

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## Religious Activities and Local Communities in Taiwan Folk Societies

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 三尾, 裕子 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00003616">https://doi.org/10.15021/00003616</a>

## 台湾漢人の宗教祭祀と地域社会

三 尾 裕 子\*

- |                               |                      |
|-------------------------------|----------------------|
| I. はじめに                       | 2) 世帯から見た祭祀と廟から見た祭祀  |
| II. 台湾における祭祀活動と社会             | 3) 廟から見た祭祀組織と信者の帰属範囲 |
| III. 小琉球嶼における宗教祭祀活動           | IV. 祭祀組織の内部構成        |
| 1) 小琉球嶼社会の形成に見られる諸社会<br>関係の特質 | V. 結語                |

### I. はじめに

現代社会において、文化人類学者がある地域でフィールドワークを行なう場合には、その対象がおよそ未開の極致と思われるところであっても、その社会が他の社会集団や都市、国家といった外部社会と隔絶して存在することはありえない。その意味するところは、1つにはどんなマイクロな社会単位であっても、その社会に生きる人々の生活は、その社会内部で完結するものではなく、外部社会との相互交渉の上に成り立っているということであり、もう1つは、マイクロな社会単位も、外部のマクロな社会単位も、相互関係の累積によって、それぞれ社会・文化の変化を絶えず経験するということである。すなわち、ある社会——それが未開社会における「部族」であっても、また複雑社会における「村落」であっても——の社会システムの理解にとっては、常に外部との様々な関係の連鎖を考察していくことが必要不可欠である。

もっとも複雑社会においては、外部社会を視野に入れた観点が、未開社会研究と比べて、早くから取り入れられてきたといえる。特に農民社会研究は、複雑社会研究の主要なものとして出発したといえる。農民社会は、1つの「部分」社会として、より大きな社会単位である「全体」社会の中に位置づけられた。例えば、ウルフ (E.R. Wolf) によれば、農民は、日常生活の様々な局面で他の農民や、非農民と「結合」(coalitions) し、その結合の仕方には単一もしくは多数の利害関係を含むのか、2者間もしくは多者間の関係か、また関係を結ぶ人々が同等もしくは異なる社会階層に属するのか等々により、8つの区分が可能であると主張した [WOLF 1966: 81-89]。し

\* 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

かし、未開社会であれ複雑社会であれ、フィールドで「部分」社会理解のために「全体」社会を視野に入れて研究しようとすれば、おそらく必ず1つの問題に突き当たるだろう。それは、「部分」や「全体」とは一体何なのかという問題である。「部分」と「全体」との関係に言及するためには、「部分」は「部分」としてのまとまりをある程度保持し、外部社会から当該社会を自ら区別する意識なり機構を具えていなくてはならないが、外部ともある程度関係を保っていないてはならない。また、「部分」社会にとって、どの範囲まで広げていけば人々の生活のほとんどを包み込む「全体」社会に達するのかということも問題である。船曳建夫は、マリノフスキーが調査したトロブリヤンド島社会は、あたかも単一の未開社会であるかのごとくみなされてきたが、その内部には実は文化の異なった複数の社会があると指摘しているが〔船曳1985: 59〕、どのような範囲の社会を1つの単位と見るのか、「部分」と「全体」の対立を想定することが、人類学者の調査対象である社会にとって、より当該社会の人々の世界観に沿ったものであるのか、といった問いかけは、人類学者のフィールドワークにとって当該社会理解の根幹に関わる問題といえる。

本論文では、このような問題を、台湾の漢人社会における祭祀活動という点に絞って考察する。台湾は中国大陸の南東の海中に位置し、清末まで辺境地帯であり続けたものの、中華文明社会の一部であり、大陸から移住した人々は、開拓の過程の中で武力だけでなく、神明祭祀を中心とする結束と団結によって、社会を形成・発展させてきた。このような祭祀を共同で行なう広範囲の人々の結合は、今日でも重要な意味を持っており、中国の人類学的研究の主要な1分野となっているが、本論文では、そのような祭祀活動に見られる「全体」と「部分」とが、いかなるものであり、どのような意味を持っているのかを考えてみたい。

## Ⅱ. 台湾における祭祀活動と社会

中国漢人社会の社会人類学的研究においても、これまでどんな単位社会——例えば「村落」——も中央集権的な国家社会の一部として存在してきており、より広い地域的な枠組の中でこそ、初めて漢人の政治・経済・文化的活動が完結することが指摘されてきた。

「村落」を越えた広い範囲の社会単位に高い意味づけを行なったスキナー (G.W. Skinner) は、四川省のデータを中心に大陸に関する諸文献の研究を加えて、婚姻の紐帯や親族の結合、宗教祭祀等、農民の実際の社会範囲は、村の狭い境界線よりも標

準市場圏の境界線によって規定されることを明らかにした [SKINNER 1964]。スキナーは、農村における商取引の行なわれる市場町を標準市場町、中間市場町、中心市場町の3つの市場町に分類しているが、標準市場町を中心とした標準市場圏は、最小市場圏であり、それは農民が自己消費しない農産物や手工芸品が市場取引組織の上層へ向かう起点であり、また農民の消費用に販売される品目が下方に流れる末端として農民の経済行為の大半が行なわれる圏域と規定された。

スキナーのマーケット・システムのモデルは、漢人の農村社会において、人々の生活が村落を越えた広い地域の中で営まれていることを明らかにしたが、このモデルを台湾の彰化平原に適用を試みたクリスマン (L.W. Crissman) によると、台湾では地方においても商業化の度合いが進んでいて、常設の店舗が村の中にも所在すること、そして交通網が発達しているので、農民が高位の市場町に比較的容易に出向くことができることなど、スキナーのモデルには当てはまらない条件がかなりあることが指摘された [CRISSMAN 1972]。その上、台湾の場合には、大陸の福建省や広東省等各地からの移民によって構成された社会であり、例えば市場町の形成や発展過程を見ても、地理的な条件よりも方言の相違などのほうが、より制約的に働くといえる。

そこで、台湾研究においては、その歴史的過程としての方言集団ごとによる社会の住み分けを、より明確に反映した社会単位として、「祭祀圏」が注目された。「祭祀圏」は、岡田謙が提唱した分析用語で、「共同的に行なはれる祭の各々に就いて、その祭を行なふ人々の居住地」を指すと定義された [岡田 1938: 3]。しかし、この「祭祀圏」が台湾研究において有用な概念として評価されるようになったのは、いわゆる「濁水溪計画」の成果が報告され、スキナーのモデルに代わるものとして取り上げられるようになってからで、その後、それを受けて、様々な地域で「祭祀圏」の概念を適用した地域社会の研究が進んだ。

岡田はその後、前記の定義以上に細かくその「共同的」の意味を明らかにしてはしていないが、その基準は、祭祀活動の世話役である炉主や頭家の選出の母体となる信徒——彼らはしばしば祭りの運営資金である「縁金」を拠出する——の居住地の範囲を1つの圏として捉えていると思われる。岡田が調査した台湾北部の諸村落（台北市北部の士林および淡水河流域）では、共同で行なう祭祀には、玉皇上帝祭、媽祖祭、八龍船、盆祭、土地公祭、三官大帝祭・水仙尊王祭、年暮戯などがあったが、それらに見られる「祭祀圏」の特色は次のようなものであった。

第1には、これらの祭祀は、全て福建省の同安県出身者と漳州出身者の手によって、それぞれ別々に行なわれていた。特に盆祭は、この地域内に住む全ての同安人と全て

の漳州人が、それぞれ集まって共同で行なうもので、この地域では最大の地域範囲を含む「祭祀圏」を形成した。漳州人の間では、4つの地域グループに内部を分け、4年ごとに士林新街での祭祀を担当したという。第2には、媽祖祭、土地公祭、三官大帝祭・水仙尊王祭では、漳州人は大字が1つの「祭祀圏」を形成していることが多いが、同安人では、小字が1つの「祭祀圏」を形成していることが多かった。これは、同安人の住む地域は集村ができやすい地形になっていて、集落が1つの「祭祀圏」のまとまりになるのに対し、漳州人の住む地域は散村で、村の境界が明確でないので、政治区分である大字によって「祭祀圏」が形成されたという。第3には、岡田自身は詳しく言及していないものの、大字（小字）は、祭祀の対象によって単独で祭祀をしたり、他の大字（小字）と連合する場合でもその相手を変えたりしている点である。例えば、大字福德洋の中の小字がそれぞれの祭祀において、どのような地域と祭祀集団を形成しているかを整理してみると、表1のようになる。第4には、実はこれらの祭祀のほかに、祭祀公業、神明会のような地域に制約を受けない同業や同祖による祭祀も一方で存在していたという。このようなことから、岡田は台湾の漢人の生活には全て祭祀組織が結びついていると主張しているが、しかしその中でも特に同郷により地縁的にも住み分けた人々が、それぞれ祭祀組織を持っている点に注目し、別の論文で、このような幾つかの大字が共同して祭祀を行なう盆祭の「祭祀圏」は、通婚圏とも重なっていることを指摘し、こうした地域的な広がりを持つ宗教祭祀が、漢人社会の理解にとって有用であることを明らかにした [岡田 1937]。

岡田の後、「祭祀圏」概念を用いた研究は一時頓挫するのであるが、1970年前後より再び研究者たちの注目を集めるようになった。彼らはいずれも、「祭祀圏」を抽出することが、地域社会の発展や変化を理解する上で有用であるという点では一致していた。例えば王世慶は、台北県樹林鎮の「祭祀圏」の研究において、「祭祀圏」とい

表1 大字福德洋にみられる祭祀組織 [cf. 岡田 1938]

大字名	小字名	玉皇大帝祭	媽祖祭	盆祭	土地公
福德洋	福德洋	×	×	○	×
	舊街	○	○	○+士林新街	○
	下樹林	×	○+大字	○大字林子口	○+大字
	洲尾頭	×	○林子口	◎+草山等	○林子口 <sup>※</sup>
	山子脚	×	◎+士林新街	◎7つの大字	◎

注： ×は祭祀を行なわない，○や◎は祭祀を行なう組織を持っていることを意味する。また○や◎をカッコでくり+大字…とあるのはそれらが連合してひとつの祭祀組織を形成していることを示す。

※： これらの地域では、地域住民全体が参加するのではなく、福德埤圳を利用する農家のみが参加している。

う言葉は用いていないが、台湾への移民が初めは祖籍地別に神々の信仰を共有していたこと、また移民後の社会発展により、こうした信者の地域的な広がりが移住地での地縁関係により再編されていく過程を例示した〔王 1972〕。また濁水溪計画に参加した施振民は、地域的な宗教活動を端緒として、濁水・大肚両流域の集落の開発や発展の経緯の再構成が可能であるとの見解を提示した〔施 1973〕。

