慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	台湾の地方祭祀にみる民俗的健康観 : 小琉球における王爺の迎王祭典の事例から
Sub Title	Taiwanese folk health in the case of Wangye festival in Xiaoliuqiu
Author	藤野, 陽平(Fujino, Yohei)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2004
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 : 人間と社会の探究 (Studies in sociology, psychology and education : inquiries into humans and societies). No.58 (2004.) ,p.47- 58
JaLC DOI	
Abstract	Since the concept of health was spread all over the world in the meaning of antonym of sickness, the society of anthropology has given a main place to "sicknesses", not to "health". However, before the concept of health comes into a local society, there must have been synonyms for it. So in this study the author uses "pingan (平安) ("peace" in Taiwanese) as the keyword and takes the case of Wangye festival (迎王祭典). Wangye festival has a structure which is composed of greeting Wangye (王爺), brushing off wicked things and seeing Wangye off. By analyzing and explaining the participants' actions in the festival using the knowledge of folklore and anthropology. I interpret the meaning of pingan. After all, I reach the conclusion that pingan has some layers and each person add their own pingan over the base of pingan, which is health.
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000058-0047

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

台湾の地方祭祀にみる民俗的健康観

——小琉球における王爺の迎王祭典の事例から——

Taiwanese Folk Health in the case of Wangye Festival in Xiaoliuqiu

藤　野　陽　平*
Yohei Fujino

Since the concept of health was spread all over the world in the meaning of antonym of sickness, the society of anthropology has given a main place to "sicknesses", not to "health." However, before the concept of health comes into a local society, there must have been synonyms for it. So in this study the author uses「pingan (平安) ("peace" in Taiwanese)」as the keyword and takes the case of Wangye festival (迎王祭典). Wangye festival has a structure which is composed of greeting Wangye (王爺), brushing off wicked things and seeing Wangye off. By analyzing and explaining the participants' actions in the festival using the knowledge of folklore and anthropology, I interpret the meaning of pingan. After all, I reach the conclusion that pingan has some layers and each person add their own pingan over the base of pingan, which is health.

はじめに

台湾で広く祀られている王爺という神がある。疫病をもたらす神霊の代表格であり，儀礼では人々が健康であるようにという願いが託される。本論文は2003年10月に行われた小琉球での3年に一度の王爺の大祭を通じて人々の民俗的健康観について考察する。人類学では健康の研究は主に医療人類学の研究対象である。フォスターとアンダーソンは医療人類学を「健康と病気に関した正統的な人類学的活動」[フォスター & アンダーソン 1987: 21] と位置づけている。しかし，実際には病いを扱うのみで健康を扱うことは少なかった。そもそも健康 (health) とはデカルト的心身二元論に基礎を置く生物医学に由来する概念で，「病いのない状態」や「身体に異常がない状態」とされていた [Beinfield & Korngold 1998]。つまり病いに対立する二分法によって「〜でない」ということによって定義されているのである。健康観には1946年にWHOが世界保健憲章の中で健康を「肉体的・精神的・社会的に良好な状態をいい，ただ単に病気や虚弱がないということではない」と定義したことの影響が大きい。この言説には生物科学の単なる二分法を乗り越える含意があるが，健康の概念が拡大しただけで，むしろユートピア的な健康を追い求め続けることで皮肉にも健康が手に入らないものとなるというような批判 [デュポ

* 慶應義塾大学大学院社会学研究科博士課程（文化人類学）

ス 1983] もある[1]。そのような健康観は近代化の過程で生物医学以外の医療活動・医療知識を「野蛮」・「未開」なものとしてイデオロギー的に排除していく過程で確立されてきた［ポーター 1993]。その結果として「患者をものとしか見ない，患者の病いを個性を持った人格との関係で見ない」［山口 1990: 35] というような医療観を定着させる結果となった。

人類学での健康の扱われ方を概観しておくと，例えば中沢新一は「健康とはさまざまな秩序（中略）において生の『経済』が保たれている状態」［中沢 1983] とし，構造主義的に健康を定義した。また，マッケロイ & タウンゼントは生態学的人類学の観点から健康と病いの問題を扱い，病気またはストレスを「物理的あるいは無生物的環境，生物的環境，文化的環境のバランスの乱れであり，本質的に生態系のバランスの乱れに関連したさまざまな要因の連鎖の結果と，健康を病気と互いに影響しあっている物理的，生物的，文化的な系の一部」［マッケロイ & タウンゼント 1995: 21-23] と定義して均衡概念を重視する。一方社会人類学の立場から伊藤亜人は「健康は普段は意識されないゼロの状態・正常な行動様式」［伊藤 1985] と定義した。民俗学の宮家準は日本人の一般的な健康を「食欲があり，通じがよく，熟睡でき，精神的にも安定し，気力に満ちた充実した生活が営める状態」とし，「健康が心身の正常な状態であるのに対して，病気は心身の異常な状態である」［宮家 1992: 102-104] と病気の反対の状態として健康を捉えている。波平恵美子は健康という言葉は近代概念でそれ以前は「健やか」，「息災」が使われていたが，健康とは病いの症状がないこととしている［波平 1994: 167-172]。池田光穂はホンジュラスのドローレスでは「健康とは何か，という問に対する返事のほとんどが病気がない，というものであった。」という現地の人間が持つ健康概念を考察している［池田 2001: 254-278]。

