

第六章 靈魂の動態性

漢人の宗教は、しばしば“現世利益宗教”である、といわれる。つまり、現世を生きる人々にとって、世俗の様々な目的—立身出世、事業の成功、受験合格、病氣平癒、揉め事の解決、家庭の平安、五穀豊穰、家畜の成長、地域の安寧など—の達成を助けるのが宗教の役目、と言われてきた。靈験に欠け、託宣がしばしばはずれる〈神〉は、投げ捨てられ、ぶち壊されることすらある、とも言われてきた。しかし、筆者が接してきた人々と〈神〉とのかかわり方を見ていると、以上のような説明は余りに単純化しすぎてしまっているように思えてならない。彼らと超越的な力—それが人間に利益をもたらすものであれ、逆に損害を与えるものであれ—との相互交渉の営みは、もっと複雑で、微妙な相互依存や駆け引きなどによって構成されている。また、様々な靈的な存在が、この世における人間関係の操作や、権力関係の強化あるいは解体といったときの媒介項となっている場合も見受けられる。我々は、彼らの生活実践と不即不離の関係にある靈魂の存在についてのかれらの認識や実践を、安易に実利主義に還元するのではなく、人間と靈魂との相互交渉、相互関係を読み解く中から、靈魂への人々の意味付けの動態性を明らかにして行く必要がある。

そこで、本章では、前章での考察をうけ、〈王爺〉のように、人間にとって必ずしも好ましい影響を及ぼすとは限らない種々雑多な靈魂がなぜ〈神〉としてあがめられ、〈王爺〉として包括されるのか、また「厲鬼」と「進士」や忠臣、功労者などの組み合わせによって〈王爺〉像が成り立っていることの意味を考察するために、これまで台湾の人類学的な研究において頻繁に論じられてきた靈魂観を再検討する。

1. 〈神〉・〈鬼〉・〈祖先〉の三位モデル再考

既に述べてきたように、台湾漢人の宗教は多神教である。彼等が崇拝する対象は、多岐にわたっているが、それを理解するために、これまで様々な分類が試みられてきた。日本統治時代に台湾人の民間信仰を研究した鈴木清一郎は、彼等の崇拝対象を物質的な側面から分類した。即ち、“自然崇拝”、“人間崇拝”、“器物崇拝”の三種である。“自然崇拝”には、日月星辰や空中現象などの“無機物”への信仰、また、樹木や動物と言った“有機物”への信仰が含まれる。人間崇拝は、いわゆる人が死後あるいは昇天後、〈祖先〉として崇拝されたり、また父系血縁集団を超えて崇拝される事により〈神〉となった場合のような“人鬼崇拝”と、餓鬼や無縁仏、悪鬼などの“幽鬼崇拝”である。そして、“器物崇拝”とは“畜

舎”などの人為を加えた器物への崇拜である（鈴木清一郎 1975[1934]:20-24）。

このような分類方法は、確かに彼等の信仰のある側面を捉えていることは疑いない。しかし、崇拜の対象の物質的な側面の相違は、必ずしもそこに付与される意味付けの相違に対応しているわけではない。動物—例えば虎や龍—や、植物—例えば榕樹—であっても、それらが神格として捉えられている—つまり、靈魂が宿っていると考えられている—時には、自律的な意思を持ったいわば“擬人化”された存在として観念されている。それゆえ、どんな神格も、人間世界に対応する尊称が与えられたり—例えば、「雷公」—、配偶者が想定されたり—例えば、「太陽星君」に対する、「太陰娘娘」—、しばしば人型の神像が参拝対象として造られたりする¹。また、“人鬼崇拜”に含まれる“人神崇拜”の多様性については、この分類では説明する事が難しい。即ち、〈王爺〉のような靈魂が〈神〉として認識される場合、他の神格との際立った特異性について、構造的に説明する原理をこの分類に求める事は難しい。

一方、董芳苑（1996）は、台湾漢人の神界には、人間界をモデルとした社会組織が存在している、と言う。この社会組織は、中国古代の君主制になぞらえたものであり、人間界の帝王に当たる最高神である「天公（あるいは「玉皇上帝）」のもとに、文武の諸神が配され、彼等は「天公」が主権を行使するのを助けつつ、人間界を治めているという。図13、14は、董芳苑が〈神〉を文神部と武神部に分けて、それぞれの統治系統を示したものである。

このような〈神〉の世界の統治系統といった考え方は、道教においては、古来梁の陶弘景等によって、『真靈位業図』等において、その全体像を明らかにしようとした試みがあった。また、一般的には道教では、高位の〈神〉には「天尊」や「帝」「后」（女性の場合）などが、中級の〈神〉には「王」が、鬼官には「元帥」といった号がつけられている。また、「醮」などの祭儀においては、関係する〈神〉に対しては「表疏」、〈鬼〉官等には「牒帖」と、発給される文書も位階に応じて異なっている。「表疏」は、当直役の「功曹使者」が一旦天枢院という天上の所轄官署に提出し、そこから管轄の〈神〉の役所（宮）へ伝送されると考えられており、天界の組織系統は、現世における官僚組織のあり様を模している（大淵忍爾 1983:193-194）。

しかし、民間においては、〈神〉の位階について、個別の〈神〉の上下関係が明確に定め

¹ 同様な指摘については、例えば董芳苑 1996:164-197 を参照。

られていたわけではなく、しかもこれについての知識が一般庶民の間で共有されていたわけではなかった。民間信仰においては、誰もが依拠する共通の経典は存在してこなかったからである。ただ、民間においても靈魂の世界が、現世の官僚組織を模したのものとして意識されている事は、人類学者の調査からも見出す事ができると指摘されてきた。例えば、「土地公」や「城隍爺」は、世俗の警察官と同様、ある地域を警備し守護する〈神〉だと考えられている。また、「土地公」には、より狭い範囲の地域を守護する「土地公」とその上位神としてより広い範囲を守護する「土地公」といった区別が、意識されることもある（Wolf, A. 1974:134-140）。〈神〉を世俗の官吏の投影物としてみた場合、ポストと個別の人物（神格）とは一致している必要もない。あるポストを占める人間（神格）は、その業績次第で、昇進や降格がありうる（Wolf 1974:134-145）。「土地公」は、その地域の社会に貢献のあった人物が死後任命される職であり、人事交代が行われるという。また、最近の台湾では、天の最高位の〈神〉と信じられている「天公」も一種の職階であり、その地位を占める〈神〉が「閔帝」に交代する、といった考え方も見られるという（王見川 1997）。

“天界の支配者・官僚としての〈神〉”という神観念は、インフォーマント達が〈神〉について語るときの語りだけではなく、また、神像や廟建築といった意匠、祭祀実践の場においてみられるさまざまな装置の中に見いだすことができる。神像は、〈神〉の格や身分によって、その衣装が例えば、文甲、武甲、文武甲、龍袍等と異なっている。また、頭に戴く冠帽も、いわゆる帝帽、状元帽、紗帽、王帽、駙帽、頭巾等という区別がある。祭祀実践の場では、一年に一度の〈神〉の誕生日の祭りや、何年かに一度、定期不定期に行われる「醮」等では、祭りの責任を負う〈炉主〉〈頭家〉や廟の管理委員などが、「長袍」等の伝統衣装を着用する。神の御輿が練り歩く時には、「肅静」「迴避」等信徒が遵守すべき〈神〉の命令を刻んだ「長脚牌」や、〈神〉が執事の際に用いるといわれる「執事牌」、古代の帝王が出巡するときに使った「華蓋」に由来すると言われる〈神〉の「涼傘」、犯罪者を捕捉する「捕快」人員（清代の「捕快」の制服を着用）等、〈神〉の世界と世俗の支配者・官僚の世界の類似を想像させる様々な装置が御輿に付随する。

官僚になぞらえた組織の中での個別の〈神〉の上下関係や職掌について、漢人社会において細部にわたるまで人々に共有されている考え方があるわけではない。しかし、人々が日常生活の中で信仰する対象について、大まかな分類を意識している事は、1970年代を中心に、台湾漢人を対象として主に欧米の人類学者によって行われた調査において注目され、

これを解釈する試みがなされた。即ち、漢人の世界観の中においては、〈神〉〈祖先〉〈鬼〉の三種の靈魂が存在しており、それぞれは俗世における社会的な世界及び存在物に対応している、というのである (Feuchtwang 1974, Jordan 1972, Wolf 1974 など)。例えば、ウルフ (Wolf 1974:175) によれば、靈魂は、次のように、現世の社会的なカテゴリーと対応している。

三峡²で見出される超自然物に対する観念は、小さな村から見た伝統中国の社会的風景の詳細な反映である。この風景において顕著に見られるものは、まず第一に官吏であり、それは皇帝と帝国を代表する。第二は家族とリネージであり、第三はよそ者と局外者という異形の範疇であり、山賊や乞食を代表する。官吏は神となり、リネージの上の世代の成員は祖先となり、よそ者は危険で蔑視される鬼の形態をとる。より一般的なレベルでは、祖先と神は一まとめに sin (神)³とされ、生産的社会関係を表象するが、それらの靈的な対立物である kui (鬼)⁴は危険で潜在的に破壊的な社会的力を表象する。

つまり、超自然界の三種の靈魂は、現世の人間の三分類に対応している。人々は、しばしば〈神〉についての説明をするときに、この世の対応物を引き合いに出して語る。例えば、「土地公」は地域を守ってくれる警察官だという。S村に嫁いだある嘉義出身の女性インフォーマントは、子供の頃母親と嘉義にある地藏庵の隣にある「義民」廟に行ったときの事を次のように説明した。

「「義民」廟は、土匪などの襲来に抵抗して、義勇兵として戦い戦死した人を祀る廟である。ある日母親と義民廟へ行ったとき、母親が時計を無くしてしまった。母は一生懸命捜したものの、見つからずにごっかりしていたところが、ある兵士が探し当ててくれた。母はこのとき、「義民公」も兵隊だから、現世の兵隊に託して探し出してくれたのだ、と言った。」

² 台北県三峡鎮。

³ 台湾語の「神」のローマ字表記。god とは区別して、ここではフォークタームとして示されている。

⁴ 台湾語の「鬼」のローマ字表記。ghost とは区別して、ここではフォークタームとして

では、人間の死後の靈魂は、どのようにしてこの三種に分かれるのであろうか？台南県で調査を行ったジョーダン（Jordan 1972:37）によれば、死亡時の死者の状況によって、死者は次のようにそれぞれ異なる道を歩むという。

決定的なのは子孫がいるかどうかである……。もし子孫がいて、彼らが彼⁵を拝み、供物をささげるならば、陰間というどのようなところかはよくわからない世界で祖先としてかなり満足のいく暮らしを送る。もしも、彼に子孫がない（あるいは不孝の恩知らずの子孫が彼の供養をしない）ならば、彼は同じ陰間の世でみじめな飢えた鬼となる。もし彼が生前まれに見る徳の高い人ならば、彼は天界の官僚制度のある地位に任命されて神になるだろう……

ジョーダンの説明によれば、靈魂は、人間の死亡時に子孫がいるか否か、あるいは生前の行いの良し悪しによって、どのような存在になるかが決まる、というものである。生前の行状は、靈魂が〈神〉になるかどうかを分ける指標となり、親族的な系譜関係の存否が、〈祖先〉と〈鬼〉との分かれ道となる。

しかし、死者の靈魂が〈鬼〉になる可能性としては、系譜関係の欠如以外に、臨終の迎え方も重要な要素である、という指摘もなされている。北部台湾で調査を行ったハレル（Harrell 1974:193）によれば、〈鬼〉には次の二種類—つまり子孫の欠如か、自然死でない場合—があるという。

公的な存在として重要である kui⁶は、供物によってそれらの生活を支える子孫がいな
いために他者に頼っていかなくてはならない人々の靈か、溺れたり自殺したり他の不
自然な方法で死んで生者に対して恨みを晴らそうとして死んだ場所の近くに潜んでい
る人々の靈である。

実際、漢人の社会において、人が死を迎える時の状況と、死後の靈魂がいかなる存在

表記している。

⁵ 死者。

⁶ 註 4 に同じ。

になるか、ということとが密接に関わっていることは、様々な形で具体的に表現されている。人が死を迎えるに当たって最低限守らなければならない条件として、子孫を残すことと、自宅の〈庁 thiaⁿ¹（神像や〈祖先〉の位牌を祭祀するための部屋で、家屋の中心となる部屋）で亡くなることが挙げられることは良く知られている。病人は、回復の見込みがないと判断されると、寝室から〈庁〉に移され、これを〈搬鋪 poaⁿ¹-pho¹）という⁷。〈庁〉でないところでなくなると、死後その靈魂は苦難に見舞われると信じられているため、病院に入院している患者の場合には、病人が息を引き取る前に、家族が自宅へ搬送することを希望することも多いという。それゆえ、自殺や事故死のように自宅の〈庁〉で静かに死を迎えられなかった場合には、死者の靈魂は、〈陰間〉で苦しみを受け、それを恨みに感じて、生者にたたりを及ぼすと信じられている。

また、系譜上、死者を供養する子孫のいない場合、その死者も〈鬼〉となって生者に祟りやすい、と信じられている。漢人の世界観では、あの世もこの世と同じような世界が広がっていると考えられている。そのため、あの世には、あの世の日常生活があり、家や調度品、衣服や食料が必要とされる。それゆえ、葬儀の際には、〈紙厝 choa²-chhu³）と呼ばれる紙製の家、〈銀紙〉と呼ばれるお金、衣服、その他、紙製の家具や車、テレビなどこの世の生活必需品をまねた物品が用意され、焼かれてあの世に送られる。もちろん、その後も、しばしばあの世に行った祖先のために供物や紙銭が捧げられねばならない。〈鬼〉はこのような供物を送り届けてくれる子孫をもたないので、あの世で飢えてさまよい、この世の者たちのところへやってきては不平をもらし、様々な災いをもたらすことで、待遇の改善を要求するのである。それゆえ、〈鬼〉に対しては、どの家でも中元節や大晦日などに祭祀を行って、祖先に対するよりも豪華な食事を捧げ、〈経衣 keng¹-i¹）と呼ばれる衣服や櫛、靴などが印刷された紙銭などを燃やして饗応しなければならない。

このほか、もっと望ましい方法は、なるべく死者を〈鬼〉にしないことである。つまり子孫のいない死者に対しては、極力〈鬼〉にならないような操作を加えることで、祟りを

⁷ ただし、病者の目上の世代の者が生存している場合には、正庁に移さず、「護龍（三合院の母屋の袖にあたる建物）」に移すと言う。しかし、その家に貢献の大きかった長子や伯叔父の場合には、正庁に移しても構わない。また、夭折した子は、「討債子」と呼ばれ、これも正庁には移さない。また、道士や僧侶を呼んで葬儀を行うといったこともせず、人知れずひっそりと埋葬する（鈴木清一郎 1975[1934]:208-212）。筆者が遭遇した事例は、屏東県琉球郷において9歳の女の子の場合であったが、やはり葬儀は行わなかった。父親によれば、このようにすれば、その子は別の子供として、再び生を受けるが、もし祀れば、生まれ変われず、〈鬼〉になるのだという。

避けようとするのである。例えば、死者が男性の場合には、故人に対して養子をとって祭祀や財産を継承させることで、〈鬼〉になることを予防する。養子は、死者の兄弟の息子などの父系親族を取ることが原則とされ、これを〈過房^{ㄉㄞˋ ㄆㄨㄥˋ ㄎㄨㄞˋ} koe³-pang⁵-kiaⁿ²〉というが、このような条件を満たす男子がいない場合は、異姓養子を取ることもある⁸。また、女性の場合には、「冥婚」といって、未婚のまま亡くなった場合、位牌を嫁がせて婚家に位牌を置き、婚家の子孫に祭祀をしてもらうという習慣があった。配偶者を捜すには、〈問神〉によって〈神〉にうかがいを立てて指定してもらう方法、また、死亡女性の姉妹の配偶者に嫁がせる方法がある。あるいは、かつては、死んだ女性の位牌や生年月日時刻を干支で示した〈八字 poeh⁴-ji⁷〉を書いた紙や爪、髪の毛、金銭などを包んだ袋を道端におき、拾った男性に嫁がせる方法がよく見られた。「冥婚」の場合、台湾では夫は生者であることが多いが、まれには、夫も物故者である場合もある。この場合には、双方の位牌を男性の家の祭壇に祀り、死後養子をとる⁹。ただし、現在ではこの習慣はかつてほどは見られなくなった。S村の場合には、「冥婚」のことを〈拾魂 khioh⁴-hun⁵〉と称している。例えば、あるケースでは、ある男性の妹が嫁入り前になくなったため、〈八字〉を書いた紙を入れた包みを道端に放置しておいたところ、それを見つけて拾った男性がいたので、その家に位牌を輿入れさせた。その男性は、S村から程近いC村の男性で、彼には、本妻が別にいるが、「冥婚」の相手の家とは婚姻成立後、生きている人間の場合と同様の親戚づきあいをしているという。〈拾魂〉とは文字通りの意味は、死者の魂を拾うことであり、〈八字〉の紙を拾うことが魂を拾うことを象徴しているといえる。しかし、現在では、このような死者については、その位牌を村はずれにある寺院に預ける例が増え、「冥婚」はかつてほど頻繁には見られなくなっている¹⁰。このような傾向は、S村に限定されたものではないと考えられる。その

⁸ これを〈冥蛉子 bing⁵-leng⁵-chu²〉という。

⁹ 中国華北地方では、死者同士の結婚の事例も多く見られるという。冥婚については、植野弘子が先行研究をまとめ、中国や台湾における一般的な形態を紹介し、また台南近郊農村の事例について検討している。彼女の調査地では、未婚で死亡した女性の家族員あるいは冥婚によって夫となる運命にある男性の家族員が病気になって容易に回復せず、その原因を知るために〈問神〉したところ、その女性が自分の位牌を嫁がせてほしい、と要求している場合が多い。また、嫁ぎ先としては、近年では死んだ女性の姉妹の夫が選ばれることが多いという(植野 2000:303-334)。

¹⁰ しかし、植野弘子の調査した台南県の村落では、現在でも「冥婚」が未婚女性の祭祀方法としては最も望ましい姿であり、実際に「冥婚」が行われているという。一方、筆者の調査したS村では、男性であっても、結婚後親が存命中に亡くなった場合には、位牌を寺に納めているケースがある。S村には村はずれに立派な仏教寺院があることや、また筆者

原因は、日本統治時代における日本の仏教の台湾への流入といわれている。即ち、寺院や在家仏教の一種で魚肉を食しない人々が属する齋堂に幾ばくかの寄付を行うことで、納骨堂にこのような人の骨を納め、供養をしてもらうやり方であるが、これは日本の仏教が持ち込んだ慣例を台湾でもまねたものであるという（鈴木清一郎 1975[1934]:199）¹¹。

以上で示したように、人が死後〈祖先〉として祭祀されるためには、子孫を残し、祖先の位牌が置かれた〈庁〉でなくなることが求められてきた。しかし、死者の靈魂を、父系血縁原理という媒介物を操作して〈祖先〉へ転換できない場合、また死者が自宅の〈庁〉で正しいやり方で死を迎えられなかった場合も生じる。そのような靈魂に対しては、〈好兄弟〉などとして敬して遠ざけるしかない。人々は、〈鬼〉を〈好兄弟〉と言い換えることで、〈鬼〉の持つ不吉な性質を包み隠し、祟りを回避しようとする。つまり、様々な機会に、不特定多数の生者が〈鬼〉を饗応し、その後人間の世界から追い返す儀礼が行われるのである。例えば、大晦日、清明節、端午節、中元節、冬至節などにおいては、祖先祭祀に先立って〈好兄弟〉に供物を捧げ、〈銀紙〉や〈経衣〉などの紙銭を焼く。また、〈神〉に対する祭祀が行われる際にも、大抵〈好兄弟〉への祭祀が行われる。例えば、「醮」の儀礼が行われれば、その際には必ず〈普度〉が行われ、〈好兄弟〉への饗応がなされる。〈好兄弟〉は何度祀って追い返しても、その後もしばしば人々に祟りを及ぼすこともありうるから、定期的に、しばしば饗応しておかなければならない。

ウルフやジョーダンらが指摘した台湾漢人の〈神〉〈鬼〉〈祖先〉観は、とりあえず台湾漢人の死者の扱い方や靈魂への語りを概念化したものと考えることができる。つまり、〈神〉とは生前にまれに見る高い徳を体現していた人が死後天界の官僚制度のある地位に任命されてなるものであり、〈祖先〉とは、死後に祭祀を行ってくれる子孫がいた人が〈陰間〉というところに行ってなるものであり、〈鬼〉とは子孫がいないか、あるいは子孫がいても恩知らずで祭祀をしてくれない人、あるいは自殺や他殺、事故などの非常の死を遂げ

が遭遇した事例の場合には、死者の男性が亡くなる直前に離婚している上に当時子供たちがまだ幼少であったために、きちんと祖先祭祀を継承できる人がいないと判断されたためと思われる。位牌は必ずしかるべき家の中に安置し、しかるべき子孫が祭祀すべきである、という観念がどの程度根強く残っているかは、台湾の中でも偏差があるかもしれない。
¹¹ ただし、P. ファーブル (Fabre, P. Alfred 1935) によれば、広東省順徳県では、1930年代と思われる頃、未婚女性は「冥婚」によって婚出するか、仏寺に預けられたという (Wolf A. 1974:149)。よって、未婚女性の位牌を仏寺に託するという習慣は、漢人の文化の中にもあったとも考えられる。

た人が、死後〈陰間〉に行ってなるものである。

靈魂をこのように三種に分けるモデル化は、これらの靈魂に対する祭祀のしかたの違いを検証することからもある程度妥当なものと考えることができる。例えば、祭祀の時期については、一般に〈神〉に対する聖誕祭や祠堂における〈祖先〉の祭祀は、農曆7月には行わない。一方農曆7月は〈鬼月 kui²-goeh⁸）とも言われ、この期間は〈鬼〉が〈陰間〉から〈陽間 iong⁵-kan¹（この世）〉に出てくるといふ。農曆の7月1日に〈開鬼門 khui¹-kui²-mng⁵）といつて地獄の扉が開いて〈鬼〉がこの世のあちこちを徘徊し、ご馳走を要求するのだといふ。鬼門が閉まる〈関鬼門 kuaiⁿ¹-kui²-mng⁵）は農曆七月の最後の1日であるから、それまでは〈普度〉即ち、〈鬼〉に供物を捧げて丁重にもてなさない、様々なたたりがもたらされると考えられているので、人々は料理を作って家の前に供え物を並べ、饗応するのである¹²。また、この時期は特に夜間には〈鬼〉が徘徊しており、運悪く満腹していない〈鬼〉やこの世に恨みを残している〈鬼〉にぶつかれば、〈鬼〉に連れ去られかねないので、夜間の外出は避けた方がいい、といふ。さらに、結婚式や葬式なども、〈鬼〉の祟りを恐れて行わないことが多い。筆者はかつて屏東県琉球郷で、農曆の6月末に亡くなった人の葬儀を7月を避けて8月初めに行うために、1ヶ月以上にわたって亡骸をお棺に入れて安置していた事例を目撃した。ちょうどこの時期は、一年で最も暑い時期でもあったため、次第に周囲には悪臭が立ち込めるようになった¹³。

さて、次に祭祀を行う空間について見ることにしよう。供物を配置し、人々が線香を点して拝礼したり、道士などの宗教的職能者を招いて法事などを執り行うのは、〈鬼〉の場合は、屋外であるが、〈祖先〉や〈神〉の場合は原則として屋内である。〈鬼〉はよそ者であり、生者に危害を与えるかもしれない危険性を持っているため、決して家の中には招き入れず、戸外に供物を並べるのである。これは、現世で乞食に戸口で施しをして、屋内には

¹² それゆえ、本来ならば七月中は、毎日行わなければならない。かつては、地域ごとに寺廟や集落などを単位として、順繰りに毎日〈普度〉を行っていたが、1952年に政府が「節約拝拝」といって、普度にかかる費用を節約するよふにといふ政策を打ち出してから、次第に〈普度〉の儀礼は7月15日にのみ行ふといふ形式が定着するよふになった（劉還月 1989:422）。台湾では、7月に行ふ中元節の変容は著しい。日本時代にも、総督府は中元節のやり方が浪費的で危険であるとして、簡潔にするよふを促す政策を出している。しかし、ウエラーによれば、当時は祭祀の形式の変化にとどまらず、生産構造の変化なども〈鬼〉に対する解釈の変容を引き起こしたといふ（詳細は、Weller 1987 参照）。

¹³ この他、夜間に衣服を干してはいけない、引越しをしてはいけない、新しい事業をおこしてはいけない、などの禁忌があるといふ（劉還月 1989:419）

入らせないことのアナロジーとして説明されることが多い。

次に供物の内容を見ていこう。まず、食物について述べ、次に「紙銭」について言及する。〈祖先〉に捧げられる食物は、普通完全に調理されたおかずとご飯（「菜飯」という）であり、箸や飯椀、れんげなどの什器を添える。故人の命日の供養などには、その故人の好みのものを中心に供え、身内や親しい客へのもてなしと同じように接待するという。

〈鬼〉の場合には、基本的な食物などは〈祖先〉と同じだが¹⁴、食物と食用の什器のほか、大抵たらいやタオル、また鏡や櫛がいっしょに供えられる。なぜなら〈鬼〉は〈祖先〉と異なり、現世に子孫がないために、〈陰間〉において住むべき家や調度品を特定の生者から定期的に供給されることがないため、食物以外にも、こうした身の回りのものが必要だと考えられているからである。

一方、〈神〉は〈祖先〉や〈鬼〉と異なり、人間が食することのできるような完全に調理されたものが供えられるわけではない¹⁵。〈神〉への供物の主要なものは、〈牲礼〉と呼ばれるもので、通常は〈三牲〉といって鶏肉、豚肉、魚の三種の魚をゆでるなどして調理し、切り分けず、また調味もしないまま供えられる。また、〈神〉の中でも最も上位にある「玉皇上帝」に供え物をする場合には、これら三種のほかには家鴨の肉と豚の肝臓あるいは腎臓が加わる〈五牲〉が用意される。これらの肉は、生の形で供え、鶏は頭と尾の羽を剃り残すという。この他、〈神〉には米酒三杯と果物が供えられるが、箸やれんげなどの什器は用意しない。ウルフによれば、不完全な調理しかしていない食物を供え、什器を供えないのは、〈神〉が〈祖先〉や〈鬼〉と異なり現世の人間から施しを受ける必要がないからであり、天上にいる高いステータスを持つ〈神〉が人間から饗応を受けるということは不適切であると考えられているからだという。供物は、あくまで現世の人間から〈神〉へのギフトであり、施しではない。つまり、〈神〉への敬意を表現するための物品なのだ（Wolf, A. 1974:177-178）。

「紙銭」に関しても、〈神〉は〈祖先〉や〈鬼〉と対比される。即ち、〈神〉には〈金紙〉を焼いて捧げるが、〈祖先〉や〈鬼〉には〈銀紙〉が中心である。〈神〉に捧げる〈金紙〉には数種のものがあり、捧げられる〈神〉の位階によって、使われるものが異なる。

¹⁴ ただし、現在 S 村では、拝んだ後お下がりを食べきれないことを恐れて、ご飯の代わりに生米を供えることが多いという。

¹⁵ 〈神〉の祭祀の際にも調理済みの供物が供えられるが、これらは〈神〉の隨身者や「軍将」と呼ばれる神兵のための供物である。

〈金紙〉には、紙の中央に黄色い顔料が塗られており、黄金とみなされる。〈金紙〉は、高位の〈神〉に使うものほど、紙が大きく、模様も手の込んだものである。例えば、「玉皇上帝」に対しては「天金」や「高銭」「寿金」「刈金」などが使われるが、一般の廟などで主神としてまつられる〈神〉では「天金」や「高銭」は使えず、「寿金」「刈金」と「福金」が使われる。「土地公」の場合には、「天金」や「高銭」「寿金」が使用できず、「刈金」と「福金」とを用いる（Wolf, A. 1974:179-180）¹⁶。一方、〈祖先〉や〈鬼〉には基本的には〈銀紙〉を捧げる。ただし、〈鬼〉には、この他〈経衣〉と呼ばれる紙銭が使われる。これは、衣服や靴、櫛などが印刷されたもので、食物といっしょに供えられる¹⁷。

先行研究における〈神〉〈鬼〉〈祖先〉の三分類法を、系譜関係、死の迎え方、靈魂の現世との対応関係、祭祀方法などに関連づけて表の形にまとめたのが、表 13 である。この表の中の 1 から 3 は、死者の属性に関する条件を示している。4 と 5 については、1 から 3 の条件に基づいて区分された靈魂が、獲得する居所や地位である。1 から 3 について、×印となっているところは、区分の指標としては考慮されない要素となる。つまり、ある靈魂が〈神〉になるか否か、というときには、たとえば系譜の連続性の有無については、あまり問題視されていない。さらに、6 以下は、それぞれについての祭祀の方法の原則を示している。

以上のような漢人の靈魂についての解釈を、本論では後の議論の便をはかるために“三位モデル”としておこう。しかし、ここで注意しておきたい点は、以下の二点である。

第一点は、このようなフィールドにおける台湾漢人の〈鬼〉についての知識は、古典などに見える「鬼」の記述と微妙なずれを見せている点である。例えば、有名な一節として『礼記』祭義篇の第二節には、「衆生は必ず死し、死すれば必ず土に帰す。此れを之鬼と謂う。」と書かれている。また、『春秋左氏伝』昭公七年には、「鬼、帰するところあれば、即ち厲とはならず」ともある。つまり、古典の記述に従えば、死者の靈魂は全て「鬼」となるが、帰するところ、即ちしかるべき人によって埋葬され祭祀されることによって、「厲」

¹⁶ 大筋では以上のとおりだが、実際には地域により多少異なる種類のものが使われている。侯錦郎 1993 も参照されたい。

¹⁷ 〈鬼〉を祭祀するときには、さらに「刈金」と「福金」もつかわれるが、これらは、〈鬼〉の祭祀の際に「土地公」も祭祀するための紙銭だという。「土地公」は、〈鬼〉の取締りを

とはならない、という。ここからは、〈鬼〉には二種類がありうるということが読み取れる。すなわち、帰するところを持つ〈鬼〉と帰するところを持たない〈鬼〉即ち「厲」である。これは、上の“三位モデル”と対照すれば、前者が〈祖先〉に対応し、後者が〈鬼〉となる。ただし、このことから古典における〈鬼〉の含意と現在の漢人社会における〈鬼〉の含意とが断絶していると即断する事はできない。なぜなら、人が亡くなれば〈鬼〉となるという解釈は、台湾で一般に流布している書物においてもしばしば記載されているところであり、筆者の経験でもある程度古典の知識に興味のある人であれば知っている¹⁸。しかし、実際に人々の生活において、存在が問題視される〈鬼〉とは、帰する墓や位牌を作ってくれる子孫を持たない〈鬼〉である¹⁹。このような〈鬼〉の存在は、古典の知識の有無に関わらず、広く認識され、常に警戒される。それゆえ、人々が具体的な祭祀行動として表現する場合、広義の意味での〈鬼〉を一括して行う儀礼を行うのではなく、〈祖先〉に対する儀礼と狭義の〈鬼〉に対する儀礼は区別して行う²⁰。〈祖先〉と〈鬼〉とでは行う儀礼が異なることは、トラブルを起しかねない存在への対処が重要な問題となっていることを示している。ここでは、〈鬼〉が狭義の〈鬼〉、即ち「厲」をなす〈鬼〉を主に指していることに注意しておきたい。

