

第三章 馬鳴山鎮安宮をめぐる祭祀

これまで、鎮安宮の創建の歴史を考察するとともに、時代が下るにしたがって信者の地域的な広がりが見られるようになり、現在では3つの信者カテゴリーが確認されることを紹介してきた。以下では、馬鳴山鎮安宮において繰り広げられるさまざまな祭祀活動の中でも、集合的な祭祀である春祭と秋祭をそれぞれ概観する。ただし、本章で扱う祭礼は、これら3つのカテゴリーの信者が、それぞれの祭祀活動にどのような形で参加しているのかを理解することを主目的とする。よって、一つ一つの祭礼を構成する個々の儀礼について、その意味を解き明かす、所謂儀礼論には立ち入らない。

1. 儀礼における〈五年王爺〉の扱い

祭礼と信者との関係に入る前に、祭礼の対象となる〈五年王爺〉が儀礼においてどのような扱いを受けているかを明らかにしておこう。馬鳴山鎮安宮の主神は、〈五年王爺〉や〈五年王 Ngo⁷-ni⁵ ong⁵〉〈五年千歳 Ngo⁷-ni⁵ chhian¹-soe³〉、あるいは〈十二王爺 Chap⁸-ji⁷ ong⁵-ia⁵〉〈十二千歳 Chap⁸-ji⁷ chhian¹-soe³〉と呼ばれる。通常信者の間では前者即ち「五年〇×」という言い方がよく使われる。これは、足かけ五年に一度大きなお祭りを行うことに由来していると考えられる。一方「十二〇×」という言い方は、鎮安宮の主神が十二尊の異なる〈王爺〉によって構成されていることに由来している。即ち、〈五年王爺〉あるいは〈十二王爺〉は、十二尊の〈王爺〉のそれぞれをも指すとともに、それらの総称であるともいえる（表6）。

〈五年王爺〉、即ちこれら十二尊の〈王爺〉は、信者たちにはそれぞれ個別のものとして認識されているというよりは、全てをまとめた一つのものとして考えられているようだ。ほとんどの信者は十二尊の〈王爺〉の姓や聖誕の日を憶えていない。せいぜい〈五年大科〉のような祭典時や、信者の家で何か特別な行事行うために〈王爺〉を勧請する必要が生じた時に、鎮安宮から十二尊のうちの一尊あるいは何尊かの分身を迎えてくることになるので、迎えてきた個別の神の姓や神像の形、顔の表情等を知ることになる程度である。また、鎮安宮から神を〈分霊〉する場合には、十二尊全てを〈分霊〉するとは限らず、その中の一尊あるいは何尊かを〈分霊〉するため、〈分霊〉してもらった神の姓が何であるかということを知覚する機会にはなる。しかし、このような場合でも、信者が十二尊の〈神〉全ての姓や聖誕日を確認することはありえない。また、ある信者によれば、〈王爺〉は一人一人

分掌している任務が異なっていて、ある〈王爺〉は医術に長け、ある〈王爺〉は武官である、といった具合であると説明したが、その場合でも一人、二人に関して例を挙げるにとどまった。いずれにしても、筆者がインタビューした中には、十二尊の姓だけでも全てたちどころにそらんじたという信者は殆どいなかったし、場合によっては上記十二姓以外の姓の〈王爺〉を挙げて五年〈王爺〉に属すると主張する信者もいた。

十二種類の〈王爺〉は、それぞれ〈値年 tit⁸-ni⁵〉とって十二支に基づいて責任を持つ当番の歳まわりというものが決まっている。そのうち、寅・午・戌の歳が〈五年大科〉にあたるため、それぞれの歳の当番にあたる「侯千歳」・「薛千歳」・「盧千歳」は、他の〈王爺〉に比べて責任が重いとされている。しかし、このような個別性が見られるものの、鎮安宮の春秋二回の祭礼では、〈五年王爺〉の十二尊が全て一括して祭祀されている。

2. 祭礼の種類

鎮安宮を焦点として集合的に行われる祭礼としては、春祭と秋祭の二種類がある。前節で紹介した三つのカテゴリーの信者は、それぞれの祭礼に対して関与の仕方、参加する儀礼の種類などに違いが見られる。〈五股〉所属の諸村落は、鎮安宮を支える最も基層的な信者層と位置付けることが出来る。毎年農曆一月に行われる「春祭」には、〈五股〉の諸村落が参加して、この地域を〈五年王爺〉の御輿が練り歩く。秋祭を行う主体も〈五股〉所属の諸村落である。中でも特に、四年に一度の〈五年大科〉では、それぞれの村落が〈五年王爺〉を勧請し、また〈五年大科〉の中の最後に行われる「醮」¹の儀礼では、〈股〉毎に「外壇」²を設置し、各村落の代表者の名義で〈斗燈 tau²-teng¹〉³（写真4）を出すなど、鎮安宮の様々な儀礼は、〈五股〉による共同的な儀礼としての側面を強く持っている。

〈香庄〉の諸村落は、普段は鎮安宮とは関係をほとんど持っていないが、〈五年大科〉の時には、ほぼ毎回〈五年王爺〉を勧請し、御輿の練り歩きをする村落である。これらの村落は、全部で250余りあり（附録Ⅱ参照）、雲林県、嘉義県市の比較的海岸部寄りに位置し

1 神が地域の平安を守護したことに対し感謝するとともに、以後も引き続き地域に平安と繁栄をもたらすように祈願するために行う大規模な祭祀。詳細は、本章で後述する。

2 「醮」の法事に参加する各〈股〉等が設置する祭場。それぞれの壇では、それを設置した〈股〉に属する人々が、供物を供え、〈普度 pho²-to⁷（施餓鬼）〉を行う。

3 〈斗燈〉は、道教の法会で安置される邪をよけ福を呼ぶための道具。鎮安宮では、決められた金額を納めて〈斗首 tau²-siu²〉となると、〈斗燈〉を得られる。詳細は、本章で後述する。

ている。これらの村落にとっては、足掛け五年の祭礼は、村落にとって最も重要な宗教祭祀活動であるが、しかし〈五股〉と異なり、鎮安宮の管理委員会には所属せず、春祭には一切関与していない。

サングレン (Sangren 1987:55) も述べているように、ある領域を単位とした祭礼には二つの側面がある。一つは文化的な側面であり、祭礼は、ある空間的な領域を管轄するものとして認識される〈神〉についての信仰を統合する。他方社会的な側面においては、こうした祭礼は、共同的な儀礼によって構成されているといえることができる。即ち、寺廟は、儀礼共同体の恒久的なシンボルとして存在しているが、領域的な祭礼を構築するのは儀礼行為を通してである。鎮安宮の場合には、「ある領域を単位とした祭礼 (Territorial Cults)」として把握できるのは、本論で〈五股〉や〈香庄〉と呼ばれる諸単位が行う祭祀活動である。

この他、鎮安宮からの〈分霊〉廟・壇や、鎮安宮と比較的關係が密な廟や壇が台湾全土に広がっている。これらのカテゴリーに属する信者は、鎮安宮の祭に対して特に固定的に参加しなければならない義務はない。それゆえ、彼等と鎮安宮の關係は、個別のケースによって、固定的なものから臨機的なものもある。しかし、中には毎回の「醮」の時に、多額の費用を出して〈斗燈〉を出したり、多数の神像を連れてきて「醮」に参加させる「鑑醮」⁴ (写真5) を行う信者もあり、このような人々は、現在の鎮安宮を経済的に支える重要な人々である。

以下の各節では、春祭と秋祭を分けて、上記の信者カテゴリーの祭りへの関わり方を中心に記述する。春祭は毎年〈五股〉の諸村のみが参加する祭礼である。筆者は、1991年農曆正月十五日に行われた行事に参加した。一方、秋祭は、寅、午、戌年が〈五年大科〉の年に当たる。〈五年大科〉は大別すると二種類の活動から成る。一種類は、〈五股〉および〈香庄〉が鎮安宮へ巡礼に訪れ、〈五年王爺〉の神像を勧請するもので、それぞれの地域で祭祀され、また神輿による巡行が行われる。もう一種類は、農曆十月末に鎮安宮で行われる「醮」と呼ばれる道士を招いた避邪祈福の大祭である。この他、〈五年大科〉が行われる農曆九月から十月の期間中、台湾全島からも多数の巡礼団が鎮安宮を訪れ、廟は毎日参拝

⁴ 神像が「醮」の祭りに参加すること。その目的は、廟内の〈神〉だけでなくより多くの〈神〉が「醮」に参集し、地域の平安を祈ること、また道士が「科儀」を遺漏無く行っているか監視すること、及び「鑑醮」に参加することで、その神像が福分けにあずかり靈力を増強させることなどである (劉還月 1994b:86)。詳細は、本章で後述する。

客でござったがえしている（写真6）。筆者が参加した秋祭は、1990年12月及び98年12月の二回の〈五年大科〉である。なお、〈五年大科〉の間に挟まる三年間の秋祭では、主に〈五股〉所属の村落のみが関わる小規模な「醮」が執り行われる。

3. 春祭

春祭は毎年の農曆正月十五日に、〈五股〉の諸村のみが参加する儀礼である。廟の顧問の説明によれば、春祭の目的は、〈王爺〉が自身の管轄区域である〈五股〉の村々を巡境することによって区域内の邪を祓い、平安を祈ることであるという。それ故、祭には〈王爺〉の御輿が〈五股〉内の地域を練り歩くことが必須の要素となっている。

1991年の場合、祭は早朝七時過ぎから行われた。祭の神事を執り行ったのは道士ではなく加持祈祷を主目的にしている〈法師 hoat⁴-su¹〉⁵と呼ばれる職能者である。春祭の儀礼では、〈法師〉の法術によって「三軍」が天から呼び出され、練り歩きの守護として付き添うことを要請される。その後、御輿が廟を出て〈五股〉の村を練り歩くが、一日で全ての村を廻らなければならないため、隊列は東線と西線に分けられ、午前中はそれぞれが別の路線を廻ることになっている。この年の練り歩きの路線図は図5の通りである。別々に分かれた隊列は、昼食時に決められた村落に集合し、昼食をとった後、午後は一緒になって再び練り歩いた後、夜七時頃に廟に戻る。その後、早朝に勧請した「三軍」を解散する儀礼を行って、全行程を終了する。

東西の隊列は、どれも〈五年王爺〉の御輿及び〈陣頭 tin⁷-thau⁵（文武の芸を披露するグループ）〉からなっている。〈陣頭〉は、それぞれの村落でアマチュアの組織を持っていればそれが担当し、そうでなければ、村落でお金を出し合って村外から雇ってくる。〈五年王爺〉の御輿は、それぞれの村から〈轎班 kio⁷-pan¹（神輿の担ぎ手のグループ）〉を組織し、隊列が自分の村へやってくると、隣村との村境で御輿を受け取って担ぎ、村内を巡回した後、次の村との村境まで担いで、次の村の〈轎班〉に受け渡す。〈王爺〉は十二尊が二つの路線に分かれるため、各路線には六尊がやってくるが、それらが二台の御輿に分乗するため、〈轎班〉も二班、合計で二十四人が必要になるといい、これらの人を集めるため、

⁵ 劉枝萬によれば、〈法師〉は、道士との対比で自らを〈法教〉の職能者である、と述べるという。しかし、実際には経典があるわけではなく、符呪を専門にするという（劉枝萬 1994a:180-188）。

第三章

村では村長が呼びかけて担ぎ手を集めるという⁶。

春祭の行事の主要な活動は、上記の神輿の練り歩きであるが、この他にもう一つ重要な行事として、〈流水席 lau⁵-chui²-sek⁶〉と呼ばれる昼食の共食がある。この昼食は、東西の隊列が午前の練り歩きを追えた後、〈飯担 png⁷-la¹¹〉と言う昼食の当番となっている村に集合し、祭の参加者全てがとる食事であるが、現在ではこの昼食の方がこの祭を象徴する目玉として、内外の関係者の注目を浴びている。というのも、用意される食事の量は、二万人分位と大規模なものであるからだ。当番は〈五股〉の中で毎年順番に回すので、一つの〈股〉が一つの村落からなっている場合は五年に一度、三つの村からなっている場合は十五年に一度回ってくる。二万人分の食事は当番に当たった村の個々の家が自発的に負担する。持ちよられた様々な料理は、村の中にある広大な空き地に整然と並べられ、祭の参加者達は思い思いに気に入った料理のところへ行っては食べたい分を掬って口にする。特にテーブルや決まった席が用意されるわけではなく、また堅苦しい挨拶やマナーもない。ある人は立ったまま、またある人は空いた場所を見つけてしゃがみこみ、お腹が膨れれば、その場を黙って立ち去れば良い。二万人分とは、廟の管理委員、〈五股〉の村人、〈五股〉の村出身で都会に出ていったが祭に帰省した人々、観光客など様々な人々を想定しており、また食事の量が足りないというのは縁起が良くない。むしろ、余るくらいになって、それを〈五股〉の村の人々にお裾分けすることが暗黙裡に望まれているという。料理のお裾分けは即ち福分けの意味を持っているからだという。

練り歩きと〈流水席〉は、馬鳴山の〈神〉が〈五股〉の所属する地域を守護する役割を持っていることを確認させる装置となっているととらえられる。なぜなら、この時〈五年王爺〉が練り歩く範囲は〈五股〉の村の境界内に限られる。即ち、〈五年王爺〉が責任を持って邪を追い払い、平安をもたらすべき範囲は、〈五股〉の範囲なのである。また祭の経済的な負担は〈五股〉の村で平等に負うからである。各村は五年（あるいは十年、十五年）に一度は一大宴会を主催し、またこの当番に当たらなかった村では〈陣頭〉等の出し物を用意することによって練り歩きをにぎわすなど、〈五股〉内の全ての村が祭の成功を目指して力を出し合うのである。後にも述べる〈五年大科〉の場合には、〈五年王爺〉は〈五股〉だけではなく〈香庄〉や遠隔地の信者にも開かれた存在となるが、春祭では、〈五股〉の信

⁶ 御輿一台につき、担ぎ手は八人、「令旗」とよばれる大きな旗を持つ人が一人、「涼傘」と呼ばれる円筒形の布が下がっている傘をさしかける人が一人、「把轎」といって御輿が安定するようにと御輿の前後に渡してある横棒を待つ人が二人、合計で十二人である。

者のみを対象としているだけに、信者にとっては〈五年王爺〉を最も身近な存在として、そして自分たちの守護者として感知することができるのである。

4. 秋祭

4.1. 歴史

秋祭は、四年に一回の「醮」を含む大規模な〈五年大科〉祭典と、それ以外の三回の小規模な祭典との二種類からなっている。しかし、このような二種類の形態の秋祭がいつ頃から定着したのは不明である。史料面での裏付けはなかなか難しいが、日本植民地時代に嘉義庁が行った庁下の廟の調査に依れば、鎮安宮では、大正年間初頭には毎年の農曆一月、十月に例祭が行われ、また足掛け五年に一度、農曆十月に大きな祭典が催され、当時の土庫支庁下はもちろん、嘉義街や濁水溪を超えた彰化街からも参拝者が訪れ、寄付金は五、六百円にも達したという（嘉義庁 1915）。しかし、通常時の春秋祭及び四年に一度の祭典においてどのような儀礼が行われたのか、どのような範囲の人々また村落が祭の主催者となったのか、また嘉義や彰化からやってくる参拝者が一体どのような資格で祭に参加していたのかは全く不明である。

そもそも、今日見られる祭祀の形態も、不変なものであったわけではないようだ。例えば、通常時の秋祭と四年に一度行われる大きな秋祭の二種類の区分に関しては、今日では、四年に一度の大祭では、道教でいわゆる「三朝」と呼ばれる足掛け五日の大掛かりな「醮」を、その他の三回に関しては一日だけの「醮」を行っているという。また大祭の年には、台湾全島から信者が集まってくるが、通常時の参加者は基本的には〈五股〉の諸村落の人々に限られるという。しかし、1947年の修廟の発起人を勤めた経験を持つある老委員によれば、かつては四年に一度の大規模な「醮」は二日間しか行われなかったし、小規模な「醮」は大きな「醮」の行われる年の次の年にだけ行い、その際には廟門を閉めずに行ったという⁷。

また、今日のように四年に一度の「醮」がこれほど多くの参加者を集めるようになったのも比較的最近のことのようだ。例えば、「鑑醮」に参加する神像の数も、1980年代以降、急激に増えているようだ。「鑑醮」とは、信者の住宅あるいは廟に安置されている神像が鎮

7 「醮」祭は穢れを忌むので、正式には廟門を閉め、参加者も「天公（玉皇上帝）」を拝むまでは精進潔斎しなくてはならない。

安宮にやってきて「醮」儀礼に参加することを指すが、〈神〉とともに〈神〉を奉じて多数の信者も鎮安宮に巡礼に来ることになる。また「鑑醮」には参加費が必要になる。たくさん神像が参加すれば、参加費以外にも一緒にやってくる信者の浄財寄附も廟の収入となる。ちなみに、1990年と1994年は、一尊につき600元、また令旗や印、法器の場合には、一件につき300元と決められ、約一万尊が参加したため、「鑑醮」のみの収入だけでも約六百万元余りに達した⁸。

「醮」の日数や回数が増えたことや参加者が増加したことなどは、当然廟の収入や支出の増加と関わっている。これは、光復後の台湾社会の経済発展によって可能になったといえるだろう。『雲林県志稿 卷首 大事記』によれば、1970年に雲林県政府は、馬鳴山鎮安宮の〈五年大科〉の祭典時にあまりに金や物資を浪費しないように、と呼びかけている（雲林県文献委員会 1977b）。台湾人の信仰心の厚さから考えれば、たとえ余裕が乏しくても〈神〉への寄附は怠らないように心がけるのが普通であるが、経済的に裕福になるにつれ、信仰にかかる費用は当然のように肥大化している。この傾向は、基本的には現在も続いているといえる。

しかし、他方簡略化されたり、廃止されたりした行事や儀礼項目もあったようだ。例えば、かつては毎年秋祭の時期には連続10日間の台湾芝居の奉納と、〈犒軍〉を行っていたが、浪費を避けるために現在では大きな「醮」を行う年に5日間行うだけに縮小しているという。また、かつては大きな「醮」を行う時には、同時に馬鳴村の最も古い神である「朱王爺」のために別個に道士を招いてきて「三献礼」⁹と呼ばれる道教儀礼を行っていたという。つまり、本殿の中では「醮」が、脇の殿では「三献礼」が行われていたが、これも現在では浪費であるとして廃止されている。

以上の二例は主に経済的な理由あるいは手間の問題から廃止されたが、より祭りの本質と関わる部分で儀礼項目が廃止されたのが、光復直後を最後にして行なわれなくなった〈送王船 sang³-ong⁵-chun⁵〉儀礼である。この儀礼がいつから行われたかは不明であるが、日本植民地時代の記録には残っており、少なくとも20世紀初頭以降約半世紀は続いたものと思

⁸ 1998年の〈五年大科〉では、神像1尊あたり1000元に値上げをしたために、参加神像は約9000尊に減少したという。しかし、総収入は、900万元になるので、前回、前々回を300万円も上回る計算になる。

⁹ 「三献礼」とは、神々に三回酒を注いで供える「三献酒」を基本とする祭神形式。「醮」の中では最も簡単な形式であるが、あまりに小規模なため、「醮」とは区別して考えられているという（劉枝萬 1994a:40-41）。

われる。例えば、1918年の新聞記事（『台湾日日新報』 大正七（1918）年十二月七日）に依れば、当時の祭の様子は次のようであった。

五年王爺 相傳昔有五府千歲王爺。渡海來任諸羅山。因耳不聰。至西螺海豐堡麥寮庄西南之媽陵山。誤聽為任地。遂駐駕焉。居民雕像五尊。修祠崇祀。以地名廟。五年一祭，因得五年王爺之名。靈感十方。西螺、土庫、北港、樸仔腳諸處。信仰極深。每際豚疫流行。飼者禱之。若邀眷庇。必于祭年屠殺酬神。大有有求必應。無感不通之概。賽會牲牲。半是龐然巨彘。今年值祭。舊曆十月九日以來。北港、水燦林、蔦松、土間厝。先後設祭。宰豚數百頭。十八日起。本廟虔修道場。建醮三天。附近善信。大屠剛鬚千餘頭以致肉不勝食。每圓賤售四斤。台北飲食商。多來購買。二十夜祀事已畢。作一竹筏。載以一般乞求所剩米包。放諸海畔。任其漂流。名曰送神。廟現有和尚。掛錫其中。香火甚盛。島人信神之念。顧不深哉。

（和訳）かつて五府千歲爺（注：ママ）がいて、海を渡って諸羅山に赴任したという。ところが、耳が聞こえなかったので、西螺海豐堡麥寮庄西南の媽陵山¹⁰に聞き間違っ
て赴任し、駐留した。住民は五尊を彫像し、祠を作り祭祀した。地名を以って廟の名とした。五年に一度祭りをするので、〈五年王爺〉という名前がつけられた。靈験が四方八方にあらたかだ。西螺、土庫、北港、樸仔脚¹¹等あちこちで、信仰は極めて深い。豚疫が流行するたびに、飼育者は此れに祈り、もし勧請すれば、庇護して下さい。祭の年には、必ず犠牲を殺して〈神〉に感謝しなくてはいけない。求めあれば必ず応じ、感応しないことはない。お祭りの時は犠牲（〈牲礼〉）をささげるが、大抵は巨大な豚である。今年は祭りの年である。旧曆十月九日から、北港、水燦林¹²、蔦松、土間厝などが相前後して祭りを行う。豚を数百頭も屠る。十八日からは本廟で道場を設けて、「醮」を三日行う。付近の信者は、千余頭を屠るが、最終的には食べきれず、四斤一円で売る。台北の飲食商が大勢やってきて買って行く。二十日の夜に祭事が終わる。一隻の竹筏を作り、乞食が物乞いして残った米の袋を乗せ、海岸に放して流れるに任せる。これを送神という。廟には現在僧侶がいて錫杖を中に掲げている¹³。参拝者が

¹⁰ 現、馬鳴山。

¹¹ 現、朴子。

¹² 現、水林。

¹³ 民間信仰の寺廟、特に〈王爺〉を祀る廟に僧侶が住持として住んでいるというのは、一見奇

第三章

多く、本島人は神を信じる気持ちが深い。

祭りの年とされているのはおそらく足掛け五年に一度の大祭と思われるが、その最後の日は当時は旧暦の十月二十日であったようだが、その日に米の袋を乗せた〈王船 ong⁵-chun⁵〉即ち竹筏を流して〈神〉を送ったという。

また、上記の新聞記事とほぼ同時期のことと思われるが、嘉義庁による寺廟の取調書にも、毎年の一十月の例祭の他に、五年目に一度大祭が行われ、王船が送られたことが記されている。ただし、嘉義庁の記録では、船は五穀砂糖などの糧食を載せた後、神許を得て焚捨した、とある（嘉義庁 1918）。焼却する（〈遊天河 iu⁵-thian¹-ho⁵〉）か、あるいは放流する（〈遊地河 iu⁵-te⁷-ho⁵〉）かは、毎回神意を確かめていたのかもしれない。

現存する故老達によれば、彼等が小さかった頃即ち昭和初期には四年に一度〈送王船〉が行われていたという。しかし、1938年、1942年は皇民化運動や第二次世界大戦期の総動員体制の中で、民間での宗教祭祀が禁止されたため中止された¹⁴。しかし、船自体は作られ、

異に思われる。しかし、王見川によれば、光復以後の台湾には、僧侶が住持となっていた廟が少なくとも27宇あったという。その理由は、清朝時、法律では僧侶或いは道士以外の人が廟の住持にはなることはできなかつたにもかかわらず、台湾では出家道士が極めて少なかった為、僧侶が代替したという。そして、こうした習慣は、今日まで踏襲されていると言う（王見川 1998:28,40-42）。

¹⁴ 皇民化運動は、1935年頃より推進された台湾本島人に対する同化政策である。台湾総督府は、台湾領有当初から昭和初期までの間は、おおむね、台湾本島人の宗教信仰については強権的に排除するということはしなかつた。人心をつかむには、彼等の信仰を温存する方が得策だと考えたからである。しかし、日本の中国における戦線拡大に伴い、総督府は中国と同じ民族的な起源を持つ台湾本島人が日本の国策に反発し、あるいは消極的抵抗を示すことを恐れ、彼等の日本への同化を急いだ。具体的には、日本語の常用、日本名への改姓名、家庭における神棚の設置と大祓奉祭、内地式葬儀の挙行、神社参拝、“旧慣による”信仰の排除などを強力に推進した。旧慣による信仰の撤廃に関しては、実際の処置は各地方に委ねられていたので、厳格に対応した地域とそうでない地域がある。たとえば、有名な事例では「中壠郡」のように、一街庄に一字の廟のみを残すという原則のもとに、保存することになった神像以外のすべての神像を提出させて“昇天祭”と称してそれらを焼却したところもある（宮崎直勝 1942）。鎮安宮の所属した虎尾郡では、状況は其れほど深刻ではなかつたようで、鎮安宮では、台南州の知事と連絡を取り、〈五年王爺〉の像を隠し、その代わりに〈観音菩薩〉像を正殿の中心に安置することにして、焼却を免れたという。また、周囲の村で、廟や個人の家安置していた神像の中にも、鎮安宮に隠して難を免れたものもあつたという。宮本延人によれば、昭和十一年（1936年）から昭和十七年（1942年）にかけての寺廟数の変化から、当時台南州では、約44%の廟が皇民化運動の中で整理されたという。しかし、州内の状況は各郡によって異なつていた。虎尾郡では、昭和十七年現在の寺廟数とそれまでに整理した寺廟の数との百分比は21%、北港郡では89%と、ばらつきがある（宮本 1988:59-61）。北港郡下にあつたS村の〈温府王爺〉の場合にも、大陸から〈王爺〉を招いてきたと言われるO姓の家の天井に神像を隠して難を避けたという。

廟の中に安置されていた。このため光復後 1946 年の〈五年大科〉では、当該年の船を含め計三隻の王船が送られた。ただし、この時は、船は海岸から漂流させたのではなく、いわゆる〈遊天河〉と呼ばれる焼却する方法が採られた。

ところが次の大科すなわち 1950 年からは、〈送王船〉儀礼は行われなくなったという。というのも、船の龍骨の本数を決定するために、〈五年王爺〉に〈筭〉¹⁵によってうかがいをたてたところ、いくら聞いても承諾の意を表わすとされる〈聖筭 sioⁿ¹-poe¹〉が出なかったという。そこで、〈聖筭〉が出ない理由を聞いたところ、〈五年王爺〉は「大陸で既に宗教信仰が禁止されているので大陸には〈神〉がいなくなったのだから、〈王爺〉も大陸へ戻っても仕方がない」と託宣したのだという。それゆえ、それ以後鎮安宮では〈五年大科〉で船を造って送ることはしなくなった。当時は、ちょうど戦後の経済的に苦しい時期でもあり、また廟を新たに建て直すという大事業を計画していた時でもあったため、船を造るだけの余裕もなかったという。

しかし興味深いのは、経済といったプラクティカルな理由よりも、王船送りを止めた理由として大陸の社会主義化が関係しているという点である。詳細は第五章で述べるが、王船送りの儀礼は、しばしば〈王爺〉が「瘟神」であったことを示す証左と論じられてきたが、鎮安宮の信者たちの場合、〈送王船〉は〈王爺〉が大陸へ帰還することを意味すると考えていたのであって、瘟疫を追い払うことを意味しているとは考えていなかった可能性がある。大正年間の嘉義庁の調査報告書においても、王船を作る理由は、「本尊ガ泉州ニ帰還スルノ意ヲ偶シ」（嘉義庁 1915）と記されている。少なくとも、今日の多くの信者が〈五年王爺〉と「瘟神」との関係を意識しない理由の一つとして、〈送王船〉儀礼が行われていないことが関係しているといえよう。

4.2. 〈香庄〉の〈五年大科〉

前節で引用した 1918 年の新聞記事（『台湾日日新報』 大正七（1918）年十二月七日）の

¹⁵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。片面は平らだが、裏は曲面になっている。平らな面は陽、曲面は陰を表す。通常、表面に赤い色が塗られている。先に線香を炊いて神前あるいは祖先の前で名前や住所、託宣を願っていることの内容などを密念してから、〈筭〉を地面に投げ落とす。〈筭〉を投げる時には、諾否を聞くという形式で行ない、陰陽が出れば〈聖筭 sioⁿ¹-poe¹〉とあって、神が承諾したと解釈される。両方が陰を上にして出た場合には〈陰筭 im¹-poe¹〉といい、〈神〉が怒っている、あるいは同意しないことを示す。両方が陽の面を上にして出た場合は〈笑筭 chhio³-poe¹〉であり、吉凶相半ばするというが、

中に見える北港、水燦林などの村が相前後して行なう祭は、今日の祭で言えば、〈香庄〉で行う行事にあたるだろう。水燦林に関しては、4年後の〈五年大科〉についても『台湾日日新報』（大正十一（1922）十一月六日）に記事が掲載されている。その内容は概ね以下の通りである。即ち、当時、台南州北港郡水林庄は戸数わずかに六十余戸だったが、〈神〉を迎えて祭祀を行うにあたっては巨費を惜しまず投じたという。十一月二日に五年に一度の祭典のため虎尾郡海口庄馬鳴山に赴き、三日には大きな祭りが挙行され、豚百六十頭、羊百六十頭、総計三百二十頭が屠られた。このような活動に対し、新聞記者は、小さな田舎の村がお祭りではこの様に賑やかになるのは、実に不可思議であるとし、景気が悪いにもかかわらず、彼らが節約ということを知らず、刹那的に豪奢を尽くしていることを憂えている。

この記事によれば、当時〈五年大科〉の祭では、信者が馬鳴山へ巡礼に行き、各戸あたり平均約五頭の犠牲が捧げられた。当時としては破格の非日常的な祝祭が繰り広げられていたようである¹⁶。今日では、台湾経済の成長の結果、こうした祭にかける費用は、かつてほど突出した贅沢とはいえなくなっているが、それでも基本的には〈五年大科〉は水林の人々にとって他のどんな〈神〉の行事と比べても規模の大きなものであり続けている¹⁷。

以下では、S村における1990年の〈五年大科〉祭典のプロセスを紹介する。S村のやり方が〈五年王爺〉の全ての〈香庄〉で共通であるか否かは、筆者は残念ながら確認していないが、何人かのインフォーマントによれば、大同小異であるとのことであった。ただ、S村のように村人がほとんど全員信仰する村廟があるところと、そうではないところでは、儀礼を行う場所などにおいて相違は見られるようだ。村廟があるところでは、村廟に〈五年王爺〉を迎えているが、村廟がない〈香庄〉では、村の中の適当な空き地に臨時の小屋

一般には、〈神〉が笑っている、という。

¹⁶ 王見川によれば、蔡秋桐の「王爺猪」にも、〈五年王爺〉の勧請に関して言及されているという。原作の出版年代が1936年の『台湾新文学』とあるので、ここで述べられているのは、1934年頃の〈五年大科〉の状況かと推察される。当時はやはり豚を殺して捧げるのが普通であったようだ。また、余りにたくさんの豚を殺して捧げるのは、当時の政治状況から考えて無駄であるとして、警察が住民達にあらかじめ殺す豚を申告させて、検査を行っていたようだ。この文章の記述がどこの村に関するものなのかは不明である。〈五年王爺〉のほかに「媽祖」も勧請しており、このように〈王爺〉以外に別の廟からも客分として、「媽祖」などを勧請するのは、今でも同様である（王見川 1998:44-46）。

¹⁷ ただし、個々の家庭で今日では豚や羊を殺して丸々一頭ささげる習慣は、下火となっている。

掛けをして、そこに〈五年王爺〉を迎えている。

筆者がS村において参加した1990年の場合には、村の廟である「T府」の管理委員会を中心にして入念な準備がなされた。普段、「T府」の主神である「温府千歳」の神誕生日である旧暦六月二十日には、〈巡庄 un⁵- chng¹〉と呼ばれる御輿の練り歩きを含む盛大な祭が挙行される。しかし、〈五年大科〉の年には、「温府千歳」の祭は規模が縮小され、練り歩きは省略され、その代わり〈五年大科〉の祭の時に〈五年王爺〉と共に「温府王爺」も練り歩く。つまり、〈五年王爺〉の勧請は、T府の「温府千歳」の祭祀組織の母体であるS村を一単位として行われる。

〈五年王爺〉の勧請に関する準備はT府の管理委員会が中心になり、村人が参加する信徒大会を経て決定される。また祭に際しては〈丁錢 teng¹-chi⁵〉と呼ばれる分担金が家族の人数に応じて各戸から徴収されているが、これを出した世帯の長の中から〈炉主〉と呼ばれる祭の代表者が選ばれる¹⁸。〈炉主〉は、〈五年大科〉の練り歩きの行われた日の晩にT府で選出されるが、そこでは、〈五年王爺〉だけではなく、一緒に勧請される「媽祖」、そしてS村の中に廟があつてまつられているT府の主神である「温府王爺」、「観音仏祖」、「天公」および、現在ではS村ではT府に次ぐ公共性を有する廟となっているL殿の「項王」の〈炉主〉が選ばれている。〈炉主〉が選ばれると、翌日から新しい〈炉主〉へ任務が引き継がれる。

〈炉主〉は、台湾の地域共同体の儀礼において必ずと言っていいほど決まって選出される役職である。台湾ではどこでも大抵の場合、〈神〉の前で有資格者たち一人一人について〈筭〉を投げ、連続して〈聖筭〉の数が最も多く出た人が選ばれる。有資格者となる条件には、地域によって違いがあるが、〈炉主〉に選ばれる有資格者の居住区域が即ち、その儀礼の中心となる〈神〉あるいは寺廟が管轄している地域範囲となる場合が多い。ただし、〈炉主〉に選出されるために必要な資格は、居住地域のみでない場合も多い。S村の場合にはS村の領域に住み、祭に際して〈丁錢〉を支払っている戸主であることが条件であるが、台湾でも場所によっては、もっと厳しい条件—例えば、内孫・外孫がいて、妻子も健在な老人—がつけられることもある。この場合には、長寿と豊穰性が〈炉主〉に求められているといえよう。また、規模の大きな祭祀を行う地域の場合に、しかもそれを〈炉主〉が全責任を持って取りしめる場合は、地域の有力者でなければ〈炉主〉が務まらないという

¹⁸ かつては〈炉主〉のほかに、これを補佐する〈頭家〉も選出されていた。

場合もある。なぜなら、〈炉主〉には社会的、経済的なリーダーシップが必要とされるからである。しかし、いずれの場合にも〈神〉からの指名を受けたという形となっており、選ばれることは非常な名誉だと考えられている。〈炉主〉になれば、責任も重く、また自腹を切って祭祀の費用として多額の寄付を進んで行うなど、負担も多いことは言うまでもないが、S村でも、〈炉主〉はその職務を全うすることが、〈神〉からの加護を約束されることとして、喜んで引きうけるものだ、と考えられているようである。S村の人々の語りによれば、〈炉主〉に与えられる〈神〉の加護には二種類があるように思われる。一つは、良いことが続くなど、運勢が好転する場合である。もう一つは、〈神〉が災難の予告をしてくれる場合である。例えば前者の例としては、筆者の調査時、「温府王爺」の〈炉主〉をつとめていた人物によれば、彼が〈炉主〉に選ばれてから、息子の商売がとても繁盛するようになったと言う。息子は、台北で魚売りの仕事をしているが、彼が〈炉主〉をつとめるようになってからもうけが増え、二階建ての家を買い、更に三階を建て増すことができた。これは、「温府王爺」のご加護だという。後者の例としては、「観音仏祖」の〈炉主〉のケースで、彼の息子が耕運機の後ろにつけていた荷車を盗まれたという。このエピソードは、盗難にあったということが、他のもっと大きな災いの予告であると解釈された。

