

第三章 太歳殷郊考

1. 太歳について

「太歳」という語は、現代の中国においてもよい印象を持たない言葉であると言われる。よく使われることわざに「太歳頭上動土^{タイソエトウシヤントトウ}」というものがあるが、「よりによって」「火薬庫のそばで火遊び」といった意味を持つ。恐ろしい太歳の上でなんと愚かなことをするかということで、つまり太歳神は凶神に類する神格なのである。特に宋代以降は、凶神・疫神の代名詞とも言えるほどのものとなっている。

例えば『水滸伝』においては、阮氏三兄弟の阮小二が「立地太歳」の綽名を持っていることは知られているし、また高俅の養子である高衙内は「花花太歳^{ホフホフタイソエ}」と呼ばれている。いずれにせよ、迷惑な疫病神といった意味である。しかし元来は、太歳という神は非常に古い起源を有する星神であった。それが後に人格神となったものである。

ただ、現在では太歳神というと、主に二つの系統が存在する。一つは本章で述べる、殷郊という神として顕現する太歳神である。この神は元帥神としても有名であり、太歳殷元帥、また太歳殷天君と称する。この神は、手に斧と鐘を持ち、鬪髀を首から下げるのがその姿の特色である。また三面四手であることもある。

もう一つの系統は、「六十甲子太歳」と呼ばれるもので、現在でも道観に行けばよくお目にかかる。これは六十甲子のそれぞれに神が当てられたものである。すなわち甲子神、癸亥神、乙丑神といった形であり、順番にその年の運命を司っていくわけである。道観の脇殿や後殿にこの太歳神が六十体祀られており、参拝する人々は特に自分の生まれ年の太歳神に向かって祈りを捧げる。この六十の神を統べるものとして、概ね中心には斗母神が祀られている。またこれには、単に太歳を十二支だけで現した「十二太歳」もあるが、こちらの方が元来の姿であったと推察される。



太歳殷天君（上海白雲觀）

2. 星神・凶神としての太歳

太歳は、歳星（木星）と深い関係を有するとされる。またあるいは歳星の別名であるとも言われるものである。『史記』天官書では、歳星の動きを説明して言う¹⁾。

歳星出、東行十二度、百日而止、反逆行、逆行八度、百日、復東行。
 歳行三十度十六分度之七、率日行十二分度之一、十二歳而周天。

すなわち、十二年で天を一周することが説かれている。また『漢書』天文志は言う²⁾。

歳星曰東方春木、於人五常仁也、五事貌也。仁虧貌失、逆春令、傷木氣、罰見歳星。歳星所在、国不可伐、可以伐人。

晋灼は、これに注して「太歳在四仲、則歳行三宿、(略) 十二歳而周天」と

言っているが、ここでは歳星と太歳を同一視しているように解釈できる。しかし、『周礼』春官・馮相氏における諸家の解は、これとは異なっている。

馮相氏、掌十有二歳、十有二月、十有二辰、十日二十有八星之位。弁其叙事、以会天位。

[注] 歳謂太歳、歳星興日同次之月、斗所建之辰。楽説、説、歳星興日常応、太歳月建以見。然則今厯太歳、非也。…

[疏] 云十有二歳者、歳謂太歳、左行於地。行有十二辰、一歳移一辰者也。…此太歳在地、与天上歳星相応而行。歳星為陽、右行於天、一歳移一辰。

…歳星為陽、人之所見、太歳為陰、人所不覩。既歳星与太歳雖右行左行不同、要行度不異。故拳歳星以表太歳。

これによれば、太歳は歳星と別物であり、また歳星の動きに対応して地を移動するものであることになっている。

両説の当否については簡単に判定できないが、『左伝』などに散見する歳星の位置によって吉凶を占うことや、先の『漢書』の事例を見るに、歳星自体には、凶事を司る性格は無いように思われる⁴⁾。後世の凶神としての太歳の場合、当然ながら歳星に対応する存在として、地行する太歳をその源流として想定すべきであろう。

さて一方で、太歳自体が凶事の象徴と見られるという習慣は、非常に古くから存在していたようである。後漢の王充は『論衡』において、ことさらに「難歳篇」という一篇を作り、太歳を恐れることの妄なることを詳細に論じている。これは当時一般に太歳を恐れる風習が、かなり大きな範囲に広まっていたことを示すものであろう⁵⁾。

移徙法曰、徙抵太歳、凶。負太歳、亦凶。抵太歳名曰歳下、負太歳名曰歳破、故皆凶也。仮令太歳在甲子、天下之人皆不得南北徙。起宅嫁娶亦皆避之。其移東西、若徙四維、相之如者、皆吉、何者。不

与太歳相触、亦不抵太歳之衝也。実問避太歳者、何意也。令太歳恶人徙乎。則徙者皆有禍。令太歳不禁人徙、恶人抵触之乎。則道上之人、南北行者皆有殃。…且太歳、天別神也。与青龍無異。龍之体、不過数千丈、如令神者宜長大、饒之数万丈、令体掩北方、不当言在子。其東有丑、其西有亥、明不專掩北方、極東西之広、明矣。…如以太歳神、其衝濁凶、神莫過於天地、天地相与為衝、則天地之間無生人也。或上十二神、登明從魁之輩、工伎家謂之皆天神也。常立子丑之位、俱有衝抵之氣。神雖不若太歳、宜有徹敗。移徙者雖避太歳之凶、猶触十二神之害。為移徙時者、何以不禁。

王充は他篇において迷信を排除するのと同じ調子で、ここでも太歳神に関する民間の伝承を強力に排撃している。その妥当性はともかくとして、当時太歳は既に凶神として扱われており、またそれが一般に広く知れ渡っていたこと、その現れた方角に対することなどが不吉とされたこと、また別に十二神という神も存在していることなどの特色がこれより分かる。おそらく十二神は、十二辰などより派生したものであろう。

このような凶神としての太歳は、民間においてはそのまま受け継がれていったようである。唐代においては、太歳が肉球の怪物であると信じられており、それに関する幾つかの奇怪な説話を存している。すなわち『太平広記』の卷三六二では、『広異記』を中心として、太歳に関する説話を数種採録している⁶⁾。

◎晁良貞

晁良貞…不懼鬼。毎年、常掘太歳地豎屋。後忽得一肉、大於食魁。良貞鞭之数百、送通衢。其夜、使人陰影聽之、三更後、車騎衆来至肉所、問太歳、兄何故受此屈辱、不讎報之。太歳云、彼正榮盛。如之奈何。明失所在。(出『広異記』)

◎李氏

上元末、復有李氏家、不信太歳、掘之、得一塊肉。相伝云、得太歳者、鞭之数百、当免禍害。李氏鞭九十余、忽然騰上、因失所在。李氏七十二口、死亡略尽。(出『広異記』)

◎又

寧州有人、亦掘得太歳、大如方、状類赤菌、有数千眼。其家不識、移至大路、遍問識者、有胡僧驚曰、此太歳也。宜速埋之。其人遽送旧処、経一年、人死略尽。(出『広異記』)

◎王豊

萊州即墨県、有百姓王豊、兄弟三人。豊不信方位所忌、嘗於太歳上掘坑、見一肉塊、大如斗、蠕蠕而動。遂墳其坑、肉随墳而出、豊俱棄之。経宿肉長、塞於庭。兄弟奴婢、数日内悉暴卒。(出『西陽雜俎』)

