

客家社会における閩南文化

——分水嶺を越境する神様の「里帰り」——

小林宏至

1 はじめに

中国は55の少数民族と人口の9割を占める漢族とで構成されるが、漢族のなかにも様々なエスニックグループが存在している。北京語、上海語、広東語がそれぞれ違うように一言で漢族と言っても、その内部は多様性に満ちている。本稿が対象とする客家というエスニックグループは、中国東南部、福建省・広東省・江西省の省境の山岳地帯を中心に分布する漢族の一支系であり、強固な宗族的紐帯と大規模な宗族組織を有する集団として知られている。改革開放政策が打ち出された1980年代以降、客家は円形土楼という建築物を通して対外的に広く知られるようになり、2008年に世界文化遺産に登録されると円形土楼は、すっかり客家文化のシンボルとなった。客家居住地域（行政区画）には、土楼型の博物館、ホテル、レストラン、トイレといったものが次々と建造されるようになっていき、それは現在（2016年）でも続いている。本稿では、円形土楼が存在する客家地域において、増幅していく客家文化イメージと、まったく取り上げられることのない客家地域における閩南文化を対比させていく。その過程で文化表象に基づくハイパーリアリティの世界と、実感を伴うアクチュアリティの世界とを対照的に描き出し、それらがどのような歴史的、社会的背景を有しているかを論じていく。

2 円形土楼というシミュラークル

客家居住地域でシンボルとなった土楼型の建築物は、客家文化の中心とされる広東省梅州市の客家博物館、台湾における客家居住地の各博物館のみならず、インドネシアジャカルタにおける客家博物館においても、客家土楼を模した円形型の建築物がそのデザインとして採用されている。つまり「客家と言えば円形土楼」といったイメージが定着し、客家文化を代表するものとして広く認知されるようになってきているわけである。しかし円形土楼（或は円楼のデザイン）に関して、学術機関やメディア報道で語られる「文化」は、必ずしも土楼が点在する福建省西南部（閩西地域）の民俗文化に由来するわけではない。それは筆者がこれまでいくつかの論考で指摘してきたように、行政機関、観光客、消費者から見たハイパーリアリティとしての客家文化の出現であった（小林 2012）。

ここでいうハイパーリアリティとは、ボードリヤールが指摘するように、実際に現実社会に存在するものではなく、メディアで流される映像や報道、研究機関によるテキストが使用するシミュラークルが作り出す現実（実際の指示対象をもたない記号が生み出す世界）のことを指す（ボードリヤール 1979）。それはたとえば D.ミラーがトリニダードトバコで調査中にテレビで流れていた、現実より現実らしいテレビ CM 等がその典型といえよう

(Miller 1997: 205-211)。つまりシミュラクルとしての円形土楼は、現実社会における土楼建築から乖離することで「客家円楼」として誕生し、複製され続けるなかでハイパーリアリティの世界を構築しているのである。

多くの学術機関、メディア報道が説明するところによれば、客家土楼の中心部には、祖先を祀る場所としての祖堂（祠堂）があるとされ、それはユネスコも認めている。つまり客家土楼の中心部には祖先を祀る場所である祖堂（祠堂）があるということは「公的な」見解として広く認識されている。しかし実際の土楼では、土楼内部で祖先祭祀を行っている村人はおらず、祖先を祀るための場も基本的に存在していない。つまり土楼建築は、1980年代以降、客家文化の代表的なものとして表象されてきたわけだが、メディア空間におけるそれは「原型（オリジナル）」から離れた

シミュラクルとなることで複製され続けてきたわけである。その際にこぞって採用されたのは、土楼建築のなかでも円形の土楼であり方形（四角形）の土楼でなかった。

『永定県誌』によれば、1987年の時点で永定県には360余りの円形土楼、4,000余りの方形土楼、そして約13,000の混合型やその他の形状の土楼があるとされている（永定県誌 1994: 842-843）。永定県だけでおよそ2万戸以上あるとされるそれらの建築群だが、円形のもの約360戸であり、全体のほんの一部に過ぎない。しかし、ハイパーリアリティの世界においては、方形土楼はシミュラクルとはならず円形土楼のみが採用されることとなった。また土楼と呼ばれるにもかかわらず、その外壁は土ではなく別の素材が使わ



図1 世界各地に広がるシミュラクルとしての土楼とハイパーリアリティの世界

れている。つまり「客家円楼」は、オリジナルの模倣や現地社会の表象物ではなく、原型に依拠しないシュミラクルとしてハイパーリアルな世界に存在しているのである(図1)。

さてここで考えたいのは、シュミラクルとしての「客家土楼」は多くの要素を捨象することによって、ハイパーリアリティの世界に現れたわけだが、原型(オリジナル)としての客家土楼からシュミラクルとしての「客家円楼」になる際、どの部分が捨象されたのかということである。客家居住地域、或いは客家のシンボルとしての土楼がシュミラクルとなるためには「客家らしさ」を表す必要があった。そのため客家土楼が「客家円楼」となるためには、いくつかの非客家的要素を現実の土楼から乖離させる必要が出てくるわけである。では実際の土楼から切り離された「客家らしさ」以外の部分とはどのようなものであったであろうか。

土楼内部の空間は、中心部にいくほどに公的に利用され、外縁部にいくほど私的に利用される作りになっている。そのため土楼中心部は居住者の「総意」が決定される場として重要な意味を持つ。だが再三述べてきたように、そこで行われている活動は、祖先祭祀ではなく、さまざまな民間信仰であった。土楼中心部(一部は外部)において行われている民間信仰のなかでも、もっとも大規模かつ日常的に行われるのは保生大帝への祭祀である。保生大帝とは本論で調査地となるL村一帯の人々から厚く信仰されている神で、L村において保生大帝信仰圏とよべるような領域を築いている。しかし、学術表象、メディア報道においてそれは一切触れられないことがない。なぜならば保生大帝信仰は客家文化の表象として、適切な要素ではないためである。