ところが、「祭祀圏」の概念をより仔細に定義づけて行くと、幾つかの問題点が浮かび上がってくるのである。その1つは、多くの研究者は、岡田の盆祭の例に見るような最大規模の「祭祀圏」は、幾つかの町や村にまたがった広い地域で1つの祭祀を行なうその地域範囲であるという点では意見を一にするものの、こうした広い「祭祀圏」を構成する単位が実際どのようなものであるかについては、あまり検討を加えずに、その最も基本となる単位を「村落」と位置づけたものが多かった。施は、台湾のような移民社会においては、宗族が集落組織の中心になることは多くなく、その代わりに村には村廟が存在し、村落が共同祭祀の単位となると主張した〔施 1973〕。また、やはり濁水溪計画に参与した莊英章は、台湾中部の林圯埔の調査から、この地域における最大の「祭祀圏」は、林圯埔盆地全体を覆う連興宮の「祭祀圏」で、その内部はさらに幾つかの中規模の「祭祀圏」に分かれ、最下位の「祭祀圏」は村落を1つのまとまりと見るものであると述べていて、林圯埔の「祭祀圏」は、ある村落を中心にしてみると、村落から外へ同心円のように広がっていく図式(図1)として示すことができるとした〔莊 1977〕。また、莊と類似した立場をとる林美容は、南投県の草屯鎮を研究し、最も狭い領域を占める「祭祀圏」は、聚落の土地公の「祭祀圏」で、それはより上位の村落レベルの「祭祀圏」や超村落レベルの「祭祀圏」の一部となることを、やはり同心円状の図で分析した〔林 1987b〕。

莊や林の図式化は、一見、漢人の宗教祭祀活動は、下位レベルから上位レベルへと地域的に統合性を持った集団が、重層的に重なり合って構成されているという印象を与える。林によれば、超村落的な「祭祀圏」は自治結合や水利による結合によって形成されるが、集落レベルでは、地縁的なまとまりによって土地公や有応公を祀り、小さな集落が集まって村落へ発展するときには、その地縁的な結合の具体的象徴として村廟が建てられるという〔林 1987a〕。しかし、例えば集落や村落は、他から独立した1つの祭祀単位としての完結性を持っているのであろうか。この問題は、漢人社会において「村落」を「村廟」を求心力の源泉とした統合性の高い地域集団と捉えうるかかどうか、ということと関連する。筆者はこの点について、既に従来の中国研究者による議論や筆者自身の調査に基づいて検討したので、改めて繰り返すことは避けるが

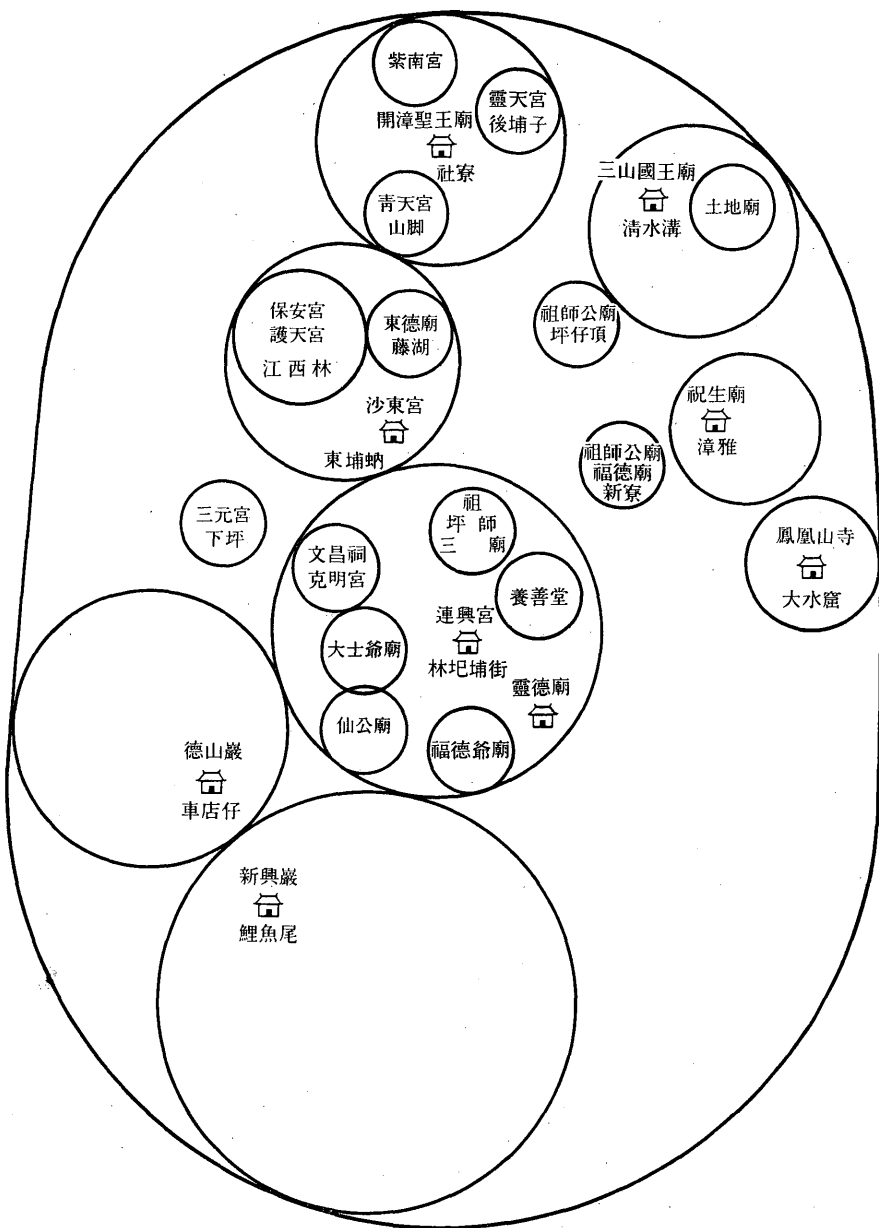


図1 林圯埔祭祀圏略図 [莊 1977: 139]

[木内 1988], 簡潔にまとめれば, 村落はその発展による結合の象徴として「村廟」を建てるというよりは, 廟の信者の拡大・縮小のプロセスのある時点において, 信者の広がり境界が村境と重なった結果として, 廟が村廟の役割を果たすことがあると

考える。

このような廟や祭神の信者の広がりや村との関係を、ある広い領域をカバーする「祭祀圏」の中に位置づけると、次のようなことが考えられる。広い地域の人々が連帯して、ある神の祭祀を行ってきたのは、既に述べたように同郷の人々や水利を共用する人々が、その権益の守護などのために、他の地域から分離して団結する必要があり、このような社会的結合の宗教的な象徴としての役割を祭祀が担ってきたのだ。つまり、対外関係の反映として最大領域としての「祭祀圏」が存立し、その内部の結合性が明確なものとなるのである。とするならば、このような「祭祀圏」の内部がどのような下位単位によって構成されているかは、その地域ごとにおける様々な社会関係や歴史過程によって異なってくると思われる。もちろん筆者は、その内部が独立性の高い「村廟」を持つ諸「村落」に区分され、広い「祭祀圏」が「村落」の連合として存在している場合を否定するものではないが、一方で、人々の日常の社会関係が既に「村落」という枠を越えて広がっている以上、このような「祭祀圏」内の諸社会関係が、地域的な「面」としての領域という形で顕在化しないこともありうるし、同時にまた広い地域を巻き込む祭祀が、地域的な基盤としての「村落」を必ずしも前提としないことにもなりうることを示唆するものと考えられる。

広い「祭祀圏」の内部が、村落のようなある地域を単位とした「祭祀圏」に分かれるということが前提とされやすい理由には、おそらく個々の研究者の定義づけが、ひとり歩きしてしまったということがあるだろう。例えば許嘉明は、「祭祀圏」認定の条件として、次の5項目を挙げている。すなわち、

- ①祭祀圏内の人は炉主、頭家になることができる。
- ②祭祀圏内の人は冠婚葬祭時に、優先的にかつ無料で共同で祀る神を家に招く権利を持つ。
- ③神像が圏内を巡境して、圏内のメンバーの生活の安寧を守る。
- ④圏内の住民は神を祀ったり廟の建築・修理などの費用について責任を負う。
- ⑤祭祀圏は宗教信仰の地域単位で、その地域に所属する成員はある地域単位内の全ての住民を含む [許 1978]。

というものである。

この定義では、台湾漢人の宗教祭祀は、ある地域的基盤を持ち、その地域が祭祀を行なう1つの集団としての実態を備えていることを前提としているために、ある地域の全ての住民を含むとは限らない祭神や廟の祭祀を、はじめから分析の対象から除外してしまっている。このような見方は、人々の宗教活動のある一面のみを取り上げ、



それ以外を捨象しているために、人々の実際の様々な宗教活動を把握するには限界があると思われる。

筆者は、ある人がある神の信者であるか否かは、その人が祭りの炉主や頭家になる資格を持つかどうか、また神の祭祀に必要な様々な運営、建物の管理や修復などに責任を負うか否かなどを1つの基準とすることは、妥当性を持つと考えるが、これを即座に地域的なまとまりを持つものと規定するのではなく、個々の人々がそれぞれの祭祀活動にどのように関わり、そのような関係の蓄積がどのように最大範囲の「祭祀圏」にまで広がっていくのかを考察していくことが、肝要ではないかと考える。そこで、次章以下では、筆者の調査地を例に取り、「祭祀圏」の内部構成を中心に考察してみたい。

### Ⅲ. 小琉球嶼における宗教祭祀活動

#### 1) 小琉球嶼社会の形成に見られる諸社会関係の特質

小琉球嶼<sup>1)</sup>は、台湾第2の大都市高雄の南西約35キロメートルの海上に浮かぶ、面積6.8平方キロメートルの小島嶼である(図2)。珊瑚礁質の土壌で地味が痩せ、雨も少ないため農耕には適さず、女性が狭い畑にサツマイモ、マンゴー、レイシなどの作物を主に自給用に耕作するのみで、生計を完全に漁業に依存している。漁業は、マグロ・カジキの延縄漁が主体で、フィリピン沖へ1航海につき1カ月ほど出漁している。行政上は、日本統治時代には琉球庄として1つの行政単位を成し、庄内は4つの「角頭<sup>カヅツ</sup>」<sup>2)</sup>(伝統的な地域区分と思われるが、日本時代には「小字」と称した)に分かれ、各小字から庄役場に代表を出していた。第2次大戦後、本島は屏東県琉球郷として、独立した郷を形成したが、小字は廃止され、各小字が1つないし3つの村に分かれ、全体で8つの行政村が成立した。しかし伝統的な「角頭」による区分は、後にも述べるように、行政区分とは別に今日でも日常レベルや宗教祭祀の際に用いられている(図3)。また、行政村の区分も、道路を境界として行なわれているため、従来は1つの小集落として人々の間で認識されていたものが、2つの行政村に分断されてしまっている所もあり、行政村と人々の認識する地域結合とは一致していない。また人々の日常的な生活領域は、村や角頭などのレベルよりも、もっと下位の地域区分や小集

