

■ リサーチコンペ研究成果 ■

◆ 研究ノート ◆

中国における現代説話の伝承動態 －湖南省ミャオ族の事例－

李 軒 羽*

1. 研究の背景と目的

都市伝説（現代伝説とも呼ぶ）は、現代社会で起こるさまざまな不思議な出来事についてのうわさ話を指す場合がほとんどで、幽霊、妖怪など、怪異現象にまつわる話のほか、疑似科学、陰謀論などの形もよく見受けられる。アメリカをはじめとする西洋諸国では、都市伝説に対する研究が盛んに行われてきており、中でも『消えるヒッチハイカー』（Brunvand 1981=1988）を著したアメリカの民俗学者、ジャン・ハロルド・ブルンヴァンが代表的人物として挙げられる。その影響を受けつつ、1990年代以降、日中両国の民俗学、特に口承文芸研究の分野においても都市伝説の研究が盛んに行われるようになった。

この分類に含まれる話は、語る側も聞く側も、「実際に起こったこと」、「最近起こったこと」として容易に受け止められることが多いのだが、細部まで真実を追跡することは不可能な場合が多く、古い民間伝承に由来するものさえ少なくない。また、情報収集の過程で、中国の古代文献に断続的に記録されているが、現代では「純粋な古代伝説」や「純粋な昔話」ではなく、「都市伝説」として伝えられているケースも発見した。例えば、中国湘西地方（湖南省西部のこと、以下、「湘西地方」と略す）には、少数民族ミャオ族の民俗宗教（folk religion）を題材にした都市伝説（あるいは単なる世間話）の中には、下記内容をめぐる語りが特に盛んである。

「蠱毒（グードウ）」

数種類の虫を甕に入れ、互いに捕食させ、最後に生き残った虫を毒として用いる呪術。

蠱毒を操る女性は「蠱婆（グーポー）」あるいは「草鬼婆（ツァオグウィポー）」と呼ばれており、人を奇病に陥らせる能力を持つとされる。蠱婆と蠱毒が共生状態にあり、蠱毒を使わなければ自分自身も呪われてしまう。相手は誰でもよいので、蠱婆と被害者の間に何の関係もない場合が多い。蠱婆は、親縁関係のない女性に対しても、呪術を強制的に伝授し、自分の後継者にすることが可能である。湘西地方の農村部では、心身の異常が生じると、蠱婆にその責任を押し付ける傾向がある。また、蠱婆に呪われたら、シャーマン¹⁾に民間療法を求めるのが一般的な解決策である。

*関西学院大学大学院社会学研究科博士課程後期課程

1) ここでいう「シャーマン」とは、蠱婆とは対照的に機能している地域の複雑多様な民間の宗教的職能者のことを指す（後述する「仙娘（シェンニャン）」も含む）。

「趕屍（ガンシー）」

死人を歩かせる呪術。民俗宗教と道教の組み合わせで生まれたものともいわれる。

清朝以来、歴史書や志怪小説²⁾などに頻繁に現れる。出稼ぎに出た先で亡くなると、死者の家族は地元の男性シャーマン³⁾を雇い、遺体を歩かせて故郷に帰らせるように依頼する。かつて、シャーマンと死者にサービスを提供する専用旅館⁴⁾も存在したという。趕屍の呪術を習得するには、弟子入りし、さまざまな修行をする必要がある。

「落洞（ロードン）」

洞窟信仰を中心とした民間伝承で、祭祀儀礼や婚姻儀礼などさまざまな形で実践されている。

湘西地方のカルスト地形が広大な洞窟群を生み出している。洞窟に宿る「洞神」は、美女の魂を奪って嫁にすることが多く、魂を奪われた女性はトランス状態に陥り、一定の期間が経つと「落洞」してしまう（死亡あるいは発狂を指す）という。女性が行方不明となって再び姿を現さない場合もある。また、洞神を祀る方法によって、個人または村落の運命も常に変化する（五穀豊穡、無病息災など）。したがって、洞神に対して人々は最大限の敬意を払わなければならないのである。

湘西地方で語られてきたこれらの話は、長い間、「歴史的事実」（あるいは歴史的事実と思われるきたもの）と並行して登場してきたので、真でもあり偽でもあるという曖昧な状態を呈している。20世紀後半期以来（主に1980年代以降）、中国大陸及び香港のホラー映画、ファンタジー映画がこのような話を要素として取り入れ始めたことによって、物語が中国全土に広まり、湘西地方、またはミャオ族を代表するイメージとして定着している。湘西地方でも、観光客を引きつけるために、劇場や民俗村でこれらを題材にしたパフォーマンスショー（主に演劇として上演される）は存在する。

しかしながら、古い歴史を持つといわれる「民間伝承」から、ホラー・ファンタジー作品、パフォーマンスショーなどの「商品」として消費される現在に至るまでどのような過程を経たのか、一連の現象をどのような視角から分析することができるのだろうか。筆者が調べた限りでは、このような話を扱う論文はわずかに存在するものの、その形成と展開、現代の大衆文化といかに関わっているのかなどの状況に対する分析が不十分である。

そこで本研究は、これらの話を「湘西怪異説話」と名づけた上で、歴史文献や先行研究に基づいて分析を試みたい。また、実際の出来事として語られる怪談が、史実とともにどのように発展し、今日の都市伝説となったのか、現代中国の大衆文化とのダイナミックな相互作用とそこに垣間見え

