みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

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

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): self-organization ｜ dynamic structure ｜ complimentary social exchange ｜ communitas ｜ swirl of cohesive nower 作成者: 深尾, 葉子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004122

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

深　尾　葉　子*

"*Miaohui*" as Self-Organization in Northwestern China in the post-Mao Era

Yoko Fukao

漢族社会における廟の持つ社会機能については多くの研究蓄積があるが，本稿では1980年代以降中国西北部黄土高原で復活の著しい廟と廟の祭り（廟会）について，その社会的，歴史的意味を問う。廟は宗教的存在理由の他に，社会的公益的な意味を持つが，それを支える人々の奉仕労働を個々の行為者と神との社会的交換の結果として解釈し，同時にそうした個別の行為が集積される際に，同地域の冠婚葬祭などの挙行とも共通する一定の互助モデルが働いていることを指摘する。廟や廟の祭りは小さなものから数万人規模のものまでさまざまであるが，それは「会長」の威信や神の評判によって常に変動する。こうした活発で流動的な社会の凝集は同地域社会に1980年代以降出現した「渦」のうねりのようなものとして捉え得る。

After the collapse of the people's communes (*Renmin Gongshe*) in China's rural areas, we can observe many kinds of self-organization throughout the country. In Northern *Shaanxi* Province, the most prominent way of self-organization by local people was to establish *Miaohui* (Temple Associations), which used to be very common in Chinese rural society before the Cultural Revolution.

At the beginning of this article, different types of *Miaohui* are introduced in order to show that *Miaohui* does not merely function on the village level, it operates on various levels and with various sizes of community or social networks. Some *Miaohui* are maintained by donations and voluntary work contributed by patients who had medical treatment

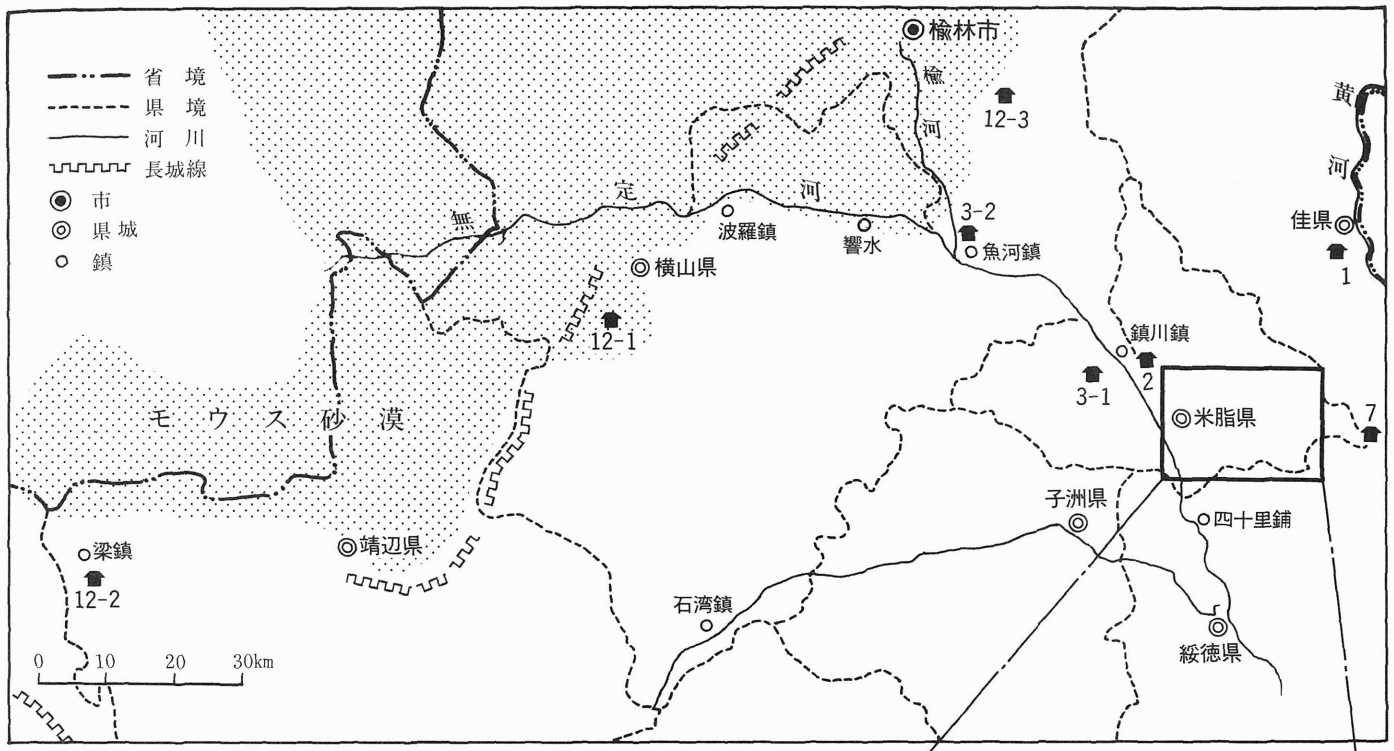
* 大阪外国語大学，国立民族学博物館研究協力者

Key Words : self-organization, dynamic structure, complimentary social exchange, communitas, swirl of cohesive power
キーワード：自律的凝集，動的構造，二者関係的社会交換，コミュニタス，凝集力の渦

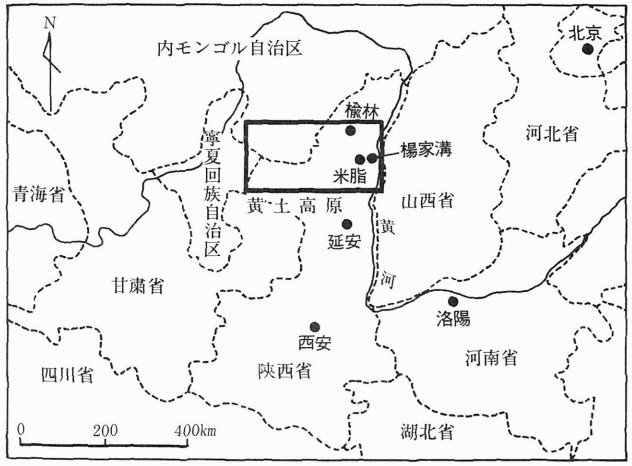
or took medicine from each *Miao*. Others are famous for their effectiveness in fertility or producing rain. It is important to note that the size of a *Miaohui* is not stable but changing all the time through the reputation it earns from local people and also by the ability of the *Huizhang* — chairman — of each *Miaohui*. To be a good chairman, fairness and generosity are needed. The people's continuous talk about each *Miaohui* and its management is critical to the growth and longevity of each *Miao* . In the most prominent case of *Heilong* Temple, because of the emergence of talented *Huizhang*, the scale of the *Miaohui* changed drastically from a small inter-village one into the central one of Northern *Shaanxi* province. This phenomenon can be explained as the emergence of a dynamic structure in this area after the release from domination during the Mao era.

Looking back on the former studies on *Miao* in other Han-Chinese areas like Taiwan or Hong Kong, continuous discussions are observed regarding the relationships between the size of local community and the range of the influential area of each *Miao*. In the earlier studies on this subject, spatial phases of *Miao* activities were rather stressed, but in later works it is pointed out that such spatial ranges are not always very clear and it is rather hard to set some boundaries on religious activities. Later studies try to watch *Miao* activities more functionally and dynamically, which means that the range of *Miao* activities are considered to be more changeable and multileveled. In the case of present day *Miao* in Northern *Shaanxi*, the same characters can be observed, maybe even accelerated because of the decline of *Miao* activity during the cultural revolution. In this article, analytical individualism is adopted in order to avoid treating *Miao* activities statically. Activities of *Miao* are seen as integrated results of each personal exchange between local people and *Miao*. I have not only analyzed the implications of personal exchange between *Miao* and these supporters, but also the process of integration of such exchanges into collective ones. Then the meaning of the annual *Miao* festivals, which are ordinarily held along with local operas, are examined. Then we find that the *Miao* festivals are functioning as *communitas* for the local people who are participating in them.

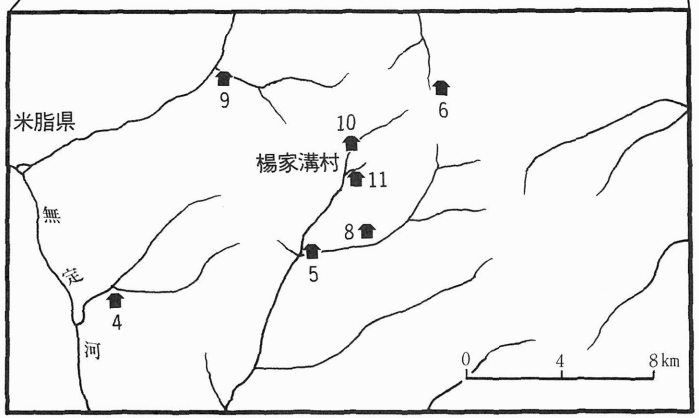
はじめに
Ⅰ．廟と地域社会をめぐる議論の背景
——脱「祭祀圏」の試み——
Ⅱ．廟の神話と廟会の復活
Ⅲ．廟の創出，運営を支える社会的交換
廟会のなりたちと直接的交換
広がりのある交換行為「相伙（シアンフオ）」
「会長」の互酬性と人々とのずれ
Ⅳ．神との対話——芝居の奉納——
廟の祭りへ向けて
神と人との集合的交換とコミュニタス
おわりに



1-2 陝西省榆林地区周辺図



1-1 地域広域図



1-3 米脂県楊家溝周辺図

地図1

本稿でとりあげた廟の所在地

1 白雲山
2 黒龍潭
3-1 石崖地
3-2 魚河城隍廟
4 石佛寺
5 飛龍山
6 東獄廟
7 中原寺
8 斉天大聖廟
9 大佛寺
10 黒虎霊宮廟
11 西天古佛廟
12-1 懐英閣
12-2 思源宮
12-3 永懐閣

はじめに

本稿は中国西北部の陝西省北部（陝北と呼ばれる）に近年復活の著しい廟と廟の祭り「廟会」[1]について，その社会的文脈と村落社会に与える影響について論じようとするものである。同地域は北にモウス砂漠と内モンゴルの草原，東は黄河を境に山西省に面し，西は寧夏回族自治区というイスラム地区に囲まれた黄土高原の中心部を成す年間降水量400ミリ前後という半乾燥地域で，ジャガイモやトウモロコシ，ヒエ，アワなどを主たる農産物とする漢族主体の居住地である（地図1参照）。陝北といえば革命根拠地延安を擁する地域であるため，現代中国においては聖地として位置づけられることが多く，その経済的貧しさにもかかわらず，しばしば表舞台に登場する。同地域は行政的には楡林地区と延安地区とに分かれているが，本稿が対象とするのは延安地区より北に位置する楡林地区である。同地区は面積約43万平方キロ，人口約400万人で，人々は黄土高原に刻まれた浸食谷に沿って作られた「窰洞」と呼ばれる，石と土で作られたアーチ状の住居に生活している。同地域は現在に到るまで鉄道が開通しておらず，道路も未整備であったため，羊毛製品や石炭などの産出で知られる他は，さしたる工業もなく，改革以降も楡林などの都市を除いて取り残された状態にある。しかしその一方で地域の芸能や手工芸品などの農民による文化創出は現在も盛んで，本稿で取り上げる廟会も，他の地域にまして社会生活に多大な影響を与えている。

人類学的フィールドとしての同地域は，これまで経済的貧困から同地域が外国人に対して未開放地区であったことから，長期的な住み込み調査はほとんど不可能であった。これまで1940年代の中国革命の時代に張聞天らの率いる一連の調査団が主として地主経済に関する詳細な調査を行った他は，文革期にスウェーデンのJ.ミュルダールとG.ケスレの例外的な調査（ミュルダール・ケスレ 1972）を除いて，延安を訪れるジャーナリストのルポルタージュ以外にはほとんど閉ざされたままとなっていた。その後1980年代に入って歴史学のJ.エシュリックが革命根拠地の社会経済調査を行った他[2]，D.ホームが同地域の民間芸能と共産党の文芸政策の関係を詳細な現地調査をもとにまとめている（Holm 1991）。しかし同地域の研究は何らかの形で共産党の根拠地研究と結び付けられたものが多く，フィールドワークに基づくまとまったモノグラフといったものはまだ見られない。我々は1990年より村落をめぐる地域社会を空間秩序，音，社会関係等の多面から立体的に描くことを目的として，異なる

領域を専門とする者による共同調査を試み，1993年以来，断続的な共同調査と半年余りの住み込み調査を行った[3]。本稿は，同地域における重要な社会的結節点である廟と廟会について，1980年代以降の人民公社解体以降の復活の過程を具体例とともに紹介し，これまで主として中国南部において蓄積されてきた漢族農村社会における廟や廟会の位置づけに関する議論との対話の上で，同地域における重層的かつ動態的変化に富む社会の凝集[4]の様相を描き出すこととしたい。

