

民間信仰と文化遺産

Folk Belief and Cultural Heritage

周 星

ZHOU Xing

愛知大学国際コミュニケーション学部

Faculty of International Communication, Aichi University

E-mail: zhouxing@vega.aichi-u.ac.jp

Abstract

Folk belief is a significant common academic theme of religion study, cultural anthropology and folklore study. Based on the detailed summary of fundamental folk belief characteristics, this paper indicates that, with the influence of Atheism ideology and the suchlike, folk belief has been facing the puzzle of “legitimacy” in the contemporary China. Besides the tendency to folklore and religion, folk belief has gained another way to be legitimate, which is the new trend of cultural heritage appeared in intangible cultural heritage safeguarding movement. Through several case studies, the paper probes the relevant theories of the “cultural heritage trend” (文化遺産化) of folk belief and the problems in practice.

Key words: folk belief, cultural heritage, legitimacy, cultural heritage trend.

「民間信仰」とは宗教学、文化人類学および民俗学における関心度の高い学術課題である。長い間、民間信仰に関する調査や研究には大量の成果が蓄積されてきたが、それらは異なる学問領域によって分断・分割されたため、その学術史を整理することは容易ではない。ただ、民間信仰の研究は、常にいくつかの焦点に集中されてきた。それらは民間信仰の定義、民間信仰というカテゴリー・範疇の境界、民間信仰の分類及び所属する社会・文化体系における民間信仰の位置づけや影響力、民間信仰と他の宗教、特に「世界宗教」（または制度化宗教）との関係性、近現代化の過程における民間信仰の遭遇や運命、民間信仰

に関する宗教政策および文化政策などである¹⁾。近年、中国の学界では民俗学を中心として議論がさらに広がり、民間信仰の「文化遺産化」と呼ばれる新たな動きも話題になっている。本論文は今までの討論を踏まえて、民間信仰の「文化遺産化」の諸問題について検討する。

「民間信仰」とは何か

「民間信仰」は「民俗宗教」ともいう。中国語の文献においては、「民間宗教」、「民族宗教」、「大衆宗教」などの用語とも関連しているが、異なるところもあり、混淆されがちである²⁾。「文化」の定義と同じように「宗教」に対する定義も多岐で混乱が生じやすい作業である³⁾。その原因は宗教や信仰の現象が世界すべての民族の文化共項でありながら、それらはまた無限で複雑な多様性を呈しているため、簡単にまとめることができない。

早期の文化人類学では「民間信仰」を「原始宗教」またその名残として見なしていた。欧米の学界では、かつて民間信仰のような現象を「宗教」として認めていなかったため、「民間信仰」と「宗教」とを分けて考えたのである。よほど意味のない概念争いに陥ることを避けるために、本稿はいわゆる「民間信仰」の特徴を次のようにまとめておきたい。

1、「民間信仰」は、普段、国家の「管理」を受けず、また国家からも「承認されていない」。そのため、「民間信仰」の信者たちは、常に合法性または正当性などの問題に直面しなければならない。中国においては、「民間信仰」という用語は、常に一般民衆の日常生活の中に潜んでいる様々な神霊観念、信仰儀式及び関連する風俗習慣などを指して使われている。そのため、国家の認定を受け、合法性が認められ、憲法に定められた信仰の自由を持つ制度化（または体制化）された「宗教」とは違う。言い換えれば、「民間信仰」は、現代中国における既存の制度化された諸宗教に除外され、すなわち宗教の分類に含まれていない信仰事象である⁴⁾。無論、制度化された諸宗教から影響を受けて、あるいはそれら宗

1) 中国の民間信仰に関する最近の研究は、以下の文献が参照されたい。陳進国：「民俗学抑或人類学？——中国大陆民間信仰研究的學術取向」、金澤、陳進国主編：『宗教学人類学』（第1輯）、民族出版社、2009年、第367-393頁。張珣：『台湾地区民間信仰研究的現況与展望』、金澤、陳進国主編：『宗教学人類学』（第2輯）、社会科学文献出版社、2010年、第287-312頁。

2) 筆者は「民間信仰」の代わりに「民俗宗教」という用語を使ったことがある。周星：「祖先崇拜与民俗宗教」、金澤、陳進国主編：『宗教学人類学』（第1輯）、民族出版社、2009年、第246-254頁。「民間信仰」の概念史について、西洋の文献を踏まえると、たとえば Popular Religions、Folk Religion などの訳語も絡んでくると、さらに曖昧、混淆や誤読などが生じかねない。[徳] 柯若朴 (Philip Clart)：「中国宗教研究中『民間宗教』的概念：回顧与展望 (The Concept of 'Popular Religion' in the Study of 'Chinese Religions: Retrospect and Prospects)」(謝惠英訳)、『輔仁大学第四届漢学國際研讨会「中国宗教研究：現状与展望」論文集』、輔仁大学出版社、2007年、第161-237頁。

3) 桜井徳太郎：『民間信仰』、塙書房、1966年、第10頁。

4) 陳進国：「伝統復興与信仰自覚——中国民間信仰の新世紀觀察」、金澤、邱永輝主編：『中国宗教報告

教の「かけら」から形成された混合宗教も存在する。「民間信仰」は長い間「宗教」として認められなかったため、「宗教」と「迷信」の二分法では、「迷信」と見なされたのである。しかし、中国では、「民間信仰」と土着の制度化宗教——道教との境界線が非常に曖昧であり、両者は常にインタラクティブな関係性にある⁵⁾。多くの場合、「民間信仰」と「道教」とをはっきり区別することは難しい。「民間信仰」は、時に正統性のある制度化宗教の民間社会における変態・変則したものであり、時に様々な要素が混在する形を取っている。逆にいえば、中国の「道教」は、「民間信仰」や「民俗宗教」のシステム化、あるいは制度化された形態⁶⁾にすぎないと理解することもできる。

2、「民間信仰」は通常、組織化されていない、あるいは組織化のレベルが高くはない。「民間信仰」は、殆ど明確な教理、教義、教則及び經典の体系を持たず、加えて基本的には特定の創始者、教祖や預言者などもない。教会や教団のような組織および教派も持たない。多くの場合、「民間信仰」には専任の聖職者はいないし、一般的に教義の伝播や信者の拡大等を目的とする布教活動を組織的に行わない。しかし、「民間信仰」または「民俗宗教」は、様々な「儀式」に精通する専門家を持っている。そのなかには信仰活動を職業とする一部の者も含まれている⁷⁾。例えば、シャーマン、巫婆、神漢、風水先生、焼香師匠⁸⁾、香頭、童子、道士、法師などがそれらにあたる。「民間信仰」は、儀式や信仰活動を行う「文化空間」をもつケースもあり、例えば、「廟会」や「廟市」などが挙げられる。しかし一方で高度な神聖性を持つ聖地はない。このような非組織化、また、組織化の弱さは「民間信仰」の特徴であり、人類学者の楊慶堃氏によれば、「拡散性」の宗教 (diffused religion) と名付けられたのである⁹⁾。このため、「民間信仰」はいわゆる「民間教派」(「教門」か「秘密宗教」)とも違う。