ここでは幾つかの異なる事例が見られるが、太歳をその方角の地中より得ているのは皆同じである。ここでは太歳は肉球の怪物、あるいは目を数千個も持つ赤菌であるとしている。また太歳を掘り出した後の吉凶は異なっており、晁良貞の例のみが安泰であった他は、その祟りが一家滅亡の惨事を招き、恐ろしい凶神としての性格が如実に現れている。

ただ、これらの事例により、太歳を肉球と見なすことは、『広異記』の書かれた唐代では一般に広く知れ渡っていたと考えることができるであろう。

なお、このような生物としての太歳は、現在の中国においても、粘菌の一種として認識されているようであり、各地の地中から掘り出される。確かに、肉球のような姿をしている。

さらに、太歳の方角を禁忌とすることは、さらに後代においても行われていたようである。『月令広義』の歳令二に言う⁷⁾。

太歳者、主宰一歳之尊神。凡吉事勿衝之、凶事勿犯之、凡修造方向

等事尤宜慎避。又如生産、最忌向太歳方坐、又忌于太歳方傾穢水及埋衣胞之類。

この記載が、殷元帥と融合した太歳に関するものであるかは不明である。しかし、民間における禁忌の伝統の強さということは注意されてよいであろう。

とはいえ、このような民間信仰における影響を持つものの、太歳は正統な祀りとして、むしろ儒学などの方面で論議されうるものがあった。よってまた国家による祭祀も行われたのである。

そもそも経書類においては、先に見た『周礼』馮相氏の他、『爾雅』釈天にも太歳に関する記載が「太歳在甲、日闕逢、…大歳在寅、日撰提格」とあり、諸書に引用されている。この他、広く諸子などの伝統的な經典にも太歳に関する記述が散見する。

これを踏まえて、趙翼は『陔余叢考』の「太歳大將軍」の条で、太歳に関する論議を行っている⁸⁾。

術家有太歳大將軍之説、動土者、必避其方。…漢已有之其大將軍之称。歐陽公集古録、載李康碑云、歳在亥大將軍在酉、公謂出於陰陽家。前史所未嘗見、周密以為即張晏所謂歳後二辰為太陰者也。…按漢書王莽号其將軍曰歳宿、則以太歳為大將軍并起於新莽矣。按集古録所云、則大將軍係歳後二辰、今術家則即以太歳為大將軍。

最も詳細な考証は、王引之によるものがある⁹⁾。王引之の『経義述聞』における考証は「歳」と「太歳」の関係の他、太歳の別名などに及び、該博を極めるものである。特に暦法との関係は詳細に記述がなされている。しかし一方で当然ではあるが、民間信仰的な要素はあまり考慮されていない。なおよく言及される『荀子』儒效篇には「武王東面而迎太歳」という文が見えるが、これが後の武王伐紂説話と太歳神の結びつきの発端である可能性も高い。

ところで、太歳自体は古来からの伝統を有するものであるにもかかわらず、

国家の主宰によって太歳の祭祀が行われたのは比較的新しい時代である。清末の『集説詮真』第四冊において、太歳を論ずるに『古今圖書集成』の説を引用して言う¹⁰⁾。

案太歳之祀、漢唐以來不載祀典、而王安石有祭太歳諸神文。豈宋時已有其祀耶。

すなわち、太歳の祭祀は漢唐の時代には行われておらず、宋になってからようやく記録が見えろとし、さらに『元史』や『続文献通考』などを引用し、国が行う祭祀となったのが元代に始まると指摘する。なお『明史』礼志三には、太歳の祭祀に関連して次のような記載がある¹¹⁾。

古無太歳・月将壇宇之制、明始重其祭。…太祖既以太歳諸神從祀園丘、又合祭群祀壇。…礼臣言、太歳者、十二辰之神。…雖不經見、歷代因之。元每有大興作、祭太歳・月将・日直・時直於太史院。…嘉靖十年命礼部考太歳壇制、礼官言、太歳之神、唐・宋祀典不載、元雖有祭、亦無常典。壇宇之制、於古無稽。太歳天神、宜設壇露祭、準社稷壇制而差小。從之。遂建太歳壇於正陽門外之西。与天壇对。

すなわち、明代においては、太歳の祭祀は社稷に準ずるまでになったのである。その扱われ方を見ても、太歳を祭ることは古来よりの祭祀の延長であるという意識があったようである。しかしながら、そこで「唐宋に記載なし」としていることにその事実が露呈しているのではないだろうか。つまり、元明になって始めて太歳が国家的祭祀の神まで格上げされたのは、人格神としての太歳神が宋代に発生し、元代にその信仰が広まったためであると見なすべきであろう。この時点での太歳は、むしろ太歳殷元帥として融合した神と分かち難いものであったと思われるのである。

古代における太歳神の特徴は、後世の殷元帥にも、多く引き継がれるもの

ではある。しかし実の所、後代に派生した神の名称が古い神のそれと一致したとしても、新しい神格に古来よりの呼称を付属させて、両者の混淆を図ろうとした場合が圧倒的に多いのであり、後漢から唐代に見られる太歳神がそのまま後世の太歳神と同一神であるとは到底言えない。ただそのことは、厳密には一部の識者以外には意識されなかったはずである。大多数の者は、後に附会された別神そのものを、古来からの神とみなしていたのであろう。

以上見たように太歳という神は、複雑な性格を有する。太歳は、本来は歳星に関連するものであり、また暦法や占法に重要な位置を占めるものであった。そしてそれはむしろ儒学の枠組みの中で扱われるものであり、後世においても王引之が行っているように、星神として考証する対象であった。また一方では、王充の論や唐代の説話のように、民間において方角の禁忌を有するもので、恐ろしい凶神、または怪物として扱われるものであった。このような太歳神が、さらに新しい神格となって太歳殷元帥という、元帥神の一員として形成されるのは宋代以降である。

3. 太歳神としての殷元帥

明末に成ったと思われる『三教源流搜神大全』（以下、『三教搜神大全』と称す）には、主に元明代に信仰されていた多くの神々の伝が採録されている。その内容については、別に拙著においても検討した¹²⁾。

この書には幾つかの異本が存在するが、殷元帥の記載が見えるのは『三教搜神大全』のみである。恐らく、元代から明にかけて発達してきた同類の説話の中でも、この殷元帥の記事は比較的成立の新しい部類に属するものであると推察される。その太歳殷元帥の記事は次のようなものである¹³⁾。



『三教搜神大全』の殷元帥

帥者、紂王之子也。母皇后姜氏。一日、后游宮園、見地巨人足迹、后以足踐之而孕、降生帥也。肉毬包裹、其時生下。被王寵愛妃名妲己、冒奏王曰、正宮產怪。王命棄之狹巷、牛馬見而不敢踐其体。王又命投之于郊、烏鴉蔽日、白鹿供乳。適金鼎化身申真人經過、但見祥雲靄靄、紫氣騰騰、毫光四起、真人近而視之、乃一肉毬。曰、此仙胎也。將劍剖毬、得一嬰兒、即抱婦水濂洞、求乳母賀仙姑哺而育之。法名唵叮呶、正名唵哪吒。又緣其棄郊之故、而乳名殷郊。年將七歲、同乳母後園游翫。母曰、汝非吾子、乃紂王子、因听信偏妃妲己之言、將汝為妖、汝母墜樓而死。帥感泣、竟見真人、具道欲報殺母之仇。真人曰、吾兒年幼、不可去也。帥堅請去。真人曰、汝果有此愿力報母、亦孝思也。但即往天妃八宝洞中取何物為使、方可前去。帥往取黃鉞金鐘而見真人曰、取此何也。答曰、此物好誅妖昏。是時真人口中不語、臉帶微笑、意許如此、只恐年幼不能奮力、令往取兵書、訓、汝先乘海馬下山收二強人為副。帥領命即收養神鴉將帶婦見真人。又命再往掃箒山、收得十二強人、方可征商。帥不知強伙乃十二喪門哭鬼骷髏神、帥即往、尽戮之、懸首掛頸胸而回。真人

