

第八章 災難と恩寵—脱地縁化する〈五年王爺〉信仰

「祭祀圏」あるいは「信仰圏」などといった概念は、これまで台湾漢人の民間信仰の地縁性をとらえる視点として、あるいは台湾漢人の村落を超えた地域社会の統合の問題を考える上で、ある程度有効な分析概念であった。しかし、鎮安宮の場合には、伝統的にすでに従来の祭祀圏概念では捉えきれないような広範囲にわたる信者をかかえていただけではなく、更に戦後になって遠隔地の信者が急速に増えている。このような民間信仰の外部社会への膨張については、これまでの台湾の民間信仰研究の分野ではこれを包括的に理解する枠組みが得られてはいない。余光弘は、従来比較的閉ざされた地域社会を基盤にしてきた民間信仰の廟の勢力が、全台湾レベルに展開される可能性が高い今日の台湾では、「祭祀圏」概念でこれを捉えることは不可能であると主張しているが、鎮安宮の事例は、まさに余の指摘に適合しているといえるだろう（余光弘 1994：455）。

そもそも、これらの新しい信者は、本章で明らかにするように、嘉雲平原地域から台湾各地へ移住した人々が始めた〈分霊〉廟に関わる人々を含むものの、全く地縁的な関係を持たなかった信者をも含んで成り立っている。つまり、参加単位の増加は、台湾社会の都市化、農村の過疎化によってもたらされたものであるとともに、交通の発達などの人々の生活圏の拡大と関わっているといえよう。それゆえ、このような現象を、地縁的な信者の範囲と社会組織との対応関係を考察する概念によって分析することは不可能である。未成の”信者圏”概念では、その構成員の条件として、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、もちろん馬鳴山鎮安宮の遠隔地の信者を含むことはできるものの、信仰への熱意や廟との関係が異なる人々を一括りにしてしまっているため、それらを弁別的に区分して、それぞれの範疇の信者の特徴を分析するための工具とはなりえない点に問題がある。

そこで、近年の鎮安宮に見られるような遠隔地の信者の増大といった現象を読み解いていくためには、従来の地縁や血縁などに基礎をおく信仰のあり方から見るのではなく、別の視点が必要になってくる。即ち、都市への出稼ぎや移住といった形で共同体から離脱した個人が、その離脱により喪失した社会文化的な紐帯に替わるものとしていかなる対象といかなる関係性を構築するのか、またその際に社会との関係の中で個人や自己の概念がど

のように変容しているのか、を問う視点である。このことを踏まえて、本章では、以下の手順で考察を行う。まず、遠隔地からやってきて五年大科に熱心に参加する信者を中心とし、このような信者がどの地域からどのような経緯で鎮安宮と関わるようになったのか、を明らかにする。次に、第一節で考察した信者がどのように〈五年王爺〉の靈験を感得し、信仰を深めていったのかを、信者へのインタビューから考察する。そこにおいては、信者は短に、〈神〉の恩恵あるいは短期的な現世利益によってのみ信仰を確信していくのみならず、その途中で遭遇する不幸な出来事においてもそれを〈神〉との相互行為のプロセスの一部として理解する事で、信心をゆるがすマイナス要因としてではなく、より確かな信仰へのステップだと位置付ける様が浮き彫りになるだろう。これを受けて第三、四節では、〈五年王爺〉は、あらゆる人に恩恵を施す存在であるものの、実際には〈五年王爺〉の差出す救いの手に気づく人々のみが〈五年王爺〉との関係を深めて行くこと、これを人々が〈縁〉と見なしていることが明らかにされる。そして、人々は、この〈縁〉を手繰って行く事によって、〈五年王爺〉に出会うと言う自分の運命—〈命〉—の中で、〈五年王爺〉との相互行為を積み重ね、よりよい〈運〉を掴んで行こうとしている、と考えられる。ここでのポイントは、このような〈神〉と人との関係性のあり方が、「鎮安宮」のような従来の地縁性に基づく廟信仰のあり方から踏み出し、地域社会という足場を失いつつある都市の住人にも鎮安宮への新たな足場を提供している、という点である。

1. 信仰のきっかけ

〈五股〉、〈香庄〉の人々にとっての〈五年王爺〉は、その祭祀の形式から見て、個人による願掛けの対象にもなるものの、基本的には集落において共同で奉祀する対象であった。〈五股〉を含む〈香庄〉の諸単位は、四年に一度、それぞれの単位毎に構成員がこぞって鎮安宮に赴いて〈五年王爺〉を村落に勧請し、村落の適当な場所—村の公廟の中、あるいは村の広場—に一定の期間安置し、御輿を担いで村の中を巡視してもらい、鎮安宮へ送り返すという習慣を共有している。そこにおいて祈願されるのは、村の安寧であり、村の各家庭の平安である。〈五股〉の村落の場合には、鎮安宮に近接している為に、このような集団的な祭礼以外に、個別に鎮安宮を訪れて、個人的な相談事を行う事も可能だが、S村のような〈香庄〉の諸単位の場合には、鎮安宮からの距離が遠いところも多く、このような単位では、足掛け五年に一度、鎮安宮へ集団で〈五年王爺〉を勧請に行くことが、最も重要な〈五年王爺〉との関わり方であったといえよう。つまり、〈五股〉や〈香庄〉の諸単位

は、そのほとんどが鎮安宮と集落を単位として、かなり長い年月にわたり、固定的な相互関係を築いてきた。もちろん、両者併せて250以上の単位それぞれによって、鎮安宮との関係の年月の長さや結びつきの強弱にはばらつきはあるが、少なくとも、第二次世界大戦前後までには、〈五年大科〉時に何らかの形で、〈五年王爺〉からの恩沢を得るべく、共同的な祭祀実践を確立させてきた。

また、〈五年王爺〉に関係する祭祀活動は、昔から拝んできたという習慣の繰り返しとして〈神〉を祀り、平安を祈願する、というだけの意味だけではなく、〈五股〉の場合には毎年の春祭りに〈流水席〉を順番で準備して、〈五股〉所属の村落同士の関係を再確認したり、〈五股〉や〈香庄〉では、五年大科の〈神〉の勧請に合わせて信者が自宅に宴席を設けて親戚や友達を饗応して社会関係を強化したり、といった社会的に重要な意味をもっている点も見逃せない。あるいはこのような社会的な関係の維持、強化、再確認作業のために、〈神〉の祭祀という活動が利用されている、といった側面もありえるだろう。

一方、遠隔地の信者の場合には、より個人的な契機によって信仰が広がっていったと考えられる。遠隔地の信者は、これまで考察してきた〈五股〉や〈香庄〉の諸単位の信者とは信仰に到る動機の上で大きな違いがあることは容易に想像される。即ち、このような場合には、鎮安宮の信者になっていく過程において、個々人が個別具体的に〈五年王爺〉との出会い、相互行為を体験することによって信仰を深めていくことになる。では、嘉雲平原地域から、台北や高雄などの都会へ移住していった人々にとって、移住後も〈五年王爺〉への信仰を保持しつづけたものは何なのだろうか。また、従来雲林県の田舎の廟とは無関係だった人が、鎮安宮に通うようになった理由は何なのだろうか。

本章で取り上げる最近増加している新しい信者は、自由意思で信仰することを選んで見える個人又はそのような信者たちが支える〈分霊〉及び〈交香〉の廟や壇から成っている。

〈分霊〉は、鎮安宮から許可を得て神像を彫像し、自宅の祭壇にあるいは廟を建てて奉祀している場合である。〈分霊〉とは、ある廟の〈神〉について、新しく神像を彫像し開光点眼の儀式をして神霊を分けてもらった後、その廟を離れて新しい場所に恒久的に奉祀するもので、〈香庄〉の場合のように祭の間だけ一時的に神像を借り受ける場合とは異なっている。一般には、〈分霊〉神はその祖たる廟の〈神〉に比べて地位が低いものと見なされており、祖たる廟の〈神〉に敬意を表するために、その誕生日の祭や重要な祭典がある時に〈祖廟〉に〈進香（巡礼）〉することが多い。このような祭に参加することは、祖神の祭典

を共同で祝い、また同時に祖神及び〈分霊〉の神威を高めるためであると言われている（劉還月 1994c:68）。しかし、〈分霊〉廟の〈祖廟〉への巡礼は、強制的なものではなく、巡礼に行くか行かないかは〈分霊〉廟の自由意志に任されている。通常、〈分霊〉してから時間的にそれほどたっていない場合や、〈祖廟〉の神威が非常に強大である場合には、〈分霊〉廟は好んで巡礼に訪れる。

〈交香〉は、〈分霊〉に限らず、相手の廟の神威を認めて、自らの奉じる〈神〉を伴って巡礼にやってくる場合を指す。このような巡礼は、他所にある〈祖廟〉など巡礼の本当の目的地への巡礼のついでに、通過点にある靈験があらたかで有名な他の廟へ参拝に行くケースである。また、その他に相手方の廟が自分達の廟の〈祖廟〉ではないが、自分達の祀る〈神〉と同じ名前の〈神〉を祭っていて、しかも規模がより大きい廟である場合、その廟の祭典に参加して、その〈神〉の威力の分け前にあずかろうと言う場合もある。

ただし、鎮安宮に関して〈分霊〉や〈交香〉にあたる祭祀単位が果たしてどのくらいあるのか、また〈五年大科〉の祭典にどのくらいの頻度でまたどのような形で参加しているのかを把握するのは難しい。〈分霊〉については、『沿革誌』に1989年現在及び1997年現在のリストが記載されており把握できる（図16参照）。〈分霊〉廟の中には、毎年最低一度は鎮安宮に巡礼して〈祖廟〉の〈神〉に拝謁したり、また〈五年大科〉の祭典に巡礼団を組んで〈分霊〉神を伴って参拝に訪れたりするものが少なくなく、〈分霊〉神やそれとともに連れてきた他の〈神〉が「鑑醮」にも参加するものと思われる。図16によれば、89年、97年ともに〈分霊〉神を奉じる単位の多くは雲林県や嘉義縣市に分布しているが、その他にも台北市県や高雄市県等にも多く分布している。これらのうちの多くはおそらく、雲林、嘉義地域の出身者で台北や高雄方面に移住した人々であろうと思われる。1998年の「醮」において〈斗燈〉を出した〈斗首〉達にインタビューしたところ、そのうちの多くが、馬鳴山及びその周辺村落からの移住者あるいは、移住者が鎮安宮から〈分霊〉して移住先で開いた〈王爺〉の廟の信者であった¹。

そもそも、個人は通常、複数の〈神〉に対する信仰を同時にあわせもっていることが多い。少なくとも、農村では、彼あるいは彼女が居住する地域社会全体—この地域社会が村落である場合も、村落の一部である場合も、また一つの村落の範囲を超えている場合もある—で奉祀するような〈神〉が一つ以上あるのが普通であり、その他に、個人として特に

¹ しかし、移住以外のケースもみられる。この点は、後に触れる。

選んで信仰する〈神〉を一つあるいは複数持っている場合もある。彼あるいは彼女は、自己あるいは自己の身内などが困難に遭遇した際に、複数の〈神〉に解決を依頼する場合がしばしば生じる。都市においては、また特に都市へ移ったばかりの新参者の場合、都市において成立している地域社会に新参者が入りこんで深く根を張るということは難しく、その分、個人的な動機で様々な〈神〉を選択して信仰する、あるいは移住前の居住地で奉祀していた〈神〉を、移住先にも勧請して奉祀する傾向が強くなると言える。〈五年王爺〉の場合にも、都市部に信者が拡大していった基礎となったのは、〈五股〉あるいは〈香庄〉に居住していた信者の移住であったと考えられる。

〈斗首〉及びその関係者等に対する調査でも、〈五股〉あるいは〈香庄〉に居住していた信者の移住によって遠隔地に馬鳴山の信仰がもたらされるケースが多々見られた。たとえば、台北市の啓安宮（仮称）の主宰者は、もともと鎮安宮の〈五股〉所属の村落が出身地であり、台北でも〈五年王爺〉や北港、新港、麦寮の「媽祖」などを祀っている。彼は、毎回の「醮」の時に、必ず鎮安宮へ戻り、祭の手伝いをするという。台北県中和市の鎮南宮（仮称）を主宰している信者は、もともと北港で〈五年王爺〉が憑依していたある人物に、自分の身内が怪我を治してもらったのがきっかけで〈五年王爺〉への信仰を得たが、彼が中和市へ移住するときに、〈五年王爺〉を家族の守護神とするために〈分霊〉してもらったという。

安岱宮（仮称）も、鎮安宮の付近に居住していたある信者が台北に移住したときに、〈分霊〉して作った廟で、すでに 50 年ほどの歴史があるという。つまり、廟の建立は、1930 年代末頃と思われる。屏東県の鎮龍宮（仮称）の場合には、嘉義出身の鎮安宮の信者が屏東の女性を嫁にもらい、その信者一家が、〈五年王爺〉のお札を持って屏東へ移住してきたところ、非常に靈験があらたかだったために、〈分霊〉を鎮安宮からいただいて、1969 年に廟を建てたと言う。この他、台中県員林に住む 50 歳台と思われるある女性信者は、もともと〈五股〉の村落に生まれ育ったが、小さい頃に父と台北に移住した際に、〈五年王爺〉の〈香灰〉を持っていったという。その後、神像を作り、廟を建てたと言う。台北県土城市にある進安宮（仮称）も、鎮安宮の〈香庄〉内に入っていないもののさほど遠くないところである西螺の出身者が台北に移住した際に、〈分霊〉をもらっていったことに由来するという。台北市内湖区の S K 氏は、自宅の三階に湊安宮（仮称）という名前の壇を開いているが、彼も、有才村からの移民で、移住したときに、〈分霊〉したという。彼も毎回の「醮」の時には鎮安宮へ巡礼し、祭の手伝いを欠かさないという。この他、X G 氏の場合

には、〈五股〉内に生まれ育ったが、1975年にブラジルに移住したときに、〈分霊〉してブラジルに神像を携えて行ったという。彼は、国外から神像を連れ帰るのは不便なので、「醮」の時に神像を連れ帰って「鑑醮」することはしていないものの、毎年里帰りして鎮安宮に参拝しているという。

以上は、信者が外地に移住したことによって、鎮安宮の信仰が広がった例であるが、この他、人の移動が関わる事例としては、外地からこの地方に仕事などでやってきたために、鎮安宮の存在を知り、信仰し始めるようになった場合や、妻の里がこの地方であったために鎮安宮とかかわりを持つようになった例もいくつか見られた。例えば、屏東県潮州から自宅の〈神〉を「鑑醮」させて「醮」に参加したL J氏は、若いころ雲林に仕事で来ており、そのころ〈五年王爺〉を知り、家族の平和や仕事の成功を祈願しに来るようになったと言う。台北市の北投にある鳴山宮の主宰者も、雲林縣を含む北は苗栗県から南は屏東県の広域で発生した「八・七水災」の後、民国四十九年（1960年）の7、8月頃、陽明山管理区の記者として、水害からの復興についての視察のため、「農工視査」に派遣された時に鎮安宮の信者になったという。当時三十数歳だった彼は、取材中雲林縣二崙郷に滞在していたが、同郷四番地在住のY H氏の家に様々な問題があったので、相談に乗るなど助力しているうちに、逆に自分の体の具合が悪くなり、食欲がなくなってしまった。そこで、Y H氏が、自身が信仰していた鎮安宮のある委員に連絡をとり、彼を紹介し、これをきっかけに彼は泊りがけで参拝に行くことにした。彼は、そこで〈神〉の靈験を経験したために（靈験の内容については、後述する）、すっかり〈五年王爺〉の神威を信じるようになり、その後〈分霊〉してもらって廟を建てはじめたという。また、台北県中和市に住み今回初めて祈安拜斗活動に参加したQ S氏の場合には、妻が褒忠郷の出身なので、〈五年王爺〉の信徒になったという。40歳代と思われる彼は、鎮安宮に参拝に来るようになってもう18年になると述べている事から、結婚まもなく、鎮安宮に出入りするようになったものと思われる。また、麦寮在住のG K氏の場合には、義父の影響で鎮安宮の信者となったという。彼の家の近くには麦寮拱範宮というこの地域では有名な媽祖廟があり、彼自身も麦寮拱範宮の信者ではあるというが、義父が鎮安宮の管理委員会の主任委員をしていたことがあったせいか、鎮安宮の方が足繁く通っているという。

このように、「醮」で〈斗燈〉を出していた人々や自宅の〈神〉を「鑑醮」させた人々のうち、筆者が聞き取りすることができた人々は、信仰を得た後、遠隔地にある鎮安宮と緊密な関係を維持している。ただ、近隣の廟と鎮安宮とどちらにどのような比重で参拝に