2) 魏晉南北朝時代から中国で親しまれてきた文学ジャンルで、主に歴史人物に起こったとされる逸話や民間で伝えられる奇怪な出来事、事実かどうかかわからない不思議な話などを記録したもの。一般的には漢文で書かれている。

3) 近世文獻に登場する趕屍を行う男性シャーマンと、現代のミャオ族社会に存在する複雑な種類の男性シャーマンとの機能的・歴史的関係は不明だが、陸（2006）の研究でインタビューを受けた男性シャーマンの何人かは、自分の祖先や師匠がずっと前にそのような仕事を引き受けていたと主張している。

4) 専用旅館の詳細は不明で、その遺跡の正確な地理的位置をたどることもできず、古文書や先行研究によってまとめられた話の中に見出すことができない。

る民族関係の歴史、そしてミャオ族社会、あるいは中国社会という大きな枠組みの中での民俗文化としての位置づけと社会的機能を考察することを目的とする。

2. 調査地と調査方法

新型コロナウイルスの影響で、残念ながら予定していた現地調査はできなかったが、筆者は、明・清時代（発祥の原点と考えられている）から今日に至るまでの湘西怪異説話の歴史的展開過程を文献調査によって検討し、先行研究にみられる分析と合わせてその特徴を把握した。

2.1 湘西地方の地理的範囲

文化人類学者の陸群（2006）によると、湘西怪異説話は、常にミャオ族などの特定の少数民族と結びつけて展開したというわけではなく、むしろ1つの地域文化として近世中国（明・清時代）の文献に定着していた。しかも、湘西地方といっても、必ずしも湖南省西部ばかりでなく、現在の四川省、広西チワン族自治区、貴州省、雲南省に相当する地域の一部（図1）も、時々話の舞台として現れる（特に、蠱毒と趕屍に関連する話は、湘西地方に限定されたものではない）。また、図1で湖南省を最も色の濃いところに設定したのは、湖南省が現代中国で流通している「湘西怪異説話」にまつわる多くの世間話や文学・映像作品の主な舞台となっているからである。湖南省に次ぐ色の濃さを持つ四川省、広西チワン族自治区、貴州省、雲南省は、似たようなケースでも登場するが、相対的に重要度が低い舞台である。

目撃者・話者によって「湘西地方」の範囲は不確かであったり、互いに矛盾したりするが、下の地図に示されている地域を指すことが多い（図2）。

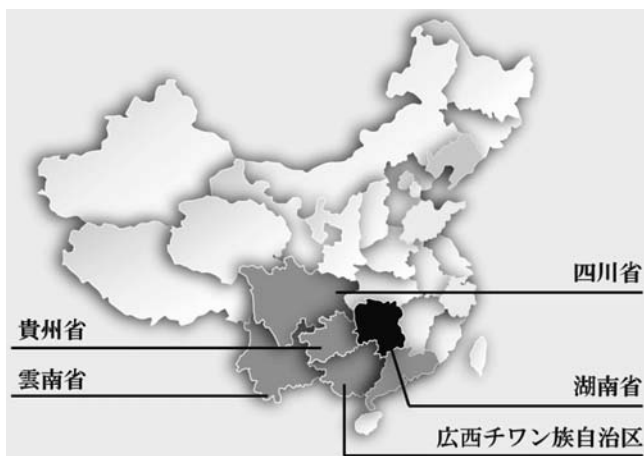


図1 中華人民共和国・湘西怪異説話の舞台（筆者作成）



図2 湖南省・湘西地方（筆者作成）

3. 文献調査

以下の文献レビューでは、20世紀以降の先行研究に焦点を当て、そこで述べられている関連概念の歴史、研究の視角、到達した結論、残された課題などをまとめている。また、筆者自身が一考の余地があると考え、大衆文化に関するいくつかの論点も含まれている。

これまでの研究では、湘西怪異説話を「ミャオ族の民俗宗教」や「中国西南部少数民族社会の民俗宗教」といった膨大な宗教体系に統合し、包括的な議論を展開した研究者はほとんど見当たらない。こうした宗教体系における三者間の相互関係やそれぞれの位置づけは現時点では不明瞭であることから、本稿では全体の内容について混乱を招かないよう、暫定的に、蠱毒、趕屍、落洞を特定の宗教体系に組み込むことはせず、別々の事象として扱うことにしたい。

3.1 蠱毒

蠱毒を記録した文献資料は種類が極めて複雑であり、入手困難な地方史も多数存在するので、その分析は既存の論文の二次引用が中心となる。

まず、蠱毒は漢民族、非漢民族に拘らず広く分布していた呪術の伝承であり、その発祥地や原点となる民族については、明確な結論を出すことができないが、中世以降（特に唐・宋時代以来）、中原王朝が定めた法令、少数民族地域の開発などによって漢民族社会から次第に遠ざけられていったといわれる（鄧 1999；Diamond 1988；川野 2005）。一方で、西南部の少数民族社会にはその伝承が残されており、時間が経つとともに、西南部の民俗表象として位置づけられるようになった。少数民族の住む地に漢民族の文化が輸入され、その後、表象という形で漢民族の住む地に逆輸入されたという可能性は否定できない。

また、鄧啓耀（1999）、黄海雲（2005）、潘文献（2005）、于廣哲（2012）らの調査結果を参考にすると、蠱毒に関する研究史は、次のような段階を経てきたと考えることができる。