第二点としては、以上のようなモデルが抽出できる事とは別に、実際に漢人が祭祀対象としている個別の靈魂について彼らが語る属性と、それについての祭祀行動のあり方を突き合わせてみたときに、しばしば符合しないことが多い点である。すなわち、例えば〈神〉として祭祀しているものが、実際には、〈神〉として語られる理念型に当てはまらないケースが見られるのである。そのため、その後の欧米を中心とした台湾漢人の人類学的研究の中では、中国の超自然界を現世の社会、政治風景の単なる反映物である、とする構造機能主義的な見方は静態的に過ぎると批判を受けるようになった。社会の変化に応じて、〈神〉の栄枯盛衰もみられ、〈鬼〉が〈神〉に変化する場合があることが指摘されるように

行っているからだという (Wolf, A. 1974:180-181)。

¹⁸ たとえば、『辞海』(1992年 鐘文出版社)では、「鬼」について「人死後の精気(人の死後の魂)」とある。『新編標準国語辞典』(1985年 第46版 東方出版社)でも、「人死後の魂(人の死後の魂)」とある。

¹⁹ ただし、帰するところがある死者であっても、その死者の「宗族」に属さない人に祟りを及ぼす場合もないわけではない。

²⁰ 漢人社会において、一般書物も民俗知識に含まれることについては、渡邊 1991 を参照。また、〈祖先〉に対する儀礼と狭義の〈鬼〉に対する儀礼の相違についても同書に詳しい。

なった。また、ある霊魂が社会内の緊張を表現するシンボルとなったり、それによって社会関係が操作されていることがあること、またそうしたことによってその霊魂についての意味付けが変化する場合があることも指摘されている (Shahar and Weller 1996:3)。

台湾の民間信仰にある程度の知識があれば、実際の個々の霊魂はその素性から判断すると、表13のような分類にはあてはめられない場合があることに気がつくはずである。例えば、漢人の世界には女性の〈神〉が多く見られる。「媽祖(天妃、天后あるいは天上聖母)」は、台湾において最も人気の高い〈神〉の一種であり、昨今では台湾のナショナリズムの象徴と考えられる側面も見られる程である(三尾裕子 2001a、2001c参照)。「観音菩薩」は、仏教起源の男性〈神〉であるが、中国の仏教では女性に転換され、やはり人気が高い。

「註生娘娘」は「臨水夫人」と同一の〈神〉であるといわれることも多いが、子授けなどに非常に霊験のある〈神〉として、一般の寺廟の多くに祀られている。しかし、これらの女性の〈神〉は、様々なレベルにおいて、先に挙げた〈神〉としての要件を欠いている。まず、これらに共通する要素としては、世俗のジェンダー・ヒエラルキーとの不一致が見られる。女性は、王朝時代の世俗社会においては、官僚としての官職を得ることはありえなかった。そこで、女性の〈神〉の権威を示すために、霊魂の世界では、妃、后、夫人といった皇帝の配偶者に相当する称号を与えている。また、「媽祖」や「観音菩薩」は、生涯結婚しなかったと信じられていたし、「臨水夫人」も、伝承では、結婚はしたものの自らの子はなさなかったとされている。このような点からいえば、このような女性たちは、父系親族イデオロギーの中において、反秩序的な存在であり、通常の人間の死後の扱いから言えば、帰すところのない〈鬼〉として恐れられる存在である。しかし、別稿(三尾裕子 1998b)ですでに検討したように、逆に、彼女たちは自らの子をなさなかったが故に、特定の父系親族集団の中に囲い込まれ、その集団の成員にのみ祭祀される存在ではなく、その異能性 - 媽祖における航海の守護、臨水夫人における子授けなど - により、広く不特定多数の人々から尊崇される存在となった²¹。

また、「観音菩薩」をはじめとして、何種類かの〈神〉は仏教起源の神である。世俗社会との対比で言えば、通常仏門に帰依した人間は世俗における栄達を望まず、世俗外における修行に没頭する存在である。それゆえ、仏教起源の〈神〉は、天界の官僚組織からは

²¹ この他、Baptandier 1996、Sangren 1983も参照されたい。

離脱している。むしろ、「観音菩薩」の場合には、官僚といった世俗的な権力から超越し、修行を積み、衆生を救済しようとしていることによって、〈神〉としてのパワーを得ているのであり、決して世俗の官僚の政治的な力のアナロジーとして考えられているのではない。また、1990年代に入って台湾において非常に人気を博している「済公」などは、仏教のコンテクストにおいても、異端者である。「済公」は「羅漢（釈迦の弟子で、仏教の修行において最高段階にある僧の称号）」のうちで中国生まれの二人のうちの一とされている。伝承によれば、彼は南宋時代浙江の出身で、出家して道済と名乗ったが、戒律を守らず、酒肉を好み、普段から気がふれたような振る舞いをしたという。しかし、一方では義に厚く、勇敢であり、人間界の不公平を正し、神通力も大であったため、人々から「済公」「済公活仏」「活菩薩」などと慕われたという。死後は〈神〉として人々から祀られ、また明清時代には『醉菩薩全伝』『評演済公伝』などの伝奇小説が書かれ、京劇の中にも『済公活仏』という演目があるなど、中国では人々から親しみをもって迎えられている（馬書田 1990:501-504）。台湾では、1990年前後から「大家樂」と呼ばれる宝くじをもとにしてつくられ賭け事がはやるようになったのと時を同じくして「済公」が賭けの当たり番号を占うのに長けていると考えられ、信仰者が激増した。台湾では、「済公」が憑依したシャーマンは、派手なつぎあてをした僧衣に身を包み、いつも酒瓶を持ち歩き、団扇でしきりに仰ぎながら酒を飲みつつふらふらと歩いていることから、視覚的にも普通の〈神〉とは異質であり、ごろつき、不良などのイメージが強い。しかし、敬遠され排除される存在というよりは、どちらかという人々はこれに対して親しみの感情を抱いているように見える。

このほか、「仙人」のように、世俗の政治から身を引き、修行を行ったことによってパワーを身につけた場合（Seidel, A. 1989-90）、また、父系的な親族理念を否定して、殷の紂王をかつぐ父親を殺そうとして周王を助けたが、にもかかわらず漢人社会で広く信仰されている「哪吒」（Sangren 1996）など、漢人社会の理想的な人間類型に当てはまらない〈神〉は、意外に多いのである。

これまであげた諸例は、女性、仏教的な背景など、“官僚としての〈神〉”モデルからは逸脱した〈神〉の存在を指摘したものであるが、一方ハイムズ（R. Hymes）は、一般に“官僚的”とみなされる〈神〉であっても、その対象に対して、人々がいかなる場合も官僚としてみなして接しているとは限らないことを、宋代の事例を使いながら論じている（Hymes 1996）。その結果、靈魂のヒエラルキーがかなり意識的に強調されている道教という文脈においてすら、道教の高位の〈神〉が、世俗で言えば官僚が踏むような手続きを

經ずに夢見などを通して人間に啓示を下すことがありうること、また、逆に祈りを捧げる人間が〈神〉に対して誓約を行うことによって、道士を経て文書を上程するといった官僚的な手続きをとらずに、直接〈神〉と交信する場合もあることを明らかにした。人間が〈神〉と個人的な関係を結ぶことによって、階層的な手順を踏む専門職の仲介を経るよりも〈神〉の靈驗という恩恵をより多く受けられる、という場合も多いという。

以上では、〈神〉として崇拝されている対象について、“官僚モデル”から逸脱した事例を挙げてきた。ところが、表13に示されているように“三位モデル”において画然とした差異があるように見える〈神〉と〈鬼〉とですら、実際には明確に境界を引くことが難しい連続的な存在である、という指摘もなされている。ジョーダン²²は、〈神〉〈祖先〉〈鬼〉の三つのカテゴリーについての類型化を指摘した最も初期の研究者の一人であるが、同じ書物の中で、あるインフォーマントの「生前非常に悪い行いをした〈鬼〉であっても死後良い行いをしようと決心するかもしれない。そうすれば、彼も〈神〉になれる。貧しい者でも豊かになりたいと願えば金持ちになることもできるのと同じことだ。」という説明をうけて、次のように記している (Jordan 1972:36)。

インフォーマントの概念化によれば、Goei²²と Shern²³の間には連続性があり、インフォーマント達は、二つを区分するように要求されれば、善悪以外には実質的差異はないと断言する。しかし、Shern は天界の階層の中で官吏として羨望される位置、つまり、昔の榮譽ある伝統の中での給与つきの閑職を占めると考えられている。一方、Goei はそのような榮譽を奪われており、日々惨めに腹黒い行いをして過ごす。

ジョーダンは、この点についてはそれ以上詳述してはいない。一方、ハレルは、〈鬼〉と〈神〉との連続性についていち早く注目し、より詳細な考察を行っている (Harrell 1974)。ハレルは、〈神〉と〈鬼〉とでは、意味付けが異なる上に、祭祀の方法も全く異なっているにもかかわらず、靈魂によっては、〈神〉と〈鬼〉の中間領域に位置するものがあり、それ

²² 中華民国における中国語（北京語）の公的なローマ字表記である「国語羅馬字」による「鬼」の表記。

²³ 中華民国における中国語（北京語）の公的なローマ字表記である「国語羅馬字」による「神」の表記。

らは次のような二種類に分類できるとした。まず、第一は、誰を埋葬したか不明になってしまった墓の骨であり、それらは、しばしば小さな「土地祠」のような祠に納められ、「有応公」と呼ばれる。無縁仏の骨が何柱にもなると、大きめの祠が建てられ、それらの祠は「大墓宮」「万善堂」などと呼ばれる。第二は、戦争や反逆的な行為の結果、自殺や戦死、殺害された人、あるいは子孫がないままになくなった人の魂で、これらの人々の骨をまつた祠も、「大墓宮」「万善堂」と呼ばれる。

ハレルが挙げている「有応公」の祠や「万善堂」「大墓宮」などは、無縁仏の骨を集めていることが多いため、墓地の周辺に建てられることが多い。また、一般の〈神〉を祀る廟に比べ、小規模で屋根などの装飾もかなり簡単である。また、建物に門がないのが特徴的である。即ち、〈神〉を祀っている廟の場合には、通常観音開きの廟門があり、そこには「門神」が描かれ、〈鬼〉の廟内への侵入を阻止していると言われている。ところが、「有応公」などを祀っている祠の場合には、門がないために、「三面壁」と呼ばれている。「三面壁」の祠は、廟とは異なり、靈験はあっても、廟の〈神〉のような官僚ポストに任命されていない、いわば非合法的な「小神」だと考えられている (Wang 1974:190)。このように、靈魂を納める建築物という点から、これらの存在は、〈鬼〉から〈神〉に一步近づいてはいるものの、天界の官僚としての〈神〉からは区別されていることがわかる。

ハレルの調査した北部台湾では、これらの祠にまつられている靈魂が果たして〈鬼〉と認識されているのか、〈神〉と認識されているのかは、個別のケースによって異なっている。ある靈魂には、人々は〈鬼〉としての祭祀を行うが、別の靈魂に対しては〈神〉に近い祀りかたをするし、場合によっては、〈神〉と全く同じ祭祀を行ったりもする。また、同一の靈魂に対して、人によって〈鬼〉か〈神〉かの解釈が異なる場合も見られる。ハレルによれば、台湾北部の三峡にちかい犁舌尾にまつられている「八人公」の場合には、その異常な死に方から考えれば、〈鬼〉であると考えられるにもかかわらず、人によって〈鬼〉として扱う人もいれば、〈神〉としてあがめる人もいる。「八人公」は、病気の治療に効くというが、逆に人を病に陥れることはないという。このため、〈神〉に対するがごとくに〈牲礼〉と〈金紙〉を供えて参拝する人もいる。しかし、他方では、やはり〈鬼〉とみなして「菜飯」と〈銀紙〉を供える人もいる (Harrell 1974)。

筆者の調査した雲林県のS村の周囲にもいくつかのこのようなタイプの靈魂が見られた。例えば、S村からほど近い、尖山村には、大廟と小廟の二種類の廟がある。大廟は、「元天宮」といい、「玄天上帝」と呼ばれる〈神〉を祀っている。小廟では「万姓爺」を祀ってい

る。「万姓爺」は、清嘉慶年間頃（1800年前後らしい）に水に流れてきた位牌であるので、かつては「水流公」といった。位牌は三回捨てたが、そのたびに雌犬が拾ってきてしまったので、この村に縁があるものと考えて廟を作り、神像も作ったという。〈筈〉で8月18日を祭の日とした。

大山村には、順天府という〈五府千歳〉を祭る廟がある。しかし、この他「烈悌宮」では、「春姑婆」と「旋伯公」をまつ。「旋伯公」は、大陸出身の人で、大山村のある人に雇われていた。ところが、いつのまにか亡くなり、人々は彼が死んだのを知らなかった。しかし、ある日、鎮安宮の〈五年王爺〉の神輿が出巡して、丘の上まで来たとき、死体が埋もれていることを発見したため、砂の丘をほったところ、彼の遺骨が出てきた。彼には子孫がなかったため、後に彼がある農民の夢枕に立ち、祠を建ててまつてくれるように要求したという。「春姑婆」は、地元では約200年くらい前の人で、11,12歳で嫁に行かずに亡くなったと言われている。よく人助けをするのでみんなから尊敬され、〈神〉になった。烈悌宮では5月25日に祭典が行われるが、この日は「春姑婆」の誕生日とされている。村人は、「春姑婆」がとても靈験があらたかであると信じている。たとえば、筆者が調査を行った年の一、二月頃この村出身で台北に就職している人が車を紛失したという。そこで、烈悌宮へ帰り、祈願したところ、「春姑婆」から台北の近くの山で見つかるだろう、と教えられた。実際、その後、しばらくしてから警察が、どこそこの山で見つかったと言って、車を返してくれたという。また、同じ年の五月、S村出身者で台北で仕事をしている人が、お金を郵便局でおろした後、無くしてしまったと行って烈悌宮へ来て〈筈〉したところ、二、三日で見つかるという託宣を得たが、実際四日目にみつかったという。この他、商売や事業は、烈悌宮でくじを引いてそのとおりにやるとうまくいくという。二、三年前、衣服の加工業をしているある人の夫がくじを引いたところ、「黄金も鉄と化す」と出た。つまり、損をする、という意味だと解釈できるので、夫は妻に事業をやめるように言ったのだが、彼女は反対を押し切って続けた。すると一ヶ月もすると負債がたまり、ミシンを売っても借金を払えないほどになってしまったという。

このように〈鬼〉だった靈魂が靈験を発揮することによって、人々からあがめられ、祠に納められて祀られたり、また靈魂の方から祠を建ててほしいと要求することは比較的良好なことと考えられている。しかもこうした靈魂は、祀られているうちに、次第に〈神〉として認識されるようになることも珍しくない。やはりS村からオートバイで数分のC村のはずれにある「陳姓公」は、まさに〈神〉か〈鬼〉かをめぐって村人の解釈がばらつい

ている例である。廟の建てられている場所は、墓地のある小山のふもとである。村人によれば、「陳姓公」は、もとは陳姓で後継ぎがいなかった人の靈魂を祀ったのが始まりだという。祠は、「土地公」祠や「有応公」の祠のように廟門のない「三面壁」の建物だが、一般の「有応公」の祠よりも規模は大きく、また廟の前庭も広く取られている。後継ぎのいなかった陳姓の人の靈魂を祀ったという経緯、墓のそばに祠が建てられたということから考えれば、これは〈鬼〉的な存在であるといつてよい。また、村人は中元節、清明節、大晦日、冬至などに供物を持って参拝に来るので、この点からも、「陳姓公」が〈鬼〉であることを裏付けている。しかし、他方で、これらの行事日とは別に、農曆の正月二十九日が「陳姓公」の聖誕日とされている。この時には、〈牲礼〉、果物、お菓子などを供えると言う。村では、かつては「張府千歳」という〈王爺〉が、村人すべてが拜む〈神〉として認められてきたが、現在では「張府千歳」は村の守護神の座を「陳姓公」に譲っているという。かつては、〈王爺〉は村には一、二尊しかなかったため、村人が皆で崇拜していたが、現在では多くの家に〈王爺〉像が祭られるようになったため、「張府千歳」の地位は相対的に低下し、「陳姓公」が取って代わったのだという。「陳姓公」は以前は紙の位牌しかなかったが、現在では神像も作られており、村人の中には、「陳姓公」はすでに〈神〉になっているから、中元節の祭祀は必要ない、と主張する人もいる。

台湾の南部でも、同一の靈魂に対して、〈鬼〉として祀る場合と〈神〉として祀る場合が見られる。次の事例は、筆者が1980年代中葉に屏東県琉球郷で出会った事例である。島の西側の小高い丘の上にあるL集落から歩いて二、三分の海沿いののがけの上にB祠という「有応公」の祠がある。この祠は、まだ蒸気などの動力船がなかった頃、琉球嶼の沖合いで船が転覆し、乗っていた100人以上の人が死亡したので、L集落の三兄弟が現在の祠の位置よりももう少し海沿いに祠を建てたのが始まりという。現在の祠は1967年に建て直されたもので、やはり「三面壁」で、中に入るには少し身を前にかがめれば入り口をくぐることができ、中には二、三人の人が入ることができる。この他この転覆した船には、もともと「媽祖」像が安置されていたので、これをL集落の中に持ち帰り、L姓のある家の中でL姓の守護神として祀っている。船が転覆した当初は、〈神〉を集落の中へ取り込み、非業の死を遂げた人々の靈魂については村はずれに祠を建てて崇りを避けようとしたものと思われる。ところが、現在では、この祠で行われる行事から、村人のこの祠の靈魂に対する二種類の異なる解釈を読み取ることができる。一つの解釈は、これを〈鬼〉として解釈するもので、主に中元節のときに可視化される。中元節で行う参拝は基本的には〈好

兄弟)と同じである。信者たちは、各家庭の軒先で(好兄弟)を祭祀するとともに、この祠にも供物を持ってくる。その際の供物は、調理された「菜飯」、線香、(銀紙)である。ただし、その中に時に(金紙)が混じっていることもある。他方の解釈は、これを(神)として解釈するもので、主に島の「観音菩薩」の聖誕を祝う祭典の一環として行われる演劇の奉納行事に見られる。この演劇奉納行事は、島で最も人気があり、島民のほとんどすべてが信者になっている観音廟の「観音菩薩」の聖誕を祝うものである。島にある諸廟あるいは、「観音菩薩」に特に加護を受けたと考える個人は、このときに廟あるいは個人の家に「観音菩薩」を招待し、演劇を奉納する。このときB祠でも演劇を奉納する。溺死者の霊魂を祀る廟が、「観音菩薩」を招待して劇を奉納するのは、彼らが、B祠の霊魂をすでに(神)的なものとして考えているからであるといえる。(神)が(鬼)に招待され、同席すると考えるならば、それはかなり異例のことであろう。また、演劇の奉納を主宰する組織は一般の(神)を祀る廟の組織と全く同じである。つまり、祭祀の責任者である(炉主)、それを補佐する(頭家)を毎年信者の間で(筈)で選び、祭祀運営のために分担金を各家から徴収するのである。また、このとき用いられる供物はやはり一般の(神)に対して供えられるのと同じ(三牲)と呼ばれる鶏肉、豚肉、魚である。この他、L集落の人々は、普段でも豊漁や家族の平安などを祈願しに出向く。結婚の前には、「天公」を拜むだけでなく、B祠にも出向き、供物を捧げ、報告をする。

C村や琉球嶼の事例は、我々に次のようなことを語っている。即ち、人々の間には、どのような霊魂を(神)とみなし、どのような霊魂を(鬼)とみなすかについての漠然とした了解はあるものの、個別の霊魂をいったいそのどちらに分類すればよいか、という場面に直面したとき、必ずしもいつも首尾一貫した判断が下されているとは限らない、ということだ。

これまで紹介してきた様々な例から、注目したいのは次の二点である。第一に、確かに、漢人の世界観では、人は死後も霊魂の世界において現世と同様、「玉皇上帝」を頂点とする中央から地方に到るまでの支配のシステムの中に組み込まれ、霊魂の資質によって、ある位置を与えられる。つまり、世俗の政治的なシステムとの並行関係で、霊魂の世界のシステムを理解する語りや装置が存在している。しかし、そのシステムの中のどこに個別の霊魂が位置付けられるかは、実は固定してはいない。ある時点においては、(鬼)としての資質が強調される霊魂でも、状況次第では、(神)のごとくに扱われたりする。第二には、霊

魂の世界では、現世において理想化された人間とは異なる一生を送ったとされる人間が〈神〉となる場合が見られる。むしろ、世俗においては反秩序的あるいは周辺的な存在が〈神〉となる場合が多い。“三位モデル”の理念型としての〈神〉ばかりではなく、〈鬼〉に近い〈神〉あるいは、現実の世界における理想の人間像を逆転した〈神〉にこそ、むしろ靈験を発揮するパワーがみなぎっていることもあるのである。

王朝期の中国では、皇帝を頂点とする支配者・官僚の権力をもって〈神〉の世界を説明することが、人々に現存する社会秩序を受け入れやすくさせる、という側面があったことは否めない。国教的地位を保っていた儒教の立場からすれば、儒教的な知識教養を備えた有徳の士大夫そして、科挙に合格した官僚こそが中国人にとっての理想として掲げられていた。それゆえ、〈神〉の世界が官僚とのパラレルとして語られることは、支配者のイデオロギーを補強したであろうし、儀礼実践を通して、人々に中国の社会システム内での権力への接近法を教授することにもなった (Ahern 1981)。つまり、民間の信仰も、国家のイデオロギーを強化、再生産させるという側面も大きかった。しかし、これまで述べてきたことをまとめておくと、宗教を社会構造の反映であるとするようなデュルケム流の見方や、宗教を支配者クラスの利害を維持強化するといった見方では、漢人社会における靈魂の世界の全体像を捉えることは不可能であることが了解されよう。

問題となるのは、世俗の政治的なシステムとの並行関係で、靈魂の世界のシステムを理解する語りや装置と、それらから逸脱する、あるいは正反対の靈魂の存在、あるいは社会の秩序とそれらの靈魂のパワーや人間世界への影響力とのあいだの矛盾をどう説明することがより妥当か、ということになってくる。つまり、構造が人々に受け入れられる、より一般的なシステムがあるという考え方を維持しつつも、そのなかで何らかの社会的な相互作用によって変異が生み出される可能性を捨象しないことが必要になってくる。

そこで、サングレン (Sangren 1987) は、ルイ・デュモンのカースト論にヒントを得て、このような漢人の靈魂に見られるパワーや靈験の概念を、世俗の政治的なシステムにのみ還元するのではなく、むしろ〈靈 lemg⁵〉即ち靈験 (efficacy) そのものに内在する原理という側面から解き明かそうとした。即ち、〈靈〉は〈陰 im¹〉と〈陽 iong⁵〉あるいは“秩序”と“反秩序”の仲立ちをする機能を持つものと規定する。〈陰〉と〈陽〉あるいは“秩序”と“反秩序”は、前者が肯定的要因、後者が否定的要因とみなされるのではなく、前者に優位を置きながらも相互補完的な要因とみなされる。また、どのような靈魂であって

も、その力は、〈陰〉と〈陽〉あるいは秩序と反秩序の相対的な力関係のバランスによって規定されるものである。それゆえ、〈神〉を即ち官僚とみなすといった、1対1の固定的な関係にはなりえないと論じた。つまり、同一の宗教的なシンボルであっても、異なる領域や文脈で、相対的に秩序・反秩序のどちらに傾く存在であるかは変わってくるのである。

サングレンは、次のように主張している。即ち集合表象は、組織や現実社会の制度の産物でもあり同時に、またその前提条件にもなる。つまり、集合表象と組織や社会制度は、社会・文化的再生産の中で弁証法的に結びつく。この弁証法的なプロセスは〈霊〉といった文化的鍵概念の分析を通してこそ記述することができる。〈霊〉は、社会組織の再生産の産物として、また土着の人々の歴史的な意識の表れとして理解しようと同時に、歴史・社会関係・〈霊〉の間の関係の文化的な構造が、伝統中国王朝による民衆の宗教儀礼の組み込みと言う点で、重要な役割を果たしている。

サングレンの指摘は、宗教的なシンボルを現世における人々のカテゴリーの類似物として解釈することよりも、秩序と反秩序を媒介する機能を持つ〈霊〉を付与された実体であると解釈することによって、国家的なシステムの正当性と、地域の宗教的な信仰における権威やパワーの発現との間の矛盾を説明している。ただし、筆者のフィールドにおける経験では、一般の民衆が、霊魂の持つ両義的な側面—例えば、女性でありながら、あるいは子孫を持たずに死亡しながら、神としての霊験が高いこと—を〈陰〉〈陽〉や秩序と反秩序といった述語で解釈しているとは考えられない。もちろん、彼らも、少なくとも〈陰〉〈陽〉については、一定程度の認識をもっている。例えば、〈鬼〉と〈神〉、女と男を〈陰〉と〈陽〉に対比させて語ることはある。しかし、このような〈陰〉〈陽〉の概念、また〈陰〉と〈陽〉のヒエラルキカルでありながら相互補完的な役割といったことを、論理的に操ることによって、〈鬼〉的な〈神〉の存在を説明するわけではない。宗教的な職能者あるいは、宗教的・哲学的なことに特別の興味を抱いている人でもなければ、台湾の一般の漢人の世界観は、サングレンが主張するほど首尾一貫した構造原理によって構成されているとは考えられない。漢人の宗教は、ドグマを確立し、信仰を決定付ける権威も教会も神政体制もない、非常にフレキシブルかつダイナミックな宗教である。また、日常的に個人が、宗教的なテキストに触れることも少ない。よって、個人は伝統や共同体の中に広まっている信仰の範囲内で、霊的な存在との実体験に基づいて自由に自分の信仰や実践のシステムを作ることができる。しかし、こうしたシステムは、一貫した完璧なシステムではない。ハレルも主張するように、彼らは論理的な一貫性よりも、実際的な霊験、つまり霊魂のパワーに関心を

持ち、個別の靈魂について、経験と地域社会のコンセンサスを判断の基準として、それをどう意味付けるかを決定していくのではないだろうか (Harrell 1974:203-206)。

漢人の民間信仰を理解するためには、陰陽といった哲学的ないしは抽象的な概念に還元するよりも、ある靈魂にまつわる伝承のなかで、その靈魂にどのような生前の行いがあったのか、人々がそれらの中のどの要素にどのような重みを与えていくのか、といったこと、またそれをどのような語彙を用いて語るのか、あるいは、どのような実践行為を通してそれを具象化しているのか、などを見る必要があると思われる。靈魂の分類においては、その意味を本質化するような内在的な原理があるというある程度の共通理解が人々の中にありながらも、社会と靈魂との相互作用によって、靈魂の意味内容が変化することもあるし、また逆に靈魂によって社会の側が操作されることもある。サングレンも、中国の〈神〉のパンテオンは、社会的な世界のモデルあるいは社会的な世界を説明するための単なる静態的なモデルではなく、社会関係について語ったりそれを再創造する複雑な言語であり、〈神〉〈祖先〉〈鬼〉は象徴的な実体であるとともに、文化的、社会的なオペレータとして理解されるべきであると強調している。また、構造主義的なアプローチにのみ依拠するのではなく、社会経済的なプロセスを十分に考慮することを強調しており、この点は筆者も重要な指摘と考える。

一方、ウェラーはヒル・ゲイツとともに、グラムシのヘゲモニー概念を使いながら、次のように論じている。ヘゲモニーの掌握は、統治階級も被統治階級も共有するイデオロギーを通して支配階級によってのみなされるのでもなく、エリートイデオロギーと農民イデオロギーとが別個に形成され、相互に交渉をもたないとして考えるのでもなく、様々なイデオロギーが常に刷新されたり再創造され、防御され、修正されたりすることによってなされると主張し、中国人の超自然界を理解するには、単に官僚制との並行関係だけではなく、より日常生活の経験へと掘り下げた検討を行う必要がある、と論じている (Gates and Weller 1987)。

ウェラーは以上の理論的な枠組みに従いながら、中国と台湾の事例を検討し、統治階級と被統治階級が、社会歴史的な文脈の中で、〈鬼〉と〈神〉の中間領域的な存在についてどのような解釈を与え、それらの靈魂がどのように扱われていったのかを論じている (Weller 1996)。

ウェラーは、まず 1840 年代の広西の事例を取り上げて次のように論じている。1840 年代の広西紫荆山では、「甘王」と呼ばれる神が人気を集めていた。しかし、「甘王」は、風

水師の「風水の良い場所に死体を埋めれば、高い地位に昇れる」という予言に従うために自分の母を殺して埋めたという経歴を持つ。その結果、彼は世俗において高い地位を手に入れ、死後は〈神〉として崇拜されることになった。この他この地方で影響力を有していた廟の〈神〉は、科挙試験に失敗した男がある女性と恋仲になり七日間二人で歌を歌った後死んだことに由来すると言われる「六鳥廟」の〈神〉や、未婚のまま子孫を生まずに亡くなった「劉大姑婆」等々、現世の理想となる人物とはほど遠い前歴を持つ神々であった。ウェラーは、この地域が元来山地で様々な少数民族が居住する地域であったため国家の支配が及びにくい地域であったことに加え、この時期の広西が太平天国の乱の発生により更に国家の統制が失われたために、〈神〉の世界においても、国家が認め、称揚する官僚モデルからはずれた〈神〉が誕生したとしている。

