

Thomas David DuBois,

*The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China.*

Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005,  
xii + 275pp

なか お かつ み  
中 生 勝 美

評者は、1980年代初頭より、山東省と河北省の農村調査を断続的に行ってきた。1980年代に、中国の大学で出会った中国近現代史を専攻するアメリカの博士課程の学生は、おしなべて日本語の読解能力が高いことに驚きを覚えていた。中国農村慣行調査の研究会のメンバーである上智大学のリンダ・グローブ教授から、中国近現代史の研究には、中国語だけでなく、日本語の資料の読解が不可欠なので、アメリカの大学では、博士課程で日本語の読解は必修であったと聞いた。確かに、1980年代から90年代にかけて、アメリカの中国研究、特に華北研究は、日本語資料が重視されている<sup>(注1)</sup>。

2005年の年頭に、アメリカのミシガン大学に滞在したが、その中国史は、ほとんどが中国人留学生で占められており、近年は日本語資料に頼らずとも、中国語資料のみで研究ができるとして、日本語の読解は重視されなくなっていることを知った。はたして、日本語の資料の重要性は低下したのであるだろうか。たとえば、フランス語資料を使わないベトナム史研究、英語資料を使わない香港史は、可能であるとしても、かなりの研究テーマの設定と分析に制約を受けることは必須である。中国東北部(旧「満州国」)の研究は、日本語資料を使うことが必須であるが、日本の華北分離工作により、1930年代後半から40年

代初頭にかけての華北農村に関する日本語資料は膨大にある。これは、さまざまなテーマに及び、かならずしも政治的ではない分野でも、かなり詳細な調査が実施され、その資料が残されている。この典型が南満州鉄道株式会社の調査資料であり、なかんずく華北農村慣行調査は、戦後、まとめられて出版されたので、多くの研究者が利用できるようになっている[中国農村慣行調査刊行会 1981]。そこで、日本では、戦前にそうした資料を用いた研究蓄積があるばかりでなく、それらの研究を戦後も継承し、1980年代から90年代にかけて、華北を対象とした実地調査を実施しており、その成果も公刊されている[佐々木 1992; 三谷 1999-2000]

本書の著者、Thomas David DuBoisは、人類学者の地域社会研究と歴史学の社会変化の見方を結合して、華北農村の民間信仰に焦点を当てた分析をしている。著者は天津社会科学院に留学したとき、天津から南へ約100キロに位置する河北省滄州の農村をフィールドワークしている。本書の依拠した資料は、1997年から98年にかけてのインタビュー、および99年と2002年の補充調査(一次資料)である。さらに(1)北京・天津での文献資料調査(公文書である「檔案」)、(2)非公式の宗教文書である「宝巻」、(3)日本人研究者が華北で行った調査報告書、であるとしている。

著者は、天津に留学中、秘密結社の権威、李世瑜<sup>(注2)</sup>に指導してもらったとあるので、期待を持って読み始めた。農村部の民間信仰研究は、1999年に法輪功の反政府活動を名目とする中国政府の活動禁止命令が発動されてから、外国人のみならず、中国人研究者にとっても極めてアプローチの難しいテーマになっている。評者の華北農村調査の経験からも、1980年代は、まだ民間信仰が目立った活動をしておらず、90年代になって、農民が小さな廟を自発的に作り、廟会という名目でかなり大胆に民間信仰が復興していた。本書は、華北で民間信仰が復興し、法輪功の取締りが農村に波及する前の期間に調査した貴重な成果である。では、次に本書の全体構成を概観しておこう。

本書の章構成は以下のとおりである。

序 論

第1章 背景 滄県農村部

第2章 宗教生活と村落社会

第3章 精霊・宗派・香頭 地域文化の宗教知識

第4章 禁欲的仏教 成立宗教の限界

第5章 虚偽の聖職者の宗派 町と農村の在理教

第6章 終末的宗派 一貫道

第7章 村落の宗派 太上門と天地門

結 論

著者は、フィールドワークも行っているが、歴史記述の部分を見ると、基本的に歴史学の専門ではないかと思われる。おそらく著者は歴史学が主専攻で、人類学を副専攻としたのであろう。しかし、1999年の法輪功の反政府活動による国家の活動禁止命令は、中国農村の民間信仰研究に、決定的な障害となったことは否めない。それがゆえに、歴史記述に重点を置いた分析になっていることも考えられる。フィールド資料の肉付けをするときに、歴史記述が出てくるのは、かなり戦略的な要素があるのではあろうか。