古代から19世紀末までの長い間、蠱毒にまつわる同じような事例が歴史書や随筆に記録されていたが、これらの話を合理的な観点から明確に分析することはなかった。20世紀前半期には、文献の整理や推論が中心で、湘西地方など中国の少数民族地域で聞き取り調査を行い、地元の民間伝承に関連する事例を記録しただけの現地調査報告書もある（凌・芮 1947）。これらの事例や動きは、同時期の欧米学者も注目していたが、彼らの研究方法は同じような段階で停滞しており、論文の著者が自らミャオ族の住む地域を訪れずに話を真実だと思い込んでいるケースさえあった（Diamond 1988）。中華人民共和国建国から10数年後の1960年代、中国大陸では文化大革命などの政治的事件の影響を受け、再び研究が停滞していたが、台湾では関心を持つ研究者がいた（王 1981）。しかし、台湾側の研究者は現地調査を行わず、文献中心の分析に戻ってしまった。文化大革命が終わり、中国の改革開放政策が始まった1980年代、呪術を含む宗教文化の研究に対する公的規制が緩和されると、蠱毒は再び中国や海外の研究者の注目を集め、資料収集はさらに充実し、研究はより理論的なものになっていった。この時期の成果は、主に話の歴史的背景や社会的問題を具体的に分析し、人類学や社会学の理論と組み合わせて、改革と発展を繰り返してきたものである（Diamond 1988；石 1986）。1990年代以降、中国大陸では、鄧啓耀（1999）、陸群（2006）、趙玉燕

(2008)らが現代中国で行ったフィールドワークや、情報技術の発展などにより、個人記録の事例が増え、研究の視野が徐々に広がっていった。日本では、主に川野明正(2005)、村上文崇(2017)などが関心を持ち、エスノグラフィを書くことでこれに関するさまざまな仮説を立てている。ただし、同時期(1990年代から現在まで)に蠱毒が次々と大衆文化を生み出したにもかかわらず、上記のいずれの研究でも、両者の関連性を十分に分析することは行われてこなかった。

これに基づき、中国人が蠱毒という概念をどのような定義し、解釈したのかを明らかにするために、筆者はDiamond(1988)と鄧啓耀(1999)の研究成果を参考にするとともに、この概念に言及しているいくつかの古文書を紹介した先行研究(夏1984;黄1993;呂2001;容2003;于2012;杜2016;龍2016)を検討した。その結果、蠱毒の概念に関する記述は、時間的に見て以下のような段階に大別できると考えている。

まず、殷の時代から隋・唐時代まで、狭義の解釈と広義の解釈の2種類が存在したといえる。狭義の解釈としては、自分の利益を図るために他人を陥れようとする邪術の一種であるが、薬草や呪文で対抗できると考えられていた。当時の文献には、特定の政権や共同体に属しているとは書かれておらず、主に上流階級が操る政治闘争の道具であった(政敵を呪ったり、政敵がこの方法で他人を呪っていることを糾弾したりするなど)。狭義の解釈としては、唐朝以降の宮廷制度の改革や、中国社会の全体的な枠組みの中での民族関係の変化に関連している。前述したように、通報された人が実際には蠱毒に関与していなくても、通報しようとする人が巧みな話術や手口を使って他人を誣告することができるので、中国の歴代王朝の宮廷では蠱毒に起因する冤罪事件が相次いで発生し、隋・唐時代には蠱毒に対する朝廷の警戒が厳しくなっていた。同時に、漢民族と辺境の少数民族との関係悪化や文人の執筆活動の影響を受けて、当時の文献は蠱毒を中国南部の寄生虫(それらが引き起こす病気を含む)、南方民族が狩猟や戦争で使う矢や槍の毒、女性の霊力(漢民族の女性とは対照的な異常性欲を含む)などと指摘するようになり、蠱毒は次第に中国の南方少数民族と結びついていった。宋・元・明の時代、それまで曖昧だった使用者の性別は、志怪小説のさらなる普及と文人の随筆によって、さまざまな文学作品で女性と強く結びつけられるようになった。文献に記載されている例は、主に復讐行為、食人嗜好、富を得ようとする貪欲、男性を魅了するための邪術などの誇張された話であり、これも漢民族社会が中国西南部の少数民族を「野蛮人」、少数民族の集落を「未開社会」と揶揄する際の根拠の1つとなった。清朝時代に始まる近世とそれに続く中華民国時代では、蠱毒と漢民族との関係はほとんど忘れ去られてしまい、西南部の苗人⁵⁾と結びつけられ、一般常識として知られるようになった。当時の事件簿には、蠱婆が罪を裁かれたケースだけでなく、共同体内部で行われた「魔女狩り」(蠱婆と判定された女性へのリンチ行為)も記録されている。

中華人民共和国が成立して以来、蠱毒は政府から迷信と認定され、その影響力は徐々に低下しているが、農村社会ではまだ村人が信じたり恐れたりしている(主に世間話という形で存在する)。2000年代初頭、中国のインターネット上でホラー・サスペンス文学の波が押し寄せ、非ミャオ族、非湘西地方出身の新世代の作家たちが、蠱毒をテーマにした小説を大量に発表し、その描写には想

5) その分類基準や部族構成、当時の勢力範囲などについてはさまざまな意見があるが、一般的には現代中国で身分証明書の意味でミャオ族に分類される人々の祖先であると考えられている。