1) 「小琉球」は今日、行政レベルでは「琉球郷」と呼ばれる1つの郷を形成しており、日常生活においても「琉球」と呼ばれることのほうが多いが、また「小琉球」とも呼ばれることもある。本論文では、沖縄との混同を避けるために、「小琉球」という名称で統一した。

2) 本稿のフォーク・タームは、台湾語をそれに近似するカタカナ音で表示することとする。

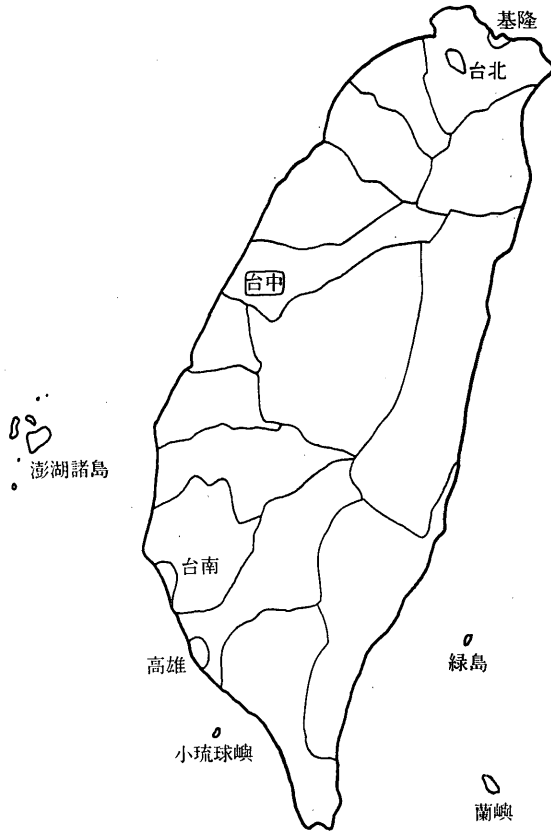


図2 小琉球嶼位置図

落を基礎としており、実際に村や角頭内には、あるいは孤立した、あるいは互いに境を接しながらその間の境界の曖昧な、多くの小集落が存在している。

小琉球嶼は、古くは台湾原住民の平埔族のうちのシラヤ族の1支が居住していたものと思われる。村上直次郎〔訳注〕と中村孝〔校注〕による17世紀の『バタヴィア城日誌』によると、1630年代に台南を中心に勢力を振るったオランダ人が、配下の兵士や台湾本土の原住民を率いて小琉球嶼を襲撃し、原住民を絶滅させた〔村上〔訳注〕・中村〔校注〕 1970: 161, 279-280〕。この頃、中国大陸からは明朝政府の海禁政策にもかかわらず、台湾南西部近海のボラなどの豊富な漁業資源を目当てに、多数の漁民が出漁し、台湾沿岸に寄港して食料や薪を補給したり、交易を行なっており〔中村 1953〕、原住民のいなくなった小琉球嶼へもたびたび漢人が一時寄港した〔陳 1961: 〔第一冊〕 7〕。薪取りのための一時上陸の時代から、本格的な入植・開墾の時代へ移行するのは、清朝の雍正年間（1723-1735）であった。現在の小琉球嶼の住民の祖先

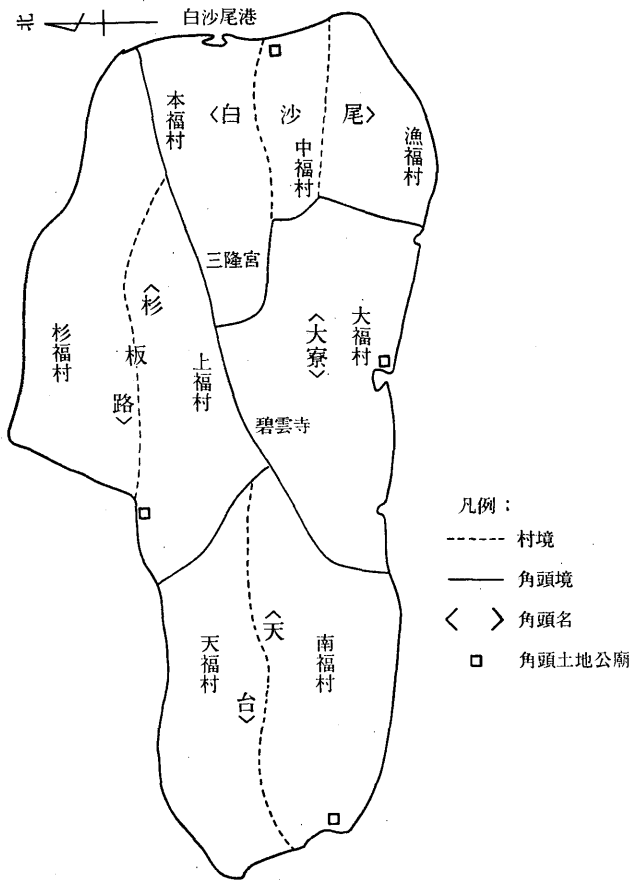


図3 小琉球嶼地図

がほぼ揃ったのは、18世紀末のことと思われるが、これらの移民たちは多くが福建省の泉州府三邑地区(南安県, 惠安県, 晋江县)を中心とした地域から移入しており[台湾総督府官房調査課 1928], 客家や福建省の漳州府出身者は、ほとんどいなかった。

彼らは入植初期は、同じ父系血縁関係にある者同士が集住していたと思われる。現在残っている最も古い家屋形式としては、三合院式の煉瓦作りの家で、祖先の位牌を祀る大庁を中心として、父系血縁をたどった世帯が「五間」と呼ばれる大庁を含む建物と、その両脇に建つ「伸手」という建物に住み、世帯が増えて部屋が不足すると、「伸手」の外側にさらに同形の建物を建てて住む形態であった。しかし人口増加とともに、同じ場所に建て増しができなくなると、離れた場所に新しく土地を開いて住宅を建設するようになり、同姓の諸世帯が集住する形態は崩れ、諸集落が境を接したり、異なる姓の世帯が混在するようにもなった。さらに、最近では伝統的な三合院建築を

取り壊したり、空き地であった所に新たに町屋風の「亭仔脚」<sup>タイアカー</sup>と呼ばれるアーケードをつけた長屋を新築して数世帯に分譲するという例も増えている。

例えば、S村内のH姓を中心として形成されているH集落の場合、D姓の6戸は、本来は近くの別の集落に本拠があったが、その集落が狭くなり、家を建てるスペースが無くなったので、H集落の裏に畑地として持っていた土地を住居用に転用した。また同じH集落のX姓の世帯<sup>3)</sup>とH姓の3世帯は、集落から少し離れた所に新築された長屋建築に転出した。その長屋には、H集落からばかりでなく、近隣のL集落や大榕脚という地域からも転居してきており、アパートの観を呈している。しかし、このように既に居住していた集落から離れても、特にかつての集落におけるメンバーとしての資格が失われたり、また元の集落への帰属意識が無くなるわけではない。ただ、移住してから年数が経ち、特に世代交代が行なわれると、元の集落への帰属意識は薄れ、新しい集落との関係が密になる。D姓の場合には、H集落への移住は少なくとも明治38年以前のことであり、かつて居住した集落との交流は薄れつつある。また、H集落自体が、元をたどれば幾つかの集落からの移住者が90年以上前に形成したものであり、現在ではそれぞれの出身集落との関係よりも、H集落内の社会関係のほうに優勢になっている。すなわち、集落はその歴史的過程により、父系血縁において近い間柄にある世帯のみによって構成されるものとは限らず、地縁的に近いという関係によって再編されるのである。

このような状況は、単に島の地理的な狭隘さから、空いている場所があればそこに住まわざるをえないという理由のみに由来するものではなく、小琉球島の人々の親族や社会関係の在り方とも関わっていると思われる。小琉球島においては、いわゆる宗族と呼ばれる父系血縁組織は、ほとんど発達を見なかった。この島では、リネージはほとんど全て、祖父もしくは曾祖父を通じてのつながりしか遡及できない世代進度の浅いものである。島への移住後今日まで、最も世代が進んでいるものでも8～9世代であり、移住以前の系譜のつながりについて遡って記憶しているリネージもない。族譜のような形で系図を残すリネージや、祖先祭祀のための祀堂を持っていたり、族産をもつリネージもほとんどない。ただし、入島当初にまず居を構えたと思われる場所に建てられた三合院の大庁を祀堂<sup>4)</sup>として用いているリネージは幾つか見られた。ま

3) この世帯は本来H姓であったが、父親が内縁の夫であったため、子供のうちの1人に母親の姓であるX姓を名乗らせた。

4) このような祖先祭祀の場は、「家祠」と呼ぶべきであるかもしれないが、「家祠」と「宗祠」を区別すべきか否か、また区別する場合にはどのような基準に基づくべきか等については、研究者の間で意見が分かれているので、本論では「祠堂」という言葉でそれらを包括した概念としておく。詳しくは、[末成 1988]を参照されたい。

た、墓地およびその周辺の土地をリネージ成員の間で共有している例は見られた<sup>5)</sup>が、これはきわめて稀なケースである。一般に、この島での財産の継承方法は、子供たちの成人後、または親の死後に、全てを分割するのが原則であり、祖先の位牌も、ある世帯が集落から転出していくような場合には、それまで住んでいた家の大庁から位牌分けをしてしまうし、そうでなくて兄弟の分家後しばらく位牌を分けなかった場合でも、彼らの子や孫が結婚して世帯を持つようになると、兄弟間で位牌を分けてしまい、直系の祖先の位牌のみを移して継承していくために、フリードマン (M. Freedman) の言うような、いわゆる「地域リネージ」や「上位リネージ」は出現しにくい [FREEDMAN 1966: 1-42; 田村・瀬川 [共訳] 1987: 11-60]。

