

王爺信仰の歴史民族誌
—台湾漢人の民間信仰の動態—

三尾裕子

目次

序章 課題と方法	1
1. 歴史—現地調査と文字資料	1
2. 空間—非領域的調査方法	11
3. 〈五年王爺〉の歴史人類学	15
4. 鎮安宮を支える信者の広がり	19
5. 社会変動と宗教	26
6. 現地調査	32
7. 本論の構成	36
第一章 嘉雲平原地域	40
1. 開拓史	40
2. 地理的背景	46
3. S村の概況	50
第二章 馬鳴山鎮安宮	66
第三章 馬鳴山鎮安宮をめぐる祭祀	78
1. 儀礼における〈五年王爺〉の扱い	78
2. 祭礼の種類	79
3. 春祭	81
4. 秋祭	83
5. 小括	116
第四章 地域における〈五年王爺〉像	117
1. 〈王爺〉の多様性の中での〈五年王爺〉	118
2. 〈五年王爺〉の由来	123
3. 〈五年王爺〉の事績	125
4. 小括	136
第五章 〈王爺〉における通時性と共時性	137
1. 「進士」説話—「厲鬼」か「瘟神」か?	137
2. 「瘟神」起源論	146
3. 鄭成功説	166

4. その他の説	172
5. 〈王爺〉の複数起源	175
第六章 霊魂の動態性	180
1. 〈神〉・〈鬼〉・〈祖先〉の三位モデル再考	180
2. 三位と国家の宗教政策	203
3. 崇りから霊験へ	212
4. 賭け事と〈神〉	217
5. 〈正神〉への道	223
6. 「進士」と〈王爺〉	229
第七章 民間信仰と地域社会	234
1. 祭祀圏概念	234
2. 〈五股〉及び〈香庄〉と祖籍地	239
3. 鎮安宮の発展と〈五股〉組織の成立	242
4. 鎮安宮の〈五年大科〉祭祀の広がりー〈香庄〉	245
5. 鎮安宮の祭祀圏と地域社会	260
6. 〈王爺〉祭祀の地域差からみた嘉雲平原地域	264
第八章 災難と恩寵ー脱地縁化する〈五年王爺〉信仰	269
1. 信仰のきっかけ	270
2. 霊験と信仰の確信	282
3. 〈縁〉がもたらす恩寵と災難	289
4. 〈縁〉という〈命〉と好い〈運〉を掴むこと	294
5. 小括	296
終章	299
1. 文献上の「瘟神」と生きている〈王爺〉	299
2. 民間信仰と社会との関係	300
3. 今後の課題	302
参考文献	305

資料編目次

写真

写真1	馬鳴山鎮安宮全景	i
写真2	〈五年王爺〉	ii
写真3	S村のメインストリート	iii
写真4	〈斗燈〉	iv
写真5	道士による儀礼と「鑑醮」	iv
写真6	鎮安宮前庭に入る巡礼団	v

図

図1	台湾全図	vi
図2	嘉雲平原地域地図	vii
図3	〈五股〉所属村落位置図	viii
図4	雲林県S郷人口分布	ix
図5	1991年の春祭における練り歩き路線図	x
図6	漢人による台湾の開拓年代	xi
図7	台湾漢人の入植地と祖籍(1926年)	xii
図8	台湾の〈王爺廟〉分布	xiii
図9	『法海遺珠』にみえる「十二值年瘟王」の符	xiv
図10	香山五岳神	xv
図11	『三教源流搜神大全』に見える〈五瘟〉	xvi
図12	〈王爺〉と〈瘟神〉の差異	xvii
図13	神々のパンテオン(行政組織)	xviii
図14	神々のパンテオン(司法・警察組織)	xix
図15	〈王船〉儀礼の六系統分布域	xx
図16	鎮安宮〈五年王爺〉の〈分霊〉の分布とその変化	xxi
図17	鎮安宮管理委員会の訪問先(1990年)	xxii

表

表1	〈五股〉構成村落(日本時代及び清代の行政区分との対照)	xxiii
表2	S村K姓遷出者の年代別推移	xxiv
表3	S村K姓遷出者の選出時年齢の推移	xxiv

表 4	S 村 K 姓への婚入者の婚入年代による出身地の推移	xxv
表 5	S 村 K 姓婚出者の婚出年代による婚出先の推移	xxvi
表 6	馬鳴山鎮安宮の〈十二王爺〉	xxvii
表 7	仏教儀礼のプログラム (1990 年)	xxviii
表 8	台湾の寺廟における主要な主祀神歴年資料統計	xxviii
表 9	台南県安定郷蘇厝長興宮・西港郷慶安宮の〈十二王爺〉	xxix
表 10	台南県佳里鎮金唐殿の〈十二王爺〉	xxix
表 11	「十二值年瘟王」(『法海遺珠』・文検・馬鳴山鎮安宮十二王爺) の比較	xxix
表 12	五方鬼主	xxx
表 13	先行研究に見る〈神〉／〈鬼〉／〈祖先〉	xxx
表 14	嘉雲平原地域及びその周辺の地域における漢人居民の祖籍地	xxxii
表 15	19 世紀末の〈五股会〉所属村落の人口	xxxiii
表 16	〈五股〉構成村落の「公廟」創立以前	xxxiii
表 17	台西郷安西府〈八股〉	xxxiv
表 18	麦寮郷拱範宮〈五大股〉	xxxiv
表 19	国姓公〈五房股〉	xxxv

附録

附録 I	台湾における〈王爺〉一覧	xxxvi
附録 II	〈香庄〉位置図	xliii
附録 II - 2	〈香庄〉名簿 (1990 年及び 1986 年)	xliv
附録 III	馬鳴山鎮安宮五年王爺庚午科年大祭典挙行「金籙三朝祈安清醮」啓事の布告 (1990 年)	liii
附録 IV	馬鳴山鎮安宮五年王爺戊寅科年大祭典挙行「金籙三朝祈安清醮」啓事の布告 (1998 年)	lv
附録 V	馬鳴山鎮安宮五年大科庚午科年大祭典「金籙三朝祈安清醮」のプログラム (1990 年)	lvii
附録 VI	馬鳴山鎮安宮五年大科庚午科年大祭典「金籙三朝祈安清醮」の「榜」 (1990 年)	lx
附録 VII	馬鳴山鎮安宮五年大科庚午科年大祭典「金籙三朝祈安清醮」の普度用の「榜」 (1990 年)	lxiii
附録 VIII	語彙	lxiv

中国語及び閩南語の表記について

1. 中国語及び閩南語、また台湾や中国の図書に関する漢字の表記は、該当する日本の常用漢字があるものについては、これを用いた。常用漢字にはない漢字については、台湾で使用されている繁体字を用いた。民俗用語の漢字表記は、慣例に従った。参考にした先行研究の著者名や現地語の表記は、原則として著者が用いている字体に従った。
2. 本論文において中国語及び閩南語の語彙を用いて記述することは避けられない。しかし、日本語の論文において中国語及び閩南語の語彙を混在させると、その語彙に含意されているものの言語的な脈絡があいまいになりやすい。そこで、中国語の語彙であることを区別する必要があると判断したものについては、「」書きととした。また、調査対象である人々の母語である閩南語による発音を表記する必要性を認めるものについては、**< >**書きとし、初出時に、発音を表記した。
3. 上記 **< >**書きの民俗用語の発音表記に関しては、「普通白話字」と呼ばれる教会ローマ字を採用した。これが、台湾では最も流通する発音表記システムと判断したためである。ただし、声調符号の代わりに、声調を表す数字を右肩につけた。ただし、閩南語の発音は、地域差が見られるが、本論文では、筆者の調査地の発音に従った。
4. 台湾の漢字やローマ字の表記については、以下の書物を参考にした。

『現代閩南語辞典』 村上嘉英編 1981 天理おやさと研究所
『台日大辞典』 台湾総督府編 1931, 1932[1981 衆文図書股份有限公司]
『普通話閩南方言詞典』(海外版) 1982 生活・読書・新知三聯書店香港分店
Chinese English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy,
Douglas and Barclay eds., 1873[1990 南天書局]
A Dictionary of Southern Min, Embree, Bernard L. M. ed., Taipei Language
Institute

序章 課題と方法

本論は、1980年代半ばより筆者が行ってきた台湾・中国の漢人¹についての一連の宗教研究の中で、台湾中西部の沿海地域にある馬鳴山鎮安宮という“廟” – 本論では、廟とは様々な霊的存在 (spiritual beings) を祀る施設を指す²を社会的な場として展開される信仰観念や信仰実践を、歴史人類学的に考察したモノグラフである。本論では、個別具体的なケーススタディを民族誌として包括的に記述するということが目的であるが、そのために、時間軸 (即ち歴史) と、空間軸 (即ち研究対象の設定) という点で従来的人类学研究の問題点について、筆者なりの新しい試みを行った。この序論では、この二点について、筆者の方法論的な論点を記すことによって、本論文の全体的なテーマを明らかにし、以下に続く諸章で考察される具体的な事例についての道案内をすることが目的である。

1. 歴史－現地調査と文字資料

人類学が歴史を取扱うことについては、現在では既に自明のことになりつつある。しかし、このことは、かつての人類学にとってはそれほど自明な事ではなかった。比較的最近まで、人類学は「民族誌的現在」を設定して研究するという共時的なアプローチに全面的に傾斜していたため、通時的なアプローチは捨象されてきた。共時的なアプローチこそが人類学の依って立つ基盤であることを主張し、近代人類学を確立したのは、マリノフスキー (B. Malinowski) やラドクリフ＝ブラウン (A. R. Radcliffe-Brown) である。彼ら

¹ 中国や台湾における所謂少数民族ではない人々をどのような語彙で指し示すかは、難しい。中国では、現在国家が定める民族名としては「漢族」が使用されているが、台湾ではこの用語はほとんど使われない。日本語では“漢民族”が比較的多用される印象がある。台湾では学術論文などで「漢人」が使われることが多い。しかし、「漢族」にしても「漢人」についても、日常的に使用される用語ではない。本論では、族、民族等の用語が持つ集団としてのイメージを避ける為に、「漢人」を用いる事とする。台湾における「漢人」のより詳細な含意については、第一章注4を参照。

² “廟”は、研究者によって祠廟、廟寺、寺廟などと言われることもある。宗教的な施設の個別の名称としては、鎮安宮のように、「○×宮」という場合が多いが、この他、「○×寺」、「○×廟」「○×堂」「○×祠」「○×殿」など、現在では60ほどのバリエーションがあるという (劉枝萬 1994a:125)。これらの施設で奉祀される対象も様々で、観音仏祖など、仏教と関係するもの、もとは家族の祖先と思われたものなども含まれ、その範囲を定義することは難しい。ここでは、不特定多数の人々によって奉祀される霊的な存在を安置している宗教的な施設を“廟”と考える。このため、ある特定の父系親族のみが祭祀を行う「宗祠 (ancestral hall)」や成員権が厳しく制限される所謂宗教結社の施設などは除く。

は、長期にわたって現地社会に住み込んで、そこに生きる人々の生活や習慣などを記述分析するという、今日的人类学者が誰でも自明のものとして考える研究手法を確立した。彼らの功績は、参与観察による集中的な調査を研究者自らが行き、ある民族社会のあらゆる側面についての資料を収集し、それらを有機的に関連付けながら、一つのまとまりのある社会像を民族誌という形で提示した点にある。そこには、それ以前の社会進化論者の理論に対して二つの点で批判が込められていた。一つには、社会進化論者たちが自ら現地に赴くことが少なく、官僚や宣教師たちによって植民地から送られてきた原住民についての断片的で不正確な資料を論拠として用いたことに対してである。また、もう一つは、非西欧世界の人々の文化を人類文化の発展段階の途中に位置するものあるいは原始文化の残滓として捉え、西欧文化を人類の発展史の頂点に位置付けるという、エスノセントリックな歴史観に対してである。

マリノフスキーやラドクリフ＝ブラウンが確立した機能主義人類学は、西欧の文化と非西欧文化の間の差異を、人類の発展史という歴史的な時間に置き換えて遅れたものと進んだものとしてとらえる視点を、根拠のないものとして否定した。一見不合理で不可解に思える制度や習慣も、その社会の中では他の文化的な要素と有機的に結びつき、一定の機能を果たしている、と考えたのである。これ以降の人類学は、人類の社会や文化の発展史の再構成を目指すのではなく、今日の前にある社会や文化の制度や構造がどのようなメカニズムによって成り立っているのかを明らかにすることを目指すことになったのである。ラドクリフ＝ブラウンは、「人類学を歴史研究の一種だと考えている人類学者たちは、推論と想像に陥り、『類似歴史的』『類似因果関係的』解釈を發明している」（ラドクリフ＝ブラウン 1975:8）と述べている。

しかし、このような静態的で非歴史的なアプローチは、20世紀半ばになると、次第に批判を浴びるようになった。西欧の人類学に歴史的な視点を取り戻すことに大きなきっかけを与えたのは、アフリカのアザンデ族、ヌアー族、シルック族などの社会文化を研究したエヴァンス＝プリチャード（E. E. Evans-Pritchard）である。彼は、1950年のマレット講義において「社会人類学者が、実際に、おもに行うのは、歴史の横断面を書くこと、ある時点における未開民族について統合的に記述すること」であり、人類学は自然科学を模倣すべきではなく、むしろ人文科学、特に歴史学の一つであると主張した（エヴァンス＝プリチャード 1970）。更に、十年後には「人類学と歴史学」という講演で、ヨーロッパ統治以前の未開社会にも歴史があり、必ずしも社会は静態的ではなかったこと、人類学

者は研究対象である社会の過去を歴史的記録と口承伝承を用いて再構成する努力をほとんど払っていない事などを指摘した (Evans-Pritchard, E.E., 1962)。

その後、徐々にではあるが、民族誌の中に時間軸を持ち込んで歴史化させようと試みる研究が見られるようになってきた。そうはいつても、人類学が対象としてきた社会においては、文字資料が存在しないか、あっても断片的であるなど、文字に基づく資料をもとに歴史研究をすることは難しい。しかし、文字が無くとも全ての社会に歴史があるのは当然である。そこで、人類学では、無文字社会に関して、その社会で生活する人々自身の歴史意識あるいは歴史観を掘り起こす研究が行われるようになった。このような研究は、ジョージ・マーカス (G. Marcus) とマイケル・フィッシャー (M. Fischer) によれば、三つの傾向に大別できるという (マーカス、フィッシャー 1989: 181-207、須藤健一・山下晋司・吉岡政徳 1988: 4-6)。一つ目は、無文字社会の人々の歴史認識を、研究者の調査経験を通して、歴史資料と民族誌資料を併置させながら記述する方法である。例えば、イロンゴット族の地名に刻印された歴史についての R. ロサルド (R. Rosaldo) による研究 (Rosaldo R. 1980) がこれにあたる。二つ目は、構造主義や記号論の分析方法と歴史研究を統合し、歴史的出来事の背景にある意味を探る研究である。例えば、18 世紀末のハワイで起きた出来事とその後の社会変化についてのサーリンズ (M. Sahlins) の研究がこれにあたる (サーリンズ 1993 [1985])。第三は、歴史研究の領域において人類学と歴史学の双方の成果を接合させることを意図したもので、例えば、マダガスカルメリナ社会における割礼儀礼の機能や構造の変容を、メリナ王国の形成や植民地化、国民国家化などの政治的、経済的な変動と関連させながら、歴史史料の検討を踏まえて行った、モーリス・ブロック (M. Bloch) による研究がある (ブロック 1994)。

さて、台湾や中国に関する研究の中で、歴史はどのように扱われてきたであろうか。中国あるいは中華文明と文字とは、切っても切れない関係にある。古来、中国では様々な形で文字を用いた文化が開花し、地域差、方言差が甚だしいにもかかわらず、中国文化の統一性が一定程度保たれてきたのは文字の存在が鍵となってきたとも言われて来た。

中国では、歴史を書くことは、司馬遷を持ち出すまでもなく頻繁に行われてきた。各王朝は、それぞれの政治的な正当性を証明するために、前王朝の歴史を編纂してきたし、地方では地方誌が繰り返し編まれた。

人文社会科学の研究においても、文字史料を扱う事はいわば当たり前のことであった。

歴史学以外の分野でも、例えば所謂東洋学と呼ばれる分野も存在し、豊富な文字史料を利用した研究が行われた。ヨーロッパの東洋学は、大航海時代から徐々に始まり、18世紀後半からは、中国のハイカルチャーだけではなく、その周辺地域も含め、地理、風俗、博物、技術などについても研究が進められた。例えばフランスでは、近代中国で迷信として関心を呼ばなかった道教が注目され、マスペロ (H. Maspero) のように、道教經典の集大成である『正統道藏』(『道藏』の明版) に独力で取り組んだ学者も出た (マスペロ 1978、1983)。また、マルセール・グラネ (M. Granet) のように、中国の古代社会研究を行う中で、西南中国の少数民族やアメリカインディアンに関する民族学的な研究からヒントを得ている学者もいる。デ=ホロート (De Groot) は、中国の風俗習慣や宗教制度、社会制度は、過去にその基礎を置いており、それらを正しく理解するには、古代についての知識が必要であると考え、実地における調査研究だけではなく、古代あるいは中世の中国の諸文献にあたり、それらの来源を突き止める試みを行っている (de Groot 1982 [1892-1910], デ=ホロート 1987) ³。

日本においても、戦前の中国、台湾研究では、人類学の専門家が育っていなかったこともあり、実地調査と文献研究を組み合わせた研究が、仁井田陞、旗田巍、牧野巽、内田智雄、今堀誠二など歴史学、法学、社会学など他分野の研究者によって行われた。台湾では、植民地化以後、京都帝国大学の法学者岡村参太郎をリーダーとする臨時台湾旧慣調査会によって慣行法調査や清国行政法などの調査がおこなわれた。また、伊能嘉矩は、日本の台湾領有初期に台湾を踏査旅行し、現地の状況を踏まえつつ地方誌や旅行記などの文字史料を用いて、台湾の歴史や当時の台湾の現状を明らかにしている (例えば、伊能嘉矩、1965 など)。こうした調査研究は、今日の中国、台湾研究においても参照される古典的研究となっており、人類学とも共通する視点を見出すことができる。

他方、中国における西欧的な人類学あるいは社会学は、1920年代に始まった。当初は、アメリカのミッション系大学によって社会学がもたらされた。1929年には、アメリカから呉文藻が帰国し、燕京大学で人類学の理論を紹介した。彼は、1935年にラドクリフ=ブラウンを招いており、これによってイギリスの機能主義人類学も中国に紹介された。このような経緯から中国では費孝通や林耀華等がイギリスの機能主義人類学を吸収した。ただ、中国の人類学における歴史の取扱いについては、ラドクリフ=ブラウンが、1936年『社会

³ 欧米の東洋学、特に中国学の系譜については、高田時雄編著 1996を参照されたい。

学界』第九卷へ寄稿した論文（拉得克里夫・布朗（呉文藻訳） 1936）において、所謂未開社会研究における非歴史主義とは多少異なる立場を表明していることに注意しておく必要があるだろう。すなわち、中国のような数千年の歴史がある社会では、共時的な研究以外に、外部との関係や通時的な研究が必要であり、社会学は、現在を以って過去を理解する手助けになる、と述べている。また同雑誌第十卷には、ファース（R. Firth（費孝通訳） 1938）による論文も掲載されている。ファースは、歴史について、歴史文献の規範性に十分注意を払った上で活用すべきこと、また過去（文献）によって現在を解釈する誤りを犯さないことが肝要である、と述べている⁴。彼らは、未開社会と異なり中国社会を研究する場合には、長い歴史を無視して共時的な研究のみを行うことが片手落ちであることは認識せざるをえなかった。しかし、ファースが警告するように、考察の中心になるのはあくまで現在であり、過去の資料を重視しすぎて実際の行為への考察を欠かしてはならない、とされた（Firth（費孝通訳） 1938）。

人類学における研究の座標軸として歴史が重視されるようになった今では、中国、香港、台湾研究を行う人類学者自らも、文字史料を取り入れた研究を重視するようになっている。特に、人類学者の場合には、対象社会の歴史の再構成において、人々の歴史意識を重視しているといえよう。例えば中国、台湾研究で最近しばしば用いられる文字史料に「族譜」と呼ばれる「宗族」即ち父系親族の系譜を書き記した文書がある。つまり、「族譜」は、「宗族」の歴史を記録した文書であるが、そこに記されるのは、客観的な歴史であるというよりは「族譜」を編纂した時点におけるその「宗族」成員たちの歴史意識である。しかし、このような史料によって、「宗族」が中国の村落社会、あるいは村落連合、国家などどのような関係を築いてきたのかを知る手がかりになる（例えば、瀬川昌久 1993、1996）。また、「族譜」の形式を取り入れた周辺の少数民族の場合には、「族譜」を検証する事によって少数民族が父系観念を取り入れようとしていた意思を読み取る事が出来るとともに、逆にその底辺にその民族固有の親族システムが存在していたことを知る事が出来る（例えば、瀬川昌久 1993、王崧興 1996 など）。親族研究は、歴史学においても人類学との接点を見出しうる分野であり、エブリー（P. Ebrey）及びJ. ワトソン（J. Watson）が編者

⁴両論文については西澤治彦氏による解題がある。西澤論文には、『社会学界』に掲載された両氏の中国語による原文及びそれらに対する西澤による日本語訳が掲載されている。日本においても中国においても同誌の入手は大変困難であるため、西澤論文に両論文が再録されたのは、読者にとって大いに歓迎すべきことである（西澤治彦 2000）。

となった著作では、8人の歴史家が中国の各時代の文献資料を分析して、「宗族」に関して人類学のモデルを検討した結果、それとは異なる特徴を見出している。中国のように長い歴史を有し、各時代、地域について膨大な文献資料がある社会を人類学者が研究する場合、個人が実地調査資料だけではなく、古い漢文史料を読みこなし、時代差、地域差を視野におさめつつ分析をしていくことは相当骨の折れる作業であり、このように歴史家と人類学者の共同作業によって構造の持続的な変化を考察する事は有意義である (Ebrey, Patricia B. and James L. Watson eds., 1986)。

このほか、人類学的な現地調査と文字資料などをあわせて用いる事で、対象社会の社会変化を論じようとする論考も増えてきている。鈴木満男 (1987) は、台湾の埔里盆地を事例として、台湾の非漢人系の人々のなかでも早くに漢人と接触して社会文化の漢化の進んだ平埔族が、清代から現代までの間に政治社会の大きな流れの中でどのように漢化してきたのかを明らかにしている。また、台湾では、最近では人類学者によって台湾の歴史を清、日本などの統治者との関係からほりおこす研究が増えてきている。その場合、文字に残された統治者側の文書だけではなく、現地調査によって彼らの口承伝承などを採集し、彼らの視点から歴史を再構成する努力がなされている (例えば 宮岡真央子 2000) ⁵。このような研究は、歴史を統治者の側からのみではなく被支配者、あるいは周辺的な位置に置かれてきた人々の側から書くことに意義があると考えられるが、同時に、今日人類学の内外で盛んに議論されている問題—即ち、人類学者がその学の成り立ち故に関わらざるをえなかった政治・経済・文化的な権力の問題について自己批判し、再検討を行うべきであるとする人類学の倫理的な問題—への関心の高まりとも関係している (例えば、清水昭俊 1996、1998)。

以上のように、中国や台湾をフィールドとする人類学者は、文字資料を扱うことについて、その必要性を相当程度認識していると考えられる。しかし、歴史資料の取扱い方と言う点では、しばしば「アナクロニズム」に陥る危険があるように思われる。歴史学と人類学の接合に寄与したアナル学派のジョルジュ・デュビー (Georges Duby) によれば、歴史家が現代のヨーロッパにおいて見られる事象を、時代を超えて過去にも安易に投影してきたことをアナクロニズムと指摘し、人類学を参照することで、そのような過ちを犯す危

⁵ 中国・台湾を中心とする東アジア研究における人類学的な歴史研究あるいは、歴史学的な人類学研究については、末成によるレビューがある (末成道男 1996)。

険から逃れられると主張した（デュビー 1992:4）。しかし、逆に人類学の側からは、歴史学の研究を参照することによって、過去の事象を安易に時代を超えて現代に投影してしまう危険が付きまとう。これは、ファースも警告したように、中国・台湾研究においては特に警戒すべきことと思われる。なぜなら、今日我々が目にする事のできる中国の社会文化の様々な現象の多くは、相当古い時代の何らかの現象に多かれ少なかれ関わりを持つからである。台湾においては漢人の本格的な台湾移住から400年ほどの歴史しかないとはいえ、その文化や社会は、それ以前の中国における伝統を様々な形で受け継いでいるため、現代の台湾におけるフィールドワークによって書かれた研究の中には、台湾で見られる事例と類似する事例を時代を遡って大陸において発見することにより、中国と台湾の文化の連続性や同一性を当然視してしまう場合が少なからず見られる。しかし、人類学者が、ある事象についての過去から現在までの変遷を、歴史的な視点から再構成する事は容易ではない。ある社会においてヘゲモニーを掌握した文化の影に覆い隠され、押しひしがれながらもしぶとく生き続けるもうひとつの文化、つまりは「民衆文化」（デュビー 1992:8-9）を歴史資料の中から拾い出し、これを人類学的な実地調査で得られた資料と突き合わせて、ある事象についての歴史的な変遷や地域性、人々の心性の変容、歴史意識などを明らかにして行く事はたやすい事ではない。

例えば、“民間信仰”は、心性の歴史（ルゴフ 1992:31-32）に関わりのある分野であり、民衆の文化の重要な一部であるが、この分野について、文化人類学的な問題を歴史的な視点を取り入れて解き明かす事には様々な困難が付きまとう。”民間信仰”とは、ひとまず先学の言を借り、「台湾漢人の超自然信仰およびそれと関わりのある思想、儀式、組織、活動、事物」（林美容 1997:vii）を指すものと考えておこう⁶。”民間信仰”には、教義や

⁶ 中国・台湾の”民間信仰”（あるいは、“民俗宗教”）をどのように概念規定するかは、簡単ではない。宗教史においては「三教合一」といったタームが使われており、儒教、道教、仏教が交じり合っただけで一つになったものが中国・台湾の宗教である、という見方がある。また、人類学では、三教のシンクレティズムを”民間信仰”と見る見方がある。更に、”民間信仰”の基礎を、道教あるいは儒教に求めるという研究もある。しかし、筆者は、このような見方はとらない。中国・台湾の”民間信仰”は、三教のいずれかあるいは全ての存在が前提にあり、これが混淆したものである、という見方ではなく、むしろ”民間信仰”の中から、洗練され、文字化され、組織化された部分が道教や儒教となり、しかしそれらは”民間信仰”とは隔絶せず、常に”民間信仰”の枠組みの中で再解釈、再編されていくものとする（仏教は外来宗教だが、土着した後は、儒教や道教と類似したプロセスが見られる）。このような議論を精密に論じることは本論の目的にとって必須ではないと考えるので、これ以上は踏み込まない。議論の詳細については、三尾裕子 1999a, Zürcher, Erik 1979