このように人類学者は健康を「バランスが保たれている状態」や「病いがないこと」等のように「均衡状態」や「否定的言辞」として理解している[2]。言い換えれば健康それ自体の意味内容を積極的に問うことはなかった。これでは生物科学的健康観の枠内にあって，議論の退行と言わざるをえない。また病いは社会文化的に異なることを明らかにしてきた人類学者が健康を一律に考えるのは矛盾している。むしろ民俗的な意味のつながりの中で彼らの健康観を解きほぐすことで単に「病がない状態」を批判的に考察して WHO の定義とも異なる健康観を提示すべきであろう。このような視点は当初の医療人類学が病気を文化的な病い (illness) と生物医学的な疾病 (disease) に分類し前者を研究対象として発展した経緯と同じアプローチである[3]。つまり，生物医学的な定義による健康では文化人類学の研究対象となりえなかったが，民俗的文脈の中に位置づけられた健康ならば研究対象足ると考えられる。

そこで健康という近代の概念にあたる台湾の漢人社会での概念とは何かと考えたときにふさわしい概念が「平安（ピンアン）[4]」である。「平安」とは台湾漢人社会の宗教世界で求められている状態であるという指摘は既になされている［渡邊 1990: 26-28]。しかし，「平安」の意味内容を確認する作業はない。これは中国

---

1 この定義にそれぞれのダイナミックな状態を表すために「スピリチュアル」の語を入れようという議論が起こってきているが，それはさらに健康をユートピア化させてしまうか，逆に医療の適用領域内部を多元化させすぎてしまう危険性が指摘されている［池田 2002]。

2 「否定的言辞」に比べて「均衡状態」は評価できるが，一般的定義のみでそれぞれの文化・社会的コンテキストのなかで独自の健康観を提示していないという部分には問題が残っている。

3 現在では疾病も文化的な病いの一部分であるという考え方［佐藤 1988] が中心になり，筆者もその考えに同意するが，当初の医療人類学がこの視点に基づいて発展したことは紛れもない事実である。

4 台湾漢人社会では主に国語と呼ばれる北京語と台語と呼ばれる閩南語が使われているが，本稿においてのルビは国語に基づいて標記した。また本稿では日本語では平安，中国語では「平安」と標記することとする。

語の「平安(ping-an)」を，日本語の平安（へいあん）として暗黙のうちに理解されてきたためではないだろうか。日本語と中国語との間に似たような意味があることは否めないが同じではない。むしろその違いに大きな問題が隠されていることに意識的であるべきであろう。

本稿は平安の意味内容を現地の側の視点から解釈する試みである。最初に文献上から「平安」とはどのように考えられているかをみていくと『現代漢語詞典』(1996年，中国科学院語言研究所詞典編輯室辞書）には「事故がなく，危険がなく，平穏安全である。」となっている。また人々にごくごく簡単に「「平安」とは何ですか」と尋ねると「健康（ジェンカン）」そのものであるという答えと「健康を中心としながらも良いこと（お金儲けできる。出世する。試験に合格する等）ならば全て「平安」」という答えが返ってくる[藤野 2003]。

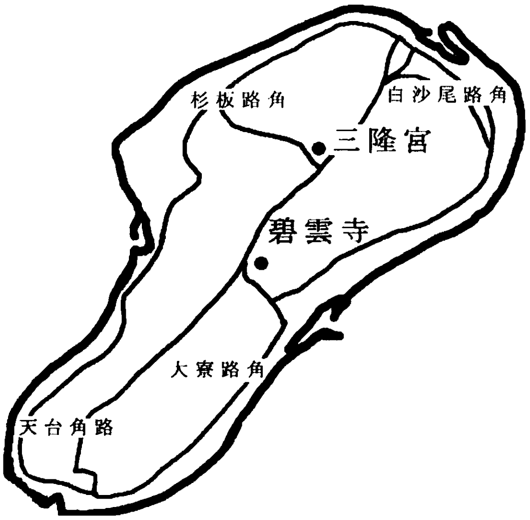
以上のような観点から筆者は台湾の宗教世界のうちキリスト教会でのフィールドワークに基づいてライフヒストリーを主体に考察してきたが［藤野 2003]，本稿では民俗的社会の祭りを中心として宗教儀礼の空間に注目し，ローカルな健康観である「平安」を台湾の文化や社会のコンテクストの中で理解しその意味内容を分析したいと思う。あくまでもエミック (emic) な立場に立った研究であり，エチック (etic) な視点は相互補完的なものと考えて厚い記述をめざして考察を進めていく。

事例　迎王祭典

民俗的健康観の事例として取り上げるのは台湾の屏東県琉球郷[5]における王爺を主神とした迎王祭典で2003年に行われた。迎王祭典の正式名は「琉球三隆宮癸未正科平安祭」[6]である。現地では一般に迎王祭典と呼ばれている。3年に一度行われ，小琉球が最も賑やかなひと時となる。準備は正月15日[7]から始まるが，本稿では民俗知としての健康を明らかにすることを目的としているので，おもに民間の人々が参加する儀礼のクライマックスである旧暦9月25日から10月3日に注目して紹介する。また一般の参加者があまり参加しない道教的な儀礼は省略している。