しかも、人々の日常生活においては、父系血縁による関係が特に強調される場面はきわめて少ない。漁獲物のお裾分けに見られる近所付き合いや、「会仔」と呼ばれる頼母子講的な互助組織の形成、漁船員のリクルートなどにおいて、父系の近い世帯が重要視されるが、このような場合でも父系による関係が、必ずしも全てに優先されるわけではない。例えば「会仔」の場合には、「会頭」として会仔を主催する世帯にとって父系の近い親族ばかりでなく、たいていは姻族からも会員を集めており、そのほかにも隣人や友人、漁業上の取引のある人（漁具商や缶詰工場主等）も会員として取り込んでいる。また、魚のお裾分けのような交換行為においても、親族と姻族、友人などへ均等な目配りがなされるのである。

しかし、もちろん分家や位牌分けなどを経ることによって、父系血縁のつながりによる関係が一時に断絶してしまうわけではない。族産や族田、祠堂等の実体としてのリネージの未発達なこの島においても、たとえ3～4世代という浅い世代深度であっても、同一の祖先に源を発する現実的な系譜の連続を基盤とするリネージ意識は存在するし、また漠然と200～250年前の祖先から分かれたであろうというレベルでの父系血縁意識も存在する。そして、そのような意識が顕在化するのが、冠婚葬祭における祖先祭祀の場や、集落内の神の祭祀、様々なレベルでの廟神の祭祀活動などの幾つかの場面であるといえる。そこで、祭祀とリネージの関係に言及することを含め、次に小琉球嶼の人々の参加する宗教行動について注目してみたい。

## 2) 世帯から見た祭祀と廟から見た祭祀

小琉球嶼において、人々の宗教活動の対象となるものは、多種多様である。その中

5) L姓では、墓地とその周辺の土地を宗族の成員のある世帯に貸して、管理させていたが、土地の名義を道光年間に死去した祖先の名前にしており、族譜を持っていなかったため、借り主が所有者の子孫は絶えたとして、その土地を占有しようとして紛争に発展した。

で最も基本的、かつほとんどあらゆる世帯において見られるのが、家の大庁における祭祀である。そこでは、どの家の場合でもたいていは、祭壇に向かって右側に三官大帝を祭り、左側に祖先の位牌を置き、真ん中には観音等の神画が置かれ、それぞれの前に香炉が置かれている。また、この他に大庁の入り口には天井から天公を祀る香炉が釣り下げられており、これらに対して各世帯では毎日線香を上げて拝むのである。大庁に置かれる位牌は先にも述べたように、ほとんどが世帯の直系の祖先に限られるが、一部の家庭の大庁では、家のそのほかの部分の財の分割が行なわれた後も、大庁だけは分割せずに共有として、兄弟などの間で共同で祭祀を行なう場合もある。また少数ではあるが、大庁が祀堂的な役割を果たし、同じ父系ラインに属する多くの世帯が共同祭祀を行なうこともある。しかし、このような場合は、各世帯の個々の大庁で行なう祭祀と共同祭祀とが併存している場合が多い。個人の家の大庁で祀られるものには、このほかに一般の神像があり、この種の神格をまとめて「家内仏仔<sup>カライブラー</sup>」と総称している。これらの中には、わずか1世帯、ないしはごく限られた数世帯の人々のみによって祀られるものもあれば、反対に集落のほとんど全世帯によって信仰され、事実上集落の守護神として認識されるものまで、様々である。

また島には、居住用ではなく、純粋に宗教的な目的で建築された建造物も多数存在する。その中には、土地公の廟や、一般の神を祀った廟だけではなく、現世で祀ってくれる血縁者のいない靈魂を祀った「有応公廟」など様々である。ひとくちに廟といっても、その中には、かなり大規模な装飾の施された建物を持つものから、「三面壁」と言われるように、建物の正面に門扉をもたない小さな祠にいたるまで、規模や体裁は様々である。一般に「土地公」「有応公」は、「三面壁」の祠が多いといわれるが、これにも種々の建物があり、祭祀対象の性質だけでは決まらない。どんなものであれ、信者の数の多い廟ほど建物も立派になる。

このような状況の中で個々の世帯の人々は、どのような機会にどのような対象を拝むのかを見てみよう。まず、年間を通じて固定している活動から見ると、日々欠かすことのできない祭祀行動は、先ほども述べた各世帯の大庁における祭祀である。祖先に対する祭祀においては、各世帯および同世代で共有している位牌の祭祀だけでなく、祀堂的なものをもっている場合には、このほかにリネージに属する全ての世帯が集まる特定の機会がある。つまり、それは旧暦の8月15日の中秋節と2月15日である。この時には、各世帯から供物と線香や紙銭を持参して参拝に訪れ、大庁の祭壇に供物を並べ、線香を燃やして参拝する。しかし、このような祀堂的なものを持っているリネージは、既に述べたように、この島では例外的なものである。

次に、祖先祭祀以外で頻繁に行なわれるのは、集落の中で特別な信仰の対象に置かれている「家内仏仔」への参拝で、これは毎月1日と15日に行なわれる。その信者となっている各世帯では、当日は個別に供え物や線香や紙銭を用意し、午後から夕方にかけて参拝に行く。このような祭祀では、従来その神の属する集落に住んでいたものの、他所へ転出した者でも、供物を持って参詣に来るのが普通である。一方、家の外に祭祀専用で作られた建物に鎮座する神々や靈魂に対する固定的に決まった参拝の機会は、その祭祀対象によって異なっている。例えば、土地公の場合には、新年と上元節（1月15日）、土地公生（2月2日）、旧暦2月19日後の適当な日に行なわれる演劇の奉納<sup>6)</sup>、中元節（7月15日）等である。人々は、それぞれの世帯で信仰している廟や祠ごとに、所定の祭日がやってくると、供物や線香、紙銭を持参して拝みに行くのである。このほか、それぞれの世帯や個人は、なにごとによらず個人的な理由から、神威にすがりたいときは、以上のような所定の日以外にも、日頃信仰している廟や祠へ頻繁に拝みに行く。人々が廟を訪れる動機の主なものとしては、大漁・商売繁盛などの祈願、およびそれを達成したときの報恩の意の表明、また反対に不漁や事業不振の場合に、その原因の究明と、その除去の祈願、さらには一般的な冠婚葬祭に伴う参拝など多様であり、そのつど、様々な儀式を取り行なう。

しかし、このような小琉球の人々の祭祀活動において、重要なことは2つの点に絞られる。1つは、これらの祭祀活動が、個人的に「家内仏仔」やその他の廟・祠を訪ねる場合においても、また固定化された祭日に参拝する場合においても、信者が共同で参拝に赴くのではなく、世帯ごとに個別に供物を作って出掛け、参拝を済ますとそれを、再び個別に家に持ち帰る形式が主体になっていることである。しかも、よりルーティンなものほど、一家の主婦などが代表して参拝に出掛けることで、手軽に済ましてしまう傾向が強い。

いま1つは、人々がどのような対象を選んで参拝に出掛けるかという問題である。それを決定する要素は、単一のものではない。1つの要素は地縁的なものであろう。特に「家内仏仔」の場合には、ある集落に帰属しているという意識は、その集落に存在する、ある特定の家の「家内仏仔」を信仰していることと密接に結びついている場合が多い。また、土地公の場合、各角頭には必ず角頭の土地公廟があり、当該角頭に居住する世帯は、ほとんど自動的にその角頭の土地公の信者であると認識している。しかし、だからといって、このような場合でも地縁だけが信仰対象を決定しているわけではない。例えば土地公の場合、角頭の土地公廟は当該角頭の領域内に住んでいる

6) 旧暦2月19日は観音菩薩の生誕の日で、島の中央にある碧雲寺では全島民が参加する盛大な祭りが挙行される。そしてその後、島の各廟や個人の家で、観音を招請して演劇が奉納される。

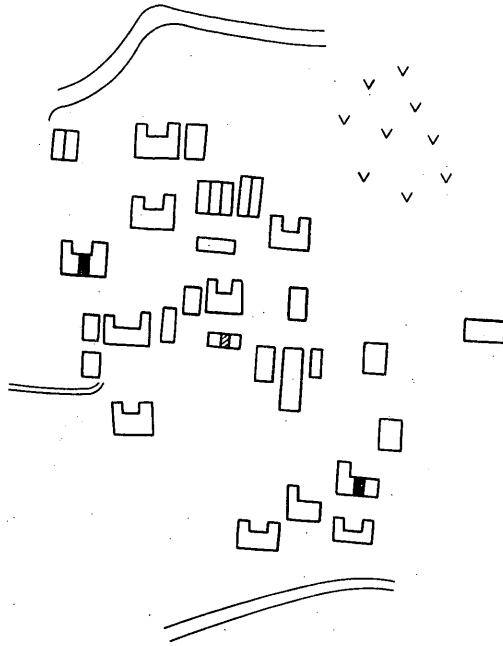


図4 家内仏仔の分布 (L集落)

凡例： ■ 「迎王」に参加する  
公共性のつよい家内仏仔  
▨ 家内仏仔  
▽ 畑

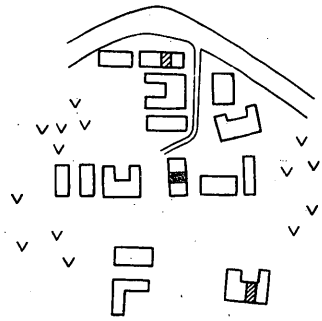


図5 家内仏仔の分布 (H集落)

人にとって、「自分たちの角頭の土地公廟」であるという認識を持ってはいるものの、その領域外に住んでいる人の参拝や寄付を拒むものではない。また、各個人ないしは各世帯の宗教行為全般の中で、角頭の土地公廟に対してなされる行為、また認識面での重視の度合いの比重はあまり高いものとはいえない。決まりきった祭日の祭祀には参拝の義務を果たし、結婚式の際の参拝などには、角頭という領域を支配している廟としての格を重んじて参詣するが、日常生活において生じる様々な困難な状況や特別な祈願を必要とする際に、土地公廟が「我々の廟」として立ち現われてくることは少なく、どちらかという漠然と角頭というテリトリーを守護する神として意識されているといえよう。一方、「家内仏仔」は、それがある集落の神として意識されるのは、土地公のように本来テリトリーの守護を司るからなのではなく、結果としてそう意識されるようになるかと考えるべきものである。ある集落について見ると、その中には1つの「家内仏仔」しかない場合もあるが、2つ以上の神が別々の家に安置されている場合もあり、またそのようなものを全く持っていない所すらある (図4・図5参照)。しかも、本来「家内仏仔」の場合、ある集落を信者集団の母体として考えるということ自体が、観察者の恣意的な見方となる場合が多い。「家内仏仔」は、元来はある個人の家において、なんらかの契機——例えば、大陸から移住してくる際に、信仰して