教祖、教団は存在しない。それゆえ、人々がどのような世界像を構築しているのかを当事者が記録するということはあまり考えられない。それゆえにこそ、“民間信仰”の解明には、人類学的な調査研究が威力を発揮するのだが、これを歴史的に跡付けるとなると、記録された文献が少ないという難問につきあたる。使用可能な文献の中には、地方の知識人が書き残した地方誌、紀行文があるだろうが、これらは必ずしも民衆の視点に立って書かれたものではない。知識人は、少なくとも理念のレベルでは“民間信仰”を迷信として排除すべきものと考えていたはずだからである。また、民間の宗教儀礼に職能者として招かれる僧や道士の使用する経典なども、それぞれの時代、地域において行なわれた儀礼のプロセスやそこにおいて見られた職能者の世界観などを知る手がかりになるが、職能者の視点は、民衆の視点と一致しているとは限らない。台湾の人類学研究においては、ウエラー (R. Weller) のように、「中元節」の意味づけについて、一般庶民と仏教の僧侶、道教の職能者である道士の間で異なる解釈が見られることを分析した研究も見られる (Weller, R. 1987)。しかし、さらに時代を遡って「中元節」儀礼についての宗教史学の研究と人類学のデータを直接結び付けることは危険であるため、人類学者が手を出しにくい領域になる。

他方、宗教史の分野では、ある事象について各時代における文献資料を用いた詳細な研究の蓄積は多々見られるが、それを通時的に追いかけて、持続的な変化や不連続の出来事の介入による変容を跡付け、人々のその事象への意識の変化を見出す研究は多くはない。その中で、こうした点にかなり配慮しているの数少ない研究の一例が、例えば、ポール・カツ (P. Katz あるいは康豹) による研究である。彼は、中国の浙江省およびその周辺地域を舞台に南宋から清代までに文人、商人、道士などによって書かれた文献を渉猟し、「温元帥」と呼ばれる〈神 sin⁵ 7〉の儀礼の歴史について優れた研究を発表している (Katz, P. 1995)。彼の研究では、様々な階層の人々による「温元帥」への異なる解釈が浮き彫りにされ、それらの解釈が、互いに影響を与え合って社会全体としての「温元帥」観や儀礼が構築されていることが明らかにされている。また、「温元帥」の意味付けを探ることによって、当時の人々の衛生観、病気観を浮き彫りにしている。彼は、この研究以前、台湾において、「温府王爺」と呼ばれる〈神〉について人類学的な実地調査と道教文献などを対照させる研究を行っており (康豹 1991、1997 など)、「温元帥」については、おそらく台

等を参照されたい。

7 台湾漢人の〈神〉概念については、第六章で検討するが、当面本論を読み進むに当たり、暫定的に日本語における“神”に近似したものとして理解しても支障はない。

湾の「温府王爺」と歴史的な道教経典との懸隔を繋ぐことを念頭に、研究を行っているものと思われ、非常に意欲的な試みと思われる。

しかし、従来中国・台湾の宗教史研究を通観すると、現在見られるある事象に関わる民衆の多様な解釈の中から、過去の文献にも登場するある解釈を抽出し、その間の連続性を無条件に措定することで、それ以外の解釈を逸脱や捏造として排除する場合も見受けられる。このような宗教史の再構成は、ある現象における通時的な一貫性を見出しうる点で、客観性を有しているように見える。しかし、一貫性の探求は、特定の時点において、通時的な一貫性を看取できる解釈以外の多様な解釈が存在していたとしても、それらを史料批判の名のもとで捨象してしまうことになる。人類学者として歴史に接近して行く際には、宗教としての一貫性あるいは客観性を歴史的な文書の中に求めるのではなく、各時代における人々の多様な語り、記述の中から人々の認識を把握し、通時的にも共時的にも多声的な世界観を包括的にとらえて行くように、心していく必要がある。

更に”民間信仰”を人類学的に扱う上で、関連する分野として仏教学や道教学といった研究領域も無視できない。特に、廟で行われる儀礼の多くが道士をはじめとする道教的な職能者を招聘することから、道教学は人類学に近い研究領域を扱っている。更に、台湾において道教学の研究を行う学者は、実地調査を重視している点で、人類学者と共通する。このため、書かれた文字の上だけで研究するのではなく、実際の儀礼のプロセスを道士の一挙手一投足まで記録した大淵忍爾の研究（大淵忍爾編 1983）に代表されるような、詳細で緻密な調査研究が数多く見られる。またこの分野では、欧米の研究者による研究も数多く見られ、シュペール（Kristfer M. Schipper）のように、実際に自ら入門し、道士として儀礼が執行できるまでになってしまった研究者もいる。実地調査を重んじる道教学者は、それ故に、その儀礼が行われた現地社会にも足を運び、道士だけではなく、儀礼を依頼した一般信者とも接触している。彼らの研究には、こうした現地社会についての情報も記載されている為に、人類学者にとっても大いに参照すべき研究が多い。しかし、これらの研究は、やはり道教研究に主眼が置かれているために、現地の人々の視点についての配慮という点では、必ずしも目が行き届いているとは言えない。道教の儀礼は、個々の儀礼毎にその目的とそれに見合った道教固有の儀礼構造やプロセスがあるため、どの村落や地域で行われるかによって、儀礼の基本が左右されることはない。もちろん、地域によって、その地域固有の習俗や観念があって、それを取りこんだ形で儀礼を行うように道士が依頼を受ける場合もある。道士が依頼に従って地域の習慣を盛りこんでいる場合、こ

のような点が地域差あるいは、普遍性のもとでの個別性となるのだが、このような側面は、基本的な儀礼の構造を把握している道教学者には目にとまりやすく、地域的な偏差を見ていくことで、一般庶民の世界観が道教に与える影響、道教の歴史的な変化を考えるヒントになる。しかし、より変化が少ない定型化された儀礼の諸部分についての道教学者の記述では、それがしばしば道士の解釈によるのかあるいは一般信者の解釈によるのかが不分明になっている傾向が見られる。あるいは、前者によって後者を含めた全体が代表されているかのような記述も見受けられる。これには物理的な問題も関わっているように思われる。道教の儀礼は、大掛かりなものになるほど、儀礼のひとつひとつの部分についての内容や意味について、道士以外には理解することが難しくなる。道士も積極的に一般庶民に細部に亘ってそれらを説明するわけではない。また儀礼によっては、道士以外には極限られたある一定の条件を満たした信者しか見ることが出来ないものもある。つまり、道士が行う儀礼は、一般民衆からはかなりの程度隔絶したものになっている。また、道士の儀礼と平行して、庶民主体の儀礼が別の場所で行われている事も多い。それゆえ、このような場合には、道教学者が道教儀礼と一般庶民の儀礼を同時に参与観察することは不可能である。道士の儀礼解釈とは別に一般庶民の世界観を調査し、これを道教のそれと比較対照するには、別個のフィールドワークが必要である。もちろん、人類学者が同じ儀礼を調査する場合も逆の意味で同様の困難がきまとう。人類学者は、一般庶民の世界観を調査する術はあっても、逆に道教の儀礼についての専門的な知識を得るには、膨大な時間が必要である。それゆえ、人類学者の道教儀礼記述は、道教研究者の要求水準に達することは相当難しい。

人類学の立場から、対象社会において観察する事の出来る”民間信仰”の諸側面を歴史的な変容を視野に入れ、また職能者の宗教実践や観念と一般信者の信仰の相互作用に配慮しつつ理解する試みは、以上のことから容易ではない。しかし、この困難な作業を行わなければ、歴史の中における中国・台湾の宗教と現在のそれとの間の連続性や非連続性を理解することは不可能である。参与観察によって目にすることや人々の語りや、時代を超えて遠い過去の別の現象と安易に接合することを避け、また職能者の認識や構築物を安易に一般民衆のそれ等に投影することを避けて、慎重な資料の取扱いをして行く必要がある。

本研究においては、以上の点に十分配慮しつつ、本論が対象とする“廟”で奉祀される〈神〉について、信者の語りや歴史的な文献において登場する記述とのあいだの相違の実態を出きる限り丹念に析出し、またそこから“民間信仰”の歴史的な変容、道教等との関わりを追跡することに努めた。

2. 空間－非領域的調査方法

機能主義的人類学では、社会は一つの体系をなしており、全ての部分は相互に依存し、全体の維持に役立っていると考えられたので、当然ながら、有機的に関連しあう社会関係の網の目が全てその中に含まれるところの全体社会というものが想定された。所謂未開社会の場合には、このような全体社会は村落である事が多く、人類学のモノグラフは、村落というマイクロコスモスを明らかにする事となった。人類学者のサークルの中で、「私の村では…」というフレーズがしばしば聞かれるのは、このことによる。

しかし、現代社会において、文化人類学者がある地域でフィールド・ワークを行う場合には、その対象となっている村落社会が他の社会集団や、都市、国家といった外部社会と隔絶して存在することはあり得ない。どんなマイクロな社会単位であっても、その社会に属する人々の生活は、その社会内部だけで完結するものではなく、外部社会との相互交渉の上に成り立っている。また、マイクロな社会単位も、外部のマクロな社会単位も、相互関係の累積によって、それぞれが社会・文化の変化を絶えず経験しており、それによって単位の範囲も拡張したり縮小したりもする。即ち、ある社会のシステムの理解にとっては、常にその内部のマイクロ社会にとっては外部との様々な関係の連鎖を、またあるマクロ社会にとってはその内部のマイクロな社会及び又その外部にあるよりマクロな社会との様々な関係の連鎖を考察していくことが不可欠である。

人類学内部でも、複雑社会の研究においては、外部社会を視野に入れた観点を取り入れる必要性が比較的早くから認識されてきたといえる。特に、農民社会研究は、複雑社会研究の主要な対象として出発したと言える。農民社会は1つの“部分”社会として、より大きな社会単位である“全体”社会の中に位置づけられた。例えば、ウルフ (E. R. Wolf) は、農民は、日常生活の様々な局面で、他の農民や非農民と“結合 (coalitions)” していること、またその結合の仕方は、利害関係、関係する他者の数や階層などにより8つの区分が可能であると主張した (Wolf 1966: 81-89)。

漢人社会研究においては、中国で人類学的研究が始まった時期に、中国人学者が最初に薫陶を受けたのはラドクリフ＝ブラウンらの機能主義人類学者だが、上述の『社会学界』の論文で、ラドクリフ＝ブラウン (拉得克里夫・布朗 (呉文藻訳) 1936) やファース (Firth R. (費孝通訳) 1938) らは、村落研究を基礎とすることによって、そこから外部社会へ研究範囲を拡大することが可能と考えた。しかし、1950年代にはいると、コミュニティースタディからの単純な拡大に

よる外部社会理解の限界が指摘されるようになった⁸。

その後、漢人社会における全体社会と部分社会との関わりという点で、突破口となった研究としては、例えばフリードマン (M. Freedman) やスキナー (W. Skinner) によるものを忘れてはならないだろう。フリードマンは、彼が“リネージ”として捉える中国人の父系親族集団の分析から、大規模リネージに属するエリートを媒介として村落が全体社会（地域社会及び最終的には国家）へどのように統合されていくのかを検討した（フリードマン 1987, 1991, Freedman, M. 1979）。また、スキナーは、市場システムという観点から、農村を含む一定の地域において、商取引の行われる市場町を、標準市場町、中間市場町、中心市場町という階層として捉え、こうしたハイエラキーを通して末端の社会がより広い地域社会や全体社会へ統合されていくメカニズムをモデルとして提示した（スキナー 1971, Skinner, G. W. 1977）。

しかし、こうした立場の研究においても、その中で社会関係が完結する全体社会の存在が想定されていることは留意する必要がある。つまり、全体社会の規模が、村落から地域社会へと拡大したにすぎないのである。社会の理解にとっては、その中で必ず関係の網の目が完結し、全ての部分が社会的に有意義な機能を果たす全体が想定され、その内と外との間には、境界が存在するのである。全体社会は、空間的、時間的にその外部から孤立しているのである。

しかし、我々が直面する多くの今日的な問題は、既にこのような内外の境界を設定するのみでは理解できなくなっている。一つの文化的単位として完結している全体社会は存在せず、血縁、地縁、経済、政治などのいかなる枠組を持ってきて内外を区分しようとも、社会文化のある側面は、目には見えないより規模の大きい社会に埋め込まれている。

それは、例えば経済のグローバリゼーションに見られるように、ある地域の政治経済が、世界経済の一部を構成し、地域的な脈絡の内部・外部双方において作用する大規模な力と衝突したり和解したりする、といった状況に見られる。このような動きは、もちろん、昨今のグローバリゼーションにおいてのみではなく、ウォーラステイン (Wallerstein I.) が提起したように、資本主義経済が世界規模で展開した 16 世紀以後に生まれ、徐々に世界中に浸透してきたといえよう（ウォーラステイン 1974）。

⁸例えば、Fried, M. 1954, Freedman, 1963.を参照。ただし、西澤論文によれば、Fried や Freedman は必ずしも、ラドクリフ＝ブラウンの論旨を正当に評価しているとはいえない、という（西澤治彦 2000）。また、中国の人類学史については西澤治彦 1988 も参照のこと。

また、国境を超えた人の移動が急増している現象も見られる。このような越境が意味を持つのは、境界の中において社会関係や経済的な関係が完結するのではなく、むしろ境界をはさんだ両側の世界の差異によってこそ関係が生まれる素地がある点においてである。人の移動は、その人が所属していた地域社会からの離脱を意味するが、それによって新たな移動先の地域社会の中に取りこまれるとは限らない。人の移動そのものも何時どこへ次に移って行くのか行かないのか不定である。またそのような移動を受け入れる場にしても、そこにおいて構築される社会関係は、流動性を帯びてくる。このようなトランスリージョナルあるいはトランスナショナルな移民、難民、ディアスポラといった流動性を帯びた人々の大規模な移動によって形作られている文化についての概念が、人類学の中でも議論されるようになってきている。

そこで大きな問題となるのは、民族誌の対象となる人々の生活に、文化の構成要素として外部の大規模な社会システムが浸透している状況のどの場面あるいは領域を切り取って観察・分析していくか、である。あるいは、領域を切り取るという従来の方法ではない研究対象の設定方法が必要である。従来人類学が得意としてきた、フィールドワーカーが直接知ることができる対面的な状況が確保された社会だけを対象にしては、以上のような境界が非固定的であったり、見えなかったりするような現象や、分散した集団や個人の中に世界システムが入り込み、埋め込まれた状況には迫れない。

これまで人類学の手法では理解の範囲を越えてしまう研究対象の把握の方法として、例えば、マーカスとフィッシャーは多数の地域を扱うような民族誌を提起している（マーカス、フィッシャー 1989: 173-181）。その方法論としては、例えば、あるシステムを先に措定し、そしてそのシステムによって取り巻かれている地域の生活様式を明らかにして、その後、システムの性格について新しいあるいは修正した見方を提出する、という方法である。マーカスとフィッシャーは、この方法による研究事例として、スティーヴン・フェイの *Beyond Greed* (1992 New York: Viking) を挙げている。この民族誌においては、ダラスのハント兄弟とサウジアラビアの同盟者たちがもくろんだ銀の世界市場における買占めが扱われている。フェイは、複数の地域を渡り歩き、それぞれの地域の人間の銀市場に対する思考や社会背景を描くことで、銀市場というシステムに取り囲まれた社会劇を複数の視点から記述している⁹。

⁹ このような戦略を妥協させる別の戦略としては、一つの地域を戦略的に選択してそれを

市場経済の世界的な浸透や植民地主義など、今日我々が直面する複雑な諸社会、システムの相互依存関係を追及するために、民族誌の中で単一のテキストのうちに多数の地域あるいは地点を扱うという方法は一つの新しいところみである。しかし、これは言うほどやさしい作業ではない。スティーヴン・フェイの研究方法によれば、人類学者は調査研究の期間を通じて、複数の社会を移動して調査を行わなければならない、しかも相互に結びつく諸地点を網羅し、しかもそのそれぞれの対象についてはおのおの世界を豊かに描き、さらに、それらの対象を結び付けている広範なシステムをも表象する、このような困難な作業が求められる。

しかし、相互に結びつく諸地点を網羅的に調査しておのおの世界を豊かに描く、ということは、可能であろうか。むしろ、今日の世界においては相互に結びつく諸地点が網羅的にピックアップできると考えること自体が不可能になってきているのではないか。また、それが可能だとしても、やはり、それは形を変えた全体を措定していることになるだろう。しかし、ある事象に関わる人間活動のネットワークは、常に新しい関係の発生へと開かれている。そして、そのような関係がいつどこにどのように発生するのかあるいはしないのかは、不確定である。そうであるならば、我々は外延を開かれたものとして記述して行かざるを得ない。つまり、関係のある諸点を網羅するのではなく、地理的な場所や地域を限定せず、またそこに関わる人間も流動性を帯びたものとしたうえで、そういった人々の思考や行為が新たな意味や価値、関係を作り上げていく焦点として、ある事象やその事象が生起する“場”をとらえていくことが必要ではないだろうか。つまり、ある考察の対象となる事象が生起する“場”に注目し、その“場”を媒介として様々な活動や人々の関係を常に外に開かれたものとして考察するとともに、人々を引き寄せ、繋いでいくそのような“場”に人々が付与する意味や価値を明らかにして行く方法を取る事が必要ではないか。これは、従来のコミュニティ・スタディにおいて前提とされてきた枠組 - すなわち、内部において様々な活動や思考が相互に有機的な関連を持ち、それらの関係がその中で完結するコミュニティがある - とは異なり、コミュニティの外延もなく、参加する人間も何らかの条件によって規定される事はないが、“場”を媒介とする事で、そこに参加する人々が何らかの意味を創り出して行く、という見方である¹⁰。

めぐるテキストを作成し、他方システムはその背景として扱うという方法が指摘されている。(マーカス、フィッシャー 1989:177-178)。

¹⁰ 西井涼子は、「社会空間」という用語を用いて筆者と類似した視点を説明しており、非

以上、筆者なりに中国・台湾を焦点に今日の人類学における時間と空間の取り扱いについての問題点の整理を試みた。即ち、時間軸においては、フィールドワークで得られた人々の観念や解釈を、通時的な変化や持続性の中で捉え、文献研究と実地調査研究とを接合させることの必要性を、他方、空間軸においては、ある境界に囲い込まれた領域において社会関係が完結するものとして民族誌を描くのではなく、人々の思考や行為が新たな意味、関係を作り上げる場を焦点として、それらが創られるプロセスを提示する必要性を主張した。本論では、このような試みを行うに当たり、具体的な事例として、台湾中西部の雲林県褒忠郷馬鳴村に位置する〈五年王爺 Ngo²-ni⁵ ong⁵-ia⁵〉という〈神〉をまつる鎮安宮(写真1、写真2、図1、図2)と呼ばれる廟を取り上げる。以下では、本論文で扱う事例が、上記の主題においてどのような研究上の意義を有するののかについて、ごく簡略に示しておきたい。第3節では、まず、〈五年王爺〉という〈神〉、第4節では鎮安宮について、ごく簡単に紹介することで、時間軸と空間軸という本論のテーマがどのように扱われるかを示すことにする。

3. 〈五年王爺〉の歴史人類学

〈五年王爺〉は、道教史の中では、「瘟疫」と関係する〈神〉に由来するという(康豹 1991、1997)。「瘟疫」とはペストやマラリアなどの熱帯性伝染病であり、中国古代においては、このような伝染病は、「瘟神」が広範囲に蔓延させたと考えられたという。しかし「瘟神」は、その後、「瘟疫」を蔓延させるのとは逆の役割、即ち「瘟疫」を駆逐する〈神〉となり、現在ではあらゆる現世の利益をもたらす万能の〈神〉になった、というのが道教史などにおける一般的な理解となっている(例えば、劉枝萬 1963、前島信次 1938など)。筆者が調査を行った鎮安宮においても、信者は〈五年王爺〉をあらゆる現世利益をかなえる〈神〉と考えている。しかし、今日そのご利益として、「瘟疫」の駆逐についてはほとんど語られないし、それを拡大した病気一般についてのみ言及されるわけでもない。もちろん、今日

常に参考になった。ただし、「社会空間」という用語は、まだ研究者間で共有された認識枠組とはなっていない。また、西井の「社会空間」概念では、実際にはどのように考察対象を切り取り、分析して行くのか、といった点は明らかにされていない(西井 2001)。そこで、本論ではこの用語は用いず、脱地域化した人々の活動を民族誌として書きこむための筆者なりの視点と方法を記述的に説明するにとどめる。

の台湾では、熱帯性の伝染病はほぼ根絶されており、伝染病と〈五年王爺〉の靈験を結び付けることを必要とする脈絡は存在しない。しかし、では過去においてどうであったのか、ということを知るに尋ねてみても、〈五年王爺〉を「瘟疫」の駆逐とだけ結び付けるような伝承を語る人はおらず、それは様々な靈験のうちの一つでしかない。

鎮安宮の信者の語りと、道教史的な先行研究における〈五年王爺〉像との乖離は、筆者にとって容易に克服し得ない難問となった。信者の語りをいくら数を重ねて採集してみても、信者にとって〈五年王爺〉が「瘟神」であったのか否か、を確信をもって断定する事はできなかった。もちろん、先行研究が指摘するように、〈五年王爺〉が「瘟神」であった可能性を否定する事はできない。しかし、次第に、筆者は〈五年王爺〉の起源を探る事よりもより重大な解決すべき問題があることに思い至った。それは、「瘟疫」の根絶とともに、「瘟神」も衰退するのではなく、今日〈五年王爺〉となり、万能の〈神〉として発展したことは如何なることなのか、である。

〈五年王爺〉に関係する事象については、この他にも不思議なことがある。台湾には〈五年王爺〉以外にも〈王爺 Ong⁵-ia⁵〉と呼ばれる〈神〉がいる。例えば、〈五府王爺 Ngo²-hu² ong⁵-ia⁵〉、〈三府王爺 Sam¹-hu² ong⁵-ia⁵〉、〈池府王爺 Ti⁵-hu² ong⁵-ia⁵〉など、挙げればきりが無い。筆者が気が付いた範囲の〈王爺〉については、附録 I に挙げておいたが、〈王爺〉が全部で何種類になるのか、正確に把握することは困難である。中には、海で溺死した人の靈魂や、松や樟、山の靈魂が〈王爺〉になっているものすらある。多くの道教史の専門家によれば、〈王爺〉は、「瘟神」から万能の〈神〉に変化したものであって、これら松や樟、山、その他様々な〈王爺〉は後世のこじつけである、という（例えば劉枝萬 1983b:227-228）。しかし、たとえこじつけであったとしても、これらも〈王爺〉の一種である、ということをごどのように理解すればいいのだろうか。「瘟神」であったものであれ、またそうでなかったものであれ、どれも今日の台湾で〈王爺〉として認識されているという状況をどう理解すべきか、を問わなければならないのではないだろうか。「瘟神」であったものも、溺死した人の靈魂も、松や山のような自然物に由来する靈魂も、現在の台湾の信者たちによって、〈王爺〉という〈神〉の名称によって指示されていることを問題にすることは、今日の台湾の民間信仰の特徴を理解するための一つの手がかりとなるだろう。本論で、このような多様な靈魂が〈王爺〉という種類の〈神〉に収斂していく人々の思考のメカニズムを問い、したがって、〈王爺〉に付与された意味付けを探求していくことから、我々は台湾漢人の〈神〉あるいは靈魂についての認識やそれが変容するプロセスを考察す

ることが出来るだろう。

そこで、本論では、この問題について、以下の点をまず明らかにしたい。第一に、先行研究によって「瘟疫神」から変容したとされてきた〈五年王爺〉が、鎮安宮の信者達によって、今日如何なる〈神〉として理解されているかを、主に従来地縁的な関係によって祭祀を継承してきた信者達の語りから明らかにする。「地縁的な関係」を重視するのは、〈五年王爺〉の祭祀は、少なくとも清朝期から、鎮安宮の周囲の地域住民によって祭祀されてきたからであり、〈五年王爺〉への意味付けの変容の過程を跡付けることができると考えられるからである。第二に、〈王爺〉の起源についての先行研究を再考し、〈王爺〉の多様性の実像を明らかにする。また、「瘟神」説については、それが今日の〈王爺〉像へと変容していく過程について、文献研究の成果を利用しつつ従来より更に踏み込んで、検討して行く。この二つの作業によって、起源を探る研究と今日の信者達の語りとの乖離は明確に理解されるだろう。次に第三として、このような〈王爺〉の多様な起源、存在のありようを分析する事によって、現在の台湾の信者たちが〈王爺〉という類別的な名称によっていかなる種類の靈魂を包括しているか、つまり多様な由来をもつ〈神〉を〈王爺〉として分類しうるならば、その分類は如何なる判断に基づくものか、を明らかにする。

ここまでの作業により、筆者は〈王爺〉像の解明は、実は台湾漢人の〈神〉観念の動態性、という側面を無視してはなしえないと考えている。ここでは、本論の後の分析の結論を一部先取りして説明せざるを得ないが、〈王爺〉像を理解するには、台湾漢人の〈神〉観念を、その他の種類の靈魂、即ち〈祖先 cho²-sian¹〉と〈鬼 kui²〉¹¹—中でも〈鬼〉—との関係において考えて行かなければならない、ということである。先ほど引き合いに出した、溺死者の靈魂は、台湾漢人にとっては通常〈鬼〉と認識される。つまり、〈鬼〉も〈王爺〉という〈神〉になりうるのである。

台湾漢人の「靈魂」についての研究は、1970年以降の主にアーサー・ウルフ、デイビッド・ジョーダンをはじめとする欧米の人類学者が盛んに議論した問題である（Jordan 1972、Wolf 1974、Ahern, E. 1981など）。彼らは、台湾漢人の宗教を、儒教、仏教、道教などの一定程度制度化され、専門の職能者によって担われる宗教からではなく、主に非知識階層の俗人によって担われる宗教、日常生活に密接に関わりあった宗教実践から考

¹¹ 〈祖先〉と〈鬼〉がどのような靈魂であるかは、第六章で考察する。ここでは、〈祖先〉は日本語の祖先とほぼ同義、〈鬼〉は、息子などの特定の祭祀者を持たないまま亡くなった人の靈魂としておく。

察し、主に次の二点を明らかにした。第一に、漢人の世界観の根底にあるのは、〈神〉〈鬼〉、〈祖先〉の三種の靈魂であること、第二にそれらはそれぞれ世俗における社会的な存在物と対応しており、宗教的な実践は、人々に現世における社会の秩序、権力システムを再確認させる装置となっていることである。

彼らの仕事は、台湾の一般民衆の宗教実践の根底に共有されている靈魂観をモデル化した点で、大きな功績があった。しかし、逆にこのようなモデルは、人々の靈魂に対する解釈の多様性を捨象してしまう静態的なモデルになってしまう危険性をはらんでいる。実際の靈魂の中には、この三種の区分の境界にあるもの、あるいは三種のいずれかから別のいずれかに変化したものなどが存在している。一言で言えば、このようなモデルを人々の意識下にある構造として捉えてしまうと、人々の信仰の動的な側面を把握できないという問題を生んでしまうのである。

こうした問題意識に基づいて、〈鬼〉としての存在であった靈魂が〈神〉へと変化をとげている事例を取り上げた研究が、現れるようになった (Harrell 1974, Shahar & Weller eds., 1996 など)。しかし、これらの研究でとりあげられた事例は、あくまでも、非常に周辺的な事例に限られている。ここで筆者が“周辺の”という意味は、〈神〉に変化したといっても、それらの〈神〉は、台湾や中国の人々の実践的な信仰において存在する非常に多数の〈神〉の中で、取り立てて地位や権威が高いと認められたりするわけではなく、また信仰する人々も極狭い地域の中に限定されている、ということにある。ハレル (S. Harrell) のように、〈鬼〉は〈神〉になりえたとしても、〈鬼〉性を捨象できず、〈神〉としてはごくマージナルな存在にしかねないと指摘する研究者もいる (Harrell 1974)。