赴くかは、個人によって一様ではない。

例えば、先に述べた義父の影響で鎮安宮の信者となったGK氏の場合には、家の近くの麦寮拱範宮より、鎮安宮の方に足繁く通っている。また、LJ氏が「醮」に参加するようになったのは3回前からというから、8年前の事である。彼の現在の住まいの近くには「広澤尊王」をまつる地域の廟もあり、馬鳴山とこの廟とどちらも拝んでいると言う。また、QS氏の場合にも、現在の住まいの付近に福德宮と呼ばれる福德正神をまつる集落の住民で共同で奉祀する廟があるが、彼は鎮安宮だけでなく、こちらの廟の方にも、毎年農曆2月2日、8月15日、10月19日（建廟落成日）などに参拝しにでかけるという。一方、高雄市に住むOJ氏の場合には、付近にある地域の廟には、陰暦の毎月一日、十五日に暇があれば参拝に行くことはあるものの、特に信者として熱心に拝んでいるわけではないという。ところが鎮安宮については、巨大な花瓶を寄進し、しばしばその花瓶に生ける花を高雄から高速道路を飛ばして届けにやってくる。

以上の諸事例から考えられることは、鎮安宮の信者の台湾全土への拡大は、大都市への人の移動あるいは、外地からの人の来訪、また婚姻などによる人の移動が大きく関わっているという点である。その背景には、すでに指摘したように、第二次世界大戦後、特に1960年代以降の台湾の産業化・資本主義化の進展がもたらした人口の都市部への流出、あるいは交通網の整備が関わっていると思われる。つまり、これといった第二次産業、第三次産業がなかったこの地域では、多くの働き盛りの人々が、台北やその周辺の工業あるいはサービス業に職を求めて出ていった。また、これに伴って、出身村あるいはその周辺に限られていた婚姻圏も、台湾全土に広がり、婚姻を通して信仰が広がる可能性も高まったといえる²。

これまで、信者の地域的な拡大にあたって、信者の移動が果たした役割を考察してきた。しかし、この他、鎮安宮を維持・管理する管理委員会が、信者獲得に果たした役割も重要である。つまり、遠隔地にいる信者に対して、鎮安宮の側も、信者との関係を途切れることなく継続して行けるような回路を確保する努力を行ってきたのである。1998年の〈五年大科〉で鎮安宮を訪ねた折、戦後の鎮安宮の発展に積極的に関わってきたある老顧問は次のように語っている。

² 大都市への人口移動、婚姻圏の拡大については、第一章でS村を例に述べた。

「民国三十六年（1947年）の修廟に関わった後、私は廟の信者の拡大をもくろみました。例えば、民国四十年頃からは、参拝にきた人たちに〈分霊〉をするように積極的に勧めました。また、彼らを通じて、他の人にも参拝や〈分霊〉を勧めてもらうように頼みました。交通が便利になり、人々の暮らしも豊かになって観光バスで巡礼ができるようになると、北港の朝天宮に参拝する信者の団体があれば、ついでに鎮安宮にも来てもらうように頼みました。

「鑑酬」するようになったのも、数回前の〈五年大科〉の頃からです。〈香庄〉の場合、かつては、わざわざここへ来ないで、川辺あたりに行って鎮安宮の方へ向かって〈五年王爺〉を呼び招いていたところもありました。また嘉義県の柴林脚あたりのように、つい最近まで10日間くらいかけていくつかの村落の間で〈神〉を受け渡ししていたところもありましたが、今では一村一村みな鎮安宮に出向いて、神像を迎えるように促したのです。」

彼の言葉から、戦後の鎮安宮では、〈香庄〉と遠隔地の参拝者のそれぞれに関して、働きかけを行ってきたことが見て取れる。〈香庄〉については、〈五年大科〉に参加する単位全てに、鎮安宮に巡礼をして神像を勧請するように呼びかけた。S村の人々も、鎮安宮からこのような要請があったので、従来の近隣諸村で一体の〈五年王爺〉像を勧請する方式をやめ、S村単独で勧請するようになったと述べており、鎮安宮の顧問の発言と一致している。このような呼びかけによって、それまでは鎮安宮とは直接関係を持たなかった〈香庄〉の人々が、観光バスや自家用車などを使って直接廟に参拝に来るようになった。こうして、人々は、鎮安宮と自分との結びつきを想像上のものとしてではなく、目に見えるものとして実感するようになり、鎮安宮と〈香庄〉の人々との絆は強まったといえるだろう。また、巡礼者はお布施を廟において帰るのが普通であるから、鎮安宮の経済的な基盤も強化された。筆者がインタビューしたほかの顧問も、〈香庄〉のそれぞれに直接神像の勧請を行うよう促した主な理由は、信者の固定化と、廟のお布施の増加への期待であったと認めている。

また、遠隔地の信者については、鎮安宮へ様々な理由で参拝に来て記帳していった個人や廟に対して、相手によって、鎮安宮の〈五年王爺〉の〈分霊〉を勧め、廟を建てるよう促す事も多々見られる。

そこで次に、都市部への信者の拡大に関して、以上のような鎮安宮の委員の積極的な働きかけを実証する事例としてここでは、北投の鳴山宮の事例を挙げておきたい。現在鳴山

宮を開いた人として自らを位置付けているHL氏（2000年7月2日に訪問した時に、75歳）は、既に述べたように、陽明山区の記者として西螺に出張した折に、体の不調を訴えて馬鳴山鎮安宮へ初めて参詣し、〈神〉の靈驗を体験した。

その靈驗とは、次のようなものであったと言う。彼が鎮安宮に参拝し、夜、廟に宿泊したところ、夜中の丑時（3時頃）、どこからともなく、馬の鳴き声や鈴の音、大砲の音などが聞こえてきた。翌朝、「まるで軍隊が来たみたいだった」と、この話を廟の委員の一人にしたところ、その委員は彼に「そういう音が聞こえるのは、〈神〉が聞かせたのである。〈神〉は軍隊を操っている。〈神〉が何かをあなたに知らせたいから、あなたに軍隊の音を聞かせたのだ。」と語った。廟を辞する前に、〈神〉にもう一度礼拝をするために、焼香をして〈金紙〉を燃やした。この時に、例の委員が仲立になって、〈神〉に伺いをたてた。「果たして、体に問題があるのか、ほかに何か問題があったのか。なぜ、〈神〉はここへHL氏をこさせたのか？」と。ところが、どのように聞いても、〈神〉から〈聖筭〉がでない。「じゃあ、ただあなたと〈結縁 kiat⁴-ian⁵（縁結び）〉したいだけなのか、と聞いてごらん」といわれてやってみたところ、6回の〈聖筭〉が出た。つまり、〈王爺〉がHL氏を病気にさせたのは、〈王爺〉がHL氏と縁結びをしたかったからであり、〈五年王爺〉を信仰すれば、体はすぐよくなる、ということだった。そこで続けてわかったのは、「〈五年王爺〉は陽明山管理区に行って、万民を救いたい（救世万民）」ということだった。

このとき、くだんの委員が、彼自身が見た夢の話をもHL氏にしてくれた。彼は、1年前に台北の人間が廟にやってくるはずだ、という夢をみたという。この人間の名前はわからなかったが、夢では、〈五年王爺〉が、その人の家に巡視に行ったことがあり、その人の父親が昼寝をする習慣がある、と言っていた、というのである。HL氏の父親HA氏は、確かに昼寝の習慣があったという。そこで、この委員の夢は確かにHL氏のことを指しているのかどうか、ということをも〈筭〉で聞いてみたところ、7回も〈聖筭〉が出た。

この〈筭〉によって、おそらくHL氏は、〈五年王爺〉に対する信仰を確信したのだと思われる。家族や親しい友人にしかわからない（と本人が思っている）父親の習慣を、しかもその人間が廟の周辺の村落ではなく台北という遙かかなたの地に住む人間であるということを、廟の委員が夢で見ている、というかなり特殊な現象（と本人が信じていること）が発覚したことによって、HL氏はこの夢が、他ならぬ彼のことを物語る夢であるとの確信を得たのは想像に難くない。さらに、〈五年王爺〉は陽明山管理区をすでに視察に訪れたことがあり、彼の家こそが、台北における〈五年王爺〉の駐在基地になるにふさわしい、

として選定した地点であったわけで、その意味で彼は、台北の人々の中から〈神〉によって“選ばれた”という意識をもったと考えられる。それを裏付けるのは、その後、程なく（民国50年）、鎮安宮から〈分霊〉を勧める手紙が来た時に、すぐさま、〈分霊〉を受け取りに行ったという行動にも現れている。こうして、HL氏は、鎮安宮から、〈五年王爺〉のうちの「廬府千歳」と縁結びをして、陽明山へ迎えてきたのである。

鎮安宮としては、HL氏の廟での敬虔な態度から、HL氏に〈分霊〉を与えるに足る厚い信仰心を持つ信者と認めたとと思われる。また、HL氏の父についての夢見が、馬鳴山から遠い台北の陽明山地区に〈分霊〉廟を増やす際に効果的に働いた事も事実である。鎮安宮では、夢見によって〈五年王爺〉への信仰を確実にしたHL氏に、間髪を入れずに、〈分霊〉を勧める事によって、鎮安宮の勢力拡大に成功したのである。

既に述べたように、民間信仰の廟は地縁的な基礎をもっているのが普通である。それゆえ、歴史的に見て従来関係を持っていなかった地域を、自らの廟あるいは〈神〉の勢力下に置くということは、簡単なことではない。それゆえに、台北の郊外陽明山に〈分霊〉廟が置かれる際に、HL氏の語るような、“奇跡”を〈神〉による託宣と解釈することによって、新たな拠点の構築が正当なものと印象付けられたと考えられる。二種類の夢見をつなげることによってようやく、HL氏の参拝と〈分霊〉を解釈できたことから、当時台北から信者がやってくるのが、決してありふれたことにはなっていなかったことが読み取れよう。こうして、〈分霊〉廟の設置は、HL氏の信仰を強めただけでなく、鎮安宮にとってはより大きな波及効果が顕われる結果となった。というのも、〈分霊〉廟は、一年に一度〈祖廟〉へ里帰りする場合が多く、この鳴山宮の場合にも、里帰りの機会に、HL氏の親戚や友人などが多数巡礼に訪れ、その中には、鎮安宮や鳴山宮の信者となっていくものが増えて行ったからだ。

HL氏は、〈分霊〉を持ち帰ると、家の中の祭壇に安置して拝み、翌民国五十年（1961年）から〈祖廟〉への巡礼を始めた。はじめの年、即ち、民国五十一年（1962年）は、HL氏の父（即ち、HA、昼寝の習慣のある人）とHL氏の2人だけの巡礼であったが、翌民国五十二年（1963年）には、遊覧バスで50人ほどが参加した。うち、親戚が三分の二ほどを占め、残りの三分の一は友達であったという。その後、巡礼団の規模も徐々に拡大し、民国五十三年（1964年）には、遊覧バス4台、民国五十五年（1966年）頃には7台位になっていったという。もちろん、だからといって、参加した人の全てが〈五年王爺〉の

敬虔な信者というわけではなかった、とHL氏は言う。はじめは彼の家にまつてある〈五年王爺〉に参拝する人はそれほど多くはなかったという。つまり、当時は、鎮安宮への巡礼をきっかけとして台湾南部への観光を目的とした人が多かったという。当時はまだまだ台湾の経済も発展途上であり、自家用車も普及していなかったため、個人で観光旅行が自由にいつでもできるというわけではなく、巡礼は観光の機会を兼ねていた。あるいは観光が出来るからこそ、巡礼にも参加したという人のほうが多かったであろう。

HL氏が祀った「廬府千歳」は、次第に信者の数を増加させていったようだ。最初は神像を彼の自宅に安置していたが、手狭になったので、約20年前（即ち、1970年代末）に「興建委員会」を発足させ、新しい廟を建て、民国七十二年（1983年）には、管理委員会をも設立した。管理委員会は、任期が4年で、当初は25人が選ばれていたが、現在では30人と委員の数も増加している（2000年現在、第6期目）。これも信者の数の増加にあわせた増員と思われる。

現在、HL氏は、鳴山宮の管理委員ではなく、「主持」という立場であると説明している。彼によれば「主持」とは「開宮人」という意味であるという。委員ではないので、廟の経営には一切タッチしないのであるという。こうして、HL氏個人の自宅の私壇から始まった廟は、現在鳴山宮という公共的な廟へと脱皮し、経営自体も彼の手からはある程度離れていると考えられる。また、祭神も、「廬府千歳」の他に、鎮安宮から〈分霊〉した「徐府千歳」、さらに、雲林縣麦寮郷三姓村の「施府千歳」の〈分霊〉、同じく麦寮郷中山村の「侯府千歳」の〈分霊〉をも祀っている。「侯府千歳」と「徐府千歳」は、HL氏ではない別の人々が、病気を治してくれた〈神〉として祀っていたもので、その人たちの紹介で、鳴山宮にいっしょに祀ることになったものであるという。また、「施府千歳」は、三姓村出身の人が、鳴山宮が非常に信者が多く集まるという評判を聞いて、連れてきたという。しかも、「施府千歳」が、〈童乩〉を通して、「徐府千歳」と兄弟になり、人々を病気の苦しみから救いたい、と託宣したのだという。

ところで、HL氏によれば、〈分霊〉を迎えた頃の鎮安宮も決してはやっている廟ではなかったという。廟の建物は大きいですが、信者がいつも廟にいるという状況ではなかったと記憶している。彼の記憶では、彼が鎮安宮に通い始めたころには、既に大祭典のときに「鑑醮」もあったし、一般信者による〈斗燈〉もあったが、大祭典に参加する外部の信者は、せいぜい500人もいたかないかだったという。彼は、現在では参加者が十万人規模にな

っている、と語ってまいるので、これらの数字が正確かどうかは別として、この40年の間に参加者が激増したということ、このような数字の開きによって表現したと考えれば、間違いないであろう。彼の印象では、廟が発展して信者の数が激増したのは、民国五十八年から民国六十年頃、即ち、1970年前後からであるという。彼の印象は、おそらくかなり正確であろうと思われる。というのも、『雲林縣大事記』によれば、民国五十九年（1970年）雲林県の県知事が、県民に向かって大祭典にあたって、節約を呼びかけているからだ。おそらく、この数年前あたりから、鎮安宮の祭典の規模拡大がかなり目立ったものになってきたために、県としても見過ごすことができないところまで来た、との認識を持ったのであろう。

このことから、推測されるのは、おそらく1960年代以降、鎮安宮は、積極的に外に向かって信者や〈分霊〉廟を増やす努力を行ったものと思われ、その成果が1970年代に入ってから、急速に可視化したものと思われる³（図16）。

この他、「鑑醮」を行うようになってからは、〈五年大科〉の行われる年には、〈分霊〉廟やその他鎮安宮に参拝に訪れた人々が記帳していった参拝記録をもとに、管理委員会で地区別の名簿を作り、管理委員会の委員たちが、相手先にまで出向いて、「鑑醮」への参加を呼びかけている。1990年の〈五年大科〉の場合には、リストには701字の廟や私的な神壇が記録されていた。これらのうち、鎮安宮からの〈分霊〉は275である（図17参照。）

〈分霊〉廟統計（図16）と、1991年の訪問先（図17）のもとになっている廟名のリストを比べてみると、そこに挙げられているほとんど全ての〈分霊〉廟が、図16の元となった名簿にもリストアップされている。これらの場所へ出向く委員たちは、全て手弁当であったといい、このような努力が実を結んで、一万尊に達する神像が「鑑醮」に参加することになったのである⁴。

³ しかし、鎮安宮の委員の述べるところによれば、求めがあれば全てについて〈分霊〉をさせていたわけではなく、鎮安宮でも〈分霊〉させてもいい場合とそうでない場合を区別していたという。幾人かの委員は次のように述べている。つまり、〈分霊〉を勧めるといっても、実際に〈分霊〉するには、個人でやるのは難しく、たいていは団体を作って、しっかり神像を管理できるかどうかをチェックしてはじめて〈分霊〉を許可する、というのである。〈分霊〉に関しては、沿革誌にもあるように、鎮安宮の方で、団体の名称（たいていは廟名）、住所、責任者名を把握している。

⁴ ただし、このリストの中で、どのくらいの廟が「醮」に参加しているかは、不明である。筆者が台北のいくつかの廟を訪ねてみた限りでは、これらの廟の中には、かつて鎮安宮に行った事があるとしても、本来の巡礼の目的は他の廟にあって、ついでに鎮安宮にも寄った、というものもあり、このような廟は、「醮」への参加の誘いを受けてもわざわざ参加