次にウェラーは、広西の事例との比較として、現代台湾における事例も検証している。台湾北部で現在非常に栄えている廟の一つである「十八王公廟」は今から約百年程前に浜辺に打ち上げられた船に乗っていた十七人の死体とその時まだ生きていた犬一匹を祀った廟である。当時、人々は十七人の死体と犬を埋め、そこに小さな祠を建てた。1960年代に入り、政府が核プラントを付近に建設することになって、祠を掘り返そうとしたところ、不吉な出来事が数々と起こったため、政府もその地を掘り返すことをあきらめ、廟の再建を認めた。これ以降、この廟は台湾で最も人気の高い廟のひとつに発展した。ウェラーによれば、国家の支配力が1840年代の広西のように脆弱でもないし、経済的にも貧困地帯でもない台湾で、十八王公のような官僚モデルに合致しない靈魂が人気を博す理由は次の二点にまとめられるという。即ち、第一に、1980年代以降の台湾の経済的な発展は、産業への投資、不動産売買、賭事、株の売買など個人主義的な理財傾向を促しており、そのため、〈神〉への祈願も、より個人の利益をかなえてくれる靈魂に対して行われるようになってきているという。従来信仰されてきた地域社会の〈神〉は、官僚モデルに沿ってはいたが、地域社会の安寧を司るものであり、個人の願望、特に賭事など濡れ手に粟のような形で財を得るやり方に〈神〉が手を貸すことはない、と信じられていた。そのため、より素性の卑しい〈鬼〉に近い靈魂への信仰が高まるという。第二には、台湾の国民党政府が宗教へのコントロールを殆ど行ってこなかった点である。帝政時代の中国では、広東における「媽祖」廟についてワトソンが分析したように(Watson, J. 1985)、地方の廟の信仰に対してエリートが媒介となって国家からの認証を獲得していた。またこのようにすることで、国家が民間信仰のあるべき姿をある程度コントロールしていたと言える。しかし、光復以後

の台湾では、政府は基本的には台湾漢人の民間信仰について黙認の姿勢をとったために、「十八王公」のような非業の死を遂げた死者の祠が壮麗な廟に変身し、全国的な人気を集めるようになったという。

以上の諸例から、我々は“三位モデル”について以下のことを確認しておこう。即ち、世俗の官僚制になぞらえられ、高い地位を与えられた〈神〉が信仰の対象となり、多くの信者を集めることもあるが、逆に反秩序的な存在、あるいは社会において周辺的な存在が〈神〉として祀られるケースがある。また、霊魂は、人々に現実社会の秩序を再確認させるだけではなく、現実の社会システムや人間関係に埋めこまれた緊張や裂け目、衝突、矛盾などを表現する装置でもある。

2. 三位と国家の宗教政策

ウェラーの示した広西や台湾の事例から、ある種の霊魂に対する信仰の流行は、国家による統制の及ばない範囲に属していることが明らかにされた。即ち、霊魂の世界の位階は、世俗の社会システムを宗教的に表現しているが、他方、霊魂は単に世俗によって権威を付与され、世俗のシステムを単純に反映するのみではなく、あるいは逆に世俗の権威を否定したり、それを黙殺することを表現する手段ともなる。ただし、中国の王朝下においては、伝統的に民間信仰は、国家的な権威との関係によって、その位置付けや信仰の盛衰が左右されてきたことも事実である。それを具体的に示す装置が、以下で述べる国家による〈神〉への封号の授与である。すなわち、〈神〉が天界の官僚として人々に意識される背景には、こうした世俗的な権力からの位階の授与があったのである。

中国では、近代以前においては、朝廷が宗教的な祭祀施設に関して一元的な統制を行うことを原則としてきた。すなわち、地方において祀られる寺廟は、「正祠」と「淫祠」に区分されていた。「正祠」とは、朝廷の指示で地方官衙が祀ることになっている祠廟で、朝廷が編纂する礼制の書物（即ち、「祀典」）に、そこでの祭儀が記載される類のものである一方、「淫祠」は民衆から信仰されている廟で、災いを避け、福をもたらすものとして人々から期待されていたものであるという（小島毅 1991）。しかし、実際には、「淫祠」の中には、官僚が祭祀を行う場所ではないにもかかわらず、朝廷から廟名や、「匾額」を与えられたり、そこで奉祀されている〈神〉に対して封号が与えられたりしているものがあつた。こうした〈神〉の中には、本来は祀るべき対象ではなかったにもかかわらず、地方で盛大に祭祀されたために、地方官によって奏請され、「祀典」に列せられたものもあるという

(劉枝萬 1994a:53-54)。これらは北宋期から始まった宗教政策により発生した現象であり、明洪武帝期から一時これらに対して無効が宣言されたものの、清乾隆年間以降、地方志などにこのような授与に関する記載が再度増加したという。このような朝廷から地方の廟や祭神への授与が行われた背景には、朝廷側に、増大する民間の寺廟に対して、廟名などの授与を通して一元的な管理を行おうという意図があったと考えられる(松本浩一 1986、小島毅 1991、1996)。また、地方の廟の側には、官祀ではないにしても、中央からの一定のお墨付きを受けた、ということが廟の権威付けに寄与した、ということができよう。

地域社会における信仰の隆盛が、地方エリートの媒介によって国家へ認知されていく過程については、ジェームズ・ワトソンが広東省の二つの郷における「天后²⁴」信仰の事例を挙げて考察している(Watson, J. 1985)。この中で、ワトソンによれば、「天后」が地域の社会的安定のシンボルとなっていることは、信仰の実践行為の中枢に関わる地方エリートの役割の重要性と関係しているという。つまり、彼らが、自らの廟やリネージが迷信あるいは反体制的なシンボルでなく正統な中国文化を継承していることを国家に認知させるように働きかけたことによって、それが中央に認められ、他方、国家の側は、「天后」信仰を通して、広東の人々を清の権威の及ぶテリトリーの中に取り込むことができた、という。更に、広東での「天后」信仰の拡大は、廟のある村の衛星村にあたる共同体が毎年廟の祭典時に一つの宗教的カテゴリーへの帰属を明らかにするという行為によって、実世界における政治的支配のメタファーとしても機能するのだという。モーリス・ブロックによれば、儀礼によるコミュニケーションの過程は、それらによりイデオロギイ的な言説が社会の理想型として生成され、権威の正当化に寄与するものであるといえるが(Bloch, M. 1974)、ワトソンの事例では、このようなエリートを通しての宗教シンボルの国家による認知は、一見地方レベルでの民間信仰が文化的アナーキーに見えても、実際には、国家がある種の政治的及び文化的統一性を民衆へ押し付けている点で、ブロックの主張と重なるであろう。しかし、それと同時に、民衆の側でも権力関係に従属することによってではあるが、彼らのシンボルを国家に引き受けさせていることも注意するべきであろう。

²⁴ 「天后」とは、「媽祖」のことである。昇天後の林默娘は、1123年に宋の高麗冊封使の海難に霊験を顕したので「順濟」の廟額を朝廷から下賜され、国家の祭祀にも組み込まれるようになった。後に、元の至元十八年(1281年)には「天妃」号を、また清の康熙二十三年(1684年)には「天后」号も授かった。これゆえ、「天后娘娘」「天上聖母」なども

「関帝」信仰の変遷について歴史的に考察したプラセンジット・ドゥアラ (Prasenjit Duara) も、民間信仰における国家からの封号授与が、地域エリートによる寺廟を通じた地域社会におけるリーダーシップの構築や維持と深く関わっている事を指摘している。つまり、地域社会のリーダーシップは、エリートによる寺廟への有形無形の保護—廟の建物の建築、修理資金の提供、廟の維持管理など—や寺廟儀礼の遂行によって可能になる。また、これらのエリートは、自らを、国家から祀典への位置付けを与えられている汎中国的に信仰されている「関帝」というシンボルに同一化させ、また自らの権威を正当化することができるのである (Duara Prasenjit 1988a, 1988b)。

さて、以上の中国における国家と神及び地域社会との関係を、台湾における状況に引きつけて考えてみたい。『大清律例』などの資料を検討した王見川によれば、清代の台湾における宗教政策においては、社稷や山川、聖帝、「関帝」、「媽祖」など祀典に記載された〈神〉の祭祀は許されていたが、〈王爺〉や「三山国王」など祀典に含められていなかった〈神〉についての信仰は、非常に厳しく禁止されていたという (王見川 1997:3-4)。

しかし、祀典に記載がある〈神〉であっても、個別の廟の性格、〈神〉の表象のされ方などによって、様々な差異化が見られたことが推測される。ワトソンは、同上の論文 (Watson, J. 1985) の中で、広東との対比で、台湾における「天后」(「媽祖」) 信仰に言及している。ワトソンの論文の前提は、人々は自分の利害を最もよく代表する廟に自らを結び付けるというものであった。即ち、広東の人々は、「天后」というシンボルが伝達するシンボリックイメージを知った上で、自らを「天后」と結び付けることによって、国家の権威に服従しつつ、自らの属する地域の社会、文化の正統性をも顕示することができた。一方、清代の台湾においては、官僚は台湾という未開の地を文明化させることを自らのミッションの一部と考えていた為に、例えば中部の鹿港に官立の「天后」廟を建立した。ところが、民間でも「天后」が「媽祖」という名称によって廟にまつられた。しかも、民間の「媽祖」廟の方が圧倒的に信者の数が多く、巡礼のセンターとして栄えることになった。ワトソンはこのような現象を広東の事例と矛盾しているとし、その原因を台湾の歴史の特異性によると示唆しているが、詳細についてはあまり検討を加えていない。ただ、台湾への移住民は、国家の認可する文化的象徴を受容するのではなく、自らの独立性を具現化したものとして、「天后」を「媽祖」と呼び、民間の廟として奉祀したのであろう、と述べている。「天

呼ばれる。

后」という呼称は、天における皇后、という意味であるから、天界のヒエラルキーを世俗のそれとのアナロジーで考える傾向がある漢人の世界観のコンテキストにおいては、「媽祖」を「天后」と呼ぶことは、それによって国家の世俗的な秩序も承認したことになると考えられる。ワトソンに倣えば、台湾の人々が「天后」ではなく「媽祖」という呼称を用いたということは、国家権力に裏打ちされた秩序から自ら距離を置いていたと見なすことが可能である。

また、清代の地方誌を分析して台湾における〈神〉と国家との関係を考察した陳杏枝によれば、清代に台湾においてはいくつかの廟が官立のものとして建立されたものの、それらはどれも次第に衰退したのに対し、民間の廟のなかに繁栄したものが多かったため、政府はそれらの廟にかかわっている地域エリートとの協力関係を築く必要から、民間の廟に対してもその存在を無視あるいは否定する事が出来なかったという (Chen, Hsinchih 1995)。陳杏枝が分析の対象とした〈神〉は、史料として記載が残っている地方志を基礎としているため、民間の手によって建てられた廟とはいえ、そこでまつられているのは「媽祖」、「関帝」、「玉皇上帝」、「観音菩薩」など、国家の「祀典」に記載されたものや仏教起源のものなどである。このように国家の側で廟を建ててまつることが可能な〈神〉であっても、官立廟よりも国家から疎遠な民間による廟が人心を掴んでいた。

以上のことを〈王爺〉にひきつければ、次のような事が考えられよう。即ち、官祀の廟が建立される可能性もなく、「祀典」にも組み入れられず、好ましからざる信仰として抑圧の対象となった〈王爺〉の場合には、国家との間に横たわる距離が、台湾での信仰の隆盛と関わっていた、と。

〈王爺〉を信仰する人々と国家との関係性は、日本統治期に入ると、以下で述べるように「迷信」打破を目指す総督府の方針の中で、象徴的な役割を与えられるようになった。もちろん、日本植民地になってから以降は、政府が「祀典」にのっとり、中国的な〈神〉に対して公的な祭祀を行うことはなくなったため、「祀典」に掲載されているか否かは、信仰を認めるか否かとは無関係になった。日本は、近代的な植民地体制を台湾に確立するために、宗教政策の面で清朝とは異なる様々な新しい施策を実行した。まず、総督府が行ったのは、土地の把握を通しての寺廟へのコントロールである。伝統王朝が台湾を支配した清代においても、典礼や戸律によって、宗教的な建造物の設立に関しては、その濫設を禁じていたが、しかし実際には台湾ではこうした規定は守られず、農村にも広く官許を得ていない大小の寺廟が乱立し、〈神〉あるいは廟宇の名において、付属する不動産の地券が発行されていた。

しかし、日本が台湾を植民地にしてから以降は、こうした慣行を改め、総督府は、明治三十二年（1899年）六月の府例第47号（改正大正十一年第145号、昭和第六号）“寺院教務諸説教所建立配合規則”により寺廟の存在を公的に承認しつつ、同年の府令第59号（1899年7月）によって、地方長官の許可を受けなければ社寺廟宇の設立や統廃合、名称の変更、移転をすることができないとした（臨時台湾旧慣調査会編 1983 『台湾私法』第一巻下（第一編第四章第五節）343ページ、「台湾宗教法令集」 『南瀛仏教』11(1):47 1933年）。また、明治38年（1905年）の府令84号により、寺廟の処分や寺廟を担保の目的に供する時には、信者総代二名以上が連署した上で、台湾総督の許可を受けることが定められるなど、総督府は、領台当初から台湾の寺廟への管理統制を行うことを意図していた（『台湾宗教法令集』 『南瀛仏教』11(1):43、1933年）。

ただし、当時総督府が問題としていたのは、必ずしも台湾漢民族の宗教信仰の中身そのものであったわけではないと考えられる。総督府は、明治二十九年（1896年）に樺山総督による諭告を出し、寺廟を「信仰尊崇の結果徳義の標準秩序の本源にして治民保安の上に於いて欠くべからざるもの」（宮本延人 1988:41）であると認め、寺廟の建物や神像、什器などを破壊・損傷しないように注意を喚起した。もちろん、日本政府にとっては、中国古来の文武の功のある人物を〈神〉として祀る信仰が、人々に日本への忠誠を誓わせるにあたって障害となる可能性を否定していたわけではない。そのためにも宗教の自由を基本的には認めたとしても、一定程度の規制も必要だと考えたのであろう。しかし、より全台湾的な視野に立てば、当時の総督府にとっては、台湾における土地の利用形態を把握することによって、台湾のあらゆる所有形態の土地からの租税の吸い上げをいかに有効になしうるのか、が重要であったと考えられよう。廟あるいは廟神の名義あるいは信者の名義などによって所有されている宗教信仰とかかわる不動産を把握することは、このような大きな枠組みの中で構想されたと考えられる。総督府が領台後間もない頃に実施した台湾旧慣調査では、さまざまな土地に関する法慣行の実態調査の中に、宗教にかかわる調査が含まれており、その調査結果は、臨時台湾旧慣調査会の編により、『台湾私法』（1911[1983]）第一巻下（第一篇第四章第五節）に収められている²⁵。もちろん、総督府は、土地の把握に努めることで単に租税を確保することができるという経済的な目的を達成するほかに、

²⁵ この他、第2巻上第二編人事においては、第二節品性の第三款にも「宗教」という項目が立てられ、宗教の種類、信徒（主に、僧侶や〈童乩〉）や機関、団体、営造物などについて記載されている。

廟の財産を把握しておくことによって、宗教を精神的な中核として日本の統治に対して抵抗運動が組織化される可能性がいくにあるかを、事前にチェックすることにもなると当然考えたであろう。総督府は、領台当初は台湾民衆との確執を増大させることを嫌って、旧慣による信仰に寛大であったといわれるが、宗教的な観念とは直接関わらない部分を注意深く利用しつつ、着実に状況把握につとめたといつてよいだろう。

しかし、総督府の寺廟把握は、必ずしも当初から順調に進んだわけでもなかったようだ。『台湾総督府事務成績提要』には、明治 35 年（1902 年）より、島内のいわゆる“旧慣による社寺廟宇”の数が記載されているが、実際には、明治 42 年（1909 年）から急激に寺廟の数が増えており、これに関して、前年即ち明治 41 年（1908 年）から寺廟台帳を整理するようになったために、従来の調査漏れが多数発見された、と注記がなされている。つまり、土地調査といういわば側面からの宗教把握であっても、必ずしも当初から万全であったとは言い難かった（台湾総督府 1985 [原本：1897-1944]）。

ところで、総督府が領台の比較的初期から踏み込んで規制を行おうとしたのは、寺廟そのものよりも、〈童乩〉と呼ばれるシャーマンであった。総督府は、〈童乩〉が、風俗を乱したり、民衆の迷信をあおり、謠言を放つて世間を騒がせるおそれがあるとして、明治 41 年（1908 年）に“台湾違警例”を施行し、これを禁止した（井出季和太 1937[1988:65]、原房助 1932[1969:71]）。すなわち、「妄りに吉凶・禍福を説き、又は加持・祈祷・符呪等をし若は守札の類を授与して人を惑わすもの、病者に対し禁厭・祈祷・符呪等をなし又は神符・神水を与え医療を妨げる行為あるもの、及祭典・祈祷のため故に自己の身体を傷つけるもの（挿鉄・剖腹の類）を禁止」（武内貞義 1914:1014）したのである。〈童乩〉は、総督府にとっては人々を惑わし、社会不安ある場合には動乱を引き起こす元凶になりうると見なされ、警戒されたのである（臨時台湾旧慣調査会 1911『台湾私法』第 2 卷上：282-286、台湾総督府 1919[1993:102]、井出季和太 1937[1988:64-64]）。そこで問題となったのは、当時〈童乩〉の活動が、しばしば〈王爺〉に深くかかわるものとして警戒された点である。日本統治時代、総督府で宗教関係の職務に関わった曾景来は、その著書において、「台湾の寺廟と其の対策」と題した一章をものしている。そこにおいては、当時の台湾本島人の中で信仰されていた神格として、「玉皇上帝」、「閔帝」、「媽祖」など 44 種類を紹介している。その中で〈王爺〉は、無縁仏から転化した「有応公」や「太子爺」、「仙公（呂洞賓）」などととも「邪神」と明記され、特に〈王爺〉だけは唯一「時代的に見ても存続の必要な神」として明確に排除すべき対象とみなした（曾 1938:10-13）。更に、

〈王爺〉に関して記述した一章では、〈王爺〉が邪神として廃絶すべきである理由は、その起源ゆえではなく、それが〈童乩〉に利用されているため、台湾の迷信の中でも特に悪質なものになっているからである、としている。曾によれば、〈童乩〉の守護神はほとんどが〈王爺〉であり、〈童乩〉が〈王爺〉の託宣と称して〈王爺〉廟の建立を人々に促す事例が多々見られること（曾景来 1938:133-134）や、「時々現れては種種の迷信の種をまき、妖言を放って民衆を騒がせたりする」と主張している（曾景来 1938:130）。

1930年代後半から旧慣による寺廟の統合や廃絶などを目的とした「寺廟整理」が行われたのは有名であるが、その行き過ぎが日本国内の帝国議会などで問題とされた。そこで、その実態を調査するように総督府から依頼されたのが宮本延人である。彼は、台湾の人々の民間信仰に対して比較的中立的な立場を取っていたと思われるが、しかし、その宮本も、〈王爺〉は、〈童乩〉がもっともよく利用する神であり、人をのろい、妖言で人を惑わせると述べ、〈王爺〉廟や「有応公」廟は、陰惨で、堂内に入ると妖気が立ち上り、「淫祠邪教と云ふ文字を実際に体験するが如きもの」があると感想を記している（宮本延人 1988:37）。劉建仁によれば、日本時代には、〈童乩〉に関して警察の取り締まりが厳しく、第二次世界大戦の頃には、〈童乩〉はほとんどいなくなり、〈王爺〉廟も訪れる人がいなくなって荒廃したという（劉建仁 1968:78）。

しかし、日本が第二次世界大戦に敗戦し、台湾を放棄すると、再び〈童乩〉が出現し、それにとまって〈王爺〉信仰も復興し、瞬く間に戦前以上の勢いを得るようになったという（劉建仁 1967:78）。戦後に台湾を接收した国民党政府は、民間信仰一般に対して1948年に「査禁民間不良習俗」法令を出し、占いや巫覡を行う者、邪教を奉じて人々を惑わす者、淫神を奉じて財を搾り取る者、社壇を設立して降鸞扶乩²⁶を行うもの、迎神賽会を挙行する者を取り締まろうとした。巫覡については、発覚した場合には強制的に別の“正当な職業”に改めさせることが規定された（何鳳嬌編 1996:1-4）。1963年には、「台湾省改善民間習俗弁法」が公布され、「中元普度」は農曆七月十五日に一日だけ全省統一的に行うこと、寺廟等の祭典は毎年一回だけとし、もし同じ郷鎮市区に同じ神を祭る廟があれば、合併して祭りを挙行すること、供物として豚や羊を丸ごと出すのは、各廟単位でそれぞれ一頭とすること、「冥紙（紙銭）」はなるべく節約して将来的には廃止すること、祭典日の

²⁶ 日本のこっくりさんに似た「自動筆記」の一種。Y字型あるいはT字型の桃や柳の枝でできた「乩筆」を一人あるいは二人で支える。神が降臨すると、「乩筆」の先についている突起で砂や線香の灰が撒かれた「沙盤」に字のようなものを書いて託宣する。

演劇はその日一日限りとすること、祭典の日に宴席を張る場合には、一戸あたり三席を上限とすること、などが規定された（何鳳嬌編 1996:5-7）。しかし、巫覡や迎神賽会等は、人々の地域生活に密着した寺廟の信仰に関わる活動であり、また一年の生活サイクルに組み込まれてきた活動であった為に、実質的には取り締まることは不可能であった（王見川 1998:11）。「台湾省改善民間習俗弁法」については、当時例えば、「苗栗県長（県知事）」から、同一郷鎮市区の同一神をまつる寺廟が合併して祭を行うことは、それぞれの寺廟で信者の組織が異なることから難しいこと、豚や羊を殺して供物とすることをやめさせるには、それに代わる新しい方式の〈神〉を敬う観念を人々に植え付けてからでないと難しいことなど、実現性に乏しいことが指摘された（何鳳嬌編 1996:7-8）²⁷。戦後の国民党政府は、特に〈王爺〉廟をターゲットにした取締りを行ったわけではなかったが、董芳苑によれば、民主化が行われる以前の国民党政府は、中原文化こそが尊重するに値する文化であるとして、台湾の民間信仰を辺境の地方文化としてコントロールしようとしたという（董芳苑 1996:58）。

以上述べてきたように、清代においては、官立の廟よりも民間で建立された廟に信者が集まったことに表われるように、民間の祭祀は、国家との距離を保ちつつ維持された。日本時代に入ると、総督府は、旧慣による信仰を当初は温存しようとしたが、〈王爺〉については〈童乩〉と密接な関係にあるとみなし、これを“迷信”の最たるものとして、廃絶すべきものの筆頭に挙げた。光復後は、〈王爺〉のみがターゲットとされることはなかったが、それを含む民間信仰や習俗全体が改善すべき対象となり、できるだけ祭典の回数や日数を減らし、供物を簡素化することが求められた。しかし、〈王爺〉信仰は、主に日本時代を中心とした廃絶への圧力にもかかわらず、衰えることはなく、人々は、日本植民地期、民国期を通じて、国家の認可する何らか別の文化的象徴を受容するのでもなく、また自らの信奉する象徴を少なくとも結果的には国家に認可させることもないままに、国家との距離を保ちつつ信仰を維持しつづけたといえるだろう。

以上のことから推測されることは、台湾では、廟という政治的権力との結合、分離が具

²⁷ この他、同様の意見を彰化県長も表明している（何鳳嬌編 1996:10-11）。ただし、このままの規定でよしとする台中市長（何鳳嬌編 1996:14）陽明山管理局長（何鳳嬌編 1996:19）、また、より厳しい罰則規定を設けることを提案した桃園県長のような例（何鳳嬌編 1996:10-11）もある。

現化される場において、国家が公認する廟の宗教的シンボルを選択したりその宗教シンボルに関わる儀礼を行うと言うのではなく、むしろ、国家との支配—従属関係から独立しようとする指向性を読み取ることができるかもしれない点である。とすれば、台湾における〈王爺〉という〈鬼〉にも比定できる「淫祀」が清代以降殊のほか隆盛を極めた事実は、まさに彼らにとっては、〈王爺〉に自らを結び付けることが、彼らの利害を最もよく代表し、あるいは彼らが国家という権威から一定程度の距離を置くことの表現（あるいは、国家による台湾統治が名目的なものに過ぎなかった為に、むしろ国家の方から突き放されていたことの表現）として最もふさわしかったことを示しているのではないか。清代に馬鳴山及びその周囲の複数の村落の村民達は、国家によって用意されていた存在を正当化する装置—即ち、「封号」や「祀典」など—を与えられていない〈王爺〉を自らのシンボルとして受け入れ、それを維持してきたのである。

以上、本章では、これまで欧米の人類学者を中心に構築されてきた台湾漢人の民間信仰における靈魂観を〈神〉〈祖先〉〈鬼〉の三分類をキーワードとして再考した。また、こうした三位観を支えてきた国家による信仰への関与についても概観した。これらの先行研究から明らかになったことは、漢人は死後、〈神〉〈祖先〉〈鬼〉といった靈魂に分類され、靈魂の世界における「玉皇上帝」を頂点とする官僚支配のシステムの中に組み込まれると信じられているものの、その世界は、単純に現世に対応する物ではなく、あるいは現世の秩序観を再確認し、維持強化するとは限らず、むしろ現実の世界の権力との関係について語ったり、それを操作したりする複雑な言語であり、〈神〉〈祖先〉〈鬼〉は象徴的な実体であるとともに、文化的、社会的なオペレータとして理解されるべきであるということである。ただし、靈魂がいかに関社会や政治権力と関係を切り結んでいるかを考察するには、靈魂に付与されている伝承や人々の実践的な行為を通して把握していく努力が必要であること、またそのようなロジックを作用させる社会的あるいは歴史的な諸条件の中から、宗教的なシンボルの意味付けを立ち上がらせていくことが必要である。

そこで、以下では、S村及びその周辺地域において、〈鬼〉と〈神〉との相違について、人々が如何に観念し、両者がこの世の人々に与える効果（プラス、マイナスを含め）にどのような違いがあると考えているのかを検討し、次に1980年代後半から台湾で流行するようになった賭け事について、その予想を行う靈魂の位置付けの変容を取り上げて、漢人の世界観における靈魂の動態性について、一つの解答を提示してみたい。さらに、それを

もとに、すでに〈鬼〉から〈神〉への階梯を駆け上がってしまった〈王爺〉がなぜ、またどのように〈神〉になり、現在の信者たちにどのように認識されているのかを考察している。

3. 祟りから霊験へ

まず、S村のG姓の男性の次の言葉から紹介したい。彼は、当時S村の小学校の校長をしていた。学校長は、当然ながら村ではエリートの部類に入る人である。彼は、筆者がフィールドに入って間もない頃、〈五年王爺〉の〈神〉的な側面と、他方で〈鬼〉のように凶暴な性格も持ち合わせていることに興味を持っていることを話したところ、以下のような説明をしてくれた。

「〈神〉と〈鬼〉は同じものだが、〈神〉は生前良い行いをした人さ。〈鬼〉は生前必ずしも良いことはしていない。しかし、人を助ければ〈神〉になれる。ただし〈有求必応 iu²-kiu⁵-pit⁸-eng³）だと、これは〈正神 chiaⁿ⁵-sin⁵）ではなく〈邪神 sia⁵-sin⁵）だ。〈正神〉は良い願いは叶えてくれるが、そうでない願いは叶えない。」

つまり、彼は〈神〉は生前の行状が良いことが必要だが、〈鬼〉はそうとは限らない、と述べている。これはおおむねウルフらの三位モデルに沿った解釈である。しかし、〈鬼〉でも死後の功績いかんでは、〈神〉になれる、とも考えており、〈鬼〉が〈神〉化する可能性を信じている。ただし、〈神〉も〈正神〉と〈邪神〉の二種類に分けられ、〈正神〉は人の願いの良し悪しを判断して、助けてくれるかどうかを決めるが、〈邪神〉は、求めがあれば良し悪しを考えずになんかしてくれる、としている。〈有求必応〉とは、すなわち「有応公」や「大衆爺」などのことを指している。

「有応公」が、〈神〉と〈鬼〉との中間的存在であるということは、可視化されている。つまり、通常墓地の一角に作られた祠に祀られており、その立地という点では、〈神〉よりも〈祖先〉や〈鬼〉に近いが、一方専用の祠がある、と言う点においては〈神〉に近い。また、「有応公」はS村の人々の評価という点でも、あいまい性を持っている。例えば、あるインフォーマントは、「義民公」や「有応公」は、正式な称号はないが、忠義の精神があるので、〈神〉といえる、と述べている。このように「有応公」を「義民公」と同様に位置付けているのは、興味深い。「有応公」が忠義の精神によって亡くなった人であるケース

はまったくないとはいえないだろうが、決して普遍的ではない。ただ、「有応公」が特定の祭祀する子孫をもたない怨魂だが、しかるべく埋葬され、祠にまつられているというレベルとの関連で、忠義の精神を持ち合わせた「義民公」と同列に考えられていることは、注意しておきたい。

一方、当時「温府王爺」の炉主をしていた K 氏は、「有応公」には崇りがある、と考えていた。彼は、〈神〉自身が人に崇りを及ぼすような事はしない、という。もちろん、〈神〉も時には悪い事をするけれども、それは彼の軍兵がするのであって、〈神〉自身のせいではない、という。彼の考え方からすれば、「有応公」は崇りがあることから〈神〉の部類には入らないようだ。

「温府王爺」を中国大陸から連れてきた O 姓の子孫も、「有応公」を〈神〉とは認めていないようだ。彼の説明によれば、「有応公」は〈冲犯（あるいは「衝犯」） chhiong¹-hoan⁷〉するという。「有応公」は人の骨をまつているのだから〈鬼〉だという。そして、人をからかったりいじめたりする。こういう靈魂は、お金がないので、人の世に出てきていたずらをするので、そのような時は〈神〉が出てきて「有応公」と談判し、金紙や経衣を焼いて、彼らを去らせなければならない。他方、「義民公」は〈冲犯〉しない。なぜなら、土匪を破って死んだ人で、人のために尽くしたからである。彼の説明から判断すれば、〈神〉と〈鬼〉の違いの一つは、〈冲犯〉するかどうか、であり、その判断の根拠となるのは、やはり生前の行状であろう。「有応公」を“人の骨”と言っているのは、おそらく〈神〉としてまつられるに値する生前の行いもなく、また〈祖先〉にもなれなかった無祀の靈魂のことを指しているものと思われる。

〈冲犯〉とは“崇り”、“さわり”という日本語に相当するものと考えられる。たとえば、S 村で筆者の隣人だった、ある 50 歳代の夫婦が、ある日道端で線香をともし、〈銀紙〉を焼いていた。というのも、最近妻の体調が思わしくないので、村に住むある法師に見てもらったところ、何かの〈鬼〉が〈冲犯〉しているので、戸口で〈鬼〉を拜むようにと指示されたと言う。

また、「八家将」もよく子供に〈冲犯〉するという。「八家将」は、祭のときに登場する八人の武神の陣頭で、若い青年が扮している事が多い。顔に隈取りをして、恐ろしい形相をしている事が多く、手には団扇は剣を持ち、刑具などを持つ「使役」を伴っている。〈童乩〉に似て靈が憑依している場合も多く、また法力が強く、罪人を裁く司法的な役割を果たす武の〈神〉の〈陣頭〉といわれている。懲悪者としての任務ゆえに、非常に恐れられ

ると同時に、またその絶大な法力ゆえに、彼等が練り歩くと厄祓いとなるとの考えられている。ただし、彼等の力は、他方では〈沖犯〉となりうる、と考えられている点には注意が必要である。つまり、彼等が悪と見なせば、その内容を問わずに厳しく処罰に及ぶ、という性格ゆえに、厄祓いであったはずの彼等の力が、逆に厄、あるいは祟りとして認識される原因にもなっているのである。