I．廟と地域社会をめぐる議論の背景
——脱「祭祀圏」の試み——

廟の漢族村落における役割やそれが形成されてゆくプロセスについての人類学的研究はこれまで主として，香港・台湾を中心に蓄積されてきた。それは漢族の他の宗族研究などと同様に，香港・台湾がフィールドとして開かれていたことの他に，廟の活動そのものが中国大陸本土では主として文化大革命期の1960年代中期より迷信打破というスローガンのもと一時弾圧され，少なくとも公には連続性が絶たれたことにも起因する。1980年代以降は中国大陸でも廟が各地で復活し，それに伴ない廟や廟会をめぐる研究や調査も多く見られるようになった（佐々木 1993; Jing 1996; 景 1998）。この歴史的断絶については，陝西省北部の同地域においても例外ではなく，ごく少数の規模の大きな寺廟が文物保護の目的で残された他は，大多数の村廟やそれ以下の小さな廟は，ほぼ徹底的に破壊された[5]。

同じ漢族の地域社会であるとはいえ，同地域の廟はこれまで研究蓄積の多い香港・台湾の事例とは，移住をめぐる歴史的背景の違いや，生業のあり方，大規模な宗族の形成の有無や，より一層決定的なものとして土地改革や人民公社化などの主として今世紀の政治的背景の違いなどによって，その存在の意味やそれを支える結合のあり方に大きな違いが存在するものと考えられる。したがって，本稿で取り扱う陝西北部の事例を，歴史的にも地理的，生態的にも背景が大きく異なる香港・台湾の事例と直接比較することには，なお多くの留保が必要であると考える。しかし，にもかかわらず，これまで香港・台湾のフィールド研究によって示された漢族の廟会の諸特徴は，本稿で取り扱う廟会の諸特徴と，多く共通する部分を有し，特にその分析視角において多くの示唆を得ることができる。そこでまず，主として香港・台湾において展開されてきた廟と地域社会に関する研究の流れを概観し，その後に北方中国農村社会研究の流れの中での本稿が意図するところを述べたいと思う。

廟や廟の活動を地域社会の動態把握，特に村落や宗族といった社会の他の構成要因との関わりで位置づけようとする試みは，「祭祀圏」をめぐる研究として展開されてきた。王崧興（1991）によれば，最初に「祭祀圏」という言葉を用いたのは日本の社会学者岡田謙（1938）で，その後スキナーの市場圏の理論（スキナー 1979）の影響も受け，1970年代に入り濁水・大肚両水系の広域調査が行われた際に，村落を超えた地域単位の1つとして「祭祀圏」が改めて注目された。その調査に参加した多くの台湾人研究者によって，移民社会の発展過程の中での結合原理の変化（施 1973）や，村落レベルから広域的な村落連合のレベルまで重層的に重なり合っている「祭祀圏」の新たなイメージ（荘 1977; 林 1987）などが描き出されるようになった。それらの研究をふまえた上で三尾は「祭祀圏」について「人々の生活のさまざま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」の有用性は認めながらも，そ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ではないと指摘している。つまり，水利の共有や開拓の歴史といった点で「祭祀圏」の最大範囲は意味のある分析空間として機能していたが，それ以下の下位単位は必ずしも地理的に境界を画することのできないものであるというのである（三尾 1991）。また末成は，廟の信仰を支えるのは廟の管理をするものと参拝するものであり，しかも廟の管理といっても，いわゆる「廟祝」と同地域で呼ばれている近隣に住む固定的な管理者だけでなく，今日ではオートバイなど交通手段の発達や信仰ブームなどにより，遠方から自主的にやってくるものによって支えられている部分も大きく，単一の「祭祀圏」によって廟の信仰を理解することが困難であることを示す。そこで同氏は，「信徒圏」と「信者圏」に加えて，より意識のレベルに重きをおいた「祭祀域」という用語を設定し，廟をめぐる社会関係をより実態に即した形で分析しようとしている。同氏はまた，廟の信仰は固定的なものではなく，廟の人気によって信徒が他の廟へ移る可能性も十分あり，現在信仰を集めている廟も必ずしもその信用を将来にわたって維持し得るかどうかは保証されないという点も指摘している（末成 1991: 47）。

一方香港における研究に目を移すと，新界の大規模宗族と祭祀演劇について田仲の詳細な記述が見られるほか（田仲 1985），瀬川が日常的祭祀と「太平清醮」などの非日常的祭祀では，異なるモデルが適用される点を指摘し（瀬川 1987; 1991），それは硬いモデルともいえる「構造モデル」と，柔らかいモデルともいえる「意識モデル」（末成 1985）の共存とも考えることができると述べる。ここから，厳格な村落構造があるかどうかといった議論は単に「太平清醮」のような厳格なモデルを有する儀礼

の存在からだけでは論ずることができず，むしろ人々の日常生活はそうした村境や帰属意識をはっきりと認識しない個別の祭祀によって構成されていることもあると指摘している。田仲や瀬川によって示されているような，宗族や地域社会における有識者などが意識的に自他に「見せる」ために行う儀礼と，見せることをそれほど意識せずに内的凝集のために行っているものの違いは重要である。また，これまでの研究が主としてすでに確立された信仰儀礼や廟の活動を対象としていたのに対し，廖は1992年に新たに新界に作られた廟を題材として取り上げ，廟の信仰が新たに作り上げられるにあたっては，その媒介となる「神媒」の吸引力と，人々の「功徳」の概念が呼応して，廟への信仰ネットワークと金銭面などの実質的活動基盤が作り上げられて行く過程を示した。これは，廟があくまで個々の信者や「神媒」などの行為の集積によって成り立っていることを示唆したもので，廟をめぐる活動の動的側面に一層注目したものである（廖 1995）。

ここに紹介した近年の香港・台湾の廟や祭祀をめぐる新たな論点はいずれも，本稿で取り上げる陝北の事例に対しても有効である。まず，「祭祀圏」といった明確な境界を持つものとしての廟の運営や信仰の母体といったものは必ずしも描けず，その信仰は重層的で互いに重複しつつ存在しているという点。また人々は必ずしも1つの廟に帰属するとは限らず目的別に複数の廟を使い分け，また参与しているという点。さらに次々と新しい廟が作り出され，あるいは復活する1980年代以降の状況の下で，廟の運営にあたる廟会の委員長の威信と廟の神の霊験に対する評判が直接的に廟の盛衰を左右するという点。むしろ，伝統的基盤を文化大革命が一度解体したともいえる同地域では，廟をめぐる活動や信仰の流動的側面が一層強調されるような状況を呈している。本稿ではこうした諸特徴に留意しながら具体的な事例を廟の種類別に分けて示すとともに[6]，これまで主として北方中国農村社会を対象に培われてきた村落構造をめぐる議論とも一定の対話を果たしたいと考える。

戦前の日本人による中国農村慣行調査などの一連の調査をめぐる共同体論争に端を発し，その後主として東南アジア社会を対象に展開された，モラル・エコノミー論などの視点を加えた華北村落の性格についての議論の過程については，石田（1986），内山（1990）やリトル（Little 1989: 29–67）などに詳しいのでここでは詳述しないが，その中で華北農村社会における強固な共同体的村落の欠如が指摘され，共同体モデルに代わる新しい分析フレームが模索されている。「看青」や「打更」などの共同行動が徹底的な合理打算的行為として行われているのか，何らかの共同体規制の結果行われているのか，といった議論[7]，さらには明確な村境がないとするならば，地域社会

の凝集の結節点はどこに描けばよいのか，といった点については，さまざまな意見が混在しているのが現状といえる[8]。近年の議論の展開は，かつての共同体論争の枠を超え，華北村落をめぐる新たな結合のダイナミズムを模索してはいるが，その反面で，共同体論争の中でなぜ，2つの異なる見方，すなわちバラバラな個体からなる集合体というイメージと，相互規制が支配する共同体宇宙という相反する性格が提示されたのか，それは観察者の誤解によるものなのか，という問いは，むしろ不問にされてしまったように思える。ここでやや先走って論を進めるならば，北方中国農村の結合の性質を分析する際には，この一見矛盾する2つの性格を統合するところに，理解の鍵が潜んでいるのではないかと思われる。すなわち，一見バラバラの個体からなるように見えるなかで，生み出されるさまざまな規制や共同性という逆説的な結合原理を模索することが同地域社会の理解には重要なのではないだろうか[9]。

本稿では北方中国農村において展開されたこうした議論の経緯を念頭に置きつつ，1980年代以降の陝北農村において活発な展開を見た廟をめぐる自律的な社会凝集について，まず個々の行為者と神との交換という二者関係を分析的に考察し[10]，そこから改めて廟や廟会の持つ集合的意味は何かを問う作業を行いたいと考える。その際以下のような手順で論を進めたい。まず，廟の存在形態が村落や村落連合といった単位には一元的に帰結できるものではなく，さまざまな規模と背景をもつものであることを実例とともに示す。その後，廟をめぐる活発な凝集が何らかの所与の社会関係の反映としてではなく，あくまで個々の行為者の神や廟との互酬的関係の集積の上に成りたっているものであること[11]，さらに廟への参与のあり方や程度，またそれぞれの立場によってその互酬関係の認識にもずれがあることを述べる。その上で廟や廟会という装置を通じて作り出された神と人々の集合的交換，その結果付与される集合的意味について言及し，それらが伝達され，増幅されて時には人々のアイデンティティにまで深く影響する過程を論ずる。

このことによって，同地域の自律的凝集が意味するものを問い，境界を持つコミュニティモデルとしての共同体認識の脱構築，および先に触れた廟をめぐる「圏」的把握の一層の脱構築を試みたい。

Ⅱ．廟の神話と廟会の復活

廟が復活ないし新たに作られる場合には，何らかの神話や故事によってそこに廟が建設される必然性が語られる。例えば米脂県城から楊家溝へ向かう川沿いの道に，人

目をひく建物が建てられているが，それはその向かいの河の脇に数年前に建てられた小さな廟の会務を行うための窰洞，「会窰（ホイヤオ）」である。そこは数年前まで何も奉られていなかったのであるが，1993年旧暦の正月に，後の会長となる人物が水を運びながら前を通りかかった際，川の側壁の岩の奥から何やら物音がするため，不審に思ってそこを掘ってみたところ，その奥から菩薩像が現れ，それは1863年に建てられ，その後打ち捨てられていた廟のものであったことが判った。それから，その「会長」は周囲の人々に呼び掛けて廟の修復に立ち上がり，約1ヶ月後には廟の落成記念に芝居が奉納され，「会窰」も作られた。また，この廟は難病に効くという噂が瞬く間に周辺に広まり，同年4月には楡林と山西省の劇団を呼んで数万人規模の廟会が開かれるまでになった。同地域内はもとより，山西省や内モンゴルからも病気治療を目的とする人がやってきたという。そしてその廟会に集まったお布施も2万元以上（日本円約30万円）となった。廟をめぐる噂や情報は驚くほど早く伝達され，廟会の動員力も1980年代の同地域においては，他のいかなる動員も及ばない。地元の知識人や幹部は，農民達の廟会にかける熱意を驚きをもって次のように語る。「彼らは，廟のこととなると寝食を忘れて熱中する。もう今や地元の政府がどんなに呼び掛けても，労働供出には応じないのに，廟会の会長の呼び掛けとなると，辛い肉体労働でも無償で提供する」と。このように，地域の人々による熱い関心によって支えられている廟会であるが，個々の廟会の地位は決して安定したものではなく，先に述べたように常に盛衰の途上にある。しかもその規模も10万人以上が廟会に集まるものから，村のわずかの人々が集まるものまで多様である。ここで，それら多様な廟会の事例のなかから幾つかの具体例を提示するとともに（表1参照）以下にその具体像を考察し，1980年代以降の陝西北部の廟会の実態的把握を試みたい（なお，冒頭の番号は地図内の番号と対応する）。

1.　白雲山（佳県）……伝統的に最も権威を有していた陝北の最高廟

西北部最大の道観とも言われるこの白雲山はもともと中国北方を司る道教神「真武大帝」を奉っていたとされるが，地域の人々にとってより重要なのは，明代中期にこの地を訪れ，疫病を治し，貧しいこの地に廟を開いた開祖，「玉風真人」である。その呼び掛けにより，明の万暦32年（1605年）に白雲観は建立された。以来「玉風真人」は，地元では「祖師爺」と呼ばれて人々の信仰を集め，解放前は陝北のどの村にも白雲山への神事を司る「会長」がいたと言われている（後に「祖師爺」は「真武祖師」と呼ばれて定着する）。したがって陝北の中小の廟にはこの「祖師爺」を奉ったものが多く，またおみくじもその多くがテキストを白雲山に依拠している。しかし，白雲

