

「家中過会」：生活の流れにおける民衆信仰

岳永逸 (Yue yong yi) ※
ナランビリゲ・藤川美代子・高倉健一訳 ※※

要旨：華東中部に位置する梨区において、「家中過会」とは、廟会のシステムのなかで定期的におこなわれる、特定の「神々」を祭るための廟会を指している。本論では、「家中過会」のなかに登場する「香道的」たちの神がかり、日常生活におけるバランスの崩れ、仙家堂、靈驗あらたかな「看香」といった要素に対して、民俗誌的な研究を展開する。そのなかで、中国の民衆信仰における神・鬼・祖先といった概念に関して研究者たちが主張してきた、古典的なパラダイムにさまざまなレベルで新たな回答を与えること、また、これまで聖と俗、ハレとケ、日常と非日常といった西欧の言説システムのなかでおこなわれてきた中国の民衆信仰研究について見直すことを目指している。さらに、本論では次のようなことを指摘する。すなわち、中国の民衆信仰は、人々の生活様式、日常生活として生活化するという特徴をもっている。また、中国の民衆信仰を体現する郷村廟会是非日常におけるハレの状態として存在するばかりでなく、日常生活の継続として存在しており、また日常生活を映し出すものでもある。とりわけ家中過会は、梨区の廟会にとって、それを生み出す「土壌」ともなっている。こうしたことからさらに一歩進んで、認識論と方法論という側面から、中国の民衆信仰を生活の流れのなかにおいて研究することを提唱したい。

キーワード：中国民衆信仰、靈驗、神々、日常生活、家中過会、郷村廟会、行好

1. 中国の民衆信仰に対する「オリエンタリズム」的な解釈

植民地主義が横行した時代あるいはポスト植民地主義が氾濫した時代にあっても、また帝国主義の末期あるいは国民国家の隆盛期にあっても、中国の前進と発展は、常に西欧の強力な言説の浸透とともに在りつづけてきた。こうした背景は、中国において、西洋人による研究や、西欧由来の学術的な言説というディシプリンのもとですすめられる研究が主導権を握ることにつながってきた。現地でおこなわれる実践は、さまざまなレベルで一方向的に翻訳され、そればかりか、現地の学者が打ち立てたはずの理論もまた、新たにやってきた人々によって捨て去られてしまうことになった〔王銘銘 2003：1-34、楊念群 2003〕²⁾。こうした状況は、中国の民衆信仰 (Chinese popular religion) 研究においても同様であった。

多くの著作が、明らかに中国の民衆信仰を描き出しているにもかかわらず、また中国の材料

※北京師範大学文学院・民俗学人類学研究所

※※神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科博士後期課程

を用いて研究しているにもかかわらず、実際にはそのほとんどが客観的な態度で、「他者」について描写・研究するという立場をとっている。まず、カトリックやプロテスタントが続々と東方へと伝来するなかであって、非常に高みに立った調査がおこなわれ、詳しい研究もなされないうまに、中国の民衆信仰はすぐさま「邪教」・「異端」として位置づけられてしまった。その後、国内のエリートたちが自ら、西欧からやってきた科学や文明を標準的なものとして認めはじめると、中国の民衆信仰は、邪教・異端とは呼び表されなくなったものの、今度は「迷信」のレッテル³⁾、もしくは「原始的」「未発展的」というレッテルを貼られることになったのである。こうした背景から、早い時期に妙峰山香会の調査をおこなっていた顧頡剛は、自らの調査は「迷信」を奨励するものではないと繰り返し主張するはかなかった[顧頡剛 1928]。また、現代の啓蒙家たちのなかには、「自らの視線を下に向ける」者[趙世瑜 1999]や、「民間へ向うき」、身をもって体験しようとする者[Hung 1985]などが多数存在した。しかし、彼らの主観的で恣意的な記述というのは、人々の自己感覚を軽視したり、それをロマンチックな想像で解釈したりするようなエリート的な視点に満ちていた。そして、さらに重要なのは、彼らの態度が、西欧の人々が中国の民衆信仰に対して抱いていたイメージに迎合するものであったということである。長らく、学術的な研究[江紹原 1989]や法律・法規[立法院編訳処 1934:376, 794-796, 807-814]の中であって、現地の民衆信仰は、常に迷信(superstition)、宗教(religion)、文化(culture)のあいだをさまよってきたといえる[Nedostup 2001]。こうして、マイナスの価値評価をもつ「迷信」という言葉は、20世紀の間ほとんどずっと、現地の民衆信仰の代名詞でありつづけたのである。

サイードのオリエンタリズム[Said 1978]に従えば、現在のところ中国の民衆信仰に対して研究者たちが抱いている基本的な認識というのは、大まかに次の3つに分けることができるだろう。すなわち、第1に「まとまりのない」(diffused)中国の民衆信仰という視点。第2は、神・鬼・祖先という相互に作用する三極を描きだすモデル。第3は、巡礼(pilgrimage)というモデルである。

楊慶堃[Yang 1961]による中国宗教の機能主義的な研究というのは、プロテスタントやカトリックといった西欧の体系的な宗教を基準としたり、参照したりしながら、その中から、中国の民衆宗教がシステマティックな宗教と比べて相対的に「まとまりがない」(diffused)という特徴をもつことを導き出しているという点で、きわめて典型的な研究であるといえる。この研究は、中国国内外の学界において幅広い影響力をもっており、現在でも依然として近世以来の中国宗教を研究するうえでの「バイブル」と称されるほどである[金耀基、範麗珠 2007]。古典的な研究として、こうした観点は長らく、国内外の研究者が中国の民衆信仰に対して抱く見解の基準となってきた。

林耀華や許烺光、Freedmanらによる中国の宗族組織や祖先崇拜に関する研究の基礎の上に、JordanとWolfは、中国の民衆信仰の中に神・鬼・祖先という3つの鼎立するモデルを描き出している[林耀華 1935, Lin 1948, Hsu 1948, Freedman 1958, 1966, Jordan 1972, Wolf 1974]。

これは、後にFeuchtwang [1992] や渡邊欣雄 [1998] といった学者たちの研究の中で、大きく展開されることになった。しかし、今日の学界において普遍的に認められるようになった神・鬼・祖先という中国民衆信仰のモデルは、明らかに胡・黄・白・柳という「四大流派」[李慰祖 1941、Li Wei-tsu 1948、陳永齡 1941: 26-31] や、五顯・五通といった「仙家」信仰[山民 1994、李劍国 2002、Guo 2004、Kang 2005] の存在や、「仙家」が中国の民衆信仰の中で果たす重要性について、見落としてしまっているのである。60年も前に、李慰祖は自身の古典的な研究の中で、次のように指摘する。すなわち、修行を積んで人に化けることができるとされるキツネやイタチ・ハリネズミ・ヘビといった動物は、人間を支配することができるのみならず、人々に富み・災難・幸福といったものを与えることができる。さらに信者たちは、神霊のシステムにおいて自らの位置を有しているこうした仙家は、神に属するわけではなく、また鬼や祖先に属するわけでもないと信じているのである。信者たちにとって、こうした仙家は、個人、家庭、コミュニティといったレベルの生活に影響力をもつものとして想像される。そればかりか、「仙家」たちは「香頭」をとおして、しばしば表面的には神仏を祭っているはずの廟会の香火をコントロールすることさえもできるのである。

主として台湾での調査と、日本の学者たちによる研究に基づいて展開されたのが、祭祀圏・信仰圏の理論である[林美容 1986、1987、1988、1989]。これに類似したものとして、キリスト教文化における「巡礼」の研究[Turner 1974、Turner and Turner 1978]を踏襲した、Sangrenの研究[Sangren 1987: 50-92]が挙げられる。これは、中国の民衆信仰が、近隣(neighbourhood)・村落(village)・多村落(multivillage)、さらに巡礼(pilgrimage)という単一の方向に「昇級」していくという形のシステムを描き出すものである。この「巡礼」という理論モデルは、台湾の人々が参拝に出かける時間や空間についての分析に、深く影響を及ぼしてきた[張珣 1995、1999]。新しいところでは、雲南大理の信仰研究にも使用されている[梁永佳 2005]。こうした構造分析は、確かにとても鮮やかなものである。しかし、“pilgrimage”というキリスト教における儀礼の概念を用いて、中国の民間儀礼を「翻訳する」ということは、実際には、ある大きなシステムの中から選択的に物事のある側面(あるレベル)を掬い上げ、それを世界的な支配文化と「一対一」の関係で結びつけようとする試みにすぎない[王銘銘 2003: 177]

西欧における「聖」の概念とは異なり、中国では、「聖」はしばしば皇帝や君主と関連づけられる。すなわち、中国の「聖」が示すのは、俗的世界において権力や知識、人徳を手にする選ばれし者なのであり、超自然的な力を有した「神」を表しているわけではない。中国の民衆信仰において、信仰の対象とされる「神」は、「靈驗」と密接な関わりをもつのであり、反対に、「聖」とのつながりはきわめて小さいといえる。したがって、ネイティヴによる民衆信仰の研究の中では、信者たちはしばしば、自らがおこなうのは、「朝山進香(参拝)」「行香走会(線香をあげ、「会」を訪れること)」「正しいおこない・施し」「願懸け・願ほどこ」「靈驗」なのだと説明するのである⁴⁾。たとえば、キリスト教徒やイスラム教徒たちがおこなう巡礼は、分離・過

渡・統合という3段階とコミュニタス (communitas) とを経る必要がある。人々はこうして、神に近づき、自省することで自我を超越する。さらに、人々は神に従属し、俗的世界とはまるきり異なる神聖な生活をはじめることができるようになる。一方の「朝山進香」「行香走会」にも、確かに神聖な意味合いが含まれている。しかし、それらは日常生活から切り離されることはなく、信者たちは喜んで願懸けと願ほどきをし、神による恩恵や報いを求める。神と人との間に「人は神を頼みとし、神は人を頼みとする」という互惠的な関係が築かれるなかで、神は人に従属するのである。このことは、中国の民衆信仰における「朝山進香」「行香走会」という基本的な行為が、日常生活から断絶してあるのではなく、その延長として存在することを示唆している。さらに、それらの行為が、Bourdieuのいうプラクティスと慣習の中にある「ゲーム」感覚 (Bourdieu 1990: 66-68, 80-82) をもちあわせていることもわかる。民衆信仰というプラクティスの形式・内容・意味のあいだに現れる、さまざまな随意性や任意性の組み合わせと食い違い、流動性と不確定性といったものは、民衆信仰のプラクティスそのものの本質を示すものであり、そこでは、敬虔さとユーモア、跪拝と格闘、禁欲と気ままさといったものが、しばしば同時に登場することになる。したがって、廟会などに代表される中国の民衆信仰の現場では、参拝客が鞍を背負ったり、煉瓦を転がしたり、灯りや七輪を手にもったり、首かせや鎖をかけられたりするといった、敬虔な「苦香」と呼ばれる行為をする一方で [施漢如、張自強 1996、DuBois 2005: 1、吳効群 2006: 166-168]、[扛箱官] と呼ばれる娯楽や冗談、嘲弄が現れることもある (金助 32、38)。そればかりか、神霊の名のもとに、豊かな体を着飾り、性的魅力にあふれた女性が男性を誘惑して情を通わせたり、男性が女性の胸に触れることを吉とするといった、いわゆる「未婚の男女による情の交わり」の状態さえもが出現するのである [顧希佳 1991: 180-182、Broadwin 1999: 95-96]。

本論は、梨区でおこなわれる「家中過会」の民俗誌的研究をとおして、筆者が以前華北地方の郷村における「龍牌会」の様相について研究した際に提起した問題 [岳永逸 2005c: 150] に答えを与えながら、中国の民衆信仰の認識に関わる、上述したような古典的なモデルに対して、さまざまな側面から新たな回答を示すことを目的としている。そして、次の4点について説明を試みたい。すなわち、(1) 中国の民衆信仰が、人々の生活様式、日常生活として生活化するという特徴、(2) 中国民衆信仰を体現する郷村の廟会⁵⁾ は非日常におけるハレの状態であるばかりでなく、日常生活の継続であり、また日常生活を映し出すものでもあるということ、(3) 「家中過会」は、梨区の廟会にとっての「土壌」ともなっているということ、(4) 生活の流れのなかで民衆信仰に注目することの必要性和、方法論上の意義について、の4点である。

現在、北京や上海といった大都市のあちこちで開かれている「家庭教会」と同じように、たとえば山東省巨野の「郷桌子」 [王秀梅 2003: 6-7、18] や、広東省梅州の「走天家」において、人々が家の中でおこなう「辦好事」 [徐霄鷹 2006: 99-108] など、中国の郷村に古くから伝わる「家中過会」は長江の南北にわたって盛んにおこなわれてきた。しかし、これまでに中国の民衆信仰や郷村の廟会を扱ってきた研究のうち、筆者のもの [岳永逸 2004a] を除くほとんどは、

家の中で「会」をおこなうというこの事実そのものに目を向けてこなかった。1999年以来、筆者は河北省の省都石家庄の東部に位置する梨区において、民衆信仰や郷村廟会に関するフィールドワークをつづけてきた。長期にわたる調査の過程で、筆者は「香道的」（人と神とを媒介する者）と、彼らによっておこなわれる「家中過会」が、梨区の日常生活と廟会のシステムにおいて、いかに重要な意味をもつかということに気づきはじめたのである〔岳永逸 2007a：119-127〕。

梨区において、人々は「神霊」、「仙家」、「師父」（この語は、ときには「仙家」を、ときには董四海・韓飄高といった民間宗派の指導者たちを指すことがある）など、超自然的な力をまとめて「神々」（Shénshén）と呼んでいる。また、こうした神々と疎通することができる媒介者や、巫術によって病を治すことのできる巫医は、「香道的」（直訳するならば、線香の仕事を担う人、の意）と呼ばれている。「香道的」が担う主な儀礼的实践は、助けを求める人々のために「看香」（線香を見る、の意）をおこなうことである。この行為は、「瞧香」（線香を見る）・「打香」（線香をおこなう）と呼ばれ表されることもある。「看香」において、「香道的」は自らの身体に「神霊」や「仙家」を憑りつかせた状態で、1束もしくは3本の線香を燃やし、その燃える様子を判断することによって、助けを求めに来た人に対し、吉凶や災難・幸福の別を予言するのである。「香道的」が家中において「神霊」や「仙家」を身体に降ろすというこの種の儀礼は、毎年特定の日時におこなわれるものであり、血縁関係をもたない集団によっておこなわれるものである。こうした儀礼は、郷村の廟宇を中心としておこなわれる廟会と同じように「会」と呼ばれ、人々は「〇〇家中過会」（〇〇家で「会」をおこなう）とか、「〇〇家有会」（〇〇家がある）、「去〇〇家過会」（〇〇家へ行って「会」をする）などという。一般的には、「香道的」自身も、村落内部のほかの人々も、こうして家の中でおこなわれる「会」のことを習慣的に「平安会」「仙家会」と呼んでいる。さらに、「会」をおこなう際に「響棚」と呼ばれる読経があるかどうかにより、「家中過会」は「清静会」と「響棚会」とに分けられる。また、「香道的」はその多くが女性であることから、人々は「家中過会」を指して、漠然と「神婆会」（巫女会）と呼ぶこともある。

2. 梨区：異質な地方社会

河北省の省都石家庄の東部約50kmにあつて、3つの県が交差する地方には、50ほどの自然村が存在する。その人口はおよそ8万人で、村々は滹沱河に沿うように位置している。近年になって、土砂が堆積してできあがったこの平原は主に梨を生産する果樹園として発展しており、なかでも梨区は、現在では国家でも有数の雪花梨の生産地となっている。梨区の人々にとって、梨はもはや生産生活の中心であり、自然や社会、人と人との関係を認識し、思考する際の道具・記号ともなっている〔趙旭東 2003：47-48、岳永逸 2004a:34〕。天災や人災のために、梨区村落の集団としての記憶は途切れてしまっているものの、多くの人々が自らの祖先は明朝初期に山西省洪洞大槐樹から移住してきたと考えている。現在、梨区のような村落の多くは複数の

姓からなる雑姓村であり、人口は数千人に及んでいる。そのうち、50才以上の、祖父母の世代に当たる人々は、村落の人口の約30%を占めている。村落の道路は、「井」の字の形で構成され、それぞれ東西南北に主要な道路が広がっている。

改革解放後から1990年代後半にかけて、梨区の住民たちの経済収入は、近隣に暮らす非梨生産者たちのそれを大きく上回るものであった。しかし、1990年代の終わりに数年間つづいた旱魃などの影響を受け、梨生産農家の収入は非梨生産農家よりも低くなってしまった。それでも、辺鄙な山地に暮らす人々と比べて、梨区の人々の経済状況ははるかに高く、まずまず安定した生活を送っているといえよう。こうしたところから、「父母が元気なうちは、遠くへ行かない」「子どもの面倒をみることで、老化を防ぐ」、「どんなによい所も、自分の家にはかなわない」といった伝統的な観念が深く根を下ろしている。さらに、梨を詰める箱や袋の製造工場など、労働の場所が密集するという性格は、梨区の青壮年たちは遠方に出稼ぎに行くことがきわめて少ないという特徴を生み出している。こうして「内に巻き込まれる」形（involution）をとって発展する梨の生産や、習得するのにかなり長い時間を要す梨生産の技術といったものが、梨区の人々を多く村内婚に向かわせており〔趙旭東 2003：48-54〕、「娃娃親」と呼ばれる若年結婚の慣習も根強く残っている〔岳永逸 2005a〕。梨区村落の人口が非常に多いことから、政府の職能部門の基層組織はすべて村落に出向しており、各村落には大小さまざまな商店や定期市が設けられている。こうしたことが、現在の梨区にある程度までの「自給自足」型の生活をもたらしているといえるだろう〔岳永逸 2004a：78〕。

中国の北方にあって、梨区は長らく、遊牧民族と漢民族が一進一退の戦いを繰り広げた地域でもあった。靈物崇拜と関係のあるシャーマニズムは、かなり早い時期に梨区の人々の生活の中や、仙家／師父信仰の中に入り込んでいたといえる。現存する文献に現れる華北地方の郷村廟宇についての記述〔傳振倫 1930、中国農村慣行調査刊行会 1985：42-44、152〕と同様に、老人たちの記憶によれば、20世紀前半の梨区の内外ほとんどすべてに、大小さまざまな「老母廟」・「閼帝廟」・「三官廟」・「真武廟」・「玉皇廟」・「五道廟」といった村落レベルの廟が存在したという〔岳永逸2004a：78-84、152-153、2004b：222-223、2005c：110-111〕。さらに、各村落が廟宇を有していただけでなく、かなり長期にわたり、各廟宇に「会」があるという状態がつづいていた。特定の日時に、人々は村落内外の廟宇へ出かけていき、「神々」に生活のなかにおけるバランスの崩れを解決してくれるよう求めるのである。早くから華北地方の人々にとって信仰の中心にあった「三皇姑」は、石家庄の西部、井陘県蒼岩山に祭られているが、梨区の人々も毎年3月15日になると、そこへ出かけて祭祀をする。このとき、祭祀の基本となるのが、「行棚」や「座棚」と呼ばれるものである。1900年代の半ば以前、天候のよいときや、環境の条件が許すときなどに、人々は蒼岩山へ向かう途中で「神棚」を建てて「会」をおこなうことがあったが、これが「行棚」と呼ばれるものである。これに対し、天候が悪いときや人災に遭ったときなどに、人々はリーダーの指示に従い、村落内のある地点や家屋の中に「神棚」を建て、そこでぬかずき、祭祀をおこなうことがあった。これを、「座棚」という。しかし、自然

の生態系と生産の方法を同じくする梨区の中であっても、そこにまったく均一の土着の民間信仰があったというわけではない。たとえば、梨区では仏教や道教がその勢力を広げていた。このほかにも、新中国成立以前の梨区には、すでに聖賢道・一貫道・如意道・普濟仏教会・九宮道・道院といった、時を異にして誕生した民間宗教の分派と信者がいた〔岳永逸 2004：45-47〕。シャーマンやこうした「会」のリーダー、さらにはさまざまな教派の指導者たちをめぐる信仰、なかでも座棚と呼ばれる祭祀の方法が、現在の梨区においておこなわれる「家中過会」に直接的な影響を及ぼしているといえよう。