9月25日

本日より祭典が本格的活動に入る。午前中は出巡海島で，船に神輿を乗せ小琉球を一周する。7時半



小琉球略地図

[5] 面積6.8平方キロメートル，屏東県唯一の海島郷で，島民の多くが漁業によって生計を立てているが近年は観光業も盛んになってきている。東港から11キロメートル。一般に小琉球と呼ばれているために本稿でもその呼び名を使用することとする。

[6] 野村伸一は1996年に小琉球で行われた同祭典の模様を映像でインターネット上に公開しているので，参考としていただきたい。情報技術が進む中このような試みは民族誌学の一つの潮流となると考えられる。2004年時点でのURLは以下のとおり。
http://www.flet.keio.ac.jp/~shnomura/ouya/

[7] 日付は特に断りのない限り旧暦に基づいて標記した。

ごろ港に向かい神轎といわれる神輿が出発する。到着後続々と乗船する。船は神輿が乗っているものだけで 50 台ほどで，そのほか取材等含めると数え切れない船がでる。8 時 30 ごろ出船し，船上では銅鑼や太鼓が演奏され，花火が上げられ爆竹が鳴らされる。また宴会さながらに酒を飲む。我々の取材の船にも差し入れがあった。一周 12 キロメートルほどの島であるがゆっくりかみ締めるように回っていく。10 時ごろ帰港する。

午後 1 時半ごろより玉皇上帝の命でやってくる王爺を迎える一般に請王と呼ばれる「恭迎代天巡狩王駕」という儀式が行われる。三隆宮を出発し海岸へ移動する。3 時ごろすべての神輿が到着し，儀礼が始まる。儀礼では王爺を迎え，各神輿の頭筆(トウビ)[8]が神がかり，壇上で今回来た王爺の姓を当てる。数人が外れた後に三隆宮の頭筆が「秦」であると書き当てた。その後，もうもうと煙を上げる香炉の煙を吸い込み，書き当てた頭筆には他の頭筆とは異なることを示す赤い襷が掛けられる。また旗や提灯に「秦」と言う姓を記す。

夜には「過火」が行われる。5 つ作られた炭火を道士が塩と米で清めてから次々とはだしで神輿を担いだ男らが炭火の上を歩いていく。

9 月 26～29 日

26 日から 29 日の 4 日間は遶境という練り歩きである。朝の 7 時から夜は 10 時過ぎまで続く。26 日は大寮路，27 日は天台角路，28 日は杉坂角路，29 日は白沙尾角路を巡って行く。一般の島民にとってはここが一連の儀礼の中心となり，最も楽しみな時である。

練り歩きの集団には神輿はもちろん，先駆け，馬，理事などの役員，大総理の神輿，演奏，頭筆や民俗技芸団や五毒大帝，宋江陣など芸陣や范・謝将軍のような神々も参加する。特に碧雲寺[9]，中軍府と王

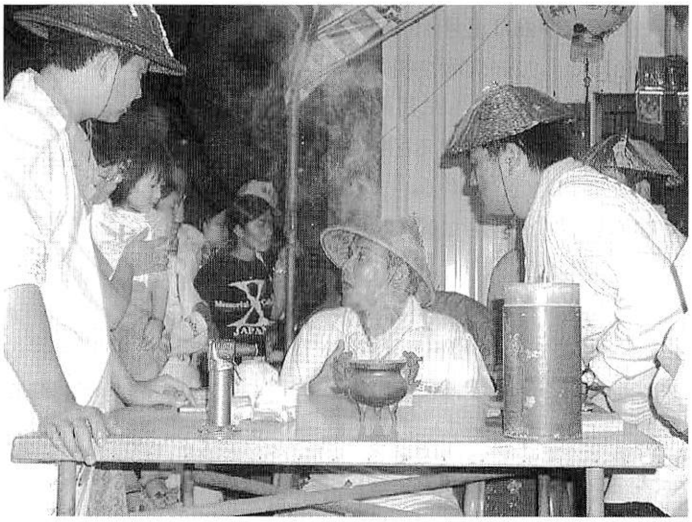


写真 1 頭筆への相談

[8] 台湾のシャーマニズムの一形態で神輿の担ぐ棒を利用し文字を書き，神意を告げる。神と人々とのやり取りを仲介し，本儀礼の中心的役割を担っている。

[9] 観音を祭る寺院で小琉球の信仰の中心である。

爺の神輿（大千歳，二千歳，三千歳，四千歳，五千歳[10]）の担ぎ手らは独特な円錐状の野外の作業中に利用するような帽子をかぶる。これは王爺を守る衛兵を表しているという。それ以外の参加者は一般的な野球帽のような帽子をかぶりその違いを明らかにする。また帽子には「平安符」という札をつける。これは３年に一度の王爺祭のときに付け足していく。「平安」を保つという意味があると言うことは誰に聞いても聞かれることである。そのほかにも特に女性や子どもが多いのだが，王爺の神輿の後をついていく人々がいる。その中で特に目をひくのが「犯人」と称し自らを文字どおり犯人に見立てて首かせをつけて神輿のあとを歩いてついていく女性で，これは前世の悪を現世において支払っているということである。