しかし、本論の研究対象である〈五年王爺〉やそれを含む上位カテゴリーとしての〈王爺〉は、結論を先取りすれば、実は〈鬼〉から、台湾で最も人気が高く、各所に大規模な廟がたてられる〈神〉へと変貌したと考えられる。また、更に発展させると、〈鬼〉から〈神〉への変容は、いくつかの靈魂にのみ見られる例外ではなく、歴史学的な研究から、「媽祖」や「閩帝」などの中国全土で信仰されている〈神〉についても推測できる。これらのことから、筆者は、靈魂に対する人々の解釈には、二つの位相があることを明らかにしたい。一つは、個別の靈魂を、その属性から〈神〉、〈鬼〉、〈祖先〉の三つのいずれかに定位しようとする位相であり、もう一つは、信仰対象と人間との間の相互作用の中で、その意味を再解釈していく位相である。このような絶えざる再解釈こそが、漢人の靈的な世界における靈魂の変容を生み出している、と考えられる。このような二つの位相を設定する事によ

り、「瘟神」を含む様々な起源を持つ靈魂が、〈王爺〉として認識され、しかも絶大な人気を誇る〈神〉と認識されるようになった状況を理解しようと考えている。

4. 鎮安宮を支える信者の広がり

伝統的に、漢人の”民間信仰”の廟は、その廟の所在地を含む周囲の地域に信者を抱えているのが普通であると考えられてきた。また、個人の側から見れば、ある個人が生まれ育った場所の近隣には、彼が居住する地域の住民たちが共同で奉祀するような廟がある。ここでいうところの地域社会とは、ある村落の一部であったり、あるいは村落であったり、いくつかの隣り合った村落であったりする。いずれにせよ、〈神〉は地縁的に構成される社会と不可分な関係にあり、地域社会の住民は、この〈神〉及びそれが祀られている廟に帰属意識をもつと考えられてきた。鎮安宮の信者の広がりも基本的には、地縁によってある程度規定されてきた。しかし、鎮安宮の場合には、以下の二つの点において、他の諸廟と際立って異なる様相が看取される。

一点目は、鎮安宮の信者の地域的な広がりが、他の台湾の諸廟と比較して非常に広大である、という点である。そして第二点目は、1970年以後、鎮安宮が地縁的な基盤を持っていたという伝統的な現象とは別に、その信者層が、上記の地域社会を超えて、台北市やその周囲の台北県、高雄市やその周辺の高雄県などの都市部を中心に急速に広がっていった点である。以下では、この二点のそれぞれについて、台湾の人類学的な議論も簡単に紹介しながら、筆者の視点を述べておきたい。

4.1. 地域の廟としての鎮安宮—”祭祀圏”

鎮安宮は1662年の創建と言われている。この年代の考証については、様々な説があるが、当初〈五年王爺〉は馬鳴村およびその周囲の五集落の人々によって海辺で拾い上げられて、共同で奉祀されたという。現在でも廟の最も基層的な信者は、この当初海辺で〈五年王爺〉を迎えた村々の住民を母体としており、後に加わった周辺の集落を含め十二集落からなる〈五股 ngo²-ko²〉組織を形成している(図3および表1参照)¹²。〈五股〉とは五つの株

¹² 鎮安宮の創建についての考証は、第二章で詳述する。また、〈五年王爺〉を迎えた諸集落および、その後に鎮安宮祭祀に加わった集落については、第二章及び第七章で詳述する。〈五股〉を構成する集落は、行政村だけではなく、ある行政村の下位単位の集落を一つの集落と数えている場合もある。詳しくは表1の集落名と現行村名を対比されたい。

という意味であり、十二の集落が五株の下部組織に編成されていることを示す。ある〈股 ko²〉が三つの集落で構成されているならば、その三つの村で一株を共有している、と考えて良い。つまり鎮安宮の運営にあたっての権利義務は、五株で分担する。例えば、廟の管理委員は、この〈五股〉即ち十二の村の村民から選出される。つまり、〈五股〉は鎮安宮の運営母体である。また、毎年農曆一月に行われる「春祭」に参加することができるのは、〈五股〉所属の集落のみである。

さて、鎮安宮の祭典には、上記の「春祭」のほかに、〈五年大科 Ngo²-ni⁵ toa¹-kho¹〉と呼ばれる足掛け五年に一度（前回の祭のあった年から、次の回の祭の年までを数えるので、実質は四年に一度）挙行される大規模な祭典がある。この〈五年大科〉に長年にわたって参加し、毎回鎮安宮から〈五年王爺〉像を勧請してきた地域社会は、上記の〈五股〉所属の諸集落のほかに、台湾の雲林県と嘉義県の平野部に分布する合計 250 以上にのぼる“単位”から構成されている（附録Ⅱ参照）。このような“単位”は〈香庄 hiu¹¹-chng¹〉と呼ばれている¹³。ここで〈香庄〉を“単位”という用語で指し示すのは、それが、村落の一部や、村落を指している場合もあれば、鎮安宮に比べればはるかに信者の地縁的な広がりや、村落を指している場合もあるからで、これらを一括して記述するためである。これらの“単位”は、その内部にやはりその地域の住民が地縁性によって信者となっている廟があるのが普通である。つまり、例えばある村において、村の内部の一部住民が信仰する廟の信者集団が、村のほぼ全住民が信仰する廟の構成“単位”となり、更に村の廟の信者集団が鎮安宮への信仰実践において一つの信者“単位”となる、という廟の重層構造が見られるのである¹⁴。

このような特定の廟の祭祀に参加する“単位”が 250 余りあり、しかも二つの県にまたがってそれらが位置しているというのは、台湾でもほとんど例を見ない。台湾の南投県や彰化県などで廟の信者の地縁的な広がりについて精力的に調査を行ってきた林美容によれば、例えば草屯鎮で鎮¹⁵を越えた広い領域に信者をカバーするのは、地域社会と結びついた形の祭祀活動ではなく、〈神明会 sin⁵-beng⁵-hoe⁷〉と呼ばれる、一種の結社の場合であ

13 〈香庄〉には、〈五股〉所属の諸集落と、〈五股〉には入っていない単位との二種類が存在している。

14 これは、理念化モデルであり、実際には、このように綺麗な入れ子にならず、地域規模の小さい廟の祭祀に参加する単位の一部がより広範囲に信者を持つ廟の祭祀範囲からはみ出していることもありうる。

15 県の下位の行政単位。

るといふ（林美容 1986）。〈神明会〉の場合には、入会資格が決められているため、信者は地縁性とは全く異なる原理により構成される。また、筆者が1985年に調査を行った屏東県琉球郷の〈王爺〉信仰においては、〈迎王 Gia⁵-ong⁵〉と呼ばれる三年に一度行われる祭典に参加する“単位”は、ほとんどが、地縁的な原理で構成されているが、その総数は、40であり、郷レベル¹⁶を超えた“単位”は見られなかった（三尾 1990a:253）。

そこで、筆者が問いたいのは、台湾漢人の信仰する〈神〉やそれを祀る廟が、地域社会と何らかの関係性を持っているのであれば、鎮安宮が、台湾の他の諸廟にはほとんど匹敵するものが無いほど地域的に広範囲にわたって信者を抱えてきたのは、一体如何なることなのであろうか、という点である。これらの諸“単位”に所属してきた信者たちは、鎮安宮の〈五年王爺〉の信仰を通して、この諸単位の分布域にあたる地域社会に対しての何らかの帰属意識や一体感をもって来たのだろうか。また持ちえてきたとすれば、その根拠は祭祀活動の中において見出せるのか、あるいは宗教的な実践とは別の社会的な活動や組織との対応関係があるためなのであろうか。鎮安宮のように、信者の分布範囲の規模が大きな場合においても、廟をその中核とするところの地縁的な共同性を見出しうるのだろうか。

ここまで、筆者は〈神〉は地縁的に構成される社会と不可分な関係にあり、地域社会の住民は、この〈神〉およびそれが祀られている廟に帰属意識をもつと考えられてきた、と述べてきた。このような廟を核とする地域的な社会結合について、人類学的な台湾研究では、これまで“祭祀圏”という用語によって、研究が進められてきた。

“祭祀圏”は、日本植民地期に台湾研究を行った岡田謙が最初に提唱したモデルである。岡田は、台北州士林街（現、台北市士林区）での調査を根拠に、「共同的に行なはれる祭の各々に就いて、その祭を行なふ人々の居住地」を“祭祀圏”と定義し、その圏域が、台湾の漢人の「祖籍地（大陸の故郷の地）」を同じくする人々の居住地の範囲と一致している事や、その圏域の中で婚姻や経済関係が取り結ばれていることを明らかにした（岡田謙 1938）。“祭祀圏”概念は、日本の敗戦とともに、台湾での学問伝統が断絶した事によって一時忘れ去られたかに見えたが、1970年前後から、村落を越えた地域社会における共同性をこの“祭祀圏”の中に見出す研究が、台湾の人類学者を中心に、日本人や欧米出身の台湾研究者によって多数生み出される事で息を吹き返した。というのも、基本的にスモール・スケール・ソサイエティを調査の対象としてきた人類学的手法では、台湾や中国のように、

¹⁶ 県の下位の行政単位。鎮よりも規模が小さい。

村落の中だけで人々の人間関係や活動が完結し得ない社会についてその全体像を把握することは不可能であるため、“祭祀圏”がその欠を埋めるものとして注目されたのである。すなわち、人々の社会活動のほぼ全てが完結しうる最も広い地域社会をどこに見出しうるのか、またその際に、人々が共有する帰属意識はどのような社会関係を基盤とするのか、という問いに対して、祭祀活動を共同で行う人々の地域的な範囲をその答えとする、というのである。

台湾では、中国大陸におけるように、経済的な関係、水利組織などを社会的な結合の原理として見出すことが難しかった。中国大陸の社会についての研究では、例えばスキナーが、解放直前の中国大陸の四川盆地での調査を基礎として、マーケットタウンを基点とする超村落的な結合の存在を主張する“市場圏モデル”を提唱した（スキナー 1971）。しかし、台湾においては、異なる「祖籍地」出身の人々が大陸より移住してモザイク状に入植、定住したために、必ずしもこのモデルが地域社会の有効な分析モデルとして適用できなかったのである（Crissman 1972）。一方、“祭祀圏”概念は、台湾社会の理解にとって有用である事が、様々な事例研究から論証された（例えば、施振民 1975、許嘉明 1975、1978 など）。しかし、“祭祀圏”研究の隆盛は、新たな課題をも生み出した。台湾の農村社会のうち超村落的なレベルで社会関係が構築される場合、そのような社会関係が結ばれる地理的な広がりがある〈神〉を中心とした信者達の居住域と重なることから、このような地域社会の共同性が〈神〉を中心にして形成されている、とされた。しかし、これによって「圏」の境界が、硬い閉じた殻のように、その内外を厳格に分けるものとしてイメージされる傾向がみられるようになった。つまり、ある廟の信者である事は、何がしかの社会的な対応物—「祖籍地」の異同、水利組織や自治組織への帰属など—によって一義的に決定される、とみなされることになった。また、いくつかの小さな“祭祀圏”—それぞれの圏の中においてはある廟の〈神〉への信仰がこの圏の統合の中心となる—が集まることによって、より上位の大きな地域をカバーする“祭祀圏”が形成される、といった具合に、“祭祀圏”が入れ子状に存在するモデルが作られた（例えば、林美容 1986、1988）。しかし、実際には、このようなモデルには当てはまらないケースが多々見られる。台湾の村落社会では、人の帰属を一義的に決定する社会組織や宗教組織は存在していないことが多いし、またある地域的な領域の中に居住していることによって自動的にある廟の信仰に参加することにはならない場合も見られる（末成道男 1991、三尾裕子 1991 など）。結論を先取りすると、本論で提示する馬鳴山鎮安宮の信者の地域的な広がりの場合には、これと

対応する社会的な組織やカテゴリーを見出す事はできなかった。また、村落レベルの”祭祀圏”から鎮安宮の最大の”祭祀圏”までの間の様々な”祭祀圏”は、入れ子状に形成されるのではなく、一部が鎮安宮の”祭祀圏”からはみ出ている場合もある。本論では、鎮安宮の祭祀に伝統的に固定的に参加してきた諸“単位”が、〈五年王爺〉を統合の核として完結した圏域を形成しているわけではない事を明らかにした。

4.2. 鎮安宮の脱地縁化

鎮安宮の特徴の二点目としてあげられるのは、1970年以後、特に80年代以降、鎮安宮の信者層が、上記の地域社会を超えて、台北市やその周囲の台北県、高雄市やその周辺の高雄県などの都市部を中心に急速に広がっていった点である。鎮安宮の属する馬鳴村は、他の台湾の農村と同様1950年代より過疎に見舞われており、村の人口は極度に減少している¹⁷。また、交通の便も決して良いわけではなく、公共バスも村まではやってこないのので、自弁の交通手段がない場合には、馬鳴村が属する褒忠郷の行政中心地の褒忠から歩かなくてはならない。しかし、廟の中だけは、常に参拝客でごった返しており、巨大な駐車場には台湾全島各地から参拝客を満載してやってきた大型バスがひっきりなしに出入りしている。このような信者の地域的な拡大は、雲林県、嘉義県の平野部農村地帯からの人口の都市への移動が大きく関わっている。つまり、都市部へ移住した人々が、鎮安宮への信仰を維持し続けているのである。また、更に、このような都市部の信者の中には、もともと雲林県、嘉義県の平野部農村地帯出身者ではない人も含まれている。このような人の中には、この地域の出身者から紹介されて、鎮安宮を訪れ、信者になる場合もある。また、この地域出身者の中には、〈分霊 hun¹-leng⁵〉⁵とって、鎮安宮から〈五年王爺〉を分出してもらい、新たに神像を作って移住先の自宅に安置したり小さな廟を建てたりしている場合もあり、このようないわば鎮安宮の出先機関のようなところを通して、この地域出身ではない人々が〈五年王爺〉を知り、新たに鎮安宮の信者になっていく場合もある。いず

¹⁷ 雲林県、嘉義県では、1952年から72年までの人口増加率は、それぞれ-1.51%、-1.39%であり、72年から89年までもそれぞれ-1.48%、-1.56%となっている。これらの減少率の値は、全台湾の県市と比較すると、1952年から72年まででは、雲林県が第3位、嘉義県が第4位、また72年から89年までは嘉義県が第1位、雲林県が第2位という高さとなっている。戦後の台湾の人口動態を見ると、台北市やその周辺の台北県、桃園県、高雄市に集中する傾向が見られる。これは、上記諸都市及びそれらの郊外地域の急激な都市化を示している（石再添主編 1997:124-129）。また、過疎化については第一章で詳述する。

れにしても、〈五年王爺〉や鎮安宮は、こうした遠隔地に居住する人々を新たな信者として獲得しつつあり、いまや台湾全土に信者を持つ、巨大な廟として有名になりつつある。では、都市へ移住した人が移住後も鎮安宮への信仰を維持する、とは如何なることであろうか。また、従来鎮安宮とは何のゆかりも無かった人が、鎮安宮の信者となっていくのはなぜなのだろうか。彼らが、〈五年王爺〉を必要とするのはなぜなのだろうか。

以上から既に明らかなように、昨今の鎮安宮の信者の増加とそれらの信者の地政学的なバックグラウンドを考えると、こうした現象は、”祭祀圏”概念ではとらえられない全く別種の現象である。”祭祀圏”概念は、人々の移動があまり激しくなかった農村社会において、また、「祖籍地」が人々のアイデンティティ形成において重要な部分を占めていた時代においては、効果的な分析概念であった。しかし、1960年代頃から、台湾の工業化、世界経済への参入に伴い、労働人口の都市への流入が顕著になり、伝統的な農村社会は変容を余儀なくされている。また、「祖籍地」を根拠としたアイデンティティがなくなったわけではないものの、それが宗教を媒介とした対立関係として顕在化することはなくなっている。つまり、”祭祀圏”概念によって浮き彫りにされてきた、宗教に反映されるところの地域社会の様々な人々の関係性は、人口流出や農業の衰退によって崩壊しつつあるし、また宗教によって表出される地域社会への帰属意識も希薄化しつつある。

台湾の”民間信仰”の〈神〉が地域社会に主にその存在の基盤を置いていたとすれば、都市化や工業化は、”民間信仰”の衰退あるいは弱体化を引き起こすことが予想される。都市に出て行った人々は、一年に一度あるいは数年に一度故郷で行われる祭には里帰りを兼ねて参加するかもしれないが、その祭が行われる地域社会との社会的な紐帯は、次第に脆弱なものになりかねない。地域社会との紐帯が弱まれば、故郷の〈神〉の信仰基盤となる社会関係が失われ、信仰そのものも希薄化せざるをえないだろう。

しかし、鎮安宮の信者は、こうした予想とは異なり、現在台湾全島に広がりを見せている。もちろん、鎮安宮の祭祀にかかわりをもっていた地域の人々が、都市へ移住後もその信仰を保ちつづけているという場合も見られる。しかしまた、従来鎮安宮とは全く関係を持っていなかった都市住民が、鎮安宮に足しげく参拝に訪れるようになっている、という場合も少なくない。どちらの場合にしても、筆者が問いたいのは、遠隔地の信者が増加しつつある理由である。地縁的な結合を欠いたこれらの信者の側には、地縁とは異なる〈五年王爺〉および鎮安宮へのニーズがあるといえるのではないだろうか。

昨今の台湾では、経済の発展とともに、”民間信仰”にも大きな変化が見られていること

が指摘されている。ジョーダンも指摘しているように、台湾では人々の生活水準の向上とともに、宗教施設が豪華になり祭祀に多大な費用がかけられるようになってきている。また、交通や情報メディアの発達により伝統的な地縁社会が崩壊し、著名な寺廟に台湾全島から人々が集まるようになってきている (Jordan 1994)。インターネット上に独自のホームページを持つようになってきている廟もあるし、また祭祀活動がケーブルテレビなどを通じて台湾全島にリアルタイムで中継され、これを見て来訪者が増える場合もある。このような傾向から考えると、鎮安宮の事例も決して例外ではないといえるかもしれない。交通の発達、経済発展は、遠隔地の信者が鎮安宮に参拝に訪れる障害を取り除いている。また、生活水準の向上は、信者が廟の新築や増改築あるいは祭典に多額の寄付をおこなうことを可能にしている。鎮安宮には、独自のホームページはまだ開設されていない (2002年2月現在調べ) もの、祭典に訪れ、取材していくテレビ局や作家なども増えており、台湾の郷土文化の一事例として、鎮安宮の名前が知られていくということもあるだろう。

しかし、これらの要素は、〈五年王爺〉や鎮安宮への信仰が高まる一つの補助要因にはなるものの、新たな信者が何を求めてここへやってくるのか、という問いに答えられているわけではない。宗教社会学においては1960年代に近代化による宗教の「世俗化理論」が盛んに議論されたが、この理論が掲げた宗教の私的領域への後退といった仮説は、現実における様々な宗教の再生現象によって覆されたことは周知の事実であり、鎮安宮の事例も例外ではない。しかし、では合理的で科学的な世界観に覆われつつある今日の社会において、何故に相変わらず、あるいは改めて、“民間信仰”が隆盛を誇るのだろうか。なぜ台北や高雄といった都市に住む人々が、敢えて過疎化の進んだ村にある鎮安宮へと集まるのであろうか。ジョーダンは、上記の論文において、近年の宗教に関わる別の傾向として学校教育の普及による教育水準の向上が、近代的な合理的・科学的志向様式を人々に根付かせ、よって知識としての宗教を求める人が増えているとも指摘しているが (Jordan 1994)、鎮安宮の信者たちは知識としての信仰を求めているわけではないし、鎮安宮もそのような要請に答える手段を意識的に用意しているわけではない。信者らは、伝統的な“民間信仰”の場合と同様、解決を迫られた日々の問題への対処を求めている。知識を求める人々の中には、これまでの“民間信仰”を反省的・批判的に捉える人々もおり、それらの人々は、“民間信仰”を放棄したり、新たな納得できる宗教を求めて行く人もいるだろう。とするならば、相変わらず、あるいは改めて、鎮安宮に通う人々は何を求め、どのような判断で鎮安宮を選択するのだろうか。このような問題は、人類学や宗教社会学における近代化によ

る社会の再編過程と宗教の変容あるいは再生といった問題群に連なっている。

そこで、鎮安宮の昨今の発展を理解するためには、このような地縁性と無関係に遠隔地からやってくる信者を視野に入れた研究を行うことが不可欠となる。つまり、従来のように鎮安宮を支える地域や集団を全体論的に捉えて、その領域内において宗教を含む社会関係が完結するものと捉える従来のコミュニティ研究的な視点ではなく、脱地域化した信者の思考や行為がこれまでとは異なる新たな意味と価値を作り上げていく焦点として鎮安宮という“場”を捉える視点が求められる。そのような“場”としての鎮安宮には、様々な背景を持った人が自由に訪れ、従来の地縁的な関係に縛られない新しい関係を〈五年王爺〉と結んでいくことになる。本論では、このような新しく信者になった個人が鎮安宮とコンタクトをとることになった背景、信仰を獲得し、鎮安宮と関係を深めていくにいたったプロセス、また関係の持続などについて、把握していくことを心がけた。

5. 社会変動と宗教

既に述べたように、1960年代以降、工業化の遅れた雲林県・嘉義県では、大量の農村余剰労働力が台北市や高雄市及びそれらに隣接する地域に集中し、工場で働く賃金労働者として、あるいは零細な下請工場の経営者兼労働者として、台湾の経済発展を下支えし、都市社会の再編を促してきた。こうした変化を背景にして、台湾漢人の民間信仰に関わる諸実践も、従来の血縁や地縁によって自動的に規定されてきた状況から、多様化の傾向を見せてきた。特に、1987年に戒厳令が解除され、政治の民主化が本格化すると、政治分野以外においても人々の活動の自由度が広がり、それまで「邪教」とされてきた「民間教派」が社会の表舞台に堂々と登場して活動を活発化させたり、様々な形態の新興宗教が生まれた。

戒厳令の解除は台湾に固有の出来事であるとしても、このような近年の資本主義の発展に伴う宗教実践の変化の様相は、アジアの各地においても共通して見られ、人類学者や宗教社会学者などによって注目されている。これらの研究において見られるひとつの傾向は、都会に出てきた人々が新たな人間関係を構築する場として、従来とは異なるタイプの宗教集団や宗教実践を選択している、という見方である。

例えば、秀村研二は、韓国において1960年代以降、産業構造の変化に伴う人口の都市への集中と、それに伴って伝統的な儒教に基礎をおく社会関係から切り離された人々の中で、特に女性が新しい価値規範を求めて、精霊主義的なキリスト教会に通うようになって

いると指摘している。門中とよばれる親族組織を中心とする村落の伝統的な価値規範に埋め込まれていた人々が都市へ移動することにより、彼らは村落における濃密な人間関係から切り離された。このことによって、すぐに韓国の家族や門中に基く関係が崩壊するわけではないが、都市と故郷との物理的あるいは心理的距離によって関係が希薄化することは避けられない。このような中で、父系血縁以外の人間関係を構築する場として、キリスト教会が機能するという。また、近代西洋文明に接触するまでの朝鮮社会は、男性本位の儒教文化支持者と女性を中心とする巫俗的文化の実践者との“二重組織”によって構成されている、と分析されてきた（秋葉隆 1954：137,155）。ところが、このような巫俗的文化が、セマウル運動に見られる生活・慣習の近代化運動の中で、打破すべき対象となったため、それに替わるものとしてキリスト教がクローズアップされ、儒教的価値体系と近代文明により二重に疎外された女性がキリスト教に引きつけられた。キリスト教は、父系原理をもつ韓国社会に於いて、女性を排除することなく、女性が抱える様々な問題、しかも従来の問題とは異なった社会変化にともなって出現してきた問題に関する解決の方法を提供した（秀村研二 1995）。

更に、秀村は、韓国のプロテスタンティズムの近年の傾向として、教会における通声祈祷や、祈りを専門に行い病氣治療などを行う場合もある祈祷院等における実践を通して、聖霊主義的な色彩が強調されている点をあげている。このような聖霊主義的な志向は、キリスト教を韓国の土着のシャーマニズム的な伝統に接合させたものとみることできるが、一方では 1960 年代から世界的にカリスマ運動—たとえばネオ・ペンテコステ運動—に見られる聖霊主義的信仰が広がりを見せてきた動きの中の一つとしても理解される。

このようなシャーマニズムと精霊主義的なプロテスタンティズムとの親和性は、特に 1980 年代以降においては、第三世界において顕著に見られている。精霊主義的なキリスト教運動についての研究では、これをキリスト教そのものの〈神〉学における内発的・必然的発展としてみるよりは、むしろ急激な資本主義化、都市化の中で人々が近代とどう向き合いどう折り合いをつけて行くのか、といった要請にこたえるものと解釈する傾向が強い。例えば、マレーシアでは、伝統的な文化カテゴリーに属してきた憑依や呪術が、キリスト教の革新運動（ここでは、ペンテコスタリズム）のイデオロギーや実践の概念的な基礎を形成してきたという（Ackerman, S. E. 1981）。

また、日本においては、シャーマニズムの文化が濃厚で、かつ米国による占領を経験することによってキリスト教の宣教が活発に展開された沖縄において、精霊主義的なプロテ

スタンティズムが勃興している（池上良正 1991、1995）。池上良正によれば、沖縄の精霊主義的キリスト教会では、土着のシャーマニズム的な伝統にみられるような災因を悪霊に帰すことによって自己の責任とせずに外在化させて救済を行うという世界観と、合理的な世界観によって罪の告白と悔い改めを行わせる事によって引責主体としての自己の覚醒をめざすという一見矛盾する二つの救済論を共存させているところに特色があるという。また、現代産業社会を支える経済合理性という価値を徹底的に批判する事によって、具体的な罪から解放された魂を持つ人々による同信共同体を救済の基盤とする¹⁸。精霊主義教会は、この二つの世界観や救済論およびそれに基づく実践を接合させる事によって、本土型の産業社会への急激な適応を果たそうとする沖縄において、業績主義に基づく競争原理と地縁や血縁などの情緒に基づく共生原理との相克の中で独自の救済の道を見出そうとしているという。

以上は、キリスト教の枠内におけるシャーマニスティックな体験を重視する新しい動きであるが、資本主義経済による世界システムに参入し、また民主主義が政治的な原理となり、政教分離が計られている社会において、弛緩した伝統的な共同体の結合や連帯に代わる依拠すべき価値観やモラル、社会結合を求める新しい宗教運動は、この他にも様々なものがある。例えば、新霊性運動や伝道宗教（セクト）運動、新興宗教などが挙げられるが、これらは先進国を中心として全世界的に数多く生まれている（島蘭進 1994、井上順孝 1994、弓山達也 1996）。

以上の諸例からも見えるように、アジアの諸社会の20世紀後半における急激な近代化、産業化の中で、人々の心の中に生ずる様々な葛藤や軋轢を解決する上で、様々な形態の宗教が一定の機能を果たしている事がわかる。そこでは、伝統的な宗教において共有された価値観と、人々が現代社会を生きていく上での実践的な価値要請とが矛盾、齟齬をきたし、そのような課題に対して、宗教の側も解決策を提供している姿が浮かび上がってくるだろう。

しかし、ここで問題となるのは、個人が地縁、血縁的な網によって掬い取られ、宗教実践においてほとんど自動的に所属が決まっていた場合における信仰行為ではなく、そのような基盤を持たない個人がある組織に参加していく場合には、それなりの何らかの“選択”が必要になってくると思われる点である。