ただし、図16, 17の統計からみると、〈分霊〉した単位の総数と「鑑醮」に来る神像の数はかけ離れている。1990年、1994年の「醮」で「鑑醮」に参加した神像の数は約一万尊となっている。この差は、おそらく「鑑醮」に参加する一単位あたりの神像の数が一尊ではないためと考えられる。〈斗首〉へのインタビューに依れば、〈斗首〉たちはたいてい何尊かの神像を連れてきて「鑑醮」に参加させていた。中和市のある私壇の場合には、全部で約90尊を信者と共に大型バスに乗せて来ていた。また、鎮安宮の近隣諸村落の信者宅に祀っている神像や、〈交香〉の壇や廟に祀られている〈神〉も、一万尊の中に含まれていると考えられる。いずれにしても、このカテゴリーに入る単位は、〈五年大科〉において鎮安宮に詣でて参拝し、神像を「鑑醮」に参加させることによって、「醮」を盛大なものとすることに貢献したり、寄付や、〈斗燈〉を出したり、あるいは「鑑醮」参加の費用を負担したり、といった形で経済的に貢献している。ただし、その参加の形式は任意であって、固定的な収入を廟にもたらすとは限らない。しかし、〈斗燈〉を出して〈斗首〉となっている信者達や廟の代表達にインタビューしてみると、毎回のように「醮」に参加している人が少なくない。彼等は、鎮安宮の〈王爺〉の靈験を自分や身内、親しい友人などを通して経験したことがあり、〈王爺〉への強固な信頼感を持っている。その上、経済的に余裕が有る場合が多く、こうした固定客的な存在の人々や廟が、鎮安宮の活動を支えている点は見逃せない。

しかし、こうした廟や信者の「鑑醮」への参加の有無、また参加の仕方は、基本的には、それぞれの信者や廟の意思次第である。また、これらの諸単位のほとんどは、〈五股〉や〈香庄〉の諸単位とは異なり、個人、家族、あるいは個人の壇主を中心として地域的な基盤を持たずに任意に集まってくる信者などを基礎としている点にも注意したい。〈五股〉や〈香庄〉の諸単位の場合には、鎮安宮の祭祀に参加することが自明の理であるが、ここで取り上げた新しいタイプの信者の場合には、彼等と〈五年王爺〉との相互関係の中で、信者が参加するか否かを決定しているのである。それゆえ、彼等が祭祀に参加する動機は、〈五年王爺〉との個別の相互行為・相互交渉の中に求められる。そこで、以下では、〈五年王爺〉と信者の相互関係について、具体的な事例に基づいて考察していくことにする。

序章で論じたように、馬鳴山鎮安宮の事例では、「新宗教」などと異なり、都市の中間層

したりはしないようだ。また、鎮安宮には参拝に行っても、〈神〉を「鑑醮」させたり、〈斗首〉になって「醮」の儀礼に参加することまではしないところもある。

などをターゲットにして新たに信者を獲得しようとする動きを見せたわけではない。既に明らかにしたように、多少の宣伝や勧誘を行ったとはいえ、教義を整えたり、信者組織を整備したり特別なサービスを用意したわけではない。それでは、鎮安宮が遠隔地の信者をひきつけ、彼らに鎮安宮との固定的な関係を結ぼうとさせる要因は何なのであろうか。

2. 靈験と信仰の確信

鎮安宮に参拝する遠隔地の信者達は〈五股〉や〈香庄〉の信者たちといくつかの相違点がある。居住地の違い、また地縁的な祭祀組織の存在の有無などの社会的側面については既に記述したとおりである。一方、〈五年王爺〉に対する意味付けという文化的な側面でも、顕著な差異が認められる。

彼らの中には、〈五股〉や〈香庄〉の居住地から移住して行った人々も少なくないにもかかわらず、彼等は、第四章で紹介した〈五股〉や〈香庄〉の信者たちが〈五年王爺〉を語る際にまず開口一番と言っていいほど口にするさまざまなパターン化された伝承について、ほとんど語らない。すなわち、〈王爺〉が耳が不自由であること、供物の味見をするなど〈王爺〉の機嫌を損ねることをすると、命を召し上げられてしまうこと、また「媽祖」との対話、などについては、ほとんど聞かれなかった。その代わりに、彼等は、〈五年王爺〉と彼等自身との個別具体的な関わりあいについて、かなり細かく語る傾向が見られる。つまり、〈五股〉や〈香庄〉の信者にとっては、〈五年王爺〉の個人的な靈験よりも、〈五年王爺〉がなぜこの地域と関わりを持ち、この地域を守護してきたのか、またその守護の有り様はいかなるものであったのか、などがまず重要であり、こうした“地域”における意味が、彼等と〈五年王爺〉とを媒介している。一方、民間信仰において前提条件であった地縁的なつながり、あるいは過去からの歴史的な経験の積み重ねを欠く遠隔地の彼等・彼女等にとっては、〈王爺〉がどのように彼あるいは彼女と向き合ったのかが、彼等の信仰を決定付けている。そこでは、他者が知り得ない〈五年王爺〉との個人的な相互行為が重要となる。

彼等・彼女等は、自らが奉じる〈神〉がいかに靈験があらたかであるのかを他者に説明する事によって、その〈神〉を誇りに思う気持ちを表現する。そして、そのような語りが、それまでその〈神〉を拝んでいなかった人を引きこむ契機ともなる。

例えば、典型的な事例は、中和市鎮南宮の信者達の事例である。中和市鎮南宮は私壇の類に入り、信者はA姓の一族（五人のきょうだい—三人の兄弟及び二人の姉妹—及びその家族）が中心である。重複になるが、A家の人々と〈五年王爺〉との出会いについて、簡

単に述べておこう。彼等の家はもともと北港にあったが、1930年頃と思われる時期に、北港の精糖工場でしばしば人が亡くなるので、「作平安儀礼（平安を願う儀礼）」を行う事になったと言う。このため、〈過火 koe³-hoe²（金紙や油などを燃やして燃え尽きる寸前に、その上を走って踏み越えること。穢れを祓う意味がある。）〉に使う火を地面でたいていた。ところが、A家の三番目の息子がこの火を飛び越そうとして誤って飛び越すことが出来ず、足にやけどを負い、骨まで腐乱してしまった。このとき、初め北港の「媽祖」に救いを求めたが、「媽祖」には手におえなかった。ところが、ある人物に〈五年王爺〉が憑依して、彼の指示する薬草で足を擦るようにとの託宣を下した。そこで〈五年王爺〉の指示通りに試しにやってみたところ、彼のやけどはきれいに治ったのである。また、彼の弟が小児麻痺にかかったときにも半身麻痺状態に陥り、医者にかかっても治らなかったにもかかわらず、〈王爺〉のところへ相談に行ったところ、3回で治癒し、普通に歩けるようになったという。また、姉の息子もオートバイ事故の怪我を〈五年王爺〉に治してもらったのだという。この一家は、台湾北部へ移住する際に、〈五年王爺〉の〈分霊〉を貰い受け、自宅に壇を設けている。1998年の「醜」の際には、壇に置いている100尊以上の神像のうちの96尊の神像及び彼等家族、また一部の家族外の信者達が大型バスに乗り合わせて参加した。

次に紹介するのは、〈五年王爺〉に巨大な花瓶を寄進し、しばしばその花瓶に生ける花を持ってくるOJ氏の夫人である。彼女は、〈五年王爺〉の靈験が如何に現在の王家の繁栄と平和をもたらしてくれているかを筆者に次のように語った。まず、〈王爺〉を信仰するきっかけになった出来事は以下の如くであった。

「私は、二人の娘を出産した後、病気になりました。二、三ヶ月がたっても良くなりないので、夫が高雄にある〈五年王爺〉の神壇に行って参拝してみました。すると、二十数歳で亡くなった夫の兄が私達の子供を一人義理の息子、即ち〈過房団〉にしてほしいと要求している、とあって、私に男の子を産ませるように、と言い、同時に薬の処方をしてくれました。病気持ちであることもあるし、妊娠しても男の子ができるかどうか分からないとは思ったのですが、試しに子供を作る努力をしてみました。すると、程なく妊娠したので、この子は、お願いして、うまれる前から「薛王」（〈五年王爺〉の中の午年の〈王爺〉）の〈契子〉にしてもらいました。ところが、なんと生まれてみたらまさしく男の子でした。」

こうして、OJ氏一家と〈五年王爺〉との関係が始まった。その後のOJの家と〈五年王爺〉とのつながりは、後に述べるように必ずしも平穏ではなかったが、いずれにしても、〈五年王爺〉への誠心誠意の信仰を持続することになった結果、現在では、事ある毎に〈五年王爺〉はOJ氏一家の人々を守護してくれるようになっているという。例えば、OJの夫人は次のような〈王爺〉の靈驗について、筆者に語ってくれた。

「民国八十三年（1994年）、五年大科のあった年のことです。娘は外出すると、やたらといろいろなものを食べるので、スタイルが崩れるから少し控えなさい、と私が注意したのです。すると、娘が口答えをしたために、喧嘩となり、拳句の果てに娘の顎がはずれてしまいました。どうしようか、とおろおろしていたところ、夢で〈五年王爺〉のところへ来て先ず拜んでから接骨医のところへ行きなさい、というお告げを受けました。そこで、娘をつれて〈王爺〉のところへ行ったのです。娘は、〈王爺〉に「会社での業績を上げてほしい」と頼んだのですが、一向に〈王爺〉から承諾の〈聖筭〉がでません。そこで、私が代わりに「私に口答えしたから、顎がはずれたのですか。」と聞いたところ、6回も〈聖筭〉がでました。それ以来、娘は〈五年王爺〉を深く信じるようになり、米を鎮安宮に寄進し、貧民に分け与える、という慈善奉仕活動をするようになったのです。この活動をするようになってから、彼女の顎は治りました。そんなわけで、毎回の五年大科のときには、米を寄付しています。」

また、OJ氏の次女は、次のような〈王爺〉の靈驗について筆者に話してくれた。

「父と薛王の〈契団〉となった例の弟がバイクに乗っていたときのことでした。二人は事故にあい、草原に突き飛ばされてしまいました。幸い、かすり傷程度で済んだのですが、このときあいにく二人は、お金を持っておらず、家に電話をすることすらできませんでした。すると、どこからともなく突然、一人のおばさんが現れて、一元コインをくれたのです。そして、見渡してみると、電話があったので、電話を家にかけたのです。ところが、電話を切って見まわしてみると、おばさんはもういませんでした。それに、電話機も消えてなくなっていたというのです。二人が家に帰ってみると、精進潔斎をしている天上聖母（媽祖）の信者という人がやってきて、「邪氣」があなたたちにとりついている、と教えてくれました。どうやら、この邪気は、〈五年王

爺)が追い出してくれたようです。」

更に、O J氏夫人は、以下のような話を筆者にした。

「娘たちが嫁に行った後、家は夫婦二人暮らしになりました。民国八十三年（1994年）11月3日に馬鳴山のお祭りが終わって、家に帰ってきたのですが、その後三日間ほどなかなか夜寝付けませんでした。そんなある夜のこと、誰かが外で鉄門を開けようとしている音が聞こえてきました。ガスバーナーのようなもので、鉄門を焼ききろうとしていたようです。家には外を監視するカメラがあったので見てみると、泥棒の足が見えました。しかし、結局泥棒は中に入れず、何も盗まれません。この家に住むようになってから、合計三回泥棒に入られそうになりましたが、全て被害はありません。家では、貴金属店の仕事や不動産の仕事をしてきましたが、どの仕事も皆うまく行っています。これも、全て〈王爺〉のおかげだと思っています。」

以上の三例のうち、最初の一例は確かに〈王爺〉の靈驗を物語るものである。しかし、後の二例は、よくよく聞いてみると、なぜこれらの幸運が〈五年王爺〉によってもたらされたのか、という因果関係がはっきりしているわけではない。特に第二の事例などは、登場するのは〈五年王爺〉ではなく、女性あるいは「天上聖母」の信者である。これを「天上聖母」の靈驗と解釈しない理由は、おそらく彼女らが普段「媽祖」廟へ熱心に通って参拝するという経験がないためであろう。最後の事例の場合には、泥棒の侵入未遂が鎮安宮の祭りの直後に起こっていることをわざわざ前置きしている。これは、もちろん事件の起った時期を記憶から呼び出すための目印となっているということもあるだろうが、また他方では祭りに参加して信者としての役目を果たしたことが、押し込み強盗の危機から逃れたという因果関係を彼等に確信させる根拠ともなったのではないだろうか。

しかし、どんなに信頼度が高い〈神〉でも、一見いつも信者の幸福や安寧を保証したり、彼を成功に導いたりするわけではない。ある場合には、〈神〉に誠心誠意尽くしているにもかかわらず、不幸な出来事が起きることもある。ただ、確信的な信者の場合には、このような一見、信者に不幸や不運、苦痛がもたらされた場合にも、その〈神〉が靈驗がないと考えて信仰が揺らぐわけではなく、むしろそれによってその〈神〉への信仰が更に揺るぎ

の無いものになっていく場合が多いようだ。次に示す事例は、筆者が98年の「醜」の調査で鎮安宮を訪れた際、祭の間同部屋で過ごした50代のPさん（女性）の体験談である。

彼女は、五年前に当時〈五股〉のうちのある村の村長をしていたB氏の紹介で、鎮安宮を知るようになった。当時彼女は保険の仕事をしており、B氏は彼女の顧客の一人であった。彼女は、鎮安宮に通うようになってから、毎月の保険の契約成績目標を〈五年王爺〉の前で占ってもらおうと、必ずその目標が達成されたので、次第に〈五年王爺〉に対する信仰を深めていった。彼女は、1998年の「醜」の祭では、祭が始まる約一ヶ月前から廟に泊まり込んで奉仕活動を行っていた。また、「醜」においては、個人で二万元（日本円約八万円）の〈斗燈〉も奉納している。彼女は、奉仕活動を行うようになった理由を次のように説明した。

「約三ヵ月ほど前から咳が止まらず、薬も効かない状況が続いていたので、〈五年千歳〉に「咳が治ったら〈五年大科〉の時に義工（奉祀活動）に来る」と約束したのに、承諾してくれなかったのです。そこで「治っても治らなくても義工に来るので守ってください」とお願いすると、承諾の〈筈〉がでました。そこで、保険の仕事ももう退職金が出るくらいの年限働いてきたので、保険の仕事を辞めて、農曆10月1日から廟に住み込んで奉仕するようになったところ、数日前（農曆10月20日前後と推定される）から咳は急によくなって、薬も飲まなくてよくなったのです。」

では、なぜ〈五年王爺〉は、彼女が咳をこじらせるような病にかかるのをほうっておいたのか、また病にかかった後もなぜそのように長期間にわたって彼女を苦しめたのかということが問題になるだろう。しかも、彼女はこの咳を直すために、仕事まで辞して、廟に住み込んだのである。しかし、彼女のように厚い信仰を持っている信者に対して、〈王爺〉が長期にわたって苦痛を取り除く手助けをしなかったことについて、さらに、「義工」をするために退職までさせられたことについて、彼女自身はそれによって〈五年王爺〉を恨むどころか、次のような解釈を筆者に語った。

「多分、五年千歳は、私が咳でもこじらせなければ義工にやってこないと思って、咳という試練を私に与えたのだらうと思います。〈五年王爺〉は私との〈縁ian⁵〉を深めたかったのだと思うのです。」

もちろん、信仰心の薄い者から見れば、咳が治ってきたのは長い間飲んだ薬がようやく効いてきたのではないか、と思うかもしれない。しかし、彼女の解釈は、薬は長い間飲んでも効かなかったのに、義工をはじめてから、ある時突然とても楽になったのだという。つまり、〈神〉に対する揺るぎ無い信頼は、見方によっては靈驗とは関係が無いように見える事柄すらも、信者との関係をより強固にするための一つの証拠として見るように導いていくのである。この女性は、〈斗首〉として「醜」に参加したため、義工は「醜」の前日までで終了し、その後は毎日早朝から夜半まで、「醜」のほとんど全ての儀式に参加した。途中、過労の為か風邪をこじらせ、かなりの高熱を出したにもかかわらず、彼女は「醜壇」内で、他の〈斗首〉たちに支えられるようにしながら、線香を持ってずっと立ちつづけていた。

このようなことから、表面上の靈驗のあるなし、あるいは即効的な靈驗かどうか否か、ということは、客観的に語れるものではなく、あくまで〈神〉と人間との間の関係を、人間の側がどのように解釈するのかにかかっていることが見て取れるであろう。

前節で紹介した陽明山に鳴山宮を開いた主持HL氏の場合にも、上記の女性と類似したパターンで信仰を深めている。ただし、彼の場合には、全くそれまで信じていなかった〈神〉によって、体の不調が引き起こされていたにもかかわらず、その〈神〉のところへたまたま出向いた事によって、その〈神〉に対する確信的な信者になってしまったのである。すなわち、体調の不良が、彼を鎮安宮への参拝へと赴かせたのであるが、これを彼は〈神〉に呼び寄せられた証拠と感じたのである。更に高雄のOJ家の場合にも、体調不良が〈王爺〉の懲罰であるとの託宣によって、〈王爺〉への信仰を確信するようになった。そのあたりの事情を、OJ家の次女の語りでも再現してみよう。

