

第二部

アジアにおける神々の往来と文化交渉

第一章 台湾・シンガポールの閩粵系諸廟と文化交渉

1. 台湾とシンガポールの華人系廟

台湾の華人社会は、大陸からの移民によって形成されたものである。台湾における伝統的な宗教文化は、明清時代の移民によって形成された部分が重要な部分を占める。なぜなら大多数の移民たちは、出身や血縁関係によって集落を形成することが多く、その時に出身地の信仰をそのまま移住地へ持ち込むことが行われたからである。そして台湾における寺廟とは、単なる宗教施設であるのみならず、集落の政治機能をはたす場所でもあり、文化コミュニケーションの場でもあった。集落の会合や相談が、寺廟において頻繁に行われ、また付近では商業活動も盛んに行われた。現在の台湾でも、選挙の投票所などの政治的な役割を、寺廟は担っている。

また台湾では、出身地の異なる集団が別に集落を作り、それが武力を行使して対立する、すなわち「械闘」という紛争がおびただしく発生したが、その時に廟が防御の拠点となるが多かった。廟は地域社会のシンボルとして機能したのである。このような台湾の集落における廟の特色について、莊芳榮氏は次のように述べる¹⁾。

移民が定住して後、集落の人口も増え続けた。しかしその場合、同一の出身地から来た者が一つの集落を形成することが多く、また同郷の者たちは往々にして故郷において信仰されていた神を共に崇拝することが多かった。このような神々は、また短時間のうちにその集落・団体の結びつきの象徴となっていくた。移民の集落は多くの

1) 莊芳榮『台湾地区寺廟發展之研究』（中国文化大学史学研究所博士論文 1987年）27頁。

場合、このような郷土の守護神を中心に形成され、その結びつきを強めていった。例えば、漳州の出身者は「開漳聖王」を信奉し、泉州から来た者は「広沢尊王」を祭り、客家系の移民は「三山国王」を祭祀して、おのおのその守護神とした。またさらに一步進んで詳細に見ていくと、われわれは泉州の安溪県の出身者が「清水祖師」を信奉し、同じく泉州の惠安県から来た者は「靈安尊王」を祭り、泉州同安県より来た者が「保生大帝」を祭祀し、金門の出身者が「蘇府王爺」を信奉し、汀州から来た者が「定光古仏」を祭るといった特色を見いだすことができるであろう。

すなわち、台湾においては、集落の寺廟とその「守護神」がその地域で形成された集団の特色を示す場合が多いのである。

台湾において繁栄していた代表的な場所について、よく「一府、二鹿、三艋」という言い方をする。すなわちこれは、清代に栄えていた三つの城市を表す。「府」とは台南府のこと、「鹿」とは鹿港のこと、「艋」は台北の艋舺のことを指す。つまり、「台湾でもっとも繁栄している街は、一番が台南府で、二番目が鹿港、三番目が艋舺である」といった意味である。いずれも台湾では古い歴史を持つ城市であり、寺廟などの歴史的建造物をよく残す地区である。

このうち台南府は、明末に鄭成功が本拠を置いたところでもあり、古くから台湾の政治や経済の中心であった。つまり現在の台南市である。いまは台北や高雄市に比べ、その経済規模は小さくなっている。

鹿港は、台湾の中部彰化県に位置する港街である。大陸と台湾の交通要衝であり、貿易港として栄えた。現在では往事の繁栄を忍ぶべくもないが、おびただしい寺廟が残されており、「三步一小廟、五歩一大廟（三步にひとつ小さい廟があり、五歩にひとつ大きな廟がある）」との称があるほどである。

艋舺は、後には「萬華」とも書かれるようになった。現在の台北萬華地区のことである。もともと原住民が「バンカ」と呼んだ地区で、後に閩南からの移民がそれに閩南語で「艋舺」の字を当て、さらに日本人統治時代に日本語を当てて「萬華」となった。現在では、台北市が台湾の政治・経済の中心

地となっているが、その中でも特に萬華地区は古くから発展し、水運・商業の中心地として栄えた。

そのためこの地区には、古くからの廟が多い。龍山寺（観音菩薩を祭る）・真武殿（玄天上帝）・青山宮（靈安尊王）・啓天宮（媽祖）・清水巖（清水祖師）・晋徳宮（助順將軍）などは、いずれも清代の創建になるものである。またこの地区には、無数に小規模の王爺廟が存在している。これが台北市の他の地区とは異なる特色であり、萬華地区の来歴の古さを物語るものとなっている。



現在の台北萬華青山宮

シンガポールも移民社会である。ただ華人の割合が最も多く、街の至るところで廟を見ることができるが、インド系やマレー系の住民も多く、ヒンドゥー系の寺院や、イスラム系のモスクも数多く存在する。

シンガポールの道教の状況について、袁丁氏は次のように述べている²⁾。

歴史の観点から見ると、道教はシンガポールで一番古い宗教の一つである。1919年シンガポール開港前、すでに道観・金蘭廟（Kim Lam Temple）が建てられている。さらに十九世紀はじめに天福宮、福德祠、恒山亭、粵海清廟などの道観は仏教がシンガポールに伝来

2) 袁丁（松本丁俊訳）「シンガポールの道教」（大形徹・坂出祥伸・頼富本宏編『道教的密教的辟邪呪物の調査・研究』ビイング・ネット・プレス 2005年）152～153頁。



シンガポール 粵海清廟

するよりも早くから設立されていたのである。歴史上の原因によって、シンガポール道教寺院の宗派はかなり複雑である。教義教則上の宗派争いのほかに、発祥地の違いにより、たとえば閩南語、広東語、潮州語、瓊州（海南）語、客家語などのように、いわゆる方言グループができあがっていて、互いに協力したり行き来することもなかった。（略）次に、崇拝している対象には強い地域性がある。シンガポール華人のほとんどは、中国の福建、広東と海南三省から来ているので、彼らが崇拝する神はしばしば原籍からもたらされたものであり、大伯公と天后聖母（媽祖）に対する崇拝がそうである。天福宮、天后宮、粵海清廟はそれぞれ閩系、瓊州系、潮州系として異なる方言グループの華人が崇拝する天后聖母の著名な宮観であり、香火も盛んである。

圧倒的に閩南系が強い台湾と違い、シンガポールにおいては潮州系や海南系などのグループが大きいのが特徴的であるが、やはり出身地による祭神と廟の違いが明確に出ている。

よく「香港・台湾・シンガポール」と並べて呼称されることがあるが、香港と他の二地域では明らかに性格が異なる。香港も他地域の宗教文化を反映することが多いとはいえ、大きくは広東系の信仰圏に属し、様々な地域の信仰が移民の状況を反映してモザイク状に現れる台湾・シンガポールとはやは

り異なっている。ただ、むろん台湾とシンガポールの間にも相違点が多い。

2. 福建と広東の諸廟

「閩粵」と称されることのある福建と広東であるが、宗教文化には相当な開きがある。とはいえ、祭神については福建と広東で共通して祀られるものも多い。これにも幾つかの区分が必要であると思われる。

まず、福建や広東だけでなく、中華圏全体で信仰される神々がある。例えば、玉皇上帝・閔聖帝君・真武大帝・文昌帝君・東岳大帝・三官大帝・八仙・二郎神・趙玄壇・哪吒太子・土地公・観音・済公などの神仏は、中国の北方でも南方でも数多くの廟が存在する。むろん、地域による信仰の濃淡はあるが、全国的にどこでも廟があっても不自然ではない神である。これらの神々の祭祀は、シンガポール・マレーシア・ベトナム、それに日本の横浜や長崎でも見ることができる。華人のあるところであれば、欧米においても祀られているのを見かける。



フランス・パリの中華系商店に祀られる土地公

これらに次いで、ある一定の地域において祀られる神がある。天后媽祖は、主に中国の南方で祀られる。北方に行くとは有力な女神は碧霞元君になる。

そしてさらにその地に根ざした信仰がある。保生大帝・開漳聖王・広沢尊王・九鯉湖仙などの神々は、閩南・閩東などを中心とした信仰である。

広東においては、黄大仙・車公・康王・洪聖大王・金花娘娘などの神々が

地域性の強いものであると考えられる。

とはいえ、こういった区分もあくまで現在の時点から見た便宜的なものにすぎない。

例えば、北方の天津に媽祖廟が存在したり、南方福州の道観において碧霞元君を見ることもある。また関帝は山西の、二郎神は四川の地方信仰であったものが、その後全土に広まっていったものであり、ある時点を取れば地域性の高い信仰である。黄大仙も元々は浙江金華が淵源であるが、今ではむしろ広東特有の信仰であるかのごとく思われている。第一部第一章で扱った招宝七郎のように、中華圏でほとんど滅んでしまったものもある。華光大帝は華南で広く信仰されたものが、現在では閩東と広東の一部のみになっている。つまり、時期によってその神の信仰の範囲やあり方は様々に変化するのである。また福建も閩東と閩南で宗教文化が異なっているように、広東でも潮州・汕頭と広州・仏山、それに香港やマカオではそのあり方もかなり異なっている。

3. 廟の形式の相違

ところで中華系の廟が取りあげられる場合、台湾やシンガポールのものが多い関係からか、屋根が湾曲し、様々な装飾が施された閩南系のものが一般的であると考えられてしまっているようだ。



彰化五通宮の上部

保安宮など台湾の多くの廟はこれに属し、またシンガポールの天福宮や保赤宮も同様である。むしろ同じ閩南系でも、装飾が少ないものがある。ただ、

湾曲する屋根と飾りには共通するところが多い。日本の横浜の関帝廟なども、基本的に類似した様式で建てられている。

しかし、同じ福建でも閩東地域に行けば、多くの廟や寺院の様子が全く異なることに気が付くであろう。屋根は湾曲が緩く、両側を切り立った壁で揃えている。



福州開元寺の薬師殿

馬祖諸島の古い廟を見ると、さらにその形式の異なったものを見ることができる。これを「封火山壁」と称している。



馬祖山西靈台公廟の封火山壁

むろん、閩東と閩南のすべての廟や寺院が截然と体系づけられるわけではないが、閩東と閩南においては、廟の構造にかなりの相違があることは注意

すべきである。台湾においては、圧倒的に閩南系の形式が多い。なお、莆田などの興化地方は、廟の形式については閩南に近い。

もちろん、広東系の廟と閩南系の廟もかなりの相違がある。広東の仏山祖廟に典型的に見られるように、ほぼ平らな屋根の上に多くの装飾を置くのがよく見られる形式である。



広東仏山祖廟

香港やマカオにおいても、基本的には広州・仏山に近い形式の屋根の平らな廟がよく見られる。ただ、媽祖廟などに系統の異なるものもある。



マカオ康真君廟

また福建と広東の間に位置する潮州・汕頭においては、むしろ閩南系の湾曲した屋根の廟が多く見られる。一方で広東系の形に近い廟もあり、こちら

も単純ではない。



潮州天后宮

いずれにせよ、廟の形式面からいっても広東と福建では著しい違いを見せ、かつまた福建の中でも、閩南・興化と閩東では異なっており、広東の中でも、広州・仏山と潮州・汕頭ではかなりの違いがあるのである。

なお同時に、華人の「会館」が造られる場合、「福建会館」などの福建系の会館は閩南式の、「広東会館」などの広東系は広州・仏山などの廟に似た建築であることが多い。

4. 台北保安宮と保生大帝

台湾台北市の北部に位置する保安宮は、台北市に存在する廟宇の中でも、最大級に属するもののひとつである。



台北大龍峒の保安宮

この廟は、萬華地区の龍山寺と清水巖とともに台北の三大廟のひとつに数えられ、さらにその主神である保生大帝の生誕祭は、霞海城隍祭・青山宮祭とともに、台北三大祭と呼ばれる。台湾北部の宗教活動において、非常に重要な地位を占める廟であると言える。

台北地区においては、やや南方に位置する萬華地区が早くから繁栄し、その後北部の大稲埕が栄えた。大龍洞はさらにその北に位置する。大きな廟としては、萬華地区には龍山寺・青山宮・清水巖があり、大稲埕には霞海城隍廟や慈聖宮などが存在する。さらに北部の士林地区には、漳州出身者が祭る開漳聖王を奉じた恵濟宮がある。いずれも古廟として著名な存在である。

このような廟の存在自体、それぞれの郷里の信仰を台湾へと持ちこんだものであり、出身者の地域性を示すものである。さらに地域出身者集団の争い、すなわち械闘が色濃く影響を落とす場合も多い。

大稲埕の一带に見られる特色としては、福建省泉州同安県の出身者が多いことが挙げられる。霞海城隍廟と慈聖宮は、元来萬華地区にあったものが、咸豊三（1853）年に発生した泉州人同士の械闘、すなわち晋江・恵安・南安出身者と同安出身者の争いの結果、この地に移転してきたものである。

保安宮は、大稲埕のやや北、現在の台北市大同区哈密街六一号に位置している。この地区は、かつて大隆同・大琅泵などと呼ばれていた。すなわち現在の大龍洞である。ここには大稲埕と同じく、泉州同安県の出身者が多く居住しており、この保安宮も、同安県白礁の祖廟である慈濟宮から分霊したものである。この大龍洞ではこの保安宮と文昌帝君廟が比較的規模の大きな廟として知られる。

その建立年代については『淡水庁志』に記載が見える³⁾。

保安宮は大隆同街にある。嘉慶十年に寄附を募って建てられ、道光十年に完成した。

3) 『淡水庁志』巻6。なおこの項目は、台湾中央研究院・漢籍電子文獻「台湾文獻叢刊」(<http://hanji.sinica.edu.tw/>)の検索による。

原文：保安宮、在大隆同街、嘉慶十年捐建、道光十年告成。

すなわち、清朝の嘉慶十（1805）年に建立が開始され、道光十（1830）年に完成したとされる。しかしやはり械闘の影響があり、咸豊九（1859）年には漳州人と泉州人との争いが起こり、保安宮も多大な損害を蒙ったため、大規模に補修が行われたとされる。また日本統治時代は、徴用されて日本語学校として使用されていた。その後民国六（1917）年に大々的な補修が行われた他、数次の改修を経て現在に至っている。