3、「民間信仰」は、地域社会や信者の所属しているコミュニティ、または民族グループに依存する。「民間信仰」の殆どは、常に地域共同体に基づいて、地域共同体の範囲内で、歴史的な伝承から由来してきた信仰現象である。例えば、各地方にある宗族の祠堂を中心とする祖先祭祀は典型的な地域性のある民間信仰である。そして、典型的ないわゆる「無信仰者の信仰」¹⁰⁾という状況もある。「民間信仰」は地域コミュニティの一般民衆に普遍的

(2010)』、社会科学文献出版社、2010年。

5) 劉曉明:『嶺南民間信仰与道教の互動——以嶺南巫嘯、符法為中心』、『民俗学刊』第1輯、澳門出版社、2001年。

6) 梁景之:『清代民間宗教与郷土社会』、社会科学文献出版社、2004年、第327頁。

7) 梁景之:『清代民間宗教与郷土社会』、社会科学文献出版社、2004年、第327-346頁。

8) 劉正愛:『祭祀与民間信仰の伝承——遼寧寬甸『焼香』』、金澤、陳進国主編:『宗教人類学』(第一輯)、民俗出版社、2009年、第170-195頁。

9) 楊慶堃:『中国社会中的宗教——宗教的現代社会功能与其歴史因素之研究』(範麗珠等訳)、第12章、上海人民出版社2007年。

10) 李亦園:『個人宗教性變遷的檢討——中国人宗教信仰研究若干假說的提出』、李亦園:『宗教与神話論

に共有される信仰であり、通常個人の申請で加入することや帰依するプログラム・手続きなどを要さない。この特徴から見ると、「民間信仰」は人為的に、或る人物によって創立され、地域社会を超える広範囲で布教活動を行う各種の「秘密宗教」や「新興宗教」などとは大きく違う。「民間信仰」を生み出し、またそれらを支えている母体・主体は地域社会に根を下ろした人々の共同体であり、それは個々人の救いの道と見なされている宗教的信仰、また、個人の信者を重点として熱心に説教するさまざまな人為宗教とも大きく違う。世界宗教の超時空的な特徴と比較すると、「民間信仰」は常に鮮明な地域性に特徴づけられている¹¹⁾。例えば、河北省安国地域の「薬王」信仰や広東省悦城地域の「龍母」などはそれらに属する¹²⁾。中国では、時にある「民間信仰」の神様が地域社会を超えて、さらに広範囲に広がる現象なども確かにある。例えば、沿岸部の各地域での「媽祖」や「碧霞元君」の信仰などの事例は、「民間信仰」が朝廷や国家による援助や、冊封といった奨励をされたためである¹³⁾。要するに、「民間信仰」は地域社会の一般民衆の宗教生活システムの基礎的な部分であり、そして、呪術的で、精霊崇拜、自然崇拜、祖先崇拜などの形式をよく表現すると同時に、無数の神々への信仰や鬼霊信仰とも関係している。

4、「民間信仰」は常に普通の民衆の平凡な日常生活のなかから展開される信仰活動や社会現象であり、さまざまな生活習慣と密接に関連している。時に生活習慣との区別もできないほどであり、時に様々な祭りや民俗活動に含まれている¹⁴⁾。このため、「民間信仰」は生活の息が濃厚であり、ほとんどの中国人は程度の差があるとしても、すべての人々が信じていると言っても過言ではない¹⁵⁾。中国語の文献の中で、「民間信仰」という用語は、人々の衣食住、生産生業（例えば、稲作の生産周期に伴う農耕儀礼¹⁶⁾）、生老病死、年中行事などの民俗生活に関係している信仰性の習慣、慣例、儀式、呪術や俗信の総称である。「民間信仰」は、人々の人生観、死生観、他界観、運命観、幸福観などの観念に基づいて生み出された崇拜や信仰でもあり、また、それらの影響を受けて形成された儀礼、祭典、葬儀、祈り、祝福、供養、占いなどの行為も含まれる。「民間信仰」と関連する概念とし

集』、立緒文化事業有限公司、1998年、第125-167頁。

11) 桜井徳太郎：『民間信仰』、塙書房、1966年、第124-125頁。

12) 徐天基：「地方神祇の発明：薬王邳彤与安国薬市」、『民俗研究』2011年第3期。蒋明智：「悦城龍母信仰略説」、『民俗学刊』第1輯、澳門出版社、2001年。

13) [美] 詹姆斯・沃森：「神的標準化：在中国南方沿海地区对崇拜天後的鼓勵（1960-1960）」、韋思諦主編：『中国大衆宗教（Chinese Popular Religion）』（陳仲丹訳）、鳳凰出版伝媒集團、江蘇人民出版社、2006年、第57-92頁。[美] 彭慕蘭：「泰山女神信仰中的權力、性別与多元文化」、韋思諦主編：『中国大衆宗教（Chinese Popular Religion）』（陳仲丹訳）、鳳凰出版伝媒集團、江蘇人民出版社、2006年、第115-142頁。

14) 高丙中：「作為非物質文化研究課題的民間信仰」、『江西社会科学』2007年第3期。

15) 韋思諦主編：『中国大衆宗教（Chinese Popular Religion）』（陳仲丹訳）、「序言」、鳳凰出版伝媒集團、江蘇人民出版社、2006年。

16) 王建章：「湖南稲作中的祭祀与巫術活動」、任兆勝、李雲峰主編：『稲作与祭儀——第二屆中日民俗文化國際學術研討會論文集』、雲南人民出版社、2003年、第365-370頁。

て、「俗信」という用語がある。「俗信」とは、普段コミュニティのなかで、歴史から伝承された故に深く浸透し、自然・社会などの物事に対する態度、理解、判断であり、または、それらの根拠、方法や内容などを指す言葉である。そもそもマイナスの意味が含まれない「俗信」は「迷信」という用語との区別が時々問題になる。「俗信」を真剣に扱って理解しようとするほぼ唯一の学問がまさに民俗学である¹⁷⁾。他の学問分野では「迷信」とみなされる事象は民俗学では、ただの「俗信」と思われるケースがよくある。「迷信」の定義に関しては、国民国家のイデオロギー、無神論イデオロギー、また制度化宗教のイデオロギーなどに左右されがちであるため、この用語の使用には慎重すべきである。「民間信仰」を民衆の思想や知識の一形態とみなす学者から見れば、「民間信仰」の中には、生活信念や行動規範とも関連している「俗信」や豊かな「民俗知識」も含まれている。これらの知識には、経験の蓄積によって形成された知恵があれば、また様々な誤解や想像の要素もあり、さらに民衆の生活に対する期待や希望などの表象も含まれる。例えば、語呂合わせで、すなわち類似や同じ発音によって関連付け、幸運を祈る「俗信」などはそれである。「民間信仰」の中の「俗信」を研究することは、科学の立場から真偽正誤を判断するのではなく、特定のコミュニティあるいは時代の人々が、なぜこのような知識をもっているか、なぜこのように物事を考えているか、またその判断にはどのようなロジックが潜在しているかなどを明かにし、民衆の生活や文化の奥義を知ることである。