さて、これまで〈鬼〉の祟りについて、S村の人々の語りを中心に考えてきた。「有応公」は、生前に善行を施したのではない人の骨をまつたという由来ゆえに〈鬼〉であると考えられやすいが、しかるべくまつられれば〈神〉とも考えられる場合もある。また、〈鬼〉であるか否かは、この世の人々に祟り(〈沖犯〉)を及ぼすか否かとも関わっている。更に、「有応公」は、〈神〉とはいっても、〈正神〉ではなく、〈邪神〉であると考えられやすい。それは、「有応公」が〈有求必応〉すなわち、人間の願いの善悪を考えず、どんな願いでも聞き入れてしまうからである。また、「義民公」が「有応公」の位置付けを考える上で、比較の基準にされていることから、地位と言う点でも性格と言う点でも比較的近いものと認識されているようだ。しかし、「義民公」の場合には、「有応公」同様この世に恨みを抱いている、と考えられる一方で、忠義の精神を発揮したために、「有応公」よりは〈神〉として認識されやすいようである。また、「義民公」の場合には、祟りを及ぼすとは考えられていないことから、「義民公」は「有応公」と比べて〈神〉として認識される傾向が強いと言えるだろう²⁸。

S村の人々は、〈鬼〉には祟りがある、というが、〈鬼〉でも〈神〉になれば、祟る事はなくなるともいう。つまり、〈鬼〉だったものを〈神〉にする方法があるのである。

以下は、S村のL姓の家で〈鬼〉が「元帥」という〈神〉としてまつられるようになった事例である。L姓の家では、あるとき、父親がどこからか陶器で出来た仏像を拾ってきて拝んでいた。ところが、家庭に良くない事が続いたので、村に住む〈童乩〉に〈問神〉

²⁸ 「義民公」が〈神〉と〈鬼〉の境界領域に位置付けられていることについては、劉還月による次のような事例が興味深い(劉還月 1999)。客家人は、しばしば客家という漢人のサブ・エスニック・アイデンティティを「義民公」と結び付けて考える傾向がある。そのためか、客家人は「義民公」を〈神〉として位置付けようと雑誌などのメディアを通して宣伝しようとする。しかし、「義民公」を一般の〈神〉と同等に考える事は、社会通念にはなじまず、客家人の宣伝は今一つ効果を発揮しないという。

したところ、拾ってきた仏像に邪が取りついている、といわれた。そこで、その仏像を捨てて、その代わりに何か拝んだ方がいいだろうか、と「媽祖」に聞いたところ、彼の伯父が若死にして〈神〉に成りたがっているので、祀ってやるようにといわれた。伯父は、「元帥」と名乗る神に成り、彼の魂は時々、L家の息子に憑依するようになった。この息子には、「太子爺」も憑依していたので、彼は二種類の〈神〉の〈童胤〉となった。〈神〉に成ってから、この伯父の命日には祭祀をしなくなり、代わりに「元帥」の誕生日を祝うようになった。この〈神〉は、自発的に降臨して託宣するときには良く当たるが、例えば人が「大家樂」という宝くじから作った賭けの当たり番号を占うように頼むとあたらないので、〈童胤〉の妻は、他所の人にはなかなか〈問神〉させていない。

次の事例は、S村出身の女性が「李仙姑（仮名）」という〈神〉になった事例である。彼女が如何にして亡くなったかは不明だが、その骨はO村に埋められていたようである。彼女は亡くなった後、時々顕霊し、骨のありかを告げて、掘り上げてくれるように、と要求した。指定された場所を何度か捜してみたが、なかなか見つからなかったところ、ある時骨を掘り出す事が出来た。ところが、それは彼女の骨の半分だけであった。というのも、骨が埋まっていた場所は畑になっていて、既に耕してしまっていたからだと言う。残りの骨はいくら捜しても出てこず、そのためか、畑の持ち主は半身不随になってしまったという。そこで、残りの骨も必ず捜して埋めるので、治して欲しい、と頼んだところ、骨の主はこの申し出を認めてくれなかった。しかたなく、畑の主は、あるだけの骨をとりあえず骨壺に入れて拝んだところ、これがよく託宣をするようになり、特に「大家樂」の当たり番号が出ると言うので、多くの人が詰め掛けるようになり、お賽銭も増えて行った。そこで、信者たちが集まった寄付で廟を建てようとしたところ、骨の主は、「私の廟の代わりに〈王爺〉の廟を建てて欲しい」と要求した。人々は、O村で他の場所にあった〈五府王爺〉の廟を風水が良いと言われた丘の上に作ることにし、その脇に「李仙姑」の祠を作った。この「李仙姑」がいったい誰なのか、実は良く分からなかったが、S村に行って聞けばわかる、と託宣されたため調べたところ、S村に彼女と同姓同名の人がいたので、おそらく、この人の祖先であるだろうということがようやくわかったという。

この事例では、「李仙姑」が生前どのような人物であったのか、またどの様にして亡くなったのかは不明である。ただ、骨が埋まっていた場所が畑であったということから考えれば、祀ってくれる子孫がいなくなってしまってからかなりの時間を経た人の骨だと考えられる。このことから考えれば、彼女が〈鬼〉となって畑の持ち主に祟ったものと思われる。

ところが、半分とはいえ、その骨を拾い上げてきちんと祭祀をしたことによって、人々に崇めるのではなく、靈験を顕わすようになったことから、〈鬼〉は〈神〉への道を歩み始めた。

「有応公」についての村人の「きちんとしかるべく埋葬してあれば、〈鬼〉ではない」という語りと符合する一例である。

以上の事例及び前章で紹介した諸事例から、我々は、「有応公」の両義的な性格を読み取ることができよう。即ち、その存在自体は、放置しておけば崇るという点で反秩序的で危険であるが、祠を作って祀ることで〈神〉にもなりうる。また、「有応公」は、そもそもは無祀の骨であったから〈鬼〉としての起源を背負っている。それゆえ、墓ではなく祠が建てられるものの、その立地は、しばしば墓地の近くであり、一般の〈神〉の廟が建てられる場所とは異なっている。祭礼のための組織をもつこともあるが、祭礼が行われる時期は、旧暦の7月が含まれていることもあるし、供物の中に〈銀紙〉が含まれていることもある。しかし、靈験を顕すようになるにつれ、人々の意識は、〈神〉に近づき、神像が作られることもある。しかし、その靈験のあり様は、人々の願かけの善悪を考慮しないと言う点で、〈神〉と異なっており、しばしば反社会的、反秩序的な要求にも答えてしまうという。

以上のような「有応公」の〈神〉と〈鬼〉との両義的あるいは境界的な性格は、危険な“力”となりうるが、こうしたことは、漢人社会に限らず、他の多くの社会においてしばしばみられることである。ある社会の中での民俗的な分類体系の中で、中間的で境界に位置するあいまいな存在は、危険性を帯びていると同時に、時には神聖さを帯び、全く正反対の象徴的な価値を付与される存在になりうることは、例えばメアリー・ダグラスなどの研究によっても指摘されている（ダグラス 1985）。ダグラスに依れば、構造や権力の中心の成立には、その対極に反秩序的なものが文化的に定義されていることが必要であるという。ところが、文化的に定義された方法によって世界の事物を分類して行く際に、分類が難しい曖昧なものあるいは異例のものに直面する。そこで、このような曖昧なものや異例なものは、危険なものとして、何らかの方法で解釈されたり、正しい分類の中に取り入れる事で管理されたりするという。台湾漢人の世界観の中では、「有応公」のような存在は、〈神〉と〈鬼〉の境界領域に位置しているがために、あいまいなものであり、危険な力をうちに含んでいる。そこで、無祀の骨を集めて文化的に定義された方法で祠を建てるなどといった秩序の世界への取り込みによって、危険で害を及ぼす力が、人間にプラスをもたらす力へと転換していくと考えられる。

4. 賭け事と〈神〉

以下では、〈有求必応〉の事例としてしばしば引き合いに出される賭け事を例にとって、台湾の人々の様々な靈魂に対する認識が、どのような行動となって現れるかを検証してみよう。筆者は、このような現象を検討することによって、台湾漢人の信仰する〈神〉が生成していく過程を明らかにすることができると思う。

筆者がS村でフィールドワークを行った1990年代初頭は、「六合彩」と呼ばれる賭け事や株式投資などが大流行した時期であったが、それは、人々の〈鬼〉や〈神〉への依存心を急激に高めた点で、非常に特筆すべき現象であった。「六合彩」は、その起源を「大家樂」に遡る。「大家樂」は、当初「第八獎」と呼ばれ、政府によって合法的に販売されていた「愛国獎券」と呼ばれる宝くじをもとに、その一番下のあたり等級の二個の数字を予想して賭けをするという遊びとして始まった。愛国獎券は、発行されてからすでに三十年が経過していたが、その毎回の当たりくじの総額は、獎券販売総額の45%を占めるのみで、その上、高い等級は当たる機会が非常に稀であったので、売れ行きが不振になっていた。獎券の販売業者は、打開策として自ら愛国獎券の下二桁の数字を当たり番号とする別のくじを作り出して、客を集めたのである（胡台麗 1989:401-424）。

賭けをする行為はもちろん非合法であったが、多くの人々が〈組仔頭 cho¹-a²-thau⁵（ブローカー）〉となって顧客を集め、てら銭をとって利をむさぼった。この民間賭博は、台中あたりで始まり、あっという間に全省に広がった。政府は賭博行為を取り締まるため、〈組仔頭〉の摘発を行ったが、警察の目をごまかすために業者たちは様々な商店や理髪店、レストランなどを隠れ蓑にして商売を行った。後には、会社組織をもった賭博組織まで生まれるようになったのである。そこで政府は、当選番号の発表日を減らすなどいくつかの対応を試みたが、それらもほとんど効果はなかった。1987年の全省的な電話による抽出調査の結果によれば、93%の人が「大家樂」という名称を聞いたことがあり、12.6%の人が「大家樂」に賭けたことがあり、そのうちの62%の人は負けのほうが多いと答え、わずか9%の人だけが勝ったほうが多い、と答えた。つまり、勝ち負けの比率は1対7であった（錦繡文化企業 1990:814）。大家樂が最もはやっていた頃は、一回で動いた資金は推計で1000億元以上で、全台湾に7000—8000人の〈組仔頭〉がいたという。抽選日には当たった人への連絡と、賭け金の催促で電話が満杯になった。しかし、1986年ごろから各地で破産、詐欺、身代金目当ての誘拐、娘を売り飛ばすなど、「大家樂」で大金を失った人々が刑事事件を起こすようになり、治安が乱れ始めた。87年には政府は賭博の流行が余りに

ひどいため、愛国奨券の売り出しを停止したが、数ヶ月も経たないうちに、〈組仔頭〉たちは香港から「六合彩」という別の宝くじを導入し、それをもとにした賭けを作り出した。

「大家楽」と「六合彩」とは、宝くじの販売元も異なり、またそれをもとにして作られた民間の業者の賭けの仕組みも異なっているが、人々の間では、これらの民間での賭け事を「大家楽」と総称している場合が多い。そこで、本論でも以下では「大家楽」という言葉で、両方の賭けのどちらにも通用する名称として用いることとする。

ここで注目すべきことは、このような新しい賭博的な行為が、他方で人々の霊的な存在への依存心を高めているということである。「大家楽」にせよ、株式の売買にせよ、その結果は人々の予想しがたいことであり、賭けを成功させるためには、人為を超えた力が必要なのである。特に、「大家楽」の場合には、全く偶然により当たり番号が決定されるので、合理的な判断は役に立たない。そこで、人々は様々な占い—特に、シャーマンに託宣してもらう、廟のガジュマロの木の根のねじれから番号を読み取る、香炉の灰や「砂盤（砂の上に撒いた板）」の砂が動いて番号を描いていないかをみる、交通事故現場の車のプレートナンバー、漫画の中のねじれた線、墓地や夢の中の奇景—などあらゆるものをヒントに賭ける番号を決めるようになった。

筆者の調査当時、廟（祠、壇）と靈魂と博打とのつながりは、一種の流行となっていた。廟を訪ねて「明牌」と呼ばれる大家楽の予想あたり番号や株式売買の是非などについて占ってもらう人々は、願いがかなった場合には必ず寄付などのお礼をすると約束するので、うまく当たれば、一夜で賭けをした本人が大金持ちになるだけでなく、占いをした廟や廟神、霊媒などが多額の謝礼を受けとる。こうして、1990年前後に一躍成金になった人が出現し、またあっという間に壮麗な廟があちこちに見られるようになった。他方、もし当たらなかった場合には、賭けをした本人はたら金をブローカーに巻き上げられ、これがために、時にははずれ番号を教えた神像をぶち壊して負けた鬱憤を晴らすなどといったことをするようになった。

S村では、役人をしていたある元締めの下に百人ほどの〈組仔頭〉がいた。これらの〈組仔頭〉は、賭けをする顧客から賭けの番号と賭け金を集め、100元の賭け金につき5元から10元のてら銭を取っていた。香港の「六合彩」は、毎週火曜日と木曜日の夕方に当たり番号が発表される。その番号をもとに台湾で作られた賭けでは、あたりを引いた場合の賭けの倍率が、少ないものでも50倍、多い場合には800倍にもなるので、もし一万元をかけて最高の等級が当たれば、800万元（約4000万円）にもなり、これは普通、当時の

公務員の月給の二十年分以上の額に相当した。筆者の滞在中、火曜と木曜の晩には、時々どこからか爆竹が鳴り響いた。これは、あたりを引いて大もうけをした人が、それを祝うために爆竹を鳴らし、家に多くの友人を招いて大騒ぎをしたり、またあたり番号を当ててくれた廟などへお礼参りにいって、爆竹を鳴らしていたのだった。

S村には、既に述べたように〈温府王爺〉を祀るT府と、〈項王〉を祀るL殿があり、この二つの廟が村の多くの人々が信仰する地域の守護神となっている。しかし、この二つの廟では、「大家楽」の予想は行われていなかった。この他、村の中にはいくつかの小さ目の祠や個人の家の中に設けられた私壇などがあり、このようなところでは、大家楽の予想が行われていた。また、よく当たる、といううわさがあれば村外の廟や祠、壇などへバイクを飛ばして出向く人も多かった。

そこでまず、S村で実際に大家楽の予想をやっていた壇を一箇所、また予想をしようと考えたものの、結局行わないことになった壇を一箇所取り上げて、比較してみよう。

「太子」を主神として祀る「太子宮」（仮称）は、主宰者である〈童胤〉の自宅の一部を壇として整備したものである。彼によれば、主神は「太子」であるが、この他に台北に二人、基隆に二人の「太子」がいて義理の兄弟の関係を結んでいるという。太子宮の「太子」が長兄、以下台北の二人が二番目と三番目、基隆の二人が四番目と末弟だという。それぞれの「太子」の姓は異なっており、しかも三番目は日本人の子どもが「太子」になったので、〈童胤〉が憑依すると日本語で話すという。この五人の義兄弟および彼らの信者は、普段はそれぞれの壇の所在地近くに住んでいるが、一年に一度は集まって太子宮から車で30分ほどの嘉義県東石郷にある「媽祖」を祀る港口宮へ巡礼に行くと言う。

筆者が調査した当時は、太子宮には既に十数人の役員がおり、巡礼するにあたっては別途責任者として〈炉主〉や〈頭家〉などの役を選ぶなど、組織化が進んでいた。また、巡礼時には、獅子舞や楽隊などの団体も参加しており、車二十台以上を連ねて大規模な隊列を組んで出かけた。しかし、太子宮の組織がこのように大きくなってきたのは、「大家楽」が流行し出してからだという。主宰者である〈童胤〉には、「太子」が憑依するが、この他、「済公」の〈童胤〉もおり、これらが大家楽の予想をやっているようだった。太子宮ではこの他にも多くの〈神〉がまつられているが、賭けの予想をするのはこの二種であった。

「済公」の生前の所業は、すでに前章で紹介した通り、出家した僧侶であるにもかかわらず、戒律を守らず、酒肉を好み、普段から気がふれたような振る舞いをする、といった

ことから、一見〈神〉となる要件を満たしていない。

一方、「太子爺」は、「哪吒太子」、「中壇元帥」、「羅車太子」などとも呼ばれる。『封神演義』によれば、「哪吒太子」は殷の紂王の武将であった李靖の三男で、父とは袂を分かって周の武王に味方して、周の勝利を助けたとされているように、儒教の孝の精神とは相反する行いをした人物として描かれている。また、「玉皇上帝」の駕前の将で、「玉皇上帝」が世に魔神が多いのを嘆いて、彼を下してそれらを退治させようとして李靖の子にしたとも言われている。彼は、身長六丈、三頭九眼八臂があるという異様な形相と、口から青雲を吐き、大声でひとたび呼べば雲が垂れ込めて大雨を降らすことができるという異能を備えていた。仏教では毘沙門天王の太子といわれ、また道教では神兵や神将の統帥と考えて「中壇元帥」と呼ぶ（鈴木清一郎 1975[1934]:475-476）、窪徳忠 1986:264-266）。現在では、「太子爺」と呼ばれることが多く、主に幼児を保護する神であるといわれており、これを主神とする廟も各地に建てられている。

もっとも、民間でこうした由来伝承がそのまま受け継がれているとは限らない。太子宮でも、「太子」の姓は李姓ではなく村の中で人口の多い姓と同じであるし、また義兄弟の間柄にある「太子」の中に日本人がいると信じられているなど、『封神演義』の「太子」と太子宮のそれらとは同一のものかどうかは疑わしい。

次に、意識的に大家樂を行わない壇を取り上げてみよう。「聖母壇」（仮称）の現在の主神は、「媽祖」である。この壇の主宰者 Z 氏は、1991 年現在 27 歳で、高校を卒業後、神仏の彫刻師として生計を立てていた。村に残る若者が少なかった中で、高校卒という学歴は村の中ではかなり高い方である。Z は、壇を主宰し、また彫刻師であるため、宗教には多大な関心を抱いており、自らも様々な地方の廟に出かけては神像を見て歩いたり、祭りを見学して、自分の仕事にもその成果を生かす努力を怠らない。しかし、他方では、〈神〉を盲信したり、自分の都合のいい目的のために〈神〉を利用することは間違っていると考え、自らや聖母壇の信者たちを戒めることも忘れない。

Z は小さい頃、S 村に近い別の村に住んでいたが、その村には三百年の歴史を持つ廟があり、「媽祖」を主神としていた。彼は、その村にいたときから「媽祖」の〈契_ㄑ khe³-kian²）になっていた。〈契_ㄑ）とは〈神〉の義理の子供という意味で、それによって〈神〉に子供の無事な成長を守ってもらうことができるという。彼の家は当時貧しかったので、擬制親となった「媽祖」を家でも祀りたいと思ったが、それだけの余裕がなかった。ところが、彼が小学校の低学年の頃、二番目の姉が家の前で香木（〈神〉）を彫刻するときに使う種類の

木)の塊を拾ったので、思わず母の前でこの木で「媽祖」を彫ったらいいとしゃべったところ、母に叱られたという。母は、家が貧しいのだから、人に頼んで神像を作ってもらったり、お祀りする余力もないのに〈神〉に対して自分ができもしないことをみだりにしゃべったりしてはいけない、というのだ。しかし、このとき以来、彼はいつか必ず「媽祖」を彫ってお祀りすると心に誓った。

中学を卒業しようという頃、彼は自分で粘土や石膏でいろいろな「媽祖」像を作ってみた。その中で一体がなかなかうまくできたので、〈庁〉に置いて、密かに拝んでいた。しかし、しばらくして母に見つかって怒られた。その後友達がそれを借りて行って、彼の家の倉庫で拝んだ。ある日、その友達の家で、電線が燃え出したことがあった。彼の家は燃えてしまったのだが、火が「媽祖」の前まで来たときに消えてしまった。このときからこの友達の母は、正式に〈三牲〉を用意して「媽祖」を拝み始めた。これを知ったZ氏の母も、この「媽祖」像の靈驗を認め、Z氏に「媽祖」を連れ帰るようになるというようになった。結局「媽祖」も承諾し、その後「媽祖」像はZ氏の家に戻り、祭祀されるようになった。

「大家樂」に関しては、兵役から帰ったとき、〈組仔頭〉になり、一ヶ月に二回お金を集め、十万元以上を稼いだ。この後、彼自身も賭けに参加して三十万元ずつ投じたが、続けて負けて、結局百万元ほど損をした。その後、「媽祖」にあたり番号を出してくれるように頼んだのだが、「媽祖」は承知してくれなかった。〈童乩〉の口を通して「媽祖」は次のようにZを諭したという。即ち「媽祖」の務めは救世であり、不労所得を得させて儲けさせることではない。儲けさせたとしたら、それで損をする人たちはどうするのか？」と。

ところが、しばらくして、彼の友達が「太子」を招いて「砂盤」を使って当たり番号を占ってもらったところ、これがよく当たった。そこで、彼も「媽祖」の言葉を聞いてからしばらく我慢していたにもかかわらず、ついに耐え切れなくなって賭けをした。しかし、またも六十万元ほど負けてしまった。そのときは、元金を取り戻したら、自分で賭けて遊ぶのも、〈組仔頭〉をするのもやめようと誓った。が、「太子」に占ってもらって何度か当たりを出していくうちに、またしても我慢ができなくなって勝ったお金をつぎ込んで、結局五十万元ほどの損をしてしまったという。

Z氏は、数年前に自宅の〈庁〉を壇にして「聖母壇」をつくり、「媽祖」を主神としているが、その脇には「太子」も配している。「太子」を主神にしなかったのは、「媽祖」の言うように金儲けのために〈神〉を利用することは正しくない、と考えたからだという。「媽祖」は、人々に孝行や救世の精神を学ばせる価値のある〈神〉であるため、〈童乩〉に憑

依して託宣する場合でも、聖母壇の「媽祖」はお金などの報酬は要求せず、ただ、信徒が自由にお布施をするのに任せる方針で通しているという。

では、人々は、大家樂の予想をする〈神〉としない〈神〉とを区別する根拠を、どこに求めているのであろうか？胡台麗は、人々がどのような廟や〈神〉に対して賭けの番号の占いを期待するかには、ある程度の傾向があると指摘している。

- (1) 大家樂の予想を引き受ける廟や壇は、政府に正式に寺廟登記をしていないところが多い。大家樂が流行し始めてから、小さな廟や壇の数はうなぎのぼりに増えている。
- (2) 予想を引き受ける〈神〉は、「済公」、「太子爺」、「土地公」が多い。
- (3) 「大衆爺」、「有応公」、また、祀り手のいない荒れ果てた墓の主などの「孤魂野鬼」に祈願して予想する、といったことが近年流行している。このような対象に祈願する際には、米粒や砂粒を一様になるように撒いた板を置いて、しばらくたってから砂や米が動いて模様ができるかどうかためし、その模様から番号を予想する、という方法がある。また、それらの参拝対象の前でくじを引いて番号を尋ねたり、静かに座して周囲の風景を見渡して暗示を得るといった方法をとる（胡台麗 1989:406-408）。

また、胡台麗は、これらの「済公」、「太子爺」、「土地公」、「大衆爺」、「有応公」などが、漢人の信ずる様々な霊的な存在全体の中で、どのような特徴を持っている〈神〉であるか、について以下のような二点を指摘している。

第一に、これらの霊的な存在は、〈正神〉と比べた場合、地位が低いため、道徳や規範にとられることが少なく、人間のどんな要求にもかかわりうると、人々は考えているという（胡台麗 1989:421）。つまり、人間の欲求が道徳に照らしてかなっているか否かは〈正神〉の判断することで、地位の低い霊的な存在にはそうした判断が必要ないので、大家樂のような賭け事にも効果があるというわけである。

第二には、大家樂の予想を行う霊的な存在の祀られる祠や廟は、村や一定の地域の守護を請け負っているような大きな廟ではなく、しばしば政府への登記も行っていない小さな祠や個人が経営する壇の場合が多い。この点について、胡台麗は、政府に登記する資格を

得られない廟は、形式上は非合法であるが、実際には取り締まられず黙認されている、という社会上の位置が、大家樂の予想をする場合に適している、と論じている。つまり、大家樂のような政府に認められていない賭けは、〈正神〉が祀られるような大きな廟では扱いたがらないが、個人で経営する未登記の祠や壇ならば拒否しない、というのである（胡台麗 1989:420-421）。また、陳維新は、大きな廟のようにある一定地域を守護する廟では、その性格は公衆道徳を明らかにし、それを人々に知らしめることであり、そのようなところで個人の不労所得を認めるような行為は許されないが、個人の経営するような祠や壇は、公衆に広く奉仕するというよりは個人の切迫した願望の充足を目指す、と指摘している（陳維新 1988:580-583）。このような考え方は、靈魂の世界と現世の秩序とが並行関係にあることを暗示している。即ち、現世において非合法的な行為に対しては、官僚は理想的な行為としては関わらない、あるいは取り締まりを行うが、社会の周辺領域にいる人々—民間の賭博業者—は法の網をかいくぐって、人々のニーズにこたえとともに、自らも利を求める。同様に、靈魂の世界においても地位が高く、広い地域を管理する〈神〉は、道徳に照らして規範を逸脱する行為に対しては、戒めたり、関与を拒否するが、周近的な位置を占める靈魂たちは、そのような判断基準に固執せず、信者の願いを聞き届けるとともに、このことによって信者からの支持を得ることができるのである。

5. 〈正神〉への道

さて、前述の「太子」や「濟公」と「媽祖」の「大家樂」への対応の仕方は、これまで述べてきた〈正神〉と〈鬼〉的な存在との靈驗のありようの違いを示している。しかし、筆者がS村に滞在した当時、このような〈正神〉とそうでないものとの境界も、実はそれほど乗り越えられないものとはいえないと考えられるようなケースに遭遇した。つまり、靈魂に対する現世の人々の祭祀行動や対応は、たとえその靈魂に生前の善行がなくとも、官僚モデルに当てはまる要件がなくても、あるいは〈鬼〉と〈神〉との中間領域から、更に〈正神〉に近づく可能性を内包していると思われた。

その一つの例は、靈驗があらたかで、「大家樂」の予想がよく当たる祠や壇では、信者が「大家樂」に当たった場合のお礼として多額の寄付をするようになり、それらの寄付によって大きな廟が建てられるようになってきているという現象が見られることである。既に紹介した太子宮の場合にも、かつては自宅だったところを改造して信者の参拝専門の祠を建て直している。更に、廟を運営するための委員会を設けたり、神の聖誕祭のための組織

ー〈炉主〉、〈頭家〉組織ーを選出するなど、祭祀組織も〈神〉のそれと同じものを設けている。しかし、さらにもっと壮麗な廟を建てるところも出現した。S村から自家用車で二十分ほどのところにある「義纒宮」（仮称）は、1988年にそれまであった小さな祠を建て替えた。「義纒宮」は、1803年に中国大陸の漳州から船で台湾へやってきた移民の一部が、台湾西部の盗賊、海賊などと戦いながら北港を通って北上し、現在廟のあるあたりに駐屯したといわれており、「義民」を祀っているという。ここでは、「大家樂」が流行るようになってから、〈童乩〉が当たりの数字を託宣したり、砂などを撒いておいた板を廟の中に置いておくといつものまにか砂が動いてそこに数字が浮き出るなどの奇跡が生じ、多額の儲けを手にする信者が増えた。そこで、1988年に信者の寄付で新しい廟を建設したのだが、その建物はかつてのような小さな祠ではなく、〈鬼〉の侵入を防ぐように廟門をつけ、龍の彫り物を入れた柱や、屋根の極彩色の装飾などもきらびやかで、面積も普通の〈神〉のものにひけをとらないものとなった。

更に、次に挙げる事例は、靈験があらたかだと評判を得た個人の主宰する壇が、〈有求必応〉であった状態から信者の願いに対して善悪の判断をするようになったケースである。S村の西隣の郷のT村には、「済公」を祀る私宅の壇があるが、そこはS村の人々にも靈験あらたかなことで有名で、たくさんの人が大家樂の予想をしてもらおうためにオートバイや自家用車を飛ばして通っていた。この壇も、よく当たることによって信者が増えたために、壇と主宰者の自宅を含めて建て替えを行い、三階建ての立派な建物になり、筆者の調査当時は、一階の一部を壇として利用していた。ここの主宰者には「済公」が憑依し、「大家樂」の予想だけではなく、信者の様々な悩み事の相談に乗っていた。彼の場合特異であったのは、「済公」が彼に憑依したときに、普通の場合と異なって、決して酒を常時飲んでふらふらとした足取りをして酔っ払ったしゃべり方をするということがない点であった。彼をよく知らない人ならば、彼がいったい憑依状態にあるのかないのか、ほとんど見分けがつかないほどである。しかし、彼は小学校も出ておらず、普段は「国語（北京語）」もしゃべれず字も書けないと自称し、また信者もそう信じているが、「済公」が憑依しているときには呪符を書くことができ、また信者に指示を出すときには字が自然に書け、国語も話すことができるという。

彼は、求めがあれば、「大家樂」の予想を引き受ける、というが、信者によって予想番号の指示の仕方は異なっている。彼の場合、どのような人に対しても予想番号を出すのではなく、依頼者本人の修養の度合いを勘案するのだという。普段熱心に信仰し、善い行いを

しようと思がけている信者には数字を開示するが、そのように思われない人には絵のような不明確なものを書いてみせ、後は本人に判断させる。それゆえ、熱心な信者ほど当たる率が高いのだという。また、依頼者の教育程度が高い人などの場合には、賭け事はやるべきではない、と諭して、予想番号を出さない。彼の憑依状態のときの態度や、信者を区別するという姿勢は、いわゆる一般の「済公」や「太子爺」、「有応公」など、「大家衆」と関わる靈魂との差異化を意識しているものと思われる。この「済公」の場合には、仏教徒でありながら酒を愛するなどの反道徳的な性格を表に出さず、むしろ仏教の規律や道徳を遵守していること、また信者にも道徳心や熱心な帰依を要求しているのである。T村の「済公」の事例は、壇の主宰者が他の同様な壇との差異を強調し、壇及び祭神の格を〈正神〉に近づけようとしているように見受けられる。

以上の二つの事例から、次のようなことが理解されよう。まず、〈神〉には、それにふさわしい居場所としつらえ、及び行動様式がある、と認識されている。すなわち、〈神〉は天界においてある位置を占める官僚として、ふさわしい建物において執務し、衆生の営みについて善悪の判断を下して、衆生の求めに対して適切な対処をすることが要求されている。一方、〈神〉には、〈神〉になるにふさわしい経歴が必要ともされている。しかし、往々にして、この経歴は、当該靈魂の靈力とは一致しなくなることもあるのである。すなわち、靈魂に関する人々の総論的な理解—三位論の理念モデル—と、個別の靈魂に対する認識及びそれに基づく行為とには、ズレを含んでいるのである。

では、このズレに対し、彼等はどのように対処していくのであろうか？すなわち、行為のレベルあるいは現実における靈魂の社会に対する効果が、その靈魂の出自や由来に先行して〈神〉に近づいて行く際、その靈魂は、どのような変化を遂げて行くのであろうか？