保安宮の主神は保生大帝である。その信仰圏は福建においてはそれほど広くはない。ただ台湾においては移民がその廟を数多く建設した結果、全土で信仰される神となった。台湾にはこの台北保安宮の他、台南学甲鎮の慈濟宮、台南市興濟宮、高雄湖内長寿宮・普濟宮・慈濟宮など、由来の古い廟が数多く存在し、台湾全土では、二七三座の廟があるとされる⁴⁾。台湾全土で比較すると、南方、特に台南・嘉義両県にその廟が偏在している傾向があるものの、台湾でももっとも著名な神の一つでもあることは確かである。またシンガポールの天福宮などにおいても祀られている。



経典に描かれる保生大帝像⁵⁾

4) 自立晩報編『台湾廟宇文化体系 5 保生大帝』（自立晩報文化出版部 1994年）による。

5) 高雄同善社意誠堂発行『保生大帝大道真經』所載の図像。

保生大帝は福建地方の医神として著名な存在である。伝によれば、保生大帝は姓を呉、名は本^{とう}、字は華基、号は雲東。また大道公・呉真人・呉真君・英惠公などとも呼ばれる。『統修台湾府志』によれば次の通りである⁶⁾。

呉真君の名は本で、同安の白礁の出身である。その母は白い亀を飲み込む夢を見て妊娠した。宋の太平興国四年に誕生した。終生なまぐさ物を食わず、妻を娶らず、医学の術に没頭した。多くの薬を調合して人々を救済したが、その代価を受け取ることはしなかった。景祐二年に亡くなると、郷里の者たちがこれを祠に祀った。

これらの史料によれば、保生大帝・呉本は、宋の太平興国四（979）年に生まれ、医術を修めて人を救い、景祐二（1035）年に亡くなった後、祭祀されて神となったとのことである。生前名医であったことから、医術の神として盛んに信仰されたとされる。また福建省同安県の出身であり、地方神としての特色が強い。



保安宮正殿前

6) 『統修台湾府志』 卷19。前掲 台湾中央研究院「台湾文献叢刊」(<http://hanji.sinica.edu.tw/>) の検索による。

原文：神名本、同安白礁人。母夢吞白亀而娠、生於宋太平興国四年、不茹葷、不受室、精岐黃術、以藥方濟人、廉恕不苟取。景祐二年卒、里人祀之。

もっともこの「保生大帝」という称号は、宋代においては始祖神・趙玄朗に対して使われていたようである。おそらくは後世、その別号であることが不明確になり、医薬の神である呉真人に対して、「生を保つ」という意味から「保生」大帝の号を冠したために、同名異神となってしまったものと推察される。

保生大帝のより詳細な事績については、幾つかの資料が存在する。現在台湾で広く流通する経典『大道真経』である。この経典には、保生大帝の略歴が附されるほか、経典の中においても保生大帝自身が語る形で、その事績が示されている。また『保生大帝実録』などにも同様の記録がある⁷⁾。これらの記載によれば、保生大帝の祖先は江西に在住していたが、父祖の代に福建の泉州白礁郷に移住した。父は呉通、母は黄氏。その母は白い亀を飲み込む前兆を夢にみて保生大帝を生んだ。天上の紫微星の転生であるとする。時に宋の太平興国四年三月十五日であった。後世、毎年旧暦のこの日は保生大帝の生誕祭が行われる。幼少より学問を修め、特に医術に長けていた。十七歳の時に崑崙山に登って西王母に会い、秘訣を授けられたとある。

大帝に関する伝説は数多くあるが、当然ながら神医であることを示すものが多い。『保生大帝実録』には、また次のような記事がある⁸⁾。

大帝が桑林の野を通り過ぎた時、白骨があるのを見かけた。見てみると左の腿が失われている。そこで柳の枝をもってこれに充て、呪水をかけると生前の姿に戻った。その者は立ちあがると、その主人を求めて泣き始めた。大帝はこれを道童として受け入れ、薬囊を携行して付き従わせた。行くとその道童の主人であった者に出会った。

7) 『大道真経』（台北保安宮 1988年）参照。また『保生大帝大道真経』（高雄同善社 意誠堂 1990年）12～13頁。

8) 原文：帝嘗過桑林之野、見有枯骨、檢之失左腿、以柳枝代之、咒水化而形成、起立猶泣尋其主。帝収為童子、命携藥囊以隨。途逢其主、則同安県知県江遷官也。見而怪之曰、是吾僕也、向謂死於虎矣。猶幸存乎。（略）虚心問曰、子能活之、異能實之乎。帝乃施符而咒水、向之起死回生、旋則轉生為死、仍成枯骨矣。由是僊官領悟玄妙、知為異人。

それは同安県の知事の江遷官という者であった。遷官はこの道童を見て怪しんで言った。「その者はわが下僕である。虎に食われて亡くなったはずであったが、生きていたのか。」(略) 大帝がこの童子は蘇らせたものだとなると、感嘆して「そなたが本当にこれを生かすことができるのならば、それは実にすばらしい能力だ」と言った。そこで大帝が霊符を施し呪水をかけると、死んでは生きかえり、たちどころに白骨に戻ったりした。僊官はその玄妙さを悟り、大帝が異能の士であることに気づいたのであった。

すなわち、白骨と化した童子を生き返らせ、不思議に思った前の主人の官吏の前で、またその童子を死人に返すという説話である。保生大帝の神医ぶりをよく示すものとは言えるが、神仙の説話としては、それほど奇異なものではない。保生大帝はその後、多くの人々を救済し、五十八才の時に白鶴に乗って昇天したという。

その後もたびたび世に現れて靈驗を示した。例えば「宋の高宗が太子のうちに、人質となっていた金国より帰国するにあたってこれを助けた」、「明の太祖が陳友諒と戦う際にその乗船が転覆しそうになったのを助けた」、「明の世祖の永楽年間に皇后の病気を治癒した」などの仙人になってからの逸話も伝わっている。これらの話はむろん後世に作為されたもので、史書にはあまり信頼すべき典拠はない。

5. 保安宮の他の祭神

同じ医神という関連から、保安宮の後殿には神農大帝も祀られている。神農は伏羲や女媧とともに、三皇の一つにも数えられ、当然ながら古来より著名な存在である。福建・台湾以外の地では、保生大帝の名はほとんど知られていない。他の地方では、医薬の神としては、神農・薬王・扁鵲・孫思邈・韋慈蔵・高元帥などが著名である。

このうち神農については台湾でも多くの廟宇がある。三重市の先嗇廟や士林の神農廟などは、比較的規模の大きいものである。古来、台湾では瘟疫の

害が甚だしく、移民の間で多くの死者が発生した。瘟疫神が特別に発展する一方で、瘟疫への対抗、また疾病の治癒などについては、医薬の神が特に重んじられた。保生大帝と神農大帝の信仰が台湾で発展したのは、むろんこのような自然環境が背景にあると推察される。もう一つ、後殿には孔子が孔聖夫子として祀られている。

一方で大龍峒は知識人を多く輩出したことでも知られており、「十歩に一秀才、百歩に一挙人」と呼ばれたほど、文運の盛んな地であった⁹⁾。この地域のやや北に士林という地名があるが、これは、この地域の如くに士が多くなるようにと、対抗上付けられた名であるという。大龍峒にはそのような風潮を支える経済的基盤もあったと推察される。保安宮に孔子が祀られているのも、そのような気風の反映があると思われる。



台北孔子廟大成殿

これについては、保安宮の隣に台北の孔子廟があることもその証左となろう。但し、この孔子廟の歴史は浅く、民国十四（1925）年になってようやく完成したものである。本来は台北城の南門の付近にあったとされる。後にそこが毀されたため、大龍峒の士紳が地を献じて作られたものである¹⁰⁾。重厚な作りで、台北では最大の孔子廟である。しかし、保安宮に比してはなお小

9) 前掲『台湾廟宇文化体系 5 保生大帝』16頁。

10) 李乾朗『台北市古跡簡介』（台北市政府民政局 1993年）70頁。

さい。また、孔子廟においては政府によって積奠の祭りも執り行われるが、これも保生大帝の生誕祭に比べるならば、やや規模が小さい。これも興味深い現象で、一地方の医神に過ぎない保生大帝が、廟の広さ、祭りの規模で孔子を凌駕してしまっているわけである。

また後殿にはこの他、中壇元帥（哪吒太子）・玄天上帝（真武大帝）・三十六官将・黒虎將軍・関帝などを祭祀する。

このうち、玄天上帝と三十六官将に関しては、別に保生大帝との俗伝承が残されている。それによれば、保生大帝の部下である三十六官将は、元来は玄天上帝の部下の三十六元帥であったとされる。玄天上帝が亀蛇の妖怪を退治するに際して、保生大帝の宝剣を借りた。保生大帝はそのおりに、玄帝の部下の三十六元帥を質にとり、宝剣を貸し与えた。しかし、妖魔を退治したあとも玄帝は剣を返さず、三十六元帥は保生大帝の部下となり、さらに玄天上帝の像は鞘のない剣を持ち、保生大帝の像は鞘のない鞘だけを持っているとされる。

むろん、このような話は民間伝説に過ぎない。保生大帝の部下が三十六名いたことが伝えられたため、同じく三十六元帥の部下を持つ玄天上帝と話が結びつけられたものであろう。ちなみに、保生大帝の三十六官将は、所謂雷部の三十六元帥とはかなり構成人員に差がある¹¹⁾。

紀仙姑・連聖者・五龍官・鎖大将・金舍人・倒海大将・李仙姑・馬龍官・劉聖者・枷大将・唐舍人・移山大将・趙元帥・殷元帥・岳元帥・王孫元帥・辛元帥・必大将・康元帥・温元帥・咒水真人・鄧元帥・李元帥・高元帥・勸仙姑・張聖者・拿大将・江仙官・虎加羅・食鬼大将・何仙姑・蕭聖者・捉大将・紅仙官・馬加羅・吞精大将

このうち、趙・殷・岳・康・温・鄧・李・高などの元帥神は、通常よく言わ

11) 前掲『台湾廟宇文化体系5 保生大帝』10頁。

れる三十六元帥に属するものであり、玄天上帝の部下とされる¹²⁾。医術の神である高元帥が入っていることは、そう不自然とは言えない。もっともこれらの神は病魔を倒すために保生大帝の属神として扱われる場合が多く、保生大帝の辟邪の効能を強く打ち出すものとなっている。

また通常の三十六元帥と異なり、女性の神仙が多く見られる。またこのうち多くが保生大帝の属神であると考えられ、独自の信仰を持つ場合もある。

台北市の南に位置する萬華地区には、飛天大聖廟がある。かなり規模の大きい廟である。この飛天大聖という称号から、後世では別の神に結びつけられることもあった。しかし本来、この神は保生大帝の部下の張聖者であり、独自の信仰を持っていたと考えられるのである。このように三十六官将の中には、保生大帝の属神として広く信仰のあったものもあったと推察されるが、現在では伝承未詳のものが大半である。

さらに黒虎將軍、あるいは虎爺と呼ばれる神も、保生大帝との関係が深い神である。伝承によれば、保生大帝はある日、人を食べた虎が口の中に簪を刺してしまい、難儀しているのを治癒してやった。そしてその後、虎は保生大帝を守護するようになり、保生大帝が昇天の後も、虎神となって付き従った¹³⁾。これが一般に虎爺と呼ばれる神であるが、この伝承も、どこか別の所で保生大帝と結びつけられたものであろう。

この他、保安宮の境内には媽祖・福德正神・註生娘娘・池頭夫人・太歳星君が祀られ、さらに後部の殿には釈迦・薬師・観音・玉皇上帝・東華帝君・三官大帝などを祀る。各層の信仰が混在したものとなっているが、これは龍山寺や松山慈祐宮など、他の大規模な廟宇でも見られる現象である。

6. 二つの保生大帝祖廟

ところで台湾に数多く存在する保生大帝廟の祖廟とされるのは、現在漳州・厦門にある青礁・白礁の慈濟宮である。ここは保生大帝・呉本が生前に住ん

12) 元帥神については、筆者『道教・民間信仰における元帥神の変容』（関西大学出版部 2006年）を参照のこと。

13) 鍾華操『台湾地区神明的由来』（台湾省文献委員会 1979年）230頁。

でいたところとされる。

しかし、問題はその祖廟が二つ存在することである。すなわち青礁の慈濟東宮と白礁の慈濟西宮の二箇所、同じ名の「慈濟宮」が存在する。



青礁慈濟東宮

また両廟の距離はそれほど遠くない。何故このように二箇所の同名の廟があるのかについては、『漳州掌故』に次のような記載がある¹⁴⁾。

医術の神として祀られる大道公とは、民間において医薬を業としていた者で、姓は呉、名は本、字は華基、号は雲沖という人物である。その祖は河南濮陽の人であったが、唐代の中和四（884）年に閩南に移住した。当初はその家族は安溪の石門に居住していたが、後に漳州龍溪県青礁（現在の廈門海滄）に移り、さらに泉州同安県明盛郷積善里白礁（現在の龍海市角美鎮）に移った。すなわち呉本は白礁に生まれ、成長して後は青礁と白礁の間の龍湫坑に廬を結び、薬草を採り、丹を練っていたのである。（略）宋の高宗紹興二十一（1151）年、詔を下して「医靈神祠」を建て、名を「慈濟」と賜った。青礁と白礁においては、それぞれ異なる慈濟神祠が同時に造られたのである。（略）白礁と青礁は、現在は別の行政単位に所属してい