¹⁸ 池上は、このような魂を“謙遜な魂”と呼んでいる。

実際、産業化、資本主義化の中で、人々が伝統社会における全体社会的な価値から個人を中心とする道徳的価値を追求するようになり、その結果、都市を中心に勃興してきた労働者階級や中産階級の人々が、個人として主体的に様々なタイプの新しい宗教現象を選択している、といった見方もできる。つまり、従来人々は全体社会的な価値のなかに埋め込まれていたために、宗教活動においても共同体的な宗教活動に半ば自動的に参加してきたが、資本主義的な社会関係の中では、宗教活動においても個人主義的な道徳価値を追求するような行動をおこすようになる、というものである。テイラー（J.L. Taylor）は、タイのバンコクにおけるサンティ・アソークやタマカーイなどの新しい仏教運動を取り上げ、都市を中心に勃興しつつある中産階級が、伝統社会における全体社会的な価値から個人を中心とする道徳的価値を重視することによって、このような新しい運動を選択するようになった、と論じている。つまり、都市中産階級における全体論的な原理から個人主義的な宗教性への展開が、彼らをして禁欲主義的な生活倫理と社会的実践に向かわしめ、瞑想体験などによって自我の確立を目指させた、というのである（Taylor 1990）。

五十嵐真子によれば、台湾の新興宗教の一つである「靈仙真仏宗」も、主体的に仏法を理解し実践する近代的知識人が主要な信者であると言う。「靈仙真仏宗」は、密教系の新興宗教で、1960年代末に登場し、70-80年代を通して発展してきた団体である。教祖の盧勝彦は1969年のある朝の夢見とその日の「玉皇上帝」廟での神秘的な体験から信仰に目覚め、更に自らが天の使いであることを自覚したという。彼は、その後「三山九侯」と名乗る靈的存在に導かれ、道教や浄土宗の修行を行い、更にチベット仏教などとも関係を持つようになる。これに伴い、夢に現れた「三山九侯」に自宅に「慈恵雷蔵寺」という名の仏堂を開き、人々を救済する様に指示された。彼はそこで法会を行うようになり、彼の名声は次第に知れ渡るようになった。しかし、それにつれて彼への嫉妬や中傷誹謗も激しいものとなったため、ついに1982年には本拠地を米国シアトルに移すことになった。現在ではアジア・アメリカを中心に300以上の支部、300万人以上の信者を有するまでに拡大したと言われており、台湾の人々の海外移住の波に乗って海外において勢力を拡大したことがこの宗教の一つの特徴となっている。

靈仙真仏宗の教義面での特徴は、現代のトレンドに合わせた、わかりやすい密教であるという。その具体的な内容は、仏法をもって人間を浄化し、仏学をもって人生を美化し、仏理をもって人心を済化するというものであり、現世の欲望や苦悩などの世俗的な執着を否定しない「入世法」と、一方で「即身成仏」を達成し、輪廻から解脱することをも目指

序章

すという「出世法」を併せ持っている。

信者は、各地にある「分堂」で行われる「同修会」と呼ばれる集会に参加して経典を学習したり、教祖の教えや時事問題に関わるエッセイを会報で購読したり、また一般の書店で購入できる教祖の著作などを通して、教義を学んでいく。「同修会」には必ずしも参加が義務付けられるわけではなく、自修も可能である。正式に帰依をする場合でも、シアトルへ出向いて直接灌頂を受ける方式だけではなく、書面による方式も可能である。いずれにしても、靈仙真仏宗では、形式的な参加や儀礼よりも、個人の修行に対する意識が重視されていることは注目に値する。つまり、あくまで道を修めようとする主体の意思が重要とされているのであって、個人が主体的に救済を求める為に仏法を理解し、それを生活の中で実践する事が要求されている。それゆえ、このような教義を理解するだけの教育水準と合理的な精神が土台として必要であると言う（五十嵐真子 2000b、2001）。

また、仏教の改革派も勢力を拡大しているのが 1980 年代以降の台湾における特徴でもある。これらの団体は、生活の中の仏教を提唱し、日常生活から遊離することなく、仏教を実践し、慈善事業や教育・医療機関の運営などを行っているという（五十嵐真子 2000a）。これらの中では、花蓮に本拠を持ち、慈善事業を通して仏教精神を広めていこうとする慈済功德会、高雄に本拠を持ち「生活の中の仏教」を目指す仏光山が代表的なものとして有名である（藤井健志 2001）。例えば、2000 年の台湾の大地震で慈済功德会の慈善活動が注目を集めたように（張珣 2001）、今日の台湾社会では仏教団体が、個人的な修行と社会への慈善活動との二つを強調する事によって信者を増やしている。

さて、タマカーイやサンティ・アソークのような近代的な仏教運動、あるいは台湾の靈仙真仏宗に見られるように、都市の知識人や中産階級においては、全体論的な原理から個人主義的な宗教性への展開が見られる、と考える事ができるかもしれない。しかし、他方、前述した韓国や沖縄のキリスト教の事例の場合には、同様な傾向を見ることが可能であろうか。その場合、全体性を剥奪された個人が、合理的な選択の結果、形は異なるものの再び全体性を保証する宗教へと参入して行く、といういささか相反する行為をなすことになるのだろうか。

田辺繁治はテイラーのような西洋中心主義的な宗教における個人主義的革命概念によって、タイの新しい仏教運動を位置付けることに疑問を投げかけている。個人の宗教性を問題にするならば、「その社会における人、個人、あるいは自己といった概念を明らかにする

と同時に、さらにそれらが、資本主義的な社会関係においていかに変化してきたかという問題を抜きにして論ずることはできない」と主張する（田辺 1995:196）。そこで、田辺は、北タイの主要民族であるユアンの社会における職業的霊媒カルトが、衰退しつつある伝統的な精霊祭祀を継承しつつ、ユアン社会の近年の資本主義的な社会関係の発展の中でいかに再構築されてきたかを考察している。ユアン社会では、人は自然的、精神的な世界のなかにある自己として位置付けられ、それらの関係の中で行動する道徳的主体として認識されているという。このような見方は西欧近代に発達した、心身二元論や他者と区別されるものとしての自己の概念とは全く異なっている。こうしたユアンの自己の理論は、さらに身体と社会を結びつけるアナロジーによって、親族の中心的象徴としての祖霊、村の守護霊、伝統的國家の守護霊との関係に置き替えられる。ユアンの儀礼では、1970年代からこうした霊魂を焦点として行われる親族や社会の秩序と權威を守る一連の祭祀が衰退していったが、逆に資本主義的な開発が進行するにつれ、個人の欲望を実現する為の職業的な女性霊媒カルトが急速に広まって行った。しかし、このような霊媒カルトでは、そこに集まってくる人々が自由で個人主義的な選択をする”個人”であると規定する事は不正確であるという。なぜなら、霊媒カルトにおいて明示されるのは、霊媒とクライアントの間のカリスマ的交感であり、そこには全体の中での人を強調するユアンの心身理論との親和性が認められるからだという。つまり、霊媒カルトでは、クライアント達は従来の共同体的な儀礼とそのイデオロギー的な枠組みからは離脱しているものの、新たに社会を覆いつつある資本主義的な関係の中においても、集合的な人概念を構築している、というのである（田辺繁治 1995）。

伝統的な民俗宗教あるいは民間信仰とは明らかに異なる性格をもつ新興宗教の場合には、社会の変容に対して新たに適応していくために、或いは変容がもたらす問題に対してより良い解決を提供するために、共同体的な社会関係から離脱した人々が自由に個人として主体的にその宗教を選択するという事は多にありうるであろう。一方、一見伝統的な宗教的価値観や実践とあまり変わらないものを選ぶ場合、そこにはいったいどのような選択の力が働くのであろうか。ユアンの事例は、資本主義的な社会環境の中で、人々が宗教に求めるものは、共同体における守護的な力から個人の欲望の充足へと変化しているものの、やはり人々は“集合的な人”としての自己のあり様を新たなカルトにおいて構成しようとしているという。そこにおいては、他者から区別され、全体社会の価値に影響を受けない”

個人”が主体的にある宗教行為を選択しているのではなく、全体性の中での自己が、従来の守護霊祭祀を再構築した職業霊媒カルトにおいて、再び定位されるのである。

では〈五年王爺〉信仰の場合はどうであろうか。鎮安宮の場合の特徴は、伝統的に地縁や血縁を基礎として信者組織が構成されてきた民間信仰の廟であったのにもかかわらず、地縁的な社会が変容した後も、それへの信仰が衰えることなくむしろ遠隔地の信者を新たに獲得している点に見られる。しかも、廟への参詣者の増大は、単なる観光化による見世物的な祭祀実践の豪華化、イベント化に伴うものではなく、足掛け五日間毎日早朝から深夜に及ぶ道教儀礼への参加をも厭わないような敬虔な信者の増大となっている点が注目される。しかし、鎮安宮はあくまで民間信仰の廟であり、新たな信者を獲得する為に、廟の関係者が合理的な教義を用意しているわけでもなく、あるいは近代合理的な価値を否定し、宗教の原義に戻ろうとしたり、また個人の内面を反省的に捉えなおし、個人の精神的な修行を重視したりするわけでもない。では、いったい鎮安宮の何が人々を引きつけるのであろうか。本論文では、新しいタイプの信者たちが、資本主義的な社会関係に取り込まれて行く中で、〈神〉との関係性において、いかなる自己概念を構築しているのか、を明らかにしたい。

6. 現地調査

これまで述べてきた方法論からの明らかなように、本論文では、現地調査と文献調査で得られた二種類の資料が車の両輪となっている。筆者の関心対象は、あくまで現地調査時点で鎮安宮とかかわりを持ちつつ生きている人々にあるが、鎮安宮や〈五年王爺〉の歴史的な変遷をも含んで考察することから、文書資料や台湾の〈王爺〉の故郷でもある中国福建省での聞き取り調査による資料収集も組み合わせて行った。

本論文の基礎となる現地調査は、以下のように行われた。まず、最も重要な調査は、1990年2月から3月までの予備調査の後、1990年7月より翌91年の8月まで行なわれた。この調査期間中に90年末の〈五年大科〉と呼ばれる足掛け五年に一度の祭典と91年の春祭の二回の大規模な儀礼に参加することができた。また、1998年7月末から8月末には、文献調査及び鎮安宮での補充調査を行った。同年12月には、再度〈五年大科〉の祭に参加し、伝統的に鎮安宮と関係を持ってきた地域の諸単位や祭に参加している遠隔地の信者を対象に調査を行なった。この他、台湾での国際会議などに参加する機会をとらえては、台北等にある〈分霊〉廟等をいくつか訪れて、その〈分霊〉のいきさつや、活動などについての

調査を行った。更に、本論文では、〈王爺〉信仰の起源や変遷を扱っているため、台湾漢人の故郷である福建省において〈王爺〉が信仰されてきたのか否か、また信仰されている場合、どのような〈神〉として捉えられ、またどのような祭祀組織が形成されていたのかなども調査する必要があった。このため、1996年から98年にかけて断続的に延べ2ヶ月にわたり福建省において〈王爺〉信仰についての広域調査を行っている¹⁹。

筆者は、台湾における主要な調査期間中、〈香庄〉の一つである雲林県S郷S村に居住した(写真3)。S村は行政的にはSN村とSB村に分かれている。また、SB村には、SN村とSB村から少し離れたところにY寮と呼ばれる自然集落が含まれている。しかし、SB村の本村とY寮とは地理的に離れているだけではなく、廟の祭祀の面でも両集落はそれぞれ別々の神を奉祀している。一方、SB村の本村とSN村は村のメインストリートを境に南北に行政的に分けられているが、日常生活の上でもまた奉祀する〈神〉という面でも一体性を保持している。そこで、本論では、S村という名称を、SN村及びY寮を除いたSB村の総称として用いることにしたい。

S村から鎮安宮までは直線距離にして15キロメートルほどであり、かつて〈神〉の勧請のために徒歩で廟まで出かけていた頃には、往復でたっぷり一日を費やすほどの距離であった。他方、村のすぐ近所、6キロメートルほどのところには台湾全島の「媽祖」廟の総本山ともいえる北港朝天宮がある。北港は、かつて笨港と呼ばれ、17世紀初頭には、顔思齊、鄭芝龍及びその配下の兵士、民衆などによって開拓された台湾でも最も早くから開けた港町²⁰である。SB村Y寮も、もとは顔らの部下によって開かれた「十寨」の一つであったとも言われている。また、その後も北港は人々にとっては日常生活上においても重要な位置づけを持つ町であり続けた。北港は日本時代に大規模な精糖工場ができたために、周囲の諸村落はサトウキビを栽培してそれをこの製糖会社に納めていた。S村にも手広くサトウキビ栽培を行っていた地主の一族があり、彼らは地域の富豪、リーダーであった。即ち、北港周辺の村落は北港に経済的に相当程度依存していた。現在でも、サトウキビ栽培は、この地域の重要な産業の一つであり、製糖工場とのつながりは、かつてほどではないにしても重要である。また、北港はS村の市場や常設の店舗でも調達できないちょっとした高級品、贅沢品を購入する場所であり、本屋や映画館、冷房の効いたファースト・フ

¹⁹ この調査成果の詳細については、三尾裕子 1997a、1997bを参照されたい。

²⁰ ただし、後述するようにその後、北港は河口が埋まってしまったことによって港町としての機能を失った。詳細については、次章を参照のこと。

一店の店があるのもこの町である。「媽祖」廟の門前通りの両側には、昼は線香や“紙銭”²¹を売る中年の女性達が立ち並び、参拝客にしきりに声をかけている。また、夜になると様々な屋台が立ち並ぶが、こうした屋台は参拝に来た客の空腹を満たすだけでなく、S村のような近隣の諸村落の人々にとっては、夕食後の気晴らしにちょっとバイクで夜食を食べに行くのに最適である。また、北港はS村の人が遠隔地へ出かけるときには必ずとっていいほど通る交通の要所であり、かつては製糖会社の鉄道が敷かれていて、嘉義とつながっていたし、また現在は全島各地へ通ずる長距離バスなども、北港が起点となっている。

S村の人にとっては、北港と比べると鎮安宮の所在地である雲林県褒忠郷馬鳴村は、めったに出かける場所ではない。S村の〈五年王爺〉の祭祀への関わりも日常的なものではなく、足掛け五年に一度の〈五年大科〉という大きな祭典の年の農曆十月十五日の前後数日間、鎮安宮から〈五年王爺〉像を勧請し、村の諸〈神〉とともに、祭壇を設けて参拝し、村内の巡境を行う。村人にとっては、〈五年大科〉は四年に一度の村を挙げての最も盛大な行事である。筆者が住み込み調査を行った1990年には、太陽暦の11月に、〈五年大科〉がめぐってきたので、運良く、〈五年王爺〉の勧請を観察する機会を得る事が出来た。鎮安宮には、S村と同様〈五年大科〉に参加する“単位”が250余りあり、雲林県、嘉義県の平野部に点在している。その中で、S村は鎮安宮からの距離という点では、遠すぎず、近すぎず、というごく標準的な距離である。本論文の中では、これら250余りの全ての“単位”と〈五年王爺〉との関わり、それら“単位”における儀礼の詳細を調査、分析することは、物理的に不可能なため、一例としてS村を取り上げた。また、靈魂に対する認識についての基礎的な資料も、S村を中心とするインフォーマントからの聞き取りに依っている。

この他、この間に、馬鳴山鎮安宮の周囲に位置する250余りの諸“単位”の中で、地理的な分布においてもっとも馬鳴山から遠いところから内側に進む形で訪問し、主に〈五年王爺〉の祭祀活動に参加するようになった経緯を中心として、聞き取り調査を行った。ただし、鎮安宮の管理委員会から写させて頂いたこれらの参加“単位”の名簿からは、位置を同定できなかった村落もあり、また時間の関係もあって、全てをめぐることができなかった。また、それぞれの“単位”では、当然ながら時間をかけた厚みのある調査はできず、過去の経緯などについて必ずしも全てのインフォーマントが明るかったわけではないので、

²¹ 〈神〉や〈祖先〉、〈鬼〉に捧げる為のお金で、参拝後、専用の炉などで焼却する事によって、これらに届けられると信じられている。〈金紙 kim¹-choa²〉、〈銀紙 gin⁵-choa²〉等様々な種類があり、参拝対象によって使い分けられる。詳しくは、第6章参照。

得られた資料にもおのずと限界があった。

また、鎮安宮で儀礼が行われるときには、折に触れて馬鳴村周辺の〈五股〉所属の諸集落にも訪問した。更に筆者は、1991年農曆一月に行われた〈五股〉のみが参加する「春祭」を観察する機会に恵まれた。

このほか、筆者は、二回参加することができた〈五年大科〉の際に、台北や高雄からやってきた遠方の信者たちからも、鎮安宮の信者になったきっかけ、〈五年王爺〉の靈驗、〈分靈〉の有無、鎮安宮との往来の頻度などを中心に、聞き取り調査を行った。

また台北では、〈分靈〉廟や鎮安宮に巡礼に行ったことのある廟などを若干訪問し、聞き取りを行った。しかし、馬鳴山鎮安宮のような、そもそも一地方の守護神であった〈神〉であったときからある程度の広い地域に亘って信者を抱えてきた廟で、この20年余りの間に更に台湾全土にまで信者を広げた廟についての調査は、正直なところ筆者一人で行うには限界があったといわざるをえない。

とはいうものの、資料の限界性を考慮しても、本論にはこれまでの民族誌には見られない貢献もあるものと筆者は考えたい。従来の台湾の漢人社会の民族誌の中で遠隔地の信者と信者が集まる巡礼センターとを扱った研究もなかったわけではない。しかし、巡礼を扱った場合にも、基本的にはある比較的まとまった村落を単位として、それが村落外の巡礼地へ出かけるケースを取扱ったものであり（例えば、Sangren 1987、張珣 1988a、1988b）²²、巡礼者達が集まってくる廟を対象にして、廟との関わり方が異なる信者たちの信仰の位相を包括的に捉える研究は行われていない。今日のように人々の移動が自由になり、人口の流動化が著しい環境において、人々が自由に参拝する寺廟を選択することが容易になっている状況において、従来は地縁的な結びつきで信者が集まっていたある特定の廟に、なぜ遠方からの参拝者も集まるようになってきているのかを詳細に検討した研究はほとんどみられない。僅かな例外は、雲林県にある朝天宮や台中県の大甲鎮瀾宮のように、資金力が豊富で、ケーブルテレビなどのメディアを通して活動をアピールすることに成功してきた寺廟の活動を、グローバリゼーションと中国人のアイデンティティ形成といった観点から分析した研究等であるが（例えば、Yang 2001）、しかし、信仰を選択する人々の選択

²² 巡礼研究は、ターナー（Turner 1976）のコミュニタス概念などを台湾において適用した研究が少なくない。サングレン（Sangren 1987）は、台湾においては巡礼が持つ意味は、ターナーが主張するように非日常的な世界において巡礼者たちの間に平等性を基礎とした同胞意識が共有されることだけではなく、地域共同体のアイデンティティが再確認される

過程についての調査や分析はほとんどなされていない。従来地方において地縁に拘束されていた廟が、工業労働力の地方から都市への移動によって、都市でも知られるようになり、新規の信者を増やした、ということは現象の結果の説明としては成り立つが、信仰を求め〈分霊〉を望む信者たちの「ニーズ」を知るためには、信者達の寺廟及び個別の〈神〉との関わり方を追っていく必要があるだろう。本論文においては、このような視点から、信者の〈五年王爺〉とのインターアクションに重点を置き、また従来人類学的な参与観察調査では見過されがちであった、地縁的な基礎を持たない信者層に注目した。

ただし、このような人々は、必ずしも固定的な信者でないことが多い。また、日常の居住地は、台北や高雄に集中する傾向があるとはいえ、台湾各地に分散している。それゆえ、個別の信者あるいは〈分霊〉廟について、それぞれ時間をかけた厚みのある調査をすることは難しく、限られた調査の期間内で得られた資料に依拠せざるを得なかった。今後は、このような拡散する調査対象に、どのように人類学的な調査を行って行く事が効果的か、更に検討していくことが必要と考える。

7. 本論の構成

本論文は以下のような構成で進めていく。第一章から、第三章までは、本論の考察対象の概況紹介に関わっている。第一章は、本論文の〈五年王爺〉の所在地である台湾の中西部平原地域の歴史、及び人文地理的な背景を述べ、あわせて筆者の主要な住み込み対象であったS村の概況を提示しておく。第二章では、鎮安宮の歴史に関して、史料や聞き取り調査を通して出きる限り再構成しておきたい。ここでは、鎮安宮の創建の歴史についての考証を行う。また、時の経過による信者の拡大を、三つの信者カテゴリーに分けて整理することによって、信者と社会との関係を論じる手がかりを提供する。三つのカテゴリーとは、第一に〈五股〉という最も基層的な集落からなる組織、第二に〈五年大科〉において〈五年王爺〉像を勧請する〈香庄〉と呼ばれる250あまりの“単位”、第三に1970年以後急速に増えた遠隔地の信者層である。第三章では、鎮安宮を中心として行われる祭祀活動に関して概観するが、この章では主に、それらの祭祀活動に参加する上記の三つのカテゴリーに分類される人々の、活動への参与のあり様の異同という点を中心に祭祀活動を記述する。

といった側面が重要であると主張している。

第四章から第六章までは、〈五年王爺〉及び〈王爺〉というシンボルをめぐる諸問題を考察する。第四章では、主にS村での調査事例を中心として、〈五股〉あるいは〈香庄〉において採集した資料を補いつつ用いながら、鎮安宮の地縁的な信者たちが語る〈五年王爺〉像を明らかにする。そこでは、二つの点が明らかにされる。まず現在の信者にとって、〈五年王爺〉は「瘟神」と関係付けられて語られるのではなく、科挙に合格した「進士」²³として語られている。「進士」伝承は、様々な種類の〈王爺〉に関しての伝承の中でも、最も一般的なものとして認識されている。第二には、〈五年王爺〉が天の最高位の〈神〉である「玉皇上帝」から派遣された強大な権力と権威をもった〈神〉であるという側面と、横暴で理不尽で〈鬼〉と共通する側面とを持つ両義的な存在として意識されていることが理解される。第五章では、道教経典などにまで遡って歴史的な〈王爺〉像の変遷を追い、〈王爺〉の起源に関する先行研究を再考する。そこでは、「瘟神」と〈王爺〉の関係がまず検討される。そして、清代以降の台湾で、〈王爺〉という名のもとに、経典中の「瘟神」のみならず、様々な多様な靈魂が、いくつかの共通する要素とズレとを含みつつ収斂して行くことを跡付けていく。第六章では、台湾の”民間信仰”研究において、1970年代以降しばしば議論された靈魂の三位モデルを取り上げる。まず、〈王爺〉に限らず、漢人の人々の世界観を形作ってきた様々なあの世の存在物、すなわち靈魂について、欧米の人類学者がフィールドワークを基礎として構築してきた、〈神〉・〈祖先〉・〈鬼〉の三位のモデルという議論を再考する。そこでは、漢人が靈魂に関して語る二種類の語りの中の弁証法的な関係が見えて来るであろう。即ち、一方には、非常にシステムティックで階層的な諸靈魂の位置づけの語りであり、他方では前者のような体系的な語りでは収まりきらない曖昧な靈魂についての語りである。彼らの中で、これらの一見相反する語りが矛盾なく同居することにこそ、漢人の靈魂観のダイナミックスの源があると考えられる。漢人は死後、〈神〉・〈祖先〉・〈鬼〉といった靈魂に分類され、靈魂の世界における「玉皇上帝」を頂点とする官僚支配のシステムの中に組み込まれると信じられているものの、その世界は、単純な現世の対応物、あるいは現世の秩序観を再確認し、維持強化するとは限らず、むしろ現世の社会関係について語ったり、それを操作したり再創造する複雑な言語であり、〈神〉・〈祖先〉・〈鬼〉は象徴的な実体であるとともに、文化的、社会的なオペレータとして理解されるべきであるという

²³ 科挙とは、隋代以降の王朝が設けた官吏選抜試験制度。制度の詳細は王朝によって異なる。明清時期の「進士」は、殿試と呼ばれる皇帝が直々に設問を用意した試験を通過した者を指した。即ち、最も高いランクの官吏として認められた者が「進士」である。

ことである。ただし、このような霊魂を動的なものとしている原理については、霊魂に付与されている伝承や彼らの実践的な行為に則して把握していく努力が必要であること、またそのようなロジックを作用させる社会的あるいは歴史的な諸条件の中から、宗教的なシンボルの意味付けを立ち上がらせていく必要があること等を明らかにする。

次に、以上の議論を受けて、筆者の主な居住地であったS村の人々が、三位モデルに関していかなる語りをしてきたのか、特に、〈神〉と〈鬼〉との中間領域への彼等の関わり方について、「大家楽」と呼ばれる民間の賭け事を例にとって分析する。「大家楽」は一種の宝くじであるが、1980年代後半から人々が当たり番号を予想する為に、霊的な存在に頼るという現象が広くみられるようになった。彼らは、〈鬼〉と〈神〉との境界領域にあった存在に頼るのだが、そのような存在が靈験を発揮して当たり番号を当てたために〈神〉と見なされるようになる場合が見られることを、具体的な事例を用いて明らかにする。〈王爺〉は今日の台湾では、既に最もポピュラーな〈神〉となっているが、〈王爺〉の出自由来と今日の信者の語りとの間の隔たりが存在することから、今日の台湾で見られる〈鬼〉の〈神〉化のプロセスに類似した移行が〈王爺〉においてもあったことが推測される。

第七章以下では、鎮安宮の信者の空間的な広がりに関わる諸問題を扱う。第七章は、主に伝統的に鎮安宮の信者とされてきた地域社会を”祭祀圏”概念を用いて考察する。まず、”祭祀圏”に関する先行研究をレビューし、それらによって明らかにされてきたこと、また未解決の諸課題を提示する。次に、そこにおいて浮かび上がった問題を鎮安宮の事例を用いて検証する。まず、鎮安宮の地縁的な二つの信者のカテゴリーー〈五股〉組織、〈香庄〉ーの成立の状況および、それぞれがどのような“単位”を含むものなのかを考察する。特に〈香庄〉については、その地理的な拡大が社会的な要因とどのように関係しているのかわからないのかを、聞き取り調査をもとに考察する。また、鎮安宮の祭祀に参加する諸単位の範囲が、他の廟への祭祀に参加する単位の広がりとはどのような関係にあるのか、を考察する。以上の資料を定時した上で、鎮安宮信者の地縁的な構成カテゴリーである〈五股〉と〈香庄〉を”祭祀圏”概念によってどこまで分析しうるかを検証する。

第八章では、従来”祭祀圏”概念によって分析されてきた”民間信仰”においてはほとんど取り上げられることの無かった、遠隔地の個人ベースで信仰を求める信者層について考察する。まず、信者の都市への移動や仕事や婚姻などによる台湾の人々の活動領域の拡大が、信者の分布域の拡大と関わっていることを示す。次に、このような遠隔地の信者たちと鎮安宮あるいは〈五年王爺〉との関わりについて、信者の語りを分析する。即ち、彼