中国社会が近代化する中であって、梨区でカトリックの伝播が始まったのは100年ほど前のことである。これによって、元来多様性を示していた梨区の信仰の状況は、より異質化し、その関係性は緊張することになった。土着の民間信仰を信奉する老人たちは、しばしば自らを「行好的」（正しい行いをする者）と呼び、カトリックの信者のことを「奉教的」（教義を重んずる者）と呼んでいた。さらに、新中国成立以前の段階において、カトリック教徒が集中する村落には、教会が建てられた。カトリックは政府によって認可され、制度化された宗教であり、このために、カトリックは梨区において家庭単位で縦方向に伝えられるにとどまり〔麻国慶 1993：123-125〕⁶⁾、信者の総数も梨区の人口の3%を占めるにすぎなかった。ただし、改革解放後になって、カトリック教会はさまざまなレベルにおいて復元されることになった。反対に、元来の土着の民間信仰は、迷信として扱われ、村落レベルの廟宇を修復するためには常に困難がついてまわった。そこで、自らの信仰と儀礼的实践に対して正当性を与えるために、また政治的な合法性を求めるために、「行好的」たち、とりわけ「香道的」たちは附近の名高い仏寺に帰依して帰依証明書を受けとったり、道教協会に加入しようとしたりせざるを得なかった。信仰そのものがもつ排他性や「不公平さ」が、「行好的」たちを、上の世代から広く伝えられてきた廟会をどんなときであっても、できる限り盛り上げようとする動きに向かわせていった。梨区の各村落の老人たちを主体とする「行好的」たちは、近隣の非梨生産地区にある別の村落と連合して100を超える数の廟会を組織し、密接な関係をもつ廟会同士が「会」をおこなう際に互いが祭る神霊を参拝しあったり、読経しあったりするようになった。こうして、交換や返礼をとまなう「廟会圏」というべきものができあがったのである。

「行好的」と同じように、梨区にある基層組織の幹部たちも、まったく同じ民俗文化の環境のなかで育っており、さらに親族や姻族といった結びつきも強いために、幹部であっても、当地の民間信仰の体系において「信者からなる共同体」（a community of believers）に所属する成員の1人であるということになる〔Chau 2006：69-72〕。生活世界の中の個人として、彼ら幹部たちは、廟会などの公の場で神霊を祭祀することこそないものの、改革解放前の役人たちのように神像を破壊したり、廟会を禁止することを自らの天職であると考えたりするようなことはなくなった。反対に、「文化資源を利用し、経済的な利益を生み出そう」とする政策のもとで、梨区の幹部たちは自らのこうした「民間文化」を可能な限り利用しようとしている。そればかりか、彼らは夜になると梨区のほかの村落に赴いて、「香道的」の助けを求めることさえあるのである。

こうして、かつて政府によって打撃と圧力を与えられた神仏信仰や「看香」といった儀礼的实践に関しては、官民が歩み寄り、共謀して「実際にはおこなっているが、皆、口に出して言わない」という状況が生み出されることになった。このほか、しばしばこうした矛盾を抱えざるを得ない在任中の幹部たちとは別に、さまざまな部署から退職し故郷へと帰ってきた幹部たちの多くは、神を信じることこそしないが、村人たちの慣習に従って「行好的」たちのグループに参加するのである。ほかの構成員たちに比べて経験が豊富で知識の広い元幹部たちは、多くの場合、廟会を組織するメンバーのなかで重要な位置を占めるようになり、こうしたことが、廟会組織のもつ信仰性を少なからず希薄化させ、「クラブ」のような性格を強化させることにつながっている。

このように、それが消極的なものであれ積極的なものであれ、多くの人々がこうした土着の民間信仰に参加するなかで、梨区の人々のあいだでは「五講四美」（記者註：5つのことを重んじ、4つの美を尊ぶという、中国社会の行動規範とされるもの。「五講」には、教養・礼儀正しさ・衛生・秩序・道徳心を重視することが含まれ、「四美」には心や精神・言葉・行動・環境の美しさが含まれる）というイデオロギー的美徳にも似た「行好（正しい行い）」という表現方法が出現し、これに特別な意味が付されるようになったのである〔岳永逸 2004a：26〕。

1990年代の初めから、実地調査を重んじる研究者たちは次々と梨区へと赴き、梨区の廟会、とりわけ龍牌会に対する調査・研究が盛んにおこなわれるようになった〔たとえば、陶立 璠 1996、王斯福 1997、陶冶 1999、劉鉄梁 2000、高丙中 2004、2006、趙旭東 2003:160-212、2006、2008、岳永逸 1999、2004a、2004b、2005b、2005c、2007a、2007b、Zhao Xudong & Duran Bell 2005〕。これにともない、ジャーナリストたちも梨区を訪れるようになった。こうして、研究者たちの聞き取り調査と、ジャーナリストたちのカメラが、梨区の廟会における名物の光景となったのである。研究者による調査の成果やジャーナリストによる報道は、すぐさま地元のエリートたちや「行好的」たちによって回収され、また利用されるようになった。つまり、消極的なものであるにせよ、積極的なものであるにせよ、こうした動きが、目下のところ梨区の民間信仰の盛行を正面から、裏側から、支えているのだといえよう。

3. 家屋空間の神聖化

多くの研究が、中国の村落における家屋空間と親族関係を結びつけ、その分類と認識のもつ意味〔Liu 2000：35-51〕を分析したり、日ごとに増す家屋空間のプライベート化〔閻雲翔 2003〕に注目したりする中にあって、中国の民家は実際には神霊たちの宿る場であるという基本的な事実に関心を寄せる研究も少なくない〔Po and Johnson 1992、Knapp 1999〕。平原に位置することから、現在の梨区の村落における民家は規格が統一されており、いずれの場合も「半畝地」（20m×16.67m）の範囲の中で配置され、中庭をともなう形式が普通である。生産上の利便さから、人々は2階建て以上の家屋を建てることをせず、北側の部屋が母屋となる。「行好的」たちにとって、家屋は人間が生活する空間であるのみならず、神霊の宿る場ともなる。このよ

うに、神霊は「行好的」たちの日常生活と渾然一体となっている。したがって、規制が最も厳しかった時代に、家庭は「国家の干渉を免れることのできる神聖なる保留地」であった〔弗里曼、畢克偉、賽爾登 2002：325〕。実際のところ、長らくのあいだ家屋空間の神聖性は、人間が自らの生活空間を構えるうえでの本質的な特徴ともなってきた。そして、理性の発達とともに工業文明や情報文明の段階に入った人類社会というのは、「プライベート化された空間」とか「個人の空間」といった名のもとに、前工業社会の時代の人々によって強調されていた神聖性や、それに付随するような宇宙空間に対する直接的な感知といったものを、希薄化させてきたにすぎない。

改革解放後、経済的な条件が改善されるにつれて、家屋を建てる際に用いられる建築素材や構造などは変化し、基本的には、レンガと木材、鉄筋コンクリートなどが用いられるようになった。しかし、門の上のアーチや中庭、北側の部屋（母屋）、母屋の両側の部屋といった建築物の基本的な構造には変化が見られないままである。これは、人々の実際的な生活の必要性に即したもののといえようが、祖先から受け継がれてきた信仰の拘束を受けた結果であるともいえる。「行好的」たちの家の中には、神霊によって異なる居場所が確保されている。通常、北側の母屋には「家神」⁷⁾や、観音・関帝、さらに「三皇姑」・「九蓮聖母」といった地方色の濃い神霊を安置する。このほかに、毛沢東を「家神」として信奉している家庭もある⁸⁾。多くの家庭では、庭の入り口には「路神」（道祖神）を、玄関には「門神」を、さらに表門を入ったところにある目隠しの壁の下には「土地神」を、中庭の井戸のそばには「龍神」を、台所には「竈神」を、倉庫には「倉神」を安置している。さらに、家庭によっては、家畜小屋の中で「馬王」を、便所で「廁神」を祭ることもある（図1を参照）⁹⁾。

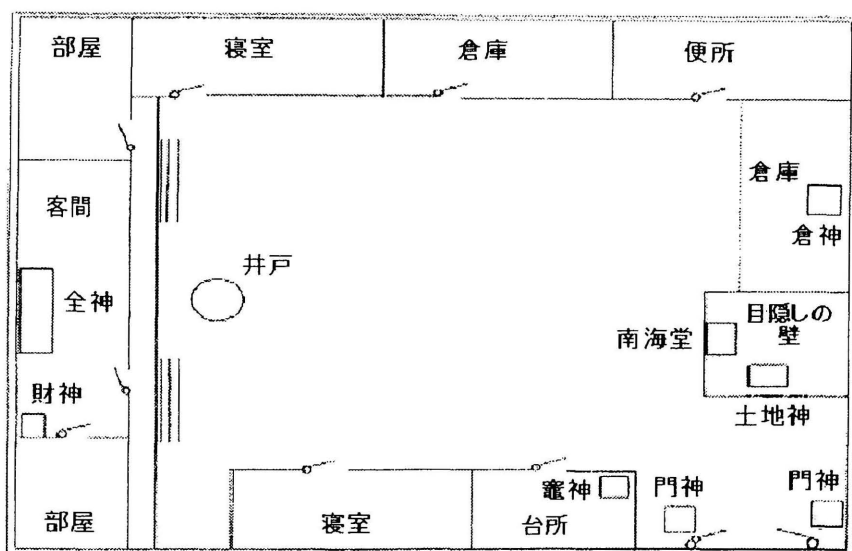


図1 梨区の「行好的」の家屋における神霊の分布図

家屋を建てる際、人々は予め「神龕」（祭壇）の位置を用意しておく。入居する前後に、家の主はこうして人間と同居することになる神霊たちの居場所を確保するのである。通常、「路神」・「龍王」は具体的な姿形をもたないが、今日の家屋の中で祭られるほかの神霊たちは、たとえ専用の神棚を有しておらずとも、「神馬」と呼ばれるものが相応する場所に貼られるなどして、その居場所が明示される。「神馬」とは普通、布や紙に描かれた神像のことを指している。梨区においては、財産や竈の分配のみならず、神霊の分配というのも、分家の重要な位置を占めている。分家をしなくとも、たとえば臨時に移り住んだり、竈を分けて食事をしたりする場合には、それぞれ1つずつの「竈神」を祭ることになる。これもまた、梨区において、神霊が完全に独立した家庭や家屋を構成する基本的な条件の1つとなっていることを意味するといえよう。

近年、家屋の中に神霊の居場所が確保されているか否かにかかわらず、また祭祀儀礼がどんなに簡素化しようとも、こうした場所とそれに対応する神霊との関係は、老人たちの中では非常にはっきりと意識されている。信仰する神霊の名前が同じであったとしても、また「神馬」が同じ民間の画家によって描かれ、同じ商店から購入されたものだったとしても、それぞれの家庭で祭られる神霊は、異なるものであるとされる。神霊がある家の中で祭られたとすれば、これはすなわちその家庭の神となるのであり、その家庭特有の形・色・性質・においといったものを具えるようになるのである。各家庭で祭られる神霊がもつ「霊験」の度合いはそれぞれ異なるために、こうしてある家で祭祀される神霊の中にも高位のもの、低位のものという区別があり、さらにその後、地位が上がったり下がったりする可能性を秘めてもいる。「家神」の多くは、永遠に自らが居場所とする家庭の守護神でありつづけることもあれば、しばしば落ちぶれて、ある種の象徴的かつ慣習的な存在となり下がることもあるのだ。反対に、「香道的」たちが儀礼的实践を成功裏におこなえば、「香道的」たちの家で祭られる「神々」も「霊験」あらたかな存在になることができる。「香道的」たちの家屋は一般的な家庭の家屋とは異なり、神性がより際立っていることから、「仙家堂」・「仙家壇」という別称もあるほどである。

宗族の祠堂や廟宇といった施設やその中の神像・香炉といったものは、外的な力によって破壊することが可能である。その一方で、すべての家屋を破壊してしまうことは不可能であり、だからこそ何千年もの間そこに息づいてきた伝統的な民衆信仰を根絶させることは、まったく不可能なのである。同時に、こうした破壊運動に関わるのはしばしば当地の人であり、自らも信者集団に属するという性格をもっており、ほかに象徴的恐怖主義の伝説の流布も手伝って、彼らは通常、家屋で祭られる「神々」をそれほど深刻に破壊してしまうことはなかった。まさにこのために、政治的な圧力が最も厳しかった時代にも、「龍牌会」のようにかつて公然と開かれたことのある梨区の廟会が、家庭の中でその伝承を守りつづけることができたのである【岳永逸 1999、2005c、王学文、岳永逸 2009】。

ここではっきりさせておきたいのは、日常生活の中では、中国の人々は民家や廟宇の神聖性を希薄化させてきたということである。Bernardがこれまでも指摘していることだが、小龍村という村落において、祖先を祭祀するために設けられた公の広間は、神霊を祭る最も主要な場

所として、神聖な儀礼をおこなう場としてだけ機能しているというわけではない。すなわち、ここは、人々が客人を招待したり、家の人が集会を開いたり、子どもが遊んだり宿題をしたり、また女性たちが集まって麦わら帽子を編んだりする場でもあり、同時に、糶や肥料を貯蔵したり、サトウキビを積んでおいたりする場としても機能する。ときには、脱穀機などの農作機器を置いておくことさえあり、このために、こうした広間はしばしば非常に汚れた状態にある[Bernard 1966:239-240]。梨区の家屋、とりわけ北側の母屋もこれと同じである。「家神」が安置される北側の部屋には、しばしば各家庭の社会的・政治的・経済的地位を示し、体面を誇示するようなテレビや電話、美しく心地のよいソファや茶卓といった家具が置かれる。家庭によっては、そのほかの装飾品を置いておくこともある。この部屋は、客人を迎え入れ、接待する場、また家の人が集まって休息したり、テレビを観たりして楽しく過ごす娯楽の場として機能する。すなわち、ここは他者を接待する場であり、また外界からの情報を受けとるための場でもあるのだ。こうしてみると、居住空間の神聖化とまったく相反するようにみえる傾向が、実は別の側面から、中国の民衆信仰の本質ともいえる、聖と俗が渾然一体化するという性格を説明しているといえるだろう。形式・内容・意味と組み合わせられるところの随意性や食い違いというのも、本論で言及するような、中国の民衆信仰がもつ、それ自体が生活化してしまうという特徴を示している。そして、このことは、従来の研究者たちが一貫して強調してきたこと、すなわち「聖」という観念と比較するとき、中国の宗教は相対的に世俗化・功利化する特徴をもつのだという主張と、まったく一線を画すものである。

4. 「老根」と靈魂による人への憑依：「香道的」たちの神がかり

改革解放後、信仰がさまざまなレベルで復興・再編を遂げる中で、同じく華北地方の滄州に位置する多くの村落のように [DuBois 2005:65]、梨区の各村落には、その数や活動の範囲、影響の大きさは異なるものの、「香道的」と呼ばれる者——すなわち、「仙家」・「師父」や神靈といった超自然的存在と意思疎通したり、交流したりしながら、人と神とを媒介することのできる者が存在している。梨区において、「香道的」というのは、ある特定の「神々」を憑依させ、助けを求める人のためにさまざまな事柄を判断したり、病を治したりすることのできる者のことを指している。すなわち、これは一般的な意味合いにおける「神媒」・「靈媒」・「巫覡」・「童乩」といった語と対応する概念であるといえる。彼らは、しばしば神靈の前において、線香の燃える様子を判断して吉凶や災い・幸福といった別を予言する。そして、災いを緩和したり、困難から助け出したりするための解決策について提言するのである。したがって、「行好的」たちは、「香道的」たちおこなう儀礼的实践を指して、「看香」・「瞧香」・「打香」などと呼んでいる。「香道的」たちのほとんどは50才以上であり、そのうちの多くが教育を受けておらず、文字を読み書きすることのできない人である。さらに、「香道的」の中には共産黨員や、かつて郷村で幹部を務めていた者もいる。彼らはそれぞれ道教に帰属しており、自らが道教協会の一員であると公言している。また、そのほとんどが、自分は早くから著名な趙州の柏

林寺に帰依していたのだとか、仏教徒あるいは在家の仏教信徒であるとか、慈善家であるとか、また正しい行い・善い行いを積み重ねてきたのだといったことを公言している¹⁰⁾。「香道的」にとって、「看香」という儀礼的实践は、すべて余暇を利用しておこなわれるものである。彼らの家は梨園を有しており、彼らも畑仕事をおこなう。そうした意味で、彼らの衣食住は一般の村民たちと何ら変わりがないといえる。

梨区において、「香道的」になる人々は、神から啓示を受ける者と後天的に学習する者に分けられる。神から啓示を受ける者は、さらに大きく3種類に分けることができる。すなわち、(1) 先天的に能力を有する場合。つまり、何ら兆候を見せないまま、ごく自然に神がかりする能力を具える者。(2) 偶然、神がかかることができるようになる場合。精神異常を来すなど、偶発的な事件が発生した後に突然、神がかりする能力を有することになった者。(3) 家の中に、「老根」となる人がいるにもかかわらず、本人はそれを知らない場合。この場合、本人は知らないが、後々になって「神々」のほうから探し当てに来て、神がかりをしたり、「神々」の使いとなることを強いられたりすることになる。一方の、神がかりを後天的に学習する者についても、大きく3種類に分けられる。すなわち、(1) 苦行の末、神がかりする能力を手に入れる場合。(2) ある「香道的」の啓発を受けた後、ある特定の神霊を祭祀することによって長年癒えなかった自らの病を治すことができた者が、「香道的」になる場合。(3) 「香道的」に師事し、技術を学んだ後に神がかりする能力を具えるようになる場合。無論、「香道的」が神がかりする力をもつようになる過程は非常に複雑であり、1人の「香道的」が上述したいくつかの状態を同時に具えもっていることもある。

自らが「神々」の使いとなった原因について話すとき、北平にいる「四大流派」の「香頭」たちの中には、自分は「仙根 (vocation)」(素質) をもっていたのだと語る者がいる。すなわち、彼らは自らが「四大流派」との間に親族的なつながりをもつ、もしくは自分自身が「仙家」たちの「童児」(使者) の生まれ変わりなのだと認めているのである [李慰祖 2004: 424-438]。さらに、滄州の農村に住む「香頭」は、自分が神がかりして病を治すことができたり、「看香」をすることができたりする能力について、それは決して学習して得たものではないのだと強調する。つまり、これらの能力は、先天的に具わっていたものであり、主に導引術によって、もともと自らの身体に存在している、華北地方で広く信仰される「胡仙」などの霊を鍛えあげることと効果を高めることができるというのである [DuBois 2005: 76-82]。梨区の「行好的」たちがいう「老根」というのも、こうした事例に類似したものといえる。1つの家庭において、かつて自分よりも上の世代の中に、神霊や「仙家」に使わされて、人々の病を治し、さまざまな事柄について判断するところのできる者がいたとする。それにもかかわらず、さまざまな要因によってその子孫たちがその仕事を受け継がないままとなり、次第にその家庭の中に以前「香道的」がいたという事情そのものが伝承されず、語られず、そうした記憶が失われてしまうことがある。しかし、この家を忘れることのできない神霊や「仙家」たちは、ある日、この家庭の中のある1人に対して新たに嫌がらせを働き始めるのである。そして、この嫌がらせは、この人物が

神霊や「仙家」たちのために「看香」などの仕事をし始めるまで続けられる。「老根」が神がかりするのだから、それはほかの人々が学んで習得できるようなものではないとは、梨区の人々がしばしば強調することである。多くの「香道的」に見られることだが、彼らは往々にして、自らが神がかりするようになる前には、神霊や「仙家」たちのことを断固として信じようとしない。彼らは病を患ったり、精神に異常を来たしたりした後に、別の「香道的」をとおして自らの家に「老根」がいたことを知り、そうしてはじめてやむを得ず、「根」を安定させ、「神々」に仕え、「神々」の言うことに従って人々のために病を治したり、さまざまな事柄を判断したりするようになるのである。1942年生まれの前嶋は、病にかかった後ではじめて、自分の家系に「老根」がいた事実を知り、神がかりしたり、神に仕えたりするようになった女性である。彼女は、次のように言う。