5、「民間信仰」は民衆の日常生活の中で、自発的に発生し、長い歴史の流れを汲みながら、特に地域社会の発展プロセスにおいて徐々に形成されたため、「原生性」を持ち備えていると言われている¹⁸⁾。しかし、同時に、「民間信仰」は伝承の過程の中で、常に変化・変容を遂げてきたものでもある。「民間信仰」は時にはゆっくりと、時には激しく、常に変遷する状態に置かれている。言い換えれば、「民間信仰」の生産や再生産は、「文化の構築」に他ならない。故に、それらを「固定化」して理解することができない。「民間信仰」の複雑さはその構築性とも密接に関係している¹⁹⁾。特に近現代以来、国民国家の成立及び国民文化の建設により、「民間信仰」は非常に複雑な境遇に直面している。時には「迷信」とみなされ、現代科学の対極に位置付けられてしまい、現代化の障害として批判されることもある。しかし一方で、特に「外来」の宗教と対峙できる「国教」、またいわゆる「民族宗教」を構築しようとする時に、「民間信仰」を大切な文化資源とみなし、さらに「民間信仰」をいわゆる「民族精神」の源とみなし、民俗文化の純粋さを「民間信仰」に求める傾向がしばしば現れる。

17) 板橋作美：『俗信の論理』、東京堂、1998年、第6-7頁。

18) 蕭放：「当民間信仰成為一種文化遺産」、『中国文化報』、2010年12月21日。

19) 金澤：「民間信仰・文化再生産・社会化制御方略」、金澤、陳進国主編：『宗教人類学』（第一輯）、民族出版社、2009年、第347-357頁。

「合法性」への道のり

中国では、「民間信仰」の歴史は非常に長く複雑であり、かつて朝廷や地方官僚により弾圧されたケースも多々ある。一般庶民の素朴な信仰は時間の流れに乗って、いたるところに拡大し、「淫祀」と言われるほど氾濫したことに對して、「鬼神を敬遠する」と標榜する儒教のエリートたちは、思想やイデオロギーの主導権を握っている。かれらの「民間信仰」に対する姿勢は常に寛容的ではなく、「移風易俗」などと主張し、民間社会の「淫祀」を整頓・抑制し、時に破壊しようとしたのである。無論、歴史上において、「民間信仰」が朝廷の「正祀」へ祭り上げられたこともしばしばあるし、民間の諸神を認めることを通じて、「民間信仰」を柔軟に管理したこともある。すなわち、朝廷の容認により、「民間信仰」が「正祀」に入れられることによって民衆を教化しようと利用される場合があれば、「民間信仰」の組織力、動員力などを恐れ、それが政権と対峙するまで発展する可能性があるのかどうか支配者によって警戒や抑圧が引き起こされることもあった。更に、「民間信仰」は時として「邪教」と定義される場合すらあった。

世界諸国の近代化プロセスにおいて、科学知識の普及とともに、制度化宗教も徐々に世俗化されたことにより、各国の「民間信仰」は衰退の一途を辿っており、時に軽蔑され、見くびられ、抑圧を受けることなどにより、合法性の危機に直面していると言える。特に中国のような途上国としての近代国家では、「民間信仰」はよく科学の言説に「時代遅れ」、「封建的」、「迷信的」などと表現され、国民国家の近代化プロセスの障害とも見なされがちである。

「清末新政」の時に、清王朝の朝廷は「祀典」正信を維持するために、「祀典」に入っていない民間の数多くの「祠」、「廟」を「淫祀」として取り締まり、学校へ改造するなどの挙措を行った。以来、「民間信仰」と「学校教育」との対立軸は、科学と「迷信」、教育と「迷信」との対戦論理によって強化され、今日まで至ったのである。二十一世紀初頭、なぜ村人は廟をたてることに熱中し、倒壊の危険性のある学校の建物に無関心なのかと強く質疑した記者もいる。近代以来、「民間信仰」は次第に多くの新勢力の対立面になっている。「進化論」、「科学」、「理性」、「制度化宗教」、「共産主義」、「近代化」などを信仰する人々から見れば、「民間信仰」は反科学的で、不可解な観念や不合理的な行為に満ちている。合法性を取得した「制度化宗教」、あるいは標準的な宗教、いわば「国教」、「国家宗教」などから見れば、「民間宗教」のレベルは低く、精神信仰を妨げる低俗な信仰にすぎない。また、過激で極端な宗教職能者からは「民間信仰」が「邪教」とみなされ、一日も早く取り締まる方がいいと思われる。それと同時に、国民国家の学校教育システムより伝わる教養や知識体系の拡大によって、「民間信仰」及びその所属する伝統的な知識体系も次第に周辺化されていく。中国では、1919年の「五四運動」以来、知識界が「革命」をめぐる

基本認識²⁰⁾を形成し、陳独秀の「偶像破壊論」をはじめ、各地方のエリートたちが急激的に反宗教や反偶像崇拜の運動に参加し、更に伝統文化そのものを社会発展・進化の障害と見なすようになり、そのうちに「民間信仰」は文化革命や社会革命の対象になったのである。

中華民国政府は「移風易俗」を強力に推進した。例えば、1910-1930年代の旧曆廃止運動、風俗改革運動²¹⁾、新生活運動などでは相次いで神祠の氾濫を制限し、占い、巫覡、堪輿（風水）、巫医などを廃止あるいは取り締まる法規などを制定した。「民間信仰」および道教信仰の一部を強力に管理し、または取り締まったことによって、知識人・エリートたちの「民間信仰」に反対する革命的な「伝統」をも促進したのである²²⁾。当時の「神祠存廢標準」(1928)によれば、「科学が発達している時代」において「宗教」と「迷信」を分けて区別することは必要とされ、制度化宗教や孔子と関連する聖賢先哲たちへの信仰が保護され、自然崇拜（例えば、土地、龍王など）や仙道の雑神（狐仙、疫病神、二郎、財神など）などの「淫祠」は一切廃止された。これは実際に古代の「正典」、「淫祀」、「邪教」といった分類を踏襲したものである。1949年以降の新中国ではそれが更に過激になり、無神論のイデオロギーを堅持する政府与党指導の下で、「文革期」の「四旧を破壊」、「四新を立つ」運動を頂点として、もっとも極端な状況になってしまい、「民間信仰」は「迷信」、「時代遅れ」とみなされるのみならず、さらに「反動」的観念形態ともみなされ、激しい打撃を受けた。そのため、一部の「民間信仰」、例えば先祖さまへの祭祀などの儀式は家庭内でひそかに行われる方式で継続されていたが、殆どの「民間信仰」はひどく弾圧され、徐々に衰退していった。改革開放以降、各地方では違法または秘密状態に置かれていた「民間信仰」活動は、程度の違いもあるものの、再開され復興されつつある。断片的な復興からも分かるように、民衆の間ではそのような信仰への需要があることは明らかである。そして、引き続き市場経済の時代に入り、国民の生活様式が激しく変化し始め、「民間信仰」の社会環境や文化空間も大きく変わる。

今の中国では、民衆の宗教信仰の自由が憲法で保障されており、社会生活の民主化プロセスにおいて、数多くの「民間信仰」の様々な事情が黙認され、さらに「民間信仰」は社会の精神資源としての重要性もある程度まで再認識されつつある。しかし、無神論のイデオロギーはまだ堅調な地位を維持したままであり、国家の宗教政策も「民間信仰」への対応がまだ不十分であり、中国社会の知識エリートや政治エリートは未だに、「善／悪」、「先進／落伍」、「有利／有害」、「高／低」、「正／邪」など、簡単な二分法で「民間信仰」に価

20) 周星：「非物質文化遺産と中国の文化政策」、周曉紅、謝曙光主編：『中国研究』2009年、秋季卷、総第10期、社会科学文献出版社、2011年。

21) 潘淑華：「『建構』政權、『解構』迷信？——1929年至1930年広州市風俗改革委員会的個案研究」、鄭振滿、陳春声主編：『民間信仰与社会空間』、福建人民出版社、2003年、第108-122頁。

