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

Title	東シナ海周辺の女神信仰という視点
Sub Title	A view on the goddess faith around the East China Sea
Author	野村, 伸一(Nomura, Shinichi)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2001
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・ 文化・ コミュニケーション No.26 (2001. 4) ,p.1- 30
JaLC DOI	
Abstract	今日，東アジアにおいて民俗の世界は急速度の近代化とともに，衰退していくかにみえる。けれども，ほんとうに衰退していくばかりなのか，これは可能性を秘めた世界なのかどうか，そこから何か新しい視点が開けるのか。こうしたことを考えるとき，わたしには女性の祭祀と女神信仰ということがかなり可能性を秘めているのではないかという予測がある。そこで，福建省や台湾，日本の南島，韓国南部および済州島などの研究者とともに，それぞれの地域ごとに積み重ねられた資料，知見を持ち寄り，これをひとつにまとめあげようとして研究会を発足させた。 とはいえ，現在，東アジア全体を一目でみる準備は整っていないので，とりあえずは東シナ海周辺の民俗文化を取り上げることにした。そしてあらかじめいうと，この地域ではとりわけ女性の祭祀活動と女神信仰が顕著なのだが，にもかかわらず，それがこの地域の民俗世界の性格を考える際に主要な課題となるという視点や取り組みがほとんどない1)。まずは，このことの意味から考えなければなるまい。
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20010430-0001

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.

東シナ海周辺の女神信仰という視点

野　村　伸　一

今日，東アジアにおいて民俗の世界は急速度の近代化とともに，衰退していくかにみえる。けれども，ほんとうに衰退していくばかりなのか，これは可能性を秘めた世界なのかどうか，そこから何か新しい視点が開けるのか。こうしたことを考えるとき，わたしには女性の祭祀と女神信仰ということがかなり可能性を秘めているのではないかという予測がある。そこで，福建省や台湾，日本の南島，韓国南部および済州島などの研究者とともに，それぞれの地域ごとに積み重ねられた資料，知見を持ち寄り，これをひとつにまとめあげようとして研究会を発足させた。

とはいえ，現在，東アジア全体を一目でみる準備は整っていないので，とりあえずは東シナ海周辺の民俗文化を取り上げることにした。そしてあらかじめいうと，この地域ではとりわけ女性の祭祀活動と女神信仰が顕著なのだが，にもかかわらず，それがこの地域の民俗世界の性格を考える際に主要な課題となるという視点や取り組みがほとんどない[1]。まずは，このことの意味から考えなければなるまい。

0.　東シナ海周辺の女神信仰とは何か

東シナ海周辺の女神信仰とは何か。

この課題にこたえる前提として掲げておきたいのは，東アジアの民俗世界はふたつの文化現象によって，もっとも特徴づけられるということである。ひとつは巫俗信仰[2]であり，もうひとつはそこから産み出された芸能的な表現[3]である。そして，このふたつは衣食住や，冠婚葬祭，あるいは宗族をはじめとした親族制度などの研究においても，必ず出会うものであり[4]，逆にいうと，これらを除いては民俗世界は結局よくわからないのではないかということなのである。

ところで，なぜ巫俗信仰と芸能的な表現が息長く維持され，一部には復活さえしている

のか。これは何が支えてきたのか。ここから先になると，いろいろな視点が必要となる。わたしの考えでは東アジア，特に東シナ海周辺の地における女神信仰の伝統にこそ根があった。

1.　はじめの女神とその系譜

1.1.　天地を創る女神

東アジアには原初の偉大なる女神が広く信じられていたことが近年わかってきた。中国雲南の景頗族は人類のはじめの母となった太陽の女神を崇拝する[5]。侗族の創生神話『カマンペンタオシチャ』に現れる太陽女神サテェンパ，壮族のムロチャ，プヌン族のミロト，水族のヤウなどもやはりはじめの女神といえる。たとえば，サテェンパはもっとも根源的な「始祖母神」であり，天地，多くの神々，人間の始祖ソンウェンとソンサンを生む。それは「徹底して生み育ててくれる創世の神」である[6]。

また福建には太姥山（大母山）の女神がいる。太姥山は福建の北部沿岸地帯にあるものが今日，よく知られているが，それだけではなく，漳州にもあり，またその南の金門島にもあった。福建では武夷山の「太姥魏真人」をはじめとして，各地に「太姥」の伝説がある。

漳州の海澄県では太姥山または大武山，太武山という。この山には大武夫人壇がある。この女神は閩にまだ人が住んでいなかったとき，はじめて土地を拓き民を居まわせた。そしてまた，この山は旧くは大母山ともいい，当地の人びとはこの女神を「八閩人祖」とよんだ。[7]。太姥山の女神は漢の時代にすでに神仙術の影響をかなり被っていて，この女神は九色の竜に乗って仙去したなどといい，さながら女の神仙のような姿にもなっていくが，おそらく，もとは原初の女神だったとおもわれる。

原初の女神は琉球ではたとえば，宮古島狩俣のテダナフラ真主[8]，また久高島のアマミヤ[9]として知られている。そこでは，男神との対が一般的にかたられるが，女神の優位を示唆する伝承もみられる[10]。

原初の女神は朝鮮の南部でも知られていた。済州島には漢拏山を枕にして寝るソルムンデハルマンという巨大な女神がいて，済州島のオルム（小火山）を作った。また，慶尚南道密陽郡三浪津邑のマゴハルミは山を背負い岩にまたがり小便をする巨大な女であった。全羅北道辺山半島の格浦にまつられる水聖堂のケヤンハルミも同類である。この女神は西海の守護神で，背丈が大きく，ぼっくりを履いて水深をはかり漁夫に知らせて風浪を防い

であげるという。

こうしたはじめの巨大な女神はやがて，山の聖なる女神としてまつられるにいたった。全羅南道には智異山（チリサン）の聖母がいて，これは八道ムーダンの祖になったともいい，また高麗の太祖王建の母だという伝説もある。さらに，また『三国遺事』にかたられる仙桃山の聖母は中国帝室之女で名は婆蘇といい，辰韓にやってきて聖子を生み，それが東国の最初の王となったという[11]。この聖母という呼称は中国南部で臨水夫人を通天聖母とか順天聖母といい，また媽祖を天后聖母というのと同じ発想に基づくものであろう。それはすでに天帝あるいは男性を象徴する天に対するものとして用いられていて，原初の偉大なる女神の面影はないが，なお，十分大きな女神ではあった。

なお，福建や朝鮮では，こうした女神のほかに口碑伝承や小説のなかで女の将軍，英雄の話が多いのも儒教イデオロギーの支配する社会のなかではやはり特筆すべきことで，これははじめの女神に由来するものであろう。一方，日本では，古代伝承のなかの神功皇后がこうした類いの女神としてはもっともよく知られているが，近年，それとは別の位相にあった北九州の聖母の存在が改めて注目されている[12]。それは神功皇后伝承を支えるかたちで女神崇拝の観念が広く日本にも存在していたことを示唆するものである[13]。

以上のことから，さしあたりこういっておく，はじめの偉大なる女神はそれこそ宇宙からはじめて人間世界のあらゆるものを創ったのだが，やがて，それは山の女神として認識されるようになった。このばあいの山の女神とは動物の主であり，また樹木の主であり，そしてまた山のモノたち（精霊）の主でもあった。それはかつてネリー・ナウマンが『山の神』のなかで説いたとおりである[14]。このことの意味はのちにもう一度まとめのところで考える。

1.2.　臨水夫人陳靖姑その他

福建省の中部から東部，北部にかけて臨水夫人陳靖姑という女神が広く多様にまつられている。伝承によれば，陳靖姑は唐の大歴二年（767）に古田で生まれ，劉杞に嫁いで24歳のとき，懐妊中に人びとのために雨乞いをして死んだ。生前，子供のときからカミに通じて不思議な力を発揮していたが，死後にその霊魂がさまざまな活躍をし，とくに難産の女性を助け子供の生育に加護を与えた[15]。これが原型のようで，のちには地域の守護神のようなカミとなっていく。

宋代の『建寧府志』によると，あるイエの妊娠したむすめが17ヶ月ものあいだ子を産むことができなかった。ある女がきて，それを助けて産ませたところ蛇が生まれた。この

蛇は退治され，むすめのイエでは女に感謝した。その女は実は古田の陳夫人廟にまつられる女神であった。これは13世紀に実在した官僚徐清叟のむすめに関する話ということになっている。徐清叟は福州や建寧の知事の仕事を歴任した人で，臨水廟の霊験を朝廷に知らせ，それによりこの廟は朝廷から順懿の号を賜ったという[16]。

臨水夫人の伝承は，明代に大いに発展した。この時代になると，単なる安産のカミではなくなる。それは，道術に通じて白蛇を王の周辺から駆除し，また古田の白蛇洞に蛇を封じ込めた女神ということにもなる（『晋安逸志』）。そして生前，中央から順懿夫人という号を授かり，さらにのちには神仙として海上に隠居するなどという伝承も生じる[17]。

さらに，福建では陳靖姑だけではなく，その他にも福建東部および北部の馬五娘（馬仙），あるいは虎を押し伏せた虎婆奶江夫人（天然痘から守ってくれるカミ），また陳靖姑の部下の三十六宮女神などもそれぞれに個性のある女神である。ちなみに明末清初に日本の琉球から福建にはいってまつられた女神に蔡姑婆というのもいる。この女神の話は『閩都別記』に出ているが，媽祖と同じように元神を出して難船を救おうとしたこと，海上で臨水夫人にあって弟子入りしたことがかたられている。要するに琉球の女が中国福建にはいって女神としてまつられている[18]。

以上のことをみると，女神を受け入れる構造があったということがいえよう。従っていくらでも女神は生産され得た。そして，いうまでもなく，こうした女神のひとりとして世にもっとも名高くなったのが莆田地区湄洲島の媽祖なのである。媽祖は10世紀後半，北宋のはじめごろからまつられだした海辺の小さな女神であったが，1123年，宋が高麗へ送った使節一行の航海を助けてから一躍名を挙げ，以後，幾度も号を賜っている。この間のことは，日本でもかなり知られている[19]ので，あらためて説明する必要はないだろう。