らの〈王爺〉像が今日の台湾社会の社会変化とどのように関わりをもち、またその中で彼らが〈王爺〉といかなる新しい関係を結ぼうとしているのか、を明らかにしたい。従来、集落などの地域共同体内の安寧を保護してきた〈神〉は、戦後の特に1970年以降の人口の流動化、都市化によって、個人とより直接的な関係を結びつつある。そして〈神〉と個人との関係の中で、個人が〈五年王爺〉との持続的なインターアクションを構築する事によって、信仰に至り、それを維持発展させていることが明らかになるであろう。ただし、ここにおける“個人”とは、必ずしも他者と区別された自律した“個人”といった近代的自我を具えた“個人”ではないことも明らかにされよう。既に述べたように、アジア諸社会において、特に1970年代以降の急速な産業化の進展の中で、近代的な制度や思考の浸透によって宗教的な経験が共同体や集団からより個人の救済の問題へとシフトしていることも指摘されている。しかし、結論を先取りして言えば、鎮安宮に新しく参入した個人化したように見える信者の場合、彼等の宗教面での行為は、かならずしも近代性の深化を反映しているわけではない。むしろ彼等は、再編過程にある社会において生み出された不安や不確定性に対して、伝統的な思考における共同性や「〈命運 mia⁷-un⁷ (運命)〉観」を援用することによって対処していると考えられる。信者と〈王爺〉との間に〈命運〉観に基づく結合の回路が創り出されている事が、今日の鎮安宮が、地縁社会との結びつきとは別に脱地縁化した信者を増やしている所以である、というのが筆者の見方である。

第一章 嘉雲平原地域

鎮安宮の地域的な基盤として長い間にわたって廟を支えて来た〈五股〉所属の村落と〈香庄〉は、台湾中西部の、嘉義県・市および雲林県にまたがる平原部に位置している。本論では、これらが位置する地域を、嘉義および雲林の平原部という意味で、“嘉雲平原地域”（図2）と呼ぶことにする。本章では、これらの地域および筆者が居住した〈香庄〉の一単位であったS村について、歴史学および地政学的な背景を記述し、台湾本島で非常に早くから漢人が住み着いた地域であり、台湾の農業—特に、米と砂糖—を支えてきた地域が、戦後過疎化を迎えている状況を見ることにしたい。

1. 開拓史

“嘉雲平原地域”は、現在の行政区分では、雲林県の麦寮郷、崙背郷、虎尾鎮、台西郷、大埤郷の一部、東勢郷のかなりの部分、褒忠郷、土庫鎮、元長郷、四湖郷、口湖郷、水林郷、北港鎮のほぼ全部、及び嘉義市の北西部、嘉義県の六脚郷のほぼ全域、太保郷（現、太保市¹）の大半、東石郷、布袋鎮、朴子鎮（現、朴子市²）、新港郷、大林郷、溪口郷の一部の広大な地域である。また、地理的には、北限は雲林県と彰化県の県境になる濁水溪、南限は嘉義県布袋鎮の龍宮溪であるが、そのうち、本論で対象となる主要な地域としては、新虎尾溪以南、朴子溪・牛稠溪以北である（図2）。

“嘉雲平原地域”は、歴史的に見れば、台湾本島においてもっとも開拓の早かった地域の一つである。現在北港溪を挟んで北港及び旧南港と呼ばれている地域は、かつて笨港と呼ばれていた地域であるといわれており、特に早くから人々が居住したところである。笨港への組織的な移民は、明の天啓元（1621）年に顔思齋が義兄弟の鄭芝龍らと入植したのがはじめである（張思霜 1982）。顔らは、笨港から上陸すると、「十寨」を建て、当時この地域に散居していた人々を平定しながら開墾を進めた。当時の笨港は海岸線に近いところに位置し、笨港溪の河口は天然の良港として栄えた³。

¹ 1991年7月に、県轄の市に昇格した。本論文では、主要な調査時（1990 - 1991年）の名称であった「太保郷」を使用する。

² 1992年9月に、県轄の市に昇格した。本論文では、主要な調査時（1990 - 1991年）の名称であった「朴子鎮」を使用する。

³ 笨港が現在のどの地に相当するのかについては、様々な議論があるが、本論の議論の中心ではないので立ち入らず、もっとも一般的に主張されている通説に従い、現在の北港

漢人が入植してくる前の嘉雲平原地域は、現在いわゆる「平埔族」と分類される先住民の中の「洪雅（ホアニア）族」や「巴布薩（バブザ）族」が、漢人や後の日本人によって「番（蕃）社」と呼ばれることになる共同体を作って居住していた。例えば、現在の雲林県には、かつて洪雅（ホアニア）族に属する他里霧社（現斗南）、柴裡斗六社（現斗六）、猫兒干社（現

及びその周辺としておく。笨港には港があったとされているが、上流から流れてくる土砂で川底が浅くなっていったこと、河流が頻繁に形状を変えたこと、大洪水がしばしば発生したことなどにより、現在では正確な位置は確定しにくくなっている。同様に、「十寨」や笨港にあったとされる「媽祖」廟についてもその所在地がどこであったのかに関して諸説がある。例えば李献章は、「十寨」は台南付近一帯にあったとしているが（李献章 1979:597）、蔡相輝や林永村・林志浩は現在の北港鎮及び水林鎮一帯にあったと考えている（蔡相輝 1989b:56、蔡相輝他 1990、林永村・林志浩 1995:14）。

4 台湾では、オーストロネシア系の先住民に関し、1994年に憲法にも記載された「原住民（97年以降は原住民族）」という用語はあっても、後に中国より移住した所謂「漢人」を総称する用語は法的にはなく、日常的にもあまり使用されていない。また、「漢人」としての我々意識が強調される機会は、多いとはいえない。むしろ、以下のような概ね三つの指標で自他を区別している。a.外省人と本省人。外省人とは、1945年、日本が敗戦によって植民地台湾を放棄して以降入って来た人々を指す。特に1949年の国民党の遷台前後に流入した人々の中には何らかの形で国民党にかかわる人々が多数を占める。一方本省人は、1945年以前、主に清代に福建省および一部広東省などから台湾へ移住して移住した人々の子孫を指す。b.原籍による区分。前項の本省人の中での、移住前の大陸での原籍地による区分である。大まかな区分としては、泉州人、漳州人、客家人の区分があるが、この下位分類として、出身県レベルによる区分もある。かつては、このような区分によって風習、信仰などの面においても相違が見られたし、原籍の相違が「械闘」と呼ばれる武力を用いた紛争の原因にもなった。c.現在の居住地による区分。日常会話で最も良く使われる。例えば、「台北人」「北港人」などである。しかしこのような区分は、前項の原籍による区分と比較すれば、彼我を区分する慣習や信仰などの実体が意識されるわけではない。上記三区分の他に、筆者のフィールドでは、「台湾人」という自称が最も頻繁に使用されていた。この「台湾人」が意味するものも複雑である。広い意味では、台湾に住み台湾にアイデンティティを持つものを台湾人と言う。この用語は、今日の台湾ナショナリズムの文脈で使用される。しかし、所謂「漢人」を指す言葉としても使われる。更に、上記の分類aにおける本省人やbに相当する意味が付与される場合も多い。bの場合には、泉州人及び漳州人を含む閩南系、客家系それぞれが、自らを「台湾人」と称することも可能である。また、「原住民」の間でも、最も古くから台湾に住んでいることを根拠に、「原住民」こそが本当の台湾人である、とする主張も見られる。ただし、筆者の調査地のように、閩南系が主流の地域では、台湾人即ち閩南人（泉州人、あるいは漳州人）であり、客家人を〈客人 *kheh⁴-lang⁵*〉と呼んで区別している。また、「原住民」について言及する機会は非常に少ない。日常生活では、上記のような意味の対立項が問題にされる状況が生じない限り、台湾人とは“我々”を指すのが普通であり、そこに外省人、客家人や「原住民」が含まれるか否かは問われない。なお、非漢人には、「平埔族」もいるが、これは、早くから漢化してしまったオーストロネシア系の人々である。「平埔族」は、中華民国では公的に独立の民族カテゴリーとしては認められてこなかった。「原住民」が憲法に記載されて以降も、そこに「平埔族」は含まれなかった。しかし現在では、クヴァラン族等一部の「平埔族」も「原住民族」に認定されている。

第一章

崙背)⁵、巴布薩（バブザ）族に属する西螺社⁶が、また現嘉義県には洪雅（ホアニア）族の諸羅山社（現嘉義市）、打猫社（現民雄）があった（潘英 1996）。また、原住民の居住地と関係が深かったと思われる地名が現在でも残っている。例えば、北港鎮内の「番子溝」や「閩猪社」といった地名は、原住民の集落のあったところであるという（林・林 1995:14）。台湾の平野部に居住していた先住民が、大陸からやってきた漢人によって駆逐されたり同化されたりして平野部から消え、一部が山岳部へ移動していったという歴史は、嘉雲平原地域に限らず、台湾では共通して見られる現象であった。「台湾」という島の名称も、元来は台南付近に居住していたシラヤと呼ばれる先住民が外来者をタイアンあるいはターヤンと呼んだことに由来するという⁷。

主に大陸の福建から入植した人々は、笨港から上陸すると、さらに内陸へ向かい、こうした原住民と接触することになり、ある時は武力により、またある時は原住民女性との婚姻などを通して彼らを駆逐あるいは吸収しながら、開墾をすすめた。例えば、吉田東伍によれば、『台湾蕃社采風図考』には、大陸の興化人（福建省莆田地方出身の人々）が台風のために猫兒干社近くの海岸に漂着し、土着の人々と婚を通じて永住したことが記されているという（吉田 1902:87）。現在でももともとは猫兒干社の所在地であったと思われる崙背郷豊栄村⁸の南西に、麦寮郷所属の「興化厝（行政村落名は、興華村）」という集落がある。

顔思齋や鄭芝龍らが、上陸した頃の台湾は、まさにオランダやスペインなどの欧米諸国が新たな植民地や交易地を求めて東アジアへ進出し始めた時期にあたっていた。オランダは、1603年に澎湖島を占領したが、明朝は、オランダに拠点を築かれることが大陸防衛にとって危険であると考え、すかさず軍を派遣して、これを駆逐した。澎湖島には、元代に「巡察司」が置かれていたが、明朝は1388年にこれを放棄しており、ましてや台湾本島には全く支配は及んでいなかった。オランダは一度は撤退したものの、1622年に再び澎湖島を占領した。そこで、1624年に、明朝は澎湖島放棄と引き換えに、オランダの台湾領有を認めた。当時の台

⁵潘英（1996）によれば、猫兒干社と村南社の2つの蕃社が現在の崙背にあったという。しかし、吉田東伍の大日本地名辞書（1902）の「布嶼堡」に関する記述によれば、布嶼堡所在地の蕃社は、『台湾蕃社采風図考』では南社と猫兒干社の二社とされているが、実は同じ社の異名であるという。

⁶ただし、吉田東伍（同上書：87頁）によれば、西螺社も洪雅（ホアニア）族の一支と思われるロツア部族に属するとなっている。

⁷明代の史料によれば、現在の台湾は「台員」、「大湾」、日本の史料では「大冤」、「大宛」とされていた。「台湾」が慣用化されるようになったのは、明の萬曆年間（1573-1620）であるという（王育徳 1970:8-9）。

第一章

湾本島には、顔思齋らに代表されるような海賊あるいは貿易商、また開拓農民なども寄留あるいは入植していたが、当時明朝は海禁政策によって、中国大陆の人々が台湾を含めて海外へ移動・移住することを認めておらず、台湾については、オランダに引渡したことに表れているように、自国の領土として防衛すべきであるとは考えていなかった。

しかし、オランダ時代及び次の鄭氏時代、台湾では、初めて組織的な開拓が行われることになった。オランダは、米と砂糖、とくに砂糖を重要な商品作物と位置付け、全ての土地を東インド会社の所有地として、主に台南地域を中心として開拓を進めていった。その際、オランダは鄭芝龍などが運ぶ移民の供給を受けて、大量の漢人を入植させた。オランダを1662年に駆逐した鄭芝龍の息子である鄭成功も、台南に本拠を置き、明朝を復興するための基地とし、台湾開発を目指した。しかし、鄭成功は1662年に急死した。その後、鄭成功の子の鄭経や孫の時代にも、清朝の取締りをかいくぐって多くの移民が入植したが、清朝との対立の中で政権自体の基盤は次第に脆弱になり、最終的に1683年に鄭氏政権は、清朝軍に降伏することとなった。

清朝は、鄭氏政権を滅ぼした後、台湾を放棄するつもりであったが、清軍提督の施琅の提言によって、清朝の支配下におさめることとした。福建省に組み入れられ、鄭氏時代天興県下にあった嘉雲平原地域は、康熙二十三年（1684年）に諸羅県に所属することになった⁸。しかし、その後も清朝は台湾に対しては、積極的な開拓を行わず、台湾の重要性を認識するようになったのは、清末になってからである。イギリスやフランスが中国へ進出してくるにつれ、台湾の防衛上の重要性が増してきたことから、清朝政府は、ようやく1885年に台湾を省に昇格させた。初代の台湾巡撫劉銘伝は、基隆から新竹までの鉄道の敷設、西学堂の設置、電報総局の設置など、積極的に台湾の開発と近代化を進めた。しかし、彼は、1890年に朝廷の弾劾に遭い辞職した。更に、清朝による台湾統治が実質的に定着する以前に、1895年の日清戦争後の下関条約で、台湾は日本へ割譲されることとなった。

さて、清代初めの頃の笨港は、漢人の中でも、大陸の福建省漳州府からの移民が若干多かったものの、漳州人および福建省泉州府出身の泉州人が雑居し、繁栄していたという。清朝

⁸ 新旧地名の対照は、雲林県文献委員会編（1977a）による。

⁹ 「諸羅（山）」という名称は、先住民の番社名 Tiroson に漢字で音をあてたことに由来する。後、乾隆五十一年（1786年）林爽文の乱時に、諸羅山の官民が協力して反乱軍に抵抗したため、清廷から「嘉其忠義」と褒賞された。このことにより、諸羅山は「嘉義」と改称された。

第一章

が台湾を領有した当初、笨港には、百名の「水師（水軍）」が派遣され、笨港に駐守することになった。当時台湾本島の「水師」の数は全部で360名であったことを考えれば、笨港が台湾全体において重要な地域であったことを示す数と言えよう（蔡相輝 1989b:58）。康熙五十八年（1717年）の『諸羅県誌』街市篇には、「笨港街、商賈輳集台属近海市鎮此為最大（笨港街は、商人が集まり台湾近海の市鎮では最大である）」と記されている。また、「一府二笨」と言われ、その当時の笨港は台南に次ぐ大都会であった（林永村・林志浩 1995:15）という。笨港には、泉州との貿易に従事する「泉州郊」、廈門との交易に従事する「廈門郊」、龍溪との交易に従事する「龍江郊」、この他「糖郊」「米郊」などの「郊行（ギルド）」が林立した（蔡相輝 1989b:59）。雍正九年（1731年）には、島内貿易の要所として「県丞（副県知事）」が置かれ、船隻の統制、地方の稽查が行われるようになった。笨港は、こうして明末から清代を通じて台湾の重要な交易として繁栄を続けた。笨港の周辺に定着した漢人は、生産した農産物や内陸で原住民との交易で得た鹿皮などを持って、笨港へやってきてはそれらを売って、日用品や農具、農耕用の牛などを購入するというように、笨港では盛んな商取引が行われた。乾隆二十九（1764）年の『台湾府志』では、「笨港街、港分南北、中隔一溪、曰南街、曰北街、舟車輻湊、百貨駢闐、俗称小台湾（笨港街は、港が南北を分かち、真中を川が隔てて南街と北街と呼ばれている。船や車が集まり、あらゆるものが並んで賑やかで、俗に小台湾と呼ばれている）」と当時の様子が記録されている（安倍明義 1938: 238頁）。

しかし、笨港の栄華は、清代の後期になると終わりを迎えることになる。その原因は大きく分ければ次の三つである。一つは度重なる「械闘（村同士あるいは出身地により結合した集団同士の間で、武器を用いて闘争すること）」、二つ目は洪水の頻発、そして最大の原因としては上流からの土砂の流出により笨港溪の水深が浅くなり、港としての機能が十全に果たされなくなったことである。笨港では初めは、街の南部地区の旧南港庄に豪商が居住したという。ところが、乾隆十五年（1750年）に台風による洪水のために、川筋が変更になり、市街を横断するように新しい水路が出来て「南笨港」及び「北笨港」と称せられるようになった。今日の「北港」の語源は、「北笨港」から来ているという説が有力である。その後、乾隆四十七年（1782年）には、漳州人と泉州人の間で「械闘」が発生し、北港街の漳州人は難を避けてその東方に「新港街（現在の嘉義県新港郷）」を建てた。ところが、嘉慶八年（1803年）、再び水害が生じ、南港北港ともに浸水被害を受けたため、富豪の多くは新たに北方に「新街（現雲林県北港鎮新街）」を建てて移り住み、結局旧南港庄は衰微した。道光三十年（1850年）には漳州人と泉州人の間で「械闘」が再び発生し、北港街に居住する漳州人は新港街に、

第一章

新港街に居住する泉州人は北港街に移住して、祖籍地によって住み分けすることになった。咸豊七年（1857年）にはまたしても水害が発生し、今度は「新街」が浸水したため、泉州人がこぞって北港の本街に移住したという。これ以降、上流からの土砂の流出により、笨港溪の水深は次第に浅くなったという（吉田 1902:102-103）。笨港が港湾として使えなくなっているから、より海岸に近い下湖口（現、雲林県口湖郷所属）が使われるようになり、日本統治時代の明治三十二年（1899年）には特別輸出入港に指定されたが、まもなくこちらも土砂で埋まり、指定は明治四十年（1907年）に取り消され、以後この一帯は貿易中心地としての機能を完全に失ってしまった。

「嘉雲平原地域」の開拓は、笨港及び「十寨」に続いて活発に行われるようになるが、入植の時期や入植民の出身地は一様ではない。時期という点ではおおざっぱに言うと、嘉義県地方では17世紀後半即ち、明末及び清初（康熙年間）から、雲林県地方では18世紀（主に雍正・乾隆年間）に入ると本格化する。また、笨港やその周辺は今日ではやや内陸に入ってしまったが清代当時はそこまで海岸線が入り込んでいた為に、そのあたりが先に開発され、現在の海岸線地帯はむしろ、後代になってから開発された（洪敏麟 1985）。入植者の出身地と入植後の住民の分布との関連では、鎮安宮の祭祀活動と関わる単位が含まれている諸地域の住人の祖籍地は、泉州府出身者を中心としながらも漳州人が比較的多く含まれている地域もあること—たとえば、口湖郷—、〈香庄〉の単位を含む地域と含まない地域との間に祖籍地別人口の比率において、客家人の多い一部の地区に〈香庄〉が少ないかあるいは含まれていない—古坑郷、溪口郷、大林鎮—ということが言える¹⁰。しかし、いずれにしても、泉州府出身者が人口のマジョリティを占めているために、今日、日常生活において使用されている言語は、泉州方言を主流とする閩南語である。

この他、この地域の人々は、戦後の学校教育を受けている場合には、国語（北京語）を使うことができる。しかし、彼らの日常生活で国語が使用されることはめったにない。国語が使われるのは、筆者のような外国人や外省人、あるいは客家人など、閩南語が流暢でない者に対して会話する時、またテレビやラジオで国語放送を聞く時がせいぜいである。つまり、閩南語を母語としない人と接触する機会は村に居住する限り、例外的である。かつての植民地宗主国の言葉である日本語も、現在ではほとんど用いられない。60歳以上の年配者の中には、日本語教育を公学校（台湾の子供が修学する初等学校）や小学校（台湾在住の日本人およ

¹⁰詳しくは、第七章を参照。

第一章

び少数に限られた台湾の子供が修学する初等学校)で受けた人も見られたので、筆者との日本語会話をほぼ支障なく行うことができる人もいたが、数は多くない。いずれにしても、村にはいわゆる公教育を全く受けたことがない人も中年以上の女性を中心に相当数いることや、学校に在学したことがあっても学校の門を出れば国語（北京語あるいはかつては日本語）を使う機会は限られているため、これらの言語が日常語として使われることは非常に少ないといえよう¹¹。

2. 地理的背景

嘉雲平原地域は、地形的には、濁水溪から虎尾溪に至る地域は沖積平野であるが、以南は海岸隆起平原である（陳正祥 1993）。気候は、亜熱帯気候に属し、夏季に雨が多くてしばしば川が氾濫し、冬季は乾燥気候で風が強いため、しばしば干ばつに見舞われる。陳鴻図（1996:23-34）によれば、嘉雲平原地域を含む嘉南平原部（現在の台南縣市・嘉義県・雲林県・彰化県の一部）においては、清朝期、水害が50回以上発生し、この数字は全台湾の三分の一を占めていたと言う。また、風害も68回発生し、この数字も全台湾の三分の一に達していたと言う。『雲林県采訪冊』（倪賛元 1993〔1894〕）によれば、同治四年（1865年）から光緒十九年（1893年）のわずか28年間に馬鳴山が所属していた布嶼西堡だけでも、大風の被害に三回（1865年、1889年、1892年）、大雨に三回（1879年、1889年、1893年）、現在の気候からは容易には信じがたいが大雪に二回（1880年、1892年）、旱魃に一回（1893年）見まわっている。

この地域では、年平均の雨量は1500ミリで、そのうち80パーセント以上が夏の期間に集中している。このため水のコントロールおよび防風がこの地域で農業をしていくには不可欠である。灌漑設備、治水設備がある程度整ってから以降も、洪水は脅威であった。筆者が調査を行った当時、インフォーマント達の記憶には、比較的最近の大洪水として1959年8月7日の「八・七水災」が、いまだに恐怖の体験として生き続けていた。この時、雲林県では、公式記録によると、災害損失額が375,247,765.64元に達したという（雲林県文献委員会編1977b:138）。

また、当地方の年平均気温は22～23度であり、もっとも寒い月の平均気温でも16～17度は

¹¹ ただし、彼らの閩南語の中には、日本語からの借用語も見られる。また、現在でも、閩南語にはなかった新しい言葉—例えば「大家樂」と通称される賭け事など—については、国語がそのまま使われている。

第一章

あるので、冬季でも農耕が可能であるが、寒気が入り込むと霜が降りることもあり、防霜と防風が冬季農業の鍵となっている。

嘉雲平原地域の生業は、海岸部においては漁業や、蝦、鰻、牡蠣等の養殖業が、平野部では農業が主であった。先に述べたように、夏に多雨、冬が乾燥する嘉雲平原地域は、古来5月から9月までの雨期に雨が集中したため、しばしば河川が氾濫し、田畑や家屋が浸水した。一方秋冬になると、殆ど雨が降らずに乾燥して砂塵が舞い上がり、飲料水にも事欠く有様であった。このため、かつてはこの一帯の環境は農業にはあまり向かず、運良く雨の降った年になんとか水田が出来る程度で、〈看天田 khoaⁿ³-thi^{m1}-chhan⁵〉と言われ、ため池や小川の水が頼りであった。また、この地域の土壌は、地表から15-25センチメートルに至ると固い岩盤に突き当たり、地下水の上昇や雨水の浸透を阻害しており、水分の循環と言う点でも問題が多く、耕作可能な土壌は表土に限られるという欠点がある（陳鴻図 1996:28）。

富田芳郎によれば、このような水に関わる制約は、村落の形態にも影響を与えたという。台湾の村落を通観した富田は、濁水溪を境に、以北には散村で小型の村落が、以南には百数十戸から数百戸からなる集村が見られる、と述べているが、このような形態の差異の主な原因として水の問題をあげている。北部は厳しい乾季がなく、低湿地帯であったため、森林が形成され、水は随所に得られ、家屋が散在することが可能であったが、南部では、冬を中心として厳しい乾季があり、飲料水にも事欠くことがあるため、水がよく出るところや共同で掘った井戸のあるところに人が集まって集落を形成したという。このような集落の形態は、漢人の入植以前の先住民集落においても見られた現象であり、先住民と対抗して入植を進めていく上でも、南部の漢人の村では集村にならざるをえなかったという（富田芳郎 1995[1943]:149-221）。

さて、陳鴻図（1996:69-94）によれば、現在の嘉義県・市、雲林県地域で灌漑設備が設けられるようになったのは、清の康熙年間の後半期以降（17世紀末以降）、特に、馬鳴山に比較的近い北部の崙背郷では、雍正年間（1722-35）に入ってから、現在の北港鎮のあたりでは乾隆五年（1740年）からである。しかも、この時期の水利建設は、海岸から少し内陸に入ったところが多く、馬鳴山のある海岸部は少なかつただけでなく、規模も小さかった。おそらく海岸部は、塩分を多量に含む土壌であったため、土地利用上の価値が低かったことによると考えられる。こうした状況を改善し、この平原を緑の沃野と変えたのが、日本統治下で建設された嘉南大圳であった。この灌漑設備は、1920年に着工され、当時の金額で5,000万円を投じて建設された。主な水源を濁水溪と現在の台南市と台南県の県境及び台南県の南部を流れ

る曾文溪に求め、北港溪以北を濁水溪の水で、また以南を曾文溪の水で灌漑した。実際には、これら二水系で全ての田畑に給水することは不可能だったので、150ヘクタール毎に給水区画を定め、その区画内を三分して毎年循環的に給水する方法が採られた（公共埤圳嘉南大圳組合編 1930）。つまり、稲、サトウキビ、野菜の三年輪作法である。こうして、嘉南平原一帯は、米やサトウキビ、サツマイモ、サツマイモ、落花生、大豆などを生産する台湾でももっとも生産性の高い地域へと変貌した¹²。

この地方の生業にとって水の制御が重要であることは既に述べたが、この地域は、それだけでなく、過去様々な自然災害に見舞われている。その主なものは、伝染病である。台湾は、入植してきた漢人にとっては、故郷の福建省や広東省とほぼ同じ緯度にあるため、気候的には慣れ親しんだものであったが、それは即ち瘴癘の地ということであった¹³。このため、いわゆる「瘟疫」、即ちペスト、コレラ、マラリア等の急性伝染病の蔓延地域であった。日本統治時代の記録によれば、日本の台湾接收当時は、特にペストがしばしば流行し、台湾全土で明治時代の間に三万人以上の患者、二万四千人以上の死者を出したと言う。植民地初期の総督府の衛生行政は、ペストの予防に重点を置いたため、明治末期には患者がほぼなくなるが、本論の対象地域が含まれる当時の嘉義庁内では大正期に入っても少数の患者が発生した¹⁴。コレラや天然痘は、対岸の中国大陆から持ち込まれ、やはり明治期にはかなりの患者をだしたが、これも大正期には患者のかなりの減少を見た。ただし、マラリアのみはなかなか駆逐することはできなかったという。（台湾総督府警務局 1935）。このように、総督府の衛生行政は、明治・大正期には疫病の予防に重点をおいていたが、疫病が減った昭和期には社会衛生思想の普及・徹底、体格・体質の向上を目指すようになった。この他、明治三十八年（1905年）には“大清潔法”が制定され、毎年春季（三月）と秋季（九月）の二回、全島にわたり住宅の掃除、雨漏りの補修、下水溝の修理、台所や井戸の修復、ネズミの除逐などが義務づけられた¹⁵。また同年“台湾家屋建築規則”によって薄暗く窓の少ない台湾の伝統的な家屋を

¹²戦後になると、嘉南大圳灌漑地域では、節水のための水路内面工事や輪流灌漑のほかに、地下水開発をあわせて行った結果、水稻の三年一作から二年一作が可能になった。

¹³ 地方志に見える、福建、台湾における「瘟疫」の流行及びその被害については、劉枝萬（1983b [1966]: 240-258）を参照のこと。

¹⁴ 富田芳郎によると、朴子では、明治後年から大正初年にかけてペストが流行したので、その防遏のために、町を一画ずつ焼却したという（富田芳郎 1995[1943]: 212）。

