

渦中の無形文化遺産： 南京市高淳における祭祀芸能の興隆と衰退の事例から

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-06-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 川瀬, 由高 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00006067

第12章 渦中の無形文化遺産 ― 南京市高淳における祭祀芸能の興隆と衰退の事例から ―

川瀬 由高
首都大学東京

本稿では南京市高淳区に見られる祭祀芸能「跳五猖」と「小馬燈」をめぐる、無形文化遺産登録の影響、とりわけそれが地元民にとってもつ意味について考察する。これら祭祀芸能をめぐる3カ村の事例は、それぞれ、興隆、新興、衰退と三者三様であるものの、いずれの例でも、祭祀芸能の資源化は無形文化遺産の登録に先立っておこっており、登録を契機とした民俗の変化という語り口には馴染まない。現地では、経済発展、出稼ぎ労働者の増加、少子高齢化などのため、民間信仰に根ざした祭祀芸能の復興が一方では盛んであり、また一方では衰えている。このような状況を廟会の浮沈、渦の生成と消滅として捉える視点からは、祭祀芸能は機運に応じ、柔軟におこなわれてきたものであることが注目できる。中国の無形文化遺産を捉えるためには、政治経済の影響下のなかではくぐまれてきた祭祀芸能の性格に着目する必要がある。

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| 1 はじめに | 4 衰退下の小馬燈 ― Q村の30年 |
| 2 高淳における無形文化遺産をめぐる力学 | 5 おわりに |
| 3 活性化しつつある祭祀芸能 ― S村の小馬燈 | |

キーワード: 非物質文化遺産、機運、高淳、跳五猖、小馬燈

1 はじめに

本稿¹⁾は、中国江蘇省南京市郊外エリアにおける3ヶ村での調査事例をもとに、1980年代に「復興」し、2014年現在、無形文化遺産に登録されている2つの祭祀芸能について、無形文化遺産登録の影響と、それが地元民にとってもつ意味について論じるものである。

周知のとおり、中国では長らく、宗教や民間信仰に根ざす儀礼や祭り（廟会）は迷信だと否定され、禁止されてきた。この状況は改革開放政策を機にゆるやかに緩和され、それに伴い中国の各地で伝統文化の復興が見られてきた。筆者の調査地である南京市郊外の高淳区^{こうじゅん}も、この流れのなかに位置づけることができ、廟の再建、そして廟会や祭祀芸能の復興がはっきりと見られる地域である。

また一方で、現在の調査地も「文化遺産時代」[菅 2014]を迎えており、メディアや学者、そして地方政府は、かつては迷信として否定されていた祭祀芸能をも伝統文化と

して肯定的にとらえなおし、その価値について積極的に発言するようになっている。無形文化遺産は、それへの指定を契機として、民俗および民俗の伝承主体に対して様々な社会的効果（e.g. 観光化の促進）をもたらす法的概念であると同時に、消えゆく文化の多様性を保護するという理念を抱いた規範概念でもあり、この新たな概念がもたらした様々な影響は、調査地においても等閑視することはできないものとなっている。

しかしながら、本稿の企図は、無形文化遺産という新たな概念がもたらした変化、という問いの立て方ではうまくとらえることのできない側面に光をあてることにある。結論を先取りするならば、調査地の「伝承主体」を構成する多くの村民にとって、無形文化遺産（登録）は好ましいものではあるが、結局のところはどうでもいいもの、あるいは関心の外にあるものだというのが、筆者の見解である。調査地の事例の場合、無形文化遺産への指定がもたらした影響よりも、むしろ、村の伝統文化としてのロジックが顕著であるように思えるからである。

中国は地理、人口、民族構成などの点で非常に巨大かつ多様であり、無形文化遺産をめぐる状況も多様性に富むと考えられる。そのため、本稿で紹介する事例もまた、ある地域の状況の1つをしめすに過ぎないだろう。本書に収められた他の論考と対比するならば、特に以下の2点に留意する必要があると考えられる。第1に、華東と呼ばれる、経済面で比較的豊かな長江下流域地域における無形文化遺産の事例であること。即ち、調査地においては無形文化遺産に経済的発展を託すようなモチベーションは存在しない。第2に、無形文化遺産の指定のレベルも知名度も相対的に低いものであること。中国の場合、無形文化遺産（“非物質文化遺産”、略称は“非遺”）²⁾の登録では、行政階梯に応じたランク付けがなされ、「重要」なものから順に、国家級、省級、市級へと振り分けられ、さらに各「非遺」のランク・アップ（例えば、市級から省級へ）も試みられることがあるが、本稿の事例はいずれも、省級ないし市級のそれであり、ユネスコによる指定を受けたものや国家級の「非遺」に認定されたものに比して、文化遺産化による影響の度合いは大きくないと考えられる。

このような限定はあるものの、文化遺産化とは、村をとりまく力学の重要な要素の1つではあるが、あくまでそのうちの1つでしかないのかもしれないという観点を示すことが、本稿が企図する本書への貢献である。

以下の議論では、現地の無形文化遺産を活発なものと零落しているものに大別し、考察をすすめていく。まず、現在盛んに行われている無形文化遺産、そして新たに無形文化遺産登録を果たした祭祀芸能の事例を検討し、調査地全域の民間信仰および儀礼にはたっている文化遺産化の諸力学について明らかにする。次に、衰退してしまった無形文化遺産の事例を検討し、この衰退に寄与した社会状況は調査地全域がこれから迎えるであろう変化の方向性の1つとしても考えられることを示す。しかし、中国の民間信仰およびその儀礼の特色に留意するならば、この途絶えいく無形文化遺産という発想は、正し

いとも間違っているとも言い難いものであることを示すつもりである。

2 高淳における無形文化遺産をめぐる力学——H村の跳五猖を例に

2.1 調査地概況

筆者は、2012年から予備調査を開始し、2013年9月より調査地として選定した、江蘇省の南端、安徽省との省境に位置するエリア「高淳県」（2013年より高淳区）にて、長期のフィールドワークをおこなってきた（図1）。本稿は2014年12月までに得られた調査データに基づくものである。



図1 高淳の位置

中国江南地域は、歴史学においては多くの研究蓄積がある地域であるが、社会文化人類学的研究の蓄積が比較的少ない地域であり、改革開放以後から今日に至るまで、江蘇省の農村地帯にて長期調査を行った外国人研究者は管見の限り皆無である。一方で、日本の民俗学者や歴史学者らは、江南の実地調査を行い、良質の調査記録を残しているものの、その調査地は上海近郊、太湖の東部地域に集中しており、高淳が位置する太湖の西部地帯は研究が手薄だというのが現状である。

このため、高淳に関しては中国国外の学術界ではあまり知られていないと言えるが、南京市民にとって高淳は耳慣れた地域である。面積約800平方キロメートル、人口およそ40万人強ほどを抱えるこの地域が観光地としてよく知られているのは、費孝通が「金陵第一古鎮」と賛辞をおくったとされる「高淳老街」³⁾、および中国で初めて批准した「スローシティ」（中国第一国際慢城）があるからである⁴⁾。また、蟹の産地としても名高く、南京市街では、高淳ブランドの蟹「固城湖螃蟹」の看板をかかげた直売店を目にすることができる。さらに、高淳で話される呉語方言「高淳話」が非常に難しいという認識が

持たれていることも、高淳という地名を有名にしていることの一因であろう⁵⁾。

筆者の経験上、南京市の庶民が高淳に関して知っている知識はここまでであることが多い。だが一方で、中国国内の研究者が着目し、また、現地政府が観光資源として売りだそうとしているものがある。それが、本稿で検討する無形文化遺産の一つ、“跳五猖”^{ちようごしょう}という仮面パフォーマンスである。

2.2 非物質文化遺産「跳五猖」

跳五猖は、水の神「^{しさんたい}祠山大帝」を祀る民間信仰⁶⁾と密接に関わる仮面パフォーマンス（「儺戯」）であり、高淳の無形文化遺産のなかでも代表的なものの1つである。祠山大帝⁷⁾については、これまで歴史学の領域で多く議論されてきたが⁸⁾、その主な知見は近年、二階堂善弘〔2007、2013〕により日本語でも紹介されているので、ここで詳細は述べない。

現代中国では祠山大帝信仰は廃れており、殆ど知られていない神となっているという指摘もあるが〔二階堂 2007: 159〕、こと高淳に限っては、祠山大帝信仰は普遍的であると言える（筆者は高淳全域にて祠山大帝を祀る廟（祠山廟）の存在を確認している）。祠山大帝信仰の現状については、すでに中国においていくつかの先行研究があり、そのうちの1つ、高淳の民俗研究の第一人者、陶思炎による研究は日本語でも読むことができる〔陶2009〕。陶の研究は現地調査に基づいた跳五猖という民俗の紹介として簡にして要を得ているものの、「古い儺文化の遺存」〔陶 2009: 29〕という位置づけには疑問が残る。高淳の民間信仰およびその祭祀芸能には、無形文化遺産登録をはじめとした様々な政治経済的力学がはたらいているからである。