小さな祠から〈神〉にふさわしい廟に建てかえるという意匠の変化は、人々のその靈魂に対する意識の変化を具現化したものである。と同時に、このような可視化される変化は、弁証法的に、更なる人々の意識の変化を生み出すだろう。それは、T村における「済公」の主宰者のように、靈魂を操る側における変化もありうるし、またその靈魂を信仰する人々の意識をも変えていく。既に紹介した陳姓公を祀る人々は、陳姓公の神像を作ったことによって、位牌のみの時期と比較して、この靈魂をより〈神〉として意識するようになったと言う。それゆえ、中元節などの祭祀は必要ない、と考える人々が出てきているのである。L家の元帥の場合にも、〈神〉として祀ることを決めてからは、命日の祭祀をやめ、誕生日を設けている。

もちろん、ここ数年来の台湾での小さな廟の林立という短いタイム・スパンでの出来事から、すぐさま「大家樂」の対象になった靈的な存在の〈正神〉への昇格がありうるのかどうかを見極める事は難しい。本論で取り上げたいいくつかの〈神〉と〈鬼〉の境界領域に位置する靈魂たちは、「大家樂」の流行が去るにつれ、忘れ去られて行くものもあるかもしれないし、またこのままの境界領域の位置付けを維持して行くものも、あるかもしれない。しかし、中には更に〈神〉に近づいてくるものもあるかもしれない。

一方、現在〈正神〉として分類される様々な〈神〉の中にも、実際には、必ずしも最初から“三位モデル”に合致する〈正神〉としての性格を有してはいなかったものも多い。例えば、台湾で現在最も人気の高い〈神〉の一種である「媽祖」の場合、その伝承の変遷を歴史史料から検討した李献章によれば、「媽祖」の生前についての行いに関しての伝承は、相当長い時間をかけて徐々に形作られてきたという。李によれば、宋代の宣和年間に高麗册封に遣わされた路允迪の使いの船が遭難した際に靈異を顕わして、1123年に「順濟廟」という勅封を授かったのが史料としては最も古いが、その史料には「媽祖」の来歴については全く記されず、ただその靈異譚のみが知られているだけである。その後、1156年に「靈恵婦人」、1192年に「靈恵妃」などと次々に勅封を受けた。一方、興味深いのは、「媽祖」の伝承は、むしろ勅封を受けるようになってから徐々に具体化してくる点である。「媽祖」は「順濟」と勅封されてから約140年後によく個別的な生前のプロフィールが記されるようになる。すなわち『咸淳臨安志』（1268年）において「莆田林氏の女」と記されている。李によれば、宋代の史書に登場する〈神〉たちの身元は、決して歴史的な実在の人物としての印象は持たれていなかったようであり、「媽祖」のイメージも元代以降に初めて具体性を帯びてくると言う。『四明統志』（1313年）によれば、「媽祖」は、林姓の「莆田郡巡君之季女（莆田一帯の河口海岸などの要害の地を守護する役人の娘）」で、生まれつき「神異」があり、人々の憂いや苦しみを救う能力があり、未婚のまま30歳になる前に昇天したと言う。その後、徐々に父親の名前や「媽祖」の生誕の日（農曆3月23日）が文献に記されるようになり、また「媽祖」が道教の〈神〉としても取りこまれるようになった。こうして、「媽祖」は、官祀として、春と秋に漕運船の出発時と到着時に所在の廟と莆田の祖廟において祀られるようになった。また、民間でも莆田の船師達が三月の仕事始めの前の生誕日に祈願祭を行い、帰還した秋の昇天日に感謝祭を行う習慣が定着するようになり、今日の「媽祖」祭祀の原型が出来上がったと言える（李献章 1979）。

同様な事例として、濱島敦俊は、近世の江南地方農村において成立した「総管信仰」に

関わる諸靈魂が、〈神〉となっていく過程を、歴史的な史料を用いて検討している²⁹。例えば、総管の一種とされる「李王」を例にとると、宋から元にかけて、例えば長興県安化郷では、李姓の巫師がおり、自らに憑依して禍福吉凶を宣告する〈鬼〉（亡霊）の権威を高める為に、先祖に仮託して靈異伝説を偽造した、といったことがあったという。その後、「李王」は国事に身を捧げた護国の烈士として祀りあげられていった。当時江南地域で興隆した「総管」に関係する諸々の〈神〉は、実はその封号も偽造されたものが多かったと言う。（濱島敦俊 2001）。

「封号」授与は、伝統王朝時代、〈神〉が「正神」として祀られるために必要とされたものであった。かつては、民間で祭祀されていた靈魂の中から、靈驗があり、地方の官僚によって、国家・社会に貢献が大であると見なされて朝廷に奏上されると、「封号」が授けられ、「正祠」として国家の祀典の中に取り入れられるといった制度が存在していた。松本浩一によれば、宋代の神宗元豊六（1083）年に、地方官から報告してきた靈驗のある廟に対して朝廷が廟額・封号を送り、祀典に記録する制度が整えられ、徽宗期（1100-25）には、盛んに額や封号が贈られたという。その目的は、神を一元的な原理で統制し、朝廷の管轄下に置こうとしたためだという（松本浩一 1986:288）。『宋会要輯稿』礼二〇によれば、朝廷側からみた祠廟の分類は、①廟額・封号を既に賜ったもの、②民に功をあらわすこと顕著だが、未だ額号をもたないもの、③民衆が建てたもので特に功がない、いわゆる淫祠、とに分かれていたという（松本浩一 1986: 286）。つまり、何をもって靈驗や社会への貢献があるか見なすかは、当該靈魂の信者とそれを取り上げて中央に奏上する立場にある官僚とでは、見方が一致していたとは限らない。当時の朝廷は、②に関するものは額や封号を与えて正祠に組み入れ、③については、弾圧政策をとった。宋代の場合には、天候不順の解消と外敵侵入の撃退が〈神〉に封号を与える一般的ケースであったという（松本浩一 1986:283）。このような地方から奏上された靈驗のあると見なされた靈魂に、封号が授けられ「正祠」として国家の祀典に組み入れられる、という制度はその後、明代の洪武三年（1370）の詔によって、全ての封号や額の無効が宣言されたこともあった。しかし、その後、清朝乾隆期以降になると、地方志において再び賜額、賜号について頻繁に言及されるようになることなどから、帝政期においては総じて朝廷によって与えられた額や封号が

²⁹ 総管という名称は、海運船団の指揮官の職称に由来する。中国江南の地方神。詳細については、濱島敦俊 2001 を参照されたい。

人々が神を崇める時に、ある程度の機能を保っていたようである（小島毅 1991:195-196）³⁰。

現在の台湾では、朝廷による封号の授与はなくなっている。それゆえ、個々の靈魂がどのようにして、〈神〉となっていくかは、国家の治安の維持に重大な影響を及ぼすものでない限り、おおむね信仰する当事者の側の認識や実践に委ねられていると言って良いだろう。ただし、現在の信者の中にも、〈神〉の権威は、上からの保証を必要としているとの観念は残っているようだ。聖母壇の主宰者の男性は、〈神〉は封号を授けられることが必要だが、それには皇帝が封じるものと、「玉皇上帝」が封じるものがある、という。前者は〈聖旨 seng³-chi²〉、後者は〈玉旨 giok⁸-chi²〉といい、〈玉旨〉の方が権威があるという。皇帝に封じられても、皇帝は亡くなってしまうえば、その権威は失われてしまうからだという。ただし、帝政時代においては、「玉皇上帝」の勅封を現実的なものとしたのは、世俗の皇帝による勅封であった（劉還月 1999:161-171）。ところが、現在では、〈童乩〉によって、靈魂が〈神〉として祀られることを要求する、ということ自体が、靈魂の〈神〉への変化を人々に認めさせる契機となっていると考えられ、世俗の権威を経由しない方法で、〈神〉への変化が可能になってきていると思われる。総管信仰の事例から類推すれば、民間においてシャーマンなどの力によって、自らに憑依して禍福吉凶を宣告する〈鬼〉（亡霊）の権威を高める為の靈異伝説が偽造され、「封号」すら捏造される。つまり、世俗の皇帝による「封号」は、単にそれを追認したに過ぎない、ということが出来るだろう。世俗の権威が意味を持った帝政時代には、追認をもってようやくその〈神〉が世俗における権威が強化・維持されたが、他方、帝政崩壊後は、神界における権威による認定以外には、権威を追認する者はない。となれば、現在では、世俗の権威よりも、そのような神託がどの程度世俗の人々一般に説得力をもつかがより重要な問題となっているといえるであろう³¹。

³⁰ 「封号」の授与は、神異の中央からの認定であったから、信者もまた廟の主宰者にとっても、それを得る事が、自らの奉じる靈魂が信じるに足り、国家社会への貢献度の高い〈神〉としての「お墨付き」になった。ただし、濱島敦俊が述べているように、実際には、封号すらも偽造された場合があったようである（濱島敦俊 2001:94-94 参照）。

³¹ ただ、今日においては、政府の高官、政治家などが廟を訪問することは、その廟の権威を高めるものとみなされていることは注記しておくべきであろう。国家が正式に廟を公認したり序列化したりすることはないとはいえ、彼等の訪問は、廟の存在が台湾社会にとって無視できない存在であることを認めるものであり、廟の靈驗を宣伝する格好の材料になっている。このことは、多くの有名な廟における沿革誌などにおいて、訪問した著名人の写真が掲載されていることなどに表れている。

6. 「進士」と〈王爺〉

以上、本章では台湾漢人の民衆神学としての“三位モデル”について検討した。これまでの台湾漢人の民間信仰についての研究から、人々の理念的なモデルとして“三位モデル”の存在が指摘されてきたが、人々が三位について総論として述べる説明と、個別の靈魂の由来伝承とその靈魂の分類との間には、齟齬があるケースが多々あること、三位の間の区分はあるとしても、個別の靈魂は、この三種の範疇のどれかに固定的に含まれるのではなく、その中で再解釈をされることによって異なる範疇に属すると思わせるような意味付けの変更もありうることを指摘した。そして、再解釈の契機となるのは、具体的な靈験の有無であり、例えば靈験が多くの人々に認められることによって、その靈魂を安置する場のしつらえが豪華になる。また、その靈魂にまつわる由来伝承が精緻化されたり、その靈魂の生前の行いが理想化されたりもする。更に、〈聖旨〉、〈玉旨〉といった形でその靈魂が権威付けられる場合もあることも指摘した。

また、〈神〉と〈鬼〉の範疇に明確に区分され得ないあいまいな靈魂、両義的な靈魂について検討し、それらがもつ危険な力について言及した。この危険な力とは、〈神〉としての靈験ではあるものの、〈正神〉とは異なり、〈有求必応〉という善悪の判断をしない靈験であることを示し、具体的な事例として今日確認する事が出来る賭け事と靈魂の動態性について検討した。

本節では、以上の検討結果を〈王爺〉に関する前章、前々章の記述と対照する事により、〈王爺〉の問題に立ち帰りたい。前章において、我々は、〈王爺〉の由来伝承について、以下の二点を導いた。即ち、第一に〈王爺〉の由来は非常に多様な伝承が見られるが、非業の死を遂げた狭義の〈鬼〉に由来するとするものが大半であったことである。そして第二には、生前の行いとして、「進士」や忠臣、ある地域の開発に尽力したなど、世俗において高い評価を受けるにふさわしい事跡を残した、とされる場合が多いことである。

このような二つの相矛盾する意味付けが〈王爺〉に対してなされている事について、おそらく次のような推論が成り立つのではないだろうか？前章で検討したように、〈王爺〉は、今日万能の〈神〉として、台湾では非常にポピュラーな存在である。このことは、〈王爺〉が〈神〉としてふさわしい由来を必要とする。よって、〈王爺〉は“三位モデル”の中の〈神〉に適合する「進士」としてイメージされる。しかし、他方において、〈王爺〉の多くは、〈鬼〉としての側面ももっている。それが、誤った理由で殺されたり、遭難したりした、という

伝承に見える。つまり、〈王爺〉に関する伝承の中には、〈王爺〉の意味付けのあいまいさ、あるいは両義性または〈神〉と〈鬼〉との境界性が反映されているといえるだろう。このようなあいまいさ、両義性、境界性は、〈王爺〉の靈験のありようや、性格といった点にも色濃く影を落としている。それは例えば、前々章で検討した〈五年王爺〉の例を引けば、危険なほどの横暴なる力や、願かけの内容の妥当性を斟酌しない融通性のなさ、である。また、どこへいっても飢えることがないという説話は、〈鬼〉との類似をかなり強く意識させるモチーフといえるだろう。〈王爺〉とは、人々が人間の力でコントロールすることの難しい怨恨を抱いた靈魂の力を畏怖しつつも、供物をささげ、盛大な祭りをを行うことで、その怨恨を取り除こうと努め、進士や功臣といった現世の成功者、理想像になぞらえる事によってその力を人々の実利的な望みをかなえる力に転換させようとした象徴的な入れ物であったと考えられる。

ただし、〈王爺〉の場合には、〈有応公〉や前節までに検討した賭け事に関わる〈神〉とは異なり、すでに台湾において他の封号を授与されたり額を下賜されたりという経験がある〈神〉に勝るとも劣らない人気を得た〈神〉となっていることには注意が必要である。その意味では既に、〈王爺〉はあいまいで境界的な靈魂から、秩序の中心に位置付けられる靈魂へと変貌しつつあるのかもしれない。あるいは、“三位モデル”における〈神〉観念にふさわしい〈王爺〉観が形成されつつある、と言っても過言ではないかもしれない。このような変容のプロセスを推測させる事象として、最後に以下の二点を強調しておきたい。

第一点は、〈王爺〉の由来伝承の中で「瘟神」が非常に重要な柱として考えられてきた事は既に前章で述べた通りであるが、「進士」伝承が創造され、流布して行く過程において、恨みを抱いた靈魂が皇帝の一族に病をばらまく、という部分が脱落した可能性が高い、という点である。繰り返しになるが、ドレーの記録した道士の稿本では、誤って殺された楽手が、張天師から様々な道具を与えられて、太宗らを病に陥れることで、復讐を果たし、そのあらゆる魂を鎮めるために、「玉皇上帝」が彼らを〈神〉に封じたのである。しかし、台湾では、彼らの復讐の部分はすっぱり抜け落ち、誤って殺された彼らは、哀れまれ、〈神〉に封じられたのである。つまり、台湾では、あらゆる魂をすかさず〈神〉に封じることによって、その〈鬼〉としての暴力性が強調されずに、むしろ〈神〉としての靈験、民衆を守護する力が次第に重視されるようになったのではないであろうか？

第二点に指摘したいのは、「瘟神儀礼」の最後に行われるとされる〈送王船〉に関する観念の変化である。〈送王船〉儀礼は、「瘟神」を乗せて、これを放逐することが目的であっ

たから、様々な供物を共に載せ、できるだけ、人間界から遠ざけなければならなかった。このため、『五雜俎』にもあるように、〈送王船〉儀礼の時には、人々は家の戸締りをしっかりとして、〈王船〉を避けたのである。また台湾に〈送王船〉儀礼が入った後も、『統修台湾府誌』にあったように、〈王船〉に関わることは忌まれたのである。嘉慶十二年（1807年）に編纂され後にさらに手を加えられた謝金鑾の『統修台湾県志』でも、〈送王船〉儀礼によって送り出された船が流れ着いたところにおいては、必ずやはり「醮」を行った後に、船を作ってこれを祓う、と記されている（前島 1938:51）。また『鳳山県志』（巻三）では、「夫れ儼して以て疫を逐ふ。聖人も衆に従ふを妨げず。船其他に泊すれば、其郷必ず厲を為す、須らく醮を建てて之を祓ふべしと云ふに至る。噫、神は聡明正直にして壘なる者なり。豈至れば則ち厲を為して更に之を祓はしむるの理あらんや」（前島信次 1938:55）とあり、流された船が他所にたどり着いた場合には、やはり「厲」を及ぼすので、お祓いをする必要がある、記している。

しかし、漂着した船を引き上げて、祭壇を設けて祭ったのち、靈験を発揮して、そのまま廟を建てて安置される、という場合もあったのである。たとえば、台南県の南鯤鯓代天府では、拾い上げた神像は、「醮」を行った後、本来は〈王爺〉を当地に常駐させたかったものの、財源がなかったので、〈王船〉に乗せて流した。ところが、船が戻ってきてしまったので〈神〉がここに留まることを望んでいる、と解釈され、結局草廟に安置された。本論の考察対象でもある鎮安宮でも、流れ着いた船に乗った〈神〉は、陸に引き上げたところ様々な靈験をあらわしたので、再度放逐されることはなく、廟の中に奉祀されることになったのである。屏東県東港の「温王爺」の場合には、当初漂流してきたのは、船ではなく木材であったが、そこに「東港温記」と記されていたため、東港の住民は、「温王爺」がこの地に廟を建てることを望んだと解釈したという（平木康平 1987:623-624）。また、日本統治時代に入ってから、大陸より流されてきた〈王船〉を拾い上げて祀ったという事例がいくつか見られる。そのうちで最も代表的な事例が、『台湾慣習記事』（3(9):67-78、3(10):巻首、65-67 1903年）に載った苗栗の事例である。

明治三十六年八月十一日、苗栗の海岸に、中国大陸泉州晋江县聚洋舖富美宮の新任大総巡である池、金、邢、雷、狄、韓、章の七王の像を乗せた船が漂着した。中には、人間は乗っておらず、この他、生きた鶏や羊、様々な祭器と三通の文書が載せられていた。これら三通のうちの一通には、この船が瘟疫などを放逐するために流されたことが記されている。ここで問題となるのは、この船を拾い上げた苗栗の人々の反応である。『台湾慣習記事』

では、この時の彼らの反応は、この船および神像を不吉なものとして、祭祀した後また遠ざけるというのではなく、むしろ吉兆として呼び込み、積極的に祭祀を行い、そのまま当該地にとどめ置こうとした、という点である。そこには、“厲を為すものを祓う”という心性は読み取れない。

台湾ではこの他、苗栗の事例に非常に近似した伝承を持つ廟が存在している。たとえば、苗栗より更に北部の新竹県新豊郷の「池府王爺」廟（池和宮）もその一例である。この廟は、清の乾隆四十二年（1776年）の創建と伝えられている。当時やはり大陸の泉州府富美宮が行った「醮」の後に王船が流されており、新竹では、それを拾い上げたといわれている。船の中には、三尊の神像と、食料、建材が満載されており、拾い上げた人々は、現在の廟のある場所に小さな祠を建てて奉祀することにしたという（魏淑貞編 1994:34）。

『台湾慣習記事』や池和宮には、船がたどり着いたまさにそのときの様子、というのは伝えられていない。しかし、船を引き上げて祀ったという伝承を持つ廟の場合、その入港時には、不思議な靈威が顕現した、と伝承されていることが多い。本論の鎮安宮の場合には、村に祀ってある〈神〉からのお告げで、天神の來臨が予言される、というものであったが、南鯤鯓の廟の場合には、鐘や鼓、管弦の清雅な音が聞こえ、輝く船がはいってくるのが見えた、というものであった。

台南県安定郷蘇厝村の長興宮の主神「十二府千歳」も同様な伝承を持っている。それによれば、清の康熙十八年（1679年）の三月のある晩、突然曾文溪から美しい樂の音が聞こえてきたので、住民が堤防に登ってあたりを眺めたところ、夕焼けのような美しい色で空が染まり、それが段々近づいてくるのが見えたという。次の日の早朝、住民が総出で川へ行ってみると、一艘の大きな船が川を行ったり来たりしていたという。彼らはぬかずいて祈祷し、船が岸に着いたところで中に入ってみると、中には十二本の絹の「玉勅代天巡狩」と書かれた令旗があったという。この十二府千歳は、道教の文脈では鎮安宮と同じ十二值年瘟王に由来するものである。しかし、当地でも、「十二府千歳」は、追い払うべきものとしてではなく、吉兆と解釈され、令旗が村に迎え入れられ、川のほとりに祠が建てられたのである（魏淑貞編 1994:58）。

〈王船〉を疫厲をもたらす忌み嫌うべきものとしてみるのか、それとも福をもたらす吉兆として呼び込むのかは、時系列的な変化であるか否かは、断定しにくい。たとえば、南鯤鯓の廟や鎮安宮の場合のように、現在伝えられている廟の創建年代が正しいとした場合には、清初期には既に〈王船〉を吉兆とみる見方が存在していることになり、『続修台湾府

誌』の記述とほぼ同時期になってしまうからだ。しかし、いずれにしても、少なくとも台湾においては、船に乗せて放逐されるものをどのようなものとして捉えるかについては、「瘟神」のような恐ろしいものではなく、むしろ人々に福をもたらすものとして期待する考え方がかなり早くからあったことが了解できるだろう。台湾では、〈王爺〉は、来訪する危険な厄介者ではなく、人々の在所に常駐し、人々の生活を守護する側面を持つ存在にもなっていたのである。

第七章 民間信仰と地域社会

これまで、筆者は〈五年王爺〉及びそれが含まれるところの〈王爺〉を台湾漢人が如何に解釈し、どのような意味の媒介物としてきたのかを、通時的及び共時的な観点から論じてきた。次に、本章では、これまで考察した〈王爺〉観を支えてきた地域社会について考察する。主に前章で考察してきた〈王爺〉観は、鎮安宮と歴史的につながりが深く、地域的にも隣接した諸コミュニティー（本論では、“単位”と呼んでいるもの）の人々によって共有されてきた。民間信仰と地域社会の関係については、これまでの台湾漢人社会研究においては、非常に重要なトピックであった。しかし、鎮安宮の事例は、後述するように先行研究とは異なる分析結果を導く点で、貴重な事例と考える。また、本章は、次章との対比においても重要である。なぜなら、今日の鎮安宮の信者は、これまで伝統的に鎮安宮を支えてきた地域社会を超えたところにひろがっているからで、そのような広域的に広がっている信者の間に構築されつつある〈王爺〉観は、前章まで検討したそれに変更を迫るものであるからである。そこで、本章では、伝統的な鎮安宮の信者の居住地域を扱い、次章では、新しい信者層の分布と彼らの間に作られつつある〈王爺〉観あるいは〈王爺〉と信者の紐帯について考察する。

1. 祭祀圏概念

序章で述べたように台湾の民間信仰においては、地域的な宗教実践活動が、村落とそれを越えた外部社会との統合機能を持っているという研究が蓄積されている。特に、台湾では戦前において既に日本人の学者である岡田謙により祭祀圏概念が提唱され、地域的な宗教祭祀活動が様々な社会組織・集団と密接な関係にあることが論じられてきた。岡田によれば、祭祀圏とは「共同的に行なはれる祭の各々に就いて、その祭を行なふ人々の居住地」を指す、と定義された（岡田謙 1938:3）。岡田は、台北州士林街（現、台北市士林区）での調査に基づいて、居住などの場所的制約を受ける祭祀団体と、そうでないものを分類し、前者については、同一家屋に居住する家族や同宗親族により行われる家祭、住居を異にするが同宗親族が集中しやすい小字、大字の祭祀、また大陸における出身地を同じくし、通婚範囲、経済的関係の及ぶ範囲と重なる盆祭り等に見られる祭祀範囲を挙げている¹。これらの中で地域社会との関わりの上で重要なのは、小字レベル以上の地域的広がりを持つ祭祀であり、その際“共同的”に行われる祭りの“共同的”の意味と

¹ また、後者については、祭祀公業、神明会などに言及している。

しては、祭祀活動の世話役である「縁金（〈丁銭）などの分担金）」を拠出する信徒の居住地の範囲を一つの“圏”として捉えているものと思われる。岡田の指摘で重要なことは、台湾における漢人は、大陸の祖籍地毎に異なる生活圏を形成し、その中で経済活動や通婚関係が取り結ばれ、また宗教祭祀の最大範囲（士林の場合には盆祭に参加する人の範囲）もこの祖籍地をもとにしたいくつかの大字となっている、という点である（岡田謙 1937, 1938）。

祭祀圏概念は、岡田が提唱した後、必ずしも継続的に吟味され、発展するといったことはなかった。また、敗戦によって日本人学者が去った後の戦後間もない頃の台湾の人類学的研究は、アメリカ人を中心としたコミュニティ・スタディが中心となっていた。祭祀圏に関わるこの時代の数少ない研究としては、劉枝萬による台南県南鯤鯓代天府（「五府王爺」を主神とする）について、当該廟への巡礼団の記録と各地の廟の縁起から当該廟との関係を分析し、三分区（第一圏、第二圏、第三圏）からなる信徒分布圏を析出した研究（劉枝萬 1966）、アメリカ人のダイヤモンドによる村落の祭祀圏と数個の村を含む廟宇連合体の祭祀圏という区分法（Diamond N. 1969）、王世慶による台北県樹林鎮における樹林鎮の民間信仰の歴史的発展—特に、移民の定住の過程での村落を基盤とした地縁的な信仰の中心としての土地公廟の建立と、それに続く上位の地域レベルである全鎮的な“信仰圏”の中心としての濟安宮の成立—の研究（王世慶 1972）などが見られた²。

70年代になると、祭祀圏概念が、台湾の地域社会統合を考察する上で、主に台湾の学者によって注目を集めることとなった。そのきっかけとなったのは、「濁水・大肚両河流域の自然と人文に関する学際的研究計画」が中央研究院民族学研究所によって開始されたことであった。同計画では、濁水・大肚流域という広い地域の開発の歴史や人々の社会生活の実態を解明するために、祭祀圏概念が有効であるとの目論見のもと、主に許嘉明や施振民などによって調査研究が行われた。許嘉明は、彰化平原における広東省潮州出身の「福佬化」した客家人³の調査から、“地方主祭神の祭祀圏”という概念を用いて地方集団の組織化と居民の来源、移住路線との関係を考察した。その結果、二つの異なる移住ルートによって彰化平原に入植した客家人のグループはそれぞれ別々の廟を中心とした祭祀圏を形成していること、また、客家人達は、彰化平原において少数

² この他、Feuchtwang 1974 等。

³ 「福佬化」とは、彼らの出身地が潮州であったため、祖籍地において既に、福建人的な文化の影響を受けていたという意味と、移住地の彰化において周りを泉州・漳州系等の福建系の移住民に取り囲まれていたために、福建系の文化の影響を受けたという二重の意味を含んでいる（許嘉明 1975）。

派であったために、絶対的多数派である泉州系移民との分類械闘を戦い抜くために、別の福建系である漳州系の村と七十二庄の連合関係を結び、共同で宗教祭祀活動を行っていたことを明らかにした。即ち、ある廟に対する祭祀組織は、祖籍や移住の歴史を同じくする人々によって構成されるだけでなく、異なる祖籍に属する人々の集団の連合体としても形成されることもあるのである（許 1975）。ただ、許の分析は、祭祀圏という用語を用いているが、実際には、祭祀圏そのものではなく、村落間の同盟について分析を加えたとの指摘を受けている（王崧興 1991）。

他方、施振民は、庄（村）を、一つの共同祭祀単位となる集落であるとする作業仮説を立てた。即ち、村は集落の住民共有の「村廟（付随財産を持つことも持たないこともある）」をもち、この集落の活動の中心となるか、または、たとえ村廟がなくても、〈王爺〉の巡境の時などには庄が参加の単位となつた。その上で、ある宗教信仰の活動と組織の地域範疇を祭祀圏と捉え、「角頭（村の字）」「庄」「会莊（郷）」などの一連の集落組織の階層性を主祀神の間の従属関係を媒介にして確定しようと試みた（施振民 1975）。

許嘉明、施振民らに相前後して、祭祀圏概念は、例えば、莊英章（1977）、Sangren（1979）、石田浩（1985）、林美容（1986、1988）等の研究にも見られるように、台湾社会の歴史の再構成や地域社会のまとまりを分析するのに有効な概念であるとして注目を浴びるようになった。中でも林美容は、様々な学者によって異なる意味付けをされている祭祀圏概念を吟味整理して、独自の概念定義を提唱し、南投県草屯鎮や彰化県などにおいて実地の資料分析に応用して精力的な研究を進めた点で、議論の整理に役立つと思われるので、少し詳しく紹介し、検討してみたい。林美容によれば、祭祀圏とは「ある主祭神を中心として共同で祭祀を行う信徒が所属する地域単位であり、その会員はその主祭神の名義の財産が所属している地域範囲内の住民に限られる」（林美容1986）という。林が強調するのは、祭祀圏が公衆による祭祀が行われる地域単位であることと、その単位の法人的性格である。林の調査では、このような要件を満たす祭祀圏としては、例えば草屯鎮には、140個が見出されるが、それぞれが、主に土地公を中心とする「聚落性」、主に村廟を中心とする「村落性」、歴史の古い廟を中心とし、どちらかといえば同姓聚落の連合に傾き水利組織結合の圏域と結びつく「超村落性」、宗教的な象徴を中心として異姓同士が自治機能を共有しつつ結びつく「全鎮性」の4つの階層性をなした圏域のいずれかに位置づけられるという。他方、林は「神明会」等のように地方コミュニティを越えた範囲において形成される、ある〈神〉やその分身を中心として形成される組織のボランティアな参加者の分布範囲を、「信仰圏」として区別している（林美容1988）。林美容の分析において興味深いのは、それぞれの規模の祭祀圏にはそれに対応する地域社会や地域組織が存在するという点である。即ち、「なぜ、ある地

域範囲の人々が一つの祭祀圏を形成するのか」、即ち「ある地域範囲の人々はどのような共通の特質を持ったがために共同で一つの祭祀圏を形成することになったのか」を考察し、その結果、信仰の結合、同庄の結合、同姓の結合、水利による結合、自治結合などの多様な祭祀圏形成の原理を抽出した。また、廟を中心とした地縁的な色合いをもつ宗教信仰における祭祀の圏域と、神明会のような特定の〈神〉やその分身を中心として形成される信徒の圏域とを区別して概念規定し、両者の関係を考察した点も評価されるべきであろう。