実際に〈炉主〉が責任を持つ仕事は、地域によって多様である。S村の場合には、どちらかといえば、〈炉主〉は名誉職的な色彩が強いと言え、祭の主要な段取りは、ほとんどT府の管理委員会が引きうけている¹⁹。実際、祭の前にはしばしば管理委員会の会議が開催され、通常のT府運営に関わる事項以外に、〈五年大科〉についての準備作業が話し合われる。管理委員会では、〈炉主〉や〈頭家〉以外にも、管理委員会委員、また村長や鄰長といった本来は行政サイドに属する人間を動員して仕事の割り振りを行っている。〈炉主〉に割り当てられた仕事は、以下で紹介する信徒大会で決定される奉納劇を雇ってこること、鎮安宮への巡礼の順路のあちこちに、S村からの巡礼が通る事を知らせる広告にあたる短冊の形状をした〈香條 hiu¹-tiau⁵〉を貼りに行くなどの仕事であった。この他、〈炉主〉の最も主

¹⁹ 〈炉主〉は寺廟のあるなしにかかわらず、ある〈神〉に関わる祭典事務を行うことを責務としており、廟宇の財産の管理、日常の運営を行う管理委員とは職務が異なっている。かつては、管理人などを置かない廟はあっても、〈炉主〉のいない廟はなかった。しかし、日本が台湾を領有してからは、土地調査のために董事、〈炉主〉、あるいは〈顧廟 ko³-bio⁷ (廟守)〉を管理人として申告させたことから、次第に管理者の権限が強化され、管理者に財産管理以外の祭祀の執行や法的な権限などが付与されていった。そもそも清国の行政法によれば、廟の財産は僧侶などの職能者が管理することになっていたが、台湾ではこのような人が止住しない廟が大半であった(李添春 1934)。

要な仕事は、前年の祭の終了時から、練り歩きの当日まで、自分が担当になった〈神〉の香炉を自宅の祭壇に安置し、毎日参拝を欠かさない事であり、練り歩きの当日〈神〉の神輿、香炉とともに練り歩きに随行する事である。即ち、〈炉主〉の職務は、彼等の言葉では〈顧炉 ko³- lo⁵〉とも言うように、村民を代表して、一年間香炉の世話（香炉の照顧（面倒を見る））」をすることであり、毎日、果物などの一種から三種の供物とお茶などを捧げ、線香を焚いての参拝し、地域の平安を祈ることなのである²⁰。

以下では、1990年のS村の〈五年大科〉の約二週間前に行われた「T府」の信徒大会を例に、T府の信徒組織と行政組織が、微妙に重なり合いながら〈五年大科〉の祭祀を支えている様子を見て行きたい。

信徒大会は、農暦10月1日（太陽暦では、11月17日）の夜7時半から行われた。ここでの議題は、農暦9月26日（太陽暦11月12日）の夜に開かれたT府の管理委員会、農暦9月30日（太陽暦11月16日）の夜に開かれたT府管理委員会の主任委員主催の鄰長会議で決定された諸事項であった。ちなみに、鄰長会議では鄰長と管理委員とが会食を行ったが、その費用は主任委員が負担している。

信徒大会では、T府の管理委員のうち14名と信徒約250人が参加した。最初は、T府の運営そのものに関係する議題で、農暦10月末までの一年間のT府の収支決算について報告があり、承認された。しかし、その後は、全て〈五年大科〉の祭典に関する議題が話し合われ、以下の事が決定された。

1. 〈大戯 toa⁷-hi³（廟の公費で出す、奉納の舞台）〉1団体の費用は、〈炉主〉およびS N村の村長が招聘する。
2. 祭の各〈陣頭（鳴り物）〉、参加団体への補助は以下の通り。太鼓陣：4,500元、老人会：4,500元、獅陣、虎爺班、神童隊：9,000元
3. 〈陣頭〉は、原則として従来の例に倣って、三鄰で一陣、および各業種で一陣とする。もちろん、それ以外の参加も歓迎する。

²⁰ かつては、〈炉主〉は、自分の任期の終了時に翌年の〈炉主〉、〈頭家〉を招待してごちそうするのが慣わしであったと言う。しかし、1980年代に入ってから、このような習慣はなくなったという。ひとつには、〈頭家〉を選ぶのを止めたことも関係しているようだが、「温府王爺」の〈炉主〉によれば、今は皆暇がなくなってあらためて宴会をしている時間的余裕がなくなったことと、生活水準が向上したので、かつてのように祭のときにしかご馳走が食べられない、といった状況がなくなったためだという。

4. 〈陣頭〉および祭典関係者の弁当は、従来の例に従って分配する。数量の申請は、農曆 10 月 10 日以前に鄰長や関係する館長（鳴物などの団体の長）、雇用主（鳴物などの雇い主）を通じて本府に登録する。
5. 〈丁錢（分担金）〉は毎丁（成年男子）100 元。鄰長が集める。これに基づいて、祭で〈疏文 so³-bun⁵（天に上奏する文書）²¹に名前を書いて読み上げる。
6. 祭典の練り歩きの路線は、従来の例に従って、S B 村、S N 村の村長が引率の責任を追う。村長が主体となり、各鄰長、館長、雇い主は勝手に〈陣頭〉を走らせたり、途中で〈参神 chham¹-sin⁵（陣頭が各家庭の前あるいは中に入って演技すること）〉したりしてはならない。スケジュールの時間配分通りに祭典を進める事。正午には弁当をN路でS N村長から分配する。
7. 「項王」が練り歩きに参加することを歓迎する。〈轎班〉は自前で準備する事。待遇は、他の廟と同じとする。

これらの議決事項から、以下のような事が読み取れよう。即ち、現在では祭の指揮に行政的な組織系統が利用されている。また、このような行政組織と重なった地縁的な組織の基本的な構成員は、各戸の戸主（通常、成人男性）であり、これを各戸の代表として、天への〈疏文〉即ち上奏文に書きこんでいる。この名簿は、〈炉主〉の選出の基礎ともなっている。なお、「項王」について、特に合意を取っているのは、この廟が比較的新しい廟であり、これまでは村内の一部の人々のみが信者であったのが、最近信者の数が増え、廟も大きくなったことにより、私的な位置付けから村の中でより公的な位置付けを与えられるようになった結果であると推測される。

信徒大会を無事終えると、祭の準備は大詰めを迎えた。T 府の管理委員会では、農曆 10 月 8 日頃、鎮安宮へ連絡をとり、〈五年王爺〉の勧請を正式に申請した。また、同じころ、〈炉主〉は鎮安宮への経路にあたる、北港、北港新街、元長、褒忠などへ赴き、〈香條〉を貼り出した。10 日には〈陣頭〉の申請が締め切られ、巡礼や〈巡庄〉の隊列がほぼ確定し

²¹ 〈疏文〉は、道士、〈法師〉あるいは僧侶によって天に対して読み上げられる文書であり、地域の災いを祓い、平安を祈る文書である。〈疏文〉は、読み上げた後、〈金紙〉などの紙錢と共に「天公炉（天公祈願用の香炉）」などの中で燃やされる。これによって、天に届けられると見なされる。

た。12日には、最後の管理委員会が開かれて、S村の〈五年大科〉に関わるスケジュールが再度確認され、13日にはT府からの布告として、以下のような〈五年王爺〉行事日程表が廟に貼り出された。

T府広告

主旨：SB, SN村衆弟子恭迎五年王爺、天上聖母代天出巡、各項順序請知照。

説明：1 14日上午6時半出発往馬鳴山、北港恭請五年王爺、天上聖母。

2 14日下午3時養兵²²。

3 14日下午11時半敬拜玉皇上帝、五年王爺、天上聖母、及正神。

4 15日下午3時養兵。

5 16日上午6時半、五年王爺、天上聖母代天出巡、SB, SN村内仏祖、温府千歳、項王、虎爺、聖母殿聖母、関羽殿関聖帝君随行。

6 17日上午6時養兵。6時半恭送五年王爺、天上聖母回駕馬鳴山、北港。

S村T府管理委員会 主任委員 K某

S村の場合には、現在では〈五年王爺〉の勸請は農曆10月14日に〈五年王爺〉と共に北港の「媽祖」を客分として出迎え、17日に送り返すことに固定しているようだが、他のところでは、毎回期日を固定せず、〈筭〉をして〈神〉の意向を尋ねて決定しているところもある。附録Ⅱの〈香庄〉の〈五年王爺〉勸請日程を見てもわかるように、10月15日前後に迎えるところが多いが、このような村では、日程が固定していることが多く、たいてい〈神々〉にこの一年が平穩無事であったことを感謝する〈謝平安 sia¹-peng⁵-an¹〉の儀礼を兼ねて〈五年王爺〉を迎えるのだという。しかし、S村のこの日程もいつから固定するようになったかは定かでない。そもそも現存する村人の記憶に依れば、かつては交通も不便で徒歩で馬鳴山まで行くのは大変であり、また各村落がそれぞれ〈神〉を勸請するには費用がかかるので、いくつかの村の間で一尊の〈五年王爺〉を受け渡ししていたとも言う。彼等の記憶では、1970年代中葉まではそのような形式で行われていたという。

²² 〈養兵 iong²-peng¹〉は〈犒軍〉に同じ。

第三章

次に、以下で農暦 10 月 14 日以降の祭典を時間の経過に従って、紹介する。

〔第一日目 農暦 10 月 14 日（国暦 1990 年 11 月 30 日）〕

午前 6 時半頃からぼつぼつと人が T 府の前庭に集まり始める。獅子舞の陣頭、〈開路鼓 khai¹-lo⁷-ko²〉が二団体²³、〈五年王爺〉の神輿と〈轎班〉、〈媽祖〉の神輿と〈轎班〉等が徐々に集まり始め、7 時 20 分頃には大方がそろい、〈陣頭〉などがそれぞれ T 府の前庭で演技を披露した後、村の中心街の方へ徒歩で移動し、北港方面へ向かって行って、中学校前で一時停止して、隊列を整えた。7 時 40 分頃、T 府の管理委員会の主任委員を乗せた乗用車、引き続いて〈開路鼓〉を載せたトラックを先頭に、神輿を載せたトラック、馬鳴山鎮安宮へ〈随香 sui⁵-hiu¹¹〉²⁴する村民を乗せた大型観光バス三台、及び個人で乗用車を運転して随行する車 60 数台が後を追うようにして、巡礼の隊列が出発した。途中、隊列がはぐれないように、無線トランシーバを持った係員が 4 台の車に分乗し、連絡を取り合うようにして、一行はまず鎮安宮へ向かった。鎮安宮に到着したのは午前 8 時過ぎである。一行は鎮安宮の敷地のすぐわきに設けられている参拝客用の大駐車場で下車した後、廟前の池を廻り込む順路を取って、徒歩で廟へ入った。しかし、この日は各地からの巡礼客が最も多い時期に当たっていた為、わずか数百メートルの道を歩くだけで、10 数分もかかるほどで、信者一人一人が持つ線香が前後左右の信者に接触して服に穴があくほどであった。また、各地の巡礼団が連れてきた〈陣頭〉の演奏の音や爆竹の音、廟の前で同時に奉納されている何種類かの劇の演奏やせりふがスピーカーを通して拡大されており、また廟の主権者側でも巡礼団がやってくるたびに、歓迎の意を表する放送を流すので、廟の周りは耳を劈くような喧騒状態であった。

廟が非常に混雑していたことや、多くの巡礼団が〈五年王爺〉の像を勧請して行く為か、鎮安宮に神輿が入ってから出てくるまではあつという間であった。普通、〈分霊〉した廟の〈神〉およびそれを奉じる信者たちが〈祖廟 cho²-bio⁷（分かれ出た元の廟）〉の〈神〉に拝謁したり、他所の廟の巡礼団が、特定の関係にあるか否かを問わずやって来て参拝したりする場合には、巡礼団が供物を供えて参拝した後、しばらく時間を置いてから帰途に着

²³ 〈開路鼓〉あるいは〈開路鑼〉は、巡礼や巡庄などの隊列の先頭に立つ太鼓あるいは銅鑼の演奏隊である。その目的は、沿道の住民に、某廟、某〈神〉の隊列が通過することを通知することである。演奏とはいっても「ドーン、ドーン、ティーン」とゆっくり銅鑼や太鼓を打つだけで非常に単純である。

²⁴ 神輿の練り歩きなどに随行すること。随行する場合、長い時間焚くことができる太い線香を焚いて手に持って付き従うのが普通である。

くものだが、今回は、廟に到着後すぐさま〈五年王爺〉の「分身（貸し出し用の神像）」と香炉が神輿に括り付けられ、そのまま廟を後にし、駐車場へ戻って出発した。北港には、10時半頃に到着した。ここでは、既に迎えた〈王爺〉の神輿は北港溪脇の土手近くで待機し、「媽祖」の神輿が廟の方へ入っていった。ここでも「媽祖」の「分身」が即座に朝天宮の方から借り出され、一行はS村へと戻って行った。

このころ、一行からは無線によって村へ、まもなく彼らが村へ帰ることが告げられていた。T府では、この連絡を受け、廟の拡声器で村中へ、じきに〈五年王爺〉と「媽祖」が到着するので、村に残っている人は皆、中学校の前の公道へ出迎えに出るように、と放送が流れた。一行がS村の中学校前に帰りついたのは、12時近くであった。一行は全員が自動車から下車し、徒歩の隊列を整えた。

ここでは巡礼を迎える非常に象徴的な出来事が起った。というのも、村を背にした「温府王爺」の神輿が〈五年王爺〉の神輿と相対峙したのである。またそれぞれの神輿の前に、「温府王爺」と〈五年王爺〉がそれぞれ憑依した〈童乩〉が登場し、「温府王爺」の〈童乩〉が〈五年王爺〉に道を明け、村入りを促したのである。こうして、〈五年王爺〉は村へと招き入れられた。そこへ村の信者が〈王爺〉の神輿の前にぬかずくようにして列を作った。神輿はこの人の列の上を通過していった。これは〈鑽轎脚 nng³-ki⁷-kha¹〉といい、厄祓や病気の治癒などの効果があるという。こうして「温府王爺」をはじめとする村にある廟の〈神〉を乗せた神輿が〈五年王爺〉と「媽祖」の神輿に合流し、また鎮安宮へ行った村人も行かなかった村人も一緒になって中学校からT府へと練り歩き、神像及び香炉をT府内に安置して、〈神〉の勧請は終了した。

この日の午後3時頃には、〈養兵〉の儀礼が行われた。これは、神兵を拜む儀礼である。〈神〉の出巡の際には、〈神〉に付き従い、邪鬼などを退治する兵卒が付き従っているので、このような神兵に対して、供物を捧げて、ねぎらうのである。T府内に設けられたテーブルには、〈炉主〉達が供物を並べ、一般信者たちは廟の前庭に出されたテーブルにそれぞれが持ちよった供物を並べた。捧げられた供物は、ご飯の他、チマキ、〈紅龜〉と呼ばれるもち米の御菓子、果物、〈三牲〉²⁵等である。また、廟へ供物を運んでこない信者でも、〈大辦

²⁵神への供物のうち、最も重要なもの。普通は〈三牲〉といって、豚肉、鶏肉、魚の三種類を用意するが、玉皇大帝のような天の最高神に対しては、〈五牲 ngo⁷-seng¹〉といって豚の頭、鶏、家鴨、魚、内臓を供える。しかし、最近では、必ずしもこのようなしきたりに従っていない場合も多い。

第三章

金 toa⁷-pan⁷-kim¹) と呼ばれる「紙銭」だけは、廟の前庭に持ってきて並べた。5 時頃になると、〈童乩〉が現れ、供物のご飯を「七星剣」とよばれる〈童乩〉が使う剣でほじくりながら、供物の台の間を歩き回った後、解散となった。この〈童乩〉の動作は、神兵が供物を消費した事を象徴的に示しているという。

〔第二日目 農暦 10 月 15 日 (国暦 1990 年 12 月 1 日)〕

第一日目の深夜 11 時頃から、村人が三々五々 T 府に集まり始めた。それぞれ羊や豚等の供え物を持参している。この夜の行事は、「拜天公」すなわち、「玉皇上帝」を祭祀する行事で、S 村の〈五年大科〉の祭の中では重要なプログラムである。11 時半頃、T 府の管理委員会委員や「天公」の〈炉主〉をはじめとした〈炉主〉達が焼香した後、道士による儀礼が始まった。儀礼の重要な部分は、〈読疏 thak⁸-so³〉即ち、〈疏文〉を読むことである。

〈疏文〉には、〈丁銭〉を出した戸主達の姓名が記載されている。これを読み上げることで、今回の祭に参加し、平安を祈願した人々の存在が天に報告されるのである。また、この人々が次回の〈炉主〉選出の候補者ともなる。道士による儀礼そのものは 30 分ほどで終了し、しばらく時をおいてから、再度委員たちが焼香拝礼した後、「天公」の〈炉主〉が〈筭〉で神意を占い、〈聖筭〉による承諾を得た。またこの後、〈五年王爺〉、「媽祖」以下の天界の〈神〉への拝礼も行われた。全体の儀礼が終了したのは、午前 2 時過ぎであった。

二日目の昼間は、午前中に各戸から自由意思で T 府に〈三牲〉、酒、その他の供物を持参して〈五年王爺〉、「媽祖」、その他の〈神〉を拝み、午後に昨日と同様の〈養兵〉の儀礼が行われたが、祭祀儀礼の点では、比較的静かな一日であった。むしろ、この日の主要な行事は、各家で行った宴席である。この宴席は、各家々が、自分たちの親戚縁者、友達、仕事の関係者などを招待して行うもので、たいていの家庭では、三、四卓 (即ち、30-40 人) 程度の食事を用意していた。かつては、このような大人数を招いての、しかも肉や魚をふんだんに使った饗応は、年に一度、「温府王爺」の祭典時あるいは〈五年大科〉の時に限られていたため、祭典時の宴席は、招待される側にとっても、また招待される側にとっても贅沢な食事を口にする数少ない機会であった。またかつてはこのような宴席の料理は、一家の女手が自分でこしらえていたが、現在では、大抵の家では、仕出し屋を呼んできて、家の裏手などに臨時のかまどを据えて、料理を作ってもらうのが一般的だ。宴席は、招待客が少なければ、昼食だけだが、筆者が参加した年は、大抵の家で昼食と夕食の二回行った。今日では、宴席は料理の内容の面よりも、むしろ家族や親族との再会の貴重な機会と

なっているために、大変に重要視されている。なぜなら参加者の中には、日ごろ台北や高雄などの都市に出て働いている子供達及びその家族も含まれているからで、場合によっては、小さな子供を田舎の老人に預けたまま、祭りのときだけ里帰りする親も少なからず見られる²⁶。

〔第三日目 農曆 10 月 16 日 (国曆 1990 年 12 月 2 日)〕

第三日目は、いよいよ〈五年王爺〉、「媽祖」、「温府王爺」などが神輿に乗せられて村の中を巡行する、祭のクライマックスである。開始予定は 6 時であったが、神輿の担ぎ手達が集合したのは 7 時をまわった頃であった。隊列は、以下のような順序であった。鳴物の種類の後ろに記したカッコの中は、鳴物を雇ってくるためにお金を出し合った人々、あるいは隣の名称である。

1. 開路鼓
2. 馬隊 (個人三人)
3. 楽隊 (S B 村 7 鄰)
4. 「永春堂」獅陣²⁷
5. 電子琴²⁸ (S N 村 L 氏)
6. 電子琴 (S B 村老人会)
7. 電子琴 (S B 村 12 鄰)
8. 楽隊 (S B 村 6 鄰)
9. 「徳義堂」獅陣
10. 電子琴 (S N 村 7, 8, 9 鄰)
11. 電子琴 (S N 村 13 鄰)
12. 楽隊 (S B 村 10 鄰)
13. 電唱機 (S N 村老人会)
14. 電子琴 (S N 村 5, 6 鄰)
15. 龍陣²⁹ (T 府委員会)
16. 電子琴 (S B 村 8 鄰)
17. 楽隊 (S B 村 15 鄰)
18. 電子琴 (S B 村 12 鄰)
19. 電子琴 (S B 村 11, 13, 14 鄰)
20. 電子琴 (S N 村 18, 19, 20 鄰)

²⁶例えば、ある家庭での宴席での参加者は次のようであった。昼の宴席では、戸主の次女 (高雄在住) 及び彼女の勤め先のオーナー、戸主の妻の妹婿及びその子や孫、戸主の友達、戸主の教え子 (台北在住)、戸主の亡くなった息子の妻 (台北在住)、戸主の勤め先の学校長、同教務主任が参加した。このうち、戸主の次女、戸主の亡くなった息子の妻にはそれぞれ中学生の娘、小学生の息子が 2 人いるが、彼女及び彼らは、招待した戸主の家に暮らしており、母親は祭りのときを含め、年に数回しか戻ってこない。なお、夜の宴席では、戸主の息子 (S 村在住) の取引先関係者、調査局関係者、戸主の孫娘 (S 村在住) の勤め先の同僚が参加した。この他、他の家の宴席にも招待されている人が、この戸主の宴席にも顔を出して、短時間ではあるが挨拶をし、お酒を飲んで立ち去る、と言う光景も見られた。

²⁷ 獅子舞。

²⁸ 「電子琴」や「電子琴花車」は、1980 年代初期に雲林県沿海地域で生まれた新しい形式のアトラクションで、迎神賽会だけではなく、婚礼や葬礼などでも登場する。これは、トラックの荷台を改造して舞台を設けたもので、その舞台にきらびやかな装飾や電飾をつけ、電子ピアノの演奏に合わせて、若い女性が挑発的な衣装で歌を歌うという移動ステージである。しかし、この刺激性のために、非常な勢いで人気を得るようになった。S 村の隊列でも分かるように、「電子琴花車」は従来の伝統的な〈陣頭〉を駆逐していった。

²⁹ ドラゴンダンス。

第三章

- | | | |
|---------------------------------------|---------------------------------|---------------------|
| 21. 電子琴 (S N村 1, 2, 3 鄰) | 22. 電子琴 (不明) | 23. 電子琴 (S N村 15 鄰) |
| 24. 車鼓陣 ³⁰ (S B村 16, 17 鄰) | 25. 電子琴 (個人 3 人) | 26. 電子琴 (S B村 9 鄰) |
| 27. 神童団 | 28. 八家将 ³¹ (S N村 K氏) | 29. 虎爺神輿 |
| 30. 温府王爺神輿 | 31. 項王神輿 | 32. 鎮安宮五年王爺神輿 |
| 33. 関羽殿 (仮称) 関帝神輿 | 34. 順風耳・千里眼 ³² | 35. 聖母壇 (仮称) 天上聖母 |
| 36. 北港朝天宮媽祖神輿 | 37. 観音仏祖神輿 | |

〈陣頭 (鳴物)〉は、信徒大会で決定されていたように、3 鄰で 1 団体を目安にしていたが、実際には、1 鄰で 1 団体の場合も見られた。各戸が寄付の基礎となるが、1990 年の時には、大体 1 戸あたり 500 元から 2,000 元を負担していた。これらの隊列は、1 日をかけて村の主要な経路をゆっくりと練り歩いた。各家では、神輿や〈陣頭〉の隊列が通る時間に合わせて、家の玄関先に供物 (金紙) や花、果物などを並べて待ち受け、隊列が通りかかると、線香を持って参拝し、爆竹を鳴らして歓迎した。また、この日の午後も、前日、前々日にならい、〈養兵〉が行われた。夜、10 時過ぎに神輿が廟へ戻った後、解散となり、村人は〈養兵〉のために持参していた供物を持って、帰宅した。

夜 10 時になると、廟の中では管理委員たちによって、来年の〈炉主〉の〈筭〉が始まった。しかし、この儀礼を見に来る一般の村人はほとんどおらず、〈炉主〉に当たる事は名誉である、という〈炉主〉の言葉ほどには、村人の関心をひいているわけではないように思われた。選出されるのは、〈五年王爺〉、「媽祖」、「温府王爺」、「観音仏祖」、「天公」、「項王」の 6 種の〈炉主〉である。各〈炉主〉は、まず S N 村か S B 村のどちらから選出する

³⁰ 台湾では清代から人気を博してきたパフォーマンス。道化役者 1 人と女形 1 人ないしは 2 人で構成され、月琴、殼仔弦、二弦などが伴奏する。道化役者は四宝と呼ばれる打楽器を打ち、女形は片手に団扇を、もう片手にハンカチを振りながら、掛け合い漫才のような事をしたり、お互いに秋波を送ってみたり、罵倒しあったりしながら観客を笑わせる。もとは舞台の上で行うものであったが、80 年代以降は、迎神賽会にも〈陣頭〉として登場するようになった。日本統治時代には、風俗教化に害がある、ということで禁止された (劉還月 1994c:162)。

³¹ 八人の武神の〈陣頭〉。それぞれ顔には隈取りをし、手には羽団扇や剣をもち、刑具などを持つ「使役」を伴っている。〈童叢〉のように憑依する場合も多いが、その主要な役割は、罪人を捕まえるパフォーマンスを行うことで、民衆の災いを祓うと言われている。日本時代に台南県下麻豆で生まれた〈陣頭〉という (劉還月 1994c:120-126)。

³² 順風耳と千里眼は、「媽祖」の「主席護衛」。「媽祖」の出巡に際しては、必ず随行し、「媽祖」の神輿の前で道を開ける。順風耳は、千里の先まで耳が聞こえ、千里眼は、千里の先まで見通す事ができるという。

第三章

かを〈筈〉で決める。その決め方は、〈聖筈〉が連続して出る回数の多い方を〈神〉が選択した、とする。その次に、選ばれた方の村の第何鄰から〈炉主〉を出すかを 1 鄰から順番に〈筈〉していく。そして、最後に選ばれた鄰の戸主を一人一人〈筈〉していった。

〔第四日目 農暦 10 月 17 日（国暦 1990 年 12 月 3 日）〕

早朝 5 時に、T 府から拡声器で、村人に〈五年王爺〉と「媽祖」を送り返す前の最後の〈養兵〉に各戸から供物を必ず T 府へ持参するようにとの連絡が入る。しかし、人々が集合し出したのは、7 時頃になっていた。

7 時過ぎに、祭りの最後の行事として、今回の〈炉主〉の自宅から、〈炉主〉が香炉を運び出し、それを神像を乗せた各神輿とともに次回の〈炉主〉の自宅へ送っていった。また、香炉とともに、〈顧炉〉用の神像、ちょうちん二個、〈糖塔 thng³-thah⁴〉と呼ばれるキャンディなどで出来たタワー状になった供物などが運ばれ、それらは次回の祭りを担当する新しい〈炉主〉の神棚に安置された。この日から、新しい〈炉主〉は、一年間 S 村の全ての住民を代表して、香炉と神像に対して、日々の参拝を行う事になる。

〈炉主〉の交代が無事終わると、神輿は全ていったん T 府に戻り、いよいよ北港より迎えた「媽祖」及び鎮安宮から迎えた〈五年王爺〉を送り返すのみとなった。T 府からは村内放送を使って 14 日にお迎えに参加した人は馬鳴山まで送りに行くのが礼儀であると呼びかけがなされたためか、〈随香〉する村人の数は、迎えたときよりむしろ多いくらいであった。「媽祖」及び〈五年王爺〉の神輿、及び〈随香〉する人々は、T 府からまず徒歩で隊列は大通り沿いにある S 村のはずれの中学校まで練り歩いた後、「温府王爺」、「項王」、「観音仏祖」および〈随香〉しない村民などの神輿に見送られた。中学校でこれらの神輿や人々に別れを告げた後、トラック、自家用車、バスなどに分乗した隊列は、北港、鎮安宮の順番で、神像を返納し、帰途について、〈五年大科〉の全ての行事が終了した。

4.3. 「祈安清醮」

前章で記述したような〈香庄〉による〈五年王爺〉の勧請、巡境は、寅・午・戌年の主に農暦 9、10 月に行われる。参加する〈香庄〉は 1990 年時で二百五十余村に及んでいるが、その多くは 10 月 15 日前後に巡礼団を組んで鎮安宮に押し寄せてくる。こうした巡礼活動の後、大祭典の最後を締めくくることが、月末に行われる「祈安清醮」である。

台湾における「醮」

「祈安清醮」とは、多種類の「醮」のうちの一つである。「醮」の歴史は大変古く、時代によって儀礼の目的や方法は異なっているが、現代台湾では、ある地方が〈神〉の守護を期待して願掛け（「下願」という）をしたことによって、〈神〉から地域の平安をもたらされたことへ感謝し、願ほどき（「還願」という）をするために行う大規模な祭典を指す（劉枝萬 1983b:1-7）³³。劉によれば、「醮」において重要なのは、〈神〉の降臨を賜り、福を願う事であるが、これは供物を捧げ、〈神〉を饗応することによって得られる、と考えられている点である。この際、祭が「醮」として成り立つには、道士を招き、道場を設け、道教科儀（道教の規範と儀礼）を伝統的なプロセスに従ってしきたり通り順序良く実行し、時間も一昼夜以上かけることが必要とされる。つまり、道士が介在したしきたりにのっとった儀礼を行うことが、一般の人々だけで行う儀礼との大きな相違である（劉枝萬 1983a:389-406）。また、このときに道士が勧請したり加護を請い願う相手は、「三清」、「玉皇上帝」「紫微大帝」などをはじめとする職能者としての道士達が奉祀する〈神〉であり、地域で祀られている〈神〉ではない。つまり、「醮」とは、地域の廟が主催する儀礼ではあるが、直接的に儀礼を執行するのは道士であるし、そこで儀礼によって展開される世界は、道教のコンテキストにのっとったものである。

さて、「醮」と一口に言っても、実際には様々な種類のものがある。台湾において最も一般的な「醮」は、鎮安宮も行っている「祈安清醮」、あるいは「清醮」「平安醮」などと呼ばれる「醮」である。台湾では「祈安清醮」とは、地域社会に何か不吉な事が生じた場合に、〈神〉に懇願して解決してもらい、もしも靈驗があったときに感謝の気持ちを表すために行う盛大な祭典であり、このとき同時に未来の地域の安寧も祈願する事を目的としている。つまり、「許願祈神」と「謝願酬神」の二つの意味を持つ（劉枝萬 1983a:390, 1983b:1-7）。元来は地域に問題が起きてそれを解決してもらったときに行うのであるから、「醮」は不定期的なものであるが、馬鳴山のように足掛け五年に一度、と言った具合に定期化されてい

³³ 劉枝萬（劉枝萬 1983b）によれば、「醮」の変遷は、次の四つに区分できると言う。第一期では、「醮」は古代の祭儀であり、その目的は天神を祭祀することであった。第二期、即ち漢末の道教成立以後、「醮」は夜間に露天で天神星宿に供物を捧げ、災いを祓い、福を祈るものとなった。第三期は、唐代から明代までで、僧侶や道士が壇を設け、祈祷する事を指していた。第四期が、上記の今日の台湾で行われる「醮」である。しかし、このような区分はあまりに単純である、という批判も有る。例えば、康豹 1997:90-91 参照。

る場合もある³⁴。

この他には、廟や公共の建造物（橋梁、道路など）などが落成した折に行う「慶成醮」、
「醮」の中でも最も格式が高く盛大な「羅天大醮」、瘟疫を駆逐する為に行う「瘟醮」（あ
るいは「王醮」、「王船醮」とも言う）、「水醮」「火醮」などもある³⁵。

鎮安宮の「醮」

「醮」の祭典は、道教の祭神儀礼であり、一般信者がなかなか見る機会がない事や、機
会があってもなかなか儀礼の詳細な意味まで理解するのが困難なために、一般庶民が「醮」
に対して抱くイメージは、道士の祭祀挙行の目的と微妙にずれを見せている。これは祭祀
の対象となる〈神〉の違いに表れる。というのも、「醮」は基本的には道士がまつている
天神地祇及び儀礼を行っている地域の「城隍神」、「土地神」などを対象としており、その
他の一般庶民が奉祀する「媽祖」や〈王爺〉などは、廟の中に設けられる醮壇に安置する
事は出来ても、厳密にはこれらの〈神〉は「醮」の儀礼を見るだけであって、道士はこれ
らの〈神〉を祀っているわけではない。道士にとっては、「醮」の挙行は、その「醮」を行
う廟においてまつられている〈神〉の種類とは必ずしも関係はない。一方、一般の信徒に

³⁴ 屏東県東港で行われる「醮」や台南県西港で行われる「王醮」は、三年に一度定期的に行われる（康豹 1997、劉枝萬 1983b:285-402 参照）。しかし、不定期に行われる場合もある。たとえば、台南市において「広沢尊王」と「小城隍」をまつる鳳山宮では、1988年に初めて「祈安慶成醮」を挙行した。この廟が管轄している信者の境域内で事故や災害が頻発したために、広沢尊王の託宣によって、「醮」を行って事故の原因をなすと思われる亡霊を追い払い、境域を清める事になったという。この廟がいつ創建されたかは不明であるが、伝承によれば、「小城隍」は、鄭成功の入台より前に台南でまつられていたらしい（古家信平 1999）。このケースは、何か「醮」を行わなければならない理由があったときに行われる不定期の「醮」である。

³⁵ 劉枝萬（1994a:38-40）によれば、「醮」は、次の12種類に分類できると言う。1. 平安醮（地方の平安と厄除けのため）2. 瘟醮（王醮とも言う。疫病神の放逐する）3. 慶成醮（廟の新築や大規模な修築が完成した時に行う）4. 火醮（大火災後、火王神を放逐して厄祓いし、罹災者の供養をする）5. 水醮（水死者の出た水害を鎮め、水死者を供養する）6. 祝寿醮（廟の守護神の誕生日を祝う）7. 海醮（台風・津波の被害を鎮め、航海安全を祈る）8. 春秋醮（春秋に豊作を祈る）9. 開光醮（新しい神像の開眼の祭に行う）10. 船醮（航海の安全と大漁を祈る。船中で行う）11. 牛瘟醮（牛疫流行時に行う）12. 雷公醮（雷よけのために行う）ただし、10以下は、現在では廃絶したと言う。現在見られる「醮」は、ほぼ1から4に限られる。しかも、2や3の「醮」が行われる時も、1の「醮」の中間に挟み込まれたり、1の後につけられたりしているという場合が多い。つまり、1が最もスタンダードかつポピュラーな「醮」である。鎮安宮の場合にも、1990年は1に2の一部が付属した形、1998年は1に3が挟み込まれた形式をとった。

とっては、彼らが日頃から奉祀する〈神〉の恩沢を謝し、更なる加護を願うことの一環として、機をとらえて「醮」を挙げる。このことによって、地域に、より一層の平安が訪れることを願う。鎮安宮の場合には、その〈神〉とは、〈五年王爺〉である。また「醮」という機会をとらえて、〈五年王爺〉のみならず信者それぞれが奉じる様々な〈神〉の霊力の強化も祈願する。