22) [美] 杜贊奇：『從民族国家拯救歴史』（王憲明等訳）、江蘇人民出版社、2009年、第109頁。

値判断を下す傾向も根強く存在している。それによって、時々「民間文化」、とりわけ「民間信仰」の重要性が貶められ、主流の文化に蔑視・排斥される。ひどい場合はかつての「革命」時代と同じように、「民間信仰」を人間の理性や国家の主流イデオロギーの対極に置き、厳しく責める対象にしてしまうこともある。政府の主張する文化理論は文化を簡単に「先進文化」と「落伍文化」に分けて対応するという論理のもと、「民間信仰」および関連している領域には、多くの忌みやタブーが集中され、多くの人々もそれらに対してまだ怯えている。記事によると、21世紀に入ったばかりのころ、浙江省で「封建迷信」に反対するため、国家権力により強制的に破壊された民間の宮廟が約一万基²³⁾あり、この事実は「民間信仰」あるいは「民俗宗教」が事実上存在しており、民衆生活の精神世界においても着実に重要な役割を働いていたにも拘わらず、合法性の問題に直面していることを如実に物語っている。「民間信仰」また「民俗宗教」の積極的に合法性を獲得しようとしている様々な動きは、現在の中国社会においては、よく見かけられる。「民間信仰」、「民俗宗教」といった概念は複合性用語として両義的な意味が込められている通り、合法性への追求もほぼ同じく以下のようなアプローチがある：

一つ目は、「民俗化」のアプローチである。すなわち、「民間」、「民俗」、「生活文化」、「生活様式」などが描かれたことと同じように、「民間信仰」または「民俗宗教」を伝統的な民間文化、あるいはそれぞれの地域社会における「民俗」の重要な構成部分として解釈する。20世紀の80～90年代に、中国の学术界と知識界では、「民間信仰」の概念および関連する諸問題が注目され、研究者たちは意図的あるいは無意識にイデオロギーに「迷信」とみなされた一般民衆の信仰行為をタブーとされている領域から除外しようとする努力を見せていた。この傾向性は、「民間信仰」を民間文化の形式またはその一部を構成していることを強調し、「民間信仰」の宗教的な属性や側面を無視したり、過小評価したり、更に否定さえした。民衆の日常生活と密接に関係している信仰現象が強く強調され、「民間信仰」と民俗文化との関係はお互いに依存しあい、深く融合しあい、分割することができないと言われたのである。確かに、一般庶民の日常生活の中には、さまざまな形で信じられている神々が数多く存在し、例えば、一年四季の農耕儀礼や年中行事において、「臘月」の時に「竈君」を拝送すること、元日に祖先を祀ること、清明節に墓参りをすること、端午の節句に屈原さまを祭ること、七夕に「石爺」（牽牛星）・「石婆」（織姫星）を祭ること²⁴⁾、中元に亡霊を慰めることなど、さらに家屋の母屋で「天地君親師」の神霊位牌を置くこと、店舗に関羽を祭ること、結婚する時に縁起の良い言葉で祝福すること、家や墓を立て

23) 陳進国：「伝統復興与信仰自覚——中国民間信仰の新世紀観察」、金澤、邱永輝主編：『中国宗教報告（2010）』、社会科学文献出版社、2010年。

24) 趙麗彦：「石婆廟廟會調查及廟會對當地社區功能的分析」、『節日研究』、第一輯、山東大学出版社、2010年。

る時に風水に注意すること、子宝を祈願する時に女神を拝むこと、金持ちになりたい時に財神に礼拝すること、病気になった時に薬師殿で神薬を求めること、影絵芝居を演出する時にマナーやタブーを意識することなど、数えきれないほどである。また、各業種においてもそれぞれ業界の主神や元祖神がいる場合がほとんどである。大工は魯班に供え、医者では葉王に供えるといった例が挙げられる。これらはすべて、普通の民衆が民間の道德規範や人生の生きがいを構築し、平安や幸福を追求する基本的な形式である。仮に「民間信仰」および民衆の信仰をすべて否定してしまうと、中国の伝統文化そのものが架空のものとなってしまふと思われる。

台湾では、「民間信仰」を民俗文化と見なす認知が中国大陸より早く確立された。20世紀60年代以降、台湾社会の発展に伴い、当局や知識人エリートたちの「民間信仰」に対する認識は次第に「神権・迷信」から「民俗活動」へ、さらに「文化資産」や「文化の遺産」まで幾度の変化が見られた。それらの時代的变化に相応しい政策も採用され、「厳禁」・「排除」から「改善」・「改良」へ、さらに「補助」・「発揚」まで激動の変革をしてきた。これらは台湾社会におけるネティブ文化の重視姿勢を如実に反映すると同時に、社会生活の民主化傾向が文化領域で大きな進展を実現したことを反映している。今日、中国大陸においても起こっている変化は、かつての台湾と通じるかまたは似ているところがあり、「民間信仰」もマイナスの「封建」・「迷信」から次第にプラスの「伝統文化」または「民俗」に変わりつつある。次に述べる「文化遺産化」というアプローチは実に、このような背景から発展してきたものである。

二つ目は「宗教化」のアプローチである。すなわち、「民間信仰」の宗教的側面に着目する方向性であり、国家の宗教に対する合法性の境界や定義から助けを借り、さまざまな形で、「民間信仰」を既に合法性が認められた制度化宗教に入れることである。例えば、「民間信仰」の神々を道教の「道観」や仏教寺院の構内に配祀したり、また田舎の小さな祠の雑神に「菩薩」など仏教のような名前を付けたり、あるいは道教の神々の系譜に入れたりすることなどである。特に「民間信仰」が非難される時、これらの形をとることによって、身を合法的な宗教に寄託し、国家の許容する「宗教」の一部、とりわけその底層の部分となりえる。「宗教」の「帽子をかぶる」という形で生き残りを図る「民間信仰」は、このようにして、新たに二つの可能性を見出した。一つは「民間信仰」が制度化宗教に同化し、または逆に「民間信仰」の影響によって制度化宗教が在地化や世俗化へ、さらに局地的に「民間信仰化」するなどの傾向性が出てくる可能性がある。これらのことを原因として、いわば「仏教民俗」、「道教民俗」などの範疇や事象が融合や習合の形で数多く出現する可能性もある。もう一つの可能性として、「民間信仰」が制度化宗教の「顔」や「名目」に隠され、実際の運行やメカニズムは元のまま温存され、引き続き一般民衆の日常生活の中で、その論理が有効的に発揮されることである。中国政府の宗教政策は「民間信仰」について