表1　廟とその活動一覧（本稿でとりあげたもののみ）

表示番号	廟名	場所	廟会日時（旧暦）	奉られている主神	規模（95年時）	会長	招聘劇団	備考	活動
1	白雲山	佳県	4月8日	真武祖師	10万人前後	10数名	省内及び山西	古くもっとも権威ある廟，しかし黒龍潭におされ気味	専属の道士，道教音楽
2	黒龍潭	楡林	6月13日	黒龍大王	10万人以上	王克華ほか10数名	省内及び河南・寧夏・河北・内モンゴル	80年代より急成長，陝北最大の廟に	植林，学校建設，水利建設他
3-1	石崖地	楡林	3月3日 7月15日	真武祖師	5万人前後	8つの村の村長及び書記が兼任	省内	古い廟だがやはり黒龍潭におされ気味　凋落傾向	
3-2	魚河城隍廟	楡林	1月13日 5月13日 7月15日	城隍爺	3万人程度	廟村の書記と会長が兼任（陳中実）	省内	基層政府との関連密接，農村中心から楡林市民などの参与へ	1月の正会は秧歌の祭りの形をとる
4	石佛寺	米脂	4月13日	観音菩薩	3万人程度	10人前後	省内及び山西	93年発足後急成長	
5	飛龍山	米脂	4月15日	真武祖師	数千人程度	8つの村から20名前後の会長	主として県内	村の連合廟として規模一定	
6	東嶽廟	米脂	4月28日	東嶽大帝	数千人程度	2つの村から20名前後の会長	省内（楡林地区文工団に固定）	凝集力，自負心ともに強い	
7	中原寺	佳県	6月19日	観音菩薩	数千人程度	康翠青ほか数名	省内	会長の病気治療のみに依拠して成長	植林
8	斉天大聖廟	米脂	5月20日	斉天大聖（孫悟空）	数千人程度	1つの村で数名（村外居住者含む）	省内及び山西（周辺4つの廟で共同して呼ぶ）	村出身の出稼ぎブローカーが資金的に支える	
9	大佛寺	米脂	3月18日 6月15日	斉天大聖，娘娘	数千人程度	8つの村から10名前後の会長	主として省内	村落が次々独立，会長はほとんど常姓	
10	黒虎霊官廟	米脂県楊家溝	7月15日	黒虎霊官	数百人程度	村の中から数名の会長	県内に固定	シャーマンの死去によって凋落傾向	
11	西天古佛廟	米脂県寺溝	4月8日	西天古佛	数百人程度	村の中から若干名の会長	劇団招聘なし	楊家溝から独立して廟会開催，シャーマン有り	
12-1	懐英閣	横山	3月28日 7月8日	真武祖師 毛・周・朱	1万人程度	毛沢東廟は地元の村の書記呉漢金	省内	もとあった三関，祖師爺に加えて93年に毛沢東廟	植林
12-2	思源宮	靖辺	3月18日 10月24日	真武祖師 毛・周・朱	数千人程度	元靴作り職人武文華他数名	省内	地元の支持を十分得られず，資金回収困難	
12-3	永懐閣	楡林	9月8日	真武祖師 毛・周・朱	2万人前後	徐登堂他28人の会長	主として省内	楡林市内の人々の関与も大，病気治療	植林，黒龍潭との対立有

山に仕える道士は，多くの廟が，白雲山のゆかりの廟であることを信仰を支える依拠としているが，そのほとんどは俗説である，と言う。このように白雲山はこの地域で唯一，専属の道士をかかえ，道教研究も盛んに行われている他，道教音楽なども広く知られている。また，旧暦の4月8日を中心に前後2週間程にわたって大規模な廟会が行われるが（張 1991: 34–35），それは，陝北全体に広がる白雲山の廟会の「会長」（「会首」とも言う）によって担われている。つまり廟会は民間の組織で運営されるのであるが，現在では政府組織としての文物管理会が作られ，また県や地区の文化局なども監督し，県を挙げての廟会という色彩が強くなっている。貧困県である佳県にとってはこの廟会が行われる半月間は主要な収入源であるといっても過言ではない。この廟会は，他の廟会と同じく大規模な交易会や宝くじなども併設され，周辺各県や各省（黄河に面しているため，対岸は山西省である）から10万人以上の人々が集まっている。

2.　黒龍潭（楡林地区，鎮川）……小さな地域廟から広域廟へと変化したもの

この廟については，拙稿ですでに幾つかの紹介を試みたように（深尾 1993; 1996），数多い陝北の廟のなかでも突出したものの1つである。同廟は当初明の正徳年間（1506～1521）に建てられた（禾子 1988: 4）とあり，歴史的には白雲山よりも古い。清代から民国にかけて何度も修復や拡張が行われていたものの，あくまで幾つかの村の連合廟にとどまり，規模は大きくはなかった。しかし，1980年代に入り，各地で廟会復活の気運が高まるにつれ，同廟でも「文管会」が結成され，復活に向けて人々が動き始めた。その際，指導的役割を果たしたのが地元の万元戸，王克華であった。黒龍潭はこの王会長のカリスマ的な指導力と威信のもとに急速に成長し，その廟会は1983年頃には10万人規模の廟会へと膨れあがった。同廟のある谷間には神水が湧き，病気治療や雨乞いに効果があるとされる他，その廟のおみくじ（「籤（チェン）」）が人々の信心を集めていることも理由の1つである。しかし何よりも王の威信が地域内の人々に知れわたり，自らの設計による神殿や山門などの廟建築が話題を呼んだこと，また毎回の廟会の運営に細心の注意を払い，人々の関心を集める劇団を呼んだことなどが，この廟を急速に成長させた最大の理由であった。この廟は，そこで集まるお布施で廟の建築や植林，地元の教育事業などを次々と展開し，今や白雲山を凌いで陝北最大の廟になったと人々に噂されるまでになった。この会もあくまで民間組織であることを維持し続け，他の行政からの関与をできるだけ避けようとしていたが，1998年夏，黒龍潭道教管理委員会を発足させ民政部の宗教管理所の管轄下の組織として新たな時代

を迎えた。

3. 3-1. 石崖地（鎮川），3-2. 魚河城隍廟（楡林）……地方政府と一体化する廟

末端政治組織との関係は後に詳しく述べるように多様で，それは「会長」に当たる人の性質によるところが大きいが，ここで挙げる2つの廟はいずれも「会長」が村政府の書記を兼ねているもので，その廟会も村政府を挙げて行われている。前記の黒龍潭も，王会長とその弟が地元の村の村長並びに書記を兼任するが，それは廟の活動を安定化させるために戦略として行われたものである。ここで述べる2例は，そもそも書記や村長であった人々が率先して廟会の復活にあたり，村政府の活動として取り組んでいるケースである。これは比較的歴史が長い廟に多い。廟会の「会長」は村の書記を兼ねており，廟会開催中は村政府が事務所となっている。このうち石崖地は黒龍潭と無定河をはさんでほぼ対岸にあり，かつては黒龍潭を遙かに凌ぐ規模であったのが，近年黒龍潭の急速な成長により，今では黒龍潭に続くべく努力が行われている。両廟会は，黒龍潭で育てた苗木を石崖地に送るなどの交流を行っている。魚河（地名）は無定河（河川名）が楡河（河川名）と合流する地点にあり，また対岸の横山県を結ぶ橋がこの魚河にあることから，特に横山県に対して大きな影響力を持っている。

4. 石佛寺（米脂県，張家塔）……短期間に無から廟が作り上げられた例

これは，冒頭に挙げた事例である。名目的には歴史上そこに廟が存在したということになっているが，必ずしもそれは定かではなく，全く新しく作られる場合も多々ある。いずれにしても，新しく廟が作られ，それが急速に発展する場合には，それに関わる廟の「会長」の威信が強く影響する。石佛寺の場合は当初発起人となった「会長」がわずか半年で県城の廟会に行く途中脳溢血で死亡。しかし，現在は数名の「会長」が引き続き廟を運営しており，当初の勢いは失せたものの，毎年の廟会は盛んに行われている。新興の廟なので芝居を上演する舞台はまだ仮設のままである。

5. 飛龍山（米脂県，楊家溝郷）……幾つかの村落連合で作られているもの

先の黒龍潭も，石佛寺も複数の村落の連合廟であるが，この飛龍山は歴代8つの自然村で協力して廟会が運営されており，近年の復活に際してその内の7村落が残って協同で行っているものである。奉っているのは白雲山の「真武大帝」で，地元の言い伝えでは白雲山は本来ここに建てられており，明代初期の地震で打撃を受け，後に現在の白雲山の場所に移ったとされている[12]。8つの村落連合から7つに減少したこと

に関しては，後に別の事例で詳しく述べる廟会の独立によるものであると考えられる。協同で廟会に参加している各村からは「会長」が出される他，廟会の日には「供飯」と呼ばれるお供え物が各家々から出される。この廟には1980年代初期に山の山頂にある廟で，廟会の真っ最中に「会長」3人が落雷に打たれて死亡するという事故が起こっており，これに対して，廟に貢献のあった「会長」を神が呼び寄せたと解釈するものもあれば，きっと廟会のお金を個人的に使ったために天罰が降りたのだとするものもあり，その後数年間廟会は停止していた。かつては山全体を埋め尽くすほどの人出であったこの廟会も，現在は地域内で小規模に行われている。

6. 東獄廟（米脂県，白家溝・山塢）……活発な凝集性を示し，末端政府が歩み寄る廟

この廟も実は2自然村の連合廟である。規模はそれ程大きくないものの非常に強力な凝集力を持つ廟会であり，地元の人々は旧暦4月28日に行われる廟会を，黒龍潭に続く第2の廟会であると自負している。「会長」は約20名であり，その活動は活発で，1980年代半ばまでは90歳を越える老「会長」が皆を率いてきたが，現在は40代の呉学旺が全体を統率している。2つの村を合わせても1000人余りの人口のこの廟では，「会長」が廟にまつわる知識が豊富で，病気治療や雨乞いなどすべて統率して行う。そのため村民も知識の共有レベルが高く，強い帰属意識を持っている。廟会の際は，郷政府の幹部が廟会の事務所にわざわざ赴いて，郷政府としても積極的にこの活動を支援する，といった内容の話をしきりにしていた。奉られているのは「東嶽大帝」で，雨乞いの際などは，自己の村落ばかりでなく周辺のゆかりのある廟へも，雨乞いの部隊が足を運んだ。この雨乞い儀礼によって普段は見えない近隣の他の廟との関係が浮き上がってきたともいえる。

7. 中原寺（佳県，康家港）……村の基盤はなく，もっぱら病気治療と「会長」の威信で成長した寺

ここには本来山頂に小さな観音廟があるのみで，康姓の女性が1984年頃から自らの病気治療のために白雲山に通っていたが，気功の能力に優れていることが判り，次々と病気治療を行い，自宅を開放して長期療養患者を入院させたりするうち，遠方からも患者が訪れるようになり，ひっそりとした山はにわかに活気づくようになった。その女性は治療をすべて無料で行い，そのお礼として人々が差し出すものはすべて廟へのお布施として受け，現在では山頂に神殿，会の詰め所，芝居用の舞台の他に周辺に次々と植林を行い，林ができている。ここは観音菩薩を奉っているため，廟とは呼ば

ず，仏教の寺であると自称し，宗教活動場所の許可も政府に申請して与えられている。旧暦の6月に行われる廟会では，200名に及ぶ人々がかつて病気を治療してもらったお礼の奉仕労働に駆けつけ，お布施を数百元単位で出している。患者は遠く咸陽や新疆などからもやってきており，また廟会に訪れた人の中にも40キロ以上徒歩でやってきたという人もいた。

農民が口々に言うのは，町や県の病院に言ってもお金をとられるばかりで，我々のことをことごとくばかにし，ろくに病気を治してはくれない。ここにきて初めて自分達の医者に出会えた。病気が治ったら数千元のお礼をしても惜しくはない，といったことである。

寺とはいえ，お供え物や料理が精進料理である他はすべて通常の廟会と同じ要領で行われていた。ここでは，村落との明確なつながりはほとんどなく，もっぱら「会長」（女性が会長となる例は大変珍しい）の病気治療の効果が評判となり，人々が集まっている。

8.　斉天大聖廟（米脂県，管家嘴）……村を出た人々が支える廟

ここは，人民公社時代には貧しく，その頃から炭坑などへの出稼ぎが頻繁に行われていた村であったといわれる。そのため，1980年代に入ってからは，周辺各村の出稼ぎの仲買人となる「包工頭」が多く出現した。「包工頭」は，1人労働者を斡旋するごとに1000元近い収入を得るため，急速に財をなし，また1年の大半を村の外で生活するようになった。この「包工頭」の性格はさまざまで，村への参与をほとんど放棄して都会に生活基盤を移すものと，村の行事などに積極的に関与し，推進役をかってでるものとに分かれる。この村の廟は後者のような財をなした出稼ぎ頭が多額の寄付を行い，また廟会の時期には郷里にもどって祭を主催する形で復興したものである。管家嘴の王向文一家はそうした意味で最も信望の厚い「包工頭」で，廟会そのものに数千元を出資するばかりでなく，自宅を開放して客人をもてなす。このように，普段は村に不在である人々が求心力の中心となって廟を興す事例もある。