道教の文脈における「醮」と、道士に祭儀の実行を依頼する廟の主宰者や一般の信者たちの経験する「醮」における解釈の違いは、この他にも様々な面に見ることが出来る。附録Ⅲは鎮安宮の管理委員会が中心となって結成している建醮準備委員会が、1990年に全国の信者達に〈五年大科〉への参加を促す為に作成し、主に〈分霊〉廟や、委員が事前に参加を呼びかける為に訪問する相手などに配布した案内状である。そこには、まず始めに「醮」を行う意義が述べられている。それによれば、三つの意義が読み取れるが、その第一は、「醮」を行う事によって人々に善い行いをして地域に福をもたらし、国家に貢献することを勧めること、第二に護国の英霊を慰め、身寄りのない魂を済度すること、そして第三により天候と国家人民の安泰、六畜がたくさん増えることなどの天の恵みを願い、それらを天から賜うこととなっている。即ち、主宰者側からの認識としては、天の恵みに感謝することだけではなく、むしろ人々の教化や国家に貢献して亡くなった人の慰霊などを強調することなど、むしろ「醮」に対して社会的な意味付けを付与させようとしていることが注目される。また、附録Ⅳは1998年の台中の道士が中心になって行われた「醮」の場合の案内状であるが、そこにも「醮」を行う意義としてほとんど同様の文章が記載されている。

また、道士による「醮」の位置付けと、一般信者との位置付けとの違いを物語るもう一つの例として、ここで特記しておきたいことは、正殿で廟門を封鎖して道士の主宰による「醮」が行われていたとき、それと平行して、後殿において在家の仏教信者による読経が行われた点である。1998年の時には、階上の皇宮殿で行われた。鎮安宮には、1988年に成立した在家の住民が組織した読経団があり、そのメンバー達が、「醮」の行われた農曆の十月二十七日から二十九日にかけて、儀礼を行った³⁶。読経団が公開した儀礼のプログラムは

³⁶ 在家の仏教信者が自発的に開いている読経会の参加者の多くは女性であることが多い。鎮安宮の場合、読経団には主に鎮安宮付近の在家の女性が参加しており、仏教経典を定期的に勉強している。発足当初は「老師」と呼ばれる男性の在家の指導者がいて、参加者は彼に仏教を習っていたが、98年に再訪した時には既に物故しており、その後は新たな「老師」を招かずに、信者同士が集まって自習している。台湾では、民間信仰の廟に観音菩薩などの仏教的な神像を安置し、そこで在家の仏教信者が読経会を自発的に開いていること

表7のとおりであるが、「発表」を行って儀礼の開始を仏に告げ、次に仏を丁重にお迎えし、読経を行ったり供物を捧げたりし、最後に「普施（普度）」を行うなど、基本的な儀礼の構造は、後述する「醮」の場合とさほど変わらない。このように仏道両形式による祭典の同時挙行が台湾においてどの程度普遍的に見られる現象であるのかは、筆者には不明であるが、劉枝萬は、「醮」において施餓鬼だけ特に僧を招き、道士と同時に同じ広場で両壇に分かれて儀礼を行う地方もある、と述べている（劉枝萬 1994a:231）ことから、必ずしも特殊な事例ではないと思われる。劉枝萬は、この理由として、民衆は中元節などの施餓鬼の機会に、仏僧を招いて儀礼を行うことになじんできたため、道教的な普度には違和感を覚える場合が多く、民衆に安堵感を与えるために、「醮」であっても仏僧を招くこともあるという（劉枝萬 1994a:231）。

いずれにしても鎮安宮では、道教の儀礼と仏教の儀礼が同時に行われることに違和感はないように見受けられた。どちらの形式であっても、鎮安宮の〈五年王爺〉の祭を盛大に挙行し、地域の安寧や人々の平安がもたらされる限り、両者の間に衝突は起きないようだ。ただし、双方の儀礼は、同じ日程で、また同じ廟の中で行われているものの、両者の間には、全くと言ってよいほど相互関係は見られない。それぞれが儀礼を行う場所を分け、まったく別個に儀礼を行っていた。

さて、既に述べたように、道教の「醮」の儀礼執行には、〈司公 sai¹-kong¹〉と呼ばれる道士の関与が不可欠である。しかし、どの道士に儀礼を依頼するかについては比較的融通性があるようである。また依頼した道士によって、儀礼のプログラムや内容は異なっている場合がある。筆者が参加した1990年の場合には、台南の道士が請け負っていた。彼は、その前の86年、その後の94年も鎮安宮の「醮」を執り行った。しかし、98年には、彼が年をとったため、〈五年王爺〉の〈筭〉の決定に基づいて、彼に替わって台中の若い道士が依頼を受けた。前任者と台中の道士では、所属している派が異なっていたため、儀礼のプログラムの組み方や日数、内容は異なるものとなった³⁷。しかし、依頼する廟の委員会関係

が少なくない。観音菩薩や仏教と女性との関係については、三尾（1998b）参照。

³⁷ 98年の〈五年大科〉の行事を請け負った台中の道士は、自分たちが属するのは「正一派」であり、台南の道士は「靈宝派」である、と語った。しかし、劉枝萬（1994a:179）によれば、「靈宝派」という派が実在するかどうかは疑問であり、しばしば北部の道士が南部の道士に対して蔑称として使っているという。台湾の南部即ち濁水溪以南の道士は、〈烏頭司公 o¹-thau⁵-sai¹-kong¹〉とも呼ばれ、「救生（あるいは度生）」—即ち神に対する吉事に属する儀礼、人間に対する加持祈祷の法術—のみならず、「度死」—即ち葬式や「做功德」とよばれる追善供養などの死葬儀礼—を専門にするが、北部には、〈紅頭司公 ang¹-

第三章

者によれば、道士の派別は選定の条件にはなく、一定の金額の中で、遺漏やトラブルなく儀礼が進行することが重要なことであるとのことであった。つまり、道士による儀礼のプログラムの違いは、儀礼の行われる目的や期待される効果を左右するとは考えられていないようだ。「醮」の儀礼を実際に目にすることが出来る人はごく限られた人であること、また儀礼の内容は非常に複雑で、見ているだけでは何が行われているか一般の信者には理解しにくいこと、また道士の側も儀礼の場に線香を捧げもって参加している人々に対して、儀礼の意味をわざわざ説明することが無いこと、などから、信者たちが道士の行う儀礼の適切さを判断する基準も明確にはなりえないようだ。

そこで、本論では、鎮安宮では台南の道士の方が何度も儀礼を行ってきたと言う点でどちらかというとなじみのあった道士であったと思われるので、1990年の祭を中心に記述して行く事とする。

鎮安宮で行われた「醮」は、正式には「金籙三朝祈安清醮」という。「金籙」とは、金色の目録という意味であるが、先行研究によれば、この目録は想像上のものであり、天に関わる〈神〉の名前の他、天に対して向けられた道士や民衆の功德の量が記録されるものと考えられているという（丸山宏 1994:272）。「金籙」のついた儀礼は、天に働きかける目的をもち、清法に属する。「清法」とは、肉食を避け、心身をきよめることによって、自然の清らかな気が上昇して形成された天に働きかけることを意味するという。天には道教の高い位の〈神〉が官僚組織を形成しており、道士はその末端の官僚として、村の安泰を願う（即ち、「祈安」）文書を整えて、天神に奏上し、裁可を得る役割を果たすという（丸山宏 前掲書：272）。

thau⁵-sai¹-kong¹) と呼ばれる「救生」のみに特化した道士がいる。98年の〈五年大科〉の行事を請け負った台中の道士も、「救生」のみを専門としていた。地理的なことを考えれば、鎮安宮のある一帯は〈烏頭司公〉の地盤であるはずで、台南の有名な道士に依頼していたのも、旧来の慣習に沿ったものと思われる。鎮安宮の信者の全国化に伴ない、依頼する道士についても地域性はあまり考慮の対象にならなくなってきたものと推察される。ただし、道士の分類や、法師との区別、自称・他称は複雑に入りこんでおり、ここで筆者が紹介した説明と異なる説もみられる。詳しくは、古家信平 1999を参照のこと。鎮安宮の儀礼に関しては、道士の派系による違いの他、1998年の儀礼が90年の儀礼と大きく異なった点があり、「慶成科」の儀礼を盛り込んだ事である。これは、廟の建物の落成時などに行う「醮」であり、通常の「祈安清醮」の中に挟み込まれたり、後ろに付け加えられたりする。鎮安宮では、ちょうど廟の前の池を埋めたてて大きな公園を作って初めて迎えた〈五年大科〉であったため、この儀礼を付加したようだ。

また、「金籙三朝祈安清醮」の「三朝」とは、三回朝を迎える「醮」の意味である。だが、附録Vによれば、プログラムでは「醮」は第一日目から第五日目となっている。第一日目は、夕方から始まり、第五日目は夜が明ける前に終了するので、矛盾はないが、劉枝萬によれば、最初に行う「発表」と「啓請」は必ず縁起の良い時刻を選んで行わなければならない為、発表が初日の行事であるにもかかわらず、これだけ前日に回されることもあるとのことで、公式的には、第一日目と第二日目は、同じ初日として数えるのが正しいという（劉 1983a : 543）。また、プログラム上五日目の儀礼となっているものは、四日目の夜半の儀礼から連続して行われている。しかし、ここでは、プログラムの記載に従った日数の数え方を用いることにする。

本論は、「醮」についての儀礼論を行う事が目的ではないので、プログラムや儀礼解釈の検討には深入りせず、ここでは道士によって認識されているところの儀礼の基本的な構造のみを提示しておこう（以後文中で示す番号（No.）は、附録Vの道士の作成による儀礼プログラムの番号を示している）。「醮」の儀礼は、基本的には、外部から遮断された廟の内部に設けられた道壇で行い、廟の外側で行われる儀礼は多くはない。それ故、以下では特に断らない限り、儀礼は廟内の道壇で行われているものとする。また、「醮」の空間構成についての詳細は、次項で、参加者のカテゴリーとの対応関係を考察する中で、詳述する。

「醮」は、既に述べたように、ある地方が〈神〉の守護を期待して願掛けをし（許願祈神）そのことによって〈神〉から地域の平安をもたらされたことへ感謝しての、願ほどきをする（謝願酬神）一連の儀礼である。そこで、まず、天上から丁寧に道教の〈神〉を招き降ろしてこなければならない。初日に行われる「発表」と「啓請」（No. 3, 5, 6）がこれに相当する。奏楽担当の道士たちの打ち鳴らす銅鑼や太鼓（No. 1-2、「起鼓」ともいう）の後、道士達が儀礼で用いる法具や文書、参加者の式服などを清めた後、「発表」と「啓請」が行われる。「発表」によって、〈神〉に表章を送り、「醮」への招待をし、「啓請」によって、〈神〉を出迎えるという。また、「張天師」や「玄天上帝」、「山神」や「土地神」³⁸などの「開光点眼」（No. 4）を行うのも、張子の像に諸〈神〉の来臨を願い、〈神〉の魂を像に込める儀礼である³⁹。「張天師」と「玄天上帝」については、道士の師聖として特に仰がれている為

³⁸ 「山神」や「土地公」は、醮場に邪鬼が侵入するのを防ぐ役割を担う〈神〉。詳細は、注49も参照のこと。

³⁹ 実際には、「山神」や「土地神」などの廟の外側に置かれた〈神〉の像の「開光点眼」は

に、このときだけではなく、様々な儀礼の始まりには必ず拝礼して来臨と加護を希い (No. 25, 32, 36, 43)、儀礼の終了後には感謝の参拝を繰り返す (No. 29, 36, 40, 46, 71)。

諸々の〈神〉を招き降ろした後、「醮」の意義や日時参加する人員、儀礼の内容などを招き出された〈神〉に明示する為に、廟の内壇の出口のあたりに、「榜」が貼り出され、「醮」の開始が文章によって通告される（「懸掛金榜」 No.10）。この通告というのは、天上の〈神々〉に向けて告示されるものであるが (Lagerway 1987:61-64)、道壇の外側のちょうど〈斗首〉等が出入りする入り口の近くに張り出されることもあり、信者達にとっても目にしやすいものである。鎮安宮の場合にも、「榜」には〈斗首〉として〈五股〉の村落の名称、村長名、鎮安宮の委員たちの名前が入っているので、多くの人が足を止めて、確認していた (附録VI参照)。道士の儀礼で、しばしば同内容の〈疏文〉も読み上げられるように、「榜」や〈疏文〉によって、どこの地域の信者たちが〈神〉の加護を願い、〈神〉を招いているのかが繰り返し、強調される。

「醮」では、さまざまな〈神〉が招かれるが、〈神〉への感謝や更なる加護の祈願を伝えるために重要な儀礼は、天の最高位の〈神〉であるところの玉皇上帝にまみえることである。それゆえ、台湾では「醮」においては必ず『玉皇経』が唱えられる。1990年の鎮安宮の「醮」では、二日目の午後に『玉皇経』が読まれた (No. 17, 18)。また、この日の晩には、「分燈」から「鳴金撃玉」に至るまでの一連の儀礼 (No. 21-24) が行われた。この部分は、道教の文脈においては、最も重要で重厚な儀式のひとつであり、宇宙の創造を象徴するパフォーマンスであると言う (康豹 1997:108, Schipper 1975)。「分燈」では、廟内の一切の灯火がすべて消された後、一人の道士がたいまつに清浄な火をつけて内壇に入場し、三清燈に点灯した後、他の道士たちめいめいが持っていたたいまつに火を移してから廟内の蠟燭に火をつけていく。次に、廟内の「三清壇」の前、つまり科儀を行う儀卓に掲げていた「闕」の字が書かれた御簾が徐々に巻き上げられ、道士たちは、正式に玉皇上帝にまみえることになる（「捲簾觀帝」）。4日目には、道士は再び玉皇上帝に拝謁する（登樞拝表 No. 53 および、52, 54）が、このときには、表文を上呈し、鎮安宮一帯の信者が恭しく玉皇上帝を祀ってきたことを報告し、今後も引き続き恩沢を与えていただけるように願う。「登樞拝表」は、廟の外の「大戲台」で行われる為に、斗首以外の一般の信者も見ることが可能である。このときには、道士らは、高い下駄をはき、黒い傘をさし、体の何箇所かに護

2日目の朝、No. 9の終了後におこなわれた。

身符をつけ、浄水を振りかけてから、祭場となった「大戯台」に上がっていく。階段の一番上には、香炉が置かれてあり、それを跨ぐようにして体を浄化する。これは、道士が天地の穢れを遮断して、清浄な姿で〈玉皇上帝〉らを拝するためだといひ、一般の信者にとっても、玉皇上帝への拝謁が、非常に清浄な状態で行われなければならないことが目に見える形で理解される。道士は台上に上がると、下駄を脱ぎ布靴に履き替え、傘を閉じることができる。続いて、浄水を各自で振りかけた廟の委員たちや〈斗首〉等を台上に上がらせ、線香を持って礼拝させ、また台の下へ下がらせる。なお、「拝表」に合わせて、〈五股〉の村の各戸においても〈拝天公〉を行う事になっている。つまり、「醮」を行っている廟に属している家は、廟での「拝表」にならば、須らく同様に〈天公〉を祭祀する。

「醮」では、このように天上から〈神〉を招き、また玉皇上帝に拝謁して、地域の平安を祈願したり感謝する様々な儀礼が行われる。そこで、こうした儀礼の合間には、儀礼を行う場を〈神〉を迎えるにふさわしい場所とするために、道壇を浄化する儀礼を行ったり（No. 26-28）⁴⁰、〈神〉の加護を感謝し、更なる加護を祈願することを可視化するために、一日に何度も様々な供物を捧げる儀礼が行われたりする（No. 14, 15, 33, 39, 44, 45, 55, 56）。捧げられるものは、線香、花、蠟燭、お茶、酒、ご飯、饅頭、果物、法水、財宝（金銀、宝石）などである。また、衆生の災いを流し、福を招く事を祈願して、随所で経が唱えられる（No. 35, 41, 51）。

ところが、「醮」の儀礼のプログラムを詳細に考察すると、「醮」では道教の各種天神地祇を祭祀する以外に、もうひとつ重要な機能として〈鬼〉に対する供養という側面があることに気がつく⁴¹。1990年の鎮安宮の儀礼では、例えば、第二日目の夕方5時頃からおこな

⁴⁰ 例えば、「禁壇」、「宿啓」は、〈鬼〉を駆逐する儀礼である。虎の衣装をまとい〈鬼〉のお面をかぶった「命魔」が、符の張られた香炉を奪おうとするのだが、道士に阻まれ、ついには香炉を放棄して逃げ出す。〈鬼〉を駆逐した後は、道士が鬼門をふさいで、〈鬼〉を完全に追い出すのである。また、五方の聖なる気から出来ている「真文」を安置して宇宙の再生をはかる。これらのパフォーマンスは、長い読経や、複雑なしぐさ、歩行などが繰り返される「醮」の儀礼の中では、参加している〈斗首〉にとっても、大変に理解しやすく、まるで演劇を見ているような印象を与えられる。このためか、これらの「科儀」は、道教儀礼としては「醮」の中でも予備的なものであったが、一般の信者にとっては現在では内壇における「科儀」のクライマックスのように考えられているという。しかし、「禁壇」も、また「鳴金撃玉」にしても、その本来の意味は、より重要な「科儀」の前触れとして、道壇などから邪悪な〈鬼〉を祓い、浄化することであるという（大淵 1983:297）。

⁴¹ 劉枝萬によれば、「醮」において行われる〈普度（施餓鬼）〉は、仏教からの模倣であるという。即ち、道教の施餓鬼は、仏教の盂蘭盆の祭場の設備や儀礼のやり方をまねているという。「釈教盜北斗、道教盜焰口（仏教は道教の北斗星礼拝をまね、逆に道教は仏教から

われた「水燈請孤」「引孤安座」(No.19,20)がこれに相当する。「水燈請孤」では、〈五股〉内の各村落で一つづつ作った「水燈」を、鎮安宮の前庭の先にある池(この池は、98年時には公園に変わってなくなってしまった)に流し、川や海で水難に遭って亡くなった亡霊達を招いてくる。第四日目の夕方4時には、道士達が、〈普度〉を行う為にしつらえられた大戯台に現れ、〈普度〉儀礼が行われた(No.59,60,61)。「大戯台」が、道士が〈普度〉科儀を執行する「普度坐台」となる。鎮安宮では、周囲にめぐらされた堀に沿って「燈篙(天神・地祇が降臨する目印となる旗)」が立てられたが、それらの前に板で臨時に高さ1メートルくらいの「孤棚(施餓鬼用の供物を置く棚)」をつくり、そこに、「孤飯籠」を並べ、上に三角形の旗を立て、献じた信者の名前を書き入れる。これは、廟の委員が出すことになっており、一人が二籠を用意し、うち一籠には粽、もう一籠には餅菓子の「紅龜」を山盛りにする。またこの他、お米や飲料が山積みされている。これは、餓鬼たちに与えて満腹させるための食物である。

道衆はまず張り子の「仏陀岩」⁴²が置かれているところへ行って線香をあげてから、「普度坐台」の方に向かうが、このとき、道士は小旛を持っており、それで餓鬼たちを召集し、浄化する。道士たちは、「普度坐台」にあがると、孤魂に経を読んで聞かせ、説教をしてから、台上から饅頭やお菓子、果物、てんこ盛りにしたご飯などを投げ、孤魂たちに施食するのである(「巡筵洒孤」)⁴³。

「施食」が終わると、道士は「牒」と呼ばれる文書を読み、普度のための「榜」(附録VII)を剥がし、「寒林所」、「男堂・女堂」などの餓鬼が〈普度〉にやってきた際のよりしろ、「仏陀岩」とともに水辺に持って行って焼却した。

〈普度〉が終わると、「醮」の主要な目的は達成されたことになる。後には、今回の「醮」のために降臨した〈神〉へ感謝して送り返す行事(No.60)及び、参加した信者などの祈福に関連する行事(No.64,66,72)を残すのみとなる。

ただ、1990年の場合にこの他に、プログラムには書かれていないが、廟の外の祭壇で「和

施餓鬼の儀式を借用して、あいこになった)」と台湾の道士は自認しているという(劉枝萬 1994a:231)。

⁴² 「観音菩薩」やその化身である「大士爺」、「天師」、「北帝」、印度に取経にいった三蔵法師などの張り子像からなる。これらの像は岩石を模した山のような形の土台の上に立てられている為、「仏陀岩」と呼ばれる。大士爺は、「醮」の場を鎮守し、諸々の〈鬼〉を監督する(劉還月 1994b:123-125)。

⁴³ 上記の施餓鬼の趣旨は、道士、信者に共有されている。しかし、実際には、台の下に信者たちが群がり、投げられるものを手に入れようと待っている。

瘟科儀」の中から、「金籙和瘟五雷神燈科儀」「和瘟正醮科」がおこなわれた。これらの儀礼の存在は、おそらく鎮安宮の〈五年王爺〉が「瘟神」としての性格を有していることとの関連を示すものと考えられる。大淵によれば、和瘟の儀礼は、「祈安清醮」などが終わった後で行われるもので、「祈安清醮」などとは区別されるもので、独立した「醮」であるという（大淵 1983:383）。しかし、鎮安宮では、「祈安清醮」のプログラムにも載せられていないことから、その扱いはかなり卑小化されていると推測される。また、鎮安宮では、送王船儀礼を行っていないため、「和瘟正醮」の締めくくりとなる、「船醮科儀」は行わなかった。

「醮」空間と参加者の配置

以上、儀礼を執行する職能者が組み立てたプログラムにしたがって、道教儀礼としての「醮」儀礼の構造と意味について記述してきた。次に、このような儀礼が行われる空間について、主に空間の区分によって儀礼に参加可能な信者がどのように規定されているのかを考察しよう。どのような人々がどの空間に入る事ができるのか、また入るにあたっての条件の有無を考察する事によって、鎮安宮と社会との関係性が見えてくると考えられるからである。

既に述べたように、「醮」における最も重要な儀礼が行われたのは、廟の本殿の中である。鎮安宮の場合には、正面入り口の門を閉め切り、本殿内に神聖な空間を確保している。本殿の中の道場は、廟の奥の本来の主神を祀る神棚を背にした「三清壇」と、手前の廟門を背にした「三界亭」に分かれている。「三清壇」は、儀礼を行う最も主要な場で、道教の最高神である「玉清・上清・太清」の画像（掛け軸）を掛けて、「三清宮」としている。また、その両脇には、「玉皇上帝」の画像を掛けた「玉皇天宮」、「紫微大帝」の画像を掛けた「紫微天宮」を配している。「三清宮」の前の卓上には、〈斗燈〉が所狭しと置かれている。その前方に、狭い通路をはさんで、道士が儀礼を行う「科儀卓」が置かれるのである。「科儀卓」の両脇には、天地水嶽などの群神、高元帥などの監守役の〈神〉の像が掛け軸で掲げられる。

他方、これと向かい合う形になる「三界亭」は、天地水三界十方の〈神〉の座である。その斜め前方の脇には、紙製の張子の「玄天上帝」と「張天師」の像が置かれている。「張天師」と「玄天上帝」は道士から「師聖」と仰がれており、「科儀」のはじめと終わりには道士が必ず参拝する。「張天師」と「玄天上帝」の任務は、道士たちが法事を確実に行って

いるかどうかを監視することと、醮場の安全を確保することだと言う（劉還月 1994b:110）。

既に述べたことだが「醮」の期間中、廟は外部から遮断され、神聖な空間が作られている。側面の入り口は開けてあるが、本殿向かって左側の入り口は道士たちの部屋への出入り口となるので、一般の信者はほとんど出入りせず、右側の入り口が信者や廟の関係者の通路となる。中に入ることができたのは、廟の委員、後述する〈斗首 tau²-siu²〉の他には人類学者を含め例外的に許可された人々のみであり、しかも、齋戒期間中に戒を破っている人は入場できない。1990年の場合には、農曆10月25日早朝から28日早朝までの三日間、1998年の場合には、農曆10月23日より25日まで、〈五股〉内のあらゆる人々及び〈斗首〉は肉食を慎み、齋戒することが義務付けられた（附録Ⅲ、Ⅳ参照）。また、月経中の女性も入場できないし、靴やベルトなどで皮革製品を身に付けている場合には、事務所で布靴や布のベルトに換えてからでないとい入場することはできない⁴⁴。このように、本殿の道場は、最も厳しい禁忌が課せられる場所であり、一般信者が気軽に出入りできる場所ではない。

道士や廟の委員以外で道壇に入ることが許される〈斗首〉とは、〈斗燈〉を安置している人々である。〈斗燈〉（写真4参照）とは、邪をよけ福を祈願するための道具で、樽状の「斗」と呼ばれる入れ物に米を入れ、油燈（現在は蓮の形をした蠟燭などを使用）、二本の木剣、鏡、鉢、ものさし、秤、コイン、土、英盤など、厄を祓い福を呼ぶことを象徴する様々な器物を入れて供え、福を祈る。また、〈斗燈〉には、かならずそれぞれの〈斗燈〉を奉納した人の姓名が書かれた〈斗燈籤 tau²-teng¹-chhiam¹〉が指し込まれており、奉納者は一目瞭然となってい

44 劉枝萬によれば、古代中国では、祭の際には穀物の他に生贄を供えていた。しかし、唐代以降道教では仏教の影響を受けて、一般の祭と「醮」を区別し、「醮」ではなまぐさものを使用することが禁止された。劉によれば、今日の台湾の「醮」では、三清には酒、茶、餅菓子、果物が供えられ、信徒も「醮」が始まる前から肉食を慎むことが求められているが、「拜天公（天公を拜む儀式）」が終わると精進落としとなるのは、古代の伝統的な習俗と道教儀礼の折衷であるという（劉枝萬 1983a:407-408）。劉による一般論と比較すると、鎮安宮の場合には、齋戒の期間が更に前倒しされており、1990年では「拜天公」の前日に、1998年は「醮」そのものの前日で齋戒期間が終わっている。この理由は不明だが、おそらく〈五股〉以外の外来の信者が「醮」に参加するケースが増えたため、儀礼期間中齋戒していない信者の儀礼参加を規制することが難しくなったためと思われる。1998年の「醮」では、1990年と比べて「台湾郷土文化」として〈王爺〉信仰が注目されるようになってきたため、作家などが儀礼を参観するケースなどにも遭遇した。信者ではないが鎮安宮に興味を持って「醮」に短い時間参加する人の場合には、その直前に齋戒している可能性は非常に低いと言わざるを得ない。革靴や革のベルトのような目で見てわかるものについては規制しえても、個人の胃の中までは規制できない。このように、齋戒期間の変動からも、鎮安宮の存在が、地域社会に限られていた状態から、より外へ開かれたものとなってきたことの影響が推測される。

る。〈斗首〉にとっては、〈斗燈〉を奉納して、自己及び関係者の福を祈ることが「醮」に参加する重要な意義を持つことになる。

〈斗首〉となる人の範疇はいくつかに更に細分化できる。1つめは廟の管理委員会関係者、2つめが〈五股〉所属集落の村長⁴⁵、3つめがそれ以外の〈斗首〉である。これらのうち、前二者は〈五股〉を基盤として選出された〈五股〉信者の代表と考えることができる。これらの〈斗首〉名で出される〈斗燈〉は、毎回の「醮」に必ず無条件で安置される固定的なものである。他方後者は、資格制限はなく、どんな人でもあっても廟が決めた金額を出して〈斗燈〉を出すならば〈斗首〉になれる。このように「醮」への参加者の分類という点からいえば、その基本は〈五股〉を基礎として選ばれた代表であり、鎮安宮の「醮」があくまで〈五股〉を中心として執り行われていることが読み取れる。

しかし、費用という点から言うと、また別の見方ができるのである。というのも、〈斗燈〉を安置する費用は、〈五股〉の場合には必要なく、委員や村長の場合にも安めの値段が設定されているが、一般信者の場合には多額の出費となるからだ。1990年の場合、一般信者の〈斗燈〉の値段は一万元と二万元の二種類であったが（附録Ⅲ参照）、98年では最も安いもので二万元、その次が十九万六千元、二十三万二千元…と〈斗燈〉が大きくなるほど値段が高くなり、最も高い「総主首斗」と呼ばれる〈斗燈〉では九十六万元が設定された（附録Ⅳ参照）。このような高額の〈斗燈〉を出す信者は多くが馬鳴山鎮安宮からの〈分靈〉廟あるいは〈交香 kau'-hiu⁴⁶（相互に往来関係がある）〉廟の信者であり、台北や高雄など遠路遙遙神像を携えて参加する人が多い。つまり、祭りの構造的な基盤は、〈五股〉組織にあるが、祭の財政的な基盤を支えているのは、外地からやってきて高いお金を払って〈斗燈〉を手に入れる人々なのである⁴⁶。

鎮安宮の「醮」の構造的な理解、という点から言えば、〈斗燈〉という装置一つから我々は、領域的な祭祀と個人による参加を許容する祭祀の二つのあり方を見る事が出来よう。つまり、一方では、必ず〈五股〉、〈五股〉の所属村落、〈五股〉を基礎に選出される委員たちの〈斗燈〉が安置され、これらを通して、領域内の厄祓いと招福とが祈願される。しかし、他方では、〈五股〉に関わらない人々にも鎮安宮の「醮」は開かれており、定められた

⁴⁵ 村長は、行政上の村長である場合もあれば、行政村落に属する一部の自然集落が単独で一単位ととなっている場合には、行政上とは関係のない在地の有力者が村長として村の代表となっている。

⁴⁶ 98年に「総主首斗」となったのは、嘉義県長であった。彼は、選挙の当選を〈五年王爺〉

第三章

多少高額のお金を納めれば、〈斗燈〉を通して、自らの平安を祈願する事も可能なのである。

しかし、台湾では、あらゆる「醮」で、鎮安宮のように台湾全土の誰でも望めば〈斗首〉になれるわけではないようだ。1960年代に調査を行った劉枝萬の報告によれば、台北県の樹林鎮では、〈斗燈〉を得る資格のある人は、廟の周囲の地域に属する信者に限られていた（劉枝萬 1983a:503）。樹林の場合、現在でも同様のやり方を行っているか否かは不明だが、当時は、廟が地縁性を持っていることが、即ち〈斗首〉の資格に反映していた。他方、鎮安宮同様、全台湾において有名な屏東県の東港東隆宮では、康豹が1988年に調査を行った「醮」の場合、〈斗首〉になるにあたっては、全く何の資格制限もなかったという。〈斗燈〉の種類は、8種類に分かれ、二万元から三十万元までのランクが設定され、〈斗首〉の人数は全部で268名であった（康豹 1997:94-95, 216-221）。おそらく、東港や鎮安宮のように、信者の範囲が伝統的な地縁的な範囲を超えて広がってしまっている場合には、〈斗首〉の資格にも地縁的な制限を設ける必然性が失われているものと思われる。

さて、道壇内の空間配置においてももうひとつ注意すべきなのは、道教の諸神の張子像あるいは掛け軸の後方に設けられた階段状の棚に安置された「鑑醮」する神像である（写真5参照）⁴⁷。既に述べたように、「醮」は基本的には道士がまつている天神地祇を対象としており、その他の一般庶民が奉祀する諸々の〈神〉は、廟の中に設けられる醮壇に安置する事は出来ても、厳密にはこれらの〈神〉は「醮」の儀礼を見るだけであって、道士がこれらの〈神〉を祀っているわけではない。しかし、「醮」の挙行を道士に依頼した廟の側にとっては、これら一般庶民が奉祀する〈神〉の像も非常に重要な儀礼の“参加者”である。「鑑醮」とは、神像が「醮」の祭りに参加することであり、その目的は廟内の〈神〉だけではなく、より多くの〈神〉が「醮」に参集することによって、共同して地域の平安を祈る事と考えられているようだ。また、道士が遺漏なく科儀を行っているかを監視する。更に、廟に神像を預ける側が期待するのは、自分の祀る神像を「醮」に参加させる事によって、その神像が福分けに預かり、靈力を強化させることである（劉還月 1994b:86、康 1997:95 も参照）。

鎮安宮の場合、「鑑醮」には台湾全土のいかなる神像が参加する事も可能である。また、

に祈願していたので、その御礼として〈斗首〉になったのである。

⁴⁷正殿内に入りきらないものは、その外の事務室との間の通路や二階にも雛壇が作られて、置かれている。

神像以外にも、付属の令旗などの法器も一緒に預ける事ができる。その費用は、神像の場合1990年、1994年は、600元であったが、98年は1000元に値上げされた。「鑑醮」におけるこれらの神像の参加が、廟にとっての重要な収入源と成っている事は既に述べたとおりであり、この意味で、「鑑醮」の重要性は、道士と廟の運営者との間では大きく異なっている。

「鑑醮」する神像がどこからやってくるのかという問題は、廟が地縁的な性格を持っているのか、超域的であるのか、を知る一つの目安になる点で注目すべきであると考えられる。劉枝萬によれば、樹林鎮の場合には、「鑑醮」の神像は次のような方法で集められる。即ち、「醮」を取り仕切る組織である「醮局」の役員が、県内の樹林鎮及び周囲の各郷鎮、台北市、桃園県などの範囲内で靈験があり、かつ「醮」を主催する「濟安宮」と縁故の深い廟を選んで出向き、予約を取り付け、「醮」の当日には再び役員を派遣して神像を迎えて道場内の三界壇に安置したという。主催者の側から神像を招いたため、一切無料であったという。また、招かれたのは公的な性格を持つ廟の（神）だけであり、個人の家で祀る神像は「鑑醮」を許されなかった（劉枝萬 1983a:519-521）。また、中歴で1967年に行われた客家系の人々による「慶成醮」の場合にも、付近の郷鎮の公的な性格を持つ廟に委員を派遣して「鑑醮」に参加するように頼んだのだという。このように公的な廟の神像を招待するやり方は、台湾北部では一般的なものであるという（劉枝萬 1983a:610-612）。このように、おそらく地域の廟として地縁的な性格を色濃くもつ廟の場合には、「鑑醮」に招く神像も、地縁的な結びつきがある公的な（即ち“地域の”）廟から招くといえよう。

一方、東港の場合には、やはり全く地域の制限はなく、「鑑醮」を希望する人が自ら神像や法器などを持参することになっている（康 1997:95）。「鑑醮」の場合にも、鎮安宮や東港東隆宮のように、信者の分布が地縁的な範囲を超え、また個人単位で信仰する人々が増えている場合には、そのような信者のニーズに応えるためにも個人単位での参加を許容しているものと思われる。また、「鑑醮」においては、周囲の廟にお願いして参加してもらう、という形ではなく、信者のほうからお布施をしてでも「鑑醮」させていただくことにより、参加した神像も祭典の恩恵にあずかれるものと認識されているものと考えられる。

以上、ここまで廟の内部に設置された道壇について考察してきた。道壇は、道士が取り仕切る空間であり、そこに参入できる資格をもつのは、〈五股〉の信徒の代表としての管理委員と村長であることが確認された。また、それ以外の信者の場合には、相当の金額を支

第三章

払って〈斗燈〉を手に入れなければならないこと、また決められた金額を支払えば、台湾全土から〈神〉の像を「鑑醮」させることができることも、明らかになった。つまり、道壇内は、基本的には〈五股〉の信者を加護する空間であるが、鎮安宮のような地域を越えた広い地域に信者を抱えている場合、一定の条件（つまり、お金を払うこと、そして壇内に入るための齋戒などの禁忌を守る事）のもとで、外にも開かれた空間となっている。