いた神の分身や香灰を持参して祀ったとか、島へ渡った後、ある人の夢の中に神が現われ、その神を祀るようにとのお告げがあったといったこと——により、個人の家に祀られたものであり、ある集落との関係が初めから想定されていたものではない。

それでは、このような「家内仏仔」の場合、あるものはある集落全体に信者を獲得し、あるものはその一部、またあるものはごく少数の人にしか信仰されないというような差異が生ずるのはなぜであろうか。つまり、人々が信仰する対象を選定する条件の第2の要素であるが、それは神の「靈験」というべきものであると考えられる。漢人の宗教が現世利益的な傾向が強いことは、しばしば指摘されることではあるが、「家内仏仔」として祀られるような神は、廟で祀られる神とは、その神体の種類においては全く変わらず、信じる価値があるかどうかは、「靈験」があるか否かが大きく影響する。漢人の神々の場合、個々の神の本来の性格を古典や伝承などに求めると、医学神とか、学問神などの専門分化が見られるのだが、現実の人々の生活において意味を持つ神とは、あらゆることに対して依存しうような万能神であり、その要請を充たせないものは、衰退していくのである。特に、小琉球では「家内仏仔」の勢力が広まっていく大きな要因は、漢人の宗教に対する現世利益的な欲求を充たす「靈験」である。しかも「家内仏仔」の場合、一般に信者は集落を越えた外の人々にも拡大している場合があり、このような人々からの「題丁」と呼ばれる祭りの経費の分担金の拠出を受け入れる。そのような外部の信者の全体の信者の中に占める割合は、それほど多いものではなく、また集落内部の人も、集落全体の世帯をカバーしている神に対しては「我々の神」という認識を持つが、しかしそれゆえに外部の人間に対してメンバーシップを認めないということはなく、かえって外部の人がわざわざ信者になることは、「家内仏仔」の威力をより強調するものと見なすことにさえなるのである。しかしまた、「靈験」のみが信者になるか否かの選択の唯一の基準になるというわけでもない。というのも、ある集落においては2体の神が勢力を分け合っていることがあるが、それら2つの神を信じる人々の間には、血縁面での断絶があると考えられている場合がある。つまり、リネージ（もしくはクラン）という要因は、ある程度信仰する神の選別の要因になりうるといえる。

以上のことをまとめると、「角頭」の土地公の廟の場合には、その神の支配領域であるところの「角頭」という地理領域が、信者の構成を決定する場合の優位な基準となりうるが、「家内仏仔」の場合には、「靈験」という要因が大きな比重を占め、その上でそれがどこまで信者を広げていくかは、地縁と血縁という要因が相互に分かちがたく絡まってくるといえよう。

表2 建廟の由来

廟名	建廟以前の祭祀の初め			建廟	
	時期	場所	経緯	時期	経緯
碧雲寺				乾隆年間	D氏の夢に観音仏祖顯靈し、建廟要求
三隆宮				乾隆年間	C氏が大陸より三府千歳を連れて入植
靈山寺	1952	X家	故人が順天聖母となり、臨水夫人と結拜して祭られる	1963	順天聖母、臨水夫人が下凡して建廟要求
池隆宮	1766頃	C <sub>1</sub> 家	池府千歳を入植時に連れてくる	1956	O氏の夢に5体の神が現れ、建廟、合祀を要求
	1776頃	C <sub>2</sub> 家	呉真人を入植時に連れてくる		
	1836頃	C <sub>3</sub> 家	李哪吒の神像を作る		
	?	L家	五府千歳を入植時に連れてくる		
五王宮	約120年前	H家	李府千歳を入植時に連れてくる	1971	大王公が童乱に憑依し、建廟要求
	?	L <sub>1</sub> 家	朱王、池王を家内で祭る		
聖后宮*	?	L <sub>2</sub> 家	大王公、二王公を家内で祭る	約二百年前	遭難した漁民を媽祖が顯靈して救助したことへの報恩

\* 資料は、現在進行中の廟の修築に際し作られた廟の沿革史及び修築委員会の責任者の説明によるものであるが、昭和2年の「琉球庄概況」には聖后宮がこの時代に存在したという記録は出てこない。廟の沿革史によれば、昭和30年頃に一度廟を建てているので、あるいはそれ以前は「家内仏仔」であったのかもしれない。

さて、それでは小琉球嶼における角頭の土地公廟や「家内仏仔」以外の多数の廟や祠についてはどうであろうか。その成立の経緯を見ていくと、その多くは、やはり「家内仏仔」から出発しているのである。それらは、元は集落内のある特定の家の大庁に安置され、近親や近隣の人々からのみ信仰を集めていたのであるが、たいていの場合、「靈驗」が大変あらたかなために、人々が別に立派な廟を建てることを提案したり、神の側から人々に対し、夢や占いのお告げにより廟の建立を要求したため、集落の中や外に別に建物を建てた場合が多い。表2は、この島で信者を比較的多く集めている廟と考えられているものについて、その建廟の由来をまとめたものである。この表から見ると、三隆宮と碧雲寺は、当初から住居とは別に廟として建築され、しかも島の中で最も古い廟となっており、今日、島全土の人々の信仰を得ているが、その

他の廟の場合には、聖后宮を除けば、元は全て「家内仏仔」であり、信者の基盤であった血縁や地縁は、信者拡大の初期であればあるほど、大きな影響力を持っていたが、「靈験」の力の拡大とともに、次第に相対的に低い比重を占め、独立した廟として発展したと思われる。

### 3) 廟から見た祭祀組織と信者の帰属範囲

これまで、個人の信仰対象の選択の面から見て規制要因となるものを考えてきたが、当然多くの祠や廟においては、また「家内仏仔」においても、信者の集散が全く自由

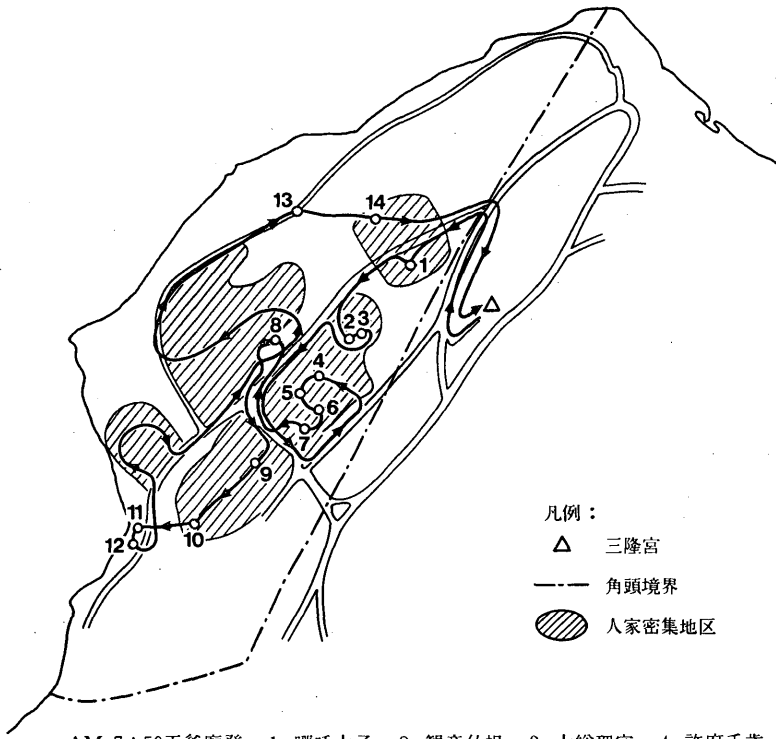
表3 1985年度「邊境隊伍秩序表」

本宮 (三隆宮)	先鋒宮 [人職]	4	天台角頭	福安宮 (土地公)
	温王隊	4-1		番子厝福德正神
1 白沙尾角頭	福泉宮 (土地公)	4-2		池府千歳 [手輿]
1-1	水仙宮	4-3		南福福安宮
1-2	水仙宮五毒隊 [神將]	4-4		大聖爺*
1-3	騰風宮	4-5		天上聖母*
1-4	仏祖・広山隆*	4-6		許府千歳*
1-5	観音仏祖 [手輿]*	4-7		五王宮
1-6	上帝公*	4-8		池府千歳*
1-7	幸山堂	4-9		保生大帝*?
1-8	十三太保 [神將]	4-10		姚池宮
1-9	三仙宮		碧雲寺	観音仏祖
1-10	泰興壇*			観音菩薩
1-11	金府千歳*		本宮	三府千歳
1-12	如来仏祖*			宋江陣 [陣頭]
1-13	靈山寺			王馬 [王馬]
1-14	靈山寺			中軍府
1-15	靈山寺班頭隊 [神班]			五千歳
1-16	池隆宮			四千歳
1-17	田王爺 [手輿]*			三千歳
2 杉板路角頭	福安宮 (土地公)			二千歳
2-1	許府千歳*			科巡参事 [神職]
2-2	崗山仏祖*			科巡理事 [神職]
2-3	哪吒元帥*			科巡副総理 [神職]
2-4	温府千歳			大吹 [神吹]
2-5	天官大帝			大鑼 [神器]
3 大寮角頭	福安宮 (土地公)			班頭 [神班]
3-1	水興宮			内書 [侍従]
3-2	聖后宮			科巡大総理 [人職]
3-3	代天巡按院*			大千歳
3-4	二府元帥 [手輿]*		代天巡狩	

になされるわけではないし、信者を統合していく組織を持たないわけではない。また、廟・祠相互の間にも、ある種の階層関係ともいえるべきものが見られる。そこで、まず廟・祠相互の間の階層関係を物語るものとして、小琉球の「迎王」の儀礼について考察してみたい。「迎王」は、3年に1度、小琉球の三隆宮を中心として全島レベルで行なわれる大がかりな祭礼である。この時期に祭られる王爺は、三隆宮の王爺とは別に、地上の視察のために天界の天公から遣わされる使者であり、その王爺を、三隆宮を中心として、島の廟の神々や人々が給出で迎え（請水）、王爺に従って島の神々が神輿を出して王爺と島を巡行し、その後で王船に王爺を乗せて天界に送り帰す（送王船）もので、1985年に行なわれたものは、あしかけ7日間に及ぶ長い祭りであった。巡行では、島内各所の祠廟や「家内仏仔」のほとんど全てが、神輿を出して王爺の視察に従う。表3は、1985年に「迎王」の巡行に参加した祠廟と家内仏仔のリストである。表に示されたもののうち、[ ]で括弧で示したもの以外は、全て神輿を出して巡行に参加する。また、数字で番号が振られたもののうち、\*印の付いたものは、「家内仏仔」である。これらの廟・祠や「家内仏仔」の神輿は、この順序に行列を組み、島を巡行して歩く。巡行する際には、各角頭を回るのに1日を使い、各神輿はその年の「迎王」の役付き（理事・参事・副総理・大総理）の家や島の主な廟・祠、また要請のあった「家内仏仔」に立ち寄っていく。特に大総理は必ず輿から降りて、その場に用意してある接待を受けなくてはならない。例えば、1985年の杉板路角頭の巡行経路と経由地は図6のとおりであった。