3 「山の民」である客家、「沿海の民」である閩南

保生大帝は客家居住地域(山間部)に隣接する閩南地域(沿海部)の神であり、閩南文化の一部だとされている。本論で調査地とするL村およびL村一帯は、いわゆる客家文化圏と閩南文化圏のちょうど境界に位置している。ここでいう境界とは、地理的境界および行政的境界であるが、(後述するように)経済圏、信仰圏はそれらの境界とは別に存在している。また客家文化圏とされる閩西地域にも、閩南文化圏とされる閩南地域にも土楼(円形土楼)は存在しているが、一般的な理解として閩南地域の南靖県にある土楼は閩南文化であるとされ、閩西地域の永定県にある土楼は客家文化であると説明される。基本的に行政区画をもとに両者の文化圏は定められ、それぞれの文化イメージは様々なメディアを介して再生産される。保生大帝信仰および土楼建築はともに、福建省南部における地方文化であるのだが、一般に土楼は客家文化の特徴、保生大帝は閩南文化の特徴だとされる。これは言うまでもなく政治的な境界が「文化圏」を策定し、～文化という言葉をつくり上げていることによるもので、そのつくられたハイパーリアルな世界は、実際の土楼建築、景観、人々の語りといった現実世界に少なからぬ影響を与えている。

さて中国の文化圏を論じるにあたって古典的ではあるが、ウィリアム・スキナーのマクロリージョン論は多くの示唆をわれわれに与えてくれる。スキナーは中国の村落社会にお

ける地域文化圏を交易による人やモノの移動から分析し、彼らの社会活動の範囲が交易圏と大きく重なることを統計データ等から分析し、村落社会における市場は、より広範囲な市場圏の影響を受けることから、経済的な影響力が入れ子のような形で顕現し、文化や慣習に影響を与えていると主張した (Skinner 1964, 1965)。さらに中国漢族地域における経済圏を、水系や地理的条件をもとに 10 のマクロリージョン (満州 [MANCHURIA]、北中国 [NORTH CHINA]、西北中国 [NORTHWEST CHINA]、長江下流 [LOWER YANGZI]、長江中流 [MIDDLE YANGZI]、長江上流 [UPPER YANGZI]、贛揚子 [GAN YANGZI]、東南沿岸 [SOUTHEAST COAST]、嶺南 [LINGNAN]、雲貴 [YUNGUI]) に整理し、近代以前の経済圏の在り方に関する精緻な考察を行った (Skinner 1985: 273)。

スキナーのこのマクロリージョン論に則れば、土楼が位置する L 村一帯は、大分類であるマクロリージョンとしては東南沿岸地域 (SOUTHEAST COAST) に属し、中分類であるリージョンとしては韓江水域 (Han Basin) の文化圏に属し、小分類である大都市交易圏においては汀州地域 (Ting Zhoufu) に属すると示される (図 2)。確かに多くの土楼が点在する永定県は、明清時代に汀州府 (汀州地域) の一部であったが、圏域の中でも最南端であり、都市交易圏において中心都市とされる汀州と同等、或はそれ以上に南部で隣接

する嘉応州、東部で隣接する漳州の影響を受けてきた。だがスキナーの分析および現地社会の認識から明確に断言できるのは、明清時代において重要な交通路であった河川をもとにした水系において、L 村一帯は韓江の水系 (Han Basin) に属しており、現在でこそ行政区分の上では福建省に属しているが、かつては (現在広東省にある) 潮州 (Chaozhou) の文化圏の一部であったということである。L 村を流れる河川は、L 村地域一帯の経済を支えてきたものだが、L 村の人々にこの河川がどの湾に行きつくかを尋ねると、総じて惑うことなく「潮州」と答える。河川が客家文化の中心とされる梅県を経由して潮州へと至ることを L 村のなかで知らない

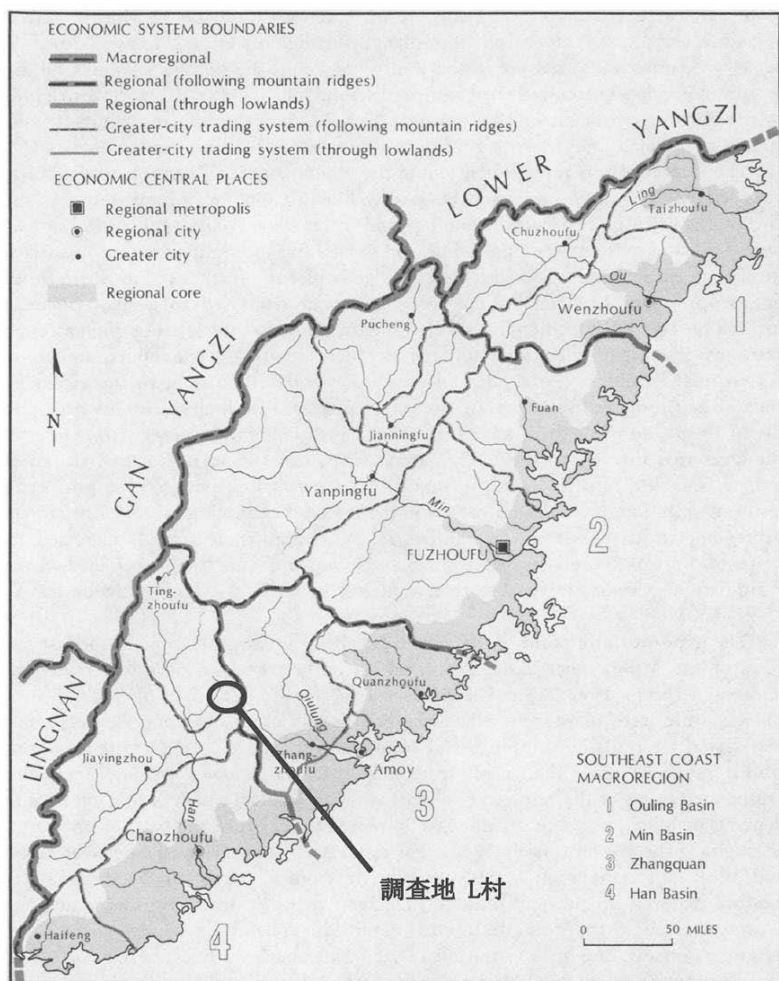


図 2 ウィリアム・スキナーによるマクロリージョン論における中国東南部の図を加工したもの (Skinner 1985: 277)