しかし、林の抽出したモデルは、いくつかの問題も含んでいる。まず、祭祀圏形成にあっては、公的な祭祀が行われる地域単位が構成要素になること、そのもっとも狭い地域単位を「庄（聚落あるいは村落）」とすることを前提としたために、漢人の宗教祭祀の動態性を描くことが難しくなっている。即ち、林は「庄」以下のレベルの祭祀を「庄」以上のレベルの祭祀から切り離し、祭祀圏の考察の対象からはずしている。しかし、台湾の「庄」や「村落」には必ずしも村庄のすべての人々にとっての信仰の中心となるような〈神〉や廟が存在しているとは限らない。廟の信徒は、ある庄や村落の一部のみにしか分布していないこともあるし、また庄内あるいは村内の一部あるいは全部と庄外あるいは村外の一部に分布していることもありうる。従来の漢人社会の研究では、しばしば単姓村では宗祠が住民の団結の中心になり、雑姓村では、村廟がその役割を果たすといった見解（Hiao Kung-chuan（蕭公権）1960、Topley, M.1968）や、村庄の法人性（田井輝雄 1943）等が主張されてきた。つまり、村は宗教的に統合されている、と考えられてきた。しかし、実際に詳細に村落内で祀られている〈神〉とその信者層の対応関係を吟味すると、廟や〈神〉を中心とする祭祀が地縁による人々の結合の中心となるのは、必ずしもその本質故とは考えられない。この点については、筆者は別稿で既に検討したので、本稿では重複して論じる事は避けたいが（木内（三尾）裕子 1988参照）、台湾では、最初のごく少数の人々によって個人的に担われた信仰実践が、靈験があらたかである場合にそのことが次第に周囲に知られていくうちに信者を拡大していった結果、信者の居住域の外延が村落の外延と重なっていくと考えるほうが妥当であると思われる。また、このような動きが更に持続すれば、信者の居住域の外延は、村落の境界を越えていくことも可能である。この点は、宗祠の場合と異なる点である。宗祠の場合には、父系血縁関係に基づく人々によって建造・維持されるため、同じ父系親族集団に属していれば、おのずとその集団の人々が由来するところの祖先をまつる祠がその集団の人々の結合の中心に成りうる。つまり、宗祠の場合には、信者は一定の資格に基づいて排他的に決まってくるが、廟の場合には、そのような帰属を決定する要因が定まっていない。

林によれば、村内の一部にしか信徒が分布しておらず、「家内仏」と呼ばれるような、特定の

父系親族が集居しているところにおいて主に父系親族によって信仰され祭祀されるような〈神〉は、私的な祭祀として分析から除外されているが、こうした〈神〉も同姓以外の人々の参拝を許容するという意味では完全に私的なものではない。そればかりか、現在公的な祭祀対象となっている〈神〉であっても、私的な祭祀対象から発展した場合が多く、両者の境界をひくことは難しい。つまり、宗祠と比べて、廟の祭祀の方がより開放的と言える。宗祠の場合には、その祭祀に参加する資格を持つのは、その宗族の成員だけであるが、「家内仏」の場合には、ある宗族の成員が祀ってきた〈神〉であっても、非宗族成員の参拝を許容しうる。むしろ、信者の数が増える事の方が〈神〉としての靈驗のあらたかさが示される事になる。

また、筆者がかつて琉球嶼の「迎王」とよばれる祭祀活動について考察したように、「家内仏」を祭祀する父系親族集団であっても、村落のレベルを超えた公的な廟の祭祀活動（即ち、三隆宮を中心に展開される「迎王」）に一つの単位となって参加している場合には、そのようなグループを私的なものとして排除することはできなくなる（三尾裕子 1990a）。むしろ、境界をひいて私的なものを排除するのではなく、私的に見える信者の集まりが地縁的な信者組織との連続線上にあることこそが、漢人の宗教祭祀の特徴を示すものと考えらるべきであろう。始めに“地域単位”ありき、ではなく、人々の信仰が累積した結果として“地域単位”との一致が生じると考えるべきではないだろうか。

第二には、林のモデルでは、それぞれの祭祀圏は境界の明瞭な囲い込まれた領域として設定され、それが信徒の組織とも、また信仰とは直接は関わらない村庄やその他の社会組織等の範囲とも重なっているものとして描き出されている。また、4つのレベルの階層においては、下位の階層の祭祀圏は上位の階層の祭祀圏に一致するかあるいは入れ子のように埋め込まれるものとして描写されている。つまり、〈神〉あるいは廟に関わる祭が階層状に地域社会を統合するという社会的機能を持っており、その地域の“圏域”が硬い枠を持ち、最終的には全ての単位を含み込む外部と切り離された全体社会に到達する、というきわめて整合的なモデルとなっている。しかし、未成も指摘しているように、庄や村といった地域単位の範囲をどのように考えるか自体も住民の意識によって変化するし、また公的な廟全てに確固とした領域が常に存在しているとはいえ、むしろ人々の認識のレベルとしては領域が設定されても、実際の組織としての裏付け（例えば、祭りの責任者を選ぶ、祭りの費用をある領域内の住民が分担する、芝居を奉納するときの基盤）を欠いているといったケースは、林の報告の中にも見られる（未成道男1991）。また、ある廟の信仰圏域は、しばしばその周辺領域では、他の信仰圏域と接合あるいは重複していることもある（未成道男1991、王世慶1972）。

そこで、意識としての圏域と信者の組織とのずれを区別するために、末成道男（末成1991）は祭祀圏という用語の代わりに、二つの“範囲”と一つの“領域”を区別し、それらを総称するものとして“信仰圏域”という用語を提唱した。即ち、廟を支えている人の居住範囲や廟に参拝に来る人の“範囲”としては、廟の活動に定期的、積極的に関わる信者の範囲としての“信徒圏”と、有形無形の信仰対象に参拝する人一定期的参拝をする信徒、熱心な参拝者、通りすがりの参拝者一の範囲としての“信者圏”を、また 祭祀活動において強調される“領域”としては、所与の祭を行うに際して、ある種の求心力ないしは凝集力を持つと意識され、かつ地域的結合の象徴となるような“祭祀域”を区別した。即ち、前者は信徒の居住範囲を地図上にプロットした結果として得られるどちらかといえば統計的な概念である一方、後者は人々の意識の中に存在するものである。また末成は、“祭祀域”は“信者圏”や“信徒圏”と重なることもあるが、それらよりも持続的で可視的である点が特徴であると主張している。末成のこうした弁別は、人々の認識としては他から区別された比較的境界の鮮明な囲い込まれた“領域”が持続性を持ったものとして見られるものの、個人あるいは各家の実際の信仰・祭祀行動においては“領域”を越境したり、また“領域”内の全ての家や個人がある祭祀対象の信徒あるいは信者になっているわけではないといった実態から考えると、漢人社会の民間信仰に関する人々の柔軟な姿勢や信仰対象の人気の浮沈といった動的な面が捉えやすくなっているという点ですぐれた分析枠組みであるといえよう。

以上の整理を踏まえ、以下では、末成による“信徒圏”、“信者圏”、“祭祀域”の三種類の分析概念を用いて、馬鳴山鎮安宮の信者の分布域が、何がしかの社会結合と対応関係にあるか否かを検証して行く。ここでは、第四章以降で考察してきた〈王爺〉観を支える地域社会に、何らかの共通した社会的あるいは歴史的に構築された基盤があるか否かが問われている。そこで、鎮安宮の祭祀に参加する単位の属性については、村落を前提とする立場はとらず、聚落、村落以外に、個人や聚落の中のある一部分が単位となっていることがあるなど多様であることを再度確認しておきたい。

2. 〈五股〉及び〈香庄〉と祖籍地

本節以降の第四節までは、鎮安宮の〈五年大科〉に参加してきた地域に分布する〈五股〉及び〈香庄〉それぞれが、いかなる経緯でそれに参加するようになったのかを、筆者が収集したインタビュー資料を中心に再構成していくこととする。本節では、手始めとして祖籍地と、〈五股〉〈香庄〉の範囲との関係を整理しておきたい。何故なら、従来、祭祀圏概念の議論において、祖

籍地と民間信仰の〈神〉の超域的な祭祀活動との間には密接な関係があることが議論されてきたためである。すなわち、〈神〉は、祖籍を同じくする人々の間における統合のシンボルとなるという場合（例えば岡田謙 1937、1938）と、逆に祖籍の面で少数派に属するあい異なるカテゴリーの人々が、多数派との対抗関係のために、連合のシンボルとしてある〈神〉を共同で祭祀する場所がある（例えば許嘉明 1975）、といった分析がなされている。そこで、『台湾在籍漢民族郷貫別調査』（1928 台湾総督府官房調査課）による、20世紀初頭の馬鳴山鎮安宮の〈五股〉組織および〈香庄〉に属する諸単位が所属する地域およびその周辺地域の漢人の祖籍地を検討しておきたい。つまり、〈五股〉および〈香庄〉に属する諸単位が分布する地域と、住民の祖籍との間に何がしかの有意な関連が見られるのか否か、という問題である。20世紀初頭という時期は、筆者の調査した1990年当時、比較的高齢のインフォーマントが幼少年期をすごした時代であり、多くの地区において、インフォーマント達が物心付いたときには既に〈五年王爺〉を祀る習慣があったと記憶していること、更に前出の嘉義庁による調査報告書（1915）や台湾日日新報の記事（1918、1922）等から考えて、〈五年王爺〉が総督府の祖籍調査時にも既にこのあたりの地域で祀られていたと考えられる。つまり、この資料は、当時の祖籍の分布と〈五年王爺〉祭祀との関係を考えるにあたっては、一つの格好の目安となると言える。

表14は、『台湾在籍漢民族郷貫別調査』（1928 台湾総督府官房調査課）から、馬鳴山鎮安宮の〈五股〉組織および〈香庄〉に属する諸単位が所属する地域およびその周辺地域に当時居住していた漢人の祖籍の統計を示したものである（附録Ⅱもあわせて参照されたい）。ただし、二崙庄、鹿草庄、古坑庄、斗南庄、民雄庄については、〈香庄〉として〈五年大科〉に関わっている単位はないが、〈香庄〉や〈五股〉の範囲内の庄と隣接しており、比較するために並べて提示した。本表からもわかるように〈五股〉や〈香庄〉として関わる単位が含まれている諸街庄の住人の祖籍地は、泉州府出身者を中心としながらも、たとえば、口湖庄のように漳州人が比較的多く含まれている地域も少なからずある。また〈香庄〉の単位を含む地域と含まない地域との間に祖籍地別人口の比率において、客家人⁴の多い一部の地区—古坑庄、溪口庄、大林庄—に〈香庄〉が少ないあるいは含まれていないという以外、さほど有為な差異は見られない。

以下では、さらに地域をもう少し細かく分けて考えてみよう。まず、北限地域に当たる虎尾郡においては、土庫庄および海口庄の一部が〈五股〉に含まれている。〈香庄〉になると、崙背庄、虎尾庄、海口庄の一部にいくつかの単位が含まれるに過ぎない。虎尾郡住民の祖籍地の特徴は、

⁴ 表では、広東省出身者がこれに当たる。

海口庄を除いては、かなりの数の漳州人が含まれている点である。特に、二崙庄や西螺街のように住人のほとんど全てが漳州人の地域は、〈香庄〉には含まれていない。同様の傾向は、北東部の斗六郡下においても見られる。本表においては、鎮安宮に比較的近い斗六郡西部の庄のみを挙げているが、〈香庄〉に含まれる単位が存在するのは、同郡の西端に位置し他の庄と比べると泉州系住人が多めの大埤庄のみであり、漳州系が圧倒的多数を占めている他の2つの庄は含まれない。また、東南部の嘉義街、民雄庄等に関しても、前者では漳州系人口が全体の6割弱を、また後者では100%を占めているなど、漳州系が圧倒的優位を占めている。嘉義街に関しては、〈香庄〉に含まれる単位は極少数、また民雄ではゼロである。

このことから、北部、北東、東南部においては、馬鳴山鎮安宮は泉州人が崇拝する対象であること、すなわち宗教シンボルの選択と祖籍地の違いとがかなり重なっていることが推測できる。

しかし、漳州人が周囲を泉州人に囲まれている場合には、同様には行かないようだ。北港郡口湖庄では、所属する集落のほとんどが〈香庄〉として祭祀活動を行っている。口湖庄では、住民の約半分が漳州系であるが、そのすぐ北の四湖庄は100%泉州系であるし、東隣の水林庄も、75%が泉州系であるためか、漳州系が文化的なイニシアティブを取れなかったと考えられる。

ところが、南西部をみると、泉州系地域なら全てが〈五年大科〉と関わっているとも言えなくなる。南西部すなわち日本時代の東石郡は、すべての庄で泉州系が優位となっている。しかし、六脚庄ではそのほとんどの集落が〈香庄〉として〈五年大科〉に参加するものの、その他では、太保庄や東石庄の一部、例外的に朴子街、布袋庄の極一部に〈五年大科〉と関わる単位が見られる程度である。太保庄には、漳州人がほとんど居らず、多くが泉州人だったにもかかわらず、〈五年大科〉の〈香庄〉となっている単位は一部にすぎない。布袋庄や東石庄、朴子街の場合にも漳州人がごく少数しか含まれていないにもかかわらず、〈五年王爺〉の祭祀へ参加する単位は例外的というほどの少なさである。六脚庄とその他の地区との〈五年王爺〉との関わり方の相違は、祖籍地からだけでは説明できない。朴子鎮には、「配天宮」、東石郷には「港口宮」といういずれも歴史の古い媽祖廟があること、また朴子鎮と東石郷には、それぞれ〈五年王爺〉を奉祀する廟があるにもかかわらず、それぞれの信者の地理的な広がりには鎮安宮に比べれば格段に小さく、しかも鎮安宮とは直接の関係を持っていないと思われる事などが、朴子鎮や東石郷と六脚郷の〈香庄〉の分布の違いに関係していると思われる。しかし、この他、〈南巡 lam⁵-sun⁵〉・〈北巡 pak⁴-sun⁵〉という観念の存在が〈香庄〉の範囲の境界線において存在している点が重要と思われる。この点については、次々節で考察する。

また、北西部に位置する海口庄の場合にも、住民はすべて泉州系の人々であるが、鎮安宮の〈五

股)や〈香庄〉に含まれている単位はごく少数であり、祖籍地以外の要因を考慮しなければならないであろう。この点については、やはり次々節で他の超域的な祭祀との関係で論じる。

以上の諸点を考慮すれば、祖籍と鎮安宮の祭祀活動との関係は、次のようにまとめておくことができるであろう。すなわち、〈五股)や〈香庄〉に含まれる地域は、泉州系を中核としながら、そこに囲い込まれた一部の漳州系住民も含み込んでいること、しかし泉州系とはいっても、西南部および北西部においては祖籍という要因のみでは、〈五年大科〉に関わるか否かは決まらないといえそうである。

3. 鎮安宮の発展と〈五股)組織の成立

当初から鎮安宮の〈五年王爺)を奉じ、あるいは廟の経営に最も深くコミットしている人々の集団は、どのような特徴を持ち、時の経過とともにどのように今日のように拡大していったのであろうか？

前記の『馬鳴山鎮安宮沿革誌』によれば、〈五年王爺)のこの地域への来臨を最初に告知したのは馬鳴山村の住民が奉じていた〈朱王爺)であったが、そのお告げに従って〈神)を出迎えたのは馬鳴山及び付近の昌南、新厝、芋頭、呂厝、同安、林茱寮の七カ村の住民であり、最初の草の庵もこの七つの村が共同で建立したという。この七カ村のうち林茱寮を除いた六カ村は、今日鎮安宮を運営面で支える最も基層的な組織である〈五股)組織の単位に含まれている。『馬鳴山鎮安宮沿革誌』によれば、〈五年王爺)が馬鳴山へやってきた当初、廟(同沿革誌によれば、「草壇)の管理は馬鳴山の住民が朝晩交代で行ってきたが、それから数十年経ってから近隣の十カ村で会を作り、各村から責任者を出して輪番で管理することになったという。その時の十カ村とは、林茱寮を除く上記の六カ村、即ち〈五年王爺)を草港で迎えた村と、それ以外に月眉、媽埔(現、馬埔)、六塊、有才の四つの集落が含まれていたという。即ち、当初草港で〈五年王爺)を迎えた馬鳴山以外の村は、その時から初めて廟の運営・管理に積極的にタッチするようになったということになる。しかし、十カ村の会ができると、神威があらたかとなったため、参拝者が急激に増え、光緒十三年即ち煉瓦造りの堅牢な廟を建築したときに、これら十カ村を〈五股会)として組織した⁵。倪贊元の『雲林県采訪冊』(1894年)によれば、当時の〈五股会)に所属

⁵ 林茱寮が今日の〈五股)に加入していないのは、早くに廃村になったためであるといわれている。しかし、〈五股会)が成立した当初、即ち1887年には、まだ村落は存在していた。倪贊元の『雲林県采訪冊』(1894年)によれば、当時林茱寮には、29戸、113人が居住していたと記されている(倪贊元 1993:195)。更にさかのぼって林茱寮はそもそも十カ村の

した村落の人口は、十カ村で合計446戸、2,010人であったという。表15には、十カ村それぞれの当時の戸数及び人口を示したが、当時の村落は大きいものでも同安厝の99戸、500人、小さいものになると有才の26戸、151人と、現在と比べて総じてその規模は小さい。人口の総合計の2000人強は、今日の台湾では一つの村落の規模としてもごく普通であることから考えれば、煉瓦づくりの廟を建立するには、少なくともこれらの集落が集まってこの程度の人口規模に達することが必要であったと考えられよう。

その後、民国三十六年（1947年）には、更に褒忠、田洋の2集落を加えたことにより、今日の〈五股〉組織ができあがった（表1、図3参照）。

清代にいくつかの集落が共同出資することにより、馬鳴山に一字の廟のみが存立し得たであろうということは、現在これら諸村落に建立されている廟の創建年代を見ても容易に推測できる。表16では、〈五股〉構成諸村落における村落の公の廟と目されているものの創立年代と、主神名、主神の由来、建廟以前の主神の安置場所を、聞き取り資料と文書史料からまとめてある。この表から見ると、最も建廟年代が古いものが同安村の開安宮における1863年、次が戦前に建てられた有才の福興宮で、それ以外は殆どが1980年代以降になって建てられたものである。また十分な聞き取りのできなかつた馬鳴山と芋頭以外では、建廟以前かなりの間、神像は特定の個人の住宅内に固定的に、あるいは〈炉主〉宅に順番に安置されるという形態であった。新厝の「池府王爺」は、約300年前に大陸から移民とともにやってきたとされているので、馬鳴山の「朱王爺」と同様、歴史は非常に古いものの、やはりこれを専門に奉祀するための施設は設けられなかった。これらの諸村落において廟が建立される時期が1980年以降に集中しているのは、その時期が台湾の高度成長期に当たっており、村から台北や高雄等の都市部へ移住した人達が財を成し、廟を建てるに足るだけの経済力をつけてきた頃に一致している。即ち、戦後の経済成長期に、地域コミュニティの統合のシンボルとしての廟が、〈五股〉の下位単位の各村落の廟の建立という形で可視化されるようになったといえるだろう。

ところで、歴史的な考察に戻るが、これら〈股〉組織に加入している村は、鎮安宮の運営を支える地域単位としては最も基盤となるものであったようである。というのも、二回の節目となる組織化あるいはその拡大化の時期は、ちょうど廟の改築の時期と重なっているからである。まず一回目の組織化は、即ち十カ村の会を〈五股〉として組織化した光緒十三年で、既に述べたよう

会が出来た当初も加わっていない。理由は不明であるが、後に廃村になったことを考えれば、かなり以前から林茱寮の経済状態はさほど良くなかったために、よその集落にある廟の祭祀活動に人力、財力を傾けるだけの余力がなく、参加を見合わせたのかもしれない。

に煉瓦造りの堅牢な廟の建造時期である。『沿革誌』によれば、その後、民国二十六年（1937年）に至るまでに、廟が腐食したので、元長郷の信徒李于音と鎮安宮の管理人蘇看の二人が寄付を募り、廟と両側の禪房を改築した。戦後の褒忠、田洋二集落の加入時期は、その次の全面的な改築と重なっている。即ち、民国三十四年（1945年）に、廟が老朽化し、廟が狭く〈香客 hiu^m-kheh^t（香客）〉が巡礼にきたり、泊まったりするのに不便なので修築すべきである、と廟の董事が提案し、民国三十六年（1947年）農曆正月四日信徒大会を開いて鎮安宮の全面的な改築を決議した。

『沿革誌』によれば、この時、新築を熱望する雰囲気在全省的に盛り上がり、信徒が進んで寄付を行ったので、何年も経たない間に寄付は八十余万新台幣ドルにのぼったと記されているが、おそらく最も基礎となる寄付は、〈五股〉の集落の信者から集められたものであったに違いない。廟の関係者達の説明によれば、当時褒忠と田洋は、祭りの神輿が二村を通過する際に、若干の寄附をしていたが、この時から廟を支える〈五股〉に入りたい、という申し出があったので許可したという。しかし、この時、廟側でも、廟の建設資金を確保する為にも、近隣の村でまだ〈五股〉に加入していない二集落が加入するように勧誘したと述べる関係者もいる。また、現在褒忠と同じ「主会股」に入っている六塊寮の信者によれば、かつて「主会股」は〈五股〉のうちでも最も勢力の強い〈股〉であったが、凋落傾向にあった時に、褒忠に頼んで〈股〉に入ってもらったので、再び〈股〉としての責務を果たせるようになったのだという。

結果として、民国四十年（1951年）五月四日までに古い廟は全部取り壊され、同時に「平土奠基（地鎮祭、定礎）」を行い、六月二十三日辰時に正殿の梁を渡し、十月二十九日に五年千歳の「入火安座（神像の安置儀礼）」を行った。その後、辛卯（1951）の秋には後殿を増築し、癸己（1953）年農曆十月には委員会の決議を経て「觀世音菩薩」を奉祀し、併せて碧蓮閣と名付けた。後殿はまた民国七十三年（1984年）に鉄筋コンクリート三階建てとし、富麗堂、皇宮殿を作り、「觀世音菩薩」、「三官大帝」、「玉皇上帝」をまつことになるなど、廟は現在でも依然として着々と大規模化の一途をたどっている。この他、廟に付随する施設として、1964年には二階建ての参拝者用宿泊施設が、1978年にも三階建ての参拝者用宿泊施設が建造された。更に、娯楽施設として1971年には中正記念公園、1997年には五年王爺公園が造園された。このように、現在では鎮安宮は、〈五股〉組織の信者のみならず、遠方の信者の参拝の便をはかり、参詣と娯楽の両面を兼ね備えた一大観光地として発展している（馬鳴山鎮安宮管理委員会編 1997⁶）。

⁶ 同書は、記載内容を見ると、1997年に起こった事項が最も新しい。しかし、同書には奥付がなく、唯一発行年を推測しうる序文の日付は1970年となっている。おそらく、1970年に初版本が出された後、時に応じてデータの増補を行っているようである。最新の増補

〈五股〉はまた、1954年以降は、政府の寺廟管理政策にあわせて管理委員会が結成されることになった際に、それを支える基層組織としても重要な役割を果たすことになった。即ち、委員会の諸役（一期四年、〈五年大科〉のあった年の次の農曆正月四日に改選）は〈五股〉それぞれの信徒大会を経て選ばれることになったのである。役員は、主任委員一名、委員十九名、監事五名から成るが、まず各股より一名の監事を選出し、監事がそれぞれ三名の委員を選ぶという。この他、鎮安宮の本拠地の有る馬鳴山と人口の多い褒忠からは各二名ずつが選ばれる⁷。

鎮安宮の主要な祭祀活動の面でも、〈五股〉は最も基本的な祭祀単位となっている。鎮安宮の主な祭典は、毎年の農曆正月十五日及び十月に行われる春秋祭と足かけ五年に一度の大祭である。そのうち、春秋祭の方は、〈五股〉の村落のみが参加する祭りである。一方、足掛け五年に一度の大祭は、台湾全島から信者が参加することが可能であるが、祭りの主要な儀礼である「醮」において廟の内部で道士により執り行われる儀礼に関わるのは、〈五股〉から選出される廟の管理委員たちであり、また〈外壇〉を設置するのも〈五股〉である。また道士が廟内に掲げる「榜」にも「醮」を執り行う信徒として、管理委員会の委員名、〈五股〉の集落の名称、及び〈五股〉に属する集落の村長名が記載されていることも、〈五年大科〉が全島の信者に開かれているとはいっても、基本的には〈五股〉の集落の安寧を祈願する祭りであることを示している（付録Ⅵ参照）。

4. 鎮安宮の〈五年大科〉祭祀の広がり―〈香庄〉

〈五年大科〉にのみ参加する〈香庄〉の諸単位は、〈五股〉のように歴史的に廟の成立・拡大に関わっていたわけでもなく、「醮」において〈外壇〉を設置したりする程の関係でもないが、次章で詳述する近年増えつつある遠隔地からの参加者と比べると、足掛け五年ごとの祭りに各単位ごとに巡礼団を組んで鎮安宮を訪れ、神像を勧請するという形で鎮安宮とかなり固定的な関係

版の正確な発行年は不明だが、ここでは1997年としておく。

⁷本文中で述べた委員の選出方法は、1990年に廟の顧問職の男性から聞き取ったものである。しかし、1989年の『馬鳴山鎮安宮沿革志』では、委員は各村から一名ずつを選出する、となっている。また、1996年には、新しく『馬鳴山鎮安宮管理委員会組織章程』が信徒大会の議決を経て制定された。それによれば、委員は各〈股〉から五名ずつ、計二十五名、監事が各〈股〉から一名ずつ計五名が信徒大会の議決を経て選出されるという。また、委員を三期連任あるいは、主任委員を二期連任したものについては、顧問として主任委員が招聘することがあるという。これらの役職はすべて無給である（馬鳴山鎮安宮管理委員会1996）。委員会の構成、構成員の選出方法などは、時期によって多少の変動があるようだが、いずれも〈五股〉が母体となっている。

を築いている。しかし、これらの諸単位は、S村においてみられるように、〈五年大科〉時以外には、鎮安宮とも、また馬鳴山村や褒忠郷等の地域とも関係を持つことは少ない。

〈香庄〉は、鎮安宮からさほど離れていない嘉雲平原地域に位置し、〈五年大科〉の祭に参加することが、即ちそれぞれの単位の所属する村の「平安祭」を行うことにもなるというところも多い。鎮安宮にとっても〈香庄〉の行う神像の勧請は、〈五年王爺〉のこの地域での威信を示す機会であり、その際に信者が行う寄付などが廟の重要な財源の一部になる。そこで、以下では、〈五股〉と共に馬鳴山の〈五年大科〉を支える重要なカテゴリーである〈香庄〉について、その実態を整理し、引き続き、鎮安宮が〈五股〉を基盤とした十数カ村の共同奉祀の象徴から、雲林・嘉義沿岸地域という広い範囲において奉祀される〈神〉となるに至ったプロセスを考察してみたい。

〈香庄〉は、鎮安宮の〈五年大科〉が行われる年の旧暦の9月から10月にかけて、鎮安宮の〈五年王爺〉の神像を勧請して様々な祭祀活動を行う単位である。筆者が入手した1986年及び1990年の祭典時の資料によれば、〈香庄〉名簿に記載されたそれらの単位は、村名（行政村の場合も、自然村の場合もある）あるいは、村にある村廟と思われる廟の名前、あるいはごく限られたケースが見られるのみだが、個人名で記載されている場合もある。その数は、総計で86年の場合が258単位、90年の場合が254単位となっており、ほぼ同数である。しかし、〈神〉を勧請する単位は必ずしも固定しているわけでもなく、86年、90年とも勧請した単位は、218単位である。この数字は、86年に参加した全ての単位の中で84,5%を占め、90年の場合では全体の85,8%となっている。つまり二回の〈五年大科〉では、巡礼に参加した諸単位のうちの約85%の単位では、二度とも鎮安宮の神像を勧請している（附録Ⅱ参照）。

台湾の漢人社会の祭祀活動において、複数の村落あるいは寺廟あるいはまれに個人等の祭祀単位が、定期的にある特定の廟の〈神〉を地元へ勧請し、その〈神〉を御輿にのせて〈巡庄〉と呼ばれる練り歩きをした後、元の廟へ送り返すといった活動をしている地域はいくつかあるが、250を越える多数の単位がしかも四年毎に参加している活動は台湾でも多くはない。

鎮安宮の〈五年大科〉の祭りは、またその〈神〉の勧請のされ方という点でも、他地域の〈王爺〉祭祀と異なっているところが多い。まず、鎮安宮では、他地域の〈王爺〉祭祀のように、祭典時に〈王爺〉を廟外の別の地点に赴いて勧請することがない。また、〈王爺〉の送り返しは、既に述べたように、かつてはあったようだが、光復後は行わなくなった。また、〈王爺〉の練り歩きも、例えば台南県西港で三年に一度行われる「王醮」、屏東県東港や同県小琉球で三年に一度行われる「迎王」等では、天から勧請された〈王爺〉、それらの地上での御旅所（あるいは、

駐在地)となる場所—つまり祭りが行われる廟—に常時奉祀されている〈神〉、そして参加する各単位の奉じる〈神〉が隊列を組んで全て一緒に練り歩いている(植野弘子 1988、三尾裕子 1990a)。しかし、鎮安宮の場合には、そのような形態を取っているのは、毎年の春祭における〈五股〉に所属する諸集落の間での練り歩きに限られている。この場合、練り歩くのは鎮安宮の〈王爺〉と〈五股〉の諸集落がそれぞれ奉祀している〈神〉であり、天から別の〈神〉を勧請する必要はない。また、〈五年大科〉のような大規模な祭祀活動では、250余りの単位の奉じる諸々の〈神〉が一度に隊列を組んで練り歩くということは不可能である。〈五年大科〉では、かつては、いくつかの近隣の単位が一尊の〈王爺〉像を鎮安宮から勧請し、各単位を一日ずつ練り歩き、村境で〈王爺〉像を翌日の練り歩きを予定している単位に引き渡していた。その場合、各単位に所属する〈神〉は、鎮安宮の神像を前の単位から引き受けて次の単位に引き渡すまでの間のみ、〈王爺〉に従って歩いた。かつてはこのような、ある単位が一尊の〈王爺〉を勧請し、それをいくつかの単位で受け継ぎつつ、最後の単位が〈王爺〉を送り返す、といったことをしており、こうした“〈王爺〉を勧請し送る一連の単位の群”が多数あったようだ。例えば、水林郷水林では、かつては隣の海埔村から迎え、尖山村へ送り出していた。同郷の頂尖山という集落は、蔦松から迎えた。また、~~檳~~仔埔という集落は、蔦松に〈五年王爺〉像が勧請されたときに、〈王爺〉の香炉の灰のみを勧請していた。~~檳~~仔埔では、独自に鎮安宮から神像を勧請して巡境を行ったのは、1990年で四回目とのことであつたので、初回は1978年である。かつて交通が不便で経済的に余裕のなかつた時代には、すべての単位が足掛け五年に一度〈王爺〉像を勧請するために馬鳴山村まで出かけるのは苦労が多かつた。送迎の道のりが遠い場合には、途中の通りがかりで食事時になったり日が暮れば、そこで飲食の供応を受け、寝泊まりの便も用意してもらつたという。このような接待は、〈神〉の勧請と関わることなのですべて無償で提供されたという。1990年時でも、例えば〈香庄〉としてはもっとも東南部に位置する嘉義県大林鎮陳井寮の場合、〈王爺〉を勧請して帰村する途中、元長郷新荘で飲食の饗応を受けていた。また、途中通過する村々では、村人が〈王爺〉の通行時に各家の戸口に出てきて、線香をたいて参拝する。しかし、上記のような〈王爺〉像を受け渡して行く風習は現在では一部のごく限られたところを除き、廃止されており、各単位が単独で鎮安宮から〈王爺〉像を勧請し送り返すようになっている。