14) 陳僑森・李林昌『漳州掌故』（福建人民出版社 2003年）244～245頁。

るものの、二つの慈濟宮は一里あまりの距離しか離れていない。区別しやすくために、青礁の方を「慈濟東宮」、白礁の方を「慈濟西宮」、或いは「慈濟南宮」と称するようになった。

すなわちこれによれば、創建当初から二つの慈濟宮があったことになる。

林国平氏などの指摘によれば、青礁東宮には楊志の記した「慈濟宮碑」があり、白礁西宮には莊夏の記した「慈濟宮碑」がある¹⁵⁾。いずれも呉本が没してより百数十年後に書かれたものであり、伝承に類する部分も多い。これらの記載によれば、この両廟は早くから存在したことになる。ただ、互いに相手方の廟をどのように考えているかは微妙な問題であるようで、例えば白礁西宮で入手した廟の案内には、青礁東宮に関する記事はほとんど見えない。

青礁東宮の現在の殿宇は1991年に改建されたもので、新しい碑文によれば台湾の諸廟に寄付を募ったものであるという。両側は文廟・武廟となっていた。

白礁西宮の方は、内部に伝統的な殿宇がよく保存されており、廟の中心部には古い祭壇や石獅子などの文物を残している。またその符は、非常に古い版木を使って刷られている。



白礁慈濟西宮内部

15) 林国平・彭文字『福建民間信仰』（福建人民出版社 1993年）217～219頁、また林国平『閩台民間信仰源流』（福建人民出版社 2003年）123～125頁参照。

青礁東宮と白礁西宮は、周囲の状況に差異があるため、一見異なる印象を受けるものの、廟自体の構造は非常によく似ている。台北の保安宮と合わせ、これらの廟宇が共通の信仰を背景としていることがうかがえるものとなっている。

7. シンガポールの閩南系廟

シンガポールでは先にも見たとおり、天福宮 (Thian Hock Keng Temple) や粵海清廟 (Yue Hai Ching Temple) が古い廟として知られている。天福宮は閩南系、粵海清廟は潮州系の移民によって建てられたものである。これらの移民グループは、「幫」として組織化されていた。両廟は共に媽祖が祭祀の中心となっている。媽祖信仰は清代では福建のみならず、浙江や広東にも広まっているので、これだけでは閩南系の信仰と見なしがたい面もある。媽祖と何の神が組み合わされているかが重要である。

天福宮が建てられたのは1840年であるとされる。天福宮の場合、祭神は媽祖のほかは保生大帝・開漳聖王・城隍神・准提観音・孔子などであり、泉州同安の保生大帝、漳州の開漳聖王が含まれるため、これを閩南系とみなすことが可能である。一方で粵海清廟の方は、媽祖と真武大帝 (玄天上帝) が並ぶ形となっている。



シンガポール天福宮

この天福宮のほか、シンガポールで明らかに閩南系と見なされる古い廟に

保赤宮 (Po Chiak Keng Tan Si Chong Su)・鳳山寺 (Hong San See Temple) がある。保赤宮は1876年に建てられた開漳聖王廟である。また鳳山寺は泉州系の広沢尊王廟である。こちらは1913年頃に完成したとされている¹⁶⁾。

8. 開漳聖王信仰の発展

開漳聖王は漳州の守護神であり、台湾やシンガポールの移民社会においては、漳州出身者がこの神を祀って同郷者のコミュニティを構成した。開漳聖王という称号は、まさに漳州を開いたという意味であり、地方神としての特色を色濃く反映した神である。



シンガポール保赤宮の開漳聖王像

開漳聖王は、名を陳元光、字を廷炬といい、唐代の将軍である。父の陳政に従って福建に入り、陳政の死後将軍職を継いで福建を平定したという。まだ蛮夷の風を残すこの地で陳元光は教化に励んだという。その功績を称えて、宋代には「輔国将軍」、明代には「威恵開漳聖王」に封ぜられたとする¹⁷⁾。『福建通志』には「威恵廟は北門外にあり。宋の建炎四年に建てられた」との記載がある¹⁸⁾。祖廟とされるのは雲霄県にある威恵廟である。陳姓の者は、こ

16) ここでは『天福宮』（シンガポール福建会館 2010年）、『保赤宮陳氏宗祠』（シンガポール保赤宮 2001年）などの資料を参照した。

17) 前掲 林国平『閩台民間信仰源流』169頁。

18) 陳寿棋等撰『福建通志』（華文書局 1968年）589頁。

の神をその祖先として祭祀することも多い。シンガポールの保赤宮がまた「陳氏宗祠」とされ、陳姓の人々のコミュニティになっているのは、そのためである。

なお陳元光の事績は以下の通りであるとされる¹⁹⁾。

開漳聖王とは、唐の僖宗代の武進士である陳元光のことである。元光は字を廷炬、号を龍湖といい、また陳光華とも称した。当時福建は蛮族に占拠されており、統治が難しい地域であった。陳元光は元帥に任じられ、軍を率いて漳州の七県を平定した。そして中原の文化を漳州に広めた。この地域の開拓に功績があり、かつまた領民に対する治政が安定していたため、開漳將軍の称号をもって封じられた。その後も仁政に努めたため、死後は「威惠王」に封ぜられた。

この伝については、ほとんど史書には信頼すべき記載がない。一方で、また「十四歳の時に閩に入り、福建の軍政に当たっていた父の陳政と再会し、その後漳州刺史に封ぜられた。711年に戦没し、功績によって神として祀られた」という伝承もある²⁰⁾。市井の医者であった保生大帝であればともかく、閩南平定に功績があったはずの開漳聖王の記録がほとんど見えないのは不可解である。そのため、一方ではその伝の信憑性を疑う向きもある²¹⁾。もっとも信仰を論ずる場合、この点はあまり重要ではない。

陳元光に従って功績を立てた将たちも従神として祀られ、「輔勝公」李伯遙、「沈祖公」沈世紀、「馬王公」馬仁、「許元帥」許天正などは、単独で廟祀されることもあったようだ。漳州一帯で、その廟は九七箇所に及ぶとある²²⁾。

19) 前掲 鍾華操『台湾地区神明的由来』314頁。

20) 連心豪・鄭志明主編『閩南民間信仰』（福建人民出版社 2008年）108頁。

21) 例えば任崇岳「關於開漳聖王陳元光的幾個問題」（『国始網』<http://www.gsw.gov.cn/html/zhuantizhuanlan/gushiyumintaiyuanyuanguanxiyantaohui/yantaohui/gushiyumintairenwuyanjiu/9986.html>）の主張。

22) 前掲 連心豪・鄭志明主編『閩南民間信仰』108～109頁。

ただ、あくまでこれも漳州一帯でのことであり、同じ福建でも閩東一帯に行けば、その影響はほとんど見られなくなる。

南宋の時期にすでに開漳聖王の信仰が盛んであったことについては、陳淳が嘆く形で記録を残している²³⁾。

わたしが思うに、南方の人はとにかく淫祠を好むようだ。しかしここ漳州の風俗は中でも最もひどいものではないか。街から村落に至るまで、淫祠に祀られる鬼の名称は様々である。その廟宇の数たるや、数百箇所にもものぼると思われる。これらの淫祠は各廟に神を迎える儀式があり、毎月のように「迎神の会」が行われている。新春になると、すぐに迎神のための財物を調達しようとする。例えばある所では、土偶に装いをこらしてこれを「舍人」と呼び、一団の隊列を組み、人家に突入していき、財物を要求する。その金額は、多い者では一万銭にもなり、少ない者でも一千銭は下らない。(略)このような廟宇の中でも、ただ威惠王(開漳聖王)の廟だけは、(略)王朝の封錫したものであるし、礼制に合致しているというべきである。(略)しかしながら所謂聖妃(媽祖)などというのは、莆田あたりの鬼である。いったいこの漳州と何の関係があるというのか。また所謂広利(洪聖王)という者も、広州地方の鬼である。いったいこの漳州にどんな利益があるというのか。(略)また東嶽とは泰山であり、魯の地方の神である。だから魯でこれを祀ることは正し

23) 陳淳『北溪大全集』卷四十三「上趙寺丞論淫祀」(台湾商務印書館『四庫全書珍本』1973年)、これについては田仲一成『中国祭祀演劇研究』(東京大学出版会 1981年) 22~25頁の訳を参考とした。

原文: 某竊以南人好尚淫祀、而此邦之俗為尤甚。自城邑至村墟、淫鬼之名号者至不一、而所以為廟宇者、何啻數百所。逐廟各有迎神之礼、隨月送為迎神之會。自入春首、便措置排辦迎神財物。事例或裝土偶名曰舍人、群呵隊從、撞入人家、迫脅題疏、多者索至十千、少者亦不下一千。(略)惟威惠一廟(略)國朝之所封錫、應礼合制。(略)所謂聖妃者、莆鬼也、於此邦乎何闕。所謂廣利者、廣祠也、於此邦乎何与。(略)嶽泰山魯鎮也、惟魯邦之所得祭、而立祠於諸州也何謂。

いだろう。しかしこの漳州をはじめとして、あちこちの地方で東嶽の廟があるのはおかしな話ではないか。

まことに正統派の儒者たる陳淳らしい厳しい見解である。それでも開漳聖王についてはこの信仰を認めていた。この後、明代にかけて開漳聖王信仰は閩南において大きな勢力を持っていく。なお、この言から当時漳州にもまだ南海洪聖王の廟が存在したことが判明する。

現在漳州市内にある威恵廟は、九龍江沿いの威鎮閣の近くにある。2005年にこの廟を調査した時はまだ再開発中で、正面から見た限りではここが廟だと分からないような造りであった。むしろ洋風と言えるかもしれない。ただ横から見れば、後部に伝統的な屋根を残していることが看取できた。



福建漳州威恵廟

台湾においても、数多くの開漳聖王廟が存在する。最も知られているのは、台北士林区芝山巖にある恵濟宮であろう。清朝の乾隆十七（1752）年に建てられたもので、当然ながら漳州からの移民によって設立されたものである²⁴⁾。

碑文によれば、漳州出身者の黄澄清が台湾に移り、この小高い丘が郷里の芝山に似ているため、この地に廟を建てたのだという。この廟は丘の上にあ

24) 前掲 鍾華操『台湾地区神明的由来』315頁。



台北芝山惠濟宮

り、周囲を石垣で囲んであり、ちょっとした要塞に見える。おそらくここにも械闘が影響していると考えられる。

彰化市にある威惠廟は清の雍正十一（1733）年に造られたとされる。やはり漳州の人士が建てたもので、小規模ながらバランスの取れた廟となっている。



台湾彰化威惠廟

シンガポールの保赤宮は先に見た通り1876年の設立であるが、これは清朝でいえば光緒二年に当たる。設立の経緯は台湾の開漳聖王廟と似ているが、陳氏が中心になり、胡・姚・袁・田・孫・陸・虞という八つの姓を中心とし

た宗族が連合して建てられたものである²⁵⁾。



シンガポール保赤宮

なお台北や台南など、台湾には幾つかの「馬公廟」が存在するが、これは開漳聖王の部将であった輔順將軍・馬仁を祀ったものである。これも漳州の人士によって造られたものである。

9. 広沢尊王と鳳山寺

シンガポールの鳳山寺は、広沢尊王を祀る廟である。「寺」と称しているが仏教の寺院ではない。そもそも一般的な廟を「寺」と称することは福建ではよく見られる現象である。

広沢尊王は閩南泉州系の地方神である。南安の鳳山寺がその祖廟であり、台湾やシンガポールの「鳳山寺」もそれに倣って建てられたものである。

伝によれば、広沢尊王は名を郭忠福といい、五代の人物であるとされる。生前は牧童であったが、親孝行で知られていた。鳳山にて仙去したと見なされ、後に多くの人々がこれを祀った。廟は「將軍廟」或いは「鳳山寺」と呼ばれるようになった。広沢尊王はまた「保安尊王」「郭聖王」「郭王公」などの称がある²⁶⁾。

25) 『保赤宮陳氏宗祠』（シンガポール保赤宮 2001年）40～41頁。

26) 前掲 林国平『閩台民間信仰源流』190～191頁。

清末の時点で南安には十三の広沢尊王廟があったとされ、「十三行祠」と呼ばれた。旧暦の八月二十二日がその生誕の日とされ、各地の廟で廟会が行われた²⁷⁾。



シンガポール鳳山寺

広沢尊王は、清代には台湾の各地に信仰が広まっていった。有名なのは台南の西羅殿である。創建当初はやはり鳳山寺と称していたのが、後に西羅殿に改称したものである²⁸⁾。



台湾鹿港鳳山寺の広沢尊王

27) 前掲 連心豪・鄭志明主編『閩南民間信仰』129頁。

28) 前掲 連心豪・鄭志明主編『閩南民間信仰』131頁。

その後も台湾各地に廟が造られており、台北の鳳山寺、台中の聖天宮、台南の西羅殿、鹿港の鳳山寺などが知られている²⁹⁾。台湾の広沢尊王廟について、卓克華氏は次のように述べている³⁰⁾。

統計の分析結果によれば、全台湾で広沢尊王を主神として祀る廟は、台南が一番多く、次に台中・屏東県などである。台南市には三箇所の廟があり、近郊に一箇所存在する。全台湾において最も信仰の密度が高い地区である。台中では、清水や沙鹿地区を中心として、近隣の大雅・大安郷に広がっている。これらの地区は泉州からの移民が多い所である。