わたしの夫は、大隊の幹部で、共産党員だったの。わたし自身も、ずっとこんなこと信じてたりしなかったのよ。29歳になったとき、わたしは病にかかったの。食べては吐き、死の淵から何度も逃げ返ったわ。家は貧乏で、わずかなお金は、すべて病気の治療に費やしてしまっていた。そのうち、家のあちこちで、いつも何か大きな音が響くようになった。何事かと思って原因を探すのだけれど、何にも見つからない。それに、鍋の中に入れた水は、沸かしても沸騰しないの。鍋は、ときには不思議なことに庭に置かれていることだってあったわ。麺を入れておく素焼きの甕も、なぜか蓋が甕からはずれてしまっている。何をしても、なす術がなかった。よその人たちはみんな、これは鬼が来て嫌がらせをしているにちがいないって言ったわ。でも、あたしゃそんなこと信じられなかったし、「行好的」のことも信じなかった。夫は、庭に行ってひざまずいたりもしたのよ、でも、ひざまずいたらどうにもならなかった。そのうち、わたしの脚が麻痺してしまったの。わたしはベッドに縮こまって寝るしかなかった。とても動けるような状態じゃなかったから、どこへ行くこともできなくなってしまったの。どうしようもないので、村の中にいる人に診てもらったのね。そうしたら、その人が、わたしの祖先の中に「根」がいたんだって言うじゃない。わたしたち一家は、病院へ行って診察してもらうことができなかったのね、お金がなかったから。だから、その人が言うことを信じたの。それで、神霊の前に灯す常夜灯を点けることにしたのよ。「師父」を訪ねて、「老根」を鎮めてもらうこともした。すると、わたしの脚は、ゆっくりゆっくりとではあったけれど、動くことができるまでになったわ。あまりに長い時間、ベッドの上で脚を縮こまらせていたせいで、不自由になってしまったけどね。朱家庄や寺へ行くようになって2年がたったころから、ほかの人の病を治すことができるようになったの。始めたばかりのころは、人の目を盗んでこっそりと治していたわ。あたしも、どんなふうにも病を治せばいいのか、わからなかったのよ、ただ、ほかの人たちに恩返しをしたかった、それだけのこと。寺へ行くときは、いつも疲れ知らずだった。自分でも知らないうちに寺へ行っていた、そういう感じね。寺へ行くと、いつでも線香を燃や

して、ひざまずいていたわ。だれのためにだって、ひざまずいたの。毎月、(旧暦の) 1日、15日になると寺へ行って参拝する、これを、いつだって欠かしたことがなかったのよ。こんなことを、31歳までつづけたわ¹¹⁾。

人の身体に神霊が憑依するという現象については、医療人類学の分野で多くの研究成果が上げられている。Wardは、次のように指摘する。すなわち、憑依とは精神的な緊張や圧迫を解消するための行為であり、儀礼的憑依 (ritual possession) と辺縁的憑依 (peripheral possession) とに大別される。儀礼的憑依とは、自発的におこなわれる行為であり、憑依された者というのは、彼(彼女)が所属する社会的・文化的背景においては、病人とみなされることはない。憑依は比較的短時間で、しばしば社会や人々から称賛・支持・尊敬の対象とされ、ときには学習の対象とされることさえある。さらに、神と人との間を媒介するこうした憑依儀礼をとおして、社会・文化の抱える緊張状態や圧迫状態を軽減することができるという意味で、これはある種の集団的・典型的・正統的な自我防御のメカニズムであるといえる。辺縁的憑依というのは、個人が自らのストレスをうまく発散させることができないときに、憑依をとおして自らを治療しようとする目的をもっておこなわれるものである。この場合、憑依の時間は比較的長くなる。通常、辺縁的憑依は社会・文化の中で称賛の対象となることはなく、それどころか生理・精神上的の病態行為であるとみなされることすらある。すなわち、これは憑依を受ける者個人が困難を脱するための1つの方法なのであり、自我防御のメカニズムとしては、非典型的・非正統的であるといえる [Ward 1980]。その後、Lewisはシャーマンの霊魂による憑依について、次のように指摘している。すなわち、Wardのいう儀礼的憑依は、「人が霊魂を憑依させる」(a spirit possessed by a person) という性格をもつのであり、これは「霊魂が人に憑依する」(a person possessed by a spirit) という性格とは区別されるべきものであるのだ、と。シャーマンは、教化の過程を経た後に、法悦の境地に入り、神と人との間を自由に行ったり来たりすることができるようになる。反対に、「霊魂が人に憑依する」性格をもつタイプの憑依においては、憑依を受ける者自身の霊魂が、外在する霊魂に統御されるのであり、これはWardがいうところの辺縁的な憑依に相当するものといえる [Lewis 1989: 40-41, 48-50]。

しかし、憑依を人々の生活の中に位置づけて考えるとき、次のようなことがいえるだろう。すなわち、そこに経済的な利益を得ようとする意思があろうとなかろうと、また個人が何がしかの権威を得ようとしたり、個人や家庭の窮地から脱そうとしたりする私欲があろうとなかろうと、現在の梨区において、「香道的」たちがみせる神がかりに注目する限り、とりわけ「老根」に関わる状況に注目する限り、上述した2つのタイプの憑依とその性格は必ずしも二項対立的にはっきりと区別できるものではない。むしろ、2つの間にはある動態的な変化のプロセスが存在しているのである。辺縁的な憑依と「霊魂が人に憑依する」タイプの憑依とは、儀礼的憑依と「人が霊魂を憑依させる」タイプの憑依の前提・基礎となるものであるといえる。2つのタイプの憑依に分けられるかのようにみえるというのは、ただ「香道的」が神がかりをし、人々のため

に病を治すという2つの異なる段階であるにすぎない。つまり、本来は他の人々とまったく同じ正常な人である「香道的」の場合、本人がまったく知らないままであるとか、またまったく望んでいないという状況においては、まず辺縁的な憑依、すなわち「靈魂が人に憑依する」という過程が起こることが多い。こうした過程においては、本来は正常である当事者本人に神靈が憑依する時間は比較的長く、生理的なバランスが崩れてしまったり、働けなくなったりするなど、さまざまな意味で正常でない状態に置かれることになる。こうした状態は、当事者と家族にとって苦痛の種となり、隣近所から哀れまれたり、また同情されたりすることになる。さらには、嫌われたり、非難の対象となったりすることもある。線香や紙などの媒介を通して、助けを求める人々のために成功裏に儀礼的实践を遂行することができるようになってはじめて、身体に起こっていた異変や苦痛と、他人から見て不正常で非正統的とみなされるような個人的防護メカニズムは、正常で正統とみなされるような集団的防護メカニズムへと変化する。さらに、辺縁的な憑依は儀礼的憑依へと変換し、「靈魂が人に憑依する」という性格の憑依は、「人が靈魂を憑依させる」という性格の憑依へと変化するのである。梨区において、上述した範曉が経てきた過程というのは、彼女に特有のものというわけではなく、筆者のインフォーマントである覃山の妻と義母や段光といった「香道的」たちも、範曉と同じような経緯をたどっている。同様に、広東省清遠浸潭鎮の巫女（問仙婆）たちは、いずれも、ある一定の期間において「菩薩がかり」と呼ばれる精神の異常状態を経験しているという〔黎熙元 2001:76〕。また、生前、陝西省北部の榆林波羅鎮で名を馳せたシャーマンである雷武は、「靈魂が人に憑依する」タイプから「人が靈魂を憑依させる」タイプへと変化するプロセスを、より典型的に経験しているという〔Kang 2002:84, 2005 100-101〕。

反対に、神と意思疎通する儀礼的实践が長期間にわたって成功しない場合、その人には逆転が起こる可能性もある。儀礼的な憑依から再び辺縁的な憑依へと戻ってしまい、人々から嘲笑されたり、不正常であるとみなされたりするようになり、さらには、公的性格・集団的性格から私的性格・個人的性格へと再び変化してしまうことになるのである。

李亦園はかつて、靈媒を生みだすものを、先天的なもの・文化的なもの・社会的なものという3種類に分けて、ある長い歴史をもつ社会においては、この3種類の状況が並存しているのだと指摘している〔李亦園 1998:194-196〕。実際、中国の郷村では、靈媒のもつ先天的・文化的・社会的という3つの性格が並存しているばかりか、互いに動態的な関係をもっており、どれか1つだけの性格をもつ神がかりというのは、ほとんど存在しないといってよい。神と意思疎通できる人が神がかりする過程と、彼（彼女）が自らの技術や能力を保持したり、さらに完全なものにしようしたりする過程に目を向けると、それらが、上述の3種類の性格をもつことはよりいっそう明らかである。情勢が緊迫していた文化大革命の時期であっても、比較的ゆるやかになった現在であっても、梨区で常に高い名声を誇ってきた恵筱という「香道的」と同様に、梨区では多くの「香道的」たちが知らず知らずのうちに神がかりをし、神靈の使者となった後でもなお、夜間に線香を判断する練習をして、「神々」との関係を強める試みを自発的につづけている

のである。同時に、こうして神霊と意思疎通する人々を認めるような文化は、そうした能力を有する者になりたいと考えている人々を後押しすることができるばかりでなく、自らは神霊とコミュニケーションできるような人になることを希望していないが、そうした人々に頼って生活における実際的な困難を解決してもらわざるを得ない状況にある人々を後押しすることができるといえる。すなわち、既存の文化が与えてくれる後押しというのは、一面的ではなく、多面的なのであり、霊媒を認める文化と彼（彼女）らの実践の間にも、互いに動態的な関係があるといえる。

したがって、「香道的」の神がかりとは、正常な人が特異な能力を有して人と神とを媒介する者になることを意味している。この変化の背景には、人によってその選択が能動的な場合もあれば、受動的な場合もあるという個人差があるばかりでなく、郷村社会が共有し、正統であると認めている固有の文化による許可や、その後押しによってはじめて可能になるという特徴がある。今日の「行好的」たちは、多様性に富み、チャンスも多ければリスクも多いという現実生活の中でさまざまな種類のバランスの崩れに直面している。そんなとき、「香道的」たちは自然と、社会の下層に位置している人々や、マイノリティに属する人々にとっての避難所、もしくは希望をもって再生を目指す人々の拠り所の1つとなるのである。理解しにくいのは、このことは「香道的」たちが梨区において非常に高い社会的地位や高い評判を有することを意味しているわけではないという点である。たとえば、改革解放後、一般の村民たちと同様に信仰者集団の一員であった郷村の幹部たちは、「看香」などの日常的実践を見て見ぬふりをするか、あるいはその実践に参加することまでやってのけた。しかし、村落内の「行好的」たちが「香道的」について、非凡であると認める中で、幹部たちは、長期にわたって「迷信打破」をすすめる環境にいたせいで、「香道的」のことを得体の知れない、不正常で立ち遅れたものとみなしたのである。こうして、「香道的」たちはいずれも、「半公開」的な状況のもとで儀礼的な実践をおこないつづけたのであり、範晔らがいうように、多くの「香道的」たちは自ら「神々」のために仕えることなどまったく望まなくなったのである。李慰祖はかつて、次のように分析した。すなわち、「香道的」たちは家庭に経済的収入をもたらすことができるために、自らの家庭の中にあっては男女どちらの場合も、非常に有力な立場にあることが多い。また、信者にとって、「香道的」たちの地位はとても高いのだが、反対にそれを信じない人々の目には、排斥するべきものの、称賛するには余りあるものでしかなく、詐欺師であるかのように映るようである。そのために、自らが「神々」に仕えることを望まない人も多くいる。したがって、ある者が霊媒になるということは、生活するグループの中における彼（彼女）の社会的地位が低くなることを意味するのである [李慰祖 1941 120-122、1948：76-77]。

ほかの事例を見てみよう。北平の郊外に住む、西洋医学者のライフヒストリーからは、彼が同じ村落で暮らす「香頭」、すなわち巫術で病を治す医者に対して、輕蔑の気持ちを抱いていたことが見てとれる [馬樹茂 1949：39-53]。こうした蔑視というのは、単に互いに同業者であるということが引き起こすであろう経済的な損失が造りだした嫉妬心や競争心から来るものとい

うわけではない。より重要なのは、こうした蔑視とは、支配的な立場にある者たちのイデオロギーや言説が西洋医学を支持し、認めたことから生み出されたものであるという点である。このことは、外来文化が現地文化を否定するという事と同義であり、また「科学」が「迷信」をなじるということとも同義である。100年あまりの発展を経て、こうした偏った認識は、一部の「行好的」たちの認識のあり方の1つとなっていたといえよう。

しかし、外部や他者がどんなふうに評価しようとも、「香道的」たちは皆、自らは正しい行いをしているのであり、「神々」や「仙家・師父」の使いとなり、人々のために善事を積み、施しをしているのだと強調する。さらに、彼（彼女）らが人々のために「看香」をすることには、私欲や功利的な目的は含まれておらず、自分は富みや名声を得るなどという目的を一切捨てて「香道的」になったのだというのである。梨区CY村の敬汪には、かつて財をむさぼろうとした弟子がいたが、敬汪はそれを知るとその弟子を破門してしまったというほどである。生活のバランスを崩した人々を惹きつけているのは、現実の日常生活における「香道的」ではなく、「人が靈魂を憑依させる」という性格の憑依をすることのできる「香道的」のほうである。しかし、バランスの崩れというのは、どんなときも、生活の常態であり、本質なのである。

5. 日常生活におけるバランスの崩れ：「病」と「事柄」

これまでになされた多くの研究が強調するところによれば、神と意思疎通ができる人々が治療や情報提供の対象とするのは、現代医学ではなす術がなく、とうていその効果が及ばないような、幽霊・妖怪・「仙家」や良心的な「愧疚」と呼ばれるものなどの超自然的な原因によって引き起こされる病である。すなわち、靈魂が人の邪魔をすることによって起こる病であり、こうした病気を、村人たちは「虚病」あるいは「邪病」と呼んでいる [Bernard 1966 : 257-259、黎熙元 2001 : 78、Kang 2002、2005 : 102-105、DuBois 2005 : 66-70、Chau 2006 : 55]。ここで、陝西省北部の黒龍廟での事例を見てみよう。黒龍廟において、参拝者と彼らに解釈を与える側の人たちの双方が、「籤簿」と呼ばれる、くじの内容を解説した本を参考にするのだが [羅紅光 1997]、この黒龍廟の帳簿や、ほかの地域で用いられる帳簿の内容からは、次のようなことがわかる。すなわち、人々が「神々」や神と意思疎通することのできる人たちの助けを借りて解決したいと願っている事柄というのは、「虚病」のみならず、生活の中のさまざまな不調和・不公正さ・縁起の悪さ・不可思議なことといったものや、さらにこうしたことから生まれるいらだち・緊張・心の痛みといったものにまで及ぶのである。解決したい事柄が、人々の生活における実にさまざまな方面にまでわたっていることがわかる。

20世紀の後半におこなわれた調査によると、助けを求める人々が黒龍大王廟へ赴いてくじを引く際、その理由として挙げられる主なものは次の15種類に分けられる。すなわち、(1) 商売：ここには、長距離でおこなわれる商売や、トラックの購入、商売の仲間を見つけるといった特殊な状況も含まれる。(2) 金銭運：ここには、商売と関係のあるものも、ないものも含まれる。(3) 時運。(4) その年の運勢や、上半期・下半期ごとの運勢。(5) 婚期。(6) 家庭に関わること：た

たとえば、夫婦間の争いごとや離婚についてなど。(7) 若者の職探し。(8) 受験。(9) 裁判：これには、監獄に入れられた人の釈放を求めることなども含まれる。(10) 人と人との関係。(11) 疾病。(12) 役人の出世運。(13) 子宝について。(14) 尋ね人と探し物について。(15) 昇進や転職の機会などについて、といった15種類である [Chau 2006: 101-102]。

実際のところ、上述した陝西省北部の人々が助けを求める事柄というのは、中国の人々全体についてあてはまることでもある。数十年前に、許煒光は、中国人が「算命先生」(運命判断をする人)や道士、そのほかの巫覡・巫女たちに助けを求める際に尋ねる内容について、次の17項目に分類している。すなわち、(1) 寿命の長さ。(2) 一生のうちに遭遇する可能性のある災難(殺人・水害・火災・重篤な病気・戦争・飢饉など)。(3) ある疾病についての、今後の予測。(4) 家を出て外地で暮らす家族や親戚の安全(ここには、暮らす先が明らかである場合も、明らかでない場合も含まれる)。(5) 商売や賭博のチャンス、あるいは訴訟の結果について。(6) 仕事の先行きについて。ほかによりよい仕事があるかどうか、もしくは、現在従事している仕事は確実なものであるかどうかについて。(7) 年老いたときの保障について(たとえば、息子に頼ることはできるかどうか、自分の将来はどうなるか、など)。(8) 引越しについての意見。(9) 泥棒がだれであるか、盗まれたものが返ってくる可能性があるかどうかについて。(10) これから始めようとしている商売の先行き。(11) 結婚相手探しについて、あるいは結婚がうまくいくかどうかについて。(12) 学業が成就できるかどうかについて。(13) 家族や親戚が帰郷する場合、その先行きについて。(14) 子宝を得ることができるかどうか、もしくは胎児の性別について。(15) 故郷と自分の家庭内の安全。(16) 友情が確かなものであるかどうかについて。(17) 子孫たちの運勢について、以上の17項目である [Hsu 1983: 139]。

これらから、非科学的な超自然的力は、科学技術が日常生活の中に浸透しつつある今日にあってもなお、中国の人々の生活文化における伝統として、その本質を何ら変えていないということがみてとれるだろう。したがって、神と意思疎通できる人々が診断し、調整し、解決する事柄とは、「全体的な性格をもち、人と人との関係性と密接なつながりをもつ」ような [李亦園 1998: 192]、さまざまな不正常な状態であると定義するのが適切だろう。同様に、「香道的」たちは、人々のために「虚病」を治療する以外に、「神々」を憑依させたり、線香や紙の燃える様子を判断したりすることによって、助けを求める人々に対して、彼らの求めるさまざまな事柄を診断したり、予測したり、また解決したりする。こうしてみると、本論で「事柄」という語を用いて表しているものの中には、風水・墓・家屋・運命(たとえば、受験や進学、出世して金持ちになること、結婚して子どもを得ること、旅行といったことがこれに含まれる)や、人・家庭の不正常な状態といったものが含まれているといえよう。さらに、本論でいうところの「病」とは、主に農村の人々がしばしば口にする「虚病」や「邪病」といったもの、すなわち、超自然的な原因によって引き起こされ、人体の生理的な問題には属さないような疾病を指している。このほか、「病」の中には、家屋の不安定さや運気の悪さ、家庭での争いごと、子女の家出、隣近所との不仲といったことが引き起こす精神上の問題や、精神の不具合、身体

の不具合なども含まれる。梨区において、「病」と「事柄」というのは、「行好的」たちの話の中でしばしば混同され、文脈によってはどちらも同じことを指していることもあれば、それぞれ異なる内容を指していることもある。

2003年の旧暦6月6日から22日にかけての17日間において、74人の人々が助けを求めて段光のもとを訪れたが、その内容は89項目に及んだ〔岳永逸 2004a：149-150、2007a：124-125〕。段光の住む村落からは、1人だけが彼のもとへ助けを求めに訪れており、助けを求める人々のほとんどが梨区内のほかの村落からやって来ていた。このことから、「香道的」が自分の所属する村落において有している地位や影響力には、限りがあるということがみてとれるだろう。しかし、このことは「香道的」のもつ能力や効力があらたかであるかどうかということと関連しているわけではない。それよりも、支配的な言説の影響を受けて人々が抱くようになっている、「香道的」たちの活動が「迷信」であるという認識や、人々の交流の方法のほうと密接に関わっているといえよう。段光のもとにやってきた人々のうち、女性が自分や家族のために助けを求めにきたことがはっきりとわかる事例は、42例であった。それぞれの目的となる事柄の数を示したのが、図2である。

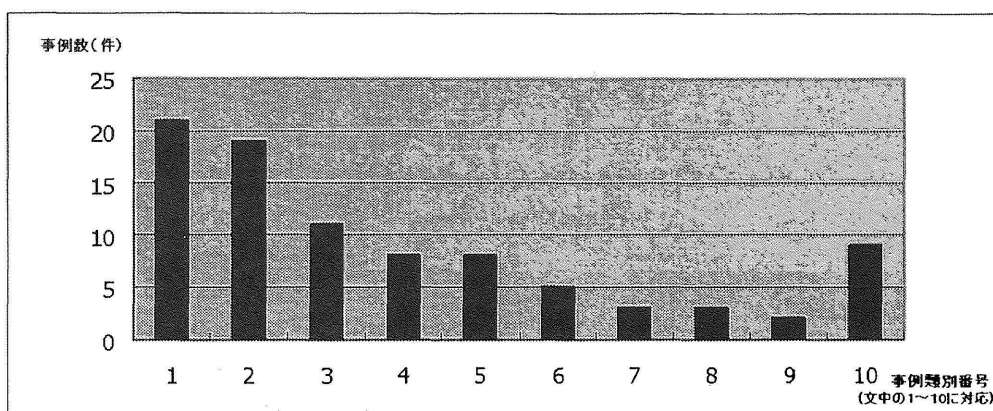


図2 助けが求められる事項の分布図

図2の中で、水平軸の数字は、助けを求める事柄の種類を示しており、縦方向の数字は、それぞれの事柄の事例数を示している。事柄の種類は、次の(1)から(10)の内容に対応している。