まず、簡単に祠山大帝信仰の概要について述べる。高淳における祠山大帝信仰を理解する上で重要なのは、個々人が必要に応じてお参りにいく他、祭日には「出菩薩」という宗教実践が行われること、そして、そこでは、祠山大帝の主神に加え、多くの場合、五猖神という神が配されていることである⁹⁾。まず、出菩薩だが、これは、“菩薩”¹⁰⁾が廟から運び出され、村内外の特定のルート（“神道”）をめぐることを指す（これを“巡遊”^{じゆんゆう}という——日本の御輿の「練り歩き」を想像してほしい¹¹⁾）。この際、主神の祠山大帝は“魁頭”（ないし“刹”^{さい}）（写真1）が象徴する。魁頭は、祠山大帝の神像がその村の祠山廟にない場合でも必ず準備されており、出菩薩の際に日本という御輿のようなものとして使用される¹²⁾。出菩薩の構成は高淳エリア内でも差異があるが、この祠山大帝を中心とする出菩薩の一行には、旗指物や楽団に加え、五猖神が配されることもある。五猖神とは東西南北および中央の五方位を象徴した神とされ、五猖神を担当する参加者は各自そのための仮面を装着する。彼らはただ単に一行の練り歩きに加わるだけの場合もあるが、いくつかの村ではこの五猖神による演舞が伝承されている。これが、跳五猖である¹³⁾（写真2）。



写真1 祠山大帝の御輿
(2014年2月4日筆者撮影)



写真2 跳五猖 (2014年2月4日筆者撮影)

高淳において、跳五猖というパフォーマンスそれ自体を保持している村は数カ村のみであるが、その中でも、高淳における行政主体のイベント等で最も活躍しているのが、^{あしつ}桧漆鎮のH村の跳五猖である。2007年、「跳五猖」が南京市文化局より南京市級の非物質文化遺産に、そして2009年には「儺舞（高淳跳五猖）」が江蘇省文化庁より江蘇省級の非物質文化遺産に登録された。その認定状はいずれも、H村の祠山廟¹⁴⁾に置かれている。

2.3 「跳五猖」の演じ分け

H村の跳五猖は、文革期での中断を経て、改革開放以後に回復した。このような歴史展開は高淳のみならず、全中国的に見られるものだが、H村の場合は少し変わった経緯があった。まず、新中国の成立後も跳五猖は行われており、とりわけ1956年には江蘇省の文芸イベント（江蘇省首届业余文芸会演）に招聘され二等賞を獲得している¹⁵⁾。また、1984年、地方政府の文化部門により伝統民俗の採集・記録（“普查工作”）が行われたが、この時、H村の跳五猖の伝承者の語りに基づき、『中国民族民間舞蹈集成（江蘇巻）』の跳五猖の項目が記された[范、葛1988]。この2つの出来事は、『高淳県志』にも記されており[高淳県地方誌編纂委員会編 1988: 639]、跳五猖の名を高めた根拠とされている。

2000年以降、H村の跳五猖の演じ手たちは、少なくとも年に1度は遠征してきた。仮面パフォーマンスとしての跳五猖は、高淳の「カニ祭り」、桧漆鎮スローシティの「花祭り」、さらには、南京や上海などで行われた様々なイベントに招聘される、高淳の重要な文化資源の一つとなっていたと言える。

この状況は一見すると、『中国民族民間舞蹈集成』に跳五猖が記録された当時とは隔世の感がある。そこでは次のように記されていた—「『跳五猖』とは伝統的宗族祭祀であり、本会〔五猖会—村民の祭祀組織〕が属していない村にはパフォーマンスに出向かない。なぜなら、『五猖菩薩が村を出る時には、必ずや幸運（吉祥）を持っていつてしまう』という迷信的観念が民間にはあるからである」[范、葛 1988: 1495]。跳五猖それ自体は宗族の祭祀とは言えず、またH村は小集落の連合からなる雑姓村であるのだが¹⁶⁾、この記録からは、跳五猖の巡回パフォーマンスの範囲が限定されるべきだという観念が

少なくとも一部には存在していたこと、そしてその理由に宗教的表現が用いられていることを確認しておきたい。

このようにH村の跳五猖は、村内部の宗教的祭祀という性質を持つものであったと言える。だが一方で、「断絶」以前の1956年の時点で、政府系文化イベントへの出演も行っていた。そのため、跳五猖の「儀礼的性格」と「芸能的性格」は、過去と現在の対比（e.g. 儀礼から芸能へ）ではなく、村の内部と外部の対比で考えなければならない。そして、この対比は、現在でも同様であると考えられる。

一例として、2014年春節期間の2つの調査事例を検討する。1つ目は、2月4日（旧暦一月五日）、H村の住民の多くが参加した出菩薩の事例である。H村の場合、主神である祠山大帝の御輿の前には、旗指物や楽団、跳五猖の他にも、子供が演じる“花籃”（花籠を担いだ女兒が歌を披露する）や“打釵”（笏を持った男児が演舞を披露する）が配され、この一行が、H村という行政村を構成する、各20戸ほどで構成される17の小村落を廻る。早朝6時頃から廟では爆竹が打ち上げられ、徐々に人が集まり準備し、7時20分、廟から出発する。「巡遊」中、出菩薩のルート沿いの各家では爆竹を打ち上げ、神を迎える。前もって取り決めておいた家では祭壇が設けられ、やってきた神に対し叩頭し、香と供物を捧げる。寄付金は祭壇上に設けられた地元のお菓子“歩歩糕”の間に挟み込み、出菩薩の管理者であるH村老人会メンバー（旧称五猖会）が受け取る。巡遊ルートのなかで広場、あるいはやや広めの庭を持つ家に到ると、祭壇の前で花籃、大叉、そして跳五猖によるパフォーマンスが披露される。この際の供物や祭祀方法は各家屋をめぐる場合と同様である。昼食は、適当に分散した出菩薩の参加者に対し、これも予め手配済みの家庭が無償で提供する（“供飯”）。全過程が終了したのは午後2時であった。この日の跳五猖はあくまでも出菩薩の一構成要素であったが、高淳のテレビ局は跳五猖のパフォーマンスのみを撮影し、去っていった。

一方、2月12日（旧暦一月十三日）には、元宵節にあわせて地方政府が企画した一連のイベントがあり、H村の跳五猖はパフォーマンス披露のために招聘されていた。だが、この時、会場となった地元の観光名所、遊子山に招聘されたのは跳五猖の演じ手と楽隊のみであり、また祭壇も用意されない。高淳の他の民俗パフォーマンス集団などが会したこのイベント中、スケジュールに左右され、演じられたのはパフォーマンスの一部過程が省略された、「短縮版」の跳五猖であった。群衆のスマートフォンやテレビ局のカメラの前で、祠山大帝信仰の儀礼の文脈から切り離された跳五猖は2度演じられた。H村の跳五猖一行がイベント会場にいたのは、2時間足らずの時間であった。

2.4 跳五猖の無形文化遺産化

H村の跳五猖の事例は、民間信仰の無形文化遺産化を論じた先行研究が指摘してきた諸論点に合致する部分も少なくない。まず、民間信仰に根ざす活動の無形文化遺産登録

に際し、宗教的色彩を廃した名称が選好されるという現象[e.g. 櫻井ほか 2011: 11-12; 陳勤建 2014: 46; 白 2014: 109]が挙げられる。先述のように、跳五猖は現在の高淳における文化資源の目玉の1つであり、その名は各種媒体で盛んに喧伝されており、極端な例としては、江蘇省の公務員試験の教材においても言及されているほどである[華図教育編 2012: 9]。だが一方で、高淳の民間レベルでは「跳五猖」という単語はほぼ聞かれない。聞き取り調査時に会話が順調に進むのは、あくまで「出菩薩」という語彙を使った場合であった。即ち、かつて地元でも「廟会に詳しい者」の間でのみ流通していた跳五猖という用語は、出菩薩という祠山大帝信仰の儀礼から、そしてその宗教的色彩の強い名称から分離された民間舞蹈、「儺舞」(仮面の舞蹈)として、無形文化遺産に登録され、文化資源となっていくたのである。

また、文化遺産というお墨付きは、出菩薩に正統性を付与する契機であるとも言える。高淳では1980年代以降、徐々に祠山廟や出菩薩が復興してきたが、ある特定の鎮政府あるいは村民委員会によっては、出菩薩を禁じていたという経緯があった¹⁷⁾。ある村ではかつて「ひそかに」出菩薩を実施したこともあったと耳にしたことがあるが、今日のH村では、テレビカメラが入っても支障なく出菩薩が実施されているのである。H村の祠山廟に付与された「無形文化遺産保護基地」という名称もまた、正統性の根拠と言えるだろう。