者はいない。また明清時代においては、高価な舶来品がこの韓江の水系を辿って、L村へともたらされたという語りもなされており、現在でこそ（潮州や梅県が位置する広東省ではなく）福建省に属しているが、かつては韓江文化圏の最奥部という位置づけであったことが窺える。

客家は江西省、福建省、広東省にまたがって分布しているが、L村は福建省永定県に属しているため閩西地区と位置づけられている。閩とは福建省の別称であり、福建省の西部にあるため閩西と称され、客家人が居住する地域とされている。一方、永定県の東側に隣接する漳州地域は閩南と呼ばれ、閩南地区は閩南人が居住し、閩南語が話されると認識されている。地理的な行政区分がそのまま言語や文化の区分と重なるわけではないが、この境界の存在は文化を語るうえで非常に重要な指標となる。それは中国社会において、行政的な境界が文化的な境界を生成する役割を担っている要素が強いためである。

河合は客家居住地域を景観人類学における空間概念から分析し²⁾、行政的な境界がエスニックグループ創出の契機となっていることを指摘した。とりわけ1980年代から客家が行政主導によって創出されるプロセスを描き出し、行政区画に特定の意味（ここでは客家社会）が組み込まれることを「空間化」とし、分析を行っている（河合 2013）。河合によれば、閩西地域において「純粋な」客家居住地域とされたのは、龍岩市西部の5県（永定県、上杭県、武平県、長汀県、連長県）および、三明市西部の数県（寧化、清流、明溪など）とされるが、これらは清朝時代に汀州府が置かれていた範囲とほぼ重なることになる（河合 2013: 203-204）。つまり、河合の「空間概念」に基づけば、福建省西部（閩西）における客家居住地というのは、1980年代から「空間化」されるわけだが、その範囲は清朝時代の汀州府という行政区画によって作られたかつての「空間」と重なる部分であり、福建省における客家居住地域（閩西）は、時代を超えて二重の「空間化」がなされているといえる。

ここで興味深いのは、客家居住地域である閩西地域は、かつてスキナーが描いた韓江水系に基づく領域とほぼ一致をみせるということである。つまり、スキナーが指摘するような地理的条件によって形成された汀州府を中心とする領域は、1980年代以降、改めて行政主導によって客家居住地域として再「空間化」されることになったと見てよいだろう。だが、もちろん地理的な諸条件に基づいたリージョン論であれ、行政主導による文化表象という「空間論」であれ、単純に境界を整理できるわけではない（当然、スキナーや河合もその点に関しては留意している）。L村が位置する永定県は、韓江水系の最奥部に位置し、韓江を最も重要な水路としてきたが、他地域との接点がないわけではなかった。

4 境界域の交通路、および定期市

『永定県交通志』によると、L村が属する韓江水系の分水嶺を越えて漳泉水系へと至る道は、既に明代には整備されていたという³⁾。明の成化14年（1478年）から清の嘉靖年間（1522年～1565年）にかけて、永定県のなかで4つの道路が整備された。行政主導に

よって作られたのは、かつて早馬で行政文書等を届けるために使われた「驛道(えきどう)」であり、調査地一帯の永定県東部においては、永定県の行政的中心である永定県城から東へ、大溪、(L村が位置する)湖坑、高頭から分水嶺を越え曲江(南靖県)へ延びるルートである(福建省永定県交通志 1996: 36)。図3は、永定県東南部の上空写真を加工したもので、白い線は公道、黒い点線は河川を表す。永定付近の点線、下洋、大溪、湖坑、古竹をたどる黒い点線は、潮州から続く韓江水系のひとつの終着点になっている。一方、地図東側の黒い点線は書洋、長教、梅林を経由するが、それは厦門へと続く漳泉水系の終着点を示すものである。

つまり、L村が位置する一帯は、韓江水系にせよ漳泉水系にせよ最奥部にあたる地域であり、どちらからみても「辺境」に当たる部分に在る。16世紀には驛道が完成していたため、明清時代以前から永定(閩西あるいは韓江水系)から南靖(閩南あるいは漳泉水系)へと続く道が確実にあったことは明らかであろう。しかしそれはL村地域一帯と東側で接する南靖、および東南部と接する平和との積極的な交流があったことを示すわけではない。実際、永定県の最東端である高頭⁴⁾の東から、南靖県(曲江村)へと続く公道が繋がったのは非常に遅かった。