表3および図6からは、次のようなことが読み取れる。まず、「迎王」に参加する各神は、ある一定の秩序のもとに統括されているという点である。神々は、まず、それらが安置されている廟・祠、家が所属する角頭ごとに分類され、当該角頭の土地公廟に率いられる形をとっている。すなわち、この祭りにおいては、神々がある角頭という地理的領域に帰属し、なおかつ土地公により支配を受けているという関係が見られるのである。実際の巡行においても、角頭の土地公は、その角頭という地理的領域内に位置している諸廟の先頭に立って、隊列を嚮導していくのである。そのような角頭内の神と土地公の上下関係のさらに上に立つのが、三隆宮（王爺廟）と碧雲寺（観音廟）である<sup>7)</sup>。というのも、この2廟は、どちらも島全体を支配する神と考えられているからであり、およそ小琉球に居住し、キリスト教や天理教などの信者でないか

7) 碧雲寺は、島民にとって最大の精神的支柱であり、島民の信仰はやはり島民全体が信者となっている三隆宮と比べても厚い。表3において、碧雲寺が所属する角頭（大寮角頭）の土地公の配下に入らず、4つの角頭の土地公が率いる諸神とは別格に、三隆宮の前に置かれているのも、碧雲寺が島の中の単なる地方的な廟ではなく全島レベルの廟であることを示唆している（注6および第4章を参照せよ）。



AM.7:50王爺廟発 1.哪吒太子 2.観音仏祖 3.大総理宅 4.許府千歳  
 5.参事宅 6.理事宅 7.媽祖 8.小学校 [昼食・休憩] PM.1:30出發  
 9.媽祖 10.天保壇 11.万聖公 12.福安宮 13.万応公 14.黄龍宮 PM.  
 6:00王爺廟へ帰る

図6 1985年「遶境路線」第3日目杉板路角頭

ぎりは、全ての人々がこれらの廟の信者とされているのである。

以上のような「迎王」に見られる〈2大廟—角頭の土地公—各神々〉といった、支配＝服従関係の上に、巡行が行なわれるのであるが、この巡行も、角頭を1つの単位として1日を割いて回ることとなっている<sup>8)</sup>。巡行の行列は角頭内の集落のある所には、隅々にまで入っていくが、その際、各隊列が立ち止まって接待を受ける所は、廟・祠、家内仏子などの神々の鎮座する所、および「迎王」の運営に関わる委員たちの家であり、それらが、王爺の視察拠点の末端となるのである。

漢人の神祇祭祀のあり方が、しばしば世俗レベルにおける官僚機構とパラレルな関係にあることは、既に指摘されているが、このような「迎王」に見られる神々をはじめとした階層関係は、一見行政組織の様態と類似している。すなわち、島は超自然界

8) 1982年度は、1日に2つの角頭を回った。

表4 迎王に見られる神々と支配領域のモデル

	廟	祭 神	支配領域
上位レベル	三隆宮 碧雲寺	王 爺 観 音	島 全 体 ク
中位レベル	土地公廟	土 地 公	角 頭
下位レベル	廟・祠・大庁	神 々	集 落？

における1つの大きな行政単位となり、その頂点に立って支配・統括するのが、「迎王」の際に招請される王爺の受け入れ単位となる三隆宮の王爺と、碧雲寺の観音である。その下位単位としては、角頭という地理的領域があり、その範囲を統括するのが土地公である。そして、末端の単位が、各廟・祠、家に祀られる神々になるわけである。しかし、そこで問題となるのは、この最末端の単位が統括する地理的領域の問題である。すなわち、「迎王」に代表されるような全島的な祭祀活動において、上位レベルから下位レベルに向かって支配領域が行政区域の区分のように分化していくとすれば、最末端の神々が角頭内である境界を画して、それぞれの支配領域を持つと考えうるが（表4参照）、実際の島の人々の神々への帰属を見てみると、意識の点においても行動の面においても、以上の仮定は覆されてしまう。それは、例えば、人々がどの神輿を担ぐのかといった点にも表われる。担ぐ神輿の選択肢には、上位レベルの2つの廟に関係する神輿、所属する角頭の土地公（中位レベル）の神輿、および下位レベルの神々の神輿がある。上位レベルの神輿の担ぎ手は、島の中で父から子への世襲の形態と、日頃の神への報恩を表明するために志願する人のどちらをも受け入れており、島の信者であれば、誰でも担ぐことができる。また、角頭の土地公の神輿の場合には、その角頭に居住する世帯の人々が担ぐ。一方、それ以外の神々の場合には、その信者の領域は既に第2節でのべたように、地縁的な要素だけでは決まらないのであり、それゆえ当然神輿の担ぎ手も、その影響を受けるのである。ある神に対して「我々の神」という共通の意識を持ち、それが地縁的な、もしくは血縁的な要素と結合している場合——「家内仏仔」の中のある種におけるような場合——には、その神の神輿の担ぎ手は、その領域内から選出されるであろうが、既に述べたように、そのような神々ですら、その領域外の人々が信者となることを拒んでいない。また廟の中でも、表2で挙げたような大きな廟堂を持つ廟の場合には、信者はある廟の周囲や角頭の範囲には収まらず、神輿の担ぎ手も神輿が属している角頭の住民でない人が混じってくる。

「迎王」に見られる中位・上位レベルのシステムと、下位レベルのシステムが異な

っている点は、このほかにも「迎王」運営を担う大総理、副総理、理事、参事や、様々な廟の祭りを執行する「頭家・炉主」の選出方法にも反映している。「迎王」の諸役の決定においては、各角頭から、かつては夫婦健在で、息子・娘とも結婚して子供をもうけた長寿でかつ幸福な人を、現在では年令50歳から60歳くらいの比較的家にいた時間が長く、品格があることで評判の高い人を10人から20人選んで、<sup>票</sup>筈による占いで決定している。諸役のうち、特に大総理は各角頭から輪番で出すことになっており、副総理は各角頭よりそれぞれ1人、参事、理事は各角頭より2人ずつを先の候補者の中から選ぶというように、角頭による厳格な地域区分が守られている。一方、各廟・祠、大庁で祀られる神々の祭祀の際に選出される、祭りの世話役である「頭家・炉主」は、多くの場合、「<sup>チーティン</sup>題丁」と呼ばれる、祭りの際に供出する寄付を出した世帯の中から選ばれる。このような神々は、その信者になるために特に限定を設けないのが普通であり、信者の数が増えることはその神の「<sup>霊験</sup>靈験」の高さを物語るものであるから、「<sup>題丁</sup>題丁」を出す世帯の資格にも特に制限を設けない。このため、こうした諸役の選定においても、地域的な要因に制約を受けるとはいえない。

このように、「迎王」では、一方において三隆宮と碧雲寺を頂点とし、角頭の土地公廟が島内を4つに分割し、もろもろの神々が角頭の一角に所属し、角頭の土地公の管轄下に入るという行政システムの秩序が強調される。しかし他方で、それぞれの神々は、ごく日常の祭祀や、その神に関わる特別の祭事（生誕祭など）における信者を基盤として「迎王」に参加する。それゆえ、神輿の担ぎ手などの形で、ある神を通して「迎王」に参加する人々は、必ずしも角頭という地理的領域内に居住する人々とは限らないという現象が起こる。したがって、人々が、神々がその中に位置しているところの角頭の土地公廟の領域内に属しているというような、神々の影響力が地域的な境界によって限定を受ける、という意識を持ち合わせていると考えることは不自然であろう。

#### IV. 祭祀組織の内部構成

台湾ではこれまで「祭祀圏」が漢人の宗教活動領域を分析するための概念として重要視されてきた。この用語の主要な含意は、共同して宗教活動（特に大規模な祭典の挙行）を行なう人々の地域的範囲というものであるが、少なくとも最大の地域範囲としての「祭祀圏」は、その地域の地理的な条件や水利の共有などに見る社会関係、開拓の歴史などを反映しているという点で、有用な概念であったといえる。

小琉球嶼においても、最大範囲の「祭祀圏」の外縁は、島という地理条件や台湾本島との経済的関係に大きく関わってきたといえる。かつて小琉球は、東港の迎王に参加していたが、それは漁業や出稼ぎなどにおいて、東港鎮に依存していた面が強かったことと無関係ではないだろう。小琉球の近海漁を行なう漁船の漁獲物は、東港の魚市場に持ち込まれてセリにかけられる。また、漁具や漁船の購入や修理なども全て東港で行なわれるなど、小琉球の人々の生計は、東港に完全に依存している。日常の食料品や生活物資も東港から船で島へ運び込まれる。また、約20年前までは、島の女性も東港やその周辺の村々へ農繁期の出稼ぎに赴くなど、現金収入の獲得においてもまた消費生活の面においても、東港鎮とのつながりは大きかった。しかし、現在では小琉球の迎王は東港から独立している。もちろん漁業面での東港への依存という点では特に大きな変化があったわけではないが、小琉球の生活水準の向上とともに、迎王を単独で行なうだけでなく、回数を重ねるごとに、祭礼の規模や儀礼が派手で大がかりなものになっていった<sup>9)</sup>。特に戦後、島内ではほとんどの漁民が漁船を共同出資という形であれば所有することができるようになり、また1980年代に入ってから水道や電気が恒常的に供給され、住宅の新築ブームが起こってくるなど、人々の生活は豊かになり、自前で迎王などの大規模な祭典を挙行するだけの経済力を持つようになったと思われる。

しかし経済条件以上に、小琉球が迎王において1つの祭祀地域単位となりえたのは、小琉球が元来有していた地域完結性によると思われる。その1つは、小琉球が海により外界から隔絶されていたことである。また、既に述べてきたように、入植時に原住民が既に絶滅しており、また入植してきた漢人が全て泉州系の移民であったことも、島内に防衛目的の集団や方言による集団の分立を生まずにきたといえる。その上、島の宗教的なシンボルとして、入植の初期から既に碧雲寺という廟があり、島民全体の信仰を集めてきたことも重要である。毎年旧暦2月に行なわれる碧雲寺の観音の生誕祭では、島の各世帯から「題丁」と呼ばれる負担金を出し、祭りの当日には供物を廟へ持参して参加するが、このとき島の様々な神々のうち、碧雲寺に神像が入って神棚に安置されるのは、碧雲寺の神以外では三隆宮の王爺と各角頭の土地公だけである。このことは、この祭りにおいて島の神々が、〈碧雲寺の観音+三隆宮の王爺-角頭の土地公-角頭内に位置する諸神〉という階層的配列の中に位置づけられていることを示しており、このような階層序列が、迎王においても適用されているといえる。