周星は、中国において民間信仰が合法性を獲得するための方法として、「民俗化」、「宗教化」、「遺産化」という3つの経路を指摘しているが[周 2013]、この観点から見れば、跳五猖もまた、「民俗化」、そして「遺産化」により、今日の地位を確立してきたと言える。ただし、それはあくまで名称や権威づけの点での変化であり、跳五猖という祭祀芸能、出菩薩という巡遊儀礼の内容自体に何らかの変化をもたらした訳ではないことも併せて確認しておきたい。

さらに、よりマクロな視座からは、跳五猖の場合にも、兼重努がトン族の事例から論じているような、行政区画を競争単位とした文化の覇権争いに類似した状況が生じていると言える(本書第1章)。高淳南部と安徽省の北部は省境にて分断されるものの、言語(方言)や民俗の類似性の点から見ると均質した文化圏が広がっていると想定でき、跳五猖や小馬燈は両省にまたがって分布している。だが、文化遺産登録は各行政単位により行われるため、安徽省と江蘇省の双方に、それぞれ省級の文化遺産「跳五猖」が存在しているという状況となっている。歴史学者の李甜は、両省で跳五猖の「昇級」申請が行われていると指摘し、この状況を「文化資源をめぐる競争」と呼んでいる[李甜 2008]。「昇級」申請が「文化資源」の獲得に向けた動きだと断言はしかねるものの、筆者も調査中、自らの村の跳五猖の「保存状態」こそ秀でたものであるといった旨の語りを何度か耳にしたことがある。少なくとも、自らの村の伝統を「保護」という新たな用語にて意識化した語りが、調査地には見られるようになってきていると言える。

以上のように、祭祀芸能としての跳五猖は間違いなく全中国規模でみられる政治経済的影響を受けた存在である。しかし、ここで改めて強調しておきたいのは、無形文化遺産登録は、跳五猖の文化資源化を促した直接的な理由だとは言えない点である。H村の跳五猖は、非物質文化遺産に登録される2007年以前から、すでに政府関係からの招聘に対応し、出張パフォーマンスを繰り返していた。非物質文化遺産への登録に先立ち、文化資源としての活用ははじまっていたのであり、H村は、跳五猖を祭祀儀礼の場面から切り離すという――少なくとも1950年代以来の――手法をもって、これに対応していたのである。跳五猖に関しては、祭祀芸能を梃子とした観光産業の建設といった動きや、露骨な儀礼内容の変化などといった現象が発生しておらず、文化遺産登録を変化の契機とするような議論は成立しにくいと言えるだろう。

3 活性化しつつある祭祀芸能――S村の小馬燈

3.1 小馬燈の概略

「小馬燈^{しょうばとう}」とは、「小」「馬燈」、つまり、“小人家”（子供）が演じる、馬にのった将軍をモチーフとした祭祀芸能である。小馬燈は、安徽省、江蘇省において分布が確認されており、一般的に、数年間に一度、春節（旧暦一月一日）から元宵節の翌日（旧暦一月十六日）までの期間におこなわれ、禍を払い幸福を招くものだと言われている（消災降福、避邪消災）。儀礼の構成や由来などに関しては村単位での地域差がみられ、また江蘇省内の他の地域には別の名称をもつ類似した祭祀芸能が伝承されているようだが¹⁸⁾、少なくとも高淳一帯ではこの用語と子供が行うパフォーマンスとの間に一対一の対応を見いだすことができる。

管見の限り、日本国内では小馬燈についての研究はなく、また、中国国内の先行研究でも、小馬燈のパフォーマンスについては概略が記されているに留まっているのが現状である。そこで以下では、2014年の春節時期に小馬燈を行った自然村、S村の事例を検討してみたい。

S村は、高淳の東北部に位置する雑姓村である。この村の小馬燈は旧暦の1939年12月を最後に途絶えていたのだが、約70年の断絶を経た2012年の春節、復興した。当時、経済的なゆとりがでてきたこと、そして小馬燈を断絶させたくないという老人らの意向があったことから復興が企画され、各家庭の「家長」らの同意、そして村民から寄付などの支持を得ることができ、復興に至ったという。

2013年の春節時は小馬燈を行なわなかったが、2014年は午年でもあり、小馬燈を望む声も強かったことから、小馬燈の実施を決めたという。この年の小馬燈は、春節前の数回の練習ののち、春節の2日前（2014年1月29日）に始まり、元宵節（旧暦一月十五日）の翌日に終了した。S村の小馬燈を指揮するのは同村の老人会であり、同会のメンバー

が地方政府や他村と連絡をとり、スケジュールの手配を行う。

3.2 小馬燈のパフォーマンス

小馬燈は、広場でのパフォーマンス活動と、演じ手一行がS村の各家庭をめぐり祭祀を受ける行事の2つの形態に大別することができるが、この小馬燈の実施期間中、大部分は他所へ出張し小馬燈のパフォーマンスを行うことに費やされた。まず、このパフォーマンスの概要を述べる。

S村の小馬燈は、様々な歴史上の人物に扮した子供30名から構成される（表1）。『楊家将演義』『三国志演義』『説唐全伝』の登場人物が基調をなすが【2, 4, 5, 8, 9, 13, 14, 19, 20, 23, 24, 28, 29】、彼らと、牛【3, 18】、および麒麟【17】の役の子供は、馬（あるいは牛、麒麟）の子供をあしらった竹細工（これを馬燈¹⁹⁾という）を体の前方および後方にとりつけ、手には鞭を持つ²⁰⁾

（写真3）。これ以外の子供もそれぞれの衣装に身をつつみ、皇后【10, 25】、およびその女中【7, 11, 22, 27】の6名は赤の三角旗を持つ（旗挑）。計二色の「傘」をもつ4名には名前がない【6, 11, 16, 21】。馬引きの4名【1, 15, 16, 30】は、それぞれ平安と豊穡を祈念する文字の書かれた紅の看板（蜈蚣旗）を持つ（写真4）。この役割分担は年齢・性格などを考慮した上で老人会が指名する。このメンバーの大部分はS村から選出されているが、数名、近隣村

表1 S村の小馬燈の人物構成（筆者作成）

1	馬夫（天下太平）	16	馬夫（国泰民安）
2	秦琼（“宝馬”、“頭馬”）	17	“麒麟送子”
3	“牛頭”	18	“牛頭”
4	諸葛亮	19	周瑜
5	劉備	20	唐王
6	“無名師”（紅傘）	21	“無名師”（黄傘）
7	皇后の女中（“丫髻”）	22	皇后の女中（“丫髻”）
8	張飛	23	楊六郎
9	関公	24	趙子龍
10	皇后（“答婆”）	25	皇后（“答婆”）
11	“無名師”（紅傘）	26	“無名師”（黄傘）
12	皇后の女中（“丫髻”）	27	皇后の女中（“丫髻”）
13	薛丁山	28	楊宗保
14	穆挂英	29	樊梨花
15	馬夫（五谷豊登）	30	馬夫（風調雨順）



写真3 小馬燈の練習風景（2014年1月27日筆者撮影）



写真4 「双龍出水」の陣（2014年1月28日筆者撮影）

の子供がいる。さらに、女兒もメンバーに加わっている。老人会メンバーの1人によれば、ここには戦略がある。「旧社会の頃は男児のみであったが、今は子供の数が少ないし、一般的に女兒の方が聞き分けが良いからね」。

小馬燈のパフォーマンスは、反時計回りで円をえがくように歩く動作を基調とし、銅鑼、太鼓、喇叭（洋号）からなる楽隊の演奏に合わせ、陣形をえがく動き（摆陣）と、「文字を並べる」（摆字）動きからなる。まず、「天下太平」の看板【1】を先頭にした円が、ある時には一列で、ある時には「国秦民安」【15】を後列の先頭とした二列に分かれ、円回転と陣をきざむ動きを交互に繰り返す。（図2）に示したのは、2014年現在、S村で行われている7つの陣である²¹⁾。円回転からそれぞれの陣が始まる時には、伴奏のリズムが速くなるのに合わせるように子供は駆け足で図中矢印の方向に線上をすすみ、2つの線が交差するところで子供は擦れ違う。子供は角にいたると自分の一人前の子供を軸にするように、時計廻りにターンする（例えば、【1】は【2】と【3】の子供の間をすり抜けるように進み、【2】は【3】と【4】の間をすり抜けて進む）。図の下側には楽団が座る。