すでに述べたように、一般の信者は、無条件では正殿内の道場には入れない。そこで、彼らが参拝するために、廟の正門の外に、臨時の屋根を掛けた参拝所が設けられている。中央には大きな供物の台があり、人々はそこに持参した供物をおき、廟門の前に置かれた〈五年王爺〉像に参拝する。両脇には、「山神・高元帥・康元帥・朱衣公・土地公・温元帥・趙元帥・金甲神」などの張子の像が置かれ、醮場を邪鬼の侵入から守っている⁴⁸。また、〈香庄〉や遠方から神像の勧請にきた信者の団体などがまずやってくるのもここである。それゆえ、この場所の前の空間は、いつも信者と共に神輿、獅陣、龍陣などの文武の〈陣頭〉が入れ替わりたちかわりやってくる。

この臨時の小屋掛けの向かって左隣には、〈普度〉を行うための用具が並べられる。「仏陀岩」には「大士爺像」が配置され、獐猛な顔つきをして、孤魂野鬼を統率するという。さらに、餓鬼の靈魂のよりしろとしての張子の「寒林所」「男堂・女堂」が置かれている。

道士は、道教のもろもろの科儀を行う中で、「拝表」〈普度〉などいくつかの儀礼を行う時には、正殿内の道場から外の「大戲台」に出て、臨時に儀礼用のしつらえをして、儀礼を行う。

また、廟の前の広場には、前面の堀に沿って、「燈篙」が建てられる。「燈篙」は「醮」が行われる数日前に建てられるもので、天神・地祇が降臨する目印となる旗を意味している。「燈篙」の前には、「孤棚」が設けられ、孤魂野鬼に施すための食料が置かれる。

この他、廟の前庭の空いたところには、信者が奉納した布袋戲、歌仔戲、電子琴の舞台などが所狭しと陣取っており、普段は広々とした鎮安宮の敷地内も、「醮」の期間中は、立錐の余地もないほど人や物でごった返し、爆竹やスピーカーの音で耳も破れんばかりである（写真6参照）。

廟の最も外側、つまり敷地の外周の空き地—台湾では、多くの場合収穫が終わった農地

⁴⁸ このうち、高元帥・康元帥・温元帥・趙元帥は「四大元帥」と呼ばれ、「醮」には不可欠な存在である。これに、金甲、朱衣を加えた場合「六騎」、更に土地と山神を加えた場合を「八騎」という。どの〈神〉も動物の背にまたがっている（劉還月 1994a:106 - 109）。

が使われる一には、〈五股〉の各股が「外壇」を設置している。「外壇」とは、各股の祭場であり、天地の諸〈神〉をまつり、壇の前で各〈股〉の信者が〈普度〉を行なうための場である。木材で足場を組み、宮殿のような2層、3層の極彩色の装飾を施した豪華なものであるため、廟の内部に入らない一般の信者にとってはもっとも目立ち、もっとも祭の意義を可視的に理解しやすい大道具といえるだろう。

「外壇」には、「醮」の期間中、毎朝午前中に三人の道士が派遣されて、「早参」と「献供」の儀式が行われる（劉枝萬 1983a:509）。

「外壇」設置には、98年の場合では、ごく普通のもので40万元から50万元の費用がかかっている。これを各〈股〉で負担しあうのだが、この年の場合には36万元が鎮安宮から各〈股〉へ補助されていたため、各〈股〉では不足分を補う程度済んだという。補填の仕方は、各〈股〉所属の各戸から〈丁銭〉を徴収する場合や、村長やその時の祭事責任者である〈炉主〉あるいは〈股〉所属の人で鎮安宮の委員になっている人が負担する場合等、〈股〉や村落によって異なっている。

1990年の場合と1998年の場合の「外壇」に関して、目に付いたのは、「醮」全体において「外壇」の設置に期待される信者層の相違である。附録Ⅲ及びⅣ、すなわち1990年と1998年を比較してみると、1998年に関しては、布告のあて先は台湾の全土のあらゆる人々を想定しているにもかかわらず、「外壇」に関してだけは、〈五股〉が設置することを明確にしている。一方、1990年の場合には、〈五股〉以外にも、設置を希望する寺廟などの団体があれば受け付ける、と記し、「外壇」設置も全台湾の人々に機会を設けている。しかし、おそらくこの点については、費用が多額になることから、〈五股〉以外で設置を申し出るケースはほとんどないために、98年の場合には、当初から〈五股〉以外の設置を考慮しないことにしたと推測される。〈五股〉であってすら廟からの補助がなければ「外壇」を設置できないことを考えれば、鎮安宮の基層的な信者組織として「外壇」設置が義務付けられない限り、任意で他の信者が「外壇」を設置することは、経済的にもやさしいことではないといえるだろう。このようなことから、「外壇」は基本的には〈五股〉の成員が設置するものとして考えておいてよいだろう。

以上、「醮」を行う空間と人や神像の配置についての考察から理解される事は、「醮」が基本としては大きく〈五股〉の信者と〈五股〉以外の信者とを区分して扱っている点である。前提としては、「醮」も〈春祭〉同様〈五股〉信者を参加者として規定しているものの、〈五股〉以外の信者も参加しうる（あるいは、〈五股〉以外の信者を取りこみうる）チ

第三章

チャンネルを用意している事、しかし、これらの人々の役割としては、「醮」を構造的に支えるそれではなく、個人の守護と安寧を願う信者の自由意思による参加であると同時に財政的に「醮」を支える役割が期待されていることなどが確認されよう。

5. 小括

以上、本章では鎮安宮の主要な集合的な祭祀儀礼の検討を通して、主に鎮安宮の信徒の 카테고리と鎮安宮との関係について論じてきた。

春祭では、これを挙げる主体でありまた挙げる責任を有するのが〈五股〉所属の諸村落である。当日の御輿の巡境もこの範囲に限られ、〈飯担〉を請け負うのも〈五股〉の村落単位となる。一方〈五年大科〉の場合には、様々な信者が参加している。主に農曆の十月十五日を中心としてその前後（始まりは農曆九月）には、〈五股〉及び〈香庄〉の諸単位が鎮安宮に巡礼に訪れ、神像を勧請し、これを御輿に乗せ、自分たちの村落や廟の信者の居住域を練り歩く。他方、最後の「醮」の儀礼では、〈五股〉には特権的な参加資格があるものの、〈五股〉に属さない信者であっても一定の条件のもとでの参加が可能であり、強固な地縁性に基づく閉鎖性と、経済的な負担を負うという条件をクリアした上での開放性とが共存していることが明らかにされた。

以上、儀礼の参加資格という点から、鎮安宮には〈五股〉〈香庄〉及びそれ以外の信者という三つのカテゴリーが存在する事を確かめた。このカテゴリーのそれぞれがどのような特徴を持ったものなのか、それぞれのカテゴリーに属する信者が〈五年王爺〉に対していかなるイメージを持ち、どのように〈五年王爺〉と関わりを持っているのかが以下の諸章での考察目的である。

第四章 地域における〈五年王爺〉像

第四章から第六章までは、〈五年王爺〉及び〈王爺〉とはいかなる〈神〉であるのかを、鎮安宮の信者の語り、及び歴史的な文献、先行研究などから追い、またその中で、〈王爺〉と台湾漢人の靈魂観との関連性について考察する。〈王爺〉に関する研究は、従来その起源を論じるものが多かった。しかし、それぞれの学者の説明は、かならずしも同じではない。更に、彼らは、起源を探ることに集中したため、現代の台湾で実践されている〈王爺〉信仰を、彼らが古い文献で〈王爺〉の起源と同定するものと直接結びつけて考えてしまう傾向が強い。そのため、〈王爺〉の性格の変化のプロセスには注意が向いていない。また、そもそも古い文献の中の記載が、現代の台湾で実践されている〈王爺〉信仰につながるものであるのかどうかの検証も、十分になされてきたわけではない。むしろ、現代の当事者の宗教実践の一部が、古代のある儀礼と類似していることから、それらを同じものと推断しているように思われる。

〈王爺〉を信仰している当事者たちの解釈は、学者が主張する起源説と必ずしも一致していない点は注意を要する。つまり、現代における宗教実践の担い手にとっては、起源が何であるかということよりも、今この時点において、〈王爺〉が彼らにもたらすものは何なのかが重要なのであろう。筆者の問題意識は、実践の担い手の〈王爺〉についての解釈と、研究者がこれまで提示してきた〈王爺〉像との相違がはなはだしいのはなぜか、ということから出発している。

本章では、本題に入る前に、まず台湾における〈王爺〉および〈五年王爺〉についての概説的な導入を行った後、鎮安宮の信者のうち〈五股〉を含む〈香庄〉の諸単位を対象として、伝統的に嘉雲平原地域の領域守護神として意味付けられてきた〈五年王爺〉が、いかに語られてきたのかを明らかにする。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〉が、従来研究者が主張してきた「瘟神」と関係付けられて語られるのではなく、“樂士としての進士”伝承の典型的なパターンとして記憶されていることを見ることができる。第二には、〈五年王爺〉が天神として、「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、横暴かつ理不尽で「厲鬼（横死あるいは祭祀を行う子孫を残さずに亡くなった人の靈魂）」と彼らが通常考えるような側面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。

1. 〈王爺〉の多様性の中での〈五年王爺〉

既に序章で紹介したように、〈王爺〉には様々な種類がある。どのような〈王爺〉が知られているかは、附録 I にも挙げた通りである。鎮安宮の〈五年王爺〉については、本章次節以下で詳しく論ずるが、この附録の中では、A の楽士としての進士系の〈王爺〉がこれに当たる。

その他の〈王爺〉の歴史的な考証については、次章に譲るが、ここでは、附録 I を通覧して次のことをひとまず確認しておこう。即ち、まず、多くの〈王爺〉は歴史的に実在したとされる人物であったとされているが、松や樟、石や場所など、非人格的なものも〈王爺〉とされている。また、D の〈池府王爺〉のように、二人の別々の人物に同じ〈池府王爺〉という名称が与えられている場合もある。〈王爺〉は、姓のみを上冠するので、一見同一名に見えてしまうのである。更に〈池府王爺〉は、単独の場合だけでなく、E の場合のように五人の〈王爺〉の一種である場合には、上記の D の場合とも異なる伝承を持つ。同様な事例は、〈李府王爺 Li²-hu³ ong⁵-ia⁵〉にも当てはまる。即ち、J のような単独の場合と、E における五人のうちの一人名である場合とでは、異なる人物像としてイメージされている。

〈池府王爺〉や〈李府王爺〉の事例が示すように、〈王爺〉は単独で祀られる場合と、何人かの集団で祭祀される場合があるのも特徴的だ。〈五年王爺〉も別名〈十二王爺〉と呼ばれるように、十二種の〈王爺〉が一セットになっている。〈王爺〉が何人で一セットになっているかは、様々である。劉枝萬によれば、一人、二人、三人、四人、五人、六人、七人、九人、十二人などの組み合わせがあるという（劉枝萬 1983b:281-284）。

このように、〈王爺〉には様々な種類、組み合わせがあり、実に多様性に富んでいる。更に、〈王爺〉と名のついた〈神〉を祀っている廟を数え上げてみると、台湾では他の種類の〈神〉と比べても圧倒的に多い。台湾漢人が建てる廟には、様々な種類の霊的存在を具象化した像、位牌などが、通常複数安置されているが、その中で最も重要な〈神〉—本論ではこれを“主祀神”と呼ぶことにする—は、廟の主殿の中央に安置される。廟の“主祀神”として何が祀られているかを見ると、〈王爺〉であるケースが非常に多い。表 8（余光弘 1982）によれば、日本統治時代に行われた二回の寺廟調査（即ち、1918 年、1930 年）で、〈王爺〉を主祀神とする廟の数は、「土地公（福德正神）」を主神とする廟に次いで二番目に多かった。中華民国時代に入ってから四回の調査（1960 年、1966 年、1975 年、1981 年）では、いずれの場合においても、〈王爺〉を主祀神とする廟の数が第一位を占めている

という(余 1982)。「土地公」は、「福德正神」とも呼ばれ、客家方言の話者はこれを通常「伯公」と読んでいる。「土地公」は、ある区域の土地領域の守護を司る神であり、人々が入植、定着していく過程で、集落や集落の下位単位などの地縁的なまとまりが意識されたときに祀られるという意味では、最も普遍性のある〈神〉である。しばしば「田頭田尾土地公」と言われるが、これは、「土地公は、そこらじゅうに祀られている」という意味である。一方、「土地公」以外の〈王爺〉を含む台湾の漢人の崇拝する〈神〉は、それを信奉する人々とともに中国大陸の福建省や広東省からもたらされたり、なんらかの託宣によって祀ることになったり、台湾で建てられた廟から別れ出たりしたといういくつかのパターンに分けることができる。人々がどのような〈神〉を信奉し廟におさめて祀るかは、歴史的な経緯や偶然の出来事、誰かの選択による。つまり、その意味では、〈王爺〉は、どこにも偏在する「土地公」とは異なり、何らかの理由で、様々な選択肢の中から選ばれているのである。このようなことから、〈王爺〉が「土地公」と並ぶ程の多数の廟に祀られているということは、〈王爺〉が他の〈神〉と比して人気を得ていることを示していると言えるだろう²。

ただし、〈王爺〉の台湾における分布は、台湾への漢人入植の歴史とある程度重なっているために、一定の偏りが見られることは注記しておきたい。図6、7、8は住民と〈王爺〉との対応関係を示した地図である。図6によれば、台湾の開拓は、澎湖、台南及び現在の北港においてオランダ入植以前からはじまっているが、以後は台南を中心としておおむねその周囲の台湾西部の沿岸地域へと広がるように開拓されていることがわかる。これを図

¹ 厳密には、ある区域を守護することを専管する〈神〉としては、「土地公」以外にも何種類かがある。そのうちで代表的なものは「城隍」であるが、これは主に都市を守備領域としているため、台湾ではこれを主祀神とする廟は、それほど多くない。

² 余が整理した統計のもととなっている資料は以下の通りである。1918年時については、台湾総督府の『台湾宗教調査報告書』(1919〔1993〕)、1930年時については、台湾総督府文教局社会課の「寺廟台帳」である。また1960年時については、当時台湾省文献委員会委員であった劉枝萬が行った調査である。1975年のものは、台湾省民政庁編の「台湾省各縣市寺廟概況表」に依っている。ただし、台北市の資料がこれには欠けていたため、1977年の台北市政府民政局による「台北市寺廟総覧」を加えたという。ただし、余によれば、台北市の資料は不完全であるという。最後の1981年のものは、仇徳哉による『台湾廟神伝』によっている。もちろんこれらの資料に提示されている廟の数が正確であるとは言いつけない。例えば「土地公」の場合、様々な規模の「土地公」廟があり、路辺の小さい祠まで数に入れるならば、もっと数値は増えるであろう。また、上記のように、調査者によっては網羅的でなく、意識・無意識に選択あるいは見落としをしていることは十分考えられる。統計資料は、あくまで目安と考えることが妥当だろう。

7の1926年の台湾漢人の居住地と祖籍地との関係を示した地図と対照させると、次のことが読み取れる。つまり、初期に開拓された地域—台湾西部の沿海地域—のほとんどでは、泉州系の人々の子孫が人口の過半を占めている。さて、以上のことを踏まえた上で次に図8を見てみよう。図8は仇徳哉による『台湾廟神伝』をもとに、〈王爺〉を主祀神とする廟の数を県・市別に示した地図である。これによれば、〈王爺〉廟の数が最も多いのは、台南県・市であり、周囲の高雄県・市、嘉義県・市、雲林、台中、屏東、彰化などの沿海地域がこれに続く。つまり、台湾における〈王爺〉廟は、泉州系を中心とした所謂閩南系の人々が入植した地域に主に分布しており、かつ、台湾における入植の歴史の古い地域にあつていることが指摘できる³。それゆえ、開拓が比較的遅い台北や北東部の宜蘭は少なく、原住民が多く居住する花蓮、台東、山地でやはり原住民が多く居住する南投県、客家系の漢人が多く分布する苗栗、新竹は非常に少ない（劉枝萬 1983b:280も参照のこと）⁴。

さて、附録Iと表8を比べて見ると一目瞭然なのは、〈王爺〉の種類の数よりも〈王爺〉廟の数がかなり多い、ということである。それは、同じ〈王爺〉を祀る廟が台湾に通常複数あるからである。このことを、本論で扱う〈五年王爺〉を例として、説明してみよう。

〈五年王爺〉を祀る廟は、他の〈神〉と同様、鎮安宮以外にも複数存在している。さらに、

³ このような傾向は、台湾漢人の故郷である福建省における状況をおおむね反映していると推測される。福建省の〈王爺〉廟の分布状況については、筆者は1996年、97年に概況調査を行った。詳しくは、三尾 1997a、1997b、1999bなどを参照されたい。旧泉州府の地域においては〈王爺〉は村の守護神などになっているケースが多く、非常に普遍的に見られる神格である。これに比べれば、旧漳州府に所属していた地区においては、〈王爺〉廟の数は少ない。また、1998年に筆者は福建省内の客家地域に関して、民間信仰の実態を調査したが、〈王爺〉という名称の神を祭祀する事例は見当たらなかった。なお、福建省の客家人が地域の守護神として祀る神格としては「民主公王」というものが比較的多くみられ、〈王爺〉と機能的には近いものを想像させた。「民主公王」については、今後の調査課題である。

⁴ ただし、これらの非閩南系の地域においても、〈王爺〉信仰が見られないわけではない。例えば、未成は、苗栗県において、原住民との抗争の中で亡くなった九人の客家開拓民を「九王爺」として祀っている事例を紹介している（未成 1991:67-68）。また劉枝萬は、現台中県神岡郷において漢化した原住民である「平埔族」の一支パゼツへ（Pazeh）が乾隆年間に「文興祠」を共同で建立して、「包王爺」を祀ったという事例を挙げている（劉 1966[1983b:265]）。「包王爺」については本章でも言及するように、「包公」を〈王爺〉として祀った事例も見られる。九王爺や文興祠の事例は、周囲の閩南系の影響を受けたために〈王爺〉として祀られたものと思われる。筆者は1998年、鎮安宮で「祈安清醮」が行われていた際、苗栗からきたという客家人の夫婦が、願ほどきと称して廟の前庭で甘餅を作って参拝者達に配っていたのを目撃した。このお餅がおいしいということで参拝者の間では、「客家人が餅を配っている」とうわさになり注目されていた。このことから、確かに客家人が〈王爺〉を拝みにやってくるというのは、めずらしいことと捉えられている。

不思議なことに、それらの廟同士において、〈五年王爺〉に含まれる個別の〈神〉は必ずしも一致してはいない。鎮安宮と最も主祀神に類似が多く見られるのは、台南県安定郷の長興宮や台南県佳里鎮金唐殿である。表9、10と表6を比較すると分かるように、長興宮や金唐殿で奉祀されている〈五年王爺〉は、丑年の〈王爺〉の姓が余姓である。ところが、鎮安宮では丑年は徐姓である。しかし、その他の〈王爺〉については、長興宮や金唐殿と鎮安宮の間に姓の不一致はない。ただし、鎮安宮の〈五年王爺〉は姓は明らかにされているが、名は不明であるため、名前の一致不一致までは確かめられない。嘉義県朴子鎮竹囲の鎮安宮の場合には、馬鳴山鎮安宮と同じ十二尊の他に、魏府、蕭府、雷府の三尊が付け加わっている。これら十五尊の〈五年王爺〉は、咸豊五年（1855年）に船に乗って漂着したと言う⁵。また馬鳴山鎮安宮とは、「兄弟廟」と認識していたので、民国壬寅年（1972年）には、信者たちが団体で馬鳴山を訪問した事もあったという。しかし、朴子の鎮安宮は、大陸の泉州富美宮を〈祖廟〉と仰いでいる（朴子鎮鎮安宮管理委員会 1991）。一方、馬鳴山鎮安宮は、第二章で紹介したとおり、伝承によれば、泉州晋江县南沙坑寮に〈祖廟〉があるという伝承を伝えており、互いが〈祖廟〉としている先は異なっている⁶。お互いの〈祖廟〉が異なるにもかかわらず、「兄弟廟」と認識していたこともあったという事実は、矛盾しているように思われなくもない。この点については、日本統治期の大正年間に行われた寺廟調査の記録から次のような推測が成り立つ。嘉義庁による『社寺廟宇二関スル取調書』によると、朴子鎮の鎮安宮は、麦寮の〈王爺〉廟の〈分霊〉であると記されている。この麦寮の〈王爺〉廟は、筆者の現地調査によれば、おそらく中山開元宮鎮安宮の〈王爺〉と考えられる。ところが、中山開元宮鎮安宮での筆者の聞き取り調査では、馬鳴山鎮安宮が麦寮からの〈分霊〉であるという。この伝承は、馬鳴山鎮安宮では聞かれておらず、麦寮の中山開元宮鎮安宮による一方的な主張のように見えるが、朴子の鎮安宮が麦寮の廟からの〈分霊〉と考えられていたことから、朴子の側では、同じ廟—中山開元宮鎮安宮—からの〈分霊〉として、朴子と馬鳴山の間「兄弟廟」という認識があっても的を外れではないだろう。ただ、『社寺廟宇二関スル取調書』には、朴子竹囲の鎮安宮の〈王爺〉は、更に遡れば中国大陸の〈馬靈山 Ma²-leng⁵-san¹〉から迎えたものであるとも記載されている。ま

⁵ 嘉義庁による『社寺廟宇二関スル取調書』では、「大清同治甲子年（1864年）」の扁額があるというから、船が漂着して程なく廟を建立したとも考えられる（嘉義庁 1915）。

⁶ 朴子鎮の鎮安宮は、1988年に富美宮に「謁祖進香（〈祖廟〉の〈神〉に拝謁するための巡礼）」を果たしている（朴子鎮鎮安宮管理委員会 1991）。

た、〈馬靈山〉の所在は不明であるとも但し書きがつけられている。〈馬靈山〉の音は、〈馬龍山 Ma²-liong⁵-san¹〉あるいは〈馬鳴山 Ma²-beng⁵-san¹〉と近似しているため、馬鳴山鎮安宮との関連性を想起させるが、この場合、〈分靈〉の方向は、ずれている。即ち、朴子の鎮安宮は、麦寮からの〈分靈〉である可能性があるが、それ以前の大元の〈祖廟〉を〈馬靈山〉としている。一方、馬鳴山鎮安宮は、自己認識としては大陸の泉州晋江県の廟から〈分靈〉したが、麦寮や朴子の廟とは無関係であると認識している。この他、朴子の〈王爺〉が十五尊であることは、麦寮や〈馬鳴山〉の〈五年王爺〉と異なっている点であり、この三者の関係は、近い関係を想像させる要素はいくつもあるものの、筆者の調査の範囲ではそれらの間の関係について確実な裏づけを見つけることはできなかった。

嘉義県には、東石郷にもう一字〈五年王爺〉をまつる「先天宮」という廟がある。この廟は、「五府王爺」が主神と思われるが、民国十二年（1923年）に天より〈五年王爺〉が降臨したという。ただし、ここの〈五年王爺〉は、十二尊ではなく李府、太府、盧府、侯府、知府、白府、方府、羅府、伍府、薛府、葉府、武府、包府の十三尊から成っており、また鎮安宮と姓が一致するのは、わずかに盧府、侯府、羅府、薛府の四尊のみである（先天宮管理委員会 1980）。

この他、仇徳哉（仇徳哉 1985）によれば、1981年に政府に登録されている台湾全土の廟のうち、〈五年王爺〉を主神としている廟としては、6字ー台北県樹林鎮鎮南宮（1957年創建）、台北市中山区保新宮（1965年創建）、彰化県埤頭郷保安宮、元長郷下寮村鎮平宮、嘉義市先天宮、朴子鎮竹圀里馬靈山五年王爺廟（咸豊年間創建）ーが挙げられているのみである。そのうち、朴子鎮竹圀里馬靈山五年王爺廟は上述した朴子鎮の鎮安宮である。また、4字ー即ち、台北県樹林鎮鎮南宮、彰化県埤頭郷保安宮、元長郷下寮村鎮平宮、嘉義市先天宮ーは馬鳴山鎮安宮からの〈分靈〉と思われる⁷。当該書においては、〈王爺〉を“主

⁷これらの中で、樹林鎮鎮南宮は、本章で後述する〈五年王爺〉の靈験の6番目のエピソードに関係している。仇徳哉の記載によれば、主祀神の欄に〈五年王爺〉と記載されているのは、6字のみだが、馬鳴山鎮安宮は、「五府王爺」が主祀神と記載されている。これは、仇徳哉が参照した政府登記がそのようになっているのか、あるいは仇徳哉の記載ミスかは不明である。また、先に紹介した台南県安定郷長興宮については、主祀神として「玉勅代天巡狩」が記載されている。このように、仔細に検討すれば、上記6字の他にも、〈五年王爺〉を主祀神とする寺廟は若干あるかもしれない。また、馬鳴山の〈分靈〉廟の数は、実際には仇徳哉の記載よりも格段に多い。この原因は、馬鳴山の〈分靈〉廟が、仇徳哉が把握し得た1980年代以降に数が増えた可能性が高いこと、さらに今日の馬鳴山の〈分靈〉廟は、その多くが登記をしていない所謂「私壇」である可能性が高いことなどが推測される。鎮安宮の〈分靈〉廟の詳細については、第八章で再度述べる。

祀神”とする廟が、全部で689字が挙げられている。そのうち6字のみが〈五年王爺〉ということから、〈五年王爺〉は〈王爺〉の仲間の中ではそれほど一般的な部類ではないといえるだろう。

最後にもう一点、気を付けておくべきことは、同じ種類の〈王爺〉を祀る廟が複数あってもその中で廟の規模や信者の数、靈験の有無に差があることである。例えば本論で扱う〈五年王爺〉廟の場合でも、今日、廟の規模が最も大きく、信者数が最も多いのは、鎮安宮であると思われるが、鎮安宮からさほど遠くない麦寮郷の中山開元宮鎮安宮は、規模も小さく、信者はおそらく村人にほぼ限られると思われる。鎮安宮が中山開元宮鎮安宮の〈分靈〉廟であったとすれば、〈分靈〉廟の方が、そのもととなった廟よりはるかに栄えていることになる。また、「兄弟廟」ともいわれる朴子の鎮安宮やその他の〈五年王爺〉廟も、馬鳴山の鎮安宮に比べれば、規模も小さく、信者の数も少ない。

以上の説明から、留意しておくことは、次の諸点であろう。第一に、台湾漢人の“民間信仰”では、〈王爺〉は廟の主祀神として最も好まれる種類の〈神〉であるが、内実はかなり多様性が見られる。第二に、〈王爺〉廟の分布地域は、台南を中心に台湾の西側平野部の、泉州人を中心に漳州系を含む所謂「閩南人」が入植した地域である。第三に、同じ名称の〈神〉であっても、その〈神〉の由来についての伝承が同じとは限らない。第四に、同じ名称の〈神〉であっても、それが祀られる廟によって、その廟の規模や靈験の有無が異なっている。

以上を確認して、以下では鎮安宮の〈五年王爺〉が如何なる靈魂であると信者たちに認識されているか、という議論に焦点を移して行こう。以下では、これを二つの側面から考察することにする。第一は、〈五年王爺〉の由来、即ち〈五年王爺〉が〈神〉となるにいたった経緯、〈神〉の前身であり、第二は〈五年王爺〉が〈神〉となった後の事績である。最初に次節で前者を考察した後、次々節で後者を論じることにする。

2. 〈五年王爺〉の由来

鎮安宮については、廟の公的な出版物である『馬鳴山鎮安宮沿革誌』が存在することは既に述べた。この冊子には、鎮安宮の管理委員会及び信者が正しいと認める廟の歴史や〈五年王爺〉像が記されていることは既に指摘した通りである。

そこで、その冊子の中で、〈五年王爺〉の由来、前身を記述した個所を探してみると、実はこれがほとんど見つからない。〈五年王爺〉の姓について、またそれぞれが管轄する年ま

わりについての記載はあっても、〈五年王爺〉が〈神〉になったいきさつについては、考慮されておらず、あたかも初めから〈五年王爺〉は〈五年王爺〉であったかの如きである。

これに対して、筆者が主に1990年から91年にかけて鎮安宮やS村などを中心として〈五股〉〈香庄〉に属する信徒へ行った聞き取り調査では、様々な〈五年王爺〉像が得られた。これらを分類すると、以下の次の6つの類型に分けられる。

① 〈王爺〉は、もともと進士であった。ある日、皇帝は張天師の法術を疑い、彼の腕前を試そうとして、進士達を地下室に集め、奏楽させた。皇帝は天師に〈鬼〉の魂を鎮めよ、と命令した。天師は、やむなく法剣を床に突き立て、彼等を殺してしまった。驚いた皇帝は、進士たちの魂を慰撫するために〈神〉として封じた。

② 〈五年王爺〉は、商王朝紂王の息子が天から招いてきた王である。しかし、結局周との戦いに、敗北した。ただ、周王朝もこれらの王を正しい者たちと認め、〈神〉に封じた。

③ 〈五年王爺〉は周の文王の家来が〈神〉になったものである。

④ 〈五年王爺〉は海賊を捕まえる〈神〉である。五年に一度、海賊を捕まえるために、舟の中に穀物を積んで回っていた。しかし、暴風雨にあって海に沈んでしまったので、〈神〉としてやはり五年に一度祀ることになった。だから、祭りのときは舟の中に穀物や豆を入れて流す。

⑤ 〈王爺〉については、道藏経の中に典故がある。彼等五人は、唐朝の進士の試験を受けにきたが、不合格になった。そのため、彼等は失望し、故郷に帰るに帰れず、山の洞窟に身を隠した。その頃、第十三代張天師はまだ無名だったが、技術は優れていた。そこで、その技試しに、洞窟に隠れている怪しげな五人が邪か人かを試してみよう、という話が持ち上がり、その結果、法剣で彼等五人を殺してしまった。この五人は地獄に落ちたが、地獄で彼等がいわれなく殺されたことを告訴したので、世間で祀られるようになった。

ところで、この話には別のバージョンもある。李世民（唐太宗）が張天師を招いて、山の中の悪者を殺せ、といったので張天師が殺したところ、この山中の五人が冤罪を告訴し、あの世で拝まれるようにしてくれとやってきた。しばらくして、李世民は病気になってしまった。張天師がその原因を突き止めたところ、殺された五人が災いを及ぼしたことがわかり、五人に代巡という官位を与え、閩南や琉球へ赴くようにと命令した。

⑥ 〈五年王爺〉は、李世民の時代に結拜した360人の進士だ。李世民が彼等を王にして、36人につき一省を与えた。我々の信奉する〈王爺〉は泉州の〈王爺〉で、海軍を管理する

のが任務だった。あるとき、皇帝に地下室で、奏樂するように命じられた。皇帝は、張天師の法術の力を試そうとして、彼に地下の音は妖怪だから、鎮めるように、と命令した。このため、張天師はやむなく彼等を法術を使って剣で斬り殺してしまった。ところが、彼等が死んだ後、様々な異変が起こるので、天子（「玉皇上帝」と思われる）が皇帝に王に封じてやるように、といった。そこで、彼等は〈王爺〉に封じられ、その後彼らは県に行けば、県で食べられ、省に行ったら省で食べられるようになった。その結果、以後〈王爺〉はたたらなくなった。

以上の諸例から、〈五年王爺〉に関しては、誰もがほぼ大筋を共有するような由来伝承は認められない、ということが読み取れよう。この点は、朝廷が編纂する礼制の書物である「祀典」に取りこまれ記載がある「媽祖」などが、かなり均一な由来伝承を有しているのと比べると、非常に異なっている。ただし、①と⑤、⑥はかなり共通した部分を有していると言えよう。⑤はある特定の人物が語ったものであるが、彼の場合には、「道蔵経の中に典拠がある」と述べている点が目立っている。もちろん、実際道蔵経を読んでいるかどうかは不明であるが、一般の信者よりも比較的鮮明な〈王爺〉像を描いている点は注目に値する。②と③は、後に紹介するが、『封神演義』との関係性を見出せる。④については、おそらくこれが最も彼らの日常生活に密着した〈王爺〉像かもしれない。即ち、船に乗ってやってくる〈神〉であり、また船によって流すという儀礼を行う意味を、彼らと無関係な過去の中国の中央で起こった出来事ではなく、彼らの身近で発生したものとして彼らの日常世界の範囲内で想像できる解釈を生み出している。しかし、多様性を認めた上で、ここではまずとりあえず、①から⑥のいずれの場合にも、〈王爺〉の前身が、道教史研究において起源とされる「瘟神」と関係しているという語りは見出せないことを確認しておこう。

3. 〈五年王爺〉の事績

〈五年王爺〉が〈神〉となった後、如何なる靈驗を發揮し、信者たちにどのような影響力をもっているのかを明らかにするために、ここでもまず、廟の公的な出版物である『馬鳴山鎮安宮沿革誌』から出発しよう。同書には、〈五年王爺〉の靈驗についての事跡がいくつか紹介されている。これらは、おそらく鎮安宮の信者にとってはよく知られた事例であり、またかれらにとって誇るべき〈神〉の偉業として認められたものであろう。そこで、まず沿革誌に列挙された〈五年王爺〉の事績を紹介しておこう。

1. 清咸豐六年(1856年)、下痢や嘔吐を伴う疫病が流行し、医者という医者が治す事が出来なかったため、患者が廟にやってきて呪符を求めた。〈神〉のお告げで、青草を縛って作った呪物を持ちかえったところ、病が癒えたので、それを伝え聞いた人々が陸続とやってきて、病気を治療してもらった。
2. 清光緒五年(1879年)、口湖郷下崙村と四湖郷泊仔寮の間で、婚姻問題で双方が打ち合いになり死者十余名が出たが、役人では処理が出来なかった。そのときちょうど下崙村の〈神〉、「殷千歳」が顕われて、〈五年王爺〉が今南巡しているので、速やかにお迎えして事態を円満に解決してもらおうべきだ、と指示した。そこで、村では〈五年王爺〉を招き、審判を仰いだ。しかし、下崙村の当事者は審判に異議をとнаえて呪符を燃やしてしまった。すると彼は、突然気絶した。翌朝になると、彼は自ら祭壇の前に身を投じ、ひざまずいた。また泊仔寮の当事者も祭壇の前にやってきた。そこで亡くなった人一人当たり百両の銀を賠償として支払うようにとの神託が告げられた。以後、両村落の村民は神威に感じ入り、敢えて事を構えようとしなかった。
3. 清光緒甲申年(1884年)四湖郷羊稠厝村民の呉国、呉安が耕牛数頭を内湖の呉灣に強奪された。持ち主は激憤し、争いが生じ、双方仲間を集め、付近の飛沙、三姓寮、三塊厝、規子山などの村落が三年間にわたって数度の決闘を繰り返し、一七人が亡くなった。そこで内湖の人が〈五年王爺〉を迎え、審判を仰いだ。当事者はこのことによって、綿羊の如く従順になり、異議を取えてとなえなかった。ただし、その後、善悪ははっきりした。
4. 清光緒十九年(1893年)夏、馬龍山村(現馬鳴村)の村民である陳国(当時鎮安宮管理人)が亡くなった後のある日、強盗の一団が入りこみ、牛や財宝を奪った。家人が目を醒まし、賊に怒鳴ったところ、賊は驚いて逃げて行ったが、村の東南の辻のところ、数千人が賊を追いかけた。賊の中には口から血を吐いて、重い病にかかるものも数人出た。人口の少ない馬龍山村で数千人が追いかけてくるのは〈五年王爺〉の顕現に違いないと賊の首領は悟り、翌日自ら廟へ赴いてざんげし、梨園を奉納した。
5. 清光緒二十年(1894年)(ママ)台湾が日本に割譲されたとき、天罰が下り疫病で死ぬものが絶えず、四湖郷林厝寮では死者が200名程にまで達した。当時この村の人が鎮安宮から〈五年王爺〉を勧請し、村を練り歩いてもらい、呪符を水に溶かして