このように、小琉球における最大の地域的範囲としての「祭祀圏」は、小琉球の歴

9) 島の古老の記憶によれば、1928年に迎王に参加する費用の件で東港側と争いが生じたため、東港の迎王から独立したという。



史的プロセスや経済活動、地理的条件などと密接に関わっている。しかし一方、問題はこうした最大範囲の「祭祀圏」を支える下位単位は何かということである。第2章で論じたように、従来の「祭祀圏」の定義づけの試みは、研究者により必要条件に多少の差はあるものの、ある地域的領域のほとんど全ての住民が、ある特定の廟の信者と認定しうるものとして論じられてきた。しかし小琉球の事例は、大きな「祭祀圏」を構成する下位単位は、必ずしも地理的に境界を画することで、明確に他と区分できるものとは限らないことを示している。確かに角頭の土地公廟では、その宗教的支配領域は、土地公の本来の神としての役割に準じて、地理的範囲に基礎を置く比重が高いといえる。しかし、それ以外の廟や神々の信者の集まりには、地縁以外の様々な要因が関与している。

ただし、これらの神の信者の構成がどのような要因と関連するかは、個別の神々の勢力によっても異なってくる。廟や祠を持たず、一般家庭の大庁に祀られるような「家内仏仔」の場合には、地縁と血縁の要因が比較的強く関わるといえる。このような場合には、時に「家内仏仔」が発達した宗族にとっての祠堂の役割を代替し、同一宗族としてのアイデンティティを宗教的に確認する対象となることもありうる<sup>10)</sup>。ただし同じ宗族分枝の中に複数の「家内仏仔」が存在する場合、そのうちのいずれがその分枝の宗教的シンボルとなるかは、それらの神が「童乩」や「輦仔」などの媒体を通して発揮するところの、神威や靈験の大小に依存し、多数の信仰を集めた神が、「我々の神」として認識され、迎王などにも参加することになる。しかしまた、ある「家内仏仔」を宗族のアイデンティティのシンボルとして人々が認識していても、同じ集落に居住する他姓の人々や、集落外の人々が信者になることを拒むものではなく、このような神の祭祀に対して「題丁」を負担することが認められる。ここで、いま1つ注意を喚起しておきたいことは、従来の「祭祀圏」研究においては、集落より小さい「範囲」でのみ信仰を集めるような「家内仏仔」は、公共性に欠けるという理由で分析の対象外とされてきたことである [cf. 林 1987a]。しかし、小琉球の場合には、このような神であっても「題丁」を徴収し、炉主や頭家などといった、祭りの運営を請け負う役職を備える信者組織を持っており、また迎王のような公共の祭祀に、一般の廟の祭神と同様の資格を持って、同規模の神輿を出して参加しており、このような神々に集まる信者の組織も、広い「祭祀圏」の構成単位として見逃すことはできない。

10) トプレー (Marjorie Topley) やシャオ・クンチュアン (Hsiao Kung-chuan [蕭公權]) は、宗族が発達して1姓で1村を構成しているような所では、祠堂が村の宗教的中心となり、村が多数の姓により構成されている所では、村廟が中心になるという対比を提示した [TOPLEY 1968; Hsiao 1960]。

一方、神が廟・祠などの宗教祭祀専用の建物を持っている場合は、地縁や血縁だけでなく、霊験がより大きな影響を与える。小琉球における、このような廟・祠の多くは「家内仏仔」から発展したものが多く、むしろ、地縁や血縁などによる要因の影響力が減じていくことにより、「家内仏仔」から廟の祭神へと脱皮を遂げていくものと思われる。さらに神々の信者基盤が、必ずしも地縁にのみ依拠しないという小琉球郷のような場合には、人々は同時に幾つかの選択基準により、幾つかの神々の信者となることが可能である。人は自らの居住する集落に「家内仏仔」があれば、その信者となり、また所属する角頭の土地公の信者ともなるが、地縁以外の要因で、他の廟の信者となることを選択することもできる。そのため、小琉球の神々の信者の集まりは、必ずそれが地理的に含まれるところのより大きな地域的基盤を持つ廟・祠の「祭祀圏」の部分集合として存在するというにはならない。逆に言えば、あるレベルの廟・祠の信者の集まりが、内部に幾つかの神々の信者の集まりを持ち、それらがそれぞれさらに重層的に幾つかの小さな信者の集まりを持つということにはならない。迎王の祭祀に見られる島内の神々の組織化は、地理的な区分に基づいて階層序列関係が規定されているが、これらの神々のもとに集まってくる信者は、必ずしも地域区分によらず、むしろそれを横断して信仰対象を選択しているといえるだろう。

これまで、迎王を中心に組織化される小琉球の祭祀について、その構成単位に焦点を当てて論じてきたが、以上のことから、小琉球の宗教祭祀には2つの位相が考えられる。1つは、迎王では三隆宮を頂点として島の神々を序列化する階層システムを持っているということであり、迎王はこのような階層システムを3年に1度顕在化させる機会となる。一方、このようなシステムは、島を最大の地理的な境界とする祭りを組織化し、それぞれの神の宗教的支配領域を規定するものの、階層化のそれぞれのレベルにランクされた神々に属する信者の行動は、システムが規定する支配領域とは必ずしも一致しない。迎王に参加する人々が、どの神と関わりを持ち、神輿を担ぐかは、階層化のシステムによる領域区分ではなく、日常の神々への信仰や参拝など、その神単独に関わる祭祀（生誕祭等）において示される信仰対象の選択によって決まってくるのである。

## V. 結 語

以上のような、迎王に見られる神々の命令系統と支配領域を明確にした位階システムと、人々が信仰対象を選択する際の地域的境界をあまり意識しないやり方との2つ

の位相は、瀬川昌久が調査を行なった香港新界の太平清醮に見られるところの、村と神々との関係の2つのモデル、すなわち厳格なモデルと柔軟なモデルに類似しているかもしれない。瀬川によれば、太平清醮では神々は天界の行政位階システムの中に位置づけられ、それらは村という明確な境界と帰属関係を伴っているが、他方、日常的祭祀のレベルでは、人々は村という境界や帰属関係を意識せず、むしろ人々の行動領域は、スキナーの市場モデルに近似していることを指摘している[瀬川 1987]。小琉球においても、確かに人々の祭祀対象の選択において、市場システムにおける重複を許すシステムとの類似を見ることができる。

しかし、宗教祭祀に見られる地域的境界に必ずしも制約されない柔軟なモデルは、「祭祀圏」研究においてどのように位置づければよいのであろうか。そこで、最後に従来の「祭祀圏」の概念について、いま一度見直しを試みたい。

「祭祀圏」は既に述べたように、地域社会の歴史的条件をかなり反映するものであるので、ここではとりあえず対象を台湾に限定して考察を進めたい。まず「祭祀圏」を、人々の生活の様々な関係がほぼ完結するところの地域的領域を宗教的な意味で象徴化するような、かなり広範囲における圏域と見なすことには有用性があると思われる。特にこの外縁は、移民時の同郷、水利の共有等の理由により、人々の社会活動の最大範囲と重なってくると思われる。しかし、この広い「祭祀圏」の内部の祭祀組織の構成は、必ずしも「圏」といった地域的領域で示されるものとは限らない。それゆえに「祭祀圏」の定義を考える場合に、あらゆるレベルの祭祀において信徒の地域的領域を設定することには問題があると思われる。王崧興は、漢人の宗教祭祀は世俗的な社会組織の背後に現われる指標であると主張しているが<sup>11)</sup>、これはまさに、漢人の宗教祭祀は“territorial unit”を基盤とするのではなく、人々がとり結ぶ様々な社会関係の集積として現われるものであることを明示している。つまり、祭祀の主体となる単位は、あくまで個人ということであり、個人の祭祀への参加選択の集まりが広い「祭祀圏」の中で、どのような広がりを見せるかを仔細に検討することが必要であると思われる。したがって「祭祀圏」という用語は、人々の生活の様々な社会関係がほぼ包括されるところの地域的領域を、宗教的な意味で象徴化するような、かなり広範囲における圏域としてのみ用いられるのが適当と思われる。そして、この広い「祭祀圏」の圏内の宗教活動の広がりについては、「圏」を前提として見るのではなく、個々の信者——ここでは、「題丁」等の負担金を出し、炉主・頭家など、祭りの運営に携わる役職に就く権利を有する人とする——が、どのような社会的関係を背景として

11) 1988年10月に行なわれた国立民族学博物館共同研究「漢族の地域性とアイデンティティ」定例研究会における報告による。

組織化を行なっているかを厳密に検討していくことが必要なのではないだろうか。

植野弘子は、「祭祀圏」は、その結合の目的が政治的利益や防衛の必要性によるために、たいてい圏外との対抗関係を強調する傾向があるが、台南の王醮に見られる「祭祀圏」では、圏内に展開される社会関係が重要な意味を持つと述べている〔植野1988〕。つまり王醮の「祭祀圏」では、圏内の諸関係は圏内に均等に分布するのではなく、婚姻関係その他を背景に特定の村落との間に親密な関係があり、それが祭祀の場面においても具現化されるという。このように、台南の事例は、圏内での社会関係の単位はやはり「村落」であるが、少なくとも、圏がどのような形で内部構成されているかは、その圏内の様々な歴史的・政治的・経済的・社会的関係が関わっていることは重要な指摘である。「祭祀圏」は、圏外との関係による「圏」形成の歴史の復元だけでなく、圏内に展開される諸関係が明らかにされていくことによる圏内の歴史の再構成にとって、意味ある分析概念になる可能性を持つといえるだろう。

## 謝 辞

小琉球における調査は1985年6月より86年8月まで、トヨタ財団の援助を受けて、台湾中央研究院民族学研究所の訪問学員の資格において行なった。この場を借りて、トヨタ財団、中央研究院の諸先生、および調査にご協力いただいた小琉球の地元の皆様にお礼申し上げます。また本稿は、国立民族学博物館共同研究「漢族の地域性とアイデンティティ」（研究代表者：竹村卓二）における王崧興、末成道男両氏の発表、およびそれをめぐる活発な討論に大いに啓発されてまとめたものである。同様にこの場を借りて、王、末成両氏をはじめ、共同研究班同人各位にも謝意を表したい。