9.　大佛寺（米脂県）……規模は比較的大きいが求心的リーダーに欠け外部からの権威を求める廟

この廟も実は8ヶ村の連合による組織で運営されており，1ケ所に向かい合って「送子娘々」と「斉天大聖」が奉られており，6万元ほどかけたという大きなレンガ作りの真新しい舞台もあった。一見したところ非常に活発な廟会であるように見える

が，しばらく観察していると廟を維持する人々の集団がまとまりに欠け，散漫な印象がだんだん浮かび上がってくる。これについては，長年数多くの廟会と接している劇団の団長も，同じ印象であった。ある夜，廟会の「会長」数名がわれわれのいる窰洞を訪ねてきて，涙ながらに自分達の廟会は今求心力のあるリーダーがいないため，勢いがなく，このままではすたれていってしまうのではないか，と訴え，また自分達の活動を安定的なものにするため，政府機関の保証をもらいたいが，何かその道はないか，と相談をもちかけてきた。地区の文化局の紹介を受け，遠くからやってきた調査者が何か自分達の持っていない外部へのルートをもっているのではないかと考え，皆で相談し，頼みにやってきたのである。彼らが必要としていたのは，先の7の中原寺が持っていたような宗教活動所の許可証のようなものであり，何とかして自分達の活動に対し，外部からの保証を得ようとしていたのである。彼らの訴えは切実で，それだけに廟の盛衰を自らのことと一体化してとらえている「会長」たちの姿が強く表れていた。

10.　黒虎霊官廟[13]（米脂県，楊家溝）……求心力を失い失速する廟

廟は，上に述べてきたように急速に成長するばかりでなく，急速に衰えるものもある。米脂県楊家溝村の黒虎霊官廟は，1980年代に村のあるシャーマン（地元では「馬童（マートン）」と呼ばれる）の呼びかけによって建てられた。それまで村にはかつて地主の時代に建てられた廟の幾つかが，文化大革命で壊滅的打撃を受けながらも存続していた。しかし，病気治療を専門とする廟はこれまでなかったため，別名「薬王」と呼ばれる「黒虎霊官」を奉る廟を新設することが提案された。自ら「会長」となったシャーマンも憑霊によって病気治療を行うが，治癒した人々や村の多くの人々が訴えに応えて，次々と協力し，山頂まで石や岩を運び，廟が建設された。それとともに，「会」が新たに結成され，間もなく劇の奉納も行われるようになった。ところが1990年代に入るころから「会長」のシャーマンが高齢により体調がすぐれず，廟の運営にもかげりが見え始める。そしてついに1994年にシャーマンが没してからは，祭りを開催する資金も十分に集まらなくなり，事実上休眠状態に入る。村には旧来から向かいのもう1つの山の頂に雨をつかさどる「龍王廟」があり，その「龍王廟」をまもる別組織「社」が存在したが，その後「社」は活発化するのに対して，「会」は不活発になり，それにつれて村人達の廟に対する嘆きの声も年々高まってゆく。このようにして廟には中心となる人物の不在によって衰退するものもある。

11.　西天古佛廟（米脂県，寺溝）……独立を果たそうとする廟

寺溝は楊家溝村の隣の支流沿いにある人口300人ほどの小さな村であるが，ここはかつて楊家溝に盤居した地主一族の一門[14]が移り住んだことから，つねに楊家溝の附属的な地位にあり，一時は行政村落として統合されていたこともあった。現在は，行政組織上別々の村となっているが，人々の意識のなかでは寺溝は楊家溝の一部である，という考えが特に楊家溝の本村の人々に多く，廟の活動は現在も共同で行うことが多い。というのも寺溝のみでは劇の奉納などが行えないため，1980年代以降廟が復活してからも，楊家溝の黒虎霊官などの廟会を共同で行うことを余儀なくされてきた。しかし，10で紹介したシャーマンの弱体化に伴う廟の衰退が明らかになるにつれ，寺溝でも独自に廟会を開催したいという村人たちの欲求が強まっている。寺溝でもシャーマンが名乗りをあげ，楊家溝へも病気治療に赴くなど，楊家溝におけるシャーマンの不在を穴埋めするような活動を展開し，独立の気運が高まっており，そのことが楊家溝の人々の嘆きを一層深くしていた。

12-1.　懐英閣（横山県，苦水），12-2.　思源宮（靖辺県，梁鎮），12-3.　永懐閣（榆林市，臥雲山）……退職幹部の呼び掛けによって作られた毛沢東廟

1990年代に入ってから各地で毛沢東廟が設立されるようになっている。陝北で最も早く毛沢東廟を作り人々の話題を呼んだのは横山県の廟山である。もともとこの近くの山裾の村には幾つかの小さな廟があったが，1986年に白雲山の「祖師爺」を招来し，山頂に廟の建築を始めた。苦水鎮の書記を数十年務め，「革命烈士」の息子である呉漢金は，1984年にこの地域で一斉に毛沢東の銅像を取り壊す命令が出された時に，密かに廟のほこらの中に隠し，いつか毛沢東の廟を作りたいと考えていた。そして徐々に準備を進め，1993年についに毛沢東廟を完成させた。「懐英閣」と呼ばれる神殿には向かって左から朱徳，毛沢東，周恩来の順に高さ2メートル余りの石膏の座像が鎮座している。この廟の完成は地域内外で話題となり，各地の新聞などで取り上げられた。この廟は，生前迷信活動を禁止した毛沢東に配慮して，線香は禁止され，そのかわりにタバコに火をつけて供えることとなっている。この廟は，後に相次いで各地に建設された毛沢東廟のモデルとなった[15]。

まず，そこから200キロ以上離れた靖辺県の梁鎮に1995年に毛沢東廟が建てられた。中心となった「会長」は何度か横山県の毛沢東廟を訪れており，そこから多くのヒントを得ているものと思われる。この靖辺県の廟はもともとモンゴル族の廟があったといわれているが，そこに漢族が入り込み，漢族の廟として改変したものであり，現在

は白雲山の「祖師爺」や「龍王」などを奉っている。そして，毛沢東廟を作るにあたっては，付近の14歳前後の羊飼いがある日突然毛沢東の故郷の湖南方言で話を始め，ここに廟を建てるよう啓示があったと，「会長」たちは語っている。しかし後に，毛沢東廟を建てたことで地元の農民と対立が生ずることになり，資金調達に問題が発生した。これについてはⅡで詳しく述べる。

最も新しく建てられたのが楡林から約30キロ程離れた臥雲山の毛沢東廟であるが，ここも白雲山の「祖師爺」を奉る廟が古くから存在し，また国家プロジェクト[16]の植林地として研究センターなども設置されていた。ここも黒龍潭と同様に，植林地と地元の観光名所，そして廟の3つの機能を合わせた開発を行おうと考えており，天安門建築をかたどった木造の大きな建造物を作り，1995年9月の毛沢東の誕生日に行われた廟の記念式典では，楡林市などからも数万人の人が集まり盛大に行われた。ただ，これについても式典の直前になって，地元の公安からパレードの禁止を含めた注意事項の通達があり，当初毛沢東の娘も参加し地元の幹部も多く参加の予定であった式典が急遽，幹部の参加を認めないものへと変更するなど，当局の対応に警戒心が見られた。これら3つの毛沢東廟に共通するのはいずれも，もとは白雲山の「祖師爺」を奉った廟で，おそらく白雲山の相対的地位低下に伴い，新たな戦略として毛沢東を奉ったのではないかとも思われる。いずれにしても，植林などの社会事業に力を入れる点は，黒龍潭のモデルを採り入れたものであろう。

以上，幾つかの陝北の廟を紹介した。もちろんここに挙げたのは陝北にある数百とも数千ともいわれる廟のごく一部である[17]。しかもその性格は多様であるため，その性格類型を行うことも困難である。ただ，スキナーの市場分類にならって，廟の規模とランクを便宜的に示すなら，おそらく以下のような類型が可能であろう。

原基廟（Standard Temple）

普通1つの村に1つないしは複数存在する廟。ただし，ここでは最低限廟会を開催できる規模の廟を原基廟と呼ぶこととする。しかも，その廟会は芝居を呼ぶことのできる規模ではない。芝居を行わない廟会においては主に，「供飯」と呼ばれるお供えものを受け，「嗩吶（スオナー）」（チャルメラ）などの音楽を奉納し，おみくじをひいたり（「抽籤」），病気治療の薬を与えたり，また子供の厄除けのお守りを解除する「過関」という儀礼を行ったりする。時には廟の周辺に線香やみやげものを売る屋台が並ぶことも

ある。上記の事例では11寺溝の廟や，楊家溝の中でも独自に廟会を開くことのない菩薩廟などがそれにあたる。芝居を招聘するような廟会を開かないため，独自の恒常的な運営組織をもたない場合もある。

中間廟（Intermediate Temple）

廟会において芝居を呼ぶことのできる中心機能を果たす廟をここで中間廟と呼ぶ。大抵は1村落に1つか数村落に1つあり，年に1度の廟会では芝居が奉納され，周辺からも人が集まる。上記の事例では，3から10の廟がそれに該当する。あくまで推量であるが，こうした廟が楡林地区でも500以上はあると考えられる。中間廟の場合必ず運営組織を持つ。

中心廟（Central Temple）

数百キロに及ぶ広域圏の中心的な廟としてその影響力を及ぼし，また廟会に集まる人々が，そうした広範囲に広がっている廟。こうした廟は数は多くなく，陝北には例の1と2に挙げた白雲山と黒龍潭のみである。この中心廟の情報については，その廟会の日時やその廟にまつわる神話など，圏内の人々で知らない人はいないといっても過言ではない。また廟の奉仕労働に出かける人も数百キロ圏に広がっている。廟の運営組織も規模が大きく，数名の専従者をかかえる場合もある。

ここでこのような分類をするのは廟の規模と機能の違いに一定の目安を与えるという意味にすぎず，明確な祭祀圏があると想定しているわけではない。また，スキナーの市場ランクと決定的に異なる点は，廟のランクの場合は廟の威信の変化によってランク間の移動が急速に起こる場合があるという点である。市場の場合物流が背景にあるため，地域全体の経済や自然的，政治的環境に大きな変化がない限り，急激な変化は起こりにくい。しかし廟の場合，その規模を支えているのは，「会長」の威信や廟に奉られる神様の評判といった価値意識であり，しかもその価値体系は地域の人々の「厚い語り」[18] によって不断に再生産され，また再規定されている。つまりこうしたランクは固定的なものとはなり難いだけではなく，どの廟も常に別のランクに転化する可能性を持っている。その最も端的な例が2の黒龍潭，そして4の石佛寺のような無から廟が作り上げられ成長した事例などである。黒龍潭の場合は9ヶ村の連合廟，つまり中間廟のクラスの廟であったところから，王克華という人物が「会長」に就任してから急速にその名をあげ，白雲山をも凌ぐほどの中心廟として発展した。もちろ

ん一度発展したからといってもその地位は安定的ではなく，毎年の廟会の運営方法や招聘する劇の内容など，資金の運用方法等をめぐって人々は盛んに語り合い，廟に対する評価を下す。「会長」や廟会の運営にあたる人々は，そうした人々の評判を巧みに聞き入れ，次年度の運営計画を建てるのである。つまり，廟の活動は人々の注目する熱い視線の中で，常に新たに作り出されているのである。

こうした，地域の求心力のうねりの中に成り立つ廟であるが，そうしたうねりは個々の行為者にとって一体どのような意味を持っているのだろうか。次章においては，個々の行為者と廟との交換という点に注目して，この自律的凝集がどのようにして成り立っているのかを考えたい。

Ⅲ．　廟の創出，運営を支える社会的交換

本章では，廟会を構成する人々がどういった意味において活動に参加しているのか，さまざまなレベルで参加する人々にとって，その行為を支える互酬性は何か，またそれらはどの程度共有されたものなのか，といったことについて考えてみる。

廟会のなりたちと直接的交換

まず，年に1度の祭りを有する廟では，その維持管理を中心になって行う「会長」と，廟の祭りの際や廟の建設等に資金や労力を供出する「会」の構成員が形成される。その会は「廟会」と呼ばれたり，またより伝統的には「社」とも呼ばれていたようである。「会長」は基本的に無報酬で「会」のための雑務をこなし，「会」の運営を行う。この「会長」にあたる人々の威信は先にも少し触れたように直接的に廟の盛衰に影響を及ぼすが，「会長」の選出は基本的には自薦である。したがって「会長」は多くの場合複数存在し，その中から「正会長」や「副会長」などが選出される。この時点で「会長」による選挙や「問卦」と呼ばれる8面体の木片を転がして行う占いなどによって「正会長」が選ばれる。また，「会長」ではないが，その周縁で「会」を金銭的，労力的に支える会員ともいえる構成員がいるが，これも固定的なものではなく，1つの村に複数の廟会が存在することもあるし，また村の中でも廟の活動に参加しないものもいる。また，7の中原寺のように地縁的要素はほとんどなく，遠方の人々によって構成される廟もある。