こうした，宋代からはじまって明清で大いに発展した中国南部の女神信仰[20]は日本や朝鮮において，個別的に伝わり展開することはなかったが，「聖母」として発展した可能性が高い。しかし，より重要なのは，中国においても，そもそもこれらの人格神の発展が「はじめの女神」の文化的な流れの上にあったということである[21]。同じことは，やはり，朝鮮や日本においてもいえるだろう。モンゴルの強力な軍事力に蹂躙されるなかで，朝鮮や日本の中世に聖母が突然，浮上したのではなく，おそらくそうした危機的な状況を前に女神をまつることがくり返しおこなわれていたのであろう。つまりこれらの地にもはじめの女神の信仰が生きていたと考えるのである。

そこで，問題は次のようになる。いったい，この地域では，女神をめぐって，どのようなかたちの祭祀活動がみられたのか，何がそれを促したのか。わたしの考えではそれは

「女性の力」による。ただ，あらかじめいうと，それは，必ずしも女性の霊力の強調ではない。それだけならばすでに古来，多くのことが説かれていることは先に三品彰英を挙げて述べたとおりなのである（注 13 参照）。

2.　女性の力

ここでは福建の女性の生活について瞥見するが，それは驚くほど朝鮮の女性の位相と重なる。また婚姻における女性主導のかたちはかつては日本を含めて広くこの地域を覆っていたことも注目される。それはいわゆる嫁入り婚の以前のかたちとしてみるべきものであるし，また嫁入りの形式が一般化してからもなおさまざまな部面で残存していた。

2.1.　古田の女

閩（福建）の女性は古くは「田に下りて労働し街を上っては経商する」といい，その家庭の経済生活における地位は高かった。従って中国北部を基にして一般にいわれてきた「男耕女織」だけでは，その習俗はとうてい捉えきれない[22]。

宋元のころの儒者陳普の目に映った福建の女の描写がある。すなわち，ここ古田では男は農作業をせず，女たちは桑の栽培もせず，イエの内でも外でも男のようだ。出会った男とは勝手に結婚をし，野山では好き勝手に歌をうたい，物見遊山をし，頭には花をかざして仲買の仕事（牙侩）をし，城市の商売は女が制覇している。愚夫や下働きの男たちは頭を下げて罵られている[23]。

こうした，女性にとって生彩のある光景は古来の女の姿なのであろうが，もちろん儒者たちはこれを「わが閩はかくのごときだ」といって嘆く。そして，福建の女のあり方については宋代を境にかなり大きな変化があった。それはいうまでもなく朱子学の影響で女性の社会的な活動が大幅に制限されたことを意味する。朱熹は，「諭俗文」のなかで，男女の混雑を防ぐため，婦女が廟に出入りし進香することをやめさせた。また，先にあげた，朱熹の弟子陳普はいう。「女が汗を流すなどとは何と失礼なことではなかろうか」と。そして閩の女の結婚の風は改めて，古代中原の風を学ばなくてはならないという[24]。

似たようなことは，元の時代の学者李良玉もいっている。古代福建は蛮陬の地で婚礼も礼節をわきまえていない，雁幣なくして結婚することに応じ，棗と脩（干し肉）を識って嫁入りすると[25]。

そして明の時代になれば，さらに烈女節婦の表彰が奨励される。こうして女性たちは宗

族のなか，あるいは家内では女たちだけの空間に閉じこめられた。外出はおろか夫や舅にも容易に会わなくなり，また貧しいイエの女は巾を被って出かけることになる[26]。いわゆる男女の別である。そして明清の時代，福建の沿海と客家の地区には貞淑な女性，烈女が特に多かったといわれている[27]。この烈女の勧めの究極のかたちとしては「搭台死節」がある。

清代施鴻保の『閩雑記』巻七には次のようにある。女のすでに字人し，不幸にして夫の死せる者は，父母兄弟が皆して女に自尽することを迫るとし，一事例を記す。

> 先の日，衆の集う処にて高台を搭り，素帛を懸け臨時に設祭す。女を扶け上げ，父母の外は，皆，台の下に拝み，女の縊り訖えるを俟つ。乃ち鼓吹をもって尸を迎え帰りて鯤す。

そして，女が自死を願わなければ，家人皆してこれを詬詈り，羞辱，甚だしくは従者をして鞭撻させる。この風は，省城はさすがに少ないけれど，郷鎮の間では儒家といえどもある。かれらはこのようなことにかこつけて旌められ，坊を建てることを請い，自ら礼教の家であることを表そうとするのであろう[28]。

ところが，一方，明代の小説では，男に結婚を申し込み，男を圧倒する女性の活躍ぶりが描かれる。これは女性の力がその時代になお，実は以外に大きかったことを示唆している。たとえば，結婚の習俗をみると，古来福建では女性の側からの持参金が大きいことが目につく。そのため，「女を嫁がすことにより貧困を導致す」ことは福建の普遍的な問題であった[29]。この習わしを説明して，女性はこのようなかたちで財産を持って男のイエにはいったのだという見方がある。そしてまた，福建の女性たちは，夫に死別したときなど，その財産を相続することができたということも知られている[30]。

ただし，家庭の事情で満足のいく持参金をもたせられないこともある。こんなときは，童養婿とよばれる習わしがあって，赤児または幼いうちに結婚の約束をして男のイエに送ってしまう。

2.2. 朝鮮の女

朝鮮の女性生活史を振り返ってみると，上に述べたこととかなりよく対応する。まず大きく転換点を求めると，李氏朝鮮以前と以後に分けられる。高麗中，末期に導入された朱子学が李氏朝鮮の国家理念となるに伴って，男女の別が説かれ，烈女，節婦の倫理規範が

書物，碑文などを通して強要された。

ところが高麗時代の女性については，再婚の自由があり，また中国人徐兢の『高麗図経』の記述で知られるように，夏，男女が水辺で沐浴したというように性に対しては非常に大らかな面があった[31]。これが，朝鮮朝にはいると，再婚の禁止が当然のことのようになり，早くも太宗14年（1414）には，亡夫の墓の傍らで三年の喪を守った女性が表彰されている[32]。

一方，李氏朝鮮時代の女性については表面的な抑圧にもかかわらず，古代建国神話にみられる，強い母親像以来の脈絡があったことも知られている。家産の管理，財産の増殖，田畑の管理などはもっぱら女性の仕事であり，宗家の夫人ともなれば，たいへんな矜持をもってこれらの実務をこなしていた[33]。

もちろん財産の相続も16世紀ごろまでは男女の均分相続がおこなわれていたようである[34]。そして，おそらく，こうした女性の財産権と関係があるのだろう，朝鮮でもかつて畿湖地方（京畿道，黄海道南部，忠清南道北部）では厚嫁の習わしがあった。すなわち，

畿湖では「女子が三人いると，柱（ストゥンプリカパンンタ）がぐらつく」というくらい，女性は婚需をみずから提供し，また嫁ぎ先の家族の衣服一揃いを準備していかなければならない[35]。

この風習は全羅道などにも広がりつつ現代もなお依然として残っていて，少なからぬ弊害を生んでいるのは確かであるが，こうしたかたちで女はみずからの財産を持ち込んだとみることもやはり可能なのである。またこれと関係して，朝鮮でもミンミョヌリ（幼妻）の習わしがあった。すなわち財力のない家庭では，便法として幼い女子をいちはやく結婚させ，嫁ぎ先に送って労働させた[36]。これは上にあげた童養婿と同じことであった。

朝鮮の女性は畑仕事はもちろんのこと，黄海道や全羅道，慶尚道に伝わる農謡をみると，水田の仕事も男たちとともにやった。そして農産物をもって物々交換することも女性が担う地方があった。畿湖の家庭では女性が市場にでかけて物を買うことができなかったというが，それは郷班階層に限られたことで，全羅道の島嶼地方の女たちなどは魚物をもって売り歩いた[37]。こうした女の行商は日本でもかつてはみられた[38]。

古代高句麗の女性たちは婚姻にあたって婿屋を設け，ここで子供を得た。そして成長したあとで夫はこの子供を連れて帰った。これはよく知られているが，これと同じ位相にあるとおもわれることが1960年代の江原道蔚珍地方に残っていた[39]。また，結婚したあと，嫁を夫のイエにすぐ連れていかず，一年以上ものあいだ女のイエに通うことは，解放以前

の時代にさかのぼると，慶尚北道あたりでもふつうにみられた[40]。これは，おそらくかなり広範におこなわれていたであろう。これらは朝鮮朝500年の朱子学倫理をもってしても変更し得なかった，それ以前の時代の婚姻風習であったとみられる[41]。それは東アジアではかつてはけっして特殊な婚姻ではなかったといえるのではなかろうか。

3. 生育の祈り

福建と朝鮮の女性の婚姻史をみていくとき，女性のもとに男が通うと否とにかかわらず，やはり子女の存在がたいへん重要なものとなる。子供がなければ，男のイエにはいることはやはりできなかった。ここで，女たちの独特な生命観が発展する。それは花を通して生命を授かるという発想で，これは今日なお，台湾，福建，済州島の民俗世界では生き生きと伝承されている。

3.1. 生命の花，悪の花

東アジアの民俗世界では花の咲く園は生命の温床であった。それは現実に，穀物が花ののちの実りとして得られたことと関係するのか，あるいは穀物の栽培以前に自然界の花と人との深い結びつきがあって，それに由来したのかは，にわかに断ずることはできない。いずれにしても，中国，朝鮮，日本において花には根源的な生命力があった。