曖昧なところが多いため²⁵⁾、このように「帽子をかぶる」現象は、村人や普通の信衆たちにとってリスクを回避でき、安心感も得られるため、よく選択肢にあがる。実は、これとよく似た現象はかつての民国時代においても出てきたことがある。人々は政府に要求された正当性のある祭祀の記号や名目などを借りて（例えば、孔子廟、関帝廟）、それらの「帽子」の下に、昔のまま、「民間信仰」のいろいろな信仰や行為を続けてきた²⁶⁾。問題は今の中国において如何に比較的余裕のある社会環境を形成させられるか、または「民間信仰」を本来の形や面目で温存すべきかである。すなわち、「民間信仰」は如何に基本的な尊重や認可を得られるかという問題である。近年、多くの研究者が「民間信仰」の「良善性」を強調し、社会生活のさまざまな分野における「民間信仰」の機能をプラス的に捉えようとしている。「民間信仰」はコミュニティの民衆にとって、調和やアイデンティティを促進し、または民衆の精神生活を豊かにすること、さらに一般民衆の信仰生活のニーズを満たすことなど、その価値が積極的に強調されるようになりつつある。確かに北京の東岳廟が事例として明らかにしたように、神々が一堂に集まる都市の信仰空間を構築することによって、すべての北京市民に至らずとも、数多くの北京市民にとっては、そこは人々が様々な期待、欲望、悩み、祈願、不安および焦りなどを自由に表現できる文化空間であり、またはある程度、リラックスでき、救済の得られる空間でもある。国家の法律や社会秩序のもと、いわば公序良俗に違反せず運営されれば、そして他人の信仰または日常生活で強制や妨害などをされない限り、東岳廟のような神聖空間が現代都市のなかで存在することはいかなる外力の干渉も受けるべきではない。憲法は国民には信仰の自由という権利が保障されており、それは民衆の合法の権利であり、また人権の一部であると明言されている。「民間信仰」が制度化宗教に帰属されるかどうかに関係なく、「民間信仰」のままその信仰の自由も守られるべきだと思われる。

「帽子をかぶる」の形とは別に、もう一つの見方がある。それは「民俗信仰」の代わりに「民俗族宗教」の概念を使い、「民間信仰」を「民俗宗教」として再定義し、「民俗宗教」を国家の認めている「宗教」の分類システムの中に入れ、「民族宗教」を既に合法性を獲得した制度化宗教と完全に対等させて、同じ合法性を取得させる主張である。幾つかの原因により、合法性が得られた制度化宗教は時に、「民間信仰」を程度の低い「迷信」や、「邪教」・「邪道」と蔑視する。同じコミュニティの中で、制度化宗教を信じる居民と生活の中で祖先崇拜などの「民間信仰」を信じる居民との間では対等・平等に扱われることが難しい理由は、

25) 2009年、「民間信仰」について、中国では初めての地方行政法規である「湖南省民間信仰の活動場所登記管理弁法」が公式に発表された。それは「民間信仰」の「宗教」的属性と「民俗性」とを共に確認し、地方立法の形で「民間信仰」の正当性を求めたのである。

26) 潘淑華：『『建構』政權、『解構』迷信？——1929年至1930年広州市風俗改革委員会的個案研究』、鄭振滿、陳春声主編：『民間信仰与社会空間』、福建人民出版社、2003年、第108-122頁。

「民間信仰」は「宗教」と見なされていないため、「宗教の自由」といった国家の保護を受けられないからである。このような状況は明らかにコミュニティの住民同士の間におけるよいインタラクティブの形成にマイナスな影響を及ぼす²⁷⁾。そのため、筆者は「民俗宗教」の概念を使って、制度化宗教の概念でカバーできない様々な「民間信仰」の現象を国家の宗教保護政策の対象として、「宗教」の分類システムから除外されることなく、その分類システムによって「民間信仰」をカバーし対応すべきであると主張してきた。「民俗宗教」の特徴は人々の日常生活と融合し、その生活のリズムや空間に浸透している信仰行為であるが²⁸⁾、国の宗教政策では、制度化宗教と同じように、「民間信仰」の価値や重要性を認識し、「民間信仰」を「民俗宗教」＝「宗教」とみなし、宗教の自由という合法性を認めることができるなら、一般民衆の日常生活における信仰行為などは差別されないとする。これは調和のとれた社会の構築や社会生活の民主化プロセスのさらなる発展に大きな貢献になるとも思われる²⁹⁾。中国では、合法性の持つ道教が「民間信仰」のさまざまな状況をすべてカバーすることができないので、道教や合法化される「民俗宗教」を通じて、無論、儒教とローカル化された仏教（例えば、漢伝仏教、チベット仏教など）も含め、イスラム教、キリスト教、カトリックなどの外来宗教と共に、多様かつ協調性を失わない宗教文化の生態や国民の宗教生活を初めて形成することが可能である。そうすると、一般国民の多様な精神や信仰の需要が満たされて、外来の宗教が格段に優遇されていることや制度化宗教が「民間信仰」を呑み込むなどの状況が回避される。

「民間信仰」の合法化について、三つ目のアプローチは「文化遺産化」である。「民間信仰」の「宗教」としての位置づけやその概念の曖昧さなどの問題を解決することによって、その合法性を獲得する方法以外に、近年、「文化遺産化」という新たな方法が発明されたのである。実際には無形文化遺産の保護運動というブームが起こる前に、「民間信仰」とも関連している一部の祠、廟などの建物あるいは建築群がすでに文化財としてその価値を確認されることがしばしばあった。それらを各レベルの「文物保護単位」として公表することによって、「民間信仰」の一部は間接的ではありながら、確かに合法性を得られたような状況もある³⁰⁾。21世紀に入ってから、中国では大いに展開されている無形文化遺産の保護運動の中で、各地方がさまざまな形で「民間信仰」を「選別」・「包装」し、或いは非物質文化遺産へと「書き換え」て、政府の各レベルの保護リストに登録した。即ち、一部

27) 陳曉毅：「『主』、『祖』之間—青岩基督教和漢族民俗宗教的互動」、金沢・陳進国主編：『宗教人類学』（第一輯）、民族出版社、2009年、第196-215頁。

28) 渡邊欣雄『漢民族的民俗宗教—社会人類学的研究』（周星訳）、天津人民出版社、1998年、第3頁、第18頁。

29) 周星：「『民俗宗教』與国家的宗教政策」、『開放時代』2006年第4期。

30) 朱愛東：「当代民間廟宇的形態及其合法性——洗太廟的多形態考察」、王建新・劉昭瑞編：『地域社会與信仰習俗——立足田野的人類学研究』、中山大学出版社、2007年、第354-366頁。

の「民間信仰」は確かにこのように「文化遺産化」という方法によって、合法性が得られた。「民間信仰」を無形文化遺産の範疇に入れることは、各地方の政府や「民間信仰」に係る人々の間では、暗黙の了解に基づく「合意」や「共同作業」によって、初めて可能になる。『非物質文化遺産法』の公表や施行に伴い、無形文化遺産の名目を使う「民間信仰」の活動などは外部からの干渉を受けなくなる。