廟は一定規模以上になると，年に1度の廟の祭りに他所から訪れる不特定の観衆やおみくじや願い事に日頃訪れる参拝客によっても財政的に支えられる。2の黒龍潭な

どはそうした収入だけでも年間で数十万元（日本円にして500万円ほど）にものぼる。こうした廟をめぐる人々の構成を図示すると図1のようになる。

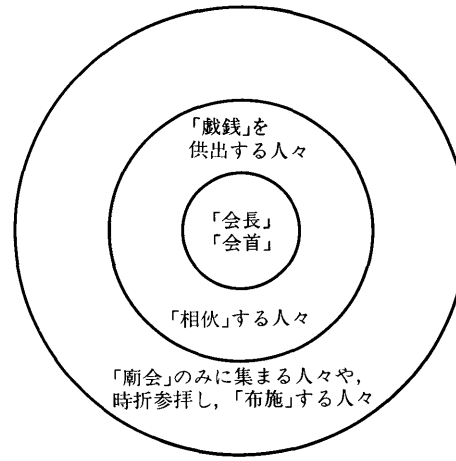


図1　廟に関わる人々の諸相

ここで重要なのは，この中心と周縁の関係は，支配被支配関係を意味するものではなく，むしろ周辺からの評価システムとして理解するほうが妥当であるという点である。「会長」の資質は凝集の規模や廟会の成否に直接影響を与え得るが，人々の抱く価値の指針に沿う行為を続けなければ，その座を維持することは難しい。「会長」は社会的影響力を持ち得るが，一方で神への公僕ともいえる位置づけであるといってよい。

さらにもう1つ重要な点は，それぞれのレベルの参与者が，各々の互酬関係を以って廟会に参与している点である。以下それぞれのレベルでの互酬関係を見てゆきたい。

まず「会長」を務めたり廟への奉仕労働に参加する最も直接的な交換関係は，廟の神に何かの祈願をし，その願いが叶えられれば「会長」を務めるとか，何日間奉仕労働をするといった約束をしたことに由来するものである。10の楊家溝村の黒虎霊官廟の「会長」の1人は，数年前に妻の病気を治してもらった際に会長として廟に奉仕することを約束し，そのために現在も「会長」を勤めていると語っていた。また，2の黒龍潭の廟会は規模が大きいため祭りの最中に数十名の奉仕労働者が各地から駆けつけ，厨房の料理係や掃除係などを勤める。こうした人々は周囲300キロに及ぶ各地から集まっており，廟の奉仕労働の登録係で登録し，10日間や15日といった自分で約束した日数働いて帰る。延安の近く安塞県から来た料理人の奉仕労働者は，毎年15日間来ると数年前に約束して以来，どんなに農作業が忙しくても必ず来るようにしている，と語る。こうした奉仕労働者が黒龍潭の場合，1年を通して絶間なく訪れ，植林地の苗の手入れや水運びなどに献身的に働いている。もちろん奉仕労働だけでなくお布施（ローカルタームでも「布施」）も同様である。周辺の村から来た女性は，隣の家と敷地の境界線を争う裁判のことで黒龍潭の廟を訪ね，裁判に勝つことができれば1000元のお布施をすると「口願」（願かけ）をした。神の前で願をかける際，この地域で

は周囲の人々に聞こえる大きな声で公然と自分の窮状を訴え，そして神がその願いを聞き入れてくれるようにと，お布施の額や奉仕労働の内容などを提示する。神の前で必要とされていることは，説得力のある語りと神が十分満足してくれる条件を提示することであると考えられている。こうした交渉は，個人の場合でも，また村などで雨乞いをする場合でも同様で，神の意思を聞くために行う「問卦」は，自分達の必要な答えが得られるまで，さまざまな形で窮状を訴え，劇の奉納や廟の修復などさまざまな条件を上乗せする。神への祈りは，こうした対面的な交渉によって構成されており，奉仕労働やお布施の多くはこうした交渉の結果行われているのである。一旦約束した内容は必ず履行せねばならないと考えられており，先の年間15日の奉仕労働を行う農民も，ある年どうしても植えつけが忙しく奉仕労働に来なかったら，その年は悪いことが続いた，やはり「黒龍大王」との約束に背いたからだ，と語っていた。

広がりのある交換行為「相伙（シアンフオ）」

廟への奉仕労働は上記のような直接的交換の他に，ゆるやかな交換行為に基づくものがある。先の奉仕労働を含め廟の建設などの無償労働に参加することを地元の人々は「相伙」すると表現する。この「相伙」という言葉は，そもそも家族間のお手伝いから友人など親しい人に無償で手助けをすることなどに用いられ，その使用範囲は広い。例えば窰洞の建築現場で何人もの人が働いているが，その中には日給で雇われているものと，友人や親戚などで無償で働いているものとがいる。この無償で働いているものを「相伙」と呼び，その関係は日頃から親しく，何か手助けが必要な時には，金銭関係や目前の互酬関係のバランス抜きに助け合うことを指す。これは，結婚式や葬式などを行う際にも見られる。こうした儀式には食事がつきものであり，料理人や皿洗いの他に，水運び（水道などのないこの地域では不可欠である）や金銭管理，総指揮などさまざまな役割があらかじめ分けられており，そこに友人や親しい近隣のものなどが割り振られる[19]。この人々の協力のパターンが廟会の際にも用いられ，役割分担表が張り出され，それに応じてスムースに仕事の分担と人々の組織化がなされている。こうした「相伙」を基礎とする人々の協力のモデルがこの地域に存在することが，10万人以上の人々が訪れる大規模な廟会でも混乱なく秩序を保って維持されるという高度な自己組織性を支えているのである。このようなシステムは人民公社期に一時停滞したが，ごく限定された形での助け合いとして残り，人民公社の解体とともにまた息を吹き返した。以前は，こうした廟会の挙行には，地位も経済力もある地主階層が中心的役割を果たしていたが，そうした圧倒的な郷紳的存在の欠如した1980年代

以降は，「会長」となる人の威信や廟会の運営手腕，そしてもちろん奉られている神にまつわる神話的伝説や御利益などが廟への凝集力を直接左右するものとなっている[20]。

こうした中で廟に「相伙」に訪れる人々は一体何との交換を行っているのであろうか。まず，人々のローカルなレベルでの解釈では，「為神仙相伙」（神のために「相伙」する）という答えが返ってくる。そうすることによって徳を積み，それによって「神仙保祐」（神の保護）が得られると考えられている。ただ，どの神にでも，あるいはどの廟にでも献身的に働くわけではない。そうした労働をささげるにはその神が「霊」（霊験あらたか）である必要があり，また同時に廟会や廟の建設を主導する会長もまた「霊」（この場合は英明で徳が高く，公正無私な働きぶりを示していること）でなければならないのである。そして人々は，どの神が「霊」（あらたか）であるか，どの廟会が評判が良いか，といったことに関して頻繁に情報を交換し，黒龍潭のように2つの条件を兼ね備え，また新たな建築群や植林など話題にも事欠かない廟が出現すると，そのニュースは数百キロ圏に伝播する。そして自発的奉仕労働に訪れる人の範囲も広がるのである。

このように，廟をめぐる自律的組織は非常に変化に富む柔構造を持つものであるが，まったく自発性にまかされているわけでもない。2の黒龍潭にしても，またその他の村レベルの廟にしても，そのほとんどが主として依拠する村を持っており，その村では「会長」の呼び掛けに応じてほぼ義務的に労働が供出される。もちろんこの場合も一方的な供出ではなく，例えば黒龍潭のように大規模に成長した廟の場合，廟会の際宿泊用に用いられたの数千枚のシーツを洗濯するのは，主として周辺村落の女性であるが，それに対して，村に廟の資金で学校を建設したり，大型パラボラアンテナを設置してテレビが全戸ではっきりと映るようする，といった実質的な利益が還元される。

もっとも，すべての村がこのように報われるわけではない。10の黒虎霊官廟では1980年代初期に村人が山頂まで何往復も石を担ぎ上げ，多大な苦労をして廟を築き上げたが，その後の衰退で現在は訪れる人もまばらで，病気治療のお布施の収入もない。年に1度の芝居も村人から1人当り2元ほどの現金を徴収して続けている状態で，それでも資金が不足するため，名の通った劇団を呼ぶことも難しく，祭りの存続すら危ぶまれる状態へと転落している。このような状況を村の人々は我がこととして悲しみ，我々は廟会すらまともにやり遂げられない，だれも人々に呼び掛け，引き付ける人材がいない，と嘆く。廟会の盛衰が人々の意気の高揚と直接関わり，村や地域の凝集性の高まりが人々の自己認識までも左右するというこの関係も，人々と廟との関わりの

深さを示しているといえよう。

「会長」の互酬性と人々とのずれ

以上，様々なレベルで廟の活動に参加する人々の互酬性について見てきたが，その中で最も関与の強い「会長」と廟会活動との互酬性について次に見てゆきたい。というのも「会長」の関与は他の参拝者や奉仕労働者とは時間的にも労力的にも大きく異なることが多いためである。また，興味深いのは，一般の参加者と「会長」の意図や意識の間には往々にしてずれがあることである。ここで幾つかの会の「会長」を例として取り上げてみたい。

まず，第一に取り上げたいのは2の黒龍潭の「会長」王克華である。王の活動については，これまで既に何度か紹介を試みたことがあるが，その略歴をまず簡単に振り返ってみたい。1942年生まれの王は地元綏徳の師範学校に優秀な成績で進み，その後教師生活を送った。しかし文化大革命が始まる直前に教師の座を退き，農業に従事する傍ら，得意な石の彫刻などを行う。1970年代末からは絨毯の交易などで財をなし，一躍万元戸に。内モンゴルや華北の石家荘との交易の要衝，鎮川の街に店を設け，商才を発揮する。しかし，そうした商業活動のみでは飽き足らず，1980年代初期に廟会活動が許可されるやいなや，近隣の仲間と「文物管理会」を結成し，荒れ果てた黒龍王廟の修復と復興に取りくむ。人々の推薦を受け「会長」となった王は，持ち前の匠人としての能力を存分に発揮し，数年のうちに立派な山門を設計し，黒龍王廟へ通じる参道の入り口に建設した。こうした活動が次々と話題を呼び，1981年に再開した旧暦6月13日の祭りは瞬く間に数万人規模に。その運営は王を「総会長」に，9つの村の24人の「会長」が中心になって行った。1984年からは王の提案で植林を始め，現在では福祉，教育，治水，治安など周辺地域への事業は，かつて陝北最大の廟であった白雲山を凌ぐものとなっている。そうしたことから，白雲山からも王に廟の管理を受け持ってほしいと依頼が来るほどであった。王はこれらの活動を行うために歩いて20分ほどの自宅から，しばしばこの廟にやってきて，人々を見回ったり会議を開いてさまざまな事項を決定したり，また具体的な図面をひいたり，と多くの時間を費やした。家業の農業と店はほとんど妻と息子にまかせ，自分は廟のことで時間の大半をとられることもあった。しかし，これらの活動からはまったく収入を得ておらず，常に公正無私に務めたことを王は強調する。当然そのことが神話化され，人々の間で語られることを知っての上であり，また万一にも廟の金に手を染めることがあれば，そういったことにうるさい村人たちの格好の非難の的になり得ること，そのことにより事業全

体が決定的ダメージを受け得ることも十分承知の上でのことであろう。王は廟に足しげく通っていても，客人をもてなす時以外，廟の食事には手をつけず，常に帰宅してから食べるようにしていたと語る。村人の信任を得るにはこうした点で，神経質なほどに配慮せねばならないことを王は十分に理解していたからである。しかし，こうした王の活動にも1度だけ重大な危機が訪れた。地元の村で王の活動を妬ましく思っていた当時の村長が王の口座名の下に置かれていた水利費が法律で決められた半年の期限を1日越えたことを理由に公金横領罪で訴え，王は数ヶ月間取り調べのため，公安に拘留されることになったのである。1991年に起きたこの事件の噂はやはり瞬く間に広がり，王への疑いも広まった。このことで王が細心の注意を払って築き上げてきた地位と威信は危機に瀕し，一家は憔悴のまま正月を迎えた。数ヶ月後，無罪が証明され無事釈放された王は，それまであまり重要視していなかった村の要職を自らと自らの近親者で固めることに力を注ぎ，王を陥めようとした政敵を退け，村書記と村長の座を確保した。こうすることによって，王は再度安定的に廟会の活動を再開し，また威信も復活させることができたのである。1995年夏の廟会はその意味で，王の勝利宣言がなされた年でもあった。谷を埋め尽くす数万人の観衆の前で王は，「黒龍潭はこれまで多くの人々の支持によって今日の姿に発展してきた。途中一部の人々の妨害にもあったが，現在はそれらを排除し，発展の確固たる基盤を得たことを喜ばしく思う」と高らかに宣言した。