始源の花ともいうべき「華蓋」に遡らせれば，問題は地域的にも広がりすぎるので，それはひとまず置き[42]，ここではもう少し，具体的な花からみていこう。

媽祖の出生に花が関係している。その出生については定かでないというべきであるが，明代に媽祖は観音の生まれ変わりという伝承があり，ここで花がかたられる。すなわち，媽祖天妃は母陳氏が南海観音の授けた優美な花をのみこんだことで懐妊し，14ヶ月後に生まれた。その日が唐の天宝元年（742）3月23日で，誕生のときの香しい香りは村里から去らなかったという[43]。

これはもちろん仏教側が都合よく話を構えたのであろうが，それにしても花が媒介になって子種が授かるというのは当時の民間信仰を基にしていたはずである。こればかりではなく，臨水夫人陳靖姑についても，百花橋を発見し，ここを拠り所としたことが述べられている。すなわち，清代の『臨水平妖伝』によると，陳靖姑は死後に上界で百花橋をみいだす。そしてそこにはいっていくと，守護の武神に咎められる。しかし，かれらは陳靖姑の名をきくと平伏して，「……ここは上界の百花橋でございます。下界のあらゆる赤子

は，すべてここより出向いて誕生いたします」と説明した。陳夫人は大いに喜び，「……おふたりが我が教門に帰依なさるならば，自今，ここをわが駐泊所とし，ひとりは金盆もて子を送る高元帥と名乗り，ひとりは子育ての鄧大神と名乗り，わが義妹たちと百花橋を守られよ」と指示した[44]。

現在，台湾の法師の儀礼では百花橋（花欄）をまもるのは花公，花婆[45]の男女で，おそらくこのほうがもとのかたちであろう。それはともかく，上界に花咲き盛るところがあって，そこがまさに人間界の生命の源ということは多くの人びとの支持を得ていた。

このことは済州島でもいえる。済州島には生命の花に関連するポンプリがふたつある。ひとつは「二公本縁譚（イーゴンホンシプリ）」であり，もうひとつは「ハルマン本縁譚（ホンシプリ）」である。二公本縁譚は人間世界の生死の由来を花に託して説いた本縁譚である。同年同日に生まれた男女が夫婦となり，西天花畑に花の監督官となるべくでかけるが，夫人は身重の身で途中で歩けなくなり，さる長者のイエに身をあずける。夫はひとり西天花畑にいき，監督官となるが，妻は長者に苦しめられ息子を生んだあと，死んでしまう。しかし，その息子が逃げのびて父を訪ね，父から「滅亡悪心花（メルマンアクシムコッ）」を授かり，これを持っていって長者に復讐をする。これに基づき，二公迎えの儀および「滅亡悪心花折り」の儀がおこなわれる。

一方，ハルマン本縁譚とは仏道迎え（ブルトマシ）の儀で唱えられる本縁譚である。かつてこの世の人びとに生仏（センブル）（新しき生命）を授ける者がなかった。玉皇上帝は東海竜王のむすめにこれを命じたが，東海竜王のむすめは人間に生命を与えるすべを知らず，妊娠した母子は死んでしまった。そこで玉皇上帝は，明鎮（メンシン）国のむすめにその役をまかせる。明鎮国のむすめが人間世界にいくと，東海竜王のむすめが生命を与え損ねて悲嘆にくれているのに出会う。そして東海竜王のむすめは明鎮国のむすめのやってきた理由を知ると，怒りだす。玉皇上帝がこれを調停し，ふたりに西天西域国で花咲かせ競争をさせることにする。その結果，東海竜王のむすめの花はしぼむ花，明鎮国のむすめの花は四万五千六百種の繁盛の花となった。玉皇上帝の裁きがくだり，明鎮国のむすめが人間に生仏を与える仏道婆さん（ブルトハルマン）になり，東海竜王のむすめはあの世の婆さん（チョースンハルマン）になった[46]。

これらの本縁譚では，西天花畑に花を管理する者がいること，その花畑には生命の花ばかりか悪の花も生えていて，それらの花がこの世の人間の生命力を左右することがかたられている。それは中国南部の花の観念と根柢を同じくするものである。

3.2. 祈子の儀礼

台湾の台南市建業街臨水夫人廟では日常的に子供のための儀礼がおこなわれている。そ

れは祈子，赤児の病，幼児の健康回復，流産防止などのための小法事で，たいていは二，三時間のものである。そのなかに「梗花欞」の儀があるが，これは次のような観念に基づいている。

すなわち，既婚の女性で子供が授からない理由は，それぞれの持つ花欞（花園）の養分が足らず，花が育っていないからである。これは陰間にあるので，道士や法師，あるいは童乩に頼んでそこまでいってもらい，それを強くさかんにしてもらう。この儀が梗花欞である[47]。女性には花欞があり，男性には樹欞がある。女性のからだが弱ければ梗花欞が，男性のそれには梗樹欞が必要である。しかし実際には男性のための梗樹欞の儀はほとんどおこなわれない。

この世で花を育てるには土と水が必要だが，臨水夫人は米の盆の上で花を育てたという。それゆえ，梗花欞では，米の盆の上に置かれた花欞を強化したあとで，「裁花」をおこなう。裁花は女性のこめかみのあたりにほんとうの花をかざしてあげることで，それがすなわち子授けの儀となる。白い花は男の子，赤い花は女の子を意味し，これを望む数だけ挿してあげる。通常は白い花がふたつ，赤い花がひとつである[48]。

これは臨水夫人の前でおこなわれるが，臨水夫人が直接活躍する儀礼ではない。それは，あるいは百花橋という花園を舞台とした古層の祈子儀礼であったかもしれない。一方，福建省莆田には，臨水夫人陳靖姑が大活躍する「北斗戯」という傀儡戯があり，今日なおさかんに演じられている。

莆田市在住の演じ手詹建洪氏によると，北斗戯は次のようなときにやる。すなわち，子供の病気平癒を祈願し，それが成就したとき，結婚式の直前[49]，また，子供の誕生後一ヶ月目や一年目の祝いに，あるいはイエを新築したときなどにもやる[50]。場所は家庭あるいは廟の前の空き地で午後の半日ていど一座を招いて催すのがふつうである。

この傀儡戯は，南斗七星，北斗七星をはじめ，さまざまな女神たちが登場し，人間界の者に子を授け，さらに無事に成長させるあそびであり（図版1），また同時に祭儀でもある。物語は，宋の太祖が子供を願うことからはじまる。すなわち太祖の命を受けた道士が天に子供を懇願する。やがて，天の意を受けた臨水夫人が皇后に太子を授けてやり，次にその太子が第二代の皇帝として即位する。このなかで特徴的なのは女神たちの戦いである。南斗，北斗も女神として登場し，人間界の女神陳靖姑（図版2）とともに天河聖母という悪しき女神（図版3）と戦う（図版4）。実は天河には花果または青草があり，これが懐妊には必要であった。陳靖姑は，この青草を皇后にもたらしてあげる。

ここでは人間は花を通して生命が与えられることが劇的に演じられる。一方，生まれ落

図版２　古田の臨水宮にまつられた陳靖姑のところへ皇帝の臣下と古田の知府が祈祷にいく。太后に子が授かるようにとのことである。

図版４　陳靖姑と天河聖母の対峙。ここで圧伏されるものの，聖母の執念はなおつづいて，次には生まれ落ちた太子の成長をはばもうとする。

図版 6　陳靖姑（右）につづいて赤児を抱いた女性，そして三番目に帽子をかぶって子供を意味する人物が過橋をする。百花橋は生命の花園。そこを通過することは生長の促進ともなる。

図版 7　北斗戯の舞台には現実の子供も登場する。背負われた子は依頼者のイエの長男で足が不自由である。そのすぐうしろにいるのは次男の赤ん坊。この赤子の病とその恢復への感謝が今回の北斗戯挙行の理由であった。

図版１　衛房女神は子供（太子）の生長をはばむ五路童子に対して，これを諫める。衛房女神は南斗七星の化身とも，また虎婆神（麻疱を収める）のこととともされる。

図版 3　天河聖母は生命の源である青草を管理する女神。部下たちに命じてこれを太后に渡さないようにする。敵役ではあるが存在感がある。

図版 5　生育の女神陳靖姑。

図版8　過橋のあとの「分花」。この青草は生命の花で観客にも分けてあげる。舞台の袖から撒いているところ。

ちた子の成長を妨げるのは煞であり，これを除くには花の咲き盛る百花橋を通過すること（過関の儀）が必要であった。そして北斗戯では宋の皇帝の息子が即位することで終わるのではなく，この話にひきつづいて，現実の「過橋」がおこなわれる。舞台では依頼者側の子供たちが登場して「百花橋」を幾度も通過する（図版5）（図版6）（図版7）。

この後段の儀は明らかに道教の過関の儀の再現である。過関は子供の煞を除く儀礼で福建ではさまざまな生育儀礼のなかでみられる。葉明生氏は，その輪郭は不明確なことも多いといいつつも，北斗戯のなかには分官，造塔，過関，過橋，分花（図版8）などの段落があり，これは道教の科儀の構成と一致すると述べている[51]。つまり最後にカミゴトが演じられている。

北斗戯は廟のソトでのあそびではあるが，それを祭儀，カミゴトのなかに引き込んだのはやはり依頼者，とりわけ母親たちの要求であろう。そのことの意味はのちにまとめのところでもう一度考えてみたい。

なお臨水夫人に対して福建省の女性たちは花を授かるだけでなく，神像の鞋を剥いで持ち帰り三日後に返すとか，また着ている衣服を脱いで巫に渡して煞を払ってもらうなどのこともする。あるいは伝統的には，妊婦は臨水夫人の神位や神像を自室にまつり祈念した[52]。

これらは個々のイエでの習俗であるが，このほか，道士や紅頭法師の参与する祭儀も当然みられる。その代表的なものは，古田臨水宮の正月の盛大な祭儀であるが，そのほかにも正月には各地の臨水夫人廟で儀礼がおこなわれる[53]。ただ，これらは女性たちの祈子の行為をはるかに越えて，地域守護のカミに対する慶誕儀礼の趣が濃い。