「文化遺産化」の理論、実践及び問題点

「民間信仰」を「文化遺産」へ変身させることが可能になった理由の一つは、これと深く関係している国際法の条項が明確な根拠を提供しているからである。2003年にユネスコで議決され、2006年から発効した『無形文化遺産保護条約』によれば、「非物質文化遺産」の定義の中に、明確に「社会風俗や儀礼、祭り」、「自然や宇宙に関する知識と実践」、「文化空間」などが含まれている。2005年12月に、中国政府の国務院が発布した「文化遺産保護の強化に関する通知」では、「伝統的な儀礼と祭り」や「自然や宇宙に関する民間の伝統知識と実践」を「非物質文化遺産」の範疇にも入れたが、2011年公布の「非物質文化遺産法」は「伝統的な礼儀、祭り」のみに言及し、「信仰」などの重要性を弱める姿勢を見せている。しかし、「非物質文化遺産」を構成している年中行事の民俗や民間芸術、人生儀礼、民間知識などの生産や伝承は、しばしば「民間信仰」を通して初めて成り立っているため、「非物質文化遺産」を保護するために、「民間信仰」にどう対応すべきかの問題を適切に解決しなければいけない³¹⁾。学者たちにとって、「自然や宇宙に関する知識と実践」の言い方は、ある意味で「民間信仰」が「非物質文化遺産」の属性を持つことを意味している。「民間信仰」、さらに「呪術」、「風水」など神秘的な文化も含まれる。各地方の民間廟会も地域社会の人々の精神世界の文化空間として、そのカテゴリーにカバーされるべきである。「民間信仰」は常に地域社会或いは民族集団の年中行事の体系、伝統的な知識、民俗芸能や民間文学など、「非物質文化遺産」の核心部分と密接に関係しているため、「民間信仰」を除外したら、社会生活そのものが空洞化・形骸化しかねない³²⁾。伝承性や倫理性のある「民間信仰」を「非物質文化遺産」の中に入れることは、「民間信仰」の復興を促進することに役立ち、現代社会における共通精神の依りどころの構築にもプラスであると指摘した学者もいる³³⁾。ここで、(民間信仰の)「伝承性」は「非物質文化遺産」という理念に含まれている必要があり、それを社会生活の中で実現することこそ「非物質

31) 向柏松：「民間信仰與非物質文化遺産保護」、『中南民族大学学报』2006年第5期。

32) 馮智明：「人類学整体論視野下的民間信仰非物質文化遺産化——以广西紅瑶為個案」、『中央民族大学学报(哲学社会科学版)』2011年第5期。

33) 蕭放：「当民間信仰成為一種文化遺產」、『中国文化報』、2010年12月21日。

文化遺産化」であるが、新興の「民間信仰」の諸現象は「非物質文化遺産」と見なされないことも意味している。いわゆる倫理性とは、多様で複雑な「民間信仰」が選別され、良善性やプラスの価値と認められるもののみ、保護されることを意味する。同時に、これは「民間信仰」に対して、「精華 / 糟粕」、「積極的 / 消極的」といった二元論の価値判断を加えてしまうことも意味している。要するに、「民間信仰」の「文化遺産化」という合法性のアプローチは、確かに便利かつ手軽な近道であるが、その中に数多くの問題も存在し、さらに検証する必要がある。

各地方政府の文化行政部門の努力は言うまでもなく、各地で活躍している学者、文人および様々なタイプの知識人エリートたちの介入もあり、また、かつての宗教管理や文化行政の影響の延長線上ある全国規模の「非物質文化遺産」の保護運動は、「宗教」や「民間信仰」に関連している事象や項目などを「非物質文化遺産」の枠に入れて置いて、「宗教類非物質文化遺産」という重要な範疇を形成した。例えば、国レベルの非物質文化遺産のリストには済公伝説³⁴⁾、観音伝説、禪宗の開祖伝説、布袋和尚伝説、宝卷（河西宝卷と靖江宝卷）などがあり、さらに津門法鼓（掛甲寺慶音法鼓、楊家莊永音法鼓など）、五台山の仏教音楽、千山寺廟の音楽、天寧寺梵唄唱誦、ラプラン寺の仏殿音楽、青海チベット族の唱経調、北武当廟の寺廟音楽など、目連劇（徽州目連劇、辰河目連劇、南梁目連劇）、日喀則扎什倫布寺羌姆、タール寺の酥油花、熱貢芸術、チベット線香の制作技芸、貝葉経の制作技芸、チベット族のタンカ（勉唐画派、欽沢画派）などもある。中国の憲法と『民族区域自治法』で保障されている宗教信仰の自由、『文物保護法』による宗教文化財や宗教の「場所」（祠堂、宮廟）への保護を加え、さらに『非物質文化遺産法』による各レベルの非物質文化遺産リストに登録された諸項目の保護を重ねて、「宗教類文化遺産」は多重の合法性を得られたといえる。多重的な保護はよいことだが、互いに調整しあう必要性など新しい課題にも直面しなければならない³⁵⁾。

今まで、三回にわたって公表されてきた合計 1219 項目の国家レベル非物質文化遺産リスト（拡充項目も含む）の中で、「民間信仰」または「民間信仰」と関連している項目はどれほどあるのかという統計が実に難しい。なぜなら、数多くの項目は「民俗」でありながら、「芸術」でもあるためだ。それと同時に、「民間信仰」の活動としても考えられる。それらの項目の中でも、確かに年中行事の民俗、民間文学、伝統美術、伝統音楽³⁶⁾、伝統

34) 「済公伝説」が国レベルの非物質文化遺産になったことについて、紀華伝：「転型時期天台県の済公文化與信仰活動」、金沢・陳進国主編：『宗教人類学』（第一輯）、民族出版社、2009年、第26-39頁。

35) 周超：「中国文化遺産保護法制度体系的形成與問題——以『非物質文化遺産法』為中心」、『青海社会科学』2012年第4期。

36) 「民間音楽」の名義で「非物質的文化遺産」と認定されている「民間信仰」の事例として、祭祀活動である遼寧寬甸「焼香」を「単鼓音楽」と認定したことがあげられる。参照：劉正愛：「祭祀與民間信仰的傳承—遼寧寬甸『焼香』」、金沢・陳進国主編：『宗教人類学』（第一輯）、民族出版社、2009年、第

舞踊、伝統技芸、伝統演劇などの名目で「非物質文化遺産」リストに入れられたものがある。最初に公表されたリストには既に「祭典」、「廟会」、「泰山石敢当の習俗」（もともと申告した時の名称は「石敢当信仰」である）などもある。第2回目のリストについては、「民間信俗」³⁷⁾というカテゴリの中で、「閔公信俗」、「湯和信俗」、「保生大帝信俗」、「陳靖姑俗信」及び「青海湖の海祭り」、「抬閣」、「祖先祭祀の習俗」などが認められた。第3回目のリストでは、さらに「中元節」（潮人盂蘭勝会）、「祭寨神林」なども入れられた。つまり、毎回のリスト公表に伴い、項目の種類や内容なども拡大され、徐々に進歩したのである。例えば、第3回目のリストと同時に公表された「国家レベル非物質文化遺産の拡充項目の名簿リスト」の中、「民俗」という分類カテゴリのもとで、「祭典」、「廟会」、「民間信俗」（閩台の王船送り、清水祖師、悦城龍母誕、長洲太平清醮などを含む）、「祭祖」に対して、さらなる拡充作業がなされた。このような「民間信仰」の「文化遺産化」プロセスは、国家レベルで展開されるのみならず、多くの地方でもかなり普遍的である。例えば、福建省では2012年3月に公表された第4回目の省レベル「非物質文化遺産」の保護リストの中に、「齊天大聖信俗（順昌）」、「閔岳信俗（泉州）」、「広沢尊王信俗（南安）」、「福德信俗（アモイ仙岳山）」、「大使公信俗（アモイ灌口）」、「延平郡王信俗」、「定光仏信俗（沙県）」、「恵利夫人信俗（明溪）」、「田公元帥信俗（福州、龍岩）」、「徳化窯坊公信俗」など10項の「民間信仰」を「信俗」といった名目で登録した。これは「信俗」という範疇の重要性を反映したのみならず、「民間信仰」の地方性などの特徴からも、地方政府の保護リストにアップされやすいことを物語っている。