これらの練り歩きは各村を巡り「平安」を与えるとされる。それを「遶境平安」という。つまり王爺が３年に一度，天公[11]の命を受けて小琉球にやってきて悪運を改め「平安」を与えるのである。人々はそのような王爺を拝拝（バイバイ）と花火で迎え，また列になって神輿の下をくぐる。このときに手に持っている線香を神輿の下に置いてくる（不在者の服を持って代用することもある）。また各戸では練り歩きに参加する人々に対してねぎらいの品が置かれる。これらは参加者が自由に利用してよいもので調査者のような外部の人間を排除するものではない。振舞われるのは飲み物（酒―ビール・ウイスピーという薬酒，水，お茶，ジュース），檳榔，タバコ，果物（スイカ，サトウキビ，みかん等）食べ物（粽子，お菓子，パン，包子，アイス等）洗面用具などである。新暦で10月下旬とはいえ小琉球は摂氏30度を超え南国の日光が照りつけ非常に暑い。このようなねぎらいの品は王爺の神々の行列を支える人々にとってなくてはならないもので，心のこもった接待である。また特筆すべきは頭筆への相談である（写真1）。何かしら問題の抱えた人が大千歳の頭筆に自分の問題を相談したり，自分たちでは解決できない揉めごと等に判決を下してもらう。頭筆に限らず相談者の方にも神がかりの状態になってしまうものも少なくなく，野村伸一がこの祭典の報告を「生きている王爺まつり」と題したことも納得できる［野村 1998］。非常に多くの相談が頭筆に寄せられたが，全ては紹介しきれないので，本稿では一例を挙げるのみにとどめたい。妊娠している母親が自分の子どもが無事生まれさせてくれるか聞き，聞き届けたということがあった。台湾では註生娘娘や臨水夫人[12]など出産を司る神が人気を誇り［野村 2000a］，また血を流して死んだものは祖先になれず，鬼になってしまうという信仰があり，生物医学の進んだ現代社会においても妊娠および出産に対する不安は大きい。そのような出産が無事に行われると王爺の太鼓判をもらったのである。彼女やその家族・知人らにとって「平安」が取り戻されたのであろう。

遶境の編隊は廟や理事らの家に寄っていく。１台１台の神輿や芸陣がその廟や家の壇に向かって挨拶をする。廟のほうでも幹事や童乩らが待ちうけ接待する。斎公の廟では斎公に扮し，黒い顔の神の童乩は黒い顔で接待する。特に理事宅では大千歳の位牌を室内に持ち込み接待する。途中天公の廟では参加者全員で拝拝するが，これは玉皇の命で王爺がきていることに関係する。また大総理宅でも拝拝する。福徳正神の廟では特に入念に拝拝が行われ，頭筆に多くの相談が寄せられる。これは各角頭の隊列の先頭が福徳正神の神輿であることにも現れているように角頭は祭典中福徳正神の配下にあり，玉皇上帝の使いである王爺を迎えているということであろう[13]。

[10] 中軍府とは王爺をまもる衛兵で，千歳とは王爺の別称で本祭典には大千歳を中心に王爺の神輿は５つ現れ，大千歳の神輿は練り歩きの中心的役割を担う。
[11] 台湾の民間信仰における最高神で玉皇上帝とも呼ばれる。
[12] これらの女神に関しては窪 1985 を参考のこと。
[13] 天公，王爺，土地公の関係については三尾 1990 を参照。

10月1日

本日は王船の練り歩きと送王船が行われる。朝の8時より王船が全島を1日で巡る。それまで4日かけて巡ったところを1日で行うので，前日までの練り歩きよりは足早である。本日は「五千歳」,「中軍府」の神輿のみ同行し，他の参加者らは休憩していたり，集まって宴を設けたり，夜の送王船の準備をしたりとそれぞれの時間を過ごす。

王船には鮮やかな飾り付けがなされ，碇やはしご，便所や畜舎なども作られ非常に手が込んでいる。これに台車をつけ山車のように引き回す。また救生船と呼ばれる小さな船を持ち歩いているものがいて，その船の中に賽銭を入れる。また王船にも賽銭を入れる場所がある。人々は同行しているトラックに供え物を渡す。内容は塩やしょうゆなど調味料が多かったようである。予定では午後5時に廟に帰るはずの王船も遅れて到着したのは7時を過ぎていた。この頃には多くの家庭で宴が催される。この頃三隆宮では王船に供物を積み込む儀礼を行っている。

10月2日

未明，三隆宮から浜辺に向かい出発する。すでに浜辺には王船を燃やすための金紙がうずたかく積まれている。到着すると頭筆が王爺の帰るべき方向を決定する。この方向に王船を向け，その下に少しずつ金紙を置いていく。1時ごろ廟を出発したが大変な作業で数時間を要する。

その後王爺の位牌を王船にのせ点火する。下に敷いた金紙のために火の回りは速い。また燃え上がる炎はまるで荒波のようで王爺が任務を終えて帰途についているということを部外者の筆者でも視覚的に感じることができた。なお，王船を送り出す方法として燃やすものを「遊天河」, 水に流すものを「遊地河」と呼ぶが，清朝の取締り以来，遊天河の形式が一般的になったようである［劉・郡司 1993］。結局王船は午前5時前後に燃え尽きる（写真2)。多くの人は帰宅したようだが，未だ名残惜しそうに炎を見つめる人も決して少数ではなかった。

10月3日

昼から「平安宴」が廟内で行われる。8人がけの机が300卓でているとのことで，単純計算で2400人。人口が1万6千人の島であるから，かなり多数の人が参加するといえるであろう。