ここで，規模の大きな祈子の儀礼としては済州島の仏道迎えをあげるべきであろうが，これについては別に記したものがある[54]ので詳細は略したい。ただ，そこでも参席する女たちの意向の反映というべきことが，「悪心花折り」や「花摘み（図版9）」といった儀礼にはみられることを言い添えておく。特に，「悪心花折り」などの儀はいわば，予想される災厄を数え上げて折り取る演戯を伴うもので，これは先述した過関の儀[55]と対比されてよいものだろう。

4. 女たちのあそび

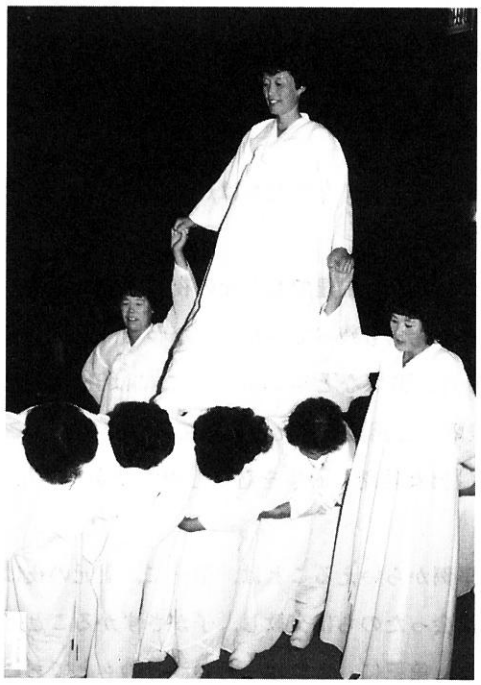
今日，福建や台湾の民俗世界をみるとき，女たちのあそびはほとんどみられない。女神信仰がさかんで女性の祭祀世界への参加も維持されてきたはずなのに，これはなぜなのか。沖縄にはウスデークがあり，朝鮮にはカンガンスウォッレ（図版10）[56]，ノッタリパプキ[57]，鞦韆（ぶらんこ）などがある。こうしたあそびの脈絡を探るとき，それらが福建や台湾にみられないことはいささか不思議である。もっとも，江南の社会生活では，明清以来，宗族の規範が支配的であったのだから，女たちが集団で大っぴらにあそぶなどということができるわけはなかったと考えれば，それも納得がいく。では，その以前はどうであったのか。

先に古田の女をうたった宋から元のころの詩をみたが，そこから示唆されるのはかつては江南の女性たちもソトで大胆に歌をうたいあそんだということであろう。そこで宋代の女性のあそびを探ってみる必要がある。

宋代には上元があそびの絶頂をなした。大小の都市ではまさに祝祭の雰囲気がくり広げられた。そこでは街路はいうまでもなく，イエごとに各種の灯が飾られ[58]，そのもとで芸能者によりさまざまな演戯が披露された。たとえば，宋の都「東京（汴＝開封）」では刀を呑む者，火を吐く者，五色の水を吹き出す子供，傀儡を遣う者がいた[59]。臨安では踊りの群れは何と千人にものぼった[60]。この夜はまた民間の芸能者がさまざまな演戯をみせた。

たとえば村田楽があり，また鍾馗の仮面を着けた者による「瞎判官（いかさま）」なども登場してのし歩いた。なかでも「要和尚（シェアホーシャン）」あるいは単に「要（シェア）」という名の寸劇はこの時代の雰囲気をよくうかがわせる。それは月明和尚が柳翠という女性に惑い破戒する内容[61]のもので，

図版 9　済州島の「花摘み」。神房は西天花畑にでかけて生命の花を二鉢盗んでくる。これは依頼者のイエの祝福に使われる。



図版10　韓国全羅南道珍島のカンガンスウォッレ。一月や八月十五日，月明かりのもとで女性たちは跳舞してあそんだ。これは月の生命力を授かり，生産を予祝するあそびとみられる。こうした女のあそびは古くは東アジアにかなり広くみられたものである。

この主題は朝鮮のクヮンデや日本の猿楽にも取り上げられた。このほか，日本の猿楽をおもわせるものにさまざまな仮装の群れもみられた[62]。ところで，こうした祝祭の夜はまた，青年男女の「野合」のときでもあった。汴のばあい，かれらは大胆に手をとり，肩を組み，その数「少なくも五千組はあった」という[63]。

以上は宋代の上元の夜，都市の狂騒の一端である。そして，おそらく，上元には，都鄙を問わず男も女も集団であそんだのであろう。特に女性たちの集団は豊饒への祈りをこめたものか，月明かりのもとで踊りまた男たちの集団と出会い，交歓した。こうしたことは当然，朱子学の規範のもとで抑えられていったが，一方でそれは歳時風俗の上でかたちを変えて残っている。

たとえば，閩南では上元の日，過去一年以内に嫁入りしたむすめがいると，その女性のイエでは元宵節の前に綉球灯，蓮華灯を買い男の子に持たせて婿のイエに送る。これは早く「出丁する（息子を生む）」ようにという予祝である（方言で灯は丁に通じる）。また，地方によっては，未婚のむすめらはこの晩に「紫姑迎え」[64]をする。これは通称「厠姑娘迎え」ともいう。何碗かの「嫩餅菜（ネンビンツァイ）」を食べてから，三々五々群れをなしてムラのほとりの厠までいき，祈りのことばを述べる。男の子たちは常にやはり群れをなして厠のほとりにいき，これを盗みきく[65]。

廈門でも，上元の日には廟ごとに灯を吊した。そして若い女性たちは灯の下を練り歩いて息子をこいねがった。諺に「鉆灯脚，生男芭（灯の足元をくぐれば，男の子が生まれる）」という。そのほか，女の子たちは葱を偸むが，こうすると，将来いい婿に巡り会えるという[66]。

また福州の北に位置する寧徳では，上元のころ，女性たちは灯をこしらえ，聖母に供えて子供を祈った[67]。

宋代の都ほどにぎやかではありえなかったが，福建でも上元の夜は一般に各種の灯で飾られた。上杭では民国以前まで次のような光景も残っていた。すなわち『上杭県志』によると，上元の夜は，竜灯だけでなく船灯，馬灯などもあり，そこには丑（チョウ）（道化）と旦（ダン）（女形）が伴い，船公，船婆といい，雑戯をし淫詞を唱えたりして風俗を損なうことは免れないといい，また夜間の演唱なので「男女雑踏し滋事（もめごと）を起こしがちである」[68]とされている。

以上の年中行事化した閩（福建）の事例からいえることは，第一に，上元の夜は男女の出会いの場でもあったこと，第二に，出会ったのちに交歓し，子がさずかること，すなわちサチ，豊饒将来が演じられていたこと，第三に，これは一月の満月のもとでおこなわれ

ることに意味があったことである。ちなみに，臨水夫人陳靖姑の誕生日は正月十五日とされ，この日は，子供のない若い嫁たちが臨水夫人廟に詣でて，子授かりを祈願し，神前の花を一枝持ち帰った。これを請花という[69]。これはおそらく，この一月十五日が新しい生命の授かるべき日という根柢の観念があり，その上に作り上げられた習俗なのであろう。ちなみに，葉明生氏によると，上元は母親たちが自分のむすめの禳災納吉（婚礼の吉日を相手方に知らせること）のために臨水夫人に庇護を求める重要な日でもあり，この日は事実，福建とその周辺地区では最もだいじな「母親節」となっているという[70]。

こうした視点で朝鮮の上元のあそびをみるとき，そこでは女たちのあそびが少なくなかったことが改めて注目されよう。先にカンガンスウォッレ，ノッタリパプキを上げておいたが，これはいずれも上元におこなわれた[71]。それはいずれも豊饒をよびこむと同時に，女性たちが舞い踊ることで，共同体の活力を盛んにし，あわせてソトからくる災厄を追いやる力を持っていた[72]。

また，上元の夜，女性たちは相伴って橋渡り（踏橋）をした。これは中国の習俗を受け継いでいて，朝鮮でも厄除けの儀として恒例の行事となっていた。ただ，それにはもっと古層の行儀が伴っていたかもしれない。というのは，朝鮮朝前期に書かれた李睟光（イスクワン）（1563-1628）の『芝峯類説』によると，上元の夜の踏橋は前朝（高麗朝）からはじまっていて「士女たちが列をなして夜に達しても止まらず，法官はこれを禁じて捕うるにいたった」という。これをみると，少なくとも朝鮮朝のはじめごろまでは，上元の夜は男女の交歓の場であり，それゆえに取り締まられたことがうかがわれる。

中国と朝鮮の上元の夜について，より大きな枠組でみるとき，エバーハルトの次の指摘は示唆するところが大きい。すなわち，瑶文化のもとに「月舞」の項目を立てて次のようにいう。

満月の時，瑶族及び貴州，雲南，広西の同系種族の月の舞が行なわれる。この場において，歌掛け，夜間舞踊，そして非公式の結婚の取り決めがある。これは豊饒の舞で，この時，女達は，おそらく呪術的に，月に生えた不死の樹の授命種子によって身籠もる。

そして，これにつづけて「苗族の月祭（跳月）」もあげ，それは「苗の婚儀」でもあるとする[73]。跳月は跳花ともいい，それには穀物の実りへの期待もある[74]。

エバーハルトによれば，月のカミは一般には女神とされるが，それを男神とする伝承もあり，このほうが先行していたのだが，中国の高文化が成立してからは月は太陽の下に位置づけられ，月のカミは女神となったという[75]。その可否はわたしにはわからない[76]が，

一方で，エバーハルトは月には桂の樹があり，それは月の舞および月が人に生命を与えるという信仰を伴うともいっている[77]。

これらの観念の来歴はともかく，一月の満月のもとで女があそぶことは生命（赤児）そして豊饒をもたらすという信仰が少数民族のあいだだけではなく，実は東シナ海周辺の地域に広範に広がっていたことは確かであろう。