曰、此骨非他也、能助陣、一敲鬼哭神驚、人頭昏悶、手軟不戰自退。于是指帥助武王伐紂、至牧野、率雷震等前鋒顯威、殺商士、前徒倒戈自戮、血流漂杵。当先趕至摘星楼上、正值妲己、元是妖雉亡国、日迷主精、夜吃人血、後見紂王敗、欲顯聖化去、被帥威嚇斂形。擒見周王、姐大挺妖容炫目、無忍殺者。帥抱忠憤孝義、不荒于色、劈斧誅之、妖散光化道黑烟而沒。

玉帝聞有孝義之恩、又有斬妖之勇。遂召勅封地司九天游奕使、至德太歲、殺伐威權殷元帥。

すなわちこれによれば、殷元帥は名を殷郊といい、殷の紂王の子であった。母の姜皇后は巨人の足跡を踏んで妊娠したとされる。後に皇后は姐己の讒言により殺される。殷郊は肉球より生まれたため、不吉とされて捨てられるが、鳥や獣がこれを保護する。その後、申真人という仙人に育てられたが、自分の素性を教えられ、復讐を決意する。そして十二喪門神の骨を手に入れ、周の武王の東征に参加し武功を建てる。最後には自らの手で姐己を殺し、母の仇を討つ。

この殷元帥の記事には、新旧の様々な説話が混在している。まず始めの母が巨人の足跡を踏んで妊娠し、捨てられたという話は、当然ながら『史記』周本紀の冒頭に見られる后稷の説話を襲用したものである。また肉球より生じたという説話は、先に見た唐代における凶神、肉球としての太歳を踏まえたものであろう。この肉球から生まれたとする説話は、明の小説『封神演義』においては哪吒の説話に転用されている。

実は、殷元帥と哪吒太子の共通点は、その名称や性格など、多くの箇所に見受けられる。『封神演義』において、両者の類似を利用して、その伐紂の役割が『封神演義』の作者によって入れ替えられてしまったことについては、第一章において見た通りである。

それにしても、哪吒太子と殷郊の共通点は、単にその形象や性格のみにとどまらない。その名が「唵哪吒」であったこと、共に三面六臂の変化の姿を持つことなど、単純な影響関係で済まないものがあると推察される。

殷元帥が殷の紂王の子である、とするのは無論史実とはかけはなれたものである。紂王の子は武庚であり、これは殷郊とは関係がない。まして捨てられた紂王の子が周に味方し、紂王と妲己を討ち滅ぼすなどという話はない。しかし通俗文学においては、これはよく知られた話であったようで、元代の平話である『武王伐紂平話』にも同じ話が見えている。この小説には神怪の要素が強く、多くの神や仙人が登場する。これは後に小説『封神演義』においても踏襲されているものであるが、その登場する神格などは、『封神演義』に比して『武王伐紂平話』は格段に少ない。

『武王伐紂平話』においても、殷郊が伐紂故事に参加して、母の仇を討つという話が見え、その物語の骨格はほぼ同じである。ただ、細部においてはその説話は異なっている。『武王伐紂平話』においては、殷郊はそもそも太歳神の下凡であると称されている。なお、ここでは殷郊は「殷交」と書されるが、これは発音からくる誤りであり、『三国志平話』などにもよく見えるものである¹⁴⁾。

有一日、姜皇后降生一太子、名之曰景明王、号為殷交。因王打泥神、天降此人、此人是太歳也。

幾つかの説話が一致することから、元代においては、太歳神が殷の太子であり、周に亡命して殷国と敵対するという故事自体は成立していたものと推察される。

太歳神としての殷郊は、明代の通俗小説においては、『封神演義』の他、『北遊記』などにも見えている¹⁵⁾。

祖師又行至一山、名叫太保山。山中有十一三個妖精作怪、号為十三太保。…殷高听罷、離了南北界、同師來到太保山、見黃旛・豹尾二人把住去路。殷高嘆曰、這孽畜我多時不用你、你就在此興妖作怪。殷高実時作法、將殺氣吐出、遍地金光、現出太歳真形、三面四手。那二妖不能走動、露出真形、却是槍裏兩把豹尾。殷高取了、同祖師

来到太保寨、正見十三太保。殷高出戰、与十三太保大殺一陣。殷高大敗、回見祖師。…玉旨到、封殷高為地司統殺太歲、至德尊神光武上将殷元帥、掌管天下諸神殺。殷高謝恩。

ここでは殷郊は「殷高」と表記される。話としては、「祖師」すなわち玄天上帝が妖魔討伐を行っている最中に、太保山で怪をなす十三太保を捕らえようとするが、逆に敗れてしまう。後に師の手助けなどにより、これらの太保たちを服すことに成功する。その功績で、玉帝から殷元帥に封ぜられる。

『北遊記』の記載は、かなり『三教搜神大全』と共通性があることは、別に拙著において論じた¹⁶⁾。この殷元帥の記載も、両者の一致するところは多い。ただ、殷元帥の姿を「三面四手」とし、また配下の将について「十三太保」と記すなど、別の殷元帥に関する資料に拠っている可能性も高い。ただ、明末における殷元帥の姿は、恐らくこのように把握されていたのであると思われる。

4. 『道法会元』『法海遺珠』に見える殷郊

「元帥」という武神には、数多くの神々が含まれ、閻帝や趙玄壇、華光大帝や温太保など、その後別の性格の神へと信仰を大きく発展させていったものが存在する。これらの元帥神の発展については、別に考察した通りである¹⁷⁾。

これらの神々について、道教經典の中で最も深い関連を有する經典が『道法会元』と『法海遺珠』である。この両經典の中には、特に殷元帥に関係すると思われる「天心地司大法」や「北帝地司殷元帥秘法」「太歳秘法」などの法術が記載されている。いま『道法会元』卷二四六「天心地司大法」を見るに、次のような内容を持つ¹⁸⁾。

天心地司大法法序

夫地司者、乃天心地司。上曰九天、下曰九地。天地相合陰陽交感、陽升陰降、所謂神九至陽、鬼九至陰。…昔宗師廖真人、修大洞法誦度人、經常見其趺坐、則冥冥中有天花、乱墜真人。自不為感於是北

帝勅、主法仙卿下降、特遣侍御殷郊、護助真人修鍊大丹、所到則瘟疫消滅、神煞潛藏、行無忤日、用不選時、如意指使、悉順真人之意焉。於是頒一符付真人爲役使之信、後真人得道遍歷江湖、一日命元帥滅魔、良久帥現曰、魔已滅矣。真人曰、帥未離左右、何其速耶。帥曰有副將蔣銳應命、已行馘滅矣。真人曰副帥可得聞乎。帥曰亦北帝雷神也。…真人今爲南昌仙伯。…亦曰地司法也、其間混雜凶惡之鬼、至於九頭馬面、蛇頭火伯等。