また広沢尊王は媽祖廟などに祭祀されることも多い。シンガポールにおいても、ほぼ台湾と同じ傾向で廟が造られたものであろう。

10. 九鯉湖仙信仰の広がり

これまで見てきた保生大帝・開漳聖王・広沢尊王はすべて漳州・泉州などの閩南系の神々であった。これらの神々が台湾やシンガポールにおいて現在でも盛んに祀られる神なのである。むろん、より広い地域で祭祀される関帝・媽祖・真武大帝などはさらに別格である。

しかし同じ福建でも、福州・福清などの閩東、莆田・仙遊などの興化といった地域では、信仰される神々に相違が見られる。例えば第一部第二章で見た華光大帝は、福清など閩東では盛んな信仰を有するものの、他地域ではあまり重視されていない。

ここでは興化の仙遊を中心に信仰が盛んであった九鯉湖仙について、台湾と福建における祭祀を中心に見てみたい。

九鯉湖仙とは、福建の仙遊における何氏の九人兄弟が仙人になったもので

29) 前掲 林国平『閩台民間信仰源流』193頁。

30) 卓克華『寺廟与台湾開發史』（揚智文化出版 2006年）54頁。



福建仙游九真観内の九鯉湖仙像

ある。これについては、同じ系統に属するはずの『三教搜神大全』と『搜神記大全』で、記事がかなり異なっている。『三教搜神大全』では次のように記す³¹⁾。

九鯉湖仙とは、福建興化府仙游県の何通判の妻の林氏が産んだ九子である。みな目が見えなかったが、長男のみ一目のみあって、物を見ることができた。その父はこれを疎ましく思い殺そうとした。その母はそれを覚り、九子を引き連れて逃亡した。逃げた先は仙游県の東北山中で名を九仙山といった。その湖の側で丹を練って修行し、みな赤い鯉に乗って仙人となった。それで湖の名を「九鯉」というのである。廟はいまでも湖上にある。

『搜神記大全』の方では、九子の目が見えなかったという話を略してしまっている。『三教搜神大全』の方が素朴な伝承を残していると考えられる。九鯉湖仙とは、この九鯉湖の近くにて修行した何氏の九人兄弟を指すのである。台北には二箇所の九鯉湖仙廟がある。九府仙師廟と普惠堂である。両者の

31) 『絵図三教源流搜神大全（外二種）』（上海古籍出版社 1990年）317～318頁。

原文：九鯉仙、乃是福建興化府仙游県何通判妻林氏生有九子。皆瞽目、止有大公子一目不瞽。其父一日思之、大怒欲害之。其母知覚、速命人引九子、逃至仙游県東北山中修煉、名曰九仙山。又居湖側煉丹、丹成各乘赤鯉而去、故湖名九鯉。廟在湖上。

距離はそれほど離れていない。両方ともビルとして建てられており、普恵堂についてはビルの1階に鎮座した廟である。いま普恵堂の碑文を見るに、清朝の同治年間に建てられたとある。



台北の普恵堂九府仙師廟内部

台湾における九鯉湖仙の祭祀は限られたものであり、開漳聖王や広沢尊王に比して廟の数もかなり少ない。

しかし福建を訪れて、福州から仙游の地に至る範囲を見た場合、九鯉湖仙の祭祀は非常に盛んであることがすぐに判明する。福州の九仙観、福清の石竹山道院は九仙を主体とした廟であり、またその祖廟である仙游九鯉湖の廟も健在である。閩北から興化にかけては、至る所で九鯉湖仙が祭祀されているのを見ることができる。



福州于山九仙観の九鯉湖仙

九仙観は福州の于山の上にある道観である。元々は五代閩王の宮殿の跡であったとされる。宋代には万寿観、元代に九仙観となり、一帯の道教信仰の中心となってきた。三清・玉皇大帝・王霊官などを祀る典型的な道観である。ただ現在信仰の中心になっているのは、王霊官と九鯉湖仙である³²⁾。



福清の石竹山道院

福清の石竹山道院も有名な道観である。福清の西の石竹山の上にある。崖にせり出すように建物が建てられているのが特徴で、古来多くの文人墨客が訪れたとされる。もともとは石山寺とも呼ばれ、仏道二教も兼ねて多くの神々が祀られている。観音・玉皇大帝・文昌帝君などを祭祀するが、九鯉湖仙は「九仙閣」に祀られている³³⁾。

しかしながら、いまでも最大の聖地と目されるのは、仙遊の九鯉湖である。ここは滝や奇岩などが自然の景観を作り出しており、なるほど「仙境」と思われるような場所である。

滝の上にある湖が九鯉湖である。ここに九鯉湖仙を祀る「九真観」がある。ただ現在は「九鯉湖寺」という寺院も併設されており、管理はむしろこの寺院において行われているようである。

このように九鯉湖仙の祭祀状況を台湾と福建で比べてみると、台湾におい

32) 『福州市宗教志』（福建人民出版社 2000年）15～16頁。

33) 前掲『福州市宗教志』18頁。



福建仙游九真觀と九鯉湖

てはこの神の信仰が現在では非常に限定されているのに対し、福建ではいままなお盛んであるという違いがある。なおシンガポールにおいても、九鯉湖仙は「九鯉洞（Kiew Lee Tong Temple）」において祭祀されており、余淑娟氏による普度の報告が行われている³⁴⁾。

11. 馬祖における白馬尊王

これまで保生大帝・開漳聖王・九鯉湖仙の事例を見たが、同じ福建といっても閩南・興化などでは信仰状況が異なり、またその台湾やシンガポールにおける影響もかなり違いがあることは判明したと思う。次はやや特殊な例に属すると思われるが、閩東の白馬尊王の信仰について見てみたい。

第一部第二章で取りあげた華光大帝は、主に閩東で信仰された神である。その点では九鯉湖仙と重なる部分がある。ただ、台湾では現在華光廟・五顯廟は非常に少ない。その華光信仰がよく保存されている地域として、第一部第二章では馬祖諸島を例に挙げた。

先に見た通り、馬祖諸島は福建の沖合に浮かぶ島々で、南竿・北竿・東莒・西莒・東引・亮島・高登などの諸島からなる。地理上は福建の連江県に属するが、政治上は台湾に帰属する土地となっている。地理的に福建からも台湾

34) 余淑娟「逢甲大普度：新加坡九鯉洞の中元祭典」（『田野与文献：華南研究資料中心通訊』中山大學歷史人類學研究中心・香港科技大學華南研究中心・第44期 2006年）1～8頁。

からも離れていたためか、この地には閩東の古い信仰が双方の影響を受けつつもよく保存されている。

白馬尊王、また「白馬三郎」と呼ばれる神も、おそらくかつては閩東一帯で有力な信仰であったと考えられるが、現在はこの馬祖諸島の有力な信仰の一つとして残されている。



馬祖白馬尊王廟の白馬三郎と夫人

白馬三郎とは、五代の閩王であった王審知のことである。なぜ王審知が白馬三郎と呼ばれるのかについては、『新五代史』に記載がある³⁵⁾。

唐はすなわち王潮を福建観察使とし、王潮は弟の王審知を副使に任じた。王審知は人となり状貌雄偉であり、隆準方口といった顔立ちで、常に白馬に乗っていた。軍中では号して「白馬三郎」と呼んでいた。乾寧四年に王潮が卒すると、審知が代わって立った。

王審知は三男で、常に白馬に好んで乗っていたため、この称呼があったものである。王審知は後に初代の閩王となった。その治政は穏当であったため、

35) 『新五代史』卷八十六閩世家八(中華書局本 846頁)。なおおこの項目は、台湾中央研究院・漢籍電子文獻『二十五史』(<http://hanji.sinica.edu.tw/>)の検索による。原文：唐即以潮為福建觀察使、潮以審知為副使。審知為人狀貌雄偉、隆準方口、常乘白馬。軍中号白馬三郎。乾寧四年潮卒、審知代立。

死後神として祀られたようである。もっともこれには異伝もあり、漢の時代の閩粵王郢の三男が武勇に優れていたために白馬三郎と称されたとも言われる。幾つかの馬祖の廟の記録においては、両者が混同されている場合がある。



馬祖白馬尊王廟

馬祖における白馬三郎について、湯谷明氏は次のように述べている³⁶⁾。

白馬三郎はそれほど地位の高くない地域の守護神としての役割もある。南竿福澳・東莒大坪の廟の白馬尊王は、それに近い。かつて、各港の人々や漁民は、海において溺れて亡くなった人を見ることが多かった。それは陰の煞気をもたらすのであり、それを防ぐために小廟を建ててこれを祀った。当初はそういった亡魂のための祭祀であったものが、徐々に靈験のあるものとして発展し、ついにはその地域を守護するものとして頭角を現すに至った。むしろそれは皇帝や仙界からの封爵を伴うものではなく、神格としての地位も低かったが、ある意味では「村長」のような扱いで、その土地を守護する役割を担ってきたのである。この外に、白馬尊王は亡魂を管理する機能も持っている。馬祖の多くの家では、人が亡くなるとその家族が提灯を掲げて廟に行き、そのことを報告するのである。そして神

36) 湯谷明『聴看馬祖』（野人文化公司 2004年）59頁。

の側は、これを陽界の戸籍から取り除き、陰界の戸籍に編入させる。これは城隍神の機能にほぼ等しいものである。馬祖においては、こういった役割の白馬尊王廟が多い。北竿橋仔の白馬大王、南竿仁愛の大王宮、清水の白馬王宮、珠螺の白馬尊王廟、馬祖村の文武白馬大王廟など、「白馬」の二字を冠するものが多いが、それはまた白馬が仏教においてかつて霊性のある動物として扱われてきたことが影響していると考えられるのである。

馬祖諸島における白馬三郎の役割は多様であることがわかる。城隍神の代理を兼ねている所もあるようである。このためか、馬祖には白馬尊王廟の密度が全体的に高い。

12. 台湾の三山国王廟

三山国王も、台湾において祭祀されることが多い神である。三山とは、広東潮州の巾山・明山・独山の三つの山のことを指す。巾山国王は連傑、字は清化、明山国王は趙顯、字は助政、独山国王は喬俊、字は恵威とされる。この三柱の神を総称して三山国王と呼ぶ³⁷⁾。



鹿港三山国王廟の内部

37) 前掲 連心豪・鄭志明主編『閩南民間信仰』25頁。

広東潮州を中心とした信仰であり、客家の移民が伝えたものとされる。鍾華操氏の指摘によれば、台湾での三山国王廟は百二十四座存在するが、うち二十六座が宜蘭、二十一座が屏東、十五座が彰化、十二座が新竹、十一座が台中にある³⁸⁾。すなわち台北や台南といった地域には少ない。これは客家系の移民の定住した地域が閩南系と異なるためであると思われる。

黄子堯氏はこれについて次のように述べている³⁹⁾。

客家の人々は遠く故郷を離れたものの、郷里で祀られていた同じ神に祈り、福を願った。広東の東部の潮州・汕頭の移民は、故郷の三山国王を特に信奉しており、また「三山国王は外にあってもその民を守る」という性格もあって、これを重視した。(略)台湾の厳しい自然環境と、原住民及び閩南からの移民との生存競争のもとにあつて、広東系の移民はその集団の抛り所となるものを確かめながら生活し、また発展していった。三山国王の信仰は、このような広東地域の各地から来た民衆たちの共同の信奉物となつていったのである。

ただ現在の三山国王廟は、時に閩南系の廟と混在して存在することもあり、おそらくは客家人だけが信奉したものではないと考えられる。

例えば、台北の西側に位置する新莊に、古い三山国王廟である広福宮がある。

この廟はもともとここに移住した客家人が造つたものである。しかし清朝の道光二十一（1841）年に台北盆地において大規模な福建人と客家人の械闘が起き、廟も火災に遭つたため、ここに在住していた客家人は、やや南方に位置する桃園や新竹に移住した。この現在の廟は新竹に移住した者たちによ

38) 前掲 鍾華操『台湾地区神明的由来』148頁。

39) 黄子堯『台湾客家与三山国王信仰－族群・歴史与民俗文化変遷』（愛華出版 2005年）33頁。



新莊の広福宮

って、光緒年間に再建されたものである⁴⁰⁾。

13. 台湾の書院と文昌帝君

これまで福建と広東の地方神について台湾での展開を見てきたが、ここでは全国的な神の祭祀が台湾ではどう展開するかについて検討したい。ここでは文昌帝君と台湾の書院の関係を見ていく。

さて「書院」という名称を聞くと、われわれ日本人はすぐにそれが儒学の学校であり、孔子が祀られ、儒教祭祀が行われている場所であると想像するであろう。それは韓国の人々にしても同様かもしれない。

しかし筆者が中国南部で「何々書院」を訪問する場合、そこに存在するのは文昌帝君の廟であることが多い。また時として、学校機能を全く持たない純然たる文昌帝君廟も、現在では「書院」と呼ばれていることがある。むしろ中国でも「書院」と呼ばれる所の大半は、学校か私塾である。その場合でも、孔子より文昌帝君が祀られている場合をよく目にするのである。

台湾においては、鄭氏政権の頃から義学や書院が作られていることは確認できるが、本格的な書院が形成されたのは清朝になってからである。李鎮岩氏の『台湾的書院』には、それに関して以下のような記載がある⁴¹⁾。

40) 前掲 黄子堯『台湾客家与三山国王信仰』115頁。

41) 李鎮岩『台湾的書院』(遠足文化事業公司 2008年) 21頁。

康熙四十三（1704）年、知府の衛台揆がもと安東坊にあった古い義学を改建して崇文書院を造った。これが台湾で初めての考課を行ったり、科挙の準備をするための規模が整った書院であった。康熙四十九（1710）年には知県の宋永清が財を投じて高雄鳳山の旧城に屏山書院を建てた。さらに十年後には、台湾の三番目の書院である海東書院が作られた。これは当時の全台湾で最大規模の書院であった。雍正四（1726）年には、分巡道の呉昌祚が台南府の治道署の隣に中社書院（即ち後の奎楼書院）を建てたのである。