服用したところ、疫病はおさまった。

6. 民国三十四年（1945年）台北県樹林鎮の医者が日本時代罪に問われて刑が重く苦痛に堪えきれないほどだった。短気を起こしかけた彼に、ある晩から続けて突然老人が現れ、「もうすぐ出獄できるので我慢せよ」と告げた。最後の一晚には「鎮安宮五年王爺」と告げて、遂に跡形もなく見えなくなった。ついに8月15日日本が投降し、彼も出獄した。その後、彼は神恩に答える為、台湾を遍く歩いて数ヶ月後に鎮安宮（五年王爺）を見つけ出した。そこで、〈五年王爺〉に願ひ出て〈分霊〉を樹林に持ちかえり「鎮南宮」を開いた。
7. 民国四十年（1951年）春鎮安宮を改築する為に、数千本の木材と屋根を葺く草を廟の前庭に積み上げた。ある日、鎮安宮の委員が集まって、「上樑」の儀礼を行う日時を〈五年王爺〉の前で〈筮〉で選んだが、指定された日はあまりに目前に迫って行っていくことが出来ないで、日時を変えることにしたところ、数時間後、積み上げてあった木材の上の草が突然燃え出した。人夫が発見したときには、草は燃え尽きていたが、建材は全く被害がなかった。よって、これは〈五年千歳〉が顕現したものであろう、ということで、もとの日程通りに儀礼を行った。
8. 靈感の予告：民国五十五年（1966年）閏3月22日台北県板橋天后宮の読経団が「拜斗会」⁸を主催するので、鎮安宮の読経団と委員たちが車を雇って参加することになった。21日の深夜、ある顧問と廟守が廟で寝ていたところ、突然正殿から楽の音が聞こえたので、起きてみたが誰も見えなかった、といったことが何回かあった。翌朝、委員たちが〈千歳〉にうかがいを立てると、道中注意せよ、とのことだった。案の定、車は后龍という場所で故障し、車輪のネジが落ちそうになっていた。幸いにも発見し、危険を免れたのは、〈千歳〉の予告のお蔭であった。

以上の記述からわかるように、1856年から1966年にかけての8件の事蹟が列挙されているが、そのうち瘟疫の流行を退治したのはわずかに2件である。その他は、紛争の解決が2件、強盗事件の解決が1件、無実の医者の救助が1件、廟の建築日程を守らせた事例が1件及び事故の予告が1件である。瘟疫の退治の例は、どちらも清代であることから考えて、疫病退治が〈五年王爺〉の得意とする分野であった可能性は否定できないが、それだけが

⁸ 「礼斗植福」のこと。〈斗燈〉を安置して長寿と幸福、消災を祈願する道教儀礼。

〈五年王爺〉の司る分野でもなかった事は確認しておこう。

鎮安宮の〈王爺〉と瘟疫との関係が今日見えてこないのは、一つには瘟疫が台湾においてすでに過去のことになっているということによるだろう。また、鎮安宮は今日では全省レベルで信者を抱える大規模な廟となったこともあり、特定の問題に関わる〈神〉ではなく、むしろあらゆる問題に解決策を与えてくれる万能神として認識されている⁹。あるいはそもそも信者にとっては最初から鎮安宮の〈王爺〉と瘟神とは無関係であったという可能性もないわけではない。〈五年王爺〉が馬鳴山に漂着した時の状況が、上述した伝承通りだとすれば、〈王爺〉が乗っていた船に十二尊の〈王爺〉についての何らかの説明を施した記録が載せられていたか、あるいは当時の庶民が十二尊の〈王爺〉は瘟神であるという知識を常識として持っていたかどちらかでなければならないだろう。

さて、次に廟の運営を司る側から少し離れ、〈五股〉や〈香庄〉の一般の信者の側から〈五年王爺〉を観察してみよう。彼らにとっては、〈五年王爺〉はその祭祀の形式から見て、基本的に集落において共同で奉祀する対象である。〈五股〉の場合には、年に一度、〈香庄〉の場合には実質四年に一度と、その頻度は異なっているとしても、村人がこぞって決まった日時に〈五年王爺〉を村落に勧請し、村落の適当な場所一村の公廟の中、あるいは村の広場に一定の期間安置し、御輿を担いで村の中を巡視してもらい、鎮安宮へ送り返すという構造は同じである。そこにおいて祈願されるのは、村の安寧であり、村の各家庭の平安である。しかし、この“村の安寧と各家庭の平安”というのは、必ずしも個別具体的な村内あるいは各家庭の特定の問題の解決を意味しているわけではなく、むしろ非常に抽象的なものだといえる。もちろん、〈五年王爺〉の巡境の際に、〈鑽轎脚〉によって、厄祓を行うこともできる。〈鑽轎脚〉は、地面にぬかずいた人々の列の上を神輿が通ることで、これによって、〈神〉の加護が得られ、病気が平癒すると信じられており、鎮安宮に限らず、台湾で〈神〉が巡境する場合に、しばしば目にすることができる。また、〈五年王爺〉が廟の中に安置されている際に、参拝のついでに〈筭〉と呼ばれる占い道具によって個別具体的な問題について何がしかの託宣を得ることもできなくはない。また、S村の場合のように、村内に〈五年王爺〉が憑依すると自称する〈童乩〉即ちシャーマンがいるような場合

⁹ 筆者が鎮安宮の現在の委員たちから聞き取った〈王爺〉の靈験の事例の中にも、瘟疫と関係する事例はなかった。畜疫の退治に効果がある、という一般的な語りはあったが、それ以外は、紛争の解決や泥棒の犯人探しなどが多かった。

には、彼を通して、〈五年王爺〉に個人的な相談事を持ちかけ、解決を依頼することもできるだろう。しかし、村で共同で〈神〉を勧請するような機会においては、勧請された〈神〉が村人一人一人に個別に向き合い、個別具体的な諸問題に関してその内容を聞き、調査をし、解決策を教授する、ということは不可能である。〈鑽轎脚〉をすれば、病気があっても健康になれる、と人々は言うものの、それも個別具体的な病に対しての個別具体的な災いを祓うための儀礼をしてくれるわけでもないし、特定の病気の治療の為に呪符を出してもらえるわけでもなく、非常に漠然とした一般的な意味での厄祓いでしかない。

そこで、共同で奉祀し、地域の平安を祈願する対象と個別具体的な問題を相談する対象とは分けて考えられる傾向が強い。個別具体的な問題は、村の中にある村の公廟か、あるいは村内外にある私壇を訪れたほうが、時間的にも早くかつ適切な解決策を得やすい。もちろん、この中には、〈五年王爺〉の〈童叢〉や、鎮安宮からの〈分霊〉廟も含まれるだろう。また、「大家樂」という賭け事の流行以降、各地に個人が主宰する私壇が林立するようになってからは、私壇へ行くことによって、〈童叢〉を通して〈神〉と仔細なことにまで亘ってコミュニケーションをとる機会が増えている。しかし、村人にとっては、鎮安宮へ出向いて迎えてくる〈五年王爺〉は、「総統が地方にやってきて視察するようなもの」あるいは「皇帝から派遣された〈神〉が地域の人民に何か問題がないかどうか見に来てくる（すなわち、「代天巡狩」）」といった存在として譬えられる。すなわち、ある地域の全体としての平和、安寧が維持されているかどうか、またその阻害要因があればそれを取り除くことが第一の関心事であり、個別具体的な個人の問題の解決は二義的なものとなる。また、〈王爺〉のイメージは、世俗における非常に位の高い偉い権力者、即ち、一般の人々にとってはあまり身近に接する機会がない人、というものである。それゆえ、このような地位の高い人（あるいは〈神〉）を村にお迎えする事は非常に光栄なことであるし、彼の恩沢に浴したいけれども、逆に饗応に粗相があってはならず、非常に気を使う。

そこで、以下では、地域の〈神〉としての〈五年王爺〉が地域住民に如何に観念されているのか、を中心に見ていこう。最初に取り上げる伝承は、S村に限らず、筆者が調査を行った〈五股〉、〈香庄〉の諸村落の多くで共通して聞かれた伝承であり、〈五年王爺〉が近寄りたがたい非常に恐ろしい〈神〉であることを端的に示す事例である。それは、例えば「〈五年王爺〉を勧請した際に用意する供物は、〈五年王爺〉に供える前に味見にはいけない。先に味見をすると体が不快になり、ふらふらしたり卒倒したり、お腹が痛くなる」、あるいは「供物を〈五年王爺〉に供える前に味見すると死に至る」といったものである（例えば、

第四章

嘉義市竹仔脚保德宮 No. f3, 水林郷水林村 No. k12, 口湖郷過港村 No. j11, 麥寮郷興化寮 No. v3, 虎尾鎮芳草里 No. q4 など¹⁰⁾。この他、「神輿が通っているとき、その前を向かい側からやってきたり、横切ったりしてはいけない」（新港郷埤仔村 No. g8）とか「〈五年王爺〉の前で整然と歩かないと、おなかが痛くなる」（嘉義市竹仔脚保德宮 No. f3）とも言われている。また、子供に対しては非常に厳しいとも言われている。上記の供物の味見の場合でも、「子供が供物を先に味見してはいけない」と伝えられている場合が多い。そして、その場合には、「子供が〈五年王爺〉の御輿の前で躓いたら、死に至る。〈王爺〉がこの子の命を召し、神兵にするのだ。」という伝承が付加していることも多く（例えば、北港鎮大北里 No. 12, 北港口庄 No. 14, 北港好収里 No. 13, 嘉義市頭港里彰武宮 No. f1, 新港郷埤仔村 No. g8, 水林郷水林村 No. K12）、「子供はできるだけ、〈五年王爺〉には近づけない方がいい」とすら言われている（北港口庄 No. 14, 北港好収里 No. 13）。子供には、〈五年王爺〉の神輿が通るときに〈鑽轎脚〉はさせない、と言う人もいる（水林郷水林村 No. k12）。

このように、人々には、〈五年王爺〉は、敬して遠ざけておくのが無難であるといった意識が見られる。これは、確かに、人々が世俗における地位の高い支配者に対して感じる畏れ多さ、として理解する事もできるだろう。〈五年王爺〉は、決して親しみやすく、相談事を持ち掛けやすい相手であるとは思われていないようだ。

一方、〈五年王爺〉の凶暴性と関わるもう一つの側面を示す伝承として、“耳の不自由な〈王爺〉”伝承がある。この伝承も、〈五股〉〈香庄〉の諸単位で非常にポピュラーな伝承である。まず、〈五年王爺〉は、耳が不自由であったがために、馬鳴山へやってきた、という伝承から紹介しよう。

「〈五年王爺〉は「玉皇上帝」が「代天巡狩」として派遣した。当初、「諸羅山（現、嘉義）」に赴任するように、といわれたのに、耳が不自由だったので、聞き間違えて「馬鳴山」へ行ってしまった。」（四湖郷四湖 No. m4, 麥寮郷後安村 No. v4, 虎尾鎮芳草里 No. q4, 北港鎮大北里 No. 12, 北港鎮番溝 No. 11, 北港鎮新厝里 No. 9, 水林郷水林村 No. k12, 褒忠郷馬鳴村, など）

¹⁰ 同様の伝承は、嘉義庁による調査においても記録されている（嘉義庁 1918）。なお、地名や廟名の後の番号は、附録Ⅱ記載の各“単位”にふりあてた番号である。

この伝承は、20世紀初頭に日本植民地期に行われた調査の記録である『社寺廟宇ニ関スル取調書』の記述である「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」という伝承を想起させる。日本の調査では「何カノ行違ノ為」だったものが、人々の記憶の中では「耳が不自由だったため」に入れ替わっている¹¹。当時から〈五年王爺〉が耳が不自由であったと観念されていたかどうかは不明だが、調査者あるいはそれをまとめた日本人の側が、台湾の人々の述べる伝承を迷信と考え、そのまま記載する事をためらったと考える事も十分に可能だろう。

ところで、“耳が不自由な〈王爺〉”は、それゆえに信者に害を与えてしまう存在にもなっている。これは、落花生収穫に関わる伝承で、「好土豆冬」を「好土豆公」に聞き間違えた、というものである。〈好土豆冬 ho²-tho⁵-tau⁷-tang¹〉とは、「落花生の収穫が沢山あること」、すなわち、即ち落花生の豊作を信者は〈五年王爺〉に祈った。ところが、〈五年王爺〉は、それを〈好土豆公 ho²-tho⁵-tau⁷-kang¹〉と聞き間違えた。〈公 kang¹〉は、オスあるいは雄花という意味であるが、〈空 khang¹〉とも音が似通っているために、落花生の中身が空っぽになるように祈願した、と聞き間違えた、というのである（例えば、水林郷水林 No. k12、口湖郷過港村 No. j11 等）。また、もっと詳細な伝承には次ぎのようなものがある。

「ある信者が〈好土豆冬、割猪羊 ho²-tho⁵-tau⁷-tang¹ thai⁵-ti¹-iu⁵〉と祈願した。つまり、落花生が豊作になるようにしてください。もし、豊作だったら、豚や羊を殺して感謝の気持ちを表わします、と祈願した。ところが〈五年王爺〉は耳が悪かったので、〈好土豆公、割子女 thai⁵-chu²-niu⁵〉と聞き間違えた。つまり、落花生が中味が空っぽだったら、若い女を捧げます。と聞き間違えた。それでその年の落花生は、粒が大きいくせに中が空洞で、しかも多くの若い女が死んだ。」（褒忠郷馬鳴村）

この伝承は、〈五年王爺〉の耳の悪さを強調した物語であり、漢人の〈神〉と現世の間

¹¹ 非常に数は少ないものの、この他麦寮中山開元宮鎮安宮の場合のように「馬鳴山の方が風水がよいため、諸羅山には行かなかった」という伝承も聞かれた。

との平行関係がここにも示されている。つまり、〈神〉は完全無欠かつ万能なのではなく、人間同様、障害のある身体を持っている場合もあるのだ。しかも、〈神〉であるにもかかわらず、耳が悪かったとはいえ、信者の願掛けの内容について、それが理にかなったものであるかどうかを考えず、願掛けしたその時の約束通りのお礼を必ず受け取る、というある意味では非常に杓子定規な性格であることも示している。

このように、〈五年王爺〉は、信者が願掛けした以上は、それがどんな内容であれ、〈神〉とのいわば契約関係をきっちり履行することを要求する。このように有無を言わずに約束を履行させる横暴さは、先程紹介した〈五年王爺〉の沿革誌に掲載された第7番目の靈驗、即ち「上櫟儀礼」の日時を守らせた、という事例を思い起こさせる。この事例からは、〈王爺〉が必ずしもいつも信者のサイドに立って物事を処理しているとは限らず、むしろ〈王爺〉の権威を誇示し、信者を有無を言わずに従わせる専制君主的な側面を示すこともある、という〈王爺〉像を信者が認めていることを示している。あるいは、そのような〈王爺〉像を信者たちが構築してきた、と言ったほうがよいだろう。

この他、〈王爺〉が非常に厳しい〈神〉で、専横的であるというイメージは、しばしば信者が語るところである。例えば、「醜」の前3日間の精進を破り、こっそり肉を食べると、その信者は、必ず食べたものを吐き出させられるという。また、馬鳴村では、ある人が豚を殺して〈五年王爺〉を拜む、と約束した。しかし、豚を殺すのが惜しく、結婚するときには拜むときまで豚を捧げるのを延ばしてしまおうと思っていたら、ある日、なんと豚が自分で歩いてきて廟のまえで倒れてしまった。つまり、〈五年王爺〉は捧げると約束した豚を、自らの力で引っ張り出し、捧げさせてしまったのだと言う。新港郷湾仔内 (No. g4) では、ある女性が願掛けの際に約束した祭祀を怠った為の中風になったという。

信者によっては、〈五年王爺〉について、更にもっと凶暴であると観念しているケースもみられた。たとえば、「〈五年王爺〉はもともと海賊だったらしい。だから、〈五年王爺〉の拜拜の年（「五年大科」の年）は暴風雨が多かったり、作物の出来が悪かったりする」という（虎尾鎮芳草里 No.q4）。この伝承でも、やはり〈五年王爺〉の存在と作物の不出来とが関係付けられている。

また、次のような伝承も聞かれた。このインフォーマントは、〈五年王爺〉の起源について、“進士としての〈王爺〉”という由来を語ってから、〈五年王爺〉と彼等との関わり方について筆者に語ってくれた。

「私の村落では、かつては、5－6戸が信じるのみだったが、第二次世界大戦後、全村を挙げて〈五年王爺〉を信仰するようになった。〈五年王爺〉は、李世民の時代に結拜した360人の進士だ。李世民が彼等を王にして、36人につき一省を与えた。我々の信奉する〈王爺〉は泉州の〈王爺〉で、海軍を管理するのが任務だった。あるとき、皇帝に地下室で、奏樂するように命じられた。皇帝は、張天師の法術の力を試そうとして、彼に地下の音は妖怪だから、鎮めるように、と命令した。このため、張天師はやむなく彼等を法術を使って剣で斬り殺してしまった。ところが、彼等が死んだ後、様々な異変が起こるので、天子¹²が皇帝に王に封じてやるように、といった。そこで、彼等は〈王爺〉に封じられ、その後彼らは県に行けば、県で食べられ、省に行けば省で食べられるようになった。その結果、以後〈王爺〉はたたらなくなった。

ところで、〈五年王爺〉が出巡するのは、〈五年王爺〉のための飯炊き役や兵卒を徴集するためだ。兵として狩りたてられると、人は死んで服務する。五年たつと退役し、〈陰間 im¹-kan¹ (あの世)〉に住む。その後、何年かたつと生まれ変わる。そのようなことが分かる訳は、「なぜ有る人が死んだのか」と〈童乩〉にきくと、「〈五年王爺〉が兵にして連れて行った」と答えることがあるからだ。しかし、もし糧食や供物をたくさん出して〈五年王爺〉を拝めば、兵につかまることはない。」(嘉義市大溪厝 No.f2.)

この伝承は、非常に多様な〈王爺〉の側面を映し出すものとして、興味深い。まず、〈王爺〉がいられない理由で殺された進士であり、死後もなんらかの恨みを持っていたことを想像させる。その後、〈王爺〉に封じられたが、現世に現れる時には、神兵を調達するという。この部分については、〈王爺〉の前で躓いたり、供物の味見をしてしまうと命を取られる、という伝承との関連性を想像させる。また、供物を豊富に捧げればこのような災厄を防ぐ事ができる、という観念は、後の第六章で述べるように、〈好兄弟 ho²-hiaⁿ¹-ti⁷(孤鬼)〉に対する人々の見方に非常に近似している。即ち、〈五年王爺〉は、〈好兄弟〉のように、できるだけたくさんの供物を捧げる事によって遠ざけておきたい存在であると考えられる。

しかし、このような〈王爺〉の恐ろしい一面は、一方では過去の話であって、現在では

¹² 玉皇上帝のことと思われる。

〈王爺〉はもっと慈悲深くなっている、と言う説明も〈五股〉や〈香庄〉の信者には共通の認識だ。それは、必ず「媽祖」をひきあいに出して語られる。以下では、“「媽祖」による〈王爺〉説諭” 伝承の典型例を示そう。

「〈王爺〉はとても性格が悪い（〈歹性地 phaiⁿ²-seng³-te⁷ 〉）。子供が供物の味見をしてしまうとその子供は死ぬし、〈王爺〉の行列の前でつまずいたりしようものなら、〈王爺〉はその子を連れていってしまう。つまりやはり、その子は死んでしまうのだ。あまりに〈王爺〉が性格が悪いので、〈王爺〉の祭は何時も人が少ない。ある日、〈王爺〉は「媽祖」の祭に出会って、そこで、「媽祖」の祭に大勢の信者が集まってきているのに気がついた。そこで、〈王爺〉は「媽祖」に尋ねた。「なぜ、あなたのところの祭は人がそんなに多いのですか？」と。すると「媽祖」は答えた。「それはあなたが余りに横暴だからでしょう。子供が躓いたと言っては連れていってしまうのでは、人は近寄らないのは当たり前。供物の味見をさせなければ、供物はおいしくなくなるから、誰も寄り付きたくなくなる。」と。それからというもの、〈王爺〉はそれまでの自分の非を詫び、かつての荒い性格を直したと言う。」

この伝承は、おそらく〈王爺〉信仰の信者の拡大を語ったものとしてみる事が出来るだろう。〈王爺〉の信者が増えたのは、威圧的で性格の悪い〈王爺〉が、その性格を直すことによって、人々から受け入れられるようになったからだ、と解釈したと考えられる。現在でも、多くの単位で、〈王爺〉の勧請とともに「媽祖」を招いてくる理由は、〈王爺〉が余りに厳格で情がないので、「媽祖」に慰撫してもらうためであって、すなわち、あまり庶民に厳格にはいけないと諭す役割を担っているからである、という説明をするインフォーマントもいる（北港鎮草湖里 No.113）。

また、“空の落花生の見かえりとして若い女” 伝承にも、〈王爺〉の性格が変わったことを示す後日談がついている。それによれば、「落花生の収穫はないし、若い女性を容赦なく連れて行くなど、あまりに非道なので、〈五年王爺〉のお祭のとき、〈五年王爺〉を船で流した。その後、代わりの〈王爺〉が来てくれて、それから〈王爺〉は良い〈神〉になった。〈神〉は五年に一度のお祭で大陸に里帰りする。」という。この伝承では、〈王爺〉そのものを取り替えてしまう事で、〈五年王爺〉が現在では性格が温和になった、と解釈されてお

り、〈送王船〉への意味付けと言う点でも注目される。

いずれにしても、〈五年王爺〉は、現在では、かつてのように、信者の理解を超えてひどい仕打ちをする〈神〉ではなくなったようだ。しかし、約束した事については、事情のいかにかわらず守らなければならないこと、義理人情が全く通じないということについては、人々の間には共通の理解があるようだ。このような〈五年王爺〉の性格を、彼等は一言で表現するときに、しばしば〈ham⁵〉¹³と述べる。「〈五年王爺〉が〈ham⁵〉である」とは彼等の説明によれば、以下のように含意されているという。まずは、権力があり、勢力が強い、という意味があるという。これは、「代天巡狩」という側面を表現している。つまり、人間界における善悪の判断は、全て〈王爺〉に任されており、悪人を裁くにあたって、玉皇上帝等に判断を仰がずに審判を下し、その結果を報告すればよい、という。他方、〈陰間〉の司法官としてのイメージをもつ信者もいる。そのような人にとっては、〈五年王爺〉は、「包公」を連想させるという。「包公」は、情は通じないが公正である、と信じられており、司法官として、地位は低いものの、もしも正しくない行いを発見すれば、たとえ相手が皇帝の兄弟であっても、厳罰に処するといわれ、そのような審判に対しては、皇帝ですら異議を唱える事はできないのだという。「包公」は、北宋時に実在した人物であるといわれており、名前を拯という。生年は999年で、1062年に没したという。鉄面無私の清官として生前より民衆から親しまれ、文芸作品の主人公にもなっており、それらは特に「包公案」と呼ばれる。台湾の「包公」信仰も、「包公案」に影響を受けているという（阿部泰紀 1991:102-118）。また、台湾には、「包公」を〈王爺〉として祀る廟もある。例えば、台中県神岡郷の文興宮では「包府千歳」が祀られている。「包府千歳」は、乾隆年間に大陸から入植した人々が神像を携えてきた、と言いつたされており、名を拯といい、また公正で清廉な官吏であるために、葺屋を建てて奉祀されたという（全国寺廟整編委員会 1988:201-202）¹⁴。このように、文興宮において祀られる包府千歳は、包公と同一視されていると思われる。これらのことから、〈王爺〉のイメージが、「包公」のイメージと非常に類似していたことが、「包公」が〈王爺〉の一種として取り込まれた原因であると理解さ

¹³ 〈ham⁵〉の漢字表記は不明である。日常用語として近いのは、「**諷教**」という字の場合で、無鉄砲、いいかげん、大雑把という意味である。

¹⁴ この廟は、本章注4で紹介した、平地原住民のパゼツヘが建てたといわれる廟でもある。もし、そうであるとすれば、この廟は、漢化したパゼツヘが、自らを大陸から来た漢人と

れよう。

4. 小括

以上、〈五年王爺〉について、〈五股〉や〈香庄〉の人々から聞くことが出来た語りを紹介してきた。〈五年王爺〉について、人々がもつイメージは決して統一されたものではなく、実に多様性に富んだものであることが理解されよう。以上の語りを、簡単にまとめると、おおよそ三つの類型に分類する事ができよう。まず、〈五年王爺〉は「代天巡狩」である、ということを示す語りが一方にある。すなわち、「玉皇上帝」の命を受けてこの世に派遣される「天神」としての側面である。このような〈王爺〉に対しては、一般民衆は非常に近寄りたいたいと感じ、これを迎えるにあたっては、過剰なまでにその権力の大きさを畏れ、いかなる粗相も許されない、という緊張した態度をとっていることがうかがわれる。また、その権力の大きさは、視察に行った先で出会った問題に対して、その場で審判を下す事が許されている、という点に反映されている。次に、“耳の不自由な〈王爺〉”というイメージによって、〈王爺〉が馬鳴山に居を定めた理由が語られ、それと同時に、人間の願掛けを聞き間違えることがあり、信者の願掛けがその内容いかんにかかわらず願掛け通りに履行されることを厳しく求める、という非情な側面が付加されている。また、非情な側面を示す語りとして、〈王爺〉が第六章で検討する〈好兄弟〉と類似して考えられている点も、見逃せない。即ち、〈王爺〉は供物をたくさん与える事によって遠ざけるべき対象である。なぜなら、〈王爺〉は、“兵卒を徴用する”という名目を使いながら、この世の人々へ災いを及ぼしているからである。第三は、〈陰間〉の司法官、しかも「包公」に類似したイメージである。そこでは、情け容赦のない審判を下すが、公正な裁きをするという点では皇帝すらをもねじ伏せる力を持つもの、と考えられている。

以上の事から、〈五年王爺〉は、伝統的に地縁的な関係から祭祀実践を行ってきた信者達にとっては、天神であると同時に、〈陰間〉の〈神〉であり、〈好兄弟〉でもあることが理解されよう。このように多義的な性格が同一の〈神〉の名の下に並存しているのである。

して位置付け、伝承を創造したとも考えられる。

第五章 〈王爺〉における通時性と共時性

前章では、従来伝統的に馬鳴山鎮安宮の祭祀を支えてきた〈五股〉および〈香庄〉の諸単位に属する信者が伝えてきた〈五年王爺〉像を、〈神〉の生前の行いと〈神〉としての事績や性格という二側面から描いてきた。本章では、前者、即ち〈神〉の由来に関して、従来の道教史や民俗学の先行研究を批判的に検討し、現在の伝承との比較を行う。以下では、次のような手順を踏むことにする。まず、前章で得られた〈五年王爺〉の由来伝承のうちの一つである、謂われない理由で殺された進士というモチーフを手がかりに、台湾で見られる同類の伝承を取り上げ、それに対する先行研究を、「厲鬼」とするタイプと「瘟神」とするタイプの二面から考察する。更に、「進士」が必ずしも関係しないタイプの伝承として、鄭成功に関わる伝承とその他の複数のタイプの伝承を取り上げる。その上で、これらの雑多な由来をもつ靈魂が〈王爺〉という名称で指示されていることを確認し、それらの間にどのような共通性が見出されるかを考察する。

1. 「進士」説話－「厲鬼」か「瘟神」か？

前章で、鎮安宮の〈五年王爺〉の起源についての人々の伝承として、①から⑥の六つの類型を提示した。そして、そのうち、三つの類型が、〈五年王爺〉を「進士」と関係付けていたことを示した。ところで、この「進士」説話は、実は台湾では非常にポピュラーな伝承であり、〈五年王爺〉だけではなく、様々な他の種類の〈王爺〉についても聞かれる伝承である。

例えば、筆者がかつて 1985 年から 86 年に現地調査を行った屏東県小琉球嶼の事例を紹介しよう。小琉球嶼は、台湾南部の高雄の南南東 33 キロの台湾海峡上に浮かぶ小島で、住民は、清代雍正年間に福建省泉州府三邑地区（恵安県、晋江県、南安県）から移住してきた人々の子孫といわれている。島には、乾隆五十年（1785 年）創建と伝えられる三隆宮という廟があり、キリスト教などを信じる極少数の例外を除くほとんど全ての島民が信者となっている。三隆宮には、主祀神として「池府王爺」「呉府王爺」「朱府王爺」からなる「三府千歳（三府王爺）」が祀られている。この「三府千歳（三府王爺）」については、以下の三パターンの説話が採取された（三尾裕子 1990a）。

小①：唐代に三百六十人の進士が殿試を受けに行くため上京する途中、天災に遇い、洞

窟に避難した。そこへ、王雀なる人物が剣の切れ具合を試すためにやってきて、洞窟の上から剣を差し込んだので、彼等は全員死亡した。彼等の骨は、一つの壺に納められて祀られたが、ある時水に流されてしまった。それをある乞食が拾って金銀財宝が入っていると勘違いして開けてしまった。すると、三百六十人の進士の霊が飛び出してしまったので、人々はこれを祀って供養した。〈王爺〉は乞食が救ったのだから、〈王爺〉は乞食をかわいがり、乞食がやって来たらほしいものをあたえろと言う。

小②：「玉皇上帝」の部下が、剣の試し切りのために、三百六十人の進士を殺してしまったので、謝罪のために〈王爺〉という神の名前を与え、どこへ行っても誰かが食べさせてくれるという待遇を与えた。

小③：唐代に三百六十人の進士が殿試を受けに行くため上京する途中、暴風雨に遇って死亡した。李世民（唐太宗）は、彼等の死を悼んで祀り、皇帝の兄弟とした。そのため、彼等は「千歳爺」と呼ばれる。

これらの伝承からは、それぞれ細部に差異はあるものの、進士が遭難して亡くなったという点で共通していることが明らかである。ここでは、鎮安宮や後述するその他の事例との比較を容易にするために、上記の諸説話から以下の鍵となるモチーフを指摘しておこう。

- A. 殿試を受けに行くため上京する途中、暴風雨に遇って死亡した。
- B. ある人物が剣の試し切りをしたために、彼らは全員死亡した。
- C. 非業或いは不慮の死に対して、償いあるいは追悼として、〈神〉にまつりあげられた。
- D. 魂は、どこへ行っても飢えることがない。

以上のことから、〈王爺〉伝承には、進士、不慮の死、追悼としての〈神〉へのまつりあげ、そして、飢えといった要素が関わっていることに注意しておきたい。

ところで、このようなモチーフを、前章で考察した鎮安宮の〈五年王爺〉の由来についての諸説話と比較すると、次の諸点が浮かび上がる。まず、「進士としての〈五年王爺〉」は、鎮安宮では①、⑤、⑥の説話が該当し、小琉球ではすべての説話が該当する。鎮安宮では、これら3つの説話には、B. のモチーフが含まれている。一方、④は、前身が進士であったか否かは不明であるが、船に乗っている間に暴風雨で遭難した、と言う点でA. の要素を含んでいる。小琉球では、小③がこれにあたる。そして、進士ではない②を含め、鎮安宮の③以外の全とおよび小琉球のすべての説話がC. に該当している。D. については、⑥および小①、小②の事例に言及されている。このように、鎮安宮の〈五年王爺〉の

様々な由来伝承を一つの束として見た場合、これを小琉球における〈王爺〉の由来伝承の束と比較すれば、両者には、A. からD. のモチーフが共有されていることが見てくられるだろう。

次に、日本植民地時代に書かれた〈王爺〉についての研究を二つ紹介したい。最初は、日本植民地期に日本に十年近く留学した経験を持ち、帰国後台湾総督府内において嘱託として勤務し、社寺課などにおいて植民地の宗教政策の推進役をもつとめた台湾人である曾景来の研究である。曾は、台湾人を“正しい皇民”にする必要を痛感し、まず「迷信陋習の温床たる民間信仰の再検討」が必要だとして、1938年に『台湾宗教と迷信陋習』を出版した。彼の執筆の動機からも明らかなように、彼の視点は決して学問的な客観性に基づいているとは言えない。しかし、台湾人の矯正という目的のためには、まず事実を正しく把握すべきである、という姿勢は貫いていた。特に、当時あまり日本人の研究者が注目しなかったと思われる〈王爺〉、「有応公」、あるいは自然物への信仰—「樹頭公」、「石頭公」等—を取り上げており、これらについての記述は、現在から見れば貴重な資料として活用できる部分も多い。

さて、曾は、『台湾宗教と迷信陋習』において、〈王爺〉に関して一章を割いて詳述している。その中で、彼は、〈王爺〉に関しての口伝をいくつか伝えているが、そのうちの主要なものを以下でまとめてみたい。ただし、曾の記述は、それぞれの伝承がどの廟で採取されたのかは不明である。なお以下の説話は、〈王爺〉一般にまつわるものであるが、この他に、いくつかの個別の〈王爺〉に関してはそれぞれについての説話が伝承されている場合もある。ただし、本論ではそれらを含めると議論が余りに細かく複雑になるので、割愛する（詳しくは、本論附録Ⅰもしくは、曾景来 1938 参照）。

曾1：唐の高祖が張天師の仙術を信じ、厚遇したが、有る時仙術を試そうとして、全国から三百六十人の進士を集め、地下室で音楽を演奏させた。皇帝は張天師に「地下の音楽は〈鬼〉の仕業か」と尋ねたところ、張は「人の仕業」と答えた。皇帝は「地下に人が住むわけがない。妖怪ではないか？」と問うと、張は「もし〈鬼〉なら地下に水を注いでも変化がない。人なら音楽が止むだろう」と答えた。張が之を試みると、音楽はやんだが、しばらくして再開した。皇帝が「音楽がまた始まったではないか。やはり〈鬼〉ではないのか？」と問うと、「刀を地下に差し込めば、人ならすぐ死んで音楽が止む」と張は言い、

刀を差し込んだので、音楽は止み、進士たちは死んでしまった。こうして皇帝は張の法力を再認識した。しかし、無駄死にさせられた進士たちは、死にきれずに閻羅王に訴え出たため、王は皇帝を審問し、皇帝の非行を戒告した。皇帝は、前非を悔い、よって進士を祀り、〈王爺〉と諡名し、天下に之を祀るように命じた。

曾2：〈王爺〉は明代の三百六十人の進士。白蓮教信徒と張天師が法術の争いを起こした時、ある白蓮教徒が皇帝に張の術を試すべき、と進言した。そこで、皇帝が進士を土倉に入れ、奏樂させて張の術を試したが、その結果、進士たちは張の法術の犠牲になってしまった。そこで、これらの進士の魂を祀ったのが後の〈王爺〉である。

曾3：明朝の時代、葉法善という道士が、道行が甚だ篤く、且よく過去や未来のことを知っていた。時の皇帝が彼の才を試そうとして、進士三百六十人を隧道に隠し、笙を吹いて奏樂させて、彼を試したところ、彼の非凡なる行を認めることができた。しかし、進士達は、遂に斬殺された。ところが、進士の亡霊がよく出てきて皇帝に冤罪を訴えるので、皇帝は、彼らに〈王爺〉職を授けた。