この序文は、南宋咸淳十年（1274）に書かれたものであり、彭元泰の署名がある。また、その法術に関しては以下のような記載がある。

師派

金鼎妙化執法申真人霞

南昌仙伯廖真人守真 蜀人

主帥

北極御前頭靈体道助法馘精滅魔、地司猛吏太歳大威力至德元帥 殷郊（丫髻青面孩兒相、項帶九髑髏、額帶一髑髏、裸体風帶紅裙跣足、右手黃鉞、左手執金鐘）

副帥

頭応通靈急捉使者 蔣銳（青面朱唇獠牙、紅錦鴈花袍、束帶跣足、兩耳金環、持索紫微衝）

呪唵吽吽、歳君猛吏、総領衆神、黃旛前引、豹尾後隨、七十二候、二十四炁、惡煞当先、兇神翊衛、黃鉞誅妖、金鐘擊崇、五方使者、疫毒威靈、九州社令、血食之兵、上帝有命、疾速降臨、助吾大道、掃滅妖精、敢有拒逆、斬首來呈、玄都律令、驅瘟急降、殺鬼無停。

この太歳殷元帥の姿は、少年の姿であり、さら首から九つの髑髏を下げ、さらに額にも髑髏を着けており、右手に鉞、左手に鐘を持っている。上海白

雲觀にある像は、明代のもので、もとは南京の朝天宮にあったものとされるが、この像の形象はこの記載にやや近い。総じて、首から鬚髯を提げて瓔珞とし、片手に鐘、片手に斧を持つのが殷元帥の特徴である。また時に三面四手など、多面多臂であることも多い。

さらに、その主法として挙げられているのは、申霞真人である。この申真人の名は、『三教搜神大全』の殷元帥の項目にも見えている。

この法術については、陳一中による後序があり、次のように言う。

前件秘法、僕昔得之於文亨費先生、先生得之於白雲史先生、史公得之於彭真人蓋師、師口伝心授至於僕。則敬謹奉行、已十余年矣。…塵沙劫可不戒哉、宜審思之。延祐丙辰下元日龍沙、後学陳一中頓首謹書。

すなわちこの法術は、廖守真、彭元泰、史白雲、費文亨と伝えられ、陳一中が元の延祐三年（1316）に最終的に整理したもののようなものである。宋から元にかけての間に、様々な流派が様々な法術を伝えていたことが分かる。また、殷元帥の形象が、南宋代にはほぼ成っていたことも判明する。

一方で、殷元帥について「紂王の子である」という伝承については、全くここではふれられていない。恐らく、この伝承は後に「殷郊」というその名前前から附会されたのではないかと思われる。

また、『法海遺珠』の卷三十「太歳秘法」には次のような記載が見える¹⁹⁾。

太歳秘法

起土符、天師曰、世之起造触犯禁忌死者、十常八九法有起土之訣、応五姓之家若犯土、染患薬不可救、具状投陳即用桃木、長九寸闊一寸五分、上闊下尖、書符於上依法行持、安鎮所犯之方、然後給符水吞服、即時無患。不可妄伝、凡書符依式、香案步罡变神召符具述事由、今則書篆天符、前去某家起、遣一切神煞安鎮家舍、使病者痊愈。…

大威徳殷元帥符地司太歳殷郊將軍

天人相碧色面、項帶十二骷髏、緋袍阜帶纏於腰間跣足。左手黄鉞、右手金鐘。

召呪歳君猛將總領衆神、黄旛前引、豹尾後隨、七十二候、二十四炁、十二禁忌、惡煞當先、黄鉞誅妖、金鐘擊祟、五方使者、疫毒威靈。上帝有敕、助吾大道、掃蕩群精、敢有拒逆、斬首呈頭、玄都律令、煞鬼無休。急急奉北極紫微大帝律令、敕次想將軍乘黒雲、自南而來、兆以心炁、接之吸下、作声出面、前祝事畢、招煞文書符。

殷元帥の職は「地司」であり、方位の禁忌である太歳の性格を反映してか、「起土」「鎮宅」に関連するものが多い。

また、『道法会元』卷二四七「北帝地司殷元帥秘法」には、殷元帥について次のように記す²⁰⁾。

主法

聖師紫微中天北極大帝

祖師靈宝先生太清真人廖守真

帥班

上清北帝地司太歳大威徳神王至徳主帥殷元帥

帥諱郊、青面青身、金冠朱髮、緋袍阜縁、絞紫腰間、上左手托日、右手托月、下右手鉞斧、下左手金鐘。項上懸掛十二骷髏、自午方五色雲中至。

道教の元帥神の多くは、明らかに密教の影響を受けていると考えられる。そもそも、中国には三面六臂などの多面多臂の神はほとんど存在しなかった。蒼頡や方相氏などの神も、元来は四目である。三目の神が盛んに登場するようになるのは、明らかに密教の流通以後である。

一方で、日本仏教で盛んに祀られる明王などの諸尊は、中国ではそれほど一般的なものではない。とはいえ、現在でも梵天・帝釈天・韋駄天・四天王・

弁財天・摩醯首羅・摩利支天・金剛密跡などを含む二十諸天は、護法の神として大雄宝殿に祀られている。二十諸天の中で摩利支天の像などは、多面多臂であるのが一般的である。



上海玉仏寺の摩利支天像

摩利支天は道教においては斗母元君として祀られる。特に星に関わる神々については、密教神の影響を受けて、その形象が変わっていったものが多いと推察される。

殷元帥についても、その三面四手などの姿は、密教の影響のもとに変化していったものと考えられる。特にその形象からは、明王の影響を看取することが可能である。

『武王伐紂平話』では、太子が生まれた時に「景明王」と呼んだとされるし、上に見た『道法会元』の「北帝地司殷元帥秘法」では「大威徳」と称する。すなわち、「五大明王」の一つである大威徳明王の影響があると推察される。髑髏を瓔珞とするその姿も共通している。ただ、殷元帥には大威徳の六面六足などの形象は受け継がれていない。

太歳神がどうして大威徳明王と結びつけられたかは判然としないが、恐ら

くその凶悪な祟り神としての特色が重ねられたものであろう。その変容は第一章で見た通り、毘沙門天が李天王になり、那吒太子が哪吒になり、軍荼利明王が金吒に変容していったのと同じような過程を経ているものと考えられる。とはいえ、童子形であるのは不動明王に似るし、鈴を持つのは金剛夜叉明王に似るところから、幾つかの明王の形象を兼ねているものと思われる。むろん、殷元帥の法術などに陀羅尼に類する呪文が多いのも、密教からの影響である。

5. 日本における太歳神の影響

日本においては、かなり長期間にわたり、中国の道教・民間信仰系の神々の信仰が渡来しているのであるが、その元の信仰が不明確なこともあり、複雑な背景を持つようになってきている。例えば、^{こず}牛頭天王・^{またら}摩多羅神・赤山明神・妙見菩薩・鎮宅靈符神・尊星王などの神である。むろん、太歳神もこの中に含まれる。これらの神々については、これまでも多くの研究があり、かなりその成立の背景も明らかになっている。ただ、まだ不明確な点も多々存在するので、ここでは渡来神の一つとしての太歳について見てみたい。もっとも、招宝七郎や祠山張大帝のごとく、仏寺の伽藍神として残っているわけではなく、恐らく幾つかの神と習合する形で信仰が残っており、その姿も複雑である。

