ、彼は祝儀・不祝儀の組織というような廟会の外部の面から、新時期の郷土廟会と宗教の再整の原因を求めようとしたのだと考えられる。

五、日常生活の中での文化体系

20 世紀 30 年代の半ば以降、村落、コミュニティというような具体的な時空の中で民俗を研究することは、文学、歴史学の束縛から抜け出し、社会科学とになった中国民俗学の基本的姿勢である（岳永逸, 2014c: 24-33）。戦争など歴史的な原因があるため、中国民俗学はこの伝統に回帰し、改革開放後の人類学、社会学、日本民俗学など関連学科との繋がりが密接になってくる。福田アジオなどの日本民俗学者による村落研究のパラダイムの影響を受けて、劉鉄梁（1996）は、村落が実体性を持つ時空単位として、「民俗伝承の生活空間」であるという命題を明確に提起した。これより、村落生活の中で廟会、宗教を考察し、廟会と村落という二つの領域を結びつけて説明することは、大陸の学者が廟会を研究する一種の基本的なアプローチとなった。「家」と「廟」、私と公という二元対立の言説の下で研究を行ったことにもかかわらず、劉鉄梁は、そのシリーズの研究において、村落廟会を一種の文化体系、関係構造あるいは有機体として、村落の内外の日常生活と民衆の感情世界の中に置いて観察し、下記のような問題を提起し、あるいは説明しようとした。村落廟会の多元化、公共性と開放性、象徴性と生産性、自足性（1995, 1999, 2000, 2001, 2005）。

劉氏が村落生活から廟会を考察することと異なって、数多くの研究は、地域社会、神職者、儀礼専門家が廟会への意義に注目した。漢語圏の重要学術誌として、『民俗曲芸』の「宗教と地域社会」、「天災と宗教」、「廟会と地域社会」、「神職者と地域社会」および「儀礼の実践と地域社会」などの特集はテーマが異なっているが、中に掲載された論文が多少、郷土廟会と関わっている。これらの研究は、「歴史文献の整理と系統化されたフィールドワーク」と結びつき、廟会に関わる異質性の集団、信仰、儀式、劇場演示などを考察することを通じて、「それが如何に地域社会の発展を反映し、形作っているか」を探究し、「地域社会の事例研究を通して、中国文化の内部に抱えられた大きな問題を究明する」ものである（康豹, 2002）。

香港、台湾などの華人コミュニティの廟会が「当地の特色の展示と権力ネットワークの強化になる場」であることと異なって、大陸の廟会は「一種の慎重に支配された、合理的な宗教の現れ」である。国家及び地方政府に十分な重視を与えられたのは、それに派生された観光資源の側面があるためでもあり、内在的に当地の国家政策への対応能力を向上させたためでもある（康豹, 2005）。今までの先行研究では、儀式、経済の面、廟会と当地の歴史との関連が重視され、廟会

に参与した個体、特に地域社会で重大な影響を与えている住持、廟祝、道士及び会首などの神職者たちが、官僚、エリートとの相互作用が焦点となって、注目されている。だが、宗教史と社会史などの学科限界を貫通させ、中国地方宗教の伝統を理解する方法論を「突破」(康豹, 2006) し、地域社会の文化と中国文化を奥深く理解しようとすることによって、内在的生命力を持つ廟会と一種の文化体系としての廟会が、再び客体と道具に陥ったのである。

新時代において大量の研究がなされてきたとはいえ、如何なるアプローチにせよ、如何なる廟会の側面の研究にせよ、その大半は廟会を他の研究、あるいは特定の認知論、方法論を解釈する運び手、道具としている。それにもかかわらず、他の研究の背景としての廟会研究は、聖と俗、ハレとケなどの学術言説に制限され、たびたび客位に偏っている、理性的なように思われる機能分析に陥る。これらの数多くの調査研究において、廟会を伝承、演示する行動の主体である民衆が、非受け身的な、改造を受け入れる愚民ではないものの、自我意識、思考と行動の能力を持つ積極的な行動者でもない。郷土廟会は、現代の生活とじっくりいかなない民衆の生活世界における「飛地」であるため、民衆の生活様式との関わりが少ないのみならず、簡単に「家」と「廟」という二元構造の叙述の枠組みの中に置かれた静態の客体でもある。