像や前代未聞の要素が多く混じっている⁶⁾。蠱毒と後述の趕屍に関連する映画やパフォーマンスショーなども開発されつつあり、一部の人は反対されているにもかかわらず、ミャオ族社会にとっては重要な観光資源であり、収入を増やすための文化産業戦略となっている。そこで「神秘湘西」という少数民族観光のブランドが確立され、広まっていった。

これまでの研究では、なぜ女性が蠱毒伝承の主役なのかについてさまざまな分析が展開されてきたが、その中でも少し斬新なのが、宗教学とジェンダー研究の理論を融合させた次のような視角ではないかと筆者は考えている。

蔣欽宜などの宗教学者は湘西地方での調査を通じて、ミャオ族の社会には正統派と異端派の2つの派閥の女性シャーマンが存在するとし、成巫過程、アイデンティティの形成過程の観点から蠱毒伝承との関係を分析している（蔣・侯 2016）。正統派の「仙娘（シェンニャン）」は、儀式を通して神と交信し、科学技術では必ずしも完璧に説明できない日常生活での問題を解決する。成巫過程としては、仙娘はトランス状態で呪文を習得し、のちに呪力を持っていることを世間に公表し、先達であるシャーマンや地域住民に認められることでアイデンティティを確立し、正式のシャーマンになる（図3）。これに対して異端派の蠱婆は、ほとんどが地域社会の周縁に追いやられた女性で、正式のシャーマンや地域住民から「他人への犯行」を指摘されて初めて悪名を背負うようになる。蠱婆の成巫過程は、外部からアイデンティティを与えられる過程であり、最終的には社会的圧力によって「異端派シャーマン」という与えられた身分を認めざるを得ない女性も存在する（図3）。

調査現場において、こういった結果を踏まえて、「女性シャーマンの活動は男性シャーマンに認められることが前提」、「蠱毒事件では女性だけがスケープゴートにされる」など、現代のミャオ族社会における男女不平等を示す指摘がなされている。

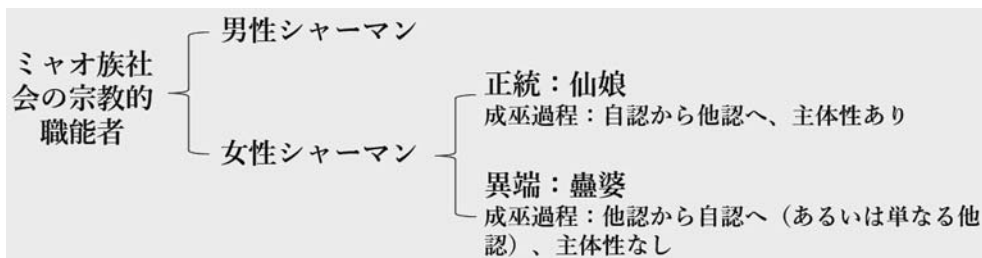


図3 ミャオ族の女性シャーマン（筆者作成）

蠱毒を題材にした現代風のホラー・ファンタジー作品が流行するはるか前から、香港や台湾など中国語圏の著名な武俠小説家である金庸、古龍、梁羽生などは、その作品の中で蠱毒について多く言及していた（周 2015）⁷⁾。武俠小説に登場する蠱毒に関する記述は、志怪小説からの引用や、作

6) この時期のインターネットを中心としたホラー・サスペンス文学のブームは、間接的に多くの出版社の編集部で、現代中国の都市伝説や奇事異聞を収集・出版するブームにもつながった。

7) 裴峰学（2010）の定義によると、武俠小説は「江湖という半ば架空の世界を舞台に、武術に長け、義理を重んじる人々を主人公とした小説の総称である。武俠小説における、〈俠〉とは己の信条に則って正義のために行動しようという精神の在り方であり、そこに手段としての「武」が加わったものが〈武俠〉である」。金庸の『連城訣』、『倚天屠龍記』、『笑傲江湖』、『碧血剣』、古龍の『武林外史』、梁羽生の『聯剣』

家自身（特に金庸）が湘西地方を訪れた際に聞いた伝聞に基づいている。また、蠱毒が現れるたびに、その使用者であるミャオ族の異民族としての異質性や危険性を取り上げていることが多い。武侠小说の中心は決して蠱毒そのものではなく、多くの場合、内容のごく一部しか蠱毒に割かれていないが、作家たちが提示しようとする文化的表象は、すべて湘西地方のイメージ構築に貢献しているといえるだろう。しかも、蠱毒にまつわる語りや実践が湘西地方に存在していたとしても、その伝承状況と文化商品の作り手が伝えるイメージとの間には、常に何らかの差異⁸⁾が見出される。

こうして、武侠小说をはじめとするあらゆる大衆文化の影響を受けて、湘西地方は次第に主流社会と対立する神秘的なシンボル、あるいは消費者の想像の中にしか存在しない奇妙な共同体となっていく。さらにいえば、話題の中心となっている湘西地方の住民が、この構築されたイメージに疑問を持ち、嫌悪感さえ抱いている一方で、それがもたらす経済的利益を享受しているという矛盾した立場も、考えさせられる課題である。

3.2 趕屍

中国の古文書データベースを用いて調べた結果、清朝時代以前には、趕屍を直接指摘するような記述は存在しないといつてよい。そのため、関連事例は主に清朝の稗史（民間で編纂された非公式の歴史書）や近代随筆から引用されている。