まず太歳以外の星神としては、妙見菩薩の信仰があるが、妙見自体が尊星王・鎮宅靈符の神と区別が付きにくいほど混淆が進んでいる。これらについては吉岡義豊氏や山極哲平氏による詳しい研究があり、かなりその内容が明らかになった²¹⁾。

ただこれらの神の像を見てみると、三井寺に伝わる像からしても、三面四手の密教的な像があり、一方で披髮に裸足という、完全に真武帝（玄天上帝）の姿を模したものとがある。「北極の星神」に、当時渡来した異なる神々の信仰を結びつけた結果、このようになったものであろう。

また妙見には甲冑姿のものもある。しかしこの像はむしろ京都の大將軍八神社で祭祀される大將軍の姿に似ている。大將軍自体も、かなり混淆される

ことの多い神であると考えられる。



京都大將軍八神社歳徳殿前の大將軍像

有名な『^{ほき}簠簋内伝』の冒頭には、牛頭天王と蘇民将来の話が記されるが、その中には、次のような記載がある²²⁾。

牛頭天王八王子等。其八王子者、太歳、大將軍、太陰、歳刑、歳破、歳殺、黄幡、豹尾等也。

八王子とは、すなわち日本の陰陽道で重視される八将神、太歳神・大將軍・太陰神・歳刑神・歳破神・歳殺神・黄幡神・豹尾神を指す。このうち、黄幡・豹尾神の両神については、『道法会元』『北遊記』の記載から、どちらかと言えば太歳の配下の神であることが分かる。また太歳神と大將軍が混同されやすいことについては、先に見たように趙翼の指摘があった。

この牛頭天王や摩多羅神についても、これまでその複雑な状況については不明確な点が多かったが、山本ひろ子氏や彌永信美氏の研究によって、その来歴について多くのことが判明した²³⁾。彌永氏は、摩多羅神とは「七母天」

「諸母天」の意ではないかと推察されている。またその性格は、摩訶迦羅天^{マハーカール}に類するものがあると指摘する²⁴⁾。

牛頭天王と摩多羅神が同じ神かどうかは難しい点があるが、これらの神々が疫神の性格を有する点については、肯定されてよいと思われる。疫神としての牛頭天王は、むしろ現在福建地方で盛んに祭祀される王爺との共通点が多いと思うが、時代的にも地域的にも、直接の影響があったとは考えにくい。

特に『簠簋内伝』にも記される牛頭天王の説話は、災厄を振りまく疫神そのものの姿であると言ってよい。その子であるとされる八王子も、実に凶神としての性格が強い。太歳や大將軍が牛頭天王に結びつけられたのも、その凶神としての類似ゆえであろう。

殷元帥としての太歳については、ほとんど牛頭天王と八王子には反映されていないと思われる。ただ、その密教的な要素の共通性については、注意すべきかもしれない。

殷元帥が大威徳明王の形象の影響を受けていると思われることは、先にもふれた通りである。大威徳のもう一つの特徴として、牛と深い関係を有することが挙げられる。殷元帥もまた「金牛」に乗る神であり、どうも牛頭天王は、太歳・大將軍と、密教の大威徳明王の信仰が民間において混淆して発生したものではないだろうか。中国ではそれがまた変容して、殷郊元帥につながっていった可能性はある。もっとも、これに関してはあまりに資料が少なく、単なる憶測に止まるものでしかない。

摩利支天と斗母についても、何らかの影響があったのではないかと考えられる。『道法会元』巻八十三「先天雷隠書」には「梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖」とあり、斗母が多くの雷神を従えて現れる。「七母」という名称からは、むしろ斗母の方に類似性を感じる。或いは、牛頭天王と摩多羅神との混淆は、太歳神と斗母の影響があるのかもしれない。ただこれも憶測に過ぎない。

もっとも、斗母と太歳の影響ということであれば、妙見菩薩の方により可能性を感じる。三面四手の星神としての姿は、やはり斗母か太歳の形象があると考えられる。北極の神ということであれば、むしろ斗母がふさわしい。

恐らく、妙見が玄天上帝の姿になってしまったのは、玄天上帝の信仰が強くなってからのことであろう。鎮宅、という効能についても、玄天上帝よりは、むしろ太歳にふさわしいものがある。妙見・尊星王は、斗母・太歳が影響したもの、玄天上帝が影響したもの、大將軍が影響したものの、三種があるのではないかと憶測する。ただ、それほど明確に個々の神々の性格が反映されているとは言いがたい。

恐らく、日本に影響した太歳神については、殷郊元帥ではなく、その前段階の太歳神を想定すべきであると思われる。

注

- 1) 『史記』(中華書局版) 2222頁。
- 2) 『漢書』(中華書局版) 2180頁。
- 3) 『十三經注疏』(大化書局版)「周礼」1766頁。
- 4) 歳星の位置による運命判定は、襄公三十年、昭公九年、昭公十一年などに見える。ただいずれも歳星の有る方角を吉とする。
- 5) 『論衡校釈』(台湾商務印書館)難歳篇1012頁以下を参照した。
- 6) 『太平広記』(中華書局版・1986年) 2877頁以下。
- 7) 宗力・劉群著『中国民間諸神』(河北人民出版社・1986年) 220頁より。
- 8) 趙翼『陔余叢考』(河北人民出版社・1990年) 691～692頁。
- 9) 王引之『經義述聞』卷29及び30。
- 10) 『集説詮真』(王秋桂・李豊楙編『中国民間信仰資料彙編』第1輯(台湾学生書局・1989年所収) 23冊675頁。
- 11) 『明史』(中華書局版) 2182頁。
- 12) 拙著『道教・民間信仰における元帥神の変容』(関西大学東西学術研究所研究叢刊 27・関西大学出版部・2006年) 第2章参照。
- 13) 『絵図三教源流搜神大全』(上海古籍出版社) 235～236頁。
- 14) 『武王伐紂平話』のデータについては、二階堂研究室「全相平話二種画像・テキストデータ公開」(<http://www2.ipcku.kansai-u.ac.jp/~nikaido/fazhou001.html>) のものを用いた。
- 15) 『北遊記』(『四遊記』世界書局版) 210～211頁。

- 16) 前掲拙著『道教・民間信仰における元帥神の変容』27～36頁。
- 17) 前掲拙著『道教・民間信仰における元帥神の変容』1～12頁。
- 18) 『道法会元』（『正統道蔵』正一部S.N.1220）。
- 19) 『法海遺珠』（『正統道蔵』太平部S.N.1166）。
- 20) 前掲『道法会元』（『正統道蔵』正一部S.N.1220）。
- 21) 妙見と真武の混淆については、吉岡義豊「妙見信仰と道教の真武神」（『智山学報』第14号・1966年）、また山極哲平「鎮宅靈符神信仰研究史の整理」（『國文學』関西大学91号）143～153頁などを参照。
- 22) 『篋篋内伝』については、中村璋八『日本陰陽道書の研究』（汲古書院・1985年）、及び深沢徹編『日本古典偽書叢刊』第3巻（現代思潮社・2004年）のものを参照した。ここは『日本陰陽道書の研究』251頁より。
- 23) 山本ひろ子『異神』上下（筑摩書房・2003年）、彌永信美『大黒天変相』（法蔵館・2002年）に所収の論を参照。
- 24) 前掲彌永信美『大黒天変相』570頁。

第四章 華光と関帝

1. 華光と関帝について

華光と関帝、この二つの神は多くの共通点がある。まず、両者ともに勇武の神で、道教の四大元帥の一角を占めること、寺院では伽藍神として祭られること、財神であること、明末に信仰が盛んであったことなどである。