このカリスマ性を備えた「会長」について特筆すべき点が幾つかある。まず，廟会を運営するにあたって，あくまで民間の活動に終始しようと務めている点。止むを得ない事情から村政府については実権を獲得しようとしたが，それ以外の政治的権力の取得に彼は一切興味を示さない。それどころか政府側からのさまざまな歩み寄りを拒否し続けている。こうした行動の背景には，王があくまで民間に依拠し，民間に還元することを目標としていることが挙げられる。彼が求めているのは，「農民の農民による自らのための場の創出」ということである。廟の祭りにしても，人々から集めた資金で誰のためでもない，自分達のための娯楽の場を提供することを目的としている。次に特徴的なのは，彼自身は神の存在を信じておらず，あくまで人々のなかで有効に機能する事業の場として廟会をとらえ，手段として廟会を用いている点である。その点で彼の周りで彼を支える人々との間にはずれがある。他の人々は神とその神につかえる有能な「会長」として彼を信頼し，活動に参加しているのに対し，王はその役割を演じながらも，自らの意図は別のところに置いている。王は，はっきりと「私は神を信じない，神を越えるのは人であり，神も人が作り出すものである」と語っている。

こうしてみると王にとっての互酬性は他の廟会参加者と異なるところにあるのが判る。それは神の「保祐」（加護）を求めるために行われるのではなく，ましてや政治的権力の獲得のためでもない。やや単純化していえば，地域に存在する威信構造の中での自らの位置の獲得と，それを通じて実現される廟の修復や学校建設といった事業の拡大であるといえよう。王はその威信構造を熟知しながらも，一方でそれを少し離れたところから眺め，自己をその中の演技者として投入しながら，マネージメントを行うといったタイプの行為者なのである。それは，神を信じないと明言しつつも，自ら廟の「会長」を務めるその行為に最もよく表現されている。

このように，「会長」が他の廟会参加者とは違う意図から動き，にもかかわらず廟会という1つの事業を共に進めているという例は黒龍潭ばかりではない。12の毛沢東廟もその典型的な例である。まず，最も早く作られた横山県の懐英閣は呉漢金という「会長」によって作られたことは既に述べた。呉は1950年代の合作化の時代から地元苦水鎮の書記を40年以上も務めている。しかも人民公社期には「先進模範書記」として「人民代表」にもなるなど地元では名の通った人物であった。呉の父は劉志丹率いる革命軍の団長で，呉が4歳の時に殉死している。こうして，革命と毛沢東の時代に強い思いを持つ呉は1980年代以降，「老根拠地」であるこの陝北でもそうした革命の伝統が次第に薄れてゆくことに危機感を覚えていた。そこに冒頭に紹介した毛沢東の銅像のことが重なり，呉の友人である楡林の林業庁の幹部[21]などが後押ししてくれたのをきっかけに，全国初の毛沢東廟が建設された。この廟について呉は「人々に革命時代の精神を思い起こさせ，毛沢東の貢献を偲ぶ場を作りたかった」と述べている。しかし，呉とともに廟の建設にあたった奉仕者の農民は，そんな呉の語りとはうらはらに，この廟山は「神霊」（神の霊験があらたか）であるし，呉書記に「徳」があるから，そして毛主席は必ず自分達を「保祐」してくれるだろうからここにお仕えしていると語っている。

さらに大きなずれはこの横山県の事例にならって建設された靖辺県の毛沢東廟で見られた。ここではそのずれが資金問題とからみ，対立にまで発展した。この廟を建てたのも郷の副書記をはじめとする地元の退職幹部であった。彼らの言説は「貧農下層中農の要求を聞き入れた毛主席の恩に応えたかった」というものであり，自ら横山県の毛沢東廟に触発されて，それよりも一歩進んだものをと，以前からある廟の横に北京の毛沢東記念堂に似せた建物を建てた。しかし，毛沢東廟ができた翌年干ばつが起きると，地元の農民は「毛沢東は生前，廟会の活動を迷信として破壊した。その毛沢東を龍王廟のそばに建てたため，龍王様がお怒りになって，干ばつが起きたのだ」と

口々に語り，結局地元の人々の支持を得ることができなくなった。その結果廟の建設費用は未だに返済できないままとなっているという。最も新しい楡林の毛沢東廟では，1996年秋に盛大な開廟式典が行われたが，この廟も日頃は訪れる人もまばらで，主に楡林の街から病気治療のために人が集まる程度であるという。この廟の「会長」の徐登塔は「毛沢東はやはり中国に貢献のあった人だ。私は他の毛沢東廟も黒龍潭の廟も見てはいないが，この場所を観光と植物園，廟を兼ねた保養地としたい」と語る。この廟も元楡林地区の共産党委員会，組織部部長などの幹部の支持を得，廟の建設費用20万元余りを調達した。しかし，開廟式典の際も「会長」達が熱心に陝北の民謡を題材とした毛沢東を称える歌「東方紅」を唱和するのに対し，そこに参加する農民は傍観者的態度で見つめているだけであった。

こうした幾つかの毛沢東廟は，先の黒龍潭をはじめ他の廟とは性格を異にしていることは明らかであるが，共通しているのは「会長」として廟を起こし，運営する人と奉仕者や参拝者として廟と関わる人々との間では必ずしもその解釈は一致しておらず，異なる意味付けのもとでそれぞれの関与が見られることである。このように廟の解釈をめぐって地域内でも異なるレベルが共存するという点については，改めて指摘する。

こうして廟をめぐる凝集には，さまざまなレベルの互酬関係が重なり合っていることが看取されたが，次に廟の最大の活動である廟の祭りがどういう装置として機能しているのか，祭りの場が持つ意味は何かという点について章を改めて考えたい。

Ⅳ．　神との対話——芝居の奉納——

先の章で見たように，1980年代以降に陝西北部で復活した廟は，固定的なコミュニティを背景にするというよりは，個別の二者関係的交換を背景に，同地域の儀礼などの際の協同モデルを支柱として組織化されている。では，そうした廟の祭りである廟会がどういったプロセスで進められ，また芝居の奉納を通じて集まった人々の場はどのような意味を持つのであろうか。ターナーはその著書『象徴と社会』において C. K. ヤンの著作（Yang 1961: 89）を引用し，華北の廟会が日常の閉ざされた世界より開かれた人々との一体感を感じさせるコミュニタスの役割を果たしていると指摘する（ターナー 1981: 123）。本章では，廟会の組織としての対外的関係である劇団との交渉，芝居の奉納の準備の過程，そして劇の奉納に集まった人々の集団的な場が持つ意味について考察したい。

廟の祭りへ向けて

廟の祭りの準備は規模の大きなものでは半年以上前から行われるが，最も重要なものは劇団との交渉である。廟の祭りは主として夏の時期に集中するが，春節を過ぎた頃から人気の高い劇団には日程の予約が入る。この劇団との交渉が廟会が対外的に持つ関係の最も重要なものであるが，その過程は以下のようなものである。まず，廟の「会長」が集まって，今年の廟で招聘する劇団の候補を決める。決定のための重要な条件は予算の規模と話題性である。黒龍潭のように規模の大きな廟会では遠く河南省や寧夏回族自治区，山西省などから劇団を招聘する。その場合，往復の旅費や芝居道具の運搬費用，滞在経費に至るまでを廟側が持つことになっているため，劇の上演費に加えてこうしたもろもろの負担を加えると数万元となる場合もある。また芝居も最も小規模な場合でも3日にわたって5本の芝居を上演するのが一般的な形式であるため，県レベルの劇団でも1度の招聘で少なくとも3000元は用意せねばならない。

その重要な交渉の過程をこの地域では「写戯」と呼び[22]，代表を劇団に派遣し，劇団の責任者と値段の交渉をし，日時と契約内容を確定し，互いに契約書を交わすまでがその過程に含まれる。この交渉は一般には限られた予算制約のなかで，如何に意中の劇団の芝居をより有利な条件で確保できるか，という廟会の成否にかかわる重要な事項であるため，その任務は重い。一方劇団の側としても，相手の資金能力を見極めながら，可能な範囲で自己に有利な条件を提示する。このようなやり取りの末，劇の日程が決められるのである[23]。また，こうした交渉自体，劇団の本部で行われる場合もあるが，劇団が各地で巡業公演をしている間は，その劇団の巡業先をつきとめて直接そこに赴く。人気の高い劇団であれば，いつどこで公演を行っているかという情報は容易に入手できるからである[24]。祭りが近づくと，村や周辺に通知が貼り出され，廟会期間中の役割分担が決められる。その分担は前章でも述べたように，結婚式などの際と同様の役割分けで，水汲み，料理係，皿洗い，電気担当，会場整理，神を安置する台の護衛，などを割り振り，劇団の宿泊先，食事の場所などを手配する。劇団員は自分の布団を常に一式持って移動するため，適当な窰洞か幾つかの民家を割り当てるだけでよい。こうして，前準備が進められ，祭りの初日，楊家溝のように舞台が廟の正面にない場合は，「唢呐」の音に導かれて御神体が舞台の正面に安置される。その後劇団が到着。舞台裏の詰め所で慌ただしい準備が行われた後，午後の公演に向けて準備が進む。さらに黄土高原では，芝居の上演に必要な電力を確保することも重要な準備作業の1つとなる。芝居に熱心な村の老人達は，劇団が到着する頃から手製の

椅子を持って野外劇場の最前列を占拠し始める。こうして3日間に及ぶ芝居が上演され，村や廟の周辺は祭りの興奮に包まれるのである。

一方劇団としても民謡や腰鼓，踊りなどを取り混ぜたバラエティーショーなども用意して，舞台の多様化を図る。最近の傾向としては，ミラーボールや電子楽器を取り入れ，農民が足を運ぶことのない街の「舞庁」（ダンスホール）さながらの光景を舞台の上に作り出すといった趣向が採り入れられ，人気を博している。古典劇に至っては老人などは生涯に何度となく繰り返し見ており，セリフや物語の展開を熟知していることが多いが，それでもなおかつ感情移入して芝居に見入り，名場面ではともに涙を流す。そして，心を打つ芝居のあとは，人々も普段より饒舌になり，芝居の合間に旧知に出会っては人生を語り始めるといった光景が随所に見られる。こうして芝居を奉納する舞台とそれを取り囲む広場や斜面がいつもと違った場となるのである。

廟会のもう1つ重要な点に，決まった日時に行われるということが挙げられる。通信や交通の不便な黄土高原の村落にあっては，近隣の村と往復するだけでも一日仕事である。ましてや少し離れた村の親戚等を訪ねるといっても，事前に連絡をすることもできず，あらかじめ日取りを決めるということも難しい。そうした状況下で，祭りの日取りに関する情報は広範囲に共有されており，その祭りの日に合わせて親族や知人を訪ねることは，共通の了解事項となっている。受け入れる側も，その日は遠方から知人がやってくるかもしれないことを考慮し，何らかの準備をしている。中国農村において，廟会の日が見合いや商談，親族訪問などさまざまな社会的機能を兼ね備えているといわれる由縁である。我々調査団一行は参与調査の一環として調査を行っていた村で祭りを主催したが，その際も村の人々は，外国人が祭りを主催する噂は各地に広まっているので当日は相当の数の人が集まるであろう，と口々に言っていた。果たして，当日は何と人口1000人余りの小さな村に1万人以上がつめかけ，親戚の家に泊まるもの，野宿するもの，などさまざまな人々が村を一杯にした。ある農家では何と70人以上もの親戚がやってきたと悲鳴をあげ，集まった範囲も，延安や西安，遠くは銀川に及んだ。彼らの情報入手ルートは当然ながらすべて口コミで，村の人々も当日になるまで，一体誰がどのルートで情報を入手してやってくるか見当がつかない。このような廟会の賑わいを1世紀前の19世紀末に華北で調査を行ったH.スミスも次のように表現しており，さまざまな政治的変動を経過しても，廟の祭りに対する人々の熱狂ぶりは何ら変化するところがないように見受けられる。

劇団を招聘した村落では，各家庭はお客で一杯で，夜は横になる場所もなく，したがっ

て一晩じゅう座って話していなければならぬことが珍しくない。——中略——芝居は3日間より短いことはめったになく，ひょっとすると4日間以上も続けられるから，劇団を招（ママ）んだ村落は如何に重い負担を背負わねばならぬかは想像に余りがある（スミス 1941: 67–68)。

その結果，一家が半年もかけて使うような燃料をわずか1週間で費やしてしまう家も見受けられ，貧しい家などには大きな負担となるとある。

このように，廟の祭りは中国の村落の生活にとって，最も華やいだ時であり，それゆえ廟会に関わる情報は驚くべき迅速さと正確さで人々の間に伝えられてゆく。この，人々の噂が持つ意味については，次の祭りの場の持つ意味との関わりでさらに論じたい。