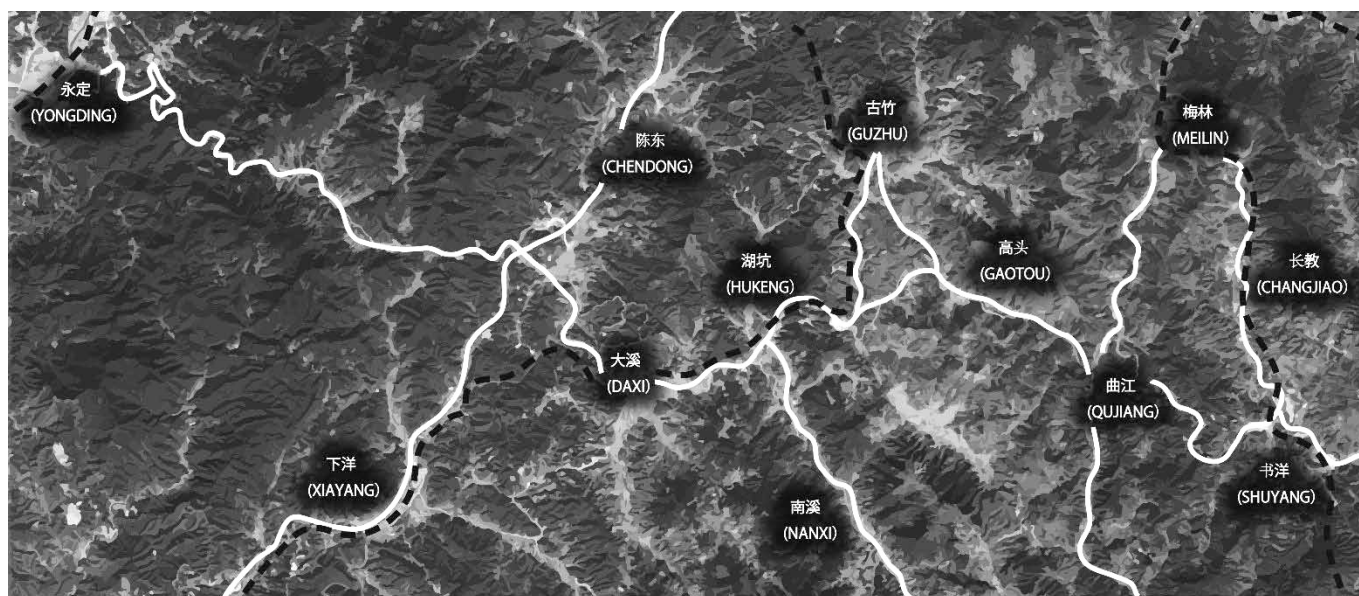


図3 Google Mapをもとに加工。地形図に調査地周辺の村落名を記したものを白い実線は公道を黒い点線は河川を示す

中華人民共和国成立後、公道の整備が進められるようになるが、南靖へと延びる公道の整備は政治的な状況もあり非常に遅れた。1958年、大躍進運動の一環として永定(県城)から湖坑に至る公道が整備されることになったが、文化大革命の混乱期において、道路整備は中断され、湖坑から、韓江水系と漳泉水系の分水嶺にあたる山々を越えて南靖へと公道が伸びたのは、改革開放後であった。とりわけ分水嶺を越える道は高頭から曲江へと続く道にあたる(図3)。南溪から南へ延びる平和の方へは1981年に、高頭から南靖の曲江へと続く公道は1985年になってはじめてつながったのであった(永定県交通志 1996: 38-39)。しかし分水嶺をまたぐ両地域が、まったく非影響関係にあったと考えるのは早計

である。

スキナーがかつて四川省の村落社会を対象に、村落同士の関係性を、定期市が巡回する経路と日時から分析したように、村落間に一定の経済的關係性があるかどうかを考える上で、定期市の行路と日時は非常に重要である (Skinner 1964)。なぜなら、隣接する定期市の経済圏同士で、定期市が立つ日を調整しているとすれば、その定期市経済圏同士は、互いの活動に一定の配慮を行っており、隣接部分にある村落は両方の定期市にアクセスできるような関係にあるためである。具体的に言えば、複数の定期市経済圏に隣接する村落があり、複数の経済圏と関係をもっている場合、経済圏 A の定期市が 1 日、5 日、15 日という日に開かれたならば、経済圏 B は 3 日、8 日、18 日といったように、市が立つ日が重ならないよう調整されている。

スキナーや多くの研究者が指摘するように、L 村地域一帯は、5 回に一度周遊する定期市の経済圏に含まれている。古典的な手法に倣ってスキナーの分析用語を使うならば、それらの市が立つのは標準市場 (standard market town) であり、L 村地域一帯は①湖坑、②古竹、③高頭、④大溪、⑤南溪という 5 つの標準市場を循環することで成立している (Skinner 1964)。この 5 つの標準市場のなかでも農曆 1 日目に市が立つ湖坑はこの地域一帯の標準市場でもあり、かつ域内中心地 (high-level central place) にあたる。もちろ