すなわち、まず崇文書院・屏山書院・奎楼書院が作られた。これらの書院は、官立のものが多く、また台南や高雄など台湾南部において多く作られている。清朝の中葉になると、さらに官立・私立の書院や義学が続々と作られていった。李鎮岩氏によれば、この頃に文開書院・興賢書院・藍田書院・振文書院・奎壁書院・萃文書院・鳳儀書院・屏東書院・文石書院などの二十四箇所及ぶ書院が成立した⁴²⁾。清朝末期までにその数は六十二箇所にもものぼっている。

一般に書院における祭祀の対象といえは、「先賢」「先儒」である。すなわち、孔子とその弟子や、二程子や朱子などがそれに当たる。しかし台湾の書院においては、早い時期よりこれらの他に文昌帝君を祀ることが行われていたようである。このことについて、簡亦精氏は次のように述べている⁴³⁾。

台湾書院のうち、崇文書院・海東書院・中社書院（奎楼書院）・文石書院と祭祀内容が確認できない蓬壺書院（引心書院）に魁星閣（楼）が設置されており、文昌信仰はかなり早い段階から台湾書院に浸透していたことがわかる。文昌帝君信仰は自然に台湾書院の中に定着し、一部分の知識人が違和感を持っていても、書院祭祀から取り除くことができないのである。

42) 前掲 李鎮岩『台湾的書院』23頁。

43) 簡亦精「台湾書院の祭祀活動について—祭祀の対象を中心に—」『中国哲学論集』第35号（九州大学中国哲学研究会 2009年）32頁。

文昌帝君の祭祀が行われるのは、学問うんぬんというよりも、科挙の合格を祈願する性格の方が強い。逆に言えば、だからこそ読書人階層から圧倒的な支持を受けたわけである。



台北新莊武聖廟文昌帝君と奉納された受験票のコピー

そもそも文昌帝君の信仰の発展は科挙制度と密接な関係があるとされる。高梧氏は次のように指摘する⁴⁴⁾。

梓潼神と文昌神の混同はすでに宋代に始まっており、それは科挙制度の変化と密接な関係を持っている。(略) 宋代の文人たちは多くの霊異故事を編みだし、信仰の明らかな梓潼神に、功名や禄籍を担う文昌星の機能を付け加えていったのである。その後、結局梓潼神と文昌星は、「二にして一」となり、同じ神ということになってしまったのである。

これによれば、梓潼帝君と文昌星神が融合し、学問の神と変じていったのは、科挙制度の性格が変化したことがその要因であるとする。

四川地方の地方神であった梓潼神（晋の張亜子）と星神である文昌帝君が一体と見なされたことについては、明清の間にも様々な議論があったようで、

44) 高梧『文昌信仰習俗研究』（巴蜀書社 2008年）12～17頁。

清の趙翼も『陔余叢考』において詳しくこれを論じている⁴⁵⁾。

今の世の文昌祠が祀る梓潼帝君とは、王弼州の『宛委余編』によれば、すなわち陷河神の張悪子である。そこで引用される『文昌化書』には、本は黄帝の子で、名を揮、初めて弓矢や張羅網を作ったので、それで「張」を姓とするようになったとある。(略)『続文献通考』には、劍州の梓潼神張亜子は、晋に仕えて戦ったが戦没し、人々はそのために廟を建てた。唐の玄宗が蜀にあったとき、この神に左丞の位を賜った。僖宗が入蜀すると、「順濟王」に封じた。(略)このように歴史上の記録を検討してみると、全く「文昌」の二字とは関係がないのである。『明史』の礼志に記録があり、次のように述べる。弘治年間に、尚書の周洪謨などが祀典について議論して言った。「梓潼帝君とは、記録によれば神は姓張、名は悪子という方でございます。蜀の七曲山におり、晋に仕えて戦没し、人々が廟を建てました。唐と宋の時代に次々に封ぜられ、その位は英顕王にまで至りました。道家の言うところによれば、天帝が梓潼神に文昌府の事と禄籍を管理させ、号を加えて帝君となしたとのことで、天下のあらゆる学校でこの神を祭祀しております。景泰年間には、因京師にあった旧廟を壊して新たな廟を建てました。そして毎年二月三日は生誕を祝って使者を派遣して祀っておるとのことです。しかし梓潼神は蜀において靈驗のある神で、廟食はその地に移すべきでありましょう。こ

45) 趙翼『陔余叢考』(河北人民出版社 1990年) 730~731頁。

原文：今世文昌祠所祀梓潼帝君、王弼州宛委余編謂即陷河神張悪子、而引其所著化書謂、本黃帝子、名揮、始造絃張羅網、因以張為氏。(略) 続通考云、劍州梓潼神張亜子、仕晋戦歿、人為立廟。唐玄宗西狩、追封左丞。僖宗入蜀、封順濟王。(略) 此見于祀典者、然亦与文昌二字無涉也。明史礼志、弘治中、尚書周洪謨等議祀典云、梓潼帝君者、記云神姓張名悪子、居蜀七曲山。仕晋戦歿、人為立廟。唐宋屢封至英顕王。道家謂帝命梓潼掌文昌府事及人間禄籍、故元加号为帝君、而天下学校亦有祠祀者。景泰中、因京師旧廟闕而新之。歲以二月三日生辰遣祭。夫梓潼顯靈於蜀、廟食其地為宜、文昌六星与之無涉、宜勅罷。

の神と文昌六星とはもともと関わりがないのです。よろしく勅を下してお取りやめになるようお願いいたします。」

元の時期にはほぼ一体化していた梓潼神と文昌帝君について、もともとは別の神であるから分離すべきとの主張が、明の弘治年間に行われていたことが判明する。趙翼も、基本的にはこの立場を支持している。しかし、こういった認識が一部の士大夫の間であったとしても、文昌帝君と梓潼帝君の融合はもはや抜きがたいものがあった。そして、天下の学校のある所であれば、どこでも文昌帝君が祀られていたことが、この記載からは読み取れる。

また文昌帝君のお告げとされる『文昌帝君陰騭文』は、強い影響力を持った善書であり、『太上感應篇』『関帝覚世真経』と並び称されるほどの知名度を持っている。

14. 文昌帝君と五文昌

文昌帝君の信仰は明清期にさらに発展し、文昌帝君とその他の神を幾つか併せ、これを「五文昌」と称するようになっていった。

五文昌とは、一般に文昌帝君・魁星・朱衣神・呂祖・関帝の五柱の神を指す。すなわち学問の神と言えば、この五者を指すわけである。もともと、廟によっては別の組み合わせもある。

このうち、呂祖は呂洞賓のことであり、単独或いは他の神と併祀されることの多い神仙である。また関帝は関聖帝君であり、これもやはり単独で祀られることが多い。学問の神のグループに呂祖が入っているのは、もともと呂祖の出自が読書人であるとされることが原因であると思われる。武神の関帝が入っているのは、関帝が『春秋』を愛読していたという故事によるものであろう。

いずれにせよ、両神とも文昌帝君と関係の深いものではない。それに比べて、魁星や朱衣神は文昌帝君とよく組み合わせで祭祀されることの多い神である。

魁星の姿はかなり特異なものである。魁偉な容貌をし、手に筆を執り、片

足をあげる鬼の姿で表現される⁴⁶⁾。



台北新莊武聖廟の魁星

片足をあげる神像という点、日本においては蔵王権現を想起するかもしれない。また中国の民間信仰においては、華光神が古くは片足をあげた姿をとるが、現在ではあまり見ない。北斗七星のうち四つを魁と呼ぶとも、第一の星であるともいう。「奎星」が訛って「魁星」となったともされる。いずれにせよ、かなり不明瞭な点が多い神格であるといえる。

また朱衣神も、その性格や由来については曖昧なところが多い。

その名の通り、朱の衣を着た老人の姿であらわされる神である。また「朱衣神君」とも称される。伝承によれば、歐陽修が科挙の考官を担当した時に、幽明中にこの神が顕現し、その指示によって合否を判定したという⁴⁷⁾。

もともと「朱衣使者」は科挙の考官そのものを指すともいわれている⁴⁸⁾。いずれにせよ、科挙の合否に関わる神であるといえよう。一方で、朱衣神を

46) 魁星については、呂宗力・樂保群『中国民間諸神』（河北教育出版社 2001年）85～89頁の議論に詳しい。

47) 台北市文昌宮管理委員会編『台北市文昌宮』（台北市文昌宮管理委員会 2010年）14頁。

48) 前掲 李鎮岩『台湾的書院』48～49頁。



台北市文昌宮の朱衣神

朱子と混同して解釈する廟も存在しているが、これは明確な誤りである。

またこれとは別に、文昌帝君の脇侍は「天聾・地啞」と呼ばれている。これは要するに、試験の内容については厳密に秘さねばならないということから、こういった神が用いられているのであるとする⁴⁹⁾。

科挙のなくなった現代においても、文昌帝君や五文昌の神々の効能は変わらないといってよい。現在台湾の廟において、文昌帝君の祭祀されている所には、必ず合格祈願のための受験票のコピーが、うず高く積まれているのを目にすることができる。もっとも、これは孔子に関しても同様に、孔子廟もすっかり学問成就の祈願を行う場所となっている。これはあたかも、日本の天神・菅原道真が日本ではもっぱら大学受験や中学・高校受験のための神として扱われている現象と、ほぼ同じであろう。

15. 台北近辺の文昌宮と書院

至る所に廟や寺院が存在する台湾であるが、台北付近において文昌帝君を主神とする廟は、それほど多くない。ここでは、筆者が訪れた幾つかの廟を

49) 呂宗力・樂保群『中国民間諸神』84頁。

例に、文昌帝君信仰と廟と書院の関連について見ていきたい。

まず、台北市迪化街にある樹人書院である。この廟の正式な名称は「樹人書院文昌祠」である。このように書院と称するものの、現在では完全に文昌廟となっている。



台北樹人書院文昌祠

中には碑記があり、その記載によれば樹人書院は、もともとは清の道光年間に保安宮の中に設けられた学校であった。咸豊年間になり改めて「樹人書院」と称した。その後保安宮の中ではやがて手狭になったため、迪化街に遷された。また黄君名氏の指摘によれば、この時期より民営の書院が数多く建てられたが、樹人書院は挙人であった陳維英などの尽力によって設けられた⁵⁰⁾。廟自体は規模もそれほど大きくなく、また知名度もそれほどではない。

台北付近で最も知られている文昌帝君の廟は、中山区民生西路にある台北市文昌宮であろう。この廟の歴史は古いとはいえ、日本統治時代に小廟が建てられたものが、後に規模の大きな廟に改建された⁵¹⁾。

文昌宮は中山区の繁華街に近く、途絶えることなく参拝客が来ていた。祭祀されているのは、五文昌のうち、文昌帝君・魁星・朱衣神・関帝であった。呂祖はおらず、代わりに太歳星君が入っている。

50) 黄君名『台湾書院的功能性研究』（国立台南大学碩士論文 2010年）22頁。

51) 前掲 台北市文昌宮管理委員会編『台北市文昌宮』12頁。



台北市文昌宮

この廟については、全く廟としての機能のみであり、学校として扱われたことはない。ただ、学問の神として、やはり受験合格の祈願は盛んに行われていた。

台北の南に位置する板橋も、かつて経済的に発展した土地であった。こちらに大観義学と称される文昌帝君廟がある。

ここは福建漳州から移住してきた林氏一族が栄えた場所である。広大な敷地を持つ林氏花園がいまでも残されている。しかしこの地では漳州人と泉州人の争いが起こり、多くの死者が出た。その後林氏を中心に和解の動きが盛んになり、その象徴として建てられたのが、この大観義学である。大観義学はまた「大観書社」とも呼ばれ、この地域の有望な子弟に対し、費用を取らずに教育を施したことで知られている⁵²⁾。

この大観義学で祭祀の対象となっているのは、孔子と文昌帝君である。対になる形で祀られているのは珍しいかもしれない。またこの廟は、現在では大観幼稚園となっており、訪問したおりに、たくさんの児童が運動していた。ある意味では、現代においても教育機関として機能しているといえよう。ただ、そのためか、廟として参拝に訪れる人間はさほど多くなかったように見受けられた。

52) 前掲 李鎮岩『台湾的書院』78～80頁。



板橋大觀義学

また板橋の対岸に位置する新莊の文昌祠についても調査した。新莊は台北の西側にあるが、その経済的な発展は、台北の万華地区より早かったのである。

『淡水庁志』に「文昌祠、(略)一つは新莊街にあり、嘉慶十八年、県丞の曹汝霖が財を投じて建てたものである」⁵³⁾とあり、こちらは清の嘉慶十八(1813)年の建立である。文昌祠建立の経緯は樹人書院とよく似ており、もともと新莊の慈佑宮の中で学校が運営されていたものが独立したものであるという。現在では、新莊屈指の古廟として知られる一方で、合格祈願の廟として、多くの参拝客が訪れるものとなっている。



新莊文昌祠

53) 『淡水庁志』巻6。前掲のごとく台湾中央研究院・漢籍電子文献「台湾文献叢刊」(<http://hanji.sinica.edu.tw/>)の検索による。

文昌帝君信仰と書院と廟の関係は、やや複雑なものとなっている。このような傾向は、他の神々の信仰においてあまり見られない現象であると考ええる。

むしろ、たとえば関帝のように、ある時は寺院で奉じ、ある時は廟で奉じ、仏教でも道教でもこれを重視するといった神は存在する。ただ、文昌帝君の場合は、儒教と道教、それに民間信仰の相互影響があり、よりその性格が掴みにくいものとなっている。