そもそも馬鳴山村及びその周辺の数カ村が共同で奉祀することから出発した鎮安宮がどのようにしてこれだけの規模の〈香庄〉を抱える大勢力を誇る廟にまで発展したのであろうか。しかし、この問いに答えることは容易でない。筆者が聞き取り調査をした範囲内では、多くの単位に

においては、古老と思われる人へ「いつから〈五年大科〉に参加しているのですか。」と質問すると、大抵「いつからかはわからない程古い。自分が子供の時にはすでにあった。」とか「何百年も前だ」などという回答が返ってきた。しかし、細かく見ていくと、〈香庄〉の拡大の要因とプロセスは、場所によってかなり事情が異なっていると思われるので、この点を次にフィールドでの聞き取りと、地方誌等を用いて検証する。次に、このような廟の信者の地域範囲と、地方的な社会組織との間には何らかの関連があるのか否かを分析する。その上で、第一節で検討した祭祀圏概念を用いて、馬鳴山鎮安宮の祭祀に参加する諸単位の範囲が把握可能か否かについて検討を行うことにしたい。

4.1. 「香庄」参加単位の拡大－南限地域の場合

以下では、主に〈五年王爺〉の〈香庄〉への聞き取り調査から、〈香庄〉の拡大の要因とプロセスを再構成してみたい。ちなみに、以下で地名の後に付された番号は、附録Ⅱにおいて〈五股〉所属の村や〈香庄〉につけられた番号であり、地図上において対応する個所にも同じ番号で表示してある。

辺境地域では、比較的新しい年代になって〈五年王爺〉の祭に加わった単位が多く、インフォーマントたちが参加の経緯を記憶している場合も多い。しかも、〈五年王爺〉の祭祀に参加するに至ったプロセスの復元作業によって、地域の開発や、地域における漢人のサブ・エスニックな関係、〈王爺〉というシンボルへの人々の意味づけなどが見えてくる場合が多い。本節では、主に〈香庄〉の南限地域を取り上げて検証していくこととする。

まず、手始めとして、移住という人間の移動の要因から〈五年王爺〉祭祀の拡大を検討してみよう。即ち、母村で行っていた〈五年王爺〉祭祀を、移住後に定着した新しい村で独立した単位として引き継いだ場合である。例えば、〈香庄〉の中では、最も東側即ち内陸部に位置する大林鎮陳井寮 (No. 11) がこれに当たる。村人へのインタビューによれば、陳姓の二人の兄弟が、初め大陸の福建省同安県十五都溪仔墘社⁸から水林郷春牛埔へ移住した。その後、二人は分家し、そのうちの一人が嘉義県の鹿草市街に移住した後、陳井寮へ再移住したのだという。調査時88歳の老人 (男性) によれば、いつから〈五年王爺〉を祀るようになったのかは不明で、少なくとも彼が物心ついたときには祭に参加していたということであるので、少なくとも今世紀初頭には

⁸ これが実在する地名か否かは未確認である。

さかのぼれるであろう。恐らく、〈五年王爺〉の祭は春牛埔からの習慣として再移住後も継続して行っているのではないかと推測される。ただし、陳井寮に再移住せず鹿草に残った人々は、〈五年王爺〉の祭祀を継承していないという。陳井寮への再移住がいつのことは確かでないが、母村（春牛埔）の廟に祀られている〈神〉（池府千歳）がやってきたのが乾隆三十一（1766）年⁹、陳井寮に位置する「陳進宮」の建立が道光十五（1835）年（仇徳哉 1988）ということから考えれば、18世紀末から19世紀初頭あたりと考えるのが一つの目安となるはずで、入植にあわせて〈五年王爺〉の祭にも陳井寮を一つの単位として参加するようになったと考えられよう。既に述べたように、陳井寮は〈香庄〉の地理的な広がりの中では、最も東部であり、また嘉義県溪口郷、雲林県大埤郷と境を接している。溪口郷では、陳井寮のすぐ西隣の遊東村游厝、柴林村、林脚村のみが〈五年大科〉に参加しているが、これらはどれも陳井寮から近く、また陳井寮の村人が馬鳴山へ〈神〉を勧請しに行く場合、これらの村を經由し、雲林県大埤郷にある〈香庄〉を通過していくことができたことなどが、〈五年王爺〉祭祀において辺境にありながらも、母村での祭祀慣行を継承できた理由ではなかろうか。他方、鹿草は、〈香庄〉分布地域の更に南側に位置しており、〈五年王爺〉祭祀の慣行が周囲でも全く行われていない地域であるので、鹿草に定住した人々は、移住後〈五年王爺〉祭祀を行わなくなったものと思われる。

同様なタイプは、嘉義県太保郷溪底寮水牛厝（地図No. e7）¹⁰である。この集落は、1920年代と思われる時期に雲林県水林郷の海埔寮（地図No. k16）から移住してきた許姓の人々が定住した村落だという。ただし、溪底寮独自に馬鳴山に〈神〉を勧請に行くようになったのは、移住からしばらくたってからだという。その時期は詳しくはわからなかったが、光復以前、即ち移住後20年くらいまでは、やはり馬鳴山へ勧請に行く嘉義市の竹仔脚（地図No. f3）から、祭典の時期になると〈香灰〉を勧請していたのみであったという¹¹。恐らく、海埔寮から移住した時期は、昭和初期であり、戦時体制への突入に伴う経済の悪化や、皇民化運動と連動する漢人の民間信仰への抑圧が、〈神〉の勧請を困難にしていたのだろう。

溪底寮と同様、雲林県水林郷の海埔寮（地図No. k16）から移住した許姓の人々が形成したのは、

⁹ ただし、池府王爺を勧請したのは陳姓ではなく、呉姓の人であるという。

¹⁰ 行政上は、太保郷北新村の一部。北新村の他の集落は、南新村と共同で、一単位（地図No. e6）として五年王爺を勧請している。

¹¹ なぜ、竹仔脚へ赴いていたのは不明。地理的には、行政上北新村に属するもう一つの単位（No. e6）が最も近いのだが、そこからではなく、次に近い竹仔脚が勧請する先として選ばれていた。

嘉義市海口寮仔（地図No. f4）¹²である。移住の年代は、1916年頃ということなので、時期的にも溪底寮とほぼ重なっている。この場合には、移住後しばらくは、〈五年王爺〉の勧請は行わなかったという。しかし、第二次世界大戦時に、〈五年王爺〉を拜んで平安を祈願したところ、幸い村が空襲などに会わず、被害を受けなかったので、戦後〈王爺〉の加護に感謝して、〈五年大科〉時の勧請を行うことになったという。ここでは、光復以前、何等かの形での〈五年王爺〉祭祀があったのかどうかは不明であるが、おそらく母村在住時の経験として〈五年王爺〉も祈願する〈神〉の対象の一種として認められていた為に、大戦という非常時に願懸けの対象としてクローズアップされたのであろう。

嘉義県朴子鎮では、現在二つの単位のみが〈五年大科〉に参加している。これらは、徳興里という集落（地図No. c2）と、双溪口（地図No. c1）という集落に住む約二十戸の住民である。この二つの単位は、それぞれ1932-33年の朴子溪の氾濫で六脚郷下双溪と六脚郷溪墘厝より移住したという。〈五年王爺〉の祭祀は母村にいたときからの慣習であるという。朴子鎮では、この二単位以外の地では〈五年王爺〉の祭祀が行われていないことや、この二例がいずれも朴子溪以北からの移住によるものであることを考えれば、朴子鎮の一带は、もともと馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉の勢力の範囲には入っていなかったものと考えられる。

朴子鎮には、別個に〈五年王爺〉廟があることも、馬鳴山の祭祀の範囲からはずれているひとつの理由であるかもしれない¹³。この廟も馬鳴山ほどではないが、比較的広範囲に信者を集めている廟であり、既に大正期の嘉義庁による調査において、朴子街だけではなく、南方の現在は台南県に属する新營や柳營（古名「査畝營」）からも信者が参拝に訪れていたという（嘉義庁1915）。

また、徳興里の廟である徳興宮の管理委員の一人で調査当時財務担当者であったインフォーマントによれば、朴子溪は二種類の〈王爺〉－〈五年王爺〉と「五府王爺」－の勢力範囲の境界線である、と語っている。即ち、雲林県の〈五年王爺〉は〈北巡〉、つまり、朴子溪の北側を巡狩し、台南県南鯤鯓の「五府王爺」は〈南巡〉と、支配領域の区分があるのだという。

さて、以上の諸例は、移住以前の村落で〈五年王爺〉に関わっていて、移住後も紆余曲折がありながら、その習慣を維持した場合であるが、逆に、移住したことによって母村では全く行っていなかった〈五年王爺〉の祭祀を取り入れたところとしては、嘉義県溪口郷柴林村（地図No. h3）

¹² 行政上は、北湖里の一部。北湖里の他の集落は、〈五年王爺〉を奉祀していない。

¹³ 朴子鎮竹園の〈五年王爺〉廟である。同廟と馬鳴山鎮安宮の関係に関する歴史的な伝承については、第四章参照。

がある。この集落の住民は、台南県麻豆鎮より少なくとも百年以上前に移住してきたという¹⁴。この村が〈五年王爺〉の祭りに参加するようになった理由は、筆者は聞き取ることができなかったが、調査時から17、8年前までは、隣の林脚村（地図No. h2）と合同で〈王爺〉を勧請し、祀っていたというので、あるいは、入植時に周囲の宗教慣行に従って取り入れたということもあるかもしれない¹⁵。

嘉義市の何仔庄（地図No. f1）¹⁶もこの例に入る。この集落は、嘉義市の別の地区より光復以前に移住したが、〈五年王爺〉を祭祀するようになったのは、移住後であるという。当初は、馬鳴山へ勧請には行かず、祭祀の時期になると近くの川辺（行政上は太保郷所属地域）へ赴いて〈呼請 ho¹-chhia²（呼びかけて招くこと）〉したのみだったという。

太保郷麻寮（地図No. e8）も清乾隆年間に南の「関林厝（現、白鶴厝農場）」が朱一貴の乱によって廃墟と化したことにより移住し、〈五年王爺〉の祭祀を行なっているという。

ところで、馬鳴山の〈五年王爺〉は〈北巡〉であり、南鯤鯓の「五府王爺」は〈南巡〉である、という管轄領域の区分があるという伝承についての裏付けとして、朴子溪以南で〈五年王爺〉の勧請に参加している嘉義県布袋鎮の事例を取り上げてみよう。布袋鎮でも〈五年王爺〉の勧請を行っているのはわずか二つの単位にすぎない。ただし、これらは〈五年王爺〉を祭祀していたどこか別の場所からの移住ということとは全く別の理由で、〈五年王爺〉の祭典に参加することになった。まず、後寮（地図No. a1、布袋鎮興中里のうちの三鄰）では、もともと東宮廟において「太子爺」という〈神〉をまつっていたが、1970年代と思われる時期に、地域があまり平安でなかったため、ある人の紹介で馬鳴山から〈神〉を勧請することになったのだという。また、九龍の保安壇（地図No. a2）は、約六十年ほど前（即ち、1930年頃と思われる）に、元々シャーマンだったある人が牡蠣を採集していたときに、突然トランスに陥り、牡蠣を掘り出す鉄の棒で「馬鳴山」と書き出したので、前出の東宮廟の「太子爺」に聞いたところ、〈五年王爺〉のことだとわかったため、馬鳴山から〈分霊〉してもらい、あわせて〈五年大科〉の祭りに参加するようになったという。保安壇は地域の守護神的な廟ではなく、私宅の〈神〉であり、現在、信者の基礎と

¹⁴ インフォーマントの祖父は1990年の調査時の約十年前に93歳で亡くなったが、柴林村で出生したというので、少なくとも麻豆からは、1890年以前に移住してきたものと思われる。麻豆には現在でも彼らの土地が残っているという。

¹⁵ 林脚村とは、1970年代前半とみられる時期に、祭祀も別々に行うことになったという。筆者に語ったインフォーマントによると、村長同士の間揉め事が生じたため、というが、筆者は真偽は確認していない。

¹⁶ 行政上は嘉義市頭港里の一部、頭港里のもう一つの集落である頭港は〈五年王爺〉を祭祀しない。

なる〈炉主〉選出の名簿に名を連ねているのは、付近の漁民を中心とする40人から50人であるという。

〈神〉の啓示がきっかけとなった例は、この他には、嘉義県東石郷の溪下村¹⁶港埔（地図No. b8）が挙げられる。この場合には、付近で有名な「港口媽」と呼ばれている「港口宮」の「媽祖」が、十数年前（即ち1970年代と思われる）に〈五年王爺〉の祭祀に参加することを人々に要求したのだという。

〈北巡〉・〈南巡〉という〈王爺〉の管轄領域の分割についての説明方法は、東石郷においてもかなり現実を反映した妥当な見方である。というのも、東石郷域内においては、全部で8つの単位が〈五年大科〉に参加しているが、そのうち7単位までが朴子溪の北側に位置している。しかも、これらのうち、3単位では、〈五年大科〉で馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉を勧請するときに、一緒に南鯤鯓の「五府王爺」も招いている¹⁷。また、別の1単位（永屯村永靈宮、地図No. b2）の主祀神は、南鯤鯓の「五府王爺」を咸豊六（1856）年に〈分靈〉したものであるという（嘉義縣市寺廟大観編刊委員会編 1964）。他方、馬鳴山の全ての〈香庄〉の中で、筆者の調査の範囲内では、東石郷以外で南鯤鯓の「五府王爺」を勧請しているところは、〈香庄〉の中では比較的南寄りに位置する雲林県水林郷顏厝・土間厝（地図No. k13）1単位のみである。これらのことからわかるように、朴子溪周辺に馬鳴山鎮安宮と南鯤鯓の信仰が重複してみられることから、朴子溪周辺が両者の境界領域であることが確かめられる。

嘉義県の布袋鎮と朴子鎮の境附近が、南鯤鯓代天府と鎮安宮の影響力の及ぶ範囲の境目と思われることは、南鯤鯓代天府についての研究からも推測が出来る。かつて台南県南鯤鯓代天府

17 このように、ある〈神〉の祭典の際にその〈神〉を勧請する以外に、他の廟からも〈神〉を勧請してくることを〈做客 cho³-kheh⁴〉という。即ち、客分として、他の廟の〈神〉も勧請するのである。筆者がおこなった〈香庄〉の調査では、〈做客〉する場合には、その単位の周辺の比較的有名な廟から招いてくることが多いことがわかった。つまり、この地域の各単位は、馬鳴山との関係とともに、周囲の別の廟との関係も密接に保とうとしている。つまり、台湾の漢人が信仰する寺廟は、地縁的にも多元化している。筆者の調査した範囲内では、〈做客〉として招かれる〈神〉は、本文中に示した南鯤鯓の「五府王爺」及び、雲林県の虎尾鎮の「池府王爺」を招いている2単位を除くと、全てが「媽祖」である。ただし、「媽祖」といっても単位によって招く「媽祖」は異なっている。たいてい、それぞれの単位の近隣の「媽祖」廟から勧請する。即ち、当該地方においては、雲林県所属の麦寮の拱範宮、北港の朝天宮、嘉義県所属の溪北の六興宮、新港の奉天宮、東石の港口宮など多岐に亘る。〈做客〉として招く対象に「媽祖」が多いことは、資料を整理して初めて気がついたので、なぜ、「媽祖」であるのか調査していない。ただ、五年王爺に随伴する〈神〉として女神を勧請する習慣から、ジェンダーによって人々が〈神〉の役割区分をしているように思われる。

の調査を行った劉枝萬は、南鯤鯓代天府を「王爺総廟」と記したように、同廟は台湾を代表する〈王爺〉廟と言えるほど、台湾の〈王爺〉廟としては有名であり、台湾全島に信者を抱えている。その名声や信者の広がり、馬鳴山鎮安宮を凌駕していると言っても過言ではない。劉枝萬は、それらの信者について、主に南鯤鯓代天府への巡礼の記録から分析し、次の三つの信者分布圏を指摘している。即ち、

第一次圏（核心圏） 嘉義から高雄までの六縣市（即ち、嘉義県・市、台南県・市、高雄県・市）。関係は濃密である。

第二次圏（次要圏） 雲林県、彰化県、屏東県、澎湖県。

第三次圏（外圏） その他の県・市。関係は比較的薄い。

この場合の関係の粗密について、それが具体的に何を意味しているものかは今一つはっきりしないものの、おそらく代天府の〈王爺〉の出巡回数あるいは代天府へ巡礼にやってくる団体の数などを基準にしているものと思われる。代天府の場合には、馬鳴山鎮安宮の〈五股〉のように、毎年あるいは五年に一度、共同で祭りを行うということはない。それぞれの〈王爺〉の誕生日に、それぞれの団体や個人が、各自巡礼にやってくるのが基本である。一方、代天府の〈王爺〉が定期的に出巡する範囲は、台南県麻豆（海埔）¹⁸、台南県塩水、台南府城の三箇所のみである。この他、代天府の〈王爺〉は六十年に一度の出巡を行う習慣がある。記録によれば、三百年間の間に六回の出巡が行われたという。出巡の年の、行き先は以下の通りである。

一回目 康熙二十二年（1683年） 吳府千歳出巡、地点不詳。

二回目 乾隆八年（1743年） 出巡した〈王爺〉名、地点ともに不詳。

三回目 嘉慶八年（1803年） 出巡した〈王爺〉名不明、台湾全島及び澎湖島。

四回目 同治二年（1863年） 資料不詳。

五回目 民国十二年（1923年） 出巡した〈王爺〉名不明、台湾全島及び澎湖島。

六回目 民国七十二年（1983年）「池府王爺」出巡、高雄市（11月20日から12月23日）。

このなかでは、第三回と第五回の出巡が目される。即ち、どちらも澎湖県を含む台湾全島

¹⁸ かつては、毎年農曆三月末日に、麻豆の市街及び麻豆鎮海埔の信者たちは代天府の「李府王爺」、「池府王爺」、「吳府王爺」を勧請し、四月二十五日に代天府に送り返していた。しかし、1956年に、麻豆に「五王府」が建立されると、この慣行は廃止された。1987年海埔に「池王府」が落成すると、海埔では代天府との関係を修復し、「吳王爺」を勧請するようになった。しかし、それ以後も代天府の〈王爺〉が麻豆の市街に入る事はない。

第七章

を巡狩したというのである。特に嘉慶年間にこのような大掛かりな行事を挙げるのは、当時の交通事情、治安、経済状況を考えれば特筆すべきことであり、当時から南鯤鯓代天府が台湾全土に影響をもつ廟であったことが推測される。

更に、代天府ではこの他、不定期の出巡も行われたことがある。これらが何時どのような理由で行われたのかは不明であるが、おそらく、地域に疫病や不吉な出来事が生じた際に勧請したものと思われる。また、出巡した場所は、1946年における嘉義県の布袋鎮が最後であるというが、大抵は嘉義、台南、高雄、屏東、澎湖などに出向いたと言う。この不定期の出巡の範囲、および劉枝萬が分析した各地からの巡礼に基づく信者圏等から、嘉義県と台南県あるいは嘉義県の布袋鎮と朴子鎮の境附近が、南鯤鯓代天府の影響力が最も濃密に及ぶ範囲の北限と思われる。よって、このあたり一帯を境に、その北側が馬鳴山の影響力の及ぶ範囲である、と信者たちが主張するのは、妥当な認識といえるだろう。

次に、移住とも多少関係してくるが、械闘の歴史が〈香庄〉の拡大に影響を及ぼしているケースを挙げる。それは、主に新港郷における事例である。新港郷は、北は北港溪、南は朴子溪に接し、また、溪口郷や大林鎮ほど内陸にもない。また、西隣には六脚郷があるなど、地理的な位置から言えば、馬鳴山の領域に入ってもおかしくない地域である。しかし、現実には、新港郷において、〈五年大科〉の〈王爺〉勧請に参加しているのは、9単位のみである。しかも、そのうちの2単位は、比較的最近参加し始めた。また、附録Ⅱの地図から〈五年大科〉に参加している村落の分布をみると、〈香庄〉は北港溪に近いところに7単位、朴子溪に近いところに1単位分布している。しかし、朴子溪沿いの1単位（地図No. g1の安和村）は、調査当時の16年前（1974年）になって初めて参加したという。また、どちらの溪流にも沿っていない1単位（地図No. g7の大興村の東興宮）は、かなり最近になってある個人の発議で参加するようになったという。このようなことから考えれば、新港郷では、〈五年大科〉の祭典への参加の歴史が比較的古いのは、全て北港溪沿いとなる。

新港は、既に述べたように、北港との械闘で泉州人と漳州人の住み分けが行われたという歴史がある。実際、最近になって〈五年大科〉に参加するようになった地図No. g7の大興村の東興宮では、これまで東興宮の関係者や新港の人々が〈五年大科〉に参加してこなかったのは、北港と新港の械闘即ち、泉州人と漳州人との歴史的な確執のためである、と述べている。特に、この東興宮は新港の街の中一即ち械闘によって逃れてきた漳州人がうち立てた地方都市のただ中一に位置しているだけに、北港の泉州人との対抗意識は強かったものと想像される。もちろん、

彼らが対峙していたのは、北港の泉州人であり、馬鳴山ではない。しかし、おそらく、馬鳴山の祭には北港の人々も殆どが関わっていただけに、新港の人々には、馬鳴山の鎮安宮も北港の影響力の及ぶ宗教シンボルである、と考えられたのは自然の成り行きであっただろう。逆に言えば、今日新港郷の街中の廟ですら鎮安宮の〈香庄〉として参加するようになった現在、〈王爺〉信仰が泉州系・漳州系の区分とはあまり関わらなくなっていることを意味しているとも言えよう。

最後に、朴子溪以北で北港溪以南の比較的内陸の地域、即ち現在の民雄郷及び、溪口郷、大林鎮については、移住との関連で先にも触れたが、それら〈五年大科〉に関わっている集落は、北港溪及びその支流である華興溪に限られていることを再度確認しておこう。

以上の考察から、馬鳴山鎮安宮の〈香庄〉の南限は、朴子溪と考えられよう。但し、鎮安宮の影響力は、六脚郷を中心として海岸部、内陸部に行くに従って次第に弱まっていったと考えられる。その理由は、一つには南鯤鯓の「五府王爺」の勢力範囲が朴子溪を北限として迫っていること、もう一つは、械闘を含め、入植者の民系の関係によることと考えられる。

4.2. 〈五年王爺〉以外の超域的祭祀と〈香庄〉

ところで、〈香庄〉の南限以外の地域は、南限と比べると、その拡大の歴史を探ることは容易ではない。というのは、筆者が行った聞き取り調査の範囲では、殆どの単位で、インフォーマント達は〈五年大科〉への参加は物心ついたときからあった、と述べており、明確な起源が述べられるケースはなかったからである。

北限については、最も北となるのは濁水溪であるが、濁水河流域で参加している単位の数は殆ど例外といてもいいほどの少なさである。また、北西部も台西郷の海岸部（日本時代の海口庄にあたる）は〈五年王爺〉の範囲外であるし、東部では、虎尾鎮と大埤郷の西半分より東は含まれていない。大埤郷については、既に述べたように、日本時代の1926年に行われた台湾総督府の人口調査で、比較的客户家系の移民が多いことが報告されている。また、1956年の人口調査資料でも、郷全体の約五分の一が客家系であると報告されている（陳紹馨・傅瑞徳(Morton H. Fried) 1968）。〈五年大科〉に参加している〈香庄〉の殆どが泉州や漳州系のいわゆる「閩南系」であることを考えれば、他地域と比べて客家系の圧倒的に多い大埤郷では、〈五年王爺〉の祭に参加する単位が少ないことは、漢人の下位分類としてのエスニシティの違いによると類推することは可能であろう。

しかし、その他の地域では、閩南系の人々が圧倒的な人口を占めており、エスニシティの違いが宗教祭祀の対象の区別となって現れると言った事態は想定しがたい。

そのかわり、この地方でしばしば見られるのは、一つの村落あるいは祭祀単位がいくつかの祭祀センター（廟を持っている場合も持っていない場合もある）の祭祀活動に重複して参加していて、また祭祀センターの側から見ると、参加している祭祀単位のうちある単位は自分のところの祭祀活動にのみ関わっているが、他の単位はいくつかの単位に重複して参加しているといった祭祀圏の錯綜した分布形態である。

たとえば、台西郷の五條港安西府の例を見てみよう。安西府を含む台西郷の海岸部は、先にも述べたように、殆ど馬鳴山の〈香庄〉に入っておらず、安西府を支える〈八股 peh⁴-ko²〉組織を形成している。〈八股〉は、廟の沿革誌によれば、道光元（1821）年に組織されたという（全国寺廟整編委員会 1989）。表17は安西府の沿革誌に基づいてその〈八股〉の構成を示したものであるが、そのうち、#印のついたものだけが、馬鳴山の〈五年大科〉にも〈香庄〉として参加している。

筆者の調査では、安西府の〈八股〉に加わりつつ、〈五年大科〉参加している単位は、光華村（地図 No. u4）や富琦村普令厝（地図No. u7）であったが、両村とも、〈五年大科〉への参加がいつから始まったのかについては、はっきりした聞き取りは出来なかった。しかし、両村とも、安西府の祭祀活動に参加した時期は、〈五年大科〉より前であったという。安西府では〈股〉の一員として廟の運営基盤を支えている一方、〈五年王爺〉では単に〈香庄〉として〈五年大科〉の時のみ関わり合いを持つ、といった参加形態の差を考えれば、安西府への関わりの方が古いという回答は、おそらく事実には則しているであろう。安西府の〈八股〉の諸単位は、全て台西郷という雲林県のどちらかという北部の海岸部に属し、〈五年王爺〉と関わっている単位がわずかに2単位であることを考えれば、この一帯は、古くから安西府の祭祀範囲であり、〈五年王爺〉信仰はなかなか入り込まなかったものと考えられる。

安西府と鎮安宮がかなりの近距離にありながら、双方の信者の領域に重なりが殆ど見られないことは、後に述べるやはり鎮安宮から比較的近辺に位置する拱範宮とは対照的である。というのも鎮安宮の〈五股〉の集落のうち大半は、麦寮郷拱範宮の股組織に加入しているからである。安西府と鎮安宮の信者の棲み分けの理由は、今日の聞き取り調査では記憶している人を捜すことは難しかったが、両者の関係を類推することのできる興味深い伝説が残っている。馬鳴村出身者達が語るその伝承を要約すると次のようになる。即ち、

「〈五年王爺〉の祭祀の後、船に乗せて流される〈神〉や五穀の船は、「海口」というところで張という〈神〉の軍とぶつかり戦ったが、破れて五穀の袋が海に落ちて散

らばってしまった。これを拾ってみると、とても大きな俵状で、かなり重い、家に持ち帰ると小さくなってしまった。」

海口の張という〈神〉が、果たして安西府の「張李莫三千歳」のうちの一つである「張千歳」を指しているものかどうかは不明である。また、張とは東勢厝の「賜安宮」の〈神〉ではないか、との見方もある。この廟でまつられているのは「三山国王」であるが、仇徳哉（1985: 648）によると、三山国王はしばしば閩南人の間では、「三仙国王」と名称が変更され、主神も「劉関張」という名前だという。三山国王はもともと、客家系の人々が祀る三つの山だが、客家人が福建人との抗争に敗れ、再移住した後、廟だけが残され、それを引き継いだ福建人が廟名や主祀神の名前を換骨奪胎してしまうということがあったようだ。賜安宮もこの例に相当するとすると、「張という〈神〉」は「劉関張」かもしれない¹⁹。この伝承では、〈五年王爺〉が張との戦いに敗れ、船に乗せていた五穀の袋も小さくなるというように、馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉の霊力の減退が表現されているものと思われる。このようなことから、海口あたりでは、鎮安宮の影響力が弱いこと、あるいは、鎮安宮及びその周囲の村落との間にはかつてなにかしかな問題（例えば「械闘」のような村落同士の武力闘争）等が存在した可能性も考えられる。

鎮安宮の祭祀と重複して別の〈神〉の祭祀に参加する単位に関する事例は、他にもいくつか見られる。雲林県の北西部麦寮郷に位置する拱範宮の場合には、安西府の場合と異なって、いくつかの単位が、鎮安宮と拱範宮の両方の〈股〉に加入し、廟の運営に深くコミットしている点で、特徴的である。拱範宮の主神「開山六媽」は、沿革誌（麦寮郷拱範宮管理委員会編 1986）によれば、清康熙二十四（1685）年に福建省湄洲の「媽祖」廟から純真禪師という僧がもたらした「媽祖（正六媽）」で、海豊港から上陸し、海豊街（麦寮郷の海岸部、現在の海豊村一帯）で奉祀された。海豊港は、当時は交通の要所として、商業の中心地としても栄えたところであったが、乾隆（1736-1795）年間に新虎尾溪が氾濫したために、一夜にして破壊された。その後、拱範宮は、「媽祖」の託宣により乾隆七年（1742年）に現在の場所に移ったという。この沿革誌が正しいとするならば、拱範宮は既に三百年以上の歴史を有する廟ということになる。廟の信者は、当初は海豊街の住人であったと思われるが、それがいつ頃どのように拡大したのかは不明である。

¹⁹ ただし、日本時代に出された台南州管内図（昭和9年）の嘉南大圳の水路は、馬鳴山から海口に出て行く途中、東勢厝は通っていないので、この点から言えば、三山（仙）国王を張という〈神〉、と見るのは難しい。

日本時代の調査によれば（嘉義庁 1915）、拱範宮と思われる廟の帰依者の状況については、固定的な信者団体は形成されていないが、海豊堡（現在の台西郷の全て、麦寮郷の殆ど、東勢郷の大半）では溪頂庄（現在の台西郷溪頂村）と崙仔頂庄（現在の台西郷富崎村、永豊村、和豊村）以外の全て、及び布嶼堡（現在の土庫鎮の一部、褒忠郷の全て、二崙郷の約半分、崙背郷の全て、東勢郷の一部）の一部に合計一万人ほどの信者がいる、と記載されている²⁰。すなわち、現存する高齢のインフォーマントが物心つく頃にあたる20世紀初めには、上記の地域に信者が広がっていたと考えられよう。『社寺廟宇二関スル取調書』に挙げられた信者の広がり、以下で述べる戦後になって形成された〈股〉組織の構成村落とかなりの程度重なっていることから考えると、拱範宮を支える基層的な信者の居住域と考えることができるだろう。

〈股〉組織は、まず戦後まもなくの1946年に〈八股会 peh⁴-ko²-hoe⁷〉として発足し、1951年には「八股管理委員会」と名を改めた。更に、1984年には、政府の寺廟管理政策に従って「麦寮拱範宮管理委員会」となり、〈八股〉を〈五大股 ngo⁷-lai⁷-ko²〉に再編した。〈五大股〉は、「麦寮拱範宮管理委員会」の委員や監事を選出する際の基本となる単位となっている²¹。現在の〈五大股〉の構成集落は表18の通りである。