- (1) 家屋や墓地、「洞口」(「仙家」や妖怪が出入りする場所)と関わる事柄…21例。
- (2) 全身の痛みや腰痛・足の痛み、胃痛・肝炎・肺病・脳腫瘍・白癰・眼病など、実病としての性格を伴う病…19例。
- (3) 明らかな症状が認められない病…11例。
- (4) 情緒の不安定と関係する事柄…8例。

(5) 富みを願うもの（商売や、外地での売買がうまくいくよう願うもの）…8例。

(6) 平安を願うもの…5例。

(7) 子宝を求めるもの…3例。

(8) 家庭内の争いごと…3例。

(9) 受験…2例。

(10) その他（ここには、順調な婚姻・借金の返済・交通事故に遭った車を取り戻すこと・裁判・外地で仕事をする・住宅地の大量購入・紛失した財物を探し出すこと・船員の仕事の行く先・他人の土地を引き受けることといった事柄が含まれる）…9例。

(2) から (4) は、すべて「虚病」と「実病」とに関わることであり、合わせて38の事例があった。

これから、次の4点がみてとれるだろう。すなわち、(1) 梨区の「香道的」たちが詳らかにし、予測し、解決する内容は、「虚病」や実際の疾病が大きな部分を占めているものの、全体としては、やはり郷村における生活のさまざまな面に及んでいるということ。(2) 「虚病」と実際の疾病は、しばしば家屋や墓地、「洞口」といったものと関連づけられ、生活において、人々は身体の不調を家屋・墓地や、これらの地方に暮らす人々のイメージの中に存在する「神霊」や祖先・「仙家」・幽霊・妖怪といったものと結びつけて考えることが多い。(3) 助けを求める人々は、その生存空間に対してははっきりとした想像と認識を抱いている。すなわち、生存空間の中で、人と神・「仙家」・祖先・幽霊・妖怪といったものの間にみられる不調和が、「香道的」たちによって詳らかにされ、それらは最も適切な方法で解決されるのである。(4) 生活の中で発生する争いごとの解決や宅地の批准、借金の返済、受験、仕事といった事柄については、すべて「香道的」たちによる予言が求められる。ここから、人々が自分の立場から見た公正さと縁起のよさを願っていることがみてとれる。これらは、「行好的」たちが無知であることから来るのだと単純に結論づけてしまうことはできない。現実社会の中で、なかなかライフ・チャンス (life chance) を与えられない梨区の人々の多くは、世俗の道を切り開くことによって、こうした矛盾を解決することになるのだ¹²⁾。一見、自らの努力や世俗世界の方法ですぐに解決できるように思われる事柄ですら、「香道的」たちに助けを求めなければならないということそれ自体が、現実世界における不公正さや、梨区の「行好的」たちのもちあわせているライフ・チャンスの希薄さ、さらにこうしたことから来る生存の危機や緊張感を如実に表しているといえよう。そして明らかなのは、聖と俗という二項対立的な言説によって、梨区の「行好的」たちの「神々」に対する信仰的实践を分析しようとするのが、ほとんど意味をもたないということである。

全体的にみれば、中国の伝統文化における宇宙観や価値観は、「中庸に至らしめる」態度や、調和・均衡を求めるといったことにも示されるとおりである。こうしたことの中には、自然体系（天）における調和と、個々の体系（人）における調和、そして人と人との関係（社会）における調和とが含まれる [李亦園 1994、1999：68-95、2000]。同時に、郷土性をもつ中国人たちにみられる人と人との関係というのは、自身を中心とした個人からできあがっているもの

であり、己を人に及ぼすということから形づくられる「差序構造」によって成り立っている[費孝通 1998:24-30]。均衡を求める梨区の人々も、「己を人に及ぼす」というところから、自らの生活世界を思考する。そして、この思考の方法をとおして、人が神・「仙家」などといった超自然的な力とどのように交流すればよいのかを判断するのである。「香道的」と彼らに助けを求める人々を含む「行好的」たちにとって、助けを求めるべき事柄とは、自然・個人・人と人との関係といった側面の中におけるバランスの崩れである。こうしたことは「行好的」たちの宇宙観や、集団的な社会認識を体現しているばかりでなく、現実の生活そのものでもあり、また全体的な「社会的事実」(social fact) [Durkheim (1982) 1999] でもある。さらにこれは、順調に、安穩に、調和のとれた発達した生活を送りたいという梨区の「行好的」たちの「理想型」(ideal-types) [Weber (1949) 1999] を表現している。

わたしたちは、梨区の人々が助けを求める事柄について、簡単に次の3種類にまとめることができるだろう。すなわち、空間に関わるバランスの崩れ、身体に関わるバランスの崩れ、ライフ・チャンスに関わるバランスの崩れの3種類である。空間に関わるバランスの崩れとは、家屋・墓地・「洞口」とつながりをもつ21例を指している。身体に関わるバランスの崩れとは、「虚病」や実際の疾病を含む38例を指している。さらに、ライフ・チャンスに関わるバランスの崩れとは、富みを願うこと、子宝を願うこと、家庭内の争いごとの解決や受験といったことを含む30例を指している(図3を参照)。

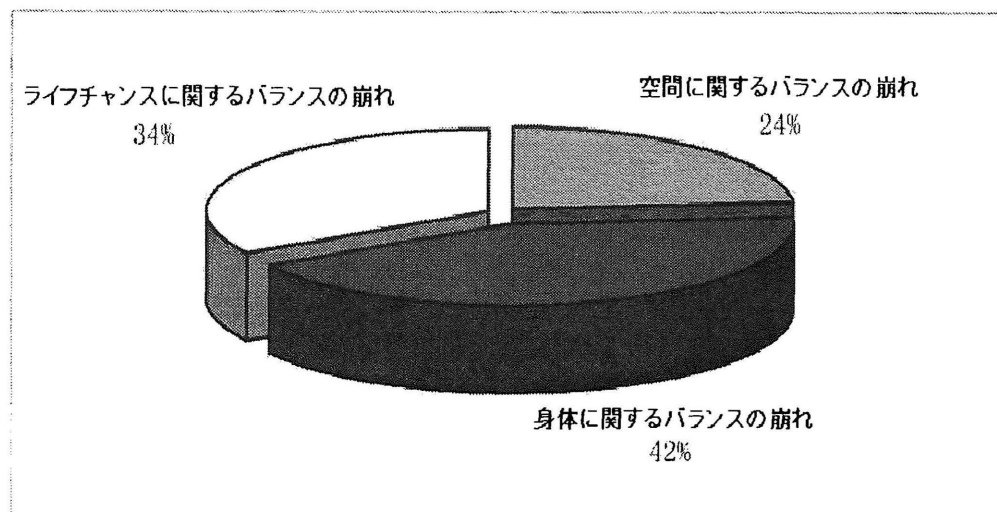


図3 濃縮されたバランスの崩れ

空間に関するバランスの崩れというのは、全体に占める割合は小さいものの、これら3種類のうちでは最も決定的なものである。それは、ある空間のバランスが崩れると、そのほかの空間の状態に影響するのみならず、身体のバランスが崩れてしまったり、家庭や家族たちのライフ・チャンスが失われてしまったりするというように、相互に密接なつながりをもつためである。たとえば、数ある現代医学を以ってしても診断・治療が不可能な「虚病」や実際の疾病、そして、お金がないために治療困難な病などが、しばしば空間のバランスの崩れを表すものとして語られたり、あるいは空間のバランスの崩れと深く関係するものとして語られたりすることがある。同様に、ある家庭にとって、その家屋や墓地は、その家庭の隆盛や仲睦まじさといったものと密接に関わると考えられている。現代社会は、競争の機会が比較的公平に存在する社会であり、さまざまな階級の人々が、さまざまな経路で自らの身分や運命といったものを変えることができる社会である。しかし、村落部の人々にとっては、自らが育った空間そのものが、都市部の人々が生まれながらにして有し得る多くのライフ・チャンスからまったく切り離されてしまっているというのも、また事実である。郷村としての梨区において、教育の機会は限られ、梨の生産は村の内側へ向かうかたちで発展しており、また生存のための資源は逼迫し、さらには伝統的な観念が根強く存在するといった環境があるためだろう、勉強や商売をとおして、または軍隊へ入隊したり、子どもを生んだりすることをとおして、自らや家庭の運命を変えたいということが、梨区の多くの人々にとって、大きな希望となっている。こうしたことも、人々が自ら運命を変えようとしながら、その一方で「香道的」たちにも助けを求めるといふ大きな原因であるといえよう。このために、「濃縮されたバランスの崩れ」の中で、一見したところ完全に世俗のものに属すると思われるような、生活上の出来事が全体の34%を占めることになるのである。そして、3種類のバランスの崩れのあいだにみられる悪循環ともいえる関係性も、今日の梨区において、多くの「香道的」たちが存在する温床となっており、「家中過会」の実施を可能にさせる大きな要因となっている。

ただし、ここで説明しておかなければならないのは、西洋医学や西洋科学の普及にともなって、「香道的」たちを含めた梨区の「行好的」の多くが、病院に対して信頼を寄せるようになり、ある部分では、西洋医学を認めはじめているということである。風邪や筋肉の損傷、やけどといった生理上の病状を訴える人々——すなわち、「実病」の患者たちに対して、「香道的」たちは普通、病院へ行くようすすめる。さらに、「香道的」たち自身もまた、同様に病院へ行って注射を打ってもらったり、薬を飲んだりする。「虚病」にかかった人々の多くは、まず郷・鎮・県・市といったところにある規模の異なる病院へ行き、そこでどんな治療法もないのだと言われたときにはじめて、「香道的」たちのもとを訪れるのである¹³⁾。言い換えれば、今日において、全体的にみて、人々が「香道的」たちに助けを求めるときには、それはいつも第2の選択であるといえる。こうしたことも、梨区の「行好的」たちの信仰がよりいっそう世俗化していることを表している。しかし、それと同時に、梨区においても、病院ではもうなす術がないと判断された場合に、患者に対して「香道的」のところへ行くようにすすめることがあるのも確かである。日々の生活を送る中で、さまざまに異なる梨区の人々がおしなべて、この世には現

代医学や科学ではとうてい及ばないような力が存在していると信じているのだといえよう。また、このことは、生活におけるさまざまなバランスの崩れが常態として存在しており、またそれがやむを得ないことであるということ、別の面から説明してもいる。聖と俗という区別が、梨区の「行好的」たちの生活においてはほとんど意味をなさないのと同様に、日常生活における科学と無知・巫術が敵対関係にあるというのは、まったくの偽りである。これらはむしろ、手と手を取りあって、人々のためになるように働いており、人々は実際の生活の中で問題に直面したとき、それを解決することのできる方法を、場合によって使い分けているのである [Fei Xiaotong 1939:165-169]。これはちょうどBernardが、変化のただ中にある小龍村でおこなった実証的な研究が示すのと同様である。すなわち、実質的な要素と、外在的な要素とは、どちらも民衆信仰のあり方や価値観といったものに影響を及ぼし得る。人々は西洋医学や、そこで用いられる薬剤といったものの効果を信頼するのだが、この事実は、もともとそこにあった価値観や信仰の体系を揺るがすようなことではない。それはむしろ、「新たな観念が、まったく人々の思いどおりに、古いもともとの枠組みの中に解け込んでいく」という状況を生み出すのである [Bernard 1966:259]。

こうしたことは、これまでずっと、中国の郷土社会における生活の真の姿でありつづけてきており、そしてこれらは、中国の民衆信仰の本質でもある。まさに、そうであるからこそ、Malinowskiの巫術・宗教・科学という絶対的な境界がもたらす弊害を拒否しながら、東西文化、ひいては人類社会の間にみられる、より多くの共通点を見つけだすことを目的として、許烺光は1942年に雲南省西鎮でおこなわれたコレラの治療実践の経験に関する研究の中で、次のように述べている。

わたしたちは、ある文化背景をもつ人々の思考モデルと文化方式を観察しようとするときに、宗教的な巫術と真正なる知識という両者がともに入り混じって存在しており、人々の頭の中にも、はっきりとした境界線など存在してはいないということに気づくだろう。したがって、ある目的を達成するために、人々はごく自然に、宗教的な巫術と科学的方法という2つの間を行ったり来たりするのであり、ときには同時に2種類の方法を採用することさえもあるのである [Hsu 1983:8]。

彼はここからさらに一歩進んで、次のように主張する。すなわち、人類の行動における宗教・巫術・科学の関係性について論じるときには、それを人類の行動を決定する主要因、すなわち特定の社会組織と文化モデル (particular social organizations and patterns of culture) に関連づけてこそ、意義をもつのである、と [Hsu 1983:9]。

6. 有意義な神たち：「仙家堂」

梨区において「行好的」と呼ばれる人々の一般的な家では、北側の部屋に高さ約2メートル、

幅約1メートルの「神馬」が安置されており、さらにその前には供物台が据えられている。この供物台と、その上に置かれた香炉を合わせて、人々は「神案」と呼んでいる。「神馬」は一般的には白い布で造られ、上から下まで合わせて10列ほどにわたって「神々」が安置されている。こうした「神々」は、ある一定の秩序に則って並べられており、その総数はしばしば100体あまりにも及ぶ。そこには、ほとんどすべての主な民間信仰上の神が含まれ、「行好的」たちはこれらを「全神」という名称で呼んでいる。数多くの民間の秘密教派の影響を受け、「全神」信仰は華北地方において、長くつづく歴史を有している〔黄育纒 1982: 110、121-122、李世瑜 1990、馬西沙、韓秉方 1992、欧大年 1993〕。

しかし、ごく普通の村民たちの「全神」信仰と、民間宗教の教派の間には差異がみられる。すなわち、前者は「民間宗教のもつ郷土性をまとめて反映し、民間宗教と伝統的な郷村社会における『多神信仰』や『多神崇拜』といったものを創造的に整合した産物」であり、「民間宗教と民間社会の間に普遍的にみられる一種の共通現象」である〔梁景之 2004: 295〕。近代における支配的なイデオロギーは、長きにわたって懸命に「迷信」を排除しようとしてきたために、現在、梨区の「行好的」たちの家屋でみられる「全神」は、これまでの歴史における「全神」と形の上ではほとんど変わらないようにみえるものの、すでに多くの差異を具えるようになっている。たとえば、「神々」の呼び名についても、しばしば忘れ去られてしまっているほどである。さらに、「香道的」たちの家の中にある「全神」が、一般的な「行好的」たちの家にある「全神」とは、明らかに異なる意味をもつばかりでなく、1つの家庭においても、「全神」はそれぞれの成員に対して、はっきりと異なる意味をもつものである。

中国人の宗教観とインド人の宗教観を比較するなかで、Roberts, Chiaoと Pandeyは「個人の万神」(personal pantheon)と「有意義な神たち」(meaningful god set)という2つの概念を提起している。「個人の万神」とは、個々の信者たちが理解している神々の総体を指している。一方の「有意義な神たち」とは、ある個人が理解している神々の総体のうち、その人にとって最も重要な神の集合を指している。後者は個々の信者にとって、個人的な意味と特徴を具えているのだが、その一方で、信者は「必ずしもそれらの神を愛したり、大事にしたりする必要がない」〔Roberts, Chiao& Pandey 1975: 122-123〕。一般的な「行好的」たちの家の「神馬」に描かれた「神々」は、「人の身体に憑依すること」ができない神たちであり、人々は、祖先から伝えられてきたものだからとか、生活における一種の習慣的な行為だから、という理由でそれらの「神々」を祭っているのだという。このために、普通の「行好的」たちは聖人(孔子)・釈迦牟尼・老君(老子)・関公・観音といった最もよく見られる「神霊」を除くと、ほかの「神霊」の呼称などについて、ほとんど詳しく知らないということも珍しくない。これと反対に、「香道的」の家で安置される「全神」を描いた「神馬」の中には、憑依することができる「神霊」や「仙家」が含まれ、これらの「神々」の名称について、「香道的」たちは比較的よく理解しているといえる。

「香道的」の1人、範暁の家に安置された「全神」の「神案」には、特別な名前がつけられている。「五花壇」というものである。「神馬」の上には、9列もの神が描かれている。それぞれの

列の主な「神々」を上から順に挙げてみよう。(1) 無生聖母、(2) 老君、(3) 如来仏、(4) 「薬王」、(5) 「班珍（発疹）」・「眼光」・「三皇姑」・「瓊王」（へその緒を切る神）・「送生孃孃」、(6) 「送子母」、(7) 「関爺」、(8) 「青仙」・「三仙」・「合仙」・「高仙」・「京仙」・「花仙」、(9) 「大聖」・「龍仙」・「白仙」・「長仙」・「胡仙」などである。(8) と(9) の「仙家」について、範曉は2003年7月26日に、筆者に対してこう語っている。すなわち、「こうした絵の中の『仙』は、一体どんな『仙』なのか、あたしもよくはわかんないんだよ。かつて、わたしに恩恵を与えてくれた『仙』を、ただ祭ってるだけなんだ」と。

2005年7月、A村の何計の家で廟会がおこなわれたとき、ほかの「行好的」たちの助けを借りて、彼女は「全神」の「神案」に安置された9列の「神々」の名前を教えてくれた。それらを、上から下へ、左から右へと列記してみよう。(1) 「宏陽老祖」・「虫仙」・「安天老祖」・「五将」・「孫大聖」、(2) 「白祖」・「金仙」・「白爺」・「胡司令」・「大王」、(3) 「大王」・「青口」・「薬王」・「北斗」・「二師父」・「二師父」（骨で造ったもの）、(4) 「五師父」・「聞古海」・「胡秀戴」・「七師父」・「秀英」、(5) 「秀娥」・「青山」・「傻仙」・「鳳仙」・「七師父」、(6) 「董師父」・「小金童」・「聞達明」・「七祖」・「狄球」、(7) 「鳳英」・「鳳姐」・「紅大仙」・「白仙」、(8) 「五個仙姑」、(9) 「天地君親師十方万靈真宰」。D村に住む陰煦が祭る「全神」の中にも、9列に及ぶ「神々」が存在するものの、彼女は上から下へ順に並ぶ主神についてしか思い出せないようであった。彼女が記憶している「神々」とは、「無生聖母」・「老君」・「玉皇」・「三皇姑」・「送子老母」・「関爺」であり、下から3列に並ぶ主神は、いずれも「師父」であるという。

通常、ある1人の「香道的」は、彼（彼女）に憑依する主要な「神々」を1つずつ有している。しかし、「病」や「事柄」によっては、ほかの「神々」に助けを求めることもある。段光が「看香」をする際、主に助けを求めるのは「孫師父」（孫悟空）である。しかし、裁判などについて意見を求める際に頼るのは、「包公」・「寇準」・「岳飛」・「海瑞」といった「清官」（清廉で公正な官吏）であり、受験などについて願う場合には、「（諸葛）孔明」に助けを請うている。そして、一般的な「病」や「事柄」については、「孫師父」に直接みてもらうのである。一方、敬汪という村人にとって、「孫師父」は主に妖怪を捕まえるときに憑依するものである。彼曰く、「この病気を治してもらうなら、この神に頼もうっていうのは、決まりきったことなんだよ。ほら、病院にも、いろんな科があるだろう、神の役割もそんなふうに分かれているんだ」ということなのである¹⁴⁾。「香道的」たちにとっては、こうした「神々」の地位もとても明確なものである。陰煦はこう述べる。「神がいれば、『仙』がいる。神にも大きなもの、小さなものっていう区別があって、地位の高さも異なるんだ。下のものは、上のものに仕えるというようにね」と¹⁵⁾。しかし、「行好的」たちの信仰や、「香道的」たちの「看香」に関わる実践において、下位の「仙家」や「師父」がもつ重要性は、上位にあるはずの神や仏をはるかに超えてしまっている。そして、まさにこのために、「香道的」の家屋は梨区の「行好的」たちから、「仙家堂」とか「仙家壇」と呼ばれているのである。事実、この中において、上位の神仏は、下位の「仙家」

に従属するかたちで存在している。言い換えれば、「仙家堂」もまた、梨区の助けを求める人々、「行好的」たち、そしてなによりも「香道的」たちにとって、「有意義な神の群れ」であるといえることができる¹⁶⁾。