本書は、一定の宗教教義と組織を持った在理教、一貫道、太上門、天地門を研究対象に、華北農村の民間信仰を分析している。時期的には、清朝末期の地域史から始め、中華民国期、中華人民共和国建国後の弾圧、文化大革命の時代から、1970年代後半の改革開放路線によって民間信仰が復興し、90年代に雨後の筍のように民間信仰の廟や集団が林立する様子を生き生きと描いており、極めて興味深い内容を含んでいる。この書評では、本書の特徴である、宗教的職能者「香頭」へのインタビューによる華北農村の民間信仰と密接に関わる民間療法、および民間信仰として取り上げられた在理教、一貫道、太上門と天地門の社会的性格の差異の2点に絞って紹介したい。

まず民間信仰と治療についてが、本書の第3章で記述されている。「香頭」は、超自然的力で治療行為を行う宗教的職能者のことであり、彼らは主として狐の精霊の力を使っている。病気になるのは、悪霊や「鬼」のせいであると考えられているが、一般の農民は西洋医学をまったく信頼しないのではなく、「実」の身体的疾患の場合は西洋医へ治療に行き、彼らが「虚」と考える精神的な病の場合は「香頭」へ依頼に行くというように、西洋医学と民間療法を共存させている(pp.66-68)。一般の農民は頭痛を「虚」の病と考えており、原因は「五大聖」という狐、ネズミ、蛇、ハリネズミ、イタチなどの動物霊のせいだと考えて、「香頭」へ追い払うように依頼する。その症例として、精神的に病んで、ガソリンを頭からかぶり、火をつけようとした天津の少女を「香頭」が診断した事例を紹介している。そのとき「香頭」はたくさんの狐が少女の身体内にとり付いており、それを追い出すことができなかつたと診断したのだという(p.69)。

通常、「香頭」は3本の「命線」という線香をともして、どれが早く燃えるのかによって病因を診断するのだが、その動物霊は、「香頭」以外、誰にも見えないのだという(p.72)。「香頭」は、1回の治療で100元から200元の治療謝礼をもらうが、単に魔物を追い払うだけでなく、同時に医療技術を用いた治療をしている。

「香頭」のインタビューは77～82ページに及び、66歳の男性、70歳の女性、そして年齢不詳の女性3人の職能者のライフヒストリーを丹念に記録している。彼らがどのようなプロセスを経てヒーリングの技術を習得したのかは極めて興味深い。66歳の男性「香頭」は、母親から習い、地理風水もみていた。70歳の女性は民間療法に詳しく、年齢不詳の女性はインタビューを拒否した。彼らは近隣に住み、満州まで出稼ぎに行つたとか、狐狸の信仰が香頭の治療法の基礎にあることが、彼らのインタビューを通じて明らかにされている。香頭の治療儀礼に関してはシャーマニズムの観点からも興味深く、特に、民間信仰を基礎にしたヒーリング治療を行っている「香頭」へのインタビュー記録は、公表できる境界で執

筆していると思われる。

華北農村の民間信仰について、在理教、一貫道、太上門と天地門を、それぞれの宗教結社の社会的性質を比較対照し、それぞれの相違点を明らかにしているところが、本書の特徴である。在理教については、李（1948）と佐々木（1992）からの引用を主としているので、ここでは詳しく述べない。一貫道は、1930年代から40年代にかけて、華北で急速に信者が増大した宗教結社である。1950年代より反動組織として、中国政府から徹底した弾圧を受けて消滅したが、太上門と天地門は、民間信仰として50年代も特別な弾圧はされず、70年代後期から活発に活動している。著者は、太上門と天地門をひとつのカテゴリーとして、一貫道と対比させている。