曾4：〈王爺〉は海の〈神〉である。明朝時代の三百六十人の進士が船で上京途中、台風に遇って皆溺死した。しかし、民衆は、逆にこれを航海安全の〈神〉として祀った。

曾5：明末に三百六十人の進士が、世が清朝になるにあたって、清の臣下になることを嫌って自殺した。その魂は昇天し、「玉皇上帝」から〈王爺〉と勅封された。

曾6：〈王爺〉は三百六十人の進士で、そしりを受けて獄死。それら幽鬼を退散させるために王に勅封され、更に世の人々がこれを治病の〈神〉とし、姓を冠し、爺の字を加えて〈王爺〉とした。

曾7：〈王爺〉は暦日の〈神〉。三百六十人いるので、三百六十〈王爺〉とも三百六十進士ともいう。一日一進士（または〈王爺〉）と、一日ごとに一〈王爺〉を当てた。この場合の進士は学位としての進士ではなく、進む士（或は〈神〉）と解釈すべきであり、月日の進行を形容したものである。

曾の挙げている事例は、時代は唐代、明代などの違いはあるものの、多くは三百六十人の進士が、殺されたり、自殺したり、事故死したりなど、普通の病死などとは異なる理由によって、死に至らしめられている。そして、先ほどの小琉球の事例から抽出した5つのモチーフのうち、3つが見出される。その3つとは、A. 殿試を受けに行くため上京する途中、暴風雨に遇って死亡した、B. ある人物が剣で刺したために、彼らは全員死亡した、

C. 不慮の死に対して、償いがなされた、である。

日本統治時代台北帝大の教授をつとめた増田福太郎も、〈王爺〉について、次の三つの伝説を挙げている（増田福太郎 1939[1975:26-27]）¹。この場合も、残念ながら伝承が採取された場所は特定されていない。

増1. 明朝の初め、三百六十人の進士が参朝の帰路、台風に遭い、溺死。朝廷はこれを深く憐れみ、以来地方官に祭祀をさせた。

増2. 明末三百六十人の進士は清朝に従うことを清しとせず、自尽した。その魂は天に上り、玉皇上帝から王に封ぜられ、その命を受けて下界に降り、諸人の善悪を視察した。よって、王の居所を「代天府」といい、祭日に神輿を担ぎ回るのを「代天巡狩」という。

増3. 明の皇帝が張天師の仙術を試そうとして、全国から三百六十人の進士を集め、地下室で音楽を演奏させた。皇帝は張天師に「地下の音楽にいつも悩まされているが、これは妖怪か」と尋ねたところ、張は「人の仕業」と答えた。皇帝は「これを治める方法があるか？」と問うと、張は呪法（剣を抜いて床を切る所作をする）を御前で行ったので、音楽が止んだ。明王は、怪しんで、家来に見に行かせたところ、進士たちは死んでしまった。明王は、彼らが無辜のために死んだことを憐れむとともに、厲をなすことを恐れ、〈王爺〉の封号を与え、天下の到る所で祀られるようにした。よって、〈王爺〉には、多数の姓がある。ただし、その中では蕭姓が筆頭に位置しているという。

曾と増田の挙げている事例は微妙に異なっているが、大筋は共通している。曾の1. と3. の説話は、時代が異なるものの、増3. とかなり類似している。また、曾の4. の説話は、増1. と類似しているし、曾5. の説話は増2. と共通する。そして、伝承のモチーフという点では、A. については、増1. が殿試ではないが、朝廷への往来の途中での溺死、という点で鎮安宮、小琉球、曾の事例と共通性が見られる。溺死であるので、おそらく乗船していたのだろう。また、B.（剣で刺されたことによる死亡）は、増3. にC.（不慮の死への償い）は増1. 2. 3. 全てに見出すことができる。増3. の「天下の到るところで祀られる」は、小②の「どこへ行っても誰かが食べさせてくれるという待遇を

¹増田は、この他に、個別の〈王爺〉について、三例（「五府王爺」、「三府王爺」、「李府王爺」）をあげている。附録I参照。

与えた」との共通性を見出せ、D. との関係性を見出すことが出来る。

以上の諸事例から、台湾において多くの〈王爺〉が進士を由来とする、と伝えられている可能性が高いことを知ることが出来る。しかも、これらの進士は、上記のA. からD. 即ち、暴風雨にあたり剣の試し切りの対象とされたり、といった不運な事故や事件によって死亡していること、そのような不慮の死に対して、皇帝などから〈神〉としての称号などの何らかの代償を受けていること、更に、伝承によってはその上、全国いたるところで祀られ、飢える心配が無いことなど、といった共通のモチーフによってイメージされていることを確認しておこう。

さて、そこで次に問題としたいのは、このような進士としての〈王爺〉像と、「瘟神」としての〈王爺〉という見方との関係である。筆者は既に、従来の道教史、民俗学などの分野では、〈王爺〉が「瘟神」に由来する、と言う説が強く主張されてきた、と述べた。そこで、遭難した進士と「瘟神」とはどのように接合されるのか、されないのか、が問題となる。

ところが、増田は、以上紹介した〈王爺〉の伝承について、これを“幽鬼”と断じたのみで、「瘟神」との関係は一切述べていない(増田福太郎 1939[1975:26-27])。“幽鬼”については定義が書かれているわけではないので、厳密にその意味するところは定かではない。しかし、増田とほぼ同時期に台湾漢人の風俗習慣について研究を行っていた鈴木清一郎は、“幽鬼”に餓鬼や無縁仏、悪鬼などを含めている(鈴木清一郎 1934[1975:20-24])。このことから、増田も“幽鬼”に同様のイメージを与えていた可能性があり、これは、おそらく「厲鬼」にあたる語であろう。「厲鬼」とは、祭祀をしてくれる特定の子孫を持たない人間の靈魂であり、このために、生きている人間にしばしば災いをもたらすと考えられている²。

曾景来も、台湾全島の500宇余りの〈王爺〉廟の主神である〈王爺〉は人鬼、幽鬼、変異ある靈魂が変化したものである、と結論づけている(曾景来 1938)。このように、曾と増田は、先ほどのA. からD. までのモチーフにみえる靈魂の特徴から、〈王爺〉を人鬼、幽鬼、変異ある靈魂など、即ち「厲鬼」から変異したものである、と言う結論を導いたと

²詳細は次章で検討する。

いえるだろう。しかし、いったい「厲鬼」とは漢人の諸靈魂の中で、どのような意味付けを与えられているのか、これがなぜ〈王爺〉という〈神〉になりうるのか、は、彼らの記述からは見えてこない。この問題は、第六章で再度検討しよう。

そして、もう一つの「瘟神」との関係である。ここで増田と曾の見解は、微妙に異なっている。既に述べたように、増田は「瘟神」について言及していないが、曾の立場は若干あいまいである。というのは、彼は、上記の説話を紹介した後、別の個所では、「昔は瘟王と称せられ主として悪疫の〈神〉として祀られた」（曾景来 前掲書 p.136）とも記述している。問題となるのは、「瘟神」と異常な死を遂げた三百六十人の靈魂としての〈王爺〉にはいかなる関係にあるのかが示されていない点である。また、曾は、〈王爺〉が〈神〉となる資格に関しては、別に宗教的または政治的に一定の根拠がないので、いかなる人物がいかなる機会に〈王爺〉として祀られないとも限らないので、ある意味で〈王爺〉は無数に出てくる、とも述べている（曾景来 前掲書 p.120）。

曾の記述からは、かつては「瘟神」だった〈王爺〉が、時代が下るにつれ、三百六十人の進士へと伝承の中身が入れ替わったとも、あるいは「瘟神」としての〈王爺〉と三百六十人の〈王爺〉とはまったく別物で、前者が後に消滅していったとも考えられるのである。この点は、〈王爺〉を理解する上で重要だと思われるので、次節で「瘟神」説を分析する際に、再度取り上げたい。

しかし、その前に「瘟神」としての〈王爺〉と「厲鬼」としての〈王爺〉との関係について、これらは別物である、と主張した康豹（Paul Katz）の主張を先に取り上げておきたい。台湾南部の東港にある東隆宮の〈王爺〉を中心とした実地調査と、台湾や大陸の地方志や文学作品などに関する文献調査を精力的に行っている康豹は、台湾の〈王爺〉の多くは、「厲鬼」から変化したものであると断定している。まず、少し長くなるが、康豹の記述にしたがって、東隆宮の「温王爺」の伝承を紹介しよう。

「温王爺」は、姓を温、名を鴻、字を徳修といい、山東済南府歴城県白馬巷人で、隋の煬帝大業五年（609年）生まれであったという。彼は、唐の太宗李世民の時代、捨て身で太宗を難から救った。太宗を救ったのは彼を初めとする三十六人で、温鴻がもっとも功があったという。太宗は彼等三十六人に二甲進士の身分を与え、あわせて温を山西知府に任じた。当時、このあたりは盗賊が多く出ており官兵では押さえきれなかったため、太宗は温鴻に軍を率いて討伐させ、盗賊の乱を平らげたという。温鴻は

この功績によって〈王爺〉に封じられ、その後三十六進士は太宗の命により天下を巡行した。しかし、その途中彼らは不幸にも海上で難に遇った。太宗は功臣を失ったことをたいそう悲しみ、彼等を「代天巡狩」に追封し、全国に廟を建てて奉祀する様、詔を発した。また、巨大な船を作り、船には「遊府吃府、遊県吃県」と記して、「温王船」と名づけ、三十六進士の位牌を奉じ、醮を執り行って海に流し、あわせてもし「温王船」がたどり着いたら官民一体となってこれを奉迎し祭祀を行うようにとの勅をあまねく下した。「温王爺」は閩浙沿海地域にしばしば顕霊して難を救ったため、漳州、泉州の庶民が信仰し、彼等が台湾の東港に移住してきたときも、「温王爺」の廟を建てたという（康豹 1997:78-79）。

康豹によれば、東港の〈王爺〉は、〈王爺〉の起源として多くの研究者がこれまで主張してきた「瘟神」とは全く関係がないという。つまり、「温王爺」は、「瘟神」、即ち、瘟疫を流行させる〈神〉でもなければ、瘟疫によって死に至ったわけでもなく、溺死したのである。このような靈魂は、子孫を残すことができなかつたり、あるいは功や名をあげる前に外的な理由で死を余儀なくされたりした人の靈魂と同様、祭祀されなければ、人々に祟りを及ぼす「厲鬼」だという。また、更に、康豹は、東港の「温王爺」に限らず、台湾の〈王爺〉の多くも同様に「厲鬼」から変化したものであるという（康豹 前掲書：83）。「瘟神」の延長として存在する〈王爺〉は、道教における「五瘟使者」や「十二瘟王」信仰に由来するもので、台湾では、「五福大帝」と、本論の考察対象になっている鎮安宮を含む〈五年王爺〉のみが、該当すると主張している（康豹 1991:171-175、 前掲書：182）。

康豹の指摘は、本論における〈五年王爺〉の理解にとっていくつかの重要な示唆を含んでいる。まず、「温王爺」の場合には、先に挙げたA. からD. のモチーフのなかで、A. C. 及びD. のモチーフが含まれている。だが、第二に、康豹によれば、A. のモチーフ、すなわち、暴風雨による遭難死、特に乗船時における遭難、と言う場合の〈王爺〉は、「瘟神」とは無関係である、という。第三に、B. のモチーフの〈王爺〉については、特に言及していないが、台湾の大部分の〈王爺〉は「瘟疫」とは無関係であろう、と推測している。第四に、「瘟神」と関係する〈王爺〉は、道教における「五瘟使者」や「十二瘟王」信仰に由来するもので、台湾では、「五福大帝」と〈五年王爺〉のみが該当する、という。

しかし、康豹の推測と、鎮安宮の事例とには不一致が見られることは一目瞭然である。すなわち、鎮安宮の場合には、A. のモチーフも採取されているので、〈五年王爺〉は「瘟

神」とは無関係であるようにも見えるが、他方で、道教においては「十二瘟王」でもある、という矛盾である。

この矛盾について、どちらかが正しいと仮定しよう。まず、〈五年王爺〉が「瘟神」だとした場合、A. のモチーフが関係する④の説話は誤りとなる。あるいは、A. のモチーフを持つ〈王爺〉の伝承が〈五年王爺〉の伝承として紛れ込んでしまったという可能性もありうるだろう。

逆に④の説話が〈五年王爺〉のものであるとすれば、〈五年王爺〉は「瘟神」である、という康豹の主張は成り立たなくなる。康豹によれば、〈十二王爺〉は、道教においては「十二值年瘟王」と呼ばれる〈神〉がそれにあたりといわれ、その歴史上最も初期の記載は『道蔵』の中の宋朝時に編まれた「太上助国救民総真秘要」（巻六）に載っている「十二年王」であるという。ところが、その後明清までは記載がなく、わずかに『道蔵』の中の「法海遺珠」（巻四十四）に彼等の姓名が、「呪符」とともに記載されているという（康豹 1991、1997）（図9参照）³。しかし、同書に挙げられている十二值年瘟王の姓は、馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉の姓とは必ずしも一致していない（表11参照）。例えば、鎮安宮において丑年を担当する徐千歳は、「法海遺珠」では「余友」という姓名をもつ〈神〉であるし、鎮安宮で辰歳にあたる呉千歳は、「法海遺珠」では「薛温」という姓名を持っている。同様に、巳歳の何千歳は、「法海遺珠」では「呉文」に、午歳の「薛千歳」は「趙玉」というように、十二尊のうち九尊が対応していない。

また、康豹（Paul Katz）が採取した資料によれば、道士の「文検」に記載されているという「十二值年瘟王」は、「法海遺珠」のそれとも異なっている（同じく表11参照、康豹1991、1997）。ただし、馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉（〈十二王爺〉）と「文検」に記載されているという「十二值年瘟王」とを比べると、〈神〉の姓に関する相違点は、丑歳にのみ見られるのみで、他は殆ど同じである。また、前章で紹介した台南県安定郷の長興宮や台南県佳里鎮金唐殿の〈王爺〉の構成は、表11の「文検」に記載された〈五年王爺〉の構成と同じである。台湾の道士の間で伝えられている文献類はその殆どが手で写されたものであり、儀礼と不可分の関係にあると考えられているということを考えあわせれば、表11

³ ここであげた『法海遺珠』の図版については、筆者は1992年刊の文物出版社・上海書店・天津古籍出版社版の『道蔵』二十六巻所収のものを参照した。しかし、康豹が参照したと思われる『法海遺珠』と筆者が利用したものでは、異なる刊本と思われ、記載に相違がある。即ち、康豹があげている十二種の符では、第十の姓名が「=員」となっている。

に見られる〈神〉は、民間の〈十二王爺〉の廟で祭られている〈神〉の名称に影響を受けているということは十分に考えられる。

康豹の主張に依れば、〈五年王爺〉（あるいは〈十二王爺〉）は、『道藏』をはじめとする道教の文脈においては、「瘟疫」即ち疫病と関係の深い〈神〉として認識されてきた。また、十二支に関係し、それぞれの年を別々の〈神〉が責任を持っているという。しかし、鎮安宮では、〈十二王爺〉がそれぞれ十二年を一サイクルとして分掌していることは知られているものの、「瘟疫」との関係はそれほど認識されているとは言い難い。道教文献との関連だけでなく、既に第四章で述べたように、光復直後まで鎮安宮では〈五年大科〉の折に〈送王船〉儀礼を行ってきたことを考えあわせれば、鎮安宮の〈王爺〉が瘟疫と深い関わりのある〈神〉であることは容易に想像できるし、歴史的には信者にその様に認識されていた時代があったかもしれない。しかし、繰り返しになるが、少なくとも今日では、鎮安宮の〈王爺〉と瘟疫との関連を信者の口から聞き出すことはごく少数の人を除いて殆ど不可能である。また、そもそも、嘉義庁の寺廟調査の記述によれば、〈王爺〉を船で送るのは、〈王爺〉が泉州に帰るからと考えられていた、という。つまり、歴史的にも鎮安宮の〈王爺〉が瘟疫と関連のある〈神〉であったと認識されていたのかどうかも不明である。更に、台湾各地の〈五年王爺〉をまつる廟における〈五年王爺〉の内実の多様性を考え合わせると、道教文献における〈五年王爺〉と、実際に民衆が信仰するそれとは、同じ意味付けが為されているとはいえない。

このように、〈五年王爺〉が「瘟神」であるのか、あるいは、「厲鬼」であるのか、を正確に判断する材料は非常に乏しい。そこで、以下では別の角度から〈五年王爺〉あるいは〈王爺〉に関して考えていこう。それは一つには、台湾で最もポピュラーなB. のモチーフに限定して「瘟神」との関係が見出しようのか、であり、もう一つは、様々なタイプの靈魂が〈王爺〉として指示されることの意味である。本章の以下では、まず次節で前者の問題を検討し、次々節以降では、後者の問題を解くための前提として、〈王爺〉の更なる多様性について考察する。

2. 「瘟神」起源論

2.1. 個人的な「逐瘟」儀礼から共同体単位の儀礼へ

〈王爺〉を「瘟神」起源の〈神〉とする考え方は、早くから主張されてきたこともあって、〈王爺〉研究に最も強い影響力を与えてきた。この説の代表的な論者は、日本統治時代

に〈王爺〉について文献史料及び実地の伝承を採集した前島信次（1938）や、光復後比較的早い時期から台湾の民俗について精力的に研究を行ってきた劉枝萬（1963、1966）などである⁴。本節では、主にこの二人の議論、及び最近「瘟神」信仰について、広範な研究を行っている康豹、李豊楸の研究成果に依拠しながら、瘟神起源説を簡潔に紹介し、問題点を指摘したい。

「瘟」や「瘟疫」は、急性の熱帯性伝染病（ペスト、マラリア、チフス等）を指す言葉で、中国では華南沿岸一帯、台湾等、高温多湿地帯に発生しやすい病気のことを指す。かつては、疫病は、「瘟神」や「疫鬼」等のいわゆる evil spirits がたたったものと考えられた。「瘟神」や「疫鬼」に関する文字記載は古くからあり、例えば漢の孔安国の『論語訓解』によれば、「儺、驅逐疫鬼也」とあるし、また魏の何晏の『論語集解』にも、「儺、驅逐疫鬼也」とある。つまり、瘟疫を「疫鬼」の仕業として、「儺」という儀礼を行うことによって、驅逐したのである⁵。

康豹によれば、北方で「儺」として行われた逐疫は、中国の南方では端午節の時に行われた。端午節の時には〈王船〉を作って逐疫したが、この〈王船〉についての記録が最初に見えるのは、1133年の莊綽による『雞肋編』であるという。同書では、陝西省の澧州というところで、「五瘟社」というものを作り、地域の人々が、軽い木材で長さ数十丈の船を作り、人々の姓名や生年、及び行った仏事の類を書状にして船に載せて、川に浮かべたといい、その様な行事のことを、「送瘟」といったという（康豹 1997:7）⁶。康豹によれば、こうした「送瘟」の儀式は、道教神霄派の『道法会元』⁷といった科儀書に基づいて執り行われ、これが今日の台湾における〈王爺〉信仰に大きな影響を与えたという（康豹 前掲書 pp.9-12）。

台湾の大多数の漢人の故郷である福建省沿海部も、歴史的に瘟疫が頻繁に流行した地域である。同地域では、瘟疫を驅逐するための厄払いの儀式として、例えば次のような習俗

⁴ この他、劉建仁 1968 などもある。

⁵ 古典に見える、瘟神の記述に関しては、劉枝萬 1983b[1966] : 236-240 を参照。

⁶ 康豹 1997 には、他にも、明清期の類似の事例が、取り上げられている。

⁷ 松本浩一によれば、『道法会元』は、宋末から明初頃に成立したと思われる道教呪術儀礼の一大集成である。呪法の系統は不確定だが、清微派、神霄派など複数の系統に由来していると思われるという。本書からは、雷の力を呪力の源泉とする雷法についての理論的な裏付けと「淫祠」の懲罰という国家祭祀維持の側面が見られるという（松本浩一 2001 : 236 - 248）。

が記録されている。すなわち、明代においては、謝肇淛の『五雜俎』によれば、

「閩俗最恨者、瘟疫之疾一起、即請邪神、香火奉事於庭、惴惴然朝夕拝礼許賽不已、一切医薬、付之罔聞。不知此病原鬱熱所致、投以通聖散、開關門戸、使陽氣發洩、自不伝染、而謹閉中門、香烟燈燭、煮蒿蓬勃、病者十人九死。即幸而病癒、又令巫作法事、以紙糊船、送之水際。此船每以夜出、居人皆閉戸避之。」(謝肇淛 1959:178-179)

(閩俗最も恨むべき者、瘟疫の疾一たび起るや、即ち邪神を請じ、香火もて庭に奉事し、惴々然として朝夕拝礼し、許賽已まず。一切の医薬、之を聞くなきに付す。此病原と、鬱熱の致す所、投ずるに通聖散を以ってし、門戸を開關し、陽気をして発洩せしむれば、自ら伝染せざるを知らず、而も中門を謹閉し、香烟燈燭君蒿蓬勃す、病む者十人にして九は死す。もし幸にして病癒ゆれば、又巫をして法事を作さしめ、紙を以て船を糊し、之を水際に送る。此船、毎に夜を以て出づるがため、居人皆戸を閉ぢて之を避く。)(伊能嘉矩 1928〔1965:453〕)

とある。すなわち、当時は瘟疫に罹ると、「邪神」を招いて朝夕礼拝し、運良く治れば、シャーマンを呼んで法事を行い、紙製の船を作ってこれを水に流したのである。このことから考えれば、「邪神」を流す儀礼は、病に罹って、幸運にも平癒した者だけが関与したものと思われる。(送王船)儀礼は、「邪神」を乗せて、これを放逐するのが目的であったから、この儀礼に関与しない人々は、戸をしっかりと締めて、(王船)を避けたのである。しかし、他の事例からは、今日の台湾で行われるやり方に近い方法である多数の人々が共同で行う逐瘟儀礼の様子もうかがえる。たとえば、『榕城紀聞』には、明崇禎十五年(1642年)二月に、福州で「瘟疫」が発生し、人々がお金を集めて、「醮壇」を設置して、醮を行ったと記録されている。その際、「五帝廟」内に、「衙署(役所)」を置き、官府をまねて「詞状(告訴状)」のやりとりをし、各「郷社(村などの地域社会)」が「土神(地方神)」を担ぎ出して拝謁する、といったことをしていた。また、紙製の船を造り、犠牲を屠って祭祀した後、これを河へ持って行って水中に押し出した後、焼いたという(林国平・彭文字 1993:253-254、林国平 1996:114-115)。19世紀になると、同様な儀礼を、アメリカの宣教師のドゥリトル(J. Doolittle)も記録している。即ち、福州の「五帝廟」で毎年の五、六月あるいは瘟疫が流行したときは随時、逐瘟の儀礼を行ったという。そのときには船を一艘あるいは何艘も作り、「五瘟使者」等を載せて地域を練り歩いた後、閩江の河岸でそ

の船を焼いて送ったという (Doolittle 1986:157-167, 276-287)。

台湾の漢人は、その大部分が明末清初以降の福建省からの移民で構成されている為に、上記に類似した王船儀礼を伴った風習を持ち込んでいる。

例えば、余文儀の『続修台湾府誌』(巻十三、風俗一)に見えるように、王船に関わることは忌まれたのである。即ち、

「台俗尚王醮，三年一挙。取送瘟之義也。附郭鄉村皆然。境内之人鳩金造木舟。設瘟王三座。紙為之。延道士設醮。或二日夜三日夜不等。総以末日盛設筵席演戲。名曰請王。執事儼恪。跪進酒食。既畢。將瘟王置船上。凡百食物器用財宝。無一不具。送船入水。順流揚帆以去。或泊其岸。則其郷多厲。必更禳之。每一醮動費数百金。省亦近百焉。雖窮郷僻壤。莫敢_レ者」(余文儀 1760〔1922:612-613〕)

(台の俗、王醮を尚ぶ。三年一挙、送瘟の義を取るなり。附郭鄉村皆然り。境内の人、金を鳩めて木舟を造り、瘟王三座を設け、紙にて之を為る。道士を延いて醮を設くること、或は二日夜、或は三日夜にて等しからず。総て末日を以て盛に筵席を設けて演戲す。名けて請王と云ふ。事を執る儼恪、跪して酒食を進む。既に畢れば瘟王をもって船上に置き凡百の食物器用財宝、一として具はらざるは無し。船を送って水に入らしめ、流に順って、帆を揚げて以て去る。或は其の岸に泊すれば、即ち其郷厲多し。必ず更に之を禳ふ。一醮ごとに、ややもすれば数百金を費し、省しても亦百に近し。窮郷僻壤と雖も、敢て、恪しむものなし。)(前島 1938:48-49)

とある。前島によれば、この記述は清代の康熙年間の事と推定されるというが(前島 1938:49)、この「王醮」儀礼は、共同体を単位として、瘟疫を定期的に追い出す行事として記述されている⁸。

⁸ 前島(1938:49-50)の指摘によれば、オランダ人が安平を領有していた17世紀中葉にも、同様な習俗が存在していたらしい。『諸羅県誌』の巻八(周鍾瑄 1717〔1984〕)には、「相伝昔有荷蘭人夜遇船於海洋，疑為賊艘，举砲攻撃、往来閃爍；至天明，望見満船皆紙糊神像，衆大駭；不数日，疫死過半。近年有輿船而焚諸水次者，代木以竹，五采紙褙而飾之。每一醮動数百金，少亦中人数倍之産；雖窮郷僻壤，莫敢恪者」(150-151頁)(相伝ふ昔荷蘭人あり。夜、船に海洋に遇ふ。疑ひて賊艘となし、砲を挙げて攻撃す。往来閃爍す。天明に至り望見すれば、満船皆紙糊の神像なり。衆大に駭き、数日ならずして、疫死

さて、上記の『続修台湾府誌』に見える事例では、送瘟の儀礼が村のどこで行われるかまでは記載されていない。つまり、廟のような常設の宗教施設があってそこで行われたのか、もしその場合、その廟は何を祀っている廟なのか、あるいは送瘟儀礼のためだけに普段は宗教施設のないところに臨時に祭壇が設えられたのか、といったことは、上記の記述からは窺い知る事はできない。ところが、19世紀に入ると、送瘟の儀礼が廟で行われる事例が見えてくる。例えば、『続修台湾県志』（謝金鑾 1984〔1807〕）巻5外編の中の寺観には、

「查各坊里社廟，以王公大人稱者甚夥。東安坊則山川臺、坑仔底；西定坊則王宮港、草仔寮、海防署前；寧南坊則馬兵營、打石街；鎮北坊則普濟殿、三老爺宮、以及安平鎮、青鯤身、北線尾、喜樹仔、永豐里、紅毛寮。中路南潭等處廟宇大小不一，概號曰代天府。神像俱雄而毅，或黝或赭，或白而皙。詰其姓名，莫有知者。所傳王誕之辰，必推頭家數晝人，沿門醮資，演戲展祭。每一年即大斂財，延道流設王醮二、三晝夜，謂之送瘟。造木爲船，糊紙像三，儀仗儼如王者，盛陳優觴，跪進酒食，名爲請王。愚民爭投告牒畢，乃奉各紙像置船中，競賚柴米。凡百器用兵械財寶以紙或綢爲之，無一不具；推船入水，順流揚帆而去，則已。或涸泊岸側，則其鄉必更設醮造船以禳。每費累數百金，少亦不下百金。雖窮村僻壤，罔敢吝惜，以爲禍福立至。噫！此誣神惑民之甚者也。」（341頁）

（査するに、各坊里の社廟、王公大人の称を以てするもの甚だ夥し。東安坊にては則ち、山川台、坑仔底。西定坊には則ち王宮港、草仔寮、海防署前。寧南坊にては則ち馬兵營、打石街。鎮北坊には則ち普濟殿、三老爺宮。以て安平鎮、青鯤身、北線尾、喜樹仔、永豐里、紅毛寮、中路南潭等の処に及ぶ。廟宇は大小一ならず。概ね号して代天府と曰ふ。神像は俱に雄にして毅、或は黝、或は赭、或は白にして皙。其の姓名を詰るに知るある者なし。伝ふる所の王誕の辰には、必ず頭家数人を推し、門に沿ひて資を醮せしめ、演戲展祭す。每一年即ち大に財を斂め、道流を延き、王醮を設くること二三

する過半なりきと。近年船を輿して、之を水次に焚く者あり。木に代ふるに竹を以てし、五采紙綃して之を飾る。一醮毎に数百金を動かし、少なきも亦中人数倍の産とし、窮郷僻壤と雖も敢て怯るる者なし（前島 1938:48-49）」とある。ただし、この船はどこから流されたものであるかは不明である。

昼夜、之を「送瘟」と謂ふ。木造の船、糊紙像三、儀仗儼として王の如きものを造り、盛に優觴を陳べ、跪して酒食を進め、名づけて「請王」と為す。愚民争ひて告牒を投じ畢れば、乃ち各紙像を奉じて船中に置き、競ひて柴米を賽し、凡百の器用兵械財宝は紙或は綯を以て之を為り、一として具はらざるは無し。船を推して水に入り、流に順ひて帆を揚げて去らしむ。則ち己に或は岸側に流れ泊すれば、則ち其郷必ず更に醮を設け船を造りて以て禳ふ。毎に費数百金を累ね、少きも亦百金を下らず。窮村僻壤と雖も、敢て吝惜することなく、以て禍福立どころに至るとなす。噫、此れ誣神惑民の甚しきものあり（前島 1938:51）。

と見える。また、日本による領台の最初期に完成したと見られる『安平県雜記』（1959 台湾文献叢刊 52 種 台湾銀行）では、「風俗」に関して附考で、前述した『続修台湾府誌』の卷十三風俗にある「王醮」に関する記述をほぼそのまま引き写して記載している（12 頁）。また、年中行事を記した部分では、台南の白龍庵という廟で、〈王船〉を送る儀礼が行われていたことが述べられている。即ち、

「六月、白龍庵送船。每年由五瘟王爺擇日開堂、為萬民進香。三天後、王船出海（紙製王船）。先一日、殺生。収殺五毒諸血於木桶内、名曰「千斤擔」。當擇一好氣運之人擔出城外、與王船同時燒化。民人贈送品物米包、名曰「添儀」。是日出海、鑼鼓喧天、甚鬧。一年一次、取其逐疫之義也。」（15 頁）

（和訳）六月、白龍庵の送船、毎年五瘟王爺に由り、日を択んで堂を開き、万民の為に香を進め、三天後王船出海す。紙製王船なり。その先一日、生を殺し殺五毒の諸血を木桶内に収め、名じて千斤担と曰ひ、一好氣運の人を択びて、場外に担出せしめ、王船と同時に焼化せしむ。民人は品物米包を贈送し、名づけて添儀と云ふ。是日出海の鑼鼓喧天甚だ鬧し。一年一次、その疫を逐ふの義を取るなり。

とある。ちなみに、ここで述べられている「五瘟王爺」とは、白龍庵の現在の主神である「五福大帝」のことと思われる。「五福大帝」は〈王爺〉の一種と考えられているが、その由来伝承は、〈王爺〉の意味付けを考える上で、重要である。この点は、後で詳しく論じたい。

この他、『澎湖庁誌』巻9 風俗では、澎湖の各地に大王廟が建てられ、それぞれ姓のついた〈神〉を祀っており、やはり王船を造って、「王醮」を行っていた事が記載されている（林豪 1984 [1893]: 325）。白龍庵や澎湖の事例からは、19 世紀の台湾においては、王公や大王などの廟において、「王醮」が行われ、「瘟神」を載せた王船が流されたり、焼かれたりする風習が、各地で見られるようになってきていることがわかる。このことから、廟に祀られている〈神〉と送り出される「瘟神」との区分が、清代後半期には儀礼上からもかなりはっきりとしていることがわかる。このあたりも台湾の〈王爺〉を考える上で鍵となる変化であろう。

2.2. 「瘟神」から「進士」へ

それでは、議論の観点を少し変え、次に逐瘟時に送り出される〈神〉は、いかなる名前の〈神〉なのか、という点を検討してみたい。日本植民地時代に、文献史料や台南一帯で現地調査も行った前島信次は、フランスの宣教師ドレー（H. Doré）の研究⁹を引いて、瘟神を三つの系統に分けている。一つ目は、『搜神記』に見える隋高祖文帝治世十一年に空中に出現した「史文業」を主とする五人である。二つ目は、『封神演義』に見える、武王が紂王を討伐した際に、瘟疫を流行らせて商（殷）を助けようとして、結局戦死した「呂岳」を中心とする七人である。第三が、ドレーが江蘇で採取した「香山五岳神」である。そして、前島は、「香山五岳神」が台湾で祀られているものともっとも類似する伝説であり、この他はかなり異なった伝説である、と主張した（前島 1938:38-42）また、台湾光復後、〈王爺〉研究において、史料や現地調査を駆使して研究を行った劉枝萬も、ドレーの研究を踏襲している（劉 1963:109）。

ドレーによる三分類の具体的な内容は以下のとおりである。

第一の「史文業」を主とする五人とは、所謂「五瘟使者」と呼ばれる〈神〉である。「五瘟使者」は、張元伯、劉元達、趙公明、鍾仕貴（士季）、史文業という名前を持つ〈神〉で、それぞれが「瘟疫」を主管する季節を有している。「五瘟使者」がいつ頃から登場しているのかは、確実な記載はないようだが、『道藏』の中の、西晋時代の資料である「女青鬼律」

⁹ ドレーの著した『中国の迷信の研究』は、最初フランス語で書かれたが、後に英語に翻訳されている。瘟神についての記述のある第10巻を翻訳したフィン（D. J. Finn, S.J.）によれば、ドレーは19世紀の末期から20世紀初頭にかけて、安徽省、江蘇省で調査を行っている（Doré 1967[1933]:1-2）。

に「五方鬼主」として記載されたのが初めという（李豊楸 1994:377、表1 2 参照）。

これらの五人の中には、歴史的な人物に由来するとされているものもある。たとえば、『三国志・魏書』によれば、鍾仕貴は謀反を起こして失敗し、四十歳でなくなったという（李 前掲書：378）。また、『搜神記』によれば、趙公明は秦代の人で、世を避け山中にこもり、修道したために、「玉皇上帝」の命により召されて神霄副元帥に封じられたという（二階堂義弘 1998:132）これらの瘟神は、「太上老君」¹⁰の命を受けて、悪を懲罰するという任務を執行するために、瘟疫を流行させると考えられた。

第二の「呂岳」を中心とした七人とは、「五瘟皇」である。「五瘟皇」は、明代の小説『封神演義』に登場するもので、名前を呂岳、周信、李奇、朱天麟、楊文輝、陳庚、李平といった。彼等はずもともと商王朝の紂王の部下で、周の武王と姜子牙（太公望）の軍隊と戦ったときに戦死した為、のちに姜子牙によって「瘟神」に封じられたという（前島 1938:40、康豹 1997:27-28）。

第三の「香山五岳神」はドレーが江蘇省で、ある道士が持つ一冊の稿本から得たものとして知られている。ドレーの記録（Doré 1967[1933]）はかなり長いが、前島の要約に従い、要点を記しておこう（図10 参照）。