¹⁵ 清潔法は、“保甲”を単位として行われた。保甲制度とは、街庄区域において十戸を一保、十保として組織したもので、1898年に“保甲条例”によって整備された。保甲制度は、治安維持を最大の目的としていたが、衛生事業の基盤ともなった。1903年に“保甲

改善させることができるようにし、ペスト予防に努めた。また昭和三年（1928年）には“汚物掃除法”も定められた（台湾総督府警務局 前掲書）。こうした施策は、台湾の人々の衛生観念を大きく変革した。現在においても台湾の年配者たちは、定期的に家を消毒したり、布団を日光消毒するように指導されたことを憶えており¹⁶、日本人の台湾統治における一つの大きな特色として、衛生行政が印象付けられている。本論で考察する〈王爺〉はこれまで劉枝萬等の研究（劉枝萬 1963、1966、前島信次 1938等）により「瘟疫」を駆逐する神であるといわれてきたが、〈王爺〉が台湾において信仰を集めてきた理由の一つは、清代から日本時代の前半にかけて近代医療の及ばない地域、時代における、人々の病気の恐怖との戦いの故であったという推測も十分に成り立つだろう。

地震もこの地方では脅威的であった。『雲林県志稿 卷首 大事記』（1977年）によれば、全台湾の規模で見ると、数年に一度は大きな地震が起きていた。雲林・嘉義地方では、乾隆41年（1776年）、道光20年（1840年）、同治9年（1870年）に大きな地震が発生した。日本時代に入ってから1906年の嘉義・雲林を襲った地震はM7.1と規模が大きく、3,643人もの死者、2,098棟の倒壊家屋を数えた（森宣雄・吳瑞雲 1996）。

生業の問題に戻ると、現在においても嘉雲平原地域は農業が主である。特に雲林県は、典型的な農業県であるため、県民の所得水準は台湾全土でももっとも低い。例えば、1988年の台湾省全体での一戸あたりの経常収入の平均は、448,315元¹⁷であったが、市県別では、雲林県はもっとも低く、332,313元となっている。しかも、雲林県の家庭経常収入の内、各戸当たりの農業による収入の平均は56,620元のみである。1991年度の「台湾省家庭収支調査」によれば、生計を支える主要な家族員が農林漁牧狩猟業を営むものを「農家」としているが、雲林県・嘉義県では、それぞれ総戸数173,218戸、129,150戸のうち、農家は44,546戸、55,188戸に過ぎない（台湾省政府主計処 1992）。雲林県の場合、県内には重工業や機械工業などを含む大規模な工業地域がないため、農業以外の収入は主に県外への出稼ぎ労働に頼っている

条例施行細則基準”が設けられ、保甲の編成や保甲の長である“保正”の資格が明確化された。伝染病患者の報告は保正の職務とされた（飯島渉 2000:113）。

¹⁶ 1997年に、中華民国において初めて「台湾」の歴史・地理・社会について教えるための国民中学用の新教科書『認識台湾』が登場したが、そこにおいて、日本統治時代における風俗習慣の変化として、「守時観念」、「守法観念」とともに「衛生観念」が台湾の人々に根付いたことが挙げられている（国立編訳館国民中学認識台湾（歴史編）教科書編審委員会編 1997:78-80）。

¹⁷一元は当時約四元強であった。

第一章

のが実態である¹⁸。このため、筆者が主に滞在していたS村でも、人口の過疎化が進んでいる。1990年当時の人口構成は、働き盛りの30歳台、40歳台の男女が極端に少なく、子供と老人が多くなっている。これは、30歳台、40歳台の男女が都会に働きに出て、村に残った老人が細々と田畑を耕しながら、孫たちの面倒を子に代わって見ていることを示している。働き盛りの親たちは、お正月と村のあるいは馬鳴山の祭典時以外はほとんど帰郷しない。図4は、S郷の1989年末現在の年齢別人口である。これを見ると、30歳代、40歳代の人口が少ないことがわかる（雲林県政府 40:48-49 1990）。他方、20歳から24歳までの男性人口は多いが、実際には若い男性は殆ど村にはいないように思われた。これはおそらく、彼らの殆どが徴兵あるいは分家前のため戸籍を残したまま出稼ぎのために村を離れているためと思われる。

3. S村の概況

以下では、鎮安宮の祭祀に関わる諸村落の一例として、筆者が住み込みを行ったS村を取り上げ、概況をまとめておこう。S村は馬鳴山鎮安宮から直線距離で約15キロメートルのところにある雲林県S郷所属の村である。〈香庄〉の分布域の中では、遠すぎも近すぎもしない、ちょうど中間的な距離に位置している。『雲林県大事記』によれば、S村の開拓は康熙七年（1668年）に遡ると言われている（雲林県文献委員会 1997b:2）。清代においては、S村ははじめ諸羅県に属していたが、光緒十三年（1887）年に「雲林県」が分かれ、林圯埔（現南投県竹山鎮）に県治が置かれた¹⁹。日本時代に入ってから、様々な行政区分の変更があったが、1920年以降は台南州北港郡S庄に組み入れられた。戦後は雲林県S郷に所属している。

S村が所属するS郷は、全郷面積76,96平方メートルで、24の村落からなっている。S村は、1990年現在で、1,627戸からなる多姓村である。戸口調査によれば、1990年当時もっとも世帯数が多かった姓は、C姓の295戸、次がK姓の220戸、第3位がK○姓で197戸、以下、L姓（180戸）、W姓（99戸）、H姓（91戸）、H○（87戸）、Wu（69戸）、Ch（60戸）、Li姓とY姓が各51戸となっており、これら以外の姓はみな20戸以下である。

¹⁸1999年の雲林県の統計によれば、登記されている県内の工場数は、総計で1,994であるが、そのうち、一番多いのが食品加工業の552で、全体の27,68%、以下、紡績業が219（10,98%）、金属製品業158（7,92%）、機械業161（8,07%）、木材家具製造業138（6,92%）、プラスチック工業129（6,47%）となっている。農業県であるため、食品加工業が発達しているが、大量の労働力を必要とする重工業や精密機械工業は少ない（<http://www.yunlin.gov.tw/publinfo/statistics/>）。

¹⁹光緒十六年（1890年）に斗六に移された。斗六は現在の雲林県の県政府所在地である。

S村は、S郷の行政中心地であるため、郷公所と呼ばれる役場、戸籍関係を扱う戸政事務所、衛生所、農会（農業共同組合）、民衆服務社などの公的な施設が揃っている。また、村内の中心を横断するメインストリートには、常設の店舗多数及び毎朝生鮮食料品を売る店が並ぶ市場があり、日常生活に必要な物資は、村内でほとんど手にいれることができる。村内には、国民小学校が二校あるが、そのうちの一枚は日本植民地期の1916年に設立された歴史を持つ²⁰。教育機関としては、もう一枚国民中学校が1963年に設立されている。しかし、義務教育を終えた後、高級中学、高級職業学校などへ進学する場合には、村外の北港鎮や雲林県内の他の鎮、あるいは嘉義県・嘉義市等へ通わなければならない。

北港鎮の中心地である北港は、高等教育という面以外にも、S村の人々にとっては、最も身近な外部世界であり、村内で手に入らない物を買に出かける町であった。多くの世帯がオートバイや車を持つようになった今日では、北港は気軽に出かけられる場所であるが、それ以前でもバスや、更に遡れば糖業会社が経営した鉄道もあったため、比較的容易に行き来する事ができた。また、北港には全台湾的に有名な朝天宮が位置している。北港に用事があればついでに、しばしば朝天宮に参拝に出かけ、門前の通りの両側に林立する屋台で簡単なものをお腹に入れて帰るというのも、S村の人々にとってはちょっとした楽しみである。農歴の3月23日の「媽祖」の神誕祭の前後に大量の供物を抱えて参拝に訪れる人もいる。この時に街に繰り出される〈芸閣ge¹-koh¹〉²¹を見に行く人もいる。朝天宮の盛況ぶりは、日本統治時代においても非常に有名で、日本人向けの書などにも記されている。例えば、水谷天涯は、大正年間の台湾の地理について著しているが、彼の著書『台湾』の中の附録「台湾旅行地理案内」によれば、朝天宮は、毎年3月5日から90日間の祭期には、参詣者が10万人を越え、またその廟宇も清国からわざわざ工匠を招いて建築されるなど、旅行者にとって一見の価値があるという（水谷天涯 1923:91-92）²²。山本曾太郎（1918:26-32）によれば、当時（即ち1910年代後半）台湾の三人に一人は朝天宮の信者ともいわれたという。この数字はもとより

²⁰ もう一枚は1961年創立である。

²¹ 〈芸閣〉とは、廟の祭等で神輿の出巡等に合わせてくりだされる見世物で、民間説話を題材に女性や子供に扮装をさせて台の上に載せて、これを引いて練り歩いた。かつては人力で担いだり、牛に引かせたりしていたが、現在はトラックなどを使っている。荷台の周囲にも花や鳥、人物を描き、しかけて動く靈獣なども台の上に載せる。

²² 山崎望一郎の『台湾の風光』（1932）では、台湾の自然風景、史跡、産業、神社などについて、写真とキャプションで紹介しているが、その中で、漢人の宗教的施設として紹介されているのは、朝天宮のみである。それによれば、年間の参詣者は40万から70万人に上ったという。

正確なものではないが、少なくとも、参拝に訪れる人の数が、街の規模に比して非常に多い事は確かである。街には宿坊が三十軒を数え、中には数百名が宿泊できる施設もあったという。

生業の面では、S村の人々も嘉雲平原地域の他の村落同様、かつては農業で生計を立てていた。しかし、嘉南大圳が完成するまでは、十分な灌漑施設はなく、米の生産は〈看天田〉であった。村で20世紀初頭から精米業を営んできたある家の老人（1990年時で84歳）がその父親から聞いた話によれば、当時S村では、北港の米問屋から大量に米を購入していたという。北港の業者は、西螺（現雲林県の北部）、虎尾（現雲林県北東部）や豊原（現台中県）から米を仕入れていた。

台湾総督府は、台湾を日本の重要な食料補給基地と考えており、また雲林県から台南に至る地域には、広大な平原が広がっていて、米やサトウキビの大量生産が期待された。総督府は、1902年に新渡戸稲造の「糖業改良意見書」の提言を取上げて、大規模な機械制工場の導入と、強力な保護政策による新式近代糖業の育成を目指し、1902年に“台湾糖業奨励規則”を公布した。保護政策の主な内容は、資金援助、原料確保、市場保護の三点にまとめられる。資金援助は、総督府による奨励補助金と台湾銀行による融資の二つがあったが、前者については新式工場、即ち近代的な大規模機械制工場のみが対象とされた。また、原料確保は、1905年の“製糖場取締規則”により、“原料採取区制度”が制定され、原料の集荷競争を避け、原料価格の安定を計った。この制度により、原料のサトウキビは、新式工場が独占して集める事ができるようになった。台湾に作られた精糖工場は、自営農場を十分に確保することができず、地主小作制下の零細小作農に依存する部分が大きかった為、強制的に原料を採取する必要があった（森昭彦 1975:60-73）。このようにして、総督府による新式工場への優遇は、当然の結果として、それ以前から台湾にあった在来の精糖場（「糖厝」²³と呼ばれた）を急速に駆逐して行った。S村においても、かつて村内に「糖厝」があったが、北港に新式工場が建設されると、じきに淘汰された²³。

S村から最も近くに出来た新式工場は、北港の精糖工場であった。この製糖工場は、明治43年（1910年）に「北港製糖会社」として設立された²⁴。北港精糖工場は、当時としては最新

²³ 現在でも、村内の一小地域名に、「旧式精糖場の端」という意味と同音異字をあてたとされる地名が残っている。

²⁴ 後、大正四年（1915年）に東洋製糖株式会社に、また昭和二年（1927年）には大日本製糖株式会社に合併された。台湾光復後は、日本時代の製糖会社の工場は、「台湾糖業

鋭の機械を導入した優良工場であり、日本時代を通じて、台湾でも有数の生産高を誇る工場であった。昭和11-12年（1936-1937年）の統計によれば、当時台湾に48の工場があったが、その中で北港工場は、製糖高では第2位、サトウキビの収穫面積は第3位、収穫量は第2位であった（台湾総督府殖産局特産課 1938）。また、昭和2-3年（1927-1928年）においては、製糖高で第7位、収穫面積では第5位、収穫量で第5位であった（台湾総督府殖産局特産課 1931）。いずれの時期、項目においても、第1位は虎尾工場²⁵であったが、虎尾は北港のすぐ北方にあり、ともに本論の対象とする嘉雲平原地域に所属している。即ち、嘉雲平原地域は、台湾の糖業を支える一大中心地だったのである。冨田芳郎によれば、当時の北港は、精糖工場を擁していたため工業的機能を持ち、また周辺の農村を背景とする郷村都市としての機能も維持していたのみならず、朝天宮という全島随一の参詣客数を誇る寺廟を有するという意味で宗教都市としての機能ももっていたため、将来的には、台南・嘉義について“市”に昇格する可能性すら秘めていたという（冨田芳郎 1995[1943]:205）。

北港の製糖工場の原料採取区は、現在の北港鎮、水林郷、四湖郷、口湖郷に所属する地域であった。この一帯は、もともと気温や降雨の面ではサトウキビ栽培に適していたが²⁶、季節風がひどいのが難点であったというが、後には品種改良が進み、またジャワ、沖縄読谷山などの品種を増殖してから、生産性が向上した（椎原国政編 1919:146-147）。

採取された原料は、糖業会社が敷設した専用鉄道によって、工場に運ばれた。台湾で初めての新式工場となった橋仔頭工場ができた頃の台湾では、原料は水牛が引く貨車によって運ばれていたが、明治38年（1905年）に山本外三技師がジャワに視察に訪れて以降、鉄道による原料運搬を推奨したため、その後各地の精糖工場でも糖業鉄道が敷設されるようになった。北港工場に關係する鉄道としては、明治44年（1911年）5月に大日本精糖により北港-虎尾26.6キロメートル、同年8月に東洋精糖により嘉義-北港間18.8キロメートルが、また大正2年

股份有限公司」に引き継がれた。

²⁵ 虎尾工場は、第一工場と第二工場に分かれているが、生産量は圧倒的に第一工場が多い。北港工場の生産量は、虎尾第一工場よりは少ないが、第二工場よりはかなり多い。ただし、原料は、第一、第二工場ともに、同じ原料区内から調達されている。なお、虎尾は、明治四十年（1907年）に「五間厝」に精糖工場が設立されたことによって、「五間厝」に隣接した耕地に新たに建設された町（Local town）である（冨田芳郎 1943[1995:195]）。

²⁶ 嘉南大圳は、灌漑用水を確保して、米の増産を目指していた。しかし、三年輪作方式が採用されたのは、日本が米よりも甘蔗原料を確保することを重視したために、輪作体系の中にサトウキビを強制的に組み入れたかったことによるという見方もある（股章甫 1972:244）。

(1913年) 2月に北港—烏麻園(後、「口湖」に改称) 12,9キロメートルが開通した²⁷。北港を通る鉄道線は、原料のサトウキビや搾り滓、糖蜜及び出来あがった製品を運ぶ以外に、旅客鉄道としても利用されていた。特に、北港には、朝天宮があったため、「媽祖」の祭典のある時期になると鉄道は非常に混雑したと言う。山本曾太郎によれば、農曆正月一日から三月二十三日までの朝天宮の巡礼時期になると、七十万人に及ぶ巡礼客が北港を訪れたという(山本曾太郎 1918:28)。北港線は、台湾の糖業鉄道の中では、最も業績が良く、黄金路線と言われた。S村にも、町はずれに糖業鉄道の駅があり、かつては村人の重要な足として利用された。また、1950年代前半の糖業鉄道の最盛期²⁸には、嘉義—北港線では、快速列車が登場するほどであった。しかし、その後、道路網が整備されるに従って、糖業鉄道は次第に通学に利用する学生以外の利用客が減少するようになった。ついには、個人で自家用車やバイクを持つ人も増え、学生すらも次第にバス路線を利用するようになったために、1982年の北港線の廃止をもって、全ての台湾の糖業鉄道が営業を終了した(洪致文 1998:284-295)。

日本時代のS村には、サトウキビ栽培を手広く経営していた大地主KC氏(明治二十四年(1891年)生まれ)がおり、彼は昭和三年(1928年)に、産業功労者として緑綬褒章を授与されていた。当時KC氏の農場の管理を行っていたKC氏のいここにあたるKS氏(1914年生まれ)によれば、KC氏の息子であるKK氏(1918年生まれ)が幼少の頃、KC氏は、北港の精糖会社から2300甲歩の土地を請け負い、この他K一族自前の土地250甲歩を経営して、サトウキビを植えていた²⁹。自前の土地は、KC、彼の弟KG、同じく弟のKB(彼はKC、KG二人の弟だが父親同士は兄弟つまり異父兄弟)、及び彼等の叔父KN氏(KS氏は彼の息子)の共同所有であった。農場は、鹿場にあった4-500甲を本農場とし、それ以外に鬼仔山に2-300甲、S郷の牛挑湾に100甲余り、このほか下寮、四湖、食水堀、左仔埔などにあったという。農場には事務所が置かれ、主任1人、監督3-4人、給仕1人、炊事係(女性)1人、農作業夫が通常20-30人おり、収穫時には200-300人を臨時に雇ったと言う。KK氏によれば、父であるKC氏は、北港精糖工場の甘蔗委員(原料採取区の委員)をしていた。甘蔗委員は、

²⁷ この他、嘉雲平原地域に敷設された主な糖業鉄道としては、以下のものがある。虎尾—南投(1910年、大日本精糖)、虎尾—西螺(1911年、大日本精糖)、嘉義—朴子(1909年、明治精糖)、虎尾—斗南(1910年、大日本精糖)等(洪致文 1998:3-4)。

²⁸ 当時、台湾の糖業鉄道の営業線及び試験営業線は41路線、670キロメートル余りであった(洪致文 1998:287)。

²⁹ KC氏は、大正十年(1921年)より農場経営をはじめたが、それ以前の明治三十七年から四十三年までは「糖廩」を経営していた(台湾新民報社編 1937[1989:68])。

第一章

耕作や収穫の管理、連絡を行ったり、収穫物を牛車で精糖会社の鉄道線まで運んだりする仕事などを請け負っていた。委員は、土地を小作人に分配して耕作させ、収穫物を買取った後、精糖会社に納入したので、精糖会社の買い取り価格との差額が、委員の取り分となった。ただし、精糖会社へ納入した後に受け取る代金からは、会社の土地の租借料、牛犁の費用、作業夫の労賃などが更に差し引かれた。K S氏はK C氏のいとことして、農場管理の重要な役目を担っており、毎日早朝から自転車で各地の農場へ行き、その日の作業員の数を勘定し、主任の報告と相違がないかをチェックする仕事を任されていたと言う。

このようにして、K C氏及びその一族は、S村において最も裕福で有力な一族と見なされた。K C氏は、原料区の委員以外にも、S庄（現S村）の保正（保甲の長）³⁰の長にあたる“聯合会長”をしていたと言う。聯合会長は当時、庄内で庄長、警察の部長³¹の次に地位が高いといわれており、庄内のことは、ほとんどこの三人で決めていたと言う。また、昭和五年（1930年）からはS庄の庄長にも就任した。つまり、K C氏は、当時のS庄においては、台湾人の中ではぬきんでた経済力と政治的な力を保持していた事になる。K C氏の家では、S庄ではじめて昭和九年に車を買ったと言う。当時畑一甲歩が800円ほどで買えたが、車は3000円もしたという³²。

K C氏の一族は、彼のその地元での政治力及び経済力ゆえに、高水準の教育を受けることができた。K K氏は、最初台湾人が就学する公学校へ入学したが、5年からは北港にあった小学校に移り、日本人と勉強したと言う。当時は、小学校に台湾人が入ることは難しく、よほどの金持ちで有力者の子弟でなければ入ることはできなかったと言う。北港の小学校には、日本人の先生が2－3人いたというが、公学校時代は台湾人の先生に日本語を習っていたので、転校した当初は、日本語が上手に話せずに苦労したと言う。その後、6年生になるときに、日本に住んでいた叔父K B氏を頼って、宇都宮の小学校に転校し、そのまま日本の中学校へ進学した。しかし、中学を卒業した後に、父が亡くなったため（昭和十五年）、台湾に戻り、サトウキビの経営を引き継いだ。

しかし、日中戦争が始まると、次第に台湾の経済も厳しくなって行った。精糖会社は収穫物の買い取り値段を低く押さえた為、収益が上がりなくなっていったため、昭和十四年頃か

³⁰ 保甲については、注 15 を参照。

³¹ K K氏によれば、当時は、S庄は三人の警察官だけで取り仕切っていたと言う。部長と取締役は日本人であり、巡査一人が台湾人であった。

³² K K氏は車の運転免許も取得したが、これもS庄で二人目であったという。

第一章

らは、請け負っていた土地を精糖会社に返還したという。

戦後は、K氏のサトウキビ事業が立て直されることはなかった。終戦からまもなく、K家の共同所有であった土地は分割された。分家の方式は、KN氏の世代が兄弟三人（KCとKGの父、KBの父、及びKN）であったので、この三つの〈房 pang⁵（父系親族のセグメント）〉で等分とした。その後、KBは日本在住の為、権利をKCとKGに譲った。この為、最終的な持分は、KC、KG、KNそれぞれが三分の一—およそ30甲歩余り—となった³³。更にKC氏の持分となった農地は、KC氏が既に亡くなっていたので、KK氏を含む三人の息子の中で分割され、一人当たり10甲歩が持分となった。これに追い討ちをかけたのが、戦後の国民党政府が行った農地改革である。農地改革では、地主の土地は三甲歩を自耕地として地主に残す他は、小作人への再分配のために接收され、そのうちの三割を公営事業の株券に、また七割を土地債券と引き換えられた（劉寧顔 1989:107）。更に、残った僅かの自留地も三七五減租政策によって、田畑の小作料は最高でも収穫量の1000分の375を超えてはならないこととなったので、従前に比べて非常に安い小作料で農地を小作に出さざるを得なくなり、農地で家計を支えて行くことが難しくなった。結局KK氏は、農地も株券も少しずつ売り払うことになり、S村を一時離れ、台北に出て、バスやトラックの運転手をして家計を支え、子供たちの教育費を捻出したという。

このように、日本の降伏とともに、S村の地主には厳しい日々となったが、逆に光復後の農地改革で新たに土地をえた農民達は、戦争で疲弊した台湾経済を支えて行った。戦後も米と砂糖は台湾の重要な産業でありつづけ、特に復興期の1950年代から60年代初頭までは、台湾の農業生産額は年平均4.8%の伸びを続けた（隅谷・劉・冷、1992:35-36）。この時期の台湾は、農産物が主な輸出品であり、工業は国内の需要を満たす輸入代替工業であった。S村においても、戦後もしばらくは引き続き砂糖及び米を主要な作物とする農業が村人の生活を支えてきた。戦後の北港精糖工場は、台湾糖業股份有限公司に引き継がれた。原料区制度も現在まで引き継がれている。北港の工場は、北港鎮、水林郷、口湖郷、四湖郷、元長郷の農地から原料を採取しており、1990年には、この領域に63名の原料区委員が置かれているという。

しかし、1950年代末には、国内需要をまかなってきた工業が成長し、国内では消費しきれ

³³ KS氏によれば、一族で共有していた土地は250甲歩であったというので、分家の時の甲数とは符合しない。途中で手放しているのかもしれないが、確認していない。一説では、自前の所有地は100甲歩だったともいう。また、本文であげた分割のしかたは、KS氏の記憶によるものだが、KK氏の記憶とは一致していない。ただし、最終的に個々

ない生産過剰状態になってきた。この頃から、台湾の工業は輸入代替から積極的な輸出志向へと転換した。こうした工業の発展を準備した背景には、この頃農村に良質で低廉な労働力が豊富に待機していたということが挙げられる。1960年代に入ると、都市部において中卒以下の労働力の供給不足が顕在化し、農村からよりよい収入を求めて、大量の単純労働者が流出するようになった（隅谷・劉・涂 1992:38-41）。

S村でも、特に1965年あたりから、村を出て台北や高雄などの都会に出稼ぎに出る人が圧倒的に増えている。たとえば、今日S村で第2位の人数を数えるK姓³⁴を例に、戸口の上からの人口移動の様相を年代別に示してみると、表2のようになる。台湾の戸籍は、日本植民地時代に作成され、光復以後現在使われている「戸口簿」も、基本的な形式は、日本時代のものを継承している³⁵。ただし、日本のように戸籍と住民票を分けていたわけではないので、日本時代に、戸口簿を残したまま村外に出ていることを届けている場合には、“寄留”あるいは“寄居”などと記されている。光復後については「遷出」と記載されている。この場合、「戸口簿」から除籍されている場合もあるが、除籍されていない場合もある。また、ある場合には、“原籍保留のまま遷出”と特記されている。いずれにしても、実質上はすでに外地に本拠を移していても、「戸口」はS村に残したまま、という場合もありえるので、この表の数字が実情を正確に反映しているとはいえないが、大体の傾向をつかむことはできるであろう。

表2からは、次のようなことが読み取れるだろう。まず、日本統治時代には、基本的には村を離れて他所へ寄留している例は、光復後と比べると非常に少なく、また移動している先も、S村からさほど遠くない、現在の雲林県、嘉義県・市がほとんどである。ところが、光復後、特に1960年代後半以降になると、村から移住して行く人が増え、しかも、移動先は、台北市や高雄市などの大都市及びその周辺地域が圧倒的である。また、表3は、遷出年齢の

人に分割された甲数についての記憶—30甲—は一致している。

³⁴ S村のK姓は、大きく四つの宗族に分かれている。どの宗族も、宗祠はもっていないが、ある宗族は、骨壺を納める共同の墓地を共有財産として持っている。族譜もかつてはなかったようだが、規模の最も大きい宗族では、1977年にある人物が宗族のメンバーの間をまわって親族関係を調査し、一族から資金を募って、印刷・出版した。共同墓をもつ宗族は、かつて小学校の教諭をつとめたあるメンバーが位牌や墓碑などから系譜関係を復元して手書きの族譜を作っていた。S村では、族産を持つような裕福で強固な宗族意識をもった宗族はみあたらなかった。

³⁵ 台湾では1896年に“戸籍調査ニスル告諭”が出され、憲兵隊、警察に命じて戸籍を編纂させることになった。しかし、日本の戸籍法は台湾には適用されなかった。1905年の“戸籍規則（府令）”及び“戸口調査規定（訓令）”で、戸口の管理は警察が行うことが明確にされた。

第一章

統計である。この表では、家族などがまとまって遷出している場合には、戸口の記述から遷出する当事者と彼あるいは彼女に付随して遷出する者を分け、当事者の年齢のみをカウントしている³⁶。年代は、光復以前、光復以後1964年まで、遷出が本格化する1965年以降に分けた。この表からは、年代の如何に関わらず、遷出者は、20代及び30代に集中していることがわかる³⁷。これらのことから、高い収入を求めてこの地域から都会へ20歳代、30歳代の働き盛りの人々が流出していく傾向が、1960年代後半に始まったことが読み取れるだろう。