## 文 献

### I. 邦文・華文

陳 文達

1961 『鳳山県誌』台北：台湾銀行經濟研究室編印（初版 1719）。

船曳建夫

1985 「人類学における記述対象の限定について——社会と文化の存在様相に関する考察とモデル——（1）」『東洋文化研究所紀要』97: 55-80。

木内裕子

1988 「境の見えないく村」末成道男〔編〕『文化人類学5：特集＝漢族研究の最前線—台湾・香港』京都：アカデミア出版会，pp. 83-99。

許 嘉明

1978 「祭祀圏之於居台漢人社会的独特性」『中華文化復興月刊』11(6): 59-68。

村上直次郎〔訳注〕・中村孝志〔校注〕

1970 『パタヴィア城日誌』（東洋文庫 1）東京：平凡社。

中村孝志

1953 「南部台湾の鱈漁業について」『天理大学学报』5(1): 19-36。

- 王 世慶  
1972 「民間信仰在不同祖籍移民郷村之歴史」『台湾文献』23(3): 3-38。
- 岡田 謙  
1937 「村落と家族—台湾北部の村落生活」『社会学』5: 38-55。  
1938 「台湾北部村落に於ける祭祀圏」『民族学研究』4(1): 1-22。
- 林 美容  
1987a 「土地公廟—聚落の指標—以草屯鎮為例」『台湾風物』37(1): 53-81。  
1987b 「由祭祀圏來看草屯鎮的地方組織」『中央研究院民族学研究所集刊』62: 53-114。
- 施 振民  
1973 「祭祀圏与社会組織—彰化平原聚落發展模式的探討」『中央研究院民族学研究所集刊』36: 191-208。
- 瀬川昌久  
1987 「香港新界の漢人村落と神祇祭祀」『民族学研究』52(3): 181-198。
- 莊 英章  
1977 『林圯埔—一個台湾市鎮的社会經濟發展史』〔《中央研究院民族学研究所專刊》8〕台北: 中央研究院民族学研究所。
- 末成道男  
1988 「〈家祠〉と〈宗祠〉—二つのレベルの祖先祭祀空間」末成道男〔編〕『文化人類学 5: 特集=漢族研究の最前線—台湾・香港』京都: アカデミア出版会, pp. 35-49。
- 台湾総督府官房調査課  
1928 『台湾在籍漢民族郷貫別調査』台北: 台湾総督府官房調査課。
- 植野弘子  
1988 「台湾南部の王醮と村落—台南県—祭祀圏の村落関係—」末成道男〔編〕『文化人類学 5: 特集=漢族研究の最前線—台湾・香港』京都: アカデミア出版会, pp. 64-82。
- II. 欧文  
CRISSMAN, L.W.  
1972 Marketing on the Changhua Plain, Taiwan, In W.E. Willmott (ed.), *Economic Organization in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp. 215-259.
- FREEDMAN, Maurice  
1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press. (田村克己・瀬川昌久〔共訳〕『中国の宗族と社会』東京: 弘文堂 1987)
- Hsiao, Kung-chuan  
1960 *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle and London: University of Washington Press.
- SKINNER, G.W.  
1964 Marketing and Social Structure in Rural China, Part 1, *Journal of Asian Studies*, 24(1): 3-43.
- TOPLEY, Marjorie  
1968 Chinese Religion and Rural Cohesion in the Nineteenth Century, *Journal of the Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society*, 8: 9-43.
- WOLF, Eric  
1966 *Peasants*, Englewood-Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

コメント (1)

末成道男

1) 小琉球の祭祀を大小様々なレベルについて検討している点で、祭祀圏という概念の整理に貴重な貢献であると思う。

ただ欲を言えば、土地公はその領域内の住民によって信仰されるが、他の地域の住民の崇拝の対象となることを排除しないという場合、どの程度の人々が、どのような契機で拝みにくるのか、また土地公会のような組織があった場合、（無くても祠宇を改修するときなど）の寄付はどうなるのか、あるいは「人々は同時に幾つかの選択基準により幾つかの神の信者となることが可能である」（本文127頁）という場合の選択の基準などについての具体的な記述があれば、もっと説得的になったのではないだろうか。

2) 漢族の祭祀圏がセグメンタリーな構成を持つ集団であるかのように取り扱うことを見直すことには、大いに賛成である。ただし、「ある人がある神の信者であるか否かは、その人が祭りの祭主や頭家になる資格を持つかどうか、また神の祭祀に必要な様々な運営、建物の管理や修復などに責任を負うか否かなどを1つの基準とすることは妥当性をもつ」（本文110頁）と述べているが、祭祀圏の基準としてこれら全てを要件とするのか、そのいずれか1つでよいのか、といった基本的な概念規定について、曖昧さが残されているように思われる。

3) 「祭祀の主体となる単位はあくまで個人」（本文128頁）と述べられているが、漢族の場合も、特に祭祀圏が問題となる場合、「世帯」や「家」も関わってくるのがむしろ普通なので、その点への考慮が必要であろう。もし当地で常に個人が単位になっているとしたら、もっと詳しい説明と分析が欲しい。

4) 『『家内仏仔』が……祠堂の役割を代替し、同一宗族としてのアイデンティティを宗教的に確認する』（本文126頁）というケースと、「注10」につけられたトプレー（Topley）などの単姓村の祖先を祀る祠堂や雑姓村を統合する村廟のケースとは異質なものであるから、むしろ本文で取り上げ、それらと対比させて論じた方がよいのではないか。

5) 「入植初期は、同じ父系血縁関係にある者同士が集住

していたと思われる。現在残っている最も古い家屋形式としては、三合院式の……」(本文112頁)とあるが、父系親族がまとまって入植したという記録あるいは伝承があるのだろうか。現在の台湾では、最初から三合院式の建物を新築することも珍しくはないが、開拓初期には、三間屋式の平家から出発したのではないだろうか。もし、三合院から建て始めたことが確実ならば、それだけの資力と人員を準備した移民として特殊なものであり、その詳細は台湾漢族入植史の資料として記載に価すると思われる。

## コメント (2)

瀬川 昌久

「祭祀圏」という言葉は台湾研究者を中心として頻繁に使用されながら、時として混乱を生じることの多い用語であった。三尾論文は、この用語の用いられ方を従来の地域社会研究の動向と結び付けながら、簡潔によく整理している。また、著者の調査地の事例分析から描き出される祭祀の位階的モデルと柔軟なモデルとの二重性は、著者自身によっても引用されているように、評者(瀬川)の香港新界の事例の分析結果とも大筋で符合するものであり、興味深く思う。ただ、祭祀活動の分析について私見を若干付け加えておきたい。著者は「祭祀圏」という用語に「人々の生活の様々な関係がほぼ完結するところの地域的領域を宗教的な意味で象徴化するような、かなり広範囲における圏域」(本文128頁)という定義を与えている。このように「祭祀圏」という用語を現実の地域社会的な性格をともなったものだけに限定的に用いようとする考え方は、王崧興論文におけるそれとも軌を一にするものであり、評者も基本的に賛成である。しかし、問題は「宗教的な意味で象徴する」という部分であって、このような定義の仕方だと、それが住民の意識の中に存在する地域的なまとまりなのか、あるいは分析者が住民の社会活動+祭祀活動の分析から抽出した圏域なのか、いささか曖昧である。(こ

の点、末成論文では「信徒圏／「祭祀域」という用語を提案して区別している。) 住民の意識のレベルで廟によって象徴されている地域的ユニットは、住民が実際に日常生活を展開している地域社会と全く重なる場合もあるが、微妙にずれる場合もある。そしてこの「ずれ」こそ、その地域の開発史を投影した過去の痕跡であり、歴史の再構成や社会の動態を知るための重要な手がかりであると考えられる。廟により象徴される意識的コミュニティと、人々の活動の分析から導出される社会的コミュニティとを峻別する視点がないと、社会関係と宗教的象徴との間の関係が極めて単純かつスタティックにしか捉えられなくなる危険性があるように思う。

## リプライ

### 三 尾 裕 子

漢族の地域社会の研究において、宗教祭祀活動に見られる信者の広がり、それに対する人々の帰属意識という点から分析を行なうことの有用性は、最近とみに認識されるようになってきている。しかし、それらを概念化した用語としての「祭祀圏」は、逆に個々の研究者の地域社会や村落に対する見方を反映したものとなってしまうがために、その用いられ方は様々なものとなり、混乱も生じているといえるだろう。

末成論文は、こうした用語のもたらす混乱を避けるために、「祭祀圏」という言葉にこれまで多くの学者がそれぞれ付与してきた曖昧かつ多様な意味内容を「信徒圏」、「信者圏」、「祭祀域」の3つに分解することによって、地域社会形成のプロセスを解明するための分析用語として再生させる試みを行なったもので大変興味深い。ある信仰対象に対する祭祀活動への関わり方は個人により様々であり、また信者の広がりについての信者たち自身の意識と、実際の参加者の構成とは必ずしも一致しないという点での認識では、著者（三尾）も末成、瀬川、両評者と一致した見解をもっている。まさに、



意識と実際にズレがあることこそ漢人の祭祀活動の特色であり、漢人社会においては、祭祀の地域的範囲は、時間の経過とともに容易に拡大縮小しうる。それゆえに、動態的視点をもって祭祀活動を分析することが肝要であろう。

ただ、問題は、こうしたズレをどのように区別して分析概念化するかという点である。未成論文で提起された区分法は非常に厳密であり、1つのモデルとして示唆するものは大きいといえよう。しかし、その場合、例えば同論文が定義する「信者」は、「圏」をなしうるだろうか。この問題は、この共同研究の定例研究会の席上でも取り上げられたように、はたして「圏」というものをどのように定義するかにも大きく関わっている。また「信徒圏」と「祭祀域」についての区分は、評者（未成）も述べているように、大変微妙である。なぜなら、「祭祀域」という人々の意識を中心とした概念は、当然人々の実際の活動への関わりによって支えられているからである。

私の論文の中で用いた「祭祀圏」は、人々の活動を基盤として生じる意識としての信者の広がりについては「圏」というものを想定できるのではないかという前提に立ったものである。その「圏」とは、人々の生活の様々な社会関係が包括されうる圏域でもあり、彼らの生活の全体像が宗教的に象徴されたものに存在するものと考えたい。しかし、この「圏」によって囲まれた1つの地域は、決して人々の意識や活動を規制する枠ではない。なぜなら、実際の信徒は、こうした枠を越えても広がっているからだ。しかし、こうした枠を越えた広がり（またある時には、逆に祭祀圏域として意識されている地理領域の中にいながら、その活動には実際には加わっていない場合もあるだろう）は、常に「圏」としての広がりを見せるとは限らない。著者としては、人々の生活の意義が依拠している「圏域」を中心概念として、それと実際の活動とのズレを観察していくことにより、漢人の祭祀活動のダイナミクスを分析していく方法を探りたいと考える。