宗教が一種の文化体系であると言うならば (Geertz, 1973: 87-125)、中国で千年もわたり伝承され、その宗教生態が全体的に展示された郷土廟会も同様に一種の文化体系であることに違いはない。このような文化体系は、靈験のある神祇などのような人々が宇宙の万物に対する感性的把握と宗教的認知・実践・生産、廟宇建築や彫刻などの空間芸術、廟劇などの舞台芸術、時間芸術、靈験譚などの口頭芸術というようなものを指しているのみならず、上述した多重の要素が相互作用して形成された郷土廟会が、アメーバとカメレオンのように適応性と強大な生命力を持つ政治芸術というようなものをも指している。換言すれば、各自の郷土廟会是一種の文化体系であるのみならず、ネット状の郷土廟会全体も一種の文化体系である。一時的ではあるものの、周期的に生成、発展、伝承、変化する文化体系には、中国郷土民衆の生活の全てが含まれている。

郷土廟会及びその行動者——民衆への認知は、人神一体という民衆が神を創る論理を正視することが必要である。その上で、郷土廟会を特定の集団と地域に関連して家と廟の間で譲渡、転換される動態のプロセスと見なすことであるが、単にそれを日常生活から離脱する特殊の事件あるいは行事だけと見なすことではないのである。と同時に、研究者は、微視と巨視、伝統と現代、国家と社会、時間と空間、聖と俗、ハレとケ、日常と非日常、個人と社会、客位と主位、客体と主体など二元的言説に構築された障壁を打破することも必要となる。特に、人と神、家と廟、公と私という機械論の対立を突破することが重要である。

六、「家」と「廟」の間

社会単位としてか生活空間にとしてか、いずれにせよ、「家」を中心とする宗族研究と「廟」を中心とする宗教研究は重任を委ねられ、中国文化を研究する重要な両極であり、それぞれ内的な私と外的な公に向けているのである。これは、学界の論述における「祠祭」と「廟祭」との対

立の中で具体的に表れている。中国の宗教とそれに対する文化的認識は、長期にわたって「家——宗族」、「廟——宗教」というような偏った二元対立の言説の桎梏に陥っていた。それに、一神教の認識に由来する神聖と世俗、カーニバルと日常という束縛も受けていた。

60年あまりの前、許烺光が既に「家庭宗教 (family religion)」という言葉を使用し、その家庭宗教の中心は先祖敬拝のことである。「先祖のお陰で」という表現で、許烺光は家庭宗教の消極的な面を曖昧に表した。彼の指摘によれば、西鎮の先祖敬拝は日常化された行為で、「家庭は宗教の一部であると同時に、宗教も家庭の一部であり」、奇跡と靈験は家庭宗教の肝心な点ではない (Hsu, 1949: 242)。学術的趣旨が許烺光とはだいぶ違うが、重要な比較神学者として、斐玄徳が家に基づいた宗教の人類文明に対する大事な意義を強調している。斐玄徳の論説では、中国の先祖敬拝、即ち家庭主義 (familism) は積極的に認められるべき中国人の誇りだという。それに基づいて、キリスト教の認識パラダイムと肩を並べる人類宗教を認識する新しいパラダイムを築き上げることが考えられる (Paper, 1995: 61-68; 2013)。

これと違って、一神教を受継いだ「巡礼」という認識パラダイムは特に廟に関心を寄せている。村廟はキリスト世界の人文地理学の特徴と公共生活空間の開放性とかなり異なっているので、村落と都市の周囲にある廟とそこで行われる宗教行為は中国の宗教研究における家庭宗教と肩を並べるもう一方の極である (例えば、Shryock, 1931; Naquin, 2000; 中国農村慣行調査刊行会, 1985)。1941年、指導教官楊堃の指導の下で、燕京大学の学生陳永齡が「廟宇宗教」という言葉をその学位論文のキーワードにしたのである。また、宣教師で補仁大学の教授でもある賀登崧が、1947、1948年に、万全と宣化へ行って、当地の廟宇の現状と歴史に対して調査統計を行い、村廟の平均数を獲得した (Grootaers, 1948:217; 1951:9)。それから、家屋以外の廟祭、特に「五岳」というような聖山と政治文化中心にある廟における敬拝は更に注目を集めたのである。