一貫道は山東省の農村部から始まり、華北一帯に布教したが、特に1937年から49年に急速な発展をした。1930年代には滄州、天津、済南に拡大し、37年から日本軍の占領地に広がった。1951年の統計によると、滄州で2万8590人の会員がいて、500カ所近く活動拠点があった。一貫道は、神との交流により、精霊の書として予言を書き記す「扶鸞」という儀礼を行っており、共産党と国民党の内戦期に書かれたものが、一貫道の多かった泊頭鎮から多数発見された（pp.127-141）。中華人民共和国が建国した後、一貫道は反革命集団として徹底的に弾圧され、信者は教義の放棄を迫られた。老人たちは政府の反革命キャンペーンを恐れて一貫道の宗教活動を停止した代県の事例のように、信者が一貫道に入った目的が「金持ちになるため」（14パーセント）、「子供の長寿を願う」（3パーセント）とあるように、一般的な中国の民間信仰が目的とする現世利益であったため、本心から教義の放棄をさせるのは難しかった。しかし内戦期に一貫道が「北京と天津は火事によって破壊され、満州は原爆によって破壊される」とか「八路軍の終わりは5月にくる」、「毛沢東は魔王で、もうじき罰せられる」という噂を流したので、1951年からは、一貫道に対して徹底した取締りが行われた（pp.146-147）。著者の一貫道に関する記述は、主として地方政府が保管している「档案」を用いて分析しているので、極めて詳細に記述している。しかし、

それは一貫道を弾圧した側からの記録であるので、ある程度、距離を置いてみなければならない。とはいうものの、一貫道に関する研究書で、1950年代の弾圧について、具体的に記述しているものはないので、本書によって始めて明らかにされた。

第7章「村落の宗派」では、太上門と天地門が詳しく分析されている。一貫道が戦争や危機的状況のときに、終末論から信者を獲得したのに対し、太上門と天地門は、農村部の民間信仰として定着しており、年中行事の儀式、「祈雨」（雨乞い）、悪霊払い、葬式の儀式などの知識を伝承していた。彼らは村内のコミュニティを基盤に活動しており、道徳至上主義で儒教の影響を受けているが、文字で書きとめられた経典はなく、口伝で教えを伝承し、葬式や祭りなどで音楽を演奏したり歌を歌ったりすることが、彼らの信仰活動であった。1970年代から徐々に活動を復活したというが、53年に、村で雨乞いの儀礼をしていたとき、突然、共産党の幹部が訪問した。その後、特に「迷信活動」として禁止されることはなかったけれども、徐々に伝統的な祭りは自粛するようになった（p.170）。一貫道と太上門・天地門の違いは、前者が反革命とレッテルを貼られて、共産党へ反抗したのに対し、太上門・天地門のリーダーは八路軍へ参加したことだった。一貫道が、村を越えて宗教結社の組織をしていたのに対して、太上門・天地門は、基本的に村の中だけに活動が限られ、葬式や祭りの儀礼を行ったり、音楽を奏でたりして、宗教結社のような村を越えた広い範囲のネットワークはなかった。太上門・天地門が盛んなのは、滄県の中でも数カ村に過ぎず、また太上門・天地門が盛んだ村でも、教団としての教義は消失し、一般の農民の葬儀が簡素化した。そして儀式で奏でられる音楽も、伝統的なものから革命歌を取り入れるようになり、太上門・天地門は時代の政治状況に適応したので、一貫道のような反革命の鎮圧対象とはならなかった（pp.171-172）。1970年代後半から、徐々に太上門・天地門の活動が復活し、葬式などで演奏を頼まれることが多くなった。彼らは、最初宴会の食事だけよばれ、謝金を受け取らなかったが、1990年代初期で、演奏者1人当たり30元あまりを出すよ

うになった。

本書の結論は、1970年代に華北で復活した民間信仰について、村落の自治を計るバロメーターとして、民間信仰の許容度を挙げている（p.188）。そして華北農村の場合、儀礼行為を積極的に実践する人は普通の農民で、そうした宗教儀礼に集まる人々は、その教義を理解せず、経典を読む人などほとんどいないことが、キリスト教と大きく異なっていると指摘している。著者も、結論で西洋人のクリスチャンが中国の民間信仰を記述した文章で、宗教の通俗性を批判した記述を引用しているが、キリスト教徒の社会と比べると、中国の民間信仰は、個人の宗教意識に大きな個人差があり、なおかつ信仰自体に現世利益の通俗性を感じることは否めない。本書の結論は、著者がフィールドワークから得た資料から、150年間の滄県の地域社会を民間信仰によって描き出そうと試みた作品であると結んでいる。