写真2 送王船

解　釈

本節では本祭典中に「平安」の認識がどのように表出されるかに注目して解釈していきたい。台湾人の「平安観」を探るために彼らの行為にどのような意味がもたれているかを確認しておく必要がある。

最初に王爺について概観し，小琉球の事例の検討を行う。王爺は寺廟数から見て台湾において最も人気のある神明の一つで［劉枝萬 1994: 124-128］，王爺以外にも「代天巡狩」,「千歳」,「大人」,「老爺」等の名称をもつ。その起源説話は三尾裕子によると，①瘟神起源説[14]，②鄭成功説，③①と②の折衷説，④人鬼から発展した霊魂説[15]に分類することができると言う［三尾 1990］。王爺は「正統」な道教の神というよりも民俗宗教の中で生まれた神であり，起源説話は多様である。ただし，どの説話も志半ばにして怨念を抱いて死んだ「鬼（クイ）」から「神明」へと変化したという「転換」の共通性が認められ，人間に恐れられ，敬われている[16]。

王爺信仰の歴史的変遷について高橋晋一は象徴的意味内容として，①排除されるべき瘟神，②招かれるべき代天巡狩（天に代わって巡り悪を狩るの意）の神，③招かれるべき福神の段階があり，相互の歴史的重複を推定している［高橋 1990］。つまり，王爺の象徴的な意味が 1. 瘟神から 2. 瘟神＋代天巡狩，3. 代天巡狩，4. 代天巡狩＋福神を経て，5. 福神へと意味変容が起こったと言う。王爺に求められる希求内容や権能は社会文化的に変容するので，彼の提示した一系的発展は容易には受け入れられない[17]が，王爺は病気をもたらすものという性格を中核にしながらも，より広い権能が与えられて万能神としての神格が与えられているということは現状でも広く見られることである。このようなより広い権能はまさに「健康を中心としながらも良いことならば何でも「平安」」という民俗的健康をもたらすのであり台湾において最も求められている存在と言えるのかもしれない。台湾では王爺とは別に医神の代表格である保生大帝が主に信仰されているが，この場合は近代医学的な「健康」に近い「平安」である。これに対して王爺は「漠然と拡大した健康」である民俗的な「平安」を与える神として人気がある[18]。尾崎保子は王爺の人気の理由として保生大帝との比較の中で神力の性格の違い（穏やかな保生大帝と畏怖の王爺）と漢族の血族主義的な側面（個人が特定できる保生大帝と多姓の集合である王爺[19]）を挙げている［尾崎 1991］。しかし，天上聖母やそれ以外にも人気の高い福徳正神，観音仏祖[20]なども考慮に入れるならば，王爺のように広い権能を持ち単に「健康」の意味に留まらない，「拡大した健康」である「平安」を与え

---

[14] 瘟や瘟疫つまり熱帯性の疫病の原因として存在していた瘟神であり，それを祀ることで厄払いするというものを指す。

[15] 人鬼，幽鬼，変異ある霊魂が王爺に変化したもの。なお，三尾は同論文中に小琉球で採取できた王爺起源説話を紹介している。それらは唐代の 360 人の洞窟で殺された進士，玉皇大帝の部下に殺された 360 人の進士，唐代の暴風雨で死んだ 36 人の進士であり，④の分類に属するという。

[16] 台湾漢人社会における鬼については渡邊 1991 の 153-193 頁に詳しい。

[17] 高橋は同論文の中で，王爺の「辟邪」の性質よりも「招福」の傾向が強まっていくとしているが，実際には 2003 年の SARS の流行時には台北の萬華地区で約 200 年ぶりに疫病の駆逐を目的とした「放王船儀礼」および「祈安植福法会」が行われたと報告されている［三尾 2003b］ように，福神の要素が強くなったとはいえ瘟神としての王爺の権能は時代の要求とともに復活することを視野に入れておく必要があるだろう。

[18] 王爺を主神とする寺廟数は 631 で福徳正神，有応公に続き 3 位，保生大帝は 130 で 9 位になるという［劉枝萬 1994: 127］。

[19] つまり後者は多数の姓を持つために多くの人間の祖先となる可能性があるということ。

[20] 天上聖母は 378 で 5 位，福徳正神は（統計に載らない小祠もあり数は不明）1 位，観音仏祖は 401 で 4 位［劉枝萬 1994: 127］。

る神に人気が集まると考えたほうが妥当性は高いと考えられる。

小琉球での本祭典の正式名称は「琉球三隆宮癸未正科平安祭」[21] である。劉枝萬は醮と呼ばれる道教式の大祭典にはおよそ 12 種類あるとしている［劉枝萬 1994: 38–40］。そのなかでも迎王祭典は瘟神である王爺を祀るので基本的には「瘟醮」であるが，祭典名や王爺に福神の神格が与えられていることから「平安醮」と考えるべきであろう。このことを裏づけるように三尾裕子も「台湾で行われてきた伝統的な「放王船儀礼」を含む一連の宗教祭祀は「瘟疫（熱帯性の疫病）」の霊魂を人間界から駆逐することによって，社会の平安を得ようとすることを目的としている」［三尾 2003b］と王船祭の目的に平安を挙げている[22]。