また、趕屍伝承の由来については、次のような伝説が主流である。

上古時代の中国の首領の一人、蚩尤（ミャオ族をはじめとする南方諸民族の祖先とされている）が、もう一人の首領である黄帝（漢民族の祖先とされている）との覇権をめぐる戦争―「涿鹿の戦い」で、戦死した兵士たちの遺体を放っておくことが忍ばず、呪術を使って遺体を運ぶという出来事が、趕屍の由来である。（梁・李 2006；陸 2006）

しかしながら、涿鹿の戦いを記した『山海経』、『史記』などの古文書では、話が蚩尤の戦死にとどまっており、趕屍に言及する部分は見当たらないので、ミャオ族社会の内部でしかこの伝説が語られていないのではないかと推測される。また、歴史的に見ても、趕屍の記録はあまり多くない。清朝の順治帝時代から宣統帝時代まで（17世紀半ば～20世紀初頭）の史料を集大成した『清稗類鈔』という文献に記載されている事例を整理してみると、科学的根拠の可能性（生体電気や催眠術によるものではないかと考えられている）⁹⁾、呪術による趕屍の実行方法とそれに伴うタブー（呪

ㄨ 風雲録』などの武侠小说には、ある程度、蠱毒やミャオ族について書かれている。

8) 湘西地方のイメージ構築に貢献した多くのアーティストやマスメディアの姿勢や視点は、それぞれの美的感覚や所属する民族・文化圏によって大きく異なる。漢民族の作り手や消費者は、異郷としての湘西地方の孤立感や異様さ、人々の野蛮さや不明瞭さに注目し、他者の視点から、蠱毒を含む現地の民俗文化への好奇心を示している。一方、湘西地方の地元出身者の作品（例えば、後述する沈從文の作品）は、蠱毒事件に巻き込まれた人々の悲劇を嘆き、科学的知識の重要性を訴えるものが多く、蠱毒の残虐性・猟奇性を強調して盛り上げる娯楽作品とは対照的に、地域住民の生活実態に焦点を当てている。

9) 「西人之催眠術，能催生人，而不能催死人，能催數小時之久，而不能催至數月之久。而黔、湘間有送屍術，則以死屍而由人作法，進止聽命，可歷數月。似非常理所能測，與尋常屍變因有所感觸而然，或係一種電氣作用者，亦異也。」（徐珂『清稗類鈔』「方伎類・送屍術」）

符の使い方、遺体の処理に必要なスピード、遺族の対応など)、専用旅館の存在(旅館の従業員はこれに慣れていて、関係者一行のために特別な部屋を用意してくれている)¹⁰⁾、地元の人々にとって驚きのないものであったこと(ある程度、呪符の使い方が明示されているほかの事例とは異なり、このシャーマンは、簡単には明かせない秘密だという)¹¹⁾、などが書かれており、趕屍に関する検証可能な最古の事例となっている。しかも、実在の人物による目撃談という表現形式を使って話の信憑性を高めようとしている。

中華民国時代のいくつかの記述¹²⁾¹³⁾によると、趕屍の過程がさらに明確にされ(呪文を唱える際のタブーが洗練され、ジェスチャーまで言及されている)、これらが後世において広く言い伝えられている趕屍説話の1つのモデルとなった。さらに、文学者の沈從文の随筆集には、湖南省沅陵県には趕屍の現場を目撃する機会があると述べ、「複数の死者は行列に並んで歩く」、「自動車に近づいたら避けるようにする」、「死者は〈辰州符〉¹⁴⁾という呪符によって操られる」などの記述が残されている(沈[1939]2002)。

ところで、『聊斎志異』、『子不語』、『閱微草堂筆記』など、清朝の志怪小説では、死体が起き上がったたり、人を襲ったりするという「屍変(シーベン)」の話が多く収録されている。このような死体妖怪は「僵屍(キョンシー)」と呼ばれる。硬直した身体で跳ねる(もしくは歩く)キョン

10)「貴州商人採木為生者、每春水生時、輒編木為筏、乘之、直下湖南常德等處、將木筏析賣、乃遵陸還鄉。有病死者、道遠、屍不易回、同行者往往有送屍之術。然必兩人行之、乃有效。其術、一人導於前、一人以手持碗水隨於後、碗中清水必加持符咒。水不傾潑、屍不倒也。屍與生人無異、但不能言、其行步與生人亦微異。蓋人行則行、人止則止、純隨二人步趨。至薄暮投宿旅店時、逆旅主人見之、即知為送屍之客、必另備一房與居。此種送屍人、時時不絕於道、彼處客店、每專備一房招待之。二人睡於牀、屍則立於門側、湘諺所謂「三人住店、兩人喫飯」者也。將至家前一日、屍必託夢於其家人、其家則將棺木衣衾、預備齊整。屍抵家、則挺立於棺側、術人將碗水傾於地、屍立倒、須急為收斂、否則其屍立變、現出腐壞之形矣。如已死一月者、屍即現一月之腐狀、餘倣此。宣統己酉秋、六安楊寬夫客湘中、嘗於長沙城外親見之。」(徐珂『清稗類鈔』「方伎類・送屍術」)

11)「黔陽黃澤生軍門忠浩嘗駐軍川邊、一日、營外忽大譁、詢之、則云有人解死屍經過、屍能自行。乃出觀、則見一人持布旛前導、一屍直立、隨其人、惘惘而步。因呼止之、詢其所以、云：「此人旅死、不能具棺木、特用法驅之自行、歸就家以斂耳。」問何法、曰：「吾業此、安能以其祕告人。」問去此尚幾程、曰：「可四五日。」問夜宿時如何、曰：「置之門側可矣。」澤生使人驗之、果為死屍。時空營出觀、數百人皆見之。復詢土人、云：「此事常有之、不足異也。」(徐珂『清稗類鈔』「方伎類・送屍術」)