陰照は、人々のために病を治すときには毎回、読経をし、すべての「神々」に自分のもとへ来てもらうよう請う。神に来てもらうよう請う際には、「全神」に線香を5本捧げ、「師父」に線香1束を、そして2体の「門神」（見張りに立つ神霊）たち各位に線香1本を、それぞれ捧げる。そのため、この「神案」の前に置かれた香炉は非常に特別なものである。この香炉は、陰照自身がボール紙の箱を用いて手作りしたものであり、直径約30センチの円形をしている。その端には、意図的に隙間を残した鋸状の突起があり、線香を挿すのに便利になっている。香炉の円形を方位磁針に見立てたとき、陰照は「全神」のために燃やす5本の線香をこの香炉の北半分の突起にまんべんなく挿し、「祖師爺」のために捧げる線香1束を香炉の真ん中に挿し、また「門神」に燃やす2本の線香を香炉の東南と西南の突起にそれぞれ1本ずつ挿す。陰照の香炉は、単に線香を挿すための場所であるだけではないのは明らかである。すなわち、彼女の香炉というのは、それ自体が、廟宇の縮図であるといえてよい。そして、さらに重要なのは、線香を燃やすことをとおして、この香炉は陰照にとっての「有意義な神の群れ」をよりいっそう具象化しているということである。つまり、この香炉は、中心となり、至上の存在であるのは「師父」であり、そのほかの神霊は脇役にすぎない、という「有意義な神の群れ」の間にある関係性を如実に表しているわけである。

ある種の物質化した形式として、「神馬」や香炉、供物台といったものはともに、「香道的」たちにとっての「有意義な神たち」を具現化しているといえる。こうした能動的な「神々」の性格に応じて、さらに「香道的」たち自身の努力をとおして、「仙家堂」はすべてを具えたミニチュアの廟宇となることができるのである。梨区の廟宇の多くが依然として再建されないという状況のもとで、「仙家堂」は、村落の「行好的」たちが日常的に集まる場所としても機能するようになってきた。「霊魂が人に憑依する」タイプの「香道的」たちが、線香や紙を燃やしたり、「願懸け・願ほどき」をしたりしながらすすめる儀礼的行動も、助けを求める人々にとって、非常に大きな意義をもち始めている。さらに言えば、「香道的」たちの家屋は、まさにこのために、ある特定の村落（これは、「香道的」の家屋が存在する村落であるとは限らないのだが）や特定の地域における、信仰の中心へと変化することが可能になるのだともいえる。また、「仙家堂」でおこなわれる儀礼的实践が、事実上、梨区の村落でおこなわれる廟会や、多数の村落合同でおこなわれる廟会としての機能を果たすようになったというのも、このためなのだといえるだろう¹⁷⁾。もともと「香道的」である孫娟の家でおこなわれていた「送子観音」と「拴娃娃」に関する儀礼的实践も、ここ20年近くの間と同じような変化を遂げており、梨区の鉄仏寺でおこなわれる廟会のうち、信者たちを最も惹きつける儀礼の1つとなっている〔岳永逸 2004a：110-111〕。

7. 「靈驗」あらたかな「看香」：願懸けと願ほどき

「香」とは、ただ線香のことだけを表すわけではない。ここには、神性とか、神の靈驗、人々による神霊の祭祀、さらには人々の場所や歴史に対する考え方というものが含まれている。「香」とはまさに、過去・現在・未来が一体化したものであり、また時間と空間が一体化したものである [Feuchtwang 1992: 23-24, 126-129]。現在の梨区においては、福建省や台湾でしかない「分香」・「分炉」・「分霊」（線香や香炉、神霊を分けるということ）といった儀礼はおこなわれないものの、1つの村落内の「行好的」たちが凝集したり、また異なる村落から助けを求めてやって来る人々の関心を惹きつけたりする場として、「仙家堂」が指し示す単位性や、空間・場所に対する考え方は、依然として明らかである。「仙家堂」の香炉で燃やされる線香だけが、人々と神との間の会話を可能にすることができる。また、線香が燃えているときにのみ、特定の「神々」は憑依して人間の身体に降りてくるのであり、「香道的」はその間だけ神霊や「仙家」を代表して話すことができ、さらにクライアントたちが求めている事柄の是非や吉凶といったこと判断することができるのである。助けを求める人々もまた、燃える線香をとおしてのみ、「香道的」たちの口から発せられる言葉を信じることができる。こうした状況のもとで、1束の線香や3本の線香が燃える様子というのは、助けを求めに訪れる人々のいる空間や、身体、またライフ・チャンスといったものがバランスを崩しているか否か、あるいはそれがどのようなバランスの崩れなのか、といったことを意味してもいるのだ。

線香の助けを借りるだけでなく、「香道的」たちが「看香」をおこなう際には、さらに高さ約20センチ、幅10センチほどの「黄裱紙」と呼ばれる紙を香炉の前で燃やし、その様子から、まず助けを求めに来た人が誠意をもっているかどうかを見極め、ひとまずのところ「神々」がどのような感じをもっているのか、といったことを判断する。「香道的」たちの中には、クライアントの名前や彼（彼女）たちが助けを求めたいと願っている事柄を「黄裱紙」に書き記して「表」をこしらえ、その「表」を香炉の前で燃やして、助けを求めたい事柄について「神々」に報告する者もいる¹⁸⁾。こうした「表」は「神案」の前で「神々」に対して燃やされなければならない、またこの「表」の灰や燃えさがしがり始めたときにはじめて、クライアントと「香道的」は「神々」がクライアントの乞い求める事柄と供物とを受け入れてくれたのだということを知るのである。このために、梨区の人々は、この「表」について、「昇文」という、1つの具体的なイメージをともなった呼び方で呼んでいる。段光の家において、寿命を延ばしたいというクライアントのために段光が書き記した「昇文」は、次のようなものであった。

河北省〇〇県〇〇鎮〇〇村〇〇番地〇〇氏は、病にかかりましたために、病を治していただきたく、ちよろずの神仏さまにこう申しております。どうか、皆様の管理下にある「師父」各位に申しつけて、病症の悪化を抑えてくださいますように、と。「南海老母」が助けにいらして病が快復するのを待ち、必ずや金銀財宝を以ってお礼参り致します、と。われわれ本部の「地下五宮師」が、あの世とこの世で生死を司る神に請うて、死者名簿か

ら〇〇氏の名を消してもらい、寿命を延ばしてもらえよう願います。また、永遠に「実病」にかからぬよう印章を押してもらうために出向きます。「七師父」は、この世とあの世の間の連絡を密にし、病症の改善について両者の意見が一致するよう努めます。「金龍五星孫師父」は、われわれ本部の事務室にてこの「表」に印章を押した後、あの世とこの世の神に対して、この文書を送付致します。

本部 通天老師 印
杜師父 印

こうしてみると、梨区において、多くの人々が参与する廟会などの公的な儀礼の現場では、香炉の前で燃やされる「黄裱紙」の燃える様子というのは、助けを請う人に誠意・善良さ・正直さ・潔白さといったものが具わっているか否かを判断する1つのしるしとなっているのである〔岳永逸 1999〕。「神馬」や香炉、供物台といった静的な固体としての物体とは異なり、「黄裱紙」と線香は動態的な存在である。ゆらゆらと立ち上る線香の煙や、一面に広がる「神案」前の芳しい香り、そして舞い上がる「黄裱紙」や「表」の灰や燃えさしといったものは、人々の感覚器官を刺激し、「看香」において特殊な状況を醸し出す。こうした状況の中で、人と物事が体面するのは、「神々」なのであり、そこで人々は「神々」と交流し、対話することができる。そして、「神々」は人のために働き、日常生活におけるさまざまなバランスの崩れも詳らかにされるのである。

梨区には、はっきりと仏教の影響を受けた「香譜」が伝わっている〔岳永逸 2004a：151〕。この「香譜」の存在と、日常的に「家中過会」に参加する「行好的」たちも、香の燃える様子を判断できるという事実からは、香の燃える様子と、生活におけるさまざまなバランスの崩れの間には、一定の法則をもつ対応関係があることがわかる。こうしてみると、ある一定の意味においては、「看香」というのは習得可能であるということもできよう。しかし、「香道的」たちと「行好的」たちの間には、主導的な立場・附随的な立場という区別があるために、「香道的」たちの「看香」と、一般的な「行好的」の「看香」との間にも、「霊験」あらたかか否かという区別が生じる。

それぞれの「香道的」たちがおこなう「看香」には、それぞれ自分のやり方というのがあるものの、それがどこでおこなわれるものであらうと、「看香」というのは、一般的には以下の4つの過程を含んでいるものである。すなわち、(1) 助けを求める人は、まず家族や見てもらいたい事柄や病について、自ら報告する。(2) 助けを求める事柄に基づいて、「香道的」は3本の線香あるいは1束の線香を燃やした後、「黄裱紙」もしくは「表」を筒状に折り、立てて香炉の前に置き、火を点けて、それが舞い上がるのを待つ。このとき、クライアントは「神案」の前にひざまずき、「香道的」は呪文を唱えるか、ひざまずくかして神霊や「仙家」の降臨を願う。(3) 憑依した状態で、「香道的」は線香の燃える様子によって病因や事柄の次第について分析し、厄払いや治療の方法について、あるいは今後の先行きといったことについて判断する。(4) 「神々」

が「馬を下りて」、「香道的」の身体を離れた後、実際の状況に基づいて、「香道的」はクライアントに対して札を作ったり、自らこしらえた丸薬を送ったりすることがある。また、必要なときには、「香道的」は別の機会に自らクライアントの家へ赴くこともある。

梨区において、「看香」の霊験についての情報というのは、速やかに広まるものである。こうした霊験について目にしたことがあるにもかかわらず、さらに猜疑心を抱いている村人たちは、しばしばこんなことを口にする。すなわち、『「香道的」たちが、どんなに並外れた力をもっているかというのは、よくわかる。でも、そのことをどうやって解釈すればいいんだ?』、「大病院に行っても治せなかった病気が、彼のところに行ったら、すぐに治ったんだ」というように。このように、ある1人の「香道的」の霊験については、それにまつわる物語が多ければ多いほど、彼（彼女）の名声はより大きくなるのである。恩を感じて徳を積むクライアントたちは、助けを得ることができたという情報を広く宣伝するのみならず、同時に、自らの身の上におこった事柄を固定化しようと願っているようである。たとえば、願ほどきとして、「香道的」や「神々」に恩返しをし、祭祀をするのみならず、クライアントたちはしばしば旗や、額、机や椅子、腰掛け、茶碗や箸、そして穀物など、「家中過会」で用いられるような実際的なものを送ることによって、「香道的」たちや「神々」に対して感謝の意を示そうとするのである。こうした背景があるために、ある「香道的」の家屋には旗や額、そのほかのものが積み重ねられ、「香道的」個人と一体化して、「神々」の霊験を示すような展覧館・博物館・記念館さながら、ということになる。

これまで、地方政府は折に触れ、「封建的な迷信」を打破しようという行為に出てきた。とりわけ、春節の前というのは、名声ある「香道的」までも逮捕してしまおうとする期間である。しかし、「行好的」たちにとってみれば、ある「香道的」が逮捕されたという事実はすなわち、その「香道的」の「霊験」あらたかさを証明していることになる。したがって、こうして逮捕された「香道的」たちが釈放されて家へ戻ると、助けを求めに来る人々の数が、それ以前よりもずっと増え、その往来は絶えることなくつづくようになり、家の庭は市場さながら、ということがしばしば起こりうるのである。こうした状況にあっても、依然として「看香」をおこなう「香道的」たちは皆、自らは「神々」のために仕事をし、正しい行いをしているのであり、人々を騙して金銭を搾取するようなことをしているわけではないのだ、と強調する。筆者と何度か話を交わす中で、範晔はよく、こう反問する。すなわち、「一体、だれが『神々』にわたしを発見させたというのよ?」と。

梨区の「行好的」たちの間でよく聞かれる言葉がある。すなわち、ある個人や家庭が、1度でも何らかの理由で「香道的」に助けを求めたことがあるとすれば、「人を訪ねて見てもらった」とか「すでに人を訪ねて見てもらったことがある」ということになるのである。語のもつ意味という点から考えると、このときの「見る」という言葉は、これに基本的に具わっている「見る」(look)という動作の上に、「詳らかに観察する」(observe)とか、「理解する」(understand)、「わかる」(see)といった何重もの意味が含まれているといえよう。したがって、「見る」とは、1つの動作でもあり、また1つの過程でもあり、さらに1種の今後起こりうること、あるいはすで

に起こった結果でもあるということになる。ここで、当事者たちについてみると、それが「香道的」であろうと、憑依した「神々」であろうと、また助けを求める人々であろうと、彼（彼女）らは休む間もなく相手を探り、認識しようとし、こうした3者の間には、互いに相手の力を借りたり、利用したりしようとする、ある種の循環的な関係が形成されるのである。「香道的」たちは何度も請われて、自らが有している声望や、クライアントたちの自らに寄せる信頼といったことを証明する必要がある。こうして自らの能力を肯定し、広く宣伝することによって、「香道的」たちの場所に対する感覚（the sense of place）は強化され、彼（彼女）らとその家屋は、ともに自分たちの住む村落の表象となることができる。こうして村落も、「香道的」たちのために広く名を知られることとなるのである。こうしたことが起こるのはすなわち、霊験あらたかな「香道的」たちが、村落の廟会や多村落間でおこなわれる廟会を組織する人々にとって招待の対象となるためである。このとき、にぎやかな廟会の現場では、人々はしばしば「〇〇村の方が来てくださった」とか、「〇〇霊が、彼を探し当てに来ているのだ」といったことを口にすることがある。当然、こうしたことすべてに、「香道的」たちが頼みとしている「神々」の姿が暗にはのめかされているといえよう。そしてこうしたことも、ある意味では、ある集団の場所に対する感覚を造り上げる上で大いに役立っているのである。

「香道的」のところへ助けを求めてやってくる人々というのは、それが遠くから足を運んでくる者であろうと、近くから来る者であろうと、皆、「通過儀礼」（the rites of passage）〔Gennep 1960〕を経験している。クライアントたちは、自らが助けを求めようとする「香道的」に対して考察をし、信頼できると認めた後で、希望を胸いっぱい抱いてやってくる。こうして遠い道のりを歩いてやってくるという、そのことこそがクライアントにとっては、ある種の身心の衝突を和らげる過程もしくは過渡の過程であるといえる。さらに「看香」という儀礼的实践を経た後で助けを求めにやってきた人々自身や家族の生活は、元どおりの平和な状態に回復するかもしれない可能性を秘めている。こうした分離と統合の過程を含めた、「遠いところをやってきて」助けを認めるという過程は、自らを浄化しようとしておこなわれる「巡礼」とはまったく異なるものであるといえる。「香道的」たちに助けを求める人々は、「神々」のもとで加護を受け、幸福を与えられ、そして自らの現実生活におけるさまざまなバランスの崩れを解決したいと考えているのであり、助けを求めに来る人々の場所に対する感覚は、こうした過程によって強化されている。こうして、特に日常的にそこで暮しているというわけでもないのに、「仙家堂」は村人たちにとって、隅から隅まで知り尽くした場所となるのだ。

こうみえてくると、「看香」という儀礼的实践の中には、互いに重なりあう三重の矛盾する関係が存在するのだといえよう。すなわち、(1) 成功裏に終わる「看香」は、不成功に終わる「看香」をも内に含んでいる。(2) 「神々」の霊験は、「香道的」の失敗をも内に含んでいる。(3) 霊験あらたかな「神々」は、霊験あらたかでない「神々」をも内に含んでいる、というように。こうした矛盾を内に含みあっている三重の関係は、次のように表すことができるだろう。

【成功裏に終わる「看香」：不成功に終わる「看香」＝成功裏に終わる「看香」】：
【「神々」の靈驗：「香道的」の失敗＝「神々」の靈驗】：【靈驗あらたかな「神々」：靈
驗あらたかでない「神々」＝靈驗あらたかな「神々】＝（「神々」／「香道的」）が靈驗あ
らたかであること

上の図式で、「：」は対立する関係を示しており、「＝」は内含する関係を示している。したがって、梨区において、助けを求める人々や「行好的」たちは、「神々」や「香道的」の靈驗というのは、「あると信じたほうがよいもの」であるという考えをもっているといえる。彼らは常に、「看香」のことを、バランスのよい状態を得るために必要なある種の策略、あるいは、道のりであるとみなしているのである。一方、こうしたことを外から眺めているまったくの他者からしてみれば、聖は俗を内包する、すなわち「看香」とは完全に聖の領域に属するものであるという結論を、安易に導き出しがちである。反対に、「看香」とは、完全に無知な状態から発せられるもの、迷信の類であり、薬を使って治療することが不可能なことであり、必ずや一掃されるべきものであるというような結論を、安易に導き出しがちである。まったくの他者である人々が安易に導き出しがちなこうした2種類の結論は、まさに性急なものであり、物事の表面にある表象だけから導かれるものである。そして、これは明らかに偏った見方であるといえよう。

科学技術が、農耕文明に端を発する民俗文化を破壊しようとするときには、科学技術そのものも合わせている利便性と速さのために、もともとあった伝統的な民俗の中に素早く入り込み、それをまた新たなものとして形づくることがある [Bausinger 1990]。今日、梨区ですでにありふれたものとなっている電話も、「香道的」たちとそこに助けを求めに来るクライアントたちとの間にあった対面式の交流モデルを変化させてきた。クライアントたちは、いつでも、そしてちょうどいいタイミングで、「香道的」たちと予約を取りつけることができるようになった。こうして、電話の呼び鈴がどのくらいの頻度で鳴るか、どれほど遠くから人がやってくるかといったこと、また、梨区でよくみられるようになったバイクや軽自動車、乗用車などスピードを出すことのできる交通手段といったものが、「香道的」の「靈驗」あらたかさや名声を測る、一種のメルクマールとなったのである¹⁹⁾。敬汪はかつて、筆者に対して誇らしげにこう語ってくれたものである。すなわち、「うちの電話はいつもひっきりなしに鳴るんだ。そうすると、時間がなくて応えられないときなんかには、梨畑の中へ行って隠れたり、嫁に出た娘の家に行き姿をくらしたりするしかないんだよ。石家庄や天津、保定やなんかからも、人が来るんだよ。家の前にはいつだって車が止まってるよ。『家中過会』のときになると、大きいのも小さいのも、とにかく車でいっぱいになってしまって、長い長い列を作るほどなんだ」と²⁰⁾。

電話の鳴る頻度や、クライアントの住む場所の遠近、また家の前に止まっている交通手段の種類やランクといった、「香道的」たちの名声を示すメルクマールとなるものは、主にクライアントの立場から強調されるものである。反対に、「香道的」の「靈驗」に付随する物語がどれほど遠くまで伝わっているか、旗や額、そのほかの寄贈品といった、「靈驗」のあらたかさを物語

る固定化されたものの多さ、さらには「香道的」自身が逮捕された経歴をもつかどうか、というような「香道的」の名声を測るメルクマールとなるものは、「香道的」たち自身の側から強調されるものであるといえる。ただし、こうした2種類のメルクマールというのは、互いに強く影響しあうものであり、その境界は明確なものではない。すべてのメルクマールは、「香道的」たちの「靈験」あらたかな儀礼的实践を礎としており、また憑依する「神々」を基本としている。郷村の廟会など、公共の空間〔陳永齡 1941〕の復元や再建が滞るという状況のもとで、「香道的」の名声が高ければ高いほど、そこに助けを求めて集まってくる人々、「香道的」の後に従う人々というのは多くなり、その凝集力もより強いものとなる。憑依する「神々」、「香道的」の家にある「神案」、「靈験」あらたかな儀礼的实践、「靈験」についての評判やそれを示す旗などの固定化されたもの、遠方や近隣からやってくるクライアント・支持者・追従者たちと彼らによる寄贈品といったものは、いずれもそれぞれの方向から、「家中過会」に必要な条件を提供しており、「家中過会」をより生き生きとしたものになっている。そして、これらの条件がそろってはじめて、さまざまな事柄が順調におこなわれることになるのである。「神々」・「香道的」・クライアント・弟子・追従者といった人々、また「家中過会」がおこなわれる家庭や村落におけるすべての当事者というのは、「家中過会」の助けを借りてはじめて、際立った存在になるのだともいえる。したがって、「家中過会」は村落型の廟会あるいは多村落型の廟会へと発展する可能性をもち、一方で特殊な状況においては、村落型の廟会や多村落型の廟会がもとの「家中過会」へと縮小される可能性をもつという状況が生まれるのである。