本書を通読して、評者が天津市郊外の独流鎮で調査したときに会った「老人会」という音楽集団の社会的背景を知ることができた。また、石家荘近郊の欒城県でみかけた廟会を思い出した<sup>(注3)</sup>。評者がこの調査をしたときには、どのように民間信仰を分析することができるのか試行錯誤したが、本書では、民間信仰の問題に絞って調査をしたことによって、滄県の地域社会で活動する民間信仰の動態を生き生きと描くことに成功していると思う。

ただ、一貫道の記述に関しては、反革命とレッテルを貼って弾圧をした政府当局側からの資料が中心となっているため、いわば中国政府の公式の見解から距離を置いて分析することは難しかったようだ。また、民間信仰の社会的性質を論ずるために、地域社会・農村の社会構造について言及した部分は、スキナーの市場圏理論の枠組みで説明している。しかし、華北の農村社会を分析する場合、かならずしもスキナーの市場圏理論がコミュニティ研究として有効でないことは、フィリップ・ホアンをはじめ、華北のフィールドワークを通じた研究で批判されてい

る〔Huang 1985；中生 1993〕。この点は、著者が宗教研究を中心テーマとしており、コミュニティ研究をしていたのではない限界である。

そして、最初に述べたように、華北地域については、日本語の調査資料と、その研究が戦前、戦後と通じて多数ある。著者は、日本に短期間来て、文献調査を行っている。著者は日本語資料を多少は使うことができるようだが、著者が用いている日本語の研究論文は、いずれも戦前の資料を用いて分析した二次的論文であり、1980年代からフィールドワークを行って、その一次資料を用いて分析した報告書を十分に利用していない点は残念である。

基本的に、単独で研究を行うアメリカの研究スタイルは、日本が共同研究によって、チームワークで研究をするスタイルと異なっている。学問伝統が異なる土壌で育っている以上、日本の研究への言及が少ないことは、日本の中国研究の発信力が低下していることでもある。

本書は、1990年代のフィールドワークを基礎に、華北の民間信仰の動態を興味深く分析した著書である。著者が天津にいたときの指導教授の李世瑜は、評者も面談したことがある。そのとき、李世瑜は中国宗教の疑問点を次のように語ったことがある。「中国の民間信仰は、老人が子供の長寿を祈ったり、自らの病気の治癒を祈ったりするような純朴なものである。民間信仰と民衆反乱に至る宗教結社とは連続性があり、民間信仰が、どのようなプロセスを経て民衆反乱に至るのであろうか。秘密結社と民間信仰には、中国政府が反革命として弾圧するか、あるいは「民俗」として容認するかは、画然とした差異がある。しかし、その両者には連続性があり、時代と状況に応じて、両者は発現する姿を変えてくる。著者は、滄県や天津で得た民間信仰のフィールドデータにさまざまな角度で検証を加え、比較宗教学の観点から、華北農村で活動した民間信仰の集団を分類し、その社会的性格を明らかにすることで、師と仰いだ李世瑜の疑問に答えようとしているように思える。

（注1）代表的な研究は、Huang（1985）とDuara

(1988)である。

(注2) 李世瑜は、新中国建国前の北平輔仁大学人類学研究所の修士課程で、ウィリアム・グロータスの指導で書いた修士論文「現在華北秘密宗教」を提出した。李は社会学の専門を学んだうえに、自ら秘密結社に入って調査をした研究者として、現在も高く評価されている [李 1948]

(注3) このときの記録は、中生(1999)を参照。

### 文献リスト

#### <日本語文献>

佐々木衛編 1992. 『近代中国の社会と民衆文化』東方書店.

中国農村慣行調査刊行会編 1981 (初版1952 - 1958).

『中国農村慣行調査』全6巻 岩波書店.

中生勝美 1993. 「華北農村の定期市 スキナー理論の検討」『宮城学院キリスト教文化研究所紀

要』第26号 83-123.

1999. 「多元磁力の中国農村」『エスキス』98号 (和光大学人文学部紀要別冊) 34-39.

三谷孝編 1999-2000. 『中国農村変革と家族・村落・国家 華北農村調査の記録』第1, 2巻 汲古書院.

#### <英語文献>

Duara, Prasenjit 1988. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford: Stanford University Press.

Huang, Philip C.C. 1985. *The Peasant Economy and Social Change in North China*. Stanford: Stanford University Press.

#### <中国語文献>

李世瑜 1948. 『現在華北秘密宗教』上海文芸出版社.

(東洋英和女学院大学国際社会学部教授)