残念ながら、家に基づく宗族研究にせよ、廟に基づく宗教研究にせよ、家庭宗教と廟宇宗教という二つの道は互いに融和することができなかった。地面に円をかくて監獄とするというように学術的な垣根に限られているので、家と廟という二つの郷土宗教の認識パラダイムの間に巨大なバラックホール——「家中過会」が存在している。簡単に言えば、家中過会というのは、非血縁の民衆が霊媒の家屋で特定の靈験あらたかな神霊を中心に定期的に行われる敬拝のことである。外部環境がいかに変化しても、エリートがいかに呼びかけ、改造や教育を試みようとしても、家は国家の干渉を免れた最後の「神聖的な保留地」 (Friedman, Pickowicz & Selden, 1991: 234) であり、そこで行われた民衆的な敬拝——家中過会は頑強な生命力があるので、中国の郷土廟会と宗教に巨大な伸縮性、柔軟性と変形能力を与えた (岳永逸, 2010b: 169-240; Yue, 2014)。

外部環境に従うため家と廟の転化、譲渡が行われているが、大きな過渡地域に対して大多数の学者が無視することに慣れており、霊媒を神職に持ち上げて職業化させ専門化させたり、その儀式行為を個人が対象である「私対私」という行為としたりする。また、「憑依」に対して、種類を分けて過程、治療行為、社会名誉等の面から記述し、分析すると同時に、個人とその行為、個人と集団、社会を対立させたのである。そのため、自然に無視されたのは、連結の動きのある、

媒介と常民としての霊媒家屋空間の公共性、公私同体の空間における草の根の儀式と主流イデオロギー間の紛争による各種の形態、またそれによって現れた郷土宗教と廟会の栄枯盛衰の形態学と動力学である。

21世紀以来、宗教をやる、「宗教を作る (making religion)」(Ashiwa & Wank, 2009)、「宗教を協議する (negotiating religion)」(Poon, 2011)というような過程を重視する進行時制的な研究は、拡散的な宗教、巡礼、神鬼人から生まれてきた帝国の隠喩という三つの認識パラダイムを突破した(岳永逸, 2010b: 172-178)。しかし、文化遺産、観光経済、グローバル化、現代性に伴い、相当の新しい突破は当代中国の宗教と廟会の復興を解釈するため、依然として上から俯瞰する視角を用いた。結果から原因を求める論理によって、国家、政治、経済、文化、公共空間、市民社会、リスク社会、功利、機会主義等が復興論、再整論のキーワードとなった。また、僧侶、道士、神父、牧師などの神職より地位が著しく低い霊媒及びその追従者の宗教行為は、まだ十分な注目を受けていないどころか、故意に無視されることさえある(例えば、Yang and Tamney, 2005; Oakes and Sutton, 2010; Chau, 2011c; Hua Zhiya, 2011; Palmer, Shive & Wickeri, 2011; Yang, 2012)。

信者の人神一体の造神論理、儀式行為が家、廟等の違う空間で自由に移動することを直面する(岳永逸, 2014a)ということは、中国の郷土廟会と宗教の研究の歩むべき道であろう。文化体系、理想的な展望、主観現在としてか、単なる風習としてか、いずれにせよ、郷土廟会と宗教は機能性、柔軟性、伸縮性によって時代と共に発展してきたが、その体系自身は「だんだん行われてきた社会変化に左右されていない」(Jordan, 1972: 77)のである。清の時代の末に早くも巻き起こった「廟産興学」という運動であれ、この十年以来の非物質文化遺産の保護運動であれ、有形だったり無形だったりする「廟」とその「会」は絶え間なく存在している。