「〈五年王爺〉は、夭折したおじが〈過房団〉を必要としていると託宣しました。母が子供をもう一人作る決心をしたとき、もし男の子ができれば、手形と足形を〈五年王爺〉に捧げると誓ったのです。ところが、無事に男の子を授かった後、祖父が〈五年王爺〉の言う事など迷信だ、と決め付け、手形、足形を捧げませんでした。そのせいか、この子は泣いてばかりいたし、よく吐いたりもしたのです。そこで、はじめて手形、足形のせいではないかという話になって、これらを〈王爺〉にささげようとなりました。ところが、〈王爺〉は最初これを受け取ってはくれませんでした。二、

三度ささげに行って、ようやく受け取ってもらえました、〈五年王爺〉は私達の信心が確かなものか、知りたかったのだと思います。〈王爺〉にそれらを受け取ってもらったとき、弟（生まれた男の子のこと）は冷や汗をかいていました。

弟は、生まれる前に〈五年王爺〉のうちの薛府〈王爺〉の〈契団〉となっていました。〈契団〉になった場合には、十六歳になったら〈天公〉を拜んで感謝しなければならないのです。ところが、私達はこのことをすっかり忘れていました。すると、たまたま本来拜みに行かなければならなかった日の直前に、巡礼に行くと言う別の人が現れたために、〈契団〉になっていたことを思い出し、あわてて私達も参拝しに出かける事にしました。そして、「素五牲四菓（「素」とは肉や魚を使っていないことを示す）」を捧げて拜み、ついでに籤をひいて、お願い事をしたのです。すると、「十六年前の願もまだ願解きをしていないのに、次の願い事をするなどもってのほか」と〈五年王爺〉にいわれてしまいました。そこで母が〈五年王爺〉にお礼の意で花瓶を買って奉納すると、約束したのです。」

彼女の母、つまり男の子を生んだその人は、この話を補足して次のような話もしてくれました。

「娘は、民国七十六年（1987年）農曆11月1日の夜に、長い髭をたくわえた老人の夢を見たのです。その老人は次の様に語ったというのです。即ち、「我々は馬鳴山鎮安宮の者だが、君達が金牌を買って奉納するという約束をしたのに、まだ受け取っていない。」それで、私達は、〈五年王爺〉との約束を思い出したのです。つまり、子供（託宣によって生んだ男子）が丈夫で大きく育ったら金牌をお礼に差し上げる、と約束していたことです。同年の8月には11月3日にお礼参りに行く事も約束していたのですが、そのことも忘れていたのを、この日の夢で思い出しました。」

○J家の場合には、最初に妻の体の不調から始まり、それが「もう一人の子供を出産せよ」という託宣となり、彼女に一つの試練を与えたが、子供を〈王爺〉の義理の息子とすることによって、体調不良と出産を乗り越えた。その後、予言どおり男の子が生まれたが、その子がよく泣き、吐きやすい子であった。しかし、この段階までは、彼等はまだまだ〈五年王爺〉の靈驗については半信半疑で、〈王爺〉との約束も、どちらかと言えば場当たりの

なもので、約束はしてみたものの、その約束をまじめには考えず、半ば忘れてしまっていたようだ。ところが、願解きをしなければならない期日が迫ってから、〈王爺〉との約束を思い出させる夢見があり、この為にこの家族は慌てて鎮安宮へ赴き、「天公」を拝み、願解きの礼物（金牌）を奉納して、ようやく〈五年王爺〉の靈驗を信じるようになった。また、一つの願に対しては、靈驗があれば、必ずそれへの返礼を済ませなければ、それ以後〈神〉の加護は期待できない、ということも学習したのである。

この後、○J家の人々は、〈五年王爺〉との〈縁〉を深く感得するようになったようだ。くだんの男の子は、もともと〈貴気 kui³-khi³（子供小さい時よく病気になって、育てるのが大変なこと）〉であったようだが、高専受験時も体調が悪かった為、「薛府王爺」だけでなく、やはり〈五年王爺〉のうち一種である「耿府王爺」の義理の子供ともなったという。またこの他にも○J家の場合には、様々な災難も全て〈王爺〉の思し召しで大事に到らずにすんだと解釈している。既に押し込み強盗の事例は紹介したが、更に、自動車の玉突き事故に巻き込まれたときも、彼等の車だけは軽微な被害で済み、また助手席で寝込んでいた妻は、その直前に〈王爺〉に起こされたために、追突の衝撃から身を守る事が出来たと言う。またある時、〈五年王爺〉の花瓶に生ける花を届けに来たときには、珍しく車が故障してしまったのだが、なんと、ちょうど修理工場の前で車が止まったのだという。彼等の車は滅多なことでは故障しないはずだが、ちゃんと修理工場の前で故障してくれたのは、〈五年王爺〉の加護のおかげなのだと言う。

この場合、もちろん、〈神〉が自分との〈縁〉を結ぶために災いを用意した、という解釈が後づけであることは注意しておかなければならない。当時は、上記のような託宣を彼等（彼女等）が100%信じていたかどうかは、疑問である。というのも、例えば一見すると、〈王爺〉はHL氏が鎮安宮へやってきた動機となった病に対しては、何ら直接的な解決法を示唆していないのである。しかし、とりあえず、託宣に従って〈五年王爺〉との縁結びを試してみたところ、その後の彼の生活が好転したことから、彼は病気と鎮安宮への参拝との間の前後関係を、以上のように解釈したものと思われる。しかし、いずれにしても〈神〉がもたらした災いを恨むのではなく、むしろそれは、その後の彼の成功のきっかけとして解釈されたのである。

3. 〈縁〉がもたらす恩寵と災難

以上の諸事例に登場する人々は、皆〈五年王爺〉の確信的な信者であり、台北、嘉義、高雄といった遠方から、わざわざ〈五年王爺〉を拝む為に、五年大科の祭りに参集した。しかも、中和市の鎮南宮の人々は一族及び神像総出で大型バスを仕立ててきた。台北のH L氏は、大型バスで信者を引き連れて廟に数日間泊まっただけの参拝であるし、嘉義の女性は、長年の勤めを退き、夫や子供、孫を家に残して一ヶ月間廟への泊まり込みをした。更に高雄のO J家の人々は、夫婦及び未婚の〈五年王爺〉と義理の親子関係にある息子だけではなく、婚出した娘たちも数日間廟に泊まって、儀礼に参加した。彼等・彼女等に共通するのは、〈五年王爺〉によって彼等の生活の安寧や事業の発展、健康などがもたらされている、という確信である。彼等・彼女らが、日常生活を中断してそれだけの時間を割いてでも五年大科に参加し、「醮」において多額の寄付を行って斗首になるのは、こうした〈五年王爺〉へのゆるぎない信仰の証として誇りに思うことなのである。しかし、〈神〉が彼等・彼女等に与えるのは、恵み深い部分だけではなかった。彼等・彼女等は、〈神〉がしばしば、彼等・彼女等と〈神〉との関係を取り結ぶきっかけを作るためや、〈神〉と彼等・彼女等の関係をより深めるために、わざと体の不調を起こさせたり、災いが降りかかるようにもしている、と考えていた。また、願掛けの際の約束をきちんと履行しない信者に対しては、厳しい処置をくだしたりもするのである。このような、一見彼等にマイナスの効果を与える事柄を引き起こしているにもかかわらず、彼等・彼女等はそれによって、〈王爺〉に対する信仰を揺るがせてはいない、と言う点は非常に興味深い。

このような彼等・彼女等の語りからは、〈神〉と人間との関係は、単純な一回一回の現世利益の有無によって決まるものではないことが読み取れる。即ち、〈五年王爺〉はただ、恵み深いから信仰されているのではない。もちろん、恩寵のない〈神〉は信仰されない、という前提は消えないであろうから、その意味では〈五年王爺〉をも含めて漢人の信仰は現世利益的ではある。しかし、〈五年王爺〉は、人間の〈神〉に対する良くない振る舞いを正したり、人間と〈神〉との〈縁〉をより深めるために、一見信者に不利益となる試練を課したりすることもある、と考えられている。また、漢人の民間信仰において、従来〈神〉と人間とは、利害関係により結びつく、あるいは〈神〉は人間に奉仕する存在である、と指摘されてきたが(劉枝萬 1994a : 128, 155)、〈神〉と人間との関係は、信者の利益(願をかなえてもらう事)と〈神〉の利益(願の成就に対する供物などの返礼)の間の契約や単純な損得勘定といったドライな関係ではなく、〈神〉と人間との相互行為を人間の側がどう読み解いて行くか、というきわめて主観的な認識に左右されている。そこには、一回で

は終始しない連続的なプロセスの中で、信者の側に必ずしも利益とならない出来事の発生をも含めて、最終的に信者の経験を全て納得させる一連のストーリーが構築されており、そのことが人々を確信的な信仰へと導いていく。

ウェーバーによれば、宗教の教義の核心は、〈神〉の超世界的な卓越性と、〈神〉が創造し支配するこの世界の不完全性がいかに結合されるか、を説明することにあるという。すなわち、〈神〉の万能性を如何に説明するか、一方、なぜ人間界は不公平で不完全で災難が多いのか、に対して説明を提供する事だという（ウェーバー 1976）。漢人の宗教的世界では、〈神〉は万能であるかどうかは議論のあるところだろうが、少なくとも人間界の不公平、災難についての説明は「教義」があるなしにかかわらず、ある信仰を深めていくか否かの選択において、人々にとって重要な要素である。〈五年王爺〉に人々が希望を託し、信仰を強固にして行く一つの要因は、災厄の因果関係をどう説明するか、というこの説明プロセスにあるだろう。

そこでもう一度、先にあげた諸例を思い出していただきたい。彼等は、与えられた災難について、原因がわからない間は、非常に不安を覚え、肉体的にあるいは精神的に不快な状態に置かれている。しかし、〈五年王爺〉の場合、多くはその原因が〈王爺〉との〈縁〉にある、と指摘されることで、正体不明の過酷な重荷を背負うのではなく、出来事の流れを必然的なものと理解でき、自分の身の回りをうまく操ったり細工したりする方法を見出して行く。つまり、〈王爺〉との〈縁〉を深めて行くことで、この災難から逃れることができるという安心感を得ることができるし、自分の身に降りかかった災難を理不尽なものと考えたり、〈神〉の力不足として〈神〉を非難したりすることも必要なくなるのである。海外に移住して、毎年鎮安宮に戻ってくるという例の信者は、即効的な靈験を得られずに去って行く人と自分との違いについて、次のように語ってくれた。

「重要なのは、〈神〉との〈縁〉さ。〈神〉は人間と縁結びをすることで、その人をあれやこれやの災害から守ってくれる。問題は、その〈縁〉に気づくかどうかなんだ。あるいは、あれやこれやの苦痛を〈神〉が「縁結び」を欲している事の頭われだという託宣を受け入れるかどうか、なんだ。〈神〉は、いつもいろんな形で人間に手を差し伸べているが、問題は人間の方がそれに気づくかどうか、ということさ。」

ここで大事なのは、信者が自ら必要に駆られて〈神〉のもとを訪れているにもかかわらず

ず、それは逆に、本来は〈神〉の方から信者に手を差し伸べてきたために自分の方が手繰り寄せられた、と宣告されると考えられている点なのである。つまり、〈神〉がわざわざ縁結びをするために、私を選んだ、という語り口には、選ばれたものとしての私が、災難を与えられる形での選考を受けるという必ずしもわかりやすすくない〈神〉のやり方に気づく、というプロセスが必要だったことを示している。このような複雑なプロセスが、信者と〈五年王爺〉との関係を確固としたものにしてしているのである。〈五年王爺〉の信者たちは、少なくともこのような説明回路を持つことによって、自らを〈神〉に選ばれたものとして自覚し、その結果災難に向き合うことを〈神〉の恩寵の一部として理解するものと思われる。

靈験と災難に対する説明の回路が、〈五年王爺〉にのみ特徴的であるのか否かは、今後の比較研究をまたねばならない。ただし、ここでは以下の二つの点を挙げて、比較の手がかりとしたい。まず、比較の一例として、〈王爺〉と台湾で人気を二分する「媽祖」の場合をあげておこう。張珣は、自身が長年に亘って調査研究をしてきた大甲鎮瀾宮のケースを例に、「媽祖」の信者の身に降りかかる災難が「媽祖」の靈験に対する確信とどのような関係にあるのかを論じた。張によれば、「媽祖」は、賞罰を司る〈神〉ではない。「雷公」のように悪人を雷で殺す事もないし、「城隍」のように個人の善悪の軽重を計ることもない。「媽祖」が人を懲罰したという例はあまりない。本来は、「媽祖」は無条件で人を救ってくれ、慈母の如く、どんな人でも救った後に改悛する機会を与える(張珣 2001)。つまり、「媽祖」の場合には、どんなに災難が次々降りかかり、当座の解決策が得られなくても、必ず救ってくれる、という確信が信者を支えているとあっていいだろう。また、「媽祖」の場合、信者の行いの良し悪しで罰を与えたり恩寵を与えたり、といった選別もしないという慈悲深さも、多くの信者を呼び込む結果となっていると考えられる。

以上の例は、翻ってみると、鎮安宮の〈香庄〉の信者がしばしば語る〈王爺〉と「媽祖」との性格の違いについての逸話を思い出させる。つまり、非情で凶暴な〈王爺〉を「媽祖」が説諭した為に、ようやく〈王爺〉の性格も矯め直された、という説話である。この説話では、「媽祖」の慈悲深さ、人情の厚さが、〈王爺〉の横暴性と対比されていた。おそらく、嘉雲平原地域の人々の信仰世界には、厳しい規律を重んじる〈王爺〉と、信者の行いの如何に関わらず慈悲深く包み込んでくれる「媽祖」との両者のタイプの〈神〉が対置されてきたと言えるだろう。

また、二点目は、災難が〈王爺〉による縁結びであるという語りと〈童乩〉における召

命にみる語りとの類似性である⁵。台湾の民間信仰になじみのある読者であれば、このような〈神〉による選考、というプロセスは、〈童乩〉がしばしば自らがなぜ〈童乩〉になったのかを説明するときに聞くプロセスと類似していることに気が付くであろう。〈童乩〉の場合には、薬や医者による診立てでも病気がなかなか治癒しないために、託宣を求めたときに、病気は〈神〉がその人を〈童乩〉として召命しているためだ、と説明されることが多い。このような場合、〈童乩〉になることを拒めば、病気は治癒しないという。このため、〈童乩〉にならなかつたならば不治の病は癒えず、若くして死んでいたであろう、という語りは〈童乩〉の多くから聞かれる語りである (Gallin 1966:244, Jordan 1972:71, 藤崎康彦 1991:397, エリオット 1995〔1955〕)。

S村に住む〈童乩〉GH氏の場合は、筆者が調査した当時65歳であったが、29歳のときに〈童乩〉として召命されたと言う。彼は、その当時KB氏の精米所で米の運搬作業を仕事としていた。ある日、KB氏の仕事場で昼ご飯をたべていたところ、突然体が震え出してコントロールできなくなり、茶碗を放り投げてしまった。ところが驚いた事に、茶碗は割れもせず、ご飯も碗からこぼれ出なかったという。その後、彼は走って家に帰ってしまった。驚いたKB氏は走って後からついて行った。家に帰った彼の変わり様を見たGH氏の妻も驚き、神経の病か邪が取り付いたのかと思い、〈法師〉ST氏を呼んで来て見てもらったところ、〈五年王爺〉が取り付いている、と告げられた。ST氏からは、神経の病や邪なら取り除く事ができるが、〈五年王爺〉が取り付いた以上は、鎮める事はできないので、〈童乩〉になることを承諾し、〈童乩〉に必要な技術の習得をするべきだ、と忠告されたと言う。そこで、GH氏は意を決して修行をはじめた。初めのうちは、修行が足りないので、時々〈五年王爺〉ではなくて邪がやって来たりするので、〈童乩〉として安定性や信頼性がなかった。彼の雇い主だったKB氏は、〈五年王爺〉が憑依しているのはうそではないかと疑い、〈童乩〉として安定してから納得せず、彼がかつて父の病気を治してもらった事のある〈童乩〉を招いてきて、GH氏を診てもらった所、確かに〈五年王爺〉が憑依していると言われ、ついにあきらめたと言う。この事例の場合、神経の病に似た症状が、〈神〉が彼を〈童乩〉として選び出したことの印とされている。彼には拒否権はなく、この運命を受け入れるしかない。そうすることにより、彼は自分の魂をコントロールする術

⁵ この点については、張珣博士から貴重なコメントを頂いた。彼女によれば、台湾の他の〈神〉では、信者が「召命」的な出会いをすることによって信仰を深めていくことは珍しい、という。

を覚え、突然震え出すのではなく、〈問神〉などを行う時や、祭りの時など、必要な時にだけ、〈神〉を呼び出す技術を手に入れ、普段の日常生活においては、一般の人と変わらない生活を取り戻す事ができた。