神と人との集合的交換とコミュニタス

通常は個別に行われている神との交換が，互いに結び合い，連絡を取り合って，分業や協力による相互関係を生み出す。そうした組織化した「会」としての対外的交渉が，上記の「写戯」であった。その結果上演される劇を観に集まった人々は，一定の共有された時間に1つの場所に集まることにより，一種のコミュニタスのような状況を作り出す。先にターナーが，C. K. ヤンの著作を引用し，河北の廟会をコミュニタスの例として取り上げたことに触れたが，ここでまずその原文と翻訳を引用したい。

> For three days and nights, the emotional tension and the religious atmosphere, together with the relaxation of certain moral restrictions, performed the psychosocial function of temporarily removing the participants from their preoccupation with small-group, convention-ridden, routinized daily life and placing them into another context of existence——the activities and feelings of the larger community.
>
> 三日三晩にわたり道徳律が多少緩められると，緊張感と宗教的な雰囲気とが人びとの心理に影響を及ぼすようになる。その結果，祭りに参加する人びとは，小集団での決まりきった日常生活からひきはなされ，より大きな共同体の成員としての活動と感覚を身につけた別の存在状況に移行する（ターナー 1981: 123; Yang 1961: 89)。

ここで，用いられている共同体（community）という語が，いわゆる共同体論争で用いられた用語とは異なるものであることは明らかであるが，少なくともターナーは

それを自己の用いるコミュニタスという概念と等置しているものと思われる。ここに集まった群衆は，必ずしもⅢで述べたような個人的交換のために訪れたのではない。しかも，面識のある人々ばかりでなく，規模の大きな祭りとなればなるほど，見知らぬ人々の集団に身を置くことになる。日頃面識のある人々で構成された村落空間に生活する人々が，時としてこのような大規模な集まりの参加者として加わることによって，より広い世界に自己を見出し，生活世界の広がりを認識する作用があることは想像に難くない。しかも，この黄土高原においては廟会のような「約束された時間」がない限り，谷の狭間に分散して生活している人々が，特定の場所に集まる機会を創出することは難しい。その意味で，自らの生きる世界をより広がりのある場として確認する数少ない機会を，この廟の祭りが作り出しているのである。ましてや黒龍潭や白雲山のような大規模で人々が広い範囲から集まる廟の祭りは，ターナーが事例として取り上げた巡礼の場のような意味合いを強く持つものであるといえよう。

しかし，廟の祭りで可視化した人々の集まりがより大きな意味を持つのは，むしろその後に続く「語り」の部分においてである。人々は廟会から戻った後，劇団の演目や登場した役者，また廟会がどれほど盛大であったかを人々に事細かに語る。最近の黒龍潭の廟会では最終日に盛大な花火大会が開かれるが，そうした花火の模様や花火のために何万元が支出されたか，今年の劇団はどこからいくらで呼ばれた，といったことなども格好の話題となる。村には必ず人々が集まって情報を交換する場所が数箇所あるが，そういった場所で廟会に参加した者はしばし話し手として中心的な役割を演ずることになる。また，各地の廟会を渡り歩いて参加する人が，各々の廟会を比較し，廟会の規模や「会長」の評判，役者の評価などについて語ることもある。こうした，同地域の人々の「厚い語り」によって，廟会に関する評価は増幅され，良い評判を得た廟や廟会はそうした噂によって，さらに新たな参加者を獲得するのである。これが，Ⅱの実例で述べたように廟会の規模や華やかさを常に流動的なものとする重要な社会的背景の1つである。

廟に対してさまざまなレベルで参与する人々が一同に会する廟会は，廟を通じた人々の凝集力を可視化させ，人々に自らの生活世界をより広い場において認識させる。と同時に，人々の語りによって，さらなる拡大や凋落へと方向づけられてゆくのである。この評判を作り出す「場」こそ，この地域に共有される価値の場であるといえる。

黒龍潭の「会長」王が，一切の個人的な利益を廟会に求めなかったことや，毎年の評価を考慮して，次年度の劇団や活動内容を決定していたこと，これらは不断に続けられる語りによる評判との相互関係の上で，廟会が運営されていたことを示すもので

あり，一定の規模を維持したり，発展を続ける廟会が，そうした評価の磁場と常に呼応しつつ，初めてその地位を確保し得ているということを示している。

このようにして見ると廟会は，人々の行為と意識が凝集し，その相互作用によって作り上げられて行く1つの「渦」のような存在であると考えることができる[25]。渦は中心の速度が速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。また，渦はその外延に明確な境界線を持たない。それは廟会をめぐる人々の集まりが，何らかの境界を持つ圏では捉え難いことと共通する。たまたま，村のサイズと渦の及ぼし得る影響力の範囲がほぼ一致する場合もあるが，それはあくまで1つの経過点にすぎないとも言える[26]。改革開放以後の陝北農村社会にはこのような大小さまざまな渦が自生的に発生し，成長や拡大をするものもあれば，衰退の道をたどるものもあり，それらが重なり合って，重層的な凝集を作り上げていたと言える。こうした，渦の生成の過程が顕著に観察される事例として地元の民俗学者郭氷廬は，1980年代以降の陝北における廟会の生成過程は，これまでブラックボックスとなっていた廟の生成のプロセスを明らかに知ることができる格好の事例であるとして捉えている（郭 1998）。

おわりに

以上，「祭祀圏」に見られるような廟を結節点とした「圏」的な地域社会理解を脱構築するという課題から出発して，陝北に1980年代以降繰り広げられた廟と廟の祭りの再生と生成の過程を取り上げ，そこにさまざまな形で関わる人々と廟会の関係が神との二者関係ないしは地域社会との交換によって支えられていること，また会の運営に何らかの形で関わる人々も村落を背景とした義務的な参加も一部はあるものの，基本的には任意の参加によって成り立っており，その母体も村落のみに一元的に帰することはできないこと，さらに廟にはさまざまなレベルや性質のものがあることなどを，実例から観察した。

また，これまでにも廟のランクの多層性については，華北の事例などでドアラ（Duara 1988: 118–157）をはじめ多くの研究者によって指摘されていたが，本稿が扱った現代の黄土高原では，そのランクは固定的なものではなく，常に拡大と縮小の可

能性を秘めた存在であること，さらにそうした変動を作り出すのは，人々の廟会の活動に対する不断なく続けられる評価と，それを生み出す「厚い語り」にあるということを，わずかな事例とともにではあるが提示した。そして，そうした人々の評価に支えられて変化を続ける同地域の廟を表現するものとして，「渦」という比喩にたどり着いた。

では，最後にこうした「渦」が生起した時代的背景や，地域的意味についてもう一度考えてみたい。まず，廟の運営や劇の奉納といった村の文化的活動が，宗族の勢力保持と密接に結びついていた華南の事例（田仲 1985; 瀬川 1991）に対して，北方中国においては宗族の村落社会に占める比重は小さく，むしろボランタリーな結社的性格を示すものであることは，1980年代に山東省の慣行調査村で調査を行った佐々木もすでに指摘している（佐々木 1993: 25–27）。また，台湾のように開拓や移民という歴史的変遷に伴い，廟が体現する結合の背景が変化するといった地域社会の変化の里程標としての意味も現代の黄土高原では薄い。もちろんかつては地主一族による廟の設立や廟会の挙行といったことは多く見られたであろうが，文化大革命によって白雲山を中心とした廟をめぐるヒエラルキーが解体したことにより，1980年代以降かつてない流動的な状況が現れたと考えられる。

また，人民公社期に政治的チャネルによる半ば強制的な凝集が村の隅々にまで浸透していたことは他の地域と同様であるが，そうした凝集力が弛緩した1980年代以降，沿海部農村のように郷鎮企業や外資といった経済的チャネルが劇的に村に侵入した地域と異なり，農業と出稼ぎ以外に主たる生計の途が閉ざされている黄土高原の村においては，勢い文化的チャネルを通じた凝集が他地域よりも顕著な活性化を見たということもできる。しかしその結果，同地域には国家のチャネルとも異なり，また他地域のように地域内の秩序が外部秩序によって再編成されるのでもない，地域の人々による自生的秩序形成と文化的凝集が展開された。事例のなかでも取り上げた毛沢東廟では，毛沢東や周恩来といった近歴史的人物までもが，彼らの文化的「渦」に取り込まれていた。この文化的「渦」はしかも重層的で，地域内でも農民や幹部，そして都市民と多くのずれやギャップを伴いながら広がっている。1980年代以降の同地域の廟会は，こうした地域の重層的な意味空間のせめぎあいと，それによって形作られる人々の凝集の「渦」を可視化する働きをしているのである。

謝　　辞

本報告の基礎となったのは三菱銀行国際財団の，柔軟で継続的な助成に支えられて行った共同調査であった。同財団そして現地で調査におしみない協力をしてくれた多くの方々ならびに論文作成にあたって協力頂いた方々に，感謝の意を表したい。

注

1)　「廟会」とは，廟を維持し，祭りを挙行する主体となる人々の集まりを指すと同時に，廟で芝居の奉納とともに行われる祭りをも指す。本稿では組織については「会」を，祭りについては「廟会」を用いることで使い分けたい。

2)　同氏の調査報告は見られるものの論考はまだ出されていない。

3)　本共同調査は三菱銀行国際財団の助成を受けて1992年よりスタートし，井口淳子（大阪音楽大学），羅紅光（中国社会科学院），胡士雲（大阪外国語大学），張展鴻（香港中文大学），栗原伸次（総合研究大学院大学博士課程修了）らをメンバーとし，社会，芸能，空間，言語，映像といった異なる分野を領域とする研究者による共同調査として現在も継続中である。なお，本稿でも取り上げる廟，黒龍潭について，羅による博士論文がまもなく行路社より出版の予定である。

4)　この凝集というタームは漢族研究の中ではトップレイが用いた cohesion に相当するものとして本稿では用いている（Topley 1968)。

5)　残されていたものは後に詳述する白雲山と呼ばれる西北最大の道観（佳県）や楡林近郊の青雲寺といった主要な寺廟で，文化文物局の管轄下に維持管理なされていた。

6)　一地域内に異なる機能を持つ廟が存在することについては，末成が廟の性格分類を行うことにより明らかにしている（末成 1991)。

7)　原（1974）はその論文「村落構造の経済理論――共同行動の経済学的説明の方向について」で，これらの共同行為を徹底的に利益計算に基づいて行われるものとして分析している。クラブの理論に基づいて行われたこの分析の結果，村落の所与条件と共同行動のあり方が満鉄調査の事例と符号することから，氏は共同体の証左として扱われた「看青」と「打更」は，実は経済学的に合理的計算に基づいて行われていたと仮定する場合と一致するもので，共同体の存在証明とはならないと結論づける。

8)　ドアラは同地域の社会結合の結節点が村落内の小集団から市場圏をこえる村落連合まで，さまざまなレベルで存在し得ることを指摘した（Duara 1988: 118-157)。また，ドアラと同じく農村慣行調査を用いたホアン（Huang 1985）は華北における小農経営存続の意味を解釈することに力点を置き，ギアーツのいうインボリューション的状況が主として1930年代の華北農村に起こっていることを分析した。慣行調査の行われた村で戦後はじめて長期調査を行った中生は同地域の村落を理解する最大のポイントは派閥争いであり，そうした政治権力の基盤として村落や宗族が強められることがあるという指摘を行った（中生 1990)。また，同じく慣行調査が行われた村を対象とした石田は共同体論，市場圏論，水利共同体論について整理した結果，自身は独自の「生活共同体」という分析枠組みを導き出している（石田 1986)。

9)　こうした中国社会の合理的かつ共同体的社会結合の特徴に注目していたのが，村松祐次と柏祐賢である（村松 1949; 柏 1985）。両者はそれぞれ経済史及び農村経済学の領域において，中国社会の分散的性格とそれがゆえの結合を捉えるべく，独自の見解を展開した。また，明清史の領域では岸本が世襲的社会分業による身分の固定が欠如し，さまざまな経済領域が個々の契約によって成り立っているにもかかわらず，こうした「自由な」契約を通して作られた関係が「封建的」な隷属関係という側面を濃厚に有しているというパラドキシカルな状況に着目し，それが，自由競争的経済状況の中での行為者の安定的秩序志向や危険最小化を合理的判断の根拠とするような背景のもとに生み出されていると説いた（岸本 1990: 217）。これらは，直接華北の農村社会を扱ったものではないが，分析視角として示唆的である。また，本稿では廟の活動をめぐる人々の互酬性について述べたが，こうした非経済的互酬活動と貨幣で厳密に計算される経済的交換とが村落生活においてどのように共存しているかという点については，改めて別稿にて論ずる予定である。

10)　関本はインドネシアのジャワ社会に対するステレオタイプ的な共同体認識を解体するために，二者関係に注目する分析を行っているが（関本 1980），本稿において二者関係に注目する試みも同稿の示唆によるところが大きい。その意図は他の社会のモデルや全体社会認識から導き出された社会モデルをアプリオリに地域社会研究にあてはめ，現実を地域の文脈に即して分析する目を失うことへの警鐘にあり，中国社会研究においても，「共同体論」が現在に至るまでしばしば有形無形の影を落としているという点を考えるならば，関本が同稿でジャワ農村は閉鎖的孤立的小宇宙から成り立っているのではなく，互いに競争的な二者関係の連鎖の上に成り立っていることを指摘している点はきわめて興味深い。