よって文昌帝君の廟の性格も複雑にならざるを得ない。まず樹人書院のように、書院という名称でありながら、現在では完全に文昌帝君廟と扱われている所がある。一方で、当初から民間信仰の廟としての機能に限られた台北市文昌宮のような存在もある。大観義学のごとく、学校及び孔子廟・文昌帝君廟の双方の性格を併せ持ち、かつ現代においても幼稚園として教育機能を有している所もある。ただ、もともと民間において設立された学校であったという特色は、樹人書院・大観義学・新莊文昌祠のいずれにも共通するものである。

16. 移動する神々と文化交渉

これまで見た神々の多くは、福建や広東のある一定の地域に祀られていたものが、それを奉ずる人々が移住することによって、信仰が他地域に広まっていったものである。保生大帝・開漳聖王・広沢尊王は閩南より、九鯉湖仙・白馬三郎は閩東より、三山国王は潮州より、それぞれ台湾やシンガポールの地へと広まっていった。文昌帝君については、四川から中華全土の神へと発展し、それが福建から台湾・シンガポールへと信仰が伝わっていったものである。

ここで取りあげた多くの神々は、文昌帝君を除いては、中国大陸の他の地域にはほとんど信仰が伝播していかなかったものである。しかしながら、そのような地域の祭神がかえって台湾やシンガポールの地においては、文化交渉の結果、大きく信仰が発展することになった。地域に限定された信仰が、かえってアジア全体では広まるという、ある意味では、信仰の伝播における逆転現象が起こっているものである。

第二章 長崎・沖縄の渡来神と文化交渉

1. 長崎・沖縄における渡来神

江戸期においては、基本的に日中貿易は長崎一港に限定されるようになった。これについて、松浦章氏は次のように述べている¹⁾。

寛永期に徳川幕府が所謂「鎖国令」を施行すると、これまで九州を中心として日本各地に來航していた中国船は長崎一港のみへの來港に限定された。(略)康熙二十二(1683)年台湾の鄭氏が清朝に降ると、翌年清朝は「展海令」を發布した。この結果、長崎には大陸沿海地区とりわけ長江河口の江南地域からの貿易船の長崎來航が急増したのである。

この状況を背景に、長崎には渡來した華人たちのための寺院が作られた。興^{こう}福寺・福濟寺・崇福寺・聖福寺^{しょうふくじ}の四箇所^{ふくじ ふくさいじ そうふくじ}の寺院であり、これらは唐寺と称された。ここでは伝統的な仏菩薩の他に、媽祖や関帝をはじめとする、多くの中国の道教・民間信仰系の神々が祀られている。

また沖縄の那覇の旧久米村にも、道教・民間信仰系の渡來神が祀られている。ただ、それらの神々は、他の渡來神と共通している部分もあれば、異なる部分もある。本章ではこの点に関して、長崎と沖縄、それに來源となった福建の神々との比較を中心に検討を加えるものである。

2. 唐寺建設の背景

媽祖神と長崎唐寺の関係については、李猷璋氏が詳しく考察を行っている。

1) 松浦章『江戸時代唐船による日中文化交流』(思文閣出版 2007年) 11頁。

まず福濟寺（漳州寺）についてこう述べている²⁾。

漳州寺は、もと明商の漳泉人が海上の航行安穩を祈報すべき媽祖を祀るため、福建幫の集会所に置かれた祠堂から発達したものである。独立の媽祖祠廟となったのち、大明寺とも称せられたが、信仰の盛んとなるに随い、寛永五年に唐僧覚悔を招き、祠廟を拡新したとき福濟寺に改められた。



長崎興福寺山門

次に興福寺（南京寺）について、次のように述べている³⁾。

興福寺は元和の初、歐陽氏別荘にあった三江幫集会所の神祠から発達したもので、初は媽祖を主として祀っていた。元和六年頃には真円が入って世話し、間もなくそれを独立な祠堂らしく建立した。(略) 寛永九年、僧黙子（如定）が住持として迎えらるるに及び、初めて寺の基礎ができたのである。

さらに崇福寺（福州寺）については次のように述べている⁴⁾。

2) 李献璋『媽祖信仰の研究』（泰山文物社 1979年）536頁。

3) 前掲 李献璋『媽祖信仰の研究』542～543頁。

4) 前掲 李献璋『媽祖信仰の研究』552頁。

福州寺の建造物で、第一に検討すべきは媽祖堂の創建であろう。媽祖堂は普定・水月の在任中には建造されなかったもので、一步さきに来ていたのは確かである。福州寺そのものもともと媽祖祠堂から発達したものであるのを考えれば、真先に着手されて然るべきであったが、その創始・改建の経緯は全く分らない。



長崎崇福寺山門

すなわち、福濟寺（漳州寺）・興福寺（南京寺）・崇福寺（福州寺）のいずれもが、媽祖の祠堂を前身とするというものである。これらの唐寺の建てられた理由について、李氏の所論は次の通りである。

唐寺の起源と建立目的について（略）いずれも元和・寛永の頃、唐人に禁制のキリタン教徒がいるとの風評が伝えられたので、船主らが、自ら進んで邪宗門を信じていないことを証拠だてるために許可を申請して建立したとし、その後は、来航唐船の媽祖神像を必ず寺に持って来させて厳しく吟味した、と書いている。しかし（略）鎖国前のことで、在住唐人には影響を及ぼさず、唐人にもキリタン教徒がいるとの風評が伝えられるような事態は存在しなかった。（略）所謂寛永十九年の上諭が三唐寺に下されたのは、この間のこ

とであるが、それは唐寺の創建とは関係がない⁵⁾。

これについてはにわかには賛否が決しがたい面もある。ただ、媽祖堂が必ず先に立てられていたかどうかについては反論もある。例えば、宮田安氏は崇福寺媽祖堂の創建について、次のように述べている⁶⁾。

崇福寺は（略）寛永六（1629）年に僧超然が渡来し、寛永九（1632）年寺創立の官許を受け、寛永十二（1635）年始めて殿堂をおこしたとしている。この説を採れば、その成立が他の二寺と異なり、たとえ寺地は狭くとも、最初から一応の堂舎配置の平面計画は持っていたと考え得る。従って媽祖堂は、仏殿（あるいは法堂が先きであったかも知れないが）とともに最初から造られたものと考えたい。

これからすると、媽祖堂も仏殿と同時に造られたことになる。そもそも仏寺に媽祖を預けていた可能性も高い。筆者はこれについて、いま明確な意見を持たないが、記録に残る限りではこれらの唐寺は、元來媽祖廟であったとの記事は少なく、むしろ当初から寺院であったかのように書かれている。実際には現在でも寺院に媽祖を併祀することはごく自然に見られる現象であるので、寺院であるか、媽祖廟であるか、どちらが先になるかについては特に必然性があるわけではないと考える。

3. 唐寺に祭祀される諸神

『長崎市史・地誌編仏寺部』には、各寺院の仏・菩薩像に加え、媽祖や関帝などの神像に関する詳細な記録がある⁷⁾。これは第二次世界大戦前の記録であり、福濟寺が原爆により消失する以前の記録であるので、非常に重要である。

5) 前掲 李猷璋『媽祖信仰の研究』529～568頁。

6) 宮田安『長崎崇福寺論攷』（長崎文献社 1975年）342～343頁。

7) 長崎市役所編『長崎市史・地誌編仏寺部』下巻（清文堂出版 初版1938年・再版

以下その神像の部分のみを抜き出してみたい⁸⁾。

• 興福寺

天后聖母 媽祖堂 倚像 (略) 一体
同上侍女像 同 立像 (略) 二体
千里眼像 同 立像 (略) 一体
順風耳像 同 立像 (略) 一体
関帝像 同 倚像 (略) 一体
関平像 同 立像 (略) 一体
周倉像 同 立像 (略) 一体
三官大帝像 同 倚像 (略) 三体
同脇侍像 福祿善度 立像 (略) 一体
同脇侍像 作善降祥 立像 (略) 一体

• 福濟寺

媽祖像 青蓮堂 倚像 (略) 一体
同上侍女像 同 立像 (略) 二体
関帝像 同 倚像 (略) 一体
関平像 脇立 立像 (略) 一体
周倉像 脇立 立像 (略) 一体

• 崇福寺

天后聖母像 媽祖堂本尊 倚像 (略) 一体
侍女像 同脇立 立像 (略) 二体
侍者像 媽祖堂 立像 (略) 二体
天后聖母像 同 倚像 (略) 一体

1967年 発行)。

8) 前掲『長崎市史・地誌編仏寺部』下巻 207～208頁・下巻 304～305頁・下巻 436～437頁・下巻 572～573頁・下巻 418頁。

(略)

大道公像 媽祖堂 倚像 (略) 三体
 千里眼像 同 立像 (略) 一体
 順風耳像 同 立像 (略) 一体
 関帝像 護法堂本尊 倚像 (略) 一体
 関平像 脇立 立像 (略) 一体
 周倉像 脇立 立像 (略) 一体

• 聖福寺

関帝像 観音堂 倚像 (略) 一体
 関平像 同 立像 (略) 一体
 周倉像 同 立像 (略) 一体
 媽祖像 同 倚像 (略) 一体
 千里眼像 同 立像 (略) 一体
 順風耳像 同 立像 (略) 一体

このうち、福濟寺のものについては現在では見るできない。以下崇福寺と興福寺を中心に、現存しているものを比較してみたい。



崇福寺護法堂の関帝像

崇福寺の関帝・周倉・関平の像は現在においても護法堂に設置されている。

これは『長崎市史』の記録と一致する。



崇福寺媽祖堂の内部

崇福寺の媽祖堂であるが、こちらもほぼ『長崎市史』と一致するものの、幾つかの点で不明な点がある。

まず、中心に位置する媽祖と、前面の千里眼・順風耳に関しては記録通りである。向かって右側には三官大帝の像が三体ある。これについても問題はない。しかし左側の神像については、これを「三帝大帝」とする。三帝大帝とはほとんど典籍にも見えない名称であるので、三官大帝或いは他の神格との混同による誤認があるものと考ええる。

次に興福寺について見てみたい。



興福寺媽祖堂の内部

興福寺の媽祖堂については、ほぼ『長崎市史』の記録通りである。中心に媽祖と脇侍、前面に千里眼・順風耳、それに閩帝・閩平・周倉と、三官大帝の像がある。

なお崇福寺の媽祖堂については、次のような記載もある⁹⁾。

正面須弥壇（高六尺）上には海神天后聖母倚像（二体）侍女立像（二体）侍者像（二体）等がある。右壇には觀世音菩薩像（旧広徳院本尊）九鯉湖八仙像（水官とも云う）及び十二天将像がある。左壇には大道公像（土神にて三官とも云う）ありて、その前にもと曇華院本尊たりし釈迦如来及び脇立二尊の像が安置してある。

この記録には若干不明確な部分がある。まず九鯉湖仙を八仙と混同し、さらにこれを水官大帝であるともする。さらに大道公を三官大帝であり、また土地神であるとも称している。なお、九鯉湖仙については、第二部第一章において考察した。

また福建・台湾では大道公といえ、一般的には第二部第一章で扱った保生大帝のことを指す。ここでは大道公と三官大帝や土地公と同一視しているものの、しかしその根拠は不明である。なお興福寺では三官大帝は三尊の像として祀っており、おそらく天官・地官・水官の三官としてよいであろう。崇福寺の大道公も三体とすることは、やはり三官であると考えられる。土地公と地官はその性格から、大道公と土地公はその名称から混同されたものであろうか。李猷璋氏は福濟寺に祀られる大道公を「土神は漳泉地方に信仰されている大道公のことであろう」とする¹⁰⁾。すなわち保生大帝であると見なしている。元来は保生大帝も祀られていたとみなすべきであろうか。また李氏は同時に、ここに水仙王が祀られていることを示す。水仙王も、現在台湾において数は少ないが廟宇が存在する¹¹⁾。これも福建系の水神である。

9) 前掲『長崎市史・地誌編仏寺部』下巻418頁。

10) 前掲 李猷璋『媽祖信仰の研究』538頁

11) 鍾華操『台湾地区神明的由來』（台湾省文献委員會 1979年）248～253頁。

だとしても、崇福寺媽祖堂において三官大帝は存在しているので、「三帝大帝」とされている現在の神像のいくつかは、保生大帝か土地神、或いは水仙などの別個の神である可能性が高い。

4. 崇福寺の改建と媽祖堂

長崎の唐寺において、今でも媽祖堂が残っているのは、崇福寺と興福寺の二箇所である。そもそも、崇福寺の創建当初の構造は、現在残るものと異なっていたとされる。これらの祭神について考えるには、もはや唐寺のみで考えることは難しい。ここでは、涇洲島の媽祖廟や関連する地域を考慮に入れつつ、再検討してみたい。

崇福寺の現在の殿宇は、山門・大雄宝殿・鐘楼・護法堂・媽祖堂・開山堂などから成っている。その創建は諸書に寛永六（1629）年とされるが、宮田安氏によればその説は疑わしいという¹²⁾。

むしろ、開基僧超然が渡来したのが寛永六（1629）年で、寺創立の免許をうけたのは寛永九（1632）年、初めて殿堂をおこしたのは寛永十二（1635）年とする史料（崇福寺保存の崇福開創歴代住持宝事）の方が信憑性が高いように思われる。