もちろん、〈童乩〉は〈王爺〉にのみ固有のものではない。しかし、伝統的に、〈童乩〉に憑依する〈神〉には〈王爺〉が圧倒的に多かったことは既に第六章で述べたとおりである。このようなことから類推すれば、〈王爺〉による信者の選考、という人々の語り口は、〈王爺〉信仰特有とまではいえないとしても、非常に親和的な語りである、とは言えそうである。

4. 〈縁〉という〈命〉と好い〈運〉を掴むこと

以上の事例から、鎮安宮の信者たちは、〈神〉によって信仰へと引き込まれていったことが理解される。彼らは、〈五年王爺〉との〈縁〉によってしかるべく信者となったのである。ここで注意が必要なのは、〈五年王爺〉を信仰することを選んだのは、信者の側ではなく、〈五年王爺〉が彼等を引き寄せた、という解釈である。

田辺繁治は、個人の宗教性の問題を考えるにあたっては、その社会における人あるいは自己といった概念を明らかにすると同時に、それらが資本主義的な社会関係の中でいかに変化して来たかという問題を論ずることが必要であると主張し、単純な西欧中心主義的な宗教性の「個人主義」的展開といった議論を批判している（田辺 1995）。台湾の〈五年王爺〉を例に考えれば、人は〈縁〉によって他者に関係付けられているのであって、自律的な”個人”が主体的に意図して“他者”を選択するということは想定されていない。つまり、〈縁〉は個人の主体的な意思によって左右できるものではなく、ある種あらかじめ定まったものなのである。

このあらかじめ定まったものとは、“運命”といってもよいだろう。”運命”とは彼等の言葉では〈命運〉と言い、〈命〉と〈運〉の二つのものから構成されている。彼等彼女等は、しばしば自分の境遇や現在陥っている不幸を〈運〉と〈命〉で説明する。〈運〉とは目先の運の好し悪しであり、日本語における“運”と似通った概念である。〈命〉とは、人間が生まれてから死ぬまでおおよそどのような人生を送るか、つまり富豪または偉い官僚になるのか、貧乏、卑賤の身で終わるのか、といったことがあらかじめ天から命じられ決まっているという考え方であり、日本語の”運命”に近い概念と考えればよいだろう。人々は〈命〉は変えられないが〈運〉は変えられるという。好くないことが続いたときには、廟に行っ

て〈神〉に原因を尋ね、〈運〉のめぐりが悪い、あるいはなにかよくない靈魂にとりつかれているということが分かれば、さっそく〈法師〉に運を変えるために〈改運 kai²-un⁷〉（あるいは〈補運 po²-un⁷〉）儀礼をやってもらう。その底流には、人間の努力によっては変更の効かない超越した何物かによってあらかじめ決定された自己の人生がある、という諦念ともみえる考え方と、一方で目先の一つ一つの現象、行動についての偶然性の強力な関与、およびその偶然性を何とかコントロールしたいという人々の願いを読み取る事ができる。

さて、そこで問題になるのは、人間にとっては〈命〉や〈運〉をあらかじめ知ることはやさしくない、ということである。スティーブン・ハレルは、台湾の資本主義的な発展を下支えした価値観は〈命〉と〈運〉であると述べているが、その両者と企業家精神との関係を以下のように説明する。即ち、全ての人間が同じ努力をしても成功するとは限らないように、〈命〉は個々の企業家の努力が成功するか否かを説明する。また、成功しようと願って、科学的・合理的な知識・技術だけではなく、〈算命〉などの占いも動員しようとするのは、〈命〉は不変でも〈運〉は変わりうるので、よい〈運〉をつかもうとすれば、自力による努力のほかに、他力本願的な努力も必要と考えられていることによる（Harrell, Steven 1987）。

これを〈五年王爺〉と信者との関係に置き換えて考えるならば以下のようなになるだろう。つまり、信者は〈五年王爺〉から選ばれるという〈命〉を持っているが、それは体の不調などのサインによって信者に自覚され、これを彼等は〈縁〉として捉える。信者は、〈五年王爺〉との出会いを、〈縁〉つまり、〈神〉に選ばれる運命であったと解釈する事によって、現実に生じるさまざまな困難を過酷な荷物として背負うのではなく、成功や幸福への糸口として理解し、〈王爺〉への働きかけを通して自分の〈運〉を切り開いて行こうとするのである。つまり、信者たちは〈王爺〉との〈縁〉を信じて行くことで、目の前に顕われる災難から逃れることができるという安心感を得ることができるし、自分の身に降りかかった災難を理不尽なものと考えたり、〈神〉の力不足として〈神〉を非難することも必要なくなるのである。

ハレルの議論では、〈命〉の好し悪しは結局のところ一生を終えるまでは分からないので、より好い〈命〉を確信する為に、人々はたゆまず努力をするという（Harrell, Steven 1987）。この議論は、西洋のプロテスタンティズムにおける神の意志の不可知性が個人の世俗内禁欲、即ち勤勉な精神を生み、結果として資本主義を生み出したというウェーバーの理論を

意識している。つまり、台湾においては、〈命〉の不可知性故に、よりよい〈運〉を掴むべく努力するという勤勉の精神が、資本主義の推進力となったという⁶。ただ、人は、必ずしも、自分の〈命〉を最後まで知り得ないものと考えているとは限らない。つまり、個々の事象に遭遇した時に、それを自分に与えられた〈命〉と考えることはありうるだろう。そのように考えることで、自分の人生をある程度納得し、受け入れやすいものとする事ができるという側面もあるだろう。少なくとも、彼等の〈五年王爺〉との“運命的な”出会いの確信は、その時点で彼等が置かれた様々な困難を解消する契機となっているとともに、その運命を受け入れることから〈五年王爺〉への帰依が始まり、敬虔な信者となることによって、よりよい運をつかむための努力を重ねていくのである。

以上見てきたように、鎮安宮は、地域の廟としての性格を保持しつつ、個人を単位として祭典に参加する事を可能にする装置を用意することによって、〈五股〉、〈香庄〉といった範囲を超えて、広域性を獲得した。しかし既に述べたように、これら遠隔地の信者達が”個人”として主体的な信仰の選択を行ったと考えるのは、おそろく的外れであろう。彼等は、鎮安宮の宗教実践に客観的な原則を発見し、それを反省的・分析的に反芻し、理解し、そして主体的に〈五年王爺〉に働きかけ、〈五年王爺〉を客体化しているわけではない。むしろ、彼等の語りからは、次のような姿が読み取れるだろう。つまり、〈五年王爺〉のほうに彼等との縁結びを欲したために、彼等が〈五年王爺〉信仰へ引き込まれていったのである。彼等と鎮安宮との間には、従来の血縁・地縁共同体に基づいた実践の枠組みは欠落しているものの、〈神〉との〈縁〉に強く引きつけられることによって生まれる関係が、その欠落を埋めている。共同体の網は消失しても、〈神〉のかけた網にかかることを望むという点では、そこには、他者と区別された“自己”が主体的に選択する近代的な信仰のありかたではなく、形を変えた“関係性”への埋没が見て取れるだろう。

5. 小括

本論文では馬鳴山鎮安宮の〈五年王爺〉に対する信仰を通時的に考察する中で、信仰の

⁶ 台湾の場合、勤勉の精神は、必ずしも世俗内禁欲とは言えない。短期的に見れば、禁欲的であるといえるだろうが、それは神の恩寵を得る、という目的の為ではなく、現世における様々な欲望を手に入れるためである。つまり、欲望の充足の手段としての禁欲と理解すべきだろう。

拡大の様相を社会的な側面および〈五年王爺〉と言う靈魂が信者に喚起するイメージ、力等といった方面から考察した。鎮安宮は地縁血縁に埋めこまれた地域の廟としての性格から、現在では全台湾レベルに信者を拡大する一大宗教センターに発展している。そこには、教義面において近代的な整備が為されたわけでもなく、教団の組織化が見られたわけでもない。口コミや移住者を通じた紹介があったとしてもメディアを通じた大規模な宣伝があったわけでもない。また、産業社会における近代合理主義偏重への反省から、世俗的価値あるいは近代的な価値を否定し、世俗的欲望からの超越をめざすという志向が見られるわけでもない。ある意味では、伝統的な民間信仰の枠組みをそのまま現代においても引き継いでいるといってもよい。しかし、彼等は近代合理主義的な社会の流れの中ですら、〈縁〉という関係性に基づき、〈神〉から召命されたという拒否することのできない必然性を抛り所にして、〈五年王爺〉信仰を深めていると言えるだろう。

〈五年王爺〉に限らず、台湾では民間信仰は衰えを知らない。様々な新興宗教や、慈善指向的な仏教団体などが信者を獲得しているとはいっても、大多数の人々はいまだに伝統的な民間信仰およびその現代的な変容形態との関わりを重視している。鎮安宮の信者にしても、様々な信仰対象に対して臨機応変にあるいは場合によっては手当たり次第相談を持ち掛ける中で、〈五年王爺〉に引き寄せられてきたのである。しかし、彼等はまた、鎮安宮以外にも、他の廟、あるいは民間信仰以外のさまざまな宗教実践との掛け持ちをすることも可能である。多くの人々は、確かに近代あるいは資本主義化によって切断された共同体的関係に代わる何かを宗教に求めているであろうが、それは必ずしも自覚的に選び取る信仰団体である必要はない。また、西洋近代に対して自覚的に抵抗して、伝統を選択しているわけでもない。その意味では彼等は決して“近代的な主体”として近代と対峙して、伝統的な民間信仰へと向かっているわけではない。そのような、自らの行動に自ら自覚的に責任をとるという思い荷物を背負う覚悟をもった人々は少数派であろう。むしろ、彼等が選んでいるように見える信仰対象は、さまざまな信仰可能な対象へのアプローチの中から「結果として」生き残っていつているもの、と考えられる。少なくとも、〈五年王爺〉の場合は、信者は〈縁〉を媒介とした関係性や共同性の中に生きようとしているのである。

信仰の選択を、伝統文化の〈神〉の側からの働きかけに答えるものとして記述する事は、人々を文化の命令に従って動く自動人形のように描いている、という批判を受けるかもしれない。このような捉え方は、ポストコロニアル批評の影響を受けた人類学が反省してきた見方であり、現在の多くの民族誌では、文化を生きる人々を主体として捉え、彼等が主

体的に自文化を客体化して操作していることを強調するようになっている。しかし、鎮安宮の事例に見られる〈神〉による召命、という論理からは、人間の側の主体的な選択、あるいは人々が抱える諸問題に対する人間の側の積極的な操作、抵抗、折衝という姿勢を読み取ることは難しいだろう。もちろん、鎮安宮の信者による信仰の選択は、何らかの形で〈神〉あるいは宗教団体との折衝を通して得られるものであろうし、自己による崇拜対象の決定がなされているだろう。しかし、それは“主体”が“客体（信仰対象）”を操作するといった自覚的なものであるわけではない。むしろ、彼等は、決定権を他者である〈神〉に委ねていることによって、他の〈神〉や団体ではなく、他ならぬ〈五年王爺〉を信仰する必然性を、受け入れることができたものと思われる。このプロセスは、共同体に所属するという属性によりある〈神〉を信仰する事が必然であるといった伝統的な民間信仰への関与形態を失った人々にとって、それに代わるものとしての信仰への確信を彼等に与えているのである。

終章

〈五年王爺〉は、今日の鎮安宮の信者たちにとって、地域の平安を保証してくれる〈神〉であり、強暴だが万能の〈神〉である。他方で、また〈五年王爺〉は個人的な悩みや問題を解決してくれる〈神〉でもあり、しかも〈神〉の方から、遠方の人を引き寄せる力も持ち合わせている。しかし〈五年王爺〉は、道教史研究では、もとをたどれば「瘟神」とされ、世の中に「瘟疫」をばら撒く、とも言われてきた。本論の目的は、こうした多義的で、一見バラバラに見える〈五年王爺〉像が、いかに衝突、並存あるいは統合されてきたのか、あるいは来なかったのか、またこのような多義的な意味付けの背後にある地域社会や国家が、〈五年王爺〉信仰にどのような影響を与えてきたのか、また近代化の中で〈王爺〉と信者との関係性がどのように構築されているのかといったことを考察してきた。

以下では、これまでの考察から得られた成果を総括し、あわせて今後の課題を提示して、本論の締めくくりとしたい。

1. 文献上の「瘟神」と生きている〈王爺〉

従来の〈王爺〉研究は、大まかに分けて次の二つ側面から行われてきた。一つは、その起源をめぐる研究であり、もう一つは〈王爺〉の儀礼、特に「王醮」についての研究である。

本論では、後者については、ほとんど取り上げなかった。というのも、この方面の研究は、その多くが道教学者あるいは民俗学者による儀礼の詳細な記述研究である。第四章でも述べたように、「醮」の儀礼は、ある程度決まった形式とプロセスがある。また、儀礼の進行は基本的には道士の側が掌握、管理するものであって、地元独特の慣習や考え方は、部分的にごく周辺的な要素としてしか取り入れられない。また、一般信徒の多くは、「醮」の儀礼に直接参与することも無い。それゆえ、本論では、一般の信徒が濃密に関わり得る共同体の儀礼及び個人的な〈五年王爺〉とのかかわりという部分に焦点を絞って考察した。

前者については、すでに第五章でその詳細を検討したとおりであるが、従来の研究は、道教史的な視点から起源を特定する、いわば遡源的な研究にとどまってきた。また他方では、人類学、民俗学的な視点から、〈鬼〉起源としての〈王爺〉像の提示も行われてきたが、そのような〈王爺〉像と遡源的な〈王爺〉像とが切り結ぶ接点については、ほとんど不問に付されてきた。本論では、このような欠を埋めるために、台湾各地で信仰されている〈王爺〉の前身に関する資料を渉猟し、〈王爺〉像の多様性を示した。また、その中からいくつかのズレを見せながら共有された特徴を抽出することによって、遡源的な研究において提示されてきた〈王爺〉像との接点を探っていった。

また、文献研究では最も「瘟神」起源に近いと思われる〈五年王爺〉が、〈香庄〉所属の諸単位の信者への聞き取り調査からは、「瘟疫」とは縁の薄い存在として認識されているこ

とを示した。彼等の伝承は、「進士」伝承のそれであり、確かに「瘟神」伝承の変化形であるということは可能であるが、それはあくまでも文献史学的な結論に過ぎない。むしろ、〈神〉となってから以降の様々な逸話－耳が不自由なこと、凶暴であること－にこそリアリティがあるといえる。なぜなら、そのような逸話は、〈五年王爺〉の靈威を確認する根拠となるからである。たとえば、〈五年王爺〉が耳が不自由であったという逸話は、具体的な身近な土地の記憶と結びつき、馬鳴山に〈五年王爺〉が来臨したことを正当化する。また、〈五年王爺〉の理不尽な凶暴さ、ということも彼の身体的な欠陥と結び付けられて想起される。また、儀礼における信者の振る舞い次第によって〈五年王爺〉の懲罰が下される、といういくつかの逸話からも、〈五年王爺〉の凶暴な力が具体的に人々の中に意味付けられていることがわかる。これらは、〈五年王爺〉の靈威の具体像であるとともに、その権力の強大性を信者に印象付けるものとなっている。

以上のことを台湾漢人の靈魂観に照らしてみたときに、〈五年王爺〉の多義的な性格がより明らかとなった。つまり、〈五年王爺〉の性格からは、その出自の〈鬼〉性がうかがえる。例えば、善悪の判断を越えた願掛けの成就、誓いの不履行への懲罰、神兵狩り、どこへ行っても供物があり飢えないという状況などがそれを物語っている。一方、「進士」としての伝承は、漢人の定型化された靈魂観に〈五年王爺〉を位置付けるための語りであると考えることが出来る。

ところが、戦後になって信者となった遠隔地からやってくる信者たちには、上記の逸話も意味をなさないものとなっている。〈五年王爺〉観は、いわゆる伝統的な信者基盤であった〈香庄〉の信者と、新興の信者とでは、異なっている。具体的な土地との結びつきを持たない信者にとって、〈五年王爺〉の耳の不自由さは、あまり考慮すべき対象とはならない。また、靈威を身近に感じる機会は、〈香庄〉の信者が経験するような、いわゆる伝統的な神輿の練り歩きのような儀礼においてではなく、信者それぞれの個人的な経験によっている。しかも、この経験は必ずしもいつもあらたかな靈験や良い結果だけをもたらすものではない。たとえ、〈五年王爺〉の前で祈っても、一見即効的とは思われない結果、あるいは災難が返ってくる。しかし、〈五年王爺〉の場合、多くはその原因が〈王爺〉との〈縁〉にある、と指摘されることで、この災難から逃れることができるという安心感を得ることができるし、自分の身に降りかかった災難を理不尽なものと考えたり、〈神〉の靈験を否定したりすることもなく、〈五年王爺〉への信仰を深めていくことができる。つまり、〈五年王爺〉はいつでもどこでも万能であるから信仰されるのではない。むしろ、不幸も災難もひっくるめた上で、信者は〈五年王爺〉の差し出す手の中に引き寄せられていくのである。