一神教、特にキリスト教を認識の前提とする多数の学者は興味津々たる功利主義者ばかりでなく、徹底的な機会主義者であることさえある。郷土廟会の学界展望は、迷信、宗教、文化、遺産、政治、経済、教育、観光等をそれぞれの分け前でつなぎ合わせたオードブルやジグソーパズルである。中国宗教市場における赤、黒、灰という三色の分けと不足の経済学からの位置付け(Yang, 2012: 85-158)がもっと華やかな装いをしており、見通しがつかない。元々中心的な存在であるべき下層の信者は、家と廟の譲渡における人神一体の感情、叩頭、身体感覚と主観現在がかえってジグソーパズルの外に排除されてしまった。千百年以来、禁止されても絶えない流動的変異的な郷土廟会と宗教は、多数の学者の完全に真実であるとは言えない理想的な展望——主観現在——となっている。ただ、こういう主観現在は水中の花、鏡の中の月のように眺められても手は届かなくて、下層信者の自らの感情と体験認識に富んだ主観現在から遠ざかってしまったのである。

(翻訳：程亮、徐磊)

参考文献

- 蔡志祥. 打醮：香港的节日和地域社会 [M]. 香港：三联书店（香港）有限公司，2000.
- 陈万镓等. 看庙会 [G]. 上海：新文艺出版社，1958.
- 陈永龄. 平郊村的庙宇宗教 [D]. 北平：燕京大学法学院社会学系学士论文，1941.
- 费孝通. 江村经济——中国农民的生活 [M]. 戴可景，译. 北京：商务印书馆，2001.
- 高丙中. 民间文化与公民社会：中国现代历程的文化研究 [M]. 北京：北京大学出版社，2008.
- 高占祥，编. 论庙会文化 [G]. 北京：文化艺术出版社，1992.
- 顾颉刚，编. 妙峰山 [G]. 上海：海文艺出版社影印本，1988.
- 郭于华. 倾听底层 [M]. 桂林：广西师范大学出版社，2011.
- 汉弗里. 看见红色 [M]. 梁永安，译. 杭州：浙江大学出版社，2012.
- 红光等. 赶庙会 [G]. 上海：新文艺出版社，1958.
- 华智亚. 龙牌会：一个冀中南村落中的民间宗教 [M]. 上海：上海人民出版社，2013.
- 黄宗智. 华北的小农经济与社会变迁 [M]. 北京：中华书局，2000.
- 康豹. “宗教与地方社会”专辑（I）前言 [J]. 民俗曲艺 (137). 2002.
- . “庙会与地方社会”专辑“导论” [J]. 民俗曲艺 (147). 2005.
- . “神职人员与地方社会”专辑（I）引言 [J]. 民俗曲艺 (153). 2006.
- 李丰楙. 由常入非常：中国节日庆典中的狂文化 [J]. 中外文学 (3). 1993.
- . 台湾庆成醮与民间庙会文化：一个非常观狂文化的休闲论 [G]// 林如，编. 寺庙与民间文化研讨会论文集. 台北：天恩，1995.
- 李景汉. 妙峰山“朝顶进香”的调查 [J]. 社会学杂志 2(5-6). 1925.
- 李景汉，编. 定县社会概况调查 [G]. 北京：中国人民大学出版社，1986.
- 林美容. 由祭祀圈来看草屯镇的地方组织 [J]. 中央研究院民族学研究所集刊 (62). 1986.
- . 由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展 [G]// 张炎宪，主编. 中国海洋发展史论文集（第三辑）. 台北：南港，1988.
- . 彰化妈祖的信仰圈 [J]. 中央研究院民族学研究所集刊 (68). 1989.
- 林耀华. 义序的宗族研究 [M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2000.
- 刘铁梁. 村落集体仪式性文艺表演活动与村民的社会组织观念 [J]. 北京师范大学学报 (6). 1995.
- . 村落——民俗传承的生活空间 [J]. 北京师范大学学报 (6). 1996.
- . 村落庙会与公共生活秩序 [G]// 财团法人中华民俗艺术基金会，编. 两岸民俗文化学术研讨会论文集. 台北：台湾政府文化处出版，1999.
- . 村落庙会的传统及调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较 [G]. 郭于华主，编. 仪式与社会变迁. 北京：社会科学文献出版社，2000.
- . 作为公共生活的乡村庙会 [J]. 民间文化 (1). 2001.
- . 庙会类型与民俗宗教的实践模式：以安国药王庙会为例 [J]. 民间文化论坛 (4). 2005.
- 刘子倩. 承包“泰山”利益链、疯狂的寺庙、寺庙承包：多头管理监管难 [J]. 中国新闻周刊 (2).