以上のような様々な名目・名義で行われてきた「民間信仰」を「非物質文化遺産化」として保護する活動は、具体的な実践の過程において、既に無視できないほどの問題が生じてしまっている。例えば、「民間信仰」を合法にして登録させることは、実際に「民間信仰」を「浄化」することであり、即ち程度は違えど「迷信」とみられる部分を取り除く、または弱めるような実践が存在している。また、「民間信仰」の芸術的な表現形式、または「民間信仰」に密接に関係している芸術的な部分のみが強調され、すなわち、「民間信仰」が「芸術化」されるという問題がある³⁸⁾。さらに、「序列化」の問題も、つまり「民間信仰」を国家レベル、地方レベルなど行政区のランキングに合わせて固定化する傾向も指摘され

170-195頁。

37) 「信俗」という用語は信仰民俗の略称ではあるが、民俗学における「俗信」という概念とは異なる。

38) 「民間信仰」を芸術化する仕組みやメカニズムは、「非物質文化遺産保護」のブームから始まったものではなく、20世紀50年代まで遡りこれらと似た実践が行われたのである。楊家荘永音法鼓を例にすれば、「文革期」を除いて、数十年間ずっと各レベルの文芸展示会で常にパフォーマンスの定番であった。ただし、永音法鼓では毎年、定期的に参加する活動は常に地元の薬王廟会（旧暦七月十五日）と土地神廟会（旧暦四月十八日）である。参照：趙彦民：「現代都市里的花会組織與其活動——以天津市楊家荘永音法鼓會為例」、『民俗研究』2011年第3期。

るべきである。そして、一旦保護項目リストに入れられると、「民間信仰」に相応しくない管理や一定の規範などを受けなければいけなくなる。これらの問題以外にも、「応用化」されることもありうる。すなわち、文化遺産を開発・利用する産業化の構想などによって、「民間信仰」に人為的な干渉が加えられる。これらの諸問題や可能性は「民間信仰」に新たな変遷・変容を齎す力であり、影響要因として無視することができない。結果として「民間信仰」は名実一致ではなくなることがしばしばある。以上のようなやり方に対して、賛否両論あるが、より深く検証する必要があることは、学术界の共通認識である。

これらの問題の根源を探求するにあたり、「非物質文化遺産」の概念と「民間信仰」の概念とはそもそも別々のロジックであり、それぞれの内部構造も違うと言わざるを得ない。櫻井教授の指摘した通り、文化遺産とはかなり「現代性」(modernity)を持つ概念であり、それはそれぞれの国々あるいはユネスコなどの公共機構による認定・管理および規範に基づいてはじめて成り立っているものである。それとは違い、「民間信仰」は基本的に歴史から伝承しており、なおかつ民衆の日常生活で浸透している信仰の伝統であり、それは数多くの国において特定の時代背景あるいは具体的な社会状況のもとに、必ずしも国家に容認され、受け入れられたものとは限らない。両者の間には、ある意味では対峙性が存在しており、「民間信仰」の「文化遺産化」は実に難しい問題になりうる³⁹⁾。「非物質文化遺産」概念の内包及びその背後にある理念の限界により、「非物質文化遺産」に入れられた「民間信仰」は必ず選別され、また必要な融通などを避けられない。確かに「民間信仰」の合法化にとって、一つの選択肢が増えたともいえるが、同時に「民間信仰」自体が代価を払わなければならない。即ち、すべての「民間信仰」が「非物質遺産」になれるというわけではなく、往々にしてある「民間信仰」の全体というより、その芸術的な部分のみ、あるいはそれに関連している「文化空間」と認定される部分のみが「非物質文化遺産」として認められるわけである。それでは新たな不平等が生じやすく、また「民間信仰」そのものが支離滅裂に陥りかねない。国家等のイデオロギーが「文化遺産」の範疇に強く浸透しているため、その中に巻き込まれる「民間信仰」または「民俗宗教」等の表象なども極自然に捻じ曲げられたり、また欠片化にされたりする可能性が大いにある。

徐贛麗教授は広西田陽敢壮山の「布洛陀文化遺址」について深く詳細な研究を行った。その研究では「民間信仰」が地方のエリート学者や地方政府など、各方面の人々の努力のもとに、どのように(地方政府を代表とする)国家が認めた「人文始祖信仰」および(少数)「民族文化遺産」へ変身していったのか、その過程が分析・解釈された。さらに布洛陀文化遺址そのものを構築してきたプロセスについて各方面の後押しや見え隠れする動機などを明らかにした徐教授の指摘通り、「民間信仰」と国家「正祀」の間には、様々な形で転換を

39) 櫻井龍彦、陳愛国：「応如何思考民間信仰與文化遺産的關係」、『文化遺産』2010年第2期。

実現する可能性がある⁴⁰⁾。その中では「文化遺産化」はただ最新の一方式に過ぎない。徐教授は別の共同研究で、桂北宝贈という侗族村落の「祭薩」儀式が断続的に展示され、再解釈され、また統合されたことによって多様な価値を持つ「非物質文化遺産」になった過程を明らかにし、「文化遺産化」された「祭薩」の形態と現実の生活世界における元の「祭薩」と呼ばれた信仰活動の間に、大きな違いが生じたことを指摘した。彼女は、「文化遺産化」は既に「民間信仰」の変遷・変容の新たなパスの一つであると考えている。現在、「民間文化」を「文化遺産」として再構築する傾向が各地方ですでに現れており、それらは地域社会において、現存の民族色や地域色のある文化資源を利用してさらなる発展を図る努力をよく反映したものである⁴¹⁾。このような試みの大半は、「観光化」や「行事・イベント化」への運営であり、成功した例こそ少ないが、地方のエリートたちによって好き勝手に進められ、止むことなく、今も進行している。そのため、「文化遺産化」とは、同時に「民間信仰」の「文化資本化」でもある。確かに、「文化遺産化」の実践を通して、かつて「落伍」、「愚昧」とみなされ周辺化された「民間信仰」は「文化遺産」の地位まで昇格し、さらに民族の精神文化のシンボルにさえ祭り上げられた。「民間信仰」はこのような「文化遺産化」を通じてリスクを避け、合法性も得られた。また、「非物質文化遺産」への登録申請のメカニズムには「地元主義」の原則があるため、地方自治体がそれぞれの地域のなかで、独特な文化「伝統」の「発見」、「発掘」や構築に熱中し、再生産された「非物質文化遺産」に「真正性」を付与し、権威化させることもあり得る⁴²⁾。貴州省の侗族「祭薩」が現在すでに国家レベルの「非物質文化遺産」リストに登録され、広西でも「祭薩」を市レベルから自治区レベルの「非物質文化遺産」へ登録し昇格させようと試みている理由は想像に難くない。

以上の事例研究によって、中国の「非物質文化遺産」へ登録・申請制度それ自体が「民間信仰」を変遷させる動機の一つになったことが明らかにされた。研究者のフィールドワークが行われていた「宝贈村」では、「祭薩」の信仰行為が次第に個人や家庭の小規模な祭祀から村落ごとの集団で行われる規模の大きい儀式へと転換され、さらに地元の様々な文化要素を総合した「祭薩節」にまで変身・発展を遂げたのである。「非物質文化遺産」への登録・申請が進められるなか、「祭薩」文化の内容や儀礼過程も変化しており、コミュニティの住民＝村人たちの「民間信仰」を積極的に評価・利用しようとする姿勢が見える。「文化遺産化」の社会实践は「祭薩」などの「民間信仰」活動を「正統（規）化」、「公開化」及び「パフォーマンス化」する一連の変化を見せてきた。それと同時に「祭薩」を「文化遺産」へと構築するプロセスに伴い、新たな解釈や命名などの実践があり、特に現代中国