2. 民間信仰と社会との関係

〈五年王爺〉の意味付けには大まかに二つの方向性があったことはすでに述べたとおりである。つまり、一つの方向性は、〈五年王爺〉を地域の守護神と考えるそれであり、そこでは〈五年王爺〉がこの地域にやってきた必然性、地域の農作の稔りと〈五年王爺〉との

関係、儀礼における〈五年王爺〉と信徒とのかかわりなどが、伝承として伝えられることによって、地域と〈五年王爺〉の密接な結びつきが維持、強化されてきたといえる。しかし、他方では、〈五年王爺〉は非常に個人的な〈縁〉によって結ばれると考える方向性がある。

地域の守護神としての〈神〉と社会との関係については、台湾の人類学的な研究のなかでは、「祭祀圏」研究という文脈で分析されてきた。ある地域においてそこに属する人々がほとんど所与の〈神〉としてそれを祀るあり方は、台湾の宗教信仰の形態のうちでも最も重要で基本的なものと考えることができる。また、「祭祀圏」研究においては、地域社会の結合—村落結合、同郷結合、水利結合など—は、宗教活動によって表現される、と考えられた。

本論では、「祭祀圏」研究という側面から見た場合、鎮安宮には、いくつかの特徴が発見された。一つには、〈五股〉の場合には、これを共同で〈五年王爺〉を祭祀するために形成された一つの共同的な祭祀組織の圏域とみれば、「祭祀圏」概念が当てはまる、といえる。しかし、二つ目には〈香庄〉の場合には、従来の「祭祀圏」概念や末成道男の提唱する二つの圏域と一つの領域では捉えきれない。〈香庄〉の単位は、相互に結びついて共同で〈五年王爺〉を祭祀するというよりは、鎮安宮との個別的关系の上で祭祀を行っていること、また〈香庄〉の五年大科への参加はある程度固定的で毎回繰り返されるものであるが、不参加を選択することも可能であること、更に〈香庄〉の分布域と何らかのほかの社会的な結合との間の相関関係が希薄であること、したがって有る〈香庄〉の単位の側から見れば、鎮安宮の祭祀を排他的に選択しているわけではなく、逆に様々な〈神〉の祭祀単位の分布域は、相互にズレを見せながら一部分の重複があること、などが明らかになった。

さらに、「祭祀圏」の問題において、今日的な課題は、従来のような地域社会を超えたところに信者が増大していくという現象である。このような廟に対しては、従来はたとえば「観光廟」として位置付ける見方が存在したが、その場合でもそのような廟に対する信仰の基盤はやはり地域社会にあるとみなされた（たとえば、林美容 1993:173）。また、〈分霊〉廟や〈交香〉廟の巡礼活動などに焦点を当てた研究なども見られた（黄美英 1994 など）。

しかし、鎮安宮のケースからは、遠隔地から巡礼にくる信者たちは、決して観光目的の人々だけではなく、〈五年王爺〉への厚い信仰を抱いた人もかなり含まれていることが明らかである。また、〈分霊〉廟や〈交香〉廟の巡礼ばかりではなく、個人単位で巡礼に訪れ、〈斗首〉となって「醮」に参加する場合も少なからず見られた。今日、鎮安宮は、このような遠隔地の信者たちに経済的に支えられている側面が大きくなっており、鎮安宮の信仰を十全に把握するには、このような人々の鎮安宮との関わりを視野に収めておく必要がある。

本論では、このような信者に対して、主に「醮」に参加している人々へのインタビュー、また、主に台北の〈分霊〉廟や〈交香〉廟への訪問を通し、鎮安宮を信仰するように

なったきっかけや〈五年王爺〉との具体的な相互交渉過程などを考察した。その結果、このような新しいカテゴリーの主に都市在住の人々は、〈縁〉によって〈五年王爺〉に関係付けられていることが判明した。つまり、自律的な”個人”が主体的に意図して“他者”を選択するのではなく、信者は〈縁〉を媒介とした関係性や共同性の中に生きようとしているのである。

3. 今後の課題

これまでの考察で、従来の研究では把握しにくい複雑性を有する鎮安宮の〈五年王爺〉信仰についての全体像をある程度明らかにすることができたと考える。しかし、本研究では扱いきれなかった問題、あるいは方法論上の問題なども残された。以下では、これらについて簡潔に指摘して、今後の課題としたい。

第一には、鎮安宮のように、非常に広い地理的な範囲にわたって信者を抱える廟の信仰を把握するための方法論の問題である。従来的人类学では、その方法論として、あるコミュニティに定住することによって、ミクロな社会を定点観測することが常套手段として用いられてきた。しかし、今日のように経済のみならず社会、文化のグローバル化の流れの中では、コミュニティ、人、そして人の行為を統一的に描く全体論的な研究方法では捕らえきれない問題が生じつつある。鎮安宮の場合は、現在でも基盤となる地域社会が残っているとはいえ、外へ出て行った人々、あるいは元来はこの地域とは無関係な人などの参入が見られ、このような人々が廟の運営や祭祀を支える重要な一部分になりつつある。

そこで、本論では、鎮安宮というひとつの点を固定し、「醮」などの機会に出入りする人々へのインタビューを行う、という方法を用いた。しかし、得られたデータは必ずしも十分とはいえない。一つには、筆者の当初の思い込みの問題があった。S村に住み込んだのはじめの頃、筆者は〈五年王爺〉信仰を、従来の台湾の宗教人類学的な文脈の中で、これを地域社会の開発と発展の歴史に根ざした信仰として捉える事に疑問を感じる事はなかった。しかし、後になって、鎮安宮においてそこを基点に〈五年王爺〉信仰を眺めてみると、これとはまったく異なる側面が見えてくること—つまり、地縁的な関係によって慣習的に参拝に訪れる人々とは異なるカテゴリーに属する信者たちが存在すること—に気付いた。しかも、これらの人々の重要性に気付くには、更に時間が必要だった。このため、得られた資料には数量的に限界がある。しかし、調査データを増やすことには、相当の時間を必要ともするだろう。〈分霊〉廟についてのみでも網羅的に調査を行うことは不可能である。台湾では、質問紙的なものを用意して大勢の人間が一斉にインフォーマントから聞き取りを行って調査シートを埋め、それをまとめる、といった手法もしばしば使われているようだが、このような調査の手法は、得られたデータの質にばらつきが出るなど、問題も多い。そもそも、信者の流動性を考えれば「網羅的」という対象設定のありよう自体が問題であろう。

また、果たして数量を増やせば目的を達せられるかどうか、という問題はそれでも残るだろう。点を固定する、と言う方法は、頻繁にそこに訪れる人についての理解を深めること

にはなるが、一回限りで離れていく人、あるときから信仰を捨てた人についての調査は不可能になる。よって、集まるデータは自然とあつい信仰をもつ人々についての資料になり、あたかも外からやってくる信者が全て敬虔であるかのような錯覚を持つことになりかねない。

いずれにしても、遠隔地から参入する信者についての調査は、今後も続けていくことが必要であり、信者の流動性、鎮安宮とのかかわりの違いなどに応じた調査手法を開発していくことが必要だと考えている。

第二には、個人ベースで参入する信者と〈神〉との関係性についての問題である。筆者は、ある土地の住人であることによってほぼ自動的に信仰対象が決まっている地域社会の廟が、近代化、都市化の流れの中で新たな個人ベースで参入する信者を獲得していく過程を考察し、〈縁〉〈命〉〈運〉という一群のキーワードによってこれを説明した。また、このような信者の参入過程は〈王爺〉に特有のものである可能性を指摘した。しかし、残念ながら他の〈神〉の事例との比較研究は、先行研究が皆無に等しいため、行っていない。今後は、地縁性を有していた廟の中で、鎮安宮同様個人ベースの信者が急激に増えているものがあるかどうか、またそのような廟において、信者はいかなる経緯でその廟の信者となっていくのか、信者が対象となる〈神〉との間に構築する関係性はどのようなものであるのか、を検討していくことが必要である。近代化の中での宗教の再生や興隆といった問題群の考察においては、とかく新興宗教あるいは原理主義的な宗教団体などが考察の対象になりがちであるが、少なくとも台湾の場合には在来の民間信仰の力は衰えるどころか、より盛んになっているとさえ言える。他の〈神〉を奉祀する廟で信者が信仰を深めて行く過程を〈王爺〉と比較していくことによって、はじめて本論での事例が〈王爺〉に固有の現象なのか、あるいは台湾においては一般的であると言い得るのが、確認できる。

第三には、本論からの延長上の問題として、民間信仰と大宗教—特に道教—との関係についての考察も指摘しておきたい。本論では、すでに述べたように「醮」儀礼の詳細には立ち入らなかった。その大きな理由は、一つには筆者自身が「醮」儀礼の分析を意図していなかったことと、もう一つには現地の人々にとって「醮」の儀礼の詳細はあまり問題となっていなかったように見えたからである。「醮」儀礼について、現地の人々と話し合ったのは、目前に繰り広げられている儀礼のおおよそどのような意味をもっているのかを確かめる程度であった（しかし、たいていは、その場では聞くことができないので、儀礼の前後の休憩時間に聞くことが多かった）。しかも、そのときの印象としては、プログラムの1つ1つについて説明できる人は非常に少なかった。このため、筆者はそれ以上突っ込んで彼等に質問をしたり議論を持ちかけたりということを控えてしまった。しかし、彼等なりの理解の方法をもう少し詳細に調査することによって、たとえば彼等の靈魂観からみた道教の〈神〉の位置付け、これらと廟で祀る〈神〉との性格の相違などといったことについて、より深い理解が得られたかもしれない。

また、「醮」儀礼を離れても、台湾漢人の宗教生活において、道士と交渉をもつ機会は少

なくない。たとえば、葬送儀礼、「功德」儀礼（死者の靈魂を救済する儀礼）、また道士が兼業している場合の多い〈法師〉の行う儀礼である「謝土」（家や墓を新しく造った場合の土地神への祈祷儀礼）、新たに作った神像の「開光点眼」、〈改運〉など様々な場面で、人々は道士（法師）あるいは道教的なものに接している。このような儀礼については、道教研究の側から、儀礼の構造や意味について解明されているものの、それが儀礼を依頼する一般民衆にどのように認識されているのか、また特定の儀礼についての個別事例間の差異が道士による差異なのか、依頼する側の意識の差異の現われなのか、などと言ったことも詳細に比較研究されているわけではない。依頼する側の民衆の道教儀礼に対する認識が、道教儀礼にどのような影響を与え、道教儀礼を変容させていく可能性があるのかないのか、といったことを詳細に調査することによって、道教と民間信仰との間の関係性について、より明らかにしていくことができるだろう。また、この他、もちろん、仏教や儒教と民間信仰などの関係性についても同様に考察していく必要があると考える。廟における道教儀礼と仏教儀礼の同時進行、靈魂の供養をゆだねる先としての道教あるいは仏教の選択過程など、考察すべき対象は多い。

ただ、このような問題を読み解いていくにあたって、あらかじめ儒仏道の境界を措定することはできるだけ避けなければならないだろう。ある儀礼を仏教儀礼と分類するのは、遡源的な視点からは可能であろうが、実際に儀礼を執行する職能者、依頼する側などの立場の違いによって当該儀礼をどのように位置付けるかは異なってくるだろう。また、依頼者内部においても共通理解は成り立ちにくいことも考えられる。一方で、死者の位牌を仏寺に預ける事例にも見られるように、一般の人々もある程度宗教を区別しているとみなせる場合もある。分析する側の安易な思い込みを避けることは、ある儀礼や思考の構成要素をあらかじめ何らかに宗教に切り分け、その混交として民間信仰を見るとらえ方をも含め、厳に慎まなければならない。

漢人の宗教の全体像を捉えるには、通時的なレベルでの様々な宗教要素の変容過程や相互影響関係の考察と、共時的なレベルでの地域差、職能者と一般民衆との意識や知識の相違など、非常に込み入っていて、相互に絡み合った多様性についての考察を、包括的に行うという遠い道のりを進んでいかなければならない。

参考文献

注記：著者名のABC順で配列した。中国語の人名も、日本の読者を想定し、日本語読みで順番を取り、記載している。

A

安倍明義

1938 『台湾地名研究』台北：蕃語研究会。

阿部泰紀

1991 「台湾における包公信仰」『集刊東洋学』66:102-118。

Ackerman, S. E.

1981 The Language of Religious Innovation: Spirit Possession and Exorcism in a Malaysian Catholic Pentecostal Movement. *Journal of Anthropological Research* 37:90-100.

Ahern, Emily

1981 *Chinese Ritual and Politics*. New York: Cambridge University Press.

秋葉隆

1954 『朝鮮民俗誌』東京：六三書院。

B

麦寮郷拱範宮管理委員会編

1986 『麦寮郷拱範宮沿革誌』麦寮：麦寮郷拱範宮管理委員会。

Baptandier, Brigitte

1996 The Lady Linshui: How a Woman Becomes a Goddess. In *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), pp. 105-149. Honolulu: University of Hawai'i.

1974 Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: or Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?. *Archives europeennes de sociologie*, 15:55-81.

Bloch, Maurice

1986(1994) *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press. (『祝福から暴力へ 儀礼における歴史とイデオロギー』田辺繁治・秋津元輝訳、東京：法政大学出版局)

朴子鎮鎮安宮管理委員会

1991 「朴子鎮鎮安宮五年王爺発祥與建立」『中国民曆 中華民國80年』、朴子：朴子

鎮鎮安宮管理委員会。

C

Chen, Hsinchih

- 1995 The Development of Taiwanese Folk Religion, 1683-1945. Ph.D.dissertation. University of Washington.

陳維新

- 1988 「求神問鬼只為財－大家樂所顯現的民間信仰的特質」『思與言』25(6):575-592。

陳仁端

- 1972 「食糧作物」『台湾の農業』下 齋藤一夫（編）、pp.59-120、東京：アジア經濟研究所。

陳鴻圖

- 1996 『水利開發與清代嘉南平原的發展』新店：國史館。

陳正祥

- 1993 『台灣地誌』中冊 台北：南天書局。

陳紹馨·傅瑞德

- 1969 『台灣人口之姓氏分佈：社會變遷的基本指標』台北：美國亞細亞學會中文資料中心。

張珣

- 1988a 「台灣民間信仰的組織－以大甲鎮鎮瀾宮進香組織為例」中國人與中國社會研討會發表論文、台北：中央研究院民族學研究所。
- 1988b 「大甲鎮鎮瀾宮進香團內部的神明會團體」『民俗曲藝』53:47-64。
- 2000 「儀式與社會：大甲媽祖祭祀圈之擴展與變遷」中央研究院第三回國際漢學會議發表論文、台北：中央研究院。
- 2001 「從媽祖的救難論述看媽祖信仰的變遷」媽祖信仰與現代社會國際會議發表論文、雲林：北港朝天宮。

張惠霜

- 1982 「雲林人口聚落的發展」『台北文獻』直字號 59/60:371-388。

Crissman, Lawrence W.

- 1972 Marketing on the Chang-hua Plain, Taiwan. In *Economic Organization in Chinese Society*. W.E. Willmott (ed.), pp.215-259. Stanford: Stanford University Press.

D

Dean, Kenneth

- 1993 *Taoist Ritual and Popular Cults in Southeast China*. Princeton: Princeton

University Press.

De Groot, Johann Jakob Maria

1918(1987) *Universismus : die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der wissenschaften Chinas*. Berlin : G. Reimer. (『タオ・宇宙の秩序』 牧尾良海訳、東京:平河出版社)

1982 *The Religious System of China*. 6vols. Taipei: Southern Materials Center, INC. [1892-1910, Leyden : E.J.Brill]

Diamond, Norma

1969 *K'un Shen: A Taiwan Village*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Doolittle, Justus

1986 *Social Life of the Chinese*. 2vols. Singapore: Graham Brash (Pte), Ltd. [1895, New York: Harper]

Dore, Henri

1967 *Researches into Chinese Superstitions*. Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company. [1933, Shanghai: Tusewei Printing Press]

Douglas, Mary

1966(1985) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger. (『汚穢と禁忌』 塚本利明訳、東京: 思潮社)

Duara, Prasenjit

1988a *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford: Stanford University Press.

1988b Myth of Guandi, Chinese God of War. *Journal of Asian Studies* 47(4):778-795.

デュビー ジョルジュ

1992 「歴史意識における座標軸の転換」『歴史・文化・表象 アナール派と歴史人類学』、ジャック・ルゴフ他 (二宮宏之編訳)、pp.1-13、東京: 岩波書店。

E

Ebrey, Patricia B. and James L. Watson eds.

1986 *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940*. California: University of California Press.

Elliott, Alan J. A.