5. 死者を弔う

中国南部における死者の弔いは道士や法師，あるいは仏教の側の者が担い，巫覡の参与は顕著ではないが，古琉球や朝鮮では民間の巫がこれを担当している。巫覡による弔いの根柢にみられる観念では，死者の霊魂は川あるいは海を越えたところにいくのが普通で，これは橋および船を媒介として往来する。

これはおそらく女たちの世界観を反映したもので，その霊魂の媒介者はもとは巫女のいつくカミ，しかも女神だったとおもわれる。朝鮮本土の死者霊儀礼でもっとも顕著な媒介者は捨てられ姫（ハリテキ）である。これは巫女たちの祖神であるが，そのほかにも巫祖神としては王女公心（コンシム）という名があげられる[78]。

ところが，霊魂の媒介者としては使者（サジャ）なるモノも登場する。これは明らかに男で済州島ではこの世の官僚があの世の差使（チャサ）（使者）となる長編の本縁譚（ホンブリ）が伝わる。おそらく使を男とするのは中国南部の童乩や法師に影響されているのであろう。中国南部では，死者霊の救済は，超度亡霊あるいは打城とよばれる儀礼で代表されるが，これを担うのは童乩や紅頭法師，あるいは道士である。そして，この儀を管掌するカミは東嶽大帝や酆都大帝などという男神で，女神の介在する余地はほとんどない。

しかし，中国でも朝鮮でも男の使者だけでは霊魂は救済できない。橋または船が死者霊の救済の儀には不可欠で，これが核心の役割を果たしている。打城では冥府の枉死城から亡魂が解放されるところを視覚的な意味での核心儀礼とするなら，その後の過橋は観念的な意味での核心儀礼といえるだろう。また台湾の七日ごとの葬礼でもこの過橋はおこなわれる。つまり，霊魂は橋を通過してはじめて済度されるのである。

朝鮮の死者霊儀礼は地方ごとに名称と祭儀内容が異なるが，いずれも橋を通過することで特徴づけられる。それは通常，幅の広い木綿の橋（布橋）で表現される。布橋の通過による霊魂の済度は日本にもあって[79]，おそらく東アジアに共通する観念であっただろう。こうした観念がどこから生まれたのかは定かではないが，生命の居所が海の彼方にあると

いう他界観とかかわりがあるだろう。

このことは，霊魂のもうひとつの媒介である船とかかわる。橋と船とはかたちこそ異なるが，いずれもこの世とあの世とをつなぐものである。船は古来，霊魂の乗り物であった。実際，朝鮮の死者霊儀礼であるオグクッでは龍船が拵えられて，亡魂はこれに乗ってあの世入りする。全羅道のシッキムクッでもかつては魂の乗り物ノクタンソクが橋の通過の際に用いられた。

中国でも船は神霊の乗り物としてさまざまな面にみられる。道教儀礼の搭橋の段では神々が船に乗ってやってくることが絵で表される。また模造の船が家々の厄を載せて焼き払われることは中国全体でみられる。これがもっとも大規模なかたちでみられるのが王爺の船で，今日，この船は「代天巡狩」の王爺の乗り物として天界と地上を結ぶものともなっている[80]。

台湾の王爺の船や済州島の災厄払いの船は今日もなおみられるものであるが，かつてはこれとはまた別に共同体の危機を救う船もやってきた。それは当然，神霊とともにやってくるもので，しかもその船にはサチが積まれていた。たとえば高麗時代の済州島の民謡には，飢饉にあたって青磁に白米を満載した船が到来することを希求したものがあった。もとの民謡は伝わらないが，高麗時代の李齊賢の「耽羅謡」に漢詩で表現されている。そこにはこの船をもたらすのが「仙子」とある。仙子とは女の仙人という意味が第一義なので，あるいは女神が共同体の危機を救うという民謡があったのかもしれない[81]。

高麗後期の済州島には江南から実際に時折，宝船のごときものがやってきたのだと考えたい。そこは近くもあり，また，いくには非常に険難なコースでもあり，時にはまたそこから死体のようなかたちで流れ着くものもあった。そこは現実の地であり，また他界であった。

6. 海彼からくる女神

この世のソトはあの世であり，それがすなわち原初の他界であった。とするなら，他界からの来訪者のうちに異様ないでたちのモノたちがいて，それがこの世の人びとの暮らしの秩序と密接な関係を持っていることは当然のことである。実際，済州島に訪れるヨンガムや朝鮮の村々にやってくる仮面の群れは水（ムル）（海，川）を越えて危機の共同体を訪れることが本来のかたちであった[82]。中国でも儺者の一行は本源的にはムラやイエの救済のときにあたってやってきたものと考えられる[83]。

ところで，こうした来訪者の姿は多くは男をおもわせる。それには仮面の群れ，異装のモノたちが男の芸能者により担われたということが大きく影響しているだろう。これらがなぜ男だけの集団に担われたのか，つまり芸能者はなぜ男なのか[84]は大いに考えるべき問題である。それには巫俗の儀礼構造が関与しているとおもわれるが，ここでは立ち入らない。

ここでの問題は訪れてくるもののうちに女神がいて，この移動が東シナ海周辺の民俗世界では重要な役割を果たしていただろうということである。福建の太姥山はひとつではなく，各地にその伝承があった。これはこの女神およびそれをいつく集団が移動して歩いたということであろう。この移動は何をものがたるのか。

ひとつには霊験が確認されたためということがあげられる。たとえば臨水夫人陳靖姑は福州の下渡あるいは古田中村で生まれたともいうが，この信仰は福建だけでなく浙江，江西の各地にも広がっている。その移動の契機はおそらく雨乞い[85]であろう。臨水夫人が移動するに当たっては，安産と子育ての霊験もさることながら，何よりも命と引き替えに竜潭で雨乞いをし，その霊験があらたかであったことが大きかったであろう。

しかし，こうした現実的な利益があったために女神が移動したとばかりはいえない。たとえば明代の小説『海遊記』では陳靖姑は閩山にいく途中，李三娘，林九娘という女性たちに会う。かれらはいずれも肉親の死を弔うべく閩山にいく巫女たちである。ここでの女神たちはいわば他界へ移動していく。

また媽祖については次のような広東の天妃廟の伝承が知られている。すなわち，

> 毎年3月23日に，天妃が南のほうに渡海すると，必ず北風が吹く。渡海する者は皆これをみまもる。この日は粤（広東）の海辺の地ではどこでも風雨にみまわれる（粤中見聞　巻五）[86]

この渡海は済州島のヨンドゥン神をおもわせる。済州島では陰暦の2月にヨンドゥン・ハルマンという女神がきて帰っていく。実際，陰暦2月，3月は東シナ海に激しい風が吹きぬけ雨も多いのだろう。いずれも風雨のいわれを女神の去来に関連づけている。こうした発想は，根柢を同じくするものであり，そこではカミの名前が違うということはたいして問題とならない。ここには自然の摂理を司るものが女神であり，その女神の移動は風浪を起こしもするということがみてとれる。

ヨンドゥンや媽祖は訪れては去っていくカミとされたが，移動して根付く女神もいた。

日本の古代伝承にみられるアカルヒメは新羅からやってきてヒメコソ社にまつられた。こうした女神の移動はおよそ祭祀者の移動を伴っていたはずで，このことが劇的に表現されたものが済州島のポンプリにはある。『兎山堂本縁譚』がそれで，ここにはまた女性たちの独特の祖霊観がみてとれる[87]。

7. 祖霊再考

中国の宗族および朝鮮の両班支配体制下における祖霊とは，要するに族譜に名を記された一族の男性の霊魂であった。そして祖先崇拝とは，これを礼儀に従って直系子孫がまつりつづけることとされ，それが家門の成員たる者の務めであった。男も女も，そこに何らかのかたちで連なり，歴代の祖先の名を宣揚し，できればみずからも英名を留めることが生き甲斐とされた。しかし，だれでもわかることだが，こうした祖先崇拝は女性にとってはあとから強いられたものであり，元来，女性たちの持ち伝えた祖先観はまた別のところにあった。

福建では，古来，蛇が祖先とされたことは，『説文解字』にすでに閩は「東南の越で蛇種なり」とあり，よく知られていた。実際，これを裏付ける蛇と人間との共生のかたちは中国全土の習俗のなかでも特に目に付くものだといえる。もちろん，ここでも白蛇の精のような精霊があり，これは人間生活にとってうっとうしいモノとされ，退治されるので，必ずしも，蛇がプラスのイメージだけで受容されていたわけではないが，ただ，これも元来は人をもって畏怖すべき蛇をまつったものと考えれば矛盾はしない。

今日なお，福建省南平の樟湖坂の蛇王宮では蟒蛇（マンシェ）の精をまつっている。これは名高いもので，近年では観光化するきざしさえあるが，もとは閩江を生活基盤とする人びとにとってたいへん重要なカミだった。エバーハルトによれば，一般に江南では，蛇は富の象徴，また銭の精霊とされた[88]。これらのことは朝鮮南部の蛇神崇拝の来歴を考えるとき，たいせつな視点を提供するだろう。

済州島の蛇神崇拝は秋葉隆がはやくに指摘した[89]が，これに関しては，兎山堂本縁譚をふり返るとき，女性たちの祭祀行為と蛇体の女神の位置がよくみえてくる。それはもともと全羅南道錦城（クムソン）山の山神であった。そして，そのカミの名は歴史的にいくども現れる。それは荒ぶるカミでしかも蛇体の女神であった。忠烈王二年（1275）には，巫に憑依した。そして珍島と耽羅（済州島）に拠った三別抄を官軍が攻略する際に軍隊を助けたのに相応のもてなしを受けていないと託宣して荒んだ[90]。このカミは「錦城大王」などともよばれ