40) 徐籟麗：「民間信仰文化遺産化之可能——以布洛陀文化遺址為例」、『西南民族大学学报』2010年第4期。

41) 徐籟麗、郭悦：「当代民間文化的遺產化建構——以広西宝贈侗族祭薩申遺為例」、『貴州民族研究』2012年第2期。

42) 岩本通弥：「圍繞民間信仰的文化遺產化的悖論——以日本的事例為中心」、『文化遺産』2010年第2期。

で主流の言葉を使った解釈を加え改めて表象し直し、かつての「迷信」、「低俗」なラベルや地位からの離脱が試みられた。

浙江省温州市の寧村では、地方保護神の祭祀や信仰を「湯和信俗」という名義で「非物質文化遺産」に登録申請し無事受理されたが、これも典型的な「文化遺産化」の事例である。邱国珍教授らの研究では、数百年の歴史を持つ湯和信仰の伝統は、どのように「城隍」（町の守り神）廟会（清朝）から、「封建迷信」（文革期前後）を経て、寧村の「抬仏」、「東甌王湯和節」、七月十五「湯和節」へと、一連の異なるラベルの段階を踏まえて、ようやく「非物質文化遺産」の名目で国家に認められその合法性を得られたのか、そのすべての過程を明らかにした⁴³⁾。湯和信仰は神霊信仰と祭祀儀式の要素を待つ典型的な「民間信仰」であり、2008年6月に「湯和信俗」の称呼で第2回目の国家レベル「非物質文化遺産」リストに登録された。ここでいう「信俗」の表現は、多少「民間信仰」の「宗教」としての属性を認めながらもそれを弱く留める意思があり、その「民俗」としての性格を意図的に突出させたのである。これらのケースは「民間信仰」の「非物質文化遺産化」と呼ばれる実践が実に前述した「民間信仰」の「民俗化」アプローチともほぼ一致していると裏付ける。「文化遺産化」を通じて、昔の伝統的な祭祀儀式等の脱構築や再構築が実現された。例えば、湯和は神から人間に還元させられ、さらに民族の「英雄」として再構築された。このように地方伝統を再構築する傾向は政府が提唱している「先進文化」の理念とも合致している。これらのすべては中国政府の文化部長が明言した通り、「民間信仰」を健康的且つ有益な方向に発展させるために、「非物質文化遺産」の保護と「民間信仰」との関係性を正しく対処しなければならず⁴⁴⁾、また民衆の「民間信仰」に関連している活動などを導いて、できるだけ「民間信仰」のマイナス作用を減少また克服しなければならないという目的のまさにその実践である。

結び

現代の中国社会では、「民間信仰」は程度の違いこそあるものの、合法化の課題に直面している。「民間信仰」の「文化遺産化」は合法性を獲得するために、努力する価値のあるもう一つの経路または選択肢である。「民間信仰」はかつての朝廷、官僚や儒教エリートに「淫祀」、「邪教」と見なされ、非難を受けてきたが、20世紀の初めごろ以来、さらに百年以上の国民国家のイデオロギーや現代性のディスコース、唯物主義の無神論イデオロギー、科学技術至上主義のイデオロギーおよび制度化宗教（「民間信仰」を「異端」と見なして排他性をもつ）イデオロギーなどから、深刻な影響や批判を浴びて、衰退ないし消滅の一途を余儀なくされ

43) 邱国珍、陳潔瓊：「民間信仰の歴史伝承與申遺策略」、『温州大学学报』2008年第5期。

44) 蔡武：「要处理好非遗保護與民間信仰的關係」、『中国新闻网』2009年11月26日。

たのである。今なお中国の主流メディアは「民間信仰」または「民俗宗教」に対して一顧に値しない姿勢を取っている。或いは「民間信仰」をどう理解すればよいのかわからず、時々偏見や差別意識に動かされ、「民間信仰」を深く警戒しているように感じられる。いったい我々は一般民衆の信仰生活をどのように見るべきか。「民間信仰」の正当性や合法性はそもそも尊重されるべきではないだろうか。「民俗化」、「宗教化」、「文化遺産化」といった様々なアプローチを経由し、多大な労力をかけて得られた合法性は、そもそも国の憲法に保障されているのだろうか。筆者から見れば、「民間信仰」または「民俗宗教」を「宗教」と見なさない限り、国民の持っているはずの宗教信仰の自由は未完成であり、完全に実現したとは到底言えない。様々な「民間信仰」の復興や存続は現実的合理性があり、民衆の日常生活において重要な意義のある信仰として、尊重や理解に値するのみならず、それらも宗教信仰の自由によってカバーされることによって、現代中国における社会生活の民主化プロセスの一環として位置づけられる。要するに、現代中国の本土信仰や伝統的価値を維持・伝承する観点からも、宗生活における信仰実践に関する国民の主体性や宗教の多様性の観点からも、「民間信仰」の合法性問題は現在の中国ではもはや無視できない課題であると言わざるを得ないだろう。

「文化遺産化」は「民間信仰」の合法性を獲得するためのアプローチの一つであり、確かにこれとは別の文脈においては、その「迷信」などの側面が意識され、非難されるかもしれない⁴⁵⁾。「文化遺産化」を通して一時的にその「宗教」的な属性が意識された時に無神論イデオロギーからのプレッシャーを避けることができる。また「文化遺産化」を通じて「民間信仰」の「民俗性」、「中華性」、「大衆性」が強調され、「信俗」、「祭典」、「伝説」など文化性を表現する用語で解釈され、その汚名を返上し、敏感化を弱めることも可能になる。しかし、「民間信仰」の「文化遺産化」がある意味では「非宗教化」を意味していることこそが問題である。結局、「民間信仰」の「文化遺産化」は逆効果になるかもしれない。即ち、「民間信仰」の初志と離反してしまうということだ。さらに、「文化遺産化」が引き起こす問題点として、過度の開発、商業化や観光対象化などの悩みもある。「廟会」を行政で運営するモデル(いわゆる「文化が舞台を作る、経済が演出する」)、あるいは市場化を会社で運営するモデル、それらのいずれも多く場合は「民間信仰」の本義を捻じ曲げる可能性が明らかに存在している。「非物質文化遺産」の認定や保護は国家の文化行政の一部であり、国は登録のための「標準」を設定し、強制的に介入することによって、「民間信仰」は「文化遺産化」プロセスにおいて行政レベル化、資源化および新しい二分法化(優/劣、高/低、正祀/淫祀)される「異化」現象が現れた。これらのすべては「民間信仰」の「文化遺産化」に対する疑問を問う理由にあたる。

邦訳：周橋（アメリカ・カリフォルニア大学サンタバーバラ校政治学博士後期課程）

45) 陳進国：伝統復興と信仰自覚——中国民間信仰の新世紀観察、金沢、邱永輝主編：『中国宗教報告(2010)』、社会科学文献出版社、2010年。