まるで「土壌」であるかのように、再生能力を具えており、外界の変化に応じて伸びたり縮んだりすることのできる「家中過会」。この、中国の民衆信仰を知るうえで重要なカテゴリーは、まさに20世紀以降の北方中国において、そして多かれ少なかれ民族誌の研究に携わる中国国内外の大多数の研究者たちから、さまざまなレベルでないがしろにされつづけてきた〔李慰祖 1941・1948、Kang Xiaofei 2005、DuBois 2005、Chau 2006〕。北中国の郷村で調査・研究をすすめたGambleは、中国の郷村における社会経済や政治システムに関する研究に主な重点を置きながらも、早い時期から村廟へ関心を向けてきた研究者である。彼は、村落内に1つ、あるいは複数の村廟を有しているというのが、北中国における大多数の村落の基本的な特徴であると指摘する〔Gamble 1963:119〕。こうした認識は、長年にわたってGambleとともに研究をつづけてきた李景漢が調査後にまとめた『定県社会概況調査』という著作に大きな影響を与えており、この著作の中では、村廟とそれに関する儀礼などの活動についての記述が紙幅のほとんどを占めている。その後の日中戦争期に、日本人の研究者たちによっておこなわれた冷水溝・後夏寨・寺北柴といった華北地方6ヶ所の村落の研究も、村廟に対して格別の関心を注いでいる。そして、こうした調査資料は、早い時期から、その後継者たちが華北の郷村社会を研究するうえで、非常に大きな参考資料となってきた。漢学者のGrootaersによる、村落をめぐる地理学的な研究も同様に、後の研究者たちによって繰り返し引用されている。彼は、万全県の各村落には、平均して6~8ヶ所もの村廟が、宣化附近の村落には、平均4~6ヶ所の村廟が存在することを、統

計資料から導き出している〔Grootaers 1948:217、1951:9〕。たしかに、傅振倫が1930年に編纂された新河県誌の中で事細かに描いてみせた各村落の略図が示すように、村廟というのは、長らく、華北地方の郷村において、人文地理学的・社会形態学的な1つの特徴となってきた。ある意味では、「廟がなければ、村落は完成しない」ともいえるこの状況や、西洋人の目から見て偶像崇拜のようにも思われるような社会的事実から、西欧の研究者たちは、中国の民衆信仰を知るうえで村廟がもつ重要性に気づきはじめていった。しかし同時に、彼らは家と廟という二項対立的な考え方から、廟のほうを本位とみなす認識の罫に陥ってしまったともいえる。まさにこうした学術的な伝統のもとで、前述したような華北中国の民衆信仰を研究する大多数の研究者たちは、「香道的」のような人々について、儀礼を遂行する専門家であるとか、専門的に神職に携わる人々である、と結論づけてきた。さもないければ、「香道的」たちの儀礼的实践を、個人に対しておこなわれる、単純な個人対個人の行為としてとらえてきた。そして、「香道的」たちが「神がかり」するようになった過程や、治療の実践、社会的評価といったことを細分化して描写し、分析するのである。それと同時に、彼らは人とその行為、人と集団ないしは社会の歴史とを対立させてしまうこともあり、これらの間にある結びつきをないがしろにしている。さらに、媒介・紐帯としての儀礼的専門家の居住空間がもつ公共性や、「公私共営」ともいえる空間に現れる、庶民的な性格といったものまでも、軽視しているのである。儀礼的实践が支配的イデオロギーの変化に応じてみせる姿というのは、中国の民衆信仰に共時的・歴史的な浮き沈みをともしなう形態学的・動態学的な特徴をもたせることを可能にしているといえよう。

8. 「家中過会」：郷村の廟会を生み出す「土壌」

「香道的」たちがもつ「靈驗」のレベルや、その「靈驗」があらたかかどうかによって決まる彼（彼女）らの名声、「香道的」についている弟子の多少、そして「香道的」たち自身の人柄と、それに相応する人気、さらには「香道的」たちの好み、社会関係、「香道的」たちと彼（彼女）らが所属する村落やそのほかの村落の廟会との関係性といった数多くのメルクマールに応じて、梨区でおこなわれる「家中過会」も、それぞれ異なる様相をみせる。たとえば、ある「香道的」は、1年に2度「家中過会」を開催する。またある「香道的」が家中でおこなう「会」は事実上、自らの所属する村の廟会をも代表しており、知らせを出して、他村落の廟会のメンバーや「行好的」たちを自らの「家中過会」に招くこともある。2003年、梨区のM村「興隆駕会」は、次のような知らせを受けとった。それは、「2003年旧暦4月1日、『女媧祖会』を家中にてとりおこないます。M村廟会の皆様におかれましては、その日にこちらへお越しくださいますよう、お願い申し上げます。X村女媧祖会 何東哲」というものであった。

もちろん、梨区でおこなわれるほとんどの「家中過会」は、いずれも比較的小さな範囲に限られている。主な参加者は、徒弟と、助けを求めにやってくるクライアント、往来が密な村落内の「行好的」たちである。参加者の範囲は通常、附近1.5km以内に限られ、基本的には梨区内の人々が「家中過会」に参加することになる。1つの村落において、「行好的」たちの関係が良好

であれば、互いに集まって「会」がおこなわれることもあり、「行好的」たちは、ある特定の「香道的」をめぐる、自らの村落の中で核となる1つの信仰者集団を形づくっている。一般的には、ある1つの信仰者集団と、その家族たちというのは、ある特定の家でおこなわれる「家中過会」と緊密な関係をもつほか、同時に、その村落における特定の廟会を組織する主要なメンバーであるか、そうでなければ、梨区のほかの村落における廟会のメンバーであることが多い。前述したような、「香道的」たちがもつ個人的な要素以外にも、ある客観的な条件の制限によって、あるいは交換や互惠の関係がうまく形づくられないことに対する危惧によって、梨区における「家中過会」のほとんどが、「会」の知らせをほかの「会」のメンバーたちに発送することをせず、また、ほかの「会」から来る知らせを受けとることもしなくなっている。範晔は、次のように述べる。すなわち、「わたしたちのは、小さな『会』なのよね、集まる人も少ないし。これで通知を出して、よそさまに来てもらったとして、うまく接待できなかったとしてごらんなさい。ほかの人たちに、そのことが知られてしまったらどうするのよ？今では、わたしたちが『会』を開くときには、自分たちの知らせも送らないし、ほかの『会』の知らせも受けとらないことにしてるのよ。だって、接待のどんな点がうまくいかなかったとしても、それはわたしたちの過ちだっていうことになっちゃうんだから」と²¹⁾。

全体的にみると、農業生産活動の繁閑の周期に対応するように、春、とりわけ旧暦1月は、「家中過会」が最も集中しておこなわれる時期である。筆者が主に調査している10ヶ所の「家中過会」でも、そのうち5ヶ所が旧暦1月におこなわれている。「会」がおこなわれる1～2日前になると、「香道的」の家屋は、「行好的」たちの助けを得ながら、今一度聖化・浄化される。何計家では、毎年旧暦の1月9日と10日、6月の6日と7日に分けて「家中過会」がおこなわれる。2005年7月11日（旧暦6月6日）の午前、何計家の家屋では、祭るべき「神々」の「神案」がそれぞれ対応する位置に設置され、「神々」各位の性格や地位、意義といったものに則って、それぞれの方法で祭祀がおこなわれる。ここには、庭の入り口より外の北側に位置する「路神」や、庭の入り口に位置する「門神」、門の上に建てられたアーチの南側の壁に位置する「火神」や「南海老母」、表門そばの目隠しの壁の下に位置する「土地神」、中庭の井戸の東南に位置する「八仙」、北側の母屋のうち西側の部屋の入り口東に位置する「天地」、同じく入り口西に位置する「西北天」（雪や雹、雨などを掌握する神）、北側の母屋のうち、西側の部屋の北口前の通路に位置する「上八仙」、北側の母屋の西側にある中庭に位置する「地母」・「閼爺」・「全神」・「財神」、母屋西側の脇の部屋の外、南に位置する「家庭／家親」（家族のうち、亡くなった者）といった「神々」が含まれる。こうした「神々」に対して捧げられる線香の本数には、1・2・3・4・5本の区別があり、それぞれの別は、表1に示されるとおりである。

表1：何計家における「家中過会」で祭られる「神々」とその配置

番号	神名	位置	供物の種類					付注
			線香	碗	盆	酒	茶	
1	路神	庭の入口外の北側	1束	1	1	1	1	
2	門神	庭の入口上	1本	1	1	1	1	
3	火神	門上アーチの南側の壁	2本	2	2	2	2	
4	南海	門上アーチの南側の壁中央	2本	5	5	5	5	
5	土地	目隠しの壁の下	1本	1	1	1	1	
6	八仙	中庭の井戸の東南	5本	5	9	8	4	机と長方形の腰掛けを赤い布で覆い、「会」の間中は誰も近づいてはならない。鶏・豚も肉・魚を盆にのせて供える。
7	天地	北側の母屋のうち西側の部屋の入口東	5本	5	5	5	5	魚を入れた盆を供える。
8	西北天	北側の母屋のうち西側の部屋の入口西	5本	5	5	5	5	
9	上八仙	北側の母屋のうち、西側の部屋の北口前の通路						「神馬」がかけてあるのみで、供え物はない。
10	地母	北側の母屋の西側にある中庭に置かれた供物台の下	1本	1	1	1	1	地母とは作物、万物成長の土地を指す。
11	関爺	北側の母屋の西側にある中庭に置かれた供物台の東	3本	3	3	3	3	
12	全神	北側の母屋の西側にある中庭に置かれた供物台の西	5本	5	5	5	5	供え盆の別：鶏・魚・もも肉・バナナ・卵。その他タバコも供える。
13	財神	北側の母屋の西側にある中庭に置かれた供物台の南の壁	3本	5	5	5	5	
14	竈王	西側の台所	2本	1	1	1	1	
15	家親 / 家庭	母屋西側脇にある部屋の外、南側の角	4本	2	2	2	2	何計家ですでに亡くなった人。

「家中過会」がおこなわれる手順というのは、梨区でおこなわれるそのほかの廟会とほとんど同様であり、そこには、「開仏門」（仏門を開くこと）、「開壇」（「仙家壇」を開くこと）、焼香、供物を捧げること、「神々」を招き、「神々」を送ること、といった過程が含まれる。「響棚会」におけるそれぞれの儀礼には集団的な読経が伴うのだが、こうした経文も、村落型の廟会や、多村落型の廟会で読まれる経文と大同小異である。いずれの場合においても、読経は、同じグループによっておこなわれるためである。「清静会」のほうでは、読経はあまり登場せず、人々はある決まった時間になると、手順に則ってそれぞれに対応した儀礼をおこなうのみである。「神々」を招く際には、必ずすべての「神々」を招かなければならず、「響棚会」の場合は、「行好的」たちがそれぞれの「神々」を祭る「神案」の前で、それぞれに対応した経文を唱える。「清静会」の場合は、上述の「開仏門」・「開壇」・焼香・供物を捧げる、といったことを終えると、「香道的」による黙禱がおこなわれる。すると、神霊や「仙家」たちは自ら「神案」の前へやってくるのだという。先にそれぞれの「家中過会」が招くのは、すべての「神々」であると述べた。しかし、そうした「神々」の名称や、順序、数というのは、すべての「家中過会」で同じというわけではない。こうした集団的な儀礼の合間に、「行好的」たちが絶え間なくやってきて、線香に火を点け、ひざまずいて、助けを求めたい事柄や病について尋ねたり、願懸けや願ほどきをしたり、「拴娃娃」・「拴鎖」（人形や鎖^{22）}を結びつけること）をおこなったり、「仙家堂」・「仙家壇」を掃除したりする。集団であれ、個人であれ、「家中過会」を訪れる人々は、「家親」と呼ばれる、「香道的」の亡くなった家族をも含んだ、すべての「神々」を祭らなければならない。このとき、本来、「香道的」の家屋で祭られる「神々」は、遠方や近隣からやってきた「行好的」たちにとって、完全に公開され、公共性を持ち、大衆化した「神々」となるのである。

こうしたすべての活動のなかで、子どもをめぐっておこなわれる、「掃堂」と呼ばれる行為は、とりわけ人目を引くものである。「掃堂」とは、「仙家堂」を掃き清めることを指すのではなく、「仙家堂」において子どもを掃き清めることを意味している。子どもを掃き清めるという行為は、その「仙家堂」との関係性や、その子どもがすでに「成人」であることを示すのである。厳密に言えば、「掃堂」とは、願ほどきの一種といえよう。「神壇」や「師父」のところで助けを求めた後に授かった子どもや、身体が虚弱であること、もしくは言うことを聞かないことを案じた年長者たちによって、「神壇」や「師父」のところへ「預けられた」子どもたちは、12歳になるまでは、預けられた先でおこなわれる「家中過会」に毎年参加する必要がある。そして、鎖を結びつけて「掃堂」をおこない、子どもたちは、「神霊」たちや「師父」たちに対して感謝の意を述べるとともに、引き続き自らを加護してくれるよう、また自らの健康と成長を手助けしてくれるよう依頼するのである。鎖を結びつけることは、子どもが12歳になるまで続けられる毎年恒例の行動であり、これも広義の「掃堂」に含まれる。狭義の「掃堂」とは、子どもが12歳になったその年1年の間に「仙家堂」へやってきて、「関係性を終結させる」儀礼をおこなうことだけを指している。ここでいう、「関係性を終結させる」儀礼とは、その子どもが身につけている

鎖を、「神案」の前で断ち切るという行為である。また、「掃く」とは非常に重要な動作であるために、「掃堂」をして願ほどきをしようとする子どもの親たちは、一般的な供物のほかに、ちりとりや竹ぼうき、タオルなどを用意しなければならない。そして、ほうきを用いて象徴的に子どもの身体の相応する部分を「掃く」際に、「香道的」あるいは「掃堂」を助ける「行好的」たちは経文を唱え、「神々」の恩恵に対して感謝の意を表し、また新たな恩恵を求めるのである²³⁾。

2005年7月10日、11日（旧暦6月5日、6日）の2日間に段光の家で「会」がおこなわれた際、まだ満1歳になる前の子どもが祖母と母に連れられてやってきて、「神壇」に預けられることになり、また合計15人の子どもたちが「掃堂」にやってきた。そのうち、女兒1人を含む6人の子どもは、毎年恒例のようにやってきて鎖を結びつける行為をしており、やはり女兒1人を含む9人の子どもたちは12歳で、このときが「掃堂」をする最後の機会となった。

「娃娃親」とも呼ばれる若年結婚が現在までつづく梨区では、数え年で13歳になる前に、子どもたちに「結婚式の招待状」をわたすことが普遍的に見られる事実としてある〔岳永逸 2005a〕。このためか、「家中過会」の際に、12歳になる子どもが最後におこなう「掃堂」は、豊富な象徴的意義に満ちている。信仰的な意味合いをもつ「掃堂」の儀礼は、梨区の「行好的」たちの人生観・世界観・子どもの養育に関する観念・成人に対する観念・結婚制度といったものと密接なつながりをもっており、それらは互いに制約しあっている。たとえば、(1) 子どもを育てることではじめて老化を防ぐことができるのであるという考え方、人が死去した後には靈魂が存在するのだという考え方、祀る子孫がいない場合に、死者は孤独な亡霊となるのだという考え方——これは、「家親」に対して火を点けた4本の線香を手向けなければならないということと関係している。(2) 息子を授かったのは、単純に男女が交わるという生理的な行為によって得られた結果ではなく、祖先たちが徳を積んできたかどうか、住宅や墓の風水がよいものであるかどうか、そして、「神々」が恩恵をもたらしてくれるかどうかということと関係している。(3) 子どもの健康的な成長というのは、飲食や栄養の問題であるばかりでなく、「神々」の加護も必要であるという考え方。(4) 「成人」とは結婚を意味し、結婚とは「成人」を意味するのであり、そのために13歳になる前に、子どもたちに結婚式の招待状をわたすということ——すなわち、象徴的な結婚がおこなわれるのである。まさに、こうした意義からみると、単純な信仰的儀礼は、実際には梨区の「行好的」たちの生活の一環として存在しており、それは決して生活からかけ離れたような「飛び地」にあるのではないのだということがみてとれる。中国の民衆信仰がもつ、生活化するという特徴は、こうした枝葉末節の事柄を体現してもいる。そして、まさしくこのために、「掃堂」とは「家中過会」のときにだけ何度もおこなわれる儀礼というわけではなく、「香道的」を中心とする梨区の村落型廟会、もしくは多村落型の廟会においても、しばしばおこなわれる儀礼なのである。こうしてみると、Maussのいう「全体的社会事実」というのは、依然として現実にあてはまる概念であるといえるだろう。

どんな社会的事実であっても、それが新たな、あるいは革命性をもつ発明のようなものであるならば、そのままつづいていこう。それは、時間や歴史、地理といったものの上で、さまざまな方面にわたる環境によって生みだされた結果である。したがって、最も抽象的な側面において、社会的事実というのは、地方の特色や歴史のモデルといったものから完全に離脱することはできないのである [Mauss 1979: 8-9]。

現在の梨区においては、「香道的」以外に、神霊を憑依させることのない「行好的」たちの家でも、「会」が開かれるようになっていく。その規模の大きさにかかわらず、梨区においておこなわれる「家中過会」というのは、いずれの場合も「廟市」（廟会にともなって開かれる定期市）やマーケットといったものを形成してはいない。交換というのは物品の交易や商品の売買にとどまらないわけだが、そういったことに目を向けるならば、「家中過会」にも、交換と呼べるようなものが存在しており、そこにはある種のマーケットがあるということもできる。そこでの価値とは、人々の願いを自在にかなえ、人々の宗教的世界観に最もよく適合するというものである [渡邊 1998: 28]。梨区では、「香道的」たちや「行好的」たちは互いに連絡し、助けあって「会」をおこなうことがあり、彼らの間にはある種の「礼を受けたら礼を返さねばならない」というような契約的な構造がみられる。師匠を同じくする「香道的」たちの間にある往来は、さらに密接なものである。同時に、こうした「香道的」たちと、それぞれに対応する「神々」の間にも、互いに連絡しあい、助けあい、ともに名声を博することができるよう力を尽くすという関係性がうかがえる²⁴⁾。それぞれの「家中過会」において、招かれる主要な「神々」、副次的な「神々」の地位というのは、それぞれ異なり、主神の位置は絶え間なく交替させられることになる。「香道的」たちは自らの家屋の空間を「神々」の祭壇とし、さらには自らの身体をも「神々」に支配させ、自ら「神々」の霊験を体現する。その一方で、「神々」が「香道的」をとしておこなうのは、ほかの人にはできないことであり、こうして、人々にとって「非常に身近な神」となることができるのである。このようにして、「香道的」も「神々」も、ある特定の村落や集団の中で名声や地位、富みを得ることができるようになるのだ。

「香道的」たちと「神々」との間にある互惠的な関係とは異なり、助けを求めて「会」に参加する人々と「神々」との間にある交換というのは、「香道的」を介してはじめて実現可能なものである。クライアントたちが「神々」に供物を捧げ、「香道的」に報酬を渡すのは、「神々」から加護と恩恵を受けたいがためである。「看香」の儀礼をとおして、クライアントたちの生活におけるバランスの崩れが解決された暁には、クライアントたちは旗や額、そのほかの品物をもって「香道的」にお礼をするのだが、それは、「香道的」の背後に存在する「神々」へのお礼として捧げられるものでもある。また、「家中過会」がおこなわれる際、「神々」の名義のもとに「香道的」たちが日常的に少しずつ蓄えている線香・「黄裱紙」・ろうそくといったものは、このときに「神々」もともにそれを享受することができる。さらに、「行好的」たちや周囲に住む子どもたちも、果物・お菓子・麺・豚・鶏・アヒル・魚といった、本来ならば「神々」に捧

げのような供物を食べることができる。「家中過会」では、あの世・この世それぞれの世界でもに享受し、共食することがあり、両者の間でも享受・共食する関係性がみられるのである。こうした享受・共食の規模が大きければ大きいほど、「家中過会」は盛大になるのであり、このことは、さらに大規模な交換の可能性をも示している。すなわち、次の年に、さらに多くの「神々」と「行好的」たちが参加するかもしれない可能性を秘めているわけである。このために、「家中過会」のマーケットというのは、虚構ではなく、実在するものであるといえよう。