以下儀礼中の行動や要素とその意味について見ていきたい。

① 出巡海島

「信者らの平安を保護し，漁船が海に出たときの平安，漁獲豊富［劉還月 1994b: 55］」を願い，「各神仏の力を借りて小琉球から悪しきモノを追いやるため［野村 2000b］」とされている。

② 爆竹・花火

「歓迎の意味と同時に邪を祓う［劉還月 1994a: 206］」のであり，「鬼は火を恐れる［渡邊 1990: 161］」といわれる。

③ 過火

「神明が過火すると神の力を増し，信徒が過火すると体の平安を守る」と信じられている［劉還月 1994d: 125］」，「火の浄化力によって，神像を浄化する目的で行われる［劉枝萬 1984: 393］」とされ，「病気のものが過火をすると消災治病することができ，病気ではないものが行うと寿命を延ばし，平安になることができる［張 1989: 97］」のであり，上述のように「鬼は火を恐れる［渡邊 1990: 161］」などと言われる。

④ 五毒大帝の伝説

東港の王船祭と小琉球の迎王に独特の芸陣であり，「五瘟神」とも呼ばれる。伝説では毒を入れられた井戸から瘟神が命をかけて救った。この芸陣[23]の「五毒印」が押され，神性と辟邪の意味がある。そのパフォーマンスの主要な内容は駆邪逐瘟，除疫解毒である［黄 2000: 52–53; 康 1997: 23–24］。

⑤ 宗江陣

「台湾南部でよく見られる芸陣で「宗教性武術陣頭」であり，開路解厄，駆邪祭煞，維持秩序の功能がある［黄 2000: 59–60］」とされる。

⑥ 平安符

文字どおり「平安を守る［劉還月 1994a: 224］」ためのものである。

⑦ 犯人

前世の悪を支払っているということであるそうだが，「わが身を罪の深いものと定め，王爺の神輿について回り，三隆宮でそれを解いてもらうのがしきたりである［野村 1998］」ともいう。

---

21 文字どおり小琉球の三隆宮で行われる癸未（みずのとひつじ）の平安祭という意味。

22 ただしここで三尾が使っている平安は日本語風の意味合いが強いが，悪いモノを防ぐという意味では台湾での「平安」の意味を含んでいると考えられる。

23 芸陣とは台湾のパレードにおいてよく登場する出し物の形態で，さまざまな趣向を凝らし人々や神々の目を楽しませている。黄文雄の『台湾民間芸陣』に詳しい。

⑧ 神輿をくぐること

改運で，悪運を改める（王爺が悪運を持っていてくれる）意味があり，悪運と線香を一緒に置いてくることだという。野村もこの行為に対して「向こう三年間の無事を祈り，今かかえている災いを祓ってもらう［野村 2000b］」と改運の要素を指摘している。

⑨ ねぎらいの品

王爺を守る護衛でもある参加者の疲れを癒している。また劉還月は儀礼中に振舞われる食事は平安飯と呼ばれ，「食べると平安になる［劉還月 1994b: 261］」と信じられていると報告している。

⑩ 頭筆

童乩などに代表される台湾のシャーマニズムの一形態で扶鸞に最も近くお筆先に相当すると思われるが[24]，他のシャーマンたちと大きく異なる点は王爺は3年に一度しかこないので，当然頭筆にもそのたびにしか相談できない。そのためにその解決には大きな期待がかかり即効性・即断性があり，一気に相談者の「平安」が取り戻される姿を見ることができる。

⑪ 童乩の出現

台湾におけるシャーマニズムの代表格の童乩で，その特異なパフォーマンスに眼を奪われがちだが，「超自然的な能力を民衆に誇示するのみならず，真摯な魔よけの行為である［劉枝萬 1994: 169］」と言うように，魔よけの意味が含まれている。特にトランスになった状態で自らの体を傷つけ流す血には「赤色に強力な辟邪性魔よけ［同 269, 301, 327］」の効果があるとされ，「鬼は血を恐れる［渡邊 1990: 161］」，「血の魔除けの能力［劉枝萬 1994: 275-277］」等の報告に照らして考えると特に強い駆邪の能力があると考えるべきであろう。

⑫ 送王船

王船を燃やし王爺を天に送り帰すのであるが，この様子を小琉球の人々は気の置けない仲間たちと見守る。ある人にとっては家族であり，友人であり，恋人である。3年に一度やってくる久しく待ち望んだ神を向かえ，抱えていた悪運を改めた後に迎えるこのような時間とはまさに「平安」なひと時であろう。

⑬ 平安宴

内容は単純に宴会であるが王爺がきたことで「平安」が取り戻された直後という状態での食事はまさに平安宴と命名するにふさわしい空間が広がっていた。この宴をもって準備段階を含むと9ヶ月にもわたる迎王祭典は終了し，日常の静かな空間が取り戻されていく。

以上確認してきたこれらの行動や重要の意味をまとめておくこととする。まずこれらの行動の多くは時に神々や平安符，宗江陣の力を頼み，時に火や音，血など駆邪の力を利用し，病気，鬼や悪運などを祓うことを目的として行われている。またこれらは参加者全員がかかわるもので，悪しきものを祓うという行為は全員に共通して見られる。次に頭筆への相談は個々人がかかえる問題に関して，臨機応変に問題の解決や招福が行われる。それらによって人は健康にすごし，豊漁や海上の安全や出世などを願うのであろう。これらの過程を終え，最終的に送王船で神を送り，平安宴で身近な人々との幸せなひと時を過ごすこととなる。つまり天公の代わりにやってきた王爺が島全体を練り歩き，それとともに島の悪しきものが祓われ，各人の願いが聞き届けられることで，「平安」な空間が作り上げられていくという構造になっている。