ていて（『高麗史』列伝，沈謁），一見，男神のようにみえる。しかし，済州島のポンプリにおいては，それは「三頭九尾の大龍神」にして女神であった。

この錦城山の龍神は羅州の牧使の命を受けた「黄巾刺客」により断ち切られ，錦城山の拠点から追い出された[91]。しかし，このカミは「月宮の侍女の如き美女」となって現れ，済州島にはいる。ただしそこでも，はじめは相応のもてなしを受けなかった。そのために荒んで呉氏や姜氏，韓氏のむすめにとりついた。やがて呉氏のむすめは悲惨な死を遂げることになり，姜氏，韓氏のむすめは病みついた。巫病であろう。そこでクッをすると，ようやくこの女神の素性がわかった。

これが兎山里に伝わるポンプリであるが，この最後のところで，注目すべきことがかたられる。すなわち「かくて其神位を神堂主人として祀り，家に入りては日月祖上として祀れば，秋夕の明月の如き美容の孝女節婦として，万人称讃しぬ」[92]という。これはむすめふたりが蛇神を「祖先」としてまつったということだろう。そればかりか，ムラ人たちもまつりだした。「やがて洞内の百姓達は先を争ひて其神位を祀り」，さらに「旌義万民達が精誠をこめて」まつるようになった[93]。

こうした蛇体のカミは人格神として変身すれば，それこそ媽祖や八幡のような国家から顕彰されるカミにもなれたのかもしれないが，なにせ蛇体のままで信仰されたために朝鮮の陸地部では立つ瀬がなくなっていった。ポンプリのなかで牧使が神威を認めず，敢然と処断を命じたのは古い蛇神に対する象徴的な行為であった。

いずれにしても，済州島のポンプリには，女性たちのあいだで培われてきた祖先観がはっきりとみてとれる。それは血縁の祖先とは別の，おそらくは古層の祖先観である。そしてさらにいえば，朝鮮南部のイエでかつてかなり広くまつられた祖先壺（チョサンタン）[94]などもその名残とみるべきものであろう。そこには血縁の祖先の位牌などはない。

8. まとめ

8.1. はじめの女神と生命の連鎖

東シナ海周辺の地域で女性たちは長いこと，蛇や蛙あるいは花や草と根源的なつながりを持って生きていた。そして，そのことと密接な関連を持つのが，それらの根源にある生命観であった。そこでは生命の花園が想定された。しかも，現実の花園がそうであるように，根の弱った花，折れ曲がった花もある。それらは，しかし，いずれも見捨てられることがなかった。できるならば，養分を与え根を強くし，活かそうとした。台湾の梗花欉は

それを示している。

そして，こうした生命観があったがゆえに，この地にはまた虫や猿などの動物の霊魂だけでなく，幼くして死んだり若くして思いを残して死んだ人間の各種の霊をいとおしむ，あるいは畏れ敬う伝統が育まれた[95]。田仲一成は江南の宗族の演劇において，不条理な死を遂げた女の霊魂がいかに畏れられ，ものがたられてきたかを力説している[96]。しかし，これは，中国に限らない。朝鮮でもやはりそうであった。そして，その淵源を探るならば，それは宗族の祖先観から生じたものではなく，女たちの独特の祖先観，霊魂観からおのずと浮かび上がってくるはずのものだったのである。

女たちの祖霊は花や蛇などに結びつくことがあったが，それらは個々別々に観じられていたのではない。それを統括するカミがいたであろう。それこそは，はじめの女神であったといえるだろう。のちには道教の影響で中国でも朝鮮でも玉皇というカミが唱えられるが，これは家父長の類比により巫歌に挿入されたにすぎない存在で，さほど個性的な働きをみせない。このことは巫俗の現場に臨んだ者ならばだれでも知っている。

8.2.　支配イデオロギーと民俗世界の秩序志向とのかかわり

以上述べきたったことを踏まえて，東シナ海周辺の女性のカミゴトの持つ意味をまとめておきたい。

第一に，東シナ海周辺の地域では，古来，それぞれのシマやクニに偉大なる女神がいた。それは必ずしも大地母神としての属性だけではなく，宇宙あるいは山を支配する神であっただろう。そこでは，動物や植物との生命の連鎖があり，それはさまざまなかたちで表現された。文身はその一例である。ところが，巫を媒介とすることによって，女神や精霊とのあいだで具体的であった人びとの表現が徐々に象徴化されていく。

第二に，この象徴化をさらに推し進めたのが男性の祝あるいは後漢のときから顕著になる道教の担い手たちだった。そこでは身体動作の象徴化だけでなく文字による体系が周到に築かれていく。それは同時に，具体的であったカミゴトが内の祭儀とソトのあそびに分化していく過程でもあった。庶民相手の儀礼の場で，あの道士たちの眼前に置かれた難解な科儀書をみると，わたしには千数百年の象徴化の精髄がここにあるとみえる。あの複雑な文字の体系はいったい庶民にとって何なのか。どんな意味があるのか。道教儀礼をみるたびにそうおもう。そしてまた科儀書以前はどうだったのかと。

第三に，こうした目で済州島の神房世界をみると，ふたつのことに気づく。ひとつはここでもかなり高度な象徴化がみられること，これはけっして文字を知らない巫女の出る幕

ではない。神房には書物はないが，にもかかわらず，大神房(クンシハン)の諳(そら)んじている膨大で組織だった儀礼体系は無文字社会の産物とはとうていいえない。チョガムジェという名の請神の儀ひとつ取り上げてもそういえる[97]。

そしてもうひとつは，済州島の神房世界は参与する女性たちの潜在的な要求により絶えず原初のカミゴトの世界に取り戻されていくことである。このことは迎(マジ)えあるいはあそび(ノリ)という名の儀礼のなかで多数表現されているが，これは道教儀礼でいうならば，廟内の祭儀に対する廟のソトのあそびに近いところがある。しかし，それは独立したあそびとしては演じられない。

第四に，先にあげた莆仙地区の北斗戯にも実は，同じようなことがみてとれる。これは，もとは祭儀と不可分のあそびであっただろう[98]。しかし，幸か不幸か，現代中国では廟内の儀礼は迷信とされて押さえ込まれてきた。そしてまた道士を招けば費用もかかることから，莆田地区のムラの人びとは新しい生命への願い，生長の願いを傀儡戯の奉納にだけ注いだ。ところが，この傀儡戯が今度はまた祭祀を取り込む傾向がある。今日，莆田では機転のきく傀儡師は廟のウチとソトで簡単な儀礼をしてみせる。

第五に，傀儡師をして祭儀に向かわせることは母親たちの潜在的な要求による取り返しだということがいえる。さて，この要求は何を意味しているのか。そしてそこから何が生まれてくるのか。ここから先はだれにもわからない。ただ，江南の民俗世界の歴史に学ぶならばこんなことがいえるかもしれない。すなわち，経済的な裏付けがあるていど得られ，しかも一方で世界秩序は動揺しはじめている。そんななかで，ひとつの支配的なイデオロギーが形成されていく。これは不可避である。ところが，そこからは落ちこぼれるものが生じる。これもまた必然である。そのとき，江南では仮面の群れが儺者として世に現れ，それなりにひとつの秩序を形成しようとしたのである。

中国では宋の時代にこんな現象がみられた。そこでは都市はいうまでもなく，根柢にある民俗世界はひじょうに多彩であった。巫俗信仰があり，儺戯があり，農民たちによる音楽のあそびがあった。そして同じようなことは高麗時代の朝鮮にもみられた。芸能者クァンデが歴史の表面に現れてきて，さまざまなレベルの儺を担った。さらに日本でも鎌倉から室町にかけて田楽という音楽のあそびと猿楽者という名の芸能者の活躍がみられた。これは中国における支配イデオロギー朱子学の形成と基底のところで通じていたとみられるのである。

今日，韓国の農村部，特に「南の地(サムニョクタン)」[99]の近代化の速度は速く，日本と同様，今後いくらもたたないうちに，狭い意味の民俗世界は形骸化してしまいそうな勢いである。しか

し，済州島や中国の南部，台湾の民俗世界をみていると，そうとばかりもいえない。というのは，これらの地域では，かつては千年におよぶ朱子学支配のもとでも，また今日では，情報技術を旗印にした新手の統治イデオロギーのもとでも，なおしたたかに巫俗と祭祀芸能が生き，かつ復興している[100]からである。そこに参加する女性たちの祈りのカオは切実である。そして，家計に気を遣いながらも「新しき年はよかれ」「この子の肥立ちこそよかれ」として廟や堂に参り施しをする母親たちの健気な姿が消えない限り，その民俗世界は残るであろう。

現今のこの急速に画一化されていく社会に明るい展望はあまりえがけない。だが，地域を対比させ，歴史をふり返ると，いずれまた民俗世界が機能するのではないか，いや，そうでなければならないとおもわれる。まずは対照研究のための視点が必要である。そして，その基軸は女神信仰にあると考える。

注

1) こうしたなかでは，川村湊「環東シナ海の女神信仰」『日中文化研究』9，勉誠社，1996年がある。それは東シナ海をめぐる「海の女神」について，ヨンドン・ハルマン－ハルマン神――神功皇后－－観音――媽祖――マリア観音といった系譜があると指摘していて，相応に示唆するところの多い論文である。ただ，そこでは，中国沿海部の女神信仰への展望がなく，観音信仰が媽祖信仰を育んだという想定，あるいは朝鮮のハルマンとはすなわち八幡（ハルダン）だという仮設の受容など，やや性急で無理な展開もみられる。媽祖はむしろ名を揚げたがゆえに仏教側に取り込まれたとみるべきであろう。また川村は海の女神信仰の根柢は巫，特に巫女にあるとするが(50頁)，ここに安易にいきつくと，女性の霊力の強調あるいは三品彰英により提起された母子神の広がりといった範疇を出られないことになる。
2) ここには巫による請神，娯神の歌舞，伝承詞章，音楽表現も含まれる。
3) これは中国の王室でおこなわれた儺，民間での儺（郷儺）に代表されるが，共同体のソトからやってくる異装のモノたちの行為も当然含まれる。
4) たとえば，中国江南の宗族がいかに演劇的なものをその制度の維持のために活用してきたかということ，そして，その千篇一律に近い内容の真の観客が女性たちであったということについては，田仲一成『明清の戯曲』，創文社，2000年を参照のこと。わたしにはこの江南の光景は朝鮮のクッの場の光景を彷彿させる。そこにあるものは文字で表明された観念（およそ飽き飽きするような儒教倫理の羅列）だけでは捉えきれないのである。
5) 李子賢「太陽＝女性神話考ー雲南景頗族の場合」『日中文化研究』3，勉誠社，1992年，119頁。
6) 君島久子「蜘蛛の女神」『日中文化研究』4，1993年，193，194頁。
7) 徐晩望『福建民間信仰源流』，福建教育出版社，1993年，150頁。
8) 狩俣では，これがはじめの女神であり，そのむすめは山のフシライである。そして山のフシライにちなんでウヤガン（ウヤン）という秩序更新の総合的な儀礼が展開される。これらにつ