しかしながら、清代以降に両者のたどった道は対照的である。関帝はその後も信仰が隆盛になり、津々浦々に廟が溢れ、観音と並んで中国のみならず、東アジアを代表する神となった。一方で華光は、信仰が衰えて廟の数も少なくなり、やや知名度の低い神となってしまった。本章では、この両者の信仰の明清間における変容について考えたい。

2. 元明期における関帝・華光信仰の発展

三国の武将、関羽が神として関聖帝君となり、「武聖」として孔子と比肩する地位にまで至った過程については、すでに多くの論考がある¹⁾。なかでも、顔清洋氏の『関公全伝』²⁾は関帝の事績について網羅的に資料を収集しており、最も内容の充実したものである。また蔡東洲・文廷海両氏の『関羽崇拜研究』³⁾は、関帝信仰の変容について最も詳細である。これに比して華光の研究は少ないが、黄兆漢氏の「粵劇戲神華光是何方神聖」をはじめ、幾つかの論考がある⁴⁾。これらの諸研究を踏まえ、まず明末に関帝・華光信仰が隆盛になるまでの経緯について見たい。



関帝（上海白雲觀の財神殿）

まず関帝であるが、唐代まではほとんどこれを重視した動きはない。六朝期の『真霊位業図』⁵⁾では、劉備と曹操、それに孫策・荀彧・孔融・徐庶・司馬懿など、三国時代の多くの著名な人物を冥界の官吏として扱っているにもかかわらず、その中に関羽は含まれていない⁶⁾。しかし公孫度・韓遂・劉封など、それほど有名とも思えない武将たちが取りあげられている一方で、早くからその勇猛が喧伝されていた関羽・張飛の名が見えないのはやや奇異な感もある。どうも『真霊位業図』では、魏と晋の人物を中心とする傾向が強いようだ。

唐代において関羽が「関三郎」として神格化されていたことはよく知られているが、これもどちらかという「冥界の鬼将」としてのイメージが強かった。もっとも、恐らく『道法会元』⁷⁾などの雷法系の経典に見える「酆都讖魔上将関元帥」といった性格は、このイメージを受け継いだものと考えられる。

宋代になると、関帝によく似た神らしい記録が出てくる。すなわち、『三教搜神大全』などで描かれる「関羽大いに蚩尤と戦う」という説話である⁸⁾。これは、解州の塩池において害をなしていた蚩尤神を、関羽が張天師の命を

受けて退治するというものである。この話は、『三教搜神大全』の他、『道法会元』『宣和遺事』にも記載があり、またこれを元にした雑劇「関雲長大破蚩尤」も後に編集されている⁹⁾。後世の関帝信仰は、恐らくこの説話が有名になったことから発展したものと推察される。

ただ、『道法会元』中に含まれる、この説話の最も古いと思われる記載には、「(虚靖)真君即篆符文行香、至東嶽廊下、見関羽像、問左右。此是何神。弟子答曰、是漢将関羽、此神忠義之神」とある。つまりこれによれば、張虚靖はそもそも関羽がどういった神なのか、ほとんど認識していなかったことになる。また「関雲長大破蚩尤」雑劇でも、関羽は「玉泉山の土地神」として登場する。恐らく当初の時点では、関羽の神としては無名で、またその地位もかなり低かったものと推察される。

しかしその後、関羽は、北宋の徽宗の崇寧年間には「忠惠公」となり、大観年間には「武安王」に封じられ、その位階を徐々に上げていく。もっとも南宋では諸葛亮も、「威烈武靈仁濟王」なる王号をもって称せられており、関羽だけが特別視されたということではないようだ¹⁰⁾。

『道法会元』などの道教經典においては、関羽は「関元帥」として元帥神の一つとされる。道教における元帥神の地位は必ずしも高いとは言えないが、民間信仰などでは大いにこれを重視する。特に関羽は、温元帥・関元帥・馬元帥・趙元帥という「四大元帥」の一角を占め、雷部の鄧天君や畢天君と共に、神将の代表的な存在とされる。これらの元帥神は神怪を題材とする戯曲や通俗小説には必ずといってよいほど登場する。そのため『西遊記』や『三宝太監西洋記』『八仙東遊記』『北遊記』などの小説にも関元帥の名は見える。これらの通俗小説では、関元帥はあくまで神将の一人にすぎないが、やや成立の遅い新『平妖伝』などでは、神将の中でも抜きん出た存在として扱っているようである。

明代においては三国物語の流行も相俟って、関羽への信仰が盛んになる。それに伴って関羽は王号よりさらに位階を進め、「三界伏魔大帝」となる。明初では太祖の方針もあって、過剰な封号が廃されており、関羽もいったんは「漢寿亭侯」に戻されるが、やがては帝号が付されていく。万暦年間にな

ると、公的には「三界伏魔大帝」とされ、また民間では「関聖帝君」という称号が当然のように使われるようになる。そして特に明末の数十年間においては、爆発的とも言えるほど、その信仰は急速に拡大していく¹¹⁾。

華光神も、明末までの信仰の発展状況は関帝とよく似ている。

ただ、歴史上の人物である関羽と違い、華光の方はその来歴は今ひとつはつきりしない。華光という名称からは、この神が仏教に由来することが想起されるが、仏教の經典類にはその名称はあまり見えない。『妙法蓮華經』に見える「華光仏」は、恐らく華光神とはそれほど強い関係は無いものと推察される。後の『南遊記』などでは、華光は「妙吉祥」とも呼ばれる。密教經典には妙吉祥菩薩が登場するものが多いが、華光の三眼などの特色を見るに、むしろ密教系の神の影響があるものと推察される。ただ賈二強氏の指摘によれば、南北朝期より華光が尊崇されたとおぼしき記録があり、また「華光殿」という宮殿がしばしば建てられたとし、すでに華光の信仰があったとされる¹²⁾。



華光（漳州の真武廟）

また華光神は、「五頭大帝」「靈官馬元帥」など、幾つかの異称を持ってい

るが、これは恐らくは幾つか別の神との融合によって発生したものと思われる。『道法会元』など、多くの道教経典では専ら馬元帥と呼ばれることが多いが、通俗小説においては、「五顯靈官華光大帝」などと、幾つかの称号が併用されている。

また華光は火神としても有名である。そのため、時に同じ火の神である火徳真君や、王靈官・炳靈公との混同がある。

馬元帥としての華光であるが、馬元帥は『道法会元』などによれば、姓を馬、名を勝といい、火を司る神である。温瓊・閻羽・趙公明とともに四大元帥の一つとして数えられる。部下に白蛇大将・無面目將軍・火鴉などの将があると言われる。その姿は資料によって差があるが、概ね三目であり、優美な青年神で、風火の二輪に乗るとされる。この形象については華光神もほぼ同じである。その武器としては、あまりにも有名な金磚があるが、賈二強氏によれば、これも風火二輪とともに仏典からの影響であると言う¹³⁾。

また五顯神は、宋代からすでにその名が見えるが、多くの記載ではこれを五名の神とし、その祖廟については婺源にあるとする¹⁴⁾。しかしこの五顯神と華光神が結びついた詳しい経緯については不明である。