12)「湘黔之交、有民俗焉。人之死於他處者、送之歸家、不用輿杠、趕屍步行、躍躍而進。一人捧符水前導、一人後隨、必以大笠戴於屍首、夜宿旅舍、屍立門側、百里千里均無慮也。到家之前、前導者以符水潑地、屍體立倒、但不能即哭、哭則屍臭、不能洗斂。蓋棺之後、哭之可也。此於科學關係如何、願見通人解茲疑惑。余游日本數年、對於科學用心考究、博士、學士每為所難。今之所疑、非通人不能答也。」(楊鈞『草堂之靈』)

13)「采棺轉屍、見桓寬《鹽鐵論》。湘黔間有諳是術者、人死不殮、招術者咒之則能行。其人前引之、或二三屍、或四五屍、從以行。皆以紙障面、前途有誦經或演樂者、必先止之、俟屍過更作、否則術敗。宿店則立之門後、植而不僕。或生人誤觸之、亦敗。如是晝行夜止、雖千里可達。抵家亟殮之、稍延則腐。館驛間往往見行屍、不為怪。是事吾聞自李伯威、李、湘人也。又黃翊昌言：運柩者於尖宿處、臨發必呼其名、囊以為盡心而已。有友某卒於滬、其家扶靈歸矣、翊昌忽夢見之、謂人於途次未嘗相呼、致魂魄仍滯此。亟函詢其家、果然、乃復使人赴滬招魂以返。有其舉之、莫敢廢之、古人固有深見。」(郭則澐『洞靈小志』「趕屍」)

14)「辰州(チェンヂョウ)」は湘西地方の古名だが、その明確な範囲については意見が分かれている。「辰州符(チェンヂョウフー)」はかつてこの地域に存在した、「辰砂(チェンシャ)」という鉱物を使って霊薬や呪符を作り、それらをさまざまな分野に応用した呪術体系といわれている。辰州符は必ずしもミャオ族文化の産物ではなく、むしろ道教の歴史と密接に関係しているにもかかわらず、趕屍と同様に、湘西怪異説話にまつわる語りが盛んになるにつれ、次第にミャオ族と結びつくようになった。

シーの姿は、シャーマンによって操られる死者を連想させやすいという理由から、一部の先行研究では、清朝におけるキョンシー説話の流行と趕屍伝承との関係について指摘がなされている（劉 2008；呉 1993）。ただし、キョンシー説話が流行っていたとはいうものの、趕屍と結びつけて語られているというような記述は見出されない。また、屍変の話は、文献上、唐朝時代までさかのぼることもできる（海 2012）。いずれにせよ、両者の因果関係はいまだに不明である。

20 世紀半ば以来、趕屍の目撃談はだんだん消えていった。一方で、この時期には、香港の映画界において、キョンシーや趕屍を題材にしたホラー映画、ファンタジー映画の大量生産が始まっている。1970 年代まで、映画のほとんどは、清朝以来の稗史、随筆、または志怪小説に基づいて作られたものだが、1985 年に『僵屍先生』（日本語版タイトル：霊幻道士）が公開されて以来、趕屍伝承だけではなく、中国武術と西洋のホラー映画に見られるゾンビや吸血鬼の要素も取り入れ、香港のキョンシー映画、武侠映画における 1 つの文化パターン（cultural pattern）が形成された（呉 1993）。1990 年代以来、俳優はミャオ族の民族衣装姿で登場したり、ロケ地として湘西地方が選ばれたりするような展開もしばしば見かける。

近年、湘西地方で大規模な観光開発が行われるとともに、ミャオ族の「伝統文化」として舞台化が図られた趕屍伝承には、グルメ、民族衣装、建築などとともに、地域の特徴を引き出す役割が与えられた。単なる怪談として今日まで語り継がれてきた趕屍が、舞台版では英雄的でロマンティックな展開を見せているのも興味をそそられる。例えば、湖南省張家界市の「魅力湘西大劇院」¹⁵⁾で上演される趕屍のパフォーマンスショーでは、近世中国の文献や現代中国の大衆文化で表象されているものとは異なる解釈で脚本を再構成している。死者はもはや一般的な物語の名もなき脇役ではなく、祖国を守るための戦いで命を落としたミャオ族の戦士であり、一般的な物語では曖昧に描かれていた男性シャーマンも、ここでは英霊を故郷に導く偉大な存在として称えられている。この現象は、漢民族によって書かれた既存のテキストが持つ権威への挑戦であり、それを脱構築しようとしているといえるかもしれない。

3.3 落洞

落洞は、本稿が検討しようとしている説話の中で最も研究が進んでおらず、古文書でもほとんど記録に残されていないものである。これについての最も古い報告は、20 世紀前半に沈從文が著した「鳳凰」というエッセイにあり、落洞したとされる女性（以下、「落洞女（ロードンニュー）」と略す）は、前述の蠱婆、仙娘と同様に「神性を帯びた女性」に分類できると論じている。また、沈は、落洞はほとんどの場合、若い女性が特定の文化的環境の中で心理的・感情的に抑圧されたことによる負の結果であり、精神疾患の一形態と考えることができるとしている（沈 [1939] 2002）。