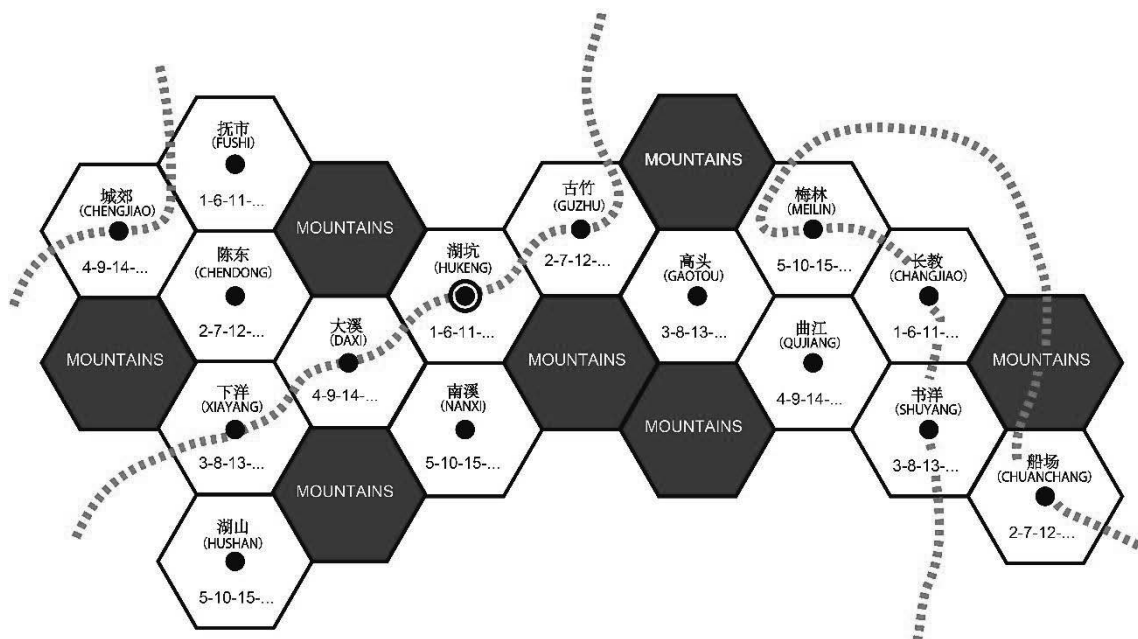


図 4 村落、河川、定期市の情報を六角形の形にして整理したもの

ん、この定期市の巡回行路も常に一定だったわけではない。5 日に一度周遊する定期市は小規模な経済圏を形成してきたが、大躍進運動や文化大革命の時期には、10 日または 7 日という期間で定期市が開かれていた。しかし改革開放政策が打ち出された 1978 年以降、再び 5 日に一度の定期市に戻ったという (永定県誌 1994: 405)。

図 4 はスキナーの交易圏分析を参考にヘキサゴン (六角形の図) で各村落の関係を表したものである。各六角形は村落を表し、そこに書かれている数字は定期市が開催される日

付

(農曆 [旧曆]) が記されている。点線は河川を表す。西側から東側にかけて、3つの点線が描かれているが、西側から永定县城（永定県の政治的中心）を通る河川は、韓江水系の支流にあたり、まん中の下洋、大溪、湖坑、古竹を通る河川も韓江水系の支流にあたる。ともに北（上流）から南（下流）へと河川が流れ、広東省の梅県を経由し潮州へ流れている。一方、東側の河川は、上流から下流へ、書洋、長教、梅林、船場を経由して漳州へ続く、漳泉水系の支流をなしている。

先に述べたように、高頭と曲江をまたぐ箇所が2つの水系の分水嶺になっているわけであるが、それは水系だけではなく永定県と南靖県という行政的区画および閩西の客家文化圏と閩南の閩南文化圏という「空間」的境界、そして湖坑を中心とする定期市にもとづく経済圏の分かれ道になっている。先述の通りスキナーの指摘によると、重要なのはある定期市と別の定期市が隣接する市場において、その開催日をどのように設定しているか、という部分である。図4をもとにL村が位置する湖坑とそれに隣接する3つの経済圏についてみてみよう。

永定県には5日で一巡する定期市が数十存在しており、図4で示される定期市の巡回回路は、そのうちの3つにあたる。定期市の巡回路を西側から順に見ていくことにしたい。L村一帯の西側には、撫市から巡回する定期市Cがある。定期市Cは、撫市 → 陳東 → 下洋 → 城郊 → 湖山、というように5日間で一周する経路を有している。続いてL村が含まれる湖坑から始まる定期市Dは、湖坑 → 古竹 → 高頭 → 大溪 → 南溪といった順路になっている。最後に東側に位置する南靖県の定期市Eは、長教 → 船場 → 書洋 → 曲江 → 梅林といった順で市が回る。言うまでもなく注目すべきは、この3つの定期市C、D、Eが互いに接する村落において、市が立つ日を調整しているか否かという部分である。定期市CおよびDの接点をみると定期市Cの陳東(2-7-12...)、下洋(3-8-13...)に対し、定期市Dの大溪(4-9-14...)となっており、隣接地域において定期市が開かれる日時が重ならないようになっている。定期市CとDは同じ行政区画かつ地理的領域であるため、このような調整は当然と言えば当然かもしれない。ポイントとなるのは定期市DとEの間に、分水嶺を越える関係性があるかである。興味深いことに、定期市DとEの境界も同様の調整が見られた。定期市Dの高頭(3-8-13...)に対し、定期市Eの曲江(4-9-14...)、梅林(5-10-15...)といったようになっており、これらの地域において隣接する村落同士は、市が立つ日が重ならないよう調整しているのであった。つまり高頭と曲江との境界は、地理的な境界、文化圏の境界とされつつも、ミクロなレベルで見れば互いに経済活動を調整しあう関係性を有しているのがわかる。これは決して明清代や民国期まで敷衍できる話ではないが、少なくとも1980年代以降、まだ公道が整備されていなかった時代においてもなされてきたわけであり、分水嶺を越えて積極的な交流が行われていたことが窺える。

ここで整理しておきたいのは、行政的な区画や地理的条件によって、永定県と南靖県は、客家文化圏と閩南文化圏といったように表象されるが、両者は決して断絶しているわけで

はなく、永定から南靖にかけて連続した関係性を有しているということである。このことが意味するのは、行政主導で作られた文化圏はかならずしもミクロレベルにおける生活世界を反映していないということの意味する。地理的には韓江水系に属し、行政的には閩西という客家居住地域に位置する L 村一帯において、漳泉水系の閩南文化である保生大帝が祀られているということは、このように歴史的なスパンを限定し、ミクロレベルの関係性を見れば、連続的にとらえることができるのである。