[24] 台湾のシャーマニズムの分類に関しては劉枝萬 1994 の 143-172 頁に詳しい。

結論 迎王祭典に見る平安観

以上，迎王祭典中に行われる行為の解釈で民俗的健康としての「平安」に注目して報告と解釈を行ってきた。王爺祭祀の核には病気への恐れがあり，その意味づけをさまざまに拡大解釈し，悪性を転換して最終的には漠然たる「平安」の希求へと収斂する。以下では筆者のこれまでの研究と照らし合わせながら,「平安」の社会的な意味の構造を明らかにしてみたい。筆者は台湾の民俗社会における「平安」を,「健康」もしくは「健康を中心としながらも良いことならば全て」という二つの状態として提示し，その意味内容は道教，仏教や民間信仰の世界観や生物医学的世界観などの影響を受け，各個人のライフヒストリーの中で多様に形成されてきたと考えている。これのような民俗的健康観は，生物医学的機械論的身体観に基づいた健康でも WHO のユートピア的な健康でもない［藤野 2003]。

迎王祭典参加者の行為は①集団の社会での共通の祓い，②祓い後の個人の願い，そして①と②がかなえられて「平安」となる。「平安」の意味内容は，①は健康やそれに類似する無事，安全等で，②は①をも含んだその人にとって良いこと全てということになり，個人，社会，集団に共通して受容される。つまり①にあたる祭典中の多くの行動は「平安」の中でも共通する健康や無事に関するものを，②にあたる頭筆への相談はその範囲にとらわれない自由な希求内容を見出すことができる。

筆者は「平安」の意味を「健康」ととらえているグループと「健康を中心としながらも良いことならば全て」ととらえているグループがあるとした［藤野 2003]。しかし，本稿から導き出される解釈として，前者は「平安」の共通の部分のみを選択し，それ以外の部分を選択していないということもでき，前者は後者に包摂される。これには外来的で生物医学に由来する「健康」と民間の民俗知としての「平安」が合体して民俗的健康観の概念として定着していった経緯を見ることができる。この背景には災因論（災いの原因を突き止めて説明する）よりも福因論（今ある状態をよりよくする）の方を重視する台湾の人々の考え方があるのではないだろうか。過去に遡って原因を探るよりは，現在をよりよく生きることに重きをおき，それに対しては何でも取り込むという現世中心の行き方がみられる。「平安」の意味内容は「健康」が加わることで近代的な概念へと脱皮し，いわゆる伝説だけでなく近代の生活にも対応しうるものとなっているのではないだろうか。そのような「平安」の定義は「健康を基礎としながら諸世界観の影響下それ以外の良いことも各人の人生経験から付け加えることもできる民俗的健康観である」というものとなるであろう。

終わりに

本祭典は非常に大掛かりである。1997 年には 10 日間で約 1,200 万元（日本円にして約 4,800 万円）の費用がかかったといい［野村 2000b]，また灼熱の太陽の下数日間決して軽くはない神輿を担ぎ体力を消耗するのは大変な奉仕である。しかし，それでもなおこの祭典は拡大傾向にあり，1985 年の時点で 61 隊あった遶境の隊伍［三尾 1990］も筆者が調査した 2003 年には 89 隊に増加している。最後に小琉球の人々が何故これほどまでの大掛かりの儀礼を行わなくてはならないのかについて筆者なりの考えを提示しておきたい。

本稿は共同体の側から見た「平安」についての考察であり，頭筆に相談して祓う個人に関わる内容については充分に調査できなかった。台南で調査を行った佐々木宏幹によれば童乩に相談にくる問題の多くは教育問題，健康問題，交通事故などで最も多いのが健康（病気）問題であるという［佐々木 1988]。

これらはつまり「不平安」でこれらを取り除くことで「平安」になる。こうした見方を小琉球で検討した場合にも同じ結果が得られるとは限らないが，今後の課題として残しておく。いずれにせよ王爺信仰の根底に病いへの畏れが究極の逆転としての「平安」，そして現代風の言い換えでは健康をもたらすという民俗的健康観を構成していることは間違いない。これは結論で述べた「平安」の①にあたる。しかし，「平安」はさらに②の部分を含む概念であり，その部分の「平安」の実現を強力に後押ししてくれる王爺および，王爺を迎え入れる迎王祭典が必要であると考えられ，②の個人に関わる民俗的健康観の多義的理解が求められるであろう。

参考文献

池田光穂 2001『実践の医療人類学―中央アメリカ・ヘルスケアにおける医療の地政学的展開―』世界思想社.

——— 2002「民族医療の再検討」『民族学研究』67/3.

伊藤亜人 1985「医療の人類学　病気とそのプロセス」『理想』No. 627.

大貫恵美子 1985『日本人の病気観』岩波書店.

尾崎保子 1991「保生大帝信仰（一）―信仰の推移について」『学苑』623.