ここで、梨区でおこなわれる廟会に自ら積極的に参加し、同時にはかの村落の廟会に対しても招待状を送り、自宅で開催される「家中過会」に来てくれるよう働きかけることもするという「香道的」たちに目を向けてみよう。もともと「香道的」たちと「行好的」たちとの間にあったつながりは、副次的なものへとその位置を下げ、新たに「家中過会」と梨区のほかの廟会との間に、ある種の連絡・互惠・交換関係がみられるようになるといえる。梨区において人々が強調するのは、「廟でおこなわれる『会』」は、廟の『会』。家でおこなわれる『会』は、家の『会』ということである。こうした言葉に強調されるのは、「会」が開催される場所や規模の違いだけではない。すなわち、その区別は「公」と「私」という別の問題にまで及んでいるのであり、名声ばかりを求めるわけではない「香道的」のもとでおこなわれる「家中過会」や、村落の中にも廟会があるような「家中過会」にとってはなおさらである。しかし、村廟や廟会をもたない村落において、招待状を出してほかの村落の廟会のメンバーたちを自分たちの家でおこなわれる「会」に招こうとする場合、こうして家でおこなわれる「会」と村落型の廟会、あるいは多村落型の廟会との間にみられる関係性は、すでにある種の平等的な交換へと発展しているのである。このとき、廟でおこなわれる「会」と家中でおこなわれる「会」とは、「香道的」たちや、村落外部の人々にとって、どちらがどちらなのか、区別のあいまいな存在となってしまう。言い換えれば、家中でおこなわれる「会」がある一定の規模にまで発展したとき、その家が存在する村落にはかの廟会がない場合には、この家でおこなわれる「会」が、この村落を代表する村落型の廟会になってしまうという可能性を秘めているということになる。また、「神々」の「靈験」についての噂が広まり、遠方からやって来る人々が増え、さらに外界の社会的条件が許す場合には、こうした家でおこなわれる「会」は、いくつもの村落をまたがる地域における中心的な廟会となる可能性すらあるのである。

梨区で数多くの「家中過会」がごく自然とおこなわれるという背景には、居住空間の聖化や、祖先たちから伝えられてきた「全神」の信仰、そして以前から存在していた蒼岩山「三皇姑茶棚会」の伝統、さらにはある種の文化的規則としての「香道的」たちの存在、梨区の人々が現実の生活の中で出くわすさまざまなバランスの崩れといった数々の要因がみてとれよう。「香道的」たちと、そのまわりに存在する集団がさらなる意思疎通・交換を求めようとするとき、たとえば「娘娘二会」〔岳永逸 2004b〕・「龍牌会」〔岳永逸 2005c〕といった大規模な村落型の廟会や、多村落型の廟会というもの、さらに盛んになるのである。外部の諸条件が許さず、公共の空間としての村落型の廟会や多村落型の廟会をおこなうことができなくなるとき、こうし

た廟会は小さく分散してしまわざるを得なくなる。そして、分散してもなお、日常的な家屋空間の中でこっそりと繁衍しつづけ、まるで春風に吹かれて息を吹き返す草の根のように姿を現すことができるのである。「香道的」たちを中心とする信仰や儀礼的行為としての「家中過会」もまた、梨区における廟会システムと土着の信仰生活にとっての「土壌」となってきたのであり、さらには、梨区における村落型の廟会や多村落型の廟会とともに、一種の相互に包み込みあうような関係性、相互に結びつきあうような関係性を作り上げてきたといえよう〔岳永逸 2004a〕。こうしてみると、Sangrenがいうところの、集落・村落・多村落、さらに巡礼へという、単一方向に進む「昇級」のシステムとは、中国の民衆信仰における生活の一部分だけを表象したものにすぎないということになるのである。

9. 生活の流れにおける民衆信仰：方法論の改変

中国の民衆信仰の研究についてしてみると、数多くの国内外の研究者たちが長きにわたって、実情を省みることもないままに、西欧的なシステムに端を発する宗教の概念や解釈の体系をそのまま当てはめつづけてきたといえる。それゆえ、長い間、学界は知らず知らずのうちに西洋人の理論的枠組みのもとで、中国には宗教や宗派といったものが存在するのかどうか、中国の宗教がもつ特徴はどんなものか、あるいは中国の宗教と西洋の宗教の間にみられる差異はどんなものか、といったことについて論争をくり返してきたのだ。こうして、キリスト教文化の伝統を解釈するための、聖と俗とか、ハレとケ、巡礼といった西欧人たちが知り尽くした単語が、中国の民衆信仰を研究するうえでの基本的な語彙となったのである。こうして、郷土中国において特定の日におこなわれる慣例的な祝典や祭祀といった集団的活動についての既存の研究さえもが、基本的には聖と俗という枠組みの中に組み込まれてしまったのであり、ここから以下の2つの傾向が出現することになった。すなわち、平常な日々と対照させることによって、こうした特殊な場がもつ「非日常」や「ハレ」といった性格について強調するもの〔李豊楙 1992、1993、1995、趙世瑜 2002〕と、中国の宗教がもつ世俗化の傾向や功利主義的性格といった特徴を強調するものという、2つの傾向を挙げることができるだろう。どちらの傾向にせよ、いずれも「聖」を基点としているのは明らかである。もちろん、聖、ハレ、非日常といったことが、中国の郷村における廟会をはじめとする集団的な祭祀活動の1つの側面であるということ、否定することはできない。ただし、これはほんのわずか1つの側面であるにすぎないのだ。同様に、世俗化とか、功利主義といった言葉を用いて中国の民衆宗教における信仰の特徴について結論づけたり、指摘したりすることも、明らかに、人々自身が神霊など超自然的な力のもつ神聖性や、神秘的な性格について認識し、能動的に選択しているということをまったくないがしろにしている。非日常やハレといった神聖性について強調するにせよ、功利主義という世俗性について強調するにせよ、これまでの研究は、相対する両極から、実に主観的な視点で、人々の生活世界や生活のあらゆる側面、生活の流れといったものの中から、中国の民衆信仰を引き離してきたのである。

本論では、梨区の「家中過会」について民俗誌的な描写をしてきた。ここからわかるのは、こうした特定の日に、特定の人の家でおこなわれる「会」と、そこでみられる祭祀儀礼というのは、人々が日常生活の中でおこなっている行為が1度に集中して演じられるようなものにすぎないということである。そしてそこは、参加者が日常において得ることのできた「神々」からの恩恵に対し、集団的におこなわれる恩返しの場合として、また「神々」に対して引き続き恩恵をくれるように祈願する場として機能しながら、人々の日常生活から断絶することなく、その延長線上に位置づけられるのだということがわかる。さらに、「家中過会」というのは、梨区の人々が生活世界において得ることのできる、どこへでも通じることができるようある1つの結節点でもある。さらに言えば、特定の時間に特定の場所でおこなわれる集団的な祭祀活動というのは、本質的には、日常的な信仰行為の延長線上に位置づけられ、人々が日常生活の中でおこなっている行為が1度に集中して演じられる場でもあり、そして、日常的な実践を如実に体现するものでもある。こうしてみると、俗と対立するような「聖」という語を用いて中国の民衆信仰がもつ特徴を指摘するよりも、「神秘」という語を用いるほうがよりいっそう適切であるといえる。こうしたことを踏まえて、「朝山進香」・「行香走会」・「過会」・「趕廟」といった現地で用いられている表現に目を向けてみると、これらの表現には、中国の民衆信仰における生活的な趣向や、戯虐性、ゲーム感覚といったもの、人々が能動的に世界を把握しようとする精神といったものが潜んでいることがみてとれるだろう。「神」あるいは「仙」というのは、中国の人々の生活の中に存在し、力を持ち、また高いところに構えていながら、それでも決してこの上ないほどの高みに構えているわけではない存在である。さらに、それらは、人々によってコントロールされ得るのである。たとえば、「人が靈魂を憑依させる」タイプの憑依にも、そのことは明らかである。まさに、神秘的であり、かつ実在的であるために、まとまりがなく雑多に見える中国の民衆信仰も、絶えることのない生命力と吸引力を持ち、多くの信者を有することができる。こうした神秘性を生活化・具現化しながら、同時に、信仰の伝統という基礎の上に立ち、さらに「靈驗」をめぐる事跡からの呼びかけと誘惑のもとにあつて〔岳永逸 2003〕、バランスを失っていた生活の本質は、また新たな神秘を生み出すことができるのである。

言い換えれば、神聖性というのは、中国の民衆信仰を表す一種の感覚でしかない。すなわち、それは、決して中国の民衆信仰のすべてではなく、日常生活の中で感じる一種の感覚なのであり、日常生活と対立するような存在であるわけではないのだ。一種の存在として、中国の民衆信仰というのは、幻であり、虚無でもある。また、感性であり、実際でもある。「神々」は超自然的な存在として常に祭祀の対象となるのであり、人々は「神々」が存在するという「事実」と、その超常的な能力を否定することなどありえない。ただし、個性化し、地方化した「神々」を祭祀し、またそうした「神々」に恩恵を求めようという具体的な場に直面すると、人々は「靈驗」あらたかなものについては祭祀するが、「靈驗」があまり認められないような「神々」については疎遠になるか、見捨てて気にもかけず、ほかのところへ行って、ひどいときには、同名の「神々」に助けを求めることすらあるのである。絶望のただ中に胸が希望でいっぱい

なることがあったとしても、「神々」との対話と意思疎通は、永遠に終わることはない。まさにそうであるからこそ、世俗化とか功利主義的といった「俗」の方向性を示すような字面によって中国の民衆信仰がもつ特徴を示すことは、「生活化」という言葉で中国の民衆信仰の本質を指し示すことに、遠く及ばないのだといえる。簡単にいえば、「生活化」という概念は、あるいは「聖／俗」という二元論的な思考が中国の民衆信仰の分析にもたらしてきた誤謬と陥穽とを突破することができるかもしれない。そればかりか、「生活化」という概念をとおして、わたしたちは、中国の民衆信仰そのものと直面することができるのである。

説明しておかなければならないのは、ここで示されたような、中国の民衆信仰に対する認識というのは、書籍や既存の定説の中から導き出されたわけではないということである。上述したような認識は、筆者が十余年にわたるフィールドワークの現場から、すなわち梨区の人々や「行好的」たちの生活実践から導き出したものである。したがって、筆者のおこなう研究というのは、いかなる種類の理論モデルであれ、それを実証する役目を担うような資格をもっているわけではない。ただ、自家撞着がないよう、つじつまを合わせるようなことしかできないのである。もちろん、筆者は、こうしたすでにあるオリエンタリズム的な理論モデルや古典的な研究、さらにそうした枠組みのもとにある個別研究の適切さを否定する気はない。実際、どのような視点からみたとしても、こうした研究はいずれも、大いに学ぶべき価値にあふれているのである。そればかりか、筆者がここ何年かの間に、フィールド調査の現場で得ることのできた疑問や思考というのは、まさにこうした既存の定説、あるいは既存の研究そのものによって導かれたといってよいだろう。さらにいえば、そうした既存の定説や研究が、筆者を古典的な研究や理論モデルとの対話へと向かわせたのだといえる。同様に、筆者は中国の民衆信仰を代弁するような「メガホン」の役割を演じるようなつもりもなければ、自分の述べることが真実であるとか、真理であると主張するような、奢った気持ちをもっているわけでもない。本論で筆者が説明し、考えをめぐらせていることというのは、人々の実践とフィールドでの経験、そして先人の研究といったものを基礎としているものの、結果的には、いくら単純で、未熟で、自分勝手なものに仕上がってしまっているかもしれない。

Durkheimは、その古典的かつ広範にわたる研究の中から、「宗教とはすなわち社会である」という認識を導き出している [Durkheim, (1912) 1999]。筆者は、中国の民衆信仰がすなわち人々の生活そのものであると主張するつもりはない。しかし、そのまとまりのない拡散性というのは、中国の民衆信仰の特徴の1つでしかないし、また神・鬼・祖先の祭祀というのも、中国の民衆信仰がもつある部分にすぎず、梨区の「行好的」たちのいう「神々」が指し示すものを説明するには、はるか遠く及ばないのである。

筆者は、勇気をもってこう強調したい。すなわち、よりはっきりと中国の民衆信仰を認識しようとするならば、わたしたちはまず、先入観にとらわれたイデオロギーによる偏見を捨て去る必要がある。さらに、表面的には利便的で、またやさしさと思いやりにあふれたものであるかのように見えながらも、実際にはその中心いっばいに強い権力を満たしているような学術的

言説による「柔軟なコントロール」を、捨て去ってしまわなければならない。さもなくば、「先入観を中心とした障害物によって、事実の真の姿がごまかされてしまう」ことになりかねないのである〔李慰祖 1941:1〕。わたしたちは、「ごく普通の人たちとともに駆けずり回る——すなわち、人々といっしょに廟へ行き、ともに線香を手向け、一緒に出かけて行って皆で神迎えの会に参加する。……そして、彼らの傍らに立ち、鋭敏な眼差しと冷静な頭脳とを使って、1つの宗教儀礼や1つの宗教的活動の過程を最初から最後まで観察する」必要がある〔黃石 1934〕。そればかりか、人々の生活の流れの中に入り込み、その過程の中から、彼らの信仰を理解し、把握できるように努めねばならない。つまり、一種の文化システムの中に立ち、そこから同じように「文化システムとしての宗教」〔Geertz 1973:87-125〕を認識する必要があるのだ。このことは、単に技術的な側面の問題であるばかりではない。これは、認識論と方法論の改変なのである。そして、こうした改変というのは、西欧由来の学術用語よりも確実に、わたしたちが中国の民衆信仰のもと本質へと接近することを可能にしてくれるはずである。

註

- 1) 既存の学術的な規範に従い、本論に登場する地名や人名は、すべて仮名を用いている。読者においては、手がかりを頼りに地名や人を探しあてることがないようお願い申しあげたい。本論を書くにあたって、劉鉄梁・庄孔韶・呉銘各氏と、後輩である王学文・曹榮各氏による批評を得ることができた、ここに記して感謝の意を表したい。本論で言及する、2005年からおこなわれているフィールドワークは、国家社会科学基金プロジェクト「民俗文化遺産の保護と社会の発展のための研究」(05BSH030)と、北京師範大学研究所院による大学院生優良課程建設プロジェクト「宗教民俗学」による資金助成を受けて可能となったものであり、本論もこの2つのプロジェクトを遂行する中で得られた成果である。ここに記して、御礼申しあげる。
- 2) 庄孔韶も、より公平で適切な指摘をおこなっており、その著作の中で、中国国内におけるこうした放棄には、政治の異変などの客観的な影響が多くみられるという〔庄孔韶 2004:3、2006:17〕。
- 3) これについては、『破除迷信全書』〔李乾忱編 1924〕という本の目録を見ても、その一部を知ることができる。目録に記載されているのは、次のようなものである。すなわち、「風水」・「卜筮」・「看相」・「垂象」・「成仏」・「成仙」・「妖祥」・「左道」・「邪説」(これには、人物・時候・器物・地域・その他の「邪説」が含まれる)・「多神」(ここには、「大神」・「河海神」・「泰山神」・「仏道神」・「家庭神」・「雑神」が含まれる)といったものが含まれる。
- 4) 「靈驗」というのは、中国の民衆信仰を理解する上で基本となる特徴である。「靈驗」という言葉が強調するのは、人と神との間にある相互的かつ動的な関係である。周樹は、「靈驗」こそが、目下のところの中国における民衆信仰を解釈する上で核となる1つの概念であるという〔Chau 2006:99-123〕。庄徳仁は、数多くの官房資料を整理・分析する中で、次のように指摘

する。すなわち、中国の民衆信仰がもつ神の能動性・不可測性や、イデオロギーのもつ脅迫的な性格などについては、「靈驗」と密接な関係もつ「驗靈」という語のほうが、より正確に言い表すことができるのだ、と。2つの語が内包する差異について自覚しながらも、本論では「靈驗」という言葉を用いることにする。「靈驗」や「願懸け、願ほどき」の「願」をめぐる言説・叙述・行動といった日常的な実践については、別に機会を設けて論じることとしたい。

- 5) 本論において、「廟会」とは神霊の祭祀を中心とする集団的な組織と、彼らによって周期的におこなわれる活動を指している。その構造は、大まかに具象的な部分と抽象的な部分とに分けられる。前者は、感覚器官によって観察したり、感知したりすることが可能な空間・時間・もの・言語・参加者・行動といったものである。一方の后者は、見たり感じたりすることのできる事柄の間の相互関係と、そうした関係の配列を指している。これらは、信者たちによってまとまりをもたされているものであり、すなわち、具象的な部分を形づくる要素が組み合わされたり配置されたりするときに働く慣例や規則といったものを指している。
- 6) 家系によって世代ごとに受け継がれていくというのは、現在の華北地方の郷村でカトリックが広まる際にみられる、1つの普遍的な特徴である。山西省張店镇でカトリックが伝えられていったときにも、こうした傾向がみられたという〔劉志軍 2007:155〕。
- 7) 「家神」とは、祖先の位牌を指すのではなく、「全神」を意味するものである。すなわち、大きな1枚の布に、この地域の人々によって信じられているあらゆる神霊を描いたものを指している。
- 8) 毛沢東・周恩来・朱徳が家庭の「神龕」や村の廟会で祀られる神に変化するというのは、現在の華北地方における民衆信仰を語る上で1つの代表的な特徴となっている。陝西省や山西省でも、類似した報告が出されている〔Chau 2006:51、劉志軍 2007:119-133〕。
- 9) 今日、梨区の「行好的」たちが家で祀っている神霊の配置は、1930年代のものと基本的には同様である。『民国新河県誌』第4巻の『風土考・家庭神祇』では、「新河県の各家庭において、『雑教』や西欧由来の宗教を信仰する家を除いてほとんどすべての家庭で、多種にわたる神の像や絵といったものが祀られ、『神龕』も置かれている。こうした神の中には、『天地人皇』（俗称：『天地爺』）・『釈迦牟尼』（俗称：『仏爺』）・『南海菩薩』・『関羽』（俗称：『関爺』）・『財神』（ここには、『路財神』・『場財神』・『仙家』といったものが含まれる）・『門神』・『宅神』・『倉神』・『竈神』・『牛馬王』・『地藏王』・『青龍白虎』といった種類がある。また、祖先は一般的には宗祠において祀られる」〔傳振倫 1930:33a〕といった記述がみられる。
- 10) 李慰祖が研究したこのある北平の「香道的」のように、「神々」に「仕える者」として、梨区の「香道的」たちがもつ宗教的アイデンティティや帰属意識というのは、仏教や道教と結びつけられることが多い。そればかりか、同じ華北地方にあって、梨区の「香道的」たちは、かつて中国の北方で盛んにおこなわれてきたシャーマニズムと深いつながりをもつものである。しかし、結局のところ、どのような根源をもつのかについては、これからの研究が待た

れる。なお、清朝期の公文書の中に記載される「神がかり」と、その意味については、庄徳仁の研究を参照されたい [庄徳仁 2004: 424-438]。

- 11) インフォーマントは範曉、インタビュアーは岳永逸と王学文である。なお、このインタビューは、2003年7月26日に、梨区の範曉の家でおこなわれた。
- 12) ライフ・チャンスとは、社会関係や責任、期待といったものに影響された人間の行動の選択を意味している [Dahredorf Ralf 1976]。張茂桂は、さらに一步すすんで、次のように指摘する。すなわち、生命の機会が不公平なものである場合、個々の生活あるいは集団の生活における選択の機会に影響を与えるばかりでなく、宗教や価値観に代表されるような、人々が世界に対してもつ主観的な見方にも影響を与えうものである、と [張茂桂 1985]。
- 13) もちろん、今日の村人たちのすべてが、「香道的」や「仙家」たちは医師よりも技量をもつのだと考えているとは限らない。しかし、たとえば50年ほど前におこなわれた李慰祖 [1941: 109-110、1948: 69-72] や馬樹茂 [1949: 39-53] が研究の中で分析するように、「香頭」のところではお金を少ししか支払わなくてすむとか、「香頭」たちはとりわけ女性たちの共感を得ているのだといった要素も、ここでは軽視することができない原因となっているといえるだろう。
- 14) インフォーマントは敬汪、インタビュアーは岳永逸である。なお、このインタビューは、2002年7月11日に梨区の敬汪の家でおこなわれた。
- 15) インフォーマントは陰煦、インタビュアーは岳永逸と王学文である。なお、このインタビューは、2003年7月24日に梨区の陰煦の家でおこなわれた。
- 16) 実際、「仙家堂」のみならず、郷村の廟会における神霊の表面上の地位と、神霊が実際に受ける線香の火の数というものの間には、非常に大きな隔たりがみられることがある。これは、一般の人々にとって重要なのは、神霊が「靈驗」あらたかであるか否かであり、儒教・仏教・道教における神霊の地位などは、まったくもって重視していないためであるといえよう [cf. 陳永齡 1941: 104-105、李慰祖 1941: 42-43、Kang 2005: 125-160]。
- 17) 台湾の民間宗教に関する研究の中で、Feuchtwangはすでに次のような事例に注意を向けている。すなわち、台北艋舺の歴史をみると、個々の家庭の「神龕」で祀られていた神が「靈驗」あらたかな場合、最終的にはこの家庭の「神龕」が廟宇にまで発展するケースがあるというのである [Feuchtwang 1974]。彼はこのほかに、ある種の靈媒の家にある「神龕」が、儀礼的实践の中心となる場合にも、上述のような発展がみられることがあると述べている [Feuchtwang 1992: 130]。
- 18) 「表」とは、ある種類の文体を指しており、古代中国において臣下が皇帝に送る上奏文の1種である。しばしば重大な事件に用いられることが多く、たとえば三国時代に諸葛亮が後の主となる劉禪に宛てて書いた「出師表」は有名である。これより早い時期には、「表」はいくつもの事項を並べて記すときに用いられる編纂の形式であった。たとえば、『史記』の中に登場する「十表」が、これに当たる。民間において、「表」が表すのは、下位から上位へという