現在の殿宇が、かなり早い時期より改建されていることについては、すでに山本輝雄氏による指摘がある¹³⁾。

また宮田安氏も『長崎崇福寺論攷』において古図や古記録を博搜して論じている¹⁴⁾。これらによれば、宝永年間以前の崇福寺の姿は、『聖寿山十二景図』

12) 前掲 宮田安『長崎崇福寺論攷』12頁。

13) 山本輝雄「唐寺・崇福寺が禅宗寺院として確立する時期についての一考察—三塔の伽藍に占める地位をめぐって—」（『日本建築学会九州支部研究報告』第41号 2002年）574～576頁。なお該当論文は、国立情報学研究所 CiNii (<http://ci.nii.ac.jp/>)からのダウンロードによる。

14) 前掲 宮田安『長崎崇福寺論攷』3～10頁。

及び『宝永四年・長崎寺社帳・町方郷方』から復元するより他はないとのことである。宮田氏と山本氏の整理するところによれば、かつての崇福寺の殿宇は、次のような建物で構成されていた¹⁵⁾。

大殿・天王殿・禅堂・鐘楼・庫裏・唐門・媽祖堂・伝法堂・祖師堂・
関帝堂・祠堂・書院・方丈・五帝堂・山門・経堂

現在の崇福寺の護法堂も一応、天王堂・関帝堂などに分けることができる。宮田安氏によれば、現在の護法堂の観音像は、もとは別の場所にあった¹⁶⁾。

このお堂は向って右が関羽をまつる関帝堂で、向って左が韋駄天をまつる天王殿である。まんなかの観音はもと禅堂に祀られていたもので、現在の祠堂のところにあった開山堂が腐朽し、隣りの禅堂を開山堂にしたとき、禅堂の観音がここに移ったのであった。

いまの護法堂には、関帝・関平・周倉・韋駄天・観音などが並ぶ形で祀られている。しかしこれらは本来、関帝・関平・周倉は関帝堂に、韋駄天は天王殿にあったものと考えられる。つまり、崇福寺の像や建物については、創建当初よりかなり構成が変化しており、本来の役割が不明確になっているものが多々存在するのである。

5. 五帝堂について

ここで問題になるのは、記録によくその名が見える「五帝堂」である。現在、この五帝を祀った殿はなく、また五帝神の像が何処にあるかも不明確である。一つ可能性として考えられるのは、護法堂の韋駄天の脇にある幾つかの像である。

15) 前掲 宮田安『長崎崇福寺論攷』312頁、及び前掲 山本輝雄「唐寺・崇福寺が禪宗寺院として確立する時期についての一考察」574頁、一部節略。

16) 前掲 宮田安『長崎崇福寺論攷』309頁。



崇福寺護法堂の韋駄天周囲

またもう一つ、可能性として考えられるのが、「三帝大帝」の像である。現在、崇福寺の媽祖堂には向かって右に三官大帝、左に三帝大帝という神が祀られているが、この「三帝大帝」という名称はやや怪しい。

三官大帝は、天官・地官・水官の三官を祀ったもので、これについては現在でも台湾など各地に廟が見られる。しかし一方で、先にもふれた通り「三帝大帝」という称はあまり見ない。或いは三官大帝の称号に引きずられたものではないだろうか。本来は「五大帝」であったものが誤って伝えられたものではないかと思われる。興福寺の媽祖堂にも三官大帝は祀られているが、こちらは伝統を反映していると考えられる。

実は「五帝神」とは、福建の福州から莆田・仙遊一帯において広く祭祀さ



福建仙遊の五帝廟（集賢廟）

れる神である。現在でもこの地域においては「五帝廟」が各所に存在する。この神の性格は閩南における王爺に近い。

注意すべきは、媽祖信仰の「中心」とも言える湄洲島において五帝廟が存在することであろう。



湄洲島の媽祖廟に附設する五帝廟

おそらく、長崎の五帝堂とは、湄洲島の媽祖廟の五帝廟と同じ性格を持つものと思われる。またこの状況は「福州寺」と呼ばれた崇福寺が、福州一帯の信仰である五帝信仰を取り込んでいるということも示している。

さてそれでは五帝というのはどういった神なのであろうか。実は、この点が現在の福州一帯の諸廟でも不明確になっている。

まず湄洲島の五帝廟には、五帝神が祀られているのであるが、この五帝については、その由来が甚だ曖昧であるとしか言えない状態であった。碑文を見ても、五帝神の正体は不明である。廟も像も比較的新しく作られたもので、これもあまり参考にはならなかった。

「五帝」という名称を聴けば、まず想起するのは『史記』五帝本紀に記載される聖王としての五帝であろう。すなわち「黄帝・顓頊・帝嚳・帝堯・帝舜」である。もっとも、『史記』以外の資料を見るに、五帝をどの帝王に当てるかは文献によってかなり異なる。伏羲や神農を含む場合もある。これらの五帝を祀る習慣は、士大夫層であればあり得るが、民間信仰ではそれほどなかったと考えられるものである。



湄洲島五帝廟の五帝像

これとは別に、道教では「五方五帝」という呼称がよく使われる。すなわち「東方青帝・南方赤帝・中央黄帝・西方白帝・北方黒帝」の五位の神である。この五方の神であれば、民間で祭祀されていてもそれほど違和感はない。湄洲島の五帝廟は、この五方五帝を意識しているようであった。

しかし、おそらく五帝神はこれらとは別系統の神であると考えられる。重要なのは、五帝神が閩南の王爺と同じく、瘟神の性格を有することである。瘟神といえ、まず想起されるのは、『三教搜神大全』「五瘟使者」に見える五瘟の神である¹⁷⁾。

春瘟 張元伯

夏瘟 劉元達

秋瘟 趙公明

冬瘟 鍾仕貴

総管中瘟 史文業

これらの神については、他の神との混同が早くから行われている。すなわち、五通神・五頭大帝・五龍神などの神と習合が行われ、福州との関連からか、

17) 『絵図三教源流搜神大全』(上海古籍出版社 1990年) 157頁。

五福大帝との称もある。また五方五帝と混同しやすい面もあった。

福清の石竹山道院においては、五顯大帝と五帝との習合が見られ、五帝神と五顯華光大帝を共に祀っていた。



福清石竹山道院の五顯宮

福州・福清と同じく、閩東の信仰文化圏にあり、また古くからの信仰をよく残している馬祖諸島においては、華光大帝の廟に五福大帝が併祀されていた。

思うに五帝とは、五瘟神か五顯神、或いはその習合であったものが、五福大帝となった可能性が高いのではないだろうか。また崇福寺に五帝堂があったのは、これらの福州一帯における五帝信仰を反映したものであると考えられる。とはいえ、これらについては閩東地区の信仰についてさらに調査を重ねる必要がある。

崇福寺媽祖堂に祀られる神については、現在は「三帝大帝」と「三官大帝」とされているが、資料によっては水官大帝・大道公・九鯉湖仙などとも書かれ、いまだに比定が難しいものとなっている。

九鯉湖仙とは、第二部第一章で分析した通り、これも福州から莆田一帯にかけて広く祭祀される神である。その信仰の中心となるのが、莆田の西に位置する仙游にある九鯉湖である。かつてここで何氏の九人の兄弟が仙人となったという伝承があった。福州においても、九仙観などの大きな道観があり、この九鯉湖仙を祀る。

しかし、現在九鯉湖においては、九仙を祀った廟は「九鯉湖寺」という寺院になり、僧侶が祭祀を行っていた。しかし別殿では玉皇大帝を祀る玉皇楼があり、おそらくかつては道観であったと考えられる。

九鯉湖仙が崇福寺で祭祀されたかどうか、いまだに不明な点が多い。そもそも、記録上は「九鯉湖八仙」となっている。九鯉湖の廟の下部の水晶宮には八仙が「九鯉湖八仙」として祭祀されており、この記載にも一定の信憑性がある。但し、崇福寺には八仙らしい像は現在見あたらない。

6. 福濟寺と興福寺の祭神

崇福寺においては、以上見てきたように五帝や九鯉湖仙といった、閩東の信仰の強い影響があったことが看取できる。それでは、同じ唐寺の福濟寺と興福寺においてはどうかであろうか。

「漳州寺」との称があった福濟寺においては、おそらくもっと閩南地域の信仰の影響が強かったと考えられる。ただ、現在はその殿宇は全く残っていないので、幾つかの記録より推測するしかない。

崇福寺において大道公が信仰されていたという形跡があることは判明しているが、もしこの大道公が保生大帝を指すならば、むしろ福濟寺で祭祀されていた可能性が高い。とはいえ、莆田にも保生大帝を祀った廟は存在することから、崇福寺に保生大帝があっても不自然とまでは言えない。

福濟寺には、むしろ水仙王が祀られていたということが、その地域性を表しているかもしれない¹⁸⁾。

興福寺の媽祖堂においては、中心に媽祖と千里眼・順風耳を祀り、向かって右に閩帝があり、向かって左には三官大帝がある。媽祖堂も寛文年間に火災を経ており、おそらくは創建当初のままではないと考えられるものの、その祭祀の形式については、古い形を残すものと推察される。

唐寺においては、ほぼ全てにわたって媽祖と閩帝の信仰は共通するものとなっている。この二つの神の信仰については、福州でも漳州でも泉州でも共

18) 前掲 李猷璋『媽祖信仰の研究』538頁。

通しているし、領域を広東に広げてもそれは変わらない。ある意味では、南中国に普遍的なものだからである。

問題になるのは三官大帝である。三官大帝の信仰は、道教の三官信仰が元になっており、普遍的な信仰と言える。しかし、閩南地域においてはやや偏った印象がある。

実のところ、現在台湾で多く見られる三官大帝廟は、三山国王廟などと共に客家人が在住していた地域によく見られるものである¹⁹⁾。

興福寺は、一名を「南京寺」とするが、この称は漠然と江南を指すものであり、ここに来る商人たちの出身地が福建よりは北の江蘇・浙江などの地域であったことを示すものである。三官大帝の信仰は閩南の他の地域にも見られるものなので、簡単に判断はできないが、或いは江南地域ならではの特色を示すものなのかもしれない。

長崎の唐寺の媽祖堂は、いままでは漠然と「中国南方」の信仰を反映しただけのものと考えられてきた。しかし、特にその創建当初においては、崇福寺は閩東系、福濟寺は閩南系、興福寺には江南系のそれぞれの地域信仰が反映していたのではないかと考えられるのである。

7. 那覇旧久米村の廟

かつて琉球の那覇近辺には、媽祖廟をはじめとして、幾つかの中国の神々の廟が存在していた。特に有名であったのが、上天妃宮・下天妃宮という二つの媽祖廟である。これらについては、『台湾文献叢刊』に収録する『中山伝信録』に記載がある²⁰⁾。

19) 黄子堯『台湾客家与三山国王信仰』（愛華出版社 2005年）21頁。

20) ここでは、台湾中央研究院漢籍電子文獻 (<http://hanji.sinica.edu.tw/>) の『台湾文獻叢刊』に収録する『中山伝信録』を用いた。

原文：琉球天妃宮有二、一在那覇、曰「下天妃宮」天使館之東、門南向。前広数十畝、有方沼池。宮門前、石神二。入門甬道、至神堂三十歩許。堂内有崇禎六年冊使杜三策、楊掄「慈航普度」匾、順治六年招撫司謝必振「普濟万靈」匾、康熙二年（癸卯）冊使張礼、王垓「普濟群生」匾、大門上書「靈応普濟神祠」、則万曆三十四年冊使夏子陽、王士禎所立也。（略）有鐘一架、景泰丁丑国王鑄施。上天妃宮、在久米村。夏給

琉球の天妃宮は二箇所ある。ひとつは那覇にあり「下天妃宮」という。天使館の東にあり、門は南に向いている。廟の前は広さが数十畝ばかりで、沼池がある。宮門の前には石の神像が二つある。門を入ると参道になっており、神堂までは三十歩ほどである。堂内には崇禎六年冊使の杜三策・楊掄の「慈航普度」と書した扁額、順治六年招撫司の謝必振の「普濟万靈」の扁額、康熙二年癸卯冊使の張礼・王垓の「普濟群生」の扁額がある。大門には上書して「靈応普濟神祠」と書かれている。これは万曆三十四年冊使の夏子陽・王士禎の立てたものである。(略) 鐘がひとつあり、これは景泰丁丑年に国王が鑄させて納めたものである。上天妃宮は、久米村にある。夏子陽の『使録』によれば、この廟は嘉靖年間に中冊使の郭汝霖の建てたものである。しかし廟には碑文がなく、そのことは確認できない。廟は曲巷の中にあり、門は南を向き、神堂は東向きである。門のところには石の神像が二つある。(略) 真ん中には天妃の神堂があり、右には閔帝神堂があり、左は僧坊となっている。階下には鐘がある。大門の左にまた神堂があり、龍神を祀っている。天妃堂の中には、崇禎六年冊使の杜三策・楊掄の「徳配玄穹」、康熙三年癸卯冊使張学礼・王垓の「生天福靈」、二十二年冊使汪楫の「朝宗永頼」という三つの扁額がある。

ここでは二つの媽祖廟が紹介されている。那覇の下天妃宮は、冊封使を迎える宿舎である天使館の近くにあったことがこれにより判明する。そして久米村には上天妃宮があった。明の嘉靖年間に建てられたとされるが、碑文などがなく不明確であること、また閔帝と龍王とが併祀されていたことなどが分

諫子陽「使録」云、此為嘉靖中冊使郭給事汝霖所建、地無碑記可証。宮在曲巷中、門南向、神堂東向。門旁、亦有石神二。(略) 正中为天妃神堂、右一楹為閔帝神堂、左為僧寮。階下、鐘一所。大門左有神堂、上饗供龍神。天妃堂内、有崇禎六年冊使杜三策、楊掄立「徳配玄穹」、康熙三年癸卯冊使張学礼、王垓「生天福靈」、二十二年冊使汪楫「朝宗永頼」三匾。