5 閩南地域と客家地域を越境する保生大帝信仰

保生大帝とは宋代の「呉本」（979年-1036年）という医者に由来する神である。彼が生れたころ、閩南の漳州、泉州一帯では疫病が流行していたが、彼は同地一帯をまわって患者の病状を看たり、各家々に薬を送ったりするなどし、献身的に病気の治療に努めた。ある日、彼は薬草を取りに（厦門近郊の）白礁村に赴いたのだが、その際、山の上から転落し死んでしまった。人々は彼を悼み、同地に廟を建てたとされており、それが現在の白礁の保生大帝廟の前身になったという（蔡・劉 1981）。彼が活躍していた地域、彼が亡くなった場所からも分かるように、保生大帝という神は閩南という地に根差した神である。そのため一般に、保生大帝は閩南文化圏の民間信仰と認識されているが、（客家地域である）永定県の一部でも、人々から厚く信仰されてきた。それはとりわけ永定県のなかでも多くの土楼が点在する地域、湖坑、高頭、古竹などがそれにあたる。これらの地域は、ちょうど定期市の巡回行路で閩南地域と接している地域でもあり、実際、永定県湖坑鎮 D 村にある保生大帝廟には、南靖県から多くの村人が参拝に訪れる。

保生大帝は土楼が点在する L 村地域一帯でもっとも厚く信仰されている神であるが、実はこの一帯において保生大帝が信仰の対象となったのは、ここ 100 年程度の歴史に過ぎない。彼らが保生大帝を信仰するようになったきっかけは、ひとつの出来事に由来する。それは L 村のある人物が、保生大帝が祀られていた厦門の白礁の地から、保生大帝像を盗んで L 村に持ち帰ったことから始まる。現在この歴史に関して文字史料として残っているものは、管見の限りないが、村人たちにその物語は広く共有されており、L 村の人々はその物語を語る時、嬉々とした表情になるのだが、それは以下のような語りである。

「約 100 年前（数世代前の祖先にあたる）、L 村出身のある人物が、厦門へと出稼ぎに行き、木工として働いていた。木工として働いていた彼は、ある時、厦門（白礁）で地元の人たちに厚く信仰されている保生大帝を盗んで故郷に持ち帰ろうと企んだ。彼は木工だったため、保生大帝の人形を木箱に入れて、周囲から分からないようにしてこっそりと厦門（白礁）を去った。しかし地元の人たちは保生大帝がないことにすぐに気づき、『保生大帝がいない！盗まれた！今すぐ追いかける！』と言って、彼を追いかけた。盗人の木工は、町から山へ入る途中で、保生大帝が入っていた箱を捨てることにした。そしてそのまま保生大帝を抱えて山へ山へと入っていった。町の人々は、追いかける途中で保生大帝の入っていた箱を見つけた。『良かった！保生大帝が見つかった！』と一同は安堵したが、箱を開

けてみるとそこには保生大帝が入っていなかった。『保生大帝はどこへ行ってしまったのだろうか？保生大帝は自分から箱を出て、自分の足で歩いて行ってしまったのではないか？』町の人々はそのように言い始めた。そして町の人々はそれ以上、木工を追いかけることはなかった」

彼らが嬉々として語るのは、保生大帝の箱を捨て、木工が人形だけ携えて山へ山へと入っていった部分である。彼らにしてみれば、閩南人たちに対して「してやったり」という感覚があるのかもしれない⁵⁾。L村の人々がとりわけ強調して話すのは、保生大帝が自分の足で歩いて行ってしまったのではないかと町の人々が話す部分である。L村の人々は、保生大帝が木工に盗まれたという事実を隠すことはないが、それは保生大帝自身も望むところであった、という部分を強調する。それはかつての祖先による「窃盗」を肯定的に再解釈することに繋がっている。

L村の木工によって盗まれた保生大帝の像は、現在、L村に隣接するD村の廟に置かれているが、その場所も保生大帝が自分の足で歩いて決めた場所とされている。保生大帝が町から山へと入る経路は、先の地図（図3）で見た通りの「高頭一曲江」間の峠を越えるルートである。南靖県の書洋から曲江を経由して永定県の高頭に入る道を通るわけだが、ちょうど曲江のあたりが南靖県（閩南）から永定県（閩西）の領域に至る「入口」となる。保生大帝を盗んだ木工は、南靖と永定の分水嶺を越えた後、まず高頭に1泊し、次に自分の故郷であるL村に1泊した。そして最後に保生大帝は「自ら選んだ地」である、D村へと移動したとされており、そこには保生大帝の廟が建っている。この移動経路は現在でも意識されており、それは3年に1度開催される保生大帝の大祭にて同じルートを辿ることで示される。

7 保生大帝の「里帰り」

湖坑、古竹、高頭を含むL村地域一帯では、3年に1度、保生大帝の大祭を開き、現在D村の保生大帝廟に置かれている保生大帝像の「里帰り」を行う。「里帰り」とは文字通り、木工に盗まれる以前まで安置されていた廈門の白礁の地に、保生大帝像が「帰る」ことを意味する⁶⁾。保生大帝は、L村一帯の道士らと共に廈門（白礁）の地に降り、着ている服をそこで交換する。この儀礼は、同地域一帯でもっとも盛大に行わ

れる大祭ということもあり、周辺村落総出で行われる。数百台の車が隊列を組んで永定から、保生大帝の「故郷」である廈門の白礁まで移動し、数千人の村人が一斉に参拝を行う。数百台の車は自家用車だけではなく、大型バスや普段公共バスとして使用されているものまで含むため、参加人数は数千人規模に膨れ上がる。図5は、廈門（白礁）の保生大帝廟



図5 2014年11月25日に行われた保生大帝の大祭

の駐車場の様子だが、背景の建物の様子が霞むほど多くの爆竹が打ち鳴らされる。また村人たちを運んだバスは、普段公共バスとして使われているもので、フロントガラスには「永定（岐嶺・大溪・湖坑）土楼、高頭」といった公共バスの路線が記されている。しかし前面には「保生大帝進香」という貼紙が貼られ、保生大帝参拝用の車両であることを示すとともに、フロントガラス右下に「240」というシールが貼られており、この車両が、廈門（白礁）へ向かう行列の240番目であることを提示している。