華光の名は『西遊記雑劇』や『釈迦仏双林坐化』などの雑劇に見え、また『水滸伝』でもしばしば武将の勇猛を形容する場合に用いられる。その場合、天蓬元帥など同等に扱われることから、これらの神と同じような駆邪の将と考えられていたことは確かである。特に『水滸伝』の場合、突然豪傑の一人である張横が、宋江らに向かって「老爺生長在江辺、不受交游只愛錢。昨夜華光来趁我、臨行奪下一金磚」¹⁵⁾と歌い出すのであるが、この場面自体、華光神がどのような性格であるか広く知られていないと成立しない。また『警世通言』にも「仮神仙大鬧華光廟」という物語があるが、これによれば、浙江や江蘇一帯では、華光は相当広く信仰されていた神であると考えられる。五顯神は財神としての性格を持っているが、これと華光神が混同されたため、華光もまた強く財神として意識されるようになった。

さらに『南遊記』は、まさに華光を主人公とした小説であり、華光神・五顯神・馬元帥などの幾つかの説話を集大成したものとなっている。それだけ

に内容には矛盾点も多い。

この時点では関帝と華光のみならず、他の四大元帥、すなわち温元帥と趙元帥も、信仰は盛んであった。特に趙公明は早くから財神として広く崇められた。ところで、明末においては、華光と趙公明の両神は、財神として扱われていることが多いのに対し、関帝の場合はそうではない。しかし現在では関帝はむしろ財神として知られている。これは或いは、明代以降に関帝の方が逆に趙公明や華光からの影響を蒙った可能性もある。

武の財神は、早くはインドのクベーラ神が変じた毘沙門天がその性格を持つとされる。しかし奇妙なことに、毘沙門天が托塔李天王となるとその性格は薄れている。変わって財神とみなされるのは趙公明である。趙公明については、少数民族の神、或いは大黒天の影響があるとされるが、これが財神とされる理由については不明とせざるを得ない¹⁶⁾。

さて『明史』の礼志には、王朝によって特に重視された神について次のような記載がある¹⁷⁾。

初称十廟。北極真武以三月三日・九月九日、道林真覺普濟禪師宝誌以三月十八日、都城隍以八月祭帝王後一日、祠山広恵張王渤以二月十八日、五顯靈順以四月八日・九月二十八日、皆南京太常寺官祭。(略) 関公廟、洪武二十七年建於雞籠山之陽。(略) 改称漢前將軍漢寿亭侯。(略) 五月十三日、南京太常寺官祭。天妃、永樂七年封為護国庇民妙靈昭応弘仁普濟天妃、以正月十五日・三月二十三日、南京太常寺官祭。

すなわちここでは、玄天上帝・宝誌禪師・都城隍神・祠山張大帝・天妃媽祖などと共に、関聖帝君と五顯華光の名が見えている。この時点では、関帝・華光とも盛んに信奉されており、またその信仰が公的に認められたものであったことが分かる。

関帝と華光に共通する性格として、伽藍神に祭られるということもある。

現在、多くの寺院で見られるのは、関帝と韋駄天尊が対になって大雄宝殿

の前方を守護するといった姿である。北京の雍和宮のようなチベット密教系の寺院においても、関帝を守護神として祭る。

これに比して華光の方は、これを伽藍神とした記録は少ない。しかし宇治の黄檗山萬福寺においては、伽藍堂に華光神を祭っている¹⁸⁾。華光を伽藍神として祀るのは、仙台の大年寺など黄檗系の寺院で広く行われている。また、福井の永平寺や、東京世田谷の豪徳寺でも行われている。ただ、華光神と認識していない寺院も多い。



仙台大年寺の華光像

恐らくこれは、かつては中国の南方一帯では広く行われていたと推察される。すなわち、華光もまた伽藍神であったのである。さらに萬福寺では華光を大黒天・弁財天と共に配しており、華光が財神であることが明確に意識されていたと考えられる。なお、萬福寺の華光神像も、その由来が不明確になったためであろうか、長らく関帝像であるとの誤解を受けてきた。その像を見るに、髯が無く、しかも三眼で金磚を持つ。このような形象は関帝であればあり得ないのであるが、関帝があまりにも有名になったためか、また伽藍神であれば関帝だという理由付けのためか、誤った見方が定着してしまった

のである。

3. 清代以降の関帝・華光信仰

さて清代になると、関帝に対する信仰はますます盛んになっていくのに対し、華光の方は衰退していくようである。



山西解州の関帝廟額

清王朝は、その初期の段階で『三国志演義』を大いに信奉し、その影響もあってか関羽に対しても尊崇を加えたようである¹⁹⁾。その後も、世祖は関羽を「忠義神武靈佑仁勇闕聖大帝」とし、宣宗は「忠義神武靈佑仁勇威顯闕聖大帝」とし、嘉慶・道光年間ともなると、「忠義神武靈佑仁勇護國保民精誠綏靖羽贊宣徳闕聖大帝」という極めて長い称号を関帝に与えている。そして、文廟に孔子を祭るのと同様に、武廟には関帝を祭ることになった。関帝を祭る廟宇も夥しい数にのぼり、趙翼をはじめとした多くの文人たちの慨嘆を招くに至っている²⁰⁾。

独関壯繆在三国六朝唐宋皆未有禋祠。(略) 今且南極嶺表、北極塞

垣、凡兒童婦女、無有不震其威靈者。香火之盛、将与天地同不朽。
何其寂寥於前、而顯燦於後。

関羽の勢威は、ほとんど孔子に比肩するまでになったのである。いや、孔子は士大夫が崇拝するものであったが、関帝については、社会の上層・下層を問わずに信仰された。これについては、やはり王朝の庇護と、清代以後の『三国志演義』に基づく演劇や語り物が流行したことが大きく影響していることは間違いないだろう。

一方で華光神については、清代においてはあまり公的には重視されなかったようである。『清実録』の中には関帝に関する夥しい記載が見られるのに対し、五顯或いは華光に関するものはほとんど無いと言ってよい。

むしろ、清代になってから王朝の庇護が弱くなった神は華光に限らない。玄天上帝などもその例に当たるとされるし、そもそも龍虎山の張天師に対しても、その封号を「真人」に下げるなどの処置が行われている。ある意味では関帝への肩入れが異様とも言える。しかし例えば、玄天上帝信仰はその後若干の衰えが見えるものの、民間における祭祀は続き、また武当山を中心とした道教教団における重視については、それほど変わらなかった。それに比べて、華光信仰の衰落はかなり甚だしい。

もちろん、馬元帥としての華光については、四大元帥の一として、道教儀礼などではいまでも重視されている。ただ興味深いのは、四大元帥については、関帝の地位が上がったためか、四大元帥からこれをはずす動きが見られることである。すなわち、四大元帥については、元明に一般的であった「温元帥・関元帥・馬元帥・趙元帥」という組み合わせから、関元帥をはずして、代わりに康元帥或いは岳元帥を入れる、つまり「温元帥・康元帥・馬元帥・趙元帥」「温元帥・岳元帥・馬元帥・趙元帥」という組み合わせが行われることになった。北京の東嶽廟や、武当山など、いま残る明代の四大元帥像の多くは「温・関・馬・趙」の組み合わせであるが、現在の台湾の儀礼などでは、「温・康・馬・趙」を四大元帥とすることが多い。