かる。

原田禹雄氏は『中山伝信録』の訳注作業において、この段に注を付けて以下のように述べている²¹⁾。

那覇市久米一丁目の天妃小学校がその跡地である。宣徳から正統年間のあいだに建立されたといわれる。明治二十二年に天妃小学校の敷地にされ、この地の天妃宮・龍王殿・関帝廟は、波上の天尊廟へ移された。

現在、那覇市若狭にある至聖廟は、むしろ孔子廟を主体とするものであり、それに媽祖廟・天尊廟が附設される形となっている。これは1975年に再建されたものである²²⁾。



那覇市若狭の至聖廟門（久米崇聖会）

このように幾つかの資料から、ここにはもともと天尊廟があったところに、孔子・媽祖・関帝・龍王などの他廟の神々を移してきたものであることが判明する。実はこのようなことは他の寺廟でもよく行われる。例えば台湾台北の龍山寺は、もともと観音菩薩を主尊とし、媽祖や関帝や水仙王など多くの

21) 原田禹雄『中山伝信録・新訳注版』（榕樹書林 1999年）116頁。

22) 「至聖廟」サイトの「施設」（<http://kumesouseikai.jp/shisetsu/index.html>）の説明による。

神々が併祀されている。しかし、これらの神々の幾つかは、付近の廟宇が廃された際に龍山寺に移されたものであって、もともと祀られていたものではない。



至聖廟内の天尊廟

一方で、その天尊廟については『琉球国志略』などに記載がある²³⁾。

雷神廟は、那覇の護国寺の前にある。雷声普化天尊を祀ったもので、そのため俗に天尊廟と呼ばれている。『汪録』には、この廟は永楽年間に貢使が京師から戻った時に塑像を持ち来たったものであるという。崇禎年間の末に、王尚質がこの像を新しいものに変えた。(略)『旧録』には「三清殿」とあるが、今この称はない。『徐録』には「玉皇を祀る」とあるが、誤りである。左右に絹の旛が二つ掲げられているが、そこに見えるのは雷神の号である。『張録』には、殿の前に二つの松があり、太さは数囲、高さ二十余丈とするが、今はない。

23) 前掲 台湾中央研究院漢籍電子文献『台湾文献叢刊』所収『琉球国志略』巻七による。

原文：雷神廟、在那覇護国寺前。祀雷声普化天尊、故俗呼天尊廟。『汪録』云、永楽中、貢使自京師塑像歸。崇禎末、王尚質新之。(略)『旧録』作三清殿、今無此称。『徐録』云、供玉皇、誤。左右懸絹旛二、実書雷神号也。『張録』云、殿前二松、大数围、高二十余丈、今無。殿前百步有方池、畝許。池下新栽松、近百余株。中楹、張学礼題「蒼生司命」匾。

殿前百歩くらいに四角い池があり、一畝ほどの大きさである。池の下手には新たに松が植えられており、百余株ほどである。中の柱には、張学礼の書した「蒼生司命」の扁額がある。

現在的那覇市若狭の地では、海側から波之上宮、護国寺、そして至聖廟が並ぶ形となっている。この記載にある「護国寺の前」というのがそれに当たると考えられる。この位置関係は現在においても大差ないように思える。

さて天尊廟はまた雷神廟とも呼ばれていたようだが、どうも三清や玉皇大帝の廟とも認識されやすかったのか、幾つかの記録には異なった記載が見られる。明の永楽年間の建とも伝えられるが、これについてはなんとも言い難い。ただ崇禎末という記載はそれなりの信憑性は持っているのではないだろうか。

ここで明確に述べられているように、天尊廟では雷声普化天尊が祀られている。普化天尊は雷部の主神として著名な存在ではあるが、他廟で祀られているのを見る機会は少ない。なお、これらの廟における祭神については、窪徳忠氏がすでに論考を加えられ、詳しく論じており、それに付け加えるべきことは少ない²⁴⁾。ただ、長崎や他地域との廟との比較については、若干の検討すべき課題が残っていると思われるため、以下ではその点について検討してみたい。

8. 天尊廟の祭神について

ここでは媽祖廟と天尊廟で祀られる神を概観してみたい。まず媽祖と関帝についてである。

この両神は、中国大陸・台湾を問わずに非常に広くの範囲で祀られる神である。中国に行けば関帝はどこでも祀られている神で、関帝廟は全国に遍く存在する。媽祖については、中国北方ではやや弱く、主に南方の海岸沿いに

24) 窪徳忠『沖縄の習俗と信仰』（窪徳忠著作集4）第一書房 1997年）177～240頁の諸分析を参照。

廟が集中しているが、南中国一帯では最も有名な神の一つである。日本でも横浜に関帝廟と媽祖廟があることから分かるように、清代以降は中国の神信仰を代表する神だと言ってよい。



那覇至聖廟の関帝廟

琉球の地理的条件を考えれば、航海神として著名な媽祖を祀るのは、ごく自然なことだと思われる。また貿易商であれば、財神である関帝を重視したことは想像に難くない。

現在の至聖廟では、媽祖廟は媽祖を中心とし、天尊廟は普化天尊を主体に、関帝は併祀する形を取るが、これはまた見ることの少ないものである。

長崎の唐寺のうち、崇福寺と興福寺の二寺には媽祖堂があり、そこで媽祖神を祀っている。また崇福寺の護法堂では、関帝・関平・周倉という、最も普遍的な組み合わせが見られる。長崎で媽祖を祀るのは、当然ながら清代に渡来した中国商人によるものであり、これについては、久米村で媽祖を祀るのと全く軌を一にするものと思われる。

ただ、一般に清代の媽祖が「天后」の称を持ち、その廟も天后廟と呼ばれることが多いのに対し、沖縄での称は「天妃」である。すなわちこれは明代の称号を反映するものと考えられる。

鎌倉芳太郎氏の『沖縄文化の遺宝』は、戦前に焼失する以前の天尊廟と、その中の神の姿をいまに伝える非常に貴重なものであるが、その中に収録される天妃の像は、他で多く見られる天后の像とやや異なる趣を有してい



那覇至聖廟の媽祖廟

る²⁵⁾。

一方で、第一部第二章で扱った宇治の萬福寺などに見られる華光神については、天尊廟でも媽祖廟でも祀られた気配が見えない。次に普化天尊について見てみたい。



天尊廟内部

天尊とは、道教の最上位に位置する神の称号であり、元始天尊や靈宝天尊、さらに救苦天尊などの神がある。しかし久米村に祀られる天尊は、普化天尊という雷を司る神である。この神は正式には「九天応元雷声普化天尊」と称する。この廟の主神は普化天尊であり、脇侍としては関帝と龍王を祀る。

25) 鎌倉芳太郎『沖縄文化の遺宝』（岩波書店 1982年）写真編による。

現在この天尊を単独で祭祀する廟は、あまり多くはない。関帝廟はそれこそ山のように存在するが、普化天尊を主とする場合はほとんどないと言ってよい。ただ、道観においては「雷祖殿」に普化天尊を祀るところは多い。例えば蘇州玄妙観がそうであるし、上海白雲観も、その前身は雷祖殿といった。

普化天尊の形象はかなり特殊である。一般に知られているものは、黒い麒麟に乗り、三眼を持ち、鞭を振り上げ、甲冑を着けて雷部の神々を従える姿であろう。普化天尊は『封神演義』の聞仲と同一視されることから、聞仲として祀るところも多く、この姿がよく知られているものと考えられる。



甲冑姿の普化天尊と雷部諸神²⁶⁾

しかし一方で文官風の姿の普化天尊もよく見られるのであり、そこでは通常の衣冠を着けた二眼の姿で普化天尊が表されている。実際のところ、関帝にしても華光神にしても、甲冑姿のものと、文官風のものが併存しているので、いずれが正しいということはない。

26) 『道教神仙画集』華夏出版社 1995年 75頁。



上海白雲觀に蔵する普化天尊像

鎌倉芳太郎氏の残した写真には、焼失する以前の天尊像の姿も含まれているが、この普化天尊は、特に甲冑は着けておらず、また鞭も持っていない。三眼でもなく、一般の文官風の普化天尊像である。しかし、その前に座する騎獣は紛れもなく麒麟である。おそらく、ここで普化天尊としての意識がかなり強く打ち出されているものと思われる。ただ、現在天尊廟で祀られている像については、やや普化天尊としての特色が見えにくい面があるかもしれない。現在の像を玉皇大帝、或いは東華帝君と称しても、違和感がないほどである。さらに天尊廟には、龍王も併祀されている。



那覇天尊廟に併祀される龍王

龍王とは、おそらく四海龍王を指すものであろう。鎌倉芳太郎氏の紹介によれば、もと天尊廟には四体の龍王像があった。元来は東海龍王・南海龍王・西海龍王・北海龍王のそれぞれの像が祀られていたと考えられる。

現在、海神としての機能は媽祖の下と考えられているため、四海龍王は媽祖廟に併祀されることが多くなっている。しかし、本来は風雨や雷電も司る役割があるため、普化天尊とも結びつきが深い神である。その点では、現在の天尊廟に普化天尊と龍王が共に祀られることは意義があると考えられる。ただいまは龍王が一体だけであるので、東海龍王が一つだけ祀られているような印象がある。

これらの天尊廟で祀られる、媽祖と閩帝については、長崎の唐寺でも祭祀されており、また横浜に両神の廟があることから、明から清代の渡来神の傾向に合致するものであると考えられる。

しかし一方で、普化天尊と龍王については、長崎をはじめとして類似の例がほとんどないと言ってよいほどである。ここに琉球における渡来神の特色が現れているのではないだろうか。

ここでは、なぜ普化天尊と龍王なのかという点を考えてみたい。

そもそも、普化天尊は雷部の神として著名な存在である。その主な機能は、邪神を打ち負かすこと、すなわち驅邪の神であること、そしてもう一つは、風雨や雷電を司ると考えられていることである。

実際に降雨を祈る時には、琉球王自らが祈願を行う場合もあるとされている²⁷⁾。

王は国中の山川を社壇において祀る。十月の種まきに当たって、龍神像を迎えて升龍舟を行い、壇を設けて祭祀を行う。さらに豊見城

27) 前掲 台湾中央研究院漢籍電子文獻『台湾文獻叢刊』所収『琉球入学見聞録』による。

原文：王祭国中山川、於社壇。十月下種、迎龍神像升龍舟、設壇祭。祈再於豊見城之雨壇、又令官祈雨於首里崎山東苑内之零壇。旱甚、各寺令僧祈祷、王親詣躬禱。又有天尊廟（即雷神廟）、亦祈雨之所。五、六月收穫後、令各地方蠟祭。

の雨壇においても祈祷する。また官に命じて首里崎山東の苑内の零壇において雨乞いを行わせる。早魃がひどい時は、各寺院に命じて僧侶に祈祷させ、また王みずから祈祷する。また天尊廟（すなわち雷神廟）があり、これも祈雨するところである。五、六月の収穫の後には、各地方に命じて蠟祭を行わせる。

「零」とはすなわち雨を祈る祭りのことである。現在でもそうだが、沖縄では早になるとその被害が大きい。風雨が順調であるためには、普化天尊や龍王の力に頼る必要があり、そのためにこれらの神が特に重視されたのではないかと推察される。

しかも、これはおそらく明王朝の伝統に倣ったものと考えられる。すなわち『明史』礼志には次のような記載がある²⁸⁾。

雷声普化天尊は、道家においては総司五雷となす。六月二十四日は天尊示現の日であり、この日には官を顕靈宮に派遣して祭祀を行わせる。

普化天尊は、まさに風雨が順なることを願う役割を担わされていた。この明王朝の考え方がかなり琉球へ影響を与えていることはあり得ることであろう。

清王朝においても祈雨の祭りは行われたが、社稷や太歳の壇、或いは北京郊外の黒龍潭が祭祀の場として使用されているようである²⁹⁾。黒龍潭は龍王廟があったため、龍王が引き続き降雨の任に当たっていることが推察されるが、一方で普化天尊についての記載はほとんど見えない。これは清の王室が道教信仰に対してやや冷淡であったことも影響しているであろう³⁰⁾。道教の

28) 前掲 台湾中央研究院漢籍電子文獻『二十五史』所収『明史』による。

原文：雷声普化天尊者、道家以為総司五雷、又以六月二十四日為天尊示現之日、故歳以是日遣官詣顕靈宮致祭。

29) 前掲 台湾中央研究院漢籍電子文獻『二十五史』所収『清史稿』の検索による。

30) このことについては、秋月観映「道教史」（福井康順他編『道教1』平河出版社

神として重要であった普化天尊は、逆にそのことが災いして軽視された可能性が高い。

この天尊廟の存在自体が、明王朝からの強い影響を物語るものかもしれない。これにより、日本の他の地域で普化天尊が祀られることがほとんどなく、琉球にこの廟があることの特殊性が理解されるであろう。

このように那覇の久米村に祭祀される神々の特色を検討したが、媽祖・関帝といった神々については、長崎や他の地域にも祀られるものであり、琉球でもその傾向に沿って祀られたものであることが推察される。しかし、普化天尊と龍王については、他地域ではあまり祭祀が見られぬものであり、琉球における特殊性を感じさせるものとなっている。

9. 渡来神と文化交渉

長崎と沖縄の華人系の渡来神を比較した場合、媽祖や関帝といった中国においても一般的である神の祭祀は共通するものである。しかし他の祭神について子細に見てみると、長崎では福建系の神々が多く存在し、その一部は現在では祭祀が不明確になっている現状が判明した。また那覇の祭神を見た場合、普化天尊と龍王という祈雨に関連した神が重視される状況は興味深い。

長崎にしても沖縄にしても、その渡来神の淵源はおそらく同じ中国南方、特に福建であると考えられる。しかしながら、文化交渉が行われた結果により、その祭神には異なる傾向が見られるようになったのである。