いては上原孝三「女神“山のフシライ”をめぐって」『沖縄文化』第三十六巻一号，1990年参照。

9) 比嘉康雄『神々の原郷久高島』上巻，第一書房，1993年，96，97頁。

10) 前引，比嘉康雄『神々の原郷久高島』上巻，97頁。

11) 朝鮮の古来の各種の女神については，千惠淑「女性神話研究（Ⅰ）：大母神象徴とその変容」『民俗研究』第1輯，安東大学民俗学研究所，1991年が手際よくまとめている。

12) 須永敬「神功皇后を〈聖母〉として祀る信仰」『宗教研究』三二四号，2000年参照。

13) この問題はかつて三品彰英が，海からくる母神と御子神の型として追求したことがあるが，そこでは「はじめの女神」という視点はまったくなかった（三品彰英『増補　日鮮神話伝説の研究』三品彰英論文集第四巻，平凡社，1972年所収の諸論考）。三品は，母子のかたちの神あるいは王を生む女神という位相から出発し，それに終始したのであるが，これは日朝間の文献神話からのみ立論していたことの限界でもあろう。

14) 10月　ネリー・ナウマン著，野村伸一・檜枝陽一郎訳『山の神』，言叢社，1994年。

15) 『古田県志』による（前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，267頁。）。

16) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，268-269頁。

17) 清代には『閩都別記』のなかで，この女神の縦横無尽の活躍が詳細に語られ，また『臨水平妖伝』のような書も生まれている（前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，335頁）。

18) 李獻璋『媽祖信仰の研究』，泰山文物社，1979年，162頁以下参照。

19) 前引，李獻璋『媽祖信仰の研究』，1979年参照。

20) 葉明生は陳靖姑の信仰の拡大には宋代における仏教瑜伽派との習合があったという。すなわち宋朝のはじめに巫覡の活動を禁止する動きがみられたが，これに応じて巫師は生き残りのために仏教の瑜伽派を学んだ。瑜伽派とは「仏家伏魔之一法」でもともと民間の巫道と融合しやすいものであった（本紀要掲載論文，葉明生「福建女神陳靖姑の信仰，宗教，祭祀，儀式と傀儡戯『奶娘伝』」を参照のこと）。確かに「夫人教」すなわち陳靖姑信仰に関してはこうした宗教的な背景が「お墨付き」の役割を果たしたのであろう。しかし，明清の時代の数多い女神の創造を瑜伽派や観音との融合だけで説明することはむずかしいであろう。

21) 前引，徐暁望はその著書の各所でこのことを述べている（前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，152頁ほか）。ただし，なぜ女性の人格神が宋代以降輩出することになったのかは十分な説明がなされていない。徐暁望は，人間を重視する中原文化が南方におよんだこと，また人間を動物より高貴なものとする仏教の影響を掲げるが（前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，284頁），女神の創出を説明するには少し間遠である。これには女性への規範の押しつけということがかかわっているのではなかろうか。すなわち新興の朱子学によりソトからウチへ押し込められた女性たちのやり場のない心情が救済を求め，こうしたかたちで顕れたと考えるのである。

22) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，256頁以下参照。

23) 男不耕稼穡，女不専桑拓，内外悉如男，遇合多自嫁，雲山恣歌謡，湯池任騰籍，挿花作牙侩，城市称雄覇…愚夫与庸奴，低頭受凌辱，吾閩自如此。前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，264,258頁参照。

24) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，309頁。

25) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，309頁。

26) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，309 頁。

27) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，310 頁。

28) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，311 頁。

29) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，261 頁。

30) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，262 頁。

31) 金用淑「韓国女俗史」『韓国文化史大系Ⅳ』風俗・芸術史（上），高大民族文化研究所出版部，1970 年，559-560 頁。寡婦の再婚の自由は，朝鮮朝末期の改革「甲午更張」（1894 年）により法的に認められることになった。

32) 前引，金用淑「韓国女俗史」，618 頁。

33) 金烈圭他 17 人『韓国文化의뿌리』，一潮閣，1989 年，「女性」の項，特に 47-54 頁参照。

34) 宮嶋博史『両班』，中央公論社，1995 年，162-163 頁。

35) 前引，金用淑「韓国女俗史」，620 頁。

36) 前引，金用淑「韓国女俗史」，620 頁。

37) 前引，金用淑「韓国女俗史」，624 頁。

38) たとえば，可児弘明「ハンボウ行商」宮田登編集『ものがたり日本列島に生きた人たち』8，岩波書店，2000 年所収参照。

39) 前期，金用淑「韓国女俗史」，537 頁。

40) 筆者は，1970 年代末に，慶尚北道高霊郡安和洞において当時 60 歳前後の農民文相化氏から体験談としてきいた。

41) 中国南部の少数民族（壮族，黎族，苗族，佈依族，瑶族，蔵族）には「不落夫家（ふらくふか）」の習いがあり，また福建では恵安県の漢族のあいだに「長住娘家（ちょうじゅうじょうか）」がみられた。いずれも結婚後すぐに嫁入りをしない婚姻である。清水純「福建省漢族の特殊な婚姻形態」『日中文化研究』4，勉誠社，1993 年，112 頁以下参照。

42) 拙稿「華蓋その他」『自然と文化』61，日本ナショナルトラスト，1999 年参照。

43) 前引，徐暁望『福建民間信仰源流』，324 頁。

44) 劉枝萬『中国道教の祭りと信仰』下，桜楓社，1984 年，380 頁および拙稿「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，慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会，2000 年，15 頁参照のこと。

45) 前引，拙稿「台湾人の儀礼と「物語」（二）」におけるカラー図版 49，51 を参照のこと。

46) 拙稿「済州島のクッの芸能性」鈴木正崇・野村伸一編『仮面と巫俗の研究』，第一書房，1999 年，219 頁，246 頁以下，338 頁参照。

47) 担い手の林俊輝道士は『梗花欃科儀』という科儀書を持っていた。従って，この梗花欃という語は台南の道士の用語なのだが，他書にはみられない。劉枝萬は，同じ内容のものを「進花園」の巫術と一般化し，さらに「拱花脚」という語を提示した（前引，劉枝萬『中国道教の祭りと信仰』下，381 頁）。ただし，林俊輝はこの語を用いないといった。

48) この儀礼の詳細は，拙稿「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，慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会，2000 年参照。

49) 新婦に子供が授かることを祈願するので，当日の早朝などに新郎のイエで短時間やる。

50) 2000 年 9 月 12 日，現地で筆者聞書。

51) 葉明生「儀式与戯劇ー民俗学的考察」『芸術論集』，福建省芸術研究所，2000年，157-158頁。また過関の事例の詳細は，葉明生「寿寧県下房村元宵会「請婆神過関」」『民俗曲芸』第90期，財団法人施合鄭民俗文化基金会，1994年，台北，193-246参照。

52) 前引，葉明生「福建女神陳靖姑の信仰，宗教，祭祀，儀式と傀儡戯『奶娘伝』」参照。

53) 同上「臨水祖廟の祭祀儀式」「分宮の慶醮祭儀」の項参照。

54) 前引，拙稿「済州島のクッの芸能性」鈴木正崇・野村伸一編『仮面と巫俗の研究』，214-220頁。

55) 二年に一回，旧暦一月十日，福建省寿寧県下房村でおこなわれる陳靖姑の慶誕のための傀儡戯のなかで，過関がおこなわれる。この傀儡戯は全体で四日間もかかるが，過関の儀そのものは三時間ほどである。傀儡すなわち陳靖姑やその部下の将軍によっておこなわれる，独特のもので，女性たちの期待がもっとも集まる部分である。詳細は前引，葉明生「福建女神陳靖姑の信仰，宗教，祭祀，儀式と傀儡戯『奶娘伝』」の「四，村落における慶誕儀式と奶娘戯」の項を参照のこと。

56) カンガンスウォッレとノッリパプキについては拙稿「朝鮮の女のあそび」星野紘・野村伸一編著『歌・踊り・祈りのアジア』，勉誠出版，2000年所収参照。

57) 「瓦踏遊び」（京畿道利川）などというのも同じ（『朝鮮の郷土娯楽』調査資料第四十七輯，朝鮮総督府，1941年，36頁ほか）。

58) 伊永文『宋代市民生活』，中国社会出版社，1999年，269頁。

59) 前引，伊永文『宋代市民生活』，274，276頁。

60) 前引，伊永文『宋代市民生活』，276頁。

61) 前引，伊永文『宋代市民生活』，277頁。

62) 前引，伊永文『宋代市民生活』，278頁。

63) 前引，伊永文『宋代市民生活』，280頁。

64) これはたとえば，廈門でみられた。『廈門志』によれば，未婚の少女たちは俗称「東施娘」とよばれる紫姑をまつった。またこの女の子たちは他人の野菜畑の蔬菜や春帖を偸んで罵られると，後日必ず良縁に出会うという（『中国地方志民俗資料匯編』華東巻（下），書目文献出版社，1995年，1227頁）。これをみると紫姑の祭祀はよき配偶者に巡り会うことを含んでいたのであろう。