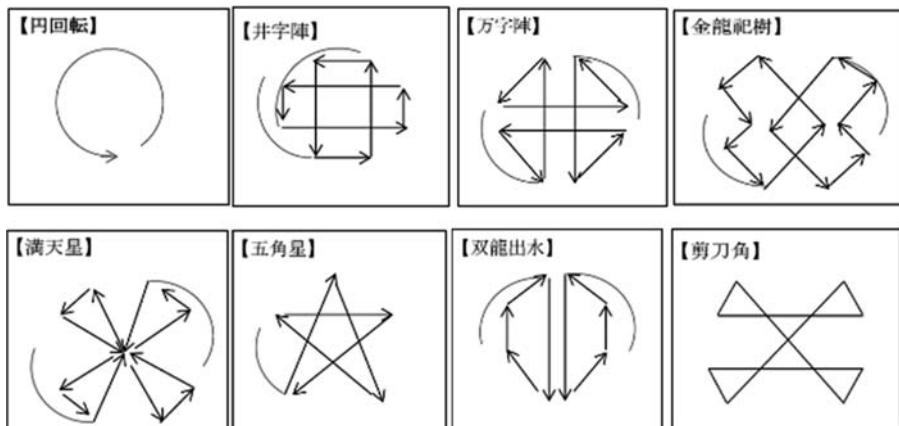


図2 S村小馬燈の7つの陣（筆者作成）

この陣形の組み合わせのいくつかを演じ終わった段階で、途中、13名の武将のみによる「文字を並べる」動作が行われる。この間、他の17名の子供は円になって立ち止まり、その中心の空間が13名による文字出現の舞台になる。秦琼【2】を先頭に、それに続く形で11名の武将が特定の立ち位置にて足踏みを行い（順に【4, 13, 8, 9, 23, 29, 28, 14, 19, 14, 5】）、最後に、唐王【20】がこれら將軍の周りを一周巡り、自分の立ち位置に到着したのち、くると一回転して片足を地面にドンと降ろす。そのタイミングで楽団の音楽が止み、次の「文字」へと再び動き出す。これを合計四回くりかえすことで、上空から俯瞰して確認できる4つの字、すなわち「天」「下」「太」「平」が浮かび上がる（図

3)。

13 4 2 8 14 28 29 23 9 14 19 5 20	23 9 8 13 4 2 29 28 14 5 24 20 19	2 23 9 8 13 4 29 24 28 19 14 20 5	13 4 2 23 9 8 19 24 14 28 29 5 20
---	--	---	---

図3 S村小馬燈の「4つの文字」の鳥瞰図（筆者作成）
図中の数字はそれぞれ（表1）の人物名に対応。

以上が小馬燈という名称が指すパフォーマンスの概要である。ただし、複雑な動作から構成されているこれら陣形はいくつかの意味で理念的・理想的なものであることを断っておきたい。むろん、練習時には小馬燈の「^{コーチ}教練」は、子供らにこれら陣形の動きに則した動きをするよう指示するが、実践の場面では、子供同士がぶつかってしまう、あるいは特に小さい子供が転んだりすることで、陣形が乱れる可能性がある。さらに、子供の靴紐がほどけると、子供は一時輪の外にでて付き添いの親に靴紐を結んでもらうといったこともある（子供は馬燈のために前屈みになることができない）。他にも、小馬燈を行うスペースの広さの関係で、あるいは見物人が人だかりをなし円陣の外周を圧迫することで陣形が乱れてしまうこともあれば、はたまたシャッターチャンスを狙う無粋なカメラマンが陣の真ただ中に入り込んで列を乱すといったこともある。加えて、陣形に乱れがなかったとしても、ただ単に祭りの「^{にぎわい}熱鬧」に集まっただけの観衆は、小馬燈の見栄えの良さに喜んでいたとしても、「天下太平」の文字が演じられていることに気づくことは難しい。その動きの規則性は熱心な観察によってのみ理解できるものであり、駆け足の子供たちの動きから手に取るように各陣形がみえてくるようなものではない。

さて、先に小馬燈は他所へ出向き観衆に披露することを目的としたものであると述べたが、その出張先は主に、S村と関係の深い村、近隣の「老板」（商売人で富裕者の意）、そして、政府主催のイベントの舞台である。いずれの場合も、老人会メンバーが予め先夫からの連絡をうけ、日程・行程を取り決める。演じ手である子供の他、楽団、老人会メンバー、そして、子供たちの親は、パフォーマンス当日、あるいは各自が電気自転車で、あるいはマイクロバスで移動し、目的地の少し手前にいったん集合する。そこから、一行は提灯を先頭に音楽を鳴らしながら行進し、爆竹がうちあげられるなか目的地に到着すると、適当な広さのスペースでパフォーマンスを披露する。パフォーマンス時には、必ずしも全ての陣を披露するとは限らず、ある「老板」の店先では、2つの陣を披露してすぐに次の場所へ移動した。時と場面に応じて、柔軟にパフォーマンス構成が選択されると言える。

3.3 村の中の小馬燈

上述の小馬燈の巡業とは別に、小馬燈の一行がS村の各家庭を巡る行事もある。“拝年”、すなわち新年の挨拶回りである。2014年1月30日（除夕）、早朝6時30分に爆竹が打ち上げられ、銅鑼がならされる——これは、今日は小馬燈をやるぞという村民への合図でもあり、この日に限らず小馬燈を実施する日は必ず行われる。7時30分、一同が廟の前に集合し、一列になり村の各家を巡り始める。各家庭では、家主が爆竹を鳴らして小馬燈の一行を出迎え、随行する大人たちに煙草を配る。各家屋には祭壇²²⁾が設けられており、小馬燈の指導者が拡声器で各家庭の家族に新年のあいさつを述べているなか、子供たちは祭壇を一周し、家屋を出る。この過程で、老人会メンバーは寄付金を受け取り、子供たちはお菓子を手にいれるが、返礼として、各家庭には輪ゴムで括られた3色の旗（赤、緑、黄）が渡される²³⁾。子供たちが手に入れるお菓子は膨大数量にのぼるので、付き添いの親が携帯する袋はお菓子で溢れかえる。さらに、馬燈の胴体部分は、巡回途中につまみ食いをするための、お菓子を詰め込む機能を果たす。昼の食事休憩をはさみ（各人は自分の家に戻り食事をとる）、午後3時過ぎに、すべての家をまわり終えた。

この半日にわたる儀礼で子供たちはくたくたになるので、子供たちの不満の声に応じて途中休憩の時間が設けられる。しかしこの日の途中、反抗期をむかえた数名の子供は「死ぬほど疲れた」といってずるを実行した（家のなかにはいらず門外で休む）。結局、大人たちにみづかり怒られたが、情状酌量の余地あり（確かに疲れる）ということで、子供たちの意をくみ、全過程終了時に予定されていた廟の前の広場でのパフォーマンスは結局取りやめとなった²⁴⁾。ここでも、「小馬燈のやり方」は柔軟に実行されている。

だが、小馬燈は芸能的要素をもつと同時に宗教祭祀でもあり、変更不可能な要素もある。小馬燈の開始日にはパフォーマンスに赴くに先立ち、S村裏手の丘に登り「馬神を招来する」儀礼（掠草）を行い、小馬燈の終了日には「三牲」（豚、鶏、魚）、三杯の茶と酒、三本の線香をささげた上で、「頭馬」の馬燈の首と胴体を包丁でたたき切り落とし、その他の子供も叩頭・礼拝を行い、馬神を送り返す儀礼（“殺馬”）が行われる——その後、「三牲」は廟の調理場に運ばれ食事に供される（この時の食事参加者は老人会メンバーのみ）。また、いずれの小馬燈の日も、子供たちは衣装を身に着ける時、および衣装を脱ぐ時には、S村の廟（降福廟）内に用意された祭壇にて叩頭・礼拝を行う必要があり、これは練習日、本番の別なく行うべき規範となっている。

3.4 無形文化遺産登録へ

S村は小馬燈の巡業を経て、金銭と名声（“名気”）を得る。巡業時に受け取るお布施はS村老人会により食事や備品購入、廟の修繕などの費用にあてられると共に、子供たちにお年玉として一部還元される。名声の高まりに一役買うのが、政府主催のイベント

である。2014年の場合、遊子山（2月）やスローシティ（8月）といった景勝地の舞台に招聘されたことそれ自体が、外部者に「S村の小馬燈」の名声の根拠として語られる材料となる。

また、これらの名声は、無形文化遺産申請に際しては有力な根拠となる。中国の無形文化遺産法第20条第2項では、「特定領域内における代表的性格を有し、比較的大きな影響力を有すること」が指定の要件とされており、「名声」は認定の必要条件でもあるからである [李等編 2011: 113-116]。