（香山五岳神とは、）「田伯雪、董宏文、蔡文挙、趙武真、黄応度の五名であるが、元来右の五人は、唐の太宗時代に、進士の試に応ぜんものと、長安を志したが、皆途中で盗に遇ひ食を人に乞ふほどまでに零落した。しかも、彼等が都に入る前に、期せずして、都の南方の三義閣に相会し、交を結んだのである。考試は終り、再び相会した五人は、希望も富もなく、僅の衣類を売って、樂器を買ひ求め、一団の音楽隊をつくり、中の一人が自作の歌を歌ふのに合せて、樂を奏でつゝ長安の市内に食を乞ふて歩くのであった。しかるに、ふと、この音楽を耳にした太宗は、悉く気に入って、遂に五名を宮中に召して、側近を去らぬほどに寵愛した。時に龍虎山の張天師は、租税も納めず、太宗の命に服しなかつたので、太宗は大に怒り、これを都に召して、ひそかに除かんと考へた。そこで、太宗は殿中に地下室を作らしめ、ここで音楽を奏する

¹⁰ 老子を道教において神格化した際に用いられた尊称。当初は道教における最高神であったが、やがて道教の教理の発展によって、より高次の神として「元始天尊」「太上道君」（老子の説く道の神格化）が出現すると、「太上老君」はその下に置かれるようになった（楠山春樹 1994:369-370）。

様に設備し、そこから糸を引いて、帝座の所に繋いで置き、これによって、地下室にゐる音楽隊に合図の出来る様にして置いた。そして、この地下の音楽室に入る様命ぜられたのが、先の五人であった。聽て、張天師は、地下室の真上の殿中に招ぜられ、宴を給はったが、その時太宗は糸を引き音楽を奏せしめた。

地下の音楽が起るや、太宗はわざと驚いた真似して、地に倒れ、天師に向ひその術をもって、この地下の怪しい音を明らかにし、又止めよ。もし、出来なければ死に処すると申し渡した。かく命じて太宗は、其処を去ったので、天師は一面の靈鏡を出して、遍く天上を探したが、何物をも発見出来なかった。我事終われりと絶望して、鏡を地に投じて嘆いたが、ふと、それを拾はんとすると、豈図らんや、鏡面には歴々と地下の室と五人の姿が映じてゐた。そこで、黄紙に五枚の護符を書き、神将趙公明をやって、地下室の五人の音楽師を斬り殺さしめ、かくと太宗に報じた。太宗は始は笑って信じなかったが、五人の者が血に染って死んでゐることが事実であると判ると、非常に怒り、何故に許しもなくて、五名を殺したかと天師を責めたけれども、早、如何ともすることが出来なかった。やむなく遺骸を葬らしめたが、その後、地下室に五人の幽鬼が現れて、毎夜、殿中を騒がすこと一通りではなかった。太宗は遂に、それ等に天師のもとに赴いて、何故に天師が自分等を殺したか訊ねよと命じたので、五つの幽鬼は天師の所に行き、その衣を掴んで、再び生きる様にして呉れなければ、あくまで天師を安らかにせぬと誓った。天師は、これを慰めるために、然らば、夫々に良い物を与へる故、世の悪しき人々に疫癘を払めよ、先づ宮廷に行き皇帝より始めて、汝等を追尊せしめるがよいと説いた、そして、一人には、扇を、も一人には火を入れた瓢を、三人目には人の頭を締める鉄の輪を、四人目には狼牙棒を、最後の一人には一碗の水を与へた。

彼等は喜んで、先づ太宗に始めの手を下し、一人が扇で悪寒を起させると、次の者が火で焼き、三番目が鉄輪で頭を締めて痛ますと、四人目が棒で打ち敲き、最後のものが、頭に水をかけた。同じ晩、これと同様のことが、皇后と二人の貴妃にも起った。

この有様を見た太白金星は、玉皇上帝に報告したので、玉皇は同情し、使をやり靈薬と護符を与へて彼等の病を医してやった。病癒えた太宗は五名の者の靈にその不幸な目に遇う因を作ったことを謝し、帝号を与へ都の南の三義閣を香山五岳神と改めて、五名を祀ることにしたのであった。」(前島 1938:40-42)

つまり、皇帝が五名の進士を地下に隠して奏樂させ、彼等を利用して張天師の法力を試

そうとしたために、彼らは殺され、その怨みを天師に訴えたところ、天師に皇帝と彼の家族を疫病にかからせる方策を与えられ、それらを用いて皇帝及びその家族に手を下したので、最後は「玉皇上帝」が、彼等を「香山五岳神」に封じ、皇帝一族の病を治した、というのである。

劉枝萬は、ドレーや前島を踏襲してこの三類型を示した上で、第一類型は、中国北方の系統の伝承であり、第二類型は、もとは揚子江流域の民間伝承であっただろうと推測しているが、台湾への影響はほとんどない、としており、第三類型が台湾の〈王爺〉信仰の源流である、と主張している。ただし、これら先学の研究で、筆者が問題と考えるのは、古典に登場する第一、第二類型と、第三類型のように近代になってから採集された文献とが、時間的に相当な隔絶があるにもかかわらず、同列に扱われている点である。また、どの類型にしても、そのような伝承が登場する前の文献に記載されている「瘟神」信仰とそれらとの関係、またそれらと今日の台湾における〈王爺〉信仰とのつながりが、はっきり跡付けられているわけではない。これらの問題点について、本論では、以下で、今日の台湾の〈王爺〉信仰とつながりが濃いと推定される第一類型、第三類型について個別に詳述していきたい。第二類型に属する「五瘟皇」については、台湾にはほとんど入ってきておらず、これを主神として奉ずる廟もないといわれている（劉 1963、康 1997）ので、ここでは検討対象から省くこととする。しかし、第四章で紹介した〈五年王爺〉の由来伝承の②、③のように、鎮安宮の信者の中には、〈五年王爺〉の素性を商の紂王や周と結びつけて語った場合もあるように、実際には様々な類型のものが、台湾の〈王爺〉の起源伝承の中に断片として紛れ込んでいる場合もあるようである¹¹。

まず第一類型の「五瘟使者」は、北方系統の伝承とされているが、南方へ至ると「五帝」と呼ばれ（先の『榕城紀聞』の中に見えた記述がこれに当たる）、台湾では「五福大帝」（一例は、先に述べた白龍庵の主神）という名称で信仰されるようになった。この「五福大帝」

¹¹『封神演義』では、呂岳らが、武器として瘟疫を起こす細菌を入れたひょうたん、頭痛を起こす磬（棒状の鉄や石を曲げて吊るした楽器で、叩いて音を出す）、火がついたように体が熱くなる発躁旛、昏倒させる昏迷劍、突然発熱させて頭を狂わせる発瘟鞭などを使っている点などから、第二の説話も、第一、第三の説話と無関係ではないと思われる。民間では、様々な伝承や文学作品上の逸話などが、本来の文脈から離れて一人歩きするということは十分ありえるだろう。

が興味深いのは、名称の変化だけではなく、その靈魂の性格付けや由来伝承も、大きく変化している点である。

手始めに 1920 年代初めに連横によって出版された『台湾通史』の宗教志（巻 22）の次のような記述を見てみよう。

「(前略) 台湾所祀之五帝有二：其一為五顯大帝・・(中略)・・其一為五福大帝、廟在鎮署之右、為福州人所建、武營中尤崇奉之、似為五通矣。然其姓為張、為劉、為鍾、為史、為趙、均公鬱、稱部堂、僭制若帝王。歲以六月出巡、謂之「逐疫」。喬裝鬼卒、呵殿前驅、金鼓喧闐、男女雜參、傾錢酬願、狀殊可憐。越二日以紙糊一舟、大二丈、奉各紙像置舟中、凡百器用、財賄、兵械、均以紙網為之、大小靡不具。愚民爭投告牒、賚柴米、舁舟至海隅火之、謂「送王」。七月七日、又至海隅迎之、此瘟神爾、而與靈官皆竊五帝之号、是淫祀也。」(連横 1979: 571)。

(和訳) 台湾で祀られる五帝には二つある：其の一は五顯大帝であり¹²、・・(中略)・・其の一つは五福大帝であり、廟は鎮署の右にある。福州人が建てたもので、武營の中で特にこれを崇奉しており、五通に似ている。然るに其姓は張、劉、鍾、史、趙であり、均しく怒ったような顔を顯わにし、部堂¹³と称し、僭越にも帝王の若くに作っている。歳六月を以って出巡し、之を「逐疫」と謂う。鬼卒に喬装(変装)し、これが呵殿(行列の先頭としんがりを務めて)前驅する。金鼓が喧闐し、男女は入り乱れ、錢を傾け酬願(願ほどき)し、狀殊に憐む可きである。二日後、紙糊(張子)の舟を作り、大きさは二丈、各紙像を奉じて舟中に置き、凡百の器物、財貨、兵器、均しく紙や網を以って之を作る。大小具わないものはない。愚民争そって告牒(直訴状)を投じ、薪や米を捧げ、舟を舁(かつ)ぎ海隅に至りて之を燃やす。これを「送王」と謂う。七月七日、又海隅に至りて之を迎える。此は瘟神なるのみ。而れども靈官(五顯大帝)ととともに皆五帝の号を竊む、是淫祀である。

この文章においては、張、劉、鍾、史、趙という姓を持つ「五福大帝」は、毎年六月に

¹² 康豹は、『三教源流搜神大全』を根拠に、「五顯」は徽州の一種の英靈信仰なので、瘟神とは関係がないと、主張している(康豹 1997:28,43)。

¹³ 部堂とは、清朝の各部の尚書、侍郎及び各省の総督。ここでは、五福大帝をこのような世俗の高位の官職に見立てていることを示す。

出巡し、逐疫したという。また舟を作り、「送王」という習慣もあったようである。五福大帝の五人の姓は、確かに「五瘟皇」の五人と同じである。

ところで、鄭志明が記述している台湾で一般に民間において今日信仰されているという「五福大帝」の伝承には、「五福大帝」の性格付けがよりはっきりと見えてくる¹⁴。それによれば、「五福大帝」とは、明朝年間の五人の挙人で、都に試験を受けに行く途中、偶然福州である旅館に同宿して、意気投合して義兄弟の契りを結んだという。彼等は、張元伯、鍾士成（「五瘟使者」では鍾仕貴）、劉元達、史文業、趙公明といった。その日の晩、五人は次のような「福德正神」のお告げの夢を見た。それは、五月五日の子の刻に、福州城内には瘟疫の災いが降りかかるだろうが、これは城内の五つの大きな井戸から発生する、というものであった。そこで、五人の挙人は夢から醒めた後、それぞれが一つずつ井戸に身を投げて、水死体となって警告したので、福州の人々は井戸水を飲まなくなり、瘟疫の災害から免れることが出来た。人々はこの五人の挙人の仁勇に感じ入り、祠を建てて崇拝したため、皇帝が「五福大帝」に勅封した、というのである。

ここに登場する五人の挙人は、先の「五瘟使者」の氏名と比べて、鍾仕貴（あるいは士季）が鍾士成に変化している点を除けば、他は全く一致しており、両者の間にはおそらく歴史的な関係があると思われる。ただし、両者には決定的な違いが存在する。それは、すでに述べたように、そもそも「五瘟使者」は、太上老君の命により、悪を懲罰するという任務遂行のために、瘟疫を流行させると考えられたのに対し、「五福大帝」は人々を瘟疫の災いから免れさせるために井戸に身投げをしたと考えられている点である。即ち、「五瘟使者」から「五福大帝」への変容は、「行瘟（瘟疫を流行させること）」から「防瘟（瘟疫の流行を予防すること）」へ、つまり全く正反対の性格を持つ（神）への変容なのである。この変容の意味については、後で詳しく論じるが、ここでは、「行瘟」から「防瘟」への変化があったこと、台湾の民衆の間では、「五福大帝」は後者として崇拝されていることに注意を喚起しておきたい。

¹⁴ ただし、以下の伝承がいつ、どこで採取されたものなのかが明示されていないことには留意すべきである。

次に、劉枝萬によれば第三の類型に属する〈神〉、即ち「香山五岳神」について検討してみよう。実は、劉枝萬は、彼の「瘟神」に関する論文の中で、ドレーの記述の内容全部を記述しているわけではない。彼は、玄宗によって楽士として抱えられた五人の拳人が、玄宗に法術の腕を試された天師によって殺された、と言う部分は記しているものの、その後の等の所業、即ち、天師から様々な道具を与えられて玄宗を病にかからせるという仕返しをしたことや、それを知った「玉皇上帝」が玄宗を助け、彼等を〈神〉に封じたことについては、論文中に言及しておらず、単に、死後〈神〉に封じられた、としている(劉 1863)。

これは、果たしてどう解釈すれば良いのであろうか？この点については、以下のような事情が参考になろう。即ち、日本時代以降今日に到るまで、文献や筆者がフィールドにおいて聞き取れる範囲内の台湾漢人の語りには、殺された人たちの死後の所業について、具体的なことがイメージされていない。筆者がかつて調査を行った屏東県琉球嶼においても、また、本論の考察対象である〈五年王爺〉の場合にも、〈王爺〉は、張天師の法術の腕前を試そうとした皇帝の命令によって殺されてしまった進士が、死後その魂を慰撫するために〈神〉として封じられた、と語られることがほとんど常識と考えられていたと言って間違いないだろう。このことから、劉枝萬は、自らも台湾漢人であるために、ドレーの述を引用する際に、台湾において現に流布している伝承を当然視してしまい、両者の間の相違を見落としてしまったか、あるいは些細なものとして切り捨ててしまったのではないだろうか。

筆者が聞き取った鎮安宮に関する伝承の範囲内で、この点について最も詳しく手がかりを与えてくれる伝承は、⑤の伝承であった。繰り返しになるが、この伝承の要点を手短かにまとめておこう。

「〈王爺〉については、道蔵経の中に、典故がある。彼等五人は、唐朝の進士の試験を受けにきたが試験に落ちたので、山の洞窟に身を隠したのだった。そのころまだ無名だった第十三代張天師は、優れた自分の技を試そうとして、洞窟に隠れている怪しげな五人を法剣で殺してしまった。そこで、この五人は地獄に落ち、地獄で彼等がいわれなく殺されたことを告訴したので、世間で祀られるようになった。

別のバージョンとしては、李世民(唐太宗)が張天師を招いて、山の中の悪者を殺せ、といったので張天師が殺したところ、この山中の五人が冤罪を告訴した。しばらくして、李世民は病気になってしまった。張天師がその原因を突き止めたところ、殺された五人が災いを及ぼしたことがわかり、五人に大巡という官位を与え、閩南や琉球へ赴くようにと

命令した。だから、〈王爺〉は船に乗って台湾にやってきて、中山（雲林県麦寮郷）、馬鳴山、諸羅山（嘉義）に廟がある。」

この伝承の興味深い点は、道教の経典と、台湾への〈王爺〉渡来、今日彼等が知っている廟の由来とがリンクしているという点である¹⁵。しかも、李世民が病気になったのがこの五人の怨恨によること、怨恨を解くために、〈神〉に封じられたことなどは、ドレーの記述した伝承と共通する部分である。しかし、ここで留意したいのは、このインフォーマントが、これは「道蔵経に載っている」と語っている点である。つまり、このインフォーマントはおそらく、道教の経典にある程度興味を持ち、自身で読んだことがあるかあるいは、道士等詳しい知識を持っている人から聞いたことがあったのであろう。ただし、彼の話の内容はドレーの記録とは異なっている点も多々あるので、おそらく専門家といえるほどの知識ではなく、たまたま聞き及んだが、読む機会があったという程度であろう。いずれにしても、道教の経典に触れる機会のほとんどない一般民衆とは知識のレベルが違ふと考えるべきであろう。

さらに、第一節で紹介した、曾景来や増田福太郎の記述を思い出していただきたい。彼らが記述している〈王爺〉の起源説話には、やはり死後の進士の所業は含まれていない。また、筆者が注意を喚起したように、曾は「瘟神」と進士の関係については明らかにしなかった。劉建仁による研究においても、三百六十人の進士が殺された後、閻羅王に冤罪を訴えたので、閻羅王が皇帝を審問したところ、皇帝は自ら前非を悔いて、これら三百六十人の進士の霊を祠に祀り、〈王爺〉という号を諡った、とのみ記述している（劉建仁 1968；77）¹⁶。

以上の諸事例から考えれば、今日の台湾において、進士に由来するという〈王爺〉像の中に「瘟疫」とのかかわりを探し出すことが難しいことが理解できよう。おそらく進士の伝承の中で、「瘟疫」と関係する伝承部分は、台湾の民間では抜け落ちていった可能性が高いと考えられる。

この点について、歴史的な考証については、非常に少ないが、李豊楙による道教などの

¹⁵ 中山、馬鳴山、諸羅山の廟については、第四章で紹介したように、祖廟、兄弟廟の関係があったという見方も存在している。

¹⁶ 『南瀛仏教』には、台湾の民間信仰の神々について紹介されているが、その中で〈王爺〉はやはり三百六十人の進士に由来し、しかも、殺されてから閻羅王に訴え出たので、皇帝が審問されたとある。審問された皇帝は、前非を悔い、臣下の玄奘三蔵を西天に遣わし、仏教を持ち込ませ、これらの進士を祀ったという（編輯子 1934：19-21）。

経典や様々な史料に基づく研究がある程度参考になる（李豊楸 1994）。彼によれば、「瘟疫」と靈魂との関係にはいくつかの歴史的な段階があったと考えられるという。最初期においては、「瘟疫」は「疫鬼」がもたらす流行病である、と考えられていた。たとえば、王充の『論衡』「訂鬼篇」「解除篇」には、顓頊氏には三人の子があったが、生まれると皆死んでしまい、その冤魂、怨魂が、人を疫病にした、と記されている。中国人の間には、成人して子をもうける前に亡くなったり、事故や自殺などの自然死ではない死に方をした人の靈魂は、世間に恨みを残し、生者にたたりを及ぼす「厲鬼」になると考えられているため、顓頊氏の三人の子はまさにこの場合に当てはまり、恨みを持った靈魂が疫鬼となったのである。

漢晋の境の頃（およそ三世半ば）には、新天師道の『女青鬼律』や『洞淵神呪経』によると、頻発する流行病は、上天の懲罰であり、懲罰任務を遂行するのが「瘟神疫鬼」だと考えられるようになったという¹⁷。また、「五瘟」信仰が確立したのもこのころであり、凶死、横逆死した人は、「行瘟行疫」のもととなると考えられるようになった。

李によれば、「五瘟神」が「瘟神」信仰の中で突出し、「瘟神」の代表格となるようになったのは、六朝時代であったという。この頃の「瘟神」は、凶死、横逆死した靈魂に由来するという点は変わらなかったが、民間ではそれが次第に神格化し、様々な伝承を伴った表現型として現れ、定着していくようになったという。その一類型が、「地窖誤殺類型」であり、別の一類型が「服藥代死類型」である。

前者は、唐の太宗（あるいは明の洪武帝、唐王李世民、宋朝皇帝など）が張天師の法術を試そうとして、地下に閉じ込めて音楽を奏でさせていた五人の書生（或は二十四人の樂手）を妖怪と説明して、張天師に法術を使って調伏させたという伝承である。結果として、これら誤って殺された者たちの魂を慰めるために、〈神〉に封じたというものである。この類型の伝承は、まさにここで問題としている台湾における進士が誤って殺されて〈王爺〉に封じられた、という伝承に継承されている。他方、後者は、福州などで「五帝」あるいは「五福大帝」「五部堂」などと呼ばれたものに代表されるもので、五人の將軍あるいは書生といわれている。彼等は都に科擧を受けに行く途中、「瘟神」が古井に毒藥を撒こうとし

¹⁷ 但し、この他、三世の初め頃には「瘟疫」の流行は陰陽の秩序の乱れが原因であるという考え方も起っている。例えば、建安二十二、二十三年頃（217年、218年）の疫癘で身内を亡くした曹丕が、『説疫氣』で、このような解釈を記しているという（李豊楸 1994:375）。

ているのを知り、自ら犠牲となって井戸に身を投げて服毒死し、人々に危険を知らせた。これがために人々はその恩に報いるために廟を建てて神像を奉祀するようになったという。この系統をひいて、台湾でも多くまつられているのが、前述した五福大帝と、後述する「池府王爺」である。

前者の問題に戻ると、書生あるいは楽手（後には進士）は、「瘟神」からの変形である、といえる根拠はどこにあるのだろうか？この点に関連して、李豊楸は、唐代の筆記小説の中で、このような変化が見られると言及しているものの、具体的な根拠は残念ながら示していない。ただ、彼は興味深いフィールドデータを提示している。彼は、この伝承を大陸の江西省萬載県西潭郷で採集している。その原文を次に示すことにしよう。

「明初朱洪武皇帝（一説唐王李世民、另一説宋朝皇帝）為試龍虎山張天師的法術、命令二十四名樂手藏於宮殿地底下奏樂、佯說妖精作怪、並請張天師來收妖。張天師端一碗冷水、念動呪語、用筭在碗面上一抹、宮殿地底二十四名鼓舞手人頭皆落地。樂手的冤魂在宮內鬧騰不休、皇帝無奈、只好封他們為儺神、為首的「勅封歐陽金甲大將軍」、故沙橋儺神面具共有二十四個、稱二十四炁。這些樂手受封後立即飛出宮廷、飛行時身和頭分離、身子落在湖南、頭落在江西、故萬載供奉的儺神僅有頭而沒有身子。「沙橋儺祠」供奉的儺神菩薩共有八尊、這八尊均稱歐陽金甲將軍。」（李豊楸 1994:399-400）

（和訳） 明初朱洪武皇帝（一説では唐王李世民、また別の一説では宋朝皇帝）が龍虎山張天師の法術を試そうとして、二十四名の楽手に命じて宮殿の地下に隠れて奏樂させ、妖怪の仕業であるとうそをついて、張天師に妖怪を収めるよう促した。張天師が一碗の冷水を捧げ持ち、呪語を唱え、筭で碗の上を一撫ですると、宮殿の地底にいた二十四名の頭が皆地に落ちた。楽手の冤魂は宮廷内でひっきりなしに騒ぎを起こすので、皇帝はしかたなく彼らを儺神に封じ、その頭目を「勅封歐陽金甲大將軍」とした。故に、沙橋の儺神のお面は全部で二十四個あり、二十四氣と称する。これらの楽手は受封後すぐに宮廷を飛び出たが、飛行時身と頭が分離し、身は湖南に、頭は江西に落ちた。よって、萬載でまつっている儺神はただ頭が有るのみで身はない。「沙橋儺祠」でまつる儺神菩薩は全部で八尊あるが、この八尊は皆歐陽金甲將軍と言う。

即ち、この伝承では、張天師に殺された楽手を「儺神」に封じたのである。

これを、上述したドレーが江蘇省である道士が持つ一冊の稿本から得たものとして知られている伝承と比較してみよう。すると、李とドレーのテキストの共通点は以下の部分である。すなわち、皇帝が張天師の法術を試すために地下で奏樂する樂手を誤って殺してしまったこと、その結果、これらの樂手の魂が騒ぎを起こしたため、瘟疫を広めさせることにしたことである。李のバージョンでは、皇帝が樂手を「儼神」に封じたが、ドレーの記録では、天師が進士を「瘟神」として皇帝たちに病を起こさせたと表現は異なるものの、どちらも瘟疫に関係する〈神〉と記述されているのである。

さらに、明代に遡ると、ドレーの伝承と「五瘟」信仰とを結ぶ手がかりが見つかる。例えば、明代に出版された有名な道教の類書である『三教源流搜神大全』をみてみよう。『三教源流搜神大全』は明代の民衆的な宗教思想に基づいて生まれた通俗書であるといわれており（石井昌子 1983:140-143）、当時の民衆の間での「瘟神」観を知るには絶好の書である。同書の四巻には次のような記述がある。

「昔隋文帝開皇十一年六月内、有五力士現於凌空三五丈、於身披五色袍各執一物。一人執杓子並罐子、一人執皮袋並劍、一人執扇、一人執鐘、一人執火壺。帝問太史居仁曰：“此何神？主何災福也？”張居仁奏曰“此是五方力士、在天上為五鬼、在地為五瘟、名曰五瘟：春瘟張元伯、夏瘟劉元達、秋瘟趙公明、冬瘟鐘士貴、総管瘟史文業。如現之者、主国民有瘟疫之疾、此為天行時病也。”帝曰：“何以治之而得免矣？”張居仁曰：“此行病者、乃天之降疾、無法而治之。”於其年国人病死者甚衆。是時帝乃立祠、於六月二十七日詔封五方力士為將軍。青袍力士封為顯聖將軍、紅袍力士封為顯応將軍、白袍力士封為感応將軍、黒袍力士封為感成將軍、黄袍力士封為感威將軍。隋、唐皆用五月五日祭之。后匡阜真人游至此祠、即収伏五瘟神為武將也。」（王秋桂・李豊楙編 1989:152-153、李豊楙 前掲書:395-396）

（和訳）昔隋文帝開皇十一年六月に、五力士が凌空三五丈に現れたが、身には五色袍をつけ、各各一物を執っていた。一人は杓子並びに罐子を執ち、一人は皮袋並びに劍を執ち、一人は扇を執ち、一人は鐘を執ち、一人は火壺を執っていた。帝太史居仁に問うて曰く：“此は何神ぞや？主に何れの災福也や？”張居仁奏して曰く“此は五方力士なり、天上においては五鬼と為し、地においては五瘟となし、名は曰く五瘟：春瘟張元伯、夏瘟劉元達、秋瘟趙公明、冬瘟鐘士貴、総管瘟史文業。現の如く、主に国民に瘟疫之疾有れば、此天行時病なり。”帝曰く：“何時以って之を治し免れることを得

るか？”張居仁曰く：“此行病は、天の降疾にて、之を治す法無し。”其年国人病死者甚だ衆し。是時帝祠を立て、六月二十七日に詔を封じて五方力士を將軍と為す。青袍力士を封じて顯聖將軍と為し、紅袍力士を封じて顯応將軍と為し、白袍力士を封じて感応將軍と為し、黒袍力士を封じて感成將軍と為し、黄袍力士を封じて感威將軍と為す。隋、唐皆五月五日に之を祭る。後に匡阜真人遊びて此の祠に至り、即ち五瘟神を収伏し武將と為す也。

この文章には、更に具体的な絵図も付されている(図1-1参照)。上記の文章および図は、まさに「五瘟使者」である。特に、文中で注目したいのは、最初の部分である。即ち、五人が袍をまとって現れたとき、手にそれぞれ一つの物—罐子、皮袋と劍、扇、鐘、火壺—を持っていたのである。それらのものはドレーの記述の中に出てくる太宗を病に苦しめた靈魂が持っていたものと、完全に同じではないものの、その発想や持ち物等に類似点が見出せる。おそらく、この五人は、これらの武器を使って、地上に瘟疫を流行させたものと思われ、多くの死者が出たところから、皇帝は、祠を建て、五人を將軍に封じたのであろう。

李は、「五瘟神」が上記のような具体的な姿かたちとして認識されるようになったのは、元代の『新編連相搜神廣記』の後集「五瘟使者伝」がもっとも早いものであろうと推測している。ここにも、『三教源流搜神大全』同様に絵図があり、やはり五人がそれぞれ道具を持っているという(李豊楙 1994:395)。

これらの書物の記載から、筆者は次のような推論が成り立つと考える。即ち、古代において凶死、横逆死した人の靈魂は、瘟疫を流行らせることによって、現世での恨みを晴らそうとしている、と解釈されてきた。このような魂は、道教の成立・発展の過程の中では、天に代わって懲罰任務を遂行すると位置付けられた。更に、「五瘟神」の信仰が道教の經典から民間へと広まっていく過程の中では、具体的な〈神〉のイメージがより自由に想像されるようになり、瘟疫を引き起こすための道具や、それぞれの〈神〉の着衣などが表現されていったのではないだろうか？

また、民衆の中に入っていった道教では、使者たちの具体的な人物像もさまざまに想像される可能性があったと考えられる。その一つの表れが、「樂手となって誤って殺された悲運の進士」であったと考えられよう。では、なぜ悲運の進士でなければならないのであろうか。“悲運”の部分については、凶死、横逆死した人という設定が、行瘟行疫のもとと考

えられる「五瘟使者」の元来の発想を引き継いでいるといえるだろう。このような理不尽な死を遂げた人間の靈魂は、まさに「厲鬼」であり、この点においては、「厲鬼」説も「瘟神」説も同様の性質をもつ靈魂を〈王爺〉と関係付けているといえる。他方、「進士」として彼らがイメージされるようになったのは、「五瘟使者」に対して付与されたイメージからは、一定程度の飛躍が見られる。「進士」という人物像を付与することによって、またそのような靈魂に〈王爺〉という名称を与えることによって、いかなる〈神〉のイメージが創造されていったのかが次に問われるべき問題となろう。この点については、次章において台湾漢人の靈魂観の体系全体を論じる中で再び取り上げ、論じる課題としておこう。

さて、以上の整理から、「五瘟使者」と誤殺された楽手（あるいは進士）というモチーフとは、実は無関係ではないことがわかってきた。もちろん、李豊楸が主張するように、前者から後者が派生した、とまで結論できるか否かは、筆者は即断しかねるが、少なくとも、台湾でもっともポピュラーな“悲運の進士”が〈王爺〉である、という伝承は、「瘟神」とのつながりを否定することはできず、「瘟神」と進士との関係は、密接なつながりがあったにもかかわらず、次第に忘れ去られていったと考えることもできよう。

では、次に李豊楸が、五瘟神からももうひとつの変形であるとした「服薬代死説」も検討してみよう。李豊楸は、この例として、福建省福州において崇拜されてきた「五帝」（あるいは「五福大帝」とも呼ばれる）を挙げている。李豊楸は史貽輝の文献を引用し、また自身の実地調査とを根拠に、「五帝」と「五瘟神」とが、神の名前、神職名などにおいて共通点を見出せる、と指摘している¹⁸。また、台湾に入った「五福大帝」も、姓名が「五瘟神」と同じであることは、既に確認した。また、これも確認済みであるが、「五瘟使者」は、太上老君の命により、悪を懲罰するという任務遂行のために、瘟疫を流行させると考えられたのに対し、「五福大帝」は人々を瘟疫の災いから免れさせるために井戸に身投げをしたと考えられている。即ち、「五瘟使者」から「五福大帝」への変容は、「行瘟（瘟疫を流行させること）」から「防瘟（瘟疫の流行を予防すること）」へ、つまり全く正反対の性格を持つ〈神〉への変容なのである。

更に、「五福大帝」と非常に類似した伝承を持ち、「服薬代死説」に含めうる靈魂として、「温元帥」がある。「温元帥」については、康豹による詳しい研究があるので、それに依拠

¹⁸ 史貽輝「略談福州瘟神五靈公」。ただし、筆者（三尾）は残念ながら当該文献を見ていない。執筆年代も李豊楸は示していない。

しながら、概要を簡潔に紹介しよう（康 1997、Katz 1995）。「温元帥」は、康豹によれば、南宋時に中国大陸の温州で発生した信仰で、姓を温、名を瓊といった。彼については、『道蔵』の「地祇上将温太保伝」の補遺部分に次のような説話があるという。即ち、彼は、天の命により、地上に瘟疫を流行させ、世間の不忠不孝者を殺すことになったのだが、無差別に多くの人を殺すことになるのを不条理と感じたのか、自分が犠牲になることで人々を救えると考えて、瘟疫のもととなる瘟疫を飲みこんだ（康豹 1997:30-31）。これに類似する信仰は、温州から北は杭州、嘉興、蘇州などへ、また南は福建、台湾にまで伝わった。ただし、福建、台湾では、温元帥信仰は、「池府王爺」信仰へと名称が変化し、彼にまつわる来歴なども多少の変化が見られる（康豹 1997:35-37）。

福建においては、同安県馬巷鎮馬巷五甲尾に元威殿と呼ばれる「池府王爺」の廟がある。台湾における「池府王爺」は、その多くが元威殿からの分霊といわれている。台湾においては、「池府王爺」を主神として奉祀する場合と、〈五年王爺〉の中の三千歳として祀られている場合があるが、前者の廟は、台湾に131宇もあり、もし後者も含めるならば、台湾の〈王爺〉廟の半分以上は、「池府王爺」を祀っていることになる（三尾 1997b、1999b、康豹 1997: 37）。

すぐに気が付くように、「温元帥」やあるいはその変形としての「池府王爺」は、「五福大帝」との間に明らかな共通点がある。すなわち、「温元帥」や「池府王爺」は、自分を盾に瘟疫の流行を防止したのであって、むしろ瘟疫を流行らせる〈神〉とは反対の立場に立っているという点である（康豹 1997:37-38）¹⁹。台湾では、「池府王爺」が主神となる廟や、「五府王爺」の中の一として祀られているものが非常に多い。このことを考えると、人々は、〈王爺〉を瘟疫を流行らせる〈神〉としてではなく、むしろ瘟疫から民衆を守護してくれる〈神〉として受け入れている、といえるだろう。台湾における「送瘟」の儀式においても、「池府王爺」は、「五瘟使者」や、「十二瘟王」を追い出す〈神〉として、招請されるという（康豹 前掲書:38）。このような瘟疫を撒き散らす〈神〉と、瘟疫を防ぎ、追い出す〈神〉とが同じ〈王爺〉という名称で呼び習わされてきたのが〈王爺〉信仰の特色と思われる。この点は、〈王爺〉の起源を考える上でも、また今日における〈王爺〉の意味付け

¹⁹ ただし、注意しておきたいのは、李は、服薬代死型の〈王爺〉の中に、「池府王爺」や温府元帥を含め、それらを「五瘟使者」からの変形だとしているが、康豹の場合には、「池府王爺」と「五瘟使者」との関係はあまりはっきり示していない。「五福大帝」については、「五瘟使者」と「温元帥」の混淆として捉えている（康豹 1997）。

を考える際にも、重要な部分だと思われるので、本章の最後で再度検討することとする。

以上の議論から、台湾では、誤殺された進士であれ、服薬した進士であれ、〈王爺〉の多くは「瘟神」との関係性を推論することができる。では、台湾の〈王爺〉は「瘟神」である、としてきた前島や劉枝萬の主張が、肯定され、補強されるのみであろうか。筆者はそれほど問題は単純ではないと考える。そこで、次節及び次々節では、これまで〈王爺〉の中では、例外扱いされやすかったこの他の〈王爺〉の事例を検討し、最終節で、それらを含めてもう一度、〈王爺〉の起源の問題を検討する。

3. 鄭成功説

鄭成功とは、周知のように、中国の明末清初期に明の復興を画策した中心人物である。彼は、当初大陸において復明を図ったものの、必ずしも思わしい戦果をあげられなかったため、1661年に当時台湾南部をおさえていたオランダを台湾から駆逐し、台湾に新たな根拠地を築いた。彼が台湾を領有したのは、あくまで抗清復明、大陸反攻の力を蓄えるためという限定された目的ではあったものの、台湾に拠点を定め、台南を中心とした一帯の開発に一定程度の貢献を果たしたとも考えられる。

〈王爺〉を鄭成功とする説は、このように台湾の開発に功があり、漢人の王朝の復興に努力した鄭成功、およびその遺志を継いだ子の鄭經、孫の鄭克塽の二人をも含むもので、この説を最初に唱えたのは、新聞記者であったと同時に歴史家の連横(1878-1936)である。連横は、その著書『台湾通史』(1921年)巻22宗教志の中で、次のように述べている。

「王爺之事、・・(中略)・・顧吾聞之故老，延平郡王入台後，闢土田，興教養，存明朔，坑滿人，精忠大義，震曜古今，及亡，民間建廟以祀，而時已歸清，語多避忌，故閃爍其辭，而以王爺稱。」(1979年台湾文献叢刊 下冊 571-572頁、古亭書屋)