移動経路も地図上で確認しておこう。図6は、2014年11月25日に行われた保生大帝の大祭の移動経路をGPSの記録をもとに地図上に落としたものである。そして図7は、同日、保生大帝の「里帰り」儀礼における11時間にわたる時間の経過を、高度で表したものである。図7からもうかがえるように、永定県のL村から廈門の白礁に行くまでに、一行は3つの峠を越えている。時間軸に合わせて述べれば、往路は中、大、小の順に、復路は小、大、中の順に3つの峠を越えている。最高到達点は667mであり、L村に入ると400mほどの高度に落ち着いている。すなわち、この600mクラスの峠を3つ上ると閩西という客家居住地である「山の領域」に入り、降りると閩南という閩南人居住地である「平地の領域」に入ることになる。ここで示される峠こそ、先のスキナーの経済交易圏で示さ



図6 2014年11月25日に保生大帝の生誕祭の際に移動したときの経路

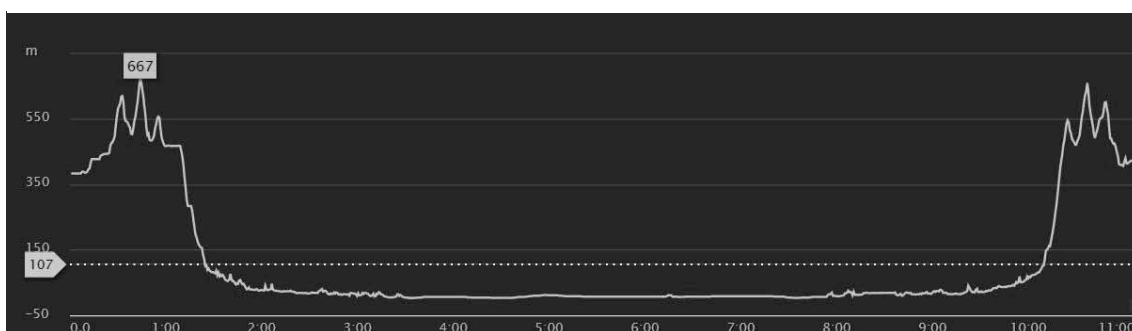


図7 保生大帝の「里帰り」の移動時間と高度の関係（横軸が時間、縦軸が高度）

れた、潮州を中核都市とする韓江流域文化圏と、廈門を中核都市とする漳泉流域文化圏の分水嶺に他ならない。

保生大帝は「里帰り」を済ますと、まずは分水嶺を越えて一番初めに到達する村落である高頭に1日置かれる。そしてその翌日にL村に移動し1日滞在し、翌々日にD村の保



図8 厦門（白礁）から戻った保生大帝をD村まで運ぶ隊列

生大帝廟に戻ることになる。このルートは、かつて木工の盗人がたどった経路を再現しており、高頭以降の移動は、人々が交代で保生大帝を担いで村から村へと回る。周辺村落の人々は、家の近くに保生大帝が現れると、家の前で爆竹を鳴らし保生大帝の帰還を歓待する。「山の領域」である高頭に到着してから、D村の保生大帝廟に移動するまでの2日間は、数百人の隊列を作って今度は歩いて村々を回り、道路は銅鑼や太鼓、大旗をもつ人々

で溢れかえる（図8）。このように3年に1度の保生大帝の大祭は、かつて木工が保生大帝を盗んできたルートを忠実にたどるような形で行われるが、それは、保生大帝が閩南からやってきたことをL村一带の人々が強く意識していることの現れでもある。つまり、永定県（閩西）の客家であるL村一带の人々が、厦門（閩南）の閩南人の神であると認識している保生大帝を、もっとも重要な神として、地域全体として祀っているわけである。このように、保生大帝は、2つの地理的、行政的境界をまたいで信仰圏を獲得している。その際重要なのは、L村一带の人々は保生大帝がもともとL村に由来する神でないといことを意識した上で意図的にそれを演出している点であり、また「外部」に由来する「外部」に当たる部分が、地理的行政的境界を越えた「外部（閩南地域）」に当たることである。

8 おわりに

本稿は冒頭にて、ハイパーリアリティとしての客家円楼を紹介し、現地社会における民俗知識を越えた領域において、客家イメージが再生産されている状況を示した。そしてそのハイパーリアリティの世界においてシミュラクルとなり得ないものとして保生大帝という民間信仰の存在を指摘した。保生大帝は土楼が林立するL村社会においてもっとも厚く信仰されている神である。だが保生大帝が文化表象の「材料」として採用されることはない。その理由は明白で、山間部である閩西は客家居住地域であり、分水嶺を超えた閩南地域に特徴的な保生大帝信仰は「空間化」の観点（河合 2014）では切り捨てられる対象となるためである。保生大帝信仰は、たとえ地理的境界、政治的境界を越えてL村一带において厚く信仰されていたとしても、文化表象の対象としては不十分だということである。

L村地域一帯における生活世界のなかで保生大帝は3年に1度の保生大帝の大祭だけでなく、春節時の「貸出」制度などを通して、廟が在るD村を中心とするネットワークが築かれている。各個人は保生大帝を信じようと信じまいと、保生大帝と自身との関係性を語らざるを得ない状況に置かれるのである。その意味において、実感を伴う現実世界、すなわちアクチュアルな次元において保生大帝という民間信仰は生成され続けているといえよ

う。ここでいうアクチュアルな次元とは精神病理学者の木村敏が主張する「生の『各自』的で直接的な営みである『生きる』ための実践的行為」(木村 2001: 305-306)に全面的に依拠している。紙幅の関係上、多くを論じることはできないが、少なくともL村の人々はそこで生活する限り、病気や怪我の際には保生大帝を拜む(べきだ)という社会のなかに、自身の身体を介して存在していることになる。彼らは保生大帝信仰を真剣に受け入れることも拒否することもできるわけだが、いずれを選択するにせよ、それらの行為を通して改めて保生大帝や周辺環境との関係が再構築される状況に置かれ、生命の危機に瀕した際、直接的、間接的に保生大帝という信仰対象との間にアクチュアルな現実を創り上げていくことになる。