S村の小馬燈は、2014年末、南京市レベルの無形文化遺産として認定された。今後は江蘇省級の無形文化遺産への申請を試みるのだという。

4 衰退下の小馬燈——Q村の30年

4.1 Q村と無形文化遺産「小馬燈」

人口約500人、呂氏の単姓村であるQ村は、高淳の南東部に位置する自然村であり、筆者は2014年3月からこの村で住み込み調査をおこなってきた。この村では、出菩薩および跳五猖に加え、小馬燈が伝承されてきたが、この村の小馬燈は2007年12月、南京市級の無形文化遺産に登録されていた。

インフォーマントによれば、Q村の小馬燈は少なくとも20世紀初頭には行われており、新中国建国後の1949年以後にも行われていた。その後、文革期の断絶をへて、1980年の春節²⁵⁾、他の地域に先駆けてQ村の小馬燈は復興された。「我々の村の小馬燈はとっても著名だ」。この語りの例証としてよく持ち出される表現の一つに、高淳一帯に流布している「定埠の小馬燈、東壩の大馬燈」²⁶⁾という対句がある（定埠とはQ村がかつて属し、現在は消滅している郷・鎮レベルの行政区画であるが、地名としては現在も流通している）。また、Q村の小馬燈組織はかつて、高淳县政府さらには南京市政府からの要請で高淳（県城）や南京（夫子廟）にまでパフォーマンスへと出向いたことがあるということも頻繁に言及される。そして、多くの場合この後に続くのは、「我々の村の小馬燈は非物質文化遺産だ」という言葉である。

しかし、興味深いことに、このような名声とはうらはらに、Q村の小馬燈は、2008年の春節期間に行われたのを最後に、2014年12月現在に至るまで途絶えたままとなっている。以下では、無形文化遺産への登録直後に小馬燈が途絶えてしまったことの背景について分析してみたい。

4.2 Q村の「小馬燈」の断絶と現在

S村とQ村の小馬燈は、来歴のみならず、子供が扮する歴史上の人物および人数、また、儀礼実行に際しての規範などの点で差異が存在する。ある日、Q村最大の社交場だ

といえる村の雑貨店の庭先で筆者が撮影したS村の小馬燈の動画を友人と見ていたところ、パソコンのまわりには人だかりができ、口々に批評が飛び交った。S村の小馬燈とは「だいたい同じさ」という意見もあった一方で、「我々の村の小馬燈」との差異がどこにあるのか、とりわけ、宗教的禁忌や規範に関する差異の指摘は少なくなかった²⁷⁾。

では、彼らの小馬燈に関する熱心な語り口とは裏腹に、なぜQ村の小馬燈が途絶えてしまっているのか。筆者のこの問いかけに対する答えは、概ね、次の3点に要約できる。

第1に、「いまは子供がいない」。小馬燈が復興した1980年代、子供たちは全てQ村の出身者であった。1家庭から1人の子供のみが参加可能であり、小馬燈に選ばれなかった子供は不満たらたらずであった。その状況は徐々に変化していく。一人っ子政策の順守が年々厳しくなり、村からは子供が減り、付近の3ヶ村からも子供を集め行こうようになった²⁸⁾。就学等のため、村から都市の方（県城）に移り住む子供が増えたことなども一因ではあるが、結局は「子供を（たくさん）産むことが禁止された」ことが大きな要因だという。この点に関しては、Q村の場合、宗教的規範から女兒の参加が禁じられている点（Cf. 注27）も、小馬燈の実行を難しくしている要因を形成していると言えるだろう。

第2に、「いまは（親が）子供を参加させたくない」という意識面での変化が挙げられる。あるインフォーマントによれば、「今は子供がとても大事だ」。「いまは、親も子供にやらせたがらない。[練習時間とパフォーマンス巡回などで] 時間も使うし、疲れる。子供も学校にかよって勉強しなきゃいけない」。小馬燈をやるということは、「確かに小さな危険もつきものである[車通りのある道路を大人数の子供たちが行進するなど]」。その他にも、顔の化粧のため、ある子供の顔が腫れあがったという不満の声があがったという出来事もあったという。またあるインフォーマントは、さらにこう言及した。「いまだって1日いくらとお金ももらえるなら、小馬燈には参加するかもしれない。だが、これは“菩薩”を祀るものだし、お金も準備できない」。「昔は違った。小馬燈をやるぞと一声かければ、皆が参加した」。これは、「こういう社会になったってことだ。昔とは違うんだ」。

第3に、「いまは（村に）人がいない」という点がある。小馬燈を再びやるには、お金も必要となるが、「これは大した問題ではない」。問題は、1990年代では殆ど見られなかった村民の出稼ぎが2000年代には活発になったことにより、化粧の知識、楽団の演奏の知識を継承する年齢層の者たちが一年の大部分をQ村の外で過ごすようになったことである。さらに、演奏ができる者も減少した。「ある者は死んだし、ある者は歳をとって演奏をしなくなったんだ」。また、Q村では2012年の春節の際、小馬燈を行おうという話がでたが、この時には「人を集めることができず」、断念した。

以上の社会的背景の変化は、それぞれ、少子化（一人っ子政策に加え、宗教禁忌による女兒の不参加）、価値観の変化、移民母村化、およびそれに伴う高齢化というように纏

めることができる。こうした社会変化の前で、文化遺産登録は小馬燈の「保護」に対しては影響力を持たなかった。2008年の「最後」の小馬燈の直前に無形文化遺産に登録されていたものの、これは鎮政府の文化部門の人間が資料整理ののち申請したものであり、Q村が主体となったものではなく、また資金面等での何らかの援助も受けてはいないと言う。即ち、無形文化遺産は、Q村の人々にとっては現在も廟に安置されている無形文化遺産の認定状以上の意味をもつものではなかったのである。

なお、S村の小馬燈との対比で付言するならば、地政学的要因もQ村の小馬燈の衰退に関係していると言えるだろう。S村の場合、スローシティという観光開発地域に該当し、文化資源の振興に政府関係者が熱心に取り組んでいる。極漆鎮南部に位置するQ村には、このような政府からの積極的「支持」はなかったのである。

4.3 増加か、減少か

高淳では現在、ほぼ全域で村落からの若者の流出が起きている。すなわち、民間信仰とその儀礼の知識の世代間伝達を難しくしている要因の1つである移民母村化は、Q村のみならず、高淳全域の問題でもある。この点で、Q村の事例は、高淳における民俗が消滅へと向かうプロセスの先駆的な例であるともみなすことができるかもしれない。

高齢化および伝承者の減少により伝統儀礼が断絶していくという見解は、フィールドワーク中に何度も耳にする地元民の見解でもある。その一方で、逆の意見もある。筆者が調査村に住み込みを始める以前、高淳全域を対象とした広域調査をしている最中に出会った高淳のある若者（20代男性、大学卒）のユニークな意見は、もう一方の意見の主要な論点を網羅しており、ここで紹介してみたい。彼との世間話のなかで、高淳では伝統文化、非物質文化遺産が減りつつあるという言い方があるよねと筆者が話題を振ると、彼はこの見解に反対した。その意見を要約すると、次の通りである——改革開放後の経済的發展に伴い金銭面でのゆとりが出たころから、出菩薩などは年々増えている。さらに、この状況を後押ししているのが、政府の方針転換である。かつては迷信と分類され、抑圧・禁止されていた民間文化だったが、その後、宗教的な空白地帯となっていた江南地帯をキリスト教が席卷した。この状況（とりわけ「西欧の文化の流入に伴いやってくる民主主義という思想の伝播」）に危機感をいだいた政府が、道教や仏教を中国の伝統文化として評価し直した。だから、たくさんのところで廟が建てられているし、文化遺産の保護も盛んになっている。

念のために断っておくと、これはあくまで、政治を講じることが好きな若い男性の、興味深い一意見にすぎない。眼前の状況を、マクロな政治環境と関連づけて分析している彼の見解を論評することは筆者の力量を超えた作業になってしまう。ただ、ここで確認できるのは、彼にとって、高淳で見られる民間信仰は道教および仏教という「中国の伝統」に属するものであり、また、それを祀る宗教施設である廟が経済的發展に伴い増

加傾向にあることを、彼が実感していることである。

この経済的發展および政府の締め付けの緩和による伝統儀礼の増加という見解と、高齢化、少子化、移民母村化などによる伝統儀礼の減少という見解とは、一見矛盾した見解ながら、どちらも高淳の状況を説明する妥当な解釈であり、どちらか一方のみが正しいとは言いきれない。むしろ筆者は、このような両極の現象が並行して進展しつつあることこそが、中国の無形文化遺産、とりわけ民間信仰の特色を考える上で重要な手がかりとなるのではないかと考えている。