〈五大股〉の構成集落と馬鳴山鎮安宮の祭祀組織とを比べると、ここでも、両者の間にはズレが見られる。まず、馬鳴山の〈五股〉組織と拱範宮の〈五大股〉を比較すると、拱範宮の「東南股」の諸村落は、殆どが馬鳴山の〈五股〉組織の構成員である。しかも、新湖、新厝仔、馬鳴山、昌南、同安の諸集落は、〈五年王爺〉が初めて草港に漂着した際に、〈五年王爺〉を迎えたとされる集落であるし、媽祖埔（馬埔）は、鎮安宮の十庄会結成時に参加しているなど、鎮安宮との関わりが非常に古い村々である。しかし、馬鳴山の〈五股〉組織のすべての構成員が拱範宮の〈五大股〉の構成員であるわけではない。例えば、草港で〈五年王爺〉を迎えた諸村落のうちの呂厝（復興村）は、拱範宮の〈股〉には参加していないし、月眉、褒忠、有才なども拱範宮の〈股〉には不参加である。一方、〈香庄〉と拱範宮〈五大股〉の間の重複関係を見ると、表18で#で示した集落では〈五年大科〉にも加わっている。即ち、〈五大股〉の集落分布域と〈香庄〉の分布域も、一部を共有しながらもずれている。特に、〈五大股〉のうちの「西北股」は〈香庄〉の分布域の外に位置する集落が殆どである。その他の地域では、両者に関わっている集落、拱範

²⁰ 『社寺廟宇二関スル取調書』では、所在地の記載などから、「媽祖廟」とされているものが拱範宮と思われる。ただし、廟の創建年代や改築年代は、現在拱範宮で出している沿革志（麦寮拱範宮管理委員会編 1986）の記載と多少食い違っている。

²¹ 委員は主股から七名、その他の股からは各二名、監事は各股から一名。

宮の〈五大股〉にのみ関わる集落がモザイク状に分布していることが分かる。

以上の二例は、廟を持つ場合の祭祀組織と馬鳴山の〈香庄〉の分布域との重複、ズレを検討したが、この他、廟を持たない祭祀組織の場合にも同様なケースが見られる。例えば「国姓公」の祭祀がこれに相当する。許嘉明と蔡金蓉の研究によれば、現在、雲林県の五地区で輪番祭祀されている「国姓公」即ち鄭成功は、様々な口頭伝承を考証してみると次のような経緯で今日のような祭祀組織を形成したという（許嘉明・蔡金蓉 1995）。即ち、「国姓公」は、もともと「東埔蚵」（現在の南投県竹山鎮延平里）に居住する鄭家の一族が、祖先神として奉祀していたもので、鄭家の中の一家族が清の乾隆（1736-1795）年間と思われる頃四湖の海辺の「竹達寮」に移住してきた際に、二尊あった神像のうちの一尊を連れてきて奉祀した。時代が降り、子孫が増えて五人の兄弟を起点に五つの分節に分かれると、五つの〈房〉の間で輪番により奉祀したが、十九世紀半ば頃、村が海水に埋まって大水害にあったために、五房がそれぞれ現在の〈五房股 ngo¹-pang⁵-ko²）の所在地に再移住し、しかも〈神〉の靈験があらたかなために近隣の住人も祭に参加するようになって、鄭姓以外の人々も含めた村民の共同祭祀する〈神〉に発展した。現在の〈五房股〉の所在地は、表19の通りである。

「国姓公」の〈五房股〉に加入している諸単位のうち、馬鳴山の〈五年大科〉に〈香庄〉の単位としても加入しているのは、四湖郷の三條崙（地図No. m3）、広溝厝（地図No. m28）、大埤郷の聯美村頂田尾埔仔（地図No. o6）、聯美村田尾（地図No. o7）、興安村（地図No. o9）、崙背郷大有村（地図No. r1、しかし、〈五年大科〉に参加するのは、大有村の一部の新厝地区のみ）となっている。つまり、長房および、四房と五房のそれぞれ一部のみが馬鳴山の祭祀活動にも関わっている。また次房および三房は全く馬鳴山とは関わりを持っていない。これは、次房と三房が馬鳴山の〈香庄〉の分布領域圏外に位置している一方、その他の房は、〈香庄〉の分布領域の圏内にあるためであろう。竹山から初めに移住した「竹達寮」は、現在の長房の子孫が居住する四湖郷の広溝厝の西側海中に沈んでしまったが、広溝厝の周囲の村落の殆どが、聞き取り調査では古くから馬鳴山の祭祀活動に関係してきたようであるので、移住当初「竹達寮」に居住した鄭姓の人々も周囲の諸集落に倣って、馬鳴山の祭に参加した可能性もあろう。あるいは、その当時は〈五年王爺〉の祭がその地域まで拡大していなかったとしても、十九世紀の半ば頃の再移住期には、馬鳴山の〈香庄〉の分布域が今日の範囲にかなり重なるようになっており、〈香庄〉の域内に移住した長房、四房、五房は馬鳴山の祭にも参加し、域外に移住した次房と三房は馬鳴山の祭祀からは離脱したとも考えられよう。

以上のように、馬鳴山鎮安宮及びその周囲の廟や〈神〉に関する祭祀では、ある単位が複数の〈神〉の祭祀活動に参加している状況、そしてある〈神〉の祭祀に関わる単位の地理的広がりが、鎮安宮の祭祀に関わる単位の地理的な広がりとは部分的に重複している場合、またある〈神〉の祭祀に関わる単位の地理的広がりが、面状になっている場合だけでなく飛び地状に個別に離れて分布していて、そのうちの一部が鎮安宮の祭祀範囲に含まれている場合など、多様な祭祀単位の重なり合いが見られた。また、「国姓公」の場合に顕著であるように、〈神〉を共同奉祀する人々の範囲は、当初は血縁関係にある人々だけであったのが、次第にそれらの人々が居住している集落全体へあるいはその周囲の村落へと拡大していったこと、その場合、血縁や祖籍といった要因は、信者になるか否かの判断基準にならなくなっていったことが理解されよう。

5. 鎮安宮の祭祀圏と地域社会

これまで、馬鳴山鎮安宮の〈五股〉と〈香庄〉の構成単位の鎮安宮祭祀への参加の経緯を概観してきた。以下では、第一節で検討した従来の祭祀圏概念に基づいて、祭祀圏を構成する要件としては具体的に何が想定されているか、という点を念頭に置きながら、馬鳴山の祭祀圏域、領域の問題に祭祀圏概念がどこまで適用できるかを考えてみたい。そこで、まず未成の分析にしたがって、分析者が信者をプロットすることによって見えてくる“範囲”を、人々の意識のレベルにある“領域”から切り離して、別々に考えてみたい。

前者の分析者により信者をプロットしていく場合には、どのような要件を満たす人を信者と認定するかという基準設定が必要になってくるであろう。祭祀圏概念の最初の提唱者であった岡田は、前述のように祭祀圏の大まかな概念を提起したものの、具体的な祭祀圏構成員の要件については明らかにしていない。ただし、各祭神に関わる祭祀について、祭の世話役の種類（〈炉主〉、〈頭家〉等）・人数・推挙方法、祭祀方法、費用の徴収法などを一覧表にしていることから、世話役になる資格をもつ人々や費用を支払う事が必要とされる人々の範囲が、祭祀圏を構成していると考えられる（岡田謙 1937、1938）。1970年代以降になると、祭祀圏研究を行なった各研究者は、それぞれ祭祀圏を定義するための必要要件を列挙するようになった。許嘉明は、祭祀圏認定の条件として、以下の5項目を挙げている。即ち、①祭祀圏内に属している人は、〈炉主〉、〈頭家〉になることができる、②祭祀圏内に属する人は、冠婚葬祭時に廟の主祀神を優先的にしかも無料で自宅に招いて厄除けをする権利がある、③主祀神はその圏域内のメンバーの要請があれば、出巡して境域内を練り歩き、妖気を払い、圏内の人々の生活の安寧を守らなければならない、④

圏域内の住民は、共同で主祀神の祭祀の義務を負い、廟の維持・修理・改築などに要する経費を負担しかつ責任を負う、⑤祭祀圏は、宗教信仰に関する地域単位であり、所属メンバーは、ある地域単位内の全ての住民でなければならず、ある地域内の全ての住民を含んでいるとは限らない私的な団体や廟などは祭祀圏の対象にならない(許嘉明1978:61)。

林美容は、祭祀圏を構成するための条件として、次の六つの要素のうち、少なくとも一つを満足している必要があるとしている。即ち、①建廟あるいは修廟時に住民が共同出資していること、②〈丁銭〉と呼ばれる分担金を徴収するか寄付を募る、③〈頭家〉〈炉主〉等の祭祀活動の責任者がいる、④公の劇を奉納する、⑤巡境する、⑥その他の共同の祭祀活動がある(林美容1986:63)。

未成が「信徒圏」という用語で示す範囲において信徒として必要な条件は、以下の4つの条件のうち、少なくとも1つを充足するものであるという。即ち、①廟の信仰対象を、平常管理運営する者、②祭祀における〈炉主〉や〈頭家〉の選出対象者、③〈丁銭〉の支出を通して定期的に廟に関わる者、④「醮」を行う際の活動に積極的に参加する者である(未成道男 1991)。

以上の先行研究からは、祭祀圏、信徒圏等の用語の違いはあれ、圏域の設定に必要な条件については、かなりの部分に共通点が見出せる。即ち、〈頭家〉〈炉主〉等の祭祀活動の責任者がいることや、圏内の住民は〈丁銭〉の支出を通して定期的に廟に関わることを中心として、この他に廟の建設や管理運営に関わっていること、巡境や「醮」等の祭祀活動に関わっていることなどのうちのどれかを満たすことが判断基準になっている。

以上の条件を、馬鳴山鎮安宮の祭祀に関して当てはめると、どうなるであろうか。まず、〈五股〉の組織を構成している集落群は、馬鳴山の超村落性の祭祀圏を形成していることは疑いないであろう。なぜなら〈五股〉の諸集落は、許、林、未成らが信徒圏として挙げている要因のほとんどを満たしている。〈炉主〉、〈頭家〉の役職は〈五股〉の場合には現在置かれていないが、これらが本来担う職務は、〈五股〉によって構成される鎮安宮の管理委員会が担っている。また、住民は、管理委員会を通して共同で主祀神の祭祀の義務を負い、廟の維持・修理・改築などに要する経費を負担しかつ責任を負っている。鎮安宮の〈五年王爺〉は、〈春祭〉や〈五年大科〉時に、出巡して境域内を練り歩き、圏内に居住する人々の生活の安寧を守っている。特に、春祭は〈五股〉の諸村落のみを巡境することにみられるように、鎮安宮の信者の範囲は、〈五股〉の諸村落であることが明示される。このように、〈五股〉は宗教信仰に関する地域単位であり、所属メンバーは、キリスト教徒などの一部の例外を除く〈五股〉内のほとんどの住民である。

しかし、〈香庄〉について吟味してみると、彼らの定義する祭祀圏概念には当てはまらない部

分が非常に多いことがわかる。〈香庄〉は、廟の維持・修理・改築などに要する経費を負担したり、それらに対して人員を割くという義務を負ったりすることはない。〈香庄〉と鎮安宮の関係は、〈五年大科〉のような祭祀活動に参加するたび毎に、神像の勧請を願出て許可されるという形で更新されるが、〈香庄〉が何らかの義務を持続的に負っているということではない。また、〈五年大科〉に際しては、〈香庄〉同士が共同で出巡活動を行ったり、その他の祭祀活動を共同で行う必要性もない。

更に、〈香庄〉の分布域と何らかのその他の社会関係の広がりとの対応関係を見出す事も難しい。例えば〈香庄〉は許嘉明が考察したような72庄の村落同盟と同等のものとしては扱えない。鎮安宮を中心とした地域においては、械闘のような同盟するための原因があって、今日の〈香庄〉が成立したわけではない。〈香庄〉同士の関係では、かつては近隣のいくつかの庄同士で一尊の〈十二王爺〉の神像を鎮安宮から勧請し、それを庄から庄へとバトン渡しをして最後に勧請した庄が神像を鎮安宮へ送り返すという習慣があった。そうしたバトン渡しの習慣を持つ集落のまとまりは、鎮安宮の〈香庄〉分布域内のいくつかの地域でみられるものの、すべての単位がどれかのまとまりに参加していたというわけではなく、またそれらのまとまり全てを統合する原理もあったようには思われない。あるいは、グループ間に何らかの対抗関係あるいは連携関係があったか否かも、確かめる事はできなかった。林美容は自らの事例研究から、「超村落的」な祭祀圏の場合には、「水利による地域結合」の、また「全鎮性」の祭祀圏の場合には「自治結合」のシンボルとして廟が存在する、としているが、嘉雲平原地域では、清代には小規模な「埤圳」（灌漑設備）が数箇所あったのみで、「埤圳」の維持が〈神〉を中心とした地域統合と結びつく可能性はなかったと思われる²²。また、昭和期に入ってから、この地域には、「嘉南大圳」と呼ばれる大規模な近代的な灌漑システムが確立するが、〈香庄〉の範囲は、この中の一部でしかない。しかも、〈香庄〉が含まれる「嘉南大圳」の支系を見ても、その支系に属している村落全てが〈香庄〉であるのでもない。更に、鎮安宮の〈五股〉や〈香庄〉の分布域とずれを見せる形でその他の廟の構成単位の分布状況が見られることから考えても、嘉雲平原地域においては、宗教的な組織の広がりがある他の社会的な組織の広がりとの対応関係にあたり、前者を後者の宗教的な反映物であるとみなすことは難しい。

そこで、次に未成の定義する第二の範囲、即ち“信者圏”の場合を考察しよう。確かに未成

²²雲林県采訪冊によれば、当時雲林県の平野部では、例えば大有圳に見られるように、極限られた地域（この場合は布嶼西堡大有莊）の田畑を灌漑するような小規模の施設がいくつか存在していたにすぎない（倪贊元 1894〔1993〕）。

の”信者圏”の場合には〈香庄〉もその中に含めることは可能である。しかし、未成の”信者圏”では、その構成員の条件は、廟の活動に「定期的かつ積極的に関わる信徒はもとより、信徒ほどには固定していないが、なにかにつけて熱心に参拝する者から、通りすがりの一時的な参拝者まで含まれる」（未成道男 1991:48）とされているように、かなり広範な性格の人々を含み込んでいる。この定義では、馬鳴山鎮安宮の場合には、〈香庄〉だけでなく、〈交香〉関係にある廟や非定期的に〈鑑雌〉等に参加する廟神や個人、さらにはそれらのどれにも属さない正真正銘の通りすがりの人や物見遊山の人までを包含してしまい、これらの人々の鎮安宮との関係の違いを有意義な形で弁別することはできない。即ち、“信者圏”概念では、〈香庄〉のみを取り出して捉えることは不可能である。他方、林美容の「信仰圏」の場合には、この定義はボランティアな参加資格による超地域的な圏域であり、「神明会」がおもな構成員として想定されている。しかし、〈香庄〉は「信仰圏」が想定する「神明会」組織とも異なっている。ある集落、あるいは〈神〉を統合の象徴とした私的な信仰者の集まりからなる単位が〈香庄〉として鎮安宮と五年大科の祭りに関わる場合、それは参加資格を得て入会するという性質のものではなく、鎮安宮と連絡を取って、勧請する〈神〉の像を予約登録する手続きが必要であるに過ぎない。また、会員の資格が恒久的に継承されていくというたぐいのもでもなく、ある年に参加しても、次の回に参加を見合わせている単位も多くはないものが見られないわけではない。しかし、廟の中のある特定の〈神〉（この場合は主祀神である〈五年王爺〉）に対してのみ祭祀を行うこと、祭典時にその〈神〉の起源地に〈進香〉すること、起源地の〈神〉を地域に勧請して巡境してもらったり、その〈神〉に対して劇を奉納することが多いなど、類似点も見られる。ただし、ある単位が特定の〈神〉に対してのみ祭祀を行なうといっても、十二種類ある〈王爺〉のうちどの一種類を祭祀するかは、必ずしも毎回固定しているわけではない。以上のことから考えると、鎮安宮の〈香庄〉の事例からは、鎮安宮の信者の広がりについて、社会的な側面からその形成原理を説明することはできない。

最後に未成によるモデル化のうちの”領域”面から、馬鳴山のそれを考えてみよう。インフォーマントからの聞き取りの限りでは、”領域”に関しすべての信者間に共通の認識があるとは思われなかった。〈五股〉に関しては、それを構成する諸村落が廟の委員の選出、春秋祭の〈五年王爺〉の巡境、〈外壇〉の設置などに関わっているために、その内部の人々の間には、”領域”と”範囲”の間に一致が見られる。しかし、〈香庄〉の信者には〈五股〉の信者の”領域”がどの範囲であるのか、またそもそも〈五股〉の存在の有無すらはっきりとは認識されていない。また、〈香庄〉の信者の間では、〈香庄〉の諸単位が所属する”領域”についての認識も、漠然と雲林

県及び嘉義地方の一部と認識されている程度であり、具体的なイメージが共有されているとは思えない。南部、特に北港溪以南、即ち嘉義市・県地域に限れば、〈北巡〉・〈南巡〉といった区分がある程度意識されているが、このような領域認識は、北部では語られることがない。また、〈五股〉所属の信者達も、〈香庄〉の”領域”について明確な意識は持っていないように思われる。

以上、”領域”と”範囲”についての考察から、次の諸点が明らかとなった。〈五股〉の諸村落は、鎮安宮の最も基層的な“祭祀圏”を構成していると言う事が可能だろう。春祭や〈五年大科〉等の祭祀活動や廟の管理・維持などの鎮安宮に関わる全ての諸活動は、〈五股〉所属の村落がその構成単位となっている。これらの村落は、最初に船と神像を拾い上げた村落を核としており、互いに隣接しあっている。〈五年王爺〉の来臨の時点及びその後の各集落の人口規模や経済状態を考えれば、いくつかの集落で共同祭祀することが適格的であったこと、更に十力村の会や〈五股〉組織が結成されるに当たっては、廟の規模を拡大するために新たな近隣の諸村落を巻き込んでいったことが推測される。

しかし、〈香庄〉と鎮安宮との関係は、現在ではそれぞれの単位と鎮安宮との個別のネットワーク的な関係と見る方が妥当であろう。もちろんこの個別の関係は、かなりの持続性を有しているが、しかし永続的な権利義務関係が双方に設定されているわけではない。つまり、足掛け五年ごとに〈香庄〉から馬鳴山へ〈神〉の勧請の申請があるたびに結び結ばれるものであるが、しかし、だからといって流動的でもなく、一度参加すれば、ほとんど恒常的に参加するようになるし、他方参加を取りやめることについての制限も見られない。

このような意味で、〈香庄〉は、囲い込まれた領域としての閉じた空間を構成しているわけではなく、また何らかの社会組織との対応関係を持ったものでもない。本章で検討した鎮安宮以外のいくつかの廟あるいは〈神〉を奉祀する諸単位が、互いに部分的に重なり合っていたこと、また中には〈神〉を奉祀する諸単位が必ずしも面状に分布せず、飛び地状に分布していることから、嘉雲平原地域では、複数の宗教的な組織が複雑に重なり合ったりズレを見せながら分布していることが明らかである。即ち、鎮安宮の場合にも、〈香庄〉が他と比べて稠密に分布する地域を分析的に取り出す事は出来ても、その境界は固定化しておらず、またその境は決してその中と外を厳格に区切って外を排除するものではなく、またその中の諸単位をすべて含み込むものでもないのである。

6. 〈王爺〉祭祀の地域差からみた嘉雲平原地域

以上の検討と議論から、馬鳴山鎮安宮の〈五股〉と〈香庄〉という二種類の祭祀単位の地域的

な広がりに関して考察してきた。鎮安宮の信仰は、〈五股〉の前身となる七つの村落によってはじめられ、徐々に広がり、濁水溪以南、朴子溪以北の嘉雲平原地域に達したと思われる。〈五股〉については、外延のはっきりした一つの祭祀圏を形成していると考えることが可能だが、その結合の原理を宗教以外のその他の社会組織に求めることはその証左を得る事は出来なかった。また、〈香庄〉の分布は、今日では250を超える諸単位を抱え込んでいるが、これらの諸単位の鎮安宮との関係を考察すると、祭祀圏概念や、林美容の「信仰圏」、未成の「信者圏」といった概念は適用できないことが明らかになった。〈香庄〉の場合には、鎮安宮との関係は、〈五股〉のような「範囲」と「領域」が一致する枠によって規定されているわけではなく、鎮安宮との関係は、慣習化されているとはいえ、一回一回の儀礼毎に鎮安宮に勧請に行くこと(あるいは行かないこと)を選択できるものであるといえよう。また、〈香庄〉の場合も、その分布域が何らかの社会組織と対応関係にあるという証左は発見できなかった。つまり、祭祀圏の成立を従来のような何らかの社会組織との間の適合関係で説明することだけでは、なぜ、これだけの人々が馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉を祭祀対象として選ぶのか、といった問題には答えられないのである。

ただ、鎮安宮の〈香庄〉の諸単位の拡大について、習俗の空間的な広がりの中で関係性を推測しうる事例を一点示しておきたい。それは、現在〈香庄〉分布域の最も周縁地帯に属しているいくつかの単位がかつて行ってきたかあるいは現在も行っている〈王爺〉の勧請の方式である。例えば、布袋鎮興中里後寮の東宮廟(No.a2)では、10数年前から〈五年王爺〉を馬鳴山へ行って招くようになったが、それまでは、鎮安宮に行くのではなく、9月9日に海辺に行って〈王爺〉を招いていた。このような〈王爺〉のことを彼らは〈客王 kkeh⁴-ong⁵〉とよび、海からまねいて村内で参拝した後、最後には〈金紙〉に〈客王〉と書いて、送り出したという(実際には、焼却した)。(客王)とは「代天巡狩」であり、天の「玉皇上帝」から派遣されて、任地の状況を視察し、その禍福を帰還後報告するのだという。興味深いのは、〈客王〉についての伝承が、〈五年王爺〉と大変似通っている点である。即ち、〈客王〉は性格が荒く、このため、〈客王〉の祭りを見に来る人が少ないので、有る日「媽祖」にわけを尋ねた。それで「媽祖」から荒い性格が災いしているのだと諭されて、改心した、というのである。性格の荒い〈神〉の改心という伝承モチーフは、既に紹介したように、鎮安宮の〈五年王爺〉に関する〈香庄〉の諸単位においては最もポピュラーな伝承である。また、嘉義市頭港里何仔庄彰武宮(No.f1)の場合には、かつては、太保郷埤仔村の川辺へ行って〈呼請〉した。その場合には、〈金紙〉に〈神〉の名を書いてま

つったという。馬鳴山に勧請しに行くこともあったが、そのときは村人全てが従っていくのではなく、代表が5、6人が行ったのみだったという。ここでも、子どもは先に供物を食べると命を取られる、という伝承が残っている。これに対して、〈媽祖〉がそれでは祭りに参加する人も少なくなると、論じたという。

以上の二例は、〈香庄〉中でも南限地域に属するものであるが、北限地域にも類似した事例が見出せる。崙背郷草湖村拱后宮は、〈香庄〉の分布域の中でも最も北側に属し、彰化県との県境になる濁水溪にも近い。ここでもかつては、馬鳴山に行って神像を勧請するのではなく、濁水溪に行って川から〈王爺〉を迎え、送り返すときには、〈王船〉を作って穀物などを入れて流したという。

現在でも〈客王〉を水辺から招いてきたり、鎮安宮へ行って〈五年王爺〉を勧請するという単位も見られる。例えば、〈香庄〉の南限に近い太保郷春珠村(No.e10)では、毎回神像を勧請すると決まっているわけではなく、鎮安宮へ行かないときは、附近の大きな農業排水用の水路へ行って、〈神〉を〈呼請〉する。村へ招いた〈神〉は、祭りが済んだ後に、川へ戻し、〈金紙〉を焼いて送り返すという。ここでも、〈王爺〉に関する伝承として、大変に性格が荒く、供物を先に味見するようなことがあると、その人の命を取ってしまう、とあって怖れられている。ここでは、〈客王〉と〈五年王爺〉は代替可能と考えられているようだ。

この他、東石郷塹港村の場合、頂庄と下庄の二つの集落からなっているが、頂庄の保安宮は馬鳴山鎮安宮からの分霊である「邢府王爺」を主神とし、〈五年大科〉に参加して〈五年王爺〉を勧請している。一方、下庄の福海宮は南鯤鯓の「五府王爺」からの〈分霊〉を祀っているが、〈五年大科〉には参加していない。しかし、福海宮では、4月の祭典のときに、彼等が奉祀する「五府王爺」と同じ〈王爺〉を〈客王〉として迎えていると言う。また、双方の集落の間には「万善同居」即ち祭祀する子孫のいない靈魂である「有応公」をまつる祠があり、毎年農曆の2月には、両集落共同で祭を行っているばかりでなく、双方のそれぞれの廟の祭(保安宮は農曆8月、福海宮は農曆4月)では、互いに宴席を設けて招待し合う、という密接な関係を保持している(黄文博 1998:108-112)。このように、〈五年王爺〉を祭祀する地域をおおうようにして〈客王〉という形で〈五年王爺〉と非常に性格の類似した〈神〉を祀る地域が存在している。

ところで、濁水溪以南から台湾の最南端にいたる台湾島西部の海岸地域、及び澎湖諸島という台湾海峡を挟んで中国大陆と向き合っている地域においては、〈王爺〉を祀り、定期

的に或いは不定期に〈王船〉を送る祭を行っているところが多い。黄文博は、嘉義県から以南の台湾本島西岸部及び澎湖諸島を、〈王船〉儀礼の形式などから、(1) 東港溪流域系統(①東港、②小琉球、③南州、④恒春、⑤滿州等)(2) 二仁溪流域系統(⑥高雄県茄苳、⑦台南県仁徳、⑧台南府城など)(3) 曾文溪流域系統(⑨台南県西港郷、⑩佳里鎮、⑪安定郷など)(4) 八掌溪流域系統(⑫台南県北門、⑬台南県柳営、⑭嘉義県布袋鎮など)(5) 朴子溪流域系統(⑮嘉義県東石郷)(6) 澎湖群島系統に分けている(図15参照)。このうち、(5)が鎮安宮と関係している。これら全ての地域において、王船に載せて送る〈王爺〉が〈客王〉と称されているか否かは、今後の詳細な調査を待たねばならないが、少なくとも台南県の曾文溪流域では、十二瘟王を〈客王〉として勧請して、送り返す儀礼を行っている(黄文博 1994:10)。しかもこの地域で送られる〈王爺〉は、鎮安宮と同様十二王爺である。例えば、台南県安定郷蘇厝長興宮(⑪)では、廟において〈十二王爺〉を奉祀すると同時に、三年に一度(丑、辰、未、戌年)〈十二王爺〉のうちの三尊を勧請し、「王醮」を行う。十二王爺の場合、それぞれの〈王爺〉は、十二支の一年ずつと対応しているので、招かれる三尊とは、祭典の年の干支に相当する〈王爺〉を大千歳とし、その前後の年の〈王爺〉をそれぞれ二千歳、三千歳とするという。台南県西港の慶安宮の場合(⑨)には、廟においてまつている主神は「媽祖」であるが、やはり丑、辰、未、戌年には、〈十二王爺〉のうちの三尊を勧請し、「王醮」を行う。勧請する〈王爺〉の組み合わせも長興宮と同様、祭典の年の干支に相当する〈王爺〉及び、その前後の年の〈王爺〉である(表9参照)²³。長興宮では、乾隆37年(1772年)にはじめて「三朝王醮」を行ったが、終了後に流した王船が西港郷八份宅下熾松凹湖で八份村民に発見され、村の姑媽宮へ迎え入れられた。その39年後に、王船が西港の慶安宮に迎えられ、それ以来西港でも三年に一度「王醮」を行うことになったため、慶安宮は、長興宮を「開基元祖」と仰いでいる(魏淑貞編 1994:58-59)。

また、同じ台南県佳里鎮の金唐殿の場合(⑩)、廟内で常時祀っている〈神〉は朱王、雷王、殷王からなる三府千歳だが、子、卯、午、酉年にやはり「王醮」を行い、〈王船〉を流すという。この場合にも干支に基づいて、三尊の〈王爺〉が送迎される(表10参照)。

以上の諸例から即断することはできないものの、嘉雲平原地域にも、かつては〈客王〉を定期的に迎えて、送り返すという習慣がかなり広まっていたものと推測される。伝承面

²³ 西港の「王醮」祭典については、劉枝萬 1979[1983b]が詳しい。

での共通性をも踏まえれば、嘉雲地域においては、〈客王〉を祀る習慣がひろがっていたところへ、次第に鎮安宮の〈五年王爺〉信仰が取って代わって行ったと考えることもあながち的外れではないと思われる。〈客王〉が「代天巡狩」として認識されていることは、寺廟内に常時奉祀されている〈神〉の中でこれと観念を同じくする神としては〈王爺〉しかありえないうえ、この地域において、鎮安宮のように当初から超村落的な信徒基盤を持ち、少なくとも150年程前から廟がある、とされている〈王爺〉廟は、鎮安宮しかありえない。即ち、筆者の知る限り、鎮安宮の創建年代を1662年とした場合、それよりも歴史の古い〈王爺〉廟は、この地域には見当たらない²⁴。また、1855年の創建であったとしても、嘉雲平原地域をおおような超村落的な信者基盤を持つ廟は鎮安宮に限られる。この事からも、〈客王〉が古くから〈五年王爺〉と重ねあわされて考えられる余地があったといえるかもしれない。

もちろん、上記の解釈は、「民俗」として「客王」を祀る習慣が、この地域に共通して見られたことが、鎮安宮祭祀の広がりには何らかの影響を与えた可能性があることを指摘したにとどまっている。しかし、不十分ではあるが、鎮安宮や「客王」祭祀の習慣と何らかの社会的な結合、組織とが関連付けられなかったということは、ある宗教的な祭祀の地域的な広がりがある社会的な対応物を持っている、と考えてきた従来の見方に対して、再考を促すきっかけにはなるだろう。

いずれにせよ、鎮安宮の〈五年王爺〉は、朴子溪以北の嘉雲平原地域において、長年にわたって信仰されてきた。そこにおいては、ある程度共通した〈王爺観〉が形成されてきたこともこれまでの記述で明らかとなった。最終章では、このような従来の〈王爺〉祭祀のあり方が、1970年以降、どのように変容しているのかを扱い、台湾における民間信仰の現在を考えることにしよう。

²⁴ もうひとつの可能性は、朴子鎮竹圀の鎮安宮である。この廟が馬鳴山鎮安宮を兄弟廟と見なしていたことは既に述べた。ただし、その建廟年代は、馬鳴山鎮安宮が現在伝える建廟年代より遅い。嘉義庁の調査によれば、竹圀の鎮安宮は、毎年農曆10月10日に朴子溪畔において〈神〉を迎えた。ただし、送り方については記載されていない(嘉義庁 1915)。