65) 何綿山『閩文化概論』，北京大学出版社，1996年，188頁。

66) 陳耕・吴安輝『廈門民俗』，鷺江出版社，1993年，118頁。なお，八月の中秋のときに，これと同じく婦人たちが，芋を偸むというのもある。このばあいは月下で煎いて食べると男の子が授かるという（『崇安県新志』の歳時民俗の項，前引，『中国地方志民俗資料匯編』華東巻（下），1250頁参照）。上元と中秋の儀礼は重なることがある。この野菜の類いを儀礼的に盗むことは朝鮮にもあってソリという。ただし，朝鮮のソリは女の子の結婚とは直接，関係がない。

67) 『乾隆寧德県志』による（前引，『中国地方志民俗資料匯編』華東巻（下），1273頁）。

68) 前引，『中国地方志民俗資料匯編』華東巻（下），1341頁。

69) 『藤山志』による（前引，『中国地方志民俗資料匯編』華東巻（下），1199頁）。また八月仲秋は臨水夫人の命日といって，このときにもやはり請花をおこなった（前引，『中国地方志民俗資料匯編』華東巻（下），1200頁）。

70) 前引，葉明生「福建女神陳靖姑の信仰，宗教，祭祀，儀式と傀儡戯『奶娘伝』」参照。

71) カンガンスウォッレは一般には八月秋夕（十五日）のあそびとみられているが，上元のときにも広くおこなわれた。たとえば，全羅南道では高興，宝城，和順，康津，潭陽，長城，海南，霊岩，莞島でみられた（前引『朝鮮の郷土娯楽』参照）。福建の「請花」もそうであるが，上元と秋夕の習俗は重なる点が多い。

72) この点については，前引，拙稿「朝鮮の女のあそび」星野紘・野村伸一編著『歌・踊り・祈りのアジア』，321頁参照。

73) W．エバーハルト，白鳥芳郎監訳『古代中国の地方文化』，六興出版，1987年，90頁。

74) 拙稿「跳花」『日吉紀要言語・文化・コミュニケーション』No.10，1992年，12頁参照

75) 前引，W.エバーハルト，白鳥芳郎監訳『古代中国の地方文化』，88頁。

76) ただ，雲南の少数民族のあいだでは太陽を偉大なる女神とし，月は，男性太陽の変身したものとしてかたる伝承があることを考えると（前引，李子賢「太陽＝女性神話考ー雲南景頗族の場合」『日中文化研究』3，119,121頁参照），エバーハルトの仮設に納得のいく点もある。ちなみに日本の月のカミはツクヨミノミコトでこれはアマテラスの弟である。実は，この伝承は東アジアの古層に連なるものであろう。

77) 前引，W.エバーハルト，白鳥芳郎監訳『古代中国の地方文化』，90頁。

78) 赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻，大阪屋號書店，1938年，第一章参照。

79) たとえば五来重「布橋大灌頂と白山行事」高瀬重雄編『白山・立山と北陸修験道』山岳宗教史研究叢書10，名著出版，1977年所収参照。

80) 王爺祭祀の事例およびその民俗が他地域の船の民俗とつながることへの示唆は，拙稿「台湾の訪れ神」星野紘・野村伸一編著『歌・踊り・祈りのアジア』，勉誠出版，2000年参照。

81) （原文）従教襲麦倒離坡，亦任丘麻生両岐，満載青瓮兼白米，北風仙子望来時。なお，日本では中世の芸能とおもわれる翁語りが知られている。奥三河の田楽や花祭の場に登場した来訪者で，これは天竺という他界から船に乗り，タカラを携えやってきた。そして帰りには災いを持ち帰った（拙稿「東シナ海，船の来往」宮家準編『民俗宗教の地平』，春秋社，1999年，256-257頁参照）。

82) 拙稿「秩序の崩壊とモノの来訪」星野紘・野村伸一編著『歌・踊り・祈りのアジア』，勉誠出版，2000年所収，56頁参照。

83) たとえば貴州省の儺戯の起源について，太古の洪水とか地域の災難除け，皇帝のむすめの治病などが契機としてあげられる（拙稿「はじめの仮面戯」鈴木正崇・野村伸一編『仮面と巫俗の研究』，第一書房，1999年所収，6頁参照）。

84) 女の芸能集団がないわけではない。中国では「女伎」の伝統があり，朝鮮では社堂，日本では白拍子という女たちの歌舞の集団が知られている。歴史的にはおそらく男に先行して存在したとおもわれるのだが，いつしか芸能者というと大概は男の集団になっていった。そして中国では宋代のはなやかな女伎がおそらく民間での女のあそびの絶頂であっただろう（前引，伊永文『宋代市民生活』の「女伎」の項，1-21頁参照）。

85) この具体的なかたちは，前引，葉明生「福建女神陳靖姑の信仰，宗教，祭祀，儀式と傀儡戯『奶娘伝』」の「郷村における祈禳の醮事」の項参照。

86) これは清代の文献である。前引，徐晓望『福建民間信仰源流』，429頁。

87) はじめの女神の移動は生活の基盤を求める集団の移動でもあったことは，たとえば，宮古島狩俣の豊見赤星テダナフラ真主はイスガーという味のよい井戸を得るまで，四カ所も所を変えて移動した。これは実際人びとがそうした移動をしたということでわかりやすい。ところが，この女神のむすめ山ノフセライ青シバノ真主は「我ハ是，世ノタメ神ニナル由ニテ，大城山ニ飛揚リ行方不知失ニケル」とあり（『琉球国由来記』），こののち「ヨナフシ神遊」という祭儀（ウヤガン）がはじまることになった。ここには，女神の他界への，あるいは他界からの移動が根源的な秩序の定立に必要であったということがよく示されている。この伝承については，この紀要掲載の論文，上原孝三「宮古の祭祀歌謡からみた女神」を参照のこと。

88) W.エバーハルト，白鳥芳郎監訳『古代中国の地方文化』，六興出版，1987年，337頁。

89) 秋葉隆「済州島に於ける蛇鬼の信仰」『青丘学叢』第七号，1932年。これはのちにいくらか整理されたかたちで『朝鮮民俗誌』，六一三書院，19954年に採録された。

90) 『高麗史』列伝，鄭可臣の条。

91) 赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻，大阪屋號書店，1937年，360頁。これは，おそらく道士か法師のような法術の担い手により，蛇神が制御されたということなのだろう。

92) 前引，赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻，369頁。

93) 前引，赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻，369頁。このばあい，現実には，錦城山の蛇体のカミをいつく者がいて，これらが艱難を経て兎山堂にやってきて定着した，すなわち周囲の者から認められたということが考えられる。

94) この問題の所在，問題提起はたとえば，竹田旦「韓国の『祖先壺』について」竹田旦編著『民俗学の進展と課題』，国書刊行会，1990年所収および伊藤亜人『韓国珍島の民俗紀行』の「民間信仰ー家庭の守護神」の項，青丘文化社，1999年，79-99頁参照。特に伊藤亜人は現代においても珍島の男性と女性のあいだで祖先に対する概念が違うことを明記している（85頁）。それは実は珍島だけのことではないという意味で示唆するところが大きい。

95) 福建には，山林の精をまつった五通のほかに，五帝，五聖，五福大帝，五瘟神，五方瘟神，五瘟王爺など，あるいは金蚕神，猴精などの神霊がいた（前引，徐晩望『福建民間信仰源流』，79，87，101，112頁参照）。

96) 田仲一成『明清の戯曲』，創文社，2000年，6頁，347頁以下参照。もっとも，それにも増して多いのは節婦烈女型の物語でもある。しかし，こうした物語は現場の女性観客たちには読み替えられて受容されていたのかもしれない。つまり，結末として昇天したり仙化したりしなくとも，物語の中心に据えられてかたられることで，霊魂は済度の道につけるのであろう。それは同時に自己を犠牲にして子や夫の成長，栄達を産み出すということを含んでいる。これは長い巫俗の伝統（朝鮮でいえばクッ）が保証しているので、現実の結末が不条理な死であろうとも女性たちにはかまわなかった。これは特に中国の全土に散在する「孟姜女」のさまざまな類話が示唆している。

97) 拙稿「済州島のクッの芸能性」鈴木正崇・野村伸一編『仮面と巫俗の研究』，第一書房，1999年，206-213頁参照。

98) なお，福建省北部寿寧県犀溪郷西浦村には傀儡をもって子供の煞払い，女性の流産防止の儀などをする尪師（師公）がいる。かれらは祭儀として傀儡を用いる（葉明生「寿寧県下房村元宵会「両婆神過関」」『民俗曲芸』第90期，財団法人施合鄭民俗文化基金会，1994年，台

北，227 頁参照)。古代にはむしろ祭儀のなかで傀儡を用いるのが一般的であったのだろう。

99) このことばは 1980 年代まで，現実には経済的に落後した地域全羅道を意味したが，同時に，いいようのない憧憬を引き起こす詩的喚起力を帯びてもいた。おそらくそれは朝鮮民族の「江南」への思い入れと重なってのことだったのだろう。

100) 中国南部の宗教が政府の政策や地域の寺廟の努力，あるいは華僑からの援助などの要因によりめざましく復興しつつあることは，たとえば，ティモシー・ツー「中国南部の宗教復興」田辺繁治編『アジアにおける宗教の再生』，京都大学学術出版会，1995 年，33－54 頁参照。ただ，それは目につく現象についての，ごくありていの報告にとどまっている。むしろ本質的な問題は「迷信」とされる巫俗および小法事の復活とその内実であるが，これについて，中国当局の規制は厳しく，今日なお外部の者にはよく知られていない面が多い。こんななかで，たとえば，地域の星神信仰とその儀礼がいかに寺廟の復興とかかわっているかをいくつか報告したものとしては，謝荔「四川南部地域の寺廟再興における星神祭祀の形態」『東方宗教』第九十五号，日本道教学会，2000 年がある。もちろん，ここでも実際の場面での人びとの生きた表情はえがかれていない。そうしたことはおそらく，家庭あるいは寺廟のなかに相当深くはいりこまないとできない。おそらく今後の課題なのであろう。