高淳という地理的範囲においても局地的には民間信仰儀礼の栄枯盛衰が同時期に見られることを念頭に置いた上で、ここで改めて、Q村の小馬燈の「断絶」を考えてみよう。まず、祭祀芸能の不在は、どのくらいの期間から断絶ないし消滅ということばで言うことができるのだろうか。小馬燈の場合だと、1～2年程度の不履行ならば、中断とすら言うことができない。そもそも、小馬燈は、毎年一度かならず行われるといったたぐいの、日本語でいう「祭り」のようなものではなかったからである。インフォーマントによれば、小馬燈が「断絶」する以前、Q村では2～3年に1度、小馬燈が実施されていた。そして、どの年に実行するのかは、寄付金の集まり具合など金銭面を見ることに加え、(たとえば宗教職能者「門司」の託宣に基づく、というのではなく)「関係者各位とのやりとり」のなかで決まっていた―即ち、小馬燈のパフォーマンスを請う民間の声の高まりや、政府関係者や有力者などの声である。

このような実施理由には、機運ということばが相応しいように思われる。小馬燈は、そもそもが時節、機運がやってきた時に行うものなのである。通常、その間隔は数年であったが、より時間軸を長めにとるならば、文革期に代表されるように、数十年の間隔の「断絶」の歴史を小馬燈は有していたのであり、それは小馬燈の消滅を意味しなかった。そして、長らく小馬燈が実行されなかった後、政治環境が変化し、かつての迷信が文化へと再定置されつつあった1980年に、Q村の小馬燈は「復興」した。この時の小馬燈は、実に多くの観衆をあつめたと現在でも語り草になっている。政治環境の大いなる力に押し曲げられたしだれ柳の枝が一気に解き放たれたがごとく、小馬燈を渴望していた人々の声の集積が大きな高まりをみせたのである。

中国の廟会の特色を「渦」という比喩をもって表現した深尾葉子〔1998〕の議論は、本稿の事例を考える上でも有益である。深尾は、廟会の際に可視化した人のあつまりが大きな意味を持つのは、実はお祭りの後の「語り」であると指摘し、その廟会の規模や「会長」の評判などが語られることが、廟会の規模や華やかさを常に流動的なものとする背景の一つだと論じている。

渦は中心の速度が早ければより多くの人々を巻き込んで成長する。逆に中心の速度が弱まると弛緩して、渦全体が縮小し、いずれは消滅する。これは中心に位置する廟の神と、廟会の

「会長」の評判が高ければ高いほど、より多くの、またより広範囲の地域の人々が参加し、逆に廟の「会長」や廟会の勢いが衰えると集まる人々も減少し、廟全体が失速するのに似ている。[深尾 1998: 350]

この「渦」の比喻を借りるならば、かつて「評判」が高かったQ村の小馬燈という渦は社会変化の前で求心力を失いつつあり、弛緩傾向にあると言える。現在、S村の小馬燈は観光開発と政府の後押しにより、そして住民の支持の声により、大きな渦の中心となりつつあるのに対し、Q村では、子供の親や政府関係者の声の高まりを欠いているのである²⁹⁾。

高淳の地図上では、ある地点では新たな渦が生成・拡大し、また別の地点では渦が縮小・消滅している状況が同時に見られる。この地図を共時的に切り取るならば、H村やS村の無形文化遺産は興隆し、Q村の無形文化遺産は断絶しているように見える。しかし、渦の縮小と拡大は、中国の民間信仰の常である。少子高齢化・移民母村化という時間軸からは、Q村の小馬燈には復興する余地はないように見えるが、渦の歴史時間を採用するならば、断絶ではなく中断であったと判断する日が来るかもしれないことは、十分に想像できる推論ではないだろうか。少なくとも、自らの村の小馬燈を誇りとするQ村の人々の声には熱がこもっていることに鑑みると、この村の小馬燈が消滅したと断ずるのは早すぎるだろう。

5 おわりに

これまで、祭祀芸能「跳五猖」と「小馬燈」をめぐる、H村、S村、Q村の3ヶ村の事例を検討してきた。最後に、あらためて、無形文化遺産登録をめぐるそれぞれの村落の対応について考察してみたい。

Q村の小馬燈の衰退という事例からは、無形文化遺産という新たな制度・言説が、その理念とするところの保護の上で効力をもたなかった事態が明らかとなった。無形文化遺産における保護という仕組みづくりの上では、移民母村化をはじめとする村落社会の変化が大きな課題となるだろう。しかし、これは文化遺産制度を主語に据えた発想である。本稿では、機運という術語により、様々な立場の人間の思惑や声が交差するなかで祭祀芸能が執り行われてきたという観点を提示した。この観点から言えば、無形文化遺産もまた、祭祀芸能という渦の生成と消滅の動態に影響を与える、外的一要因であるに過ぎない。

中国の無形文化遺産の調査事例では、これまでに、政府主導による民俗の復興の事例[陳志勤 2014: 56]や、民俗の性格に影響を与えたとする事例[白 2013: 128-130]など、無形文化遺産登録を契機とした民俗の変更の事例が少なからず報告されてきている。

しかし、本稿で検討してきた事例に関しては、無形文化遺産登録は直接的な変化の契機だとは思えない。いずれの例でも、資源化は、遺産登録以前にも起こっていたからである。

また、劉正愛は遼寧省の満族自治県において、無形文化遺産を契機として元来十数時間に及ぶ祖先祭祀の儀礼が10分間程度の見世物として展示されたという興味深い事例を報告している（本書第3章）。この例ほど極端な形ではないが、一部構成要素の省略を含め、イベント向きにパフォーマンスを調整する実践は、H村の跳五猖、S村の小馬燈に関しても言える。しかし、S村は通常の出張パフォーマンスの際にも、場面に応じてパフォーマンスの構成を変化させており、H村の場合も、各種の文化イベントに招聘され、村の外部にパフォーマンスを披露することは、文革期における中断の以前にも行われていたことであった。とりわけ、H村の場合、かつては門外不出であるべきだという規範が存在していたなかで、地方政府からの依頼に対して折り合いをつけ、演じ分けにより対応してきたという歴史的経験を有していたのである。

本稿では各調査地点における祭祀芸能が、時と場合に応じて極めて柔軟に実践されている側面に焦点をあててきた。また、現在の祭祀芸能を見つめる視座としても、文化遺産登録による因果関係を考えるのではなく、むしろ機運という、祭祀芸能それ自身のロジックを捉える必要があると強調してきた。だが、ここで改めて注意したいのは、機運にしる柔軟性にしろ、祭祀芸能の性格それ自体が、上からの影響力と無関係に存在していた訳ではないことである。事実はむしろその逆であろう。

例えば、周星は、中国の歴史上、民間信仰が時の朝廷や地方官僚によりしばしば「整頓」や抑圧、破壊の対象とされてきたこと、そのため、民間では神々を朝廷の「正祀」の対象に加え、あるいは「加封」を得ようという努力が少なからず行われてきたと指摘している〔周 2013: 4〕。この種の努力の試みかと解釈できる事例が、祠山大帝についても言える。祠山大帝の総廟が位置する安徽省広徳県の歴史資料を分析した皮慶生は、1040年から宋代末年に至るまで繰り返し「加封」を得る努力がなされていたと指摘している〔皮 2008: 78-96、338-339〕。大きく時代は離れているものの、S村での文化遺産登録に向けた動き、そして、Q村における「我々の村の小馬燈は非物質文化遺産だ」という言葉にも、国家からの承認という意味あいがあったと捉えることができるだろう。

中国の歴史的文脈における国家と民間信仰の関係性のなかで、地域社会の祭祀芸能は様々な問題と折り合いをつけるなかで実行されてきたと考えられる。中国の無形文化遺産のうちでも、民間信仰に根差し、かつ多くの人員を必要とする活動を考える場合、その独自の性格に注意する必要がある。その理解なくしては、無形文化遺産制度も一般庶民にとっては単なる名声と正統性の根拠に留まり、それ以上の効力と意義を持つものとなることはできないのではないだろうか。文化遺産の保護という実践的課題を考える上でも、文化遺産の人類学がはたすべき役割は決して小さくないはずである。

謝 辞

本研究は公益財団法人トヨタ財団からの研究助成を受けた。同財団ならびに現地で調査に御助力くださった多くの方々、そして論文作成にあたりご協力いただいた方々に深く感謝いたします。