歴史人類学を専門とする横田(2009)が「中国民俗宗教の表象とその社会的影響力をめぐる研究動向」のなかで中国社会における民間信仰および文化表象の問題をまとめているように、これまで保生大帝に代表されるような中国社会における民間信仰の研究は、主に歴史学の領域において政治性(権力性)との関係性で、描かれることがほとんどであった。つまり地方の郷紳エリートの役割や、民衆が政権から「正祠」である称号を獲得するための活動のなかで民間信仰は議論されることが多かったわけである(e.g. 陳春声 2001、科大衛 1999 ほか)。しかし本稿では、地域(領域)をまたぐ保生大帝信仰の事例を手がかりとしながら、政治性や文化表象という枠組みから零れ落ちる、境界域における動的な文化としてそれを議論し、ハイパーリアリティとアクチュアリティという観点から論点を整理し議論を進めてきた。そこで示されたのは、神様の「里帰り」を通して顕現する「山の民」客家と「沿海の民」閩南の連続性であり、表象空間と生活世界との非連続性であった。これまで民間信仰をめぐる研究は、各時代におけるヘゲモニーのなかで議論されることがほとんどであったが、本稿の事例は文化表象から完全に零れ落ちているという意味において、180度逆の視点から、政治性(権力性)の作用のあり方を示すものといえよう。

[注]

1) 実際、インドネシアジャカルタのタマンミニという国立公園内にある土楼型博物館は、インドネシア客家のものであり、客家社会のなかでもさまざまな地域的特色が展示してあるが、外観というそのもっとも重要なデザインにおいて円形土楼が採用されている。これは、在ジャカルタ客家の総意であり、客家＝土楼というイメージがここでも完全に定着するようになっている。

2) 河合が用いる景観人類学的な視座に基づけば、空間とは政治的に作られた領域であり、場所とは個々人の経験にもとづく領域になる(河合 2013)。

3) もちろん、それ以前にも分水嶺を越えて人や物資が移動していたことは想像に難くない。しかし、それは人が通れる程度の道であり、馬車や大型の荷物を運搬できるような公道とはほど遠いものであったと考えられる。

4) 高頭とは、名前の通り、永定県湖坑地域一帯で、最も高い場所を示す。高頭を超えると、客家地域一帯ではなく南靖地域一帯に入るといった認識が村人たちにはある。

5) 彼らは現在では閩南の人たち、白礁の人たちと非常に良好な関係であることを、昔話の後に付け加えたりする。また語りの「保生大帝はどこへ行ってしまったのだろうか?保生大帝は自分から箱を出て、自分

の足で歩いて行ってしまったのではないか？」という部分は間接話法的に情緒豊かに語る者が多い。

6) 当然、改革開放以前は保生大帝を迎えに行くことができなかったもので、これらの行事は中断されていた。だが、1980年代以降、できるような状況が続いている。現在のような形式になったのは、解放後ここ20年くらいのこととなる。昔は車がなかったので、代表者2、3人が歩いて白礁に赴き、途中まで船で移動していたという（ここでの船の移動は韓江水系ではなく、漳泉水系の一部を指す）。保生大帝の儀礼の取り仕切り役は、占いで頭家（担当者）を決めるやり方で行われる。筊（jiao）と呼ばれる、木でできた一對の三日月型の道具が用いられ、木の表と裏は陰陽を表す。それを3回投げ、陰陽が3回ともきちんと出た人が、頭家になるとされる。頭家を経験した者の話として、「みんな頭家になりたいんだ。頭家になると、より御利益があるからね。という語りもなされる（2011年10月26日）。

[引用・参考文献]

- 小田 亮, 2014, 「アクチュアル人類学宣言！」『社会人類学年報』40巻 1-29頁。
- 河合洋尚, 2013, 『景観人類学の課題—中国広州における都市環境の表象と再生』風響社。
- 木村 敏, 2001, 『臨床哲学論文集 木村敏著作集 7』弘文堂。
- 小林宏至, 2012, 「福建土楼からみる客家文化の再創生—土楼内部における「祖堂」の記述をめぐる学術表象の分析」瀬川昌久・飯島典子編『客家の創生と再創生』、風響社、97-127頁。
- 横田浩一, 2009, 「中国民俗宗教の表象とその社会的影響力をめぐる研究動向」『社会人類学年報』35巻 153-171頁。
- Miller Daniel, 1997, *Capitalism: An Ethnographic Approach* Oxford International Publishers Ltd.
- Skinner William, 1964 “Marketing and Social Structure in Rural China part1” *The Journal of Asian Studies*. Vol. 24, No. 1, pp. 3-43.
- 1965 “Marketing and Social Structure in Rural China part2” *The Journal of Asian Studies*. Vol. 24, No. 2, pp. 195-228.
- 1965 “Marketing and Social Structure in Rural China part3” *The Journal of Asian Studies*. Vol. 24, No. 3, pp. 363-399.
- 蔡劉・劉根, 1981, 「白礁慈濟宮」『今日中国(中文版)』1981年08期 62-63頁。
- 陳春声, 2001, 「正统性、地方化与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义」『史学月刊』2001年01期 123-133頁。
- 福建省永定県交通志編纂委員会, 1996, 『福建省永定県交通志』（福建省龍岩市永定県図書館所蔵）。
- 科大衛, 1999, 「国家与礼仪:宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同」『中山大学学报』1999年05期 65-72頁。
- 永定県地方志編纂委員会, 1994, 『永定県志』、中国科学技術出版社。
- 2005 『永定県志』、中国科学技術出版社。

所属：山口大学人文学部

E-mail アドレス：kbys@yamaguchi-u.ac.jp