2012.

罗红光. 权力与权威——黑龙江的符号体系与政治评论 [G]// 王铭铭、王斯福, 主编. 乡土社会的秩序、公正与权威. 北京: 中国政法大学出版社. 1997.

民国学院, 编. 北平庙会调查报告 [G]. 北平: 北平民国学院印行. 1937.

全汉昇. 中国庙市之史的考察 [J]. 食货半月刊 (2). 1934.

山东省立民众教育馆, 编. 山东庙会调查 第一集 [G]. 山东省立民众教育馆出版. 1933.

水文祥等. 庙会花开十里香 [G]. 上海: 上海文艺出版社. 1958.

邵爽秋, 编. 庙产兴学问题 [M]. 上海: 中华书报流通社. 1929.

王卓然. 北京厂甸春节会的调查与研究 [M]. 北京: 北京高等师范学校平民教育社. 1922.

卫惠林. 酆都宗教习俗调查 [M]. 四川乡村建设学院研究实验部. 1935.

吴效群. 妙峰山: 北京民间社会的历史变迁 [M]. 北京: 人民出版社. 2006.

戏曲演唱资料第二辑. 小两口逛庙会 二人转 [G]. 北京: 中国戏剧出版社. 1958.

杨懋春. 一个中国村庄: 山东台头 [M]. 张雄、沈炜、秦美珠, 译. 南京: 江苏人民出版社. 2001.

叶郭立诚. 北平东岳庙调查 [M]. 台北: 东方文化. 1970.

叶涛. 泰山香社研究 [M]. 上海: 上海古籍出版社. 2009.

岳永逸. 反哺: 民间文艺市场的经济学——兼论现代性的民俗学 [J]. 思想战线 (5). 2010a.

——. 灵验·磕头·传说: 民众信仰的阴面与阳面 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 2010b.

——. 教堂钟声与晨钟暮鼓: 华北梨区乡土宗教的赛局图景 [J]. 民俗研究 (5). 2012.

——. 神人一体与家庙让渡: 乡土宗教的辩证法. 未刊稿. 2014a.

——. 中国节日志·妙峰山庙会 [G]. 北京: 光明日报出版社. 2014b.

——. 忧郁的民俗学 [M]. 杭州: 浙江大学出版社. 2014c.

张珣. 文化妈祖: 台湾妈祖信仰研究论文集 [M]. 台北: 中央研究院民族学研究所. 2003.

赵世瑜. 狂欢与日常: 明清以来的庙会与民间社会 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 2002.

赵旭东. 本土异域间: 人类学研究中的自我、文化与他者 [M]. 北京: 北京大学出版社. 2011.

郑合成. 安国药市调查 (上) [J]. 社会科学杂志 3(1). 1932.

郑合成. 陈州太昊陵庙会调查概况 [M]. 河南省杞县教育实验区. 1934.

中国农村惯行调查刊行会. 中国农村惯行调查报告 1-6 卷 [G]. 东京: 岩波书店. 1985.

钟敬文. 钟敬文文集. 民俗学卷 [M]. 合肥: 安徽教育出版社. 2002.

周希斌, 主编. 尧舜之风今犹在: 洪洞羊獍“三月三接姑姑迎娘娘”远古走亲传统习俗 [G]. 北京: 中国戏剧出版社. 2006.