注

- 1) 中国研究の場合、現地語の記載は漢字をつかうことになるため、日本（語）の読者に誤解を招きやすい。漢字表記は、日本人からすると意味の類推を可能とする一方、日本語の語感で中国の事象を理解すると、異文化である中国の事象を誤解してしまう可能性がある。このため、本稿では、フォークタームであることを明示するために、“神”のようにダブルクォーテーションマークをつかい、さらに必要に応じて、翻訳語として振り仮名を振る。
- 2) 中国の「非遗」は、日本で言うところの無形文化財と無形民俗文化財を統合したものに相当する [馮 2007: 138]。
- 3) 高淳県城に位置する全長約800メートル、S字状の商店街。建造物の90パーセントが明末清初のものであり [陳培鴻 2003]、建築は五行説、風水観念にのっとりたものだとされる [濮陽 2013]。
- 4) 2010年より、イタリア発祥のスローシティ (Città Slow) に、高淳極漆鎮の北部約50k m²が登録された。いわゆる「生態観光」や「農家楽」（農村体験）を主題とした観光地となっている。
- 5) 2013年、インターネットで話題となった「江蘇省の難しい方言ベスト10」（例えば、[人民網 2013]）は、高淳方言が江蘇省で最も難しい方言であることの例証として広く話題にのぼっている。このランキングの言語学的根拠は不明であるものの、少なくとも南京市民間で高淳方言が聞き取れないという経験則を反映していると言える。
- 6) 今日の宗教人類学においては、信じる／信じないという言葉遣いを前提としている「信仰」という概念は、実践の直接的な観察に基づく事例の記述と分析により相対化された上で用いられることが常である（例えば、実践に分析の焦点をあてることで、宗教的・呪術的・儀礼的行為と信仰との一対一対応を解消する「行為遂行性」の議論は教科書でも紹介されるに至っている [吉田・石井・花湖編 2010]）。しかし本稿では中国研究の文脈にのっとり、民間信仰という語を、道教・仏教・儒教の土壌であるとともに、この三教の境界線が不明瞭であるものとして用いる [e.g. 三尾1999]。
- 7) 祠山大帝は、姓を張、名を渤といい、漢代の人だと伝えられている。張渤については、重要な資料として『三道搜神大全』や『祠山志』などが挙げられるが、二階堂は、これら伝承は信憑性を欠いており、また他にも異伝があると述べ、「総じて史書には張渤に関する信頼すべき記載は見あたらないと言ってよい」 [二階堂 2007: 157] と指摘している。だが、現地では祠山大帝を水の神であるとする認識が流通しており、南京市民俗博物館、高淳非遗展示館、高淳博物館における展示でもこの語りが再生産されている。「…高淳の人民は1100年間にわたり、常に洪水や干ばつといった災害と戦ってきた。そのため漢代の治水の英雄である祠山大帝の張渤は非常に尊敬されており、いく世代にもわたり祭祀が行われてきた…」 (南京市民俗博物館の展示パネル「廟会：南京祠山廟会」)。
- 8) 主要なものとして、日本では日野 [1950]、中村 [1972] が、アメリカではHansen [1990] がある。中国では、祠山大帝に関する論文集もある [広徳県文化体育局、広徳県祠山文化研究会編 2008]。
- 9) 先行研究では、高淳において祠山大帝信仰と五猖神（および跳五猖）の関係が密接に関係している」と述べるのみであり、両者の間にどのような関係あるのかについては不明であり、また筆

者の聞き取り調査でも両者の関係についての伝承は得られなかった。ただし、近年出版された『高淳歴史文化大成』では、明の朱元璋が祠山廟会に五猖神を与え、祠山大帝の巡遊時に道を切り開くものとしたという伝承が紹介されている〔中国人民政治協商会南京市高淳区委員会編 2013: 405〕。なお五猖神については中国各地のヴァリエントが報告されており〔廣田 2011: 211-241〕、また歴史的変遷を論じた研究もあるが〔Guo 2003〕、本稿では述べない。

- 10) ウルフ〔wolf 1974〕以来、人類学者は、中国、漢族の信仰世界を構成するものとして、神 (gods)、鬼 (ghosts)、祖先 (ancestors) の3つの範疇を想定してきた。この分析枠組みは、大勢において筆者の調査地、高淳一帯においてもあてはまるものとひとまず言える。だが高淳では、このうちのカミの範疇は、中国共通語で用いられる“神” (shén) ではなく、総じて“菩薩”と呼ばれる。カミ全般の総称として“菩薩”という言葉がつかわれるこの用語法は、浙江省象山县にも見られる〔錢 2007: 15-16〕。また太湖流域での現地調査でも“菩薩”という用例が報告されている〔太田 2007: 220; 佐藤 2007: 268〕。
- 11) 出菩薩の詳細については、高淳東壩鎮の事例が報告されている〔李勝 2013; 楊、杜 2013〕。なお、高淳では出菩薩は単に“会場”と呼ばれる場合もある。
- 12) 高淳では出菩薩には“頂利”と“抬利”の2通りが見られる。この2つの言い方には、2メートルほどの巨大な木板に数十の“小菩薩”が貼り付けられた“利”を、「被る」か、「担ぐか」という違いが対応する。前者の場合、“利”は“魁頭”であり、“利”の下部に付された仮面を、人が被るのだが〔cf. 陶 2009: 34〕、後者の場合、“利”には仮面は付されてなく、椅子状の台座に固定されたあと、御輿のように担がれる (写真1)。高淳の地元民は高淳を大別し西部の“圩郷”と東部の“山郷”の二つの地域に分けるが、筆者のこれまでの調査では、“抬利”の形態は“山郷”すなわち極漆鎮 (そして安徽省梅渚鎮北部) に集中しており、ここでは“頂利”を見たことはない。調査時には“抬利”の形態は“頂利”の形態よりも古いものであるという言い方を耳にしたこともあるが、詳しいことはわからない。
- 13) 跳五猖については紙幅の都合上省略する。パフォーマンスの動作については〔范、葛 1988〕を、五方位と演舞の関係についての象徴論的分析は〔茆 1995〕を参照。
- 14) H村の廟「祠山殿」には「江蘇高淳極漆跳五猖保護基地」の看板が掲げられている。正殿には神像および仮面を安置した廟があり、前殿が跳五猖の展示室になっている。廟の向かいには戯楼がある。これら施設を取り囲む塀には「H村文化活動センター」の看板がある。
- 15) この年は鎮江、南京などに赴き、パフォーマンスを披露したが、これは高淳県文化館の要請によるものであった。
- 16) 『中国民族民間舞蹈集成』の「跳五猖」の項には、記事の著者の他、その記事執筆のもととなる“資料提供”者の名が記されているが、筆者は、そのうちの一人である呂復廉氏に記事の内容について尋ねる機会を得た。同氏によれば、この宗族祭祀という記述は、宗族による祭祀ということではなく、H村の各小村落がみな“一家人”、“一家庭”の者であるという意識が存在しているという意味で理解すべきである、とのことであった。
- 17) インフォーマントによれば、迷信だという言説に加え、出菩薩では多くの人を集め混乱をきたすこと、爆竹の乱発が火災を招くなどの理由から、禁じられたという。
- 18) たとえば、南京市六合の「馬燈」〔陳、張編 2004: 181-182〕や、邳州市の「跑竹馬」〔王編 2010: 36-40〕など。
- 19) “燈”とは燈籠の意であり、かつてはこの細工のなかに蠟燭をいれた (火はともさない)。現在では蠟燭の代りに電飾 (電灯など) を用いることもある。なお、S村の馬燈は、蠟燭や電飾を入れていない。