Arthur Kleinman, 大橋英寿等訳 1992『臨床人類学』弘文堂 "*Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry.*" University of California Press, 1980.

窪　徳忠 1985『道教の神々』平河出版社.

康　豹 1994「戦後王爺信仰的演変―以東港東隆宮及台北三王府為例」宋光宇編『台湾経験（二）―社会文化編』.

——— 1997『台湾的王爺信仰』商鼎文化.

黄　文雄 2000『台湾民間芸陣』常民文化.

佐々木宏幹 1988「問神の儀礼過程と依頼内容―台湾・台南市の一童乩の場合―」吉田禎吾，宮家準編『コスモスと社会―宗教人類学の諸相』慶応通信.

佐藤純一 1988「[Illness/Disease] 再考」『からだの科学』142.

周　金龍 1999「祇園祭と王爺祭―日台疫病神信仰を中心に―」『歴史研究』第36号.

鈴木清一郎 1934『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』台湾日日新報社.

鈴木満男 1989「王爺とヨンドゥン―マレビトの比較民俗学の試み」『文学』57号.

曽　景来 1938『台湾宗教と迷信陋習』台湾宗教研究会.

高橋晋一 1990「神様は船に乗って」『民俗宗教』3，東京堂出版.

——— 1997『台湾　美麗島の人と暮らし再発見』三修社 p. 110-131.

張　珣 1989『疾病與文化』稲郷出版社.

R. J. Dubos, 田多井吉之介訳 1983『健康という幻想』紀伊国屋書店，"Mirage of Health: Utopias, Progress and Biological Change." Harper, 1959.

波平恵美子 1994『医療人類学入門』朝日選書.

野村伸一 1998「生きている王爺まつり」『日吉紀要　言語・文化・コミュニケーション』No. 20.

——— 2000a「台湾人の儀礼と「物語」（二）」『日吉紀要　言語・文化・コミュニケーション』No. 25.

——— 2000b「台湾の訪れ神」星野　紘，野村伸一編『歌・踊り・祈りのアジア』勉誠出版.

平木康平 1987「台湾における王爺信仰」秋月観暎編『道教と宗教文化』平河出版社.

George M. Foster and Barbara G. Anderson, 中川米造監訳 1987『医療人類学』リブロポート "*Medical Anthropology.*" John Wiley & Sons, Inc., 1978.

古家信平，松本浩一 1991「王爺醮祭の儀礼空間」植松明石編『環中国海の民俗と文化二』凱風社.

藤野陽平 2003「台湾キリスト教における健康観に関する一考察―真耶蘇教会を事例として―」（慶應義塾大学大学院社会学研究科社会学専攻修士論文）.

藤森智子 2004「皇民化期（1937-45）台湾民衆の国語常用運動―小琉球「国語講習所」「全村学校」経験者の聞き取り調査を中心に―」『日本台湾学会報』第六号.

Harriet Beinfield & Efrem Korngold 1998「中国伝統医学：入門のための概説」『季刊オルタナティブ・メディスン

日本版』Vol. 2, No. 3.
Roy porter, 田中京子訳 1993『健康売ります イギリスのニセ医者の話 1660-1850』みすず書房 "*Health for Sale, Quackery in England 1660-1850.*" Manchester University, 1987.
前嶋信次 1938「台湾の疫病神, 王爺と送瘟の風習について」『民俗学研究』4 巻 4 号.
増田福太郎 1939『台湾の宗教』養賢堂.
Ann McElroy and Patricia K. Townsend, 丸井英二監訳 1995『医療人類学 世界の健康問題を解き明かす』大修館書店 "*MEDICAL ANTHROPOLOGY IN ECOLOGICAL PERSPECTIVE.*" Westview Press, Inc., 1985.
松本浩一 1982「台湾南部の醮祭」『史鏡』5.
三尾裕子 1990「〈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).
——— 1997「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』No. 54.
——— 2003a「従地方性廟宇到全台性廟宇: 馬鳴山鎮安宮的発展及其祭祀圏」林美容主編『第三届国際漢学会議論文集 人類学組 信仰, 儀式與社会』中央研究院民族学研究所.
——— 2003b「神々の変化—台湾漢人の宗教実践の一側面—」『アジア遊学』No. 58.
宮家 準 1992『宗教民俗学への招待』丸善ライブラリー. 101-127 頁.
山口昌男 1990『病いの宇宙誌』論風社.
劉 還月 1994a『台湾民間信仰小百科〔廟祀巻〕』台原出版.
——— 1994b『同 〔迎神巻〕』台原出版.
——— 1994c『同 〔節慶巻〕』台原出版.
——— 1994d『同 〔靈媒巻〕』台原出版.
——— 1994e『同 〔醮事巻〕』台原出版.
劉 枝萬 1983a「台湾之瘟神信仰」劉枝萬『台湾民間信仰論集』聯経出版.
——— 1983b「台湾之瘟神廟」劉枝萬『台湾民間信仰論集』聯経出版.
——— 1983c『中国道教の祭と信仰上』桜楓社.
——— 1984『中国道教の祭と信仰下』桜楓社.
——— 1994『台湾の道教と民間信仰』風響社.
劉 枝萬・郡司正勝 1993「台湾の神さまとふり」『自然と文化』43. 日本ナショナルトラスト.
渡邊欣雄 1991『漢民族の宗教』第一書房.