(和訳) 王爺の事は、(中略) 私が古老に聞いたところによると、延平郡王(鄭成功)が台湾入りして以降、土地を開き、教養を興して、明を復興させようとし、満州人に抗し、大義に忠実であることは古今にとどろいていたが、滅亡するに及んで民間では廟を建ててこれを祀った。しかし時は清に帰し、多くを語るができないので、これを美辞で飾って王爺と称した。

すなわち、鄭成功は、台湾の開発や文明化、満州人に抵抗した忠義によって、死後民間で祭

祀されたものの、清の時代に鄭成功の名は忌まれたため、〈王爺〉と称したのいうのである。連横が伝承を採取したのはどの廟であったのかについては不明である。ただし、この記述の前に、鄭成功が根拠地を置いた台南一帯の開山王廟について〈王爺〉と関連づけて論じていることから、台南付近のいずれかの場所であったと考えるのが妥当だと思われる。

同様な見方は、石萬壽も示している。石によれば、台南地区の三老爺系統に分類できる〈王爺〉信仰の中の「朱王爺」については、鄭成功であろうと考えた。鄭成功は、明が滅びて後、復明のシンボルとして擁立された唐王朱聿鍵の知遇を得ており、この時、国姓の「朱」を賜っているので、「朱王爺」の「朱」は、鄭成功の姓を指していると考えられるという。さらに、台南地区の三老爺系統の〈王爺〉は、主神が全て「朱王爺」であり、皆台南府城禾寮港の三老爺宮や山川台の大人廟の分香であること、また禾寮港や山川台はいずれも鄭成功の東征戦役において重要な史跡であること等から、「朱王爺」は鄭成功であろうと推論した(石萬壽 1979)。つまり、石萬壽は、〈王爺〉のうち、台南にある一部の〈王爺〉については、鄭成功を祀ったものであろう、と結論付けているのである。

また近年では、蔡相輝が鄭成功説を継承して、康熙二十五年(1685年)の『福建通志』巻十一祀典に見える、台南府の東安坊にある「二王廟」に祀られている〈神〉が「代天巡狩之神」と記されていること等から、台湾における〈王爺〉廟は、鄭成功とその息子の鄭経という二人、あるいは三人の〈王爺〉が祀られている場合にはその子の鄭克塽を含めた三人の台湾統治者を祀ったものであろう、と結論づけている(蔡相輝 1989a:31-34)。

また、黄文博も、台南府城一帯の〈王爺〉廟について検証してみたところ、現在の台南市や台南県永康市一帯及びそこから分霊した大王廟、二王廟、大人廟あるいは三老爺廟は鄭氏三代と関係がある、と主張している(黄文博 1997:40-41)。

以下では、これらの論者の中で、まとまった論証を行っている蔡相輝の分析を取り上げて、鄭成功説を紹介する。蔡相輝は、「代天巡狩之神」という名称の〈神〉が、当時の福建や広東などの台湾漢人の起源地における史料に見られる様々な〈神〉の中にはみあたらないことから、この〈神〉が、台湾において漢人の文化が発展していく過程において形成された信仰であると考えた(蔡相輝 1989a:31)。つまり、「代天巡狩」という名称で示される〈神〉は、台湾の漢人の故地である福建・広東にはない、台湾で独自に発明された〈神〉である、というのである。その上で、明代に台南に建てられた「二王廟」という廟の名前から、この二人の王とはすなわち、鄭成功とその子、鄭経であると推定できる、という。また、台湾府の沙淘宮、鳳山県の崑沙宮などに祀られている「太子」は、鄭成功の孫であ

る鄭克塽であるという。さらに『台湾県志』に見える「三老爺」は、鄭成功、鄭経、及び鄭克塽であり、三人の墓が明朝の遺民の精神的なシンボルになることを畏れた清朝が、官兵を派遣して三人の柩を福建に移送したのが、〈送王船〉の習俗の始まりであろう、と推測している（蔡相輝 前掲書 pp. 31-41）。この他、黄叔瓚による『台海使槎録』を根拠に、「池府王爺」は、鄭王朝に仕え、鄭氏三代目の鄭克塽の岳父でもあった陳永華が自宅を改造して奉祀した鄭成功を、〈鄭 li⁷〉と音が近似する〈池 li⁵〉を用い、「池府王爺」と称したのが始まりだとしている（蔡相輝 前掲書 pp. 31-41）²⁰。

蔡相輝が〈王爺〉を鄭成功と結びつけることを主張し、「瘟神」と関係付けることを批判するひとつの理由は、上記のような、「二王」の廟、「太子」の廟を含め、〈王爺〉と関係のあると推測できる諸廟が、『福建通志』の「祀典」の部に記載されていることに起因している。つまり、もしも〈王爺〉が「瘟神」であるならば、国家祭祀を原則とする「祀典」に記載されるはずがない、というのである。また、康熙三十四年（1694年）編纂の『台湾府志』になると、これらの廟は、「祀典」の部から別に立てられた「外志」の部へ移されているという。これは、鄭成功らが清朝の敵であり、祭祀する対象ではないために生じた移動であるとしている。また、大陸の「瘟神」信仰と台湾の「瘟神」信仰は、送瘟のやり方などに違いが有ることなどから、台湾では、「送瘟」の名を借りて、鄭氏王朝の三人を送ったのであろう、と主張している。

ただし、〈王爺〉が即ち鄭成功及びその子孫であるという説に関しては、批判も多い。例えば、王見川は、『台湾府志』の中には、二王廟に、明朝皇帝の一族、朱術桂即ち「寧靖王」が書いた「代天府」という「匾額（入り口や室内に掲げる額）」があり、また三太子を祀る鳳山県の崑沙宮にも「寧靖王」が書いた「崑沙宮」という「匾額」があると記されているが、「寧靖王」は鄭成功の死後、鄭氏王朝の人々から冷遇されたために、零落した事から考えれば、鄭経や鄭克塽のために額を書くことはありえなかったであろう、と反論している（王見川 1998:39-40）。寧靖王は、結局鄭氏一族が清に投降した際、行動をともにせず、自殺している。

更に、康豹は、次のように指摘している。まず、蔡相輝が鄭氏の三人と関係付けている太子等は、その関連性を証明することが難しい。また、蔡相輝は、〈鄭〉の代わりに〈池〉

²⁰鄭克塽は鄭経によって監国に任ぜられたが、経の死後、その厳明な性格が一族からうとまれ、間もなく殺された。その後、鄭克塽の弟の克塽が後を継いだ、鄭氏の内紛を清につけこまれ、最後には清に投降せざるをえなくなった。

という同音異韻字を用いることによって「池府王爺」信仰が始まったと主張するが、康豹によれば、「池府王爺」は、その由来伝承を比較すると「温府元帥」の系統を引いていると考えられるので、「池府王爺」が鄭成功であることはありえない²¹。更に、〈送王船〉が「瘟神」送りに名を借りた鄭氏三代の統治者の柩送りの儀礼であることを証明する歴史的な証拠が何も見つかっていないことなどから〈王爺〉を鄭成功と結び付ける事には無理があるというのである（康豹 1997:250-255）。

付言すると、蔡相輝は、台湾で発展した〈王爺〉信仰は、清代に大陸に逆輸入されたと主張している（蔡相輝 前掲書）。また、中国大陸で出版された書籍『廈門民俗』（1993年）の中で、呉安輝は、中国大陸の〈王爺〉信仰が大陸に逆輸入された台湾の鄭氏父子信仰である、と述べている。その根拠として、〈王爺〉に関する文献記載の初出が、台湾の方が大陸より早いことがあげられている。すなわち、台湾では、康熙五十六年（1717年）の『諸羅県志』であるのに対し、大陸では乾隆二十八年（1763年）の『泉州府志』である、というのである。しかし、文献記載のみから判断することは危険である。なぜなら、地方志は、官僚が記述した書物であるため、〈王爺〉のような官側から見れば迷信的と見える信仰は、存在していても記載するに値しないと判断される可能性が高いからである。実際、今日の大陸での調査では、創建が明代に遡るといふ伝承を伝えている廟がいくつも存在している（三尾裕子 1997b 参照）。もちろん、当事者の伝承も、そのまま鵜呑みにすることはできないが、少なくとも、文献記載が見られないことを以って、その当時〈王爺〉信仰が存在しなかったと断定する事はできない。

上述したいくつかの反論からするならば、台湾の〈王爺〉の全てあるいはその一部が鄭成功やその子孫であるという考え方には、あまり説得的ではないように思われる。しかし、連横が実際に土地の故老からこのような伝承を聞き取っているのならば、あるいは台南一帯の、もと鄭王朝の本拠が置かれた地域において奉祀されている〈王爺〉に関してのみは、鄭氏を祀ったものと考えられることもありうるかもしれない。また、二王廟などについての記載が『福建通志』の祀典の部に見られる点も、鄭氏一族をまつたとする解釈以外の妥当な解釈は見つかっていない。更に、後になって、学者を中心として「瘟神」を〈王爺〉の

²¹ 「温府元帥」と「池府王爺」の関連についての康豹の主張は、前節において詳述した通りである。

本質であるとする見方が流布したが、連横が存命であった19世紀末から20世紀前半には、各地でそれぞれ異なった〈王爺〉像が存在していたということもありうるかもしれない。

筆者が1995年から1997年にかけて、台湾漢人の大部分の人々の故郷である大陸福建省沿海において断続的に行った〈王爺〉信仰の実態調査でも、〈王爺〉に関して様々な起源説を聞き取ることができた（詳細は、三尾裕子 1997b、1999b 参照）。その中で、鄭成功説との関連で興味深いのは、たとえば「三忠王」、「北山聖王」や「開漳聖王」、「岳飛」を〈王爺〉の一種であるとする考え方である。以下では、これらについて鄭成功と比較しつつ検討してみたい。

「三忠王」は、宋末の忠臣文天祥、張世傑、陸秀夫が〈神〉として祀られたものである。この三人は、元軍に宋が攻められたときに、皇帝を奉じて抵抗したものの、破れて国難に殉じた。彼等宋軍は、元軍に追われ、南下した際に、福建省同安を経過したという。現在、「三忠王」の廟が建立されているいくつかの場所は、当時宋軍が通過した際に、立ち寄りたり休息したりした場所にあると言われている。筆者が「三忠王」廟のひとつである同安県洪塘鎮朝拝埔にある廟を訪れたのは、そもそも同安県の文化担当官が、ここを〈王爺〉廟として紹介したためである。ところが、実際現地に赴き、地元民に話を聞いてみると、地元民は、三忠王は〈王爺〉とは呼んでいない、とのことであった。しかし、廟の中に入ると、「奉旨代天巡狩」という〈王爺〉廟によく見られる文言が額に飾られていた。「代天巡狩」の額がいつ作られたものかは不明であるが、この廟が台湾とは直接関係を持たない「三忠王」の廟であることから、台湾からの逆輸入である可能性は低いと考えられよう。むしろ、鄭成功や「三忠王」がどちらも「代天巡狩」として認識されることに反映されている共通性を探求するべきであろう。とすれば、世俗の国家の主権争いにおいて敗れ去った人々が、それでもなお国家の正統なる統治者としての自負を、現世の皇帝ではなく、天の最高神としての「玉皇上帝」から権威と権力を託された〈神〉に借りて表現しようとした、と考えることは、あながち的外れではないだろう。

また、「三忠王」の場合には、かつて「巡境」即ち、「三忠王」による地域社会の練り歩きや〈送王船〉を行っていたという。聞き取り調査によれば、巡境や〈送王船〉が行われると、疫病などの社会に害を与えるものが駆逐されると考えられていたようだ。これらの儀礼を行ってきたことやそれらにまつわる意味付けなどを考えれば、「三忠王」が〈王爺〉として認識されていた可能性も首肯できよう。

さて、「北山聖王」や「開漳聖王」も、やはり地方政府の文化担当官が〈王爺〉廟とし

で紹介したものであるが、やはり現地へ赴くと、地元民は〈王爺〉と呼び習わしてはいない、ということであった。「北山尊王」は、河南人の王審知（862-925）で、五代に閩の地を開いて閩国という地方政権を打ちたてた人物であり、同安県五顯鎮の山中に彼を祭る「廣利廟」が建てられている。また、「開漳聖王」は、王審知の武将のうちの一人といわれる、陳元光である。彼は、漳州を初め、長泰、南靖、海澄、漳浦、平和、詔安の六県を開き、その一帯を統治したが、仁政をしいたため、多くの漢人が入植したといわれている。彼は、人々から尊敬され、死後には「威惠聖王」と勅封され、民間でも漳州府の守護神として信仰を集めるようになった。台湾においても、漳州府出身の移民たちの集住する地域では、「開漳聖王」を祀る廟が多く見られる。ただし、台湾においては、「開漳聖王」と〈王爺〉とは全く別種の〈神〉として認識されている。

また、筆者の調査では、福建省同安県で「岳飛」を祀っているある廟でも、現地の人々は彼を「岳府王爺」と呼びならわしていた。「岳飛」の場合には、これを〈王爺〉の一種とみる見方は、後に筆者も台湾で遭遇した。「岳飛（1103年生-1141年卒）」は、南宋の武将で河南人である。農民の子に生まれたが、金軍の侵入に対して各地で起った義勇軍に参加して頭角をあらわし、三十二歳で節度使に任ぜられた。しかし、和平論者の宰相秦檜によって、他の武将との間の不和や、部下との間の意見の相違につけ込まれ、無実の罪で捕らえられ、毒殺された。しかし後に、異民族金に抵抗した救国の英雄として仰がれるようになった（外山・日比野編 1984:63-64）。「岳飛」の場合には、その境遇は、「三忠王」と類似している。即ち、異民族の侵略へ抵抗したものの、企ては失敗に終り、失意のうちに死を迎えた。

では、これら四種の〈神〉と鄭成功及びその子、孫との共通点はどこにあるのであろうか。まず「三忠王」や「岳飛」の場合には、中国の王朝が零落し、その本拠地から引いていく中で王朝を支えた人物であり、異民族王朝に果敢に抵抗した人物であったという点である。彼らが落ちのびて行った先の地の人間にとっては、「三忠王」も「岳飛」も外来者であるものの、夷狄と戦う正統なる王朝の人間であり、王朝の復興を目指していたことなど、こうした点は、鄭氏王朝の人々の境遇と類似している。「北山尊王」や「開漳聖王」の場合には、「三忠王」や「岳飛」ほどには〈王爺〉との関連性を示唆する伝承や儀礼実践は見られない。しかし、二人に共通する部分は、どちらも、中国の地方政権を担った人物であり、ある地域の開発に功労のあった人物であったわけで、この点が鄭成功らと近似する部分である。大陸では、少なくとも「開漳聖王」に関しては、〈王爺〉とみなす場合がある

ことは、鈴木満男も指摘しており、決して筆者が偶々行き会ったインフォーマントの単純な考え違いとはいえない。彼は、1980年代後半と思われる時期に廈門大学で「現地住民は一般に開漳聖王と称されている陳元光が王爺だと考えている」と聞いたという（鈴木満男1989）²²。

以上の諸事例から、次のような可能性が考えられよう。即ち、鄭成功及びその子、孫を〈王爺〉と見る見方は、現在においてはその証左を探すことは難しい。しかし、台湾漢人の故郷の大陸においても、鄭氏らとあい通じる境遇にあった人物が〈王爺〉とみなされている場合があるように、ある特定の地域の開発に功労があった人物や、外来のしかし正統なる中華の王朝の復興を目指しつつも零落して行く人物を〈神〉としてまつていく場合に、そのようなカテゴリーの靈魂を〈王爺〉として認識していた可能性が指摘できよう。この点は、本章の最後に、〈王爺〉を総括的に再考する際にもう一度取り上げたい。

4. その他の説

以上述べた三種類の〈王爺〉の起源説は、主要な先行研究においてしばしば主張されるものであり、学者によってあるひとつの説のみを〈王爺〉の起源とする場合と、いくつかの組み合わせを取る場合とがある。しかし、〈王爺〉にはまだこれら三つの枠でも収まりきらないものもある。この点に言及しているのが黄文博である。

黄は、〈王爺〉を次のように分類している（黄文博 1994、1997）。即ち、（1）戲神系統、（2）家神系統、（3）英靈系統、（4）鄭王系統、（5）瘟神系統である。このうち、（4）鄭王系統、（5）瘟神系統は、従前の定説をほぼ踏襲している。ただし、例えば鄭王系統についてのこれまでの論争に言及したり、それを補強するあるいは批判する証左を提示したりしているわけではない。また、瘟神系統についても、例えば康豹が詳細な調査を行った東港の〈王爺〉信仰に関し、康豹はこれを瘟神ではない、と結論付けているにもかかわらず、こうした議論に言及することなく東港溪一帯（東港、琉球嶼、南州）の〈王爺〉を瘟神と断定しているなど、学術的な検討の面で、つめの甘さが見られる点は否めない。

²²鈴木は、「開漳聖王」が閩南地域では医療の〈神〉と考えられていると記している。しかし、これは「保生大帝」の誤りではないだろうか。あるいは、瘟疫との関係から、それを駆逐する〈神〉、すなわち、病気治療に関わる〈神〉と連想されるようになったのであろうか。

ただ、このような欠点を割り引いても、(1) から (3) までの〈王爺〉も、〈王爺〉の範疇に含めて考えている点は、評価できると思われる。

さて、(1) は、黄が、〈王爺〉の中では、例外的な事例だとしている「西秦王爺」である。西秦王爺は、唐の玄宗皇帝 (712-755 年) と言われ、歌舞を好み、後宮内に舞台を作り、有名な俳優などを招いて上演させた。この劇場は、「梨園」と称されるようになった。後に、玄宗皇帝は、安祿山によって長安を追われ、西蜀に逃れたが、西蜀が西秦の故地であることから、後に玄宗は、「西秦王爺」と呼ばれるようになり、また、玄宗は梨園開山祖として尊崇されるようになった。現在、台湾では西秦王爺は、北管戲の福祿派と呼ばれる歌舞の一派に属する人々によって主に崇拜されている (黄文博 1994:7)。

(2) は、台湾で生まれ育った人の中で郷土の名士や自分の〈祖先〉が〈神〉となった場合であるという。黄文博は、明治三十二年 (1899 年) 生まれの台南の謝水藍を取り上げている。謝水藍は、台湾総督府医学専門学校 (現在の台湾大学医学院の前身) を卒業後、故郷で開業し、地元の医療に貢献したばかりではなく、保正や台南州協議会会員、嘉南農田水利会委員などなどを歴任した。また、光復後は、郷民代表、台南県参議員、台湾省参議員などをつとめた。民国四十一年 (1952 年) に亡くなったが、その後、地域の住民によって〈神〉にまつりあげられた。

(3) は、生前に功績のあった人で、死後に〈王爺〉として祀られるようになったもので、民間の通俗小説や伝奇故事などのモデルになった人であるという。黄はこれらを「英霊王爺」としてまとめており、その例として、次の六つを挙げている。

- ① 清王爺：明初の救駕、李文魁。新竹県新豊郷普元宮にまつられている。
- ② 蕭王爺：漢代の太傅であった蕭望之。雲林県台西郷聚安宮に奉祀。及び、漢初の名相、蕭何。雲林県麦寮郷鎮西宮に奉祀。
- ③ 姚王爺：唐代の名相姚崇。武則天などの宰相を務めた。雲林県虎尾鎮姚正宮に奉祀。
- ④ 徐王爺：唐代の軍師徐茂公。高雄県永安郷天文宮に奉祀。
- ⑤ 伍王爺：唐代南陽侯伍雲召。高雄市塩埕区沙多宮に奉祀。
- ⑥ 何王爺：唐代進士何仁傑。高雄県林園郷靈低殿に奉祀。

黄文博が挙げている事例のうちの (1) から (3) は、これまで〈王爺〉という神格の分析において、存在が知られてはいたものの、分析の対象とはならなかったものである。その理由は定かではないが、黄文博自身が「西秦王爺」について、「王爺信仰の中で最も周

縁に属する一支であり、王爺との関係がもっとも薄いもの」(黄 1997:35)と述べているように、他の〈王爺〉との関連性が薄かったことや、祀られている廟の数が少ない故に、無視されてきたのではないかと思われる。しかし、「これも王爺と称されている以上、王爺信仰から除外する事はできない」(黄 1997:35)といえよう。また、(2)家神系統や(3)英霊系統も、「信仰対象が限られており、大きな廟でも一郷一県を越えるものにはなりにくい」(黄 1997:52)点が、これまで考察の対象からはずされてきた原因といえよう。

しかし、黄文博が挙げている〈王爺〉の中には、廟で祀られている数も少なくはなく、無視する事のできないものも含まれている。例えば、(3)に含まれているとして挙げている蕭望之を祀る廟は、少なくない。蕭望之(?-紀元前47年)は、山東出身の前漢の大臣で、左馮翊(郡太守に相当)、太子太傅(太子の教育係)などを歴任したが、最後は宦官らに排除されて自殺してしまった人物である(辞海編輯委員会編 1988:324)。台湾において蕭望之を祀る廟の多くは、大陸の泉州市内に位置する富美宮の〈分靈〉廟である。富美宮は、明代正徳年間(1506-1521)に創建された歴史の古い廟であり(泉州富美宮董事会・泉州市区道教文化研究会 1991)、福建省の閩南地区ではかなり名前の知られた廟である。富美宮からは、かつてしばしば王船も流されており、台湾でもその船を拾って廟に祀っている例—例えば、池和宮、南鯤鯓代天府²³—がみられる。また、『台湾慣習記事』には、富美宮から流された船に載せられていた神像の写真とこのような船を拾い上げて祀りあげる20世紀初頭の台湾の人々の観念が記録されている(1903『台湾慣習記事』3(9,10))。

しかし、面白い点は、蕭望之自身は、漢代の天子の補佐役である「太傅」であったにもかかわらず、彼を祀る廟は「瘟神」とも深い繋がりを持っているということである。というのも、富美宮では、20世紀初期までは、瘟疫などの災害があった時に、だいたい三年から五年に一度くらいの頻度で王船を流していたのである。王船は、20トンから30トンある本物と同じ木造船で、中に米、薪、茶葉、日用品、一、二匹の生きた「公羊(雄羊)」、生きた「白公鷄(白い雄鷄)」、泥土や紙或いは木で作った水手や楽隊、武器、紙製の神像などを積むという。王船を流す場合には、「醮」が何日か執り行われた後、晋江の下流から帆を立てて流したという。船に乗る〈神〉は、毎回同じではなく、蕭望之の部下数十人の神将が選ばれて乗船し、「瘟神」を海へ連れて行き、放逐すると考えられていたようだ(泉

²³ ただし、劉枝萬 1966〔1983b:272〕によれば、代天府の〈王爺〉は湄洲から流されてきたという伝承もあるという。

州富美宮董事会・泉州市区道教文化研究会 1991)。

問題は、上述したように、蕭望之と「瘟神」とが関係していることは間違いないとして、その関係はいかなるものであるのか、という点である。蕭望之の経歴そのものからは、彼が即ち「瘟神」であるという可能性は、考えにくい。ならば、本来無関係なものが、後に合体して、蕭望之が「瘟神」を放逐する〈神〉となったと考えればいいのか。これに関しては、具体的な証拠は現時点では見いだすことはできない。ただ、筆者は富美宮において、当時泉州市区道教文化研究会副会長で富美宮の顧問を務めていたT氏から次のような逸話を聞くことが出来た。T氏はその肩書きからも知れるように、泉州地域の宗教文化に深い関心を寄せる地方知識人であり、富美宮の董事会にも関係していることもあり、蕭望之を含めて〈王爺〉に関して、かなりはっきりとしたイメージを筆者に語ってくれた。彼によれば、〈王爺〉の中には、様々な種類があるが、そのうちの一つのパターンとして、歴史上の人物で、生前により行いをした人が、死後も生前と同じように、人々を救うようになった場合があるという。蕭望之もそういった人のうちの一人であり、閩南の村落では、「村を守ってもらうために、蕭望之に来てもらう場合がある。特に瘟疫を追い出してもらうために来てもらうことがあって、駆瘟のために、王船を流したのだ。実際には、船に乗る〈王爺〉が、瘟疫を外海へ連れていく。だから、流された船が他の村に流れ着いてしまったら、その村は困る。なぜなら災いがもたらされるからだ。」と述べている。彼の説明では、蕭望之が、〈王爺〉を派遣して瘟疫を追い出すと、受け取れる。つまり、先の『台湾慣習記事』の例の場合、蕭望之は、池、金、邢、雷、狄、韓、章の諸〈王爺〉に命じて乗船させ、瘟疫を追い出させたと考えられる。

また、蕭望之と〈王爺〉との関係をつなぐもうひとつの要素として、注意しておくべきことは、彼が国家にとって有用な人物であったにもかかわらず、最期は自殺せざるをえなかった、という点である。つまり、彼は「厲鬼」になる可能性を十分に持った最期の迎え方をしている。この点については、次節において再度考察の対象としよう。

5. 〈王爺〉の複数起源

以上の、〈王爺〉に関する起源説を整理してみると、漢人の世界ではかなり多様な種類の靈魂が〈王爺〉と称されてきたことが判ってくる。ただし、「瘟神」が〈王爺〉の起源として重要な位置を占めていることは確かなようだ。鄭成功説や「厲鬼」説を唱える学者でも、あらゆる〈王爺〉が鄭成功あるいは「厲鬼」を起源とするだけで説明できると考えている

第五章

わけではなく、〈王爺〉の一部分が鄭成功あるいは「厲鬼」を起源としているのであって、「瘟神」も〈王爺〉の起源の一種であることに異を唱えているわけではないようだ。つまり、〈王爺〉の起源としては、「瘟神」単独説と、「瘟神」＋鄭成功説、「瘟神」＋（「瘟神」以外の）「厲鬼」説、「瘟神」＋鄭成功＋「厲鬼」説あるいは、更に黄文博のような五種類を唱える説などがありうる。

しかし、以上のような従前の様々な起源説研究が見落としてきた点として、次の二点を指摘しておきたい。第一点は、これら諸説間の関係性の問題である。即ち、起源がどれかひとつに絞られるにせよそうでないにせよ、今日これほど多様な種類の靈魂が〈王爺〉と称されている以上、何故そのように多様なものが一つの名称のもとに指示されてきたのか、という問題が生じるはずである。第二点は、今日の台湾における〈王爺〉への意味付けの問題である。すでに「瘟神」についての意味付けの逆転、即ち瘟疫を流行させる靈魂－「瘟神」－から、「瘟神」を駆逐するあるいは防止する〈神〉への変容が見られた可能性について示唆したように、〈王爺〉の起源を探ることは、単純には今日の〈王爺〉信仰の理解につながらない。そこで、第二点については、起源の問題とは多少問題の性質が異なるので、次章以下の検討にゆだねることとして、本章の最後に第一の問題について考察し、まとめとしたい。

〈王爺〉の瘟神起源説を唱え、その後の〈王爺〉研究に大きな影響を与えてきた劉枝萬は、「瘟神」ではない〈王爺〉が存在してきたことを認めている。彼は、台南地方では、比較的靈驗のある以下のような諸神が〈王爺〉と称されてきた、と述べている（劉枝萬 1966）。以下では、劉枝萬の分類に従い、〈神〉名を列挙するが、それら個々についての一般に流布していると思われる由来伝承や生前の事績に関しては、附録 I に挙げたので参照されたい。

1. 正式な名称があるが、時たま俗称として〈王爺〉と呼ばれるもの：三山国王、火徳星君、中壇元帥、境主公、靈安尊王、広澤尊王、有庇公
2. 歴史上の人物：馬援、唐明皇（玄宗）、謝安、岳飛
3. 生前善行のあった者や勇者：鄭王爺（鄭成功の二弟）、鄭成功の武将清王爺、施瑯の部下余化龍、福康安武将施王爺、順正大王、義愛公
4. 生前に狂暴で、死後崇ったもの：邱王爺、十三王爺

5. 瘟神に牽強付会された歴史上の人物：蕭何、陳陵、張巡、包公、鄭成功
6. 事物、行為、様相が転化して〈王爺〉になったもの：松王爺、樟王爺、山王爺、金・火・水王爺、溪・港・潭王爺、石王爺、
7. その他、事績による呼称：〈五年王爺〉、天神王爺、隨駕王爺

劉枝萬は、このように〈王爺〉と呼ばれうる〈神〉が多様に存在していることを認めているが、しかし、彼は、こうした瘟神以外の事例を“捏造”であると主張している。また、宗族がそれぞれ自分の姓を冠した〈王爺〉を作って一族の守護神とすることも、〈王爺〉の種類増加の一因であるとしているが、このような場合も、〈王爺〉の本来にあり方からの逸脱として捉えた（劉 1966 [1983:227-228]）。

しかし、筆者は、このように、ある種類のもののみを〈王爺〉の起源とみなし、残りのものを“捏造”として排除することには疑問を覚えざるを得ない。なぜなら、あるものを〈王爺〉と呼ぶ当事者たちは、それが本来の意味内容に沿っているものか逸脱するものか、を意識しているとは限らないからである。このような視点は、なぜ人々がこれらの多様な靈魂を〈王爺〉という名称で指示しようと解釈しているのかを、説明してはいないからである。

そもそも〈王爺〉という名称は、「瘟神」の出現と同時期から使われていたのではない。〈王爺〉という名称が、ある種の〈神〉を指すものとしていつから使われたのかは、はっきりしたことはわかっていない。しかし、少なくとも「五瘟使者」等といった瘟神の名称が記載された文献に、〈王爺〉という名称が併記されていたことはなかった。筆者が中国大陸福建省における〈王爺〉廟の現地調査を行った範囲内では、調査できた三十の〈王爺〉廟のうち、創建年代が最も古いといわれている廟が、靈安尊王（青山王。劉枝萬が、正式名があるものの〈王爺〉とも呼ばれるものとしてあげている〈神〉）を祀る青山宮で、北宋太平興国年間（976-984）である²⁴。この他、明代以前に建立されたといわれている廟が二字、明代と思われるものが五字であった（詳しくは、三尾 1997b、1999 参照）。これらの伝承が、史実を反映しているのか否かは、地方志などの文献に記載がないため確かめることはできない。しかし、いずれにしても、「五瘟使者」が登場した時代以後であることは間違

²⁴ 青山宮は、「青山王」を主神としているが、この他、「代巡爺」と呼ばれる神もまつられている。ただし、この「代巡爺」が〈王爺〉に相当し、「青山王」に従う神なのか、それとも「青山王」そのものが〈王爺〉なのか、現地の人々の認識は必ずしも明確ではなかった。

いないであろう。であるとすれば、初めから「瘟神」がすなわち〈王爺〉と呼ばれていたのではなく、後になって、〈王爺〉という〈神〉の名称が生まれたときに、「瘟神」がその中の重要な種類として含まれた、とも考えられるのではないだろうか。

katz（康豹）は、道教の経典や歴史的な随筆・文学作品などの文献史料と屏東県東港鎮における〈王爺〉信仰に関する儀礼の研究から、次のような見方を主張している。すなわち、本来、「瘟神」と〈王爺〉は異なる種類の〈神〉であるにもかかわらず、「瘟神」を〈王爺〉という称号でも呼びうることから、誤解を招いてきた、というのである。「瘟神」とは、道教の世界観では天庭において「瘟部」に所属し、世間の悪人を懲罰するために瘟疫を流行させる〈神〉である一方、東港の東隆宮の〈神〉も含まれるところの〈王爺〉とは、一種の「厲鬼」であり、地域社会を守護し、瘟疫を平定する能力を持つ〈神〉であると考えられるという。すなわち、「五瘟使者」や「十二值年瘟王」系統の〈神〉は前者に相当するが、「温元帥」やその変形である「池府王爺」は後者である、というのである。彼に主張よれば、〈王爺〉信仰は瘟神信仰から発展したのではなく、両者は初期の段階では並存していたというのである。また、この他、「千歳爺」、「英霊王爺」と彼が命名した歴史上の人物から〈王爺〉と称される〈神〉になった場合もあることを考慮に入れ、（康豹 1997:178-182）〈王爺〉に含みうる靈魂の多様性を図12のような図式を用いて表現した。

彼の図式は、行瘟即ち瘟疫を流行らせ、駆逐されるべき靈魂を「瘟神」とし、逆に「瘟神」を駆逐し地域の平安を守護する靈魂を〈王爺〉として明確に区別している。この図式は、〈王爺〉という名称のもとに異なる種類の靈魂が包含されている実態を明らかにしている点で評価できるものである。彼の分析においては、〈王爺〉という名前で包含しうる靈魂は、1. 瘟神、2. 「厲鬼」、3. 歴史上の人物の三種にまとめうる。

しかし、上記の劉枝萬の7つの分類に従って、これらの諸神に共通する要素を以下で抽出してみると、〈王爺〉と呼ばれうる靈魂の性格は、もっと複雑な様相を呈しているように思われる。以下では、それぞれの靈魂についての生前の事跡あるいは比較的一般的に共有されている伝承をもとに、次の7点の特色を指摘しておきたい。

a. 「厲鬼」となりうる最期を遂げた人物：岳飛（毒殺）、三忠王（元との戦いにより殉死）、鄭成功（失意の死）、義愛公（自殺）、陳陵（反乱軍との戦闘で敗死）、張巡（賊軍により殺害）、蕭望之（自殺）、有応公（子孫のいない靈魂、あるいは不自然な死を遂げた人の靈魂）、唐明皇（玄宗皇帝、失意の死）、余化龍（匪賊により殺害）

- b. 墓に由来する靈魂：有応公（無縁仏の集合墓）、靈安尊王（墓石が倒れて〈神〉として祀られる）
- c. 土地の守護あるいは場所に関わるもの：三山国王、境主公、溪・港・潭王爺、
- d. 制御できない力、あるいは情が通じない力：邱王爺、十三王爺、包公、火徳星君、中壇元帥、
- e. 地域への貢献：鄭成功、靈安尊王、謝水藍、余化龍
- f. 流行病との関わり：廣澤尊王、〈五年王爺〉
- g. 国家への貢献：清王爺、蕭王爺、姚王爺、徐王爺、伍王爺、何王爺、

そこで、筆者は、以下のような仮説を提示したい。即ち、〈王爺〉という名称は、時間の前後関係—即ち、例えばある特定の靈魂（例えば康豹の図式で言えば「厲鬼」）のみを指していた所へ、瘟神、英靈王爺などの別の要素が付け加わったといった前後関係—の有無はともかくも、ある共通した特徴を持つ様々な雑多な靈魂を包み込む概念として認識されていた、と考えるというものである。

その特徴が、上に挙げた7つの特徴である。その中でも、やはり最も多くの数の靈魂に共有されている、a. の「厲鬼」となりうる最期を遂げた人物、という点が、〈王爺〉を性格付ける最も重要な要素であろう。そしえ、この点が「瘟神」としての〈王爺〉とその他の〈王爺〉との間の連続性を生み出す最も鍵になるポイントと考えられる。その上で、〈王爺〉には、地域への貢献や土地の守護と関わってきたこと、無比の力を保持しており、人間の力をもってしては制御不能であることなどといった要素が、付加されていると思われる。

では、次なる課題は、なぜ「厲鬼」となりうる最期を遂げた人物が〈神〉となって、多くの人々に地域を守護する、と認識されるように到るか、である。次の章では、漢人の靈魂が如何に認識されているのか、「厲鬼」と〈神〉とは如何なる関係にあるのか、を問うことにしよう。