1955(1995) *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*. London. (『シンガポールのシャーマニズム』、安田ひろみ・杉井純一訳、東京: 春秋社)

Evans-Pritchard, E.E.

1962 *Anthropology and History*. Manchester: Manchester University Press.

参考文献

エヴァンス＝プリチャード

- 1970 「社会人類学—過去と現在」『人類学入門』、エヴァンス＝プリチャード等著、吉田禎吾訳、pp.1-35、東京：弘文堂。

F

Feuchtwang, Stephan

- 1974 Domestic and Communal Worship in Taiwan. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur P. Wolf (ed.), pp.105-130. Stanford: Stanford University Press,

- 1992 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. New York: Routledge.

Firth, Raymond (費孝通訳)

- 1938 「中国農村社会団結性的研究—一個方法論的建議」『社会学界』10:249-257 (西澤治彦 2000「民国期における中国社会学への二つの建議」『武蔵大学人文学会雑誌』31(3):107-152 に再録、及び西澤による日本語訳。)

Freedman, Maurice

- 1958(1991) *Lineage Organization in Southern China*. London: Athlone Press. (『東南中国の宗族組織』末成道男他訳、東京：弘文堂)

- 1963 A Chinese Phase in Social Anthropology. *British Journal of Sociology* 14(1): 1-19.

- 1966(1987) *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press. (『中国の宗族と社会』田村克巳他訳、東京：弘文堂)

- 1979 *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press.

Fried, Morton

- 1954 Community Study in China. *The Far Eastern Quarterly*, 14(1):11-36.

藤井健志

- 2001 「移民の宗教の〈社会的形態〉とエスニシティ」『アジア移民のエスニシティと宗教』、吉原和男、クネヒト・ペトロ(編)、pp.161-189、東京：風響社。

藤崎康彦

- 1991 「童乩」『環中国海の民俗と文化 2 神々の祭祀』、植松明石(編)、pp.394-419、東京：凱風社。

古家信平

- 1999 『台湾漢人社会における民間信仰の研究』東京：東京堂出版。

G

Gallin, Bernard

参考文献

- 1966 *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. California: University of California Press.
- Gates, Hill and Robert P. Weller
1987 Hegemony and Chinese Folk Ideologies. *Modern China* 13(1):1-16.
- 魏淑貞編
1994 『臺灣廟宇文化大系 (四) 五府王爺卷』台北：自立晚報文化出版部。
- 倪贊元
1993 [1894] 『雲林県采訪冊』台湾歴史文献叢刊第三十七種 南投：台湾省文献委員会。
- 吳安輝
1993 『廈門民俗』廈門：鷺江出版社。
- 濱島敦彦
2000 『総管信仰：近世江南農民社会と民間信仰』東京：研文出版。
- 潘英
1996 『台湾平埔族史』台北：南天書局。
- 范咸
1984 [1747] 『重修台湾府志』臺灣文献史料叢刊、台北：大通書局。
- 原 房助
1969 『台湾大年表』台北：進学書局 [1932 台北：台湾経世新報社]
- Harrell, C. Steven
1974 When a Ghost Becomes a God. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur P. Wolf (ed.), pp.193-206. Stanford: Stanford University Press.
1987 The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology. *Modern China* 13(1):90-109.
- 編輯子
1934 「旧慣信仰に現はれたる神仏(6)」『南瀛仏教』12(7):19-23。
- Hiao, Kung-chuan (蕭公權)
1960 *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: Univ. of Washington Press.
- 秀村研二
1995 「現代韓国社会におけるキリスト教」『アジアにおける宗教の再生 宗教的経験のポリテクス』田辺繁治(編)、pp.389-402、京都：京都大学学術出版会。
- 平木康平
1987 「台湾における王爺信仰—東港東隆宮の燒王船をめぐる」『道教と宗教文化』秋月観暎(編)、pp.617-634、東京：平河出版社。

参考文献

北港義民廟管理委員会

n.d. 『「捨生取義」 「万古流芳」 北港義民廟烈士簡史』北港：北港義民廟管理委員会。

Hymes, Robert

1996 Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: Evidence from the Song Dynasty. In *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Shahar Meir and Robert P. Weller (eds.), pp.37-69. Honolulu: University of Hawai'i.

I

井出季和太

1988 『台湾治績志』東京：青史社〔1937, 台北：台湾日日新報社〕

五十嵐真子

2000a 「台湾光復後の宗教動向（その三）—仏教にかかわる動き」『リトルワールド研究報告』16:27-42。

2000b 「現代台湾社会と宗教—靈仙真佛宗を例に」『文化人類学への誘い』、水谷俊一・森部一・吉田竹也他（編）、pp.96-215、岐阜：(株) みらい。

2001 「拡散する台湾社会と宗教—新興宗教を例として」『アジア移民のエスニシティと宗教』、吉原和男、クネヒト・ベトロ（編）、pp.191-212、東京：風響社。

飯島渉

2000 『ペストと近代中国』東京：研文出版。

池上良正

1991 『悪霊と聖霊の舞台—沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界』東京：どうぶつ社。

1995 「現代産業社会における救済論的課題—沖縄の精霊主義的キリスト教会を事例として」『アジアにおける宗教の再生 宗教的経験のポリティクス』、田辺繁治（編）、pp.81-105、京都：京都大学学術出版会。

伊能嘉矩

1902 『台湾志』東京：文学社。

1965〔1928〕『台湾文化誌』全3巻 東京：刀江書院。

井上順孝

1994 「新宗教集団と社会変動」『宗教人類学 《宗教文化を解説する》』、佐々木宏幹・村武精一（編）、pp.196-206、東京：新曜社。

殷章甫

1972 「土地利用」『台湾の農業』下 斎藤一夫（編）、pp.227-270、東京：アジア経済研究所。

参考文献

石田浩

1985 『台湾漢人村落の社会経済構造』大阪：関西大学出版部。

石井昌子

1983 「道教の神々」『道教』1、福井康順他（監修）pp.121-187、東京：平河出版社。

□J

辞海編輯委員会編

1988 『辞海 中国古代史分册』上海：上海辞書出版社。

Jordan, David

1972 *Gods, Ghosts and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village.*
University of California Press.

1994 Change in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Religion. In
Steven Harrell and Chun-chieh Huang (eds.), *Cultural Change in Postwar
Taiwan.* pp.137-160. Boulder: Westview Press.

□K

嘉義庁

1915 『社寺廟宇ニ関スル取調書』嘉義：嘉義庁。

嘉義県寺廟大観編刊委員会編

1964 『台湾省嘉義縣市寺廟大観』新營：文献出版社。

嘉義県東石郡副瀨村富安宮

n. d. 『富安宮義愛公生平事略』東石：著者。

何鳳嬌編

1996 『台湾省警務檔案彙編－民俗宗教篇』台北：国史館。

Katz, Paul (康豹)

1995 *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late
Imperial Chekiang.* Albany: SUNY Press.

錦繡文化企業

1990 『台湾全記録：15000B.C.- 1989A.D.』台北：錦繡出版事業股份有限公司。

木内（三尾）裕子

1988 「境の見えない「村」－台湾漁民社会の事例から」『文化人類学』5:83-99.

胡台麗

1989 「神、鬼與賭徒－大家樂賭戲反映之民俗宗教」『第二屆國際漢学会議論集 民俗
與文化組』、中央研究院（編）、pp.401-424、台北：中央研究院。

小島毅

1991 「正祠と淫祠－福建の地方志における記述と論理」『東洋文化研究所紀要』

参考文献

114:87-213。

- 1996 『中国近世における礼の言説』東京：東京大学出版会。
国立編訳館国民中学認識台湾（歴史篇）科教科用書編審委員会
- 1997 『認識台湾（歴史篇）』台北：国立編訳館。
- 黄美英
- 1994 『台湾媽祖の香火與儀式』台北：自立晚報出版部。
- 洪敏麟
- 1985 「雲林県旧地名的探測」『雲林文献』29:234-282。
- 黄文博
- 1994 「台湾的王爺信仰」『台湾廟宇文化大系（四）五府王爺卷』、魏淑貞（編）、pp.6-29、台北：自立晚報社文化出版部。
- 1997 『台湾民間信仰與儀式』台北：常民文化事業股份有限公司。
- 1998 『站在台湾廟會現場』台北：常民文化事業股份有限公司。
- 洪致文
- 1998 『台湾鉄道印象 下 専用鉄道・鉄道建築』台北：南天書局。
- 康豹（Katz, Paul）
- 1991 「屏東県東港鎮的迎王祭典：台湾瘟神與王爺信仰之分析」『中央研究院民族学研究所集刊』70:95-211。
- 1997 『台湾的王爺信仰』台北：商鼎文化出版社。
- 侯錦郎
- 1993 「台湾常見的祭祀用紙錢」『民俗曲芸』81:11-41。
- 公共埤圳嘉南大圳組合編
- 1930 『嘉南大圳新設事業概要』台北：台湾日日新報社。
- 高拱乾
- 1984〔1696〕『臺灣府志』臺灣文献史料叢刊 台北：大通書局。
- 黄夢熊
- 1995a 「東勢郷各村地名沿革」『雲林文献』39:106-122。
- 1995b 「東勢郷人民宗教信仰」『雲林文献』39:124-145。
- 江燦騰・王見川
- 1997 『雲林県発展史 第六篇 宗教與社会』斗六：雲林県政府。
- 楠山春樹
- 1994 「太上老君」『道教事典』、野口鐵郎他（編）pp.369-370、東京：平河出版社。
- 窪徳忠
- 1986 『道教の神々』東京：平河出版社。
- 許嘉明
- 1975 「彰化平原福佬客的地域組織」『中央研究院民族学研究所集刊』36:165-190。

参考文献

- 1978 「祭祀圈之於居台漢人社会的独特性」『中華文化復興月刊』 11(6): 59-68。
許嘉明・蔡金蓉
- 1994 「雲林県「国姓公過股」之研究」『寺廟與民間文化研討会論文集』漢学研究中心
(編)、pp.129-148、台北：文化建設委員会。
- 仇德哉
- 1985 『台湾廟神大全』台北：著者。

L

Lagerway, John

- 1987 *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: MacMillan.
- ルゴフ ジャック
- 1992 「歴史学と民族学の現在－歴史学はどこへ行くか－」『歴史・文化・表象 アナ
ール派と歴史人類学』、ジャック・ルゴフ他（二宮宏之編訳）、pp.15-45、東
京：岩波書店。

M

前島信次

- 1938 「台湾瘟神王爺及び送瘟風俗の研究」『民族学研究』 4:25-66。
馬鳴山鎮安宮管理委員会編
- 1989 『馬鳴山鎮安宮沿革誌』褒忠：馬鳴山鎮安宮管理委員会。
- 1996 『馬鳴山鎮安宮管理委員会組織章程』褒忠：馬鳴山鎮安宮管理委員会。
- 1997 『馬鳴山鎮安宮沿革誌』褒忠：馬鳴山鎮安宮管理委員会。

Marcus, G. E. and M. M. J. Fischer

- 1986 (1989) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the
Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press. (『文化批判として
の人類学』永淵康之訳、東京：紀伊国屋書店)

丸山宏

- 1994 「祈安慶成醮」『「道教」の大辞典』、坂出祥伸責任編集、pp.272-276、東京：
新
人物往来社。
- 馬書田
- 1990 『華夏諸神』北京：北京燕山出版社。

Maspero, Henri

- 1950 (1978) *Le Taoïsme*. Paris: Civilisations du Sud. (『道教』川勝義雄訳、東京：
平凡社(東洋文庫 329))
- 1937 (1983) "Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste
ancienne", *Journal Asiatique*, CCXXIX. (『道教の養生術』持田李未子訳、

参考文献

東京：せりか書房)

増田福太郎

1975 『台湾の宗教 附童乩』台北：古亭書屋〔1939, 東京：養賢堂〕。

松本浩一

1986 「宋代の賜額・賜号について—『宋会要輯稿』にみえる史料から」『中国史における中央政治と地方社会』、野口鐵郎（編）、昭和 60 年度科学研究費補助金総合研究（A）研究成果報告書、pp.282-294。

2001 『道法会元』—道教呪術の集大成『道教の経典を読む』、増尾伸一郎・丸山宏（編）、pp.235-248、東京：大修館書店。

三尾裕子

1990a 「〈鬼〉から〈神〉へ—台湾漢人の王爺信仰について」『民族学研究』55(3):243-268。

1990b 「有応公信仰に見る漢人の世界観」『民族文化の世界』、伊藤亞人他（編）、上、pp.223-240、東京：小学館。

1991 「台湾漢人の宗教祭祀と地域社会」『漢族と隣接諸族—民族のアイデンティティと諸動態』 国立民族学博物館研究報告別冊 14:103-134。

1995 「賭け事と「神々」」『アジアにおける宗教の再生』、田辺繁治（編）、pp.55-80、京都：京都大学出版会。

1997a 「閩南地域の王爺廟再興—台湾との交流をめぐって」『東アジアの現在—人類学的研究の試み』、末成道男（編）、pp.117-129、東京：風響社。

1997b 「中国福建省閩南地区の王爺信仰の特質—実地調査資料の整理と分析—」『アジア・アフリカ言語文化研究』54:151-193。

1998a 「日本の台湾民間信仰研究」『台湾民間信仰研究文献目録』、林美容・三尾裕子（編）、pp.9-38、東京：風響社。

1998b 「「一人前の女性」になれなかった女神たち—漢人社会における宗教とジェンダー」『女神』、田中雅一（編）、pp.31-63、東京：平凡社。

1999a 「「漢民族の民間信仰—「中国的宗教」論への一視角」『中原と周辺』、末成道男（編）、pp.221-239、東京：風響社。

1999b 「王爺信仰的発展—台湾與中国大陸之歴史和実況的比較」『人類学在台湾的発展論文集』、pp.31-671、台北：中央研究院民族学研究所。

1999c 「雲林県馬鳴山鎮安宮の発展と地域社会」『アジア・アフリカ言語文化研究』58:45-118。

2001a 「台湾ナショナリズムについての一考察—廟宇を通じた兩岸交流を契機として—」『アジア移民のエスニシティと宗教』、吉原和男、クネヒト・ペトロ（編）pp.213-238、東京：風響社。

2001b 「中国民間信仰のダイナミズム—道教との関係」『東アジア沿海地域における

参考文献

民俗文化再生過程の人類学的研究』、科学研究費補助金（基盤研究（A））研究成果報告書、三尾裕子（編）、pp.77-102。

2001c 「從兩岸媽祖廟的交流來談台灣的民族主義」、媽祖信仰與現代社會國際會議發表論文、雲林：北港朝天宮。

Mio, Yuko

1996 Deified Ghosts: Popular and Authorized Interpretations of Religious Symbols. In *Perspectives on Chinese Society: Anthropological Views from Japan*. M. Suenari, J. S. Eades and C. Daniels (eds.), pp.136-155, Center of Social Anthropology and Computing, Eliot Collage, Canterbury:University of Kent.