陸（2006）は、2000 年代初頭に湘西地方の農村部でインタビューによって落洞に関する世間話を大量に収集し、生き残った落洞女の「魂呼び儀式」¹⁶⁾を行うためにシャーマンを求めた家族や、完全に狂ってしまった落洞女、死んでしまった落洞女、行方不明になった落洞女と神との結婚式を

15) 2000 年に設立された、湖南省の民俗文化を題材にした音楽や舞踊に、雑技などの要素も入れたショーを披露する民営劇場。

16) このような女性は、どこかの洞窟に魂を落としたと考えられている。

行うためにシャーマンを求めた家族などの例が紹介されている。これらは、落洞は単なる口承文芸ではなく、湘西地方で実践されている民俗であることを証明しており、ある程度、学術研究の材料にもなっている。

宗教学者の黄莉媛（2014）は、こうした話のモチーフが、志怪小説に出てくる「洞窟を訪れて仙人に出会う」というパターンと一致すると革新的に主張し、洞窟が登場することの意味を境界論の観点から分析している。つまり、落洞女は「洞窟＝天上界」に入ることによって「現実世界＝俗世間」での生活を終え、洞神の妻となることで聖なる力を得て、聖なる世界へと入っていくのである。

事例そのものの分析ではないが、文学者の楊慧など（楊・王 2009；楊・周 2010；楊 2010, 2012）は AT 分類¹⁷⁾を参考にして落洞伝承に関する昔話や伝説を類型化するという研究視角を提示している。さらには、話のモチーフやプロットをふるいにかけて、①勸善懲惡型、②知恵比べ型、③恋愛悲劇型、④祈願成就型、という4つのカテゴリーに分けている（楊・周 2010）。

蠱毒と趕屍の背後にある膨大な数の作品とは対照的に、落洞を題材にした大衆文化は、『落洞血蠱』（2008）と『落花洞女』（2011）を含む一握りのホラー小説と、制作途中で没になったホラー映画『洞神新娘』（日本語訳は「洞神の花嫁」、当初は2016年または2017年に公開予定）を除けば、ほとんど目にすることができなかった。しかも、数少ない存在であるにもかかわらず、蠱毒や趕屍、ほかの民俗文化と合わせて描かれていることが多く、落洞は取るに足らない脇役のように見える。このような状況になった最大の理由は、作り手が沈従文の著作以外に入手可能な資料を持っていなかったり、落洞伝承の特徴を把握できていなかったり、あるいはそもそも話を聞いたことがなかったりしたからだと考える。筆者の個人的な見解では、落洞は、20世紀までは広く知られておらず、おそらく湘西地方に特有の民間神話の体系に属していると思われる。

4. 考察

これまでに挙げた文献調査の結果から、予備的な結論を導き出すことを試みたい。

麻勇斌（2017）の論考では、仙娘が正式にシャーマンになるには、男性シャーマンの承認が必要であることから、ミャオ族が母系社会から父系社会へと発展していく過程で、女性シャーマンの地位が徐々に低下し、女性の中でいくつかの異なる派閥が分かれていったと推測している。仙娘と蠱婆をめぐる論争からも、蠱毒伝承の背後には、中国西南部少数民族社会の宗教史がまだ十分に解明されていないという問題と、ジェンダー対立の現状があることがわかる。弱者に蠱婆であることを認めさせるミャオ族社会のさまざまな行為を見ると、蠱毒の性質と社会的機能は次のようにまとめられる。①幻覚・妄想に基づく社会構造であり、蠱毒に対する想像を村人が利用し、毒殺に関する架空の世界を作り、蠱婆という容易に想像される毒殺者を抑止することで現実世界における発言権を拡大する方法でもある（黄 2005）。②（蠱婆とみなすことで）周縁者を排除するという社会心理に合致しており、社会統合・社会統制の機能を持つ代替規範であり、世間話によって社会秩序を維持する文化システムでもある（陳 2015；趙 2011）。

17) フィンランドの民俗学者アールネにより編纂され、アメリカの民俗学者トンプソンにより改訂された、世界各地に伝わる昔話をその類型ごとに収集・分類した索引。

趕屍の真偽や歴史の長さを検証することはほとんど不可能だが、現代ではむしろ文化商品として大衆を惹きつけ、この大衆文化のあらゆるバリエーションを生産し続け、それがまた大衆に消費されるという形になっている。神秘的な他者であるミャオ族は、漢民族の内的オリエンタリズム（internal orientalism）（Schein 1997）の想像力を満たすと同時に、それを自らの利益のために積極的に利用している。ミャオ族が舞台上で既存のテキストを解体し、いわゆる民族自決を成し遂げようとしていても、それは依然として構築された象徴的現実にはすぎず、客観的現実を確実に把握し、再現することができない（張・林 2013）。

落洞に関する多くの詳細は謎に包まれており、一概に定義づけることはできない。陸（2006）の論考によると、実情をよく知っているのは中高年の方が多く、インターネットだけでは有力な情報が得られず、現地での具体的な調査が必要不可欠になることは明らかなだ。