Ashiwa, Yoshiko and David L.Wank (edited). *Making Religion, Making the State: the Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press. 2009.

Chan, Selina Ching and Graeme Lang. "Temples as Enterprises." in Adam Y. Chau (edited). *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*. pp.133-153. London: Routledge. 2011.

- Chau, A. Yuet. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press. 2006.
- . "Modalities of Doing Religion." in David A. Palmer, Glenn Shive and Philip Wickeri (edited). *Chinese Religious Life*. pp. 67-84. New York: Oxford University Press. 2011a.
- . "Modalities of Doing Religion and Ritual Polytypy: Evaluating the Religious Market Model from the Perspective of Chinese Religious History." *Religion* 41(4):547-568. 2011b.
- . (edited). *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*. London: Routledge. 2011c.
- Cooper, Gene. *The Market and Temple Fairs of Rural China: Red Fire*. London: Routledge. 2013.
- DuBois, Thomas David. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*. Honolulu : University of Hawai'i Press. 2005.
- Friedman, Edward, Paul G. Pickowicz & Mark Selden. *Chinese Village, Socialist State*, New Haven; London: Yale University Press. 1991.
- Gamble, Sidney. *Ting Hsien: A North China Rural Community*. New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relation. 1954.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc. 1973.
- Goodrich, Anne Swann. *The Peking Temple of the Eastern Peak*. Nagoya: Monumenta Serica. 1964.
- Grootaers, Willem A.. "Temples and History of Wan-ch' üan (Chahar): The Geographical Method Applied to Folklore." *Monumenta Serica*(13):209-316. 1948.
- . "Rural Temples around Hsuan-hua (South Chahar): Their Iconography and Their History." *Folklore Studies* 10(1): 1-115. 1951.
- Hansen, Valerie. *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press. 1990.
- Hsu, L.K.. *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. London: Routledge & Kegan Paul. 1949.
- Hua, Zhiya. Revitalization of Folk Religion in Contemporary China: A Case Study of Dragon Tablet Festival in Central and Southern Hebei Province. Hongkong: Ph. D. dissertation of City University of Hong Kong. 2011.
- Hymes, Robert. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press. 2002.
- Jing, Jun. *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in A Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press. 1996.
- Jordan, David K.. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press. 1972.
- Lang, Graeme, Selina Chan and Lars Ragvald. "Temples and the Religious Economy." in Yang

- Fenggang and Joseph B. Tamney (edited). *State, Market, and Religious in Chinese Societies*. pp.149-180. Leiden: Brill. 2005.
- Leong, Y. K. & L.K.Tao. *Village and Town Life in China*. London: George Allen & Unwin Ltd. 1915.
- Naquin, Susan. *Peking Temples and City Life, 1400-1900*. Berkeley: University of California Press. 2000.
- Naquin, Susan & Chün-fang Yü (edited). *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press. 1992.
- Oakes, Tim and Donald S. Sutton (edited). *Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. 2010.
- Palmer, David A., Glenn Shive and Philip Wickeri (edited). *Chinese Religious Life*. New York: Oxford University Press. 2011.
- Paper, Jordan D.. *The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press. 1995.
- . "A New Approach to Understanding Chinese Religion." *Studies in Chinese Religion* [Taipei] 1(1):1-32. 2013.
- Poon, Shuk-wah. *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*. Hong Kong: The Chinese University Press. 2011.
- Sangren, P. S.. *History and Magical Power in A Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press. 1987.
- Shryock, John. *The Temples of Anking and Their Cults—A Study of Modern Religion*. Paris: Geuhner. 1931.
- Yang, Fenggang. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: Oxford University Press. 2012.
- Yang, Fenggang and Joseph B. Tamney (edited). *State, Market, and Religious in Chinese Societies*. Leiden: Brill. 2005.
- Yue, Yongyi. "Holding Temple Festivals at Home of Doing-gooders: Temple festivals and Rural Religion in Contemporary China." *Cambridge Journal of China Studies* 9(1):36-83. 2014.