- 20) ただし、諸葛亮(表1の【4】)のみ団扇を持つ。
- 21) 2014年の場合、“剪刀角”という陣形は練習したが、インフォーマントいわく「難しすぎてマスターできてなかった」ので、本番では実施されず、この陣の詳細はわからない。
- 22) 八仙卓の上に蠟燭をたて、2本の“歩歩糕”の間に寄付金が挟み込まれ置かれるが、これは出菩薩、跳五猖の場合と同様である。この他、お菓子のはいった皿も置かれる。
- 23) 手のひらサイズで、旗の部分には簡体字で、“馬年大吉”(馬は繁体字)、“開門招財”、“福慶有余”、“万事如意”、“五谷豐登”、“天下太平”、“国泰平安”など新年をことぶく4文字(あるいは7文字)が書かれている。
- 24) S村でのパフォーマンスは別日に実施されている。2014年2月1日(正月初二)、老人会メンバーは昼過ぎから廟で食事をつくり、夕刻に小馬燈を踊る子供たち及びその親に食事が振る舞われ、その後、村の広場でパフォーマンスが行われた。その名目は、S村の“老板”(高額寄付者)にパフォーマンスを贈る(“送馬燈”)ことであった。
- 25) 先行研究では1978年に復興したという指摘があるが[菲 1995: 51; 菲 2010: 11]、Q村村民の語りを総合すると、正しくは旧暦の1979年の冬に練習が行われ、1980年の春節期間に復興した。
- 26) 高淳区の東壩鎮には、国家級の無形文化遺産“大馬燈”がある。これは、獅子舞の要領で馬の被り物を大人二人がかぶり行われるパフォーマンスであり、小馬燈とは構成も由来も異なるものである。なお、高淳あるいは安徽省梅渚鎮では、「大人が行う小馬燈」も存在しており、こちらも“大馬燈”と呼ばれている。
- 27) この日の会話と後日の追加調査を総合すると、Q村の小馬燈には次のような特徴があったと言える。①小馬燈の時には肉、および大蒜を食べてはいけない。これはQ村全体で守らなければならない。演じ手は、毎朝、体を洗ってから行かなければならない。②子供は女が加わってはいけない。Q村の小馬燈は宗教色が強いからである。(迷信的色彩があつてこそ魅力がでるものだという意見もあった。)③子供たちは京劇役者のような化粧をする。④小馬燈の開始日(“出堂”)、および終了日には「馬燈山」[村から徒歩10分ほどの丘、本村の廟の主神「牛童天子」の墓とされる]にいく。終了時には梱包した全ての馬燈を燃やす(“煞燈”)。馬燈菩薩を天に返すということで、(S村のように)馬燈を再利用したりすることもないし、馬の首を落とすということもない。⑤子供の総数は28名であり、文字を描くときは、12名の將軍と2名の“馬夫”が行う(12名の將軍は干支の12の動物、および1年12か月を意味する、という意見もあった)。Q村の小馬燈は、武將が劉備、関羽、張飛、趙雲、岳飛、王貴、牛皋、岳雲、金兀術、金蟬子、銀蟬子、哈蜜蚩の12名で、三角旗を持つ各人の婦人(“搭伴”)と、看板を持つ2名の馬夫、破れた団扇を持つ2名の清朝官僚(“小韃子”、京劇の「小丑」に該当)の計28名から構成される(この点について、『高淳県志』には誤記がある[高淳県地方誌編纂委員会編 2010: 886])。⑥陣形は72種類伝わっている。かつては108種類あったが、徐々に失われてきた。⑦陣をつくる時には、「門」が必要だ。(楽隊の後ろに広げられる幕のことで、二股に開いており、むかって左が広場に小馬燈が出てくるための“出門”、右が広場から戻るための“進門”。)⑧小馬燈を演じる子供はトラの頭(“老虎頭”)を模した靴を履き、足には赤い布を巻くが、毎回、家に帰るとその布は燃やさなければいけない。
- 28) 子供をもたないQ村村民が他村からの子供を自分の子という名義で参加させ、かつ食事と宿泊を手配しなければならなかった。この他村からの子供は、呂姓の者であるかどうかは問わない。
- 29) この渦の観点からは、Q村の小馬燈の衰退には、村人からは筆者に直接語られることがなかった要因が大きかったのではないかと推測できる。すなわち、2008年を境に、それまでのQ村の「馬燈会」の会長が引退していたという事実である。機運を形成するための中核人物を失った

ことで、Q村の小馬燈は途絶えざるを得なかったのかもしれない。だが、目下のところ、この分析は推測の域をでていない。この議論の根拠となるべき、当時の会長の引退の具体的経緯については、今後の課題としたい。

参考文献

●日本語文献

太田 出

2007 「太湖流域漁民の「社」「会」とその共同性——呉江市漁業村の聴取記録を手がかりに」『太湖流域社会の歴史学的研究——地方文献と現地調査からのアプローチ』太田出、佐藤仁史（編）、pp.185-236、東京：汲古書院。

櫻井龍彦、阮 雲星、長谷川清、周星、長沼さやか、松岡正子

2011 「座談・開発と文化遺産」『中国21』34: 3-28。

佐藤仁史

2007 「一宜巻藝人の活動からみる太湖流域農村と民間信仰——上演記録に基づく分析」『太湖流域社会の歴史学的研究——地方文献と現地調査からのアプローチ』太田出、佐藤仁史（編）、pp.237-279、東京：汲古書院。

菅 豊

2014 「文化遺産時代の民俗学——「間違った二元論（mistaken dichotomy）」を乗り越える」『日本民俗学』279: 33-41。

銭丹霞

2007 『中国江南農村の神・鬼・祖先——浙江省尼寺の人類学的研究』東京：風響社。

陳勤建

2014 「民俗学者と現代中国の無形文化遺産保護」（西村真志葉訳）『日本民俗学』279: 42-47。

陳志勤

2014 「地方の無形文化遺産保護およびその多様な主体の役割について——「紹興舜王廟会」を例に」（西村真志葉訳）『日本民俗学』279: 54-58。

陶思炎

2009 「南京郊外の儺文化伝承」（小南一郎訳）『中国近世文芸論文——農村祭祀から都市芸能へ』田仲一成、小南一郎、斯波義信（編）、pp.27-37、東京：東洋文庫。

中村治兵衛

1972 「宋代広徳軍祠山廟の牛祭について——宋代社会の一事例として」『史淵』109: 1-24。

二階堂善弘

2007 「祠山張大帝考——伽藍神としての張大帝」『關西大學中國文學會紀要』28: 155-167。

2013 「祠山張王信仰の發展と衰退」『東方宗教』122: 46-64。

白 松強

2013 「中国河北農村における民間信仰が無形文化遺産化される過程に関する一考察——国家レベル無形文化遺産の武安儺俗を事例として」『非文字資料研究年報』9: 119-133。

2014 「中国における民間信仰に関する保護政策と政府介入——河北省の国指定無形文化遺産の「捉黄鬼」を事例として」『日中社会学研究』22: 100-114。

日野開三郎

1950 「宋代の長生牛」『東洋学報』25 (2): 320-338。

馮 彤

2007 「中国の無形文化財の保護に対する一考察」『北東アジア研究』13: 137-147。

廣田律子

2011 『中国民間祭祀芸能の研究』東京: 風響社。

深尾葉子

1998 「中国西北部黄土高原における廟会をめぐる社会交換と自律的凝集」『国立民族学博物館研究報告』23: 321-357。

三尾裕子

1999 「漢民族の民間信仰——『中国的宗教』論への一視角」『中原と周辺——人類学的フィールドからの視点』末成道男 (編)、pp.221-239、東京: 風響社。

吉田匡興、石井美保、花瀨馨也 (編)

2010 『シリーズ来たるべき人類学 3 宗教の人類学』横浜: 春風社。

● 英語文献

Guo, Qitao.

2003 *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley.

Hansen, V.

1990 *Changing Gods in Medieval China 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press.

Wolf, Arthur.

1974 Gods, Ghosts, and Ancestors. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. A. Wolf (ed.), pp.131-182. Stanford: Stanford University Press.

● 中国語文献

陳夢娟、張年安 (編)

2004 『南京民間舞蹈集成』南京市文化局。

陳培鴻

2003 「高淳老街」南京市旅遊局 (編)『導遊南京 下』呼和浩特: 内蒙古人民出版社、pp.7-13。

范依民、葛 軍

1988 「跳五猖」中国民族民間舞蹈集成編輯部 (編)『中国民族民間舞蹈集成 (江蘇卷・下)』北京: 商务印书馆、pp.1492-1517。

高淳県地方誌編纂委員会 (編)

1988 『高淳県誌』南京: 江蘇古籍出版社。

2010 『高淳県誌 (1986-2005)』(下冊) 北京: 方誌出版社。

広徳県文化体育局、広県県山文化研究会 (編)

2008 『祠山文化溯源』合肥: 安徽文艺出版社。

華図教育 (編)

2012 『江蘇省公務員録用考試専用教材』北京: 北京理工大学出版社。

李 勝

2013 「命以載史: 民間信仰与個体生命——以江蘇省南京市高淳叔村出菩薩儀式為例」『南京工程

- 学院学报（社会科学版）』13（2）：7-10。
- 李樹文、信春鷹、袁曙宏、王文章（編）
2011 『非物質文化遺產法律指南』北京：文化藝術出版社。
- 李 甜
2012 「跨越邊界的巡遊——皖蘇交界定埠地區民間信仰調查與思考」『中國人文田野』5：194-215。
- 郝耕茹
1995 『胥河兩岸的跳五猖』台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會。
2010 「降福會與大、小馬燈」文化部藝術服務中心（編）『中國民間文化藝術之鄉建設與發展初探』北京：中國民族攝影藝術出版社、pp.10-13。
- 皮慶生
2008 『宋代民眾祠神信仰研究』上海：上海古籍出版社。
- 濮陽康京
2013 「別具風韻的高淳老街」『印象高淳』11：52-53。
- 王世華（編）
2010 『江蘇省第二批國家級非物質文化遺產要覽』南京：南京師範大學出版社。
- 楊天齊、杜 臻
2013 「南京市高淳縣東坝鎮樹村祠山廟會——“出菩薩”田野調查報告」蘇州大學非物質文化遺產研究中心（編）『東吳文化遺產』4：379-384。
- 中國人民政治協商會議南京市高淳區委員會（編）
2013 『高淳歷史文化大成（上）』南京：南京出版社。
- 周 星
2013 「民間信仰與文化遺產」『文化遺產』2：1-10。
- 〈ウェブ・サイト〉
人民網 2013 「江蘇十大難懂方言，聽過幾種？」（2013年12月13日公開）
<http://js.people.com.cn/zt/364.html>（2014年12月14日閱覽）