次に、婚姻圏を見てみよう。すでに述べたように、S村は、非常に雑多な姓からなる村であったので、伝統的には、婚姻も村内で取り結ぶものが少なくなかった。表4、表5は、今日S村でやはりK姓を例に、年代別の婚入者の出身地及び婚出者の婚出先を示した表である。これらを見るとはっきりとした傾向が読み取れる。まず、日本統治時代即ち1945年以前においては、婚入にせよ、婚出にせよ、結婚対象者は、村内を含むS郷内が圧倒的に多かったという点である。また郷外の場合でも、その範囲は、せいぜい東西に境を接する口湖郷と北港郷にほぼ限定されている。〈五股〉や〈香庄〉が含まれる雲林県や嘉義縣市ですら、通婚が頻繁に行われているとは言いがたい。ところが、婚入者の場合には、1965年以降、婚出の場合には1955年以降、台北縣市、高雄縣市、および雲林県・嘉義縣市以外の人と通婚する例が、急増した。つまり、この時期になると、通婚圏は、〈香庄〉や〈五股〉が含まれる嘉雲平原地域の周囲ではなく、それを飛び越えた台北や高雄などの都市部へ移っていったことが読み取れる。

以上のことから、ここでは次のことを確認しておきたい。即ち、日本統治時代には、S村では他所への移住は非常に少なかったこと、また通婚圏は、同じ郷内あるいは、東西で境を接する隣郷に限られるなど、人口の流動性は非常に低かったのみならず、また地理的な範囲も非常に狭かった。一方、光復後になると、特に1960年代後半以降、S村の過疎化が急速に進み、労働人口が大都市に流出するようになった。また、それにつれて、婚姻の範囲も一挙に雲林県や嘉義県・市などの近隣地域を飛び越えて、台北県・市、高雄県・市を含む台湾全

³⁶ 「〇×と遷出」という記載から、〇×を遷出する当事者として解釈した。

³⁷ 1945年-64年に関しては、30歳代より10歳代の遷出者の方が多い。この理由は不明であるが、当時は義務教育が小学校までであったため、10歳代ですでに都市へ働きに出る者が多かったのかもしれない。1980年代中葉に屏東県の離島琉球郷で現地調査を行ったときは、すでに中学校も義務教育化されていたが、特に女子を中心として、中学校へは行かず、あるいは小学校高学年以降学校をやめて、都会へ働きに行くケースが多々見られた。

第一章

島に広がっていった。

次に、S村の人々の信仰について概観しておきたい。S村において、村人の信仰の中心となってきたのは、T府という「温府王爺」を祀る廟である。「温府王爺」は、廟内に掲げられた沿革誌によれば、名を鴻、字を徳脩といい、山東済南府歴城県人で、唐朝貞観年間に三十六「進士」と義兄弟の契りを結び、皇帝の御輿を救ったことがあった事により、山西知府（知事）に任命され、死後は皇帝から「温府千歳」に封じられ、全国各城市に廟を建てて祀るよいうにとの聖旨が下されたと言う³⁸。S村へは、村のO姓の祖先が、大陸から1640年に勧請したものとされている。しかし、長い間、神像はO姓の自宅の正庁に安置されてきた。廟を作ったきっかけとなったのは、第二次世界大戦であった。村では、度重なる空襲の中で、「温府王爺」の加護を祈り、もしも空襲から村人を守護してくれた場合には、戦争が終了した後、廟を建てて感謝すると、願いをかけた。実際、「温府王爺」の加護のゆえに、村は戦争の被害を受けることがなかったので、戦後の1948年に村人から寄付を集めて、現在の地に廟を建てたと言う。

廟は、村の北はずれに建てられている。現在のコンクリート造りの壮麗な廟は、1982年に建てなおしたものである。建物は、二階建てで、階下には、「温府王爺」が中央に、左右には子授けに靈験のあると言われる「註生娘娘」と土地神である「土地公」が、温府の神棚の下には、「土地公」の部下で避邪に靈験があるという「虎爺」が安置されている。階上には、中央に「玉皇上帝」が、左右には「観音仏祖」と「地藏菩薩」が祀られている。廟の前は、真中を舗装道路が斜めに横切っているが、それを跨ぐように広いコンクリート舗装された広場が広がっていて、「温府王爺」の誕生日や〈五年王爺〉の祭祀の際にはここに供物を置く台が並べられ、また奉納される劇の舞台小屋も設営できるようになっている。廟には管理人がおり、早朝から夕方まで廟門が開けられ、誰でも自由に参拝できるようになっている。また前庭の隅には老人会の集会所があるなど、T府やそのまわりは、老人達が気楽に腰をかけて昼寝をしたり、おしゃべりや中国将棋に興じたりする事ができる場所となっている。また、廟の前庭を横切る廟前路沿いには、村のメイン・ストリートであるバス通りからT府までの沿道に、毎週日曜日の夜に夜市が立つ。夜市では、洋服屋や靴屋、日用品屋（プラスチックの籠、ゴミ箱、食器等）、刃物屋、ミュージック・テープ屋、玩具屋、寝具屋、スナックの屋台

³⁸ これは伝承であり、このようなことが実際にあったわけではない。

第一章

(ポップコーン、今川焼、飲料、ホットドッグ、ステーキ、蚵仔煎(牡蠣のオムレツ)など)、賭け事の店などが並ぶ。この他、廟の前庭には、ミニカー屋が出て、子供たちの格好の遊び場所になる³⁹。

「温府王爺」の誕生日は農曆6月20日である。この日には、「温府王爺」が廟から外へ出て、村を巡境する。また、この日には、村の各家庭が宴席を設け、親戚や友人、仕事の関係者などを招待する。ただし、〈五年大科〉のある年には、巡境や宴席は行わず、旧曆十月十五日の五年大科時にまとめておこなっている。筆者が滞在していた1990年は、五年大科が行われたので、6月20日の祭りはごく簡単に行われた。すなわち、午前中に、「温府王爺」やその他の廟に祀られている(神) (「玉皇上帝」、「地藏菩薩」、「観音菩薩」、「土地公」、「註生娘娘」など) に対して、各戸から持参した供物(〈三牲 sam¹-seng¹〉⁴⁰、果物、お菓子、米酒、金紙)を捧げ、参拝した。午後は三時頃から再び村人が廟に集合し、供物(調理済みのおかず、ごはん)を準備して神兵をねぎらうための儀礼である〈犒軍 ko²-kun¹〉を行った⁴¹。ただし、廟には行かずに、自宅の前に机を出して供物を並べた家庭もあった。〈犒軍〉の場合には、午前の神に対する参拝とは異なり、村人が一緒に参拝することになっているので、廟に行く場合でも自宅の前で行なう場合でも時間は同じである。供物は一定の時間供えられた後、神意を占う竹や木などで作られた、2枚の三日月型をした占いの道具である〈筊 poe¹〉⁴²を廟の主任委員が投げて〈神〉の承諾を得た後、持ちかえることが許された。

T府には、管理委員会が設けられており、立候補者の中から、SB村及びSN村の鄰長達⁴³が投票して委員を選出する。一期は五年で、ちょうど筆者が滞在していた1990年

³⁹ このような市は雲林県から嘉義県の北部にかけて、曜日毎に立てられていた。1990年当時は、日曜日は、S村の他に虎尾(ただし、昼間)、斗六、斗南、月曜日は土庫、嘉義県朴子、火曜日は元長、水曜日は口湖、下崙、木曜日は嘉義県新港、植梧、金曜日は東勢、蔦松、土曜日は四湖であった。但し、この市で売られているものは、定期市でなければ手に入らないものではない。食料品や日用雑貨、衣料品などは、村の常設店舗や市場でほとんど入手できる。日曜夜の定期市は、村人にとっては、気晴らしの対象である。

⁴⁰ 神に捧げる供物である〈牲礼 seng¹-le²〉の一種。通常、豚肉、鶏肉、魚の三種類を用意する。

⁴¹ 〈神〉の兵将を拝むこと。神兵は、廟の神が守護すると考えられている境域に邪霊が侵入するのを防ぐと考えられている。そこで、神誕祭や「醮」祭の時などに神兵の労をねぎらうのである。

⁴² 占いのやり方、神意の判読方法などの詳細については、第3章注15参照。

⁴³ 鄰とは、行政村の下位単位であり、それぞれに鄰長が任命される。行政的な通達などは村長から鄰長を通して、各家庭に通知される場合が多い。

12月に選挙が行われた。村長二人と財産管理人一廟の土地及び建物の名義上の所有者二人は無投票（「当然委員」という）で、その他に、SB村から8人、SN村から9人が選挙で選ばれた。

T府にはかつて廟の公認の「温府王爺」の〈童乩 tang⁵·ki¹（シャーマン）〉がいたという。しかし、廟の管理委員会の前主任委員の時代に、三人もの〈童乩〉がそれぞれ温王から公認された〈童乩〉であると主張した為、揉め事が生じるのを怖れて公認の〈童乩〉を置く制度は廃止された。あるインフォーマントによれば、最後の公の〈童乩〉は、五代目であったという。現在でも「温府王爺」の〈童乩〉を名乗る人々がいるが、彼らは廟が公認したわけではない。彼らは、人々の求めに応じて、託宣を与えたり、廟の祭りや五年大科の際に登場したりすることもあるが、これらの活動は、全て私的なものと解釈されている。

村には、もうひとつ大きめの廟として「項王（項羽）」を奉祀するL殿という廟がある。本尊の「項王」は、K○姓の二人の兄弟が大陸から移住時に連れてきたもののようだが、うち一人が結婚して五人の子供をもうけ、その五人を基点とする〈房〉が順番で祭祀を行ってきた。しかし、靈験があらたかになるにつれ、K○姓以外の信者が増え、また「項王」の〈童乩〉を通して「項王」の要求もあり、民国68年（1979年）に、現在の廟を建てることになった。L殿の管理委員によれば、L殿の「項王」は、〈童乩〉に憑依する事が少なかった為、「温府王爺」に比べると、一般の信者が〈問神 mng⁷-sin⁵〉する機会が少なかったので、信者の増加が鈍く、そのため、T府が村の守護神の廟となったという。〈問神〉とは、〈童乩〉等の靈媒を通して、神に相談を持ちかけ、託宣を得る事であり、〈神〉が個人の個別具体的な相談事や悩みを聞き、解決してくれるので、靈験のあるなしが、信者の増減に直接的に結びつくのである。つまり、このような装置を持っていて、しかも靈験も顕著であったT府の方が、信者を増やした、というのがL殿の信者の解釈である。しかし、近年では、L殿もT府に次ぐ村の廟と認定されるようになってきている。そのため、L殿の管理委員会の委員も、T府と同時に立候補者の中から鄰長が投票して選出することになっている。

このほか、S村の村人全てに関係がある宗教施設としては、T府の前庭の脇に、その付属施設のように建てられた小さな祠の將軍祠がある。將軍祠は実在したといわれる人物を祀った祠である。普通の人間であったが、死後靈験を顕わし、祠にまつられたという。誕生日は農曆3月19日であるが、この他、T府で祭が行われる6月20日や五年大科のときには、村人はT府で神々に供物を捧げた後、そのお下がりやを將軍祠に供えている。また、T府から徒歩

第一章

で二、三分のところ、他の村へ通じる村外れの大通りをわたった村の東側には墓地があり、その一角には「有応公」を祀った祠がある。「有応公」とは、祭祀する子孫のいない人の骨を合祀したもので、S村の場合には、祠の両脇には男女に分けて骨を納める塚が作られている。

この他、更には、村の中の下位区分にあたるOH集落に、主にこの集落の人達を中心とする人々が奉祀する「土地公」廟があり、農歴8月15日に祭を行っている。ただし、委員会や祭りを挙げる時の責任者である〈炉主 lo⁵-chu²〉、〈炉主〉を補佐する〈頭家 thau⁵-ke¹〉などの組織はなく、付近に住む信者が自主的に管理運営をしている。この「土地公」は、戦前には祠がなく、大きな木の下に四枚のかわらを置いて、それを依り代の代わりとしていた。しかし、戦後の八・七水災と呼ばれる災害で、S村が大きな被害をうけたにもかかわらず、この祠が壊れなかったことから、人々はこれを「土地公」の靈験と考え、今の廟を建てることにしたと言う。この大木は1990年代当時も廟の後ろに残っていた。廟の土地は、信者から寄付されている。また廟の前庭は、S村から移住して行った人から借りている。

これら以外にも村内には、小さな祭祀センターがいくつもある。それらは、多くが個人の自宅の中を壇としたり、あるいは自宅を改築してつくった壇である。それらには、例えば、「関帝」をまつた「関羽殿」（仮名）、「太子」をまつた「太子宮」（仮名）、「媽祖」をまつた「聖母壇」（仮名）などがある。

S村の中には、以上のように固定的で誰にでも開かれた祭祀センターがいくつもあるが、その他にも、廟を持たない祭祀活動や組織も見られる。その一種がいわゆる〈神明会〉である。これは、同業者や同年・同窓などの関係にある人々が私的に組織したもので、彼らの統合の象徴として、特定の〈神〉を奉祀している。大抵は、神像と香炉などを共同所有しており、毎年〈炉主〉を会員の中から選び、それらを〈炉主〉の責任のもとで管理、奉祀し、毎年決まった時期に会員が集まり、次期の〈炉主〉を選び、会食などをして親睦を深めている。このような会の会員組織は、S村の範囲を超えている場合も見られる。例えば、KD氏の所属する会は、「太子会」と呼ばれていた。「太子会」は、KD氏の父親が、1930年前後に庄の役場に勤めていた頃作ったものだという。当時、統治者であった日本人の警察は、台湾人の家に窓がなく、不衛生だと言うので、各家に出向き、壁に白墨で窓枠の絵を書いて、その通りに窓を作るように半ば強制的に指導していた。そこで、KD氏の父親は、朴子からS村に出入りしていた親方を知っていたので、彼に頼んで仕事をさせたという。彼は、たくさんの同業の友人らを連れてきてこの仕事を行った。KD氏の父とこの親方は仲が良かったので、この時に職人達とともに〈結拝 kial⁴-pai³〉すなわち、義兄弟の契りを結び、以後「太子」

を祀って毎年〈炉主〉を決めて集まることにしたという。かつては、年一回の宴会では、豚を殺して供え、それを参拝後に調理してともに食べたと言うが、現在はレストランでの会食が普通のようなのである。また、会員同士の付き合いは、年一回の会食だけではなく、子供の結婚における贈り物のやりとりや、葬式への参加、日常的な往来や相互扶助など多岐にわたっていた。しかし、多くのメンバーが物故して既に子供の代になっており、また60年余りの間に各人の居住地も分散してしまったため、かつては十数人いたメンバーも、いまでは朴子に4、5名、S村に3名、蔦松に2名にまで減少している。KD氏の父は既に亡くなっており、その後を継いだのがKD氏である。

この他、S村で廟を持たない村人の宗教的な活動のなかで、上記のものでもなく、また年中行事として台湾漢人の地域社会においてそれほど一般的ではない活動として、「義民」の供養を挙げておかねばなるまい。この「義民」は、村人によれば、北港にある義民廟に祀られており、林爽文の乱に抵抗して亡くなった烈士であるという。林爽文は、漳州人で父と共に台湾に移住し、台中の大里杙に居を定めた。乾隆五十一年（1786年）に天地会を基礎として反乱を起こし、彰化城を陥落させ、北港、諸羅（現、嘉義）、南投などを攻めた。清朝は、これに対し、軍隊を派遣して反撃したが、林を捕らえ、乱を鎮圧するまでに一年三ヶ月を要した。清代の台湾は、「三年小反、五年大反」と言われたように、反乱がしばしばおきていたが、林爽文の乱は、その中でも特に巨大な反乱であった。林らの反乱軍は諸羅を陥れた後、新港を攻め落とし、笨港へ迫った。そこで、笨港では108人の勇士を募り、義民団を結成し、嘉義から虎尾までの警備にあたったという。義民団には一頭の犬も混じっており、昼夜警備に当たったため、林の軍隊の奇襲を免れることができたと言う。これを知った林の側では、ある時この犬を毒殺したと言う。このため、農曆五月三十日、戦勝を祝していた義民軍は、犬の警告がなかったために酔って眠りこけている間に、反乱軍によって全員殺されたと言う。後に、清の朝廷は、軍隊を派遣して、林らを捕らえたが、この時鎮圧軍の将として派遣された福康安が義民軍のことを上奏したために、乾隆皇帝から「旌義」の匾額（扁額）を下賜され、地元民によって「旌義亭」が建立された⁴⁴。民国19年（1930年、昭和五年）には、改築されて「義民廟」となり、また石製の「義犬將軍」が彫刻、奉祀されている（北港義民廟管理委員会 n. d.）。

⁴⁴ 後、同治元年（1862年）の彰化県戴潮春が反乱を起こした際にも、義民兵が募集され三十五名が命を落としたため、これらの犠牲者も旌義亭に祀られた。

第一章

さて、S村の人々は、毎年農曆5月の末に、この義民廟に祀られている「義民」を拝んでいる。この日は、午後3時頃から各家の前庭や道路わきに机を置き、〈三牲〉、〈紅龜 ang⁵-ku¹〉⁴⁵、その他果物などを置き、それらの供物に直接線香を挿す。しばらく供物を置いた後、〈筭〉で「義民」たちが供物を食べて満足したかどうかを確認し、〈金紙〉を燃やして、「義民」たちを送り返す。このような祭祀習慣がいつの頃から始まったかは、筆者は突き止めることはできなかったが、S村の人々が彼らを供養するということは、林爽文の乱当時、S村も反乱軍の脅威にさらされ、彼等の庇護を受けていたことを想像させるに十分である。このような形で「義民」を供養するのは、ひとりS村にとどまらず、北港周辺の村々で、しかも村ごとに日をずらして行っていた⁴⁶。

以上が、S村の人々のほとんどが何らかの形で関係する民間信仰の施設や活動であるが、この他、これらと性格を多少異にするのは、仏教の寺である。H寺は、民国47年（1958年）に結成された「H蓮社」という念仏会が基礎となっている。住職は台南六甲龍湖岩の赤山仏学院で修行した僧で、民国50年（1961年）に「H蓮社」に招かれ、H寺の建立に関わった。H寺は民国54年（1965年）に完成し、その後民国78年（1989年）にコンクリート製の頑丈な建物に建て替えられている。装飾などはほとんどなくシンプルな造りである点が、向かいにあるT府とは好対照である。寺で行われる行事でも、廟と違って〈金紙〉や〈銀紙〉を焼くことはない。またH寺には納骨塔が建てられている。これは、未婚のままなくなった女性や特に仏教にこだわりを持っていた人の遺骨を納めておく施設である。90年当時、H寺には男性住職のほかに数人の尼が止宿していた。寺では念仏会が平日の夜に行われており、参加者の多くは村に住む中高年の女性であった。H寺は、T府の向いにあり、決して村の外にあるというわけではなく、また誰にでも開かれている場所ではあったが、T府と比べると、村の誰もが出入りをするというところではなく、念仏会の参加者や在家でも受けることができる「五戒」「菩薩戒」などを受けるために修行に訪れる人など、特別仏教に対して自覚的に興味を持つ人が訪れる場所であった。

⁴⁵ もち米で作り、中に小豆やピーナッツの餡をいれた甘い餅。亀の形に作り、上側に甲羅の模様をつけ、紅い色をつけてある。

⁴⁶ 例えば、北港鎮の西隣の水林郷では、土厝村、顔厝寮が農曆5月23日、番仔厝と海豊が26日、春埔村と海埔村が27日、水林街と西井村、牛挑湾が28日、湖仔内が6月1日などとなっている。このように、日をずらして各村で順番に祭祀するやり方は、かつて中元節の〈普度（施餓鬼）〉において一般的に見られた祭祀方法である。

以上、本章では“嘉雲平原地域”および、筆者が居住した〈香庄〉の一単位であったS村について、概略を紹介した。ここで読者の注意を喚起しておきたいことは、以下の諸点である。まず、鎮安宮の祭祀を支えてきた諸単位が位置する“嘉雲平原地域”は、台湾本島で非常に早くから漢人が住み着き、台湾有数の稲作・糖作地帯であったが、S村の事例からも明らかのように、1960年代以降、急激な人口の都市への流出により過疎化を迎えている。第二に、S村に見るように、〈香庄〉は、そこに所属する人々が日常の信仰の中心とする〈神〉あるいは廟を持っており、これを媒介として、鎮安宮の祭祀に参加している。第三に、第二のような信仰の中心をもっているものの、その他にも村の中には様々な信仰対象がある。第四には、鎮安宮の祭祀に参加しつつも、北港に廟のある「義民」に対する祭祀のように、村における祭祀の対象としては、鎮安宮だけではなく、これとは別個な地域的な広がりを持つ祭祀対象も同時に存在している。

第二章

第二章 馬鳴山鎮安宮

本章では、馬鳴山鎮安宮に関わる歴史の概略を考察することで、本論の背景となる鎮安宮についての基本的な知識を提供することが目的である。ただし歴史とはいっても、本章では主に鎮安宮の創建に関して注目し、歴史的な史料や聞き取り調査を通して、ごく初期の鎮安宮の状況を出きる限り再構成しておきたい。その後の廟の発展については、第七章で取り上げて詳しく分析を加えるので、ここでは後の議論に関わる信者のカテゴリーの区分についてごく簡単に触れるにとどめる。

鎮安宮の歴史は、現存する文献記載が少ないので正確なところはわかりにくい。手初めとして、現在鎮安宮の当事者達が伝えている鎮安宮の由来を、廟の管理委員会が発行している『馬鳴山鎮安宮沿革誌』（1989年¹、以下では『沿革誌』と略記する）に見てみよう。この伝承は、廟の管理委員会が編纂した書物に記載されているものであるから、現在鎮安宮において正しいものとして認定されている伝承といえることができるであろう。

馬鳴山鎮安宮的建立，溯自前康熙元年（西元1662年）由馬鳴山居民奉祀之古神「老朱王爺」有一天爨示曰：「本庄西北方草港有天神駕臨應即前往迎接爨駕回來供奉」村民雖在信疑之下，乃遂派人前往草港觀望，果見浮海隨波而來王船一艘，停靠港灣，船上橫披紅綾一幅，墨書：「代天巡狩五年千歲」字樣，船中有三尊神像，香爐一只，立炷靈香三支，及靈籤、藥籤，各一冊，還有紅綾一卷，上書五年千歲，十二值年尊姓暨聖誕斯時馬龍山村民遂即邀同附近之昌南、新厝、芋頭、昌厝、同安、林茶寮等七庄居民共同前往草港迎歸馬龍山擇地建立草壇奉祀，時神曾爨示曰：「吾兄弟發祥於泉州南沙坑寮，主宰各年行使神事，神兄弟奉玉旨代天巡狩，查察四方，賞善罰惡，除暴安良，（後略）」

（和訳）² ……清の康熙元年（1662年）のある日、馬鳴山の住民が祭っていた古い神である「老朱王爺」が「本庄の西北の草港に天神が来臨したので、すぐにお迎えして

¹ 本沿革誌には、奥付けがないため、正確な出版年は不明である。前文が1970年に記された事に見えるが、内容は逐次増補しているようである。筆者が参照したのは、1989年に増補した資料が含まれている為、暫定的に1989年刊としておく。

² 本論では、漢文の引用文について、（和訳）とある場合には、筆者が訳している。その他

第二章

帰り祀るように」と指示した。村人は半信半疑であったが、人を遣わして草港を眺めたところ、果たして海に浮かび波に流されて一隻の王船がやってきて港に泊まった。船の上には、赤い綸子の布が一幅掛かっており、その上に墨で「代天巡狩五年千歳」と書かれてあった。船の中には三尊の神像と香炉が一つ、火のついた線香が三本、一般用のおみくじと葉のおみくじの本が各一冊、また、赤い綸子が一巻有り、上には五年千歳、十二値年の尊姓及び生誕の日時が記されていた。ここに至り、馬龍山（馬鳴山）の村民は、付近の昌南、新厝、芋頭、呂厝、同安、林茱寮等に呼びかけて、七つの村共同で草港に神を出迎え、馬鳴山に戻り、場所を選んで草壇を建立して祭った。この時神のお告げによれば、「我が兄弟の発祥は、泉州の南沙坑寮である。各々の年に神事を行うのを主宰する。兄弟は玉旨を奉じて天に代わって巡狩し、四方を査察し、を賞し悪を罰し、暴を除いて良を安堵する」ということだった。

以上の記述に従えば、鎮安宮の起源は明末清初期、台湾では明復興の根拠地を求める鄭成功らの軍が当時台湾を掌握していたオランダ軍と戦ってこれを台湾から駆逐した頃であり、漢人による台湾開拓のごく初期の時代である。この記述から、〈王爺〉は船にのって中国大陸泉州の南沙坑寮からやってきたこと、神像は三体のみであったが、〈王爺〉は十二種類からなり、それぞれが十二支の一年の当番になっていたこと、総称を「代天巡狩五年千歳」といったこと、馬鳴山だけでなく、昌南、新厝、芋頭、呂厝、同安、林茱寮の諸村落と共同で迎えたこと、などが伝えられてきたことがわかる。

しかし、1662年この地に鎮安宮もしくはその前身となるような廟が建てられたか否かは、康熙三十五年（1696年）の高拱乾による『台湾府志』やその後にこれをもとに改訂・増補された四種の台湾府志—即ち、周元文 康熙四十九年（1710年）『重修台湾府志』、劉良璧 乾隆六年（1741年）『重修福建台湾府志』、范咸 乾隆十二年（1747年）『重修台湾府志』、余文儀 乾隆二十五年（1760年）『続修台湾府志』—や、周鍾瑄による康熙56年（1717年）の『諸羅県志』をはじめとする清代の歴史的な記載の中にはうかがうことはできない。

また、雲林県訓導倪贊元編の『雲林県采訪冊』（1993〔1894〕）には、北港の朝天宮（當時は天后宮）や文昌祠（後、朝天宮に移される）、旌義亭（現、義民廟）、弥陀寺、現在麦寮郷麦寮にある拱範宮（媽祖廟）、彰徳祠（文昌帝君廟）、現在土庫鎮にある順天宮（媽祖

については、先行研究の和訳や読み下し文を使用し、文末に出典を示している。

第二章

廟)、鳳山寺(保安広沢尊王廟)、現在褒忠郷褒忠に位置する萃英(文昌帝君廟)は記載されているが、鎮安宮のことは記述されていない³。しかし、記述がない事は、廟が存在しなかったことの証明には必ずしもならない。編者が鎮安宮の存在を知らなかったか、知っていて取り上げなかった、という可能性もあるからである。前者の可能性は、馬鳴山が雲林県の県城から離れた場所に位置していたために、官僚などの目にとまらなかったことが考えられる。後者の場合には、〈王爺〉が当時為政者の側からみてまっとうな神とは認め難く、〈王爺〉を祀った廟がしばしば「淫祀」と見なされたことと関わっている。「淫祀」とは、元来は自家で祀るべきでない神を祭るといふ、度をすぎるほど不都合ないしは身分不相応な祭祀のことであったが、一般にはいかがわしき悪霊をまともな神として祭る俗信を意味している(劉枝萬 1994a:53-54)。即ち、文献に記録をする当時の官僚にとっては、庶民が信仰する田舎の廟は、いかがわしい悪霊を祀るといふ理由で、関心の対象に入っていなかったのかもしれない。「訓導」とは、明清期、府、州、県などの学校に置かれ、教員を助けて学生を指導する任を負った役職であった。国家の官僚を育てる立場にあった人間からみれば、〈王爺〉が正しい神でなかったと考えられたとしても無理はないだろう。