華光の信仰が衰えた原因については多くの要素が絡んでいると思われるが、

一つには華光神の性格が他の神と混同されやすかったということがあろう。すなわち、王靈官や二郎神との混同である。元帥神の中で「靈官」の称を持つのは王靈官と馬靈官であるが、この両神は甚だ混同されやすい面がある。王靈官も火神であり、三眼であり、火輪に乗るという特色がある。全真教系の道観に見られる「靈官殿」にはこの王靈官が護法神として鎮座する。つまり王靈官は仏寺の伽藍神のごとき機能を持っているわけであるが、これも伽藍神としての役割を持っていた華光と類似した面がある。しかし現在では、「靈官」と言えば直ちに王靈官のことを指すと思えるほどに、王靈官の方の知名度が高くなっている。華光が伽藍神として扱われなくなるのは、或いは王靈官との役割の競合があるかもしれない。また二郎神も、三眼であり、変化の術をよくするという共通点がある。不思議なことに二郎神の形象は、『三教搜神大全』や『封神演義』などの資料を見ると三眼ではない。しかし清代になると完全に三ツ目の神として扱われる。二郎神の形象は、清代以降はむしろ華光に近くなる。但し、華光と二郎神の間に、相互の影響関係があるのかについては不明確である。



馬祖の華光大帝廟に祀る華光

広東地方では華光を戯神として信仰し、現在でも多くの華光を祭った廟がある²¹⁾。また福建の沿岸部である馬祖列島には、いまでも多くの廟で華光大

帝を祀る。しかし華光の本来の性格である火神としてはあまり意識されていない。一方で北方では財神、五顯靈官として祭る場合が多い。ただ、北京などにかつて存在した幾つかの五顯廟は、近代化と文化大革命を経て、他の神の廟同様ほとんど消滅してしまっている。北京では東嶽廟など、幾つかの大きな廟が復活しているが、白雲觀などを除いて道觀としての機能は無くなってしまっているものがほとんどである。

浙江の杭州一帯は、かつて華光信仰が最も盛んな所であった。『警世通言』の「仮神仙大鬧華光廟」は杭州における話であり、この地に多くの華光廟があったことを示す資料である。

杭州の靈隱寺の付近、小さい山の頂上に「天下第一財神廟」という小廟がある。かなり軽薄な命名であるが、元来は財神を祭った古廟であったものを新たな廟として改築したものである。ところで、いまここに祭祀されているのは、武財神趙公明、文財神比干や福祿寿などといった財神である。また弥勒や月下老人など、とにかく財や福に縁がありそうな神を雑多に奉じている。どうもかなり観光を目的としたものようである。

しかし実はここは元来華光廟であった。奇妙なことに、ここは「財神廟」であることだけが伝承としては残り、ところが現在では華光が財神であることはおろか、華光という神の名前自体が知られていないことから、意図せずして祭神を入れ替えてしまったのである。なおこの廟には関帝も祭祀されている。明末には財神として盛んに信仰された華光が、清代になってから財神とされた関帝に、その廟神としての地位を奪われることになったわけである。民間信仰の神々は、時代によって大きくその信仰形態を変えるが、この「天下第一財神廟」の事例は、その変転の激しさを示す好例と言えるであろう。



天下第一財神廟（杭州）

さらに『封神演義』の影響も大きい。『封神演義』は、民間信仰に多大な影響を与えたため、本来の信仰がねじ曲げられてしまう現象すら起きた。

現在、五顯神或いは五顯大帝を、「金龍如意玄壇趙公明」「招財使者陳九公」「招宝天尊蕭昇」「納珍天尊曹宝」「利市仙官姚少司」の五名の神と見なすことが多いのは、正に『封神演義』の最後の封神の段で、趙公明とこの四名を財神としているからである²²⁾。もともとこれらの者たちと五顯神とは関連が薄く、『封神演義』の作者のかなり恣意的な結びつけによるものに過ぎない。しかし『封神演義』の神大系が、民間信仰においては一種の権威となった結果、このような説が行われるに至ったものである。



台湾台中の南天宮上に祀られる巨大な関帝像

もともと『封神演義』には関帝も華光も直接は登場しない。そういった意味では両者ともに『封神演義』からの影響は無いはずである。しかし一方で趙公明と他の四将が財神として扱われたことで、五顯神の由来に別の要素が入り込み、間接的に影響を蒙ることになったわけである。

4. まとめ

このように、かつて明末においては拮抗するほどの信仰を有していた関帝と華光は、その後は大きく異なった信仰の展開を遂げることとなった。

そして華光神が担っていた幾つかの役割は、趙公明などの別の神に移し替えられることになり、現在もそれは続いている。

現在中国やその他の地域で信仰されている神の多くは、宋元にその信仰が興起し、明末に定着したものであるが、清代において大きな変容を蒙っている。そして、現在見られる廟の神の形象は、ほとんど清代における変化を経た後の姿であると言っても過言ではない。そのため、現在信仰されている神について調べる場合は、清代におけるその変容について考慮する必要がある。

注

- 1) 例えば、黄華節『関公の人格与神格』（台湾商務印書館・1967年）、鄭士有『関公信仰』（学苑出版社・1994年）、自立晩報編『関聖帝君』（自立晩報出版・1994年）、李福清(B. Riftin)『関公伝説与三国演義』（漢忠文化事業公司・1997年）、洪淑苓『関公民間造型之研究』（台湾大学出版委員会・1995年）、盧曉衡主編『関羽・関公和関聖』（社会科学文献出版社・2002年）などがある。
- 2) 顔清洋『関公全伝』（台湾学生書局・2002年）
- 3) 蔡東洲・文廷海『関羽崇拜研究』（巴蜀書社・2001年）
- 4) 黄兆漢「粵劇戲神華光是何方神聖」（『中国神仙研究』台湾学生書局・2001年）49～87頁。また呂威「財神信仰」（学苑出版社・1994年）でも華光を扱う。拙稿では『靈官馬元帥華光統考』（『論叢アジアの文化と思想』第5号・1996年1～16頁）で華光の問題について論じた。
- 5) 陶弘景『洞玄靈宝真靈位業図』（『正統道藏』洞真部S.N.167）

- 6) 前掲顔清洋『関公全伝』246頁参照。なお、顔氏は「蜀漢の臣下は全くといってよいほど名前が見えない」と指摘するが、劉封の名が見えることについては注意されていないようである。
- 7) 『道法会元』（『正統道蔵』正一部S.N.1220）
- 8) 『絵図三教源流搜神大全（外二種）』（上海古籍出版社・1990年）109～111頁。
- 9) 『孤本元明雜劇』（台湾商務印書館・1977年）第八冊。
- 10) 前掲顔清洋『関公全伝』162頁。
- 11) 前掲顔清洋『関公全伝』411～451頁の「第二節明末の関公信仰」に詳しい。
- 12) 賈二強『唐宋民間信仰』（福建人民出版社・2003年）363～365頁。
- 13) 前掲賈二強『唐宋民間信仰』367頁。
- 14) 同じく前掲賈二強『唐宋民間信仰』362頁。
- 15) 『容与堂本水滸伝』（上海古籍出版社・1988年）534頁。
- 16) 呂威『財神信仰』（学苑出版社・1994年）20～25頁。
- 17) 『明史』（中華書局）1304頁。
- 18) 拙稿「萬福寺伽藍堂の華光菩薩像について」（『黄檗文華』第122号・黄檗山萬福寺文華殿黄檗文化研究所・2003年）120～124頁。
- 19) 前掲蔡東洲・文廷海『関羽崇拜研究』148～153頁。
- 20) 趙翼『陔余叢考』卷35「関壯繆」による。
- 21) 前掲黄兆漢「粵劇戲神華光是何方神聖」49～51頁。
- 22) 『封神演義』（人民文学出版社・1979年）1005頁。