関係性である。すなわち、民間において「表」は、神霊に何かを訴えるときに用いられる形式である。こうして、人々は神霊に対して、自らの生活世界において何らかのバランスの崩れが存在することを伝え、さらには神霊に対する称賛の意を示すのである。もちろん、民間の儀礼的实践において、「表」は1つの動作を表してもいる。すなわち、「表」には、人々が神霊に向かって何事かを訴えたり、告白したりするという何重もの意味を含んでいる。梨区の「表」とは異なり、江蘇省高淳県の郷村では、人々は「山神」を祀るときに、廟宇の中で神との契約を結ぶ際に証拠として残す文書のことを、「具懇状」とか「具保状」と呼んでいる。こうすることにより、人々は自らの願いを明らかにすることができるのみならず、神に対して自分がどのように感謝の意を表すのかといったことを明らかにすることもできるのである[陶思炎 1998: 26-27]。

- 19) こうした事例は、珍しくないようである。20世紀末の陝西省北部では、ある霊媒の名声を判断する基準には、次のようなものがあったという。すなわち、クライアントが霊媒のもとを訪れる際に混んでいるかどうか、どのくらい遠くから人が助けを求めにやってくるか（とりわけ、陝西省北部以外の人がどれくらいやってくるか）、通常どれほどの車が家の前に列を作っているか（車というのは、金持ちや高位のひいきを象徴するものである）、といったことである[Chau 2006: 56]。
- 20) インフォーマントは敬汪、インタビュアーは岳永逸である。なお、このインタビューは、2002年7月11日に梨区の敬汪の家でおこなわれた。
- 21) インフォーマントは範曉、インタビュアーは岳永逸と王学文である。なお、このインタビューは、2003年7月26日に、梨区の範曉の家でおこなわれた。
- 22) 「鎖」としてしばしばみられるのは、青や黒の長さ約60センチの細い糸に、真ん中に穴の開いたニッケル貨幣や銅銭を通したあと、糸の両端を結んで、1つの円になるようにしたものである。
- 23) 現在に至るまで、梨区で「掃壇」の際に唱えられる経文と、他村落で用いられる経文とでは小さな差異がみられる。しかし、その基本的な意義というのは同様である。たとえば、「龍牌会」における「願懸け掃堂」の際に唱えられる経文というのは、次のようなものである。「仏門に入れば頭をもたげ、『龍牌』が蓮台に据えられているのを見やる。『龍牌』は蓮台の上に据えられて、趙鼎賢門樓趙氏のわんぱく坊主が『掃堂』にやってきた。母さんはお前がりっぱな『成人』になれないんじゃないかと心配して、お前を仏の家に預けることにした。幼い間は仏の家の飯を食い、大きくなったらもう仏の家の者じゃなくなるんだよ。この手ぬぐいはとっても長くて、白と青の糸で織られてる。これは値の張るものではないけれど、わんぱく坊主の頭に被せておきましょう。ちりとりをもってこい、ちりとりは柳を編んで作ったもの。値が張るものではないけれど、金銀財宝を上につけましょう。ここに5本の苗がある。9本の麻の紐といっしょにしておこう。値が張るものではないけれど、これをわんぱく坊主に手渡して、『仙家堂』を掃かせましょう。東を掃いたら八仙が来て誕生祝いをしてくれる、西を

掃いたら唐僧がやってくる、南を掃いたら老母仏三像がやってくる、北を掃いたら薬王と薬聖がやってくる。上のほうは空を掃くことになり、下のほうは地獄の18階を掃くことになる。上を掃いたら皇帝がやってきて、下を掃いたら臣下がやってくる、さてさてわんぱく坊主あなたのことでも掃きましょう。頭をびっかぴかの鏡のように掃きましょう、身体も掃いて悪運をすべて飛ばしましょう。おなかの真ん中を掃いたら背中の中も掃きましょう、そうしてわんぱく坊主がちゃんと基礎を作り上げることができますように。『龍牌』はお前が90歳までになるまで加護してくれるでしょう。12歳になったらすぐに『堂門』を出るんだよ。はさみは五鳳鎮を打開するだろう。苗は大きくなって門を開くだろう」。

- 24) 2005年7月11日の午後、人々が見守る中、すでに60歳を超えており、かつ二晩睡眠をとっていない段光は、「七師父」を憑依させた状態で、「孫師父」（孫悟空）を憑依させたもう1人の女性の「香道的」と闘いをするようになった。「七師父」が桃を手にとり、「孫師父」をそそのかしたり、からかったりすると、全身に力をみなぎらせた「孫師父」は方々を走り回って、「七師父」のもつ桃を食べようとするのである。30分ほどたったところで、「孫師父」はついに桃を口にすることができなかった。このとき、人々は周囲で、驚喜し、笑い声をあげながら、この2人の「香道的」が闘いを終えるのを見守るのだ。そして、「孫師父」は勇ましさをもちながらも闘いに負けたのだということを人々が宣言すると、そこで「孫師父」は段光に対して、自分たちの「家中過会」へ参加してくれるよう招待するのだった。

参考文献

- 陈永龄, 1941, 《平郊村的庙宇宗教》北京: 燕京大学法学院社会学系学士论文
- 渡边欣雄, 1998, 《汉族的民俗宗教——社会人类学研究》周星译 天津: 天津人民出版社
- 费孝通, 1998, 《乡土中国 生育制度》北京: 北京大学出版社
- 弗里曼, 毕克伟, 赛尔登, 2002 《中国乡村, 社会主义国家》陶鹤山译 北京: 社会科学文献出版社
- 傅振伦纂, 1930, 《民国新河县志》铅印本
- 高丙中, 2004, 《知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生》《民间文化论坛》第6期 pp. 13-18。
- 高丙中, 2006, 《一个博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名志》, 《社会学研究》第1期, pp. 154-168。
- 顾颉刚, 1928, 《妙峰山进香专号引言》, 收于顾颉刚编, 《妙峰山》, 广州: 国立中山大学语言历史学研究所。
- 顾希佳, 1991, 《东南蚕桑文化》, 北京: 中国民间文艺出版社。
- 黄石, 1934, 《怎样研究民间宗教》, 《民间半月刊》第一卷十期, pp. 15-16。
- 黄育纁, 1982, 《辟邪详辨》, 中国社科院历史研究所清史研究室编, 《清史资料》第三辑, 北京: 中华书局。
- 江绍原, 1989, 《中国礼俗迷信》, 渤海湾出版公司。

- 金勋,《妙峰山志》(手抄本),中国科学院图书馆藏。
- 金耀基、范丽珠,2007,《序言:研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教》,收于杨庆堃著,《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海:上海人民出版社。
- 立法院编译处编,1934,《中华民国法规汇编》,上海:中华书局。
- 李干忱编,1924,《破除迷信全书》,上海:美以美会全国书报部。
- 李丰楙,1992,《庙宇、庙会与休闲习俗——兼及道教庙、道士的信仰习俗》,《中国休闲生活文化学术研讨会会议论文集》,台北:“行政院”文建会,pp.62-96。
- 李丰楙,1993,《由常入非常:中国节日庆典中的狂文化》,《中外文学》第22卷第3期,pp.116-150
- 李丰楙,1995,《台湾庆成醮与民间庙会文化:一个非常观狂文化的休闲论》,收于林如编,《寺庙与民间文化研讨会论文集》,台北:天恩出版社,pp.41-64。
- 李剑国,2002,《中国狐文化》,北京:人民文学出版社。
- 李景汉,1986,《定县社会概况调查》,北京:中国人民大学出版社。
- 李世瑜,1990,《现代华北秘密宗教》,上海:上海文艺出版社影印本。
- 李慰祖,1941,《四大门》,北京:燕京大学法学院社会学系学士论文。
- 黎熙元,2001,《乡村民间信仰:体系与象征——清远市浸潭镇民间信仰研究》,广州:中山大学博士学位论文。
- 李亦园,1994,《传统中国宇宙观与现代企业行为》,《汉学研究》第12卷第1期。
- 李亦园,1998,《宗教与神话论集》,台北:立绪文化事业公司。
- 李亦园,1999,《田野图像》,济南:山东画报出版社。
- 李亦园,2000,《和谐与超越——中国传统仪式戏剧的双重展演意涵》,《民俗曲艺》第128期,pp.15-46。
- 梁景之,2004,《清代民间宗教研究与乡土社会》,北京:社会科学文献出版社。
- 梁永佳,2005,《地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化》,北京:社会科学文献出版社。
- 林美容,1986,《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《中央研究院民族学研究所集刊》第62期,pp.53-114。
- 林美容,1987,《土地公庙——聚落的指标:以草屯镇为例》,《台湾风物》37(1):pp.53-81。
- 林美容,1988,《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》,收于张炎宪主编,《中国海洋发展史论文集》第三辑,台北:中央研究院三民主义研究所,pp.95-125。
- 林美容,1989,《彰化妈祖的信仰圈》,《中央研究院民族学研究所集刊》第68期,pp.41-104。
- 林耀华,1935,《义序宗族的研究》,北京:燕京大学研究院社会学系硕士论文。
- 刘铁梁,2000,《村落庙会的传统及调整——农庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较》,收于郭于华主编,《仪式与社会变迁》,北京:社会科学文献出版社,pp.254-309。
- 刘志军,2007,《乡村都市化与宗教信仰变迁:张店镇个案研究》,北京:社会科学文献出版社。
- 罗红光,1997,《权力与权威——黑龙潭的符号体系与政治评论》,收于王铭铭、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,pp.333-388。

- 麻国庆, 1999, 《家与中国社会结构》, 北京: 文物出版社。
- 马树茂, 1949, 《一个乡村的医生》, 北京: 燕京大学法学院社会学系学士论文。
- 马西沙、韩秉方, 1992, 《中国民间宗教史》, 上海: 上海人民出版社。
- 欧大年, 1993, 《中国民间宗教教派研究》, 周育民译, 上海: 上海古籍出版社。
- 山民, 1994, 《狐狸信仰之谜》, 北京: 学苑出版社。
- 施汉如、张自强, 1996, 《江海平原庙会之流变》, 收于刘锡诚主编, 《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》, 北京: 中国城市出版社, pp. 98-99。
- 陶立璠, 1996, 《民俗意识的回归——河北省赵县范庄村“龙牌会”仪式考察》, 《民俗研究》第4期, pp. 34-43。
- 陶思炎, 1998, 《南京高淳县的祠山殿和杨泗庙》, 《民俗曲艺》第112期, pp. 23-38。
- 陶冶, 1999, 《走近龙牌会》, 《民俗研究》第1期, pp. 46-58。
- 王铭铭, 2003, 《走在乡土上——历史人类学札记》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 王斯福, 1997, 《农民或公民? ——中国社会人类学研究中的一个问题》, 收于王铭铭、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, pp. 1-19。
- 王秀梅, 2003, 《经歌与乡村女性叙事——以山东省巨野县经歌和乡村女性叙事群体研究为个案》, 北师大硕士学位论文。
- 王学文、岳永逸, 2009, 《嬗变的醮会: 河北赵县豆腐庄皇醮会调查报告》, 《民俗研究》第1期, pp. 190-208。
- 吴效群, 2006, 《妙峰山: 北京民间社会的历史变迁》, 北京: 人民出版社。
- 徐霄鹰, 2006, 《歌唱与敬神——村镇视野中的客家妇女生活》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 阎云翔, 2003, 《从南北炕到“单元房”——黑龙江农村的住宅结构与私人空间的变化》, 收于黄宗智主编, 《中国乡村研究》第一辑, 北京: 商务印书馆, pp. 172-185。
- 杨念群, 2003, 《“理论旅行”状态下的中国史研究——一种学术问题史的解读与梳理》, 收于杨念群、黄兴涛、毛丹主编, 《新史学: 多学科对话的图景》, 北京: 中国人民大学出版社, pp. 106-131。
- 岳永逸, 1999, 《范庄二月二龙牌会中的龙神与人》, 北京师范大学《中国民间文化研究所通讯》第6-7期合刊, pp. 11-24。
- 岳永逸, 2003, 《村落生活中的庙会传说》, 《民族艺术》第2期, pp. 43-54。
- 岳永逸, 2004a, 《庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察》, 北京: 北京师范大学博士学位论文。
- 岳永逸, 2004b, 《对生活空间的规束与重整: 常信水祠娘娘庙会》, 《民俗曲艺》第143期, pp. 213-269。
- 岳永逸, 2005a, 《传统的动力学: 娃娃亲的现代化生存》, 《北京师范大学学报(社会科学版)》6期, pp. 69-78。
- 岳永逸, 2005b, 《传说、庙会与地方社会的互构——对河北C村娘娘庙会的民俗志研究》, 《思战线》第3期, pp. 95-102。

- 岳永逸, 2005c, 《乡村庙会的多重叙事——对华北范庄龙牌会的民俗学主义研究》, 《民俗曲艺》第 147 期, pp. 101-160。
- 岳永逸, 2007a, 《田野逐梦——走在华北乡村庙会现场》, 南宁: 广西人民出版社。
- 岳永逸, 2007b, 《乡村庙会的政治学: 对华北范庄龙牌会的研究及对“民俗”认知的反思》, 收黄宗智主编, 《中国乡村研究》第五辑, 福州: 福建教育出版社, pp. 203-241。
- 张茂桂, 1985, 《社会化的冲突性: 理论与实际》, 《中央研究院民族学研究所集刊》第 60 期 pp. 165-194。
- 张珣, 1995, 《大甲妈祖进香仪式空间的阶层性》, 收于黄应贵主编, 《空间·力与社会》, 台北中央研究院民族学研究所, pp. 351-390。
- 张珣, 1999, 《香客的时间经验与超越: 以大甲妈祖进香为例》, 收于黄应贵主编, 《时间、历史记忆》, 台北: 中央研究院民族学研究所, pp. 75-126。
- 赵世瑜, 1999, 《眼光向下的革命——中国现代民俗思想史论 (1918-1937)》, 北京: 北京师范大学出版社。
- 赵世瑜, 2002, 《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 赵旭东, 2003, 《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》, 天津: 天津古籍出版社。
- 赵旭东, 2006, 《中心的消解: 一个华北乡村庙会中的平权与等级》, 《社会科学》第 6 期, pp. 31-40。
- 赵旭东, 2008, 《否定的逻辑: 华北村落庙会中平权与等级的社会认知基础》, 《开放时代》第 1 期, pp. 126-146。
- 中国农村惯行调查刊行会, 1985, 《中国农村惯行调查报告》第 3 卷, 东京: 岩波书店。
- 庄德仁, 2004, 《显灵: 清代灵异文化之研究——以档案资料为中心》, 台北: 台湾师范大学历史研究所。
- 庄孔韶, 2004, 《回访和人类学再研究的专题述评》, 《西南民族大学学报·人文社会科学版》总 25 卷第 2 期, pp. 3-9。
- 庄孔韶, 2006, 《乡土中国人类学研究》, 《广西民族学院学报 (哲学社会科学版)》总第 28 卷第 1 期, pp. 5-26。
- Bausinger, Hermann, 1990, *Folk Culture in a World of Technology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Bernard, Gallin, 1966, *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*, University of California Press.
- Broadwim, Julie Ann, 1999, *Intertwining Threads: Silkworm Goddesses, Sericulture Workers and Reformers in Jiangnan, 1880s-1930s*, a dissertation of University of California, San Diego.
- Bourdieu, P., 1990, *The Logic of Practice*, Trans. R. Nice, Cambridge: Polity.
- Chau, Adam Yuet, 2006, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Dahredorf Ralf, 1976, *Life Chance: Approaches to Social and Political Theory*, London: Weidenfeld and Nicolson.

- DuBois, Thomas David, 2005, *The Sacred Village : Social Change and Religious Life in Rural North China*, Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Durkheim, Émile., [1912]1999, 《宗教生活的基本形式》(*Les Forms Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Système Totémique en Australie*), 渠东、汲喆译, 上海: 上海人民出版社。
- Durkheim, Émile., [1982]1999, 《社会学方法的准则》(*The Rules of Sociological Method*) 狄玉明译, 北京: 商务印书馆。
- Fei Xiaotong, 1939, *Peasant Life in China: A Field Study in the Country Life of the Yangtze Valley*, New York: E.P. Dutton.
- Feuchtwang, Stephan, 1974, City Temples in Taibei under Three Regimes, in Elvin, M. and Skinner, G.W.(eds), *The Chinese City Between Two Worlds*, Stanford: Stanford University Press.
- 1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London: Routledge.
- Freedman, M., 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone.
- 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone.
- Gamble, Sidney, 1963, *North China Villages: Social, Political, and Economic Activities before 1933*, Berkeley: University of California Press.
- Gennep, Arnold van, 1960, *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, Inc.
- Grootaers, Willem A., 1948, Temples and History of Wan-ch'uan (Chahar):The Geographical Method Applied to Folklore, *Monumenta Serica* 13(1948), pp. 209-316.
- Grootaers, Willem A., 1951, Rural Temples around Hsuan-hua(South Chahar): Their Iconograph and Their History, *Folklore Studies* 10,1(1951), pp.1-115.
- Guo, Qitao, 2004, *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*. Berkeley: Institute for East Asia Studies, University of California Press.
- Hsu, F.L.K., 1948, *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*, New York: Columbia University Press.
- Hsu, F.L.K., 1983, *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*, Greenwood Press.
- Hung, Chang-t'ai., 1985, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937*, Cambridge, MA: Harvard University Council on East Asian Studies.
- Kang, Xiaofei, 2002, In the Name of Buddha: the Cult of the Fox at a Sacred Site in Contemporary Northern Shaanxi, 《民俗曲艺》第 138 期, pp.67-107.
- Kang, Xiaofei, 2005, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*, Columbia University Press.
- Jordan, David K., 1972, *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley: Calif.
- Knapp, Ronald G., 1999, *China's Living Houses: Folk Beliefs, Symbols and Household Ornamentation*, Honolulu: University of Hawaii Press.

- Lewis, I.M., 1989, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London and New York: Routledge.
- Lin, YuehHwa, 1948, *The Golden Wing, A Sociological Study of Chinese Familism*, London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Li Wei-tsu, 1948, On the Cult of the Four Sacred Animals(Szu Ta Men 四大门) in the Neighborhood Of Peking, *Folklore Studies*, 1948 Vol.VII, pp.1-94.
- Liu, Xin, 2000, *In One's Own Shadow: An Ethnographical Account of the Condition of Post-reform Rural China*, University of California Press.
- Mauss, M., 1979, Real and Practical Relations between Psychology and Sociology, In M. Mass ed., *Sociology and Psychology*, London: Routledge & Kegan Paul, pp.1-33.
- Nedostup, Rebecca Allyn, 2001, Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China, Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Po, Songnian and Johnson, D., 1992, *Domesticated Deities and Auspicious Emblems, the Iconography of Everyday Life in Village China*, The Chinese Popular Culture Project 2, University of California Press.
- Roberts, John M., Chien Chiao, & Triloki N. Pandey, 1975, Meaningful God Sets From a Chinese Personal Pantheon and a Hindu Personal Pantheon, *Ethnology* Vol.14, No.2, pp.121-148.
- Said, E. W., 1978, *Orientalism*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Sangren, P. Steven, 1987, *History and Magical Power in A Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press.
- Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- Turner, Victor, 1974, Pilgrimage as Social Process, in *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor and Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York: Oxford University Press.
- Ward, C.A., 1980, Spirit Possession and Mental Health: A Psycho-Anthropological Perspective, *Human Relations* 33(3), pp.146-163.
- Weber, Max 著, 韩水法、莫茜译, [1949]1999, 《社会科学方法论》(The Methodology of the Social Sciences), 北京: 中央编译出版社。
- Wolf, Arthur P., 1974, Gods, Ghosts, and Ancestors, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, Wolf, Arthur P., ed., Stanford: Stanford University Press, pp.131-182。』ほかに、张珣译文, 1997, 《神·鬼·祖先》, 《思与言》(台北) 35(4), pp.233-292.を参照。
- Yang, C. K., 1961, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Zhao, Xudong & Duran Bell, 2005, Miaohui, the Temples Meeting Festival in North China, *China Information* XXI No.3, pp.457-479.