『雲林県采訪冊』で〈王爺〉廟以外にどのような寺廟が取り上げられているかを見れば、当時の知識人の民間信仰に対する認識がより明らかになる。上記の諸寺廟のうち、弥陀寺は仏教寺院である。また、旌義亭は、第二章で紹介した北港の義民廟に相当する。即ち、乾隆年間に林爽文の乱に関連した一連の騒乱時に、笨港を守った義士達をまつたもので、皇帝から下賜された「旌義」の額を掲げている。つまり、旌義亭は、中央からの認証を得た廟であった。その他の廟の主神は、「媽祖」、「文昌帝君」、「広沢尊王」に限られている。これらの〈神〉は、全て国家中央から「封号」、即ち一種の称号を授けられ、国家の「祀典」に取り込まれた〈神〉である。「祀典」とは国家が公認した〈神〉について、その格式、「封号」や祠廟および祭祀(神の威儀・供品・勅使など)に関する要項を規定した公式記録である(澤田瑞穂 1982:534)。このことから『雲林県采訪冊』が編まれるにあたっては、まさに取り上げるに値する〈神〉か否かに関して取捨選択が働いていたことは、否定できないだろう。

日本時代にはいると、総督府は全国の寺廟登記を徹底させるために、詳細な調査を行う

³ 同書に掲載されている諸寺廟のうち、〈王爺〉廟は、斗六堡の「池王爺」廟と「温王爺」廟の二字のみである。斗六は雲林県の県城であったから、官僚が〈王爺〉廟の存在に気がつき、無視できなかったものと思われる。

第二章

ようになる。20世紀初頭の嘉義庁による寺廟調査（嘉義庁 1915⁴）では次のように述べられている。すなわち、布嶼堡馬鳴山庄（現、雲林県褒忠郷馬鳴村）の〈五年王爺〉は、大陸の泉州より分身を勧請したもので、「初メ諸羅山（嘉義）ニ安置スベキモノナリシガ、何カノ行違ノ為メニ、明治二十年三月二日、此地ニ廟宇ヲ建設セリト云フ（当初諸羅山（現嘉義市）に安置するべきであったのにもかかわらず、行き違いがあり明治二十年（1887年）3月2日にこの地に建廟された）」。⁴『沿革誌』では、最初の草壇設置の後、光緒十三年（1887年）に陳国と陳圍が発起して煉瓦づくりの廟を建てたと記載していることから、嘉義庁の調査では、この煉瓦造りの廟を最初の廟と認めたのであろう。『沿革誌』では、それ以前にも草の庵から木造建築への改築があったとされているが、正確な年代は記されていない。そして、木造建築から煉瓦づくり廟宇への建て直しが光緒十三年だというのである。

嘉義庁の記録では1887年以前については言及されていない。建廟年代については、おそらく次の二つの可能性があるだろう。即ち、光緒年間以前に廟が存在していなかったという可能性と、存在したとしても当時の調査基準の関係で草庵式や木造の簡単な施設を廟建築として認めていなかったという場合である。筆者がフィールドで出会った馬鳴山の顧問の一人（調査当時年齢80歳代、その当時既に16年間廟の管理委員会顧問を勤めていた）は、

⁴ 筆者が入手したものは、中央研究院民族学研究所に収蔵されているコピーである。この版には、奥付等がついていないので、出版年代は不明である。オリジナルにも出版年が記載されていたかどうかは未確認である。しかし、同書には、現在嘉義県朴子鎮に属する配天宮の記載に、廟宇の改築の年代が記されていることから、出版年代をおおよそ特定できる。例えば、同廟は、最も新しい改修が大正四年（1915年）に竣工した、とある。また、それ以前の改修は、同治四年（1865年）竣工の改修が「今ヨリ五十年前」、また嘉慶十九年（1814年）竣工の改修が「今ヨリ百年前」とあるので、おそらく1915年頃に行われた調査をもとに編まれたものと思われる。本書は、手書きの報告書で、嘉義庁内の公学校区域毎に、その区域内にある寺廟について所在地、本尊、縁起沿革、人民帰響の状況、祭祀の方法等が記録されている。また、廟によっては、教育上及び教化の上での影響や、台湾の人々の信仰内容のうち、彼らの労働意欲や道徳意識を高めるために利用できる部分と打破すべき部分などについての評価も含まれている。これはおそらく、1915年に台南庁を皮切りに全島で行われることになった宗教調査の一貫として嘉義庁下で行われた調査の報告と思われる。蔡錦堂によれば、台湾総督府は、1915年の西来庵事件を、民間信仰の神を統合のシンボルとした抗日抗争と位置付けたという。そして、台湾の治安維持のために民間信仰を統制する必要があると認識したため、台湾の宗教に関する基礎的なデータの収集を目的として全島の網羅的な宗教調査を開始したという（蔡錦堂 1994）。調査の結果は大正七年度（1918年度）内に総督府に提出することが義務づけられ、これに基づいて1919年に台湾総督府から『台湾宗教調査報告書（第一巻）』が出版された。よって、嘉義庁の本報告は1915年から1918年の間に出されたものと考えられる（宗教調査のきっかけ、目的、成果などについては、三尾（1998a）参照）。なお、林美容編（1997）では本書を1915年の出版としており、林美容・三尾裕子編（1998）でも前者に倣っている。

第二章

〈五年王爺〉の最初の来臨時に建てられた最も初期の建物は、こうりゃんの穂で編んだものであった、という伝承を語っていた。この建物は、現在の廟が建っている場所の脇にある砂丘の上に建てられたが、そもそも軟弱な小屋であったため、程なく倒れてしまったという。その上、そのこうりゃんをござ代わりにした女性がいて、何かの拍子に、こうりゃんは燃えてしまった。そこで、村の頭が御輿を担いで神託を請うたところ、御輿は野原や池を駆け回った挙げ句に、焼失した建物のあったところの東側に廟を建てて欲しい、と告げた。そこで、人々がかつて船で〈王爺〉が流れ着いたときに船の中にあった神の名簿から原籍地を辿り、大陸の泉州へ巡礼して大陸から十二尊の〈王爺〉を迎えてきたという。この伝承が果たしていつの時代を語ったものなのかは不明である。しかし、もしも最初期の草で編んだ庵の時には、船に安置されていた神像だけをまつり、のちにより堅牢な廟を建てた時に泉州から神像を勧請したのであれば、その時期は、嘉義庁の記録にみえる明治二十年頃であったかもしれない。

一般に台湾の開拓史と廟の建立との関係を見ると、開拓が行われて時間をおかずすぐさま木造あるいは煉瓦製の廟が建てられるということはない。大抵の場合、開拓初期には開拓民の経済状態も良好とはいえず、本格的に定住するか否か決断するまでに多少の時間がかかるため、神像や〈香灰 hiu^m-hoe¹ (〈神〉を拝む為にともした線香の灰)〉を故郷から携帯してきたり、あるいはそれらを何処かで拾い上げたとしても、本格的な廟を建てず、しばらくは個人宅や簡単な小屋などに安置する。その後、〈神〉に靈驗があることが証明され、また村落の定着化が進むにつれて、〈神〉の祭祀専用の建物が造られ、また定着化の度合いと経済状態の改善により、次第に堅牢で大規模な寺廟建築物の中に大型の依り代によって祀られるようになる、というのはごく当然の成り行きであろう⁵。

鎮安宮の場合、光緒十三年の廟の構造がどのようなものであったかは、今日では既に明らかではないが、この時の建築物は堅牢な木造であること、神像が仮のものではなく泉州からの正式な〈分靈〉であるということは、住民が馬鳴山において定住し、〈分靈〉した〈王爺〉を奉じていく意思を固めたことの表れと考えてよいだろう。しかし、そうだとすると、沿革志に記述されている船の漂着から堅牢な廟の建築までの期間は、約200年かかっていることになる。果たして、200年の間、馬鳴山はずっと草葺き等による簡易な小屋がけだった

⁵ 台湾における村落の開拓・発展と寺廟の形態との関係の変化については、劉枝萬(1994a:117-141)を参照。

第二章

のだろうか、それとも、船の漂着がもっと遅かったのであろうか。この点については、現在となっては既に確かめる術がない。

先の〈五年王爺〉の来臨時に関する記述に従えば、馬鳴山の村は1661年当時、既に定住村として成立していたことになる。実際、『沿革誌』では、村の始まりについて、〈五年王爺〉来臨より更に三十年以上溯るとしている。即ち、

馬鳴山之原名稱爲馬龍山，始於三百餘年前明代天啓六年（西元1625年）由陳姓始祖「帝老」率偕鄉族數戶自大陸閩省泉州府城渡台謀生擇居結成村落，當時馬龍山為一平原地區，樹木蒼蔚，居民務農維生，風俗淳樸，孝弟力田，生活得漸改善，因此居民日增至今約一百餘戶。

按馬龍山古代住戶疏散，分爲頂下馬龍山，菜園后等，合稱馬龍山，蓋菜園后北方有馬鞍崙，下馬龍山有翻龍崙，其間沙坵起伏連接，是時堪輿家美其名曰「龍馬相會」，因之形成其名，遂稱馬龍山，惟馬鳴山之稱係日據時代統劃行政時錯聽其名，至今仍是其稱，當民國卅四年歲次乙酉，第二次世界大戰結束，臺灣光復以後歸屬中華民國版圖時，村民擬欲建議，英明政府正其原名爲馬龍山，然考其「馬鳴」二字竟與古代佛今日發源第六世祖「馬鳴菩薩」同登其号，意義甚屬神秘，故現在仍稱爲馬鳴山也。

（和訳） 馬鳴山は元の名を馬龍山という。3百年余り前の明代天啓六年（1625年）陳姓の始祖「帝老」が故郷の一族数戸を率いて大陸の閩省（福建省）泉州府城より台湾に渡って生活し、居を定めて村を結成した。当時は馬龍山は平原地区で⁶、樹木が生い茂り、人々は農業で生計を維持した。風俗は純朴で、人々は父母に孝行を尽くし田を耕したので生活は徐々に改善し、住民は日増しに増え、百戸余りになった。馬龍山はかつて住居が分散しており、頂馬龍山、下馬龍山、菜園后等を合わせて馬龍山といった。恐らく、菜園後の北側に馬鞍崙、下馬龍山には翻龍崙があり、その間の砂丘の起伏が連なっていたので、この時風水先生が「龍馬相まみえる」と称し、これ故に「馬龍山」と称せられるようになった。ただ、馬龍山の呼び名は日本時代にその名を聞き間違われて、馬鳴山となり、現在でもこの名前が使われている⁷。民国三十四

⁶ 台湾での地名に付く「山」は必ずしもいわゆる山岳をあらわすとは限らない。洪敏麟によれば、雲林地域では、崙や山のつく地名は、風などでできた砂丘を指すという。平地では「山」が使われたが、斗六、斗南等山地が近いところでは、阿里山等の高山と区別するために、「崙」が使われた（洪敏麟 1985:246）。

第二章

年に第二次世界大戦が終結し、台湾が光復して中華民国の版図に入った時、村人は政府に対して元の馬龍山に戻すように建議しようとしたが、「馬鳴」の二字は古代仏教の第六世祖「馬鳴菩薩」と同じ号なので、意義が甚だ神秘的だとして現在でも馬鳴山という名前を使っている⁸。

しかし、地方誌史料等に見る雲林県沿海部の村々の開拓年代を見ると、明代天啓六年（1625年）に既に開拓されていたという村はみあたらない。周囲の主要な村落や街の開拓は、北港を中心とした県南部が17世紀後半と最も早く、馬鳴山を含む現褒忠郷、西隣の東勢郷では18世紀前半に集中している。『雲林県志稿 卷首 大事記』（1977年）によれば、馬鳴山への漢人の入植は、1730年とされている。また、現在五股に属する東勢郷月眉村及び同安厝村がやはり1730年、褒忠郷の中心地が1724年、また近隣の東勢郷東勢厝も1724年、褒忠郷潮厝も1724年、東隣の土庫鎮馬公厝村も1724年、南隣の元長郷元長が1759年となっている。このようなことから考えれば、馬鳴山のみが近隣の集落に先駆けて顔思齊らの笨港上陸と同時期であると考え難い⁹。

ただし、問題は、地方誌史料が果たしてどこまで正確な情報を記載しているかが不明確であるという点であり、一概に彼らの伝承が誤りであると決め付けることはできない。実際この地域で、地方誌の記載よりも早い年代に開拓されたという伝承を継承している集落が、馬鳴山村だけでなく他にも見られる。それは、上述のように『雲林県志稿 卷首 大事記』（1977年）で1724年開拓とされている東勢郷東勢厝である。東勢厝は、現在東勢郷

⁷ 日本統治初期に行政村落を確定する際などに、聞き間違えた可能性もある。上記の20世紀初頭の嘉義庁による寺廟調査時には、既に馬鳴山と記載されている。しかし、『雲林県采訪冊』でも馬鳴山と記載されているので、既に清代にも馬鳴山という書法があったのかもしれない。

⁸ 「馬鳴」は Aśvaghosa。一、二世紀の人でインドの仏教詩人、哲学者、大乘仏教学者（宗教詞典編輯委員会編 1981:102）。

⁹ 藍鼎元の『東征集』（1958:34頁）によれば、康熙二十二年（1683年）に清が台湾を平定し、翌年に台湾、諸羅、鳳山の三県を置いた後も、諸羅、鳳山は悪瘴の地で、政令が及ぶ事はほとんどなかったという。また、『諸羅県志』によれば、当初、諸羅県は漢人が少なく先住民が大多数だったので、知県（知事）は、任地に赴かず、そこから80里離れた開化里佳里興に居住し、康熙四十三年（1704年）になって初めて諸羅山（現、嘉義市）に移ったという。漢人の開拓が現在の台南県・市、嘉義県から雲林県にまで広がったのは、康熙四十年以降の事だと言う。このようなことから考えると、沿革志に書かれているように、諸羅山から更に北上した馬鳴山に17世紀はじめにすでにかなりのまとまった数の漢人が居住して開拓していたとすれば、かなり特殊なケースと思われる。ただ、知県が赴任していなかったため、この地域に入植してコミュニティを作った漢人がいたとしても、地方志の編者には認知されていなかった、ということはあるかもしれない。

第二章

の行政中心地であり郷公所所在地である。馬鳴山村からは、直線距離にして約3キロメートルときわめて近いところに位置しており、〈香庄〉にも加わっている。ここには、「三山国王」を祀る「賜安宮」という廟がある。「三山国王」という〈神〉は、広東省揭陽県阿婆墟の明山、独山、巾山という三つの山神の総称である。明清時代揭陽県は潮州府に属しており、「三山国王」は潮州府下で非常に広く信仰されており、また潮州から台湾へわたった移民もたいていが「三山国王」を携えてやってきた（仇徳哉 1985:647-648）。賜安宮に伝えられている伝説（王君華 1953）によれば、「三山国王」は明末永暦（1647-1683）年間に広東省の潮州より鄭成功に従ってやってきた移民が携帯し、竹で編んだ壁と茅葺き屋根の建物を建てて奉祀したものであるという。ただし、この伝説からは、永暦年間に渡台してきた潮州人が、初めから東勢厝に居住していたのかどうかまでは確かめられない。比較的堅牢な建物が建てられたのは、乾隆九年（1744年）であるというから、あるいは、初めは別の場所に居住し、18世紀になってから東勢厝に入ったということもあるかもしれない。しかし、『雲林県志稿 卷首 大事記』のように1724年に入植して、二十年経ただけで泥壁で瓦屋根の廟を建て、中に新しく彫刻した神像を安置したと考えるのも、少し時間的に無理があろう。あるいは、前章でも述べたように、この近隣には、「興化厝」といった福建省でも莆田出身者が入植した村落があるように、初期の移民が様々な出身の人々を含み、しかも小人数で入っていたために地方官にも認知されなかったものの、18世紀に、いわゆる「閩南系」すなわち、泉州、漳州系の人々が大量にそして組織的に入ったために、地方誌に記載されるようになったのかもしれない。林衡道によれば、東勢厝には、清代初期に最初に客家が入植したが、乾隆年間に械鬥が発生したため他所へ転出し、代わって泉州府同安人が入植、定着したという（林衡道 1981、黄夢熊1995a）¹⁰。このことから考えれば、馬鳴山も、東勢厝の場合にも、本格的開拓の前に先に移住した人々が居住していた可能性もないとはいえず、〈五年王爺〉や「三山国王」は、これら先住者が先に祀っていたとも考えられよう。

しかし、開拓時期と鎮安宮の建廟の時期という問題をもう少し無理なく説明する一つの可能性として、1950年代初頭に行われた調査の報告がある。それによれば、草港において馬鳴山など七つの村が〈五年王爺〉を迎えたという記述は廟の『沿革誌』と同じであるが、

¹⁰ 林衡道は、雲林、嘉義地域に「三山国王」を祀る廟が多いのは、客家移民が初めに入植したことを意味していると述べている。しかし、後に客家民は再移住したため、「三山国王」の性格も変化したという（台湾省文献委員会 1972）。

第二章

その年代は咸豊五年（1855年）であり、また船に載せられていたものは絹製の神像三尊と香炉が一つで、〈五年王爺〉などの字が書かれていたという（李喬維 1953）。また、同様な報告は1959年の寺廟調査報告にも見られるという（江燦騰・王見川 1997）。この記録が正しければ、1887年の木造廟の建立までの期間は32年に縮まることになる。また、文献資料に見える開拓年代から125年たってから〈五年王爺〉を迎えたことになる。

残念ながら、現在のところ史料からは、先住者があったのか否かということは裏付け証拠を見出すことはできない。また、たとえ草葺きの簡易なものだとしても、何時から廟が存在したと考えられるかも不明である。しかし仮に地方誌記載の開拓年代が正しいとした場合、また、鎮安宮の最初の簡易な廟施設が19世紀中盤以降に始めて出現したとしても、それとは異なる伝承を継承してきた当該地域の住民達にとって、彼ら自身の伝承がどのような意味を持つのか、といったことは、史実としての建廟年代がいつであったのかということとは別に考慮されなければならないだろう。1625年の村の開闢、1662年の〈五年王爺〉の来臨という、現在彼らが真実として継承している伝承は、その年代がまさに漢人による入植の嚆矢となる時期と一致している故に、鎮安宮の信者にとっては非常に意味の深い時期と考えられる。この時期を彼らが措定しているということは、彼らにとってこの時期に既に廟があったという主張をすることに意味がある、と考えるべきではないであろうか。建廟の年代は、彼らの信奉する廟やそこにまつられている〈神〉に関わる正統性、歴史認識を反映していると考えられるからである。スティーブン・サングレンは、台湾における北港の朝天宮と新港奉天宮との間などに見られる「媽祖」廟間の対立関係が、歴史的な正統性をめぐる争いとして現れている状況を例に、文化的に構築された歴史がもつ社会的価値が、ある象徴（この場合には「媽祖」）の権威とカリスマの確立に果たす役割を分析した。即ち、建廟の古さや、ある廟とそれより古くて由緒の正しいと一般に認められている廟（この場合には、福建省湄州の媽祖廟）との〈分霊〉関係の存在、国家からの認証などが、その廟の正統性を保証し、廟の権威を高めているという（Sangren, S. 1988）。鎮安宮においても、〈王爺〉の来臨に関する年代が1950年代初頭から70年代初頭の間に約200年早められた可能性があるということ、また、伝えられた伝承を比較すると、この20年の間に、船に乗せられたものがより数が増え、内容も具体的になったことなどは、歴史の古さや正統性を重視する人々の意識の現れと考えられよう。

鎮安宮の場合は、「媽祖」廟とは異なり、正統性や台湾における代表性を争うような対象

第二章

は考えられない。強いていえば、廟の規模の大きさや信者の数の多さなどからいえば、南鯤鯓の代天府が対象としては考えられる。しかし、代天府の場合には、祀っている主神は、〈王爺〉とはいっても〈五府王爺〉であって鎮安宮の〈王爺〉とは種類が異なっている。また、大陸における祖廟も同じではない。それゆえ、北港の朝天宮と新港奉天宮の「媽祖」のように、大陸から勧請されたある特定の〈神〉をめぐって、どちらがその正当な継承者であるかを争うような状況は生じていない。更に、代天府は鎮安宮と比較すれば歴史的に有名な廟であり、鎮安宮の名声は代天府には及ばない¹¹。このため、おそらく鎮安宮が代天府と肩を並べるために建廟年代をさかのぼらせたとしても、それによってすぐさま鎮安宮の権威が代天府と並ぶあるいはそれを凌駕するということはいえないだろう。

ただし、建廟年代を1662年に遡らせることにより、鎮安宮が台湾におけるほかの廟からの〈分霊〉であると考えられる可能性は非常に低くなると考えられよう。すなわち、〈五年王爺〉という種類の〈王爺〉に関しては、鎮安宮が台湾で最も古い歴史性を有する廟であると主張することは可能である。例えば、鎮安宮からほど近い台湾海峡に面した麦寮郷の中山開元宮鎮安宮で奉祀されている〈五年王爺〉は、馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉と同じ姓を持つ十二尊の〈王爺〉である。中山開元宮鎮安宮の関係者への聞き取りでは、〈五年王爺〉は初め大陸から当地へ来てから次に諸羅山に行く予定であったが、途中で通った馬鳴山の地理が良いので、そこに留まったという。つまり、彼等は馬鳴山鎮安宮の直接の祖廟は、中山開元宮鎮安宮であると考えていた。もしも、馬鳴山鎮安宮が1662年の創建だとすれば、中山開元宮鎮安宮がそれ以前に存在したということになる。しかし、この仮説は、当時のこの辺り一帯の開拓の年代から考えて、あまり妥当性があるとは思えない。馬鳴山鎮安宮では、〈王爺〉は大陸から直接船で馬鳴山近くの草港に來臨したと伝えており、両者の伝承は食い違っている。このように、両者の主張は、対立しており、どちらかが正しいならば、他方の伝承は不正確ということになる。しかし、この食い違いから事実の考証を行う事はおそらく不可能であろう。ただし、このような食い違いはどちらの側でも、みずからの正統性を高める為の主張と考えれば、納得がいく。馬鳴山鎮安宮としては、大陸の祖廟から直接きたということ、つまり、大陸との直接の関係が、歴史の古さ、由緒の正しさを主張するための根拠となる。他方、中山開元宮鎮安宮にとっては、現在自らより有名

¹¹ 劉枝萬によれば、南鯤鯓代天府は、台湾の「王爺総廟」だという（劉枝萬 1983b:269）。この語は、あたかも台湾の全ての王爺廟が代天府からの〈分霊〉であるという印象を与えるが、おそらく、台湾で参詣者の多い最も代表的な王爺廟と解釈するのが妥当だろう。

第二章

になっている馬鳴山鎮安宮の祖廟であると主張することで、その靈驗の源がこちら側にあることをアピールしようとしているといえるだろう¹²。

さて、ここまでは馬鳴山鎮安宮の起源について考察してきた。鎮安宮は、当初馬鳴山及び付近の昌南、新厝、芋頭、呂厝、同安、林茱寮の七カ村の住民によって迎えられた、と今日伝えられていることは既に述べた。以下では、その後の鎮安宮の発展について、非常に簡単な概略を明らかにしておこう。『沿革誌』によれば、〈五年王爺〉が馬鳴山へやってきた当初、廟（同沿革誌によれば、「草壇」）の管理は馬鳴山の住民が朝晩交代で行ってきたが、それから数十年経ってから近隣の十カ村で会を作り、各村から責任者を出して輪番で管理することになったという。その時の十カ村とは、林茱寮を除く上記の六カ村、即ち〈五年王爺〉を草港で迎えた村と、それ以外に月眉、媽埔（現、馬埔）、六塊、有才の四つの集落であったという。即ち、当初草港で〈五年王爺〉を迎えた馬鳴山以外の村は、その時から初めて廟の運営・管理に積極的にタッチするようになったということになる。しかし、十カ村の会ができると、神威があらたかとなったため、参拝者が急激に増え、光緒十三年即ち煉瓦造りの堅牢な廟を建築したときに、これら十カ村を〈五股会 ngo¹-ko²-hoe¹〉として組織した。

その後、民国三十六年（1947年）には、更に褒忠、田洋の2集落を加えたことにより、今日の〈五股〉組織ができあがった。現在の〈股〉の組織は表1の通りとなっている。（〈五股〉に属する村落の位置については、図3を参照）。これら股組織に加入している村は、鎮安宮の運営を支える地域単位としては最も基盤となるものであり、今日管理委員会の委員は〈五股〉から選ばれている。また、毎年農曆正月十五日に行う春祭も〈五股〉の村落のみが参加している。

鎮安宮を信仰する地縁的な基盤を有するものとしては、上記の〈五股〉の他に、〈香庄〉

¹² 江燦騰・王見川（1997）も、『馬鳴山鎮安宮沿革誌』が、李喬維の調査報告よりも創廟年代を早めていることに注目している。また、『社寺廟宇二関スル取調書』の記述から、馬鳴山鎮安宮は嘉義からの分霊である、との見解を示している。しかし、原文（日文）は、「初メ諸羅山（嘉義）ニ安置スベキモノナリシガ、何カノ行違ノ為メニ、明治二十年三月二日、此地ニ廟宇ヲ建設セリト云フ」とあり、「嘉義に廟が建てられた」とは書かれていない。更に江燦騰・王見川（1997）では、「大棟榔西堡竹圀庄の鎮安宮」を馬鳴山鎮安宮の祖廟と想定しているが、上述した『社寺廟宇二関スル取調書』の馬鳴山鎮安宮に関する記述及び竹圀庄の「鎮安宮」の〈五年王爺〉が十五尊の〈王爺〉であることなども考えあわせると、その様な推定は不正確である危険がある。

第二章

が存在する。〈香庄〉は、鎮安宮の〈五年大科〉が行われる年の旧暦の9月から10月にかけて、鎮安宮の〈五年王爺〉の神像を勧請して様々な祭祀活動を行う単位である。筆者が入手した1986年及び1990年の祭典時の資料によれば、〈香庄〉名簿に記載されたそれらの単位は、村（行政村の場合も、自然村の場合もある）あるいは、村にある村廟と思われる廟の名前、あるいはごく限られたケースが見られるのみだが、個人名で記載されている場合もある。その数は、総計で250単位程度になっている。しかし、〈神〉を勧請する単位は必ずしも固定しているわけでもなく、86年、90年とも勧請した単位は、全体の85%程度である（附録Ⅱ参照）。

これらの諸単位が、何時頃からどのような経緯で〈五年大科〉に参加するようになったかは詳しいことはよくわかっていない。筆者の現地調査による歴史の再構成に関しては、第七章に詳述するが、ごく大雑把に言えば、〈香庄〉は今世紀初頭には、北は新虎尾溪、南は北港溪にわたる現在の雲林県の平野部に分布し、その後じりじりと分布域が南下して朴子河流域に達しているように見受けられる。台湾において、これほど多くの地縁的な単位が一つの廟の祭祀活動に参加しているというケースは非常に少ないことはここで特筆しておくべきだろう。

この他、鎮安宮には、上記の〈五股〉や〈香庄〉のように廟の周辺の地縁的な基盤によって構成されている信者範疇以外に、様々な非地縁的な信者が参拝にやってくる。特に、1970年代以降、台北や高雄といった遠くの都市部から訪れる人々が増えているのが特徴である。ただし、このような新しい信者たちの鎮安宮とのかかわり方は、〈五股〉や〈香庄〉の信者とは異なっている。この点は、本論文の重要な論点でもあるので、議論は後の第八章に譲ることにしたい。