参考文献

- Brunvand, Jan Harold, 1981, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, New York: Norton. (大月隆寛・菅谷裕子・重信幸彦訳, 1988, 『消えるヒッチハイカー—都市の想像力のアメリカ—』新宿書房.)
- 陳寒非, 2015, 「巫蠱、信仰と秩序の形成—以湘西 M 鄉“中蠱”現象為例」『廣西民族研究』123: 78-89.
- 鄧啓耀, 1999, 『中国巫蠱考察』上海文芸出版社.
- Diamond, Norma, 1988, “The Miao and Poison: Interactions on China’s Southwest Frontier,” *Ethnology*, 27(1): 1-25.
- 杜香玉, 2016, 「古代文献中“蠱”の歴史意象与変遷: 歴史時期“蠱毒”の遷移流転」『昆明学院学報』2016(4): 88-97.
- 郭則澐, 1934, 『洞靈小志（卷七）』蜚園. (再録: 2010, 『洞靈小志・続志・補志』東方出版社.)
- 海力波, 2012, 「生死間の曖昧: 清代“屍变”故事中的觀念与情感」『民俗研究』2012(2): 26-33.
- 黄海雲, 2005, 「巫蠱史考」『民族史研究』2005(1): 14-31.
- 黄莉媛, 2014, 「湘西落洞女子—一個神話母題」『新西部: 中旬・理論』2014(1): 78-81.
- 黄世傑, 1993, 「“蠱毒”考述」『廣西民族研究』1993(2): 113-123.
- 蔣歆宜・侯有德, 2017, 「湘西苗族仙娘与蠱婆的身分認同研究」『廣西民族研究』133: 113-119.
- 川野明正, 2005, 『中国の〈憑きもの〉—華南地方の蠱毒と呪術的伝承』風響社.
- 快刀, 2008, 『落洞血蠱』狼角舎文化.
- 梁波・李苑, 2006, 『趕屍—不僅僅是伝説』作家出版社.
- 凌純声・芮逸夫, 1947, 『湘西苗族調查報告』商務印書館.
- 劉天賜, 2008, 『僵屍與吸血鬼』三聯書店（香港）有限公司.
- 龍聖, 2016, 「清代湘西蠱婆的記載及其作用」『中国山地民族研究集刊』2016(2): 161-172.
- 陸群, 2006, 『湘西趕屍』民族出版社.
- 陸群, 2006, 『湘西巫蠱』民族出版社.
- 陸群, 2006, 『湘西落洞』民族出版社.
- 呂養正, 2001, 「苗疆巫蠱蠱探」『吉首大学学报（社会科学版）』2001(3): 68-73.
- 麻勇斌, 2017, 「苗族民間異術簡史: 生成与演变」『貴州民族大学学报（哲学社会科学版）』2017(1): 8-32.
- 村上文崇, 2017, 『中国最凶の呪い—蠱毒』彩図社.
- 潘文献, 2005, 「苗人、巫蠱: 對於他者の想像和指控」中央民族大学大学院民族学・社会学研究科 2005 年度修士論文.
- 裴峰学, 2010, 「中国武侠小说の「江湖」をめぐる再解釈」『千葉大学人文社会科学研究』21: 337-349.
- 容志毅, 2003, 「南方巫蠱習俗述略」『湖北民族学院学报（哲学社会科学版）』2003(2): 20-24.

三生石, 2011, 『落花洞女』中国華僑出版社.

Schein, Louisa, 1997, "Gender and Internal Orientalism in China," *Modern China*, 23(1): 69-98.

沈從文, 1939, 『湘西』商務印書館。(再録: 2002, 『沈從文全集 (第11卷)』北岳文芸出版社.)

石啓貴, 1986, 『湘西苗族實地調查報告』湖南人民出版社.

王世禎, 1981, 『中国民情風俗』星光出版社.

吳昊, 1993, 『香港電影民俗学』次文化有限公司.

夏之乾, 1984, 「談談“放蠱”及其類似習俗產生的原因和危害」『貴州民族研究』1984(4): 113-120.

徐珂, 1917, 『清稗類鈔 (第三十三冊・方伎)』商務印書館。(再録: 1986, 『清稗類鈔 (第十冊)』中華書局.

楊鈞, 1928, 『草堂之靈 (卷十六)』成化書局。(再録: 1985, 『草堂之靈』岳麓書社.)

楊慧・王偉, 2009, 「湘西洞神伝説研究」『重慶科技学院学報 (社会科学版)』2009(1): 174-175.

楊慧・周彩雲, 2010, 「湘西洞神伝説叙事模式研究」『懷化学院学報』2010(1): 10-13.

楊慧, 2010, 「湘西洞神伝説文本研究」『重慶科技学院学報 (社会科学版)』2010(8): 78-80.

楊慧, 2012, 「湘西洞神伝説文化制衡作用研究」『銅仁学院学報』2012(1): 73-76.

于廣哲, 2012, 「惡名之辨: 对中古南方風土史研究的回顧与展望」『南京大学学報 (哲学・人文科学・社会科学)』2012(5): 101-112.

張建永・林鉄, 2013, 「民族文化・芸術展演・旅遊産業-《魅力湘西》的文化創意理論与实践」『創作与評論』159: 107-110.

趙玉燕, 2007, 「旅遊環境下巫蠱文化的變異: 以湘西鳳凰山江苗族旅遊開發為例」『廣西民族大学学報 (哲学社会科学版)』29(6): 37-42.

趙玉燕, 2008, 『惧感・旅遊与文化再生産: 湘西山江苗族的開放歷程』甘肅人民出版社.

趙玉燕, 2011, 「旅遊吸引物符号建構的人類学解析: 以“神秘湘西”、“神秘文化”為例」『廣西民族研究』104: 184-189.

周会凌, 2015, 「“自我”与“他者” 審美歧途中的“湘西形象”」『吉首大学学報 (社会科学版)』2015(2): 122-128.