宮本延人

1988 『日本統治時代台湾における寺廟整理問題』天理：天理教道友社。

宮岡真央子

2000 「植民地における出会い、像の交錯—台湾先住民族ツォウを事例として—」未刊行論文（東京外国語大学博士後期課程受験提出用論文）。

宮崎直勝

1942 『寺廟神の昇天 台湾寺廟整理覚書』東京：東都書籍株式会社。

水谷天涯

1923 『台湾』台北：前川米蔵。

森宣雄・呉瑞雲

1996 『台湾大地震—1935年中部大震災紀実』台北：遠流出版事業股份有限公司。

N

日外アソシエーツ（編）

1993 『中国人名事典』東京：日外アソシエーツ。

二階堂善弘

1998 『封神演義の世界—中国の戦う神々』東京：大修館書店。

西井涼子

2001 「「社会空間」をどう考えるか」「社会空間と変容する宗教」共同研究プロジェクト発表用原稿，2001年11月10日，東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。

西澤治彦

1988 「漢族研究の歩み—中国本土と台湾・香港」『文化人類学』5:12-32。

2000 「民国期における中国社会学への二つの建議」『武蔵大学人文学会雑誌』31(3):107-152。

参考文献

○

大淵忍爾編

1983 『中国人の宗教儀礼』東京：福武書店。

岡田謙

1937 「村落と家族—台湾北部の村落生活」『社会学』5:38-55。

1938 「台湾北部村落に於ける祭祀圏」『民族学研究』4(1):1-22。

王育徳

1970 『台湾』増補改訂版、東京：弘文堂。

王見川

1997 「転変中の神祇—台湾「閩帝当玉皇」伝説的由来」『性別、神格與台湾宗教論述』、李豊楸・朱榮貴（編）、pp.120-137、台北：中央研究院中国文哲研究所籌備処。

1998 「台湾民間信仰の研究與調査—以史料、研究者為考察中心」『宜蘭文献雜誌』36:3-46。

王君華

1953 「東勢賜安宮散記」『雲林文献』2(3):113-117。

王世慶

1972 「民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史」『台湾文献』23(3):1-38。

王崧興

1991 「台湾における漢族社会の研究史的軌跡」『漢族と隣接諸族—民族のアイデンティティの諸動態』、国立民族学博物館研究報告別冊 14:1-19。

1996 「族譜より見た畚族の親族制度」『東洋文化』76:133-161。

王秋桂・李豊楸編

1989 『三教源流聖帝仏祖搜神大全』中国民間信仰資料彙編 第一輯 台北：台湾学学生書局。

□

拉得克里夫・布朗（講詞）（吳文藻訳）

1936 「対於中国鄉村生活社会学調査的建議」、『社会学界』9:79-88（西澤治彦 2000「民国期における中国社会学への二つの建議」、『武蔵大学人文学会雑誌』31(3):107-152 に再録、及び西澤による日本語訳）

Radcliffe-Brown, A. R.（青柳まちこ訳）

1952(1975) *Structure and Function in Primitive Society*. London:Cohen and West.（『未開社会における構造と機能』青柳まちこ訳、東京：新泉社）

藍鼎元

1958〔1722〕『東征集』台湾文献叢刊 12種、台北：台湾銀行。

連横

1979〔1921〕『台湾通史』台湾文献叢刊 台北：古亭書屋。

参考文献

李豐楙

- 1994 「行瘟與送瘟—道教與民衆瘟疫觀的交流和分歧」『民間信仰與中国文化國際研討會論文集』、pp. 374-422、台北：漢學研究中心。

李獻章

- 1979 『媽祖信仰の研究』東京：泰山文物出版社。

李喬維

- 1953 「馬鳴山鎮安宮巡禮」『雲林文獻』2(3):109-112。

李添春

- 1934 「寺廟管理人制度批判」『南瀛仙教』12(1):6-10, 12(2):7-11, 12(3):2-5。

林美容

- 1986 「由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織」『中央研究院民族學研究所集刊』62:53-114。
1988 「由祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成與發展」『中國海洋發展史論文集』3:95-125、台北：中央研究院三民主義研究所。
1993 「台灣的民間信仰與社會組織」『台灣人的社會與信仰』、pp.171-207、台北：自立晚報文化出版部。
1997 『台灣民間信仰研究書目』台北：中央研究院民族學研究所。
1998 「王爺與姓氏—高雄縣王爺廟分析」 1998年5月台灣民衆宗教研討會發表論文。

林美容·三尾裕子編

- 1998 『台灣民間信仰研究文獻目錄』東京：風響社。

林永村·林志浩

- 1995 『笨港 一個古老港口的歷史與文化』北港：笨港文化事業有限公司。

林豪

- 1984〔1893〕『澎湖庁誌』 台灣文獻史料叢刊第1輯 台北：台灣大通書局。

臨時台灣旧慣調查會編

- 1983 『台灣私法』全3卷 台北：南天書局〔1909-11, 台北：臨時台灣調查會〕

林國平

- 1996 『閩台民間信仰源流』台北：幼獅文化事業公司。

林國平·彭文字

- 1993 『福建民間信仰』福州：福建人民出版社。

林衡道

- 1981 「東勢厝一瞥」『台灣文獻』32(4):668-670。

林進源

- 1994 『台灣民間信仰神明大圖鑑』台北：進源書局。

Rosaldo, R.

- 1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.

參考文獻

劉還月

- 1989 『台灣歲時小百科』全2卷 台北：台原出版社。
1994a 『台灣民間信仰小百科 廟祀卷』台北：台原出版社。
1994b 『台灣民間信仰小百科 醮事卷』台北：台原出版社。
1994c 『台灣民間信仰小百科 迎神卷』台北：台原出版社。
1999 「人能造神 也能毀神—台灣民間信仰中的造神運動」『台灣風物』49(3):157-203。

劉建仁

- 1968 「王爺公考釈」『台灣風物』18(1):74-78。

劉寧顏主編

- 1989 『台灣土地改革紀實』台中：台灣省文獻委員會。

劉良璧

- 1984 [1741] 『重修福建台灣府志』臺灣文獻史料叢刊 台北：大通書局。

劉枝萬

- 1963 「台灣之瘟神信仰」『台灣省立博物館科學年刊』6:109-113. [1983b 『台灣民間信仰論集』, pp.225-234、台北：聯經出版社]
1966 「台灣的瘟神廟」『中央研究院民族學研究所集刊』22:53-95. [1983b 『台灣民間信仰論集』, pp.235-284、台北：聯經出版社]
1979 「台灣台南縣西港鄉瘟醮祭典」, 『中央研究院民族學研究所集刊』47:73-169 [1983b 『台灣民間信仰論集』, pp.285-402、台北：聯經出版社]
1983a 『中國道教的祭りと信仰』上 東京：桜楓社。
1983b 『台灣民間信仰論集』台北：聯經出版社。
1983c 「台灣的道教」『道教 3 道教的傳播』, 福井康順他監修, pp.129-171、東京：平河出版社。
1994a 『台灣的道教と民間信仰』東京：風響社。
1994b 「朝天寶懺」『道教事典』, 野口鐵郎他(編), p.410、東京：平河出版社。

S

Sahlins, Marshall David

- 1985 (1993) *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press. (『歷史の島々』山本真鳥訳、東京：法政大學出版會)

蔡錦堂

- 1994 『日本帝國主義下台灣的宗教政策』東京：同成社。

蔡相輝

- 1989a 『台灣的王爺與媽祖』台北：台原出版社。
1989b 『北港朝天宮志』北港：財團法人北港朝天宮董事會。

蔡相輝他編

参考文献

- 1990 『笨港史的真象—笨港毀滅論・天妃廟正統卅年公案之廓清—』北港：笨港媽祖文教基金会。

Sangren, Steven P.

- 1979 A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-Ch'I, Taiwan. Ph. D. Dissertation, Stanford University.
- 1983 Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma tsu, and the Eternal Mother. *Sign* 9(1):4-25.
- 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford:Stanford University Press.
- 1988 History and the Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan. *Comparative Studies in Society and History* 30:674-497.
- 1997 Myths, Gods, and Family Relations. In *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), pp.150-183. Honolulu: University of Hawai'i.

澤田瑞穂

- 1982 『中国の民間信仰』東京：工作舎。

Schipper, Kristofer M.

- 1975 *Le Fen-teng: Rituel Taoiste*. Publications del'École Française d'Extreme Orient, no.103.
- 1977 Neighborhood Cult Association in Traditional Taiwan. In *The City in late Imperial China*. G. William Skinner (ed.), pp.651-676. Stanford:Stanford University Press.

瀬川昌久

- 1993 『客家 華南漢族のエスニシティとその境界』東京：風響社。
- 1996 『族譜 華南漢族の宗族・風水・移住』東京：風響社。

Seidel, Anna

- 1989-90 Chronicle of Taoist Studies in the West, 190-1980. *Cahiers d'Extreme-Asie* 5:223-347.

石萬壽

- 1979 「洲仔尾鄭墓遺址勘考報告」『南瀛文獻』24:5-35。

石再添主編

- 1997 『台湾地理概論』台北：台湾中華書局股份有限公司。

泉州富美宮董事会・泉州市区道教文化研究会

- 1991 『泉郡富美宮誌』泉州：泉州富美宮董事会・泉州市区道教文化研究会。

先天宮管理委員会

- 1980 『東石港先天宮誌 原福隆宮』東石：先天宮管理委員会。

参考文献

Shahar, Meir and Robert P. Weller (eds.)

1996 *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai'i.

施振民

1975 「祭祀圈與社会組織—彰化平原聚落發展模式的探討」『中央研究院民族学研究所集刊』, 36:191-208。

謝金鑾

1984 [1807] 『統修台湾県志』台湾文献史料叢刊第2輯 台北：台湾大通書局。

謝肇淛

1959 『五雜俎』北京：中華書局。

椎原国政編

1919 『台湾之糖業』台北：台湾の糖業社。

島蘭進

1994 「宗教運動の類型」『宗教人類学 《宗教文化を解説する》』、佐々木宏幹・村武精一（編）、pp.187-196、東京：新曜社。

清水昭俊

1996 「序 植民地状況と人類学」『思想化される周辺世界』清水昭俊（編）、pp.1-29、東京：岩波書店。

1998 「周辺民族と世界の構造」『周辺民族の現在』、清水昭俊（編）、pp.15-63、京都：世界思想社。

周元文

1984 [1710] 『重修台湾府志』台湾文献史料叢刊第一輯 台北：大通書局。

宗教詞典編輯委員会編

1981 『宗教詞典』上海：上海辞書出版社。

周鐘瑄

1984 [1717] 『諸羅県志』台湾文献史料叢刊第一輯 台北：大通書局。

Skinner, G. William

1964-65 (1971) Marketing and Social Structure in Rural China, Part 1,2,3, *Journal of Asian Studies*, 24(1,2,3), 1:3-43, 2:195-228, 3:363-399. (『中国の農村市場・社会構造』中村哲夫他訳、京都：法律文化社)

1977 *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

莊英章

1977 『林圯埔—一個台湾市鎮的社会經濟發展史』台北：中央研究院民族学研究所。

曾景来

1938 『台湾宗教と迷信陋習』台北：台湾宗教研究会。

須藤健一・山下晋司・吉岡政徳

参考文献

- 1988 「序論」『社会人類学の可能性 I 歴史の中の社会』、須藤健一・山下晋司・吉岡政徳（編）、pp.1-12、東京：弘文堂。

未成道男

- 1991 「台湾漢族の信仰圏域」『漢族と隣接諸族—民族のアイデンティティの諸動態』国立民族学博物館研究報告別冊 14:21-101。

- 1996 「人類学と歴史研究」『東洋文化』76：1-36。

隅谷三喜男・劉進慶・冷昭彦

- 1992 『台湾の経済 典型N I E Sの光と影』東京：東京大学出版会。

鈴木満男

- 1987 「“漢蕃”合成家族の形成と展開 近代初期における台湾辺疆の政治人類学的研究」東京大学博士学位請求論文。

- 1989 「王爺とヨンドゥンと —マレピトの比較民俗学の試み—」『文学』57:72-88。

鈴木清一郎

- 1975 『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』台北：古亭書屋〔1934，台北：台湾日日新報社〕

T

田井輝雄

- 1995 「台湾並に清代支那の村庄及び村庄廟」『台湾文化論叢』1:223-334 台北：南天書局〔1943，台北：清水書店〕

台湾新民報社編

- 1989 『台湾人名辞典』東京：株式会社日本図書センター〔1937 『改訂台湾人士鑑』，台北：台湾新民報社〕

台湾省文献委員会

- 1972 「雲林県史地民俗座談会記録」『台湾文献』23(2):119-124。

台湾省政府主計処

- 1992 『民国 80 年台湾省家庭収支調査報告』南投：台湾省政府主計処。

台湾総督府

- 1985 『台湾総督府事務成績提要』台北：成文出版社〔原本：1897-1944〕

- 1993 『台湾宗教調査報告書 第一巻』台北：捷幼出版社〔1919 台北：台湾総督府〕

台湾総督府官房調査課

- 1928 『台湾在籍漢民族郷貫別調査』台北：台湾総督府官房調査課。

台湾総督府警務局

- 1935 『台湾の衛生 昭和十年版』台北：台湾総督府警務局。

台湾総督府殖産局特産課

参考文献

- 1931 『第十九 台湾糖業統計』台北：台湾総督府殖産局特産課。
1938 『第二十六 台湾糖業統計』台北：台湾総督府殖産局特産課。

高田時雄編著

- 1996 『東洋学の系譜 欧米編』東京：大修館。

武内貞義

- 1914 『台湾』台北：新高堂書店。

田辺繁治

- 1995 「精霊祭祀の再構築－北タイの職業的霊媒カルト」『アジアにおける宗教の再生 宗教的経験のポリティクス』田辺繁治（編）、pp.195-229、京都：京都大学学術出版会。

Taylor, J. L.

- 1990 New Buddhist Movements in Thailand: An 'Individualistic Revolution', Reform and Political Dissonance. *Journal of Southeast Asian Societies*. 21(1):135-154.

冷、昭彦

- 1975 『日本帝国主義下の台湾』東京：東京大学出版会。

富田芳郎

- 1995 「台湾聚落の研究」『台湾文化論叢』1:147-221 台北：南天書局〔1943, 台北：清水書店〕

Topley, Marjolie.

- 1968 Chinese Religion and Rural Cohesion in the Nineteenth Century. *Journal of the Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society* 8:9-43.

董芳苑

- 1996 『探討台湾民間信仰』台北：常民文化事業股份有限公司。

外山軍治・日比野丈夫編

- 1984 『中国史人名辞典』東京：新人物往来社。

Turner, Victor W.

- 1969(1976) *Ritual Process – Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company. (『儀礼の過程』富倉光雄訳、東京：思索社)

U

植野弘子

- 1988 「台湾南部の王醮と村落－台南圏－祭祀圏の村落間関係」『文化人類学』5: 64-82。
2000 『台湾漢民族の姻戚』東京：風響社。

雲林県仏教支会編

参考文献

- 1972 『台湾省雲林県寺廟大観』新営：文献出版社。
雲林県文献委員会編
- 1977a 『雲林県志稿 卷首 疆域篇』斗六：雲林県文献委員会。
1977b 『雲林県志稿 卷首 大事記』斗六：雲林県文献委員会。
雲林県政府
- 1990 『雲林県統計要覧』40 斗六：雲林県政府。
- W
- Wallerstein, Immanuel
- 1974(1974) *Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-economy in the Sixteenth Century*. Academic Press. (『近代世界システム 農業資本主義と「ヨーロッパ世界経済」の成立』1, 2 川北稔訳、東京：岩波現代選書)
- Wang, Sung-Hsing (王崧興)
- 1974 Taiwanese Architecture and the Supernatural. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. A. P. Wolf (ed.), pp.183-192. Stanford: Stanford University Press.
- 渡邊欣雄
- 1991 『漢民族の宗教 社会人類学的研究』東京：第一書房。
- Watson, James
- 1985 Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960. In *Popular Culture in Late Imperial China*. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn Rawski (eds.), pp.292-324. Berkley:University of California Press.
- Weber, Max
- 1922(1976) *Religions-soziologie*. (『宗教社会学』、武藤一雄他訳、東京：創文社)
1963 *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Weller, Robert P.
- 1987 *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.
- 1996 Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak States and Storong Spirits in China. In *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), pp.250-268. Honolulu: University of Hawai'i.
- Wolf, Arthur P.
- 1974 Gods, Ghosts, and Ancestors. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. A. P. Wolf (ed.), pp.131-182. Stanford: Stanford University Press,.

参考文献

Wolf, E.

1966 *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Y

山本曾太郎

1918 「朝天宮媽祖雜感」『台報月報』12(8):26-32。

山崎崋一郎

1932 『台湾の風光』台北：菊元百貨店。

Yang, C. K.

1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

Yang, Mayfair

2001 Goddess across the Taiwan Straits: Satellite Television, State Discourse, and a Pre/post-national Religious Imaginary. unpublished paper presented at International Conference on Mazo Cult and Modern Society. at Chaotian-gong, Beigang, Taiwan, May 26- May 28.

弓山達也

1996 「現代世界の宗教」『宗教学を学ぶ』井上順孝・月本昭男・星野英紀(編)、pp.265-284、東京：有斐閣。

余文儀

1992 [1760] 『続修台湾府志』台北：台湾経世新報社。

吉田東伍

1902 『大日本地名辞書 北海道・樺太・琉球・台湾』東京：富山房。

余光弘

1982 「台湾地区民間宗教の発展：寺廟調査資料之分析」『中央研究院民族学研究所集刊』53:67-103。

1994 「鹿港天后宮の影響範囲」『民間信仰與中国文化国際研讨会論文集』 下：455-470、台北：漢学研究中心。

Z

全国寺廟整編委員会編

1988 『全国仏刹道観総覧一王爺專輯(一)』台北：樺林出版社。

1989 『五條港安西府沿革誌』台北：全国寺廟整編委員会。

1991 『開基海埔池王府沿革誌』台北：全国寺廟整編委員会。

Zurcher, Erik

1980 Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence. *T'oung Pao* 66 (1-3):84-147.

参考文献

n.a.

- 1903 「泉州地方に於ける神船」『台湾慣習記事』3(9):67-78。
- 1903 「神船内安置の神像<<写真版>>」『台湾慣習記事』3(10):巻首。
- 1903 「神船の解<<巻首図参看>>」『台湾慣習記事』3(10):65-67。
- 1918 『臺灣日日新報』1918年12月7日。
- 1922 『臺灣日日新報』1922年11月6日。
- 1933 「台湾宗教法令集」『南瀛仏教』11(6)。
- 1959 『安平県雜記』(台湾文献叢刊52種)台北:台湾銀行。
- 1992 『法海遺珠』(『道蔵』第26巻)文物出版社・上海書店・天津古籍出版社。