11)　三尾（木内）はその論文（1988: 97; 1991: 108）において廟の信者はあくまで個人を単位としているのであって，村落といったあらかじめ確立された単位の上に成り立っているものではないことを重ねて指摘している。

12)　それについて白雲山の道士，張明貴に聞いたところそうした俗説は各地にあり，それも農民が自らの廟の価値を高めるために作り出したものであろう，と述べていた。

13)　白雲山の道士によれば黒虎と霊官は異なる2つの神であるということである。また同廟については拙稿（1998）にて紹介した。

14)　馬氏は清末に移り住んできた始祖の2代目の5人の息子がそれぞれ「門」を形成し，後に「馬家五門」と呼ばれた。寺溝には，そのうちの一門が住んでいた。

15)　楡林在住の民俗学者郭氷廬が調査を行い『文芸報』に3つの毛沢東廟について紹介している（郭 1998）。

16)　この地の植林は三北防護林プロジェクトの一環として位置づけられているものである。

17)　地元の地方史家で楡林地区の廟会について調査を行っている崔月徳は，その未発表論文「陝北廟会文化探討」で近年の廟会の復興で，現在横山県では28戸に1つの割合で廟が存在するまでになっている，と述べている。この数字をもとに，楡林地区の総人口約300万人，戸数は74万戸（1993年現在）という数字を用いて計算するとするならば，芝居を呼ぶこともできないような小さな廟も合わせて，27000の廟が存在するという計算になる。調査団の滞在した村は270戸で廟が現在は3つのみなので，実際にはもう少し少ないとしても，おそらく万は下らないであろう。その中で芝居を呼ぶような一定規模の廟会を開催できる廟の数を知るには，地域で活動する劇団の興行スケジュールを調べ，その年間の公演数を総計すれば，ほぼ確実な数字を得ることができる。個人のきわめて小規模な劇団を除くと現在楡林市には農

村の巡業を頻繁に行う劇団か2つ，各県に県の劇団か最低1つあり，1つの劇団は通常年間40箇所程の農村の廟会をまわる（主たる廟会のノースノは夏季の半年間に集中し，1ケ所に約3日間滞在する）。楡林地区には12の県が存在するので楡林地区内の劇団が劇の奉納を行う廟会だけても500近くはあると考えてよいたろう。この他に，山西省や河南省など近隣の省からも劇団は招聘されているか，そうした遠方の劇団の公演はかなり広い範囲て話題になることと，規模の大きな廟会てなけれは他省の劇団を招聘することは困難なので，その数を把握することは困難てはない。ちなみに楡林地区ても黄河に面した佳県や綏徳といった県は「晋劇」と呼はれる山西の地方劇の圏に属し，山西省からの劇団かしはしは呼はれる。それ以外は「秦腔」と呼はれる陝西省南部の漢中，安康地区を起源とし，西北一帯て人気の高い地方劇か好まれる。

18）この「厚い語り」という表現はキアーノの「厚い記述」（キアーノ 1987）にならい，この地域の人々の，廟会や廟のことに関する詳細て密度の濃い語りの世界を表すために名つけたもので，こうした村レベルや地域レヘルて展開され，それか秩序の形成に大きく寄与するこの語りの世界については，本稿Ⅳ及ひ村の秩序構造について述へた別稿（深尾 1998）にて論じている。

19）もちろん関係の遠い人か料理人として呼ばれる場合には，1日15元前後の日当か支払われることもあるか，互いの関係において誰か支払われ，誰か支払われないかという点て混乱が起きることはない。ある面て金銭勘定にきわめて敏感なこの地域の人々にとって，こうした無償労働か，有償の労働と隣り合わせに共存し得る背景には，互いの人間関係について確固たる了解かなされていることを示しており，村人たちの互酬性の網の目を知るのに大変有益てある。これについては稿を改めて論ずる。

20）佐々木は慣行調査に現れる1930年代～1940年代の華北農村においても，有力宗族や村の顔役か権力の保持のために芝居や祭りを挙行するというよりも，その組織かきわめてホラノタリーな性格を持ち，むしろ貧困者や本来村の秩序の周辺にあるものか，この廟会を通じて意味のある役割を演ずる機会を得る，といった現象か見られることを指摘している（佐々木 1993 179–204）。

21）この廟山も周辺に大規模な植林を進めているか，それは横山県出身の林業庁の老幹部の参与か大きく影響している。彼か植林事業費として獲得した資金かこの毛沢東廟建設の重要な基礎となった。なお同廟には筆者は1996年の春節の直後に訪れ，呉書記にもインタヒューを行っているか，その際に道案内役をつとめてくれた元楡林地区行政署勤務の史耀疆，鄭洪両氏が数年来この廟の調査を続けており，情報の多くは両者により提供されたものてある。

22）スヽス前掲書（1941）のｐ 63にも価格の交歩について述へられている。

23）8の斉天大聖廟ては，人気のある山西省などの劇団を呼ふために，近隣の3つの廟と廟会の日を隣接させ，4つの廟て連合して劇団を呼ふ方歩をとっている。そうすることによって遠方の劇団の移動費や荷物の運搬費などを分担することかてき，単独ては招聘てきないような劇団の招聘か可能となるのてある。もちろんより人気のある劇団や，遠方の珍しい劇団の招聘を獲得すると，それだけて話題となり，廟を訪れる人も増え，廟会の発展につなかると考えられている。

24）筆者か同行した楡林の劇団か7の中原寺て巡業中，廟会には必ず同劇団を呼ふことにしている6の白家溝の廟会会長2名か突然訪ねて来た。その年は7月の初旬まて深刻な干はつに悩まされていたため，同廟て雨乞いを行ったところ，数日後に雨か降ったため，神への返礼

の劇の奉納を行うこととなったという。結局，劇団は中原寺のあと楡林に戻って数日間の休暇の予定であったところを，直接白家溝に赴き，3日間の公演を行うことで話がついた。「写戯」が終わると廟の会長は急ぎ，村に準備のために戻っていった。30キロほど離れた険しい道を徒歩と乗り合いの三輪車を乗り継いで往復していた。

25) ただ，この渦モデルで十分に描けないのは，末成が指摘した廟への参与の異なるレベルが異なる範囲を持つという点である。つまり末成による「信者圏」は広範囲に及ぶ場合でも，「信徒圏」は村の構成員を背景としているという事例は多くあり，この「戯銭」の供出などを義務とする「信徒圏」は村民であることと同義的に発生するケースもある。これについては稿を改めて詳述したい。

26) 三尾（木内）は「ある廟の祭祀圏が村であるのは廟の発展段階のある一時期にたまたま村の境界と廟の祭祀圏の境界が一致する」ためであり，「廟の信者はあくまで個人を単位として」おり，集落連合も「廟を中心とした単位をもとに」できあがってくるわけでもないと指摘してる（木内 1988: 96–67)。また，末成も廟と村落の二重帰属的状況や，村境との不一致，地域的なまとまりの中心に必ずしも廟が存在するとは限らないといった事例を示し，日本の村落における氏神信仰とは大きく様相を異にする漢人村落の特徴を示唆している（末成 1985: 255–260)。

文　　献

張　潤
1991 『陝北節日民俗故事』pp. 34–35，西安：陝西旅游出版社。
Duara, Prasenjit
1988 *Culture, power, and the state: rural North China 1900–1942.* Stanford, California: Stanford University Press.
延安農村工作調査団
1980 『米脂県楊家溝調査』北京：人民出版社（初版は1957)。
深尾葉子
1993 「黄土高原の景観と人々」『現代思想』20(9), 162–172, 東京：青土社。
1996 「地域と呼吸する中国 NGO——廟の祭りを通しての植林活動——農民 NGO のリーダー・王克華に聞く」『世界』629(12), 120–123, 東京：岩波書店。
1998 「陝北農村における雨乞いを通じた社会的実践——黄土高原農村における環境と歴史的文脈」中国現代史研究会編『現代中国研究』(2), 32–53。
ギアーツ，C.
1987 『文化の解釈学Ⅰ』（岩波現代選書　119）吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘光・板橋作美訳，東京：岩波書店。
原洋之介
1974 「村落構造の経済理論——共同行動の経済学的説明の方向について」『アジア研究』21(2), 46–66。
林　美容
1987 「土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例」『台湾風物』37(1), 53–81。
Holm, David
1991 *Art and ideology in revolutionary China.* New York: Oxford University Press.
Huang, Philip, C. C.
1985 *The peasant economy and social change in China.* California: Stanford U.P.
石田　浩
1986 『中国農村社会経済構造の研究』京都：晃洋書房。
Jing, Jun

1996 *The temple of memories: history, power, and morality in a Chinese village.* California: Stanford University Press.

郭　氷盧
1998 「陝北“三老殿”考察」『文芸報』1998年2月7日。

禾　　子
1988 「黒龍潭的伝説」『信天游』24(9), 楡林地区群象芸術館。

柏　祐賢
1985 『北支の農村経済社会』（柏祐賢著作集第3, 4, 5巻）京都：京都産業大学出版会。

景　　軍
1998 「知識，組織与象徴資本——中国北方両座孔廟之実地考察」『社会学研究』。

岸本美緒
1990 「モラル・エコノミー論と中国社会研究」『思想』792(6), 213–227, 東京：岩波書店。

木内裕子
1988 「境の見えない『村』——台湾漁民社会の事例から」『文化人類学5』14(1), 83–99, 京都：アカデミア出版会。

Little, Daniel
1989 *Understanding peasant China.* New Haven and London: Yale University Press.

廖　廸生
1995 「創建新廟宇——神媒的塑造與信衆的参與」『寺廟與民間文化検討会論文集』pp. 691–706, 台北：行政院文化建設委員会。

三尾裕子
1991 「台湾漢人の宗教祭祀と地域社会」『漢族と隣接諸族——民族のアイデンティティの諸動態』（国立民族学博物館研究所報告別冊）14, 103–134。
1997 「中国福建省猪南地区の王爺信仰の特質——実地調査資料の整理と分析」『アジア・アフリカ言語文化研究』54, 151–193, 東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。

ミュルダール，J.
1973 『中国農村からの報告』三浦朱門・鶴羽伸子訳，東京：中央公論社。

ミュルダール，J., G. ケスレ
1972 『麺と豚と革命——連続革命下の中国』新井宝雄訳，東京：河出書房新社。

村松祐次
1949 『中国経済の社会態制』（現代経済学業書24）東京：東洋経済新報社。

中生勝美
1990 『中国農村の権力構造と社会変化』東京：アジア政経学会。

岡田　謙
1938 「岬羅北部村落に豢ける祭祀圏」『民族学研究』4(1), 1–22。

王　崧興
1991 「台湾における漢族社会の研究史的軌跡」『漢族と隣接諸族——民族のアイデンティティの諸動態』（国立民族学博物館研究所報告別冊）14, 1–19。

佐々木衛
1993 『中国民衆の社会と秩序』東京：東方書店。

瀬川昌久
1987 「香港新界の漢人村落と神祀祭祀」『民族学研究』52(3), 81–198。
1991 『中国人の村落と宗族』東京：弘文堂。

関本照夫
1980 「二者関係と経済取引——中部ジャワ村落経済生活の研究」『国立民族学博物館研究報告書』5(2), 376–408。

施　振民
1973 「祭祀圏與社会組織——彰化平原聚落発展模式的探討」『中央研究院民族学研究所集刊』36, 191–208。

荘　英章
1977 『林圯埔——一個台湾市鎮的社会経済発掘史』（中央研究民族学研究所集刊専刊8）台北：中央研究院民族学研究所。

末成道男
1985 「村廟と村境——台湾客家集落の事例から」『文化人類学』2, 255-260, 京都：アカデミア出版会。
1991 「台湾漢族の信仰圏域——北部客家村落の資料を中心にして」『漢族と隣接諸族——民族のアイデンティティの諸動態』（国立民族学博物館研究所報告別冊）14, 21-102。
スキナー，G. W.
1979 『中国農村の市場・社会構造』中村哲夫他訳，京都：法律文化社。
スミス，A. H.
1941 『支那の村落生活』塩谷夫・仙波泰雄訳，東京：生活社。
ターナー，V.
1981 『象徴と社会』梶原景昭訳，東京：紀伊国屋書店。
田仲一成
1985 『中国の宗族と演劇』東京：東京大学出版会。
Topley, Marjorie
1968 Chinese religion and rural cohesion in the nineteenth century. *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal asiatic society* 8, 9–43. Hong Kong: The Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society.
内山雅生
1990 『中国華北農村経済研究序説』金沢：金沢大学経済学部。
Yang, C. K.
1961 *Religion in chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. California: University of California Press.